

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

دوفصلنامه دانشگاه قم

سال یکم، شماره اول - بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر غلامحسین اعرابی

سرمدیر: دکتر علی احمد ناصح

**اعضای هیات تحریریه به ترتیب حروف الفبا:**

- دکتر ابراهیم ابراهیمی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک)
- دکتر غلامحسین اعرابی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)
- دکتر مهدی ایزدی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث امام صادق (ع))
- دکتر سید محمد مرتضوی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی)
- دکتر عزت الله مولایی نیا (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)
- دکتر علی احمد ناصح (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)
- دکتر جعفر نکونام (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)
- دکتر حجت هادی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث)

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار: فاطمه روحانی

ویراستار انگلیسی: ابوالفضل ایمانی راغب

حروف چین و صفحه آرا: حسین معظمی

طراح جلد: مهندس روح الله محمدی

**یادآوری:**

- در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می یابند که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه های علوم قرآنی، معارف قرآنی، دیدگاه های تفسیری، اختلاف نظرها یا اشتراک نظرهای تفسیری بین شیعه و سایر فرقه های اسلامی یا بین دو فرقه یا دو مکتب یا مذهب از فرق، مکاتب و مذاهب اسلامی نگاشته شده باشد.
- مسئولیت مطالب هر مقاله برعهده نویسنده است.
- نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.
- فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله ها آزاد است.

نشانی فصلنامه: قم: بلوار الغدیر، دانشگاه قم: کتابخانه مرکزی، قسمت مجلات علمی، دفتر دوفصلنامه

پژوهش های تفسیر تطبیقی

تلفن: ۶۱-۰۲۵۳۲۱۰۳۳۶۰ سامانه نشریه: ptt.qom.ac.ir

نشانی الکترونیک: ptt@Qom.ac.ir

وب سایت اختصاصی مجلات علمی دانشگاه قم: journals.qom.ac.ir

پذیرش مقاله در این در این مجله فقط از طریق ثبت در سامانه (ptt.qom.ac.ir) امکان پذیر می باشد.

## سخن سر دبیر

قرآن کریم کتاب هدایت انسان به سوی بهترین اهداف از بهترین راه ها است (ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم ... اسراء / ۹) و بدون تردید کار ساز ترین کتاب در سرنوشت مردم جهان بوده و هست و نه تنها در سرنوشت مسلمانان تاثیر ژرف داشته است بلکه در فرهنگ و سرنوشت مردم جهان تاثیر گزار بوده است .

به دلیل نقش محوری و بی بدیل قرآن در تاریخ فرهنگ اسلامی و علو و بلندی معنای آن و برداشتن بطون و لایه های معنایی عمیق و عدم اختصاص آن به زمان و مکان خاص (... ان الله لم یجعل لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو فی کل زمان جدید و عند کل قوم غض الی یوم القیامه - بحار الانوار ، ج ۸۹ ص ۱۵) این کتاب نیازمند تفسیر و تبیین بوده و هست .

براین اساس عالمان اسلامی از آغاز تا کنون میراث گرانبهایی از آثار علمی و تحقیقی در گنجیه های عظیم تفسیری از خویش به جای نهاده اند

میراث تفسیری مسلمانان ، ساحت متکثر، متنوع و سیالی است و در آن همه جریان های دینی و مذهبی درون اسلام حضور دارند شناخت و تبیین روشمند ، عینی و آکادمیک از این ساحت متکثر و گوناگون و مقایسه و تطبیق میان آنها رسالتی است که برای انجام آن عنوان تفسیر تطبیقی را برگزیده ایم و این دو فصلنامه که با هدف نشر و توسعه تحقیقات در این زمینه کار خود را آغاز نموده است ، صرفا پذیرای مقالاتی خواهد بود که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه های معارف قرآنی ، دیدگاه های تفسیری ، اختلاف نظرها یا اشتراک نظرهای تفسیری بین شیعه و سایر فرقه های اسلامی یا بین دو فرقه یا دو مکتب یا دو مذهب از فرق مکتب و مذاهب اسلامی نگاشته شده باشد

پیشاپیش ضمن آرزوی توفیق برای همه اساتید و محققان این عرصه دست آنان را به گرمی فشرد و امدادگی خویش را برای پذیرش و نشر مقالات آنان در صورت دارا بودن شرایط و رعایت ضوابط مربوطه اعلام می داریم

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین  
دبیر دو فصلنامه پژوهشی های تفسیر تطبیقی  
علی احمد ناصح

## راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

متن مقالات ارسالی به زبان فارسی باشد.

مقالات ارسالی در نشریه ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.

مقالات فرستاده شده تحقیقی و مستند و براساس معیارهای پژوهشی باشند.

حجم مقالات از ۲۰ صفحه (۶۵۰۰ کلمه) فراتر نرود.

مقالات با برنامه WORD تایپ شود و به آدرس سامانه مجله ارسال گردد.

ذکر مشخصات کامل نویسنده به همراه نشانی کامل، شماره تلفن تماس و درجه علمی وی ضروری است.

در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین تر از استادیاری باشد، شایسته است مقاله را با همکاری یک نفر با درجه استادیاری یا بالاتر تکمیل و ارسال کند.

مقاله باید مشتمل بر بخش های زیر باشد: چکیده، کلید واژه ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، فهرست منابع.

درج معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه، در داخل پرانتز قید گردد.

در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می یابند که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه های علوم قرآنی، معارف قرآنی، دیدگاه های تفسیری، اختلاف نظرها یا اشتراک نظرهای تفسیری بین شیعه و سایر فرقه های اسلامی یا بین دو فرقه یا دو مکتب یا مذهب از فرق، مکاتب و مذاهب اسلامی نگاشته شده باشد.

فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را برای خود محفوظ می دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.

### شیوه نامه

در تدوین مقالات لازم است این ترتیب رعایت شود:

الف. عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق، به صورت کوتاه و رسا درج گردد؛

ب. مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه علمی و سازمان وابسته؛

ج. چکیده: قریب ۱۰۰-۱۵۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی به گونه ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته های مهم نتیجه بحث باشد؛

د. کلید واژه ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می سازند؛

ه. مقدمه: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه های قبلی پژوهش و ارتباط آن ها با موضوع نوشتار به صورت واضح اشاره شود؛

و. بدنه اصلی مقاله

۱. بدنه مقاله که متن اصلی است، پاراگراف بندی شده باشد، به گونه ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار گیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی تر قرار گیرند به نوعی که مجموعه مقاله از یک شاکله منسجم برخوردار باشد و تقدیم و تاخیر مطلب در آن رعایت گردد.

۴. در مواردی که مطلبی عینا از منبعی نقل می شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (" ") قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل مستقیم یا غیر مستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می شود: (نام خانوادگی مولف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه) در صورتی که نام خانوادگی مولف، مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت می گیرد.

اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره صفحه)

در صورتی که به دو اثر مختلف با مولفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت اشاره می گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)

اگر مولفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می شود و با ذکر واژگان «دیگران» به سایر مولفان اشاره می گردد.

ز. نتیجه: حدود ۱۰۰-۲۰۰ کلمه، حاوی جمع بندی و خلاصه مهم ترین مسائلی که نویسنده آن ها را در مقاله اش به طور مستند شرح و بسط داده است.

ح. فهرست منابع: کتب و مقالاتی که نویسنده در مقاله اش به آن ها استناد نموده و یا از آن ها نقل مطلب کرده است.

#### روش تنظیم منابع

فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه ای جداگانه براساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.

کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم / مصحح؛ نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان پایان نامه»؛ پایان نامه کارشناسی ارشد / دکتری، نام استاد راهنما، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.

منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام؛ «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.

منابع نامشخص: در صورت تالیف توسط مرکز یا موسسه، نام آن ذکر می شود و در صورت عدم تالیف توسط نویسنده یا موسسه، با نام اثر آغاز می شود.

عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بیجا» (بدون محل نشر)، «بی نا» (بدون ناشر، «بی تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.

# پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

دو فصل‌نامه دانشگاه قم  
زیر نظر معاونت پژوهشی  
سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
شماره پیاپی ۱

- تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن ..... ۷  
کامران اویسی و رضا مودب
- بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر  
مفسران فریقین ..... ۳۹  
حسین عبدالحمیدی
- مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن ..... ۵۷  
کاوس روحی برندق و محمد حسین خوانین زاده
- بررسی تطبیقی مسأله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی ..... ۷۵  
محمود صیدی، احسان منصوری و مرتضی بیات
- بررسی مکتب تفسیر علمی از دیدگاه مفسران ..... ۹۵  
اسمر جعفری و غلامحسین اعرابی
- بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری - کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن ..... ۱۱۷  
محمدصادق حیدری، دکتر زینب السادات حسینی و دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج
- تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین ..... ۱۴۳  
دکتر عزت الله مولائی نیا و محمدامین مؤمنی



## تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

\* کامران اویسی

\*\* رضا مودب

### چکیده

مطالعات تطبیقی در متون اسلامی، به ویژه آیات قرآن کریم، از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آیات یکم تا ششم سوره دخان، شرافت و عظمت نازل کننده، نازل شونده، بر او نازل شده و زمان نزول را اجمالاً بیان کرده است؛ لذا می‌توان در میان مباحث تفسیری آیات گفته شده، به مسئله شب قدر و نزول قرآن پرداخت. در فرآیند تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان، می‌توان به نکاتی دست یافت، از قبیل بهترین معنایی که می‌توان از "حم" با راهنمایی معصوم (ع) برداشت نمود، "ای محمد" است؛ "و الكتاب المبين" یعنی قسم به کتاب مبین یعنی همان امور مقدر شده از لوح محفوظ؛ مقصود از نزول در آیات ابتدایی سوره دخان، نزول قرآن در شب قدر و نیز تقدیر امور از لوح محفوظ و منظور از انزال، نزول دفعی قرآن بسیط و اجمالی یعنی حقیقت قرآن است که، در قالب الفاظ و یک امر تشریحی نبوده، بلکه یک امر تکوینی است که بر قلب پیامبر (ص) افاضه گردیده است؛ مورد خطاب آیات ابتدایی سوره دخان را، اصالتاً به پیامبر (ص) و تبعاً به افراد دیگر دانست. امر حکیم امری است که به سبب اتقان، اقتضای تعلق نهی و امر را پیدا می‌کند و پس از اقتضا و انشا، به مرحله فعلیت می‌رسد. این مهم در شب قدر با تقدیر امور از لوح محفوظ صورت می‌گیرد. سپس به قلب پیامبر (ص) نازل گردیده و به مناسبت در هنگام نزول تدریجی و ابلاغ پیامبر (ص) به مردم، منجز می‌شود.

**واژگان کلیدی:** تفسیر تطبیقی، دخان، دفعی و تدریجی، نزول.

\* دانشجو دکتری رشته علوم قرآن و حدیث.

\*\* استاد گروه قرآن و حدیث دانشگاه قم.

## مقدمه

مطالعات تطبیقی، در متون اسلامی به ویژه آیات قرآن کریم، از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با توجه به آیه "قل یا أهل الكتابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ..." (آل عمران/ ۶۴)<sup>۱</sup> می‌توان اهمیت مطالعات تطبیقی را، از خود قرآن کریم استظهار نمود. چرا که دعوت به کلمه مشترک بین دو دین اسلام و مسیحیت در ماجرای مباحله، امری است که مفسران آن را پذیرفته‌اند. چنان که علامه طباطبایی، یکی از نظرات تفسیری در باره لفظ "کلمه" در آیه مذکور را اخذ به کلمه توحید می‌داند.<sup>۲</sup> واضح است که برای رسیدن به اتفاق عملی نسبت به توحید در جامعه، ابتدا لازم است در وحدت اعتقادی کوشید. به نظر می‌رسد یکی از راه‌های دستیابی به وحدت عقیدتی، گسترش مطالعات تطبیقی و مقارنه‌ای بین ادیان و مذاهب است.

بنا بر نظر برخی محققان معاصر، احیای روش مطالعه تطبیقی به عنوان سیره سلف و به منظور گسترش تعامل و تقویت هم‌گرایی در بین مسلمانان و تحکیم مبانی تقریب بین عالمان مذاهب اسلامی، از ضرورت‌ها و بایسته‌های فوری این مقطع تاریخی است.<sup>۳</sup> در زمان حاضر، مطالعات تطبیقی تا حدی توسعه یافته است که، به عنوان یکی از انواع تفسیر موضوعی، مطرح گردیده است.<sup>۴</sup> در این میان می‌توان موضوعاتی از علوم قرآنی را با تکیه بر تفسیر تطبیقی آیات مربوط، مورد مطالعه قرار داد. مسأله نزول قرآن نیز از جمله مباحث علوم قرآنی است که، از دیرباز مورد توجه قرآن پژوهان بوده است که در کنار آنان، مفسران شیعه و اهل تسنن نیز در ذیل آیاتی که اشاره‌ای به نزول قرآن داشته، به تبیین مسأله نزول قرآن پرداخته‌اند. گرچه آیات متعددی به نزول قرآن اشاره دارد اما با توجه به تمرکز مقاله حاضر بر سوره دخان، دیدگاه‌های مفسران و گاه قرآن پژوهان درباره آیات مربوط به نزول قرآن در سوره مذکور، بررسی می‌گردد.

در معرفی سوره دخان گفته شده است، در ترتیب مصحف رسمی در جزء بیست و پنجم قرآن در ردیف چهل و چهارم، بعد از سوره زخرف و قبل از سوره جاثیه<sup>۵</sup> و در ترتیب نزول، شصت و

۱. ترجمه: بگو: «ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است».

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۴۷.

۳. مقاله مطالعات تطبیقی مذاهب، ضرورت و بایسته‌ها، ص ۹.

۴. ر.ک: مقاله شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۳۵-۳۹.

۵. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۹۱؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛ التحریر و التنبیر، ج ۲۵، ص ۳۰۶؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۱.



تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

چهارمین سوره است.<sup>۱</sup> اگر چه ابن عاشور، سوره دخان را شصت و سومین سوره نازل شده می‌داند<sup>۲</sup>، لکن سوره مورد بحث، شصت و چهارمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و این مطلب را تمام جدول‌های مسند و غیر مسند و ترکیبی که توسط یکی از محققان معاصر تدارک شده، تأیید می‌کند.<sup>۳</sup> سوره مورد نظر به مناسبت کلمه به کار رفته در آیه دهم، "دخان" نامیده شده است.<sup>۴</sup> سوره دخان، به اتفاق دانشمندان تفسیر و علوم قرآن مکی است.<sup>۵</sup> برخی آیه پانزدهم تا آخر را غیر مکی دانسته‌اند.<sup>۶</sup> البته نسبت به غیر مکی بودن آیه پانزدهم می‌توان گفت: اولاً سیوطی آیات یاد شده را به عنوان آیات استثنایی نیاورده است؛<sup>۷</sup> ثانیاً استثنایی بودن آیات یاد شده، قولی شاذ است.<sup>۸</sup> تعداد آیات سوره مزبور به شمارش کوفی (و مصحف رسمی)، پنجاه و نه است.<sup>۹</sup> اما آنچه که در مقاله پیش رو به سبب ارتباط آن با مسأله نزول قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد، آیات یکم تا ششم سوره دخان است که متن و ترجمه آن در ادامه می‌آید:

حم (۱) وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (۲) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (۳) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (۴) أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (۵) رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶)

حامیم. (۱) سوگند به کتاب (قرآن) روشنگر! (۲) که ما آن را در شبی خجسته فرو فرستادیم؛ در واقع ما هشدار گریم. (۳) در آن (شب) هر چیز استواری جدا کرده می‌شود؛ (۴) در حالی که فرمانی از نزد ماست؛ [چرا] که ما فرستنده‌ایم. (۵) (اینها) بخاطر رحمتی از جانب پروردگار توست، که در حقیقت تنها او شنوا [و] داناست. (۶)

۱. همگام با وحی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۶.

۳. همگام با وحی، ج ۱، ص ۱۰۴ و ص ۱۲۲.

۴. ر.ک: التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۶؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۴.

۵. ر.ک: جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۹۴؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛

التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۶؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۱.

۶. تفسیر روح البیان، ج ۸، ص ۴۰۰؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹.

۷. ر.ک: الإیتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۷۲-۸۱.

۸. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۶.

۹. ر.ک: التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۶.

## نظم درونی آیات

آیات گفته شده نشان می دهند که قرآن کتابی است آشکار، که برای اندازی که نشأت گرفته از رحمت الهی است از سوی خدا، توسط فرشتگان (به سبب کاربرد متکلم مع الغیر = انا، کنا و...)، در شبی که تقدیر امور توسط خدا انجام می شود، به پیامبر (ص) نازل گردیده است. آیات نامبرده، شرافت و عظمت نازل کننده، نازل شونده، بر او نازل شده و زمان نزول را اجمالاً بیان کرده است. فخر رازی در بیان نظم آیات ذکر شده، معتقد است:

**اولاً** مقصود از آیات گفته شده تعظیم قرآن از سه وجه است:

**الف) به حسب ذات قرآن:** که خود از سه منظر است: ۱. خدا به قرآن سوگند خورده است؛ ۲. خدا به این عنوان که قرآن در شبی مبارک نازل گردیده، به قرآن قسم خورده است که سوگند به حالتی از احوال شیء، دلالت بر نهایت شرافت آن شیء دارد؛ ۳. وصف به مبین بودن قرآن، دلالت بر شرف ذاتی آن دارد.

**ب) به سبب زمان نزولش**

**ج) به جهت شرافت نازل کننده اش.**

**ثانیاً** جمله "إنا أنزلناه فی لیلة مبارکة" اقتضای دو مطلب دارد: ۱. خدا آن را نازل فرموده است؛ ۲. آن شب، شبی مبارک است. دو مطلب نیز توسط جمله نامبرده، بیان گردیده است: ۱. خدا در آن شب، هر امر حکیمانه ای را تفریق و تقدیر می کند. ۲. آن امر حکیم، مخصوص به شرف و منزلتی است که فقط از ناحیه خدا ظاهر می شود و جمله "أمرنا من عندنا" بدان اشاره دارد.<sup>۱</sup>

**ثالثاً** خدا به جای اینکه بگوید: "رحمة منا"، فرمود: "رحمة من ربک" و اسم ظاهر "ربک" را به جای ضمیر "نا" آورد تا این مطلب را اعلام کند: "ربوبیت مقتضای رحمت بر مربوبین را دارد، آن رحمت بر وفق نیازهای نیازمندان است زیرا خدا ناله هایشان را می شنود و حاجت هایشان را می داند. به همین سبب فرمود: "إنه هو السميع العليم".<sup>۲</sup>

در ادامه به سبب تفکیک بهتر مطالب، ذیل هر آیه به بیان تفسیر و تنزیل سوره پرداخته می شود.

۱. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۴.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۴.

## ۱- حم

بر طبق روش تفسیر معمول مفسران، که ابتدا آیه را از لحاظ صرف و نحو و بلاغت عربی مورد بررسی قرار می دهند، احتمالاتی که مفسران از جنبه ادبی- بلاغی درباره "حم" بیان نموده اند را می توان این گونه دسته بندی کرد:

الف. تقدیر آن، "هذه السورة أو هذه الحروف حم و الكتاب المبين" باشد مثل این سخن که "هذا زيد و الله؛ این زيد است به خدا قسم". در این حالت، "حم" از حروف یا اسم سوره و خبر برای مبتدای محذوف است که نکره آمدن "كَلِمَةً" برای تعظیم آن است؛ یعنی این سوره از همان حروف الفبا تألیف شده است.

ب. "حم" یک کلام مستقل از جمله "و الكتاب المبين، إنا أنزلناه" باشد.

ج. تقدیر آن، "و حم، و الكتاب المبين، إنا أنزلناه" باشد که در این صورت، دو قسم بر شیء واحدند. "حم" سوگندیست که با سوگند دیگری که بعد از آن آمده، دو سوگند پی در پی و متناسب را تشکیل می دهد؛ سوگند به حروف الفبا همچون "حم" و سوگند به این کتاب مقدس، که از این حروف تشکیل یافته است.<sup>۱</sup> جمله "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ" جواب قسم است.

د. "حم" اسم پیامبر (ص) و منادا خواهد بود زیرا گویا گفته شده است: "یا حم".<sup>۲</sup>

به نظر می رسد احتمال چهارم با تفسیری که از "کتاب مبين" ارائه خواهد شد، مناسب تر است.

اما درباره مباحث تفسیری مربوط به آیه، برخی درباره حروف مقطعه اقوالی گفته اند که یکی از مهمترین دیدگاه ها این است که، قرآن با همه عظمتش از حروف الفبا تشکیل شده و نشانگر قدرت خالق آن است.<sup>۳</sup> البته بعضی محققان معاصر معتقدند دلیل قطعی بر آن وجود ندارد<sup>۴</sup>، لکن مؤیداتی می توان برای آن پیدا نمود.<sup>۵</sup> صحیح ترین قول این است که تفسیر درست حروف مقطعه تنها در پرتو بیان معصوم (ص) روشن می گردد، زیرا به نظر می رسد از تشابهاتی هستند

۱. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۱؛ التحریر و التنویر، ج ۲۵،

ص ۳۰۸؛ ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۳. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۶۲.

۴. ر.ک: همگام با وحی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۶۲.

که راسخان حقیقی می توانند آنها را معنا کنند. بنابراین حروف مقطعه، رموزی هستند بین خدا و رسولش.<sup>۱</sup> آیت الله صادقی تهرانی نیز ملازمه ای بین سوره حم و پیامبر (ص) برقرار کرده است. او می نویسد: حم در اینجا همان رسول اکرم (ص) است، زیرا خدا به کتاب مبین قسم خورده که در شب مبارکی نازل کرده است که، محل نزولی جز قلب منیر پیامبر (ص) ندارد؛ جمله "رحمة من ربك" نیز جلوه ای از این مطلب است که پیامبر (ص) در "حم" مورد خطاب است؛ از سوی دیگر طبق روایتی، حامیم تاج قرآند و محمد (صلی الله علیه و آله) تاج پیامبران.<sup>۲</sup> بنابراین این احتمال که "حم" یعنی ای محمد، بعید نیست.

از امام کاظم (ع)، روایتی درباره باطن آیه آمده است: "أَمَّا حَمَّ فَهُوَ مُحَمَّدٌ (ص) وَ هُوَ فِي كِتَابِ هُودِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْهِ وَ هُوَ مَنقُوصُ الحُرُوفِ"<sup>۳</sup>؛ حم محمد است، این اسم در کتاب هود نیز هست، که بعضی از حروف آن - "م" "ا" و "د" آخر- قطع شده است.

## ۲- و الكتاب المبین

"الف و لام" در "الكتاب" برای عهد است<sup>۴</sup> که شاید منظور، عهد ذکرى به سبب عبارت "كتاب مبین" سوره زخرف باشد<sup>۵</sup>، زیرا سوره زخرف از لحاظ ترتیب نزول، قبل از سوره دخان است.<sup>۶</sup> زمخشری، علامه طباطبایی و آیت الله مکارم معتقدند، "واو" در "و الكتاب المبین" برای سوگند است.<sup>۷</sup>

برای روشن شدن معنای آیه، باید بررسی شود که اولاً منظور از کتاب و ثانیاً مقصود از مبین،

چست؟

۱. ر.ک: همگام با وحی، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ج ۲، ص ۲۷۱.  
۲. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ج ۲۶، ص ۳۷۹.  
۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۷۹.  
۴. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۸.  
۵. اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۹، ص ۱۱۷.  
۶. همگام با وحی، ج ۱، ص ۱۲۲.  
۷. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.

### بررسی معنای کتاب

در مورد "کتاب"، احتمالات مختلفی از ناحیه مفسران داده شده<sup>۱</sup>، که فخر رازی سه احتمال مطرح می‌کند:

الف. به سبب آیه "لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان" (حدید/ ۲۵) منظور، کتاب هایی است که بر انبیای قبلی نازل گردیده است؛  
ب. مانند آیه "یمحو الله ما یشاء و یشاء و یشاء و عنده أم الكتاب" (رعد/ ۳۹) و "و إنه فی أم الكتاب لدینا" (زخرف/ ۴)، مراد لوح محفوظ باشد؛  
ج. مراد، قرآن باشد که در این حالت، به خود قرآن قسم خورده شده است تا بفرماید در شبی مبارک، نازل گردیده است. این نوع سخن راندن، نهایت تعظیم قرآن را می‌رساند، مانند اینکه برای نشان دادن بزرگی یک شخصی بگویی: تو را شفیع در برابر خودت قرار می‌دهم و تو را به حق خودت قسم می‌دهم.<sup>۲</sup> طبق نظر فخر رازی، مبین بودن، یعنی قرآن مطالبی که حاجت های دنیوی و دینی بندگان را برطرف کند را، شامل است. گرچه حقیقت ابانت و روشنی برای خداست اما از آنجا که روشنی با قرآن حاصل می‌گردد، قرآن را به "مبین" وصف نمود.<sup>۳</sup>

زمخشری، علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی معتقدند، مقصود از "الکتاب المبین" قرآن است.<sup>۴</sup> آیت الله مکارم شیرازی در ادامه نوشته است، یعنی کتابی که محتوایش روشن، معارفش آشکار، تعلیماتش زنده، احکامش سازنده و برنامه‌هایش حساب شده است، کتابی که خود دلیل حقانیت خویش است.<sup>۵</sup> وی در جای دیگر نوشته است: توصیف "قرآن" به "مبین" که در اصل از ماده " بیان" است، اشاره به آشکار بودن عظمت و اعجاز آن می‌باشد، که هر چه انسان در محتوای آن بیشتر دقت کند، به معجزه بودنش آشناتر می‌شود.<sup>۶</sup> ابن عاشور نیز آورده: منظور از کتاب مبین، قرآن عربی است که دلالتش واضح است.<sup>۷</sup> طبرسی "کتاب مبین" را قرآن می‌داند که،

۱. تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۲۷۱.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲.

۳. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲.

۴. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶.

۵. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۷.

۶. تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۱۸۳؛ ج ۱۶، ص ۹.

۷. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۲۱۱.

حلال و حرام در آن بیان گردیده است.<sup>۱</sup> ظاهراً بیان حلال و حرام در کتابی که هنوز نزولش تمام نشده و بسیاری از احکام در سوره های مدنی بیان می شود و مخاطبان آن روز سوره دخان در ربوبیت خدا شک دارند، چنین استظهاری از "کتاب مبین" دلالتی بر شرف و شأن قرآن نخواهد داشت.

برای پی بردن به معنای دقیق عبارت "کتاب مبین"، باید کاربردهای عبارت یاد شده در قرآن را بررسی نمود. دو نوع استعمال کلی در قرآن دیده می شود:

۱. در آیاتی مانند: "و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر إلا في كتاب مبین" (یونس / ۶۱) و "لا رطب و لا یابس إلا فی کتاب مبین" (انعام / ۵۹) و امثال آن، مقصود همان لوح محفوظ است.<sup>۲</sup>
۲. در آیاتی مانند "تلك آیات الكتاب المبین\* إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون" (یوسف / ۱-۲) و "تلك آیات الكتاب المبین" (شعراء / ۲ و قصص / ۲) با توجه به کاربرد واژه "تعقلون" و کاربرد واژه "آیات" ظهور در این دارد که "کتاب مبین" کتابی است که به زبان عربی نازل شده و آشکار است به گونه ای که قابل اندیشیدن است. در همه این موارد، بعد از حروف مقطعه واقع شده، که نشان دهنده ارتباط این "حروف" با "عظمت قرآن" است. توصیف "قرآن" به "مبین" که در اصل از ماده "بیان" است، اشاره به آشکار بودن عظمت و اعجاز آن می باشد که هر چه انسان در محتوای آن بیشتر دقت کند، به معجزه بودنش آشناتر می شود.<sup>۳</sup>

در اینجا اولاً با توجه به سیاق آیات (۱-۶)، که اشاره به نزول قرآن، انذار و ارسال دارد و ثانیاً با توجه به نزول دفعی قرآن در شب قدر و تدریجی آن در طول بیست و سه سال، "کتاب"، همان لوح محفوظ است چنانکه در آیات و "و الكتاب المبین\* إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون\* و انه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم" (زخرف / ۲-۳) نیز بدان اشاره دارد. یعنی قرآنی که الآن با الفاظ عربی برای تعقل شما آمده است، از ام الكتاب و لوح محفوظ نازل گردیده است.

۱. مجمع البیان، ج ۹، ص ۹۲.

۲. تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۲۷۱؛ ج ۱۵، ص ۵۳۴؛ ج ۱۸، ص ۱۲.

۳. تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۱۸۳؛ ج ۱۶، ص ۹.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

به عبارت بهتر می خواهد به مخاطب خود بگوید: قرآنی که پیامبر (ص) در قالب الفاظ و کلمات و جملات بر شما قرائت می کند، از علم الهی منشعب و به سبب انذار ناشی از رحمتش، بر شما فرستاده شده است.

### بررسی معنای مبین

اگر چنانچه گفته شد، کتاب همان لوح محفوظ باشد، مبین بدین معناست که خدا، پیامبر (ص) را از لوح محفوظ، پس از تفریق و تقدیر امر، مطلع می کند و در نتیجه برای او مبین و آشکار خواهد شد؛ لذا اگر چنین کسی که به اذن الهی از لوح محفوظ مطلع است، برای شما مطالبی از جانب خدا نقل کرد، به واسطه رسول، برای شما نیز مبین خواهد شد. احادیثی نیز چنین مطلبی را تأیید می نمایند:

"جعل الله بينه وبين الامام عموداً من نور ينظر الله به الى الامام و ينظر الامام به اليه فاذا اراد علم شيء نظر في ذلك النور فعرفه؛ خداوند در میان خودش و امام و پیشوای خلق، ستونی از نور قرار داده که خداوند از این طریق، به امام می نگرد و امام نیز از این طریق به پروردگارش، و هنگامی که بخواهد چیزی را بداند در آن ستون نور نظر می افکند و از آن آگاه می شود."<sup>۱</sup> حدیث گفته شده، بر لزوم اراده و اذن خدا، در علم یافتن به هر چیزی توسط امام (ع)، دلالت دارد.

در روایات، رسول (ص) توسط جبرئیل، علم پیدا می کند. مثلاً در حدیثی پس از بیان معانی برخی از حروف مقطعه از جمله "حم"، امام (ع) به بیان مراحل انشای امور تشریحی و تکوینی می پردازد که، از لوح محفوظ باید به وسیله فرشتگان به انبیاء برسد. "ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ لِقَلَمٍ اَكْتُبْ فَسَطَرَ الْقَلَمُ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَالْمِدَادُ مِدَادُ مِنْ نُورٍ وَ الْقَلَمُ قَلَمٌ مِنْ نُورٍ وَ اللُّوحُ لَوْحٌ مِنْ نُورٍ وَ قَالَ سُفْيَانُ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ بَيْنَ لِي اَمْرَ اللُّوحِ وَ الْقَلَمِ وَ الْمِدَادِ فَضَلَ بَيَانٍ وَ عَلَّمَنِي مِمَّا عَلَّمَك اللهُ فَقَالَ يَا ابْنَ سَعِيدٍ لَوْ لَا اَنَّكَ اَهْلٌ لِلْجَوَابِ مَا اَجَبْتُكَ فَنَوْنٌ مَلِكٌ يُوَدِّي اِلَى الْقَلَمِ وَ هُوَ مَلِكٌ وَ الْقَلَمُ يُوَدِّي اِلَى اللُّوحِ وَ هُوَ مَلِكٌ وَ اللُّوحُ يُوَدِّي اِلَى اِسْرَافِيلَ وَ اِسْرَافِيلُ يُوَدِّي اِلَى مِيكَائِيلَ وَ مِيكَائِيلُ يُوَدِّي اِلَى جِبْرِيْلَ وَ جِبْرِيْلُ يُوَدِّي اِلَى الْاَنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ ص قَالَ ثُمَّ قَالَ لِي قُمْ يَا سُفْيَانُ فَلَا اَمْنُ عَلَيْكَ؛ سپس به قلم فرمود: [بنویس] بلافاصله، قلم در لوح محفوظ، آن چه تا کنون بوده و آن چه پس از این به وجود خواهد آمد

۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص ۴۴۰.

دو فصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

نگاشت، مرکب و جوهر او نور بود، و قلم نیز از نور، و لوح نیز تکه‌ای از نور است. سفیان گفت: عرض کردم: کار لوح و قلم و جوهر را برایم واضح‌تر تشریح فرمائید، و از علومی که خدا به شما آموخته است به من یاد دهید، فرمود: یا ابن سعید اگر شایسته پاسخ نبودی جوابت را نمی‌گفتم، پس «نون» فرشته‌ای است که خود را به قلم می‌رساند و قلم نیز فرشته‌ای است که خود را به لوح می‌رساند، و آن نیز فرشته‌ای باشد که وحی را به اسرافیل رسانده، و او به میکائیل می‌رساند و وی نیز به جبرئیل و جبرئیل هم به پیامبران خدا - صلوات الله علیهم - می‌رساند. بعد فرمود: بر خیز و برو، که بیشتر از این بر تو ایمن نیستیم.<sup>۱</sup>

”عَنْ صُرَيْبِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مُبْدُولٌ وَعِلْمٌ مَكْفُوفٌ فَأَمَّا الْمُبْدُولُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يَعْلَمُهُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّسُلُ إِلَّا وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ وَأَمَّا الْمَكْفُوفُ فَهُوَ الَّذِي عِنْدَهُ فِي أُمَّ الْكِتَابِ إِذَا حَرَجَ نَفَذَ؛ ضَرَيْبٌ يَقُولُ: سَمِعْتُمْ إِمَامَ بَاقِرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: خَدَىٰ عَزَّ وَجَلَّ رَا دَو كُونَهُ عِلْمٌ اسْت: ۱- عِلْمٌ بَدَلٌ شَدَه. ۲- عِلْمٌ نَكْهَدَارِي شَدَه. اِمَا نَسْبَتُ بَهْ عِلْمٌ بَدَلٌ شَدَه، هُرْ چَهْ مَلَائِكَهْ وَ رَسُوْلَانِ دَانَنْد، مَا هَمُّ مِي دَانِيْمْ وَ اِمَا عِلْمُ نَكْهَدَارِي شَدَه اَنْسَتُ كَهْ نَزَدِ خَدَايْ دَرِ اَصْلِ كِتَابِ (لَوْحِ مَحْفُوظِ) اسْتُ كَهْ چُونِ اَزْ اَنْ دَرِ اَيَدِ، نَفُوذْ كَنْدُ وَ بَهْ دِيْگِرَانِ رَسْدُ.“<sup>۲</sup>

امیر مؤمنان، دانستن لوح محفوظ را از فضایل خویش بر شمرده است: ”أنا صاحب اللوح المحفوظ، ألهمني الله عزَّ و جلَّ علم ما فيه.“<sup>۳</sup> لذا پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) می‌فرماید: ”إن الله أطلعني على ما شاء من غيبه وحيا و تنزيلا و أطلعك عليه إلهاما، و إن الله خلق من نور قلبك ملكا فوكله باللوح المحفوظ، فلا يخط هناك غيب إلا و أنت تشهده.“<sup>۴</sup> از عامه نیز در روایتی نبوی نقل گردیده است: ”هكذا أقرأني جبرئيل عن القلم عن اللوح المحفوظ.“<sup>۵</sup>

در نهایت حدیثی دیگر دلالت دارد که رابطه شب قدر با نزل قرآن، به وسیله لوح محفوظ و نزول مقدرات در هر سال بر معصوم (ع) کامل می‌شود: ”وَرَوَيْنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا قَالَ تَنْزَلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكُتُبَةُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا

۱. معانی الأخبار، ص ۲۳.
۲. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، ص ۱۰۹.
۳. المناقب (للعلوی)، ص ۷۲.
۴. مشارق أنوار اليقين فی أسرار أمير المؤمنين علیه السلام، ص ۲۰۸.
۵. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۲، ص ۶۳۴؛ تفسیر روح البیان، ج ۱، ص ۳.



تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ فِي السَّنَةِ مِنْ أُمُورٍ مَا يَصِيبُ الْعِبَادَ وَالْأَمْرُ عِنْدَهُ مَوْقُوفٌ لَهُ فِيهِ الْمَشِيئَةُ فَيَقْدَمُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.<sup>۱</sup>

با توجه به سیاق آیات که درباره تفریق و تقدیر امور در شب قدر است و نیز با توجه به روایاتی که ذکر گردید، منظور از مبین، معلوم گردیدن امور پس از تفریق و تقدیر و قضا توسط خدا، برای پیامبر (ص) است.

بنابراین احتمالاً مقصود آیه این است که ای محمد (ص)، قسم به کتاب مبین یعنی همان امور مقدر شده از لوح محفوظ.

### ۳- إِنْ أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنْ أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ

سزاوار است ابتدا معنای برخی کلمه ها در آیه گفته شده بررسی گردد:

**مبارکة:** پر برکت، از ماده "ب-ر-ک" به معنی سودمند و جاویدان و پردوام است.<sup>۲</sup> راغب می گوید: برکت، ثبوت خیر الهی در چیزی است و مبارک آن چیزی است که، خیر الهی در آن مستقر گردیده است.<sup>۳</sup> در اینجا به معنای محل نزول برکت و مورد آن است.<sup>۴</sup> یعنی شبی که ظرف برکت و مستقر شدن خیر الهی است.

**منذرین:** انذارکنندگان از ماده "ن-ذ-ر" که دلالت بر ترساندن می کند. انذار، اعلام با تخویف و ترساندن است.<sup>۵</sup> کسی که انذار می کند، یعنی به امری که در آن ضرری هست خبر می دهد، به این قصد که شخصی را که به او خبر می دهد حفظ کند.<sup>۶</sup> انذار، اعلامی است که مورد ترس را نیز بیان می کند.<sup>۷</sup> بنابراین در اینجا، به معنای بیم دهندگانی است که می دانند نسبت به چه چیزی دارند هشدار می دهند.

۱. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۷.

۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۱۹.

۴. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱، ص ۲۸۱.

۵. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱۲، ص ۸۱؛ قاموس قرآن، ج ۷، ص ۴۲.

۶. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۰۹.

۷. الفروق في اللغة، ص ۲۳۷.

اما از لحاظ صرف و نحو و بلاغت، چنانکه سابقاً ذکر گردید، حم، مناداست؛ جمله پس از آن، قسم است. در نتیجه آیه مزبور نیز جواب قسم است.<sup>۱</sup> البته جمله "انا کنا منذرین"، یا معترضه یا مستأنفه است، یا آن هم جواب قسم است یا تفسیر جواب قسم<sup>۲</sup> و به عبارت بهتر، تعلیلی برای عبارت "انزلناه" است؛ یعنی ما قرآن را برای انذار دادن نازل نمودیم، زیرا انذار، شأن ماست و قبلاً هم انذار وجود داشته است. پس مضمون جمله "علة العلة" است. در عبارت مورد بحث، ایجاز قصر اتفاق افتاده است، زیرا به وصف "مُنذِرِينَ" اکتفا شده است، با اینکه قرآن هم منذر است هم مبشّر، اما به انذار اهتمام داشته، زیرا مقتضای حال جمهور مردم آن روز بوده است؛ کسی اقتضای تبشیر را دارد که با انذار بیم پیدا کند. مفعول "مُنذِرِينَ" حذف شده، زیرا "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ" بر آن دلالت دارد، یعنی ما مخاطبان قرآن را انذار کنندگانیم.<sup>۳</sup>

در باره تفسیر آیه، ابن عاشور معتقد است که، افتتاح سوره می تواند اولاً، مشرکان را مورد توجه قرار داده باشد تا شروعی باشد برای باز شدن چشمانشان نسبت به شرافت قرآن و منفعتی که در آن برای مردم وجود دارد. حروف مقطعه در اول سوره که بنا بر قولی به هدف تحدی همراه با اعجاز آمده<sup>۴</sup>، برای اشاره دو چندان به عظمت قرآن است؛ ثانیاً رسول (ص) را خطاب کرده باشد و علم مشرکان به محتوای آیات به تبع خطاب به رسول به نحو تعریض حاصل شود.<sup>۵</sup> در بررسی کلام وی می توان گفت: اولاً بر اساس تلفیق "انما يعرف القرآن من خوطب به"<sup>۶</sup> و نیز "ایاک اعنی و اسمعی یا جارة"<sup>۷</sup> و پذیرش آنها، می توان خطاب آیاتی از قرآن را اصالتاً به پیامبر (ص) و تبعاً به افراد دیگر دانست؛ ثانیاً عبارت "رحمة من ربک" صریح در مخاطب بودن پیامبر (ص) است. ثالثاً با توجه به اینکه "حم" درسوره دخان، به عنوان اسم پیامبر (ص) اخذ گردید، احتمال دومی که ابن عاشور داده است، متعین می گردد.

۱. مجمع البیان، ج ۹، ص ۹۹؛ اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۹، ص ۱۱۷.
۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰؛ اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۹، ص ۱۱۷.
۳. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۹؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.
۴. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۰.
۵. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱.
۶. الکافی، ج ۸، ص ۳۰۷؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۲۸.
۷. اعتقادات الإمامیه (للسدوق)، ص ۸۷؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۲۱.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

ابن عاشور گفته است: "أَنْزَلْنَا"، ابتدای انزال قرآن است، زیرا هر آیه ای که نازل شود، از باب انضمام جزء به کل، به قرآن منضم می گردد.<sup>۱</sup> علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی، معتقدند آیه ظهور در این مطلب دارد که تمام قرآن در شب قدر نازل گردید.<sup>۲</sup> لکن با توجه به سیاق آیات که در خصوص نزول قرآن در شب قدر و نیز تقدیر امور از لوح محفوظ است؛ منظور از انزال، نزول دفعی قرآن بسیط و اجمالی (حقیقت قرآن) است که در قالب الفاظ و یک امر تشریحی نبوده، بلکه یک امر تکوینی است که بر قلب پیامبر (ص) افاضه گردیده است.<sup>۳</sup> قوی نیز وجود دارد که شب قدر، کلیت قرآن از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل گردیده و سپس به مناسبت نیاز مکلف نیز، نازل شده است.<sup>۴</sup>

به نظر علامه طباطبایی، "إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ" در جای تعلیل قرار گرفته و دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی قبل از این انذار هم، بطور مستمر انذار می کرده است<sup>۵</sup> و این خود دلالت دارد بر اینکه نزول قرآن، از ناحیه خدای سبحان، چیز نوظهوری نیست، چون قرآن یک انذار است و انذار سنت همیشگی خدای تعالی است که همواره در امت‌های گذشته از طریق وحی به انبیاء و رسولان جریان داشته و دائماً انبیایی را مبعوث می کرده تا بشر را انذار کنند.<sup>۶</sup>

در ادامه نیکوست تا به صورت اجمالی مسأله شب قدر برای روشن تر شدن تفسیر آیه، مورد مطالعه قرار گیرد.

### ماهیت شب قدر

غالب مفسران، "لیلة مبارکة" را به شب قدر تفسیر کرده‌اند.<sup>۷</sup> وصف "مُبَارَكَةٌ" تشویقی است برای معرفت پیدا کردن نسبت به آن شب.<sup>۸</sup> ابن عاشور می گوید: نزول ملائکه و روح، از جمله برکاتی است که مربوط به شب قدر است؛ برکت آن شب، از سوی خدا قبل نزول قرآن تقدیر یافته است

۱. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۸.

۲. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۷.

۳. ر.ک: شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۴۵۹.

۴. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۴.

۵. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۶. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۷. ر.ک: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲؛ التحریر و التنویر، ج

۲۵، ص ۳۰۸؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۷.

۸. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۸.

تا نزول قرآن با زمان مبارکی مقارن گردد.<sup>۱</sup> علامه طباطبایی مبارک بودن شب قدر را به سبب ظرف بودن آن برای خیر کثیر می داند، زیرا "برکت" به معنای "خیر کثیر" است و قرآن خیر کثیری است که در آن شب نازل گشت؛ قرآن نیز فرموده است: "وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ \* لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ" (قدر / ۲-۳).<sup>۲</sup>

زمخشری آن را "خیر کثیر داشتن در آنچه که خدا در آن شب از اموری که منافع بندگان در دین و دنیایشان به آن تعلق می گیرد، مقدر می کند" معنا نموده است که اگر همان نزول قرآن برای مبارک بودن شب قدر کافی است، حتی اگر چیز با برکت دیگری در آن شب یافت نشود.<sup>۳</sup> فخر رازی گفته است: وجه تسمیه "لیلة القدر" به سبب عظمت قدر و شرف آن نزد خداست که به سبب زمان خاصی نبوده، زیرا زمان از حیث ذات و صفات، واحد است و نمی توان برخی از آن را بر برخی دیگر ترجیح داد. معلوم می گردد شرافت شب قدر به سبب حصول امور شریف در آن است و شریفترین امور، نزول قرآن است.<sup>۴</sup> لکن وجه تسمیه ای که فخر ارزی برای شب قدر به کار برده است، صحیح نیست زیرا بنا بر برخی روایات، شب قدر، شب تقدیر امور است و ظاهراً به همین جهت، لیلة القدر نامیده شده است.<sup>۵</sup> امام باقر یا صادق (ع) می فرماید: "تَنْزِيلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكُتُبَةُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ فِي أَفْرِ السَّنَةِ وَ مَا يَصِيبُ الْعِبَادَ وَ أَمْرُهُ عِنْدَهُ مَوْقُوفٌ لَهُ وَ فِيهِ الْمَشِيئَةُ فَيَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُوَخَّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ همه فرشتگان خصوصاً نویسندگان عمل به آسمان اول می آیند و هر چه در آن سال واقع می شود و آن چه بر سر بندگان می آید همه را می نویسند و چیزی چند هست که موقوف می دارند به مشیت الهی و آن را حکم جزم نفرموده است می خواهد مقدم می دارد و می خواهد مؤخر می دارد و می خواهد محو می فرماید و می خواهد اثبات و نزد اوست لوح محفوظ که تغییر و تبدیل نمی باشد در آن و در لوح محو و اثبات تغییر و تبدیل هست."<sup>۶</sup>

علامه طباطبایی در طی یک قیاس مضمّر می آورد: با توجه به ظاهر آیه مورد بحث اولاً شب مزبور یکی از شبهایی است که در روی زمین دور می زند؛ ثانیاً ظاهر جمله "فِيهَا يَفْرَقُ كُلُّ

۱. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۸.  
۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷.  
۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰.  
۴. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲.  
۵. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۱۷.  
۶. الکافی، ج ۵۴، ص ۱۵۷.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

أَفْرِحْ حَكِيمٌ" - صیغه مضارع (یفرق) استمرار را می‌رساند - می‌فهماند شب مزبور همواره در روی کره زمین تکرار می‌شود؛ ثالثاً از ظاهر جمله "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" (بقره/ ۱۸۵) چنین برمی‌آید که، مادامی که ماه رمضان در کره زمین تکرار می‌شود، آن شب نیز تکرار می‌شود، در نتیجه شب قدر همه ساله در ماه رمضان تکرار می‌گردد.<sup>۱</sup> فخر رازی نیز شباهت اوصاف بیان شده در باره ليله مبارکه با ليلة القدر را، از شواهد یکی بودن این دو دانسته است. اوصافی مانند "تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم من كل أمر\* سلام هي" با "فيها يفرق كل أمر حكيم"، "بإذن ربهم" با "امراً من عندنا"، "رحمة من ربك" با "سلام هي".<sup>۲</sup>

بنابراین شب قدر، به سبب تقدیر امور و تفریق آن به ویژه به جهت نزول قرآن که مصداق اتم و اشرف تقدیر و تفریق امور است، مبارک گردیده است.

### تعیین شب قدر

برخی گفته اند "لیله مبارکه" شب نیمه شعبان است که چهار اسم دارد: اللیلة المبارکة، لیلة البراءة، لیلة الصک (شب قبالة دادن، چک، سند)<sup>۳</sup>، لیلة الرحمة. "لیلة الصک" یعنی بندار (شخص مال دار یا متصدی مالیات)<sup>۴</sup> هنگامی که از اهل خود مالیات می‌گیرد، برای آنان معاف نامه از مالیات می‌نویسد همین گونه خدا برای بندگان مؤمن در این شب براءت نامه می‌نویسد.<sup>۵</sup> نیز گفته شده "لیله مبارکه" به پنج ویژگی مختص گردیده است: تفریق امور حکیمانه، فضیلت عبادت در آن، نزول رحمت، حصول مغفرت، اعطای تمامیت شفاعت به رسول خدا (ص)؛ پیامبر (ص) در شب سیزدهم شعبان درباره بخشش امتش درخواست نمود و اجازه شفاعت نسبت به ثلث امت به آن حضرت داده شد و شب بعدی ثلث دیگر و در شب نیمه شعبان نسبت به ثلث آخر امت نیز اجازه شفاعت به آن حضرت داده شد، مگر کسی که از خدا دور بماند.<sup>۶</sup>

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲.

۳. رک: تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۶۰۰؛ فرهنگ ابجدی، ص ۵۵۷.

۴. رک: الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ج ۷، ص ۱۲۰؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص ۱۱۵.

۵. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹.

۶. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۳-۶۵۴.

پس از توجه به دلایلی که از علامه طباطبایی و فخر رازی برای اثبات یکسان بودن شب قدر و شب مبارک آورده شد، می توان در پاسخ باید گفت: اولاً حدیث نامبرده اخیر از نظر سند ضعیف است؛<sup>۱</sup> ثانیاً روایات مذکور با احادیث دیگری که شب قدر را در رمضان می داند، معارضه دارد؛ ثالثاً خود قرآن صراحت دارد که شب قدر در ماه رمضان است به دلیل "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" (قدر / ۱) و نیز مطابقت آیه "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" با آیات "تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ فِيهَا يَأْتِي رَبَّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (قدر / ۴) و "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" (بقره / ۱۸۵)؛<sup>۲</sup> رابعاً علامه فانی اصفهانی از روایاتی نام برده است که قضای امور را در نیمه شعبان و تسلیم آنها را به اربابانشان در شب قدر در ماه رمضان دانسته است.<sup>۳</sup> وی در جای دیگر می نویسد: اینکه برخی روایات و ادعیه ظهور در این مطلب دارند که شب های قدر متعدد است، به سبب اختلاف مراتب در تفریق امور است که، به تقدیر و امضاء و ابرام تقسیم می گردد.<sup>۴</sup> نقل گردیده است شروع استنساخ از لوح محفوظ، در شب برائت (نیمه شعبان) و تمام شدن استنساخ در لیلۃ القدر است.<sup>۵</sup> خامساً فخر رازی قول به شب قدر بودن نیمه شعبان را دیدگاه منقول از مردم می داند که دلیلی قابل اعتماد بر صحت آن وجود ندارد.<sup>۶</sup> بنابراین شب قدر در ماه مبارک رمضان و با توجه به برخی روایات یکی از شب های نوزدهم، بیست و یکم و بیست و سوم است: البته حدیثی وجود دارد که شب بیست و سوم را شب قدر می داند: "أَنَّ لَيْلَةَ الثَّلَاثِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هِيَ لَيْلَةُ الْجَهَنِيِّ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ وَ فِيهَا تُنَبِّتُ الْبَلَايَا وَ الْمَنَايَا وَ الْأَجَالَ وَ الْأَرْزَاقُ وَ الْقَضَايَا وَ جَمِيعُ مَا يَخْدِثُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهَا إِلَى مِثْلِهَا؛ شب بیست و سوم رمضان، شب جهنی است - جهنی صحابه پیامبر (ص) بود که به سبب دوری خانه اش از حضرت تقاضا کرد یک شب برای ملاقات تعیین نماید و ایشان شب بیست و سوم رمضان را معین کردند- که امور حکیمانه در آن تفریق و تقدیر می شود و بلاایلا و منایا و اجل ها و روزی ها و هرچه خدا به مانند آن تغییر دهد،

۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰، پاورقی ۲؛ الإسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر، ص ۳۰۶.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۲؛ زبدة التفسیر، ج ۶، ص ۲۸۰.

۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰.

۴. آراء حول القرآن، ص ۲۰۷.

۵. آراء حول القرآن، ص ۲۱۱.

۶. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۴.

۷. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۳.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

در آن واقع گردد.<sup>۱</sup> لکن علامه مجلسی اول، معتقد است همه شب های مذکور در شب قدر مدخلیت دارند.<sup>۲</sup>

#### ۴- فیها یفرق کلُّ أمرٍ حکیم

سزاوار است ابتدا معنای برخی کلمه ها در آیه گفته شده بررسی گردد:

**یفرق:** جدا می گردد؛ از ماده "ف-ر-ق" به معنای مقابل جمع است و تفاوتی نمی کند که فرق بعد از وصل باشد یا نه، در امور مادی باشد یا معنوی.<sup>۳</sup> خلیل گفته: مانند آیه "و قُرْآنًا فَرَقْنَا" (اسراء/ ۱۰۶) به معنای احکمنانه است.<sup>۴</sup> بعضی آن را "تفصیل داده می شود" معنا نموده اند.<sup>۵</sup> معنای تعلق گرفتن قضای الهی به نقل از قتاده نیز آمده است.<sup>۶</sup> ابن عاشور "یفرق" را از ماده "فرق" به معنای جدایی و حکم دادن می داند؛ یعنی در آن شب هرچه حکم آن را درباره مردم اراده کند، جدا می شود؛ لذا قرآن فرقان نامیده شد.<sup>۷</sup> ظاهراً فرقان نامیده شدن قرآن به این خاطر نیست که در شبی نازل شده که در آن مقدرات مردم تفریق می شود، بلکه به سبب ملاک تشخیص حق از باطل است.

علامه طباطبایی "فرق" را به معنای جدا کردن چیزی از چیز دیگر به طوری که از یکدیگر متمایز شوند دانسته است.<sup>۸</sup> علامه مصطفوی معتقد است "یفرق" یعنی هر امر حکمت آمیزی از حقایق و معارف الهی و امور غیب و حکمت های لاهوتی شناخته می شود و متمایز گردیده و متجلی می شود.<sup>۹</sup>

با توجه به آنچه آورده شد می توان "یفرق" را به معنای جدا ساختن امور از لوح محفوظ و تعلق تقدیر و قضا و حکم الهی به آنها دانست.

۱. الدعوات، ص ۲۰۷.

۲. لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۶، ص ۵۹۸.

۳. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۵۸.

۴. کتاب العین، ج ۵، ص ۱۴۹.

۵. ر.ک: المحيط فی اللغة، ج ۵، ص ۳۹۶.

