



پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

دوفصلنامه دانشگاه قم

سال یکم، شماره دوم- پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر غلامحسین اعرابی

سر دبیر: 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 نیکونام (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

حروفچین و صفحه‌آرا: محمدباقر مهرآبادی

#### یادآوری:

- در این دوفصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه‌های علوم قرآنی، معارف قرآنی، دیدگاه‌های تفسیری، اختلاف نظرها یا اشتراک نظرهای تفسیری بین شیعه و سایر فرقه‌های 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 مقاله‌ها آزاد است.

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

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

تلفن: ۶۱-۰۲۵۳۳۱۰۳۳۶۰ سامانه نشریه: ptt.qom.ac.ir

نشانی الکترونیک: ptt@Oom.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.

## یادداشت سر دبیر

عن مولانا علی (ع) قال: وَكِتَابُ اللَّهِ يَبَيِّنُ أَظْهَرَ كُمْ نَاطِقٌ لَا يَغِيَا لِسَانُهُ وَبَيِّنُ لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ وَعِزُّ لَا تُهْنَمُ أَعْوَانُهُ». (نهج البلاغه للصبحی صالح، ص: ۱۹۱)

کتاب خدا در حضور شماس است، گویایی است که زبانش خسته نمی شود و خانه ای است که ارکانش فرو نمی ریزد و عزتمندی است که یارانش شکست نمی خورند بدون شک ژرفای معارف قرآن آن قدر عمیق و بلندایش چنان رفیع است که طایر اندیشه آدمی را توان پرواز در فضای لا یتناهی و سباحه در بحر عمیق آن نیست ولی با این وجود سفره کرمش هیچ سائلی را بی نصیب نگذاشته و خوشه چینان معرفت از خرمن آن بهر مند و هر خرد ورزی به قدر وسع خویش از آبشخور معارف آن سیراب می گردد و چه زیباست سخن پیامبر (ص) آنجا که فرمود: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدِبَةُ اللَّهِ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدِبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي أَمَرَ بِهِ، وَهُوَ النُّورُ الْمُبِينُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ، عِصْمَةٌ لِمَنْ اغْتَصَمَ بِهِ، وَدَجَاةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ (الدارمی ۳۳۵۸) قرآن خوان گسترده خداوند است و هر کس به قدر توان خویش از آن بهر مند می شود...

آنچه در اینجا گفتنی می نماید اینکه: قرآن به عنوان بهترین سند حقانیت اسلام و معجزه ابدی آن باید کاویده می شد و به شرح و بسط و توضیح و تفسیر نیازمند بوده است این نیاز یکی از اسباب عمده پیدایش دانش تفسیر در میان مسلمانان محسوب می گردد. از طرفی می دانیم که دانش تفسیر به عنوان یکی از دانش هایی که در حوزه فرهنگ اسلامی به وسیله مسلمانان شکل گرفته و بنیاد نهاده شده است همچون سایر علوم از آغاز تا کنون فراز و فرودهایی داشته و مراحل مختلفی را در ادوار گوناگون طی نموده

است، دانشمندان مسلمان همواره برای پیشبرد آن تلاش کرده و حاصل این تلاش ه امروز در قالب مجموعه های نفیس تفسیر قرآن در اختیار ما است

با مطالعه مراحل شکل گیری و سیر تطور علم تفسیر این نتیجه به دست می آید که دانش تفسیر از صدر اسلام شروع شده و خاستگاه آن وحی الهی بود که پیامبر (ص) را مبین و مفسر قرآن معرفی کرد، پیامبر (ص) به عنوان نخستین معلم و مفسر از خود قرآن کمک می گرفت و برای برخی معضلات و تبیین آیات قرآنی از دگر آیات قرآن کمک می جست از همین جا بود که روش تفسیر قرآن به قرآن شکل گرفت بعد از پیامبر (ص) اهل بیت علیهم السلام نیز در صدد فهم قرآن بر آمده و به تفسیر آن روی آوردند آنان علاوه بر روش تفسیر قرآن به قرآن که بوسیله پیامبر (ص) نهادینه شده بود از روش تفسیر قرآن بوسیله سنت نیز استفاده می کردند به این شکل که گاهی با استناد به سنت پیامبر (ص) آیات قرآن را تفسیر می نمودند و چون در این مرحله بیشتر به اقوال و گفته های پیامبر (ص) استناد می شد این روش به تفسیر روایی یا نقلی نامبردار گشت، در قرن حاضر نیز روش ها و گرایش هایی جدید در تفسیر پدیدار گشت و رشد کرد، کوتاه سخن در این باب آنکه تفسیر قرآن سابقه ای به درازای تاریخ اسلام از صدر تا کنون دارد و دانشمندان اسلامی هر کدام از دیدگاه خویش توان و تخصص و استعداد و دانش خود را در جهت تفسیر و تبیین این کتاب عظیم به کار گرفته اند

آنگونه که در سخن نخست آوردیم این دوفصلنامه که با هدف نشر و توسعه تحقیقات در زمینه تفسیر تطبیقی کار خود را آغاز نموده است ، صرفا پذیرای مقالاتی خواهد بود که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه های معارف قرآنی ، دید گاه 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 ضمن سپاس مجدد از استقبال گسترده همه محققان فرهیخته ، آمادگی خویش را برای دریافت نظرات و نیز مقالات ارزشمندشان اعلام می داریم

و آخر 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 دوفصلنامه، 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.

دوفصلنامه 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؛
- هـ. 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 عیناً 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 دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴  
شماره پیاپی ۲

## فهرست

- تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی..... ۹  
انسیه عسگری، محمدکاظم شاکر
- بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن و روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم..... ۳۳  
دکتر علی احمد ناصح، فرزاد اسفندیاری
- جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)..... ۵۵  
محسن موحدی اصل، علی الهیداشتی
- بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت..... ۸۱  
ابراهیم ابراهیمی، طاهره حاجی علیخانی
- فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء..... ۹۹  
محمدهادی مفتاح، سحر یوسفی
- اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیها السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار..... ۱۰۹  
سیده وحیده رحیمی، فائزه السادات خسروی
- عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی..... ۱۳۳  
ابراهیم نوری، منصور نیک پناه



دو فصلنامه دانشگاه قم: سال اول، شماره دوم، شماره پیاپی ۲

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی (صفحات ۳۲-۹)

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۵

## تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

انسیمه عسگری<sup>۱</sup>

محمدکاظم شاکر<sup>۲</sup>

### چکیده

گسترش مطالعات تطبیقی و کارآمدی آن در حوزه علوم انسانی و مطالعات ادیان، سبب شده تا این روش مطالعاتی به ساحت دانش تفسیر نیز راه یابد. راه یابی این روش به حوزه تفسیر قرآن، تنها به نظریه پردازی در باره تفسیر تطبیقی و بیان ضرورت انجام آن محدود نشده است، بلکه تا مرز تأسیس رشته ای آموزشی و دانشگاهی با همین عنوان پیش رفته است. اما این که چه قرائت هایی از تفسیر تطبیقی وجود دارد و این شاخه نوپا از دانش تفسیر چه مسیری را می پیماید، امری است که بایسته ی پژوهش و کاوش با رویکرد انتقادی است، تا با پیرایش آنچه رهنرین است، بتوان تفسیر تطبیقی را در مسیری هدایت کرد که به ضابطه مندی و کارآمدی هر چه بیشتر آن بینجامد. این پژوهش به دو مسأله بنیادی در حوزه تفسیر تطبیقی پرداخته است؛ یکی معنایابی و دیگری گونه شناسی. این مقاله، در مورد نخست، با تحلیل و نقد تلقی های موجود از تفسیر تطبیقی در صدد شفاف سازی ماهیت تفسیر تطبیقی است و در مورد دوم، در پی تعیین جایگاه این گونه تفسیر در نظام طبقه بندی تفاسیر قرآن است.

**کلیدواژه ها:** تفسیر تطبیقی، تفسیر مقارن، تفسیر پژوهی، تفسیر تقریبی، مطالعات تطبیقی، تفسیر مقایسه ای

## طرح مسأله

اصطلاح تفسیر تطبیقی/مقارن، در حوزه تفسیر قرآن، اصطلاحی نو ظهور است. پیشینه بحث از تفسیر تطبیقی را می توان به سالهای پایانی قرن چهاردهم هجری برگرداند. در میان تفسیرپژوهان جهان اسلام، پژوهشگران عرب زبان، در بکارگیری تعبیر «تفسیر مقارن» و بحث درباره آن، پیشقدم بوده اند. اولین بار، سخن از تفسیر تطبیقی در شکل تفسیرپژوهی، در کتاب هایی آغاز شد که، با عنوان «التفسیر الموضوعی» در ضمن بیان سبک های تفسیری از تفسیر مقارن نیز یاد کردند و به عرضه تعریفی از آن پرداختند. کتاب های «التفسیر الموضوعی» احمد کومی و «التفسیر الموضوعی مع هدی القرآن» عبدالحی الفرماوی، نخستین آثار در این باره هستند (این آثار در دهه آخر سده چهاردهم به نگارش درآمده اند). با این حال، تنها در یک دهه گذشته است که نگارش های مستقل درباره تفسیر مقارن/تطبیقی پا به عرصه وجود گذاشته است. در زبان فارسی، اولین نگارش در سال ۱۳۸۳ خورشیدی، به خامه ی فتح الله نجارزادگان (این اثر کتابی است با عنوان «تفسیر تطبیقی») و در زبان عربی، در سال ۱۴۲۷ قمری (۱۳۸۴ شمسی)، نخستین نوشته به قلم مصطفی ابراهیم المشنی منتشر شده است. (این مقاله در شماره ۲۶ "مجلة الشریعة و القانون" از ص ۱۳۷ تا ص ۲۰۵ به چاپ رسیده است). آثار اشاره شده مربوط به تفسیرپژوهی موضوع است، یعنی مطالعات درجه دوم در باره یک گونه تفسیری و البته سخن از پیشینه خود

پیشینه  
تطبیقی

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

"تفسیر تطبیقی" یا "تفسیر مقارن" و صورت تحقق یافته و عینی این گونه تفسیری، مجال مستقلى مى‌طلبد و در راستای رسالت این تحقیق نیست.

تفسیرپژوهان مسلمان در مواجهه با تفسیر تطبیقی به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی به توصیف میراث تفسیری مسلمانان، از رهگذر این اصطلاح مبادرت ورزیده‌اند، و بعضی آن را گونه تفسیری جدیدی در نظر گرفته‌اند که هر چند ردّپاهایی از آن در تاریخ تفسیر اجتهادی قرآن وجود دارد، اما به مثابه گونه‌ای مستقل در حوزه تفسیر، قابل تأسیس است. سخن از تفسیر تطبیقی/مقارن، چه از مقوله توصیف میراث تفسیری باشد و نظریه‌پردازی‌ها بدان محدود شود و چه ماهیت آن از مقوله تأسیس باشد، بایستی بر بنیان‌های نظری قابل دفاع و خلل‌ناپذیر استوار باشد تا مقبول واقع شود. در حالی که در میان تلقی‌های ارائه شده تفسیرپژوهان ثبات و یکدستی یافت نمی‌شود. علاوه بر آن، ناسازگاری‌های درونی موجود در هر تعریف و تلقی‌های مختلف از «تطبیق»/«مقارنه» در خارج از حوزه تفسیر، آشفتگی و ابهام قابل ملاحظه‌ای را در ساحت این گونه تفسیری رقم زده است. مقاله حاضر در دو بخش اصلی، معنایابی و گونه‌شناسی، به توصیف، تحلیل و داوری کوشش‌های انجام شده درباره تفسیر تطبیقی پرداخته است.

### معنایابی تفسیر تطبیقی/مقارن

همان‌طور که گفتیم اصطلاح «تفسیر تطبیقی» یا «تفسیر مقارن»، در حوزه روش‌شناسی تفسیر قرآن، اصطلاح نوظهوری است. این اصطلاح از دو واژه تفسیر و تطبیق (مقارنه) تشکیل یافته است، از همین رو برای درک درست از معنای آن، لازم است هر دو اصطلاح واکاوی شود.

از آنجا که از طرفی، نویسندگان عرب زبان هم از «تفسیر مقارن» و هم از «تفسیر تطبیقی» سخن گفته‌اند و آنها را معادل ندانسته‌اند، در حالی که در زبان فارسی این دو معادل یکدیگر منظور شده است، و از طرف دیگر، معادل دانستن تطبیق و مقارنه با در نظر گرفتن ملاحظات ممکن است، بنابراین برای وفاداری به تعبیر استفاده شده از سوی نویسندگان و نیز تأمل در آن ملاحظات، ما گزارش تلقی‌ها را بر همین اساس جداگانه در

بررسی‌های  
تفسیری

نظر می گیریم و در این میان، ابتدا نظریه پردازی نویسندگان عرب زبان - به دلیل سبقتشان در این بحث - را به توصیف خواهیم نشست.

### الف. تفسیر مقارن

اولین تعریف از تفسیر مقارن را احمد کومی ارائه داده است، تعریف وی چنین است: «موازنه آراء و مقارنه اتجاهات مختلف مفسران و بحث در باره ناسازگاری ظاهری قرآن و حدیث یا قرآن و کتاب مقدس» (نقل در مشنی، ص ۱۴۷)

تعریف فرماوی، شاگرد کومی تعریف بعدی است. وی در قدم نخست، فقط از آرای مفسران یاد می کند، سپس حدیث را جزو وجوه می آورد، کتاب مقدس را نیز حذف کرده است:

«محقق تعدادی از آیات قرآن را گرد آورده و آرای مفسران را در باره آنها، از کتب تفسیری پیشین و پسین، اعم از تفاسیر نقلی و اجتهادی جویا می شود، سپس به مقارنه میان تفاسیر با اتجاهات مختلف و مشارب گوناگون می پردازد، تا معلوم شود که کدام یک از مفسران، تحت تأثیر اختلافات مذهبی قرار گرفته و هدفش تأیید دیدگاه فرقه یا مذهبی خاص بوده است». (فرماوی، ۱۳۹۷ق، ص ۴۵)

وی سپس توضیح می دهد که هر محقق، بسته به علمی که در آن تبحر دارد، به مقایسه از همان حیث می پردازد، اگر کسی در نحو مهارت دارد، مقایسه را در باره وجوه اعراب و بلاغت و فصل و وصل و ایجاز و اطناب انجام می دهد و اگر از قصص مطلع است، در باره حوادث و قصص قرآنی اظهار نظر می کند و به همین منوال است در باره گرایش های مذهبی، علوم تجربی و فلسفه. آنچه که معیار نقل و نقد است، دانش و علم هر محقق است. وی پس از اشاره به آنکه تفسیر مقارن، گستره و دامنه وسیعی دارد، برای نمونه، دو مورد را ذکر می کند: یک، مقارنه نصوص قرآنی در موضوع مشترک؛ دو، مقارنه نصوص قرآنی با احادیث نبوی که ظاهرشان متناقض است. (همان، ص ۴۶)

تعریف احمد جمال عمری، یکی دیگر از محققان اهل سنت، عیناً همان تعریف فرماوی است. (عمری، ۱۴۰۶ق، ص ۴۴) عمری همچنین به دامنه وسیع تفسیر مقارن اشاره کرده و سپس موارد ذیل را در حوزه فعالیت تفسیر مقارن برمی شمرد:

تفسیر مقارن

۱. مقارنه میان آیاتی از قرآن که ظاهراً اختلاف و تناقض دارند، مثل مقارنه آیات «وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُلُونَ»<sup>۱</sup> با «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ»<sup>۲</sup> و نیز مقارنه قرآن و احادیثی که ظاهرشان برخلاف قرآن است. مثل مقارنه دو آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»<sup>۳</sup> و «وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>۴</sup> با روایت «لَنْ يَدْخُلَكُمْ أَحَدٌ مِنَ الْجَنَّةِ بِعَمَلِهِ» از پیامبر اکرم (ص) که در ظاهر با هم متناقضند.

۲. مقارنه میان قرآن و کتب آسمانی دیگر چون تورات و انجیل، تا موارد شباهت و اختلافشان آشکار شود.

۳. مقارنه میان آیاتی که بازگوکننده قصه یکسان یا موضوع واحد هستند تا، تعبیرات مختلف از یک مفهوم مشترک و ایجاز و اطناب های بیانی قرآن آشکار شود و مورد اخیر بیشتر در داستان های قرآن قابل اجراست. وظیفه مفسر در این باره، کشف اسرار و عللی است که سبب تنوع تعبیر گردیده است و نیز یافتن عواملی که، سبب ایجاز یا اطناب در قصه های قرآنی در مواضع متعدد شده است. اگرچه این مباحث در «مشتبه القرآن» مطرح شده ولی یکی از اقسام مقارنه و موازنه هم هست. (همان، صص ۴۵-۴۶)

ألمعی دیگر اندیشمند اهل سنت، همان بن مایه های تعریف فرماوی را برگرفته و پس از ارائه، تعریفی مشابه می نویسد:

«تفسیر مقارن، بالجمله مقارنه متون کتب تفسیر در باره موضوعی مشخص، با هدف شناخت منهج هر مفسر و راهی است که او در فهم قرآن می پیماید.» (ألمعی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰)

فرق دیدگاه ألمعی با دیگران، در هدفی است که وی از تفسیر مقارن انتظار دارد. وی معتقد است هدف تفسیر مقارن، شناخت منهج هر مفسر در تفسیرش و اتجاهی است که او برای فهم قرآن می پیماید. (همان، ص ۲۱)

۱. و بازداشتشان نمایند که آن ها مسؤولند (صافات: ۲۴)

۲. در آن روز، هیچ انس و جنّی از گناهش پرسیده نشود (الرحمن: ۳۹)

۳. در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است (توبه: ۱۱۱)

۴. و این است همان بهشتی که به [پاداش] آنچه می کردید میراث یافتید. (زخرف: ۷۲)

مصطفی مسلم هم در کتاب «مباحث فی التفسیر الموضوعی»، آنجا که در باره چگونگی ارتباط تفسیر موضوعی با تفسیر مقارن، سخن گفته است، توضیح می‌دهد که تفسیر مقارن، مقایسه آراء تفسیری و انتخاب قول درست از میان آنهاست. (مسلم، ۱۴۲۶ق، صص ۵۳-۵۴)

فهد رومی شاگرد مصطفی مسلم، در توضیح تفسیر مقارن گفته است: «مفسر تمام نصوص را اعم از نصوص قرآنی، احادیث نبوی، روایات صحابه و تابعین، آرای مفسران و کتب آسمانی دیگر را که در باره موضوع آیه یا آیات معینی از قرآن است، جمع می‌کند، سپس بین این نصوص مقارنه کرده و آراء را موازنه نموده و رأی برتر را انتخاب می‌کند. (رومی، ۱۴۱۹، ص ۶۰)

وی اسلوب تفسیر مقارن را، دارای دامنه‌ی گسترده دانسته و برخی از وجوه آن را برشمرده و توضیح داده است. این وجوه عبارتند از:

۱. مقارنه میان یک نص قرآنی با نص قرآنی دیگر؛ تأویل آیات مشکل، مستلزم این نوع از مقارنه است که تألیفات مستقل در باره آن انجام شده است. همچنین تفسیر برخی آیات، بدون توجه به آیات دیگر ممکن نیست، مثل ایجاز و اطناب، مجمل و مبین، عام و خاص. در تفسیر قصه‌های قرآنی نیز، به جهت آنکه داستان‌های قرآنی در قرآن، به صورت پراکنده آمده است و برای تفسیر یک بخش آن، نیازمند رجوع به بخش‌های دیگر هستیم.

۲. مقارنه میان نصوص قرآنی و احادیث نبوی؛ چه حدیث موافق قرآن باشد، و چه ظاهرش مخالف باشد.

۳. مقارنه میان قرآن و تورات یا انجیل؛ برای اثبات برتری قرآن و فضیلتش بر کتب قبل و نیز بیان وجوه تحریف و تغییر در آن کتب و همچنین ارائه شواهد موافق از آن کتب در تفسیر قرآن.

۴. مقارنه میان اقوال مفسران؛ که آرای مفسران متعدد و ادله‌شان ذیل یک آیه بررسی می‌شود، ادله هر کدام به نقد گذارده می‌شود و قول برتر انتخاب می‌شود که تفسیر طبری از پیشگامان این نوع تفسیر است. (همان، صص ۶۰-۶۲)

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

خالدی هم عنصر مقایسه را، در مبنای تعریف خود لحاظ کرده و با اختلاف‌هایی در جزئیات، تعریفش چنین است:

«در تفسیر مقارن، پژوهشگر به مقارنه آراء عده‌ای از مفسران بر اساس اختلاف منهج‌شان می‌پردازد، بدین نحو که آرای آنها را در باره یک سوره کوتاه یا مجموعه‌ای از آیات در باره موضوعی از موضوعات ایمان، فقه و یا لغت جمع می‌کند تا منهج هر مفسر و روش او را در بررسی آن موضوع و نیز پابندی او به منهج و روش را بررسی کند، سپس بین آن مفسر و مفسران دیگر مقایسه می‌کند و عمل هر کدام از آنها را بر معیار و میزان درست عرضه می‌دارد تا، بهترین طریق تفسیر را معین کند. پس از این شناخت و مقایسه، نتیجه‌ای که به دست آمده را ثبت می‌کند و بر مبنای آن، در باره آن مفسر حکم می‌کند و جایگاهش را میان مفسران دیگر معلوم می‌کند» (الخالدی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸)

یکی از افرادی که در باره تفسیر مقارن، جنبه‌های مختلفی از آن را کاویده است و مقاله مستقل و مبسوطی در باره آن نگاشته، مصطفی مشنی است. وی اساس همه تعاریفی را که پیش از وی، در باره تفسیر مقارن بیان شده است، همان تعریف کومی دانسته و بر این باور است که دیگران، نکته جدیدی به دیدگاه کومی نیفزوده‌اند. اما از آنجا که کومی تعریف جامعی ارائه نداده است و دیدگاه وی در باره تفسیر مقارن، به شفاف سازی و تفصیل احتیاج دارد، او در مقام بیان تعریفی جامع از تفسیر مقارن برآمده و در باره مسائل مختلف مرتبط با آن، به تفصیل بحث کرده است. (مشنی، ۱۴۲۷ق، صص ۱۴۷-۱۴۸). وی در مقام تعریف چنین گفته است:

«مراد از تفسیر مقارن، موازنه آرای مفسران و اقوالشان در بیان معانی آیات قرآن، موضوعات آن و دلالت‌هایش و مقارنه میان مفسران در پرتو اختلاف فرهنگ‌ها، فنون و آگاهی‌ها و نیز اختلاف مناهج، اتجاها و طرق تفسیری، با روشی علمی و مورد قبول و در نهایت، انتخاب رأی برتر با تکیه بر ادله معتبر در ترجیح است». (همان، ص ۱۴۸)

وی در ادامه، تعریف خود را خلاصه می‌کند: «تفسیر مقارن، موازنه آرای مفسران در شرح آیات قرآن و مقارنه مناهج تفسیری به روش علمی و مقبول است». (همان)

مشرنی تفسیر مقارن را دارای دو گونه دانسته است: ۱. مقارنه تحلیلی؛ ۲. مقارنه در مناہج و اتجاہات. وی مقارنه تحلیلی را ہم دارای دو نوع می‌داند: نوع اول، مقارنه میان مفسران در تفسیر الفاظ و جملہ‌ها و سایر مفردات قرآن است کہ استقرای تفصیلی جزئی را می‌طلبد (همان، ص ۱۶۰)؛ نوع دوم، مقارنه موضوعی است کہ میان آرای مفسران در باره موضوعی مشخص، مقایسه انجام شود و ادله‌شان نقد شود و رأی برتر انتخاب شود. (همان، ص ۱۶۴) مقارنه در مناہج و اتجاہات ہم با توجه به تعریفی کہ از دو اصطلاح «منہج» و «اتجاہ»، مورد نظر است، صورت می‌گیرد؛ در مقارنه مناہج، شیوه برخورد مفسران با مواردی چون لغت، مناسبات، روایات، قرائات، فقه، اصول و اسرائیلیات مورد مقایسه قرار می‌گیرد. (همان، ص ۱۶۹) در مقارنه اتجاہات، اہدافی کہ مفسران نصب العین خود قرار داده‌اند، مقایسه می‌شود (همان، ص ۱۷۵).

علی آل قطبی موسوی، نویسنده شیعی، کہ «موسوعه التفسیر المقارن» را در آستانہ انتشار دارد، دو تعریف از تفسیر مقارن ارائه کرده است:

۱. تفسیر مقارن، مقابله نمودن رأی یک مفسر با مفسران دیگر برای شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها است، همانطور کہ در فقه مقارن انجام می‌شود.

۲. بررسی یک آیه از زوایای گوناگون و از دیدگاه‌های متفاوت علمای تفسیر و فقه و طب و نجوم و... است کہ ابعاد علمی قرآن را آشکار می‌کند.<sup>۱</sup>

نتیجہ آن کہ، نظریہ پردازان عرب زبان کہ درباره جایگاه تفسیر مقارن اظهار نظر کرده‌اند، ہمگی به پیروی از کومی، تفسیر مقارن را یکی از اسلوب‌های تفسیر و قسیم تفاسیر تحلیلی، اجمالی و موضوعی دانسته‌اند. (مسلم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۲-۵۴؛ الخالدی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۷-۲۸؛ الطبطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱-۱۳؛ رومی، ۱۴۱۹، ص ۵۵-۵۶) تنها احمد جمال عمری است کہ تقسیم‌بندی نسبتاً متفاوتی ارائه داده است. وی تفسیر مقارن را، جزو ملحقات اسلوب تفسیر موضوعی دانسته و آن را گونه جداگانه‌ای محسوب نکرده است.

(العمری، ۱۴۰۶ق، ص ۴۴)

۱. [http://www.iraker.dk/index.php?option=com\\_content&task=view&id=11752&Itemid=1](http://www.iraker.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=11752&Itemid=1) 1 nov 2011

## ب. تفسیر تطبیقی

نویسندگان عرب زبان، وقتی بحثی را به صورت نظری انجام می دهند و سپس می خواهند آن را با مثال توضیح دهند یا بر متنی پیاده کنند، از لفظ تطبیق استفاده می کنند. به طور مثال، نویسنده کتاب «التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه» ابتدا در بخش نظری، در باره تفسیر معتزله توضیح می دهد و سپس در قسمت تطبیقی، بر طبق آنچه توضیح داده بود، مصادیق و شواهدی از تفسیر کشاف استخراج می کند. (شنوقه، بی تا، ص ۱۲)

همچنین نویسنده کتاب «التفسیر الموضوعی للقرآن بین کفتی المیزان»، پس از انجام بحث های نظری در باره تفسیر موضوعی، خود به تفسیر موضوعی آیاتی از قرآن می پردازد و عنوان آن را «دراسة تطبیقیة فی التفسیر الموضوعی» قرار می دهد. (عبدالرحیم، ۱۴۱۲، ص ۱۰۳)

در فرهنگ مکتوب زبان عربی، همین معنا از تطبیق، در اصطلاح «تفسیر تطبیقی» اراده شده است. حسن غالب در کتاب «مداخل جدیدة للتفسیر»، تفسیر تطبیقی را یکی از مدخل های جدید در تفسیر قرآن به شمار آورده است. ایشان، قواعد و اصول کلی قرآن در باره عقیده، هستی، تاریخ و جامعه را که در آیاتی به طور کلی بیان شده است، قابل تطبیق بر آیات دیگری می داند که جزئیات اصول و قواعد کلی مذکور را گفته اند. ایشان در این باره تعبیر «سازگاری شگفت انگیز نظریه و تطبیق» را به کار برده و گفته است که انجام تفسیر، با در نظر گرفتن چنین نگاهی به قرآن و بر اساس آن، همان تفسیر تطبیقی است. (غالب، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱) به طور مثال، ایشان آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) را از قواعد کلی قرآن در باره اجتماع دانسته و به تفسیر تطبیقی آن با آیات دیگر که همگی از جزئیات و مصادیق و لوازم آن قاعده کلی هستند، پرداخته است. وی آیات «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ»<sup>۱</sup> (مائده: ۶۶)، «لَئِنْ

۱. و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می کردند.

شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»<sup>۱</sup> (ابراهیم: ۷) و «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»<sup>۲</sup> (اعراف: ۹۶) را از مصادیق آن به شمار آورده است. (همان، صص ۱۷-۲۱)

نویسنده کتاب «التفسير التطبيقي منهج علمي لدراسة النص القرآني» معتقد است که متن قرآن، موضوع پژوهش گسترده و وسیع ادبی است و کتب تفسیر معمولاً، مجال مذکور را نادیده انگاشته‌اند و یا به طور شایسته بدان نپرداخته‌اند. وی هدف خود را پژوهش ادبی در قرآن، شامل شرح لغوی مفردات و عبارات، شرح بیانی اسلوب ها و صور، تحلیل ادبی جنبه های فنی آیات و سور، با استفاده از منابع لغوی، نحوی، اعراب القرآن، اعجاز القرآن، غرایب القرآن، علوم قرآنی و منابع تفسیری عنوان کرده است. (صدیق، ۱۴۱۶ق ص ۷-۱۰) منظور وی از تفسیر تطبیقی، تطبیق قرآن بر جنبه های مختلف ادبیات عرب است. این کاربرد از "تفسیر تطبیقی" با کاربرد قبل تفاوت دارد، در اینجا می توان پای یک نوع مقارنه را نیز مشاهده کرد؛ مفسر می خواهد با مقارنه بین روش ادبی قرآن با آنچه که در نمونه های دیگر از همین روش در ادبیات عرب آمده است، اولاً استفاده قرآن از روش یا روش های خاص ادبی را بیان کند و ثانیاً خواننده را در درک درست تر از معنای آیه یاری رساند.

اصطلاح «تفسیر تطبیقی» در ایران، تعبیری نوپاست و از آن معانی گوناگونی اراده شده است. خرمشاهی، ضمن اذعان به معانی مختلفی برای اصطلاح "تفسیر تطبیقی" و اشاره به دو نوع آن، خود، تطبیق را به معنای کاربردی کردن به کار بسته است و می گوید: «منظور از تفسیر تطبیقی، نه تطبیق میان فقرات کلام در آیات مختلف و نه مقایسه میان قرآن با نظریات ادیان دیگر است، بلکه منظور تطبیق تعالیم و دستورات کلی قرآن به زندگی انسان معاصر و به تعبیری، کاربردی کردن تعالیم قرآن است» (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۱/ص ۶۴۰)

برخی دانشمندان مسیحی هم در تفسیر کتاب مقدس می گویند: تفسیر کتاب مقدس دو مرحله دارد؛ یک، این که معنای متن چیست؟ یعنی متن در هنگامی که پدید آمده چه

۱. اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، نعمت شما را افزون خواهم کرد.

۲. و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می گشودیم.

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

چیزی مقصودش بوده است. دو، متن به ما چه می گوید. (Vanessa, L. Ochs, p. xxii) به طور مثال، وقتی قرآن می گوید: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَر» معنای اولش این است که در جنگ بدر که سال دوم هجری واقع شده است، مسلمانان توسط امدادهای غیبی یاری شده اند. اما اکنون نه بدر و نه بدریون هیچ کدام موجود نیستند، بلکه آن حادثه به تاریخ پیوسته است. سؤال این است که این آیه اکنون برای ما چه پیامی دارد. در جواب می توان گفت که آیه به ما می گوید، امداد غیبی امری مسلم است و مؤمنان در شرایط خاصی می توانند امید داشته باشند که با امدادهای غیبی و نزول فرشتگان، مورد یاری قرار گیرند. بنابراین، در این اصطلاح، تفسیر تطبیقی به معنای «تفسیر کاربردی» است؛ تفسیری که مفسر یا خواننده متن، آن را بر زندگی خود منطبق می سازد و سعی می کند تا معنایی از آن برداشت کند تا بین معنای تاریخی متن و وضعیت موجود خود و جهان خود ارتباط برقرار کند.

اما برخی دیگر از تفسیر پژوهان معاصر از تفسیر تطبیقی همان چیزی را منظور کرده اند که پیشتر در سخن نویسندگان عرب زبان با عنوان تفسیر مقارن مطرح شد. فتح الله نجارزادگان می گوید:

«نوع دیگری از تفسیر [غیر از تفسیر ترتیبی و موضوعی]، که تا کنون در حوزه تفسیر قرآن (به صورت مستقل) مغفول مانده، تفسیر تطبیقی یا مقارن است. این نوع تفسیر فارغ از روش ها و مکاتب گوناگون، تنها به بررسی مقایسه ای دیدگاه های شیعه و اهل سنت در باره تفسیر قرآن می پردازد». (نجارزادگان، ۱۳۸۸، ص ۱)

از نظر نجارزادگان، تفسیر تطبیقی در عرض تفاسیر ترتیبی و موضوعی است، و گستره آن محدود به مقایسه دیدگاه های شیعه و اهل سنت است. وی در این باره چنین آورده است:

«مراد از تطبیق، مقایسه بین دو مکتب از میان مکاتب و یا روش های گوناگون تفسیری (مانند روش ادبی، روایی، کلامی و ...) نیست، بلکه بررسی تطبیقی تفسیر آیات، فارغ از روش ها و مکاتب گوناگون آن تنها بر اساس دو منظر شیعی و اهل سنت می باشد». (همان، ۱۳۸۳، ص ۱۳)

تفسیر تطبیقی مورد نظر ما همین نوع از تفسیر است، چون ما تلقی‌ای از تفسیر تطبیقی را به بحث گذاشته‌ایم که هم‌سو با تفسیر مقارن باشد. همچنین رضایی اصفهانی چنین گفته است:

«در مطالعات قرآنی از شیوه‌های متنوعی استفاده می‌شود.... در این نوشتار، به شیوه مطالعات تطبیقی می‌پردازیم که گونه‌های تفسیر تطبیقی بین قرآن و کتب مقدس، تفسیر مقارن بین شیعه و مذاهب اهل سنت و مطالعات تطبیقی در حوزه علوم طبیعی یا انسانی و حوزه تفسیر قرآن دارد». (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۳۵)

نتیجه آن که، اصطلاح تفسیر تطبیقی دارای کاربردهای مختلفی است: یکم، مراد تطبیق کلیات بر جزئیات و تفصیل است؛ دوم، کاربردی کردن معانی متون مقدس است؛ سوم، موازنه و مقارنه بین متون و دیدگاهها - بویژه در حوزه تفسیر قرآن - است که در این مقاله، معنای سوم مورد نظر است.

## ۱. واکاوی عنصر تطبیق و مقارنه در تعاریف

محوری‌ترین مؤلفه تلقی‌های مطرح شده عنصر «مقایسه» است. مقایسه متعلق می‌خواهد، اما سوای اینکه متعلق مقایسه چه باشد، چون خود مؤلفه «مقایسه» اصل و بنیان این تلقی‌ها است، به نظر می‌آید که منظور از تطبیق و مقارنه، همان مقایسه است. از همین رو این پرسش را در خور پاسخ می‌یابیم که آیا واژگان تطبیقی و مقارن به درستی انتخاب شده‌اند؟

از آنجا که به نظر می‌رسد عنوان کلی مطالعات تطبیقی عنوانی است که از ترجمه عبارت انگلیسی (comparative studies) گرفته شده است، صحت یا عدم صحت این معادل‌گذاری جای تأمل دارد. معادل انگلیسی واژه مقایسه، comparison است، در روش ترجمه معکوس، وقتی تطبیق را به انگلیسی ترجمه می‌کنیم، معادلش correspond است که اگر با حرف اضافه by باشد همپوشانی کامل را نشان می‌دهد و اگر با حروف اضافه to, with یا between بیاید مطابقت دارند، ولی هم پوشانی تام ندارند. پس در هر صورت، معادل کلمه "تطبیق"، در زبان انگلیسی آن طور که پنداشته شده کلمه comparison نیست، بلکه معنای comparison مقایسه است. (خاتمی، جزوه درسی) پس

در این بخش، به بررسی تطبیق و مقارنه در تعاریف خواهیم پرداخت.

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

باید گفت تفسیر تطبیقی، یک غلط مصطلح است و عبارت درست آن، "تفسیر مقایسه‌ای" است. معنای تطبیق در زبان فارسی هم بر همین مطلب دلالت دارد. در زبان فارسی تطبیق، برابر کردن دو چیز با هم است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۷۸۶) در زبان عربی هم تطبیق به این معناست که، مسائل و قضایا را تحت یک قانون کلی قرار دهیم، (انیس، ۱۳۷۲، ص ۵۵۰) همان‌طور که آنها تفسیر تطبیقی را در همین معنا به خدمت گرفته‌اند.

البته شاید بتوان گفت تطبیق، یکی از مصادیق یا "نتایج" مقایسه است. زیرا دو امری که مورد مقایسه واقع شده‌اند، یا هم‌پوشانی کامل دارند یا هم‌پوشانی جزئی یا متباین اند که در حالت اول با هم تطبیق دارند، در حالت دوم تطبیق جزئی است، بعضی از کل است و در حالت سوم تطبیقی وجود ندارد و فقط اختلاف است.

در باره واژه مقارن هم ناصر طیار، استاد دانشگاه ملک سعود معتقد است اصطلاح «مقارن» که در فقه هم استفاده می‌شود، از ماده «قرن» است و این ماده بر برقرار کردن ارتباط بین دو چیز دلالت دارد، ولی آنچه در تفسیر انجام می‌شود موازنه است، از همین رو باید لفظ «الموازن» بکار رود.<sup>۱</sup> محقق دیگری با استشهاد به آیات قرآن، حدیث و شعر، معنای «مقارن» را استخراج کرده است. وی از شواهد یاد شده نتیجه گرفته که لفظ «قرن» به معنای جمع کردن چیزی با چیز دیگر است، و بر اساس معنای مذکور این سؤال را مطرح می‌کند که فقه مقارن به چه معناست. آیا در فقه مقارن، بین یک فقه و فقه دیگر جمع صورت می‌گیرد و سپس مقایسه می‌شوند یا فقه مقارن معنای دیگری دارد؟ وی بدون پاسخ دادن به سؤال‌هایی که طرح کرده، اظهار می‌دارد که چرا اصطلاحات بدون تأمل، جعل و اطلاق می‌شوند و اگر مراد از «تفسیر مقارن» آن‌طور که برخی بیان کرده‌اند جمع آرای تفسیری ذیل یک آیه و بررسی دلایل مفسران و مقایسه ادله و گزینش قول برتر یا قول جدید است، شایسته اصطلاح موازن است نه مقارن.<sup>۲</sup>

برخی از محققان دیگر جهان عرب معتقدند که بین تفسیر مقارن و تفسیر موازن، عموم و خصوص برقرار است. یکی از ایشان براین باور است که اگر دو تفسیر از همه

جهات با هم مقابله و بر هم عرضه شوند، نام موازنه برای آن سزاوارتر است ولی اگر پژوهش و مقایسه در مسائل جزئی آن دو تفسیر باشد، لفظ مقارن مناسب خواهد بود.<sup>۱</sup> محقق دیگری به رابطه عموم و خصوص قائل است، و در چگونگی آن گفته است:

«مقایسه دو تفسیر یا بیشتر از حیث بهره‌مندی آنها از روایات تفسیری، اسباب نزول، قرائات و شیوه برخورد آنها با مسأله ناسخ و منسوخ، اسرائیلیات، تفسیر به رأی، بهره‌گیری‌شان از علم مناسبات، مسائل فقهی، عقیدتی، و مسائل لغوی، نحوی و بلاغی مشمول اصطلاح «مقارنه» است، ولی مقایسه آراء و برگزیدن قول برتر یا ارائه قول جدید، شایسته اصطلاح «موازنه» است. به عبارت دیگر، میان موازنه و مقارنه عموم و خصوص مطلق<sup>۲</sup> برقرار است، هر مقارنه‌ای موازنه است ولی هر موازنه‌ای مقارنه نیست.<sup>۳</sup>

تا اینجا روشن شد که عناوین تطبیق و مقارنه در چه مواردی ابهام دارد و معلوم شد که منظور از تطبیق و مقارنه یا موازنه، مقایسه است. بنابراین بهتر است به جای تفسیر مقارن یا تطبیقی، از اصطلاح «تفسیر مقایسه‌ای» استفاده کنیم.

## ۲. واکاوی عنصر تفسیر در تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای

در همه تلقی‌هایی که از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای<sup>۴</sup> وجود دارد، «تطبیق» یا «مقارنه» به عنوان وصفی برای «تفسیر» به کار رفته است. برای معنایابی اصطلاح تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای لازم است مراد از «تفسیر» نیز روشن شود. به نظر می‌رسد که از نظر این تلقی‌ها، قلمرو مقایسه در حوزه تفسیر به معنای عام آن، مطرح بوده و تفسیر را در معنای عامش به کار برده‌اند. از همین روست که آنها متعلق یکسانی را برای تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای نمی‌شناسند، بلکه برعکس، گونه‌ها و وجوه متعددی را از این حیث به

1 www.tafsir.net/vb/tafsir15283/ 5nov2011

۲. تعبیر این محقق (عبد الفتاح محمدخضر رئیس بخش تفسیر دانشگاه الازهر) عموم و خصوص وجهی است: «فكان بين المقارنه و الموازنه عموم و خصوص وجهی فكل مقارنه موازنه و ليس كل موازنه مقارنه» که این تعبیر معادل عموم و خصوص مطلق است.

3 www.tafsir.net/vb/tafsir15283/ 5nov2011.

۴. از آنجا که معلوم شد تعبیر «تفسیر مقایسه‌ای» تعبیر صحیح به جای تفسیر تطبیقی یا تفسیر مقارن است، ولی در بقیه مقاله از عبارت تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای استفاده کردیم، تا یک باره تغییر اساسی ایجاد نگردد و بدین خاطر تفسیر مقارن را در این عبارت ذکر نکردیم که در زبان فارسی از واژه تطبیق استفاده می‌شود، نه مقارن، افزون بر آن تعبیر انتخاب شده کوتاه‌تر هم است.

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

میان می‌آورند، تا جایی که برای یافتن وجه اشتراکی میان این متعلقات با سختی مواجه هستیم. با نظر به آنچه در بیان چیستی تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای گذشت، می‌توان این "گونه تفسیری" را به سه گروه تقسیم کرد.

**گروه اول:** دست کم یک طرف مقایسه آیات قرآن است. این قسم خود به چهار قسم دیگر تقسیم می‌شود: ۱. مقایسه آیات قرآنی با هم (به طور مطلق یا با قید اشتراک موضوع یا با قید تعارض ظاهری)، ۲. مقایسه قرآن با حدیث (به طور مطلق یا با احادیثی که ظاهرشان با قرآن متعارض است)، ۳. مقایسه قرآن و کتب آسمانی دیگر، ۴. مقایسه آیات قرآن با دستاوردهای علوم بشری اعم از علوم انسانی و دیگر علوم.

**گروه دوم:** دست کم یک طرف مقایسه، آرای تفسیری است. در این گروه نیز اقسامی ذکر شده است: ۱. مقایسه آرای تفسیری به طور مطلق (اعم از تفاسیر نقلی و اجتهادی) یا به طور محدود (شیعه و سنی در تفاسیر اجتهادی)، ۲. مقایسه دیدگاه‌های مفسران با نظر فقها و دانشمندان علوم انسانی و نیز علوم طبیعی چون طب و نجوم

**گروه سوم:** مقایسه مناهج و اتجاهات تفسیری

گروه‌های فوق به درستی از آشفتگی حاکم بر مؤلفه تفسیر در تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای پرده برمی‌دارد. آیا تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، مقایسه آیات قرآن است یا مقایسه آرای تفسیری یا مقایسه مناهج تفسیر؟ این متعلقات سه مطالعه مترتب بر هم را طلب می‌کند. یعنی آیات قرآن، موضوع برای علم تفسیر است که معرفت درجه یک محسوب می‌شود، حال آن که بررسی آرای تفسیری و نیز مقایسه مناهج تفسیری، معرفت درجه دو به شمار می‌آید. چگونه همه این‌ها تحت لوای تفسیر می‌تواند قرار گیرد؟ ناگفته نماند که این ایراد بدین جهت وارد است که ایده‌پردازان ما همگی تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را گونه‌ای تفسیر دانسته‌اند، چرا که آن را در عداد تفاسیر ترتیبی و موضوعی محسوب کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد در اظهارنظرهای فوق، مطالعه مقایسه‌ای با تفسیر خلط شده است، ما می‌توانیم مطالعات مقایسه‌ای متعددی در حوزه تفسیر داشته باشیم ولی نمی‌توانیم همه آنها را از نوع تفسیر بدانیم و چتر تفسیر بر سر همه آنها قرار دهیم.

مقایسه آیات قرآن با یکدیگر، اگر موضوع آیات مورد مقایسه مشترک باشد، تفسیر موضوعی است و اگر ناظر به هم باشد تفسیر قرآن به قرآن و اگر تناقض ظاهری داشته باشند، تحت عنوان مبحث «موهم الاختلاف و التناقض» قرار می گیرد.

مقایسه آیات قرآن با حدیث و با کتب آسمانی دیگر، اگر در جهت فهم قرآن باشد، تفسیر به طریق مقایسه می تواند باشد، منتهی اگر چنین وجهی را بپذیریم، نایستی تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را محدود بدان کرد، بلکه در باره تفسیر قرآن با منابع دیگر عقلی و نقلی هم باید عنوان تفسیر مقایسه‌ای را تعمیم داد، اینجاست که مقایسه به منابع تفسیر تحویل خواهد شد. همچنین انتخاب قول صحیح که مهم ترین هدف تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای است، در باره این متعلق معنا ندارد، زیرا وقتی قرآن با حدیث یا کتب مقدس مقایسه می شود، گزینش قول صحیح بی معنا است. از همین رو با اینکه امکان مطالعه مقایسه‌ای در گروه اول را نفی نمی کنیم، ولی بر این باوریم که آن مقایسه مبتنی بر عناصر و مؤلفه‌های تفسیر مقایسه‌ایی که خود قائل بدانند، نیست. یعنی این مقایسه‌ها گونه تفسیری نیستند، و تنها نوعی مطالعه مقایسه‌ای هستند که به کار تفسیر نیز می آیند، از این جهت که می توانند مقدمه و زمینه ای برای رسیدن به یک نظر تفسیری استوارتری باشد.

بررسی منهج و اتجاه یک تفسیر، نسبت به تفسیر، مطالعه پسینی و درجه دوم است، پس اگر تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، گونه‌ای تفسیر است-آن طور که قائلینش گفته‌اند-مقایسه مناهج و اتجاهات تفسیری نمی تواند وجهی از وجوه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای باشد. اما «آرای تفسیری» متعلق مشترک در همه تلقی‌ها است، بلکه بیشتر تلقی‌ها در تعریف خود، تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را مقایسه آرای تفسیری دانسته‌اند و متعلقات دیگر را در تعریف داخل نکرده‌اند، بلکه تحت عنوان وجوه تعریف ذکر کرده‌اند. فهد رومی، طبری را پیشگام چنین تفسیری دانسته است.

