



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم
سال هشتم • شماره دوم • پاییز و زمستان ۱۴۰۱ • شماره پیاپی ۱۶



صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر غلامحسین اعرابی

سربدیر: دکتر علی احمد ناصح



اعضای هیات تحریریه:

دکتر ابراهیم ابراهیمی (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک)، **دکتر مهدی ایزدی** (استاد گروه علوم قرآن و حدیث امام صادق (ع)),
دکتر محمد تقی دیاری (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، **دکتر سید رضا مؤذب** (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، **دکر علی احمد ناصح** (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، **دکتر فتح الله نجارزادگان** (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (پردیس فارابی)), **دکتر جعفر نکونام** (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، **دکتر هادی حجت** (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، **دکتر عزت الله مولایی نبا** (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار شکلی: دکتر علیرضا جوهرچی • متترجم و ویراستار انگلیسی: اسماعیل راشد • صفحه‌آرا: محمد باقر مهرآبادی

این نشریه دارای درجه علمی می‌باشد و همچنین در ارزیابی سالانه (۱۳۹۸) کمیسیون نشریات کشور "موفق به اخذ رتبه ممتاز "الف" گردید. جهت اطلاعات بیشتر به پرتال نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (https://journals.msrt.ir) مراجعه فرمایید.

- در این دوفصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که به صورت تطبیقی در یکی از عرصه‌های علوم قرآنی و تفسیر نوشته شده و در آنها دیدگاه‌های مذاهب و مکاتب اسلامی با هم مقایسه گردیده باشد.
- مسئولیت مطالب هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- نقل مطالب دوفصلنامه با ذکر مأخذ منع ندارد.
- دوفصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

این نشریه با مشارکت دانشگاه قم و انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

نشانی: قم: بلوار الغدیر، دانشگاه قم: ساختمان مرکزی، دفتر دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

کد پستی: ۱۱۴۶۱۴۶۶۱ * تلفن: ۰۳۷۱۶۱۰۳۳۶۱ * ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ * دورنگار: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰

۱۹۱۲۰۵ | شاپا الکترونیکی: ۲۴۷ شاپا: ۲۴۷

<http://ptt.qom.ac.ir> • ptt@Qom.ac.ir



راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید پیش از این جایی منتشر نشده و یا همزمان به مجله دیگری ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش اولیه مقاله متوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن متوط به تأیید دوران و هیئت تحریریه است.
۳. در صورتی که مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا رساله دکتری است، ذکر نام استاد راهنمای الزامی است.
۴. مقاله باید شامل؛ عنوان، چکیده فارسی، مقدمه، بدن اصلی، نتیجه، کتابخانه و چکیده انگلیسی باشد.
۵. چکیده باید شامل هدف، روش و نتایج به دست آمده باشد.
۶. حجم مقاله باید از ۵۰۰۰ کلمه کمتر و از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۷. مقاله باید در نرم‌افزار Word و با قلم BZar معمولی با اندازه ۱۳ برای متن و با اندازه ۱۰ برای پابوشت و قلم انگلیسی Times New Roman، برای متن با اندازه ۱۱ و برای پابوشت با اندازه ۹ تایپ شده باشد. فهرست منابع نیز با فونت BZar ۱۱ و ۱۰ Times New Roman تایپ شود.
۸. اسمی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیح در پابوشت ذکر شود.
۹. استادها در مقاله به شیوه (APA) تنظیم شود.
۱۰. استاد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، حرف ص شماره صفحه) باشد (در صورتی که از چند صفحه پیاپی استفاده شده باشد به صورت مثلاً: ص ۵۲ (اعداد برای منابع فارسی از راست به چپ و برای انگلیسی از چپ به راست نوشته شود).
۱۱. در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر چاپ شده باشد و در متن مورد استفاده قرار گرفته باشد پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) یا (a, b) از هم متمایز گردند.
۱۲. اگر تعداد نویسنده‌ها بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
۱۳. اگر در متن به بیش از یک منبع استفاده شده باشد با نقطه و ویگول؛ از هم جدا می‌شوند.
۱۴. منابع در پایان متن بر اساس حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان مجله (به صورت ایتالیک)، دوره (شماره)، شماره صفحات آغازین و پایان مقاله.
 - کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان کتاب (به صورت ایتالیک)، (متوجه اوپریاستار/گردآورنده)، محل نشر: ناشر.
 - کتاب با اوپریاستار، بدون نویسنده نام خانوادگی، نام، (ویراستار)، (سال انتشار)، عنوان کتاب (به صورت ایتالیک)، محل انتشار: ناشر.
 - کتاب ترجمه یا تصحیح شده: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، عنوان کتاب (به صورت ایتالیک)، (نام و نام خانوادگی، مترجم/مصحح). محل انتشار: ناشر. (در صورت ترجمه سال انتشار کتاب به زبان اصلی).
 - کتاب چندجلدی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، عنوان کتاب (شماره جلد)، محل انتشار: ناشر.
 - چاپ‌های بعدی کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، عنوان کتاب (چاپ...ام)، محل انتشار: ناشر.
 - مقاله در مجموعه مقالات یا فصلی از یک کتاب دارای ویراستار یا گردآورنده: نام خانوادگی، نام (قطعه)، (سال انتشار)، عنوان مقاله/فصل، در نام گردآورنده یا ویراستار، عنوان مجموعه مقالات (به صورت ایتالیک)، شماره صفحات آغازین و پایانی مقاله، محل نشر: ناشر.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام، عنوان مقاله/کتاب، تاریخ دریافت، آدرس سایت.
۱۵. مسئولیت مقاله
۱۶. مسئولیت صحت و سقمه مطالب بر عهده نویسنده‌نویسنگان است. از این رو مقالات بیانگر دیدگاه اعضاء هیئت تحریریه نیست.
- فصلنامه در ردیا قبول و ویراش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد محتوای مقاله باید مورد تأیید همه نویسنگان باشد.
- نقل و اقتباس از مقاله‌های مجله با ذکر مأخذ آزاد است.
- در صورتی که نویسنده از دستاوردهای پژوهشی دیگران یا بخشی از پژوهش‌های خود، بدون ذکر منع، استفاده کند، سرقت علمی به حساب آمده و مقاله پذیرفته نمی‌شود.



فهرست مقالات

- بررسی تطبیقی آرای مفسران فریقین در مواجهه با آیه بیوت با تکیه بر نقد دیدگاه مشهور ۵
حسین علی‌مهر | زینب احمدیان
- سنخش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق «حق» و مرادیابی از «شہید» در آیه ۵۳ فصلت ۳۲
علی راد | سید محمد موسوی مقدم | مجید زارعی | کوثر قاسمی
- تأثیر جنسیت در تفسیر ۶۱
زینب شمس | مصطفی عباسی مقدم
- دلالت و مصدق (ولی دم) در آیه ۳۳ سوره اسراء ۹۳
محمد جواد توکلی خانیکی | فهیمه مرادی
- واکاوی دیدگاه‌های فریقین درباره «الذین أتوا العلم» در سوره عنکبوت ۱۲۱
محسن نورائی | مهدی تقی زاده طبری | قمر کوهی گونیانی
- ارتباط سنجی مفهوم ما عند الله با بقیه الله در قرآن کریم ۱۴۹
زهرا چراغچی | امیر توحیدی | مجید معارف
- مطالعه تطبیقی - انتقادی تجربه نفس از دیدگاه تفسیری فخر رازی و علامه طباطبائی ۱۷۲
علی الله بداشتی | داود صائمی | فائزه سادات خردمند
- تأثیر بلاغت در آیات موهم جسمانیت خداوند از نگاه مفسران تأویلی و ظاهرگرا ۲۰۱
مسلم لاله‌زاری | جواد پورrostابی | محمدرضا شایق
- تبیین سیر تطور آرای مفسران فریقین درباره آیه "شهدا لله" ۲۲۶
مینا شمخی | سعید رحیمیان | علیرضا خنثا
- بررسی تطبیقی نقش مرجحات ادبی و سیاقی قرائات در تفاسیر مجمع البیان طبرسی و معانی القرآن فراء با بیان اثر تفسیری در آیات مربوط ۲۶۱
هادی حجت | محمدرضا غریبی
- واکاوی تطبیقی تفاسیر روایی و فلسفی و عرفانی درباره حقیقت عرش الہی به عنوان مرقبه‌ای از عالم مجردات ۲۸۹
مهدی ایمانی مقدم | رضا جمالی
- بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین در چگونگی تحقق هدف از خلقت در آیه ۵۶ سوره ذاریات ۳۱۰
سید مهدی رحمتی | فاطمه حاجی‌اکبری





A Comparative Study of the Views of Sunni and Shiite Exegetes regarding the *Buyūt* Verse Relying on a Critique of the Prominent View

Hosein Alavi Mehr * | Zainab Ahmadiyan **

Received: 2022/3/17 | Correction: 2022/6/15 | Accepted: 2022/8/21 | Published: 2022/12/21

Abstract

Verse 36 of the chapter al-Nur which is known as the *Buyūt* (houses) Verse reveres houses in which there is the remembrance of and glorification of God morning and evening and thus, God has given the permission for the elevation of the worth and rank of these houses. In explaining Divine intent regarding *buyūt*, exegetes hold different and scattered views; however, they have mostly explained *buyūt* to refer to mosques. In the present study, through a descriptive-analytic method and a study of the views of Sunni and Shiite exegetes, we strive to strengthen the belief that, in contrast to the prominent view, we cannot consider mosques to be the main meaning of the verse; rather, the term *buyūt* can only include mosques and other mentioned instances by nullifying qualities. The analysis and evaluation of the prominent views lead us to the fact that the proofs and evidence of this view are not sufficiently accurate; rather, the context and apparent aspect of the verse as well as narrative support validate a new theory. Accordingly, and as it appears from the context, *buyūt* refers not to mosques but rather to the houses of the 14 Infallibles it is understood from the harmony between the elevation of *buyūt* (houses) and the infallibility of their inhabitants that the infallibility of the inhabitants is relevant in the elevation of the houses.



Keywords: verses of virtues, verse 36 of the chapter al-Nur, the *Buyūt* (houses) Verse, house of the Infallibles.

* Prof., Al-Mustafa International University, Qom,Iran | h-alavimehr@miu.ac.ir

** Ph.D. candidate, Comparative Exegesis, Ulum va Ma'aref-i Quran University (corresponding author), Tehran, Iran | ahmadiyan.z@gmail.com

□ Alavi Mehr, H; Ahmadiyan, Z. (2022) A Comparative Study of the Views of Sunni and Shiite Exegetes regarding the *Buyūt* Verse Relying on a Critique of the Prominent View. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 4-30. Doi: 10.22091/PTT.2022.3839.1960.



بررسی تطبیقی آرای مفسران فرقین در مواجهه با آیه بیوت با تکیه بر نقد دیدگاه مشهور

حسین علوی‌مهر* | زینب احمدیان**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

آیه ۳۶ سوره نور که به آیه بیوت شهرت دارد، در تعظیم خانه‌هایی است که هر صبح و شام در آن‌ها ذکر و تسبیح خداوند گفته می‌شود و از این‌رو، خدا به رفع قدر و مزلت این خانه‌ها اذن داده است. مفسران در تبیین مراد الهی از بیوت، دیدگاه‌های متفاوت و پراکنده‌ای دارند؛ اما غالباً از بیوت به مساجد تغییر کرده‌اند. در پژوهش حاضر، بر آنیم تا با روش توصیفی - تحلیلی و از خلال بررسی دیدگاه‌های مفسران فرقین، این گمانه را تقویت کنیم که برخلاف دیدگاه مشهور، نمی‌توان مسجد را مراد اصلی آیه برشمود؛ بلکه واژه بیوت تنها با الغای خصوصیات می‌تواند شامل مساجد و دیگر مصادیق مذکور شود.



تحلیل و ارزیابی دیدگاه مشهور، چنین به دست می‌دهد که ادله و مستندات این دیدگاه از انتقام کافی برخوردار نیست؛ بلکه ظاهر و سیاق آیه و نیز پشتونه روایی، نگره جدید را تأیید می‌کند. بر این اساس و چنان‌که از قراین برمی‌آید، بیوت نه به معنای خانه‌های ذوات معصومین است و از تلازم میان رفت بیوت و عصمت ساکنان آن، چنین برداشت می‌شود که شرط عصمت ساکنان در ترفیع بیوت موضوعیت دارد.

واژگان کلیدی: آیات فضایل، آیه ۳۶ سوره نور، آیه بیوت، خانه معصومین.

* استاد تمام جامعه المصطفی العالمیہ، قم | H-alavimehr@miu.ac.ir

** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم. (نویسنده مسئول) | Ahmadiyan.z@gmail.com

□ علوی‌مهر، حسین؛ احمدیان، زینب. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی آرای مفسران فرقین در مواجهه با آیه بیوت با تکیه بر نقد

دیدگاه مشهور، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸۷(۱۶)، ۳۰-۴. Doi: 10.22091/PTT.2022.3839.1960.

بیان مسأله

قرآن کریم مشحون از آیاتی است که به شأن و منزلت پیامبر (ص) و اهل‌بیت مطهر ایشان اشاره دارد؛ تا آن جا که در لسان روایات تصریح شده که ربع آیات قرآن در حق این خاندان نازل شده است. (نک. حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۹)

علی‌رغم تصریح روایات بر این حقیقت، آیات دال بر فضایل و مناقب آل‌الله آن‌چنان که باید، شناخته‌شده نیست. از جمله آیه ۳۶ سوره نور که از آن به "آیه بیوت" تعبیر می‌کنند. این آیه در تعظیم خانه‌هایی است که هر صبح و شام در آن‌ها ذکر و تسبیح خداوند گفته می‌شود و از این‌رو، خدا به رفع قدر و منزلت این خانه‌ها اذن داده است. اگرچه در جوامع روایی، مقصود از بیوت در این آیه، خانه‌انیا و اولیا عنوان شده (نک. ابن‌بابویه، ج ۱۳۹۵ ق، ج ۱، ص ۲۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱، ص ۵۰)، به نظر می‌رسد که تعبیر غالب مفسران از بیوت به مساجد، باعث شده است که این آیه کم‌تر در زمرة آیات فضایل به شمار آید.

در نوشتار پیش‌رو، برآئیم تا با در نظر گرفتن این فرضیه که آیه بیوت در بیان منزلت رفیع اهل‌بیت (ع) نازل شده است، تفاسیر فریقین تحت این آیه را واکاویم و ضمن بررسی آرای مفسران بر جسته شیعی و سنی، دلایل و شواهد اثبات این فرضیه را بر شماریم. برای این منظور، ابتدا به این مسأله خواهیم پرداخت که صاحبان تفاسیر بر جسته فریقین، چه احتمالاتی را درباره مراد الهی از بیوت مطرح کردند. سپس با ارزیابی و نقد آن‌ها و تبیین تأویلات ناموجه بیان‌شده، به بازندهشی در مقایم و مفردات آیه بیوت خواهیم پرداخت تا ارتباط آیه شریفه با فضایل اهل‌بیت (ع) روشن شود.

ضرورت پرداخت به این موضوع، از ضرورت بررسی آیات فضایل نشأت می‌گیرد؛ چراکه اثبات فضیلت خاندان نبوت (ع) به انضمام قاعدة عقلی "ترجیح افضل بر مفضول" مقدمه‌ای بر اثبات تقدم ایشان در امر خلافت پیامبر (ص) است (نک. مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ج ۹، ص ۲۳۹). علاوه بر این، از آن جا که آیه بیوت به عنوان یکی از آیات فضایل، مغفول مانده و کم‌تر مطالعه شده، اهتمام به تدقیق در آن، ضرورت دوچندان می‌یابد.

بر مبنای یافته‌های نگارنده، هیچ کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌ای در خصوص موضوع این مقاله نگاشته نشده و تنها مقاله "بیوت مرفع اهل بیت (ع)" به قلم غلام‌رضا رضایی می‌تواند پیشینه‌ای برای این موضوع محسوب شود- اگرچه این مقاله به رد دیدگاه ابن‌تیمیه مبنی بر اختصاص این آیه به مسجد و به‌تبع آن، بدعت و شرک بودن عبادت در مراقد پامبر (ص) و اهل بیت (ع) تمرکز دارد؛ لذا رویکرد مقاله مذکور با رویکرد مقاله حاضر کاملاً متفاوت است.

بیان آیه

قرآن کریم در سوره نور پس از آن که بابیان بکر و لطیفی به توصیف نور الهی می‌پردازد، در آیه ۳۶ به جایگاه نور الهی اشاره می‌کند و می‌فرماید: *فِي بُيُوتِ أَذْنَ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَيِّعُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآَصَابِِ؛ [آن نور پر فروغ] در خانه‌هایی است که خدا رخصت داده قدر و متزلت آن‌ها رفعت یابد؛ چراکه رخصت داده است نام خدا در آن‌ها برده شود. در آن خانه‌ها هر بامداد و عصرگاه کسانی او را تسیح می‌گویند.

"بیت" در لغت به معنای "پناهگاه انسان و مکان بازگشت او و محل اجتماع افراد" آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۴). هم‌چنین گفته‌اند که اصل بیت به معنای "جایگاه انسان در شب" است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۵۱)

"اذن" بر "اعلام رخصت برای انجام دادن کاری" (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۰) یا "اعلان نبود مانع برای انجام دادن آن" (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۹) دلالت دارد. برخی نیز اذن را اراده و مشیت معنا کرده‌اند؛ هرچند اراده در مقام، بر اذن مقدم است؛ زیرا باید اول اراده کنیم، سپس اذن بدھیم. (نک. قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۷)

"رفع" نقیض خفض و به مفهوم "برافراشتن" آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۱۲۵)؛ اما در این سیاق، دال بر مفهوم تعظیم و تکریم است (نک. ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۱۲۱). هم‌چنین "ذکر" به معنای "حفظ چیزی یا جاری کردن چیزی بر زبان" (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۳۴۶)، "تسیح" به مفهوم "تزریه خدا از جمیع سیئات"

(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۲۵)، "غدو" جمع غدا به معنای "اول روز" و "آصال" جمع اصیل به معنای "اول شب" است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۰۴) برخی گفته‌اند که "فی بیوت" متعلق به "کمشکاہ" در آیه قبل است و بر این مبنای، فعل "توقد" را در تقدیر گرفته‌اند (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۳۶). علامه طباطبایی علاوه بر این احتمال، جایز دانسته که "فی بیوت" متعلق به فعل "یهدی" در آیه قبل باشد؛ اگرچه تصریح کرده است که این احتمالات تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۶). به اعتقاد ابن‌زید، این عبارت به "مصالح" در آیه قبل بر می‌گردد و عامل، استقرار مصالح است. زجاج نیز احتمال داده که "فی" به "یسبح" متصل باشد. (نک. طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۰)

مراد از "رفع بیوت" رفع قدر و منزلت آن خانه‌ها و لزوم تعظیم و تکریم آن‌هاست و از آن جا که عظمت و علوّ خاص خدای تعالی است، تنها کسانی به این درجه نایل می‌شوند که منتبه به او باشند. چراًی این انتساب را باید در سیاق «یُذَكِّرَ فِيهَا أَسْمُهُ» و اشاره به "غُدو" و "الآصال" جست؛ چراکه اولی بر استمرار یاد خدا و دومی بر مداومت تسیح خدا در این خانه‌ها دلالت دارند؛ لذا چون اهل این خانه‌ها همواره نام خدا را می‌برند و او را تسیح می‌کنند، قدر و منزلت آن‌ها رفیع شده است. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۶)

نتیجه آن که این آیه در پی آیه ۳۵ که به "آیه نور" اشتهار دارد و خداوند را نور آسمان و زمین خوانده است، در مقام تبیین جایگاه نور الهی است که همانا خانه‌هایی مرفع و با خصایص ممتازند. این خانه‌ها «دیوارهای بلند و غیرقابل نفوذی دارند تا از دسترس شیاطین دور باشند. مردانی از آن پاسداری می‌کنند که برنامه آن‌ها، یاد خدا و تسیح او در هر صبح و شام است؛ مردانی که زرق و برق دنیای مادی آن‌ها را از یاد خدا غافل نمی‌کند؛ مردانی که پیوند مستمر آن‌ها با خداوند از طریق نماز و پیوند مستمرشان با خلق خدا از طریق زکات برقرار است؛ مردانی که از روز رستاخیز و حساب و کتاب اعمال یمناکند و این بیم آمیخته با امید، پیوسته آن‌ها را در مسیر حق نگه می‌دارد و خداوند به چنین مردانی، پاداشی بی‌حساب مرحمت می‌کند». (مکارم، ۱۳۸۶ ش، ج ۹، ص ۴۰۷)

دیدگاه مفسران عامه

در تفاسیر اهل سنت، دیدگاه‌های مطرح ذیل معنای واژه بیوت بسیار است. این کثرت اختلاف، از کمبود روایات تفسیری مرتبط با آیه مذکور در منابع روایی و تفسیری اهل سنت نشأت می‌گیرد؛ لذا مفسران عامه ناچار شده‌اند در این باره یا به قول صحابه استناد کنند یا برداشت‌های شخصی خود را بیان نمایند.

ابن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) مفسر معروف اهل سنت، معتقد است که منظور از بیوت در این آیه، "مساجد" است و برای تأیید سخن خود به چندین نقل اشاره می‌کند که هیچ‌کدام منقول از پیامبر (ص) نیست و نظر تفسیری صحابه‌ای چون: ابن عباس، مجاهد، حسن و برخی دیگر است (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۸، ص ۱۱۱ و ۱۱۲). وی همچنین تصریح می‌کند که نظر دیگری در مقابل این نظر است که طبق آن از بیوت، "تمام خانه‌ها" فهم می‌شود و در این مورد تنها به نظر عکرمه اشاره می‌کند (نک. همان، ص ۱۱۲). طبری نظر اول را ترجیح می‌دهد و چنین استدلال می‌کند که چون مساجد تنها برای عبادت ساخته شده‌اند، پس منظور این آیه، مساجد است. (نک. همان)

ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ ق) از قدماهای مفسران عامه، پنج نظر را برای بیوت نقل کرده و گویند گان آن را نام برده است که عبارتند از: "همه مساجد" از ابن عباس و برخی دیگر از صحابه؛ "چهار مسجدی که به دست پیامبران بنا شد" (کعبه که به دست ابراهیم و اسماعیل بنا گشته؛ بیت المقدس که به دست داود و سلیمان ساخته شد و مسجدالنبی و مسجد قبا که پیامبر (ص) آن‌ها را ساخت) از ابن بریده؛ "بیوت النبی" از مجاهد؛ "همه خانه‌هایی که در آن‌ها خدای متعال یاد می‌شود" از عکرمه؛ و "بیت المقدس" از حسن. (نک. ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۸ ص ۲۶۰۴ و ۲۶۰۵)

ثعلبی (م ۴۲۷ ق) مفسر قرن پنجم اهل سنت، در این باره به روایت نبوی استشهاد نموده و از انس بن مالک و بریده نقل کرده که پیامبر (ص) در پاسخ به پرسش ابابکر در خصوص معنای این آیه فرمود: «خانه علی (ع) و فاطمه (س) بهترین این بیوت است». (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۷، ص ۱۰۶)

وی هم‌چنین به نقل "چهار مسجد خاص" پرداخته؛ اما این نظر را به ابن‌ابی‌بریده انتساب داده است. هم‌چنین نقل کرده که به اعتقاد امام صادق (ع)، "خانه‌های پیامبر (ص) و به اعتقاد سدی، "خانه‌های مدینه" منظور آیه است. با این حال، وی "مسجد" را نظر بیشتر مفسران خوانده و آن را نزدیک ترین قول به صواب دانسته است. مؤیدات او عبارتند از: سیاق آیه (که به زعم او دلالت دارد بر این که آن خانه‌ها برای نماز و عبادت بنا شده‌اند) و این نقل منسوب به ابن عباس: «المساجد بيوت الله عزوجل في الأرض وهي تصلي لأهل السماء كما تصلي النجوم لأهل الأرض». (علیی، ۱۴۲۲ ق، ج ۷، ص ۱۰۶)

حسکانی دیگر مفسر قرن پنجم (م ۴۹۰ ق) نیز ذیل این آیه، به نقل روایتی پرداخته که طبق آن، خانه امیرالمؤمنین (ع) جزو مصاديق بیوت بر شمرده شده است. او این روایت را از سه طریق نقل کرده که سند دو مورد آن به انس بن مالک و بریده می‌رسد. آنان نقل کرده‌اند که پیامبر در جمعی این آیه را قرائت کرد. پس مردمی بلند شد و پرسید: «منظور از این خانه‌ها کدام است؟» پیامبر فرمود: «بیوت انبیا». سپس ابابکر برخاست و پرسید: «آیا خانه علی (ع) و فاطمه (س) هم جزو این خانه‌هاست؟» پیامبر پاسخ دادند: «آری، بلکه جزو بهترین آن‌هاست». (حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۳۴)

سند روایت سومی که حسکانی در تفسیر خود آورده، به شخصی به نام "ابی‌برزه" یا "ابن ابی‌برزه" می‌رسد که در آن روایت، به نام ابابکر اشاره‌ای نشده و سؤال او با عبارت مجھول "قیل" آمده است. (همان، ص ۵۳۲)

بغوی (م ۵۱۰ ق) منظور از بیوت را "مسجد" دانسته و برای تأیید این مطلب، به نقل سعید بن جبیر استناد کرده که از ابن عباس روایت کرده: «مسجد خانه‌های خدا روی زمینند». هم‌چنین از ابی‌بریده نقل کرده: «منظور، چهار مسجدی است که پیامبران آن را تأسیس کرده‌اند». (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۴۱۸)

میبدی (م ۵۳۰ ق) در کشف‌الاسرار، به دو نظر اشاره کرده است: نظر ابن عباس مبنی بر تطبیق بیوت بر "مسجد" و نظر ابن‌بریده مبنی بر تطبیق آن بر "چهار مسجدی" که به دست پیامبران تأسیس شده است. (نک. میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۳۷)

جارالله زمخشیری (م ۵۳۸ ق) مفسر و زبان‌شناس برجسته، صرفًا به نقل نظر ابن عباس بسنده کرده که ظاهر این امر دلالت دارد بر این که با او در این مسأله موافق است که منظور از بیوت، "مساجد" است. (نک. زمخشیری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۲)

ابن عطیه (م ۵۴۲ ق) مفسر مالکی مذهب، ذیل این واژه به چهار رأی اشاره کرده است.

از ابن عباس، مجاهد و حسن نقل کرده که منظور "مساجد" است؛ از حسن بن ابی الحسن نقل کرده که منظور فقط "بیت المقدس" است و خداوند به جهت مواضع و اماکن مختلفی که در بیت المقدس وجود دارد، آن را به صورت واژه جمع آورده است؛ از عکرمه نقل کرده که منظور "مطلق خانه‌های ایمانی" است؛ چه مساجد و چه خانه‌هایی که در آن صبح و شب عبادت می‌شود و نیز از مجاهد نقل کرده که منظور "خانه‌های پیامبر" است. وی در نتیجه‌گیری بحث، قول اول را ارجح دانسته است. (نک. ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۱۸۵)

محبی‌الدین بن عربی (م ۵۴۳ ق) عارف قرن ششم، سه احتمال را برای معنای بیوت آورده است: "مساجد" که آن را قول ابن عباس و جمهور مفسران خوانده؛ "بیت المقدس" که آن را به حسن نسبت داده و "همه خانه‌ها" که آن را نظر عکرمه دانسته است. (ابن عربی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۱۳۸۹)

ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) نیز گزارش کرده که بیوت در آیه مذکور، طبق دیدگاه ابن عباس به معنای "مساجد"، طبق دیدگاه مجاهد به معنای "خانه همسران پیامبر" و طبق دیدگاه حسن به معنای "بیت المقدس" است. (نک. ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۲۹۷)

فخر رازی (م ۶۰۶ ق) فقیه شافعی و مفسر ایرانی، با تصریح بر این که «اکثر مفسران گفته‌اند منظور مساجد است»، این عده را به دو گروه تقسیم کرده است: دسته اول کسانی که به اطلاق "مساجد" معتقدند و دسته دوم کسانی که منظور از بیوت را "چهار مسجد خاص" دانسته‌اند: کعبه، بیت المقدس، مسجدالنبی و مسجد قبا که به دست پیامبران تأسیس شده‌اند. وی علاوه بر رد نظر دسته دوم، دیدگاه عکرمه مبنی بر شمول این آیه بر "تمام خانه‌ها" را نیز رد کرده و در انتها نظر خود را چنین بیان نموده است: «بنابراین لفظ بر تمام مساجد

اطلاق می‌شود؛ چنان‌که به نقل از ابن عباس، مساجد بیوت خدا بر زمین است». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۳۹۶)

شمس‌الدین قرطبی (م ۶۷۱ ق) معتقد است که پنج نظر درباره مفهوم بیوت وجود دارد: اول "مسجد" که ابن عباس، مجاهد و حسن به این نظر قائلند؛ دوم "بیت‌المقدس" که از حسن نقل شده است؛ سوم "بیوت‌النبی" که مجاهد آن را گفته است؛ چهارم "همه خانه‌ها" که گوینده آن عکرمه است و پنجم "مسجد اربعه" که پیامبر آنان را ساخته‌اند" و این از ابن‌پریده نقل شده است. او در جمع‌بندی، دیدگاه اول را ترجیح داده و مؤید آن را حدیثی دانسته که انس بن مالک از پیامبر (ص) روایت کرده است: «من أحب الله عزوجل فليحب المساجد فانها من أحبني فليحب أصحابي ومن أحب أصحابي فليحب القرآن ومن أحب القرآن فليحب المساجد فانها أفيية الله أبنيته أذن الله في رفعها». (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۶۶)

بیضاوی (م ۶۸۵ ق) با اشاره به ادامه آیه، چنین تعلیل کرده که چون بین مساجد و صفات‌هایی که خداوند برای بیوت آورده، تلاش وجود دارد، مراد از بیوت "مسجد" است. وی در ادامه، به نظر دیگری نیز اشاره کرده که طبق آن، منظور از بیوت، "مسجد‌ثلاثه" است که ظاهراً به مسجد‌النبی، مسجد‌الحرام و مسجد‌الاقصی اشاره دارد؛ اما او به گویندگان این نظر اشاره‌ای نکرده و تنها به بیان عبارت «قیل» کفایت کرده است. (نک. بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۰۸)

ابن‌کثیر (م ۷۷۴ ق) فقیه و مفسر معروف اهل سنت، ذیل این آیه تصریح کرده: «منظور از بیوت، مساجد است که بهترین بقاع نزد خداوند است و خانه‌های او روی زمین است و او در آن‌ها عبادت می‌شود». او سپس به بیان قتاده استناد کرده که گفته است: «منظور، مساجد است که امر شده به بنا و تطهیر آن» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۵۶). وی در ادامه، به بیان بیش از ده روایت در لزوم بنا و تکریم و تعظیم مساجد پرداخته است. (نک. همان، ص ۵۷ و ۵۸)

سیوطی (م ۹۱۱ ق) از اکابر علمای عame و مفسر قرن نهم، چهار دیدگاه را در این باره نقل کرده است. وی با استناد به روایت‌های جداگانه، قول به "مسجد" را به ابن عباس، قتاده و مجاهد منسوب کرده است. سپس از مجاهد نقل کرده که منظور "خانه‌های پیامبر" است.