۶. ر.ک: عنوان: تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۳۹۱.

۷. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۹.

۸. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۹. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۷۷.

**امر حکیم:** امر حکیمانه. زمخشری اعتقاد دارد که می توان امر را به ضد نهی معنا نمود. سپس یا امر در موضع فرقان قرار می گیرد زیرا از نظر معنا امر و فرقان واحدند. چرا که اگر به چیزی حکم کند و آن را بنویسد، آن را واجب نموده و بدان امر کرده است. یا "امر" حال از یکی از دو ضمیر در "انزلناه" است؛ یا ضمیر فاعلی یعنی در حالیکه امر کنندگان به امر بودیم آن را نازل کردیم؛ یا ضمیر مفعولی یعنی نازل کردیم آن را در حالیکه امری از نزد ماست.<sup>۱</sup> ظاهراً امر در اینجا به معنای شأن و شیء است<sup>۲</sup> و "کلّ امر" در اینجا مترادف با "امور" است نه "اوامر". یعنی هر چیزی که شأنیت تفریق از لوح محفوظ و مقدر شدن را دارد، یا هر چیزی که در شب قدر از لوح محفوظ جدا می گردد. بنابراین سخن زمخشری صحیح نیست.

از ماده "ح-ک-م" به معنای آن چیزی که بر موضوعی حمل و به آن ملحق می شود که محقق شدن امر و نهی به وسیله آن از روی یقین باشد.<sup>۳</sup> حکیم شخصی است که حکم برای او ثابت شده باشد.<sup>۴</sup> ابو هلال عسکری، امر حکیم را امری محکم و متقن دانسته است.<sup>۵</sup> علامه طباطبایی معتقد است در مقابل معنای فرق و جدایی، کلمه "احکام" قرار دارد؛ پس امر حکیم عبارت است از امری که، الفاظش از یکدیگر متمایز نباشد و احوال و خصوصیاتش متعین نباشد، هم چنان که آیه "وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ" (حجر / ۲۱) نیز به این معنا اشاره دارد.<sup>۶</sup> بعضی مفسران گفته اند: حکیم بودن امر، محکم کردن آن بعد از تجزیه و تفصیل است، نه محکم بودن آن قبل از تفصیل و معنی جمله این است که: خدای تعالی در آن شب قضای هر امری را می راند و آن را محکم می کند که دیگر زیاده و نقصان و یا هیچ دگرگونی دیگری نپذیرد.<sup>۷</sup> اما مطلب گفته شده صحیح نیست زیرا آیه مورد بحث می فرماید که امر حکیم در آن شب از لوح محفوظ تقدیر می شود و جدا می گردد نه اینکه پس از جدا شدن، محکم گردد. امر حکیم امری است که به سبب محکم و متقن بودن، اقتضای تعلق نهی و امر را پیدا می کند و پس از اقتضا و انشا، به مرحله فعلیت می رسد که این خود نشانه ای از حکیم

۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۱.
۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱.
۳. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۰۹.
۴. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۳۱۰.
۵. الفروق فی اللغة، ص ۸۹.
۶. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹-۲۰۰.
۷. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۰-۲۰۱.



تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

بودن حاکم و حکم کننده و تقدیر کننده آن است. این مهم در شب قدر و با تقدیر امور از لوح محفوظ صورت می گیرد، سپس به قلب پیامبر (ص) نازل گردیده و به مناسبت در طول بیست و سه سال نزول تدریجی، و ابلاغ پیامبر (ص) به مردم، منجز می شود.<sup>۱</sup>

درباره وجوه ادبی - بلاغی آیه مورد بحث می توان گفت: "فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" ضمیر در "فِيهَا" به "لَيْلَةَ" برمی گردد.<sup>۲</sup> برخی معتقدند "امر حکیم"، اسنادی مجازی است، زیرا حقیقتاً حکیم صفت صاحب امر است.<sup>۳</sup> البته اگر حکیم به معنای محکم گرفته شود،<sup>۴</sup> صفت امر و اسناد نیز حقیقی است. ابن عاشور نوشته است: کلمه "كُلُّ" می تواند استعمال حقیقی و به معنای شمول باشد که خدا امور حکیمه را می دانست، پس همه را برای قضا در آن شب جمع نمود؛ می تواند به معنای کثرت استعمال شده باشد، یعنی تفریق امور عظیمه در آن شب انجام گرفته است نه همه امور.<sup>۵</sup> لکن ظهور کلمه "کل" در شمول است مگر اینکه قرینه ای برای انصراف آن از آن معنا وجود داشته باشد.<sup>۶</sup> جمله "فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ"، مستأنفه بیانیه است که ناشی از نکره بودن "لَيْلَةَ" است.<sup>۷</sup>

در خصوص مطالب تفسیری که ذیل آیه مورد نظر بحث شده است، گفته شده است، جمله "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ" با دو جمله قبل تفسیر می شود؛ گویا گفته شود آن را نازل کردیم زیرا شأن ما انذار و تحذیر از عقاب است و نازل کردن قرآن از سوی ما به شب قدر مخصوص گردید، زیرا انزال قرآن از جمله امور حکیمه است و در شب قدر است که هر امر حکیمی جدا می شود.<sup>۸</sup> زمخشری، طریحی معتقدند: "فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" یعنی هر چیزی که در آن سال هست از قبیل خیر و شر و طاعت و معصیت و مولود و رزق در شب قدر تقدیر می شود و هر چه در آن شب تقدیر گردد و قضای الهی بر آن تعلق گیرد، حتمی خواهد بود.<sup>۹</sup>

۱. ر.ک: أنوار الهداية في التعلیقة على الکفاية، ج ۱، ص ۳۹.

۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۱؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۵.

۴. الفروق فی اللغة، ص ۸۹.

۵. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۰.

۶. کفاية الأصول، ج ۲، ص ۶۴.

۷. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۰۹.

۸. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰.

۹. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰ - ۲۷۱؛ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۲۴.

آیت الله مکارم شیرازی بیان می دارد، تعبیر " یفرق " اشاره دارد که همه امور و مسائل سرنوشت ساز در آن شب مقدر می شود و تعبیر "حکیم" بیانگر استحکام این تقدیر الهی و تغییر ناپذیری و حکیمانه بودن آن است، منتها این صفت در قرآن معمولاً برای خدا ذکر می شود ولی توصیف امور دیگر به آن از باب تاکید است. این بیان، هماهنگ با روایات بسیاری است که می گوید در شب قدر، مقدرات یک سال همه انسانها تعیین می گردد و ارزاق و سرآمد عمرها و امور دیگر در آن شب تفریق و تبیین می شود.<sup>۱</sup> به نظر علامه طباطبایی " شب قدر" بطوری که از آیه " فیها یفرقُ کلُّ امرٍ حکیمٍ " برمی آید، شبی است که امور از مرحله احکام و ابهام به مرحله فرق و تفصیل بیرون می آیند؛ از جمله امور، قرآن است که در شب قدر از مرحله احکام درآمده و نازل می شود.<sup>۲</sup> علامه طباطبایی " یفرق " را مربوط به تفصیل و جداسازی امور حکیمه تکوینیه می داند که همه ساله در شب قدر از یکدیگر جدا می شود، اما معارف و احکام الهی معنا ندارد که همه ساله تفریق و تقسیم شود، پس اگر مراد از تفریق، تفریق معارف بود، جا داشت بفرماید: " فیها فرق - در آن شب معارف و احکام فشرده قرآن تجزیه و تقسیم شد ".<sup>۳</sup> در جواب به اشکال علامه طباطبایی می توان نوشت: از آنجا که " کل امر "، ظهور در عمومیت دارد، همه امور اعم از تکوینی و تشریحی را در بر می گیرد. اشکالی نیز بر جداسازی امور تشریحی نیست، زیرا اولاً چه بسا منظور، همان دفعه اولی باشد که قرآن به صورت دفعی از لوح محفوظ جدا گردید و مراحل نزول را طی نمود. یعنی یک بار قرآن به عنوان امری تکوینی که حاوی اموری تشریحی است، تقدیر گردید سپس تشخیص آن تشریحات در طول بیست و سه سال بود؛ ثانیاً مراتب حکم که در علم اصول فقه از آن بحث شده است، مربوط به مقام تشریح حکم است که شب قدر ظرف آن است؛ لذا تقدیر امور تشریحی نیز امکان داشته و واقع گردیده است. ابن عاشور نیز نوشته است: امر حکیم یعنی مشتمل بر حکمتی الهی یا امری است که خدا آن را با نظم و تدبیری که دلالت بر وسعت علم دارد، محکم و متقن نموده است؛ بعضی امور حکیمه را به ملائکه تنفیذ کرده و برخی را به رسول (ص) در طول حیاتش، بعضی را نیز به افرادی در شکل انجام کارهای حکیمانه، الهام کرده است.<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۳.

۲. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۰.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۰.

۴. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۰.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

بنابراین مقصود این است که امری که قضای الهی به آن تعلق گرفت، به مرحله فعلیت می رسد و برای بلوغ به رسول (ص) در مرحله اول و ابلاغ به مردم از سوی او در مرحله دوم، از لوح محفوظ در شب قدر جدا می گردد. قرآن نیز یکی از همان امور حکیمانه است.

### ۵-أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ

درباره وجوه ادبی - بلاغی آیه مذکور می توان گفت: کلمه "أمر" به کلمه "يفرق" یا جمله "انزلناه" متعلق و حال از "أَمْرٍ حَكِيمٍ" یا از ضمیر مفعولی "انا انزلناه" می باشد، یعنی در حالی که آن نازل شده امری از ما است.<sup>۱</sup> جمله "إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" این احتمال را تعلیل می کند؛ یعنی ما آن کتاب را در حالی که امری از ناحیه ما بود نازل کردیم، چون سنت ما بر فرستادن پیامبران و رسولان جاری است. در این صورت، با جمله "إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" که از ارسال پیامبر (ص) سخن می گوید، کاملاً هماهنگ است.<sup>۲</sup> جمله "إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" معترضه است.<sup>۳</sup> احتمال دیگری نیز وجود دارد که جمله مذکور توضیحی بر "كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" و نصب آن بر اختصاص باشد، یعنی با این امر، امری حاصل از سوی ما که نزد ما وجود دارد و علم و تدبیر ما اقتضا دارد را قصد کردم.<sup>۴</sup> مفعول "مُرْسِلِينَ" محذوف است، زیرا ماده اسم فاعل بر آن دلالت دارد یعنی ارسال کنندگان رسل.<sup>۵</sup> برخی مفسران در مورد تفسیر آیه گفته شده، معتقدند تکرار کلمه "أمرًا"، نشان از بزرگی آن امر است.<sup>۶</sup> در جمله "إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" حرف "إِنَّ" تأکید بر رد انکار مشرکان - به اینکه خدا رسلی را به سوی مردم می فرستد- است، زیرا طبق آیه "إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ" (الأنعام/ ۹۱) به زعم آنها خدا رسولی از جنس بشر نمی فرستد.<sup>۷</sup> از جمله "إنا كنا مرسلين" مشخص می شود

۱. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۱۰؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۵۵۵؛ التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۱۰؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱؛

ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۳، پاورقی ۱.

۳. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۱۰.

۴. الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۴، ص ۲۷۱؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۵؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص

۱۵۳، پاورقی ۱.

۵. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۱۱.

۶. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۱۰.

۷. التحرير و التنوير، ج ۲۵، ص ۳۰۹.

که آن انذار و ارسال از ناحیه خدا حاصل گردیده است؛ طبق عبارت "رحمة من ربك" در آیه بعد، آن ارسال به خاطر تکمیل رحمت است.<sup>۱</sup>  
در آیات مذکور برای تاکید بر این معنی که قرآن از ناحیه خدا است می‌فرماید: "نزول قرآن در شب قدر فرمانی بود از ناحیه ما و ما پیامبر اسلام را مبعوث کرده و فرستاده‌ایم".

### ۶- رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

اقوالی از سوی مفسران درباره مبحث صرف و نحوی و بلاغی آیه مذکور وجود دارد. زمخشری و فخر رازی گفته‌اند: "رحمة من ربك" یعنی برای رحمت پس بنا بر مفعولیت، منصوب است.<sup>۲</sup> احتمال دیگری نیز داده شده است و آن حال بودن از ضمیر منصوب در "أَنْزَلْنَاهُ" است.<sup>۳</sup> لکن چنان که آیت الله مکارم شیرازی به طور خلاصه گفته است: [با توجه به تقدیر "لام" در معنای رحمت، [مفعول لأجله برای "انا انزلناه" یا "يَفْرُقُ كُلُّ أُمَّرٍ حَكِيمٍ" و یا هر دو خواهد بود.<sup>۴</sup> ابن عاشور احتمال داده است که "رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ" مفعول له از "أَنَا كُنَّا مُرْسِلِينَ" است، یعنی به سبب رحمتان نسبت به بندگان رسول می‌فرستیم؛ زیرا ارسال همراه با انذار، رحمتی برای مردم است تا از پرتگاه‌های عذاب دوری کنند و ثواب را کسب نمایند، چنانکه قرآن در جای دیگر فرموده است: "وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (انبیاء/ ۱۰۷).<sup>۵</sup> بنابراین سخن ابن عاشور با سیاق آیات تناسب بیشتری دارد.

برخی معتقدند که اضافه شدن "رَبِّ" به کاف خطاب به سبب منصرف کردن کلام از خطاب به مشرکان به خطاب به رسول (ص) است، زیرا به وسیله او مخاطب شدن مشرکان جریان می‌یابد و منذر حقیقی اوست.<sup>۶</sup> با توجه به اینکه از ابتدا خطاب متوجه رسول (ص) بوده است، چنین التفاتی پذیرفته نیست.

۱. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۴.

۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۱؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۵.

۳. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱.

۴. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۳، پاورقی ۲.

۵. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱.

۶. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

برخی از مفسران در تفسیر آیه مورد بحث گفته اند: در اصل باید می فرمود: "رحمة منا" لکن اسم ظاهر را به جای ضمیر قرار داد تا اعلام دارد ربوبیت مقتضی رحمت بر مروبین است.<sup>۱</sup> ابن عاشور معتقد است اضافه رب به ضمیر خطاب می رساند که، همچنانکه تشریحات پروردگار رحمت است، رسول او نیز رحمت است؛ "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (انبیاء/ ۱۰۷) و دانسته شود که پروردگار رسول، پروردگار بقیه مردم نیز هست زیرا نمی شود که "رب" پروردگار برخی باشد و برای بعضی نباشد. پس در اینجا گفتن "رحمة من ربك و ربهم" لازم نیست. البته در ادامه در آیه "رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ" (دخان/ ۸) به "ربهم" تصریح نموده است.<sup>۲</sup> "إنه هو السميع العليم" یعنی آن رحمتی که در ابتدای آیه مورد بحث گفته شده، رحمتی حقیقی است زیرا نیازمندان یا با زبانشان حاجاتشان را بیان می دارند یا آن را به زبان جاری نمی سازند، اما خدا حاجت آنان را می شنود و می داند. چون خدا شنوا و دانا به حاجات است، رحمتی از سوی خود بر آنان نازل می کند.<sup>۳</sup> حاجتشان را که همان اهتداء به هدایت پروردگار توست می داند و به همین جهت کتاب نازل می کند و رسول ارسال می کند، چون نسبت به بندگانش رحمت دارد.<sup>۴</sup>

جمله "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" تعلیلی برای جمله "إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" است، یعنی ما فرستندگانیم رسل را به سبب رحمت برای مردم، زیرا خدا می داند که مشرکان بت ها را می پرستند و ائمه کفر امت ها را اغوا می کنند و فریادهای مردم از ظلم نیرومندان به ضعیفان و سایر گفتارهای مردم را نیز می داند؛ پس برای قوام دادن و اصلاح مردم و جلوگیری از افساد در زمین رسولان را به همراه شریعت ها فرستاد تا مردم را از فساد و تباهی جلوگیری کنند و عقاید و اعمالشان را اصلاح سازند.<sup>۵</sup> "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" صفاتی را بیان می دارد که جز مقام ربوبیت الهی شایسته کسی نیست. واژه "سمیع" اشاره به علم خدا به تمام اقوال دارد که از او مخفی نیست و واژه "علیم" اشاره به علم فراگیر الهی نسبت به همه معلومات دارد. سمیع را مقدم بر علیم کرده زیرا اهتمام به مسموعات را نشان دهد؛ چرا که اصل کفر آن بود که مشرکان بت

۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۱.

۲. التحریر و التئویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱.

۳. مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۶۵۵؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۴. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۵. التحریر و التئویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱-۳۱۲.

۶. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۱.

هایشان را دعا می کردند و می خواندند.<sup>۱</sup> ضمیر "هو" در "انه هو السميع العليم" ضمیر فصل و مفید حصر است، زیرا می خواهد بگوید: سمیع علیم خداست نه بتانی که می خوانیدشان. بنابراین چنین عبارتی اشاره دارد که، نیاز به ارسال رسول هست تا عبادت بتان از سوی بت پرستان را باطل سازد.<sup>۲</sup>

در نهایت معنای آیه این چنین است: ما قرآن را نازل کردیم، زیرا از شئون ما ارسال رسل به همراه کتب به سوی بندگانشان برای رحمت بر آنان است. خداست که حاجت های دنیوی و دینی مخلوقات را می شنود و می داند حتی اگر آنان به زبان نیاورند و اعلام نکنند. به همین سبب رسول همراه با کتاب می فرستد، اوست که شنوا و داناست نه بت هایی که مشرکان می پرستند. در ادامه سزاوار است تا مطالب تفسیری گفته شده، با پرداخت به مسأله نزول قرآن، تکمیل گردد.

### بحثی در مورد نزول قرآن

از ظاهر آیات "وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا" (اسراء/ ۱۰۶) و "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا" (فرقان/ ۳۲) و آیاتی مانند "فَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مُّحْكَمَةً" (محمد/ ۲۰) و "وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ" (توبه/ ۱۲۷) و روایات شأن نزول برمی آید قرآن به تدریج نازل شده است. چگونه قرآن به طور کامل در شب قدر نازل شده است؟

در پاسخ این سؤال، بعضی قرآن را به معنی آغاز نزول قرآن تفسیر کرده اند، یعنی آغاز نزول در شب قدر باشد و دنبال آن در طول ۲۳ سال به تدریج نزول قرآن کامل شده باشد.<sup>۳</sup> کسانی نیز می گویند: چون سوره حمد که عصاره و خلاصه ای از مجموع قرآن است در شب قدر نازل شده، تعبیر به "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" گردیده است! تمام این احتمالات مخالف ظاهر آیات است.<sup>۴</sup> آیت الله مکارم شیرازی می نویسد: درست است که واژه "قرآن" به "کل" و "جزء" هر دو اطلاق می شود، ولی نمی توان انکار کرد که ظاهر این کلمه به هنگامی که قرینه دیگری

۱. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۱-۳۱۲.

۲. التحریر و التنویر، ج ۲۵، ص ۳۱۲.

۳. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۸.

۴. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۰.

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

همراه آن نباشد مجموع قرآن است که، تمام آن در شب قدر نازل شده است.<sup>۱</sup> برخی مانند علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی راه حل خود را اینگونه ارائه می دهند: الف) قرآن در ليله مبارکه نازل شده است. ب) قرآن در ماه رمضان نازل شده است "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" (بقره/ ۱۸۵ ج) قرآن در شب قدر نازل شده است "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" (قدر/ ۱)؛ نتیجه: آن شب مبارکی که در آیه مورد بحث به آن اشاره شده، شب قدر در ماه مبارک رمضان است؛ قرآینی از آیات وجود دارد که پیامبر (ص) قبل از نزول تدریجی قرآن از آن آگاهی داشت مانند آیه "و لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ" (طه/ ۱۱۴) <sup>۲</sup> و "لا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ" (قیامه/ ۱۶) <sup>۳</sup>؛ به سبب استعمال "انزال" در سه آیه (دخان/ ۱)؛ (قدر/ ۱)؛ (بقره/ ۱۸۵) - که به معنای نازل شدن یک باره است - مقصود از نزول قرآن در آیه مورد بحث، نزول تمامی قرآن است. <sup>۴</sup> در نتیجه قرآن دارای دو نوع نزول دارد: الف) دفعی و جمعی (یک جا از سوی خداوند بر قلب پاک پیامبر ص در ماه رمضان و شب قدر نازل گردیده)؛ ب) تدریجی (که بر حسب شرائط و حوادث و نیازها در طی ۲۳ سال نازل شده است). <sup>۵</sup> چنین نزول دوگانه ای را می توان از روایات استفاده نمود.<sup>۶</sup>

زمخشری نزول دفعی قرآن را از آسمان هفتم به آسمان دنیا می داند که، ملائکه "السفرة الكرام" به استنساخ آن در شب قدر مأمور شدند و جبرئیل بر رسول خدا (ص) قرآن را تدریجی و مرحله مرحله نازل کرد. <sup>۷</sup> ابهام دیگری که باقی می ماند، عبارت "بیت المعمور" است که در روایات مربوط به نزول قرآن آمده است. در روایات متعددی در تفسیر آیه "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ" آمده است که:

"هی لیلۃ القدر، انزل الله عز و جل القرآن فیها الی البیت المعمور جملة واحدة، ثم نزل من البیت المعمور علی رسول الله (ص) فی طول عشرین سنة"؛ منظور از این شب مبارک شب قدر است که خداوند همه قرآن را یک جا در آن شب به "بیت المعمور" نازل کرد، سپس در طول

۱. ر.ک: تفسیرنمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۰.

۲. ترجمه: و (ای پیامبر) نسبت به (خواندن) قرآن شتاب موزر پیش از آنکه وحی آن به سوی تو پایان پذیرد؛ و بگو: «پروردگارا! مرا دانش افزای».

۳. ترجمه: زیانت را به آن (قرآن) حرکت مده، تا در (خواندن) آن شتاب کنی.

۴. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷؛ تفسیرنمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.

۵. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷ - ۱۹۹؛ تفسیرنمونه، ج ۲۱، ص ۱۴۸ - ۱۵۰.

۶. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۹.

۷. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۷۰.

بیست سال از "بیت المعمور" بر رسول الله (ص) تدریجاً نازل فرمود.<sup>۱</sup> روایات و اقوالی نیز وجود دارد که گفته اند: بیت المعمور خانه‌ای است در آسمان چهارم، در مقابل کعبه که فرشتگان با عبادت خود آن را معمور و آباد می‌کنند، هر روز فرشتگان زیادی وارد آن می‌شوند و تا ابد به آن باز نمی‌گردند!<sup>۲</sup> نکته دیگری که سزاوار است ذکر شود، این است که نزول قرآن به بیت المعمور منافات با نزول بر قلب پیامبر (ص) ندارد چرا که قلب پیغمبر از "بیت المعمور" آگاه است.<sup>۳</sup>

آیت الله مکارم شیرازی کیفیت نزول دفعی "بر قلب پیامبر (ص)" را دقیقاً روشن نمی‌داند.<sup>۴</sup> علامه طباطبایی معتقد است، در صورت اعتقاد به دو نزول برای قرآن نزول دفعی، اجمالی و نزول تدریجی، تفصیلی است.<sup>۵</sup> وی در تفسیر آیات "کتابُ أُحْکِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" (هود/ ۱) و "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا لَعَلِي حَكِيمٌ" (زخرف/ ۳-۴)<sup>۶</sup> معنای احکام و تفصیل را توضیح داده است. او گفته است قرآن در "ام الكتاب" یک پارچه بوده است و مانند قرآن نازل شده، مفصل و جزء جزء و سوره سوره و آیه آیه و جمله جمله و کلمه کلمه نبوده است.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد در اصل نزول دفعی باید به بیان روایات تعبد و ایمان داشت و درباره کیفیت آن سکوت نمود و به بیان معصوم (ع) دل سپرد.

از طرفی نیز این سؤال مطرح می‌گردد که اگر قرآن در شب قدر نازل شده، پس چگونه طبق روایات مشهور آغاز بعثت پیغمبر (ص) در ۲۷ ماه رجب صورت گرفته است؟ آیت الله مکارم شیرازی می‌نویسد:

«نزول آن در ماه رمضان جنبه جمعی داشته، در حالی که نزول اولین آیات در ۲۷ رجب مربوط به نزول تدریجی آن است و به این ترتیب مشکلی از این نظر پیش نمی‌آید».<sup>۸</sup>

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۶۲۰؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۰.
۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۹۱؛ الکافی، ج ۲، ص ۶۲۹؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۶۲۰؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۰.
۳. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۱-۱۵۲.
۴. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷-۱۹۹؛ تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۰.
۵. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۹۷-۱۹۹.
۶. ترجمه: (این قرآن) کتابی است که آیاتش محکم شده است، سپس از نزد فرزانه‌ای آگاه تشریح شده است.
- ۷.
۸. ر.ک: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۲۰۲؛ ج ۱۸، ص ۱۲۵.
۹. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۵۱-۱۵۲.



تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

یعنی در ماه مبارک رمضان، نزول دفعی صورت گرفت سپس در ماه رجب سال بعد، نزول تدریجی آغاز گردید. البته منکران نزول تدریجی مانند آیه الله معرفت می نویسند:

«آغاز وحی رسالی (بعثت) در ۲۷ ماه رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت بود، ولی نزول قرآن به عنوان کتاب آسمانی سه سال تأخیر داشت... پیغمبر صلی الله علیه و آله در این مدت، دعوت خود را سرّی انجام می داد تا آیه فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ نازل شد.»<sup>۱</sup>

اما در آیات مربوط به مسأله نزول قرآن، هیچ تعبیری مانند «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ مِنْ لَيْلِي الْقَدْرِ» یا «إِنَّا بَدَأْنَا أَنْزَالَ الْقُرْآنَ فِي لَيْلِي الْقَدْرِ» که ظهور در آغاز نزول داشته باشد، وجود ندارد؛ بنابراین، حمل آیات گفته شده بر انحصار نزول قرآن به نزول تدریجی، خلاف ظاهر آنهاست. افزون بر این، دلیل قطعی و جزمی برای انصراف ظاهر آیات نزول قرآن وجود ندارد. بلکه شواهد تاریخی و احادیثی که حاکی از آغاز نزول تدریجی قرآن در بیست و هفتم رجب می باشد، خود شاهد دیگری بر نادرستی ادعای آغاز نزول قرآن از شب قدر است. در مقابل، حمل آیات یادشده بر نزول دفعی قرآن به بیت المعمور یا بیت العزه هم با ظاهر آیات مربوطه سازگار است، هم به وسیله احادیث فراوان شیعه و سنی که در تفسیر آیات مزبور رسیده، هماهنگ می باشد.<sup>۲</sup> دیدگاهی که در بادی رأی، ظاهراً سازگاری بیشتری با آیات نزول دارد، مطلبی است که علامه بلاغی در خصوص نزول قرآن مطرح نموده است. وی می نویسد:

«الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ إِلَى الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ فِي السَّمَاءِ ثُمَّ صَارَ يَنْزِلُهُ جِبْرَائِيلُ نَجُومًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)»<sup>۳</sup>.

یعنی قرآن [ابتدا به گونه دفعی] به بیت معمور در آسمان، سپس به صورت تدریجی بر رسول خدا (ص) نازل گردید. وی کلام خود را به کتب حدیثی شیعه و سنی مستند می کند.<sup>۴</sup>

بنابراین نزول دفعی امری مسلم بوده است اما، در کیفیت آن جز آنچه در اخبار شیعه و اهل تسنن آمده، نمی توان فراتر سخن راند.

۱. تاریخ قرآن، ص ۳۲-۳۳.

۲. رک: مقاله بررسی و نقد دیدگاه آیت الله معرفت در نزول قرآن، ص ۱۵۲.

۳. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۶۰.

## نتیجه گیری

آیات یکم تا ششم سوره دخان، شرافت و عظمت نازل کننده، نازل شونده، بر او نازل شده و زمان نزول را اجمالاً بیان کرده است؛ لذا می توان در میان مباحث تفسیری آیات گفته شده، به مسئله شب قدر و نزول قرآن پرداخت. نکاتی که به عنوان جمع بندی و نیجه گیری از مباحث گفته شده می توان بیان نمود عبارتند از:

- اولاً حروف مقطعه ای مانند "حم"، از متشابهاتی هستند که راسخان حقیقی می توانند آنها را معنا کنند. بنابراین حروف مقطعه رموزی هستند بین خدا و رسولش. با توجه به سیاق آیات و روایتی درباره "حم"، بهترین معنایی که می توان از آن با راهنمایی معصوم (ع) برداشت نمود، "ای محمد" است.

- ثانیاً با توجه به آنچه گفته شد، "و الكتاب المبين" یعنی قسم به کتاب مبین یعنی همان امور مقدر شده از لوح محفوظ.

- ثالثاً مقصود از نزول در آیه "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ" با توجه به سیاق آیات که در خصوص نزول قرآن در شب قدر و نیز تقدیر امور از لوح محفوظ است، منظور از انزال، نزول دفعی قرآن بسیط و اجمالی (حقیقت قرآن) است که در قالب الفاظ و یک امر تشریحی نبوده بلکه یک امر تکوینی است که بر قلب پیامبر (ص) افاضه گردیده است.

- رابعاً بر اساس تلفیق "انما يعرف القرآن من خوطب به" و نیز "ایاک اعنی و اسمعی یا جارة" و پذیرش آنها، می توان مورد خطاب آیات ابتدایی سوره دخان را، اصالتاً به پیامبر (ص) و تبعاً به افراد دیگر دانست؛ از سویی نیز مواردی مطلب گفته شده را تأیید می کند مانند: "رحمة من ربك" صریح در مخاطب بودن پیامبر (ص) است و "حم" در سوره دخان، به عنوان اسم پیامبر (ص) اخذ گردیده است.

- خامساً آیه "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" می فرماید امر حکیم در آن شب از لوح محفوظ تقدیر می شود و جدا می گردد نه اینکه پس از جدا شدن، محکم گردد. امر حکیم امری است که به سبب محکم و متقن بودن، اقتضای تعلق نهی و امر را پیدا می کند و پس از اقتضا و انشاء، به مرحله فعلیت می رسد، که این خود نشانه ای از حکیم بودن حاکم و حکم کننده و تقدیر کننده آن است. این مهم در شب قدر و با تقدیر امور از لوح محفوظ صورت می گیرد، سپس

تفسیر تطبیقی آیات ابتدایی سوره دخان با تکیه بر مسأله نزول قرآن

- به قلب پیامبر (ص) نازل گردیده و به مناسبت در طول بیست و سه سال نزول تدریجی، و ابلاغ پیامبر (ص) به مردم، منجز می شود.
- سادساً آیه "أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" تأکیدی بر این معناست که قرآن از ناحیه خدا است و نزول قرآن در شب قدر فرمانی بود از ناحیه خدا و او پیامبر اسلام را مبعوث کرده و فرستاده است.
- سابقاً معنای آیه "رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" این چنین است: ما قرآن را نازل کردیم، زیرا از شئون ما ارسال رسل به همراه کتب به سوی بندگانمان برای رحمت بر آنان است. خداست که حاجت های دنیوی و دینی مخلوقات را می شنود و می داند حتی اگر آنان به زبان نیاورند و اعلام نکنند. به همین سبب رسول همراه با کتاب می فرستد، اوست که شنوا و داناست نه بت هایی که مشرکان می پرستند.
- ثامناً آنچه که از مباحث تفسیری و نیز علوم قرآنی شش آیه ابتدایی سوره دخان با توجه به قراین عقلی و نقلی و دیدگاه های مفسران و قرآن پژوهان شیعه و اهل تسنن به دست می آید این است که، نزول دفعی قرآن امر مسلمی است که تا حدودی کیفیت آن در احادیث فریقین بیان شده و لازم است به همان مقدار گفته شده در صورت وثوق به صدور آنها از ناحیه معصوم (ع)، متعبد شد.

## منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی: إعتقادات الإمامية (للصدوق)، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_، عیون أخبار الرضا علیه السلام، چاپ اول، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- \_\_\_\_\_، معانی الأخبار، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی: دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير و التنوير، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاريخ، بی تا.
- ابن عباد، صاحب و کافی الکفاة و اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، (محقق / مصحح: محمد حسن آل یاسین)، چاپ اول بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.

- بستانی، فؤاد افرام / مهیار، رضا: فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- بلاغی نجفی، محمد جواد: آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
- بهجت پور، عبد الکریم: همگام با وحی، تفسیر سوره های قرآن کریم، چاپ دوم، قم، موسسه فرهنگی قرآن و عترت تمهید، ۱۳۹۳ ش.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد: جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- حافظ برسی، رجب بن محمد: مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیر المؤمنین علیه السلام، چاپ اول، بیروت، علمی، ۱۴۲۲ ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل: تفسیر روح البیان، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- خراسانی، محمد کاظم: کفایة الأصول، چاپ ششم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
- خمینی، روح الله: أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، چاپ دوم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۴۱۵ ق.
- درویش محیی الدین: اعراب القرآن و بیانه، چاپ چهارم سوریه: دارالارشاد، ۱۴۱۵ ق.
- رازی، فخر الدین محمد: مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- راغب اصفهانی، حسین، : مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله: الدعوات، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، ۱۴۰۷ ق.
- زمخشری، محمود: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- سیوطی، جلال الدین: الإیتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
- شیرازی، محمد صدر الدین: شرح أصول الکافی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- صادقی تهرانی، محمد: الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- صفار، محمد بن حسن: بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

تفسير تطبيقى آيات ابتدائى سورة دخان با تكيه بر مسأله نزول قرآن

- طريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران كتابفروشى مرتضوى، ۱۴۱۶ ق.
- عروسى حويزى، عبد على بن جمعة: تفسير نور الثقلين، چاپ چهارم، قم، اسماعيليان، ۱۴۱۵ ق.
- عسكرى، ابوهلال: الفروق فى اللغة، چاپ اول، بيروت دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
- علوى، محمد بن على بن الحسين: المناقب (للعلى)، چاپ اول، قم دليل ما، ۱۴۲۸ ق.
- فانى اصفهانى، على: آراء حول القرآن، چاپ اول، بيروت دار الهادى، ۱۴۱۱ ق.
- قرشى، على اكبر: قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الكتب الاسلامية، ۱۴۱۲ ق.
- كاشانى، فتح الله، : زبدة التفاسير، چاپ اول، قم بنياد معارف اسلامى، ۱۴۲۳ ق.
- كلينى، محمد بن يعقوب: الكافى، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
- مجلسى، محمدتقى: لوامع صاحبقرانى، چاپ دوم، قم مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۴ ق.
- مدنى شيرازى، على خان: الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المعول، چاپ اول، مشهد مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۳۸۴ ش.
- مصطفوى، حسن: التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، چاپ سوم، بيروت/ لندن/ قاهره، دار الكتب العلمية و مركز نشر آثار علامه مصطفوى، ۱۴۳۰ ق.
- معرفت، محمد هادى: تاريخ قرآن، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- مكارم شيرازى، ناصر: تفسير نمونه، چاپ اول، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۴ ش.
- واسطى زيبدى، محب الدين: تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ ق.
- ناصحيان، على اصغر و على جلاليان اكبر نيا: مقاله بررسى و نقد ديده گاه آيت الله معرفت در نزول قرآن، مجله تخصصى الهيات و حقوق، زمستان ۱۳۸۶ ش، شماره ۲۶، ص ۱۵۱-۱۷۶.
- يوسف محمود ابو عزيز، سعد: الإسرائيليات و الموضوعات فى كتب التفاسير قديماً و حديثاً، قاهره، مكتبة التوفيقية، ۱۴۲۲ ق.



## بررسی تطبیقی دلالت آیه فاسئلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

حسین عبدالمحمدی\*

### چکیده

آیات متعددی از قرآن کریم، بر مرجعیت علمی اهل بیت (ع)، دلالت می‌کند. برخی از آیات، به طور روشن و با دلالت مطابقی و برخی دیگر، با دلالت التزامی، بیان شده است. از جمله آیاتی که به صراحت، مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام را بیان کرده، آیات ۴۳ سوره نحل است که، در سوره انبیا آیه ۷ با تفاوت اندکی تکرار شده است. خداوند متعال می‌فرماید: *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*؛ در این مقاله پس از بررسی مفاهیم کلیدی، دیدگاه‌های مختلف در باره مصداق اهل ذکر مورد بررسی قرار گرفته است. ابتدا دیدگاهی که بر اساس سیاق آیات، اهل ذکر را اهل کتاب می‌داند، مطرح شده و اشکالات آن بیان گردیده و سپس محذور دیدگاهی که آیه را از جهت سائل، مسؤل و مسؤل عنه عام می‌داند، روشن شده است. و در پایان دیدگاه کسانی که از فریقین با تکیه بر روایات، مصداق اهل ذکر را اهل بیت علیهم السلام می‌دانند تبیین و روایاتی که در منابع فریقین در این باره آمده مورد توجه قرار داده است.

واژگان کلیدی: اهلیت؛ مرجعیت علمی؛ اهل ذکر؛ قرآن؛ پیامبر

\* استادیار علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه.

## مقدمه

مرجعیت علمی و دینی بعد از پیامبر اکرم (ص)، از مسائلی است که در بین فرق اسلامی همواره مورد اختلاف بوده است. پیروان مکتب اهل بیت معتقدند ائمه علیهم السلام با توجه به دارا بودن مقام عصمت و علم لدنی (که در جای خود با براهین عقلی و نقلی اثبات شده است)، تنها مرجع علمی بعد از پیامبر اعظم (ص) هستند که، برای فهم درست کتاب و سنت، باید به ایشان مراجعه کرد. و برای این ادعا، علاوه بر ادله عقلی به آیات و روایاتی استدلال می کنند. از جمله آیاتی که به آن استدلال کردند، آیات ۴۳ سوره نحل است که در سوره انبیا آیه ۷، با تفاوت اندکی تکرار شده است. خداوند متعال می فرماید: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ وپیشاز تو، جز مردانی که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم! اگر نمی دانید، از آگاهان بپرسید.

در این مجال، دلالت این آیه را از منظر فریقین، مورد بررسی قرار می دهیم. قبل از هر چیز واژه های کلیدی را مفهوم شناسی می کنیم:

## مفهوم شناسی واژه های کلیدی

### ۱. واژه "اهل"

أهل به معنای خانواده، خاندان. أهل الرجل در اصل کسانی اند که با او در یک خانه زندگی می کنند، بعد بطور مجاز به کسانی که آنها را یک نسب جمع میکند اهل بیت آن مرد گفته اند. اهل مرد، عشیره و اقربای اوست و أهل الامر والیان امرند، اهل خانه، ساکنان آن ست و اهل مذهب، عقیده مندان آن می باشد و اهل در صورتی استعمال میشود که میان افراد، پیوند جامعی بوده باشد به همین جهت، در قرآن مجید آمده: أَهْلُ الْكِتَابِ... أَهْلُ الْإِنجِيلِ... أَهْلُ الْقُرَى... أَهْلُ الْمَدِينَةِ... أَهْلَ الْبَيْتِ... أَهْلَ الذِّكْرِ... أَهْلُ هَذِهِ الْقَرْيَةِ... أَهْلُ النَّارِ... أَهْلُ - التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ. (مفردات راغب، ج ۱، ص ۹۹؛ قاموس قرآن، ج ۲، ص ۱۳۵)

قرآن کریم، آنان را که با پیغمبری هم عقیده باشند و به او ایمان آورند اهل او و ذریه او میداند و کسانی را که فرزند نسبی وی باشند در صورت ایمان نیارودن از اهل او، بیرون میداند؛ در باره حضرت نوح آمده که: نوح بعد از طوفان و غرق شدن پسرش گفت: «رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ



بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

أَهْلِيَّ وَ إِنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ» هود: ۴۵ یعنی خدایا پسر من است و وعده تو حق است وعده داده بودی که اهل مرا از غرق نجات دهی پس چرا پسر من غرق شد؟ خدا در جواب فرمود «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» هود: ۴۶ یعنی او حتماً از اهل تو نیست او عمل غیر صالح است. بنابر این اهل ذکر، به کسانی که در مساله ذکر با یکدیگر اشتراک دارند اطلاق می شود.

## ۲. واژه "ذکر"

معنای ذکر در لغت عبارت است از حفظ و یاد آوری چیزی.

راغب اصفهانی می گوید:

گاهی مراد از ذکر، هیئت نفسانی است که شخص، به واسطه آن میتواند آنچه از دانائی به دست آورده، حفظ کند و آن مانند حفظ است، الا آنکه حفظ باعتبار نگهداشتن و ذکر باعتبار حاضر کردن آن در ذهن است. و گاهی به حضور شیء در قلب و هکذا به قول اطلاق میشود. تذکره به معنای پند دادن و چیزی را به یاد کسی آوردن است. تذکر از باب تفعل به معنی یاد آوری است. و یاد کردن، خواه با زبان باشد یا با قلب و هر دو خواه بعد از نسیان باشد یا ادامه حفظ. (مفردات الفاظ القرآن لکریم، راغب اصفهانی ص ۳۲۸)

مؤلفان کتاب العین (ج ۵؛ ص ۳۴۱) و لسان العرب (ج ۴؛ ص ۳۰۸) نیز، همانند مفردات تعریف کردند اما تعریف راغب اصفهانی جامع تر است.

## ذکر در اصطلاح قرآن

واژه ذکر در قرآن کریم در معانی مختلفی به کار رفته است:

۱. یادکردن و یادآوری: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا. (احزاب ۴۱)  
ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را یاد کنید؛ یادی بسیار، و صبح و شام او را به پاکی بستاید.

در این آیه، بحث از کثرت و کمیت ذکر است؛ چنان که باز می خوانیم:

فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا (بقره ۲۰۰) و چون اعمال حج خود را به جا آوردید، خدا را یاد آورید؛ همان گونه که پدران خود را به یاد می‌آورید، یا با یادکردنی شدیدتر.

این آیه کیفیت ذکر را یادآوری می‌کند:

وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (ذاریات: ۵۵) تذکر در این آیات و نظایر آنها، به معنی یاد آوری و پند دادن است.

۲. معارف الهی: اَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَ لِتَتَّقُوا وَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سوره اعراف) آیاتعجب کردید که بر مردی از خودتان، پندی از جانب پروردگارتان برای شما آمده تا شمارا بیم دهد تا شما پرهیزگاری کنید و باشد که مورد رحمت قرار گیرید؟! «  
۳. قرآن: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (سوره حجر) ما قرآن را کردیم و ما قطعاً نگه‌داریم.

۴. وحی: أَلْقَى الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ (سوره قمر) آیا از میان ماتنها بر او وحی نازل شده؟! نه، او آدم بسیار دروغگوی هوسبازی است!

۵. رسول خدا ص: ... قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا شَوْلاً يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ.. (سوره طلاق آیه ۱۰) خداوند چیزی که مایه تذکر شماست بر شما نازل کرده. رسولی به سوی شما فرستاده که آیات روشن الهی را بر شما تلاوت می‌کند، تا آنها را که ایمان آورده، و عمل صالح انجام داده‌اند از تاریکی هابه نور هدایت کند.

### واژه "اهل ذکر"

ترکیب "اهل ذکر" جز در آیات مذکور (سوره های نحل و انبیا) در قرآن کریم یا اصطلاح اهل لغت نیامده است. از این رو، مصداق اهل ذکر چه کسانی هستند، مورد اختلاف قرار گرفته است. در این جا، اقوال مفسران را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### مصداق اهل ذکر از منظر مفسران

عده ای از مفسران بر اساس سیاق آیات، مصداق اهل ذکر را اهل کتاب می‌دانند، اما در مقابل، برخی از مفسران، بر اساس تجزیه و تحلیل آیات مذکور و روایات، مصداق آن را اهل بیت پیامبر

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

(ص) می دانند و عده ای، مطلق اهل علم را، مصداق اهل ذکر می دانند. در این جا، اقوال سه گانه فوق را با مستندات آنها بررسی می کنیم.

### ۱. اهل کتاب مصداق اهل ذکرند

عده ای از مفسران برآنند که مقصود از اهل ذکر، اهل کتاب و بالخاص یهودی ها می باشند، زیرا آیه ۴۳ سوره نحل، بیانگر کیفیت ارسال رُسل و انزال کتب آسمانی است؛ چون مشرکان معتقد بودند که بشر نمی تواند پیامبر باشد فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَ تَوَلَّوْا (سوره تغابن آیه ۶)؛ می گفتند: پیامبر یا باید خودش فرشته باشد یا فرشته او همراهی کند وَ قَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ (سوره انعام آیه ۸).

یا اینکه می گفتند: وَ قَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ لَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا؛ (سوره فرقان آیه ۷) و گفتند: این چه پیغمبری است که طعام می خورد، و در بازارها راه می رود، چرا فرشته ای بر او نازل نشده که او را، در امر انذار مددکار باشد. خلاصه، سخن مشرکان این است که، بشر نمی تواند پیامبر باشد.

این گروه از مفسران می گویند: با دقت در سخنان مشرکان و سیاق آیات سوره نحل، نشان می دهد که آیه ۴۳ سوره نحل می فرماید: رسالت در بشر عادی محقق می شود، جز اینکه آن بشر مورد وحی الهی قرار می گیرد، و رسالت آنان همراه معجزات و بیان معارف الهی است.

اگر قبول ندارید فاستلوا اهل الذکر از اهل کتاب پیرسید چرا؟

چون مشرکان با علمای اهل کتاب، رابطه صمیمی داشتند و مورد احترام آنان بودند و به برتری آنان ایمان داشتند، مخصوصاً با در نظر داشتن اینکه یهودی ها، دشمن رسول خدا بودند و نبوتش را رد می کردند.

از طرف دیگر، یهودی ها از مشرکان حمایت می کردند و می گفتند: (وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا) (نساء ۵۱).

هم اینان [مشرکان]، راهشان از راه مؤمنین صحیح تر است. (علماء اهل سنت کسانی که می گویند اهل ذکر یهود و نصاری هستند. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۳، ص ۲۲۷؛ ناشر دار احیا التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق؛ سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، ج ۲، ص ۲۷۵، بحر العلوم، جلال الدین - جلال الدین سیوطی - تفسیر جلالین، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ابن کثیر دمشقی - تفسیر القرآن العظیم [ابن کثیر] ج ۴، ص ۴۲۹، التفسیر الوسیط للقران

الکریم، ج ۸، ص ۱۵۷؛ سید محمد طنطاوی، حقی بروسوی اسماعیل - تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۳۸؛ نیشابوری نظام الدین حسن بن محمد - تفسیر غرائب القران و رغائب الفرقان، ج ۴، ص ۲۶۴ سیوطی جلال الدین - الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۱۱۸؛ ابن خبری غرناطی، محمد بن احمد - کتاب التسهیل لعلوم التنزیل؛ زمخشری محمود - الکشاف عن حقایق عوامض التنزیل؛ علمای شیعه: طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۴۲۸ - ج ۱۲، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۱۴۴، مکارم شیرازی ناصر؛ کاشانی، ملافتح الله - زبدة التفاسیر - کاشفی سبزواری، حسین بن علی - ج ۵۸۳؛

مفسران شیعه که نامشان برده شد، اضافه می کنند: اگر فاستلوا اهل الذکر را به تنهایی در نظر بگیریم و با توجه به این که مورد مخصّص نیست، آیه شریفه قاعده کلی بیان می کند که، هم سائل و هم مسئول و هم مسئول عنه، عام است، یعنی هر جاهلی هرچه را نمی داند، باید از عالم به آن چیز بی‌رسد، این طایفه، از مفسران روایاتی که رسول گرامی اسلام را ذکر و اهل بیت (ع) را اهل ذکر می داند، یکی از مصادیق آیه به شمار می آورند و می گویند: آیه، بیانگر قاعده عمومی رجوع جاهل به عالم است.

### اشکالات تفسیر اهل ذکر به اهل کتاب

اولا اینکه از سیاق آیات کمک گرفته شده که مخاطب در فاستلوا الذکر مشرکان و منظور از اهل ذکر اهل کتاب هستند، با توجه به محذوراتی که دارد نمی تواند حجت باشد. علاوه بر اینکه مواردی در قرآن وجود دارد که آیه در شأن اهل بیت است، اما از سیاق آیه استفاده نمی شود، مانند: آیه تطهیر ۳۳ احزاب (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) و مانند آیه بلاغ - ۶۷ مائده

(يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)

و مانند آیه اكمال: مائده آیه ۳

(الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

با بررسی و دقت در صدر و ذیل آیات شریفه معلوم می‌گردد که اینگونه آیات، جدای از قبل از خود و بعد از خود هستند.

و خدای متعال به خاطر اهمیت جایگاه اهل بیت (ع) آیات مربوط به آن ذوات مقدسه را، به صورت جمله‌ی معترضه، در جای جای قرآن قرار داده است.

بنابر این، با استناد به سیاق، نمی‌توان روایات را کنار گذاشت. چنانکه امام محمدباقر (ع) می‌فرماید: إِنَّ الْآيَةَ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرَهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَتَصَرَّفُ عَلَى وَجْهِ (بحار، ج ۸۹، ص ۹۵)؛ همانا اول آیه در مورد چیزی است و پایان آیه چیز دیگر و آن کلام، متصلی است که بر وجوه مختلف حمل می‌شود.

ثانیا خداوند تبارک و تعالی، در هیچ آیه‌ای از اهل کتاب، به اهل ذکر تعبیر نفرموده است، بلکه در ۲۴ مورد از یهود و نصاریٰ به اهل‌الکتاب و در یک مورد به اهل‌الانجیل (مائده، ۴۷) و در یک مورد به (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا) (جمعه آیه ۶) یاد کرده است و در یک مورد فرموده است:

(وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ) (انبیاء آیه ۴۸)

ممکن است گفته شود چون در این آیه شریفه، عنوان ذکر بر تورات صادق است، پس یهودی‌ها اهل ذکر هستند. در پاسخ می‌گوییم ذکر، وصفی است که قابلیت دارد همه کتب آسمانی را به آن، توصیف کرد. منحصر به تورات نیست مانند آیه (إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُّبِينٌ) (یس، ۶۹). چنانکه بر رسول‌گرامی اسلام هم اطلاق می‌شود. (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا (۱۰) رَسُولاَ يَتْلُوا... (طلاق آیه ۱۱ و ۱۰) بنابراین از مطالعه آیات قرآن به دست می‌آید که خداوند متعال، از یهود و نصاریٰ، با عنوان یا اهل‌الکتاب و یا اهل‌الانجیل و یا ایها الذین هادوا یاد می‌کند و هرگز از واژگانی چون اهل ذکر، که بار ارزشی فراوانی دارند، یاد نمی‌کند. ائمه (ع) که عدل قرآن هستند، با کسانی که اهل ذکر را به اهل کتاب تفسیر می‌نمودند، به شدت مخالفت می‌کردند. نمونه‌هایی از روایات در بخش پایانی مقاله ارائه گردیده است.

نکته سوم در این باره، این است که خداوند متعال، اهل ذکر را به طور مطلق [بدون هیچ قید و شرطی]، مرجع علمی قرار داده است، یعنی هرچه اهل ذکر بیان کردن شما آن را بپذیرید و این پذیرش، نسبت به اهل کتاب صحیح نیست، زیرا مرجع علمی باید دارای دو شاخصه‌ی صدق خبری و صدق مخبری باشد؛

و به شهادت آیات متعدد در قرآن، اهل کتاب فاقد هر دو ویژگی بودند مانند:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (آل عمران ۷۱)  
وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا لَدِينِ ءَامِنُوا وَ جِهَ النَّهَارِ وَ  
اَكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (آل عمران ۷۲)  
وَ دَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَ مَا يَضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ  
(آل عمران ۶۹)

آیا صحیح است که خدای سبحان، مشرکان را به کسانی ارجاع دهد که، سیره مستمره آنها، مشوه جلوه دادن حق و کتمان حق باشد؟!  
آیا درست است که خدای متعال، مشرکان را به کسانی ارجاع دهد که هم ضال و هم مضل بودند؟!

فراوان در قرآن کریم از اهل کتاب نکوهش شده است، مانند آیات ۸۹ سوره بقره: وَ لَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (بقره ۸۹)  
الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَ إِنَّ قَرِيبًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (بقره ۱۴۶)

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ (بقره ۱۵۹)

کسانی که پیامبرگرمی اسلام را، مانند فرزندان خود می شناختند و می دانستند که فرستاده خداست، باز کتمان حق می کردند، آیا می توانستند مرجع علمی برای مشرکان مکه باشند؟ هرگز نمی توانستند گزارشگر صادق باشند، اساساً اهل کتاب، منتظر بعثت آخرین فرستاده خداوند بودند، اما با بعثت رسول گرمی اسلام به ایشان ایمان نیاوردند؛ تنها عاملی که باعث می شد مشرکان با اهل کتاب متحد باشند، دشمنی با رسول گرمی اسلام بود، نه داوری در بشری بودن انبیاء.

اگر کسی بگوید در بعضی از آیات قرآن کریم، از اهل کتاب به عظمت یاد شده است، مانند: لَيْسُوا سَوَاءً مَّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ. (آل عمران ۱۱۳)

(يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ. (آل عمران ۱۱۴)

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ  
بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ. (آل عمران ۱۹۹)  
وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْأَنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِّنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ  
أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ. (مائده ۶۶)

در جواب گفته می شود، آیات فوق الذکر، در مقام تعریف اهل کتاب در حالی که یهودی یا مسیحی بودند نمی باشد. مراد از من اهل کتاب امة قائمه، کسانی هستند که، پیش تر یهودی یا مسیحی بوده و اکنون اسلام آورده اند؛ یعنی تعبیر [اهل کتاب]، مانند مشتقی است که، «انقضی عنه المبدأ» نظیر «و آتو الیتامی اموالهم...» که اطلاق یتیم بر بالغ کنونی به لحاظ گذشته است؛ یعنی اینان که دارای اوصاف هشتگانه و از صالحان ند، بیشتر اهل کتاب بوده و اکنون اسلام آورده اند. (عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۵، ص ۳۸۹).

«اهل کتاب با وصف اهل کتاب نمی توانند در زمان بعثت رسول گرامی اسلام صالح باشند، چون در هر عصر و زمانی، عمل همان معصوم معیار است.» (عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۴، ص ۷۳۹).

پس از بعثت رسول گرامی اسلام، اهل کتاب، انسان های صالح نبودند، چون طبق شریعت حضرت رسول الله (ص) عمل نمی کردند.

