

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن

دوره هشتم، شماره پانزدهم، پاییز و زمستان 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.

این دو فصلنامه تا شماره ۶ با عنوان «پژوهشنامه تأویلات قرآنی» به فعالیت مشغول بود که طبق نظر شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه در ارزیابی سال ۱۴۰۳ از شماره ۷ با اخذ رتبه علمی پژوهشی (ب) به عنوان «مطالعات تأویلی قرآن» تغییر نام پیدا کرد.

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 نمایر: ۰۱۱-۴۴۴۷۰۵۲۲ کدپستی: ۴۶۱۷۶-۵۶۵۳۹
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 سید عبدالله 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 براساس 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 ۱۵ دوفصلنامه «مطالعات تائویلی 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 تأویلات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تأویل، تأمل و عنایت ویژه‌ای می‌طلبد که دانش پژوهان قرآنی با چاپ مقالات در جلد‌های مختلف آن را به منصف ظهور رسانده اند. مساله محوری و نوآوری، هویت جمعی پژوهش، روشمندی، تعلق مطالعات دینی به گستره خاص آن هم در خصوص قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم 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 عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنتاج آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تأویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

محورهای موضوعی مجله، عبارتند از:

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

فهرست مقالات

- جستاری تاویل بنیان در مفهوم فراز قرآنی (سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي) با تکیه بر نقد آرای مفسران
 ○ مهدی عبداللہی پور ۸
- واکاوی معناشناختی اقسام تاویل در تفسیر قمی
 ○ الہام زرین کلاہ ۳۴
- تاویل هدایت در نظام معنایی آیہ (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)
 ○ حسن خواجوند صالحی، جواد فرامرزی ۵۶
- گونه‌شناسی و نقد معرفت‌شناختی تاویلات عرفانی در تفسیر «روح البیان»
 ○ باقر ریاحی مهر ۷۶
- بررسی تقابل معنایی «تاویل» در اندیشه آیت الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی
 پل ریکور
 ○ فاطمہ رامیار، زینب السادات حسینی ۱۰۲
- تاویل فخر رازی از آیات رؤیت خداوند و نقد آن از منظر جوادی آملی (با تاکید بر آیہ
 ۱۰۳ سوره انعام و آیہ ۱۴۳ سوره اعراف)
 ○ مصطفی سلطانی، کریم صادقی آہنگری ۱۲۶
- اسلوب‌های بلاغی در شکل‌گیری تاویلات متعارض (مطالعه تطبیقی امامیہ، معتزلہ و
 اشاعرہ)
 ○ عباس رہبری ۱۴۴
- بازخوانی تطبیقی مبانی و الگوهای تاویل قرآن در «التبیان» شیخ طوسی و «وجہ دین»
 ناصر خسرو
 ○ داود خلوصی، فاطمہ فرضعلی ۱۷۰
- تحلیل الگوهای اقناع در قرآن بر اساس مدل اقناعی هاوُلند و نظام گفتمانی کنشی "با
 تاکید بر آیات مشتمل بر یسئلونک"
 ○ احسان مهرکش، سید رضا حسینی کوهساری ۲۰۲
- تاویل تطبیقی آیات ۹-۷ سوره سجده در خصوص آفرینش انسان در تفاسیر المیزان
 و روح المعانی
 ○ مریم نظر بیگی، ابراہیم نامداری، مریم گودرزی ۲۲۸
- بررسی انتقادی رویکرد مادی‌گرایانہ بہ مفاهیم خارق‌العادہ قرآن (مطالعه موردی: کتاب
 اعلام القرآن خزائلی)
 ○ فیروز اصلانی، محمد سبحانی یامچی ۲۵۰
- کارکرد هدایتی و افق آینده‌نگر قرآن در پرتو نظریہ تاویل
 ○ علی غضنفری، مریم حسینی ۲۸۰

An interpretive study on the concept of the Quranic verse “Sab’an meen al-Mathani” based on the criticism of the opinions of commentators

Mahdi Abdollahipour¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran. abdollahipour@yahoo.com

Abstract

Among the Qur’anic passages, which commentators differ in their interpretation, is the phrase Sab’an meen al-Mathani, It is in verse 87 of Surah Hejr. This surah is Maccan and the general atmosphere that governs it shows that the Prophet (PBUH) was the target of unkindness in those days and this issue could have reduced his powers in carrying out his mission. Therefore, it is necessary for God to support them; In this way, he blessed them and equipped them with two powers of Sab’an meen al-Mathani and al-Quran al-Azim. Most of the commentators have considered the “al-Quran al-Azim” as “the whole Qur’an”; Also, the examination of the interpretations in different historical periods shows, in total, two meanings of “Fatiha-al-Kitab” and “Sab-e-Teval” for the word “Sab’an”; And the three repeated meanings, the praise of God and the whole Quran for the word “al-Mathani”, have many fans. However, regarding the words “Sab’an” and “al-Mathani”, various interpretations have been presented, and the descriptive-analytical analysis of these views until reaching the correct view is considered the issue of the present article. Therefore, the letter “meen” in “Sab’an meen al-Mathani” is “Bayaniyyah”, and in this case, the word “Sab’an” will be “al-Mathani”; “on the other hand, “al-Mathani” has also been interpreted as “Ahl al-Bayt (a.s.)” in the narrations and statements of the hadith scholars. Therefore, the result of these results will create the combination of “Al-Saba’ al-Muthani”, whose interpretive meaning is “Ahl al-Bayt (a.s.)”. Obviously, this type of interpretation, due to its reliance on narrations, is not considered a manifestation of whimsical and far-fetched interpretations.

Key words: Sab’an meen al-Mathani,: Thaqlain Hadith: Ahl al-Bayt (a.s.): Sab’an : meen: al-mathani,: Tawil.

Research Article



Received: 2025-12-19 ; Received in revised from: 2026-01-05 ; Accepted: 2026-01-06 ; Published online: 2026-02-07

◆ How to cite: abdollahipour,M. (2026). An interpretive study on the concept of the Quranic verse "Sab'an men al-Mathani" based on the criticism of the opinions of commentators. (e239969). *Quranic comentations*, (8-33), e239969 doi: 10.22034/qc.2026.567293.1238



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

 tavil.quran.ac.ir

جستاری تاویل بنیان در مفهوم فراز قرآنی (سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي) با تکیه بر نقد آرای مفسران

مهدی عبداللہی پور^۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. abdollahipour@yahoo.com

چکیده

ازجمله فرازهای قرآنی، که مفسران در فهم آن اختلاف نظر دارند، عبارت (سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي) در آیه ۸۷ سوره حجر است. فضای کلی سوره حجر، حاکی از آن است، که رسول خدا (ص) در آن روزگار، آماج نامهربانی‌ها قرار داشته و همین مساله می‌توانسته قوای ایشان را در انجام ماموریت‌شان، بکاهد؛ ازاین‌رو، لازم می‌آید، خداوند، ایشان را پشتیبانی نموده و دلزدگی‌های‌شان را بُرداید؛ لذا بر ایشان مَنّت نهاده و به دوقوّه (سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي) و (الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) مجهز‌شان می‌سازد. بیشتر مفسران، (الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) را «کل قرآن» دانسته‌اند؛ همچنین بررسی تفاسیر، در ادوار گوناگون تاریخی نشان می‌دهد، در مجموع، دو معنای «فاتحه‌الکتاب» و «سبع طوال» به‌ازای واژه «سَبْعاً»؛ و سه معنای تکرارشدنی، ثنای الهی و کل قرآن به‌ازای واژه «الْمَثَانِي»، طرفداران فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. واکاوی توصیفی-تحلیلی این دیدگاه‌ها تا رسیدن به دیدگاه صواب، مساله نوشتار حاضر قلمداد می‌گردد؛ بدین‌قرار، حرف «مِن» در (سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي)، «بیانیه» و دراین‌صورت، «سَبْعاً» عبارت از «الْمَثَانِي» خواهد شد؛ ازسوی دیگر، «الْمَثَانِي» نیز در روایات و بیان محدثان، به «اهل بیت (ع)» تاویل شده است؛ لذا برآیند این مولفه‌ها، ترکیب «السبع المثنی» را پدید خواهد آورد، که معنای تاویلی آن، «اهل بیت (ع)» می‌باشد. بدیهی است، این نوع از تاویل، به دلیل ابتنای بر روایات، از مظاهر تاویل‌های ذوقی و بعید شمار نمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي، حدیث ثقلین، اهل بیت (ع)، سَبْعاً، مِّن، الْمَثَانِي، تاویل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۱/۱۸

◆ استناد به این مقاله: عبداللہی پور، مهدی. (۱۴۰۴). جستاری تاویل بنیان در مفهوم فراز قرآنی «سَبْعَآمِنَ الْمَثَانِي» با تکیه بر نقد آرای مفسران. (۲۳۹۹۶۹). *مطالعات تاویلی قرآن*. (۳۳-۸)، ۲۳۹۹۶۹. doi: 10.22034/qc.2026.567293.1238



۱. طرح مسئله

چنانچه هریک از آیات قرآن، مورد درنگ قرار گرفته و حتی گوشه‌ای از ظرافت‌های و حیانی‌اش درک شود، در غایت خویش می‌تواند، بنیه اعتقادی انسان را نسبت به کلام الهی تقویت کند. در این میان، برخی آیات، پیچیدگی بیشتری دارند، که طبیعتاً همین امر، گرچه فهم‌شان را سخت، اما انجام‌شان را گوارا خواهند نمود؛ از جمله آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر/۸۷)؛ به راستی، تو را السبع المثنائی و قرآنی بزرگ عطا نمودیم؛ که به‌ویژه فراز «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» در آن، معرکه آرای مفسران قرار گرفته است. «سَبْعًا» و «الْمَثَانِي» دو واژه کلیدی در این آیه شمار شده و شاید بتوان از عبارت «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» به عنوان عبارت کلیدی آیه نام برد، که می‌تواند قرینه‌ای برای فهم صحیح‌تر این واژگان و نهایتاً عبارت «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» به شمار آید؛ از این رو، آرای تفسیری مفسران ذیل واژه «سَبْعًا» در این فراز قرآنی، صرف نظر از دیدگاه‌های کم‌طرفدار، عمدتاً به دو دسته تقسیم می‌شود؛ یکی، «سوره حمد»؛ و دیگری، «سبع طوال»؛ ضمن اینکه، درخصوص واژه «الْمَثَانِي» نیز منهای دیدگاه‌های نادر، عمدتاً سه مفهوم ارائه شده؛ یکی، «تکرارشدنی»؛ دیگری، «ثنای الهی»؛ و سومی، «کل قرآن». از این رو، این نوشتار، به دنبال آن است، دیدگاه‌های تفسیری و تاویلی ارائه شده درباره فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» در تفاسیر فریقین را با بهره‌گیری از روایات، سیاق و سایر قراین و اجزای آیه به‌ویژه ازبستر توجه به عبارت «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»، کاوش و دیدگاه صواب در این خصوص را روشن نماید؛ هدفی که در هیچ یک از آثار مشابه، دنبال نشده و از این جهت، گزاف نیست چنانچه ادعا شود، نوشتار حاضر، بدیع می‌باشد.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت، که درخصوص فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي»، با رویکرد «نقد آرای مفسران»، هیچ‌نگاشته‌ای اعم از کتاب یا مقاله، سامان نیافته؛ اما نگاشته‌هایی که از نظر محتوایی به نوشتار حاضر نزدیکند، این مقالات می‌باشند: «تحلیل انتقادی برداشت‌های صورت‌گرفته از روایات تفسیری سبعام المثنائی» نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده و مهدیه دهقانی قناتغستانی (۱۳۹۶)، «بررسی سندی و دلالی روایات اهل سنت در تفسیر سبعام المثنائی» باز هم از نویسندگان مذکور (۱۳۹۸)، «تعیین مصداق سبعام المثنائی در آیه ۸۷ سوره حجر باتوجه به هم‌آیی موضوعات در قرآن کریم» از مهدیه دهقانی قناتغستانی (۱۴۰۱)، «تعامل تفسیر و حدیث در تعیین سبع المثنائی» از آری رُبین و ترجمه مرتضی کریمی‌نیا (۱۳۷۹)، «مفهوم تاویلی سبعام المثنائی در روایات بحارالانوار» از فاطمه صالحی (۱۴۰۲) و «معناشناسی مثنائی در قرآن کریم با رویکرد زبان‌شناسی

اجتماعی» از فرهاد زینلی بهزادان (۱۴۰۰). بدین قرار، می‌توان ادعا کرد، مقالات مذکور، از جهات گوناگون و البته عمدتاً از نظر «رویکرد» و نیز «دامنه پژوهش» با نوشتار حاضر تفاوت دارند؛ از این رو، امتیاز مقاله حاضر، نسبت به نوشته‌های یادشده، پوشش همزمان بُعد «تاویل پژوهی» با رویکرد «نقد آرای مفسران» آن هم در گستره «منابع تفسیری فریقین» است، که جمع این دو مولفه در کنار هم، در هیچ‌یک از نوشته‌های پیش‌گفته به چشم نمی‌خورد. به‌ویژه، که تاویل ارائه‌شده در نتیجه این نوشتار، مبتنی بر روایات صحیح اهل بیت (ع) بوده و در گردآوری داده‌ها و به‌خصوص استنتاج آن، تلاش گردیده از تاثیر هرگونه ذوق و سلیقه نویسنده در ارائه تاویل، پرهیز گردد.

۲. دیدگاه مفسران درباره معنای واژه «سَبْعًا»

بنابر نگاه برخی اندیشمندان، می‌توان چنین ادعا نمود، که واژه «سَبْعًا» و فراز قرآنی (سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي) معنای روشنی دارد؛ از این رو، این دسته، فارغ از اینکه موشکافانه به واکاوی معنای این واژه یا فراز قرآنی مورد بحث بپردازند، از مفهوم‌شناسی تفسیری آن (نک: نحاس، ۱۴۲۱ق: ۲/۲۴۵ و...) گذرنموده و حتی در پاره‌ای موارد، تفسیر کل آیه را واگزارده‌اند؛ (نک: ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱ق: ۱/۲۰۴ و...). در مقابل، عده‌ای دیگر، زیاده‌روی نموده و فارغ از ملاحظه مبانی تفسیری و حدیثی و با اتکای صرف به برداشت‌های شخصی، بعضاً به تاویل‌های بعید ذوقی روی آورده‌اند. (نک: ماوردی، بی‌تا: ۳/۱۷۱؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۵۶ و...). در این میان، کسانی هم هستند، که صرفاً در مقام انعکاس آرای دیگر مفسران برآمده و بدون ترجیح نظریه‌ای خاص، آرا و بعضاً روایات تفسیری بازتاب یافته در منابع تفسیری را گزارش نموده‌اند (نک: صنعانی، ۱۴۱۱ق: ۱/۳۰۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق: ۷/۲۲۷۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۴/۴۶۹؛ سیوطی، ۴۰۴ق: ۴/۱۰۵ و...). بدین قرار و بنابر اهتمام گروه قابل توجهی از مفسران نسبت به تفسیر فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي»، ضرورت واکاوی آن، روشن می‌گردد؛ لذا، در گام نخست، دیدگاه‌های ارایه‌شده در خصوص واژه «سَبْعًا»، گزارش خواهد شد:

۲-۱. سوره فاتحه‌الکتاب (=ام‌الکتاب، ام‌القرآن)

مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰ هجری) در این باره نوشته است: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» یعنی ما به تو فاتحه‌الکتاب را که هفت‌آیه است، عطا نمودیم (ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۲/۴۳۶). در «مجاز القرآن» آمده است: «معنای این فراز بر ام‌الکتاب واقع می‌شود، که هفت‌آیه است». (ابو عبیده، ۱۳۸۱ق: ۱/۳۵۴).

طبری (متوفای ۳۱۰ هجری) ضمن برشمردن آرای تفسیری مختلف ذیل این آیه، سرانجام با رای به صحت خبری منتسب به رسول خدا (ص)، همین دیدگاه را برای تفسیر فراز قرآنی مورد بحث، پذیرفته است. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۰/۱۴). گروهی دیگر (نک: قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۵۵/۱۰)، روایتی را که طبری به رسول خدا (ص) منتسب کرده، «نص» دانسته و معنای تفسیری فاتحه‌الکتاب را برای واژه «سَبْعاً» پذیرفته‌اند. اما در این میان، دسته‌ای (نک: طبرانی، ۲۰۰۸م: ۵۲/۴) نیز «دلیل» این تفسیر را کاویده و به اعتبار وجود موارد مشابه (نک: بقره/۹۸)، فراوانی عظمت و فضیلت «فاتحه‌الکتاب» را سبب یادکرد تخصیصی آن در آیه مورد بحث برشمرده‌اند. (نک: مراغی، بی‌تا: ۴۵/۱۴) به هر روی، از میان همه آرای ارایه شده در خصوص مراد واژه «سَبْعاً»، این نظریه که مراد از این واژه، «سوره فاتحه‌الکتاب» باشد، طرفداران پُرشماری دارد (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۶۳/۱۳ و...؛ تا آنجا که بنابه تصریح برخی، «اکثر مفسران»، همین معنا را برای واژه مورد بحث برگزیده‌اند (نک: قشیری، ۲۰۰۰م: ۲۸۰/۲). گفتنی است، افزون بر تفاسیر اهل سنت، در برخی تفاسیر روایی شیعی نیز، فقراتی به چشم می‌خورد، که همین معنا را برای واژه «سَبْعاً» در نظر گرفته‌اند (نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۵۰/۲).^۱

اما نکته پایانی که در این بخش از گفتار می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، این است، که قائلان به این معنا از واژه «سَبْعاً»، نیز با هم در مواردی اختلاف نظر دارند؛ به دیگر سخن، گرچه جماعتی از مفسران شیعه و اهل سنت، معنای فاتحه‌الکتاب را برای واژه مورد بحث پذیرفته‌اند، اما بعضاً درباره نحوه جاگیری کلمات در هر آیه از این سوره (نک: فراء، ۱۹۸۰م: ۹۱/۲)؛ و نیز در خصوص اینکه، آیا بسمله، جزئی از آیه نخست باشد (نک: صنعانی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۲/۱)؛ نیز، ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۳۷۳/۳)، یا آیه‌ای مجزا شمار گردد (نک: فراء، ۱۹۸۰م: ۹۱/۲)، هم نظر نمی‌باشند.

۲-۲. سوره‌های سبع طول (= سبع طوال)

سبع طول (= سبع طوال)^۲، یا همان سوره‌های بلند جا گرفته در آغاز مصحف شریف - پس از فاتحه‌الکتاب - معنای دیگری است، که برای این واژه در نظر گرفته شده است. در بخشی از تفاسیر شیعه و اهل سنت، این معنا هم البته نه به عنوان رای ترجیحی هیچ‌یک از مفسران، بلکه در کنار سایر معناها، به ویژه در کنار معنای پیش گفته (= فاتحه‌الکتاب) برای واژه «سَبْعاً» یاد شده است؛ تفسیر جامع‌البیان، ۲۹ روایت از

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

۱. البته این فقرات روایی، در بخش سوم نوشتار، اجمالاً مورد بررسی قرار خواهند گرفت.
۲. این سوره‌ها بنابر دیدگاه عامه عبارتند از: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال (به انضمام توبه یا بدون آن و یا اصلاً جز آن)؛ که به اعتقاد قرآن پژوهان، بلندترین سوره‌های قرآن شماری شوند؛ بحث درباره این مطلب، در حوصله این نوشتار نبوده و لذا برای مطالعه بیشتر در این خصوص به کتاب‌های تاریخ قرآن و منابع علوم قرآنی توصیه می‌گردد.

صحابه و تابعان نقل می‌کند، که همگی، معنای «سبع طوال» را برای واژه مورد بحث، در نظر گرفته‌اند. (نک: طبری، ۱۴۲/ق: ۳۵/۱۴). در التبیان فی تفسیر القرآن (نک: طوسی، بی تا: ۲۵۲/۶) و مجمع البیان (نک: ۱۳۷۲ ش: ۵۳۰/۶) نیز به همین منوال عمل شده است. گفتنی است، مهم‌ترین اشکالی که در خصوص تعبیر واژه «سَبْعًا» به «سبع طوال» مستمسک مفسران شده تا تطبیق این معنا را بر واژه مورد بحث منتفی بدانند، سخن ابوالعالیه است، که می‌گوید: «سوره حجر [که آیه مورد بحث در آن واقع شده] در زمانی نازل شد، که هنوز هیچ یک از «سبع طوال» نازل نشده بود». (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰/ق: ۴۹۴/۶). هرچند، لازم است این نکته را خاطر نشان نمود، که به رغم تصریح برخی اخبار رسیده از غیر معصومان مبنی بر مکی بودن آیه مورد بحث (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰/ق: ۱۶۰/۱۹) و تلاش برای نفی تطبیق معنای تفسیری «سبع طوال» با فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» - دست کم به اعتبار مدنی بودن بخشی از این سوره‌های هفت گانه -؛ اما پاره‌ای دیگر از اخبار هم وجود دارند، که بر مدنی بودن آیه مورد بحث، ابرام می‌ورزند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۰۱/۶). لیکن، بنابه شهادت سیر آیات سوره «حجر» و نیز بنابر آنچه در بخش دیدگاه مختار در خصوص «سیاق»، بیان خواهد شد، نظریه مدنی بودن آیه، منتفی به نظر می‌رسد؛ چه اینکه، غرض اصلی این سوره، دستور خداوند به پیامبر (ص) در خصوص علنی نمودن دعوت بوده که طبیعتاً این امر، مربوط به همان نخستین سال‌های بعثت، یعنی پیش از هجرت حضرت بوده است. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰/ق: ۹۶/۱۲). در این میان، برخی مفسران نیز نتوانسته‌اند، به دیدگاهی جزمی درباره ترجیح یکی از دودیدگاه پیش گفته، یعنی فاتحه‌الکتاب و سبع طوال، درباره واژه «سَبْعًا» برسند (نک: فضل الله، ۱۴۱۹/ق: ۱۷۶/۱۳).

۲-۳. سایر دیدگاه‌ها

افزون بر دودیدگاه پیش گفته، پاره‌ای اقوال دیگر، در تفاسیر به چشم می‌خورد، که همگی از نوادر دیدگاه‌ها، به شمار آمده و هیچ یک از این اقوال، به عنوان رای مرجح ارباب تفاسیر، پذیرفته نشده؛ از جمله، «حوامیم» (نک: کاشانی، بی تا: ۱۷۰/۵)؛ «هفت صحیفه» (نک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰/ق: ۴۹۴/۶)؛ «هفت صحیفه از صحف نازل شده بر انبیا» (نک: آلوسی، ۱۴۱۵/ق: ۳۲۱/۷). اما در این میان، بیضاوی (متوفای ۶۸۵ هجری) در مقام تفسیر فراز پایانی آیه مورد بحث (= «القرآن العظیم»)، معنای دیگری را هرچند به عنوان یکی از وجوه احتمالی واژه «سَبْعًا»، مطرح نموده و می‌نویسد: «اگر از واژه «سَبْعًا»، «آیات یا سوره‌ها» اراده شود، عطف «قرآن عظیم» بر آن، از باب عطف کل بر جزء است؛ و چنانچه

از این واژه، «اسباع (=هفت‌ها)» اراده‌گردد، عطف، از مقوله عطف یکی از اوصاف قرآن بر وصفی دیگر خواهد بود». (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۷/۳)؛ بدین ترتیب، وی مراد از واژه «سَبْعاً» را «اسباع» نیز محتمل دانسته است.

باعنائیت به آنچه پیشتر آمد، دسته‌ای از مفسران، به‌رغم وجود طرفداران فراوانِ دومعنای «فاتحه‌الکتاب» و «سبع طوال» برای واژه «سَبْعاً»، حتی در ترجیح یکی از این معانی، حیران مانده و امر را به خداوند واگذار نموده‌اند. باین‌وصف، عدم پذیرش دیدگاه‌های یادشده در بخش اخیر، که نه از پشتوانه روایی چندان قوی‌ای برخوردارند و نه خاستگاه استدلالی و منطقی قوی‌ای دارند، بدیهی به نظر می‌رسد.

۳. دیدگاه مفسران درباره معنای واژه «الْمَثْنِي»

واژه کلیدی دیگری که در فراز قرآنی مورد بحث، می‌بایست مورد توجه قرار گرفته و مفهوم آن، تبیین گردد، «الْمَثْنِي» است. این واژه در اصل لغت، به معنای دو یا دوم است؛ بدین قرار، در العین آمده است: «تَثْنِيْتُ الشَّيْءَ تَثْنِيَةً: جعلته اثنين». (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ۲۴۲/۸)؛ صاحب مقاییس اللغة نیز، در این خصوص می‌نویسد: «ث.ن.ی» اصل واحدی است، که به معنای تکرار شیء برای بار دوم است. یا قراردادن آن، به عنوان دو شیء متوالی یا متباین» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۹۱/۸). اما مفسران این واژه را برخلاف واژه «سَبْعاً»، از دو حیث، کاویده‌اند؛ یکی از حیث ساختار ادبی؛ و دیگری از حیث مفهوم تفسیری اش در این فراز قرآنی؛ که هر دو حیثیت، ذیلاً بررسی می‌گردد:

۳-۱. ساختار ادبی واژه «الْمَثْنِي»

برخی صاحب نظران این واژه را از نظر ساختار ادبی، کاویده‌اند؛ از جمله، در التفسیر المظهری آمده است: «المثانی: یا جمع مثناه و اسم ظرف و به معنای ریسمان پشمی (مویی) است؛ یا جمع مثنیه و اسم فاعل و صفت برای آیات یا سوره‌ها». (مظهری، ۱۴۱۲ق: ۳۱۲/۵). ابن عاشور (متوفای ۱۳۹۴ هجری) وجه دیگری از ساختار ادبی این واژه را محتمل دانسته و آورده است: «این واژه می‌تواند از مثنی و اسم مفعول و مشتق از ثنی به معنای تکرار باشد». (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۶۳/۱۳). زمخشری (متوفای ۵۳۸ هجری)، ضمن برشمردن برخی وجوه یادشده، نکته دیگری را درباره ساختار ادبی واژه «الْمَثْنِي» اشاره کرده و می‌نویسد: «یا از ریشه ثنا (یعنی ستایش) بوده و به خاطر شمولیت آن بر ثنای الهی است، مفرد آن مثناه، مثناه یا مثنیه بوده و صفت آیه است». (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۸۸/۲). آن‌گونه که از بیان مفسران یادشده، برداشت می‌شود، جز وجه نخست

تفسیر المظهری، مابقی، به «صفت بودن» این واژه رای می دهند. ازسوی دیگر، تحلیل مندرج در تفسیر کشاف (= ثنای الهی) نیز مبتنی بر سوره «فاتحه الكتاب» بوده و جهت دار به نظر می رسد؛ بدین قرار، وجه احتملی که ابن عاشور (متوفای ۱۳۹۴ هجری) برشمرده و واژه «الْمَثَانِي» را صفت و به معنای «تکرار» گرفته، شاید در نگاه نخست، به صواب نزدیک تر باشد؛ هرچند، این دیدگاه هم از جامعیت لازم برخوردار نبوده و لذا لازم است، در بیان نظریه مختار، بیشتر کاویده شود.

۲-۳. مفهوم واژه «الْمَثَانِي»

در آغاز این بخش، یادآوری می شود، شمار قابل توجهی از مفسران، به رغم اشاره به وجوه متعدد معنایی واژه «سَبْعًا»، مفهوم واژه «الْمَثَانِي» را عمدتاً با پیش فرض تعبیر واژه «سَبْعًا» به «فاتحه الكتاب» ارائه داده اند، نه با نگاهی مستقل به واژه «الْمَثَانِي»؛ بااین توضیح، دیدگاه های اندیشمندان درباره واژه مورد بحث، تقدیم می گردد:

۱-۲-۳. تکرارشدنی

برخی (نک: طبرانی، ۲۰۰۸: ۵۲/۴)، واژه «الْمَثَانِي» را صفت برای «سَبْعًا» برشمرده و آن را به معنای «تکرارشدنی» گرفته اند؛ طبری (متوفای ۳۱۰ هجری) ضمن نقل روایات متعدد و برشمردن آرای گوناگون درباره فراز مورد بحث، به استناد ۳۳ فقره روایی، مراد از «سَبْعًا» را «فاتحه الكتاب» اعلام کرده و یکی از دلایل این برداشت تفسیری ازسوی قائلان به آن را، وجود واژه «الْمَثَانِي» عنوان نموده، که به معنای «تکرارشدنی» است؛ او تصریح می کند: «برخی از آنان [که معنای فاتحه الكتاب را ترجیح داده اند] از این جهت، آن را مثنائی می خوانند، که در هر رکعت، تکرار می گردد». (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۳۵/۱۴). به هر ترتیب، ضرورت تکرارشدن این سوره در هر رکعت از نمازهای واجب و حتی مستحب (نک: صنعانی، ۱۴۱۱ ق: ۳۰۲/۱) و وجود صفاتی از این دست در این سوره، سبب شده، مفسری همچون مغنیه (متوفای ۱۴۰۰ هجری) پس از تامل در آرای تفسیری و تاویلی ارائه شده درباره فراز «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي»، بی درنگ، مراد خداوند از این فراز را سوره «فاتحه الكتاب» قلمداد نموده و در تایید رای ترجیحی خویش، آشکارا اعلام نماید: «این سوره، هفت [آیه ای] است به لحاظ تعداد آیاتش؛ و مثنائی است به لحاظ صفاتش». (مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۴۸۹/۴).

دراین میان، برخی هم از آن جهت، صفت «الْمَثَانِي» را با سوره «فاتحه الكتاب» پیوند داده اند، که بخشی از صفات الهی همچون «الرحمن» و «الرحیم» یا برخی واژگان همچون «ایاک» و «صراط» در این سوره تکرار شده است. (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش:

۵۳/۶). گروهی دیگر نیز به دلیل اینکه سوره «فاتحه‌الکتاب» دومرتبه -یک بار در مکه و یک بار در مدینه- بر رسول خدا (ص) نازل گردید، آن را «المَثانی» دانسته‌اند. (نک: قشیری، م ۲۰۰۰: ۲۸۰/۲). اما در مقابل، گروهی نیز بر این باورند، که واژه «المَثانی» صفت برای معنای دوم واژه «سَبْعاً» است؛ یعنی صفت سوره‌های «سبع طوال»؛ توجیه این دسته هم چنان است، که چون امثال، اخبار و پندها در این هفت سوره بلند قرآن، تکرار می‌شود، «المَثانی» نام گرفته‌اند. (نک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۳۵/۱۴).

۳-۲-۲. ثنای الهی

پاره‌ای دیگر از تفاسیر، واژه مورد بحث را متضمن معنای «ثنای الهی» تلقی نموده و لذا «المَثانی» را عبارت از: «آنچه به واسطه آن، ثنای الهی صورت می‌گیرد» عنوان کرده‌اند. توجیه این عده آن است، که ثنای خداوند از زیست کار بست مفاد سوره «فاتحه‌الکتاب»، تحقق می‌یابد؛ چه اینکه، این سوره، مشتمل بر حمد و ثنای الهی و توحید او می‌باشد. (نک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۲/۲) از سوی دیگر، کسانی (نک: قشیری، م ۲۰۰۰: ۲۸۰/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۳/۶) نیز معنای «ثنای الهی» از واژه «المَثانی» را با معنای «جفت بودن (= ثنویت)» -که به اعتقادشان واژه مورد بحث، متضمن آن نیز می‌باشد- درهم آمیخته و این ترکیب معنایی را در سوره «فاتحه‌الکتاب» متجلی دیده‌اند؛ قائلان به این معنای ترکیبی (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۲/۱) بر این باورند، که نیمی از سوره «فاتحه‌الکتاب» به «حضرت حق» مربوط بوده و طبیعتاً ستایش و ثنای الهی در آن تجلی یافته؛ و نیم دیگر آن، با «خلق» پیوند خورده و به گوهر دعا و اظهار نیاز مخلوق به درگاه خالق، زینت شده است. به نظر می‌رسد، صبغه تائیلی، آن هم از نوع ذوقی این دست از اقوال، بسیار پیرنگ بوده و صرفاً ناظر به یک جنبه معنایی واژه «سَبْعاً»، که عبارت از «فاتحه‌الکتاب» باشد، صادر شده و مساله چگونگی تطبیق این معنا با سایر وجوه معنایی واژه «سَبْعاً»، به ویژه «سبع طوال»، مورد توجه قرار نگرفته است؛ به جز در تفسیر کشاف، که هر دو وجه معنایی این فراز در نظر گرفته شده و آمده است: «خداوند به خاطر آن بخش از کارهای بزرگ و صفات نیکویش [که در این هفت سوره تبلور یافته] ستایش می‌شود». (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۸۸/۲).

۳-۲-۳. کل قرآن

معنای «کل قرآن»، یکی دیگر از معنایی است، که برای واژه «المَثانی» پیشنهاد شده است. طبری (متوفای ۳۱۰ هجری) می‌نویسد: «دسته‌ای از آنان که مراد از «السبع المَثانی» را فاتحه‌الکتاب دانسته‌اند، بر این باور رفته‌اند، که مراد از «المَثانی»، قرآن عظیم است... و این همان سخن خداوند است، که فرمود:

خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش (در لطف و زیبایی و عمق و محتوا) همانند یکدیگر است و آیاتی مکرر دارد». (طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۰/۱۴). وی این نقل را به استناد شش روایت از صحابه و تابعان گزارش نموده است. در تفسیر نمونه نیز آرا و دیدگاه‌های گوناگون در این خصوص گزارش شده و به استناد یکی از همین گزارش‌ها، منظور از واژه «الْمَثَانِي»، «کل قرآن» اعلام گردیده است. (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۳۰/۱۱).

بنابه ادعای برخی منابع دینی (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۷۹)، و با عنایت به آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي» (زمر/۲۳)، اراده کردن معنای «کل قرآن» از واژه «الْمَثَانِي»، از آن جهت صحیح دانسته شده، که آیات قرآن، به صورت «مکرر» خوانده می‌شود و همین تکرار کلام وحی، آن را از هرگونه آسیب، به خصوص آفت «تحریف» مصون خواهد داشت؛ هرچند، بنابر این استدلال، تعبیر واژه «الْمَثَانِي»، به «کل قرآن» صحیح و منطقی به نظر می‌رسد، اما در نگاه گروه دیگری از مفسران، آن هم با ملاحظه بخش پایانی آیه مورد بحث (= «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ») (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۸/۱۹) و نیز سیاق آیات، این رای، ضعیف شمار شده است؛ چه اینکه، بنابر دیدگاه این دسته، و در صورت تفسیر «الْمَثَانِي» به «کل قرآن»؛ و با عنایت به عطف فراز «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» به آن؛ عطف شیء بر خودش لازم می‌آید، که به لحاظ قواعد ادبی و نحوی، جایز نخواهد بود.

۳-۲-۴. سایر دیدگاه‌ها

افزون بر سه دیدگاه پیش‌گفته درباره واژه «الْمَثَانِي»، که عمدتاً یکی از همین سه دیدگاه، مورد پذیرش مفسران قرار گرفته، اما برخی اقوال دیگر در این خصوص، در منابع تفسیری گزارش شده، که در زمره اقوال شاذ و تاویل‌های بعید شمار شده که قابل دفاع به نظر نمی‌رسند؛ از جمله، هفت معنایی که قرآن بر آن مشتمل است (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۲/۱۱)؛ از آن جهت که هم ملایکه آسمان با آن نماز می‌خوانند و هم زمینیان (نک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۵۰/۵)؛ استثنا بودن برای پیامبر خاتم (ص) در نزول (نک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۱/۱۴)؛ بازدارنده اهل فسق از فسق‌شان (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۳۰/۶)؛ و...

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه‌های پیش‌گفته

صاحب‌نظران درباره واژه «سَبْعًا»، دیدگاه‌های گوناگونی را بر شمرده‌اند؛ برخی، آن را به «فاتحه‌الکتاب» تفسیر نموده‌اند؛ اما این گروه، جز اشاره به برخی فضیلت‌های سوره «فاتحه‌الکتاب» و البته استناد به خبرهای واحد، آن هم با سندهای نه‌چندان

محکم، وجه رجحان منطقی و عالمانه‌ای را برای ادعای خویش ارائه نکرده‌اند؛ گفتنی است، گرچه عیاشی (متوفای ۳۲۰ هجری) از میان مفسران روایی شیعه نیز، سه روایت از مجموع نه مستند روایی خویش درخصوص آیه مورد بحث را به همین معنای تفسیری اختصاص داده، اما این دست از روایات او هم مورد اعتماد به نظر نمی‌رسد؛ چه اینکه، یکی از روایاتش مرسل و دیگری مرفوع بوده و سومین روایت هم که مسند نبوده و موقوف می‌باشد (نک: عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۲۵۱/۲-۲۵۰)؛ لذا همین امر، عدم انطباق معنای تفسیری «فاتحه‌الکتاب» بر واژه «سَبْعاً» یا لاقلاً، ناقص بودن این معنای تفسیری را روشن می‌سازد.

تفسیر دیگری که از این واژه ارائه شده، «سبع طوال» است؛ تطبیق واژه مورد بحث بر این مفهوم تفسیری از آن رو منتفی به نظر می‌رسد، که به استناد برخی اخبار (نک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق: ۴۹۴/۶) و نیز بنابه باور دسته‌ای از مفسران شیعه (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۹۵/۱۲) و اهل سنت (نک: سیوطی، ۱۴۲۱ ق: ۵۷/۱)، این آیه مکی است؛ درحالی‌که، لاقلاً بخشی از «سبع طوال» همچون بقره، آل عمران، انفال و توبه مدنی بوده (نک: سیوطی، ۱۴۲۱ ق: ۶۰/۱) و به هنگام نزول این آیه، اصلاً نازل نشده است. به علاوه، صرف نظر از مکی یا مدنی بودن آیه، دلیل دیگر عدم پذیرش این معنا عبارت است از: عدم ترجیح این دیدگاه از سوی هیچ یک از مفسران، به رغم یادکرد آن در بسیاری از منابع تفسیری فریقین؛ که همین امر می‌تواند، گواه محکم دیگری بر عدم دقت این معنا تلقی گردد. سایر اقوال تفسیری ارایه شده درباره این واژه نیز از مظاهر تاویل‌های ذوقی و در زمره شذوذ دیدگاه‌ها به شمار می‌آیند؛ چه اینکه، اکثر مفسران، این اقوال را در قالب «قیل» و «یقال» آورده‌اند، که قائل مشخصی ندارد؛ از این رو، این دسته از معانی نیز، به دلیل عدم اتقان لازم، قابل قبول به نظر نمی‌رسند.

اما عنصر دیگر، واژه «الْمَثَانِي» است. عمده مفسران، این واژه را مبتنی بر تعبیر «سَبْعاً» به «فاتحه‌الکتاب» تفسیر نموده و آن را به اعتبار تکرار روزانه در همه نمازها، به معنای «تکرارشدنی» دانسته‌اند. توضیح اینکه، تفسیر «الْمَثَانِي» به «تکرارشدنی» هم، چون جهت دار بوده و ناظر به معنای تفسیری خاص از واژه «سَبْعاً» می‌باشد، لذا معنایی جامع به نظر نرسیده و براین اساس، پذیرش آن منتفی خواهد بود. دسته‌ای دیگر، این واژه را برگرفته از «ثنای الهی» دانسته‌اند، که هرچند باتوجه به معنای ریشه آن، پُر بیراه هم نرفته‌اند، اما چنانچه ساختار ادبی این واژه و نیز نقش آن در جمله مورد توجه قرارگیرد، به دلیل عدم برخورداری از دقایق تفسیری، نارسا بودنش تجلی خواهد یافت. پذیرش معنای تفسیری «کل قرآن»، درخصوص این واژه نیز،

بنابه اعتقاد صاحب نظران (نک: مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۲۸۹/۴) بعید به نظر می‌رسد؛ چه اینکه، به گواهی سیاق آیات (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۹۶/۱۲) وقتی بناست، «کل قرآن» ازسوی خداوند در قالب «الْمَثَانِي» به پیامبر (ص) هدیه شده باشد، اعطای مجدد آن در قالب «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»، منفعت مضاعفی برای حضرت شمار نشده و نیروی فزون تری را در وجود ایشان ایجاد نمی‌کند، که خداوند در پی تامین آن، ناگزیر به کار بست مجدد این عبارت باشد؛ لذا صدق معنای تفسیری «کل قرآن» بر «الْمَثَانِي» هم منتفی به نظر می‌رسد.

گفتنی است، درخصوص واژه «الْمَثَانِي» هم همچون واژه «سَبْعًا»، افزون بر معانی یادشده، آرا و دیدگاه‌هایی در قالب «قیل» و «یقال» مطرح شده، که نه تنها قائل معلومی نداشته و از قوّت علمی و استدلالی چندانی برخوردار نیست، بلکه هیچ قرینه‌ای هم در قرآن و سنت برای تایید این دست از دیدگاه‌ها یافت نمی‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۹۱/۱۲)؛ لذا عدم پذیرش‌شان، بدیهی به نظر می‌رسد. از مجموع نقدها و اشکالاتی که به دیدگاه‌های موجود درباره فراز قرآنی مورد بحث وارد گردید، یکی از مهم‌ترین دلایل صدور آرای تفسیری ناقص و بعضاً ناصواب درخصوص آیات قرآن را می‌توان کم‌توجهی به روایات معتبر «منقول از معصومان (ع)» و در پی آن، غفلت از مباحث «فقه‌الحدیثی» قلمداد نمود؛ چه اینکه، در جای خود ثابت شده، رمزگشایی از مفاهیم قرآن، بدون بهره‌گیری از گنجینه سخنان اهل بیت (ع)، فهم صحیح آیات را مختل خواهد ساخت. بدین قرار، تلاش می‌شود، در بیان دیدگاه مختار این نوشتار، از بستر بهره‌گیری از سخنان اهل بیت (ع)، به‌ویژه روایات تاویلی منقول از ایشان، نظریه‌ای صواب از فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» ارائه گردد.

۵. دیدگاه مختار

به‌منظور دست‌یابی به دیدگاه مختار، لازم است افزون بر مطالب پیش‌گفته، چهارمقدمه مورد توجه قرارگیرد:

نخست‌اینکه، سبب نزول آیه، بدین قرار است: «هفت کاروان در یک روز از بصره و اذرع‌ات برای یهودیان قریظه و نصیر رسیدند، که انواع پارچه‌های کتان نفیس، ظروف عطر، جواهرات و کالاهای دریایی را با خود همراه داشتند؛ دراین هنگام، مسلمانان گفتند: اگر این اموال برای ما بود، قطعاً هم تقویت می‌شدیم و هم بخشی از آن را در راه خدا انفاق می‌کردیم؛ پس خداوند این آیه را نازل و فرمود: «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» را به شما عطا کرده‌ام، که از آن هفت قافله برتر است؛ صحت این سبب نزول را آیه «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر/۸۸)؛ که به دنبال همین آیه آمده،

تصدیق می‌کند». (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۳). بنابه باور اندیشمندان (نک: حقی، بی‌تا: ۴/۴۸۶) سبب نزول این آیه، حکایت از آن دارد، که خداوند در پی آن بوده، گوهرهای ثمین و پُربهایی را به پیامبر (ص) و پیروانش عطا نماید، که چشم آنان، شیر شده و جایگزینی ارزشمند و وزین نسبت به زخارف و زینت‌های چشم‌نواز دنیایی آن قافله‌های بصری و طوایف یهودی قلمداد گردد؛ از این رو، به نبی خود یادآوری می‌فرماید، که به جای آن کالاهای فانی دنیایی، دو گوهر گران بها و ماندگار به تو عطا کردیم؛ یکی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» و دیگری «الْقُرْآنُ الْعَظِيم».

ضمناً یادآوری این نکته هم خالی از لطف نیست، که برخی منابع، محل تجمع آن هفت کاروان را در مکه (همان: ۴/۴۸۶) و برخی دیگر در مدینه (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۳/۱۱) اعلام نموده‌اند؛ اما در متن روایت مندرج در اسباب النزول (نک: واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۳)، هیچ اشاره‌ای به آن محل نشده است؛ لیکن، از قسمت پایانی روایت مزبور، چنین برداشت می‌شود، که این اتفاق در مکه رخ داده است؛ بدین قرار، حتی مفسرانی که قول مربوط به مدنی بودن آیه مورد بحث را گزارش نموده‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۰/۶)، هیچ سندی مبنی بر مدنی بودن آیه «لَا تُمَدَّنْ عَيْنُكَ...» اقامه نکرده‌اند؛ لذا به استناد سیاق آیات، که در مقدمه سوم از همین بخش به آن پرداخته خواهد شد، می‌توان «مکی بودن کل آیات سوره حجر» را ادعا نمود. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۹۶/۱۲).

دوم اینکه، با ملاحظه مقدمه نخست، در این مجال، لازم است اندکی درخصوص فراز «الْقُرْآنُ الْعَظِيم» که در بخش پایانی آیه مورد بحث واقع شده، واکاوی شود. گرچه گروه محدودی از مفسران درخصوص نقش این فراز در جمله و نیز اعراب آن، دو وجه «منصوب» و «مجرور» آن را مجاز دانسته (نک: ابوعبیده، ۱۳۸۱ق: ۳۵۴/۱) و بعضاً قرائت هر دو وجه را از سوی قبائل مختلف عرب گزارش نموده‌اند (نک: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۳۷۳/۳)؛ اما در مقابل، دسته پُرشماری از آنان (نک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۱/۱۴)، وجه صحیح قرائت این فراز را منصوب اعلام نموده و مراد از آن را «کل قرآن» تلقی کرده‌اند؛ توضیح اینکه، چنانچه عبارت «الْقُرْآنُ الْعَظِيم» عطف به جای واژه «سَبْعًا» باشد، منصوب قرائت شده و نقش مفعول خواهد گرفت؛ اما اگر این عبارت، معطوف به واژه «الْمَثَانِي» تلقی شود، به دلیل نقش حرف «مِن»، مجرور قرائت خواهد شد. بدین قرار و با عنایت به وجه مشهور قرائت آن در قرآن، ترجیح بر آن است، که عبارت مورد بحث، عطف به جای واژه «سَبْعًا» دانسته شده و منصوب قرائت گردد؛ نکته دیگر اینکه، بنابر تصریح پاره‌ای روایات (نک: همانجا)، مراد از عبارت «الْقُرْآنُ الْعَظِيم»، «کل قرآن»

است؛ چه اینکه، صفت «العظیم»، برازنده کل قرآن بوده و آخرین کتاب الهی از آن جهت، به این صفت، متصف شده که دربرگیرنده جمیع مهماتی از امور دین است، که مورد نیاز بشر می باشد؛ آن هم با کوتاه ترین لفظ، بهترین نظم و کامل ترین معنا. (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۳۰/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۹۲/۱۲).

سوم اینکه، توجه به «اصل سیاق»، همواره یکی از راه گشتاترین رهیافت های مفسران برای دستیابی به نظریه صواب در مورد تفسیر آیات، شمار می شود؛ از فضای کلی حاکم بر سوره حجر می توان دریافت، رسول خدا (ص) در آن روزگار و پس از علنی نمودن دعوت الهی خویش، بسیار تحت فشار بودند؛ چه غیرمسلمانان، که ایشان را به صفات ناپسندی همچون مجنون متهم می نمود (نک: حجر/۶) و حتی گه گاه مسخره می کردند (نک: حجر/۹۵)؛ و چه مسلمانان، که به هنگام روبروشدن با این جسارت ها به ساحت رسول خدا (ص)، توقع شان این بود، که عذابی ازسوی پروردگار بر قوم منکران نازل شده و دست کم، برخورداری های مادی غیرمسلمانان، نسبت به مسلمانان کمتر باشد؛ بدیهی است، چنانچه چنین انتظاری که چندان صحیح هم به نظر نمی رسد- محقق نشده و برعکس، بهره مندی مادی مشرکان بعضاً بیش از مسلمانان، باشد (نک: حجر/۸۸)، لب به اعتراض گشوده و حتی ممکن است، به سستی ایمان شان منتهی گردد؛ ازاین رو، سیاق آیات این سوره، علاوه بر انذار غیرمسلمانان و هشدار به آنان درخصوص عذاب اخروی و وصف شیمایی از دوزخ (نک: حجر/۴۴-۴۳)، مشتمل بر آیاتی است، که برای مسلمانان (نک: حجر/۴۹) نویدبخش و سرورآفرین بوده و حتی خداوند در پی آن است، از شاه راه توصیف گوشه ای از بهشت (نک: حجر/۴۸-۴۵) آنان را در اعتقادشان استوارفرماید. ازسوی دیگر، باتوجه به شدت فشارهای روانی، که می توانست رنجش خاطر پیامبر (ص) را سبب شود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۳۲/۶)، خداوند علاوه بر اعلام حمایت از جناب شان و نیز کتاب شان (نک: حجر/۹-۸)، هدیه ای ارزشمند، که عبارت از «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» است، ارزانی شان می دارد، تا به واسطه آن، صفح مشرکان برای حضرت، آسان گردیده و پیوسته به یاد خدا و طاعت رحمان مشغول باشند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۹۲/۱۲)؛ چه اینکه، بنابه باور صاحب نظران (نک: فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۵۸/۱۹) یادآوری نعمت های الهی و الطاف خداوندی، شکیبایی بر سختی ها را برای انسان هموار خواهد ساخت. ابن عاشور (متوفای ۱۳۹۴ هجری) در این باره می نویسد: «این مَثَّت خداوند بر پیامبرش، تعریضی است بر تکذیب کنندگان پیامبر و ناظر است بر آیات «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر/۶) تا «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

(حجر/۹)؛ لذا آیه مورد بحث، عطف بر جمله های پیشین و غرض ها و قصه های گذشته بوده و آغاز غرضی است، که عبارت است از: بلندای قرآن و تحقیر زندگانی مشرکان». (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۶۳/۱۳).

چهارم اینکه، افزون بر دیدگاه های پیش گفته در بخش نخست این نوشتار در خصوص تفسیر فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي»، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد، که منظور از «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» را، «اهل بیت (ع)»^۱ اعلام می نماید.

کهن ترین منبعی که به این معنا اشاره کرده، «بصائر الدرجات» است؛ در این اثر آمده: «عَنْ سُورَةَ بْنِ كُلَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ نَحْنُ الْمَثَانِي الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ نَبِيَّنَا (ص) وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ نَتَقَلَّبُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا وَ جَهِلْنَا مَنْ جَهِلْنَا فَمَنْ جَهِلْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۶۶/۱)؛ سوره بن کلب گوید: از امام باقر (ع) شنیدم: ما «مثنای ای» هستیم، که خداوند به پیامبرمان ارزانی داشت و ما ییم وجه الله در زمین، که میان شما در رفت و آمد هستیم؛ هر که ما را شناخت، شناخت؛ و هر که ما را نشناخت، نشناخت؛ اما هر که ما را نشناخت، در مقابلش یقین قرار دارد.^۲ این روایت، در زمره روایات معتبر به شمار می آید؛ چه اینکه، افزون بر مسند بودن، در سند آن، نام سوره بن کلب بن معاویه آمده، که از اصحاب امام باقر (ع) بوده (نک: برقی، ۱۳۴۲ش: ۱۸) و مورد مدح رجالیون واقع شده است (کشی، ۱۳۶۳ش: ۶۷۳/۲). نکته دیگری که بر اعتلای درجه اعتبار روایت می افزاید، این است، که راوی، روایت را به طریق «سماع» - که معتبرترین طریق تحمل حدیث است - از امام باقر (ع)، اخذ نموده است.

فرات کوفی (متوفای ۳۰۷ هجری) نیز در تفسیر آیه مورد بحث^۳ آورده است: «فَرَأْتُ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ مُعَنَّانًا عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ قَالَ فَقَالَ لِي نَحْنُ وَ اللَّهُ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَ نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نُزُولٌ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ مَنْ عَرَفْنَا [فَقَدْ عَرَفْنَا] وَ مَنْ جَهِلْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ يَغْنِي الْمَوْتَ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۱)؛ سماعه بن مهران می گوید: از امام صادق (ع) درباره آیه ۸۷ سوره حجر پرسیدم؛ حضرت فرمود: والله، السبع المثنی ما هستیم؛ و ما هستیم وجه خدا که در زمین میان شما رفت و آمد کنیم؛ هر که ما را شناخت، شناخت؛ و هر که ما را نشناخت، نشناخت

۱. دلیل عدم ذکر این دسته از روایات در بخش های پیشین، این بود، که هیچ یک از منابع تفسیری و روایی غیر شیعی، به این وجه معنایی اشاره نکرده اند.

۲. گفتنی است، این وجه از ویژگی های فراوان اهل بیت (ع)، آن اندازه نزد صاحب «بصائر الدرجات»، ارزشمند بوده که وی افزون بر این روایت، یک باب از جزء دوم جلد اول کتابش را با عنوان «باب فی الأئمة (ع) و أنهم المثنی التي أعطی النبی (ص)» به همین امر اختصاص داده است (نک: صفار، ۱۴۱۰ق، ج ۱ ص ۶۷).

۳. حجر/۸۷.

و باید بداند که در مقابل او، یقین یعنی مرگ قرارداد.»

گفتنی است، این روایت - که عینا در «تفسیر القمی» نیز آمده (نک: قمی، ۱۳۶۳ش: ۳۷۷/۱) - به لحاظ سندی، صحیح و معتبر می باشد؛ چه اینکه، علاوه بر اسناد به معصوم، وثاقت رواتش نیز تایید گردیده است؛ توضیح اینکه، جعفر بن احمد بن یوسف الأودی، در سند روایت یادشده، از مشایخ کوفه و صاحب کتاب «المناقب» بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۲۳) و از سوی رجال یون، توثیق شده است (نک: حلی، ۱۴۱۱ق: ۳۳). سماعه بن مهران نام راوی دیگری است، که در سند مذکور، از او یاد شده و نجاشی (متوفای ۴۵۰ هجری)، در ترجمه او نوشته است: «او از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نموده و در مدینه از دنیا رفته؛ در حالی که، ثقه ثقة بوده است». (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۹۳). علامه حلی (متوفای ۷۲۶ هجری) نیز وی را توثیق نموده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۲۸).

شایان یادآوری است، همین روایات، با سندهای متفاوت و اندکی تفاوت در عبارات، توسط کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳/۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۸۷ و... نیز نقل شده است.

آن گاه می توان با صلابت بیشتر، میان واژه «المَثَانِي» در نص روایات یادشده با مفاد آیه مورد بحث، «پیوند» ایجاد کرد، که تنصیص حدیث پژوهان و شارحان حدیث هم در این رابطه، ملاحظه گردد؛ مجذوب تبریزی (متوفای ۱۰۹۳ هجری)، در خصوص روایات یادشده تصریح می کند: «(نحن المَثَانِي) ناظر الی قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾». (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ق: ۱/۳۶۱). از سوی دیگر، ملا صدرا ی شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ هجری)، در شرح روایت منقول در «الکافی»، تعبیر واژه «المَثَانِي» به «اهل بیت (ع)» را صراحتاً «تاویل» این واژه دانسته و از آن به «تاویل نیکو» یاد کرده است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۱۵۰/۴). ناگفته پیداست، این دست از تاویل ها، به دلیل برخورداری از موید روایی، از مظاهر و مصادیق تاویل های ذوقی بعید، شمار نخواهد شد.

با این توضیحات، چنانچه از مقدمه نخست، چنین برداشت شود، که با توجه به سبب نزول آیه، خداوند در مقام جبران زینت های دنیایی بصری ها و دارایی یهودی ها، این آیه را بر پیامبر (ص) نازل نموده و در آن، بهره مندی از دو گوهر گران بها یعنی «السَّبْعُ الْمَثَانِي» و «الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ» را به ایشان یادآوری فرموده؛ و از محتوای مقدمه دوم نیز «الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ»، در فراز پایانی آیه، به «کل قرآن» تفسیر گردد؛ و از مقدمه سوم و توجه به سیاق، این نکته ثابت گردد، که خداوند با نزول این آیه، به دنبال آرام نمودن قلب

پیامبر (ص) و تقویت قوای او پس از علنی شدن دعوتش بوده؛ و روایات موجود ناظر به تفسیر «سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي»، به ویژه روایات منقول از «معصومان (ع)» در این خصوص، باتوجه به مفاد مقدمه چهارم ملاحظه گردد؛ به نظر می رسد، بهترین معنای تفسیری - تائیلی که می توان برای فراز قرآنی مورد بحث، پیشنهاد نمود، معنای «اهل بیت (ع)» باشد؛ لذا همین معنا، به عنوان دیدگاه مختار این نوشتار، تلقی می گردد؛ چه اینکه، بر مبنای استدلال های پیش گفته، به ویژه آنچه در مقدمات چهارگانه آمد، خداوند در آیات متعددی از قرآن، از باب امتنان، برخی از نعمت های اختصاصی پیامبر خاتم (ص) را که هیچ یک از پیامبران الهی، از مشابه آن برخوردار نبوده اند، برمی شمارد و هدفش از این امر، تقویت روحیه پیامبر (ص) و نیز نهادینه سازی این باور در وجود حضرت است، که ایشان مورد عنایت ویژه خداوند قرار داشته و همواره الطاف خاص پروردگار، شامل حال حضرتش بوده است. (نک: جعفری، ۱۳۷۶ ش: ۶۸/۶).

ازجمله این آیات، می توان به آیات سوره «حجر» اشاره کرد، که فضای کلی حاکم بر این سوره، حکایت از آماده سازی پیامبر (ص) از سوی خداوند به منظور علنی نمودن دعوت داشته و براین اساس، خداوند به دنبال آن است، مسیر نبوت را برای ابلاغ علنی دعوت و نیز مقابله پیامبر (ص) با مشرکان و منکران هموار نماید. از این رو، حضرت را از بستر یادآوری بهره مندی از دو نعمت گران سنگ یعنی (سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي) و (الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ)، از توجه به لذائذ و برخورداری های مادی کافران، برحذر می دارد؛ چه اینکه، رذایلی چون دنیاپرستی و لذت گرایی، از مولفه های آیین جاهلیت به شمار آمده و از دین اسلام توقع می رود، با این مسائل برخورد نموده و مردم را از یوغ جاهلیت و آموزه های آن برهاند؛ بدیهی است، این امر محقق نمی شود، مگر با صدایی رسا و ابلاغی آشکار از سوی «اصحاب دعوت اسلامی» (نک: سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۴/۲۱۵۶) و از بستر به کارگیری منادیانی شجاع و بی پروا، که نه تنها از صفات ناپسند جاهلی، به دور هستند؛ بلکه وجودشان به آن دسته از فضایل آراسته است، که شخص پیامبر (ص)، خود، مزین به آنهاست؛ ناگفته پیداست، چنین قابلیتی تنها در وجود «اهل بیت (ع)» یافت می شود؛ چه اینکه، همه آن ذوات مقدس، «نوری واحد» قلمداد می گردند (نک: طبری آملی، ۱۴۲۷ ق: ۳۶۱)؛ براین اساس و به منظور مدرسانی به پیامبر (ص) و تقویت ایشان، خداوند، حضرتش را به دو قوه «سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي» (= «اهل بیت (ع)») و «الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (= «کل قرآن») تجهیز می نماید، تا نه فقط برخورداری های باطل و زوال پذیر جبهه مقابل، برای ایشان و در زمان حیات شان جبران شود (نک: سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۴/۲۱۵۴)؛ بلکه، به تعبیر حضرت شان در «حدیث ثقلین»

(نک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۵/۲؛ ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۴۲۶ و...)

این دو عنصر، به عنوان یادگاری ماندگار، نسل‌های بعدی را نیز یک‌به‌یک، هدایت نمایند. صدوق (متوفای ۳۸۱ هجری) ضمن پذیرش و تأکید بر همین معنا، ذیل روایت مربوط در کتاب «التوحید»، عالمانه به تفسیر این روایت پرداخته و می‌نویسد: «معنای «نحن المثنی» آن است، که «ما» کسانی هستیم که پیامبر (ص)، «ما» را با قرآن قرین ساخت و تمسک به قرآن را به «ما» توصیه فرمود و به امتش خبرداد، که «ما» و قرآن از هم جدانمی‌شویم، تا در حوض کوثر بر وی واردگردیم». (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۵۱). ناگفته پیداست، فهم روایی این محدث، از یک سو همخوان با نصّ روایت؛ و از سوی دیگر، سازگار با سیاق آیات سوره «حجر» می‌باشد؛ سرانجام از مجموع مطالب پیش‌گفته، چنین برمی‌آید، که خداوند در راستای تقویت شخصیت پیامبر (ص) برای مواجهه با ناملایمت‌های مسیر رسالت، می‌بایست، حضرت را به قوایی مجهزگرداند، که در دنیای مادی نظیر نداشته و جایگزین همه دارایی‌ها و بهره‌مندی‌های مشرکان و بلکه به مراتب، فراتر از آن باشد، تا ایشان به انجام ماموریت خویش دلگرم گردیده و در طیّ مراحل آن استواربماند؛ از این رو، وقتی یکی از آن قوا، بنابه نصّ آیه، «قرآن عظیم» بوده و مشتمل بر همه آیات و سوره‌ها - اعم از فاتحه‌الکتاب، سبع طوال و.... - است؛ دیگری هم می‌بایست، گوهری باشد، که شایستگی همنشینی در کنار قرآن را داشته باشد؛ بدیهی است، این ویژگی، فقط برانزده ذوات مقدس «اهل بیت (ع)» است.

۵-۱. چگونگی تطبیق اجزای فراز قرآنی «سَبْعًا مِّنَ الْمُثَنَّى» با اهل بیت (ع)

به استناد چهارمقدمه پیش‌گفته در بیان دیدگاه مختار، به نظر می‌رسد، مفاد مقدمه چهارم - یعنی مویدات «روایی» - مهم‌ترین تأثیر را در دستیابی به دیدگاه مختار در این نوشتار عهده‌دار می‌باشد؛ از این رو، به نظر می‌رسد، شاه‌راه تطبیق اجزای فراز قرآنی مورد بحث با دیدگاه مختار، تحلیل روایاتی باشد، که معنای فراز «سَبْعًا مِّنَ الْمُثَنَّى» را عبارت از «اهل بیت (ع)» دانسته‌اند؛ که این بخش از مویدات روایی، به دودسته تقسیم می‌شوند:

دسته نخست، مشتمل بر روایاتی همچون فقره مندرج در «بصائر الدرجات» (نک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۶۶/۱) است، که در این دست از روایات، صرفاً تعبیر «المثنی» استعمال شده و باتوجه به بررسی سندی آن - که پیشتر آمد -؛ و به‌ویژه تأیید، تأکید و تصریح محدثی همچون صدوق - که به شرح روایت پرداخته و آن را عبارت از ذوات مقدس «اهل بیت (ع)» قلمداد می‌کند (نک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۵۱) -؛ و نیز با ملاحظه توضیح محقق این اثر (نک: همانجا)؛ و همچنین

باعنائیت به تصریح علامه مجلسی (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۴/۲۴)؛ که همگی، این روایت را «ناظر به آیه مورد بحث (یعنی حجر/۸۷)» اعلام می نمایند؛ انطباق معنای «اهل بیت (ع)» با فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» تایید و تصدیق می گردد. اما دسته دوم، روایاتی هستند، که در متن شان واژه «سَبْعًا»، به صورت برجسته، مورد توجه و تفسیر قرار گرفته است؛ به دیگر سخن، روایات دسته دوم، با هدف رفع ابهام از عدد «هفت» و تطبیق آن با «اهل بیت (ع)»، به بیان مصادیقی از «اهل بیت (ع)» پرداخته و در برخی از این فقرات، به مصادیقی خاص چون «حضرت قائم (ع)» (نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۵۱/۲-۲۵۰) و در دسته ای دیگر، به مصادیقی کلی چون «السَّبْعَةُ الْأَيْمَةُ الَّذِينَ يَدُورُ عَلَيْهِمُ الْفُلُكُ» (نک: همانجا) و «وَلَدُ الْوَلَدِ» (نک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۱) و... تصریح گردیده است؛ گفتنی است، به رغم روایات دسته نخست، صحت و اعتبار فقرات روایی دسته اخیر، عمدتاً به دلیل ضعف سندی^۱ احراز نگردید؛ لذا پُر بیراه نیست، اگر ادعا شود، دسته دوم روایات تفسیری، ساخته و پرداخته برخی فرقه ها همچون «اسماعیلیه» و «واقفیه» (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۷/۲۴) می باشد، که گرچه هردو از فرقه های شیعی شمار می شوند، اما تنها «هفت امام» از دوازده امام بر حق را قبول دارند. ازسوی دیگر، پاره ای اندیشمندان مذهب «اثنا عشری» نیز در راستای رفع ابهام از عدد «هفت» و تطبیق اجزای عبارت قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» با ذوات مقدس «چهارده گانه اهل بیت (ع)»، توجیهاتی مطرح نموده اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۵/۲-۱۱۳)، که گرچه این دست از توجیهات، از جنس دخالت های فِرَق پیش گفته در «متن حدیث» شمار نمی شوند؛ اما از یک طرف، به دلیل عدم برخورداری از مستند معتبر قرآنی و روایی، فاقد حجیت می باشند؛ و از طرف دیگر، می توانند زمینه ساز جرح روایات ازسوی سایر فِرَق و نَحْل قلمداد گردیده و آنها نیز به بهانه دفاع از ارکان اعتقادی و اثبات معتقدات خویش، به تاویلات بعید روی آورده و حتی بعضاً متن احادیث را دستخوش تغییر قرار دهند.^۲

۱. به عنوان نمونه، فرات کوفی (نک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۱)، کلا دو فقره روایی برای تفسیر آیه مورد بحث، اقامه نموده؛ که روایت نخست آن، بنابر آنچه پیشتر آمد، صحیح و معتبر است؛ اما روایت «دوم» در زمره روایات «ضعیف» شمار می گردد؛ چه اینکه، در سند آن، از «علی بن یزید القمی» نام برده شده، که ظاهراً در منابع رجالی، نامی از ایشان نیامده و فقط فرات کوفی، در سوره های «مائده» و «حجر» از او نقل روایت کرده (نک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷)؛ ضمن اینکه، راوی دیگر، شخصی به نام «حَسَّانُ الْغَابِرِي» است، که گرچه عیاشی (نک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲ ص ۲۵۰) و فرات کوفی (نک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۸۲)، ظاهراً او را از اصحاب امام باقر (ع) تلقی نموده اند، اما او نیز در زمره روات «مجهول» شمار می شود؛ چه اینکه، در هیچ یک از منابع رجالی، نه تنها ترجمه ای از او نیست؛ بلکه حتی به نام او هم اشاره ای نشده است؛ مگر در رجال طوسی (نک: طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱۳)، که نام او بدون هیچ گونه ترجمه ای ذکر گردیده است.

۲. جهت آشنایی با این دست از توجیهات و به منظور جلوگیری از اطاله بحث، به فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳ ص ۱۲۱؛ مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲ ص ۳۶۱ و... ارجاع داده می شود.

هرچند، گروهی دیگر، در قالب توجیه دیگری، مراد از «سَبْعًا» را تنها «هفت تن» از معصومانی دانسته‌اند، که اکثر علوم از وجود ایشان، نشأت گرفته؛ بدون اینکه به نام این دسته هفت نفره اشاره گردد (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۵/۲۴)؛ این توجیه نیز درمقایسه با مطالب پیش گفته و نیز اصل سیاق آیات، که خداوند را در پی تقویت قوای پیامبر (ص) اعلام می‌دارد، منطقی به نظر نمی‌رسد؛ چه اینکه، مراد از آن قوه یاری‌رسان به وجود پیامبر (ص) در مسیر دعوت علنی و در مرحله رویارویی با خصم، طبیعتاً می‌بایست «حلقه کامل اهل بیت (ع)» باشند، نه صرفاً دسته‌ای خاص از ایشان؛ به علاوه، در جای خود ثابت شده، که علم یکایک ذوات مقدس «اهل بیت (ع)»، از معدنی الهی سرچشمه می‌گیرد و لذا از این جهت، هیچ‌کدام بر دیگری تفوق نخواهد داشت. ضمن اینکه، تلاش برای تحدید شمار «چهارده‌گانه معصومان (ع)» به «هفت تن» از آنان، ازسوی عالمان اثنا عشری، افزون بر عدم برخورداری از مستند قرآنی و روایی، در نوع خود، می‌تواند، دستاویزی برای اثبات اعتقادات فریق غیراثنا عشری تلقی گردد.^۱

بدین‌قرار و در پی عدم توفیق عالمان در راستای رمزگشایی از واژه «سَبْعًا» و عدم پذیرش توجیهات‌شان درخصوص تطبیق عدد «هفت» با اهل بیت «چهارده‌گانه (ع)»، از یک سو؛ و ضعف روایاتی که ازبستر بیان «مصادیقی خاص و عام» به رفع ابهام از عدد «هفت» پرداخته‌اند، ازسوی دیگر؛ به نظر می‌رسد، تامل در بیان مفسران، ذیل حرف جرّ «مِن» در فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي»، رهیافت موثری برای برون‌رفت از این ابهام تفسیری باشد. چه اینکه، شماری از مفسران شیعه (نک: مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۸۹/۴) و گروهی از مفسران اهل سنت (نک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۶/۳)، «مِن» را در این فراز، «بیانیه» و ازقبیل «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (حج/۳۰) دانسته‌اند. لذا آنگونه که معنای آیه اخیر با احتساب بیانیه بودن «مِن» در آن، عبارت از «اجتنبوا الأوثان» می‌گردد؛ بنابه تصریح صاحب تفسیر بحر العلوم مبنی بر: «السَّبْعُ» هی «المَثَانِي» (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۲/۲)، «سَبْعًا» نیز در فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» عبارت از همان «المَثَانِي» بوده و به همان معنا تعبیر خواهد شد. براین اساس و به‌استناد «دسته نخست» روایات یادشده، که «المَثَانِي» را عبارت از «اهل بیت (ع)» عنوان نموده و صحت‌شان چه به‌لحاظ سندی و چه به‌لحاظ فقه‌الحديثی مورد تأیید قرارگرفت، معنای «سَبْعًا» نیز عبارت از «المَثَانِي» شده و نهایتاً ترکیب «السبع المَثَانِي»

۱. توجیهات دیگری نیز در این باب، وجود دارد، که جهت جلوگیری از اطاله بحث، به مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، صص ۱۱۷-۱۱۳ ارجاع داده می‌شود.

(نک: فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۱) شکل می‌گیرد؛ بدیهی است، ازبستر شکل‌گیری ترکیب «السبع المثانی»، هریک از واژگان «السبع» و «المثانی»، معنای «مفرداتی» خویش را ازدست داده و «ترکیب‌شان»، افاده معنای «اهل بیت (ع)» خواهدکرد؛ «ترکیبی نوپدید» در سپهر آموزه‌های دینی، که ازبستر بازتابانندن مفهوم «اهل بیت چهارده‌گانه (ع)»، در کنار «الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ» که همان «قرآن کامل» است، تجلی مفهوم «ثقلین» را سبب خواهدشد؛ به نظر می‌رسد، این برداشت، علاوه بر سازگاری با سیاق و فضای کلی سوره «حجر»، از هرگونه توجیه و تاویل بعید، مبزا بوده و با «روایات» و «آرای تفسیری» نیز منطبق می‌باشد.

نتیجه

از بررسی فراز قرآنی «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» که در آیه ۸۷ سوره حجر آمده، این نتایج حاصل گردید:

برخی مفسران اصلاً به تفسیر این فراز و حتی کل آیه، نپرداخته و صرفاً بنابر انگاره روشن بودن معنا، بدون ارایه هیچ تفسیری، از آن عبور کرده‌اند. دسته دیگر نیز، صرفاً در مقام گزارش دیدگاه‌های دیگران برآمده و اقوال و بعضاً روایات تفسیری آنان را نقل کرده‌اند؛ بدون اینکه، دیدگاه خاصی را ترجیح دهند. اکثریت، مفسرانی هستند، که گرچه به تفسیر این فراز پرداخته‌اند، اما یا به دلیل اینکه تتبع و تامل‌شان ناقص بوده؛ یا به سبب گرفتارشدن در دام تعصبات مذهبی؛ یا به دلیل روی آوردن به تاویل‌های بعید؛ یا به دلیل عدم درک صحیح از فضای کلی و سیاق سوره حجر؛ و.... در ارائه دیدگاه صحیح، توفیقی نداشته‌اند.

ازمیان معانی ارائه‌شده درباب مفهوم واژه «سَبْعًا»، دومعنا قائلان بیشتری دارد؛ «فاتحه‌الکتاب» و «سبع طوال»؛ هرچند، معانی نادری همچون حوامیم، هفت صحیفه و... نیز در این راستا، یافت می‌شود. ازمیان معانی ارائه‌شده درباب مفهوم واژه «المَثَانِي»، سه معنا طرفداران بیشتری دارد؛ «تکرارشدنی»، «ثنای الهی» و «کل قرآن»؛ هرچند، معانی نادری همچون استثنابودن برای پیامبرخاتم (ص) در نزول؛ بازدارنده اهل فسق از فسق‌شان و... نیز در این راستا، یافت می‌شود.

ازبستر درنگ در روایات معتبر «منقول از معصومان (ع)» و نیز ملاحظه مباحث «فقه الحدیثی»، «المَثَانِي» به «اهل بیت (ع)» تاویل می‌گردد. شاه‌راه دستیابی به مراد تاویلی پیش‌گفته، «بیانیه» دانستن حرف جرّ «من» در این فراز قرآنی است؛ براین اساس، «سَبْعًا» عبارت از «المَثَانِي» و تاویل «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» عبارت از «اهل بیت (ع)»، خواهدشد. معنای تاویلی فراز «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» در کنار «الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ» مفهوم «ثقلین» را شکل خواهدداد.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، ریاض: مکتبه نزار.
- ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق): «تحف العقول عن آل الرسول»، قم: جامعه مدرسین.
- ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محمد (۱۴۲۲ق): «تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله (۱۴۱۱ق): «تفسیر غریب القرآن»، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتح رازی، حسین (۱۴۰۸ق): «روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس.
- ابو حیان اندلسی، محمد (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- ابوعبیده، معمر (۱۳۸۱ق): «مجاز القرآن»، قاهره: مکتبه الخانجی.
- بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه البعثة.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲): «رجال البرقی»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بیضاوی، ناصرالدین (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶): «تفسیر کوثر»، قم: انتشارات هجرت.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق): «رجال للعلامه حلی»، نجف: دارالذخائر.
- حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق): «تفسیر نورالقلین»، قم: اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سلیمانی آشتیانی، مهدی و محمدحسین درایتی (۱۳۸۷): «مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی»، قم: دارالحديث.
- سمرقندی، نصر (۱۴۱۶ق): «تفسیر بحر العلوم»، بیروت: دارالفکر.
- سیدقطب، محمد (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه نجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳): «شرح اصول الکافی»، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق): «التوحید»، قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق): «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)»، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۱ق): «تفسیر القرآن العزیز»، بیروت: دارالمعرفه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م): «تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)»، اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۲۷ق): «نوادیر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة (ع)»، قم: دلیل ما.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳): «رجال الطوسی»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عياشى، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «تفسير عياشى»، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.

فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «تفسير مفاتيح الغيب»، بيروت: دار احياء التراث العربى.

فترات كوفى، ابن ابراهيم (۱۴۱۰ق): «تفسير فترات كوفى»، تهران: موسسه الطبع والنشر.

فراهىدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العين»، قم: هجرت.

فراء نحوى، يحيى بن زياد (۱۹۸۰م): «معانى القرآن»، قاهره: الهيئه المصريه العامه للكتاب.

فضل الله، سيد محمد حسين (۱۴۱۹ق): «من وحى القرآن»، بيروت: دار الملاك.

فيض كاشانى، محمد محسن (۱۴۱۵ق): «تفسير صافى»، تهران: مكتبة الصدر.

قشيرى، عبد الكريم (۲۰۰۰م): «لطائف الاشارات»، قاهره: الهيئه المصريه العامه للكتاب.

قى، على بن ابراهيم (۱۳۶۳): «تفسير القمى»، تهران: دار الكتاب.

قرطبى، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.

كاشانى، فتح الله (بى تا): «منهج الصادقين في إلزام المخالفين»، تهران: كتابفروشى اسلاميه.

كشى، محمد بن عمر (۱۳۶۳): «رجال الكشى»، قم: موسسه آل البيت.

كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق): «الكافى»، تهران: دار الكتب الاسلاميه.

مازندرانى، ملا صالح (۱۳۸۲ق): «شرح الكافى»، تهران: المكتبة الاسلاميه.

ماوردى، على بن محمد (بى تا): «النكت والعيون (تفسير الماوردى)»، بيروت: دار الكتب العلميه.

مجدوب تبريزى، محمد (۱۴۲۹ق): «الهدايا لشيعه أئمه الهدى (شرح أصول الكافى للمجدوب التبريزى)»، قم: دار الحديث.

مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار»، بيروت: دار احياء التراث العربى.

مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول»، تهران: دار الكتب الاسلاميه.

مراغى، احمد بن مصطفى (بى تا)، «تفسير المراغى»، بيروت: دار الفكر.

مظفر، محمد حسن (۱۳۷۴): «دلائل الصدق»، ترجمه محمد سپهرى، تهران: اميركبير.

مظهرى، ثناء الله (۱۴۱۲ق): «التفسير المظهرى»، كويته: مكتبة رشديه.

مغنيه، محمد جواد (۱۴۲۴ق): «الكاشف»، قم: دار الكتاب الاسلامى.

مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۱): «تفسير نمونه»، تهران: دار الكتب الاسلاميه.

نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵): «رجال النجاشى»، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق): «اعراب القرآن»، بيروت: دار الكتب العلميه.

واحدى، على بن احمد (۱۴۱۱ق): «اسباب نزول القرآن (واحدى)»، بيروت: دار الكتب العلميه.

References

- Glorious Qur'an, Translated by Mohammad Mahdi Foladwand.
- Abu al-Fotouh Razi, Hossein (1408 AH): "Rouz al-Janan and Rouh al-Janan fi Taf-sir al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds.
- Abu Hayyan Andolosi, Mohammad (1420 A.H.): "Al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Obaydah, Moammad (1381 AH): "Majaz al-Quran", Cairo: Maktaba al-Khanji.
- Alousi, Mahmoud (1415AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim and Al-Saba al-Mathani", Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380 AH): "Tafsir Ayyashi", Tehran, Makta-ba-al-Ilamiyeh-al-Islamiyeh.
- Bahrani, Hashim (1415AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran", Qom, Al-Ba'athah Institute.
- Barqi, Ahmad ibn Mohammad (1342SH): "Rejal al-Barqi", Tehran: Tehran Uni-wersity Press.
- Bayzawi, Naser al-Din (1418 AH): "Anwar al-Tanzil and the Asrar al-Tawil", Bei-rut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Faiz-Kashani, Mohammad Mohsen (1415 AH): "Tafsir al-Safi", Tehran: Maktaba al-Sadr.
- Fakhr-Razi, Muhammad ibn Omar (1420 AH): "Tafsir Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Al-Ain", Qom: Hijrat.
- Farra Nahawi, Yahya ibn Ziyad (1980): "Maanee al-Quran", Cairo: Al-Ilahiya al-Masriyyah al-A'amah al-Kitab.
- Fazl-allah, Sayyed Mohammad Hossein (1419 AH): "Meen Wahy al-Quran", Bei-rut: Dar al-Melak.
- Forat-e-Kufi, Ibn Ibrahim (1410 AH): "Tafsir Farat-e-Kufi", Tehran: Al-Tab and al-nashr Institute.
- Helli, Hasan bin Yusof (1411 AH): "Rejal Allameh Helli", Najaf: Dar al-Zhakhair.
- Howaizi, Abd Ali (1415 AH): "Tafsir Nour al-Thaqalayn", Qom: Ismailiyan.
- Ibn Abi Hatam, Abd al-Rahman (1419 AH): "Tafsir al-Quran al-Azim", Riyaz: Maktaba Nazar.
- Ibn Arabi, Mohammad (1422 AH): "Tafsir Ibn Arabi (Tawilat Abd al-Razzaq)", Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Ibn Atiyah, Abd al-Haq (1422 AH): "Al-Moharrer al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz", Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya.
- Ibn Fares, Ahmad (1404 AH): "Mojam Maqais al-Loghah", Qom: Maktab al-Alam al-Islami.
- Ibn Kathir, Ismail (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Azeem", Beirut: Dar al-Kitab al-Elmiya.
- Ibn Qotaybah, Abd allah (1411 AH): "Tafsir Gharib al-Quran", Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal.
- Ibn Solayman, Moqatil (1423 AH): "Tafsir Moqatil ibn Solayman", Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Ibn Shobah Harrani, Hassan ibn Ali (1404 AH): "Tohaf al-oqol an al al-Rasol", Qom: Jami al-Modaresin.
- Jafari, Yaqoub (1376SH): "Tafsir al-Kawthar", Qom: Hijrat Publications.
- Kashani, Fath allah (Bita): "Manhaj al-Sadeqin fi Ilzam al-Mokhalefin", Tehran: Islamic Bookstore.
- Kashi, Mohammad ibn Omar (1363SH): "Rejal al-Kashi", Qom: Al-al-Bayt Insti-tute.

- Kolayni, Mohammad ibn Yaqoub (1407 AH): "Al-Kafi", Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyya.
- Majzoub Tabrizi, Mohammad (1429 AH): "Al-Hadaya li Shia Aemmah Al-Hoda", Qom: Dar al-Hadith.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar al-Jami'ah le dorar al-akhbar al-Aemmah al-Athar", Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1404 AH): "Miraah al-Aqoul fi Sharh Akhbar Al al-Ra-soul", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371SH): "Tafsir Nemounch", Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Maraqi, Ahmad ibn Mostafa (Bita): "Tafsir al-Maraqi", Beirut: Dar al-Fikr.
- Mawerdi, Ali ibn Mohammad (bita), Al-Noqat wa al-Oyyoun (Tafsir al-Mawerdi)", Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Mazandarani, Molla Saleh (1382 AH): "Sharh al-Kafi", Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyya.
- Mazhari, Sana allah (1412 AH): "At-Tafsir al-Mazhari", Quetta: Maktaba Roshdiyyah.
- Moqniyeh, Mohammad Jawad (1424 AH): "Al-Kashif", Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Mozaffar, Mohammad Hassan (1374SH): "Dala'el al-Sedi", translated by Mohammad Sepehri, Tehran: Amir Kabir.
- Najashi, Ahmad ibn Ali (1365SH): "Rejal al-Najashi", Qom: al-Nashar al-Islami Foundation.
- Nohas, Ahmad ibn Mohammad (1421 AH): "Ierab al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim (1363SH): "Tafsir al-Qomi", Tehran: Dar al-Kitab.
- Qoshairi, Abdul Karim (2000): "Lata'if al-Isha'rat", Cairo: Al-Hayaa al-Masriyyah al-A'amah al-Kitab.
- Qortubi, Mohammad ibn Ahmad (1364SH): "Al-Jami' Lahkam al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow.
- Raqib Isfahani, Hossein (1412 AH): "Mofradat Afaz al-Quran", Beirut: Dar al-Qalam.
- Sadouq, Mohammad ibn Ali (1398 AH): "Al-Tawhid", Qom: Jamia al-Modarresin.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1383SH): "Sharh Osoul Al-Kafi", Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Saffar, Mohammad ibn Hassan (1404 AH): "Basair al-Darajt fi fazail al Mohammad(PBUH)", Qom: Maktaba Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi.
- Samarqandi, Nasr (1416 AH): "Tafsir Bahr al-Oloum", Beirut: Dar al-Fikr.
- Sanani, Abd al-Razzaq (1411 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Aziz", Beirut: Dar al-Marifa.
- Sayyid Qutb, Mohammad (1425 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shorouq.
- Soleimani Ashtiani, Mahdi and Mohammad-Hossein Derayati(1387SH): "Collection of Treatises on the Explanation of Hadiths by Al-Kafi", Qom: Dar Al-Hadith.
- Soyouti, Jalal al-Din (1421 AH): "Al-Itqan fi Oloum al-Quran", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Soyouti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Dor al-Manthour fi al-Tafsir al-Mathour", Qom: Najafi Library.
- Tabarani, Soleiman ibn Ahmad (2008): "Tafsir al-Qur'an al-Azim (Al-Tabarani)", Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Tabatabaei, Sayyed Mohammad Hossein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Al-Alami Institute for Printing.
- Tabari Amoli Saqir, Mohammad ibn Jarir (1427 AH): "Nawadir al-Mojizat fi Man-

- aqib al-Aemmah al-Hodah (AS)”, Qom: Dalil Ma.
- Tabari, Mohammad ibn Jarir (1412 AH): “Jami’ al-Bayan fi Tafsir al-Quran”, Beirut: Dar al-Marifa.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1372SH): “Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran”, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tha’labi, Ahmad (1422 AH): “Al-Kashf wa al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an”, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Tousi, Mohammad ibn Hassan (Bita): “Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran”, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Tousi, Mohammad ibn Hassan (1373SH): “Rejal al-Tousi”, Qom: Al-Nashr al-Islami Foundation.
- Wahidi, Ali ibn Ahmad (1411 AH): “Asbab Nozoul al-Quran (Wahidi)”, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH): “Al-Kashaf An Haqaeiq Ghawamiz al-Tanzil wa Oyoun al-Aqawil fi Wojouh al-Tawil”, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

A Semantic Analysis of the Types of Tawīl (Interpretation) in Tafsīr

Elham Zarinkolah¹ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Eghlid, Iran .
ezarinkolah@yahoo.com

Abstract

“Interpretation of the Qur’an” is one of the foundational concepts in exegetical studies which, due to the diversity of its usages and meanings, has consistently been accompanied by theoretical ambiguity and distribution of opinion among commentators. One manifestation of this ambiguity concerns what exegetes intend by interpretation and how it relates to concepts such as exegesis, occasions of revelation, and application and extension. ‘Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī is among the exegetes who proposed a fourfold classification for the interpretation of Qur’anic verses. However, a precise semantic analysis of these categories and their function within his exegetical approach has not yet been undertaken. Accordingly, the present study aims to clarify the semantics of the types of interpretation in Tafsīr al-Qummī and to elucidate their role in understanding his interpretive methodology. The research employs a library-based method for data collection, documentary citation for referencing sources, and a descriptive-analytical approach for examining and analyzing the issues. The findings indicate that al-Qummī’s four meanings, “Interpretation within Revelation,” “Interpretation alongside Revelation,” “Interpretation before revelation,” and “Interpretation after revelation,” respectively correspond to “Explicit Text,” “Exegesis,” “Occasions of revelation,” and “Application and extension.” The first meaning is associated with the clear and decisive verses (Muḥkam), while the other meanings relate to various aspects of verbal and semantic ambiguous verses (Mutashābih). The central role of the impeccable Imam (AS) in three of the four types is among the findings, indicating that Interpretation without the authority of the Imamate remains incomplete or impossible.

Keywords: Qur’an, Interpretation, Tanzīl, Semantics, Tafsīr al-Qummī, Muḥkam.

Research Article



Received: 2026-01-28 ; Received in revised from: 2026-02-09 ; Accepted: 2026-02-27 ; Published online: 2026-02-27

◆ How to cite: Zarinkolah, E. (2026). A Semantic Analysis of the Types of Tawīl (Interpretation) in Tafsīr al-Qummī. (e241926). *Qur'anic commentations*, (34-55), e241926 doi: [10.22034/qc.2026.572571.1242](https://doi.org/10.22034/qc.2026.572571.1242)



واکاوی معناشناختی اقسام تأویل در تفسیر قمی

الهام زرین کلاه^۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران. ezarinkolah@yahoo.com

چکیده

«تأویل قرآن» از مفاهیم بنیادین در مطالعات تفسیری است که به سبب تنوع کاربردها و معانی، همواره با ابهام نظری و اختلاف دیدگاه میان مفسران همراه بوده است. از جلوه‌های این ابهام، مراد مفسران از تأویل و نسبت آن با مفاهیمی چون تفسیر، اسباب نزول و جری و تطبیق است. علی بن ابراهیم قمی از مفسرانی است که تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای برای تأویل آیات ارائه کرده، اما معناشناسی دقیق این اقسام و کارکرد آن‌ها در رویکرد تفسیری وی تاکنون انجام نشده است. از این رو، پژوهش حاضر با هدف تبیین معناشناسی اقسام تأویل در تفسیر قمی و روشن ساختن نقش آن در فهم رویکرد تفسیری او، با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها، شیوه اسنادی در استناد به منابع و رویکرد توصیفی. تحلیلی در تجزیه و تحلیل مسائل سامان یافته است. یافته‌ها حاکی از آن است که معانی چهارگانه «تأویل فی تنزیل»، «تأویل مع تنزیل»، «تأویل قبل تنزیل» و «تأویل بعد تنزیل» وی، به ترتیب با «نص»، «تفسیر»، «اسباب نزول» و «جری و تطبیق» هم‌پوشانی دارد. به گونه‌ای که معنای اول با «محکمات» و سایر معانی با جهات گوناگون متشابهات لفظی و معنایی پیوند می‌خورد. نقش محوری امام معصوم (ع) در سه نوع از چهار نوع مطرح شده، از یافته‌هایی است که نشان می‌دهد تأویل، بدون مرجعیت امامت، ناقص یا ناممکن است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تأویل، تنزیل، معناشناسی، تفسیر قمی، محکمات.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۸

♦ استناد به این مقاله: زرین کلاه، الهام. (۱۴۰۴). واکاوی معناشناختی اقسام تأویل در تفسیر قمی. (۲۴۱۹۲۶). *مطالعات تأویلی قرآن*. (۳۴-۵۵)، ۲۴۱۹۲۶. doi: 10.22034/qc.2026.572571.1242



پژوهشی

۱. طرح مسئله

«تأویل قرآن» از جمله مفاهیم کلیدی در دانش تفسیر است که به سبب گستره معنایی، تنوع کاربردها همواره محل گفت و گو و اختلاف نظر میان مفسران بوده است. از یک سو، استعمال های گوناگون این مفهوم در آثار تفسیری، گاه موجب هم پوشانی یا خلط تأویل با مفاهیم نزدیک به آن، همچون تفسیر یا تطبیق شده و از سوی دیگر، عدم تبیین دقیق مراد مفسران از «اقسام تأویل»، فهم نظام مند رویکرد تفسیری آنان را با دشواری مواجه ساخته است. در این میان علی بن ابراهیم قمی از مفسران برجسته شیعی در سده های نخستین، در مقدمه تفسیر خود تقسیم بندی چهارگانه ای برای تأویل ارائه کرده است. وی در این باره می نویسد: «القرآن منه ناسخ و منه منسوخ ... و منه ما تأویل فی تنزیله، و منه ما تأویل مع تنزیله، و منه ما تأویل قبل تنزیله، و منه ما تأویل بعد تنزیله...» (قمی، ۱۴۰۴: مقدمه، ۵). با وجود اهمیت این تقسیم بندی در تبیین نگرش قمی به متن قرآن و نقش امام معصوم (ع) در فهم آن، معناشناسی دقیق این اقسام و نسبت آن ها با مفاهیم بنیادین، کمتر به صورت مستقل و تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است. روشن است که بررسی این تقسیم بندی و فهم دقیق معناشناسی قمی در این باره، علاوه بر اینکه نقش مهمی در تبیین رویکرد او نسبت به مراد الهی و مصادیق آیات دارد، با توجه به انعکاس بخش اعظمی از روایات تفسیری علی بن ابراهیم، در منابع تفسیری بعدی، اهمیت این شناخت دوچندان می شود. از این رو، پژوهش حاضر با بکارگیری روش کتابخانه ای در گردآوری داده ها، شیوه اسنادی در استناد به منابع و توصیفی - تحلیلی در تجزیه و تحلیل مسائل، به دنبال تحلیل معناشناسی تأویل در تعریف قمی و پاسخ به سؤال ذیل است: اقسام چهارگانه تأویل از منظر قمی، به چه معناست و هر یک از آن ها، با کدام یک از اصطلاحات رایج و معاصر در این حوزه، پیوند می خورد؟ بر اساس این پرسش، پژوهش حاضر بر این فرضیه استوار است؛ اقسام چهارگانه تأویل در تفسیر قمی، نه به عنوان مفاهیمی مستقل و ناهمگون، بلکه در چارچوب یک نظام معناشناختی منسجم قابل تبیین اند؛ به گونه ای که هر یک از این اقسام با یکی از مفاهیم بنیادین تفسیری همچون نص، تفسیر، اسباب نزول و جری و تطبیق هم پوشانی معنایی دارد. در خصوص پیشینه پژوهش نیز به رغم کارهای فراوانی که در حوزه تأویل صورت گرفته، پژوهشی که در راستای بررسی تأویل از دیدگاه تفسیر قمی بوده باشد، انجام نگرفته است.

۲. چارچوب نظری بحث

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر تحلیل معناشناختی مفاهیم کلیدی استوار است که در تقسیم‌بندی اقسام تأویل در تفسیر قمی نقش بنیادین دارند. از آنجا که فهم دقیق تلقی قمی از تأویل، بدون تبیین مفهومی «تأویل» و «تنزیل» امکان‌پذیر نیست، در این بخش، ضمن مرور دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، تعریفی که مبنای تحلیل پژوهش قرار گرفته، تبیین می‌شود:

۲-۱. تأویل

تأویل در لغت به معنای «مرجع و عاقبت کار» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/۱۲۰) «سیاست و تدبیرکردن» (ابن فارس، ۱۳۸۲: ۱۹۳)، «تفسیرکردن» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/۱۲۰) و «پنهان و غیر ظاهری» (طریحی، ۱۳۶۲: ۵/۳۱۲) بکار رفته است. این واژه در پژوهش‌های مفسران و محققان از ابتدا تاکنون همواره مورد توجه بوده و در این خصوص دیدگاه‌های گوناگونی ذکر شده است. به گونه‌ای که برخی همچون طبری تأویل را مترادف با «تفسیر»، برخی دیگر همچون سیوطی (۱۴۲۱: ۴/۱۹۳) آن را اخص از تفسیر و به معنای تفسیر باطن و همچنین به معنای خبردادن از دلیل مراد می‌دانند. ابن تیمیه از افرادی است که از دیدگاه سلف آن را یا مترادف با تفسیر و یا مصداق خارجی کلام ذکر می‌کند. از نظر وی تأویل در عرف و زبان قرآن همان معنای دوم است (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۰-۱۸). رشید رضا نیز موافق با گفتار اوست (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۱۳۹). این درحالی است که علامه طباطبایی (ره) سخن ابن تیمیه را از این جهت که تأویل را شامل تمامی آیات قرآن اعم از محکم و متشابه دانسته و آن را حقیقتی فراتر از مفاهیم و عبارات دانسته، می‌پذیرد، اما از آن جهت که آن را تنها عین خارجی محض دانسته، رد نموده و می‌گوید: «عین خارجی، مصداق است، نه تأویل، زیرا حق مطلب آن است که بگوییم تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآن اعم از احکام، مواعظ و حکمت‌ها مستند به آن است...» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۴۸). بر این اساس، در پژوهش حاضر، تأویل نه صرفاً به معنای تفسیر لفظی و نه صرفاً به عنوان مصداق خارجی آیات، بلکه به عنوان حقیقتی فراتر از ظاهر الفاظ و مرتبط با لایه‌های عمیق‌تر معنا در نظر گرفته می‌شود؛ تلقی که با رویکرد تفسیری قمی و تأکید او بر نقش امام معصوم (ع) در تبیین تأویل سازگار است.

۲-۲. تنزیل

تنزیل بر باب تفعیل، از ریشه «نَزَلَ» و در لغت به معنای «فرود آمدن از جای

بلند به پایین» است (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۰۰/۲). این واژه هم در ارتباط با امور طبیعی و مادی مانند آب و هم در مورد امور معنوی مانند نزول فرشته وحی بکار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۸۸/۱۲). «تنزیل» در کلام الهی به معنای اسم مفعولی یعنی نازل شده بکار رفته و صفت آن قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۳/۱۶). بررسی روایات اهل بیت (ع) نشان می‌دهد که این واژه در سه معنا بکار رفته است. یکی از این موارد نام قرآن است. ابوالفتوح رازی در این باره می‌گوید: «کاربرد تنزیل در توصیف قرآن باعث شده که به تدریج به عنوان یکی از نام‌های قرآن قرار گیرد» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱). در واقع تنزیل همانند ذکر، فرقان و کتاب، نام دیگری برای قرآن است. به عنوان مثال حضرت علی (ع) فرمودند: «خدای سبحان، محمد (ص) را مبعوث کرد تا بیم دهنده‌ای برای جهانیان و امینی بر تنزیل باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸/۲۲۶). در جای دیگر در مورد گروهی فرمودند: «چشم ایشان با تنزیل روشنی می‌گیرد و معانی آیاتش به گوش آنان القاء می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۱/۱۱۸). الفاظ قرآن معنای دیگری است که در مورد تنزیل به کار رفته است. به عنوان مثال در روایتی چنین نقل شده که امام علی (ع) در میان گروهی از مردم فرمودند: «از من در مورد کتاب خدا بپرسید، زیرا پیامبر (ص)، هر آیه که نازل می‌شد، بر من می‌خواند و تأویل آن را به من می‌آموخت. در این هنگام، ابن‌الکوا برخواست و گفت: پس در مورد آیاتی که شما در زمان نزول آن بر پیامبر (ص) نزد ایشان نبوده‌ای، چطور؟ حضرت فرمود: در این موارد، وقتی به حضور ایشان می‌رسیدم، آن آیات را بر من قرائت می‌کرد و تأویل آن را نیز به من می‌آموخت. بنابراین پیامبر (ص) تأویل و تنزیل قرآن را به من تعلیم می‌داد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۱۲۵). سومین مفهوم، معنای ظاهر الفاظ قرآن یا همان ظهور ابتدایی آن است. چه این معنای ظاهری مراد شارع باشد و چه غیر آن باشد (برای توضیح بیش‌تر نک. شاکر، ۱۳۸۱: ۷۳-۷۶). بر این اساس، در تقسیم‌بندی چهارگانه تأویل در تفسیر قمی، مراد از «تنزیل»، معنای سوم، یعنی ظاهر الفاظ قرآن و ظهور ابتدایی آن است که مبنای تفکیک اقسام تأویل و نسبت‌سنجی آن با ظاهر آیات قرار می‌گیرد.

۳. تقسیم‌بندی تأویل از منظر قمی

علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیر خود در یک بیان مفصل نسبت به معرفی اقسام آیات قرآن، در معرفی تأویل، چهار نوع را بیان کرده که به شرح ذیل است.

۳-۱. تأویل فی تنزیل

اولین مرتبه تأویل در تعریف قمی تنزیل است، وی در اولین تقسیم‌بندی آیات قرآن از نظر تأویل، بیان می‌کند: «و أما ما تأويله في تنزيله، فكل آیه نزلت في حلال أو حرام، مما لا يحتاج فيها إلى تأويل ... و هو من المحكم الذي ذكرناه» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱)؛ «اما آیاتی که تأویلشان با تنزیل است، تمام آیاتی هستند که در حلال و حرام نازل شده، که محتاج به تأویل نیست... این گونه آیات «محکم» هستند که ذکر خواهیم کرد».

۳-۱-۱. تحلیل و بررسی

چندین محور و شاخصه را می‌توان از کلام علی بن ابراهیم استخراج کرد؛ طبق این تعریف، بین تأویل و تنزیل هم‌پوشانی کامل وجود دارد و هیچ فاصله معنایی با هم ندارند. در واقع تنزیل حامل تمام مراد الهی است و تأویل چیزی افزون بر مفاد لفظی آیه ارائه نمی‌دهد. لذا، تأویل نه لایه‌ای پنهان، بلکه همان معنای نازل شده در مقام تشریع است. این گفتار قمی، عملاً وجود تأویل مستقل در آیات را نموده است. می‌توان گفت وقتی او می‌گوید که این آیات چون تأویل شان با تنزیل همراه است، نیازی به تأویل ندارند، مقصود او این است که کشف مراد الهی در این آیات، متوقف به علم خاص امام (ع) یا ارجاع به بطون قرآن نیست. لذا، بر اساس این معنا از تأویل، لفظ آیه، معنای قابل فهم آیه و حکم شرعی مستفاد از آن کاملاً بر هم منطبق هستند. در عین حال، این برداشت به این معنا نیست که کلام معصوم (ع) تنها در تفسیر متشابهات و آیات مربوط به اسرار الهی حجیت داشته و در آیاتی که در مدلول خود صریح و یا ظاهرند و احتیاجی به تفسیر ندارند، حجت نیست، زیرا بر اساس آیاتی همچون ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/۴۴) مراد از «الذکر» تمام آیات قرآن و طبق روایاتی همچون حدیث ثقلین مراد از «کتاب»، کل کتاب قرآن است (نک. طباطبایی ۱۳۹۰: ۲۶۱/۱۲). لذا، کلام معصوم (ع) همواره حجت است، هر چند در این نوع تأویل، رجوع به آن الزامی نباشد.

نکته حائز اهمیت دیگر در این عبارت قمی، اختصاص این نوع تأویل به محکّمات قرآنی است که نمونه بارز آن را آیات الأحکام می‌داند. به نظر می‌رسد وجه تسمیه قمی از تأویل به «محکّمات»، به این دلیل است که معنای این دست آیات، واضح و روشن است و برای فهم آن نیاز به ارجاع به دیگر آیات، تعیین مصداق و... نیست. وی ذیل آیه ۷ آل عمران، همین معنا را تکرار کرده و بیان می‌کند: «محکم مما تأويله في تنزيله» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱). گفتار برخی

متقدمان با آنچه قمی می‌گوید، هم پوشانی دارد. سیوطی از کسانی است که برخی اقوال منقول در این باره را بیان نموده که همه آن‌ها در وضوح و روشن بودن مراد محکومات، اتفاق نظر دارند. برخی از این اقوال چنین است: الف؛ محکم آن است که تنها یک وجه تأویل را می‌پذیرد. ب؛ محکم آن است که معنایش به خودی خود مستقل است. ج؛ محکم آن است که با نزول، تأویلش نیز هست. د؛ محکم آیات ناسخ قرآن، حلال و حرام، حدود و فرائض و آنچه به آن ایمان آورده شود و عمل گردد. ه؛ محکم آن است که در آن حلال و حرام باشد. و؛ محکم فرائض، امر، نهی و حلال می‌باشد (نک. سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۱۹/۱).

قمی در ادامه این بحث در مقدمه و در متن تفسیر، نمونه‌هایی از این نوع تأویل را ذکر می‌کند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. وی آیه «حَرِّمَتْ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ» (نساء/۲۲) را یکی از این موارد می‌داند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱). زیرا بر اساس تنزیل و ظاهر آیه معلوم است که نکاح با مادران، دختران، خواهران، عمه‌ها و خاله‌ها حرام است. روشن است که برای فهم این مطلب، نیاز به مراجعه به امام (ع) و تأویل آیه نیست. نمونه دیگر آیه «حَرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالَّذِمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» (مائده/۱۷۳) است (همان‌جا). طبق ظاهر این آیه، مشخص است که مردار، خون، گوشت خوک و مانند آن حرام است. آیه وضو و تیمم که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده/۶) نمونه دیگر است. واضح است که با دقت در ظاهر این آیه، نحوه وضو و تیمم، کاملاً مشخص است.

آیه «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» (یس/۱۲) نمونه دیگری است که قمی ذکر کرده است. وی مراد از «إِمَامٍ مُبِينٍ» را «کتاب مبین» دانسته و در ادامه بیان می‌کند که این آیه از محکومات است. این درحالی است که وی در ادامه در روایتی به نقل از ابن عباس از امام علی (ع) چنین می‌آورد: «أَنَا وَاللَّهِ الْإِمَامُ الْمُبِينُ أُبَيِّنُ لِلْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ وَوَرِثَتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۱۲/۲). طبق این روایت، امام علی (ع)، پیامبر (ص) و خود را «امام مبین» می‌داند. بر اساس این روایت، دیگر نمی‌توان گفت این آیه محکم است و نیازی به تأویل ندارد. زیرا ظاهر آیه این برداشت را نمی‌رساند که مقصود از واژه «امام»، پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) است، بلکه این برداشت، نیاز به تبیین دارد. لذا، طبق تعریف قمی از محکم و برابر دانستن آن با «التأویل فی تنزیل»، دیگر محکم محسوب نمی‌شود. در حالی که قمی خود آن را محکم دانسته است. در عین حال می‌توان

گفت علت اینکه علی بن ابراهیم این آیه را محکم دانسته، این است که بدهات و وضوح آن بر «امام مبین» بودن پیامبر (ص) و حضرت علی (ع)، به حدی است که می‌توان آن را محکم دانست. وی یادآور می‌شود که تعداد این قبیل آیات زیاد است. آیات رعد/۸۶ (قمی، ۱۴۰۴: ۳۶۳/۱)، اسراء/۶۳ (همان: ۲۲/۲)، اسراء/۵۴ (همان: ۲۱/۲) و... نمونه‌های دیگر از این نوع تأویل هستند.

۳-۱-۱. پیوند با نص

بررسی دیدگاه قمی در مورد تأویل و برابر دانستن آن با تنزیل، نشان می‌دهد که این معنا همان چیزی است که محققان علوم قرآنی از آن به «نص» و «ظاهر» یاد کرده‌اند. در این خصوص سیوطی در *الاتقان* به نقل از طیبی چنین می‌گوید: «منظور از محکم آن است که معنایش واضح باشد و متشابه بر خلاف آن است؛ زیرا لفظی که متضمن معنایی است یا معنای دیگری هم می‌پذیرد، یا خیر، اگر معنای دیگری نپذیرد نص است. اگر دلالتش بر آن معنا راجح باشد، ظاهر است. بر این اساس مشترک بین نص و ظاهر، محکم است» (نک. سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۱۹/۱). بر این اساس می‌توان گفت علی بن ابراهیم به نوعی از آیات اشاره دارد که از حیث عدم نیاز به تأویل، کارکردی مشابه «نص» و «ظاهر» در بیان انواع منطوق دارند. زیرا همان‌طور که مشاهده شد، سیوطی از «نص» به عنوان لفظی یاد می‌کند که تنها بر یک معنا دلالت می‌کند و نیازمند حمل بر معنای دیگر نیست، قمی نیز از آیاتی سخن می‌گوید که مراد الهی در همان سطح تنزیل مستقر شده و نیازی به تأویل مستقل ندارد. در عین حال، می‌توان گفت این هم پوشانی صرفاً در سطح کارکرد تفسیری است و نه در سطح مبانی نظری؛ زیرا سیوطی بر معیارهای زبانی دلالت لفظ تکیه دارد، در حالی که قمی نسبت آیه با امکان یا عدم امکان تأویل باطنی را ملاک قرار می‌دهد.

۳-۲. تأویل مع تنزیل

نوع دیگر تأویل از منظر شیخ قمی، «تأویل مع تنزیل» است. به باور او برخی آیات به گونه‌ای هستند که تأویل آن‌ها در تنزیل نیست. وی در این باره می‌گوید: «و أما ما تأويله مع تنزيله فمثل قوله (... أولي الأمر). فلم يستغن الناس بتنزيل الآية، حتى فسر لهم الرسول من أولي الأمر و...» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱ و ۱۴)؛ «اما آیاتی که تأویل آن‌ها با تنزیل نیست... تا زمانی که از طرف پیامبر (ص) برای مردم تفسیر نشوند، نمی‌دانند مراد از چه کسانی هستند، زیرا از خود آیه منظور آن قابل درک نیست...» بلکه لازم است حتماً تفسیر شوند تا مراد آن دانسته شوند. وی مفسر

این گونه آیات را پیامبر (ص) معرفی می‌کند. واژه «أُولِي الْأَمْرِ» در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) از این نمونه است (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳/۱). تا زمانی که این آیه از طرف پیامبر (ص) تفسیر نشود، مراد از «أُولِي الْأَمْرِ» مشخص نمی‌شود. زیرا بر اساس آیه، منظور از این عبارت، قابل برداشت و درک نیست. قمی در ادامه ذیل آیه مورد بررسی، با ذکر روایت «نَزَلَتْ «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَارْجِعُوهُ إِلَى اللَّهِ، وَإِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» به نقل از حریز از امام صادق (ع)، مراد از «اولی الامر» را حضرت علی (ع) ذکر می‌کند (همان: ۱۴۱/۱). نمونه دیگر، مراد از «الضَّادِّقِينَ» در آیه «اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الضَّادِّقِينَ» (التوبه/۱۲۰) است (همان: ۱۴۱/۱). صرف اینکه مردم این آیه را از لسان پیامبر (ص) استماع کنند، مراد واژه مد نظر را درک نمی‌کنند، مگر اینکه پیامبر (ص) با تفسیر و شرح مراد آن، ایشان را از این امر بی‌نیاز گرداند. واژگان مربوط به احکام عبادی همچون «صیام»، در آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (بقره/۱۸۳)، «الصَّلَاةُ» و «الزَّكَاةُ» در آیه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره/۴۳) نیز از این نمونه هستند (همان: ۱۴۱/۱). در این گونه آیات و موارد مشابه هم، قبل از اعلام و تبیین پیامبر (ص) در معنا و مراد این واژگان، مردم نمی‌دانند چه زمانی، چطور و چگونه باید روزه بگیرند؛ نماز خواندن به چه صورت است، تعداد رکعات، وجوب و استحباب آن چگونه است.