هم چنین از ابن زید آورده که منظور، کعبه، بیتالمقدس، مسجدالنبی و مسجد قباست؛ یعنی چهار مسجدی که به دست پیامبران ساخته شد و در انتهای روایت نبوی اشاره کرده است که خانه امیرالمؤمنین (ع) را جزو بیوت یادشده می‌شمرد. وی به سنده بن مردویه از انس بن مالک و بریده نقل کرده است که پیامبر فرمود: «منظور خانه‌های پیامبران است». پس ابابکر برخاست و پرسید: «آیا خانه علی (ع) و فاطمه (س) هم جزو آن‌هاست؟» پیامبر فرمود: «آری؛ از بهترین آن‌هاست». (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۵۰)

شهابالدین آلوسی (م ۱۲۷۰ ق) مفتی عثمانی که از مفسران متأخر عامه محسوب می‌شود، چهار قول را در روح المعانی ذکر کرده است. وی قول به "مساجد" را مروی از ابن عباس، قتاده و مجاهد دانسته و از ابن زید نقل کرده که منظور، چهار مسجد تأسیس شده به دست پیامبران است. هم چنین از حسن روایت کرده که مراد، "بیتالمقدس" است و آمدن صیغه جمع برای آن به این علت است که در آن جا مکان‌های زیادی وجود دارد که از یکدیگر متمایزند.

آلوسی در انتها به نقل حدیث مروی از انس و بریده پرداخته که در آن، پیامبر (ص) خانه حضرت علی (ع) و فاطمه (س) را جزو بیوت مرفع بر شمرده است و علی‌رغم گرایش سلفی خود و سرسپردگی به مسلک ابن‌تیمیه در نادیده گرفتن آیات فضایل، تصریح کرده است: «اگر این روایت صحیح باشد، سزاوار نیست در تفسیر آیه از آن عدول کنیم». (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۳۶۶ و ۳۶۷)

دیدگاه مفسران امامیه

تفسیر روایی شیعه، بر این نکته تصریح دارند که آیه مذکور در شأن اهل‌بیت (ع) نازل شده است؛ اما صاحبان تفاسیر غیر مؤثر امامیه، دایرۀ مصادیق این آیه را توسعه داده‌اند و خانه اولیای معصومین را تنها یکی از مصادیق آیه بر شمرده‌اند.

علی بن ابراهیم قمی، از روایان بزرگ شیعه و یاران امام حسن عسکری (ع) و مشایخ معتبر کلینی، در تفسیر قمی، ذیل این آیه از امام باقر (ع) روایت کرده است: «هِيَ بِيُوتِ الْأَئِيَّاتِ وَ تَيَّتُ عَلَيِّ مِنْهَا». (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۴)

فرات کوفی (م ۳۰۷ ق) دیگر مفسر شیعی که ظاهراً معاصر علی بن ابراهیم می‌زیسته، در تفسیر خود، روایت معنی آورده که به زید بن علی می‌رسد. او بدون اشاره به راوی دیگری گفته است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ هِيَ بُيُوتُ الْأَنْبِيَاءُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَذَا مِنْهَا يَعْنِي تَيْتَ عَلَيْهِ [بْنُ أَبِي طَالِبٍ] فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ هَذَا مِنْ أَفْضَلِهَا». (فرات کوفی، ۱۴۰۱ ق، ص ۲۸۶)

ابوالفتح رازی (م ۵۵۶ ق) در تفسیر روض الجنان، به اختلاف مفسران درباره بیوت اشاره کرده و بعد از روایت قول ابن عباس مبنی بر این که «مساجد خانه‌های خداست»، از ابی بریده نقل کرده که مراد چهار مسجد است که آن را پیغمبران بنا کرده‌اند. وی هم‌چنین به نظر سدی مبنی بر تطبیق بیوت بر "خانه‌های مدینه" و روایت بدون سند امام صادق (ع) نیز اشاره کرده که طبق آن، مراد از بیوت، "خانه‌های رسول" است. (نک. رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۱۵۱)

همو در ادامه، از انس بن مالک و بریده نقل کرده است: «یک روز رسول علیه السلام این آیت می‌خواند. مردی برخاست و گفت: "یا رسول الله! این خانه‌ها کدام است؟" گفت: "بیوت الانبیاء". ابوبکر برخاست و گفت: "یا رسول الله! خانه فاطمه و علی (ع) از این جمله هست؟" گفت: "هو من افضلها". (رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۱۵۲)

مرحوم طبرسی (م ۵۴۸ ق)، ذیل این آیه از ابن عباس، حسن، مجاهد و جبائی نقل کرده است که منظور از بیوت مساجدند و پشتونه قول ابن عباس را این حدیث نبوی دانسته است: «المساجد بيوت الله في الأرض وهي تصليء لأهل السماء كما تصليء النجوم لأهل الأرض». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۷)

ایشان در ادامه و پس از آن که بدون آوردن گوینده، به دیدگاهی که مقصود آیه را "چهار مسجد ساخته شده به دست پیامبران" می‌داند اشاره کرده، به ذکر این روایت پرداخته است: «سَأَلَ النَّبِيَّ لَمَّا قَرَأَ الْآيَةَ أَيِّ بَيْتٍ هَذِهِ فَقَالَ بَيْتُ الْأَنْبِيَاءِ فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْبَيْتُ مِنْهَا يَعْنِي بَيْتُ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ قَالَ نَعَمْ مِنْ أَفْضَلِهَا». ایشان در ذکر راوی و سند روایت تنها به بیان «روی ذلک مرفوعاً» اکتفا نموده و آیات *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ

یُظَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا*(احزاب / ۳۳) و *رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَّ كَانُهُ عَيْنُكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ*(هود / ۷۳) را پشتوانه و مؤید این مطلب دانسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۷)

این روایت در جوامع‌الجامع، اثر تفسیری دیگر طبرسی نیز آمده است. (نک. همو، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۱۱)

مرحوم فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) در تفسیر صافی، به دو روایت از امام باقر (ع) و یک روایت از امام صادق (ع) اشاره کرده که طبق روایات امام باقر (ع)، "بیوت انبیا و رسولان و حکیمان و ائمه" و نیز "بیوت انبیا و بیت امیرالمؤمنین علی (ع)" و طبق روایت امام صادق (ع) "بیوت النبی" مصادیق بیوت شمرده شده‌اند. (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۳۶)

علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲ ق) در تفسیر المیزان، قدر متین منظور از بیوت را «مساجد» دانسته و برای تأیید این مطلب، علاوه بر استناد به آیه چهل سوره حج *وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا* چنین تعلیل کرده‌اند که مساجد اساساً ساخته می‌شوند تا ذکر خدا در آن‌ها گفته شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۶). ایشان در ادامه و ذیل عنوان "بحث روایی" به ارتباط این آیه با منقبت اهل‌بیت (ع) اشاره و در این‌باره سه حدیث نقل کرده‌اند: روایت مروی از انس بن مالک و بریده به نقل از در المنشور سیوطی، روایت علی بن ابراهیم از امام باقر (ع) و نیز روایت دیگری از امام باقر (ع) که فرمود: «هی بیوت الأنسیاء و بیت علی منها». ایشان بر این نکته تصریح و تأکید دارند که این دست از روایات، از جنس تطبیق هستند نه تفسیر. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۵، ص ۱۴۲)

آیت الله جوادی آملی مجموعه‌ای شامل مساجد، بیوت اهل‌بیت (ع)، مشاهد مشرفه ایشان و خانه‌هایی را که در آن قرآن تلاوت می‌شود، مصادیق "بیوت" برشمرده‌اند که همگی مشمول رفتعت الهی در آیه مذکور می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴)

آیت الله مکارم شیرازی نیز پس از روایت احادیث مرتبط با رفتعت بیوت معصومان (ع) از جمله حدیث نبوی از انس و بریده یا احادیث امام باقر (ع)، به این نکته اشاره کرده که روایات ذیل آیه شریفه، تنها در صدد بیان مصدقه‌های واضحند؛ نه در صدد تعیین مصادیق.

ازین رو هر مکانی که به فرمان خدا بربا و نام خدا در آن‌ها بردۀ می‌شود، مصدق‌آیه شریفه است. به اعتقاد وی، این بیوت همان مراکزی است که به فرمان پروردگار استحکام یافته و مرکز یاد خدا هستند و حقایق اسلام و احکام خدا از آن جا نشر می‌یابد و در این معنای وسیع و گسترده، مساجد، خانه‌های انبیا و اولیا، مخصوصاً خانه پیامبر (ص) و خانه علی (ع) جمع است. (نک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۸۳)

نقد و بروزی دیدگاه‌ها

طبق یافته‌های پژوهش، نظر مفسران فرقین درباره مراد از بیوت در آیه ۳۶ سوره نور را می‌توان در دو گزینه کلی خلاصه کرد: مسجد و خانه؛ گرچه هر کدام از این دو گزینه، خود به چهار مصدق‌آیه جزئی‌تر تقسیم می‌شوند.

الف) مسجد

۱. مطلق مساجد

عموم مفسران اهل سنت، با تکیه بر منقولاتی از ابن عباس، حسن، مجاهد، جائی و قتاده، بر این اعتقادند که مراد از بیوت در این آیه، مساجد است. در میان مفسران شیعه نیز برخی این قول را پذیرفته‌اند؛ اما اشکالاتی وجود دارد که مانع از پذیرش این معنا به عنوان مراد اصلی آیه است. اشکال عمدۀ این قول، محرومیت از پشتونه روایی است. اگرچه برخی مفسران در تأیید این معنا به اقوالی استناد کرده‌اند، تحقیق در منبع و سند این اقوال، ضعف آنان در اثبات این معنا برای آیه را آشکار می‌کند.

روایت اول که بیشترین استناد به آن صورت گرفته، این روایت است: «المساجد بیوت الله في الأرض وهي تضيء لأهل السماء كما تضيء النجوم لأهل الأرض». در میان مفسران شیعه، مرحوم طبرسی این قول را بدون ذکر سند یا روایان، "قول النبي "خوانده و آن را پشتونه دیدگاه ابن عباس دانسته است. (نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۷)

اما جست‌وجو در منابع روایی شیعه، این نتیجه را به دست می‌دهد که قدیم‌ترین منبع ذکر این روایت، همان مجمع‌البيان طبرسی است و پیش از آن، در هیچ‌کدام از اصول روایی شیعه، ذکری از این روایت به میان نیامده است. مؤلفان پس از طبرسی نیز هنگام نقل این

روایت، سند آن را از مجمع‌البیان آورده‌اند. (نک. مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۳، ص ۳۲۷؛ قمی ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۱۲؛ قمی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۴۲۷)

در میان اهل سنت نیز برخی از مفسران به این قول استناد جسته‌اند؛ اما بیان آن‌ها تصریح دارد که این عبارت منقول از ابن عباس است و آن را روایت نبوی قلمداد نکرده‌اند. (نک. قرطی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۳۹۶) لذا این روایت موقوفه است و «روایت موقوفه حتی اگر دارای سند صحیحی باشد، حجت نیست و جزو روایات ضعیف برشمرده می‌شود» (هاشمی شاهروdi، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۷۸)؛ بنابراین این روایت، بیانگر اجتهاد فردی غیرمعصوم و برخلاف احادیث بسیاری است که به معصومان (ع) استناد دارند و در آن‌ها، مراد از بیوت، مساجد شمرده نشده‌اند.

روایت دیگری که در این زمینه بدان استناد شده، این روایت است: «وَمَنْ أَحَبَّ الْقُرْآنَ فَلْيُحِبِّ الْمَسَاجِدَ فَإِنَّهَا أَفْنِيَةُ اللَّهِ وَأَبْنِيَتُهُ أَذِنَ فِي رَفِيعِهَا». این بخش حدیث که «مساجد ابینه خدای متعالند و خداوند اجازه فرموده که رفعت یابند» تالندازهای بر دیدگاه مذکور دلالت دارد، اما مشکل حدیث این است که در متون روایی معتبر و متقدم فریقین نیامده است.

در میان کتب روایی شیعه، تنها منبعی که به ذکر این روایت پرداخته، مستدرک‌الرسائل محدث نوری است که او نیز در ذکر سند روایت چنین گفته است: «القطب الرواندي في كتاب لب الباب عن النبي» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۳۵۵) و آن گاه که سراغ لب الباب می‌رویم، مشاهده می‌کنیم که مرحوم راوندی آن را مرفوعاً نقل کرده و در بیان سند روایت تنها به این عبارت اکتفا نموده است: «وَفِي الْخَبْرِ عَنِ النَّبِيِّ». (قطب راوندی، ۱۴۳۱ ق، ج ۱، ص ۲۴۷)

در میان منابع اهل سنت نیز تنها قرطی این روایت را در تفسیر خود آورده است (نک. قرطی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۲۶۶) که علاوه بر اشکال انفراد در نقل، علمای رجال اهل سنت راویان او را به شدت تضعیف کرده‌اند و خود حدیث نیز به جعلی بودن حکم شده است.

(نک. رضایی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱)

حدیث دیگری که ممکن است مؤید اनطباق بیوت بر مساجد شمرده شود، روایت زید بن علی از پدرش امام سجاد (ع) است که فرمود: «الْمَسَاجِدُ بُيُوتُ اللَّهِ فَمَنْ سَعَى إِلَيْهَا فَقَدْ سَعَى إِلَى اللَّهِ». (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۷، ص ۶۸) اما این روایت نیز نمی‌تواند پشتونه روایی این دیدگاه محسوب شود؛ چراکه اولاً هیچ‌کدام از مفسران به این روایت استناد نکرده‌اند و ثانیاً این روایت، تفسیری نیست؛ یعنی ذیل آیه و برای تبیین مراد الهی صادر نشده است؛ بلکه مستقل از آیه و در خلال پاسخ‌گویی امام به سؤالات زید بن علی بیان شده و برفرض پذیرش درستی آن، درباره مراد خداوند از بیوت در آیه شریفه، ساكت است.

اشکال دوم انطباق بیوت بر مساجد، ناهمانگی معانی این دو واژه است. لغویان تصریح کرده‌اند که در مفهوم لغوی بیت، دو مؤلفه «سکونت» و «بیته» اصالت دارد؛ چنان‌که راغب گفته است: «اصل بیت به معنای جایگاه و پناهگاه انسان در شب است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۵۱). از طرفی مبرهن است که مساجد، نه برای سکونت بنا می‌شوند و نه بیته؛ بلکه مکان‌های عمومی هستند که برای عبادت خداوند بنا شده‌اند؛ بنابراین «برفرض که از بیت، مفهوم مسجد نیز اراده شود، این معنای دور از ذهن است که جز با قرینه فهمیده نمی‌شود». (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۳۴)

اشکال سوم به نحوه کاربرد واژه بیت و مسجد در قرآن برمی‌گردد؛ چراکه با بررسی تمامی موارد کاربردی واژه بیت در قرآن، صرف نظر از قالب‌های فعلی یا مصدری آن، این نتیجه به دست می‌آید که این لغت در لسان قرآن غالباً در معنای "خانه" و "مسکن" و تنها در موارد اندکی برای کعبه (بیت‌الله) یا بیت‌المقدس به کار رفته که در دو معنای اخیر به نام خاص این دو مکان اشاره دارد که عنوانی وضعی و قراردادی است.

حال اگر مراد از بیوت معرف در این آیه را بر مساجد تطبیق دهیم، تنها نمونه‌ای خواهد بود که قرآن از "بیت"، "مسجد" را اراده کرده و حال آن که قرآن هرگاه درباره مساجد سخن گفته، از لفظ "مسجد" استفاده کرده است. ریشه‌یابی واژه مسجد در قرآن، نشان می‌دهد که این واژه پانزده بار درباره مسجد‌الحرام، دو بار درباره مسجد‌القصی و یازده بار

درباره عموم مساجد آمده است و این مطلب دلالت دارد بر این که دأب قرآن بر این است که مساجد را مسجد بخواند؛ همان‌گونه که عکرمه قائل به نفی معنای مسجد برای بیوت شده و گفته است: «لِيَسْتَ بِالْمَسَاجِدِ الَّتِي سَمَاهَا اللَّهُ بِأَسْمَائِهَا». (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۶۰۵)

از مجموع سه اشکال فوق و آنچه گفته شد، چنین به دست می‌آید که تحمیل مفهوم مسجد بر بیت، نه مؤید به اثر روایی است، نه با مفهوم لغوی این کلمات سازگار است و نه با لسان و دأب قرآن هم خوانی دارد؛ لذا تنها از باب تنتیح مناطق یا الغای خصوصیات و باوجود قرینه‌ای معتبر می‌توان از بیت، مسجد را اراده کرد که در این صورت، مفهومی ثانوی و نه بالاصاله خواهد بود.

با این بیان سه مصدق دیگری که تحت عنوان مسجد بیان شده است نیز قابل اعتنا نخواهد بود؛ اما از آن جا که هر کدام اشکالات خاص خود را نیز دارند به بررسی آن‌ها نیز می‌پردازیم.

۲. مساجد اربعه

در برخی از تفاسیر، "أربع مساجد لم يبنها إلا النبي" مراد از بیوت شمرده شده‌اند. در این بیان، کعبه که توسط حضرت ابراهیم و اسماعیل (ع) بنا شد، بیت‌المقدس که به دست حضرت داود و سلیمان (ع) تأسیس شد و مسجدالنبی و مسجد قبا که به دستور پیامبر اسلام (ص) ساخته شدند، اما کنی هستند که خدا در آیه ۳۶ سوره نور به توصیف آنان پرداخته است.

این دیدگاه علاوه بر اشکالی که به اصل مفهوم مسجد برمی‌گردد، از دو جهت مخدوش است: اول آن که به لحاظ سندی به فرد مشخصی نمی‌رسد و از گوینده آن در تفاسیر مختلف با عبارات مختلفی یاد شده است. چنان‌که رازی و بغوی آن را به "ابی بریده" منتبه کرده‌اند؛ ابن ابی حاتم و میدی آن را به "ابن بریده" نسبت داده‌اند؛ ثعلبی گوینده آن را "ابن ابی بریده" خوانده و سیوطی نیز قائل این دیدگاه را "ابن زید" دانسته است. این تشویش در اسناد، نشان‌دهنده آن است که مثناً این قول به روشنی مشخص نیست.

در ثانی چنین دیدگاهی مصدق تخصیص بلادلیل است و هیچ قرینه متصل و منفصلی مبنی بر تخصیص یافتن این مفهوم بر چهار مسجد خاص وجود ندارد؛ چنان‌که فخر رازی با استناد به همین اشکال، این قول را رد کرده است. (نک. فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۳۹۶)

۳. مساجد ثلاثة

این دیدگاه که ظاهراً به سه مسجد مقدس، یعنی مسجدالحرام، مسجدالنبی و مسجدالاقصی اشاره دارد، تنها در تفسیر انوارالتنزیر به عنوان یکی از نظریات تفسیری مطرح شده و در همانجا نیز به قائل آن اشاره‌ای نشده است (نک. یضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۰۸). این نظریه علاوه بر نادر و شاذ بودن، به اشکال تخصیص بلادلیل نیز مبتلاست؛ مضاف بر این که اشکال اصلی تحمیل معنای مسجد بر بیت هم برای این عنوان مطرح است. لذا در کل نمی‌توان آن را قابل اعتنا دانست.

۴. بیت المقدس

منشأ مخدوش بودن این دیدگاه، علاوه بر دخالت مفهوم مسجد و نبود قرینه و دلیلی بر صحت تخصیص آیه، تناقض با ظاهر آیه است؛ چراکه واژه بیوت بر صیغه جمع آمده، اما در این دیدگاه تنها اختصاص به یک مورد یافته است. تعلیلی که قائل این دیدگاه، حسن، برای رفع این تناقض نقل کرده، این است که بیت المقدس دارای مواقف و اماکن مختلفی است و از این‌رو به عنوان یک مجموعه در نظر گرفته شده؛ اما روشن است که این توجیه قابل دفاع نیست و آلوسی نیز این بیان را در تضاد جدی با ظاهر آیه خوانده و رد کرده است (نک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۳۶۷)؛ بنابراین ضعف آشکار این توجیه، توان رویارویی با دو اشکال عمدۀ این دیدگاه، یعنی تخصیص بلادلیل و تناقض با ظاهر آیه را ندارد.

ب) خانه

۱. مطلق خانه‌ها

این دیدگاه به عکرمه انتساب یافته است. مفسرانی که به این نظر اشاره کرده‌اند، دو دسته شده‌اند؛ برخی در نقل آن به طور مطلق گفته‌اند: "همه خانه‌ها" و برخی آن را به صوت

مقید و با عناوینی چون "همه خانه‌های ایمانی" یا "خانه‌هایی که در آن‌ها خداوند یاد می‌شود" نقل کرده‌اند. به نظر می‌رسد که در اصل نظر عکرمه نیز این قید لحاظ شده و طبیعتاً وی بر این اعتقاد نبوده است که شمول این آیه، تمام خانه‌های روی زمین را در بر می‌گیرد. علاوه بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد حتی معنای تخصیص یافته بیوت، یعنی تمام خانه‌های ایمانی نیز نمی‌تواند مراد آیه باشد و آن، سیاق آیه است که در تحسین و تمجید اماکن خاصی است و قراین متصلی از جمله توصیفاتی که در وصف ساکنان این خانه‌ها آمده است بر تخصیص یافتن اماکن دلالت دارند و جایگاه ممتاز این بیوت و ویژگی منحصر به فرد آن‌ها را روشن می‌سازند؛ چنان‌که فخر رازی نیز در این باره تصریح کرده است: «ممکن نیست که خداوند همه خانه‌ها را با این وصف (اذن ان ترفع) توصیف کند». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۳۹۶)

۲. خانه‌های مدینه

این دیدگاه شاذ و بی‌مبنای است، به سدی منتبه شده است و به نظر می‌رسد که برای اثبات قابل اعتنا نبودن آن به اقامه دلیل نیاز نیست؛ چنان‌که اکثر مفسران آن را قابل اعتنا و درخور ذکر ندانسته‌اند.

۳. خانه همسران پیامبر

طبق یافته‌های این پژوهش، دیدگاه مذکور تنها در تفسیر ابن‌جوزی مطرح شده و او نیز آن را به مجاهد منتبه کرده است؛ لذا نظر شاذی محسوب می‌شود که عموم مفسران به آن اعتنا نکرده‌اند. علاوه بر این، قرآن کریم در توصیف ساکنان این بیوت فرموده است: *رِجَالٌ لَا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةً وَ لَا يَتَبَعُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ* (نور/۳۷) و مبرهن است که این توصیف نمی‌تواند در وصف همسران پیامبر باشد.

۴. خانه انبیا و اوصیای معصوم

این دیدگاه برگرفته از روایاتی است که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) در بیان مراد الهی از آیه بیوت صادر شده و غالب مفسران شیعه و برخی از مفسران عامه، ذیل آیه مذکور

به نقل آن‌ها پرداخته‌اند. روایت انس بن مالک و بریده از پیامبر (ص)، بارزترین نمونه این منقولات است که اگرچه تفاوتی جزئی در الفاظ آن دیده می‌شود، مفسران آن را روایتی قابل اعتنا قلمداد کرده‌اند. آنچه در این روایات مشترک است، آن است که پیامبر «خانه‌های انبیا» را مراد الهی از بیوت دانسته و در ادامه فرموده‌اند: «خانه علی و فاطمه از بهترین این خانه‌هاست».

در میان تمام دیدگاه‌های تفسیری موجود حول آیه ۳۶ سوره نور، تنها همین دیدگاه، مؤثر محسوب می‌شود و روایات بسیاری مؤید آن هستند؛ چنان‌که از امام باقر (ع) در تفسیر این آیه نقل شده است که فرموده‌اند: «بیوّات الأنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ وَ الْحَكَمَاءِ وَ أَئْمَةِ الْهُدَى». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸ ص ۱۱۹)

هم‌چنین در حدیثی وارد شده که قتاده، فقیه معروف اهل بصره، در زمان حضور در مجلس امام باقر (ع) از ابهت خاص آن حضرت که سراسر قلبش را فراگرفته بود اظهار شگفتی کرد. آن حضرت در پاسخ او فرمود: «آیا می‌دانی کجا نشسته‌ای؟ در برابر کسانی که خدا درباره آن‌ها فرموده: *فِي بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ*. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۰۹)

امام کاظم (ع) نیز در پاسخ به سؤالی مبنی بر مفهوم آیه بیوت فرمودند: «منظور خانه پیامبر است و سپس خانه علی (ع)». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۲۵) آن حضرت از پدر خود، امام صادق (ع) نیز روایت کرده که آن حضرت در معنای بیوت در آیه مذکور فرمود: «خانه آل محمد». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۲۶)

امام هادی (ع) نیز در خلال زیارت جامعه کبیره، با این بیان، ائمه (ع) را کسانی معرفی کرده که آیه مذکور در وصف آنان نازل شده است: «خَلَقْنَاكُمْ اللَّهُ أَنْوَارًا فَجَعَلْنَاكُمْ بِعِرْشِهِ مُحْدِثِينَ حَتَّىٰ مَنْ عَلَيْنَا بِكُمْ فَاجْعَلْنَاكُمْ فِي بُيُوتِ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ». (همان، ج ۹۹، ص ۱۲۹) در تفاسیر مؤثر و جوامع روایی، احادیث بسیاری در این باب احصا شده است که مضمون همه آن‌ها به ارتباط آیه با شأن و منزلت معصومان (ع) دلالت دارند. (نک. حویزی، ۱۴۱۵ق، ذیل آیه ۳۶ سوره نور)

نکته قابل ذکر آن است که سیاق آیه و ارتباط آن با مضمون آیه پیش از خود که به آیه نور اشتها را تقویت می کند که آیه در صدد توصیف خانه هایی است که ساکنان آن معصوم هستند؛ اعم از انبیا و اولیا. تلائم میان رفت و عصمت ساکنان آن از دو طریق قابل اثبات است: طریق اول، دلالت رفت خانه ها بر عصمت ساکنان و طریق دوم، دلالت عصمت ساکنان بر رفت خانه ها؛ به عبارت دیگر، در وجه اول، ذهن از رفت یافتن خانه ها به معصوم بودن ساکنان آن پی می برد و در وجه دوم، عصمت ساکنان دلیل رفیع شدن خانه ها دانسته می شود.

وجه اول را در بیان مرحوم امین‌الاسلام می‌توان یافت. ایشان با استناد به آیه تطهیر که به اذهاب رجس از خلاندان پیامبر اشاره دارد، "بیوت" در آیه مذکور را با عنوان "أهل‌البيت" در آیه تطهیر در ارتباط دانسته و رفت خانه های مذبور را دلیل بر عصمت ساکنان آن دانسته و گفته است:

«مراد از رفع بیوت، تعظیم آنها و پاکیزه نگهداشتنشان از لوث هرگونه آلودگی ظاهری و پرهیز از ارتکاب هر نوع معصیت است». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۷)

در مقابل، علامه طباطبائی از طریق وجه دوم به عصمت ساکنان این خانه ها استدلال کرده است. ایشان معتقدند که طبق آیات ۳۶ و ۳۷ سوره نور، علت رفت یافتن بیوت این است که در آنها کسانی ساکنند که از یاد خدا و انجام دادن عمل صالح غفلت نمی‌کنند و لازمه چنین مقامی، محجوب نبودن از یاد خدا و توجه نداشتن به غیر او و رسیدن به مقام مخلصین است. سپس به ویژگی هایی که قرآن برای مخلصین آورده اشاره کرده که از جمله آن، مصونیت از وسوسه شیطان و محفوظ بودن از گناه و بدکاری است و این ویژگی ها را دلیل بر عصمت اهل این بیوت دانسته است. (نک. طباطبائی، ۱۴۲۸، ق، ص ۲۶۸)

مرحوم استرآبادی نیز برای تبیین هویت ساکنان خانه های مرفع، از هر دو وجه بهره برده است. وی ابتدا چنین استدلال کرده که چون خداوند اهالی این خانه ها را به موجب آیه تطهیر از زشتی ها و پلیدی ها دور کرده، خانه های ایشان را تعظیم و تجلیل نموده است. سپس با استناد به آیه تطهیر و آیه نور و ارتباط این دو آیه با آیه بیوت، تصریح کرده است که صفات

اهالی این خانه‌ها فقط در میان انبیا و اولیای معصوم یافت می‌شود. (نک. استرآبادی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۵۸)

بنا بر آنچه گفته شد، این دیدگاه علاوه بر امتیاز منسوب بودن به پیامبر (ص) و معصومان (ع) که مفسران حقیقی قرآن و عالم به تمام معانی آنند، با سیاق و ظاهر آیه، مفاهیم پیش و پس از این آیه و نیز معانی لغوی واژگان آن هم خوانی دارد؛ بنابراین، «به‌طور مسلم مقصود از بیوت، مساجد نیست؛ بلکه مقصود، بیوت انبیا و اولیای الهی است». (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۰۲)

نتیجه

۱. بررسی تفاسیر بر جسته فریقین ذیل آیه بیوت، نشان می‌دهد که قاطبه مفسران عامه، مراد اصلی آیه از بیوت را مساجد دانسته‌اند. صاحبان تفاسیر غیر مؤثر شیعی نیز اگرچه با استناد به روایات تفسیری، خانه پیامبر (ص) و خاندان مطهر ایشان را در زمرة مصادیق بیوت برشمرده‌اند، بعضًا تصریح کرده‌اند که قدر متین معنای بیوت، مساجد است. به باور این مفسران، روایات در این باب از جنس تطبیق هستند، نه تفسیر و بر همین مبنای قائل به معنایی وسیع و گسترده برای بیوت شده‌اند که آیه را از اختصاص خارج می‌کند.
۲. بررسی روایات و اقوال مقوی معنای مسجد برای بیوت، نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از آن‌ها صلاحیت اعتنا ندارند. مشهورترین روایت در این باب، موقوفه است و باقی اقوال نیز یا به ضعف در سند یا به انفراد در نقل دچارند. لذا دیدگاه مذکور فاقد پشتونه روایی است.
۳. واکاوی معنای واژه بیت، حاکی از آن است که این لغت، نه در کاربرد لفظی و نه در استعمال قرآنی، هیچ‌گاه متراծ و واژه مسجد واقع نشده و اساساً مرز مشخصی میان مفهوم لغوی این دو واژه وجود دارد که در لسان قرآن نیز رعایت شده است.
۴. با تحلیل دیگر مصادیق عنوان شده برای بیوت نیز مشخص شد که این موارد دچار اشکالات متعددی هستند؛ از جمله تخصیص بلا دلیل، تناقض با ظاهر آیه، تناقض یا سیاق آیه، عدم انتساب به قول معصوم و فقدان مبنای.