اما آیه ۶۶ سوره مائده، که برکات آسمانی را منوط به اقامه تورات و انجیل کرده، نمی تواند بیانگر عظمت اهل کتاب در زمان بعثت رسول گرامی اسلام باشد زیرا اقامه تورات و انجیل وقتی صحیح است که، نسخ نشده باشند و با بعثت رسول گرامی اسلام، تورات و انجیل نسخ شده است، پس اقامه آن صحیح نیست.

آیه ۶۶ سوره مائده بیانگر اوصاف اهل کتاب قبل از بعثت رسول گرامی اسلام است، یعنی اگر در آن زمان اقامه تورات و انجیل می کردند خداوند برکات را بر آنها نازل می کرد.

كما اینکه قرآن کریم می فرماید: ( وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ )

اینگونه آیات می فرماید: ایمان و اعمال انسانها در عنایات و الطاف الهی تأثیر دارد، هر قدر ایمان و عمل خالص تر بود، عنایات و توجهات ذات اقدس اله بیشتر می شود.

بنابر این مقصود از اهل ذکر نمی تواند اهل کتاب باشد.

## ۲. مطلق اهل علم اهل ذکرند

اگر آیه فاستلو اهل الذکر را، جدای از آیات قبل و بعد در نظر بگیریم و بگوئیم: آیه از سه حیث سائل و مسئول و مسئول عنه عام است، محذوری که دارد این است که، اگر پرسش از اهل ذکر واجب است، اعتماد به جواب نیز باید واجب باشد و قبول این مسأله مشکل است. تنها در صورتی می توان آیه را بطور مطلق پذیرفت که، مسئول معصوم و دارای علم لدنی باشد. و برای این امر، مصداقی غیر از اهل بیت وجود ندارد، با توجه به روایاتی که در باره جایگاه علمی و دینی اهل بیت داریم مرجعیت علمی اهل بیت برای پاسخگویی به پرسش های دینی قطعی خواهد بود.

## ۳. اهل ذکر اهل بیت علیهم السلام هستند

عده ای از مفسران بر اساس روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) و ائمه ع مصداق اهل ذکر را اهل بیت می دانند. (ر.ک. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص: ۴۲۴ تفسیر الصافی ج ۳، ص: ۱۳۶؛ تأویل الآیات الظاهرة، ص: ۲۵۹؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص: ۵۷)

تعداد روایاتی که در هر یک از کتب روایی شیعه و سنی در این باره آمده است چنین است: بصائر الدجات ۲۸ روایت (ص ۵۷) اصول کافی ۹ روایت (الکافیج: ۱ ص: ۲۱۱-۲۱۰) البرهان فی تفسیر القرآن ۲۲ روایت. تفسیر نورالثقلین ۱۷ روایت (ج ۴ ص ۴۳۲). تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب ۱۴ روایت. بحارالانوار ۶۴ روایت در مجلدات مختلف، و شواهد التنزیل ۸ روایت (ج ۱ ص ۴۳۲) و سائل الشیعه ۴۳ نقل کرده اند. و مناقب الإمام أميرالمؤمنین (ع) سه روایت؛ تفسیر الثعلبی یک روایت (ج ۶ ص ۲۷)؛

مجموع این روایات که از پیامبر اسلام (ص) و ائمه صلوات الله علیهم اجمعین رسیده، اگر به حد تواتر نرسند، در حد استفاضه هستند و می توان به آنها اعتماد کرد.

## طبقه بندی روایات

این نوع روایات که در کتب متعدد حدیثی به دهها عدد می رسند، حول چهار محور قابل دسته بندی هستند:

۱. روایاتی که پیامبر را ذکر و اهل بیت (ع) را اهل ذکر معرفی می کند.
۲. روایاتی که قرآن را ذکر و اهل بیت (ع) را اهل ذکر معرفی می نماید.



بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

۳. روایاتی که می‌گویند یهود و نصاریٰ اهل ذکر نیستند.

۴. طایفه‌ای که شأن نزول آیه را بیان می‌کنند.

در این جا نمونه‌هایی از روایات را از منابع حدیثی شیعه و سنی نقل می‌کنیم:

### الف: روایاتی که رسول گرامی اسلام را ذکر و ائمه را اهل ذکر معرفی می‌نماید:

امام باقر (ع) درباره آیه (فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) فرمودند: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) 6 الذِّكْرَ أَنَا وَ الْاِئِمَّةُ أَهْلُ الذِّكْرِ.. ( اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۳).

ابن کثیر می‌گوید: از امام صادق (ع) درباره (فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) پرسیدم قَالَ الذِّكْرَ مُحَمَّدٌ (ص) وَ نَحْنُ أَهْلُهُ الْمَسْئُولُونَ قَالَ قُلْتُ قَوْلُهُ «وَ أَنَّهُ لَذِكْرٍ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ صَوْفَ تُسْأَلُونَ قَالَ إِيَّانَا عَنِّي وَ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَ نَحْنُ الْمَسْئُولُونَ. (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۴).

از امام باقر (ع) در باره آیه شریفه (فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) سوال شد فرمود: هم الائمه من عتره رسول الله 6 و تلا انزلنا علیکم ذکراً رسولاً... (حاکم حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفصیل، ج ۱، ص ۴۳۷).

روایات فراوانی با این مضمون، در منابع شیعه و سنی وارد شده است و ما به همین سه روایت اکتفا کردیم.

در باره این نوع روایات، این نکته ادبی مهم است که، معرفه بودن خبر، دلیل بر منحصر بودن مبتدا در خبر است. در روایات مذکور جملات این چنین هستند. وقتی رسول خدا (ص) می‌فرماید: الذکر أنا؛ معنایش این است که من تنها مصداق ذکر هستم.

«و الائمه اهل الذکر» باز سخن از حصر و انحصار است، چون اگر پیامبر (ص) می‌خواست فقط بفرماید، ائمه هم مانند دیگران اهل ذکر هستند، می‌فرمود: «و الائمه من اهل الذکر»، یعنی اهل ذکر مصداق فراوانی دارند و یک گروه آن ائمه اطهار می‌باشند و حال آنکه پیامبر فرمود «و الائمه اهل الذکر». وقتی که امام جعفر صاد (ع) Δ می‌فرماید: «ایانا عَنِّي وَ نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَ نَحْنُ الْمَسْئُولُونَ» از صدر و ساقه این سخنان گهربار حصر استفاده می‌شود، چون هم سیاق این‌گونه روایات انحصار را بیان می‌کند و هم سیاق کلمات و جملات این‌گونه است.

این تفسیر برای اهل ذکر، با الهام از قرآن کریم است که، رسول خدا را ذکر و اهل بیت را اهل ذکر معرفی نموده‌اند.

در سوره طلاق ۱۱ - ۱۰ از رسول گرامی اسلام به ذکر تعبیر شده است.

### ب: روایاتی که قرآن را ذکر و ائمه را اهل ذکر معرفی می نمایند.

از امام صادق (ع) درباره آیه فسالوا اهل الذکر این کنتم لاتعلمون سوال شد، فرمود: الذکر قرآن و آل الرسول اهل الذکر و هم المسئولون.

همچنین امام جعفر صادق (ع) می فرماید: الكتاب الذکر و اهله آل محمد (ص) أمر الله عزوجل بسؤالهم ولم يؤمراً بسؤال الجّاهل و سمّ الله عزوجل القرآن ذكراً، فقال تبارک و تعالی: انزلنا الیک الذکر لیتبین للناس ما نزل الیهم و لهم یتفکرون (بصائر الدرجات، ص ۶۲)

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ رَبِيعٍ عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَفِيْقُولِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمٍ كَوَسْوُفٌ تُسْأَلُونَ قَالَ الذِّكْرُ الْقُرْآنُ وَنَحْنُ قَوْمُهُ وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ (الكافی ج : ۱ ص : ۲۱۱-۲۱۰)

در این روایات از کتاب الله، به عنوان ذکر یاد شده و فرزندان معصوم حضرت رسول اکرم (ص)، به عنوان کسانی که مردم باید به پیشگاه آنها بروند و معارف دینی را از آنها اخذ کنند، به اهل ذکر یاد شده است.

اینکه در بعضی روایات پیامبر اکرم (ص) را ذکر دانسته است و در بعضی از روایات، قرآن را ذکر دانسته است با هم منافات ندارند؛ چون رسول اعظم و قرآن کریم، یادآور خدای متعال هستند و اهل بیت هم اهل رسول اکرم هستند و هم اهل قرآن هستند.

### ج: روایاتی که می گوید اهل کتاب اهل ذکر نیستند.

محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می کند که از امام باقر (ع) پرسیدم اِنَّ مَنْ عِنْدَنَا يَزْعُمُونَ اَنَّ قَوْلَ اللَّهِ «فَسَأَلُوا اهل الذکر این کنتم لا تعلمون» اِنَّهُمْ الْيَهُودُ و انصاری. فقال اذا يدعونکم الی دینهم ثم قال بیده الی صدره، نحن اهل الذکر و نحن المسئولون قال: قال ابو جعفر الذکر القرآن. (کتاب التفسیر، عیاشی محمد بن مسعود، ج ۲، ص ۲۶۰، حدیث ۳۲. چاپخانه علمیه تهران، ۱۳۸۰ قمری؛ بصائر الدرجات، ص ۶۲، ناشر: طلّیعه نور ۱۴۲۹ قم. عیون اخبار الرضا ع شیخ صدوق؛ ج ۲؛ ص ۲۱۶)

در مجلسی که عده‌ای از علماء در حضور مأمون عباسی بودند امام رضا (ع) فرمود:

فَنَحْنُ اهل الذکر قال الله تعالی «فَسَأَلُوا اهل الذکر این کنتم لا تعلمون» فَنَحْنُ اهل الذکر فَسَأَلُونَا این کنتم لا تعلمون فقالت العلماء: اِنَّمَا عنی بذلك الیهود و

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

النصارى فقال ابوالحسن سبحان الله و هل يجوز ذلك اذا يدعوننا الى دينهم و يقولون انه افضل من دين الاسلام؟

فقال مأمون: فهل عندك شرخ بخلاف ما قالوا يا ابالحسن؟ فقال نعم  
الذکر رسول الل (ص) و نحن اهله، و ذلك بین فی کتاب الله عزوجلّ حيث يقول  
فی سورة الطلاق (فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ  
ذِكْرًا شَوْهًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ) فالذکر رسول الله (ص) و نحن اهله  
(عیون الاخبار الرضا (ع)، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۳۹. نورالثقلین، ج ۳، ص ۵۸)

این طایفه از روایات بیانگر این است که، ائمه اطهار (ع) با طرز تفکری که اهل ذکر را اهل کتاب می‌داند، شدیداً مبارزه می‌کردند و در فرصت‌های مناسب، به عبارات مختلف بیان می‌کردند که، منظور از اهل الذکر در قرآن کریم ما هستیم و تنها مرکزی که خداوند دستور داده به آنجا مراجعه شود، اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشند.

### د:روایت شأن نزول:

دسته آخر روایتی است که شأن نزول آیه را بیان می‌کند.

البرهان فی تفسیر القرآن (البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۲۸) چنین نقل می‌کند:

قال ابن شهر آشوب نقل فی تفسیر یوسف القطان عن وکیع، عن الثوری، عن  
السدی قال: كنت عند عمر بن الخطاب اذ أقبل عليه كعب الأشرف و مالك بن  
السیف و جی بن أخطب، فقالوا: إن فی کتابکم: و جنة عرضها السماوات و  
الارض. (أل عمران ۱۳۳).

اذا كان سبعة جنة واحدة كسبع سماوات و سبع ارضين فالجنان كلها يوم القيامة  
این تگون؟

فقال عمر: لا أعلم، فبیناهم فی ذلك اذ دخل علی (ع)

فقال فی ای شیی أنتم؟

فألقى اليهود المسألة علیه، فقال لهم «خبروني أن النهار اذا اقبلی الليل آین يكون  
والليل اذا اقبل النهار این يكون» قالوا له: فی علم الله تعالی يكون فقال علی

(ع) «كذلك الجنان تكون فی علم الله»

فجاء علی (ع) الی النبی (ص) و أخبره بذلك فَنَزَلَ فَسَأَلُوا اَعْلَى اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup> (المناقب ۲: ۳۵۲. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۲۸).

از این روایت چند نکته استفاده می‌شود:

اولاً: این روایت دلالت می‌کند که آیه در شأن امیرالمؤمنین (ع) نازل شده است.

ثانیاً: حضرت علی (ع) را اهل ذکر می‌داند.

ثالثاً: خطاب در فَسَأَلُوا را، مخصوص گروه خاصی مانند مشرکین نکرده است و همه باید

از اهل ذکر معارف خود را بگیرند.

مقدار دلالت حدیث، اثبات اهل ذکر برای امیرالمؤمنین (ع) است و نفی اهل ذکر بودن دیگران نمی‌کند، اما با اضافه کردن این نوع روایات به بقیه روایات، خدش‌های به دلالت - این روایت وارد نمی‌شود. (شرح احقاق الحق، تستری، السید المرعشی، تحقیق: تعلیق: السید شهاب‌الدین

المرعشی النجفی منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی - قم - ایران

عده ای از علمای شیعه، این روایات را حداقل در حد مستفیض می‌دانند. (ر.ک. احقاق الحق،

ج ۳، ص ۴۸۳ مرتضی، انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۹۱. عبدالحسینی، شرف‌الدین موسوی،

المراجعات، ص ۶۹).

برخی از علمای اهل سنت، با نقل این روایات بر اهمیت آنها صحه گذاشتند.

حافظ محمد بن موسی شیرازی از ابن عباس نقل کرده است، مقصود از اهل ذکر در آیه

فاسئلوا اهل الذکر هو محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسين هم اهل الذکر و العلم و العقل و

البيان و هم اهل بیت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائکه، والله ما سَمِيَ المؤمن مؤمناً إلاّ

كرامةً لاميرالمؤمنين. (وی این روایت را از تفاسیر دوازده‌گانه ای نقل کرده است. -ر.ک. احقاق

الحق، ج ۳، ص ۴۸۳)

علامه طبری می‌گوید حدثنا ابن وکیع قال: ثنا ابن یمان عن اسرئیل عن جابر عن ابی جعفر:

فاسئلوا اهل الذکر اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قال: نحن اهل الذکر (تفسیر طبری ج ۱۴، ص ۷۵)

علامه ثعلبی كما فی العُمدة لِلعَلامة ابن بطریق نقل می‌کند جابر جعفی گفت: هنگامی که

آیه فاسئلوا اهل الذکر نازل شد علی (ع) فرمود: نحن اهل الذکر.

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

علامه ابن کثیر در تفسیرش ج ۲، ص ۵۷۰ از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود:

### نحن اهل الذکر.

علامه قطان در تفسیرش کما فی کفایة الخصام ص ۳۳۸ چاپ تهران روایت کرد از وکیع عن شوری از سدّی که آیه در مورد علی (ع) نازل شده است.

علامه آلوسی در روح المعانی، ج ۷، ص ۳۷۶ از جابر و محمد بن مسلم از امام محمدباقر (ع)

نقل کرده است که: اختصاصی اهل الذکر بآئمة اهل البیت

روی ابن مردوید عن انس قال سمعتُ رسول الل (ص) : يقول إنّ الرجل لیصلی و یصومُ و یحج و یتتمر و أنّه لمنافق. قالوا یا رسول الله بماذا دخلَ علیه النفاق؟ قال: یطعنُ علی امامه و امامه من قال الله تعالی فی کتابه فاستلوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون (احقاق الحق، ج ۳، ص ۱۴۸۳).

۶- حاکم حسکانی در شواهد التنزیل، هشت روایت نقل کرده است که، منظور از اهل الذکر،

اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشند. (شواهد التنزیل لقواعد تفضیل فی الآیات النازلة فی اهل

البیت صلوات الله و سلامه علیهم ج ۱؛ ص ۴۳۲)

### نتیجه

از آنچه گذشت، روشن شد تفسیر اهل ذکر به اهل کتاب، گرچه با سیاق آیه سازگار است، اما دارای اشکالاتی است. اولاً در هیچ آیه ای خداوند متعال، اهل کتاب را اهل ذکر نخواند است؛ ثانیاً خداوند متعال اهل ذکر را، در آیات مذکور به طور مطلق [بدون هیچ قید و شرطی]، مرجع علمی قرار داده است، یعنی هرچه اهل ذکر بیان کردن شما آن را بپذیرد و این پذیرش، نسبت به اهل کتاب صحیح نیست، زیرا مرجع علمی باید دارای دو شاخصه صدق خبری و صدق مخبری باشد. و به شهادت آیات متعدد در قرآن، اهل کتاب فاقد هر دو ویژگی بودند. همچنین، روشن شد آیه فاستلوا اهل الذکر از سه حیث سائل و مسئول و مسئول عنه نمی تواند عام باشد، زیرا محذورش این است که اعتماد و عمل به پاسخ هر کسی لازم باشد، و این حکیمانانه نیست. بنابراین، بهترین تفسیر همان است که روایات بیان کردند و آن رجوع به اهل بیت (ع) است.

بنابر این با دقت در آیه ۴۳ سوره نحل مشخص می‌شود که، آیه در صدد ارجاع مردم به

پیامبر و جانشینان معصوم اوست؛ و به نحوی مرجعیت علمی اهل بیت را تأیید می‌کند.

## فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- بیضاوی، عبدالله بن عمر: انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار إحیا التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد: بحر العلوم، بی جا، بی تا.
- محلی جلال الدین، جلال الدین سیوطی: تفسیر جلالین، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت.
- ابن کثیر دمشقی: تفسیر القرآن العظیم [ابن کثیر]، دارالکتب العلمیه، منشورات، بیروت، ۱۴۱۹ قمری.
- طنطاوی، سید محمد: التفسیر الوسیط للقران الکریم، بی جا، بی تا.
- حقی برسوی، اسماعیل: تفسیر روح البیان، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج دارالحکمة العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ ق، [ادبی - عرفانی - قرن هشتم - عربی - سنی].
- سیوطی، جلال الدین: الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم ۱۴۰۴ ق.
- ابن خبری غرناطی، محمد بن احمد: کتاب التسهیل لعلوم التنزیل؛ دار الارقم، بیروت ۱۴۱۶ ق.
- زمخشری، محمود: الکشاف عن حقایق عوامض التنزیل، دار کتاب العربی، بیروت ۱۴۰۷ق.
- طباطبائی، محمد حسین: تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ گلشن، بهار ۱۳۶۳.
- مکارم شیرازی، ناصر: تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، مکان چاپ تهران، سال چاپ ۱۳۷۴.
- کاشانی، ملافتح الله: زبدة التفاسیر، بنیاد معارف اسلامی، قم، ۱۴۲۳ قمری.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۹.
- عیاشی، محمد بن مسعود: کتاب التفسیر، چاپخانه علمیه تهران، ۱۳۸۰ قمری، بصائر الدرجات، طلیعه نور ۱۴۲۹ق.
- شیخ صدوق: عیون الاخبار الرضی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۲.
- مرتضی، انصاری: رسائل [فرائد الاصول] ص ۸۲، انتشارات مصطفوی، سال ۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله: تفسیر تسنیم، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.

بررسی تطبیقی دلالت آیه فاستلوا اهل الذکر بر مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر علیهم السلام از منظر مفسران فریقین

- الکلینی، الکافی، تحقیق: تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری ۱۳۶۳ ش. دارالکتب الاسلامیه - طهران
- شواهد التنزیل لقواعد تفضیل فی الآیات النازلة فی اهل البيت صلوات الله و سلامه علیهم، بیروت - لبنان - دار احیاء التراث العربی
- مفردات الفاظ القرآن لکریم، راغب اصفهانی ص ۳۲۸؛ ناشر: طلیعه نور - نوبت چاپ - چهارم، ۱۴۲۹
- بحار الأنوار، مجلسی، قرن یازدهم، مؤسسه الوفاء بیروت - لبنان سال انتشار: ۱۴۰۴ قمری.
- تفسیر نور الثقلین، عروسی حویزی عبد علی بن جمعه، قرن: یازدهم، ناشر: انتشارات اسماعیلیان، مکان چاپ: قم، سال چاپ: ۱۴۱۵ ق، نوبت چاپ: چهارم.
- مفاتیح الغیب، فخرالدین رازی ابوعبدالله محمد بن عمر، قرن: ششم، ناشر: دار احیاء التراث العربی، مکان چاپ: بیروت، سال چاپ: ۱۴۲۰ ق، نوبت چاپ: سوم





## مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن

کاوس روحی برندق\*  
محمد حسین خوانین زاده\*\*

### چکیده

دانشمندان شیعه امامیه، به اتفاق، عرف را در حوزه تعیین مفاهیم، گزاره های فقهی دارای اعتبار و حجت می دانند، و بنا بر نظر برخی از اصولیان و فقهای بزرگ، عرف افزون بر این، در حوزه تشخیص مصادیق نیز حجت است. در مقابل، دانشمندان شیعه امامیه به صراحت، منکر کارایی عرف، به عنوان منبعی از منابع فقه و استنباط احکام هستند. اما مذاهب اهل تسنن با وجود اختلاف های درونی، کم و بیش عرف را، به عنوان یکی از منابع فقه در کنار سایر منابع و مصادر معتبر پذیرفته اند. آیه ۱۹۹ سوره اعراف: «خُذِ الْعُقُورَ وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»، از مهم ترین آیات قرآنی است که، دانشمندان اهل تسنن برای حجیت و اعتبار استقلالی عرف بدان استناد و استدلال کرده اند. این مقاله با روش کتابخانه ای، در گردآوری مطالب و شیوه اسنادی، در نقل دیدگاه ها و روش تحلیل محتوا در تحلیل داده ها، دیدگاه مفسران به ویژه مفسران اهل تسنن را در زمینه مفاد آیه عرف، از جهت افاده حجیت عرف، به عنوان منبعی مستقل از منابع فقه، مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که، در آیه عرف، مراد از عرف و معروف، اساساً عرف اصطلاحی نیست، بلکه کار و یا خصلت نیک، مراد است که نیک بودن آن از راه عقل و یا شرع، اثبات شده است.

واژه های کلیدی: عرف، معروف، آیه عرف، حجیت عرف.

\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) k.Roohi@modares.ac.ir  
\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

## طرح مساله

برای واژه عرف در فرهنگ‌های معتبر، کاربردها و معانی متفاوتی ذکر شده است. از میان کاربردها و معانی متفاوت واژه عرف، معانی زیر با مفهوم عرف، در آیه مورد بحث همخوانی دارد: (۱) تتابع و در پی هم آمدن (ابن منظور، بی تا: ج ۹، ص ۲۳۶؛ زبیدی، بی تا: ج ۱۲، ص ۳۷۴، ذیل مادّه «ع-ر»؛ «ف»؛ ۲) ضدّ ریشه نُکر (به معنای شناختن) و در نهایت به معنای اسم مفعولی (شناخته شده) (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ص ۹۷؛ ۳) معروف و هر گونه کار نیک (ابن منظور، بی تا: ج ۹، ص ۲۳۶؛ فراهیدی، بی تا: ج ۲، ص ۱۲۲؛ زبیدی، بی تا: ج ۱۲، ص ۳۷۴، ذیل مادّه «ع-ر-ف»). اما معنای اصطلاحی عرف، که عبارت است از سخن و یا کردار و ترک امری که در ذهن انسان‌ها شناخته شده و در دل‌ها رسوخ کرده و سیر عملی آنان، در عمل، بر آن استقرار و استمرار یافته است، که با عبارت‌های گوناگون از آن پرده برداری شده است، مانند: (۱) «أما العرف عند الفقهاء فهو ما استقر في النفوس واستحسنته العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول واستمرّ الناس عليه ممّا لا تزده الشريعة وأقرّتهم عليه.» (شری، بی تا: ج ۱، ص ۵۳. نیز ر.ک: عوض، بی تا: ص ۵۲) و (۲) «العرف ما تعارف جمهور الناس وساروا عليه، سواء كان قولاً أو فعلاً أو تركاً.» (مدرس اعظمی، بی تا: ج ۱، ص ۳) و (۳) «ما تعارف عليه الناس في عاداتهم و معاملاتهم.» (مصطفی و...، بی تا: ج ۵، ص ۵۹۵) برگرفته از معنای دوم می باشد. و تعریف جامع افراد و مانع اغیار آن عبارت، از این است که «العرف: ما استقر في النفوس وتعارفه الناس وساروا واستمروا عليه من قول أو فعل أو ترك.» این تعریف، با توجه به آن که دارای تمامی قیود است و امور غیر دخیل در عرف در آن ذکر نشده است، جامع و مانع می باشد، به ویژه آن که هر دو گونه ی عرف: یعنی (۱) عرف ارتکازی، و (۲) عرف بنایی و سیره‌ای، و به تعبیر دیگر، عرف ذهنی و عرف عملی را در برمی‌گیرد.<sup>۱</sup> و عرف اگرچه کاربردهای گوناگون دارد، اما مراد از عرف مورد نزاع فریقین، قطعاً مواردی را که واژه عرف در مورد عرف ادیان و یا عرف متشرعه اسلامی و عرف عقلاء و عرف شرع به کار رفته، شامل نمی‌گردد. بر این اساس، عرف متنازع فیه، منحصرأ شامل موارد کاربرد عرف در عرف عام و عرف اهل زبان خواهد بود.

۱. جهت نقد در این باره، ر.ک: گل‌باغی ماسوله، ۱۳۷۸ش: ص ۳۰ و جهت تأیید، ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۶ش: ص ۶۱. با تأکید بر پاورقی (۲) همان صفحه)

دانشمندان شیعه امامیه به اتفاق، عرف را در حوزه تعیین مفاهیم گزاره های فقهی، دارای اعتبار و حجت می دانند، و بنا بر نظر برخی از اصولیان و فقهای بزرگ، عرف افزون بر این در حوزه تشخیص مصادیق نیز، حجت است. (بروجردی، بی تا: ج ۴، ص ۱۸۹؛ خراسانی، ۱۴۱۰: ص ۳۸۵؛ خراسانی، ۱۴۰۷: ص ۷۸؛ خویی، ۱۴۱۷: ص ۱۲۳؛ نائینی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۵: ص ۱۵۱؛ حکیم، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۸۹، ۳۶۲ و ج ۳، ص ۳۶۶، ۴۴۸؛ بهائی، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۴۰؛ ج ۳، ص ۴۱۰) در مقابل، دانشمندان شیعه امامیه به صراحت منکر کارایی عرف، به عنوان منبعی از منابع فقه و استنباط احکام هستند (شمام، بی تا: شماره ۵، ص ۲۷۷۸؛ دکوری، بی تا: شماره ۵، ص ۲۸۳۰) اما مذاهب اهل تسنن، با وجود اختلاف های درونی، کم و بیش عرف را به عنوان یکی از منابع فقه، در کنار سایر منابع و مصادر معتبر پذیرفته اند. (جعیط، ج ۵، ص ۲۴۴۳؛ علیدوست، ص ۳۰؛ دکوری، ج ۵، ص ۲۸۰۹؛ شمام، بی تا: شماره ۵، ص ۲۷۷۷؛ جعیط، بی تا: شماره ۵، ص ۲۴۴۳-۲۴۴۴؛ دونمز، بی تا: شماره ۵، ص ۲۷۶۳؛ شمام، بی تا: شماره ۵، ص ۲۷۷۷).

آیه ۱۹۹ سوره ی اعراف: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»، از مهم ترین آیات قرآنی است که دانشمندان اهل تسنن، برای حجیت و اعتبار استقلالی عرف بدان استناد و استدلال کرده اند. (المیس، ج ۵، ص ۲۳۹۰. نیز ر.ک: اسمری، ج ۱، ص ۹۴؛ محمد عبده عمر، ج ۵، ص ۲۸۱۱ و ۲۸۳۳؛ شقیطی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۳۰۱؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۳ق. ج ۲، ص ۳۲۶)

اگرچه استفاده از عنصر عرف، به اندازه پیشینه فقه، پیشینه دارد و کارکرد عرف در ابواب گوناگون فقه، در ادوار مختلف تاریخی فقه کاملاً مشهود است و بحث در میزان دخالت عرف در پاره ای از مسایل فقهی مورد پذیرش و یا مناقشه قرار گرفته است و به ویژه در سده اخیر توسط برخی از محققان پژوهش های قابل تقدیری پیرامون عرف در فقه انجام گرفته است<sup>۱</sup>، لیکن

۱. پاره ای از آنها عبارت اند از: نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ابن عابدین؛ العرف و العادة فی رأی الفقهاء، احمد فهمی، ابوسنة؛ أثر العرف فی التشريع الإسلامی، لڈكتور السید صالح عوض؛ منزلة العرف فی التشريع الإسلامی، الشیخ محمد عبده عمر؛ و مقالات و رساله های متعدد مجلد پنجم مجله مجمع الفقه الإسلامی، که توسط مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی منتشر شده است؛ درآمدی بر عرف، سید علی جبار گلباغی ماسوله؛ دراسة موضوعیة حول نظریة العرف و دورها فی عملیة الاستنباط، خلیل رضا منصور؛ فقه و عرف، ابوالقاسم علیدوست، که بدون اغراق در میان تالیفاتی که پیرامون عرف نگاشته شده، بهترین است) نیز در این زمینه مقالات متعدد در مجلات مصوب به چاپ رسیده است (مانند: آسیب شناسی تاثیر عرف در ساحت فقهی دین، نوشته فاطمه قدرتی، سعید رحیمیان، فریبا حاجعلی، چاپ شده در دو فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال چهل و پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۸۳؛ احکام

پژوهش فراگیری در زمینه خصوص آیه عرف صورت نگرفته است؛ از این رو مساله پیش روی این مقاله، تحلیل مفاد آیه عرف از جهت افاده حجیت عرف به عنوان منبعی مستقل از منابع فقه، از دیدگاه مفسران و هدف از آن، اثبات ناکارآمدی استدلال به این آیه برای اعتبار عرف منبعی می باشد.

## ۱. دیدگاه مفسران در باره مفاد عرف در آیه عرف

مجموعه دیدگاه‌های مفسران در باره مفاد عرف در آیه مورد بحث، عبارت است از:

### ۱.۱. نیکی و احسان

«عرف» مطرح در آیه در پاره‌ای از تفاسیر، به طور مجمل به «المعروف» (سیوطی، ۱۹۹۳م: ج ۴، ص ۳۹۲، ۳۹۴؛ ابن عطیه، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۳۹؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۵۳۲؛ بخاری، ۱۴۰۷: ج ۱۵، ص ۲۳۷؛ ثعالبی، ج ۱، ص ۹۴۸؛ محلی، و سیوطی، بی تا: ج ۳، ص ۱۶۰؛ طبری، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ص ۳۳۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۷۵؛ ابن العربی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۸۲۳) تفسیر شده است.

فقهی، هم سویی با عرف زمان یا فرازمانی، نوشته سید مهدی احمدی نیک، چاپ شده در نشریه آموزه های فقه مدنی، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۷۱؛ جایگاه عرف در حقوق با رویکردی بر اندیشه های امام خمینی (س)، فهیمه ملک زاده، مونا احمدلو، پژوهشنامه متین، شماره ۵۶، پاییز ۱۳۹۱، ص ۱۳۹؛ عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۸ صص ۴۵-۷۳؛ نگاهی به عرف در فقه و حقوق اسلامی: بایسته ها و آسیب ها، محمود رایگان، ماهنامه معرفت، شماره ۱۶۵، شهریور ۱۳۹۰ ص ۵۳؛ نقش عرف در تشخیص موضوع و استنباط احکام، دکتر علی اکبر ابوالحسینی، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۴، تابستان ۱۳۸۵ ص ۸۱؛ نقش عرف و سیره در استنباط احکام نزد شیعه، جعفر ساعدی، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۴۵، بهار ۱۳۸۵ ص ۲۴۹؛ مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق، ابوالقاسم علیدوست، فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۳ ص ۱۱؛ عرف یا عنصر پویایی فقه، دکتر ناصر سلمانی ایزدی، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۶۴، تابستان ۱۳۸۳ ص ۲۹؛ جایگاه عرف در حقوق بین الملل و حقوق اسلام، سید محمد موسوی بجنوردی، پژوهشنامه متین، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۸۱ ص ۲۳؛ فقه و عرف، سید محمد واسعی، فصلنامه قیسات، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۷۹ ص ۵ و مرجعیت «عرف» از دیدگاه مذاهب اسلامی، علی تقدیری، پژوهشنامه نور حکمت، شماره ۱۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۳ ص ۳.

### ۲.۱. کار، سخن و خصلت نیکو

در پاره‌ای از تفاسیر، «عرف» با عباراتی نظیر این عبارات تفسیر شده است: الف) «المعروف و الجمیل من الأفعال»؛ ب) «المعروف من الأفعال و الأقوال» (ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۶ ص ۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۲۷. نیز ر.ک: لویحق، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۳۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش: ج ۱، ص ۴۹۱؛ اردبیلی، بی تا: ج ۱، ص ۴۳۹؛ ج) «الجمیل المستحسن من الأفعال» با این تعلیل که «لأنها قریبة من قبول الناس من غیر نکیب». (حق، ج ۴، ص ۳۵۶؛ د) «کل خصلة حميدة» (طبرسی، ج ۴، ص ۷۸۷).

### ۳.۱. نیک از نظر شرع

در برخی از تفاسیر، عرف در آیه شریفه، با عباراتی از قبیل این عبارات تفسیر و تبیین شده است: الف) «المعروف حسنه فی الشرع» (طنطاوی، ج ۱، ص ۱۷۵۸؛ ب) «ما لا ینکره الناس من المحاسن التي اتفقت علیها الشرائع». (ابن العربی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۸۲۳).

### ۴.۱. نیک از نظر شرع یا عقل

در برخی تفاسیر، عرف مطرح در آیه به این صورت تفسیر شده است. الف) «کل ما حسن فی العقل فعله أو فی الشرع»؛ ب) «کل ما أمرک الله به، و هو ما عرفته بالوحی من الله عزوجل و کل ما یعرفه الشارع» (ر.ک: فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، ج ۲، ص ۴۳).

### ۵.۱. برخی از مصادیق نیکو

عرف مطرح در آیه، در برخی تفاسیر به ویژه بر اساس حدیث منقول از رسول اکرم (ص)، به پاره‌ای از مکارم اخلاق، یعنی: «أن تُعطى من حرمک، وتصل من قطعک وتعفو عمن ظلمک» و غیر آن، تفسیر و در واقع از باب تطبیق و جری، برخی مصادیق آن ذکر شده است. (ابن عطیه، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۳۹؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۵۳۱؛ ثعالبی، ج ۲، ص ۸۹. نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ص ۳۳۰؛ کیاالهراسی، بی تا: ج ۳، ص ۱۸؛ ابن العربی، ۱۴۲۴: ج ۲، ص ۸۲۳) از این رو، بعضی از مفسران، به حق متذکر شده‌اند که تحدید عرف به مصادیق خاص، به دور از صواب بوده و تعمیم آن را خواستار شده‌اند. از این میان متن «طبری» قابل توجه است که، چنین می نویسد: «و الصواب من القول فی ذلك أن يقال: إن الله أمر نبيه (ص) أن يأمر الناس بالعرف،

و هو المعروف فی کلام العرب، مصدر فی معنی: المعروف. يقال: أوليته عُرفاً و عارفاً و عارفةً، كلّ ذلك بمعنی: المعروف. فإذا كان معنی العرف ذلك، فمن المعروف صلة رحم مَنْ قطع، و إعطاء من حرم، و العفو عن ظلم و كل ما أمر الله به من الأعمال أو ندب إليه، فهو من العرف. و لم يخص الله من ذلك معنی دون معنی؛ فالحق فيه أن يقال: قد أمر الله نبيه (ص) أن يأمر عباده بالمعروف كله، لا ببعض معانيه دون بعض.» (طبری، ۱۴۲۰: ج ۱۳، ص ۳۳۱).

#### ۱.۶. نیک شناخته شده از نظر عقل یا شرع

عرف مطرح شده در آیه در برخی تفاسیر به: الف) «كلّ ما عرفته النفوس ممّا لا تردّه الشريعة»؛ ب) «كلّ امر مستحسن تعرفه العقول وتدرکه» و یا عباراتی نظیر این دو تفسیر شده است (ابن عطیه، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۳۹. نیز ر.ک: عمادی، ج ۳، ص ۸۸؛ قطب، ج ۳، ص ۳۴۶)؛ و یا به صورت‌های مشابه از آن پرده برداشته اند:

الف) «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» بالمعروف و الجمیل من الافعال؛ أو هو كلّ خصلة يرتضيها العقل و يقبلها الشرع.» (نسفی، ج ۱، ص ۴۰۷)؛  
ب) «و قوله «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» یعنی بالمعروف، و هو كل ما حسن فی العقل فعله أو فی الشرع، و لم یکن منکراً و لا قبیحاً عند العقلاء.» (طوسی، ۱۳۸۳: ج ۵، ص ۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق. : ج ۴، ص ۷۸۸).

#### ۱.۷. کارهای خیر یا رایج در میان مردم

در برخی تفاسیر پیرامون مفهوم عرف، دو احتمال زیر مطرح شده است: الف) المعروف وهو افعال الخیر؛ ب) العرف الجاری بین الناس. که احتمال دوم، مورد استناد و استدلال احتجاج به حجّیت عرف است (ابن عجبیه، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۳۲۶؛ ابن عجبیه، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۳۲۶).

#### ۱.۸. دستور دادن به صورت زیبا

برخی اساساً «باء» پیش از «بِالْعُرْفِ» در آیه شریفه را نه «باء» الصاق، بلکه «باء» سببیت گرفته و آیه شریفه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» ای بالوجه الجمیل.» (ابن عربی، ۱۴۲۴: ج ۱، ص ۴۴۶).

مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن

گویا مطرح شدن احتمال گذشته (احتمال ۸)، موجب شده است که، علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان، آن را نه به عنوان مستفاد از باء سببیت و وجهی در مقابل وجوه گذشته، بلکه یکی از مصادیق معروف تلقی کرده و بگوید:

«و قوله: «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» و العرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن و السیر الجمیلة الجاریة بینهم، بخلاف ما ینکره المجتمع و ینکره العقل الاجتماعی من الأعمال النادرة الشاذة، و من المعلوم أن لازم الأمر بمتابعة العرف أن یتكون نفس الأمر مؤتمراً بما یأمر به من المتابعة، و من ذلك أن یتكون نفس أمره بنحو معروف غیر منکر، فمقتضی قوله: «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» أن یأمر بكل معروف، و أن لا یتكون نفس الأمر بالمعروف علی وجه منکر.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۹، ص ۳۷۹).

وجه گنجاندن وجه (۸)، در ضمن معنای معروف به معنای نیکی، عبارت اخیر است که می‌فرماید: «و من ذلك أن یتكون نفس أمره بنحو معروف غیر منکر، فمقتضی قوله: «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» أن یأمر بكل معروف، و أن لا یتكون نفس الأمر بالمعروف علی وجه منکر.»

## ۱.۹. کار نیک بایسته

در یک احتمال خیلی وسیع و پرگستره، مفهوم عرف در آیه شریفه به این صورت تفسیر شده است: «و العرف و العارفة و المعروف هو کلّ امر عرف أنه لا بدّ من الاتیان به، و أنّ وجوده خیر من عدمه.» (ر.ک: نیشابوری، ج ۴، ص ۴۹).

## ۲. تحلیل و نقد

از مجموعه تفسیرهای مفسران، در ذیل آیه شریفه «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» برمی‌آید که، عمده مفسران بر این که عرف، در آیه شریفه به معنای معروف و احسان و نیکی و نیکی کردن است، اتفاق نظر دارند، با صرف نظر از این که آیات معروف: (۱) خصوص اعمال و افعال نیک است؛ و یا (۲) شامل خصلت‌ها و صفات نفسانی نیز می‌گردد؛ و نیز صرف نظر از این که مشخص‌کننده این نیکی چیست؟ آیا: (۱) ادیان و شرایع؛ و یا (۲) شرع اسلام؛ و یا (۳) هر آن چه که حداقل مخالفت با شرع نداشته باشد؛ و یا (۴) این که آن چه عقل آن را نیک می‌انگارد؛ و یا (۵) حداقل عقل آن را انکار نکرده و زشت نمی‌انگارد؛ و یا (۶) این که نیکی آن چیزی است که عقل و شرع هر دو آن را

می‌پسندند؛ و یا ۷) یکی از این دو مستقلاً مشخص و تحدیدکننده آن هستند؛ و یا ۸) این که در هر حال ضرورت انجام آن قابل توجیه است، صرف نظر از این که چه چیزی بدان حکم می‌کند؟ اما تفسیرهای مقابل و مخالف با این تفسیر ارزشی از عرف را، می‌توان در سه مورد زیر خلاصه کرد:

**احتمال مخالف ۱.** وجه دوم احتمال (۷) که به عنوان یکی از دو احتمال و البته به عنوان احتمال دوم (که بنابه ترتیب اهمیت، ارزش آن طبیعتاً کمتر از احتمال اول است)، مفهوم عرف به «**العرف الجاری بین الناس**» تبیین و درست در نقطه مقابل احتمال اول قرار داده شده است؛ وگرنه اگر مراد از آن، ذکر پاره‌ای از مصادیق معروف و تأکید بر معروف‌های مورد پذیرش عقول انسانی بود، متمرکز شدن بر آن و ذکر آن به عنوان احتمال، در مقابل احتمال نخست (افعال الخیر) معنا نداشت. و این درست همان عرف به مفهوم اصطلاحی آن، یعنی عرف عام متمایز از بنای عقلاء، سیره متشرّعه و... است.

**احتمال مخالف ۲.** عباراتی نظیر عبارت «**کلّ ما عرفته النفوس ممّا لا ترده الشریعة**» که در آن، عرف به آن چه نفوس انسانی آن را می‌شناسد و نزد آن‌ها شناخته شده و معروف است، تفسیر شده است؛ با این ملاحظه که اگرچه عدم مخالفت با شرع در آن قید شده است، لیکن در هر حال، معرفت و شناخت نفوس در عرض شرع، دارای ارزش و اعتبار مستقل تلقی شده است و در عین حال بر معرفت عقول ترکیب نشده است تا معلوم گردد که این مدرک مستقل در عرض و برابر شرع، عقل است و نه چیز دیگر. برخلاف آنچه که در برخی عبارات این مسأله به صراحت ذکر و گفته شده و عرف این‌گونه تفسیر است: «**کلّ امر مستحسن تعرفه العقول وتدرکه**».

بر این اساس، اگر مراد از نفوس را امری غیر از عقول و در عین حال امر مستقلی در عرض شرع و البته غیر مخالف با آن تلقی و این‌گونه عبارات را به صورتی که ذکر شد، تفسیر کنیم، این نوع تعبیرها و تفسیرها از عرف نیز درست مطابق با معنای اصطلاحی عرف خواهد بود.

**احتمال مخالف ۳.** احتمال این که اساساً «**بالعرف**» در آیه به نحوه و روش اعمال امر و دستور ناظر باشد و نه متعلق آن، چنان که در احتمال (۸) مطرح است.

با این تحلیل، روشن گردید که حقیقتاً استدلال به این آیه شریفه، که محوری‌ترین استدلال، به نفع حجّیت استقلالی عرف بر پایه آن شکل می‌گیرد، حتی در میان اهل تسنن نیز آن چنان



مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن

طرفدار ندارد و گویا این بزرگان آن چه را که در کتب تفسیر در تبیین آیه نگاشته‌اند، در علم اصول به کلی فراموش کرده‌اند. با این حال، ما پیشاپیش اقدام به داوری نکرده و در ادامه به بررسی و نقد داده‌ها می‌پردازیم.

اما از میان سه احتمال ذکر شده در برابر احتمال نخست، احتمال اول، یعنی تفسیر عرف به «العرف الجاری بین الناس»، به روشنی مردود است؛ زیرا بر اساس این تفسیر، در آیه شریفه به پیامبر اکرم (ص) دستور داده شده است که، به آن چه در میان مردم جاری و ساری است، دستور دهد و این به کلی با هدف تشریح و ارسال رُسل سازگار نیست. اگر بخواهیم این استدلال را به صورت قیاس منطقی سامان دهیم، می‌توانیم به صورت قیاس استثنایی بگوییم:

۱. اگر مقصود از عرف در آیه شریفه، عرف جاری در میان مردم باشد، تشریح و ارسال رُسل لغو خواهد بود.

۲. روشن است که تالی (لغو بودن تشریح و ارسال رُسل) باطل است.

۳. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مقصود از عرف در آیه شریفه، عرف جاری در میان مردم نخواهد بود.

در این جا به همین مقدار بسنده می‌کنیم. توضیح این استدلال را در ادامه بحث پی خواهیم گرفت.

اما احتمال دوم که مفاد آن تفسیر عرف به مورد پسند بودن چیزی در نزد مردم است نیز، به سرنوشتی نظیر سرنوشت احتمال مخالف نخست مواجه است، زیرا تنها تفاوت این احتمال با احتمال گذشته در آن است که، در این وجه بر مورد پذیرش بودن عرف، در فکر و نظر عرف عام، تأکید شده است و در احتمال نخست بر جریان عملی آن در میان مردم و این تفاوت، تفاوت اساسی نخواهد بود؛ بلکه هر دو این احتمال‌ها به صورت هم‌عرض، با استدلال گذشته مردود خواهند بود و ما می‌توانیم استدلال گذشته را با جاسازی عبارت «پسند مردم» به جای عبارت «جاری در میان مردم» و عوض کردن حدّ وسط، عیناً علیه این احتمال نیز اقامه کنیم.

اما پیش از آن که به توضیح این نکته بپردازیم، شایسته است سومین احتمال مخالف را که اساساً عبارت «بِالْعُرْفِ» در آیه را به نحوه اعمال امر و دستور تفسیر کرده بود و نه متعلق آن، مورد توجه قرار دهیم.

این احتمال که تنها از سوی یکی از مفسران (ابن عربی و یا به تعبیر دقیق‌تر، عبدالرزاق قاسانی یا کاشانی - بنا بر اختلاف در زیستگاه ایشان - در تفسیر خود که به تفسیر ابن عربی معروف شده است) مطرح شده است، به هیچ وجه نمی‌تواند در برابر نظر عمده مفسران مقاومت کند؛ زیرا:

۱. اگر خوب دقت کنیم، در این تفسیر نیز، عرف در واقع به معروف و نیکی تفسیر شده است و تنها تفاوت آن با دیدگاه عموم مفسران در این است که، از نظر مفسران «بِالْعَرَفِ» متعلق و مفعول با واسطه «وَأُمْرٌ» است، ولی در این دیدگاه، بَاء به معنای سببیت گرفته شده و بنابراین مفهوم آیه این است که به نحو نیکو دستور بده؛ لیکن با صرف نظر از این که معنای «بَاء» چیست، آیا الصاق و یا سببیت، مفهوم عرف همان معروف و نیکی است و دیدگاه این مفسر نیز از این نظر با دیدگاه عموم مفسران مخالف نیست.

۲. افزون بر این، سیاق آیات معروف و نیز آیات امر به معروف، مخالف این احتمال است؛ زیرا در برخی از آن‌ها واژه «معروف» که مترادف با عرف است و همراه با حرف جرّ «بَاء» آمده است، قطعاً متعلق و مفعول با واسطه «امر» است و به هیچ وجه نمی‌توانیم «بَاء» را در آن‌ها «بَاء» سببیت بگیریم.

۳. امکان دارد نظر مفسر مذکور را، به نحوی که علامه طباطبایی در المیزان ذکر کرده است، (که پیش از این گذشت) تأمین کرده و بگوییم اگر عرف را متعلق با هم بگیریم شامل امر به نحو معروف و نیکو می‌گردد؛ زیرا در این صورت، عرف به معنای مطلق معروف خواهد بود و ارائه و عرضه معروف به صورت نیک و با روش و شیوه نیکو نیز، یکی از مصادیق معروف است.

بدین ترتیب، احتمال سوم مخالف، در برابر دیدگاه عموم مفسران تاب مقاومت را ندارد؛ لذا می‌پردازیم به دو احتمال مخالف دیگر، که یکی بر عرف جاری بین الناس و دیگری بر معرفت و پسند نفوس مردم تأکید کرده بودند که، در ردّ آن گفتیم، بنابر یک استدلال به شکل قیاس استثنایی می‌توان گفت:

۱. اگر مقصود از عرف در آیه شریفه، امور مورد پسند مردم و یا جاری و ساری در میان آن‌ها باشد، تشریح و ارسال رُسل لغو خواهد بود.
۲. تالی (لغو بودن تشریح و ارسال رُسل) به وضوح باطل است.

۳. نتیجه می‌گیریم: مراد از عرف در آیه شریفه به هیچ وجه نمی‌تواند عرف به معنای امور مورد پسند و یا جاری در میان مردم باشد.

توضیح آن‌که: در برداشت از مفهوم عرف در آیه شریفه مجبوریم برداشت خود را دقیقاً مرزبندی کنیم تا دچار مغالطه و گزافه‌گویی نشویم، لذا می‌گوییم: چنان‌که گذشت «عرف» در لغت، به معنای اسم مفعول از ریشه «ع - ر - ف» است و برداشت اولی که از این واژه به ذهن هر عرب زبانی هنگام استعمال این واژه تبادر می‌کند، این است که آن را به معنای «معروف»، «متعارف» و «امر شناخته شده» تلقی می‌کنند و بنابراین، هرگونه خصوصیت‌های دیگر که در استعمال در موارد خاص، عارض این واژه می‌گردد، خارج از موضوع له آن خواهد بود.

بر این اساس، موضوع له واژه «عرف» عبارت از «امر شناخته شده» است و بدین ترتیب، بار کردن یک امر ارزشی بر آن، خارج از موضوع له آن است. این‌جا است که این پرسش مطرح می‌شود که چرا عموم مفسران عرف را که موضوع له آن «امر شناخته شده» است، به معنای احسان و نیکی دانسته‌اند؟ و ناگفته پیداست که این نوع مجاز از نوع مجاز در کلمه است و برای آن باید در پی رابطه و مجوز (علاقه و ارتباط مابین معنای موضوع له و مستعمل فیه) بود. بنابراین سؤال این است که چرا و با چه مجوزی و با چه ارتباطی می‌توان، میان معنای موضوع له واژه عرف که امر شناخته شده است و معنای مستعمل فیه آن، که احسان و نیکی است، رابطه برقرار کرد؟ آن‌چه مسلم است نظریه عموم مفسران که عرف را در آیه مورد بحث به معنای نیکی و احسان تفسیر کرده‌اند، دارای توجیه ادبی و علمی است؛ لیکن سؤالی که به بحث از آیه ارتباط شدید دارد و در این‌جا مطرح است، این است که چرا در مورد «امر به عرف و معروف» در آیه مورد بحث و آیات معروف و آیات امر به معروف، عموم مفسران خود را به پذیرش استعمال لفظ در غیر ما وضع له و مجاز در کلمه، تن در داده‌اند؟ بلکه حاضر نشده‌اند معنای موضوع له را در کنار احسان و نیکی ذکر کنند و اگر جایی نیاز به ذکر منشأ احسان و نیکی شده، به عقل و شرع تأکید ورزیده‌اند؟

آیا جز این است که اگر چنین می‌شد، معلوم نمی‌شد که این عرف و معروف و امر شناخته شده، از چه راهی ارزش پیدا کرده است؟ آیا از عقل و شرع و یا غیر آن؟ و آیا جز این‌که تلقی مفسران این بوده است که مواردی که پسند عموم مردم نه به لحاظ عقل و شرع و سیر عملی بر

اساس آن را در بردارد، و عوامل دیگر از عقل و شرع موجب پسند و عمل آنان شده است، هرگز نمی‌تواند به عنوان مدرک و منبع مستقل مطرح گردد؟

بنابراین، به نظر می‌رسد دلیل این برداشت عموم مفسران از آیه شریفه آن است که در ذهن ایشان این مسأله متبادر بوده است که اگر عرف را صرفاً به امر شناخته شده معنا کنیم، هرگونه امر شناخته شده و مورد پسند عرف عام را نیز در برمی‌گیرد، و این تالی فاسد دارد و این تالی فاسد، چنان که در قیاس استثنایی که ما ترتیب دادیم، لغو تشریح و ارسال رُسل می‌باشد.

اما توضیح فساد تالی این است که روشن است در صورتی که ملاک در تشریح، پسند قلبی و ذهنی عموم مردم و عرف عام و یا عملکرد اجتماعی آنان باشد، به هیچ وجه قوانین شرعی محور ثابت و استواری نخواهند داشت و وابسته به زمان و مکان و دیگر عناصر و عواملی که در تغییر احکام و مقررات در نظر مردم نقش دارند و بستر عرف عام را تشکیل می‌دهند، تغییرپذیر خواهند بود؛ آن‌گاه این سؤال مطرح می‌گردد که اگر قرار بود، پسند و عملکرد مردم، محور جعل احکام قرار گرفته و عرف آنان نقش اصلی را بازی کند و شرع نقش فرعی را در این میان ایفا کند، دیگر چه نیازی به تشریح احکام از سوی شارع مقدس و ارسال رُسل و تبیین احکام الهی؟ بدین سان، به وضوح روشن می‌گردد که تأکید بر نقش مستقل عرف، در استنباط احکام جز حذف شرع از صحنه نخواهد بود. از این رو، ناگزیر پذیرش شرع و عقل و یا یکی از آن دو و یا حداقل عدم مخالفت مسأله مورد تسالم عرف با شرع و عقل و یا یکی از آن دو را ذکر کرده‌اند، در مفهوم عرف گنجانده‌اند.

بنابراین، به صراحت می‌توان هم‌صدا با برخی از محققان از اهل سنت گفت که، استدلال به آیه «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» زمانی می‌تواند درست باشد که، مقصود از عرف در آن، عرف اصطلاحی باشد، در حالی که مقصود در آیه، عرف اصطلاحی نیست (الاشقر، ج ۵، ص ۲۶۵۵، به نقل از: جزری، ۱۳۹۹: ج ۳، ص ۲۱۶).

با این تفاوت که مورد استشهاد، تنها سخن برخی از محققان از اهل سنت نیست، بلکه چنان‌که هم‌اینک و نیز پیش از این در بحث لغوی گفته شد، سخن عموم مفسران در ذیل آیه شریفه همین است.

بنابر آن‌چه گفته شد، اگرچه در نظر نخست، از مفهوم عرف در آیه شریفه، سه نظریه زیر مطرح می‌گردد:

۱. عرف = امور شناخته و ستوده شده نزد عرف عام؛

۲. عرف = امور شناخته و ستوده شده نزد عقلاء بما هم عقلاء؛

۳. عرف = امور شناخته و ستوده شده نزد شرع.