۳-۲-۱. تحلیل و بررسی

این گفتار قمی نشان می‌دهد؛ اولاً گاه تأویل برای تعیین مراد آیه کفایت نمی‌کند، زیرا لفظ نازل شده آیات، معنایی اجمالی دارد، اما این معنا برای عمل دینی کافی نیست. در واقع با تنزیل اصل تکلیف بیان می‌شود، اما چگونگی، حدود و مصادیق با تنزیل قابل تبیین نیست و برای تحقق این نوع تأویل، نه بر اساس تأمل زبانی می‌توان به آن پی برد، نه عقل عرفی. بلکه نیازمند تفسیر و تبیین معصوم (ع) است، لذا، تا زمانی که معصوم (ع) آن را تبیین نکند، مراد آن محقق نمی‌شود. در عین حال، این مطلب به این معنا نیست که با تأویل، چیزی به قرآن افزوده می‌شود، بلکه به این معناست که آنچه به صورت مجمل نازل شده بود، توسط معصوم (ع) با تفصیل بیش‌تری تبیین می‌شود.

این نوع تأویل به کرات در کلام معصوم (ع) بکار رفته است. به عنوان مثال جابر بن یزید جعفی از امام باقر (ع) از پدرش از جدش از امام علی (ع) در خطبه‌ای که ۹ روز پس از رحلت پیامبر (ص) و جمع قرآن، آن را ایراد فرمودند، چنین گفت: «سپاس خدایی را که اوهام بندگان را از رسیدن جز به وجودش عاجز است، و

عقول ایشان را از این که ذات وی را تخیل کنند، مانع شد، زیرا هرگونه شبیه و شکلی بر او ممتنع است، بلکه او کسی است که ذاتش هیچ گونه تفاوت و تغییری ندارد و کمالش تبعیض و تجزیه ای نمی پذیرد... اگر تعبیر «کان» برای او استفاده شود، تأویلش این است که او ازلی الوجود است و اگر «لم یزل» بکار رود، تأویل آن نفی عدم از اوست» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۴)

۳-۲-۲. پیوند با تفسیر و بطن

می توان گفت مراد قمی از این دسته آیات، آیات نیازمند تبیین طبق آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/۴۴) است. در عین حال با توجه به مثال هایی که علی بن ابراهیم از این نوع بیان کرده، می توان آن را در دو قسم بیان کرد:

الف؛ دسته اول بیانگر تأویل تفسیری یا تأویل تبیینی یا شرح و تفسیر است. زیرا طبق آیاتی که قمی در تعیین مراد «الصلاة»، «الزكاة» و «الصيام» ارائه می دهد، پیامبر (ص)، نه چیزی بر خلاف ظاهر ارائه می دهد، نه معنای باطنی و پنهان را نیز بیان می کند، بلکه مراد آیه را توضیح و اجمال و ازگانی را تبیین می نماید، این دقیقاً همان کاری است که در تفسیر انجام می شود. لذا در خصوص این دسته آیات، «تأویل مع تنزیل»، در کارکرد، همان تفسیر است. در این جا این سؤال مطرح است که چرا قمی عنوان این نوع تأویل را «تفسیر» نگذاشته، بلکه از «تأویل مع تنزیل» استفاده می کند. می توان گفت علت آن است که در این جا مراد آیه از خود لفظ به دست نمی آید و بدون پیامبر (ص) وصول به مقصود ممکن نیست، در واقع از منظر قمی هر جا عبور از ظاهر مستقل آیه لازم باشد، عنوان تأویل صادق است. بر این اساس، «تأویل مع تنزیل» در تفسیر قمی، از حیث کارکرد، تفسیر و شرح آیه است، اما از جهت اصطلاحی، از آنجا که بدون بیان معصوم (ع)، مراد آیه به دست نمی آید، ذیل عنوان تأویل قرار گرفته است. به باور قمی تأویل این گونه آیات، نه نفی ظهور است، نه اثبات بطن. بلکه کشف مراد تشریعی است.

ب؛ اما دسته دوم آیات یعنی آیه نساء/۵۹ و توبه/۱۱۹، بیانگر تأویل باطنی است. زیرا در آن ها لفظ از نظر لغوی و ظاهری روشن است. اما مصداق واقعی و کامل آن تنها از طریق معصوم (ع) دانسته می شود. لذا از نوع تعیین مصداق خاص است، نه شرح مفهوم. از این رو، با بطن قرآن پیوند می یابد. گفتار علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۱۹ سوره توبه در تبیین «الصادقین» مؤید این مطلب است. وی در این باره بیان می کند که اینکه در این آیه، هم کلمه «الصادقین» به صورت مطلق آمده و

هم به طور مطلق فرموده (كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ)، قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از صدق، معنای مجازی و وسیع آن است، نه معنای لغوی و تفسیر لفظی آن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۴۰۲). روایت سلیم بن قیس هلالی نیز مؤید دیگر بر این گفتار است. وی چنین نقل می‌کند: «روزی امیر مؤمنان (ع) با جمعی از مسلمانان گفت وگو می‌کرد، فرمود: «شما را به خدا سوگند می‌دهم آیا می‌دانید هنگامی که خدا آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ را نازل کرد، سلمان گفت: «ای رسول خدا آیا منظور از آن عام است یا خاص؟» پیامبر (ص) فرمود: «مأمورین به این دستور همه مؤمنانند و اما عنوان صادقین مخصوص برادرم علی (ع) و اوصیاء بعد از او تا روز قیامت است». هنگامی که علی (ع) این سؤال را کرد، حاضران گفتند آری این سخن را از پیامبر (ص) شنیدیم (نک. بحرانی، ۱۴۱۵: ۲/۸۶۴)

۳-۳. تأویل قبل تنزیل

سومین نوع تأویل از منظر قمی، که می‌توان از آن با عنوان «تأویل پیشانزولی» نام برد، مربوط به قبل از نزول آیه است. توصیف قمی از این نوع تأویل چنین است: «وَأَمَّا مَا تَأْوِيلُهُ قَبْلَ تَنْزِيلِهِ، فَالْأُمُورُ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ (ص) مِمَّا لَمْ يَكُنْ عِنْدَ النَّبِيِّ فِيهَا حُكْمٌ مِثْلَ الظَّهَارِ، فَإِنَّ الْعَرَبَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا إِذَا ظَاهَرَ الرَّجُلُ مِنْ أَمْرَاتِهِ، حَرَمَتْ عَلَيْهِ إِلَى الْأَبَدِ، فَلَمَّا هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْمَدِينَةِ ظَاهَرَ رَجُلٌ مِنْ أَمْرَاتِهِ يُقَالُ لَهُ أَوْسُ بْنُ الصَّامِتِ فَجَاءَتْ أَمْرَاتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَأُخْبِرَتْهُ وَلَدْنَهُمْ بِذَلِكَ، فَانْتَظَرَ النَّبِيُّ (ص) الْحُكْمَ مِنَ اللَّهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهُاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي﴾ (مجادله/۴) و مثله ما نزل في اللعان و غيره مما لم يكن عند النبي (ص) حكم، حتى نزل عليه القرآن به من عند الله عز وجل، فكان التأويل قد تقدم التنزيل» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴)؛ ترجم: «اما آیاتی که تأویل آن‌ها پیش از تنزیل است وقایع و حوادثی است که در زمان پیغمبر واقع شده و در نزد آن حضرت درباره آن‌ها حکمی نبود، مانندظهار. در زمان جاهلیت عرب‌ها اگر با زن خودظهار می‌نمودند، آن زن برظهارکننده حرام همیشگی می‌شد. نقل شده، مردی بنام اوس بن صامت که با زن خودظهار کرده بود، خدمت پیغمبر آمد. آن حضرت منتظر وحی شد. خداوند این آیه را نازل فرمود: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهُاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي﴾. و مانند این آیه درباره لعان و غیر آن که قبلاً در مورد آن‌ها از جانب خداوند حکمی بر پیامبر (ص) نازل نشده بود، تا زمانی که در قرآن حکمی در آن خصوص نازل می‌گردید، لذا، تأویل این آیات پیش از نزول آن‌ها بوده است».

۳-۳-۱. تحلیل و بررسی

قمی بر این باور است که برخی آیات قرآن ناظر به وقایعی هستند که در زمان پیامبر (ص) رخ داده است، یعنی آن حوادث واقعاً رخ داده‌اند، مردم با آن درگیر بوده‌اند، اما حکم شرعی در مقام نزول، درمورد آن وجود نداشته و نازل نشده است. در واقع اینکه قمی از این نوع تأویل به «تأویل قبل نزول» نام می‌برد و معتقد است قبل از نزول وجود داشته، به این معنا نیست که مردم آن را می‌دانستند، بلکه به این معناست که مراد و حکم الهی نسبت به آن واقعه در علم خداوند معین بوده، اما هنوز تنزیل نیافته بوده است. یعنی حکم تازه‌ای ایجاد نمی‌شود، بلکه آن تأویل پیشینی، به صورت تنزیلی و لفظی آشکار می‌شود. گفتنی است تفاوت این نوع تأویل با نوع دوم این است که در اینجا واقعه رخ داده، اما آیه و حکم هنوز نازل نشده، اما در نوع دوم، آیه و حکم آن مجمل بوده و نیاز به توضیح پیامبر (ص) است. قمی در این باره مجرای ظاهر، لعان و موارد مشابه را مثال می‌زند. حذف کذف، افک و... نمونه‌هایی دیگر هستند که در این خصوص می‌توان بیان کرد.

۳-۳-۲. ارتباط با اسباب نزول

با توجه به تعریفی که علی بن ابراهیم از تأویل نوع سوم ارائه می‌دهد، می‌توان گفت این نوع تأویل، ارتباط مستقیم و روش شناختی با بحث اسباب نزول دارد. توضیح آنکه؛ اسباب نزول به حوادث، شرایط یا واقعه‌ای تاریخی گفته می‌شود که موجب نزول آیه یا آیاتی مشخص شده و زمینه تشریع حکم الهی در آن شرایط را فراهم می‌نماید (حجتی، ۱۳۷۷: ۱۹). در باور قمی از «تأویل قبل تنزیل» نیز، واقعه‌ای تاریخی پیش از نزول آیه رخ داده و حکم الهی نسبت به آن واقعه در علم خداوند موجود بوده است. اما لفظ و بیان آن تا زمان نزول آیه صادر نشده است. به این ترتیب نزول آیه به مثابه تحقق این تأویل پیشین در مقام تشریع است. مثال‌هایی که قمی در این باره بیان کرده، همان مواردی هستند که در روایات به عنوان سبب نزول آیات مذکور، مطرح شده‌اند.

۳-۴. تأویل بعد تنزیل

نوع چهارم تأویل در تفسیر قمی، که می‌توان از آن با عنوان «تأویل پس‌انزولی» یاد کرد، چنین است: «وَأَمَّا تَأْوِيلُهُ بَعْدَ تَنْزِيلِهِ، فَالْأُمُورُ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ (ص) وَبَعْدَهُ مِنْ غَضَبِ آلِ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ، وَ مَا وَعَدَهُمُ اللَّهُ بِهِ مِنَ النُّصْرَةِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ، وَ مَا أَخْبَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ أَخْبَارِ الْقَائِمِ وَخُرُوجِهِ، وَأَخْبَارِ الرَّجْعَةِ وَالسَّاعَةِ ...»

نزلت في القائم من آل محمد صلوات الله عليهم ...» و مثله كثير مما تأويله بعد تنزيله «(قمی، ۱۴۰۴: ۱۴/۸)؛ ترجمه: «اما آیاتی که تأویل آن ها بعد از تنزیل است، حوادثی چون غصب خلافت و حقوق آل محمد (ع) و آنچه خداوند وعده نصرت بر دشمنان به آن ها داده و آنچه خداوند پیغمبرش را از اخبار ظهور حضرت قائم (ع) و اخبار رجعت و روز قیامت و امثال آن مطلع فرموده است... و نظائر این آیات که تأویل آنها بعد از تنزیل است زیاد می باشد».

۳-۴-۱. تحلیل و بررسی

آنچه قمی در نوع چهارم بیان می کند، ناظر به آیاتی از قرآن است که اگرچه در زمان پیامبر (ص) نازل شده و معنای لفظی آن ها نیز قابل فهم است، اما تحقق کامل مراد الهی آن ها به آینده و پس از عصر نزول موکول شده است. علی بن ابراهیم در تبیین این نوع، تصریح می کند که برخی آیات قرآن به حوادث و وقایعی اشاره دارند که یا پس از رحلت پیامبر (ص) رخ داده اند، یا تحقق نهایی آن ها هنوز واقع نشده است. این دسته از آیات نه صرفاً گزارش گر گذشته اند و نه تنها ناظر به زمان نزول؛ بلکه افق معنایی آن ها به آینده تاریخ امت اسلامی و پس از پیامبر (ص) امتداد می یابد. مسائلی همچون غصب خلافت اهل بیت (ع)، وعده نصرت الهی بر دشمنان حق، اخبار مربوط به ظهور حضرت مهدی (عج) و مسئله رجعت، همگی در زمره مصادیق این نوع تأویل قرار می گیرند. دقت در این مصادیق نشان می دهد که امام (ع) در تعیین آن مرجعیت، نقش محوری و اساسی دارد. زیرا تشخیص زمان و مصداق تحقق این نوع تأویل، بدون ارجاع به آموزه های امامت ممکن نیست. همچنین نشان می دهد؛ از آنجا که قرآن مایه هدایت بشر تا روز قیامت است، این گونه نیست که احکام آن مخصوص افرادی باشد که قرآن ابتداءً در توصیف آن ها نازل شده است، بلکه تمام کسانی را که شبیه آنان باشند نیز شامل می شود (نک. مظفری، ۱۳۹۸: ۱۸).

شایان ذکر است، علامه طباطبایی اخبار مربوط به حال و آینده را به دو قسم می داند. یک قسم، اخباری است که مخبر به آن ها با حس و عقل ما قابل دسترسی است. تأویل این دسته از اخبار هم همان اموری است که در حال واقع شده یا در آینده واقع می شوند، آیات «وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ» (التوبه/۴۷) «و غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ» (روم/۲۰) از این نمونه هستند. قسم دوم، اخباری هستند که به صفات الهی یا حوادث جهان مربوط می شود. در این موارد نیز همان حقایق، تأویل آیات مزبور به شمار می روند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴/۳).

قمی برای تبیین این معنا، به آیاتی استشهد می‌کند که ساختار وعده محور دارند؛ برخی از این آیات در مورد اخبار ظهور هستند. آیه «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص/۵) از این نمونه است. به باور قمی، اگرچه این آیه در ظاهر می‌تواند به داستان بنی اسرائیل اشاره داشته باشد، اما تأویل نهایی آن در چارچوب تاریخ امت اسلامی و تحقق وعده الهی درباره پیروزی نهایی مستضعفان و استقرار امامت حق معنا پیدا می‌کند؛ امری که تحقق کامل آن هنوز واقع نشده و به آینده موکول است (نک. قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۲). در این چارچوب، تأویل نه به معنای تفسیر لفظی آیه و نه به معنای کشف حکم شرعی، بلکه به معنای تحقق خارجی و عینی مراد الهی در بستر تاریخ تلقی می‌شود. به بیان دیگر، قمی تأویل را در این نوع، امری واقع‌محور و تحقق‌پذیر می‌داند، نه صرفاً یک فرآیند تفسیری یا معنایی.

آیه «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵) که از وعده الهی در زبور و در کتب انبیاء سلف، در خصوص به ارث بردن زمین توسط بندگان نیکوکار سخن گفته (همان: ۷۸/۲)، آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور/۵۵) که وعده حکومت مؤمنان و صالحان را می‌دهد، نیز در این راستا هستند (همان: ۱۰۸/۲).

از دیگر آیات در این زمینه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» و آیه «أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (توبه/۳۳) است. صالح بن عقبه از امام صادق (ع) ذیل این آیه نقل می‌کند: «این آیه درباره قائم آل محمد (ع) نازل شده، به خدا سوگند مضطر او است، که در مقام ابراهیم دو رکعت نماز می‌خواند و خداوند را می‌خواند، پس او اجابتش می‌فرماید و او را بر روی زمین خلیفه می‌کند» (همان: ۲۹۰/۱).

برخی دیگر از آیاتی که مشمول این نوع تأویل‌اند، در مورد رجعت می‌باشند. نمونه آن، آیه «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» (نمل/۸۳) است که مطابق با آن خداوند در آن روزی را وعده می‌دهد که از هر قوی دسته‌ای را به سوی دنیا، برمی‌گرداند. قمی (۱۴۰۴، ۱۳۱/۲) در این باره به روایت حماد از امام صادق (ع) استناد می‌کند که در آن، امام (ع) از حماد می‌پرسد: ای حماد مردم در معنای این آیه چه می‌گویند؟ عرض کردم: می‌گویند این آیه مربوط به قیامت است. فرمودند: چنین نیست که آن‌ها می‌گویند، بلکه این آیه در اثبات رجعت است. آیا خداوند در روز

قیامت يك طایفه از هر قوم و جماعتی را زنده نموده و باقی آنها را رها می‌کند؟ اما آیه‌ای که راجع به قیامت می‌باشد این است: ﴿وَحْشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (کهف/۴۷).

آیه ﴿وَحْشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (انبیاء/۹۵) از دیگر آیات پیرامون رجعت و مورد استناد قمی در نوع چهارم تأویل است. در این باره امام صادق (ع) می‌فرماید: «خداوند طایفه‌ای را که مستوجب عذاب شده و هلاک نموده، در رجعت باز نمی‌گرداند. فقط در قیامت زنده خواهند شد، اما به هنگام رجعت، مؤمنین خالص و کافرین خالص و کسانی که به عذاب الهی هلاک نشده‌اند باز خواهند گشت» (همان: ۷۶/۲).

آیه ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (قصص/۸۵) نمونه دیگر است. قمی در این باره به روایتی از عمر بن شمر به نقل از امام باقر (ع) استناد می‌کند که در آن امام (ع)، در مورد جابر بن عبدالله انصاری می‌فرماید: «خداوند جابر را رحمت کند که در علم و دانش به مقام بلندی رسید و تأویل این آیه را می‌دانست. در روایت دیگر حریز همین روایت را نقل نموده، اما در پایان آن امام بیان می‌کند جابر تأویل این آیه که رجعت است را می‌دانسته است. در روایت دیگر به نقل از ابو خالد کابلی از امام سجاد (ع)، ذیل این آیه، پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) و ائمه (ع) به عنوان رجعت‌کنندگان بیان شده‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲).

قیامت و مباحث پیرامون آن از دیگر مواردی است که آیات آن، مشمول «تأویل بعد تنزیل» می‌شود. آیه ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ (نساء/۶۲) است. که در آن از اقدام فاسقان در قیامت خبر داده و می‌گوید، فاسقان در قیامت نزد پیامبر (ص) به دروغ قسم می‌خورند که قصد ما از گرفتن خلافت از امیرالمؤمنان (ع)، صرفاً احسان و توفیق بوده است. قمی در این باره روایتی به نقل از ابن ابی عمیر از صادقین علیهما السلام ذکر می‌کند که فرمودند: «بخدا قسم مصیبت عبارت از آن است که فاسقین را عذابی فراگیرد در کنار حوض کوثر برای آنکه خداوند می‌فرماید: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ﴾ (همان: ۱۶۲/۱). قمی برخی دیگر از آیات را هم در مورد ظهور قائم (ع) و هم قیامت دانسته است. آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ (اعراف/۵۳) از این نمونه است.

۳-۴-۲. پیوند با جری و تطبیق

اصطلاح جری برگرفته از روایات است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۱) که اولین بار توسط علامه مجلسی در شرح خود بر کتاب الکافی به نام مرآة العقول فی شرح

اخبار آل رسول، از آن نام برده است (نک. نصیری، ۱۳۸۰: ۷۰). اگرچه علی بن ابراهیم در تعریف خود از انواع تأویل، نامی از «جری» به میان نیاورده است، اما ارزیابی نوع چهارم تأویل در کلام او نشان می‌دهد که این نوع، از حیث کارکرد و منطق تفسیری، بیش‌ترین هم‌پوشانی را با مفهوم «جری و تطبیق» در تفسیر شیعی دارد. در تأویل بعد نزول، آیه قرآن در عصر نزول نازل شده و معنای کلی آن نیز روشن است، اما تحقق کامل مراد الهی آن به آینده تاریخ امت اسلامی موکول می‌شود. در نتیجه، آیه ظرفیت آن را دارد که بر مصادیق متعدد و متغیر در طول تاریخ منطبق شود، بی‌آن‌که دلالت لفظی یا معنای بنیادی آن دستخوش تغییر گردد. همین ویژگی، هسته اصلی نظریه جری و تطبیق را شکل می‌دهد. در جری و تطبیق، آیه منحصر به شأن نزول یا مصداق نخستین خود نیست، بلکه معنا ثابت می‌ماند و مصادیق آن در بستر زمان جریان می‌یابد. این جریان‌پذیری معنا، نه از باب توسعه ذوقی در تفسیر، بلکه بر اساس ظرفیت درونی متن قرآن و هدایت امام معصوم صورت می‌گیرد.

قمی در تأویل بعد تنزیل، به‌ویژه در آیاتی که به وعده‌های الهی، نصرت مستضعفان، سرنوشت تاریخی اهل بیت (ع)، ظهور حضرت مهدی (عج) و مسئله رجعت اشاره دارند، عملاً همین منطق را به کار می‌گیرد. او با تفکیک میان نزول آیه و تحقق نهایی مراد آن، راه را برای انطباق آیه بر حوادث آینده هموار می‌سازد و بدین‌سان، تأویل را به امری تاریخی و تحقق‌پذیر تبدیل می‌کند. بر این اساس، تأویل بعد نزول را می‌توان نزدیک‌ترین نوع تأویل قمی به مفهوم جری و تطبیق دانست؛ نوعی تأویل که ضمن حفظ ظاهر و معنای آیه، افق معنایی قرآن را به آینده گسترش می‌دهد و پیوندی پویا میان متن وحی و جریان تاریخ برقرار می‌سازد.

۴. نسبت مفهومی انواع چهارگانه تأویل

۴-۱. پیوند معانی چهارگانه تأویل با محکم و متشابه

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان میان انواع چهارگانه تأویل در تفسیر قمی از آیات قرآن و محکم و متشابه نوعی نسبت مفهومی برقرار کرد. توضیح آنکه، همان‌طور که خود قمی نیز تصریح نموده، نوع اول تأویل، همان محکم است و همان‌طور که در قسمت «تأویل فی تنزیل»، ذکر شد، محکم از جهت تقسیم‌بندی، شامل نص و ظاهر است. و اگر بخواهیم به صورت دقیق‌تر بیان کنیم، با «نص» در قیاس با «ظاهر»، هم‌پوشانی بیش‌تری دارد. لذا، سه نوع دیگر به عنوان متشابه خواهند بود.

تقسیم‌بندی راغب اصفهانی از متشابه، مبین این ادعاست؛ وی متشابه علی‌الاطلاق را از سه جهت مورد بررسی قرار می‌دهد؛ از جهت لفظ، از جهت معنا و از جهت لفظ و معنا او در ادامه متشابه از جهت لفظ و معنا را بر پنج قسم کمیت، کیفیت، زمان، مکان، شروطی که فعل با آن‌ها صحیح یا فاسد می‌شود. (مانند صلاه، حج، زکات و...) دسته‌بندی کرده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۲۲/۱ و ۳۲۳ به نقل از راغب اصفهانی). طبق این تقسیم، می‌توان گفت نوع دوم تأویل از منظر قمی با نوع پنجم متشابه از جهت لفظ و معنا که توسط راغب بیان شده، هم‌خوانی دارد. همچنین نوع سوم تأویل قمی، که مربوط به تأویل قبل نزول است، با متشابه از جهت مکان که در واقع مربوط به اسباب نزول است، پیوند می‌یابد.

نوع چهارم تأویل از منظر قمی نیز، با متشابه از جهت معنا از منظر راغب تناسب دارد. زیرا راغب، متشابه از جهت معنا را شامل اوصاف خداوند و اخبار و اوصاف قیامت می‌داند. از منظر وی صورت چیزی که حس نمی‌شود و یا چیزی از جنس آن را حس نمی‌کنیم، در وجود ما حاصل نمی‌شود. از این‌رو، آن اوصاف و اخبار برای ما قابل تصور نیست، از این‌رو، متشابه‌اند. با این بیان می‌توان گفت نوع چهارم تأویل از نظر قمی، به نوعی با این جهت متشابه هم‌پوشانی دارد. زیرا قیامت هنوز محقق نشده و تحقق تاریخی و مصداق نهایی آن مربوط به آینده است.

۴-۲. پیوند معانی چهارگانه تأویل با کلام معصوم (ع)

بررسی روایات منقول از اهل بیت (ع) نشان می‌دهد، مشابه تقسیم‌بندی قمی از انواع تأویل، از امام علی (ع) به صورت مرسل نیز نقل شده است. تفاوت‌های بسیار اندک میان کلام امام (ع) و عبارت قمی، این ذهنیت که ممکن است قمی عبارت امام را بدون استناد به ایشان نقل کرده باشد، تقویت می‌کند. همچنین غالب منابع پس از قمی، همچون الآیات الناسخة و المنسوخة (من روایة النعمانی) (شریف مرتضی، ۱۴۲۱: ۴۹)، نهج البیان شیانی (۱۴۱۳: ۴۸/۱)، الفصول المهمه حر العالی (۱۴۱۸: ۵۹۷/۱)، بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۸/۹۰) و ... نیز این روایت را از امام علی (ع) نقل کرده‌اند.

علاوه بر این در روایات دیگری از اهل بیت (ع)، به یک یا چند نوع از این تأویل‌ها اشاره شده است. به عنوان مثال محمد بن فضیل می‌گوید که از امام کاظم (ع) درمورد آیه «لَمَّا سَمِعْنَا الْهَدْيَ آمَنَّا بِهِ» (جن/۱۳) سؤال کردم، فرمود: «هدایت، ولایت است و معنای آیه این است که به مولای خویش ایمان بیاوریم. پس هر

کس به ولایت ایمان بیاورد، از نقصان و ظلم و ستم نمی‌هراسد. گفتم: این تنزیل آیه است، فرمود: نه، تأویل است». این روایت در واقع به «تأویل مع تنزیل» اشاره دارد. گفتار علامه طباطبایی هم این مطلب را تأیید می‌کند. وی ذیل این آیه بیان می‌کند که در روایات اهل بیت (ع)، هدایت در این آیه، بر ولایت حضرت علی (ع) تطبیق شده که صرفاً همان «جری» نه تفسیر (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸/۲۰).

در جای دیگر از امام باقر (ع) نقل شده که فرمودند: «ظاهر قرآن همان مصادیق و مواردی است که آیات در مورد آن‌ها نازل شده است و باطن قرآن، مصادیق و اشخاصی هستند که در آینده می‌آیند و مانند گذشتگان (که آیات در مورد آن‌ها نازل شد) عمل می‌کنند» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱). این مطلب به این معناست که آنچه درباره آنان نازل شده، نسبت به این افراد نیز صدق می‌کند. اگرچه در این حدیث امام باقر (ع) از تأویل نام نبرده است، اما ایشان در روایتی دیگر ظاهر قرآن را تنزیل و باطن آن را تأویل می‌داند. در ادامه می‌فرماید بخشی از تأویل قرآن گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته است. قرآن مانند خورشید و ماه در حرکت است (همان: ۱۱/۱).

مشابه این گفتار به نقل از اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) هم مشاهده می‌شود. ایشان پیرامون این مطلب می‌فرماید: «إن للقرآن تأویلاً فمَنه ما قد جاء منه ما لم یجیء فیذا وقع التأویل فی زمان امام من الأئمة ذلک الزمان» «قرآن تأویلی دارد که بخشی از آن تحقق یافته و بخشی از آن محقق نشده است. هرگاه تأویلی در زمان یکی از ائمه (ع) فرارسد، امام آن عصر، آن را می‌شناسد» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۵/۱). پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «در میان شما کسی است که بر تأویل قرآن قتال می‌کند، چنان که من بر تنزیل آن قتال کردم و او علی بن ابی طالب است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱). همان‌طور که بیان شد، اهل بیت (ع) تحقق برخی از آیات را به آینده موکول نموده‌اند، به گونه‌ای که برخی در آینده نزدیک و تا زمان امام باقر (ع) محقق شده و برخی دیگر هنوز محقق نشده‌اند.

نتیجه

ارزیابی معناشناسی تأویل از منظر قمی بر اساس تقسیمات چهارگانه او در این باره، منجر به نتایج ذیل شد:

- تأویل فی تنزیل (هم‌پوشانی با نص و ظاهر) اساس تفسیر محکمات و تضمین‌کننده اصالت ظاهر است، تأویل مع تنزیل (تفسیر) اهمیت معصوم (ع) در فهم مراد الهی را تبیین می‌کند، تأویل قبل تنزیل (مرتبط با اسباب نزول) پیوند قرآن با واقعیت‌های تاریخی عصر نزول را نشان می‌دهد و در نهایت تأویل

بعد تنزیل (هم‌پوشان با جری و تطبیق) با تأکید بر تحقق تدریجی وعده‌های قرآن در تاریخ (نظیر مهدویت و رجعت)، پویایی و جاودانگی قرآن را می‌رساند. بر این اساس، تأویل یا عین تنزیل است، یا مکمل آن، یا زمینه آن و یا تحقق آینده آن.

- نوع چهارم تأویل (تأویل بعد تنزیل) که کمی بیش‌ترین مثال‌های مربوط به آن را از آیات مهدویت و رجعت آورده، نشان می‌دهد قرآن متن بسته و تاریخی نیست، بلکه ظرفیت ذاتی برای انطباق بر مصادیق جدید و وقایع آینده دارد. - آشکارکردن نقش محوری امام معصوم (ع) در سه نوع از چهار نوع مطرح شده، از نتایج مهمی است که نشان می‌دهد تأویل، بدون مرجعیت امامت، ناقص یا ناممکن است.

منابع

قرآن کریم

آگاه، حمید (۱۳۷۵): «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۶۰۵، بهار و تابستان.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا): «الاکلیل فی متشابه و التأویل»، اسکندریه: دارالایمان.

ابن فارس، احمد (۱۳۸۲): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸): «روض الجنان و روح الجنان»، مشهد: آستان قدس رضوی.

بابایی، علی اکبر (۱۳۷۲): «تأویل قرآن»، معرفت، شماره ۶، پاییز.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول.

حجتی، محمدباقر (۱۳۷۷): «اسباب النزول»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.

حر العاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸): «الفصول المهمة فی اصول الأئمة»، بی جا: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چاپ اول.

رشید رضا، محمد (۱۴۱۴): «المنار (تفسیر القرآن العظیم)»، لبنان: دارالمعرفة.

زرین کلاه، الهام، امیدی، آمنه (۱۴۰۲): «واکاوی رویکرد ابن عباس در مورد جواز یا عدم جواز تأویل قرآن و کارکرد معنایی آن در روایات تفسیری وی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳، پیاپی ۵۹.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتاب العربی.

شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۱): «روش‌های تأویل قرآن»، قم: بوستان کتاب.

شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۲۱): «الآیات الناسخة و المنسوخة (من رواية النعمانی)»، بیروت: مؤسسة البلاغ، چاپ اول.

شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳): «نهج البیان عن كشف معانی القرآن»، قم: نشر الهادی، چاپ اول.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴): «بصائر الدرجات»، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

طریحی، فخر الدین (۱۳۶۲): «مجمع البحرین و مطلع النیرین»، تهران: مرتضوی.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰): «تفسیر العیاشی»، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴): «العين»، قم: هجرت.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قم: دارالهجرة.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴): «تفسیر القمی»، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.

قنبری، مرضیه (۱۴۰۰): «نقد دیدگاه دروزه پیرامون تأویل قرآن»، مطالعات قرآن و حدیث، سفینه، شماره ۷۱.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴): «بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مظفری، حسین (۱۳۹۸): «معناشناسی و موارد کاربرد واژه «تأویل» در روایات»، علوم حدیث، سال ۲۴، شماره سوم، صص ۲۲-۳.

نصیری، علی (۱۳۷۷): «تأویل از نگاه تحقیق»، بینات، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، شماره ۱۹.

نصیری، علی (۱۳۸۰): «علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت (ع)»، علوم حدیث، شماره ۲۲، صص ۷۴-۵۴.

هنومرور حسینی، اکرم السادات، مهرجردی، شهاب الدین (۱۴۰۲): «شناسا به تأویل قرآن از منظر نهج البلاغه»، مطالعات تأویلی قرآن، شماره ۱۰. Doi: 10.24204/2022.1122.4779742024

References

The Holy Qur'an

- Āgah, Ḥamīd (1375 SH): "Tāwīl-e Qur'an dar Manẓar-e Ahl al-Bayt ('a)", Pazhūhesh-hā-ye Qur'ānī, nos. 5–6, Spring–Summer.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm (n.d.): al-Iklīl fī Mutashābih wa al-Tāwīl, Alexandria: Dār al-Imān.
- Ibn Fāris, Aḥmad (1382 SH): Mu'jam Maqāyīs al-Lughā, Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1408 AH): Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān, Mashhad: Āstān Quds Raḍavī.
- Bābā'ī, 'Alī Akbar (1372 SH): "Tāwīl-e Qur'an", Ma'rifat, no. 6, Autumn.
- Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān (1415 AH): al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Bonyād-e Bi'that, 1st ed.
- Hujjatī, Muḥammad Bāqir (1377 SH): Asbāb al-Nuzūl, Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī, 6th ed.
- al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1418 AH): al-Fuṣūl al-Muḥimma fī Uṣūl al-A'imma, n.p.: Mu'assasat Ma'ārif Islāmī Imām Ridā ('a), 1st ed.
- Rashīd Ridā, Muḥammad (1414 AH): al-Manār (Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm), Lebanon: Dār al-Ma'rifa.
- Zarrīn-Kulāh, Ilhām; Omīdī, Āmeneh (1402 SH): "Vākāwī-ye Rūykard-e Ibn 'Abbās dar Mawred-e Javāz yā 'Adam-e Javāz-e Tāwīl-e Qur'an wa Kārkard-e Ma'nāyī-ye Ān dar Rivāyāt-e Tafsīrī-ye Vī", Taḥqīqāt-e 'Ulūm-e Qur'an wa Ḥadīth, no. 3 (serial 59).
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn (1421 AH): al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Shāker, Muḥammad Kāzīm (1381 SH): Ravesh-hā-ye Tāwīl-e Qur'an, Qom: Būstān-e Ketāb.
- Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusayn (1421 AH): al-Āyāt al-Nāsikha wa al-Mansūkha (min Rivāyat al-Nu'mānī), Beirut: Mu'assasat al-Balāgh, 1st ed.
- Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1413 AH): Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qur'an, Qom: Nashr al-Hādī, 1st ed.
- Ṣaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan (1404 AH): Baṣā'ir al-Darajāt, Qom: Maktabat Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Tabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1390 SH): al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī Jāmi'at-e Mudarrisīn.
- Turayhī, Fakhr al-Dīn (1362 SH): Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nayyirayn, Tehran: Murtaḍavī.
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1380 SH): Tafsīr al-'Ayyāshī, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya.
- al-Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1414 AH): al-'Ayn, Qom: Hijrat.
- al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad (1414 AH): al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr, Qom: Dār al-Hijra.
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (1404 AH): Tafsīr al-Qummī, Qom: Dār al-Kitāb, 3rd ed.
- Qanbarī, Marziyeh (1400 SH): "Naqd-e Dīdgāh-e Darwaza Pīrāmūn-e Tāwīl-e Qur'an", Mutālā'at-e Qur'an wa Ḥadīth (Safīna), no. 71.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404 AH): Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār, Beirut: Mu'assasat al-Wafā'.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1360 SH): al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an, Tehran: Bongāh-e Tarjomeh wa Nashr-e Ketāb.
- Muẓaffarī, Ḥusayn (1398 SH): "Ma'nāshenāsī wa Mawāred-e Kārbord-e Vāzhe-ye Tāwīl dar Rivāyāt", 'Ulūm-e Ḥadīth, vol. 24, no. 3, pp. 22–23.

- Naṣīrī, ‘Alī (1377 SH): “Tāwīl az Negāh-e Taḥqīq”, Bayyināt, no. 19.
- Naṣīrī, ‘Alī (1380 SH): “‘Allāma Majlisī wa Ta‘āmul bā Rivāyāt-e Tafsīrī-ye Ahl al-Bayt (‘a)”, ‘Ulūm-e Ḥadīth, no. 22, pp. 54–74.
- Hanūmarūr Hoseynī, Akrām al-Sādāt; Mehrjerdī, Shihāb al-Dīn (1402 SH): “Shenāsā-ye Tāwīl-e Qur’ān az Manẓar-e Nahj al-Balāgha”, Mutāla‘āt-e Tāwīlī-ye Qur’ān, no. 10. Doi: [10.22034/qc.2024.477974.1122](https://doi.org/10.22034/qc.2024.477974.1122).

The Hermeneutical Interpretation (Ta'wil) of Guidance within the Semantic System of the Verse "Hudan lil-Muttaqin"

Hassan Khajavand Salehi¹ , Javad Faramarzi²

1. Corresponding author; Ph.D. in Qur'an and Sciences (Management specialization), University of Al-Mustafa (Al-Alamiya), Qom, Iran. h.salehi110@chmail.ir

2. Assistant Professor, University of Quranic Sciences and Islamic Teachings, Amol Faculty of Quranic Sciences, Amol, Iran. javadfaramarzi1353@gmail.com

Abstract

Ta'wil is a significant and pervasive subject within the domain of Quranic exegesis (Tafsir). Given its semantic trajectory and evolution throughout the history of Islamic thought, it has manifested in diverse instances and external referents, contingent upon the understanding and perspective of the interpreter. This study aims to examine and analyze interpretive-hermeneutical theories associated with the phrase "Hudan lil-Muttaqin" in the Holy Quran. It focuses on Shia perspectives to extract various semantic dimensions of guidance and its correlation with concepts such as the Ahl al-Bayt (AS), innate nature (Fitrah), Divine Law (Sharia), and Absolute Guardianship (Wilayah Mutlaqah). The research methodology employs a qualitative, analytical-interpretive approach. Data were gathered through the examination of authoritative Shia exegeses and works related to Shi'i wisdom (Hikmah) and mysticism (Irfan), and were analyzed and interpreted using the content analysis method. The findings indicate that in the interpretation of "Hudan lil-Muttaqin," guidance is not merely cognitive awareness; rather, it is perceived as an ontological connection with the Ahl al-Bayt (AS), a divine success (Tawfiq) for preserving the innate nature (Fitrah) and avoiding doctrinal ambiguities, a spiritual bond with Divine Choice, a process spanning from Fitrah to Sharia, the unity of path and destination, and ultimately, a journey from "al-Sadr" to "al-Wilayah al-Mutlaqah." Furthermore, the guidance of the Holy Quran is examined as an effective ontological reality, ranging from mental signification to ontological realization. Hermeneutical (Ta'wili) theories regarding the interpretation of "Hudan lil-Muttaqin" reveal profound and extensive dimensions of Divine Guidance. They demonstrate that guidance, transcending mere awareness and knowledge, is an evolutionary and spiritual process that propels the believer toward perfection and proximity to God.

Keywords: Guidance, Quranic Exegesis, Ahl al-Bayt (AS), Fitrah (Innate Nature), Sharia (Divine Law), Wilayah (Guardianship), Shia Exegesis, Hermeneutical Theory.

Received: 2025-11-29 ; **Received in revised from:** 2026-02-23 ; **Accepted:** 2026-03-16 ; **Published online:** 2026-03-16

◆ How to cite: Khavajond Salehi,H. and faramarzi,J. (2026). The interpretation of guidance in the semantic system of the verse. (e242019). *Quranic comentations*, (56-75), e242019
doi: 10.22034/qc.2026.562955.1233



تأویل هدایت در نظام معنایی آیه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

حسن خواجه‌وند صالحی^۱، جواد فرامرزی^۲

۱. دکترای تخصصی قرآن و علوم، (گرایش مدیریت)، دانشگاه جامعه المصطفی ص العالمية، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

h.salehi110@chmail.ir

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل، آمل، ایران. javadfaramarzi1353@gmail.com

چکیده

تأویل از موضوعات مهم و فراگیر در حوزه تفسیر است که با توجه به سیر و تطور معنایی آن در طول تاریخ تفکر اسلامی، دارای مصادیق و ما به ازای خارجی گوناگونی بوده است که در ارتباط با فهم و نگرش صاحب تأویل از آن بوده است. این پژوهش در پی بررسی و تحلیل نظریه‌های تفسیری-تأویلی مرتبط با عبارت ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ در قرآن کریم، با تمرکز بر دیدگاه‌های شیعی و استخراج ابعاد مختلف معنایی هدایت و ارتباط آن با مفاهیمی چون اهل بیت (ع)، فطرت، شریعت و ولایت مطلقه است. روش تحقیق با رویکردی کیفی و تحلیلی-تفسیرگرایانه انجام شده است. داده‌ها از طریق بررسی تفاسیر شیعی معتبر و آثار مرتبط با حکمت و عرفان تشیع گردآوری شده و با استفاده از روش تحلیل محتوا، مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته‌اند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که در تفسیر ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، هدایت صرفاً به معنای آگاهی ذهنی نیست، بلکه پیوندی وجودی با اهل بیت (ع)، توفیقی برای حفظ فطرت و دوری از شبهات ایمانی، پیوندی معنوی با انتخاب الهی، فرآیندی از فطرت تا شریعت، وحدت راه و مقصد، و درنهایت سفری از الصّدر تا الولاية المطلقة تلقی می‌شود. همچنین، هدایت قرآن کریم به عنوان یک وجودی مؤثر از دلالت ذهنی تا تحقق وجودی بررسی شده است. نظریه‌های تأویلی در تفسیر ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ابعاد عمیق و گسترده‌ای از هدایت الهی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که هدایت، فراتر از آگاهی و دانش، یک فرآیند تکاملی و معنوی است که مؤمن را به سوی کمال و قرب الهی سوق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هدایت، تفسیر قرآن، اهل بیت (ع)، فطرت، شریعت، ولایت، تفسیر شیعی، نظریه تأویلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

♦ استناد به این مقاله: خواجه‌وند صالحی، حسن و فرامرزی، جواد. (۱۴۰۴). تأویل هدایت در نظام معنایی آیه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. *مطالعات تأویلی قرآن*. (۷۵-۵۶)، ۲۴۲-۲۴۱۹. doi: 10.22034/qc.2026.562955.1233



۱. طرح مسأله

در نظام معنایی قرآن کریم، آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره ۲/۱) به عنوان یکی از بنیادین ترین جنبه های کیمیائی و مبنایی معرفی کننده خود قرآن، جایگاه ویژه ای دارد. این آیه، هدایت را در ارتباط تنگاتنگی با «متقین» معرفی می کند؛ گامی که چالشی مفهومی-تفسیری عمیق را مطرح می سازد: اگر «متقی» کسی است که از شرک و گناه پرهیز کرده و از پیش هدایت یافته محسوب می شود، چگونه خود او مخاطب «هدایت» قرآن قرار می گیرد؟ آیا این امر دچار «تحصیل حاصل» نیست یا این بیان، نشان دهنده سطحی فراتر از هدایت اولیه و در واقع، مرحله ای از رشد معنوی و تحقق ولایت است؟

این پرسش، نه تنها از نظر کلامی و تفسیری اهمیت دارد، بلکه درک صحیح آن، پلی مفهومی میان «تقوی» به مثابه شرط وجودی برای دریافت هدایت و «هدایت» به مثابه فرآیندی تکاملی از کمال یابی انسان فراهم می آورد. ضرورت این پژوهش از این واقعیت نشأت می گیرد که فهم ظاهرگرایانه از آیه، ناتوان در پاسخ به این تناقض ظاهری بوده و تنها با رویکردی تأویلی - که به لایه های باطنی، وجودی و عرفانی متون مقدس توجه دارد - می توان به عمق واقعی این پیوند دست یافت. از این رو، پژوهش حاضر با طرح سؤال اصلی: «تأویل هدایت در نظام معنایی آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» چگونه آن را از وضعیتی ایستا به فرآیندی پویا و تکوینی تبدیل می کند؟» و سؤالات فرعی مرتبط با جایگاه متقی، ماهیت تقوا و نوع رابطه میان تشریع و تکوین، به دنبال پاسخی نظام مند است. فرضیه اصلی این تحقیق آن است که هدایت در این آیه، نه تنها به معنای «ارائة الطريق»، بلکه به معنای «ایصال الی المطلوب» است و «متقین»، کسانی اند که در مسیر سیر وجودی قرار دارند، نه فردی با وضعیت ثابت.

در پیشینه، تفاسیر ظاهرگرا عمدتاً هدایت را در چارچوب «تثبیت وضعیت اولیه» تعبیر کرده اند، درحالی که دیدگاه های تأویلی - به ویژه در جریان های عرفانی، فلسفی و حدیثی شیعه - هدایت را فرآیندی سلسله مراتبی و وجودی دانسته اند. با این وجود، پژوهشی جامع که این جریان های تأویلی را در چارچوب «نظام معنایی» آیه تطبیقی بررسی کند، هنوز جای خالی دارد.

روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی و تأویلی است و داده ها با بازنگری در منابع تفسیری، حدیثی، عرفانی (مانند «تفسیر ملاصدرا» و «بیان السعاده») و فلسفی جمع آوری و تطبیق شده اند. یافته های پژوهش نشان می دهد که آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» نه تنها مقدمه ای بر قرآن، بلکه بازآفرینی فشرده ای از جهان بینی

قرآنی درباره سرنوشت معنوی انسان است؛ جایی که هدایت، تجلی وجودی ولایت الهی و تقوا، شرط درونی دریافت آن محسوب می‌شود. این دیدگاه، ضمن حفظ عمومیت هدایت برای «الناس»، اختصاصی بودن تأثیر تکوینی آن را برای «متقین» توضیح می‌دهد و همچنین، تعارض ظاهری آیات را با تفکیک هدایت «تشریعی» و «تکوینی» حل می‌کند.

این پژوهش باهدف واکاوی نظام معنایی آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»، از روش کیفی تحلیل محتوای تفسیری با رویکرد هرمنوتیک فلسفی-زبانی بهره می‌گیرد. روش‌شناسی تحقیق، مبتنی بر سه‌گام تحلیلی درهم‌تنیده است: نخست، تحلیل معناشناختی ساخت‌گرا با تمرکز بر دو کلیدواژه «هُدًى» و «تقوا» در چارچوب شبکه مفهومی قرآن، که از طریق بررسی ریشه‌های لغوی در منابع معتبر عربی (مانند «مقایس اللغة» ابن فارس)، تحلیل هم‌نشینی و جانشینی واژگان در سیاق آیه، و مطالعه میدان دلالتی این مفاهیم در گفتمان قرآنی انجام می‌شود. دوم، تحلیل هرمنوتیکی متن محور که در آن، فرآیند فهم آیه از طریق دیالکتیک میان جزء (آیه) و کل (سوره و قرآن)، و نیز تعامل میان ذهنیت مفسر (با توجه به آرای انتخابی تفسیرهای میزان، کشاف، و التحریر والتنویر) و عینیت متن صورت می‌پذیرد. سوم، تحلیل گفتمان انتقادی، جهت بررسی روابط قدرت و ایدئولوژی نهفته در گفتمان «هدایت مشروط»، که چگونه این آیه، تقوا را به عنوان «سوژگی فعال» (در مقابل دریافت منفعلانه) در فرآیند هدایت برمی‌سازد. اعتبارسنجی داده‌ها از طریق «ثلیث روشی» (مقایسه یافته‌های زبانی، تفسیری و گفتمانی) و تطبیق با آرای مفسران متأخر انجام می‌شود. این روش ترکیبی، امکان کشف چندلایگی معنایی در نسبت هدایت الهی و تقوای انسانی را فراهم می‌آورد، به‌گونه‌ای که هم به «ساختار عمیق» دلالت‌های قرآنی و هم به «کارکردهای گفتمانی» آن در منظومه اسلامی توجه دارد.

۲. پیشینه تحقیق

آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره / ۲) یکی از مهم‌ترین آیات قرآن کریم است که به نقش هدایت الهی در زندگی انسان‌ها اشاره دارد. در طول تاریخ، مفسران و پژوهشگران مختلفی به تفسیر و بررسی این آیه پرداخته‌اند و ابعاد گوناگونی از مفهوم هدایت را تبیین کرده‌اند. پژوهش حاضر باهدف درک عمیق‌تر از تأویل هدایت در نظام معنایی آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»، به بررسی پیشینه‌های پژوهشی موجود می‌پردازد. تحقیقات پیشین بر مفهوم هدایت در قرآن کریم تأکید فراوانی داشته‌اند. فتحی (۱۳۹۳) در مقاله "بازشناسی مفهوم هدایت در قرآن"، به بررسی ریشه‌های

لغوی و معنایی هدایت پرداخته و آن را به معنای "نمایش راه" و "رهنمایی به سوی حقیقت" تعریف کرده است. سیمیاری و همکاران (۱۳۹۷) نیز در مقاله "معناشناسی «هدایت» با تأکید بر روش‌های آن در قرآن کریم" به روش‌های مختلف هدایت الهی از جمله وحی، عقل، و تجربه اشاره کرده‌اند. نقش متقین در دریافت هدایت الهی نیز موضوعی است که در پژوهش‌های متعددی مورد توجه قرار گرفته است. شیرافکن و قائمی نیا (۱۳۹۵) در مقاله "واکاوی وجه ارتباط هدایت به متقین در نظر مفسران" به بررسی دیدگاه‌های مختلف مفسران در مورد رابطه تقوا و هدایت پرداخته‌اند. این پژوهشگران استدلال می‌کنند که تقوا به عنوان یک شرط لازم برای دریافت هدایت، انسان را در مسیر صحیح قرار می‌دهد. برخی از پژوهشگران به سطوح مختلف فهم مخاطبان و میزان بهره‌مندی آنان از هدایت‌های قرآنی توجه داشته‌اند. نجیبی (۱۴۰۲) در مقاله "جستاری در لایه‌های معرفتی قرآن، سطوح فهم مخاطبان و میزان بهره‌مندی آنان از هدایت‌های قرآنی بر اساس آیات و روایات" به این نکته اشاره می‌کند که فهم صحیح آیات قرآنی نیازمند درک لایه‌های مختلف معنایی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های عقلانی و قلبی است.

با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در حوزه هدایت انجام شده، هنوز جای کار برای بررسی عمیق‌تر تأویل هدایت در نظام معنایی آیه هدی للمتقین وجود دارد. تحقیق حاضر با تمرکز بر تحلیل دقیق آیات مرتبط با آیه هدی للمتقین و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسرین مختلف، به دنبال ارائه یک تفسیر نوآورانه و جامع از این آیه خواهد بود. این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌شناسی کیفی و تحلیلی-تفسیرگرایانه، تلاش می‌کند تا شکاف‌های موجود در پژوهش‌های پیشین را پر کند و به درک بهتری از نقش هدایت الهی در زندگی انسان‌ها دست یابد. این تحقیق می‌تواند به درک عمیق‌تر از هدایت قرآنی کمک کند و زمینه‌ساز مطالعات گسترده‌تری در حوزه تأویل باشد. به طور کلی، تحقیق حاضر با ترکیب رویکردهای سنتی و مدرن، به دنبال ارائه یک تحلیل جامع و نوآورانه از مفهوم «هدی للمتقین» است که می‌تواند به عنوان مرجعی برای پژوهش‌های آینده در این زمینه مورد استفاده قرار گیرد.

۳. تحلیل سطوح چندبعدی هدایت قرآنی در آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»

مفهوم هدایت در آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» نظامی چند سطحی را شکل می‌دهد که از مبانی وجودی آغاز و تا تجلیات عملی امتداد می‌یابد.

ارتباط با سایر مؤلفه‌ها	تعریف عملیاتی	مؤلفه کلیدی	سطح مدل
شرط لازم برای دریافت هدایت تکوینی؛ پل ارتباطی با اهل بیت (ع)	حفظ فطرت اولیه از آلودگی شرک و شبهات؛ پرهیز از گناه + پذیرش ولایت	تقوا (شرط وجودی)	لایه پایه
اتصال تقوا (پایه) به تجلی نهایی (قُلّه)	فرآیند سلسله‌مراتبی: • وجودی: الصدر → القلب → الروح • معرفتی: دلالت ذهنی → شهود وجودی → تحقق ولایت	سیر تکاملی	لایه میانی
تجلی انتخاب الهی؛ شرط تحقق ولایت مطلقه	• وظیفه دو گانه: مَنذر (بیدارکننده) + هادی (رساننده) • تأویل گر وجودی هدایت	اهل بیت (ع) (مرکز گردش)	لایه محوری
نتیجه نهایی سیر معنوی؛ تحقق هدایت به مثابه وجود مؤثر	• تشریع: هُدًى لِلنَّاسِ (عمومیت برای تکمیل حجت) • تکوین: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (اثر وجودی اختصاصی) • وحدت: تبدیل «ارائه الطريق» به «ایصال الی المطلوب»	وحدت تشریع و تکوین	لایه نهایی

جدول شماره ۱

۳-۱. ابعاد وجودی هدایت در نسبت با اهل بیت (ع)

یکی از کاربردهای «تأویل» که از روایات به دست می‌آید، عبارت است از تحقق مصادیق لفظ قرآنی در آینده. بر این اساس، قرآن کریم مجموعه‌ای از حقایق کلی را ارائه می‌دهد که برخی از مصادیق آن در عصر نزول و برخی دیگر پس از آن ظهور یافته‌اند. استخراج این مصادیق پنهان، نوعی «تأویل» محسوب می‌شود. امام صادق (ع) در این باره فرموده‌اند: «بُرُوزَ قُرْآنٍ تَنْزِيلُهُ وَ فِي جَوْفِهِ تَأْوِيلُهُ؛ بَعْضُ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ قَدْ مَضَى وَ بَعْضُهُ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ، وَ الْقُرْآنُ كَالشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ يَجْرِيَانِ» (صفار، ۱۴۳۱ ه. ق: ۱/ ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ه. ق: ۲۳/ ۱۹۷). این روایت نشان می‌دهد که قرآن، علاوه بر معنای ظاهری و تاریخی خود (تنزیل)، دارای معنای باطنی و حقایقی است که در طول زمان تحقق می‌یابند (تأویل). مهم این است که «تأویل» در این چارچوب، صرفاً به معنای تطبیق ظاهری آیه بر

واقعۀ ای خاص (جری) نیست، بلکه مستلزم آشکارسازی مراد ذاتی و وجودی متن است که تنها با واسطه اهل بیت (ع) قابل دسترسی است.

در این چارچوب، مفهوم «هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ» در آیه اول سوره بقره، از منظر تفاسیر روایی - به ویژه در منابع شیعه - دارای ابعاد باطنی و اختصاصی عمیقی است که فراتر از معنای ظاهری «راهنمایی برای کسانی که از خدا می ترسند» قرار می گیرد. در این تفاسیر، واژه «المتقین» از حالت عمومی خارج شده و به جامعه خاصی از مؤمنان مرتبط می شود. روایات منسوب به ائمه اهل بیت (ع) به وضوح این دیدگاه را تأیید می کنند. بحرانی در «البرهان»، سه نسخه از یک روایت را در تفسیر این آیه نقل می کند که همگی «المتقین» را با «شیعه» و به طور خاص «شیعه علی (ع)» هم ارز می دانند. در نسخه نخست، «هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ» به صورت «بَيَانٌ لِشِيعَتِنَا» تفسیر شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۱: ۱۲۳). نسخه دوم، هم ارزی مستقیم «الْمُتَّقُونَ» و «شِيعَتِنَا» را بیان می کند (همان منبع)، و نسخه سوم این هم ارزی را دقیق تر کرده و می فرماید: «الْمُتَّقُونَ: شِيعَةُ عَلِيٍّ (عليه السلام)» (بحرانی، ۱۴۱۵ ه ق: ۱/ ۱۲۴). این روایات نشان می دهند که در نگاه اهل بیت (ع)، ویژگی واقعی «تقوا» در پیروی از امامت است و جامعه حقیقی «متقین»، همان «شیعه» امام علی (ع) هستند. این دیدگاه، آیه را از یک بیان عمومی به یک اشاره اختصاصی به جامعه اهل بیت و پیروانشان تبدیل می کند.

این رویکرد، از آن جهت «تأویل» محسوب می شود که مراد ذاتی آیه را - نه صرفاً یک مصداق تاریخی - آشکار می سازد. در «جری»، آیه بر یک واقعۀ یا گروه خارجی تطبیق داده می شود، در حالی که در «تأویل»، همان آیه به عنوان بیانی از یک حقیقت دائمی و وجودی خوانده می شود که تحقق آن در هر عصر، مرهون حضور اهل بیت (ع) و پیروانشان است. به همین دلیل، امام حسن عسکری (ع) «المتقین» را کسانی می داند که «يَتَّقُونَ الْمَوْبَقَاتِ... و هم از شیعه محمد و علی (عليهما السلام)» هستند که «إِنَّهُمْ اتَّقَوْا أَنْوَاعَ الْكُفْرِ... وإظهار أسرار الله» را پرهیز کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه ق: ۸۹ / ۳۷۷). این توصیف، تقوا را به عنوان شرایطی وجودی - عرفانی معرفی می کند که تنها در چارچوب ولایت تحقق می یابد.

در منابع اهل سنت نیز، هرچند با آن وضوح و عمق روایات شیعه نیست، اشاراتی به این تفسیر باطنی دیده می شود. جلال الدین سیوطی در «الدر المنثور» روایتی نقل می کند که «هُدَى» را «نور» و «لِلْمُتَّقِينَ» را «هم المؤمنون» تفسیر می کند (سیوطی، ۱۴۲۴ ه ق: ۱/ ۲۴). این تفسیر، هدایت را فراتر از یک راهنمایی عملی،

به عنوان نوری وجودی برای «مؤمنان» خاص معرفی می‌کند که در چارچوب شیعه، همان شیعه اهل بیت (ع) هستند. روایت دیگری از سیوطی نیز می‌فرماید: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ قَالَ لِّلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ الشَّرْكَ وَ يَعْمَلُونَ بَطَاطَةً» (سیوطی، ۱۴۲۴ هـ ق: ۲۴/۱)، که بر ارتباط «تقوا» با ایمان و طاعت تأکید دارد؛ اما در تفاسیر شیعه، این مفهوم عملی، به طور خاص با پیروی از اهل بیت (ع) پیوند خورده است.

بنابراین، تفسیر مذکور نه صرفاً «تطبیق» یک آیه بر یک گروه تاریخی، بلکه آشکارسازی بعد وجودی و ولایی هدایت قرآنی است. این هدایت، در ذات خود، با جامعه‌ای مرتبط است که «تقوا» را به معنای پذیرش حقیقت امامت تحقق داده‌اند. از این رو، این تفسیر در چارچوب «تأویل» قرار می‌گیرد، زیرا مراد پنهان متن را - که ذاتاً با حقیقت ولایت پیوند خورده است - برمی‌آورد، نه اینکه صرفاً یک مصداق ظاهری بر آن تحمیل شود. این رویکرد، هم به عنوان اثبات امامت و هم به عنوان تشخیص جامعه حقیقی مؤمنان، در چارچوب آموزه‌های اهل بیت (ع) شکل گرفته و نشان‌دهنده تلاشی برای دستیابی به لایه‌های باطنی متون مقدس است که تنها با واسطه اهل الذکر (اهل بیت علیهم السلام) ممکن است.

۳-۲. کارکرد توفیقی هدایت در صیانت فطرت

در چارچوب تأویلی کارکرد توفیقی هدایت در صیانت فطرت، تقوا ریشه در پاک نگه داشتن فطرت اولیه و اجتناب از هرگونه شرک دارد؛ به گونه‌ای که هدایت قرآنی در این منظر، فراتر از یک راهنمایی اخلاقی، به مثابه فیض وجودی برای احیای فطرت در نظر گرفته می‌شود. این چارچوب در منابع تفسیری با تأکیدات متفاوتی بازتاب یافته و سه دیدگاه برجسته در تبیین رابطه میان تقوا، فطرت و هدایت قرآنی قابل استخراج است. نخست، صاحب تفسیر «کشف الاسرار و عده الابرار» در تحلیل واژه «هدی» دو بُعد اصلی را تبیین می‌کند: بُعد دعایی که به معنای نداء و دعوت الهی است - همان گونه که در آیه «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲) و «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (قصص: ۵۶) منعکس شده - و بُعد توفیقی که به معنای عطای موفقیت معنوی و نصرت الهی به کسانی است که از طریق تقوا و پرهیزگاری، به ویژه از شرک، در مسیر حق حرکت می‌کنند. از دیدگاه ایشان، عبارت (لِّلْمُتَّقِينَ) به مؤمنانی اشاره دارد که تقوایشان ریشه در اجتناب از شرک و تمسک به یکتاپرستی دارد؛ به طوری که مفهوم «اتقی» هشدار می‌دهد که انسان را از گناهان باز می‌دارد و جامعیت تقوی به مثابه فرمانی الهی برای تحقق عدالت و احسان، از طریق

پاک سازی روح از آلودگی های معنوی، تفسیر می شود (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۴/۱). این دیدگاه در آیاتی چون «وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (نساء / ۱۳۱)، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ)» (نساء / ۱)، و «إِنْ أُولَآئِيئُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ» (انفال / ۳۴) نیز تأیید می شود.

دیدگاه دوم متعلق به صاحب تفسیر «أنوار القرآن و أسرار الفرقان» است که «متقی» را فردی می داند که از طریق اتقاء به بینشی از تقوای درونی دست یافته، اما هرگز تراکم تقوای خود را مبنای نجات مطلق قرار نمی دهد؛ چراکه رهایی حقیقی تنها نتیجه فضل مولیه (لطف الهی) است (قاری، ۲۰۱۳: م ۳۳/۱). در این چارچوب، تقوا ابزاری برای شستشوی روح از تاریکی های جهل و گناه محسوب می شود، درحالی که دستیابی به حقایق وصل الهی و بروز نور عقل و بینایی معنوی، صرفاً حاصل فیوضت الهی است. متقی در این نگاه، باوجود آگاهی از تقوای درونی، درمی یابد که تمام تلاش های انسانی هرچند چراغ راهنمایی باشند، تنها وسیله ای برای دستیابی به نعمت هدایت و وحدانیت خداوند محسوب می شوند؛ و آنچه او را به عنوان تقوا دریافت می کند، حجتی محکم بر یکتاپرستی است که از اصل پرهیز از شرک سرچشمه می گیرد و ارتباطش با وحدانیت خداوند از طریق درک این واقعیت استوار می شود که تنها فیض الهی می تواند انسان را از تاریکی های وجودی به سوی نور بصیرت و وحدت مطلق هدایت کند.

سومین دیدگاه متعلق به تفسیر ابن عربی است که «متقون» را به افرادی تفسیر می کند که بر فطرت اولیه و ذاتی خود پایدار مانده اند؛ یعنی با حفظ طبیعت پاک درونی از طریق ایمان و عقلانیت، از وسوسه های شرک و شک – که زمینه ساز کدورت قلب و آلودگی روح است – در امان مانده و نور ذاتی خود را صیانت کرده اند. در این چارچوب توحیدی، تقوا پایه و مقدمه ایمان شمرده می شود؛ چراکه تنها از مسیر پاک سازی ذاتی و دوری از گناهان، به ویژه شرک، انسان می تواند به حقیقت وحدانیت خداوند دست یابد. همچنین، تقوا دارای مراتب و درجاتی است که در مسیر رشد معنوی فرد ظهور می یابد؛ به نحوی که حفظ فطرت اصلی و اجتناب از هرگونه شبهه، زمینه ساز ورود به مراحل بالاتر ایمان و تحقق رابطه عمیق تر با خداوند است (ابن عربی، ۱۴۲۲ ه ق: ۱۱/۱). در این تفسیر، صیانت از اصالت فطری تنها عملی ظاهری نیست، بلکه ثمره تعمیق اتصال به حقیقت الهی، آگاهی درونی و تجربه نور معرفت است؛ به گونه ای که متقیان با محافظت از نور درونی و اصالت ذاتی، در مسیر تحقق وحدانیت و اقتدار معرفت، همواره بر صراط مستقیم باقی می مانند.

۳-۳. انتخاب الهی به عنوان بُعدی از هدایت

این دیدگاه با استناد به تفاسیر عرفانی-تأویلی، هدایت قرآن را نه به عنوان یک رهنمود کلی، بلکه به مثابه اثری ذاتی از ارتباط معنوی متقی با حق می داند؛ تفسیری که در منابعی مانند «أنوار القرآن» و «أسرار الفرقان» با تأکید بر تقابل اثر قرآن در اهل ولایت و اهل غفلت، مطرح شده است. در این دیدگاه عبارت «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» نه به معنای هدایت عمومی است، بلکه به کسانی اختصاص می یابد که خداوند تقوا را برایشان اراده کرده باشد؛ یعنی هدایت، پیوندی عمیق با انتخاب الهی دارد و تنها به کسانی تعلّق می گیرد که به واسطه آن انتخاب، به اخلاص خالص دعوت شده اند. این اخلاص، چیزی فراتر از ریاضت ظاهری است؛ بلکه عبارت است از «خلاصه عما سواه»، یعنی رهایی کامل ذات از هر چیزی جز خدا. چنین افرادی، به حق، متقی اند؛ و قرآن، تنها برای آنان «هدایت» است. این هدایت، ذاتاً دوگانه اثر می کند، نه به خاطر تغییر در ذات قرآن، بلکه به خاطر تفاوت ذات دریافت کنندگان: برای اولیاء - کسانی که به سوی خدا رهایی یافته اند - قرآن شفا و دواست؛ برای اعداء - کسانی که در حجاب غیر خدا باقی مانده اند - همان قرآن، شقاوت و بلا می شود. این تقابل، با مثال رود نیل تبیین می شود: همان آب، در نظر محبوبان، زندگی بخش است و در دید محجوبان، خونِ هلاکت آور. از این منظر، عبارت «هُدًى لِّلنَّاسِ» (البقره / ۱۸۵) نباید مانعی برای درک خصوصیت حقیقی هدایت شود؛ چراکه این اطلاق، تنها برای «استثناس» است، نه برای اثبات هدایت واقعی همه. منظور از آن، این است که قرآن به صورت کلی مطرح شود تا بر کسانی که از محجّه حق لغزیده اند، حجت تمام شود؛ یعنی نتوانند بگویند راهنمایی برایشان نبوده است. پس عمومیت ظاهری «لِّلنَّاسِ»، در خدمت تکمیل حجت است، نه نفی اختصاص هدایت به متقی حقیقی (قاری، ۲۰۱۳ م: ۳۳/۱).

۳-۴. وحدت مسیر و مقصد در هدایت الهی

در اندیشه آیت الله جوادی آملی، هدایت قرآنی بر مبنای تأویل به مثابه کشف لایه های معنایی باطنی وحی، تفسیر می شود. ایشان با عبور از ظواهر نص، به رابطه عمیق میان هدایت تشریعی و تکوینی به مثابه دو بُعد جدایی ناپذیر از یک حقیقت واحد می پردازد. این رهیافت، هوشمندانه از تأویل به مثابه روشی متافیزیکی در فهم قرآن بهره می برد، به گونه ای که میان «ارائة الطريق» و «ایصال الی المطلوب» نه تمایز انفکاک، بلکه ارتباط طولی و سلسله مراتبی برقرار می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۷/۲).

از منظر تأویلی، هدایت تشریعی «هُدًى لِلنَّاسِ» صرفاً بیان قواعد فقهی و اخلاقی نیست، بلکه تجلی اراده الهی در هدایت عمومی بشر است. آیت الله جوادی با رویکردی کلامی-عرفانی، این بُعد را «نورانیت تشریع» می خواند که در پرتو عقل و وحی، امکان خروج از ظلمت جهل را فراهم می آورد (همان، ۱۶۸). تأویل در اینجا به معنای عبور از الفاظ به مقاصد الهی است؛ به این معنا که آیات الاحکام و اخلاق، تنها ابزارهای ظاهری برای نیل به تعالی باطنی اند.

در مرتبه بالاتر، هدایت تکوینی «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» با تأویلی وجود شناسانه تحلیل می شود. اینجا، تأویل به معنای تبدیل «هدایت مفاهیم» به «هدایت موجودات» است؛ یعنی خداوند نه تنها راه را نشان می دهد، بلکه با تصرف تکوینی، متقین را به مقصد می رساند. این فرآیند، مبتنی بر نظریه فیض الهی است که در آن، تقوا به مثابه شرط وجودی دریافت هدایت، جایگاه محوری دارد. به تعبیر ایشان، مُتَّقِین کسانی اند که نفسی آنان در سایه تربیت قرآنی، تأویل وجودی یافته و به «انسان کامل» تبدیل شده اند (جوادی آملی، ۲: ۱۳۸۸ / ۱۷۰).

۳-۵. تحول معرفتی-ولایی در مسیر هدایت

در این دیدگاه تأویلی، هدایت قرآنی فراتر از معنای سطحی «نشان دادن راه» تلقی می شود و به مثابه فرآیندی وجودی در نظر گرفته می شود که از بیداری از گمراهی نفسانی (انذار) آغاز شده و با تحقق تقوا، انسان را در مسیر سیر به سوی کمال حقیقی - از درجه ولایت تا رسالت مطلقه - همراهی می کند. در این چارچوب، مفهوم «الهدایة» دارای دو سطح ظاهری و باطنی است که هر دو در چارچوب واحد «کمال انسان» جمع می شوند (سلطان علیشاه، ۱۳۶۷: ۱: ۴۵).

سطح نخست، همان کاربرد عمومی لفظ «هُدًى» در زبان عربی است؛ یعنی «إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ» (نشان دادن راه)، صرفنظر از رسیدن به مقصد، فاعل هدایت (خدا یا بشر) و ادات تعدیت آن (به خود فعل، با «لَام» یا با «إِلَى»). این سطح، معنای زبانی عام را پوشش داده و در خدمت کاربردهای متعدد آن در سخن عرب قرار می گیرد. سطح دوم، هدایتی تخصصی تر و عمیق تر است که زمانی محقق می شود که «هدایت» به خدا نسبت داده شود و «الْمُهْدَى إِلَيْهِ» در عبارت ذکر نگردد؛ یعنی هدایت به صورت مطلق و غیرمشخص به چیزی منسوب شود. در این حالت، مراد هدایت به راه کمال حقیقی انسان است، نه صرفاً نشان دادن راهی موقت یا جزئی. در پایان، قاعده کلیدی مطرح می شود که «الهدایة من الله لا تتعلق إلا بمن أُنذِر و اتَّقَى»؛ یعنی هدایت الهی به معنای کمال طلبی حقیقی، منوط به دو شرط است: انذار شدن (بیدار شدن از گمراهی اولیه) و تقوا (ترس

از بازگشت به آن گمراهی و چسبیدن به راه حق). از این رو، هرگاه لفظ «هُدًى» در این چارچوب بیاید - چه به صورت مطلق و چه مقید به عبارت «لِّلْمُتَّقِينَ» - معنای آن یکی است: هدایت به راهی که به کمال حقیقی انسان از ولایت تا رسالت مطلقه منتهی می شود (سلطان علی شاه، ۱۳۶۷: ۴۵/۱).

بنابراین، تخصیص هدایت به خداوند در غیاب «المُهْدَى إِلَيْهِ»، لفظ را از حیطة کاربرد زبانی عام «إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ» خارج کرده و آن را در چارچوبی وجودی بازتعریف می نماید. این بازتعریف، دولایه معرفتی (آغاز شده با «انذار»؛ بیداری از جهل اولیه درباره جوهره کمال) و ولایی (تثبیت شده با «تقوا» و سوق دهنده از «الصِّدْر» به سوی «الولاية المطلقة») را در فرآیند هدایت آشکار می سازد. قاعده «الهداية من الله لا تتعلق إلا بمن أُنذر و اتقى» محور تأویلی این دیدگاه را تشکیل می دهد؛ بدین معنا که هدایت الهی - به معنای رسیدن به کمال حقیقی - مشروط به تحول معرفتی (انذار) و تحقق ولایی (تقوا) است. از این منظر، هرگاه «هُدًى» در قرآن به صورت مطلق یا با قید «لِّلْمُتَّقِينَ» بیاید، در چارچوبی تأویلی یکپارچه قرار می گیرد که در آن، هدایت نه صرفاً نشان دادن راه و انتقال اطلاعات، بلکه فرآیندی وجودی است که معرفت بیدار شده را از طریق همراهی ولایتی به کمال - از ولایت تا رسالت مطلقه - پیوند می زند.

۳-۶. هدایت به مثابه فرآیندی از فطرت تا شریعت

علامه طباطبایی با بازخوانی آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»، هدایت قرآنی را نه به مثابه ی ویژگی ای ایستا و درجه ای از ایمان، بلکه به عنوان فرآیندی پویا و صعودی تبیین می نماید که دو گذار وجودی را در بر می گیرد: گذار از فطرت به عقل و گذار از عقل به شریعت. در این دیدگاه، «متقی» صرفاً عنوانی برای گروه خاصی از مؤمنان نیست، بلکه نمادی از هر انسانی است که - با پذیرش توحید مطابق فطرت - وارد جریان پیوسته ی هدایت الهی می شود؛ جریانی که تمام مراتب ایمان را در بر گرفته و هدایت را به مثابه ی ذات قرآن - نه صرفاً ویژگی مخاطب - می آفریند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۴۳/۱).

ایشان تقوا را در دو مقطع وجودی تفکیک می کنند: نخست، «تقوای عقلی» که از رجوع به فطرت و عمل مطابق دستورات عقل حاصل می شود - شامل صفاتی چون راستی، عدالت، وفاداری به امانت و انفاق - حتی اگر فرد از شریعت اسلام آگاه نباشد؛ و دوم، «تقوای شرعی» که با جذب انسان دارای تقوای عقلی به سوی شریعت و تحقق احکامی چون نماز، روزه و حج کامل می گردد. این تفکیک، خود هدایت را از حیطة صرف انتقال اطلاعات خارج کرده و آن را به فرآیندی

وجودی تأویل می‌نماید که از ذات انسان (فطرت) آغاز شده و در تحقق کامل از طریق شریعت تکامل می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۴۴/۱).

در قرائت تأویلی علامه طباطبایی، هدایت قرآنی در آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) نه مفاهیمی ساده‌انگارانه، بلکه نظامی پویا و روشمند برای تکامل معرفت دینی ترسیم می‌کند. طبق این دیدگاه، متقی به مثابه سوژه این هدایت، در فرآیندی دو مرحله‌ای از «تقوای فطری-عقلانی»، شامل ارزش‌های اخلاقی جهانشمول (نظیر عدالت و امانتداری) به «تقوای شرعی» که حاکی از تعبد به فرامین تشریعی اسلام (مانند احکام عبادی) است، گذار می‌کند.

مبتنی بر تحلیل هرمنوتیکی المیزان، قرآن در این خوانش صرفاً رسانه انتقال محتوا نیست، بلکه کنشگر فعالی است که با قابلیت ذاتی خود، فطرت انسانی را ابتدا به سمت تعقل سوق داده و سپس با جذابیت تشریعی، آن را به عرصه تعبد هدایت می‌کند. این نگاه، تعارض ظاهری بین عمومیت هدایت قرآنی و اختصاص آن به متقین را با تفکیک میان «هدایت تکوینی» (که به مثابه امکان عام برای همه انسان‌هاست) و «هدایت تشریعی» (که مشروط به تحقق مراتب تقوا در وجود آدمی است) مرتفع می‌سازد.

نوآوری این تفسیر در آن است که هدایت را از حصرگرایی گزاره‌محور خارج کرده و به فرآیندی وجودشناختی تبدیل می‌کند که در آن قرآن نه تنها راهنما، بلکه فاعل مؤثر در تکامل معنوی انسان است. این دریافت، همخوان با رویکردهای پدیدارشناختی به متون دینی، نشان می‌دهد که «متقین» در این آیه نه گروهی خاص، بلکه هر انسانی است که ظرفیت این سیر تکاملی را در خود محقق ساخته است.

۳-۷. تجلیات عملی هدایت قرآنی

ملاصدرا با صراحت، هدایت قرآنی و سیره پیامبر (صلی الله) را نه به مثابه‌ی «دلالة بر حقیقت»، بلکه همان چیزی می‌داند که به وسیله‌اش اهتداء محقق می‌شود؛ یعنی هدایتی که خود فرآیند رسیدن به حقیقت را تحقق می‌بخشد. این دیدگاه، پایه‌ای نظری برای تأویل وجودی هدایت فراهم می‌آورد؛ تأویلی که معنا را از حیطه ظاهر زبانی و ارتباط اشارتی (دلالیت) خارج کرده و به سوی ویژگی‌های ذاتی و وجودی نص می‌کشاند. بر این اساس، قرآن تنها «راهنما» نیست، بلکه خود هدایت حقیقی است؛ همان‌گونه که خورشید در ذات، نورافشان است، حتی اگر برخی به سبب ذات نابینایی از آن بهره‌ای نبرند.

در این چارچوب، آیاتی چون «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (القصص ۵۶) یا «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ» (فصلت: ۱۷)، نه برای نفی عموم

هدایت قرآنی، بلکه برای تبیین شرط مندی اثربخشی آن به استعداد وجودی گیرنده به کار می‌روند. هدایت ذاتاً مؤثر است، اما تحقق آن در وجود انسان، محتاج به پذیرش وجودی، پاکی باطن و تحقق مشیّت الهی است؛ امری که هدایت را از «رابطه‌ای خارجی» به «فرآیندی وجودی-دریافتی» تبدیل می‌کند. این نگاه در آیه «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (الاسراء: ۸۲) به وضوح تجلی می‌یابد؛ جایی که قرآن مانند دارویی ذاتاً شفا بخش توصیف می‌شود که تأثیر آن منوط به وضعیت سلامت وجودی گیرنده است.

در نتیجه، تأویل ملاصدرا، واژه «هدایت» را از چهارچوب معنای زبانی «راهنمایی» خارج کرده و آن را به عنوان وجودی مؤثر و فاعلی در ذات قرآن درک می‌نماید؛ گمراهی را نه خاصیتی از ذات قرآن، بلکه عارضه‌ای ناشی از ساختار وجودی گیرنده می‌داند؛ همان‌گونه که تاریکی ناشی از ذات خورشید نیست، بلکه نتیجه‌ی برخورد نور با ذات نابینا است. این رویکرد، ضمن وفاداری به ظواهر آیات، هدایت قرآنی را از سطح «دلالة محضة» به سطح «وجود مؤثر» ارتقا داده و پاسخی تبیینی به چالش ظاهری «عموم هدایت در قرآن در مقابل تبعیض در اثرگذاری آن» ارائه می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که میان عدالت الهی در ارائه هدایت و اختیار انسان در پذیرش یا رفض آن، هماهنگی نظری پدید می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳۲).

۴. بحث و تحلیل

این پژوهش با تلفیق سه جریان تفسیری حدیثی، عرفانی و فلسفی-وجودی در تأویل آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ»، چارچوبی تحلیلی چهارلایه را ارائه می‌دهد که در پژوهش‌های پیشین به صورت سامان یافته مطرح نشده است. در این مدل، هدایت از وضعیتی ایستا (ارشاد ذهنی) به فرآیندی سلسله‌مراتبی و وجودی تبدیل می‌شود که چهار مؤلفه کلیدی را در هم می‌آمیزد: (۱) تقوا به مثابه شرط وجودی پیوند با اهل بیت (ع)، (۲) سیر تکاملی از الصدر تا الولاية المطلقة، (۳) اهل بیت (ع) به مثابه تأویل گر وجودی هدایت، و (۴) وحدت تشریع و تکوین در تحقق ولایت مطلقه. این چارچوب، ضمن حل تعارض ظاهری میان عمومیت هدایت (هُدًى لِلنَّاسِ) و اختصاص آن به متقین، پاسخی نظری به چالش «تحصیل حاصل» در تفسیر آیه ارائه می‌دهد و هدایت را از دلالت ذهنی به وجود مؤثر ارتقا می‌بخشد.

یافته‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های تأویلی شیعه، با وجود تنوع در بیان، در محور «وحدت تشریع و تکوین» همگرا می‌شوند؛ امری که در پژوهش‌های

پیشین به صورت سامانمند بررسی نشده است.

در تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تأویلی شیعه، سه جریان حدیثی، عرفانی و فلسفی-وجودی، با وجود تفاوت در زبان و منشأ معرفتی، در سه محور کلیدی همگرایی نشان می‌دهند که زمینه‌ساز تحلیل تلفیقی نوآورانه می‌شود. در بُعد ماهیت هدایت، جریان حدیثی (بحرانی، مجلسی) هدایت را تحقق مصداقی در اهل بیت (ع) می‌داند؛ جریان عرفانی (سلطان علی‌شان، ابن عربی) آن را فرآیند سیر وجودی از انذار تا ولایت تفسیر می‌کند؛ و جریان فلسفی-وجودی (ملاصدرا، جوادی آملی) هدایت را وجود مؤثر فراتر از دلالت ذهنی می‌پندارد. تحلیل تلفیقی نشان می‌دهد که این سه دیدگاه، در واقع سه لایه از یک حقیقت واحد را باز می‌کنند: هدایت، نه صرفاً «ارائه راه»، بلکه فرآیندی سلسله‌مراتبی است که از دلالت ذهنی آغاز شده و در تحقق وجودی ولایت مطلقه خاتمه می‌یابد. در بُعد جایگاه تقوا، دیدگاه حدیثی تقوا را شرط پذیرش ولایت، دیدگاه عرفانی آن را شرط بیداری از غفلت و دیدگاه فلسفی-وجودی تقوا را شرط وجودی برای دریافت فیض الهی می‌داند؛ تحلیل تلفیقی این سه رویکرد را در مفهومی یکپارچه جمع می‌کند: تقوا به مثابه پل ارتباطی میان فطرت اولیه و شریعت تکامل یافته، شرطی وجودی است که بدون آن، هدایت از حیطه دلالت ذهنی خارج نمی‌شود. درنهایت، در بُعد رابطه تشریع و تکوین، جریان حدیثی تفکیک ظاهری میان دو سطح را برای تکمیل حجت ضروری می‌داند؛ جریان عرفانی وحدت را در مقصد نهایی (ولایت) می‌یابد؛ و جریان فلسفی-وجودی تکوین را تجلی اراده الهی در دو سطح می‌داند. تحلیل تلفیقی این سه دیدگاه، وحدت تشریع و تکوین را در چارچوب «تبدیل ارائه راه به ایصال به مقصد» بازتعریف می‌کند: تشریع (هُدًی لِلنَّاسِ) عمومیتی برای تکمیل حجت دارد، درحالی‌که تکوین (هُدًی لِلْمُتَّقِينَ) اثر وجودی اختصاصی است که تنها در وجود متقی - که با اهل بیت (ع) پیوند وجودی برقرار کرده - تحقق می‌یابد. این تحلیل تلفیقی، ضمن حل تعارض ظاهری میان عمومیت و اختصاص هدایت، پاسخی نظری به چالش «تحصیل حاصل» در تفسیر آیه ارائه می‌دهد و هدایت را از مفهومی ایستا به فرآیندی پویا و تکاملی تبدیل می‌کند.

کارکرد این الگو در سه حوزه قابل استناد است: الف) کارکرد تفسیری: امکان به‌کارگیری چارچوب چهارلایه (تقوا به مثابه شرط وجودی، سیر از الصدر تا الولاية المطلقة، اهل بیت (ع) به مثابه تأویل‌گر وجودی، و وحدت تشریع و تکوین) در تأویل آیات مشابه مانند «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» و «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ»؛

ب) کارکرد آموزشی: ارائه مدلی استاندارد برای آموزش تفسیر تأویلی که گسست میان جریان‌های مختلف تفسیری را کاهش داده و به جای رقابت، هم‌افزایی معرفتی را ترویج می‌دهد؛ ج) کارکرد نظری-کلامی: تقویت بنیان‌های فلسفی ولایت از طریق اثبات اینکه ولایت مطلقه، نه صرفاً جایگاهی تشریعی، بلکه تحقق وجودی هدایت الهی در عالم تکوین است که در وجود اهل بیت (ع) مجسّد شده و از طریق پیوند وجودی با ایشان، به متقی نیز عطا می‌گردد. این خروجی‌ها، چارچوب حاضر را از صرفاً تحلیلی نظری به ابزاری کارآمد برای تولید معرفت تفسیری تبدیل می‌کند که ضمن پاسخ به چالش‌های کلاسیک تفسیر، زمینه‌ساز گسترش پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه علوم قرآنی می‌شود.

جدول تحلیل سطوح چندبعدی هدایت				
تحلیل تلفیقی نویسنده	دیدگاه فلسفی- وجودی (ملاصدرا، جوادی آملی)	دیدگاه عرفانی (سلطان علی‌شان، ابن عربی)	دیدگاه حدیثی (بحرانی، مجلسی)	معیار تحلیل
هدایت به مثابه فرآیندی سلسله‌مراتبی از تشریع به تکوین	وجود مؤثر فراتر از دلالت ذهنی	فرآیند سیر وجودی از انذار تا ولایت	تحقق مصداقی در اهل بیت (ع)	ماهیت هدایت
تقوا به مثابه پل ارتباطی میان فطرت و شریعت	شرط وجودی برای دریافت فیض الهی	شرط بیداری از غفلت و ورود به سیر	شرط پذیرش ولایت	جایگاه تقوا
تکوین، تحقق وجودی تشریع در وجود متقی	تجلی اراده الهی در دو سطح	وحدت در مقصد نهایی (ولایت)	تفکیک ظاهری برای تکمیل حجت	رابطه تشریع-تکوین

جدول شماره ۲

نتیجه

این پژوهش با تلفیق سه جریان تفسیری حدیثی، عرفانی و فلسفی-وجودی، برای نخستین بار چارچوبی تحلیلی یکپارچه برای درک تأویل هدایت در آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» ارائه می‌دهد که در پژوهش‌های پیشین - که عمدتاً به تحلیل لغوی یا تطبیقی هدایت محدود شده‌اند - دیده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری پژوهش حاضر در بازکاوی نظام معنایی آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» از منظر تأویل‌گرایی شیعه نشان می‌دهد که هدایت قرآنی در این آیه فراتر از مفهوم سطحی «ارائه راه»، به عنوان فرآیندی تکوینی-تشریعی چندلایه درک می‌شود که از سطح دلالت ذهنی تا تحقق وجودی امتداد دارد و متقی را نه به مثابه فردی با وضعیت ثابت و ایستا، بلکه به عنوان موجودی در حال سیر وجودی معرفی می‌کند که تقوا در او شرط وجودی برای دریافت هدایت تکوینی است. این پژوهش با تلفیق سه رویکرد تفسیری حدیثی، عرفانی و فلسفی-وجودی، چارچوبی تحلیلی جامع ارائه کرده که تعارض ظاهری میان عمومیت هدایت «هُدًى لِّلنَّاسِ» و اختصاص آن به متقین را از طریق تمایز بین هدایت تشریعی (ارشاد) و تکوینی (ایصال) حل می‌کند و هدایت را از حیطة صرف ارائه راه به مفهومی وجودی و مؤثر ارتقا می‌دهد که ذاتاً فاعل و محقق‌کننده سیر معنوی است. یافته‌ها بیانگر آن است که آیه مذکور دارای دو سطح دلالت است: سطح ظاهری با عمومیت برای همه انسان‌ها که در خدمت تکمیل حجت الهی قرار دارد، و سطح باطنی با اثرگذاری تکوینی اختصاصی برای اهل تقوا که با اهل بیت (ع) پیوند معنوی دارند و این هدایت در مسیری سلسله‌مراتبی از الصدر تا الولاية المطلقة، انسان را از مرحله بیداری از گمراهی نفسانی (انذار) تا تحقق کمال انسانی در اوج ولایت همراهی می‌کند. این دیدگاه ضمن حفظ عدالت الهی در ارائه هدایت عمومی، اختصاصی بودن تأثیر تکوینی آن را برای متقین تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که هدایت قرآنی نه تنها مقدمه‌ای بر کتاب، بلکه بازآفرینی فشرده‌ای از جهان‌بینی قرآنی درباره سرنوشت معنوی انسان است؛ جایی که هدایت، تجلی وجودی ولایت الهی و تقوا، شرط درونی دریافت آن محسوب می‌شود و فرآیندی پویا است که مؤمن را از سطح ارشاد تشریعی تا تحقق ولایت مطلقه سوق می‌دهد. این تأویل وجودی هدایت، ضمن پاسخ به چالش کهن «تحصیل حاصل» در تفسیر آیه، گمراهی را نه خاصیتی از ذات قرآن، بلکه عارضه‌ای ناشی از ساختار وجودی گیرنده می‌داند و به این گونه میان عدالت الهی در ارائه هدایت و اختیار انسان در پذیرش یا رفض آن، هماهنگی نظری پدید می‌آورد و هدایت را از وضعیتی ایستا به فرآیندی پویا و تکاملی تبدیل می‌سازد که در آن قرآن، خود هدایت حقیقی و مؤثر است، نه صرفاً راهنمایی ذهنی.

نوآوری این پژوهش در تبدیل هدایت از مفهومی ایستا به فرآیندی سلسله‌مراتبی و ارائه مدل تحلیلی یکپارچه است که تعارض ظاهری میان عمومیت و اختصاص هدایت را حل می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی؛ عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۴۲۲): «تفسیر ابن عربی»، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، ۲ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۷): «لسان العرب»، ۷ جلد، بیروت: دار صادر.
- اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۳۷۴): «مفردات الفاظ القرآن»، تحقیق و ترجمه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات مرتضوی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵): «البرهان فی تفسیر القرآن»، ۵ جلد، قم: بنیاد بعثت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴): «الصحاح»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، ۷ جلد، بیروت: دار العلم للملایین.
- خلیل بن احمد (۱۴۰۹): «العين»، تحقیق: محسن آل عصفور، مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، ۹ جلد، قم: انتشارات هجرت.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سلطان علیشاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۶۷): «بیان السعاده فی مقامات العباد»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۴): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، عبدالسند حسن یمامه، ۱۷ جلد، قاهره: مرکز هجر للبحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۶۶): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: انتشارات بیدار.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۳۱): «بصائر الدرجات»، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، ۱۰ جلد، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۴): «مجمع البحرین و مطلع النیرین»، جلد ۳، قم: بنیاد بعثت.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷): «کتاب العین»، جلد ۹، قم: انتشارات هجرت.
- قاری، علی بن سلطان محمد (۲۰۱۳): «انوار القرآن و اسرار الفرقان»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳): «بحار الأنوار»، تحقیق: هدایت‌الله مسترحمی، علی‌اکبر غفاری، محمدباقر یهودی، محمدتقی مصباح یزدی، محمدباقر محمودی، محمدمهدی خراسان و همکاران، ۱۱۱ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرعب، محمد عوض؛ ابن زکریا، ابی حسین احمد بن فارس؛ اصلان، آنسه فاطمه محمد (۱۴۲۲): «معجم مقاییس اللغة»، جلد ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی؛ رستم نژاد، مهدی (۱۳۸۷): «التفسیر الأثری الجامع»، ۱۷ جلد، قم: مؤسسة فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱): «کشف الاسرار و عدة الابرار»، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فتحی، امین (۱۳۹۳): «بازشناسی مفهوم هدایت در قرآن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۵، شماره ۱۹، صص ۲۳-۲۹.
- سیمباری، شهبان؛ قائمی امیری، علی؛ آرمند، محمد (۱۳۹۷): «معناشناسی «هدایت» با تأکید بر روش‌های آن در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۹، شماره ۳۴، صص ۱۲۵-۱۵۲.
- شیرافکن، محمدحسین؛ قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۵): «واکاوی وجه ارتباط هدایت به متقین در نظر مفسران»، پژوهشنامه معارف قرآنی (آفاق دین)، سال هفتم، شماره ۲۵.
- نجیبی، مهدی (کوروش) (۱۴۰۲): «جستاری در لایه‌های معرفتی قرآن، سطوح فهم مخاطبان و میزان بهره‌مندی آنان از هدایت‌های قرآنی بر اساس آیات و روایات»، پژوهشنامه معارف قرآنی (آفاق دین)، سال ۱۴، شماره ۵۳.

References

The Holy Quran.

Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī; 'Abd al-Razzāq Kāshī, 'Abd al-Razzāq ibn Jalāl al-Dīn (1422 AH). Tafsīr Ibn 'Arabī [The Exegesis of Ibn Arabī]. Investigated by: Samīr Muṣṭafā Rabāb. 2 Vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (1377 SH). Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]. 7 Vols. Beirut: Dār Ṣādir.

Al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib (1374 SH). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān [The Isolated Words of the Quran]. Investigated and Translated by: Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran: Murtazavī Publications.

Al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1415 AH). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān [The Proof in the Exegesis of the Quran]. 5 Vols. Qom: Bu'that Foundation.

Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Hammād (1404 AH). Al-Ṣiḥāḥ [The Sound Words]. Investigated by: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār. 7 Vols. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.

Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH). Al-'Ayn [The Letter Ain]. Investigated by: Muḥsin Āl 'Aṣfūr, Mahdī Makhzūmī, Ibrāhīm Sāmarrā'ī. 9 Vols. Qom: Hijrat Publications.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1407 AH). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl [The Unveiler of the Realities of the Ambiguities of Revelation and the Sources of Sayings on Aspects of Interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.

Sulṭān 'Alīshāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥaydar (1367 SH). Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah [The Explanation of Felicity in the Stations of Worship]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.

Al-Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1424 AH). Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Māthūr [The Scattered Pearls in Exegesis based on Tradition]. Investigated by: 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī, 'Abd al-Sand Ḥasan Yamāmah. 17 Vols. Cairo: Markaz Hajar lil-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah.

Al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn (Mullā Ṣadrā) (1366 SH). Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm [The Exegesis of the Holy Quran]. Qom: Bīdār Publications.

Al-Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan (1431 AH). Baṣā'ir al-Darajāt [Insights of the Degrees]. Investigated by: Muḥsin ibn 'Abbās 'Alī Kūchebāghī. 10 Vols. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.

Tabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1352 SH). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Quran]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.

Al-Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1414 AH). Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nayyirayn [The Confluence of the Two Seas and the Rising Point of the Two Luminaries]. Vol. 3. Qom: Bu'that Foundation.

Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1367 SH). Kitāb al-'Ayn [The Book of Ain]. Vol. 9. Qom: Hijrat Publications.

Al-Qārī, 'Alī ibn Sulṭān Muḥammad (2013 AD). Anwār al-Qur'ān wa Asrār al-Furqān [The Lights of the Quran and the Secrets of the Furqan]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī (1403 AH). Biḥār al-Anwār [The Seas of Lights]. Investigated by: Hidāyatullāh Muṣṭarḥamī, 'Alī Akbar Ghaffārī, Muḥammad Bāqir Behbūdī, Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Bāqir Maḥmūdī, Muḥammad Mahdī Khurasān, et al. 111 Vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Murabbī, Muḥammad 'Awaḍ; Ibn Zakariyyā, Abī Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris;

- Aṣḡlān, Ānusah Fāṭimah Muḥammad (1422 AH). Mu'jam Maqāyīs al-Lughah [Dictionary of the Standards of Language]. Vol. 1. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī; Ruṣṭam Nezhad, Mahdī (1387 SH). Al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmi' [The Comprehensive Traditional Exegesis]. 17 Vols. Qom: Al-Tamhīd Cultural Publishing Institute.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad (1371 SH). Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār [The Unveiling of Secrets and the Provision of the Pious]. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Faṭḥī, Amīn (1393 SH). "Bāzshināsī-ye Mafhūm-e Hedāyat dar Qur'ān" [Recognizing the Concept of Guidance in the Quran]. Faslnāmeḥ-ye Moṭāla'āt-e Qur'ānī [Quranic Studies Quarterly], Vol. 5, No. 19, pp. 9-23.
- Sīmīyārī, Shahīn; Qā'emī Amīrī, 'Alī; Ārmund, Muḥammad (1397 SH). "Ma'nāshenāsī-ye «Hedāyat» bā Tākīd bar Rūsh-hā-ye Ān dar Qur'ān Karīm" [Semantics of "Guidance" with Emphasis on Its Methods in the Holy Quran]. Faslnāmeḥ-ye Moṭāla'āt-e Qur'ānī [Quranic Studies Quarterly], Vol. 9, No. 34, pp. 125-152.
- Shīrāfkan, Muḥammad Ḥusayn; Qā'emī Niyā, Alīreżā (1395 SH). "Vākāvī-ye Vajh-e Ertebāt-e Hedāyat be Muttaqīn dar Nazar-e Mufasssīrān" [Analyzing the Aspect of the Connection of Guidance to the God-Fearing in the View of Exegetes]. Pazhūheshnāmeḥ-ye Ma'āref-e Qur'ānī (Āfāq-e Dīn) [Quranic Knowledge Research Journal (Horizons of Religion)], Year 7, No. 25.
- Najībī, Mahdī (Kūrush) (1402 SH). "Juṣṭārī dar Lāyeh-hā-ye Ma'refati-ye Qur'ān, Suṭūḥ-e Fahm-e Mukhāṭabān va Mīzān-e Bahremandī-ye Ānān az Hedāyat-hā-ye Qur'ānī bar Asās-e Āyāt va Rivāyāt" [An Inquiry into the Epistemological Layers of the Quran, Levels of Audience Understanding, and the Extent of Their Benefit from Quranic Guidances Based on Verses and Narrations]. Pazhūheshnāmeḥ-ye Ma'āref-e Qur'ānī (Āfāq-e Dīn) [Quranic Knowledge Research Journal (Horizons of Religion)], Year 14, No. 53.

Typology and Epistemological Criticism of Mystical Interpretations in the Interpretation of “Ruh al-Bayan”

Bagher RiahiMehr ¹ 

1. Assistant Professor, Quran and Oriental Studies Department, Quran and Hadith Higher Education Complex,
Al-Muṣṭafa Al-Alamiyah University (PBUH), Qom, Iran .

Abstract

The present study examines the foundations and types of mystical interpretations in the interpretation of Ruh al-Bayan by Ismail Haqi Brosway; a work that has a special place among mystical interpretations of the 11th century AH in terms of combining Quranic externalism with tasteful and discovery tendencies. The main problem of the research is to explain the limits and criteria of the accuracy of mystical interpretations and determine their relationship with valid rules of interpretation. The research method is descriptive-analytical with text-based analysis and content typology of interpretations within the framework of the epistemological foundations of Islamic Sufism. The findings of the study show that Brosway, in Ruh al-Bayan, tried to establish a link between allegorical and theoretical mysticism and to use allegorical language in an educational and cognitive path. Relying on the concept of the unity of levels of meaning, he considered the external appearance of the Quran as a prelude to the perception of the inner, and organized his interpretations into four types: allusive, symbolic, educational, and combined. At the same time, text analysis shows that the relationship of his interpretations with the inferential criteria of reason and narration is not always in harmony and in some cases, it approaches the scope of personal taste. The main achievement of the research is the explanation of the systematic nature of Brosway's interpretations and his role in the transformation of mystical interpretation from the stage of taste to the educational and epistemological level; in such a way that the spirit of revelation is considered a model for the combination of inner intuition and interpretive order.

Keywords: Quran, mystical interpretation, Ismail Haqi Brosway, spirit of revelation, typology.

Received: 2025-10-30 ; **Received in revised from:** 2025-11-17 ; **Accepted:** 2026-03-16 ; **Published online:** 2026-03-16

◆ How to cite: Riahi Mehr, B. (2026). Typology and Epistemological Criticism of Mystical Interpretations in the Interpretation of "Ruh al-Bayan". (e242020). *Qur'anic commentations*, (76-101), e242020
doi: 10.22034/qc.2026.556351.1219





مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

مطالعات تائویلی قرآن

Print: 2676-7384
Online: 2717-0829

گونه‌شناسی و نقد معرفت‌شناختی تأویلات عرفانی در تفسیر «روح‌البیان»

باقر ریاحی مهر^۱

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه (ص) قم، ایران.

چکیده

پژوهش حاضر به واکاوی مبانی و گونه‌های تأویلات عرفانی در تفسیر روح‌البیان اثر اسماعیل حقی بروسوی می‌پردازد؛ اثری که در میان تفاسیر عرفانی سده یازدهم هجری از حیث تلفیق ظاهرگرایی قرآنی با گرایش‌های ذوقی و کشفی جایگاهی ویژه دارد. مسئله‌ی اصلی تحقیق، تبیین حدود و معیارهای صحت تأویل‌های عرفانی و تعیین نسبت آن‌ها با قواعد معتبر تفسیر است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی همراه با تحلیل متن محور و گونه‌شناسی محتوایی تأویل‌ها در چارچوب مبانی معرفت‌شناختی تصوف اسلامی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بروسوی در روح‌البیان کوشیده میان عرفان اشاری و عرفان نظری پیوندی برقرار سازد و زبان تمثیلی را در مسیری تربیتی و معرفتی به کار گیرد. وی با تکیه بر مفهوم وحدت مراتب معنا، ظاهر قرآن را مقدمه‌ی ادراک باطن دانسته و تأویلات خود را در چهار گونه‌ی اشاری، رمزی، تربیتی و تلفیقی سامان داده است. در عین حال، تحلیل متن نشان می‌دهد که نسبت تأویل‌های او با ضوابط استنباطی عقل و نقل همواره هماهنگ نیست و در برخی موارد، به گستره‌ی ذوق شخصی نزدیک می‌شود. دستاورد اصلی پژوهش، تبیین خصلت نظام‌مند تأویلات بروسوی و نقش او در تحول تفسیر عرفانی از مرحله‌ی ذوقی به مرتبه‌ی تربیتی و معرفتی است؛ به گونه‌ای که روح‌البیان الگویی برای جمع میان شهود درونی و نظم تفسیری به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: قرآن، تأویل عرفانی، اسماعیل حقی بروسوی، روح‌البیان، گونه‌شناسی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۸/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

♦ استناد به این مقاله: ریاحی مهر، باقر. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی و نقد معرفت‌شناختی تأویلات عرفانی در تفسیر «روح‌البیان». *مطالعات تائویلی قرآن*، (۱۰۱-۷۶)، ۲۴۲۰-۲۴۲۱. doi: 10.22034/qc.2026.556351.1219



پژوهشی

۱. طرح مسئله

تاریخ تفسیر، شاهد گرایش‌های مختلفی از تفسیر بوده که ناشی از تمایلات ذهنی شخص مفسر است (شاگرد، ۱۳۸۲ ش: ۴۶). مفسران در نگاهی پسینی، با آیاتیمواجه‌اند که معنای برخی از آن، آشکار است و معنای برخی نیاز به تأویل دارد؛ از این رو، در پی آن‌اند که پرده از معنای پنهان عبارات قرآن برداشته و با عبور از معنای ظاهری، آن را تأویل نمایند. مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که دلیلی بر آن قائم است که اگر آن دلیل نباشد، نباید معنای ظاهری لفظ را رها کرد (همان: ۲۵).

تأویل از منظر سطح دلالت‌های متعدد متن نیز قابل بررسی است. اندیشمندان معناشناسی بر پایه نشانه‌شناسی معتقدند متن، ترکیبی از نشانه‌ها (واژگان) با گزاره‌های ترکیبی آنهاست و تفسیر، جای دادن نشانه در گزاره و تشکیل استدلال از گزاره‌ها و بالاخره ساخت سخن از استدلال‌هاست (قایمی‌نیا، ۱۳۹۳ ش: ۱۶۵). بنابراین، نشانه در گزاره و گزاره در استدلال جای می‌گیرد و گزاره‌ها عالم گفتار را تشکیل می‌دهند؛ به این ترتیب، سطوح متعددی از دلالت‌های متن ایجاد می‌شود. حال اگر متون دیگری در عالم گفتار وارد شوند، گزاره‌های ترکیبی نشانه‌ها نیز تغییر یافته و عناصری جدید در تعبیرات به وجود می‌آیند که باعث ایجاد لایه‌های مختلف دلالتی خواهند شد (همان: ۱۶۷-۱۶۸).^(۱)

نظیر چنین اتفاقی در ورود ادبیات عرفانی به عالم تفسیر قرآن، روی داده و اصطلاحاتی مانند اشاره، انس، باده، پیر خرابات، تسلیم، جذبه، حجاب، حضور، حلول، خلوت، خوف، رقص، سکر، سماع، صحو، صنم، فقر، کشف، ورد، وقت و مانند آن با معنای خاص خود گزاره‌هایی را تشکیل داده‌اند که استدلال‌های جدیدی در عالم تفسیر ایجاد کرده و مجموع این استدلال‌ها منجر به ظهور طبقه خاصی از تفاسیر، تحت عنوان تفاسیر عرفانی شده که دارای سطح نوینی از دلالت‌های قرآن بوده و تأویلاتی عرفانی را ایجاد کرده‌اند. محققان از دیرباز تاکنون سعی در طبقه‌بندی انواع تأویلات (از جمله تأویلات عرفانی) و شناخت معیارهایی برای رد یا قبول آنها داشته‌اند. یکی از تفاسیری که سرشار از انواع تأویلات عرفانی است، تفسیر «روح البیان» نوشته «اسماعیل حقی بروسوی» است که خود از مشایخ صوفیه به شمار می‌رود لیکن تأویلات موجود در تفسیر وی با تأویلات سایر عرفا دارای تفاوت‌هایی است؛ برخی از تأویلات عرفانی روح‌البیانویزی‌هایی دارد که ممکن است ذهن مخاطب را از مراد جدی گوینده قرآن دور سازد لیکن نمی‌توان تمام تأویلات وی را اینچنین قلمداد کرد. از سوی دیگر، مخاطبان تفسیر روح‌البیانهمواره

با این سؤال روبرو هستند که تا چه حد می‌توان به تأویل‌های ایرادشده ذیل آیات اعتماد کرد؟ و اینکه معیار شناخت سره از ناسره در تأویلات عرفانی تفسیر روح‌البیان چیست؟ البته گونه‌شناسی تأویل‌ها در آثار محققان، دارای پیشینه‌ای ارزشمند است لیکن تحقیق پیرامون تأویل‌های موجود در تفسیر روح‌البیان، سابقه‌ای در آثار محققان ندارد؛ از این رو پژوهش حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تبیین مفاهیم اصلی اعم از تأویل، تفسیر و عرفان پرداخته و سپس حقی بروسوی و تفسیر وی را به اجمال معرفی می‌کند؛ در ادامه، گرایش عرفانی و تأویل‌های روح‌البیان را بررسی، و در نهایت، گزارشی اثرمحور از تفسیر روح‌البیان تبیین می‌کند که بر پایه گونه‌شناسی تأویل‌های حقی در آن تفسیر، استوار است.

۲. مفهوم‌شناسی تأویل و تفسیر

تمایز میان «تأویل» و «تفسیر» از بنیادی‌ترین مباحث علم تفسیر است؛ زیرا هر دو در صدد کشف مراد الهی‌اند، اما یکی به ظاهر لفظ و قواعد فهم زبانی تکیه دارد و دیگری از ظاهر می‌گذرد و به ساحت باطن، اشارت و شهود راه می‌یابد. شناخت نسبت آن دو، مبنای گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی است. در رویارویی تأویل و تفسیر، چهار دیدگاه متصور است: اول، دیدگاه مفسران متقدم همچون ابن‌سلام (م ۲۲۴ ق) و مزبّد (م ۲۸۶ ق) است که تفسیر و تأویل را به یک مفهوم دانسته‌اند هرچند اشاره به تفاوت بین تفسیر و تأویل، در آثار متقدمانی چون مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق) و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ق) نیز به چشم می‌خورد (مقاتل، ۱۴۲۳ ق: ۲۵-۲۷؛ طبرسی، ۱۴۲۶ ق: ۱/۱۱؛ سیوطی، ۱۳۷۶ ش: ۴/۱۹۲). دیدگاه دوم معتقد است تفسیر، بیش‌تر در الفاظ و مفردات و تأویل، بیش‌تر در معانی و جملات، استعمال شده؛ ضمن اینکه واژه تأویل معمولاً در تبیین کتب آسمانی به کار می‌رود و واژه تفسیر در مورد تبیین کتب دیگر نیز کاربرد دارد (اصفهانی، ۱۴۰۵ ق: ۴۷/۱). لازم به ذکر است تفاوت‌های اخیر ممکن است در گذشته، مرزبندی تفسیر و تأویل بوده باشد لیکن امروزه جزو تفاوت‌های این دو واژه به حساب نمی‌آیند؛ زیرا اولاً تأویل در «واژه» و تفسیر در «جمله» نیز کاربرد دارد و ثانیاً واژه تأویل، انحصاری در تبیین معانی کتب آسمانی ندارد.