۵. در میان احتمالات موجود برای مراد الهی از بیوت، تنها یک گزینه از قوت برخوردار است؛ بیوت ذوات معصومین (ع). این مورد، تنها معنای مؤثر آیه و برگرفته از روایات متعدد منتقل در جوامع روایی فرقین است و علاوه بر اختصاص به این امتیاز، واجد هماهنگی با سیاق و ظاهر آیه و نیز مطابق با معانی لغوی واژگان آن است.

۶. کشف ارتباط میان رفعت بیوت و عصمت ساکنان از دو طریق ممکن است: دلالت رفعت خانه‌ها بر عصمت ساکنان و دلالت عصمت ساکنان بر رفعت خانه‌ها. در وجه اول، ذهن از رفعت یافتن خانه‌ها به معصوم بودن ساکنان آن پی می‌برد و در وجه دوم، عصمت ساکنان دلیل رفع شدن خانه‌ها دانسته می‌شود. مرحوم طبرسی به وجه اول، علامه طباطبائی به وجه دوم و مرحوم استرآبادی به هر دو وجه بر تلازم رفعت بیوت و عصمت ساکنان آن استدلال کرده‌اند.

۷. التزام به اختصاص بیوت به خانه معصومان، به معنای رد باقی معانی نیست؛ بلکه این معانی در فرایند توسعه مصادیق آیه و گسترش معانی آن، بالحظ کردن قرایین و از باب تنقیح مناطق یا الغای خصوصیات، پذیرفتی خواهند بود.

منابع

- آذرخش، مصطفی (۱۳۷۶ ش)، «فضائل اهل بیت علیهم السلام در اهم تفاسیر اهل سنت»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- آللوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، ریاض: مکتبه البارز.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ ق)، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، تهران: نشر اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق)، المکحوم و المحيط الاعظم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالجیل.
- ابن عطیه، عبدالرحمن بن غالب (۱۴۲۲ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغو، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، تفسیر البغوی (معالم التنزیل)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضانوی، عبدالرحمن بن عمر (۱۴۱۸ ق)، آثار التنزیل و آثار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شعابی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)، الكشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش)، پیامبر رحمت، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، تفسیر تسنیم (جلد ۶)، چاپ هشتم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ ق)، شواهد التنزیل، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، نور الشفیلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان، مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
- رضابی، غلامرضا (۱۳۹۵ ش)، «بیوت مرفع اهل بیت»، پژوهش‌نامه حج و زیارت، شماره ۲، ص ۱۱۳-۱۴۴.
- زمخشی، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، الكشاف، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۶ ق)، الوهابیة بین المبانی الفکریة والنتائج العلمیة، قم: مؤسسه امام صادق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المنشور فی التفسیر بالماثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق)، *الانسان و العقيدة*، قم: باقیات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *جواب الجامع*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التیان فی تفسیر القرآن*، بی‌جا، دار احیاء التراث العربي.
- عباسی، الهمام؛ حسین خاکپور و فرهنگز کلی (۱۳۹۴ش)، «بررسی فضایل اهل‌بیت در تفسیر روح المعانی»، دو فصلنامه تفسیرپژوهی، شماره ۴، ص ۱۱۸-۱۴۷.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فرات کوفی، ابن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *كتاب العین*، چاپ دوم، قم: شر هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، صافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، وافقی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
- فیوضی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر*، چاپ دوم، قم: دارالهجرة.
- قاسمی، علی محمد (۱۳۹۶ش)، «بررسی تطبیقی آرای مفسران در تفسیر آیه نور»، فصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۹، ص ۸۵-۱۱۴.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۳۱ق)، *لب الباب*، قم: نشر آل عبا.
- قمری، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر قمری*، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
- قمری، عباس (۱۴۱۴ق)، *سفينة البحار*، قم: اسوه.
- قمری مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الكافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *پیام قرآن*، چاپ نهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة البار*، تهران: امیرکبیر.
- نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳ش)، *تفسیر تطبیقی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

نوری، حسین بن محمدنقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت.
هاشمی شاهروdi، محمود (۱۳۸۷ش)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مرکز پژوهش‌های
فارسی‌الغدیر.

References

- Abbasi, I., Khakpour, H., & Goli, F. (2015). A review of the virtues of the Household or the Prophet (A) in Rous Al Maani Interpretation. *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran*, 2(4), 147-118. [In Persian].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'ani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Astarabadi, A. (1409 AH/1989). *Ta'wil al-aayaat al-zahirah fi fada'il al-'itrat al-tahirah*, 1st ed. Qom: Muassasa-yi Nashr-i Islami. [In Arabic].
- Azarakhsh, M. (1376 SH/1998). *Faza'il-i Ahlebayt 'alayhimus salam dar ahamm-i tafasir-i Ahl-i Sunnat*. Master's thesis. Tarbiyat Modarres University. [In Persian].
- Baghwi, H. (1420 AH/1999). *Tafsir al-Baghwi (Ma'alim al-tanzil)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Beydawi, A. R. (1418 AH/1997). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Tafsir al-Kabir*, 3rd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1409 AH/1989). *Kitab al-'ain*, 2nd ed. Qom: Hejrat Publication. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1406 AH/1986). *Wafi*. Isfahan: Amirul Mumineen Library. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Safî*, 2nd ed. Tehran: Maktaba-yi Sadr. [In Arabic].
- Fayumi, A. (1414 AH/1994). *Al-Misbah al-munir*, 2nd ed. Qom: Dar al-Hejrah. [In Arabic].
- Firuzabadi, M. (1415 AH/1995). *Al-Qamus al-muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Furat Kufi, F. (1410 AH/1990). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Arabic].
- Hashemi Shahrudi, M. (1387 SH/2009). *Farhang-i figh-i mutabiq-i mazhab-i Ahlebayt 'alayhimus salam*. Qom: Markaz-i Pazhouhesh-ha-yi Farsi-yi al-Ghadir. [In Persian].
- Haskani, U. (1411 AH/1991). *Shawahid al-tanzil*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Arabic].
- Huwayzi, A. A. (1415 AH/1995). *Nur al-Thaqalayn*, 4th ed. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Abi Hatam, A. R. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim*, 3rd ed. Riyadh: Maktabat al-Bariz. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1408 AH/1988). *Ahkam al-Quran*. Beirut: Dar al-Jabal. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. R. (1422 AH/2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (Shaykh Saduq). (1395 AH). *Kamal al-din wa tamam al-n'emah*, 2nd ed. Tehran: Islamiyyah Publication. [In Arabic].

- Ibn Babwayh, M. (Shaykh Saduq). (1413 AH/1993). *Man la yahduru hu al-faqih*, 2nd ed. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *M'ujam maqayees al-lughah*. Qom: Maktabat al-Aalaam al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Jowzi, A. R. (1422 AH/2001). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1414 AH/1994). *Lisan al-'Arab*, 3rd ed. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic].
- Ibn Sayyidah, A. (1421 AH/2000). *Al-Muhkam wa al-muhit al-'azam*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1388 SH/2010). *Payambar-i rahmat*, 2nd ed. Qom: Isra Publication Center. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1389 SH/2011). *Tafsir Tasnim* (vol. 6), 8th ed. Qom: Isra Publication Center. [In Persian].
- Kulayni, M. (1407 AH/1987). *Al-Kafi*, 4th ed. Tehran: Dra al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Mabidi, A. (1371 SH/1993). *Kashf al-asrar wa 'iddat al-abrar*. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1403 AH/1983). *Bihar al-anwar*, 2nd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1371 SH/1993). *Tafsir Namunah*, 10th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. (1386 SH/2008). *Payam-i Quran*, 9th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mustfawi, H. (1368 SH/1990). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Quran al-karim*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Arabic].
- Najjarzadegan, F. (1383 SH/2005). *Tafsir-i tatbiqi*. Qom: Markaz-i Jahani-ye Ulum-i Islami. [In Arabic].
- Nouri, H. (1408 AH/1988). *Mustadrak al-wasa'il*. Qom: Muassasat Aal al-Bayt. [In Arabic].
- Qarashi, A. A. (1371 SH/1993). *Qamus-i Quran*, 8th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Qasemi, A. M. (2018) A comparative study of the opinions of exegetes concerning the Verse of Light. *Journal of Comparative Studies of the Quran and Hadith*, 5(9), 85-114. [In Persian].
- Qommi Mashhadi, M. (1368 SH/1990). *Kanz al-daqqa'iq wa bahr al-ghara'ib*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Arabic].
- Qommi, A. (1363 SH/1985). *Tafsir al-Qommi*, 3rd ed. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qommi, A. (1414 AH/1994). *Safinat al-bihar*. Qom: Usweh. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (1364 SH). *Al-Jami' li ahkam al-Quran*. Tehran: Nasir Khosro. [In Arabic].
- Qutb Ravandi, S. (1431 AH/2010). *Lub al-lubab*. Tehran: Aal Aba Publication. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mufradat alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Razi, A. F. H. (1408 AH/1988). *Ruh al-jinan*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].

- Rezaie, G. R. (2016). The honoured houses of the Ahl al-bayt (a). *Hajj and Ziarah Research Journal*, 1(2), 113-144. [In Persian].
- Sobhani Tabrizi, J. (1426 AH/2005). *Al-Wahabiyah bayn al-mabani al-fikriyyah wa al-nataij al-'ilmiyyah*. Qom: Muassasat Imam Sadiq (as). [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthour fi tafsir bi-l ma'thour*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Tabari, M. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al bayan fi tafsir al-Quran*, 3rd ed. Tehran: Nasir Khosro. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1412 AH/1992). *Jawami' al-jami'*. Qom: Markaz-i Mudiriyat-i Hawze-yi Ilmiyyah. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1390 AH/2012). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*, 2nd ed. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1428 AH/2007). *Al-Insan wa al-'aqidah*. Qom: Baqiyat. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1422 AH/2001). *Al-Kashf wa al-bayan*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf*, 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].



An Evaluation of Exegetic Opinions of the Shiites and Sunnis in Explaining the Object of “*Haq*” and Discovering the Meaning of “*Shahid*” in Verse 53 of al-Fussilat

Ali Rad * | Muhammad Musavi Moqaddam **
Majid Zarei *** | Kosar Ghasemi ****

Received: 2022/1/28 | Correction: 2022/6/15 | Accepted: 2022/8/21 | Published: 2022/12/21

Abstract

Sunni and Shia exegetes are not aligned in their views regarding the meaning of verse 53 of the al-Fussilat Chapter, commonly known as the verse of *Āfāq and Anfus* (lit. horizons and souls, referring to the external world and the internal one of one's soul). Therefore, the meanings of external signs, internal signs, the object of the words *haq* (truth, reality) and *shahid* (witness and, in other usages, martyr) in this verse are not clear. Considering the importance of divine intent regarding this verse, the present article claims that the way of these scattered views is to precisely explain the object of the word “*haq*” and the consistency of the beginning of the verse with what follows. Thus, in this article, utilizing a critical-analytical method, and after presenting a jurisprudential classification of the different types of this relationship in the works of the exegetes, a new approach known as the criteria approach has been suggested. The results of the study show that the attribution of the Quran and its bringer to the “Lord of the Worlds” is a truth that can be traced through the polytheists of Hijaz through two independent albeit unequally ranked ways; one is through the presentation of external and internal signs and the other sufficient divine testimony on this subject. In this approach, the presentation of external and internal signs will be separate from the terminological and prevalent meaning arising from the Sufi-mystic movement.



Keywords: Verse 53 of al-Fussilat, the object of the word *haq*, *Āfāq and Anfus*, Sunni and Shiite exegetes.

* Associate Prof., Department of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran | ali.rad@ut.ac.ir

** Associate Prof., Department of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus, (corresponding author), Qom, Iran | sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

*** Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran | majid.zarei@ut.ac.ir

**** Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, al-Zahra University, Tehran, Iran | k.ghasemi@alzahra.ac.ir

□ Rad, A; Musavi Moqaddam, M; Zarei, M; Ghasemi, K. (2022) An Evaluation of Exegetic Opinions of the Shiites and Sunnis in Explaining the Object of “*Haq*” and Discovering the Meaning of “*Shahid*” in Verse 53 of al-Fussilat. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 31-59. Doi: 10.22091/PTT.2022.6712.1946.



سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق «حق» و مرادیابی از «شهید» در آیه ۵۳ فصلت

علی راد* | سید محمد موسوی مقدم** | مجید زارعی*** | کوثر قاسمی****

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۲/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

مفسران فریقین در تبیین مفهوم آیه ۵۳ فصلت، مشهور به آیه آفاق و انفس، نظریات هم سوی ابراز نکرده‌اند؛ لذا مراد از آیات آفاقتی، آیات انفسی، متعلق حق و معنای شهید در این آیه، به روشنی مشخص نیست. نظر به اهمیت کشف مراد الهی از این کریمه، پژوهش حاضر مدعی است که راز برونو رفت از این تشتبه آرا، تبیین دقیق متعلق «حق» و وجه تناسب صدر با ذیل آیه شریفه است. از این‌رو در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی- انتقادی و پس از عرضه یک طبقه‌بندی اجتهادی از گونه‌های مختلف این ارتباط در میان آثار مفسران، رویکرد جدیدی به عنوان رویکرد معیار، پیشنهاد شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که انتساب قرآن و آورنده آن به «رب العالمین»، امر حکی است که از دو طریق مستقل و البته غیر هم‌رتبه، یکی ارائه آیات آفاقتی و انفسی و دیگری شهادت مکفی الهی بر این موضوع، توسط مشرکان حجاز قابل ردیابی بوده است. در این رویکرد، ارائه آیات آفاقتی و انفسی از معنای مصطلح و رایج برآمده از جریان صوفی- عرفانی ییگانه خواهد بود.



وازگان کلیدی: آیه ۵۳ فصلت، متعلق حق، شهید، آفاق و انفس، مفسران فریقین.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران پرdis فارابی | ali.rad@ut.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران پرdis فارابی (نویسنده مسئول) | sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران پرdis فارابی | majid.zarei@ut.ac.ir

**** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء | k.ghasemi@alzahra.ac.ir

□ راد، علی؛ موسوی‌مقدم، سید‌محمد؛ زارعی، مجید؛ قاسمی، کوثر. (۱۴۰۱). سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق «حق» و

مرادیابی از «شهید» در آیه ۵۳ فصلت، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸، (۱۶)، ۵۹-۳۱. Doi: 10.22091/PTT.2022.6712.1946.

طرح مسأله

در آیه ۵۳ فصلت که به آیه آفاق و انفس نیز شهره شده این گونه می‌خوانیم:

* سُلْطُنٍ يَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَفْقَاسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكُمْ آنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ؟ (بهزادی نشانه‌های خود را در اطراف (جهان) و در خودشان به آنان می‌نمایانیم
تا این که برای آنان آشکار شود که او حق است؛ و آیا کافی نیست که پروردگارت بر هر
چیز گواه است؟!«(فصلت ۵۳)

مراد از آیات آفاقی و انفسی و مرجع ضمیر در «آن‌هه الحق» در قسمت صدر آیه و معنای «شهید» در بخش ذیل آن، از ابهامات این کریمه هست که تفسیر آن را دشوار نموده است. در این میان، برخی از مفسران بر روی صدر آیه تمرکز داشته و در تبیین ذیل این کریمه و وجه تناسب آن با صدر، کمتر کوشیده‌اند. تبیین «متعلق حق»، نقشی کلیدی در فهم مراد الهی در این آیه ایفا می‌نماید؛ اما بدون شناخت معنای «شهید» در ذیل این آیه و وجه تناسب آن با «آن‌هه الحق»، ارائه معنایی منسجم از این آیه می‌سور نیست. دو رویکرد عمده در زمینه ارتباط صدر و ذیل این کریمه را می‌توان از میان آثار پژوهشیان استخراج نمود:

۱. رویکردی که در این باب، سکوت اختیار نموده و اتصال و پیوستگی خاصی برای آن ذکر نکرده است؛

۲. رویکردی که در آن به لزوم پیوستگی میان ابتدا و انتهای آیه توجه شده است. با روش اجتهادی می‌توان رویکرد اخیر را به دو بخش «پیوستگی متجانس» و «پیوستگی نامتجانس» تقسیم نمود. رویکرد پیوستگی متجانس نیز در قالب سه رهیافت، قابل بیان است. آنچه سبب نام‌گذاری متجانس یا نامتجانس بر این رویکردها شده، مشابهت و سنتیت میان مرجع ضمیر در «آن‌هه الحق» با معناشناسی «شهید» در قالب اسم فاعلی «شاهد» یا اسم مفعولی «مشهود» است؛ توضیح بیشتر این مطلب در جای خود ذکر خواهد شد. پژوهش حاضر بر آن است که با ورود به این مبحث از این ره گذر، می‌توان تا حدود زیادی ابهامات و پیچیدگی‌های این آیه را مرتفع نمود.

در مورد پیشینه این پژوهش، به جز پیشینه عمومی در تفاسیر فریقین، تکنگاری‌هایی نیز به چشم می‌خورد. دو پژوهش عمده در حوزه تکنگاری عبارتند از:

۱. مقاله «تفسیر آیات آفاق و انفس در بستر تاریخی»(نکونام، ۱۳۸۷، ص ۲۹-۴۶)؛
۲. بخش یکم از کتاب توحید در قرآن با عنوان «قرآن و راههای شناخت خدا» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۹۷).

در بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده (اعم از پیشینه عمومی یا تکنگاری‌ها) دو نقیصه جدی مشاهده می‌شود: نخست این که تمرکز اصلی بر روی تبیین «آیات آفای» و «آیات انفسی» و مرجع ضمیر در «آن‌های حق» است؛ لذا این پژوهش‌ها عموماً در ترسیم ساختاری منسجم و یکپارچه از کل آیه شریفه در ذهن مخاطب توفیق نداشته‌اند؛ دوم، به مسئله سیاق آیات از قبل تا بعد، کمتر توجه شده است. از این‌رو مقاله پیش رو با روش تحلیلی- انتقادی، کوشیده است تا ضمن پاسخ به پرسش‌های زیر، رویکرد معیار خود را عرضه نماید:

۱. آراء مفسران فرقین در جهت رفع ابهام از کلیدواژه‌گان آیه ۵۳ سوره فصلت کدام است؟

۲. گونه‌های متصور ارتباطی میان صدر و ذیل این آیه شریفه چیست و تابه چه اندازه می‌توان از آن در جهت تبیین دقیق‌تر این کریمه و ارائه ساختاری منسجم و مناسب از آن بهره گرفت؟

۳. چه رویکردی را به عنوان نظریه معیار در این زمینه می‌توان بیان نمود؟

در این پژوهش، کوشش شده تا معنایی منسجم از این آیه شریفه ترسیم شود. بدین منظور، آراء گوناگون مرتب با این موضوع در میان آثار دانشیان، بررسی گردید تا در قالب رویکردهایی طبقه‌بندی شده، عرضه و سپس نقد شوند. پیش از بررسی رویکردهای گوناگون، این نکته را باید گفت که اصولاً برخی از مفسران فرقین، در آثار خویش، به تفسیر واژه «شهید» پرداخته‌اند و از این‌رو، بررسی اتصال صدر و ذیل کریمه در اندیشه آنان، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. برخی از این آثار عبارتند از: *المحرر الوجيز*(ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۲۴)، *الدر المنشور*(سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۶۷)، *الكشف والبيان*(ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۳۰۰)، *جواهر الحسان*(ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۴۷) و *لطائف الاشارات*(قشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰) از تفاسیر عامه؛

همچنین البرهان فی تفسیر القرآن (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۷۹۴-۷۹۵) و تفسیر التستری (تستری، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۳۷) از تفاسیر امامیه.

الف) رویکرد عدم اتصال

در این رویکرد، وجه ارتباط خاصی میان صدر و ذیل آیه ۵۳ فصلت مشاهده نمی‌شود؛ در حالی که بهزعم این پژوهش، کلید رفع ابهام و چالش‌های تفسیری این آیه شریفه را باید در تبیین متعلق «حق» و مرادیابی از «شهید» و وجه ارتباطی میان آن دو جستجو نمود. تنها در این صورت است که می‌توان آراء تفسیری صاحب‌نظران را در حوزه شناخت آیات آفاقی و انفسی سنجید. در تفسیر معانی القرآن از اهل سنت، به ذکر وجوده صرف و نحوی با اشاره‌ای کوتاه به این بخش از آیه، بسندۀ شده و وجه ارتباطی آن با صدر آیه تبیین نشده است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۱). تفسیر بیان السعاده (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۴۰-۴۱) از شیعه نیز همین راه را پیموده است. در دیگر تفسیر شیعی یعنی تفسیر روض الجنان و روح الجنان (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷، ص ۹۰-۹۵)، توضیحاتی کوتاه با صبغه نقل قولی مشاهده شده و البته کم‌تر شاهد رأی اجتهادی در این زمینه‌ایم.

رویکرد اتصال صدر و ذیل آیه

در این کریمه، مسلمًا مرجع ضمیر در عبارت «أنه على كل شئ شهيد»، به خدای سبحان بازگشت می‌کند؛ اما اختلاف در تبیین رابطه میان صدر و ذیل آیه یا به عبارت دیگر، میان متعلق «حق» و معناشناسی «شهید» است. لذا چنان‌چه مشهود شاهد («شهید» در معنای فاعلی «شاهد») یا مشهود شاهدان («شهید» در معنای مفعولی «مشهود»)، همان متعلق حق باشد، یک پیوستگی متجلانس میان صدر و ذیل آیه را شاهدیم و درصورتی که بازگشت این دو بخش به یک معنا نباشد، پیوستگی نامتجلانس خواهیم داشت. البته در فرض اخیر نیز مدعیان این دیدگاه، یک هماهنگی و سازواری منطقی ابراز کرده‌اند که باید بررسی شود. با این توضیح اکنون نوبت آن است تا این رویکردها را در بوته نقد گذاشت تا صحت و سقم آن‌ها روش گردد:

۱. پیوستگی متجانس

سه دسته نظریه در زیر مجموعه این رویکرد، قابل طرح و ارزیابی است:

۱-۱- خدا، مشهود شاهدان

مدعیان این رویکرد، بر این باورند که محور بحث در آیه ۵۳ فصلت، بر حول محور توحید دور می‌زند؛ به گونه‌ای که سیر آفاقی و راه انسانی، دو راه خداشناسی است که در کنار راه سوم خداشناسی یعنی شناخت خدا با خود خدا تکمیل می‌شود. در میان اهل سنت، صاحب کتاب رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، بحث مفصلی در ذیل این آیه درباره مرآتی بودن عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان خلقت) دارد و از این ره گذر، مقصود از تفسیر اشاری را تبیین می‌نماید. او بر آن است که «شهید» در ذیل آیه، به معنای «تجلى» و «ظهور» است و «اوضح الدلالات دلالة الشی على نفسه بظهوره». (ابن عربی، ۱۴۱۰، ق، ج، ۴، ص ۵۴-۶۰)

مطابق با نظر برخی از مفسران امامیه، مرجع ضمیر در «أنه الحق»، خدای سبحان بوده و اوست که قبل از هر چیز و بالای آن شهود می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، بر طبق این ادعا، باید «شهید» را به معنای «مشهود» بدانیم؛ بنابراین آیه این‌گونه معنا خواهد شد که مشاهده آیات آفاقی و انسانی، دو طریق معرفت الهی محسوب می‌شوند؛ اما راه مستقل دیگر که سالک را از پیمودن دو طریق سابق بی‌نیاز می‌کند، شناخت خدا با خداست. سالک در این طریق اخیر، با مشاهده خدای سبحان که مشهود قبل از هر چیز و معروف پیش از هر معلومی است، از مشاهده آیات آفاقی و انسانی برای پی بردن به حقانیت الهی مستغنى می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۷). طرف داران این نظریه، با استناد به متون روایی همچون بخش‌هایی از دعای عرفه (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۶۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱) یا روایتی توحیدی از امیر المؤمنین (ع) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۶)، سعی داشته‌اند تا نظریه خویش را استحکام بخشنند. در این میان، علامه طباطبایی (ره) در کتاب رساله‌الولاية، بر همین باور است که متعلق «حق»، خدای سبحان بوده و «شهید» را باید در معنای مفعولی آن

یعنی «مشهود» به کار برد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۶۸-۴۷۵). صاحب تفسیر نمونه نیز پس از ذکر دو احتمال، با تمسک به مرجحانی، احتمال اول را که مطابق با رویکرد «مشهود بودن خدا» است، به عنوان نظر برگزیده، می‌پذیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۲۹-۳۳۲). در مقابل، برخی دیگر از مفسران، این نظریه را در حد یک احتمال، نقل کرده و دلیلی بر اثبات یا نفی آن نیاورده‌اند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۴۴۹-۴۵۰)؛ و درنهایت مرحوم فیض کاشانی از طرف داران این نظریه، در تفسیر صافی، دلیل اختصاص خطاب در ذیل آیه به پیامبر اکرم (ص) را نشان از بلندای مرتبه شهود می‌داند که تنها مختص به خواص است.

(فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۶۵)

نقد و ارزیابی

۱. اصل این رویکرد، به لحاظ اصالت تاریخی با مناقشه جدی رو به روست؛ به گونه‌ای که جزء نظریات نوآمد محسوب شده، در دوره صحابه و تابعان قابل ردیابی نیست. تنها در دوره معاصر است که متغیرانی چند با صبغه فلسفی- عرفانی، تلاش داشته‌اند تا با بهره گیری از چنین آیاتی، بنیان‌های عرفان نظری خویش را قوام بخشنند. بررسی تفاسیر چند قرن نخست هجری، نشان می‌دهد، گرچه در بعضی از تفاسیر، متعلق «حق» توسط برخی تابعان همچون عطاء و ابن زید بر خدای سبحان نیز منطبق شده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۹)، در هیچ‌کدام از تفاسیر نخستین و حتی قرون میانه، «شهید» در معنای «مشهود» گزارش نشده است.
۲. گرچه اصل این سخن و روایات استنادی طرف داران این رویکرد، بسیار است، مخالفت با سیاق، پذیرش آن را به عنوان تفسیر آیه موردنظر با چالش جدی رو به رو می‌کند. توضیح آن که در آیه قبل یعنی آیه ۵۲ فصلت، سخن بر سر گمراهی کسانی است که به کتاب الهی یا رسول ایشان کافر گشته‌اند: *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرُتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ*(فصلت/۵۲). همچنین ممکن است در نگاه اول، سیاق آیه بعد از آیه محل بحث یعنی آیه آخر سوره فصلت تا حدودی با رویکرد مورد ارزیابی، هم خوانی داشته باشد: *أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ*(فصلت/۵)، اما کلیدوازه «رب» در این آیه شریفه، حاوی نکته‌ای است که اتصال آن با آیه ۵۲ و ۵۳ را حول محور

«قرآن» به عنوان متعلق «حق» روشن خواهد نمود. این اجمال را در ذیل رویکرد معیار، به تفصیل بیان خواهیم کرد.

۳. بررسی مواردی که واژه «شهید» در قرآن به کار گرفته شده، نشان می‌دهد که این واژه هیچ‌گاه در معنای اسم مفعولی «مشهود»، به کار نرفته که البته مدعیان این رویکرد نیز آن را پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۵). آیاتی همچون: ۹۸ آل عمران، ۴۶ یونس، ۱۱۷ مائده، ۸۹ نحل، ۶ مجادله و ... گواه این موضوع است.

۴. گرچه مشاهده و تأمل در آیات آفاقی در پنهان گیتی و آیات انفسی در درون جان انسان، آدمی را به شناخت بیش از پیش خالق انسان و جهان، رهنمون می‌سازد، باید توجه داشت که در این رویکرد، گویا اصطلاحات «آیات آفاقی» و «آیات انفسی» از طریق استصحاب قهقرایی به نفع این جریان مصادره شده است. نگاهی به روایات دوره صحابه و تابعان، نشان می‌دهد که برای عرب عصر نزول یعنی مخاطب اولیه این کلام، چنین اصطلاحاتی از همان بداهت مناسب با آن زمان برخوردار بوده‌اند و لذا انتظار فهم این اصطلاحات در چارچوب معانی غامض کنونی به عنوان نشانه‌های خداشناسی، نه تنها خطایی روشنی محسوب شده، بلکه نوعی تکلف بوده که با واقعیت‌های عصر نبوی سازگار نیست.

۵. گرچه علامه طباطبائی در کتاب رساله‌الولاية، مرجع ضمیر در «آلنه الحق» را به خداوند استناد داده‌اند، ایشان در ذیل این کریمه در تفسیر المیزان، سیاق را جاری نموده و متعلق «حق» را قرآن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۴۰۴). البته ایشان ضمن ترجیح «مشهود» بر «شاهد» در معناشناسی «شهید»، رأی مختص به خود را در این زمینه دارند که در ادامه همین مقاله نقل و ارزیابی خواهد شد.