لیکن با تأمل و دقت در سیاق آیه شریفه و نیز قرینه عقلی یاد شده طی استدلال گذشته، روشن شد که احتمال اول به هیچ وجه قابل انتساب به ساحت مقدس قرآن کریم نیست و اما از میان دو احتمال (۲ = امور شناخته و ستوده شده نزد عقلاء بما هم عقلاء) و (۳ = امور شناخته و ستوده شده نزد شرع)، هیچ یک وجه ترجیحی بر دیگری ندارد، بلکه احتمال دیگری در میان مطرح است و آن جمع میان احتمال (۲) و (۳) است. در این صورت مفهوم عرف در آیه احتمال آینده است و آن اینکه در آیه شریفه:

۴. عرف = امور شناخته و ستوده شده نزد عقل و شرع.

مراد و مقصود است که بازگشت حجیت عرف به معنای (۲) = امور شناخته و ستوده شده نزد عقلاء بما هم عقلاء) که جزو معنای (۴) است، به حجیت عرف به معنای بنای عقلاء بما هم عقلاء است؛ نکته‌ای که از نظر بسیاری از مفسران - خواسته و ناخواسته - پوشیده نمانده است، چنان که بازگشت معنای (۳) = امور شناخته و ستوده شده نزد شرع) نیز جزو دیگر معنای (۴) = امور شناخته و ستوده شده نزد عقل و شرع) است، به معنای حجیت امور ادله لفظی اعم از کتاب و سنت است.

هرچند شاید بتوان گفت: احتمال (۲) بر احتمال (۳) و (۴) ترجیح داشته و بدین ترتیب از عرف در آیه شریفه خصوص اموری که مردم بما هم عقلاء بر آن اتفاق دارند، اراده شده باشد و بنابر احتمال قوی خداوند در این آیه، رسول خدا (ص) را بر دستور به آنچه خود بدان امر کرده، دستور نمی‌دهد تا معنای آیه این شود که «أمر بما أمرک الله» بلکه مراد اموری است که، نزد مردم شناخته شده است، البته نه هر امری، بلکه اموری که عقل مردم بما هم عقلاء بدان حکم می‌کند. و اگر کسی همچنان اصرار ورزیده و بگوید که مراد از عرف در آیه شریفه به معنای امور شناخته شده در نزد مردم است و نه به معنای نیکی، و در این صورت آیه در مقام حصر نیست تا فقط به آنچه نزد مردم معروف است امر کرده باشد، بلکه در مقام بیان این نکته است که به آنچه بین مردم معروف است، دستور ده. و این با تشریح امور توقیفی که مردم، شناختی از آنها ندارند، (مانند نماز و روزه و... و نیز برخی احکام وضعی) منافات دارد. بنا بر این، از آن لغو تشریح و

خلاف شرع لازم نمی آید، پاسخ ما این است که مضافاً بر اینکه دلیلی بر انصراف از اطلاق آیه وجود ندارد، حتی در این صورت نیز این پرسش همچنان باقی است با چه ملاکی رسول خدا (۹) مامور است به آنچه نزد مردم شناخته شده است دستور دهد: آیا به صرف لحاظ پسند مردم، و یا به لحاظ آنکه عقل آنان بدان حکم می کند، و یا به لحاظ اینکه دینداری آنان بدان حکم می کند؟

### نتیجه گیری

حاصل بحث از مفاد آیه، نشان دهنده این است که:

۱. در آیه عرف مراد از عرف و معروف، اساساً عرف اصطلاحی نیست، بلکه کار و یا خصلت نیک مراد است که، نیک بودن آن از راه عقل و یا شرع اثبات شده است.
۲. استدلال به آیه عرف، استدلال به عرف از آن جهت که عرف است نمی باشد، بلکه استدلال به عرف عقلاء و یا عرف مؤمنان و متشرعه است که در واقع، اگر استدلال به آن ها درست باشد، مثبت چیز دیگری غیر از عرف خواهد بود. بنابراین، «ما قُصِدَ لِم یقع، وما وَقَع لِم یقصد».
۳. بر اساس دلیل عقلی ارائه شده، تالی فاسد اثبات حجیت استقلالی عرف، بطلان تشریح است.
۴. نتیجه کلی آنکه: آیه شریفه به هیچ وجه در صدد بیان حجیت استقلالی عرف به عنوان منبعی از منابع فقه نیست، بلکه در صدد بیان حجیت بنای عقلاء و یا کتاب و سنت و یا معنای جامع میان آنها است. و اگر کسی بر استعمال عرف در آیه به معنای امور شناخته شده در نزد مردم و نه به معنای نیکی، اصرار بورزد، می توان گفت آیه شریفه در صدد ارجاع به عرف است و به رسول خدا (ص) دستور داده شده است که به عرف فرمان ده، با توجه به آنکه حمل آن بر عرف منبعی امکان ندارد، می توان گفت مفهوم آیه ارجاع به عرف است ولی، در موضوعات نه در احکام و به بیان وسیع تر در شناخت موضوعات و متعلقات احکام و شناخت مفاهیم و حداکثر تشخیص مصادیق و نه احکام. بدین سان آیه شریفه، مواردی از موضوعات و متعلقات احکام و شناخت مفاهیم و حداکثر تشخیص مصادیق را شامل می گردد که، حکم آن از سوی شارع مشخص شده است ولی، موضوع و یا متعلق حکم و یا هر مفهومی جز احکام، که به هر حال در گزاره های فقهی اخذ شده است که با این آیه به رسول خدا دستور داده می شود در این موارد به آنچه میان مردم و اهل زبان متداول و شناخته شده

مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن

است، فرمان ده. ولی در هر حال، روشن است که از ارجاع به عرف در تعیین مفاهیم به هیچ وجه نمی‌توان حجیت استقلالی و منبعی عرف را به دست آورد.

## منابع

### الف) کتاب‌ها

- ابن العربی، القاضی محمد بن عبد الله: احکام القرآن، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م.
- ابن جوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی: زاد المسیر فی علم التفسیر، المکتب الإسلامیة، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴.
- ابن عجبیة، أحمد بن محمد: البحر المدید، بیروت، دار الکتب العلمیة، دوم ۱۴۲۳ق.
- ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین: تفسیر ابن عربی، تحقیق: مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن عطیة، عبد الحق بن غالب، تحقیق: عبد السلام عبد الشافی محمد، بیروت، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۳ق.
- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر دمشقی: تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، بی جا، دار طیبیة للنشر والتوزیع، دوم، ۱۴۲۰ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، بیروت، دار صادر، اول، بی تا.
- ابوحیان، محمد، تفسیر البحر المحیط، تحقیق: الشیخ عادل أحمد عبد الموجود، الشیخ علی محمد معوض مشارکت در تحقیق: د. زکریا عبد المجید النوقی، د. أحمد النجولی الجمل، بیروت، الکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۲.
- أبی السعود، محمد بن محمد العمادی: ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتب الکریم (ابو السعود)، دار إحياء التراث العربی.
- اردبیلی، احمد بن محمد (معروف به مقدس اردبیلی): زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران، المکتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، اول، بی تا.
- اسمری، صالح بن محمد: مجموعة الفوائد البهیة علی منظومة القواعد البهیة، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعید، بی جا، دار الصمیعی للنشر و التوزیع، اول، ۱۴۲۰ق.
- اصفهانی، سید ابو الحسن: صلاة المسافر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، اول، ۱۴۱۵ق.

دو فصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق: مصطفی دیب البغا، بیروت، دار ابن کثیر، سوم، ۱۴۰۷ق.
- بروجردی، محمد تقی: نه‌ایة الافکار، بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- بهائی، محمد بن حسین عاملی: زبدة الاصول، تحقیق فارس حسون کریم، قم، مرصاد، اول، ۱۴۲۳ق.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد: الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعالبی)، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- جزری، أبو السعادات المبارک بن محمد: النهایة فی غریب الحدیث والأثر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، مكتبة العلمية ۱۳۹۹.
- حکیم، سید محسن: مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، اول، ۱۴۱۶ق.
- حکیم، سید عبدالصاحب: منتفی الاصول-تقریر بحث خارج سید محمد روحانی، بی جا، الهادی، دوم، ۱۴۱۶ق.
- خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم: درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۱۰ق.
- خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم: فوائد الاصول، تهران، وزارت ارشاد، اول، ۱۴۰۷ق.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی: أحكام الرضاع فی فقه الشیعة، بی جا، المنیر للطباعة و النشر، اول، ۱۴۱۷.
- راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله بن حسین: فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۵ هـ.ق، دوم، قم.
- زبیدی، محمد بن محمد: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: جمعی از محققین، بی جا، دار الهدایة، بی تا.
- زمخشری، محمود: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، سوم، ۱۴۰۷ق.
- سیوطی، جلال الدین: الدر المنثور فی التأویل بالمأثور، بیروت، دار الفکر ۱۹۹۳م.
- شنیطی، محمد بن محمد المختار: اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵.
- طباطبائی، محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.



مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن

- طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن: جوامع الجامع، تصحیح و تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران، اول، ۱۳۷۷ش.
- طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ق.
- طبری، محمد بن جریر: جامع البیان فی تأویل القرآن (تفسیر الطبری)، محقق أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، اول، ۱۴۲۰ق.
- طنطاوی، محمد سید: التفسیر الوسیط (تفسیر طنطاوی)، [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws).
- طوسی، خواجه نصیر الدین: اجوبة المسائل النصریة (۲۰ رساله)، به اهتمام: عبد الله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، اول، ۱۳۸۳.
- علیدوست، ابوالقاسم: فقه و عرف، بی جا، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سوم، ۱۳۸۶ش.
- عوض، السید صالح، أثر العرف فی التشريع الإسلامی، بی جا، دار الاتحاد الجامعی مصر، بی تا.
- فراهیدی، الخلیل بن أحمد: العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی جا، دار و مكتبة الهلال، بی تا.
- قطب، سید ابراهیم حسین الشاربی: فی ظلال القرآن (تفسیر الظلال)، [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws).
- کیا الهراسی، عماد الدین بن محمد: احکام القرآن، بی جا، بی نا، بی تا.
- لویحق، عبد الرحمن بن معلا: تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، مؤسسة الرسالة، اول، ۱۴۲۰ق.
- محلی، محمد بن أحمد و سیوطی: جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، تفسیر الجلالین، قاهره، دار الحدیث القاهرة، اول، بی تا.
- مدرس أعظمی، مروان محمد محروس: تأثیر العرف فی تحديد معنى [الكفاءة] فی الزواج، حضرات العلماء الأعلام، و السادة الفخام المنتدین فی الندوة الثالثة عشرة لمجمع الفقه الإسلامی الهندی، [www.shamela.ws](http://www.shamela.ws).
- مصطفوی، حسن: التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- مصطفی، ابراهیم و الزیات، أحمد و عبدالقادر، حامد و النجار، محمد المعجم الوسیط: دار الدعوة، تحقیق مجمع اللغة العربية، بی تا.
- نائینی، محمد حسین، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تهران، المكتبة المحمدیة، اول، ۱۳۷۳ق.

دو فصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- نسفی، عبدالله بن أحمد: مدارک التنزیل وحقائق التأویل (تفسیر النسفی)،  
www.shamela.ws
- نیشابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین: غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق:  
شیخ زکریا عمیران، بیروت، اول، ۱۴۱۶ق.

#### ب) مجلات

- الاشقر: مقاله العرف بین الفقه و التطبيق، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- جعیط، مقاله العرف، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- دوکوری، مقاله العرف، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- دونمز بی تا: مقاله العرف فی الفقه الإسلامی، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- شمام، محمود: مقاله العرف بین الفقه و التطبيق، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- محمد عبده عمر: مقاله منزلة العرف فی التشريع الإسلامی، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws
- المیس، مقاله العرف، مجمع الفقه الإسلامی التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامی، أعدھا للشاملة: أسامة بن الزهراء عضو فی ملتقى أهل الحديث،  
www.shamela.ws

## بررسی تطبیقی مسأله جبر در تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

\* محمود صیدی  
\*\* احسان منصوری  
\*\*\* مرتضی بیات

### چکیده

جبر و اختیار، یکی از قدیمی ترین مباحث کلامی در عالم اسلام است که، تفکر و تدبیر در آیات قرآنی سبب طرح آن گردید. متکلمان و مفسران اسلامی در تفسیر این گونه آیات، به دو دسته جبری و قدری تقسیم شدند. فخر رازی که از مهم ترین مفسران و متکلمان اشعری است، سعی بسیاری در اثبات نظریه جبر نمود. یکی از اساسی ترین قسمت های نظریه او اثبات این مبحث، با استفاده از تفسیر آیات قرآنی است. رازی در این استدلال با استفاده از شریک نداشتن خداوند، خالق و جاعل بودن و تعلق علم او به افعال اختیاری، به اثبات جبری بودن آنها می پردازد. با توجه به مبانی فکری علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، برخی از این استدلال دچار ناسازگاری درونی و با آیاتی که اثبات اختیار انسانی می کنند، نقض می شوند. خالق و جاعل بودن خداوند نیز، مستلزم جبری بودن افعال انسانی نیست؛ زیرا که خداوند انسان را مختار، خلق نموده و علم او به انجام اختیاری افعال، تعلق گرفته است.

واژگان کلیدی: فخر رازی، علامه طباطبائی، خداوند، جبر و اختیار، قرآن.

\* استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد.  
\*\* دانشجو دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم.  
\*\*\* استادیار گروه معارف دانشگاه اراک.

## مقدمه

قرآن کریم در موارد متعددی انسانها را به تفکر و تعقل در مورد مسائل مختلف مانند توحید خداوند، شناخت او، شگفتی های مخلوقات و... دعوت می کند. از این جهت، آیات قرآن، سبب طرح نخستین مسائل کلامی و اعتقادی در عالم اسلام، و به وجود آمدن فرقه های مختلف کلامی و فکری، گردید؛ که هر یک در اثبات مدعای خویش به آیات قرآنی استناد می کردند. به همین میزان، مسائل مربوط به جبر و اختیار در قرآن، فراوان است؛ که موجب تدبّر و تفکر مسلمانان در این بحث گردید (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۲/۱). گروهی طرفدار جبر و گروهی دیگر طرفدار قدر و اختیار انسان، در افعال خویش شدند (همان: ۴۱۴). از این جهت هر دو گروه در صدد تأویل و توجیه آیات قرآن با توجه به مدعای خویش برآمدند. طرفداران جبر، آیات ناظر به اختیار بشر و طرفداران اختیار، آیات تقدیر الهی را تأویل می کردند (همان: ۴۱۵). به این ترتیب آیات قرآنی، سبب شکل گیری دو فرقه بزرگ کلامی، معتزله و اشاعره در عالم اسلام گردید. فخر رازی یکی از بزرگترین متکلمین و مفسرین اشعری است که، بحث های زیادی در اثبات جبری بودن و اختیاری نبودن افعال انسانی، مطرح کرده است. به طور کلی دیدگاه های او در این زمینه، به چند بخش کلی تقسیم می گردد: اقامه ی براهین عقلی، در اثبات اختیاری نبودن و جبری بودن افعال انسان، اثبات جبر، با استفاده از آیات قرآن کریم و احادیث و نقد دیدگاه معتزله در مورد اراده مستقل انسانی. در پژوهش حاضر به بررسی و نقد استدلالات قرآنی رازی در اثبات اختیاری نبودن افعال انسانی، با توجه به مبانی علامه طباطبائی، پرداخته می شود. براهین قرآنی او در اثبات جبر، به سه بخش کلی تقسیم می گردد: آیات در باب خالق بودن خداوند، جاعل بودن او، جبری بودن ایمان و کفر در انسانها، که به ترتیب به بررسی و نقد هر یک از این بخش ها با استفاده از مبانی علامه طباطبائی پرداخته می شود.

## آیات مشتمل بر لفظ خلق

فخر رازی استدلالات متعددی با استفاده از آیات مشتمل بر لفظ خلق، در اثبات جبری بودن افعال انسان، اقامه می کند. این آیات بیان گر خالق بودن خداوند، نسبت به تمام موجودات، از جمله افعال اختیاری انسان است. رازی جهت استدلال به این آیات، ابتدا دو معنای خلق یعنی ایجاد و تقدیر را بیان می کند.

## معانی خلق

از دیدگاه فخررازی خلق به دو معنای احداث (ایجاد) و تقدیر است (رازی، ۱۴۰۷: ۹/۱۳۵):

معنای احداث و ایجاد لفظ خلق در دو آیه ی «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) و «وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲). خلق در این آیات، به معنای احداث و ایجاد است نه تقدیر (رازی، ۱۴۰۷: ۹/۱۳۶). زیرا که آنها بیانگر خلق با تقدیر هستند؛ یعنی خداوند هر شیء را، با قدر مشخص و معینی خلق می نماید. در نتیجه خلق در این آیات به معنای تقدیر نیست. از جهت دیگر، آیه «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ» (حشر: ۲۴) افاده حصر می کند. زیرا که خبر با الف و لام نشان دهنده حصر است. خلق به معنای تقدیر و مشخص نمودن محصور در چیزی نیست (رازی، ۱۴۰۷: ۹/۱۳۶). زیرا که خداوند محصور در خالق بودن نیست و صفات کمالی بسیار دیگری نیز دارد. در نتیجه خلق در این آیه، به معنای احداث و ایجاد است.

فخررازی معنای تقدیر در مورد لفظ خلق را، با استفاده از آیات قرآنی چنین توضیح می دهد:

- «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). «كُنْ فَيَكُونُ» در این آیه استعاره از احداث و ایجاد است؛ با توجه به اینکه بعد از خلق آمده است، مقصود از خلق، احداث و ایجاد نیست بلکه تقدیر است (همان). در نتیجه آیه دلالت بر خلق، با تقدیر معین و مشخصی می کند.
- «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). ظاهر این ترکیب، دلالت بر خالق بودن غیر خداوند یعنی مخلوقات نیز، می کند. زیرا که تفضیل و برتری هنگام مقایسه، دو یا چند چیز است. از این رو غیر از خداوند نیز، خالق هست، ولی او برترین خالق ها است. از طرف دیگر با توجه به براهین متعدد، خالق و ایجاد کننده حقیقی، فقط خداوند است و ممکنات به دلیل نیازمندی خالق و ایجاد کننده حقیقی، چیزی نیستند. در نتیجه مقصود از خلق در این آیه احداث و ایجاد نیست، بلکه تقدیر است (رازی، ۱۴۰۷: ۹/۱۳۶). از این رو آیه دلالت می کند که خداوند برترین تقدیرکنندگان است و این مطلب با انحصار علیت حقیقی در او، منافاتی ندارد.

- در آیات قرآنی کذب و دروغ، خُلُق و اختلاق خوانده شده است: «إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوْلِيَيْنَ» (مائده: ۱۱۰)، «إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» (شعرا: ۱۳۷) و «وَوَخَلَقْنَاكُمْ أَفْكَأً». زیرا که دروغ گو معدوم و امر غیر واقعی را در ذهن خویش موجود، فرض (تقدیر) می کند

و از آن به لفظ تعبیر می‌نماید (رازی، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۹). به بیان دیگر دروغ گو، غیر واقعی را در ذهن خویش، واقعی و مطابق با واقع، مقدر می‌کند.

خلق به معنای احداث و ایجاد منحصر در خداوند بوده و ایجاد کننده حقیقی فقط اوست. زیرا که همه مخلوقات به دلیل ممکن بودن، نیازمند به خداوند هستند و ممکنات به دلیل لزوم دور یا تسلسل، خالق موجودی نیستند. خلق به معنای تقدیر هم، به دو معنا است: ایجاد و احداث شیء به مقدار مخصوص و معین؛ این معنی کیفیت خاصی از ایجاد و احداث است. همان گونه که ایجاد حقیقی منحصر در خداوند است، تقدیر به این تفسیر نیز منحصر در اوست. «فإِذَا لَمْ يَصْحِ الإِحْدَاثُ إِلاَّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَكَذَلِكَ التَّقْدِيرُ بِهَذَا التَّفْسِيرِ، وَجِبَ إِیضًا أَنْ لا یَصِحُّ إِلاَّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.» (رازی، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۹)؛ حکم به واقع شدن شیء به مقدار خاصی نیز تقدیر نامیده می‌شود؛ مانند اینکه گفته شود: «السلطان قدر لفلان من الرزق كذا و من المملكة كذا.» تقدیر به این معنی از انسان نیز صادر می‌شود (همان). زیرا که انسان نیز، افعال خویش را به مقدار و کیفیت خاصی، انجام می‌دهد.

در نتیجه با توجه به آیات خلقت، خداوند ایجاد و تقدیر کننده افعال اختیاری انسان هاست و از دیدگاه رازی، این دو جهت، یعنی ایجاد (همو، ۱۴۱۴: ۴۲) و تقدیر (همو، ۱۴۰۷: ۱۳۸/۹) اثبات کننده جبری بودن و اختیاری نبودن افعال انسانی است.

### استدلال به آیات خلق در اثبات جبری بودن افعال انسانی

فخررازی بعد از تبیین دو معنای ایجاد و تقدیر، در مورد لفظ خلق، با استفاده از آیات خالقیت خداوند نسبت به همه مخلوقات، به اثبات جبری بودن افعال انسانی می‌پردازد. به بیان دیگر، خداوند خالق و ایجاد کننده همه مخلوقات است و از طرف دیگر، علم به همه اشیاء و افعال انسانی، پیش از وقوع آنها دارد؛ در نتیجه همه ممکنات از جمله افعال اختیاری انسان، به ایجاد و تقدیر خداوند، موجود می‌شوند. تقریر استدلال‌های رازی در این قسمت چنین است:

«...أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.» (رعد: ۱۶). ابتداء این آیه، قرار دادن شریک به خداوند را انکار کرده و مورد مذمت قرار می‌دهد. از این رو انسان در افعال خویش مستقل نیست. زیرا که در صورت استقلال انسان در افعال خویش و جبری نبودن آنها، برخی از موجودات در انجام افعال خویش، نیازمند به خداوند نبوده و در نتیجه

بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

مانند و شریک خداوند در ایجاد خواهند بود. حاصل اینکه همه افعال انسان به تقدیر خداوند و جبر اوست (رازی، ۱۹: ۱۴۲۰/ ۲۷). در پایان آیه آمده است: « وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. » هنگامی که مطلب قبل در مورد خالقیت خداوند است، در نتیجه خداوند در افعال خویش نیز واحد است و همه افعال انسان نیز، در تحت قهر و جبر اوست (همان: ۲۸).

از جهت دیگر این آیه در مقام استفهام انکاری است و شریک داشتن خداوند را در طی طرح سئوالی، مورد انکار و ابطال قرار می دهد. بنابراین معنای آیه چنین می شود: «خالقی موجود نیست که مانند خلق خداوند، خلقت کند.» اگر انسان خالق افعال خویش باشد، خلقت او مانند خلقت خداوند خواهد بود و خداوند نیز خالق مثل آن خواهد بود. خلقت خداوند به اخراج از عدم به وجود است، خلقت انسان نیز چنین خواهد بود. در حالی که آیه دلالت صریح بر بطلان این مطلب می کند (رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/ ۹).

فخررازی از جهت دیگری نیز به اثبات جبر با استفاده از این آیه می پردازد: عمل انسان شیء است. زیرا که از موجودات خارجی بوده و معدوم نیست. از جهت دیگر، هر شیء ای به دلیل: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.» (رعد: ۱۶)، مخلوق خداوند است. نتیجه اینکه عمل بنده نیز، مخلوق خداوند است (رازی، ۱۴۰۷: ۱۳۸/ ۹).

هم چنین «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ» (حشر: ۲۴) بیان گر حصر خالقیت در خداوند و نبود خالق دیگری است (المطالب العالیة، ج ۹، ص: ۱۵۱). خلق در اینجا به معنای تقدیر است. از این رو خداوند افعال بندگان را به وجه خاصی مقدر می کند (رازی، ۱۴/ ۵۱۴: ۱۴۲۰) و انسان اراده ای در انجام یا ترک فعل ندارد.

رازی به آیه دیگری نیز در این سیاق استدلال می کند: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ.» (اعراف: ۵۴). این آیه بیانگر انحصار خالقیت خداوند است (رازی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/ ۹) و لذا فاعلیت او نسبت به افعال اختیاری انسان نیز، تعلق می گیرد. در نتیجه، انسان در انجام افعال خویش استقلال ندارد و فاعل مجبور است.

«وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟» (ملک: ۱۴-۱۳). مقصود از «بِذَاتِ الصُّدُورِ» افعال قلوب یعنی انگیزه ها، عقیده ها و خطورات نفسانی است. خداوند به همه این امور به دلیل «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟» عالم است و خالق آنها نیز می باشد (همان: ۱۴۹). اتصال این

کلام به ماقبل نشان دهنده عالم بودن خداوند به سرّ، جهر و خطورات قلبی است (رازی، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۵۹۰). از جهت دیگر «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟» استفهام انکاری است و دلالت بر عالم بودن خالق نسبت به مخلوق می کند. در نتیجه خالق شیء، عالم به آن نیز هست. انسان عالم به جزئیات افعال خویش نیست (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۴۹). زیرا که شخص خواب و غافل بسیاری از افعال اختیاری را انجام می دهد، ولی به کمیت و کیفیت آنها علم ندارد (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۴)، در نتیجه خالق آنها نیز نیست. حاصل اینکه این آیه، عالم بودن خداوند نسبت به همه افعال انسانی را اثبات می کند و چنین مطلبی نشان دهنده جبری بودن همه افعال انسانی است.

هم چنین آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) بیانگر خالق بودن خداوند نسبت به هر شیء، با قدر معلومی است (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۵۰). افعال انسانی نیز شیء بوده و خداوند خالق آنها است (همو، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۳۲۶). در نتیجه تعلق تقدیر خداوند نسبت به همه ممکنات و افعال انسانی، اثبات کننده جبری بودن آنهاست.

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲). خداوند خالق همه اشیاء است. افعال بندگان نیز شیء اند. در نتیجه خداوند خالق آنها نیز هست. از جهت دیگر این آیه بیان گر شریک نداشتن خداوند نیز هست (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۵۳). از این رو انسان در افعال خویش مستقل نیست و افعال او به جبر خداوند است.

«هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يُرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا إِلَهًا لَّهُ» (فاطر: ۳). اگر خالق دیگری غیر از خداوند موجود باشد، روزی دهنده از آسمان خواهد بود. از این رو در صورتی که انسان فاعل افعال خویش باشد، روزی دهنده خویش و شریک خداوند در آن خواهد بود (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۵۴).

فخررازی از جهت دیگری نیز جبری بودن افعال انسان را با استفاده از این آیه اثبات می کند: این آیه سه فقره دارد: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» بیان گر نعمت ایجاد ابتدائی، «يُرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» نعمت ابقاء رزق را بیان می کند، سپس «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» بیان گر انحصار خالقیت و رازقیت در خداوند است (همو، ۱۴۲۰: ۲۶/۲۲۳). بنابراین این آیه نیز با استفاده از شریک نداشتن خداوند به اثبات جبری بودن افعال انسانی می پردازد.



بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

فخررازی استدلال دیگری نیز با استفاده از شریک نداشتن خداوند در اثبات جبر اقامه می کند: « وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ. » (نحل: ۲۰). در برخی از آیات قرآن بیان شده که مسیح، ملائکه، فرعون و نمرود به عنوان خالق نامیده شده اند. این آیه بیان گر خالق نبودن چیزی است. زیرا که «لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً» نکره در نفی بوده و افاده عموم می کند (همو، ۱۴۰۷: ۱۵۴/۹). در نتیجه نه تنها این امور خالق چیزی نیستند بلکه خود نیز مخلوق خداوند (همو، ۱۹۵/۲۰: ۱۴۲۰).

حاصل اینکه فخررازی در این قسمت، با استفاده از آیات خلقت، یعنی تعلق ایجاد و تقدیر خداوند نسبت به همه اشیاء و شریک نداشتن او در خالقیت، به اثبات جبری بودن افعال انسانی پرداخت. از دیدگاه او استقلال انسان در افعال خویش، با توحید و شریک نداشتن خداوند منافات دارد. زیرا که در این صورت انسان در افعال خویش نیازی به خداوند نخواهد داشت.

### نقد استدلال به آیات خلق در اثبات جبری بودن افعال انسانی

آیاتی که فخررازی در این قسمت در اثبات جبر اقامه نمود، دو جهت دارند: خالق بودن خداوند نسبت به همه اشیاء، از جمله افعال اختیاری انسان (خلق به معنای احداث و ایجاد) و علم داشتن خداوند به آنها (خلق به معنای تقدیر). او با مقدمه قرار دادن یکی از این دو قسم آیات و انضمام، مقدمه ای دیگر یعنی جبری شدن فعل با تعلق ایجاد و تقدیر خداوند، اختیاری نبودن همه افعال انسانی را نتیجه گرفت. از این رو به بررسی و نقد این گونه مقدمات او با توجه به مبانی علامه طباطبائی پرداخته می شود، تا اینکه نتیجه استدلالات او یعنی جبری بودن افعال انسان باطل گردد:

معلول در وجود و سایر کمالاتش مانند اراده، وابسته و نیازمند به علت و خداوند است. از این رو همان گونه که انسان در وجود خویش وابسته و نیازمند به خداوند است، در اراده خویش نیز مستقل از او نیست. با وجود این، اراده خداوند به انجام فعل اختیاری با اراده و اختیار انسان تعلق گرفته است. در نتیجه تعلق اراده الهی به افعال انسانی، سبب جبری بودن آنها نمی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۰۹). به بیان دیگر، فعل ارادی در عین استناد به علت فاعلی، مستند به آخرین جزء علت تام، یعنی اراده و اختیار انسانی نیز هست (همان: ۱۱۰). در نتیجه مخلوق بودن انسان که مورد تأکید این گونه آیات است، منافاتی با اختیار او ندارد. به انسان مختار و صاحب

اراده خلق شده است. با این رویکرد، تعلق علم و تقدیر خداوند نیز، منافاتی با اراده انسانی ندارد. زیرا علم خداوند به انجام فعل اختیاری، با اختیار انسان تعلق گرفته است.

از جهت دیگر، این آیات، بیانگر شریک نداشتن خداوند، در ایجاد و خلقت و اختصاص این دو صفت به اوست (کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۶۴). از این رو اراده مستقل انسانی، بدون نیاز به خداوند و خالقیت او را، نفی می کنند. ولی نشان دهنده‌ی اراده نداشتن موجودی مانند انسان، در افعال خویش نیستند. از این رو انسان در عین معلول بودن و نیازمندی به خداوند در وجود، اراده و سایر کمالات انسانی، فاعل افعال خویش نیز هست. حاصل اینکه اراده‌ی وابسته و نیازمند انسان، منافاتی با مدلول این آیات یعنی شریک نداشتن خداوند ندارد. «و من الواضح أن لا تدافع بین استناد الفعل الى الفاعل الواجب بالذات و الى الفاعل الذى موضوعه كالانسان مثلا فأن الفاعليه طوليه لاعرضيه.» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲/۲۶۷).

همان گونه که گذشت، این آیات بیانگر تعلق ایجاد و تقدیر خداوند به همه موجودات، از جمله افعال انسانی است. از طرفی آیاتی از قرآن، دلالت به اراده داشتن انسان در افعال خویش می کند و انسان را فاعل آنها می داند: «فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ.» (فصلت: ۶۷)، «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.» (کهف: ۲۹)، «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ.» (تکویر: ۲۸) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا.» (انسان: ۳). جمع میان این دو دسته آیات این می شود که، ایجاد و تقدیر (اراده و علم) خداوند به افعال اختیاری انسان تعلق گرفته است؛ با وجود این، انسان دارای اختیار نیز هست. به بیان دیگر ایجاد و تقدیر خداوند به اختیاری بودن انسان و انجام اختیاری آنها تعلق گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲/۲۶۹).

افعال خداوند، ابداعی و قدیم است و موجودات را از عدم موجود می کند. ولی اراده انسان، مانند وجود او حادث است و ابداعی نیست. در نتیجه افعال انسان مانند خداوند نیست (طوسی، بی تا: ۶ / ۲۳۷) و افعال اختیاری او، از مجرای نفی آیه، خارج می شود و لذا اختیار انسان منافاتی با مدلول آیه پیدا نمی کند. زیرا که انسان فاعل جسمانی است و علل جسمانی به دلیل محدودیت، فاعل و خالق چیزی نیستند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/۷۳).

### استدلال به آیات جعل در اثبات جبری بودن افعال انسانی

دومین قسمت استدلال های قرآنی فخررازی، در اثبات جبر ناظر، به استفاده از آیات جاعل بودن خداوند است. او جهت استدلال به این گونه آیات، مقدمه ای در مورد اقسام جعل بیان می کند؛ جعل بر دو قسم است: متعدی به یک مفعول، که معنای آن ایجاد و تکوین چیزی است مانند: « وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ. » (انعام: ۱)؛ متعدی به دو مفعول، که معنای آن اتصاف ذاتی به صفتی است مانند: « وَ جَعَلْنِي نَبِيًّا. » (مریم: ۳۰) و « وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ. » (بقره: ۱۲۸). (همو، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۹).

فخررازی با طرح تفاوت میان این دو قسم جعل و با استفاده از آیاتی که بیان گر جاعل بودن (ایجاد کننده) خداوند نسبت به اسلام، توبه، علوم، معارف بشری و... هستند، به اثبات جبری بودن افعال انسان می پردازد. از دیدگاه او خداوند، جاعل و ایجاد کننده افعال بندگان بوده و اراده انسانها نقشی در انجام آنها ندارد. در نتیجه همه افعال انسانها جبری می باشد. تقریر استدلال های او در این قسمت چنین است:

– «رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. » (بقره: ۱۲۸). طبق این آیه، انسان در صورتی مسلمان خواهد شد که، خداوند او را مسلمان، جعل و ایجاد کند. از این رو اسلام، با خلقت جعل و ایجاد خداوند در او، حاصل می شود (همان)؛ نه اینکه انسان اختیاری در پذیرش اسلام یا عدم پذیرش آن داشته باشد. هم چنین با توجه به مفاد این آیه، توبه نیز با اراده انسان حاصل نمی شود و خداوند ایجاد کننده آن است (همان: ۱۶۶). به بیان دیگر خداوند اسلام و توبه را در انسان ها خلق می کند. زیرا که جعل به معنای خلقت است (همو، ۱۴۲۰: ۵۲/۴). حاصل اینکه، فخررازی با توجه به معنای جعل متعدی به یک مفعول، یعنی ایجاد و تکوین شیء، جبری بودن اسلام و توبه را از این آیه، استنباط می کند و طی آن جبری بودن همه افعال انسانی را، نتیجه می گیرد.

– «فَاَجْعَلْ أَقْضَىٰ مِنَ النَّاسِ تَهْوَىٰ إِلَيْهِمْ. » (ابراهیم: ۳۷) و «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي. » (ابراهیم: ۴۰). این آیات بیانگر خالق بودن خداوند نسبت به رغبت و هوی در قلوب انسان هاست. زیرا که اگر حصول اراده در قلب انسانی با اختیار او باشد به اراده دیگری نیازمند بوده و به تسلسل خواهد انجامید. در نتیجه افعال انسانی، به اراده و اختیار او انجام نمی گیرد و با جبر خداوند حاصل می شود (همو، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۹).

- آیه دوم نیز بیانگر خالقیت خداوند نسبت به فعل طاعات در انسان است (همو، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۱۹). هم چنین آیات «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً» (حدید: ۲۷) و «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱) دلالت بر چنین معنایی می کنند. زیرا که رحمت و مودت از صفات نیکوئی هستند که، با خلقت خداوند حاصل می شوند (همو، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۹). حاصل اینکه با توجه به این آیات رغبت و هوی، مودت، رحمت و... با اراده خداوند در انسان ایجاد و جعل می شود و اراده انسانی نقشی در آن ندارد.
- «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ لِكُلِّ تَبَعٍ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (أنعام: ۱۱۲). خداوند انبیاء را به کرامات و فضیلت های ویژه ای اختصاص داده، که به سبب آنها مورد حسد کفار و مشرکین واقع شدند. از این رو خداوند انبیاء را با این ویژگی ها خلق نمود و مشرکین را دشمن آنها (همو، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۹). در نتیجه خداوند خالق دشمنی، معصیت و کفر نیز هست (همو، ۱۴۲۰: ۱۱۹/۱۳). هم چنین آیه «وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (مائدة: ۱۳) نیز چنین است (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۰/۹). به مطابق تعریف دیگر انسان در حصول این گونه امور، اختیاری ندارد و همه آنها با جبر خداوند ایجاد می شوند.
- «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) و «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص: ۴۱). این آیات بیان می دارند که، خداوند برخی را پیشوایان هدایت و برخی دیگر را پیشوایان ضلالت و گمراهی، قرار می دهد و آنها را به این صورت جعل و ایجاد می نماید (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۹). در نتیجه دعوت به حق و ممانعت از باطل، با اراده و جبر خداوند واقع می شوند (همو، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۶۱) و اراده انسان نقشی در آنها ندارد.
- «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ» (مائدة: ۶۰). این آیه تصریح می کند که خداوند میمون، خنزیر و عده ای را عبادت کنندگان طاغوت، جعل و ایجاد کرده است (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۲/۹). از این رو با توجه به این آیه، کفر نیز به قضای الهی انجام می گیرد (همو، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۹۱). هم چنین آیه «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً» (حج: ۵۳) اظهار می دارد که خداوند، خالق وسواس های باطلی است که، شیطان در قلوب القاء می کند (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۰/۹). جعل و ایجاد افرادی طاغوتی و وسواس های شیطانی، اثبات کننده جبری بودن و اختیاری نبودن افعال آنهاست.

بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

نتیجه اینکه فخررازی، جعل در این آیات را، به معنای متعدی به یک مفعول، تفسیر می نماید و از آن، اختیاری نبودن افعال انسانی را، نتیجه می گیرد. زیرا که از دیدگاه او، جاعل بودن خداوند، به معنای نفی اختیار انسانی است.

### نقد استدلال به آیات جعل در اثبات جبری بودن افعال انسانی

دومین قسمت استدلال های قرآنی فخررازی در اثبات جبر با استفاده از آیات جعل و جاعل بودن خداوند را مورد بررسی قرار دهیم، لذا سوال این است که، آیا شیء مجعول و مخلوق مجبور نیز هست و اراده ای ندارد؟ در پاسخ به این سؤال بایستی بیان نمود که، در فاعل مجبور، دو اراده از جهت فاعل جابر و مجبور وجود دارد. از طرف دیگر، انسان قبل از موجود شدن معدوم است و تحقیقی ندارد. در نتیجه در مورد جاعل بودن خداوند نسبت به بندگان دو فاعل جابر و مجبور وجود ندارد. از این جهت استعمال و به کارگیری لفظ جبر در این گونه موارد صحیح نیست و اصطلاح تسخیر و قهر به جای آن بهتر است. زیرا که همه موجودات مُسَخَّر و مقهور خداوند هستند. قرآن نیز در این گونه موارد این دو اصطلاح را به کار می برد: «مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ» (اعراف: ۵۴) و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (انعام: ۱۸) (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱). زیرا که خداوند خالق آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۵۱) و احاطه وجودی و قیومی به آنها دارد (همان: ۷/۳۶). با توجه به این نکته، استدلال های فخررازی، با استفاده از آیات جعل در اثبات جبر، باطل می شود. زیرا که او در این استدلال ها، میان فاعل جبری و تسخیری (قهری)، تفاوتی نمی گذارد و از مُسَخَّر و مقهور بودن انسانها، مجبور بودن آنها را نتیجه می گیرد. با وجود این، نگارنده به بررسی و نقد تک تک استدلال های او به ترتیب می پردازد:

- آیه ی (بقره: ۱۲۸)، بیانگر مخلوق بودن اسلام در انسانهاست. با وجود این، در آیات دیگر، اسلام از امور اختیاری و متعلق امر و نهی، واقع دانسته شده است: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱) (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/۲۸۴). نسبت دادن فعلی به فاعلی نیز، به معنای اختیاری بودن آن است. زیرا که فاعل مختار و با اراده میان انجام یا ترک فعل، انتخاب می نماید. پذیرش اسلام بعد از امر خداوند، به بنده نسبت داده شده است. بنابراین امر خداوند، غیر از پذیرش بنده و متفاوت با آن است. در نتیجه پذیرش اسلام با اختیار انسان است.

- آیه مورد استدلال فخررازی (بقره: ۱۲۸) بیانگر مخلوق بودن اسلام و تعلق اراده خداوند به آن است و آیه ای دیگر، (بقره: ۱۳۱)، نشان‌دهنده‌ی اختیاری بودن اسلام است. مقتضی جمع بین این دو آیه، تعلق اراده خداوند و اراده انسانها، هر دو به فعل اسلام است و منافات نداشتن آن دو است. زیرا که خداوند خالق انسان و اراده اوست. اراده انسانی نیز، در طول اراده خداوند قرار دارد نه در عرض آن. در نتیجه نسبت دادن یک فعل به اراده خداوند و اختیار انسانی تعارض و تنافی با یک دیگر ندارد. «من الواضح أن لا تدافع بين استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات و الفاعل الذي هو موضوعه كالإنسان مثلاً فإنّ الفاعلية طولية لا عرضيه.» (همو، ۲: ۱۴۲۴/۲۶۷).

از جهت دیگر در این آیه (بقره: ۱۲۸) حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام، از خداوند درخواست قرار دادن و جعل آنها به عنوان مسلمان نموده اند (طوسی، بی تا: ۱/۴۶۳). دعا، گونه ای از خواستن و طلب انجام فعلی، از خداوند است. در نتیجه امری اختیاری است. زیرا که اراده و خواستن در فعل جبری، وجود ندارد و در صورت اجباری بودن دعا نسبت دادن امری مانند جعل، ارائه مناسک و توبه معنی نداشت.

این دو آیه (ابراهیم: ۳۷-۴۰) در مقام دعا و در خواست از خداوند، نسبت به هواهای انسان ها و اقامه نماز است. از این رو خود این مطلب نشان دهنده تعلق امر ارادی انسان، به این گونه افعال و منافات نداشتن با جعل و ایجاد خداوند است. در برخی از آیات نیز اقامه نماز «يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (بقره: ۳)، و مودت، «لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى.» (شوری: ۲۳) فعل انسان ها دانسته شده است. در نتیجه جعل و ایجاد خداوند، تعارضی با اختیار انسانی ندارد (نهایه، ج ۲، ۲۷۱).

بیان گردید که جعل و ایجاد خداوند، منافاتی با اختیاری بودن افعال انسان ها ندارد و مقتضای جمع میان آیات نیز تعلق اراده خداوند و اراده انسانها به افعال مختلف است. از این رو در برخی از آیات، عداوت، دشمنی و پیروی از هواهای نفسانی، فعل انسان ها دانسته شده است: «فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا.» (فاطر: ۶) و «وَأَتَّبِعْ هَوَاهُ.» (کهف: ۲۸). نسبت دادن فعل به انسان ها نیز، به معنای اختیاری بودن و عدم انجام با جبر خارجی است.

-طبق این دو آیه (انبیا: ۷۳ - قصص: ۴۱) پیشوایان، هدایت مردم را به امر خداوند، راهنمایی می کنند «يَهْتَدُونَ بِأَفْرَنَا.» (انبیا: ۷۳)؛ و پیشوایانی نیز مردم را، به ضلالت و جهنم «يَذْعُونَ إِلَى النَّارِ.» (قصص: ۴۱). از این جهت، ابتداء این آیات، بیانگر تعلق جعل و ایجاد خداوند، به ائمه حق

بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

و باطل است، ولی ذیل آنها، بیانگر فاعل هدایت یا ضلالت بودن این گونه افراد است. در نتیجه طبق این آیات، اراده خداوند و اراده انسانها هر دو، به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد و جبری بودن افعال انسان باطل است. در آیات دیگری نیز این معنی تأکید شده است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَفْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يوقِنُونَ.» (سجده: ۲۴). در این آیه ضمن بیان تعلق جعل خداوند به ائمه هدایت، فعل صبر و یقین به آیات خداوند، به آنها نسبت داده شده است.

در آیاتی از قرآن، برخی از حیوانات، فاعل افعال خویش دانسته شده اند: «كُلُّهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ.» (کهف: ۱۸) که فاعل دراز کردن دست سگ اصحاب کهف دانسته شده است، هم چنین در آیه «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ.» (اعراف: ۱۷۶) فاعل یلهث سگ است. در برخی از آیات نیز عبادت به انسان ها نسبت داده می‌شود: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.» (حمد: ۵). حاصل اینکه، آیات مورد استشهاد رازی با آیات دیگر نقض می‌شود و روش جمع معنایی این گونه آیات، همان است که، بیان گردید.

در مورد آیه دیگری که رازی به آن استدلال می‌کند (حج: ۵۳)، می‌بایست خاطر نشان کرد: آیه مورد نظر (حج: ۵۳) ضمن نسبت القاء به جعل خداوند (لِيَجْعَلَ) آنرا به شیطان (يَلْقَى الشَّيْطَانَ) نیز نسبت می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۹۲). از این جهت، همین آیه، نظریه جبر را مورد نقض قرار می‌دهد.

### استدلال به اختیاری نبودن ایمان در اثبات جبری بودن افعال انسانی

قسمت سوم استدلال های قرآنی فخر رازی در اثبات جبر، ناظر به ارادی نبودن ایمان است. او از آیاتی استفاده می‌کند که در آنها، خداوند، فاعل ایمان و کفر در انسان ها دانسته می‌شود. هنگامی که انسان ها در ایمان یا کفر اراده ای نداشتند، همه افعال آنها جبری خواهد بود. زیرا که ایمان، مهم ترین و شریف ترین فعل انسانی و در مقابل آن، کفر نازل ترین و پست ترین فعل اوست. تقریر استدلال های رازی در این قسمت چنین می‌باشد:

- ایمان نعمت است. زیرا که دارای نفع زیاد بوده و از جهات ضرر خالی است. هر نعمتی از جانب خداوند است به دلیل: «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ.» (نحل: ۵۳) (رازی، ۱۴۰۷: ۱۷۵/۹). از جهت دیگر ممکن الوجود در موجود شدن و سایر صفات کمالی، نیازمند واجب الوجود است. ایمان را خداوند به انسان اعطا می‌نماید. در نتیجه ایمان

- نعمتی از جانب خداوند است (همو، ۲۰/۲۲۲: ۱۴۲۰)، فاعل آن خداست و انسان نقشی در آن ندارد. حاصل اینکه، ایمان فعلی جبری در انسانهاست.
- «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.» (کهف: ۲۹). فعل و اراده انسان وابسته به اراده خداوند است (المطالب العالیة، ج ۹، ص ۱۷۶). حصول ایمان یا کفر نیز نیازمند علت و مرجحی است که به دلیل بطلان دور و تسلسل به ذات خداوند ختم می شود. هم چنین آیه « وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.» (انسان: ۳۰) دلالت بر وابسته بودن و جبری بودن اراده انسانی می کند (همو، ۱۴۰۷: ۱۷۵/۹) و با حصول اراده ی خداوند، به انجام فعل یا عدم انجام آن، وقوع آن ضروری می گردد و اراده انسان نقشی در آن ندارد (همو، ۲۱/۴۵۹: ۱۴۲۰). بنابراین از دیدگاه فخررازی با اینکه ظاهراًیه فوق (کهف: ۲۹)، دلالت بر اختیار مستقل انسانی می کند، ولی او با استفاده از یک دلیل عقلی (نیازمندی ممکن در ذات و صفات به خداوند) و هم چنین با کمک یک آیه قرآنی (انسان: ۳۰)، جبری بودن همه افعال انسانی را نتیجه می گیرد. از این رو اراده ایمان یا کفر در انسان جبری است.
- خداوند در قرآن، اعمال بندگان را به خود آنها نسبت می دهد، سپس وجود انسان ها را به خویش (خداوند) منتسب می کند: مانند « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا.» (نسا: ۱۳۶) که فعل ایمان، به بنده نسبت داده شده و از آنها درخواست ایمان می شود؛ ولی آیه «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ.» (مجادله: ۲۲) دلالت بر فعل خداوند بودن ایمان می کند (رازی، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۹). نتیجه اینکه ایمان، فعل خداوند در انسان ها است و انضمام آیات به یکدیگر، نشان دهنده جبری بودن و اختیاری نبودن آن می باشد.
- «فَقَالَ لِمَا يَرِيدُ.» (بروج: ۱۶) و «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ.» (حج: ۱۴). طبق این دو آیه اراده خداوند به همه موجودات تعلق می گیرد. از این رو، از دیدگاه اشاعره، خداوند اراده ایمان از مومنان و اراده کفر از کافران، می کند و اراده او، به انجام آنها تعلق گرفته است. فاعل ایمان همه مومنان (رازی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۹) و فاعل کفر همه کافران است. اراده آنها نیز نقشی در تعیین و انتخاب آنها ندارد.
- «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.» (نحل: ۴۰). شکی نیست که خداوند اراده ایمان می کند. بنابراین خداوند ایمان را در انسان به دلیل: «كُنْ فَيَكُونُ» ایجاد می کند. فلذا این آیه دلالت می کند که ایمان انسان و همه طاعات او، با خلقت و ایجاد خداوند در او ایجاد می شود (رازی، ۱۴۰۷: ۱۸۰/۹).



بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

– «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً.» (آل عمران: ۸). قلب، صلاحیت تمایل به ایمان یا کفر را دارد که، ترجیح یکی از آنها به واسطه مرجحی است. این مرجح به جهت بطلان دور و تسلسل به ذات خداوند ختم می شود (همو، ۱۴۰۷: ۱۸۵/۹).

– ایمان حسنه است؛ زیرا که جهت قبحی ندارد. خالق هر حسنه ای نیز خداوند است، به دلیل: « ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ.» در نتیجه خالق ایمان خداوند است. با توجه به این نکته، خالق کفر نیز خداوند است. زیرا که قدرت نسبت تساوی به دو طرف فعل و ترک دارد، در صورتی که انسان، خالق ایمان باشد خالق کفر نیز هست. در حالی که انسان خالق ایمان نیست در نتیجه خالق کفر نیز نیست (همان: ۱۹۵).

### نقد استدلال به اختیاری نبودن ایمان در اثبات جبری بودن افعال انسانی

سومین قسمت استدلال های قرآنی فخررازی در اثبات جبر، با استفاده از جبری بودن ایمان بود. او از خالق بودن خداوند نسبت به ایمان، جبری بودن آن را نتیجه گرفت. در قسمت های قبل منافات نداشتن خالقیت خداوند با اراده انسانی اثبات شد. از این رو جاعل بودن خداوند نسبت به ایمان یا کفر، منافاتی با اختیاری بودن آن ندارد. با وجود این، نگارنده به ترتیب به بررسی و نقد این قسمت از استدلال های می پردازد:

– ممکن الوجود در وجود و سایر صفات کمالی مانند نعمت، اراده، ایمان و... نیازمند خداوند است (طباطبائی، ۱۹۷: ۱۴۲۰). ولی این نیازمندی به معنای جبری بودن نیست. زیرا همان طور که ممکن دارای وجود نیازمند و وابسته است، اختیار او نیز چنین است و مستقل از خداوند نیست. در نتیجه با اینکه همه نعمت ها از خداوند است و خداوند فیاض آنهاست ولی افعال انسان جبری نیست. به بیان دیگر، آیه (نحل: ۵۳) در مقام بیان توحید ربوبی است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲/۲۷۱) و اراده مستقل از خداوند داشتن انسان را، نفی می کند؛ ولی با اراده وابسته و امکانی انسان منافاتی ندارد.

آیه (نحل: ۵۳) انسانها را مورد خطاب قرار می دهد (ما بِكُمْ) که، همه نعمات مانند سلامتی، رزق و... از خداوند است (طوسی، بی تا: ۶/ ۳۹۱). یکی از نعمات خداوند نیز، اراده انسانی است. زیرا در جبری بودن افعال، فضیلت و خیریتی وجود ندارد. در نتیجه انسان دارای اراده و اختیار است و موجودی مجبور نیست.

ادامه آیه چنین است: « تُوَادُّكُمْ بِالضَّرْفِ لِیَهْتَجِرُوا ». (نحل: ۵۳)، یعنی در صورتی که آسیب و زبانی مانند فقر، بیماری و... به شما رسد، در رفع آن به خداوند متوسل می شوید (حقبروسوی، بی تا: ۵/۴۳). فعل روی آوردن (تَجَرَّوْنَ)، به انسان نسبت داده شده است. در نتیجه تعلق اراده خداوند به افعال اختیاری، منافاتی با تعلق اراده انسانی به آنها ندارد و صدر و ذیل این آیه (نحل: ۵۳) مؤید آن هستند. بلکه با توجه به این نکته، اراده خداوند و اراده انسانی هر دو به انجام فعل تعلق می گیرد. قبلا نیز بیان گردید که تعلق اراده خداوند و اراده انسانی، به افعال از نظر علامه طباطبائی طولی است نه عرضی (طباطبائی، ۱۴۲۴: ۲/۲۶۷).

آیه «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) بیانگر اراده انسانی در انتخاب ایمان یا کفر است؛ لذا انسان ها اراده انتخاب ایمان یا کفر را دارند (همو، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۰۴) و آیه « وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » (انسان: ۳۰) بیانگر وابسته بودن اراده انسان، به اراده خداوند است. یعنی انسان اراده ای دارد (تَشَاؤُنَ)، ولی اراده او وابسته به اراده خداوند است. اراده خداوند نیز مستقیما به فعل بنده تعلق نمی گیرد تا اینکه مستلزم جبر و نفی اختیار گردد. بلکه اراده خداوند، به انجام ارادی و اختیاری فعل تعلق گرفته است. از این رو این آیه، در صدد اثبات مستقل نبودن انسان در افعال خویش و وابستگی به خداوند است (همو، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۲۰ - ۱۴۴).

از جهت دیگر، یکی از این آیات (کهف: ۲۹) بیانگر اراده انسانی و دیگری، اثبات کننده تعلق اراده خداوند، به افعال انسانی (انسان: ۳۰) است. از کنار هم قرار دادن این دو آیه، این نتیجه حاصل می شود که، اراده خداوند به افعال اختیاری انسان، تعلق گرفته است ولی انسان نیز اراده دارد و فاعلی جبری نیست.