روشن است که وقتی آرای تفسیری مختلفی با یکدیگر مقایسه می شود موضوع

بررسی، تفسیر و آرای تفسیری است و نه قرآن و آیات آن، بنابراین این بررسی نمی تواند از نوع تفسیر باشد، چرا که موضوع علم تفسیر، قرآن و آیاتش است. بنابراین مطالعه مقایسه‌ای آرای تفسیری از نوع مطالعه درجه دو است. چیزی که هست، مفسر می تواند در

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

تفسیر آیات قرآن از این مطالعه مقایسه‌ای استفاده کند. به عبارت دیگر، مطالعه مقایسه‌ای در آرای تفسیری می‌تواند، به مثابه مقدمه خوبی برای تفسیر آیات باشد. در اینجا است که می‌توان از یک دور هرمنوتیکی بهره برد؛ دور هرمنوتیکی که بین معرفت درجه دو و معرفت درجه یک در ساحت تفسیر قرآن است. اینجا است که از میان وجوه متعددی که برای تفسیر تطبیقی ارائه شده است، تنها همین وجه دارای مشخصه‌های تأمین کننده یک گونه تفسیری است. بنابراین از این پس تکیه این مقاله بر شناخت این وجه خواهد بود.

### گونه شناسی تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای

تا اینجا معلوم شد که وقتی سخن از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای به میان می‌آید، تنها در یک فرض است که آن را می‌توان در ژانر تفسیر به شمار آورد و آن در صورتی است که، مفسر در صدد تفسیر آیات قرآن است و به عنوان فهم بهتر از معنای مراد، به آرای تفسیری دیگران مراجعه می‌کند. با این تصور از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، اینک سؤال آن است که قلمرو و هدف این گونه تفسیری چیست و در نظام طبقه‌بندی تفاسیر قرآن چه جایگاهی را می‌توان به این گونه از تفسیر اختصاص داد؟

#### ۱. قلمرو تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای

نقل آراء تفسیری، به خصوص اقوال مشهور، نه تنها در تفسیر طبری که در همه تفاسیر سنتی یکی از ویژگی‌های ساختاری تفاسیر است. تقریباً هیچ تفسیری از نقل اقوال خالی نیست، سوای اینکه مفسر به گزینش یکی از اقوال پردازد یا قولی جدید بیاورد یا اصلاً به تحلیل و نقد اقوال پردازد و صرفاً به نقل آنها مبادرت ورزیده باشد، سنت حاکم بر تفسیر چنین است. چنانچه نورمن کالدور برای آنکه یک گونه ادبی تفسیر محسوب شود، سه ویژگی را برای آن فرض کرده است که یکی از آنها نقل اقوال و گزینش است. (هاوینگ، ص ۱۶۶) از همین روست که پرسش جدی فراروی این تلقی آن است که با این تلقی فراگیر از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، مرز میان تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای و غیر آن چیست؟ اگر بخواهیم بر اساس این تلقی به توصیف میراث تفسیری بنشینیم، تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای خیل کثیری از تفاسیر را در بر می‌گیرد و تفاوت فقط در میزان

تطبیقی/مقایسه‌ای بودن تفاسیر خواهد بود. نکته مهم‌تر آنکه طبق جایگاهی که برای تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای معین شده است - تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای یکی از اسلوب‌های تفسیر و در عرض تفاسیر ترتیبی و موضوعی قرار دارد - آیا می‌توان بر اساس این تلقی بر تفسیری انگشت نهاد و آن را تطبیقی/مقایسه‌ای خواند و متمایز از تفاسیر ترتیبی و موضوعی محسوب کرد؟ این اشکال‌ها از آن جهت وارد است که، بر این باوریم که تفسیرپژوهان خواسته‌اند میراث تفسیری را بر اساس این تلقی توصیف کنند، اگر مفسری خواست تفسیری بر اساس این تلقی بنویسد، آیا قادر است یا لازم است که همه آیات را بر این اسلوب تفسیر کند، از چه حیث باید مقایسه انجام دهد؟ اما نجارزادگان که این مقایسه را تنها به دیدگاه‌های شیعی - سنی محدود کرده است، در صدد تأسیس گونه‌ای نو در تفسیر است، می‌گوید: «مراد از این تطبیق، مقایسه بین دو مکتب از میان مکاتب و یا روش‌های گوناگون تفسیری (مانند روش ادبی، روایی، کلامی و ...) نیست بلکه، بررسی تطبیقی تفسیر آیات، فارغ از روش‌ها و مکاتب گوناگون آن، تنها بر اساس دو منظر شیعی و اهل سنت می‌باشد». (نجارزادگان، ۱۳۸۳، ص ۱۳) وی بر این باور است که هر چند در تفاسیر اجتهادی هر دو فریق (در برابر تفاسیر روایی یا بالمأثور) کم و بیش به بررسی و نقد دیدگاه‌های یکدیگر اشاره شده است (مانند تفسیر المیزان، روح المعانی، المنار)، لیکن بررسی مستقل و همه جانبه بحث پیشینه‌ای در بین فریقین ندارد. (همان) و خود به چنین تفسیری همت گمارده است. متعلق شیعی - سنی، گستره تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را از حیث مذهب محدود به شیعه - سنی می‌کند.

ما معتقدیم این گستره را نباید محدود به همین دو مذهب کرد. می‌توان گستره آن را تا مذاهب دیگر هم گسترش داد. گرایش‌های مذهبی بخش عمده‌ای از اختلافات تفسیری را دامن زده است، این اختلافات در دو حوزه فقه و کلام سبب به وجود آمدن تفاسیر با جهت‌گیری‌های خاص مذهبی گردیده است. از آنجا که مقایسه در جایی امکان دارد که پای تعدد در میان باشد، در چنین تفسیری، ملاک تعدد مذهب است. چون ملاک تعدد معین است، بر خلاف سایر وجوه، حیث مقایسه مشخص است، آیاتی که بر سر آن اختلاف است هم معلوم. آنچه بایستی روشن شود فقط رویکرد مقایسه است. در باره سایر

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

وجوه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای هم باید ابتدا ملاک تعدد آراء مشخص شود و بعد معلوم شود که قلمرو مقایسه چیست یا از چه حیث مقایسه آراء می‌خواهد انجام شود.

## ۲. هدف تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای

یکی از مؤلفه‌های دیگر تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، هدف آن است. در اکثر وجوه مطرح شده، هدف تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، انتخاب قول برتر دانسته شده است. ولی به نظر می‌رسد که گزینش و ترجیح یکی از اقوال یا حتی انتخاب قول جدید، ثمره عملی مقایسه اقوال است، ولی ثمره را به جای هدف انگاشتن، فروکاستن هدف است. هدف یک مفسر، نه بر اساس اظهار نظر نهایی او درباره رأی برتر، بلکه بر مبنای رویکرد او در انتخاب قول مرجح قابل ارزیابی است. به طور مثال، در تلقی تفسیر مقایسه‌ای از حیث مذهب، می‌تواند با رویکرد جدلی یا تقریبی انجام شود. رویکرد جدلی در صدد اثبات نظر خود و نفی دیدگاه طرف مقابل است؛ رویکرد تقریبی هدفش تأکید بر مشترکات و نزدیک کردن دیدگاه‌ها در موارد اختلافی است.

## ۳. جایگاه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای

همان‌طور که گفته شد، در تعیین جایگاه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای در نظام طبقه‌بندی تفاسیر، میان تفسیر پژوهان در یک نکته اتفاق نظر وجود دارد و آن این که همگی آن را یک اسلوب محسوب کرده‌اند که قسیم تفاسیر تحلیلی، اجمالی و موضوعی -از منظر نویسندگان عرب- و قسیم تفاسیر ترتیبی و موضوعی -از نظر نجارزادگان- است. از دیدگاه هیچ‌کدام از صاحب‌نظران، تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، به دایره منهج، اتجاه و ... یا معادل‌های فارسی آنها روش، گرایش و ... تعلق ندارد، بلکه از میان همه تقسیم‌بندی‌های متعارف تفاسیر، فقط در دایره اسلوب واقع شده است. البته فرماوی در کتابش از لفظ منهج استفاده کرده و تفاسیر چهارگانه را جزو مناهج تفسیری یاد نموده است، ولی به نظر می‌رسد وی منهج را در معنای عام به کار برده که شامل اسلوب هم می‌شود و منظورش منهج مصطلح در نظام طبقه‌بندی تفاسیر که در کنار اصطلاحات اتجاه و اسلوب و ... به کار سامان بخشی فرآورده‌های تفسیری می‌آید، نیست.

پیش از بررسی و داوری در باره اسلوب بودن تفسیر تطبیقی بهتر است مروری بر نظام طبقه‌بندی تفاسیر داشته باشیم. تفسیر پژوهان تلاش کرده‌اند تا همه گونه‌های تفسیری را، در یک نظام منسجم از طبقه‌بندی تفاسیر قرار دهند. برخی این نظام را به دو طبقه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری محدود ساخته‌اند. برخی با افزایش این طبقات به چهار طبقه مکاتب، روش‌ها، رویکردها و سبک‌های تفسیری سعی کرده‌اند تا همه ی آنچه که به عنوان گونه‌ای از تفسیر شناخته شده است، در جایگاه مناسب خود طبقه‌بندی کنند.

مکتب تفسیری عبارت است از تفکر سامان‌یافته‌ای که حاوی سلسله‌ای از مبانی در تفسیر می‌باشد، مثل مکتب تفسیری شیعه، سنی، اشعری، یعنی تفاوت مکاتب به تفاوتشان در مبانی تفسیر است. روش ناظر به چگونگی طی مسیر برای رسیدن به مدلول آیات و مراد الهی از آن است که به طور خاص با مستندات و منابع تفسیر مرتبط است، مثل روش قرآن به قرآن، اثری، عقلی، علمی، یعنی تفاوت روش‌ها به منبع است. رویکرد تفسیری عبارت است از: جهت‌گیری مفسر در تفسیر که ناشی از سه عامل: (۱) دغدغه‌های فکری و روحی مفسر (۲) تخصص مفسر (۳) نیاز مخاطبان، است. سبک یا همان اسلوب هم مربوط به شکل و روش نگارش و عرضه متن تفسیر است، مثل سبک منظوم، منثور، مختصر، گسترده و مزجی. (بهمنی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۶۵؛ اسعدی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹-۳۰۰)<sup>۱</sup>

بر اساس این نظام طبقه‌بندی از گونه‌های تفاسیر، تلقی تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای به مثابه اسلوب با دشواری‌های بسیار روبرو است؛ بخشی از این دشواری‌ها، درونی آن است، یعنی اگر بپذیریم که تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای اسلوب باشد، بین تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای و اسلوب‌های قسیم آن، تمایز و تباین نیست. اینکه اسلوب تفاسیر، ترتیبی یا موضوعی باشد، تباین و تمایز بخش است، اما اینکه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای، قسیم آنها باشد، وجهی ندارد. چون هم تفسیر ترتیبی و هم تفسیر موضوعی می‌تواند به صورت مقایسه‌ای انجام شود، یا

۱. رک. سعید بهمنی، هفده گفتار در قرآن پژوهی، مقاله "ساختاردهی به انواع تفاسیر و جایگاه تفسیر عقلی-اجتهادی در ساختار تفسیر" نوشته محمد کاظم شاکر، ص ۱۵۱-۱۶۵؛ محمد اسعدی و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ محمد کاظم شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، صص ۴۴-۵۱.

تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

برعکس تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را هم با اسلوب ترتیبی و هم موضوعی می‌توان سامان داد.

بخش دیگری از این دشواری‌ها بیرونی است، یعنی خود اسلوب بودن تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را هدف می‌گیرد و بر این ایده مبتنی است که، اساساً تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای اسلوب نمی‌تواند باشد، چون مقام مقایسه در گونه مورد بحث ما، مرحله پیش از تفسیر است، یعنی مفسر پس از مقایسه آراء، وقتی به تفسیر صحیح دست یافت، می‌تواند تفسیر خود را با یکی از اسلوب‌های نام برده شده یا غیر آن به مخاطب ارائه دهد. اما آیا تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای در زمره اصطلاحات دیگری که صاحبان ترمینولوژی دانش تفسیر، به خدمت گرفته‌اند، قابل طبقه‌بندی هست؟

پیش از هر چیز باید دانست که وقتی از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای سخن می‌گوییم دقیقاً چه چیزی را در نظر داریم. آیا عبارت «تفسیر تطبیقی» ترکیبی است در حد «تفسیر روایی» و یا در حد تعبیر «تفسیر اخلاقی»، یا در حد دیگر گونه‌ها؟ به عبارت جامع‌تر، تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای یک مکتب تفسیری است یا یک روش تفسیری و یا صرفاً یک رویکرد تفسیری یا تنها یک سبک بیانی در تفسیر است؟

البته یک عنوان از گونه‌های تفسیری معین، ممکن است گاهی در حد یک رویکرد تفسیری باشد و گاهی در حد روش و گاهی حتی در حد یک مکتب تفسیری. به طور مثال، تفاسیر عرفانی که برآمده از یک جریان کاملاً شناخته شده در عالم تفسیر است، همگی از مبانی و روش‌های یکسانی برخوردار نیستند، بلکه از انواع و گونه‌های مختلف برخوردارند؛ برخی از این گونه‌ها صرفاً یک رویکرد تفسیری هستند و برخی روش تفسیری هستند و برخی در حد و اندازه یک مکتب تفسیری است. در مورد طبقه‌بندی تفاسیر عرفانی، همه چیز به این وابسته است که چه تعریفی از عرفان داشته باشیم. گاهی عرفان و تصوف را صرفاً یک شیوه‌ای از زندگی می‌دانیم که، به امور معنوی اهمیت ویژه

می‌دهد؛ گاهی عرفان را مستلزم کشف و شهود می‌دانیم، به این معنا که کشف و شهود را به عنوان یک روش و راه کسب معرفت به رسمیت می‌شناسیم و برای فرآورده‌های آن اعتبار معرفتی قائلیم. گاهی عرفان را به عنوان یک مکتب فکری، که دارای مبانی ویژه‌ای

است در نظر می‌گیریم. با هریک از این سه طرز تلقی، عنوان "تفسیر عرفانی" در گونه خاصی قرار می‌گیرد. با نگاه نخست، تفسیر عرفانی صرفاً یک رویکرد تفسیری است؛ با نگاه دوم، تفسیر عرفانی، یک روش تفسیری است، چرا که می‌خواهد از طریق کشف و شهود قرآن را تفسیر کند؛ در نگاه سوم، تفسیر عرفانی، در اندازه یک مکتب تفسیری ظاهر می‌شود که، قرآن را بر اساس مبانی خاص هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی عرفا، تفسیر می‌کند.

با این مثال، باز این پرسش را مطرح می‌کنیم که تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای در ضمن کدام مجموعه از مجموعه‌های مختلفی که گونه‌های تفسیری را گرد هم می‌آورند قرار می‌گیرد؟ با این توضیحات، باید گفت که همه چیز به این وابسته است که چه انتظاری از تطبیق در تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای داشته باشیم. اگر منظور مفسر آن باشد که در ضمن تفسیرش آرای گروه‌های مختلف از مفسران، و به طور مثال آرای دانشمندان شیعه و سنی، مطرح شود و درباره آن‌ها بحث شود، در این صورت، تفسیر، رویکرد تطبیقی/مقایسه‌ای خواهد داشت. با این نگاه می‌توان، تفسیرهای بسیاری از جمله مجمع‌البیان را دارای رویکرد تطبیقی دانست.

اما در مورد تلقی روش به مثابه منبع، تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای را نمی‌توان روش تفسیری در نظر گرفت، در حالی که در تفسیر روایی، روایت منقول از پیامبر(ص) و معصومان(ع) و در تفسیر عقلی، عقل و گزاره‌های عقلانی و در تفسیر عرفانی، کشف و شهود به عنوان منابع کسب معرفت و معیار داوری شناخته می‌شوند، نمی‌توان گفت در تفسیر تطبیقی، تطبیق منبع و معیار داوری است. مگر آن که روش و اختلاف روش‌ها را به اختلاف منابع فرونگاهیم و آن را ساز و کار رسیدن به تفسیر بدانیم که در این صورت تفسیر تطبیقی با ملاحظات در زمره روش جای خواهد گرفت.

اما تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای می‌تواند در قامت یک مکتب تفسیری هم ظاهر شود، و آن در صورتی است که مفسر دارای مبانی خاصی در تفسیر آیات باشد که متمایز از مبانی خاص هر یک از طرفین مقایسه باشد. به طور مثال، در تفسیر تطبیقی که آرای تفسیری شیعه با اهل سنت مقایسه می‌شود، ممکن است مفسر، برخی از مبانی دو طرف را مردود

در صورتی که مفسر دارای مبانی خاصی در تفسیر آیات باشد که متمایز از مبانی خاص هر یک از طرفین مقایسه باشد. به طور مثال، در تفسیر تطبیقی که آرای تفسیری شیعه با اهل سنت مقایسه می‌شود، ممکن است مفسر، برخی از مبانی دو طرف را مردود

#### تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی

بداند یا مبانی جدیدی را در تفسیر ابداع کند که نه تفسیر شیعه بر آن مبتنی است و نه تفسیر اهل سنت، در این صورت چنین تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای می‌تواند، در قامت یک مکتب تفسیری عرض اندام کند. گفتنی است در همه مواردی که سخن از مکتب یا مکاتب تفسیری به میان می‌آید، مکتب تفسیری به اعتبار مکتب یا مبانی خاص مفسر است. بنابراین وقتی از مکتب یا مکاتب خاصی در تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای هم سخن گفته شود بر همین منوال خواهد بود.

#### نتیجه

در این تحقیق مشخص شد که مراد از تعابیر تطبیق و مقارنه، و معادل دقیق آن‌ها مقایسه است و هر چند برای تفسیر تطبیقی/مقارن وجوه متعددی از حیث تفسیر بودنش در نظر گرفته شده است، اما تنها در یک فرض می‌توان آن را در ژانر تفسیر به شمار آورد و آن در صورتی است که مفسر، در صدد تفسیر آیات قرآن باشد و به عنوان فهم بهتر از معنای مراد، به آرای تفسیری دیگران مراجعه می‌کند. بر اساس این تلقی وجوه متعددی از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای از حیث قلمرو و هدف طرح شده است که، ابهامات آن مطرح و به طور خاص در باره وجه شیعی - سنی بحث شد و معلوم شد این وجه از قلمرو و هدف روشن تری بهره می‌برد. جایگاه تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای در نظام فعلی طبقه‌بندی تفاسیر بر خلاف آنچه ادعا شده در حد و اندازه سبک یا اسلوب تفسیر نیست، بلکه در یک نظام چهار وجهی روش، رویکرد، سبک و مکتب، بسته به انتظار ما از تفسیر تطبیقی/مقایسه‌ای می‌توان آن را یک رویکرد، روش (بنا بر تعریف خاص از روش) یا مکتب تلقی کرد.

## منابع

۱. اسعدی، محمد: آسیب شناسی جریان‌های تفسیری، مقاله "جریان تفسیر صوفی عرفانی"، نوشته محمد کاظم شاکر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۲. ألمعی، زاهر بن عواض: دراسات فی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ریاض، الفرزدق، ۱۴۰۵ق.
۳. انیس، ابراهیم: المعجم الوسيط، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۲ق.
۴. بهمنی، سعید: هفده گفتار در قرآن پژوهی، مقاله "ساختاردهی به انواع تفاسیر و جایگاه تفسیر عقلی-اجتهادی در ساختار تفسیر" نوشته محمد کاظم شاکر، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸.
۵. خاتمی، محمود: جزوه درس فلسفه تطبیقی، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
۶. الخالدي، صلاح عبدالفتاح، التفسیر الموضوعی بین النظرية والتطبيق، عمان، دار النفائس، ۱۴۲۲ق.
۷. خرماهی، بهاء‌الدین: دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، تهران، دوستان و ناهید، ۱۳۷۷.
۸. دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۷۷.
۹. الرومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان: ۹ بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه، ریاض، ۱۴۹۹ق.
۱۰. مکتبه التوبه، ۱۴۱۹.
۱۱. شاکر، محمد کاظم: مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی ۱۳۸۲.
۱۲. شنوقه، السعيد: بی‌تا، التأویل و التفسیر بین المعتزله و السنه، قاهره، المکتبه الازهریه.
۱۳. صديق، حسن بشير: التفسیر التطبیقی منهج علمی لدراسة النص القرآنی، خارطوم، دارالسودانیه للکتب، ۱۴۱۶ق.
۱۴. الطبطبائی، ولید بن مساعد: فصول من التفسیر الموضوعی، کویت، دارالتجديد، ۱۴۱۵ق.
۱۵. عبدالرحیم، عبدالجلیل التفسیر الموضوعی للقرآن فی کفتی المیزان، عمان، بی‌نا، ۱۴۱۲ق.
۱۶. العمری، احمد جمال: دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۰۶ق.
۱۷. غالب، حسن: مداخل جدیدہ للتفسیر، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۴ق.
۱۸. الفرماوی، عبدالحی: البدایه فی التفسیر الموضوعی، قاهره، بی‌نا، ۱۳۹۷ق.
۱۹. مسلم، مصطفی: مباحث فی التفسیر الموضوعی، دمشق، دارالعلم، ۱۴۲۶.
۲۰. المشنی، مصطفی ابراهیم: "التفسیر المقارن-دراسة تأصيلیه"، مجله الشریعه و القانون، ۲۶، صص ۱۳۷۲۰۵، ۱۴۲۷ق.
۲۱. نجارزادگان، فتح الله: تفسیر تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی ۱۳۸۳.
۲۲. نجارزادگان، فتح الله: بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۲۳. هواتینگ، جرالد: ۱۳۸۹ رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش مهرداد عباسی، مقاله "تفسیر از طبری تا ابن کثیر"، نوشته نورمن کالدور، تهران، حکمت ۱۳۸۹.

دو فصلنامه دانشگاه قم: سال اول، شماره دوم، شماره پیاپی ۲

بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان (صفحات ۵۴-۳۳)

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۶

## بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر

### المیزان

فی تفسیر القرآن و روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم

دکتر علی احمد نامح<sup>۱</sup>

فرزاد اسفندیاری<sup>۲</sup>

#### چکیده:

مساله جامعیت قرآن، یکی از مبانی مهم فهم و تفسیر قرآن است که مورد توجه و اهتمام مفسران قدیم و جدید بوده است. از جمله مفسرانی که به صورت جدی این موضوع را در تفاسیر خود طرح کرده اند، می توان به علامه طباطبایی و آلوسی بغدادی اشاره کرد. آنچه بررسی ها نشان می دهد این است که هرچند آلوسی فصل خاصی به این موضوع اختصاص می دهد، اما ذهن او از سوالات رهایی نمی یابد، به همین خاطر ما می بینیم او در قسمتی از تفسیرش به سمت دیدگاه حداقلی می رود؛ در بخشی دیگر از تفسیرش به سمت دیدگاه اعتدالی یا حداکثری کشش پیدا می کند. اما بررسی سخنان علامه نشان می دهد که علامه، تنها دیدگاه مورد قبول برای جامعیت قرآن را، جامعیت اعتدالی می داند و سایر دیدگاه ها را نقد و رد می کند. در این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه این دو مفسر بزرگ، در این زمینه می پردازیم.

کلید واژه: جامعیت قرآن، تفسیر تطبیقی، مبانی، المیزان، روح المعانی

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم

## مقدمه

قرآن کریم کتاب هدایت همه انسان ها، در همه اعصار، به محکم ترین و استوار ترین آیین ها و روش ها و مذهب ها است. هدف اساسی و بنیادین آن، هدایت بشر به قرب الهی و توحید ناب است. قرآن کتاب جامع و جاودانی است که خداوند هر آنچه را که بشر - برای طی مدارج انسانیت - بدان نیاز داشته باشد، در آن گنجانده است تا با تدبیر و تفکر در مفاهیم و محتوای آن، راه رسیدن به سعادت ابدی را دریابد. از طرفی استفاده از دریای بی کران معارف الهی آن، مبتنی بر فهم و تفسیر آن است، که خود علمی مستقل در کنار سایر علوم است و دارای چارچوب خاص از مبانی، قواعد، روش ها و... می باشد.

از مباحث مهم در تفسیر، بحث مبانی تفسیر است. مبانی تفسیر سبب و نشانگر چگونگی رویکرد مفسران در تفسیر و شکل گیری روش ها و احیاناً گرایش ها و اصول و قواعد تفسیری مفسران است. (مؤدب، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

یکی از این مبانی مهم، جامعیت قرآن است. در تعریف جامعیت گفته شده است:

جامعیت یعنی اشمال قرآن بر رهنمودهایی که در سعادت ابدی هدایت معنوی انسان نقش اساسی دارد... (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۹) نوع تلقی هر مفسری از گستره موضوعات و مسائل قرآن، و نیز چگونگی و میزان بیان آنها، در برداشت او از معانی و مقاصد آیات و بالطبع، نحوه تعامل وی با این کتاب الهی و بهره گیری از آن تأثیرگذار است. با تفاوت نوع نگرش

نقش  
نقش  
نقش

#### بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

به جامعیت قرآن، چگونگی تفسیر بسیاری از آیات و در نتیجه، ترسیم محدوده رهنمودها و قوانین و احکام قابل استفاده از قرآن، و میزان نقش آفرینی آن در زندگی انسان نیز متفاوت خواهد شد.

در باره این موضوع در میان مفسران فریقین، نظریاتی مطرح است که مهمترین آنها، جامعیت مقایسه ای، حداکثری، حداقلی و اعتدالی است. عده ای می گویند قرآن شامل همه دانش هاست. بنابراین، تمام اجزای بنیادی علوم طبیعت را در بردارد. (غزالی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۲۸۹ و همو، ص ۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۵۱۱؛ طنطاوی، بی تا، ج ۸، ص ۱۳۲) هدف این گروه این است که اعجاز علمی قرآن را، در حوزه علم نشان دهند؛ از این رو می کوشند آیات قرآن را با پیشرفت های علمی زمانشان تطبیق دهند. عده ای دیگر می گویند: قرآن تنها کتاب هدایت و دین است و برای بیان مسائل علوم تجربی نیامده است. (شاطبی، بی تا، ج ۲، صص ۷۶ - ۶۹؛ بازرگان، ۱۳۸۳، ص ۹۱؛ سروش، ۱۳۸۳، ص ۳۹؛ شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۹۸) هدف این گروه این است که آنان عمدتاً به جدایی دین از سیاست می اندیشند و فکر علمانی و لائیک را در جامعه تعقیب می کنند. گروه دیگر معتقدند؛ هدف اصلی قرآن، هدایت گری به سوی خداست؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۳۵۱؛ ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۶۹) بنابراین ممکن است بسیاری از علوم که هم اکنون مطرح می باشد و درباره هدایت و کمال انسانی است در قرآن وجود داشته باشد، اما نه به این معنا که قرآن کتابی باشد که به علم حقوق، جامعه شناسی و روان شناسی به معنای مصطلح آن پرداخته باشد، بلکه اصول و ارزش هایی را مطرح کرده که می توان براساس آن یک نظام حقوقی و سیاسی و اجتماعی یا بر اساس پیام های ارزشی آن، یک مکتب روان شناسی و جامعه شناسی استخراج کرد. هم چنین قرآن به مسائل آفرینش و هستی شناسی و نظام حرکت خورشید و ماه و زمین و آفرینش انسان و حیوانات پرداخته و به این موضوعات اشاره کرده است، اما نه به این معنا که قرآن کتاب هیئت، نجوم، طب، فیزیک یا شیمی است.

پیشینه ای  
تفسیر قرآن

از طرفی فهم و تفسیر قرآن، مستلزم استفاده از روش هایی است که براساس مبانی صحیحی بنا شده باشند؛ زیرا ریشه بسیاری از اختلافات در تفاوت برداشت ها و مبانی

تفسیری مفسران است. مطالعه تطبیقی آراء مفسران یکی از روش هایی است که می تواند به روشن شدن مواضع فریقین و فهم صحیح از قرآن کمک کند. این مقاله، به قصد استخراج مباحث نظری علامه طباطبائی و آلوسی در این زمینه و در نهایت تنقیح و تحریر دیدگاه آنها فراهم آمده است.

### معنای لغوی و اصطلاحی

جامعیت از جمله واژگان نوظهور در میان اصطلاحات قرآنی و تفسیری است. بررسی آثار متفکران و مفسران متقدم، حکایت از این دارد که، این واژه در مباحث قرآنی مطرح شده از طرف آنان کاربردی نداشته است؛ بلکه مسائل مربوط به این مسئله، ذیل عناوینی مانند العلوم المستبطنه من القرآن (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۵) یا دایره شمول و فراگیری گستره قرآن، بحث هایی به عمل آمده است. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹؛ رازی، ۱۹۸۵، ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۵۱۰؛ غزالی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۲۸۹).

### لغت:

کلمه جامعیت از ریشه «جمع» مصدر ثلاثی مجرد این ماده است. در مفردات راغب، «جمع» به معنای پیوند اجزای یک چیز را گویند؛ (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۰۱) برخی آن را به معنای جمع کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۵۳) برخی دیگر می گویند: از لحاظ لغوی کلمه جامعیت مصدر صناعی، از لفظ جامع و اسم فاعل از ماده «جَمَعَ، يَجْمَعُ» است. (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲) برخی آن را به معنای گرد آوردن و در نتیجه لفظ جامع را نیز به معنای گرد آورنده و فراگیرنده دانسته اند. (سیاح، ۱۳۶۸، ص ۲۸۲) بنابراین می توان گفت لفظ جامعیت به طور کلی به معنای «گردآورندگی» و «فراگیرندگی» است که البته با توجه به محل و مورد استعمال و کلمه ای که این لفظ با آن به کار رفته است، متعلق این کلمه متفاوت خواهد بود.

### مفهوم اصطلاحی جامعیت<sup>۱</sup>:

واژه «جامعیت» از جمله اصطلاحاتی است که بر بیانگری قرآن، بر هر چیزی اطلاق شده و مشخص نیست که واضع این اصطلاح چه کسی بوده است؛ چراکه در آثار قدما، این واژه و تعریف اصطلاحی آن، نیامده است؛ تنها برخی از نویسندگان معاصر که درباره جامعیت قرآن قلم فرسایی نموده اند تعریفی اصطلاحی از آن ارائه داده و گفته اند:

جامعیت قرآن به معنای بیان، تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه، در همه جنبه های معنوی و مادی لازم است؛ اما نه چنانکه قرآن دایرة المعارف بزرگی باشد که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه شناسی و مانند آن در آن آمده باشد بنابراین، منظور از جامعیت قرآن، شمول و فراگیری قرآن در بیان امور مربوط به سعادت و تکامل مادی و معنوی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص: ۳۶۱)

یا اینکه مقصود از جامعیت قرآن، «شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه های آن، نسبت به همه شئون زندگی بشر، در تمامی دوران ها و اعصار» است (مؤدب، ۱۳۹۰، ص: ۲۳۳)

برخی می گویند: «جامعیت یعنی وجود مجموعه رهنمودها و دستوراتی که پاسخگوی نیازهای انسان در راه دست یابی به سعادت و خوشبختی در هر عصر و زمان باشد، که اگر آن گفته ها و دستورات و شرح مقررات نباشد، انسان به سعادت و تکامل نمی رسد». (ایازی، ۱۳۸۰، ص: ۱۸)

۱ جامعیت از واژگان نو پیدایی است که در عصر معاصر در میان علماء و متفکران رواج یافته است. در میان پیشینیان و در آثار مکتوب ایشان عنوانی به این نام مورد بحث قرار نگرفته است. بلکه نظریات مربوط و مرتبط با این عنوان در ذیل مباحثی چون "علوم مستنبط از قرآن" و یا دایره شمول و قلمرو معارف قرآنی، مورد اشاره قرار گرفته اند. این موضوع از جمله مباحث مورد اعتنای علماء معاصر است. اما مشخص نیست که واضع این اصطلاح چه کسی بوده است. متفکران معاصر از زوایای مختلفی به این مساله نگاه می کنند و به همین خاطر اصطلاحاتی را در این خصوص ابداع و ضمن آنها به مساله جامعیت پرداخته اند از این افراد می توان به افراد ذیل اشاره کرد. عبد الرزاق، شهید مطهری، علامه طباطبائی، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح یزدی، مهدی بازرگان، عبدالکریم سروش، دکتر ایازی، دکتر مؤدب.....

در تعریف دیگری آمده است: «جامعیت در اصطلاح به معنی فراگیری و شمول است، حال این شمول چه در عرصه آموزه های دینی باشد و چه توسعه داشته باشد و امور غیر دینی را نیز شامل بشود». (شفیعی، ۱۳۹۲، ص ۲)

### جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

تفسیر المیزان، یکی از بزرگ ترین آثار تفسیری قرن حاضر است و در نوع خود کم نظیر و مایه مباهات و افتخار شیعه است. در میان سایر آثار ایشان، تفسیر شریف المیزان جایگاه ویژه ای دارد. علامه طباطبایی با آگاهی از شیوه های مفسران گذشته و نگرش نقادانه بر تفاسیر علمای سلف، آراء و نظریات جدید مفسران و متفکران هم عصرش در خصوص قرآن با عنایت به رعایت ظرایف و دقایق لازم، به تفسیر قرآن و پاسخ به سوالات و شبهات مطرح می پردازد. یکی از مسائلی که علامه در تفسیرش به آن توجه جدی می نماید؛ بحث جامعیت قرآن است.

### جامعیت مقایسه ای از منظر تفسیر المیزان

از منظر برخی از صاحب نظران، یکی از ابعاد جامعیت قرآن، جامعیت آن در مقایسه با دیگر متون وحیانی است؛ ایشان معتقدند که در مقایسه با دیگر کتب وحیانی، قرآن جامع است، چرا که پیامبر اسلام خاتم پیامبران است و دارای مقام جامع می باشد. چون چنین است، کتابی که بر وی نازل شده نیز، همانند وی جامعیت دارد و خاتم متون وحیانی است. به همین دلیل، قرآن جامع کتب انبیای سابق است. علامه این بعد از جامعیت را، ذیل آیاتی چند و تحت عنوان مهیمن بودن (مائده ۴۸) و اقوم بودن قرآن بر سایر کتب آسمانی (اسراء ۹)، یا جامع بودن اسلام (شوری ۱۳)، طرح و بررسی کرده است. علامه می گویند: «که قرآن در قیاس با تورات، بیانش در طرح و ارائه مسائل کامل تر است، و تمام جهات هر مسئله و موضوعی را مطرح کرده؛ ایشان ضمن نقل روایتی از امام صادق (ع) جامعیت قرآن را در مقایسه با کتب پیشین آسمانی از حیث بیان، تکمیل، نسخ مسائل و تفصیل کل شیء بودن قرآن از تمام جهات را شاخص آن دانسته است. این روایت به شرح ذیل می باشد». (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص: ۱۴۷)

در تفسیر عیاشی، از عبد الله بن ولید روایت کرده که گفت: امام صادق ع فرمود: خدای تعالی در قرآن در باره موسی ع فرمود: «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» از اینجا می فهمیم که پس همه چیز را برای موسی نوشته، بلکه از هر چیزی مقداری نوشته، و نیز در باره عیسی ع فرموده: «لَا يُبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ» و ما می فهمیم که پس همه معارف مورد اختلاف را بیان نکرده است، و در باره محمد ص فرمود: «وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» و اینکه امام ع فرمود: (قال الله لموسى ...)، اشاره است به اینکه آیه شریفه: «فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» بیانگر و مفسر آیه دیگری است که در باره تورات فرمود: «وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ»، و می خواهد بفرماید تفصیل هر چیز از بعضی جهات است، نه از هر جهت، زیرا اگر در تورات همه چیز را از همه جهت بیان کرده بود. دیگر معنا نداشت بفرماید: (مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) پس همین جمله شاهد بر آن است که در تورات هر چند همه چیز بیان شده، ولی از هر جهت بیان نشده است». (همان، ج ۲، ص ۲۲۱)

در این روایت، امام با استناد به سه آیه قرآنی، تفاوت قرآن و عهدین را از حیث جامع بودن توضیح داده است. علامه از فرمایش امام صادق (ع) این گونه استفاده می کند که منظور از تفصیل کل شیء بودن تورات در آیه ۱۴۵ سورة اعراف، تفصیل بودن آن در بعضی جهات است و نه همه جهات؛ به دلیل وجود «مِنْ» تبعیضیه در فراز قبلی همین آیه، یعنی «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»، ولی قرآن تفصیل کل شیء در تمام جهات است. اما خداوند درباره قرآن فرموده است: «تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (نه تبیاناً من کل شیء). علامه با توجه به بیان روایت توضیح می دهد که عبارت صدر آیه، یعنی «وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» تفسیر کننده ذیل آیه، یعنی جمله «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» است که درباره تورات آمده است.

از جمله دلایل علامه در خصوص این موضوع می توان به مواردی اشاره نمود؛ از جمله: اولاً، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آخرین پیامبر الهی، در نتیجه قرآن آخرین مرحله وحی خداوندی و جاودان برای این امت و تمام انسان های بعدی خواهد بود؛ (همان، ج ۲، ص ۱۹) ثانیاً، امت اسلامی نسبت به امت های پیشین کامل می باشد؛ در نتیجه کتاب آسمانی این امت باید کامل ترین مرحله برنامه الهی برای بشر باشد. بنابراین

قرآن کریم متناسب با کمالات و شأن امت آخرالزمان است. (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۷) ثالثاً توصیف این ملت در آیه "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ بِهِ وَصَف"، اقوم" (قائم‌تر) یا در مقایسه با سایر ملت‌ها است و یا در مقایسه با سایر شریعت‌ها؛ این را می‌دانیم همانا در میان همه سنت‌ها این تنها اسلام است که قائم به مصالح حیات و تمامی اهداف دنیایی و آخرتی جامعه است، بدون اینکه خیری از ایشان سلب کرده و از بین برده باشد، بنا براین ملت حنیف اقوم است بر حیات انسانی تا دیگر ملل. و اگر در مقایسه با سایر شرایع الهی قبل، مانند شریعت نوح و موسی و عیسی (ع) باشد، هم چنان که ظاهرش هم همین است، در این صورت دلیلش این است که دین حنیف، از ادیان سابق خود که کتب انبیاء سلف متضمن آنها بودند، کامل‌تر است؛ زیرا تمامی معارف الهی تا آنجا که بنیه بشری طاقتش را دارد و همچنین تمامی شرایعی که بشر در زندگی خود بدان نیازمند است، در این دین آمده، و حتی یک عمل از اعمال فردی و اجتماعی بشر را بدون حکم نگذاشته است، هم چنان که فرموده: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ" پس آنچه قرآن به سوی آن هدایت می‌کند قوی‌تر از آن چیز است که سایر کتب و شرایع بدان هدایت می‌کنند. (همان، ج ۱۳، ص ۶۳)

### جامعیت حداقلی از منظر تفسیر المیزان

طبق این دیدگاه قرآن، فقط مسائل ارزشی و اخلاقی را بیان کرده و به دیگر موضوعات کاری نداشته است؛ مانند عالمی اخلاقی که به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نمی‌پردازد و به بیان اوصاف پسندیده و نکوهیده انسانی بسنده کرده و در نهایت ممکن است به منشأ و آثار آنها اشاره کند. صاحبان این دیدگاه معتقدند که رسالت و هدف اصلی انبیا، (و به تبع آن هدف قرآن) معنابخشی به زندگی انسانی است و انسان خود می‌تواند نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به شکل صحیحی برگزیند و به کار گیرد. بنابراین شأن قرآن، ساختن بعد معنوی آدمی، نه بیان نظام‌های اجتماعی است.

در مقابل این دیدگاه، علامه معتقد است: «که میزان آموزه‌های اجتماعی قرآن که ناظر به مسائل دنیایی از جمله مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی .... به قدری فراوان است که به راحتی و با اندک مطالعه در سور و آیات قرآن، نادرستی دیدگاه یاد شده را برملا

#### بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

می شود. آموزه‌هایی مانند تشکیل حکومت، اجرای عدالت، مبارزه با ظلم، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، انفاق، تولی و تبری، ازدواج، طلاق، رابطه و معاملات.... آن که با صراحت و وفور در قرآن مطرح شده است. علامه، ذیل آیه آخر سوره آل عمران، به صورت مستقل با عنوان «کلام فی المرباطه فی المجتمع الاسلامی»، به تبیین این مسئله پرداخته‌اند که اسلام در تمام ابعادش، اجتماعی است و نگرش اجتماعی، بر همه آموزه‌های اسلام حاکم است. علامه می گویند آیات و روایات، به روشنی بر آمیخته بودن و عدم جدایی سعادت آخرتی از زندگی اجتماعی دلالت دارند و راه دستیابی به سعادت آخرتی را، پرداختن به مسائل دنیوی در چارچوب آموزه‌های اسلامی معرفی می کنند. درمورد ارتباط دین و اجتماع گفته می شود، اولین کسانی که به اجتماع به عنوان یک هویت مستقل نگاه کردند و بر تشکیل جامعه تأکید داشتند، پیامبران الهی بودند. دعوت به اجتماع از زمان حضرت نوح (ع) که قدیمی ترین پیامبر است آغاز شده است. به تبع آن، اسلام هم دینی الهی است، بر این تلاش بوده است که خود را به صورت اجتماعی بیان کند. از طرف دیگر، برخی از سلسله معارف توحیدی، فقط در پرتو یک زندگی اجتماعی شایسته مؤثر هستند. اسلام در تشریع، قوانین اجتماعی را بر جنبه های عبادی مقدم می دارد. از سوی دیگر، تکالیف عبادی، مقدمه خداشناسی و معرفت به آیات الهی است. از این رو، کوچک ترین اخلال و تغییری در احکام اجتماعی اسلام، موجب فساد در ناحیه عبودیت شده است. فساد در آن ناحیه، اخلال در امر معرفت خداوندی را در پی خواهد داشت. مهم ترین دلیل اجتماعی بودن دین اسلام این آیه شریفه است که: «و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون». (همان، ج ۴، ص ۱۴۴-۲۱۲)

علامه در این خصوص می گوید: «قرآن کتابی است که در تمامی شؤون مرتبط با انسانیت انسان مداخله می کند، از قبیل: معارف مبدأ و معاد، خلق و ایجاد، فضایل عمومی انسانی، قوانین اجتماعی و فردی حاکم بر نوع انسان، قصص و عبرت‌ها و مواعظ» (همان، ج ۵، ص ۲۰).

## جامعیت حداکثری از منظر تفسیر المیزان

بررسی و تبیین مطالبی که علامه در خصوص جامعیت قرآن بیان می کند، این نتیجه را به دست می دهد که ایشان معتقد است که، جامعیت حداکثری قرآن مبنای تفسیری صحیحی برای قرآن نیست. زیرا قرآن برای هدایت و سعادت بشر نازل شده است. ایشان در مورد جامعیت حداکثری و اینکه قرآن جامع تمام علوم است، می فرماید: «اما در قرن حاضر؟ در این اعصار مسلک تازه ای در تفسیر پیدا شد، و آن این است، جمعی که خود را مسلمان می دانند، در اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی، و امثال آن، که اساسش حس و تجربه است، و نیز غور در مسائل اجتماعی، که اساسش تجربه و آمارگیری است، روحیه حسی گری پیدا کرده، یا به طرف مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپایی تمایل پیدا کردند، و یا به سمت مذهب اصالت عمل لیز خوردند، .. و در نتیجه گفته اند: معارف دینی نمی تواند مخالف با علم باشد، و علم میگوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آنست، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است، یا اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن یا آنچه که تشریع بر آن تکیه کرده، و امثال آنها باید به یک صورت تاویل شود؛ باید با قوانین مادی توجیه شود. .. می گویند مسئله تشریع هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است، که می تواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند، تا اجتماعی صالح و راقی بسازد. و اما در باره روایات می گویند: که روایات، به خاطر خلطی که در آنهاست، قابل اعتماد نیست و تفسیر آیات قرآن، به طریق عقلی (که در تفسیرهای گذشتگان انجام می شد) را هم، باطل کرد (روش عقلی را علم باطل کرد) پس قرآن را باید با علم تفسیر نمود». (همان، ج ۱، ص ۱۳)

ایشان در تفسیر آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (النحل/۸۹) تلویحا ضمن پاسخ به سوال که آیا جامعیت قرآن تنها در محدوده ظاهر و متکی بر دلالت لفظی آیات آن است یا بر مجموعه ظاهر و باطن قرآن مبتنی است؟ دیدگاه خود را در خصوص جامعیت قرآن و رویکردهای آن بیان می کند. ایشان می فرمایند: «تبیان و بیان به یک معناست و از آنجا که قرآن کتاب هدایت برای عموم و شأن آن هدایت گری همگان است. در نتیجه، مراد از تبیان کُلّ شیء

#### بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

بودن آن نیز این خواهد بود که قرآن، بیان‌کننده تمام نیازهای هدایتی مردم از معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق و شرایع و قصص و مواعظ است». (طباطبائی، ج ۱۲ ص ۳۲۴) ایشان در ادامه می‌فرماید: «این برداشت تفسیری، بر اساس ظاهر معنای واژه تبیان است که همان بیان معهود و اظهار مقاصد از طریق دلالت لفظی است. بر این اساس، ما از طریق دلالت لفظی قرآن تنها کلیات معارف و مسائل مرتبط با هدایت بشر را درک می‌کنیم، اما از سویی برخی روایات دلالت بر این دارند که «علم گذشته، آینده و آنچه تا روز قیامت به وقوع خواهد پیوست»، در قرآن آمده است. اگر چنین روایاتی صحیح باشد، لازمه‌اش این است که تبیان بودن قرآن، فراتر از بیان متعارف و از طریق دلالت لفظی مراد باشد. بنابراین، شاید غیر از طریق دلالت پرده برمی‌دارد و فهم متعارف را بدان راهی نیست» (همان، ص ۳۲۵).

علامه در کلامی دیگر می‌فرماید: «اینکه بعضی از عالم نماها در صدد برآمده‌اند به‌خاطر اینکه آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند، آیات دال بر وجود معجزه و وقوع آن را تأویل کرده‌اند، زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است». (همان، ج ۱، ص ۱۱۶) در جایی دیگر می‌فرماید: «قرآن به تعلم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علوم که در دسترس فکر انسانی است و تعلیم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی می‌باشد، دعوت می‌کند. قرآن کریم، ترغیباتی که به تعلم علوم مختلف نموده، خود متصدی تعلیم یک دوره کامل از معارف الهیه و کلیات اخلاق و فقه اسلامی گردیده است». (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷)

#### جامعیت اعتدالی از منظر المیزان

علامه جامعیت اعتدالی قرآن را صحیح‌ترین مبنا برای تفسیر قرآن می‌داند. او ضمن

رد افراط و تفریط‌های که در این باره انجام شده، جامعیت اعتدالی را مناسب‌ترین وجه با هدف نزول قرآن معرفی می‌کند. در تمام منابع مرتبطی که ایشان در این زمینه تالیف کرده‌اند، بر این مبحث تأکید نموده‌اند. در تفسیر المیزان این موضوع را تحت عناوینی از جمله جامعیت در محدوده هدایت، (همان، ج ۱۲، ص ۳۲۵): یا نیازهای مرتبط با سعادت بشر،

همان، ج ۷، صص ۸۱ - ۸۲؛ همو، بی تا، ص: ۲۳) یا در راستای کمال اخروی، (همان، ج ۲، ص ۱۳۰) یا نیازهای دینی، (همان، ج ۱۱، ص ۲۸۰ و ج ۱۴، ص ۲۵۵) یا شئون مربوط به انسانیت انسان (همان، ج ۵، ص ۲۰) بیان کردن هدف به کامل ترین وجه و تشریح کامل مقاصد (همو، ص ۲۲ - ۲۳) و امثال آن مطرح کرده است.