۶. مرجحانی که در تفسیر نمونه برای این رویکرد عرضه شده، قابل نقد و مناقشه است.

برای مثال، یکی از دلایل مطرح شده در این زمینه، استناد به تعبیر «لقاء الله» در آیه ۵۴ همین سوره مبنی بر قرین بودن مبدأ و معاد در اغلب موارد کاربرد آن در قرآن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۳۲). این استدلال مبنی بر آن است که «لقاء الله» را در ظرف مرگ و جهان پس از آن تفسیر کنیم؛ در صورتی که این ادعا با سیاق خود آیه ۵۴ مبنی بر

محیط بودن خدای سبحان که بنا بر قول قائلان همین رویکرد، منحصر به زمان مرگ و پس از آن نیست، در تنافی است. از این‌رو، تمسک به چنین برداشت‌هایی توسط دیگر طرف داران این رویکرد بهشدت انتقاد شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۲)

۷. گرچه اشاره لطیف جناب فیض کاشانی در چارچوب این پارادایم، مطلبی استوار است، باید توجه داشت که در صورت عدم اقبال به این رویکرد باوجود اشکالات وارد بر آن، شاید بتوان وجه دیگری را در مورد این «کاف» خطاب در «بریک» بیان نمود که نقش پیامبر اکرم(ص) را در این آیات به خوبی به تصویر کشد. توضیح بیشتر در مورد این مطلب را در ذیل رویکرد معیار پی خواهیم گرفت.

۱-۲- خدا شاهد و مشهود

بر طبق این رویکرد، «شهید» در معنای فاعلی «شاهد» به کار می‌رود؛ اما متعلق شهادت، همان مسئله توحید خواهد بود. به عبارت دیگر، آیه در صدد آن است که بگوید در کنار دو راه ارائه آیات آفاقی و آیات انفسی، شهادت ذات اقدس الله بر یکانگی و حقانیت خویش، انسان حق طلب را از مراجعه به دو طریق قبلی بی‌نیاز و او را کفایت می‌کند. در این صورت، خدای متعال از سویی در مقام شهادت قرار می‌گیرد و از سوی دیگر پس از شهود حقیقت خویش، به نفع خود گواهی می‌دهد؛ بنابراین وزان ذیل آیه شریفه همانند وزان صدر این کریمه از سوره آل عمران خواهد بود که: *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَاتِلًا يَقْسِطُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* (آل عمران/۱۸).

شاید بتوان نزدیک ترین و هم‌سوترين خوانش از این رویکرد اجتهادی را در کتاب تفسیر قمی مشاهده نمود که نویسنده، ترهیب بندگان به عظمت مقام خویش را از سوی خدای سبحان، به مثابه فرعی از آن اصل استخراج کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶۷). مطابق با این نتیجه مستفاد، خدایی که هم شاهد است و هم مشهود، جایی برای غیر نگذاشته و آن چنان عظمتی را واجد است که بندگان را به ترهیب و کرنش در برابر او و اخواهد داشت. گفتنی است که چنین رویکرد اجتهادی در تفاسیر عامه مشاهده نشد.

نقد و ارزیابی

در ارزیابی این رویکرد می‌توان بیان داشت که اولاً اشکال مخالفت با سیاق در اینجا نیز قابل مشاهده است؛ ثانیاً با فرض پذیرش این دیدگاه، آن امر حقی که این کریمه در صدد تبیین آن است، همان مسأله توحید و حقانیت به «الله» خواهد بود؛ در این صورت، مضمون آیه هماهنگ با آیاتی از این قبیل خواهد بود: *ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ..* (حج/٦)؛ *ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ..* (حج/٦٢)؛ *فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ..* (مؤمنون/١١٦) که این نشان از حق مخصوص بودن خدای سبحان در این مجموعه از آیات دارد؛ حال آن که در آیه محل بحث، فعل «سُرِيْهِم» به صیغه حاضر و نه غایب آمده و برخلاف این مجموعه از آیات، به ضمیر در «أَنَّهُ الْحَقُّ» بهجای استفاده از اسم ظاهر «الله» اکتفا شده است؛ بنابراین ساختار حق در آیه محل بحث، مشابه با آیاتی نظیر *الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تُكُونَ مِنْ الْمُمْتَرِينَ*(بقره/١٤٧) خواهد بود که بیانگر «حق مخلوق بـه» است و نه «حق ذاتی». این که این «حق مخلوق بـه» چیست را در ادامه بـی خواهیم گرفت؛ اما بر حسب قرائت سیاقی و ساختار تخاطب محور آیه محل بحث، بـی شک این امر حق نمی‌تواند ناظر بر ذات الهی باشد.

۱-۳- خدا، شاهد بر همه چیز

بنابر این رویکرد، «شهید» در معنای فاعلی آن یعنی «شاهد» به کاررفته که به موجب آن، خدای سبحان، شاهد بر همه چیز، همه کس و همه رخدادها و حوادث مربوط به دو جبهه کفر و ایمان خواهد بود. تقریرهای مختلفی از این رویکرد در دو حوزه مرجع یابی ضمیر در «أَنَّهُ الْحَقُّ» و مفهوم شهادت الهی و قلمرو آن در میان مجامع تفسیری فریقین قابل ردیابی است. از این رو نخست مؤلفه اول واکاوی می‌شود تا در ادامه ذیل مؤلفه دوم با این تقریرها بیشتر آشنا شویم.

۱-۳-۱- مرجع یابی ضمیر

بیشتر مفسران عامه بر این باورند که مرجع ضمیر «هاء» در «أَنَّهُ الْحَقُّ» به قرآن بازگشت می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۴؛ زمخشri، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۰۷؛ ابن عاشور، بـی تـا، ج ۲۵، ص ۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۷؛ زحلیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶؛ مراغی، بـی تـا،

ج ۲۵، ص ۱۰-۱۱؛ اما در *تفسیر القرآن العظیم*، رسول خدا (ص) به عنوان مرجع ضمیر معرفی شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۱). در این میان، برخی به تفصیل قائل شده یا با آوردن مصاديقی همچون: «شرع»، «دین»، «امام»، «توحید» و «الله» در کنار «قرآن»، مرجع ضمیر را توسعه بخشیده‌اند. (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۹؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۹؛ قرطی، ۱۳۶۴، ج ۱۵، ص ۳۷۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۱۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۷۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۳۱۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۶۴-۶۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۳)

در برخی کتب تفسیری شیعه نیز مرجع ضمیر «هاء» در «أَنَّهُ الْحَقُّ»، قرآن دانسته شده است (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۴۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۹۹). همچنین بنا بر یکی از احتمالات مرجوح در تفسیر نمونه نیز مرجع ضمیر به قرآن بازمی‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۳۱). مشابه با کتب تفسیری اهل سنت، برخی از مفسران شیعه نیز رسول خدا (ص) را مرجع ضمیر دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۱۹۹؛ همچنین برخی به تفصیل قائل شده یا با آوردن مصاديقی همچون: «شرع»، «دین»، «امام»، «توحید» و «الله» در کنار «قرآن»، مرجع ضمیر را توسعه بخشیده‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۱۰۱؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ شُبَر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵۲). مطلب دارای اهمیت در این زمینه این که یکی از پژوهشیان معاصر امامیه، مراد از این ضمیر را آن آیاتی از قرآن کریم می‌داند که بر طبق آن به پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان و عده داده شده بود که آنان بر مشرکان مکه و مناطق اطراف آن پیروز خواهند شد. (نکونام، ۱۳۸۷، ص ۳۷)

۱-۳-۲- مفهوم شهادت الهی و قلمرو آن

مفهوم شهادت را می‌توان از حیثی به دو مرحله شهادت علمی (تحمل شهادت) و شهادت عملی (ادای شهادت) تجزیه نمود که هریک بدون وجود دیگری ناقص است. همچنین در مبحث قلمرو منفعت شهادت شاهد، دو مفهوم «مشهود له» (منتفع) و «مشهود

علیه) (متضرر)، مطرح می‌شود. با دانستن این دو مقدمه و انضمام آنان به یکدیگر، اکنون می‌توان تقریرهای مختلف از رویکرد اخیر (خدا شاهد بر همه‌چیز) را دنبال نمود:

(الف) در تقریر نخست، خدای سبحان با علم و اطلاع خویش نسبت به اقوال و افعال بندگان خویش اعم از مشرکان مکه (مشهود علیه) و رسول اکرم (ص) (مشهود له)، بر صدق ادعای رسول خود گواهی می‌دهد. این خوانش تفسیری را به جمعی از مفسران فرقین از سلف تا خلف می‌توان نسبت داد. مفسرانی از اهل سنت بدین تقریر از این رویکرد متمایل بوده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۵، ص ۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۷۱؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۴۷؛ قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۸، ص ۳۴۸؛ حُوی، ۱۴۲۴ ق، ج ۹، ص ۵۰۳۷). دلداری به رسول خدا (ص) و تثبیت و شرح صدر ایشان نیز در این چارچوب معنا خواهد یافت. ابن عاشور از مفسران اهل سنت، ضمن اشاره به این نکته در عبارت «تکفیک شهاده ربک بصدقک فلا تلتفت لتکذیبهم» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۹۳)، آیاتی از قرآن کریم همچون: *لَكِنَ اللَّهُ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا* (نساء/۱۶۶) و *...وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا* (نساء/۷۹) را شاهد بر مدعای خود ذکر می‌کند. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۹۳)

به طریق مشابه، گروهی از مفسران شیعه نیز بر این سیل، طی طریق کرده‌اند. (عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ شُبَر، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۴۵۲؛ کرمی حوزی، ۱۴۰۲ ق، ج ۷، ص ۱۲۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۱۰۳)

(ب) در تقریر دیگری از این رویکرد که شباهت زیادی با تقریر نخست دارد، بر علم و اطلاع الهی بر احوال مشرکان مکه بهمنظور تعذیب و مجازات آنان تأکید شده است. از میان تفاسیر اهل سنت که این قول را البته در حد یک احتمال مطرح نموده می‌توان به تفسیر‌الجامع لاحکام القرآن اشاره نمود. (قرطی، ۱۳۶۴، ج ۱۵، ص ۳۷۵)

یکی از طرف داران این تقریر از میان امامیه نیز با تهدید آمیز دانستن سیاق آیات، آیه محل بحث را در مقام توبیخ و تهدید مشرکان لجوح معنا کرده که مطابق با آن، کفايت شهادت الهی بر آگاهی خدای سبحان نسبت به احوال مشرکان تفسیر شده تا بهموجب آن،

ایشان در حیات پس از مرگ (با استفاده از تعبیر «لقاء ربهم» در آیه بعد)، کیفر یابند (نکونام، ۱۳۸۷، ص ۳۷). صاحب تفسیر انتیان فی تفسیر القرآن (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۸-۱۳۹)، مفسر دیگری است که تا حدودی با این نظر همسو است.

ج) در تقریر سوم از این رویکرد، برخلاف دو تقریر پیشین که در آن بر شهادت و گواهی علمی خدای متعال تأکید شده بود، بر شهادت فعلی و عملی خداوند به نفع پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان (مشهود لهم) در برابر مشرکان مکه (مشهود عليهم) پرداخته شده است. تفصیل این اجمال بدین گونه است که تحقق وعده خدای سبحان مبنی بر ارائه آیات آفاقی و انفسی (غلبه دین حق در ظرف وقوع آن)، خود دلیل قاطعی خواهد بود که قرآن کریم از سوی خدایی نازل شده که غیب و شهادت اشیاء نزد او یکسان است؛ خصوصاً آن که این وعده در زمانی داده شده که مسلمانان در قیاس با مشرکان مکه در موضوع ضعف قرار داشته‌اند. به عبارت دیگر، شهادت خداوند بر حقانیت این کتاب آسمانی در اینجا از طریق انجاز وعده داده شده در صدر آیه است تا وجهی از انجاز غیبی قرآن و آورنده آن باشد. این قول را در برخی از تفاسیر عامه می‌توان جست و جو نمود (آل‌وسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱۳، ص ۷-۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۴، ص ۲۰۷؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ق، ج ۵، ص ۳۱۳۱-۳۱۳۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ق، ج ۶، ص ۶۳-۶۴). از میان تفاسیر امامیه نیز تفسیر نمونه این قول را به عنوان یک احتمال مرجوح بیان کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۳۱-۳۳۲)

د) در آخرین تقریر از این رویکرد، شهادت خداوند مبنی بر «من الله» بودن قرآن، کفار را از مشاهده آیات آفاقی و انفسی بی‌نیاز می‌کند. در میان تفاسیر امامیه، تفسیر متأخر فتح الکعب همسو با تفسیر کهن مقائل بن سلیمان را می‌توان در این زمرة قرار داد (شوکانی، ۱۴۱۴، ق، ج ۴، ص ۶۰۰؛ بلخی، ۱۴۲۳، ق، ج ۴، ص ۷۴۹). گفتنی است که این تقریر در میان تفاسیر عامه مشاهده نشد.

نقد و ارزیابی

۱. «هاء» در عبارت «أَنَّهُ الْحَقُّ»، ضمیر مفرد مذکور غایب است، لذا دیدگاه افرادی که در باب استظهار مرجع ضمیر، قائل به تفصیل شده یا آن را مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم (در مقابل واحد كُلّ و يكپارچه قرآن) دانسته‌اند، پذیرفتنی نیست.

۲. ارائه هر تقریر در این رویکرد، مستلزم نگاهی منسجم به آیه است که در آن، مرجع این ضمیر با آنچه مشهود خدای سبحان است، هماهنگ باشد. از این‌رو در دیدگاه کسانی که مرجع ضمیر را به قرآن بازمی‌گردانند، تفسیر شهادت الهی بر علم و اطلاع او بر احوال بندگان، دیدگاهی ناتمام خواهد بود؛ چراکه در اینجا هر چند میان کفایت شهادت الهی و متعلق حق، رابطه‌ای منطقی متصور خواهد بود، می‌توان قاطع‌انه گفت که این رابطه در حد یک رابطه تبیین‌کننده که رافع هر شک و شباهی در باب اتصال این کتاب به مبدأ الهی باشد، کارایی نخواهد داشت.

۳. همان‌گونه که می‌دانیم، «شهادت» در معنای لغوی و فقهی آن دارای دو رکن «تحمل شهادت»، و «ادای شهادت» است که از پیوند این دو رکن با یکدیگر، شهادت تام، حاصل خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶)؛ لذا همان‌گونه که ادای شهادت بدون تحمل شهادت، درست و مشروع نیست، تحمل شهادت بدون ادای آن نیز امری ابتر خواهد بود.

با ذکر این مقدمه، روشن است که اولاً تقریر اول و دوم از این رویکرد با مناقشه جدی رویه‌روست؛ چراکه در آن فقط به مسأله تحمل شهادت که از علم و اطلاع الهی نشأت می‌یابد، اشاره شده است؛ ثانياً آنچه از کریمه ۱۶۶ سوره نساء — که ابن عاشور بدان استناد کرده بود — برمی‌آید، این است که دو مفهوم «شهادت» و «علم»، دو مقوله جدای از هم و البته لازم و ملزم یکدیگرند، به گونه‌ای که علم الهی، شرط لازم و نه کافی برای شهادت او محسوب خواهد شد و لذا تمسک به این آیه در جهت وجاهت این تقریر، فاقد کارایی است.

۴. حمل سیاق آیات انتها بی سوره مبارکه فصلت به نحو عموم و تعییر «شاهد» به طور خصوص بر سیاق تهدید، امری است که مدعی این تقریر، بر آیاتی مانند ۴۶ یونس و ۲۸ فتح، مستند کرده است. حال آن که اگرچه ممکن است از آیه انتها بی این سوره مبارکه، بوی تهدید به مشام برسد، از تعییر «شاهد» بودن خدای سبحان نمی‌توان چنین استفاده کرد. به نظر می‌رسد آنچه سبب این برداشت اشتباه شده، محقق دانستن ادای شهادت در ظرف روز قیامت یعنی روز جزا و کیفر باشد؛ حال آن که این احتمال وجود دارد که ادای شهادت الهی در ظرف

همین دنیا صورت گیرد (تفصیل این مطلب را در ذیل رویکرد معیار پی خواهیم گرفت). همچنین به نظر می‌رسد که کلیدوازه‌هایی همچون: «سنریهم»، «آیاتنا» و «یتبین لهم»، بر برخانی بودن سیاق آیه محل بحث بیشتر تأکید دارند تا بر تهدیدآمیز بودن این سیاق؛ بهویژه آن که این سوره به شهادت همین نویسنده محترم در اواسط دوره مکی نازل شده (نکونام، ۱۳۸۷، ص ۴۲)؛ یعنی در برهه‌ای از زمان که اقامه دلایل و برآهین مختلف توحیدی و معرفتی از سوی خدای سبحان بر مشرکان مکه رواج داشته تا حجت بر آن‌ها تمام شود. در چنین زمانی برخلاف زمان پس از هجرت که اوج شکوه حکومت اسلامی از سویی و به اتمام رسیدن حدنصاب حجج الهی از سوی دیگر است، پذیرش تهدیدآمیز بودن سیاق آیه محل بحث را در مرحله اثبات با چالش جدی رو به رو می‌کند؛ علاوه بر آن که در مرحله ثبوت نیز در نزد ارباب معرفت، صدور چنین تهدیدی در مقام بیان دلیل و برخان از سوی خدای حکیم، قبیح محسوب خواهد شد.

۵. گرچه وعده خدای سبحان مبنی بر ارائه آیات آفاقی و انفسی در جهت تبیین اعجاز قرآن در تقریر سوم، وعده حقی بوده است که با محقق شدن آن، مشرکان مکه را به پذیرفتن دین اسلام منقاد خواهد کرد، پیوند میان ذیل آیه و صدر آن در این تقریر به درستی بیان نشده است. توضیح آن که اسلوب بیانی در صدر آیه، بیانگر دو طریق در جهت تبیین متعلق حق است؛ آنگاه خدای سبحان مخاطب خویش را از این دو طریق عبور داده، راه نزدیک‌تر و روشن‌تری را پیش پای او می‌گذارد که این راه، همان کفايت شهادت الهی است؛ در حالی که در تقریر سوم، شهادت فعلی الهی در ظرف وقوع آن که مربوط به حوادث، جنگ‌ها و فتوحات مسلمانان در دوران پسا هجرت است، طریقی بعید محسوب می‌شود که با اسلوب آیه ناسازگار می‌نماید. به عبارت دیگر در این تقریر، ذیل آیه، مصدر، منشأ و ضامن اجرای وعده خدای سبحان در صدر آیه دانسته شده، حال آن که با توجه به کلیدوازه «کفايت» در ذیل آیه، ذیل را باید به مثابه برخانی در عرض دو برخان سابق و نه در طول آن‌ها دانست که اتفاقاً از دو طریق سابق، استوارتر، پر شمرتر و در رساندن مخاطب به گوهر مقصود، نزدیک‌تر است.

۶. پذیرش «فی‌الجمله» تقریر آخر از این رویکرد چندان دور از ذهن نیست؛ هرچند کاستی‌هایی در آن به چشم می‌خورد: پرسش‌هایی نظیر نوع شهادت الهی، کیفیت ادای شهادت و چگونگی دلالت آن بر متعلق حق، از جمله پرسش‌ها و ابهاماتی است که پذیرش «بالجمله» این تقریر را با دشواری رویه‌رو می‌کند؛ اما این تقریر، نظر به امتیازاتی که دارد، در صورت تکمیل و تقویت ادله، شایستگی آن را خواهد داشت که به عنوان نظریه معیار در تفسیر آیه محل بحث معرفی شود. در ادامه پژوهش به این موضوع بازخواهیم گشت.

۲. پیوستگی نامتجانس

پس از احصا و طبقه‌بندی دیدگاه عموم مفسران فریقین در قالب رویکردها و تقریرهای اجتهادی نگارندگان، رویکرد دیگری در این زمینه قابل طرح و بررسی است که در ذیل آن، تنها آراء یکی از مفسران امامیه قابل طرح و بررسی است. صاحب تفسیر المیزان باقطعی انگاشتن کاربرد «شهید» در معنای مفعولی «مشهود» در ذیل آیه محل بحث و البته بدون اتخاذ موضعی قاطع در تفسیر کل آیه، به ذکر سه احتمال بسته کرده‌اند که در ادامه در قالب دو دسته طبقه‌بندی می‌شود:

- در گروه نخست، مرجع ضمیر در «آن‌هه الحق» به خدای سبحان بازگشت کرده و آن را ناظر بر آن حالتی دانسته‌اند که انسان در لحظات آخر عمر پیدا کرده و توحید حق تعالی بر او منکشف خواهد شد؛

- ایشان در دسته دیگر، ضمن جاری ساختن سیاق، مرجع ضمیر «هاء» در «آن‌هه الحق» را به قرآن رسانده و البته همچنان بر نظر خود در باب کاربرد شهید در معنای مشهود، پای فشرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۴۰۴-۴۰۵)

بازگشت رویکرد نخست ایشان به همان نظریه‌ای است که پیش‌تر آن را در ذیل عنوان «خدا، مشهود شاهدان» نقد کردیم؛ اما به دلیل رخنماهی نوعی ناهمانگی میان مرجع ضمیر و معنای «شهید» در رویکرد دوم ایشان، در این پژوهش، از این رویکرد با عنوان پیوستگی نامتجانس، تعبیر کرده، در ادامه آن را نقد خواهیم نمود. البته این ناهمانگی از دید تیزین ایشان، پنهان نمانده و آن را این‌گونه توجیه کرده‌اند که علت کفر ورزیدن مشرکان به قرآن،

دعوت قرآن به مسأله توحید بوده است و لذا در این کریمه بلا فاصله پس از ذکر حقانیت قرآن، به حقانیت دعوت آن پرداخته شده تا هماهنگ با معنای مشهود بودن خدای سبحان باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۴۰۵)

نقد و ارزیابی

۱. از مهم‌ترین اشکالات وارد بر این رویکرد، آن است که ایشان هیچ قرینه و شاهدی مبنی بر کاربرد واژه «شهید» در معنای «مشهود» اقامه نکرده است. بلکه نگاهی به موارد کاربرد واژه «شهید» در قرآن کریم، حاکی از آن است که در تمامی موارد، گواهی «خدا»، «ملائکه»، «اولو‌العلم»، «من عنده علمُ الكتاب» و...، در معنای فاعلی «شاهد» به کار گرفته شده است (نک. آل عمران/۱۸؛ نساء/۱۶؛ انعام/۹۶؛ اسراء/۹۶؛ رعد/۴۲).

۲. نکه دیگر آن که پذیرش این رویکرد، مستلزم اقرار به وجود نوعی تکلف در کلام الهی است؛ چراکه ساختار یکپارچه آیه، اقتضا می‌کند که ذیل آیه شریفه نیز بر حقانیت همان مطلبی تأکید نماید که در صدر آیه آمده است و نه مطلبی دیگر. جالب آن که حتی خود ایشان نیز به دلیل مفروض دانستن همین پیش‌فرض، سعی داشته‌اند تا تفسیری مقبول از آیه ارائه دهند. غرض آن که بافت هماهنگ و یکپارچه آیه محل بحث حتی مورد پذیرش ایشان نیز بوده است؛ با این تفاوت که با اتخاذ رویکرد جدید، در صدد توجیه مطلب در قالب همان ساختار برآمده‌اند.

۳. علامه طباطبایی یکی از مهم‌ترین فواید توحیدی این رویکرد را نزدیک‌تر بودن این راه و کفایت آن از راه مشاهده آیات آفاقی و انفسی دانسته‌اند؛ حال آن که اگر قرار بر این بود که فرد مشرک، خدای سبحان را پیش از همه‌چیز و محیط بر آن شهود کند تا از این طریق، از مشاهده آیات آفاقی و انفسی در آینده مستغنى گردد و به وجود خدای متعال پی برد، مسلمًا شخص رسول اکرم (ص) و خود قرآن کریم، از بارزترین مصاديق «شیء» در ذیل کریمه هستند؛ درحالی که آن‌ها ضمن مشاهده رسول خدا(ص) و شنیدن آیات الهی از لسان مبارک ایشان، باز هم بهانه‌جویی کرده، آیات بیش‌تری طلبیدند و خدای سبحان نیز در همین جهت، ارائه پاره‌ای دیگر از آیات آفاقی و انفسی را به آن‌ها وعده داد. بنابراین اگر فرد

مشرک، قادر به شهود حضرت حق سبحانه و تعالی در بارزترین مظہر وجود ایشان یعنی قرآن نباشد، آنگاه با قیاس اولویت نخواهد توانست خدای سبحان را در هر چیزی مشاهده نماید.

۳. رویکرد معیار

با توجه به مناقشاتی که به رویکردهای یادشده وارد است، رویکرد معیار خود را در این پژوهش در چند بخش پی می‌گیریم:

۱-۳- مرتع یابی ضمیر

الف) نظر بر وحدت سیاق آیات ۵۲-۵۳ سوره مبارکه فصلت و با توجه به این که مرجع ضمیر در کریمه *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرُتُمْ بِهِ مِنْ أَصْلِ مِنْ هُوَ فِي شَقَاقٍ بَعْدِهِ*(فصلت ۵۲)، قطعاً به قرآن بازگشت می‌کند، می‌توان اظهار داشت که مرجع ضمیر «هاء» در عبارت «آنه الحق» نیز به قرآن بازمی‌گردد.

ب) دو دسته از مجموعه آیات قرآن کریم را می‌توان به عنوان مجموعه شواهد و قرائن بر این دیدگاه عرضه نمود:

دسته نخست، آیاتی که در آن‌ها به «مصاحبت» یا «ملابست» این کتاب الهی با «حق» اشاره شده است: *نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدَّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ*(آل عمران/۳)، *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ...*(نساء: ۱۰۵)؛ *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ*(زمرا: ۳).

در دسته دیگر، آیاتی از کلام الهی جای می‌گیرند که با دلالت آشکارتری نسبت به دسته نخست، خود این کتاب و آیات آن را «حق» معرفی می‌کنند: *وَبَرَىءِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ...*(سباء: ۶)؛ *أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابُ*(رعد: ۱۹)؛ *وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدَّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ يُعَبَّدُ لَخَيْرٌ بَصِيرٌ*(فاطر: ۳۱).

۲-۳- معنایابی واژه «شمید»

الف) همان‌گونه که پیش از این نیز بدان اشاره شد، هیچ آیه‌ای از قرآن کریم را که در

آن واژه «شهید» به کاررفته نمی‌توان یافت که در آن، این واژه در معنای اسم مفعولی «مشهود» به کاررفته باشد. بلکه به عکس، در تمامی آیات، «شهید» در معنای فاعلی آن یعنی «شاهد» به کار گرفته شده است؛ نظیر **لَكُنَ اللَّهُ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِنَّكَ لَهُ بِعِلْمٍ وَالْمُلَائِكَةُ يُشْهِدُونَ وَكَفَى**
*بِاللَّهِ شَهِيدًا** (نساء/۱۶۶)؛ **قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنُكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...** (عنکبوت/۵۲)؛ **قُلْ كَتَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنُكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَيْرًا بَصِيرًا** (إسراء/۹۶).

ب) دقت در مفاد سه آیه اخیر، نشان می‌دهد که در هر سه آیه، «شهادت الهی» با «علم الهی» پیوندی مستحکم یافته و این نشان می‌دهد که «تحمل شهادت» که یکی از اركان مهم شهادت است، باید از روی علم و آگاهی تام صورت پذیرفته تا مقبول آید؛ اما این مطلب هرگز به معنای این همانی دانستن شهادت با علم الهی نخواهد بود. این نکته‌ای است که بنا بر مطالب پیش گفته، متأسفانه کمتر کانون توجه مفسران بوده است.

۳-۳- کفایت شهادت الهی

پس از معنیابی واژه «شهید» به طریق اجمال، اکنون با تحلیل کفایت شهادت الهی، آن مطلب را به طریق تفصیل پی خواهیم گرفت:

الف) باید به این نکته توجه داشت که گرچه در کنار نام خدای سبحان از گروه‌هایی همچون: «ملائکه» و «الولو العلم» نیز در مقام شهادت بر حقانیت قرآن کریم، نام برده شده است (نساء/۱۶۶؛ سباء/۶)، شهادت خدای متعال، از حيث رتبه، اعظم و اکبر از سایر شهادات است و برای طالب حقیقت کفایت خواهد نمود. این مطلب از کریمه ۱۹ سوره انعام قبل استفاده خواهد بود که: **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنُكُمْ...** (انعام/۱۹).

ب) همان گونه که پیش از این نیز گفته شد، هر گواهی حاوی دو رکن اساسی است: یکی «تحمل شهادت» و دیگری «ادای شهادت». تحمل شهادت را که از علم الهی نشأت می‌یابد، بررسی کردیم، اکنون باید دید که ادای شهادت توسط خدای سبحان به چه نحو و در چه زمانی رخ می‌دهد که آن را از شهادت سایرین ممتاز می‌نماید.

این پژوهش بر آن است که اولاً بنا بر توضیحات اخیر، این شهادت، شهادت عملی و فعلی است و نه در حد شهادت قولی یا علم و اطلاع الهی و ثانیاً این شهادت، نه در زمان آینده (مطابق با تقریر سوم که گذشت) است و نه در قیامت تحت عنوان مجازات الهی (مطابق با تقریر دوم که بیان شد)، بلکه شهادتی است که همواره و در هر زمانی از ابتدای جاری بوده و مقید به هیچ قید زمانی نیست.

برای توضیح این مطلب، ابتدا به ذکر یک مقدمه می‌پردازیم: خدای متعال، علاوه بر این که خود را خالق جهان هستی معرفی می‌نماید: *اللَّهُ خَالِقُ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَلِيلٌ*(زمر/۶۲)، مالکیت تدبیر مخلوقات خویش را نیز در انحصار خود می‌داند: *فُلَّ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيَ رَبًا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ...*(انعام/۱۶۴). از این رو حضرت «رب العالمین»، بنا بر مقتضای ربوبی خویش، همواره رسولانی را به همراه کتب آسمانی به‌سوی مردم گسیل داشته تا آنان را به صراط مستقیم رهنمایی سازد. همچنین از آنجاکه یکی از شئون مریبی گری، نظارت مستقیم و دائم بر احوال و اعمال مریبین است، خدای سبحان نیز همواره خود را «رقیب» و «شهید» بر احوال رسولان و بندگان خود می‌داند: *وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنَّكَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأَمِي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لَيَ أَقُولُ مَا يَئِسَ لَيْ بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُمْ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلُمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا عُلُمْ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمْرَتُنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الَّرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ*(مائده/۱۱۷-۱۱۶).