دیدگاه سوم در منظر بزرگان عرفان و برخی از مفسران (مانند آلوسی) جلوه کرده که تمایلاتی به عرفان دارند؛ این افراد معتقدند هیچ‌یک از نظرات مطرح درباره فرق تفسیر و تأویل صحیح نیست زیرا تأویل، بیان معانی ربانی و قدسی است که از طریق اشاره در قلوب عارفان جای می‌گیرد و تفسیر چیزی جز بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۱-۶). برپایه همین تعریف است که می‌توان

گفت حقی در بسیاری از آیات، تأویلی عرفانی ارایه داده است؛ آلوسی، خود نیز چنان که در ادامه اشاره می شود، تا حدودی تحت تأثیر حقی بوده و در بخش هایی از روح المعانی، آشکارا از عبارات روح البیان وام گرفته و با همان روش حقی، تعبیری را به عنوان رموز، اشارات، اسرار و تأویل آورده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش: ۲۵۷).

دیدگاه چهارم، تفسیر را بیان معانی ظاهری الفاظ و عبارات دانسته لیکن تأویل را نه بیان معانی ربانی و قدسی، بلکه بیان معانی برخاسته از ذوق و استحسان مفسر و کوششی در جهت ترجیح یکی از احتمال های معنایی، یا دستیابی به معانی درونی و باطنی آیات قرآن می داند (سیوطی، ۱۳۷۶ ش: ۱۹۲)؛ بنابراین، تأویل، بازگرداندن کلام از ظاهر است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش: ۴/۶۳۶۴). حال، اگر ظواهر آشکار قرآن با توجه به ادبیات عرب و اصول محاوره و مفاهیم همگان معنا شود، و در ابهامات، به هیئت ترکیبی جملات، سیاق و سایر قرائن رجوع شود، تفسیر است؛ و اگر معنا، با ادبیات و اصول محاوره قابل تشخیص نباشد، و مفسر تعبیری خارج از ظاهر آیه ارایه دهد، به تأویل رسیده است (بابایی، ۱۳۷۹ ش: ۳۴ و ۲۵۵). چنان چه چنین تأویلی، با مسلمات تفسیر و قواعد فهم دینی مطابقت داشته باشد، قابل پذیرش است و چنان چه با مسلمات عقلی و شرعی منافات داشته باشد و یا ادعای انحصار معنای آیه، در معنای باطنی وجود داشته باشد قابل پذیرش نیست (علوی مهر، ۱۳۸۱ ش: ۲۲۳). دیدگاه چهارم اولاً با دیدگاه های قبل، قابل جمع نیست و ثانیاً کامل ترین دیدگاه به نظر می رسد که تمام مصادیق موجود را پوشش داده و با عقل و شرع نیز کاملاً سازگار است. همچنین امروزه بیشتر اندیشمندان به همین مرزبندی معتقدند و تنها قلیلی از دانشیان، یا همچنان تفسیر و تأویل را یکی پنداشته و آن دو را هدف مفسر در فهم کلام خدا می دانند (حکیم، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۷)؛ و یا اینکه تأویل را نیز برخاسته از لفظ دانسته و آنرا معنای ثانوی لفظ، یا به عبارت دیگر، معنای باطنی و ممدوح می دانند (معرفت، ۱۴۱۶ ق: ۳/۳۰).

صرف نظر از تأویل، تفسیر نیز متضمن دو مفهوم کلی است؛ نخست اینکه تفسیر، از جنس بیان و کشف باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۷/۲۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ ق: ۵/۵۵؛ طریحی، ۱۳۸۶ ق: ۳/۴۳۷-۴۳۸؛ زبیدی، ۱۴۲۰ ق: ۱۳/۳۲۳؛ زرقانی، ۱۴۱۷ ق: ۲/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱/۴) و دوم اینکه طی فرایند تفسیر، مفاهیمی به متن قرآن اضافه شود (پاکتچی، ۱۳۸۹ ش: ۳۲) که در رویکرد دوم، تفسیر از جنس ایجاد خواهد بود و نه کشف. چنان چه تفسیر، تنها کشف مراد جدی متن باشد (و نه افزودن به آن)، شایسته است متن تفاسیر مختلفی کسان و خالی از تعارضات باشند؛ در حالی که نگاه ایجابی به تفسیر، تعارضات موجود در تفاسیر را نیز تبیین می کند.

نگاه ایجادیه‌مچنین می‌تواند عنوان تفسیر را بر تارک‌آثاری مانند روح‌البیان که معانی جدیدی را با اشارات و لطایف صوفیانه تولید می‌کنند، الصاق نماید.

۳. معرفی اسماعیل حقی

جهت‌گونه‌شناسی تأویلات روح‌البیان و درکمبانی‌عرفانی تأثیرگذار بر روش تفسیری اسماعیل حقی، آشنایی گذرا با زندگی‌نامه و تفسیر او اجتناب‌ناپذیر می‌نماید: اسماعیل حقی بُروسوی، (۱۰۶۳-۱۱۳۷ق) مفسر، ادیب و از مشایخ فرقه جَلوتیه در اهل سنت بود (حنفی، ۱۹۹۳م: ۲۱۸) که نزد عثمان‌فضلی (از دیگر شیوخ جَلوتیه) تحصیل کرد و بلکه مرید وی شد (کحاله، ۱۹۵۷م: ۵/۶۶). اسماعیل در ۷ یا ۱۰ سالگی به توصیه شیخ، نزد عبدالباقی افندی رفت و به تحصیل زبان و ادبیات عرب، منطق، فقه، حدیث، کلام و تفسیر پرداخت؛ سپس در ۲۰ سالگی به دعوت عثمان‌فضلی به استانبول رفته و در آنجا، علاوه بر اینکه در مجالس وعظ عثمان‌فضلی و دیگر عرفای مشهور حضور می‌یافت، در تحصیل علوم ظاهری نظیر تجوید، خطاطی و زبان فارسی نیز همچنان کوشا بود. در همین زمان، تفتنی بر کتاب‌های عرفانی فارسی همچون آثار عطار، مولوی، حافظ و جامی نمود و به ترجمه و تفسیر برخی از آیات و احادیث پرداخت؛ ریشه‌های گرایش وی به عرفان، در همین دوران مشهود است.

دو سال بعد (۱۰۸۶ قمری) به توصیه استادش به اسکوپیه رفت و تکیه یا خانقاه جَلوتیه را بنا نهاد و با دختر شیخ مصطفی عشاقی ازدواج کرد، اما در آن‌جا به سبب سخنانی که در مخالفت با باورهای عامه می‌گفت، از سوی مفتیان و مقامات مذهبی آزار دید و سرانجام به کوپرولو و پس از آن، به استورومجه رفت. زمانی که عثمان‌فضلی از طرف سلطان محمد چهارم در ادرنه به سمت استادی در دربار منصوب شد، اسماعیل حقی را نزد خویش فرا خواند؛ وی مدت سه ماه در خدمت استاد بود تا آنکه با فوت عثمان‌فضلی، اسماعیل حقی در ۳۲ سالگی به عنوان شیخ جَلوتی در بروسه اقامت گزید. وی، نگارش تفسیر روح‌البیان فی تفسیر القرآن را در اوج فقر مالی آغاز کرد؛ تا آنجا که برای تأمین معاش مجبور به فروش کتاب‌هایش شد (بستانی، ۱۳۸۰ش: ۳/۲۰) و پس از ۲۳ سال (۱۱۱۷ قمری) آن را به پایان رساند. سپس به دمشق رفت و در آن‌جا با صوفی مشهور دمشقی، عبدالغنی نابلسی ملاقات کرد و آثار جدیدی را در آن خطه، به رشته تحریر کشید. در سال ۱۱۳۳ق به اسکار بازگشت و در مدت حدود سه سال، بیش از سی کتاب و رساله مختلف در تصوف و اخلاق نگاشت. در این هنگام به سبب ترویج اندیشه وحدت وجود، علما به وی اعتراض کرده و او را برای مدت کوتاهی به تکفور تبعید نمودند (رفعت افندی، ۱۸۸۲م: ۸/

۳۰). اسماعیل در سال ۱۱۳۶ به بروسه بازگشت و در آن جا کتابخانه و مسجدی نیز بنا نهاد؛ تا اینکه سرانجام، در سال ۱۱۳۷ در همان جا و در ۷۵ سالگی درگذشت و در خانقاه خویش مدفون شد. کوتاه سخن این که آنچه در زندگی اسماعیل حقی می‌نماید، آشنایی او با اجلای صوفیان و عرفای زمان خود و دل‌بستگی به ایشان و اسلاف عرفاست که ردپای آن در کتاب روح‌البیان آشکارا دیده می‌شود.

۴. گرایش‌های عرفانی و مبانی نظری تأثیر عرفان نظری در تفسیر روح‌البیان

آشنایی حقی با زبان فارسی و دل‌بستگی او به این زبان امّا، باعث شده تالابه‌لای عبارات عربی‌روح‌البیان، از الفاظ، اشعار و ضرب‌المثل‌های فارسی نیز استفاده کند. ظاهر روح‌البیاندر نگاه نخست، تلفیقی از تفاسیر عقلی و نقلی است امّا در نگاهی ژرف‌تر، وجود تمایلات شخصی مفسر، استفاده او از اشارات عرفانی، تحریر متن با ادبیات چندزبانه، استفاده از آرایه‌های ادبی، تسجیع، تفسیر قرآن به قرآن و بالأخره بهره‌گیری از روایات، باعث شده تا تفسیر ویتلفیقی باشد از تفاسیر اجتهادی، عرفانی و اثری. نکته دیگر، زمان نگارش روح‌البیان است که چنان‌که پیشتر آمد، ۲۳ سال بوده است که البته با مسافرت‌ها و تبعید مؤلف نیز هم‌زمان است. با این وجود، به نظر می‌رسد زمان کافی برای کتابت آنچه در سر دارد، در اختیار داشته؛ مخصوصاً اینکه این کتابت در اوج دوران جوانی (۳۲ سالگی) و طراوت و پویایی ذهن او شروع شده و تا آستانه کهولت وی (۵۵ سالگی) ادامه داشته است؛ لذا می‌توان محتوای این کتاب را تمام آنچه مفسر در سر داشته، تلقی نمود.

حقی در مقدمه روح‌البیان، قرآن را معجزه‌ای جاویدان می‌داند که سرشار از دلایل و براهین است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۲/۸). البتّه وجود براهین و حجج قاطع در آیات با تأویلات عرفانی که عرفا عمدتاً آنها را خارج از دایره استدلال می‌دانند، هم‌خوانی ندارد؛ چنان‌که مولوی به عنوان یک عارف تمام عیار و یکی از الگوهای اسماعیل حقی - چنان‌که در ادامه بررسی می‌شود - گوید: «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (مولوی، ۱۳۸۶ش: ۹۳). باری در بخش‌های عرفانی روح‌البیان، براهین و حجج - برخلاف ادعای نخستین حقی - کم‌ترین عنصری هستند که در فهم آیات قرآن از آن استفاده شده است؛ البته این موضوع به این معنی نیست که نویسنده برای توضیح مقصود آیات از عقل بهره‌ای نگرفته باشد لیکن سهم عقل و نقل شرعی در اشارات عرفانی روح‌البیان، اندک است. لازم به ذکر است حقی، عارفیت‌تمام عیار بوده و به یقین، عقل نظری عارف با عقل استدلالی فیلسوف متفاوت، و برمدار کشف و شهود استوار است؛ بنابراین انتظار از مباحث عقلی حقی، انتظار از تشعشعات ذهنی عرفان‌مدار، از

جنس شهود باطنی است؛ از این رو، وی دائماً معانی جدیدی را از سنخ اشارات و لطایف عرفانی ایجاد می‌کند به گونه‌ای که با متن اصلی (قرآن) وابستگی دارند؛ هرچند خارج از چارچوب منطقی تفسیر هستند. ایجاد اشارات و لطایف عرفانی، برخاسته از رویکرد ایجاد‌ی به فرایند تفسیر است که پیشتر بررسی شد.

با آنچه گذشت، اسماعیل حقی عارف صوفی مسلک معتقد به عرفان اسلامی است؛ او علاوه بر اینکه از مشایخ فرقه جلوتیه بود، خود نیز صراحتاً در مقدمه روح‌البیان اعتقادش به عرفان را به نمایش گذاشته، از قول شیطان می‌گوید: «من از عصا نمی‌ترسم، ولی از نور خورشید معرفت می‌ترسم زمانی که از قلب عارف به سمت آسمان طلوع می‌کند» (حقی، ۱۴۰۵ ق: ۵/۱)؛ یا اینکه گفته: «الحمد لله الذي اظهر من نسخه حقائق الذاتية الكمالية نقوش العوالم والاعلام وأخرج من نون الجمع الذاتي انواع الحروف والكلمات والكلام. أنزل من مقام الجمع والتنزيه قرآناً عربياً غير ذي عوج... والصلاة والسلام على من هو فاتح باب الحضرة في العلم والعين واليقين؛ سيدنا محمد؛ ستايش مخصوص خدایی است که عوالم و اعلام را از حقایق ذاتیه کمالیه‌اش، ظاهر کرد و انواع حروف و کلمات و کلام را از «نون» جمع ذاتی خود پدید آورد. از مقام جمع و تنزیه، قرآنی عربی نازل کرد که خالی از اختلاف است... و درود بر آقای ما محمد (ص) که باب دانش و مشاهده و یقین را گشود» (همان: ۸/۲). تمایل حقی به مبانی عرفانی، از جملاتی که گذشت، پیداست. از سوی دیگر، و پیامبر را فردی می‌داند که گشایش‌گر درهای علم و شهود و یقین است؛ به این ترتیب، عرفا را متصل به پیامبری می‌داند که باب علم را باز نموده و پیمایش ادامه مسیر را به عالمان حقیق‌ا گذاشته است. در ادامه، مشخص می‌شود که مراد حقی از علم، همان عرفان است؛ بنابراین، حقی اشارات الهامی عارف را از الطاف پیامبر پنداشته و همین باعث حجیت تأویل‌ها و اشارات عرفانی نزد اوست.

وابستگی حقی به تفکرات ابن عربی (م ۶۳۸ ق) که سرسلسله عارفان متمایل به عرفان نظری است، نشان‌دهنده تمایلش به این گونه عرفانیاست؛ وی ضمن نقل داستانی از ابن عربی، او را چنین یاد می‌کند: «حضرة الشيخ الأكبر، قدس سره الأطهر...» (همان: ۱۰/۴۵۵). حقی همین گونه تمجیدات را از افرادی چون مولوی، جامی، غزالی و مانند ایشان نیز کرده و آنها را با عناوینی چون «حضرت»، «شیخ»، «محبی السنة»، «مفتی الثقلین» و... ستوده (همان: ۳/۲۵۰؛ همان: ۷/۸۷؛ همان: ۸/۶؛ همان: ۱۰۴/۱؛ همان: ۳/۶۱؛ همان: ۴/۲۰۹) که همگان به تمایلات این افراد به عرفان نظری و مسائلی چون وحدت وجود اذعان دارند. کمتر برگی از روح‌البیان یافت می‌شود که در آن از اشعار مولانا یا جامی و یا حتی سعدی استفاده نشده باشد.

این مهم، بیان گر اینست که حقی بر اشعار عرفای فارسی زبان و نیز تفاسیر پارسی که بر پایه عرفان استوارند همچون «کشف الأسرار» میبیدی و «مواهب علیه» کاشفی، مسلط بوده و در تک تک معانی آن تعمق داشته است.

باید دانست حقی در عمل، به متابعت محض از روش برخی از مفسران عارف مسلکی که تمجیدشان نموده، نپرداخته؛ زیرا اختلافاتی بین تفسیر حقی و تفاسیر آن عرفا وجود دارد. به عنوان نمونه، تفسیر ابن عربی تماماً از نوع عرفان نظری، و تفسیر حقی آمیخته‌ای از هردو گونه نظری و اشاری است. این تفاوت از دو منظر قابل بحث است؛ اول اینکه عارف در تفاسیر نظری، نخست نظریه خود را به عنوان پیش فرض پذیرفته و سپس قرآن را با آن تطبیق می‌کند، در حالی که عرفای صاحب تفاسیر اشاری، نظریه از پیش تعیین شده‌ای نداشته و با ریاضت روحی و تفکر در آیات، معنایی اشاری را دریافت می‌کنند؛ و تفاوت دوم در پای بندی مفسر عارف به معنای ظاهری است. به این ترتیب عرفای پیرو عرفان نظری، معمولاً معنایی جز معنای مورد نظر خود را نمی‌پذیرند؛ لیکن عرفای پیرو عرفان اشاری قبل از معنای اشاری، به معنای ظاهری آیات نیز پای بندند و پس از آن به سراغ تأویلات عرفانی می‌روند. از منظر این دو تفاوت، می‌توان حقی را (برخلاف ابن عربی)، در زمره مفسران پای بند به عرفان اشاری دانست، هرچند در مواردی از آن عدول کرده باشد؛ زیرا اولاً در اغلب اشارات عرفانی، نظریه از پیش تعیین شده‌ای ارایه نهموده و ثانیاً به معنای ظاهری آیات پای بند است و اساساً معنای اشاری را در انتهای بحث در مورد معنای ظاهری می‌آورد. این از نقاط قوت حقی است که علی‌رغم اینکه ابن عربی را شیخ اکبر و مراد خود می‌داند، لیکن از روش او تبعیت محض نکرده و تفاوت‌هایی نظیر آنچه بیان شد را در تفسیر خود ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه به مقایسه دو تفسیر ابن عربی و حقی، ذیل آیه «مُتَكِينِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَْائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» در آنجا بر تخت‌ها تکیه می‌زنند، در حالی که خورشیدی و سرمایی نمی‌بینند» (إنسان/۱۳) اشاره می‌شود: ابن عربی ذیل آیه فوق بدون اشاره به قواعد معمول تفسیریو حتی ادبیات روایات، تنها به تأویل‌های عرفانی پرداخته، «تخت» را همانا «اسامی ذات و صفات» می‌داند و «ندیدن خورشید و زمهریر» را نیز به «حس نکردن گرمای شوق و سرمای توقف با سایر مخلوقات» تأویل می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲/۳۹۳). در حالی که حقی ابتدا به تفصیل مسایل نحوی و روایی آیه پرداخته و با آن مبانی، آیه را تفسیر، و سپس اشاره‌ای نیز به تأویل عرفانی از زبان قاشانی و صاحب تأویلات نجمیه کرده است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۲۶۹-۲۷۰) و روش او در بیشتر تأویلات روح البیان، چنین است.

تأثیر عرفان بر تفسیر روح‌البیان، نتیجه‌ای سلبی در رد فلسفه و عقل‌گرایی دارد و نتیجه‌لی ایجابی در قبول عرفان و تصوف. نتیجه سلبی، در برخی مفاد روح‌البیان کاملاً جلوه می‌نماید؛ به عنوان نمونه، در مقدمه روح‌البیان فیلسوفان با عناوینی چون «نادانان» و «منحرفان» یاد کرده است (همان: ۴/۸)؛ یا اینکه ذیل عبارت قرآنی «وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ؛ و پاره‌ای از آنها از ترس خدا سقوط می‌کنند» (بقره/۷۴)، ماجرای از «هدایی» نقل کرده که از آب، آوای «یا دائم و یا دائم» می‌شنید؛ سپس ابیاتی از مثنوی آورده که: «نطق آب و نطق خاک و نطق گِل / هست محسوس حواس اهل دل / فلسفی کو منکر حنا نه است / از حواس اولیا بیگانه است / هرکه را در دل شک و پیچانی است / در جهان او فلسفی پنهانی است» (همان: ۱۶۵).

لازم به ذکر است فلاسفه اسلامی مخصوصاً از قرن دهم به بعد، به پیوند میان فلسفه و عرفان پرداختند؛ به عنوان نمونه، ملاصدرا که بزرگترین فیلسوف اسلامی تقریباً هم‌عصر با حقی است، کتاب اسفار اربعه خود در فلسفه را بر پایه سلوک عرفانی نگاشت. باری حمله به فلاسفه، تأثیری است که حقی از عرفای پیشین خود مانند غزالی گرفته؛ همو که تمام‌قد، به مخالفت با فلسفه ایستاده، کتاب «التهافت الفلاسفه» را نوشت و حتی برخی از فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی و ابن‌سینا را نیز تکفیر نمود (غزالی، ۱۳۹۲ق: ۳۰۸). برخی از دانشیان فلسفه معتقدند غزالی نظریات فلاسفه را مستلزم کذب پیامبران دانسته و از این رو، آنها را تکفیر نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶ش: ۲۱۶). همین دیدگاه در تفکرات حقی هم وجود دارد، تا جایی که در دسته‌بندی علوم، فلسفه را در زمره دانش‌های حرام دانسته است (حقی، ۱۴۰۵ق: ۵۳۶/۳). این در حالی است که حقی در ابتدای مقدمه روح‌البیان - چنانچه پیشتر آمد - قرآن را مملو از براهین و حجج دانست و پر واضح است که در تفسیر متنی که مملو از برهان و دلیل باشد، فلسفه بیش‌تر از عرفان تأثیرگذار است؛ زیرا عرفان (برعکس فلسفه) به جای اتکا بر اقامه دلایل عقلی، بر بیان شواهد قلبی و کشف درونی استوار بوده و بر ذوق و استحسان عارف، تکیه می‌زند.

۴-۱. بررسی انتقادی کاربست تفسیر به‌رای در منظومه تفسیری روح‌البیان

از لابلای متن روح‌البیان، در مقابل نتیجه سلبی نسبت به رد فلسفه، نتیجه‌ای ایجابی نیز نسبت به تأیید عرفان برمی‌آید؛ و آن اینکه در انتهای بحث ظاهری بسیاری از آیات، مطالب عرفانی و اشاری، یا بدون ذکر منبع و یا عمدتاً از منابعی چون «التأویلات النجمیه» نوشته نجم‌الدین کبری (قرن هفتم) آمده است.^(۲) حقی علاوه بر نقل از تأویلات نجمیه، حتی به تأسی از نجم‌الدین، در آیاتی که ارتباطی با موارد

عرفانی ندارند به نوعی سعی بر ارایه تأویلی عرفانی نموده است؛ به عنوان نمونه از نجم الدین نقل کرده که مراد از آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعَصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا» و از ابرهای متراکم، آبی ریزان نازل کردیم» (نبا/۱۴) شمیم علوم ذاتی و حکمت ربانی است که از آسمان ارواح مردم توسط نسیم الطاف به زمین قلوب ایشان می ریزد؛ همچنین مراد از «لَتُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا؛ تا به وسیله آن، دانه و گیاه برویانیم» (نبا/۱۵) محبت ذاتی و گیاه اشتیاق، دوستی، عشق و مانند آن است که از قلب مردم بیرون می آید و در ادامه نیز آورده که مراد از «وَجَنَّاتُ الْأَفَاقِ» و باغ‌هایی از درختان به هم پیچیده و انبوه [بیرون آوریم]» (نبا/۱۶) باغ‌های محبت، مودت و عشق هستند که در هم آمیخته‌اند و به یکدیگر راه دارند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۲۹۸-۲۹۹).

نظیر این تأویلات در کشف الأسرار میبیدی فراوان یافت می‌شود که خود، الهام بخش و بلکه یکی از منابع اصلی حقی است که در روح البیان بارها از آن استفاده شده است (دشتی، ۱۳۶۲ش: ش ۱/۴۴). نقطه ضعف این گونه تأویلات، این است که در بیشتر آنها قرینه‌ای برای ادعای گوینده وجود نداشته و بنظر می‌رسد این گونه تأویلات برخاسته از گمان مفسر باشد. همچنین در برخی موارد حتی، ممکن است به مصادیق تفسیر به رأی نزدیک شود که مذموم و نارواست (حجتی، ۱۳۶۱ش: ۲۱۹)؛ چه، رأی به معنی عقیده‌ای است که در آن، ظن و گمان بر علم و یقین غلبه دارد (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳۷۴-۳۷۵). بیشتر دانشیان تفسیر برآنند که در تفسیر به رأی، قرآن برخلاف موازین علم لغت و ادبیات عرب و فهم اهل زبان و بلکه با نظر و مقصود شخص مفسر، تفسیر شده و بر پندارهای باطلش که مطابق هوای نفس اوست، منطبق می‌شود (علوی مهر، ۱۳۸۱ش: ۱۸۰-۱۸۵) همچنین دانشیان علم اصول معتقدند تفسیری که برخاسته از ظهور نوعی کلام باشد ممدوح، و تفسیری که از ظهور شخصی برآید، باطل و مصداق تفسیر به رأی است (حکیم، ۱۴۱۷ق: ۲۳۳). این درحالی است که تفسیر به رأیدر روایات فریقین نیز، نهی شده است (قرطبی، ۱۴۱۸ق: ۱/۷۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق: ۱۰/۲ و ترمذی، ۱۹۹۶م: ۵/۱۹۹ و ۲۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۸).

هرچند حقی خود را از منتقدین تفسیر به رأی می‌داند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۵/۲۷) لیکن احرار تفسیر به رأی را می‌توان آشکارا در برخی از تأویلهایوی مشاهده کرد؛ نقطه قوت حقی و تفاوت او با برخی از عرفای پیش از خود، یکی عدم ادعای وی در انحصار معنای باطنی است و دیگری پای بندی به ظواهر، در بیشتر موارد. در ادامه نمونه‌های دیگری از هردو گونه تأویلات ممدوح و مذموم حقی بررسی می‌شوند.

از جمله عادات عموم عرفا من جمله اسماعیل حقی، تقابل عبادت و عرفان یا تقابل عابد و عارف است؛ به گونه‌ای که لایه‌لای کتاب روح‌البیان، بوی تحقیر عابدان و زاهدان در مقابل عارفان واصل به حقیقت و معرفت - که گاهی از آنها با عنوان «عالِم» یاد می‌کند - کاملاً به مشام می‌رسد (همان: ۱۷/۱ و ۲۴۴؛ همان: ۱۵/۲؛ همان: ۴۵۵/۷). هرچند حقی هر دو گروه عارفان و عابدان را در زمره مؤمنان می‌داند، لیکن رتبه عرفا را والاتر و ایشان را دارای همتی بلندتر می‌پندارد. به عنوان نمونه ذیل آیه ۵۵ سوره الرحمان آورده است: «مؤمنان دو گروه‌اند: عابدان و عارفان. هر سؤال بر یکی بر قدر همت او و نواخت هر یکی سزای حوصله او. هر کسی از همت والای خویش / سود برد در خور کالای خویش. عابد همه «از» خواهد، عارف «خود او» را خواهد. احمد بن ابی‌الجواری حق را بخواب دید. گفت جل جلاله: یا احمد! کلّ الناس یطلبون منی الا أبایزید؛ فانه یطلبنی» (همان: ۲۹۹/۹). همین دیدگاه عرفانی، در نظرات ابن عربی به وفور یافت می‌شود؛ به عنوان نمونه، وی پس از شرح حالات دو گروه عابدان و عارفان، در نهایت برای هردو درجه بالایی قایل است ولی برای عابدان عمل محور، علو مکان در بهشت و برای عارفان علم محور، علو مکان (جایگاه) نزد پروردگار (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۷۵). ملاحظه شد که عاملان در نظر ابن عربی - و بالتبع، در نظر حقی - تنها به مرتبه علو مکان می‌رسند و عالمان به هردو رتبه علو مکان و مکان؛ زیرا هم‌زمان، عامل به شریعت‌اند و سالک طریقت. محققان معتقدند مراد ابن عربی از علم، حقیقت علم است که «فنا فی الله» و درک «وحدت وجود» باشد (شجاری و گوزلی، ۱۳۹۲ش: ۲۸/۱۳) بنابراین عالِم در نظر ابن عربی، همان عارف است؛ چنان‌که در بیان حقی نیز همین ترادف دیده شد.

باری، دیواری که حقی بین عابدان و عارفان بنا کرده، او را وادار نموده تا مخاطب قرآن را به دو گروه مخاطب اولیه و ثانویه تقسیم کرده، مخاطب اولیه را همان مخاطب عصر نزول بداند که عابد بودند و زاهد؛ و مخاطب ثانویه را عرفا بداند که بعدها خود، به کشف معانی عرفانی آیات رسیده‌اند و از آنجا که پیامبر اکرم را در مقدمه، فاتح باب علم دانست، کشف و شهود عرفا را نیز در ادامه همان مسیر نبوی می‌پندارد.

۴-۲. گونه‌شناسی و تحلیل معرفت‌شناختی تأویلات در روح‌البیان

تأویل‌های روح‌البیان هر دو نوع تأویل‌های عرفان نظری و اشاری را شامل می‌شود؛ با این تفاوت که حقی، معمولاً ادعایی در انحصار معنا در تأویل خود نداشته و پس از ارایه تفسیر فقی با استفاده از ادبیات، روایات و مانند آن، اشاراتی

به تأویل‌هایی از جنس عرفان نظری یا اشاری دارد. حقی تأویل‌های خود را در چهار دسته از آیات (مفاهیم فراطبیعی، مفاهیم طبیعی، آیات الأحکام و آیات اعتقادی) ارایه داده است. آن‌سان که گذشت، برخی از تأویل‌ها به بیان روابط انسان با جهان و با خدا و مواردی چون سیر و سلوک عارف می‌پردازند که جزو عرفان اشاری به شمار می‌روند و برخی دیگر نیز به تفسیر جهان هستی، انسان و خدا اشاره می‌کند که عرفان نظری نام دارد. در ادامه، ضمن بررسی انواع تأویلات روح‌البیان، نمونه‌هایی از هر گروه بررسی می‌شوند:

۳-۴. تأویل مفاهیم فراطبیعی بر اساس الگوی اشاری - عرفانی بروسوی

حقی معتقد است اعیان در عالم معنا (آخرت) از بهشت، دوزخ، میزان، صراط و حتی آنچه از حورالعین و رودها و درختان در بهشت است گرفته تا عرش، کرسی و مانند آن همگی نظیری در عالم حقیقت دارند که «غیب الغیب» است. وی ذیل عبارت «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛ کرسی [پادشاهی] او، آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته» (بقره/۲۵۵) آورده: «ما خلق شيئاً في عالم المعنى وهو الآخرة إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب؛ خلقتی در عالم معنا (آخرت) نیست مگر اینکه در عالم حقیقت (غیب الغیب) برای او واقعیتی باشد» (حقی، ۱۴۰۵ق: ۸/۴۰۴). اما این به تنهایی تأویل مفاهیم غیرطبیعی فوق نیست؛ زیرا او برای آن مفاهیم عالم معنا، نظیری را در عالم حقیقت تصوّر کرده است. در ادامه اما، آشکارا آورده که مراد از استعمال این صورت‌ها در قرآن، همان معنای غیبی آنهاست و خداوند کشف حقایق، معانی، اسرار و اشارات قرآن را مخصوص محققان قرار داده که در اندیشه وی، عارفان‌اند (همان). به این ترتیب، می‌توان گفت حقی مفاهیم غیرطبیعی یادشده را تأویل به مفاهیم غیبی در عالم معنا کرده و مراد از استعمال آن در قرآن را نیز نه خود آن مفاهیم، بلکه نظیر غیبی آن در عالم معنا دانسته که از سوی عارفان رمزگشایی می‌شود. حقی البته، دلیلی برای ادعای خود اقامه نکرده و تنها شواهدی از تأویلات نجمیه و مثنوی معنوی می‌آورد. نظر به اینکه تأویل‌های یادشده در تعبیر و تفسیر جهان هستی ارایه شده‌اند، در زمره مفاهیم عرفان نظری جای می‌گیرند.

در تأیید الگوی تأویلی حقی می‌توان نمونه‌های دیگری از روح‌البیان را نیز یاد کرد که بر همان مبنای کشف «نظایر ملکوتی» در عالم حقیقت استوارند. وی ذیل آیه «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ» (قمر/۵۴) به جای تفسیر صوری باغ و نهرو، «جَنّات» را مقام طهارت باطنی و «نهر» را جریان علم لدنی در قلب مؤمن می‌داند (حقی، ۱۴۰۵ق: ۸/۲۳۹). همچنین در شرح آیه «عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ» (واقعه/۱۵)

«سرر» را مراتب قرب می‌خواند که در آنها سالک با اسماء الهی متحد می‌شود. در بخش دیگری نیز «حورالعین» را تجلی صفات رحمت و جمال الهی در جان مؤمن تفسیر کرده است (حق، ۱۴۰۵: ۲۹۱/۹). این موارد نشان می‌دهد تأویل مفاهیم فراطبیعی نزد بروسوی نه بر پایه انکار واقعیت عالم آخرت، بلکه بر کشف ساحت دوم وجودی آنها استوار است، ساحت باطنی‌ای که میان معنا و شهود عارف پیوند برقرار می‌کند.

۴-۴. تأویل مفاهیم طبیعی در چارچوب دستگاه معنایی عرفان نظری

اسماعیل حقّی برخی از طبیعیات همچون خورشید و ماه را نیز به تأویل برده است؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ...» و ما شب و روز را دو نشانه قرار دادیم... (اسراء/۱۲) آورده که در مراتب آفاقی، ماه اشاره به کرسی و لوح دارد و خورشید، اشاره به عرش. و در مراتب انفسی نیز ماه اشاره به روح دارد و خورشید اشاره به سرّ (همان: ۱۳۹/۵). همچنین است در آیات ابتدایی سوره طور که پس از تفسیر، در تأویل واژگان طور، کتاب، صفحه، خانه، سقف و دریا، به زبان فارسی آورده: «نزد ارباب تحقیق، مراد [از] طور، نفس است ... و کتاب مسطور، ایمان است که در رق منشور قلب به قلم رحمت ازلی نوشته شده ... و بیت، سرّ عارفان است ... و سقف مرفوع، روح ... است که سقف خانه دل است و بحر مسجور، دلی است به آتش محبت تافته ...» (همان: ۱۸۶/۹). در متن فوق، هردو گونه عرفان نظری و اشاری یافت می‌شود؛ آنجا که سخن از «خانه دل» و «آتش محبت» است متن به عرفان اشاری نزدیک می‌شود و آنجا که به تفسیر «نفس» و «سرّ عارفان» پرداخته، عرفان نظری جلوه بیشتری می‌نماید. عبارت «نزد ارباب تحقیق...» نیک نشان می‌دهد تأویلات وی در آیات فوق تنها نزد عرفا مرسوم بوده و مؤیدی در سایر آیات، روایات تفسیری و اقوال مفسران ندارد؛ چنان که به عنوان نمونه، مفسران معانی احتمالی «بیت معمور» را سه معنای خانه‌ای در آسمان، کعبه و یا هر عمارت مشهوری خانه‌ای در زمین دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۹۸) و در هر حال، انطباق یکی از این احتمالات، با تأویل حقّی - که مراد از «بیت» را «سرّ عارفان» دانست - دشوار است. بنابراین باید دانست، اولاً تأویلات یادشده نیز پس از تفسیر و بیان معانی ظاهری آمده و ادعای انحصار در معنای تأویلی نشده؛ ثانیاً، بیشتر تأویلات مفاهیم طبیعی حقّی که مانند تأویلات فوق است، تنها ریشه در ذوق و استحسان عرفا دارد و ثالثاً، حجم تأویلات مفاهیم طبیعی در تفسیر روح‌البیان، بیشتر از تأویلات مفاهیم فراطبیعی است.

نمونه‌های دیگری از گرایش تأویلی حقّی در مفاهیم طبیعی را می‌توان در مواضع

متعدد روح البیان مشاهده کرد. وی ذیل آیه «وَأَرْسَلْنَا الرِّیَّاحَ لَوَافِحَ» (حجر/۲۲) بادها را رمزی از نفَس های ربانی می داند که حامل فیض معرفت اند و زمین را قلب انسان تلقی می کند که با این نفحات بارور می شود (حقی، ۱۴۰۵/۵: ۲۴۰). همچنین در تبیین آیه «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا» (نبأ/۷) کوه ها را تمثیل ثبات اولیا و استواری ایمان در برابر تزلزل نفوس می خواند (حقی، ۱۴۰۵/۱۰: ۱۸۲). در جایی دیگر آب را صورت رحمت مطلقه و آتش را مظهر غیرت الهی می داند که پیوسته میان ادراک و فنا در گردش اند (حقی، ۱۴۰۵/۳: ۶۸). این شواهد نشان می دهد تأویل مفاهیم طبیعی نزد بروسوی تنها تلاشی شاعرانه نیست، بلکه حاصل نگاه وحدت یاب او به عوالم آفاق و انفس است؛ نگاهی که در آن عناصر طبیعت، آیینی تجلیات الهی و نشانه ی سیر باطن انسان به سوی حق تلقی می گردند.

۴-۵. تحلیل روش شناختی تأویل آیات الأحکام و پیامدهای آن در نظام تربیتی

- عرفانی

حقی در برخی از آیات عبادی مربوط به احکام شرعی نیز دست به تأویل برده؛ لیکن عادت او در تفسیر تمام آیات الاحکام، اینچنین نیست. به عنوان نمونه ذیل آیه وقت نماز (اسراء/۷۸)، تنها به تفسیر آیه و ذکر اوقات نماز و نیز اشاره به روایات مربوطه، بسنده کرده و نشانه ای از تأویل، برجای نگذاشته است (همان: ۱۹۱/۵) لیکن در برخی از آیات الاحکام مانند آیه وضو (مائده/۶)، ابتدا به تفسیر آیه پرداخته و در انتها دست به تأویل آیه با زبان عرفان اشاری برده؛ تأویل عبارت «إذا قمتم» را بیداری از خواب غفلت و معنای واژه «نماز» را معراج به مقام قرب، دانسته و دلیل «شستنوجه» را آلودگی سالک به سبب توجه به اغیار می داند که تنها با آب توبه و استغفار پاک می شود؛ همچنین لزوم «شستندست» را به دلیل تمسک و تعلق به دوجهان دانسته و عبارات «مسح سر و پا» را به تقدیم جان و پاکی از آلودگی خودخواهی، تأویل می کند (همان: ۳۵۳/۲-۳۵۴). این درحالی است که مفسران ذیل آیه وضو، تنها به بیان مسائل شرعی وضو پرداخته اند؛ مانند فخررازی که پیرامون این آیه، ۴۱ مسأله آورده، ذیل هر مسأله، اقوال راویان را ذکر کرده و در هیچیک به روایتی یا نقلی که حاوی مفاهیم تأویلی حقی باشد، اشاره نکرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱/۲۹۶-۳۰۸). همچنین است تفاسیر روایی فریقین که پیرامون آیه وضو، دهها روایت آورده و هرگز اشاره ای به تأویلات حقی یا مفاهیمی از آن دست، نکرده اند (بحرانی، ۱۴۲۷ق: ۲/۴۰۷-۴۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۶/۷۱-۸۸).

اما تمام تأویلات حقی در احکام، خالی از دلیل شرعی نبوده و برخی از آنها مؤید

عقلی یا شرعی دارند؛ مانند رکوع و سجود که در روح‌البیان ذیل آیه ۲۳ سوره روم، به ترتیب، به «تجاوز به سوی جبروت» و «وصول به عالم لاهوت» تأویل شده (حقی، ۱۴۰۵: ق: ۲۳/۷)؛ حقی با عبور از معنای جبروت، عالم لاهوت را وطن اصلی و مقام فنای کلی دانسته که در زمان سجده، صعود به آن، حاصل می‌شود (همان). محققان معتقدند جبروت اگر مقابل لاهوت باشد، معنای جلال و عظمت اسما و صفات الهی دارد (دهخدا، ۱۳۷۷: ش: ۷۴۹۸/۵). بنابراین می‌توان گفت در کلام حقی، رکوع تأویل به خضوع در مقابل عظمت صفات پروردگار شده و سجده تأویل به وصول به مقام فنای کامل؛ و هردو تأویل، روشن‌گر روابط انسان با خداست که با این حساب، در زمره مفاهیم عرفان اشاری قرار می‌گیرند. تأویل فوق‌الما، دارای ریشه‌روایی است. کرنشی که حقی در تأویل رکوع آورده نظیر همان «ادب» است که در روایات آمده و تأویل سجده به وصول به عالم لاهوت، نظیر همان «قرب» موجود در روایات است؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «و فی الزکوع أدب و فی السجود قرب» (مجلسی، ۱۴۱۲: ق: ۱۰۸/۸۲). لازم به ذکر است تعداد تأویلات دارای مؤید شرعی و عقلی در روح‌البیان نسبت به تأویلات فاقد مؤیدات فوق، بسیار محدود است.

نمونه‌های دیگری از گرایش تأویلی حقی در آیات الاحکام نیز دیده می‌شود که تقابل میان ظاهر شریعت و باطن طریقت را برجسته می‌سازد. وی ذیل آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ» (توبه/۱۰۳) «طهارت» را اشاره به تطهیر قلب از دلبستگی مال می‌داند و صدقه را نه فقط انفاق مالی، بلکه گذشت از خود در راه حق تفسیر می‌کند (حقی، ۱۴۰۵: ۷/۳۹۵). همچنین در تفسیر «کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) روزه را «محوت آثار نفس» می‌شمارد و امساک ظاهری را تمثیل امساک قلب از غیر خدا می‌داند. در بیان «حج» نیز حرکت از بیت ظاهری به سوی بیت حقیقی دل را تجسّد سیر از کثرت به وحدت می‌داند (حقی، ۱۴۰۵: ۶/۷۵). این شواهد نشان می‌دهد حقی در چارچوب عرفان اشاری، شریعت را ظرف طریقت می‌فهمد و اعمال عبادی را رموز تطهیر باطن و ترقی روحانی تلقی می‌کند؛ بدین معنا که در هر حکم شرعی، وجهی از سلوک و فنای سالک نهفته است.

۴-۶. ارزیابی تأویل آیات اعتقادی با تأکید بر نسبت ظاهر و باطن در روح‌البیان

روش حقی در گستره وسیع آیات اعتقادی از اوصاف خداوند گرفته تا عصمت انبیا و مانند آن نیز همچون سایر آیات بوده و معمولاً پس از تفسیر آیه، تأویلی ارائه می‌دهد که بعضاً جز ذوق و استحسان شخصی، دلیل دیگری برای آن قابل تصوّر نیست. مانند درخواست ابراهیم مبنی بر نمایش کیفیت احیای مردگان

(بقره/۲۶۰) که پس از تفسیر آن آیه، از قول قشیری تأویل‌هایی آورده و طی آن چهار پرنده طاووس، کلاغ، خروس و مرغابی را به ترتیب به زینت، آرزو، شهوت و طمع تأویل کرده و سپس در فضای عرفان نظری، از نجم‌الدین آورده که چهار پرنده اشاره به چهار عنصر خاک، آب، آتش و هوا دارد که هم‌نشینی دوبه‌دوی آنها باعث ایجاد صفاتی چون حرص، بخل، غضب و شهوت می‌شود و بنابراین مراد از آمیختن گوشت آن طیور، محو آثار ناشی از صفات یادشده است (حقّی، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۴۱۶-۴۱۷). در مقابل اما، برخی تأویلات اعتقادی حقّی، مؤید شرعی و عقلی دارند؛ به عنوان نمونه ذیل آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» و پروردگارت آمد و فرشتگان صف به صف [حاضر شدند] (فجر/۲۲) آورده که منظور از آمدن، تجلّی خداست در مظاهر جلّالی و قهری او (همان: ۴۳۰/۸۰)؛ گویا ضمن این عبارت و البتّه در فضای عرفان نظری، از محذور تجسم ذات ربوبی عبور کرده و آمدن خدای سبحان را به تجلّی مظاهر جلالیه‌اش تأویل می‌کند. آن‌گونه که گذشت، حقّی تنها به تأویل آیات نپرداخته و معمولاً ابتدا ظاهر آیات را تفسیر کرده و سپس در نگاه تأویلی، از معنای تبادری عبور نموده و به معنای غیرتبادری از نوع تأویل می‌رسد؛ هرچند نگاه تأویلی وی بعضاً پررنگ‌تر از نگاه تفسیری‌اش می‌نمایاند. و این همان تفاوت حقّی با مفسران متمایل به عرفان نظری است که پیشتر تحلیل شد. وی همچنین، ادعایی در انحصار معنای باطنی نداشته و بلکه معمولاً معنای باطنی را معنای اشاری آیات عنوان می‌کند. در دیگر آیات اعتقادی، حقّی رویکردی تأویلی دارد که اساس آن تبیین تجربه توحیدی از طریق رمزنمایی عناصر قرآنی است. ذیل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/۳۵) «مَشْكَاة» را صدر عارف، «رُجَاجَة» را عقل قدسی و «مُصْبَاح» را شعور توحیدی می‌داند که در آن نور وجود بر مراتب ادراک تجلی می‌کند (حقّی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۸۷). همچنین آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران/۱۸۵) را ناظر بر موت ارادی و فنا فی‌الله دانسته که سالک پیش از مرگ طبیعی به تجرّد روحانی می‌رسد (حقّی، ۱۴۰۵: ۹/ ۲۱۶). در تأویل دیگر، «عرش» را مرتبه‌ی جامع اسماء و «کرسی» را عالم قدرت و تدبیر تفسیر می‌کند. چنین تأویل‌هایی نشان می‌دهد نگاه حقّی به آموزه‌های اعتقادی، تبیینی وجودی و شهودی است؛ او مفاهیم عقیدتی را از سطح گزاره‌های کلامی به مراتب تجربه‌ی معرفتی و حضور حق در نفس عارف ارتقا می‌دهد.

۵. تحلیل و ارزیابی

بر پایه‌ی داده‌های تحقیق حاضر، تفسیر روح‌البیان را می‌توان در گذار میان

دو ساحت تبیین و تأویل جای داد؛ نه صرفاً مفسری ذوقی، و نه مفسری صرفاً نص‌محور. تحلیل تطبیقی تأویلات عرفانی اسماعیل حقی بروسوی نشان می‌دهد وی در مرز میان کشف و ایجاد حرکت می‌کند؛ بدین معنا که در بسیاری از مواضع، نخست از قواعد مألوف معناشناسی عربی و سنت روایی پیروی کرده، سپس از لایه‌ی ظاهری معنا عبور نموده و با زبانی اشاری، به بیان معانی باطنی و وجودی آیات می‌پردازد. این دوپاره‌گی روش، ریشه در پیش‌فرض هستی‌شناسانه‌ی او دارد که مبتنی بر وحدت مراتب وجود و امکان تجلی حقیقت واحد در صور گوناگون الفاظ و عبارات قرآنی است.

بروسوی در توضیح نسبت ظاهر و باطن، به صراحت از تأویلات نجمیه و کشف‌الأسرار بهره می‌گیرد، اما تفاوت وی با میبیدی و نجم‌الدین کبری در دو نکته است: نخست آنکه روح‌البیان پیوسته به ظواهر التفات دارد و از الغای معنای ظاهری پرهیز می‌کند؛ دوم آنکه در هر تأویلی، تلقی مستقلی از نسبت انسان و حقیقت عرضه می‌کند که از نوعی «عرفان تربیتی» برآمده است نه صرفاً «عرفان نظری». از این منظر، تأویل در اثر او نه جست‌وجوی حقیقت در ساحت مفاهیم کلی، بلکه بازخوانی تجربه‌ی انسان در مراتب سیر و رجوع به حق است.

در نقد روش او باید توجه داشت که تأویل عرفانی در صورتی معتبر است که ضمن عبور از ظاهر آیه، به نوعی مناسبت معنایی یا وجودی با ظاهر پای‌بند بماند. هرچند حقی در بسیاری از بخش‌ها این نسبت را حفظ کرده، اما در مواردی اندک، تأویل او از جنس گسست معنایی است، چنان‌که در برخی تأویلات نمادین آیات طبیعی (مانند تأویل خورشید و ماه به عقل و روح یا تأویل زمین به ماده‌ی ظلمانی)، تمهید لغوی و قرآنی کافی وجود ندارد. همین امر موجب شده پاره‌ای از شاعرانگی‌های تفسیری وی از منظر نقد معناشناختی، نزدیک به تفسیر به رأی تلقی شود؛ هرچند صاحب اثر خود از منتقدان چنین رویکردی است.

با این وجود، از حیث عمق معنابخشی و انسجام در نظام اشاری، روح‌البیان جایگاهی ویژه دارد. تأویل در آن بر مبنای ترجیح یکی از وجوه ممکن لفظ نیست، بلکه باطن را ادامه‌ی ظاهر می‌بیند. به تعبیر دیگر، حقی نتیجه‌ی «امتداد معنایی» آیه را در جان سالک جست‌وجو می‌کند و از قرآن نه فقط گزارش حقایق، بلکه دعوتی به شهود می‌سازد. از همین‌رو تأویلات او در باب آیات احکام و معاد نیز از نوع تأویل تربیتی است: وضو، طهارت درون؛ معراج، رهایی از غفلت؛ و قیامت، حضور دائمی سالک در برابر حق. اگرچه این نگرش از دید فقهی و اصولی به مثابه عبور از حوزه‌ی «نص» تلقی می‌شود، در چارچوب تفسیر عرفانی

نه تنها قابل دفاع بلکه نشانگر کوشش برای تأسیس زبان باطنی دین است. از منظر روش‌شناسی، می‌توان گفت حقی کوشیده است از تفسیر اشاری غیرمنضبط فاصله بگیرد و گونه‌ای نظام‌مندی به تأویل ارائه دهد. حضور منظم طبقات معنایی، استناد به اقوال صوفیان و توجه به سلسله‌ی مصادر عرفان سنی از جنید تا نجم‌الدین. نشان می‌دهد وی درکی تاریخی از جریان تأویل داشته است. با این حال، در تحلیل نهایی نمی‌توان از دو آسیب کلیدی در اثر او چشم پوشید: نخست، اغراق در تمثیلی‌سازی واژه‌ها که گاه از متن فاصله می‌گیرد؛ دوم، فقدان تمایز روشنی میان «تأویل کشفی» و «تأویل بیانی». به نظر می‌رسد بروسوی میان مکاشفه‌ی شخصی و بیان عمومی دینی مرزی تعیین نکرده؛ از این رو گاه معانی حاصل از ذوق را در حیطه‌ی تفسیر عمومی قرآن آورده است. از حیث جایگاه معرفت‌شناختی، روح‌البیان حاصل تلفیق سه منبع دانایی است: نقل دینی، ذوق عرفانی و برهان عقلی. این تلفیق در عین غنای محتوایی، از منظر انسجام علمی چالشی دوگانه پدید می‌آورد. زیرا معیار اعتبار در هر یک از این سه نظام، متفاوت است؛ نقل بر صحت سند، ذوق بر صدق تجربه‌ی باطنی، و عقل بر اتقان استدلال تکیه دارد. حقی می‌کوشد میان این سه داوری تعادل برقرار کند، اما غلبه‌ی عنصر ذوق، گاه تعادل را برهم زده است؛ و همین امر است که موجب تردید شماری از محققان در وثاقت تفسیری اثر شده است.

با وجود این کاستی‌ها، نباید از ابتکار بروسوی در نهادینه‌سازی «تأویل تربیتی» غفلت کرد. او با عبور از تأویل‌های صرفاً نظری پیشینیان و نیز فاصله‌گیری از تأویل‌های طریقتی مبتنی بر اسرار سلسله‌های صوفیه، تفسیری عرضه کرد که می‌توان آن را مرحله‌ای میانه میان کشف و تعلیم دانست؛ تفسیری که ضمن تأثیر از مقامات سالک و اصطلاحات صوفیانه، بر مخاطب عمومی و تربیت ایمان‌مند نیز نظر دارد. این رویکرد، روح‌البیان را از حالت کتاب‌خواص به اثری میان‌مدار میان ذوق و علم بدل کرده است.

از جنبه‌ی گونه‌شناختی، تأویلات روح‌البیان در چهار رده‌ی اصلی جای می‌گیرد: تأویلات اشاری محض، تأویلات رمزی-اصطلاحی، تأویلات تربیتی-سلوکی و تأویلات تألیفی میان ظاهر و باطن. در بخش نخست، زبان رمزین صوفیان استمرار می‌یابد؛ در بخش دوم، اصطلاحات فنی عرفان نظری، جایگزین تعبیر قرآنی می‌شود؛ در بخش سوم، آیات مبنای آموزه‌های اخلاقی و تربیت درونی قرار می‌گیرد؛ و در بخش چهارم، صورت نوعی «تفسیر هم‌پیوند» را می‌یابد که معنای ظاهری را مقدمه‌ی کشف باطنی می‌داند. این تقسیم، ضمن آن‌که به طبقه‌بندی

تأویل‌ها کمک می‌کند، نشان می‌دهد که بروسوی در پی نظام‌مندسازی علم تأویل بوده، نه صرفاً بیان شهود فردی.

در ارزیابی نهایی می‌توان گفت:

۱. روح‌البیان الگویی کامل از تفسیر میان‌مرزی است؛ ترکیبی از روش نقلی، لغوی، اشاری و عرفانی.

۲. اساس تأویل در آن بر قرابت معنوی ظاهر و باطن است، نه تقابل آن دو.

۳. تأویل در نگاه حقی، روش دریافت معانی ثانوی از قرآن است؛ معانی‌ای که باطن وحی را به تجربه‌ی عرفانی پیوند می‌زند.

۴. کاستی اثر، در مبانی معیارسنجی صحت تأویل است؛ زیرا مرزبندی روش‌مند میان «کشف ممدوح» و «ذوق شخصی» فراهم نشده است.

به‌طور کلی، می‌توان تأویلات عرفانی بروسوی را نه انحراف از تفسیر، بلکه توسعه‌ی افق معنایی آن دانست؛ توسعه‌ای که اگر در چارچوب عقلانی و نقلی مهار شود، ظرفیت تبیین تازه‌ای از رابطه‌ی انسان و وحی را فراهم می‌سازد. بدین اعتبار، روح‌البیان نه محصول ذوقی یک صوفی منفرد، بلکه برآیند تکامل اندیشه‌ی تفسیر عرفانی در عالم اهل سنت و یکی از شواهد استمرار جریان تأویلی در تمدن اسلامی است. هرچند همواره باید میان تأویل مشروع و تأویل خودمدارانه تمایز نهاد، اما تجربه‌ی تفسیری بروسوی نشان می‌دهد که تفسیر ذوقی نیز می‌تواند واجد منطق درونی باشد؛ منوط بر آنکه بر مبنای شبکه‌ی مفهومی قرآن و در پرتو علوم زبانی و نقلی سامان گیرد.

در نتیجه، می‌توان دریافت که تأویلات عرفانی حقی در روح‌البیان نه تلاشی فردی برای ذوق‌گرایی در تفسیر، بلکه حرکتی آگاهانه در جهت تبیین لایه‌های بطنی وحی است. وی در مرز میان ظاهر و باطن، با استفاده از شیوه‌ی رمزی، اشاری و تربیتی، نظامی از مناسبات معنایی آفریده که در آن عناصر محسوس و معقول، ظاهر و باطن، و فقه و عرفان در پیوندی زبانی و معنایی جای گرفته‌اند. نمونه‌های او در تأویل مفاهیم طبیعی (مانند خورشید به عقل و ماه به روح)، فراطبیعی (چون جنات به طهارت باطن و نهر به معرفت لدنی)، و احکام عبادی (همچون وضو به تطهیر نفس، صوم به امساک قلب، و رکوع و سجود به فنا و قرب) همگی حکایت از یک منظومه‌ی معنایی دارند که حقیقت را در سیر انفسی سالک جست‌وجو می‌کند. در این منظومه، جهان طبیعت و شریعت نه موانع، بلکه آیینه‌هایی از مراتب وجودند؛ از همین رو هر آیه، برای او یک موقعیت تربیتی و شهودی است. از این منظر، روح‌البیان را باید نقطه‌ی تلاقی سه جریان دانست:

تفسیر لغوی و نقلی، عرفان نظری، و عرفان اشاری تربیتی. تأویل در نگاه حقی، تأملی معرفت‌شناختی در نسبت میان لفظ و معنا و تلاشی برای بازنمایی وحدت هستی در زبان قرآن است. گرچه او گاه از انسجام استدلالی فاصله می‌گیرد، اما دستاوردش در ایجاد پیوند میان فهم شهودی و معرفت تفسیری چشمگیر است. در مجموع، ساختار تأویلی بروسوی شاهی بر امکان «عقلانیت ذوقی» در فهم قرآن است؛ عقلانیتی که بر پایه‌ی کشف، نقل و زبان تمثیل استوار است و می‌کوشد تجربه‌ی عارف را در قالبی تفسیرپذیر و آموزشی سامان دهد. از این رهگذر، روح‌البیان حلقه‌ای میان تفسیر صوفیانه‌ی ذوقی و تفسیر نظام‌مند آموزشی پدید می‌آورد و راه را برای بازخوانی عقلانی عرفان در میدان معناشناسی قرآن هموار می‌سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت و گونه‌های تأویلات عرفانی در تفسیر روح‌البیان، به بررسی روش تفسیری اسماعیل حقی بروسوی پرداخت و نشان داد که وی در میان مفسران متصوفه جایگاهی ممتاز دارد. او کوشیده است میان ظواهر قرآن کریم و افق‌های باطنی آن پیوندی درونی برقرار سازد. بر این پایه، تأویل در نگاه بروسوی نه گریز از ظاهر آیات، بلکه کوشش برای دستیابی به تمامیت معنای وحیانی است؛ معنایی که در صورت و باطن، هم‌زمان متجلی می‌شود.

یافته‌های تحقیق آشکار ساخت که تأویل‌های وی بر دو رکن استوار است: نخست، توجه دقیق به زبان و سنت تفسیری پیشینیان؛ دوم، بهره‌گیری از تجربه‌ی عرفانی و شهودی در فهم لایه‌های باطنی قرآن. با آن که در برخی مواضع، غلبه‌ی ذوق عارفانه موجب فاصله گرفتن از ساختار لفظی آیات شده، اما در مجموع، تأویل‌های حقی تلاشی سامان‌مند در جهت تأسیس زبان خاصی برای بیان تجربه‌ی دینی است؛ زبانی که نه در محدوده‌ی اصطلاحات متکلمان می‌گنجد و نه در چارچوب روایت‌مداری مفسران سنتی محدود می‌شود.

گونه‌شناسی انجام گرفته در این مقاله نشان داد که تأویلات روح‌البیان را می‌توان در چهار نوع بازشناخت:

۱. تأویلات اشاری که با بهره‌گیری از اشارت و رمز، رابطه‌ای معنوی میان ظاهر و باطن برقرار می‌کنند؛

۲. تأویلات رمزی و اصطلاحی که واژگان قرآنی را در پرتو مفاهیم نظام‌مند عرفان نظری بازخوانی می‌نمایند؛

۳. تأویلات سلوکی و تربیتی که هدف آن، تلطیف جان سالک و هدایت عملی مؤمن است؛

۴. تأویلات ترکیبی و تلفیقی که به جمع میان ظاهر و باطن دست می‌زنند و حاصل آن، نوعی روایت جامع از آیه است.

از منظر روش‌شناسی، بروسوی در بسیاری از موارد تعادلی میان سنت نقلی و تجربه‌ی باطنی برقرار ساخته است؛ هرچند نبود معیار صریح برای تفکیک تأویل کشفی از تأویل ذوقی، گاه موجب ابهام در میزان اعتبار برخی دیدگاه‌های او شده است. با این حال، نوآوری وی در پیوند دادن علم تفسیر با سلوک درونی، نقطه‌ی قوت اصلی روح‌البیان به شمار می‌آید؛ اثری که در مسیر تحول تفسیر عرفانی، میان کشف و عقل جمع کرده است.

در یک داور کلی، می‌توان گفت روح‌البیان نه صرفاً عصاره‌ای از تأویلات مشایخ صوفی، بلکه گامی است در جهت عقلانی و تربیتی کردن زبان تأویل. حاصل کوشش بروسوی در این تفسیر، الگویی از خوانش عرفانی قرآن است که بر پایه‌ی خوی وحدت‌گرایی او میان ظاهر و باطن استوار است؛ الگویی که نشان می‌دهد تأویل، اگر بر بنیاد زبان قرآن و در پرتو تربیت عرفانی سامان یابد، می‌تواند به گسترش افق معرفت دینی و بازسازی رابطه‌ی انسان و وحی مدد رساند.

پی‌نوشت‌ها:

تعبیرات یادشده در این عبارات، برآمده از نظریه نشانه‌شناسی «پیرس» است. جهت اطلاعات بیشتر، رک: قایمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش، فصل سوم، صص ۱۳۷-۱۷۰.

محققان معتقدند: «مؤلف تأویلات النجمیة از صوفیان نامدار زمان خود و از بزرگان این مکتب به شمار می‌رود که صاحب کشف الظنون، نام این تفسیر را "بحر الحقائق والمعانی فی تفسیر السبع المثانی" خوانده و ذهبی نام "التأویلات التجمیة" را بر آن نهاده است» (قاسم‌پور، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۱۸).

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶ش): «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، تهران: طرح نو.
- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ق): «عوالی اللّٰلی العزیزة فی الأحادیث الدّینیة»، قم: سیدالشهداء (ع).
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (بی تا): «منهاج السنة النبویة»، بیروت: دارالفکر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی تا): «الموضوعات»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۹ش): «مقدمه ی ابن خلدون»، محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۰ق): «فصوص الحکم»، بیروت: دار الکتب العربی.
- _____ (۱۴۲۲ق): «تفسیر ابن عربی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق): «لسان العرب»، قم: نشر الأدب الحوزة.
- اصفہانی، راغب (۱۴۱۶ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دمشق: دار القلم، بیروت، دارالشامیة.
- _____ (۱۴۰۵ق): «مقدّمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقرة»، کویت: دار الدعوة.
- بابایی، علی اکبر، و دیگران (۱۳۷۹ش): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۲۷ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹ش): «تاریخ تفسیر قرآن کریم»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق): «سنن الترمذی»، بیروت: دار الفکر.
- حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۶۱ش): «چهارده مقاله و گفتار»، تهران: بنیاد قرآن.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق): «وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۰۵ق): «روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- حکیم، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق): «علوم القرآن»، قم: مجمع فکر الإسلامی.
- حنفی، عبدالمنعم، (۱۹۹۳م): «موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب و الأحزاب و الحركات الإسلامیة»، قاهرة: دارالزّشاد.
- دشتی، مهدی، (۱۳۸۲): «تأملی دوباره در تفسیر کشف الأسرار میبیدی»، سفینه، شماره ۱، صص ۳۱-۵۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش): «لغت نامه»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذهبی، محمدحسین (۲۰۰۰م): «التفسیر والمفسرون»، قاهرة: دار وهبة.
- رادا کریشان، سروپالی و دیگران، (۱۳۶۷ش): «تاریخ فلسفه شرق و غرب»، خسرو جهانداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش اسلامی.
- رفت افندی، احمد (۱۸۸۲م): «لغات تاریخیه و جغرافیة»، استانبول: بی تا.
- زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۲۰ق): «تاج العروس»، بیروت: دار الهدایة.
- زرکانی، محمد عبدالعظیم (۲۰۰۱م): «مناهل العرفان»، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۶ش): «الإتقان فی علوم القرآن»، تهران: امیرکبیر.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲ش): «روش های تأویل قرآن»، قم: بوستان کتاب.
- شجاری، مرتضی، زهرا گوزلی، (۱۳۹۲): «علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهش های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۱۳، صص ۱۹-۴۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالعلوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین (۱۳۸۶ق): «مجمع البحرين»، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
 علوی مهر، حسین (۱۳۸۱ش): «روش‌ها و گرایش‌های تفسیری»، تهران: چاپ اسوه.
 غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۲ق): «تهافت الفلاسفة»، القاهرة: دار المعارف.
 فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق): «کتاب العين»، قم: دارالهجرة.
 فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
 قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱ش): «جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن»، تهران: انتشارات ثمین.
 قایمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش): «بیولوژی نص»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق): «تفسير القرطبي»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 کاشانی، مولی محسن (۱۴۰۲ق): «تفسير الصافي»، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
 کحاله، عمررضا (۱۹۵۷م): «معجم المؤلفين»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ق): «کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال»، بیروت: مؤسسة الرسالة.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ش): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي.
 مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش): «آشنایی با علوم اسلامی (کلام-عرفان-حکمت عملی)»، تهران: صدرا.
 معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶ق): «التمهيد في علوم القرآن»، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
 مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق): «تفسير مقاتل»، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
 موسوی اعظم، سید مصطفی و همکاران، (۱۳۹۸): «فرایند دریافت لطف الهی در عرفان سیمون وی»، مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره ۲۹، صص ۲۵۳-۲۸۰.
 مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶ش): «مثنوی معنوی»، تهران: دالاهو.
 هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸ش): «کشف المحجوب»، تهران: طهوری.

Bibliography

- Qur'an, with the Persian translation of Makarem Shirazi.
- Al-Alusi, Mahmoud ibn 'Abdallah (1415AH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1376SH). *The Story of Philosophical Thought in the Islamic World*, Tehran: Tarh-e No.
- Ibn Abī Jumhūr, Muhammad ibn 'Alī (1405AH). *'Awālī al-La'ālī al-'Azīzah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah*, Qom: Sayyid al-Shuhadā (A.S.).
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (n.d.). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī (n.d.). *al-Mawḍū'āt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn (1369SH). *The Muqaddimah*, trans. Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (1400AH). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- (1422AH). *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1405AH). *Lisān al-'Arab*, Qom: Nashr al-Adab al-Hawzah.
- Rāghib al-Iṣfahānī (1416AH). *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
- (1405AH). *Muqaddimat Jāmi' al-Tafāsīr with Tafsīr al-Fātiḥah wa Maṭālī' al-Baqarah*, Kuwait: Dār al-Da'wah.
- Babaei, Ali-Akbar, et al. (1379SH). *Methodology of Qur'anic Exegesis*, Qom: Research Institute of Hawzah and University; Tehran: SAMT.
- Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān (1427AH). *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: al-A'lamī Foundation.
- Paketchi, Ahmad (1389SH). *History of Qur'anic Exegesis*, Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Tirmidhī, Muhammad ibn 'Isā (1408AH). *Sunan al-Tirmidhī*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Hojjati, Seyyed Mohammad-Baqer (1361SH). *Fourteen Essays and Discourses*, Tehran: Bonyad-e Qur'an.
- Hurr 'Āmilī, Muhammad ibn Ḥasan (1412AH). *Wasā'il al-Shi'ah ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'ah*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ḥaqqī, Ismā'il ibn Muṣṭafā (1405AH). *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Hakim, Seyyed Mohammad-Baqer (1417AH). *'Ulūm al-Qur'ān*, Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Hanafi, 'Abd al-Mun'im (1993AD). *Encyclopedia of Islamic Sects, Groups, Schools, Parties, and Movements*, Cairo: Dār al-Rashād.
- Dashti, Mehdi (1382SH). "A Reconsideration of Meybodī's *Kashf al-Asrār*," *Se-finah*, no. 1, pp. 31–51.
- Dehkhoda, Ali-Akbar (1377SH). *Dictionary*, Tehran: University of Tehran Press.
- Dhahabī, Muhammad Hussein (2000AD). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo: Dār Wahbah.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, et al. (1367SH). *History of Eastern and Western Philosophy*, trans. Khosro Jahandari, Tehran: Organization for Publication and Training of the Islamic Revolution.
- Rif'at Efendi, Ahmad (1882AD). *Historical and Geographical Lexicon*, Istanbul: n.p.
- Zabīdī, Seyyed Muhammad Mortazā (1420AH). *Tāj al-'Arūs*, Beirut: Dār al-Hidāyah.

- Zarqānī, Muhammad ‘Abd al-‘Azīm (2001AD). *Manāhil al-‘Irfān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn (1376SH). *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Tehran: Amirkabir.
- Shaker, Mohammad-Kazem (1382SH). *Methods of Qur’anic Interpretation*, Qom: Buṣṭan-e Ketab.
- Shejari, Morteza, and Zahra Gozli (1392SH). “Knowledge and Its Role in Human Perfection from the Perspective of Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā,” *Philosophical Studies*, University of Tabriz, no. 13, pp. 19–46.
- Tabataba’i, Seyyed Mohammad-Hosseini (1390AH). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: al-A‘lamī Foundation.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1426AH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-‘Ulūm.
- Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412AH). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn (1386AH). *Majma‘ al-Bahrayn*, Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawīyyah li-Iḥyā’ al-Āthār al-Ja’fariyyah.
- Alavimehr, Hossein (1381SH). *Methods and Trends in Qur’anic Exegesis*, Tehran: Osveh Press.
- Ghazālī, Muhammad ibn Muhammad (1392AH). *Tahāfut al-Falāsifah*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1410AH). *Kitāb al-‘Ayn*, Qom: Dār al-Hijrah.
- Fakhr Rāzī, Muhammad ibn ‘Umar (1420AH). *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qasempour, Mohsen (1381SH). *A Typology of Mystical Qur’anic Exegesis*, Tehran: Samin Publications.
- Qaemiania, Alireza (1393SH). *Biology of the Text*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Qurṭubī, Muhammad ibn Aḥmad (1416AH). *Tafsīr al-Qurṭubī*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Kāshānī, Molla Mohsen (1402AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*, Beirut: al-A‘lamī Foundation.
- Kahhala, ‘Umar Riḍā (1957AD). *Mu‘jam al-Mu‘allifin*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muttqī Hindī, ‘Alī ibn Ḥisām al-Dīn (1401AH). *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*, Beirut: al-Risālah Foundation.
- Majlisī, Muhammad Bāqir (1412AH). *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; Institute of Arab History.
- Motahhari, Morteza (1367SH). *An Introduction to Islamic Sciences (Theology–Mysticism–Practical Wisdom)*, Tehran: Sadra.
- Ma‘rifāt, Mohammad-Hadi (1416AH). *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom: Islamic Publishing Office.
- Muqātil ibn Sulaymān, Abū al-Ḥasan (1423AH). *Tafsīr Muqātil*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Mousavi A‘zam, Seyyed Moṣṭafā, et al. (1398SH). “The Process of Receiving Divine Grace in the Mysticism of Simone Weil,” *Mystical Studies*, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, no. 29, pp. 253–280.
- Mowlavi, Jalāl al-Dīn Muhammad (1386SH). *Masnavi Ma‘navi*, Tehran: Dalahoo.
- Hujvīrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān (1358SH). *Kashf al-Mahjūb*, Tehran: Tahoori.

An Examination of the Semantic Opposition of “Ta’wil” in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli and the Philosophical Hermeneutics of Paul Ricoeur

Fatemeh Ramyar¹ , Zaynab al-Sadat Hosseini² 

1. Ph.D. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. ramyarfatmeh@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) z.hosseini@umz.ac.ir

Research Article



Abstract

Given the special status of Paul Ricoeur’s hermeneutic theory in uncovering hidden layers of meaning and its widespread influence on contemporary interpretive studies, the main issue of this research is to examine the possibility of aligning the foundations of this theory with the purpose and function of ta’wil narratives in Islamic thought. Using a descriptive-analytical method, this research compares prominent ta’wil narratives interpreted by Ayatollah Javadi Amoli within the framework of Ricoeur’s theory. The findings indicate that ta’wil narratives in Ayatollah Javadi Amoli’s thought carry fixed and divine meanings, while Ricoeur’s hermeneutics emphasizes the construction of meaning within the textual process. In the role of the author, a contrast is observed between the primacy of the infallible author’s intention in the theory of ta’wil and the “death of the author” in Ricoeur’s view. In the ultimate goal, the discovery of transcendent truth is opposed to the production of new meaning, and the criteria for the validity of meaning lie in the internal coherence of the textual reading. Regarding the status of tradition, tradition as a reliable authority stands in contrast to tradition as a pre-understanding that must be engaged with. Concerning objectivity, the discovery of objective reality is placed against the re-creation of the text’s possible world. The conclusion indicates that despite apparent commonalities in attention to multiple levels of meaning, the two viewpoints are in opposition. This process ultimately reveals the limitations of the hermeneutic approach in dealing with revelatory texts.

Keywords: Hermeneutics, Ta’wil, Ayatollah Javadi Amoli, Paul Ricoeur, Semantic Opposition

Received: 2025-12-12 ; **Received in revised from:** 2026-01-07 ; **Accepted:** 2026-02-01 ; **Published online:** 2026-03-17

◆ How to cite: Ramyar,F. and Hosseini,Z. A. (2026). An Examination of the Semantic Opposition of "Ta'wil" in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli and the Philosophical Hermeneutics of Paul Ricoeur. (e242023). *Quranic comentations*, (102-125), e242023 doi: [10.22034/qc.2026.565723.1236](https://doi.org/10.22034/qc.2026.565723.1236)



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

 tavil.quran.ac.ir

بررسی تقابل معنایی «تأویل» در اندیشه آیت الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور

فاطمه رامیار^۱، زینب السادات حسینی^۲

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

ramyarfatmeh@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

z.hosseini@umz.ac.ir

پژوهشی



چکیده

با توجه به جایگاه نظریه هرمنوتیک پل ریکور در کشف لایه های معنایی پنهان و نفوذ گسترده آن در مطالعات تفسیری معاصر، مسأله اصلی این پژوهش، بررسی امکان همسویی مبانی این نظریه با غایت و کارکرد روایات تأویلی در اندیشه اسلامی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، روایات تأویلی شاخص را که توسط آیت الله جوادی آملی تفسیر شده اند، در چارچوب نظریه ریکور مورد تطبیق قرار داده است. یافته ها نشان می دهند که روایات تأویلی در اندیشه آیت الله جوادی آملی حامل معانی ثابت و الهی هستند، درحالی که هرمنوتیک ریکور بر ساخت معنا در فرآیند متن تأکید دارد. در نقش مؤلف، تقابل بین اصالت قصد معصوم (ع) در نظریه تأویل و مرگ مؤلف در دیدگاه ریکور مشاهده می شود. در هدف نهایی، کشف حقیقت متعالی در تقابل با تولید معنای جدید قرار می گیرد و معیارهای صحت معنا در انسجام درونی خوانش متن قرار دارد. در جایگاه سنت، سنت به مثابه مرجع معتبر در مقابل سنت به عنوان پیش فهمی که باید با آن ارتباط برقرار کرد، قرار می گیرد. در رابطه با عینیت نیز کشف واقعیت عینی در برابر بازآفرینی جهان ممکن متنی قرار دارد. نتیجه حاکی از آن است که علی رغم اشتراکات ظاهری در توجه به سطوح چندگانه معنایی، دو دیدگاه در تقابل یکدیگر قرار دارند. این فرآیند در نهایت به آشکارسازی محدودیت های رویکرد هرمنوتیکی در مواجهه با متون وحیانی انجامیده است.

کلیدواژه ها: هرمنوتیک، تأویل، آیت الله جوادی آملی، پل ریکور، تقابل معنایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۶

♦ استناد به این مقاله: رامیار، فاطمه و حسینی، زینب السادات. (۱۴۰۴). بررسی تقابل معنایی «تأویل» در اندیشه آیت الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور. (۵۲۴۲۰۲۳). *مطالعات تأویلی قرآن*. (۱۲۵-۱۰۲)، ۵۲۴۲۰۲۳
doi: 10.22034/qc.2026.565723.1236



۱. طرح مسأله

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی «اگرچه بهره گیری از منابعی مانند قرآن، روایات و قواعد زبان شناسی مانند روح معنا و رهایی از قید و بند الفاظ می تواند انسان را با لایه های معنایی روایات بیشتر آشنا کند، اما چون انسان نسبت به مجهولات خویش اضطراب دارد و آرامش وی به مقدار آموخته ها و یافته های اوست آنچه می تواند آرامش باطنی اش را جایگزین اضطراب سازد عبور از مرحله لفظ و معنا و قدم گذاشتن به مرحله کشف و شهود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲/۳۰۰). هرمنوتیک به معنای تفسیر و تأویل نام گرفته و به تعبیری دیگر، نظریه عمل فهم در چریان روابطش با تفسیر متون است (کورنر هوی، ۱۳۷۱: ۱۲-۹). با توجه به جایگاه هرمنوتیک به عنوان دانشی درجه دوم که بر کلیه معارف از جمله علوم انسانی و دینی تقدم معرفت شناختی دارد، اتخاذ مبانی مختلف در این حوزه می تواند به شکل گیری نظام های فکری کاملاً متفاوتی بیانجامد. در این میان، هرمنوتیک فلسفی پل ریکور از جایگاه ویژه ای برخوردار است که از یکسو با ارائه روشی برای مواجهه با متون مقدس در برابر چالش های هرمنوتیک شکاکانه ایستاده و از اعتبار فهم سنتی دفاع می کند (ریکور، ۱۳۸۵: ۵۱)، و از سوی دیگر با ارائه چارچوبی برای تحلیل آموزه های علوم انسانی، می تواند در حل مسائل کلامی مانند مسأله خلقت به کار گرفته شود (همان، ۱۳۸۸: ۲۴۲). این ویژگی دوگانه، هم ظرفیت آسیب زایی برای باورهای دینی دارد و هم قابلیت ایفای نقش سازنده در دفاع عقلانی از آموزه های الهیاتی را دارا می باشد.

بیان مسأله: در عصر حاضر که چالش های هرمنوتیکی در فهم متون به مسأله ای محوری تبدیل شده، بررسی نسبت متون تأویلی در آیات و روایات با نظریه های جدید تفسیر از ضرورت های پژوهشی است. نظریه هرمنوتیک پل ریکور با ارائه مفاهیمی چون فاصله گذاری، استقلال متن و ارتباط خواننده با متن، دیدگاه های جدیدی در مطالعات تفسیری گشوده است. این پژوهش با تمرکز بر تقابل این نظریه با اندیشه تأویلی آیت الله جوادی آملی، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که چگونه می توان مبانی هرمنوتیک جدید را با غایت روایات تأویلی در اندیشه اسلامی همسو دانست؟ پرسش های فرعی این تحقیق عبارتند از: بر چه محورهایی می توان هرمنوتیک را با روایات تأویلی بررسی کرد؟ تقابل این دو دیدگاه بر اساس چه معیارهایی قابل تبیین است؟

روش: این پژوهش با به کارگیری روش تطبیقی و توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر هفت روایت تأویلی شاخص، به واکاوی تقابل میان دو نظام تفسیری می پردازد.

گزینش این روایات مبتنی بر دو معیار صورت پذیرفته است: نخست، برخورداری از ظرفیت‌های تفسیری چندلایه، و دوم، توجه ویژه‌ای که آیت‌الله جوادی آملی در آثار خویش به این متون مبذول داشته‌اند. روند پژوهش در سه گام صورت یافته است: در گام نخست، مبانی نظری تأویل و کاربرد آن در آموزه‌های قرآنی و روایی از منظر آیت‌الله جوادی آملی تبیین گردیده است. در گام دوم، ماهیت متن در چارچوب هرمنوتیک فلسفی پل ریکور تشریح شده، و در گام پایانی، تقابل سازه‌های هرمنوتیکی با روایات تأویلی اهل بیت (ع) مورد مقایسه و تحلیل قرار گرفته است.

هفت روایت منتخب در این مطالعه، از دو ویژگی برخوردارند. از یک سو، مضمون و محتوای آنها به صراحت درباره «تأویل» و مصادیق عینی آن سخن می‌گوید و از سوی دیگر، ساختار زبانی و معنایی خود این روایات به گونه‌ای است که ظرفیت تأویل‌پذیری و تفسیرهای چندلایه را داراست. این دو ویژگی، موجب شده است تا این روایات هم به عنوان شاهی برای تبیین نظریه تأویل و هم به عنوان متنی نمونه برای آزمون تقابل هرمنوتیک و تأویل انتخاب شوند. بنابراین منظور از هفت روایت تأویلی در این تحقیق، روایاتی است که هم در نظریه تأویل هستند و هم در مقام اجرا، خود نمونه‌ای متنی برای اعمال دو روش تفسیری (هرمنوتیک ریکوری و تأویل) محسوب می‌شوند.

مطالعات متعددی به بررسی مبانی تأویل در اندیشه اسلامی پرداخته‌اند. نویسندگان مروتی و پور مروتی در مقاله «بازشناسی معنای «تأویل» بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظر آیت‌الله جوادی آملی» (۱۴۰۱ش) به تبیین مفهوم تأویل از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که تأویل از نگاه ایشان دارای مصادیق عینی و خارجی است که در قیامت ظهور کامل می‌یابد. از سوی دیگر، در پژوهش «بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی» که مریم شاه‌علی (۱۴۰۰ش) نوشته است، در مطالعه‌ای تطبیقی به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته و نشان داده است که هر دو اندیشمند، تأویل را حقیقتی فراتر از مفاهیم لفظی می‌دانند، با این تفاوت که آیت‌الله جوادی آملی برای راسخان در علم، امکان دستیابی نسبی به تأویل در دنیا را قائل است. در حوزه مطالعات تطبیقی نیز می‌توان به پژوهش محمد جواد حسنی بیرونی در مقاله «زبان قرآن از نظر آیت‌الله جوادی آملی دام ظلّه و لودویگ ویتگنشتاین» (۱۳۹۲ش) اشاره کرد که به مقایسه نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین با مبانی فکری علامه

جوادی آملی پرداخته است. با این وجود، خلأ پژوهشی در زمینه معنا و کاربرد تائیل در نظریات تائیل متون و نیز مقایسه تطبیقی آنها با اندیشه های اسلامی و به خصوص کشف رابطه این نوع تطبیق صورت نگرفته است تا خطرات خلط و سوء برداشت از مفاهیم کاربردی علوم اسلامی با دیگر مفاهیم رایج علوم دیگر رخ ندهد. در نتیجه، با این هدف، بررسی تطبیقی اندیشه تائیلی آیت الله جوادی آملی به ویژه با تمرکز بر تحلیل رابطه تقابل معنا و مفهوم تائیل در روایات اهل بیت (ع) و کاربرد آن در مقایسه با نظریه هرمنوتیک ریکور به وضوح احساس می شود. این پژوهش در صدد است با پر کردن این خلأ، گامی در جهت توسعه مطالعات در حوزه تفسیر و هرمنوتیک بردارد.

۲. مبانی نظری پژوهش

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی تائیل

در کتاب «تهذیب اللغة» درباره معنای تائیل آمده است: «گفته شده، تائیل از «أَوَّلُ يُؤْوَلُ تَأْوِيلًا» است و ثلاثی مجرد آن «آل يُوْوَلُّ» به معنای «رَجَعَ وَ عَادَ» است. «الَّتُ الشَّيْءُ جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ» و «التَّأْوِيلُ» به معنای جمع کردن معانی مشکل با لفظ واضحی است که اشکالی در آن نیست» (الأزهری، ۲۰۱۰: ۳۲۹/۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲/۱۱). همچنین به معنای «اصل واحد در این ماده، تقدم است، از آن جهت که چیز دیگری بر آن مترتب می شود و «التَّأْوِيلُ» به معنای چیزی را مقدم کردن تا چیز دیگر بر آن مترتب شود است، که اعم از مادی و معنوی میباشد. اطلاق کلمه تائیل بر معنای غایی و مقصود نهایی نیز به همین لحاظ است» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱، ۱۸۹). بنابراین تائیل در مفهوم اصیل خود به معنای بازگرداندن امری به اصل و خاستگاه آن است، خواه این اصل، «غرض و غایت» باشد یا «واقعیت خارجی».

بر اساس دیدگاه برخی از اندیشمندان متقدم، تفسیر و تائیل را به یک معنا به کار می برده اند (سیوطی، ۱۹۶۷: ۴/۱۹۲). ابوالعباس مبرد نیز این دیدگاه را به عنوان نظر مشهور مفسران متقدم مطرح کرده است (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۴/۱). به نظر می رسد دیدگاه طبری نیز مؤید این ادعا باشد؛ چرا که وی نیز تفسیر و تائیل را دو لفظ مترادف دانسته است. او در آغاز تفسیر آیات همواره می گوید: «القول فی تأویل الآیة» (طبری، ۱۳۵۶: ۳/۲۰۳-۲۱۶). در مقابل، تائیل در اصطلاح متأخران به معنایی متفاوت با تفسیر و بلکه اخص از آن به کار رفته است. از دیدگاه این گروه، تائیل به فرآیند رفع شک و شبهه از اقوال و افعال

متشابه اطلاق می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷۰/۳). بر این اساس، تأویل در مواردی به کار می‌رود که ظاهر لفظ یا عمل، به گونه‌ای باشند که موجب پوشیدگی حقیقت معنای کلام و غرض اصلی گوینده شده باشد. در چنین مواردی، وظیفه متأول، رفع این پوشیدگی و نارسایی است. بنابراین تأویل علاوه بر رفع ابهام، همزمان به دفع شبهه نیز می‌پردازد.

۲-۱. کاربرد تأویل

آیت الله جوادی آملی درباره کاربرد تأویل با استناد به آیات و روایات می‌فرماید: بیشتر کاربردهای تأویل در قرآن ناظر به حوزه لفظ مفهوم و معنا تفسیر و تبیین قلمرو دلالت و مانند آن نیست بلکه درباره ارجاع به واقعیت عینی اعم از آن است، همانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹). این آیه درباره ی پایان خارجی اطاعت از خدا پیامبر صلی الله علیه و آله و اولوا الامر و بازگرداندن مورد تنازع به خدا و پیامبر (ص) است که مطلبی عینی و در واقعیت است، نه صرفاً علمی و نظری (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۶۱). همچنین کاربرد تأویل به معنای عینیت با جهان واقع در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز مؤید آیات قرآن کریم هستند، همانند حدیث «الْمُؤْمِنُ مِرْأَةُ الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۷۱) برای فهم عمیق تر آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ» (حشر: ۲۳) یکی از نمونه های عینیت در جهان واقع است. بنابراین از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، تأویل از سنخ مفاهیم لفظی نیست، بلکه حقیقتی است خارجی و در آیات قرآن به معنای تحقق عینی قول، فعل، یا رؤیا می‌باشد و برپایه برخی روایات، بخشی از آن در همین دنیا و در زمان حضور حضرت ولی عصر (عج الله تعالی فرجه) ظهور می‌کند و بعضی دیگر در برزخ؛ ولی تمام آن به صورت کامل، که عین وجود خارجی قرآن است، در قیامت ظهور می‌کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۶۲).

۳. ماهیت متن در هرمنوتیک

بر اساس دیدگاه ویلسون (۱۹۹۰م)، هرمنوتیک ادبی با تمرکز اولیه بر فهم متن، در صدد تبیین معنای آثار ادبی است. در این چارچوب، «استقلال معنایی متن» بدین معناست که متن به عنوان رشته‌ای از الفاظ دارای معنا، وابسته به قصد و نیت مؤلف نیست. این نگاه که خاستگاه مشترکی با محوریت «متن» در هرمنوتیک فلسفی دارد، مبنایی را شکل می‌دهد که اگرچه مؤلف در خلق

متن نقش دارد، اما پس از شکل‌گیری متن، برای افاده معنا دیگر به او نیازی نیست و هدف تفسیر، درک آن چیزی است که متن می‌گوید، نه آنچه مؤلف قصد کرده است (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۶۱). پل ریکور با بسط و تعمیق همین اصل و گذار از هرمنوتیک ادبی به هرمنوتیک فلسفی، به عنوان یکی از پیشگامان و مهم‌ترین متفکران متن‌محور، در پی تبیین معرفت‌شناسی تفسیر بود (DiGenso, ۱۹۹۰). او تفسیر متن را هدف اولیه هرمنوتیک می‌دانست و نظریه‌ای را بنا نهاد که بر پایه زبان، تأمل، فهم و خود استوار است (Ricoeur, ۱۹۷۳, pp. ۱۱۲-۱۲۸, Ricoeur, ۱۹۷۶, p. ۳). از منظر ریکور، تفسیر یک کنش فکری و مبتنی بر «رمزگشایی» معانی پنهان در پس معنای ظاهری و آشکارسازی لایه‌های دلالت‌های نهفته است (Ibid, ۱۹۷۴, p. ۱۳). به عبارت دیگر، تفسیر کارکردی ذهنی است که معنای پنهان را در قالب معنایی قابل شناخت عرضه می‌کند و مرزهای معنای ناشناخته و نهفته در دل معانی بیانی و ادبی را روشن می‌سازد (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۲۲). از نگاه پل ریکور، تمایز معنایی بین «متن» و «گفتار» وجود دارد. «گفتار» هنگامی که در قالب نوشتار تجسم می‌یابد، در واقع معنا را از واقع زودگذر «گفتن» رها ساخته و به آن صورت خارجی و ماندگاری می‌بخشد. متن از افق محدود نیت و انتظارات مؤلف فراتر رفته و استقلال معنایی مشخصی پیدا می‌کند.

۳-۱. فاصله‌گذاری

بر اساس دیدگاه پل ریکور، «فاصله‌گذاری» ویژگی‌ای است که متن مکتوب را از گفتار شفاهی متمایز می‌سازد. گفتار شفاهی به دلیل وابستگی به موقعیت گفتگو، مخاطبانی معین و مستقیم دارد، در حالی که متن مکتوب فاقد چنین مخاطب مشخصی است و هرکس که توانایی خواندن آن را داشته باشد، می‌تواند مخاطب آن باشد. این امر، متن را از بافت تاریخی-اجتماعی زمان پیدایش خود جدا می‌کند (Ricoeur, ۱۹۹۱, p. ۱۵۰). از این رو، می‌توان متن را «زمینه‌زدایی» کرد و آن را برای مجموعه‌ای نامحدود از قرائت‌ها آماده بیافریند. از آنجا که مخاطبان متن محدود به زمان و مکان خاصی نیستند، هر خواننده‌ای که توانایی تفسیر متن را داشته باشد، می‌تواند به بازآفرینی معنا بپردازد و این فرآیند به خوانندگان معاصر مؤلف محدود نمی‌شود (Rogers, ۱۹۹۴, p. ۱۴۶). ریکور بر این باور است که آنچه ما می‌فهمیم، ممکن است با آنچه متن واقعاً می‌گوید انطباق کامل نداشته باشد و بر همین اساس، بر استقلال معنایی متن از خواننده تأکید می‌ورزد (Ricoeur, ۱۹۸۱, p. ۱۶۴).

۳-۲. اختصاص دادن

بر اساس دیدگاه پل ریکور، «اختصاص دادن» فرآیندی است که در آن مفسر، معنای متن را به حوزه‌ی فهم و زندگی خود منتقل می‌سازد. هنگامی که مفسران معنای یک متن را اختصاص می‌دهند، آن متن دیگر به عنوان امری بیگانه تلقی نمی‌شود، بلکه به پدیده‌ای آشنا و متعلق به خودشان تبدیل می‌گردد (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۵). از منظر روش‌شناختی، تفسیر، امکان تحقق بخشیدن به معنای یک متن را فراهم می‌کند و از نگاه ریکور، این امر دقیقاً از طریق فرآیند «اختصاص دادن» محقق می‌شود؛ یعنی به تصرف درآوردن چیزی که در آغاز بیگانه بود (Ricoeur, ۱۹۸۱, p. ۱۸۵). اختصاص دادن ناظر بر درگیر شدن فعال مفسر با معنای متن است، به این معنا که قصد و نیت متن، «اینجا و اکنون» برای خواننده‌ای معین اختصاص می‌یابد (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۸۷).

۳-۳. جهان خواننده و متن

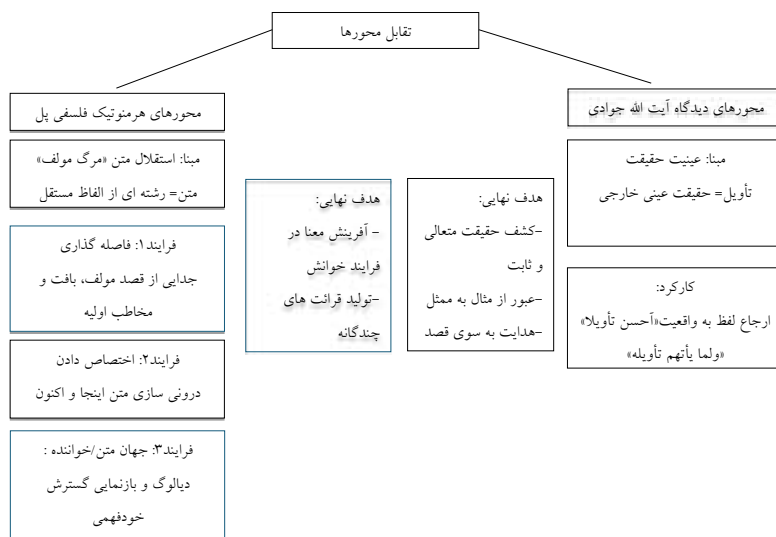
پل ریکور در اثر مهم خود «زمان و روایت» به بررسی رابطه بین «جهان متن» و «جهان خواننده» می‌پردازد. از دیدگاه او، معنای کامل یک اثر ادبی تنها در فرآیند خوانش و از طریق کنش فعال خواننده محقق می‌شود؛ همان‌گونه که معنای تاریخ نیز در بستر تفسیر آشکار می‌گردد (Ricoeur, ۱۹۸۸). روایت داستانی از این منظر، جهانی خاص پیش روی خواننده می‌گشاید که خواننده نه تنها آن را کشف می‌کند، بلکه در کنش «بازپیکربندی» آن جهان را برای خود می‌آفریند (ریکور، ۱۳۸۳: ۱۴۴). در واقع از نگاه او، معیار تعیین‌کننده هر هرمنوتیکی، توانایی آن در گشودن جهانی است که خود حاصل متن است. یکی از مهم‌ترین نتایج این گشایش، «گسترش افق دانش و آگاهی مفسر» و دستیابی او به «درکی تازه از خود» یا «خویشتن تفسیری» است. به این ترتیب، تفسیر تنها فهم یک متن بیرونی نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحول و گسترش فهم مفسر از خویشتن و جهان اوست.

تقابل هرمنوتیک و تأویل

در ادامه این مقاله، با تمرکز بر متن روایات اهل بیت علیهم السلام که مضامین تأویلی را بیان می‌کنند، به تحلیل تقابل این متون با چارچوب هرمنوتیک پل ریکور پرداخته خواهد شد. هدف اصلی، واکاوی این مسأله است که چگونه می‌توان مفاهیم «فاصله‌گذاری»، «اختصاص دادن» و «دیالکتیک جهان متن» و «جهان خواننده» ریکور را بر روایاتی که سبب کشف «حقیقت عینی» و «امر

فرازبانی» هستند، تطبیق نمود. پرسش محوری این خواهد بود که آیا استقلال معنایی این متون از قصد مؤلف (معصوم (ع))، آن‌ها را به عرصه‌ای برای تولید معناهای نامحدود توسط خواننده تبدیل می‌کند، یا اینکه ماهیت وحیانی و هستی‌شناختی این روایات، خود محدودیتی ذاتی بر هرگونه تفسیری تحمیل می‌کند؟

شکل (۱) جمع بندی دو دیدگاه



۴. بررسی نمونه های روایی

این بررسی، تقابل بین هرمنوتیک به مثابه «آفرینش معنا» و تأویل به مثابه «کشف حقیقت» را در نمونه های روایی زیر به آزمون خواهد گذاشت.

۵-۱. روایت اول

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ... سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) فَقُلْتُ لَهُ لِمَ كُنِيَ النَّبِيُّ (ص) بِأَبِي الْقَاسِمِ فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ فَكُنِيَ بِهِ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَهَلْ تَرَانِي أَهْلًا لِلزِّيَادَةِ فَقَالَ نَعَمْ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَبُ لَجَمِيعِ أُمَّتِهِ وَ عَلِيٌّ (ع) فِيهِمْ بِمَنْزِلَتِهِ فَقُلْتُ بَلَى قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَلِيًّا قَاسِمُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَقِيلَ لَهُ أَبُو الْقَاسِمِ لِأَنَّهُ أَبُو قَاسِمِ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَقُلْتُ لَهُ وَ مَا مَعْنَى ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّ شَفَقَةَ النَّبِيِّ (ص) عَلَى أُمَّتِهِ شَفَقَةُ الْأَبَاءِ عَلَى الْأَوْلَادِ وَ....» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۷).

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

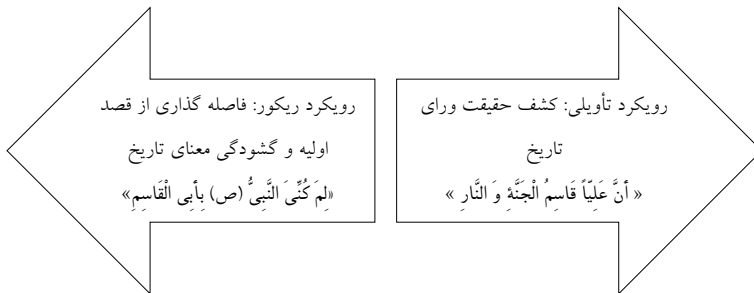
شیخ صدوق در علل الشرایع آورده است شخصی از امام رضا (ع) سؤال کرد: چرا رسول خدا را ابو القاسم می گفتند؛ حضرت فرمودند: زیرا ایشان پسری به نام قاسم داشت. عرض کرد می خواهم بیانی بیشتر و دقیق تر بفرمایید و اگر مرا اهل می دانید بیشتر برایم توضیح دهید. آنگاه حضرت در پاسخ او مطالبی فرمودند که شرح آن سه مقدمه دارد. اول آنکه علی (ع) قسیم الجنة و النار است و آتش در تحت فرمان آن حضرت است، چنان که به آتش می گوید که این دشمن من است، او را بگیر این دوست من است، او را ترک کن و به بهشت می گوید که این دوست من است، او را بپذیر، پس علی (ع)، ابو القاسم است. دوم آنکه آن حضرت شاگرد رسول خدا بود و سوم اینکه معلم در حکم پدر است، بنابراین وقتی این مقدمات جمع بندی شود کنیه آن حضرت ابو القاسم خواهد بود.

بررسی روایت امام رضا (ع) درباره کنیه «ابو القاسم» با استفاده از چارچوب نظری پل ریکور، به خوبی دو ویژگی متن از دیدگاه او را آشکار می سازد. نخست، پرسشگر در «گفتار» اولیه خود تنها به دنبال «قصد» و علتی تاریخی بود: «فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ»؟ پاسخ ساده اولیه امام «فَقَالَ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ابْنٌ يُقَالُ لَهُ قَاسِمٌ» در همین سطح باقی می ماند. اما هنگامی که پرسشگر اصرار می ورزد «فَهَلْ تَرَانِي أَهْلًا لِلزِّيَادَةِ»، «متن» پاسخ امام از این «محیط پیرامونی» و «قصد» محدود اولیه «فاصله» می گیرد. پاسخ نهایی با ارائه سه مقدمه فلسفی-کلامی، «مخاطبان اولیه» (شخص سؤال کننده) را درنور دیده و به لایه ای عمیق تر وارد می شود «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ...». این «فاصله گیری» از بافتار اولیه، به متن امکان می دهد تا برای «مخاطبان» مختلف در طول تاریخ، معنایی فراتر از یک توضیح تاریخی ساده حمل کند.

این «فاصله مندی»، مستقیماً به «گشودگی» متن می انجامد. پاسخ امام، دیگر یک پاسخ «بسته» در یک «مکالمه» ساده نیست، بلکه متنی شد که «امکان» تأویل های چندلایه را فراهم می کند. تبدیل «قاسم» از یک نام شخصی به یک عنوان هستی شناختی برای امیرالمؤمنین (ع) «قسیم الجنة و النار»، و سپس استنتاج کنیه پیامبر (ص) از این حقیقت، نشان می دهد که چگونه معنا در فرآیند تفسیر ساخته می شود. این متن، خواننده را به جهانی فرا می خواند که در آن نسبت های معنوی «مانند معلم در حکم پدر است»: «قَالَ أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ» بر نسبت های اولیه ارجحیت می یابند و معنای «ابو القاسم» را از سطحی تاریخی به سطحی فرای مادی ارجاع می دهد. در تقابل با این نگاه، رویکرد آیت الله جوادی آملی بر «کشف» یک «حقیقت عینی» از خلال این متن تأکید می ورزد

(رک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۹). از این منظر، سه مقدمه مذکور، «قرآینی» برای هدایت ذهن به سمت یک واقعیت متعالی هستند، نه ابزارهایی برای استفاده در ساخت معنا. بنابراین، در حالی که ریکور بر تولید معنا در مواجهه با متن تأکید دارد، آیت الله جوادی آملی بر ثبات و کشف حقیقتی که پیش از متن وجود داشته، تأویل می کند.

شکل (۲) کنیه أبوالقاسم



۵-۲. روایت دوم

در برخی از روایات هنگامی که راوی سؤالی را از امام (ع) پرسیده، حضرت ابتدا از او سؤال می کنند که آیا به دنبال معنای ظاهری هستی یا می خواهی معنای باطنی را بدانی؟ به عنوان مثال ابن بابویه معانی الاخبار نقل کرده است: «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عَمَرَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَمْ تَجِبُ الزَّكَاةُ مِنَ الْمَالِ فَقَالَ لَهُ الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعًا فَقَالَ أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَفِي كُلِّ أَلْفِ خَمْسَةٍ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْذِرُ عَلَى أَخِيكَ بِمَا هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْكَ مِنْكَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۳)، «مفضل بن عمر گوید: در خدمت امام صادق (ع) بودم، شخصی از او پرسید که در چه اندازه از مال زکات واجب می گردد؟ حضرت به او فرمود: زکات ظاهری یا زکات باطنی مقصودت کدام است؟ گفت: هر دو راه را بدانم فرمود: اما آشکار آن پس به هر هزاری بیست و پنج درهم تعلق می گیرد و اما زکات باطنی آن است که آنچه را برادرت به تو نیازمندتر است به خود اختصاص ندهی و خود را مقدم ندانی بلکه او را جلو بیندازی».

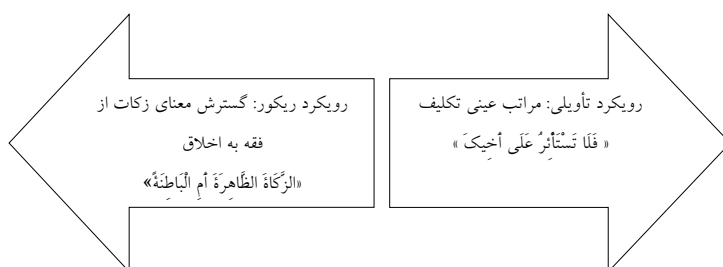
در این روایت، پرسش راوی درباره «زکات» در ابتدا در سطحی «ظاهری» و فقهی مطرح می شود. اما هنگامی که امام صادق (ع) با پرسش «الزَّكَاةُ الظَّاهِرَةُ أَمْ الْبَاطِنَةُ تُرِيدُ؟» مواجهه می کنند، «متن» گفتگو از «قصد» اولیه و محدود

پرسشگر «فاصله» می‌گیرد. این پرسش امام، «گفتار» ساده را به «متنی» تبدیل می‌کند که دارای لایه‌های متعدد معنایی است. پاسخ نهایی امام (ع): «أَمَّا الظَّاهِرَةُ... وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ...» به وضوح «گشودگی» معنایی متن را نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که یک پرسش واحد، دو پاسخ کاملاً متمایز ولی مکمل را در خود جای داده است. این «فاصله‌گیری» از بافتار اولیه پرسش، به متن امکان می‌دهد تا برای مخاطبان مختلف در طول تاریخ، هم حاوی حکمی فقهی و هم پیامی اخلاقی-عرفانی باشد.

در مقابل، از منظر آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰/۱۵۲)، این روایت نه نشان‌دهنده تولید معنا، بلکه نمایشی از «ساختار وجودی چندلایه» واقعیت است. تقسیم‌بندی امام (ع) به ظاهر و باطن، بازتابی از «مراتب عینی هستی» و «شئون مختلف تشریع است». «الظاهرة» و «زکات الباطنة» دو حقیقت کاملاً عینی و ثابت هستند که متن روایت صرفاً «کاشف» از آنها است. سؤال امام (ع) نیز نه برای گشودن نگاه‌های تفسیری، بلکه برای «هدایت» پرسشگر از سطح «محکی» محدود به سطوح بالاتر شناخت است.

بنابراین، در حالی که ریکور این روایت را نمونه‌ای از «امکان استفاده» از یک متن برای خلق معناهای جدید در بسترهای مختلف می‌داند، آیت الله جوادی آملی آن را تجلی «حقیقتی ثابت» می‌خواند که پیش از هر تفسیری وجود داشته است. برای ریکور، این گفتگو نشان می‌دهد که چگونه یک «مکالمه» می‌تواند به متنی «باز» تبدیل شود، اما در تفسیر آیت الله جوادی آملی، این گفتگو مسیری است برای کشف حقایق ازپیش‌موجود در جهان بینی هستی.

شکل (۳) زکات ظاهری و باطنی



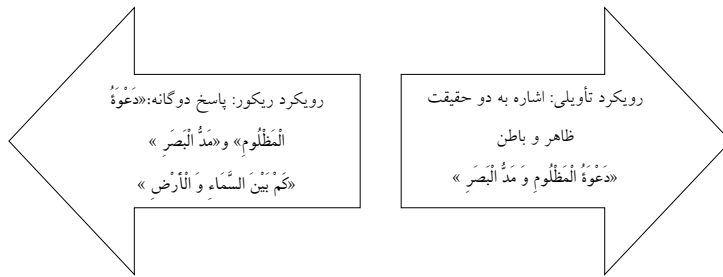
۵-۳. روایت سوم

«فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ (ع) سَلْنِي عَمَّا بَدَا لَكَ فَقَالَ الشَّامِيُّ كَمْ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَكَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَكَمْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ... فَقَالَ الْحَسَنُ بُنْ عَلَيَّ (ع) بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَرْبَعُ أَصَابِعَ فَمَا رَأَيْتَهُ يَعْينُكَ فَهُوَ الْحَقُّ وَقَدْ تَسْمَعُ بِأُذُنَيْكَ بَاطِلًا كَثِيرًا...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۴۴۱/۲)، «امام حسن (ع) به مرد شامی فرمود: «هر چه می خواهی از من بپرس. مرد شامی پرسید: «فاصله میان حق و باطل چقدر است؟ فاصله آسمان و زمین چقدر است؟ فاصله مشرق و مغرب چقدر است؟... حسن بن علی (ع) فرمود: «فاصله میان حق و باطل، چهار انگشت است. آنچه با چشمان خود می بینی حق است، ولی [گاهی] با گوش هایت بسیار باطل می شنوی». مرد شامی گفت: «راست گفתי». حضرت فرمود: «و فاصله میان آسمان و زمین، دعای مظلوم و امتداد نگاه است. پس اگر کسی غیر از این به تو گفت، او را تکذیب کن».

پرسش مرد شامی «كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»؟ در نگاه اول، پرسشی است فیزیکی و متعلق به «محیط پیرامونی» مادی. اگر امام (ع) تنها به «مَدَّ الْبَصَرِ» اکتفا می کرد، پاسخی «بسته» در چارچوب همان «گفتار» اولیه ارائه شده بود. اما افزودن «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ»، «متن»، پاسخ را از «قصد» محدود پرسشگر و از «مخاطبان» اولیه یعنی کسانی که تنها در جستجوی پاسخی مادی بودند، «فاصله» می دهد. این پاسخ دوگانه، «امکان» خوانش های متعدد را فراهم می کند و متن را به روی جهانی از معانی نمادین و اخلاقی می گشاید. این «گشودگی»، باعث می شود متن برای خوانندگان در اعصار مختلف، هم حاوی پاسخی جهان شناختی باشد و هم پیامی درباره عدالت و معنویت.