علامه ذیل آیه ۸۹ سورة نحل می فرماید: «با توجه به ظاهر و سیاق آیه، «واو» در «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ» استینافیه نیست، بلکه حالیه است و جمله «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ» حال از کاف خطاب در جمله قبل یعنی و «...جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ...» است و معنای آیه چنین است: تو را گواه بر آنان آوردیم، در حالی که قبلاً بر تو در دنیا قرآن را نازل کردیم، کتابی که هر آنچه را که مربوط به امر هدایت است، بیان می کند و بدان حق و باطل دانسته می شود. تبیان برای هر چیزی است و تبیان - به طوری که گفته شده - به معنای بیان است، و چون قرآن کریم، کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد، لذا ظاهراً مراد از «لِكُلِّ شَيْءٍ» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواظبی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاجند، و قرآن تبیان همه اینها است. (نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد) (همان، ج ۱۲، ص ۳۸۳)

در جایی دیگر جامعیت قرآن را، در قلمرو هدایت و تربیت تفسیر کرده اند. او در این باره می نویسد: «آنچه ملاک است و کوتاهی را از جانب قرآن منتفی می سازد، این است که قرآن تمام مطالب لازم در حوزه هدایت و سعادت را همراه دارد و در این زمینه از هیچ کوششی فروگذار نکرده است... اما مراد از «کتاب» چیست؟ مقصود از آن، یا لوح محفوظ است که همه چیز از گذشته و حال و آینده در آن مکتوب است، یا قرآن است. بنابراین، معنای آیه چنین خواهد بود: از آنجا که قرآن مجید کتاب هدایتی که به صراط مستقیم ره می نماید و این هدایتگری آن، مبتنی بر بیان حقایق معارفی است که در مقام ارشاد به حق صریح و حقیقت محض، کسی را از آن بی نیازی نیست. در این کتاب، نسبت به بیان هر آنچه سعادت دنیوی و اخروی مردم به دانستن آنها متوقف است، هیچ گونه تفریط و

بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

کوتاهی صورت نگرفته است، همان گونه که خداوند در جای دیگر قرآن فرموده است: «تَزَلُّوا عَلَى الْكِتَابِ تَبَيَّنَ لَكُمْ شَيْءٌ» (همان، ج ۷، ص ۸۱).

علامه، در کتاب قرآن در اسلام تصریح می کند «که قرآن مجید کتابی است کامل؛ بدین معنی که هم هدف کامل انسانیت را در خود دارد، و هم آن هدف را به کامل ترین وجه بیان کرده است. وی سپس هدف انسانیت را جهان بینی کامل و به کار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی مناسب و ملازم با آن جهان بینی ذکر کرده، تصریح می کند که قرآن مجید تشریح کامل این مقصود را بر عهده دارد». او در این باره به آیاتی از جمله آیه ۸۹ سوره نحل استشهد می کند و در ادامه به این جمع بندی می رسد: «هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند می باشد، در این کتاب به طور کامل بیان شده است». (همو، صص ۲۲ - ۲۳)

### جامعیت قرآن از منظر تفسیر روح المعانی

آلوسی، از مفسران برجسته قرن سیزدهم در میان مفسران اهل سنت است؛ که به تیز بینی، دقت و مسلط بر تفسیر؛ مشهور است. تفسیر او به دلیل استفاده از اکثر تفاسیر و منابع علمی زمانش، مورد توجه مفسران و محققان بعد از او قرار می گیرد. از این رو این تفسیر را «ملتقى التفاسير» و شیوه تفسیری او را «المنهج الجمعی» یا «المنهج الموسوعی» نامیده اند. (عبد الحمید، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶) در موضوع جامعیت قرآن، ایشان یکی از مفسرانی است که توجه ویژه ای داشته است، بخشی را به این امر اختصاص می دهد و ابعاد مختلف آن را در تفسیر خود مورد توجه قرار داده است.

### جامعیت مقایسه ای از منظر تفسیر روح المعانی

آلوسی ذیل تفسیر، آیات متعددی از جمله: آیه ۱۰۱ بقره، ۱۳ شوری، ۹ اسراء، ۳۷

یونس، ۲۷ بروج.... جامعیت و اشتغال قرآن بر سایر کتب آسمانی را می پذیرد. ایشان در تفسیر آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» می گوید: «مُهَيِّمًا» یعنی اینکه قرآن از هر گونه تحریف و تبدیل چنانچه در قرآن آمده است «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» فصلت/ ۴۲ قرآن توسط خداوند

حفظ می شود چنانچه خداوند در قرآن می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر / ۹) ایشان در ادامه می گوید: قرآن مشتمل و جامع احکام شرعیه و باقیه کتب الالهیه می باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۴؛ همان، ج ۳، ص ۳۲۱) در تفسیر آیه «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ...» (بقره / ۱۰۱) چندین احتمال نقل می کند. اولاً اینکه منظور از «مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ» یعنی تورات یا اینکه منظور انجیل است، ثانیاً اینکه قرآن تصدیق می کند آنچه از قواعد توحید، اصول دین، اخبار امم، مواضع و حکم که آنها آمده است، ثالثاً اینکه آشکار می کند آنچه در آن کتب به صورت غامض و پیچیده آمده است، رابعاً برخی «ما» را حمل بر عموم کرده اند زیرا قرآن مشتمل بر آنچه که در کتب آسمانی پیشین آمده است می باشد. (همان، ج ۱، ص ۳۳۶)

### جامعیت حداقلی از منظر تفسیر روح المعانی

آلوسی در بخشی از تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل و آیه ۱۲ اسراء دیدگاه حداقلی را می پذیرد. و برای توضیح این مسئله از قرآن و روایات مستندات نقل می کند. ایشان در این خصوص ابتدا امور را به امور دینی و دنیوی تقسیم می کند و اعلام می کند که امور دنیوی مورد اهتمام شارع نیستند و اصلاً برای این امور مبعوث نشده اند، بلکه آنچه مورد اهتمام جدی شارع می باشد را امور دینی معرفی می کند؛ در ادامه بحث، امور دینی را به امور اصلی و فرعی تقسیم می کند و هدف اصلی انبیاء را توحید و مراد مطلوب از خلقت بشر را، عبادت و شناخت خداوند بیان می کند. برای تبیین مساله، از قرآن و روایات شاهد مثال نقل می کند. از جمله اینکه خداوند در قرآن می فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) و یا اینکه در حدیث قدسی آمده است که: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ؛ مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. (همان ج ۷، ص ۴۵۴) براساس آنچه گفته شد نتیجه می گیرد که قرآن کریم متکفل بیان امور اصلی دین به کامل ترین وجه بیان می کند، و مراد از کل شیء را امور اصلی دین، یعنی توحید و معرفت الله می داند و می گوید این مسئله، شامل امور دینی به صورت مطلق نمی شود. (همان)

بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

ایشان در ذیل آیه ۱۲ سوره اسراء، بار دیگر مطالب فوق را تاکید می کند و می گوید: «قرآن بیان کننده امور اصلی دین است و به آیه ۵۶ سوره اسراء استناد می کند. اینکه در قرآن از احوال خورشید و ماه، شب و روز سخن به میان آمده را، دلیلی برا بیان عظمت خداوند و اشتغال هرچه بیشتر به عبادت خداوند می داند». (همان، ج ۸، ص ۳۴)

### جامعیت حداکثری از منظر تفسیر روح المعانی

آلوسی در ذیل آیات ۸۹ سوره نحل، ۳۸ سوره انعام، ۱۱۱ سوره یوسف، ۳۸ سوره یوسف و غیره، به تشریح دیدگاه جامعیت حداکثری قرآن می پردازد؛ و برای اثبات آن از احادیث و کلام مفسران مستنداتی رانقل می کند. علاوه بر نقل این دلایل ایشان هرگز در صدد نقد این دیدگاه بر نیامده است. از جمله روایاتی که او نقل می کند می توان به موارد زیر اشاره کرد.

ابن مسعود می فرماید: من أراد علم الأولین و الآخرين فليتل القرآن؛ هرکس علم اولین و آخرین را می خواهد، باید در قرآن تفکر کند. (همان، ج ۱، ص ۹) یا روایت ابن ابی حاتم از ابن مسعود که می گوید: أنزل فی هذا القرآن کل علم و بین لنا فیه کل شیء و لكن علمنا يقصر عما بین لنا فی القرآن؛ در این قرآن هر علمی نازل شده و در آن هر چیزی برای ما بیان شده است؛ اما علم ما از آنچه که در قرآن برای ما بیان شده است قاصر است. (همان، ج ۴، ص ۱۴۴)

روایتی دیگر از ابن عباس نقل می کند که در آن، بر تبیین گستره جامعیت حداکثری قرآن تاکید شده است. ایشان می گوید: لو ضاع لی عقل بعیر لوجدته فی کتاب الله تعالی؛ اگر افسار شترم گم شود آن را در کتاب خدا می یابم. (همان)

یکی دیگر از مستندات ایشان، استفاده از اقوال مفسرین است در این خصوص، دیدگاه ابن ابوالفضل مرسی را که از طرفداران جدی جامعیت حداکثری قرآن نقل می کند، ایشان می گوید: جمع القرآن علوم الأولین و الآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة إلا المتكلم به، ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خلا ما استأثر به سبحانه، ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحاب.... (همان، ج ۷، ص ۲۱۶)

ایشان در بخش دیگری از تفسیر خود این گونه اظهار نظر می کنند، که پیامبر (ص) معدن علوم اولین و آخرین است، تمام اسرار الهی و احکام شریعت نزد اوست. بنابراین قرآن را مشتمل بر همه این اسرار و احکام شریعت می داند، و میان جامعیت علم پیامبر (ص) و جامعیت قرآن ارتباط برقرار می کند. در نتیجه به گستردگی قلمرو جامعیت قرآن اعتراف می کند. (همان ج ۳، ص ۱۹۰؛ ج ۷، ص ۲۳۳)

در تفسیر آیه ۱۱۱ سوره یوسف به نقل از گروهی از مفسران می گوید: بعضی «کل» را به معنی استغراق می دانند و قائل به تخصیص «شیء» نشده و معتقد است که قرآن تبیان هر چیزی از امور دین و دنیا است. ایشان ضمن اعتراف به اختلاف سطح علم مخاطبان در فهم قرآن، معتقد است که دسترسی به این علوم برای خردمندان بعید نیست. (همان ج ۷، ص ۷۳)

نکته ای که ذکر آن در اینجا لازم می باشد؛ این است که؛ آلوسی این دیدگاه را نقل و تبیین می کند و برای آن مستنداتی بیان؛ و نقد نمی کند. از طرف دیگر آنچه از فحوای سخنان ایشان به دست می آید این است که بسیاری از این علوم به حسب ظاهر الفاظ قابل در یافت نیستند. بلکه برای دسترسی به آن علوم باید به باطن قرآن و تاویل آن آیات دست یافت. (همان ج ۱، ص ۷)

### جامعیت اعتدالی از منظر تفسیر روح المعانی

بررسی مطالبی که آلوسی ذیل آیات مربوط به جامعیت در تفسیرش بیان می کند، این نتیجه را می دهد که هرچند دیدگاه حداقلی و حداکثری را نقل می کند، دلایل و مستنداتی برای آنها بیان می کند. اما دیدگاه اعتدالی را از سایر مبانی برتر، براساس هدف قرآن می پذیرد و در خصوص آن بحث می کند.

آلوسی در تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل می گوید: «تبیان» مصدر است و اسم نیست.

مراد از «لِکُلِّ شَیْءٍ» جمیع آنچه که متعلق به امر دین است؛ می باشد. دلیل این مساله این است که طبق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم ۳) به تبعیت از پیامبر (ص) امر شده است. همچنین می گوید: بخشی را اجماع پاسخ می گوید چنانچه خداوند می فرماید: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء/ ۱۱۵) زیرا این آیه بر اساس آنچه از شافعی و گروه دیگر نقل

#### بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

شده است دلیل بر اجماع است. در این زمینه از پیامبر (ص) روایت شده است که می فرمایند: «علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا علیها بالنواجذ». بخشی را قیاس جواب می دهد، زیرا تبیان بودن سنت، اجماع و قیاس مستند به کتاب است.

ایشان در ادامه تفسیر آیه، از قول گروهی که به اسم آنها اشاره نمی کند دو دیدگاه را در تفسیر «لِكُلِّ شَيْءٍ» نقل، نقد و در نهایت دیدگاه اول را می پذیرد، اما دلایل معتقدان این نظر را رد می کند. دیدگاه اول می گوید: «كُلٌّ» برای تکثیر و تفخیم است. یعنی قرآن تبیان برای بسیاری از امور است نه همه امور چنانچه خداوند می فرماید: «تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا» (الأحقاف/ ۲۵) زیرا اولاً «تبیان» بر مبالغه در بیان دلالت می کند. ثانیاً برخی از امور دینی هستند که قرینه مقامیه آنها را اقتضا نمی کند، یعنی اینکه خدا آنها را بیان نکرده است. بنابر این با این دلیل «لِكُلِّ شَيْءٍ» را به امور دینی تخصیص می زنیم. پس «لِكُلِّ شَيْءٍ» افاده عموم نمی کند بلکه افاده کثرت می کند. آلوسی در نقد نظر اول می گوید: مبالغه در «تبیان» به حسب کمیت است نه کیفیت. در نقد نظر دوم می گوید: برعکس آنچه گفته شد؛ قرینه مقامیه اقتضا می کند که خداوند همه امور دینی را بیان کند نه برخی از امور. ایشان وجه قابل قبول نظر اول را ابقای «كُلٌّ» بر معنای حقیقی آن در جمله می داند. وجه قابل قبول دیدگاه دوم را، ابقای «شئی» بر عموم و اجتناب از تقدیر و مجاز می داند. از قول گروهی از مفسران نقل می کند که معتقدند، «كُلٌّ» را نمی توان به معنای تکثیر گرفت بلکه قرآن هر چیزی از امر دین و دنیا را بیان کرده است اما برای استخراج همه امور از قرآن باید مراتب فهم مردم را در نظر داشت.

ایشان ضمن رد این نظر می گوید: که قرآن همه امور مربوط به دین را بیان می کند، اما برخی را خود بیان می کند، برخی را سنت، اجماع و قیاس بیان می کند. ایشان می گوید: اکثر مفسرین، تخصیص قرآن را پذیرفته اند. به عنوان شاهد مثال چند روایت را نقل می کند. از جمله: روی البخاری عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: لعن الله الواشحات

والمستوشحات، والنامصات والمتنصمات، والمتفلجات للحسن، المغیترات خلق الله! فبلغ ذلك امرأة من بني اسد يقال لها ام يعقوب - وكانت تقرأ القرآن - فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك؟ انك لعنت الواشحات والمستوشحات والمتفلجات للحسن المغیترات خلق الله. فقال عبدالله: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله (ص) و هو في كتاب الله؟ فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما

وجدته، فقال: لئن قرأتیه لقد وجدتیہ. قال الله تعالی «وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر/ ۷) فقالت المرأة: فانی اوی شیئاً من هذا علی امرأتک الان. قال: اذهبی فانظری. فدخلت علی امرأه عبدالله فلم تر شیئاً. فجاءت الیه فقالت: ما رأیت شیئاً. فقال: اما لو کان ذلک لم نجامعها. ابن مسعود فرمود: خدا لعنت کند زنان سوزن زننده را، زنانی که می خواهند سوزن زده شوند (خال کوبی) و زنانی که از دیگران می خواهند ابروهایشان را اصلاح کند و زنانی که میان دندان هایشان را گشاد نموده، جهت زیبایی خلقت خدا را تغییر می دهند. این سخن به زنی از بنی اسد که به ام یعقوب می گفتند رسید. او زنی بود که قرآن می خواند پیش ابن مسعود آمد و گفت چه سخنی از تو به من رسیده تو زنان واشمه و مستوشمه و نامصه و متمصه ... را لعنت کرده ای؟ عبدالله گفت: چرا کسی را که رسول الله او را لعنت کرده لعنت نکنم؟ در حالیکه آن در کتاب خدا هست. زن گفت: من تمام قرآن را خوانده ام آن را ندیده ام. عبدالله گفت اگر آن را خوانده باشی می یابی الله تعالی می فرماید: هر آنچه را که رسول الله برای شما بدهد آن را بگیری و آنچه شما را از آن نهی کند، از آن باز ایستید و در گذرید. زن گفت من چیزی از این ها را بر زن خودت می بینم عبدالله گفت: برو بین. زن رفت زن عبدالله را دید و چیزی از آنها را بر او ندید. زن پیش عبدالله برگشت و گفت: چیزی ندیدم. عبدالله گفت اگر چیزی بر او بود با او همسر داری نمی کردم. (همان، ج ۷، ص ۲۱۶)

آلوسی در ادامه می گوید: ضرورتی ندارد که قرآن تمام امور و مسائل را بیان کند چونکه مبالغه در تبیان به اعتبار کمیت است نه کیفیت، از طرف دیگر بیانگری قرآن به صورت تفصیلی و اجمالی در موضوعات می باشد. (همان، ج ۷، ص ۲۱۶)

در تفسیر آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف / ۱۱۱) می گوید: منظور از «كُلِّ شَيْءٍ» این است که قرآن بیان کننده ی تمام چیز هایی است که در امر دین انسان به آن محتاج است، می باشد. هیچ امر دینی نیست مگر اینکه قرآن با واسطه، یا بی واسطه آن را بیان می کند. (ج ۴، ص ۱۴۴، ج ۷، ص ۲۱۶)

در تفسیر آیه «قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا» (کهف / ۱) می گوید: مراد از «قَيِّمًا» یعنی اینکه قرآن بیان کننده مصالح

بَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ  
الَّذِينَ يَعْمَلُونَ  
الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ  
أَجْرًا حَسَنًا

بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از منظر تفسیر المیزان

عباد و متکلف به بیان این مصالح است، زیرا آیات قرآن، مشتمل بر بیان هر آنچه در خصوص معاش و معاد لازم است؛ می باشند. (همان، ج ۸، ص ۱۹۳)

### وجه اشتراک تفسیر المیزان و روح المعانی

علامه و آلوسی بر این عقیده اند که: قرآن که در مقایسه با سایر کتب مقدس از جامعیت و قیومیت برخوردار است. همچنین تصدیق کننده آنچه از آنها؛ که به صورت تحریف نشده باقی مانده بود می باشد.

هر دو مفسر به این مسئله اذعان دارند که جامعیت قرآن در حوزه امور دینی براساس هدف نزول قرآن و بعثت انبیاء که همان هدایت بشر به سمت رستگاری و سعادت دنیوی و اخروی است می باشد.

هر دو مفسر معتقدند که می توان از مسائل علمی برای کمک به فهم و تفسیر قرآن استفاده کرد، البته علوم قطعی؛ هر دو مفسر در تفسیر آیات از علوم قطعی استفاده کرده اند.

علامه در تفسیر آیات مربوطه، «کل شیء» را بر امور دینی به طور مطلق حمل می کند و از محدود ساختن امور به امور اصلی و فرعی امتناع می کند. آلوسی هم در بخشی از نظریات خود بر این مسئله تاکید می کند و منظور از «کل شیء» را، امور دینی به طور مطلق می داند. هر چند در بخشی دیگر از اظهار نظرهای خود، این تفکیک و محدود سازی را می پذیرد.

در بحث قلمرو جامعیت و توضیح درباره روایاتی که قرآن را مشتمل بر علوم اولین و آخرین می دانند، علامه می گوید: ما از طریق دلالت لفظی، تنها کلیات معرف و مسائل مرتبط با هدایت بشر را درک می کنیم، اما چنین روایاتی اگر صحیح باشند، تبیان بودن قرآن را فراتر از بیان متعارف ثابت می کند و اگر طریق دلالت لفظی مراد باشد، بنابراین شاید غیر از طریق دلالت پرده بردارد و از عهده ی فهم متعارف خارج است. آلوسی در این زمینه معتقد است که بسیاری از علوم، برحسب دلالت لفظی قابل دریافت نیستند، بلکه برای دسترسی به آن علوم باید به باطن قرآن و تاویل آنها دست یافت.

بررسی تطبیقی تفسیر المیزان

## وجه افتراق دیدگاه المیزان و روح المعانی

علامه در خصوص جامعیت حداقلی معتقد است که: میزان آموزه‌های قرآن که ناظر به مسائل دنیایی از جمله مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی .... به قدری فراوان است که به راحتی و با اندک مطالعه در سور و آیات قرآن، نادرستی دیدگاه یاد شده را برملا می‌شود. (از طرف دیگر، تکالیف عبادی، مقدمه خداشناسی و معرفت به آیات الهی است. از این رو، کوچک‌ترین اخلال و تغییری در احکام اجتماعی اسلام، موجب فساد در ناحیه عبودیت شده است، فساد در آن ناحیه، اخلال در امر معرفت خداوندی را در پی خواهد داشت. مهم‌ترین دلیل اجتماعی بودن دین اسلام این آیه شریفه است که: «و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون»). اما آلوسی نه تنها این دیدگاه را نقد نمی‌کند، بلکه مستندات از قرآن در تایید آن نقل می‌کند.

علامه در خصوص جامعیت حداکثری، ذیل آیه ۸۹ سوره نحل می‌گوید: تبیان و بیان به یک معناست و از آنجا که قرآن کتاب هدایت برای عموم و شأن آن هدایت‌گری همگان است، در نتیجه، مراد از «تبیان کُلّ شیء» بودن آن نیز، این خواهد بود که قرآن، بیان‌کننده تمام نیازهای هدایتی برای رسیدن به سعادت است. اینکه بعضی از عالم‌نماها در صدد برآمده‌اند به‌خاطر اینکه آبروی مباحث طبیعی را حفظ نموده، آنچه را از ظاهر آنها فهمیده با قرآن وفق دهند، زحمتی بیهوده کشیده و سخنانشان مردود است. اما از سویی، برخی روایات دلالت بر این دارند که «علم گذشته، آینده و آنچه تا روز قیامت به وقوع خواهد پیوست»، در قرآن آمده است. اگر چنین روایاتی صحیح باشد، لازمه‌اش این است که تبیان بودن قرآن، فراتر از بیان متعارف و از طریق دلالت لفظی مراد باشد. بنابراین، شاید غیر از طریق دلالت پرده برمی‌دارد و فهم متعارف را بدان راهی نیست. در مقابل، آلوسی این مسئله را در تفسیرش مطرح می‌کند، نه تنها آن را رد نمی‌کند بلکه از آیات، روایات و اقوال مفسران، شاهد مثال و مستندات نقل می‌کند.

## نتیجه

آنچه از بررسی این دو اثر گرانسنگ به دست می آید این است که علامه، با توجه به هدف نزول قرآن که هدایت بشر برای رسیدن به رستگاری در دنیا و آخرت است، معتقد است که قرآن از جامعیت اعتدالی برخوردار است. اما آلوسی در این باره شبهات زیادی در ذهن دارد، به همین خاطر نمی تواند مبنای خاصی را برای جامعیت قرآن بپذیرد. هرچند ابتدا جامعیت اعتدالی را می پذیرد، اما در قسمت های دیگر تفسیر، گاهی به سمت جامعیت حد اکثری تمایل پیدا می کند و ادله آن را نقل می کند؛ گاهی به سمت جامعیت حداقلی تمایل پیدا می کند و سرانجام هم هیچکدام را نقد یا نفی نمی کند. در نتیجه آنچه در مورد دیدگاه این دو مفسر بزرگ در خصوص جامعیت می توان گفت به شرح زیر می باشد.

۱- علامه و آلوسی بر این عقیده اند که: قرآن که در مقایسه با سایر کتب مقدس از جامعیت و قیومیت برخوردار است.

۲- هر دو مفسر به این مسئله اذعان دارند که جامعیت قرآن، در حوزه امور دینی، براساس هدف نزول قرآن و بعثت انبیاء که همان هدایت بشر به سمت رستگاری و سعادت دنیوی و اخروی است، می باشد. ۳- هر دو مفسر معتقدند که می توان از مسائل علمی، برای کمک به فهم و تفسیر قرآن استفاده کرد، البته علوم قطعی؛ هر دو مفسر در تفسیر آیات از علوم قطعی استفاده کرده اند.

۴- هر دو مفسر معتقدند، دست یابی به علوم اولین و آخرین که مورد نظر طرفداران جامعیت است، از دامنه الفاظ قرآن خارج است؛ بلکه برای دسترسی به آن علوم باید به باطن قرآن و تاویل آنها دست یافت.

۵- علامه طباطبائی ضمن بیان جامعیت حداقلی، آن را نقد و رد می کنند. اما آلوسی نه تنها این دیدگاه را نقد نمی کند بلکه مستندات از قرآن در تایید آن، نقل می کند.

۶- علامه در تفسیرش به بیان جامعیت حداکثری می پردازد، ضمن نقد آن، بیان می کند قرآن کتاب علمی نیست که همه علوم در آن باشد، بلکه کتاب هدایت است و هرآنچه برای هدایت لازم باشد در آن است. در مقابل آلوسی این مسئله را در تفسیرش مطرح می کند، نه تنها آن را رد نمی کند بلکه از آیات، روایات و اقوال مفسران شاهد مثال و مستندات نقل می کند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، (۱۴۱۵ق).
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو: تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، (۱۴۱۹ق).
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، بیروت: دارصادر، (۱۴۱۴ه).
۵. ایازی، محمد علی: جامعیت قرآن، ج ۳، رشت، کتاب مبین (۱۳۸۰ش).
۶. بازرگان، مهدی: مقاله آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، مجله کیان، ش ۲۸، (۱۳۷۴ش).
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد: المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم و الدار الشامیه، (۱۴۱۲ق).
۸. سروش، عبد الکریم: فربه تر از ایدئولوژی، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، ش ۳۹، (۱۳۸۴ش).
۹. سیاح، احمد: فرهنگ بزرگ جامع نوین، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام، (۱۳۶۸ش).
۱۰. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن: الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، نشر فخر دین، (۱۳۸۰ش).
۱۱. شاطبی، ابو اسحاق: الموافقات فی اصول الشریعة. دار المعرفة، (بی تا).
۱۲. شبستری، محمد مجتهد: نقد قرائت رسمی از دین، نشر طرح نو، چ چهارم، (۱۳۷۹ش).
۱۳. شفیع، علی: پژوهشی در مورد قلمرو انتظار از قرآن، دانش نامه موضوعی قرآن، (۱۳۹۲ش).
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، (۱۳۸۶ش).
۱۵. .... قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دهم (۱۳۷۹ش).
۱۶. ....، محمد رضا، صرف ساده، انتشارات دارالعلم، (۱۳۸۰ش).
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران، انتشارات ناصر خسرو، (۱۳۷۲ش).
۱۸. طوسی، محمد بن حسن: التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
۱۹. طنطاوی، جوهری: الجواهر فی تفسیر القرآن، ج ۸، بیروت، دارالفکر، (بی تا).
۲۰. عبد الحمید، محسن: الآلوسی مفسرا، بغداد، چاپخانه معارف، (۱۳۸۸ش).
۲۱. غزالی، محمد بن محمد: جواهر القرآن، تحقیق محمد رشید رضا القبان، بیروت، دار احیاء العلوم، (۱۹۸۵ق).
۲۲. رازی، محمد بن عمر: مفاتیح الغیب، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (۱۹۸۵ق).
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، (۱۴۱۵ق).
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر: تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، (۱۳۷۴ش).
۲۵. مودب، رضا: مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، (۱۳۸۶ش).

## جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبائی (ره)

محسن موحدی اصل<sup>۱</sup>

علی الهباشتی<sup>۲</sup>

### چکیده

در این نوشتار، جایگاه «عقل» و «نقل» در تفسیر قرآن، از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبائی (ره) بررسی می شود. اگر در تفسیر قرآن، بر عناصری همچون «عقل» و «نقل» تأکید می شود، به خاطر تأکیدی است که در متن قرآن، به این دو مؤلفه، در وصول به مقصود قرآن شده است. از دیدگاه علامه، عقل علاوه بر «مفتاح» بودن دین، نسبت به اصل حقیقت دین «مصباح» نیز هست و این به خاطر هماهنگی بودن قرآن با فطرت و عقل سلیم است؛ از این رو عنوان می شود، قرآن و برهان جدایی ندارند. از نگاه وی جایگاه روایات در تفسیر قرآن، حائز اهمیت است؛ زیرا مس حقیقت قرآن از آن اهل بیت عصمت و طهارت است؛ ولی باید در عصر غیبت، روایات از جهت سند و دلالت بررسی شوند تا دچار تفکر اخباریگری در فهم قرآن نشویم. اما از نگاه ابن تیمیه، نهایت جایگاه عقل در معرفت دینی مفتاح بودن آن است. بعد از آن همچون اهل حدیث باید تمسک به نقل کرد. در این مقاله این دو دیدگاه در روش تفسیر قرآن، مقایسه و نقادی می شود و قول احسن مستدل می گردد.

واژگان کلیدی: عقل، نقل، تفسیر قرآن، علامه طباطبائی، ابن تیمیه

#### مقدمه:

قرآن کریم، بزرگترین منبع و سرچشمه حیات انسانی است که مفسران حقیقی آن، شجره عصمت و طهارت (علیهم السلام)، هستند. بعد از آن نوبت می‌رسد به کسانی که در مسیر اهل بیت و رسول گرامی اسلام، به حقیقت قدم نهاده‌اند. تا کنون در طی ۱۴۰۰ سال، تفاسیر متعددی بر این کتاب عظیم الشان نوشته شده است و هر مفسری بر اصول و مبانی خاصی، تفسیری از خود بجا گذاشته است و تمامی تفاسیر موجود، بر اساس درجه فهم مفسر و مبانی خاصش نگاشته شده است که این مبانی به طور مستقیم بر نحوه تفسیر مفسر اثر گذار است. این مبانی باعث تقسیم بندی تفاسیر به فلسفی، کلامی، عرفانی، عقلی، علمی، تفسیر نقلی و یا ترکیبی از چند تای اینها گردیده‌اند.

علامه طباطبایی (ره) روش خودش را بر پایه روش تفسیر «قرآن به قرآن» که جامع-ترین روش تفسیر این کتاب عظیم الشان است بنا نهادند.

در این روش تفسیری، تمامی زیر بناهای علمی اعم از فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، منابع نقلی و روایی و کلام ائمه به خوبی پایه ریزی شده است و وقتی این تفسیر ظهور می‌کند، خود به خود تفاسیر یک سویه مانند فلسفی یا عرفانی یا نقلی نقد می-شوند؛ چرا که خیلی از این تفاسیر در یافت‌های خود را بر قرآن تحمیل نموده‌اند؛ ولی روش تفسیری قرآن به قرآن، چیزی از خارج به قرآن تحمیل نمی‌کند.

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

از آنجا که این دو مفسر در تفسیرشان یکی بر مبانی عقلی و دیگری بر مبانی نقلی عنایت خاص داشته اند، این سؤال مطرح می شود که «عقل» و «نقل» در روش تفسیر قرآن به قرآن چه جایگاهی دارند؟ مراد و منظور حقیقی از «عقل» و «نقل» در تفسیر قرآن چیست؟ برای رسیدن به این مقصد لازم است مفاهیم کلیدی به دقت بررسی شود.

## ۱. عقل

غالب مفسران و حکیمان و متکلمان امامیه، یکی از مهم ترین منابع کسب معرفت را عقل و یکی از برترین روش های شناخت را شناخت عقلی می دانند؛ ازین رو جایگاه عقل در تفسیر قرآن، نیاز به بررسی و دقت بیش تری دارد و در اینجا لازم است چند نکته مورد تحقیق قرار گیرد:

### ۱-۱. جایگاه عقل در حوزه معرفت دینی

مفسران و متکلمان امامیه، در اعتبار عقل برای شناخت اصول معارف دینی؛ یعنی شناخت خدا و نبوت، اتفاق نظر دارند؛ چنان که پیشتر اشاره کردیم. اما در شناخت تکالیف دینی، گرچه یکی از منابع شناخت احکام دینی، عقل است اما منبع انحصاری و مستقل نیست.

چنان که مفید عقل را در شناخت وظایف و تکالیف شرع مستقل نمی شمارد و در آغاز تکلیف را از رسول الهی می داند و می فرماید: «عقل در معارف دین نیازمند نقل است، اگر چه عقل از سمع جدا نیست؛ چون عاقل با عقل بر چگونگی استدلال آگاهی پیدا می کند» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۰) پس میان عقل و نقل رابطه دوسویه برقرار است. توحید و نبوت با عقل اثبات می شود، اما در فهم احکام شریعت عقل نیازمند شرع است. خواجه نصیر طوسی در تعامل عقل و شرع می نویسد:

«البعثه حسنه لا شتمالها علی فوائد کمعاضده العقل فیما یدل علیه و استفاده الحکم فیما لایدل...» (حلی، ۱۴۳۲: ۳۴۶) «ارسال رسل و بعثت انبیاء، نیکو، است؛ چون فواید مهمی را در بر دارد؛ مانند یاری عقل در آنچه که می فهمد و ارائه حکم آنچه را که به استقلال نمی فهمد.»

لاهیجی در گوهر مراد ضمن اینکه شناخت ذوات مجرد و مفهومات کلیه را به سرپنجه عقل می داند و می گوید احساس و تخیل را در این حوزه راهی نیست (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۰ و ۳۱) اما عقل را در پیمودن راه کمال مستقل نمی داند و معتقد است در معرفت خواص افعال و اعمال جزئی (شرعی) که چه چیزی وی را به خدا نزدیک کند و چه چیزی را دور گرداند، مقدور عقل بشر نیست، (همان) پس باید به شرع متوسل شود

## ۲-۱. حجیت عقل

سوال اساسی این است که آیا احکام عقل در معرفت دینی حجت است؟ علامه طباطبائی در اعتقاد شیعه در حجیت عقل می نویسد: شیعه معتقد است در معارف اسلامی، حجت معتبر سه چیز است: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح، به این بیان که قرآن شریف بیان پیامبر را اعتبار داده است... همچنین کتاب و سنت به مؤدای عقل سلیم و صریح در آیات بسیار و روایات زیادی ارجاع نموده است. در نتیجه سنت قطعی و عقل صریح، مانند خود کتاب قرآن، حجت پیدا کرده و قابل اعتماد گشته اند. (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۴۰ و ۴۱)

گزارش های پیش گفته نشان از اعتبار و حجیت عقل نزد متکلمان مسلمان را دارد و عقل به دریافت دو اصل اساسی دین؛ یعنی دریافت وجود خدا و علم، حکمت و قدرت و مهرورزی او را دریافت ضرورت نبی و علم به وجوب صدق نبی استقلال دارد، اما سایر معارف دینی اگر عقل نتواند مستقلاً اثبات نماید، قول نبی را حد وسط برهان قرار می دهد و به شناخت آن معارف دست می یازد. (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۹)

چنان که خواجه نصیر الدین طوسی در بحث معاد جسمانی می نویسد:  
« بر اساس دین پیامبر خدا (ص) حکم به معاد جسمانی ضروری است، علاوه بر اینکه امکان عقلی هم دارد. » (حلی، ۱۴۳۲: ۴۰۵)

از این سخن کوتاه می توان دو نتیجه گرفت:  
الف. خواجه در اینجا اعتراف می کند که در برخی مسائل اعتقادی از طریق سخن صاحب شریعت باید به یقین رسید.

پیشانی  
تفسیر  
نقش

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

ب. عقل در برخی مسائل در حد امکان می فهمد، اما ضرورت آن را نمی تواند اثبات کند.

گفتنی است که برخی حقایق در برهه ای از زمان، امکان عقلی آن اثبات می شود، اما عقل می تواند بر اثر رشد و کمالش ضرورت آن را هم مستقل از شرع اثبات نماید. خلاصه سخن اینکه: در معرفت برخی حقایق، مستقلاً حجیت دارد و در فهم برخی دیگر از حقایق، به مدد وحی و قول معصوم نیازمند است؛ چنان که لاهیجی می نویسد: «دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات مأخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد.» (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۹)

مستند امامیه در حجیت احکام عقل در معارف دین، آیات و روایاتی است که در این باره آمده است؛ چنان که قرآن کریم از زبان اهل جهنم می فرماید: «و قالوا لو کنانسمع او نعقل ما کننا فی اصحاب السعیر» (ملک: ۱۰) «اگر گوش شنوایی داشتیم که پیام انبیاء را می شنیدیم یا اهل تعقل بودیم، امروز اهل آتش نبودیم.»

و آیات فراوانی که تأکید بر تعقل می کند، دلیل بر حجیت یافته های درست عقل است. همچنین در روایات صریحی از امام هفتم (ع) آمده است: «إن الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴) «خدای بلند مرتبه که نامش مبارک است، حجت ها را با عقل مردم کامل کرد.» و در ادامه می فرماید:

«إن لله علی الناس حجتین؛ حجه ظاهره و حجه باطنه، فأما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الائمة و أما الباطنه فالعقول...» (همان: ۱۹)

«خداوند برای مردم دو حجت قرار داد؛ یکی حجت ظاهری که رسولان، انبیاء و ائمه (ع) هستند و دیگری عقل هایی (که به آنان عطا کرده است)...»

پس همان گونه که سخن انبیاء و رسولان الهی و امامان معصوم (ع) حجت است، حکم عقل در آنجا که بر اساس اصول ضروری عقلی حکمی دارد نیز، حجت است و اگر

بررسی های تفصیلی

حجیت عقل رد شود، حجیت شرع نیز ثابت نمی شود؛ چنان که خواجه نصیر در اثبات حُسن و قُبَح عقلی می نویسد:

«ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»؛ «اگر حُسن و قُبَح عقلی پذیرفته نشود، نه تنها حسن و قبح شرعی قابل اثبات نیست، حسن و قبح هم اثبات نمی شود»

چون بر حسب عدم پذیرش حسن و قبح عقلی، کذب بر خدای تعالی\_ که منزله از قبایح است\_ جایز خواهد بود! پس اگر خداوند به زشتی چیزی خبر دهد، به قبحش یقین پیدا نمی کنیم، همینطور اگر به حسن چیزی خبر دهد، به قبحش یقین پیدا نمی کنیم، همینطور اگر به حسن چیزی خبر دهد، و این با حکمت سازگاری ندارد.» (حلی، ۱۴۳۲: ۳۰۳)

پس تا حجیت عقل ثابت نشود حجیت احکام شرع هم اثبات نمی گردد. بنابراین، باید پذیرفت عقل در حوزه ای که می تواند معرفت دینی را کسب نماید، حجت دارد.

### ۱-۳. هماهنگی قرآن با فطرت و عقل:

علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه «لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر» (ملک ۱۰) دو معنی برای «عقل» عنوان می کنند که اول فهم صحیح می باشد و دیگر التزام به مقتضای این فهم می باشد و در ادامه چنین می نویسد:

«ویطلق العقل علی تمییز الخیر من الشرّ و النافع من الضارّ، و ربما یُراد به ما هو الغایه منه و هو الالتزام بمقتضاه من طلب الخیر و النافع و اجتناب الشرّ و الضرّ» (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۶۹) که طبق نظر ایشان معنی دوم، در مورد عقل، دقیق تر می باشد که بر هماهنگی قرآن با فطرت و عقل دلالت می کند.

از طرفی طبق روش تفسیر قرآن به قرآن آنچه در آیات الهی در باب «عقل» به کار برده شده است، صرف استدلال عقلی نمی باشد؛ بلکه پاک کردن لوح نفس از آلودگی های ظاهری و باطنی، برای رسیدن به عقل پاک الهی هماهنگ با فطرت الهی خدادادی می باشد، «فطره الله التي فطر الناس اليها» (روم: ۳۰) با این بیان قرآن، عقل خدا جو را به عنوان عقل سلیم معرفی می کند؛ از این رو علامه طباطبائی رهنمودهای قرآن به عقل در آیه ۱۵۱ سوره انعام را این گونه تفسیر می کند:

فطره الله التي فطر الناس اليها

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبائی (ره)

« ولعل الوجه في ذلك أن المورد المذكور في الآية الأولى وهي الشرك بالله العظيم و عقوق الوالدين و قتل الأولاد من املاق و قربان الفواحش الشنيعة و قتل النفس المقدمه من غير حق مما تدرك فطره الانسانيه حرمتها في بادی نظرها و لا يجتری عليها الانسان الذي يتميز من سائر الحيوان بالعقل الا اذا اتبع الاهواء و احاطت به العواطف المظلمه التي تضرب بحجاب ثخين دون العقل فمجرد الاعتصام بعصمه العقل في الجملة و الخروج عن خالصه الاهواء يكشف للانسان عن حرمتها و شامتها على الانسان بما هو انسان، و لذلك ختمت بقوله: «ذلكم وصاكم لعلكم تعقلون» ممکن است مراد این باشد، اموری که در این آیات مورد نهی قرار گرفته مانند سایر احکام الهی، اموری است که فطرت خود بشر نیز به حرمت آنها حکم می کند. البته بعضی از امور فطری بودنش بسیار روشن است، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ و عقوق والدین و قتل نفس بدون حق، چون این چند مورد از اموری است که فطرت بشر در بدو نظر، حکم به حرمت آن می کند و هیچ انسانی که عقل و فطرتش سالم باشد حاضر به انجام چنین کاری نمی شود، مگر اینکه عقل در پس پرده ظلمت باشد و گرنه عقل به دور از هوای نفس، هر انسانی را به حرمت و شومی امور فوق کافی است. به همین جهت آیه به لعلکم تعقلون ختم شده است یعنی اگر عقل و فطرت پاک بورزید. (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۹۱)

بنابراین در بسیاری از آیات قرآن، تأکید فراوان بر تعقل و تفکر شده است؛ ولی نحوه تفکر و ثمره تعقل را با تدبر در آیات دیگر قرآن باید جستجو کرد با تلفیق همه آیات در «روش تفسیر قرآن به قرآن»، علامه طباطبائی به این مهم دست می یابند که آیات قرآن، عقل نظری را در کنار عقل عملی برای رسیدن به حقیقت لازم می داند؛ از این رو دوری از هوا و هوس و انجام فرائض شرعی و عملی طبق سیره نبوی در کنار سیره عقل نظری برای تعالی روحی انسان و قرب به حق، لازم و ضروری است؛ یعنی «عقل» در آیات قرآنی، مطابق با فطرت پاک و خداجوی انسانی است.

قرآن کریم کتابی جاودانه است که پس از آن کتاب دیگری نخواهد آمد. خدای سبحان در معرفی قرآن می فرماید: «و أنه لكتاب عزيز\* لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد» (فصلت: ۴۱ و ۴۲) هرگز هیچ بطلانی در قرآن نفوذ نمی کند. نه از درون به زوال می گراید و عمرش به پایان می رسد نه از بیرون عاملی می تواند آن را ابطال

کرده از پای در آورد. در بحث تحدی نیز گفته شد. که به دلیل جهانی بودن قرآن، تحدی آن نیز جهانی و برای همه اعصار است. و ندای «هل من مبارز» قرآن در تمام اعصار و قرون به گوش همه، چه بر دانشمندان و چه بر عوام، می‌رسد تا اگر می‌توانند مانند قرآن و بلکه مانند سوره کوچکی از آن بیاورند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹۲).

حتی اگر در قرآن مطالبی در قالب داستان و مثل آورده می‌شود، حاوی نکات و دقایقی است که صاحبان خرد با تعقل به عمق آنها پی می‌برند «وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» (عنکبوت: ۴۳) علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید:

«أن الامثال المضروبه في القرآن على أنها عامه تترعُ اسماع عامه الناس لكن الاشراف على الحقيقه معانيها و لب مقاصدها خاصه لاهل العلم ممن يعقل حقائق الامور و لا يتمه على ظواهرها» (همانا مثل هایی که در قرآن زده شد بر اساس درک و سطح فهم عموم مردم است، ولی اشراف به حقیقت معانی و مقصد نهایی آیات، مخصوص اهل علم است، کسانی که حقایق امور را تعقل می‌کنند و به ظواهر آیات اکتفا نمی‌کنند.) (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۳۶)

بنابراین نباید در ظاهر قرآن توقف کرد و مثال‌ها و تشبیهات در آیات قرآن برای آماده کردن اذهان، جهت فهم دقایق و لطایف برهانی است و باید متشابهات را با محکمت تفسیر کرد؛ از این رو قرآن، کتاب برهانی است که صاحبان خرد به هر اندازه که لیاقت و استعداد و قابلیت پیدا کردند، به همان اندازه از مراتب و درجات قرآن بهره‌مند می‌شوند. قرآن کریم محتوایی دارد که با فطرت درونی انسان‌ها هماهنگ و با جهان بیرونی مطابق است و از نظر شکل و قالب بیان هم به صورت برهانی و روشن، با دلیل قاطع است. اگر درباره خویش ادعا می‌کند که کلام خداست، با دلیل می‌گوید و نشانه‌اش آن است که همه مردم جهان را به مبارزه دعوت می‌کند و اگر به توحید و دین و وحی و رسالت و معاد و رهنمون می‌شود، دلیل هر کدام را به همراه آن می‌آورد.

باید در حمل آیه بر خلاف ظاهر یا نص، مشاهده کرد که قطع موجود در مسأله منطقی است یا نه و اگر منطقی بود، دلیل او مفید ضرورت است یا دوام و اگر مفید ضرورت بود به نحو انحصار است یا نه؛ زیرا اگر محمول دلیل مسأله، دوام محمول برای

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

موضوع بود، نه ضرورت آن، انفکاک محمول از موضوع، به نحو اعجاز ممکن است و اگر ضرورت آن به نحو انحصار نبود، تحقق آن محمول برای غیر موضوع مألوف به عنوان فرق عادت میسر است پس، در تفسیر آیه یا حدیث به صرف قطع به یک مطلب نمی‌توان از ظاهر یا نص دست کشید و بر خلاف آن حمل نمود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۶۶)

نتیجه اینکه عقل برهانی مصباح شناخت و فهم آیات قرآنی است.

## ۲. نقل

از روش های معتبر شناخت در کلام اسلامی و همچنین تفسیر قرآن، روش نقلی یعنی کتاب و سنت است که به طرح و بررسی هر کدام می پردازیم.

### ۲-۱. کتاب:

در فرهنگ اسلامی، به ویژه در کلام و فقه، هر جا کتاب به طور مطلق ذکر شود، مراد قرآن کریم است که مهمترین منبع معارف الهی و معتبرترین منبع معرفتی است؛ در حجیت قرآن نزد متکلمان مسلمان، اتفاق نظر وجود دارد. آنچه محل بحث است، این است که برخی آیات قرآن کریم از محکّمات و پاره ای از آیات از متشابهات است، در حجیت ظواهر محکّمات بحثی نیست؛ اما آیا در آیات متشابه هم می توان به ظواهر آنها استناد کرد یا باید تفسیر و تاویلی بر خلاف ظاهر نمود، این نزد متکلمان و مفسران محل اختلاف است که در ادامه به این مهم در روش تفسیر قرآن به قرآن می پردازیم.