اکنون پس از ذکر این مقدمه کوتاه، به تبیین دیدگاه معیار خود می‌پردازیم: دقت در مفاد ذیل آیه محل بحث یعنی فقره *أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* که در آن، «باء» زائد و «ربک» فاعل «یکف» و «أنه» علی کل شیء شهید» بدل از «ربک» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۴۰۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۴۷)، نشان می‌دهد که خدای سبحان بنا بر مقتضای ربوبیت خویش، همواره شهید و ناظر بر رسول خویش، در انجام دادن درست مأموریت خود بوده است. حال اگر فرض کنیم که اولاً شخصی ادعای نبوت کرده (به شهادت تاریخ، آمار متنبیان کمتر از تعداد انبیا نبوده است) و ثانیاً توده‌های مردم از آن استقبال کرده‌اند و برای آن‌ها آیاتی را از کتاب متسرب به «رب العالمین» تلاوت نماید،

حال اگر شخص مدعی در دعوای خود کاذب بوده و خداوند او را رسوا نکند، این کار برخلاف شئون ربوبی حضرت حق بوده، نزد عرف عقلاً امری قیح محسوب می‌شود که به موجب آن، توده‌های فریب‌خورده می‌توانند در روز قیامت و در پیشگاه عدل الهی به نفع خویش اقامه حجت نمایند. از این‌رو به نظر می‌رسد که ذیل آیه شریفه محل بحث، هم مضمون با آیات انتهایی سوره حلقه خواهد بود. در این مجموعه آیات، خدای سبحان با استفاده از اسلوب قسم و بالحنی سرشار از تهدید نسبت به انحراف احتمالی رسول خود، به همگان این اطمینان را می‌بخشد که این مدعی نبوت، رسولی است کریم و نه شاعر یا کاهن و کتابی که در دست اوست، کتابی است که از سوی «رب العالمین» تنزیل یافته است: *فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنَزَّلِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقُولَ عَيْنَتَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِإِيمَنِنِي * ثُمَّ لَتَطَغَّعَا مِنْهُ الْوَتَيْنِ * فَعَا مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٌ عَنْهُ حَاجِرِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذَكَّرَةُ الْمُنْتَقِيَنَ * وَإِنَّا لَعَلَمْ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةُ عَلَى الْكَافِرِيَنَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِيْنِ * فَسَبَّبَ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ*(حaque/۳۸-۵۲).

بنابراین، این شهادت فعلی «رب العالمین» مبنی بر حقانیت انتساب قرآن کریم به خدای سبحان، شهادتی است که بالاتر از آن، فرض نداشته و این اطمینان را به کفار و مشرکان بخشیده که شخصی که چنین کتابی را در دست دارد، رسول کریم الهی خواهد بود. ما بر این باوریم که تنها چنین شهادتی است که اولاً از دیگر شهادات، کفایت می‌کند و ثانیاً با زبان استدلال و برهان، سعی داشته مخاطبان لجوچی همچون مشرکان مکه را منقاد نماید.

۴-۳- شواهد و قرائی

شواهد و قرائی بر مجموعه نظریه معیار، قابل اقامه خواهد بود:

— ذیل کریمه محل بحث، گرچه طریق مستقلی در اثبات حقانیت قرآن کریم محسوب می‌شود، در ادامه همان طریق نخست در صدر آیه شریفه است. این مطلب از همشینی واژه «شهید» با واژه «تبیین» در نظرگاه واژه پژوهان استفاده می‌شود که گفته‌اند: «الشاهد، العالم الذي يُبَيِّن ما عَلِمَه»(ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۸۱) یا «شَهَدَ فلان عند القاضي، اذا بَيَّنَ و اعلم

لمن الحق وعلى من هو»(ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۲۱)؛ بنابراین شهادت الهی، همان تبیین حق بودن قرآن کریم خواهد بود که در صدر آیه آمده است.

- دیدگاه مقاتل بن سلیمان به عنوان یکی از مفسران کهن همان‌گونه که پیش از این خواندیم، می‌تواند یکی از مؤیدات این نظریه محسوب شود؛ گرچه ایشان به طریق اجمال، سخن رانده و از کیفیت شهادت الهی سخنی به میان نیاورده است: «حتیٰ یتبیّن لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، يعني آن‌هذا القرآن الحق مِنَ اللَّهِ — عَزَّ وَجَلَّ — اولم يكُنْ بِرَبِّكُمْ، شاهداً أَنَّهَا هَذَا الْقُرْآنُ جَاءَ مِنَ اللَّهِ — عَزَّ وَجَلَّ — أَنَّهُ عَلَيْكُمْ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ — كَوْلُهُ فِي الْأَنْعَامِ... قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بِيَنِي وَبِيَنْكُمْ». (بلخی، ۱۴۲۳، ق، ج ۳، ص ۷۴۹)

- این که گفته شد اسلوب آیه ۵۳، به ویژه ذیل آیه شریفه، اسلوب استدلال و اقامه برهان است، از این‌رو در آیه قبل، یعنی در آیه ۵۲ نیز شاهد یک نحو دیگر از استدلال از سوی خدای سبحان در جهت دعوت به تعقل نمودن مشرکان هستیم. این آیه شریفه: *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَصْلَ مِئَنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِدِهِ*(فصلت/۵۲)، مشرکان را از کفر به قرآن بافرض وجود احتمالی هرچند ضعیف در حقانیت انتساب آن به خدای متعال، بر حذر می‌دارد. لذا می‌توان اظهار داشت که این دو آیه، مکمل یکدیگر در جهت استدلال بر حقانیت انتساب قرآن کریم به خدای سبحان خواهند بود؛ به گونه‌ای که آیه اول به عنوان مقدمه در جهت رفع استبعاد از این انتساب می‌کوشد تا در ذی‌المقدمه یعنی آیه دوم، شاهد فرآیند استدلال در جهت تبیین حقانیت این انتساب باشیم.

- تکرار کلیدواژه «رب» در فقره *أَوْلَمْ يُكْفِرْ بِرَبِّكَ*(فصلت/۵۳) و *أَلَا إِنَّهُمْ فِي مُرْبَطَةٍ مَّنْ لَّقَاءَ رَبَّهُمْ*(فصلت/۵۴) به عنوان مؤید نظریه‌ما، حاکی از آن است که تأکیدی بر استفاده از این واژه در کار بوده است. این تأکید، به جهت اشاره به همان نقطه آغازین در فرآیند استدلال از سویی و اشاره به سر عدم انقیاد مشرکان در برابر قرآن از سوی دیگر است. از آنجاکه به مطلب اول در خلال مباحث گذشته پرداخته شد، اکنون به بیان مطلب دوم می‌پردازیم: سر عدم انقیاد مشرکان لجوج به این گواهی عالی مرتبه چیست؟ پاسخ به این پرسش در ذکر کلیدواژه «رب» در آیه آخر سوره نهفته است. توضیح آن که فرآیند شهادت

الهی به کیفیتی که بیان شد، بدون هیچ عیب و نقصی، وظیفه خود را به انجام می‌رساند مگر آن که شخصی از اساس، منکر توحید رب‌بی‌«رب العالمین» باشد و او را شاهد و ناظر بر احوال خلق خویش نداند. از این‌رو خدای سبحان در آیه آخر این سوره مبارکه، با تکرار واژه «رب» و اشاره به شک و ریب مشرکان و وثنی‌های حجاز در مورد توحید رب‌بی‌حضرت حق، به ریشه عدم باورمندی آنان به قرآن کریم اشاره می‌کند.

۴-۵-آیات آفاقی و انفسی

بحث درباره آیات آفاقی و انفسی، مجال و مقالاتی دیگر می‌طلبد که در حیطه رسالت این پژوهش نیست. هدف این رساله، تبیین نقاط مهم در فضای کل آیه شریفه بود؛ با وجود این، بی‌شک مراد از آیات آفاقی و انفسی با مسأله شهود خداوند متعال در عالم صغير و کبیر و مقاومت برخاسته از جریان صوفی—عرفانی کاملاً بیگانه است. بلکه می‌توان اظهار داشت که آیات آفاقی و انفسی، مجموعه‌ای از آیات تکوینی و تدوینی خدای سبحان هستند که مطابق با آن، مشرکان مکه در ظرف تحقق وعده الهی مبنی بر ارائه آن‌ها، می‌توانند به حقانیت قرآن کریم در پی ظهور اعجاز آن، پی‌برند؛ بنابراین پیروزی مسلمانان بر مشرکان مکه در جنگ بدر یا فتح مکه از سویی و فتح و غلبه جبهه ایمان بر جبهه کفر در حوالی مکه و بلکه کل شبه‌جزیره از سوی دیگر، از جمله مصاديق آیات انفسی و آفاقی خواهند بود که در کنار آیات تدوینی نظیر ۲۸ فتح، ۹ صفحه، ۳۳ توبه، ۵۵ نور و... به مشرکان ارائه شده تا با حتمی الواقع شدن این وعده‌ها، مسیر پذیرش حقانیت قرآن کریم با ظهور اعجاز آن بر مشرکان هموار گردد.

نتیجه

در میان مفسران فریقین، اختلاف زیادی درباره تفسیر آیه ۵۳ سوره فصلت مشهور به آیه آفاق و انفس به چشم می‌خورد. اغلب مفسران با تمرکز بر صدر آیه، در صدد تعیین مصاديق آیات آفاقی و انفسی برآمده و در مورد ذیل آیه و ارتباط آن با صدر، کم‌تر بحث کرده‌اند. همچنین در تعیین متعلق حق، آراء هم سویی ابراز نشده است. پژوهش حاضر، با تمرکز بر ذیل آیه محل بحث یعنی عبارت «اولم یکف بربک أنه على كل شيء شهيد»، در

کنار مرجع یابی ضمیر در عبارت «الله الحق»، سعی داشته تا ضمن تبیین این عبارات، معبری را به‌سوی فهم جامع کل آیه شریفه بازنماید. نتایج تحقیق حاکی از آن است که به جرأت می‌توان اظهار داشت که این آیه شریفه، برهان‌مندترین و قاعده‌مندترین آیه قرآن در زمینه استدلال بر اثبات حقانیت انتساب قرآن کریم به حضرت «رب العالمین» است که از دو طریق مستقل و البته غیر هم‌رتبه: یکی ارائه آیات آفاقی و انفسی و دیگری شهادت مُکفی الهی، این کار به انجام رسیده است. بر طبق رویکرد معیار، مراد از شهادت الهی، شهادت فعلی و عملی خدای سبحان است که با اعطای کتاب خویش به رسول خود در مرحله ثبوت و تداوم آن در مرحله بقا، همواره و بدون هیچ قید زمانی، بر حقانیت قرآن کریم گواهی داده است. همچنین در پرتو این خوانش تفسیری، روشن شد که مراد یابی از این آیه شریفه در فضای صوفی-عرفانی، نادرست است و باید در بستر تاریخی خود بررسی شود که از حوصله این مقاله خارج است؛ اما به طریق اجمال می‌توان گفت که مراد از آیات آفاقی و انفسی، مجموعه آیات تکوینی و تدوینی است که مطابق با آن، مسلمانان بر مشرکان مکه و مناطق حوالی آن در آینده نزدیک پیروز شده، با محقق شدن وعده نصرت و ظهور اعجاز غیبی قرآن، راهی برای مشرکان به‌سوی باورمندی به حقانیت قرآن کریم گشوده خواهد شد. در میان این دو طریق، شهادت الهی نظر به غیر متضمن بودن و بی‌واسطه بودن، از رتبه بالاتری نسبت به ارائه آیات آفاقی و انفسی برخوردار است.

منابع

قرآن کریم.

آللوysi، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحیط الاعظم، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت:
دارالکتب العلمیه.

ابن عاشر، محمد بن طاهر (بیتا)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.
ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، رحمه من الرحمن، تحقیق محمد محمود غراب، دمشق: مطبعه نصر.
ابن عطیه لندلسی، عبدالحق (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب
العلمیه.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب
العلمیه.

ابوالسعود، محمد (بیتا)، ارشاد العقل السليم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
لبولفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض للجنان و روح للجنان، تحقیق محمد جعفر یاحقوی و
محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحرالمحيط، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة البعله، تهران: بنیاد بعثت.
بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء
التراث.

تسنی، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، تفسیر التسیری، تحقیق محمد باسل عیونالسود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
شعالی، عبدالرحمان (۱۴۱۸ق)، جواهر الحسان، تحقیق محمد علی موعض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت:
دار احیاء التراث العربی.

شعیی نیشابوری، ابواسحاق (۱۴۲۲ق)، الكشف و البيان، تحقیق ابو محمد بن عاشر، بیروت: دار احیاء التراث
العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، توحید در قرآن، تنظیم حیدر علی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش)، تحریر رساله الولایه، تحقیق حمید رضا ابراهیمی، قم: مرکز نشر اسراء.
حُوی، سعید (۱۴۲۴ق)، الأساس فی التفسیر، قاهره: دارالسلام.
زحلیلی، وهبیه (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر، بیروت- دمشق: دارالفکر المعاصر.
زمخشري، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف، بیروت: دارالکتاب العربی.
سید قطب (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت- قاهره: دارالشروع.

- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق)، الدر المنشور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شُبّر، عبدالله (۱۴۱۲ ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغة للطبعاء والنشر.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ ق)، فتح القدیر، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دارالکلم الطیب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجتمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق محمدجواد بلاعی، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمدبن الحسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمدقصیر عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربي.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ ش)، اطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق)، الوجیز، تحقیق مالک محمودی، قم: دارالقرآن الکریم.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربي.
- فراء، ابو زکریا (۱۹۸۰ م)، معانی القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی و دیگران، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- فیض کاشانی، ملام‌حسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلیی، تهران: انتشارات الصدر.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، محسان التاویل، تحقیق محمدباسل عیون‌السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرائی، محسن (۱۳۸۳ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، احسن الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع الاحکام القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- قشیری، عبدالکریم (بی‌تا)، لطائف الاشارات، تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر: الهیمه المصریه العامه للكتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ ش)، تفسیر القمی، تحقیق طیب‌موسی حجازی، قم: دارالکتاب.
- کاشانی، ملاقفتح الله (۱۳۲۶ ش)، تفسیر منهج الصادقین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کرمی حوزی، محمد (۱۴۰۲ ق)، التفسیر لكتاب الله المنیر، قم: چاپخانه علمیه.
- گنابادی، سلطان‌محمد (۱۴۰۸ ق)، بیان السعاده، بیروت: موسسه الأعلمی للطبعات.
- ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا)، النکت والعيون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مدرسی، سید محمدلتی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دارمحمی‌الحسین.
- مراغی، احمدبن‌مصطفی (بی‌تا)، تفسیر المراغی، بیروت: داراحیاء التراث العربي.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- نحّاس، احمدبن‌محمد (۱۴۲۱ ق)، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

نکونام، جعفر (۱۳۸۷ ش)، «تفسیر آیه آفاق و انفس در بستر تاریخی»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۵، ص ۲۹ .۴۶

نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ ق)، غائب القرآن، تحقیق رکنیا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیہ.

Refference

Holy Quran

- Abu Hayyan, M. (1420 AH/1999). *Al-Bahr al-muhit*. Research by M. J. Sidqi. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abu Saeed, M. (n.d.). *Irshad al-‘aql al-salim*. Research by M. H. Shams al-Din. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1408 AH/1988). *Rowd al-jinan war uh al-jinan*. Research by M. J. Yaheqi & M. M. Nasih. Mashhad: Bunyad-i Pazhouhesh-ha-yi Islami-yi Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-Ma‘ani*. Research by A. Abdul Bari Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ameli, A. (1413 AH/1993). *Al-Wajiz*. Research by M. Mahmoudi. Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1416 AH/1996). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*. Research by Bethat-i Islami academic department. Tehran: Bethat Institute. [In Arabic].
- Balkhi, M. (1423 AH/2002). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*. Research by A. M. Shahatah. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Mafatih al-ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farra, A. Z. (1980). *Ma‘ani al-Quran*. research by A. Y. Najati, et. al. Egypt: Dar al-Misriyyah Compilation and Translation. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Safi*. Research by H. Aalami. Tehran: al-Sadr Publications. [In Arabic].
- Gunabadi, S. M. (1408 AH/1988). *Bayan al-sa‘adah*. Beirut: al-Aaalami Printing Institution. [In Arabic].
- Huway, S. (1424 AH/2003). *Al-Asas fi al-tafsir*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1410 AH/1990). *Rahmatun min al-rahman*. Research by M. Mahmoud Gharab. Damascus: Nasr Printing. [In Arabic].
- Ibn Ashur, M. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanweer*. Beirut: al-Tarikh Institute. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah Andalusi, A. A. (1422 AH/2001). *Al-Muharrar al-Wajiz*. Research by A. A. Abd al-Shafi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *Mu‘jam maqayees al-lughah*. Research by A. A. Muhammad Haroun. Qom: al-Aalam al-Islami Library. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-‘azim*. Research by M. H. Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Sayyidah, A. (1421 AH/2000). *Al-Muhkam wa al-muhit al-a‘zam*. Research by A. H. Hendawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1389 SH/2011). *Tawheed dar Quran*. Compiled by H. A. Ali Ayyoubi. Qom: Isra Publication. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1393 SH/2015). *Tahrir risalat al-wilayah*. Research by H. R. Ibrahim. Qom: Isra Publication. [In Arabic].

- Karami Huwaizi, M. (1402 AH/1982). *Al-Tafsir li-kitabillah al-munir*. Qom: Ilmiyyah Printing. [In Arabic].
- Kashani, F. (1336 SH/1958). *Tafsir Minhaj al-Sadiqayn*. Tehran: Muhammad Hasan Ilmi Bookshop. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1374 SH/1996). *Tafsir Namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maraghi, A. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun*. Beirut: Dra al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Modarresi, M. T. (1419 AH/1998). *Man hudia al-Quran*. Tehran: Dar Muhibbay al-Husayn. [In Arabic].
- Nahhas, A. (1421 AH/2000). *I'raab al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Nekonam, J. (1387 SH/2009). Tafsir-i ayaе-yi afaaq va anfus dar bistar-i tarikhi. *Pazouhesh Name-ye Quran va Hadith*, 5, 29–46. [In Persian].
- Neyshapouri, N. D. (1416 AH/1996). *Ghara'ib al-Quran*. research by Z. Amiraat. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qaraati, M. (1383 SH/2005). *Tafsir-i Nur*. Tehran: Markazi-i Farhangi-yi Dars-ha-yi az Quran. [In Persian].
- Qarashi, A. A. (1377 SH/1999). *Ahsan al-hadith*. Tehran: Bethat Foundation. [In Arabic].
- Qasemi, J. D. (1418 AH/1997). *Mahasin al-ta'wil*. Research by M. B. Uyun al-Soud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qommi, A. (1363 SH/1985). *Tafsir al-Qommi*. Research by T. Mousavi Jazaeri. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (1364 SH/1986). *Al-Jami' al-ahkam al-Quran*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Qushayri, A. K. (n.d.). *Lata'if al-isharat*. Research by I. Baspouni. Egypt: al-Haiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Sadeqi Tehrani, M. (1365 SH/1986). *Al-Furqan fi tafsir al-Quran bi-l Quran*. Qom: Farhang-i Islami Publications. [In Arabic].
- Showkani, M. (1414 AH/1994). *Fath al-qadir*. Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir. Dar al-Kalim al-Tayyib. [In Arabic].
- Shubbar, A. (1412 AH/1992). *Tafsir al-Quran al-karim*. Beirut: Dar al-Balaghah Printing and Publication. [In Arabic].
- Suyuti, J. D. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthour*. Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Syed Qutb (1412 AH/1992). *Fi zilal al-Quran*. Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq. [In Arabic].
- Tabari, M. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan 'an ta'wil aay al-Quran*. Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al-bayan li 'lum al-Quran*. rsearch by M. J. Balaghi. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabaei, M. H. (1417 AH/1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publication Office of Jamiat al-Modarresin of the Qom Seminary. [In Arabic].
- Tayyib, A. H. (1378 SH/2000). *Atyab al-bayan*. Tehran: Islam Publications. [In Arabic].
- Thalabi Neyshabouri, A. I. (1422 AH/2001). *Al-Kashf wa al-bayan*. Research by A. M. b. Ashour. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

- Thalabi, A. R. (1418 AH/1997). *Jawahir al-hisan*. Research by M. A. Muawwid & A. A. Abd al-Mowjood. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Research by A. Qasir Ameli. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tustari, S. (1423 AH/2002). *Tafsir al-Tustari*. Research by M. B. Uyun al-Soud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zuhayli, W. (1418 AH/1997). *Al-Tafsir al-Munir*. Beirut-Damascus: Dar al-Fikr al-Maasir. [In Arabic].



The Effect of Gender on Quranic Exegesis

(A Comparative Study of the views of Mujtahida Amin and Amina Wadud
with Male Exegetes in Verses related to Women)

Zainab Shams * | Mostafa Abbasi Moqaddam **

Received: 2021/8/30 | Correction: 2022/1/2 | Accepted: 2022/6/9 | Published: 2022/12/21

Abstract

A feminist reading is one of the types of readings of the Quran today. Some have considered the approach of interpretations to be patriarchal and a re-reading of the verses has led them to have divergent ideas with the intent to defend women's rights as many of the exegeses have been written by men. The goal of this comparative-analytic article, which has been written based on documented sources, is to specify the effect of gender on the understanding of the exegetes. Thus, the views of two contemporary women exegetes (Bano Amin and Ms. Wadud) regarding the challenging verses that bring to mind the benefit of men and loss of women have been gathered and compared with the views of male exegetes. Since there is no definitive criterion to assess the effect of gender on the understanding of individuals, their understanding has been compared to each other male exegetes. The difference in the understanding of the chosen exegetes despite being of the same gender and that there are always male exegetes who share their views in the common and differing instances shows that gender alone is not a factor in adopting a particular view among exegetes. As a result, gender is a relative matter and its effect on interpreters is different. Based on a multitude of instances where Ms. Wadud's views were for and Bano Amin's were against the apparent rights of women, it can be said that *Makhzan al-'Irṣān* has less gender bias compared to *Quran va Zan* (Quran and Women).



Keywords: Amina Wadud, Bano Amin, *Quran va Zan* (Quran and Women), the effect of gender on exegesis.

* Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Department of Islamic Theology and Teachings, Kashan, Iran | z.shams@qom.ac.ir

** Assistant Prof., University of Kashan, Department of Islamic Theology and Teachings, Kashan, Iran | mahetaban255@gmail.com

□ Shams, Z; , Abbasi Moqaddam, M. (2022) The Effect of Gender on Quranic Exegesis. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 60-91. Doi: 10.22091/PTT.2023.6768.1952.

تأثیر جنسیت در تفسیر

(مطالعه تطبیقی دیدگاه مجتهده امین و آمنه ودود با مفسران مرد در آیات مرتبط با زنان)

* زینب شمس | ** مصطفی عباسی مقدم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

خوانش زنانه یکی از خوانش‌های امروزی از قرآن است. برخی با انگیزه دفاع از حقوق زنان، چون اغلب تفاسیر توسط مردان انجام شده، رویکرد تفاسیر را مرد سالارانه دانسته و با بازخوانی آیات، موجب دگراندیشی‌هایی شده‌اند. هدف این نوشتار تطبیقی-تحلیلی که مبتنی بر منابع استنادی انجام شده، مشخص نمودن اثر جنسیت در برداشت مفسران است. بدین منظور دیدگاه دو مفسر معاصر زن (بانو امین و خانم ودود) در آیات چالشی که اندیشه سود مردان و زیان زنان را به ذهن متبار می‌نماید، جمع‌آوری و با نظر مفسران مرد مقایسه شده است. از آنجاکه معیار قطعی برای سنجش تأثیر جنسیت در فهم افراد وجود ندارد، برداشت آنان با یکدیگر و سایر مفسران مرد مقایسه شده است. تفاوت در برداشت مفسران منتخب برعغم هم‌جنس بودنشان و این که در موارد اشتراک و افتراق نظریاتشان، همواره مفسران مردی وجود دارند که با هر کدام هم‌عقیده هستند، نشان می‌دهد جنسیت به تنها بی، عاملی در اتخاذ نگرشی خاص نزد مفسران نیست. نتیجه آن که جنسیت، امری نسبی و اثر آن در مفسران، متفاوت است. به استاد کثرت مواردی که خانم ودود موافق و بانو امین مخالف حقوق ظاهری زنان نظر داشته‌اند، می‌توان گفت کتاب مخزن العرفان نسبت به کتاب قرآن وزن، سوگیری جنسیتی کمتری دارد.



واژگان کلیدی: آمنه ودود، بانو امین، قرآن و زن، تأثیر جنسیت بر تفسیر.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، گروه الهیات و معارف اسلام | z.shams@qom.ac.ir

** استادیار، دانشگاه کاشان، گروه الهیات و معارف اسلامی | mahetaban255@gmail.com

■ شمس، زینب؛ عباسی مقدم، مصطفی. (۱۴۰۱). تأثیر جنسیت در تفسیر، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱)، ۹۱-۶۰.

Doi: 10.22091/PTT.2023.6768.1952

مقدمه

این حقیقت که قرآن چهارده قرن توسط مردان تفسیر شده، موجب برداشت‌هایی ضد زنانه از تفاسیر و بهتیع آن بازخوانی قرآن از نگاه زنان برای معناداری در عصر جدید شده است. این که برداشت مردگرایانه به مفسر نسبت داده می‌شود نه به قرآن، از نتایج تأکیدات قرآن بر حفظ کرامت زنان و انتظار از آن (پس از گذراندن راهکارهای غلط و تجربیات تلخ) در تحقیق جایگاه واقعی زنان است.

نکات مهمی در فهم درست قرآن وجود دارد ازجمله آن که قرآن برای هدایت تمامی انسان‌ها در تمامی اعصار است؛ ذو وجوه است و از نقش تجربیات و داسته‌های مفسر در فهم قرآن گریزی نیست. تفسیر و تأویل متون دینی بر اساس دیدگاه‌های زن‌گرایانه، سابقه‌ای در حدود یک قرن دارد؛ اما از پدیده‌هایی همچون فمینیسم اسلامی که با مبانی توریک خاص، به دنبال احقيق حقوق ازدست‌رفته زنان هستند، عمری نزدیک به دو دهه می‌گذرد. درباره پیشینه تحقیقاتی که به قرآن و خوانش‌های زن‌دارانه توجه داشته‌اند می‌توان "قرائت زن‌گرایانه از قرآن" نوشته پارسا (۱۳۹۴ ش)، "قرائتی نواز قرآن با رهیافتی زن‌محور" نوشته عباسی و موسوی (۱۳۹۴ ش)، "اصول گرایش فمینیستی در تفسیر قرآن کریم؛ معرفی و ارزیابی" نوشته کریمی بنادکوکی و همکاران (۱۳۹۴ ش)، "رهیافتی زیان‌شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی" نوشته شیرزاد و هدایت‌زاده (۱۳۹۵ ش) و "تأملی بر شرک جنسیتی در خوانش‌های زن‌دارانه از قرآن" نوشته محصص و بهادری (۱۳۹۶ ش)، "خوانشی نواز تأثیر جنسیت در تفسیر قرآن کریم با بررسی مصادفی دیدگاه آمنه و دود و آیت‌الله جوادی‌آملی" نوشته شکری‌بیگی و راجی (۱۳۹۹ ش) را نام برد. از آنجاکه تفاوت تفسیر دو زن هم‌عصر به طور مستقل بررسی نشده و تحقیقاتی که تاکنون با هدف بررسی جنسیت صورت گرفته، به دلیل تعمیم نتایج حاصل از مقایسه طرفین تطبیق به سایر مفسران، جامع نبوده‌اند، مناسب آمد بدون ارزیابی صحت دیدگاه صاحب مخزن العرفان و صاحب قرآن وزن، با جمع‌آوری آراء آنان ذیل ده مورد از آیات چالش‌برانگیز و مقایسه وجوده اشتراک و افتراق نظر آنان با سایر مفسران مرد، درکی از میزان تأثیر جنسیت در تفسیر حاصل شود.

بانو سیده نصرت امین (متولد ۱۲۷۴ ش) از مفسران شیعی و تنها زن مفسر در جهان اسلام است که قرآن را از ابتدای آنها تفسیر نموده و صاحب آثار بسیاری از جمله: مخزن العرفان، اربعین الهاشمیه، مخزن اللئالی در مناقب مولی‌الموالی علی (ع)، جامع الشیخات، معاد یا آخرین سیر بشر، والنفحات الرمانیه فی واردات القلبیه است. تفسیر مخزن العرفان، از دسته تفاسیر عرفانی، اجتماعی، فلسفی است که در پانزده جلد در طی بیست سال و پس از کسب اجازه اجتهداد ایشان نگاشته شده است. از ویژگی بارز این تفسیر این است که با وجود مطرح کردن و قبول داشتن برداشت‌های سنتی در تفسیر، در موارد قابل اعتمادی با برخی نظریات سابق مخالف بوده که این امر نبوغ و تبعـد نداشتن محض به دیدگاه مفسران پیشین را می‌رساند. این استقلال و توانایی در بیان برداشت شخصی، در مواردی بهتر روشن می‌شود که به رغم تأثیر جنسیت و تجربه‌هایی زنانه ایشان، گاهی همسو با برخی مفسران، مفهومی را برداشت کرده که در ظاهر علیه حقوق زنان است.