در تقابل با این نگاه، تحلیل آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۸۲/۶۶۲) بر «کشف» یک «حقیقت عینی» دوگانه در خود هستی متمرکز است. از این منظر، «سَمَاء» صرفاً یک «لفظ» با مصداقی واحد نیست، بلکه بر دو «حقیقت خارجی» متفاوت اما مرتبط دلالت دارد: آسمان مادی و آسمان غیبی. پاسخ امام (ع) نه ایجاد معنایی جدید، بلکه «ارجاع» دادن ذهن پرسشگر به هر دو «محمول» و واقعیت از پیش موجود است. سؤال و پاسخ در این نگاه، ابزاری برای «هدایت» و انتقال از ظاهر به باطن است، نه فرآیندی برای ساخت معنا. بنابراین، در حالی که ریکور بر پویایی «متن» و تولد معنا در فرآیند تفسیر تأکید دارد؛ جایی که «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ» معنایی جدید می آفریند، آیت الله جوادی آملی بر ثبات و عینیت «معنا» تفسیر می کند و پاسخ امام را «کاشف» از ساختار دوطبقی هستی می داند.

شکل (۴) فاصله آسمان و زمین



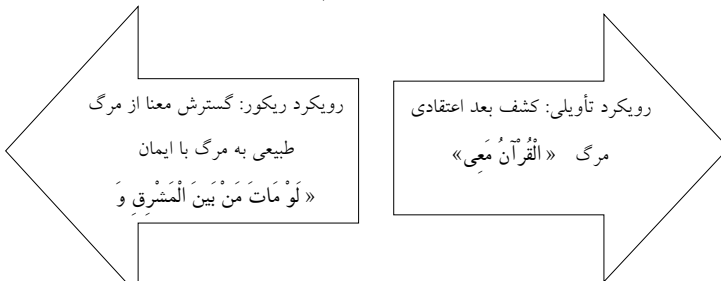
۴-۵. روایت چهارم

«وَعَنْهُ (عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ مَاتَ مَنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَمَّا اسْتَوْحَشْتُ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مَعِيَ» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۱۶/۱)، «از امام سجاد (ع) نقل شده که فرمود: اگر همه مردمی که بین مشرق و مغرب هستند، بمیرند، من از تنهایی هراس نکنم، مادامی که قرآن با من باشد».

این سخن در «گفتار» اولیه خود، بیانگر یک موضع عاطفی و شخصی است. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش‌های متعدد قرار گیرد. این «فاصله‌مندی» از «قصد» و موقعیت اولیه، «امکان» تفسیرهای چندلایه را فراهم می‌کند. خوانش تحت‌اللفظی «مرگ فیزیکی» و خوانش «مرگ از روی ایمان و کفر» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می‌کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می‌دهد یک بیان شخصی، به پیامی جهانی تبدیل شود که هم می‌تواند تسلائی عارفانه در انزوا باشد و هم سلاخی در مقابله با بحران‌های اعتقادی.

در مقابل این نگاه، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۲) با ارائه خوانش دوم، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای ثابتی است که در عمق این «متن» نهفته است. از منظر ایشان، «مرگ» در این روایت، صرفاً یک «لفظ» با مصداقی مشخص نیست، بلکه بر اساس «محکی» و واقعیت‌های عینی عالم، می‌تواند بر دو «حقیقت» متفاوت اما مرتبط (مرگ طبیعی و مرگ ایمان) «ارجاع» دهد. این تفسیر، نه ساخت معنا، بلکه آشکار کردن ابعاد از پیش موجود در کلام معصوم است. بنابراین، در حالی که ریکور بر معنای جدید در مواجهه خواننده با متن تأکید دارد، آیت‌الله جوادی آملی بر ثبات و کشف لایه‌های معنایی ثابت در خود متن تفسیر می‌کند.

شکل (۵) قرآن و عدم وحشت



۵-۵. روایت پنجم

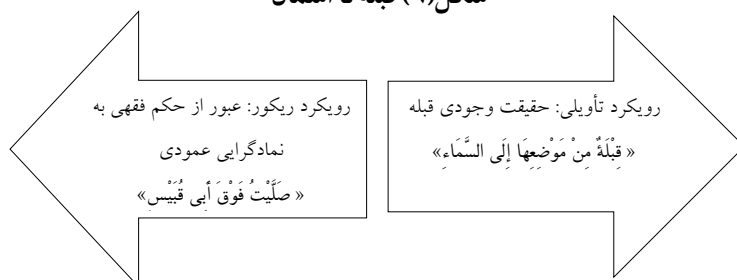
«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنِ الطَّاطَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ الْعَصْرِ، فَهَلْ يَجْزِي ذَلِكَ وَ الْكَعْبَةُ تَحْتِي؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۳۹/۴)، محمد بن حسن به سند خود از طاطری، از محمد بن ابی حمزه، از عبدالله بن سنان، از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: مردی از آن حضرت پرسید: «نماز عصر را در بالای کوه ابوقبیس خواندم، آیا این نماز کافی است در حالی که کعبه در زیر پای من قرار داشت؟» حضرت فرمود: «آری، [زیرا] کعبه از مکان خود تا آسمان، قبله است.»

ظاهر این حدیث بر وجوب روی کرد به این بعد عمودی به عنوان حکم فقهی دلالت دارد؛ اما باطن آن بر ارتباط وجودی میان عوالم طبیعت و مثال و عقل حکایت می‌کند. البته راهی که پیمودن آن برای نیل به این حقایق ممکن است همانا تأمل و تدبیر در معارف مستفاد از تسبیح و تحمید و تهلیل و تکبیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۵۲/۶).

پرسش راوی «صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسٍ الْعَصْرِ فَهَلْ يَجْزِي ذَلِكَ وَ الْكَعْبَةُ تَحْتِي؟» در «گفتار» اولیه خود، تنها دغدغه‌ای فقهی درباره صحت نماز در ارتفاعی بالاتر از کعبه را بیان می‌کند. پاسخ کوتاه امام «نَعَمْ» در همین سطح باقی می‌ماند. اما هنگامی که امام (ع) این پاسخ را با توضیح «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» تکمیل می‌کنند، «متن» گفتگو از «قصد» محدود پرسشگر «فاصله» می‌گیرد. این «فاصله‌گیری» از بافتار اولیه، «امکان» خوانش‌های متعدد را فراهم می‌کند و متن را به روی جهانی از معانی نمادین می‌گشاید. این «گشودگی» باعث می‌شود پاسخ امام نه تنها حکمی فقهی، بلکه بیانی هستی‌شناختی درباره جهت عمودی عبادت و ارتباط عالم طبیعت با عوالم بالاتر باشد.

در مقابل این نگاه، تحلیل آیت الله جوادی آملی بر «کشف» یک «حقیقت عینی» چندلایه متمرکز است. از این منظر، «قِبْلَة» صرفاً یک مفهوم فقهی با مصداقی جغرافیایی نیست، بلکه بر «حقیقت خارجی» و وجودی عمودی اشاره دارد که از مکان کعبه تا ملکوت امتداد یافته است. تفسیر ایشان، باطن روایت را نه تولید معنایی جدید، بلکه «ارجاع» به واقعیتی ازپیش موجود در نظام هستی می داند که تنها از طریق «تأمل و تدبر» قابل کشف است.

شکل (۶) قبله تا آسمان



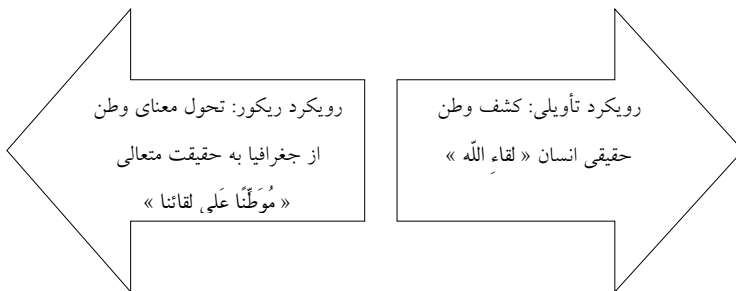
۵-۶. روایت ششم

«الإمام الحسين عليه السلام مِنْ خُطْبَتِهِ لَمَّا عَزَمَ عَلَى الْخُرُوجِ إِلَى الْعِرَاقِ...: مَنْ كَانَ فِينَا بَاذِلًا مُهْجَتَهُ وَمَوْطِنًا عَلَى لِقَائِنَا (لقاء الله - خ ل) نَفْسُهُ فَلْيَرْحَلْ، فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصِيبًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲/۲۴۱؛ آبی، ۱۴۲۴: ۱/۳۳۳). «هر که در راه ما خون می دهد و برای دیدار ما (دیدار خدا - خ ل) آماده است، پس کوچ کند که من به خواست خدا، صبح، کوچنده ام».

این سخن در «گفتار» اولیه خود، می توانست بیانگر ارتباطی ساده بین عاطفه میهنی و ایمان باشد. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش های متعدد قرار گیرد. این «فاصله بندی» از «قصد» و موقعیت اولیه، «امکان» تفسیرهای کاملاً متفاوت را فراهم می کند. خوانش تحت اللفظی «وطن» به معنای «سرزمین طبیعی» و خوانش تأویلی استاد جوادی آملی: «وطن به معنای عالم ملکوت و مبدأ معاد» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی مانند استشهاد به کلام امام حسین (ع) برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می دهد یک گزاره ظاهراً ساده، هم به عنوان اصلی اجتماعی - اخلاقی و هم به عنوان گزاره ای عرفانی - فلسفی درباره حقیقت وطن اصلی انسان فهمیده شود.

در مقابل این نگاه، آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۵) با ارائه خوانش فراطبیعی، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای اصیلی است که در عمق این متن نهفته است. از منظر ایشان، «وطن» در این روایت، صرفاً یک «لفظ» با مصداقی متعارف نیست، بلکه بر اساس «محکی» و واقعیت های فلسفی و عرفانی، به «حقیقت» عالم ملکوت و مبدأ معاد «ارجاع» می دهد. ارجاع ایشان به کلام امام حسین (ع) «مَوْطِنًا عَلَى لِقَائِنَا نَفْسَهُ»، نه یک تفسیر شخصی، بلکه آشکار کردن بُعد از پیش موجود در معنای «وطن» است.

شکل (۷) وطن لقاء الله



۷-۵. روایت هفتم

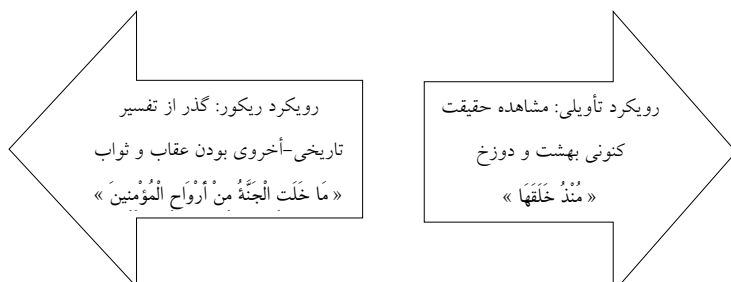
«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ: «لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَرْضِ مُنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ... وَلَا وَ اللَّهِ مَا خَلَتِ الْجَنَّةُ مِنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ مُنْذُ خَلَقَهَا، وَلَا خَلَتِ النَّارُ مِنْ أَرْوَاحِ الْكُفَّارِ وَالْغَصَاةِ مُنْذُ خَلَقَهَا عَزَّ وَجَلَّ...» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳/۳۲۰). «از محمد بن مسلم نقل شده است که گفت: از امام باقر (ع) شنیدم که می فرمود: «خداوند عزوجل از آن زمان که زمین را آفریده، هفت عالم در آن خلق کرده است.... سوگند به خدا! از زمانی که بهشت آفریده شده، هرگز از ارواح مؤمنان خالی نبوده است و از زمانی که جهنم آفریده شده، هرگز از ارواح کافران و گنهکاران خالی نبوده است.»

متن روایت «مَا خَلَتِ الْجَنَّةُ مِنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ مُنْذُ خُلِقَتْ...» در «گفتار» اولیه خود، ظاهراً به وجود مستمر ارواح در سرای دیگر اشاره دارد. اما به عنوان یک «متن» مکتوب، از آن بافتار زمانی خاص «فاصله» گرفته و «گشوده» شده است تا در برابر خوانش های متعدد قرار گیرد. این «فاصله مندی» از «قصد» و مخاطبان اولیه، «امکان» تفسیرهای کاملاً متفاوت را فراهم می کند. خوانش تحت اللفظی

«وجود ارواح در بهشت و جهنم پس از مرگ» و خوانش تأویلی استاد جوادی آملی «حضور هم اکنون مؤمنان و کافران در عوالم غیبی» هر دو، از «قراین» درونی و بیرونی برای پر کردن این «فاصله» و ساختن معنایی جدید استفاده می‌کنند. این «گشودگی» متن است که اجازه می‌دهد یک گزاره ظاهراً تاریخی-اخروی، به بیانی هستی‌شناختی درباره «حضور درجه دوم» انسان در عوالم غیبی، مستقل از زمان خطی، تبدیل شود.

آیت الله جوادی آملی در باره این حدیث می‌نویسد: «آنان که هم اکنون ملعون اند، هم اکنون نیز در آتش اند. ما می‌پنداریم که تبه‌کاران بعداً به جهنم در می‌آیند؛ لیکن اگر کسی همچون رسول اکرم اهل معراج و درون بینی باشد حقیقت جهنم و معذبان در آن را هم اکنون می‌بیند چنان که آن حضرت در شب معراج آنها را دید» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۹۶/۸). در مقابل دیدگاه ریکور درباره تأویل متون، آیت الله جوادی آملی با ارائه خوانش باطنی، در پی «کشف» «حقیقت خارجی» و معنای اصیلی است که در عمق این «متن» نهفته است. از منظر ایشان، «الْجَنَّةُ» و «النَّارُ» در این روایت، صرفاً الفاظی اشاره‌گر به موعودی در آینده نیستند، بلکه بر اساس «محکی» و واقعیت‌های فرازمانی، به «حقایق خارجی» حاضر و نافذ در هستی «ارجاع» می‌دهند. استناد ایشان به مشاهدات رسول اکرم (ص) در شب معراج، نه یک تفسیر متکثر، بلکه آشکار کردن بُعد از پیش موجود در معنای بهشت و جهنم است که برای اولیای الهی هم اکنون قابل درک است. این تقابل، بار دیگر تفاوت بین هرمنوتیک به مثابه «خلاقیت خواننده» و تأویل به مثابه «کشف حقیقت متعالی» را عیان می‌سازد.

شکل (۸) حضور در بهشت/جهنم



خلاصه جمع بندی نهایی پژوهش حاضر در جدول تطبیقی زیر ارائه می گردد:

محور مقایسه	تأویل از دیدگاه آیت الله جوادی آملی	هرمنوتیک فلسفی پل ریکور
مبنا و منشأ معناداری	متون روایی از اهل بیت (ع) دارای لایه های معنایی مطابق با واقع است که روش تأویل، کشف این حقایق است.	معنا کاملاً در خود متن بسته نیست. بلکه در تقابل بین جهان متن و جهان خواننده متولد می شود. معنا امری است که در فرایند خوانش تحقق می یابد.
نقش مولف	مولف (اهل بیت (ع)) دارای قصد و اراده مشخصی است. هدف تأویل، رسیدن به مراد مولف است. فهم مفسر تابع قصد مولف است.	پس از خلق متن، مولف غایب می شود. متن استقلال می یابد و معنای آن دیگر منحصر در سیطره قصد مولف نیست. متن برای خود یک جهان مستقل است.
هدف نهایی	هدف تأویل، شناخت خدا، هستی و قوانین آن برای قرب به خداوند و عمل کردن به تکالیف شرعی است. هدف، نظری-عملی و اخلاقی-عرفانی است.	هدف هرمنوتیک، درک کردن امکانات هستی درون جهان متن و افزایش فهم خواننده از خودش است. هدف، بیشتر انسان شناختی است.
معیار صحت معنایی	صحت تأویل با قرائن درون متنی (سیاق، سایر آیات)، برون متنی (سنت و احادیث معصومین (ع)) و عقلی (برهان های قطعی) کنترل می شود. تأویل بدون معیار = تفسیر به رأی	معیار معنایی از طریق حلقه هرمنوتیک (حرکت بین جزء و کل متن) و نقد سایر خوانش ها صورت می گیرد. معیار نهایی، انسجام درونی آن است نه انطباق با یک حقیقت بیرونی ثابت.
جایگاه سنت	کتاب قرآن و احادیث اهل بیت (ع) منابع معتبر و راهگشا برای دستیابی به تأویل صحیح هستند.	سنت، پیش فهم هایی به مفسر می دهد که هم می تواند افق فهم او را گسترده کند و هم می تواند به پیش داوری و محدودیت بینجامد.
رابطه با عینیت/ واقعیت	تأویل صحیح، کاشف از واقعیت عینی (خدا، جهان، انسان) است. متن، نقشه آن واقعیت است.	متن، بازنمایی از واقعیت نیست، بلکه بازآفرینی و بازتعریف واقعیت است. متن، جهان ممکن جدیدی پیش روی خواننده می گذارد.

نتیجه

بررسی تطبیقی حاضر نشان می‌دهد که میان دیدگاه تأویلی آیت‌الله جوادی آملی و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور، تقابل وجود دارد. از یک سو، تأویل بر کشف حقیقت عینی و ثابتی مبتنی است که توسط مؤلف (معصوم (ع)) در متن نهاده شده و مفسر با رعایت معیارهای دقیق، در پی کشف آن است. از سوی دیگر، هرمنوتیک ریکور بر استقلال متن و نقش خواننده در ساختن معنا تأکید دارد، جایی که معنا در فرایند پویای مواجهه با متن و بدون انحصار به قصد مؤلف یا واقعیتی بیرونی ثابت، متولد می‌شود. این تفاوت در مبنا، به تمایزهای اساسی در هدف و روش می‌انجامد. هدف تأویل، دستیابی به معرفت الهی و تقرب عملی است، در حالی که هدف هرمنوتیک، فهم انسان از خود و جهان از طریق متن است. معیار اعتبار در نخستین، انطباق با واقعیت عینی و سنت معتبر است، و در دومی، انسجام درونی خوانش. بنابراین، علی‌رغم توجه مشترک به چندلایگی معنا، این دو رویکرد در نهایت به دو جهان‌بینی و ساختار تفسیری متمایز و غیرقابل تلفیق تعلق دارند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۰ش)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: پژوهاک اندیشه
- آبی، منصور بن حسین (۱۴۲۴ق): «نثر الدرر فی المحاضرات»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق): «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، تهران: نشر جهان.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰ش): «ساختار و تأویل متن»، تهران: مرکز
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۴ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، بیروت: دارالکتب العربی.
- أزهري، ابومنصور محمد بن محمد (۲۰۱۰م): «التهدیب اللغه»، محقق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق): «کشف الغمة فی معرفة الأئمة»، تبریز: بنی هاشمی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی التفسیر قرآن»، قم: بنیاد بعثت.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش): «بنیان مرصوص امام خمینی(ره)»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۸۸): «حکمت عبادات»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۸۸): «شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی»، قم: نشر اسراء.
- همان (۱۳۹۸ش): «تسنیم»، تهران: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق): «وسائل الشیعة»، قم: مؤسسه آل البيت.
- حسنی بیرونی، محمد جواد (۱۳۹۲ش): «زبان قرآن از نظر آیت الله جوادى آملی دام ظلّه و لودویگ ویتگنشتاین»، نشریه مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، بهار ۱۳۹۲، شماره ۲۵، صص ۱۵۸-۱۳۳.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۹۶۷م): «الاتقان فی علوم القرآن»، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم؛ بیروت: المكتبة العنصویه.
- شاه علی، مریم (۱۴۰۲): «بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت الله جوادى آملی»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره ۳، شماره ۶، صص ۸۵-۱۰۹.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق): «مشکاه الانوار فی غرر الاخبار»، نجف: منشورات المكتبة الحیدریه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶ش): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: توس.
- ریکور، پل (۱۳۸۵): «فلسفه زبان و دینی»، ترجمه سید علی حسینی، معرفت، ش ۱۱۱، ص ۵۰ تا ۵۹
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، لبنان: دارالاحیاء التراث العربی.
- کوزنز هوی، دیوید (۱۳۷۱ش)، «حلقه انتقادی»، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران، صص ۱۲-۹.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمة الأطهار»، قم: دار احیاء التراث العربی.
- مروتی، سهراب؛ پور محمدی، سیده راضیه (۱۴۰۰ش): «بازشناسی معنای «تأویل» براساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظریات الله جوادى آملی»، نشریه مطالعات تأویلی قرآن، پیاپی ۷ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، صص ۹۲-۷۸.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰ش): «در آمدی بر هر منوتیک»، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- Rogers, William Erford (1994): "InterPreting InterPretation", State University of Pennsylvania, USA.
- Ricoeur, paul (1967): "The Symbolism of Evil", Trans by Emerson Buchanan. Newyork: Harper& Row.
- Ricoeur, Paul (1981): "Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed", trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (1984, 1985, 1988): "Time and Narrative", 3 vols, trans, Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.

- Ricoeur, Paul (1991): "From Text to Action: Essays in Hermeneutics", trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press.
- Ibid (1973): "The Hermeneutical Function of istanciation Trans by D, Pellauer", Pellauer. Philosophy today.pp. 172-4.
- Ibid, "The Conflict of Interpretations", Trans by Mclaughlin.Northwestern (1974): University Press: Evanston.
- Ibid, "Metaphor and The Main Problem of Hermeneutics", New literay History. 6 (1).1974b
- DiGenso,J (1990): "Hermeneutics and the Disclosure of Truth", Charlottesville. VA USA:University of Virginia Press.

References

Glorious Qur'ān

Abī, Manṣūr ibn Ḥusayn. (1424 AH): "Nathr al-durar fī al-muḥāḍarāt", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Aḥmadī, Bābak. (2001): "Sākhtār va tāvīl-i matn", Tehran: Markaz.

Al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. (2010): "Al-Tahdhīb al-lughā", Muḥammad ʿĀdil Murʿib, Ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1415 AH): "Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʿān", Qom: Bunyād-i Baʿthat.

Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1409 AH): "Wasāʾil al-Shīʿa", Qom: Muʾassasat Āl al-Bayt.

Al-Irbilī, ʿAlī ibn ʾIsā. (1381 AH): "Kashf al-ghumma fī maʿrifat al-aʿimma", Tabriz: Bunyād-i Hāshimī.

Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH): "Biḥār al-anwār al-jāmiʿa li-durar akhbār al-aʿimma al-aṭhār", Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. (1430 AH): "Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān al-karīm", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1420 AH): "Al-Tafsīr al-kabīr (Mafāṭīḥ al-ghayb)", Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Tabarsī, ʿAlī ibn Ḥasan. (1385 AH): "Mishkāṭ al-anwār fī gurar al-akhbār", Najaf: Manshūrāt al-Maktaba al-Ḥaydarīyya.

Al-Tabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1356 SH): "Jāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʿān", Tehran: Tūs.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. (1407 AH): "Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-taʾwīl", Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Cousins Howe, David. (1992): "Ḥalqah-i intiqādī", Murād Farhādpūr, Trans., Tehran: Rushangarān.

DiGenso, James. (1990): "Hermeneutics and the disclosure of truth", Charlottesville, University of Virginia Press.

Ḥasanī Bīrūnī, Muḥammad Jawād. (2013): "Zabān-i Qurʿān az naẓar-i Āyatullāh Javādī Āmulī dām ḡilluh va Lüdviḡ Vītgenshtāyn", Majallah-i Muṭālīʾāt-i Fiḥ-i Islāmī va Mabānī-i Ḥuqūq, 25, 133-158.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. (1378 AH): "Uyūn akhbār al-Riḍā ʿalayhi al-salām", Tehran: Nashr-i Jahān.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. (1404 AH): "Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr", Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH): "Lisān al-ʿArab", Beirut: Dār Ṣādir.

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2005): "Bunyān-i marṣūṣ-i Imām Khomeinī (rah)", Qom: Nashr-i Isrāʾ.

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2009a): "Ḥikmat-i ʾibādāt", Qom: Nashr-i Isrāʾ.

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2009b): "Shukūfāʾī-i ʾaql dar partū-yi nahdat-i Ḥusaynī", Qom: Nashr-i Isrāʾ.

Javādī Āmulī, ʿAbdullāh. (2019): "Tasnīm", Qom: Isrāʾ.

Marvātī, Sahrāb, & Pūr Muḥammadī, Sayyida Rāḍiyya. (2021): "Bāzshināsī-yi maʿnā-yi ʾtaʾwīl bar asās-i āyah-i 7 sūrah Āl ʾImrān bā rūykard-i taḥlīlī bar naẓar-i Āyatullāh Javādī Āmulī", Nashrīyah-i Muṭālīʾāt-i Taʾwīl-i Qurʿān, 7, 78-92.

Qurʿān Karīm. (2011): Nāṣir Makārim Shīrāzī, Trans., Qom: Pajhūhak-i Andīshah. (Original work compiled in the 7th century CE).

- Ricoeur, Paul. (1967): "The symbolism of evil", Emerson Buchanan, Trans, New York: Harper & Row.
- Ricoeur, Paul. (1973): "The hermeneutical function of distanciation", *Philosophy Today*, 17, 2, 129-141.
- Ricoeur, Paul. (1974a): "The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics", Don Ihde, Ed, Evanston, Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1974b): "Metaphor and the main problem of hermeneutics", *New Literary History*, 6, 1, 95-110.
- Ricoeur, Paul. (1981): "Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation", John B. Thompson, Ed. & Trans., Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. (1984, 1985, 1988): "Time and narrative", Kathleen Blamey & David Pellauer, Trans., Vols. 1-3, Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. (1991): "From text to action: Essays in hermeneutics, II", Kathleen Blamey & John B. Thompson, Trans., Evanston, Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (2006): "Falsafah-i zabān va dīnī", Sayyid 'Alī Ḥusaynī, Trans., *Ma'rifat*, 111, 50-59.
- Rogers, William Erford. (1994): "Interpreting interpretation", University Park, Pennsylvania State University Press.
- Shāh 'Alī, Maryam. (2023): "Barrasī-yi taṭbīqī-yi ta'wīl az dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī va Āyatullāh Javādī Āmulī", *Pazhūhishnāmāh-i Ta'wīlāt-i Qur'ānī*, 3, 6, 85-109.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1967): "Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān", Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed., Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya.
- Vā'izī, Aḥmad. (2001): "Dar āmādī bar hirmīnūtīk", Tehran: Mu'assasah-i Farhangī-i Dānish va Andīshah-i Mu'āṣir.

Fakhr Razi's interpretation of the verses of the vision of God and its criticism from the perspective of Javadi Amoli (with emphasis on verse 103 of Surah An'am and verse 143 of Surah Al-A'raf)

Mostafa Soltani¹, Karim Sadeghi.ahangri²

1. Member of the Scientific Board, University of Religions and Denominations. Faculty of Islamic Denominations. Major in Theological Denominations." qom.iran. Soltani@urd.ac.ir

1. Graduated in Theology (Theological Schools) from Qom University of Religions and Denominations qom.iran. sadeghi2026@chmail.ir

Research Article



Abstract

One of the topics of theological debate among Islamic theologians and commentators is the issue of seeing and not seeing God. The origin of this debate is based on the adherence to the appearances of some verses of the Quran. Among the verses that advise the seeing of God, the present article has investigated and examined two verses of Surah Al-A'raf 143 and 103 of An'am and the views of two prominent scholars; Fakhr Razi and Javadi Amoli on this matter. Accordingly, it seems that Fakhr Razi accepts visual vision by citing the appearances of the verses and by interpreting and interpreting the verses of vision, he believes that this vision does not require the physical existence of God. On the other hand, Professor Javadi Amoli, with a special interpretation and along with preserving the appearances of the verses and the apparent contradiction of the verses, considers vision and not seeing to be a summation. Using a descriptive-analytical method, after collecting the theological opinions of two Muslim theologians and commentators, Fakhr-e-Razi and Javadi Amoli, it is analyzed. Ultimately, Fakhr-e-Razi accepts visual vision by citing the appearances of the verses, of course with interpretations that do not require the physicality and directionality of the Holy Prophet, or sometimes he turns to interpretation to get out of this problem. In contrast, Javadi Amoli, with a specific interpretation and preserving the appearances of the verses, considers the apparent conflict of vision and non-vision to be a summable matter. Therefore, the present study seeks to answer the quality of explanation and analysis of interpretation from the perspective of these two commentators.

Received: 2025-12-15 ; Received in revised from: 2026-03-18 ; Accepted: 2026-03-20 ; Published online: 2026-03-20

◆ How to cite: Sultani,M. and sadeghi ahangari,K. (2026). Fakhr Razi's interpretation of the verses of the vision of God and its criticism from the perspective of Javadi Amoli (with emphasis on verse 103 of Surah An'am and verse 143 of Surah Al-A'raf). (e242069). *Quranic comentations*, (126-143), e242069 doi: 10.22034/qc.2026.566449.1237



تأویل فخر رازی از آیات رؤیت خداوند و نقد آن از منظر جوادى آملی (با تأکید بر آیه ۱۰۳ سوره انعام و آیه ۱۴۳ سوره اعراف)

مصطفی سلطانی^۱، کریم صادقی آهنگری^۲

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده مذاهب اسلامی، رشته مذاهب کلامی،

قم، ایران. (نویسنده مسئول) Soltani@urd.ac.ir

۲. فارغ التحصیل دکتری رشته کلام مذاهب کلامی از دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم، ایران. sadeghi2026@chmail.ir

پژوهشی



چکیده

یکی از مباحث مورد نزاع کلامی در میان متکلمان و مفسران اسلامی بحث رؤیت و عدم رؤیت خداوند است. خاستگاه این نزاع مبتنی بر تمسک به ظواهر بعضی از آیات قرآن است. در میان آیات مشیر به رؤیت خداوند، مقاله حاضر دو آیه ۱۴۳ سوره اعراف و ۱۰۳ انعام و دیدگاه دو عالم برجسته؛ فخر رازی و جوادى آملی، در این مورد به تحقیق و بررسی قرار داده شده است. بر این اساس به نظر می رسد فخر رازی با استناد به ظواهر آیات، رؤیت بصری را می پذیرد و با تفسیر و تأویل آیات رؤیت، معتقد است که این رؤیت مستلزم جسمانیت وجود خداوند نیست. و در مقابل استاد جوادى آملی با تأویلی خاص و همراه با حفظ ظواهر آیات و تعارض ظاهری آیات، رؤیت و عدم رؤیت را امری قابل جمع می داند. با روش توصیفی. تحلیلی پس از جمع آوری نظرات کلامی دو متکلم و مفسر مسلمان، فخر رازی و جوادى آملی مورد واکاوی قرار می گیرد، که در نهایت فخر رازی با استناد به ظواهر آیات رؤیت بصری را می پذیرد، البته با تأویلاتی که مستلزم جسمانیت و جهت دار بودن حضرت حق را سبب نمی گردد یا بعضاً برای برون رفت از این مشکل به تأویل روی می آورد. و در مقابل جوادى آملی هم با تأویلی خاص و حفظ ظواهر آیات و تعارض ظاهری رؤیت و عدم رؤیت را امری قابل جمع می داند. لذا پژوهش پیش رو بدنبال پاسخ کیفیت تبیین و تحلیل تأویل از منظر این دو مفسر می باشد.

کلیدواژه‌ها: تأویل رؤیت خداوند، علم حضوری، تجلی، فخر رازی، جوادى آملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹

◆ استناد به این مقاله: سلطانی، مصطفی و صادقی آهنگری، کریم. (۱۴۰۴). تأویل فخر رازی از آیات رؤیت خداوند و نقد آن از منظر جوادى آملی (با تأکید بر آیه ۱۰۳ سوره انعام و آیه ۱۴۳ سوره اعراف). *مطالعات تأویلی قرآن*، (۱۴۳-۱۳۶)، ۲۴۲-۲۶۹. doi: 10.22034/qc.2026.566449.1237



۱. طرح مسئله

بی تردید از جمله مباحث کلیدی و چالش برانگیز در حوزه‌های تفسیر قرآن، کلام اسلامی و معرفت الهی، مسئله «رؤیت خداوند» است که همواره مورد اختلاف میان مکاتب مختلف اسلامی بویژه علوم قرآنی بوده است. ظاهر برخی آیات قرآن، مانند آیه «۱۴۳ سوره اعراف» امکان رؤیت بصری خدا را تأیید می‌کنند، در حالی که ظاهر تعداد دیگری همچون «آیه ۱۰۳ سوره انعام»، به صورت صریح از عدم امکان چنین ادراکی سخن می‌گویند. این تقابل ظاهری آیات، زمینه گسترده‌ای برای تأویل‌ها و تفاسیر متفاوت فراهم کرده است.

در میان متکلمان و مفسران، فخر رازی به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های اشعری، با استناد به ظواهر برخی آیات، رؤیت خدا را تنها در روز قیامت جایز می‌داند، هرچند بر اساس تأویل خاص، اعتقادی به جسمانیت یا جهت دار بودن خدا ندارد. در مقابل، استاد جوادی آملی، از منظری شیعه‌ای-عرفانی و با تکیه بر مفاهیمی چون «علم حضوری» و «تجلی»، رؤیت خدا را تنها در چارچوب شهود باطنی و غیرحسی ممکن می‌شمارد و هرگونه رؤیت حسی یا بصری از ذات متعال را محال می‌داند. این اختلاف دیدگاه‌ها پیامدهای عمیقی در حوزه معرفت‌شناسی دینی به بار می‌آورد؛ بدین سبب نحوه تبیین «رؤیت خدا» مستقیماً بر شیوه شناخت خداوند و جایگاه انسان در نظام هستی تأثیر می‌گذارد. از این رو پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که تأویل‌های فخر رازی و جوادی آملی از آیات رؤیت خدا (به ویژه آیات ۱۰۳ انعام و ۱۴۳ اعراف) چه وجوه اختلافی و یا احیاناً اشتراکی دارند. و کدام یک از این دو دیدگاه از نظر منطقی، کلامی و تفسیری توجیه پذیرتر است؟ همچنین، آیا می‌توان تأویلات متفاوت دو عالم فوق را در بحث رؤیت و عدم رؤیت خدا را بدون تعارض در چارچوبی یکپارچه جمع کرد؟ بنابر آنچه گفته شد این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کلامی، تفسیری و فلسفی، به بررسی و نقد تأویلات این دو متفکر در آیات پیش گفته می‌پردازد، تا ضمن شفافیت مواضع آنها، به ارائه تبیینی دقیق‌تر از ماهیت «رؤیت الهی» بپردازد.

۲. تأویل آیات رؤیت خدا از نگاه فخر رازی

۲-۱. تأویل رؤیت خدا بر اساس آیه ۱۰۳ انعام

فخر رازی بر این باور است که، خداوند در روز قیامت دیده می‌شود، ولی تحلیل و تأویل او در این مسأله منجر به جسمانی بودن و جهت داشتن خداوند نمی‌گردد.

و نیز رؤیت از نگاه فخر رازی بمعنی مرئی بودن نیست و در تحلیل و تأویل این مطلب می‌گوید: «من تصویر ماه را در آب دیدم» این دیدن به معنی مرئی بودن او نیست، زیرا زمانی چیزی مرئی است که در مقابل چشم من باشد (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۴۲/۲۸). بنابر بیان فخر، خدا را می‌توان ابصار نمود البته نه با چشم سر، و نیز نه به صورت مستقیم، بلکه به شیوه غیر مستقیم و با نگاه به ظهورات و تجلیات خداوند متعال.

بنابراین با نگاه اولیّه و ظاهری از تحلیل او باید توقع داشت که مراد از دیدن، رؤیت ظاهری و با چشم ظاهر نباشد، اما باید اذعان داشت که وی نه تنها چنین تبیین روشنی در عدم رؤیت مستقیم ندارد، بلکه در تأیید دیدگاه خود در ذیل آیه (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو لطيف الخبير) (انعام / ۱۰۳) اشاره می‌کند که معتزله معنای ادراک بصر را همان معنای رؤیت مستقیم خدا نمی‌داند، لذا نتیجه می‌گیرد هیچ شخصی نمی‌تواند خداوند را ببیند.

با این تبیین وی اظهار می‌دارد که زمانی می‌توان «ادراک» را رؤیت نامید که مرئی دارای حد و نهایی باشد و بتوان حدود و جوانب آن را درک کرد ولی اگر اینگونه نباشد، نمی‌توان آن را ادراک نامید، وی در ادامه رؤیت را بدین صورت تأویل می‌کند که رؤیت در حقیقت دو نوع است: رؤیت با احاطه که همان ادراک است و دیگری، رؤیت بدون احاطه، لذا نفی ادراک از خداوند در آیه ۱۰۳ انعام به معنی نفی رؤیت از خدا نیست. (همو، اندکی تلخیص و برداشت: ۹۹/۱۳ الی ۱۰۰).

وی تحلیل و تأویلاتی را از جهات گوناگون در تبیین آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام / ۱۰۳) ارایه می‌کند که بطور خلاصه می‌توان اینگونه دسته بندی نمود:

الف- کسی نمی‌تواند حقیقت خداوند را ادراک کند و عقل هم قادر به درک کنه صمدیه نیست و دیدگان هم ناتوان از درک اوست. (همو، اندکی تصرف: ۱۰۴)

ب- علم به حقیقت چیزی معمولاً به دو شیوه امکان پذیر است: یا خود فرد آن را بدون دخالت حواس ظاهری دریافت می‌کند (مانند علم به لذت و الم) یا آنکه فرد آن را از طریق حواس ظاهری بدست می‌آورد. در حالی که درک کنه و حقیقت خداوند برای بشر با این دو روش مقدور نیست. (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱۲۰/۹)

ج- رازی کشف تام را که از سنخ معرفت ضروری است انکار نمی‌کند و باور

دارد که چنین شناختی نسبت به خداوند در روز قیامت تحقق می یابد، اما با این وصف او رؤیت خداوند را با تأویلی خاص از سنخ کشف تام نمی داند، چرا که او رؤیت خدا را بمثل رؤیت اجسام و یا نقش گرفتن صورت مرئی در چشم و یا خروج شعاع و رسیدن آن به مرئی یا حالتی که مستلزم نقش گرفتن صورت یا خروج شعاع باشد نمی داند؛ بنابراین فخر معتقد است رؤیت خداوند نه از سنخ علم و کشف و نه از قبیل نقش گرفتن صورت و یا خروج شعاع است، بلکه حالت و وصفی غیر از این دو است و وی رؤیت حق تعالی را به نوعی تأویل می برد. ایشان در تحلیل سخن فوق می گوید، یک حالت برای انسان این است که نسبت به شیء علم داریم، ولی آن را نمی بینیم و حالت دیگر این است که به شیء علم داریم و آن را می بینیم مسلماً این دو حالت متفاوت هستند (همو، اندکی تصرف). می توان اینگونه نظر فخر در آیه شریفه در جواز رؤیت را تبیین و تحلیل کرد که یکی از دلایل جواز رؤیت ذات صمدیه الهی سمعی است. (همان، اندکی تصرف و تلخیص: ۴۴۶ الی ۴۴۹) ازین رو فخر اعتقادی به رویت خدا بر مبنای استدلال عقلی، منطقی و حتی علمی - تجربی ندارد. و تمام راه های غیر از توصیه های نقلی و تاریخی را به نوعی مردود و غیر معتبر می داند و راه اثبات رویت را از مسیر غیر عقلانی قابل پذیرش می داند، البته با تأویل خاص. می توان گفت که او رؤیتی را جایز می داند که بدون کیفیت و وصف باشد. پس می توان نتیجه گرفت که سخنان وی درباره رؤیت خدا سلبی است؛ یعنی بنوعی یک تأویل خاص که تمایل به توقفی بودن در مسأله رؤیت است و مطالب ایجابی بطور روشن درباره رؤیت ندارد.

۲-۲. تأویل رؤیت خدا بر اساس آیه ۱۴۳ اعراف

فخر رازی با توجه به آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (اعراف/ ۱۴۳).^۱ حداقل چهار دلیل برای اثبات رؤیت خدا ذکر می کند، که با نگاه دقیق می توان از برخی از این دلایل مذکور به چگونگی و نوع تأویلات وی در این آیه رسید.

الف - اگر رؤیت خدا امکان وقوعی نداشت حضرت موسی (ع) در خواست نمی کرد، ولی چون وی طلب دیدن نمود، پس امکان رؤیت وجود داشت. (ر.ک:

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

۱. زمانی که موسی به میعادگاه ما آمد، و پروردگارش با وی سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! جمال با کمال ذات بی نهایت را [به قلب من] بنمای تا تو را [به رؤیت ویژه باطنی] بنگرم. خدا فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر اگر [پس از جلوه من] بر جای خود ثابت و برقرار ماند، تو هم مرا خواهی دید.

فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، با اندکی تصرف و تلخیص: ۳۵۴/۱۴). به نظر می‌رسد فخر رازی در مسئله رؤیت خدا قائل به دیدن حسی مستقیم خداوند با چشم سر نباشد، بلکه همانطوری که در جلد اول کتاب البراهین آورده، معتقد است رؤیت خدا باید به صورت کشف تام و به شیوه شهودی و باطنی محقق شود و نه غیر آن. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۶/۱)

ب- اگر رؤیت خداوند امر غیر ممکن و محال بود خداوند در پاسخ حضرت موسی باید می‌فرمود: من دیدنی نیستم، اما در جواب درخواست وی فرمود: هرگز مرا نمی‌بینی و این دو عبارت (من دیدنی نیستم و مرا هرگز نمی‌بینی) به ظاهر کاملاً متفاوتند. او آنگاه با تمثیلی اضافه می‌کند که شخصی سنگی یا چیزی در دست دارد و شخصی دیگر به اومی گوید آن را بمن بده تا بخورم، در این حالت طرف جواب می‌دهد که این چیز خوردنی نیست نه اینکه بگوید آن را نخور. دلیل وی اینگونه است که این دو پاسخ چون کاملاً دو چیز را القا می‌کنند؛ بنا براین از نوع پاسخ خداوند در این آیه که می‌فرماید «مرا نخواهی دید» فهمیده می‌شود که اصل رؤیت ممکن است. از این نتیجه فخر نیز نوعی از تأویل قابل برداشت می‌باشد. (همو، برداشت و تلخیص: ۳۵۵). از ظاهر تحلیل فخر اینگونه فهمیده می‌شود که اینکه خدا به موسی ع نفرمود من هرگز دیدنی نیستم به این معنی است که خدا خود را مرئی می‌داند اما چشم حسی ظاهری موسی ع از دیدن خدای غیر حسی عاجز است اما اگر موسی ع درخواست رؤیت با چشم دل می‌کرد یعنی به خدا می‌گفت که خودت را بر قلب من تجلی بده، خدا در جوابش نمی‌فرمود لن ترانی.

ج- در آیه شریفه فوق خداوند متعال در خواست رؤیت حضرت موسی را مشروط به امری کرده و فرمود: «فان استقر مکانه فسوف ترانی» یعنی اگر آن کوه بر مکان خود مستقر شوید، تو مرا خواهی دید و چون شرط (استقرار کوه) امکان وقوعی ندارد لذا مشروط یعنی رؤیت خداوند امری نا ممکن است. این نگاه هم نوعی از تأویل است. (همو، برداشت و تلخیص). این تحلیل فخر نیز در راستای تاویلات بندهای گذشته، بدین معنی که در هر حال رؤیت خدا با چشمان میسر نمی‌شود، بلکه برای نفی این گونه از رؤیت، خداوند مثالی از امری ناممکن زد که اگر تو موسی ع ببینی که کوه بر جای خود ثابت ماند، تو نیز بر رؤیت من موفق خواهی شد، اما کوه متلاشی شد و موسی ع نیز به دیدن خدا نائل نشد.

د- در دلیل چهارم فخر رازی با توجه به قول خداوند که فرمود: «فلما تجلی

ربه للجبل جعله دكا^۱ رؤیت را دقیقاً همان تجلی می داند، همانطور که این آیه تلویحاً بدان اشاره دارد. پس تجلی همان رؤیت است، زیرا تجلی در معنی، آشکار و هویدا شدن است، اما هویدایی خدا در لوای تجلی، مصادیق متفاوتی دارد. و یک شیء به دو شکل ممکن است ظاهر گردد. بدین معنی که یکبار شیء ای را به عنوان موجودی محسوس و قابل رؤیت حسی می توان دید و بار دیگر همان شیء را به عنوان مصداقی از تجلی خدا می توان شناخت. بنابراین بدیهی است که رؤیت خدا از طریق تجلیات او بسیار کامل تر و تام تر از رؤیت حس او است. با توجه به ادامه آیات با گزاره فوق تمام تاویلات فخر در بندهای گذشته درباره رؤیت خدا مورد تایید قرار می گیرد. پس با تاویل آیه فوق به راحتی مشکل دیدن خدا حل می شود و جهات متعدد دیدن قابل فهم می گردد.

همچنین فخر بر اساس آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (اعراف/ ۱۴۳) تاویلات دیگری نیز دارد:

یک: ایشان در تبیین معنای «لن ترانی» قائل است که «لن» برای نفی آنچه از آن سؤال شده بکار می رود و در این آیه آنچه حضرت موسی ع از خداوند درخواست و سؤال کرد حصول رؤیت در حال است و منظور خداوند از پاسخ «لن ترانی» نفی دایم نیست. (همو، برداشت و تلخیص: ۳۵۷/۱۴).

دو: ازدیگر استدلال های فخر رازی بر جواز رؤیت خدا و تحقق آن در روز قیامت اعتقاد بر نفی عموم آیه است. وی در استدلال با اهل اعتزال بر آن است که آیه (لاتدرکه الابصار) برخوردار از نفی عموم و کلی است؛ بدین معنی که در دنیا رؤیت برای همگان ممکن نیست و در آخرت برای بعضی ها ممکن خواهد بود. استدلال او این است که: آیه مفید نفی عموم است نه عموم نفی و یا عموم افرادی؛ زیرا متعلق نفی «لاتدرکه» عموم و استغراق «الابصار» است نه اصل ادراک؛ یعنی همه نمی توانند خدا را ببینند، اما بعضی می توانند. و نه اینکه هیچ ادراکی به خدا ممکن نباشد. مثلاً خدای متعال با ادراک شهودی قابل رؤیت می باشد. وی در توجیه این استدلال باز هم تمثیلی ارائه می دهد و می گوید همه مردم به پیامبر ایمان نیاوردند، یعنی برخی ایمان آوردند، و معنای نفی عموم در آیه نیز این است که همه چشم ها او را ادراک نمی کنند، ولی بعضی دیدگان می توانند او را ببینند (همو، برداشت و تلخیص: ۹۹/۱۳).

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

۱. چون پروردگارش بر کوه جلوه کرد.

سه: لازمه نفی ادراک بواسطه چشم این است که فی الجمله امکان دیده شدن خدا با غیر چشم وجود دارد، یعنی غیر از طریق حواس ظاهری مانند چشم، خدا با خلق حس دیگری مانند حس ششم این امکان را برای بنده فراهم می‌سازد تا خدا را با آن حس رؤیت نماید. (همو).

۳. تاویل آیات رؤیت از نگاه جوادى آملی

جوادى آملی در بیان اوصاف الهی می‌گوید: چون خداوند بسیط و نامتناهی و تجزیه ناپذیر است، لذا نه در دنیا و نه در آخرت قابل مشاهده و رؤیت حسى نیست و بخاطر تناسب حکم و موضوع با هیچ یک از نیروهای ادراکی ظاهری و حسى هر چند مجهز و مسلح باشند، نمی‌توان خدا را حس نمود (جوادى آملی، ۱۳۹۱ ش: تلخیص و برداشت: ۴۶۷/۲۶).

از منظر جوادى آملی عدم رؤیت وجود خدا یا هر موجود غیر مادی دیگری که از قلمرو حس بیرون است به دو صورت قابل تبیین است:

صورت اول: بیان صریح در روایات: انه لیس بجسم (صدوق، ۱۳۵۷ ش: ۸)
خدای متعال به دلیل اینکه وجودی بحت و محض است و بی انتها بودن و نامحدود بودن و نیز جوهری نبودن از ویژگی‌های او به شمار می‌آید ممکن نیست به صورت جسم محدود متناهی و جوهری باشد تا بواسطه چشم رؤیت گردد و چنین رؤیتی محال است. و نیز چون خدای متعال جسم نیست، بنابراین جسمانی هم نخواهد بود، یعنی عوارض و ویژگی‌های جسمانیت نیز در او پدیدار نخواهد شد، ازین روی دیدن خدا ناممکن تر خواهد شد. زیرا چشم برای دیدن نیازمند به نور، رنگ و سطح و برخی از اوصاف دیگر جسم است که برای خدا متصور نیست.

صورت دوم: از طریق اولویت: وقتی خدا با چشم - و لو مسلح - که قوی‌ترین حس از حواس پنجگانه بدن انسان است، قابل دیدن نباشد، بی‌تردید با حس دیگر هم نمی‌توان او را دید، و محتوای قرآن این مسئله را تأیید می‌کند (همو، اندکی تلخیص: ۴۷۱).

۳-۱. تاویل رؤیت خدا بر اساس آیه ۱۰۳ انعام

دلیل اول: خداوند از قلمرو حس بیرون است و با هیچ چشمی و لو مسلح ادراک نمی‌شود و ذکر بصر در آیه بخاطر این است که چشم کارآمدترین حس آدمی است و از اینکه ابصار بصورت جمع آمده اشاره دارد به اینکه ادراک او با هیچ حواسی ممکن نیست و بر اساس قرائن عقلی و نقلی این آیه مفید عموم نفی

و یا عموم افرادی است. به دلیل ذیل: موجود دیدنی احاطه پذیر است و لازمه رؤیت خدا هر چند در قیامت هم اگر متصور شود باید بیننده بر او احاطه کند، حال آنکه بر اساس آیه (انه بكل شی محیط) (فصلت/۵۴)، خداوند است که بر همه چیز احاطه دارد و هیچ چیزی بر او احاطه ندارد (همو)، اندکی تصرف و تلخیص: (۴۶۷).

دلیل دوم: دو اسم لطیف و خبیر به صورت لف و نشر مرتب، برهانی است برای صدر این آیه است که می فرماید: «هیچ چشمی خدا را نمی بیند، چون او لطیف، مجرد و برتر از دست یابی با حواس ظاهری است و او همه ی چشم ها و بینایی ها را می بیند، چون بر همه چیز آگاه و خبیر است» (همو، اندکی تصرف و تلخیص: (۴۶۸). ازین رو لطافت وجود خدا نشان از برتر بودن وجود الهی از امور مرئی جسمی قابل رؤیت است؛ پس خدا قابل رؤیت نخواهد بود. همچنین خبیر بودن خدا که نشان از آگاهی مطلق و احاطه تام او به عوالم هستی است، اجازه و امکان هرگونه دیدن خدا را با حواس نفی می کند.

دلیل سوم: دلیل دیگر بر نفی جسمانی بودن خدای متعال و پیرو آن نفی رؤیت او تناسب میان حکم و موضوع است که خداوند با هیچ یک از نیروهای ادراکی ظاهری بشری، هر چند مجهز و مسلح به ابزار باشند، نمی توانند وجود خدای متعال را حس کنند، یعنی در واقع «لاتدرکه الحواس» (همو: ۴۷۰). بدین معنی که حواس ظاهری انسان مانند چشم، گوش، لامسه و مانند آن به دلیل محدودیت و دارا بودن نقص وجودی و ضعف در ادراک نمی توانند وجود بی منتهای غیر جسدانی و غیر جسمانی را ادراک کنند. زیرا حواس پنجگانه انسانی برای درک اشیاء نیاز به این دارند که محسوسات حتما باید حسی، جسمی، محدود و دارای ویژگی های مادی باشند تا برای حواس ظاهری انسان قابل درک باشند.

دلیل چهارم: الابصار جمع است و جمع محلا به الف و لام مفید عموم است (فخررازی، ۱۴۱۱ق: ۹۸/۱۳)؛ پس آیه اختصاص به ابصار انسان ندارد یعنی هیچ موجودی زمینی یا آسمانی و کوچک و بزرگ و... نمی توانند خدا را ادراک کنند. فخر رازی معتقد است خداوند در دنیا دیده نمی شود اما در قیامت مؤمنان او را می بینند و آیه «لاتدرکه الابصار» ادراک خدا را نفی می کند نه رؤیت او را و ادراک بمعنی احاطه است یعنی خدا در دنیا و آخرت در احاطه هیچ موجودی قرار نمی گیرد ولی رؤیت بمعنی دیدن با چشم است که برای مؤمنان در قیامت ممکن است (فخررازی، ۱۴۱۱ق: ۹۷/۱۳ الی ۹۹).

۲-۳. تأویل رؤیت خدا بر اساس آیه ۱۴۳ اعراف

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (اعراف/۱۴۳)

استاد با تفکیک بین «ارائه» و «رویت» و واسطه قرار دادن «نظر» بین این دو اظهار می‌دارد همانطور که نظر با رویت متفاوت است، نمایاندن (ارائه) نیز با رویت تفاوت دارد، ازین رو وی «ارائه» را در مرحله یکم و «نظر» را در مرتبه دوم و «رؤیت» را در مقام سوم قرار می‌دهد، و با توجه به این که این امور سه گانه، در طول یکدیگرند و نه در عرض هم؛ می‌گوید: اگر ارائه مستلزم رؤیت بود دیگر به واسطه که همان نظر باشد، نیازی نبود، و حضرت موسی می‌بایست به خدا عرض می‌کرد که «ارنی اراک» یعنی بنمایان تا ببینم نه آنکه بگوید بنمایان تا نگاه و نظاره کنم. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش: با اندکی تصرف و تلخیص: ۲۲۳/۳۰). بر اساس آنچه که گفته شد اساسا این آیه در مرحله ابتدایی به دنبال اثبات امکان و یا قدرت رؤیت حضرت موسی ع نیست تا توجیهات ناهمگون و نادرست فخر به میان آید. و اگر در مراحل بعدی به رؤیت ختم گردد مراد از این رؤیت دیدن حصولی نیست.

با توجه به مطالب فوق، جوادی آملی عقیده دارد که به دلیل شأن علمی و معنوی موسای کلیم و پاسخ خداوند به خواسته آن حضرت به صورت «تجلی بر کوه»، رؤیت در خواستی حضرت موسی تنها رؤیت شهودی قلبی و علم حضوری بوده، نه رؤیت حسی و برهانی و یا حصولی و تمثیلی. اما رؤیت نفی شده در آیه در حقیقت به نقص رؤیت کننده و قابل - حضرت موسی - بر می‌گردد، نه به خداوندی که نور آسمان و زمین است (همو، با اندکی تصرف و تلخیص: ۲۱۱). بدین معنی که دیدن حصولی، و حسی اصولا دارای محدودیت های شدیدی است که انسانی که مخلوق خداوند است و جنبه مادی و بدنی دارد، ابزار حس و ادراک حصولی آن با محدودیت های جدی روبرو است لذا نفی نظر و رویت در آیه فوق به نفی حسی و حصولی و ظاهری برای انسان ها مانند موسی (ع) بر می‌گردد.

۴. نقد جوادی آملی بر تاویلات فخر رازی

۴-۱. عدم امکان رویت حسی

حوادی آملی می‌گوید: اگر مراد فخر رازی رؤیت خدا با حس ششمی باشد که خدا در قیامت به مؤمنان اعطاء می‌کند، این مطلب توجیه پذیر است، چنانچه

اگر منظور از رؤیت همان شهود باطنی و معرفت قلبی باشد سخن حقی است و در روایات فراوانی به آن اشاره شده است، ولی این نوع دیدن (رؤیت قلبی) به آخرت اختصاص ندارد، بلکه در دنیا نیز می‌توان با دیده باطنی و چشم قلب خدا را دید و حتی این نوع دیدن هم از مردم خواسته شده است. بنابر روایت پیامبر (ص): (أَعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ). و اگر مراد ایشان چیزی دیگری است مدعای بی دلیل است (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش: برداشت و تلخیص: ۲۶/۴۷۴). بدین معنی که اگر مراد فخر رازی در بیان حس دیگر از غیر از حس چشمی، حس ششمی باشد که در قیامت به بندگان داده می‌شود که آن حس در دنیا قابل استفاده نخواهد بود و اگر منظور وی از حس ششم، شهود باطنی و یا معرفت قلبی باشد که چنین تطبیقی ادعایی بدون دلیل است و همچنین اگر مراد فخر رازی از حس ششم غیر از حس ششم آخرتی و نیز غیر از شهود باطنی و قلبی باشد باز هم مدعایی بدون مبنا و دلیل است. بر اساس آنچه که گفته شد راه‌های دیدن خدای متعال مسدود نیست، گرچه برخی از مسیرها به دلیل ضعف مخلوق و یا محدودیت ابزاری که در اختیار اوست، خدا را نمی‌توان دید، اما این مسئله سبب نمی‌شود که اساساً راه رؤیت الهی بسته باشد، بلکه راه‌های بسیار قوی تر و جدی تر و بهتری وجود دارد که بندگان می‌توانند از آن در مسئله دیدن خدا از آن استفاده نمایند. البته نقد اساسی تری نیز می‌توان به اصل ادعای فخر رازی داشت و آنکه فخر در بیان حس ششم به عنوان تنها راه رؤیت خدا، نه تعریفی از آن حس ارائه داده و نه ادله‌ای در اثبات آن بیان کرده است و حتی به عنوان اصل موضوعی هم اشاره‌ای بدان نداشت؛ در این صورت مدعای فخر رازی اصلاً قابل پذیرش نخواهد بود.

۴-۲. عدم امکان احاطه علمی بر خداوند

الف: این تحلیل نادرست است، زیرا هر موجود دیدنی حتماً احاطه پذیر است و لازمه دیدن خدا احاطه بر اوست، در حالی که خداوند هرگز احاطه نمی‌پذیرد، بلکه او بر همه چیز محیط است (جوادی آملی، تسنیم: با اندکی تلخیص: ۲۶/۴).
ب: هر قضیه موجبه و یا سالبه که موضوع آن خدا و محمولش یکی از صفات سلبی یا ثبوتی او باشد جهت آن قضیه ضرورت ازلی است نه ممکن یا مطلق و نه ضروری وضعی یا شرطی، بر این اساس، معنای آیه چنین است: «لا تدرکه الابصار بالضرورة الازلیه» چنانکه قضیه «و هو یدرک الابصار» هم کلی است و هم ضروری، البته کلیت آن به لحاظ متعلق محمول یعنی ابصار است (همو: ۴۷۳).

همچنین ایشان با توجه به ذکر دو نام شریف «لطیف» و «خبیر» در پایان آیه، دو مطلب برهانی استخراج نموده است:

ج: خداوند جسم و جسمانی نیست تا بتوان او را با حواس ظاهری ادراک کرد «لاتدرکه الابصار» زیرا او مجرد تام و لطیف مطلق است.

د: خداوند بر همه چیز احاطه علمی دارد و بر نظام هستی آگاه است ازین رو «و هو یدرک الابصار» و این احاطه به دلیل لطافت و خبیر بودن خدای مطلق در وجود است، به بیان کریمه قرآنی که فرمود: «و هو لطیف الخبیر» (همان: ۴۷۵). نتایج بدست آمده از مطالب فوق این است که:

اساساً تنها راه حقیقی در شناخت خدا علم حضوری است و همه براهین حصولی در کتب فلسفی، کلامی و عرفان نظری، ترجمان رؤیت شهودی با علم حضوری است، زیرا نمی شود انسان به خود علم حضوری داشته باشد و خویش را عین ربط به خدا بداند، ولی خدایش را به علم شهودی نشناسد (همو، با اندکی تصرف: ۲۲۷). و دقیقاً به همین خاطر است که استاد طلب رؤیت موسی کلیم الله را منطقی فقط رؤیت حضوری و شهودی می داند و نه غیر آن. پس اشکالات و پاسخ های بی ربط فخر را نمی پذیرد. زیرا اصولاً آنها را وارد نمی داند. و از آنجا که اساساً خدای متعال با چشم سر و یا با علم حصولی قابل رؤیت و شناخت دقیق نیست و از سوی دیگر والا بودن مقام و مقتضای شأن حضرت موسی اجازه درخواست رؤیت حصولی خدا را به او نمی دهد، پس بعد از شنیدن کلام بی واسطه خدا درخواست شهود باطنی حق کرده است (همو). با عنایت به اینکه چون درخواست موسی ع اساساً رؤیت حسی خدا نبود، پاسخ خداوند به موسی نیز رد رؤیت حسی یا علم حصولی نمی باشد، بلکه پاسخ خداوند در این ایه مبتنی بر این می باشد که چون حضرت موسی ع هنوز شرایط لازم برای رؤیت شهودی را کسب نکرد، پس توان دیدن خدا را ندارد، ازین رو خدا در آیه فرمود: «لن ترانی» (همان). و رؤیت حصولی که اصلاً امکان نداشت لذا در ایه نفی و یا اثبات نشد.

خداوند برای اینکه عملاً به موسی ع نشان دهد که تو توان رؤیت شهودی و تحمل تجلی مستقیم او را نداری، به وی دستور داد به کوه بنگردد «و لکن انظر الی الجبل» و اگر کوه که موجودی آگاه است و مثل دیگر موجودات تسبیح، حمد، سجده و طاعت دارد، توانست تجلی او را تاب آورد و بر جای خود بماند، پس موسی ع نیز او را خواهد دید «فان استقر مکانه فسوف تری» (همان). و از آنجایی که کوه نتوانست بر جای خود بماند و وجود خویش را از دست ندهد،

پس موسی(ع) نیز خدا را نمی توانست ببیند.

اگر در برخی دعاها دیدن خدا خواسته شده بمثل «وامنن بالنظر الیک علی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۴۹/۹۱)، مناجات المحبین: مناجات نهم از مناجات خمس عشر). مراد رؤیت قلبی و شهود باطنی خداست که برای اهلش شدنی و خواسته همه انبیا و اولیاست (همو، اندکی تلخیص: ۲۲۸). و به نظر می رسد در هیچ آیه ای در قرآن کریم و حدیثی از احادیث معصومین(ع) نمی توان عبارات و مفاهیمی مشاهده نمود که درخواست رؤیت حصولی از خدا شده باشد.

با توجه به مطالب فوق در موضوع دیدن وجود خدای متعال هیچگاه علوم حصولی، حسی، عقلی و برهانی در متون دینی ما نفی کلی نشده است، بلکه در ایات و روایات بر علم شهودی و حضوری تاکید شده است؛ بنابراین برای اثبات حق دوراه وجود دارد یکی برای متوسطان محروم از راه اصلی، مثل راه های آفاقی و انفسی و فلسفی و کلامی و براهین امکان و وجوب و حدوث و نظم و حرکت و نظائر آن، و دیگری که مختص خواص است و آن راه شهود جمال اوست که می فرماید: «عمیت عین لا تزال [تراک] علیها رقیبا» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶ش: ۳۴۹/۱) (همو، اندکی تلخیص: ۲۲۹).

علوم شهودی هم برای علم علت به معلول است و هم برای علم معلول به علت، که در واقع در میان علوم شهودی و حصولی علم شهودی اصیل و علم حصولی غیر اصیل است، بدین جهت در آیه ۱۴۳ سوره اعراف اطلاق رؤیت بر علم شهودی، نوعی حقیقت است نه مجاز و اثبات علم شهودی یک معلول به علت خود، یعنی علم حضوری معلول به علت خویش، از رهاوردهای ابتکاری قران حکیم است (همو، اندکی تلخیص: ۲۳۰). که پرده از یک حقیقت در عالم تکوین بر می دارد.

خداوند در پاسخ تقاضای حضرت موسی فرمود «لن ترانی» معنای جمله این نیست که خداوند با قلب نادیدنی است و برای هیچ کس شهود قلبی امکان ندارد چرا که «لن» برای نفی اکید است نه ابید (نفی ابدی)، چون به دنبالش غایت می آید؛ «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» اگر معنایش نفی ابد بود، غایت پذیر نبود و همچنین بعضا از قرینه یا برهان فهمیده می شود که «لن» برای نفی ابدی است ولی لازم نیست که مفهوم حقیقی «لن» نفی ابد باشد، مگر آنکه قرینه صارفه ای وجود داشته باشد. (همو، اندکی تلخیص: ۲۳۳ الی ۲۳۴).

چون درجات شهود قلبی و باطنی تابع درجه ایمان است و از آنجا که ایمان ذو مراتب است، پس شهود باطنی و قلبی دارای مراتب می باشد که از عالی ترین درجه چنین شهودی، شهود به معراج است، که تنها این بهره پیامبر اکرم ص شد: «ثم دنی و تدلی» (همو: اندکی تصرف و تلخیص).

ه: اگر دیدن خدا به هیچ شکلی و برای هیچ کس ممکن نبود، خداوند در پاسخ آن حضرت می فرمود، من دیدنی نیستم؛ (لن اری)، نه اینکه تو مرا نمی بینی «لن ترانی» (همان: ۲۳۵). از بین رو خدای متعال امکان رؤیت دارد، البته فقط رؤیت شهودی، اما این رؤیت صرفا زمانی اتفاق می افتد که تمام شرایط دیدن مبدا متعالی در فرد رؤیت کننده حاصل شده باشد.

جمله (ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی) تعلیق بر محال ذاتی نیست، بلکه تعلیق بر محال عادی است که ان هم ظاهرا بخاطر ضعف قابل است نه فاعل (همو). بدین معنی که مراد از محال عادی، اساسا ندیدن تکوینی و عقلی نیست، بلکه عادتاً و به صورت امکان وقوعی و شیوع آن رؤیت میان انسان هاست که محال می باشد.

تجلی دو نوع است؛ عام و خاص. تجلی عام برای همه ی خلائق و در همه ی زمانها است و تجلی خاص در شرایط ویژه ای و در مجلای خاص محقق می گردد و ظرفیت ویژه ای را برای متجلی می طلبد. بنابراین جمله (فلما تجلی ربه للجبل) تجلی خاص بود، چرا که کوه تحمل نیاورد و این نشانه و قرینه ای است که موسای پیامبر درخواست تجلی خاص کرده است (همو، برداشت و تلخیص: ۲۳۶ الی ۲۳۷).

تحمل حضرت موسی نسبت به دو حادثه تکلیف و تجلی خدا که یکی سمعی است و دیگری بصری که مقصود از سمع و بصر، قلب است نه سمع و بصر حسی و ظاهری. و سمع درونی و باطنی حضرت موسی ع بی واسطه کلام الهی را شنید و لذا تحمل کرد، ولی بصر قلبی آن حضرت توان تحمل تجلی نداشت، چرا که تجلی الهی و لو اندک توان فرساست و هرگز در وضعیت عادی نمی توان تجلی خدای سبحان را تحمل کرد. (همو، اندکی تصرف و تلخیص: ۲۴۲).

و: حضرت موسی، تجلی رب را مشاهده کرد نه تجلی ذات خدا و نه خود ذات را، زیرا ذات خدا بسیط محض و تجزیه ناپذیر است و شهود وی مستلزم اکتناه و احاطه بر ذات است و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است، پس مشاهده ذات بینهایت، جز برای خود ذات محال است (همو، اندکی تلخیص و تصرف: ۲۴۳).

حضرت موسی پس از افاقه از مدهوشی، به پیشگاه خدا عرض کرد: «سبحانک ثبت الیک» برداشت فخررازی این است که تقاضای رؤیت موسی، بدون اذن الهی و درخواستی نابجا بوده و لذا به تبع آن، جمله «لم ترانی» پاسخ سرزنش آلود خدا به موسی می باشد؛ این سخن فخر با مقام شامخ حضرت موسی که از پیامبران اولوالعزم است سازگاری ندارد و توبه ی معصومان و انبیاء در حقیقت رجوع به کمال یا کمال برتر است همانطور که در حدث ذیل آورده شده است که «حسنات الابرار سیئات المقربین» (ازبلی (۱۴۰۵ق)، ج ۲، ص ۲۵۴، مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵ / ۲۰۵). (همو، اندکی تصرف و تلخیص: ۲۴۸ الی ۲۰۵).

بزرگراه رؤیت و شهود با علم حضوری و معرفت شهودی الهی از طریق تهذیب و معرفت نفس است. راه همواری که راه و رونده در آن یکی و متحد می شود، در این راه، انسان با غبار روبی درون خویش، فقر و وابستگی خود را به غنای مطلق می یابد و هم راه شهود حقیقی خود، غنی بالذات را مشاهده می کند، زیرا نمی شود موجودی که عین فقر و ربط است مانند انسان، خویش را مشاهده کند و ربط بودن خود و غنی مطلق را که عین ربط به اوست، نبیند (همو، اندکی تصرف و تلخیص: ۲۵۶).

نتیجه

بر اساس آنچه که در این نوشتار تبیین و تحلیل گردید، موارد زیر نتیجه گرفته می شود:

۱- فخر رازی بر اساس ظواهر بعضی آیات، رؤیت را جائز و از نوع بصری می داند که در تأویل و تفسیر آن اذعان می دارد که مستلزم جسمانیت و جهت دار شدن خدا نمی شود و این سخن یک نوع تضاد است اما استاد جوادی آملی این رؤیت را رؤیت قلبی و باطنی و شهودی از سنخ علم حضوری می داند.

۲- فخر رازی در آیاتی مثل ۱۰۳ انعام که ظاهراً نفی رؤیت بصری است بر خلاف ظاهرشان به تأویل نا صواب دچار است یا لاقبل بعضاً مرتکب توقف شده است. اما جوادی آملی آیه را به تأویلی مغایر با ظاهر آن بیان می دارد که شامل دو اشکال فوق از فخر نمی باشد.

۳- فخر رازی در تبیین مسأله رؤیت و عدم رؤیت متأثر از مجادلات و اختلافات بین اشاعره، معتزله و امامیه می باشد. لذا تبیین واضحی ارائه نمی هد و از دلایل روشن بر خطای آن استدلال می کند، بخلاف استاد جوادی آملی.

۴- فخر رازی در تبیین رؤیت، بعضاً به نوعی از کشف قائل است که همان تأویل اشاعره از رؤیت خدا به مشاهده و کشف است و چنین رؤیت و دیدنی،

مبهم و گنگ است، زیرا در این کشف، نوع، کیفیت و مرتبه شهودی آن به طور دقیق بیان نشده است.

۵- فخر رازی بر خلاف جوادى آملی در سخنانش دچار ابهاماتی است؛ مثلاً در رؤیت ذاتی خداوند معتقد است که فقط در قیامت چنین رؤیتی برای مؤمنان ممکن است. پس سؤال این است که کیفیت رؤیت چگونه است؟ و چه فرقی در دنیا و آخرت است؟ و چرا موجب تغییر در ذات خدا نمی شود؟ و اگر مرادش از رؤیت ذاتی بمعنی درک و مشاهده درونی و قلبی باشد مورد پذیرش امامیه نیز است، اما پاسخ فخر به این پرسش ها گنگ و نامعلوم است.

۶- از نظر فخر رازی قرآن عدم رؤیت را بعنوان توصیف و مدح خدا بیان می کند و اگر رؤیتی نبود این مدح بی معنی بود. و معتقد است در قیامت خدا حس دیگری را برای انسان خلق میکند که او را می بیند. اما استاد جوادى آملی این براهین را یک نوع برداشت ذهنی ناصحیح می داند و قائل است: اولاً آیه هیچ اشاره ای به این مطلب ندارد و اگر مراد فخر از حس ششم همان شهود قلبی و باطنی با علم حضوری و رؤیت با چشم عقل باشد محل وفاق است.

منابع

قرآن کریم

- اشعری، أبو الحسن علی بن اسماعیل (۱۳۴۸ق): «أبانه عن اصول الديانة»، مصر: ادارة الطباعة المنبريه.
- اربلى، ابو الفتح، (۱۴۰۵ق)، «كشف الغمه»، بيروت: دار الاضواء.
- البغدادى التميمي الأسفراييني، أبو- منصور عبد القاهر- بن- طاهر بن محمد بن عبد الله (بى تا): «الفرق بين الفرق و بيان الفرقه الناجية»، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- پترسون و دیگران، مايکل (۱۳۷۶ش): «عقل و اعتقاد دينی»، ترجمه: احمد نراقى و ابراهيم سلطاني، تهران: طرح نو.
- تفتازانى، مسعود بن عمر (۱۴۰۷ق): «شرح العقائد النسفية»، تحقيق: أحمد حجازى سقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
- جرجانی، مير سيد شريف (۱۳۹۳ق): «حاشية على لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، چاپ سنگى، بى جا.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «تفسير موضوعی قرآن کریم؛ صورت و سيرت انسان در قرآن»، قم: مؤسسه اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش): «تفسير انسان به انسان»، قم: مؤسسه اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش): «حيات حقيقى انسان»، قم: مؤسسه اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش): «على (ع) مظهر اسماءى حُسنای الاهى»، قم: مؤسسه اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۱ش): «تسليم تفسير قرآن کریم».
- رازى، فخر الدين و دیگران (۱۳۸۳ش): «چهارده رساله»، چاپ دوم، ترجمه و تصحيح: محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازى، فخر الدين (۱۳۰۱ق): «اسرار التنزيل و انوار التأويل»، تهران: چاپ سنگى.
- رازى، فخر الدين (۱۳۳۵): «الرسالة الكمالية فى الحقايق الالهية»، تصحيح: محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازى، فخر الدين (۱۳۷۸ش): «المحصل»، تحقيق: حسين اتاى، قم: منشورات شريف رضى.
- رازى، فخر الدين (بى تا): «كتاب النفس و الروح و شرح قواهما»، تهران.
- رازى، فخر الدين (۱۳۴۱ش): «البراهين»، مقدمه و تصحيح از محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازى، فخر الدين (۱۹۸۶م): «الاربعة فى اصول الدين»، الجزء الاول، تحقيق: الدكتور احمد حجازى.
- رازى، فخر الدين (۱۴۲۰ق): «مفاتيح الغيب»، الطبعة الثالث، بيروت: دار احيا التراث العربى.
- سيد بن طاووس، على بن موسى (۱۳۷۶ش): «الاقبال بالاعمال الحسنة»، محقق و مصحح جواد قيومى اصفهانی، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن موسى، (۱۳۵۷ش): «التوحيد»، قم: هاشم حسینی طهرانی
- فخر رازى، محمد بن عمر و اتاى، حسين (بدون تاريخ): «المحصل: و هو محصل افكار المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و المتكلمين»، عمان - اردن: دار الرازى.
- فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۱۱-۱۹۹۰): «التفسير الكبير»، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
- قاضى عبد الجبار (۱۴۲۲ق): «شرح الاصول الخمسة»، بيروت.
- مجلسى، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، چاپ دوم، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق): «تاويل المقالات»، قم: انتشارات كنجره شيخ مفيد.

References

Holy Quran

Ash'ari, Abu al-Hassan Ali bin Ismail (1348 AH): "Abaneh on the principles of al-Diyanah", Egypt: Al-Tadafa al-Maniriyyah.

Al-Baghdadi Al-Tamimi Al-Asfarayini, Abu Mansoor Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad ibn Abd Allah (Bita): "The difference between al-Farq and the statement of the group of survivors", Beirut: Dar al-Afaq al-Jadiyya.

Peterson and others, Michael (1376): "Reason and Religious Belief", translation; Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran: New design.

Taftazani, Masoud bin Omar (1407 AH): "Sharh al-Aqeed al-Nasafiyyah", research; Ahmed Hijazi Saqqa, Cairo: Al-Azhari School of Alcoholics

Jorjani, Mir Sayyid Sharif (1293 AH): "Notes on the Secrets of the Explanation of the Study of the Lights", lithograph, out of print.

Javadi Amoli, Abdullah (1393 AH): "Thematic Interpretation of the Holy Quran; The Form and Character of Man in the Quran", vol. 14, Qom: Israa Institute.

Javadi Amoli, Abdullah (1386 AH): "Interpretation of Man by Man", Qom: Israa Institute.

Javadi Amoli, Abdullah (1378 AH): "The True Life of Man", Qom: Israa Institute.

Javadi Amoli, Abdullah (1385 AH): "Ali (AS) is the Manifestation of the Beautiful Names of God", Qom: Israa Institute.

Javadi Amoli, Abdullah (undated): "Tasnim Tafsir al-Quran", Volume 26.

Razi, Fakhr al-Din and others (1383): "Fourteen Treatises", Second Edition, Translation and Correction; Mohammad Baqir Sabzevari, Tehran: Tehran University Press.

Razi, Fakhr al-Din (1301 AH): "Asrar al-Tanzil wa Anwar al-Tawil", Tehran: Lithographic Printing.

Razi, Fakhr al-Din (1956): "The Treatise on Perfection in Divine Truths", edited by Muhammad Baqer Sabzevari, Tehran: Tehran University Press. Ilahiyah", Correction; Mohammad Baqir Sabzevari, Tehran: Tehran University Press.

Razi, Fakhr al-Din (1378): "Al-Muhassal", research; Hossein Attai, Qom: Sharif Razi Publications.

Razi, Fakhr al-Din (Bita): "Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sharh qawa'ma", Tehran.

Razi, Fakhr al-Din (1341): "Al-Baraheen", introduction and correction by Mohammad Baqir Sabzevari, Tehran: Tehran University Press.

Razi, Fakhr al-Din (1986): "Al-Arba'een fi Usul al-Din", Part 1, research: Dr. Ahmad Hijazi.

Razi, Fakhr al-Din (1420): "Mufatih al-Ghayb", third edition, Beirut: Darahiya al-Turaht al-Arabi.

Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar and Attai, Hussein (undated): "The Compiler: And He Who Compils the Thoughts of the Early and Late Men of the Wise and the Scholars", Amman - Jordan: Dar al-Razi.

Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1411-1990): "The Great Commentary", 33 vols. Beirut - Lebanon: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Qadi Abdul Jabbar (1422 AH): "Explanation of the Five Principles", Beirut.

Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH): "Ta'wal al-Maqalat", Qom: Sheikh Mufid Congress Publications.

Rhetorical Styles in the Formation of Conflicting Interpretations (A Comparative Study of the Imamiyyah, Mu'tazilah, and Ash'arites)

Abbas Rahbari ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Iran. a.rahbary@cfu.ac.ir

Research Article



Abstract

The similar verses and the news attributes of the Quran have always been the main centers of interpretative and theological disagreement in the Islamic tradition. The present study, with an analytical-comparative approach and focusing on the concept of "interpretation," attempts to show that the differences in the views of the Imamiyyah, Mu'tazilah, and Ash'arites in interpreting these verses, rather than being rooted solely in doctrinal conclusions, are due to differences in linguistic mechanisms and rhetorical styles of meaning production. To examine this issue, four problem-oriented verses of "Istwa'," "Yadullah," "Ru'yah," and "Mu'ji'" have been studied comparatively as indicative examples of the selection and the way in which the three schools of theology deal with these verses. The findings show that the Mu'tazilah, relying on self-founded reason, use a transformative interpretation based on metaphor and simile; The Ash'arites, by prioritizing the appearance of the text, adopt the strategy of proving meaning with the suspension of quality; and the Imamites, by focusing on infallible narration and interpretive caution, use allusion and delegation as a way to guide meaning. These patterns indicate the consistency of the method and the direct connection of the rhetorical style with the epistemological foundations of each school. The main achievement of the research, by emphasizing the different dimensions and angles of the approaches, is in the interpretation of the mutashabih verses, which corrects the common bipolar image of "interpretation and non-interpretation" and shows that interpretation in the Islamic interpretive tradition is a disciplined, gradual phenomenon that depends on the specific linguistic logic of each school. This analytical framework has the potential to expand in the interpretive studies of the Quran and the analysis of interpretive differences based on rhetoric in Islamic approaches.

Keywords: Quranic interpretation, mutashabih verses, rhetoric, Imamiyyah, Mu'tazilah, Ash'arites.

Received: 2026-01-02 ; **Received in revised from:** 2026-01-31 ; **Accepted:** 2026-02-23 ; **Published online:** 2026-04-15

◆ How to cite: Rahbari, A. (2026). Rhetorical Styles in the Formation of Conflicting Interpretations (A Comparative Study of the Imamiyyah, Mu'tazilah, and Ash'arites). (e242360). *Quranic comentations*, (144-169), e242360 doi: [10.22034/qc.2026.570283.1239](https://doi.org/10.22034/qc.2026.570283.1239)



اسلوب‌های بلاغی در شکل‌گیری تأویلات متعارض (مطالعه تطبیقی امامیه، معتزله و اشاعره)

عباس رهبری^۱

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. a.rahbary@cfu.ac.ir

پژوهشی



چکیده

آیات متشابه و صفات خبری قرآن همواره از کانون‌های اصلی اختلاف تفسیری و کلامی در سنت اسلامی بوده‌اند. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی-تطبیقی و با تمرکز بر مفهوم «تأویل»، می‌کوشد نشان دهد که اختلاف دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره در تفسیر این آیات، بیش از آنکه صرفاً ریشه در نتایج اعتقادی داشته باشد، ناشی از تفاوت در سازوکارهای زبانی و اسلوب‌های بلاغی تولید معنا است. برای بررسی این موضوع، چهار آیه مسئله‌محور «استواء»، «یدالله»، «رؤیت» و «مجی» به عنوان نمونه‌های شاخص انتخاب و نحوه مواجهه سه مکتب کلامی با این آیات، به صورت تطبیقی بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که معتزله با تکیه بر عقل‌خودبنیاد، از تأویل تبدیلی مبتنی بر مجاز و استعاره بهره می‌گیرند؛ اشاعره با اولویت‌بخشی به ظاهر نص، راهبرد اثبات معنا همراه با تعلیق کیفیت را برمی‌گزینند؛ و امامیه با محوریت نقل معصوم و احتیاط تفسیری، کنایه و تفویض را به عنوان شیوه‌ای برای هدایت معنا به کار می‌برند. این الگوها بیانگر ثبات روشی و پیوند مستقیم اسلوب بلاغی با مبانی معرفتی هر مکتب است. دستاورد اصلی پژوهش، با تأکید بر ابعاد مختلف و زوایای گوناگون رویکردها، در تأویل آیات متشابه است که تصویر دوقطبی رایج «تأویل و عدم تأویل» را اصلاح می‌کند و نشان می‌دهد تأویل در سنت تفسیری اسلامی، پدیده‌ای منضبط، تدریجی و وابسته به منطق زبانی خاص هر مکتب است. این چارچوب تحلیلی، ظرفیت گسترش در مطالعات تأویلی قرآن و تحلیل اختلافات تفسیری بر پایه بلاغت در رویکردهای اسلامی را داراست.

کلیدواژه‌ها: تأویل قرآن، آیات متشابه، بلاغت، امامیه، معتزله، اشاعره.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۲۶

♦ استناد به این مقاله: رهبری، عباس. (۱۴۰۵). اسلوب‌های بلاغی در شکل‌گیری تأویلات متعارض (مطالعه تطبیقی امامیه، معتزله و اشاعره). (۲۴۲۳۶۰). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۱۶۹-۱۴۴), ۲۴۲۳۶۰. doi: 10.22034/qc.2026.570283.1239



۱. طرح مسئله

آیات متشابه قرآن کریم، به ویژه آیات موسوم به «صفات خبری»، از دیرباز یکی از کانون‌های اصلی منازعات تفسیری و کلامی در اندیشه اسلامی بوده‌اند. دلالت ظاهری این آیات بر مفاهیمی چون دست، استقرار، آمدن و رؤیت، پرسشی بنیادین را پیش روی مفسران و متکلمان قرار داده است: چگونه می‌توان میان تنزیه مطلق ذات الهی - که هم عقل و هم نصوص قطعی شرعی بر آن دلالت دارند - و ظاهر این گونه آیات جمع کرد؟ این تعارض ظاهری، زمینه‌ساز شکل‌گیری راهبردهای متنوعی در فهم متن قرآن شده است که غالباً ذیل دو گرایش کلی «پایبندی به ظاهر» یا «عدول از ظاهر از طریق تأویل» صورت‌بندی می‌شوند. با تکوین مکاتب کلامی در سده‌های نخستین اسلامی، این مسئله صورتی نظام‌مند یافت. معتزله، با تکیه بر عقل خودبنیاد، تأویل مجازی را راه حل اصلی خود دانستند. در مقابل، اشاعره با اتخاذ راهبرد «اثبات بالاکیف»، کوشیدند ضمن حفظ ظاهر نص، از تشبیه و تجسیم پرهیز کنند. امامیه نیز با محوریت نقل معصوم و احتیاط در مقام تفسیر، غالباً رویکرد تفویض و کنایه را برگزیدند. هر چند این سه مکتب در غایت نهایی، یعنی تنزیه ذات الهی، اشتراک دارند، اما در شیوه عبور از متن به معنا، به نتایجی متفاوت و گاه متعارض رسیده‌اند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد: این گذار از مبانی کلامی به نتایج تفسیری، از چه سازوکاری تحقق می‌یابد؟ بخش قابل توجهی از تحقیقات پیشین، اختلافات یادشده را از منظر تاریخی یا کلامی تحلیل کرده‌اند و کمتر به نقش زبان و ساختارهای بلاغی به عنوان ابزارهای تحقق این مبانی توجه نشان داده‌اند (اشرفی، ۱۳۸۷: ۲۸-۹۸). این پژوهش بر این فرض استوار است که اسلوب‌های بلاغی، حلقه واسطه و تعیین‌کننده‌ای هستند که جهان بینی کلامی هر مکتب را به گفتمان تفسیری خاص آن ترجمه می‌کنند و بدون تحلیل آن‌ها، فهم اختلاف تأویلات قرآنی ناقص خواهد ماند. در این راستا، سؤال اصلی پژوهش این است که اسلوب‌های بلاغی چگونه مبانی کلامی سه مکتب امامیه، معتزله و اشاعره را به تأویل‌های تفسیری متمایز ترجمه می‌کنند؟ فرضیه پژوهش بر این استوار است که هر مکتب، متناسب با مبانی کلامی خود، سازوکار بلاغی مشخص و نسبتاً پایداری را برمی‌گزیند که مستقیماً بر نتیجه تفسیری اثر می‌گذارد و این انتخاب‌ها در مجموع، یک طیف تفسیری منسجم را شکل می‌دهند. اهداف پژوهش نیز شامل تبیین نقش فعال بلاغت به عنوان مکانیزم گذار از مبانی کلامی به عمل تفسیری، ارائه تحلیلی نظام‌مند از ترجمه

جهان‌بینی کلامی به گفتمان تفسیری، تکمیل تصویر دوقطبی رایج در منازعات تفسیری از طریق ارائه یک طیف سه‌گانه، و نشان دادن این امر است که تفاوت در نتایج تفسیری بیش از آنکه ناشی از اختلاف در غایت باشد، ریشه در تفاوت ابزارهای زبانی دارد.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی-تاریخی انجام شده است. جامعه آماری، تفاسیر شاخص سه مکتب کلامی در قرون میانی (۴-۶ ق) است. با روش نمونه‌گیری هدفمند، تفاسیر الکشاف زمخشری (نماینده معتزله)، مفاتیح الغیب فخر رازی (نماینده اشاعره) و التبیان شیخ طوسی (نماینده امامیه) به عنوان تفاسیر معتبر انتخاب شده‌اند. واحد تحلیل، چهار آیه محوری صفات خبری (آیات استواء، یدالله، رؤیت و مجیء) است و داده‌ها از طریق مطالعه مستقیم متون و تحلیل بلاغی-تطبیقی آن‌ها گردآوری و بررسی شده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

مرور پژوهش‌های موجود نشان می‌دهد که نسبت بلاغت با دستگاه‌های کلامی، هنوز به صورت نظام‌مند و جامع بررسی نشده است. آثاری چون هادوی تهرانی (۱۳۸۵) و گلدزیهر (Goldziher, ۱۹۲۰) هر یک به نوبه‌ای بر بُعد کلامی و تاریخی مسئله تمرکز داشته‌اند، بی‌آنکه نقش سازوکارهای زبانی را به عنوان محور تحلیل قرار دهند. پژوهش‌های تطبیقی مانند رضایی اصفهانی (۱۳۹۵) نیز غالباً به گزارش آرای فرق کلامی بسنده کرده و از تحلیل بلاغی ژرف فاصله گرفته‌اند. برخی تحقیقات معاصر، هرچند به حوزه زبان نزدیک‌تر شده‌اند، اما از حیث جامعیت یا عمق تحلیلی کاستی‌هایی دارند. برای مثال، حاتمی (۱۳۹۸) در مقایسه الکشاف و التبیان، تمرکز خود را بر استدلال‌های عقلی نهاده و نقش بلاغت را به طور مستقل بررسی نکرده است. عابدی (۱۴۰۲) نیز مطالعه خود را به یک اسلوب بلاغی خاص محدود ساخته و امکان ترسیم الگوی جامع را فراهم نیاورده است. در میان پژوهش‌های غیرفارسی، آثار کلاسیکی مانند گلدزیهر (Goldziher, ۱۹۲۰) یا مطالعات نظری ابوزید (Abu Zayd, ۲۰۰۴) و ریپین (Rippin, ۲۰۰۰)، عمدتاً بر بسترهای تاریخی یا نظری کلی متمرکز بوده و تحلیل تطبیقی گفتمان‌های بلاغی-کلامی را به تفصیل پی نگرفته‌اند.

خلأ پژوهشی موجود، فقدان مطالعه‌ای سه‌جانبه، نظام‌مند و تأویلی است که نشان دهد چگونه دستگاه مشترک بلاغت عربی، در خدمت سه منظومه فکری متفاوت قرار می‌گیرد و از طریق انتخاب سازوکارهای خاصی چون مجاز، کنایه یا اثبات بلاکیف، به تولید تأویلات متمایز می‌انجامد. نوآوری این پژوهش در آن

است که اختلاف تأویلات کلامی در آیات متشابه را نه صرفاً به عنوان تعارض‌های اعتقادی، بلکه به مثابه تفاوت در سازوکارهای زبانی تولید معنا تحلیل می‌کند. در این چارچوب، بلاغت به عنوان مکانیزم تفسیری فعال در فرایند عبور از ظاهر نص به معنای تأویلی صورت‌بندی می‌شود.

۳. مبانی نظری و چارچوب مفهومی

در این بخش به تبیین مبانی معرفتی سه مکتب و نسبت آن با نگرش به زبان و بلاغت می‌پردازیم و سپس اسلوب‌های بلاغی را به مثابه ابزارهای تفسیری معرفی می‌کنیم تا چارچوبی برای تحلیل سازوکارهای تفسیری فراهم آید.

۳-۱. مبانی کلامی و پیامدهای زبانی

الف: مکتب معتزله (عقل محوری و نفی ظاهر): معتزله با محوریت عقل خودبنیاد و اصول پنج‌گانه (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف)، هرگونه شباهت خالق و مخلوق را ممتنع می‌دانستند. اصل توحید آنان مستلزم نفی صفات زائد بر ذات و در نتیجه، نفی هر معنایی بود که مستلزم تشبیه باشد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۵-۴۸). این مبانی، به نظریه زبانی خاصی منجر شد: زبان، به ویژه زبان قرآن، ابزاری انعطاف‌پذیر و مشحون از مجاز است. بزرگانی چون جاحظ این نظریه را بسط دادند و زمخشری در تفسیر الکشاف، آن را به صورت نظام‌مند در خدمت «تبدیل کامل» معانی به کار گرفت (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴۵/۳).

ب: مکتب اشاعره (تعادل عقل و نقل و اثبات بی‌کیفیت): اشاعره در واکنش به تأویل‌گری معتزله و ظاهرگرایی حشویه شکل گرفت. مبانی آنان را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: ۱. عقل در شناخت کلیات و نفی محالات (مانند تشبیه) معتبر است، اما در تبیین کیفیت صفات الهی ناتوان است؛ ۲. نقل (ظاهر قرآن) در اثبات صفات حجت است؛ ۳. اصل کلیدی، برگرفته از حدیث مالک بن انس است: «الاستواء معلوم، والکیف مجهول» (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۲۲). نگرش زبانی اشاعره نیز بر همین تعادل استوار است: اصل بر حقیقت الفاظ است و عدول به مجاز نیازمند دلیل قطعی (عقلی یا نقلی) است.

ج: مکتب امامیه (نقل محوری معطوف به تعلیق): امامیه در اصول بنیادین کلامی مانند توحید و عدل الهی، با معتزله هم‌رأی است، اما در تعیین منبع معرفت و روش شناخت، دیدگاهی متمایز دارد. نقطه افتراق اصلی، باور به حجیت بی‌قید و شرط روایات معصومین (ع) در فرآیند تفسیر قرآن است. این مبنا، رویکرد

تفسیری احتیاط‌آمیز و تعلیقی را رقم زده است. آنان با پرهیز از تأویلات گسترده عقل بنیاد و نیز پرهیز از اثبات صرف بدون تبیین، غالباً به تفویض (واگذاری حقیقت معنا به خدا) و کنایه (اشاره به معنای ملازم و مورد تأیید روایات) متوسل می‌شوند (سجادی، ۱۳۹۷: ۱۳۵).

جدول مقایسه ای مبانی کلامی و پیامدهای زبانی

مؤلفه	معتزله	اشاعره	امامیه
منبع معرفت محوری	عقل خودبنیاد	تعادل عقل و نقل	نقل (روایات) معیار، عقل تابع
مواجهه با صفات خبری	تأویل کامل و تبدیلی	اثبات بی کیفیت (تعلیق کیفیت)	تفویض و تعلیق معنا
نگرش به مجاز در قرآن	پذیرش بی قید و ضروری	پذیرش محدود با دلیل قطعی	احتیاط و پرهیز نسبی
هدف غایی در تفسیر	حفظ تنزیه عقلی به هر قیمت	حفظ ظاهر نص و پاسداری از تنزیه	حفظ همزمان نص، نقل و تنزیه
مالک اصلی برای تأویل	امتناع عقلی (تشبیه)	دلیل قطعی عقلی یا نقلی	روایات معصوم + امتناع عقلی
سازوکار بلاغی ترجیحی	مجاز و استعاره	اثبات بی کیفیت	کنایه و تفویض

۳-۲. اسلوب‌های بلاغی به مثابه ابزارهای تأویلی

در ادامه، به معرفی اسلوب‌های محوری این پژوهش پرداخته می‌شود که هریک به‌گونه‌ای نمادین، منطق تفسیری یکی از سه مکتب کلامی را نمایندگی می‌کنند. ۳-۲-۱. مجاز و استعاره (سازوکار تبدیلی): استعمال لفظ در معنایی غیر از معنای وضعی اولیه، به دلیل وجود علاقه و قرینه‌ای که اراده معنای حقیقی را ممتنع می‌سازد (سکاکی، ۱۴۰۷: ۱۲۳). کارکرد تفسیری-تأویلی: این سازوکار، ابزار جایگزینی قاطع و کامل معنای ظاهری با معنایی مجازی و سازگار با مبانی کلامی را فراهم می‌آورد. مثال: در آیه «وجاء ربک» (فجر: ۲۲)، مفسران معتزلی با استناد به قرینه عقلی و با استفاده از علاقه سببیّه، لفظ «رب» را از معنای حقیقی (ذات) به معنای مجازی «امر رب» (فرمان پروردگار) حمل می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۲/۴).

۳-۲-۲. کنایه (سازوکار تعدیلی): به کارگیری لفظی که بر یک معنای صریح دلالت دارد، اما قصد گوینده معطوف به معنای دیگری است که لازمه آن معنای صریح محسوب می شود (جرجانی، ۱۳۹۲: ۱۸۵). کارکرد تفسیری-تأویلی: کنایه راه میانه‌ای برای پرهیز از دو دام نفی صریح ظاهر نص و پذیرش ساده لوحانه آن فراهم می آورد. مثال: در آیه «یدالله فوق أیدیهم» (فتح: ۱۰)، رویکرد امامی با حفظ لفظ «ید»، آن را کنایه‌ای از قدرت، نعمت و تأیید الهی می داند که از مجرای دست پیامبر (ص) تجلّی یافته است (طوسی، ۱۴۰۹: ۹/۲۳۰).

۳-۲-۳. اثبات بی کیفیت (سازوکار تعلیقی-اثباتی): رویکردی کلامی-تفسیری که الفاظ صفات خبری را به طور تحت اللفظی اثبات می کند، اما هرگونه پرسش درباره چگونگی آن ها را خارج از محدوده فهم بشری دانسته و پاسخ آن را به خداوند واگذار می نماید (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۷/۱۴۵). کارکرد تفسیری-تأویلی: این سازوکار، تعلیق فعال پرسش از کیفیت را در عین پاسداری از ظاهر الفاظ پیش می نهد. مثال: فخرالدین رازی در مواجهه با آیه «استوی» (طه: ۵) می گوید: «نحن نثبت الاستواء علی العرش علی وجه یلیق به، و نفی کیفیة عنه» (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۲۲).

۳-۲-۴. تفویض (سازوکار تعلیقی-تسلیمی): رویکردی که حقیقت و کنه معنای آیه متشابه را به ذات الهی واگذار می کند، بدون اقدام به تعیین مصداق یا کیفیت (طوسی، ۱۴۰۹: ۴/۳۲). تمایز با اثبات بی کیفیت: تفویض گام را فراتر نهاده و حتی از اصرار بر اثبات عینی لفظ نیز پا فراتر می نهد و صرفاً به یک حکم کلی و تسلیم آمیز بسنده می کند.

جدول تلفیقی اسلوب ها، کارکرد تفسیری و نمایندگی مکتبی

اسلوب / رویکرد	تعریف عملیاتی (کارکرد)	مثال قرآنی	کارکرد تفسیری	نماینده اصلی
مجاز / استعاره	جایگزینی قاطع معنا (الف → ب)	«جاء ربک» → «جاء أمر رب»	تبدیل و تصریح معنای جدید	معتزله
اثبات بی کیفیت	تعلیق پرسش از کیفیت (اثبات لفظ + واگذاری کیف)	«استوی» (ثابت، کیف؟)	تشبیه ظاهر و تحدید دایره پرسش	اشاعره

اسلوب / رویکرد	تعریف عملیاتی (کارکرد)	مثال قرآنی	کارکرد تفسیری	نماینده اصلی
کنایه	حفظ ظاهر با انتقال قصد (لفظ ← معنای ملازم)	«یدالله» ← نعمت/قدرت	تعلیق معنای مستقیم و ارجاع به ملازم	امامیه
تفویض	واگذاری کنه معنا به خدا (تعلیق نهایی تفسیر)	«استوی» (بدون تعیین کیف)	خروج از فرآیند تبیین جزئی	امامیه

۴. تحلیل تطبیقی داده‌ها

۴-۱. مطالعه تطبیقی تفسیر آیه «استواء بر عرش» (طه: ۵)
 آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» با دلالت اولیه واژه «استوی» (به معنای استقرار یا قرار گرفتن)، صورتی از تعیین مکانی برای خداوند متصور می‌سازد که با اصل تنزیه ذاتی در تعارض است. این تعارض ظاهری، آزمایشگاه مناسبی برای مشاهده مکانیزم‌های مختلف تفسیری است.

۴-۱-۱. تحلیل دیدگاه‌ها و سازوکارهای بلاغی

الف) رویکرد معتزلی (زمخشری): سازوکار «تبدیل از طریق مجاز»
 زمخشری با استناد به قرینه عقلی امتناع استقرار مکانی برای خدا، معنای اصلی «استوی» را کنار نهاده و با مجاز مرسل، آن را به «استولی» (تسلط یافتن) معنا می‌کند. وی برای تقویت این مجاز، به قرینه لغوی (استعمال مشابه در شعر عرب) تمسک می‌جوید (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶/۳). نتیجه این فرآیند، جایگزینی قاطع معنای ظاهری با معنایی مجازی است: استقرار → سلطنت. این رویکرد، وضوح کامل و انطباق بی‌چون و چرا با تنزیه عقلی را به ارمغان می‌آورد، اما هزینه سنگینی در قالب فاصله گرفتن از ظاهر اولیه متن می‌پردازد و مجرای تأویل‌های گسترده را می‌گشاید.

ب) رویکرد اشعری (رازی): سازوکار «تعلیق از طریق اثبات بی‌کیفیت»
 رازی با نقد دیدگاه معتزله، حفظ ظاهر لفظ را اصل می‌داند. او استدلال می‌کند که عدول از معنای حقیقی نیازمند دلیل قطعی است و قرینه عقلی به تنهایی برای چنین مجاز گسترده‌ای کافی نیست (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۲۲-۱۵). راه حل او، راهبرد «اثبات بی‌کیفیت» است: لفظ «استوی» اثبات می‌شود، اما کیفیت این استواء

(که چگونه است) مجهول و به خدا واگذار می‌گردد. این سازوکار، با تکیه بر قرینه نقلی (حدیث مالک) و قرینه عقلی کلی (نفی تشبیه)، درصدد است ظاهر نص را بی‌آنکه به تشبیه بینجامد، محفوظ بدارد. نقطه قوت آن، وفاداری به متن و پرهیز از تأویل‌گری بی‌ضابطه است؛ نقطه ضعف آن، ابهام‌آفرینی در پاسخ به این پرسش است که «اثبات بدون تعیین کیفیت، چه معنایی دارد؟». (ج) رویکرد امامی (طوسی): سازوکار «تعلیق از طریق تفویض و کنایه» طوسی نیز مانند رازی، تأویل تبدیلی معتزله را نمی‌پذیرد و با نقدی ظریف اشاره می‌کند که «استیلا» مستلزم مغالبه است، در حالی که سلطه الهی ذاتی است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۲۳/۷-۱۲۴). رویکرد او ترکیبی است: از سویی، با تفویض، حقیقت معنای آیه را به خداوند واگذار می‌کند و از سوی دیگر، با گرایش به کنایه، معنای «استقرار» را نه به مثابه یک وضعیت مکانی، بلکه به عنوان اشاره‌ای (کنایه) به استقرار حکومت، ظهور قدرت و سلطنت الهی تفسیر می‌کند. قرینه اصلی در اینجا، روایات اهل بیت (ع) است که بر ظهور قدرت تأکید دارند. این رویکرد در پی برقراری تعادلی محتاطانه میان ظاهر لفظ، نفی تشبیه و هدایت نقلی است، اما می‌تواند متهم به ابهام‌آفرینی نسبی یا طفره از ارائه معنایی روشن شود.

جدول تلفیقی تحلیل آیه استواء

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (التبیان)
معنای برگزیده	اشتوی = اشتولی (تسلط یافت)	اشتوی (لفظاً ثابت، کیفیتاً مجهول)	اشتوی (با تأکید بر نفی کیفیت مکانی)
سازوکار بلاغی مسلط	مجاز (جایگزینی کامل)	اثبات بی‌کیفیت (تعلیق کیفیت)	تفویض با میل به کنایه (تعلیق و ارجاع)
قرینه محوری	۱. امتناع عقلی تشبیه (تنزیه) ۲. استعمال لغوی مشابه	۱. حدیث مالک (نقلی) ۲. اصل لزوم حفظ ظاهر نص	۱. روایات اهل بیت (ع) (نقلی خاص) ۲. تبیین فلسفی عرش (نفی مکان)

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (التبیان)
نتیجه کلامی	نفی مطلق استقرار مکانی، تأکید بر سلطنت مطلق	اثبات لفظ با نفی کامل کیفیت جسمانی و مکانی	نفی تشبیه، تفویض کیفیت، تأکید بر ظهور ربوبیت و قدرت
مزیت (از منظر درونی)	وضوح و شفافیت معنایی، انسجام با عقل خودبنیاد	وفاداری به ظاهر قرآن، سدا راه تأویل بی ضابطه	انضباط با سنت نقلی، تعادل و احتیاط
محدودیت (از منظر بیرونی)	فاصله از ظاهر لفظ، گشودن مجرای تأویل‌گری گسترده	ابهام در مفهوم «اثبات بدون کیفیت»	ابهام نسبی، امکان تفسیر به طفره از تبیین

۲-۱-۲. تحلیل آیه

تحلیل این آیه به وضوح نشان می‌دهد که تمایز محوری در نحوه مدیریت تعارض میان ظاهر متن و اصل تنزیه است. هر مکتب، با تکیه بر مبنای معرفتی خود (عقل، نقل یا تلفیق خاص)، یک ابزار بلاغی-تفسیری را به خدمت می‌گیرد: معتزله با ابزار مجاز، تعارض را با حذف یکی از طرفین (معنای ظاهری) حل می‌کنند.

اشاعره با ابزار اثبات بی‌کیفیت، تعارض را با معلق نگاه داشتن پرسش از کیفیت رفع می‌کنند. امامیه با ابزار تفویض و کنایه، تعارض را با ارجاع نهایی معنا به خدا و تأکید بر معنای ملازم مورد تأیید نقل مدیریت می‌نمایند.

این سه راهبرد، نه ناسازگار، بلکه طیفی از پاسخ‌های ممکن به یک مسئله تفسیری را شکل می‌دهند: از قطب تصریح و تبدیل (معتزله) تا قطب تعلیق و احتیاط (امامیه)، با راه‌حل میانه تعلیق کیفیت (اشاعره). انتخاب هر یک، بیش از آنکه ناشی از ضعف باشد، برآمده از اولویت‌گذاری در ارزش‌های تفسیری (وضوح عقلی، حفظ نص، تبعیت از سنت خاص) است.

۲-۴. مطالعه تطبیقی تفسیر آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰)

آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» در سیاق بیعت رضوان، صراحت بی‌مانندی در نسبت دادن «ید» (دست) به خداوند دارد. این صرافت، چالش تفسیری را از سطح امتناع مفهومی کلی (مانند استواء) به سطح نفی عضویت و جزءانگاری خاص فرو

می‌کاهد. پرسش محوری این است: آیا این نسبت، حقیقی است و اگر نیست، چگونه می‌توان آن را فهمید بی‌آنکه به تشبیه بیانجامد یا سیاق آیه را خدشه‌دار کند؟

۴-۲-۱. تحلیل دیدگاه‌ها و سازوکارهای بلاغی

الف) رویکرد معتزلی (زمخشری): سازوکار «تبدیل از طریق استعاره»
 زمخشری با بهره‌گیری از استعاره تصریحیه، «ید» را از دلالت بر عضو جسمانی تهی کرده و آن را به کلی به مشبه به «قدرت، نعمت و تأیید الهی» تبدیل می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۴/۴). قرینه اصلی او، امتناع عقلی جسمانیت برای خداست. او با استناد به اینکه دست، ابزار اصلی تأثیر انسان است، وجه شبهی برای این استعاره می‌یابد. این رویکرد، نفی مطلق و شفاف جسمانیت را در پی دارد، اما با سیاق مستقیم بیعت (که اشاره به دست پیامبر دارد) فاصله می‌گیرد و این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا قرینه عقلی به تنهایی برای چنین استعاره‌ای کافی است؟

ب) رویکرد اشعری (رازی): سازوکار «تعلیق از طریق اثبات بی‌کیفیت»
 رازی با رد تأویل معتزله، بر اصل حقیقت بودن اضافه «ید» به خدا تأکید می‌ورزد. از نظر وی، قرینه عقلی نفی جسمانیت، دلیل کافی برای عدول از این اصل نیست (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۲۸-۱۲۵). راه حل او، همان راهبرد کلی اثبات بی‌کیفیت است: «ید» صفتی ثابت برای خداست، اما کیفیت آن نه مانند دست ماست و نه برای ما معلوم. این رویکرد، ظاهر اضافه قرآنی را کاملاً محترم می‌شمارد و با ارجاع کیفیت به غیب، از تشبیه می‌گریزد. نقطه قوت آن، انسجام با اصول ظاهرینباد تفسیر است؛ نقطه ضعف آن، ایجاد ابهام در ماهیت این «صفت ثابت» است که به راستی چیست.

ج) رویکرد امامی (طوسی): سازوکار «تخصیص سیاقی از طریق کنایه»
 طوسی با توجه به سیاق بیعت و استناد به روایات اهل بیت (ع)، راه حل سومی ارائه می‌دهد. او «یدالله» را نه به معنای دست عضوی خدا، و نه صرفاً به معنای قدرت مجرد، که به صورت کنایه‌ای از دست پیامبر (ص) به مثابه مجرای مشروع و مظهر قدرت الهی تفسیر می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹: ۸۷/۹). در این نگاه، لفظ «ید» حفظ می‌شود، اما دلالت آن به معنای ملازم و سیاقی (نماینده‌گی و تجلی تأیید الهی از طریق فعل پیامبر) منتقل می‌گردد. این تفسیر، حسن انطباق چشمگیر با سیاق تاریخی و روایی آیه را دارد، اما می‌تواند در مواجهه با دیگر آیات مشابه (مانند ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ نیازمند تکمیل یا توضیح باشد.