### ۲-۱-۱. محکّمات و متشابهات در تفسیر قرآن:

در میان علمای اسلام در معنای محکم و متشابه اختلاف است و وجوه مختلفی را برای آن عنوان کرده اند که در این بین علامه طباطبائی نظر مشهور را به این شکل عنوان می کند:

«محکّمات آیاتی هستند که معنای مراد آنها روشن است و به معنای غیر مراد اشتباه نمی افتد به این گونه آیات باید ایمان آورد و هم عمل کرد و آیات متشابه آیاتی هستند که ظاهر شان مراد نیست و مراد واقعی آنها را که تأویل آنها است، جز خدای نداند و بشر را

راهی به آن نیست؛ به این گونه آیات باید ایمان آورد ولی از پیروی و عمل به آنها توقف و خودداری نمود» (علامه طباطبائی، ۱۳۸۶: ۵۲)

این قول در میان اهل سنت و جماعت مشهور است ولی شیعه، علاوه بر آن عنوان می کند که تأویل آیات مشابه را، پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت (ع) نیز می دانند. (همان) از بیانات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این گونه برمی آید که در قرآن، متشابه به معنای آیه ای که مدلول حقیقی خود را به هیچ وسیله ای نشان ندهد وجود ندارد. علامه طباطبائی بر این باور است که «هر آیه ای که در افاده مدلول حقیقی خود مستقل نباشد به واسطه آیات دیگری می توان به مدلول حقیقی آن پی برد و این همان ارجاع متشابه است به محکم» (همان: ۵۵)

به عنوان مثال در مورد آیه «الرحمن علی العرش استوی» خدا بر تخت خود قرار گرفت (طه: ۵) و آیه «وجاء ربک» پروردگارت آمد (فجر: ۲۲) ظهور بر جسمیت و مادیت دارد، ولی با ارجاع این دو آیه به آیه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) در می یابیم که منظور از قرار گرفتن و آمدن که به خدای متعال نسبت داده می شود، غیر از استقرار در مکان و انتقال از مکان به مکان است.

همچنین امیر المؤمنان علی (ع) در مورد محکم و متشابه چنین می فرمایند: «یشهد بعضه علی بعض و ینطق بعضه ببعض» برخی از قرآن به برخی دیگر شهادت می دهند و برخی از آن به سبب برخی دیگر منطبق می آید. (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۱) بنابراین در روش، «تفسیر قرآن به قرآن» باید این مهم را مدنظر داشته باشیم که متشابهات قرآن به وسیله محکومات قرآن قابل تفسیرند، و جایگاه روایات اهل بیت (علیهم السلام) در بیان برخی محکومات و متشابهات و روش راهیابی به محکم و متشابه بسیار حائز اهمیت است؛ پس آنچه که علامه طباطبائی در این روش تفسیری بر آن تکیه دارند، مفادی است که از متن قرآن و روایات به دست می آید. اینجاست که جایگاه نقل در کنار عقل در تفسیر آیات قرآن، بنابر تأکید خود قرآن برجسته است.

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

## ۲-۲. سنت:

از منابع مشترک میان سلفیه و امامیه، در معرفت دینی، سنت است اما در تعریف سنت اختلاف وجود دارد، سنت از نظر امامیه قول، فعل و تقریر معصوم است اما سلفیه آن را محدود به پیامبر می دانند.

از نگاه امامیه پیامبر گرامی، امیرمومنان، علی و یازده فرزندش که به امامان «شیعه امامی» مشهورند و حضرت زهرا حلقه عصمت را تشکیل می دهند و قول، فعل و تقریر یعنی گفتار و رفتار و تاییدشان برای امت اسلامی حجت است و این حجیت را خداوند به پیامبر و اولی الامر بر اساس آیه شریفه زیر داده و می فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم.....» (انعام: ۱۵۱) «... ای کسانی که ایمان آورده اید، پیرو دستورات خدا باشید و از پیامبر خدا و صاحبان امرتان نیز اطاعت کنید.» در این آیه شریفه، امر به اطاعت سه مقام شده است: اول، اطاعت از خدا، یعنی پیروی از قرآن کریم که در بردارنده پیام ها و اوامر الهی است.

دوم، اطاعت از پیامبر خدا برای کسانی که در عصر رسالت بودند؛ به این معناست که سخنان پیامبر را به گوش جان شنیده و اوامرش را انجام و نواهی اش را ترک کنند و کسانی که عصر آن حضرت را درک نکرده اند وظیفه دارند آنچه از گفتار و رفتار اخلاق و آداب پیامبر گزارش شده را به دست آورند و الگوی گفتاری و رفتاری خویش قرار دهند تا به این آیه شریفه عمل کرده باشند.

سوم، اطاعت از اولی الامر - که در ردیف اطاعت از پیامبر خدا است، مستلزم این است که :

الف) اولی الامر شخصیت های برجسته ای باشند که گفتارشان و اخلاق و رفتارشان کاملاً منطبق بر اوامر خدا و گفتار و رفتار نبی گرامی اسلام باشد، یعنی آنان همچون پیامبر معصوم باشند؛ چرا که خدای حکیم، امر به اطاعت کسانی که از نظر شخصیتی سنجیتی با پیامبر ندارند و گفتار و رفتار و اخلاقشان منطبق بر سنت رسول گرامی اسلام نیست، نخواهد کرد؛ چون بر خلاف مقتضای حکمت است.

بررسی های تفصیلی

ب) معصوم باشند، روشن است که اگر اولی الامر معصوم نباشند، مستلزم تناقض است، زیرا والی غیر معصوم، ممکن است از روی جهل یا پیروی از هواها و امیال نفسانی خویش امر به معصیت کند، آنگاه اطاعت آن ولی امر، مستلزم معصیت خداست، چون خدای سبحان به دوری از گناه امر کرده است و عدم اطاعت از ولی امر هم، مستلزم معصیت خداست، چون خداوند فرمود: «از صاحبان امر اطاعت کنید» و این مستلزم اجتماع نقیضین می شود که محال است و امر به آن مستلزم تکلیف به محال؛ یعنی تکلیف ما لا یطاق است و خدای سبحان فرموده است: «لا یکلف الله نفسا الا وسعها» (بقره: ۲۸۶) «خداوند هیچ نفسی را بیش از وسعش تکلیف نخواهد کرد» نتیجه اینکه اولی الامر باید مقام عصمت داشته باشند.

ج) امر به معصیت نکنند؛ زیرا پیامبر گرامی و امیر مومنان، علی فرمودند: «لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» (صدوق، ۱۴۲۷، ج ۴: ۳۸۱) «از هیچ مخلوقی در معصیت خدای سبحان نمی توان اطاعت کرد».

امیر مومنان در ادامه می فرماید «انما الطاعة لله ولرسوله ولولاة الامر» (همان) و در استدلال آن فرموده اند: خدای سبحان امر به طاعت رسول کرد، چون او معصوم و پاک است و امر به معصیت نمی کند پس امر به طاعت اولی الامر کرده، چون آنها معصوم و پاک اند و امر به معصیت نمی کنند (همان).

د) تعیین شده باشند، شناخت عصمت توسط امت ممکن نیست، زیرا مردم تنها بر ظواهر اعمال و گفتار افراد شهادت می دهند، اما معصوم کسی است که از گناه کوچک و بزرگ در آشکار و نهان پرهیز می کند. این علمش تنها نزد خدا و رسول و کسانی است که مقام امامت دارند یعنی علم به ملکوت اعمال دارند، پس این پیامبر خدا و امامان حق هستند که می توانند اولی الامر را مشخص کنند؛ احادیث متواتری است که پیامبر این کار را انجام داده اند و آن ها معصومین از اهل بیت پیامبر هستند به دلیل آیه شریفه:

«انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» (احزاب: ۳۳) خداوند

می خواهد از شما اهل بیت هر پلیدی را بزداید و شما را به شایستگی پاک گرداند.

پیشینه

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

روایات معتبری از پیامبر گزارش شده است که مراد از اهل بیت، کسانی هستند که پیامبر آنان را در زیر کسای یمانی خویش جای داد و فرمود: «هولاء اهل بیتی» و ام سلمه فرمود: آیا من هم اجازه ورود دارم؟ حضرت فرمودند: تو بر نیکی هستی اما جزو این گروه نیستی.

از این آیه و روایات نبوی ذیل آن، چند نتیجه در ارتباط با بحث ما به دست می آید:  
الف) معصومین به حقیقت قرآن آگاهند؛ چنان که خدای سبحان می فرماید: «لا یمسه الا المطهرون» (واقعہ: ۷۹) «قرآن را مس نمی کنند مگر پاک شدگان» و این پاک شدگان همان اهل بیت هستند که خدای سبحان اراده طهارتشان کرده است.

ب) سنت معصومین حجت است؛ یعنی امیر المومنین علی (ع) و حضرت زهرا (س) و یازده فرزند آنان، که بر اساس روایات ائمه معصومین هستند، مقام عصمت داشته و اطاعت از قول، فعل و تقریر آنان، حجت است؛ چنان که علامه طباطبایی در حجیت کتاب و سنت رسول گرامی اسلام و ائمه معصوم از اهل بیت پیامبر می نویسد:

«قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی است، به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان حجت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر (ص) را تالی بیان قرآن قرار می دهد و مانند آن حجت می سازد.» (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۷۵)

ایشان به آیه ذیل استناد می کند:

«و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون» (نحل: ۴۴) «ما بر تو قرآن را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنان فرو فرستاده اند روشن گردانی، باشد که بیندیشند.» و آیات دیگری که رسول الله را معلم و اسوه مردم قرار داده است، دلیل بر حجیت گفتار و رفتار پیامبر خدا و حتی سکوت و امضای اوست.

ایشان در ادامه، درباره حجیت اهل بیت می نویسد:

«همچنین با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی، مانند بیان

خودش می باشد و اهل بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته و در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی کنند و بیانشان به طریق مشافهه (برای افرادی که در عصر ائمه بودند و بر آنها دسترسی داشتند) یا نقل قابل اعتماد، حجیت است.» (همان)

## ۲-۲-۱. شرایط حجیت سنت

سنت از نظر علمای امامیه، وقتی حجت است که ثابت شود قول معصوم است و لازمه آن، اثبات صدور سخن از معصوم است و برای آن، یکی بررسی اسناد حدیث و دیگر متن حدیث ضروری است که دو علم رجال و درایه عهده دار آن می باشند. بر این اساس به گفته علامه طباطبائی در معارف اعتقادی، (که موضوع علم کلام است) که به نص قرآن علم و قطع لازم است، به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می شود. (طباطبائی، همان: ۸۵)

خبری که شرایط صحت حدیث، عدم مخالفت حدیث با قرآن است؛ چنان که آیت الله جوادی آملی می نویسد:

«روایتی که با قرآن اختلاف تباینی نداشته باشد در دامنه قرآن قرار می گیرد و حجیت دارد و قابل استناد است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۶۰)

نتیجه اینکه سنت رسول گرامی، مشترک بین امامیه و سلفیه است و سنت امامان معصوم از منابع اختصاصی امامیه و سنت سلفیه صالح از منابع اختصاصی سلفیه به شمار می آید.

گفتنی است در میان سلف صالح، علی (ع) و فرزندان او هم قرار می گیرند؛ چون آنان خاندان رسول الله و اهل بیت او هستند. اما سلف صالحی که سلفیه به عنوان مرجع فکری خویش پذیرفتند، از نظر امامیه یا در مجموعه روایان سنت رسول الله قرار می گیرند، آن گاه سخنان بر اساس قواعد علم حدیث سنجیده می شود، اگر گزارششان معتبر بود پذیرفته می شود و اگر سخنی از خودشان گفتند، با کتاب خدا و سنت معصوم و عقل سنجیده می شود. پس اگر کلام حکیمانه ای بود، مورد پذیرش قرار می گیرد؛ یا اگر گزارشی تاریخی نقل کرده اند، گزارش آنها به میزان و ثاقشان و بر اساس قواعدی که در درستی یک گزاره تاریخی لازم است سنجیده می شود، اگر قابل اعتماد بود پذیرفته می

پیشانی  
تفسیر  
شود.

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

## ۲-۲-۲. جایگاه روایات در تفسیر قرآن:

بعد از آنکه حدیثی خودش معتبر بود یا اعتبار خود را از قرآن کسب کرد، باید ببینیم چه نقشی در تبیین و تفسیر قرآن کریم دارد که لازم است به آن رجوع شود. کارکرد روایات بیشتر در تبیین سه بخش «معانی و مصادیق واژگان»، «مفاد آیات» و «مبلغ و تأویل قرآن» بوده است. (رجبی، ۱۳۸۷: ۲۲۳)

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۳۵ سوره ابراهیم می‌فرمایند:

«وابسط کلمه فی هذا المعنی ما وقع فی أخبار آل العصمه: ان الله یوفق عبده لفعل الخیر و ترک الشر هذا» «کوتاه‌ترین و ساده‌ترین بیانی که این معنا را افاده می‌کند عبارتی است که در کلمات اهل بیت عصمت (ع) آمده است که فرموده‌اند: خداوند بنده خود را موفق به عمل خیر و یا ترک عمل زشت می‌کند». (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲: ۷۰).

یعنی در عین اینکه نگاه علامه طباطبایی به آیات دیگر قرآن است، ولی اشراف ایشان به روایات باعث می‌شود در برداشت معنا از روایات کمک بگیرند. حتی گاهی مباحث عقلی را نیز به خاطر کفایت روایات ترک می‌نمایند. آیت الله جوادی آملی درباره توجه علامه طباطبایی به مباحث روایی چنین می‌نویسد:

«گاهی طرح مبحث فلسفی را ترک می‌کرد، برای اینکه بحث روایی به طور کامل عهده‌دار ارائه معارف عقلی بوده است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲)

حضرت علامه طباطبائی (ره) عقیده داشتند که قرآن کریم ظاهری دارد که مردم آن را می‌خوانند و می‌شنوند، اما باطن آن را هر کس نمی‌فهمد و نمی‌شنود. همان گونه که مس ظاهر قرآن کریم به طهارت و پاکی ظاهر، نیازمند است درون و مکنون کتاب الهی نیز جز با طهارت درون ممکن نیست. نمونه بارز پاکان و مطهران از ادناس و ارجاس را خداوند چنین معرفی کرده است: «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً» (احزاب: ۳۳) (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۱۰).

مرحوم علامه در ذیل آیه شریفه «والراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷) به این مهم می‌پردازند که قرآن دارای مراتب و درجاتی است که اهل بیت (علیهم السلام) که مصداق اتم راسخون در علم هستند و به جهت دارا بودن ملکه عصمت، به تمام ابواب آن آشنایند.

امام صادق (ع) می فرمایند: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» آن راسخان در علم، ما اهل بیت هستیم و تأویل آیات مشابه را ما می دانیم. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۱۹۹) البته لازم به ذکر است که طبق نظر علامه طباطبائی، اهل بیت علیهم السلام به جهت شدت اتصال به منبع فیض و قرب به حق، این مقام رسیده اند که مفسر حقیقی آیات الهی هستند. (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۲۸).

### ۳- معرفت عقلی از دیدگاه ابن تیمیه:

عقل، از مهم ترین منابع معرفت است. درباره جایگاه عقل در معرفت، میان متفکران اختلاف نظر فراوان وجود دارد. متکلمان و اصحاب فرق و ملل نیز دیدگاه های متفاوتی درباره جایگاه عقل در معرفت به ویژه معرفت الهیات دارند. سلفیه گرچه در مسائل زندگی از عقل بهره می برند اما عقل را به عنوان یک منبع مستقل در الهیات و مسائل فراطبیعی به ویژه اسماء و صفات الهی نمی پذیرند و بالاترین هنر عقل را، فهم کتاب و سنت و سخن سلف می دانند.

ابن تیمیه در بحث رابطه عقل و نقل، پایه و اساس بودن عقل برای نقل را رد می کند و در توضیح آن می نویسد: «عقل اساس ثبوت شرع در الأمر النفس نیست و ایضاً اساس ثبوت صفتی برای شرع که واجد آن نبوده باشد نیست، چون علم مطابق با معلومی است که معلوم از آن مستغنی است» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۵۰)

وی در ادامه، علوم را بر دو قسم می کند، علوم عملی و علوم خبری نظری؛ و علوم خبری نظری را علمی می داند که معلوم در وجودش به علم آن نیازی ندارد؛ مانند علم ما به وحدانیت خدای تعالی و اسماء و صفاتش... این معلومات فی نفس ها ثبوت دارند؛ خواه علم به آنها داشته باشیم یا نداشته باشیم. (همان: ۵۰)

ایشان از این بحث نتیجه می گیرند که رابطه شرع با عقل از این باب است؛ یعنی شرعی که از جانب خدا نازل شده فی نفسه ثبوت دارد، خواه با عقلمان به آن عالم شوم یا نشویم. آن فی نفسه از علم ما و عقل ما بی نیاز است و لکن ما به آن محتاج هستیم و نیازمندیم که با عقلمان آن را درک کنیم؛ پس اگر عقل شرع را همان گونه که هست دریافت، عالم به آن می شود.



اعتباری همه آنها نیست و نیز صحت بعضی عقلیات مستلزم صحت همه آنها نیست و صحت بعضی سمعیات هم مستلزم صحت همه آنها نیست....»

نتیجه و حاصل کلام ابن تیمیه: مسائلی که از طریق عقل به دست می آید، بعضی ممکن است درست و صادق باشد و بعضی نادرست و کاذب. رابطه آنها از نظر منطقی، رابطه گزاره های جزئی است که از صدق یا کذب یک گزاره جزئی، صدق یا کذب گزاره دیگر لازم نمی آید؛ به همین شکل است در گزاره های نقلی.

البته رابطه قضایا، خودش بحث منطقی است که ابن تیمیه مخالف آن است.

خلاصه اینکه: ابن تیمیه عقل را به عنوان منبع معرفت و استدلال عقلی در مقام مجادله با خصم می پذیرد و آن را بعد از کتاب و سنت و فطرت در مرتبه سوم قرار می دهد؛ چنان که از وی گزارش شده است می گوید: معارف را باید از قرآن و سنت اخذ کرد. در مرتبه دوم باید بر فطرت تکیه کرد؛ چنان که وی معرفت خدا را فطری می داند. البته مراد ایشان از فطرت، فطرت عقل است که مراد از آن انتقال ذهن از لازم به ملزوم یا برعکس است. ایشان دلیلی عقلی را به ترتیب، مقدمات برای کسب نتیجه می داند و آن را استدلال می نامد که برای تسلیم خصم به کار می رود؛ یعنی در مقام جدال باید استفاده شود و آنگاه ابن تیمیه ما در کسب معارف الهی با بودن کتاب و سنت و فطرت، نیازی به استدلال عقلی نداریم.

برخی از محققان موضع معتدل تری در پیش گرفته و دست کم، عقل را در مرتبه سوم نشانده اند؛ چنان که قیس خزعل العزاوی می نویسد: «سلفیه بر عقل اعتماد دارند و بر اجتهاد و آزاداندیشی تکیه می کنند اما آن را مقید به نص نموده، اولویت را به وحی می دهند. اجماع عقیده سلف بر این است که عقل و اجتهاد در مرتبه سوم؛ یعنی بعد از قرآن و سنت است.» (قیس خزعل، ۱۹۹۲: ۲۷)

از سخن وی فهمیده می شود که سلفیه رابطه عرضی بین قرآن، سنت و عقل برقرار

کرده، آنگاه ارزشیابی می کنند، اما اگر رابطه طولی بین قرآن و سنت و عقل برقرار نمایم، نیازی به این گونه رتبه بندی نیست. سنت در راستای قرآن است و عقل، کلید فهم قرآن و سنت است و انبیا، برای احیای عقل آدمیان برانگیخته شده اند و قرآن مکرر بر تفکر و

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

تعقل و تدبر دعوت کرده و نفرموده است تنها در الفاظ قرآن و سنت و سخنان سلف تفکر کنید، بلکه می فرماید: خردمندان در خلقت آسمان ها و زمین تفکر می کنند (آل عمران: ۱۹۱) و امیر المومنان علی (ع) می فرماید: «خداوند انبیا را فرستاد تا گنجینه های نهفته در خرد آدمیان را برانگیزانند»؛ (نهج البلاغه، خطبه اول) «یثیروا لهم دفائن العقول». پس دیدگاه سلفیه درباره عقل پذیرفته نیست؛ زیرا عقل را در عرض نقل، یعنی کتاب و سنت قرار داده آنگاه بحث می کند که آیا با بودن نقل نیازی به تفکر عقلی داریم یا خیر؟ این خود مغالطه آشکاری در رابطه عقل و نقل است.

#### ۴- معرفت نقلی:

روش نقلی، مهمترین روش شناخت نزد سلفیان است و مهمترین منابع آنان در این راستا کتاب خدا، سنت پیامبر و سنت سلف صالح است. مراد از معرفت نقلی، معرفت هایی است که از طریق درک قرآن و سنت نبوی و سنت سلف کسب می شود که با توجه به اهمیت این روش معرفتی نزد سلفیه و اهمیت منابع آن، هر کدام به طور مستقل بحث می شود.

#### ۴-۱. کتاب (قرآن):

یکی از مهم تری منابع معرفتی مسلمانان؛ به ویژه سلفیه قرآن کریم است. احمد بن حنبل در شأن جایگاه قرآن می نویسد: از شما می خواهیم که چیزی را بر قرآن ترجیح ندهید؛ زیرا کلام خداست و چیزی است که خدا به واسطه آن با بندگانش سخن گفته است. (ابن بدران، بی تا: ۱۰) ابن تیمیه درباره جایگاه قرآن می نویسد:

«هو حبل الله المتین، والذكر الحکیم، والصراط المستقیم... ولا تنقضی عجائبه، ولا یشیع منه العلماء من قال به صدق، ومن عمل به أجر...» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۴۳) «قرآن ریسمان محکم الهی و بیان خدای حکیم و صراط مستقیم است... شگفتی هایش پایان پذیرد و علماء از آن سیراب نگردند، هر کس با قرآن سخن گوید، راست گفته و هر کس به قرآن عمل کند پاداش گیرد.»

و به بیان مصطفی حلمی، از پرتوهای روش ابن تیمیه، بسنده کردن او به قرآن و سنت است و از نظر او قرآن و سنت برای آنچه که انسان در معرفت دینش و تنظیم زندگی دنیایش نیازمند است کافی است. (حلمی، ۱۴۱۳: ۲۰۸)

صنعانی از علمای خلف ابن تیمیه، در بیان اصول صحیح برای قواعد دین می نویسد: «من ضروره الدین أن کل ما فی القرآن فهو حق لا باطل، و صدق لا کذب، و هدی لا ضلاله، و علم لا جهاله، و یقین لا شک فیہ، فهذا الأصل لا یتّم أسلام أحد و لا ایمانه إلا بالأقرار به و هذا مجمع علیه لا خلاف فیہ.» (صنعانی، ۱۴۱۲: ۱۳) «از ضروریات دین اسلام این است که آنچه در قرآن آمده حقی است که بطلانی در آن راه ندارد، صدقی است که دروغی در آن نیست، هدایتی است که گمراهی در آن نیست و علمی است که جهلی در آن آمیخته نشده است و یقینی است که شکی در آن راه ندارد و این اصلی است که اسلام و ایمان کسی با آن تمام نمی شود مگر با اقرار به این اصل و {عالمان دین} بدون اختلافی بر آن اجماع دارند.»

در این عبارت جایگاه معرفتی قرآن به روشنی بیان شده است و آن اینکه سخنی مطابق واقع و راست و درست و سخنی علمی و یقینی و کتابی هدایت بخش است.

### حجیت قرآن:

حجیت قرآن از چند جهت می تواند بررسی شود؛ یکی از جهت محتوای آن و دیگری از آن جهت که از جانب خدا نازل شده است، سوم سلامت از تحریف و چهارم عصمت پیامبر.

**الف: استواری علمی و عقلی قرآن؛** یعنی هر محقق زبان دانی که به درستی بتواند قرآن را بفهمد، به دلیل عقل با توجه به عمق معانی قرآن، به برتری آن بر کتاب های بشری حکم خواهد کرد. اما سلفیه چون داوری عقل در این مسأله را نمی پذیرد کمتر به این روش روی می آورند.

**ب: اعجاز قرآن؛** قرآن حجیت خود را با معجزه بودن اثبات می کند. بعد از آنکه اعجازش ثابت شد، انسان بدون چون و چرا باید احکام و معارفش را بپذیرد؛ زیرا با اعجاز

بسم الله الرحمن الرحیم

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

ثابت شده است که کلام خداست و خدای حکیم راستگوترین سخن گوینده است؛ «و من أصدق من الله حدیثاً» (نساء: ۸۷)

سلفیه این روش را بر روش گذشته ترجیح می دهند. سلفیه در استدلال بر کلام خدا بودن قرآن، به خود قرآن استناد می کنند، چنان که صالح الثمین در شرح کلام ابن تیمیه در کلام بودن قرآن، به آیه شریفه زیر استدلال می کند: (صالح العثیمین، ۱۴۲۸: ۷۵) «وأن أحد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام الله». (توبه: ۶) «اگر فردی از مشرکان از تو پناه خواست پس او را پناه ده تا کلام خدا را بشنود».

اما آیا استدلال به خود قرآن، بر این که کلام خداست نه کلام بشر، خواه شخص پیامبر آن را گفته باشد یا از دیگری آموخته باشد، با این آیه اثبات می شود؟ بحث دیگری است.

اما قرآن کریم برای استدلال به کلام الله بودنش به آیه زیر استناد جسته که می فرماید:

«و لو کان من عند غیر الله لوجودوا فیہ اختلافاً کثیراً» (نساء: ۸۲) «اگر قرآن کریم از سوی کسی غیر از خدا بود، در آن اختلاف فراوان می یافتی».

قرآن مبدأ و منتهای انسان را به خدای یگانه می داند و او را به عبادت خدای یکتا می خواند این وحدت مبدأ و غایت و وحدت خالق، رب، مالک و رزاق دلالت بر یک پارچه بودن کلام و منشأ واحد داشتن آن می کند. اما این یک استدلال عقلی است که با تدبر در قرآن حاصل می شود.

**ج. سلامت قرآن از تحریف؛** یکی از دیگر دلایل حجیت قرآن، سلامت قرآن از تحریف است. به این معنا که قرآن موجود در دست مسلمانان، همان است که از سوی خدای سبحان بر پیامبر نازل شده و توسط پیامبر گرامی بر مردم تلاوت گردید و اصحاب آن را در سینه سپرده و کاتبان وحی مکتوب می کردند و محفوظ داشتند؛ (مقدس، ۱۴۲۲:

۱۳۵) همچنانکه خداوند سبحان فرمود: «إنا نحن نزلنا الذکر وإنا له لحافظون». (حجر: ۹)

پیشانی  
تفسیر  
قرآنی

اما در جمع آوری قرآن، به این معنا که برای اول بار آیا در زمان پیامبر (ص) صورت گرفته یا بعد از حضرت و یا اینکه چند بار جمع آوری شده، اختلاف نظر وجود دارد؛

دوفصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲

برخی مانند حاکم نیشابوری معتقدند قرآن کریم در سه نوبت جمع آوری شد. برخی دیگر مانند سیوطی بر این باورند در زمان خلیفه اول و برخی معتقدند قرآن موجود در دست مسلمانان در زمان خلیفه سوم یک جا جمع گردید. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۸۱) به هر حال، این ها مباحثی است که در علوم قرآنی بحث می شود و آنچه در بحث ما مهم است اینکه سلفیه همچون امامیه (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۴۰-۲۳۹) در سلامت قرآن از زیادت و نقصان اتفاق نظر دارند. (مقدسی، ۱۴۲۲: ۱۴۱-۱۳۲)

**د. عصمت پیامبر؛** یکی دیگر از دلیل های حجیت قرآن، عصمت پیامبر است؛ برخی از محققان دلیل حجیت قرآن را عصمت پیامبر می دانند، چنان که محمد بن اسماعیل شربینی می نویسد:

«العصمة سبيل حجية القرآن كريم، و السنه النبويه المظهره» وی در توضیح این مطلب می نویسد:

عصمت حضرت رسول (ص) در تبلیغ، بیانگر حجیت هر چیزی است که از جانب خدای سبحان آورده است، خواه وحی قرآنی باشد و خواه به عنوان قرآنی تلاوت نشده باشد بلکه جزو حدیث قدسی یا سنت نبوی باشد. (شربینی، بی تا: ۳۴-۲۹)

#### ۴-۲. سنت

یکی دیگر از منابع معرفتی مسلمانان، سنت رسول الله است، که لازم است در اهمیت و حجیت آن بحث شود.

**الف) اهمیت و جایگاه سنت؛** در اهمیت سنت سخن بسیار گفته اند.

احمد بن حنبل می نویسد: «أن الله ليدخل العبد الجنة بالسنة يتمسك بها»؛ «خدای تعالی بندگان را به سنت تمسک می جویند وارد بهشت می کند.» و در جایگاه سنت و در ارتباط با کتاب خدا می نویسد: سنت بعد از کتاب خدا قرار دارد (ابن بدران، بی تا: ۱۰) و در جای دیگر در این باره می نویسد: سنت قرآن را تفسیر می کند و دلیل قرآن است. (زمرلی فواز احمد، ۱۴۱۵: ۱۹)

ولی در نسبت سنت با عقل معتقد است که سنت با عقل های آدمیان تحصیل نمی شود، تنها باید پیرو سنت باشیم. (همان)

پیشگامان  
تفسیر قرآنی

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

**ب) حجیت سنت؛** اگر بپذیریم قول، فعل و تقریر پیامبر حجت است، آنگاه حجیت پیامبر، هم از حیث معرفت و هم از حیث عمل پذیرفته می شود.

**دلیل حجیت سنت:** یکی از دلایل حجیت سنت، فرمان خدای سبحان است که می فرماید: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»؛ (حشر: ۷) «آنچه از پیامبر خدا به شما رسیده، پس به آن تمسک جوید و آنچه که شما را از آن بازداشت باز ایستید.»

شوکانی ذیل آیه شریفه فوق می نویسد: «فهذه الآية فيها الأيجاب علی العباد بالالتزام بما أمر به الرسول - صَلَّى الله عليه (وآله) و سلم - و الأخذ به، و الاقتصار عما نهى عنه - صَلَّى الله عليه (وآله) و سلم و تركه»؛ «در این آیه بر بندگان واجب شده است که آنچه رسول خدا بدان امر کرده، پذیرفته و به کار گیرند و آنچه رسول الله از آن نهی کرده، باز ایستند و ترک نمایند.» (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۵)

پس حجیت سنت پیامبر، به اعتبار حجیت دادن خداست؛ اول، از آن جهت که رسول الله (ص) را اسوه و پیشوای مومنان قرار داده است. دوم، از آن جهت که اطاعت از رسول خدا را موجب محبت خویش قرار داده است. سوم، از آن جهت که امر نموده به اوامر پیامبر خدا تن داده و از نواهی او باز ایستیم.

- دلیل دیگر، عصمت رسول الله است؛ چون آن حضرت معصوم است. پس پیروی از اوامر و نواهی او حرکت در صراط مستقیم الهی است؛ چنان که خدای سبحان او را بر صراط مستقیم دانسته و صحابه بر عصمت او جماع کرده اند. پس همان گونه که سنت پیامبر در نزد فقها حجت است از نظر اخلاقی و معرفتی نیز حجت است؛ یعنی قول پیامبر خودش برهان است.

«سنت صحیح چگونه می تواند مخالف کتاب خدا باشد، در حالی که پیامبر خدا مبین کلام خداست و عالم ترین مردم به تأویل قرآن و مراد آن است.» (ابن قیم، ۱۹۸۶م: ۶۷)

ابن قیم بر سنت صحیح تکیه می کند، اما آیا هر چه در کتب حدیثی یا غیر آن به پیامبر خدا (ص) نسبت داده شده، می توان به عنوان سنت صحیح پذیرفت یا حدیث صحیح معیاری دارد که باید با آن معیارها به صحت حدیث اطمینان پیدا کرد که در جای خود بحث شده است.

نتیجه اینکه در معرفت شناسی سلفیه، حدیث جایگاه معرفتی مهمی دارد، مشروط بر اینکه بتوان ثابت کرد که سنت نبوی است، نه سنت اموی.

## نتیجه گیری

در تفسیر قرآن، نقش عقل و نقل به عنوان دو مؤلفه اصلی، که خود آیات الهی بر آن تأکید می کنند، بسیار پر رنگ است.

در مقام مقایسه باید عنوان کرد که از نظر علامه طباطبایی، عقلی که در روش تفسیر قرآن معرفی می کنند، هم مصباح است و مفتاح که هم سطح با نقل در درون دین است؛ از این رو قرآن کریم، کتاب هدایت همگانی است که با فطرت و عقل هماهنگی دارد و دائماً انسان را به توجه و دقت به فطرت حقیقی و عقل سلیم و تفکر در نظام هستی سفارش می کند و کسانی که به دنبال حقیقت نیستند را دائماً سرزنش می کند؛ از این رو در این دیدگاه که علامه طباطبایی در پیش گرفته است، قرآن و برهانی جدایی ندارند و معیار ضرورت وحی، عقل است نه تجربه؛ قرآن اگر ادعایی می کند در کنار دلیل و اگر دعوتی دارد در پرتو برهان است و لذا قرآن، برهان پروردگار است. ولی در دیدگاه ابن تیمیه نهایت جایگاهی که برای عقل می توان قائل شد، فقط مفتاح بودن آن است بعد از آن همچون اهل حدیث باید تمسک به نقل کرد.

ابن تیمیه و سلفیه به نقل اهمیت ویژه ای می دهند ولی، برداشت های آنها در معرفت نقلی محدود به ظواهر است، و توجه دقیق به محکّمات و متشابهات قرآنی و مَثَل ها ننموده اند. ولی نقل در دیدگاه علامه طباطبایی، جدای از عقل نیست و همچون دوبال پرواز برای رسیدن به حقیقت می باشند؛ از این رو جایگاه محکّمات و متشابهات در تفسیر صحیح از آیات قرآن و برگرداندن متشابهات به محکّمات، برجسته می باشد. همچنین یکی از منابع مورد استفاده در تفسیر قرآن، سنت است که از نظر علامه قول، فعل و تقریر امامان معصوم علیهم السلام است ولی از نظر ابن تیمیه فقط منحصر در پیامبر اکرم می باشد.

همچنین باید این نکته را خاطر نشان کرد که تفکر اخباری گری در فهم قرآن و روایات نیز در دیدگاه علامه طباطبایی، قابل قبول نیست؛ زیرا ثمره آن این است که ما باید تابع فهم افراد ساده یا متوسطین از مسلمانان صدر اسلام باشیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

جایگاه عقل و نقل در تفسیر قرآن از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی (ره)

لازم به ذکر است که باید بین «عترت» و «روایات» تفاوت قائل شد؛ زیرا آنچه هماهنگ با قرآن معرفی شده عترت است یعنی خود معصوم، که قرآن ناطق است؛ در حدیث ثقلین همسنگ قرآن معرفی شده است ولی روایتی که به دست ما می‌رسد اولاً: در حد فهم راوی سخن گفته شده نه به اندازه ادراک خود معصوم، ثانیاً: قطعی الصدور بودن روایت و سند روایت نیز باید بررسی شود.

دوفصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲

## منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه ای
۲. امام علی (ع): نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۳. ابن بابویه، محمد ابن علی، شیخ صدوق، خصال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۲۷ق.
۴. ابن منظور، محمد ابن علی: لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر ۱۴۲۸ق.
۵. ابن تیمیه (بی تا): التعارض العقل و النقل، تصحیح محمد رشاد سالم، بی جا
۶. ----- (بی تا)، مقدمه فی التفسیر، بی جا
۷. ابن قیم، الفراسه: تحقیق صلاح احمد السامرائی، بغداد: مکتبه القدس ۱۹۸۶م.
۸. ابن بدران دمشقی (بی تا): المدخل إلى مذهب احمد ابن حنبل، بیروت: دار إحياء التراث
۹. جواد آملی، عبدالله: تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم: اسراء ۱۳۷۸ ش.
۱۰. ----- (۱۳۹۲ش)، قرآن در قرآن، قم: اسراء.
۱۱. حلی، حسن ابن یونس: کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۳۲ق.
۱۲. حلمی مصطفی: منهج علماء الحديث و السنه فی اصول الدین، مصر: دار الدعوه ۱۴۱۳ق.
۱۳. رجبی، محمود: روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه ۱۳۸۷ش.
۱۴. زرکشی: البرهان فی علوم القرآن، تحقیق جمال حمدی، بیروت: دار المعرفه ۱۴۱۰م.
۱۵. زمزلی، فواز احمد: عقائد أئمه السلف، بیروت: دار الکتب العربی ۱۴۱۵ق.
۱۶. سیوطی: الاتقان، تحقیق فواز احمد زمزلی، بیروت: دار الکتب العربی ۱۴۲۱ق.
۱۷. شربینی سید محمد اسماعیل (بی تا): رد شبهات حول عصمه النبی فی ضوء السنه النبویه، (بی جا)
۱۸. شوکانی: الرسائل السلفیه فی إحياء سنه البریه، بیروت: دار الکتب العربی ۱۴۱۴ق.
۱۹. صنعانی: تطهیر الاعتقاد، تحقیق ادران سید محمد، سعودی: مکتبه الزهراء ۱۴۱۲ق.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه ۱۴۱۷ق.
۲۱. -----، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب ۱۳۸۶ ش.
۲۲. -----، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی ۱۳۷۶ش.
۲۳. قیس خزعل العزاوی: الفكر الاسلامی المعاصر نظرات فی مساره و قضایا، بیروت: دار الراضی ۱۹۹۲ م.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی؛ با ترجمه و شرح جواد مصطفوی ۱۳۶۳ ش.
۲۵. لاهیجی، ملا عبدالرزاق: گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۷۳ش.
۲۶. مفید، محمد ابن نعمان: اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، تحقیق دکتر مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۴۱۳ق.
۲۷. مجلسی، محمد باقر: بحار الانوار، بیروت: دار مؤسسه الوفاء ۱۴۰۳ق.

## بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

ابراهیم ابراهیمی<sup>۱</sup>

طاهره حاجی علیخانی<sup>۲</sup>

### چکیده:

موضوع این مقاله، بررسی و مقایسه تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت است. در رابطه با تأویل و معنای آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که با توجه به گوناگونی آن، لازم دیدیم نظر ابن عربی و آیت الله معرفت را در این باره مورد مطالعه قرار دهیم. واژه تأویل هفده بار در قرآن به کار رفته است که در برخی موارد، به تأویل آیات قرآن اشاره دارد. این استفاده قرآن از تأویل سبب شد که بابی با عنوان تأویل آیات قرآن و تفاوت آن با تفسیر در میان علما گشوده شود. به طور کلی ابن عربی و آیت الله معرفت، هر دو بر این عقیده‌اند که، تأویل با تفسیر متفاوت است و آیات قرآن علاوه بر تفسیر، تأویل پذیر نیز هستند اما در چگونگی تأویل قرآن، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. اصلی‌ترین شباهت آنها در این است که، هر دو تأویل را، باطن کلام خدا می‌دانند نه مصداق آن، با این وجود تفاوت‌های آنها سبب شده که مصداق عملی آنها در تأویل، بسیار متفاوت با یکدیگر باشد.

**کلید واژه:** تأویل، آیت الله معرفت، ابن عربی، بطن، قرآن

### مقدمه:

هرچند که در این مقاله به بررسی اختصاصی نظر دو تن از علما در رابطه با تأویل می پردازیم اما، قبل از هر چیز لازم است که جایگاه فرآیند تأویل را در فهم متن به طور مختصر یادآور شویم.

بطور کلی فرآیند فهم و درک یک متن شامل دو مرحله است: ۱- فهم متن ۲- فهم مقصود

در مرحله اول (فهم متن) ما با مراد استعمالی<sup>۱</sup> مواجهیم، یعنی فهم معنای واژه ها. گاهی ممکن است که معنای واژه یا ترکیبی مبهم باشد، که در این صورت، احتیاج به تفسیر و توضیح وجود دارد. بنابراین پیش نیاز فهم مراد استعمالی، آگاهی از قواعد ادبی یک زبان است.

---

۱ منظور از اراده استعمالی این است که متکلم لفظ را در معنی خود بکار برده است اما اراده جدی یعنی متکلم معنای مستعمل فيه واژه را مد نظر داشته است. (رک: مشکینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۰)

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

مرحله دوم، مرحله فهم مقصود گوینده از کلام است، یعنی فهم مراد جدی کلام<sup>۱</sup>. در اینجا پیش فرض ما این است که مراد گوینده با آنچه که از متن (در نگاه اول) فهمیده می شود یکی نیست، که در این حالت کشف مقصود، احتیاج به تفسیر و توضیح دارد. آنچه در فهم مراد جدی به ما کمک می کند، قرائن موجود است. قرائن حالی، مقامی، صفات گوینده و ... حال اگر ما با متنی روبرو شویم که قرائنی پیرامون آن در اختیار نداشته باشیم، فهم مقصود گوینده سخت تر می شود. (رک شاکر، ۳۸۲۱، ص ۲۴)

در رابطه با قرآن نیز همین بحث مطرح است. می دانیم که قرآن کلام خداوند است که به صورت یک کتاب در اختیار ما قرار گرفته است و در بسیاری موارد نیز مراد استعمالی با مراد جدی و مقصود خداوند از کلام نیز یکی نیست. در اینجا است که فهم متون دینی، احتیاج به تفسیر و احیاناً تأویل پیدا می کند. حال با توجه به این نکته که بسیاری از قرائن کلام نیز بر ما پوشیده است، دشواری فرآیند فهم متن قرآن، بیشتر نمایان می شود و سوال های زیادی در ذهن ایجاد می شود. از جمله این که اساساً تفاوت تفسیر با تأویل چیست و در چه مواقعی و از کدام یک باید استفاده شود، و حال که قرائن متصل و منفصل کلام الهی تماماً در اختیار ما نیست چگونه می توان به مراد الهی پی برد؟ با توجه به اینکه در قرآن کریم نیز بحث تأویل قرآن مطرح شده است، اهمیت پرداختن به این موضوع بیشتر خودنمایی می کند. البته در این تحقیق مجال پرداختن به همه این سوالات نیست و ما در اینجا ضمن بیان اجمالی دیدگاه لغویان، درباره تأویل و کاربرد های تأویل در قرآن، نظر ابن عربی و آیت الله معرفت را در این باره بیان می کنیم و در پی پاسخ به این سوال هستیم که این دو اندیشمند اسلامی چه معنایی را برای فرآیند تأویل برگزیده اند؟ دیگر اینکه چه تفاوت ها و شباهت هایی بین آن دو وجود دارد؟

۱ مراد جدی مطلبیست که گوینده آن را از کلام خویش اراده کرده خواه مطابق آن باشد یا برخلاف آن. (رک: شاکر، ۱۳۸۲، ص ۲۴)

## تأویل در کتب لغت:

- ۱- تاویل در معنی تفسیر بیان غیر واضح (که قدیمی ترین لغت نامه-العین- به این معنی اشاره دارد) (رک: فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹)
- ۲- سرانجام و عاقبت (یا رجوع به اصل و سرانجام یک چیز، این معنا برگرفته از ریشه آن است) (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴/ ازهری، ابو منصور، بی تا)
- ۳- برگرداندن آن از معنی ظاهری به معنی باطنی (بحث ظاهر و باطن را در معنی تاویل از میان لغویون ابتدا طریحی مطرح کرده است و در کتب متقدم اشاره ای بدان نشده) (رک: طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵)

## کاربرد تأویل در قرآن:

در قرآن کریم این واژه هفده بار ذکر شده است: از جمله در آیات ۷ آل عمران، ۵۳ اعراف، ۵۹ نساء و... که در برخی از آن ها تأویل درباره خود قرآن به کار رفته است و اشاره به تأویل قرآن دارد مانند آیه ۷ آل عمران. در برخی دیگر نیز اشاره به تأویل رویا یا امور مختلف دیگر دارد، مانند آیه ۶ سوره یوسف.

## آیت الله معرفت و تأویل قرآن:

- از نظر لغوی آیت الله معرفت می گوید تاویل، مصدر باب تفعیل است و از ریشه "أول" در معنی رجوع و بازگشت. (معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۸)

- معنای اصطلاحی: ایشان در ابتدا چهار معنی برای تاویل بیان می کند، سه تای اول در معنای تاویلات به کار رفته در قرآن است اما، مورد آخر معنی تاویل در روایات است:

الف) توجیه لفظ یا عمل متشابه، به گونه ای که مورد پذیرش عقل و نقل باشد: مثلاً در آیه ۷ آل عمران خداوند می فرماید: کسانی که در قلب هایشان انحرافی وجود دارد،

مبهمات و متشابهات قرآن را برمی گزینند تا بدین وسیله به فتنه جویی و تأویل آنها بپردازند: "مِنْهُ اِتِّبَعَاءُ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءُ تَاْوِيلِهِ"

ب) تأویل همچنین در معنی تعبیر خواب در قرآن آمده، این معنا هشت بار در آیات مختلف سوره یوسف به کار رفته است.

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

ج) تاویل در معنی، فرجام و حاصل کار یا آنچه که امری بدان منتهی می شود، است؛ مثلاً در آیه ۵۳ سوره اعراف خداوند میفرماید: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ" یعنی آیا در انتظار آن به سر می برند تا بدانند که فرجام کار شریعت و قرآن به کجا ختم می شود؟!

د) این معنی در قرآن نیامده است، اما در کلام پیشینیان به کار رفته است و عبارت است از دریافت مفهوم عام و گسترده از آیه. گاهی از تاویل به این معنا در روایات با عنوان بطن یاد شده است.

سپس ایشان نتیجه می گیرد که، به طور کلی تأویل در دو معنی به کار می رود:  
۱- در توجیه متشابه، اعم از کلام و سخن متشابه یا عملی که پدید آورنده ی شک و تردید باشد، تاویل تنها خاص آیات متشابه است.