خانم آمنه ودود (متولد ۱۹۵۳ م) نویسنده اهل امریکا-افریقایی است که می‌کوشد رهیافتی بر مبنای بازخوانی قرآن بر اساس روش هرمنوتیک داشته باشد و به تفسیری همدلانه‌تر با زنان در مقایسه با تفاسیر سنتی دست یابد. دو اثر مهم ایشان، قرآن و زن و جهاد جنسیتی: اصلاح زنان در اسلام است. ودود که جهان‌بینی کلی قرآن را در جهت عدالت می‌داند و در کتاب قرآن و زن به دنبال لحاظ جنبه‌های تساوی جنسیت در جهان‌بینی قرآن است، اعتقاد دارد تفاسیر مردسالارانه‌ای که جایگزین متن شده و درین مردم تخلف ناپذیرند، زن‌ستیز هستند نه خود قرآن که برای هدایت عموم نازل شده است. از ویژگی‌های تفسیری ایشان می‌توان توجه به زبان متن، مقدم دانستن قرآن بر سنت، دقت در فضای نزول و بستر تاریخی قرآن، نگاه کل نگر، شیوه غیر تربیتی، توجه به معانی واژگان، متن محوری، روش عقلی، محدود نکردن آیه به یک سبب نزول، تأثیرپذیری از اندیشه‌های فضل الرحمن و ارجاع به تفسیری خلاصه‌ای قرآن را نام برد. (شکریگی و راجی، ۱۳۹۹ ش، ص ۵-۳)

الف) آراء تفسیری بانو امین و خانم ودود

بر اساس آموزه‌های قرآن، زن و مرد هر دو خلیفه خداوند هستند (بقره / ۳۰، حدید / ۷،

ص/۲۶، فاطر/۳۹، مریم/۵۹)؛ استعداد کسب تعالیم الهی (الرحمن/۴-۱) و کرامت انسانی را در ذات خود دارند (اسرا/۷۰)؛ هر دو در پاداش و کیفر اعمال یکسانند (آل عمران/۱۹۵) و غیره، اما بین دو جنس زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد و به یقین همین تفاوت‌های تکوینی، موجب شده که شارع مقدس، تشرع متفاوتی برای زن و مرد قرار دهد. در ادامه، ده مورد از برداشت‌های تفسیری بانو امین و خانم و دود در آیات چالش‌برانگیزی که برخی مفسران به استناد آن، قائل به برتری مردان هستند اجمالاً بررسی می‌شود. شایان ذکر است موارد مطرح شده در این قسمت، مباحث گوناگونی را به همراه دارد که با توجه به هدف این پژوهش از بررسی آن‌ها پرهیز شده است.

۱. خلقت زن و مرد

خداآوند در آیات متعددی، به آفرینش انسان‌ها اشاره دارد (اعراف/۱۸۹، انعام/۹۸، زمر/۶). در این بخش، آیه *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً*(نساء/۱) مورد نظر است. بانو امین در تفسیر این آیه از ضمیر "کُم" در "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" به عنوان شاهدی بر ادعای خویش که نفس واحده برای تمام افراد بشر است، بهره گرفته و وحدت تمام افراد بشر در خلقت و حقیقت انسانی را برداشت کرده است (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۵). او می‌گوید:

«چون در خود آیه از کیفیت خلقت حوا بیانی نشده و احادیثی که در این خصوص رسیده مختلف است می‌توان گفت: همان‌طوری که در بعضی اخبار است، خدای تعالی حوا را از بقیه طینت آدم آفریده و بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: "خدا آدم (ع) را آفرید و از بقیه گل او حوا را خلق کرد؛ زیرا که زن و مرد هر دو انسانند و باید از یک ماده آفریده شده باشند".» (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۸-۷)

بانو امین ذیل *فَأَرْتَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ*(بقره/۳۶)، عامل فریب را شیطان دانسته، می‌گوید: «شیطان قدم آدم و حوا را بلغزانید و از آن مرتبه بلندی که داشتند آنان را خارج نمود». (امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳)

باین حال در ذیل آیه ۲۸ سوره یوسف، به بزرگ بودن کید و حبله زنان از حیله شیطان اشاره دارد و در تعلیل آن می‌گوید:

«کید (حیله) زنان زود در دل می‌نشینند و زود تأثیر می‌گذارد». (امین، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۶۰)

خانم ودود که این آیه را فراتر از زمان و مکان می‌داند، بعد از ترجمه دقیق واژگان "آیات"، "من"، "نفس" و "زوج" به این باور می‌رسد که همه انسان‌ها در منشأ اولیه مشترک هستند. او تصريح می‌کند حوا از نفس واحده خلق شده نه از زیادت گل آدم و تفاوت اساسی در ارزش‌هایی که به زن یا مرد نسبت داده می‌شود وجود ندارد. قرآن زن را یک نوع مشتق از مرد معرفی نمی‌کند؛ بلکه زن و مرد دو مقوله از نوع انسان هستند که به هر دو به یک اندازه توجه شده است (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۴). او در رویدادهای بهشت می‌گوید:

«در خلقت انسان، قرآن همیشه صیغه تثنیه عربی را به کار می‌برد (البته با یک استشنا^۱) تا بگوید که چگونه شیطان، آدم (ع) و حوا را فریفت و چگونه هردوی آنان سرپیچی کردند».

(همان، ص ۷۴)

وی به مطالب کتاب مقدس که زن را عامل پلیدی و لعن می‌دانند، خرد می‌گیرد که شاید کمبود جزئیات موجب شده مفسرانی مثل زمخشری به نقل از کتاب مقدس (که طبق آن حوا از دنده چپ آدم (ع) گرفته شده است) اعتماد کنند. (روحی، ۱۳۹۴ ش، ص ۹۱) مفسران منتخب در موافقت با خلقت زن و مرد از نفس واحد، مخالفت با فریب آدم (ع) توسط حوا و خلقت حوا از دنده چپ آدم (ع) هم عقیده بوده و در خلقت حوا از زیادت گل آدم (ع) یا تقدم خلقت آدم (ع) بر حوا اختلاف نظر دارند. بانو امین تقدم زمان در آفرینش آدم (ع) را دلیل بر فضیلت او نمی‌داند و این تقدم، نهایت تقدم جسمانی آدم (ع) را قبل از حوا می‌رساند و منافاتی با آفرینش اصیل زن ندارد و دلیلی بر طفیلی بودن آفرینش حوا نیست، چراکه در این صورت همواره انسان‌ها باید نسبت به انسان‌های بعد از خود برتری داشته باشند چون پیش‌تر به وجود آمده‌اند که عقلانی نیست.

^۱. *وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا*. (طه/۱۱۵)

۲. قدرت تعقل زنان

برخی مفسران از آیه *أَوْمَنْ يُنِشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ*(زخرف/۱۸)، ضعف عقلی زنان را برداشت کرده‌اند. بانو امین تمایل زنان به تزیین با زر و زیور و ناتوانی در مخاصمه برای استیفای حق خود (که اغلب با قیاسات جدلی غیر واضح سعی در دفاع از حق خود دارند) را دو صفت از صفات نکوهیده و ذاتی زن می‌داند که بیانگر نقطه ضعف وجود و نقص عقل وی است و با بهره‌گیری از قرینه سیاق و اشاره به فرهنگ عرب جاهلی، می‌پنداشد این آیه در مقام اعتراض به کفار است که وقتی بشارت دختر به آن‌ها داده می‌شد، از شدت غیظ روی آن‌ها سیاه می‌گردید (امین، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۲). او ذیل آیه ۱۰۹ سوره یوسف می‌گوید:

«پیامبر باید مرد باشد نه زن، زیرا زن نوعاً عقلش نصف مرد است». (امین، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۳۹)

از نظر ایشان در این‌که به طور کلی مرد شریفتر و قوی‌تر از زن است حرفی نیست، اما این نسبت، کلی است؛ به این معنا که اکثر مردّها از حیث عقل و تدبیر و عمل، شریفتر از زنان به شمار می‌روند نه آن‌که هر فردی از مرد، بهتر از هر فردی از زن باشد؛ چنان‌که به گواهی تاریخ، برخی از زنان، به مراتب بهتر از اکثر مردّها بوده و هستند. دلیل دیگر وی استناد به گفتار دانشمندان است، از این‌رو می‌نویسد:

«چنان‌که دانشمندان گفته‌اند: اگرچه مرد در عقل و دوراندیشی غالباً قوی‌تر از زن است اما زن حساس‌تر از مرد است و نیز در رقت قلبی و برخی از خصوصیات، زن بهتر از مرد است». (امین، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۲)

خانم و دود اعتقادی به برابری مطلق زن و مرد ندارد و منکر تفاوت‌های تکوینی زن و مرد نمی‌شود.^۱ آنچه به چالش کشیده، عقیده پایین دانستن جنس زنان نسبت به مردان در برخی امور از جمله عقل است. او در این‌باره می‌گوید:

«من با این نوع ارزش‌گذاری‌ها که منجر به این تفاوت‌ها شده‌اند و بر اساس آن زنان به

^۱. دیدگاه وی از این حیث با سایر گرایش‌های فمینیستی متفاوت است.

جنس ضعیف، پست، شرّ ذاتی، ناتوان عقلی و دارای کمبودهای روحی توصیف شده‌اند، مخالفم». (روحی، ۱۳۹۴ ش، ص ۶۵)

از نظر ایشان قرآن، انسان‌ها را با ارزش ذاتی برابر به تصویر کشیده است و از آنجاکه تأییدی در قرآن برای برتری هوشی مردان نیافته، آن را قبول ندارد (روحی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۰۳-۱۰۵). او می‌گوید:

«این تفسیر-تفسیری که خداوند مردان را از نظر جسمی و عقلی مافق زنان خلق کرده است، اولاً نامعتبر است و ثانياً با دیگر تعالیم اسلام متناقض است؛ زیرا در متن آیه هیچ ارجاعی به برتری عقلی و جسمی مردان وجود ندارد. با استناد به شواهد تجربی، این طور نیست که تمام مردان بر تمام زنان در همه شرایط برتری داشته باشند؛ بلکه برخی از مردّها بر برخی از زن‌ها، در بعضی از شرایط و حالات (از جمله عقل) برتری دارند و بالعکس، برخی از زنان بر برخی از مردان در بعضی از شرایط برتری دارند». (روحی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۵۷-۱۵۸)

تفسران منتخب در اصل پذیرش نقص عقلی زنان اختلاف نظر دارند، هر چند هر دو به وجود زنانی عاقل‌تر از مردان، اذعان داشته‌اند. خانم و دود بر ادلّه عقلایی، شواهد تجربی و شناختی که از روح حاکم در قرآن برایش حاصل شده، تکیه داشته و مجتهده امین در عین آن که به فرهنگ عرب جاهلی در این آیه توجه داشته، با استناد به گفتار دانشمندان، مردان را از حیث عقل و تدبیر برتر می‌داند. نکته آن که مجتهده امین نقص عقلی را یک ویژگی خدادادی زنان می‌داند نه یک ضعف، آن‌چنان‌که احساسات قوی زنان نیز یک ویژگی است برایشان نه یک امتیاز. با این نگاه، قدرت جسمانی و عقلی مردان نیز یک ویژگی برایشان به شمار می‌آید و از آنجاکه اکتسابی نیست، اسباب تفاخر مردان را فراهم نمی‌آورد بلکه مسئولیت به همراه دارد.

۳. قوامیت مردان بر زنان

در آیه *الْجَلُّ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ*(نساء/۳۴)، قوامیت مردان بر زنان منوط به دو شرط "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" و "بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" شده است. بانو امین به کسی "قیم" می‌گوید که امور مهم دیگری را انجام دهد؛ به دلیل آن‌که غالباً بالطبع مردّها در تدبیر و

نیرومندی و تحمل سختی‌ها، بر اغلب زن‌ها فرونی دارند و نیز از جهت انفاق مردها بر زن‌ها و مهر و بعض ویژگی‌های دیگر؛ البته باید دانست که این برتری، از جهت قوت عقلی و نیروی بدنی به طور کلی است نه به طور شمول بر تمام افراد؛ زیرا بسیاری از زن‌ها هستند که در تدبیر و عقل بلکه در قوای بدنی بر بعضی از مردها فضیلت دارند (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳-۶۲). از نظر او، این آیه درباره خانواده بوده و "قوامون" به معنای شوهران است که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن، اشراف دارند و "فضل"، "برتری مردان در قوای تعقل و قوای بدنی است.

خانم ودود در اثر نخست خود (کتاب قرآن و زن)، قوام بودن مرد بر زن را مربوط به بافت زمان نزول قرآن می‌داند و قوامیت را مابه‌ازای فرزندآوری زنان^۱ قرار می‌دهد و می‌گوید:

«واژه "فضل" نمی‌تواند مطلق و غیرمشروط باشد؛ زیرا آیه ۳۴ نساء نمی‌گوید: مردان بر زنان برتری داده شده‌اند بلکه می‌گوید: "بِعَضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ". استفاده از واژه "بعض" به آنچه که به طور آشکار در فضای بشری دیده شده مربوط می‌شود. این طور نیست که تمام مردان بر تمام زنان در همه شرایط برتری داشته باشند؛ بلکه برخی از مردها بر برخی از زن‌ها، در بعضی از شرایط و حالات برتری دارند و بالعکس؛ بنابراین آنچه که خداوند برتری داده است مطلق نیست. پس مردان قوامون بر زنان هستند در موضوعاتی که اولاً خدا به بعضی از مردها بیشتر از بعضی از زن‌ها داده است و ثانیاً در آنچه که مردها از پولشان خرج می‌کنند؛ پس بهوضوح مردان به عنوان یک گروه "قوامون" به زنان به عنوان یک گروه نیستند». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۶۰)

لذا از نظر وی قوامیت مردان، محدود به ارتباط خانوادگی است نه کل جامعه و با رعایت دو شرط محقق می‌شود که این به معنای تقابل بین امتیازات و مسئولیت‌هاست و اگر هریک از این شرط ساقط شود، مرد قوام بر همسرش نیست. (همان)

^۱. او معتقد است قرآن مرد را سپریست همسرش قرار داد تا مراقب باشد زن تحت فشار و مسئولیت اضنافی قرار نگیرد که مبادا مسئولیت شاق و مهم تولد کودک به مخاطره افتد، مسئولیتی که فقط زن قادر به انجام دادن آن است.

ایشان در کتاب هرمنوتیک توحیدی و مقاله "اخلاق توحیدی بالاتر از اخلاق قوامیت" پس از رسیدن به تنگنا در اثبات تساوی جنسیتی در فرقه آن، قوامیت را از دیدی کلانتر بررسی نموده و روشی تازه بر اساس بهره‌مندی از "پارادایم توحیدی" اتخاذ کرده است. با تعریف الگوی توحیدی و تأکید بر یگانگی خداوند، قوامیت مردان را نوعی سیستم شیطانی شرک آلود تعریف می‌کند که می‌تواند موجب ستم بر زنان شود و درنهایت با ارائه مدل روابط زن و مرد بر مبنای الگوی توحیدی، ملاک برتری را تقوی می‌داند.

خانم و دود "قوامیت" به معنای سلطه^۱ مردان بر زنان را نمی‌پذیرد و با اختصاص آن به زمان نزول و یا تنافسی با توحید به مقابله با آن می‌پردازد؛ از این‌رو، در تئگ شدن هر چه بیش‌تر دامنه قوامیت (از جمله در مطلق ندانستن برتری مردان و محدود به خانواده دانستن قوامیت) با بانو امین اشتراک نظر دارد و از نظر هر دو مفسر، وظیفه مردان نسبت به تأمین هزینه همسرانشان امری مسلم است. وی که تأمین زنان را وظیفه مردان می‌داند به دلیل فضیلت‌هایی که خداوند به مردان عطا کرده، قابلیت فرزندآوری را نیز فضیلتی از سوی خداوند برای زنان می‌داند. این تقسیم‌بندی تا حدودی معقول و عملی است اما از جنس قوامیت در نظر مجتهد امین نیست. بانو امین درباره ساقط شدن قوامیت مرد به دلیل انفاق نکردن ساكت است درحالی که خانم و دود به‌دقت به آن پرداخته است.

۴. درجه داشتن مردان بر زنان

در آیه *وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلَّهِ حَالٌ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ* (بقره/۲۲۸)، درجه داشتن مردان بر زنان صریحاً بیان شده است. بانو امین ذیل این آیه، با استناد به *هُنَّ لِتَائُونَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِتَائُونَ لَهُنَّ* (بقره/۱۸۷)، به حقوق متقابل زن و شوهر که در فرقه آن به بهترین شکل ممکن تعیین گردیده می‌پردازد:

«خداوند زن و مرد را در حقوق زناشویی مساوی قرار داده و به میزانی که در شرع و عرف تعیین شده، بایستی هر یک مراعات حقوق یکدیگر را نمایند. مرد برتری دارد بر زن و شاید مقصود از درجه و استیلای مرد بر زن، راجع به حقوق زوجیت همان حق استمتع باشد

^۱. منظور از سلطه، مدیریت، ولایت و سرپرستی مردان بر زنان است.

که شوهر مالک هرگونه استمتاع و حظی است که از زن توان برد که این گونه استمتاع، در مقابل نفقة و تأمین امور زندگانی زن است که به گردن شوهر قرار داده و زن بایستی در مقابل آن تمکین کند». (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۲)

ایشان در موضوع طلاق، با بیان داستان اولین طلاق خلع در اسلام، به حق زنان در فسخ نکاح نیز توجه دارد و درجه داشتن مردان را اولویت شوهران در رجوع به همسرانشان در ایام عده می‌داند.^۱ خانم و دود و ازه "درجه" را به معنای مرتبه، مرحله یا سطح دانسته که نسبی بوده و برای آزمایش انسان‌هاست (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۰).^۲ ایشان با بررسی آیاتی که واژه "درجه" در آن‌ها آمده، نتیجه می‌گیرد که قرآن درجه را برای علم، جهاد و هجرت در راه خدا، تمایز اقتصادی و اجتماعی و همچنین برای آزمودن انسان به کار برد است و در آیه ۲۲۸ بقره که موضوع بحث طلاق است، چنین برداشت کرده که حق طلاق با مردان است و مردان به‌نهایی می‌توانند طلاق را علیه همسرانشان بدون هیچ داور یا شاهدی اجرا کنند، در حالی که حق طلاق به زن تنها بعد از مداخله مرجع موشق مثل قاضی داده می‌شود. از نظر خانم و دود، قرآن به مردان حق یک طرفه فسخ نکاح و مجوزی برای اعمال قدرتی بدون مرز نمی‌دهد. این آیه ناظر بر بافتی است که مردان عموماً این حق و قدرت را داشتند (Wadud, 1999, p260). به اعتقاد ایشان ملاحظه دقیق آیات، بهویشه ایده توافق مسالمت‌آمیز و حقوق متقابل زن و مرد در طلاق در آیات *وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ*(بقره/۲۲۸) و *فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّ حُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ*(نساء/۲۳۱)، نشان می‌دهد اختیار زنان در طلاق کلاً از آنان سلب نشده است. زنان در ازدواج دیگر برده نیستند بلکه شرکایی مختار و آزادند و مردان دیگر قدرت طلاق بی‌حد و حساب در این امر را ندارند. در واقع این وضعیت قیدی برای مردان است و برای زنان نسبت به وضعیت سابقشان امتیاز محسوب می‌شود.

^۱. نک. بانو امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۸.

^۲. با این تفاوت که بر عکس "فضل"، "درجه" با انجام دادن اعمال خاصی حاصل می‌شود. (نک. ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۲۵) (۱۳۰)

تفسران منتخب اتفاق نظر دارند درجه در آیه ۲۲۸ بقراط مطلق نیست و محدود به امر طلاق است. بانو امین درجه داشتن مردان را اولویت برگشت آنان به همسرانشان در ایام عده دانسته و خانم ودود بالگوگری از سید قطب، اختیار اجرای طلاق بدون مرجع قانونی برای مردان می‌داند. از نقاط اشتراک دیگر آنان توجه به حقوق زنان در زندگی زناشویی و اعتقاد به تقسیم وظایف بین زوجین است. تفاوت آنان در موضوع درجه داشتن مردان است که بانو امین درجه را اولویت شوهران (نسبت به مردان دیگر) برای رجوع به همسران سابقشان در ایام عده می‌داند و خانم ودود، اختیار شوهران (نسبت به زنانشان) در حکم طلاق بدون مرجع قانونی.

۵. اطاعت زنان از مردان

در ادامه آیه *فَالصِّلَاحَاتُ قَاتِنَاتُ حَافِظَاتُ لِغَيْبٍ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نُشُوزُهُنَّ*، موضوع قوت و نشوز زنان مطرح شده است. بانو امین "نشوز" را به معنای سرپیچی از اطاعت شوهر از روی تکبر، "قانتات" را به معنای اطلاع و خضوع دائم دانسته، می‌گوید: «همین طوری که (خداؤند) مردها را بر زن‌ها برای آن جهاتی که بعضی از مردها را فضیلت داده بر بعض از زن‌ها، همین طور بعضی زن‌ها را نیز بر بعض دیگر آن‌ها (زنان) فرونوی داده است». (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳)

وی اطاعت از شوهر را به عنوان فضیلتی برای زنان برشمرده است (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۳). به اعتقاد وی، حکم آیه ارشادی است نه مولوی، لذا به صورت وجوب و لزوم نیست که وقتی مرد عالیم نشوز زن خود را مشاهده کرد به سه علاج دست بزند. با بررسی نظر بانو امین در آیات ۳۴ و ۱۲۸ نسأء که در مورد نشوز زن و مرد است، مشخص می‌شود نشوز زنان در نظر او، اشاره به جمع شدن با غیر دارد. وی "حَافِظَاتُ لِغَيْبٍ" را زنانی تعریف کرده که خودشان و عورتشان را در حال غایب بودن ازواجهشان حفظ می‌کنند. (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۴)

خانم ودود می‌گوید:

«این واژه-قانتات- اغلب به غلط مطیع معنا شده است و بعد فرض شده که معنای آن فرمانبردار در برابر شوهر است، "نشوز" در متن قرآن، هم برای مرد (احزاب/۳۵)،

آل عمران/۱۷، بقره/۲۳۸، نساء/۱۲۸) و هم برای زن (تحريم/۱۲ و ۵، احزاب/۳۴ و نساء/۳۴ به کار رفته است». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۷)

«نشوز در نساء/۳۴ نوعی ناهنجاری میان زوجین است که در صورت بروز ناهنجاری، قرآن پیشنهادهایی را به عنوان راه حل‌های ممکن ارائه می‌دهد». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۷ - ۱۳۸)

وی که برداشت اطاعت زنان از شوهران را از این آیه قبول ندارد ذیل آیه ۵ تحريم می‌گوید:

«قرآن هرگز نمی‌گوید که یک زن از شوهرش اطاعت کند یا این که اطاعت از شوهر یک ویژگی قانتات است. این جمله شرطی است نه دستوری و به شوهران می‌گوید که راه و روش ضدیت را با همسرانی که مطیع شما هستند دنبال نکنید». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۶۲ - ۱۶۸)

بانو امین و خانم ودود مراحل سه‌گانه علاج نشوز را حکمی ارشادی دانسته‌اند ولی شکاف عمیقی بین دیدگاه آنان در معنای "قانتات" وجود دارد. بانو امین اطاعت از شوهر را فضیلتی قابل ارتقا و مایه مباهات زنان بر یکدیگر می‌داند در حالی که خانم ودود این دیدگاه را نپذیرفته و با تبعی در کل قرآن، این‌گونه برداشت‌ها را ساخته مفسرانی دانسته که اغلب مرد هستند.

۶. ضرب زنان

در بخش آخر آیه *وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْبُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* ضرب زنان به عنوان راهکار سوم در مقابل زنان ناشزه مطرح شده است.

بانو امین می‌گوید:

«**خَافِونَ**» دلالت بر ظهور عالیم و آثار آن (نشوز) می‌نماید و خداوند به‌منظور تحکیم خانواده، برای جلوگیری از تمکین نکردن زن از شوهرش، به عنوان راهکار برای علاج نشوز زن به مردها دستور می‌دهد تا به ترتیب به این سه مرحله^۱ عمل نمایند». (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۲-۶۴)

خانم و دود با توجه به فضای نزول و به‌واسطه اعمالی که در قرآن محکوم شده (مثل زنده به‌گور کردن دختران)، صدور جواز کتک زدن زنان از این آیه را غلط و این گونه تفسیر کردن قرآن را مخالف ذات قرآن و سنت پی‌ریزی شده پیامبر (ص) می‌داند و می‌گوید:

«**صَرَبَ**» لزوماً به معنای فشار یا خشونت نیست؛ به عنوان مثال، در قرآن عبارت «**صَرَبَ اللَّهُ مُثَلًا**» به کار رفته و یا زمانی که کسی جایی را ترک می‌کند یا سفری در پیش می‌گیرد از واژه ضرب استفاده می‌شود اما این کاملاً مخالف با صیغه باب تعییل این فعل، یعنی «**صَرَبَ**» به معنای مکرر یا به شدت زدن است، لذا باید این آیه را به معنای تحریم خشونت مهارنشده علیه زنان دانست. بدین‌سان، این آیه نه در مقام صدور جواز، بلکه در مقام بیان محدودیت شدید اعمالی است که علیه زنان در آن موقع به کار می‌رفته است». (دود، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹-۱۴۰)

همچنین می‌گوید:

«اگر همسران شما از شما اطاعت می‌کنند، دیگر بر آن‌ها حق هیچ‌گونه ستم ندارید». (دود، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۷) وی که لازمه اجرای عدالت (هدف متعالی قرآن) را تغییر در اجرای احکام می‌داند، در کتاب بعدی اش استراتژی خود را چالشی بر اساس قرآن، به عنوان متنی الهی و یکپارچه با احتمال "نه گفتن" به آن در برخی موارد معرفی می‌نماید (Wadud, 2006, p193) تا هرگاه عبارتی از قرآن را خلاف شعور و فهم انسان کنونی (مانند ضرب زنان) یافت بتواند آن را کنار نهد.

بین مفسران منتخب در پذیرش جواز ضرب زنان فاصله بسیار است. با آن‌که هر دو معتقدند آیه سعی در تحکیم روابط زوجین دارد، یکی معتقد است تسلیم اوامر الهی بودن از مسیرهایی می‌گذرد مثل اطاعت از شوهر که اگر از آن منحرف شوی مستحق تنبیه و

^۱. (ابتدا زن را موعظه و نصیحت کند، اگر موعظه سودی نبخشید از بستر او دوری نماید. اگر این دو عمل فایده نبخشید، موقع آن می‌رسد که او را بزنید). (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۴)

دیگری در پی اثبات غلط بودن مسیرهای پیشنهادی دیگران است. این مسیر و مقصد متفاوت، محصول شناخت متفاوت خالق، پیش‌فرض‌ها، تجربیات و هزاران عامل دیگر در طول قرون است که هر یک به همراه دارند.

۲. شهادت زنان در محکمه

در عبارت *فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَانِ مِنْ تَرْصُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى* (بقره ۲۸۲)، تفاوت حقوقی زنان و مردان در گواهی مطرح شده است. بانو امین "إِنْ" را در اینجا شرط و "تَضَلَّ" را به معنای فراموشی و "فَتُذَكِّرَ" را به معنای یادآوری کردن گرفته، می‌گوید:

«اگر در موقع ادای شهادت، یکی از دو زن، موضوع شهادت را فراموش کرد، دیگری وی را متنبه گرداند. شاید غلبه فراموشی در زن، یکی از اسراری باشد که در شهادت، دو زن را مقابل یک مرد قرار داده‌اند». (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۹)

خانم ودود که معتقد است برای ترقی جامعه باید بر ابعاد مشارکت زنان در نظام اجتماعی افزود، شهادت دادن را به‌طور کلی فراجنسیتی قلمداد می‌کند و معتقد است، اولاً در این آیه هر دو زن به‌عنوان شاهد نیامده‌اند بلکه یکی شاهد و دیگری یادآوری کننده است که به‌عنوان پشتیبان عمل می‌کند؛ ثانیاً مجموع یک شاهد مرد و یک واحد دونفره زن به معنای فرمول دو در مقابل یک نیست؛ زیرا در این صورت چهار شاهد زن می‌توانست جای دو شاهد مرد قرار بگیرد ولی قرآن این شق را بیان نمی‌کند؛ ثالثاً شهادت در این آیه، محدود به انواع خاصی از قراردادهای مالی است و در مواردی که جنسیت شهود نامعین باشد، هر کسی که در شهادت دادن توانست، حق دارد یکی از شاهدان باشد؛ رابعاً این آیه به بافت تاریخی خاص نزول مربوط می‌شود که ممکن بود زنان در آن به سبب بی‌تجربگی و ناآزمودگی در امور قانونی، زیر سلطه مردان قرار گیرند و مردان آنان را به شهادت دروغ وادر کنند؛ حتی در آن دوران محدود از نظر اجتماعی، اقتصادی و تجربی، قرآن توانایی بالقوه درایت زنان را به رسمیت می‌شناسد. (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۵۳)

بانو امین و خانم و دود، علت حکم شهادت زنان در محکمه را غلبه فراموشی دانسته‌اند، با این تفاوت که و دود به ابعاد بیشتری پیرامون موضوع شهادت زنان توجه داشته و در مقایسه بیشتری با مردان این موضوع را سنجیده، درحالی که امین در مورد علت غلبه فراموشی در زنان، نوع حکم (دائم یا موقت) و انواع متفاوت شهادت در محکمه مطلبی بیان نکرده است.

۸. تعداد زوجات

تعدد زوجات در آیات *و إِنْ خِفْتُمْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَإِنْكِحُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاء مَتْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ*(نساء ۳/۳) و *وَلَنَ تُسْتَطِعُوْا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمُؤْلِفِينَ فَتَذَرُّوْهَا كَالْمُعْلَقَةِ وَ إِنْ تُصْلِحُوهَا وَتَنْقُوا فِيْنَ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا*(نساء ۱۲۹) آمده است.