اینکه خداوند اعمال بندگان را به خود آنها نسبت می دهد، سپس وجود انسان ها را به خویش (خداوند) منتسب می کند، به دلیل معلول بودن انسانها نسبت به خداوند است. انتساب فعل به فاعلی نیز، به معنای ارادی بودن آن است (همان: ۲/۲۶۷). با وجود این، اراده آنها نیز به افعال اختیاری تعلق می گیرد. معلول بودن انسان نیز منافاتی با اختیار داشتن او، با توجه به مبانی علامه طباطبائی ندارد، (همان طور که توضیح آن گذشت).

آیه (نسا: ۱۳۶) مومنین را امر به ایمان می کند (همان: ۵/۱۱۲). انسان میان ایمان و کفر می تواند، یکی را انتخاب کند. ولی خداوند او را، امر به ترجیح جانب ایمان می کند. اگر ایمان امری اجباری بود، اختیار و انتخاب و امر به گزینش جانب ایمان، معنی نداشت. در نتیجه آیه (نسا: ۱۳۶) اثبات کننده اختیار انسانی است نه جبری بودن افعال او.

بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبایی

اراده خداوند مطلق است و مانعی در انجام او نیست (همان: ۲۰ / ۲۵۴). از طرف دیگر، آیاتی از قرآن به همین سیاق، انسان را دارای اراده و اختیار می دانند: «قَالَ الَّذِينَ يَرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (قصص: ۷۹) که خواستن زندگی دنیا، به اراده انسانی نسبت داده شده و آیه «بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرًا أَمَامَهُ» (قیامه: ۵) که خواستن انجام گناه، به اراده انسانی منسوب است. همان گونه که قبلاً نیز بیان شد، مقتضای جمع میان مدلول این آیات تعلق اراده خداوند به افعال ارادی انسان در عین ارادی و اختیاری بودن آنهاست.

از جهت دیگر اراده و اختیار خداوند طبق این دو آیه مطلق است. با وجود این، خداوند فاعل افعال اختیاری انسان (به معنای عدم تأثیر اراده انسانی و جبری بودن آن) نیست. زیرا که در این صورت، امر و نهی، طاعت و عصیان و ثواب و عقاب باطل خواهد شد. خداوند امر به فعلی یا نهی از آن نمی کند که، فاعل آن خودش است (طوسی، بی تا: ۱۰ / ۳۲۱). امر یا نهی نسبت به فرد دیگری معنی دارد، نه نسبت به خودآمر یا ناهی.

امر خداوند دو قسم است: تشریعی و تکوینی. تخلف از امر تکوینی محال است. زیرا که امر تکوینی به معنای ایجاد شیء است. این آیه (نحل: ۴۰) در مقام بیان امر تکوینی و ایجاد هر شیء به محض اراده خداوند است. در مقابل، امکان تخلف و عصیان از امر تشریعی وجود دارد، مانند: امر به نماز (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۴۹). اختیار مربوط به امور تشریعی و خارج از مجرای آیه (نحل: ۴۰) است. از این جهت برخی از انسانها از اوامر تشریعی خداوند اطاعت می کنند، برخی دیگر عصیان.

در این آیه (آل عمران: ۸) دو فعل دعائی (لَا تُزِغْ-هَبْ) به انسان نسبت داده شده است. در صورت جبری بودن افعال انسانی، نسبت فعل به آن معنی نداشت و نسبت دادن فعل به معنای اختیار و اراده انسان، در انجام یا عدم انجام فعل است. در نتیجه، در عین بطلان نظریه جبر، انسان در موجود شدن، نیازمند خداوند است.

در برخی از آیات قرآنی انسان فاعل حسنه و کفر معرفی شده است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ» (نحل: ۳۰) و «أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا» (بقره: ۲۶). با توجه به آیات مختلف قرآن، خداوند خالق همه انسانها و صفات و لوازم آنها، به دلیل ممکن بودن آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲ / ۲۶۹). در عین حال، اراده انسانی نیز، به انجام ارادی افعال، تعلق می گیرد و افعال او جبری نیست.

## نتیجه گیری

براهین قرآنی رازی در اثبات جبر، به سه بخش کلی تقسیم می گردد که، هر یک از آنها با نظر به مبانی علامه طباطبائی تحلیل و نقد شد:

آیات خالق بودن خداوند؛ آیات مورد استدلال فخررازی در این قسمت دو جهت دارند: خالق بودن خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان و علم داشتن خداوند به آنها. همان گونه که انسان در وجود خویش نیازمند به خداوند است، در اراده خویش نیز مستقل از او نیست. با وجود این، اراده خداوند به انجام فعل اختیاری با اراده و اختیار انسان تعلق گرفته است. در نتیجه تعلق اراده الهی به افعال انسانی سبب جبری بودن آنها نمی شود.

جاعل بودن خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان؛ فخررازی در این استدلال ها میان فاعل جبری و تسخیری (قهری) تفاوتی نمی گذارد و از مُسَخَّر و مقهور بودن انسانها، مجبور بودن آنها را نتیجه می گیرد.

جبری بودن ایمان و کفر در انسانها؛ جاعل بودن خداوند نسبت به ایمان یا کفر منافاتی با اختیاری بودن آنها ندارد.

در همه این قسمت های سه گانه فخررازی، به آیات متعددی در اثبات جبری بودن افعال انسانها استدلال می نماید. با وجود این همه آنها با آیات اختیاری دانستن انسان و فاعل بودن او نسبت به افعال خویش نقض می گردد. تنها شیوه جمع میان مدلول این آیات به ظاهر متعارض، تعلق گرفتن اراده خداوند به افعال انسانی در عین اختیار داشتن انسان است. در نتیجه انسان در افعال خویش موجودی جبری نیست بلکه دارای اراده و اختیار است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا) : تفسیر روحالبیان، بیروت، دارالفکر.
- رازی، محمد بن عمر: المطالب العالیه من العلم الالهی تصحیح: سقا احمد حجازی، بیروت: دار الكتاب العربی (۱۴۰۷).
- \_\_\_\_\_ التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی ( 1420).
- \_\_\_\_\_ القضاء و القدر، محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت: دار الکتب العربی بیروت (1414).

بررسی تطبیقی مسأله جبردر تفسیر کبیر فخر رازی و تفسیر المیزان علامه طباطبائی

- \_\_\_\_\_ الاربعین فی اصول الدین، حسین محمد امبابی، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه ۱۹۸۶.
- سبزواری، هادی: التعلیقات علما لشواهد الربوبیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامع للنشر، چاپ دوم ۱۳۶۰.
- طباطبائی، محمدحسین: بدایه الحکمة، تصحیح: عباس علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۲۰.
- \_\_\_\_\_ نهایه الحکمة، تصحیح: عباس علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۲۴.
- \_\_\_\_\_ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم ۱۴۱۷.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا): التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمدقصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشانی، فیض: تفسیر الصافی، تصحیح: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر ۱۴۱۵.
- مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، قم، صدرا ۱۳۷۷.



## بررسی مکتب تفسیر علمی از دیدگاه مفسران

اسمر جعفری\*

غلامحسین اعرابی\*\*

### چکیده

قرآن کریم، کتاب هدایت بشر در همه اعصار است، برای بهره مندی از هدایت این کتاب آسمانی، لازم است که آیات آن به طور دقیق و صحیح فهمیده شود و تلاش علمی تمام مفسران در طول تاریخ، برای این فهم دقیق بوده است؛ هر مفسری در راستای توان علمی و تخصصی خود و نیز با توجه به معارف متنوعی که در قرآن آمده است، به تفسیر قرآن پرداخته و این خود سبب بوجود آمدن شیوه های مختلف تفسیری در طی قرون شده است. تفسیر علمی هم به عنوان یک روش تفسیری مستقل، مطمح نظر برخی از دانشمندان و مفسران فریقین بوده، گر چه در دهه های اخیر بیشتر مد نظر قرار گرفته است و می توان گفت تفسیر علمی قرآن، در مرحله تازه ای قرار گرفته و یکی از انواع رویکردها به قرآن است. البته مانند هر تلاش علمی دیگر، در این حوزه امتیازات و آفاتی دارد که لازم است با یک نگاه دقیق و منصفانه مورد بررسی قرار بگیرد.

واژگان کلیدی: مکتب، تفسیر، علم، روش های تفسیری، روش تفسیر علمی.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم و مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان اراک

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

## مقدمه

تفسیر علمی، یکی از گونه های تفسیری دوره معاصر است؛ اگر چه در آثار پیشینیان هم به طور کم و بیش یافت می شده، اما هیچگاه به صورت یک روش مستقل مطرح نبوده است و تا این اندازه شمول و اهمیت نداشته است.

این روش در دوره معاصر، خصوصاً برای نسل جوان و اهل علم، جاذبه فراوانی دارد. در این عصر با پیچیده شدن نیازهای بشر و تنوع ابزارهای فهم او، رویکرد مفسران به قرآن و دین تحول خاصی پیدا کرده است. از آنجا که بالغ بر ۱۰۰۰ آیه قرآن، به مسائل طبیعی اشاره دارد؛ فهم و تفسیر آنها بدون ارتباط منطقی با علوم تجربی مشکل خواهد بود و یا حداقل می توان گفت با نگاه علمی به دریافت های عمیق تر و متفاوتی در تفسیر آیات دسترسی یافت. از دیگر سو پیام های قرآن جهان شمول و جاودانه است و در هر دوره ای مردم آن عصر با توجه به نیازها و توانمندی های خود به تفسیر قرآن می پردازند. در عصر حاضر که عصر پیشرفت سریع علوم تجربی است، لازم است مفسران از این دریچه هم به تفسیر قرآن نظر داشته باشند و مطالبی را که به طور اشاره ای در قرآن آمده و یا کلیات آن طرح شده است را، با استفاده از قواعد دقیق تفسیری مورد بررسی قرار دهند و این نکته بر گرفته از این سخن امام صادق (ع) است که می فرمایند:

«خداوند قرآن را برای زمان خاصی قرار نداده است و برای مردم خاصی هم نازل نکرده بلکه قرآن در هر زمان و نزد همه مردم تا روز قیامت شاداب و زنده است». (بحارالانوار، ۱۴۰۳، ج ۲ ص ۲۸۱)

عده ای از مفسران خصوصاً در عصر حاضر به این نوع تفسیر روی آوردند و آثاری هم در این حوزه تألیف گردیده است؛ گرچه این تلاش های علمی عمدتاً با انگیزه های خیر خواهانه و کاملاً دینی صورت گرفته است، اما نمی توان ضرورت نقد و بررسی این روش علمی را نادیده گرفت. مقاله حاضر تلاشی است در این راستا و برای تحقق بخشیدن به این مهم، تا با نگاهی منصفانه و علمی این مکتب تفسیری را مورد مطالعه قرار دهد و ضمن بررسی ادله موافقان و مخالفان و امتیازات و آفات آن معیارهای صحیح و قابل قبول تفسیر علمی را بیان نماید.



### تعریف تفسیر علمی

ارائه یک تفسیر دقیق از این روش بسیار مهم است، چه بسا با توجه به ارائه این تعریف دقیق، بسیاری از مخالفان این روش به صف موافقان بپیوندند؛ زیرا در بررسی ادله مخالفین، اینگونه بدست می آید که آنان با نوع خاصی از این روش تفسیری، مخالف هستند؛ که با آن تعریف دقیق که موافقان - البته معتدل - ارائه می کنند، مطابق نیست.

این اصطلاح از ۳ واژه تشکیل شده است: مکتب، تفسیر و علم.

در خصوص دو واژه اول، در کتاب های مختلف علوم قرآن و مکاتب تفسیری، فراوان بحث شده است. آنچه مهم است تبیین واژه علم است. برای علم، معانی مختلفی مطرح شده است که در مجموع، شامل هر گونه دانشی خواهد بود که از هر طریقی بدست آید، اما مراد از علم در این مکتب تفسیری خصوص علوم تجربی است که مبتنی بر تجربه حسی باشد، البته این به آن معنا نخواهد بود که ما بخواهیم علوم را منحصر به علوم تجربی نمائیم، بلکه از آن رو که اولاً این اصطلاح رایج در دنیا است برای علوم تجربی و ثانیاً کاربرد علم در مکتب تفسیری علمی، برای همین معنا اراده شده است.

تعاریف زیادی برای این شیوه تفسیری در کتابها و مقالات متعدد ارائه شده است، که از بررسی کامل این تعاریف چند مسئله مهم قابل طرح است:

۱- برخی از این تعاریف مراد از علم را کلیه علوم اعم از فلسفی، ادبی، عرفانی، اجتماعی و... می دانند در حالی که این موارد قابل تفکیک است و اتفاقاً هر کدام از این شاخه ها خود یک مکتب تفسیری خاصی است و طرفدارانی دارد مانند تعریفی که ذهبی و امین بکری ارائه می دهند. (۱۳۹۶، ج ۲ ص ۴۷۲؛ ۱۴۱۴، ص ۱۲۵)

۲- در برخی از این تعاریف استخراج علوم از قرآن تفسیر علمی نامیده شده و در این تعریف محوریت با علوم است، مانند تعریف امین بکری و عبدالسلام محتسب. (پیشین؛ ۱۴۰۲ ص ۲۴۷)

۳- برخی از این تعاریف به تطبیق و تحمیل نظریات علمی بر آیات قرآن اشاره دارد، نظیر تعریفی که امین خولی ارائه می دهد. (۱۹۶۱، ص ۲۸۷)

۴- برخی از این تعاریف میان یافته های قطعی و ظنی علوم تجربی فرق نگذاشته است، نظیر آنچه از سوی فخر رازی در مفاتیح الغیب و طنطاوی در الجواهر به کرات صورت گرفت.

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

ما از میان تعاریف موجود سه تعریف را که به نظر دقیقتر و روشنتر است، برگزیده ایم که البته ما حاصل هر سه تعریف، یک مقصود است.

- ۱- آشکار کردن معنا و مقصود آیات علمی قرآن، به کمک دانش های تجربی یا به تعبیری جایز یا لازم بودن استفاده از دانشهای تجربی برای فهم و تفسیر معنا و مقصود آیات. (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ ص ۳۱۵)
- ۲- استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن، یعنی منبع علوم تجربی قطعی به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی قرآن در آید و تمام ضوابط و معیارهای صحیح تفسیر پذیرفته شود و هیچ تحمیل و استخراجی صورت نگیرد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴)
- ۳- این تفسیر در اصل برای شرح و توضیح اشارات قرآنی است که، به عظمت آفرینش الهی و تدبیر بزرگ و تقدیر او اشاره دارد. (عک، ۱۴۱۴، ص ۲۱۷)

### معیارهای درست و معتبر برای این شیوه تفسیری و بایدها و نبایدهای آن

با توجه به تعاریف ارائه شده می توان گفت یک تفسیر علمی مقبول و معتبر باید شرایط ذیل را داشته باشد:

- ۱- در این شیوه تفسیری تحمیل و یا تطبیق یافته های علمی بر قرآن، ممنوع است.
- ۲- از علوم ظنی و فرضیه های غیر معتبر، برای فهم آیات قرآن نباید استفاده کرد.
- ۳- این تفسیر فقط در خصوص آیاتی است که اشارات علمی دارد و شامل همه آیات قرآن نمی شود.
- ۴- علوم تجربی باید ابزار و وسیله فهم درست آیات باشد و آیات قرآن محور و اصل قرار بگیرد.
- ۵- تمامی معیارها و قواعد تفسیر صحیح رعایت شود.
- ۶- تفسیر علمی با مطالب شرعی و سایر آیات قرآن، مخالف نباشد.
- ۷- از این اصل که قرآن کتاب هدایت است غفلت نشود و تعلیم و تعلم علوم از قرآن هدف نباشد.
- ۸- به اخبار و احادیث تفسیری توجه شود و صحیح و ضعیف آنها شناخته شود.

در پایان این بحث، مناسب است برای تأیید آنچه در بحث باید و نبایدها گذشت، به سخنانی از محمد مصطفی مراغی شیخ جامع الازهر و از علمای بزرگ مصر استناد کنیم که، در مقدمه کتاب «اسلام و الطب الحدیث» تألیف عبدالعزیز اسماعیل می گوید: من نمی خواهم بگویم که قرآن کریم همه علوم را به صورت کلی و تفصیلی در بردارد، بلکه می گویم قرآن اصول عام هر چیزی را که معرفتش برای انسان مهم است و عمل به آن انسان را به درجه کمال جسمی و روحی می رساند، در بردارد و درهای علم را برای دانشمندان علوم مختلف باز کرده، تا بتوانند جزئیات آن علوم را طبق پیشرفت زمان برای مردمشان بیان کنند... برخی تأویل قرآن می کنند، برای تطبیق با نظریات علمی که ثبات ندارد و این خطر بزرگی برای قرآن است، زیرا نظریات علمی که ثابت نشد، صحیح نیست که قرآن را به آنها برگردانیم؛ در پایان می گوید: واجب است که آیه قرآن را، به طرف علوم نکشیم تا تفسیرش کنیم و علوم را هم به طرف آیه نکشیم تا قرآن تفسیر شود، بلکه اگر ظاهر یک آیه با یک حقیقت علمی ثابت، موافق بود، آن آیه را با آن حقیقت علمی، تفسیر کنیم. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰ ص ۷۶)

### پیشینه این شیوه تفسیری

همانگونه که گفته شد این نوع تفسیر در قرن چهاردهم، به عنوان یک روش مستقل مورد توجه قرار گرفت؛ ولی در آثار پیشینیان هم توجه به این تفسیر وجود داشته است و نمی توان آن را ویژه عصر حاضر دانست - حتی عده ای معتقدند که این نوع نگرش به آیات در عصر صحابه هم بوده است - البته با تذکر این نکته که داعیه مفسران صحابی و تابعی و پیشینیان ما، در اتخاذ این دیدگاه اعتقاد آنها به جامعیت قرآن بوده است، لذا آنها برای اثبات این داعیه خود، به آیات و روایاتی استناد می کردند که، مبتنی بر وجود همه دانش های اولین و آخرین در قرآن است؛ این ثابت کننده ی جانبداری آنها، از تفسیر علمی و یا حتی توجه آنها به این نوع تفسیر نیست. آنها به داده های علوم تجربی توجهی نداشتند و مرادشان از همه علوم موجود در قرآن، اشاره به علوم مورد نیاز بشر در حوزه دین بوده است. از قرن دوم هجری که آثار یونانی به عربی ترجمه شد، آرام آرام علاقمندی مسلمانان به این شیوه، ورود آن را در کتاب های تفسیری و دینی رقم زد، مع الوصف از میان متقدمین می توان به این افراد اشاره کرد:

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- ۱- ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵ ه.ق) که در کتاب های احیاء العلوم و جواهر القرآن، در عین جانبداری از این شیوه، خود نیز در تفسیر برخی آیات، از این روش بهره گرفته است. (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ ص ۳۲۳)
- ۲- بوعلی سینا (۴۲۸ ه.ق) که برخی آیات قرآن را با هیئت بطلمیوسی تطبیق داد. مثلاً واژه عرش در قرآن را، به فلک نهم هیئت بطلمیوسی تفسیر کرده است. (نک: رسایل ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۲۴)
- ۳- فخر رازی (۶۰۶ ه.ق) که در تفسیر برخی از آیات قرآن، به داده های علوم تجربی عصر خود توجه کرده است و این اشاره به مطالب علمی، در مفاتیح الغیب فراوان دیده می شود و موارد اشاره و استفاده او از علم هیئت و نجوم به قدری زیاد است که، با اعتراض برخی افراد مواجه شده است. (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ ص ۳۲۵)
- ۴- عبدالله بن عمر بیضاوی (۶۹۱ ه.ق)
- ۵- علامه مجلسی، در کتاب السماء بحار الانوار، در موارد متعددی به تفسیر علمی پرداخته است. اما در قرن های اخیر، این شیوه تفسیری مورد توجه بسیاری از دانشمندان، قرار گرفته است و آثاری هم در این زمینه تألیف شده است. البته عده ای از این دانشمندان با رویکردی افراطی و عده ای هم با شیوه معتدل و معتبر، به تفسیر علمی پرداخته اند، از جمله می توان از افراد زیر نام برد:

- ۱- محمد بن احمد اسکندرانی
- ۲- سید احمد خان هندی
- ۳- طنطاوی بن جوهری مصری
- ۴- عبدالرحمن العک
- ۵- سید عبدالرحمن کواکبی
- ۶- سید هبه الله شهرستانی
- ۷- سید محمود طالقانی
- ۸- محمد تقی شریعتی
- ۹- عبدالرزاق نوفل
- ۱۰- محمد صادقی نویسنده تفسیر الفرقان
- ۱۱- دکتر پاک نژاد

### انگیزه ها و زمینه های ورود به این روش تفسیری

۱- قرآن اولین و بزرگترین مشوق مسلمانان در گرایش به این نوع تفسیر است.

الف) وجود آیات مبتنی بر دعوت و تدبر در آیات آفاقی و پدیده های ارضی و سمایی  
ب) تأکید فراوان قرآن بر علم آموزی و ارزشمندی جایگاه دانشمندان و نیز سیره پیشوایان دینی در این زمینه، به طوری که در کمترین زمان ممکن، مسلمانان به رشد قابل توجهی در حوزه علم و تمدن رسیدند که شرح آن در کتب تاریخ تمدن موجود است. (نک: زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام)  
ج) وجود اشارات علمی در قرآن و نیاز به فهم تفسیر دقیق آنها

۲- نهضت ترجمه و ورود آثار علوم طبیعی ایران و روم و یونان در میان مسلمانان از قرن دوم هجری به بعد.

«مسلمانان علمی مانند طب، ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی و فلسفه را از یونان گرفتند و مطالب زیادی به آن ها اضافه کردند و در طی چند قرن خود را به اوج قله ی دانش رساندند، چنان که مسلمانان در قرن سوم و چهارم، بهترین کتابها را در طب (قانون بوعلی) و در فلسفه (شفا) و نیز ریاضیات و نجوم نگاشتند؛ حتی غرب که اصل این علوم را از یونان گرفته و به مسلمانان وام داده بود، مجبور شد دوباره آنها را از مسلمانان اخذ کند؛ ترجمه برخی آثار غیر مسلمانان، باعث شد تا تعارضاتی بین ظاهر برخی آیات و علوم جدید بوجود آید، لذا عده ای از مفسران و اندیشمندان مسلمان، در پی انطباق آیات قرآن با علوم تجربی یونان برآمدند، تا ثابت کنند قرآن بر حق و مطالب علمی آن صحیح است و از اینجا بود که روش تفسیر علمی پیدا شد و رشد کرد». (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰)

### ۳- دفع شبهه تعارض علم و دین

در قرن ۱۸ میلادی که شبهه تعارض دین با علم در اروپا شکل گرفت و کتاب مقدس مورد تخطئه اندیشمندان واقع شد، عده ای از اندیشمندان مسلمانان از سر دلسوزی و برای دفاع از ساحت قرآن و اسلام و برای اثبات سازگاری دین اسلام با علم، به این شیوه تفسیری روی آوردند، تا اثبات کنند قرآن نه تنها در تعارض با علوم نیست، بلکه علوم تجربی و یافته های آن

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

عجاز علمی قرآن را ثابت می کند. اگر چه برخی از این افراد در این مسیر، دچار افراط و تالیات ناروا شدند و البته برخی حرکتی منصفانه و معتدل در این میانه در پی گرفتند. (نک خرمشاهی؛ بها الدین، ۱۳۶۴، تفسیر و تفاسیر جدید)

#### ۴- رشد روز افزون علم و تکنولوژی در دوره رنسانس در اروپا

در دوره رنسانس، اروپائیان چنان در علوم و فنون پیشرفت کردند که، مسلمانان نمی توانند بدون استفاده از یافته های آنها به راحتی زندگی کنند، امروز دانشجویان و دانش پژوهان مسلمان به مجرد ورود به دانشگاه ها و مواجهه با دریایی از علوم جدید در آن غرق می شوند و دچار خود کم بینی می شوند، لذا یگانه راه خلاصی از این عقب افتادگی و جلوگیری از نفوذ بی دینی این است که، به غربیان نشان داده شود که کتاب مقدس قرآن کتابی نیست که منحصر در حد دانش ۱۴۰۰ سال پیش باشد، بلکه کتابی است که شامل کشفیات علمی هم می شود. «نیازمند، ۱۳۷۵، شماره ۱۰ صص ۴۷-۲۰) و علت اینکه اکثر تفاسیر علمی در این قرن اخیر نوشته شده است، مواجهه اندیشمندان مسلمان با علوم و فنون پیشرفته غیر مسلمانان است؛ چنانچه طنطاوی، رویکرد خود به این نوع تفسیر را، رهایی مسلمانان از ذلت و حقارتی می داند که آنها را در بر گرفته و از مسلمانان می خواهد پای درس او بنشینند و با در س گرفتن از آن، علم را میان امت مسلمان پراکنده کنند. (طنطاوی، ۱۴۱۲، ج ۲ ص ۲۰۴)

#### ۵- رشد و تکامل شناخته های مذهبی

این نکته قابل انکار نیست که تحولات معرفت بشر در مذهب، علم و فلسفه بر یکدیگر تأثیر می گذراند؛ یعنی اکتشافات و اختراعات در عالم علم، بر مقولات و باورهای فلسفی تأثیر می گذارد و باورهای مذهبی بر اندیشه عالمان تجربی مؤثر است. بدون شک اکتشافات و اختراعات علمی و اطلاع از پیشرفت های علوم در زمینه های مختلف، مثل طب و نجوم و فیزیک و شیمی بر ذهن مفسر اثر می گذارد و آگاهانه یا ناخود آگاه معرفت دینی و دیدگاه او را از قرآن مجید متحول می سازد؛ لذا ملاحظه می کنیم که اکثر مفسران علمی نگر، در یکی از رشته های علوم تجربی تخصص دارند. (پارسا، ۱۳۷۴، شماره ۸ ص ۶۷)

### چرایی وجود اشارات علمی در قرآن

شکی نیست که قرآن کتاب هدایت است و با هدف رساندن بشر به سعادت اخروی نازل شده است؛ اما در راستای این هدف خود، از مسائل متعددی بهره گرفته است، نظیر بیان قصه، مثال و اشارات علمی در مورد آفرینش، کیهان، مظاهر طبیعت و... برای تفکر انسان در عالم خلقت و عظمت خالق، در چرایی وجود این اشارات در قرآن، محققین و اندیشمندان سخنان بسیاری دارند و آیت الله معرفت، این چرایی را چنین پاسخ داده اند: «شریعت درس علوم طبیعی نیست و قرآن با لذات کتاب علم نیست مگر اشاراتی گذرا و در کنار مطالب اصلی (حکمت، هدایت، تربیت و...) که به بعضی از اسرار وجود اشاره می کند اما این به نحو اجمالی و غامض بیان شده، به طوری که علمای راسخ در علم آن اشارات را درک می کنند، چون درصدد بیان مطلب علمی نبوده ولی در عین حال از دریای بیکران علم الهی سرچشمه گرفته است». (معرفت، بی تا، ج ۶ ص ۳۱) ایشان در مصاحبه با مجله بینات، بیان دیگری دارند «قرآن اگر معترض مسائل علمی هم شده باشد، مقصود کلام نبوده است، بلکه تراوشی است. متکلم چون مهیمن به اسرار خلقت است ولو در بعد خاصی حرف می زند، گاهی عباراتی در بین کلام دارد که حاکی از علم سرشار اوست و فقط مخاطبان خاص و علما آن را می فهمند... البته خود قرآن جنبه اشارات علمی را به عنوان معجزه مطرح نکرده است، اما ما امروز به این دلیل رسیده ایم و می توانیم این بعد را به عنوان اعجاز قرآن به جهانیان مطرح کنیم». (معرفت، ۱۳۸۳، شماره ۴۴ صص ۷۷-۵۰)

### دلایل موافقان و بررسی آن

پیش از بیان دلایل موافقان تفسیر علمی، لازم است تذکر داده شود که، موافقان این شیوه به لحاظ نوع نگرش به مفهوم و محدوده این روش تفسیری، با هم یکسان نیستند و برخی از آنان در جانبداری خود از این مکتب تفسیری، راه افراط را پیموده اند و معیارهای یک تفسیر علمی دقیق را که سابقاً بیان شد، لحاظ نمی کنند؛ لذا برخی از دلایل آنان، منجر به تطبیق و تحمیل و یا علوم ظنی می شود و همچنین دایره شمول آیات علمی را بسیار وسیع می کنند و تفسیر قرآن را، تا حد یک دایره المعارف علمی می کشانند؛ نظیر آنچه از سوی طنطاوی در تفسیر الجواهر اتفاق افتاد. لذا با مطالبی که گذشت، روش آنان مورد نقد قرار گرفت و آنچه در اینجا به عنوان دلایل موافقان ارائه می گردد، مراد، دلایل گروهی است که با رعایت آن ضوابط و معیارها، راهی

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

معتدل پیش گرفته اند و این شیوه تفسیری را می پسندند. اگر چه به برخی از این دلایل در بحث، انگیزه ها و زمینه های ورود به این شیوه تفسیری اشاره شد.

۱- وجود آیات و روایات فراوانی که دلالت بر شمول قرآن بر تمامی علوم دارد. مانند:

«ما فرطنا فی الكتاب من شیء<sup>۱</sup>» «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء<sup>۲</sup>»

و روایاتی از این قبیل: ابن مسعود می گوید هر کس علم می خواهد باید به قرآن روی آورد، زیرا خبر گذشتگان و آیندگان در آن است. (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲ ص ۱۰۲۵)

### بررسی دلیل اول:

۱- مفسران در معنای کلمه «الکتاب» در آیات فوق اتفاق نظر ندارند و برخی معتقدند مراد لوح، محفوظ است که در آیه ۲۲ سوره بروج هم آمده است. (زمخشری، ۱۴۱۳، ج ۲ ص ۲۱؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۴ ص ۱۴۵)

۲- در معنای کل شیء هم اتفاق نظر وجود ندارد و بسیاری از مفسران معتقدند مراد، نیازمندی های شرعی و مطالب مورد نیاز مردم، در امور دینی است، مانند معارف مربوط به مبدأ، معاد، اخلاق (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۴۶۹) یا منظور اصول و کلیات احکام دین است. (آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۴ ص ۲۱۶)

۳- باور به این مسئله سبب می شود، توجه به نقش هدایتی قرآن کمرنگ شود و لذا عده ای به بیراهه رفته و تلاش کردند تا هر مسئله ساده و غیر ضروری را از قرآن استخراج کنند و علوم روز را بر قرآن تحمیل کنند؛ مثلاً از آیه «أتونی زبر الحديد<sup>۳</sup>» آهنگری و از آیه «و اصنع الفلک بأعیننا<sup>۴</sup>» نجاری و... استخراج نمایند!! (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲ ص ۴۰۰)

۴- اگر بپذیریم همه علوم در قرآن هست، بر خلاف بداهت عقلی است؛ زیرا هیچ فرد عاقلی ادعا نمی کند تمامی فرمولها و قواعد شیمی، فیزیک و پزشکی و... در قرآن موجود است.

۱- انعام/۳۸

۲- نحل / ۸۹

۳- کهف/۹۶

۴- هود/۳۷



بررسی مکتب تفسیر علمی از دیدگاه مفسران

۲- تفسیر علمی سبب بطلان تحلیل های نادرستی می شود که از برخی پدیده های طبیعی در کتب روایی تفسیر وارد شده است مثلاً در آن کتابها از رعد به ملکی که ابر را می راند تفسیر شده است و نیز گفته اند زمین بر پشت ماهی قرار دارد و... (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ ص ۳۳۸)

### بررسی دلیل دوم:

وجود این روایات نادرست، سبب روی آوردن به تفسیرهای علمی نیست زیرا ممکن است هم آن تفسیرها نادرست باشند و هم تفسیر علمی، یعنی هیچ ملازمه ای بین نادرستی آن تفاسیر و صحت تفسیر علمی نیست. (همان جا)

۳- تحدی قرآن امروز از راه تفسیر علمی ممکن است زیرا درک اعجاز لغوی برای غیر عرب مشکل است زیرا غیر عرب نمی توانند اعجاز ادبی را درک کنند و لازم است تفسیر علمی صورت بگیرد. (نوفل، ۱۳۹۳، ص ۲۶)

### بررسی دلیل سوم:

- ۱- اثبات اعجاز قرآن برای غیر عرب، توقف بر این ندارد که، قرآن به بیان مطالب علمی بپردازد. (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ ص ۳۳۶)
- ۲- تحدی قرآن فقط به اعجاز ادبی و لغوی آن نیست، بلکه تمامی جنبه های اعجاز قرآن را در بردارد و تا همین عصر هم افراد از آوردن کتابی چون قرآن عاجز بوده اند.
- ۳- بسیاری غیر عربها هم، با آموختن دانش ادبیات قرآن، می توانند اعجاز ادبی قرآن را درک کنند، یعنی این دلیل کلیت ندارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸)
- ۴- اثبات اعجاز علمی قرآن، ملحدان را از شک باز می دارد و سبب افزایش ایمان مسلمانان و گرایش غیر مسلمانان می شود؛ (همان، ص ۲۶۰؛ ابوالحجر، ۲۰۰۱، ص ۱۰۸) نظیر آنچه برای موريس بوکای اتفاق افتاد، که با دیدن جسد مومیایی فرعون و آیات قرآن در این زمینه به اسلام علاقمند می شود.

### بررسی دلیل چهارم:

این دلیل خوبی است، اگر چه این دلیل بیشتر ناظر به فایده و نتیجه تفسیر علمی است و البته نمی توان انکار کرد که وجود فایده مهم در یک امر، ضرورت انجام آن را ایجاب می کند.

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

۵- تفسیر علمی قرآن سبب می شود شبهه تعارض میان علم و قرآن از بین برود و همگان؛ خصوصاً ملحدان؛ بدانند که آیات نازل شده در ۱۴۰۰ سال پیش، موافق کشفیات امروز علم است. (شهرستانی، بی تا، ص ۱۱۰)

### بررسی دلیل پنجم:

آنچه در بررسی دلیل چهارم گفته شد در اینجا هم مصداق دارد.

۶- قرآن کریم مملو از آیاتی است که به طور مکرر به مسائل طبیعی و نشانه های خداوند در آسمانها و زمین پرداخته است و به طور قطع در آنها، اشارات علمی وجود دارد؛ شرح و تفسیر این آیات جز از راه تفسیر علمی ممکن نیست. بعضی از محققان این آیات را حدود ۱۲۰۰ آیه می دانند که، تعداد آنها از آیات فقهی بیشتر است.

« ما حق نداریم آن دسته از آیات قرآنی را که مربوط به جهان هستی است و بیش از چهارده قرن به درستی و راستی نازل شده و امروز بر زبان ما جاری است و عقول اندیشمندان را به حیرت آورده رها کنیم و آنها را با علمی که غیر مسلمانان بر آن دست یافته اند شرح نکنیم و توضیح ندهیم.» (عک، ۱۴۱۴، ص ۲۱۸)

### بررسی دلیل ششم:

این دلیل محکمی است و ضرورت تفسیر علمی را بیان می کند و نشان می دهد که محدوده این روش تفسیری، فقط در خصوص آیاتی است که این اشارات علمی در آنها وجود دارد؛ لذا مفسر را به سمت و سوی تحمیل و تطبیق علوم بر کلیه آیات قرآن نمی کشاند و به معنای بی نیازی از سایر روشهای تفسیری نیست.

۷- تفسیر علمی در برخی موارد می تواند اعجاز علمی قرآن را اثبات کند مثل زوجیت گیاهان، حرکت زمین، مراحل خلقت و...

### بررسی دلیل هفتم:

این هم دلیل قابل قبولی است برای اثبات ضرورت تفسیر علمی؛ زیرا این از عظمت قرآن است که در هر دوره ای و برای هر مردمی وجهی از اعجاز آن، به اقتضای شرایط زمانه پرننگ می شود و برای اثبات اعجاز علمی، چاره ای جز تفسیر علمی نیست.

۸- پاسخ به شبهات و پرسشهای جدید همواره تفسیر عصری را می طلبد بنابراین با گذشت زمان از نزول قرآن ارائه تصویر علمی و عملی از مفاهیم قرآن نیاز هر جامعه است. (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷)

### بررسی این دلیل:

این دلیل نیز قابل پذیرش است، تفسیر علمی یکی از انواع تفاسیر عصری است و با توجه به وجود آیات علمی در قرآن و گاه شبهه هایی در اطراف این آیات، چاره ای جز تفسیر علمی نیست.

### دلایل مخالفان و نقد و بررسی آنها

۱- چگونه قرآن در هنگام نزول از الفاظ، معانی را اراده می کند که قرنها بعد پدید آمده است؟

«از نظر لغوی تفسیر علمی معقول نیست، زیرا الفاظ در طول قرون و اعصار معنایشان تغییر می کند و معانی لغوی و شرعی و اصطلاحی بوجود می آید. بسیاری از این معانی، جدید است و در عصر نزول نبوده است؛ با این حال آیا معقول است که خداوند با همین الفاظ، این معانی را که در سالهای بعد پدید می آید اراده کند؟! (ذهبی، ۱۳۹۸، ج ۲ ص ۴۹۱)

### نقد و بررسی دلیل اول:

۱- تغییر معانی الفاظ، با گذشت زمان، آسیبی به تفسیر علمی وارد نمی کند؛ زیرا هر مفسری، با هر روش تفسیری، باید ابتدا به منابع دست اول لغوی مراجعه کند، تا بتواند معانی زمان نزول را بفهمد. ۲- قصد خداوند از الفاظ قرآن، منحصر به همان معنای رایج و متداول میان مردم زمان نزول نیست. ۳- الفاظ و مفاهیم قرآن، در هر عصری مصادیق جدید پیدا می کند؛ مثلاً واژه عمد، در آیه «رفع السماوات بغير عمد...» به معنای ستون است، ولی در طول زمان مصادیق متعددی

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

مانند ستون خیمه، ستون فولادی و تیرهای ستون مانند مثل نیروی جاذبه پیدا کرده است، بنابراین کشف مصادیق جدید آیات، دلیل بر عظمت قرآن است که، محصور در زندان زمان نیست. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲)

۲- مهمترین دلیل این گروه این است که، علوم تجربی قطعی نیست و نظریات و تئوری های آن متزلزل است و بعد از مدتی تغییر می کند و صحیح نیست که قرآن را با علوم متزلزل و غیر قطعی تفسیر کنیم؛ زیرا پس از مدتی، نظریه ها تغییر می کند و مردم در آیات قرآن شک می کنند. (ذهبی، ۱۳۹۸، ج ۲ ص ۴۹۲)

### بررسی دلیل دوم:

در بحث بایدها و نبایدها، قطعی بودن علوم یکی از شرایط اصلی تفسیر علمی عنوان شد؛ لذا اگر مفسر، در تفسیر علمی آیات، به یافته های قطعی مراجعه کند، مشکلی پیش نمی آید و نمی توان ادعا کرد، تمام آنچه علوم تجربی به آن رسیده است، علمی ظنی است؛ زیرا به طور روشن، همه ما، برخی قضایای قطعی و یقینی علوم تجربی را باور داریم، نظیر نیروی جاذبه زمین. آقای مکارم شیرازی در پاسخ به این ایراد می گویند:

«اگر یک مسئله علمی، به روشنی به اثبات رسیده و از محیط فرضیه ها قدم به جهان قوانین علمی گذرانده و حتی گاهی جنبه ی حسی به خود گرفته- مانند گردش زمین به دور خود یا به دور آفتاب و وجود زوجیت در گیاهان و تلقیح در عالم نباتات و امثال اینها- و از سویی دیگر آیاتی از قرآن هم صراحت در این مسائل داشته باشد، چرا از تطبیق این مسائل بر آیات قرآن سرباز زنیم و از این توافق که نشانه ی عظمت این کتاب آسمانی است وحشت داشته باشیم.»  
(۱۳۴۹، ص ۱۴۷)

۳- صحابه و تابعین در تفسیر قرآن چنین روشی نداشتند و این خود نشان می دهد که همه علوم، در قرآن نیست.

### بررسی دلیل سوم:

این تفسیر به اقتضای شرایط زمان است و طبیعی است که مباحث علمی در زمان صحابه و تابعین به اندازه امروز مطرح نبود. اگر قرار باشد این اشکال به تفسیر علمی گرفته شود، به هر کدام از مکاتب، تفسیری دیگر، که در قرن های بعد آرام آرام شکل گرفت، هم وارد می شود.

۴- تفسیر علمی در بسیاری موارد، منجر به تفسیر به رأی می شود، نظیر آنچه عبدالرزاق نوفل در تفسیر آیه « خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا » آورده است که، نفس پروتون است و زوج الکترون. (نوفل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶) و همچنین نظیر کسانی که سعی می کنند، حقایق غیبی و ماورای قرآن را، به مسائل محسوس ربط دهند، مثلاً منظور از ملائکه را میکروب هایی می دانند که، جان انسان را می گیرد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۱ به نقل از ابوالحجر ص ۲۲۸)

### بررسی دلیل چهارم:

این اشکال، در اصل ایرادی است به مفسرانی که در طریق این مکتب تفسیری، دچار افراط می شوند و نمی تواند ایرادی به روش تفسیر علمی باشد؛ زیرا اگر فردی، با رعایت تمام ضوابط تفسیر، اقدام به این کار کند، نه تنها به دام تفسیر به رأی نمی افتد، بلکه موجب بیان مفهوم آیه می شود؛ افزون بر آن، این اشکال فقط متوجه روش تفسیر علمی نیست و سایر روش های تفسیری هم اگر در چارچوب ضوابط مشخص تفسیری حرکت نکنند، از آفت تفسیر به رأی، در امان نخواهند بود.

۵- اثبات ضرورت تفسیر علمی قرآن، اصل تحدی قرآن را از اساس باطل می کند، زیرا اعراب زمان نزول از درک مسائل علمی عاجز بودند. (ابوالحجر، ۲۰۰۱، ص ۱۱۲)

### بررسی دلیل پنجم:

این دلیل شبیه یک مغالطه است، زیرا اولاً اعجاز علمی قرآن، از صدر اسلام که مردم پیشرفت علمی نداشتند، تا امروز که مردم در اوج پیشرفت علمی هستند، پا برجاست و هنوز هم قرآن تحدی می کند؛ ثانیاً این که مردم نسبت به واقعیات قطعی علمی جاهل باشند، موجب بطلان اعجاز علمی قرآن نمی شود و این خود دلیل اعجاز قرآن است که، آورنده ی قرآن، از قطعیات

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱  
علوم اطلاع داشته و هر چه علم پیشرفت می کند، مطالب علمی قرآن روشن تر می شود.  
(رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۹)

### آسیب شناسی و بررسی آفات این مکتب تفسیری

با توجه به نقش اساسی علوم تجربی در این مکتب تفسیری و پایدار نبودن این علوم، واضح است که این شیوه آفاتی هم در پی دارد، که به برخی از آنها اشاره می شود:

- ۱- تکیه زیاد بر یافته های علمی و معیار قرار دادن آنها در فهم آیات
- ۲- بی توجهی به سیاق و اسباب النزول
- ۳- دور شدن از بعد هدایتی و تربیتی قرآن
- ۴- مبتلا شدن به «تفسیر رأی»
- ۵- افتادن در دام تحمیل نظریات علمی بر قرآن
- ۶- دور شدن از فضای نزول
- ۷- اقدام به تفسیر قرآن از سوی افرادی که شرایط یک مفسر واقعی را ندارند.
- ۸- سوء استفاده برخی افراد برای اثبات افکار انحرافی و مغرضانه خود و زمینه سازی برای تفسیر مادی نظیر سر سید احمد خان هندی

### امتیازات و آثار مثبت تفسیر علمی

- ۱- فهم بهتر بیش از ۱۰۰۰ آیه قرآن که به مطالب علمی اشاره دارد.
- ۲- اثبات اعجاز علمی قرآن
- ۳- افزایش ایمان مسلمانان و گرایش غیر مسلمانان به قرآن
- ۴- اثبات عدم تعارض دین با علم
- ۵- تأکید این سخن پیامبر (ص) که «لا تحصی عجائبه و لا تبلی غرائب» شگفتی های آن بی پایان و نوآوری های آن کهنه نمی شود.
- ۶- تشویق مردم به تعلم علوم طبیعی و در نتیجه توجه به عظمت خلقت و نزدیکی به خالق جهان. (گلشنی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲)
- ۷- پی بردن به عمق بیشتری از حقایق قرآن با پیشرفت علم و دانش

## کتابشناسی

به دنبال تحول عظیمی که در دانش بشری بوجود آمد و نیز به دلایلی که گذشت، نویسندگان و اندیشمندان اسلامی به روش تفسیری علمی، توجه عمیقی پیدا کردند و آثار زیادی در این حوزه شکل گرفت.

«این حرکت، نخست در مصر آغاز شد و این بدان سبب بود که مصر، زودتر از کشورهای اسلامی دیگر با تمدن و پیشرفت های علمی غرب آشنا شد؛ دانشمندان مصری در کتاب ها و مقالات خود، به تفسیر علمی آیات قرآنی و تطبیق آنها با علوم روز پرداختند. از جمله نخستین کسانی که دست به این کار زدند، می توان از عبدالرحمن کواکبی نام برد که کتاب طبایع الاستبداد را در سال ۱۳۱۸ نوشت. همچنین در سال ۱۹۳۰ میلادی، از سوی دانشگاه الازهر مجله ای به نام نور الاسلام منتشر می شد و در هر شماره راجع به صنعت هایی چون ترکیب فلزات و عکسبرداری و ساختن دوربین های فلکی و ساختن هواپیما و زیردریایی با استناد به آیات قرآنی بحث می شد.» (جعفری، بی تا، شماره ۲، سال ۸، ص ۳۷) بعد از این حرکت، کتاب های زیادی با این رویکرد، در سایر کشورهای اسلامی تألیف شد که، به معرفی اجمالی آنها می پردازیم. با تذکر این نکته، که در برخی از این آثار، مؤلف تنها بخشی از آیات قرآن را که اشارات علمی دارد، با گرایش علمی تخصصی خود، تفسیر کرده است؛ اما تفسیری فراگیر، که کلیه آیات را با این گرایش تفسیر کرده است، اولین بار بدست طنطاوی تألیف شد.

۱- الجواهر فی تفسیر القرآن تألیف طنطاوی بن جوهری مصری، در ۲۵ جلد به اضافه یک جلد پیوست، که در این اثر، خود راه افراط را پیش گرفته و تفسیر او، بیشتر به یک دایره المعارف علمی شبیه است.

۲- تفسیر الفرید، تألیف محمد عبدالمنعم جمال، با سبکی علمی اجتماعی در چهار جلد.

۳- کشف الاسرار النورانیه، تألیف محمد احمد اسکندرانی (پزشک و روانشناس)، در ۳ جلد.

۴- بصائر جغرافیه، تألیف رشید رشدی، که در آن، از رهنمودهای قرآنی مرتبط با پدیده های کیهانی گفتگو کرده و درباره شکل زمین، تأثیر کوهها، نیروی جاذبه و... و مسائل دیگری را که در قرآن از آنها سخن رفته، به شرح و توضیح پرداخته است.

۵- کتاب های الطب و القرآن، نوشته دکتر عبدالعزيز اسماعیل، از پزشکان به نام مصر.

- ۶- الهیاء و الاسلام، تألیف سید هبه الدین شهرستانی، که بیشتر به نظریات کیهان شناسان و ارتباط آنها با برخی آیات قرآن، پرداخته است.
- ۷- مع الله فی السماء، نوشته احمد زکی، نویسنده معاصر مصری، که درخصوص کیهان شناسی و رابطه آن با خداشناسی است.

البته در این حوزه، کتاب ها و مقالات فراوانی به طور مستقل نوشته شده است و البته به طور غیر مستقل هم، مفسرانی چون مرحوم طالقانی، علامه طباطبائی، مکارم شیرازی، و هبه زحیلی و... در تفسیر برخی از آیات قرآن، از این روش بهره گرفته اند. و ما به عنوان نمونه، به بررسی موردی یکی از کتاب های تألیف شده در این حوزه، می پردازیم.

### نقد و بررسی الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم

طنطاوی بن جوهری مصری، در سال ۱۲۸۷ ه.ق در مصر، متولد شد و در مراکز مختلف قاهره، به تحصیل پرداخت و بالغ بر سی عنوان تألیف دارد، که تفسیر الجواهر از آخرین آثار اوست. نام کامل این تفسیر، «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم المشتمل علی عجائب بدائع المکونات و غرائب الآيات الباهرات» است که، در ۲۶ جلد منتشر شده است.

انگیزه مؤلف از نگارش این تفسیر: از بررسی مقدمه تفسیر و نیز اظهاراتی که به کرات لابلائی تفسیر او مشاهده می شود، بر می آید که، طنطاوی با نیتی خیرخواهانه و به قصد دلسوزی برای مسلمانان، اقدام به نگارش این تفسیر کرده است. او معتقد است «قرآن متجاوز از ۷۵۰ آیه در خصوص علوم مختلف دارد، در حالی که آیات فقهی قرآن بیشتر از ۱۵۰ آیه نیست (طنطاوی، ۱۴۱۲، ج ۱ ص ۳) و آرزو می کند افرادی در این امت پیدا شوند که در زراعت، طب، معدن، حساب و هندسه و دیگر علوم بر اهل فرنگ برتری پیدا کنند (همان جا) و به کرات هشدار می دهد که مسلمانان در آیات قرآن بیندیشند و به آموختن علوم جدید بپردازند تا بدین وسیله از ذلت و حقارتی که آنها را فرا گرفته نجات پیدا کنند»؛ (همان، ج ۲۵ ص ۶۵) و در پایان مقدمه می نویسد در این تفسیر مطالب مورد نیاز مسلمانان از قبیل احکام، اخلاق، شگفتی های هستی را آورده و علوم ناشناخته و شگفتی های آفرینش را اثبات کرده ام تا مسلمانان، به آگاهی یافتن از حقیقت معنای آیات روشن درباره حیوانات، گیاهان، زمین و آسمان تشویق شوند. (همان، ج ۱، ص ۳)



**جایگاه علم در تفسیر الجواهر:** علم در نظر طنطاوی جایگاه ویژه ای دارد، از نظر او عنایت خداوند به علم طبیعت بیش از توجه او به احکام فقه است و دانش فقه برای بقای امت است، در حالی که علم طبیعت برای معرفت خداوند و حیات امت است، آنچه حیات به آن بستگی دارد مقدم است بر آنچه موجب حفظ حیات می شود، چون حفظ حیات و عبادت خداوند، تنها بعد از وجود حیات معنا دارد. (همان، ج ۲۵ ص ۵۶) از نظر او غفلت مسلمانان از این دانش های طبیعی، باعث ضایع شدن بخشی از دین شده است و خداوند هم حکومت را از آنها سلب کرده و به دیگران بخشیده است. (همان جا) او با آرزوی بازگشت مجدد عظمت گذشته اسلام، دست یابی دوباره آن را تنها به دست دانش ممکن می داند. (همان، ج ۲ ص ۸۶) از نظر او، تحقق وعده نصرت الهی و برتری امت اسلام و بقای آن همه و همه در گرو علم است (همان، ج ۱ ص ۳ و ج ۲ ص ۲۱۰ و ج ۲۵ ص ۵۵) و اظهاراتی از این قبیل که نشان می دهد علم در نظر طنطاوی از ارزش و اهمیت به سزایی برخوردار است.

**روش تفسیری طنطاوی:** او در ابتدای هر سوره، نام آن سوره را ذکر می کند و در برخی سوره ها به مکی و مدنی بودن و عدد آیات اشاره دارد، سپس آیات را می آورد و به طور مختصر به بحث لفظی می پردازد؛ البته در این بخش به اختصار عمل می کند و به سرعت از کنار آن می گذرد و به تفسیر علمی آیات توجه می نماید. عمده کار طنطاوی در این قسمت است که، مجموع نظریات علمای شرق و غرب را به آیات ربط می دهد و درصدد اثبات پیشتاز بودن قرآن در نظریات علوم است. او آنقدر در تفسیر علمی آیات و تحمیل ها و تطبیق های ناروا افراط می کند که کتاب او، از قالب یک کتاب تفسیری خارج شده و به یک دایره المعارف علمی بیشتر شباهت دارد. ذهبی در وصف این کتاب می گوید: درباره این تفسیر، مانند تفسیر فخر رازی گفته اند: در آن همه چیز هست جز تفسیر، بلکه این تفسیر به این وصف سزاوارتر است تا تفسیر فخر رازی. (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲ ص ۵۱۷) برخی از ویژگی های خاص این تفسیر، به نقل از علی اکبر بابایی عبارتند از:

- ۱- آوردن جدول ها و صورت ها و اشکال مختلفی، در توضیح مطالب علمی
- ۲- فرق نگذاشتن میان علوم ظنی و محتمل با علوم قطعی
- ۳- استخراج علوم قرآنی بوسیله حساب جمل
- ۴- استفاده و استناد به علم طبیعی در همه آیات قرآن
- ۵- بیان شأن نزول به صورت گزینشی و موافق با مذهب اهل سنت

- ۶- عدم استفاده از روایات تفسیری و البته موافق با مذهب اهل بیت (ع) امامان معصوم در حالی که روایات تفسیری آن بزرگواران بسیار زیاد است
- ۷- بی توجهی به سیاق در بخش عمده ای از آیات قرآن
- ۸- استفاده بسیار اندک از روش تفسیری قرآن به قرآن
- ۹- اشارات نادری به قرائت های مختلف آیات
- ۱۰- استشهاد به اشعار عرب در تفسیر برخی آیات، «(بابایی، ۱۳۹۱، ج ۳ صص ۳۶۲-۳۵۴ با اندکی دخل و تصرف)

### بیان نمونه هایی از تفسیر طنطاوی:

- ۱- در تفسیر بسم الله الرحمن الرحيم: الرحمن را، نعمت دهنده نعمت های بزرگ، مانند آسمان و زمین و سلامتی و عقل می داند و الرحيم را، به نعمت دهنده نعمت های دقیق مانند سیاهی چشم، مژه ها و... تفسیر می کند.
- ۲- در تفسیر سوره کوثر، الکوثر را علاوه بر معنای ظاهری آن، مرز و کنایه ای می داند برای علم، و فراخی آن را چیزی جز فنون علم نمی داند.
- ۳- آیات مربوط به داستان گاو بنی اسرائیل را منبع استخراج علم احضار ارواح می داند. (همان جا)

### نتیجه گیری:

قرآن کریم با هدف تربیت و هدایت انسان نازل شده است و در راستای همان هدف تربیتی، آیاتی درباره اسرار طبیعت و جهان خلقت در آن آمده است. امروز با پیشرفت های علمی و متنوع شدن ابزارهای درک و فهم بشر، می توان این دسته آیات را به گونه دیگری تفسیر کرد و فهم بهتری از این آیات بدست آورد. این مهم، در پرتو مکتب تفسیری علمی امکان پذیر شده است، مکتب و روشی که بی توجهی به بایدها و نبایدهای آن، مفسر را به بیراهه می کشاند و از هدف اصلی قرآن دور می کند. در صورت دقت در این رویکرد و پذیرش تمام ضوابط تفسیری، می تواند امروزه راهگشای فهم برخی از آیات قرآن شود و در سایه این روش آثار و برکاتی هم نصیب مسلمانان شود که شرح آن گذشت.