جدول تلفیقی تحلیل آیه (یدالله)

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (التبیان)
معنای برگزیده	قوة، نعمة، تأیید (قدرت و نعمت)	ید (صفتی ثابت، کیفیتاً مجهول)	ید الرسول (ص) (به عنوان مجرای مشروع الهی)
سازوکار بلاغی مسلط	استعاره (تبدیل کلی و بر اساس شباهت در تأثیر)	اثبات بی کیفیت (تعلیق کیفیت و ثبوت لفظ)	کنایه (حفظ لفظ با انتقال دلالت به معنای ملازم سیاقی)
قرینه محوری	۱. امتناع عقلی جسمانیت (تنزیه) ۲. وجه شبه تأثیرگذاری	۱. اصل حقیقت بودن اضافه لفظ به خدا ۲. آیات کلی نافی تشبیه	۱. سیاق تاریخی بیعت ۲. روایات اهل بیت (ع) دال بر نمایندگی
نتیجه کلامی	نفی مطلق صفت عضووار، تأکید بر صفات معنوی قدرت و نعمت	اثبات صفت «ید» به معنایی ناشناخته، نفی کیفیت بشری	نفی تشبیه، اثبات مشروعیت الهی عمل پیامبر (ص) و نمایندگی او
مزیت (از منظر درونی)	وضوح و قطعیت در نفی تشبیه، ارائه معنای جایگزین روشن	وفاداری تمام عیار به ظاهر الفاظ قرآن، پرهیز از جرح و تعدیل لفظ	انطباق کامل با سیاق نزول، هدایت پذیری از سنت تفسیری خاص
محدودیت (از منظر بیرونی)	فاصله از سیاق عینی آیه، اتکا به قرینه عقلی محض	ابهام در ماهیت آنچه اثبات شده، سؤال برانگیزی برای عقل سلیم	عدم ارائه پاسخ کلی برای همه موارد استعمال «ید» در قرآن

اسلوب‌های بلاغی در شکل‌گیری تأویلات متعارض (مطالعه تطبیقی امامیه، معتزله و اشاعره)

۴-۲-۲. تحلیل آیه

تحلیل این آیه، تأثیر قاطع «سیاق» و «نوع قرینه» را در جهت‌دهی به سازوکار بلاغی نشان می‌دهد.

معتزله، با تکیه بر قرینه عقلی مطلق، سیاق را نادیده گرفته و به تبدیل کلی (استعاره) روی آورده‌اند.

اشاعره، با اولویت دادن به قرینه لفظی (اصل حقیقت)، هم سیاق و هم قرینه عقلی

محض را برای عدول از ظاهر کافی ندانسته و به تعلیق (بی کیفیت سازی) متوسل شده اند.

امامیه، با اعطای اولویت به قرینه نقلی خاص (روایات) و سیاق تاریخی، راه حل تخصیص و انتقال معنا (کنایه) را برگزیده اند که لفظ را در سیاق خود حفظ می کند.

این آیه به خوبی آشکار می سازد که یکسان سازی سازوکارها در همه آیات ممکن نیست؛ بلکه ماهیت خود آیه و قرائن پیرامونی آن، در گرایش به یک مکانیزم خاص تأثیر می گذارد. با این حال، الگوی کلی وفاداری به مبانی (عقل، نقل عام، نقل خاص) همچنان پابرجاست.

۳-۴. مطالعه تطبیقی تفسیر آیه «رؤیت» (قیامت: ۲۲-۲۳)

آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»، در کنار آیات نافی رؤیت (مانند انعام/۱۰۳)، قلب یکی از پیچیده ترین منازعات کلامی اسلام را تشکیل می دهد. چالش اینجاست که چگونه می توان میان دلالت صریح این آیه بر «نظر» به سوی پروردگار و دلایل عقلی و نقلی نافی رؤیت بصری جمع کرد. این مسئله از سطح کار بست بلاغت فراتر رفته و به آزمونی برای مبانی معرفت شناختی هر مکتب تبدیل شده است.

۳-۱. تحلیل دیدگاه ها و سازوکارهای بلاغی

الف) رویکرد معتزلی (زمخشری): سازوکار «تأویل از طریق مجاز بر اساس قرینه خارجی قوی»

زمخشری با استناد به قرینه های نقلی قطعی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، «لَنْ تَرَانِي» و قرینه عقلی (لزوم جهت و جسمانیت برای رؤیت)، «نظر» را از معنای رؤیت بصری به معنای «انتظار ثواب» تأویل می برد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۵۶-۴۵۸). این یک مجاز مرسل است که در آن، نگاه کردن (معنای حقیقی) به سبب ملازمه با انتظار (معنای مجازی) جایگزین می شود. قوت این رویکرد، انسجام درونی قوی با مجموعه ادله نافی رؤیت است. ضعف آن، مخالفت با ظاهر صریح آیه و ادعای اشاعره درباره تعدی با «إلی» است.

ب) رویکرد اشعری (رازی): سازوکار «تسلیم ظاهر با تحدید دلالت از طریق اثبات بی کیفیت»

رازی با استناد به ظاهر صریح آیه و تحلیل لغوی (تعدی «نظر» با «إلی» به معنای رؤیت)، مدعی می شود این آیه نصی بر اثبات رؤیت است (الرازی، ۱۴۲۰: ۲۲۳/۳۰-۲۳۰). برای رفع تعارض با ادله نافی تشبیه، از همان سازوکار کلی اثبات

بی‌کیفیت استفاده می‌کند: رؤیت ثابت است، اما بدون کیفیت، جهت و مقابله. او حتی برای امکان چنین رؤیتی، دلیل فلسفی (رؤیت کمال است و نفی آن نقص) اقامه می‌کند. این رویکرد، حفظ حداکثری ظاهر قرآن را نشانه می‌رود، اما با ابهام سنگینی در تبیین ماهیت این «رؤیت بی‌کیفیت» مواجه است.

ج) رویکرد امامی (طبرسی): سازوکار «تأویل محدود به معنای ملازم با تکیه بر نقل خاص»

طبرسی، هم ظاهرگرایی مجسمه و هم تأویل معتزله را رد می‌کند. با استناد به روایات ائمه (ع) که بر نفی رؤیت بصری و حمل «نظر» بر «نظر قلبی به رحمت و ثواب الهی» تأکید دارند، راه سومی ارائه می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۹/۱۰-۲۹۱). این رویکرد را می‌توان مجاز یا کنایه‌ای خاص دانست که در آن، لفظ «نظر» حفظ می‌شود، اما دلالت از حس به قلب و از ذات به صفات (رحمت، ثواب) منتقل می‌گردد. قوت آن، تلفیق ادله نافی رؤیت با هدایت روایی است. چالش آن، ابهام در تعیین دقیق مرزهای «نظر قلبی» و پاسخ به اشکال اشاعره درباره سیاق آیه است.

جدول تلفیقی تحلیل آیه رؤیت

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (مجمع البیان)
معنای برگزیده	مُتَنَظَّرَة (منتظر ثواب)	نَظَرَة (رائی، بینا)	نَظَرَة (با قلب، متوجه ثواب و رحمت)
سازوکار بلاغی مسلط	مجاز مرسل (بر اساس ملازمه انتظار و نگاه)	اثبات بی‌کیفیت (تسلیم ظاهر + تعلیق کیفیات)	مجاز/کنایه خاص (حفظ لفظ + انتقال از حس به قلب و از ذات به صفات)
قرینه محوری	۱. آیات نافی رؤیت (نقلی قطعی) ۲. امتناع عقلی رؤیت (جهت‌مندی)	۱. ظاهر صریح آیه و قواعد لغت ۲. امکان فلسفی رؤیت بی‌کیفیت (کمال بودن رؤیت)	۱. روایات اهل بیت (ع) نافی رؤیت بصری و مفسره ۲. آیات نافی رؤیت
نتیجه کلامی	نفی مطلق رؤیت بصری (در دنیا و آخرت)	اثبات رؤیت در آخرت به‌گونه‌ای بی‌نظیر و غیرمشابه	نفی رؤیت بصری، اثبات شهود قلبی و معرفتی به ثواب و نشانه‌های الهی

مؤلفه تحلیل	معتزله (الكشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (مجمع البیان)
مزیت (از منظر درونی)	انسجام کامل با ادله نافی رؤیت و اصل تنزیه عقلی	وفاداری حداکثری به ظاهر نص و ارائه پاسخی برای ادعای نص بودن آیه	تلفیق ادله نافی رؤیت با سنت تفسیری خاص، ارائه راه حلی میانه
محدودیت (از منظر بیرونی)	مخالفت با ظاهر صریح آیه و ادعای مخالفان درباره قواعد زبانی	ابهام شدید در ماهیت آنچه اثبات شده، چالش برانگیزی از نظر عقل سلیم	ابهام در تعریف عملی «نظر قلبی»، چالش در پاسخ به استدلال لغوی اشاعره

۴-۳-۲. تحلیل آیه

این آیه به روشنی نشان می‌دهد که هنگامی که ادله متعارض از حیث قوت در تقابل قرار می‌گیرند، نقش بلاغت به عنوان «ابزار مدیریت تعارض» پررنگ‌تر می‌شود.

معتزله، با اولویت دادن مطلق به ادله نافی (عقلی و نقلی)، ظاهر آیه را با مجاز به کلی دگرگون می‌سازند. اشاعره، با اولویت دادن مطلق به ظاهر این آیه به عنوان یک دلیل نقلی مثبت، ادله نافی را با تحدید دامنه دلالت (بی کیفیت سازی) خنثی می‌کنند. امامیه، با اولویت دادن به مجموعه‌ای از ادله نافی و نقول خاص تفسیری، ظاهر آیه را نه کاملاً می‌پذیرند و نه کاملاً رد می‌کنند، بلکه با تأویل کنترل شده (مجاز/کنایه)، دلالت آن را به سمت معنایی منتقل می‌کنند که با آن مجموعه سازگار باشد. در این آیه، بلاغت دیگر صرفاً یک فن ادبی نیست، بلکه حلقه اتصال (یا نقطه شکاف) میان نظام‌های معرفتی مختلف است. انتخاب هر سازوکار، آشکارا تابعی است از این که کدام دسته از دلایل (نافی رؤیت، مثبت رؤیت، یا روایات خاص) حجیت مطلق می‌یابند.

۴-۴. مطالعه تطبیقی تفسیر آیه (مجیء الله) (فجر / ۲۲)

آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» با اسناد صریح فعل «آمدن» به ذات پروردگار در صحنه‌ای توصیفی از قیامت، چالش حرکت، انتقال و تغییر مکان را به عنوان صفتی ناسازگار با ذات بی‌نهایت و منزّه الهی مطرح می‌سازد. پرسش بنیادین این است: چگونه می‌توان این اسناد ظاهری را بدون افتادن در دام تشبیه خدا به متحرکات فهمید؟

۴-۴-۱. تحلیل دیدگاه‌ها و سازوکارهای بلاغی

الف) رویکرد معتزلی (زمخشری): سازوکار «حذف تعارض از طریق مجاز علی» زمخشری با تکیه بر قرینه عقلی قطعی مبنی بر امتناع حرکت و انتقال برای ذات الهی، به سرعت مجاز مرسل را به کار می‌گیرد. او «جاء ربّک» را حمل بر «جاء أمر ربّک» می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۲/۴). علاقه در این مجاز، علاقه سببیه است؛ گویا ذات خداوند (علت)، چنان اقتضای می‌کند که امر و قضای او (معلول) ظهور یابد. این یک جایگزینی کامل و مستقیم است: ظهور «ذات در حرکت» به کلی حذف و با ظهور «حکم و قضاوت الهی» جایگزین می‌شود. قوت این رویکرد، صراحت و انسجام آن با اصل تنزیه عقلی افراطی است. ضعف آن، همان فاصله گرفتن از ظاهر سیاق آیه است که در آن «آمدن پروردگار» در کنار «آمدن فرشتگان» ذکر شده و این هم‌نشینی، بر ظاهر حسی جمله تأکید می‌ورزد.

ب) رویکرد اشعری (رازی): سازوکار «خنثی‌سازی تعارض از طریق اثبات بی‌کیفیت و قیاس»

رازی با نقد رویکرد معتزله، بار دیگر اصول روشی خود را به نمایش می‌گذارد: عدول از حقیقت ظاهر، محتاج دلیل قاطع است و قرینه عقلی کلی نفی حرکت، به تنهایی برای چنین مجازی کافی نیست (الرازی، ۱۴۲۰: ۱۴۵/۳۱-۱۴۶). راه حل او، تعمیم راهبرد کلی اثبات بی‌کیفیت به این مقوله است. استدلال نوآورانه او قیاس مجیء به دیگر صفات الهی (مانند وجود، حیات، علم) است: همان‌گونه که این صفات را اثبات می‌کنیم ولی می‌گوییم «نه مانند ما»، مجیء را نیز می‌توان اثبات کرد اما گفت «نه مانند آمدن ما». در نهایت، تأکید می‌کند که مراد از این مجیء بی‌کیفیت، «ظهور آیات قدرت و سلطنت» است. این رویکرد ظاهر لفظ را کاملاً حفظ می‌کند اما با تعلیق پرسش از چگونگی، تعارض را خنثی می‌سازد. قوت آن، وفاداری بی‌چون و چرا به الفاظ قرآن و ظاهرگرایی منضبط است. چالش آن دوگانه است: نخست، ابهام ذاتی در مفهوم «آمدنی که نه مانند آمدن ماست»؛ و دوم، نزدیکی نهایی تفسیر او به نتیجه معتزله (ظهور قدرت) که پرسش از ضرورت حفظ لفظ «مجیء» را برمی‌انگیزد.

ج) رویکرد امامی (طبرسی): سازوکار «تفسیر سیاقی از طریق کنایه و تمثیل» طبرسی رویکردی ترکیبی و سیاق‌مدار ارائه می‌دهد. او دو قول «آمدن امر» و «ظهور پروردگار با نشانه‌ها» را نقل می‌کند و هر دو را «حسن» می‌خواند، اما با تمثیل روشن‌گرانه «آمدن پادشاه» (که کنایه از ظهور آثار سلطنت اوست)، تفسیر خود را شفاف می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳۴۵/۱۰-۳۴۶). در این نگاه،

لفظ «جاء» به صورت کنایه به کار رفته است. معنای صریح (حرکت مکانی) به کلی نفی نمی‌شود (برخلاف مجاز معتزلی)، اما قصد اصلی و دلالت غالب، معطوف به معنای ملازم آن، یعنی «ظهور آثار قدرت، عظمت و سلطنت الهی» است. قرینه محوری او، علاوه بر روایات اهل بیت (ع)، تناسب سیاقی آیه با توصیف هول‌های قیامت و تمثیل ادبی رایج است. این رویکرد، ظاهر لفظ را محترم می‌شمارد اما با انتقال تأکید از صورت به اثر، از تشبیه می‌گریزد. قوت آن، انعطاف، انطباق با ادبیات رایج و پرهیز از افراط و تفریط است. ضعف آن می‌تواند عدم ارائه قرینه صریح برای ترجیح این کنایه بر ظاهر حقیقت در نگاه مخالفان باشد.

جدول تلفیقی تحلیل آیه مجیء الله

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (مجمع البیان)
معنای برگزیده	جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ (آمد فرمان پروردگارت)	جَاءَ رَبُّكَ (ثابت، کیفیتاً مجهول و غیرمشابه)	ظَهَرَتْ آيَاتُ/آثَارُ رَبِّكَ (ظهور نشانه‌های پروردگارت)
سازوکار بلاغی مسلط	مجاز مرسل (علاقه سببیه: ذات ← امر)	اثبات بی‌کیفیت (تعلیق کیفیات + قیاس با سایر صفات)	کنایه (حفظ لفظ با انتقال قصد به معنای ملازم)
قرینه محوری	۱. امتناع عقلی حرکت برای خدا ۲. وجود استعمال مشابه در قرآن (مثل: فأتى الله بنينهم)	۱. اصل لزوم تمسک به حقیقت الفاظ بدون دلیل قاطع بر عدول ۲. قیاس مجیء با صفات دیگر (وجود، علم، حیات)	۱. روایات اهل بیت (ع) ۲. تمثیل ادبی رایج (آمدن پادشاه = ظهور آثارش) ۳. سیاق توصیف قیامت
نتیجه کلامی	نفی مطلق حرکت و انتقال مکانی از ذات خداوند، تأکید بر ظهور فعال و نافذ اراده و حکم الهی در قیامت	اثبات «مجیء» به عنوان صفتی حقیقی اما غیرمشابه، نفی کیفیات مخلوقانه از آن، با غایت ظهور قدرت	نفی حرکت جسمانی و تشبیه، تأکید بر تجلی عظمت، قدرت و سلطنت الهی در صحنه قیامت به گونه‌ای محسوس برای مخلوقات

مؤلفه تحلیل	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (مجمع البیان)
مزیت (از منظر درونی)	وضوح، قاطعیت و انسجام کامل با نظام عقلی نفی تشبیه	صیانت حداکثری از ظاهر نص قرآنی و ارائه پاسخی نظام‌مند بر اساس اصول تفسیری	تناسب با سیاق، بهره‌گیری از ادبیات تمثیلی گویا، پرهیز از تفریط ظاهرگرایی و افراط تأویلی
محدودیت (از منظر بیرونی)	نادیده گرفتن ظاهر سیاق آیه و هم‌نشینی «آمدن خدا» با «آمدن فرشتگان»	ابهام در ماهیت «مجیء ثابت» بی‌کیفیت و نزدیکی نتیجه به تأویل معتزله	نیازمند پذیرش قرینه‌ای فراتر از نص (تمثیل یا روایت) برای ترجیح کنایه بر حقیقت در این مورد خاص

۴-۲-۴. تحلیل آیه

تحلیل این آیه، همگرایی غافلگیرکننده‌ای در غایت نهایی (نفی حرکت جسمانی و تأکید بر ظهور قدرت الهی) را در عین واگرایی کامل در مسیرهای دستیابی به آن نشان می‌دهد. این امر به خوبی استقلال منطق درونی هر مکتب را اثبات می‌کند:

معتزله، با منطق امتناع محض، راه حذف و جایگزینی را می‌پویند. اشاعره، با منطق حجیت ظاهر نص، راه تثبیت لفظی همراه با تعلیق تفسیری را برمی‌گزینند. امامیه، با منطق تلفیق ظاهر با روایت و ادب، راه تفسیر غیرمستقیم و سیاق‌مدار (کنایه) را ترجیح می‌دهند.

در این آیه، اشاعره ناخواسته به نتیجه معتزلیان نزدیک می‌شوند (با اعتراف به اینکه مراد، ظهور قدرت است)، اما اصرار بر حفظ لفظ «مجیء»، تمایز هستی‌شناختی و روشی عمیق آنان را نشان می‌دهد: برای آنان، لفظ قرآن خود حقیقتی است که باید اثبات شود، نه صرفاً دالی که به مدلولی بیرونی اشاره کند. این، اوج تفاوت در فلسفه زبان دینی میان این دو مکتب است.

۵. یافته‌های پژوهش

تحلیل تطبیقی چهار آیه متشابه در سه تفسیر منتخب، الگوی نظام‌مندی را آشکار ساخت که در قالب یافته‌های زیر قابل ارائه است:

یافته اول: ثبات در انتخاب سازوکار بلاغی

هر مکتب کلامی در مواجهه با هر چهار آیه متشابه، به صورت کاملاً پایدار و قابل

پیش بینی از یک سازوکار بلاغی مسلط بهره برده است:

الف؛ مکتب معتزله (الکشاف): در هر چهار مورد از مجاز (و در آیه «یدالله» از استعاره به عنوان زیرمجموعه آن) برای «تبدیل کامل معنای ظاهری» استفاده کرده است. ب؛ مکتب اشاعره (مفاتیح الغیب): در هر چهار مورد، راهبرد «اثبات بی کیفیت» را به کار گرفته که متضمن «تعلیق پرسش از کیفیت با حفظ لفظ» است. ج؛ مکتب امامیه (التبیان/مجمع البیان): در سه آیه از چهار آیه (یدالله، رؤیت، مجیء) گرایش به «کنایه» داشته اند که «حفظ ظاهر لفظ با انتقال دلالت به معنای ملازم» است و در یک آیه (استواء) نیز «تفویض» (واگذاری کنه معنا) را به کار بسته اند.

یافته دوم: نقش تعیین کننده «مبنای معرفتی» و «قرینه معیار»

انتخاب این سازوکارهای ثابت، تصادفی نبوده بلکه مستقیماً از مبانی معرفت شناختی هر مکتب و نوع قرینه ای که برای اعتباربخشی به تفسیر خود معتبر می دانسته اند، ناشی شده است:

الف؛ معتزله: قرینه عقلی محض (امتناع تشبیه) را برای فعال سازی سازوکار تبدیل گرای «مجاز» کافی دانسته اند. ب؛ اشاعره: قرینه نقلی صریح (نص) یا عقلی قطعی را برای هرگونه عدول از ظاهر لازم شمرده اند و در فقدان آن، به سازوکار حفظ گرای «اثبات بی کیفیت» رسیده اند. ج؛ امامیه: قرینه نقلی خاص (روایات معصومین ع) را محور قرار داده اند که می تواند هم ظاهر را تعدیل کند (کنایه) و هم تفسیر را متوقف سازد (تفویض).

یافته سوم: شکل گیری یک طیف تفسیری

سه رویکرد فوق، یک تقابل مطلق دوقطبی تشکیل نمی دهند، بلکه طیفی پیوسته را شکل می دهند که در آن میزان و نوع دخل و تصرف در ظاهر لفظ، به تدریج تغییر می کند: الف؛ سر طیف (تغییر حداکثری): معتزله با جسارت در جایگزینی معنای ظاهری. ب؛ میانه طیف (تعدیل دلالت): امامیه با احتیاط در حفظ لفظ و تعدیل دلالت آن از طریق ارجاع به منابع دیگر. ج؛ سر دیگر طیف (حفظ حداکثری): اشاعره با اصرار بر تثبیت لفظی و تعلیق تفسیری.

یافته چهارم: همگرایی در غایت با واگرایی در روش (مورد آیه مجیء)

تحلیل آیه (مجیء الله) نشان داد که در برخی موارد، نتیجه غایی نهایی سه مکتب (نفی حرکت مکانی و تأکید بر ظهور قدرت الهی) می تواند به هم نزدیک شود، اما مسیرهای بلاغی - تفسیری برای نیل به این نتیجه، کاملاً متمایز و وفادار به الگوی کلی هر مکتب باقی می ماند. این امر، استقلال منطق درونی هر

دستگاه تفسیری را به وضوح نشان می‌دهد.

الگوی حاکم در چهار آیه

جدول یافته‌های کلیدی ذیل، پژوهش را به صورت نظام‌مند و تطبیقی ارائه می‌دهد و الگوی پایدار هر مکتب را آشکار می‌سازد.

آیات	معتزله (الکشاف)	اشاعره (مفاتیح الغیب)	امامیه (التبیان / مجمع البیان)
استواء (طه/۵)	سازوکار: مجاز (تبدیل: استوی → استولی) نتیجه: نفی مکان، تأکید بر سلطنت	سازوکار: اثبات بی‌کیفیت (تعلیق کیف) نتیجه: اثبات لفظ، نفی کیفیت جسمانی	سازوکار: تفویض + کنایه (تعلیق و ارجاع) نتیجه: نفی تشبیه، تفویض کیفیت، تأکید بر ظهور قدرت
یدالله (فتح/۱۰)	سازوکار: استعاره (تبدیل: ید → قدرت/نعمت) نتیجه: نفی عضو، تأکید بر صفات معنوی	سازوکار: اثبات بی‌کیفیت (تعلیق کیف) نتیجه: اثبات صفت «ید» به کیفیت نامعلوم	سازوکار: کنایه (تخصیص سیاقی: ید → دست پیامبر به عنوان مجرا) نتیجه: نفی تشبیه، تأکید بر نمایندگی و مشروعیت
رؤیت (قیامت/۲۳)	سازوکار: مجاز (تبدیل: نظر → انتظار) نتیجه: نفی مطلق رؤیت بصری	سازوکار: اثبات بی‌کیفیت (تسلیم ظاهر + تعلیق کیفیات) نتیجه: اثبات رؤیت بی‌کیفیت	سازوکار: مجاز/کنایه خاص (انتقال: نظر بصری → نظر قلبی) نتیجه: نفی رؤیت بصری، اثبات شهود قلبی
مجیء (فجر/۲۲)	سازوکار: مجاز (تبدیل: جاء رب → جاء امر) نتیجه: نفی حرکت، تأکید بر ظهور امر	سازوکار: اثبات بی‌کیفیت (قیاس با صفات + تعلیق کیف) نتیجه: اثبات مجیء بی‌کیفیت، مراد: ظهور قدرت	سازوکار: کنایه (حفظ لفظ + انتقال: آمدن → ظهور آثار) نتیجه: نفی حرکت، تأکید بر ظهور نشانه‌های سلطنت

در جدول فوق مشخص گردید:

الف؛ معتزله: در هر چهار آیه از مجاز/استعاره (سازوکار تبدیل کامل معنا) استفاده می‌کنند. قرینه محوری آنان عقل و ادله نافی قطعی است.

ب؛ اشاعره: در هر چهار آیه به اثبات بی‌کیفیت (سازوکار تعلیق کیفیت با حفظ لفظ) متوسل می‌شوند. قرینه محوری ظاهر نص، اصول تفسیر ظاهر بنیاد و قیاس با صفات دیگر است.

ج؛ امامیه: در سه آیه از چهار آیه (به جز استواء که تفویض غلبه دارد) گرایش به کنایه (سازوکار حفظ لفظ با انتقال دلالت به معنای ملازم) دارند. قرینه محوری روایات اهل بیت (ع) و سیاق خاص است.

این جدول به روشنی فرضیه اصلی پژوهش را تأیید می‌کند: هر مکتب، مبتنی بر مبانی خود، یک سازوکار بلاغی مسلط و نظام‌مند را در مواجهه با آیات متشابه به کار می‌گیرد.

نتیجه

این پژوهش با تمرکز بر آیات متشابه و صفات خبری قرآن نشان داد که اختلاف تأویلات میان مکاتب کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، بیش از آنکه ناشی از تفاوت در غایت نهایی (تنزیه ذات الهی) باشد، ریشه در تفاوت در سازوکارهای زبانی و بلاغی عبور از ظاهر متن به معنا دارد. بلاغت در این تحلیل نه به مثابه آرایه‌ای تزئینی، بلکه به عنوان دستگاهی فعال و تفسیری عمل می‌کند که نقش تعیین‌کننده‌ای در تولید معنا و شکل‌دهی به تأویل ایفا می‌کند.

تحلیل تطبیقی چهار آیه محوری (استواء، یدالله، رؤیت و مجیء) در سه تفسیر شاخص نشان داد که هر مکتب کلامی، به صورت پایدار و نظام‌مند، از یک اسلوب بلاغی مسلط بهره می‌برد: معتزله با تکیه بر عقل خودبنیاد، سازوکار «تأویل تبدیلی» را از طریق مجاز و استعاره به کار می‌گیرند؛ اشاعره با اولویت بخشی به ظاهر نص، راهبرد «اثبات بدون کیفیت» را در پیش می‌گیرند؛ و امامیه، با محوریت نقل معصوم و احتیاط تفسیری، از «کنایه و تفویض» به عنوان شیوه‌ای برای تعلیق معنا و هدایت دلالت به معنای ملازم استفاده می‌کنند. این ثبات روشی نشان می‌دهد که انتخاب اسلوب بلاغی، امری تصادفی یا ذوقی نیست، بلکه مستقیماً از مبانی معرفتی و قرینه معیار هر مکتب برمی‌خیزد.

دست‌آورد نظری مهم این پژوهش، ارائه یک طیف تفسیری سه‌گانه در مواجهه با آیات متشابه است؛ طیفی که از «تغییر حداکثری معنا» در تأویل معتزلی آغاز می‌شود، در «تعدیل دلالت با حفظ ظاهر» در رویکرد امامیه تداوم می‌یابد و به «حفظ حداکثری لفظ با تعلیق کیفیت» در مکتب اشعری ختم می‌گردد. این طیف، تصویر رایج دوقطبی «تأویل / عدم تأویل» را اصلاح کرده و نشان می‌دهد

که تأویل در سنت تفسیری اسلامی، پدیده‌ای درجه‌مند، منضبط و وابسته به منطق زبانی خاص هر مکتب است.

از منظر مطالعات تأویلی قرآن، این پژوهش نشان می‌دهد که اختلافات تفسیری را می‌توان نه صرفاً به عنوان تعارض‌های کلامی، بلکه به مثابه تفاوت در نقشه‌های زبانی معناپردازی تحلیل کرد. در این چارچوب، بلاغت به ابزار ترجمه جهان بینی کلامی به گفتمان تفسیری بدل می‌شود و امکان فهم منسجم‌تری از کثرت تأویلات قرآنی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، الگوی تحلیلی ارائه شده در این مقاله، قابلیت تعمیم به سایر آیات اختلافی قرآن و حتی به بررسی مکاتب تفسیری دیگر را دارد و می‌تواند مبنایی برای گسترش مطالعات بینارشته‌ای در حوزه تأویل قرآن، بلاغت و تفسیر اسلامی باشد.

منابع

- قرآن کریم ترجمه محمد مهدی فوالدوند.
- ابن اثیر، نصرالله بن محمد (۱۹۵۹م): «المثل السائر فی أدب الكاتب والشاعر»، تحقیق: احمد حوفی و بدوی طبانه. قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م): «التحریر والتنویر»، تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق): «الاستیعاب فی معرفة الأصحاب»، تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار الجیل.
- اشرفی، امیررضا (۱۳۸۷ش): «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان»، فصلنامه قرآن شناخت، سال اول، شماره ۱، صص ۸۵-۱۳۰.
- امیری، عاطفه؛ محمدی، مجید (۱۳۹۷ش): «بررسی تطبیقی مجمع البیان و کشف در تفسیر مجازهای سوره حجر احسن الحدیث»، بهار و تابستان ۱۳۹۷ - شماره ۵ (۱۸ صفحه - از ۵۱ تا ۶۸) پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش): «روش شناسی تفسیر قرآن»، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۸۱ق): «دلائل الإعجاز»، تحقیق: محمد عبده. قاهره: مكتبة القاهرة.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۹۲ق): «أسرار البلاغة»، تحقیق: محمد رشید رضا. بیروت: دار المعرفة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش): «تفسیر موضوعی قرآن (متشابهات)»، قم: اسراء.
- حاتمی، حمیدرضا (۱۳۹۸ش): «تحلیل کلامی آیات صفات خبری در تفسیر الکشاف و التبیان»، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری. سال دهم، شماره ۳۷، صص ۴۵-۶۶.
- الخطیب القزوينی، محمد بن عبدالرحمن (۱۹۸۵ق): «الإيضاح فی علوم البلاغة»، بیروت: دار الکتب العلمية.
- رازی فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «مفاتيح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۵ش): «آیات متشابه القرآن: بررسی و نقد»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، تحقیق: محمد عبدالسلام شاهین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زید، مصطفی (۱۴۳۲ق): «أثر البلاغة فی التفسیر»، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سجادی، جعفر (۱۳۹۷ش): «روش شناسی تفسیری شیخ طوسی»، فصلنامه پژوهش های قرآنی. سال بیست و چهارم، شماره ۹۳، صص ۱۲۳-۱۴۵.
- سکاکي، یوسف بن أبی بکر (۱۴۰۷ق): «مفتاح العلوم»، تحقیق: نعيم زرزور. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شریفی، علی (۱۳۹۸ش): «بلاغت و تفسیر»، تهران: سمت.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش): «الملل و النحل»، تحقیق: محمد سید گیلانی. قم: الشریف الرضی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: احمد حبیب قصیر عاملی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عابدی، محمد (۱۴۰۲ش): «نقد و بررسی برداشت های تفسیری سیاسی از قرآن در حوزه کاربست قواعد علم معانی»، پایگاه علمی سیویلیکا.
- قاضی عبدالجبار، أحمد بن حسین (۱۳۸۰ق): «المغنی فی أبواب التوحید و العدل»، تحقیق: جورج قنوتی. قاهره: الدار المصرية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: مرکز نشر آثار علامه.

- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۰ش): «آیات متشابه در قرآن»، مجله حوزه و دانشگاه. سال هفتم، شماره ۲۳، صص ۷۵-۹۵.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۵ش): «مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Abu Zayd, N. (2004). *Reformation of Islamic Thought*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Calder, N. (1993). "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr." In *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge.
- Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E.J. Brill.
- McAuliffe, J. (2006). *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mir, M. (1986). "The Qur'an as Literature." *Religion & Literature*, 18(1), 1-30.
- Rahman, F. (2009). *Major Themes of the Quran*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rippin, A. (2001). *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*. London: Routledge.

Reference

- Abidi, Muhammad (1402). "Criticism and study of political interpretations of the Quran in the field of applying the rules of the science of meaning". Civilica Scientific Database. (in Persian)
- Abu Zayd, N. (2004). *Reformation of Islamic Thought*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Al-Khatib Al-Qazwini, Muhammad ibn Abd al-Rahman (1985). *Explanation of the Sciences of Eloquence*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. (In Arabic)
- Amiri, Atefah; Mohammadi, Majid (2018). *Comparative Study of Majma' al-Bayan and Kashf in the Interpretation of the Symbols of Surah al-Hijr Ahsan al-Hadith*, Spring and Summer 2018 - Issue 5 (18 pages - from 51 to 68) (in Persian)
- Ashrafi, Amir Reza (1387). "The Divine Nature of the Quranic Text from the Perspective of Allama Tabataba'i and Its Role in the Interpretation of Al-Mizan". *Quran Sanghat Quarterly*. Year 1, No. 1, pp. 85-130. (In Persian)
- Calder, N. (1993). "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir." In *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge.
- Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E.J. Brill.
- Hadawi Tehrani, Mahdi (1996). "Ayat Mutashabih in the Quran". *Hawza and University Magazine*. Year 7, No. 23, pp. 75-95. (in Persian)
- Hadawi Tehrani, Mahdi (1996). *Theological Principles of Ijtihad in Interpreting the Holy Quran*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Hatami, Hamid Reza (2019). "Theological Analysis of the Verses of the Attributes of News in the Interpretation of Al-Kashf and Al-Tabyan". *Scientific-Research Quarterly of Interpretative Studies*. Year 10, No. 37, pp. 45-66. (In Persian)
- Ibn Abdul-Barr, Yusuf bin Abdullah (1412 AH). *Al-Isti'ab in the Knowledge of the Companions*. Researched by: Ali Muhammad Al-Bajawi. Beirut: Dar Al-Jil. (In Arabic)
- Ibn Ashour, Muhammad Al-Tahir (1984). *Al-Tahrir and Al-Tanvir*. Tunisia: Dar Al-Tunisiyyah for Publishing. (In Arabic)
- Ibn Athir, Nasrallah bin Muhammad (1959). *The Walking Parable in the Literature of the Writer and the Poet*. Researched by: Ahmad Houfi and Badawi Tabana. Cairo: Dar Nahdat Misr for Printing and Publishing. (In Arabic)
- Jawadi Amoli, Abdullah (2018). *Thematic Interpretation of the Quran (Mutshahibat)*. Qom: Israa. (in Persian)
- Jurjani, Abdul Qahir (2013). *Reasons for Miracles*. Research: Muhammad Abduh. Cairo: Maktaba al-Qahirah. (in Arabic)
- Jurjani, Abdul Qahir (2013). *Secrets of Al-Balagha*. Research: Muhammad Rashid Reza. Beirut: Dar al-Ma'arfa. (in Arabic)
- Kulaini, Muhammad bin Yaqub (1407 AH). *Al-Kafi*. Researched by: Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya. (in Arabic)
- Makarem Shirazi, Nasser (1995). *Exemplary Interpretation*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya. (in Persian)
- Ma'rafat, Muhammad Hadi (1379). *Al-Tamhid fi al-Ulum al-Quran*. Qom: Cultural Institute of Thought. (in Arabic)
- McAuliffe, J. (2006). *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mir, M. (1986). "The Qur'an as Literature." *Religion & Literature*, 18(1), 1-30.
- Mustafawi, Hassan (1368). *Al-Tahqiq fi kalamat al-Quran al-Karim*. Tehran: Allamah Publishing Center. (in Arabic)

- Paketchi, Ahmad (2013). Methodology of Quranic Interpretation. Tehran: Imam Sadiq University (AS). (in Persian)
- Qadi Abdul Jabbar, Ahmad bin Hussein (1380 AH). Al-Mughni fi abwaab al-Tawhid wa al-Adl. Researched by: George Qanawati. Cairo: Dar al-Masriya. (in Arabic)
- Rahman, F. (2009). Major Themes of the Quran. Chicago: University of Chicago Press.
- Razi Fakhr al-Din Muhammad ibn Omar (1420 AH). The Keys to the Unseen (The Great Interpretation). Beirut: Dar al-Ihya al-Turaht al-Araby. (In Arabic)
- Ripin, A. (2001). The Qur'an and Its Interpretative Tradition. London: Routledge.
- Riza'i Isfahani, Muhammad Ali (1395). The Verses of the Unidentified Qur'an: A Review and Criticism. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Sajjadi, Ja'far (1397). "Sheikh Tusi's Interpretive Methodology". Quarterly Journal of Quranic Research. Year 24, No. 93, pp. 123-145. (In Persian)
- Sakaki, Yusuf bin Abi Bakr (1407 AH). Miftah al-Uloom. Researched by: Naeem Zarzour. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilamiyah. (In Arabic)
- Shahristani, Muhammad bin Abdul Karim (1364). Al-Millat and Al-Nahl. Researched by: Muhammad Sayyid Gilani. Qom: Al-Sharif al-Radi. (In Persian)
- Sharifi, Ali (1398). Rhetoric and Interpretation. Tehran: Samt. (In Persian)
- Tabarsi, Fadl bin Hassan (1372). Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Tehran: Farahani. (In Arabic)
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Husayn (1378). Translation of Tafsir al-Mizan. Translator: Sayyid Muhammad Baqir Mousavi Hamadani. Tehran: Amir Kabir Publications. (In Persian)
- The Holy Quran, translated by Muhammad Mahdi Fawdand.
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1409 AH). Al-Tabyan fi tafsir al-Quran. Researched by: Ahmad Habib Qusayr Ameli. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabi. (in Arabic)
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar (1407 AH). The Discovery of the Facts of the Secrets of Revelation. Researched by Muhammad Abd al-Salam Shaheen. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah. (In Arabic)
- Zayd, Mustafa (1432 AH). The Effect of Eloquence in Interpretation. Beirut: Dar al-Kutb al-Araby. (In Arabic)

A Comparative Study of the Foundations and Models of Qur'ānic Tāwīl in Shaykh al-Ṭūsī's al-Tibyān and Nāṣir Khusraw's Wajh-i Dīn

Davood Kholoosi¹ , Fatemeh Farzali² 

1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran.
d.kholosi@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran.
f.farzali@cfu.ac.ir

Research Article



Abstract

This study examines how the application of Ta'wil in the Imami and Ismaili traditions reflects their fundamental divergences regarding the authority of religious knowledge, the relationship between reason ('aql) and revelation (naql), and the status of the exoteric (zāhir) and esoteric (bāṭin). Using a descriptive-analytical and comparative method, it analyzes patterns of Qur'anic Ta'wil in two major fifth-century AH works: Al-Tibyān by Shaykh al-Tusi and Wajh-i Dīn by Nasir Khusraw. The research identifies the theoretical underpinnings of Ta'wil in each text, evaluates the authors' methodological consistency, and considers the impact of socio-historical contexts on their hermeneutical approaches. Findings show that in Al-Tibyān, Ta'wil operates within an Imami rationalist framework grounded in linguistic principles and transmitted tradition, while preserving the boundaries of Shari'a—a method Shaykh al-Tusi consistently follows. In contrast, Nasir Khusraw in Wajh-i Dīn pursues Ta'wil through a symbolic, hierarchical model shaped by Ismaili philosophy, centered on the Imam's teaching authority. Here, naql shifts from hadith-based tradition to an Imam-centered pedagogical tradition, with emphasis on numerical symbolism and esoteric codes. The comparison reveals that the divergence between the two approaches stems less from accepting or rejecting reason and revelation than from differing conceptions of the authority governing Ta'wil and its relation to the exoteric dimension of Shari'a in Imami and Ismaili thought.

Keywords: The foundations of tāwīl, *al-Tibyān*, *Wajh al-Dīn*, reason, transmission (tradition), Imāmī Shi'ism, Ismā'īlī Shi'ism

Received: 2026-01-04 ; Received in revised form: 2026-02-11 ; Accepted: 2026-02-16 ; Published online: 2026-04-19

◆ How to cite: kholoosi,D. and Farzali,F. (2026). A Comparative Study of the Foundations and Models of Qur'anic Tāwīl in Shaykh al-Ṭūsī's al-Tibyān and Nāṣir Khusraw's Wajh-i Dīn. (e242445). *Quranic comentations*, (170-201), e242445 doi: [10.22034/qc.2026.570586.1241](https://doi.org/10.22034/qc.2026.570586.1241)



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

 tavil.quran.ac.ir

بازخوانی تطبیقی مبانی و الگوهای تأویل قرآن در «التبیان» شیخ طوسی و «وجه دین» ناصر خسرو

داود خلوصی^۱، فاطمه فرضعلی^۲

۱. استادیار گروه آموزشی الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) d.kholosi@cfu.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزشی الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. f.farzali@cfu.ac.ir

بیروشنی



چکیده

چگونگی کاربست تأویل در سنت‌های امامیه و اسماعیلیه، بازتاب تفاوت‌های بنیادین این دو مکتب در مرجعیت معرفت دینی، نسبت عقل و نقل و جایگاه ظاهر و باطن است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی، الگوهای تأویل آیات قرآن را در دو اثر شاخص قرن پنجم هجری، یعنی «التبیان» شیخ طوسی و «وجه دین» ناصر خسرو، بررسی می‌کند. پژوهش حاضر ضمن استخراج مبانی نظری تأویل در هر دو اثر، میزان پایبندی عملی مؤلفان به اصول روش‌شناختی اعلام‌شده و نیز تأثیر زمینه‌های تاریخی-اجتماعی بر جهت‌گیری تأویلی آن‌ها را تحلیل می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که تأویل در «التبیان» در چارچوب عقل‌گرایی امامی، اتکاء به قواعد زبانی و حجیت نقل، و با حفظ مرزهای ظاهر شریعت سامان یافته و شیخ طوسی در مقام عمل تفسیری به این منطق روشی وفادار مانده است. در مقابل، ناصر خسرو در «وجه دین» با محوریت اصل امامت و تعلیم، تأویل را در قالبی نمادین، مراتب‌مند و متأثر از دستگاه فلسفی اسماعیلی پی می‌گیرد که در آن نقش تغییر ماهیت نقل از سنت حدیثی به سنت تعلیمی امام‌محور و کاربست رموز و ساختارهای عددی برجسته است. برآیند این مقایسه نشان می‌دهد اختلاف دو رویکرد، بیش از آنکه ناظر به پذیرش یا نفی عقل و نقل باشد، به تفاوت در مرجع کنترل تأویل و نسبت آن با ظاهر شریعت در دو سنت امامی و اسماعیلی بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: الگوهای تأویل، التبیان شیخ طوسی، وجه دین ناصر خسرو، عقل، نقل، امامیه، اسماعیلیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۳۰

♦ استناد به این مقاله: خلوصی، داود و فرضعلی، فاطمه. (۱۴۰۵). بازخوانی تطبیقی مبانی و الگوهای تأویل قرآن در «التبیان» شیخ طوسی و «وجه دین» ناصر خسرو. (۲۴۲۴۴۵). *مطالعات تأویلی قرآن*، (۲۸-۱۷۰)، ۲۴۲۴۴۵
doi: 10.22034/qc.2026.570586.1241



۱. طرح مسئله

تأویل به عنوان یکی از روش‌های کلیدی در فهم لایه‌های درونی متون دینی، هم ابزار فهم ژرف‌تر آیات قرآن است و هم آینه‌ای از مبانی معرفتی، کلامی و فلسفی هر مذهب؛ زیرا در آن، نسبت ظاهر و باطن، حدود مشروعیت تأویل و مرجع تشخیص معنای باطنی تعیین تکلیف می‌شود. در میان فرق شیعی، امامیه و اسماعیلیه با وجود اشتراک در اصل امامت، در تعریف نسبت ظاهر و باطن و نیز در سازوکار کنترل و ارزیابی تأویل‌ها رویکردهایی متمایز و گاه متعارض دارند. این تمایزها به‌ویژه در قرن پنجم هجری-دوره‌ای تعیین‌کننده در تثبیت هویت‌های مذهبی و منازعات کلامی-در آثار برجسته تفسیری و تعلیمی به‌روشنی دیده می‌شود.

در این میان، «التبیان» شیخ طوسی به عنوان یکی از مهم‌ترین تفاسیر امامی، و «وجه دین» ناصر خسرو به مثابه متنی بنیادین در تبیین نظام تأویلی اسماعیلی، دو نمونه ممتاز از دو افق روشی متفاوت در مواجهه با قرآن‌اند. با وجود مطالعات متعدد درباره تفسیر و تأویل، پژوهش‌های تطبیقی روشمند میان دو سنت امامی و اسماعیلی-آن هم با تمرکز هم‌زمان بر مبانی، کاربری عملی و زمینه‌های شکل‌گیری تأویل در بستر قرن پنجم-اندک است و بسیاری از تحقیقات موجود یا به بررسی جداگانه هر سنت پرداخته‌اند یا رویکردی کلی‌گرا داشته‌اند. از این رو، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با مقایسه دقیق این دو متن شاخص، از سطح گزارش مفهوم و ارائه نمونه‌های پراکنده فراتر می‌رود و با استخراج مبانی تأویلی هر اثر، «نسبت مبانی اعلام‌شده با کاربری عملی تأویل» را در نمونه‌های منتخب می‌سنجد و سپس نقش زمینه‌های تاریخی-اجتماعی را در جهت‌گیری‌های تأویلی دو سنت تبیین می‌کند. این رویکرد، امکان نوعی نقد درونی و ارزیابی انسجام روش را نیز فراهم می‌آورد و به روشن‌تر شدن نقاط اشتراک و افتراق امامیه و اسماعیلیه در روش‌شناسی فهم قرآن کمک می‌کند.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی پژوهش چنین طراحی شده است: الف؛ مبانی تأویلی شیخ طوسی در «التبیان» و ناصر خسرو در «وجه دین» چیست؟ ب؛ این دو تا چه اندازه به مبانی اعلام‌شده از سوی خود در تأویل قرآن پایبند هستند؟ ج؛ و چه عوامل اجتماعی، تاریخی و محیطی بر صورت‌بندی و جهت‌گیری تأویلات آنان اثر گذاشته است؟ فرضیه پژوهش بر این نکته استوار است که شیخ طوسی با وجود بهره‌گیری فعال از عقل و مباحث کلامی، در چارچوب عقل‌گرایی امامی و التزام به حجیت نقل و حفظ مرزهای ظاهر شریعت، به‌طور نسبتاً منسجم به

مبانی روشی خود در «التبیان» وفادار مانده است؛ درحالی که ناصر خسرو با تأکید نظری بر نقش امام، عقل و تعلیم، در مقام عمل تأویل را غالباً در صورت‌بندی نمادین تعلیمی و مبتنی بر دستگاه مراتب‌مند خود پیش می‌برد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد شیخ طوسی بر الگوی «تأویل متن محور و کلامی» وفادار مانده است، در حالی که ناصر خسرو الگوی «تأویل امام محور» را دنبال می‌کند که در آن، اعتبار تأویل نه از لایه‌های زبانی یا احادیث مسند، بلکه از پیوند با ساختار مراتب دین و تعلیم امام کسب می‌شود و کارکرد هویتی‌نهادی تأویل در چارچوب گفتمان دعوت اسماعیلی برجسته‌تر می‌شود. این مقاله با روش تحلیلی تطبیقی و رویکرد توصیفی تبیینی سامان یافته و با اتکا به منابع اولیه و ثانویه، مبانی، کاربرست عملی و زمینه‌های اثرگذار بر دو الگوی یادشده را بررسی می‌کند. این مقاله با روش تحلیلی تطبیقی و رویکرد توصیفی تبیینی سامان یافته و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (منابع اولیه و تحقیقات ثانویه)، ابتدا مبانی تأویلی دواثر استخراج و مقایسه می‌شود، سپس نسبت مبانی و کاربرست عملی تأویل در نمونه‌های منتخب سنجیده و در نهایت زمینه‌های تاریخی اجتماعی اثرگذار بر شکل‌گیری این دو الگو بررسی می‌گردد.

پژوهش درباره مفهوم و کارکرد «تأویل» در اندیشه اسلامی، به ویژه در سنت‌های اسماعیلی و امامی، پیشینه‌ای گسترده دارد. در این میان، ناصر خسرو به عنوان متفکر تعلیمی کلامی اسماعیلی و شیخ طوسی به مثابه مفسر و متکلم برجسته امامیه، از حیث تبیین نظری تأویل و نسبت آن با ظاهر شریعت اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند. با وجود این، مرور ادبیات نشان می‌دهد بسیاری از پژوهش‌ها یا بر یک شخصیت متمرکز بوده‌اند، یا تأویل را بیشتر به صورت توصیفی گزارش کرده‌اند و کمتر به مقایسه‌ای روشمند میان «مبانی اعلام‌شده» و «عمل تأویلی» این دو در چارچوب شاخص‌های روشن پرداخته‌اند. افزون بر آن، سهم عوامل تاریخی اجتماعی در شکل‌گیری سبک تأویل و جهت‌گیری‌های تفسیری نیز غالباً به صورت محدود و پراکنده بررسی شده است.

در بررسی پیشینه پژوهش، برخی آثار با رویکرد روایی، فلسفی یا کلامی، تأویل را ابزاری برای کشف معانی باطنی یا دفاع از دستگاه اعتقادی دانسته‌اند. اهل‌سرمدی (۱۳۹۸) با تمرکز بر «التبیان»، کوشیده است منطق عقلانی شیخ طوسی و نسبت آن با تأویل را توضیح دهد. پوناوالا و محمدی مظفر (۱۳۸۶) نیز با نگاهی کلان‌تر، جایگاه تأویل قرآن را در سنت اسماعیلی و نسبت ظاهر و باطن را در پیوند با مرجعیت دینی و تعلیم تحلیل کرده‌اند. ارزش این دسته از پژوهش‌ها

در روشن کردن جایگاه نظری تأویل است، هرچند معمولاً از سنجش نظام مند انطباق مبانی با کاربرست عملی تأویل در متن های اصلی فاصله می گیرند. دسته ای دیگر از تحقیقات، به طور مستقل به یکی از دو متفکر پرداخته اند. روحانی (۱۳۸۱) تلقی ناصر خسرو از تأویل و نسبت آن با معرفت دینی را بررسی کرده و مرادیان و سلیمانیان (۱۳۹۴) نشان داده اند که تأویل در شعر ناصر خسرو نیز نمودهای گسترده ای دارد. در کنار این ها، برخی پژوهش ها رویکرد تطبیقی داشته اند، اما غالباً تطبیق را به یک محور محدود کرده یا آن را میان متفکران غیرهم عصر پیش برده اند؛ مانند مقاله خیاطیان و پیوندی (۱۳۹۹) که مفهوم تأویل را در «وجه دین» و «تفسیر المیزان» مقایسه می کند و از این رو تحلیل عوامل هم عصر و زمینه های مشترک تاریخی-اجتماعی در آن کم رنگ تر می شود. با وجود غنای نسبی این مطالعات، همچنان چند خلأ مهم باقی است: نبود یک بررسی تطبیقی هم زمان و نظام مند درباره مبانی، روش ها و دامنه تأویل در اندیشه ناصر خسرو و شیخ طوسی با تمرکز بر دو متن اصلی؛ کمبود توجه به میزان پایبندی عملی هر یک به مبانی روش شناختی اعلام شده؛ و فقدان تحلیل عمیق و مستند از زمینه های تاریخی اجتماعی اثرگذار بر جهت گیری های تأویلی آنان. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با تکیه بر دو متن «التبیان» و «وجه دین»، از سطح گزارش های کلی فراتر می رود و با استخراج مبانی تأویلی، سنجش انطباق «نظریه و عمل» در نمونه های منتخب، و تبیین نقش زمینه های تاریخی اجتماعی، تصویری روشمند و قابل ارزیابی از تفاوت ها و اشتراک های دو سنت امامی و اسماعیلی در تأویل قرآن ارائه می کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. تعریف تأویل در نگاه شیخ طوسی و ناصر خسرو

شیخ طوسی با اشاره به ریشه لغوی «تأویل»، آن را از ماده «أول/یؤول» به معنای «بازگشت» می داند و تأویل را «آن چیزی» معرفی می کند که نهایت حال و سرانجام امر به آن بازمی گردد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳/۲۳۷؛ همان، ۱۴۰۹ق: ۴/۱۴۹). وی ذیل عبارت «أَحْسَنَ تَأْوِيلًا» (نساء/۵۹) «تأویل» را به «پاداش» معنا می کند و با تکیه بر همین ریشه، توضیح می دهد که فرجام کار بندگان به پاداش بازمی گردد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲/۳۹۹). طوسی در مواردی تأویل را با تفسیر مترادف می گیرد و از آن به «منتهای معنا» و «مقصود نهایی» تعبیر می کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۶/۹۸). با این حال، در برخی مواضع، تأویل را صرفاً هم سنخ «مفهوم/معنا» نمی داند و آن

را به مثابه «مرجع» یا «منشأ معنا» توضیح می‌دهد؛ از همین رو برای تبیین آن از تعابیری مانند «مصلحت» یا «فایده حکم» بهره می‌گیرد (اهل سرمدی، ۱۳۹۸: ۶۳). برآیند این شواهد نشان می‌دهد که طوسی هرچند گاه تفسیر و تأویل را هم معنا می‌گیرد، در عمل برای فهم متن مراتبی قائل است و در پاره‌ای موارد، سطحی از معنا را مطرح می‌کند که می‌توان آن را ناظر به «عاقبت امر»، «غایت معنا»، «فلسفه/ علت حکم» یا «فایده حکم» دانست؛ اموری که در ادبیات تفسیری متأخر بیشتر ذیل عنوان «تأویل» صورت‌بندی می‌شود. در مقابل، ناصر خسرو نسبت لفظ و معنا را به صراحت دو ساحتی می‌کند: لفظ را «تنزیل» و معنا را «تأویل» می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۱). بر این اساس، آنچه از ظاهر الفاظ دریافت می‌شود در قلمرو تنزیل قرار می‌گیرد، اما معنای باطنی و مقصود اصلی آیات، موضوع تأویل است.

۲-۲. اصول و مبانی تأویل نزد شیخ طوسی و ناصر خسرو

۲-۲-۱. حجّیت یا عدم حجّیت ظاهر

شیخ طوسی به صراحت به اعتبار ظواهر آیات پایبند است و ظاهر را نقطه آغاز و در بسیاری موارد مقصد فهم قرآن می‌داند. او در تقسیم‌بندی معنایی آیات، بخشی را به آیاتی اختصاص می‌دهد که ظاهرشان مطابق مقصود است و هرکس با زبان عربی آشنایی داشته باشد، آن را درمی‌یابد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۶). ذیل بحث محکم و متشابه نیز، محکمت‌ها را آیاتی معرفی می‌کند که لفظشان بدون نیاز به ضمیمه بیرونی، با اتکا به لفظ یا عرف، دلالت روشنی دارد؛ مانند آیه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (انعام/۱۵۱). نشانه دیگر حساسیت طوسی به ظاهر، ورود گسترده به مباحث لغوی در بسیاری از آیات است؛ به گونه‌ای که از ذکر وجوهی که واژگان ظرفیت آن را ندارند پرهیز می‌کند و زبان را ابزار بنیادین فهم متن می‌گیرد (اهل سرمدی، ۱۳۹۸: ۶۸). حتی در مواردی که به دلیل عقلی یا نقلی معتبر از معنای ظاهری عبور می‌کند، می‌کوشد ارتباط معنای برگزیده را با دلالت‌های لفظی حفظ کند؛ از این رو، تأویل نزد او امری مهارشده و در خدمت صیانت از تنزیه الهی و انسجام شریعت است، نه گشودن افق‌های نامحدود معنایی.

نمونه‌هایی از این رویکرد را در آیات مختلف از جمله تفسیر آیات صفات الهی و دیگر واژگان قرآن کریم می‌توان دید:

الف؛ در تفسیر آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده/۶۴)، برای «ید» وجوه

معنایی متعددی ذکر می‌کند و آیه را بر اساس وجه مناسب تفسیر می‌نماید (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳/۵۸۰). ب؛ در آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر/۲۲)، «آمدن» را به اموری چون آمدن فرمان، عذاب یا حکم الهی برمی‌گرداند و در نهایت تبیینی ارائه می‌کند که با آمدن حسی ناسازگار است و به ظهور و آشکارشدن نزدیک می‌شود (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۰/۳۴۷). ج؛ همچنین در آیه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن/۲۷)، با گزارش وجوه رایج «وجه» (از جمله جزء شیء و نیز خود شیء)، تفسیر را بر معنایی استوار می‌کند که از تجسیم فاصله دارد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۹/۴۷۲). د؛ و در آیه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) نیز معنای ظاهری نشستن را رد کرده و وجوهی چون استیلا یا استقرار تدبیر و لطف الهی را یادآور می‌شود (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۷/۵۹). مجموع این نمونه‌ها نشان می‌دهد که ظاهر آیات نزد شیخ طوسی واجد حجیت است، اما این حجیت در چارچوب عقل، نقل معتبر و قواعد زبانی مهار می‌شود.

در مقابل، نگاه ناصر خسرو به ظاهر آیات در چارچوب سنت اسماعیلی صورت‌بندی متفاوتی دارد. در این سنت، هرچند بر حفظ ظاهر در مقام عمل تأکید می‌شود، اما «ظاهر» بدون پیوند با «باطن» کفایت معرفتی ندارد و توقف بر ظاهر به مثابه ایستادن در سطحی نازل از فهم دین تلقی می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۲۵). ناصر خسرو استواری و اعتبار ظواهر را وابسته به معانی باطنی می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۵) و کتاب و شریعت بی تاویل را به جسدی بی روح تشبیه می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۶). از منظر او، ظاهر نفی نمی‌شود، اما تنها در پیوند با باطن معنا می‌یابد و نمی‌تواند غایت فهم قرآن باشد. در موضعی دیگر، تنزیل را سراسر «رمز و اشاره» معرفی می‌کند و دستیابی به مقصود آن را جز از مسیر تاویل ممکن نمی‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۱۸۰).

مواردی از این رویکرد را در تاویل واژگان و عبارات قرآنی زیر می‌توان مشاهده نمود که تاویل کاملاً از معنای ظاهری و تاریخی جغرافیایی خود فاصله گرفته و از آن مفاهیمی انتزاعی و مرتبت با عقاید اسماعیلیان برداشت می‌شود. الف؛ واژه «مدهامتان» (الرحمن/۶۴) صفت برای دو باغ بهشتی است و در ترجمه‌های معمول به سبز بسیار تیره و خوش رنگ ترجمه می‌شود. ناصر پس از اشاره به معنای ظاهری سبز که در واقع سبزی مرکب از دو رنگ دیگر است، منظور از آن را ناطق (پیامبر) و اساس (امام) می‌داند. (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۸۵) ب؛ با توجه به آیات ۲۹ تا ۳۱ سوره مبارکه عبس، منظور از «نخلًا» را امام چهارم، «حدائق غلبًا» را امام پنجم، «فاکهة» را امام ششم و «أبًا» را امام هفتم بیان می‌کند.

همان: ۸۸) ج؛ ناصر در سوره تین، دو واژه تین و زیتون را که دو روییدنی هستند را به عقل و نفس روحانی و طور سینین و بلد الامین را نیز ناطق و اساس تاویل می‌نماید و سپس با تأکید بر این مطلب که تین و زیتون یک کلمه هستند می‌گوید این مطلب بیانگر این است که عقل و نفس یک حقیقت یگانه و روحانی هستند و دو کلمه بودن طور سینین و بلد الامین را نشان دهنده دوجنبه و مرتبه بودن ناطق و اساس می‌داند. د؛ حتی در روایات نیز این شیوه تاویلی را دنبال می‌کند. مثلاً در روایت معروف پیامبر (ص) که فرمودند: «بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنّة» ناصر می‌گوید که منظور از قبر رسول، وصی اوست که حکمت‌های او در وی نهفته است و منظور از منبر شخص قائم است. (همان: ۱۴۳)

این تلقی از ظاهر، با مبانی فلسفی و تاویلی ناصر خسرو نیز پیوند دارد؛ زیرا عقل نزد او موجودی ایستا نیست، بلکه در وضعیت حرکت و عبور از سطح طبیعت و ظاهر تعریف می‌شود. از این رو، توقف بر ظاهر آیات به منزله نوعی ایستایی عقل تلقی می‌گردد و تاویل کارکردی اساسی در حفظ پویایی معرفت دینی می‌یابد. در سطح تحلیل‌های ثانویه نیز تأکید شده است که در ادبیات اسماعیلی، تاویل جایگاهی ممتاز دارد و تفکیک «علوم ظاهری/باطنی» چنان صورت‌بندی می‌شود که «علم باطن» با تاویل پیوند بخورد؛ از این رو، «تفسیر» به معنای رایج آن در زمره علوم ظاهری قرار می‌گیرد و محوریت معرفتی با تاویل است (پوناوالا و محمدی مظفر، ۱۳۸۶: ۱۲۹). با این حال، در بررسی روشمند الگوی ناصر خسرو، مسئله مهم آن است که پیوند میان دلالت‌های لفظی و نتیجه تاویلی در بسیاری موارد به صورت صریح و قاعده‌مند توضیح داده نمی‌شود و گاه معنا از سطح باطن بر سطح ظاهر حمل می‌گردد؛ امری که دامنه تاویل‌های نمادین را گسترش می‌دهد (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۲). شاکر بر همین اساس یادآور می‌شود که در برخی موارد، معنا به جای آنکه از ظرفیت‌های دلالتی لفظ استخراج شود، بر لفظ بار می‌گردد و این امر می‌تواند زمینه برداشت‌های گسترده‌تر از متن را فراهم سازد. (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

به عنوان مثال ناصر در سوره تین، دو واژه تین و زیتون را که دو روییدنی هستند را به عقل و نفس روحانی و طور سینین و بلد الامین را که دو جایگاه مکانی هستند را نیز ناطق و اساس تاویل می‌نماید و سپس با تأکید بر این مطلب که تین و زیتون یک کلمه هستند می‌گوید این مطلب بیانگر این است که عقل و نفس یک حقیقت یگانه و روحانی هستند و دو کلمه بودن طور سینین و بلد الامین را نشان دهنده دوجنبه و مرتبه بودن ناطق و اساس می‌داند.

جدول زیر نوع نگاه و معنایی را که این دو شخصیت در سوره مبارکه تین از این الفاظ چهارگانه برداشت کرده‌اند نشان می‌دهد:

ناصر خسرو	شیخ طوسی	
عقل	میوه‌ای خوراکی و معروف	تین
نفس	میوه‌ای که از آن عصاره و روغن می‌گیرند	زیتون
ناطق	کوه پربرکت	طور سینین
امام	شهر مکه ایمن	بلد الامین

۳. جایگاه و نقش عقل در تاویلات شیخ طوسی و ناصر خسرو

یکی از اصول اساسی در رویکرد تفسیری و تاویلی شیخ طوسی، تکیه گسترده بر عقل در فهم مفاهیم و مدلول آیات است؛ رویکردی که در جای جای «التبیان» به روشنی دیده می‌شود. شیخ عقل را عنصری بنیادین در هندسه فکری انسان می‌داند و آن را نه تنها ابزار فهم دین، بلکه شرط امکان درک صحیح پیام وحی تلقی می‌کند. از همین منظر، وی در تفسیر آیه ۸۲ سوره نساء تصریح می‌کند که آیه بر بطلان تقلید کورکورانه و صحت استدلال در اصول دین دلالت دارد و این مهم تنها از طریق فکر، تدبر و ژرف‌اندیشی حاصل می‌شود. شیخ در همین موضع، دیدگاه کسانی را که فهم قرآن را منحصر به تفسیر پیامبر (ص) می‌دانند، مردود می‌شمارد و تأکید می‌کند که دعوت الهی به تدبر، خود گواهی روشن بر نقش عقل در فهم قرآن است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳/۲۷۰). همین معنا در تفسیر آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (محمد/۲۴) نیز تکرار می‌شود؛ جایی که شیخ با تکیه بر اصل تدبر، قول کسانی را که تفسیر را صرفاً مبتنی بر خبر و سمع می‌دانند، باطل اعلام می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۳۱۰).

نقش عقل نزد شیخ طوسی تنها به فهم متن محدود نمی‌شود، بلکه در تبیین مبانی اعتقادی نیز جایگاهی اساسی دارد. او در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره نساء، کامل شدن حجت الهی را منحصر به بعثت پیامبران نمی‌داند و تصریح می‌کند که شأن و هدف پیامبران نیز از طریق عقل قابل درک است؛ زیرا اگر حجت صرفاً با آمدن پیامبر تمام می‌شد، خود پیامبر نیز به پیامبری دیگر نیاز می‌داشت (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳/۳۹۵). از این رو، عقل در اندیشه شیخ طوسی، نه رقیب وحی، بلکه شرط فهم و تحقق غایت آن است.

همین رویکرد عقل‌گرایانه سبب می‌شود که شیخ طوسی به صراحت با تقلید کورکورانه در حوزه اعتقادات به مقابله برخیزد. او در ذیل آیاتی که پیروی از نیاکان را منشأ گمراهی معرفی می‌کنند، بر ضرورت تعقل تأکید می‌ورزد. برای نمونه، در تفسیر آیه ۲۳ سوره زخرف، با نقد تقلید، یادآور می‌شود که اگر تقلید مجاز باشد، لازم می‌آید که حق و نقیض آن هم‌زمان صادق باشند؛ زیرا بت پرستان، یهودیان و مسیحیان نیز همگی به تقلید از پیشینیان خود تمسک می‌جویند و هر یک خویش را بر حق می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۹/۱۹۰). همچنین در تفسیر آیه ۱۰۴ سوره مائده، دیدگاه برخی فرقه‌های باطل را که معرفت را امری درونی و ثابت در نفس انسان می‌پندارند، رد می‌کند و تصریح می‌نماید که اگر این گروه‌ها حقیقت را به‌طور ضروری و درونی درمی‌یافتند، دچار تقلید از پدران خود نمی‌شدند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴/۳۹). کارکرد عقل در «التبیان» همچنین در نقد و ارزیابی آراء مفسران و متکلمان پیشین به وضوح آشکار است. شیخ طوسی در موارد متعددی، آرای صحابه، تابعان و مفسران پیش از خود را با تکیه بر اصول عقلی به چالش می‌کشد و برخی دیدگاه‌ها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد؛ از جمله نقد آرای جبائی، رمانی، بلخی و طبری. وی علت اصلی این اختلافات را تاویلهای بی‌اساس و گرایش‌های مذهبی برخی مفسران می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۷). برای مثال، در تفسیر آیه ۸۱ سوره انعام، با استناد به محاجه حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان، این محاجه را دلیلی روشن بر صحت مناظره عقلانی و دعوت استدلالی به توحید می‌شمارد و انکار آن را مخالفت با صریح آیات معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴/۱۹۲). افزون بر این، شیخ طوسی از عقل به عنوان ابزاری اساسی برای دفاع از عقاید امامیه در حوزه‌هایی چون توحید، عدل، امامت و حتی مسائل فرعی مانند تقیه، متعه و عصمت پیامبران بهره می‌گیرد؛ به گونه‌ای که گرایش عقل‌گرایانه او در تمامی این مباحث آشکار است (خصیر، ۱۳۷۸: ۱۰۵).

در مقابل، ناصر خسرو نیز عقل را به شدت می‌ستاید و آن را رکن اساسی فهم دین می‌داند، اما صورت‌بندی او از عقل در چارچوبی فلسفی تاویلی و متأثر از سنت اسماعیلی شکل می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که فهم باطن دین و حقیقت نمادها و مفاهیم دینی، تنها از طریق عقل و علم ممکن است، نه از راه حس و تمسک به ظاهر صرف (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۳). ناصر خسرو عقل را عطیه‌ای الهی، وجه امتیاز انسان از حیوان و ابزار اصلی فهم دین معرفی می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۸) و بدین‌سان، عقل را شرط لازم عبور از سطح تنزیل به قلمرو تاویل می‌داند.

با این حال، بسیاری از پژوهشگران تأکید کرده‌اند که تلقی عقلانی اسماعیلیان، از جمله ناصر خسرو، با نظام عقلانی فلسفه یونان، به ویژه در صورت نوافلاطونی

آن، سازگاری بیشتری دارد. از این منظر، ناصر خسرو در مباحثی چون خداوند، عالم و انسان، می‌کوشد با بهره‌گیری از معیارهای عقلی و فلسفی، این مفاهیم را در چارچوب نظام فکری خود تبیین کند (مرادیان، ۱۳۹۴: ۷۲). ساختار اندیشه فلسفی او به روشنی در امتداد سنت نوافلاطونی افلوطین قابل تحلیل است؛ سنتی که بر هماهنگی محسوس و معقول، ضرورت پیوند علم و عمل، و حرکت نفس از محسوسات به معقولات تأکید دارد. این آموزه‌ها نزد ناصر خسرو با رنگ و بوی الهیات اسماعیلی درهم می‌آمیزد و به عقل نقشی محوری در هدایت، رشد نفس و فهم باطن دین می‌بخشد (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۳۳).

با بررسی تطبیقی جایگاه عقل در اندیشه این دو مفسر، می‌توان دریافت که هرچند اشتراک بنیادین آنان در «عقل محوری» و نفی تقلید کورکورانه ریشه در سنت مشترک کلام اسلامی دارد، اما تفاوت‌های پارادایمیک در تعریف، کارکرد و غایت عقل، تمایزاتی اساسی پدید آورده است. در یک نگاه کل‌نگر، وجه اشتراک اصلی، باور به عقل به مثابه موهبت الهی و ابزار اجتناب‌ناپذیر برای فهم لایه‌های عمیق‌تر دین است. با این حال، وجوه افتراق در چند محور اساسی قابل پیگیری است: نخست در تعریف عقل که نزد شیخ طوسی، «قوه‌ای استدلال‌گر و نقدپذیر» در خدمت فهم متن است، اما نزد ناصر خسرو «مرتبه‌ای وجودی و حقیقتی عینی» در سلسله مراتب هستی است. دوم در کارکرد عملی آن که در دستگاه کلامی شیخ طوسی، عقل در خدمت تنقیح، نقد درون‌متنی و دفاع از عقاید شریعت‌محور به کار می‌رود، حال آنکه در نظام فلسفی-تأویلی ناصر خسرو، عقل کلید رمزگشایی از نمادها و کشف نظام باطنی آفرینش است. سوم در رابطه با نص که عقل شیخ طوسی در چارچوب دلایل لغوی و قرائن متنی به تأیید و تبیین نص می‌پردازد، اما عقل ناصر خسرو فراتر از ظاهر، به کشف لایه‌های پنهان متن بر اساس مبانی فلسفی مانند تناظر عالمین می‌انجامد. چهارم در هدف غایی که هدف شیخ، تحصیل باوری استوار و حفظ انسجام اجتماعی جامعه‌ی ایمانی است، در حالی که هدف ناصر خسرو، وصول فرد سالک به حقیقت باطنی و تعالی وجودی است. و سرانجام در مخاطب و بستر تاریخی که شیخ طوسی در بستر تقابل‌های کلامی امامیه با رقیبان سنی، عقلانی‌تی همگانی‌تر را عرضه می‌کند، اما ناصر خسرو در بستر دعوت اسماعیلی و برای جذب نخبگان، منظومه‌ای باطنی و نخبه‌گرا ارائه می‌دهد. بنابراین، این تفاوت‌ها نه ضعف یک روش و قوت دیگری، بلکه بازتاب دو الگوی متفاوت الهیاتی (کلامی-استدلالی در مقابل فلسفی-تأویلی) در پاسخ به نیازها و پرسش‌های عصر خود است.

۴. نقش نقل در تاویلات شیخ طوسی و ناصر خسرو

شیخ طوسی در مقدمه «التبیان» به صراحت بر جایگاه حدیث صحیح در تفسیر و تاویل قرآن تأکید می‌کند و تصریح می‌نماید که تفسیر قرآن جز با اثر صحیح از پیامبر (ص) و امامان (ع) که قول آنان همانند قول پیامبر (ص) حجت است، جایز نیست و تفسیر قرآن بر اساس رأی مردود است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۴). این تصریح نشان می‌دهد که نقل معتبر، به‌ویژه روایت معصومان (ع)، در منظومه تفسیری شیخ طوسی جایگاهی بنیادین دارد و هرگونه تاویل بدون پشتوانه نقلی معتبر از دایره تفسیر مشروع خارج می‌شود.

همین مبنا در تفسیر آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نیز بازتاب می‌یابد؛ جایی که شیخ طوسی «واو» را عاطفه می‌داند و علم تاویل را در انحصار خداوند و راسخان در علم معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲/۳۹۹). این تفسیر نشان می‌دهد که شیخ، در عین پذیرش عقل و اجتهاد، مرجع نهایی تاویل را به دایره‌ای محدود و مشروع فرو می‌کاهد که در پیوند مستقیم با وحی و اهل بیت (ع) تعریف می‌شود.

با این حال، نکته قابل توجه در «التبیان» میزان به‌کارگیری محدودتر روایات اهل بیت (ع) در مقایسه با تفاسیر روایی پیشین است. شیخ طوسی در مجموع ۱۰۳۴ روایت از معصومان (ع) نقل کرده است (فرجامی، ۱۴۰۳: ۲۲۱) و بخشی از این روایات را نیز به دلیل ضعف یا ناسازگاری دلالتی کنار گذاشته است. برخلاف تفاسیر روایی قبل از خود، هم از حیث کمیت و هم کیفیت، رویکردی متفاوت اتخاذ کرده و به‌طور گسترده از اقوال مفسران صحابی و تابعی بهره برده است. از نظر کیفی نیز با غربال‌گری روایات، در گزینش نقل‌های تاویلی، به‌ویژه در موارد مرتبط با شأن اهل بیت (ع) یا نكوهش مخالفان آنان، احتیاط و انتخاب‌گری نشان می‌دهد (نفیسی، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

این رویکرد را باید در بستر تاریخی و اجتماعی بغداد چندقطبی تحلیل کرد؛ فضایی که تنوع فرقه‌ای و حساسیت‌های مذهبی در آن بالا بود. بر همین اساس، شیخ طوسی تفسیر خود را بر دو پایه عقل‌گرایی و تقریب مذاهب استوار ساخت؛ زیرا اگر همانند برخی پیشینیان صرفاً بر نقل‌های خاص شیعی تکیه می‌کرد، هم موجب تشدید تنش‌های فرقه‌ای می‌شد و هم مخاطب عام خود را از دست می‌داد (نفیسی، ۱۳۹۳: ۱۲۶). البته این امر به معنای کنارگذاشتن کامل روایات تاویلی نیست؛ زیرا شیخ روایاتی را که خبر واحد نباشند و به‌نوعی شهرت داشته و مبنای اعتقادی امامیه به‌شمار می‌روند، حذف نمی‌کند (نفیسی، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

افزون بر این، در مواردی که اقوال تفسیری صحابه در کنار روایات اهل بیت (ع) ذکر می‌شود، شیخ به نحوی سنجیده روایت اهل بیت (ع) را ترجیح می‌دهد؛ چنان‌که در تفسیر آیه نخست سوره انفال، پس از ذکر دیدگاه‌های مختلف درباره انفال، همه آن‌ها را کنار گذاشته و روایت صادقین (ع) را برمی‌گزیند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵/۷۲). حتی در مواردی که دو روایت متفاوت از اهل بیت (ع) نقل شده است، با بررسی متنی و دلالتی، یکی از آن‌ها را کنار می‌گذارد؛ برای مثال، در تفسیر آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» پس از نقل دو دسته روایت، روایت منسوب به امیرالمؤمنین (ع) را رد کرده و روایت صادقین (ع) را می‌پذیرد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۰/۴۱۸).

در مقابل، در اندیشه ناصر خسرو، نقش نقل در تاویل قرآن به صورت کاملاً متفاوت و در چارچوب سنت اسماعیلی صورت‌بندی می‌شود. از نظر او، تنها آل نبی (ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) و امامان اسماعیلی مجاز به تاویل‌اند و وظیفه دیگران، دریافت معانی تاویلی از طریق آنان است (روحانی، ۱۳۸۱: ۶۹). بدین‌سان، نقل در اندیشه ناصر خسرو نه صرفاً مجموعه‌ای از روایات، بلکه سلسله‌ای زنده از انتقال معنا از طریق امام تلقی می‌شود. این انحصارگرایی در تاویل و تکیه بی‌چون و چرا بر امام به عنوان منبع معنا، تنها یک موضع نظری نبود، بلکه ریشه در بافتار سیاسی و مذهبی ویژه ناصر خسرو داشت. او که در دوره اوج قدرت خلافت فاطمیان در قاهره آموزش دیده و به عنوان «حجت» اسماعیلیان به خراسان اعزام شده بود، رسالت خود را نه تنها تبلیغ عقاید باطنی، بلکه متمایز ساختن هویت شیعه اسماعیلی در تقابلی آشکار با خلافت عباسی و علمای اهل سنت (اصحاب ظاهر) می‌دانست. در چنین فضایی، تاویل و اصرار بر لایه‌های باطنی قرآن، به یک ابزار هویتی و سلاح کلامی بدل می‌شد که از سویی جامعه اسماعیلی را حول محور امام منسجم می‌کرد و از سوی دیگر، ادعای برتری معرفتی و معنوی آنان را در مقابل رقبای کلامی و سیاسی فریاد می‌زد. بنابراین، باطن‌گرایی افراطی ناصر خسرو را باید پاسخی استراتژیک به نیاز تعریف و تثبیت مرزهای مذهب اسماعیلی در یک جهان اسلام به شدت رقابتی و متعارض دانست.

این تلقی در اشعار ناصر خسرو نیز بازتابی پررنگ دارد؛ آنجا که آل رسول (ص) را معتمدان علم می‌خواند و دسترسی به معرفت را منحصر به آنان می‌داند: «بر علم مثل معتمدان آل رسولند / راهت ننماید سوی آن علم جز این آل» (ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۲۵۵).

ناصر خسرو بر این باور است که وظیفه پیامبر (ص) بیان ظاهر و تنزیل آیات است

و تاویل و ارشاد به باطن، بر عهده امام (ع) به عنوان وصی پیامبر قرار دارد. از همین رو، در ابیات متعددی امام را «خازن علم قرآن»، «امین سر یزدان» و «روان قرآن» می‌خواند (ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۵۴؛ ۶۲: ۱۱) و تصریح می‌کند که ظاهر قرآن که به صورت رمز و خشک بیان شده، تنها به واسطه امام با «نم معنا» تر و قابل پذیرش می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۳۱: ۲۰). بر اساس مبانی فلسفی و تاویلی ناصر خسرو، نقل در نهایت به امامت بازمی‌گردد و اعتبار خود را نه از تکثر روایات، بلکه از اتصال به امام زنده می‌گیرد. از این رو، برخلاف شیخ طوسی که نقل را در کنار عقل و با غربال‌گری حدیثی به کار می‌گیرد، ناصر خسرو نقل را در ساختاری سلسله‌مراتبی و وجودی می‌فهمد که در آن، امام محور انتقال معنا و شرط امکان تاویل قرآن است.

۵. محدوده تاویل در اندیشه شیخ طوسی و ناصر خسرو

با توجه به مقدمه «التبیان»، شیخ طوسی با ارائه تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از آیات، صرفاً برخی از آن‌ها را نیازمند تفسیر و بیان غایت معنا، یا همان تاویل می‌داند. از منظر او، گذر از معنای ظاهری آیات تنها در مواردی رواست که دلیل محکم و حجت معتبری. اعم از نقل صحیح یا استدلال عقلی بر آن اقامه شود؛ و در صورت فقدان چنین دلیلی، باید از ورود به تاویل پرهیز کرد و علم آن را به خداوند واگذار نمود (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۳/۲۳۷). همچنین در مواردی که برای یک آیه چند معنا ذکر شده است، شیخ با تکیه بر ادله معتبر نزد خود، مانند نقل صحیح یا استدلال عقلی، به اثبات و ترجیح قول برتر می‌پردازد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۶).

بر این اساس، بخش عمده تاویلات شیخ طوسی ناظر به آیاتی است که از دید او در زمره متشابهات قرار می‌گیرند. وی محکّمات را بی‌نیاز از تاویل می‌داند و تصریح می‌کند که آیات محکم نیازی به انواع تاویل ندارند: «فالمحکم لا یحتاج إلی ضروب من التأویل» (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۱). در مقابل، در مواجهه با متشابهات، عبور از ظاهر آیه را ضروری می‌شمارد و بر لزوم رجوع هم‌زمان به عقل و نقل در فهم آن‌ها تأکید می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۳۸). بدین‌سان، تاویل در اندیشه شیخ طوسی امری محدود، ضابطه‌مند و استثنایی است که تنها در چارچوب ضرورت تفسیری و با رعایت مرزهای عقل و نقل مشروعیت می‌یابد.

در مقابل، در اندیشه ناصر خسرو. چنان‌که در «وجه دین» به وضوح بازتاب یافته است. تاویل بنیان اساسی فهم دین به شمار می‌آید و دامنه‌ای عام و فراگیر دارد. او هیچ‌یک از عناصر شریعت را محدود به ظاهر نمی‌داند و تصریح می‌کند که هر آنچه در شریعت به صورت ظاهری بیان شده، واجد باطنی است که حقیقت و

اصل دین را تشکیل می‌دهد و استواری هر ظاهر، وابسته به باطن آن است (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۵). ناصر خسرو در تبیین نسبت ظاهر و باطن، با تمثیلی گویا دین فاقد باطن را به پیکری بی‌جان تشبیه می‌کند که فاقد هرگونه کارکرد و اثر است (ناصر خسرو، ۱۳۷۴: ۶۶).

این تلقی از تائیل با مبانی فلسفی ناصر خسرو نیز هم‌ساز است؛ زیرا در چارچوب اندیشه او، عقل مأمور عبور از سطح محسوس و ظاهری و وصول به حقیقت باطنی است. از این رو، تائیل نه امری استثنایی و محدود به آیات متشابه، بلکه ضرورتی عام برای فهم همه ساحت‌های دین تلقی می‌شود. بر همین مبنا، همه آموزه‌های دینی اعم از اعتقادی و عملی واجد لایه‌ای باطنی‌اند که تنها از طریق عقل، تأمل و هدایت امام قابل دستیابی است. این رویکرد در سراسر کتاب «وجه دین» با ارائه تائولات متعدد از اعمال عبادی و احکام عملی، مانند وضو، نماز و زکات، به صورت منسجم دنبال می‌شود و نشان می‌دهد که از منظر ناصر خسرو، دین بدون تائیل به سطحی از مناسک صوری فروکاسته می‌شود، حال آنکه تائیل، آن را به نظامی معنادار، هدفمند و پویا بدل می‌سازد.

۶. بررسی پابندی دو شخصیت به اصول تائیلی خود

۶-۱. استفاده و کاربرست دیگر آیات در تفسیر و تائیل آیه مورد نظر

نگاه نظام‌مند و منسجم شیخ طوسی به قرآن، به‌ویژه از حیث اعتبار ظاهر در کشف مراد آیات، در شیوه به‌کارگیری آیات دیگر برای تبیین معنا به روشنی آشکار می‌شود. وی در بسیاری از موارد، برای توضیح یک واژه یا مفهوم قرآنی، به گردآوری مجموعه‌ای از قرائین درون‌متنی دست می‌زند و با استناد به آیات متعدد، شبکه‌ای معنایی پدید می‌آورد که دلالت نهایی را به صورت مستند و اطمینان‌بخش روشن می‌سازد. این روش به‌ویژه در تفسیر مفردات قرآنی نمود دارد؛ جایی که شیخ با کنار هم نهادن آیات هم‌مضمون، معنای دقیق واژه را از دل خود قرآن استخراج می‌کند و در مواردی، از همین رهگذر به بطون جدیدی از معنا دست می‌یابد.

این رویکرد تنها به حوزه واژگان محدود نمی‌شود، بلکه در استنباط و اثبات احکام شرعی نیز استمرار دارد. شیخ طوسی آیه‌ای منفرد را مستقل از دیگر آیات در نظر نمی‌گیرد، بلکه با ضمیمه‌کردن آیات مرتبط، مجموعه‌ای منسجم از دلالت‌ها فراهم می‌آورد که در پرتو آن، حکم شرعی به صورت کامل و هماهنگ تبیین می‌شود. بدین ترتیب، دلالت‌های پراکنده قرآنی در چارچوبی واحد گرد

می‌آیند و تصویری جامع از حکم الهی ارائه می‌دهند. افزون بر این، طوسی از آیات قرآن به عنوان ابزاری برای تقویت دیدگاه تفسیری خود و نیز نقد و رد آرای دیگر مفسران بهره می‌گیرد، به‌ویژه در مواردی که برداشت‌های آنان را ناسازگار با سیاق یا مبانی قرآنی می‌داند. او همچنین در مواضع متعدد می‌کوشد تعارض‌های ظاهری میان آیات را با تکیه بر دقت‌های زبانی و انسجام درونی قرآن برطرف سازد؛ امری که نشان می‌دهد بهره‌گیری حداکثری از ظرفیت‌های درون قرآنی، یکی از ارکان روش تفسیری اوست.

نمونه‌های متعددی از این شیوه در «التبیان» دیده می‌شود. برای مثال، در تفسیر آیه «الحمد لله رب العالمین»، شیخ طوسی برای تبیین واژه «رب» با گردآوری آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته است و با معتبر دانستن معنای ظاهری و عرفی آن‌ها، دو ریشه معنایی برای واژه ذکر می‌کند و از این طریق، مفهوم آیه را توضیح می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۳۰). همچنین در تبیین آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»، با ارجاع به کاربرد واژه «ختم» در آیه «خَتَامُهُ مِسْكٌ»، معنای «پایان یافتن» را برای آن استخراج می‌کند و نتیجه می‌گیرد که مقصود آیه آن است که این گروه دیگر پذیرای حق نیستند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۶۴).

در تاویل آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» نیز، برای تبیین واژه «استوی» که به خداوند نسبت داده شده است، به آیه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ» استناد می‌کند که در آن «استوی» به معنای چیرگی بر هواهای نفسانی آمده است. بر همین اساس، نتیجه می‌گیرد که مقصود از استواء الهی، یگانگی و استیلا در فرمانروایی آسمان‌هاست، نه معنای جسمانی یا حسی (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۲۶). همچنین در بیانی تاوولی از ظلم نسبت داده شده به آدم و حوا در آیه «فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»، با کنار هم نهادن آیاتی چون «وَلَمْ تَظْلِمْنَا مِنْهُ شَيْئًا» و آیه منقول از حضرت یونس (ع) «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»، معنای «کم‌گذاشتن از بهره» را برای اصل واژه ظلم استخراج می‌کند و نتیجه می‌گیرد که یونس (ع) با ترک کاری مستحب، از پاداش خود کاسته است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۶۰).

شیخ طوسی حتی برای رفع تعارض‌های ظاهری میان آیات نیز به همین روش تمسک می‌جوید. در تفسیر آیاتی که به خلقت آسمان‌ها و زمین در روزهای مختلف اشاره دارند، ممکن است در نگاه نخست ناسازگاری زمانی به نظر آید؛ اما شیخ با جمع‌بندی دقیق آیات مربوط، توضیح می‌دهد که خلقت کوه‌ها، درختان و روزی‌ها در چهار روز، شامل دو روز نخست خلقت زمین نیز می‌شود. او این مسئله را با مثالی عرفی روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که مجموع آیات در نهایت

بر آفرینش در شش روز دلالت دارند و هیچ تعارض واقعی میان آن‌ها وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۹/۱۱۰). این تحلیل نشان می‌دهد که شیخ طوسی با بهره‌گیری منسجم از آیات قرآن، انسجام درونی نص را حفظ می‌کند و تفسیر قرآن به قرآن را به عنوان روشی کارآمد در رفع اشکالات تفسیری به کار می‌گیرد.

در مقابل، شیوه ناصر خسرو در به کارگیری دیگر آیات، از منطق درونی متفاوتی پیروی می‌کند که بر اساس هرمونوتیک باطنی اسماعیلی شکل گرفته است. در این منظومه فکری، آیات قرآن دارای سطوح چندگانه معنایی هستند و ظاهر و باطن در پیوندی ارگانیکی با یکدیگر قرار دارند. بنابراین، استناد ناصر خسرو به ظواهر آیات نه یک ناهماهنگی روش شناختی، بلکه بخشی از همان راهبرد تائیدی اوست؛ راهبردی که در آن، ظاهر آیه به عنوان پله نخست و نقطه اتکایی ضروری برای صعود به معانی باطنی به کار می‌رود. این روش، به ویژه در مواجهه با مخاطبانی که هنوز به عمق باطنی ادله نرسیده‌اند، یک ضرورت اقناعی و آموزشی محسوب می‌شود.

برای نمونه، هنگامی که ناصر خسرو کسانی را که تنها به ظاهر آیات می‌چسبند به چهارپایان تشبیه می‌کند، برای اثبات این مدعا به آیه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» استناد می‌جوید (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۲۵). در منطق وی، این استناد تأیید اولیه‌ای از درون خود متن مقدس است که سپس خواننده را برای پذیرش لایه عمیق‌تر بحث—که همانا محصور ماندن در ظاهر است—آماده می‌سازد. به بیان دیگر، او از ظاهر به عنوان ابزار جدل (محاجه) با خصم استفاده می‌کند تا وی را به تناقض یا محدودیت رویکرد ظاهرگرایانه آگاه سازد. این الگو در دیگر استنادات او نیز تکرار می‌شود. هنگامی که برای اثبات ضرورت اطاعت از امام، به ظاهر آیه «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» تمسک می‌جوید (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۳۴)، در واقع از دلالت پذیرفته شده نزد همگان به عنوان مقدمه‌ای استفاده می‌کند تا در گام بعد، با تکمیل استدلال خود، این اطاعت را به اطاعت از امام به عنوان جانشین و مفسر وحی توسعه دهد. این حرکت، یک روند تدریجی در استدلال است، نه نفی یکسان همه سطوح دلالتی. همچنین، استناد وی به آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكِتَابَ» برای اثبات انتقال امامت از طریق نسل (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۱۳) را نیز باید در چارچوب روش نمادین—تطبیقی او فهمید. در این روش، ظاهر آیه (اعطای خیر کثیر) به عنوان نماد و نمود بیرونی یک حقیقت باطنی (استمرار فیض امامت) در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، استناد به ظاهر، نه به معنای توقف بر آن، بلکه به معنای اشاره به نماد و رمزی است که باید توسط

مفسر معصوم گشوده شود.

در تحلیل نهایی، الگوی کاربرست آیات توسط ناصر خسرو نه فاقد قاعده، بلکه تابع قاعده‌ای دو مرحله‌ای است: در مرحله نخست، گاه از ظاهر آیات برای ایجاد تفاهم اولیه و اقناع مخاطب عام استفاده می‌شود، و در مرحله بعد، با عبور از این ظاهر و در پرتو تعالیم امام، معنای باطنی و غایی آن آشکار می‌گردد. این رویکرد، انعکاس‌دهنده واقعیت عملی تبلیغ و آموزش دینی در بستر تاریخی اوست که در آن، مخاطبان در سطوح مختلفی از فهم قرار داشتند.

۷. کاربرد روایات در روشن‌سازی مفهوم آیات

گرچه شیخ طوسی در مقدمه «التبیان» یکی از اصول تاویلی خود را بهره‌گیری از نقل معتبر و روایات صحیح معرفی می‌کند و راسخان در علم را - که از نظر او اهل بیت (ع) هستند - آگاه به تاویل می‌داند، اما در مقام عمل، به‌کارگیری روایات تاویلی در تبیین مدلول آیات، چندان گسترده و پررنگ نیست. همان‌گونه که در بخش‌های پیشین نیز بیان شد، سهم روایات اهل بیت (ع) در تاویلات شیخ نسبت به تفاسیر روایی پیشین کاهش یافته و در مقابل، نقل اقوال صحابه و تابعان جایگاه برجسته‌تری یافته است. در جای جای «التبیان» نقل از چهره‌هایی چون ابن عباس، مجاهد، سعید بن جبیر، قتاده، عکرمه، حسن بصری و شَدّی به‌وفور دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که این اقوال گاه نقش شاهد اصلی برای تقویت یا تثبیت معنای مورد نظر شیخ را ایفا می‌کنند.

با این حال، این رویکرد را نمی‌توان صرفاً نشانه فاصله‌گرفتن شیخ از سنت روایی امامیه دانست، بلکه به‌نظر می‌رسد نوعی سیاست تفسیری سنجیده و آگاهانه در کار است. شیخ طوسی با عرضه دیدگاه تفسیری خود در قالب نقل‌های رایج میان صحابه و تابعان، می‌کوشد از برانگیختن حساسیت‌های فرقه‌ای در میان مخاطبان عام پرهیز کند و در عین حال، معنای مورد نظر خویش را تثبیت نماید. در مواردی نیز دیده می‌شود که نظر یکی از اهل بیت (ع) در کنار اقوال صحابه و تابعان ذکر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که روایت امام در دل مجموعه‌ای از اقوال تفسیری قرار می‌گیرد و بدون تقابل آشکار با دیگر دیدگاه‌ها، برتری می‌یابد. برای مثال، در تفسیر آیه نخست سوره مریم، شیخ طوسی فرمایش امیرالمؤمنین (ع) را در کنار نظر ابن عباس نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۷/۱۵۹). همچنین در تفسیر آیه چهارم سوره نور، روایت امام باقر (ع) پس از نقل آرای صحابه و تابعان ذکر می‌شود (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۷/۴۰۸) و در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره اعراف نیز، پس از نقل سخن ابن عباس و شَدّی، روایت امام باقر (ع) آورده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵/۶). این شیوه نشان

می‌دهد که شیخ، ضمن حفظ مرجعیت اهل بیت (ع)، از روایات ایشان در چارچوبی معتدل و غیرتقابلی بهره می‌گیرد. بنابراین شیخ طوسی در مقدمه «التبیان» تفسیر را فرایندی علمی-استدلالی می‌داند که باید از تمامی منابع معتبر اعم از روایات اهل بیت (ع)، اقوال صحابه و تابعان، وادله عقلی بهره گیرد. او با نقد تفسیرهای صرفاً روایی یا تعصبی، بر آن است که تفسیر قرآن باید بر اساس دلیل و برهان باشد، نه وابسته به گرایش‌های فرقه‌ای. از این رو، نقل اقوال مفسران سنی را به عنوان شواهد تاریخی-زبانی و قراین تفسیری می‌آورد تا استدلال خود را پشتوانه‌ای گسترده دهد. این روش، «التبیان» را به اولین تفسیر جامع شیعی تبدیل کرد که هم‌زمان از غنای منابع اهل سنت نیز بهره می‌برد.

در مقابل، در اندیشه ناصر خسرو، کاربست روایت در تاویل آیات به گونه‌ای کاملاً متفاوت صورت بندی می‌شود. هرچند او تاویل را وظیفه اساسی امام می‌داند و به صورت نظری، آگاهی به باطن قرآن را به اهل بیت (ع) و امامان اختصاص می‌دهد، اما در مقام عمل، تاویلات ارائه شده در «وجه دین» به ندرت. و در مواردی می‌توان گفت هرگز. مستقیماً بر روایات منقول از امیرالمؤمنین (علی (ع) یا دیگر امامان استوار نیست. به بیان دیگر، گرچه در آثار ناصر خسرو از تاویلات اهل بیت (ع) سخن به میان می‌آید، اما فرایند تاویل آیات عمدتاً بر پایه تعالیم و تبیین‌های مراتب دینی اسماعیلی، به ویژه امام و داعیان، سامان می‌یابد و نه بر نقل مستقیم روایات معصومان (ع) (امیری خراسانی و همکاران، ۲۶).

این رویکرد با مبانی فلسفی و تاویلی ناصر خسرو نیز سازگار است؛ زیرا در چارچوب اندیشه او، نقل به معنای مجموعه‌ای از روایات مکتوب و منقول تلقی نمی‌شود، بلکه حقیقت نقل در پیوند زنده با امام و مراتب هدایت دینی معنا می‌یابد. از این رو، روایت در اندیشه ناصر خسرو جایگاه نهادی و وجودی دارد، نه صرفاً حدیثی و متنی. همین تلقی سبب می‌شود که در «وجه دین»، به جای استناد به روایات جزئی اهل بیت (ع)، تاویل‌ها بر اساس دستگاه مفهومی اسماعیلی و تفسیرهای تعلیمی ارائه شوند. بدین سان، تفاوت اساسی دو متفکر در این محور آشکار می‌شود: شیخ طوسی، هرچند با احتیاط و گزینش، روایت را در کنار عقل و قرآن به کار می‌گیرد و از آن به عنوان شاهد معنایی استفاده می‌کند، درحالی که ناصر خسرو، با انتقال محوریت نقل از «حدیث» به «امامت زنده»، عملاً تاویل آیات را از چارچوب روایت محور به چارچوب تعلیمی و فلسفی سوق می‌دهد.

۸. دامنه و کاربرد عقل در نگاه شیخ طوسی و ناصر خسرو در تبیین مفهوم آیات
چنان که در بخش‌های پیشین نیز روشن شد، شیخ طوسی عقل و استدلال

عقلی را یکی از پایه‌های اصلی فهم مفهوم و مدلول آیات قرآن می‌داند و از این ابزار به‌ویژه در رد سخنان مخالفان و کژاندیشان بهره می‌گیرد؛ رویکردی که تا پایان «التبیان» به صورت مستمر دنبال می‌شود. شیخ از این شیوه عقل‌ورزی در تفسیر آیات با عناوینی چون «قیاس عقلی» و «استعمال النظر» یاد می‌کند و آن را روشی مشروع و قرآنی برای اقامه حجت می‌شمارد. برای نمونه، در تفسیر آیه ۷۷ سوره یس تصریح می‌کند که آیه دلالتی روشن بر درستی به‌کارگیری نظر و اندیشه دارد؛ زیرا خداوند متعال با قیاس آفرینش دوم بر آفرینش نخست، حجت را بر مشرکان تمام کرده است و لازمه اقرار به آفرینش نخست، پذیرش آفرینش دوم است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۸/۴۱۸). همین معنا در تفسیر آیه ۴۰ سوره قیامه نیز تکرار می‌شود؛ جایی که شیخ با صراحت از «صحت قیاس عقلی» سخن می‌گوید و استدلال می‌کند که کسی که بر زنده‌کردن انسان توانایی دارد، بی‌تردید بر زنده‌کردن او پس از مرگ نیز قادر است (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۰/۲۰۳).

نکته مهم در قیاسی که شیخ طوسی از آن دفاع می‌کند، عقلانی بودن آن و یکسان بودن قوانین عقل در موارد مشابه است. از این رو، او میان قیاس عقلی در حوزه اعتقادات و قیاس فقهی تمایز قائل می‌شود و قیاس در فقه را به شدت رد می‌کند و آن را مبتنی بر عقل و اندیشه معتبر نمی‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۰/۲۰۳). بدین سان، عقل در اندیشه شیخ طوسی ابزاری شفاف، قاعده‌مند و همگانی است که کارکرد آن در چارچوب اقامه حجت، رفع شبهه و تبیین معقول مفاد آیات تعریف می‌شود و از ورود به عرصه قیاس‌های ذوقی یا غیرمنضبط پرهیز دارد.

در مقابل، در اندیشه ناصر خسرو، کارکرد و قلمرو عقل در چارچوب ساختار سلسله‌مراتبی و تعلیمی خاص جهان‌بینی اسماعیلی بازتعریف می‌شود. ناصر خسرو عقل را موهبتی الهی و راهنمای انسان به سوی فهم تأویلی و کشف حقیقت می‌داند (ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین: ۶۳)، اما در منظومه فکری او، این عقل تأویل‌بخش به یک مرحله متعالی و کامل از خردورزی اشاره دارد که دستیابی به آن، مستلزم گذر از مراحل پایه‌ای فهم و هدایت‌یابی توسط امام زمان است. از این رو، او کشف معانی باطنی و «رمز رموز» آیات را نه حاصل تأمل فردی همگان، بلکه فرآیندی هدایت‌شده می‌داند که در آن، عقل سالک تحت تعلیم سلسله‌مراتب دینی (ناطق، اساس، امام) به کمال می‌رسد (ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین: ۶۴). این تلقی از عقل، پیوندی ناگسستنی با مبانی فلسفی و تأویلی ناصر خسرو دارد. عقل در دستگاه او حلقه‌ای از یک زنجیره وجودی - معرفتی است که از عقل کل آغاز و تا انسان کامل (امام) امتداد می‌یابد. بر این

اساس، ناصر خسرو با تکیه بر اندیشه تأویلی اسماعیلی، می‌کوشد تا مفاهیم قرآنی را در قالب یک نظام فلسفی منسجم تفسیر کند. این کوشش، هم در مواجهه با آیات متشابه و هم در بازخوانی آیات محکم، با هدف نمایان ساختن انسجام عمیق میان وحی، عقل و ساختار هستی دنبال می‌شود (مرادیان، ۱۳۹۹: ۷۶). بنابراین، به جای «نخبه‌محور و غیرشفاف»، این فرآیند را می‌توان «دارای مراتب تعلیمی» و مبتنی بر «ساختار معرفتی سلسله‌مراتبی» توصیف نمود که ریشه در نگرش خاص او به رابطه ظاهر و باطن، و عام و خاص دارد.

نمونه‌های فراوانی از این گونه تأویلات در «وجه‌الدین» و دیگر آثار ناصر خسرو دیده می‌شود. این تأویلات نه برآمده از ذوق شخصی، بلکه بر اساس یک منطق نمادین (سمبلیک) و در چارچوب پارادایم فکری هرمسی-نوافلاطونی شکل گرفته‌اند. در این پارادایم که متأثر از اندیشه‌های فیثاغورسی و رسائل اخوان الصفا بود، جهان بر پایه‌ی عدد و هندسه آفریده شده و میان عالم کبیر (هستی) و عالم صغیر (متن یا انسان) تناظرهای دقیقی برقرار است. از این منظر، اعداد و حروف، تنها قراردادهای زبانی نیستند، بلکه کلیدهایی برای گشودن اسرار آفرینش و کشف هندسه پنهان خلقت در کلمات وحی محسوب می‌شوند. بنابراین، تأویلات ناصر خسرو را باید کوششی نظام‌مند برای استخراج «کدهای ریاضی» و قوانین وجودی از دل متن مقدس دانست.

برای مثال، در تفسیر آیه ۸۷ سوره حجر، عبارت «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِی» را که به پیامبر (ص) عطا شده است، به علم و عمل تأویل می‌کند. سپس با استفاده از حساب جُمَّل - که در عصر او بخشی از علوم ریاضی محسوب می‌شد - و با توجه به این که هر یک از دو واژه «علم» و «عمل» از سه حرف تشکیل شده‌اند، محاسباتی را انجام می‌دهد که به عدد ۱۴۰ می‌رسد و از ترکیب این محاسبات، دلالت‌های عددی مورد نظر خود را استخراج می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۵۷). این روش، برای او کشف یک شبکه معنایی منظم بود؛ چرا که عدد هفت، نزد وی نماد کمال و هماهنگی (همچون هفت سیاره یا هفت اقلیم) بود و تطبیق آن بر «علم و عمل»، نشان از قانونمندی واحدی در نظام آفرینش و شریعت داشت. همچنین با تحلیل واژه «قرآن» که از چهار حرف تشکیل شده و با تفکیک حروف متصل و منفصل آن، «قَر» را به پیامبر و امام تأویل می‌کند و آن دو را ملازم یکدیگر و مرکب از دو امر بسیط، یعنی جسم و روح، می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۵۹). در تفسیر آیه ۱۵ سوره محمد نیز، چهار نهر بهشتی را بر معانی متناظر با مراتب وجود و شناخت در دستگاه فکری خود حمل می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۷۹). به طور

کلی، این گونه تأویلات عددی که بر شمارش حروف، استفاده از حساب جُمَل و اعداد خاصی چون ۲، ۴ و ۷ استوارند، به صورت مکرر در آثار ناصر خسرو دیده می‌شوند و غالباً بر مفاهیمی چون ناطق و اساس، پیامبر و امام، یا عقل و نفس تطبیق داده می‌شوند. این تطبیق‌ها از نظر او تصادفی نیست، بلکه بازتاب یک نظام آنالوژیک (قیاسی) است که در آن، ساختار زبان و اعداد، آیینی‌ای از ساختار هستی است.

بر این اساس، تفاوت در دامنه و کارکرد عقل در اندیشه این دو متفکر، نه ناشی از ضعف یا قوت یک روش، بلکه بازتاب تفاوت در پارادایم‌های علمی آنان است: عقل نزد شیخ طوسی در چارچوب یک پارادایم زبان‌شناختی-کلامی، ابزاری همگانی برای استنباط معنا از ظواهر منضبط الفاظ است. در مقابل، عقل نزد ناصر خسرو در دل یک پارادایم وجودشناختی-رمزپرداز تعریف می‌شود که غایت آن، عبور از ظاهر به سمت کشف سلسله مراتب باطنی و حقایق متعالی است که در قالب نمادها (سمبل‌ها) و اعداد متجلی شده‌اند.

۹. بافت اجتماعی - سیاسی تأویل در اندیشه شیخ طوسی و ناصر خسرو

تحلیل هر اثر تفسیری و تأویلی، بدون توجه به بستر اجتماعی و سیاسی تولید آن، تحلیلی انتزاعی و ناقص خواهد بود؛ زیرا هیچ متن دینی یا فلسفی در خلأ تاریخی پدید نمی‌آید و شیوه بیان، انتخاب منابع و حتی میزان صراحت یا احتیاط مؤلف، همواره در پیوند با شرایط بیرونی زمانه او شکل می‌گیرد. جهان اسلام از سده‌های سوم و چهارم هجری، به‌ویژه در پی گسترش ترجمه آثار فلسفی و علمی یونان، با موجی از عقل‌گرایی، استدلال فلسفی و بازاندیشی معرفتی مواجه شد؛ تحولی که بسیاری از فرق اسلامی را به بازتعریف نسبت عقل، نقل و وحی واداشت (Hodgson, ۱۹۷۴, Vol. ۲). در این چارچوب کلان، تأویل نه صرفاً روشی تفسیری، بلکه ابزاری برای تثبیت هویت مذهبی، دفاع از مشروعیت دینی و گاه مواجهه با قدرت سیاسی تلقی شد.

۹-۱. شیخ طوسی و عوامل اجتماعی مؤثر در سبک نگارش التبیان

دوره زندگی شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) با یکی از پرتنش‌ترین مقاطع تاریخ بغداد هم‌زمان است. در این دوره، خلافت عباسی اقتدار واقعی خود را از دست داده و قدرت عملی در اختیار امیران آل بویه قرار داشت. این وضعیت، هرچند در مقاطعی فضای نسبتاً مساعدتری برای فعالیت شیعیان امامیه فراهم می‌کرد، اما همواره ناپایدار و وابسته به تحولات سیاسی بود. بغداد قرن پنجم هجری،

صحنه هم‌زیستی ناگزیر مذاهب و جریان‌های فکری گوناگون، از جمله امامیه، اهل سنت، معتزله و اشاعره بود؛ هم‌زیستی‌ای که بیش از آنکه مبتنی بر تساهل باشد، آکنده از رقابت علمی، مناظره‌های کلامی و درگیری‌های فرقه‌ای بود (کریمی قهی، ۱۳۸۴: ۶۴-۶۷).

شیخ طوسی در چنین فضایی وارد بغداد شد و نزد استادانی چون شیخ مفید و سید مرتضی پرورش یافت؛ استادانی که خود در متن مناظرات کلامی و سیاسی زمانه قرار داشتند (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۵/۱۳۵). این بستر پرتنش، نقش مهمی در شکل‌گیری رویکرد محتاطانه و عقل‌محور شیخ ایفا کرد. به تعبیر مادلونگ، سنت امامی در چنین شرایطی ناگزیر بود میان حفظ هویت مذهبی و پرهیز از تقابل آشکار سیاسی، توازنی سنجیده برقرار کند (Madelung, ۱۹۹۷).