بانو امین به تناقضی می‌پردازد که در مشروط کردن تعدد زوجات به رعایت عدالت (نساء ۳/۳) و اذعان به ناتوانی برقراری عدالت (نساء ۱۲۹) وجود دارد و با استناد به روایتی، عدالت در آیه ۳ نساء را در "نفقه" و در ۱۲۹ نساء را "مودت و محبت" معرفی می‌نماید که عدالت در محبت چون در توان نیست، مرد مکلف به آن نبوده و در برابر آن مواخذه نمی‌شوند. از نظر ایشان این آیات مشعر بر این است که تعدد زوجات در صورتی جایز است که مساوات و عدالت بین زن‌ها استوار گردد و کسی که نتواند بین زن‌ها مساوات را مراعات نماید باید بر یک زن قناعت کند، اما این که از "وَلَنَ تُسْتَطِعُوْا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ" برخی القای تعدد زوجات در اسلام را برداشت کرده‌اند درست نیست؛ چراکه رعایت عدالت در برخی امور از اختیار بشر خارج است و تا حال بنای دین‌داران حتی ائمه طاهرین (ع) بر جواز تعدد زوجات بوده و منظور از عدالت، عدالت تقریبی است که با "فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمُؤْلِفِينَ فَتَذَرُّوْهَا كَالْمُعْلَقَةِ" قابل جمع است. (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۸۳)

خانم و دود عدالت را به معنای تساوی و این آیه را محدود به مخاطبان خاص عصر نزول می‌دانند که دیدگاه خاصی در مورد ازدواج داشتند. او چنین استدلال می‌کند که این آیه بهروشی از بافت‌های تاریخی صحبت می‌کند و موقعیت‌هایی را در نظر دارد که زنان برای خانواده‌های خود تنها یک‌بار مالی محسوب می‌شدند. به اعتقاد وی، از آنجاکه بسیاری

از خصوصیات زمان نزول وحی در حال حاضر وجود ندارد، این آیات باید دوباره از لحاظ معنایی و با توجه به وضعیت حال حاضر ارزیابی شوند (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۸۳). ایشان دلایل مطرح شده در جواز تعدد زوجات را پذیرفته و بر اساس قرینه سیاق می‌گوید: «این آیه در ارتباط با رفتار ایتامی است که سرپرستان آن‌ها در اداره اموالشان منصفانه عمل نمی‌کردند و قرآن برای جلوگیری از اداره نادرست اموالشان، پیشنهاد ازدواج با آنان خود دختران و نه مادرانشان) را داده است». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۴۹-۱۵۲)

وی بر اساس آیه ۲۹ نساء تک همسری را ترجیح قرآن در زندگی زناشویی دانسته؛ چراکه دست یافتن به مطلوب "هُنَّ لِتَائِسْ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِتَائِسْ لَهُنَّ" (بقره ۱۸۷) و "إِتْسَكُنُوا إِلَيْهَا" (روم ۲۱) وقتی شوهر یا پدر به بیش از یک خانواده تقسیم شده باشد، ممکن نیست. همچنین با کنار هم قرار دادن آیات ۳ نساء و ۱۲۹ نساء، نتیجه گرفته: چون عدالت میان همسران عملی نیست، پس قرآن به طور کلی با تعدد زوجات مخالف است و ازدواج با چهار زن را تصویب نمی‌کند بلکه می‌خواهد به ازدواج‌های نامحدود قید بزنند. (ودود، ۱۳۹۳ س، ص ۱۵۰)

در پذیرش جواز تعدد زوجات بین مفسران منتخب اختلاف نظر وجود دارد. بنو امین به شرط برقراری عدالت در تقسیم نقهه بین زنان، تعدد زوجات را مجاز می‌داند، درحالی که خانم و دود تعدد زوجات در عصر حاضر را نمی‌پذیرد و آن را راهکاری برای قید زدن به ازدواج‌های بدون محدودیت عصر نزول می‌داند.

۱۰.۹ ارث زنان

نصف بودن ارث زنان نسبت به مردان در آیه *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوَّلَادِكُمْ لِلَّذِكَرِ مِثْلُ حَظِيِّ الْأُنْثَيَيْنِ*(نساء/۱۱) آمده است. بنو امین ذیل این آیه به بیان احکام فقهی ارث و طبقات ارث برندگان پرداخته، می‌گوید:

«اعراب متکبر زن را که ضعیفتر از مرد می‌پنداشتند و مردها را قوی و نیرومند می‌دانستند، هیچ حقی برای زن قائل نبودند و هیچ شرایطی درباره زن اجرا نمی‌کردند. ظاهراً حتی اگر مهری در ابتدا برای او قرار می‌دادند، آن را بر خود مباح می‌دانستند و از ارث پدر و

مادر و اقربا او را محروم می کردند. این است که آیه حکم فرموده و به مردها دستور داده که شما حق ندارید که به تعدی ظالمانه حقوق زنها را بگیرید مگر زنی که به طیب خاطر خواست چیزی به شوهرش ببخشد یا بدهد. (امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۹)

خانم و دود با نگاه به آیات ۱۱ و ۱۲ نساء، معتقد است معادله دو در مقابل یک (این که سهم مرد دو برابر سهم زن حساب شود)، از طریق ساده‌انگاری بیش از حد در مباحث قرآنی پیرامون ارث تقویت شده و معتقد است این آیات، تقسیمات نسبی متنوعی را میان زنان و مردان مطرح کرده که به طور کلی به دو نکته دلالت دارد:

۱-۹- همه افراد در بهره‌برداری از ارث سهیمند و برخلاف رسوم قبل از اسلام، به هیچ وجه زنان بدون ارث نیستند.

۲-۹- توزیع تمام ارث میان خویشان باقی مانده، باید منصفانه باشد.

او در مورد چرایی معادله دو برابر یک می گوید:

«رابطه‌ای متقابل بین حقوق و مسئولیت‌ها وجود دارد. مردان مسؤول هستند از اموال خود برای تأمین زنان هزینه کنند و در پی آن دو سهم از ارث به ایشان داده می شود». (دود، ۱۳۹۳ ش، ۱۳۱ - ۱۳۲)

هر دو مفسر در پذیرش نصف بودن ارث زنان توافق دارد. از آنجاکه بانو امین بعد از رسیدن به مرحله اجتهد و کسب اجازه اجتهد به نگارش مخزن العرفان اقدام نمود، نه تنها در موضوع ارث بلکه در کل مخزن العرفان دیدگاه فقهی وی به چشم می خورد. خانم و دود پس از بررسی حالات مختلف و اطمینان خاطر از این که منفعت کلی زنان در ارث حفظ می شود، حکم نصف بودن را پذیرفته هر چند در ظاهر به ضرر زنان است.

۱۰. حکمرانی زنان

بانو امین ذیل آیه *وَاسْتَشِهُدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِنْ قَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضَلِّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى* (بقره ۲۸۲) می گوید:

«حق زن نیست در قضاوت شرعی که از روی کتاب الهی و سنت نبوی اخذشده مداخله نماید؛ نه قضاوتی که در دادگستری‌ها از روی قوانین خارجه گرفته شده و قصاصات آن از قوانین

شرع بی‌خبرند که چنین قضاوتی نه بر زن رواست نه بر مرد؛ بلکه رجوع به چنین حکومتی رجوع به طاغوت است که در کلام اللہ از آن نهی شده است». (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۶)
ایشان در بیان فلسفه باطل دانستن حکمرانی زنان می‌گوید:

«شاید سرّ این که زن روانیست قاضی گردد و قضاوت نماید، این باشد که زن زودتر از مرد تحت تأثیر واقع می‌گردد و نیز با آن رقت قلبی که دارد شاید نتواند راجع به جنایات و حدود و قصاص قضاوت به حق نماید و آن جا که بایستی قصاص شود از قطع ید سارق و اعدام جانی، رقت قلبش مانع گردد از این که حکم قصاص را جاری گرداند و سبب دیگر لزوم حجاب و تستراوست که چنین امور اجتماعی با حجاب منافات دارد. این است که شارع اسلام برای زن کاری معین فرموده مثل حمل، وضع حمل، ارضاع، پرستاری اطفال، ترتیب منزل و امثال این‌ها و مشقت کار و کسب را به عهده مرد که قوی‌تر و فعال‌تر است قرار داده». (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۷)

به اعتقاد خانم ودود، قرآن تمایل دارد وظایف در جامعه، فارغ از جنسیت به بهترین طریق انجام شوند؛ لذا ایشان به این مطلب توجه نشان می‌دهد که در همان بافت مردان‌الارانه عربستان، قرآن در سوره نمل بلقیس را به عنوان یک زن حاکم نام می‌برد که در نهایت خوبی ترسیم شده و به ویژگی تعقل، تدبیر و استقلال او در جایگاه یک حاکم می‌پردازد. از نظر خانم ودود، رهبری و حکومت خاص مردان نیست و قرآن، زن را از این که در رأس قدرت باشد محدود نمی‌کند (ودود، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲-۱۸۴). او در این زمینه می‌گوید:

«این که تنها مردان مسئولیت رسالت را بر عهده داشته‌اند، نشان ویژگی خاصی در آنان نیست. مرد و زن هردو دریافت کننده وحی بوده‌اند. حتی مردان در قبولاندن پیام به دیگران با مشکلاتی مواجه بودند و حال اگر زنان انتخاب می‌شدند، احتمال شکست بیشتر بود. این سیاستی برای تأثیر بود نه تأیید اولویت دینی. تفاوت عملکردها تعیین کننده ارزش‌های خاصی نیست». (ودود، ۱۳۹۳ ش، ص ۸۴)

در پذیرش جواز حکمرانی^۱ زنان بین مفسران منتخب اختلاف نظر وجود دارد. بانو امین مجاز نبودن حکمرانی زنان را پذیرفته و در پی کشف فلسفه آن است و خانم و دود آن را پذیرفته در پی شاهدی از قرآن در تأیید عقیده خویش است.

ب) برسی تأثیر جنسیت در تفسیر

از آنجاکه ملاک دقيق و قطعی برای سنجش میزان تأثیر جنسیت در تفاسیر وجود ندارد، با استناد بر شواهد که ملاک ظنی و نسبی است، سعی شده مثال نقضی آورده شود بر این ادعا که تفاسیر قرآن تاکون مردسالارانه بوده و مراد خداوند متفاوت از برداشت‌هایی است که تاکون مردان داشته‌اند. برای این منظور، ابتدا در مواردی که دیدگاه بانو امین و خانم و دود متفاوت و سپس مواردی که دیدگاه آنان مشابه است، نام مفسران ذکوری آمده که موافق هر کدام نظر داده‌اند.

۱. موارد اختلاف نظر بانو امین و آمنه و دود

۱-۱- خلقت حوا از زیادت گل آدم (ع) یا تقدم خلقت آدم (ع) بحوا:

| مردان موافق بانو امین | مردان موافق خانم و دود |
|--|---|
| عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۵۰۵-۲۰۴؛ عقاد ^۲ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳، ص ۷۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷، ص ۱۵۸؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۰۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱، ص ۴۶۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷، ص ۶۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۸۶. گروهی ضعف تعلق را شخصیت واقعی زن دانسته، اشاره به غلبه عوایض در زنان دارند، با تأکید بر این که | علامه طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۳۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۷، ص ۹۸ و ۱۰۸. ۲، ص ۱۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۱۳. |

۱-۲- نقص عقلی زنان:

| مردان موافق خانم و دود | مردان موافق بانو امین |
|--|---|
| گروهی با نسبت دادن آیه ۱۸ زخرف به فرهنگ عرب جاهلی، مخالف نقصان عقلی زنان هستند؛ مانند دروزه، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۴۹۵؛ عاملی، ۱۳۶۰ ش، ج ۷، ص ۴۷۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷، ص ۶۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۸۶. گروهی تفاوت عقلی زن و مرد را دارای خاستگاه طبیعی نمی‌دانند و تصریح کرداند در صورت پذیرش تفاوت، این تفاوت در ناحیه عقل ابزاری است که آن هم معمول | ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۷۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۰۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۱، ص ۴۶۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۴۳. گروهی ضعف تعلق را شخصیت واقعی زن دانسته، اشاره به غلبه عوایض در زنان دارند، با تأکید بر این که |

^۱. منظور از حکمرانی، مدیریت در سطح کلان، فرمان روایی، قضاؤت، افتاده و ولایت زنان است.

^۲. عقیده‌اش در سراسر کتاب *المرأة في القرآن* نمایان است.

| | |
|--|---|
| منظور نکوهش و تحقیر زن نیست؛ از جمله: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج آملى، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۲۸. | اوپر فرهنگی و اجتماعی است؛ مانند جوادی ۱۸، ص ۴۹۰؛ قراتی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۴۴۲-۴۴۳. |
|--|---|

۱-۳-پذیرش سلطه^۱ مردان بر زنان در معنای قوامیت مردان:

| مردان موافق خانم و دود | مردان موافق بانو امین |
|--|--|
| این گروه قوامیت را به معنای کارگرایی و خدمت دانسته‌اند؛ مانند فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۷۰؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۵، ص ۴۶۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۹. | ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۶ و ج ۱، ص ۴۶۵ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۶۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳ ق، ج ۲، ص ۴۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۷۱. |

۱-۴-پذیرش معنای اطاعت زنان از همسرانشان در معنای "فانتات":

| مردان موافق خانم و دود | مردان موافق بانو امین |
|---|---|
| نسفی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۱۶۲؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۱۱۵؛ طاهری قزوینی، ۱۳۸۰ ش، ص ۸۴ | حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۳۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۶؛ مراغی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۳۴۴ |

۱-۵-پذیرش جواز قبیله بدنه زنان:

| مردان موافق خانم و دود | مردان موافق بانو امین |
|---|--|
| بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۲۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۴۳. | غلب مفسران با رعایت شرایط که در آیات و روایات آمده، ضرب زنان را پذیرفته‌اند؛ از جمله: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۶۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵، ص ۳۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۳۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۳۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۷۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۵۲۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۸، ص ۳۵۶. |

۱-۶-پذیرش جواز تعدد زوجات:

| مردان موافق خانم و دود | مردان موافق بانو امین |
|--|---|
| عبدی، ۱۴۲۷ ق، ص ۸۴؛ ابوزید، بی‌تا، ص ۲۱۷ و ۵۷۹؛ امین، ۱۸۹۹ م ص ۱۳۵ | غلب مفسران با اذعان به برتری نظام تک‌همسری، تعدد زوجات را حکمی دائم دانسته و آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله جوادی آملى، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۷، ص ۲۷۹؛ قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۵۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۱۸۷؛ مطهری، ۱۳۸۳ ش، ج ۱۹، ص ۳۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۲۵۷. |

^۱. منظور از سلطه، مدیریت، ولایت و سرپرستی مردان بر زنان است.

۱- جواز حکم رانی^۱ زنان:

| مردان موافق خانم و دودو | مردان موافق بانو امین |
|--|---|
| مقدس اردبیلی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۲، ص ۱۵؛ میرزا قمی، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۵۹۸؛ خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۴۷؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۴۲۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷-۲۲؛ نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۴۰، ص ۱۲. | زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳ ق، ج ۲، ص ۲۱۲؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۴۲۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷-۲۲. |

۲. مواردی اشتراک بانو امین و آمنه و دودو

۲-۱- موافق خلقت زن و مرد از نفس واحد:

| مردان موافق مفسران منتخب |
|--|
| رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۷، ص ۷۸؛ فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۴. |

۲-۲- مخالف فریب آدم (ع) توسط حوا:

| مردان موافق مفسران منتخب |
|--|
| علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۱۴۳ و ج ۸، ص ۳۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۶۰؛ مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۴۷-۱۴۸. |

۲-۳- مخالف خلقت حوا از دندۀ چپ آدم (ع):

| مردان موافق مفسران منتخب |
|--|
| فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۵، ص ۴۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۷، ص ۱۰۸؛ مطهری، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۱۷؛ حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۹، ص ۶۸۰؛ مغنية، بی‌تا، ص ۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۳۸۷؛ قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۱۲۶۷-۱۲۶۶. |

۲-۴- محدود دانستن دامنه قوامیت مردان به نظام خانواده:

| مردان موافق مفسران منتخب |
|---|
| شیخ محمد عبده (به نقل از رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۳۸۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۸؛ حسینی قرطی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۸؛ قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۲-۲۸؛ قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۲۵). |

^۱ منظور از حکمرانی، مدیریت در سطح کلان، فرمان روایی، قضایت، افتاده و لایت زنان است.

۲-۵- قوامیت و درجه داشتن مردان، علاوه بر اختیارداری آنان، مسؤولیتی را به همراه دارد:

مردان موافق مفسران منتخب

راغب اصفهانی ۱۳۸۸ ش، ص ۶۹۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ج ۴، ص ۱۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۵۴۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۱۱۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۳۸۳؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱، ص ۴۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۸، ص ۵۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۷۰.

۲-۶- کلی دانستن قوامیت مردان بر زنان:

مردان موافق مفسران منتخب

بسیاری از مفسران از جمله رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۶۷؛ طریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۵۶۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۷۷؛ سبزواری، ۱۴۲۸ ق، ج ۷، ص ۳۴۷.

۲-۷- توجه به حقوق زنان در "لِلْرَجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" (بقره ۲۲۸):

مردان موافق مفسران منتخب

قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۶۸۶ و ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ مغنية، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۴۴۱؛ قرطبي، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۲۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۵۷۵.

۲-۸- مخالف حکم شهادت زنان در محکمه به دلیل نقصان عقلی، گمراهی زنان و غیره:

مردان موافق مفسران منتخب

برخی علت این حکم را فراموشی زنان دانسته‌اند؛ مانند آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۹۵-۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۶۰۵؛ زمخشri، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۰۷. برخی فراموشی را به دلیل غلبه احساسات در آنان دانسته‌اند مانند فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۲۸۷. برخی به متفاوت بودن حیطه روحی و اشتغالات زنان با امور قضایی و... اشاره داشته‌اند مانند رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۹ و جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۲، ص ۶۴۵.

۲-۹- پذیرش نصف بودن ارث زنان:

مردان موافق مفسران منتخب

همه مفسران مانند جوادی آملی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۷، ص ۵۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۳۴۴ و ۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۲۸۳ و ۲۹۰؛ قرائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۴۹۰؛ عروسویی حوزی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۴۵۱، همانند خاتم ودود به چراجی تفاوت ارث زنان توجه داشته‌اند در حالی که بانو امین در این مورد سکوت کرده‌اند.

تحلیل جداویل

باید توجه داشت، اساساً ادعای جهت‌گیری مردسالارانه به کل سنت تفسیری با استناد به آیات معدود زنان درست نیست. در مطالعه موردی بالا نشان می‌دهد:

- اثر جنسیت در برداشت تفسیری خانم و دود نمود بیشتری دارد. این موضوع از مواردی که بانو امین به ضرر زنان نظر داده، مانند پذیرش ضعف قوه تعقل مشخص است؛ درحالی که در کتاب قرآن وزن خانم و دود هرگز چنین نمونه‌ای نمی‌توان یافت. دلیل دیگر اثبات این نظر، توجه به مباحثی است که بانو امین نسبت به آن اظهارنظری نداشته^۱ ولی خانم و دود با حساسیت به آن‌ها پرداخته‌اند؛ مانند ساقط شدن قوامیت در مردان. استفاده از واژه حساسیت به دلیل افراط او در این موضوع است، چراکه برای نمونه، بنت الشاطی، صاحب تفسیر البیانی، با آن که زن است و در آثارش به زنان توجه داشته^۲ ولی در تفسیرش^۳، عامل جنسیت به میزان خانم و دود نمایان نیست.
- آیات قرآن اگر هدف خانم و دود (دفاع از حقوق زنان) را تأمین کند، آن را می‌پذیرد (مانند خلقت زن و مرد از نفس واحد) و در غیر این صورت به طرق گوناگون از جمله اختصاص آیات به شرایط نزول و یا حتی "نه گفتن" به متن، به مخالفت با آن می‌پردازد (مانند تعدد زوجات). این برخورد گزینشی، تفسیر به رأی محسوب می‌شود که از نظر همگان باطل است.
- این که هدف مجتهده امین صرفاً دفاع از حقوق زنان نبوده، از مباحثی که خانم و دود در مورد آن ساخت بوده ولی بانو امین به آن‌ها پرداخته‌اند (با توجه به آن که که

^۱. احتمالاً به این دلیل آن که مخزن‌العرفان شامل کل آیات قرآن است، باید توجه داشت که ممکن است موضوع موردنظر ذیل آیاتی که در این تحقیق مطرح نیامده ولی در سایر آیات بررسی شده باشد، برای نمونه در آیه موردی بحث خلقت انسان (نساء/۱)، بخشی درباره این نشده که فریب‌دهنده چه کسی است ولی پیش از آن، در آیه *فَأَزْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهُمَا فَأَخْرَجَهُمَا مِّنَ النَّارِ فَيَوْمَئِنْتُمْ

اَهْبِطُوا بِعَصْبُكُمْ لِتَعْضِنُ عَدُوَّ (بقره/۳۶)، شیطان را فریب‌دهنده آدم و حوا دانسته‌اند.

^۲. از قبیل کتب المفہوم الاسلامی لتحریر المرأة و سیدات بیت النبوا.

^۳. تفسیر البیانی که شامل چهارده سوره کوتاه از جز ۲۹ و ۳۰ قرآن است.

- مخزن‌العرفان کل آیات قرآن است، مباحثت بسیاری در این دسته قرار می‌گیرند) و یا موضوعاتی که خانم و دود با اختصاص آن به شرایط عصر نزول، آن را نپذیرفته و وارد جزئیات آن نشده (مانند ضرب زنان) روشن است.
- این احتمال که بانو امین تحت اثرپذیری از مفسران مرد قرار داشته، درست نیست؛ چراکه در مواردی مانند مخالفت با خلقت حوا از دنده چپ یا از زیادت گل آدم (ع)، برخلاف نظر بسیاری از مفسران مرد نظر داده‌اند.
- این حجم از تفاوت در دیدگاه دو زن در چند آیه ثابت نشان می‌دهد، عواملی مهم‌تر از جنسیت در برداشت از قرآن همانند هر کتاب دیگری وجود دارد. منطقی است هر مفسر بر اساس تخصص، تجربه و دغدغه‌ای که دارد، مؤلفه‌ای در تفسیرش نمود بیشتری داشته باشد.
- می‌توان با متن کاوی و در نظر گرفتن پارامترهایی مانند فراوانی تکرار برخی کلمات، وزن یا ضریب تأثیر جنسیت را در تفاسیر محاسبه کرد. روش به کار گرفته شده در این تحقیق (مقایسه با مفسران مرد)، ظنی است و هیچ قطعیتی به همراه ندارد؛ یعنی حتی اگر هیچ مفسری هم عقیده با خانم و دود نباشد، نمی‌توان دلیل آن را به سوگیری جنسیتی خانم و دود نسبت داد؛ چراکه ممکن است عوامل بسیاری از جمله آشنایی ناقص ایشان به قواعد زبان عربی (مثلاً در معنای واژه ضرب) در این برداشت اثر داشته باشد.
- تشابه فهم مفسران زن و مرد حتی در آیات مسأله برانگیز زنان، حکایت از مشی تفسیری واحدی دارد که نشان می‌دهد جنسیت، موجب نشده تا قرائت خاصی توسط آنان رقم بخورد که خارج از قواعد تفسیر باشد و حکایت از قرائت جنسیت گرایانه ایشان داشته باشد.
- وجود مفسران مرد هم عقیده با خانم و دود، نشان می‌دهد نگاه زنانه به قرآن، شایسته برچسب فمینیسم به آنان نیست.

نتیجه

تأثیر جنسیت در تفسیر ۸۵

این نکته که دیدگاه خانم و دود بیشتر با مفسران مرد متأخر هم سویی دارد، گویای این حقیقت است که با گذر زمان، مفسران مرد نیز به جایگاه زنان توجه بیشتری داشته‌اند، هرچند نمی‌توان ادعای تضییع حقوق زنان را به مفسران متقدم نسبت داد؛ لذا پیش‌بینی می‌شود عرصه تفسیر در آینده، شاهد گرایش زنانه بیشتری باشد.

خانم و دود برخی احکام مانند قوامیت مردان، ضرب زنان، اطاعت زنان از مردان، تعدد زوجات و شهادت زنان در محکمه را مختص عصر نزول می‌داند؛ در حالی که مجتهده امین، ضمن داشتن استقلال نظر نسبت به مفسران سابق، در موارد متعددی با استناد به فرائتی از جمله روایات (که خانم و دود به آن توجه نداشته) و نظر سایر مفسران، نظری خلاف ایشان دارد.

مفسران منتخب در مواردی چون: از نفس واحد دانستن خلقت زن و مرد، مخالفت با فریب آدم (ع) توسط حوا و یا خلقت حوا از دنده چپ آدم (ع)، هم عقیده‌اند و به رغم هم‌جنس بودنشان در مواردی چون پذیرش جواز سلطه مردان بر زنان در معنای قوامیت، تنبیه بدنی زنان، تعدد زوجات و حکمرانی زنان اختلاف نظر دارند. ضمن اذعان به تفاوت‌های تفسیری که در طول چهارده قرن بین مفسران مرد وجود داشته، بودن مفسران مرد هم عقیده با مجتهده امین، در مباحثی که ظاهرآ علیه حقوق زنان است و نیز برداشت مفسران مرد هم سو با خانم و دود (برخلاف سایر مفسران هم عقیده با مجتهده امین)، منفعت زنان را به ذهن مباردر می‌کند و نشان می‌دهد جنسیت، عامل تعیین‌کننده‌ای در نظر مفسران نیست؛ لذا ادعای مرسالارانه یا زن‌ستیز بودن تفاسیر درست نیست، هرچند دلیلی برای انکار اثر جنسیت در برداشت از قرآن (همانند هر متن دیگری) هم وجود ندارد. تنها به استناد کثرت مواردی که مجتهده امین نسبت به خانم و دود، نظری علیه منفعت ظاهری زنان دارد می‌توان گفت: مخزن العرفان نسبت به قرآن و زن، سوگیری جنسیتی کمتری دارد و قطعاً "جنسیت"، عاملی برای دست کشیدن از سایر فرائت در نظر بانو امین نبوده است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش)، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، قم: اسماعیلیان.

ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۲ ق)، التحریر و التویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق)، المحرز الوجیز فی التفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

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

ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۹ م)، دوائر الخوف قراءة فی خطاب المرأة، چاپ اول، لبنان: المركز الثقافی العربی.

امین، قاسم (۱۸۹۹ م)، تحریر المرأة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

امین، نصرت بیگم (بیتا)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، بیجا.

بغدادی، علاءالدین (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الخازن (لباب تأویل فی معانی التنزیل)، بیروت: دارالکتب العلمیه.

بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ ق)، انساب الاشراف، بیروت: دارالفکر.

بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ سوم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش)، زن در آینه جلال و جمال، چاپ نوزدهم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، تفسیر تسنیم، چاپ دوم، قم: اسراء.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)

حسینی جرجانی، امیر ابوالفتوح (۱۴۰۴ ق)، آیات الاحکام (جرجانی)، تهران: نوید.

حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: میقات.

حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ ق)، انوار در خشنان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی.

حلی، حسین بن یوسف (۱۴۱۳ ق)، فواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خوانساری، احمد (۱۴۰۵ ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

دروزه، محمد عزت (۱۴۲۱ ق)، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، چاپ دوم، بیروت: دارالغرب السلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۸ ش)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ چهارم، تهران: نشر مرتضوی.

رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق)، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، بیروت: دارالمعرفة.

- روحی، کاووس (۱۳۹۴ ش)، *نقد و ترجمه قرآن و زن* (باخوانی و تفسیر متن مقدس، قرآن مجید از منظر یک زن)، تهران: نشر علمی.
- زمخشیری، محمد بن عمر (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقایق غواصین التنزیل و عيون الأقوایل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربي.
- سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۲۸ ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: دارالتفسیر.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ ش)، *تفسیر سورآبادی*، تهران: فرهنگ نشر نو.
- شکریگی، نرگس و مرضیه راجی (۱۳۹۹ ش)، «خوانشی نواز تأثیر جنسیت بر تفسیر قرآن کریم با بررسی مصدقی دیدگاه آمنه و دود و آیت الله جوادی آملی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی* ، سال ۴، شماره ۳.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۸ ق)، *مسالك الأفهام إلى تفريح شرائع الإسلام*، چاپ اول، قم: المعارف الإسلامية.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة*، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صادقی، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، من لا يحضر الفقيه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طاهری قزوینی، علی اکبر (۱۳۸۰ ش)، *ترجمه قرآن (طاهری)*، تهران: قلم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرف.
- طربی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸ ق)، *مجمع البحرين*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التیبان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ ش)، *تفسیر عاملی*، تهران: کتابفروشی صدوق.
- عبد، محمد (۱۴۲۷ ق)، *الأعمال الكاملة للإمام محمد عبد*، مصر: دارالشروق.
- عروسوی حوزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۷۳ ش)، *تفسیر نورالنبلین*، چاپ چهاردهم، قم: اسماعیلیان.
- عقاد، عباس محمود (بی‌تا)، زن در قرآن، مترجم: علی اکبر کسمایی، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *تفسیر العیاشی*، چاپ دوم، تهران: چاپخانه علمیه.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۴۳ ق)، *کنزالعرفان فی فقه القرآن*، تحقیق: محملباقر بهبودی، تهران: مکتبة المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *تفسیر الكبير (مفاییح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۴ ق)، *تأملات اسلامیه حول المرأة*، بیروت: دارالملّاک.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملّاک.

- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- قراتی، محسن (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نور*، چاپ دوم، قم: در راه حق.
- قرطی، محمد بن احمد (بی‌تا)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- قطب، سید (۱۴۲۵ ق)، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروع.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر القتنی*، چاپ سوم، قم: دارالكتاب.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ سوم، بیروت: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ش)، «نظریات منتشرشده استاد مطهری پیرامون حقوق زن»، پیام زن، شماره ۲۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ ش)، *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ سی و هشتم، تهران: صدرا.
- مغیث، محمدجواد (بی‌تا)، *التفسیر المبین*، قم: بنیاد بعثت.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۶ ق)، *مجمع القائدة والبرهان*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱ ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالكتب الاسلامیه.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۳ ق)، *فقه القضا*، چاپ دوم، قم: موسسه النشر لجامعة المفید رحمة الله.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۸۵ ش)، *الرسائل*، قم: بوستان کتاب.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ ش)، *جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد (۱۳۶۷ ش)، *تفسیر نسفی*، تهران: سروش.
- ودود، آمنه (۱۳۹۳ ش)، *قرآن و زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه اکاهی، تهران: انتشارات حکمت.
- Wadud, Amina,(2006 AD), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: OneWord Publishers.