۲- معنای ثانویه کلام و سخن، که از آن به بطن تعبیر می شود و بطن در برابر معنای اولیه کلام است که به آن ظاهر گفته می شود و تاویل در این معنی در برگیرنده آیات قرآن است. (رک: معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۰-۳۱؛ نیز نک: معرفت، ۱۳۹۰، ص ۱۱)

در رابطه با معنای اول باید گفت این معنی، با معنای لغوی واژه نیز در ارتباط است، چرا که تاویل کننده آنگاه که برای متشابه وجه معقولی را بیان می کند در واقع لفظ متشابه را به سویی ارجاع می دهد که متناسب با همان معنی باشد. (رک: معرفت ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۸) همچنین منظور از تاویل متشابه این است که به گونه ای توجیه شود که مورد قبول عقل و شرع واقع گردد. تاویل در اینجا، نوعی تفسیر به انضمام رفع ابهام و دفع اشکال از صورت آیه است، چون تفسیر نیز به معنی کشف قناع از لفظ مشکل است؛ یعنی رفع ابهام از صورت آیه و در تاویل متشابه، علاوه بر کشف و رفع ابهام، باید دفع اشکال و شبهه موجود نیز انجام شود. (رک: معرفت، ۱۳۹۰، صص ۱۳-۱۴)

اما معنای دوم این واژه می گوید: آیات قرآن غیر از این معنای ظاهری، معنی

دیگری هم دارند که، ظاهر آیات بر آن دلالت نمی کند و به وسیله امری خارجی به دست می آید که از آن به "بطن" تعبیر می شود. همانطور که در روایات نیز آمده است، آیات قرآن دارای ظاهر و بطن هستند. به این معنی که هر آیه، در برگیرنده کلیتی ثابت و

همیشگی است و همه مکلفان را در همه روزگاران در بر می گیرد، که این همان بطن آیه است. البته اینطور نیست که هرکسی بتواند از پیش خود چنین معنایی را برای آیات بیان کند، بلکه احتیاج به نص معصوم دارد. (رک: معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، صص ۲۸-۳۰) این معنی است که سبب جاودانگی آیات قرآن، در طول زمان های مختلف می شود. پیامبر (ص) نیز این جنبه از آیات را متذکر می شد و تاکید می کرد بر اینکه، آیات برای همه اعصار هستند و باید از معنای اصلی آن، با خروج از موقعیت زمانی آیه به دست آید. به بیان دیگر، این معنی کلی و همیشگی برگرفته از متن آیه است از طریق کنار زدن جوانبی که آیه را به مورد نزولش محدود می کند. (رک: معرفت، ۱۳۹۰، صص ۳۳-۳۴) بین این معنی ظاهری و باطنی یک تناسب و ارتباط نزدیک برقرار است، مثل تناسب بین خاص و عام. ظاهر به منزله خاص و باطن در جایگاه عام می باشد. در واقع این معنی باطنی و ثانوی، مدلول التزامی غیر بین کلام (آیه) به حساب می آید. (رک: همان، ص ۳۶-۳۷)

ایشان همچنین اشاره دارد تاویل به معنی تعبیر رویا و در معنی سرانجام کار نیز، در همین دسته قرار می گیرد. (رک: معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۳)

روایات بطن و ظهر: همانطور که اشاره کردیم وجود معنای باطنی برای آیات، در روایات مختلف بدان اشاره شده با الفاظ ظهر و بطن این موضوع بیان شده است. از جمله حدیث امام باقر (ع) "أَنَّ لِلْقُرْآنِ آيَةً أَلَا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ"؛ البته این معنای باطنی شامل همه آیات نیست، چراکه در برخی آیات مثل آیات الاحکام، همان ظاهر آیه مدنظر است نه چیز دیگر. در این گونه آیات با توجه به روایت امام علی (ع) که می فرماید "وَأَلَا مَا فِي الْقُرْآنِ تَأْوِيلُهُ فَهُوَ كُلُّ آيَةٍ مُحْكَمَةٍ نَزَلَتْ فِي تَحْرِيمِ شَيْءٍ مِنْ أُمُورٍ كَانَتْ مُتَعَارِفَةً عِنْدَ الْعَرَبِ فَتَأْوِيلُهَا فِي تَنْزِيلِهَا فَلَيْسَ يَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى تَفْسِيرٍ أَكْثَرٍ مِنْ تَأْوِيلِهَا" در واقع تأویل آنها در تنزیلشان است. اما اینکه در برخی روایات آمده "مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ أَلَا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ" باید گفت، حصری که در این عبارات وجود دارد حصر اضافی است نه حصر حقیقی. (رک:

معرفت، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۳۶)

تا اینجا دیدیم آیت الله معرفت، چهار معنی برای تأویل بیان می کند و سپس معنای دوم و سوم را، زیر مجموعه معنای چهارم می داند. در این صورت تأویل دو معنی دارد:

بُطْنُ الْقُرْآنِ

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

۱- تأویل متشابه که در سوره آل عمران بدان اشاره شده است. ۲- تأویل به معنی باطن آیه و معنای گسترده و عام یک آیه.

تأویل در معنی توجیه متشابه، بسیار شبیه به تفسیر است؛ چرا که تفسیر هم به معنی پرده برداشتن از لفظ مشکل است. در توجیه متشابه هم تأویلگر در واقع می خواهد دو کار انجام دهد: اول اینکه ابهام آیه را برطرف کند و از لفظ مشکل پرده بردارد، که این همان کار مفسر است، دیگر اینکه اشکال و ابهام موجود را نیز رفع کند، همین رفع شبهه، تأویل را از تفسیر جدا می کند. به عبارت دیگر به آیه متشابه از دو جهت باید پرداخته شود: ۱- رفع ابهام: به این صورت که کلام متشابه است و باید ابهام آن برطرف شود. ۲- از نظر دفع اشکال و شبهه: یعنی به کلام متشابه اشکالات و شبهاتی وارد می شود که باید آنها رفع کرد.

اما تأویل به معنی باطن آیه و معنای عام آیه، که آیت الله معرفت چند ویژگی را در این رابطه ذکر می کند و خلاصه ی آنها چنین است:

۱- ظاهر آیات قرآن بر این معنی دلالت نمی کند بلکه به وسیله امر خارجی به دست می آید.

۲- دستیابی به این معنی احتیاج به نص معصوم دارد.

۳- این معنی سبب جاودانگی قرآن است.

۴- این معنی برگرفته از متن آیه است اما باید موقعیت زمانی حاکم بر آیه را کنار گذاشت.

۵- این معنی مدلول التزامی غیربین آیه است.

۶- محدوده این تأویل همه آیات قرآن را در بر نمی گیرد.

در این بین، موارد ۳، ۵ و ۱ احتیاج به توضیح بیشتر برای رفع ابهام دارد. اینکه در مورد سوم گفته شده معنای ثانوی آیه سبب جاودانگی آن است، به نظر می رسد بدین علت باشد که در معنی ثانوی آیه، موقعیت زمانی و شأن نزول آیه کنار گذاشته می شود و همین امر سبب می شود، محتوایی از آیه ارائه شود که برای همه زمانهاست، نه یک دوره و شرایط خاص.

اما در مورد پنجم که گفته شد معنای باطنی و ثانوی کلام، مدلول التزامی غیر بین آیه است. حال منظور از مدلول التزامی چیست؟ برای توضیح آن باید به مبحث دلالت لفظ بر معنا در منطق اشاره کنیم. در یک تقسیم بندی دلالت لفظی دو قسم است:

۱- دلالت مفهومی ۲- دلالت منطوقی؛ در اینجا ما با دلالت منطوقی سرو کار داریم. منطوق دو نوع است: صریح (بین) و غیر صریح (غیر بین) منطوق صریح زمانیست که رابطه معنا با لفظ، از نوع مطابقی یا تضمنی باشد. اگر لفظ بر تمام معنا دلالت کند مطابقی و اگر لفظ بر جزئی از معنا دلالت داشته باشد، تضمنی است.

منطوق غیر صریح زمانیست که رابطه معنا با لفظ التزامی باشد، یعنی لفظ بر یکی از لوازم معنا دلالت کند. این همان مدلول (معنای) التزامی غیر بین است. به عبارت دیگر، در این بحث رابطه معنای ثانوی آیه با لفظ آن، التزامی است و لفظ آیه، یکی از لوازم معنای مورد نظر است نه همه یا جزئی از آن (مطابقی یا تضمنی). (رک: قمی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸) نام دیگر منطوق غیر صریح، دلالت سیاقی است. (مظفر، ۱۳۷۰، ص ۱۳۱) این دلالت نیز خود اقسامی دارد:

۱- دلالت اقتضا: هنگامی که صحت کلام، مستلزم در تقدیر گرفتن یک کلمه ای باشد. (در این حالت لفظ بر کل معنا دلالت ندارد چون کلمه ای در تقدیر است)  
۲- دلالت اشاره: معنایی که لازمه سخن متکلم است اما متکلم آن را مستقیما قصد نکرده است. (در اینجا لفظ به نحوی اشاره به معنای مورد نظر دارد اما معنا مطابقت کامل با لفظ ندارد.)

۳- دلالت تنبیه: وقتی قیدی در کلام آمده به نحوی که آن قید علت حکم باشد. (در این مورد لفظ طوری است که قید مورد نظر را مستقیما علت حکم نگفته است، بلکه به صورت ضمنی چنین اشاره ای دارد) (رک: قمی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸)

همانطور که می بینید، در هر سه قسم دلالت منطوقی غیر صریح لفظ مستقیما به معنی مورد نظر نمی پردازد، بلکه برای دریافت معنا یا کلمه ای را باید در تقدیر گرفت، یا لفظ اشاره غیر مستقیم به معنای مورد نظر دارد و یا اینکه قیدی در کلام است که ظاهرا منظور

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

اصلی نیست، اما در معنا علت اصلی است. گفتیم که همه این موارد، از اقسام دلالت سیاقی هستند. دلالت سیاقی نیز، از اقسام دلالت منطوقی و همان منطوق التزامی و غیر صریح است. بنابراین می توان گفت بر اساس نظر آیت الله معرفت، که تأویل را معنای ثانوی کلام و دلالت التزامی غیر بین می داند، این معنی یا همان تأویل، از سیاق کلام به دست می آید و اینطور نیست که لفظ مستقیماً آن را بیان کند. بر این اساس، ما برای دریافت معنای ثانوی و تأویل باید به دنبال دلالت سیاقی آیات باشیم.

ضابطه وملاک تاویل: می دانیم اگر در تأویل ضابطه ها رعایت شود از خطر تفسیر به رأی در امانیم. در اینجا آیت الله معرفت سه ملاک را برای تاویل صحیح برشمرده است:

۱- رعایت نظم و دقت کافی در شناخت و تشخیص قرائن اصیل و غیر اصیل در کلام، و کنار گذاشتن قرائن غیر اصیل و خاصه تالِب کلام معلوم شود (همان قانون سبر و تقسیم در منطق)

۲- رعایت تناسب و ارتباط بین معنای ظاهر و باطن.

۳- نسبت بین مفهوم عام به دست آمده از آیه (پس از کنار گذاشتن قرائن) و کل آیه، باید نسبت عام و خاص باشد. یعنی مفهوم کلی به مثابه عام و یا کبری یک قضیه بر مورد مصداقی آیه که خاص است، تطبیق کند. (رک: معرفت، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۰؛ در این زمینه نک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۷-۳۲)

ابتدا باید به قانون سبر و تقسیم - در شماره ۱ بدان اشاره شده - پردازیم. این قانون در علم منطق بدان پرداخته می شود. سبر به معنی بررسی و تقسیم به معنی جزء جزء کردن و جدا کردن است، اما سبر و تقسیم در اصطلاح، به معنی گردآوری صفات متعلق حکم به منظور دستیابی به علت حکم می باشد. یعنی صفاتی که علت بودن آنها (برای یک حکم) احتمال داده می شود گردآوری و ارزیابی شوند، سپس اوصافی که شایستگی علت بودن ندارند و دلیلی بر رد آنها هست، حذف شوند. در نتیجه بدین طریق اوصافی که شایستگی علت بودن دارند، معین می شوند. پس از شناخت این قانون، باید دید در بحث تأویل چگونه کاربرد دارد؟ آیت الله معرفت مثال هایی را در این رابطه بیان کرده که در ادامه، نمونه ای را ذکر می کنیم:

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

در آیه ۱۷ سوره قصص خداوند می فرماید: "قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِّلْمُجْرِمِينَ"؛ این آیه مربوط به زمانی است که حضرت موسی (ع) در یک ماجرای ضربه ای محکم به دشمن خود زد و او را از پای در آورد. پس از این واقعه دریافت که از نعمت جسمانی خود استفاده نادرست کرده است، لذا آمرزش طلبید و خدا او را آمرزید. در این آیه، با خداوند عهد می بندد که دیگر توانایی های خویش را که خداوند به وی ارزانی داشته، در راه فساد و باطل به کار نبندد... این توضیحات همگی مربوط به معنای ظاهری آیه بود، ولی جای این سوال هست که آیا این موضوع تنها به حضرت موسی به عنوان یک پیامبر و شخصی صالح مربوط می شود یا حکم عقلی و قطعی است که همه صاحبان قدرت اعم از عالمان، ادیبان، صنعتگران و... را دربرمی گیرد؟ عقل حکم می کند که این توانایی ها، بیهوده در اختیار دارندگان آن قرار نگرفته است و باید در جهت سعادت و آبادانی به کار روند. این مفهوم کلی آیه شریفه فقط با اجرای قانون سب و تقسیم قابل دریافت است؛ یعنی با کنار گذاشتن خصوصیات و قرائن موجود در آیه، ملاک حکم عام به دست کی آید (رک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱)

همچنین ایشان، در بیان تفاوت میان تفسیر و تاویل اینگونه می گوید: اگر برای هر لفظ و یا هر عمل مشابهی که شک و تردید ایجاد کند، توجیهی وجود داشته باشد، این توجیه تاویل آن لفظ یا عمل خواهد بود، بنابراین فرق تفسیر با تاویل این است که، در تفسیر توضیحی پیرامون ابهام کلمه داده می شود، اما تاویل توجیه چیز است که موجب شک شده است. (رک: معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۸) همانطور که گفته شد، آیت الله معرفت در اینجا، معنای اول تاویل را مد نظر داشته اند و به بیان تفاوت آن با تفسیر برآمده است.

آگاهان از تاویل:

همانطور که می دانیم علما برپایه آیه ۷ آل عمران آگاهان از تاویل را بیان می کنند:

"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا"

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

البته براساس اینکه مرجع ضمیر در "تأویله" کل قرآن باشد (نه فقط آیات متشابه) می توان آگاهان از تأویل در معنای مورد نظر ما را بررسی نمود.<sup>۱</sup>

آیت الله معرفت نیز بر اساس همین آیه نظر خود را اینگونه بیان می کند: خداوند در قسمتی از آیه ۷ آل عمران می فرماید: "والراسخون فی العلم" در اینجا بحث مفصلی هست که آیا "و" در "والراسخون" عطف است یا استیناف. اما بسیاری از بزرگان از جمله طبری، راغب، مجاهد، بیضاوی و... اجماع دارند بر اینکه این واو عطف است و مهم ترین دلیل آن هم این است که، اگر در کتاب خدا آیاتی باشد که معنا و مفهوم آن را کسی جز خدا نداند، این امر متنافی با حکمت ارسال کتاب است. (رک: معرفت، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۲۲) بنابراین تأویل کتاب خدا را راسخان در علم نیز می دانند و با تعمق و رعایت شروط بدان دست می یابند.

حال این راسخان در علم چه کسانی هستند؟ به طور خلاصه راسخان در علم، همان علمای صادق و راستگو و عارف به اصول شریعت هستند که، موازین و مبانی دین را می دانند، به همین علت در برخورد با مسائل و مشکلات چگونگی استنباط و دریافت حقایق را می دانند (رک: همان، ص ۲۹)

ابن عربی و تأویل قرآن:

در بررسی لغوی باید گفت، او در آثارش به ریشه شناسی این واژه نپرداخته است که این امر، ریشه در برخورد متفاوت وی با تأویل دارد، که ما در بیان معنای اصطلاحی مفصلاً آن را توضیح خواهیم داد.

معنای اصطلاحی: در بیان دیدگاه ابن عربی، توجه به این نکته لازم است که دو دیدگاه تقریباً متضاد، در این رابطه وجود دارد و آن ناشی از وجود مطالبی در کتاب های

۱ به طور کلی دو دیدگاه در این زمینه بیان شده که دو معنی را از آیه ارائه می دهد:

الف) معنای تأویل قرآن را کسی جز خدا نمی داند. این معنا در صورتی است که "واو" در "والراسخون" را استیناف بدانیم. یعنی الراسخون مبتدای جمله است و یقولون خبر آن، به این معنا که راسخان در علم می گویند به آن تأویل ایمان آوردیم. طرفداران این نظریه بیشتر اهل سنت هستند که علم به تأویل را در خداوند منحصر کرده اند. در میان شیعه کسانی چون علامه طباطبایی یا آیت الله جوادی آملی نیز که "واو" را استیناف دانسته اند بر این عقیده اند که آگاهی راسخان در علم بر اساس روایات اثبات میشود هر چند که آیه گویای آن نیست.

ب) تأویل قرآن را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی داند. این معنی نیز در صورتی است که "واو" در "والراسخون" عطف باشد. در این صورت جمله یقولون... جمله حالیه است به این معنا که راسخان در علم می گویند ما بدان ایمان آوردیم. اکثریت شیعه این نظر را دارند.

اوست که شاید در نگاه اول، متناقض به نظر برسد. ما در ادامه به طور مفصل این دو دیدگاه را بررسی می کنیم.

دیدگاه اول: ابن عربی مخالف تاویل است؛ بر اساس فرازهایی از کتاب فتوحات مکیه و دیگر آثار ابن عربی و در واقع آنچه که وی نگاشته، می بینیم وی برخلاف تصور با تاویل مخالفت کرده و آن را امری مذموم دانسته است. ذم تاویل در بین صوفیه امری عجیب نیست، بلکه بسیاری از آنها، به چنین امری التزام داشته اند، در عین حال که در آثار خود، عملاً تاویلاتی را نیز نسبت به آیات قرآن داشته اند. از جمله این افراد میبدی است. وی با وجود آنکه در تفسیر خود تاویلات فراوان دارد، اما در مذمت اهل تأول از جمله معتزله سخن گفته است. (رک: میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۰)

حال در رابطه با ابن عربی، باید دید منظور وی از تاویل در این موارد چیست؟! ابن عربی در بحثی که در توضیح علوم اکتسابی و موهبتی دارد، به آیه ۶۶ مائده اشاره می کند و می گوید در این آیه سه دسته افراد مد نظر هستند:

دسته اول: کسانی که کتاب الهی را اقامه می کنند، این افراد از بالا تغذیه می شوند و علم این افراد، از طریق خداوند به ایشان اعطا شده است، اینان مصداق "راسخون فی العلم" هستند. در تعلیمات آنها تفکر انسانی دخیل نیست چرا که فکر فی نفسه در معرض اشتباه است.

دسته دوم: کسانی که میانه رو و مقتصد هستند، هرچند به تاویل کتاب الهی می پردازند اما در مقام عمل به آن نیستند. اینها گاهی در تاویلات خود به واقعیت هم نزدیک می شوند اما به یقین نمی رسند چرا که علم آنها اکتسابی است.

دسته سوم: کسانی که بسیار به تاویل می پردازند و در تاویلاتشان تناسب بین لفظ و معنا را رعایت نمی کنند، و در حق این گروه است که خداوند فرموده است: "وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ" تعداد کسانی که در این دسته قرار می گیرند بسیار بیشتر است. (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، صص ۵۹۴-۵۹۵)

از دقت در این بیانات، این موضوع روشن می شود که ابن عربی، ایراد به تاویل وارد ساخته است که از حیث روش دست یابی به آن است. اگر روش دستیابی به آن از طریق علم وهبی باشد، تاویل صحیح است. اما اگر از طریق علوم اکتسابی و فکر بشری باشد، تاویل نادرست است. هرچند که وی به وضوح چنین دسته بندی را از تاویل ارائه نمی دهد، اما کسانی چون ویلیام چیتیک، که بر بعد اجتناب ابن عربی از تاویل تاکید دارند، به همین بحث اشاره داشته اند. در واقع علت آنکه وی از لفظ تاویل در معنای منفی آن

### بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

استفاده کرده است این است که، بیشتر فلاسفه و متکلمان از آن استفاده می کرده اند. او می گوید فلاسفه وقتی ظاهر قرآن را با عقل خود ناسازگار می دیدند، دست به تأویل می زدند. (رک: کاکائی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۴) پس در میان فلاسفه تأویل رواج داشته است و اصطلاح رایجی در میان آنها بوده است. تأویلات آن ها نیز بر اساس عقل بود؛ همچنین دیدیم که آنها، هرگاه آیه ای را با عقل خود در تضاد می دیدند آن را تأویل می کردند. از طرف دیگر در دیدگاه ابن عربی، عقل آدمی خطا پذیر است (و فقط آنچه که از طریق تعلیم مستقسم خداوند باشد خطا در آن راه ندارد) بر این اساس وی تأویل را ناپسند دانسته است.

دیدگاه دوم: ابن عربی موافق تأویل است: برای توضیح این دیدگاه، ابتدا باید این مقدمه را بیان کرد که ابن عربی، بین فهم کلام خالق و کلام مخلوق، تفاوتی قائل است، از این حیث که خداوند وقتی کلام خود را بر بشر نازل می کند، انسان ها در فهم کلام او دچار اختلاف می شوند و هر یک از وجهی به آن می نگرند. حال چون خداوند به جمیع وجوه کلام و زبان آگاه است، هر یک از آن وجوه را نسبت به افراد مختلف مد نظر داشته است. تا زمانی که فهم هر یک از افراد نسبت به کلام منزل از حیطه زبانی خارج نشود، صحیح است. در این بین اهل اشارت (اهل الله) به فهم خاصی از کلام نائل می شوند. (رک: همان، ج ۴، ص ۲۵) به بیان دیگر وی قرآن را دارای بطن و یا بطونی می داند که هر کسی به فراخور فهم خود می تواند قدری از آن را دریافت کند. (رک: همان، ج ۳، ص ۹۴)

در بحثی که با عنوان "معرفه الاشارات" در فتوحات گفته شده، به فهم اشارات توسط عرفا می پردازد. به این صورت که خداوند، با تعلیم مستقیم خود به عرفا، اشارت هایی را در فهم کلام منزل به ایشان یاد می دهد. ابن عربی در این بحث تاکید دارد، علوم عرفا به شیوه عادی تحصیل نمی شود، بلکه همانطور که خداوند در قرآن نیز فرموده، به برخی مستقیماً تعلیم می دهد. (همان ج ۱، ص ۲۷۹) او معتقد است که فهم قرآن از طریق الهام صورت می گیرد و از طریق تفکر و عقل به دست نمی آید و می گوید: همانطور که تنزیل اصل قرآن بر انبیا، از طریق خداوند بوده است، تنزیل فهم آن نیز به قلوب مومنان از طریق خداوند است. (رک: مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶) البته این اشارات فقط معانی جدید را

بر اساس  
تفسیر  
بیشتری

پیشنهاد می کند نه اینکه متن را به آن معنی محدود کند، همانطور که عبارات الهی (لفظ قرآن) هم در نص قرآن معنی را محدود نمی کند و در واقع در عبارات الهی هم این معانی

به نوبه خود در نظر گرفته شده... رابطه بین عبارت و اشارت مثل رابطه بین ظاهر و باطن است. (رک: ابوزید، ۱۹۹۸، صص ۲۶۷-۲۶۸)

وی معتقد است انسان ها، از نظر طبع و مزاج و قدرت ادراک در یک درجه نیستند و چون قرآن از جانب خداوند برای همه مردم نازل شده است، این تفاوت های مردم را در نظر داشته و حقایق را به نحوی بیان نموده که هر کس، به فراخور حال خود از آن بهره بگیرد. (رک: کاکائی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۱) به بیان دقیق تر، چون کلام خداوند وجوه مختلف دارد، هریک از افراد بسته به جایگاهشان به درکی از آن نائل می شوند که در این بین، اهل الله چون مستقیما اشارات را از خداوند دریافت می کنند، به فهم عمیق تری از کلام دست می یابند. نصر حامد ابوزید نیز در این رابطه می گوید: براساس نظر ابن عربی، قرآن دارای ظاهر و باطن است، همچنین قرآن به نسبت صوفی و پیامبر، خالی از هرگونه ابهام و رمز است اما به نسبت انسان عادی مجموعه ای از رموز است، که در سطوح مختلف درک می شود. پیامبر و عارف، سطوح مختلف آن و ارتباط آن سطوح را درک می کنند و از طریق تجربیات عرفانی، ابهامات متن را حل می کنند. به همین صورت صوفی در اعماق متن سیر می کند و آن را کشف می کند، تا جایی که قرآن را در درون و وجود می شنود... (۱۹۹۸، صص ۲۶۵-۲۶۶) همچنین وی بیان می دارد که علت سخن رمزی و پنهانی عرفا و صوفیه، وسعت افق معرفتی آنهاست. در این هنگام، چون در میان کلمات، واژه ای را برای بیان حالات خود نمی یابند، ناچار از اشارات استفاده می کنند (رک: همان، ص ۲۷۱)

ابن عربی در قسمت های دیگر، نمونه های از این اشارات را در توضیح آیات بیان می کند، که می توان آنها را نمونه های عینی از تاویل دانست. در واقع کسانی که ابن عربی را موافق تاویل معرفی می کنند، آنچه را او در کلام اشارت نامیده را، نمونه ی عملی تاویل می دانند. یعنی هرچند او در بعضی مواقف، در مذمت تاویل سخن رانده است، اما همانطور که در قسمت قبل هم گفتیم، تاویلی را مذمت کرده که از طریق اکتسابی و علوم عادی و عقل انسانی به دست آمده باشد، نه آنچه را که اهل الله با تعلیم الهی دریافت می کنند. در قبل گفتیم که اصطلاح تاویل در میان فلاسفه و عقل گرایان آن زمان رواج داشته است، پس در واقع وی سعی کرده است که از این اصطلاح، در بیانات خود استفاده نکند تا با کار او، هم ردیف فلاسفه قرار نگیرد. اما همین که قرآن را دارای بطون معرفی می کند و افراد را در سطوح مختلف درک این بطون می داند، در واقع چیزی فراتر از تفسیر قرآن را مد نظر دارد.

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

براین اساس بهتر آن است که بگوییم ابن عربی تأویل را به دو دسته تأویل صحیح و تأویل مذموم یا غیر صحیح تقسیم کرده است، نه آنکه او را از اساس با تأویل مخالف بدانیم.

اصطلاح دیگری که ابن عربی به کار برده است "اعتبار" است و معتقد است اعتبار با تفسیر فرق دارد؛ تفسیر درباره متونی به کار می رود که معنای آن روشن نیست، اما اعتبار یعنی گذشتن از معنای ظاهری و رسیدن به معنی باطنی با حفظ ظاهر کلام. ویلیام چیتیک معتقد است که اعتبار با تأویل فلاسفه فرق دارد، چرا که فلاسفه ظاهر را برمی گردانند تا به معنی جدید دست پیدا کنند، اما اهل الله به ظاهر پایبندند (رک: کاکائی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۳)

با توجه به تقسیم بندی که از تأویل ارائه دادیم به نظر می رسد که اعتبار نیز مترادف با تأویل صحیح باشد. یعنی بر اساس فرهنگ لغت ابن عربی، هر جا تأویل به تنهایی بدون هیچ قیدی به کار رود منظور همان تأویل مذموم است که عقلا و فلاسفه بدان پرداخته اند؛ در مقابل، هر گاه کلمات اشارت، اعتبارویا تأویل و فهم، وقتی با قید علم موهبتی به کار رود، همان تأویل صحیح مد نظر است، همان کاری که خود او بارها در آثارش در توضیح آیات انجام داده است.

ما در ادامه، مثالی از این بیانات اشاری ابن عربی، در توضیح آیات قرآن می آوریم. با توجه به اینکه تفسیر موجود را برخی از ابن عربی دانسته و برخی منسوب به او می دانند و معتقدند در اصل از عبدالرزاق کاشانیست (برای تفصیل بحث نک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۴۱۳-۴۱۹؛ نیز نک: لوری، ۱۳۸۳، ص ۱۰) ما نیز نمونه های تفسیر اشاری وی را از کتاب فتوحات مکیه وی نقل می کنیم:

- در آیه ۹۷ انعام خداوند می فرماید: " وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ " یعنی اوست که ستارگان را برای شما پدید آورد تا بدان در تاریکی های خشکی و دریا راه را بیابید. آن بر (خشکی) عبارت است از سلوک ظاهر به وسیله اعمال بدنی و بحر عبارت است از سلوک باطن به وسیله اعمال نفسی. پس معارف صاحبان این باب، اکتسابی است نه وهبی. (رک: ابن عربی، بی تا،

ج ۲، ص ۳۶۱) تأویلی که در این آیه صورت گرفته همانطور که می بینید این است که بر (خشکی) را در آیه به سلوک ظاهری، که از طریق اعمال بدن انسان صورت می گیرد برگردانده است و بحر را سلوک باطنی انسانها در نظر گرفته، که از طریق نفس صورت می

بررسی از دیدگاه ابن عربی

گیرد، سپس بر اساس این توضیحات نتیجه می گیرد که افرادی که بر این اساس، علومی را کسب کنند، علمشان اکتسابی است.

- در آیه ۳۱ سوره اعراف آمده است: "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" ای آدمیان در هر نمازی جامه خویش بر کنید. صحابه گویند چون این آیه نازل گشت به ما دستور داده شد که با کفش نماز بخوانیم. این از جانب خداوند هشدار است بر نمازگزار، که آنچه از سوره های قرآن در نمازش می خواند بر منازلی چند (به شمار آن سوره ها) می گذرد. زیرا سور در لغت به معنی منازل است. پوشیدن کفش در نماز، دلالت بر آن دارد که نمازگزار، در نماز و مناجات با پروردگارش منزل به منزل می رود. همچنین کفش از پا درآوردن خاص کسی است که، واصل شده است. همانطور که به موسی (ع) گفت: "فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ..." (۱۲ طه) زیرا او به مقامی رسیده بود که بی واسطه با خداوند سخن گفت. (رک: همان، ص ۳۶۲) در اینجا زینت را در آیه، جامه معنا کرده است و بر اساس روایتی منظور از جامه را کفش گفته است. حال بر این اساس، آیه را اینگونه تأویل می کند اینکه خداوند می گوید در نماز کفش به پا کنید، به این معنی است که نمازگزار با هر سوره ای که در نماز می خواند، یک منزل به منزل راه می رود. ضمن اینکه سوره در لغت نیز به معنی منزل است، که در تأویل از این اشارت نیز استفاده کرده است.

- آگاهان از تأویل:

ملائک تأویل صحیح از نظر ابن عربی، از حیث روش دستیابی به آن است، و آن تأویلی صحیح است که با تعلیم خداوند و به شکل وهبی باشد نه اکتسابی. او تأکید بسیار دارد بر اینکه اهل الله از دیگران بسیار شایسته ترند تا این تعلیم را دریافت کنند و در عین حال، به شیوه علمای ظاهر در فهم دین، بسیار انتقاد میکند (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۰) بنابر این آگاهان از تأویل، عرفا و اهل الله هستند. علاوه بر این، او برای آگاهی و فهم درست کلام منزل پیش شرطهایی را بیان کرده است، از جمله ایمان به خدا، نبوت و... در این میان او مسأله امی بودن را مطرح کرده است، یعنی برای آنکه فهم درستی از جانب خداوند به انسان عطا شود باید امی بود. امی به معنی بی سواد نیست، بلکه به این معنی است که قلب انسان از علوم عقلی و اکتسابی خالی باشد و علم نظری بوجود انسان احاطه نداشته باشد تا علم لدنی خداوند بر وی فروود آید. (رک: همان، ج ۲، ص ۶۴۴) همانطور که مشخص است ایشان اشاره ای به آیه ۷ آل عمران و استینافی ویا رابطه بودن "واو" در لفظ آیه ندارد.

بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت

### مقایسه و نتیجه گیری:

۱- هردو به گونه ای، تأویل را، باطن کلام خدا یا پشت پرده آن می دانند نه مترادف با تفسیر (که توضیح ظاهر کلام است) یا مصداق آن<sup>۱</sup>. یعنی به عبارت دیگر هردو تأویل را از قبیل مفاهیم می دانند.

۲- آیت الله معرفت معتقد است که از تأویل قرآن، علاوه بر خدا، کسان دیگر نیز آگاهند و "واو" در جمله "والراسخون فی العلم" را عاطفه می داند. در واقع ایشان، معرفت دستیابی به تأویل حقیقی را، مبتنی بر نص معصوم می دانند، در عین حال ملاک هایی را برای آن تعیین می کند که با رعایت آنها علمای آگاه و صادق نیز می توانند به تأویل دست یابند. اما آنچه ابن عربی تأویل حقیقی و صحیح می داند و از آن به نام اشارت یاد می کند، تنها نصیب پیامبران و عارفان می شود. چراکه شرط اصلی تأویل از نظر او این است که از طریق علوم اکتسابی نباشد، بلکه خداوند از طریق تعلیم مستقیم خود، آن معانی را به فرد تعلیم بدهد، که چنین افرادی، پیامبران و عارفان هستند. البته او ملاک هایی را برای تشخیص چگونگی آن ارائه نکرده است. بنا براین، از این جهت که هردو، کسان دیگری غیر از خداوند را آگاه به تأویل می دانند، با یکدیگر شباهت دارند، هرچند که در مصداق این افراد اختلاف نظر دارند.

۳- آیت الله معرفت لفظ گراست، یعنی بر این عقیده است که معنا باید از ظاهر لفظ استخراج شود. به بیان دیگر، ایشان یکی از ملاک های تأویل را تناسب میان ظاهر و باطن آیه می دانند. ابن عربی نیز هرچند در ظاهر به فلاسفه خورده می گیرد، به این دلیل که آنها ظاهر آیه را معنی مورد نظر خود برمی گردانند و می گوید که باید در تأویل ظاهر را در نظر داشت، اما آنچه که در عمل انجام داده است در برخی موارد خلاف این گفته اوست.

۴- از نظر روشی آیت الله معرفت نظریه خود را بر اساس روایت بنا کرده ست و دلیل روایی برایش می گوید اما ابن عربی اینگونه نیست.

۱ برخی همچون ابن تیمیه تأویل را به گونه ای مصداق کلام دانسته اند. در این زمینه نک معرفت، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۳ و ابن تیمیه، ۱۴۰۸، صص ۱۰۵-۱۰۹

## منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ازهری، محمد بن محمد: "تهذیب اللغة"، محقق: سلامی، عمر؛ حامد، عبدالکریم، بیروت، داراحیاء تراث العربی، بی تا
۳. ابن عربی، محیی الدین: "فتوحات مکیه"، بیروت، دارصادر، (بی تا)
۴. ابن فارس، احمد: "معجم مقاییس اللغة"، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، (۱۴۰۴ق)
۵. ابوزید، نصر حامد: "فلسفه التأویل"، بیروت، مرکز ثقافی العربی، چاپ چهارم (۱۹۹۸م)
۶. شاکر، محمد کاظم: روش های تأویل قرآن"، قم، موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم (۱۳۸۲)
۷. طریحی، فخرالدین: "مجمع البحرين"، محقق حسینی اشکوری، احمد، تهران، مرتضوی، (۱۳۷۵)
۸. فراهیدی، خلیل بن احمد: "العین"، قم، نشر هجرت، (۱۴۰۹ق)
۹. قمی، میرزا ابوالقاسم: "قوانین الاصول"، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، (۱۳۷۸)
۱۰. کاکائی، قاسم: "وحدت وجود به روایت ابن عربی واکهارت"، تهران، هرمس، (۱۳۸۲)
۱۱. لوری، پیر: "تأویلات قرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی"، ترجمه: پودینه آقایی، زینب، تهران، حکمت (۱۳۸۳)
۱۲. مظفر، محمدرضا: "المنطق"، محقق فیاضی، غلامرضا، قم، جامعه مدرسین، (بی تا)
۱۳. -----، اصول الفقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، (۱۳۷۰)
۱۴. مظاهری، عبد الرضا: "اندیشه ابن عربی"، تهران، علم، (۱۳۸۷)
۱۵. معرفت، محمد هادی: "التمهید فی علوم القرآن"، قم، موسسه نشر اسلامی، (۱۴۱۲ق)
۱۶. -----، "التأویل فی مختلف المذاهب ولأراء"، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب، (۱۳۹۰)
۱۷. -----، تفسیر ومفسران، قم، تمهید، (۱۳۸۸)
۱۸. میبدی، رشید الدین: "کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیر کبیر، (۱۳۷۱)
۱۹. مشکینی، علی: "اصطلاحات الاصول"، قم، دفتر نشر الهادی، (۱۳۷۱)

## فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با

### استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء

محمدهادی مفتاح<sup>۱</sup>

سحر یوسفی<sup>۲</sup>

#### چکیده

فعالیت اجتماعی زنان از جمله مسائلی است که دستیابی به دیدگاه قرآن درباره آن بسیار حائز اهمیت است. به طوری که عمل به فرامین الهی، می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی گردد؛ هر چند آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء در ظاهر با فعالیت اجتماعی زنان منافات دارد؛ در این پژوهش، با بررسی آرای فریقین ذیل این آیات و بیان دیدگاه هر کدام از این مکاتب، خط مشی قرآن راجع به این مساله آشکارا ترسیم می‌شود. هر چند در این بین مفسرین شیعه و سنی با هم اختلاف نظرهایی دارند، اما در نهایت معلوم می‌گردد که آیات فوق نه تنها با حضور اجتماعی زنان منافات نداشته است، بلکه با یک دیدگاه متعادل و به دور از افراط و تفریط کیفیت حضور زن در اجتماع را به روشنی بیان می‌دارد و حضور زنان در جامعه را در صورتی که بر طبق چارچوب مشخص شده باشد، تایید می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** فعالیت اجتماعی زنان، تبریج، قوامیت مردان، قرآن، فریقین.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

## مقدمه

فعالیت اجتماعی زنان از مسائل مهم جامعه امروز به شمار می‌رود، حضور اجتماعی زنان و اشتغال آنان در منصب‌های گوناگون در کنار اینکه می‌تواند مفید و اثر بخش باشد اما اگر در چارچوب خاصی قرار نگیرد، قطعاً مضر و مخرب خواهد بود.

قرآن کریم به عنوان کتاب راهنمای هدایت بشر، در آیاتی نظیر: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ) (احزاب/۳۳)؛ و (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) (نسا/۳۴)؛ خطاب به گروه زنان حضور اجتماعی آنان را منع کرده و مردان را برتر از زنان معرفی می‌کند. که قطعاً بررسی این مساله از آن جهت که چگونه حضور اجتماعی زنان با آیات مذکور قابل جمع است؛ حائز اهمیت می‌باشد.

بنابراین پژوهش حاضر با بهره‌گیری از تفاسیر معتبر فریقین مساله مورد نظر را بررسی کرده و ضمن بیان دیدگاه آنان ذیل آیات مورد بحث، به بیان اشتراکات و افتراقات دو گروه می‌پردازد و در نهایت راجع به حضور و یا عدم حضور زنان گفتگو می‌کند. هر چند بدون شک راجع به این مساله پژوهش‌هایی صورت گرفته است و نویسندگان زیادی از جمله پایان‌نامه ارشد خانم ماجده آساره با عنوان «بررسی فعالیت اجتماعی زنان از دیدگاه قرآن مجید و سنت شریف» و مقاله آقای صادق اردستانی با عنوان «مسئولیت‌های اجتماعی زن در کتاب و سنت» ذیل این مساله به تبادل نظر پرداخته‌اند و این پژوهش

پژوهش  
پایان‌نامه  
ارشد

فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء

اشتراکاتی با پژوهش‌های قبلی دارد اما پژوهش حاضر با رویکردی نو و با نگاه تفسیر تطبیقی حول محور دو آیه ۳۳ احزاب و ۲۴ بقره غرض خداوند را مورد بررسی قرار داده و کیفیت حضور زنان در اجتماع را بیان می‌دارد.

### دیدگاه مفسرین امامیه

۱. (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ)؛ «و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار مکنید». (احزاب/۳۳)

مفسرین متقدم شیعه راجع به فعالیت اجتماعی زنان ذیل این آیه به مطلب قابل توجهی اشاره نکرده‌اند. (طوسی، ۱۴۳۱: ج ۸، ص ۳۳۹/ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۵، ص ۴۱۵/ قمی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۱۹۳/ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۴۸۸) ناگزیر به بیان دیدگاه مفسرینی که حول این موضوع بحث کرده‌اند، پرداخته می‌شود.

در این آیه خداوند به زنان پیغمبر (ص) امر می‌کند که در خانه‌های خود قرار بگیرند و مانند زنان جاهلی تبرج نکنند. بعضی از مفسرین شیعه ذیل این آیه بیان کرده‌اند که این حکم صرفاً مربوط به زنان پیغمبر (ص) نیست، بلکه حکمی عمومی برای همه زنان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۷، ص ۲۹۰/ قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۷، ص ۳۶۰)

جوادی آملی در همین راستا به اهمیت نقش مادران در تربیت فرزندان اشاره کرده و بخش مهمی از فساد در غرب را همین مساله می‌داند و در ادامه متذکر شده که خداوند سبحانه به زنان فرمان می‌دهد در خانه حضور فعال داشته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۱، ص ۲۸۱) وی همچنین در جای دیگر به این مساله که این آیه هشدار است برای حوادث آینده مثل واقعه جنگ جمل و خروج عایشه، اشاره کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ص ۴۹)

به طور کلی مفسرین امامیه خروج از منزل و فعالیت اجتماعی برای زنان را جایز دانسته‌اند، البته مشروط به اینکه به دور از هرگونه تبرج باشد. قَرْنَ... لَا تَبَرَّجْنَ (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۷، ص ۳۶۳)

۲. (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)؛ «مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند». (نسا/ ۳۴)

خداوند در این آیه مردان را بر زنان قیم می داند. بعضی از مفسرین شیعه ذیل این آیه بیان کرده اند که قیومیت مردان نسبت به زنان صرفاً منحصر به زن و شوهر نیست، بلکه یک حکم عام را در برمی گیرد که اشاره به جنس زن و مرد دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۳۴۳/ قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۶۱)

از طرفی جوادی آملی در تفسیر تسنیم، این آیه را مطلقاً مربوط به زن و مرد ندانسته و معتقد است که با توجه به قرائن داخلی و خارجی، این آیه برای بیان احکام زن و شوهر است. اما در ادامه، به بیان این نکته که این آیه تعلیل آن عمومیت دارد و رهبری جامعه را نیز در بر می گیرد، تصریح کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، صص ۵۵۴-۵۵۰)

مفسرین امامیه در بیان تفاوت های زن و مرد معتقدند که مردان فطرتاً قوه تعقل بالاتری نسبت به زنان دارند و توانایی آنان برای انجام امور دشوار بیشتر است. از طرفی زنان هم نسبت به مردان دارای احساسات و عواطف بالاتری هستند، به علاوه تعهد مردان در برابر زنان و فرزندان نسبت به پرداختن هزینه های زندگی، و پرداخت مهر و تامین زندگی آبرومندانه همسر و فرزند، این حق را به آنان می دهد که وظیفه سرپرستی را عهده دار شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۳۴۳/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۳۷۰/ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۶۹)

البته ممکن است زنانی در جهات فوق بر شوهران خود امتیاز داشته باشند؛ اما این قوانین به تک تک افراد و نفرات نظر ندارد بلکه نوع و کلی را در نظر می گیرد، و شکی نیست که از نظر کلی، مردان نسبت به زنان برای این کار آمادگی بیشتری دارند، اگر چه زنان نیز وظائفی می توانند به عهده بگیرند که اهمیت آن مورد تردید نیست. (مکارم

شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۳۷۰/ قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۶۱)

بنابراین با توجه به تفاوتی که به طور کلی در دو جنس مرد و زن وجود دارد، قطعاً مردان در انجام اموری مانند حکومت و قضاوت مناسب تر هستند، چرا که این دو امر به

در این بخش  
تفاوتی  
بین  
مردان و زنان  
وجود دارد

فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء

قدرت تعقل و توانایی جسمی بالاتری نیازمند است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۳۴۳/ جواد آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۵۵۲)

طباطبایی در تفسیر المیزان ضمن بیان مطالب فوق، به اهمیت توجه به استقلال و آزادی زنان نیز تصریح کرده است. به عقیده وی، قیومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشری تنها مربوط می‌شود به جهات عامه‌ای که زنان و مردان هر دو در آن جهات شریکند، و چون جهاتی است که نیازمند به تعقل بیشتر و نیروی زیادتر است که در مردان وجود دارد، یعنی امثال حکومت و قضا و جنگ بدون این که استقلال زن در اراده شخص و عمل فردی او خدشه‌ای بخورد، و بدون این که مرد حق داشته باشد اعتراض کند که تو چرا فلان چیز را دوست می‌داری و یا فلان کار را می‌کنی، مگر آن که زن کار زشت را دوست بدارد، یا مرتکب شود، همانطور که خداوند هم در قرآن کریم بدان اشاره کرده است: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (بقره / ۲۴۰)؛ همچنین قیومت مرد بر زنش به این نیست که سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است بکند؛ و معنای قیومت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او و دفاع از منافعش را سلب کند، پس زن هم چنان استقلال و آزادی خود را دارد، هم می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را حفظ کند، و هم می‌تواند از آن دفاع نماید و هم می‌تواند برای رسیدن به این هدف هایش، به مقدماتی که او را به هدف هایش می‌رساند متوسل شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۳۴۴)

بنابراین، حضور در جامعه و تصدی بعضی مناصب اجتماعی و مدیریت بخشی از حیات فرهنگی یک ملت که در آن فقط دختران و بانوان حضور دارند و باید از مسائل ضروری آگاه گردند و به بالندگی علمی بار یابند و مانند آن، نه تنها روا بلکه لازم است؛ زیرا شئون یاد شده همانند جنگ آوری و کارزار، صحنه پیکار نیست تا مخصوص مردان باشد. (جواد آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۵۷۵)

همانطور که در سنت رسول خدا (ص) نیز مشاهده می‌شود؛ ایشان به هیچ زنی منصب قضا نداده و زنان را برای جنگیدن دعوت نکرده‌اند؛ اما حضور و شرکت زنان در جهاد برای انجام اموری مثل خدمت و جراحی و امثال آن در سنت رسول اکرم (ص) بلا مانع بوده

است؛ همچنین حضور اجتماعی آنان در صحنه تعلیم و تعلم، و کسب، و پرستاری بیماران، و مداوای آنان، و امثال این گونه امور که دخالت عواطف، منافاتی با مفید بودن عمل ندارد، در سنت ایشان نه تنها منع نشده است، بلکه سیرت نبویه بسیاری از این کارها را امضا کرده است؛ اما باید توجه داشت که دامنه استقلال و آزادی زنان تا آنجایی گسترده است که به حق شوهر مزاحمت نداشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۳۴۷)

بنابراین، اگر به آرای مفسرین امامیه ذیل این آیات بنگریم متوجه خواهیم شد که آنان حضور اجتماعی زنان را منع نکرده‌اند؛ البته به شرطی که این حضور بدون تبرج و در کمال وقار باشد و به حق شوهر و فرزندان خللی وارد نکند.