## فهرست منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۵-۳-ابو حجر، احمد عمر التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، بیروت دار المدار الاسلامی ۲۰۰۱.
- بابایی، علی اکبر: مکاتب تفسیری، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۳، ۱۳۹۱.
- بکری، شیخ امین: التعبير الفنی فی القرآن، بیروت، دار العلم ۱۴۱۴.
- پارسا، فروغ ۴: زمینه ها و انگیزه های تفسیر علمی، فصلنامه قرآنی بینات، قم، مؤسسه معارف امام رضا (ع)، شماره ۸، صص ۷۴-۶۷، ۱۳۷۴.
- جعفری، یعقوب، بی تا: تفسیر علمی قرآن در میان رد یا قبول، مجله میراث جاویدان، سال هشتم، شماره ۲، صص ۳۵-۴۱.
- خولی، امین: مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر الأدب، بی جا، دار المعرفه ۱۹۶۱.
- ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون، بی جا، دارالکتب المدینه ۱۳۹۶.
- رضایی اصفهانی، محمد علی: تعامل قرآن و علوم، تهران، آثار دانشوران ۱۳۹۰.
- .....: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، بی جا، اسوه ۱۳۷۵.
- .....: درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی ۱۳۸۲.
- زمخشری، محمود بن عمر: الکشاف عن حقایق التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۴۱۳.
- سبوطی، جلال الدین: الاتقان فی علوم القرآن، دمشق، دار ابن کثیر ۱۴۱۶.
- شهرستانی، سید هبه الدین، بی تا: اسلام و هیئت، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمد حسین، : ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱۲، ۱۳۶۶.
- طنطاوی بن جوهری: الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۴۱۲.
- عک، خالد عبد الرحمن: اصول التفسیر و قواعد، بیروت دار النفائس ۱۴۱۴.
- گلشنی، مهدی: قرآن و علوم طبیعت، تهران، انتشارات مطهر ۱۳۷۵.
- مجلسی، ملا محمد باقر: بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۳.
- محتسب، عبدالسلام عبدالمجید: اتجاهات فی العصر الراهن، عمان، منشورات مکتبه النهضه الإسلامیه ۱۴۰۲.
- معرفت، محمد هادی، بی تا: التمهید فی علوم القرآن، قم: جامعه مدرسین.

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- .....: تفسیر و مفسران، قم، انتشارات تمهید ۱۳۹۱.
- .....: متن مصاحبه، مجله بینات، قم، مؤسسه معارف امام رضا (ع)، شماره ۴۴ صص ۷۷-۵۰، ۱۳۸۳.
- مکارم شیرازی، ناصر: قرآن و آخرین پیامبر، تهران، دارالکتب الإسلامیه ۱۳۴۹.
- مؤدب، سید رضا: مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم ۱۳۹۰.
- نوفل، عبدالرزاق: القرآن و العلم الحديث، بیروت، دارالکتب العربی ۱۳۹۳.
- نیازمند، رضا: تفسیر قرآن کریم و علوم جدید، فصلنامه بینات، قم، مؤسسه معارف امام رضا (ع)، شماره ۱۰ صص ۴۷-۲۰، ۱۳۷۵.

## بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری - کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

\* محمدصادق حیدری

\*\* دکتر زینب السادات حسینی

\*\*\* دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج

### چکیده

پس از رحلت پیامبر (ص) و با گسترش دامنه فتوحات جهان اسلام، نحله‌ها و فرقه‌های فکری و عقیدتی جدیدی پدیدار گشت که، هر یک از آن‌ها برای اثبات عقاید خود، به آیات قرآن کریم تمسک جسته و به تأویل و تفسیر نادرست آن پرداختند. این مسأله، عالمان شیعی را بر آن داشت تا با طرح دیدگاه شیعه، به تصحیح شبهات و انحرافات موجود در این باره بپردازند. ابن شهر آشوب مازندرانی، یکی از عالمانی است که با تألیفات ارزنده خود، خدمات شایسته‌ای در جهت اعتلای تعالیم ارزشمند اسلام و قرآن نموده و از این طریق نقش برجسته‌ای در دفاع از عقاید ناب شیعه، ایفا کرده است. در این تحقیق که به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، سعی شده است تا با دقت در کتاب «متشابه القرآن و مختلفه»، دیدگاه تفسیری - کلامی ابن شهر آشوب و نیز روش‌های مقابله‌ا و با گروه‌هایی نظیر «معتزله، مجبره، صفاتیه، مشبهه، اشاعره، غلات، اسماعیلیه، زیدیه، کیسانیه و خوارج» مورد تحلیل قرار گیرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد: وی با استناد به «حکم عقل، آیات قرآن، روایات، ادبیات عرب و مستندات تاریخی» به نقد و بررسی آرای دیگر فرق کلامی پرداخته است.

واژگان کلیدی: ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، فرق کلامی، روش‌های مقابله،

دیدگاه شیعه.

\* دانشجوی دکتری الهیات، علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران

## طرح مسئله

یکی از علماء و دانشمندانی که با تألیفات ارزنده خود، نقش برجسته‌ای در دفاع از حریم قدسی قرآن و عقاید ناب شیعه ایفا نموده «رشیدالدین ابوجعفر محمدبن علی بن شهرآشوب مازندرانی» است. این شهرآشوب یکی از سرامدان علمی عصر خویش بود که تصانیف و تألیف بسیاری در رشته‌های متنوع علوم اسلامی پدید آورد. وی با نگارش کتاب ارزشمند «متشابه القرآن و مختلفه»، گام مؤثری در تفسیر آیات متشابه و مشکل قرآن برداشته است؛ کتابی جامع، کامل، رسا، شیوا، استوار و متین که در آن، روش بدیعی دنبال شده و از بهترین نوشته‌ها در زمینه متشابهات قرآن است. (معرفت، ۱۴۱۸: ۵۱۴/۲) نویسنده در این کتاب سعی نموده است تا، به بیان آیات متشابه و مشکل قرآن که گاه معنای آن با آیات دیگر متناقض به نظر می‌رسد، بپردازد و گاه با طرح سؤال در مورد آن، پاسخ پرسش را نیز بیان کند. یکی از نکات مثبت این کتاب، پرداختن مؤلف آن به شبهات و انحرافات کلامی در ذیل آیات متشابهی است که فرقه‌های مختلف، بدان تمسک جسته‌اند؛ چرا که از دیرباز آیات متشابه قرآن، به دلیل پذیرش تعدد معانی، در میان صاحب‌نظران مذاهب کلامی همواره مورد بحث و مناقشه بوده است و وسیله مهمی جهت نیل به اهداف آنان به حساب می‌آمد. این شهرآشوب به عنوان علامه‌ای خبیر و ناقدی بصیر در باب مباحث عقیدتی اسلام، ضمن اصالت بخشیدن به اندیشه‌های فکری و کلامی شیعه، به مقابله با آرای انحرافی پرداخته و با جهت‌گیری عالمانه، شبهات و انحرافات موجود در این باره را تصحیح نموده است.

در ادامه سعی نگارنده بر آن است، تا با تکیه بر روش‌های مورد استناد این شهرآشوب، به بررسی تطبیقی برخی از آرای تفسیری- کلامی وی با دیگر فرق کلامی، در حوزه‌های مختلف اعتقادی بپردازد.

## پیشینه پیدایش فرقه‌های کلامی

پس از رحلت پیامبر (ص) و با گسترش دامنه فتوحات جهان اسلام، نحله‌ها و فرقه‌های فکری و عقیدتی جدیدی پدیدار گشت که هر یک از آن‌ها برای اثبات عقاید خود، به آیات قرآن کریم تمسک جسته و به تأویل و تفسیر نادرست آن پرداختند. هر چند با ظهور دین اسلام، مباحث کلامی کم و بیش در میان مسلمانان مطرح بوده و از دیدگاه استاد شهید مطهری، قرآن کریم با

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

استدلال در مورد برخی از مسائل اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد، خود آغازگر چنین مباحثی بوده است (مطهری، ۱۴: ۱۳۷۵/۴۵۳) اما، پس از رحلت پیامبر (ص) اختلافات پیرامون جزئیات و تفصیل اصول عقاید، به سرعت فراگیر شد و عده‌ای علاوه بر استناد به آیات و روایات، به برهان عقلی نیز پرداختند و در اثبات اندیشه‌های خود تألیفاتی نگاشتند. دیری نپایید که، به موازات گسترش فتوحات و پیشرفت‌های سیاسی اسلام در کشورهای مختلف جهان، نحله‌های فکری نوپیدا و جدید همراه با ترجمه کتب علمی دیگران از یونان، مصر، هند، ایران و روم در میان مسلمانان شایع گردید؛ به گونه‌ای که تنش‌ها و پرسش‌های جدیدی را به وجود آورد. مثلاً فلسفه یونان که در اواخر دوران بنی‌امیه و بعدها در زمان بنی‌عباس به عربی ترجمه شد، دامنه بحث- های عقلی، فکری، عقیدتی و فلسفی را در آن دوران، وسعت بخشید. در این میان، خلفاء به ویژه مأمون نیز به صورت جدی درباره مسائل فکری و کلامی مشارکت کردند (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۵۰)، تا حدی که مأمون دانشمندانی نظیر: حجاج بن مطر، ابن بطریق و سلماء<sup>۱</sup> را، مأمور جمع- آوری مجموعه‌ای از علوم در بلاد روم نمود، تا کتب آنان را به زبان عربی ترجمه کنند. وی برای ترجمه کتب بیگانه تلاش فراوانی نمود و در این راه پول زیادی صرف کرد. در نتیجه مترجمین بسیاری از سایر کشورها به ایران و بغداد روانه شدند. (زیدان، ۳: ۱۳۶۹/۵۵۸-۵۹۰)

به روشنی پیداست که، رشد و گسترش فرقه‌های کلامی در قرون آغازین اسلامی، همواره در کنار تحولات سیاسی و اجتماعی بوده است. دامنه بحث‌های عقلی و فلسفی تا آنجا پیش رفت که هر فرقه‌ای برای بسط و گسترش آراء و اندیشه‌های کلامی خویش، به ظواهر آیات متشابه قرآن کریم تمسک جستند، تا از این طریق، به حیات فکری و اجتماعی خود ادامه دهند. به عنوان مثال، برخی با استناد به پاره‌ای از آیات و روایات متشابه، صفات حق تعالی را در قرآن، بر همان معنای ظاهریش حمل کرده و با توجه به آن صفات، پروردگار را به موجودات مادی تشبیه کردند. در مورد مقوله جبر و اختیار، برخی به تأویل نادرست از آیات قرآن روی آوردند و به خاطر عدم شناخت صحیح مرز میان افعال الهی و افعال انسانی، قائل به جبر یا تفویض گشتند. گروهی نیز برای پیامبر و امامان، مقام الوهیت و خدایی قائل شدند و در مورد آنان، به شدت «غلو» نمودند. جمعی نیز به دلیل عدم درک صحیح از جایگاه امامت، در امامت یک امام توقف نموده و به توجیه عملکرد نادرست خود در این باره پرداختند.

۱. سرپرست بیت الحکمه، کتابخانه بزرگ بغداد.

به طور کلی در آن دوره استناد به ظواهر آیات متشابه باعث شد تا، مجادلات کلامی در میان مسلمانان شدت گیرد و بر چهره بسیاری از آیاتی که از محکومات بوده و بر اثر دستاویزی‌های اهل کلام، در زمره متشابهات درآمد، هاله‌ای از غبار ابهام نمودار گردد. (معرفت، ۱۳۹۰: ۲۴۱) در چنین شرایط خاص فکری و عقیدتی، پس از پیامبر<sup>(ص)</sup> و ائمه<sup>(ع)</sup> وظیفه سنگینی بر دوش علماء و دانشمندان شیعی بوده است تا با بهره‌گیری از معارف بلند قرآن کریم، اصالت و حقانیت مکتب اسلام و مذهب تشیع را، در برابر امواج سهمگین التقاط و انحراف حفظ نمایند.

### روش‌های مقابلهٔ ابن‌شهر آشوب با آرای فرق کلامی

یکی از نکات مثبت کتاب «متشابه القرآن»، پرداختن نویسنده به شبهات و انحرافات کلامی، در ذیل آیات مشکل و متشابهی است که، فرقه‌های مختلف، بدان تمسک جسته‌اند و با تکیه بر وجه مجهول این‌گونه آیات، در آن بذر تردید افکنده‌اند. به بیان آیت‌الله معرفت، این آیات در سده‌های نخستین، دستاویز مکاتب کلامی قرار گرفت و آنان توانستند برخی از آیات قرآن را از حالت احکام به صورت تشابه درآورند. (معرفت، ۲/۱۳۷۹: ۵۵۴) باری، ابن‌شهر آشوب پس از طرح مواضع فکری و عقیدتی برخی از فرقه‌های کلامی در باب مباحثی مانند صفات خداوند، عصمت انبیا<sup>(ع)</sup>، پیامبر<sup>(ص)</sup> و ائمه<sup>(ع)</sup> امامت، معاد، توبه، حدوث قرآن، جبر و اختیار، قضاء و قدر، اجباط و تکفیر، رجعت، بداء، شفاعت و... با تکیه بر روش‌های مختلف، به تصحیح انحرافات موجود در این‌باره پرداخته و بدین وسیله علاوه بر دفاع از عقاید ناب شیعه، اختلافات موجود میان آرای کلامی شیعه با آنان را بیش از پیش آشکار ساخته است. روش ابن‌شهر آشوب در تفسیر آیات، بیشتر بر پایه روش اجتهادی و عقلی است که با استفاده از منابع مختلف تفسیر انجام گرفته است. وی در کتاب «متشابه القرآن» از منابعی مانند «قرآن، روایات، عقل، لغت، علوم ادبی و نحوی و اقوال مفسران و قرآن‌پژوهان پیشین»، بهره گرفته که مقدار بهره‌گیری او از این منابع، گاه از نظر کمیت و گاه از نظر کیفیت در نوسان بوده است. (حیدری و ربیع‌نجاج، ۱۳۹۲: ۳۳) او در تبیین دیدگاه‌های تفسیری- کلامی خود و نقد و بررسی مواضع مخالفان، از موضع قوت فکری و عقیدتی و با دلیل و برهان، درصدد پاسخ‌گویی به آنان برآمده (خدایاری، ۱۳۸۲: ۵۵) و در این راه همگام با دیگر متکلمان و دانشمندان شیعی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و شیخ طبرسی، روش‌های متنوعی را برگزیده است.



## یک. استناد به حکم عقل

با دقت در کتاب «متشابه القرآن» درمی یابیم که، «عقل و استدلال عقلی» جایگاه ویژه‌ای در نظام فکری ابن شهر آشوب دارد و او به دور از افراطی‌گری و نفی منابع دیگر دینی، حکم عقل را همراه با سایر ادله می‌پذیرد. وی در ذیل آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَأْتِيَ النَّاسَ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/۱۶۵)، در مورد جایگاه عقل و استدلال می‌نویسد: «اگر اتمام حجت، تنها با فرستادن پیامبران انجام شود و در این راه، عقل را سهمی نباشد، در این صورت هر پیامبری احتیاج دارد تا پیامبر دیگری راستگویی او را تصدیق کند، تا حجت بر او تمام گردد، که این کار، سر از تسلسل و بی‌نهایت درمی آورد. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۸۰/۲) استناد به حکم عقل، وی را بر آن داشته تا در باب اصول دین (توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل)، آراء و نظرات قابل تأملی ابراز نماید؛ برای مثال، ابن شهر آشوب آیات «هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف/۱۰۴) و «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» (بقره/۲۵۹) را دلیلی بر بطلان سخن کسانی که معتقدند معارف دینی روشن و ضروری است و نیازی به استدلال ندارد، می‌داند. او بر این باور است، اگر معارف دینی روشن و بدیهی بود، حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> در آیه ۲۵۸ سوره بقره، بر اثبات صانع استدلال نمی‌کرد. وی بر خلاف کسانی که با استناد به تقلید، راه هرگونه معرفت عقلی را در شناخت خداوند مسدود می‌دانند، به عقلی بودن شناخت خداوند معتقد است و این مسأله مهم را نیازمند دلیل و برهان عقلی می‌داند؛ از نگاه او خداوند در آیاتی نظیر «أَفَلَا يَنْظُرُونَ» (غاشیه/۱۷)، «أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (قصص/۷۲)، «أَفَلَا يَسْمَعُونَ» (سجده/۲۶)، «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (هود/۲۴)، «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره/۴۴)، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (نمل/۵۲)، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (رعد/۳)، ما را به تفکر و استدلال فراخوانده و طریق معرفت خویش را، به آن منوط کرده است. (همان: ۴۴/۱)

### ۱. توحید

#### ۱-۱. تبیین صفات خداوند

ابن شهر آشوب در باب «التوحید»، در تبیین آیاتی که مربوط به عقاید و اثبات یگانگی خداوند و نیز صفات باری تعالی بوده، از رویکردی عقلانی استفاده کرده است تا مراد چنین آیاتی را روشن و شک و ابهام را از آن‌ها بزداید. برای مثال «صفاتیه»، صفات خداوند را بر همان معنای ظاهریش

حمل کرده و خدا را با توجه به آن توصیف نمودند؛ آنان خداوند را دارای اعضاء و جوارح دانسته و برای او دست، پا، چهره، چشم و نزول و صعود و رؤیت قائلند و آن را «صفات خبریه» می‌نامند؛ یعنی صفاتی که در شریعت آمده و خبر صحیح درباره آن‌ها وارد شده است. (شهرستانی، ۱۴۱۴: ۱۰۴/۱) طرفداران این دیدگاه صفات حق تعالی را به استناد پاره‌ای از آیات و روایات متشابه، به صفات موجودات مادی تشبیه کرده و به همین دلیل به «مشبّهه»، یعنی تشبیه خداوند به مخلوقات و «مجسمه»، یعنی قائلین به صفات جسمانی شهرت یافته‌اند. «مشبّهه» که فرقه‌ای منشعب از «صفاتیّه» هستند، تماس و دست دادن با پروردگار را ممکن می‌دانند! «کعبی» از برخی آنان حکایت می‌کند که «اینان دیدن [خدا] را در دنیا جایز می‌دانند و معتقدند که خداوند را زیارت می‌کنند و او آنان را می‌بیند.» از دیدگاه آنان، آنچه که در قرآن مانند: الاستواء (استقرار و استیلاء)، الوجه (صورت)، الیدین (دو دست)، الجنب (پهلوی)، المّجیء (آمدن)، الاتیان (آوردن)، الفوقیة (بالا بودن) آمده است، دارای همان معانی ظاهری است که هنگام گفتن بر جسم از آن درک می‌شود. (همان: ۱۱۸/۱-۱۲۱) «شاعره» نیز که از فرقه صفاتیّه سرچشمه گرفته‌اند، با استناد به آیاتی نظیر: «وَجُوهٌ یُّؤَمِّدُ نَاصِرَةٌ \* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۲-۲۳) و «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اشْتَوَى» (طه/۵)، قائل به رؤیت و مکان‌دار بودن و تحیز خداوند هستند و شیخ آنان، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) به شبیه‌سازی فعل مخلوق با خالق پرداخته است. (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۴/۳)

ابن شهر آشوب براساس نگرش عقلی و با تأسی از آرای کلامی شیعه در مقام پاسخ‌گویی به آنان برآمده و هرگونه جسم‌پنداری خداوند را به کلی رد نموده است. برای مثال، ذیل آیه «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اشْتَوَى» (طه/۵) و در نقد دیدگاه اشاعره می‌نویسد: «عرش محدود است و محال است آنچه که نامحدود است، بر روی محدود شکل گیرد و با آن تماس یابد. پذیرش قرارگرفتن خداوند بر عرش، گواه بر جسم بودن اوست؛ زیرا آنچه که جسم نیست، محال است در مکانی قرار گیرد و جسم بودن پروردگار حادث بودن او را نتیجه می‌دهد و چنین صفتی برای خداوند منتفی است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۶۷/۱) با این حال، شواهد قابل توجهی از چگونگی بهره‌گیری مؤلف «متشابه القرآن»، از استدلال‌ات منطقی و عقلانی و نیز پابندی او به رویکرد اجتهادی در تفسیر و تأویل آیات صفات، وجود دارد. (ر.ک: همان: ۶۹/۱؛ ۷۷/۱-۷۸؛ ۸۳/۱؛ ۹۴/۱-۹۵)

### ۱-۲. شبهه جبریون در مورد اجباری بودن شناخت

این شهر آشوب جبرگرایی را منافی اصول پنج گانه دین اسلام برمی شمرد و با نگاهی تیزبین و نقادانه، فساد نظر مجبره، مبنی بر اجباری بودن شناخت اصول اعتقادی را بیان می کند. از نگاه او، پدیده جبر موجب فساد در شناخت خداوند، ملائکه، انبیاء (ع)<sup>۴</sup>، کتب الهی، روز قیامت، امر و نهی می شود و به بطلان تکلیف و از بین رفتن ثواب و عقاب می انجامد. وی بر این باور است، اگر شناخت از روی اجبار و از طریق اکتساب و استدلال به دست نیاید، بعثت و معجزات پیامبران بیهوده و هدایت آدمی فاسد می گردد؛ زیرا اگر کسی بر شناخت و معرفت حق، مجبور باشد، آن را ضرورتاً و از روی اجبار می شناسد و اگر بر شناخت و تشخیص باطل نیز مجبور باشد، آن را با برهان و استدلال کسب نمی کند؛ بنابراین هنگامی که استدلالی در شناخت آدمی نسبت به حق و باطل در میان نباشد، شناخت آفریننده نیز که بر اساس استدلال صورت می گیرد، ممکن نخواهد بود؛ و هرگاه اصل شناخت خداوند فاسد باشد، راهی برای اثبات او وجود نخواهد داشت. (همان: ۱۱۳/۱-۱۱۴)

### ۱-۳. شبهه اسماعیلیه در مورد تعلیمی بودن شناخت

اسماعیلیه<sup>۱</sup> با پیش کشیدن این پرسش که «آیا عقل می تواند به معرفت الهی برسد یا شناخت خداوند از طریق تعلیم میسر است؟»، گام مهمی را در وادی مباحث کلامی آن دوره برداشتند. آنان بر این باورند که ذات خداوند از محدوده عقل و تفکر انسان برتر است و عقل آدمی، به تنهایی قادر به شناخت خداوند نیست و برای معرفت به خدا نیاز به «معلمی صادق» است و این معلم کسی جز امام معصوم نیست؛ از این رو شناخت خداوند «تعلیمی» است. بر این اساس عقل تا جایی اعتبار دارد که بتواند نیاز به معلم را آشکار سازد و در تشخیص صلاحیت او به ما کمک رساند. پس از آن، با یافتن معلم صادق می توان با تعلیم از او، به معرفت خداوند رسید.

۱. فرقه «اسماعیلیه» گروهی هستند که ائمه شیعه را تا امام صادق (ع) می پذیرند و بر این باورند که ایشان، فرزند خود اسماعیل را به امامت منصوب کرده است. این فرقه را باطنیه نیز می نامند؛ به دلیل آنکه معتقدند، هر ظاهری را باطنی است و شریعت را باطنی غیر از ظاهر آن است. با این حال، باطنیه لقب عام و مشترکی است که گروه های مختلفی همچون قرامطه، اسماعیلیه، تعلیمی، واقفیه، سبعیه، حشیشیه، اساسیه، بابکیه و خرمیه تحت این عنوان جای می گیرند. (شهرستانی، ۱۴۱۴: ۲۲۶/۱؛ قاسم پور، بی تا: ۷۲-۷۳)

ابن شهر آشوب در انتهای باب «مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِمَامَةِ» این مسأله مهم را مورد تحلیل و واکاوی قرار داده است؛ از نگاه او، اسماعیلیه با استناد به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵)، شناخت خداوند را تعلیمی می‌داند، حال آنکه به اجماع مفسران، این آیه اختصاص به شرعیات دارد نه عقلیات؛ زیرا معجزه که روش تشخیص درستی یا نادرستی دعوی پیامبر است، فعل خداست که بردستان پیامبر جاری می‌شود و مدعی نبوت، خودش نبوتش را تصدیق نمی‌کند، بلکه دیگران به این کار اقدام می‌کنند. معجزه برای مدعی نبوت، در حکم سخن خداوند است که می‌فرماید: «در ادعای خود نسبت به من، صادق هستی؟» پس نبوت هر پیامبری تنها پس از معرفت خداوند شناخته می‌شود.» وی در ذیل آیه «رُؤْسًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/۱۶۵) نیز پس تأکید بر حجیت عقل، این ادعا را که «تکلیف تنها پس از فرستادن پیامبران جایز است و حجت با عقل تمام نبوده و با ارسال رُسل تمام می‌شود» رد می‌کند و بر این باور است: شناخت صدق و درستی پیامبر، تنها پس از شناخت توحید و عدل امکان پذیر است. هرگاه توحید و عدل خداوند را ثابت نکرده باشیم و برای شخصی به وسیله عدل [عقل] حجت تمام نشود، چه راهی برای شناخت نبی و صداقت او وجود دارد؟ (همان: ۷۹/۲). علی‌رغم پاسخ درخور ابن شهر آشوب، به نظر می‌رسد، گفتار وی قدری تأمل و دقت نظر بیشتری را می‌طلبد؛ از این رو باید گفت:

۱. ابن شهر آشوب بر خلاف تعلیمیان (اسماعیلیه) که شناخت خداوند را منوط به شناخت امام معصوم از طریق عقل دانسته و ذات اقدس الهی را فراتر از دایره عقل برمی‌شمرد، چنین نظری را نمی‌پسندد و معتقد است، حتی شناخت نبوت پیامبر نیز پس از شناخت خداوند ممکن است؛ زیرا خود پیامبر، جهت تصدیق نبوت خویش نیازمند معجزه‌ای است که فعل خداوند است.

۲. مؤلف «متشابه القرآن» در ذیل آیه ۱۶۵ سوره نساء، حجیت عقل در شناخت و یگانگی خداوند را، مقدم بر شناخت نبی و صدق گفتار او می‌داند؛ زیرا شناخت خداوند مقوله‌ای عقلی است و نیازمند برهان و دلیل متقن در این باره می‌باشد و خداوند نیز در آیاتی از قرآن، بر این مسأله مهم صحه گذاشته است. (ر.ک: اعراف/۱۸۵؛ یونس/۱۰۱؛ قصص/۷۲؛ فرقان/۴۳-۴۶؛ ذاریات/۲۰-۲۱) با توجه به گزاره فوق، شناخت صدق و صلاحیت امام معصوم که دنباله‌رو شناخت پیامبر می‌باشد نیز پس از شناخت توحید و عدل خداوند امکان پذیر است.

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

۳. ابن شهر آشوب ذیل آیه «إِنَّمَا يَشْتَجِبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام/۳۶) تأکید می‌ورزد که «شناخت، با تکیه بر دلیل و استدلال عقلی تحقق می‌یابد، نه باتعلیم و آموزش» (همان: ۸۰/۲)؛ زیرا خداوند در آیه فوق، کسی را که تفکر نکند و نیاندیشد و از آیات الهی سودی نبرد، به افراد کر تشبیه کرده است.

#### ۱-۴. شبیهة غلات در باب الوهیت

«غلات» جمع «غالی» است و به معنای از حد درگذشتن و زیاده‌روی در کار و یا در وصف کسی و چیزی است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۴۴۸/۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۷/۴) غلات فرقه‌ای شیعی است، که در مورد امامان شیعه کزافه‌گویی نموده و آنان را خارج از حد بشر دانسته و به آن‌ها نسبت الوهیت و خدایی دادند. این فرقه چنان در تشیع افراط و زیاده‌روی نموده که قائل به حلول جوهر نورانی الهی در ائمه<sup>(ع)</sup> شدند. (شهرستانی، ۱۴۱۴: ۲۰۳/۱؛ مشکور، ۱۳۷۹: ۱۵۱) شیخ مفید در این باره می‌نویسد: «غلو در لغت، گذشتن از حدّ و خارج شدن از اعتدال و میانه‌روی است و غلات گروهی از اسلام‌نماها هستند که امام علی<sup>(ع)</sup> و امامان و فرزندان ایشان را به الوهیت و نبوت توصیف کردند و در حقّ آن‌ها از حدّ اعتدال گذشتند.» (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۱) در مورد چگونگی رشد این گروه در جامعه اسلامی باید گفت که اندیشه غلو در دوران خلافت امام علی<sup>(ع)</sup> بروز محسوسی یافت و پس از شهادت آن امام، گروهی از جمله پیروان محمد حنفیه به غلو و زیاده‌روی در این باره روی آوردند. در زمان امام باقر<sup>(ع)</sup> اندیشه‌های غلوآمیز، رو به رشد نهاد و در دوران امامت امام صادق<sup>(ع)</sup> گروه‌های زیادی از غلات به وجود آمدند و توانستند چهره وارونه‌ای از شیعه، در جامعه اسلامی به نمایش بگذارند. (ر.ک: محمد جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴۷-۳۴۸) امامان شیعه، از ابتدای پیدایش این تفکر انحرافی همواره با آنان به مبارزه برخاستند و بیان چنین مطالبی را غیر واقعی دانسته و تعالیم آن‌ها را مردود شمردند. برای مثال از زمان امام باقر<sup>(ع)</sup> به بعد، تمامی ائمه شیعه<sup>(ع)</sup> با صراحت غلات را لعن نموده و به کرات، پیروانشان را هشدار دادند تا احادیث آنان را نپذیرند. (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۳؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۲/۲)

ابن شهر آشوب مازندران نیز در پایان باب «مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِمَامَةِ» و در ذیل آیه «لَا تَعْلَوْا فِي دِينِكُمْ وَ لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (نساء/۱۷۱)، پس از بیان دیدگاه غلات در مورد پیامبر و امام<sup>(ع)</sup> با رویکردی عقلی و استدلالی به نقد آرای آنان می‌پردازد و به نیکویی آن را رد می‌نماید. وی «غلات» را کسانی می‌داند که با توجه به تفاوت موجود در میان خود، درباره پیامبر، یا وصی او و

یا ائمه، ادعای قدمت و الوهیت می‌کنند. از نگاه او، غلات معتقدند که میان خداوند و این افراد، ارتباطی وجود دارد؛ این ارتباط یا به شکل حلول<sup>۱</sup> و اتحاد<sup>۲</sup> است، مانند حلول اعراض در اجسام یا مجاورت و تماس بودن آنها با اجسام؛ و لازمه این امر (حلول و اتحاد)، ضرورت یک ماهیت منفرد جداگانه یا بخش تألیف‌یافته را نشان می‌دهد. از دیدگاه ابن‌شهر آشوب، از آنجایی که خداوند «جوهر بسیط» است، اختصاص او به امری غیر بسیط که خود تشکیل یافته از اجزای مختلف است، ناممکن می‌باشد؛ زیرا محال است که جوهر بسیط جزء مبتداء باشد. حال آنکه خداوند به عنوان قدیم می‌تواند آغازگر و مبتدای سایر موجودات غیر بسیط قرار گیرد. (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۸۱/۲) در تکمیل سخن ابن‌شهر آشوب، ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. به نظر می‌رسد، ابن‌شهر آشوب در صدد آن است تا بگوید چون ذات خداوند سبحان بسیط است و هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در آن راه ندارد، حلول خداوند در یک محل، موجب می‌شود که ذات او نیازمند به آن محل و محتاج به جزء گردد و از آنجایی که نیازمندی از صفات ممکن الوجود است، این مسأله با واجب‌الوجود بودن خداوند تنافی دارد و ناقض صفات سلبی اوست.

۲. با توجه به اینکه «اتحاد» تبدیل شدن دو چیز به یک چیز است، به نظر می‌رسد مؤلف کتاب «متشابه القرآن» نیز به دنبال آن است تا بگوید اتحاد حقیقی دو چیز (جوهر) که یکی بسیط و دیگری مرکب است و اختلاف آنها ذاتی و زایل نشدنی است، اساساً غیرقابل تصور و نوعی تناقض محسوب می‌شود و این مسأله با واجب‌الوجود بودن خداوند نیز ناسازگار است.

## ۲. نبوت

### ۲-۱. عصمت پیامبران

در مورد «عصمت پیامبران»، همه مسلمانان بر این مسأله که پیامبران الهی معصومند، اتفاق نظر دارند و کلیت آن، مورد اتفاق علما و فِرَق اسلامی است. تنها اختلاف موجود، اختلاف در برخی جزئیات است که به نوعی برگرفته از دیدگاه کلامی آنان می‌باشد. یکی از آنها، فرقه

۱. «حلول» در لغت به معنای فرود آمدن و نازل شدن در محل می‌باشد. (راغب، ۱۴۱۲: ۲۵۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۱۱)

۲. «اتحاد» به معنای یکی شدن دو چیز است.

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

معتزله است. از دیدگاه معتزله خداوند متعال هرگز پیامبری را که مرتکب گناه کبیره شود، مبعوث نکرده و معتقدند که پیامبر از انجام گناه کبیره‌ای که وی را در نزد مردم بی اعتبار سازد، میرا است. اصحاب معتزله، صدور هر گناه کبیره و صغیره‌ای که صاحب خود را خوار و بی اعتبار سازد، از پیامبران ممنوع دانسته‌اند، ولی صدور گناهان صغیره‌ای را که چنین نباشند (یعنی از جایگاه و اعتبار آنان نکاهد)، جایز دانسته و برخی گفته‌اند بر پیامبر جایز است که، عمداً اقدام به چنین گناهی بکند. ابوعلی جبایی می‌گوید: هیچ گناه صغیره و کبیره عمدی بر پیامبران جایز نیست، اما اگر سهواً یا به خاطر شبهه و تأویل صورت گیرد، جایز است. نظام معتزلی نیز بر این باور است که سهو و خطا کوچک بر پیامبران جایز است و اگر سهواً مرتکب گناهی شوند، مسئول خواهند بود و بازخواست می‌شوند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۷-۱۲)

بر خلاف معتزله، دیدگاه شیعه امامیه بر «عصمت مطلق» پیامبران در همه امور استوار است. از نگاه آنان، هیچ گناه صغیره و کبیره عمدی و سهوی بر پیامبران جایز نیست و ارتکاب گناه از سوی آنان، چه قبل و چه پس از نبوت، منتفی است. اعتقاد آنان در مورد امامان<sup>(ع)</sup> نیز چنین است. (بنگرید به: سید مرتضی، ۱۳۷۷: ۲) ابن شهر آشوب نیز در فصل عصمت از باب «مما جاء فی النبوات»، این مسأله را با تکیه بر برهان عقلی و آیات قرآن، به نیکویی بیان نموده است. از نگاه او امامیه بر این مسأله که انبیاء و ائمه<sup>(ع)</sup> از انجام تمامی گناهان کبیره و صغیره چه قبل و چه پس از نبوت، معصوم هستند، اتفاق نظر دارند و مستند متقن آن، آیات محکمی نظیر «اللَّهُ يَضْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ» (حج/۷۵)، «وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ» (دخان/۳۲) و «وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفِينَ الْأَخْيَارِ» (ص/۴۷) است. وی در ذیل آیه «لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/۱۶۵) با اشاره به دلالت «معجزه» بر این باور است: همه آنچه را که پیامبران را از انجام آن منزّه دانسته و وقوع آن را از سوی ایشان، ممنوع می‌دانیم، مستقیم یا غیر مستقیم، به استناد دلالت معجزه آنان است؛ بدین معنی که اگر معجزه مدعیان

۱. «معتزله» فرقه‌ای کلامی منسوب به واصل بن عطاء است که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری، در عصر اموی پدیدار گشت و در عصر حکومت عباسی افکار جامعه اسلامی را به خود مشغول داشت. این فرقه در زمان مأمون عباسی که خود از مروجان این مشرب فکری و کلامی بوده، به اوج شکوفایی خود رسید و توانمندی‌های فراوانی از خود در جامعه بروز داد. مبانی فکری «معتزله»، بر پنج اصل «توحید صفاتی، وعد و وعید، عدل، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر» استوار است و شهرستانی آنان را بر اساس افکار و عقایدشان به نام‌های «هل توحید، اصحاب عدل، قدریه و عدلیه» نامیده است. (ر.ک: شهرستانی، ۱۴۱۴: ۵۶/۱)

نبوت به مقام تصدیق الهی برسد و مخاطب این سخن خداوند- «صَدَقْتَ فِي أَنَّكَ رَسُولِي»- قرار گیرند، به طور قطع، ایشان را از دروغ بستن به خداوند در رساندن پیام او بازمی‌دارد. زیرا جایز نیست، خداوند دروغگویی را تصدیق کند؛ چنین تصدیقی ناپسند است و چنانچه پیش از این آمد، دروغ زشت و ناپسند است.

او با توجه به دلالت معجزه، مسأله عصمت را به امور غیر وحی و سایر گناهان نیز، تسری می‌دهد؛ زیرا معجزه، بیانگر وجوب پیروی از پیامبر و تصدیق و پذیرفتن رسالت اوست و غرض از بعثت پیامبران و تصدیق آنان، اطاعت از سخنان‌شان بوده است؛ پس آنچه مانع مردم از اطاعت آنان باشد و در این معنی، اثری منفی گذارد، با معجزه تأیید نمی‌شود و لازم است که معجزه آن را منع نماید. وی در ادامه با اشاره به اسوه بودن پیامبران، هدف از بعثت آنان را امتثال به آنچه که ایشان برای مردم، از اوامر و نواهی آورده‌اند، می‌داند؛ پس اگر ارتکاب گناه را برای کسی جایز دانسته و از اقدام او بر انجام گناه ایمن نباشیم، در این صورت چگونه می‌توانیم خود را قانع کنیم که سخن او مورد پذیرش مردم و پندش به گوش جان شنیده می‌شود. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۰۴/۱-۲۰۵)

### ۳. اثبات مواضع امامیه

ابن شهر آشوب در باب «مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِمَامَةِ» با استناد به سه روش «عقل، نقل و آیات قرآن»، به اثبات حقانیت امامت ائمه شیعی پرداخته و آن را به صورت مبسوط، مورد تأکید و تأیید قرار داده است. به نظر می‌رسد، از آنجایی که او تنها در صدد پاسخ‌گویی به شبهات برخی از مذاهب کلامی در باب مبحث امامت بوده؛ از این‌رو گاه به صراحت نامی از مذهب یا فرقه‌ای خاص به میان نیاورده است. در ادامه به سه نمونه از مواجعه عقلی وی در این باره، اشاره می‌گردد:

#### ۳-۱. عصمت امام

ابن شهر آشوب در کتاب خود، عصمت امام را به دو روش عقلی و نقلی اثبات می‌کند. وی ذیل آیه «وَلَا تَتَّبِعُوا بآيَاتِي تَمَنَّا قَلِيلًا» (بقره/۴۱)، اثبات عصمت امام را، امری عقلی برمی‌شمرد (همان: ۲/۷۶) و معتقد است، امامیه با توجه به آیه «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ» (آل عمران/۲۶)، معصومیت امام را امضاء کرده و بر آن مَهَر تأیید زده است؛ زیرا روا نیست، خداوند مُلک، یعنی مقام نبوت و امامت را به فاسق عطا کند؛ امامت و نبوت به اختیار درآوردن امر



بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

بزرگی است که شامل سیاست و تدبیر امور می‌شود و خداوند در آیه «لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴) آن را از بزرگترین عهدها دانسته است. (همان: ۲۶/۲) تأکیدات فراوان او بر این مسأله در فرازهای متعددی از کتاب متشابه القرآن، به وضوح نمایان است و نشان از پایبندی وی به بیان ادله عقلی در این باره دارد. برای نمونه ابن شهر آشوب ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹)، به تفصیل در مورد مصادیق «اولوالامر» سخن گفته و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: «از آنجایی که اطاعت از اولوالامر به طور عموم لازم است، امام نیز باید معصوم باشد، وگرنه خداوند دستور به کار زشت و قبیح داده است؛ زیرا نمی‌توان به امام غیر معصوم اعتماد نمود. از این رو، هرگاه کار ناپسندی از او سر بزند، پیروی از وی نیز ناپسند و مذموم است.» (همان: ۴۸/۲)

### ۳-۲. افضلیت امام

یکی از ویژگی‌های امام که مورد اختلاف متکلمان اسلامی واقع شده، افضلیت امام بر سایر امت است. متکلمان شیعه با اصرار و استدلال بر امامت افضل و افضلیت امام علی<sup>(ع)</sup> از دو حیث «فزونی ثواب در نزد خداوند» و «دارا بودن شروط امامت»، بر حقانیت وی به امامت و جانشینی پیامبر تأکید نمودند. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸-۳۰) با این حال، از میان مذاهب اسلامی، «معتزله و زیدیه» علی‌رغم آنکه امام علی<sup>(ع)</sup> را افضل صحابه می‌دانستند، از عمل کارگردانان خلافت، جانب‌داری کرده و صحابه را در کنار زدن امام از خلافت و تقدیم مفضول بر افضل معذور دانسته و عمل آنان را مطابق مصلحت دانستند. (مشکور، ۱۳۷۹: ۴۶) اکثر متکلمان معتزله معتقدند، افضلیت از شروط امامت نیست و در صورت وجود عواملی مانند: «نبود شرایط لازم در افضل، کراهت مردم از پذیرش حکومت او و شهرت و تمکین مردم از مفضول»، امامت افضل به مصلحت نبوده و باید از آن صرف‌نظر نمود؛ اما در صورت تساوی افراد و نبودن مانع، امامت افضل اولی است. (نجف‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۸۱-۱۸۵) چنانچه ابن ابی‌الحدید، مقدمه کتابش را چنین آغاز کرده است: «الحمد لله الذی... قدّم المفضول علی الأفضل لمصلحة اقتضاها التکلیف.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۳/۱)

ابن شهر آشوب در باب «ما يتعلق بالإمامة»، فصول متعددی را به این امر مهم اختصاص داده و با استناد به دو آیه «وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» (زخرف/۳۲) و «ذَلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده/۵۴) به استدلال عقلی در این باره روی آورده است. او بر این

باور است: تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است و سخن خداوند در آیات فوق، بر برتری و شایستگی امام و رهبر جامعه بر مردم زیر دستش دلالت دارد؛ زیرا سرپرست آنان در همه امور است و علم انسان نیز، برتری دادن مفضول بر فاضل، آن هم در اموری که فرد فاضل نسبت به مفضول برتر و شایسته‌تر است را زشت و ناپسند برمی‌شمرد. وی امام را به دلیل برتری نسبت به رعایای خود، مستحق تکریم و تعظیم بیشتری می‌داند و بر این عقیده است: این استحقاق از سر فزونی عبادت و ثواب امام نزد خداوند است و حکایت از افضلیت او بر همه مردم و وجوب اطاعت آنان از وی دارد. (همان: ۲۷/۲)

### ۳-۳. نقد دیدگاه زیدیه و کیسانیه درباره امامت

بی‌شک تاریخ امامت تشیع در مسیر خود، همواره با مدعیانی روبه‌رو بوده که بدون داشتن شرایط لازم، مدعی امامت بوده‌اند. این مسأله باعث شد تا در دوره‌های مختلف، اختلاف نظرانی پیرامون امامت و رهبری بروز کند و به انشعاب در میان شیعیان، تحت عناوین گوناگون بیانجامد. دیری نپایید که این فرقه‌های دست ساخته، هر یک برای نشر و ترویج افکار و اندیشه‌های خود، اصول و عقایدی را بنا نهاده و به جذب پیرو و هوادار همت گماردند. در این میان، علمای شیعه نظیر ابن شهر آشوب مازندرانی سعی کردند تا با استناد به دلایل متقن، به بررسی دیدگاه آنان در باب امامت بپردازند؛ زیدیه، کیسانیه و اسماعیلیه، از جمله گروه‌هایی هستند که مؤلف «متشابه القرآن» در کتاب خود از آنان سخن گفته است:

الف. «زیدیه» یکی از فرقه شیعی است که قائل به امامت زید بن علی بن حسین<sup>(ع)</sup> می‌باشند. آنان پیروان زید بن علی<sup>(ع)</sup> هستند و امامت را در اولاد فاطمه<sup>(س)</sup> منحصر دانسته و در غیر آن‌ها جایز نمی‌دانند. از دیدگاه آن‌ها، شرایطی نظیر «عدالت، علم، شجاعت، بیعت و قیام به دعوت با شمشیر» جزء شروط لازم برای امامت است و امامت می‌تواند در فرزندان امام حسن و امام حسین<sup>(ع)</sup> نیز قرار گیرد. از این‌رو، هر یک از فرزندان فاطمه<sup>(س)</sup> که ادعای امامت نماید، با شرایط مذکور، امام و واجب‌الاطاعه است؛ حتی اگر در دو مکان مختلف، خروج کنند. (شهرستانی، ۱۴۱۴: ۱۷۹/۱) برخی معتقدند که زید آشکارا منکر تعیین و «نص صریح» بود و تعیین امام آینده را به وسیله امام قبلی، نمی‌پذیرفت. (محمدجعفری، ۱۳۸۶: ۳۳۵) چنانچه امام باقر<sup>(ع)</sup> در برابر برادر ناتنی خود زید بن علی<sup>(ع)</sup>، به اصل انتصاب جانشین پیامبر<sup>(ص)</sup> از طریق

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

«نص صریح» متوسل شد و به شرح ماهیت، امتیازات و وظایف امام بر حق پرداخت. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۵۶-۳۵۸)

همان‌طور که پیداست، شرایط فوق‌الذکر تنها دائر بر قدرت سیاسی یک امام است و دیدگاه زیدیه، مخالف دو اصل اساسی آیین امامت، یعنی «نص و علم مخصوص امام» است؛ آیینی که ائمه شیعی<sup>(ع)</sup> آن را برای شیعیان تشریح نموده و همواره بر آن مَهْر تأیید زده‌اند. این اصل مهم، امامت امامان شیعی را، از دیگر مدعیان، که ادعای احراز مقام امامت را از امام قبل خود نداشته‌اند، متمایز می‌کند. ابن شهر آشوب نیز با توجه به این اصل، بدون آنکه نامی از فرقه «زیدیه» به میان آورد، سخن آنان را تنها یک ادعا دانسته و بر این باور است که آیه «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام/۱۵۳) ما را از پیروی امور باطل، به طور مطلق نهی کرده و این آیه، خود دلیل روشنی بر باطل بودن مدعی امامت به صرف دعوت دیگران است؛ زیرا گوینده این سخن (الإمامة بالدعوة) برای اثبات ادعای خویش هیچ دلیل عقلی و نقلی ارائه نکرده و این گفتار، سخن بی‌دلیلی است که در تباہ بودن آن، جای هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد. او در ادامه، به ارائه دیدگاه عقلی خود در این باره، روی آورده و می‌نویسد: «علاوه بر این، ممکن است گروهی از فرزندان فاطمه که صفات یاد شده، یعنی علم، شجاعت و سخاوت در آن‌ها وجود دارد، ادعای امامت نموده و به طور هم‌زمان، با هم خروج کنند. بر این اساس، یا باید امامت همه آن‌ها را پذیرفت و یا امامت همه آن‌ها را رد کرد و یا آنکه امامت فرد مدعی را بدون داشتن دلیل مشخصی که او را از دیگران متمایز نماید، پذیرفت. همه این موارد باطل است. در این حالت، هر منطقه‌ای باید امامت امام خود را بپذیرند و امامت امامان دیگر مناطق را رد کنند که این موضوع نیز مردود است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲/۷۸-۷۹)

ب. «کیسانیه» فرقه‌ای منسوب به مختار بن ابوعبید ثقفی است که قائل به امامت محمد بن حنیفه، برادر ناتنی امام حسین<sup>(ع)</sup> بعد از ایشان بودند. کیسانیه راه تعیین امام را از طریق نص دانسته و بر این عقیده‌اند که نص در امامت، پس از سه امام نخست: امام علی، امام حسن و امام حسین (ع) بر امامت محمد حنیفه وارد شده است. چرا که اولاً: امام علی<sup>(ع)</sup> در روز جنگ جمل، پرچم سپاه را به دست محمد بن حنیفه سپرد و فرماندهی سپاه را به او داد؛ ثانیاً: امام در روز جنگ جمل وی را با جمله «أَنْتَ إِيَّيْ حَقًّا» مورد تأیید قرار داد. (مفید، ۱۴۱۳: ب-۲۹۶-۲۹۷)

این شهر آشوب در سرتاسر کتاب «متشابه القرآن»، تنها یکبار به صراحت از این فرقه نام برده (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۴۷/۲) و با اتکاء به تفسیر عقلی و اجتهادی، به نقد دیدگاه کیسانیه پرداخته است. از دیدگاه وی، گفتار آنان در تضاد و تخالف آشکار با مسأله نص در امامت است؛ زیرا اولاً: با توجه به آیه «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً» (اسراء/۳۳) امام زین‌العابدین<sup>(ع)</sup> به خونخواهی پدرشان سزاوارتر و در بر پا داشتن امور شایسته‌تر است و این امور، تنها به فرزندان امام حسین<sup>(ع)</sup> اختصاص دارد. ثانیاً: در مورد امامت امام زین‌العابدین<sup>(ع)</sup> نص محکمی وجود دارد و در این باره از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> تصریح شده است؛ ثالثاً: هر چند کیسانیه قائل به نص در امامت هستند، اما هنگامی که امامت محمد حنفیه را مطرح می‌کنند، نمی‌توانند دلیل آشکار و روشنی مبنی بر وجود نص صریح در این باره ارائه نمایند؛ از این رو باید قول به امامت محمد حنفیه، نزد آنان نیز باطل شمرده شود. (همان)

## دو. استناد به آیات قرآن

این شهر آشوب در تصحیح انحرافات فرقه‌های کلامی، از خود قرآن بهره فراوان برده و در موارد متعددی تلاش نمود تا با اشاره به آیات الهی و استناد و استشهاد به آن‌ها، شبهات مطروحه از سوی آنان را پاسخ گوید:

### ۱. شبهة جبریون در باب افعال انسان

این شهر آشوب در نقد دیدگاه جبریون که با نسبت دادن افعال انسان به خداوند او را عامل گمراهی مردم می‌دانند، به آیه «وَوَيُرِيدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلٰلاً بَعِيداً» (نساء/۶۰) استناد می‌جوید و بر این باور است که در این آیه خداوند گمراهی آنان را به شیطان نسبت داده؛ پس معلوم می‌شود که خداوند در وجود ایشان، ضلالت را خلق نکرده است. بنابراین سخن مجبره که خداوند را عامل گمراهی مردم می‌دانند، باطل است؛ زیرا اگر خداوند با آفرینش ضلالت در ایشان، آن‌ها را گمراه می‌نمود، این کار موجب تأکید بیشتر بر ظلم بوده است. (همان: ۱۳۷/۱) وی در فراز دیگری از کتاب خود، آیه «اَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِمْ شَابَهَ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ» (رعد/۱۶) را دلیل دیگری بر رد سخن جبریون در باب افعال انسان می‌داند. از نگاه او بدیهی است، اگر سخن جبریون مبنی بر آفرینش افعال انسان توسط خداوند صحیح باشد، این استدلال به نفع کفار است؛ زیرا اگر خالق بت‌پرستی آنان خدا باشد، توییخ و ملامت آن‌ها بر بت‌پرستی نیز روا

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

نیست. آن‌ها می‌توانند به درگاه خداوند عرض کنند: خدایا! تو این فعل رادر ما آفریده‌ای، پس چرا ما را بر کاری ملامت می‌کنی که فاعل و خالق آن تو هستی. بدین ترتیب، دیگر برای این آیه هیچ فایده‌ای باقی نمی‌ماند. (همان: ۱۷۲/۱)

## ۲. نفی نظریه قدیم بودن قرآن

یکی از مباحث مهم میان فرق کلامی، مسأله مخلوق (آفریده بودن) یا قدیم (ناآفریده) بودن قرآن است. هر چند ائمه بزرگوار شیعی، پیروان خود را از پرداختن به چنین مباحثی بر حذر داشته و بی‌نتیجه بودن آن را گوشزد نمودند (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۰: ۵۴۶؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۸/۱) اما متکلمان همواره از آن سخن گفته و آن را مورد بحث و گفتگو قرار داده‌اند. با این حال شیعه در این باره دیدگاه متفاوتی نسبت به دیگر فرق کلامی مانند مجبره دارد و قرآن را کلام خداوند، وحی او و «مُحَدَّث» می‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ج: ۵۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۶-۲۲۷) ابن شهر آشوب رأی مجبره مبنی بر قدیم بودن قرآن را، با استناد به آیاتی از خود قرآن، مورد نقد قرار داده و معتقد است، جبریون هم‌صدا با کافران، در آیه «هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ» (احقاف/۱۱)، به چنین گفتاری روی آورده و اندیشه قدیم بودن کلام خداوند را پیش کشیدند، حال آنکه نزول قرآن محفوظ، به روشنی بیانگر حادث بودن آن است؛ زیرا قدیم نه نازل می‌شود و نه به حفظ و نگهداری نیازمند است. همچنین نزول قرآن کریم به صورت نزول تدریجی آیات، گواه متقنی بر مُحَدَّث بودن کلام خداست و این مسأله (نزول تدریجی) از صفات مُحدثات می‌باشد. از نگاه او بیان مفاهیمی نظیر «ناسخ و منسوخ» (بقره/۱۰۶)، «محکم و متشابه» (آل عمران/۷)، «سَبْعَ مَثَانِي» (حجر/۸۷)، «رسالت» (اعراف/۶۲)، «تلاوت» (آل عمران/۱۰۱) و «اللقاء و ثقل» (مزمّل/۵)، دلالت دیگری بر حادث بودن کلام خداوند است. ابن شهر آشوب با استناد به آیه «لِلسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء/۱۹۵) بر این باور است که، زبان قرآن، عربی است و پیدایش این زبان، به زمان حضرت اسماعیل<sup>(ع)</sup> برمی‌گردد. از آنجایی که زبان عربی حادث است، خود این مسأله بر حادث بودن کلام خدا دلالت می‌کند و اگر کسی گمان کند خداوند به زبان عربی تکلم می‌کند، کافر است و اگر غیر این باشد، پس قرآن حادث است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۶۰/۱)

### ۳. شبهه خوارج در مورد کافر بودن گناهکار

خوارج فرقه‌ای هستند که در جنگ صفین، پس از اختلاف در مورد حکمیت، از فرمان امام علی (ع) تمرد کرده و علیه آن حضرت شوریدند. شهرستانی در تعریف «خوارج» می‌نویسد: «کَلَّ مَنْ خَرَجَ عَلَى الْإِمَامِ الْحَقِّ الَّذِي اتَّفَقَتِ الْجَمَاعَةُ عَلَيْهِ يَسْمَى خَارِجِيًّا» (شهرستانی، ۱۴۱۴: ۱/۱۳۲). این فرقه دارای مبانی اعتقادی خاصی در باب تفسیر آیات قرآن است، به طوری که کوته‌بینی و سطحی‌نگری آنان موجب شد، تا با پیش‌داوری‌های فرقه‌ای، دست به تأویل آیات الهی بزنند و از این طریق، عقاید باطل خود را، در جامعه اسلامی ترویج نمایند. به فرموده امام علی (ع) «كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (دشتی، ۱۳۸۳: ۶۴).