تحولات سیاسی نیمه دوم قرن پنجم هجری، به‌ویژه افول آل بویه و قدرت‌گیری سلجوقیان سنی‌مذهب، نقطه عطفی در زندگی شیخ طوسی بود. با ورود طغرل بیک به بغداد، فشار بر شیعیان افزایش یافت و اوج آن در حمله به خانه و کتابخانه شیخ و سوزاندن آثار او نمود یافت؛ رخدادی که پیوند مستقیم سیاست و سرکوب مذهبی را آشکار می‌سازد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۶/۸۶). مهاجرت شیخ به نجف و انتقال مرکز فعالیت علمی او، نه تنها مسیر زندگی شخصی‌اش، بلکه جغرافیای علمی تشیع امامی را دگرگون ساخت و به شکل‌گیری حوزه علمی نجف انجامید.

در این بستر پراشوب و سرکوب‌گرانه، رویکرد عقل‌محور، متعادل و به‌ظاهر فراگیر شیخ طوسی در تألیف آثار می‌ماند «التبیان فی تفسیر القرآن» را باید فراتر از یک انتخاب روش‌شناختی صرف، به عنوان تبلور «تقیه علمی» برای صیانت از کیان تشیع و تداوم فعالیت‌های علمی امامیه دانست (سیفی مازندرانی، ۱۳۹۶). تقیه به عنوان یک اصل فقهی-امنیتی که ریشه در نص قرآنی دارد (قرآن مجید، ۲۸: ۳)، به شیخ این امکان را می‌داد که ضمن حفظ جان و سرمایه‌های علمی شیعه، مفاهیم و معارف امامیه را در قالب‌هایی غیرجنگالی و با زبان عقلانی قابل قبول برای جریان‌های فکری رایج عرضه کند (Madelung, ۱۹۹۷). این استراتژی هوشمندانه در شرایطی که درگیری‌های مذهبی در بغداد به اوج خود رسیده بود، به وضوح در روش او مشاهده می‌شود. برای مثال، شیخ طوسی در دوران اقامت در بغداد و در کتاب «مصباح‌المتهجد»، به دلیل فشارهای سیاسی و فرقه‌ای، از نقل عبارات پایانی زیارت عاشورا که دارای مضامین صریح برائت‌جوینانه بود، خودداری کرد. اما نکته‌ی گویای تقیه، تغییر این رویکرد پس از مهاجرت به

نجف است. هنگامی که او به محیطی امن‌تر و شیعه‌نشین کوچ کرد، در ویراست جدید همان کتاب، آن عبارات حذف شده را بدون محافظه‌کاری اضافه نمود (گزارش تحلیلی ای‌کنا، ۱۳۹۸؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۶/۱۶). این تغییر روش بر اساس تغییر شرایط، مصداق عینی و مستندی از کاربرست عملی تقیه توسط شیخ الطائفه است. بنابراین، «التبیان» را باید حاصل این دوران‌دیشی دانست؛ تفسیری که با پرهیز از طرح صریح و حاد اختلافات فرقه‌ای، می‌کوشید تا ضمن ارائه‌ی خوانشی امامیه از قرآن، هسته‌ی مرکزی معارف شیعی را زنده نگاه دارد و آن را از گزند تعصبات کور سلجوقی مصون بدارد (عسقلانی، ۱۳۹۰: ۵/۱۳۵). به عبارت دیگر، عقلانیت محتاطانه‌ی التبیان، سلاحی برای بقا و ادامه‌ی حیات علمی تشیع در عصر بحران بود.

تمرکز آثار متأخر شیخ، از جمله التبیان فی تفسیر القرآن، بر سامان‌دهی آرام‌تر و نظام‌مندتر معارف امامیه، بازتاب مستقیم این تجربه تاریخی است. این وضعیت سبب شد که در تبیان ویژگی‌هایی چون کاهش بهره‌گیری از روایات تأویلی، استفاده گسترده از اقوال صحابه و تابعین، نقد ملایم خلفا پرهیز از تحریک احساسات عمومی و اتکای گسترده بر استدلال‌های عقلی و منطقی برجسته شود. به تعبیر Hodgson، چنین رویکردهایی را باید پاسخی عقلانی به شرایط ناامن سیاسی و مذهبی دانست، نه صرفاً انتخابی فردی (Hodgson, ۱۹۷۴). به عنوان مثال ذیل نساء/۵۹ و در تبیین «اولی الامر» و پس از نقل وجوه مختلف که عده‌ای منظور از آن را فرماندهان یا دانشمندان معرفی کرده‌اند، بدون نام بردن از شخص یا اشخاص خاص، با استناد به اینکه اطاعت از اولی الامر بصورت مطلق مطرح شده، نتیجه می‌گیرد که این مقام جز برای کسی که از سهو و اشتباه مصون و معصوم است قابل اثبات نیست. (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۶۳/۳)

۹-۲. ناصر خسرو و بافت تاریخی. ایدئولوژیک تألیف وجه دین

اعلام خلافت فاطمیان در سال ۲۹۷ق در مغرب، با تلاش‌های ابوعبدالله شیعی، نقطه آغاز شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین رقیبان خلافت عباسی در جهان اسلام بود. با انتقال مرکز خلافت فاطمی از مغرب به مصر در سال ۳۵۸ق، این دولت به مدت نزدیک به دو قرن، حضوری فعال و اثرگذار در عرصه سیاسی، دینی و فرهنگی جهان اسلام داشت (آقانوری، ۱۳۹۹: ۹۷). فاطمیان به عنوان مدعیان مشروع خلافت، نه تنها در سطح نظامی و سیاسی، بلکه در حوزه اندیشه و الهیات نیز در تقابل با عباسیان قرار گرفتند و برای تضعیف مشروعیت رقیب، شبکه سازمان‌یافته‌ای از دعوت اسماعیلی را در سرزمین‌های شرقی، به‌ویژه ایران و

ماوراءالنهر، گسترش دادند. تلاش برای برقراری ارتباط با حکومت‌هایی چون سامانیان، غزنویان و آل بویه در همین چارچوب قابل فهم است، هرچند رابطه آنان با دستگاه خلافت عباسی و حکومت‌های وابسته به آن، غالباً خصمانه و تنش‌آلود باقی ماند (پهنادایان، ۱۳۸۸: ۲۶۷). یکی از ویژگی‌های برجسته خلافت فاطمی، توجه آگاهانه و سازمان‌یافته به نهاد علم و آموزش بود. تأسیس مراکز علمی چون الازهر و دارالعلم‌ها، همراه با رویکردی نسبتاً تسامح‌آمیز در آموزش علوم گوناگون، از فلسفه و حکمت تا علوم طبیعی، فضایی فراهم آورد که در آن، اندیشه دینی با عقل فلسفی درهم می‌آمیخت (بهرام‌نژاد و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۳). به تصریح پژوهشگران تاریخ اسماعیلیه، علم تفسیر با رویکرد تأویل باطنی و رمزی، در این دستگاه جایگاهی ممتاز داشت و تأویل به عنوان ابزاری ترکیبی از عقل و وحی، در خدمت تبیین جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی متأثر از نوافلاطونی‌گری قرار گرفت (Daftary, ۲۰۰۷).

این مأموریت تبلیغی، اما، در بستری کاملاً متخاصم و برخلاف فضای امن و حمایتگر قاهره صورت می‌گرفت. بازگشت ناصر خسرو به خراسان در اوج قدرت سلجوقیان سنی‌مذهب و رقابت آنان با فاطمیان، او را در موقعیتی دشوار و پرچالش قرار داد (Daftary, ۲۰۰۷). مخالفت علمای اهل سنت و حاکمان سلجوقی با دعوت اسماعیلی، سرانجام به تبعید و انزوای اجباری وی در دژ یمگان در بدخشان انجامید، جایی که حدود پانزده تا بیست و پنج سال پایانی عمر خود را در آن سپری کرد (Hunsberger, ۲۰۰۳). خود او با بیانی نمادین از این غربت طولانی می‌گوید: «پانزده سال برآمد که به یمگانم / چون و از بهر چه زیرا که به زندانم» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴/۲۰۰۵، ص. ۲۳۴). این دوره انزوا، نه یک انتخاب ساده، که پیامد مستقیم فضای سیاسی خصومت‌آمیز حاکم بر خراسان بود. در چنین شرایطی، آثار تعلیمی و تأویلی او – به ویژه کتاب «وجه‌دین» – کارکردی دوگانه و متناقض نمایافت: از یک سو، رساله‌ای دعوت‌محور برای آموزش و ترویج معارف باطنی به حلقات محدود پیروان بود و از سوی دیگر، سلاحی مبارزه‌جویانه برای حفظ هویت و ادامه حیات فکری در تبعیدگاهی اجباری (Madelung, ۲۰۱۲). بنابراین، تفاوت بنیادین در جایگاه سیاسی شیخ طوسی و ناصر خسرو آشکار می‌شود: شیخ طوسی پس از مهاجرت به نجف، در یک حوزه علمی شیعی و نسبتاً باثبات به تدوین میراث فقهی و کلامی امامیه پرداخت، حال آنکه ناصر خسرو، حجت و مبلغی بود که در قلب قلمرو دشمن و در انزوایی خودخواسته و اجباری، آثارش را همزمان به مثابه ابزار «دعوت» و «مبارزه» شکل می‌داد (Hodgson, ۱۹۷۴).

ناصر خسرو سهمی چشمگیر در گسترش و تثبیت اندیشه اسماعیلی در خراسان داشت؛ تا آنجا که سال‌ها مردم نواحی جیحون به آموزه‌های او گرایش نشان دادند و حتی نزاریان، وی را از خود دانسته و برای اندیشه‌هایش ارزش فراوان قائل بودند (مرادی، ۱۳۹۹: ۱۲۵). این تأثیرگذاری را نمی‌توان صرفاً به بُعد فکری و تبلیغی آثار او فروکاست، بلکه عوامل اقتصادی نیز در این میان نقش داشته‌اند. بر اساس شواهد موجود در سفرنامه ناصر خسرو، قلمرو فاطمیان از حیث اقتصادی و رفاهی، در مقایسه با بسیاری از مناطق تحت سلطه عباسیان، از وضعیت مطلوب‌تری برخوردار بوده است؛ امری که برای مخاطبان خراسانی، تصویری جذاب و بدیل از نظم سیاسی-دینی ارائه می‌داد (تجلی اردکانی، ۱۳۹۵: ۶۰-۶۲). به تعبیر هاجسن، مقایسه‌های ضمنی میان وضعیت معیشتی و نظم اداری حکومت‌ها، یکی از عوامل مهم در پذیرش یا رد گفتمان‌های دینی رقیب در جوامع پیشامدرن اسلامی بوده است (Hodgson, ۱۹۷۴, Vol. ۲).

در تداوم این جریان فکری، نقش نظام آموزشی فاطمیان در تثبیت و گسترش اندیشه اسماعیلی شایان توجه است. دارالعلم‌ها و مجالس دعوت، کانون‌هایی بودند که در آن‌ها آموزه‌های کلامی، فلسفی و تفسیری اسماعیلی با تأکید بر تأویل باطنی آموزش داده می‌شد و نخبگان بسیاری، به‌ویژه از سرزمین‌های ایرانی، جذب این مراکز می‌گردیدند (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۰: ۱۵). این نظام آموزشی، امکان پیوند میان حکمت نوافلاطونی، تعالیم وحیانی و جایگاه محوری امام را فراهم می‌ساخت و تصویری منسجم از جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی ارائه می‌داد؛ ساختاری که پل واکر آن را نمونه‌ای روشن از «الهیات سیاسی فاطمی» می‌داند، جایی که عقل فلسفی و تأویل باطنی در خدمت تثبیت نظم دینی و سیاسی قرار می‌گیرند (Walker, ۱۹۹۳; Walker, ۲۰۰۲).

ناصر خسرو، که خود پرورش یافته این فضا بود، در آثارش - به‌ویژه وجه دین - کوشید این دستگاه فکری را به زبان فارسی منتقل کند تا برای مخاطبان خراسانی قابل فهم و پذیرفتنی باشد (مرادی، ۱۳۹۹: ۱۳۱). از این رو، نوشته‌های او صرفاً جنبه تبلیغی ندارند، بلکه بازتاب‌دهنده یک نظام معرفتی منسجم‌اند که در آن، عقل و وحی در پرتو تأویل به هم پیوند می‌خورند. کربن این شیوه اندیشیدن را تجلی «عقل رمزی» می‌داند؛ عقلی که در آن، معنا از سطح ظاهر به باطن ارتقا می‌یابد و تأویل به مسیر سلوک معرفتی بدل می‌شود (Corbin, ۱۹۹۳).

از سوی دیگر، شرایط اجتماعی و سیاسی خراسان نیز زمینه‌ای مساعد برای نفوذ اندیشه‌های ناصر خسرو فراهم کرده بود. فشارهای سیاسی خلافت عباسی،

نابرابری‌های اجتماعی و ضعف مشروعیت دینی کارگزاران محلی، جامعه را مستعد پذیرش قرائت‌هایی از دین می‌کرد که عقلانیت، عدالت‌خواهی و معنابخشی ژرف‌تری ارائه می‌دادند (مرادی، ۱۳۹۹: ۱۳۴). ناصر خسرو با نقد ظاهرگرایی دینی و تأکید بر نقش امام به عنوان مفسر حقیقی وحی، توانست پاسخی منسجم به پرسش‌های فکری و اجتماعی عصر خود عرضه کند. بدین ترتیب، تأثیرگذاری او حاصل هم‌افزایی عوامل فکری، سیاسی و اقتصادی بود که وی را به یکی از مهم‌ترین چهره‌های انتقال و تثبیت اندیشه اسماعیلی در خراسان بدل ساخت. یکی از مهم‌ترین منابع اثرگذار بر شکل‌گیری اندیشه تفسیری و تأویلی ناصر خسرو، آثار قاضی نعمان مغربی است؛ فقیه، متکلم و نظریه‌پرداز برجسته اسماعیلی در دوره فاطمی که به درستی از او به عنوان مهم‌ترین سامان‌دهنده فقه و تفسیر اسماعیلی یاد شده است. قاضی نعمان، به‌ویژه در آثار تفسیری و تعلیمی خود، با تأکید بر اصل تأویل و پیوند نظام‌مند میان ظاهر شریعت و باطن حقیقت، چارچوبی نظری برای فهم قرآن ارائه می‌کند که در آن، امام، حجت و مراتب مختلف دعوت اسماعیلی، محور تفسیر و ضامن کشف معانی باطنی آیات به‌شمار می‌آیند (قاضی نعمان، بی‌تا: ۲۱). این چارچوب، تأویل را نه امری ذوقی یا فردی، بلکه دانشی نهادمند و وابسته به ساختار امامت تعریف می‌کند.

برخی پژوهشگران ریشه‌های دورتر این رویکرد تأویلی را در ارتباط جریان اسماعیلی با گروه‌هایی چون خطابییه، پیروان ابوخطاب، جست‌وجو کرده‌اند؛ به‌ویژه با توجه به اینکه عبدالله بن میمون قذّاح، از چهره‌های اثرگذار در تکوین تفکر اسماعیلی، از شاگردان ابوخطاب معرفی شده است (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۵۵). با این حال، ضروری است که ریشه‌های روش تالی اسماعیلی و تمایز آگاهانه متفکران متأخری چون ناصر خسرو از جریان‌های افراطی هم‌خانواده، مورد توجه قرار گیرد. سنت تأویل باطنی، به‌ویژه در شیعه، پیشینه‌ای دارد که در برخی جریان‌های نخستین مانند «خطابییه» (پیروان ابوالخطاب) و «غلات» (غالیان) ریشه دوانده بود (Halm, ۱۹۹۷). این گروه‌ها با عقاید افراطی خود درباره شخص امام (مانند اعتقاد به حلول الوهیت یا اعلام نبوت جدید برای امام) و رویکرد «اباحه‌گرایی» (اباحیگری) به شریعت، همواره مورد طعن و تکفیر جریان‌های اصلی اسلامی، از جمله اسماعیلیه نظام یافته، قرار داشتند (Asatryan, ۲۰۱۷). اسماعیلیان متأخر و متشرع، به‌ویژه از دوره فاطمیان به بعد، آگاهانه و مصرانه تلاش کردند تا دامن مذهب خویش را از این اتهامات و تندروی‌ها پاک کنند. چهره‌ای مانند قاضی نعمان، با تاسیس فقه اسماعیلی فاطمی در کتاب «دعائم

الاسلام»، پایبندی این مذهب به شریعت و احکام عملی را به صورتی نظام مند اثبات کرد (Daftary, ۲۰۰۷). ناصر خسرو نیز، به عنوان «حجت» این مذهب در شرق جهان اسلام، در سراسر آثار تعلیمی و تالی خود - از جمله در «وجه دین» - بر این اصل حیاتی پای می‌فشارد که باطن‌گرایی اسماعیلی به هیچ رو به معنای تعطیل یا استهزای ظواهر شریعت (اباحه‌گری) نیست. او تصریح می‌کند که تأویل، ویژه «اهل تأویل» است، اما عمل به ظواهر احکام (تنزیل) برای همه مؤمنان الزامی و نشانه عبودیت است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۵). این تأکید مکرر تنها یک موضع کلامی نبود، بلکه یک استراتژی سیاسی - امنیتی ضروری در فضای پرخصومت خراسان سلجوقی به شمار می‌رفت؛ جایی که هر گونه شبهه در ارتداد یا اباحه‌گری می‌توانست بهانه‌ای فوری برای سرکوب خونین فراهم آورد. بنابراین، تالیات ناصر خسرو را باید در چارچوب دفاع هوشمندانه از مرزهای هویت اسماعیلی در برابر اتهامات رایج دوران و تلاش برای ارائه تصویری مقبول و «شرعی» از این مذهب فهمید. باین حال، پژوهش‌های جدیدتر نشان می‌دهد که قاضی نعمان، این عناصر پراکنده را در چارچوبی منسجم، فقهی - کلامی و متناسب با اقتضائات خلافت فاطمی بازسازی کرده و به آن‌ها صورتی نظام مند بخشیده است؛ به گونه‌ای که تأویل در سنت فاطمی به ستون اصلی الهیات و سیاست دینی بدل می‌شود (Daftary, ۲۰۰۷).

این رویکرد تأویلی به وضوح در آثار ناصر خسرو، به ویژه در وجه دین و زادالمسافرین، بازتاب یافته است. ناصر خسرو، همانند قاضی نعمان، شریعت را پوسته‌ای ضروری و غیرقابل حذف می‌داند که راه را برای وصول به حقیقت باطنی هموار می‌سازد و بدون آن، دستیابی به معنا ممکن نیست (ناصر خسرو، ۱۳۸۹: ۱۱۲). در تفسیر مفاهیمی چون قیامت، بهشت و دوزخ نیز، وی از الگویی رمزی و عقل‌گرایانه بهره می‌گیرد که پیش‌تر در آثار قاضی نعمان صورت‌بندی شده و با جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلی پیوند خورده است (بهرام‌نژاد، ۱۴۰۰: ۱۸). پل واکر نشان داده است که این نوع تفسیر رمزی، در دوره فاطمی، نه تنها کارکرد معنوی، بلکه نقشی بنیادین در تبیین نظم کیهانی و جایگاه امام در ساختار هستی ایفا می‌کرد (Walker, ۱۹۹۳).

افزون بر این، شباهت‌های آشکار در اصطلاحات، ساختار استدلال و تقدم آموزه امامت در تبیین آیات قرآنی، از تأثیر مستقیم سنت تفسیری قاضی نعمان بر دستگاه فکری ناصر خسرو حکایت دارد (مرادی، ۱۳۹۹: ۱۴۰). به تعبیر مادلونگ، انتقال این سنت از مرکز خلافت فاطمی به مناطق شرقی جهان اسلام، بیش از

هر چیز از طریق داعیان اندیشمند و متفکرانی چون ناصر خسرو صورت گرفت؛ کسانی که توانستند مفاهیم پیچیده الهیات اسماعیلی را با زبان و فرهنگ مخاطبان محلی سازگار کنند (Madelung, ۱۹۹۷). بدین سان، می‌توان ناصر خسرو را حلقه‌ای کلیدی در انتقال اندیشه تفسیری قاضی نعمان از زبان عربی و فضای رسمی خلافت فاطمی به زبان فارسی و جغرافیای فکری ایران دانست؛ انتقالی که نقشی تعیین‌کننده در گسترش، تثبیت و بومی‌سازی تفسیر اسماعیلی در خراسان ایفا کرد و سبب شد این سنت تفسیری، فراتر از یک گفتمان سیاسی، به صورت مکتبی فکری و فلسفی در فضای ایرانی-اسلامی تداوم یابد. (مرادیان، ۱۳۹۴: ۸۵).

نتیجه

بررسی تطبیقی روش تأویلی شیخ طوسی و ناصر خسرو، بیش از هر چیز، برخورد دو جهان‌بینی و نظام معرفتی متمایز را نمایان می‌سازد. این پژوهش نشان داد که نمی‌توان با یک خط‌کش واحد، این دو الگوی تفسیری را سنجید؛ چراکه هر یک از موضع یک «پارادایم فکری» خاص به قرآن نظر می‌کنند و غایات متفاوتی را دنبال می‌نمایند.

۱. شیخ طوسی در چارچوب یک پارادایم «متن‌محور» و «زبان‌شناختی-کلامی» عمل می‌کند. در این پارادایم، متن قرآن به مثابه ساختاری منسجم تلقی می‌شود که مراد اصلی آن، از طریق تدبیر در ظواهر الفاظ، سیاق آیات و قواعد عقلایی استنباط می‌گردد. عقل در این نظام، ابزاری همگانی، نقاد و سامان‌بخش است که هدف نهایی آن استخراج احکام شرعی، تبیین عقاید و دفاع کلامی از دکتترین امامیه در تعامل با دیگر مذاهب اسلامی است. رویکرد محتاطانه و تعادل‌گرایی شیخ در «التبیین»، به ویژه در استفاده گسترده از آرای مفسران اهل سنت و پرهیز از صراحت در طرح اختلافات فرقه‌ای، علاوه بر بعد روش‌شناختی، استراتژی هوشمندانه «تقیه علمی» برای حفظ حیات فکری تشیع در زیر فشار سیاسی سلجوقیان بود. او در پی ارائه تفسیری بود که هم برای درون جامعه شیعه معتبر باشد و هم از گزند مخالفان در امان بماند.

۲. در مقابل، ناصر خسرو در دل یک پارادایم «امام‌محور» و «رمزپرداز (سمبلیک)» می‌اندیشد که ریشه در سنت فکری هرمسی-نوافلاطونی و جهان‌بینی اسماعیلی دارد. در این پارادایم، عالم هستی و متن قرآن، هر دو، آینه‌ای از حقایق متعالی و سلسله‌مراتبی هستند که با زبانی از نمادها، اعداد و تناظرها سخن می‌گویند. غایت تأویل در این نگاه، عبور از «تنزیل» (ظاهر شریعت) به سوی «تأویل»

(حقیقت باطنی) است. در این دستگاه، عقل نه صرفاً یک قوه استدلال‌گر فردی، بلکه مرتبه‌ای وجودی است که در پرتو هدایت «امام» به عنوان تالی‌تلو عقل کل، به کمال می‌رسد. بنابراین، کاربرست روش‌هایی مانند حساب جمل یا کشف تناظرهای عددی، از نظر ناصر خسرو نه «ذوقی»، بلکه کشف قوانین هندسه پنهان خلقت از دل کلمات وحی بود. تأکید او بر لزوم شریعت و تمایز قاطع از اباحی‌گری غلات، و نیز خصلت دوگانه آثارش به مثابه هم «دعوت» و هم «مبارزه» در تبعیدگاه یمگان، نشان می‌دهد که تأویلات او پاسخی خلاقانه و ضرورتی سیاسی-امنیتی به شرایط سخت تبلیغ در قلمرو سلاجقه بود.

۳. تفاوت روش‌شناختی این دو چهره بزرگ، ریشه در تفاوت پرسش‌های بنیادین، مبانی هستی‌شناختی و شرایط تاریخی-سیاسی آنان دارد. شیخ طوسی در پی استوارسازی و صیانت از ساختار اعتقادی و فقهی امامیه در دوره‌ای از بحران بود، حال آنکه ناصر خسرو دغدغه رهنمون کردن فرد سالک به حقیقت باطنی و حفظ هویت مذهب اسماعیلی در برابر دشمنی حاکمان را داشت. یکی با معیار «انسجام درونی متن» پیش می‌رود و دیگری در جستجوی «انسجام وجودی متن با عالم ملکوت». لذا، به جای داوری ارزشی با ترجیح یک روش بر دیگری، می‌توان دریافت که سنت تفسیری شیعه، ظرفیت گسترده‌ای برای پرورش الگوهای هرمنوتیک متنوع و عمیقی را داشته است که هر کدام در جایگاه تاریخی خود، پاسخی ضروری به نیازهای زمانه محسوب می‌شوند. فهم این تفاوت پارادایمیک، کلید درک غنای سنت فکری شیعه و پرهیز از قضاوت‌های یک‌سویه در مطالعات تطبیقی است.

منابع

- قرآن کریم.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش): «بنیان مرصوص امام خمینی (ره)»، قم: نشر اسراء.
- آقائوری، علی و والی زاده، محسن (۱۳۹۹): «نقش و اقدامات فاطمیان مصر در شکوفایی مظاهر فرهنگی و تمدنی با تأکید بر رواداری مذهبی»، مجله شیعه پژوهی، ۱۹، ۹۵-۱۱۸.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۳۷۸): «مصفی المقال» (احمد منزوی، کوشش)، تهران: دارالعلوم.
- امیری خراسانی، احمد و انجم شعاع، زهرا (۱۳۹۵): «بررسی تأویل در اشعار ناصر خسرو»، مجله فنون ادبی، ۳، ۱۵-۲۸.
- اهل سمرمدی، نفیسه (۱۳۹۸): «تأویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: دریچه‌ای به منطق عقلانی او در فهم دین»، پژوهش نامه تأویلات قرآنی، ۲، ۵۵-۸۰.
- بهرام نژاد، محسن، اسماعیلی، پوریا و تقی زاده، زینب (۱۴۰۰): «مقایسه محتوای آموزشی نظامیه‌ها در عهد سلجوقی با محتوای آموزشی الازهر در عهد فاطمیان»، نشریه فقه و تمدن اسلامی، ۷(۲)، ۹-۱۷.
- تجلی اردکانی، اطهر و قبادی حبیب آباد، عشرت (۱۳۹۵): «بازتاب اوضاع اقتصادی در رفاه اجتماعی قرن پنجم در سفرنامه ناصر خسرو»، نشریه مطالعات ایرانی، ۳، ۴۱-۶۲.
- خضیر، جعفر (۱۳۷۸): «الشیخ الطوسی مفسراً»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- روحانی، رضا (۱۳۸۱): «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو»، مجله مطالعات اسلامی، ۵۸، ۶۹-۹۴.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶): «روش‌های تأویل قرآن»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شاکری زواردهی، رضا، مهدوی راد، محمد و هابیطی نژاد، علی (۱۴۰۱): «تحلیل و بررسی رویکرد شیخ طوسی در تفسیر آیات امامت و ولایت»، نشریه پژوهش‌های کلامی، ۱۶، ۳۱-۵۰.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن محمد (بی تا): «اساس التاویل» (عامر تامر، کوشش)، بیروت: دارالثقافة.
- کریمی قهی، منصوره (۱۳۸۴): «منازعات مذهبی در بغداد (۲۳۲-۶۵۶ق)»، نشریه تاریخ اسلام، ۲۱، ۹۵-۱۴۲.
- کی پوناوالا، اسماعیل و محمدی مظفر، محمدحسن (۱۳۸۶): «تأویل قرآن در نگاه اسماعیلیان»، نشریه هفت آسمان، ۹(۳۴)، ۱۲۹-۱۵۶.
- مرادی، حسین (۱۳۹۹): «منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در خلافت فاطمیان مصر»، نشریه مطالعات ایرانی. اسلامی، ۱۶، ۱۲۱-۱۳۸.
- مرادیان، حمیدرضا و سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۹۴): «جایگاه و اهمیت تأویل قرآن در شعر ناصر خسرو»، نشریه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، ۴۷، ۷۳-۱۰۰.
- ناصر خسرو (۱۳۳۱): «جامع الحکمتین» (هانری کرین و محمد معین، کوشش)، تهران: طهوری.
- ناصر خسرو (۱۳۵۷): «دیوان اشعار» (مجتبی مینوی و مهدی محقق، کوشش)، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ناصر خسرو (۱۳۸۴): «وجه دین» (س. نصرالله پور، تصحیح)، تهران: انتشارات اساطیر.
- ناصر خسرو (۱۳۹۳): «زادالمسافرین» (محمد عمادی حائری، کوشش)، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- نفیسی، شادی و ولایتی، مریم (۱۳۹۳): «رویکرد شیخ طوسی نسبت به پیشینیان در مسئله روایات تأویلی در حق اهل بیت (ع)»، مجله آموزه‌های قرآنی، ۲۰، ۱۰۳-۱۲۹.
- پهنادایان، شاهین (۱۳۸۸): «روابط خلافت فاطمیان مصر با خلافت عباسی و حکومت‌های تحت نفوذ آن در ایران»، نشریه علوم سیاسی، ۸.

Reference

The Holy Qur'an.

- Āqānūrī, A., & Vālīzādeh, M. (2020). The Role and Actions of the Egyptian Fatimids in the Flourishing of Cultural and Civilizational Manifestations with an Emphasis on Religious Tolerance. *Shi'a Studies Journal*, *19*, 95-118. (In Persian)
- Āghā Buzurg Tehrānī, M. (1999). *Mosafā al-Maqāl* (A. Munzawī, Ed.). Dār al-'Ulūm. (In Persian)
- Amīrī Khorāsānī, A., & Anjomshoā, Z. (2016). An Investigation of Ta'wil in Nāser Khosrow's Poetry. *Journal of Literary Techniques*, *3*, 3. (In Persian)
- Ahl-e Sarmadī, N. (2019). Sheikh Ṭūsī's Ta'wil Research in Al-Tibyān; A Window to His Rational Logic in Understanding Religion. *Qur'anic Interpretations Research Journal*, *2*, 55-80. (In Persian)
- Bahrāmnezhād, M., Esmā'īlī, P., & Taqīzādeh, Z. (2021). A Comparison of the Educational Content of Nizamiyyas in the Seljuk Era with the Educational Content of Al-Azhar in the Fatimid Era. *Journal of Islamic Jurisprudence and Civilization*, *7*(2), 9-17. (In Persian)
- Tajlī Ardakānī, A., & Qobādī, H. (2016). The Reflection of Economic Conditions on Social Welfare in the Fifth Century AH in Nāser Khosrow's Travelogue. *Journal of Iranian Studies*, *3*, 41-62. (In Persian)
- Khezīr, J. (1999). *Al-Shaykh al-Ṭūsī Mufasssiran*. Islamic Propagation Office. (In Persian)
- Rūhānī, R. (2002). The Qur'an and Its Ta'wil from the Perspective of Nāser Khosrow. *Journal of Islamic Studies*, *58*, 41-69. (In Persian)
- Shāker, M. (1997). *Methods of Qur'anic Ta'wil*. Islamic Propagation Office. (In Persian)
- Shākerī Zavārdehī, R., Mahdāvīrād, M., & Hābetīnezhād, A. (2022). Analysis and Examination of Sheikh Ṭūsī's Approach in Interpreting Verses on Imamate and Vilayat. *Journal of Theological Research*, *16*, 1. (In Persian)
- Ṭūsī, M. b. H. (1989). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Ihyā' al-Turāth. (In Arabic)
- Qādī Nu'mān, A. b. (n.d.). *Asās al-Ta'wīl* (Ā. Tāmīr, Ed.). Dār al-Thaqāfah. (In Arabic)
- Karīmī Qahī, M. (2005). Religious Conflicts in Baghdad (232–656 AH). *Journal of Islamic History*, *21*, 95-142. (In Persian)
- Poonawala, I., & Mohammadi Mozhdehi, M. (2007). Ta'wil of the Qur'an from the Isma'ili Perspective. *Haft Asman Journal*, *9*(34), 129-156. (In Persian)
- Morādī, H. (2020). The Religious and Scientific Status of Iranian Elites in the Fatimid Caliphate of Egypt. *Journal of Iranian-Islamic Studies*, *16*, 121-138. (In Persian)
- Morādīān, H., & Soleymānīān, H. (2015). The Position and Significance of Qur'anic Ta'wil in Nāser Khosrow's Poetry. *Journal of Persian Literature (Islamic Azad University)*, *47*, 73-100. (In Persian)
- Nāser Khosrow. (1952). *Jāmi' al-Hikmatayn* (H. Corbin & M. Mo'in, Eds.). Tahūrī. (In Persian)
- Nāser Khosrow. (1978). *Dīvān-e Ash'ār* (M. Mīnovī & M. Mohaqqeq, Eds.). Institute of Islamic Studies. (In Persian)
- Nāser Khosrow. (2005). *Vajh-e Dīn* (S. Nasrollāhpour, Ed.). Oštūreh Publications. (In Persian)
- Nāser Khosrow. (2014). *Zād al-Musāferīn* (M. Emādī Hā'erī, Ed.). Written Heritage Research Center. (In Persian)
- Nafīsī, S., & Velāyatī, M. (2014). Sheikh Ṭūsī's Approach towards Predecessors on the Issue of Ta'wil Traditions concerning the Ahl al-Bayt (AS). *Journal of Qur'anic Teachings*, *20*, 1. (In Persian)
- Pahnādāyān, S. (2009). Relations between the Fatimid Caliphate of Egypt and the Abbasid Caliphate and the Governments under its Influence in Iran. *Journal of Political Science*, *8*, 1. (In Persian)

Analysis of Persuasion Patterns in the Qur'an Based on the Hovland Persuasion Model and the Action-Oriented Discourse System; Focusing on Verses Containing "Yas'aloona"

Ehsan Mehrkesh ¹, Ehsan Mehrkesh ²

1. Professor at the Higher Levels of Qom Seminary., Iran. e.mehrkesh@gmail.com
2. Seminary student at level 4 of Fiqh and Usul studies, Qom Seminary, Iran. koohsar6130@gmail.com

Research Article



Abstract

Persuasion is a key influential component in society, through which an individual or group employs communication methods to change the attitudes, beliefs, or behaviors of others, leading to the audience's acceptance or adoption of a new perspective. There are seven major theoretical models of persuasion: 1. The Hovland Persuasion Model, 2. The Action-Oriented Discourse System, 3. The Cognitive Interpretation Model of Verisimilitude, 4. The Cognitive Dissonance Model, 5. The Heuristic-Systematic Model, 6. The Attitude-Behavior Process Model, and 7. The Elaboration Likelihood Model (ELM). This research draws upon the Hovland Persuasion Model and the Action-Oriented Discourse System, both of which emphasize elements such as the "message," "message source," "message channel," and "audience." By examining the verses containing "Yas'aloona," this study employs a library research method to extract the persuasive elements within these verses. The findings indicate that one of the most significant persuasive components is the expertise and knowledge of God as the message source. Additionally, other persuasive elements identified in these verses include the attractiveness of the message source, the messenger's kindness and empathy, firm and decisive communication, the timely use of emotion and reasoning, message repetition, vivid imagery, indirect speech, storytelling, and consideration of the audience's intellectual capacity. The study concludes that the Qur'an utilizes various psychological methods and approaches to persuade its audience, underscoring the importance of addressing such aspects for the effective communication of Qur'anic concepts.

Keywords: Persuasion, Persuasion Patterns, Hovland Persuasion Model, Verses "Yas'aloona," Persuasive Elements

Received: 2026-01-30 ; Received in revised form: 2026-02-25 ; Accepted: 2026-04-21 ; Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: mehrkesh,E. and Hosseini Kouhsari,S. R. (2026). A study of Howland's persuasive model and the discursive action system in the Quran, focusing on verses containing "Yaselunak".. (e242544). *Quranic comentations*, (202-227), e242544 doi: [10.22034/qc.2026.572865.1244](https://doi.org/10.22034/qc.2026.572865.1244)



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

tavil.quran.ac.ir

تحلیل الگوهای اقناع در قرآن بر اساس مدل اقناعی هاوند و نظام گفتمانی کنشی "با تاکید بر آیات مشتمل بر یسئلونک"

احسان مهرکش^۱، سید رضا حسینی کوهساری^۲

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول) e.mehrkehsh@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار فقه و اصول، حوزه علمیه قم، ایران. koohsar6130@gmail.com

پژوهشی



چکیده

متقاعدسازی به عنوان یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در جامعه مطرح است که طی آن یک فرد یا گروه با استفاده از روش‌های ارتباطی، سعی در تغییر نگرش، باور یا رفتار دیگران و به دنبال آن پذیرش یا انجام دیدگاه جدید توسط مخاطب دارد. هفت نظریه در رابطه با مدل‌های نظری متقاعدسازی وجود دارد: ۱. مدل اقناع هاوند و همکاران. ۲. نظام گفتمانی کنشی. ۳. مدل حقیقت‌نمایی تفسیر شناختی. ۴. مدل ناهماهنگی شناختی. ۵. مدل شهودی منظم. ۶. مدل روش فرایند نگرش-رفتار. ۷. مدل عمق پردازش. در این پژوهش، از مدل اقناعی هاوند و نظام گفتمانی کنشی بهره‌گیری شده است که این مورد بر عناصری مانند «پیام»، «منبع پیام»، «کانال انتقال پیام» و «مخاطب» تاکید دارد. پژوهش حاضر با بررسی آیات مشتمل بر «یسئلونک» عناصر اقناعی به کار رفته در این آیات را با روش کتاب‌خانه‌ای استخراج کرده است و به این مطلب دست یافت که از مهمترین مؤلفه‌های متقاعدسازی در این آیات، تخصص و آگاهی خداوند به عنوان منبع پیام است. علاوه بر آن، عناصر اقناعی دیگری مثل جذابیت منبع پیام، خوش خلقی و مهربانی پیام‌رسان، بیان محکم و قاطع، استفاده به موقع از هیجان و استدلال، تکرار پیام و تصویرگری، لفافه‌گویی، ارائه قصه‌گویی، توجه به هوش و توانایی ذهنی مخاطب در این آیات به کار رفته است و این جمع بندی حاصل گردید که قرآن در جهت اقناع مخاطب، از روش‌ها و شیوه‌های گوناگون روانشناختی استفاده کرده است و چون توجه به این گونه مباحث در القاء مفاهیم قرآنی به مخاطب موثر است، اهمیت پرداخت به آن نمایان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن، یسئلونک، متقاعدسازی، مدل اقناعی هاوند، نظام گفتمانی کنشی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

♦ استناد به این مقاله: مهرکش، احسان و حسینی کوهساری، سید رضا. (۱۴۰۵). بررسی مدل اقناعی هاوند و نظام گفتمانی کنشی در قرآن با محوریت آیات مشتمل بر «یسئلونک». *مطالعات تائویلی قرآن*، (۲۲۷-۲۲۸)، ۲۴۲۵۴۴-۲۴۲۵۴۴
doi: 10.22034/qc.2026.572865.1244



۱. طرح مسئله

قرآن به عنوان کتاب هدایت و راهنمای زندگی انسان، همواره در تلاش برای پاسخ به سوالات و شبهات و دغدغه‌های بشریت است. واژه‌ای که صراحتاً به این مطلب اشاره دارد، کلمه «یسنلونک» در قرآن است. افراد مختلف و متعدد، سوالاتی پیرامون احکام شرعی، مسائل اجتماعی و اخلاقی و یا ابهاماتی که نسبت به طبیعت و هستی داشتند را از پیامبر اکرم (ص) می‌پرسیدند. ایشان با علم الهی و وحی، پاسخ همه آنها را بیان می‌کردند. با توجه به اینکه انسان یک موجود اجتماعی است و با ارتباط گیری با دیگر انسان‌ها، حوائج و نیازهای خود را برطرف می‌کند، دستاوردهایی مثل زبان و خط به وجود آمد. با گذر زمان و با پیشرفت علم و گسترش پژوهش در زمینه کیفیت روابط میان انسان‌ها، علوم جدیدی در زیر شاخه علوم اجتماعی پدید آمد. از جمله آن علوم، علمی به نام ارتباطات است. از موضوعات مهمی که در این علم مطرح می‌شود، اقناع و متقاعد سازی است. در حقیقت یکی از اهدافی که انسان‌ها در برقراری ارتباط با یکدیگر به دنبال آن هستند، اقناع است. از طرفی سوالاتی که بعضی از مردم از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند و پاسخی که خداوند به واسطه پیامبر (ص) به آنها داد، نشان از ارتباط کلامی خداوند و پیامبرش با مردم دارد. با توجه به این مقدمه، خداوند در آیاتی که مشتمل بر کلمه‌ی «یسنلونک» هستند، فنونی برای اقناع مخاطب به کار برده است و در این آیات روش‌های مختلفی برای اقناع مخاطب استفاده شده است که در این پژوهش به آن اشاره خواهد شد.

روش‌ها و مدل‌های مختلفی برای متقاعد سازی وجود دارد که در ابتدای بحث به هفت نظریه اشاره گردید؛ از آن‌جا که این پژوهش نیاز به چارچوب نظری دارد، از قدیمی‌ترین نظریه در حیطه اقناع سازی یعنی نظریه هاولند^۱ برای بررسی و تحلیل آیات «یسنلونک» استفاده شد و آن را با توجه و تلفیق با نظام گفتمانی کنشی مورد تحلیل قرار داد و به این وسیله مبنای نظریه تحقق مشخص گردید. برای تبیین مبنای نظریه تحقیق لازم است بعد از ارائه پیشینه تحقیق، انواع مدل‌های متقاعد سازی مورد توجه قرار گیرد و بعد از تعریف اقناع، مراحل متقاعد سازی بر اساس مدل هاولند و ارکان آن تبیین شود تا مبنای نظریه تحقق مشخص شده و سپس تحلیل آیات بر آن سامان یابد. بر این اساس، پژوهش حاضر در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است: الف؛ آیات مشتمل بر «یسنلونک» از چه مؤلفه‌ها و عناصر اقناعی بر اساس مدل هاولند بهره برده‌اند؟ ب؛ نظام گفتمانی

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

کنشی چگونه در ساختار پرسش و پاسخ آیات «یسئلونک» تجلی می‌یابد؟ ج؛. کاربست همزمان مدل اقناعی هاوند و نظام گفتمانی کنشی در آیات «یسئلونک» چه هماهنگی یا تعاملی با یکدیگر داشته و چگونه به اثربخشی پیام قرآنی کمک کرده است؟

۲. پیشینه پژوهش

در موضوع اقناع و تحلیل آیات قرآن کریم بر اساس آن، پژوهش‌های متعددی صورت گرفت که به بخشی از آن اشاره خواهد شد:

۱. در مقاله «بررسی شیوه‌های اقناع و مجاب‌سازی در قرآن کریم درباره موضوع قیامت»، نویسندگان شیوه‌های اقناع را در سوره‌های متعددی از جمله قیامت، واقعه، غاشیه، نبأ و عبس که به موضوع قیامت پرداخته، مورد بررسی قرار دادند. (مصلی زاده، فلاحی ۱۴۰۰)

۲. «فرایند اقناع در قرآن کریم»؛ فتح‌اللهی و کاملی (۱۳۹۴)، مسئله‌ی اقناع مخاطب را ناظر به کل قرآن کریم تحلیل کردند.

۳. مقاله دیگر «ویژگی‌های محتوایی و ساختاری قرآن و تأثیر آن در اقناع مخاطب» است. مطرقي (۱۳۹۳) در این مقاله با در نظر گرفتن ساختار و محتوای پیام و تأثیرگذاری آن در مخاطب، به بررسی آیات قرآن می‌پردازد.

۴. کاملی و میرداماد (۱۳۹۱) با استخراج اصول علم ارتباطات و روانشناسی اجتماعی و تطبیق آن به قرآن کریم، به بررسی آیات قرآن پرداختند.

۵. طاهری پور (۱۳۹۶) در مقاله خود، روش‌های اقناعی قرآن در مسئله‌ی معاد را بررسی کرده است.

۶. برنجکار و افقی (۱۳۹۳) در مقاله خود، شیوه‌های گوناگون قرآن کریم در اقناع مخاطب را با محوریت پاسخ به شبهات اعتقادی مورد مطالعه قرار دادند.

گرچه مسئله اقناع در آیات قرآن مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است، لکن جای خالی آن در آیات مشتمل بر «یسئلونک» احساس می‌شود. به همین جهت در پژوهش حاضر آیاتی که مشتمل بر «یسئلونک» است، به عنوان آیاتی که در پاسخ خداوند از سوالات مردم نازل شده است مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و مدل اقناعی هاوند و نظام گفتمانی کنشی به عنوان یک چارچوب خاص، بر این آیات تطبیق داده شد.

۳. چارچوب نظری

۳-۱. انواع مدل‌های متقاعد سازی

در رابطه با مدل‌های نظری متقاعد سازی، نظریه‌های مختلفی وجود دارد:

۱. مدل اقناع هاولند و همکاران ۲. مدل حقیقت نمایی تفسیر شناختی ۳. مدل ناهماهنگی شناختی ۴. مدل شهودی منظم ۵. مدل روش فرایند نگرش - رفتار ۶. مدل عمق پردازش. (الیاسی ۱۳۸۸: ۴۳). البته نظام گفتمانی کنشی نیز در این مجال مطرح است که در ذیل توضیح داده می‌شود. به عبارت واضح‌تر مطلب پیش‌گفته - مبنی بر مطرح شدن شش نظریه - به معنای چشم‌پوشی به سایر فرایندهای متقاعد سازی نیست؛ به عنوان مثال در «کتاب نشانه معناشناسی ادبیات» در تعریف نظام گفتمانی کنشی آمده است: نظام گفتمانی کنشی 'ساختاری است که در آن معنا از طریق کنش و تعامل میان کنش‌گران مختلف شکل می‌گیرد. در این نظام، کنش‌گر (فاعل) با مواجهه با یک نقص یا بحران، وارد فرایند کنشی می‌شود تا با مراحل مختلف به وضعیت مطلوب برسد. چارچوب معناشناسی گفتمانی کنشی ساختاری زنده و پویا است که در آن معنا حاصل تعامل فعالانه دو کنشگر (فرستنده و گیرنده پیام) است. در این نظام، معنا در کنش رفت و برگشتی میان گوینده و مخاطب جریان می‌یابد و اثرگذاری نه از مسیر فرمان، بلکه از طریق اقناع، گفت‌وگو، و ساخت مشترک معنا شکل می‌گیرد. (شعیری، ۱۳۹۸: ۲۴). در ادامه به مراحل مختلف این فرایند اشاره خواهد شد.

۳-۲. تعریف اقناع

سورن و تانکارد در تعریف اقناع می‌گویند: اقناع گونه‌ای از ارتباطات جمعی است که افراد زیادی به آن علاقمند هستند. (سورین، تانکارد ۱۳۸۱: ۲۳۵) در حقیقت اقناع یعنی تلاش آگاهانه یک شخص حقیقی یا حقوقی مثل سازمان خاص، در جهت تغییر نگرش، باور، ارزش‌ها و یا دیدگاه‌های فرد یا گروه دیگر. در این فرایند تغییر نگرش و باور، از نوعی فشار روانی استفاده می‌شود و با توسل به هیجان، حد وسط استدلال و منطق و تهدید و تنبیه اتخاذ می‌گردد. (گیل ادمز ۱۳۸۴: ۵۱)

۴. مراحل متقاعد سازی بر اساس مدل هاولند و بیان ارکان آن

با توجه به ادامه‌ی جنگ جهانی دوم و اقناع سربازان آمریکایی برای ادامه جنگ، کارل هاولند با دعوت ارتش آمریکا در بخش اطلاعات و آموزش، مطالعات خود در مفهوم نگرش را آغاز کرد. (سورین، تانکارد ۱۳۸۱: ۲۳۸) بر اساس مدل هاولند، فرایند متقاعد سازی ۶ مرحله دارد:

۱. در معرض پیام قرار گرفتن: اولین مرحله فرایند متقاعد سازی، دریافت پیام توسط مخاطب است.

۲. توجه به پیام: دومین قدم متقاعد سازی توجه مخاطب به پیام است. توجه، بالاتر از شنیدن صرف است. گاهی انسان گزاره‌هایی را می‌شنود اما توجهی به آن ندارد. بنابراین توجه مخاطب به محتوا، دومین مرحله اقناع است.

۳. درک پیام: برای متقاعد سازی، مخاطب بعد از دریافت و توجه به پیام، باید آن را درک کرده و حداقل نتیجه مربوط به پیام را درک کند.

۴. پذیرش و فهم نتیجه‌گیری مربوط به پیام: بعد از درک نتیجه پیام، مخاطب باید آن را بپذیرد.

۵. یادداری نگرش جدید: از دیگر مراحل مهم فرایند متقاعد سازی، نگهداری پیام در ذهن است. اگر نگرش جدید به فراموشی سپرده شود، پیام تأثیر خود را از دست خواهد داد.

۶. تبدیل نگرش به رفتار: آخرین مرحله اقناع، تأثیر نگرش جدید بر رفتار و عمل است. (Hovland ۱۹۵۳: ۵۹, ۲۴۴)

در قالب این شش مرحله متقاعد سازی مدل هاولند، محققانی مثل مک گوایر^۱ (۱۹۸۵)، ایگلی^۲ و وود^۳ (۱۹۸۱)، پژوهش‌های گسترده‌ای در زمینه‌ی عناصر و متغیرهای اصلی متقاعد سازی انجام داده‌اند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد: (الیاسی ۱۳۸۸: ۴۵)

۱. منبع پیام (چه کسی می‌گوید؟): مقبولیت و تخصص، جذابیت، شباهت منبع پیام با مخاطب، ارائه پیام سریع و استدلال‌های قاطع، خوش خلقی و مهربانی، صحبت محکم و قاطع و... از جمله فاکتورهای مؤثر منبع پیام در فرایند متقاعد سازی است.

۲. محتوای پیام (چه چیزی می‌گوید؟): نوع پیام در اقناع مخاطب حائز اهمیت است. مواردی مثل تأکید به موقع پیام بر هیجان یا استدلال، یک جانبه یا دو جانبه بودن پیام و تکرار پیام، هر کدام می‌تواند اصل پیام را برای مخاطب قابل پذیرش کند.

۳. کانال انتقال پیام (چگونه می‌گوید؟): ابزار و روش انتقال پیام، سومین عنصر مؤثر در متقاعد سازی بر اساس مدل هاولند است. روش چهره به چهره، استفاده از رسانه‌های دیداری، لفافه گویی، ارائه قصه گوئی پیام و استفاده از روش پرسش و پاسخ در انتقال پیام، از جمله روش‌های مؤثر در اقناع هستند.

۴. مخاطب (به چه کسی می‌گویید؟): هاولند بر این باور است که نوع مخاطب و ویژگی‌های او، در اثرگذاری پیام مؤثر است. ویژگی‌هایی مثل هوش و توانایی ذهنی (Hovland ۱۹۵۷: ۱)، تحصیلات و دانش و آگاهی و سن مخاطب.

در نظام گفتمانی کنشی که یاکوبسن نیز بر اساس آن مشی نموده است کنشهای زبانی فقط به عنوان انتقال اطلاعات میان دو قطب (یعنی گفتگوی خارجی میان دو شخص و گفتگوی داخلی که فرستنده و گیرنده پیام واحداند) نیست بلکه او شش رکن در مورد ارتباط مطرح می‌نماید:

۱. فرستنده: به عنوان طرف اول انتقال پیام.

۲. گیرنده: به عنوان طرف دوم.

۳. موضوع: ارتباط در مورد آن صورت می‌گیرد و محقق می‌شود

۴. پیام: (مهم است که دانسته شود در هر ارتباط) پیام و نکته‌ای در مورد موضوع انتقال داده می‌شود

۵. کانال: این ارتباط همیشه از طریق کانال خاصی صورت می‌گیرد

۶. کدها: انتقال توسط کدها صورت می‌گیرد.

لازم است دانسته شود پیام به تنهایی معنا را فراهم نمی‌کند، بلکه بخش قابل توجهی از معنا از «سیاق»، «کدها» و «ابزار» انتقال به دست می‌آید (Hawkes, ۲۰۰۳: ۶۵)

۵. انواع نظام گفتمانی کنشی

کنش تجویزی: در این نوع، رابطه‌ای از بالا به پایین بین کنش‌گزار و کنش‌گر وجود دارد؛ مانند دستورات و قوانین.

کنش القایی: در این نظام، رابطه‌ای دوسویه و تعاملی میان کنش‌گر و کنش‌گزار برقرار است. یکی از طرفین با بهره‌گیری از روش‌های مختلف، سعی در متقاعد کردن طرف مقابل برای انجام کنشی دارد. این تعامل برخلاف نظام کنشی تجویزی که از بالا به پایین است، به صورت افقی و مبتنی بر اقناع و تأثیرگذاری است. (شعیری، ۱۳۹۸: ۲۴ و ۳۰).

شیوه‌های مجاب‌سازی برای دستیابی به ارزش در نظام گفتمان کنشی عبارت‌اند: «استدلال محکم»، «تصویرسازی زبانی»، «مهربانی و رفق در بیان حکم»، «تکرار پیام»، «القای هیجان یا تهدید یا ترس» و «دوگانگی پیام» (بیان دیدگاه مخالف و رد آن) (همان: ۳۰ - ۳۵)

در پژوهش حاضر، تطبیق این عناصر بر آیات مشتمل بر «یسلونک» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. پس از آنکه اشاره‌ای مختصر به مدل اقناعی هاولند شد و

نظام گفتگویی کنشی مطرح گردید، لازم است باردیگر به پرسش تحقیق توجه شود. از آنجا که مدل اقناعی هاوند با نظام گفتگویی کنشی شباهت دارد، تطبیق عناصر متقاعدسازی با توجه به این دو مدل بر قرآن با محوریت آیات مشتمل بر «یسئلونک» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۶. تحلیل و بررسی

بر اساس کتاب «معنا شناسی دیداری» فرایند تولید معنا یک دست نیست تا فقط حالت دستوری یا قدسی داشته باشد، بلکه بر اساس یادگفتمان صورت می‌گیرد (شعیری، ۱۳۹۲) و مسأله «اقناع» نیز از این مقوله مستثنا نیست و در فرایندها و مصادیق مختلفی می‌تواند بروز نماید که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. آن چه ادعای فوق را تقویت می‌کند آن است که توجه شود مطلب یادشده اختصاص به تحلیل آیات قرآن و مقوله اقناع ندارد و در تحلیل گفتمان‌های سیاسی و تحلیل سخنرانی‌ها و نگاشته‌های به منصف ظهور رسیده پیرامون آن نیز وجود دارد که محمدرضا تاجیک در کتاب «گفتمان، یادگفتمان و سیاست» به آن همت گماشته و به تحلیل مسائل سیاسی پرداخته است (تاجیک، ۱۳۸۳).

با توجه به مطلب فوق باید برای تبیین اقناع در مدل هاوند و تبیین مبانی نظری آن، توجه نمود که مقوله یاد شده در سطور پیش چگونه بروز نموده است؛ یعنی لازم است بر اساس مدل هاوند این مطلب استخراج گردد که گفتمان در درون خود چگونه واقعیتی را ایجاد می‌کند تا اقناع در شنونده و مخاطب بهتر ایجاد شده و مسیر را برای تقویت تعالیم و آموزه‌های مورد نظر مآتن، به مخاطب تفهیم می‌نماید؛ برای بهتر فهم شدن مطلب فوق یک مثال از داستان معروف روباه و زاغ که از کهن‌ترین حکایت‌های بشری است و به صورت مکرر در ادبیات داستانی و غیر آن مطرح شده است و در کتب درسی دانش آموزان نیز وجود دارد آورده می‌شود. توضیح آن که در مواجهه «زاغ» با «روباه» چه عاملی باعث شد زاغ آواز سر آورد و پنیر را از دست داده و نسیب روباه شود. ممکن است گفته شود «چاپ‌لوسی» روباه نسبت به زاغ او را متقاعد ساخت تا آواز بخواند و یا ممکن است گفته شود روباه با تمجید از زاغ، آن حیوان را به «هیجان» آورد و این هیجان سبب آواز خواندن زاغ گردید (شعیری، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۵)؛ حال همان طور که اقناع می‌تواند به وسیله چاپ‌لوسی و یا هیجان ایجاد شود باید دقت نمود ریشه‌های اصلی اقناع در مدل هاوند چیست تا بر اساس آن آیه‌های مشتمل بر یسئلونک تبیین گردد. «توجه به منبع پیام»، «خلاقیت علمی و تخصص» (Hovland ۱۹۵۷: ۱)، «توجه به تکرار» (همان: ۹۹)، «هیجان و نحوه سخن گفتن» (همان:

۶۱) و «اطمینان بخشی همراه با قاطعیت» عواملی است که در مدل هاوُلند قابل استخراج است و آیات مشتمل بر یسئلونک را می توان بر اسا آن تبیین نمود

۱-۶. مقبولیت پیام همراه با شباهت منبع پیام با مخاطب
 ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.
 (بقره/۱۸۹)

در این آیه از هلال ها سوال شده است. در حقیقت پرسش سوال کننده از غرض تبدیل قرص قمر به صورت هلال در هر ماه است. خداوند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید در پاسخ به آنها بگو: این هلال ها، وقت ها را برای مردم و برای حج معین می کند.

اولین متغیر متقاعد سازی در الگوی اقناعی هاوُلند، منبع پیام است؛ کما این که در ارکان نظام گفتمانی کنشی نفس پیام و منبع آن مورد توجه قرار گرفته است. تاثیرات چشم گیر پیام بر مخاطب و متقاعد سازی آن، اغلب توسط کسانی ایجاد می شود که دارای ویژگی های قابل قبول از نظر مخاطب باشند. اعتباری که از صلاحیت علمی و تخصصی و دانش گرفته شود، می تواند یکی از ویژگی های منبع معتبر از نظر مخاطب باشد. (Hovland: ۱۹۵۳: ۲۰) همین مطلب در چارچوب معناشناسی گفتمانی کنشی به عنوان ساختاری زنده و پویا جریان دارد. بر اساس این مدل پرسش درباره هلال ها و پاسخ قرآنی به عنوان تعیین کننده تقویم عبادی و اجتماعی، نشان از انتقال معنا به شکلی استدلالی و اقناعی دارد. مردم با کنش پرسش، وارد ساختار معناشناختی می شوند و خداوند نیز با بهره گیری از منطق و تشبیه (هلال به مواقیت) به گونه ای معنا را می سازد که درکی جدید در مخاطب برانگیزد.

ویژگی دیگری که برای منبع تاثیر گذار و متقاعد کننده مخاطب مطرح است، جذابیت منبع یا همان گوینده است به صورتی که شباهت منبع پیام با مخاطب مورد توجه قرار گیرد. توضیح آن که خداوند در آیه ۲ سوره بقره کتاب قرآن را هدایت برای «متقین» قلمداد می نماید و از طرف دیگر در آیه ۱۸۵ سوره بقره کتاب قرآن را هدایت برای «مردم» معرفی می کند. فخر رازی با تقابل این دو آیه و سایر آیاتی که تقوی در آن مطرح شده است مانند آیه مورد بحث می فرماید فقط فرد متقی به عنوان انسان حقیقی محسوب می شود؛ به عبارت واضح تر منظور از انسان در آیه ۱۸۵ سوره بقره فقط انسان متقی است چرا که در آیه ۲ همین سوره، کتاب قرآن هدایت برای افراد متقی قلمداد شده است: «ثم قال ههنا في القرآن:

إِنَّهُ هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ، فِهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُتَّقِينَ هُمُ كُلُّ النَّاسِ، فَمَنْ لَا يَكُونُ مُتَّقِيًا كَأَنَّهُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ» (فخر رازی، بی تا: ۲۱/۲). با توجه به مطلب فوق در این آیه شباهت منبع پیام با مخاطب نیز مورد توجه قرار گرفته است، زیرا در منبع پیام اشاره به تقوی شده است و از طرفی مخاطب نیز که انسان باشد در صورتی در زمره انسان‌های حقیقی قلمداد می‌گردد که دارای صفت تقوی باشد و این مطلب یعنی هماهنگ بودن منبع با خود مخاطب که در ویژگی اول روش متقاعد سازی هاوُلند وجود داشت؛ مضافاً بر این که بر اساس نظام گفتمانی کنشی که انتقال از طریق کدها صورت می‌گیرد و کنشهای زبانی فقط به عنوان انتقال اطلاعات میان دو قطب نیست، می‌توان ادعا نمود در این آیه این مطلب به مخاطب به عنوان کد منتقل می‌شود که «انسان حقیقی همان فرد متقی» است.

در حقیقت این نوع سخن گفتن موجب جذابیت می‌گردد و جذابیت سبب می‌شود تا مخاطب خود را با شخص جذاب، همانند سازی کند و به همین خاطر نظرات و پیام شخص جذاب را می‌پذیرد. (Hovland ۱۹۵۷: ۲۵۴) خداوند به عنوان یک منبع پیام قدرتمند، قاطع، معتبر، مقبول، متخصص و جذاب است. به همین دلیل مخاطب آیه، خود را آماده دریافت کلام خداوند کرده است و همواره در تلاش است تا پاسخ خداوند به پرسش خود را درک کند.

۲-۶. میزان تخصص منبع پیام همراه با تکرار

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾* (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ). (بقره/ ۲۱۵، ۲۱۹)

میزان تخصص منبع پیام نسبت به موضوع، یکی از عناصر متقاعد کننده در الگوی هاوُلند است. دانش و آگاهی منبع پیام، موجب تاثیر گذاری در مخاطب می‌شود. زیرا مردم جامعه در اکثر مواقع، پیام و سخنان و ادعاهای افراد متخصص و آگاه در موضوع پیام را بیشتر از سایر اشخاص دیگر قبول کرده و می‌پذیرند. علاوه بر آن، دانش و آگاهی منبع پیام، موجب اعتبار سازی برای او خواهد شد. در نتیجه مقبولیت را برای منبع پیام به همراه دارد و مقبولیت منبع پیام، می‌تواند تاثیر شگرفی در متقاعد سازی مخاطب داشته باشد (Hovland ۱۹۵۳: ۲۱)؛ با توجه به اینکه پاداش و ثواب و میزان تاثیر گذاری انفاق به دست خداوند است، بنابراین خداوند اطلاع روشنی از مصادیق انفاق و تاثیر گذاری آن بر حل مشکلات اجتماعی دارد؛ لذا این مصادیق را با توجه به آگاهی کامل خود

بیان کرده است. از این رو عنصر آگاهی منبع پیام، در روند اقناع مخاطب حائز اهمیت است.

از دیگر عناصر متقاعد سازی در الگوی هاولند که در این مورد جریان دارد، تکرار پیام است. یکی از عناصر مورد بررسی نویسندگان در موضوع روش های اقناع، تأثیر تعداد تکرار و میزان تأکید بر پیام است. (Hovland ۱۹۵۳: ۹۹) منبع پیام، به خاطر اهمیت موضوع و اثرگذاری اقناعی بر مخاطب، سخن و پیام را عیناً یا با تغییر اندک، تکرار می کند. (فتح اللهی، کاملی، ۱۳۹۴: ۸۷) با وجود اینکه مسئله ی انفاق در آیه ی ۲۱۵ بیان شد، اما در آیه ی ۲۱۹ مجدداً تکرار شده است. هر چند خداوند در آیه ۲۱۹ در مقام پاسخ، به جنبه دیگر انفاق می پردازد، اما تکرار آن در آیات نزدیک به هم و حتی در آیات دیگر قرآن کریم، نشان از رعایت عنصر تکرار در تأثیر گذاری و متقاعد سازی مخاطب دارد. در بخش پایانی آیه ۲۱۵، عبارت «وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» به خوبی نسبت به عنصر آگاهی منبع پیام در جهت اقناع مخاطب اشاره دارد.

یکی از مسائلی که در اثرگذاری رسانه بر مردم مؤثر است و از عناصر متقاعد سازی مخاطب محسوب می شود، لفافه گویی است. لفافه گویی می تواند کیفیت ارائه پیام و اقناع مخاطب را افزایش دهد. اساساً پیشنهاد غیر مستقیم مؤثرتر از پیشنهاد مستقیم است. (Hovland ۱۹۵۳: ۱۰۰) در آیه ۲۱۵ به یک نکته تربیتی اشاره شده است اما نه به صراحت بلکه در لفافه. خداوند بعد از بیان خصوصیات و موارد مصرف مال مورد انفاق، در انتهای آیه می فرماید «وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»؛ پیامی که در بطن این جمله نهفته است، اهمیت دادن به کیفیت انفاق است که باید خیر باشد و از هرگونه منت و کسب شهرت و مقام و انگیزه های غیر الهی به دور باشد. کم و زیادی مال انفاق شده در این آیه مورد اشاره نیست، بلکه مهم، خیر بودن مال انفاق شده است که در لفافه بیان شد. (سید قطب ۱۴۲۵: ۱/ ۲۲۳؛ طباطبایی ۱۳۹۰: ۲/ ۱۶۲) همانطور که در عنصر «کانال انتقال پیام» به عنوان یکی از عناصر متقاعد سازی بیان شد، صحبت کردن در لفافه می تواند سبب هوشیاری مخاطب و در نتیجه اقناع او گردد.

محققان بر این باورند برای جلوگیری از فراموشی پیام و عدم پردازش آن توسط مخاطب، تکرار پیام می تواند اثر قابل توجهی بر متقاعد سازی مخاطب داشته باشد (Hovland ۱۹۵۳: ۹۹) و شعیری، ۱۳۹۸: ۳۰-۳۵) حال همین مطلب در آیه ۱۸۷ سوره اعراف و ۴۲ سوره نازعات که همراه با عبارت «یستلثونک» است مطرح

شده است.^۱ در این دو آیه، برای اینکه در ذهن مخاطب تثبیت شود که زمان وقوع قیامت، فقط نزد خداوند است، چند بار با عبارات مختلف تکرار شده است. عباراتی از جمله «إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي» و «لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ» و «إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ» و «إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا» (نازعات/۴۴) از جمله عناصر اقناعی در این آیات است.

۶-۳. تأکید به موقع پیام همراه با هیجان و استدلال

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (بقره/۲۱۷)

مشرکان در اعتراض به پیامبر اکرم (ص) این سوال را مطرح کردند و معتقد بودند که مسلمانان حرمت این ماه را نگه نداشتند؛ چراکه طبق برخی از نقل‌ها در شأن نزول این آیه، «عمرو بن خضرمی» که نماینده قریش در یک کاروان تجاری بود، توسط مسلمانان مورد حمله قرار گرفت و کشته شد و دارایی او به غنیمت درآمد. اما خداوند با روش جدال احسن، پاسخ آنها را داده است و فرمود: گرچه قتال در ماه حرام، گناه بزرگی است، اما کار مشرکین از قبیل بستن راه خدا و خانه‌ی او، خارج کردن مسلمان‌ها از مکه و ایجاد فتنه، بزرگتر از قتال مسلمین در ماه حرام است. (جوادی آملی ۱۳۹۵: ۵۷۱/۱۰)

در الگوی اقناعی هاوند تأکید به موقع پیام که همراه با هیجان یا استدلال باشد به عنوان یکی از عناصر مؤثر در متقاعد سازی مخاطب ذکر گردید که چنین امری در آیه یادشده جریان دارد. کما این‌که در نظام گفتمانی کنشی پیام و منبع آن مورد توجه و تأکید معرفی گردید و یکی از ارکان آن عنوان شد. هاوند معتقد است وقتی منبع پیام می‌خواهد بلافاصله مخاطب را در جهت پیام، به کنش شدید و هیجان وادار کند، در بیشتر مواقع از پیامی که دارای بار هیجانی است استفاده می‌کند. هاوند بر این باور است استفاده از تهدید و ترس به عنوان یکی از مصادیق هیجان، ویژگی بارز اقناع در بسیاری از ارتباطات جمعی است (Hovland ۱۹۵۳: ۶۱). هم‌چنین لازم است دانسته شود در مدل اقناعی هاوند،

۱. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا غَظَّةٌ يُسْأَلُونَكَ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف/۱۸۷)، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (نازعات/۴۲)

ترس و تهدید یکی از مصادیق هیجان است و استفاده به موقع از هیجان در مواقعی که مخاطب، آشنایی چندانی با موضوع ندارد و از نظر عاطفی، کمتر درگیر موضوع است، می‌تواند در اقناع مخاطب اثر قابل توجهی داشته باشد. هاولند و همفکرانش معتقدند اگر پیام‌رسان، قصد ایجاد کنش شدید و هیجانی در مخاطب را دارد، استفاده از پیام دارای هیجان، بیشتر از پیام استدلالی اثر گذار است (همان: ۱۱۴).

در این آیه وقتی مشرکین با اعتراض از پیامبر اکرم (ص) در مورد حکم قتال در ماه حرام می‌پرسند، خداوند بلافاصله در پاسخ به این سوال از جمله‌ی «قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» استفاده کرده است و چنین امری هیجان مخاطب را تحریک می‌کند. استفاده از این نوع هیجان در پیام، می‌تواند در متقاعد سازی مخاطب مؤثر باشد در الگوی اقناعی هاولند، اگر مخاطب از دانش و هوش بیشتری برخوردار باشد، میزان تأثیرگذاری پیام در چنین مخاطبی، به میزان استدلال به کار رفته در پیام بستگی دارد. زیرا مخاطبی که چنین ویژگی را داراست، اکثر مواقع متأثر از پیام‌هایی می‌شود که مشتمل بر استدلال باشد. (Hovland ۱۹۵۳: ۱۸۳) در عبارت «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ شَاءُوا» از استدلال استفاده شده است. زیرا «حتی» برای تعلیل به کار رفته است. به این معنا که مشرکین همیشه در صدد قتال با شما هستند؛ زیرا می‌خواهند شما را از دینتان برگردانند. (طباطبایی ۱۳۹۰: ۱۶۷/۲)

از نکات اقناعی مهم در رابطه با پیام بر طبق الگوی اقناعی هاولند و نظام گفتمانی کنشی، یک جانبه یا دو جانبه بودن پیام است. بدین معنا که گاهی در پیام، استدلال‌های موافق مطرح می‌شود و گاهی در کنار استدلال‌های موافق، از استدلال‌ات مخالف هم استفاده می‌شود. هاولند این روش را بر روی گروهی از سربازان آمریکایی اجرا کرد. به بخشی از آنها صرفاً استدلال‌ات موافق و حاوی پیام‌هایی با دیدگاه استمرار جنگ گفته شد و به بخش دیگر علاوه بر استدلال‌ات موافق، از استدلال‌ات مخالف هم در پیام استفاده گردید و مشخص شد میزان اثرگذاری هر کدام از این دو روش، به نوع مخاطب بستگی دارد. (Hovland ۱۹۵۳: ۱۰۵) اما فرانزوی معتقد است پیام‌هایی که دارای استدلال‌ات دو جانبه هستند، در اقناع مخاطب مؤثرترند. چراکه هم باعث اعتماد مخاطب نسبت به منبع پیام می‌شود و هم با شنیدن استدلال مخالف و رد آنها، نسبت به دیدگاه‌های مخالف، مقاوم‌تر خواهد شد. (فرانزوی ۱۳۸۱: ۱۶۳) در عبارت «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» از الگوی دو جانبه بودن پیام استفاده شده است. با توجه به بستن راه خدا و خانه‌ی او و بیرون راندن مسلمانان از مکه توسط مشرکان و همین‌طور دشمنی ابدی آنها با مسلمین، هر کدام می‌تواند زمینه را برای کفر مسلمانان و برگشت آنها از اسلام ایجاد کند. اما خداوند پاسخ این پیام مخالف را می‌دهد و بیان می‌دارد که هرکس از شما از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمال نیک اینگونه افراد بی‌اجر شده و در دنیا و آخرت از آن بی‌بهره خواهد بود و آنان اهل جهنم و در آن جاویدانند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۷/۲: ۱۶۷). بنابراین استفاده از عنصر دو جانبه بودن در پیام، می‌تواند در متقاعدسازی مخاطب مؤثر باشد. علاوه بر آن در عبارت مذکور از هیجان و ترس و تهدید استفاده شده است. هبط و نابودی اعمال انسان مسلمان و بهره‌نبردن از آن و همین‌طور جاودانگی در آتش، اوج هیجان و ترس در پیام است که می‌تواند در اقناع مخاطب، اثرگذار باشد.

مطلب پیش گفته به نوعی در آیه اول سوره انفال^۱ نیز مطرح شده است که با توجه به یکی از شأن نزول‌های آیه مورد تبیین قرار می‌گیرد. در جنگ بدر هنگام تقسیم غنائم اختلاف نظر و حتی مشاجره لفظی بین مسلمانان ایجاد شد که به سبب آن، آیه اول سوره مبارکه انفال نازل شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۷: ۷۹) خداوند در پاسخ به مسئله‌ی انفال (غنائم جنگی و اموال بدون مالک)، با صراحت بیان کرد که انفال برای خدا و رسول اوست و در ادامه‌ی آیه عبارت «فَاتَّقُوا اللَّهَ» بیان می‌گردد که نوعی تهدید را در بردارد. در عبارت پایانی این آیه، از جمله شرطیه استفاده شده است که احساسات و هیجان مخاطب را درگیر کرده و او را واردار به پذیرش پیام می‌کند. خداوند در انتهای آیه می‌فرماید «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» اگر با ایمان هستید، خدا و رسولش را اطاعت کنید. سربازانی که در میدان جنگ حضور دارند با بیان «إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» درگیر پیام و متأثر از کلام وحی شده‌اند. به این بیان که ایمان صرفاً با سخن گفتن نیست، بلکه مومن واقعی کسی است که بی‌قید و شرط در همه شئونات زندگی از اوامر خداوند و پیامبرش اطاعت کند. بدین سبب یاران پیامبر اکرم (ص) متقاعد شدند که در مسئله غنائم جنگی، نزاع را رها کرده و تصمیم‌گیری در موضوع انفال را به پیامبر (ص) واگذار کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۸۰: ۱۴۲۱؛ ۵/۳۵۶)؛ نتیجه آن که ترس از خدا نوعی تهدید به سربازان اسلام است و بیان محکم و بدون نگرانی از مواضع مخاطب که از

۱. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْغَنَائِمِ قُلِ الْغَنَائِمُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال/۱)

مولفه های مدل هاولند و نظام گفتمانی کنشی است Miller ۱۹۸۶: ۶۱۵؛ شعیری، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۵) می تواند در متقاعدسازی مخاطب مؤثر باشد.

همین مطلب یعنی توجه به ترس و تهدید در آیه ۲۲۲ سوره بقره مورد استفاده قرار گرفته است. در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» در مورد حیض و زنان حائض سوال شده است. خداوند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید در پاسخ به آنها بگو حیض، چیز زینبار و آلوده ای است. کلمه ی «أذى» به معنای کثیف و نجس است. (طبرسی ۱۳۷۲: ۵۶۲/۲) با توجه به این عبارت، جمله ی بعدی را بیان کرده است «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» در حقیقت به خاطر ضرر و زیانی که از این عامل به شوهران خواهد رسید، باید از آن دوری و اجتناب کنند (طباطبائی ۱۳۹۰: ۲۰۸/۲) با توجه به این توضیح می توان نتیجه گرفت که بیان استدلال در آیه، می تواند مخاطب را در جهت پذیرش پیام متقاعد سازد.

همانطور که پیشتر گفته شد، عنصر مقبولیت و تخصص و آگاهی پیام رسان در الگوی اقناعی هاولند بسیار پر رنگ است. به همین خاطر شخصیت مردان خوب، بهترین و مؤثرترین ابزار در اقناع مخاطب است. (Roberts ۱۹۸۴: ۲۵) این نوع شخصیت، با مقبولیت و تخصص و آگاهی منبع پیام برای او حاصل شده و اعتبار ساز است. در نتیجه وقتی اعتبار منبع پیام در مخاطب بیشتر باشد، تغییر نگرش و متقاعدسازی او هم آسان تر خواهد بود. (Hovland ۱۹۵۳: ۲۰) سوال از پیامبر اکرم (ص) و دریافت پاسخ خداوند در مسئله قاعده گی زوجه، نشان دهنده تخصص و آگاهی خداوند نسبت به این موضوع است. به همین دلیل مخاطب راحت تر پاسخ را دریافت و قبول می کند.

در عبارت آخر این از عنصر استدلال در متقاعدسازی مخاطب استفاده شده است؛ زیرا علت همه احکام مطرح شده در این آیه عبارت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» بیان شده است؛ یعنی دلیل انجام این احکام، دوست داشتن خدا نسبت به توبه کنندگان و تطهیر کنندگان است. چراکه توبه، به معنای بازگشت به خداست و تطهیر هم شروع پاک شدن و برگشت به اصل طهارت است. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۲۱۱/۲)

۴-۶. استفاده از کانال انتقال پیام

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره/۲۱۹)

دوره هشتم
شماره پانزدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۴

یکی از عناصر متقاعد سازی روش هاوند و نظام گفتمانی کنشی توجه به کانال انتقال پیام (چگونه سخن گفتن) بود که در مورد سوم بدان اشاره شد؛ به این صورت که روش انتقال پیام یعنی همان مورد سوم عنصر مؤثر در متقاعد سازی توجه به روش‌هایی مانند روش چهره به چهره، استفاده از رسانه‌های دیداری، لفافه گویی، ارائه قصه گوئی پیام و استفاده از روش پرسش و پاسخ در انتقال پیام مورد توجه قرار گرفته است.

در مورد شراب و قمار، پاسخ قرآن با سنجش عقلانی «اثم» و «نفع» همراه است. مخاطب، به مشارکت در ارزیابی ارزش‌ها دعوت می‌شود. خداوند نه حکم نهایی، بلکه زمینه‌ای برای اقناع تدریجی ایجاد می‌کند؛ این کنش اقناعی، ساختاری هم عرض و تعاملی دارد. این تعامل همان «کنش القایی» است در انواع نظام گفتمانی کنشی (شعیری، ۱۳۹۸: ۲۴ و ۳۰) مطرح گردید و بر خلاف «کنش تجویزی». که از بالا به پایین است. به صورت افقی و مبتنی بر اقناع و تأثیرگذاری صورت می‌گیرد.

با توجه به مطلب فوق، یکی از این روش‌ها در مدل اقناعی هاوند، خوش خلقی و مهربانی منبع پیام یا همان پیام‌رسان، است. هاوند و هم فکراش معتقدند مهربانی، فاصله روانی بین مخاطب و منبع پیام را از بین می‌برد. در نتیجه مخاطب، پیام عرضه شده توسط پیام‌رسان را متعلق به خود می‌داند (Aronson ۱۹۹۹: ۶۸) و همین مطلب در آیه ۲۱۹ سوره بقره جریان دارد. توضیح آن که عبارت ﴿وَمَنَافِعِ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ در آیه فوق نشان می‌دهد که روش مقابله خداوند با گناه شراب خواری و قمار بازی اعراب جاهلی، رفق و مدارا همراه با مهربانی و بیان تدریجی حکم است؛ زیرا مسلمانان در ابتدا از شراب اجتناب نمی‌کردند و ابتدا از اکل آن در نماز نهی شدند (نساء / ۴۳) و سپس که در آیه ۴۳ سوره بقره از حکم آن سوال شد در ابتدای پاسخ به سوال، عبارت ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ بیان شد اما خداوند در ادامه به منافع شراب و قمار هم اشاره کرده و با مدارا این مسئله را برای آنها روشن کرد که گناه و خطرات ناشی از شراب و قمار، به مراتب بیشتر از منفعی است که شما می‌پندارید. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۸/ ۱۹۶) بنابراین خوش خلقی و مهربانی پیام‌رسان می‌تواند تأثیر قابل توجهی در متقاعدسازی مخاطب داشته باشد. در این آیه هم این عنصر با رفق و مدارای خداوند در مقابله با شراب خواری و قمار بازی اعراب جاهلی، به نمایش در آمد.

مطلب دیگری که به خوبی از این آیات به دست می‌آید و در نظام گفتمانی کنشی نیز مورد تأکید است آن است که قرآن گفت‌وگو محور است نه صرفاً فرمان محور

(شعیری، ۱۳۹۸: ۳۰)، لذا پرسش‌گری فعالانه مردم مسیر گفت‌وگو را تعیین می‌کند. این توازی در نقش کنشی نشان می‌دهد که قرآن صرفاً دستور نیست و بر گفت‌وگو نیز تأکید دارد.

همان مطلب پیش‌گفته در آیه ۲۲۰ سوره بقره نیز جریان دارد:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

توضیح آن‌که در آیات قرآن مانند آیه ۲ سوره نساء که به مخلوط شدن مال یتیم با مال خود اشاره دارد یا آیه ۹ سوره نساء که خوردن مال یتیم را خوردن آتش معرفی می‌کند، نسبت به مال یتیم سخت‌گیری شده است و به همین خاطر بسیاری از مسلمانان از کفالت ایتام فاصله گرفتند و لذا مسلمین این وضعیت را از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند و آیه ۲۲۰ سوره بقره نازل شد. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۲/ ۲۰۱) با این توضیح روشن می‌شود که سوال کننده و مخاطب پاسخ پیامبر اکرم (ص) به شدت با این موضوع و پیام درگیر است و با تخفیفی که در این آیه بدان اشاره شد، مسیر اقناع مخاطب هموارتر شده است. علاوه بر آن، عطوفت و مهربانی منبع پیام به عنوان یکی از عناصر اقناعی، با توجه به حکم تخفیفی و تسهیلی که در این آیه ذکر شد، نمایان است.

عبارت دیگری که در این آیه به عنصر مهربانی و خوش خلقی منبع پیام در متقاعد سازی مخاطب اشاره دارد، جمله ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ است. این عبارت بیان می‌کند که: خداوند اگر بخواهد می‌تواند این امور را بر شما سخت گیرد و در عین حال که به سرپرستی و رسیدگی به امور ایتام دستور می‌دهد، می‌تواند جداسازی اموال خود با یتیم را هم دستور دهد. اما خداوند این کار را نمی‌کند و شما را به زحمت نمی‌اندازد. (مکارم شیرازی ۱۳۷۱: ۲/ ۱۲۳) در حقیقت خداوند با مهربانی، این سختگیری را از مخاطبان برداشته و بدان دستور نداده است. در عین حال آسان‌گیری در دستورات، یک کار حکیمانه است. همانطور که در آخر آیه به صفت «حکیم» خداوند اشاره شده است. (قرائتی ۱۳۸۸: ۱/ ۳۴۵) توجه به کانال پیام در آیات مربوط به ذوالقرنین نیز، قابل بررسی است: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾. شأن نزول آیه یادشده در مورد سوال یهودیان از پیامبر اکرم (ص) پیرامون داستان ذوالقرنین است. (فیض کاشانی ۱۴۱۵: ۳/ ۲۵۸) پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به این پرسش، کلماتی از وحی را بر ایشان بیان کرد و این آیات نازل شده را خواند. در حقیقت خداوند با بیان داستان ذوالقرنین و توضیح جزئیات زندگی او (تا جایی که متناسب با

اهداف هدایتی قرآن کریم است) از علم به اسباب، تسلط بر شرق و غرب جهان و نجات گروهی از مردم از شر یا جوج و مأجوج با ساخت سد محکم، پاسخ یهودیان را داده است.

کانال انتقال پیام، یکی از عناصر و متغیرهای تأثیرگذار در مخاطب است که در مدل هاوُلند و همفکرانش و نظام گفتگمانی کنشی مورد اشاره قرار گرفت. این روش یعنی شیوه ارائه‌ی پیام توسط رسانه‌ها، می‌تواند در مخاطب تأثیرگذار باشد. نوع انتقال پیام به مخاطب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به عنوان نمونه بیان قصه‌گونه پیام‌ها و رویدادها، بیشتر از بیان موضوعی آن بر مخاطب اثرگذار است؛ در حقیقت داستان‌پردازی و قصه‌گویی، سبب می‌شود مخاطب خود را در وسط ماجرا و داستان ببیند. این کار میزان اثرگذاری پیام در مخاطب را افزایش می‌دهد. (الیاسی ۱۳۸۸: ۵۴)

قرآن کریم در عبارت «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» به زیبایی تصاویری از ذوالقرنین را به نمایش می‌گذارد. خداوند اسباب زیادی را در اختیار ذوالقرنین قرار داد که از جمله آن اسباب، مرکب هوایی بود. در این عبارت بیان شد که ذوالقرنین سفر کرد تا به مغرب آفتاب رسید و غروب آفتاب را این‌گونه دید که آفتاب در چشمه‌ای گل آلود فرو می‌رود. قرآن غروب آفتاب و از طرفی تاریکی بعد از غروب را با ظرافت هرچه تمام‌تر به تصویر کشیده است؛ تا جایی که چشم کار می‌کرد، اقیانوس و آب بود؛ به همین خاطر ذوالقرنین تصور کرد آفتاب در آبی که گل آلود است (زیرا با غروب آفتاب و تاریکی هوا، آب رنگ تیره به خود می‌گیرد) فرو می‌رود. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۳/۳۶۰؛ بیضاوی ۱۴۱۸: ۱۳/۲۹۱) کلمات، توان تصویرپردازی و به نمایش گذاشتن دنیای جدید را دارند. تصویرگری در کلمات می‌تواند نقش زیادی در اقناع مخاطب داشته باشد. (فتح‌اللهی، کاملی ۱۳۹۴: ۷۹) در این عبارت، قرآن کریم به زیبایی صحنه‌هایی را به تصویر کشید که در فرایند متقاعدسازی مؤثر است.

شایان ذکر است عبارت «وَقَدْ أَحْطٰنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا» (کهف/۹۱) با صراحت به آگاهی و علم خداوند نسبت به داستان ذوالقرنین اشاره کرده است. زیرا با توجه به این عبارت، همراهی که ذوالقرنین می‌رفت، به هدایت و امر خداوند بود. بنابراین میزان تخصص و دانش و آگاهی منبع پیام، در اقناع مخاطب اثرگذار است. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۱۳/۳۶۳؛ ابوالفتح رازی ۱۴۰۸: ۱۳/۳۱) کما این‌که در سطور پیش آگاهی پیام‌رسان به عنوان یکی از عناصر مهم در فرایند متقاعدسازی مطرح گردید (Hovland ۱۹۵۳: ۲۰)

۶-۵. متقاعدسازی و اطمینان بخشی به مخاطب

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. (مائده/۴)

دومین مرحله از مراحل متقاعدسازی در مدل هاوُلند متقاعدسازی مخاطب عنوان گیرد. این مورد در آیه یادشده از سوره مائده قابل مشاهده است. برای تبیین مطلب باید به مسأله مذکور در این آیه توجه شود؛ توضیح آن که مسلمانان می دانستند گوشت مردار حرام است، لذا حلیت یا عدم حلیت حیوان شکار شده توسط سگ برای آنان سوال بود، زیرا می پنداشتند که حیوان شکار شده توسط سگ مصداق مردار است و به همین جهت این مسأله را از پیامبر سوال نمودند و در پاسخ به این سوال، آیه ی ۴ سوره مبارکه مائده نازل شد و به مسلمانان دستور داد هنگام شکار توسط سگ، لازم است ارسال کننده ی سگ به سوی شکار، نام خداوند را بر زبان جاری نماید. (مکارم شیرازی ۱۴۲۱: ۳/۵۹۹) پس مسلمانان نسبت به حلیت حیوان شکار شده دارای شبهه و شک بودند و از پیامبر اکرم (ص) پاسخ خود را طلب می کنند و جواب به سؤال به نحوی مطرح می شود که مخاطب نسبت به سوال متقاعد گردد و به پاسخ اطمینان حاصل نماید؛ یعنی همین که هنگام ارسال سگ باید نام حضرت حق آورده شود موجب اطمینان مخاطب می گردد. بر همین اساس میزان اعتماد مخاطب به پیام هایی که از طرف افراد دارای دانش و آگاهی و تخصص مرتبط با پیام و موضوع بیان می شود، از سایر افراد بیشتر است. (Hovland ۱۹۵۳: ۲۵۴)

خداوند در انتهای این آیه با بیان عبارت ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ از عنصر ترس و تهدید استفاده کرده و بیان می دارد که در مسئله ی شکار، باید از خدا ترسید. بیهوده کشتن حیوانات وحشی و اسراف در شکار و انجام آن به منظور سرگرمی و تفریح و خودنمایی، نوعی ظلم محسوب می شود. با توجه به جمله ی ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ می توان این نکته را برداشت کرد که کیفر این نوع ظلم و تعدی، قبل از آخرت در همین دنیا داده می شود. چرا که خداوند در حسابگری سریع است. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۵/۲۵؛ طبرسی ۱۳۷۲: ۳/۲۵۰) بنابراین از عناصر اقناعی دیگری که در این آیه به کار رفته است، استفاده از هیجان و تهدید و ترس است. (Hovland ۱۹۵۳: ۶۱)؛ کما این که توجه به عنصر ترس در روش های اقناعی و القائی نظام گفتمان کنشی مورد توجه قرار گرفته است.

(شعیری، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۵)

۶-۶. توجه به «نگرش جدید» با توجه به قاطعیت و مقبولیت
 ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.
 (اسراء/۸۵)

مرحله دیگری که از مدل هاوند قابل بررسی در آیات «یسئلونک» است توجه به «نگرش جدید» است و در آیه ۸۵ سوره اسراء می توان آن را مورد بررسی قرار داد. این آیه در مورد سوال یهود در مسئله روح است که حضرت حق در سوال از «روح»، با بی پاسخی به آن روشی جدید در عین صلابت و قاطعیت اتخاذ نمود که در ذیل توضیح داده می شود:

برخی در تفسیر ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ معتقدند پیامبر اکرم (ص) به سوال یهودیان پاسخ نداد؛ بدین بیان که حقیقت روح، فوق فهم و دانش بشر و سزای از اسرار الهی است. (قرائتی ۱۳۸۸: ۵/۱۱۳) یهود سه سوال از پیامبر (ص) پرسید: ۱. در مورد اصحاب کهف ۲. در مورد ذوالقرنین ۳. در مورد روح. آنها معتقد بودند اگر پیامبر اکرم (ص) پاسخ دو سوال اول را بدهد و سوال سوم را بی پاسخ بگذارد، او فرستاده خداست. پیامبر اکرم (ص) پاسخ دو پرسش اول را داد، اما در پاسخ به پرسش سوم این عبارت ذکر شد ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. (واحدی ۱۴۱۱: ۳۰۰) -ابوالفتح رازی ۱۴۰۸: ۱۲/۲۸۳، ۲۸۴) که در حقیقت آن را پاسخ نداده است.

این بی پاسخی را می توان در بیان علامه طباطبائی نیز جسجو کرد. ایشان می فرمایند پاسخ سوال ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ در خود آیه وجود دارد و آن عبارت ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ است و چون ذات خود پرودگار قابل شناخت واقعی نیست، روح نیز همین گونه است. علامه طباطبائی بر این باور است که عبارت ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ با در نظر گرفتن آیات دیگر قرآن کریم، پاسخ سوال از روح را بیان کرده و به توضیح ماهیت آن پرداخته است. آیه فوق، حقیقت امری روح را بیان کرده است. «أمر» همان حیثیت «کن فیکون» و ایجاد خداوند است که مجرد از ماده، به صورت دفعی و صرفا با اراده خداوند پدید می آید؛ دو آیه ذیل اثبات کننده مطلب اخیراند: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران/۵۹) و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس/۸۲). حال وقتی در آیه مورد بحث از پیامبر اکرم (ص) در مورد مسئله روح سوال شد، پاسخ پیامبر (ص) واضح و روشن بوده و حقیقت و ذات روح را بیان کرده است. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۱۳/۱۹۶-۱۹۸)

قاطعیت و استحکام در بیان موضوع یکی دیگر از عناصر اقتناعی در این آیه است. در مقابل سؤال یهود از پیامبر (ص) در مسئله روح، خداوند به پیامبر خود فرمود

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». بعد از آن با قاطعیت بیان کرد «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». هرچند یهودیان خود را صاحب کتاب تورات و دارای علم می دانستند اما خداوند بدون هراس از موضع گیری مخاطب، پیام خود را با قاطعیت بیان کرد که «آنچه از علم به شما روزی شد، بسیار اندک است» (حویزی ۱۴۱۵: ۲۱۹/۳). به عبارت دیگر معنای این جمله این است: علمی که خداوند در مسئله روح به شما داده است، بسیار اندک است. چرا که آثار و خواص بسیاری در عالم هستی برای روح وجود دارد که شما از آن بی خبر هستید. (طباطبائی ۱۳۹۰: ۱۹۹/۱۳) این عبارت قاطعیت در انتقال پیام را می رساند که نقش قابل توجهی در اقناع مخاطب دارد. (Miller ۱۹۸۶: ۶۱۵)

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف واکاوی الگوهای اقناع در آیات مشتمل بر «یسلونک» بر اساس مدل اقناعی هاوُلند و نظام گفتمانی کنشی صورت پذیرفت و یافته های تحقیق در پاسخ به سه پرسش اصلی، حاوی این مطلب است که آیات مشتمل بر «یسلونک» به شکل های مختلف از مولفه ها و عناصر اقناعی استفاده نموده است. مقبولیت و تخصص منبع پیام که در قرآن، به دلیل وحیانی و الهی بودن جملات مورد توجه است، از مهم ترین عناصر اقناع در این آیات به شمار می رود. همچنین جذابیت منبع پیام و خوش خلقی و مهربانی آن که به طور مکرر در آیات قرآن بر آن تأکید شده است، باعث می شود تا مخاطب با پیام ارتباط نزدیک تری برقرار کند. استفاده از ارائه پیام سریع و استدلال های قاطع و محکم و قاطع صحبت کردن در این آیات، نشان دهنده رویکردی است که بر اساس وضوح و قطعیت در انتقال پیام طراحی شده است (سوال اول). افزون بر این، مشخص گردید اگرچه پاسخ نهایی از جانب خداوند است، اما پرسش گری فعالانه مردم مسیر گفت و گو را تعیین می کند. این توازی در نقش کنشی نشان می دهد که قرآن، گفت و گو محور است، نه صرفاً فرمان محور. کما این که تأکید به موقع بر هیجان و یا استدلال و تصویرگری در کلمات، به همراه دو جانبه بودن پیام و توجه به هوش و توانایی و دانش مخاطب، به تقویت ارتباط و فهم بهتر پیام توسط مخاطبان کمک می کند. این مولفه ها نشان می دهند که قرآن به خوبی از تکنیک های ارتباطی و اقناعی برای اثرگذاری بیشتر بر مخاطبان خود استفاده می کند. می توان ادعا نمود نظام گفتمانی کنشی، رویداد ارتباطی در این آیات را از یک انتقال یک سوویه اطلاعات به یک تعامل دیالوگی و پویا بدل ساخته است. ساختار «پرسش و پاسخ» در «یسلونک»، پرسشگر را به عاملی فعال (Active

Agent) در فرایند گفتگمان تبدیل می‌کند. پاسخ الهی، در عین حال که قطعی و مبتنی بر وحی است، در واکنش به نیاز و پرسش مخاطب شکل می‌گیرد. این ویژگی، یک چارچوب مشارکتی (Participatory Framework) را ایجاد می‌کند که در آن، عاملیت مخاطب نه تنها به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه جهت‌دهنده جریان گفتگمان است. (سوال دوم). هم‌چنین مهم‌ترین دستاورد نظری این پژوهش، تبیین رابطه هم‌افزایانه (Synergistic Relationship) میان مدل هاوند و نظام گفتگمانی کنشی است. این دو مدل نه در تقابل، بلکه در دو سطح مکمل عمل می‌کنند:

تکامل ساختاری و پویا: مدل هاوند طرحواره معماری (Architectural Blueprint) اقتناع را ارائه می‌دهد و مؤلفه‌های ضروری آن را مشخص می‌کند. نظام گفتگمانی کنشی، پویایی عملیاتی (Operational Dynamic) را تأمین کرده و این مؤلفه‌ها را در بستری تعاملی و زنده به کار می‌گیرد. به بیان دیگر، هاوند پاسخگوی چیستی عناصر اقتناع است و نظام گفتگمانی کنشی تبیین‌گر چگونگی کاربست آن‌ها در یک بستر ارتباطی دوسویه.

فراروی از مدل خطی: مدل کلاسیک هاوند اغلب به دلیل نگاه خطی و منبع‌محور نقد شده است، اما کاربست آن در گفتگمان قرآنی، با واسطه نظام گفتگمانی کنشی، از این محدودیت فراتر می‌رود. تعامل میان خداوند و مخاطب در این آیات، یک فرایند ارتباطی بازگشتی و هم‌ساخته (Recursive and Co-constructed Process) را به نمایش می‌گذارد. پرسش مخاطب، گفتگمان را آغاز می‌کند و پاسخ الهی، ضمن تأمین نیاز او، عاملیت وی را ارتقا می‌بخشد. (سوال سوم)

در مجموع، آیات مشتمل بر «یسئلونک» صرفاً به انتقال احکام یا مفاهیم دینی نمی‌پردازند، بلکه معماری یک الگوی ارتباطی اقتناعی را ترسیم می‌کنند که هم از حیث بلاغی قدرتمند و هم از جهت گفتگمانی عمیق است. این الگو با تلفیق مؤلفه‌های ساختاری مدل هاوند و پویایی تعاملی نظام گفتگمانی کنشی، چارچوبی یکپارچه ارائه می‌دهد که در آن، اقتناع نه به مثابه تحمیل یک جانبه یک دیدگاه، بلکه به عنوان فرایندی دیالوگی برای تولید و بازتولید معنا (Dialogical Process of Meaning-Making) ظهور می‌یابد. این یافته‌ها، ضمن غنابخشی به مطالعات قرآنی، افق‌های نوینی را برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه ارتباطات، زبان‌شناسی و روان‌شناسی شناختی می‌گشاید.

منابع

قرآن کریم.

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

افقی، داوود؛ برنجکار، رضا (۱۳۹۳ش): «بررسی اقناع مخاطب در پاسخگویی قرآن به شبهات اعتقادی»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن کلام اسلامی حوزه، سال دوم، شماره هفتم.

الیاسی، محمد حسین (۱۳۸۸ش): «مبانی نظری و علمی اقناع و مجاب سازی»، فصلنامه مطالعات بسیج، سال دوازدهم، شماره چهل و پنجم.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳ش): «گفتمان، یادگفتان و سیاست»، تهران: موسسه توسعه علوم انسانی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش): «تفسیر تسنیم»، قم: نشر اسراء. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: نشر اسماعیلیان.

سورین، ورنر جوزف؛ تانکارد، جیمز (۱۳۸۱ش): «نظریه ارتباطات، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۸ش): «نشانه معناشناسی ادبیات»، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس. — (۱۳۹۲ش): «نشانه معناشناسی دیداری»، تهران: انتشارات سخن.

طاهری پور، زهرا (۱۳۹۶ش): «روش‌های اقناعی قرآن در مسئله‌ی معاد»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره بیست و یک، پاییز و زمستان.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: نشر موسسه الأعلمی للمطبوعات، لبنان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش) «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: نشر ناصر خسرو. فتح اللهی، ابراهیم؛ کاملی، ابراهیم (۱۳۹۴ش): «فرایند اقناع در قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دوازدهم، شماره اول، بهار.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا): «التفسیر الکبیر»، تهران: دارالکتب العلمیه. فرانزوی، استفن ال، «روانشناسی اجتماعی» (۱۳۸۱ش): ترجمه: فیروزبخت، مهرداد، تهران: انتشارات رسا.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: نشر مکتبه الصدر. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸ش): «تفسیر نور»، تهران: نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قطب، ابراهیم بن شاذلی (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: نشر دار الشروق. گیل، دیوید؛ ادمز، بریجت (۱۳۸۴ش): «الفبای ارتباطات»، ترجمه: کریمیان، رامین، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

مصلی زاده، سحر؛ فلاحی، محمد هادی (۱۴۰۰ش): «بررسی شیوه‌های اقناع و مجاب سازی در قرآن درباره موضوع قیامت»، مجله آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره هجدهم، شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان.

مطرقی، عبدالحلیم (۱۳۹۳ش): «ویژگی‌های محتوایی و ساختاری قرآن و تأثیر آن در اقناع مخاطب»، نشریه کتاب و سنت، دوره دوم، شماره سوم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق): «الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، ترجمه: آذرشب، محمد علی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).

—، ناصر، (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیه، تهران. میرداماد، سید محمد؛ کاملی، ابراهیم، «نگاهی به پیام‌های اقناعی قرآن کریم» (۱۳۹۱ش): نشریه پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، پاییز و زمستان، شماره دوم.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق): «اسباب نزول القرآن»، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضاوی، چاپ اول.

Aronson, E (1999). The Social Animal, California, Worth Publishers.

Carl I, Hovland. Irving L, Janis. Harold H, Kelley. (1953). Communication and

- Persuasion. United States of America. Yale University Press.
- Carl I, Hovland. Wallace Mandell. Enid H, Campbell. Timothy Brock. Abraham S, Luchins. Arthur R, Cohen. William J, McGuire. Irving L, Janis. Rosalind L, Feierabend. Norman H, Anderson.(1957). The Order of Presentation in Persuasion. United States of America. Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- Hawkes, Terenes. 2003. Structuralism and semiotics. Landan and New York.
- Mc Guire, W. (1985). Attitude and attitudinal change MA: Addison Wesley.
- Miller, N (1986). "Speed of Speech and Persuasion", Journal of Personality and Social Psychology, 34, 615-624.
- Roberts, N.R (1984). Attitudes and Attitude Chages, Boston, Mc Graw Hill.
- Wood, W.L. & A. AT. Eagly (1981). "Stages in the Analysis of Persuasive Message", Journal of Personality and Social Psychology, 40, 246-259.

Reference

The Holly Quran

Al-Razi, Abu al-Futuh, Hossein ibn Ali, (1408 AH). Rawdat al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran, Mashad: Astan Quds Razavi Publishing, Islamic Researchs Foundation.

Ofoghi, Dawood; Berenjkari, Reza (1393 SH). "Investigation of Audience Persuasion in the Quran's Response to Doctrinal Doubts," Journal of the Islamic Theology Society of the Hawza, Year 2, Number 7.

Elyasi, Mohammad Hossein (1388 SH). "Theoretical and Scientific Foundations of Persuasion and Conviction," Bisaj Studies Quarterly, Year 12, Number 45.

Baydavi, Abdullah ibn Omar (1418 AH). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi Publishing.

Tajik, Mohammad Reza (1383 SH). Discourse, Counter-Discourse and Politics, Tehran: Human Sciences Development Institute.

Javadi Amoli, Abdullah, (1395 SH). Tafsir Tasnin, Qom: Esraa Publishing Center.

Hoveizi, Abdul Ali ibn Jumaa, (1415 AH). Tafsir Nur al-Thaqalayn, Qom: Ismailiyan Publishing.

Sourin, Werner Joseph; Tankard, James, (1381 SH). Communication Theory, Tehran: translated by Alireza Dehghan, Tehran University Publishing and Printing Institute.

Shairi, Hamidreza, (1398 SH). "Literature Semiotic Sign," Tehran: Tarbiat Modares University Publications.

-----, (1392 SH). Visual Semiotic Sign, Tehran: Sokhan Publications.

Taheri Por, Zahra, (1396 SH). "Quranic Persuasive Methods in the Issue of Resurrection," Quran and Hadith Research Journal, Number 21.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1390 SH). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Al-A'lam li-l-Matbu'at Institute.

Tabrisi, Fazl ibn Hassan, (1372 SH). Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Naser Khosraw Publishing.

Fathollahi, Ebrahim; Kamali, Ebrahim, (1394 SH). "The Persuasion Process in the Quran," Journal of Research in Quran and Hadith Science Al Zahra University, Year 12, Number 1.

Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar, (dataless). Al-Tafsir al-Kabir, Tehran: Dar al-Kitab al-Alamiyah.

Franzoi, Stephen L., (1381 SH). Social Psychology, translated by Firuzbakht, Mahrdad, Tehran: Rasa Publications.

Feiz Kashani, Mohammad ibn Shah Mortaza, (1415 AH). Tafsir al-Safi, Tehran: Maktaba al-Sadr Publishing.

Qaraati, Mohsen, (1388 SH). Tafsir Nur, Tehran: Center for Cultural Studies: Lessons from the Quran Publishing.

Qutb, Ibrahim ibn Shadli, (1425 AH). Fi Zilal al-Quran, Beirut: Dar al-Shorouq Publishing.

Gill, David; Adams, Bridget, (1384 SH). Communication Alphabet, translated by Karimian, Ramin, Tehran: Media Studies and Research Center.

Mossalizadeh, Sahar; Fallahi, Mohammad Hadi, (1400 SH). "Investigation of Persuasion and Conviction Methods in the Quran Regarding the Resurrection," Quranic Teachings Journal, Islamic Azad University, Volume 18, Number 34.

Matarghi, Abdul-Halim, (1393 SH). "Content and Structural Characteristics of the Quran and Their Impact on Audience Persuasion," Kitab wa Sunnah Journal, Volume 2, Number 3.

Makarem Shirazi, Naser, (1421 AH) Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munazzal

translated by Azarshab, Mohammad Ali, Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (PBUH) School Publications.

---, Naser, ,(1371 SH) Tafsir Nemooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.

Mir Damad, Seyyed Mohammad; Kamali, Ebrahim,(1391 SH) "An Overview of Persuasive Messages in the Holy Quran," Quranic Linguistic Research Journal, Autumn and Winter, Number 2.

Wahidi, Ali ibn Ahmad, (1411 AH) Asbab al-Nuzul al-Quran Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyah, Manshurat Mohammad Ali Beyzavi.

A Comparative Ta'wili Analysis of Verses 7–9 of Surah AlSajdah on Human Creation in AlMizan and Ruh alMa'ani

Maryam Nazarbeygi¹, Ibrahim Namdari², Maryam Goodarzi³

1. Faculty Member, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. m.nazarbeygi@abru.ac.ir
2. associated professor of quranic science and hadith ayatollah boroujerdi, boroujerd, iran. enamdari@abru.ac.ir
3. Master's student in Quran and Hadith Studies, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. maryam.goodarzi@gmail.com

Research Article



Abstract

Verses 7–9 of Surah Al-Sajdah are among the most significant Qur'anic passages concerning the stages of human creation. Throughout the exegetical tradition, various interpretations have been proposed for concepts such as “created from clay (khalaqa min ṭīn), extract of a lowly fluid (sulālah min mā'in mahīn), fashioning (taswīyah),” and “the breathing of the spirit (nafkh al-rūh).” Despite the importance of these verses in Qur'anic anthropology, their esoteric interpretation (tāwīl) has rarely been examined comparatively within two major tafsīr works: Al-Mīzān by Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Rūḥ al-Ma'ānī by Al-Ālūsī. The central problem addressed in this study is how these two exegetes, operating with different philosophical, mystical, and theological presuppositions, interpret the key concepts of human creation, and what points of convergence and divergence can be identified in their approaches to these verses. The aim of the research is to conduct a comparative analysis of their esoteric interpretations across four main thematic axes of the verses: the material origin of creation, the gradual developmental stages, the existential harmonization (taswīyah), and the infusion of the divine spirit. This helps clarify the exegetical foundations and anthropological perspectives each scholar employs in interpreting the stages of creation. The study adopts a comparative content-analysis method based on direct examination of primary exegetical sources. The findings indicate that Ṭabāṭabā'ī, through a philosophical–mystical lens and with emphasis on the existential ascent of the human being, offers interpretations oriented toward the spiritual and ontological development of humankind. In contrast, Al-Ālūsī presents a more historical–theological approach grounded in linguistic and literary dimensions, emphasizing the material and human aspects of creation. These differences illuminate the distinct interpretive frameworks through which each exegete understands the stages of human creation.

Keywords: Ta'wil, Human Creation, Surah Al-Sajdah, Al-Mizan, Ruh al-Ma'ani.