### دیدگاه مفسرین اهل سنت

۱. (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ)؛ «و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار مکنید». (احزاب/۳۳)

اکثریت اهل سنت اشتغال زن را در خارج از منزل جایز ندانسته و فطرتا وظیفه زن را بارداری، شیردهی، تربیت فرزندان و پرداختن به کارهای خانه می‌دانند. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۶۹)؛ قرطبی در ذیل این آیه بیان کرده که این آیه هرچند خطاب به زنان پیغمبر (ص) است اما شامل زنان دیگر هم می‌شود و لازم است زنان فقط در مواقع ضروری از خانه خارج شوند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۴، ص ۱۸۱) این در حالی است که بعضی از این مفسرین مانند در خانه را واجبی برای زنان پیامبر (ص) و سبب کمالی برای سایر زنان می‌دانند. (ابن عاشور، ۱۴۲۱: ج ۲۱، ص ۲۴۲)

سیوطی در تفسیر خود ذیل این آیه به نقل از ترمذی، روایتی از پیغمبر (ص) را بیان کرده که در آن، خروج زنان را از خانه منع می‌کند: «ان المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان وأقرب ما تكون من رحمة ربها وهي في قعر بيتها». (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۵،

ص ۱۹۶/ترمذی، بی تا: ج ۵، ص ۲۳/ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۹، ص ۳۳۷)

با توجه به این مساله که فعالیت و حضور زنان در اجتماع قطعاً میزان حضور آنان را در خانه کاهش می‌دهد؛ بنابراین، این مفسرین دیدگاه مثبتی نسبت به فعالیت اجتماعی زنان ندارند و مسئولیت آنان را رسیدگی به امور منزل می‌دانند.

فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء

علاوه بر مباحث گفته شده، ذکر این مسئله قابل توجه است که مفسرین اهل سنت، قیام عایشه را در جنگ جمل در راستای اصلاح امور مسلمین و خروج وی را، یک امر ضروری قلمداد کرده‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۱، ص ۱۸۱/ ابن عاشور، ۱۴۲۱: ج ۲۱، ص ۲۴۴)؛ که قطعاً این مسئله نیازمند بحث و بررسی بیشتر است که در این مجال نمی‌گنجد.

۲. (الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)؛ «مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند». (نسا/ ۳۴)

مفسرین عامه در تفسیر این آیه معتقدند که مردان، در جایگاهی قرار دارند که در علم، عقل، اراده، انجام امور دشوار، تیراندازی و سوارکاری (قدرت جنگی)، و جهاد و... بر زنان برتری دارند. و انبیا و علما از گروه مردانند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵/ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ص ۷۰/ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۵، ص ۱۶۹)؛ در نتیجه حکم‌رانی و امیر بودن فقط شایسته مردان است.

در ادامه به عقیده بعضی از این مفسرین، مردان نسبت به زنان قیّم، حاکم، مجاز در تادیب و به طور کلی برتر و بهتر از آنان هستند. اما این مسئله را که مردان بر زنان حاکم باشند مجاز نمی‌دانند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۲، ص ۲۵۶/ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ص ۱۸۵) آنان در تثبیت این عقیده به روایتی از پیغمبر (ص) اشاره کرده‌اند: «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ». هنگامی که به رسول اکرم (ص) خبر رسید که دختر کسرا پادشاه ایرانیان شده، فرمودند: «گروهی که زمام امور خویش را به دست زنی بسپارد رستگار نخواهد شد»؛ که این روایت در کتب معتبر حدیثی آنان نیز ذکر شده است. (بخاری، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۲۶۰۰/ نسائی، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۴۶۵/ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۳۴، ص ۱۲۰)

بنابراین، با توجه به اینکه گاهی فعالیت اجتماعی زنان در راستای اموری است که باعث می‌شود بر مردان تسلط یابند، در نتیجه بر طبق آرای این مفسرین این امر جایز نیست.

## بررسی تطبیقی آرای مفسرین فریقین

پیشینه  
تفسیر  
قرآنی

مفسرین اهل سنت فعالیت اجتماعی زنان را با استناد به آیات (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ أَجَاهِلِيَّةٍ) و (الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)؛ و پاره ای از روایات منع کرده‌اند. به عقیده آن‌ها زن باید در خانه به بارداری، شیردهی و تربیت فرزندان، بپردازد. این مفسرین آیه

(وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) را، وجوبی برای عموم زنان دانسته‌اند؛ البته در این بین ابن عاشور وجوب ماندن در خانه را مختص زنان پیغمبر (ص) و سبب کمالی برای سایر زنان برشمرده است. ادله ای که از آیات و روایات دال بر عدم فعالیت اجتماعی زنان مورد استناد این مفسرین بوده، با رای آنان مبنی بر تایید حرکت عایشه و ورود او به جنگ جمل کاملاً منافات دارد. چراکه این گروه با استناد به آیات و روایات مذکور، از طرفی حضور اجتماعی زنان را منع کرده واز طرفی دیگر حضور عایشه در جنگ جمل را که حرکتی کاملاً مخالف با این آیات و روایات بوده، امری ضروری و در جهت اصلاح امور مسلمین بر شمرده اند.

در مقابل، مفسرین امامیه، حضور اجتماعی زنان را مشروط به رعایت شرایط و ضوابط منع نکرده و در بسیاری از موارد نه تنها روا بلکه لازم دانسته اند. این مفسرین آیه (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)؛ را هشدار برای حوادث آینده دانسته اند؛ حوادثی مانند خروج عایشه و شرکت او در جنگ جمل که خلاف سنت پیامبر (ص) و نص صریح آیات قرآن بوده است. مفسرین امامیه در ادامه ذیل این آیه، حضور اجتماعی زنان را در صورتی که با تبرج همراه نباشد و به حقوق شوهر و فرزندان خللی وارد نکند، منع نکرده اند؛ چرا که به عقیده آنان، قطعاً زنان دارای آزادی و استقلال بوده و جز در مواردی که کار ناصوابی انجام دهند، نباید آنان را از فعالیت اجتماعی منع کرد.

در مجموع با مطالعه آرای مفسرین فریقین و تلفیق بین دو آیه (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ) و (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)؛ می توان چنین برداشت کرد که، آیه (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)؛ در اصل خطاب به زنان پیغمبر (ص) بوده اما این حکم بنابر مسائلی که در آینده رخ می دهد، قطعاً قابل تطبیق خواهد بود.

بنابراین حضور زنان در شرایطی که جاهلیت آن کم از جاهلیت عرب ندارد، اگر باعث فساد و بی بند و باری شود و فعالیت آنان، به کانون خانواده خللی وارد کند قطعاً این حرکت، مخالف نص صریح آیات قرآن بوده و اینجاست که خداوند متعال با آیه (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)، مردان را بر زنان قیّم دانسته و حکم می کند که مرد باید در جایگاه فردی که توانایی بالاتر و قوه تعقل برتری دارد، این مسئله را کنترل کند و از ورود زن به مکان‌هایی که مفسده دارند، منع نماید. و زن هم نباید مسئولیت‌هایی را در اجتماع بپذیرد که باعث جابه‌جایی نقش‌ها در خانواده شده و آن را دچار بحران می کند.

فعالیت اجتماعی زنان در آرای مفسرین فریقین با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء

افزون بر آن، از طرفی هم نباید استقلال و آزادی زن نادیده گرفته شود و زمانی که حضور زن در جامعه مفید بوده و فعالیت او سبب آشفستگی خانواده‌اش نمی‌شود، مرد نباید برای وی تصمیم‌گیری کند و او را مجبور و ملزم به کاری که خلاف میل و اراده زن هست، نماید. چرا که همانطور که گفته شد حضور زنان در جامعه در حالیکه در نهایت وقار و متانت باشد و به حق شوهر و فرزندان خللی وارد نکند، نه تنها روا بلکه جایز است؛ چون در بسیاری از محیط‌های فرهنگی، آموزشی و درمانی، تاثیری که ممکن است یک زن لحاظ کند، بسیار بالاتر از یک مرد باشد.

### نتیجه‌گیری

با اهمیتی که فعالیت اجتماعی زنان، امروزه در جوامع بشری دارد، قطعاً پیام‌هایی که قرآن کریم به عنوان منبع هدایت به این گروه می‌دهد بسیار حائز اهمیت است؛ به طوریکه عمل به فرامین الهی می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل و مشکلات گردد.

به طور کلی مفسرین اهل سنت با استناد به آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء، و روایاتی که در سند آنان حاوی اشکالاتی است، مسئله فعالیت اجتماعی زنان را منع می‌کنند؛ از طرف دیگر مفسرین امامیه با استناد به همین آیات و آیات دیگر، فعالیت اجتماعی زنان را مشروط به اینکه در چارچوب قوانین الهی باشد منع نمی‌کنند. که این قوانین دقیقاً از آیات ۳۳ احزاب و ۳۴ نساء قابل برداشت است. از آیه (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ)؛ این مسئله قابل استناد است که اگر حضور زنان در اجتماع بدون تبرج و در کمال وقار و متانت باشد فعالیت وی در محیط‌های مختلف که از هر جهت سالم و مناسب باشد؛ مانعی ندارد. و از آیه (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)؛ نیز این حکم به دست می‌آید که در صورتی که فعالیت آنان به حقوق شوهر خللی وارد نکند و قیومیت وی را زیر سوال نبرد؛ بلامانع است. البته این دو حکم لازم و ملزوم همدیگرند و زنان باید برای ورود به اجتماع، هر دو را در کفایت دارا باشند.

بنابراین، این آیات به زیبایی، از یک طرف حضور اجتماعی زنان را تایید و از طرف دیگر افراط در مسائل مربوط به آنان را منع می‌کنند؛ و در نهایت تعادل، کیفیت حضور زنان در اجتماع را روشن می‌سازد.

دوفصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲

## فهرست منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله: **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن حنبل، احمد: **مسند**؛ بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر: **تفسیر القرآن العظیم**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر: **تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۵. ابوالفتح رازی، حسین بن علی: **روض الجنان وروح الجنان فی التفسیر القرآن**؛ مشهد: آستان قدس، ۱۴۰۸ق.
۶. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل؛ **جامع الصحیح المختصر**؛ بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
۷. ترمذی، محمد بن عیسی: **سنن ترمذی**؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
۸. جواد آملی، عبدالله: **تفسیر تسنیم**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹ش.
۹. رضا، محمدرشید: **تفسیر المنار**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر: **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر: **الدر المنثور فی التفسیر الماثور**؛ قم: کتابخانه ایت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین: **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن: **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن: **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۳۱ق.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر: **تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)**؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. قرائتی، محسن: **تفسیر نور**؛ تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۸ش.
۱۷. قرطبی، محمد بن احمد: **جامع الاحکام القرآن**؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم: **تفسیر قمی**؛ قم: دارالکتب، ۱۳۶۳ش.
۱۹. مقاتل بن سلیمان: **تفسیر مقاتل بن سلیمان**؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر: **تفسیر نمونه**؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۲۱. نسائی، احمد بن شعبه: **سنن نسائی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

## اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام)

### در تفاسیر فریقین با تأکید بر بحارالانوار

سیده وحیده رحیمی<sup>۱</sup>

فائزه السادات خسروی<sup>۲</sup>

#### چکیده

پژوهش حاضر، تحت عنوان "اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (ع)" در تفاسیر فریقین، با تأکید بر بحارالانوار، با هدف استخراج روایات اسرائیلی بحارالانوار در نقل قصص مربوط به آنان نگارش یافته است. هدف عمده این بوده که با بررسی متن بحار در این بخش ها، و سایر آثار علامه مجلسی و تطبیق آن با تفاسیر فریقین، احادیث اسرائیلی داستان آن دو بزرگوار ونحوه برخورد علامه با این روایات و راویان آن ها استخراج شود. برخی بزرگان (از جمله علامه طباطبایی و علامه عسکری) معتقدند، علامه در انتخاب روایات معتبر و بازشناسی آنها از احادیث ضعیف، تلاشی نداشته و هر غث و سمینی را در بحارالانوار کنار هم گرد آورده و به صحت و سقم محتوایی و درستی یا نادرستی نسبت آنها به معصومین، توجهی نداشته است؛ حال آن که بر اساس تامل صورت گرفته در "بیان" ها و توضیحات علامه، ذیل روایات این بخش های بحار، و تطبیق آن با تفاسیر دیگر می توان به تطابق نداشتن پندار عمومی با واقعیت درباره چگونگی مواجهه مولف بحارالانوار با روایات پی برد. به عبارت دیگر باید گفت از میان انبوه احادیث این بخش های بحار، تعداد بسیار اندکی روایت اسرائیلی را می توان یافت؛ در این موارد هم علامه با صریحاً رأی به نادرستی آن ها داده، و یا با توجه به دیگر ملاک های ایشان در سایر موارد می توان بی اعتباری آن را در نظر علامه به اثبات رساند، چرا که اظهار نظر صریح و قاطع علامه در بطلان اسرائیلیات و راویان آن ها در سراسر بحار به چشم می خورد. بنابراین، باید گفت علامه مجلسی، در انتخاب روایات بحار دقت لازم را داشته و آن ها را بر اساس ملاک ها و معیارهای خاص خود گزینش کرده است و بدین ترتیب از نفوذ شمار زیادی روایت اسرائیلی به جامع حدیثی بحارالانوار، جلوگیری نموده اند. پس توجه به اسرائیلیات و راویان آن ها و اظهار نظر صریح و قاطع در بطلان آن ها، از موضع گیری های مهم علامه مجلسی در گزینش روایات بحار است.

**کلمات کلیدی:** اسرائیلیات، تفسیر موضوعی، نقد حدیث، بحارالانوار، علامه محمد باقر مجلسی، حضرت مریم، حضرت عیسی (ع).

۱. استادیار دانشگاه قم

۲. کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث

## مقدمه

بحارالانوار دایرة المعارفی روایی و جامعی حدیثی است، که علامه محمد باقر مجلسی آن را با هدف حفظ اخبار و احادیث، گردآوری نموده و روایات آن را با ملاک و معیارهای مورد قبول خود، گزینش کرده است.

ایشان در این کتاب، ضمن جمع آوری روایات تحت باب ها و موضوعات مختلف، آیات مرتبط با هر موضوع را نیز متذکر شده و در تشریح آن ها اغلب از تفسیر مجمع البیان بهره برده اند؛ بدین ترتیب به نوعی "تفسیری موضوعی" را نیز ترتیب داده اند. علامه همچنین در بحارالانوار نسبت به سایر جوامع روایی، نوآوری ها و ابداعاتی داشته اند که از جمله آن ها می توان به افزودن بحث "قصص الانبیا"، به عنوان بابی مستقل در بحار اشاره کرد.

در این میان برخی معتقدند علامه تنها جامع روایات بوده، و بحارالانوار نیز فقط دریایی است که همه نوع گوهرهای گران بها و بی ارزش در آن یافت می شود؛ به این بیان که در بحار، اخبار و احادیث صحیح و ضعیفی دیده می شود که مرحوم مجلسی هیچ معیاری در انتخاب آن ها نداشته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۲۶ / عسکری،

۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۴۷)

پیشگام  
تفسیر  
نقدی

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

تحقیق حاضر با عنوان "اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (ع) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار" در پی آن است تا با بررسی قصه این دو بزرگوار در برخی تفاسیر و بحارالانوار، و ارزیابی روایات آن ها و بیانات علامه مجلسی، میزان نفوذ روایات اسرائیلی به احادیث بحار و نحوه برخورد علامه با آن ها را شناسایی نماید، بنابراین ضمن معرفی واژه اسرائیلیات و مروجان آن، روایات اسرائیلی این بخش های بحار مطرح و نظرات علامه با دیگر مفسران فریقین، مقایسه می گردد.

## ۱- اسرائیلیات

### ۱-۱- اسرائیلیات در لغت و اصطلاح

واژه «اسرائیلیات» جمع اسرائیلیه، در اصطلاح محدثین، گاهی فقط بر آن دسته از روایاتی اطلاق می گردد که صبغه یهودی دارد (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۱۳۵)، و گاهی در مفهومی گسترده تر به کار می رود و روایات یهودی و مسیحی را دربرمی گیرد؛ و نیز گاهی در مفهومی فراگیرتر از دو مورد پیشین به کار می رود و هر نوع روایت و حکایتی را که از منابع غیراسلامی به قلمرو فرهنگ اسلامی وارد گردد، شامل می شود. (محمد حسین ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۲۱-۱۹) گاهی نیز واژه اسرائیلیات به معنای گزارش ها و وقایع تاریخی قوم یهود و بنی اسرائیل، به کار می رود. برای نمونه می توان به کتاب محمدجواد مغنیه اشاره کرد که جهت بررسی سرگذشت قوم یهود، و با عنوان "اسرائیلیات القرآن" تألیف شده است.

در نهایت باید گفت آنچه در این پژوهش به عنوان اسرائیلیات در نظر گرفته شده، مفهوم گسترده و فراگیری است که دربردارنده تمام داستان های خرافی، افسانه ها، اساطیر و روایات مجعول و ساختگی می شود که از آیین یهود و دیگر ادیان و ملل و نحل، به آثار اسلامی راه یافته است.

پژوهش های  
تفسیری

موثرترین نقش ها را در اشاعه اسرائیلیات، یهودیان یا مسیحیانی ایفا می کردند که برای اشاعه افکار خرافی خود در جامعه اسلامی، به کسوت اسلام درآمده بودند. اینان که بیشتر پس از رحلت رسول خدا و در عصر خلفا به ظاهر مسلمان شده بودند، به دلیل خلأ

فرهنگی موجود در آن دوران، توانستند بسیاری از روایات اسرائیلی و اکاذیب و اباطیل خود را در قالب روایات و احادیثی که گاه آن‌ها را به پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دادند، در میان مسلمانان رواج دهند.

همچنین آمده است که اکثر راویان اسرائیلیات، یهودیانی بودند که اسلام می‌آوردند و چون از صحابه پیامبر (ص) محسوب می‌شدند و یا مشقاتی را در راه اسلام متحمل می‌شدند، مقام و موقعیت ویژه‌ای در بین مسلمین پیدا کرده و وقتی از این افراد درباره احکام شرعی یا قصص و داستان‌ها و... سوالاتی می‌شد، طبق فرهنگ و معارف آموخته از تورات و انجیل تحریف شده، پاسخ می‌دادند. برخی از معروف‌ترین این چهره‌ها عبارتند از عبدالله بن سلام، کعب الاحبار، وهب بن منبه، تمیم بن اوس داری و... (محمدحسین ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۲۲ / ابوری، بی تا، ص ۱۴۵ / ابو عزیز، بی تا، ص ۳ / عاملی، بی تا، ج ۱، ۱۰۱ / مغنیه، ۱۴۰۴، صص ۴۲-۴۳)

## ۲-۱- برخورد علامه مجلسی با مروجان اسرائیلیات

برخی بزرگان، بحارالانوار را مملو از اسرائیلیات دانسته و به آن انتقادهای بسیار کرده‌اند،<sup>۱</sup> از جمله علامه طباطبایی.<sup>۲</sup> ایشان در المیزان چنین آورده‌اند که اگر کسی بخواهد به آنها (اسرائیلیات) دست یابد، باید به کتب جامع حدیث چون "الدر المنثور" و "عرائس" و "بحار" و نیز به تفاسیر مطول مراجعه نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۲۶)

علامه عسکری هم در این باره می‌گویند: مرحوم مجلسی در ابواب سیره دوره بحار، از نظایر این کتاب‌های مکتب خلفا، بسیار نقل فرموده و افسانه‌های بی‌پایه بسیاری را به سبب اعتماد بر سیره و مکتب خلفا آورده که سبب انتقادهای بسیاری گردیده... (عسکری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۴۷)

۱. نکته قابل توجه این که در داستان حضرت مریم و عیسی (ع) روایاتی وجود دارد که اسرائیلی می‌نماید، علامه مجلسی نیز برخی از آن‌ها را نقل کرده‌اند (که هر یک در جای خاص خود مورد بررسی قرار خواهد گرفت)؛ اما برای اطلاعات بیشتر رک: محمد احمد عیسی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ج ۲، ص ۶۲۵-۶۲۷ و...  
۲. توضیح این که علامه طباطبایی صراحتاً نفرموده‌اند که علامه مجلسی در نقادی اسرائیلیات مطلبی ندارد؛ بلکه فقط به ذکر این مسئله پرداخته‌اند که اسرائیلیات در کتب دوره بحار وجود دارد.

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

گرچه نگاه اولیه به بحارالانوار و تورق آن، نشان دهنده وجود روایات و داستان های اسرائیلی در آن است؛ اما بررسی بحار نشان می دهد، علامه هرگز حکم به صحت اینگونه اخبار نداده است. درواقع علامه مجلسی به رغم اعتماد کلی به اخبار، اطمینانی به همه نقل هایی که آورده نداشته است. وی مکرر حکم به عدم صحت برخی از نقل ها دارد و علاوه بر این، با ارائه ملاک در قسمت هایی از بحار، دیدگاه منفی خود را نسبت به اسرائیلیات نشان داده است. به عبارت دیگر دقت در نظرات و بیانات علامه نشان می دهد که ایشان، هرگز بر سیره و تاریخ مکتب خلفا اعتماد نکرده است.

علامه مجلسی در آثار خود، به اظهار نظر درباره برخی از روایان اسرائیلی پرداخته و به صراحت اعتبار آن ها و اخبار منقول از ایشان را زیر سوال برده است. در ادامه به ذکر چند نمونه این موارد پرداخته می شود.

### ۱-۲-۱- کعب الاحبار در بحارالانوار

کعب الاحبار، از جمله بزرگترین دانشمندان یهودی به شمار می آمد، که در زمان خلافت عمر به اسلام گروید،<sup>۱</sup> و یک سال قبل از مرگ عثمان در گذشت. (محمدبن احمدبن عثمان ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۸۹ / ابوریه، بی تا، ص ۱۴۷ / عسقلانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۵) وی پس از گرویدن به اسلام، برای اصحاب پیامبر (ص) از کتاب های اسرائیلی و اخبار امت های گذشته، حدیث نقل می کرد.

عمر بن خطاب، کعب را مسلمانی راستین می پنداشت و به سخنان وی گوش فرا می داد و او نیز تا آن جا که می توانست در اشاعه احادیث دروغین می کوشید. (ابوعبدالله شمس الدین ذهبی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۲ / ابوریه، بی تا، ص ۱۵۲) همچنین نقل شده که معاویه او را از علما دانسته (الا ان کعب الاحبار احد العلماء) (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳۴) و علم و دانش او را به دریایی تشبیه کرده و کعب را از راستگوترین محدثان اهل

پیشانی  
نویسنده  
تفسیر  
بیت

۱۱. درباره گرویدن کعب به اسلام، مطالب فراوانی نقل کرده اند. سیوطی در الدر المنثور حکایت می کند که خلیفه دوم نزد کعب الاحبار رفته و از وی خواسته است که به آیین اسلام بگردد؛ و کعب با استشهاد به آیه ای از قرآن (جمعه: ۵) از این امر سرباز زده، تا این که در سرزمین حمص آیه دیگری از قرآن (نساء: ۶۴) را می شنود و از ترس اینکه که مبدا مشمول عذاب الهی گردد، ایمان می آورد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۹)

کتاب به شمار آورده است. (عسقلانی، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۶) معاویه همچنین به او فرمان داد تا در شام، به داستانسرایی و قصه گویی بپردازد. (عسقلانی، بی تا، ج ۵، ص ۳۲۳)

نمونه های متعددی در تاریخ وجود دارد که خلیفه دوم، از کعب الاحبار و اطلاعات وی بهره می جست و او نیز از این فرصت نهایت استفاده را برد و به نشر و ترویج افکار و عقاید خرافی و موهوم مبادرت ورزید. (برای نمونه رک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۲. / ابوریه، بی تا، ص ۱۶۵. / عسکری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۸۹ و ۴۹۲)

با وجود دلایل متقن و شواهد بسیاری که نشانگر نقش آفرینی کعب در آلوده ساختن فرهنگ اسلامی از طریق روایات اسرائیلی و دروغ پراکنی هایش در میان مسلمانان است، (محمد حسین ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۹۵ - ۱۰۴) متأسفانه ملاحظه می شود که علمای اهل سنت، در طول قرن ها او را مورد وثوق و اعتماد قرار داده، و وی را به چشم یکی از تابعین بزرگی نگریسته اند که منشأ خدمت های بسیاری برای جامعه اسلامی بوده است. (برای نمونه رک: ابو عبدالله شمس الدین ذهبی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۲. / محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۹۰)

علامه مجلسی نیز در بحار، روایاتی از کعب را نقل کرده، اما نقل این روایات به معنی پذیرش همه آن ها نیست، در برخی از همین روایات علامه وثاقت کعب را رد و در برخی روایات، او را کذاب معرفی کرده است، که در ادامه بررسی می گردد.

۱. یکی از مواردی که علامه مجلسی به صراحت اقوال "کعب الاحبار" را غیر معتبر می داند، روایتی است در بخش "تمه کتاب تاریخ الإمام الثانی عشر صلوات الله علیه". این روایت حدیث مفصلی است درباره عمر مبارک حضرت بقیه الله، دجال و نشانه های آخرالزمان و شبهاتی که پیرامون این امور بیان شده اند. ایشان در بخش "اقول" مطالبی را مطرح می کند.

ایشان ذیل روایت، به صراحت اقوال کعب را با دلایل عقلی و نقلی رد کرده و آن را غیر قابل قبول می داند. ایشان اینگونه آورده اند: اهل عناد برخی اخبار را می پذیرند، اما روایاتی که به نص پیامبر و ائمه در مورد عمر امام زمان است نمی پذیرند؛ با این بهانه که چنین روایاتی وارد نشده و از نظر عقلی قابل قبول نیست... ایشان چگونه روایات وهب بن

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

منبه و کعب الاحبار را (که از محالات هستند) تصدیق می کنند؛ درحالی که هیچ یک از اقوال پیامبر آن سخنان را تایید نمی کند؟ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۹۵ - ۲۰۱)

۲. مورد دیگری که می توان به آن اشاره کرد، روایتی است که علامه مجلسی آن را در (تممه کتاب امیرالمومنین (ع)) با نام "مناظرته مع المخالفین و يظهر منه أحوال كثير من أهل زمانه" از کافی نقل کرده است. روایت چنین است: شخصی به امام باقر (ع) عرض کرد که کعب می گوید خانه کعبه هر روز صبحگاهان برای بیت المقدس سجده می کند. امام از او پرسید نظر شما درباره قول کعب چیست؟ گفت کعب راست گفته است. امام فرمود: دروغ گفتی، کعب نیز چون تو دروغ گفت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۵۴)

علامه مجلسی اگرچه ذیل این روایت مطلبی ذکر نکرده، اما باید گفت سلسله راویان این حدیث موثق اند. خود علامه هم سند آن را، حسن کالصحيح (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۱۰۰) می داند؛ پس در نظر ایشان این حدیث معتبر است، بنابراین نتیجه ای که از آن برداشت می شود، کذاب بودن کعب الاحبار در روایات است که علامه آن را به صراحت، پیگیری نموده اند.

۳. مورد بعدی، سخن صریح علامه، ذیل روایتی است در مورد مذمت بنی عباس. این روایت در بابی تحت عنوان "علامات ظهوره صلوات الله عليه من السفیانی و الدجال و غیر ذلك و فيه ذکر بعض أشراف الساعة" آمده است و منقول از کعب می باشد. علامه در بخش "بیان" این روایت، توضیح مختصری در مورد یکی از عبارات این روایت می دهد و در نهایت می گویند: سایر اجزاء این خبر برای ما مهم نیست، چون از مرویات کعب و غیر متصل به معصوم<sup>۱</sup> است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۲۱۳) همین سخن صریح علامه نشان دهنده بی اعتباری کعب در نظر ایشان است و اینکه منقولات کعب برای علامه مجلسی موثق نبوده تا نیازمند توضیح و تشریح باشد. همچنین (به نظر می رسد) می توان گفت باقی

۱. در اصطلاح علوم حدیث چنین حدیثی (غیرمتصل به معصوم) "موقوف" نامیده می شود. حدیث موقوف حدیثی است که از صحابی معصوم نقل شده، بدون اینکه وی آن را به معصوم اسناد دهد؛ چه سلسله سند تا صحابی متصل باشد و چه منفصل. چنانچه حدیث از صحابی پیغمبر نقل شود، "اثر" هم بر آن اطلاق شده است. (مدیر شانه چی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹)

روایات بدون اتصال به معصوم نیز در نظر ایشان صحیح نمی باشد؛ و علامه چنین روایاتی را صرفاً به قصد جمع آوری مطرح کرده اند.

۴. نمونه دیگری که علامه از کعب نقل کرده و آن را "بعید" دانسته، مطلبی است که از او در مورد "قوم یأجوج و مأجوج" نقل شده است. علامه در بخش تفسیری، ذیل آیه (قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ...؛ (آن گروه به او) گفتند: «ای ذوالقرنین یأجوج و مأجوج دراین سرزمین فساد میکنند...») (کهف/۹۴) نظر کعب درباره این قوم را چنین آورده: روزی حضرت آدم محتلم شد، و منی او به خاک آلوده شد، سپس خدا از آن منی قوم یأجوج و مأجوج را آفرید بنابراین آن قوم از ناحیه پدر به ما منتسب هستند و نه از ناحیه مادر! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۱۱۷)

در ادامه این سخن، علامه آن را "بعید" دانسته اند؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۱۱۷) و این هم یکی دیگر از نمونه های رد اقوال کعب در بحارالانوار می باشد. در مجموع، از بررسی روایات ذکر شده از کعب الاحبار در بحار می توان به این نتیجه رسید که علامه، روایات اسرائیلی او را رد کرده و مورد انتقاد قرار داده و به صرف نقل آن اکتفا نکرده است.

#### ۱-۲-۲- وهب در بحارالانوار

وهب بن منبه، از دانشمندان بزرگ اهل کتاب و مورخ بوده است. او از علوم اهل کتاب بهره فراوان برده و به داستان های پیشینان آگاهی و عنایت زیادی داشته است. (امین، ۱۹۶۹، ص ۱۶۱) ذهبی درباره وهب بن منبه می گوید: او فردی مورد وثوق و راستگو بود و بسیار از کتاب های اسرائیلی نقل می کرد... احادیث وهب از طریق برادرش همام در صحیح مسلم و بخاری آمده است... بخاری از طریق برادرش، همام، و وی نیز از ابوهریره چنین نقل کرده است: هیچ کس بیش از من از پیامبر (ص) حدیث نقل نکرده، به جز عبدالله بن عمرو؛ زیرا وی احادیث را می نوشت، ولی من نمی نوشتم. (ابوعبدالله شمس الدین

الذهبی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱)

وهب بن منبه همانند سایر دانشمندان اهل کتاب، در پیدایش و نشر اندیشه های خرافی و داستان های اسرائیلی، نقش بسزایی داشته است و سخنان وی در کتاب های تاریخی،

تألیفات  
تاریخی  
و  
تفسیری

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

حدیثی و تفسیری، فراوان دیده می شود. (محمد حسین ذهبی، ۱۴۰۵، صص ۱۰۴-۱۰۶. / محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۴، صص ۵۴۴ - ۵۵۷) به گونه ای که او را یک واسطه در راه انتقال انواع دروغ ها به مسلمانان دانسته اند که باعث پیدایش پیرایه هایی در تفاسیر قرآن شده است. (ابوشهبه، ۱۴۱۳، ص ۱۰۵)

علامه مجلسی از "وهب بن منبه" در بحارالانوار روایات زیادی نقل کرده، که تعداد آن ها به بیش از ۵۰ مورد می رسد و اکثر آن ها هم به نقل از شیخ صدوق بوده است، (برای نمونه رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۷۹ و...) اما فقط در چند مورد به بیان نظر خود درباره او پرداخته است، که در ادامه به آن ها اشاره می شود:

۱. نخستین مورد، همان نمونه ای است که در قسمت مربوط به "کعب الاحبار" هم به آن اشاره شد: ایشان چگونه روایات وهب بن منبه و کعب الاحبار را (که از محالات هستند) تصدیق می کنند؛ درحالی که هیچ یک از اقوال پیامبر، آن سخنان را تایید نمی کند؟ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، صص ۱۹۵-۲۰۱)

۲. دومین مورد، حدیثی بسیار طولانی است در مورد احوال نفس، روح و قوام بدن انسان، که وهب بن منبه آن را از تورات نقل کرده، علامه ذیل این روایت شرح کاملی ارائه نمی دهند اما در بخش اقول می گویند: علت اصلی این شرح ندادن این است که این خبر از اخبار عامه و منسوب به اهل کتاب است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۲۸۲)

بنابراین، علامه خبری را که از "وهب بن منبه" نقل شده منسوب به "اهل کتاب" دانسته و به همین دلیل شرح و توضیحی برای آن ارائه نداده اند. در نتیجه می توان گفت، علت بی اعتنایی علامه به این روایت، عدم اعتبار آن در نظر ایشان (به دلیل انتسابش به وهب و اهل کتاب) می باشد.

۳. سومین و صریح ترین موردی که علامه نظر خود را درباره "وهب بن منبه" بیان کرده، حدیثی است راجع به بخت النصر و مربوط به حضرت سلیمان و داود. علامه به صراحت این روایت را رد کرده و درباره آن می گویند: "این قصه های نقل شده از وهب چیزهایی نیست که بر آن ها اعتماد شده باشد، و ایمان بخت النصر نیز مخالف با اخبار معتبر است." (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳۷۰)

گذشته از بحارالانوار علامه در "الوجیزه" نیز وهب را فردی ضعیف شمرده است. (مجلسی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱)

در نهایت، بررسی های صورت گرفته در بحارالانوار، به وضوح نشان می دهد که علامه مجلسی "وهب بن منبه" و اخبار منقول از او را معتبر نمی داند، اما در مورد اینکه چرا با وجود رد این اقوال باز هم به طرح و بیان آن ها پرداخته است، می توان گفت که شاید علت آن "جامع نگری" علامه و تلاش برای فراهم آوردن اثری دایرة المعارفی بوده است، و نیز این که علامه به قصد روشنگری این روایات را مطرح کرده اند، چراکه به وضوح بر نقاط ضعف و دلایل بی اعتباری آن ها پافشاری می کند.

### ۱-۲-۳- ابوهریره در بحارالانوار

عبدالله (عبدالرحمان) بن عامر دوسی از اصحاب مشهور پیامبر، که شخصیت و زندگی او در هاله ای از ابهام قرار دارد. (عسقلانی، بی تا، ج ۷، ص ۱۹۹. / ابوریه، بی تا، ص ۱۹۵) بر اساس اتفاق منابع، ابوهریره در سال ۷ قمری اسلام آورد و از یاران نزدیک معاویه بود. (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۳۹۷)

وی احادیث بسیاری در موضوعات متعدد، از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است. کثرت دور از انتظار روایات ابوهریره از پیامبر، با توجه به محدود بودن دوره مصاحبت او (یک سال و نه ماه) (ابوریه، بی تا، ص ۲۲) اعتراض هایی را از سوی برخی صحابه پیش آورد که دامنه این اعتراضات، کمابیش به دوره های بعد نیز کشیده شد. ابوهریره از آغاز، متهم به جعل و وضع احادیث، به ویژه به نفع معاویه و بر ضد حضرت علی (ع) بوده است و آن حضرت نیز وی را توثیق نمی کرد و عایشه و عمر هم او را موثق نمی دانستند. عمر به خاطر افراط در نقل حدیث، وی را تهدید به تبعید کرد. (همان، ص ۱۲ و ۱۳)

عالمان علم رجال یادآور شده اند که ابوهریره، از کعب الأحبار یهودی روایت نقل کرده است. کعب الأحبار سعی نموده با زیرکی، بر ساده لوحی ابوهریره سیطره یافته، دین اسلام را از اندیشه های خرافی و موهوم پرسیازد. احادیث فراوانی از ابوهریره در جوامع حدیثی و تفاسیر اهل سنت آمده است که مستقیم یا غیر مستقیم از دانشمندان اهل کتاب،

توثیق  
بی تا  
ص ۱۹۵

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تأکید بر بحارالانوار

نظیر کعب الأحبار، گرفته شده‌اند. (محمد حسین ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۷۶ - ۷۸ / ابوریه، بی تا، ص ۲۰۷. / ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۷۷)

همچنین آمده است که ابوهریره، حدیث خود را از کعب، در کنار حدیث خود از رسول خدا (ص) قرار می‌دهد و هیچ اشکالی نمی‌بیند که در مجالس خود، از هر دو با هم روایت کند. (عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸)<sup>۱</sup>

علامه اگرچه در بحارالانوار روایاتی را از ابوهریره نقل کرده، اما ایشان به صراحت ابوهریره را "کذاب" دانسته است و منقولات او را معتبر محسوب نمی‌کند.

۱. علامه در بابی از بحار با موضوع روایات اهل سنت از پیامبر (ص)، روایات صحیح ایشان از نظرائمه، نهی از رجوع به روایات مخالفین و ذکر نام کذابان و کسانی است که به پیامبر اکرم (ص) دروغ می‌بستند. روایتی را از خصال و به نقل از امام صادق (ع) آورده است، ایشان فرموده‌اند: "ثَلَاثَةٌ كَانُوا يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ أَبُو هُرَيْرَةَ وَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ وَ امْرَأَةٌ"<sup>۲</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۷) در این روایت امام چندتن از دروغگویان به رسول خدا (ص) را نام می‌برند، که در رأس آن‌ها "ابوهریره" قرار دارد.

ذکر این روایت در بحار و در این باب، (کذابین) می‌تواند قرینه‌ای باشد بر فهم دیدگاه علامه مجلسی نسبت به ابوهریره، که مشخص می‌کند ابوهریره در نظر علامه موثق نبوده و جزء دروغگویان بر رسول خدا (ص) محسوب شده است. همچنین باید گفت همین صراحت علامه در معرفی کذابان و تأکید ایشان بر عدم صحت روایات منقول از این اشخاص، نشان می‌دهد علت ذکر چنین نمونه‌هایی در بحار، روشنگری و ایجاد آگاهی در مخاطب بوده است، نه پرداختن به اسرائیلیات و نقل آن‌ها.

۱. در دهه‌های اخیر شخصیت ابوهریره مورد نقد و بررسی نویسندگان شیعه و اهل سنت قرار گرفته است. از جمله می‌توان از عبد الحسین شرف الدین از شیعه، در کتاب ابوهریره و نیز از استاد محمود ابوریه از اهل سنت، در کتاب شیخ المضیره، ابوهریره و کتاب اضواء علی السنه المحمديه یاد کرد. اما محمد حبیب الرحمن اعظمی در کتاب ابوهریره فی ضوء مروایته، تلاش کرده است تا با نگرشی به احادیث منقول ابوهریره در صحاح و کتاب‌های حدیث، به جایگاه مهم او اشاره کند. همچنین شیخ الاسلام تقی الدین سبکی بخشی از آرا و فتاوی او را در کتابی به نام فتاوی ابی هریره گرد آورده است!

۲. علامه ذیل این روایت و در بخش "بیان" آورده‌اند که منظور از "امرأه"؛ "عایشه" می‌باشد.

۲. مورد دیگری که می توان به آن اشاره کرد؛ حدیثی است که علامه آن را در جلد ۱۶ بحار (تممه کتاب تاریخ نبینا)، باب ۱۱ (فضائل و خصائصه و ما امتن الله به علی عباده) آورده است. در اینجا علامه روایتی از "ابوهریره" را درباره پیامبر (ص) باطل دانسته و به صراحت آن را رد می کند. روایت از این قرار است که:

ابوهریره از پیامبر (ص) نقل می کند که ایشان فرمودند: خداوند من با تو پیمانی می بندم و می خواهم که هرگز از آن تخلف نکنی؛ این که همانا من بشر هستم، پس اگر مومنی را با تهمت زدن و لعنت کردن آزار دادم و اذیت کردم، تو این لعن و تهمت را برای او نماز و زکات و کار خیری قرار بده که به وسیله آن در روز قیامت به تو مقرب شود.

علامه ذیل این روایت آورده اند: چنین چیزی نزد ما (شیعیان) باطل است، چرا که ایشان معصوم است و سب و لعن دیگران بدون دلیل بر معصوم جایز نیست؛ و اگر (به فرض محال) تصور کنیم حدیث صحیح است منظور سب و لعن با سبب و علت است نه بدون دلیل. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۹۲)

علاوه بر دلیل علامه که نشان می دهد (ابوهریره عصمت نبی اکرم (ص) را زیر سوال برده است) می توان اشکال دیگری هم به این روایت وارد نمود و آن این که اولیا و انبیای الهی، (به ویژه وجود مقدس رسول خدا) هرگز نسبت خلف وعده (لن تخلفه) به خدا نمی دهند، چرا که نقض عهد از جانب خدا، حتی در فرض و خیال هم، روا نیست و ممکن نیست پیامبر خدا در مناجات خود، چنین چیزی را به خداوند نسبت داده باشد.

در نتیجه همان طور که از بررسی بحار به دست آمد، علامه مجلسی، ابوهریره را نیز از روایان موثق به حساب نیاورده و او را "کذاب" و سخنش را "باطل" دانسته است.

حاصل این که علامه مجلسی نه تنها نسبت به اسرائیلیات و روایان آن ها نقش ناقل و مؤید ندارد، بلکه با توجه به این مستندات باید گفت، علامه مجلسی آن ها را باطل دانسته و منقولات راویان (اسرائیلی) را صحیح نمی داند؛ درواقع ایشان را می توان راوی ناقدی دانست که با ژرف اندیشی و احتیاط کامل، به این ورطه قدم نهاده است.<sup>۱</sup> این ملاک و

۱. درباره نظرات برخی بزرگان (چون علامه طباطبایی و عسگری) که بحار را مملو از اسرائیلیات دانسته اند باید گفت شاید اشارت های ایشان به قسمت های دیگری باشد (که آن ها نیز جای تأمل و بررسی دارد)، اما در حوزه کاری این مقاله نتایج بررسی ها چیزی جز دقت علامه در قبال اسرائیلیات را نشان نمی دهد، چرا که در این قسمت های بررسی شده (همان طور که گذشت) علامه

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تأکید بر بحارالانوار

معیارهای علامه را می توان به سایر موارد منقول از این افراد تسری داد. چرا که با این توضیحات صریح و روشن، دیگر نیازی نبوده است تا در سراسر بحار موضع گیری علامه تکرار شود، سیره عقلا نیز ایجاب می کند موارد فرعی به این نکات کلیدی، پیوند زده شود.

## ۲- داستان حضرت مریم و عیسی (ع) در بحارالانوار

داستان حضرت مریم و عیسی (ع) در باب های ۱۶ تا ۲۴ مجلد چهاردهم (چاپ بیروت) بحارالانوار آمده است. مراحل زندگی حضرت مریم در قرآن مشتمل بر پیش از ولادت، بعد از تولد و کفالت او توسط حضرت زکریا و بارداری معجزه آسای ایشان و تولد حضرت عیسی (ع)، می باشد؛ علامه مجلسی داستان حضرت مریم را به طور کامل نقل کرده و ضمن اشاره به آیات قرآن کریم در این زمینه، در خلال روایات و در قسمت بیان تفسیر آن را هم از مجمع البیان طبرسی نقل کرده است.

قصه حضرت مریم در مجموع با ۵۵ روایت در دو باب مطرح شده است. باب اول (شانزدهم): "ولادت حضرت مریم و برخی احوال ایشان و پدر بزرگوارشان عمران" با ۲۳ روایت به طور مستقل به بحث ولادت حضرت مریم و برخی احوال ایشان اختصاص دارد. در این باب علامه نخست آیات ۳۳ - ۳۷ و ۴۲ - ۵۱ سوره آل عمران را مطرح کرده و در بخش "بیان" روایت دوم به طرح نظرات طبرسی درباره آیات پرداخته اند.

باب دوم (هفدهم): "ولادت عیسی (ع)" با ۳۲ روایت، به بحث ولادت حضرت عیسی (ع) پرداخته که به نوعی مشترک میان حضرت مریم و عیسی (ع) می باشد. در این باب علامه آیات ۱۶-۳۵ سوره مریم، ۹۱ سوره انبیا، ۵۹ سوره آل عمران و ۱۲ سوره تحریم را مطرح کرده و تفسیر مربوط به آن ها را در بخش "تذنیب" ارائه داده است.

باب های هجده تا بیست و چهارم بحار، به طور کامل مختص حضرت عیسی (ع) است، به گونه ای که در آن دیگر، بحثی از حضرت مریم مطرح نشده است.

باب هجدهم نخستین باب اختصاصی حضرت عیسی (ع) با عنوان کامل "فضله و رفعة شأنه و معجزاته و تبلیغه و مدۀ عمره و نقش خاتمه و جمل احواله؛ فضائل عیسی (ع) و بزرگی شأن و مقام او، معجزات، تبلیغ، مدت عمر، نقش انگشتر و سایر حالات آن حضرت" می باشد، که در مجموع مشتمل بر ۵۶ حدیث است. علامه این باب را با آیاتی از سور بقره (۸۷ و ۲۵۳)، آل عمران (۳ و ۴)، مائده (۴۶)، ۷۲ - ۷۵ و ۷۸، و (۱۱۰-۱۱۵)، مؤمنون (۵۰)، یس (۱۳-۲۹)، زخرف (۵۹ و ۶۳-۶۵) و سوره صف (۶)، آغاز کرده است.

باب نوزده "ماجرای بین عیسی و ابلیس؛ ماجرای که میان حضرت عیسی (ع) و ابلیس واقع شده"، هیچگونه آیه و تفسیری نداشته و تنها مشتمل بر ۴ حدیث می باشد. باب بیستم با آیات ۵۲ - ۵۴ سوره آل عمران، ۲۷ حدید و ۱۴ صف آغاز شده است، این باب با عنوان کامل "حواریه و أصحابه و أنهم لم سموا حواریین و أنه لم سمی النصارى نصاری؛ شاگردان و اصحاب عیسی (ع)، و دلیل نامگذاری آن ها به حواریون و نصاری"، مشتمل بر ۱۲ روایت می باشد.

باب ۲۱ "موعظه و حکمه و ما أوحى إليه صلوات الله علی نبینا و آله و علیه" نام دارد که به به بررسی "پندها، حکمت ها و آنچه بر حضرت عیسی (ع) وحی شده" اختصاص داده شده است. در این باب بسیار طولانی و گسترده، بیش از ۷۰ روایت در این موضوع آمده است. همچنین این باب با آیات ۱۱۶ تا ۱۱۸ سوره مائده آغاز می شود. باب بیست و دوم "تفسیر ناقوس" نام دارد، در این باب بسیار کوتاه، علامه نه به آیه خاصی اشاره کرده اند و نه به احادیث بسیار، بلکه این باب تنها یک روایت دارد. علامه باب ۲۳ را "رفعه الی السماء" نامیده اند و همان طور که از نام آن مشخص است در آن به بررسی احادیث (۱۵ حدیث) مربوط به "عروج و صعود حضرت عیسی (ع) به آسمان" پرداخته شده است. علامه این باب را با آیات ۵۵ - ۵۷ سوره آل عمران و ۱۵۶ - ۱۵۹ سوره نساء آغاز کرده اند.

علامه باب آخر مربوط به حضرت عیسی (ع) را این طور نام نهاده اند "ما حدث بعد رفعه و زمان الفترة بعده و نزوله من السماء و قصص وصیه شمعون بن حمون الصفا؛ آنچه بعد از صعود عیسی (ع) اتفاق افتاد و حوادث زمان فترت و نزول حضرت عیسی (ع) از آسمان و قصه وصی و جانشین او شمعون"

بسم الله الرحمن الرحیم

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

همان طور که از نام این باب مشخص است، روایات آن مربوط به مسائل بعد از عروج حضرت عیسی (ع) می باشد. باب حاضر با آیه ای از سوره زخرف آغاز شده و پس از بررسی تفسیری آیه، به بررسی روایات پرداخته شده است. علامه در مجموع ۱۳ روایت را در این باب گنجانده اند.