به نظر می‌رسد امروزه نیز عقاید سخیف خوارج در مورد مرتکبان گناه کبیره و تکفیر مسلمانان، در میان برخی از افراد، باعث شده است تا آثار ویرانگری در جوامع اسلامی به بار آید؛ زیرا خوارج همه گناهکاران را کافر دانسته و در تأیید استدلال خویش، آیاتی از قرآن را دستاویز خود قرار داده‌اند. به باور آنان واسطه‌ای میان ایمان و کفر وجود ندارد و گناه، ایمان را از بین می‌برد و شخص را کافر می‌کند. از این‌رو به بهانه‌های واهی، کسانی را که با ایشان هم عقیده نبوده‌اند، تکفیر کرده و خونشان را می‌ریختند. داستان عبدالله بن خباب گواه روشنی بر این مدعاست. (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱/۵۷۰)

در مقابل چنین تفکری، ابن شهر آشوب با استناد به تفسیر صحیح همان آیات، برداشت ناصواب آنان را پاسخ گفته و بر آن خط بطلان کشیده است. برای نمونه، خوارج با توسل به آیه «وَمَنْ لَمْ يَخُكْهُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده/۴۴) بر این پندارند که مرتکب گناه کبیره، کافر و مستوجب خلود در آتش جهنم است. ابن شهر آشوب چنین استدلالی را نمی‌پذیرد و در نقد آن می‌گوید: «کلمه «مَنْ» در این آیه، هم عموم را شامل می‌شود و هم فرد را؛ و اختصاص آن به یکی از این موارد، تنها با قرینه دانسته می‌شود.» مؤلف متشابه القرآن، ظاهر آیات «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى \* لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى \* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (لیل/۱۴-۱۶) را نیز، معایر با استدلال خوارج مبنی بر کافر بودن گناهکاران دانسته و معتقد است، تنها افرادی که ویژگی‌های گفته شده در این آیات را دارا باشند، وارد آتش شعله‌وری که توصیف شده است، می‌گردند.

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

نکته دیگر اینکه، به گمان خوارج و با توجه آیه «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (ال عمران/ ۱۰۶) جایز نیست فرد فاسق و گنه کار روسپید باشد، بلکه باید او را فردی روسیاه قلمداد نمود و حتی بر طبق آیه «بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» (آل عمران/ ۱۰۶) رواست که او را «کافر» نامید. از نگاه ابن شهر آشوب هیچ کس قائل به عمومیت این حکم برای تمامی چهره‌ها نیست؛ زیرا منعی وجود ندارد که بگوییم خداوند در اینجا، برخی از چهره‌ها را اراده کرده و یا مقصود او، سیاهی ویژه‌ای است که صورت‌ها را فرا می‌گیرد، هر چند قبلاً این سیاهی در چهره آنان نبوده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۱۱/۱-۱۱۲)

### سه. توجه به ادبیات عرب

بی‌شک، بخشی از موفقیت ابن شهر آشوب در کتاب «متشابه القرآن»، مرهون دقت نظر او در چگونگی استفاده از ادبیات عرب است؛ وی این روش را علاوه بر به کارگیری در مواضع متعددی از کتاب خود (همان: ۳۰/۱؛ ۶۲/۲؛ ۲۳۴/۲-۲۳۸؛ ۲۴۶/۲؛ ۲۶۷/۲-۲۶۸)، در تبیین مبانی کلامی شیعه و مقابله با دیگر مذاهب کلامی نیز، مورد استفاده قرار داده است که نشان از تسلط فراوان او در این باره دارد؛ موارد ذیل شاهدهی بر این مدعاست:

۱. ابن شهر آشوب در ذیل آیه «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُم تَطْهِيراً» (احزاب/ ۳۳) با توجه به قواعد ادبیات عرب، معتقد است: اگر منظور خداوند در این آیه زنان پیامبر (ص) باشد، می‌بایست می‌فرمود: «لِيُذْهِبَ عَنْكُنَّ وَ يَطَهِّرَكُنَّ»؛ یعنی می‌بایست ضمیر به صورت مؤنث بیان می‌شد. از آنجایی که در جمع میان مردان و زنان، برتری با مردان است، به تبع آن، ضمیر نیز مذکر آورده می‌شود [و تذکیر آن از جهت تغلیب است]؛ پس ضمیری که در این آیه، در مورد اهل بیت (ع) به کار رفته نیز به صورت لفظ مذکر آمده و از باب تغلیب است. (همان: ۶۲/۲) او در تبیین این آیه به گفتار ادیبانی نظیر زجاج نیز استناد می‌جوید و می‌نویسد: «چگونه می‌توان تخصیص در این آیه را باطل نمود و آیه را از آنچه که مقصود آن است، جدا دانست و مفهوم آن را بیانگر فضیلتی برای دیگران در نظر گرفت؟ زیرا از دیدگاه زجاج و دیگر علمای لغت، لفظ «إِنَّمَا» هر آنچه را که «لَيْسَ» نفی می‌کند، آن را تثبیت می‌نماید.» (همان: ۵۲/۲)

۲. یکی از آیاتی که قائلین به رؤیت خداوند<sup>۱</sup> بدان استدلال نموده‌اند، آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ» (مطففین/۱۵) است؛ این عده در توضیح استدلال خود گفته‌اند: در روز قیامت، چون خداوند برای اهل ایمان آشکار می‌شود، در این آیه محجوب بودن از رؤیت خداوند، جهت تحقیر شأن کفار و کیفر آنان است. ابن شهر آشوب در رد دیدگاه فوق، بر این باور است: «این‌گونه نیست که در روز قیامت عده‌ای از ذات خداوند پنهان و محجوب باشند؛ زیرا اگر در این آیه «ممنوع منه» را محذوف قلمداد کنیم، پس «رؤیت» خداوند، از «رحمت» او [که می‌تواند محذوف ما باشد] سزاوارتر نیست. بنابراین معنای سخن خداوند چنین است: آنان در [روز قیامت] به دلیل اعمال سوء و زشتشان، از رحمت پروردگارشان دور و محرومند.» (همان: ۷۴/۱) به نیکویی پیداست نویسنده «متشابه القرآن» در تفسیر این آیه، با توجه به روش‌های زبان‌شناختی و با تقدیر گرفتن عبارت محذوف «رَحْمَتِ» قبل از «رَبِّهِمْ»، تشابه به وجود آمده را برطرف نموده است.<sup>۲</sup>

۳. «مشبهه» و «اشاعره» چنین پنداشته‌اند که خداوند دارای چشم است و در تأیید گفتار خویش به آیات «وَلِئُضْمَعَ عَلَى عَيْنِي» (طه/۳۹)، «فَأَنزَلْنَا بِأَعْيُنِنَا» (طور/۴۸) و «وَوَضَعَ الْمَلَكُ بِأَعْيُنِنَا» (هود/۳۷) تمسک جسته‌اند. (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۴۴۳/۳-۱۴۸) ابن شهر آشوب در ذیل آیات مذکور، به مفهوم‌شناسی واژه «عین» روی آورده است و پس از ذکر وجوه مختلف معنایی آن، می‌نویسد: «عین لفظ مشترکی میان دیدن، دنیا، جاسوس، رییس، نقد و... است که به معنای توجه و عنایت به شیئی نیز بیان شده؛ [با این حال] در آیه «وَلِئُضْمَعَ عَلَى عَيْنِي» (طه/۳۹) به معنای حفظ و مراقبت خداوند است.» (همان: ۷۷/۱) به بیان دیگر، یعنی: [ای موسی] آنچه بر تو گذشت، تماماً در تحت پوشش عنایت ما بودی. (معرفت، ۱۳۹۰: ۲۶۶)

۱. رؤیت خداوند به چشم سر، از صفات سلبی بوده که در میان مفسرین و متکلمین شیعه و اهل سنت، مورد اختلاف است. سلفیه، اهل حدیث، اشعریه و ماتریدیه فهمی از ظاهر آیات قرآن داشته و بر طبق آن رؤیت خداوند را جایز شمرده‌اند. امامیه، معتزله، زیدیه، اسماعیلیه و گروهی از خوارج آن را ممتنع دانسته و آیات قرآن را تأویل کرده‌اند. (توکل‌ی مقدم، ۱۳۹۲: ۱۱۶)

۱. ابن شهر آشوب این روش را در تفسیر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/۲۲) نیز به کار برده است. (ر.ک: همان: ۸۳/۱)



### چهار. استشهاد به روایات

یکی دیگر از روش‌های ابن شهر آشوب در مقابله با فِرَق کلامی، استشهاد وی به روایات رسیده از پیامبر و ائمه<sup>(ع)</sup> است. علی‌رغم آنکه دامنه بهره‌گیری او از چنین روایاتی گسترده نبوده، اما مؤلف «متشابه القرآن» آن‌ها را به صورت پراکنده در ذیل برخی از آیات قرآن و بیشتر در دو باب «التوحید» و «ما يتعلق بالإمامة» مورد استفاده قرار داده است: برای مثال، ابن شهر آشوب مازندرانی در باب «ما يتعلق بالإمامة»، شیوه‌های گوناگونی را جهت بیان روایات برگزیده؛ به نظر می‌رسد شرایط حساس زمان وی، یعنی هم عصر بودن او با خلافت عباسیان و اقتدار علمای اهل سنت در آن دوره، در چگونگی تعامل او با روایات تأثیر داشته است؛ زیرا در نقل روایاتی که به طور مستقیم در دفاع از حقانیت تشیع نقش داشته، معیارهایی نظیر نقل کامل متن روایت (همان: ۳۰/۲)، دقت در گزارش سند حدیث (۴۱/۲)، ذکر منابع روایی حدیث (۴۲/۲) و تعدد طرق راوی (۴۳/۲) که عموماً از مصادر اهل سنت بوده را، مد نظر داشته است. مثلاً او در ذیل آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال/۷۵)، اگر چه نامی از فرقه زیدیه نبرده است، اما در پاسخ به شبهه آنان مبنی بر اینکه «امامت می‌تواند در هریک از فرزندان امام حسن یا امام حسین<sup>(ع)</sup> قرار گیرد»، به روایتی از اعرج از ابوهریره استناد می‌کند که از پیامبر<sup>(ص)</sup> در مورد آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» (زخرف/۲۸) پرسید: رسول خدا در پاسخ فرمود: «جَعَلَ الْإِمَامَةَ فِي عَقِبِ الْحُسَيْنِ» (همان: ۴۷/۲).

گفتنی است ابن شهر آشوب در مواضع مختلفی، با استشهاد به آیات متعددی از قرآن و از طریق مستندسازی گفتار خویش به روایات کتب مختلف تفسیری، روایی و تاریخی اهل سنت، افضلیت امام علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان ایشان را اثبات نموده است. (ر.ک: همان: ۲۹/۲-۶۳)

### پنج. بهره‌گیری از مستندات تاریخی

گرایش‌های فرقه‌ای و سیاسی از جمله اموری بوده، که از دیرباز در جعل حدیث و نقل حوادث و وقایع تاریخی، تأثیر داشته است. برخی راویان، به تناسب گرایش فرقه‌ای یا سیاسی خود، حوادث تاریخی را به صورت گزینشی نقل کرده، یا در آن‌ها به گونه‌ای تصرف کرده‌اند، تا مؤید گرایش فکری و مرام سیاسی‌شان باشد و یا دست‌کم تأییدی، برای فکر و مرام مخالفان آنان نباشد. (رجبی، ۱۳۸۳: ۲۳۶) باری، این مسأله را می‌توان در چگونگی مقابله ابن شهر آشوب، با فرقه اسماعیلیه نیز مشاهده نمود؛ چرا که او پس از بیان دیدگاه اسماعیلیه، در مورد مبحث کلامی

«امامت» و جانشینی امام صادق<sup>(ع)</sup> با توجه به حقایق تاریخی، در مقام پاسخ‌گویی به آنان برآمده است. اسماعیلیه ائمه شیعه را تا امام صادق<sup>(ع)</sup> می‌پذیرند و بر این باورند که امام، فرزند خود اسماعیل را به امامت منصوب کرده است. این شهر آشوب با بی‌اساس دانستن ادعای اسماعیلیه، آنان را به دقت در یکی از اصول اساسی آیین امامت، یعنی «نص» فرامی‌خواند و بر این حقیقت که «امت پیامبر<sup>(ص)</sup> پس از رحلت ایشان در مورد اینکه امامت بر اساس نص یا اختیار است، اختلاف نمودند و برای اهل نص، از طریق دوست و دشمن ثابت شده است که جانشینان پیامبر<sup>(ص)</sup> دوازده نفرند»، پافشاری می‌نماید. وی در رد نظرات آنان، علاوه بر استفاده از براهین عقلی، به مستندات تاریخی نیز متوسل می‌شود و بدین ترتیب، گفتار آن‌ها را فاقد اعتبار می‌خواند:

۱. اسماعیلیه مدعی است، امام صادق<sup>(ع)</sup> فرزندی جز اسماعیل و عبدالله نداشته است. مؤلف متشابه القرآن بر این باور است، اسماعیلیه جهت درک حقیقت باید به سخن نسب‌دانانی همچون ابن طباطبای، عُمَری، ابن بکار و بخاری که گفته‌اند: امام صادق<sup>(ع)</sup> هفت پسر داشته است، دقت بیشتری نمایند، تا اصل موضوع برایشان روشن گردد؛ زیرا مرجع در علم انساب و مسائلی از این دست، آنان (نسب‌دانان) هستند و هر کس با آن‌ها مخالفت نماید، به مخالفت او اهمیتی داده نمی‌شود.

۲. ابن شهر آشوب در پاسخ به «اسماعیلیه خالصه» که مدعی اندام امام صادق<sup>(ع)</sup> اسماعیل را برای حفظ جان وی، مخفی نگه داشته و او قائم منتظر است، این مسأله را دروغی بیش ندانسته و با استناد به این حقیقت تاریخی که علمای دین و انساب مرگ اسماعیل را تأیید کرده‌اند، گفتار آنان را رد می‌کند. از نگاه او، امام صادق<sup>(ع)</sup> از سی مرد خواست، تا به مرگ اسماعیل شهادت دهند و خود بدون کفش و عبا، وی را تشییع کرد و دستور داد تا پس از مرگش، به جای او حج بجا آورند.<sup>۱</sup>

۳. گروه دیگری از اسماعیلیه که به «مبارکیه» مشهورند، خبر مرگ اسماعیل را در زمان حیات امام صادق<sup>(ع)</sup> صحیح دانسته و می‌گویند اسماعیل هنگام مرگ، پسرش محمد را به عنوان امام معرفی کرده است. نویسنده متشابه القرآن این بار نیز به مستندات تاریخی روی می‌آورد و می‌نویسد: «محمد در مکه خروج کرد و در ماه حرام و در سرزمین حرام شمشیر کشید، اما اقدام او به اتمام نرسید و با موفقیت همراه نشد. سپس مبارک غلام اسماعیل، پس از وی در

۱. بنگرید به: مفید، ۱۴۱۳ (د): ۲۰۹/۲-۲۱۰.

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

مسجد کوفه قیام کرد، تا اینکه عیسی بن موسی بن علی بن عبدالله بن عباس او را به قتل رساند<sup>۱</sup> و امام صادق<sup>(ع)</sup> نیز از این فتنه خبر داده بود.<sup>۲</sup> (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۷۹/۲-۸۱)

## یادآوری

هرچند ممکن است امروزه برخی از فرقه‌هایی را که در این پژوهش از آن‌ها نام برده شد، وجود خارجی نداشته باشند، اما باید توجه داشت که عقاید، اندیشه‌ها و رسوبات فکری آنان در میان برخی از افراد جوامع اسلامی و در کتاب‌های مختلف وجود دارد. به نظر می‌رسد از آنجایی که فرقه‌های مذکور هم عصر با ائمه و علمای شیعه بوده‌اند، شناخت آن‌ها و نیز چگونگی مقابله دانشمندان شیعه در برابر آنان، برای پیش‌گیری از لغزش‌های عقیدتی و انحرافات مذهبی و دینی، لازم و ضروری است.

## نتیجه‌گیری

از رهگذر این پژوهش دریافتیم که مؤلف «متشابه القرآن» در کتاب خود، پس از طرح مواضع فکری و عقیدتی برخی از مذاهب کلامی در ذیل آیات مشکل و متشابه قرآن، با تکیه بر روش عقلی و اجتهادی و با استفاده از منابع مختلف تفسیر به مقابله با شبهات و انحرافات موجود در این باره پرداخته است. او در بررسی اصول اعتقادی و نقد نظرات فرق کلامی، به دو منبع «عقل و قرآن» توجه بیشتری داشته و از آن‌ها بهره فراوانی برده؛ با این حال، این مسأله موجب نشده است تا وی در این راه از شیوه‌های دیگری مانند «بهره‌جویی از روایات، توجه به علوم ادبی و نحوی، معناشناسی واژگان، استناد به حقایق تاریخی و استناد به اقوال مفسران، محدثان و ادیبان پیشین» غافل بماند و گاه در لابه‌لای گفتار خویش از آن‌ها نیز سود جسته است. ابن شهر آشوب در این راه استدلال به آیات قرآن از وجه «معلوم» نه «مجهول» را صحیح دانسته و نشان داده، آراء و نظرات مذاهبی که با تکیه بر وجه مجهول آیات متشابه، آن آیات را از حالت احکام به صورت تشابه درآورده و موجب تردیدافکنی در اصول عقاید و معارف دینی شده‌اند، نادرست

۲. عیسی بن موسی بن علی بن عبدالله بن عباس، والی و کارگزار منصور عباسی در شهر کوفه بود. (کشی، ۱۴۰۹: ۳۵۳)

۳. در این باره مسعودی در «إثبات الوصیة» از قول امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup>، در مورد امام موسی کاظم<sup>(ع)</sup> می‌نویسد: «لایدعیها فیما بینی و بینة أحد إلا کان مقتوناً؛ بین من و این پسر، کسی مدعی مقام امامت نمی‌شود، مگر اینکه دچار فتنه خواهد شد.» (مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۹۳-۱۹۴)

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

است. در این میان، «معتزله، مجبره، صفاتیه، مشبّهه، اشاعره، غلات، اسماعیله، زیدیه، کیسانیه و خوارج» از مهم‌ترین گروه‌هایی بودند که این شهر آشوب در کتاب خود به نقد و بررسی آرای آنان اهتمام ورزید.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه امام علی (ع)، (۱۳۸۳ش)، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم، نشر شهاب‌الدین ۱.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴ق.
- ابن‌بابویه قمی، ابوجعفر محمدبن علی (شیخ صدوق)، چاپ پنجم، الامالی، بیروت: نشر علمی، ۱۴۰۰ق.
- ——— (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ اول، قم انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمدبن علی: متشابه القرآن و مختلفه، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۹ق.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس: معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م.
- توکلی‌مقدم، ابراهیم: «مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی و ابن‌عاشور»، اندیشه نوین دینی، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۳۲، ۱۳۹۲ش.
- جعفریان، رسول: حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، انصاریان ۱۳۸۳ش.
- حرّعاملی، محمد بن حسن: وسائل الشیعه، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حیدری، محمدصادق و ربیع‌نجاج، سید علی‌اکبر: «متشابهات قرآن و تفسیر صحیح آن از دیدگاه ابن‌شهر آشوب مازندرانی»، مطالعات تفسیری، قم دانشگاه معارف اسلامی، ش ۱۴، ص ۳۱-۵۰، ۱۳۹۲ش.
- خدایاری، علی نقی: «نگاهی به تفسیر ابن‌شهر آشوب»، مجله آئینه پژوهش، ش ۸۱، ۱۳۸۲ش.

بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری- کلامی ابن شهر آشوب با فرق کلامی در متشابه القرآن

- خطیب بغدادی: ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، چاپ اول، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- رجبی، محمود: روش تفسیر قرآن، چاپ اول، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ اول، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- زیدان، جرجی: تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم: الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه ۱۴۱۴ق.
- علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی): تنزیه الأنبیاء، چاپ اول، قم، دار الشریف الرضی، ۱۳۷۷ش.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد: روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، چاپ اول، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
- قاسم پور، محسن (بی تا): پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، بی جا، بی نا.
- کشی، محمد بن عمر: رجال الکشی، چاپ اول، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- محمدجعفری، سیدحسین: تشیع در مسیر تاریخ، چاپ چهاردهم، ترجمه دکتر سیدمحمدتقی آیت‌اللهی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- مشکور، محمد جواد: تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، چاپ ششم، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۷۹ش.
- مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، جلد چهاردهم ۱۳۷۵ش.
- معرفت، محمدهادی: التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، چاپ اول، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸.
- \_\_\_\_\_ تفسیر و مفسران، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.
- \_\_\_\_\_ علوم قرآنی، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۹۰.
- مفید، محمد بن محمد: تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_ تفضیل امیرالمؤمنین (ع) چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق الف.

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- \_\_\_\_\_، *الفصول المختاره*، تحقیق علی میرشریفی، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق ب.
- \_\_\_\_\_، *أوائل المقالات*، چاپ دوم، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۳ق ج.
- \_\_\_\_\_، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق د.
- مسعودی، علی بن حسین: *اثبات الوصیه*، چاپ سوم، قم، انصاریان، ۱۴۲۶ق.
- نجف‌زاده، علی‌رضا: «افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی»، مشهد، فصلنامه *مطالعات اسلامی*، ش ۸۴/۲، ۱۳۸۹ ش.

## تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

دکتر عزت الله مولائی نیا\*

محمدامین مؤمنی\*\*

### چکیده

آیه: (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) «شعراء/۲۱۴» یکی از مهمترین آیاتی است که، مأموریت رسول خدا (ص) را در مورد دین اسلام و انذار خویشان، همراه با تعیین جانشین، به منظور پایه گذاری آن، در نخستین هسته مرکزی اسلام در آغاز بعثت، بیان می کند. این، نخستین آیه ای است که در روزهای آغازین، پیامبر (ص) را به انذار خویشان نزدیک خود، دستوری دهد و با وجود فراگیر بودن انذار، به دلایلی، از بستگان نزدیک وی، آغاز می شود. تفسیر درست آیه و اطلاع یابی از اتفاقات پس از نزول آن، تأثیر مهمی در شناخت فرایند تعیین امام در آیین اسلام دارد؛ زیرا این آیه، با توجه به روایات قطعی و متواتر شأن نزول، که در آثار فریقین مطرح شده است، سندی قوی بر حقانیت اندیشه های تشیع در امامت امت اسلامی است. این روایات به روشنی نشان می دهد که امیر مؤمنان، تنها کسی بود که، درخواست پیامبر (ص) را به منظور جانشینی رسول خدا، پذیرفته است. لیکن با این وجود، روایات گوناگون ناهمگون و تفاسیر ناسازگاری در آثار تفسیری عامه به چشم می خورد که، اغراض سیاسی در به وجود آمدن آنها دخیل بوده و به منظور مقابله با خط امامت علوی ساخته و پرداخته شده اند و باید مورد نقد و بررسی قرار گرفته و روایت و تفسیر درست آیه تبیین شود. بنابراین، نوشتار حاضر، با بررسی دقیق آفاق نزول آیه انذار و مفهوم شناسی آن و نیز با نقد آراء تفسیری فریقین و روایات شأن نزول و بررسی مشترکات و افتراقات آن، در یک جمع بندی، نتیجه به دست آمده را در اختیار پژوهشگران تفسیری قرار می دهد.

واژگان کلیدی: آیه انذار، تفسیر تطبیقی فریقین، مفاهیم تفسیری، شأن نزول، انذار عشیره اقریبین.

\* استادیار دانشگاه قم، گروه علوم قرآن و حدیث.

\*\* نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث.

## پیشگفتار

هم اکنون، تنها سند دین مبین اسلام، معجزه جاویدان پیامبر خاتم(ص)، قرآن کریم است. شناخت دقیق مفاهیم و مقاصد آیات قرآن کریم، در واقع، شناخت کامل دین اسلام، بلکه شناخت جهان هستی از مبدأ تا معاد است. از این رو، در درازای تاریخ اسلام، جامعه قرآنی فریقین، تلاش های بسیاری در مورد فهم و شناخت مفاهیم و مقاصد آیات قرآنی کرده و به شرح و تفسیر آن با روی کردها و گرایش های مختلف تفسیری خود، پرداخته اند. در این میان، برخی از آیات به خاطر موضوع و اهداف اصولی آن، از اهمیت و حساسیت بیشتری نسبت به برخی دیگر برخوردارند. از جمله، آیه (وَ أَنْزِلْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) «شعراء/۲۱۴» که به آیه «انذار» معروف گشته و ذات اقدس ربوبی، در طی آن به رسول خاتم(ص) دستور می دهد که، نزدیکترین خویشان خود را (از روز قیامت و عذاب الهی و آتش جهنم) بیم داده و بترساند و در ضمن، تکلیف مساله امامت و جانشینی و خلافت اسلامی را پس از خود، تا قیام قیامت روشن نموده و برای همیشه آن را نهادینه کرده و امت اسلامی را از دغدغه آن آسوده خاطر نماید.

اهمیت این آیه و شرح و تفسیر و دریافت مقصود واقعی آن، از این جهت است که این، نخستین آیه ای است که به منظور تبلیغ علنی دین اسلام بر پیامبر خدا(ص)، فرویش یافته و به انذار خویشان نزدیکش دستور داده است. شناخت دقیق فضا و آفاق و سیاق و زمان فرویش و شأن نزول آیه، تأثیر بسیار مهمی در شناخت تاریخ شروع تبلیغ اسلام، به ویژه امتداد مسأله نبوت، یعنی همان امامت و ولایت پیامبر خاتم(ص) دارد. با یک سیر گذرا در مجامع تفسیری، حدیثی، تاریخی، کلامی و ادبی پژوهشگران فریقین، صدها دلیل و شواهد زنده دیده می شود که به روشنی نشان می دهد که در درازای تاریخ ۲۳ ساله نبوت، پیامبر خاتم(ص) در شرایط مختلف و گوناگونی از همان آغاز کار، پس از نزول آیه انذار تا آخرین لحظه وفات، به بهانه های مختلف، با بیانات گوناگون و با اعمال و رفتارهای متعدد، مسأله ولایت، خلافت و امامت معصوم، یعنی امیر مؤمنان علی و فرزندان معصوم آن حضرت(ع) را، مطرح و به آن تصریح کرده اند؛ به گونه ای که با بررسی حتی بخش اندکی از این رخدادها و نصوص تاریخی، جای هیچ گونه شک و تردیدی برای پژوهشگر منصف، باقی نمی ماند. یکی از شواهد برجسته آن، همین کریمه انذار و شأن نزول و روایات رسیده در پیرامون آن است. اهمیت بررسی شأن نزول آیه و تفسیر آن از این جهت است که این آیه، نخستین سند حقایق تشیع و اثبات ولایت و خلافت و وصایت بلافصل



تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

امیر مؤمنان علی، یعنی یک انسان معصوم است. و از آنجا که موضوع بحث، تفسیر آیه انذار است و با عنایت به اینکه این کریمه، همانند دیگر آیات ولایت، در طول تاریخ امامت در آثار گوناگون عامه، به خود، رنگ سیاسی گرفته و احیاناً با سلیقه‌ها و تعصبات مذهبی مختلف، از مقصود واقعی خود بیرون فاصله گرفته و دچار تحریف لفظی و معنوی گشته، لازم می‌نماید آراء و دیدگاه‌های فریقین در عرصه‌های تفسیری و روایی، در حد حوصله این نوشتار مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گیرد تا، (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ) «انفال/۴۲».

### تاریخ نزول

در اینکه همه آیات سوره شعراء، از جمله آیه انذار، مکی بوده، هیچ تردیدی وجود ندارد و در آن، میان مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، اختلاف نظری به چشم نمی‌خورد. تنها اختلافی که ابراز شده، در مورد آیه ۱۹۷ و آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷ این سوره است که، برخی گمان کرده‌اند که این آیات، مدنی است (نگ: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۲۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۵۸؛ آبیاری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۵۳؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۹)

آیه انذار در خلال ۳ سال نخست بعثت بلکه در سامانه آغازین دعوت علنی، نازل شده است و پس از آن بود که، کریمه (فَاضِدْعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرَضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) «حجر/۹۴» فرویش یافت و دعوت علنی و همگانی، آغاز شد؛ پیامبر خاتم(ص) پیش از آن، دعوت سری و پنهانی داشتند و دعوت از بستگان و خویشان نزدیک، با فرویش آیه انذار آغاز گشت. (معرفت، همان، ص ۱۱۰) البته برخی بر این باورند که آیه «انذار»، به دنبال آیه «صدع» نازل گشته است و این مرحله که، مرحله دعوت خویشان نزدیک رسول خاتم(ص) است، مرحله سوم دعوت ایشان بوده است. (فغفور مغربی، حمید، ۱۳۸۶ ش، ص ۶۱) برخی دیگر نیز تاکید دارند که، اصل دعوت به توحید و نبوت، در درازای سه سال آشکار بوده و آنچه در مدت پنهان بوده، امر ولایت و وصایت امیر مومنان علی(ع) بوده است. (دشتی، مهدی، ۱۳۸۸ ش)

### فضای نزول و سیاق آیه

بخش غالب سوره شعراء، در مورد قصص گروهی پیامبران سلف (موسی و ابراهیم و نوح و هود و صالح و لوط و شعیب(ع)) است؛ پس از بیان داستان آنان در آیه ۱۹۱، به نبوت پیامبر خاتم(ص)

در قرآن کریم اشاره شده است. در ادامه، پس از طرح پرسشی از سوی منکران و زبان تهدید و توییح کفار مکه، در آیات ۲۱۳ تا ۲۲۰، به بیان مأموریت رسول خاتم (ص) از سوی خداوند متعال، به منظور شرک ستیزی و انذار خویشان و مهربانی با مؤمنان و بیزاری از کفار و مخالفان پرداخته و می‌فرماید:

﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ \* وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ \* وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ \* فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ \* وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ \* الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ \* وَ تَقَلِّبُكَ فِي السَّاجِدِينَ \* إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

چنانچه مشاهده می‌شود خداوند متعال، پس از نهی پیامبر(ص) از شرک‌ورزی و تهدید به عذاب، به انذار خویشان، دستور داده و در ادامه، نسبت به مؤمنانی که از دستور وی پیروی می‌کنند، به مهربانی و رحمت و نسبت به ستیزه‌جویان و سرپیچی‌کنندگان از فرمان وی، به بیزاری از کردار زشت آنان فرمان می‌دهد و در نهایت وی را به توکل بر خدای عالم، امر می‌کند. نکته قابل توجهی که از این آیات برداشت می‌شود این است که تهذیب نفس و انذار خود، مقدم بر تهذیب و انذار دیگران حتی خویشان نزدیک است. چنانکه خداوند در آیه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا) «تحریم/۶» در ابتدا به حفظ خود از گزند آتش فرمان داده و آنگاه به حفظ خانواده دستور داده است. نکته دیگر این که انذار، همگانی و فراگیر است و پس از انذار، نوع برخورد با پیروان و مخالفان نباید یکسان باشد.

## مفهوم شناسی

### (۱) انذار

واژه انذار در لغت به معنای ترساندن و بیم دادن است و حقیقت آن، این است که کسی را هشدار می‌دهند که مایه ترس او شود، چنانکه تبشیر، خبری است که مایه شادی و خوشحالی مخاطب گردد (راغب، بی‌تا، ص ۴۸۷) *أَنْذَرَهُ بِالْأَمْرِ إِنْذَارًا وَنَذْرًا وَنَذِيرًا: أَعْلَمَهُ وَخَذَرَهُ وَخَوَّفَهُ فِي إِبْلَاقِهِ* (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۸۱)؛ از این رو، در کتب تفسیری به *خَوْفٌ* یا *رَوْعٌ* به معنای بترسان، تفسیر شده است. (تستری، ۱۴۲۳، ص ۱۱۵؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۵۳) این واژه انذار دو مفعولی است؛ گاهی هر دو مفعول آن ذکر می‌شود. مانند آیه: *(وَ أَنْذِرْهُمْ*

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

يَوْمَ الْحَسْرَةِ «مریم/۳۹»، گاهی تنها به مفعول اول آن بسنده می‌شود، چون آیه: (قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ) «انبیاء/۴۵» و آیه «انذار العشیره» و در کاربرد سومی تنها مفعول دوم آن می‌آید. مانند آیه: (أَنْ أُنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ) «نحل/۲» بدیهی است که در چنین مواردی، مفعول دیگر به اعتماد قرینه حذف شده و برحسب سیاق و مورد، تعیین می‌شود. چنانکه برخی، مفعول محذوف را در آیه انذار «بأس الله و شدید عقاب» گرفته‌اند. (مراغی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۱۰) و برخی آن را، «العذاب» دانسته‌اند. (آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۱۳۱)

## ۲) عشیره

واژه عشیره، مؤنث عشیر است؛ عشیر به معنای معاشر، یعنی کسی است که با انسان پیوسته معاشرت و ارتباط داشته باشد. از این رو، به خویشان و دوستان و همسر، عشیر گفته می‌شود. (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۴) ساختار فعلی در زبان عربی گاهی به معنای مُفَاعِل می‌آید. مانند صدیق و اکیل و سمی که به معنای مُصَادِق و مُؤَاكِل (هم‌خوراک) و مُسَامِی (هم‌نام) است. عشیره مرد، به اقوام و خویشان نزدیک وی اطلاق می‌گردد، چنانچه به معنای قبیله و گروهی از مردم نیز گفته شده است. (همان) در علت نامگذاری آن، آراء و نظریات متفاوتی گفته شده است. (همان؛ آلوسی، همان، ص ۱۳۱) به نظر می‌رسد بهترین آنها، معاشرت و ارتباط و اختلاط انسان با قوم و خویش نزدیک خود است. عَشِيرَةُ الرَّجُلِ: قَرَابَتُهُ؛ سَمُّوا بِدَلِكِ لِأَنَّهُ يُعَاشِرُهُمْ وَ هُمْ يُعَاشِرُونَهُ (طبرسی، همان، ص ۳۲۲) العَشِيرَةُ: الْأَقْرَابُ الْأَدْنَوْنَ وَكَأَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعَشْرَةِ وَ هِيَ الْخِلَاطَةُ وَ الصُّحْبَةُ (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۶) برخی نیز عشیره را از عَشْرَة به معنای ده مشتق دانسته و گفته‌اند: عشیره همان خانواده مرد را گویند که به سبب آنان، وی فرزونی یافته و کامل می‌گردد؛ زیرا ده عددی کامل است چون هر عددی پس از آن، از آحاد و یکان ده تشکیل می‌شود. (طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۶؛ راغب، همان، ص ۳۳۵؛ آلوسی، همان، ص ۱۳۱)

برخی مفسران، پس از تفسیر عشیره به، رهط الرَّجُلِ الْأَدْنَوْنَ، طبقاتی برای آن ذکر کرده و تعداد طبقات را ۶ و یا ۷ دانسته و ترتیب طبقات را از دور به نزدیک، شعب، قبیله، عماره، بطن، فخذ و فصیله دانسته و به ترتیب به عدنان، ربیع، قریش، بنی عبد مناف، بنی العباس و بنی عبد المطلب مثال زده‌اند. سپس به آراء دیگری در این زمینه پرداخته‌اند. (آلوسی، همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۲) نکته بسیار مهم این است که، عشیره در همه این آراء در طبقات آخر قرار گرفته است،

چون یا همان فصیله است و یا پیش از آن. در نتیجه، به یقین، عشیره، همه قبیله قریش را شامل نخواهد بود.

### ۳) اقرب

«اقرب» اسم تفضیل مذکر از واژه قُرب، به معنای نزدیکتر است که به لحاظ وجود «ال» در آیه «انذار»، از «من» تفضیلیه بی‌نیاز شده است. برخی، پس از بیان معنای عشیره و تفسیر آن به أهل الرَّجُل، اقربین را صاحبان خویشی نزدیک دانسته‌اند. مانند: پدران و فرزندان و برادران و خواهران و عموها و عمه‌ها و.. (طنطاوی، همان، ج ۱۰، ص ۲۸۶)

در اینکه صفت «الاقربین» در آیه «انذار» تأکیدی است یا تخصیصی؟ میان مفسران اختلاف است. برخی، آن را تخصیصی گرفته و گفته‌اند: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ (وَ قَرَابَتِكَ سَيِّمًا) الْأَقْرَبِينَ (منهم) (نخجوانی، ۱۹۹۹ م، ج ۲، ص ۵۴) و برخی، آن را تأکید معنای عشیره دانسته‌اند؛ زیرا عشیره را به «الآدْنُون مِنَ الْقَبِيلَةِ» یعنی نزدیکترین افراد قبیله تفسیر کرده‌اند. (ابن عاشور، همان، ج ۱۹، ص ۲۰۵) به نظر می‌رسد، اگر عشیره به معنای خویشان نزدیک باشد، معنای نزدیکترین ایشان را رسانده و نیازی به تأکیدی گرفتن وصف نیست، چون اصل در قیود این است که، تخصیصی و احترازی باشد مگر قرینه‌ای برخلاف آن باشد. به هر حال، معنای عشیره تعیین‌کننده ماهیت این وصف است.

### مصدق عشیره اقربین

در مصداق عشیره اقربین پیامبر اکرم(ص) که مأمور به انذار آنان شد، میان مفسران اختلاف است. آنچه به نظر می‌رسد این است که آنها منحصرأً بنی هاشم و یا بنی عبدالمطلب بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۳۵؛ فیضی دکنی، همان، ج ۴، ص ۱۵۳)؛ چنانکه در برخی کتب تفسیری، مصداق آن، تنها بنی عبدالمطلب و فرزندان وی ذکر شده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۲) برخی مفسران نیز مصداق آن را بنی هاشم و بنی مَطلب می‌دانند. (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۹، ص ۲۳۴)

مؤید نظریه اول و دوم روایتی است از رسول خدا(ص) که فرمودند: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَى الْخَلْقِ كَأَفْهٍ وَإِلَيْكُمْ خَاصَّةً فَقَالَ تَعَالَى: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ. (ابو الفتوح

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۶۲؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ش، ج ۷، ص ۱۰۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ج ۶، ص ۴۵۳)

مؤید نظریه سوم نیز، روایتی است که مقاتل بن سلیمان، از رسول خدا(ص) گزارش کرده است که فرمودند: **إِنِّي أُرْسِلْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَةً وَ أُرْسِلْتُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي هَاشِمٍ وَ بَنِي الْمُطَّلِبِ خَاصَةً** (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۱)

با توجه به گزارش های حدیثی و آنچه در معنای عشیره و طبقه عشیره و معنای اقربین و قید بودن آن بیان شد، تعیین مصداق عشیره اقربین به قبیله قریش یا بنی عبد مناف (قرطبی، ۱۳۶۴، ش، ج ۱۴، ص ۱۴۳؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۹) یا به رؤسای قریش (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۰۲) و یا به هر گروهی غیر از بنی هاشم و بنی عبد المطلب یا بنی المطلب، - چنانچه از بسیاری از روایات شأن نزول آیه انذار، به ویژه در تفاسیر اهل سنت به چشم می خورد - قطعاً نادرست و از نوع تفسیر به رأی بوده و با نص آیه «انذار» منافات دارد. پر واضح است که روایات متواتر المعنای شان نزول، که مورد اتفاق فریقین است و خواهد آمد نیز، هرگونه گمانه زنی را، مردود می سازد.

### اختصاص انذار به عشیره اقربین

بی گمان تبلیغ رسول خدا(ص)، محدود و مقید به هیچ گروه یا هیچ مکانی نبوده است. و ایشان مأمور به انذار همه مردم بوده اند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۵۲۱) **(وَ مَا أُرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ «سبأ/۲۸» (أَنْ أُنذِرَ النَّاسَ وَ بَشِّرَ الَّذِينَ آمَنُوا) «یونس/۲»** بلکه اساساً لازمه خاتمیت ایشان، همین است. بنابراین، بسیاری از مفسران، امر به انذار در آیه انذار را، ویژه عشیره اقربین ندانسته بلکه آن را یکی از مصادیق مهم و شروع امر به انذار همه مردم می دانند و به اصطلاح، اختصاص در آیه را اختصاص ذکر می آورند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ش، ج ۳، ص ۱۷۳؛ ابو الفتوح رازی، همان، ج ۱۴، ص ۳۶۱؛ جرجانی، همان، ۷، ص ۱۰۱؛ کاشانی، همان، ج ۶، ص ۴۵۳؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۴۲؛ شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳، ش، ج ۹، ص ۵۰۸؛ آل سعدی، ۱۴۰۸، ص ۷۱۳؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۱) بنابراین، آیه انذار، از این ناحیه، مفهومی به این معنا که، امر به انذار شامل دیگران گرچه پس از انذار نزدیکان نشود، ندارد، بلکه خداوند متعال، به شروع انذار از بستگان نزدیک دستور فرموده است.

بنابراین، مسلم است که شروع انذار از بستگان نزدیک پیامبر خدا(ص) بوده و حضرت در ابتدا موظف به انذار ایشان شدند. همین مطلب، نشانگر اهمیت شأن خویشان، نسبت به امر انذار است. فَإِنَّ الْاِهْتِمَامَ بِشَأْنِهِمْ أَهْمٌ (کاشانی، همان، ج ۶، ص ۴۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۵۳ و ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۹۷؛ کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۹۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، ص ۴۰۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۵۱)

علل و دلایل این اهمیت در کتب تفسیری، به گونه های مختلفی بیان شده است که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. مناسب ترتیب و تدبیر این است که، در مقام انذار و دعوت کسی به سوی امر مهمی، از خویشان شروع شود چنانچه ایشان در نیکی و ارتباط و احسان نیز مقدم بر دیگرانند؛ چرا که توجه به آنان سزاوارتر از دیگران است. (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۶۷؛ طبرسی، همان، ج ۷، ص ۳۲۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۵۹ و ۱۳۳۶ ش، ج ۶، ص ۴۵۳؛ آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۱۳۲؛ زحیلی، همان، ج ۲، ص ۱۸۵۸؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۶۴)

۲. اعلان اینکه ملاک نجات، تقرب به خداست نه خویشاوندی با رسول خدا؛ از این رو، در صورت مخالفت وی و عدم یاری، هیچ نفع و ضرری را از جانب ایشان متحمل نخواهد شد؛ چنانچه فرزند نوح و عموی ابراهیم و عموی رسول خدا، (ص) به خاطر مخالفت با پیامبر الهی، داخل آتش شدند در حالیکه همه، از بستگان درجه یک پیامبر زمان خود بودند. (طوسی، همان؛ طبرسی، همان؛ کاشانی، همان؛ میدی، همان؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۲۷؛ ملاحویش، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ قشیری، بی تا، ج ۳، ص ۲۰؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۶۶؛ طنطاوی، همان، ج ۱۰، ص ۲۸۶)

۳. هشدار و گوشزد جدی به دیگران که امر دین هرگز، هیچ سهل انگاری و تسامحی را بر نتابیده و همگان حتی خویشان درجه یک رسول خدا، (ص) مشمول حکم انذار و عواقب آن هستند و این جهت گیری، طمع بیگانگان را در هر مقامی که باشند، از سستی و تسامح پیامبر در امر دین و شریعت، قطع می کند. (طبرسی، همان؛ طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۳۲۹؛ قرطبی، همان، ج ۱۴، ص ۱۴۳؛ سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۲۱۲؛ حائری، ۱۳۷۷ ش، ج ۸، ص ۷۲) برخی از مفسران، این هشدار را متوجه پیامبر خدا(ص) دانسته و گفته اند: لازم است که در باب

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

- تبلیغ دین، انسان دچار سهل‌انگاری و نرمی بیجا نشود (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۸۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳۹)
۴. گردآوری خویشان به منظور انذار، راحت‌تر و سریع‌تر بوده است. (طوسی، همان؛ طبرسی، همان؛ کاشانی، همان؛ میبیدی، همان؛ نیشابوری، همان، ج ۲، ص ۶۲۷)
۵. انذار عشیره، بالاترین شاهد صدق بودن پیامبر(ص) بوده چون آغاز قیام به دعوت اقرباء و خویشان، یکی پس از دیگری، از نظر آن است که دعوت به توحید، الزام به گردن نهادن عبودیت و تکلیف به اداء وظایف است، بدین جهت از خویشان شروع می‌شود که شاهد صدق دعوی است و تفاوتی میان طبقات از نظر رسالت نخواهد بود و همه طبقات باید در مقام اداء وظایف برآیند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۹۳)
۶. بی‌گمان برای دست زدن به یک برنامه انقلابی گسترده، باید از حلقه‌های کوچک‌تر و فشرده‌تر شروع کرد و چه بهتر اینکه پیامبر، (ص) نخستین دعوت خود را از بستگانش شروع کند که، هم سوابق پاکی او را بهتر از همه می‌شناسند و هم پیوند محبت خویشاوندی نزدیک ایجاد می‌کند که، به سخنانش بیش از دیگران گوش فرا دهند و از حسادتها و کینه‌توزیها و انتخاب موضع خصمانه، دورترند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۵، ص ۳۶۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۶۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۴۵؛ ابن عاشور، همان، ج ۱۹، ص ۲۰۴)
۷. شاید علت آن سهولت و راحتی در تبلیغ باشد چون در صورت ایمان عشیره اقربین، دعوت دیگران راحت بوده و دیگران نیز راحت‌تر دعوت حضرت (ص) را قبول می‌کنند؛ زیرا حضرت به آنان کمک کرده و آنان پشتوانه حضرت (ص) خواهند بود و دیگران می‌بینند که کسانی که بر احوال پنهان حضرت (ص) مطلع بودند (خویشان وی)، به وی ایمان آورده‌اند. (ابن عطیه، همان)
۸. ممکن است علت آن، نفی هر گونه طعن و تهمت از پیامبر خدا(ص) باشد، زیرا معمولاً انسان با خویشان خود، سهل‌انگاری و سازش ناروا می‌کند (ابن عجبیه، همان؛ ملا حویث، همان؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۸۶؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۳۶)
۹. برخی از تفسیرپژوهان، این را علامت الهی بودن دعوت رسول خدا(ص) می‌دانند. زیرا در غیر این صورت، نزدیکان خویش را رها می‌کرد و به سراغ دیگران می‌رفت. (گنابادی، همان)

۱۰. برخی نیز گفته‌اند: انذار و دعوت به سوی حق، از نعمتهای خداوند متعال بر بندگانش است و سزاوارترین بندگان به نعمت خدا، کسی است که به خدا و رسول او نزدیکتر باشد. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۰۹)

### قرائت آیه «انذار»

آیه «انذار» به اجماع امت در همه ادوار به همین صورتی که در مصحف شریف ثبت شده بوده است، - نه یک حرف کم و نه یک حرف زیاد- لیکن در برخی تفاسیر، آیه انذار چنین آورده شده است: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَرَهْطَكَ الْمُخْلِصِينَ).

(فیض کاشانی، همان، ج ۴، ص ۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۹، ص ۵۱۲؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۸؛ حلی، بی‌تا، ص ۱۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۴) و در برخی، رَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ، ذکر شده است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۳۹۱؛ ابن عاشور، همان، ج ۱۹، ص ۲۰۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۴۷۳؛ زحیلی، همان، ج ۳۰، ص ۴۵۴؛ گنابادی، همان، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ثعالبی، همان، ج ۵، ص ۶۳۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۶ و....)

ظاهراً منشأ این زیادت روایتی است که اهل سنت از ابن عباس و امامیه از ائمه اهل بیت(ع) گزارش کرده‌اند. (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۱۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۱۲ و ۲۱۳؛ بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۷۹؛ مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۳) بدیهی است که با توجه به ادله قطعی عدم تحریف قرآن و کم یا زیاد نشدن آن، چنین زیادتی از قرآن نبوده و روایات اشاره شده - جدا از اینکه خبر واحد بوده و خبر واحد در مقابل دلیل قطعی اعتبار ندارد، یا مردودند و یا مؤول؛ چون احتمال می‌رود که زیادتی مذکور، از باب تفسیر قرآن بوده و واو «و رهطک» واو تفسیری باشد. این مطلب، مؤیداتی دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱. رَهْط و عشیره تقریباً هم معنا بوده و به یکدیگر تفسیر می‌شوند. الزَهْطُ قَوْمُ الرَّجُلِ وَ قَبِيلَتُهُ (فیروزآبادی، همان، ج ۱، ص ۶۶۸) برخی از مفسران رَهْط در آیه، (وَلَوْ لَا رَهْطَكَ لَرَجَمْنَاكَ) «هود/۹۱» را به عشیره تفسیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۹، ص ۲۳۷؛ طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، ص ۱۱۱؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۰۶۸)



تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

چنانکه برخی از مفسران، عشیره در آیه انذار را با حرف «آی» تفسیریه و مانند آن به رهطک المخلصین تفسیر کرده‌اند (زحیلی، همان؛ شریف لاهیجی، همان، ج ۳، ص ۴۰۰؛ حسینی همدانی، همان، ج ۱۲، ص ۹۹)

۲. در برخی روایات، چنین آمده است: آی زَهْطَك، که نصّ در تفسیر است. (شریف لاهیجی، همان؛ عروسی حویزی، همان، ج ۴، ص ۶۷؛ مدرّسی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۲۹؛ طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۳۳۶؛ زحیلی، همان، ج ۳، ص ۲۹۵۳)

۳. زیاد شدن برخی فقرات، پس از کلماتی از قرآن، در زمان اصحاب رسول خدا(ص) و ائمه اهل بیت(ع)، به منظور تفسیر شایع و معمول بوده است. مثلاً از عبدالله بن مسعود گزارش شده است که، ما آیه تبلیغ «مائده/۶۷» را در عصر رسالت چنین می‌خواندیم: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک أنّ علیا مولی المؤمنین و ان لم تفعل فما بلغت رسالتہ. (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۲۲۹)

### سبب نزول

اعتقاد برخی قرآن پژوهشان این است که، سبب نزول، اخص از شأن نزول است. سبب نزول در واقع، سبب و علتی است که، موجب شده آیه‌ای نازل شود. از این رو پیش از نزول خواهد بود، ولی شأن نزول هر واقعه و جریانی است که به آیه مربوط بوده، گرچه پس از نزول آن باشد؛ مانند قصص قرآنی گذشتگان و وقایع پس از نزول آیه و مرتبط به آن. (معرفت، همان، ج ۱، ص ۲۵۴) البته، در موارد بسیاری، مقصود از سبب نزول، همان شأن نزول است.

بیشتر مفسران، سبب نزول ویژه ای برای آیه انذار به معنای اخصی که گذشت، ذکر نکرده‌اند؛ لیکن از برخی تفاسیر بدست می‌آید که، سبب نزول آیه انذار این بوده که کفار عرب، رسول خدا(ص) را سرزنش کرده و گفتند: اگر دین تو حق است، چرا نخست اقارب و عشایر خویش را به این دین دعوت نمی‌کنی تا به تو بگردند؟ چرا که آنان به پذیرش و تصدیق تو سزاوارترند؛ چنین بود که آیه انذار نازل شد. (سورآبادی، ۱۳۸۰ ش، ج ۳، ص ۱۷۵۱) به نظر می‌رسد با توجه به اینکه، مفسر دیگری - تا آنجا که پیگیری شد - این مطلب را گزارش نکرده است و از طرف دیگر، مستند مورد اعتمادی هم برای آن نیست، پذیرش این، دشوار باشد. بیشتر مفسران، بجای سبب نزول، شأن نزولی برای آیه انذار گزارش کرده‌اند که از نظرتان می‌گذرد.

## شأن نزول<sup>۱</sup>

روایات فراوانی در پژوهشهای تفسیری فریقین، ذیل آیه «انذار» گزارش شده که اغلب آنها مربوط به شأن نزول و جریان یا جریانهای است که، پس از نزول آیه انذار بدون فاصله، اتفاق افتاده است. پنهان نیست که بررسی دقیق شأن نزول آیه‌ای از آیات قرآن، تأثیر فوق العاده مهمی در تفسیر آیه و کشف و فهم مقصود خداوند متعال دارد. از این رو، ضروری و لازم است در یک پژوهش تفسیری، شأن نزول آیه نیز بررسی و تحلیل شود. مجموع روایات رسیده در شأن نزول آیه، در تفاسیر فریقین، به ویژه در تفاسیر عامه، با در نظر گرفتن گزارش‌های گوناگون و طریق اسناد و اختلاف الفاظ، به بیش از چهل حدیث می‌رسد که به لحاظ محتوای کلی، در چند گروه قابل بررسی است:

الف) دسته اول احادیثی است که بر اساس آنها پیامبر خاتم(ص) قبیله قریش را پس از نزول کریمه «انذار» فراخوانده و آنان را گروه گروه مخاطب قرار داده و به دوری از آتش جهنم دستور و نسبت به آن هشدار داده است.