Received: 2026-02-14; **Received in revised form:** 2026-04-24; **Accepted:** 2026-05-04; **Published online:** 2026-05-09

◆ How to cite: Nazarbeygi, M., Namdari, I. and Goodarzi, M. (2026). Comparative interpretation of verses 7-9 of Surah Sajdah regarding the creation of man in the interpretations of Al-Mizan and Ruh Al-Ma'ani. (e243253). *Qur'anic comentations*, (228-249), e243253 doi: 10.22034/qc.2026.575277.1248



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

tavil.quran.ac.ir

تأویل تطبیقی آیات ۹-۷ سوره سجده در خصوص آفرینش انسان در تفاسیر المیزان و روح المعانی

مریم نظر بیگی^۱، ابراهیم نامداری^۲، مریم گودرزی^۳

۱. استاد یار و عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.

m.nazarbeygi@abru.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران. enamdari@abru.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات قرآن و حدیث گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران. (نویسنده مسئول) maryam.goodazi@gmail.com

چکیده

آیات ۷ تا ۹ سوره سجده از مهم‌ترین آیات قرآن در تبیین مراتب آفرینش انسان‌اند و همواره در تفاسیر مختلف، برداشت‌های گوناگونی درباره مفاهیمی چون «خلق من طین»، «سلالة من ماء مهین»، «تسویه» و «نفخ الروح» ارائه شده است. با وجود اهمیت این آیات در حوزه انسان‌شناسی قرآنی، شیوه تأویل آن‌ها در دو تفسیر مهم «المیزان» علامه طباطبایی و «روح المعانی» آلوسی کمتر به صورت مقایسه‌ای بررسی شده است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که تبیین کند این دو مفسر با پیش فرض‌های متفاوت فلسفی، عرفانی و کلامی، چگونه به تأویل مفاهیم خلقت انسان پرداخته و در هر مرحله از آیات، چه تفاوت‌ها و نقاط اشتراکی در رویکرد آنان دیده می‌شود. هدف پژوهش بررسی تطبیقی تأویل‌های این دو تفسیر در چهار محور اصلی آیات یعنی «مبدأ مادی خلقت»، «تحولات تدرجی»، «تسویه و اعتدال وجودی»، و «دمیده شدن روح» است تا روشن شود هر یک از این دو مفسر، با چه مبانی تفسیری و انسان‌شناختی به سراغ آیات رفته‌اند و چگونه فهم خاص خود را سامان داده‌اند. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل تطبیقی محتوای تفسیری و مطالعه مستقیم منابع است. یافته‌ها نشان می‌دهد علامه طباطبایی با نگاه فلسفی-عرفانی و بر محوریت حرکت وجودی انسان، تأویل‌هایی ناظر به سیر تکاملی و مراتب وجودی انسان ارائه می‌کند؛ در حالی که آلوسی بیشتر رویکردی تاریخی، کلامی و ناظر به لایه‌های ادبی و لغوی دارد و جنبه‌های مادی و انسانی خلقت را برجسته می‌سازد. این تفاوت، ماهیت دو رویکرد را در نحوه تفسیر مراتب خلقت انسان آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، آفرینش انسان، سوره سجده، المیزان، روح المعانی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۲/۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۱۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۲/۱۹

♦ استناد به این مقاله: نظر بیگی، مریم، نامداری، ابراهیم و گودرزی، مریم. (۱۴۰۵). تأویل تطبیقی آیات ۹-۷ سوره سجده در خصوص آفرینش انسان در تفاسیر المیزان و روح المعانی. (۲۴۴۳۲۵۳). *مطالعات تائویلی قرآن*. (۲۴۹-۲۲۸). ۲۴۴۳۲۵۳
doi: 10.22034/qc.2026.575277.1248



۱. طرح مسئله

کلمه تأویل از ماده «اول» در معنای رجوع و بازگشت است و در باب تفعیل در معانی متعددی یعنی بازگشت دادن بیان شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۶-۳۷/۸۱) راغب اصفهانی نیز آن را رجوع به اصل دانسته است. (راغب اصفهانی، مفردات، ذیل ماده اول) لذا مقصود از «تأویل» آیه چیزی است که آیه به سوی آن باز می‌گردد؛ تأویل حقیقت یا حقایقی است که در امّ الکتاب نزد خداوند است و از مختصات غیب بوده و یا تأویل بیان کننده معنای خلاف ظاهر الفاظ آیات است که آیات متشابه را در برمی‌گیرد و یا تأویل همان معنای باطنی آیات قرآن است و یا اینکه مقصود از تأویل، معنای عام آیه است و... که هر یک از اینها، ادله و مستندات خود را دارند. (پور علمداری، ۱۳۹۶: ۶) تأویل در گذشته با تفسیر به یک معنا قلمداد می‌شده است؛ لذا برخی معتقدند که طبری در تفسیر خویش آن دورا به یک معنی گرفته است و در زمان تفسیر آیه می‌گوید: «القول فی تأویل الآیه»؛ (زرقانی، بی‌تا: ۴۷۲/۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۶/۲۲).

در اصطلاح امروزی، تأویل در مقابل تفسیر معنا گردیده است. بدین صورت که برای تفسیر معنایی محدودتر در نظر گرفته شده است تا شامل محدوده تأویل نشود و آن به مفهوم پرده برداری از لفظ مشکل است. آیت الله 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؛ البته عوامل لفظی و معنوی در به وجود آوردن تعقید نقش دارند؛ 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، شبهه انگیز باشد و وظیفه تأویل کننده برطرف نمودن این نارسایی و خفا است. لذا تأویل افزون بر رفع ابهام، همزمان، دفع شبهه هم می‌نماید. پس هر جای تشابهی در الفاظ باشد، ابهامی در معنا حاصل می‌شود؛ لذا در تأویل رفع ابهام و دفع شبهه همراه است.» (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۲۲-۲۳)

با توجه به این تعاریف و تعاریفی دیگر که در مورد تأویل و تفسیر وارد گردیده است، روشن می‌شود که تفسیر آیه نزد گروهی از مفسران غیر از تأویل آیه بوده است؛ توضیح اینکه از نظر مفردات و هیئت ترکیبی و دیگر ویژگی‌های مربوط به ظاهر آیه، تفسیر آیه است؛ در صورتی که باز گردانیدن آیه به مقصود نهایی به کمک آیات و

روایات و یا سایر ادله عقلی و نقلی تأویل است. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳: ۲۴۸/۳) مطالعات تأویلی به دلیل ماهیت چندلایه و پیچیده آیات قرآن، نیازمند رویکردی مقایسه‌ای است؛ زیرا تأویل برخلاف تفسیر ظاهر، وابسته به مبانی فلسفی، کلامی، عرفانی و انسان‌شناختی مفسران است و این مبانی متفاوت، نتایجی گوناگون در فهم باطن قرآن ایجاد می‌کند. از این رو، تحلیل یک‌سره و تک‌ساختی تأویل، تصویر ناقصی از لایه‌های درونی آیات ارائه می‌دهد. مطالعه تطبیقی تأویل کمک می‌کند تفاوت و اشتراک رویکردهای معرفتی مفسران آشکار شود، مبانی پنهان در پس تأویل‌ها نمایان گردد و حدود و ضوابط صحیح تأویل شناسایی شود. در چنین رویکردی، پژوهشگر می‌تواند بفهمد هر مفسر چگونه «باطن» را تعریف می‌کند و چرا به معانی خاصی دست می‌یابد. از سوی دیگر، مطالعات تطبیقی تأویل ظرفیت آن را دارد که فهمی جامع‌تر و عمیق‌تر از آیات قرآن ارائه کند؛ زیرا هر سنت تفسیری تنها بخشی از حقیقت را برجسته می‌سازد و تطبیق، این زوایا را در کنار هم قرار داده و تصویری چندبعدی از معنای باطنی ارائه می‌دهد. این رویکرد نه تنها به بازسازی روش‌شناسی تأویل و ارزیابی انتقادی تفاسیر گذشته کمک می‌کند، بلکه امکان تولید الگوهای نظری تازه برای فهم لایه‌های معنایی قرآن را نیز فراهم می‌آورد. بنابراین، مطالعات تطبیقی در حوزه تأویل ضرورتی اساسی برای پیشبرد فهم علمی باطن قرآن و ایجاد گفت‌وگوی واقعی میان سنت‌های تفسیری است.

آیات ۷ تا ۹ سوره سجده از مهم‌ترین آیات قرآن کریم در تبیین حقیقت آفرینش انسان‌اند؛ آیاتی که روند خلقت را از «بدء» تا «نفخ روح» توصیف می‌کنند و از این جهت، ظرفیت عظیمی برای تأملات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دارند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (۷) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (۸) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (۹) این آیات تنها به گزارش یک فرایند طبیعی بسنده نکرده‌اند، بلکه با لایه‌های متعددی از معنا و استعاره‌های وجودی، امکان ورود به ساخت باطنی انسان را فراهم می‌سازند. به همین دلیل، در سنت تفسیری اسلامی، این آیات همواره محل تأویل بوده‌اند؛ زیرا مفاهیمی مانند «خَلْقٍ مِنْ طِينٍ»، «تَسْوِيَةٍ»، و «نَفْخِ الرُّوحِ» در سطح لفظی قابل توضیح‌اند، اما عمق معنایی آن‌ها در ساخت‌های فلسفی، عرفانی، کلامی و اخلاقی گسترده می‌شود و هر مفسر در چارچوب مبانی معرفت‌شناختی خویش رویکردی خاص به باطن این مفاهیم ارائه داده است.

با وجود اهمیت این دو رویکرد تائوایی، بررسی‌های موجود عمدتاً به تفسیر ظاهری آیات پرداخته‌اند و یا اگر بحثی از تائویل شده، در کنار ده‌ها موضوع دیگر قرار گرفته و به صورت پراکنده مطرح شده است. تاکنون پژوهشی مستقل که فقط به «تائویل» این آیات بپردازد و آن را به صورت تطبیقی در دو تفسیر المیزان و روح المعانی تحلیل کند، انجام نشده یا بسیار اندک و کلی نگر است. همچنین، بسیاری از پژوهش‌ها تفاوت‌های روش شناختی و معرفتی این دو مفسر را در نتیجه‌گیری‌های تائوایی دخیل نکرده‌اند، درحالی‌که نوع نگاه آنان به باطن قرآن، جایگاه عقل، معنای روح، نسبت ظاهر و باطن، تأثیری مستقیم بر بر ساخت تائویل نهایی دارد.

بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش چنین صورت بندی می‌شود: طباطبایی و آلوسی آیات ۷ تا ۹ سوره سجده را بر اساس چه مبانی تائوایی فهم کرده‌اند؟ این مبانی چگونه در تحلیل باطنی مفاهیم «خلق من طین»، «تسویه» و «نفخ روح» تأثیر می‌گذارد؟ و تفاوت در اصول معرفت شناختی و انسان شناختی آنان چه تفاوتی در نتایج تائوایی ایجاد می‌کند؟ بر این اساس، پژوهش حاضر با تمرکز کامل بر محور تائویل، تلاش می‌کند تحلیلی منسجم و عمیق از تفاوت‌ها و اشتراکات تائویل آیات آفرینش انسان در المیزان و روح المعانی ارائه دهد و سهمی در پیشبرد مطالعات تائوایی قرآن داشته باشد.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد آفرینش انسان از دیدگاه قرآن با تکیه بر تفاسیر مورد بررسی، تاکنون آثاری به رشته تحریر در آمده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- مهریزی، مهدی، آفرینش انسان در تفسیر المیزان، بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، «تابستان ۱۳۸۱ شماره ۳۴. طبق نتایج پژوهش در این داستان، چون اشاره به عدد و شهر و چگونگی آنها نشده، معلوم می‌شود که نظر به واقعه خاصی نیست و همین بیان سنت الهی و عبرت است و شاید تمثیلی باشد از حال مردمی که در مقابل دشمن نایستادند و از ترس مرگ گریختند.

- حیدری چناری، یوسف؛ مهدوی آزادینی، رمضان؛ آفرینش انسان در قرآن کریم با توجه به تفسیر المیزان با نگاهی انتقادی به نظریه تکامل، پژوهشنامه معارف قرآنی، تابستان ۱۳۹۱ - شماره ۹. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌نماید تا نظریه داروین در خصوص آفرینش انسان را بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. مطابق نظریه علامه

طباطبائی، ظهور نزدیک به صراحت آیات قرآن کریم در این مساله، این است که همه انسان ها از نسل حضرت آدم و حوا (ع) هستند و مطابق مراحل طبیعی خلق می شوند.

- شفيعی پور، کبری، مطالعه تطبیقی نبوت در تفاسیر المیزان و روح المعانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مذاهب اسلامی، دانشکده علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۷. رویکرد این پژوهش، بررسی نبوت و مسائل کلامی در این حوزه با بررسی دو تفسیر المیزان و روح المعانی است که در بخشی از آن به داستان آدم نیز پرداخته شده است.

اما قابل ذکر است در مورد تحلیل تطبیقی تأویل در داستان آفرینش آدم در دو تفسیر مورد نظر تاکنون پژوهشی به صورت مستقل صورت نگرفته است. نوآوری پژوهش نسبت به آثار بیان شده این است که در آثار بیان شده به شباهت و تفاوت های دیدگاه های این دو مفسر برجسته در مورد آیات مربوط به آفرینش انسان پرداخته نشده و این پژوهش برای نخستین بار این بُعد را مورد بررسی قرار می دهد.

۳. ساختار آیات آفرینش انسان در سوره سجده (آیات ۷-۹)

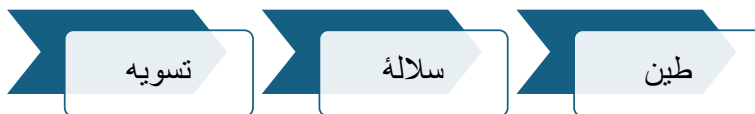
آیات ۷ تا ۹ سوره سجده دارای ساختاری چندمرحله ای، منسجم و هدفمند و روند خلقت انسان را در سه لایه ارتباطی «مبدأ»، «فرایند» و «مرتبۀ نهایی» تصویر می کنند. این آیات بدین شرح است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (۷) همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد (۷) «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (۸) سپس [تداوم] نسل او را از چکیده آبی پست مقرر فرمود (۸) «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (۹) آنگاه او را درست اندام کرد و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها قرار داد چه اندک سپاس می گزایید (۹) «این آیات ابتدا با نسبت دادن «احسن الخالقین» بودن به خداوند «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» صحنه را در سطح کلان هستی باز می کنند و خلقت انسان را در چارچوب یک نظام آفرینش حکیمانه قرار می دهند. سپس با آوردن عبارت «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»، نقطه آغاز آفرینش انسان را معرفی می کنند که لایه «ماده نخستین» را تشکیل می دهد. این آغاز نه فقط گزارش مبدأ جسمانی، بلکه بیان مرتبه نازل وجود انسان در سلسله مراتب هستی است.

در مرحله بعد، آیه «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» حرکت ساختار را به

سمت تبیین استمرار خلقت و سازوکار تولید نسل سوق می‌دهد و رابطه خلقت نخست با خلقت‌های پسین را نشان می‌دهد. سپس عبارت «ثُمَّ سَوَّاهُ» ساختار آیات را از لایه مادی به لایه «اعتدال، نظم و تناسب وجودی» منتقل می‌کند؛ مرحله‌ای که در آن انسان از ماده خام به موجودی دارای قوام و قابلیت‌های گسترده تبدیل می‌شود. نقطه اوج ساختار در عبارت «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» پدیدار می‌شود؛ جایی که آیات از سطح تکوین جسمانی به ساخت امر الهی و تعلق روحانی انسان عبور می‌کنند. پایان ساختار با «وَجَعَلْ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» نشان می‌دهد که ثمره این فرایند، انسان مجهز به ابزارهای ادراک و آگاهی است. (رک: علیدادی سلیمانی، ۱۳۷۹: ۹)

در مجموع، ساختار این آیات یک طرح سه سطحی دقیق را ارائه می‌دهد:

مبدأ حکیمانه خلقت (احسن الخالقین)



سیر تدرّجی و مرحله‌مند آفرینش انسان (طین → سلاله → تسویه)
ارتقای وجودی با نفخ روح و اعطای قوای ادراکی (روح → سمع → بصر → فؤاد).

۴. دیدگاه تأویل محور مفسران در مورد آیات

آیات ۹۷ سوره سجده با ارائه سلسله‌مراتب خلقت انسان، امکان یکی از گسترده‌ترین میدان‌های تأویل در مطالعات انسان‌شناختی قرآن را فراهم کرده‌اند. بر اساس این آیات، خلقت انسان در سه مرحله «آغاز از طین»، «جعل نسل از سلاله من ماء مهین» و «تسویه و نفخ روح» سامان یافته است. مفسران فریقین، هر یک فهمی تأویلی از آیات به دست داده‌اند که کمک شایانی به فهم دو مفسر مورد بحث به دست می‌دهد. الف؛ نفخ روح به عنوان رمز پیوند انسان با عالم غیب: همه تفاسیر با اختلاف ظاهرشان-روح را «مرتبه‌ای قدسی» می‌دانند که انسان را از بقیه موجودات ممتاز می‌کند. (ابوحیان، ۱۴۰۷ق: ۷/۲) ب؛ انسان موجودی دو ساحتی است: نازل در ماده، رفیع در معنا: تأویل نشان می‌دهد که ضعف ظاهری منشأ انسان (ماء مهین) مانع از شرافت غایی او نیست. ج؛ احسن خلقت، ناظر به حکمت و غایت وجودی

است: کمال انسان در «ادراک، معرفت، و ظرفیت تقرب» جلوه می‌کند؛ یعنی همان سمع، بصر و فؤاد.

۵. تأویل آیات آفرینش انسان در تفسیر المیزان

تأویل آیات آفرینش انسان در المیزان بر پایه مبانی فلسفی-عرفانی علامه طباطبایی و پیوند وثیق میان ظاهر لفظی آیات و ساحت‌های باطنی وجود انسان تبیین می‌شود. علامه در این بخش از تفسیر، آیات سوره سجده را تنها گزارش یک روند مادی خلقت نمی‌داند، بلکه آن را «بیان مراتب وجودی انسان» از نشئه خاکی تا تعلق به روح الهی می‌خواند. در نگاه او، «طین»، «سلالة»، «تسویه» و «نفخ روح» صرفاً مراحل زیستی نیستند، بلکه نشانه‌هایی از سیر انسان در قوس نزول و بازگشت به سوی کمال ربانی‌اند. بنابراین، تأویل در المیزان مبتنی بر کشف حقیقت‌های ورای الفاظ آیات است؛ حقیقت‌هایی که در آن انسان موجودی ذومراتب، برخوردار از ظهور جسمانی و باطن روحانی، و حامل قابلیت خلافت الهی معرفی می‌شود. این نگرش، نقطه آغاز ورود به زیرشاخه‌های تفسیری و تأویلی آیات آفرینش در سوره سجده است. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۳۷۲/۱۶-۳۹۰)

۵-۱. اصول تأویلی علامه طباطبایی در مواجهه با آیات خلقت

علامه طباطبایی در المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۳۷۲/۱۶-۳۹۰) رویکرد تأویلی خود را بر چند اصل بنیادین سامان می‌دهد که فهم دقیق آیات خلقت انسان را ممکن می‌سازد. الف؛ اصل تفسیر به ظاهر و باطن توأمان است؛ بدین معنا که هر آیه از سوره سجده هم دارای معنای آشکار مادی (طین، سلالة، تسویه) و هم دارای معنای باطنی و معرفت‌شناختی (مرتبه روح، شأن انسان، قابلیت معرفت الهی) است. علامه با این رویکرد، مراحل خلقت انسان را نه صرفاً به ترتیب زیستی، بلکه به عنوان نشانه‌های سلسله مراتب وجودی و مسیر رشد روحانی تأویل می‌کند (همان: ۳۷۲/۱۶-۳۷۴). ب؛ اصل سیر نزول و صعود وجودی انسان است. علامه آیات ۷-۹ سوره سجده را نقشه‌ای وجودی می‌داند که انسان از ماده (طین) آغاز می‌کند، از طریق نسل و تسویه به مرتبه انسانی متعادل می‌رسد و با نفخ روح، به مقام اتصال با عالم غیب و خلافت الهی می‌رسد (همان: ۳۷۵/۱۶-۳۷۸). این اصل تأویلی نشان می‌دهد که هر مرحله خلقت، نمایانگر مرحله‌ای از رشد و کمال انسان است و آیات سوره سجده، علاوه بر بیان مراحل مادی، پیام انسان‌شناسانه و تربیتی نیز

دارند. ج؛ اصل توجه به حکمت و احسن خلقت مخلوقات است. علامه در تأویل «أحسن کل شیء خلقه» نه تنها جنبه زیبایی و نظم مخلوقات را مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه بر «تناسب هر موجود با غایت وجودی‌اش» تأکید دارد. این تأویل نشان می‌دهد که خلقت انسان هدفمند است و هر مرحله آن مطابق حکمت الهی، آماده پذیرش روح و ظرفیت معرفت انسانی است (همان: ۳۷۹/۱۶-۳۸۲)؛ اصل نگاه انسان به عنوان موجود ذومراتب است. علامه با تأکید بر پیوند ماده و روح در آیات، انسان را موجودی می‌داند که هم نازل در ماده و هم رفیع در معناست. این اصل، مراحل خلقت از طین تا نفخ روح را فرایندی متصل و هدفمند نشان می‌دهد و انسان را در مسیر خودشناسی و رشد معنوی قرار می‌دهد (همان: ۳۸۳/۱۶-۳۸۶). ه؛ اصل تأویل تطبیقی و میان‌متنی است. علامه در مواجهه با آیات خلقت، آیات مشابه و روایات اهل بیت (ع) را ملاک قرار می‌دهد تا هم معنای باطنی آیات و هم ارتباط آن‌ها با سایر مفاهیم انسان‌شناسانه و کلامی روشن شود. این روش باعث می‌شود هر مرحله خلقت و اصطلاحات آیات (طین، سلاله، ماء مهین، تسویه، نفخ روح) با هماهنگی کامل در یک چارچوب تأویلی و فلسفی-عرفانی تحلیل شوند (همان: ۳۸۷/۱۶-۳۹۰).

۵-۲. تأویل «بدأ خلق الإنسان من طین» در المیزان

علامه طباطبایی در المیزان تأکید می‌کند که مراد از «خلق الإنسان من طین» صرفاً خلق هر فرد از گل نیست، بلکه مقصود نوع انسان است؛ یعنی مبدأ پیدایش نوع انسانی، انسانی است که از گل آفریده شده و تمامی افراد بعدی انسان‌ها از طریق نسل و تناسل از او پدید آمده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۳۷۳/۱۶-۳۷۴). به عبارت دیگر، آیه اشاره به آدم و حوا (علیهما السلام) دارد که به عنوان اولین فرد نوع انسان، از گل خلق شده‌اند و فرزندان آنها از طریق آب مهین (نطفه) تولید شده‌اند. طباطبایی با تحلیل جمله بعدی آیه «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» توضیح می‌دهد که اشاره به نسل آدم، از آب مهین، به معنای تداوم نوع انسان از طریق تناسل است و نشان می‌دهد که مبدأ خلقت نوع انسانی همان فرد نخستین است که از گل خلق شده، نه تمامی انسان‌ها به صورت فرد فرد (همان: ۳۷۴/۱۶). از منظر تأویلی، این آیه نمایانگر اصل سیر نزول وجودی انسان است: خداوند نوع انسانی را ابتدا در مقام مادی و اولیه از خاک (طین) آفرید و سپس استمرار نسل او را از آب مهین قرار داد تا مسیر خلقت، از مبدأ ماده‌ای تا تکوین نسل و اجتماع انسانی، روشن شود. این

تأویل، آیه را فراتر از گزارش مادی خلقت فردی می‌خواند و به آن ابعاد فلسفی و انسان‌شناختی می‌بخشد، به طوری که خلقت آدم و حوا به مثابه نماد آغاز نوع انسان و ظرفیت‌های بالقوه انسانی برای رشد و کمال روحانی تأویل می‌شود.

۵-۳. تأویل «نفخ الروح» در المیزان

در تفسیر المیزان، علامه طباطبایی توضیح می‌دهد که عبارت «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» به صورت استعاره و کنایه بیان شده است. منظور از این تعبیر، تشبیه روح انسان به عمل دمیدن یا نفسی است که انسان می‌کشد و باز می‌گرداند و نه اینکه معنای لفظی دم زدن خداوند بر انسان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۷۴). اضافه شدن کلمه «روح» به ضمیر مربوط به خداوند، جنبه تشریف و تعظیم دارد و نشان می‌دهد که آنچه در آدم دمیده شده، روحی شریف و منسوب به ذات الهی است. از منظر تأویلی، این نفخ روح نه فقط بخشیدن زندگی زیستی، بلکه اعطای شأن و مقام انسان در عالم وجود است. این مرحله، انسان را از مقام صرف ماده‌ای به مرتبه‌ای معنوی و متمایز از سایر مخلوقات می‌رساند و ظرفیت‌های معرفتی، اخلاقی و روحانی او را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر، علامه طباطبایی نفخ روح را نماد شرافت و کرامت ذاتی انسان و اتصال او به حقیقت الهی می‌داند؛ مرحله‌ای که انسان به واسطه آن، مخلوقی منحصر به فرد با شأن والای وجودی می‌شود و مسیر تکامل روحانی او آغاز می‌گردد (همان: ۱۶/۳۷۴). این تأویل، آیه را از سطح گزارش زیستی صرف فراتر می‌برد و ابعاد فلسفی و انسان‌شناسانه خلقت انسان را روشن می‌کند.

۵-۴. تأویل «تسویه الإنسان» و ابعاد روحانی. وجودی انسان

در آیه «ثُمَّ سَوَّاهُ»، واژه «تسویه» به معنای تصویر کردن، نظم دادن و کامل کردن شکل انسان آمده است و علامه طباطبایی آن را متمیم خلق و آماده‌سازی انسان برای دریافت روح و مقام والای وجودی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۷۴). این مرحله نشان می‌دهد که خلقت انسان نه صرفاً شکل جسمانی، بلکه هماهنگی کامل بین اعضا و کمال ظاهری او را شامل می‌شود. تسویه، زمینه را برای استمرار خلقت انسان از مرحله مادی به مرحله معنوی فراهم می‌کند و به نوعی نظم و انسجام در خلقت جسمانی انسان را نمایش می‌دهد.

جمله «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» از نظر علامه استعاره و کنایه است و روح انسان به عمل دمیدن یا نفس کشیدن تشبیه شده است، نه به معنای دم زدن حقیقی

خداوند بر انسان. اضافه شدن کلمه «روح» به ضمیر مربوط به خداوند، جنبه تشریف و تعظیم دارد و نشان می‌دهد که آنچه به انسان اعطا شده، روحی شریف و منسوب به ذات الهی است (همان: ۳۷۴/۱۶).

از منظر تأویلی، نفخ روح در انسان مرکز انتقال انسان از مقام مادی به مقام معنوی است و ابعاد روحانی آن عبارتند از:

شرافت و کرامت انسان: انسان با دریافت روح الهی، موجودی ممتاز می‌شود که شأن و کرامت ذاتی او از سایر مخلوقات متمایز است.

ظرفیت معرفتی و اخلاقی: روح به انسان امکان تعقل، تشخیص خیر و شر، و رشد اخلاقی و معنوی می‌دهد.

اتصال به حقیقت الهی: نفخ روح نماد ارتباط انسان با عالم غیب و قدرت الهی است و انسان را در مسیر خودشناسی و تکامل روحی قرار می‌دهد.

نظام وجودی متعادل: ترکیب تسویه جسمانی و نفخ روح، انسان را به موجودی با هماهنگی بین ماده و معنا تبدیل می‌کند که هم قابلیت عمل و حرکت در عالم مادی را دارد و هم ظرفیت تعالی معنوی و روحانی.

بنابراین، آیه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» از دیدگاه علامه طباطبایی نه صرفاً بیان مراحل جسمانی خلقت، بلکه نمایش سلسله مراتب وجودی انسان و ابعاد روحانی او است؛ مرحله‌ای که انسان را از حالت صرف ماده‌ای به مرتبه‌ای معنوی و شایسته کرامت و شرف الهی ارتقا می‌دهد (همان: ۳۷۴/۱۶).

۵-۵. تحلیل رویکرد تأویلی المیزان

رویکرد تأویلی علامه طباطبایی در تفسیر آیات خلقت انسان در سوره سجده بر سلسله مراتب وجودی انسان و تأویل فلسفی آن تأکید دارد. آیه «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» به گفته المیزان، مراد از آن نوع انسان است نه هر فرد انسانی؛ بدین معنا که مبدأ پیدایش نوع انسانی، آدم و حوا (ع) هستند و تمامی انسان‌ها از طریق تناسل و فرزندان آنان به وجود آمده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۳۷۳-۳۷۴). آیه بعدی، «ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»، مسیر استمرار نسل انسان از آب مهین را بیان می‌کند و به وضوح نشان می‌دهد که خلقت انسان شامل مرحله مادی اولیه و مرحله نسلی است. این تقسیم‌بندی، خلقت انسان را نه صرفاً به عنوان یک فرآیند زیستی، بلکه به عنوان یک سیر وجودی هدفمند و سلسله مراتبی ارائه می‌دهد که نوع انسان از ماده اولیه آفریده شده و استمرار نسل او از طریق تناسل تحقق یافته است. «ثُمَّ سَوَّاهُ» به معنای تصویر و نظم بخشی به انسان است و زمینه پذیرش

روح الهی و مقام والای وجودی او را فراهم می‌کند، و «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» به صورت استعاره و کنایه، روح شریف و منسوب به ذات الهی را به انسان منتسب می‌سازد (همان: ۳۷۴/۱۶). علامه طباطبایی این نفخ روح را نماد شرافت و کرامت انسانی، ظرفیت معرفتی و اخلاقی، و اتصال انسان به حقیقت الهی می‌داند و نشان می‌دهد که انسان موجودی ذومراتب است که هم در ماده و هم در معنا، هم در جسم و هم در روح، دارای نظم و هدفمندی الهی است. به این ترتیب، رویکرد تأویلی المیزان، آیات خلقت انسان را از سطح گزارش زیستی فراتر می‌برد و آنها را حاوی پیام‌های فلسفی، انسان‌شناسانه و اخلاقی می‌داند که جایگاه انسان در جهان و مسیر تکامل او را به وضوح روشن می‌کند.

۷. تأویل آیات آفرینش انسان در روح المعانی

در تفسیر روح المعانی، آیات آفرینش انسان در سوره سجده نه تنها به بیان مراحل خلق از طین و آب مهین، بلکه به تبیین شأن و مقام انسان در عالم هستی پرداخته شده است. علامه روح المعانی با تأکید بر جنبه‌های تأویلی و فلسفی، خلقت انسان را فراتر از فرآیند زیستی صرف می‌بیند و آن را نمایانگر ترتیب سلسله مراتبی و هدفمند بودن خلقت معرفی می‌کند. بر اساس این رویکرد، انسان موجودی است که از ماده اولیه آفریده شده، از مسیر تناسل استمرار یافته و با دریافت روح الهی، به مقام شرافت، کرامت و ظرفیت معنوی دست یافته است. تأویل آیات خلقت انسان در این تفسیر، بر ارتباط میان ماده و معنا، جسم و روح، و استعداد بالقوه انسان برای رشد اخلاقی و معرفتی تأکید دارد. این رویکرد نشان می‌دهد که آیات خلقت، نه صرفاً گزارش مراحل مادی، بلکه بیانگر هویت انسان به عنوان موجودی ذومراتب و هدفمند در هستی هستند و خواننده را به درک عمیق‌تر از مقام و رسالت انسانی دعوت می‌کنند.

۷-۱. مبانی تأویل در روش آلوسی

در روش الوسی، تأویل آیات قرآن بر پایه درک حقیقت معنایی و ارتباط آن با هدف و غرض کلی آیه انجام می‌شود. این روش بر تطبیق ظاهر و باطن آیه و بررسی زمینه‌های تاریخی، لغوی و مفهومی آن تأکید دارد و می‌کوشد معنای عمیق، حکمی و فلسفی آیات را آشکار سازد. الوسی معتقد است که هر آیه‌ای علاوه بر مفهوم ظاهری، دارای ابعاد تأویلی و نشانه‌های هدایت‌کننده برای فهم معارف اخلاقی و تربیتی است که باید با مطالعه سیاق و سایر آیات مرتبط روشن شود. مبانی اصلی تأویل در روش الوسی شامل توجه به مقاصد الهی،

تحلیل لغوی دقیق، استفاده از روایات معتبر، و توجه به سنخ و نوع مخاطب است. این روش همچنین تأکید دارد که آیات خلقت و انسانی باید با نگاه فلسفی و انسان‌شناسانه تأویل شوند تا ابعاد مادی، روحانی و اخلاقی انسان به خوبی نمایان گردد. به عبارت دیگر، الوسی تأویل را وسیله‌ای برای درک نظام کلی و هدفمندی آفرینش و شناخت جایگاه انسان در عالم هستی می‌داند. (نوری و خاکپور، ۱۴۰۳: ۷۵-۷۸)

۷-۲. تأویل «خلق من طین» در روح المعانی

در تفسیر روح المعانی، آیه «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» به تأویل آغاز خلقت نوع انسانی پرداخته است نه فرد فرد انسان‌ها (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۱/۱۱). آلوسی توضیح می‌دهد که منظور از «خلق الإنسان» مبدأ پیدایش این جنس انسانی است و تمامی افراد آن از فرد اول، یعنی آدم علیه‌السلام، منشأ گرفته‌اند. به عبارت دیگر، خلقت آدم به صورت مجموعی و نمادین نمایانگر آغاز نوع انسان است و سایر انسان‌ها از راه تناسل از او به وجود آمده‌اند. این تأویل نشان می‌دهد که آیه به جای تمرکز صرف بر شکل‌گیری جسمانی یک فرد، هویت نوعی و مبدأ تاریخی انسان‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد.

همچنین در این تفسیر، مسائل لغوی و قرائت‌های مختلف مانند قرائت الزهری «بدا» به جای «بدأ» بررسی شده و هدف آن درک دقیق لفظ و معناست. آلوسی با تحلیل این اختلاف قرائت‌ها نشان می‌دهد که مقصود اصلی آیه، بیان آغاز خلقت انسان به عنوان نوع و جنس مشخص است و نه گزارش صرف یک رویداد فردی، و این تأویل فلسفی و انسان‌شناسانه، زمینه را برای بررسی ادامه خلقت انسان از مرحله آب مهین و سپس ابعاد روحانی فراهم می‌کند.

۷-۳. تأویل «نفخ الروح» در روح المعانی

در روح المعانی، تعبیر «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» به عنوان یکی از لطیف‌ترین بیان‌های قرآنی درباره شأن انسان تأویل می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۱/۱۱). آلوسی تأکید می‌کند که اضافه‌ی «روح» به خداوند، اضافه‌ی حقیقی مالکیت نیست، بلکه تشریف است؛ همان‌گونه که کعبه «بیت‌الله» و ناقه صالح «ناقه‌الله» نامیده شده‌اند. این اضافه، از نظر او نشانه آن است که آفرینش روح انسانی حادثه‌ای شگفت، فراتر از ماده و متضمن نسبتی به عالم ربوبی است. به همین جهت، سخن مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را در همین زمینه می‌آورد تا نشان دهد که درک حقیقت روح، انسان را به درک جلوه‌ای از ربوبیت رهنمون

می‌کند. سپس آلوسی «نفخ» را استعاره از «ایجاد تعلق روح به بدن» می‌داند، یعنی نفخ نه به معنای دمیدن مادی، بلکه بیانی مجازی از انتقال نحوه‌ای وجود و حیات به کالبد انسان است (همان: ۱۲۲/۱۱).

با این حال، روح المعانی همه دیدگاه‌ها را نقل می‌کند و نشان می‌دهد که تأویل نفخ الروح در یک لایه نمی‌ماند. او می‌گوید این تفسیر مجازی، با مبنای قائلان به تجرّد روح (از جمله بسیاری از فلاسفه و غزالی) سازگارتر است؛ کسانی که روح را موجودی مستقل از بدن و غیرجسمانی می‌دانند. اما دیدگاه مقابل نیز طرح می‌شود: کسانی که «نفخ» را بر حقیقت حمل کرده‌اند و روح را جسمی لطیف می‌دانند که در بدن جریان می‌یابد، همان‌گونه که آب در گل یا آتش در اخگر نفوذ می‌کند. آلوسی اشاره می‌کند که ظاهر برخی روایات نیز با این قول سازگار است و ابن قیم برای آن «نزدیک به صد دلیل» آورده است. حاصل این تحلیل آن است که روح المعانی، در مقام تأویل، نه تنها به معنای لفظی «نفخ» بسنده نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد آیه حامل لایه‌های متعددی از معناست و «اضافه‌ی روح به خدا» دلالتی عمیق بر کرامت، تجرد و پیوند وجودی انسان با عالم الهی دارد، خواه این پیوند در سطح مجازی تعلق باشد یا در سطح حقیقی نفوذ روح لطیف در کالبد. (همان: ۱۲۳)

۷-۴. تأویل «تسویه الإنسان» و ابعاد باطنی آفرینش

در روح المعانی، تعبیر «ثُمَّ سَوَّاهُ» ناظر به مرحله‌ای از آفرینش است که در آن، انسان در رحم، اعتدال یافتگی و تکمیل تدریجی می‌یابد و اعضای او بر اساس نظام احسن شکل می‌گیرد. آلوسی می‌گوید «عدله بتکمیل أعضائه في الرحم و تصویرها علی ما ینبغي»؛ یعنی تسویه مرحله‌ای است که اجزا، تناسب، تعادل و هماهنگی می‌یابند و از صورت اجمالی به صورت تامّ منتقل می‌شوند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۱/۱۱). اصل «تسویه» را او «جعل الأجزاء متساویه» می‌داند؛ یعنی ساختن مجموعه‌ای هماهنگ و موزون که قابلیت دریافت روح و شایستگی خلافت الهی را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، تسویه صرفاً یک فرایند جسمانی نیست، بلکه نقطه پیوند جسم با قابلیت‌های باطنی است؛ زیرا تنها ساختاری که به حدّ اعتدال رسیده باشد، می‌تواند حامل روح الهی و استعدادهای معرفتی و اخلاقی انسان گردد. اینجاست که ترتیب «ثُمَّ» - به گفته آلوسی - یا «ترتیب رتبی» است یا «ترتیب ذکری»، و نشان می‌دهد که «تسویه» مرحله‌ای مقدم بر «نفخ» است، نه فقط در زمان، بلکه در شرافت و رتبه وجودی. پس از این تسویه، تعبیر «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» در روح المعانی نشانه‌ای از انتقال انسان

از ساختار مادّی به هویت باطنی و ربانی است (همان: ۱۲۱/۱۱-۱۲۲). اضافه «روح» به خدا، نزد آلوسی، یک «اضافه تشریفی» است که شأن استثنایی انسان را نشان می‌دهد؛ موجودی که نه صرفاً جسم، بلکه محلّ تجلی نوعی نسبت به حضرة ربوبی» است. او این حقیقت را تا آنجا گسترش می‌دهد که گفتار «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را ناظر به همین لایه از آفرینش می‌داند. در تأویل «نفخ»، آلوسی ابتدا آن را «مجاز از ایجاد تعلق روح به بدن» می‌گیرد؛ یعنی اتصال جوهرهای غیرمادی به پیکر موزون شده. این تأویل با مبانی قائلان به تجرد روح. از جمله فلاسفه و غزالی. سازگار است. اما او دیدگاه دوم را نیز نقل می‌کند که نفخ را بر حقیقت حمل کرده و روح را «جسمی لطیف» مانند هوا دانسته‌اند که در بدن جاری می‌شود؛ دیدگاهی که ظاهر برخی اخبار آن را تأیید، و ابن قیم برای آن ده‌ها دلیل آورده است. نتیجه آن که در روش آلوسی، «تسویه» نقطه اعتدال و قابلیت‌سازی جسم، و «نفخ» نقطه پیدایش هویت باطنی است؛ دو مرحله‌ای که در کنار هم، ساختار ظاهری و حقیقت باطنی انسان را به نحوی تأویلی و چندلایه توضیح می‌دهند.

۷-۵. جمع‌بندی رویکرد تأویلی روح المعانی

آلوسی سه مفهوم کلیدی «خلق من طین»، «تسویه»، و «نفخ الروح» را در پیوند با یکدیگر می‌فهمد. او نخست با تأویل «خلق من طین» بر نوع‌بودگی آفرینش انسان تأکید می‌کند؛ یعنی مراد آیه، پیدایش جنس بشر است نه آفرینش تک‌تک افراد. این رویکرد، جهت‌گیری انسان‌شناسی آلوسی را آشکار می‌کند: آیات خلقت را نه به عنوان گزارش‌های زیستی فردی، بلکه به مثابه بیان ریشه‌های هستی‌شناختی انسان می‌خواند؛ ریشه‌هایی که انسان را در امتداد تاریخ آفرینش قرار می‌دهد. سپس همین نگاه در «تسویه» عمق بیشتری می‌یابد؛ جایی که او ایجاد اعتدال و تناسب در اعضای بدن را تنها یک تحول جسمانی نمی‌داند، بلکه آن را مقدمه‌ای برای پذیرش روح و قابلیت‌های باطنی می‌شمرد. بدین ترتیب، آفرینش مادی انسان نزد آلوسی در حکم بسترسازی برای ظهور ساحتی فراتر از ماده است؛ ساحتی که در ادامه با «نفخ الروح» تبیین می‌شود. در مرحله «نفخ الروح»، آلوسی نگاه تأویلی خود را به اوج می‌رساند و اضافه شدن روح به خدا را «اضافه تشریفی» می‌گیرد؛ نشانه‌ای از نسبت وجودی انسان با عالم ربوبی. او «نفخ» را در اصل استعاره‌ای برای ایجاد تعلق روح و حیات به کالبد می‌داند، اما همزمان دیدگاه‌های دیگر. از جمله نظریه «روح به مثابه جسم لطیف». را نیز منعکس می‌کند تا لایه‌مندی معنای آیه را نشان دهد. این رویکرد جامع، دو

پیامد دارد: نخست آنکه آفرینش انسان امری تک‌لایه و صرفاً مادی نیست، بلکه پیوندی میان جسم معتدل شده و جوهره‌ای غیرمادی است؛ دوم آنکه انسان به سبب همین پیوند، شأنی شرافت‌مند می‌یابد و آیه «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» برای او معنایی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند. در مجموع، تفسیر آلوسی ساختاری به هم پیوسته عرضه می‌کند که در آن نوع انسان از خاک آغاز می‌شود، در تسویه به اعتدال می‌رسد، و در نفخ، به مرتبه‌ای ربانی و صاحب کرامت ارتقا می‌یابد؛ ساختاری که انسان را موجودی دو ساحتی، دارای ماده‌ای موزون و هویتی الهی نشان می‌دهد.

۸. تحلیل تطبیقی دو رویکرد تأویلی

رویکرد تأویلی علامه طباطبایی در المیزان و روش آلوسی در روح المعانی، هرچند هر دو در پی کشف حقیقت خلقت انسان فراتر از سطح ظاهری آیات اند، اما بر بنیان‌های معرفتی کاملاً متفاوتی استوار شده‌اند؛ یکی بر دستگاه فلسفی صدرایی و نگرش هستی‌شناختی به مراتب وجود، و دیگری بر سنت تفسیری اهل سنت که تلفیقی از نقل، لغت، کلام اشعری و گرایش‌های ذوقی-عرفانی است. نقطه آغاز هر دو مفسر، آیه «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» است که هر دو آن را ناظر به «نوع انسان» می‌دانند نه خلقت فردی هر انسان. علامه طباطبایی بر اساس تحلیل سیاق و ساختار آیات، «خلق الانسان» را «خلق النوع» می‌گیرد و می‌گوید مراد از آن آدم و حوا (ع) به عنوان اولین زوج انسانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۳۷۳/۱۶-۳۷۴). آلوسی نیز به همین مضمون تصریح دارد و تأکید می‌کند که آغاز خلقت به معنای آغاز «جنس انسان» است و همه افراد از طریق تناسل از نخستین انسان‌ها به وجود آمده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۲۱/۱). همین اشتراک، نشان می‌دهد که هر دو مفسر، آیات خلقت را «گزارش تک فردی زیستی» نمی‌دانند، بلکه آن را ناظر به تاریخ آغازین نوع انسان و جایگاه وجودی آن می‌فهمند. با این حال، همین نقطه اشتراک، به سرعت به دو مسیر متفاوت می‌انجامد.

در المیزان، «خلق من طین» آغاز یک «سیر وجودی» است؛ یعنی حرکت انسان از ماده به معنا، از نشئه جسمانی به ظرفیت روحانی. طباطبایی این مرحله را نخستین مرتبه از سلسله مراتب وجودی انسان می‌داند که در ادامه با «سلاله من ماء مهین» و سپس «تسویه» و «نفخ روح» تکمیل می‌شود؛ به همین دلیل، کل فرایند خلقت در نگاه او یک «حرکت هدفمند» است، نه صرفاً ذکر مراحل مادی. اما آلوسی در روح المعانی، گرچه او نیز از ظاهر عبور می‌کند و

آیه را ناظر به جایگاه نوعی انسان می‌داند، اما تأویل او بیشتر مبتنی بر تحلیل لغوی، نقل قرائات، روایت‌های کلامی و اشاره‌های ذوقی است؛ یعنی خلقت از طین را هم‌زمان گزارش تاریخی، تبیین لغوی و حامل اشاره‌های انسانی-اخلاقی می‌بیند، اما آن را در یک دستگاه فلسفی منسجم همچون طباطبایی قرار نمی‌دهد. در آیه «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»، هر دو مفسر بر این نکته هم‌داستان‌اند که استمرار نسل انسان از آب مهین به معنای تحقق مرحله «زیستی» و طبیعی تکثر بشر است. اما باز هم زاویه نگاه متفاوت است: طباطبایی آن را بخشی از نظم خلقت می‌داند؛ یعنی خداوند ابتدا «نوع» را از خاک آفرید و سپس «استمرار نوع» را در قالب تناسل قرار داد؛ این تقسیم به صورت کاملاً فلسفی، بخشی از نظام علی و غایی خلقت انسان است. در مقابل، آلوسی اگرچه همین تفسیر را می‌پذیرد، اما محور او نه فلسفه وجودی بلکه نشان دادن انسجام سیاق، تحلیل‌های لغوی و امکان‌های مختلف قرائت است؛ از این رو، تأویل او بیشتر ناظر به «تفهیم معنایی و لغوی» است، در حالی که تأویل طباطبایی ناظر به «تجريد فلسفی انسان شناسانه» مرحله «ثُمَّ سَوَّاهُ» مهم‌ترین نقطه تفاوت میان دو مفسر است.

علامه طباطبایی تسویه را «تصویر و نظم بخشی بدن» می‌داند، اما فراتر از بدن؛ یعنی تسویه مقدمه‌ای برای انتقال انسان به مرحله روحانی است. تسویه در المیزان به معنای «به کمال رساندن جسم برای پذیرش روح الهی» است؛ یعنی خلق انسان مانند ساختن یک بنای منظم است که پس از تکمیل اجزا، قابلیت «افاضه روح» را پیدا می‌کند. اما آلوسی، هرچند او نیز «تکمیل اعضا» را می‌پذیرد، تأویلش را در محدوده «اعتدال یافتن اعضا در رحم» تحلیل می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۱/۱) و گرچه اشاره‌هایی ذوقی به شرافت این مرحله دارد، اما آن را همچون طباطبایی در یک دستگاه «سلسله مراتب وجودی» قرار نمی‌دهد؛ یعنی تسویه برای او نقطه اتصال جسم به روح نیست، بلکه مرحله‌ای است که در آن بدن قابلیت تعلق روح را می‌یابد، نه اینکه به خودی خود بخشی از نظام هستی‌شناختی انسان باشد. اما مهم‌ترین بخش مقایسه، در «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» است؛ جایی که مسیر دو مفسر بیش از هر نقطه‌ای از هم فاصله می‌گیرد. علامه طباطبایی این عبارت را یک «استعاره» می‌داند؛ یعنی روح انسان موجودی مجرد است که به بدن تعلق می‌گیرد، نه اینکه خداوند حقیقتاً در انسان بدمد. اضافه «روح» به خدا نیز از نظر او «اضافه تشریفی» است؛ یعنی اشاره به شرافت و کرامت روح انسانی و ظرفیت معرفتی و اخلاقی انسان.

روح، حافظه انسان، عقل، اختیار و امکان اتصال به حق را دربردارد. در این نگاه، نفخ روح، «مبدأ کرامت» و «مبدأ معرفت» انسان است و نشان می‌دهد که انسان موجودی ذو مراتب است؛ از خاک تا افق الهی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۴/۱۶). آلوسی نیز به صراحت اضافه «روح» به خدا را «تشریفی» می‌داند و بر همان نمونه «بیت الله» و «ناقة الله» استناد می‌کند. اما تفاوت اصلی در این است که آلوسی لایه‌های مختلف معنای «نفخ» را گزارش می‌کند: او ابتدا تفسیر مجازی را می‌پذیرد و نفخ را «ایجاد تعلق روح به بدن» می‌داند، اما بلافاصله دیدگاه «حمل بر حقیقت» را هم نقل می‌کند؛ کسانی که روح را «جسم لطیف» می‌دانند که در بدن جریان می‌یابد، و ابن قیم را نقل می‌کند که برای این قول نزدیک به صد دلیل آورده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۲/۱). یعنی آلوسی در جایگاه یک مفسر جامع النقول، همه قول‌های ممکن را بیان می‌کند و گرچه نگاه عرفانی و ذوقی را به شرافت انسان برجسته می‌کند، اما مانند طباطبایی به صورت قطعی روح را مجرد نمی‌گیرد و یک تأویل نظام‌مند ارائه نمی‌دهد. اینجا جایی است که تفاوت دستگاه معرفتی دو مفسر آشکار می‌شود: در المیزان، روح یک حقیقت مجرد و از سنخ وجود است؛ در روح المعانی، روح می‌تواند مجرد، لطیف جسمانی یا نحوه‌ای تعلق غیرمادی باشد و آلوسی در مقام «نقل و جمع» عمل می‌کند، نه «تحلیل فلسفی». با وجود این تفاوت‌ها، هر دو به این نتیجه مشترک می‌رسند که نفخ روح، انسان را به مقامی فراتر از سایر موجودات می‌رساند و این مرتبه، منشأ شرافت و کرامت انسانی است. اما «چرایی» این شرافت در دو روش متفاوت است: در المیزان، شرافت از «اتصال مرتبه وجودی انسان به عالم الهی» ناشی می‌شود؛ یعنی انسان مرتبه‌ای از هستی است که استعداد «معرفت الله» دارد. در روح المعانی، شرافت بیشتر ناظر به «تشریف الهی» و «نسبت‌داری با ربوبیت» است؛ یعنی انسان موجودی است که در او «جلوه‌ای ربانی» نهاده شده است، اما این جلوه، لزوماً صورت یک حقیقت فلسفی مجرد ندارد. در مجموع، می‌توان گفت هر دو مفسر، خلقت انسان را فرایندی چندمرحله‌ای، هدفمند و حامل دلالت‌های هستی‌شناسانه می‌دانند؛ اما طباطبایی این مراحل را در دستگاهی منسجم از «مراتب وجودی» قرار می‌دهد و آیات را در چارچوب تحلیل فلسفی و انسان‌شناسانه معنا می‌کند، در حالی که آلوسی با گستره‌ای از تحلیل‌های لغوی، روایی، کلامی و ذوقی، آیات را در افق «معنای گسترده» می‌بیند، نه در افق «نظام وجودی». از این رو، در حالی که المیزان آیات خلقت را مسیر «حرکت از ماده به معنا» می‌داند، روح المعانی

آنها را گزارش «آغاز، استمرار و تشریف» خلقت می‌فهمد. طباطبایی با صراحت از تجرد روح، سلسله مراتب وجود، غایت معنوی انسان و کرامت ذاتی سخن می‌گوید؛ آلوسی بر تنوع آرا، امکان‌های متعدد تأویل لفظی، پیوستگی جسم و روح، و شرافت تشریفی انسان تأکید می‌کند. به بیان دیگر، المیزان «تأویل فلسفی انسان» است و روح المعانی «تأویل لغوی-روایی انسان». با این حال، هر دو بر یک نکته بنیادین تأکید دارند: انسان موجودی است که از خاک آغاز می‌شود اما با نفخ روح به افق الهی پیوند می‌خورد؛ و این پیوند، هویت و رسالت واقعی او را شکل می‌دهد.

نتیجه

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آلوسی در روح المعانی و علامه طباطبایی در المیزان درباره مراحل آفرینش انسان نشان داد که هرچند دو مفسر در سنت‌ها و مبانی معرفتی متفاوتی قرار دارند، اما در تحلیل نهایی به تصویری هم‌افزا از حقیقت انسان می‌رسند. آلوسی با رویکردی ادبی، لغوی و گاه کلامی، آیات «خلق من طین»، «تسویه» و «نفخ الروح» را به صورت چندلایه تأویل می‌کند و نشان می‌دهد که آفرینش انسان از خاک، آغازی نوعی است و نه صرفاً فردی؛ و سپس تسویه را مرحله اعتدال بخشی و قابلیت‌سازی برای دریافت روح می‌داند. او در نهایت، «اضافه روح به خدا» را اضافه تشریفی تفسیر کرده و نفخ را نشانه‌ی نسبت ربانی انسان می‌گیرد؛ نسبتی که او را از سطح ماده صرف فراتر می‌برد.

در مقابل، علامه طباطبایی در المیزان با رویکردی فلسفی-حکمی، آیات خلقت را در چارچوب حرکت جوهری، تجرد نفس و رابطه‌ی میان ماده و معنا تفسیر می‌کند. او نیز مانند آلوسی، «خلق از طین» را آغاز مادی نوع انسان می‌داند، اما تأکیدش بیش از آلوسی بر پیوستگی تکوینی مراحل خلقت است. در تحلیل «تسویه»، علامه طباطبایی آن را رسیدن موجود مادی به حدّی از کمال می‌داند که قابلیت ظهور نفس مجرد را پیدا می‌کند. در بحث «نفخ»، رویکرد او کاملاً فلسفی است: نفخ نه کنشی جسمانی، بلکه تعبیر رمزی از افاضه مرتبه‌ای از وجود است که مستقل از بدن است و در عین تدبیر بدن، از آن فراتر می‌رود.

نتیجه تطبیقی آن است که هر دو مفسر بر سه محور کلیدی اتفاق دارند:

۱. آغاز مادی مشترک انسان (خلق من طین)،
۲. وجود مرحله‌ای حدّ واسطه که قابلیت‌سازی جسم را توضیح می‌دهد (تسویه)،

۳. ورود بعدی فرامادی که هویت حقیقی انسان را می‌سازد (نفخ)، اما تفاوت اصلی در تبیین این سه مرحله است:

آلوسی آنها را با زبان ادبی، روایی و گاه کلامی تفسیر می‌کند و معمولاً دو یا چند قول را در کنار هم می‌پذیرد؛ درحالی‌که علامه طباطبایی دیدگاه واحد و منسجم فلسفی ارائه می‌دهد و بر تجرد نفس و علیّت تکوینی تأکید بیشتری دارد.

برآیند نهایی پژوهش نشان می‌دهد که ترکیب دو رویکرد، تصویری کامل‌تر از آفرینش انسان ارائه می‌کند: آلوسی لایه‌های زبانی، نمادین و روایی را روشن می‌کند، و المیزان عمق فلسفی و هستی‌شناختی آن را می‌گشاید. در نتیجه، آیات خلقت به جای آنکه صرفاً گزارشی تاریخی باشند، در مطالعات انسان‌شناسی قرآنی به عنوان بیانی از حقیقت نوع انسان و مسیر او از ماده به معنا شناخته می‌شوند.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع من المثانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): التخریر و التنویر، بی جا: بی نا، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۰۷ق): «النهرالماد فی بحرالمحیط»، بیروت: دارالجنان.
- احسانی فر، محمد (۱۴۲۸ق): «اسباب اختلاف الحدیث»، قم: دارالحدیث.
- حیدری چناری، یوسف، مهدوی آزادینی، رمضان، «آفرینش انسان در قرآن کریم با توجه به تفسیر المیزان با نگاهی انتقادی به نظریه تکامل»، پژوهشنامه معارف قرآنی، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات»، بیروت: دارالقلم.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳): «منشور جاوید»، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شفیعی پور، کبری (۱۳۹۷): مطالعه تطبیقی نبوت در تفاسیر المیزان و روح المعانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مذاهب اسلامی، دانشکده علوم قرآن و حدیث.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین وابسته به حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علیدادی سلیمانی، حسن (۱۳۷۹): «قرآن و آفرینش انسان»، مجله کلام اسلامی.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا): «النکت و العیون فی التفسیر»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹): «تفسیر و مفسران»، قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵): «علوم قرآنی»، قم: مؤسسه التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مهریزی، مهدی، «آفرینش انسان در تفسیر المیزان»، بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، تابستان ۱۳۸۱، شماره ۳۴.
- نصراالله پور علمداری، ابراهیم (۱۳۹۶): «منطق تأویل آیات قرآن نزد مفسران مشهور شیعه»، رساله دکترای دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۶.
- نوری، ابراهیم، خاکپور، حسین، «تفسیر تطبیقی فخر رازی و آلوسی از آیات صفات خبری»، پژوهش های تفسیر تطبیقی دوره ۱۰ بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره ۱.

References

- Alusi, Sayyid Maḥmūd (1415 AH). Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab' min al-Mathānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (n.d.). Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. No place: No publisher, n.d.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (1414 AH). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf (1407 AH). Al-Nahr al-Mād fī Baḥr al-Muḥīṭ. Beirut: Dār al-Jinān.
- Ehsānīfar, Muḥammad (1428 AH). Asbāb Ikhtilāf al-Ḥadīth. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Heydari Chenari, Yusef; Mahdavi Azadini, Ramazan (2012). "Āfarīnesh-e Ensān dar Qur'ān Karīm bā Tawajjoh be Tafsīr al-Mīzān bā Negāhī Enteqādī be Nazariyye-ye Takāmöl." Pazhūheshnāmeḥ-ye Ma'āref-e Qur'ānī, no. 9.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad (1412 AH). Mufradāt. Beirut: Dār al-Qalam.
- Ṣubḥānī Tabrīzī, Ja'far (2004). Manshūr-e Jāwīd. Qom: Mu'assaseh-ye Imām Ṣādiq (a).
- Shafī'īpūr, Kobra (2018). Motāle'e-ye Taṭbīqī-ye Nubuwwat dar Tafāsīr al-Mīzān wa Rūḥ al-Ma'ānī. M.A. Thesis, University of Islamic Denominations.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1995). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān, trans. Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Jāmi'eh-ye Modarresīn.
- Tabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1993). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Farāhānī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (n.d.). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Alīdādī Soleymanī, Ḥasan (2000). Qur'ān wa Āfarīnesh-e Ensān. Kalām-e Eslāmī. Kāshānī, Mullā Faṭḥ-Allāh (1957). Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn. Tehran: Ketābforūshī-ye Eslāmiyyah.
- Māwardī, 'Alī b. Muḥammad (n.d.). Al-Nukat wa al-'Uyūn fī al-Tafsīr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī (2000). Tafsīr wa Mufasssīrān. Qom: Al-Tamhīd.
- Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī (2006). 'Ulūm Qur'ānī. Qom: Mu'assaseh al-Tamhīd.
- Makārem Shīrāzī, Nāṣer (1995). Tafsīr-e Nemūneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mehrezī, Mahdī (2002). "Āfarīnesh-e Ensān dar Tafsīr al-Mīzān." Bayyīnāt, no. 34.
- Nasrollāh Pūr-'Amladārī, Ebrāhīm (2017). Manṭeq-e Tāwīl-e Āyāt-e Qur'ān nazde Mufasssīrān-e Mashhūr-e Shī'eh. PhD Dissertation, University of Qur'ān and Ḥadīth.
- Nūrī, Ebrāhīm; Khāq-pūr, Ḥossein (2024). "Tafsīr-e Taṭbīqī-ye Fakhr Rāzī wa Ālūsī az Āyāt-e Ṣifāt-e Khabarī." Pazhūhesh-hā-ye Tafsīr-e Taṭbīqī, vol. 10, no. 1.

A Critical Examination of the Materialist Approach to the Supernatural Concepts of the Qur'an (A Case Study of Khazā'ili's A'lām al-Qur'ān)

Firuz Aslani ¹ , Mohammad Sobhani Yamchi ² 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Maragheh University of Medical Sciences, Maragheh, Iran.
fz002813@gmail.com

2. Associate Professor, Holy Quran University of Sciences and Education, Maragheh, Iran. sobhani@quran.ac.ir

Research Article



Abstract

Empiricism in the contemporary era has led to the growth of a materialist approach in various fields, one of which is the interpretation of the Qur'an. Influenced by this materialist approach, some Qur'anic scholars have analyzed the supernatural concepts of the Qur'an. One such scholar who examined these concepts in this intellectual climate is Muhammad Khazā'ili. Given that supernatural concepts reveal the human being's connection to otherworldly realms, supraphysical truths and laws, manifest the divine unseen agency, and rescue humanity from naturalism, reducing such phenomena to merely material and natural occurrences prevents the attainment of these objectives. Therefore, using a descriptive-analytical method and library-based research, this study aims to critically examine the materialist approach to the supernatural concepts of the Qur'an as presented by Muhammad Khazā'ili in his book A'lām al-Qur'ān, and to analyze the causes of his materialist approach and his method of evaluation. According to the research findings, Khazā'ili adopts a materialist approach to the Qur'anic supernatural concepts, seeking to reinterpret metaphysical concepts in a scientific(oriented) language. In doing so, he presents these metaphysical concepts as natural phenomena through materialist analogies, allegorical interpretation, reliance on lexical possibilities compatible with a materialist reading of the verse, and citing the lack of explicit textual stipulation. Khazā'ili's materialist approach is most prominently manifested in the form of "analogical application" (taṭbīq). His materialist treatment of miraculous events is inconsistent with the apparent meanings of the text, the semantic indications, the context of the verses, as well as with prophetic traditions and established exegetical principles.

Keywords: Holy Qur'an, Scientism, Materialism, A'lām al-Qur'ān, Muhammad Khazā'ili.

Received: 2026-02-14 ; **Received in revised form:** 2026-04-20 ; **Accepted:** 2026-04-28 ; **Published online:** 2026-05-09

◆ How to cite: aslani,F. and Sobhani Yamchi,M. (2026). A Critical Examination of the Materialist Approach to the Supernatural Concepts of the Qur'an(A Case Study of Khazā'ili's A'lām al-Qur'ān). (e243254). *Qur'anic comentations*, (250-279), e243254 doi: 10.22034/qc.2026.575686.1249



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

 tavil.quran.ac.ir

بررسی انتقادی رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم خارق‌العاده قرآن (مطالعه موردی: کتاب اعلام القرآن خزائلی)

فیروز اصلانی^۱، محمد سبحانی یامچی^۲

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی مراغه، مراغه، ایران. (نویسنده مسئول) fz002813@gmail.com

۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. sobhani@quran.ac.ir

بیروشنی



چکیده

تجربه‌گرایی در دوران معاصر، موجب رشد رویکرد مادی در عرصه‌های مختلف گردید؛ یکی از این عرصه‌ها، تفسیر قرآن بود. برخی قرآن‌پژوهان با اثربخشی از رویکرد مادی‌گرایانه، به تحلیل مفاهیم خارق‌العاده قرآن پرداختند. یکی از قرآن‌پژوهانی که در چنین فضایی به بررسی مفاهیم خارق‌العاده قرآن پرداخت، محمد خزائلی است؛ با توجه به این که مفاهیم خارق‌العاده، جنبه اعتقادی انسان را به عوالم، حقایق و قوانین فوق طبیعی ممکن، و دست غیبی الهی را بیشتر نمایان کرده و انسان را از طبیعت‌گرایی نجات می‌دهند، تقلیل چنین پدیده‌هایی تا حد امور مادی و طبیعی، انسان را از دست‌یابی به چنان مقاصدی باز می‌دارد؛ بنابراین تحقیق حاضر در صدد است با روش توصیفی-تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای، رویکرد مادی به مفاهیم خارق‌العاده قرآن از دیدگاه محمد خزائلی در کتاب اعلام القرآن را بررسی نموده و علت رویکرد مادی و شیوه ارزیابی او را واکاوی نماید. طبق یافته‌های تحقیق، وی به مفاهیم خارق‌العاده قرآن رویکرد مادی داشته و در صدد است مفاهیم غیبی را با زبان علم‌گرایانه بازخوانی کند؛ در این راستا مفاهیم غیبی را با تطبیق مادی، مجازانگاری، استناد به احتمالات لغوی سازگار با رویکرد مادی در مفهوم آیه و استناد به عدم تصریح قرآن، امری طبیعی جلوه داده است. رویکرد مادی وی، بیشترین جلوه را در قالب «تطبیق» داشته است. رویکرد مادی وی به خوارق عادات، با ظواهر، دلالت الفاظ، سیاق آیات و نیز روایات و قواعد تفسیری سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، علم‌گرایی، مادی‌گرایی، اعلام القرآن، محمد خزائلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۷/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۱/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۲/۱۹

♦ استناد به این مقاله: اصلانی، فیروز و سبحانی یامچی، محمد. (۱۴۰۵). بررسی انتقادی رویکرد مادی-گرایانه به مفاهیم خارق‌العاده قرآن (مطالعه موردی: کتاب اعلام القرآن خزائلی). (۲۴۳۲۵۴). *مطالعات تائوایی قرآن*. (۲۵۰-۲۷۹)، ۲۴۳۲۵۴

doi: 10.22034/qc.2026.575686.1249



۱. طرح مسئله

پیشرفت‌های علم تجربی پس از رنسانس، جهان غرب را با تحولات شگرفی همراه ساخت. اثرات ناشی از این پیشرفت‌ها به گونه‌ای بود که تمام عرصه‌های زندگی بشر را در نور دید. این پیشرفت‌ها نگاه انحصاری به علم تجربی را در پی داشته و علم تجربی را ملاک تشخیص درست از نادرست در همه ابعاد زندگی قرار داد؛ به طوری که در مبنای معرفت‌شناختی، روش تجربی تنها روش قابل اعتماد برای کسب معرفت تلقی گردید و ماده تنها واقعیت جهان معرفی شد و بدین نحو، علم تجربی مبنایی ماده‌گرایانه یافت (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴). شکل‌گیری مبنای ماده‌گرایانه بدین نحو بود که در غرب، مکتب پوزیتیویسم^۱ به کوشش آگوست کنت^۲ پایه‌گذاری شد. این مکتب، فقط علم تجربی را به عنوان علم حقیقی باور داشته و یافته‌های علوم دیگر را بی اعتبار می‌دانست (ر.ک: فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۴۹)؛ پوزیتیویسمی که آگوست کنت پایه‌گذاری کرد، مفاهیم غیر تجربی از جمله مفاهیم غیبی و خوارق عادات را موهوم می‌دانست (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲: ۹۳/۷)؛ اما پوزیتیویسم در سیر تکاملی خود سر از پوزیتیویسم منطقی در آورد و پوزیتیویسم منطقی، مفاهیم غیر تجربی را بی معنا تلقی کرد (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۰: ۲۲۴)؛ از این روی عده‌ای در غرب و به تبع آن در کشورهای اسلامی برای معنا بخشی به مفاهیم خارق‌العاده، سعی کردند آن را در چارچوب علم تجربی به امور طبیعی تأویل کرده و به زبان علم تجربی برگردانند؛ از جمله پیشگامان تأویل علمی از مفاهیم غیبی در جهان اسلام سید احمدخان هندی است. وی معجزات را خارق عادت نمی‌داند و معتقد است آیاتی را که برخی معجزه پنداشته اند، می‌توان مطابق با زبان عرب و موافق با طرز محاورات و استعارات قرآنی به امور طبیعی برگرداند (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۳). به اعتقاد سید احمدخان هندی، مغایرت آیه‌ای با مبنای علم گرایانه، مجوز تأویل آن در چارچوب علمی خواهد بود (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۹). به تبع سید احمدخان هندی، در مصر و به مرور زمان در ایران نیز تأویل علمی از مفاهیم غیبی و خارق‌العاده قرآن شکل گرفته و این گونه از امور را طبیعی جلوه دادند و در امور خارق‌العاده، جنبه اعجازی آن را نادیده انگاشته و از آن جنبه تهی ساختند. رویکرد مادی به مفاهیم غیبی و امور خارق‌العاده، در چارچوب پوزیتیویسم منطقی، در قالب، تطبیق مادی، تبیین مادی و تمثیل‌انگاری صورت می‌گیرد (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۳: ۲۸)؛ با این حال،

1. positivism.

2. Auguste Comte.

رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن، منحصر در این قالب‌ها نبوده و ذکر آن‌ها، صرفاً از جهت بسامد بالایشان در این امر می‌باشد؛ چه «مجازانگاری»، «استناد به احتمالات لغوی سازگار با رویکرد مادی» و... می‌توانند به مثابه قالب‌های دیگری برای تحقق این امر نگریسته شوند. براین اساس، عده‌ای از قرآن‌پژوهان نواندیش، در کشورهای اسلامی، به بررسی مفاهیم خارق العاده با رویکرد مادی و در چارچوب علم تجربی پرداختند.

نوشتار حاضر در صدد بررسی دیدگاه محمد خزائلی در کتاب «اعلام القرآن» به خوارق عادات قرآن است. وی از قرآن‌پژوهان روش‌ن‌دل معاصر ایران است که سال ۱۳۹۲ شمسی در اراک متولد و در سال ۱۳۵۳ در تهران در گذشت. از جمله آثار علمی وی «اعلام القرآن» و «احکام القرآن» است (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۸). با توجه به این که امور خارق العاده از مسائل اساسی قرآن و مورد اهتمام ویژه آن بوده و ریشه غیبی و اعتقادی داشته و از جنبه اعتقادی، انسان را به عوالم، حقایق و قوانین فوق طبیعی آشنا می‌سازند و دست غیبی الهی را بهتر نمایان کرده و انسان را از طبیعت‌گرایی می‌رهانند؛ و نیز با نظر به آن که نگاه طبیعی به امور خارق العاده، منتهی به نفی جنبه خارق العاده آن می‌شود، تحقیق حاضر که در پردازش از شیوه توصیفی-تحلیلی و در گردآوری داده از روش کتابخانه‌ای بهره جسته است، در صدد است تا به سؤالات زیر پاسخ دهد:

علّت تفسیر مادی‌گرایانه محمد خزائلی از مفاهیم خارق العاده قرآن چه بوده و شیوه ارزیابی آن چگونه است؟ در این راستا، به صورت موردی کتاب اعلام القرآن مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تأویل‌های مادی‌گرایانه علمی محمد خزائلی از امور خارق العاده قرآن استخراج گردیده، موارد استخراج شده به تناسب نوع تأویل دسته‌بندی می‌شوند، و به لحاظ اولویت و ترتیب تاریخی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند. در این نقدها از قواعد تفسیری، تفسیر قرآن به قرآن، روایات و دیدگاه متخصصان علم تفسیر استفاده می‌شود و ضمن تشریح شیوه‌های ارزیابی و تأویل مادی‌گرایانه علمی محمد خزائلی از مفاهیم خارق العاده قرآن، به نقد و ارزیابی و پاسخ به تأویل‌های مادی وی پرداخته شده و دلایل تأویل‌های مادی وی نیز، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه تحقیق، می‌توان از آثار زیر نام برد:

۱. تفسیر و مفسر، تألیف سید جمال‌الدین اسدآبادی: این مقاله در مجموعه رسائل و مقالات، تألیف سید جمال‌الدین اسدآبادی، با تحقیق و کوشش سیدهادی

خسروشاهی، سال ۱۴۲۳ق انتشار یافته است. سید جمال در صص ۱۹۱-۱۹۶ این مقاله به نقد سید احمد خان هندی به خاطر تطبیق مادی مفاهیم غیبی و خوارق عادات می‌پردازد.

۲. مبانی و روش المنار در بررسی امور خارق العاده، بی‌بی‌سادات رضی بهابادی، ۱۳۹۶ش، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین: به اعتقاد نویسنده، صاحبان تفسیر المنار، با تأثیرپذیری از رویکرد کلامی اشاعره و نیز علم‌گرایی حاکم بر عصر خود و برخی عقاید ابن تیمیه در تأویل برخی امور خلاف عادت، تأثیر پذیرفته‌اند. ۳. بررسی معجزات انبیا در کتاب «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان»، حامد دژ آباد، ۱۳۹۲ش، مجله پژوهش‌های قرآنی: نویسنده در این مقاله اشاره می‌کند که سید احمد خان هندی هر گزارش غیبی را با تأویلات مادی توجیه می‌کند. سپس به بررسی زمینه‌های چنین رویکردی می‌پردازد.

۴. مجموعه آثار، شهید مرتضی مطهری، ج چهارم: در بخش نبوت، به نقد و بررسی تأویل مادی از معجزات پرداخته و معتقد است که تأویل مادی معجزات، نوعی انکار محترمانه آن است و باعث تهی شدن معجزه از جنبه خارق العاده آن می‌شود. در ادامه به دلایل این افراد در تأویل معجزات و تهی‌سازی آن از جنبه خارق العاده‌شان اشاره کرده است.

۵. بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر، فیروز اصلانی، ۱۴۰۴ش، مجله مطالعات تأویلی قرآن، نویسنده برخی از رویکردهای مادی گرایانه محمد خزائی در امور خارق العاده را بررسی کرده است.

هیچ کدام از این آثار، دیدگاه محمد خزائی را به صورت مستقل بررسی نکرده‌اند؛ اهمیت این مسأله و خلأ ناشی از عدم بررسی مستقل دیدگاه محمد خزائی نسبت به این امر، نویسنده را ترغیب کرد تا دیدگاه خزائی را نقد و بررسی نماید.

۳. رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم خارق العاده قرآن

همچنان که بیان گردید، رویکرد مادی به مفاهیم خارق العاده قرآن ممکن است در قالب‌های متعددی اتفاق افتد. محمد خزائی نیز از قالب‌های متنوعی در این مورد بهره برده است که مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۱. تطبیق مادی

تطبیق مادی، یکی از قالب‌های اساسی و شایع رویکرد مادی به مفاهیم خارق العاده قرآن است. محمد خزائی در موارد متعددی امور خارق العاده را بر وقایع طبیعی تطبیق نموده است که در بخش حاضر، مصادیق آن بیان شده و

مورد ارزیابی قرار می‌گیرند:

۳-۱-۱. تطبیق بینایی یعقوب (ع) به روشنی دل

قرآن کریم در آیه ﴿إِذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (یوسف / ۹۳) بیان می‌کند که حضرت یوسف (ع)، پیراهن خود را به برادرانش سپرد تا بر صورت یعقوب (ع) بیندازند و بدین طریق، بیناییش را بازیابد. در گذشته برخی از کسانی که نگاه عرفانی داشتند منظور آیه از «یأت بصیرا» را روشنی دل معنا کرده‌اند (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۱۴۸؛ شیخ زاده، ۱۴۱۹: ۵ / ۷۶؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۵ / ۳۱۶. محمد خزائلی نیز در راستای نگاه علم گرایانه ای که به مفاهیم خارق العاده دارد، در صدد تأویل آن به امور مادی و طبیعی بوده؛ از این روی عبارت «یأت بصیرا» در این آیه را به روشنی چشم دل تطبیق نموده است. به اعتقاد وی منظور آیه، نه بینایی چشم سر، بلکه بینایی چشم دل است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۸۲).

ارزیابی

با توجه به این که قرآن در آیات قبلی، از فقدان بینایی یعقوب (ع) در پی فراق یوسف (ع) خبر داده و می‌فرماید: ﴿وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبِیضَتْ عَیْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (یوسف / ۸۴)، سفیدی چشم که در آیه آمده، به معنای کوری است؛ (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳ / ۳۸۳)؛ هرچند که گاهی دید مختصر هم می‌تواند داشته باشد (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱: ۱ / ۵۲۲)؛ با در نظر گرفتن این آیه روشن می‌گردد که منظور آیه، بازیابی چشم سر بوده است و تعبیر «فَارْتَدَّ بَصِيرًا» نیز حاکی از آن است که یعقوب (ع) بینایی چشم خود را از دست داده بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۲۳۲-۲۳۳) و اساساً اگر منظور آیه روشنی چشم دل بود، دلیلی نداشت که پیراهن را در صورت پدر بیندازند؛ زیرا صورت، ارتباطی با چشم دل ندارد؛ بلکه برای روشنی چشم دل معمولاً آن شیء را به سینه می‌چسبانند. بنابراین عبارت «فَارْتَدَّ بَصِيرًا» به قرینه «ابِیضَتْ عَیْنَاهُ» حاکی از بازیابی بینایی یعقوب (ع) بوده است. با توجه به قرائن و دلایل یادشده، عبارت «عیناه» در آیه شریفه، بر چشم سر دلالت داشته و گرایش خزائلی به تأویل آن به چشم دل، در چارچوب علم‌گرایی قابل توجیه است.

۳-۱-۲. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت موسی

در قرآن موارد متعددی از معجزات و خوارق عادات مرتبط با حضرت موسی (ع) بیان شده است. محمد خزائلی در صدد تطبیق مادی آنها برآمده که بررسی می‌شود:

الف- تطبیق شکافته شدن دریا به پل های متحرک

یکی از مواردی که در قرآن به صورت امری خارق العاده بیان گردیده و به امور طبیعی تأویل شده، شکافته شدن دریا با عصای موسی (ع) و عبور بنی اسرائیل از آن و غرق شدن فرعونیان است (بقره، ۵۰). که سید احمدخان هندی و به تبع وی در ایران محمد فولادوند، به جزر و مد دریا تأویل کرده اند (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۳۲؛ فولادوند، ۱۳۸۴: ۴۸۳). محمد خزائلی نیز آیه مذکور را در عین حال که معجزه می داند؛ به پل های متحرک تطبیق نموده است و در ادامه می گوید: از نگاه بعضی (سید احمدخان هندی) موسی (ع) به راه ها آشنایی داشته و از پایاب های دریا عبور کرده است (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۲۵-۱۲۶)؛ خزائلی، این گونه تعبیر را با مفاد آیه «فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا» (طه، ۷۷) هماهنگ دانسته و به صورت تلویحی ضرب را نه به معنای زدن، بلکه به معنای رفتن گرفته است. وی می گوید که انفلاق دریا هم با وجود برزخ های دریایی (پایاب های دریایی) سازگار است (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) و بدین ترتیب، جنبه اعجازی شکافته شدن دریا با عصای موسی (ع) به امری طبیعی تقلیل یافته است.

ارزیابی

الف- این که گفته شود عبور موسی (ع) و قومش از دریا معجزه است و آن را خزائلی با پل های متحرک امروزی و برخی با جزر و مد مقایسه کنند، نادرست است؛ زیرا معجزه امری خارق العاده است؛ بدین معنا که نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن نقش دارد و آن را برخلاف روال همیشگی و معمول انجام می دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱)؛ پس تطبیق آن بر پل های متحرک یا جزر و مد و تلقی معجزه از آن درست نیست.

ب- تعبیرهای قرآن از عبور موسی (ع) و قومش از دریا بدین نحو است:

۱. «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء/۶۳)

ابتدا از ضرب عصا توسط موسی (ع) به دریا خبر می دهد که موجب انفلاق دریا گردید. راغب اصفهانی انفلاق دریا را با «فِرْقٍ» به معنای «القطعه المنفصله»، قریب معنا می داند، با این تفاوت که «فلق» به اعتبار شکسته شدن و «فرق» به اعتبار انفصال و جدایی است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۲)؛ در هر حال بر اساس این آیه انفلاق دریا و شکسته شدن آب با زدن عصا اتفاق افتاد و هیچ دلالتی در آیه بر ساختن پل های متحرک یا جزر و مد وجود ندارد. این که خزائلی

انفلاق دریا را با وجود برزخ های (پایاب های) دریا سازگار می داند، بدین معنا که شکسته شدن آب موجب پدیدار شدن پایاب هایی در دریا می شود، نیز درست نیست، زیرا قرآن انفلاق دریا و شکسته شدن آب را نتیجه ضرب عصا می داند که به صورت خارق العاده اتفاق افتاد. حتی اگر با فرض جدال احسن پذیرفته شود که ضرب به معنای رفتن است، بدین معنا خواهد بود که با رفتن موسی دریا انفلاق پیدا کرده و آب دریا شکسته شد (سبب انفلاق دریا، رفتن موسی بود)؛ نه این که به صورت امر طبیعی آب دریا شکسته شده باشد و در فرایند شکستن آب دریا، برزخ ها یا پایاب ها در دریا شکل گرفته و بنی اسرائیل توانسته باشند به وسیله آن پایاب ها از دریا بگذرند.

نسبت به آیه «واوحینا الی موسی ان اسری بعبادی واضرب لهم طریقا فی البحر یبسالاتخاف درک ولا تخشی» (طه، ۷۷) که خزائلی ضرب را به معنای عبور گرفته نیز در واقع به مفهوم آیه فوق اشاره می کند؛ بدین معنا که شبانه بنی اسرائیل را حرکت داده و راهی خشک در دریا برایشان ایجاد کن و از رسیدن فرعونیان و غرق شدن در دریا واهمه نداشته باش (ر.ک: سبحانی ۱۳۹۷: ۴۶۲/۱۷). نمی توان گفت که ضرب به معنای رفتن است، زیرا زمانی ضرب به معنای رفتن است که با «فی» متعدی شود و معمولا در چنین حالتی با عبارت «فی الأرض» ذکر می شود «تقول العرب ضربت فی الأرض اذا سرت لتجاره او غزوا و غیره مقارنه ب فی» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۶/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۸۱/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۳۶/۵) در قرآن هم وقتی ضرب به معنای رفتن به کار رفته به همین صورت با «فی» متعدی گردیده و یک بار با واژه «فی سبیل الله» و هفت بار نیز با «فی الارض» به کار رفته است (درآباد، ۱۳۹۲: ۲۸؛ اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۳).

۲. «وَأَثَرُكَ الْبَحْرَ رَهَوْا أَمَّهُمْ جُنْدٌ مَعْرُقُونَ» (دخان / ۲۴)

این آیه به مرحله پس از ضرب عصا و شکافته شدن دریا و عبور موسی (ع) و قومش دلالت می کند که خداوند متعال به موسی (ع) امر می کند دریا را به حال خود رها کند. واژه «رَهَوْا» به دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول آن ساکن و آرام است؛ بدین معنا که خدا به موسی (ع) امر کرد دریا را به صورت آرام به حال خود رها کند تا فرعون و قومش وارد آن شوند؛ در معنای دوم نیز «رَهَوْا» به معنای شکاف بزرگ معنا گردیده است؛ بدین بیان که دریا را باز و شکافته بگذار (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۶ / ۴)؛ بنابراین معنای آیه این می شود که وقتی از دریا عبور کردی، آن را

همچنان ساکن و یا باز به حال خود رها کن تا فرعون و سپاهش به امید دستیابی به بنی اسرائیل، داخل دریا گردیده و در آن غرق شوند. در واقع جمله «إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» تعلیل جمله «وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ رَهْوًا» است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱۸). به نظر می رسد، موسی (ع) نگران بود که فرعونیان از همین راه باز شده آنان را تعقیب کنند و در صدد بود که با زدن دوباره عصا آب ها به هم پیوندند تا فرعونیان نتوانند آنان را تعقیب کنند که خداوند می فرماید: «آب را به همین حالت رها کن»؛ زیرا خداوند اراده کرده که فرعونیان غرق شوند؛ از این روی، این آیه هم دلالت نمی کند که عامل طبیعی اتفاق افتاده باشد و گفته شود بنی اسرائیل پل های متحرکی ساختند یا به خاطر جزر و مد بوده است؛ بلکه ظاهر آیه دلالت می کند که دست غیبی الهی در ابتدا آب را شکافت؛ اما بعد از عبور بنی اسرائیل، آب به هم متصل نشد تا این که فرعونیان وارد دریا شوند؛ پس از آن است که آب به هم می پیوندد تا اراده الهی که غرق شدن فرعونیان است، محقق شود (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۲).

۳. «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره، ۵۰)

در این آیه به مرحله بعد از ضرب عصا که منتهی به نجات بنی اسرائیل و غرق شدن فرعون و یارانش اشاره می کند. «فرق» را جدایی میان دو چیز می دانند - وقتی که فاصله ای بین آن دو واقع شود - (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۷۷/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۱). این آیه نیز کمترین دلالتی به پل های متحرک و جزر و مد ندارد و عبارت «فَرَقْنَا» در آیه، دقیقاً مؤید برداشت رایج از آیه بوده و شکاف میان دو طرف دریا را نشان می دهد. بنابراین، دلالت لفظی عباراتی همانند «فَرَقْنَا»، «فَانْفَلَقَ»، «كُلُّ فِرْقٍ»، «رَهْوًا» در سه آیه مذکور حاکی از آن است که جریان مذکور به صورت خارق العاده رخ داده است و تطبیق آن به پل های متحرک و جزر و مد، مخالف ظاهر و دلالت لفظی عبارات آن است (ر.ک: دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۶).

ج - همچنان که بیان گردید، اساساً استفاده از پل متحرک به هیچ وجه از آیه قابل استنباط نیست؛ مضافاً بر اینکه در این صورت غرق شدن فرعونیان نیز با ابهام مواجه می شود؛ زیرا وقتی فرعونیان می بینند بنی اسرائیل از طریق پل های متحرک عبور کردند، فرعونیان به طور یقین امکانات بیشتری داشتند و می توانستند با به کارگیری آن امکانات، پل های بهتری بسازند و از مانع آبی عبور کرده و بنی اسرائیل را اسیر کنند؛ بنابراین تأویل خرائلی از شکافته شدن دریا به پل های متحرک و دیگران به جزر و مد، برداشتی غیر منطقی و ناصواب و خارج از قواعد تفسیر است و محصول همان رویکردی است که در صورت مغایرت آیه با

مبنای علم‌گرایانه، تأویل آیه در چارچوب علمی را مجاز می‌داند.

ب- تطبیق جاری شدن چشمه با عصا به رویدادهای مکانیکی

از معجزات موسی (ع) آن است که موقع تشنگی بنی اسرائیل، عصای خود را به سنگ می‌زد و آب از آن فوران می‌کرد؛ ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا ضَرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَ عَيْنًا﴾ (بقره / ۶۰) خزائلی جاری شدن چشمه با ضرب عصا را به رویدادهای مکانیکی و شیمیایی برای رسیدن به آب تطبیق کرده است. در ادامه دیدگاه سید احمد خان هندی را مطرح می‌کند که «ضرب» را به معنای رفتن می‌داند و معتقد است که موسی (ع) مأمور شده بود، عصازنان به سمت وادی «ایلیم» رفته و بنی اسرائیل را از آب دوازده چشمه ای که در آن وادی قرار داشت، بهره‌مند سازد (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۵۰؛ خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۳) و بدین نحو، جنبه خارق‌العاده مفاد آیه نفی می‌شود.

ارزیابی

۱. آن چه ظاهر آیه دلالت می‌کند؛ ضرب عصا به صورت امر خارق‌العاده، موجب فوران آب از سنگ گردیده و هیچ ارتباطی به اعمال میکانیکی و شیمیایی که امروزه برای رسیدن به آب متداول است، ندارد و روشن نیست که خزائلی از کدام بخش یا عبارت آیه و با کدام قاعده تفسیری چنین استنباطی کرده است؛ در حالی که هیچ پشتوانه لغوی یا قرینه‌ای در آیه که مرجح نظر خزائلی باشد وجود ندارد. این نوع از تأویل دلالت می‌کند که محمد خزائلی همانند سید احمدخان هندی هرآیه ای را که در چارچوب علم تجربی نمی‌گنجد، مبادرت به تأویل طبیعت‌گرایانه آن می‌کنند؛ در حالی که مفاهیم غیبی از قلمرو علم تجربی خارج می‌باشند.

۲. این که ضرب به معنای رفتن باشد، صحیح نیست و توضیح آن در جریان عبور بنی اسرائیل از دریا بررسی گردید.

ج- تطبیق واقع شدن کوه به شیب آن

قرآن کریم از واقع شدن کوه بر سر بنی اسرائیل خبر می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ (بقره / ۶۳) و در آیه دیگری، می‌فرماید: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۱) به اعتقاد خزائلی بر افراشتن کوه نه تنها نشان از عذاب نیست، بلکه مایه رحمت الهی، موجب نزول باران و امان از حمله دشمنان بود. به اعتقاد وی عبارت ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ مشعر به بلندی و شیب کوه است؛ به طوری

که بنی اسرائیل احساس می کردند بر سرشان فرو می آید و همچنین احتمال می دهند که عبارت «نَتَقْنَا الْجَلَّ» اشاره به وقوع زلزله باشد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۰۲).

ارزیابی

در این آیات، تعبیر «رَفَعَ» و «نَتَقَ» به کار رفته است. راغب اصفهانی رفع را بلند کردن معنا می کند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۰) و «نَتَقَ» از بیخ کندن چیزی معنا شده است (همان، ۷۹۰؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۱۳/۵)؛ دلالت لفظی هیچ کدام از این تعبیرات بر احساسی بودن امر و این که چنین احساس کردند که کوه بالای سرشان قرار گرفته؛ دلالت نمی کند؛ بلکه تصریح می کند که کوه از جا کنده شد و به صورت خارق العاده بالای سرشان قرار گرفت (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۱/۱۲)، و دلیلی در دست نیست که با تکیه بر آن، آیاتی را که ظهور در معجزه دارند از معنای ظاهری شان منصرف نموده و تأویلشان کرد؛ مگر این که به حکم عقل چنین امری محال باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱). به اعتقاد علامه طباطبایی، اگر بنا شود این تأویل ها را در معارف دین بپذیریم، در این صورت ظهوری برای هیچ کدام از آیات قرآن باقی نمی ماند (همان: ۱۹۸). و مغایرت با علم تجربی نمی تواند دلیلی برای تأویل مفاهیم غیبی باشد؛ زیرا مفاهیم غیبی از قلمرو علم تجربی خارج است.

۳-۱-۳. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت سلیمان (ع)

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را برای حضرت سلیمان بیان کرده است که خزائلی در صدد تطبیق مادی آن برآمده است:

الف- تطبیق شیاطین به مردم صیدا

قرآن کریم در آیه ۸۲ سوره انبیاء، شیاطین را عاملان سلیمان (ع) معرفی می کند که برای او غواصی و کارهای دیگر انجام می دادند؛ «وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ» (انبیا/ ۸۲). به اعتقاد خزائلی احتمال دارد که شیاطین اعم از این مورد و موارد دیگر، مأخوذ از واژه «صیدون» باشد؛ با این ادعا که مردم شهر «صیدا» در غواصی و شنا مهارت داشته و برای سلیمان (ع) غواصی می کردند و احتمال داده است که بعداً کلمه «صیدا» یا «صیدون» به صورت فعل درآمد و در ادوار مختلف، معنی آن نیز توسعه و تحول یافته باشد. به اعتقاد وی، اگر شیطان صورت تحول یافته صیدون هم نباشد، باز هم شیاطینی که برای سلیمان (ع) در دریا کار می کردند بیشتر از مردم صیدا بوده اند. خزائلی این دیدگاه را به خودش نسبت می دهد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۷۹).

یک- واژه «شیاطین» ظهور در مردم صیدا ندارد و هیچ دلیل معتبری آن را تأیید نمی‌کند و خزائلی نیز این ادعا را صرفاً به عنوان احتمال مطرح کرده است (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۰). دو- سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان (ع) است؛ بنابراین، در آیه ۳۶ سوره صاد سخن از تسلط سلیمان (ع) بر باده‌ها ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ (صاد / ۳۶) و در آیه ۳۷ نیز از تسخیر شیاطین جنی ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ﴾ (صاد / ۳۷) است؛ مخصوصاً در سوره سبأ بعد از بیان تسخیر باده‌ها برای سلیمان (ع) به تسخیر جن به وسیله ایشان تصریح می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غَدُوًّا شَهَرَ رَوْحَهَا شَهْرًا وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَظَرِ وَمِنْ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (سبأ / ۱۲)؛ از این روی، سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان (ع) است و «شیاطین»، اشاره به جن دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۵/۱) و هیچ ربطی به مردم صیدا ندارد؛ خزائلی نیز این تأویل را صرفاً به عنوان یک احتمال در جهت تطبیق مادی آیه و تهی ساختن آن از جنبه خارق‌العاده‌اش، و در راستای گنجاندن آیه در چارچوب علم تجربی مطرح می‌کند.

د- تطبیق نم‌له به زن

بر اساس آیات قرآن، وقتی حضرت سلیمان با لشکریان خود از وادی نمل می‌گذشت، مورچه‌ای با خطاب قرار دادن دیگر مورچه‌ها چنین گفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل / ۱۸) خزائلی برای قرار دادن آیه در چارچوب علم تجربی و سازگاری با آن، گفته است که بعید است آیه، اشاره به مورچه داشته باشد؛ بلکه به اعتقاد وی، قرآن به قبیله‌ای اشاره می‌کند که زنی از این قبیله که نامش طاخیه یا خرمی بوده است، به افراد قبیله این هشدار را داده است که برای مصون ماندن از لشکریان سلیمان (ع)، داخل خانه‌های خود شوند» (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸). محمد فولادوند نام قبیله را مور تبار دانسته و معتقد است رئیس قبیله زن بوده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲) و در تفسیر ماتریدی از تفاسیر قرن چهار نیز از باطنیه نقل شده که «لیس المراد من ذکر النمل، النمله المعروفة» (ر.ک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶۰۵/۸) همچنین محمد خزائلی احتمال داده که در عالم واقع مورچه سخنی نگفته است؛ بلکه بازگشت مورچه‌ها به لانه‌شان که با راهنمایی یکی از مورچه‌ها صورت گرفت، دلالت می‌کند که مورچه‌ها حشمت سلیمان را درک کرده و از جان خود ترسیدند و برای حفظ جان‌شان در لانه‌های خود پناه گرفتند و قرآن به

صورت مجازی از این ادراک و واکنش مورچه ها به قول و سخن گفتن آنان تعبیر کرده است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸).

ارزیابی

آنچه از ظاهر آیه ۱۸ سوره نمل قابل استنباط است، این که مورچه ای به دیگر مورچگان این هشدار را داده است که داخل لانه های خود شوند؛ زیرا سیاق آیات پیشین و پسین نیز در صدد بیان امور خارق العاده است. در آیه ۹ به مکالمه خداوند به موسی (ع) اشاره می کند. در آیه ۱۰ به تبدیل عصای موسی (ع) به مار می پردازد. در آیه ۱۲ به ید بیضای حضرت موسی اشاره می کند. در آیه ۱۶ همین سوره، علم منطق الطیر حضرت سلیمان را بیان می کند و در آیه ۱۷ به اجتماع لشکریان حضرت سلیمان اعم از جن و انس می پردازد و در آیات بعدی مثل آیه ۲۲، مکالمه پرنده هدهد با سلیمان (ع) را بیان می کند؛ بنابراین با در نظر گرفتن سیاق آیات پیشین و پسین، منظور آیه، فهم تکلم مورچه توسط سلیمان به مثابه امری خارق العاده بوده است؛ از این روی، تأویل مورچه به مورتبار و همچنین مجاز قلمداد کردن تکلم مورچگان صحیح به نظر نمی رسد؛ مخصوصاً که حضرت سلیمان از تکلم مورچه و هشدار که به دیگر مورچگان داده بود، تبسم کرده و این که خداوند، چنین نعمتی را به وی ارزانی داشته که تکلم مورچه ها را همانند منطق پرندگان می فهمد، از درگاه الهی خواست که توفیق شکرگزاری نسبت به این نعمت را ارزانی نماید (نمل، ۱۹)؛ از سوی دیگر مواردی که خزائلی مطرح می کند، در حد احتمال بوده و دلایل متقنی ارائه نکرده است و تشتت احتمال نیز در تأویل وی مشاهده می شود و اغلب مفسران نیز اینگونه احتمالات را به دیده اعتبار ننگریسته اند و در حدی نیست که کسی را مجاب کند تا از ظاهر آیه، دلالت لفظی و سیاق آن عدول نماید (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۰۸)؛ بنابراین وی با اصالت دادن به یافته های تجربی در مقام تفسیر، در صدد تأویل امور خارق العاده قرآن برآمده است.

ج- تطبیق هدهد به لشکر

بنابه متن قرآن، حضرت سلیمان هنگام سرکشی از لشکرش متوجه غیبت «هدهد» گردید و جویای علت غیبت وی شد: «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل / ۲۰) خزائلی «هدهد» را به لشکریان حضرت سلیمان (ع) تأویل کرده و می گوید: «ممکن است منظور از «هدهد» یا «طیر» در این آیه، لشکر باشد، و یا شاید «هدهد» تحریف شده از «هدد» اسم فرد خاصی

باشد؛ چه بسا نام یکی از سران سپاه او بوده است؛ مخصوصاً که در تورات آمده است که نام یکی از فرماندهان حضرت سلیمان «هدد» بوده است و ممکن است شخص دیگری به نام «هدهد» از سرداران لشکر او بوده که بدون اجازه از حضورش برای تفحص، به بلاد اطراف مسافرت کرده بود.» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۶۴-۳۶۶). در تفسیر ماتریدی نیز آمده است که به اعتقاد باطنیه منظور از «هدهد» پرنده معروف نیست؛ زیرا ممکن نیست علم «هدهد» بیش از حضرت سلیمان باشد؛ بلکه منظور امامی است که مردم را به هدایت الهی سوق می دهد (رک: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶۰۵/۸) و در تفسیر تبیان شیخ طوسی از بعضی نقل می کند که گفته اند: هدهد اشاره به مردی دارد و شیخ طوسی، چنین تأویلی را نادرست می داند (رک: طوسی، ۱۳۸۹: ۹۰/۸) فولادوند نیز که معاصر خزائلی است هدهد را سمبل خبر رسان دانسته است (رک: فولادوند، ۱۳۸۴: ۱۹).

ارزیابی

این که منظور از «هدهد» لشکر سلیمان (ع) یا اسم فردی از سرداران وی باشد، نادرست است؛ زیرا در آیه ۱۶ همین سوره از زبان سلیمان (ع) می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَطِقَ الطَّيْرِ» (نمل / ۱۶) و در آیه ۱۸ از اجتماع سپاه حضرت سلیمان (ع) اعم از جن، انس و پرندگان خبر داده: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل / ۱۷) و در آیه مورد بحث می فرماید: «وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل / ۲۰)؛ بنابراین از ظاهر این آیات که سلیمان (ع) فرمود: خدا به او منطق طیر آموخت و لشکری از جن، انس و طیر دارد و این آیه که در حال بازرسی از پرندگان، «هدهد» را ندید، از ظاهر این آیات و دلالت لفظی عبارت «طیر» و «هدهد» استنباط می شود که منظور آیه از «طیر»، پرنده بوده و «هدهد»، به نوع آن پرنده دلالت می کند و اینگونه تأویلات، مغایر با ظاهر آیات و دلالت لفظی آنهاست (رک: ابراهیم سلامه، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۱؛ رک: طوسی، ۱۳۸۹: ۹۰/۸). این که خزائلی گفته است، در تورات «هدد» نام یکی از سرداران حضرت سلیمان است دلیل منطقی برای تأویل هدهد به مردی از نوع بشر نمی تواند باشد؛ زیرا اولاً قرآن نمی فرماید که سلیمان (ع) گفت «هدد» را نمی بینم؛ بلکه گفت که هدهد را نمی بینم. ثانیاً تفسیر قرآن با مبنا قرار دادن منابع اسرائیلی خروج از قواعد تفسیر است (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۷۱).

۳-۴. تطبیق مادی خوارق عادات مرتبط به حضرت محمد (ص)

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را نسبت به رسالت حضرت محمد (ص)

بیان کرده که خزائلی در صدد تطبیق مادی آن برآمده است:

الف- تطبیق مادی سوره فیل

قرآن کریم در سوره فیل به هجوم لشکر ابرهه به شهر مکه و نابودی سپاه ابرهه اشاره می کند (سوره فیل، آیه ۱-۵)؛ برخی از مستشرقین و نواندیشان اسلامی در صددند نابودی سپاه ابرهه را در راستای سازگاری با علم تجربی، طبیعی جلوه دهند؛ هرچند که در چگونگی این امر طبیعی باهم اختلاف نظر دارند (ر.ک: آریان حمید ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲)؛ در این میان محمد خزائلی در مورد آیه سوم سوره فیل که می فرماید: «و ارسل علیهم طیرا ابابیل»؛ «طیر» را به معنای ناگهان و سریع دانسته و «ابابیل» را جمع آبله می داند. به اعتقاد وی بر اساس روایتی، سپاه ابرهه به وسیله بیماری و باء جدری که همان آبله است، نابود شدند (خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹). در مورد واژه «سجیل» در آیه «تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّیلٍ» (فیل / ۳) نیز دو احتمال را مطرح می کند: یک- سجیل در واقع «سجین» بوده و اشاره به درکات جهنم است که سپاه ابرهه با دچار شدن به بیماری آبله در درکات جهنم قرار گرفتند. (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

دو- سجیل معرب فارسی سنگ و گِل است و اشاره به حمله ایران به یمن دارد؛ بر این اساس «طیر» می تواند به «تیار» یا «تیاره» یا تیرهای بابلی اشاره داشته باشد. در این صورت واژه «سجیل» در «تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّیلٍ» (فیل / ۳) با منجنیق های سپاه ایران منطبق خواهد شد که در قلل مرتفع مستقر گردیده و سنگ پرتاب می کردند (ر.ک: همان). مشابه این نظر خزائلی را آرتور جفری به کارادوو نسبت می دهد که احتمال داده، اصل واژه ابابیل فارسی است و می گوید: «طیرا ابابیل» خوانش نادرست «تیر بابیل» به معنای «تیر بابلی» است که موجب شکست سپاه ابرهه گردید (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵؛ جفری، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹)

ارزیابی

یک- این که «طیر» به معنای سریع و ناگهانی باشد، مستلزم استعمال آن در عربی است؛ ولی چنین استعمالی یافت نمی شود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵) و عجیب است که در جریان هدهد، «طیر» را به معنای لشکر گرفته، و در اینجا به معنای سریع و ناگهانی؛ گاهی نیز با تیر بابلی تطبیق می کند که نشان از تشتت آراء و شدت علم گرایی وی دارد؛ مضاف بر این که در تاریخ چیزی به نام تیر بابلی مشاهده نگردیده است (ر.ک: جفری، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹). دو- این که «ابابیل» جمع «آبله» باشد، سخنی بدون دلیل بوده و در منابع لغوی، «ابابیل» جمع

«آباله»، «آبول» و «آبیل» می باشد و برخی هم معتقدند که آبا بیل اساساً مفردی ندارد (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲). همچنین «آبله» در عربی برای بیماری خاصی به کار نرفته است؛ بلکه در زبان فارسی نامی برای بیماری خاصی به شمار می رود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۶۵)؛ از سوی دیگر، آن چه از تعبیر «کعصف مأکول» برمی آید، بدن آن ها کاملاً متلاشی شده بود، در حالی که بیماری هایی همانند آبله انسان را می کشد؛ اما او را متلاشی نمی کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵: ۶/۳۹۷۸)؛ بنابراین معروفترین معنای «آبا بیل» عبارت از دسته ها، دسته دسته و پرندگانی است که دسته دسته دنبال هم می آیند (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲)؛ پس، ظاهر آیه دلالت می کند که «طیرا آبا بیل» دسته هایی از پرندگان هستند و سجیل نیز نه به معنای درکات، بلکه به معنای سنگریزه است. در واقع وی برای تهی ساختن آیه از جنبه اعجازی آن، واژه «آبا بیل»، «طیر» و «سجیل» را از معنای ظاهری شان منصرف ساخته است. همچنین روایتی که بدان استناد جسته، از عکرمه است که رجالیان او را تضعیف کرده اند (ر.ک: کشی، ۱۴۱۴ ق: ۲/۴۷۷). و روایت عکرمه در این حد دلالت می کند که آن سال در مکه، بیماری «جدری» یا «آبله» مشاهده شده است؛ اما دلالت نمی کند که به لشکر ابرهه سرایت نمود (ر.ک: آریان، ۱۳۸۴: ۵۱)؛ مضاف بر این که در واژگان عربی، «جدری» به معنای تاول و آماس بوده و بعدها در مورد آبله هم به کار رفته است؛ همچنان که بر هر بیماری واگیر نیز اطلاق گردیده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۹۴/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۴۳۱) و نیز در کتاب الکامل فی التاریخ، پس از نقل روایت مذکور آن را ضعیف شمرده و سپس رد می کند (ر.ک: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۱/۲۶۳).

اما در خصوص آیه «تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ» (فیل / ۴) ظاهر آیه دلالت می کند که بیانی برای «طَيْرًا أَبَا بِيلٍ» (فیل / ۳) است؛ پس مفهوم منجنيق، تخلف آشکار از ظاهر آیه بوده و عبارت «طیر» که معادل تیر بابلی انگاشته شد، به دنبال آن با منجنيق های ایرانیان منطبق گردید؛ در حالی که این امر به معنای نادیده گرفتن کامل دلالت لفظی آیات است؛ بدون این که دلیل عقلی و نقلی معتبری در دست باشد. بنابراین پذیرش این گونه احتمالات، مستلزم پذیرفتن این همه خلاف ظواهر و خلاف دلالت لفظی در آیات مذکور است؛ بدون این که منطق و دلیل قطعی برای عدول از این ظواهر، آن هم به این شکل غیر متعارف وجود داشته باشد (ر.ک: اصلانی، ۱۴۰۴: ۱۱۲). در واقع این تخلف از ظواهر در راستای تطبیق آیه با گزاره های علم تجربی، نوعی تحمیل به قرآن و تفسیر به رأی مسلم و تحریف معنوی آیات قرآن و خروج از ضوابط تفسیر است که در این سوره به

دست او رقم خورده است. محمد تقی شریعتی در مورد تطبیق مادی سوره فیل از سوی خزائلی می‌گوید: «خزائلی این سوره را طوری تفسیر کرده است که هیچ یک از مفسران قدیم و جدید را ندیده‌ام که چنان تفسیر کرده باشند؛ مثلاً «ابابیل» را جمع آبله و «طیر» را به معنی سریع گرفته و آیه «ترمیمهم بحجاره من سجیل» را احتمال داده که مربوط به جنگ ایران با حبشی‌های یمن باشد» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۳۴۱). چنین تأویلات بدون سابقه‌ای از سوی خزائلی، نشانگر اوج گرایش وی به رویکرد مادی‌گرایانه علمی است.

۳-۲. مجازانگاری

در مباحث گذشته بیان گردید که یکی از قالب‌هایی که خزائلی از رهرو آن، رویکرد مادی به مفاهیم خارق‌العاده داشته، تطبیق مادی است؛ از قالب‌های دیگری که وی بهره برده است، تلقی مجاز از امور خارق‌العاده است که موارد آن بررسی می‌گردد:

۳-۲-۱. مجازانگاری مسخ بنی اسرائیل

قرآن سرگذشت اصحاب سبت را که از فرمان الهی مبنی بر عدم ماهیگیری در روز شنبه تخلف کردند، بیان کرده و از مسخ آنان به میمون خبر می‌دهد: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره/۵۹). به اعتقاد خزائلی، مراد از «قِرَدَه» و «خَاسِئِينَ» در آیه، معنای مجازی این دو کلمه است و تلقی مجاز با مبنای اساسی تورات مطابقت دارد؛ بدین بیان که به حکم تورات، ناقضین دستور الهی در روز شنبه از نسل خود منقطع گردیده و به موجب کتاب اشعیا، نجس و حقیر خوانده شده و در میان امت‌ها متفرق گشتند (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۴)؛ پس تعبیر «قِرَدَه خَاسِئِينَ»، نه حاکی از تبدیل شدن به بوزینه، بلکه به نجس بودن، حقارت، آوارگی، تفرق و فقدان توانایی تناسل دلالت دارد. مشابه دیدگاه خزائلی در اندیشه سید احمدخان هندی نیز دیده می‌شود. به اعتقاد سید احمدخان هندی مشایخ بنی اسرائیل آنان را از قومیت و برادری خارج کردند.... بدین جهت حالت آنان مثل میمون‌های رها شده و ولگرد بود که خدای متعال در موردشان فرمود: «کونوا قردة خاسئين» یعنی همانطور که میمون‌ها در بین مردم خوار و ذلیل شمرده می‌شوند؛ شما نیز همانگونه باشید (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۱۵۷).

ارزیابی

ظاهر آیه، چنین تأویل مجازی‌ای را بر نمی‌تابد؛ زیرا بنابر ظاهر آیه، اصحاب

سبب با امر تکوینی الهی از صورت انسانی خارج شده و بوزینه گشتند؛ از این روی آیه می فرماید: «قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۸۲/۱۹۵)؛ آیه ۶ مائده نیز بوزینه شدن آنان را با تعبیری متفاوت بازگفته است: «وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده / ۶)؛ نیز در آیه ۱۵۶ اعراف از مسخ آنان به عنوان «عذاب بئیس» یاد شده و ادامه آیه، به تعبیر «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» ختم شده است و عذاب بئیس در دنیا، همان تبدیل صورت آنان به شکل بوزینه است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۳: ۴/۳۰۹؛ سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۴۳). در نظر گرفتن مجموع این آیات و ظواهر آنها در مورد مسخ این عده از بنی اسرائیل، تأویل مجازی ارائه شده از سوی خزائلی و قبل از وی سید احمدخان هندی را با چالش جدی مواجه می سازد. اما اعتقاد به علم گرایی و تأویل سازگار با علم گرایی؛ با وجود همه قرائن، ظواهر و نشانه ها؛ حاکی از آن است که در اندیشه چنین افرادی اصالت با علم تجربی و زبان آن است و از نگاه این افراد، نباید هیچ امری ناسازگار با زبان علم تجربی باشد.