در مجموع باید گفت در جلد چهاردهم بحارالانوار، هفت باب به طور کامل، به داستان حضرت عیسی (ع) اختصاص یافته، که در کل مشتمل بر ۱۵۳ روایت می باشد، و هر یک در موضوعی خاص و بابی مستقل جای گرفته اند.

بنابراین علامه، داستان این دو بزرگوار را با بیش از ۲۰۰ روایت از کتب مختلف روایی شرح داده اند، اما نکته قابل توجه این که از میان انبوه این روایات، (که همگی مورد بررسی قرار گرفت) تنها تعداد بسیار اندک و انگشت شماری را می توان یافت که به نحوی اسرائیلی محسوب می شوند. در ادامه به بررسی این موارد پرداخته می شود.<sup>۱</sup>

## ۲-۱- اسرائیلیات داستان حضرت مریم

خداوند در قرآن کریم، ضمن تشریح داستان تولد حضرت مریم، می فرماید که: مادر ایشان پس از تولد حضرت مریم در حق او چنین دعا کرد: (...وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ...؛ و او و فرزندانش را از (وسوسه های) شیطان رانده شده، در پناه تو قرار می دهم) (آل عمران/ ۳۶)

درباره این بخش از آیه، در روایت دوم باب شانزدهم بحار، اقوالی بیان شده است: در اولین قول چنین آمده: از آنجا که مادرش برای مریم نگران بود (به خاطر آفاتی که اغلب بر زنان می رسد) در حق او چنین دعا کرد. در قولی دیگر گفته شده که او از "طعن شیطان" برای مریم و فرزندش از خدا پناه خواست (استعاذه مادر مریم از شیطانی است که وقت ولادت کودک با اوست و صدای نوزاد از اوست). و خداوند مریم و فرزندش عیسی (ع) را از شر شیطان نگاه داشت؛ و نیز گفته شده مادر مریم از خدا برای او پناه خواست از "فرب شیطان". (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۹۵. / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳۸)

۱. ترتیب بررسی و ذکر روایات این بخش بر اساس اولویت نقل آن ها در باب های بحار بوده است.

علامه مجلسی، این موارد را به نقل از مرحوم طبرسی (ره) آورده است؛ مجمع البیان نیز یکی از این اقوال (طعن شیطان) را از ابوهریره نقل کرده، و چنین آورده است که: ابوهریره از پیغمبر اکرم (ص) روایت می کند: هیچ فرزندی زاده نمی شود مگر آنکه شیطان او را در ابتدای ولادت لمس می کند، و بر اثر آن فریاد کودک به گریه بلند می شود، و تنها حضرت مریم و فرزندش از این قاعده مستثنا هستند.

باید گفت این روایت با بسیاری دلایل عقلی و نقلی سازگاری ندارد؛ و راوی آن نیز (ابوهریره) فرد معتبر و موثق نیست، و همان طور که آمد، علامه مجلسی هم به مرویات او اعتمادی نداشته اند. برخی محققان هم با الهام از دلایل عقلی و نقلی، بی پایه بودن این دست از روایات ابوهریره را ثابت کرده اند و بر تأثیرپذیری وی از اهل کتاب در پردازش چنین اقوالی، تصریح داشته اند. برای مثال فخررازی به نقل از قاضی عیاض می گوید:

"این روایات خبر واحد هستند و دلایلی چند نشانگر بطلان آن هاست:

شیطان تنها کسانی را به بدی فرا می خواند که قدرت تشخیص خیر و شر را دارند، درحالی که نوزاد هنوز به این حد از تمیز نرسیده است.

اگر شیطان می توانست چنین لطمه ای به انسان ها وارد آورد، پس قادر بود تا دست به کارهای بزرگتر مانند به هلاکت رساندن نیکوکاران زند.

به چه دلیل تنها حضرت مریم و عیسی (ع)، نسبت به ضربه شیطان مورد استثنا قرار گرفته اند و سایر انبیا از این موهبت محروم مانده اند؟

اگر در حقیقت از ناحیه شیطان چنین ضرباتی بر پیکره آدمی وارد می آمد، می بایست اثر آن در جسم انسان باقی مانده و گریه و انابه او نیز در تمام دوران زندگی اش ادامه یابد." (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۰۵)

دیگر بزرگان نیز اشکالاتی به این روایت وارد کرده اند. (برای نمونه رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۷. / ابوریه، بی تا، ص ۱۸۵)

همچنین می توان گفت از لحاظ علمی این گریه، باعث می شود تنفس نوزاد به راحتی در عالم خارج ادامه پیدا کند، پس از نظر عقلی این گریه هیچ ارتباطی به شیطان ندارد. گاهی هم دیده می شود برخی نوزادان هنگام تولد اصلاً گریه نمی کنند، اگر تنها حضرت مریم و فرزندش از این قاعده مستثنا هستند، برای این موارد چه علتی را می توان

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

ذکر کرد؟ بنابر همه این دلایل و مستندات است که باید این روایت را، از سرگرمی ها و نکات هزل و ساختگی دانست.

دیگر روایتی که در داستان حضرت مریم اسرائیلی می نماید، حدیثی است از باب هفدهم، که راجع به تولد حضرت عیسی و احوال مریم در آن دوران می باشد. خداوند در این باره می فرماید: (فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ...؛ درد زایمان او را به کنار تنه درخت خرما می کشاند...) (مریم/ ۲۳). در روایتی ذیل این آیه چنین آمده است که ابن بابویه رحمه الله از وهب بن منبه روایت کرده: چون مریم به نزد درخت خرما رفت، سرما بر او غالب شد. یوسف نجار بر دور آن حضرت مانند حظیره هیزمی جمع کرد؛ و در آن آتش زد تا مریم گرم شد، و هفت گردو در میان خورجین یافت و آنها را بیرون آورد و داد که آن حضرت تناول نمود. به همین سبب نصارا در شب ولادت آن حضرت آتش می افروزند و گردو بازی می کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۲۱۲. / مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۸۰)

روایت فوق از منقولات "وهب ابن منبه" است و علامه مجلسی هم در دیگر موارد، نظر منفی خود را راجع به وهب و مرویات او آورده و در اینجا دیگر تکرار نکرده است. به علاوه در دیگر روایات صحیح هم، ردی از این قول دیده نمی شود. همچنین آیات از این سرما و حفاظت ایشان توسط فردی به نام "یوسف نجار" هیچ نمی گوید. گذشته از همه این موارد، محتوای روایت با عقاید مسلمین سازگاری ندارد و می توان گفت از جمله اسرائیلیاتی است که به منابع اسلامی راه پیدا کرده است.

روایت دیگری که می توان به آن توجه نمود؛ حدیثی است که در برخی تفاسیر ذیل آیه (فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُنْشِئُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حُصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ؛ و هنگامی که او در محراب ایستاده، مشغول نیایش بود، فرشتگان او را صدا زدند که: «خدا تو را به «یحیی» بشارت می دهد (کسی) که کلمه خدا [مسیح] را تصدیق می کند و رهبر خواهد بود و از هوس های سرکش برکنار، و پیامبری از صالحان است.) (آل عمران/ ۳۹) آمده است.

روایتی با این مضمون به نقل از ابن جریر آمده است: "مادر یحیی به مریم می گفت من می بینم بچه ای که در شکم دارم بر بچه ای که تو در شکم داری سجده می کند." مفسران گفته اند این سجده همان تصدیق یحیی نسبت به حضرت عیسی (ع) بود که در

آیه از آن یاد شده است. (برای نمونه رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۷۲/ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۱۱. / جلال الدین سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱)

علامه مجلسی نیز در باب ۱۵ (قصص زکریا و یحیی L) جلد ۱۴ بحارالانوار، به این روایت اشاره کرده اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۸۹). ایشان در حیات القلوب هم چنین آورده اند: "...پس زکریا مریم را به نزد زن خود آورد... چون داخل شد به نزد زن زکریا که خواهر بزرگ او بود، زن زکریا از برای او برنخواست، پس یحیی به قدرت خدا در شکم مادر دست بر او زد و او را از جا کند و با مادر خود سخن گفت که: بهترین زنان عالمیان با بهترین مردان عالمیان که در شکم اوست، به نزد تو می آیند و تو از برای ایشان بر نمی خیزی؟ پس زن زکریا از جا کنده شد و برجست و از برای مریم ایستاد، پس یحیی در شکم او سجده کرد برای تعظیم عیسی و این اول تصدیقی بود که او را کرد." (مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۴۶)

چیزی نزدیک به همین مضمون در انجیل نیز آمده است: "... (مریم نزد الیزابت همسر زکریا رفت) به محض اینکه صدای سلام مریم به گوش الیزابت رسید، بچه در رحم او به حرکت درآمد، الیزابت از روح القدس پر شد و با صدای بلند به مریم گفت: خدا تو را بیش از همه زنان دیگر مورد لطف خود قرار داده است! فرزندان نیز سرچشمه برکات برای انسان ها خواهد بود. چه افتخار بزرگی است برای من، که مادر خداوندم به دیدنم بیاید..." (عهد جدید، انجیل لوقا/ ۱: ۲۸ - ۴۹)

گرچه در داستان انجیل سخنی از سجده نیامده؛ اما بر اساس تشابه بسیاری که میان متن روایت مذکور با این داستان انجیل به چشم می خورد، و نیز با توجه به حضور "ابن جریج" (مسیحی الاصلی که نقش بسزایی در انتقال معارف مسیحیت به فرهنگ اسلامی در عهد تابعین داشت).<sup>۱</sup> در سند این روایت؛ می توان گفت این روایت محصولی اسرائیلی و از ابداعات ایشان است.

۱. عبد الملک بن عبد العزيز بن جریج، مگنی به ابو الولید یا ابو خالد ( ۸۰ - ۱۵۰ هـ)، (محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۳۳۴). اصالتا رومی و معتقد به آیین نصرانی بوده است. دکتر ذهبی درباره او می گوید: "ابن جریج محور روایات اسرائیلی در زمان تابعین است. اگر به تفسیر طبری مراجعه کنیم، مشاهده خواهیم کرد که بسیاری از روایاتی را که طبری ذیل آیات مربوط به نصارا آورده، از این جریج نقل شده است. (محمد حسین ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۸). جلال الدین سیوطی درباره روش

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

همچنین این روایت علاوه بر اشکال سندی، از جهاتی دیگر هم قابل قبول نمی باشد. درواقع ظاهر این روایت با عقاید مسلمین سازگاری ندارد. در فرهنگ اسلامی سجده (به قصد پرستش و عبودیت) جز در برابر خداوند یگانه جایز نیست. این مسئله با فرهنگ مسیحیان منطبق است که برای حضرت عیسی مقام الوهیت قائل اند؛ بدین معنا که یحیی در برابر خدای خود سجده کرده است؛ مگر آنکه بگوییم مراد از این سجده همان تصدیق و تعظیم او بوده است. از طرف دیگر مسلمین و مسیحیان هر دو اذعان دارند که یحیی خود از پیامبران بزرگ بوده که در عصر حضرت عیسی (ع) می زیسته است؛ لکن هیچ خبری وارد نشده که نشانگر سجده پیامبری بر پیامبر دیگر باشد.

## ۲-۲- اسرائیلیات داستان حضرت عیسی

از جمله روایات اسرائیلی که در نقل داستان حضرت عیسی (ع) در بحار به چشم می خورد، می توان به روایتی اشاره کرد که در باب هجدهم و ذیل آیه (...وَأُبْرِئِ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ...)؛ (به اذن خدا) کور مادرزاد و مبتلایان به برص [پسی] را بهبودی می بخشم... (آل عمران / ۴۹) آمده است.

و هب گوید: گاهی در یک روز پنجاه هزار مریض نزد عیسی جمع می شدند هر کس که می توانست خود را به عیسی می رساند و اگر نه عیسی به نزد او می رفت و آن ها را با دعا به شرط ایمان آوردن شفا می داد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۳ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۲۵۹)

این روایت منقول از و هب و تا حدودی مطابق با کتب مقدس می باشد؛ (برای نمونه رک: عهد جدید: مرقس / ۱: ۳۲-۳۴ / عهد جدید: لوقا / ۴: ۴۰-۴۴)<sup>۱</sup> و با آیات قرآن هماهنگی ندارد، به علاوه از نظر عقلی هم تعداد ذکر شده در روایت (۵۰ هزار نفر) قابل تأمل می باشد. جای این سؤال است که مگر آن شهر و دیار چند نفر سکنه داشت که ۵۰

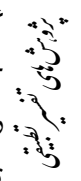
ابن جریر در روایات تفسیری می گوید: ابن جریر تصمیم نداشته است روایات صحیح را گردآوری و نقل کند، بلکه هر روایت درست یا نادرستی را که درباره آیه ای بیان شده، روایت کرده است. (سیوطی، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۸). ابو علی حائری نیز در منتهی المقال چنین آورده است: در خلاصة الرجال علامه حلی آمده است که وی از رجال عامه است. رجال الکشی، او را همراه با گروهی دیگر یاد کرده و گفته است: اینان سنی مذهبند... (منتهی المقال فی احوال الرجال، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۶۳ و ۲۶۴).  
۱. چون شب فرا رسید و خورشید غروب کرد، جمله بیماران و دیوزدگان را نزد او آوردند، و تمامی شهر برابر در گرد آمدند و او

هزار نفر بیمار آنجا گرد هم می آمدند؟! مضاف بر این که وهب که در آن جمع حاضر نبوده است پس باید سخنش را مستند به کسی بگوید که آن تعداد را شمارش کرده باشد؛ اما وهب که از آن جمع غایب بوده، چطور به این تعداد دست پیدا کرده است؟! براین اساس و باتوجه به آنچه در گذشته درباره وهب و نظر علامه راجع به او آمد، این روایت قابل پذیرش نمی باشد.

روایت دیگری که در این باره در همان باب ۱۸ به چشم می خورد، حدیث ۴۵ از قصص الانبیاست. در آن روایت چنین آمده که حضرت عیسی (ع) با دعا به درگاه خداوند، فرزند زمینگیر زنی کنعانی را شفا می دهد. (البته در روایت آمده است زمانی که عیسی (ع) با درخواست زن مواجه می شود به او می گوید: همانا به من امر شده که بیماران بنی اسرائیل را شفا دهم، اما زن اصرار نموده و بیان می کند که ای روح الله همانا که سگ ها از ته مانده ی خوان اربابان و بزرگانشان بهره مند می شوند، پس تو نیز ما را بهره مند کن... و با این خواهش زن، عیسی (ع) دست به دعا برداشته و با اذن الهی بیمار شفا می یابد.) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۲۵۳ / مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۹۷)

همین مطلب با کمی تفاوت در انجیل مرقس نیز آمده، تحت عنوان "ایمان یک زن غیر یهودی": "زنی نزد او آمد که دختر کوچکش گرفتار روح ناپاک بود؛ او خبر معجزات عیسی را شنیده بود، از این رو آمد و بر پاهای عیسی افتاد و التماس کرد که فرزندش را از شر روح ناپاک نجات دهد؛ این زن اهل فینیقیه سوریه و غیر یهودی بود.

عیسی به او گفت: من باید نخست قوم خود یعنی یهودیان را یاری کنم، خوب نیست نان فرزندان را بگیرم و مقابل سگ ها بیندازم! زن جواب داد: درست است سرور من، ولی حتی سگ ها نیز از پس مانده خوراک فرزندان خانه می خورند. عیسی گفت: آفرین، نیکو پاسخ گفתי، به خاطر همین پاسخ دخترت را شفا می بخشم..." (مرقس / ۸: ۲۴-۳۰).

به نظر می رسد محتوای این روایت و بخش مذکور از انجیل قابل نقد بوده و باید با دیده تأمل به آن نگریست؛ چرا که تعلیل حضرت عیسی (ع) برای شفای فرزند آن زن عادلانه به نظر نمی رسد. درواقع این سوال مطرح می شود که آیا اگر زن چنین پاسخی به حضرت نمی داد ایشان فرزند او را شفا نمی بخشید؟! با وجود اوصافی چون مهربانی، رأفت و... که از حضرت عیسی (ع) در سراسر کتاب مقدس دیده می شود، چگونه می توان چنین چیزی را از جانب ایشان پذیرفت؟! 

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

این روایت با اوصافی که قرآن کریم برای ایشان و سایر انبیا بیان می کند، سازگاری ندارد؛ و با سیره انبیا نیز متمایز است، همچنین متن روایت جای تامل دارد، چرا حضرت عیسی (ع) باید طفل بی گناه را مجازات می کرد و او را از نعمت الهی محروم می ساخت؟ براین اساس می توان گفت این روایت که مطابق متن انجیل است، صحیح نبوده و به احتمال زیاد از اسرائیلیات می باشد.

دیگر روایتی که می توان آن را اسرائیلی محسوب کرد، حدیثی است از باب ۲۱ که راجع به حکمت ها و مواعظ عیسی (ع) می باشد. در روایت دهم، علامه از امالی از امام صادق (ع) آورده است که: حضرت عیسی (ع) به بعضی از یارانش فرمود: آنچه به خود نمی پسندی به دیگران مپسند... و اگر کسی یک سیلی به سمت راست صورت تو زد، سمت چپ صورتت را هم بیاور تا بزند... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۲۸۷)

چنین چیزی در فرهنگ اسلام به ویژه فرهنگ شیعیان جایگاهی ندارد و به هیچ وجه با روحیه حق طلبی و مبارزه با ظلم و ظالمان سازگاری ندارد. شاید بتوان گفت این روایت از اسرائیلیات است، به خصوص با توجه به اینکه همین عبارت در انجیل لوقا در بخش "گفتار عیسی درباره روش زندگی" هم آمده است: "...اگر کسی به یک طرف صورتت سیلی زد، بگذار به طرف دیگر هم بزند! اگر کسی خواست ردای تو را بگیرد، پیراهنت را هم به او بده، اگر اموالت را گرفتند در فکر پس گرفتن نباش و..." (لوقا / ۶: ۲۹ - ۳۱).

این سخن چیزی نیست جز ترویج بی خیالی و مسئولیتی در بین مردم، رکود جامعه و سکوت در مقابل ظلم. چنین چیزی هرگز از رهاوردهای رسالت یک نبی نیست که اگر این طور بود، این همه مبارزه که در طول تاریخ از آن یاد شده دیگر هیچ معنایی نداشت.

در این جا بررسی روایات بخش های مربوط به حضرت مریم (س) و عیسی (ع) در بحارالانوار به پایان رسید. این تحقیق و بررسی نتایج قابل ملاحظه ای در پی داشت که در ادامه ارائه می گردد.

## نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه گردید، بررسی (این بخش های) بحار و تطبیق آن با برخی تفاسیر نشان داد، علامه مجلسی همواره به اسرائیلیات و راویان آن ها توجه داشته و رأی ایشان در بطلان اسرائیلیات و راویان آن را در سراسر بحار می توان یافت. در واقع علامه این موارد را

باطل دانسته و منقولات راویان اسرائیلی (چون: کعب الاحبار، وهب بن منبه، ابوهریره و...) را صحیح نمی‌داند؛ و این ملاک و معیار علامه مجلسی در مواجهه با اسرائیلیات است. اما در مورد اینکه چرا با وجود رد این اقوال باز هم به طرح و بیان آن‌ها پرداخته است، می‌توان گفت که شاید علت آن "جامع‌نگری" علامه و تلاش برای فراهم آوردن اثری دایره‌المعارفی بوده است، و نیز این که علامه به قصد روشنگری و آگاهی مخاطب این روایات را مطرح کرده‌اند، چرا که به وضوح بر نقاط ضعف و دلایل بی‌اعتباری آن‌ها پافشاری می‌کند. پس باید گفت علامه مجلسی این روایات را مطرح کرده‌اند تا درواقع متون روایی را از معضل آن‌ها نجات بخشند، نه این که خود، راوی صرف اسرائیلیات باشند. به عبارت دیگر ایشان راوی ناقدی است که با ژرف‌اندیشی و احتیاط کامل، به این ورطه قدم نهاده‌اند.

درحوزه کاری این مقاله، نتایج بررسی‌ها چیزی جز دقت علامه در قبال اسرائیلیات را نشان نمی‌دهد، چرا که در قسمت‌های بررسی شده (همان‌طور که گذشت) علامه به نقادی اسرائیلیات پرداخته و با ادله آن‌ها را رد می‌کند؛ بنابراین اشکال منتقدان در این بخش‌های بحار صادق نیست، سایر بخش‌ها نیز نیاز به تأمل و بررسی دارد.

در نهایت باید گفت بررسی داستان این دو بزرگوار در بحارالانوار و تطبیق آن با نظرات دیگر مفسران، بیانگر آن است که علامه در نقل روایات، دقت لازم را مبذول داشته و با گزینش احادیث بر اساس معیارهای خاص خود، تا حد زیادی از نفوذ روایات اسرائیلی به بحار جلوگیری کرده است، به طوری که از میان صدها روایتی که علامه برای تشریح داستان حضرت مریم و عیسی (ع) برگزیده تعداد بسیار اندکی اسرائیلی محسوب می‌شود، و این امر خود دلیلی است بر ژرف‌نگری علامه و در نظر گرفتن بطلان اسرائیلیات به عنوان یکی از ملاک‌های انتخاب احادیث بحارالانوار.

بسی بیماران که گرفتار امراض گونه‌گون بودند شفا بخشید و بسی دیوها را دفع کرد...

اسرائیلیات داستان حضرت مریم و عیسی (علیهما السلام) در تفاسیر فریقین با تاکید بر بحارالانوار

## فهرست منابع

قرآن کریم؛ ترجمه آیه الله مکارم شیرازی.

کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید.

۱. ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر؛ **البدایه و النهایه**، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.

۲. \_\_\_\_\_؛ **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۱۹ ق.

۳. ابوریه، محمود: **اضواء علی السنة المحمدیه**، چاپ پنجم، بی جا: دارالکتب الاسلامی، بی تا.

۴. ابوشهبه، محمد بن محمد: **الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر**، چاپ اول، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۳ ق.

۵. ابو عزیز، سعد یوسف: **الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفاسیر قدیمه و حدیثه**، قاهره: مکتبه التوفیقیه، بی تا.

۶. امین، احمد: **فجر الاسلام**، چاپ دهم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۶۹ م.

۷. جمعی از نویسندگان؛ **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ دوم، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.

۸. جمعی از نویسندگان؛ **دایرة المعارف تشیع**، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۷۲ ش.

۹. حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل مازندرانی: **منتهی المقال فی احوال الرجال**؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.

۱۰. ذهبی، ابوعبدالله شمس الدین: **تذکره الحفاظ** چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.

۱۱. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان: **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق نعیم العرقسوسی و مأمون صاغر جی، چاپ نهم، بیروت: مؤسسه رساله، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. ذهبی، محمد حسین: **الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث**، چاپ **الاطهار**، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۱۳. \_\_\_\_\_: **حیات القلوب: تاریخ پیامبران و بعضی از قصه های قرآن**، تحقیق سید علی امامیان؛ چاپ اول، قم: عصر ظهور، ۱۳۸۹ ش.

۱۴. \_\_\_\_\_: **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تصحیح و تحقیق هاشم رسولی محلاتی؛ چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

۱۵. \_\_\_\_\_: **الوجیزه فی الرجال**، تصحیح و تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش؛ چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

۱۶. مدیر شانه چی، کاظم: **درایه الحدیث**، چاپ یازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۲ ش.

دوفصلنامه دانشگاه قم: سال یکم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۲

۱۷. مغنیه، محمد جواد: **اسرائیلیات القرآن**، با مقدمه عبدالحسین مغنیه؛ چاپ دوم، بیروت: دارالجواد، ۱۴۰۴ق. دوم، دمشق: دارالایمان، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ **التفسیر و المفسرون**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. زمخشری، محمود: **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سیوطی، جلال الدین: **الاتقان فی علوم القرآن**، با تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات الشریف الرضی، بی تا.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ **الدر المثور فی التفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین: **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن: **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه محمد جواد بلاغی: چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر: **جامع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. عاملی، جعفر مرتضی: **الصحيح من سيرة النبي الاعظم**، بیروت: دارالسيرة، بی تا.
۲۶. عسقلانی، احمد بن محمد بن علی بن شهاب: **الاصابه فی تمییز الصحابه**، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۷. عسکری، سید مرتضی: **نقش ائمه در احیای دین**، چاپ اول، تهران: منیر، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. عیسی، محمد احمد: **موسوعة الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر**، چاپ اول، قاهره: دارالغد الجدید، ۱۴۲۹ ق.
۲۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر: **مفاتیح الغیب**، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. مجلسی، محمد باقر: **بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة**

## عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

ابراهیم نوری<sup>۱</sup>

منصور نیک پناه<sup>۲</sup>

### چکیده

عبادت خداوند، دلیل آفرینش انسان از سوی خداوند است. بر این اساس، مفسران مختلف چون به این اصطلاح رسیده اند به توضیح و تبیین مطلب پرداخته اند. امام فخر رازی و علامه طباطبایی، از بزرگترین مفسران اهل سنت و تشیع می باشند؛ مسلماً نوع نگاه این دو به موضوع عبادت، راهنما و راهگشای بسیاری از ابهامات در باب عبادت است و از طرف دیگر میزان نزدیکی و قرابت علمای اسلام از مذاهب مختلف را در خصوص مبانی دین نشان می دهد. این چنین پژوهش هایی می تواند، مانع از شکاف افکنی و تفرقه سازی معاندان و مخالفان اسلام و مسلمین می گردد. در این پژوهشی که از نوع کتابخانه‌یی و با نگاه تطبیقی است، برآنیم تا با لحاظ قرار دادن تفاسیر هر دو نویسنده، دیدگاه های آنها را با یکدیگر مقایسه نماییم. در کل با بررسی انجام گرفته، این نتایج حاصل می گردد که، عبادت را دارای مراتب و مهمترین هدف آفرینش انسان می دانند. با تأمل در کلام علامه و رازی، می توان مرز گوهر و صدف عبادت را از دیدگاه ایشان ترسیم نمود و اثبات این امر، ناموجه بودن مدعا و مغالطات کسانی را که از عبادت تفسیرهای عوامانه و غلط ارائه می کنند، روشن می نماید. شباهت دیدگاه و نگاه دو مفسر مذکور به مسأله مورد بحث مؤید این نکته است که مدعای وهابیون در مسئله عبادت، با فضای نقل و عقل مغایر است.

**کلید واژه:** عبادت، عبودیت، تفسیر کبیر، فخر رازی، تفسیر المیزان، طباطبایی

## بیان مسأله

ابوعبدالله محمد بن عمر فخرالدین رازی معروف به امام فخر، ابن الخطیب و امام المشککین، به سال ۵۴۴ یا به قولی ۵۴۳ ه.ق در شهر ری متولد گردید. (شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۸۱) وی، مفسر قرآن کریم و در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار خود بود. رازی از اندیشمندان کثیرالتألیف جهان اسلام است، مهمترین اثر وی تفسیر قرآن کریم معروف به «تفسیر کبیر» و «مفاتیح الغیب» در ۳۲ جلد می باشد. سیدمحمدحسین طباطبایی (ره) معروف به علامه طباطبایی فیلسوف و مفسر بزرگ معاصر جهان اسلام است. از آثار گرانقدر وی می توان به تفسیر المیزان اشاره نمود.

مسئله عبادت در ادیان به ویژه ادیان الهی دارای تفاسیر متفاوت و در عین حال مشابه یکدیگر است. در جهان اسلام گاهی افرادی با استناد به برخی آیات و روایات، برخی رفتارها، مناسک، مراسم و... را مصداق عبادت دانسته و انجام دهندگان آنها را به اتهاماتی متهم و به احکامی محکوم می کردند. امام فخررازی و علامه طباطبایی دو مفسر و محقق مسلمان هستند که در دو سنت مذهبی متفاوت سیر نموده اند. بررسی کلام این دو محقق - که در علوم نقلی و عقلی سرآمد عصر خود بوده اند - در مسئله عبادت، زمینه مناسبی را برای فهم و داوری در این مسئله اختلافی و کاربردی، مهیا می نماید.

## عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

عبادت از جمله واژگانی است که تعریف آن سهل و ممتنع به نظر می‌رسد. از یک سو تمام پیروان ادیان با مصادیق گوناگون عبادت آشنا هستند و از سوی دیگر تعریفی که مورد پذیرش همه اهل فن باشد، وجود ندارد. از باب مثال می‌توان به مسئله توسل و زیارت اهل قبور در میان مسلمانان اشاره نمود، برخی از وهابیون، آن را مصداق عبادت، و حرام می‌دانند و انجام‌دهندگان آن را تکفیر می‌نمایند. (ابن تیمیه، تقی‌الدین، التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۳۰۲ و عبدالوهاب، محمد بن، کشف الشبهات فی التوحید، ص ۵۸-۸۷ و ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ص ۳۴۸-۳۵۱) درحالی که اهل تشیع گوهر عبادت را چیزی می‌دانند که هرگز توسل و زیارت اهل قبور را در بر نمی‌گیرد.

بی دلیل نیست که محمد رشید رضا می‌گوید: بیان تمام واقعیت عبادت به گونه‌ای که به تمام و کمال، مفهوم اذهان واقع شود صرفاً از طریق بیان لوازم و اوصاف آن امکان‌پذیر است، و تمام تعاریفی که از عبادت ارائه گردیده است خالی از تساهل و اجمال نمی‌باشد و هیچکدام از الفاظ به کار گرفته شده در تعریف آن از قبیل: خضوع، ذل، طاعت و غیره، اگرچه مقاربت و مشابهتی با آن دارد ولی هرگز نمی‌تواند جایگزین آن شود. وی سرانجام عبادت را این گونه تعریف می‌کند: عبادت نوعی خضوع شدیدی (نهایت خضوع) است که ناشی از درک عظمت معبودی می‌باشد که پی بردن به کنه وجود او ممکن نیست. (رشید رضا، محمد، المنار، ج ۱، ص ۵۷)

واژه عبادت در آیات و روایات به دو معنا به کار رفته است: عام و خاص. عبادت به معنای عام شامل دعا، کسب حلال، اخلاق حسنه، علم، عشق (چه به خداوند، چه به انسان ها) و خدمت به هم‌نوع و همه اعمال صالح می‌گردد، و عبادت به معنای خاص، شامل عباداتی چون نماز، روزه، حج، جهاد و... می‌شود. (تفسیر المیزان؛ ج ۱۸؛ ص ۲۶۳ و خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۱۴۳۳)

برخی مفسران و پژوهشگران با توجه به آیات و روایات، عبادت را از یک منظر بردو

قسم دانسته‌اند: الف) عبادت تکوینی یا غیراختیاری (عام): این قسم از عبادت شامل همه موجودات زمینی اعم از انسان، حیوان و نبات می‌گردد، و غالباً به صورت عبارات اخباری در قرآن آمده است: «يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» (جمعه/۲) «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ

فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا...» (رعد/۱۵، ب) عبادت تشریعی یا اختیاری: این نوع از عبادت ویژه موجودات دارای عقل و شعور (دارای نطق) می باشد. تقریباً تمام آیاتی که در آنها امر به عبادت خدا گردیده است، متوجه این دسته از موجودات می باشد: «...اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...» (بقره/۲۱) «اعْبُدُوا اللَّهَ...» (نساء/۳۶) (المیزان؛ ج ۱۸؛ ص ۵۸۱ و جواد آملی، حکمت عبادت، ۱۳۹۱: ص ۲۳)

### معنای لغوی عبادت

ارباب لغت، برای واژه عبادت، معانی گوناگونی ذکر کرده اند: اطاعت و پرستش توأم با تواضع و ذلت، بازداشتن و منصرف کردن، (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۹) خضوع و تذلل (اصفهانی، راغب، مفردات، ص ۳۱۹) چیزی را در تصرف و خدمت و مالکیت خود درآوردن (القرطبی، محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۱۴۵) گردآمدن اطراف چیزی و راه آماده و هموار (معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة، ص ۴۸۳)، از جمله معانی و کاربردهایی است که برای لغت مذکور ذکر گردیده است. فخر رازی در باب معنای لغوی عبادت چنین می گوید: «العبادة هي التذلل، و منه طريق معبد، ای مذلّل». (تفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۴۵) و آن را مأخوذ از این سخن تازیان می داند که می گویند «طریق معبد» یعنی «مذلّل». (تفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۴۶)

### معنای اصطلاحی

بهترین راه برای رسیدن به معنای اصطلاحی یک واژه، از جمله مفاهیم اخلاقی - دینی، سعی در توصیف مقوله معنایی یک واژه به وسیله شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن واژه است. تنها با در نظر گرفتن ویژگی های محیطی و متنی یک واژه می توانیم به معنای درست و اصیل آن دست یابیم. (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۲۷) گاهی ترجمه لغوی بیش از آنکه روشن کننده باشد گمراه کننده است، اثبات این سخن دشوار نیست نمونه های عینی زیادی می توان برای تایید آن ذکر نمود. (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ۴۷)

به طور کلی در قرآن کریم عبادت به دو معنی آمده است: الف) پرستش؛ معنای غالب واژه عبادت همین است: «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (یونس، ۱۷)

ب) عبادت

عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

«قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (غافر / ۶۶) «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...» (زمر / ۳)

ب) اطاعت؛ گاهی واژه عبادت در قرآن کریم به معنای اطاعت و فرمانبرداری آمده است؛ در تعیین مصادیق معنای مذکور، اختلاف نظرهایی میان مفسران وجود دارد ولی قدر مسلم آن است که عبادت در برخی آیات به معنای اطاعت آمده است. (زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۳- رازی، فخرالدین، تفسیر الکبیر، ج ۲۶، ص ۹۶- طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۶۷۲، طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۳): «أَلَمْ نَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس / ۶۰) «فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ» (مؤمنون / ۴۷) «يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا». (مریم / ۴۴)

علامه طباطبائی (ره) در ذیل آیه: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه / ۲۳) می گوید: «و معنای گرفتن اله، پرستیدن آن است. و مراد از پرستش هم اطاعت کردن است؛ چون خدای سبحان اطاعت را عبادت خوانده و فرموده: «آدم آن لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ و أَنْ أَعْبُدُونِي» (یس / ۶۰) و نیز فرموده: «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» و نیز فرموده: «و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله». و اعتبار عقلی هم موافق با این معنا است، چون عبادت چیزی به جز اظهار خضوع و مجسم نمودن بندگی بنده نیست. (طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۳-۱۷۲) در روایات نیز مؤیداتی بر مدعای فوق (عبادت به معنای اطاعت) وجود دارد چنانکه امام صادق (ع) می فرماید: «من اطاع رجلاً في معصية فقد عبده». (حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۱)

### چیستی عبادت در نگاه امام فخر

از دیدگاه امام فخر، عبادت ابراز خضوع و خشوع توأم با نهایت و کمال بزرگداشت بوده و فقط آفریدگار شایسته چنین مقامی است.

ایشان می گوید: عبادت عبارت است از گفتار یا کردار یا ترک توأم با اظهار خشوع و خضوع و نهایت تواضع و تذلل، و چنین حالتی جز در برابر خالق مدبر رحیم جایز نیست، از این رو جز خدا چیزی دیگر شایسته عبادت نمی باشد. (رازی، فخرالدین، تفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۸۰)

کمال بندگی، عبارت است از تعامل صادقانه با آفریدگار و آفرینش و کمال طغیان نیز عبارت است از سوءتعامل (مقاومت) در برابر آفریدگار و آفرینش. (تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۵۰)

فخر عبادت را دارای سه نوع کلی دانسته و از نگاه او، عبادت حقیقی عبارت است: از عبادت و طاعت بدون چشم داشت و هراس از غیرذات باری تعالی. بر همین مبنا، بنده ی واقعی کسی است که شیفته شکوه و جلال و عظمت معبود باشد و خود دارای مدارج و مراتب است:

«اعلم ان العبادة عبارة عن الايتان بالفعل المأمور علي سبيل التعظيم للآمر العبادة لها ثلاثة درجات: الدرجة الاولى: ان يعبدالله طمعاً في الثواب أو هرباً من العقاب، وهذا هو المسمي بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جداً، لأنّ معبوده في الحقيقه هو ذلك الثواب، و قد جعل الحق وسيلة الي ينل المطلوب، و من جعل المطلوب بالذات شيئاً من احوال الخلق و جعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جداً.

والدرجة الثانية: ان يعبدالله لأجل ان يتشرف بعبادته، أو يتشرف بقبول تكاليفه، أو يتشرف بالانتساب اليه، وهذه الدرجة اعلي من الاولى، إلا أنّها ايضاً ليست كاملة، لأنّ المقصود بالذات غيرالله و الدرجة الثالثة: ان يعبدالله لكونه الهاً و خالقاً و لكونه عبدالله، و الالهية توجب الهيبة و العزة، و العبودية توجب الخضوع و الذلة وهذا اعلي المقامات و اشرف الدرجات، و هذا هو المسمي بالعبودية، و اليه الاشارة بقول المصلي في اول الصلاة أصلي لله، فانه لو قال أصلي لثواب الله، أو لله رب من عقابه فسدت صلاته. (موسوعه، مصطلحات الامام فخرالدين رازی، ص ۴۳۸)

با تأمل در سخنان فخر رازی می توان گفت، عبادت در سخنان وی دو کاربرد دارد: عام و خاص. عبادت به معنای عام شامل اخلاق نیز می شود، یعنی تمام اعمال ناشی از فضایل و ملکات عالیّه نفسانی، نوعی عبادت می باشند. (تفسیر الکبیر، ج ۴، صص ۲۸-۲۲) عبادت به معنای خاص، همان عبادات شرعیه را می گویند که تابع دستورات خاص شارع است.

امام فخر، شأن و شرافت عبادت را تابع شأن و شکوه معبود می داند، هر چند معبود از شرافت بیشتری برخوردار باشد، عبادت نیز شرافت و عظمت والاتری پیدا می کند، از

#### عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

آنجا که خداوند متعال شریف‌ترین و برترین موجود می‌باشد پس عبادت او نیز برترین و شریف‌ترین نوع عبودیت است. ذات خداوند، تنها ذات واجب‌الوجود بالذات می‌باشد و صفات او نیز لایتناهی و کامل مطلق هستند. لذا عبادت او قابل قیاس با عبادت غیر نمی‌باشد و آیه شریفه «إياك نعبد» ناظر بر همین مدعاست. (تفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۴۷)

وی در باب ویژگی بنده می‌گوید: «...عبد هرگز نمی‌تواند مالک چیزی بشود و ذاتاً ممکن‌الوجود است. و هر چیزی که ممکن‌الوجود باشد، رفع نیاز از آن به گونه‌ای که قائم به ذات بشود عقلاً غیر ممکن است، همچنان که بی‌نیازی چنین موجودی از خدا، ممتنع است، نیازمندی‌اش به غیر خداوند نیز ممتنع می‌باشد، زیرا غیر خدا نیز نیازمند است، و چیزی که خودش ذاتاً نیازمند است چگونه می‌تواند دفع نیاز از غیر خودش نماید. هر چیزی که دارای قدرتی باشد، آن قدرت از جانب خدای متعال است. بنابراین هرگاه و هر جا نیازی از کسی یا چیزی برطرف گردد، برطرف کننده نیاز در حقیقت خداست. (موسوعه، مصطلحات امام فخر الدین رازی، ص ۴۳۹)

فخر، بندگی را مقابل طغیان و گوه‌ر بندگی را نیازمندی و وابستگی و پایین بودن مرتبه وجودی می‌داند: «العبودية مفسره بالحاجة والذلة والمسكنة». (موسوعه، مصطلحات امام فخر الدین رازی، ص ۴۳۹) و کمال بندگی، عبارت است از تعامل صادقانه با آفریدگار و آفرینش، و کمال طغیان نیز عبارت است از سوء تعامل (مقاومت) در برابر آفریدگار و آفرینش. (موسوعه، مصطلحات امام فخر الدین رازی، ص ۴۳۹)

با تأمل در سخنان رازی در مسأله، درمی‌یابیم که از نظر ایشان اخلاق و عبادت با یکدیگر همپوشانی دارند. وی می‌گوید اخلاق دربرگیرنده تمام نشاط و شادی‌های انسانی بوده و هرگونه رفتاری را که ثمرات نیک برای نوع انسان داشته باشد، در برمی‌گیرد، به شرط اینکه از سراراده نیک صادر شده باشد؛ همچنین هر کوشش و تلاشی که برای اصلاح باطن (تهذیب نفس) صورت گیرد و هر عملی که در راستای طاعت خداوند باشد

و قرین به نیت خدایی گردد، اخلاقی است. بر همین مبنای اخیر (نیت الهی) اعمال اخلاقی، عبادت شمرده می‌شوند. بنابراین از دیدگاه فخر عبادت و اخلاق انسانی توأم با یکدیگر هستند و در تمام زندگی انسان حضور دارند. (تفسیر کبیر، ج ۴، صص ۲۸-۲۲)

## جایگاه عبادت از نگاه رازی

امام فخر «عبادت» را یکی از ارزش های برتر زندگی انسان، بستر ارتباط او با خدا، پاسخ به اوامر و نواهی الهی و تداوم آن را تا مرگ، ضروری می داند؛ رازی جایگاه ارزشی عبادت را در پرتوی دو دسته از دلایل اثبات می کند:

### الف) دلایل نقلی

۱- فخر با استناد به آیه شریفه: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ/ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر، ۹۸-۹۷) استدلال دو وجی مطرح می نماید. وجه اول اینکه خداوند به پیامبر اسلام (ص) امر می نماید که تا لحظه فرارسیدن مرگ به عبادت پروردگار بپردازد، که خود مؤید این مطلب است که اخلال به عبادت در طول حیات انسان به هیچ وجه جایز نمی باشد، این نکته جایگاه عظیم عبادت را می رساند که لحظه ای غفلت از آن پذیرفتنی نیست.

وجه دوم این است که خداوند می فرماید «از آنچه مشرکان می گویند سینه تو تنگ می گردد» و ما واقف به این مسئله می باشیم و در ادامه او را توصیه به تسبیح و تحمید پروردگار و سجده بر او و عبادت تا مرگ می کند: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين». گویی عبادت به تمام جنبه ها و ابعادش، موجب گشایش در کار پیامبر (ص) و همه انسان ها می شود، زیرا روی دل را متوجه خدا ساخته و خلق را به حق ملحق می نماید. (التفسير الكبير، ج ۱، ص ۲۵۴ و ج ۱۹، ص ۲۲۰) ۲- خداوند متعال، پیامبرش را در برترین و بالاترین درجه معراج بالفظ «عبد» خطاب می نماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ...» (سراء/ ۱)

برخی محققان می گویند: عبودیت از رسالت شریف تر است، زیرا انسان به سبب عبودیت از خلق به حق می رسد، درحالی که با مقام رسالت، از حق به جانب خلق برمی گردد و نیز به سبب عبودیت از تصرفات روی برمی گرداند، درحالی که به سبب رسالت، به تصرفات روی می آورد و شایسته مقام بندگی روی گردانیدن از تصرفات می باشد، بنده، خداوند را کفیل اصلاح و ساماندهی امور مهم خود می داند درحالی که رسول، متکفل امور امت می باشد و بدیهی است که میان این دو مقام فرق است. (التفسير الكبير، ج ۱، ص ۲۵۴)

پیشینه  
موضوعی

عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

۳- عیسی (ع) نخست عبارت «اَئِنِّي عَبْدُ اللَّهِ» (مریم/ ۳۰) را بر زبان جاری نمود و با همین ذکر طهارت مادرش را بیان و تهمت را از او زدود، همین ذکر مایه تمام خیرات و برکات و دفع تمام بلیات گردید، چون نخستین کلام عیسی (ع) «عبودیت» بود سرانجامش «رفعت» مقام شد؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «و رافعک الی...». (آل عمران/ ۵۵) چگونه ممکن است کسی که لفظاً ادعای «عبودیت» نماید رستگار شود و به بهشت رود و آن کس که هفتاد سال بر آن اساس (عبودیت) عمل نماید از بهشت محروم ماند! (التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۵۴ و ج ۲۲، ص ۱۹ و ج ۲۱، ص ۲۱۰)

### ب) دلیل عقلی

رازی می‌گوید عقل نیز به وضوح، به شرافت مقام عبودیت، اذعان می‌کند، زیرا بنده حادث و ممکن الوجود بالذات است و چنانچه قدرت حق در او تأثیرگذار نبود در تاریکی عدم و سرای فنا بود، پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت تا چه رسد که به کمال دست یابد. چون قدرت حق به او تعلق گرفت و آثار جود و ایجاد باری تعالی بر او آشکار شد، پدید آمد و آثار کمال بر او عارض گردید. برای تعلق هر کمالی به انسان، چیزی جز «عبودیت» کفایت نمی‌نماید، بنابراین هر شرف و کمال و بهجت و فضیلت و سروری که عاید انسان بشود، فقط به سبب «عبودیت» او حاصل گردیده است؛ از این رو «عبودیت» کلید خیرات و عنوان سعادات، و سرآغاز درجات و سرچشمه کرامات است، و به همین سبب است که بنده می‌گوید: «اَیَاکَ نَعْبُدُ وَ اَیَاکَ نَسْتَعِینُ». و علی (ع) - کرم الله وجهه - می‌گفت: «کفی بی فخرًا اَن اَکُونَ لَکَ عَبْدًا وَ کفی بی شرفًا اَن تَکُونَ لَی رَبًّا، اَللّهُمَّ اِنِّی وَجَدْتُکَ اَلْهًا کَمَا اَرَدْتُ فَاجْعَلْنِی عَبْدًا کَمَا اَرَدْتُ» «همین افتخار برایم بس است که بنده تو باشم و همین شرافت برایم کافی است که تو پروردگارم باشی، پروردگارا من تو را پروردگار خود یافتم، چنانکه تو خواستی، پس مرا چنان بنده‌ای نما که تو می‌خواهی» (تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۲۵۵)

## گوهر و صدف عبادت

در کلام رازی سخنی از گوهر و صدف عبادت به میان نیامده است، ولی با تأمل در سخنان او پیرامون عبادت، می توان گفت از نگاه ایشان، عبادت دارای صدف (پوسته) و گوهر (مغز) است و این دو از یکدیگر جایی ناپذیرند:

«...پس بداند که عبادات ظاهر، عنوان معرفت باطن است و مغز بی پوست زود ضایع گردد و پوست بی مغز را خود هیچ قدر و قیمت نبود، پس بدانکه اگر صدهزار سال خدای را برانگشت افروخته طاعت داری و در دل تو از آن طاعت به ذره حسابی بود که آن طاعت عین معصیت بود و اگر گویی که من به دل در طاعت می باشم، مرا به ظاهر چه حاجت است این سخن هم باطل است...» (رازی، فخرالدین، چهارده رساله، ص ۴۷)

وی روح (مغز) عبادت را اخلاص، و عبادت بدون اخلاص را همچون کالبد بدون روح می داند: «...و از حقیقت اخلاص خالی مباش که طاعت بی اخلاص چون کالبد بی روح است و...» (چهارده رساله، ص ۴۷) از دیدگاه فخر روح و گوهر عبادت، همان باطن آن است، آثار و برکات عبادت فقط در گرو مراقبت بر حسن انجام ظاهر نمی باشد، بلکه مغز و روح عبادت است که منشأ تمام آثار و برکات می گردد. چنانکه مولای متقیان علی (ع) می فرمایند: «الهی ما عبدتک خوفاً من نارک ولا طمعاً لجنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة...» (مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۱۴)

فخر با الهام از فرمایش علی (ع) توضیح مختصری در باب عبادت ارائه نموده و می گوید: برخی از مردم کسانی هستند که خدا را برای پاداش های اخروی عبادت (پرستش و طاعت) می کنند و این نوع بندگی، البته که نوعی نادانی و دون صفتی است، زیرا؛ اولاً هر کس خدا را برای رسیدن به چیزی (غیر خود خدا) عبادت کند، در واقع معبود او همان مطلوب اوست، یعنی همان چیزی را که می خواهد به آن برسد عبادت کرده است، و این نادانی بزرگی است.