مضمون این دسته از احادیث که از طریق ابوهیریه گزارش شده است، این است که پیامبر خدا(ص) پس از نزول آیه، قبایل مختلف قریش را به طور عموم و برخی دیگر را به ویژه مورد خطاب قرار داده و هر گروه یا افرادی را که مورد خطاب قرار می‌دادند می‌فرمودند: جان خود را از آتش جهنم نجات دهید؛ چرا که من مالک و عهده‌دار زبان و سود شما نیستم. (ابو الفتوح رازی، همان، ج ۱۴ ص ۳۶۳؛ جرجانی، همان، ج ۷، ص ۱۰۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۶ ص ۴۵۵؛ ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۸۱۶؛ ابن عاشور، همان، ج ۱۹، ص ۲۰۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶ ص ۱۵۰؛ مراغی، همان، ج ۱۹، ص ۱۱۱ و...) <sup>۲</sup>

۱. روایات شأن نزول آیه «انذار» را به طور تفصیل در مقاله‌ای جداگانه نقد و بررسی کرده‌ایم.  
۲. أَنْقِذُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا؛ اختلاف احادیث در اینکه مخاطبین دقیقاً چه گروه یا افرادی بودند اختلاف بسیار زیاد و شدید است که به چند نمونه اشاره می‌شود: قریش، بنی قصی، بنی عبد مناف، بنی هاشم، بنی عبد المطلب (ابن ابی حاتم، همان، ج ۹، ص ۲۸۲۶) قریش، بنی عبد مناف، عباس بن عبد المطلب، صفیه (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۹، ص ۷۳) قریش، بنی کعب، بنی عبد مناف، بنی هاشم، بنی عبد المطلب، فاطمه بنت محمد (همان) قریش، فاطمه بنت محمد (همان) قریش، عباس بن عبد المطلب، صفیه، فاطمه بنت محمد (فخر رازی، همان، ج ۳، ص ۴۶۸) فاطمه بنت محمد، صفیه، بنی عبد المطلب (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۶۱۹، و قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۴۷۷، و زحیلی، همان، ج ۱۹، ص ۲۳۵) بنی عبد مناف، بنی عبد المطلب، بنی هاشم، فاطمه (سیوطی، همان، ج ۵، ص ۹۶) عباس عم محمد، فاطمه بنت

ب) دسته دوم احادیثی است که دلالت دارد، رسول خدا(ص) پس از نزول آیه، بالای بلندی یا کوهی رفته و ندا دادند و قریش و بنی عبد مناف را مورد خطاب قرار داده و جمع زیادی گرد آمدند و پیامبر اکرم(ص) از آنان درباره راستگویی خود پرسیده و جواب مثبت شنیدند، سپس مطالبی فرموده و آنان را انذار کردند و در نهایت ابو لهب به حضرت دشنام دادند. نمونه این دسته، روایتی است که از طریق ابن عباس رسیده و می‌گوید: پس از نزول آیه «انذار» پیامبر اکرم(ص) بالای کوه صفا رفته و ندای یا صباحاه در دادند عده‌ای گفتند: این کیست که ندا می‌کند؟ برخی گفتند: محمد(ص) است؛ آنگاه عده بسیاری دور رسول خدا(ص) گرد آمدند و حضرت خطاب به حاضران فرمود: به من بگویید که اگر به شما خبر دهم که پشت این تپه یک سپاهی مسلح و قوی کمین کرده و می‌خواهد به شما حمله کند، مرا تصدیق می‌کنید؟ همگی گفتند: بلی. ما جز راستی از تو چیزی تجربه نکرده‌ایم. آنگاه فرمود: پس آگاه باشید که من شما را از عذاب شدیدی که در پیش رو دارید ترسانده و برحذر می‌دارم. در این هنگام ابو لهب که در میان جمعیت بود، فریاد زد: مرگ بر تو! به خاطر همین ما را در اینجا گرد آورده‌ای؟! به دنبال آن بود که سوره مسد نازل شد.<sup>۱</sup> (ابو الفتوح رازی، همان؛ جرجانی، همان؛ کاشانی، همان؛ طبرسی، همان، ج ۷، ص ۱۰۳؛ عروسی حویزی، همان، ج ۴، ص ۶۸؛ فیض کاشانی، همان، ج ۵، ص ۳۸۹؛ قمی مشهدی، همان، ج ۹، ص ۵۱۳؛ سیوطی، همان، ج ۵، ص ۹۶).<sup>۲</sup>

ج) دسته سوم احادیثی است که به وضوح خطابات پیامبر اکرم(ص) را متوجه همسران و برخی عمه‌ها و فرزندان آنها ساخته است. مانند روایتی که از ابو امامه رسیده به این مضمون که پس از نزول کریمه «انذار» پیامبر خاتم(ص) بنی هاشم را فرا خوانده و آنها را جلوی خانه خود نشانند و زنان و خانواده خود را نیز گرد آورده و در درون خانه

محمد، بنی عبد المطلب (ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۵۲).

۱. عن ابن عباس قال: لما نزلت «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» وَرَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ خَرَجَ النَّبِيُّ (ص) حَتَّى صَعِدَ عَلَى الصَّفَا فَنَادَى يَا صَبَاخَاهُ فَقَالُوا: مَنْ هَذَا الَّذِي يَهْتِفُ؟ قَالُوا: مُحَمَّدٌ فَاجْتَمَعُوا إِلَيْهِ فَجَعَلَ الرَّجُلُ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَخْرُجَ أَرْسَلَ رَسُولًا لِيَنْظُرَ مِنْ هُوَ فَجَاءَهُ أَبُو لَهَبٍ وَفَرِيشُ فَقَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَخْبَرْتُمْ أَنَّ خَيْلًا بِالْوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغَيِّرَ عَلَيْكُمْ كُنْتُمْ مُصَدِّقِي قَالُوا: نَعَمْ؛ مَا جَزَيْتَنَا عَلَيْكَ إِلَّا صِدْقًا قَالَ: فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ عَذَابٍ شَدِيدٍ فَقَالَ أَبُو لَهَبٍ تَبًّا لَكَ سَائِرَ الْيَوْمِ أَلْهَذَا جَمَعْتَنَا فَتَنَزَلَتْ «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ».

۲. این حدیث با کمی اختصار یا اختلاف در تفاسیر گوناگونی آمده است. مانند: سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۸۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۸۲؛ ثعالبی، همان، ج ۴، ص ۲۳۸؛ سید بن قطب، همان، ج ۵، ص ۲۶۱۹؛ مراعی، همان، ج ۱۹، ص ۱۰۹؛ ابن عاشور، همان، ج ۱۹، ص ۲۰۵؛ زحیلی، همان، ج ۱۹، ص ۲۳۶؛ آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۳۱۱.

جای داده سپس رو به آنها کرد و فرمود: ای فرزندان هاشم تلاش کنید تا جان خویش را از بلای آتش جهنم برهانید آنگاه رو به خانواده خود کرده و فرمودند: ای عایشه، ای حفصه، ای فاطمه زهرا<sup>□</sup>، ای صفیه عمه رسول خدا! جان‌های خود را از خداوند متعال خریده و آن را از رهن و گرو آتش آزاد کنید. بدانید که من هرگز برای شما در قیامت کاری نمی‌توانم بکنم. آنگاه عایشه شروع به گریه کرد...<sup>۱</sup> (سیوطی، همان، ص ۹۶) و با کمی اختصار: زمخشری، همان، ج ۳، ص ۳۴۰؛ آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۳۱۱؛ نووی جاوی، همان، ج ۲، ص ۱۶۱).

د) دسته چهارم حدیثی است که به حدیث دار معروف بوده و مهمترین احادیث و اجمالاً صحیح ترین روایات این باب است و آن روایتی است که از خود مولای متقیان علی (ع) گزارش شده است لیکن با اختلاف در الفاظ و برخی تغییرات جزئی. لیکن اصل ماجرا را اغلب مفسران به ویژه مفسران شیعه در تفاسیر خود ذکر کرده‌اند. جزو قدیمی‌ترین تفاسیر که ماجرا را تقریباً کامل گزارش کرده است تفسیر طبری است. از این رو مناسب است گزارش وی را ذکر کرده، سپس به برخی روایات دیگر مشابه آن، اشاره کنیم. طبری به سند خویش از منهال بن عمرو از عبد الله بن حارث بن نوفل بن حارث بن عبد المطلب از ابن عباس از امیر المؤمنین علی(ع) چنین گزارش می‌کند: وقتی آیه «انذار» نازل شد، پیامبر اکرم(ص) مرا فرا خوانده و فرمودند: ای علی! خداوند مرا به انذار خویشان نزدیکم فرمان داده است، لیکن من نسبت به این قضیه و جریان در سختی و تنگنا هستم، چون می‌دانم که هر وقت ایشان را به این مطلب دعوت کنم واکنش مناسبی از سوی ایشان نخواهم دید. پس سکوت کردم تا این که جبرئیل(ع) بر من نازل شد و فرمان به انذار داده و تهدید به عذابم کرد. پس مقداری نان و ران گوسفندی و کاسه‌ای از شیر تهیه کن. سپس فرزندان عبد المطلب را نزد من گرد آور تا من با آنها حرف زده و مأموریت خود را به آنان ابلاغ کنم. پس آنچه پیامبر اکرم(ص) امر فرموده بود انجام دادم. سپس ایشان را که حدوداً ۴۰ مرد بودند، فرا خواندم و در بین آنان عموهای حضرت(ص) چون ابو طالب و حمزه و عباس و ابو لهب به چشم می‌خوردند. آنگاه که همه نزد حضرت گرد آمدند، رسول

۱. عن أبي أمامة، لما نزلت «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ [إِلَيْهِ] وَسَلَّم فَاجْلَسَهُمْ عَلَى الْبَابِ وَ جَمَعَ نِسَاءَهُ وَ أَهْلَهُ ثُمَّ اطَّلَعَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ يَا بَنِي هَاشِمٍ اسْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ النَّارِ وَ اسْعُوا فِي فَكَاكِ رِقَابِكُمْ وَ افْتَكُوها بِأَنْفُسِكُمْ مِنَ اللَّهِ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ يَا خِفْضَةَ بِنْتُ عُمَرَ وَ يَا أُمَّ سَلَمَةَ وَ يَا فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَ يَا أُمَّ الزُّبَيْرِ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ اسْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ اسْعُوا فِي فَكَاكِ رِقَابِكُمْ فَإِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَ لَا أُغْنِي قَبْكَتِ عَائِشَةَ...

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

خدا(ص) فرمودند که غذا را نزد وی ببرم همینکه غذا را محضر ایشان بردم، قدری از گوشت را گرفته و با دندانهایشان تکه کردند و در اطراف ظرف گذاشته و فرمودند: با نام خدا میل کنید؛ میهمانان چنان خوردند و نوشیدند (که با آن غذا و نوشیدنی اندک سیر و سیراب گشتند. و سوگند به خدا هر کدام از آنان یارای خوردن و نوشیدن همه آنچه تهیه کرده بودم را داشت، (و این اعجاز حضرت بود) پس از غذا، همین که پیامبر اکرم(ص) خواستند سخن بگویند، ابو لهب پیشی گرفته و گفت: دیر زمانی است که صاحبتان (پیامبر اکرم(ص)) شما را سحر می‌نماید و به دنبال آن حرف سخیف، همه متفرق شدند و نشد که حضرت (ص) با آنان سخن بگویند. آنگاه پیامبر(ص) به من فرمودند: علی‌جان فردا نیز چنین کن و همه آنچه دیروز گذشت امروز نیز اتفاق افتاد، جز اینکه پیامبر(ص) پیش از هر کس شروع به سخن کرده فرمودند: ای فرزندان عبدالمطلب! بدانید که به خدا سوگند، جوانی را در عرب نمی‌شناسم که برتر از چیزی که من برایتان آورده‌ام، آورده باشد؛ حقیقتاً من همه خوبی‌های دنیا و آخرت را برایتان آورده‌ام و خداوند مرا امر کرده که نخست شما را در جریان بگذارم، حالا کدامیک از شما مرا بر این مطلب یاری می‌دهد تا برادرم و چنین و چنان باشد، لیکن هیچ یک از آن گروه پاسخی ندادند و من که از همه خردسال‌تر بودم گفتم: من ای رسول خدا(ص) وزیر تو می‌شوم، پس حضرت گردن مرا گرفت و فرمود: همانا این برادرم و چنین و چنان است پس به حرف او گوش داده و او را اطاعت کنید؛ اینجا بود که آن گروه خندیدند و به ابو طالب گفتند: تو را فرمان داد که به حرف پسرت گوش داده و از او اطاعت کنی.<sup>۱</sup> (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۴).

۱. عن علی بن ابی طالب [ع]؛ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ! إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبِينَ... فَاصْنَعْ لَنَا سَاعاً مِنْ طَعَامٍ وَاجْعَلْ عَلَيْهِ رَجُلَ شَاةٍ وَامْلَأْ لَنَا عَساً مِنْ لَبَنٍ ثُمَّ اجْمَعْ لِي بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ... فَفَعَلْتُ... فَلَمَّا اجْتَمَعُوا إِلَيْهِ دَعَانِي بِالطَّعَامِ... فَأَكَلَ الْقَوْمُ... فَشَرِبُوا... فَلَمَّا آزَادَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يُكَلِّمَهُمْ بَدَرَهُ أَبُو لَهَبٍ إِلَى الْكَلَامِ فَقَالَ: لَهْدِمَا سَخَرَكُم بِهِ صَاحِبُكُمْ فَتَفَرَّقَ الْقَوْمُ وَ لَمْ يَكَلِّمَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: أَلْعَدَّ يَا عَلِيُّ... فَفَعَلْتُ ثُمَّ جَمَعَهُمْ ثُمَّ دَعَانِي بِالطَّعَامِ... فَأَكَلُوا... فَشَرِبُوا... ثُمَّ تَكَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَعْلَمُ شَأْناً فِي الْعَرَبِ جَاءَ قَوْمَهُ بِأَفْضَلٍ مَا جِئْتُكُمْ بِهِ إِنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِخَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ أَنْ أَدْعُوَكُمْ إِلَيْهِ فَأَيُّكُمْ يُؤَاوِزُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَ كَذَا وَ كَذَا! قَالَ: فَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ عَنْهَا جَمِيعاً وَ قُلْتُ - وَ إِنِّي لَأَحَدُهُمْ سَيِّئاً وَ... - أَنَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَكُونُ وَزِيرَكَ فَأَخَذَ بِرَقَبَتِي ثُمَّ قَالَ: إِنَّ هَذَا أَخِي وَ كَذَا وَ كَذَا فَاسْمَعُوا لَهُ وَ أَطِيعُوا. قَالَ: فَقَامَ الْقَوْمُ يَضْحَكُونَ وَ يَقُولُونَ لِأَبِي طَالِبٍ [ع]: قَدْ أَمَرَكَ أَنْ تَسْمَعَ لِابْنِكَ وَ تُطِيعَ.

۲. برخی از مفسران بعضی از طرق اسناد خود این حدیث را دقیقاً مطابق نقل طبری گزارش داده‌اند (ابن کثیر، همان، ج ۶، ص ۱۵۳) و برخی دیگر بجای عبارت کذا و کذا کلمة «وصی و خلیفتی» را گزارش داده‌اند.

## آراء و رویکردهای تفسیری فریقین

آراء و دیدگاه های تفسیری فریقین به دو بخش کلی قابل تقسیم است: (۱) مباحثی که مربوط به مفهوم شناسی واژگان و یا برخی مطالب جزئی چون علت اختصاص امر به انذار به عشیره اقربین است؛ (۲) مباحثی که مربوط به مقصود واقعی آیه «انذار» و رسالت پیامبر خاتم(ص) و شأن نزول آن است. از آنجا که مباحث قسمت اول اولاً از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نبوده و ثانیاً در حد حوصله این نوشتار و به اندازه مناسب در مباحث پیشین مطرح شد، نیازی به بسط آن نیست و آنچه مهم است مباحث مربوط به قسمت دوم است. از این رو، در ابتدا برخی از آراء تفسیری فریقین به ویژه عامه را از نظر گذرانده و به نقد و بررسی آن می‌پردازیم و در ادامه به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی می‌رسیم.

### ۱. صحت همه روایات شأن نزول

برخی از تفسیرپژوهان پس از گزارش روایتی از هر دسته از چهار دسته گذشته حکم به صحت همه آنها کرده و میان آنها چنین جمع کرده که همه این جریانها اتفاق افتاده است. (آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۱۳۲) بلکه ذیل روایت حدیث دار را که دلالت بر خلافت و وصایت امیر مؤمنان علی(ع) دارد، گزارش نکرده است. و این در حالی است که ۳ دسته اول به هیچ‌وجه صحیح نبوده و اشکالات متعددی دارد. برخی از این اشکالات مشترک و برخی ویژه است.

۱. با توجه به آنچه در مورد زمان نزول آیه انذار مطرح شد و اینکه در سامانه آغازین بعثت نازل شده است، روشن است که برخی از افراد مورد اشاره در این روایات، که مخاطب رسول خدا(ص) قرار گرفته‌اند، در آن زمان متولد نشده بودند؛ افرادی چون فاطمه زهرا□ و همسران حضرت(ص) مانند عایشه و حفصه و... (طباطبایی، همان، ج ۱۵، ص ۳۳۵؛ مرتضی عاملی، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۱۶۵؛ احمدی میانجی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۶ و ۱۲۷)

---

(بغوی (قرن ۶)، همان، ج ۳، ص ۴۸۱؛ ابن عادل دمشقی (قرن ۹)، بی‌تا، ص ۳۹۴۳؛ فرات کوفی (قرن ۴)، ۱۴۱۰، ص ۳۰۲؛ بحرانی (قرن ۱۱)، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۸) برخی دیگر از مفسران روایت حدیث دار را به اشکال مختلف گزارش کرده‌اند که در اصل مضمون با حدیث ذکر شده مشترکند (نمونه: قمی (قرن ۴)، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۱۲۴؛ طبرسی، همان، ص ۳۲۲؛ ابو الفتوح رازی، همان، ص ۳۶۲؛ شریف لاهیجی (قرن ۱۱) همان، ج ۳، ص ۴۰۱؛ طباطبائی، همان، ص ۳۳۶).

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

۲. بسیاری از این روایات، بیان می‌کند که رسول خدا(ص) قبیله قریش و گروه‌های مختلفی چون بنی عبد مناف، بنی قصی، بنی کعب و... را گرد آورده و آنان را انذار کرده است، در حالیکه با توجه به آنچه از معنای عشیره و اقربین و مصداق آن و طبقات انساب که گذشت، بسیار روشن است که این گروه‌ها و قبیله قریش صلاحیت اینکه عشیره اقربین باشند را ندارند؛ در نتیجه این روایات، با نص شریف آیه منافات دارند. (طباطبایی، همان؛ مرتضی عاملی، همان)

۳. اختلاف شدید الفاظ و متن روایات این سه دسته - در رابطه با اینکه دقیقاً چه کسانی مورد خطاب قرار گرفته و به آنان چه گفته شده است، سبب اضطراب متن حدیث گشته و اعتبار آن را زیر سؤال می‌برد.

۴. راوی دسته اول، که روایات آن در همه جا گسترده شده است، کسی جز ابو هریره نیست؛ کسی که معلوم الحال بوده و خلیفه دوم او را دشمن خدا و دشمن کتاب خدا خوانده است. (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۱۲۱) علاوه بر اینکه وی، در صحنه نزول آیه و وقایع پس از آن قطعاً حاضر نبود؛ از این رو ابن حجر گوید: این حدیث از مراسیل صحابه است چون ابو هریره در مدینه مسلمان شد و این داستان در مکه اتفاق افتاده و ابن عباس نیز در آن زمان یا به دنیا نیامده بود و یا کودکی بیش نبود. (شاهین لاشین، موسی، محرم ۱۴۰۷، شماره یکم، ص ۵۶)

۵. روایات دسته دوم که سبب نزول سوره مسد را نیز بیان می‌کند، با برخی روایات دیگر که سبب نزول آیه را امر دیگری می‌داند، در تعارض است؛ (سیوطی، همان، ج ۶، ص ۴۰۸) و روشن است که این مطلب، صحت کل روایات را متزلزل کرده و زیر سؤال می‌برد.

## ۲. ضعف یا وضع حدیث دار

برخی از تفسیرپژوهان عامه حدیث دار و شأن نزول قطعی آیه انذار را زیر سؤال برده و گفته است: روایاتی در زمینه شأن نزول رسیده که مورد تمسک شیعیان در امر خلافت است، در حالیکه این روایات یا مؤول است یا ضعیف و یا ساختگی (آلوسی، همان). و این در حالی است که کثرت گزارش این روایت در مجامع تفسیری، حدیثی، تاریخی، کلامی و ادبی به حدی است که، مفید اطمینان به صدور حدیث و مضمون اصلی کل روایت است، بلکه با سیری گذرا در تاریخ تفسیر و آثار پژوهشگران تفسیری می‌توان حکم به تواتر معنوی این حدیث کرد. بدیهی است که

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

وی چون نتوانسته در دلالت روشن این روایات بر امر خلافت، خدشه کند، حکم به وضع یا ضعف یا تأویل کرده است.

برای روشن شدن این مطلب لازم می‌نماید چند مطلب بررسی شود:

### الف) سند حدیث

حدیث دار نزد بسیاری از بزرگان عامه چون جریر طبری و ابو جعفر اسکافی، از صحت سند برخوردار بوده و جزو مسلمات به شمار می‌آید. و در طریق آن ثقات و افراد مورد اعتمادی هستند که صاحبان صحاح سته، با خیال راحت به احادیثشان اعتماد و احتجاج می‌کنند (میلانی، سید علی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۴۳) با بررسی دقیق سند حدیث و طرق مختلف آن و کثرت گزارش آن، یقین به صدور و اعتبار حدیث دار حاصل می‌شود و جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای برای طالب منصف باقی نمی‌ماند. (نگ: میلانی، همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۵؛ میلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۳ - ۲۲؛ امینی، عبد الحسین، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۳۹۶ و ۳۹۷؛ مرتضی عاملی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۵۶ - ۱۶۳؛ مرتضی عاملی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۱۱ - ۲۸؛ شرف الدین عاملی، عبد الحسین، ۱۴۱۳، ص ۱۸۹ - ۱۹۳؛ احمدی میانجی، علی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۱۱ - ۱۲۰؛ طالعی، عبد الحسین، ۱۳۸۶ ش، شماره ۱۴، ص ۶۱ - ۶۴؛ حسینی سید جواد، ۱۳۸۸، ص ۱۹ و ۲۰)

### ب) دلالت حدیث

۱. اوصاف و ویژگیهایی که در ذیل حدیث برای امیر المؤمنین علی علیه السلام روایت شده است در گزارش‌ها از ۲ به ۶ وصف می‌رسد و مجموع آنها ۸ وصف است به این شکل:

- ۱) أخی، ولیّی؛ (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۰۰)
- ۲) أخی، وصیّی، خلیفتی؛ (همان، ص ۳۰۲)
- ۳) أخی، وصیّی، وزیری؛ (طوسی، محمد بن حسن، همان، ج ۸، ص ۶۷)
- ۴) خلیفتی، وصیّی، وزیری؛ (قمی، علی بن ابراهیم، همان، ج ۲، ص ۱۲۴)
- ۵) خلیفتی، وصیّی، وزیری، أخی، وارثی؛ (ابو الفتوح رازی، همان، ج ۱۴، ص ۳۶۲)
- ۶) خلیفتی، وصیّی، وزیری، أخی، وارثی، بمنزله هارون من موسی؛ (بحرانی، همان، ج ۴، ص ۱۸۷)



تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

- ۷) خلیفتی، وصیی، وزیری، أخی، ولیی، قاضی دینی (پردازنده دیون و بدهی‌ها)؛ (طبرسی، همان، ج ۷، ص ۳۲۲)
- ۸) خلیفتی، وصیی، وزیری، قاضی دینی، منجز عداتی (وفاکننده به وعده‌ها و بجا آورنده آنها)؛ (قمی علی بن ابراهیم، همان)

آنچه از این ۸ وصف اهمیت بیشتری دارد «خلافت» و «وصایت» است که، در اکثر گزارش‌ها آمده است. لیکن در تفسیر طبری و ابن کثیر حذف شده است، چنانچه گذشت. البته دو وصف «ولئی» و «بمنزلة هارون من موسی» که در برخی گزارش‌ها آمده است نیز، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. و همچنین «وزارت» و «وراثت».

در تفاسیر اهل سنت نیز به شکلهای مختلفی آمده است:

- ۱) أخی، کذا، کذا؛ (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۴)
- ۲) أخی، وصیی، خلیفتی: نوع تفاسیر این سه ویژگی را ذکر کرده‌اند؛ (نمونه: بغوی، همان، ج ۳، ص ۴۸۱)
- ۳) أخی، صاحبی؛ (ابن کثیر، همان، ج ۶، ص ۱۵۱)
- ۴) قاضی دینی، خلیفتی؛ (ابی حاتم، همان، ج ۹، ص ۲۸۲۷)
- ۵) أخی، وصیی، خلیفتی، ولیی؛ (حسکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۸۶)
- ۶) أخی، وصیی، خلیفتی، وزیری، قاضی دینی؛ (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۳)
- ۷) أخی، وصیی، خلیفتی، وزیری، ولیی، قاضی دینی. (حسکانی، همان، ص ۵۴۳)

با عنایت به همه این روایات، مجموع اوصاف نه گانه عبارتند از: أخی، وصیی، ولیی، وزیری، خلیفتی، صاحبی، وارثی، قاضی دینی و منجز عداتی. که وقتی روایات را با هم مقایسه می‌کنیم حلقه‌های مفقوده آن، خود را نشان می‌دهد که دست‌های ترسان یا خائن، برخی را حذف کرده است.

آنچه در بیشتر احادیث کتب فریقین به چشم می‌خورد، ۳ وصف اخوت و وصایت و خلافت است که از حسن اتفاق، دلالت دو وصف اخیر بر مسأله امامت، از دیگر اوصاف، روشنتر و قوی‌تر است.

و آیا جز این است که خلافت همان وجوب اطاعت و لزوم پیروی و تبعیت در افکار و اعمال است؟ و چه نصی صریح‌تر از این نص وجود دارد و اگر این تعبیر در حق هر کس جز امیر مؤمنان

علی(ع) گفته می‌شد، جز این نبود که ما او را امام و مقتدای خود قرار می‌دادیم. (میلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۶)

البته اشکالات و شبهاتی در مورد فقه الحدیث روایت و دلالت آن از سوی برخی از پژوهشگران تفسیری و غیره، از عامه مطرح شده است که، بی‌اساس بوده و به تفصیل از آنها پاسخ داده شده است. (به منابع پیشین مراجعه شود)

### ۳. تحریف روایت

از تحریفات خیانت بار و آشکاری که در تاریخ ثبت شده است، تحریفی است که در تفسیر ابن جریر طبری انجام شده است. چرا که وی با اینکه حدیث دار را بسیار کامل گزارش کرده است، چنانچه گذشت، لیکن همین که به بحث خلافت و وصایت و ولایت رسیده به «کذا و کذا» (چنین و چنان) تعبیر کرده است و عبارت «خلیفتی و وصی و ولی» یا عبارت «وصی و خلیفتی» را، که در تفاسیر و مجامع معتبر حدیثی آمده است، در تفسیر خود حذف کرده است. و نکته جالب اینکه خود طبری در تاریخ معروف خود چنین گزارش داده است: **عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ أَخِي وَ وَصِيًّا وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ... إِنَّ هَذَا أَخِي وَ وَصِيًّا وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ** (طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۳) و ابن کثیر نیز با اینکه اعتمادش در جریانه‌های تاریخی و وقایع گذشته بر تاریخ طبری است، لیکن در خصوص این مورد، تفسیر طبری را مصدر و منبع خود قرار داده و حدیث را با همان عبارت کنایی «کذا و کذا» گزارش می‌نماید. البته حسن ظن به این دو مفسر بزرگ، اقتضاء می‌کند که گفته شود، این تحریف از سوی ناسخان یا ناشران صورت گرفته است، نه از سوی ایشان؛ ولی به هر حال این تحریف، لکه سیاهی است در تاریخ اهل سنت و سندی است گویا بر حقانیت تشیع. از باب پیروی خلف از سلف، استاد هیکل نیز در کتاب خود، با اینکه حدیث و ذیل آن را گرچه محرف و با عبارت: **أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ عَوْنُكَ أَنَا حَرْبُ عَلِيٍّ مَن حَارَبْتَهُ بَدُونِ تَقْرِيرِ بِيَامِبرِ اِكْرَمِ(ص)** گزارش کرده است، (هیکل، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۰) لیکن در چاپهای بعدی همه ذیل روایت حذف شده است. (امینی، همان، ج ۳، ص ۴۰۶ و ۴۰۷، و مرتضی عاملی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۱۱)

### ۴. تعصب مذهبی

برخی از تفسیر پژوهان، رویکردی متعصبانه را دنبال کرده و گرچه اصل حدیث و داستان را گزارش کرده‌اند، لیکن هیچ اشاره‌ای به ذیل آن که بازتاب گفتگوی رسول خدا(ص) و امیر

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

مؤمنان علی(ع) است، نکرده‌اند و به نظر می‌رسد این رویکرد هیچ دلیلی جز تعصبات مذهبی، ملاحظات سیاسی و تقیه و یا کتمان حقیقت ندارد. (زمخشری، همان، ج ۳، ص ۳۴۰؛ فخر رازی، همان، ج ۲۴، ص ۵۳۶؛ میبیدی، همان، ج ۷، ص ۱۶۳؛ ابن عطیه، همان، ج ۴، ص ۲۴۵؛ نظام الدین نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۸۷ و آلوسی، همان، ج ۱۰، ص ۱۳۲).<sup>۱</sup>

## ۵. تلخیص نابجا

از جمله تغییرات و تصرفات نابجایی که در ذیل حدیث دار در کتب تفسیری اعمال شده است، که خود نوعی تحریف به شمار می‌آید، تغییری است که سیوطی انجام داده است. وی این حدیث را از ابن اسحاق و ابن جریر طبری و ابن ابی حاتم و ابن مردویه و ابو نعیم و بیهقی گزارش کرده است، لیکن ذیل حدیث را با اینکه از سوی راویانی که نام برده شد، مختلف گزارش شده است، با سلیقه خود که جای تعجب و تأسف دارد چنین آورده است.

ثُمَّ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَعْلَمُ أَحَدًا فِي الْعَرَبِ جَاءَ قَوْمَهُ بِأَفْضَلٍ مِمَّا جِئْتُكُمْ بِهِ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِخَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ أَنْ أَدْعُوَكُمْ إِلَيْهِ فَأَيُّكُمْ يُوَارِثُنِي عَلَى أَمْرِي هَذَا فَقُلْتُ - وَأَنَا أَحَدُهُمْ سَنًا - إِنَّهُ أَنَا. فقام القوم يضحكون (سیوطی، همان، ج ۵، ص ۹۷)

و در روایت دیگر از ابن مردویه از براء بن عازب ذیل روایت را چنین گزارش کرده است:  
جِئْتُكُمْ بِالْدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَاسْلِمُوا تَسَلَّمُوا وَأَطِيعُوا تَهْتَدُوا. (همان)

با توجه به مجموع روایات ماجرای دار و دقت در گزارش‌ها روشن می‌شود که آن گزارش‌هایی که اجابت علی(ع) و تقریر رسول خدا(ص) را در بر نداشته، گزارش‌هایی ناقص بوده که مفسران، عمداً یا سهواً بخشی از آن را حذف کرده‌اند و تصور اینکه گزارش‌های مشتمل بر این اجابت و تقریر، زیادتی در آنها رخ داده باشد، تصوری نادرست است؛ چون اولاً: هیچ تخطئه‌ای از سوی کسی نسبت به این دسته از گزارش‌های کامل، به چشم نمی‌خورد؛ بلکه بسیاری از مفسرانی که حدیث دار را ذکر کرده‌اند، ذیل آن را نیز به طور کامل با اندک اختلافی گزارش داده‌اند؛ ثانیاً: وجود انگیزه‌های بسیار، نسبت به حذف ذیل روایت، به روشنی نشان می‌دهد که آنچه در ذیل این دسته آمده است از سوی برخی مفسران حذف شده است.

۱. ۴ مفسر نخست در قرن ششم و نظام الدین در قرن هفتم و آلوسی در قرن سیزدهم می‌زیسته‌اند.

## نتیجه‌گیری و جمع بندی

قرآن کریم اولین و مهمترین منبع دینی و قطعی ترین سند خدشه ناپذیر دین مبین اسلام است. از این رو، روا نیست بدون تدبیر شایسته و دقت بایسته در آیات الهی آن، به ویژه پیرامون مسائل اساسی و مباحث مرتبط به اصول دین، که بسیار حیاتی بوده و در سعادت و شقاوت انسان، سرنوشت ساز است، از بیانات آن گذشت. عقل سالم و وجدان منصف نیز، هرگونه سطحی نگری و خیال پنداری را، در مورد آیات قرآن کریم، به ویژه در مسایل بنیادین، به یقین، محکوم کرده و مردود می‌داند. پس برای فهم درست آیات و درک صحیح معنا و مفهوم آن و شناخت عمیق غرض و مقصود آن، لازم و ضروری است با دقت فراوان و تحلیل ژرف متکی بر واقعیات و حقایق روشن به دست آمده ای که، بر ادله قطعی عقلی و نقلی مبتنی و استوار است، آیات تفسیر گشته، تا مراد واقعی خداوند متعال دانسته شود. بدیهی است هر گونه حکم سطحی ناسازگار با واقعیات و یا برخاسته از روی نظر شخصی و هوس فردی، مصداق تفسیر به رای بوده که به ضرورت دین مردود است.

با در نظر گرفتن مطالب این نوشته و دقت و تحلیل درست در آیه «انذار» و روایات صحیح پیرامون شان نزول آن، به قطع می‌توان گفت که این کریمه، اولین سند قوی و شاهد قطعی امامت، اخوت، وراثت، وصایت، وزارت و خلافت بلا فصل امیر مومنان علی علیه السلام است. با تدبیر در مفاهیم واژگان این کریمه به ویژه مفهوم «عشیره» و مصداق «عشیره اقریین» و شناخت تاریخ فرویش آن و نقد و بررسی روایات درست شان نزول و جریان پس از نزول آن که در انواع کتب و پژوهشهای تاریخی، حدیثی، ادبی، کلامی به ویژه تفسیری مفسران فریقین علی الخصوص عامه گزارش شده است، به روشنی به دست می‌آید که مساله وصایت و خلافت و امامت از منظر خداوند متعال و دین مبین اسلام، به قدری با اهمیت است که رسول خدا، همراه با نزول اولین آیات و دستور یافتن به انذار عمومی و ابلاغ همگانی در رابطه با دین اسلام، موظف به اعلام مساله وصایت و خلافت از همان بدو اسلام بوده است؛ این، نشانگر این است که امامت، در امتداد نبوت بلکه قرین و از نظر اهمیت هم درجه آن است و پس از اعلام آن تنها فردی که پس از درخواست مکرر رسول خدا (ص) در جمع خویشان خود، در آن شرایط حساس و خطرناک، وصایت و وزارت و خلافت رسول خدا ص را پذیرفت کسی نبود جز امیر مومنان علی(ع). و با وجود نص آیه «انذار» و روایات متواتر و مورد اتفاق فریقین، که حاکی از وصایت

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

مطلقه و خلافت بلا فصل امیر مومنان است، متأسفانه برخی از دانشمندان مسلمان و قرآن پژوهان عامه با خیانت، تحریف، تفسیر به رای، تحلیل نادرست، گزارش ناقص و حق پوشی، سبب به وجود آمدن برخی شبهات، پیرامون دلالت این کریمه و روایات پیرامون آن گشته و به گمراهی و اضلال افتاده اند. از این، در این نوشتار به اختصار یا تفصیل در حد حوصله این مقال، به این شبهات اشاره کرده و به آنها پاسخ دادیم تا پس از مطالعه و دقت در مطالب و مراجعه به منابع آن، جای هیچ گونه وهم و تردیدی برای پژوهشگر منصف و طالب حق باقی نمی ماند ان شاء الله تعالی. به نظر می رسد خود کتب عامه و پژوهش های علمی به ویژه تفسیری آنان، به تنهایی برای اثبات این مساله کافی است.

چه زیباست ختم این نوشته به مضمون حدیثی زیبا از امیر مؤمنان علی(ع) پیرامون موضوع مورد بحث.

ابن ناجذ گزارش می دهد: مردی به امیر مومنان علی علیه السلام عرض کرد: ای امیر مؤمنان! چطور شد که بجای عمویت از پسر عمویت ارث بردی؟ حضرت فرمودند: رسول خدا (ص) بنی عبدالمطلب را در خانه یکی از ما یا بزرگتر ما گرد آوردند و غذای کمی فراهم کردند که به همه رسید و همه سیر و سیراب شدند درحالیکه عادتاً کافی نبود. سپس - پس از انذار و دعوت - فرمودند: کدامیک از شما با من بیعت می کند تا برادر و وارث و وصی من باشد و من با اینکه کوچکترین فرد بودم به پاخاسته و گفتم: من، حضرت فرمودند: بنشین. و این اتفاق تا سه بار تکرار شد و در نهایت « به علامت رضایت و قبول » با دست خود به دست من زدند و این طور شد که من از وی ارث بردم نه از عمویم<sup>۱</sup>.

اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الْمُتَمَسِّكِينَ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ (ع) إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

۱. عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ نَاجِذٍ: أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَ وَرِثْتَ [ابنِ عَمِّكَ] دُونَ أَعْمَامِكَ! قَالَ: جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَصَنَعَ لَهُمْ مِدًّا مِنَ الطَّعَامِ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا وَبَقِيَ الطَّعَامُ كَمَا هُوَ كَأَنَّهُ لَمْ يَمَسَّ ثُمَّ دَعَا بِعَمْرِ قَسْرَبُوا حَتَّى رَوُوا وَبَقِيَ الشَّرَابُ كَأَنَّهُ لَمْ يَمَسَّ أَوْ لَمْ يَشْرَبْ، فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ خَاصَّةً وَ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً وَ قَدْ رَأَيْتُمْ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ مَا قَدْ رَأَيْتُمْ وَ أَيْكُمْ يَبْتَاعُنِي عَلَى أَنْ يَكُونَ أَحْيَى وَ ضَاجِبِي وَ وَارِثِي فَلَمْ يَقُمْ إِلَيْهِ أَحَدٌ فَقُمْتُ إِلَيْهِ وَ كُنْتُ أَضَعُرُ الْقَوْمَ فَقَالَ: اجْلِسْ حَتَّى كَانَ فِي الثَّلَاثَةِ صَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى يَدِي ثُمَّ قَالَ [عَلِيٌّ] قَبِذْ لَكَ وَرِثْتَ ابْنَ عَمِّى دُونَ عَمِّى ( حسانى، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۴۳ ویا کمی تفاوت: صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۱ ص ۱۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ش، ج ۲ ص ۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۳ ص ۲۱۳؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰، ص ۱۳۹؛ همو، بی تا، ص ۱۰۴؛ بحرانی، همان، ج ۵ ص ۷۹۱؛ مجلسی، همان، ج ۱۸ ص ۱۷۸).

## منابع<sup>۱</sup>

- قرآن کریم.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد: تفسیر القرآن العظیم، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان سعودی، ۱۴۱۹.
- ابن عاشور، محمد طاهر: التحریر و التنویر، چاپ اول نشر مؤسسة التاریخ العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی: روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸.
- ابو حیان، محمد بن یوسف: چاپ اول، نشر دار الفکر، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰.
- احمدی میانجی، علی: مقاله حدیث الانذار یوم الدار، چاپ مجله رساله الثقلین، شماره ۲۲، مرداد ۱۳۷۶ ش.
- آلوسی، سید محمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
- امینی نجفی، شیخ عبد الحسین احمد: الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، چاپ سوم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ایران، قم ۱۴۲۵.
- بحرانی، سید هاشم: البرهان فی تفسیر القرآن، نشر بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶.
- بخاری، محمد بن اسماعیل: صحیح البخاری، موقع وزارة الاوقاف المصریة، نشر نامعلوم، بی تا.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد: لباب التأویل فی معانی التنزیل، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
- بغوی، حسین بن مسعود: معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر: انوار التنزیل و اسرار التأویل، نشر دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۱۸، چاپ اول.
- ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد: جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم: الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
- جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن: جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

۱. در این مقاله، از بیش از صد منبع تفسیری و غیر تفسیری استفاده شده است که نشانی اختصاری آنها در متن مقاله ذکر شده است، لیکن برای پرهیز از اطاله در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود.

تفسیر تطبیقی آیه «انذار» از نگاه فریقین

- حسکانی، عبید الله بن احمد: شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۴.
- حسینی، سید جواد: مقاله حدیث ولایت (۲)، یوم الدار، چاپ مجله مبلغان، ش ۱۲۲، آبان و آذر ۱۳۸۸ ش.
- دشتی، مهدی: مقاله پایان سالهای ابری (بازخوانی مجدد یوم الدار)، مجله سفینه، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۲۳.
- زحیلی، وهبه: التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج، چاپ دوم، نشر دار الفکر، سوریه، دمشق، ۱۴۱۱.
- زمخشری، محمود بن عمر: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷.
- سید قطب، فی ظلال القرآن: نشر دار الشروق، لبنان، بیروت، ۱۴۲۵، چاپ ۳۵.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر: الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، چاپ اول، نشر کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۴.
- شاهین لاشین، موسی: «وانذر عشیرتک الاقربین»، مجله منبر الاسلام، سال ۴۵، محرم، ۱۴۰۷، شماره یکم.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی: تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر دار، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه: علل الشرایع، کتاب فروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ ش.
- طباطبائی، محمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۷.
- طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر: تاریخ الطبری، موقع یعسوب، بی تا.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر: جامع البیان فی تفسیر القرآن، نشر دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲.
- طوسی، محمد بن حسن: التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، تحقیق احمد قصیر عاملی، بی تا.
- طالعی، عبد الحسین: مقاله حدیث یوم الدار، منابع و صحت حدیث، چاپ مجله سفینه، ش ۱۴ و ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۸۶ ش.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه: تفسیر نور الثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر: التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، نشر دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ۱۴۲۰.
- فرات کوفی، ابو القاسم فرات بن ابراهیم: تفسیر فرات کوفی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰.

دو فصلنامه علمی- تخصصی دانشگاه قم: سال یکم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱

- فیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب: القاموس المحيط، به اشراف محمد نعیم العرقسوسی، چاپ هشتم، نشر مؤسسة الرسالة للطباعة، والنشر والتوزيع، بیروت، لبنان، ۱۴۲۶.
- فغفور مغربی، حمید: مقالة بازشناسی دعوت پیامبر (ص)، مجله پژوهشهای اجتماعی اسلامی، مرداد و شهریور ۱۳۸۶، شماره ۶۵.
- فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، انتشارات الصدر، تهران، ۱۴۱۵.
- قاسمی، جمال الدین: محاسن التأویل، چاپ اول، نشر دار الکتب العلمیه، لبنان، بیروت، ۱۴۱۸.
- قرطبی، محمد بن احمد: الجامع لاحکام القرآن، چاپ اول، نشر ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا: کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- قمی، علی بن ابراهیم: تفسیر قمی، دار الکتب، قم، ۱۳۶۷ ش.
- کاشانی، ملا فتح الله: منهج الصادقین فی الزام المخالفین، نشر کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ ش.
- مراغی، احمد بن مصطفی: تفسیر المراغی، چاپ اول، نشر دار الفکر، لبنان، بیروت، بی تا.
- مرتضی العاملی، سید جعفر: الصحيح من سيرة الامام علی (ع) (المرتضى من سيرة المرتضى)، المركز الاسلامی للدراسات، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۳۱.
- مرتضی العاملی، سید جعفر: الصحيح من سيرة النبی الأعظم (ص)، چاپ دوم، نشر دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۳۸۶/۱۴۲۸ ش.
- مکارم شیرازی و همکاران: تفسیر نمونه، چاپ دهم، نشر دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ملا حویش آل غازی، عبد القادر: بیان المعانی، نشر مطبعة الترقی، دمشق، ۱۳۸۲.
- میلانی، علی: حدیث الدار، نشر مرکز الابحاث العقائدية، قم، ۱۴۲۱.
- میلانی، علی: تشیید المراجعات و تفنید مکابرات، چاپ چهارم، نشر الحقائق، قم، ۱۴۲۷.





---

## Comparative Commentary of the Verse of "Warning" (*Enzar*) from the View of Shia and Sunni

'Ezzatullah Moulacinia<sup>1</sup>

Mohammad Amin Mu'meni<sup>2</sup>

The verse "*warn your closest relatives*" (26:214) is one of the most important verses explaining Holy Prophet's mission on Islam, warning his closest relatives and designating his successor in order to found Islam in its first center at the onset of his mission. It is the first verse which commands Holy Prophet to warn his own closest relatives at early days of his mission. Although the warning addresses general public, it starts with Holy Prophet's closest relatives for some reasons. Correct interpretation of the verse and knowing aftermath of its revelation has a significant role in understanding the process of designating Imam in Islam, because it is a strong document of rightfulness of Shia views on Imamate and Imams of Islamic nation, given the conclusive and widely transmitted hadiths which are discussed in the works of Shia and Sunny works. These hadiths clearly show that Imam Ali (Commander of the Faithful) was the only person who accepted Holy Prophet's request to be his successor. There are, however, different inconsistent hadiths and commentaries in general commentary works caused by political grudges and counterfeited to confront with 'Alavi (followers of Imam Ali) Shia, which should be reviewed and criticized and the correct commentary of the verse and its relevant hadiths should be explained. Therefore, the present paper carefully studies the horizons of revelation of the verse "*warning*" and its epistemology, criticizes commentary views of Shia and Sunni and hadiths related to the occasions of its revelation, reviews the commonalities and differences and provides the researchers of commentary with the results.

**Key words:** the verse of "*warning*", comparative commentary of Shia and Sunni, commentary concepts, occasion of revelation, *warning closest relatives*.

---

1 . Assistant professor of department of sciences of the Quran and hadith, Qom university  
2 . correspondent writer, PhD student of sciences of the Quran and hadith

---

**A Comparative Study of Ibn Shahr Ashub's Commentary-Theological Standpoint with Those of Theological Schools in His Book "*Motashabeh al-Quran*" (Metaphorical Expressions in the Quran)**

Mohammad Sadiq Heidari<sup>1</sup>

Zeinab al-Sadat Husseini<sup>2</sup>

Seyyed Ali Akbar Rabi' Nattaj<sup>3</sup>

After the Holy Prophet's passing away and due to the expansion of conquests of Islamic world, new intellectual and ideological schools and sects emerged, each of which relied on the Holy Quran to prove their own beliefs and provided incorrect esoteric commentaries and exegeses. This made Shia scholars to resolve existing doubts and deviations in this regard through presenting Shia standpoint. Ibn Shahr Ashub Mazandarani is one the scholars who has greatly helped to promote invaluable teachings of Islam and the Holy Quran by writing valuable works, thus he has played a significant role in defending genuine beliefs of Shia. Using a descriptive-analytical method, the present paper seeks to analyze his commentary-theological views and his way of confrontation with such groups as Mu'tazilites, Determinists, Attributists, Anthropomorphists, Ash'arites, extremists, Isma'ilites, Zaidites, Kaysanites and Kharejites through scrutinizing his book "*Motashabeh al-Quran and Mokhtalefeh*". The results show that he has studied and criticized the views of other theological schools with reference to "the judgement of reason, Quranic verses, hadiths, Arabic literature and historical documents".

**Key words:** Ibn Shahr Ashub, *Motashabeh al-Quran*, theological schools, ways of confrontation, Shia view.

- 
- 1 . PhD student of theology, sciences of the Quran and hadith, Mazandaran University
  - 2 . Assistant professor of department of sciences of the Quran and hadith, Mazandaran University
  - 3 . Associate professor of department of sciences of the Quran and hadith, Mazandaran University

---

## Study of Scientific Commentary School from the View of Commentators

Asmar Ja'fari<sup>1</sup>

The Holy Quran is the guidebook for man in all times and its verses should be understood precisely and correctly in order to use this heavenly book. Over the history, all commentators have scientifically tried to understand the Holy Quran correctly and precisely, and every commentator has interpreted the Quran based on his scientific- professional ability and with regard to various sciences presented in the Quran. This has led to the emergence of different commentary methods over the centuries. Scientific commentary, as an independent commentary method, has been taken into consideration by some Shia and Sunni scholars and commentators, though much more in recent decades. It can be said that scientific commentary of the Quran has entered a new stage and is an approach to the Quran, but like other scientific endeavors, it has some advantages and disadvantages which should be studied precisely and justly.

**Key words:** school, commentary, science, commentary methods, scientific commentary method.

---

1 . PhD student and instructor of Arak teachers' University

---

**Comparative Study of the Problem of Absolute Determination in Fakhr Razi's *Tafsir al-Kabir* (the Large Commentary) and Allamah Tabatabaii's *Tafsir al-Mizan* (the Criterion Commentary)**

Mahmud Seidi<sup>1</sup>

Ehsan Mansoori<sup>2</sup>

Murteza Bayat<sup>3</sup>

The problem of absolute determination and free will is one of the oldest theological discussions in the world of Islam, caused by contemplation and reflection on Quranic verses. Regarding the interpretation of these verses, Muslim commentators and theologians have been divided into two groups of determinists and libertarians. Fakhr Razi, a prominent Ash'arite theologian and commentator, has made great attempts to prove the theory of absolute determination. One of the most fundamental parts of his theory is the affirmation of absolute determination on the basis of the interpretation of Quranic verses. In his arguments, Razi tries to prove that free acts are determined through arguing that God is the Unique, Creator and Maker and that his knowledge attaches to free acts. Given Allamah Tabatabaii's intellectual principles in *al-Mizan* commentary, some of these arguments suffer internal inconsistency and are negated by verses proving man's free will. Regarding God as Creator and Maker does not necessitate the determination of man's acts, because God has created man free and His knowledge attaches to doing acts freely.

**Key words:** Fakhr Razi, Allamah Tabatabaii, God, absolute determination, free will, the Quran.

---

1 . Assistant professor of Shahed University

2 . PhD student of Qom University

3 . Assistant professor of Arak University

---

## Comparative Study of Content of the Verse "Common Usage" ('*Orf*) in the View of Shia and Sunny Commentators

Kavus Roohi Barandagh<sup>1</sup>

Mohammad Hussein Khavaninzadeh<sup>2</sup>

All Shia Imamiyyah scholars regard "*common usage*" as a valid and authorized criterion to determine the concepts of legal propositions, and some specialists in the first principles and great jurists even hold that it is a criterion to determine the referents as well, but all explicitly reject its effectiveness as a source of jurisprudence and inference of injunctions. However, Sunni schools have more or less accepted "*common usage*" as a source of jurisprudence and inference of injunctions along with other sources, despite their own internal differences. The verse 199 in the Chapter "*The Elevated Places*" (*al-A'raf*) which reads, "*Take to forgiveness and enjoin good and turn aside from the ignorant*" is one the most important Quranic verses cited and argued by Sunni scholars to prove the independent validity and authority of the "*common usage*". Using a library method to gather the data, a documentary method to report the views and content analysis method to analyze the data, the present paper seeks to review, analyze and criticize the views of commentators, particularly Sunni commentators, about the content of the verse in terms of using it as proof for the authority of "*common usage*" as an independent source of jurisprudence. It concludes that the terms "*common usage*" and "*good*" in the verse do not have technical connotation; rather, they mean good deed or manner the goodness of which is proved by reason or Sacred Law.

**Key words:** common usage, good, the verse of "common usage", authority of common usage.

- 
1. Assistant professor of department of sciences of the Quran and hadith, Tarbiat Modarres University, correspondent writer, [k.roohi@modares.ac.ir](mailto:k.roohi@modares.ac.ir)
  2. Assistant professor of department of *fiqh* (jurisprudence) and principles, Allamah Tabataba'ii University

---

## **Comparative Study of the Verse "So Ask the Followers of the People of Knowledge" (16:43) Indicative of Scientific Authority of Holy Prophet's Household from the View of Shi'a and Sunni Commentators**

**Hussein 'Abdulmohammadi**

There are several verses in the Holy Quran indicative of scientific authority of Holy Prophet's Household, some of which are stated clearly and through exact indication and others through indication per nexum. One of these verses is the verse 43 of the chapter "Ant" (al-Naml), which clearly refers to the scientific authority of Holy Prophet's household and is much similarly repeated in the verse 7 of the chapter "Prophets" (al-Anbia). In this verse, The Most High God States, "And we did not send before you any but men to whom we send revelation; so ask the followers of the people of knowledge if you do not know". Having reviewed the key concepts, the present paper seeks to study different views about the referent of people of knowledge. First, a standpoint which, on the basis of the context of the verse, regards the people of knowledge as the people of book is discussed and its problems are explained. Then the limitations of another standpoint are clarified, which regards the verse as a general one in terms of asker, the asked and the object of question. Finally, the view of some Shi'a and Sunni scholars who, relying on hadiths, regard the Holy Prophet's Household as the referent of the verse are explained and the relevant hadiths narrated in Shi'a and Sunni sources are taken into consideration.

**Key words:** Holy Prophet's household, scientific authority, people of knowledge, Quran, Prophet.

## Abstracts

---

### Comparative Commentary of the First Verses of the Chapter "The Evident Smoke" (*al-Dokhan*), with Emphasis on the Revelation of the Quran

Kamran Oveisi<sup>1</sup>

Reza Mo'addab<sup>2</sup>

Comparative studies on Islamic texts, particularly on Quranic verses, are of particular importance and status. The first six verses of the Chapter "The Evident Smoke" (*al-Dokhan*) briefly explain the eminence and magnificence of the Revealer, the revealed, the receiver and time of the revelation. Therefore, the issue of the Night of Decree and revelation of the Quran can be discussed in the commentaries of abovementioned verses. The comparative commentary of these verses shows that the best interpretation of the isolated (detached) letters "*Ha- Mim*" is "O Muhammad", based on the guidance of infallible Imams (peace be upon them), that of "*al-Kitab al-Mubin*" is "swearing to the Manifest Book", that is, determined affairs from Guarded Tablet, that of revelation is the revelation of the Quran at the Night of Decree as well as determining the affairs from the Guarded Tablet, and that of revelation is the sudden revelation of simple and brief Quran or its reality which is not in the form of words and legislative; rather, it is in creation which was emanated into the Prophet's heart (May the blessing and peace of Allah be upon him and his progeny). It can be said that these verses address the Holy Prophet, consequently other people as well. A wise affair is an affair which requires the attachment of command and prohibition due its accuracy and actualizes after the requirement and creation. This occurs at the Night of Decree through determining the affairs from the Guarded Tablet. Then it is revealed into Prophet's heart and completed during gradual revelation appropriate to the occasion and its delivery to people by Holy Prophet.

**Key words:** comparative commentary, the Evident Smoke (*al-Dokhan*), sudden and gradual, revelation.

---

1 . PhD student of sciences of the Quran and hadith

2 . professor of department of the Quran and hadith, Qom University