۳-۲-۲. مجازانگاری واژه «عام»

در آیه «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» (بقره / ۲۵۹) که خداوند از زنده شدن شخصی پس از صد سال خبر داده، به اعتقاد خزائلی واژه «عام»، ممکن است به معنی سال نباشد؛ «زیرا اهل لغت عام را از ماده «عام- یعوم» که به معنی شناوری است، مشتق می دانند؛ بنابراین اطلاق «عام» در آیه بر روز و ساعت و هر مدتی که صد برابر آن غیرطبیعی نباشد بی اشکال می نماید» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۵۷). خزائلی از رهرو این مجازانگاری در پی آن است که مدلول «عام» را از «سال» به مدّت های زمانی کمتری نظیر «روز» یا «ساعت» تقلیل داده و بر این اساس جنبه ماوراء طبیعی این جریان را طبیعی سازد.

ارزیابی

یک) در کتب لغت، «عام» به معنای سال به کار رفته است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۷/۱۹۸؛ شرتونی، ۱۴۱۶: ۳/۶۸۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۴۳۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۵۱۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۱۲۵).

دو) از ظاهر آیه نیز مفهوم سال فهمیده می شود؛ زیرا ظاهر آیه از ابتدا که فرمود: «أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» و سپس عبارت «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ» تا عبارت «كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ» و در انتها که فرمود: «فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ فَاَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ

نُشِرْهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا»، ظاهر این تعابیر در آیه به وضوح دلالت می‌کند که شخص مورد نظر آیه، صدسال با امر الهی مرده و سپس زنده شده است و «عام» در آیه به معنای سال است.

سه در آیات دیگر قرآن نیز «عام» به معنای سال استعمال شده است؛ آیاتی چون «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصُرُونَ» (یوسف / ۴۹)، «لَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت / ۱۴)، «وَوَضَّيْنَا لِلنَّاسِ يُولَئِهِ حِمْلَتُهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا»، به وضوح مؤید این ادعا هستند. بنابراین، عدول از ظاهر واژه «عام» و تأویل آن به معنای دیگر، لزوماً نیازمند قرائن حالی و مقالی‌ای است که ادعای خزائلی فاقد آن‌هاست.

البته در برخی از کتب لغت - چنان که خزائلی اشاره کرده -، «عام» به معنای «سبح» و «حول» (گردش) استعمال شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲/ ۲۶۸؛ ابراهیم، ۱۹۸۹: ۲/ ۶۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۲/ ۴۱۲)؛ اما نتیجه‌ای که وی از مفهوم لغوی به عنوان یک مفهوم مجازی گرفته و گفته که اطلاق تعبیر عام در آیه بر روز و ساعت و هر مدتی که صد برابر آن غیرطبیعی نباشد بی‌اشکال می‌نماید («خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۵۷)، هیچ‌کسی از اهل لغت و اهل تفسیر چنین مفهومی را از واژه «عام» اخذ نکرده‌اند؛ بلکه اهل لغت برداشت دیگری دارند و می‌گویند «عام» به معنای شناوری است و اساساً سال را به این خاطر عام نامیده‌اند که خورشید همه منازل خود را طی می‌کند تا سال کامل شود؛ «سمی العام عاماً لعموم الشمس جميع بروجها» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/ ۵۱۱). اما این که خزائلی می‌گوید منظور از «عام» هر مدتی است که صد برابر آن غیرطبیعی نباشد، آن چه از ظاهر آیه استفاده می‌شود، به رغم نظر خزائلی غیرطبیعی بودن قضیه است؛ وقتی که پس از مرگ صدساله می‌گوید: «فَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ فَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» همه این تعبیرات بر غیرطبیعی بودن جریان مذکور به عنوان امری خارق‌العاده دلالت می‌کنند؛ اما از آن جایی که وی همه حقایق را در چارچوب طبیعت‌گرایی می‌بیند، برای همین در صدد است، هر امر غیرطبیعی را به امر طبیعی تأویل می‌کند.

۳-۳. استناد به احتمالات متعدد در مفهوم آیه

گاهی در مفهوم لغوی و دلالت لفظی برخی آیات، احتمالات گوناگونی نقل شده است که گاهی بعضی از احتمالات، دستمایه برخی از مفسران برای نزدیک شدن

به معنایی است که با پیشفرض هایشان سازگارتر است؛ خزائلی با تکیه بر این نوع از دلالت لفظی آیات و قبول و ترجیح اینگونه از احتمالات لغوی در صدد تهی ساختن امور خارق العاده از جنبه اعجازی آنها بر آمده است که بررسی می‌گردد:

۳-۳-۱. «التقام» به معنای «در دهان گرفتن»

قرآن کریم در آیه ﴿فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات، ۱۴۱-۱۴۲) از بلعیده شدن یونس (ع) توسط نهنگ خبر می‌دهد. خزائلی به تبعیت از احمدخان هندی (ر.ک: هندی، ۱۳۳۴: ۲۲-۲۳)، بلعیده شدن یونس (ع) به وسیله نهنگ را نپذیرفته و باور دارد عبارت ﴿فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ﴾ دلالت دارد که ماهی، لقمه را در دهان گرفت، اما نبلعید. به نظر وی عبارت بعدی قرآن در این مورد که فرمود: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات/۱۴۴-۱۴۵) شاید اشاره به این نکته باشد که اگر نهنگ او را فرو بلعیده بود، برای همیشه نابود می‌گشت و تا روز حشر نام و نشانی از او نبود (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۸۸).

ارزیابی

هرچند در برخی کتب لغوی «التقام» گاهی به معنای در دهان گرفتن آمده است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۳: ۵/۵۱۵)، اما در مفهوم لغوی ﴿فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ﴾ اکثر کتب لغوی تصریح کرده اند که «فَالْتَقَمَهُ» از ماده «ل ق م» بر وزن افتعال بوده و به معنای خوردن سریع و بلعیدن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵/۱۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۶۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۰۰؛ ابراهیم، ۱۹۸۹: ۲/۸۳۵؛ شرتونی، ۱۴۱۶: ۳۳۱/۴/۳۵۶؛ عمر، ۱۴۲۹: ۳/۲۰۲؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۹/۶۰۹۹)

در تفاسیر مشهوری همانند جامع البیان (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۶۳)، مجمع البیان (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۱۴)، روح المعانی (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳/۱۳۷)، المیزان (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۲: ۱۷/۱۶۳) و ... نیز به معنای «بلع» تصریح شده است؛ همچنین در ادامه آیه که فرمود ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (صافات/۱۴۴-۱۴۵) از ظاهر عبارت ﴿لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ نیز چنین فهمیده می‌شود که ماهی او را بلعید؛ و عجیب است که خزائلی چگونه مفهوم ظاهری آیه که می‌گوید «اگر در شکم ماهی تسبیح الهی نمی‌کرد، تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند» که دلالت می‌کند ماهی او را بلعیده، نادیده گرفته و چنان تأویلی را ارائه می‌کند! بنابراین از ظاهر آیه فهمیده می‌شود «التقام» به معنای «بلع» بوده و ماهی یونس (ع) را بلعید و

او به صورت خارق العاده نجات یافت. اما زمانی که همه امور عالم از رهیافت علم‌گرایی نگریسته شوند، سرانجامی غیر از نفی اینگونه امور و تهی ساختن امور خارق العاده از جنبه اعجازی آن نخواهد داشت.

۳-۲. «فَصْرُهُنَّ» به معنای «اَنْسُ گرفتن»

در قرآن از درخواست ابراهیم (ع) به درگاه الهی برای ارائه چگونگی زنده کردن مردگان سخن به میان آمده است که خداوند در پاسخ وی می‌فرماید: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره / ۲۶۰). خزائلی «فَصْرُهُنَّ» را به معنای «انس گرفتن» دانسته است. به اعتقاد وی خداوند به ابراهیم (ع) امر کرد چهار پرنده را بگیرد و آنها را به خود عادت دهد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲)؛ محمد عبده و به تبع وی آیت الله طالقانی نیز چنین دیدگاهی دارند (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴: ۵۵/۳؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳). با این نوع دیدگاه، تفسیر تجربی از آیه محقق شده و بدین صورت جنبه خارق العاده بودن آیه که پرندگان مرده به اذن الهی و با فراخوان ابراهیم (ع) زنده شدند، نفی می‌گردد.

ارزیابی

واژه «فَصْرُهُنَّ» در لغت به هر دو معنای «قطع کردن» و «متمایل کردن» ذکر شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۷/۱۴۹)؛ اما بنابه دلائلی، منظور آیه قطع کردن است که بیان می‌گردد:

یک) ابراهیم (ع) برای تحصیل اطمینان قلب از معاد و احیای اموات، به دنبال مشاهده و رؤیت زنده شدن مردگان بود و این امر جز با نشان دادن احیای موتی، امکان پذیر نیست.

دو) اگر معنی آیه این باشد که هر يك از پرندگان را به صورت زنده بالای کوهی قرار داده سپس آنها را فرا بخواند، لازم بود در ادامه آیه این گونه ذکر شود: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ وَاحِدًا﴾؛ نه این که گفته شود: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾ زیرا لفظ «جزء» دلالت می‌کند که ابراهیم (ع) مرغها را به هم آمیخته بود و آمیختگی بدون سر بریدن و قطعه، قطعه کردن ممکن نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ۵/۱۳۶-۱۳۸)؛ علامه طباطبایی نیز معتقد است که قرائن کلامی دلالت می‌کند که «فَصْرُهُنَّ» به معنای قطع کردن است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۳۷۴).

سه) دقیقاً روشن نیست که ابراهیم (ع) چگونه پرندگانی را بگیرد و سپس با آنها مانوس شود و پس از انس گرفتن؛ هرکدام از آنها را بالای کوهی قرار دهد و

آن‌ها را بخواند و آن‌ها به سرعت و بال زنان در کنار ابراهیم (ع) حاضر شوند و با این کار ابراهیم (ع) به سؤال خود که گفت: «رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (بقره ۲۶۱/۱) پاسخ یافته و اطمینان قلبی پیدا کند و در انتها وحی شود که «وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره ۲۶۱/۲). بنابراین ظهور آیه، در مقام رویت چگونگی زنده شدن مردگان است و این رویت ایجاب می‌کند که موجودی بمیرد و پس از مرگ، زنده شود تا چگونگی زنده شدن مرده به صورت عینی مکشوف گردد و ظاهر عبارت «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا» بر همین دلالت دارد و این ظهور، با مفهوم ذبح برای «فصرهن» سازگار است؛ نه معنای انس و عادت؛ بنابراین لفظ «صرهن» در آیه به معنای «قطع کردن سر پرندگان» می‌باشد. داده‌های ریشه‌شناختی نیز این موضوع را تأیید می‌کنند؛ در زبان آفرو-آسیایی باستان^۱، واژه‌ای به شکل «çir» (صیر) به معنای «بریدن» وجود دارد که بعدها در زبان‌های سامی از جمله عربی نیز به این معنا به کار رفته است؛ این واژه در زبان عربی باستان، دقیقاً به شکل «ṣwr» (صور) بوده و ماده «صور» عربی را تشکیل داده است (Orel & Stollbova, ۱۹۹۵: p۱۰۵) که بعدها در زبان عربی قرآنی، به یک ریشه پرکاربرد بدل گشته و به نظر می‌رسد که «صُرْهُنَّ» موجود در آیه اخیر نیز از این ریشه باشد؛ بنابراین رویکرد علم‌گرایانه خزائلی موجب نادیده گرفتن دلایل لغوی، قرائن لفظی و عقلی در آیه مورد نظر گردیده است.

۳-۴. عدم تصریح قرآن

خزائلی گاهی در راستای طبیعی جلوه دادن امور خارق‌العاده، به عدم تصریح قرآن استناد می‌کند. وی با تأسی از سید احمدخان هندی (هندی، ۱۳۳۴: ۲۳) حادثه افکندن ابراهیم (ع) در آتش را با چنین رویکردی بررسی کرده است. به اعتقاد وی هرچند قرآن در مورد ابراهیم (ع) به آتش امر می‌کند که «یا نَارُ کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیاء، ۶۹)، اما تصریحی در قرآن نیست که ابراهیم (ع) به آتش انداخته شد؛ بدینسان انداختن ابراهیم (ع) در آتش را نمی‌پذیرد (ر.ک: خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۴).

ارزیابی

یک) در قرآن موارد متعددی وجود دارد که به همه جزئیات تصریح نشده است؛ از جمله در جریان ذبح اسماعیل (ع) پس از این که حضرت ابراهیم (ع) فرمود: «یا بُنَّیَّ اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰی قَالَ یَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِیْ

إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (صافات / ۱۰۳) که قرآن به آنچه پس از این اتفاق افتاد، اشاره نکرد؛ بلکه فقط نتیجه جریان را بازگو نمود: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ... وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾.

در این مورد نیز قرآن به محکوم شدن ابراهیم (ع) به سوختن در آتش و آماده سازی مقدمات آن از جانب بت پرستان اشاره می کند؛ اما همه جزئیات آن را بیان نکرده و پس از عبور از جزئیات، به بیان آن می پردازد که آخر ماجرا به کجا انجامید؛ چنانکه می فرماید: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾؛ پس همچنان که در جریان ذبح اسماعیل عدم تصریح به جزئیات به معنای عدم وقوع آن نیست، در این مورد نیز نمی توان عدم تصریح را تحقق نیافتگی معنا کرد؛ زیرا این نوع از بیان در قرآن متداول است.

دو) تعبیر قرآن که می فرماید: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ ایجاد امری تکوینی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷/۲). این امر تکوینی از اراده الهی نشأت گرفته و آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس / ۸۲) حاکی از آن است؛ بنابراین وقتی خداوند به آتش امر می کند که «یا نار کونی برداً وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (انبیا، ۶۹) همان لحظه، آتش، سرد و سلامت گشته است؛ در حالی که غرض از سرد و سلامت شدن آتش، زمانی معنا می یابد که ابراهیمی در آتش انداخته شده باشد و برای این که نسوزد، خدا دستور دهد که سرد و سلامت باشد؛ بنابراین اگر ابراهیم (ع) در آتش قرار نگرفته باشد، امر تکوینی خدا به سرد و سلامت بودن آن بی معنا و غیرحکیمانه خواهد بود.

سلسله) روایات متعددی دلالت می کنند که ابراهیم (ع) در آتش انداخته شد که به یک مورد از کتاب کافی که مجلسی در مرآة العقول آن را توثیق کرده (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۵۲/۲۵) اکتفا می گردد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حُجْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... دَخَلَ إِبْرَاهِيمُ (ع) إِلَى آلِهَتِهِمْ بِقُدُومٍ فَكَسَرَهَا (إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ) وَوَضَعَ الْقُدُومَ فِي عُنُقِهِ فَرَجَعُوا إِلَى آلِهَتِهِمْ فَتَنَظَرُوا إِلَى مَا صُنِعَ بِهَا فَقَالُوا لَا وَاللَّهِ مَا اجْتَرَأَ عَلَيْهَا وَلَا كَسَرَهَا إِلَّا الْفَتَى الَّذِي كَانَ يَعْيبُهَا وَيَبْزُرُ مِنْهَا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ قِتْلَةً أَكْثَرَ مِنَ النَّارِ فَجُمِعَ لَهُ الْحَطَبُ وَاسْتَجَادُوهُ حَتَّى إِذَا كَانَ الْيَوْمُ الَّذِي يُحَرِّقُ فِيهِ بَرْزَ لَهُ نُمُورُودُ وَجُنُودُهُ وَقَدْ بُنِيَ لَهُ بِنَاءٌ لِيَنْظُرَ إِلَيْهِ كَيْفَ تَأْخُذُهُ النَّارُ وَوَضَعَ إِبْرَاهِيمَ (ع) فِي مَنْجَنِيْقٍ وَ... فَقَالَ لِلنَّارِ «كُونِي بَرْدًا» قَالَ فَاضْطَرَبَتْ أَسْنَانُ إِبْرَاهِيمَ (ع) مِنَ الْبَرْدِ حَتَّى قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ «وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۸/۸) در این روایت تمام مقدمات سوزاندن ابراهیم (ع) از تهیه آتش تا

منجنيق و این که ابراهیم (ع) درون آتش قرار گرفت، ذکر شده که خوانش رایج و مشهور از آیه را تأیید کرده و با رویکرد علم گرایانه خزائلی مغایر است.

نتیجه

طبق یافته های تحقیق، رویکرد مادی گرایانه محمد خزائلی در کتاب «اعلام القرآن» به مفاهیم خارق العاده، ریشه در باور علم گرایانه وی دارد که بر اساس آن، هیچ گزاره ای نباید مغایر با علم تجربی باشد. شیوه ارزیابی خزائلی بدین گونه است که هر آنچه در چارچوب علم تجربی نگنجد، باید تأویل گردد. از دیدگاه وی، امور خارق العاده با یافته های تجربی ناسازگار هستند و بنابراین ناگزیر باید در محدوده علم تجربی معنا شوند. حال آنکه علم تجربی تنها در حیطه عالم طبیعت کارایی داشته و بررسی امور ماورای طبیعی از قلمرو معرفتی آن خارج است. نادیده گرفتن این مسئله بنیادین، موجب شده است که تأویلات مادی خزائلی با قواعد و ضوابط معتبر تفسیری ناسازگار افتد؛ بنابراین در پاسخ به پرسش نخست درباره علت تفسیر مادی گرایانه، باید گفت که اثرپذیری از فضای پوزیتیویسم منطقی و اصرار بر خوانش علمی از قرآن، مهمترین عامل شکل گیری این رویکرد است. خزائلی کوشیده است مفاهیم خارق العاده را در چارچوب علم تجربی بازتعریف کرده و جنبه اعجازی و فراطبیعی آنها را نادیده بگیرد. در پاسخ به پرسش دوم درباره شیوه ارزیابی این رویکرد، نتایج تحقیق نشان می دهد که خزائلی از قالب های متعددی برای طبیعی سازی پدیده های غیبی بهره برده است. بخش عمده ای از رویکرد مادی وی در قالب «تطبیق مادی» تجلی یافته است؛ مانند تطبیق بازیابی بینایی حضرت یعقوب به «روشنی دل»، شکافته شدن دریا به «پل های متحرک»، جاری شدن آب از سنگ به «کنشهای مکانیکی»، تأویل نمل به «قبیله»، هدهد به «لشکر»، شیطان به «مردم صیدا» و ابابیل به «بیماری آبله». همچنین در مواردی مانند مسخ بنی اسرائیل و زنده شدن فردی پس از صد سال، از «مجازانگاری» بهره گرفته است. وی در موارد دیگری از امور خارق العاده، مانند «فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ» و «فَصْرَهْنَ»، به «احتمالات لغوی سازگار با رویکرد مادی» استناد کرده است. به نظر وی عدم تصریح قرآن به انداختن حضرت ابراهیم (ع) در آتش، دلیل بر نفی آن می باشد. رویکرد مادی وی گاهی با ظواهر آیات، گاهی با دلالت لفظی و سیاق آیات، گاهی با روایات و گاهی با همه یا چند مورد از آنها که جزو قواعد تفسیر به شمار می آیند، ناسازگار است. تأویلهای مادی وی شباهت زیادی با تأویلهای سید احمد خان هندی دارد. تشتت رأی و تعدد احتمالات در رویکرد مادی وی مشهود است. برخی از

تطبیق های مادی وی نه تنها با ظاهر آیات و دلالت لفظی و سیاق ناهمخوانی دارند، بلکه به قدری بعید می نمایند که شایسته طرح نبوده و هیچ مفسری آن احتمالات را بیان نکرده و خارج از ضوابط تفسیر به شمار می آیند. در نهایت، تحقیق حاضر روشن می سازد که مبنا قرار دادن علم تجربی در مواجهه با مفاهیم غیبی و فراطبیعی قرآن، نه تنها موجب خروج مفسر از قواعد و ضوابط معتبر تفسیری می شود، بلکه او را به تأویلهای نامتعارف و غیرقابل قبولی سوق می دهد که با ماهیت اعجازآمیز قرآن کریم ناسازگار است.

منابع

قرآن کریم

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۰ش): «مدخل ابابیل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.
- آریان، حمید (۱۳۸۴ش): «لشکرکشی ابرهه به مکه به روایت تاریخ و قرآن»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۷، صص ۲۵-۸۲.
- آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- اسدآبادی، سید جمال الدین (۱۴۲۳ق): «مجموعه رسائل مقالات (فارسی)»، به کوشش و تحقیق سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.
- اصلانی، فیروز (۱۴۰۳ش): «تحلیل رویکرد مادی گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن در ایران معاصر»، قم: دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف قرآن.
- اصلانی، فیروز (۱۴۰۴ش): «بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر»، مطالعات تأویلی قرآن، دور هفتم، ش ۱۲، صص ۹۴-۱۱۹.
- ابراهیم سلامه، عبدالفتاح (۱۴۰۰ق): «الامجازات والغیبات بین بضائر التنزیل و دیاجیر الانکار والتأویل»، الجامعه الاسلامیه بالمدينه المنوره.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۲ق): «الکامل فی التاریخ»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «مقایس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۹ق): «النهایه فی غریب الحدیث»، بیروت: المکتبه العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابراهیم، مصطفی (۱۹۸۹م): «المعجم الوسیط»، چاپ اول، استانبول: دارالدعوه.
- باربور، ایان (۱۳۶۲ش): «علم و دین»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۶ش): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶ش): «واژه های دخیل در قرآن»، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): «شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم»، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
- خزائلی، محمد (۱۳۷۱ش): «اعلام القرآن»، چاپ چهارم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- دزآباد، حامد (۱۳۹۲ش): «بررسی معجزات انبیا در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال چهارم، ش ۱۴، صص ۲۲-۳۸.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۷۷ش): «یادیاران (محمد خزائلی)»، نشریه رشد زبان و ادبیات فارسی، ش ۴۸، صص ۱۵-۱۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالشامیه.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار»، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۲ش): «درسنامه مبانی و قواعد تفسیر»، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر الصطفی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ش): «فروغ ابديت»، قم: بوستان کتاب.
- ____ (۱۴۱۳ق): «الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل»، قم: مؤسسه امام صادق.
- ____ (۱۳۸۳ش): «منشور جاوید»، قم: مؤسسه امام صادق.
- ____ (۱۴۲۸ق): «العوالم الغیبیه»، قم: مؤسسه امام صادق.

- (۱۳۹۷ش): «منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین»، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق. شرتونی، سعید (۱۴۱۶ق): «اقرّب الموارد فی فصیح العربیّه والشوارد»، تهران: انتشارات اوقاف و امور خیریه. شریعتی، محمدتقی (۱۳۵۸ش): «تفسیر نوین»، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.
- شیخ زاده، محمدبن مصطفی (۱۴۱۹ق): «مصحح شاهین محمد عبدالقادر، حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی بیضاوی»، دارالکتب العلمیه، منشورات علی بیضون.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۲۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲ش): «اعجاز قرآن»، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، چاپ سوم، تهران: مکتبه مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش): «مصحح غفاری، علی اکبر، تفسیر عاملی»، چاپ اول، تهران: کتاب فروشی صدوق.
- عمر، احمد مختار (۱۴۲۹ق): «معجم اللغة العربیة المعاصره»، چاپ اول، قاهره: عالم الکتب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق): «العین»، تحقیق مهدی محقق و ابراهیم سامرایی، قم: اسوه.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶ش): «فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه»، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی»، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر قمی»، چاپ سوم، تهران: دارالکتاب.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۲ش): «تاریخ فلسفه»، ترجمه جلال الدین مصطفوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق): «اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی»، تحقیق محمدبقر میرداماد، به کوشش محمد بن حسن طوسی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی»، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۰ش): «تحلیلی از دیدگاه های فیزیکدانان معاصر»، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ماتریدی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات اهل السنه — تفسیر ماتریدی —»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول»، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش): «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- ولفنسون، اسرائیل (۱۴۰۰ق): «تاریخ زبانهای سامی»، ترجمه جواد اصغری و همکاران، تهران: نگارستان اندیشه.
- هندی، سید احمدخان (۱۳۳۴ش): «تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان»، چاپ دوم، تهران: انتشارات آفتاب.
- Orel, V.E. & Stolbova, Olga V. (1995): «Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a reconstruction», Leiden: EJ. Brill.

References

Glorious Qur'an.

- Azarnoush, Azartash (1991/1370SH): "Ababil Entry", The Great Islamic Encyclopedia, Vol. 2, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Arian, Hamid (2005/1384SH): "Abraha's Campaign to Mecca According to History and the Quran", History of Islam in the Mirror of Research, No. 7, pp. 25-82.
- Alousi, Mohammad ibn Abdullah (1995/1415AH): Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Abolfotouh Razi, Hossein ibn Ali (1988/1408AH): Rawz al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran, First Edition, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Assadabadi, Seyyed Jamal al-Din (2003/1423AH): Collection of Persian Essays and Articles, edited by Seyyed Hadi Khosroshahi, First Edition, Cairo: Maktabat al-Shorouk al-Dawliyyah.
- Aslani, Firooz (2024/1403SH): Analysis of the Materialist Approach to the Quranic Metaphysical Concepts in Contemporary Iran, Qom: Quran and Hadith University, Faculty of Quranic Sciences and Knowledge.
- Aslani, Firooz (2025/1404SH): "A Study of the Scientific Interpretation of Miracles in Contemporary Iran", Ta'vili Quranic Studies, Vol. 7, No. 12, pp. 94-119.
- Ebrahim Salameh, Abdolfattah (1980/1400AH): Al-Mujazat wa Al-Gheybiyat bayna Basa'ir al-Tanzil wa Dayajir al-Inkar wa al-Ta'wil, Islamic University of Madinah.
- Ibn Athir, Ali ibn Mohammad (1987/1407AH): Al-Kamil fi al-Tarikh, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Atiyyah Andalusī, Abdolhaqq ibn Ghalib (2002/1422AH): Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad (1984/1404AH): Maqayis al-Lughah, Qom: Maktab al-Islami.
- Ibn Athir, Majd al-Din (1979/1399AH): Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith, Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Makram (1993/1413AH): Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibrahim, Mostafa (1989): Al-Mu'jam al-Wasit, First Edition, Istanbul: Dar al-Da'wah.
- Barbour, Ian (1983/1362SH): Science and Religion, translated by Bahā al-Din Khorramshahi, Tehran: University Publishing Center.
- Tha'alibi, Abdulrahman ibn Mohammad (2007/1386SH): Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Jeffery, Arthur (2007/1386SH): The Foreign Vocabulary of the Qur'an, translated by Fereydoun Badrehei, Tehran: Toos.
- Himyari, Nashwan ibn Sa'id (2000/1420AH): Shams al-Ulum wa Dawa' Kalam al-Arab min al-Kalum, First Edition, Damascus: Dar al-Fikr.
- Khaza'ili, Mohammad (1992/1371SH): A'lam al-Quran, Fourth Edition, Tehran: Amirkabir Publishing Institute.
- Dejabad, Hamed (2013/1392SH): "The Study of the Miracles of the Prophets in the Book Tafsir al-Quran wa Huwa al-Huda wa al-Furqan", Quranic Teachings Research Journal, Year 4, No. 14, pp. 22-38.
- Zolfaghari, Hassan (1998/1377SH): "In Memory of (Mohammad Khaza'ili)", Roshd Journal of Persian Language and Literature, No. 48, pp. 15-19.
- Ragheb Isfahani, Hossein ibn Ali (1992/1412AH): Al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Beirut: Dar al-Shamiyyah.

- Rida, Mohammad Rashid (1994/1414AH): Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Manar, First Edition, Beirut: Dar al-Marifah.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (2013/1392SH): Textbook of Principles and Rules of Quranic Exegesis, Qom: The International Center for Translation and Publishing of Al-Mustafa.
- Subhani, Ja'far (2006/1385SH): Forugh-e Abadiyat, Qom: Bustan-e Ketab.
- _____ (1993/1413AH): Al-Ilahiyyat 'ala Hoda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'Aql, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2004/1383SH): Manshur-e Javid, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2007/1428AH): Al-'Awalm al-Ghaybiyyah, Qom: Imam Sadiq Institute.
- _____ (2018/1397SH): Munyat al-Talibin fi Tafsir al-Quran al-Mobin, First Edition, Qom: Imam Sadiq Institute.
- Shartouni, Sa'id (1996/1416AH): Aqrab al-Mawarid fi Fosha al-'Arabiyyah wa al-Shawrid, Tehran: Awqaf and Charity Affairs Publication.
- Shariati, Mohammad Taghi (1979/1358SH): Tafsir-e Novin, Tehran: Islamic Culture Office.
- Sheikhzadeh, Mohammad ibn Mostafa (1999/1419AH): Edition by Shahin Mohammad Abdolqader, Hashiyat Mohi al-Din Sheikhzadeh 'ala Tafsir al-Qazi al-Baydawi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Ali Baydoun.
- Taleqani, Seyyed Mahmoud (1983/1362SH): Partovi az Quran, Tehran: Sherkat Sahami Entesharat.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1873/1290AH): Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Second Edition, Beirut: Al-Alami Institute for Publications.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1983/1362SH): I'jaz-e Quran, First Edition, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1992/1412AH): Tafsir Javami' al-Jami, Qom: Howzeh Elmiyeh Qom Management Center.
- _____ (1993/1372SH): Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Third Edition, Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Mohammad ibn Jarir (1992/1412AH): Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Marifah.
- Toreyhi, Fakhr al-Din ibn Mohammad (1996/1375SH): Majma' al-Bahrayn, Third Edition, Tehran: Maktabat al-Mortazavi.
- Tusi, Mohammad ibn Hassan (1970/1389AH): al-Tebyan fi Tafsir al-Quran, First Edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ameli, Ebrahim (1981/1360SH): Edition by Ghafari, Ali Akbar, Tafsir-e Ameli, First Edition, Tehran: Sadooq Bookstore.
- Omar, Ahmad Mokhtar (2008/1429AH): Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah, First Edition, Cairo: Alam al-Kutub.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1994/1414AH): Al-'Ayn, edited by Mehdi Mohaghegh & Ebrahim Samarraei, Qom: Osvah.
- Foulquié, Paul (1987/1366SH): Philosophie Générale ou Métaphysique, translated by Yahya Mahdavi, Third Edition, Tehran: Tehran University Press.
- Qureshi, Ali Akbar (1992/1371SH): Qamoos-e Quran, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1985/1364SH): Al-Jami' li Ahkam al-Quran, Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Qutb, Sayyid (2004/1425AH): Fi Zilal al-Quran, 35th Edition, Beirut: Dar al-Shorouk.
- Fayyumi, Ahmad ibn Mohammad (1994/1414AH): Al-Misbah al-Munir fi Gharib

- al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i, Second Edition, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Qomi, Ali ibn Ebrahim (1984/1363SH): Tafsir Qomi, Third Edition, Tehran: Dar al-Kitab.
- Copleston, Frederick (1983/1362SH): History of Philosophy, translated by Jalal al-Din Mojtavavi, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Keshi, Mohammad ibn Umar (1984/1404AH): Ekhtiyar Ma'refah al-Rejal al-Ma'roof be Rejal al-Keshi, edited by Mohammad Baqer Mir Damad, by the effort of Mohammad ibn Hassan Tusi, Qom: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Kolayni, Mohammad ibn Ya'ghub (1987/1407AH): Al-Kafi, Fourth Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Golshani, Mehdi (2001/1380SH): An Analysis of Contemporary Physicists' Views, First Edition, Tehran: Amirkabir.
- Maturidi, Mohammad ibn Mohammad (2005/1426AH): Ta'wilat Ahl al-Sunnah - Tafsir Maturidi, First Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Mohammad Ali Baydoun.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1984/1404AH): Mer'at al-Oghool fi Sharh Akhbar Al al-Rasoul, Second Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Motahhari, Morteza (1989/1368SH): Majmou'eh Asar, Tehran: Sadra Publications.
- Murtada Zabidi, Mohammad ibn Mohammad (1994/1414AH): Taj al-Arus min Jawahir al-Qamous, First Edition, Beirut: Dar al-Fikr.
- Wolfensohn, Israel (1980/1400AH): History of Semitic Languages, translated by Javad Asghari et al., Tehran: Negarestan Andisheh.
- Hendi, Seyyed Ahmad Khan (1955/1334SH): Tafsir al-Quran wa Huwa al-Huda wa al-Furqan, Second Edition, Tehran: Aftab Publications.
- Orel, V.E. & Stolbova, Olga V. (1995): Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a reconstruction, Leiden: EJ. Brill.

The Guiding Function and Future-Oriented Horizon of the Qur'an in Light of the Theory of Ta'wīl

Ali GHazanfari ¹ , Maryam Hosseini ² 

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences, Faculty of Quranic Sciences, Holy Quran University of Sciences and Education, Tehran, Iran. ghazanfari@quran.ac.ir
2. Level 4 Researcher, Kosar Educational Center for Islamic Sciences, Tehran, Iran. hosseini6061@gmail.com

Research Article



Abstract

The revealed text of the Holy Qur'an, as a book of guidance for all humankind, contains ambiguous verses (*mutashābihāt*). This has made the concept of ta'wīl one of the most debated topics in Qur'anic sciences. Despite its lexical and technical meaning—which refers to understanding the inner or ultimate meanings of the verses—ta'wīl has consistently been a point of contention among exegetes, theologians, and philosophers. Various interpretations have been proposed, while its fundamental functions have been overlooked. The central argument is: how does ta'wīl relate to the guiding aspect of the Qur'an, and in what way can it present the future-oriented perspective of this book to humanity? Using an analytical-descriptive method and based on content analysis of verses and narrations, this research seeks to answer these very questions. The findings show that ta'wīl in the sense of “discovering the inner meanings of ambiguous verses” reflects the guiding function, while in the sense of “objective reality, flow (*jary*), and application (*taṭbīq*)” it reflects the future-oriented aspect of the Qur'an. Ta'wīl is not merely an epistemological matter but also a tool for opening future-oriented horizons in understanding the revealed text. By linking the outward (*ẓāhir*) and the inward (*bāṭin*) and clarifying ambiguities, it paves the way for guidance. The innovation of this research lies in this very point: ta'wīl is not limited to being a tool for understanding the past; rather, it serves as a perspective for guiding humanity in the future.

Keywords: Qur'anic Sciences, Ta'wīl, Guidance, Future-Orientation, Qur'an

Received: 2026-04-21 ; Received in revised from: 2026-05-13 ; Accepted: 2026-06-30 ; Published online: 2026-06-30

◆ How to cite: ghazanfari,A and hosseini,M . (2026). Rereading Ta'wil in the Light of the Guidance and Future-Looking Function of the Quran. (e246531). *Quranic comentations*, (280-304), e246531
doi: 10.22034/qc.2026.579260.1250



کارکرد هدایتی و افق آینده‌نگر قرآن در پرتو نظریه تأویل

علی غضنفری^۱، مریم حسینی^۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

ghazanfari@quran.ac.ir

۲. دانش پژوه سطح ۴، مجتمع آموزشی علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران. hosseini6061@gmail.com

پژوهشی



چکیده

متن وحیانی قرآن کریم بعنوان کتاب هدایت برای عموم انسان‌ها دربردارنده آیاتی متشابه است. این امر سبب شد، تا مفهوم «تأویل» بعنوان یکی از مباحث بحث برانگیز در علوم قرآنی مطرح گردد و علی‌رغم معنای لغوی و اصطلاحی آن، که به فهم معانی باطنی یا غایی آیات اطلاق می‌شود، همواره محل بحث مفسران، متکلمان و فلاسفه شود و قرائت‌های مختلف از آن ارائه و کارکردهای بنیادین آن مغفول ماند. اساس سخن این است که چگونه تأویل با وجه هدایتی قرآن پیوند می‌خورد و در چه صورتی می‌تواند آینده‌نگری این کتاب را به بشر عرضه بدارد؟ این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی و مبتنی بر روش تحلیل محتوای آیات و روایات در پی پاسخ به همین سؤالات است. دستاورد این پژوهش نشان می‌دهد که تأویل به معنای «کشف معانی باطنی آیات متشابه» جنبه هدایتی و در معنای «حقیقت عینی و جری و تطبیق» جنبه آینده‌نگری قرآن را نشان می‌دهد. تأویل نه تنها امری معرفتی، بلکه ابزاری برای گشودن افق‌های آینده‌نگر در فهم متن وحیانی است و با پیوند میان ظاهر و باطن و روشن‌سازی متشابهات، مسیر هدایت را هموارتر می‌سازد و همین امر یعنی عدم محدودیت تأویل به عنوان ابزار فهم گذشته بلکه چشم‌انداز بودن آن برای هدایت بشریت در پیش‌رو نوآوری این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: علوم قرآن، تأویل، هدایت، آینده‌نگری، قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۲/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۴/۹

♦ استناد به این مقاله: غضنفری، علی و حسینی، مریم. (۱۴۰۵). کارکرد هدایتی و افق آینده‌نگر قرآن در پرتو نظریه تأویل. مطالعات تائویلی قرآن، (۲۸۰-۳۰۴)، ۲۴۶۵۳۱. doi: 10.22034/qc.2026.579260.1250



۱. طرح مسئله

تأویل بعنوان سنگ بنای فهم عمیق متون مقدس، همواره در طول تاریخ، محل نزاع و اجتهاد اندیشمندان اسلامی بوده است. تأویل در متون قرآنی، تلاشی ژرف برای فهم حقیقت و مراد نهایی پیام الهی است که فراتر از دلالت‌های ظاهری و لغوی کلمات قرار دارد. اهمیت آن امروزه در مواجهه با جامعه‌پذیری قرآن (پاسخگویی به مسائل جوامع بشری)، بیش از پیش رخ می‌نماید. بنابراین مسأله اساسی این است که تأویل به مثابه «کشف غایت» و «نهایت تحقق»، بیانگر چه وجه هدایتی و آینده‌نگری قرآن محسوب می‌شود؟ این پژوهش می‌کوشد ظرفیت‌های تأویلی قرآن را نه صرفاً بمنظور کشف مقاصد متون دینی بلکه با هدف هدایت بشر در ابعاد گوناگون زندگی و رفع نیازمندی‌های وی در تطورات زمانه، بعنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به مخاطب معرفی نماید.

پیشینه پژوهش‌های مرتبط را می‌توان در چند اثر شاخص بررسی کرد؛ و مقالات را چنین برشمرد: محمدیان (۱۳۸۳) در مقاله «درآمدی بر شناخت تأویل قرآن کریم»، تأویل را نافی ظاهر نمی‌داند و معتقد است تمجید از راسخان در علم، نه به سبب ایمان به امر مجهول، بلکه به دلیل باور یکسان آنان به محکم، متشابه، تنزیل و تأویل است. ایازی (۱۳۸۴) در «اهل بیت (ع) و تأویل»، معنای تأویل نزد اهل بیت و تمایز آن از تفسیر را بررسی کرده و امکان دسترسی دیگران به تأویل را بر پایه ظرفیت فهم انسان تحلیل می‌کند. مظفری (۱۳۸۸) در «معناشناسی و موارد کاربرد واژه تأویل در روایات»، با تحلیل روایات، نشان می‌دهد تأویل همواره در برابر ظاهر قرار ندارد و در معانی متنوعی چون بازگشت به اصل یا تأویل معنوی به کار رفته است. اکبرزاده و سلطانی (۱۳۹۳) در «معناشناسی تأویل و اعتبار معرفت‌شناختی آن در آراء ابوزید»، دیدگاه نصر حامد ابوزید را بررسی کرده‌اند که تأویل را هر نوع برداشت از متن می‌داند، اما از تأویل‌های ایدئولوژیک انتقاد می‌کند و فهم غیرمتعصبانه را معتبر می‌شمارد. نجفی (۱۳۹۵) در «ارزیابی کارآمدی تأویل‌گرایی در فهم قرآن»، شرایط مشروعیت عبور از ظاهر آیات و چالش‌های تأویل‌گرایی را تحلیل کرده است. در مقاله «مفهوم‌شناسی تأویل و کاربرد آن در تفسیر المیزان» (۱۳۹۷) نیز نحوه به‌کارگیری تأویل در آثار علامه طباطبائی و معیارهای صحت آن بررسی شده است. مقاله «بررسی انواع هدایت در قرآن کریم» نوشته مهین قاسمی راد در سال ۱۳۹۸ به رشته تحریر درآمده و هدایت را دارای اقسامی می‌داند که به موجب لطف و خیرخواهی خداوند انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند. مجموعه مقالات «هدایت در قرآن» از علامه

جوادی آملی که بین سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۸ نگاشته شده، تلاشی است برای تبیین جامع و نظام‌مند مفهوم هدایت در قرآن. او با گسترش دامنه هدایت فراتر از اخلاق و شریعت، آن را شامل همه عرصه‌های معرفتی می‌داند. در نگاه وی، هدایت تنها راهنمایی لفظی نیست، بلکه جنبه تکوینی و رساندن به مقصد را نیز در بر دارد. علامه میان گونه‌های مختلف هدایت، از جمله تشریعی، تکوینی، ثانوی و خاص، تمایز می‌گذارد و در پیوند این مفهوم با اختیار انسان، نقش انبیاء و جایگاه دین و معرفت به تفصیل سخن می‌گوید.

در حوزه پایان‌نامه‌ها، منتظرزاده (۱۳۹۰) در «تفسیر و تأویل» به تبیین رابطه، تفاوت‌ها و تاریخچه این دو مفهوم پرداخته و خیری کوکیایی (۱۳۹۸) در «معناشناسی واژه تأویل در قرآن»، تحول معنایی واژه و آراء مفسران درباره آن را تحلیل کرده است. راضیه انصاری (۱۳۹۳) در «هدایت در قرآن و استلزامات تربیتی آن» کاربرد مفهوم هدایت در آیات قرآن و شناسایی مصادیق آن، سپس تعیین عوامل مؤثر در فرآیند هدایت (هدایت‌گر، هدایت‌شونده، منابع هدایت) و استخراج الزامات تربیتی متناظر با آن را تحلیل کرده است. محمد صفر احسانی (۱۳۸۵) در «هدایت و ضلالت در قرآن کریم» بررسی مقایسه‌ای مفهوم هدایت و ضلالت در قرآن، و آشنایی با رابطه میان آن‌ها، انواع هدایت (تکوینی، تشریعی، عامه، خاصه) و عوامل اثرگذار بر هدایت و ضلالت با تأکید بر اختیار انسان را مورد توجه قرار داده است.

بیشتر تحقیقات پیشین یا بر مفهوم تأویل تمرکز داشته‌اند یا بر هدایت قرآن، معمولاً هدایت قرآن در علوم قرآنی ذیل مباحث «اهداف قرآن» و تأویل در ذیل «روش‌های فهم قرآن» بررسی می‌شود؛ آثار اندکی به صورت مستقیم رابطه این دو را بعنوان «موضوعی مستقل» بررسی کرده است. تحقیق حاضر این دو مقوله را در یک چارچوب واحد به هم پیوند داده با برطرف کردن این خلأ علمی، مدلی چندلایه از هدایت قرآنی را در محدوده بطن ارائه می‌دهد؛ تا پاسخی باشد به برخی از منتقدان معاصر که تأویل را به دلیل پیچیدگی و چندمعنایی باعث دوری از هدایت می‌دانند در حالی که تأویل نه مانع هدایت، بلکه شرط تعمیق هدایت است. قرآن با توجه به کارکرد هدایتی و آینده‌نگری که دارد؛ نه فقط کتاب تاریخ، بلکه کتاب هدایت برای همه اعصار است. و این ضرورت را ایجاب می‌کند که با کمک تأویل، از فرآیند «گزارش دهی از گذشته» به «راهبردسازی برای آینده» تبدیل شود.

۲. تبیین مفاهیم کلیدی

قبل از ورود به بحث کارکرد هدایتی و آینده‌نگری تأویل، لازم است ابتدا مفاهیم

کلیدی «تأویل» و «هدایت» تبیین گردد؛ تا روشن شود کدام یک از معانی آن مد نظر و در راستای این مقاله است و در تحلیل مطالب بکار می‌آید.

۱-۲. تأویل و حقیقت آن

برای تأویل با توجه به کاربردهای قرآنی آن معانی مختلفی ذکر شده، که ابتدا آن معانی آورده می‌شود و در آخر معنای مورد نظر متناسب با اهداف مقاله گزینش می‌شود.

«أُول» را لغویون به معنای رجوع و «تأویل» را به معنای برگشتن می‌دانند. (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۳۱۴/۱۵) در میان معانی مختلفی که برای تأویل بیان شده تدبر در قرآن، حقیقت معنایی آن را بخوبی روشن می‌سازد. گاهی در برخی آیات، تأویل به معنای «نتیجه و پاداش بهتر» یا «تفسیر نیکوتر» آمده است. (نساء/ ۵۹) چنانچه واژه‌ی «الأُول» را به تدبیر و سیاستی گرفته‌اند که پیامد و سرانجام کار در آن لحاظ گردد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۹) دستور به رعایت عدالت در پیمان‌ها و وزن (اسراء: ۳۵) نیکو بودنش از جهت پیامد و عاقبت آن است. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۴۱) همچنین تأویل در اصل به معنای بازگشت یک خبر یا عمل به تحقق و واقعیت نهایی آن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۹) یعنی همان هدف و مقصودی که از طریق علم و عمل اراده شده است. (حسینی، ۱۳۷۵ش: ۲۲۴/۱) گاهی بیان سرانجام و مقصود نهایی سخن را تأویل گویند؛ چنانچه در شعر اعرشی نیز این واژه برای عشقی به کار رفته که از آغازی کوچک به تدریج رشد کرده و به پختگی رسیده است. (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۱۶۲۷/۴) و گاهی به شکل تحقق عینی در خارج نمود می‌یابد. در ماجرای حضرت یوسف (ع)، تأویل خواب وی همان تحقق خارجی رؤیای گذشته او بوده. (یوسف: ۱۰۰) (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۳/۴۵۲) در داستان موسی و خضر (ع) (کهف / ۸۲)، برعکس ماجرای یوسف، نخست رخدادها در خارج اتفاق افتاد و سپس راز و علت آن‌ها آشکار شد؛ ازاین رو در اینجا تأویل به معنای مقصود نهفته و علت غایی است. پس تأویل همان حقیقتی عینی است که به اصل خود بازگشته است؛ خواه به صورت نتیجه، علت یا تحقق خارجی باشد؛ همان‌گونه که در دیگر داستان‌های یوسف درباره تعبیر خواب زندانیان و پادشاه (یوسف: ۶) و ذکر پیامبر در سجده که مصداق آیه «فسبح بحمد ربك» بود مشاهده می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۴/۱۱) تحقق واقعی وعده‌های قرآن نیز در عالم خارج همان تأویل است و از مصادیق روشن آن برپایی قیامت است؛ (اعراف: ۵۳) زیرا اکنون آیات قرآن در قالب خبر بیان شده‌اند، اما هنگام تحقق قیامت و حسرت مردم، آن اخبار به

واقعیت خود می‌رسند و این همان تأویل آن‌هاست. در آیه دیگری تأویل، تنها به قیامت محدود نیست، بلکه شامل همه رویدادهای حقیقی است که قرآن از آن‌ها خبر داده، هرچند مردم هنوز تحقق آن‌ها را ندیده‌اند و از دانش نسبت به آن بی‌بهره‌اند؛ (یونس / ۳۹) زیرا آگاهی کامل از واقعیت‌های نهایی و جزئی قرآن، چه مربوط به دنیا باشد و چه آخرت، ویژه خداوند است. انسان تنها به اجمال می‌داند که سرانجام، حق پیروز و ستمگران رسوا می‌شوند و روز جزا فرا خواهد رسید، اما جزئیات و چگونگی آن تنها در علم الهی است. بر همین اساس، مقصود آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران / ۷) دانستن تفصیلی و کامل تأویل است که جز خداوند کسی بر آن احاطه ندارد. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۱/۱)

ابن تیمیه نیز معتقد است که سلف واژه «تأویل» را در دو کاربرد اصلی به کار می‌بردند: اول: به معنای تفسیر و بیان مراد آیه، در این معنا، تأویل مترادف به تفسیر است؛ فرقی ندارد که تفسیر مطابق ظاهر لفظ باشد یا برخلاف آن. ابن عباس و مجاهد نمونه کسانی‌اند که تأویل را در این معنا به کار می‌برند. دوم: تأویل به معنای تحقق خارجی و وقوع عینی مفاد آیه، به باور ابن تیمیه، قرآن غالباً تأویل را در این معنای دوم به کار می‌گیرد؛ یعنی «تأویل» همان تحقق و فعلیت یافتن مدلول آیه در خارج است. (ابن تیمیه، بی تا، ۲۸) برای تأیید این دیدگاه، او به روایت پیامبر استناد می‌کند که هنگام تلاوت آیه «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ» (انعام/ ۶۵) فرمود: «این واقعه حتماً رخ خواهد داد، اما تأویلش هنوز واقع نشده است.» (ترمذی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۴/۵) وی از این روایت، چنین نتیجه می‌گیرد که هر جا در قرآن سخن از «تأویل» رفته، مراد همان تحقق خارجی وعده‌ها، اخبار و مضامین آیات است، نه تفسیر لفظی آنها. تأویل همان درک حقیقت باطنی آیات، و بازگرداندن آیات از معانی ظاهریشان به معنای پنهان‌تر و یا بیرون بردن واژه از معنای آشکارش به معنایی ژرف‌تر است که از ریشه «آل» به معنای بازگشت گرفته شده است. همچنین از امام علی (ع) نقل شده که پیامبر (ص) تأویل همه آیات را به او آموخت، یعنی او به معانی باطنی و اسرار نهفته قرآن آگاه شد. (طریحی، ۱۳۶۵ش: ۳۱۲/۵) از همین رو به اجتهاد و برداشت متفاوت از ظاهر و روشن ساختن معانی پیچیده و در مجموع، بازگرداندن ظاهر به باطن و کشف مقصود نهایی گفتار الهی تأویل گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۴/۱)

در برآیند معانی فوق، تأویل در سه حیطه قول، فعل و رؤیا در حقیقت تلاشی است برای دستیابی به مقصود اصلی و نهایی سخن، چه در ذهن و چه در واقعیت

خارجی، و بیانگر اراده معنایی فراتر از سطح ظاهری واژه‌ها و عبارات است. برخلاف تصور رایج، تأویل به معنای نسبت دادن معنایی بی‌ارتباط به الفاظ نیست، بلکه هر نوع آن، بر مبانی معقول زبانی و معنایی استوار است. تأویل در متون دینی و تفسیری در قالب‌های گوناگونی ظاهر می‌شود؛ از جمله کشف حقیقت متشابهات، تطبیق و جری، تفسیر و تعبیر، تحقق و توجیه، تبیین فلسفه و حکمت امور، و در نهایت گذر از ظاهر متن برای دست‌یابی به لایه‌های درونی معنا و رمزهای نهفته در کلام الهی را تأویل گویند.

بنابراین، «تأویل» به عنوان مفهومی چندلایه و ژرف بر معانی گوناگونی دلالت دارد؛ که از میان آنان، دو معنای اساسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: نخست تأویل در معنای «کشف حقیقت نهفته و معنای باطنی آیات» که با تبیین آیات متشابه بر پایه برهان و قرائن قطعی، به مفسر کمک می‌کند تا ظاهر آیه را از سطح الفاظ به باطن و حقیقت نهفته آن بازگرداند و معنای نهایی و مراد واقعی الهی را آشکار سازد. در این سطح، تأویل نوعی فرازوی از فهم ظاهری و دستیابی به لُب معنای الهی است که با قواعد عقلانی و وحیانی سازگار باشد. این رویکرد، به جنبه هدایتی قرآن مربوط می‌شود؛ زیرا روشن‌سازی مراد حقیقی خداوند از آیات، انسان را از گمراهی در تفسیر و برداشت ناصواب حفظ کرده و مسیر هدایت الهی را آشکار می‌سازد.

معنای دوم در سطحی عمیق‌تر، به معنای «بازگشت معنا به حقیقت خارجی و تحقق وعده‌های الهی در عالم واقع» است. در این برداشت، تأویل صرفاً تفسیر ذهنی یا زبانی نیست، بلکه تحقق خارجی و نهایی گفتار الهی در عرصه هستی است؛ آن‌گاه که وعده‌ها، اخبار غیبی و قوانین الهی در جهان تحقق می‌یابند. این وجه از تأویل، به آینده‌نگری قرآن اشاره دارد، زیرا بیانگر آن است که آیات الهی نه تنها برای تبیین گذشته و حال، بلکه برای ترسیم مسیر تحقق آینده و فرجام تاریخ آمده‌اند.

در نتیجه تأویل در معنای جامع خود، هم ابزار فهم هدایت الهی و هم نشانه تحقق وعده‌های خداوند در سیر تاریخ و عالم وجود است؛ بدین سان، پیوندی میان معرفت قرآنی و واقعیت هستی برقرار می‌کند و قرآن را به کتابی زنده و پویا در هدایت و پیش‌بینی جریان‌های آفرینش تبدیل می‌سازد.

۲-۲. هدایت و مراتب آن

هدایت مخلوقات در عالم هستی یکی از سنت‌های الهی است که خداوند با ارسال رسل و تشریع قوانین الهی اسباب و شرایط آن را فراهم ساخته است. به

راهنمایی خیرخواهانه خداوند در نشان دادن طریق رشد و کمال و رساندن به مقصود هدایت گویند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۶/۱۱) و هرگاه موجودی کمال نیافته باشد همچنان به هدایت نیازمند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش: ۳۵)

هدایت اقسامی دارد که در آیه ۱۸۵ بقره خداوند به دو نوع هدایت اشاره می‌کند که عبارت (هُدًى لِلنَّاسِ) به هدایت عام و عبارت (بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) به هدایت خاص برای تکامل یافتگان در علم و عمل اشاره دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳/۲) بنابراین در یک تقسیم‌بندی کلی هدایت شامل هدایت عام، خاص و هدایت به غایت می‌شود. هر چند می‌توان به اعتبار آیات دیگر آن را شامل هدایت تکوینی (طه/۵۰)، عقلی (بلد/۱۰)، تشریعی (شوری/۵۲)، اِسْرَآ (۹/)، خاص مومنان (مریم/۷۶، محمد/۱۷) و هدایت الزامی (انعام/۱۴۹، یونس/۹۹) دسته‌بندی کرد.

در جمع‌بندی آیات هدایت باید دانست که هرچند خداوند برای هدایت هستی و بشر واسطه‌ها و اسبابی را فراهم ساخته (انعام/۹۰، بقره/۱۸۵، آل عمران/۹۶) اما هادی اصلی فقط خداوند است. (آل عمران/۷۳) و همگان می‌توانند از این خوان نعمتی که گسترده شده به فراخور حال و وسع خود بهره‌مند شوند. از میان اقسام هدایت در عالم هستی روی سخن در این مقاله، هدایت بشر است که گاهی برای بهره‌مندی از آن علاوه بر تمسک به محکومات قرآن نیاز به فهم و تمسک به متشابهات دارد تا زمینه راهیابی او به سعادت و کمال انسانی ناقص نماند.

۳. تفاوت تفسیر و تأویل در فرایند هدایت‌گری

در آغاز «تأویل» به مفهوم «تدبیر و تبیین معنا» به کار می‌رفته است. یعنی تبیین گفتاری که دارای معانی متعدد است و فهم درست آن تنها با بیانی خارج از لفظ ممکن می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۳۶۹/۸) برخی لغویان آن را مترادف با «تفسیر» دانسته‌اند، (صعیدی، ۱۴۱۰ق: ۳۰۱/۱) طبرسی نیز تأویل را همان تفسیر و اصل آن را مرجع و مصیر می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۹۹/۱) در دعایی که پیامبر اکرم (ص) درباره ابن عباس فرموده‌اند، واژه تأویل به معنای «تفسیر قرآن» به کار رفته و می‌فرمایند: «بارالها! او را در دین فقیه ساز و دانش تفسیر قرآن را به او بیاموز.» (ابن حنبل، ۱۴۰۲ق: ۲۶۶/۱) چنانچه در روایتی از امام باقر (ع) به قتاده تفسیر، همان تأویل دانسته می‌شود و می‌فرمایند که با خبر شدم که تفسیر قرآن می‌کنی و قتاده در پاسخ ایشان معنایی خارج از لفظ (سبأ/۱۸) و بیان مصداق خارجی (ابراهیم/۳۷) را به عنوان تفسیر بیان می‌کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۱/۸) اما بیشتر علما میان آن دو تفاوت قائل‌اند: تفسیر را توضیح واژه‌ها، داستان‌ها و

سبب نزول آیات می‌دانند، در حالی که تأویل، روشن کردن معنای آیات متشابه و حمل ظاهر بر معنای باطنی یا دورتر بر اساس دلیل است. برخی نیز گفته‌اند تفسیر ناظر به ظاهر و لفظ است، اما تأویل متوجه معنا و مقصد درونی سخن است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۲/۱۴)

در نگاهی دقیق‌تر، تفاوت تأویل و تفسیر این است که تفسیر توضیح جزئیات و تک‌تک واژه‌ها یا جملات است تا معنای آن‌ها روشن شود، در حالی که تأویل کشف معنای کلی سخن یا آیه است، حتی اگر بر ظاهر لفظ منطبق نباشد، و شامل معنای حقیقی یا مجازی می‌شود. در زبان عربی، تأویل به معنای بازگرداندن چیزی به مقصد نهایی یا رساندن آن به غایت است، و در قرآن نیز برای روشن کردن معنای آیات متشابه به کار رفته است. (عسگری، ۱۴۱۲ق: ۴۹)

بغوی نیز، تأویل را چنین معنا کرده‌اند: برگرداندن معنای آیه به یکی از معانی احتمالی که با آیات قبل و بعد هماهنگ باشد و صریح آیه آن معنا را تاب پذیرد. با قرآن و سنت در تعارض قرار نگیرد و از راه استنباط عقلانی یا فقهی به دست آمده باشد. به بیان دیگر، این نوع تأویل نتیجه فهم و استنباط است و از حیث روش با آنچه «تفسیر نقلی» خوانده می‌شود متمایز است. (بغوی، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۱)

ابن خازن نیز معتقد است که تفسیر به گزارش‌ها و نقل‌های معتبر تکیه دارد، در حالی که تأویل بر فهم صحیح و استنباط مؤلف استوار است. برای نمونه: آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» (حجرات/۹) را مفسرانی با نقل تاریخی از واقعه جنگ داخلی مدینه به «أوس و خزرج» تبیین کرده‌اند؛ اما در آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا» (توبه/۴۱) مفسران اقوال مختلفی برای «خفافاً وَثِقَالاً» ذکر کرده‌اند (مثل «جوانان و پیران»، «فقر و اغنیاء»، «مجردان و متأهلان» و...)، که این دسته از برداشت‌ها نمونه‌ای از تأویلات مبتنی بر فهم و استنباط‌اند. (خازن بغدادی، ۱۳۷۴ق: ۱۰/۸)

همانطور که مشاهده می‌شود این دو مفهوم متفاوت هستند که برای دستیابی به معارف الهی به هر دو سطح فهم؛ یعنی تفسیر و تأویل نیاز است منتها تفسیر در سطح ابتدایی فهم و تأویل در سطحی عمیق‌تر این نیازمندی را برطرف می‌کند. طبق نظرات اندیشمندان قرآنی و روایات و تفاوت چشمگیر این دو مفهوم صرف علم به یک جنبه برای دستیابی به وجه هدایتی قرآن کافی نیست بلکه زمانی به کهنه مقصود الهی در آیات پی خواهیم برد که در کنار تفسیر به مفاهیم بطنی آیات در مرتبه تأویل توجه شود.

۴. علت پیدایش تأویل و راهکارهای مقابله با فتنه خیزی

پیدایش تأویل یک امر اجتناب‌ناپذیر و کاملاً ضروری است؛ زیرا هرگاه کلامی به

ویژه در حوزه گزاره‌های ماوراء زبانی، با زبان انسان گزارش شود، ناگزیر باید از زبان زمینی بهره گیرد و این همان نقطه‌ای است که تأویل شکل می‌گیرد. تأویل نه نتیجه لغزش در کلام، بلکه محصول ذات گفت‌وگو و انتقال معناست؛ بدین معنا که معنایی فراتر از صرف لفظ در ذهن وجود دارد و انتقال آن به سطح زبان باید با تأویل همراه شود. به عبارت دیگر، تأویل ضرورت دارد چون آن چه در ذهن گوینده وجود دارد، غالباً در سطح الفاظ محصور نمی‌ماند؛ از این رو، عباراتی که درباره امر الهی یا ماوراء الحواس بیان می‌شود، نمی‌تواند صرفاً با معنای ظاهری لفظی منتقل شود؛ بلکه به فرآیندی از «حمل سخن بر مقصود» نیاز دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۰/۳-۴۲)

همچنین، تأویل اساساً رها از قواعد زبان نیست؛ بلکه دقیقاً به واسطه ظرفیت زبان و کاربرد آن شکل می‌گیرد. در این معنا، تأویل از آن رو ضرورت دارد که کلام گزارشی - هر چند از جنس وحی یا امر الهی - وقتی به زبان انسان درمی‌آید، ناگزیر باید تحت ساختار زبان و قواعد معانی و مفاهمه صورت گیرد. این امر نشان می‌دهد که تأویل امری تصادفی نیست، بلکه مقوم وجه گفت‌وگو و تفهیم متعاملان است. (ذهبی، ۱۹۷۶م: ۴۳/۱-۴۵)

ولی به جهت اینکه فرآیند تأویل - به ویژه وقتی درباره امور فراتر از تجربه عادی است - می‌تواند زمینه «فتنه» و اختلاف شود، لازم است چارچوب‌هایی برای آن تعیین شود. نخست آنکه گروهی در تأویل نقش ویژه دارند: کسانی که برای این کار آفریده و گماشته شده‌اند و واجد صلاحیت علمی و معنوی‌اند؛ تنها آنان واجد این ظرفیت‌اند. چنانچه در تفسیر آیه ۷ آل عمران دو دیدگاه وجود دارد: برخی آن را منحصر به علم خدا دانسته‌اند و «راسخان در علم» را جمله‌ای جداگانه گرفته‌اند، اما ابن عباس معتقد است آنان نیز در دانستن تأویل شریک‌اند. و مراد از «ابتغاء تأویل» جست‌وجوی حقیقت و سرانجام آیات است. (طریحی، ۱۳۶۵ش: ۳۱۲/۵) دوم آنکه، بخش بزرگی از تأویل مبتنی است بر ساختار عمومی زبان و محاوره؛ یعنی تأویل از این جهت نیز جنبه عمومی دارد و مبتنی بر قواعد زبان‌شناختی و کاربردی است، نه صرفاً سلیقه فرد و با توجه به تلقی‌های متفاوت از تأویل (مانند عدول از ظاهر، عبور از ظاهر به بطن، یا اعیان خارجی)، لازم است در هر حوزه خاص، ضوابط و قواعد مشخصی برای مشروعیت تأویل جهت هدایتگری تدوین شود. بنابراین، تأویل باید تحت ضابطه زبان و عرف معنایی انجام شود و نباید هر کس براساس ذائقه شخصی اقدام کند. و در موارد خاص - وقتی بحث وارد عرصه معارف عالی و فلسفی می‌شود - تأویل نیازمند

دانش خاص و فرامدرسه‌ای است و باید به افراد کاردان سپرده شود. (سعیدی روشن، ۱۳۹۴: ۹۰-۹۳)

۵. هدایت قرآنی در پرتو تأویل

هدایت بشر در منطق قرآن، مستلزم تمسک به تمام آیات و فرامین الهی است. انتظار سعادت‌مندی وی با اخذ بخشی از فرامین الهی و بسنده کردن به بخشی از وحی، با حکمت تشریع ناسازگار می‌نماید؛ زیرا کلام الهی به منزله‌ی برنامه‌ای جامع برای همه‌ی ابعاد حیات انسانی است که بی‌توجهی به هر بخش منجر به نقصان و عدم تعادل در سایر ابعاد زندگی و هستی وی می‌شود؛ از سوی دیگر، همه آیات از حیث دلالت در یک سطح قرار ندارند و خود قرآن کریم آن‌ها را به «محکم» و «متشابه» تقسیم می‌کند (آل عمران/۷) محکم به معنای امری است که استحکام و بازدارندگی دارد و از نظر مفهومی به «متقن» نزدیک است یعنی آیه‌ای که راه انحراف در فهم آن وجود ندارد، در حالی که آیه متشابه دارای چند احتمال معنایی است و مراد متکلم از آن به روشنی قابل تشخیص نیست و و امکان سوء برداشت و تحریف معنوی در آن وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۷۷/۲) از این رو، رفع ابهام از آیات متشابه، نیازمند تأویل است تا معنا در مسیر صحیح هدایتی قرار گیرد.

اندیشمندان قرآنی نیز معانی گوناگونی را برای تأویل بیان کرده‌اند در میان معانی گوناگون تأویل، آنچه بیشترین نسبت را با کارکرد هدایت‌گری قرآن دارد؛ کشف «مراد و هدف نهایی» یک نص و عبور از ظاهر لفظ و دستیابی به «باطن و حقیقت نهفته» آیه است. برای نمونه، تفسیر تأویلی آیه «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُذَّابًا» (قمر/۴۲) به تکذیب همه اوصیا (قمی، ۱۳۶۳: ۱۹۹/۲) نشان‌دهنده‌ی نقش هدایتی تأویل در تعیین مسیر اعتقادی مخاطب است. همچنین توانایی هدایتگری راسخون فی العلم هم بر اساس شناخت تأویل است. هرچند رویکرد نقلی در تفسیر، تأویل را مختص پیامبر و اهل بیت می‌داند اما رویکرد عقلی، تأویل را به معنای کشف لایه‌های عمیق‌تر معنای آیات توسط مفسر بیان می‌کند؛ اما در هر دو نگاه، ملاک اصلی، دستیابی به مقاصد هدایتی آیات است.

بررسی دیدگاه اندیشمندان قرآنی متقدم و متأخر جنبه هدایتگری تأویل را روشن‌تر می‌سازد. آیت‌الله معرفت در تبیین اصطلاحی تأویل، دو کاربرد اساسی برای آن برمی‌شمارد و به اقسام آیات اشاره می‌کنند که با تحلیل مطالب، می‌توان هدایت و رستگاری انسان را در گرو تأویل صحیح آیات متشابه دانست.

ایشان در یک معنا تأویل را به معنای توجیه متشابهات می‌داند؛ یعنی ارائه

تبیینی معقول و موجه برای الفاظ یا افعالی است که ظاهر آنها موجب شبهه یا تردید می‌شود. در واقع، تأویل‌کننده با بیان وجه صحیح معنایی، لفظ متشابه را به جهتی هدایت می‌کند که با عقل و حقیقت سازگار باشد. از این رو، «تأویل» در این کاربرد، به تبیین و توجیه متشابهات می‌پردازد که ناظر به کشف مراد و حقیقت معناست؛ چنان‌که در ماجرای حضرت خضر(ع) آمده است که اکنون تو را از راز کارهایی که ظاهراً ناموجه می‌نمود و تاب تحمل آن را نداشتی، آگاه می‌سازم. (کهف/۷۸) بدین ترتیب، هرگاه برای لفظ یا عملی که به ظاهر موجب شبهه است، توجیهی درست و قابل قبول وجود داشته باشد، آن توجیه، تأویل آن به شمار می‌آید. تأویل در این معنا، اختصاص به آیات متشابه دارد و همه آیات قرآن را دربر نمی‌گیرد. (معرفت، ۱۴۲۸ق، ۳۴/۸) ولی به هر حال با کشف معنا و مقصود، رسالت هدایتگری خود را به انجام می‌رساند؛ زیرا با رفع ابهام، مسیر درست فهم دین را هموار می‌سازد.

ایشان کاربرد دیگر تأویل را، اشاره به معنایی فراتر از ظاهر آیه می‌داند؛ که لفظ آیه مستقیم بر آن معنا دلالت نمی‌کند و تنها از طریق قرینه یا دلیل خارجی به معنای حقیقی به دست می‌آید. از این معنا به «باطن» یا «باطن» تعبیر شده است؛ در برابر «ظاهر» یا «ظاهر» که بیانگر تفسیر ابتدایی آیات است. بر اساس این رویکرد، «تفسیر هر آیه، ظاهر آن و تأویلش باطن آن است». بنابراین، تأویل به این معنا، شامل همه آیات قرآن می‌شود. (همان) روایات نیز بر این حقیقت گواهی می‌دهند؛ از جمله نقل ابن مسعود که هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر آنکه ظاهر و باطنی دارد و حضرت امیر (ع) به علم آن واقف است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۴۳/۲) چنانچه از هر دو معنای فوق برمی‌آید لازمه اخذ مفاهیم هدایتی قرآن علم به همه آیات و فرامین الهی است؛ و این دو معنای تأویل ناظر به کارکرد هدایتی قرآن دارد؛ چرا که هدایت قرآنی فقط منحصر در سطح ظاهری آیات نیست، بلکه در پرتو تأویل کامل می‌شود.

هرچند در قرآن کریم به صورت صریح از «باطن» یاد نشده است، اما طرح مسئله‌ی تأویل در آیات متشابه و وجود تعابیری که قابل حمل بر ظاهر عرفی نیستند، به روشنی زمینه‌ی رویکرد تأویلی به قرآن را فراهم ساخته است. افزون بر این، روایات متعددی به صراحت از دولایه‌ی «ظاهر» و «باطن» برای قرآن سخن گفته‌اند. از جمله روایت معروف «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِإِيَّائِكَ أَغْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةَ» (طبری، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۱) که بر کنایی بودن برخی تعابیر قرآنی و فراتر رفتن دلالت آن‌ها از مخاطب ظاهری دلالت دارد. همچنین در روایتی دیگر، آیات قرآن به

گنجینه‌هایی لایه‌مند تشبیه شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۰۹/۲)

حضرت امیر (ع) نیز در تعبیر «فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: نامه ۷۷) به چندساحتی بودن دلالت‌های قرآن تصریح می‌فرماید. قرآن کلامی معرفی شده که دارای «تنزیل» و «تأویل» است و تأویل آن، حقیقتی متمایز از تنزیل و غیر هم‌سنخ با سخن بشر به شمار می‌آید (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۰/۱). بنابراین، برای قرآن ژرفایی چندلایه ترسیم شده است: «لَهُ تَخْوَمٌ وَ عَلَى تَخْوَمِهِ تَخْوَمٌ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳/۱) و نیز بر پویایی و جریان مستمر آن در طول تاریخ تأکید شده است: «حَيَّ يَجْرِي فِيمَنْ بَعْدَنَا كَمَا يَجْرِي فِي مَنْ مَضَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲/۱)

مجموع این شواهد قرآنی و روایی، به روشنی بر وجود لایه‌ای ژرف و باطنی در آیات قرآن، به‌ویژه در آیات متشابه، دلالت دارد و کشف این حقیقت درونی از طریق تأویل قرآن امکان‌پذیر است. بر این اساس، تأویل نه صرفاً یک ابزار تفسیر زبانی، بلکه روشی برای دستیابی به ساحت هدایتی و عاقبت‌نگر قرآن در حیات فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید. همه تاریخ‌پیشوایان دین به انحاء مختلف تلاش کرده‌اند پرده از مراد الهی بردارند و مضامین آیات را به درستی به مردم منتقل کنند چون بر این باورند که سعادت‌مندی بشر در گرو دست‌یازیدن به کلام وحی است. در این طریق با دو گونه روایات مواجه هستیم؛ اول روایات تفسیری که ناظر به دلالت‌های لفظی آیات بوده و هدف آن‌ها کشف مراد تنزیلی و مقصود گوینده است. دوم، روایات تأویلی که به لایه‌های ژرف‌تر و مقاصد باطنی آیات نظر دارند؛ و ناظر بر رسالت هدایت و رشد بشر هستند.

باید دانست در منظومه معرفتی اسلام، نقش هدایت‌گری تأویل باعث شده که از جایگاهی بنیادین و راهبردی برخوردار باشد. در روایتی از رسول خدا (ص) نقل شده است که قرآن و تأویل آن، مایه رفعت منزلت انسان‌اند و پس از ایمان، برترین نعمت به شمار می‌آیند. در تفسیر «فَضَّلَ اللَّهُ» در آیه ۵۸ سوره یونس، فضل الهی به «قرآن و علم به تأویل آن» تفسیر شده است (الإمام العسکری، ۱۴۰۹ق: ۱۵-۱۶). اهمیت این مفهوم چنان است که برخی اندیشمندان، همان‌گونه که تمدن اسلامی را «تمدن متن» دانسته‌اند، آن را تمدن تأویل نیز نامیده‌اند؛ زیرا تأویل روی دیگر متن شمرده می‌شود (ابوزید، ۲۰۰۰م: ۲۱۹).

از منظر ارزشی نیز، چون «علم» به اعتبار متعلق خود ارزش می‌یابد و متعلق تأویل، یعنی مراد الهی، بالاترین مرتبه ارزش را داراست، این علم نیز از ارزش مضاعفی برخوردار می‌شود. خداوند متعال پس از ایمان، نعمتی برتر از شناخت

کتاب خود و تأویل آن به بندگان ارزانی نداشته است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۰۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۳/۹۲) آموزش تأویل در کنار تنزیل، به طور مستقیم از سوی خداوند به پیامبر اکرم (ص) صورت گرفته و علم تأویل، موهبتی الهی معرفی شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۵/۱) همه این مضامین، الهی بودن منشأ تأویل و پیوند ذاتی آن با ساحت توحید را نشان می‌دهد. با اندک تأملی می‌توان بر وجود هدفی والاتر یعنی کارکرد هدایتی تأویل در منظومه فکری اسلام پی برد که سعادت‌مندی بشر را با خود به ارمغان دارد.

بر این اساس، بحث از تأویل واجد اهمیتی چندسویه است: از یک سو، تأویل به عنوان یکی از سازوکارهای بنیادین در فهم متن وحی، نقشی تعیین‌کننده در دستیابی به درک معتبر از دین و تحقق کارکرد هدایتی آن ایفا می‌کند. از سوی دیگر، بخش مهمی از نظام‌های اعتقادی فرق اسلامی بر پایه‌ی خوانش‌های تأویلی شکل گرفته و تأویل را می‌توان از عوامل مؤثر در پیدایش و تکوین این جریان‌ها به شمار آورد. افزون بر این، تأویل در سنت روایی و همچنین در میراث تفسیری مسلمانان حضوری گسترده، مستمر و تأثیرگذار داشته و به یکی از مؤلفه‌های پایدار در تاریخ تفسیر بدل شده است.

۶. آینده‌نگری قرآن در پرتو تأویل

بسیاری از مفسران تأویل را بر معنای محقق شدن وجود عینی حقایق معنا کرده‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۳۴۴/۸، مراغی، بی‌تا: ۱۸۰/۱) و آیات زیادی بر این معنا دلالت دارند. (کهف/۷۸، یوسف/۴۵) و هر یک ناظر به آینده بشر، قیامت، و سنت‌های تاریخی هستند. فهم این آیات بدون تأویل، گاه ناقص یا سطحی می‌ماند. برخی این گونه تأویل را در مقابل تأویل متشابه دانسته و آن را به معنای تطبیق آیات بر مصادیق نوپدید و بازتولید کارکرد آن‌ها در گذر زمان تلقی کرده‌اند. (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۱۹۷/۱ و ۱۹۸) برای نمونه: آیاتی درباره وعده نصرت الهی (صف/۸-۹) نیازمند تأویل‌اند تا با شرایط تاریخی و اجتماعی آینده انطباق یابند. روایات شیعه درباره تأویل آیات، ناظر به تحقق نهایی وعده‌های الهی در عصر ظهور است که نوعی آینده‌نگری دینی را نشان می‌دهد. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۶۱/۱) تأویل با گشودن افق‌های معنایی قرآن، امکان «پیش‌بینی جهت‌دار» آینده را فراهم می‌آورد. در واقع، تأویل قرآن صرفاً بازگشت به گذشته نیست، بلکه «افق‌گشایی» برای آینده بشر است و با رجوع به «حقیقت» یا «مرجع اصلی» آیه، می‌توان پیام بنیادین را که فراتر از قالب تاریخی آیه است را استخراج کرد؛ و اینچنین تأویل هم وسیله هدایت فردی و هم افق‌ساز اجتماعی تلقی می‌شود.

در روایات، از تحقق خارجی تأویل با صراحت بیشتری سخن رفته است؛ چنان که در تعبیری مانند «لَا يَجِيءُ تَأْوِيلُهَا» و «إِنَّمَا تَأْوِيلُهَا فِي آخِرِ الزَّمَانِ» (سیوطی، ۱۹۹۳ م: ۳۴۰/۲) تصریح شده که تأویل برخی آیات در پایان این امت واقع می شود. این معنا در روایتی درباره پیامبر (ص) و تطبیق بشارت انجیل بر ایشان نیز آمده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۸۲). همچنین، آیاتی که از تسلیم همگانی خبر می دهند (آل عمران/ ۸۳) و تحقق آن را به عصر ظهور قائم (عج) ارجاع می دهند (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱۸۳/۱)، نشانگر آن اند که تأویل در این موارد به معنای تحقق وعده یا فعلیت یافتن تهدید الهی است. آیه ۶۵ سوره انعام قرینه کلامی این معنا است و بنا بر نقل نبوی، این تهدید قطعاً واقع خواهد شد، هرچند هنوز تحقق نیافته است.

آیات نیز از نظر زمان تحقق تأویل، شامل موارد تحقق یافته در گذشته مانند رویارویی یوسف با زلیخا، عهد انسان در عالم ذر و ماجرای جنگ بدر یا موارد تحقق یافته در آینده می شوند که تأویل آن ها نزدیک قیامت یا در خود قیامت واقع می شود (بیهقی، ۱۴۱۰ ق: ۸۲/۶). چنانچه هنوز زمان تأویل آیه ۲۸ سوره فتح که خداوند وعده چیره شدن دین اسلام را بر همه ادیان داده، فرا نرسیده است؛ و وقوع آن با ظهور منجی عالم بشریت تحقق می یابد. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ۶۷۰) بنابراین آیات «مکنوناتی» دارد که تحقق پذیری آن به ظهور آیات می انجامد، (بحرانی، ۱۴۱۶ ق: ۵۹۸/۱) گاه تأویل معنای غیبی نهفته ای دارد که از طریق وحی و الهام به انبیاء داده شده است، (یوسف/ ۳۷) و گاه معنای تحقق تاریخی دارد. (یوسف/ ۴) (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۵/۳ و ۲۱) بنابراین بخش چشمگیری از تأویلات قرآن ناظر به آینده است که گاهی به صورت پدیده ی «جری و تطبیق» نیز نمود می یابد.

جری و تطبیق به معنای اجرای حکم تنزیلی آیه در مواردی غیر از شأن نزول آن است. بر اساس این اصل، آیات قرآن منحصر به اشخاص، زمان ها و حوادث خاص نیستند، بلکه قابلیت انطباق بر مصادیق مشابه در همه اعصار و برای همه ملت ها را دارند؛ از همین رو، مفاهیم قرآنی همواره در فرایندی از «نوسازی» قرار می گیرند (ابو زید، ۲۰۱۴ م: ۹۳-۹۴). این دیدگاه بر عمومیت زمانی مفاهیم قرآن، اطلاق و عموم الفاظ، و حجیت ظهور استوار است؛ بدین معنا که تعبیر عام و مطلق قرآن ناظر به طیفی از مصادیق قابل انطباق اند. از نگاه شحرور، تأویل عبارت است از تطبیق آیات بر حقیقت، عقل و استنتاج قانون هایی که قابلیت تسری به موارد بعدی را دارند دانسته شده (شحرور، بی تا: ۸۵) چنان که درباره

کسانی که از دیارشان به ناحق به جرم ایمان به خدا رانده شده‌اند (حج/۴۰) آمده که ابتدا در شأن حضرت امیر (ع) و جعفر نازل شده، اما بعد بر حسین بن علی (ع) نیز جریان یافته است. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۳) این آیه هرچند درباره مهاجران نازل شده، اما بر خاندان پیامبر (ص) نیز جاری است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۳۸/۷) در چنین روایاتی، از واژه «جری» به جای تعبیر «تأویل» استفاده شده است؛ مانند تفسیر آیه «بقره/۱۳۳» که درباره قائم (ع) نیز جاری دانسته شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۶۱/۱) گاهی از تعیین اشخاص در مصادیق تعبیر به تطبیق طولی می‌شود؛ (سیفی، ۱۴۲۸ق: ۲۱۵) که دانش آن را فقط امام دارد. همچنین درباره آیه «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً» (قصص/۵) نقل شده است که بر اهل بیت (ع) تطبیق می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۷۹). بر این اساس، جری نوعی تأویل است که در آن با الغای خصوصیت از مورد نزول، حکم آیه بر مصادیقی فراتر از شأن نزول تطبیق داده می‌شود. این روایات نشان‌دهنده نگاه آینده‌نگر قرآن و پویایی مصادیق آیات در بستر تأویل و جریان تاریخی آنها است.

برخی از مفسران نیز، تأویل را در معنایی اخذ کرده‌اند که ناظر بر وجه آینده‌نگری قرآن است؛ علامه طباطبایی از مفسرانی است که برای «تأویل» نظریه‌ای منسجم و متمایز دارد. به باور او، در زبان قرآن تأویل تنها یک معنای لفظی یا تفسیری نیست، بلکه حقیقتی عینی و خارجی است؛ حقیقتی که هر خبر، حکم و بیان الهی بر آن متکی است. به تعبیر دیگر، پشت هر گفتار، حکم، رفتار یا حتی رؤیا، واقعیتی حقیقی قرار دارد که آن امور بر پایه‌ی آن تحقق یافته‌اند. علامه در تبیین این معنا توضیح می‌دهد که تأویل هر پدیده عبارت است از حقیقتی که آن پدیده بر آن بنا شده و به آن بازمی‌گردد؛ مانند: تأویل رؤیا همان حقیقت عینی تعبیر آن و تأویل یک حکم «مصلحت واقعی» نهفته در پشت آن حکم و تأویل یک فعل یا حادثه همان هدف و علت حقیقی وقوع آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۹/۱۳) او تأکید می‌کند که تأویل از سنخ معنا و مدلول لفظی نیست؛ بلکه واقعیتی بیرونی است که الفاظ تنها پرده‌ای از آن را بر ذهن انسان نمودار می‌سازند. به همین دلیل، رابطه آیات با تأویلشان شبیه رابطه «روح با بدن» است، نه رابطه لفظ با مصداق معمولی آن. (همان، ۵۴/۳) این همان معنایی است که در وجه آینده‌نگری قرآن مدنظر است.

در نگاه علامه، تمام آیات قرآن اعم از محکم و متشابه، معارف و احکام دارای تأویل‌اند. این تأویل همان «امر حقیقی» است که قرآن بر آن تکیه دارد و از آن

نشئت می‌گیرد. او آن حقیقت فراقرائی را که قرآن بر پایه آن شکل گرفته، «کتاب حکیم» می‌نامد؛ کتابی که حقایق ثابت و غیرقابل تحریف در آن قرار دارد و قرآن لفظی، نمایش و تقریری از آن برای انسان هاست. در نتیجه، از دیدگاه علامه طباطبایی، تأویل قرآن نه معنای آیات، و نه تفسیر آنها، بلکه واقعیت عینی و برتری است که الفاظ قرآن تنها نشانه‌ای از آن محسوب می‌شوند. نزول قرآن به صورت الفاظ نیز برای نزدیک کردن آن حقیقت بلند به فهم انسان است. (همان: ۲۶/۳ و ۲۷)

همچنین وی آیات محکم را اساس دین و آیات متشابه معرفی می‌کند، اما تأویل آن‌ها را فقط برای کسانی که «راسخون در علم» هستند امکان‌پذیر می‌داند. (آل عمران/۷) همچنین او تأکید می‌کند که «راسخون» به معنای افراد عادی علمی نیست بلکه آن را معادل اولیای معصوم (ائمه) یا کسانی که علم بلند و خاص دارند گرفته است. زیرا وی تأویل را نه صرفاً تفسیر لفظی بلکه بازگشت به حقیقت باطنی آیات می‌داند؛ او تفسیری را که فقط ظاهر آیات را ببیند، کافی نمی‌داند، بلکه تأویل معنایی دارد که فقط عالمان «راسخ» از آن آگاهند. وقتی یوسف خواب پادشاه مصر را تأویل می‌کند، این تأویل نه یک گمان ساده است بلکه یک علم خاص الهی است که به او عنایت شده است. (همان: ۲۸/۳)

آیت‌الله جوادی آملی نیز، تأویل را نه تنها به معنای یک عمل روش‌شناختی، بلکه به عنوان موضوعی معرفت‌شناختی و از سنخ «واقعیت عینی و خارجی» اعمال و افعال می‌داند. وی معتقد است که تأویل به صرف معنای ذهنی محدود نمی‌شود و در قیامت به شکلی آشکار و عینی بروز می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ۱۶۱/۳-۱۶۴) همچنین تأویل را به عنوان فرایندی معرفتی می‌داند که نیازمند شرایط و الگوهای عقلانی خاص است و از این رو، «راسخون» در علم می‌توانند نقشی متمایز و معرفتی در فهم و تبیین تأویل ایفا کنند. در این چارچوب، تأویل به عنوان روشی برای فهم باطن آیات قرآن مطرح است که تنها گروهی از افراد با ویژگی‌های خاص، همچون راسخون در علم، قادر به درک و تبیین آن هستند. (همان: ۲۵۰/۹) زیرا؛ کسانی که در قلوبشان میل و انحراف است به منظور ایجاد تفرقه، از آیات متشابه پیروی می‌کنند؛ اما آگاهی واقعی به باطن آیات را راسخون در علم دارند. (طوسی، بی‌تا: ۳۹۹/۲) شیخ طوسی «تأویل روز رستاخیز» را از سنخ کشف عینی وعده‌ها، یعنی نوعی وقوع خارجی می‌داند که فقط خدا و راسخون به آن آگاهند. (همان: ۴۰۰/۲) این دیدگاه نشان‌دهنده ابعاد آینده‌نگر تأویل است، به ویژه در زمینه وقوع حقیقی وعده‌ها و پیش‌بینی‌های الهی که در روز رستاخیز تحقق می‌یابند. همچنین وی «تأویل» در

سوره یوسف را عمدتاً به تعبیر رؤیاها و معرفت مآل حوادث تعبیر می‌کند؛ و تأویل را بر دو معنا تفکیک می‌کند: تعبیر رؤیا و بازگشت امور به حقیقت خود، که در سوره یوسف هر دو معنا مصداق روشنی یافته‌اند. (همان)

طبق برخی آیات، (یونس/۳۹) حقایق در وقت تحقق برای انکارکنندگان روشن می‌شوند. (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۵/۲) و نیز روایاتی داریم که در آن «اهل بیت» خود را راسخون در علم معرفی می‌کنند؛ (همان: ۳۱۶/۱) امام باقر (ع) در تفسیر آیه: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/۸۵)، می‌فرمایند: تفسیر این آیه در باطن آن است؛ که این علم فقط به گروهی اندک داده شده است. یعنی مردم معمولی از آن محروم هستند و تأویل حق اهل بیت است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳۱۷/۲، مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۲/۲۴) از امام صادق (ع) نیز نقل شده که راسخون در علم ما هستیم و فقط ما علم تأویل را می‌دانیم. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۳۶/۳) بنابراین علم تأویل، نوعی علم الهام‌شده است که به پیامبران و بندگان خاص داده شده است. این علم نه تنها در فهم درست آیات قرآن، بلکه در ارائه هدایتی جامع از واقعیت‌های معنوی نقش مهمی ایفا می‌کند. در این راستا، تأویل، دارای کارکردی اساسی در هدایت و شناخت حقیقت‌های نهفته در آیات قرآن دارد.

بنابراین تأویل در پرتو «آینده‌نگری» قرآنی، می‌تواند به ارائه پاسخ‌های نوین و عملی برای مشکلات نوظهور بشری مانند بحران‌های زندگی فردی، اجتماعی و غیره بپردازد که در زمان نزول، سابقه عینی نداشتند و با کشف مقاصد کلی شریعت همچون حفظ جان، عقل، نسل و مصالح عمومی، می‌توان از ظاهر احکام جزئی فراتر رفت و آن‌ها را به اصول راهبردی فرازمانی ارجاع داد. بر این اساس، فقیهان و متفکران با استفاده از این اهداف کلان که به واسطه تأویل کشف شده، به اجتهاد و استنباط احکام عملی جدید اقدام می‌کنند و در رویارویی با تحولات نوین، به جای توقف در قالب‌های تاریخی، احکام متناسب با مقتضیات جدید را استنباط می‌کند. این امر انعطاف‌پذیری و ظرفیت قرآن را برای حل مسائل پیش‌بینی نشده آینده فعال می‌کند. (شاطبی، ۱۴۱۷ق: ۸/۲-۱۲)

مثلاً تبیین اینکه چگونه یک اصل فقهی مانند «نفی ضرر» که ریشه در مقاصد قرآنی دارد، با قرائتی تأویلی، از سطح مصلحت فردی فراتر رفته و به تضمین مصلحت اجتماعی و حتی حقوق نسل‌های آینده می‌انجامد. بدین‌سان، مفاهیمی چون عدالت و اصلاح، به معیارهای بنیادین در سامان‌دهی مسائل نوظهور از جمله در حوزه‌های زیست‌محیطی و اخلاق فناوری تبدیل می‌شوند و از غلبه تفسیرهای صرفاً منفعت‌محور جلوگیری می‌کنند. (ابن عاشور، ۱۴۲۱ق: ۱۹۱-۱۹۸)

۷. ضوابط و ملاک‌های صحت تأویل

تأویل آینده‌نگر با تطبیق ناروا یا تحمیل معانی مدرن بر قرآن تفاوت دارد و باید برای مشروعیت بخشیدن به آن ضوابطی رعایت شود؛ بلکه بر گسترش دلالت درونی و ظرفیت نهفته در خود متن استوار است. در این نوع قرائت، آیه به افق‌های معنایی گسترده‌تری ارجاع داده می‌شود که ریشه در بطن آن دارد و قابلیت انطباق بر مصادیق نوپدید را داراست. این فرایند، همان «جری مقبول» است که بر مبنای پیوند روشمند میان لفظ، معنا و سیاق شکل می‌گیرد و از سنخ تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید. در مقابل، تطبیق ناروا زمانی رخ می‌دهد که اندیشه‌های بیرونی، بدون وجود سنخیت زبانی یا دلالی، بر قرآن تحمیل شود؛ امری که از منظر هرمنوتیک اسلامی مردود است. (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۸۷/۱-۲۹۱)

درستی تأویل در قرآن و حدیث ملاک‌هایی دارد؛ که شامل، الف؛ ارجاع به قرآن: تأویل باید با محکّمات قرآن و اصول کلی آن سازگار باشد. در این زمینه، هر تأویلی باید به محکّمات قرآن عرضه شود و از تناقض با آن‌ها دوری کند. در روایات آمده است که هرگونه سخن یا تأویلی که با قرآن مخالف باشد، باید رد شود. برای مثال، امام رضا علیه السلام در رد برخی روایت‌ها که برخلاف قرآن بودند، تأکید کردند که هر روایتی که مخالف قرآن باشد، قابل قبول نیست. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۱۱) ب؛ سازگاری با روش پیامبر و اهل بیت: تأویل باید با روش تفسیر و استنباط پیامبر و اهل بیت هماهنگ باشد. این مطلب در قرآن نیز با تأکید بر ارجاع مسائل پیچیده به اهل علم و استنباط به خوبی مطرح شده است. در این راستا، امام صادق علیه السلام نیز تأکید دارند که تأویل باید از اهل بیت و آل محمد گرفته شود. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳۳۱/۲ ج؛ سازگاری باطن با ظاهر لفظ: تأویل باید هم با ظاهر متن و هم با مفاهیم عمیق‌تر آن سازگار باشد. این به این معناست که تأویل نباید در تضاد با معنای ظاهری آیات باشد، بلکه باید به گونه‌ای باشد که با دلالت‌های لفظی و روح کلی آیات هم‌خوانی داشته باشد؛ عدم رعایت آن موجب فساد می‌شود. (صدرالدین، ۱۴۰۳ق: ۱۴۷/۵-۱۵۰)

در مجموع، تأویل معتبر باید با قرآن، سنت معصومین و اصول کلی دین تطابق داشته باشد و از هرگونه تناقض و تحریف دوری کند. ضوابط مشروعیت تأویل که از سوی قرآن‌پژوهان و اصولیون تعیین شده مانع از افتادن در دام تطبیق ناروا می‌شود؛ از جمله این ضوابط سه‌گانه، شامل هماهنگی با سیاق، عدم مخالفت با محکّمات و اصول زبان عربی است. این ضوابط در حفظ اعتبار متنیّت قرآن در برابر تأویلات سلیقه‌ای و غیرعلمی نقش بسیار مهمی دارد.

نتیجه

تأویل قرآن، فراتر از یک بحث صرفاً معرفتی، نقشی بنیادین در تحقق «هدایت الهی» و «افق‌گشایی» برای آینده بشر دارد. از طریق تأویل، معانی باطنی آیات قرآن برای انسان‌ها آشکار می‌شود. بر اساس معانی گوناگونی که برای تأویل بیان شده است، این فرآیند به معنای «کشف حقیقت نهفته و معانی باطنی آیات» که از طریق تبیین آیات متشابه و با استفاده از قرائن قطعی به دست می‌آید، دلالت بر جنبه هدایتی قرآن دارد. همچنین تأویل در معنای «بازگشت به حقیقت عینی و تحقق آن در واقعیت» و «تطبیق آیات بر مصادیق نوپدید» که به آن «جری و تطبیق» یا «توسعه معنایی» نیز گفته می‌شود، نقش آینده‌نگری قرآن را آشکار می‌سازد. بنابراین، تأویل و هدایت رابطه‌ای تکمیلی دارند؛ به طوری که ظاهر قرآن هدایت ابتدایی را فراهم می‌آورد و باطن و تأویل آن هدایت عمیق‌تر و تکمیل‌شده را به عهده دارد. در این راستا، راسخون فی العلم با دسترسی به بخشی از تأویل در تداوم هدایت امت نقش بی‌بدیلی دارند. بنابراین برخلاف برخی دیدگاه‌ها، تأویل نه تنها مانع هدایت نمی‌شود، بلکه به طور بنیادین افق آینده آن را می‌گشاید؛ زیرا قرآن کتابی است که هدایت آن فقط در سطح ظاهر نیست، بلکه با تأویل تا تحقق قیامت امتداد دارد. تأویل راهی برای فهم آینده‌نگری قرآن است؛ چرا که بسیاری از وعده‌های الهی در عرصه‌های تاریخ، سنت‌ها و معاد، نیازمند فهم تأویلی‌اند. بدین‌سان، تأویل نه تنها ابزاری برای تفسیر متون دینی، بلکه سازوکاری برای آینده‌سازی و تعمیق هدایت قرآنی در تاریخ بشر محسوب می‌شود. تأویل آینده‌نگر یک رویکرد نوین و ضروری است. این نوع تأویل باید ریشه در حقیقت داشته باشد و توسط مقاصد الشریعه جهت‌دهی شود تا بتواند ضمن حفظ اعتبار متنی قرآن، راهکارهای عملی و کارآمدی برای مسائل ناشناخته آینده ارائه دهد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۱ق): «مقاصد الشريعة الإسلامية»، قاهره: دارالسلام.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، چاپ سوم، بيروت: دارصادر.
ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۰۲ق) (۱۹۱۸م): «مسند حنبل»، استانبول: دار الدعوة.
ابن تیمیه احمد بن عبدالحلیم (بی تا): «الاکلیل فی المتشابه والتأویل»، اسکندریه: دار الایمان.
ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۹۸ق): «التوحید»، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

.. (۱۳۹۵ق): «کمال الدین و تمام النعمه»، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
.. (۱۴۰۳ق): «معانی الاخبار»، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق): «مناقب آل أبي طالب عليهم السلام»، قم: نشر علامه.

أبو زید، نصر حامد (۲۰۰۰م): «مفهوم النص دراسه فی علوم القرآن»، چاپ پنجم، بيروت: المركز الثقافی العربی.

... (۲۰۱۴م): «نواوری تحریر و تأویل» مترجم: مهدی خلجی، تهران: نشر آموزشکده توانا.
ازهری، ابو منصور محمد بن احمد (۱۴۲۱ق): «تهذیب اللغة»، بیروت لبنان، دار إحياء التراث العربی.
الامام العسکری (۱۴۰۹ق): «التفسير المنسوب إلى الإمام العسکری»، چاپ اول، قم، مدرسه الامام المهدی.
بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۰ق): «شعب الایمان»، تحقیق محمدسعید زغلول، بيروت: دارالکتب العلمیه.
بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۱ق): «الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی»، استانبول: دار الدعوة.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش): «تفسیر تسنیم»، قم: نشر اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش): «هدایت در قرآن»، قم: مرکز نشر اسراء.
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق): «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه»، بیروت: دارالعلم للملایین.
حسینی غلامرضا (۱۳۷۵ش): «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن»، تهران: انتشارات مرتضوی.
حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
خازن بغدادی، علاء الدین علی محمد (۱۳۷۴ق): «لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن)»، قاهره: مطبعة الاستقامة.

ذهبی، محمد حسین (۱۹۷۶م): «التفسير والمفسرون»، قاهره: نشر دارالکتب الحدیثة.
راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ قرآن»، تحقیق: صفوان عدنان، چاپ ششم، دمشق: دارالعلم دارالشامیه.

سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۹۴ش): «التأویل عند المفسرین»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سیوطی، جلال الدین (۱۹۹۳م): «الدر المنثور فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، بيروت: دارالفکر.
سیفی، علی اکبر (۱۴۲۸ق): «دروس تمهیدیه فی القواعد التفسیریة»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق): «إرشاد العقول إلى مباحث الاصول»، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
شریف الرضی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق): «نهج البلاغه»، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت.
شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ق): «الموافقات فی أصول الشريعة»، تحقیق: عبدالله دراز، بيروت: دارالمعرفة.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق): «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
صعیدی، عبد الفتاح (۱۴۱۰ق): «الإفصاح فی فقه اللغة»، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۳ق): «تفسیر القرآن الکریم»، تحقیق محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۵ش): «مجمع البحرين فی اللغة»، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ سوم، تهران: نشر ناصر خسرو.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۴۲۲ق): «تفسیر جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، تحقیق عبدالمحسن ترکی، قم: دارهجره للطباعة و النشر.
- طبرسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۴۰۳ق): «الاحتجاج»، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق): «فروق اللغة»، قم: النشر الاسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «تفسیر العیاشی»، محقق: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران: المطبعة العلمیة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق): «قاموس المحيط»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق): «العين»، محقق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، چاپ دوم، تهران: مکتبة الصدر.
- فرات بن ابراهیم کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق): «تفسیر فرات کوفی»، قم: مؤسسه طبع و نشر.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق): «قاموس القرآن»، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، ابو الحسن علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، تحقیق: طبیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق): «الکافی (ط - الإسلامیة)»، محقق: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار، بیروت: بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمد شحرور (بی تا): «الکتاب و القرآن قرائنه معاصره، دمشق: ألأهالی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ش): «قرآن شناسی، تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا، چاپ ششم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- معرفت محمد هادی (۱۴۲۸ق): «التمهید فی علوم القرآن، قم: النشر الاسلامی.
- ... (۱۴۱۸ق): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

Sources

The Holy Qur'an Nahj al-Balaghah

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir, 1421 AH, Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah, Cairo: Dār al-Salām.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, 1414 AH, Lisān al-Arab, 3rd ed., Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, 1402 AH (1918 CE), Musnad Aḥmad, Istan-
bul: Dār al-Dawah.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn Abd al-Ḥalīm, n.d., Al-Iklīl fī al-Mutashābih wa al-
Tawīl, Alexandria: Dār al-Īmān.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn Alī ibn Bābawayh al-Qummī (al-Shaykh al-Ṣadūq),
1398 AH, Al-Tawhīd, ed. Hāshim Ḥusaynī, Qom: Jāmiat al-Mudarrisīn.

— (al-Shaykh al-Ṣadūq), 1395 AH, Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Nimah, ed. Alī
Akbar Ghaffārī, Tehran: Islāmiyyah.

— (al-Shaykh al-Ṣadūq), 1403 AH, Maānī al-Akhhbār, ed. Alī Akbar Ghaffārī, Qom:
Daftar Intishārāt Islāmī.

Ibn Shahr Āshūb al-Māzandarānī, Muḥammad ibn Alī, 1379 AH, Manāqib Āl Abī
Ṭālib (alayhim al-salām), Qom: Nashr Allāmah.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 2000 CE, Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qurān, 5th
ed., Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-Arabī.

—, 2014 CE, Navāvari-i Taḥrīm wa Tawīl, trans. Mahdī Khalajī, Tehran: Nashr
Āmūzishkadah-i Tavānā.

Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad, 1421 AH, Tahdhīb al-Lughah, Beirut,
Lebanon: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī.

Al-Imām al-Askarī, 1409 AH, Al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-Askarī, 1st ed.,
Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn, 1410 AH, Shuab al-Īmān, ed. Muḥammad Saīd Zaghlūl,
Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Baghawī, Ḥusayn ibn Masūd, 1420 AH, Maālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān, Bei-
rut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī.

Baḥrānī, Sayyid Hāshim, 1416 AH, Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurān, 1st ed., Tehran:
Bunyād-i Bithat.

Tirmidhī, Muḥammad ibn Īsā, 1401 AH, Al-Jāmi al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tir-
midhī, Istanbul: Dār al-Dawah.

Javādī Āmulī, Abd Allāh, 1999 CE, Tafsīr-i Tasnīm, Qom: Nashr Isrā.

Javādī Āmulī, Abd Allāh, 2010 CE, Hidāyat dar Qurān, Qom: Markaz-i Nashr Isrā.

Jawharī, Ismāīl ibn Ḥammād, 1404 AH, Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-Ara-
biyyah, Beirut: Dār al-Ilm lil-Malāyīn.

Ḥusaynī, Ghulāmriḍā, 1996 CE, Tarjamah wa Taḥqīq-i Mufradāt-i Alfāz-i Qurān,
Tehran: Intishārāt-i Murtazawī.

Ḥusaynī Zubaydī Wāsiṭī, Sayyid Murtaḍā, 1414 AH, Tāj al-Arūs min Jawāhir al-
Qāmūs, Beirut: Dār al-Fikr.

Huwayzī, Abd Alī ibn Jumah, 1415 AH, Tafsīr Nūr al-Thaqalayn, 4th ed., Qom:
Ismāiliyān.

Khāzin Baghdādī, Alā al-Dīn Alī Muḥammad, 1374 AH, Lubāb al-Tawīl fī Maānī
al-Tanzīl (Tafsīr al-Khāzin), Cairo: Maṭbaat al-Istiqāmah.

Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, 1976 CE, Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn, Cairo: Nashr
Dār al-Kutub al-Ḥadīthah.

Rāghib Isfahānī, Abū al-Qāsim Ḥusayn ibn Muḥammad, 1412 AH, Mufradāt Alfāz
al-Qurān, ed. Ṣafwān Adnān, 6th ed., Damascus: Dār al-Ilm / Dār al-Shāmi-
yyah.

- Saīdī Rūshan, Muḥammad Bāqir, 2015 CE, Al-Tawīl inda al-Mufasssīrīn, Qom: Muassasah-i Āmūzishī wa Pazhūhishī-i Imām Khomeynī.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn, 1993 CE, Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Qurān, 1st ed., Beirut: Dār al-Fikr.
- Sayfī, Alī Akbar, 1428 AH, Durūs Tamhīdiyyah fī al-Qawāid al-Tafsīriyyah, Qom: Muassasat al-Nashr al-Islāmī.
- Subḥānī, Jafar, 1424 AH, Irshād al-Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl, Qom: Muassasat Imām Ṣādiq (alayhi al-salām).
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, 1414 AH, Nahj al-Balāghah, ed. Subḥī Ṣāliḥ, Qom: Hijrat.
- Shātibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, 1417 AH, Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīah, ed. Abd Allāh Darāz, Beirut: Dār al-Marifah.
- Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan, 1404 AH, Baṣāir al-Darajāt fī Faḍāil Āl Muḥammad, Qom: Kitābkhānah-i Āyatullāh al-Marashī.
- Ṣaīdī, Abd al-Fattāḥ, 1410 AH, Al-Iffās fī Fiqh al-Lughah, Qom: Maktab al-Ilām al-Islāmī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm, 1403 AH, Tafsīr al-Qurān al-Karīm, ed. Muḥammad Khwājavi, Qom: Intishārāt-i Bīdār.
- Turayḥī, Fakhr al-Dīn, 1986 CE, Majma al-Baḥrayn fī al-Lughah, 2nd ed., Tehran: Murtazawī.
- Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn, 1417 AH, Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān, 5th ed., Qom: Daftar Intishārāt-i Jāmiat al-Mudarrisīn.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan, 1993 CE, Majma al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān, 3rd ed., Tehran: Nashr Nāsir Khusraw.
- Ṭabarī, Abū Jafar Muḥammad ibn Jarīr, 1422 AH, Jāmi al-Bayān an Tawīl Āy al-Qurān, ed. Abd al-Muḥsin Turkī, Qom: Dār Hijrah lil-Tibāah wa al-Nashr.
- Ṭabarsī, Abū Maṣṣūr Aḥmad ibn Alī, 1403 AH, Al-Iḥtijāj, ed. Muḥammad Bāqir Khirsān, Mashhad: Nashr Murtazā.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, n.d., Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān, 1st ed., Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī.
- Askarī, Abū Hilāl, 1412 AH, Furūq al-Lughah, Qom: Al-Nashr al-Islāmī.
- Ayyāshī, Muḥammad ibn Masūd, 1960 CE, Tafsīr al-Ayyāshī, ed. Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: Al-Maṭbaah al-Ilmiyyah.
- Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaqūb, 1415 AH, Al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad, 1410 AH, Al-Ayn, ed. Mahdī Makhzūmī & Ibrāhīm Sāmarrāī, 2nd ed., Qom: Intishārāt-i Hijrat.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā, 1415 AH, Tafsīr al-Ṣāfi, 2nd ed., Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Furāt ibn Ibrāhīm al-Kūfī, Abū al-Qāsim, 1410 AH, Tafsīr Furāt al-Kūfī, Qom: Muassasat Ṭab wa Nashr.
- Qarashī, Sayyid Alī Akbar, 1412 AH, Qāmūs al-Qurān, 6th ed., Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā, 1989 CE, Tafsīr Kanz al-Daqaīq wa Baḥr al-Gharāib, 1st ed., Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Qummī, Abū al-Ḥasan Alī ibn Ibrāhīm, 1984 CE, Tafsīr al-Qummī, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazāyirī, 3rd ed., Qom: Muassasat Dār al-Kitāb.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, 1985 CE, Al-Jāmi li Aḥkām al-Qurān (Tafsīr al-Qurṭubī), Tehran: Intishārāt-i Nāsir Khusraw.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Yaqūb, 1407 AH, Al-Kāfi, ed. Alī Akbar Ghaffārī &

Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
 Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī, 1403 AH, Biḥār al-Anwār, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī.
 Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā, n.d., Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī.
 Muḥammad Shaḥrūr, n.d., Al-Kitāb wa al-Qurān: Qirāah Muāṣirah, Damascus: Al-Aḥālī.
 Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, 2015 CE, Qurān-shināsī, ed. GhulāmAlī Azīzī Kiyā, 6th ed., Qom: Intishārāt-i Muassasah-i Āmūzishī Pazhūhishī-i Imām Khomeynī.
 Muṣṭafawī, Ḥasan, 1430 AH, Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm, 3rd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
 Marifat, Muḥammad Hādī, 1428 AH, Al-Tamhīd fī Ulūm al-Qurān, Qom: Al-Nashr al-Islāmī.
 —, 1418 AH, Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbih al-Qashīb, 2nd ed., Qom: Muassasat al-Nashr al-Islāmī. --- Let me know if you need the publisher names or places transliterated differently (e.g., Persian pronunciation vs. Arabic).