ثانیاً: اگر کسی بگوید برای رسیدن به پاداش و گریز از عقاب نماز می خوانم، نمازش صحیح نمی باشد. ثالثاً: هر کس عملی برای رسیدن به غرضی انجام دهد، چنانچه غرض مورد نظر به شیوه ای دیگر به دست آید، چه بسا که واسطه مورد نظر را رها نموده، و مستقیماً

#### عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

متوجه غرض بشود. پس هر کس خدا را برای مزد و پاداش عبادت نماید، چنان است که گویی اگر پاداش مورد نظر از غیر خدا به او برسد چه بسا که خدا را رها نماید، چنین کسی دوستدار خدا و ارادتمند او نمی باشد، چنین عباداتی، نوعی نادانی است.

و گروهی دیگر از مردم، کسانی هستند که خدا را عبادت می نمایند تا به محضر او تشرّف پیدا کنند. چنین فردی وقتی به نماز نیت و قیام می نماید، قلباً متوجه معبود می گردد، علم به عزّت ربوبی و ذلّت عبودیت پیدا می کند، ذکر بر زبان جاری می شود و اعضاء و جوارح به خدمت گرفته می شوند و هر جزئی از اجزای بنده به خدمت خدا تشرّف می یابد، و مقصود بنده، پدید آمدن این حالت است. (التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۵۳) برخی مردم از عبادت تنها به ظاهر آن دل بسته اند.

از دیدگاه رازی عبادت و مراقبت بر حسن انجام آن اولین درجه سعادت است، پس از حصول این مرتبه و دقت و تداوم بر طاعات و عبادات، انواری از عالم غیب بر وی تابیدن گرفته و درمی یابد که توفیق الهی مدد رسان او بر انجام عبادات گردیده است، درک این مقام (درک توفیق الهی) مرتبه دوم (میانی) سعادت می باشد. سپس با ارتقاء در عبادت و گذر از این مقام، بر وی آشکار خواهد گردید که هدایت جز از جانب خدا نمی باشد و انوار مکاشفات و تجلّی، فقط در گرو هدایت پروردگار است. «ایاک نعبد» مشعر بر مقام اول و «ایاک نستعین» مشعر بر مقام دوم و «اهدنا الصراط المستقیم» ناظر بر مقام سوم می باشد. (تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۲۵۳ ج ۱، ص ۱۸۹)

فخر طی مدارج کمال را، تابع دستور خدا دانسته و می گوید انسان برای طی مدارج کمال باید در سه مقام «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» مواظبت ورزد. منظور از «مقام شریعت»، مواظبت بر ظاهر اعمال است «ایاک نعبد» بیانگر همین مقام است، «مقام طریقت» عبارت است از عبور از عالم شهادت و توجه به عالم غیب و اینکه عالم شهادت را تابع و در تسخیر عالم غیب ببیند به گونه ای که هر سرّی از عالم شهادت بر او ملا گردد ناشی از

امدادهای عالم غیب باشد، «ایاک نستعین» مؤید این مقام است، و بالاخره «مقام حقیقت» عبارت است از مشاهده اینکه عالم شهادت را یکسره از هر کاری به دور و تمام امور را از آن خدا ببیند و اینجاست که انسان می گوید: «اهدنا الصراط المستقیم» (حمد/ ۶) وی می -

گوید پس از طی مراحل سه گانه فوق، به علاوه پس از فراهم شدن سعادت اتصال به ارباب صفاء و استکمال، به سبب دوری از ارباب جفا و بدبختی، اینجاست که معراج بشری و کمالات انسانی به اوج می‌رسد. (تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۱)

اکتفا به ظاهر شریعت و تکالیف و انجام آنها برای پاداش و یا رهایی از عذاب از ویژگی های بارز عبادت ظاهری و عامیانه می‌باشد. رازی عبادات حقیقی را فقط برای خداوند و تأمین رضایت او می‌داند، چنانچه بنده در انجام شئون بندگی، پاداش و کیفر خدا را مقصود و منظور خود قرار دهد، نه تنها چنین عباداتی موجبات کمال بنده را فراهم نمی‌سازد، نگرانی هایی نیز از بابت از دست دادن نعمتی یا رسیدن به عقوبتی دامنگیر او می‌گردد. (تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۲۵۰)

از دیدگاه فخر، شرط کمال عبادت، موافقت قلب با زبان است، چنانچه حرف دین و عبادت خداوند بر زبان جاری شود و قلب آن را همراهی نکند، چنین حالتی شائبه ی نفاق دارد و گفته می‌شود عبادت زبانی صورت گرفته است نه قلبی (جانی). رازی چنین کسانی را که در عبادت خداوند، قلب و زبانشان با یکدیگر همراه نیستند و چیزی را بر زبان می‌آورند و یا ظاهراً انجام می‌دهند که قلبشان خلاف آن حکم می‌کند، شایسته سرزنش می‌داند و چنین افرادی را منافق می‌نامد: «انّ الاعمال القلوب اشرف عندالله من اعمال الجوارح». (تفسیر کبیر، ج ۲۳، ص ۱۴ و ج ۵، ص ۴۳)

### چیستی عبادت از نگاه علامه طباطبایی

علامه، عبادت را از یک نظر بر دو قسم می‌داند: تکوینی و تشریعی. وی می‌گوید آفرینش تمام پدیده ها برای عبادت تکوینی است. عبادت تشریعی به جنّ و انسان تعلق داشته و پاداش و کیفر و حساب و جزاء مربوط به همین عبادت است، نه تکوینی. (المیزان؛ ج ۱۸؛ ص ۵۸۱)

او می‌گوید در آیات و روایات، عبادت به دو معنا استعمال گردیده است: پرستش و طاعت. همان گونه که عبادت (به معنای پرستش) هر چیزی مساوی با اعتقاد به ربوبیت اوست، همچنین اطاعت بدون قید و شرط هر چیز نیز مساوی با رب دانستن آن است، پس طاعت هم وقتی به طور استقلال باشد، نوعی عبادت و پرستش است و لازمه اش این است

عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

که شخص مطاع را، بدون قید و شرط و به نحو استقلال اله بدانیم، زیرا اله آن کسی است که سزاوار عبادت باشد. (المیزان؛ ج ۹؛ ص ۳۲۷)

در هر جای قرآن کریم که امر به عبادت خدای یکتا شده است، مثلاً فرموده: "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ" (انبیاء / ۲۵) و یا فرموده: «فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» همانطوری که مرادش عبادت نکردن غیر خدا به معنای متعارف در عبادت خدا است، همچنین مقصودش نهی از اطاعت غیر او نیز هست، زیرا وقتی می‌خواهد یهود و نصاری را در اطاعت بدون قید و شرط احبار و رهبان خود مؤاخذه نماید، می‌فرماید: «و حال آنکه مامور نبودند مگر به عبادت معبودی واحد، که جز او معبودی نیست». بر همین معنا دلالت می‌کند آیه شریفه «لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ...» زیرا مقصود از عبادت شیطان، اطاعت او است. (المیزان؛ ج ۹؛ ص ۳۲۷)

این دو معنای عبادت (پرستش و اطاعت) را خدای تعالی در آیه "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ" جمع نموده، و اضافه کرده است که باید عبادت را به هر دو معنایش به خدای تعالی اختصاص داد، و اختصاص دادن آن به خدا، همان اسلام و تسلیم در برابر اوست که هیچ انسانی از آن مفری ندارد. (المیزان، ج ۹، ص: ۳۲۸)

به طور کلی از دیدگاه علامه، حقیقت عبادت آن است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت داشته، رو به سوی مقام رب خود آورد (المیزان؛ ج ۱۸؛ ص ۵۸۲)

### جایگاه عبادت از نگاه علامه

از نگاه علامه عبادت شاهراه حیاتی ارتباط انسان با خدا و شرط سعادت دنیوی و اخروی اوست. وی می‌گوید قرآن کریم در آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶) گرچه هدف از آفرینش جن و انسان را به صراحت، عبادت می‌داند، لیکن عبادت، هدف نهایی آفرینش انسان نمی‌باشد، عبادت خود یکی از اهداف متوسط و مقدمه‌ای برای نیل به مرتبه دیگر بوده و خود بستر تحقق و شرط لازم ذی‌المقدمه است؛ عبادت وسیله‌ای برای رسیدن به یقین است، و چون انسان به یقین برسد آرامش روحی و

روانی واقعی را تجربه می‌نماید و با استمرار عبادت و ارتقاء آن، درجات آرامش مستمر نیز در او مستقر خواهد شد: «گرچه براساس برخی آیات قرآن کریم عبادت، هدف آفرینش انسان است، اما این هدفی است متوسط، نه نهایی؛ زیرا هدف برتر که عبادت نسبت به آن وسیله محسوب می‌شود، نیل به یقین است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر/۹۹) و در هر صورت عبادت هدف مخلوق است نه خالق» (جوادی املی، عبدالله، تسنیم، ج ۱، ص ۴۳۰) با توجه به مطلب فوق، عبادتی که هدف آفرینش شمرده می‌شود و واجد ارزش می‌باشد، عبادتی است که توأم با یقین باشد و بالاترین درجه آن نصیب کسانی می‌گردد که به صفای باطن پرداخته و از شهود بهره‌ها برده‌اند، چنین افرادی، عبادت را نه برای رفع تکلیف، بلکه از سر اشتیاق انجام می‌دهند و از لحظه لحظه آن لذت می‌برند. او تداوم این حالت ارزشی را تا مرگ ضروری می‌داند و این اصل را در پرتوی دلایل نقلی و عقلی اثبات می‌کند:

**(الف) نقلی:** قرآن کریم، عبادت را لازمه وجود انسان می‌داند، انسان تا فرا رسیدن مرگ نیازمند عبادت است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ». (حجر / ۹۹) معنای آیه فوق این است که تو بر عبادت خود ادامه بده و همچنان بر اطاعت خود از خدا و پرهیز از گناه صبر کن تا مرگ تو فرا رسد، و به عالم یقین متصل شوی، آن وقت مشاهده می‌کنی که خدا با آنان چه معامله‌ای می‌کند... این یقین، همان عالم آخرت است، که عالم یقین عمومی به ماوراء حجاب است، نه اینکه مراد از یقین، آن یقینی باشد که با تفکر و یا ریاضت و عبادت به دست می‌آید. (طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۵، ص ۱۹۶ و القاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التأویل، ج ۱۰، ص ۷۵ و طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۵۳۴)

**(ب) عقلی:** ۱- تکالیف الهی اموری است که ملازم آدمی است، و مادامی که انسان در این دنیا زندگی می‌کند، چاره‌ای جز پذیرش آنها ندارد، چه از نظر علم و کمال به اوج رسیده باشد و چه ناقص باشد، انسان به دین الهی و تکالیف شرعی محتاج است خواه در توحش به سر ببرد و خواه در اوج تمدن سیر کند. آموزه‌های الهی مطابق با عنایت خداوند، در هر حالی او را به سوی سعادت سوق می‌دهد. بنابراین، این توهّم که تکالیف الهی و از

در هر حالی او را به سوی سعادت سوق می‌دهد.

عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

جمله نیاز انسان به عبادت، تا مرحله خاصی از زندگی فردی یا اجتماعی است، سخن بیهوده‌ای می‌باشد. (طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۵، ص ۱۹۶ ص ۲۰۰-۱۹۹)

۲- خضوع در برابر موجودی متعالی به عنوان «رب»، پدیده‌ای همگام با تاریخ بشریت و گویی همزاد اوست، انسان‌ها غالباً به طمع اینکه خدا شرور را از آنان دور و نفع را بر ایشان جلب کند او را می‌پرستیدند، و اما پرستش خدای عز و جل از آن رو که خداست، نه برای جلب سود و دفع زیان، از خواص (انبیاء و ربانین) تجاوز نمی‌کرده است، از این رو خدای تعالی در قرآن کریم از جمله در آیه: "قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" به پیامبر دستور می‌دهد که در آموزش معارف حقه به اهل کتاب، آنان را به این نظر که مردمی ساده و عوامند نگرسته و مورد خطاب قرار دهد، و با زبان ساده و عوامانه خودشان با آنها سخن بگوید و پا از مسیر فطرت ساده‌ای که در عبادت خدا دارند فراتر نگذارد؛ همان طوری که در خطاب بت پرستان نیز همین روش را در پیش گرفته، و یادآوری می‌نماید که حس احتیاج و اضطراب به عبادت خدا از این جا پیدا شد که فهمیده‌اند زمام هر خیر و شر و نفع و ضرری به دست خدا و او مالک مطلق همه آنهاست، از این رو به طمع اینکه خداوند از آنان دفع ضرر نموده و به آنان خیر برساند او را عبادت می‌کنند، و چون غیر از خدا هیچ چیزی مالک ضرر و نفع نیست،- زیرا هر چیزی را که فرض کنید مملوک خداست، و کسی با خدا شرکت ندارد- از این رو هیچ چیز را به جز خدای تعالی نمی‌توان پرستش کرد و یا شریک او قرار داد. بنابر این واجب است تنها خدای تعالی را، عبادت نمود و از ساحت ربوبیش پا به جای دیگر فرا نگذاشت. (المیزان؛ ج ۶؛ ص ۱۰۷)

با این بیان، چند نکته روشن می‌شود: اول اینکه موجود «ممکن» شایسته عبادت نیست. موجود ممکن، خود محتاج و مملوک است، و هیچ ضرر و نفعی را مالک نیست، و چنین موجودی شایسته الوهیت و پرستش در برابر خدای تعالی نمی‌باشد. خدای تعالی تنها

موجود بی‌مانندی است که کمال لایتناهی دارد- کمالی که عین وجود اوست- او غنی بالذات و علی‌الاطلاق است، غیر او فقیر و محتاج به او است، نه از یک جهت بلکه از تمام جهات (از جهت وجود، و از جهت آثار وجود). سایر موجودات هر آنچه دارند همه نعمت

و افاضه خدای سبحان است، خدا قاهر بر هر چیز است آن گونه که می خواهد. این خضوع ذاتی که در هر موجودی می باشد، همان حقیقت عبادت است. در هستی خود و آثار هستی استقلال ندارد، بنابراین تنها خدای سبحان معبود به حق است، و نه دیگری. (المیزان، ج ۱۷، ص: ۳۳۸-۳۳۹ و ج ۶، ص: ۱۰۹)

نکته دوم اینکه: حجت و دلیل این آیه، بر اساس فهم ساده و بسیط و عقل سلیم است. عقل حکم می کند که انسان ساده و بی غرض چیزی را اله و معبود می داند که دفع ضرر و جلب نفع کند، و اگر به این حکم عقلی، این مطلب را ضمیمه کنیم که در هستی جز خدا کسی مالک سود و زیان نیست، این نتیجه حاصل می شود که هیچ غرض عقلایی را در عبادت غیر خدا نمی توان تصور کرد، از این رو به حکم عقل سلیم، باید از عبادت غیر خدا پرهیز کرد. (المیزان، ج ۶، ص: ۱۰۸) سوم اینکه: خدای سبحان، تنها معبودی است که شنوا و جوابگوی هر سائل و دانا به هر حاجتی است، و جز او کسی این چنین نیست، پس به حکم عقل باید (واجب است) فقط او را عبادت نمود و نباید برای او شریکی قرار داد. (المیزان، ج ۶، ص: ۱۰۹-۱۱۰)

### گوهر عبادت از نگاه علامه طباطبایی

در سخنان علامه-همانند فخر رازی- سخنی از تفکیک گوهر و صدف عبادت به میان نیامده است. اما با تأمل در کلام او، دست یابی به چنین امری میسر است. وی بر اساس سخنان معصومین (ع) می گوید: عبادت کنندگان سه گونه اند: مردمی که خدا را از سر ترس عبادت می کنند، عبادت آنان عبادت بردگان، و منشاش زبونی و بردگی است؛ گروهی که خدای تعالی را جهت ثواب عبادت می کنند، عبادت این دسته عبادت بازرگانان و اجیران است و منشای آن علاقه به مزد و سود می باشد؛ گروهی دیگر خداوند متعال را از سر محبت و عشق به مقام ربوبی عبادت می کنند، عبادت این انسان ها عبادت آزادگان و بهترین عبادت است. (اصول کافی ج ۲ ص ۸۴) و در نهج البلاغه آمده که مردمی خدا را بدان جهت عبادت می کنند که به ثوابش رغبت دارند، عبادت آنان نوعی تجارت است، قومی دیگر خدا را از ترس، بندگی می کنند، که عبادتشان عبادت بردگان است، قومی سوم

عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

هستند که خدا را از در شکر عبادت می کنند، که عبادت آنان عبادت آزادگان است. (نهج البلاغه فیض الاسلام ص ۱۱۹۲ والمیزان ؛ ج ۱ ؛ ص ۶۰)

اگر عبادت احرار و آزاد مردان را گاهی به شکر، و گاهی دیگر به حب، توصیف نموده اند، از این جهت است که برگشت هر دو به یک چیز است، شکر عبارت است از استفاده نعمت در جایی که صاحب و مالک حقیقی آن رضایت دارد. شکر عبادت به این است که از روی محبت انجام شود، و تنها برای خود خدا صورت گیرد، نه به منظور جلب منفعت یا دفع مضرت شخصی. از دیدگاه علامه حقیقت عبادت آن است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت داشته، رو به سوی مقام رب خود آورد. (المیزان ؛ ج ۱۸ ؛ ص ۵۸۲) شاید یکی از دلایلی که پرستش و استعانت به صیغه متکلم مع الغیر (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) آمده است، همین دوری از «مَنِّیت» و استکبار باشد، که مقام عبودیت با خود دیدن منافات دارد، لذا بنده خدا عبادت خود، و همه بندگان دیگر را در نظر گرفته و می گوید: ما تو را می پرستیم، چون به همین مقدار هم در ذم نفس و دور افکندن تعینات و تشخصات اثر دارد، وقتی که من خود را تنها ببینم، به انانیت و خودبینی و استکبار نزدیک ترم، بر خلاف اینکه خودم را با سایر بندگان، و آمیخته با توده مردم بدانم، که اثر تعینی و تشخص را از بین برده ام. (المیزان ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۲)

وی می گوید کسانی که عبادت را به معرفت تفسیر کرده اند، منظورشان این است که حقیقت عبادت، آن معرفتی است که از عبادت ظاهری به دست می آید. (المیزان ؛ ج ۱۸ ؛ ص ۵۸۲) و اقامه وجه در هنگام عبادت در یک انسان کامل، عبارت از این است که خود را طوری سازد و آن چنان حواس خود را تمرکز دهد که امر به عبادت قائم به او شود و او بتواند آن امر را به طور کامل و شایسته و بدون هیچ نقصی امتثال کند. پس برگشت اقامه وجه در هنگام عبادت به این است که انسان در این حالت، چنان غرق در خدا باشد که از هر چیز دیگری منقطع گردد.

بنابر این، جمله "وَأَقِمْ وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" به ضمیمه "وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" این معنا را افاده می کند که: بر هر عابد واجب است که در عبادت خود، توجه را از غیر عبادت، و در بندگی برای خدا، توجه را از غیر خدا منقطع سازد. یکی از چیزهایی که

غیر خدا است همان عبادت او است، پس عابد نباید به عبادت خود توجه کند زیرا عبادت توجه است نه متوجه الیه، و توجه به عبادت، معنای عبادت و توجه به خدا بودن آن را از بین می‌برد. (المیزان؛ ج ۸؛ ص ۹۱-۹۲)

به طور کلی عبادت تصور ندارد، مگر در صورتی که عابد، استقلال برای معبود خود معتقد باشد، حتی در صورت اشتراک هم برای هر دو شریک در سهم خودشان استقلال قائل باشد و خدای سبحان معبودی است که دارای ربوبیت مطلقه است و ربوبیت مطلقه او تصور ندارد، مگر در صورتی که او را عبادت کنند و مستقل در هر چیز بدانند و استقلال را از هر چیز دیگر نفی کنند، پس در عبادت غیر خدا، (هر چند با عبادت خدا همراه و شریک باشد) تنها غیر خدا عبادت شده است و خدای تعالی در آن سهم شرکت ندارد. (المیزان؛ ج ۳؛ ص ۴۳۶)

وی روح (مغز) عبادت را اخلاص، و عبادت بدون اخلاص را همچون کالبد بدون روح می‌داند؛ از دیدگاه علامه، حقیقت عبادت آن است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت داشته، رو به سوی مقام رب خود آورد. عبادت وقتی تمام و کامل می‌شود که به خودش هم مشغول نباشد که اشتغال به نفس، منافی با مقام عبودیت است.

عبادت که نوعی اتصال عابد به معبود از راه مملوکی و تذلل است، وقتی حقیقتاً عبادت می‌شود که متصل و مرتبط به معبود شود- تا بتوان گفت: فلان عابد فلان معبود را پرستید، و او را عبادت کرد- و این ممکن نیست مگر وقتی که معبود شعور و آگاهی از عبادت عابد داشته باشد، و اگر معبودی فرض کنیم که هیچ اطلاعی از عبادت پرستندگان خود ندارد عبادت حقیقی تحقق نمی‌یابد، بلکه صورت عبادتی است که عبادت خیال شده است. (تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص: ۶۳-۶۴)

عبادت غیر خدا هیچ اثر عینی در عابد برجا نمی‌گذارد. غرض از عبادت خدای تعالی این است که انسان به سعادت دائمی و خیر همیشگی هدایت شود، در پرستش غیر خدا چنین اثری وجود ندارد. (المیزان؛ ج ۸؛ ص ۳۰۱)

## ارزیابی و مقایسه دو دیدگاه

با تأمل در سخنان فخر رازی و علامه طباطبائی می‌توان گفت بر اساس آیات و روایات از دیدگاه این دو مفسر به طور کلی عبادت یا تکوینی است و یا تشریعی، عبادت تشریعی دو کاربرد دارد: عام و خاص. عبادت به معنای عام تداعی گر و مساوق نوعی اخلاق انسانی است که فراتر از هر گونه مرز مذهبی و عقیدتی به عنوان یک ارزش قابل دفاع و اثبات است. در این تفسیر تمام اعمال ناشی از فضایل و ملکات عالیہ نفسانی، نوعی عبادت می‌باشند. (التفسیر الکبیر، ج ۴، صص ۲۸-۲۲) عبادت به معنای خاص، همان عبادات شرعیه را می‌گویند که تابع دستورات خاص شارع است. (تفسیر الکبیر، ج ۴، صص ۲۸-۲۲ و **المیزان، ج ۱۰، ص: ۵۳-۵۴**) عدم تفکیک این دو کاربرد و سرایت دادن حکم یکی به دیگری به ویژه از سوی کسانی که مدعی فهم و تفسیر صحیح متون دینی هستند، منشأ مشکلات نظری و عملی در میان پیروان آنان خواهد شد.

با بررسی سخنان رازی در مسأله مورد بحث درمی‌یابیم که از نظر ایشان اخلاق و عبادت با یکدیگر همپوشانی دارند. وی می‌گوید اخلاق دربرگیرنده تمام نشاط و شادیهای انسانی بوده و هرگونه رفتاری را که ثمرات نیک برای نوع انسان داشته باشد در برمی‌گیرد به شرط اینکه از سر اراده نیک صادر شده باشد، همچنین هر کوشش و تلاشی که برای اصلاح باطن (تهذیب نفس) صورت گیرد و هر عملی که در راستای طاعت خداوند باشد و قرین به نیت خدایی گردد، اخلاقی است. بر همین مبنای اخیر (نیت الهی) اعمال اخلاقی، عبادت شمرده می‌شوند. بنابراین از دیدگاه فخر عبادت و اخلاق انسانی توأم با یکدیگر هستند و در تمام زندگی انسان حضور دارند. (تفسیر الکبیر، ج ۴، صص ۲۸-۲۲)

از دیدگاه هر دو مفسر، عبادت در قرآن به دو معنی (پرستش و طاعت) به کار رفته است و هر دو معنا اصالتاً و بالذات مختص ذات باری تعالی است. این دو معنای عبادت را خدای تعالی در آیه "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ" جمع نموده، و اضافه کرده است که باید عبادت را به هر دو معنایش به خدای

تعالی اختصاص داد، و اختصاص دادن آن به خدا، همان اسلام و تسلیم در برابر اوست که هیچ انسانی از آن مفری ندارد. (المیزان، ج ۹، ص: ۳۲۷-۳۲۸)

از نگاه هردو دانشمند مذکور روح (مغز) عبادت را اخلاص بوده و عبادت بدون اخلاص، همچون کالبد بدون روح است چنانکه امام فخر می گوید: «...و از حقیقت اخلاص خالی مباش که طاعت بی اخلاص چون کالبد بی روح است و...» (رازی، فخرالدین، چهارده رساله، ص ۴۷)

از دیدگاه علامه، گوهر و حقیقت عبادت آن است که بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت داشته، رو به سوی مقام رب خود آورد. عبادت وقتی حقیقتاً عبادت است که، شخص عابد در عبادتش خلوص داشته باشد، خلوص، همان احساس حضور در پیشگاه حق و عدم اشتغال به غیر اوست. (المیزان، ج ۱۸، ص: ۵۸۰)

بر اساس منطق تفسیری و کلامی این دو اندیشمند، که بی تردید در میان متکلمان و مفسران قرآن کریم از جایگاه ممتاز و متعالی برخوردارند و فهم و نظر آنان همواره از نوعی مرجعیت علمی برخوردار بوده است، عبادت دارای ظاهر و باطن می باشد. باطن عبادت جز برای خدای متعال معلوم نیست، از این رو متهم شدن برخی از مسلمانان از سوی برخی دیگر به شرک در عبادت-مقابل توحید عبادی- بر اساس سخنان این دو دانشمند کاملاً بی وجه است.

## نتیجه

واژه «عبادت» در آیات قرآن کریم و روایات جهان اسلام، در مفهوم بسیار وسیعی به کار گرفته شده است؛ روح عبادت و به تعبیری دیگر عصاره و جوهر آن، چیزی جز پیروی خاضعانه نمی باشد، براین اساس همه انسانها اعم از مؤمن و کافر، عابد هستند، تنها تفاوت آنها در معبودشان می باشد، گروهی تنها خدای یگانه را می پرستند و عملاً و نظراً مطیع اویند و برخی مطیع هوای نفس اند و جماعتی به پرستش شیطان و... دل سپرده اند. از دیدگاه علامه طباطبایی و امام فخر، عبادت عبارت است از نهایت خشوع و خضوع، در برابر موجودی که در نهایت عظمت است. آنها برای عبادت معنای عام و خاص قایل بوده و معنای خاص را ویژه ذات باری تعالی می دانند. عبادت در مفهوم عام، شامل تمام سلوک

## عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

های اختیاری انسان می‌شود و گستره‌ای به وسعت اخلاق پیدا می‌کند، و در معنای خاص به اعمال و مناسک ویژه‌ای اطلاق می‌گردد که در قالب مفاهیمی مانند: واجب و مستحب و غیره بیان، و عمدتاً در فقه به چگونگی آنها پرداخته شده است. از نگاه آنان عبادت دارای صدف و گوهر است، گوهر یا باطن آن همان توجه قلبی و نیت عابد است نه صرف قیام قعود یا کنش و واکنش صوری. مرز مغایرت دیدگاه فخر با وهابیت همین جاست. ثمرات و برکات عینی عبادت، در گرو مراقبت بر حسن انجام مغز و روح یا همان گوهر عبادت است، نه حسن پردازش ظاهری آن. برترین نوع عبادت، مرتبه‌ای است که از سر عشق و معرفت به خدا انجام شود. چنین عبادتی انسان را به برترین مقام معنوی می‌رساند؛ از نظر این دو مفسر قرآن، غرق شدن در نور جلال و جمال حق تعالی، به گونه‌ای که حالات گوناگون نظیر خوشی و ناخوشی نزد انسان یکسان نماید، معلول شناخت صحیح باری تعالی و اسماء و صفات اوست، در غیر این صورت مشتاق و عاشق آن ذات متعالی نخواهد شد و عبادت او کارکردها و ثمرات لازم را نخواهد داشت. شباهت دیدگاه و نگاه دو مفسر مذکور به مسأله مورد بحث مؤید این نکته است که مدعای وهابیون در مسئله عبادت، با فضای نقل و عقل مغایر است.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۵.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی: من لایحضره الفقیه، تصحیح و تحقیق، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

۲. ابن تیمیه، تقی الدین: التفسیر الکبیر، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا

۳. ابن فارس، احمد: معجم المقاییس اللغة، هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، میردامادی، جمال الدین، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ه.ق.

۵. ابوزهره، محمد: تاریخ مذاهب اسلامی، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا ایمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. چاپ اول، ۱۳۸۴

۶. اللایجی، عضدالدین عبدالرحمن: شرح مواقف، منشورات الشریف الرضی. ایران- قم ۱۳۲۵ هجری. ۱۹۰۷م الطبعة الاولى

۷. ایزوتسو، توشیهیکو: مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، چاپ دوم، ۱۳۸۸ه.ش ..

۸. تفتازانی، سعدالدین: شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۱ش.

۹. جوادی آملی، عبدالله: حکمت عبادت، ۱۳۹۱، نشر اسراء، قم

۱۰. الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن: وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، تصحیح محمد الرازی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۳ق..

۱۱. خرمشاهی، بهاءالدین: سیر بی سلوک، انتشارات معنی، تهران، ۱۳۷۰ش.

۱۲. دغیم، سمیع: موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون(نسخه الکترونیکی کتابخانه حکمت اسلامی مرکز نور).

۱۳. رازی، فخرالدین: التفسیر الکبیر(مفاتیح الغیب) بیروت، دارالفکر، الطبعة الاولى، ۱۴۰۱ه- ۱۹۸۱(۳۲ جلدی).

۱۴. رازی، فخرالدین و دیگران: چهارده رساله، ترجمه و تصحیح و مقدمه و تراجم احوال: سید محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

۱۵. الاصفهانی، الراغب: معجم المفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ه.ق- ۱۹۷۲م.

۱۶. رشیدرضا، محمد: تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، دارالفکر، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، بی تا.

۱۷. زرکان، محمد صالح، فخرالدین رازی: آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۳ق- ۱۹۶۳م.

۱۸. زمخشری، محمود بن عمر: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح- مصطفی حسین احمد، بیروت، لبنان دارالکتاب العربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۷ه.ق- ۱۹۸۷م.

۱۹. شریف، میان محمد: تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.

تألیف و تدوین: دکتر سید محمد باقر سبزواری

## عبادت از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی

۲۰. الطباطبائی، سید محمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية قم، (۲۰ جلدی).
۲۱. طباطبائی، محمد حسین: ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم) - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۷۴.
۲۲. الطبرسی، شیخ ابی علی الفضل بن الحسن: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تحقیق و تعلیق السید هاشم الرسولی المحلاتی و السید فضل الله الیزدی الطباطبائی، دارالمعرفه للطباعة و النشر، بیروت، لبنان، الطبعة الاولى، ۱۹۸۶م.
۲۳. الفاخوری، حنا، الجر، خلیل: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه، عبدالحمید آیتی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۲۴. فخری، ماجد: سیر فلسفه در جهان اسلام، جمعی از مترجمان (زیر نظر نصرالله پور جوادی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد: کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ه.ق (CD نور، ۸ جلدی).
۲۶. الکلبینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب: الاصول من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. مجلسی، محمد باقر: بحار الانوار، بیروت-لبنان، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ه.ق-۱۹۸۳م.
۲۸. القرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری: الجامع لأحكام القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ه-۱۹۸۵م.
۲۹. مصطفوی، حسن: تحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ (۱۴ جلدی. CD نور).
۳۰. المیددی، ابوالفضل رشید الدین: کشف الاسرار وعدة الابرار، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۳۱. تفتازانی، سعد الدین: شرح مقاصد، منشورات الشریف الرضی. ایران. قم. الطبعة الاولى ۱۴۰۹ هجری ۱۹۸۹ م.
۳۲. عبدالوهاب، محمد بن: کشف الشبهات فی التوحید، وزارت الشؤون الاسلامیه و ... ۱۴۱۸ هجری قمریة.



# Worship in the View of Fakhr Razi and Allamah Tabatabaai

Ibrahim Noori<sup>1</sup>

Mansour Nikpanah<sup>2</sup>

## Abstract

*The reason for creating man by God is to worship Him. Accordingly, different commentators, including Imam Fakhr Razi, as one of the great Sunny commentators, and Allamah Tabatabaai, as one of the great Shia commentators, have explained and elaborated on the term "worship". Their views about worship will definitely remove many ambiguities about worship and lead us to right path on the one hand, and will show the proximity and similarity of the views of Muslim scholars from different Islamic schools about the principles and foundations of religion on the other hand. Conducting research on the views of different Muslim scholars can prevent the enemies of Islam and Muslims from making division and schism among Muslims. Using a library method and a comparative outlook, the present paper seeks to compare the views of Imam Fakhr Razi and Allamah Tabatabaai through taking into consideration their commentaries. Generally, the research findings show that these two scholars regard worship as the most important aim of man's creation, with different stages. Contemplating on their words, we can depict and prove the limit of the essence of worship in their views, which shows the claims and fallacies of those who provide wrong and common interpretations of worship are unjustified. The similarity of their views about worship emphasizes the fact that Wahhabis claims about worship contradict with reason and tradition.*

**Key words:** worship, servitude, Tafsir Kabir (Great Commentary), Fakhr Razi, al-Mizan Commentary, Tabatabaai.

# The Isra'iliyyat (of the Israelites) of the Story of Mary and Jesus (p.b.u.t) in Shia and Sunny Commentaries, with Emphasis on *Behar al- Anwar* (Seas of Lights)

Seyyede Vahideh Rahimi<sup>1</sup>

Faezeh Sadat Khosravi<sup>2</sup>

## Abstract

The present research entitled "the Isra'iliyyat of the story of Mary and Jesus (p.b.u.t) in Shia and Sunny commentaries, with emphasis on *Behar al-Anwar*" was conducted with the aim of extracting the Isra'iliyyat of *Behar al-Anwar* in narrating the stories of Mary and Jesus. It is mainly aimed at extracting the Isra'iliyyat of these stories and elaborating on how Allamah Majlesi addressed these narratives and their narrators by studying the text of the *Behar al-Anwar*, reviewing Allamah's other works and comparing and contrasting them with Shia and Sunny commentaries. Some scholars, including Allamah Tabataba'i and Allamah Askari, believe that Majlesi had not tried to select valid narratives and differentiate them from weak ones and had only gathered all valid and invalid hadiths in *Behar al-Anwar* without considering their validity or invalidity in relation to infallible Imams, while the analysis of his "remarks" and explanations under the aforementioned narratives and comparing them with other commentaries show that general public's conception contradicts with how Majlesi had really addressed these narratives. In other words, it should be said that only few Isra'iliyyat can be found among many related narratives, which are explicitly rejected by Majlesi or can be invalidated on the basis of Majlesi's other criteria for other narratives, because there are many instances of his explicit and clear rejection of Isra'iliyyat and their narrators in all parts of *Behar al-Anwar*. Therefore, it should be said that Allamah Majlesi had carefully selected the narrations on the basis of his specific criteria and had thus prevented the entrance of many Isra'iliyyat into *Behar al-Anwar* as a complete collection of hadiths. So, it can be concluded that attention to Isra'iliyyat, their narrators and explicit and clear rejection of such narratives is one of the Majlesi's important criteria for selecting narratives for *Behar al-Anwar*.

**Key words:** Isra'iliyyat, thematic commentary, critique of hadith, *Behar al-Anwar*, Allamah Mohammad Baqir Majlesi, Lady Mary, Jesus.

# Women's Social Activities in the View of Shia and Sunny Commentators, According to the Verse 33 of Chapter 33 and the Verse 34 of Chapter 4

Mohammad Hadi Mofatteh<sup>1</sup>

Sahar Yusefi<sup>2</sup>

## Abstract

*Achieving the view of the Quran about women's social activities is of such a great importance that obeying God's commands can solve a lot of social problems, although the verse 33 of chapter 33 and the verse 34 of chapter 4 apparently contradict with women's social activities. Reviewing the views of Shia and Sunny commentators about the abovementioned verses and explaining the views of these two schools, the present paper clearly depicts the Quran's approach to the issue. Although Shia and Sunny commentators have different views about these verses, the research findings show that the verses do not contradict with women's social presence; rather, they clearly and with a moderate view explain how women should be present in society and support women's presence in society if it is based on a defined framework.*

**Key words:** women's social activity, adornment for others, men's authority and supportiveness, the Quran, Shia and Sunny.

# Review of Esoteric Commentary in the View of Ibn Arabi and Ayatollah Ma'refat

Ibrahim Ibrahim<sup>1</sup>

Tahereh Haji Alikhani<sup>2</sup>

## Abstract

*The present paper studies and compares the views of Ibn Arabi and Ayatollah Ma'refat about esoteric commentary. There are different views about esoteric commentary and its meaning, so it seems necessary to study the views of Ibn Arabi and Ayatollah Ma'refat in this regard, due to different esoteric commentaries. The term "esoteric commentary" is used seventeen times in the Quran, some of which refer to the esoteric commentary of Quranic verses. The usage has made some scholars to propose a course entitled "esoteric commentary" of Quranic verses and elaborate on its differences with commentary. Generally speaking, Ibn Arabi and Ayatollah Ma'refat believe that there is a difference between esoteric commentary and commentary and Quranic verses have not only commentary but also esoteric commentary. There are, however, some differences and similarities between their views on how to provide esoteric commentary of the Quran. The main similarity is that both regard esoteric commentary as the hidden meaning of God's speech, not its instances. Their differences, however, have made their practical instance in esoteric commentary very different.*

**Key words:** esoteric commentary, Ayatollah Ma'refat, Ibn Arabi, inner dimension, the Quran.

1 Associate professor of department of theology, Arak University,

2 MA student of Arak University

Date Received: 2016/1/3, Date of acceptance: 2016/2/21

e-ibrahimi@araku.ac.ir

# The Position of Reason and Tradition in Interpreting the Quran from the View of Ibn Taymiyyah and Allamah Tabataba'i

Mohsen Movahhedi Asl<sup>1</sup>  
Ali Allahbedashti<sup>2</sup>

## Abstract

*The present paper studies the position of "reason" and "tradition" in interpreting the Quran from the view of Ibn Taymiyyah and Allamah Tabataba'i. The elements of "reason" and "tradition" are emphasized in interpreting the Quran because they are emphasized in the text of Quran in order to achieve the aim of the Quran. According to Allamah Tabataba'i, reason is not only "the key" of religion, but also the "lantern" for the true reality of religion, because the Quran is in harmony with genesis and common sense. Therefore, it is said that the Quran is closely associated with reasoning. Allamah believes that hadiths are of great importance in interpreting the Quran because the true reality of the Quran belongs to Holy Prophet's household, but the hadiths must be evaluated in terms of their chain of transmission and indication in order to avoid traditionalism in understanding the Quran during occultation. Ibn Taymiyyah, however, believes that reason is at most the "key" of religious knowledge. Beyond this, we should appeal to tradition, like traditionalists. The views of these two scholars about the method of interpreting the Quran are compared and criticized in this paper and the better one is proved.*

**Key words:** reason, tradition, interpretation of the Quran, Allamah Tabataba'i, Ibn Taymiyyah.

1 MA of Islamic philosophy, Qom University,  
Date Received: 2015/11/2, Date of acceptance: 2016/3/5

2 Associate professor of department of philosophy and theology, Qom University,

Movahedi114@yahoo.com

Alibedashti@gmail.com

# A Comparative Study of Comprehensiveness of the Quran According to the "Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Quran" and "Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Adhim"

Ali Ahmad Naseh<sup>1</sup>

Farzad Esfandiyari<sup>2</sup>

## Abstract

*Comprehensiveness of the Quran is one of the important foundations for its comprehension and interpretation, which has been noticed and considered by old and new commentators. Among the commentators who have seriously raised the issue in their commentaries, we can refer to Allamah Tabataba'i and Alusi Baghdadi. The studies show that although Alusi devotes a special chapter to this issue, he is in a kind of astonishment and fails to free himself from the questions and doubts which come to his mind. That is why we see him moving towards a minimal view in some parts of his commentary and towards a moderate or maximal one in other parts. The review of Allamah's remarks, however, shows that the only acceptable view for the comprehensiveness of Quran is moderate comprehensiveness in his view; he rejects and criticizes the other viewpoints. The present paper comparatively studies the view of these great commentators in this regard.*

**Key words:** comprehensiveness of the Quran, comparative commentary, foundations, al-Mizan, Rooh al-Ma'ani.

---

<sup>1</sup> Associate professor of department of sciences of the Quran and hadith, Qom University

<sup>2</sup> PhD student of comparative commentary, Qom University

Date Received: 2015/8/19, Date of acceptance: 2016/1/6

# Comparative Commentary: Terminology and Typology

Ensiyyeh 'Asgari<sup>1</sup>

Mohammad Kazem Shaker<sup>2</sup>

## Abstract

*The development and efficiency of the method of comparative studies in the field of human sciences and studies on religions have made this method enter into the field of commentary as well. Using this method in interpreting the Quran is not limited to theorizing about comparative commentary and highlighting its necessity; rather, it has caused designing an academic course with the same title. It is, however, necessary to conduct a critical research on different interpretations of comparative commentary and the future course of this new academic course in order to be able to lead it in a way that would result in its much more efficiency and systemization through eliminating deviations. The present paper addresses two fundamental issues in the field of comparative commentary, i.e., terminology and typology. In the case of the former, this paper seeks to clarify the nature of comparative commentary through analyzing and criticizing its present perceptions. In the case of the latter, it seeks to identify the position of comparative commentary in the system of classification of the Quran's commentaries.*

**Key words:** comparative commentary, simultaneous interpretation, research on commentary, approximate interpretation, comparative studies, contrastive commentary.

---

<sup>1</sup> PhD student of comparative commentary, Qom University, corresponding author

asgari.nc@gmail.com

<sup>2</sup> Professor at Allameh tabataba'i University  
Date Received: 2015/8/20, Date of acceptance: 2015/11/16



|                                                                                                                                                                                    |   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| COMPARATIVE COMMENTARY: TERMINOLOGY AND TYPOLOGY .....                                                                                                                             | 1 |
| ENSIYYEH 'ASGARI, MOHAMMAD KADHIM SHAKER                                                                                                                                           |   |
| A COMPARATIVE STUDY OF COMPREHENSIVENESS OF THE QURAN ACCORDING TO THE<br>"TAFSIR AL-MIZAN FI TAFSIR AL-QURAN" AND "ROOH AL-MA'ANI FI TAFSIR AL-QURAN<br>AL-'ADHIM" .....          | 2 |
| ALI AHMAD NASEH, FARZAD ESFANDIYARI                                                                                                                                                |   |
| THE POSITION OF REASON AND TRADITION IN INTERPRETING THE QURAN FROM THE<br>VIEW OF IBN TAYMIYYAH AND ALLAMAH TABATABAI .....                                                       | 3 |
| MOHSEN MOVAHHEDI ASL, ALI ALLAHBEDASHTI                                                                                                                                            |   |
| REVIEW OF ESOTERIC COMMENTARY IN THE VIEW OF IBN ARABI AND AYATOLLAH<br>MA'REFAT .....                                                                                             | 4 |
| IBRAHIM IBRAHIMI, TAHEREH HAJI ALIKHANI                                                                                                                                            |   |
| WOMEN'S SOCIAL ACTIVITIES IN THE VIEW OF SHIA AND SUNNY COMMENTATORS,<br>ACCORDING TO THE VERSE 33 OF CHAPTER 33 AND THE VERSE 34 OF CHAPTER 4 .....                               | 5 |
| MOHAMMAD HADI MOFATTEH, SAHAR YUSEFI                                                                                                                                               |   |
| THE ISRA'ILIYYAT (OF THE ISRAELITES) OF THE STORY OF MARY AND JESUS (P.B.U.T) IN<br>SHIA AND SUNNY COMMENTARIES, WITH EMPHASIS ON <i>BEHAR AL- ANWAR</i> (SEAS OF<br>LIGHTS) ..... | 6 |
| SEYYEDEH VAHIDEH RAHIMI, FAEZEH SADAT KHOSRAVI                                                                                                                                     |   |
| WORSHIP IN THE VIEW OF FAKHR RAZI AND ALLAMAH TABATABAI .....                                                                                                                      | 7 |
| IBRAHIM NOORI, MANSOUR NIKPANAH                                                                                                                                                    |   |





## **In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful**

### ***Comparative Philosophy research***

Scientific and Specialized Bi-quarterly of Qom University

First year, No 2, serial 2, autumn and winter 1394- solar (2015)

**License Holder:** Qom University

**Managing Director:** Gholam Hussein A'rabi (PhD)

**Editor in Chief:** Ali Ahmad Naseh (PhD)

---

### **The Editorial Board** (in alphabetical order)

A'rabi, Gholam Hussein, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Qom University

Diyari Bidgoli, Mohammad Taghi, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Qom University

Hadi, Hojjat, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, University of the Quran and Hadith

Ibrahimi, Ibrahim, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Arak University

Izadi, Mahdi, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Imam Sadiq University

Mo'addab, Seyyed Reza, PhD, Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Qom University

Mortazavi, Seyyed Mohammad, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Firdausi University

Moulaiinia, 'Ezzatullah, PhD, Assistant Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Qom University

Naseh, Ali Ahmad, PhD, Associate Professor of Department of Sciences of the Quran and Hadith, Qom University

Nekoonam, Ja'far, PhD, Associate Professor of Department of sciences of the Quran and Hadith, Qom University

---

### **Office Manager and Editorial Secretary:** Mohammad Reza Shoja'ee

**Editor:** Ms. Rouhani

**Translator:** Abulfazl Imani Ragheb

**Designer and Typist:** Hussein Mo'zzami

---

### **Notes:**

- The Bi-quarterly of Comparative Philosophy Research accepts papers on .....
- The author(s) is in full responsibility for the content of the paper.
- The content of the Quarterly is open to be cited on the condition that the source is mentioned.
- The Bi-quarterly is free to edit, summarize and revise the papers.

---

### **Address:**

The office of Bi-quarterly of Comparative Philosophy Research, central library, Qom University, al-Qhadir Boulevard, Qom

**Tel:** 00982532103360-61

**Website:** ptt.qom.ac.ir

**Email:** ptt@qom.ac.ir

**The specific website for scientific journals of Qom University:** www.mag.qom.ac.ir