References

Holy Quran

- Abdoh, M. (1427 AH/2006). *Al-A'maal al-kamilah li-l Imam Muhammad Abdoh*. Egypt: Dar al-Sharouq. [In Arabic].
- Abu Zayd, N. H. (1999). *Do athar-i al-khwaf qara'at fi khitab al-mar'ah*, 1st ed. Lebanon: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1408 AH/1988). *Rowd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi, Bunyad-i Pazhouhesh-ha-yi Islami. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'an fi tafsir al-Quran al-azim*. Research by A. Abdul Bari Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ameli Jubie, Z. D. (Shahid Thani). (1418 AH/1997). *Masalik al-afham ila tanqih shara'i Islam*, 1st ed. Qom: al-maaref al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Ameli, I. (1360 SH/1982). *Tafsir Ameli*. Tehran: Saduq Bookshop. [In Arabic].
- Amin, N. B. (n.d.). *Makhzan al-'irfan dar tafsir-i Quran*. N.P. [In Persian].
- Amin, Q. (1899). *Tahrir al-mar'ah*. Cairo: al-Majlis al-Aala li-l Thaqafah. [In Arabic].
- Ayyashi, M. (1380 AH/2001). *Tafsir Ayyashi*, 2nd ed. Tehran: Ilmiyyah Printing. [In Arabic].

- Baghdadi, A. D. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Khazin (lubab ta'wil fi ma 'ani al-tanzil)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Balaghi Najafi, M. J. (1420 AH/1999). *Aala 'al-rahman fi tafsir al-Quran*. Qom: Bethat Foundation. [In Arabic].
- Balazari, A. (1417 AH/1996). *Ansab al-ashraf*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Duruze, M. I. (1421 AH/2000). *Al-Tafsir al-Hadith: tartib al-suwar hasab al-nuzul*, 2nd ed. Beirut: Dar al-Gharb al-Salami. [In Arabic].
- Fadel Miqdad, M. (1343 AH/1925). *Kanz al-'irfan fi figh al-Quran*. Research by M. B. Behboudi. Tehran: Maktabat al-Murtadawiyah li Ihya al-Aathaar al-Jafariyyah. [In Arabic].
- Fadlullah, M. H. (1414 AH/1994). *Ta 'ammulat Islamiyyah hawl al-mar'ah*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fadlullah, M. H. (1419 AH/1998). *Man waha al-Quran*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Tafsir al-Kabir (Mafatih al-ghayb)*, 3rd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Safi*, 2nd ed. Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Hilli, H. (1413 AH/1993). *Qawa'id al-ahkam fi ma 'refat al-hala wa al-haram*. Qom: Islami Publication Institute. [In Arabic].
- Hoseini Hamedani, M. (1404 AH/1984). *Anvar-i darakhshan dar tafsir-i Quran*. Tehran: Lotfi. [In Persian].
- Hoseini Jorjani, A. A. F. (1404 AH/1984). *Ayaat al-ahkam (Jorjani)*. Tehran: Navid. [In Arabic].
- Hoseini Shah Abdulazimi, H. (1363 SH/1985). *Tafsir Ithna 'ashari*. Tehran: Miqat. [In Arabic].
- Hur Ameli, M. (1409 AH/1989). *Wasa'il al-Shi'ah fi tahrif masa'il al-shari'ah*. Qom: Aal al-Bayt (as) Institute. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. (1422 AH/2001). *Al-Tahrir wa la-tanweer*. Beirut: al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic].
- Ibn Athir, M. (1367 SH/1989). *Al-Nihayah fi gharib al-hadith wa al-athar*. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah A.H. (1422 AH/2001). *Al-Muhriz al-Wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Jowzi, A. R. (1422 AH/2001). *Zad al-maseer fi ilm al-tafsir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1385 SH/2007). *Tafsir-i mowdu 'ee-yi Quran-i karim*, 3rd ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1388 SH/2010). *Zan dar ayene-yi jalal va jamal*, 19th ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1389 SH/2010). *Tafsir-i Tasnim*, 2nd ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Khansari, A. (1405 AH/1985). *Jami' al-madarik fi sharh mukhtasar al-nafi'*, 2nd ed. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic].

- Makarem Shirazi, N. & et. al. (1371 SH/1992). *Tafsir Namunah*, 10th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maraghi, A. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mirza Qommi, A. Q. (1385 SH/2006). *Al-Rasa 'il*. Qom: Bustan-i Ketab. [In Arabic].
- Mousavi Ardabeli, A. K. (1423 AH/2002). *Fiqh al-qada'*, 2nd ed. Qom: Mufid (ra) University Publication Institute. [In Arabic].
- Mughniyeh, M. J. (n.d.). *Al-Tafsir al-Mubin*. Qom: Bethat Foundation. [In Arabic].
- Muqaddas Ardabeli, A. (1406 AH/1986). *Majma 'al-fa 'idah wa al-burhan*. Qom: Islami Publication Institute. [In Arabic].
- Mustafawi, H. (1430 AH/2009). *Al-Tahqiq fi kalimaat al-Quran*, 3rd ed. Beirut: Allamah Mustafawi Works Publication Center. [In Arabic].
- Mutahhari, M. (1373 SH/1994). Nazariyat-i muntashir shude-yi Ustad Mutahhari peramun-i huquq-i zan. *Payam-e Zan*, 26. [In Persian].
- Mutahhari, M. (1383 SH/2004). *Nezam-i huquq-i zan dar Islam*, 38th ed. Tehran: Sadra. [In Persian].
- Najafi, M. H. (1326 SH/1947). *Jawahir al-kalam fi sharh shara'i al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Nasafi, A. F. N. (1367 SH/1988). *Tafsir Nasafi*. Tehran: Soroush. [In Arabic].
- Qaraati, M. (1374 SH/1995). *Tafsir Nur*, 2nd ed. Qom: Rah-i Haqq. [In Persian].
- Qommi, A. (1404 AH/1984). *Tafsir al-Qommi*, 3rd ed. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (n.d.). *Al-Jami 'li ahkam al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Qutb, S. (1425 AH/2004). *Fi zilal al-Quran*, 35th ed. Beirut: Dar al-Shurooq. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1388 SH/2009). *Al-Mofradat fi gharib al-Quran*, 4th ed. Tehran: Murtazavi Publication. [In Arabic].
- Rashid Reza, M. (1414 AH/1994). *Tafsir al-Quran al-karim (al-Manar)*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Ruhi, K. (1394 SH/2015). *Naqd va tarjume-yi Quran v azan* (bazkhani va tafsir-i matn-i muqaddas, Quran-i majid az manzar-i yek zan). Tehran: Alami Publication. [In Persian].
- Sabzevari, A. A. (1428 AH/2007). *Mawahib al-rahman fi tafsir al-Quran*. Qom: Dar al-Tafsir. [In Arabic].
- Sadeqi Tehrani, M. (1406 AH/1986). *Al-Furqan fi tafsir al-Quran wa al-sunnah*, 2nd ed. Qom: Farhang-i Islami Publications. [In Arabic].
- Babwayh Qummi, M. (Shaykh Saduq). (1413 AH/1993). *Man la yahduruhu al-faqih*, 2nd ed. Qom: Islami Publication Office. [In Arabic].
- Shekarbeygi, N., & Raji, M. (2020). A new reading of the effect of gener on the interpretation of the Holy Quran with an example of the views of Amina Wadood and Ayatollah Javadi Amoli. *Motale'at-e Qurani va Farhang-e Eslami*, 4(3), 1-21. [In Persian].
- Surabadi, A. B. A. (1380 SH/2001). *Tafsir Surabadi*. Tehran: Farhang-i Nashr-i No. [In Arabic].
- Tabari, M. (1412 AH/1992). *Jami 'al-bayan 'an ta 'wil aay al-Quran (Tafsir al-Tabari)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1993). *Majma 'al-bayan fi tafsir al-Quran*, 3rd ed. Tehran: Naser Khosro Publications. [In Arabic].

- Tabatabaie, M. H. (1390 SH/2011). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*, 2nd ed. Beirut: Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Taheri Qazvini, A. A. (1380 SH/2001). *Quran translation (Taheri)*. Tehran: Qalam. [In Persian].
- Turayhi, F. D. (1408 AH/1988). *Majma‘ al-bahrain*. Tehran: Farhang-i Islami Publication Office. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Wadud, A. (1393 SH/2014). *Quran and Woman*. Translated as: Quran va zan. (A. Pouya & M. Aagahi, Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*. Oxford: One Word Publishers.
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). Al-Kashshaf ‘an haqa’iq ghawamiz al-tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wujuh al-ta’wil, 3rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



The Denotation and Referent of the “Blood Heir” in Verse 33 of the al-Isra’ Chapter

Mohammad Javad Tavakoli Khaniki¹ | Fahime Moradi²

Received: 2022/6/16 | Correction: 2022/8/27 | Accepted: 2022/10/18 | Published: 2022/12/21

Abstract

The Holy Quran contains verses regarding Imamate; however, the denotations and referents of some of these verses are not clear, such as the verse: “*Do not kill a soul [whose life] Allah has made inviolable, except with due cause, and whoever is killed wrongfully, We have certainly given his heir an authority. But let him not commit any excess in killing [the murderer], for he has been assisted [by law].*”³ The present research seeks to determine the denotation and referent for “blood heirs” by studying the narrative and exegetic sources of the Shia and Sunni sects and analyzing the denotations of the verse. As a result, in Shiite narrative books, narrations have been cited from the Ahlulbayt that introduce Imam Mahdi (atfs) as the son of Imam Husayn (peace be upon him), his heir, and the avenger of his blood because Imam Husayn is a revered soul and a prominent instance of an oppressed and God has the promised his revenge. Similarly, both Shiite and Sunni narrations emphasize that the blood heir must be the heir of the slain and from among his close relatives or children or relatives-in-law and have the authority to demand retribution or blood money or forgive and any other decision. If the slain has no heirs, the ruling authority is considered the blood heir. Thus, assuming that one might claim during the time of the reappearance of the Imam that there is no heir who can be the blood heir of Imam Husayn, naturally, Imam Mahdi, who would be the sole Infallible, ruling Imam, would be the true instance of a blood heir for Imam Husayn.



Keywords: Imam of the Time, Imam Husayn, the aided one (*mansūr*), blood heir, the oppressed.

¹ Assistant Prof., Ulum-i Quran va Ma’aref-i Quran-i Karim University, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, Iran. | tavakoli.mj@chmail.ir

² Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, University of Shiraz, Shiraz, Iran. | fmoradi133@yahoo.com

³ [17: 33]. Translation retrieved from: <https://tanzil.net/#17:33>

□ Tavakoli Khaniki, M.J.; Moradi, F. (2022) The Denotation and Referent of the “Blood Heir” in Verse 33 of the al-Isra’ Chapter. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 92-119. Doi: 10.22091/PTT.2023.7304.2010.

دلالت و مصدق «ولی دم» در آیه ۳۳ سوره اسراء

محمدجواد توکلی خانیکی * | فهیمه مرادی **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

قرآن کریم حاوی آیات ناظر به امامت است؛ اما دلالت و مصاديق بعضی از این آیات، به روشنی مشخص نیست؛ مانند آیه «وَ لَا قَتَّلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لَوَّاهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء ۳۳). پژوهش حاضر، با بررسی منابع روایی و تفسیری فریقین و تحلیل دلالت‌های آیه، در صدد تعیین دلالت و مصدق «ولی دم» است؛ نتیجه این که در کتب روایی شیعه، روایاتی از اهل بیت نقل شده که حضرت مهدی علیه السلام فرزند امام حسین علیه السلام، وارث آن بزرگوار و متقم خونشان معرفی کرده است؛ زیرا امام حسین علیه السلام نفس محترم و مصدق برجسته مظلومی هستند که خداوند و عده انتقامش را داده است. همچنین روایات فریقین، تأکید دارند که ولی دم باید وارث مقتول و از نزدیکان مقتول یا فرزندان و ابستگان نسبی و دارای اختیار برای قصاص، بخشش و یا دیه و هر تصمیم دیگری باشد. اگر وارثی برای مقتول نباشد، حاکم جامعه ولی دم مقتول محسوب می‌شود. پس برفرض این که کسی مدعی شود در زمان ظهور وارثی نیست که ولی دم امام حسین علیه السلام باشد، طبعاً حضرت مهدی علیه السلام که تنها امام معصوم حاکم هستند، مصدق حقیقی ولی دم برای امام حسین علیه السلام خواهد بود.



واژگان کلیدی: امام عصر، امام حسین، منصور، ولی دم، مظلوم، اسراف در قتل.

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد | Tavakoli.mj@chmail.ir

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز | Fmoradi133@yahoo.com

□ ترکلی خانیکی، محمدجواد؛ مرادی، فهیمه. (۱۴۰۱). دلالت و مصدق «ولی دم» در آیه ۳۳ سوره اسراء، پژوهش‌های

تفسیر تطبیقی. ۸ (۱۶)، ۹۲-۱۱۹. Doi: 10.22091/PTT.2023.7304.2010.

بیان مسئله

وعده‌های الهی در قرآن کریم نسبت به هنگامه ظهور حضرت حجت (عج)، همواره برای منتظران ظهورش مایه دلگرمی و امید به ادامه راه بوده است. خداوند تعالی برخی از این وعده‌ها را که درباره برقراری حکومت صالحان در زمین به دست منجی آخرالزمان است، از طریق کتاب‌های آسمانی پیشین (*وَلَقْدَ كَتَبْنَا فِي التَّرْبُورِ مِنْ بَعْدِ الذَّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثِي ثَلَاثَ عِبَادَى الصَّالِحُونَ*) (انبیاء/۱۰۵) و همچنین توسط قرآن کریم (*وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَيْنَا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيُسْتَحْلِفُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَحْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَمْ يَمْكُنَ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيَبَدَّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا...*) (نور/۵۵) از گذشته تا امروز به گوش بشر رسانده است.

قرآن کریم و روایات، وعده‌های نویدبخشی را از تشکیل مدینه فاضله ظهور، بعد از قرن‌ها درد و رنج جوامع بشری برای انسان‌ها به تصویر کشیده‌اند- وضعیت ویژه‌ای که آرزوی هر کس در کچان موقعیتی است؛ اما در این میان، یک سری وعده‌های خاص الهی تنها شامل حال شیعیان و منتظران واقعی آن حضرت است؛ منتظرانی که سال‌های متتمدی، عمر خود را با خودسازی و زمینه‌سازی برای ظهور تنها امید زندگی بخش خود، پشت سر گذرانیده‌اند تا ثمره تحمل محرومیت‌ها و رنج‌های روزگار بدون امام بودن را بیینند. همان دردهای مشترکی که در عین سختی و تلخی، موجب گره خوردن دل‌های شیعیان به یکدیگر و هم‌زمان باعث اتصال معنوی آنان به حبل مستحکم الهی و قلب عالم امکان، امام زمان علیه السلام می‌شود.

از همان ابتدای تلاطف دین الهی، پیامبر اکرم (ص) و خاندان گرامی وحی، خود به عنوان اولین سردمداران و پیشتازان جبهه حق، بر دریافت این مرارت‌ها و دشواری‌ها سینه سپر بوده‌اند و همواره برخلاف رهبران دنیاگی، اولین آسیب‌ها و بزرگ‌ترین مصیبت‌ها را به جان خود خریده‌اند و سپس شیعیانشان در حزن و اندوه آنچه بر موالیانشان گذشته، مویده‌اند و پادر رکاب و به دنبال آن‌ها مورد ضرب و شتم مخالفان واقع شده‌اند و نتیجه تاخت و تازه‌ای پیوسته زور مداران حق‌ستیز، زخم‌های التیام نیافته‌ای بر قلب شیعیان منتظر شده است که تحملشان جز به وعده درمان طبیب ظهور میسر نمی‌گردد. تاریخ شیعه لبریز از سیل این مصیبت‌هاست. از شهادت مظلومانه و پنهان مانده رسول اکرم علیه السلام گرفته تا خلعت خلافت از ید تنها فرد عدالت مدار

پس از پیامبر ﷺ، امیرالمؤمنین علیه السلام از مصیبت به آتش کشیده شدن بیت دخت نبی اکرم تا شهادت مظلومانه آن خاتون دو سرا و سیده نساء عالملین؛ از بنیان‌گذاری پایه دین‌ستیزی در لباس دین‌مداری به دست نامردمان منافق دنیاطلب تا تکیه زدن بر متبر پیامبر گرامی اسلام و کمر بستن به کشتن ذوات معصومین، امامان همام و برگزیدگان الهی، آن‌هم بعد از غصب نمودن حقشان. در جمع تمامی این فجایع مصیبت‌بار که تمام عوالم ملک و ملکوت را تا به قیامت به‌غايت ملال درافکنده و قلب‌های اهل محبت به پروردگار را در نهايت اندوه سوخته، مصیبتي وجود دارد که حضرت باري تعالی در حدیث قدسی خود به پیامبرش آن را بزرگ‌ترین مصیبت برای اهل زمین و آسمان‌ها عنوان کرده است: «... [مُصِيَّةٌ] مَا أَعْظَمَهَا وَأَعْظَمَ رَزِيْتَهَا فِي الْإِسْلَامِ وَفِي جَمِيعِ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...». (کفعی، ۱۴۰۵، ص ۴۸۴) و آن فاجعه شهادت مظلومانه و ناجوانمردانه حضرت سیدالشهداء علیه السلام است؛ آن فرزند پیامبر و برگزیده الهی که تنها به جرم تبعیت نکردن از طاغوت زمان خویش و نگه داشتن عمود خیمه دین، به سخت‌ترین صورت با یارانشان به شهادت رسیدند و اهل یتیمان همچون کنیزان، به اسارت برده شدند و این خون بمناحت ریخته شده که خداوند آن را به مثابه خون خود-«ثار الله» (خون خدا) (کفعی، ۱۴۰۵، ص ۴۸۲)- می‌نامد تا عظمت و قداست حرمت آن را نمایان کند، در طی اعصار گذشته همچنان چون داعی تازه در قلب‌های شیعیانش در جوشش مانده است. از همین رو پیامبر ﷺ فرمودند: «إِنَّ لِقْتَلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبُرُّ أَبْدًا» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۳۱۸). این مصیبت عظمی، تنها با وعده انتقام آن خون شریف به دست الهی امام زمان علیه السلام قابل تحمل و با تحقق آن وعده الهی قابل التیام خواهد بود. ائمه معصومین در تاویل آیه ۳۳ سوره اسراء، به وعده انتقام خون آن امام شهید به دست ولی دم بازمانده او از خاندان عصمت و طهارت در زمان ظهر آن جناب نوید داده‌اند. (نک. عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۲)

لذا چگونگی تطبيق این وعده الهی در زمان ظهر امام منقم و به دست ایشان در احقاق خون سالار شهیدان مدنظر است تا مشخص شود چگونه عبارات آیه شریفه *وَلَا تَسْتَأْنِلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا* (اسراء ۳۳) در مورد امام حسین علیه السلام و منقم خون او امام زمان علیه السلام تحقق می‌یابد.

مفهوم شناسی

در ابتدا به واژه‌شناسی مفاهیم کلیدی این آیه اشاره می‌شود تا از این طریق پیام آیه مورد بحث بهتر تحلیل شود.

۱. مظلوم

این واژه در فارسی، با معنای مشابه عربی خود به کار می‌رود و به معنای ستم‌زده یا ستم‌رسیده است که مورد بیدادگری واقع شده باشد (دهخدا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۴۶). در لغت عربی، مظلوم کسی است که به او ظلم شده و ظلم به معنای ستم و گذاشتن چیزی در غیر محل آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷). ظلم در اصطلاح علم اخلاق، عبارت است از: تصرف در حقوق و اموال دیگران بهناح. واژه مظلوم در قرآن فقط یکبار در آیه ۳۳ سوره اسری آمده است و به نظر می‌رسد به دلیل استعمال آن در معنای خاص باشد.

۲. ولی و دم

«ولی» از نظر لغوی، یعنی قرابت کامل دو چیز از یک جنس بدون حائل شدن غیر در بین آن‌ها (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۵) و در فارسی به معنای سرپرست، قیم و کفیل است که خرج مولی‌علیه را می‌دهد و اختیار تصمیم‌گیری در مورد دیگری بر عهده اوست (دهخدا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۴۳). واژه «دم» نیز به معنای خون است، اما ترکیب دو کلمه «ولی» و «دم»، ایجاد اصطلاح حقوقی می‌کند. اولیاء دم، نزدیک‌ترین افراد از حیث نسب به مقتولند که حق قصاص و یا عفو قاتل در اختیار دارند و اولین طبقه وراث شخص متوفی را تشکیل می‌دهند؛ از جمله: پدر، مادر، فرزندان و فرزند فرزندان به‌غیراز زن یا شوهر که در قصاص و عفو اختیاری ندارند. (آفایی نیا، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹)

۳. سلطان

سلطان بر وزن فُعلن مانند غُفران، مصدری است از ریشه سه‌حرفی «س ل ط» و معنای قوه و قهر می‌دهد؛ بنابراین سلطان به معنای تسلط و قهر است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۵). برخی نیز سلطان را مشتق از "سلطَن" دانسته‌اند که در اصل به معنای قوت است (طريحي، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۵۵). کلمه سلطان در هر امری به کاررفته که شدت وحدت و

پایداری را داشته باشد. تعابیری مثل "سلطان کل شیء" و "سلطان الدّم" بر این امر دلالت می‌کند (نک. ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۲۱). برخی واژه‌شناسان نیز سلطان را مصداق حجت می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۲۱) که بیشترین کاربرد آن در قرآن است؛ هرچند این حجت بیشتر در چیرگی دل‌های اهل علم و مؤمنان است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۰۲)

۴. اسراف

در فارسی به معنای زیاده‌روی در مصرف چیزی و از حد گذشتن در انجام دادن کاری است (دهخدا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۶). در عربی از ماده "س رف" به معنای هرگونه زیاده‌روی یا تجاوز از حد اعتدال و گرایش به افراط یا تفریط است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۱۰)؛ البته ظهور معنای این واژه، بیشتر در زیاده‌روی مطرح است؛ به همین دلیل نظریه بیشتر معناشناسان، متراffد با افراط و متضاد با تفریط بیان شده، هرچند مفهوم حد وسط که دو طرف آن به عنوان افراط و تفریط در نظر گرفته می‌شود، مفهومی نسبی است که تعیین آن بر اساس موقعیت زمانی و مکانی مورد اختلاف است. در قرآن کریم نیز واژه قوام در مقابل اسراف بیان شده: *وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا مَمْسُوفًا وَمِيقَرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً* (فرقان/۶۷) که می‌توان گفت مرز تعیین اسراف است که تشخیص آن بر عهده عقل و شرع یا عرف است.

(رضاء، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۵۱)

۵. منصور

در فارسی به معنای پیروز، غالب، نصرت و یاری داده شده و پناه داده شده از طرف خداوند است (دهخدا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۳۱). در عربی اسم مفعول از "ن ص ر" به معنای یاری کرده شده بر دشمن، پیروز گردانده شده از دشمن و نجات داده شده است (نک. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۴۰-۱۴۱). با این وصف، منصور به کسی گویند که از جانب دیگری حمایت شده و به پیروزی رسیده است. منصور یکی از القاب حضرت مهدی علیه السلام است.

«مهدی» علیه السلام در احادیث، «منصور بالرعب و مؤيد بالنصر» است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «الْقَائِمُ مِنَّا مَنْصُورٌ بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنَّصْرِ...». (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۱، ص ۳۳۱؛ طرسی، ۱۳۹۰، ق، ص ۴۶۳)؛ یعنی هنگام ظهور، رعب او در دل قدرتمندان می‌افتد و نیروهای غیبی و نادیدنی به کمک او و یاران او می‌شتابند. (سلیمانی، ۱۳۸۸ ش، ص ۴۲۵)

بورسی روایات ذیل آیه شریفه

در کامل الزیارات آمده است:

محمد بن الحسن بن احمد، از محمد بن الحسن الصفار، از عباس بن معروف، از محمد بن سنان، از شخصی نقل نموده که وی گفت: «از حضرت ابی عبدالله علیه السلام از تفسیر آیه شریفه *وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقُتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا* پرسیدم، حضرت فرمودند: "مقصود از «ولی»، قائم آل محمد علیه السلام است که خروج نموده، پس به خونخواهی حضرت سید الشهداء علیه السلام شروع به کشتن می‌نماید، به طوری که اگر اهل زمین را بکشد اسراف نکرده است. حضرت قائم علیه السلام به چیزی که اسراف محسوب شود اقدام نمی‌کنند". سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: "به خدا قسم! حضرت قائم علیه السلام عقاب کشندگان سید الشهداء علیهم السلام را به واسطه عمل آبا و اجدادشان خواهد کشت". (ابن قولیه، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴-۱۹۳)

«عن ابی عبدالله- عليه السلام- قال: قتل النفس الّتی حرم اللّه، فقد قتلوا الحسین-

عليه السلام- فی أهل بيته». (عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۰۴)

این روایت در من لا یحضره الفقيه، به جای "فی أهل بيته"، واژه "و أصحابه" ثبت شده است (صدق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۲) و نیز شش روایت تقریباً مشابه از نظر مضمون ذیل آیه شریفه مذکور در تفسیر عیاشی، تفسیر برهان، تفسیر فرات کوفی، کتاب اصول کافی و بحار الانوار آورده شده است. از باب شأن نزول، محمد بن یعقوب کلینی می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام درباره این قسمت از آیه *وَمَنْ قُتِلَ مُظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا ... مَنْصُورًا*

سؤال شد، ایشان فرمودند: "درباره امام حسین علیه السلام نازل گردیده است". (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸ ص ۲۵۵)

و نیز علی بن ابراهیم از سه واسطه از جابر و او از امام باقر علیه السلام نقل نموده که این قسمت از آیه درباره کشته شدن امام حسین علیه السلام نزول یافته است (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۲۸). همچنین در تفسیر عیاشی، جابر از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که این قسمت از آیه درباره امام حسین علیه السلام است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰). گفتنی است که جمله «ذَرْلَتِ فِي الْحُسَيْنِ» که تعبیر شان نزول از آن می‌رود، این معنا را به ذهن مبتادر می‌سازد که مصداق بارز آن امام حسین علیه السلام است و آنچه از مجموع مضمون روایات به دست می‌آید، همین است که مصداق اتم و اخص این آیه امام حسین علیه السلام است و ولی دم او امام زمان علیه السلام خواهد بود.

تحلیل بخش‌هایی از آیه

۱. حرمت قتل نفس

وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... (اسراء/۳۳)؛ «و نکشید نفس محترمهای را که خداوند آن را حرام کرده است، مگر به حق ...». در بخش نخست آیه، خداوند از کشتن نفسی که به آن حرمت بخشیده نهی می‌کند. قتل مؤمن و مسلم و اهل ذمه که به شرایط ذمه عمل کنند و کفار مشرکین که تحت معااهده یا در امان مسلم باشند یا در حرم که تمام این‌ها حرام است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹). حرمت داشتن نفس و نهی از قتل نفس، تنها منحصر به اسلام نیست و در ادیان الهی دیگر نیز از کشتن نفس محترمه نهی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۳-۱۲۴)؛ اما بعضی استحقاق کشته شدن دارند. در روایتی از رسول خدام علیه السلام، معنای استحقاق مرگ داشتن این است که کسی را بکشنده که مرتد شده باشد یا مرتکب زنای محسنه شده و یا عمداً کسی را کشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۰۱؛ ابواسحاق الزجاج، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۵۸، فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۰؛ زمخشri، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۴؛ یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۳۳؛ البیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۴؛ الجکنی الشنقطی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۸۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۴۰؛ البیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۴) و نیز بعضی، مشرک یا کافر یا منافق یا مرتکب زنای با محارم، قاتل یا مرتکب لواط یا دفع کسی که با قاصد قتل طرف هست و غیر این‌ها را محکوم به قتل دانسته‌اند. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹)

این آیه حرمت شدیدی را که خداوند برای نفس انسان قائل است آشکار می‌کند، در قرآن، در حفظ احترام نفس انسان، هر جا آزاری به انسانی رسیده، در مقابل حکم قصاص را نیز مطرح فرموده و شدت حرمت نفس را در این آیه به نمایش گذارد: *مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...* (مائده/۳۲). قتل نفس محترم، برابر با قتل همه انسان‌های روی زمین معرفی شده است. جزایی که خداوند برای این عمل فجیع در نظر گرفته، خود حاکی از عظمت این گناه است که شامل غصب و لعن الهی، خلود در آتش و عذابی عظیم است: *وَ مَنْ يُقْتَلُ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبَخْرًا وَ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَصِيبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعْنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا* (نساء/۹۳) پس قتل نفس یا کشتن به عمد، موجب قطع رحمت الهی و گرفتار شدن به عذابی بسیار عظیم است.

با این مقدمه که زیربنای بحث کلی آیه را تشکیل می‌دهد باید به این پرسش پاسخ گفت: آیه چه نوع از قتل را تخصیص داده و منظور از آن چیست؟

۲. مصادق خاص مظلوم کشته شدن

قتل مظلوم همان قتل به غیر حق است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰). دو معنا در تبیین واژه مظلومیت وجود دارد که به شناخت مفهوم حقیقی مظلومیت کمک می‌کند: مظلوم در معنای اول شخصی است که به دلیل ضعف درونی و ترس برای احقيق حق خود اقدامی نکرده و سکوت می‌کند و ستم را تحمل می‌نماید، اما مظلومی که ستم دیده است اما نه به دلیل ضعف و ترس که به دلیل مصالحی مهم‌تر از حق خود، بر ظلم و تعدی ظالم و متجاوز صبر می‌کند، مظلوم حقیقی است. همان‌گونه که امیر المؤمنین علیه السلام با آن‌همه رشادت‌ها و قدرتمندی‌شان در جنگ‌های صدر اسلام، درباره سال‌های بعد از پیامبر فرمودند:

«...فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَّا...» (الشیریف الرضی، ۱۳۹۱، ص ۲۸، خطبه ۳)

ائمه علیهم السلام همواره مورد چنین ظلم‌هایی واقع شده‌اند. پیامبر ﷺ در حدیثی از مظلومیت خود و اولاد خود خبر می‌دهند و می‌فرمایند:

«...آری والله در آن زمان من و علی و فاطمه و حسن و حسین و نه امام از اولاد حسین که همه مظلوم هستند (از اهل بیت من) یکجا جمع خواهیم بود». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۷)

امام حسین علیه السلام مصداق خاص مظلومیت هستند؛ از این رو صفت مظلوم توسط اهل بیت علیهم السلام به طور خاص و اتم به امام حسین علیه السلام اطلاق شده است. دلیل آن نیز شدت و زشتی جنایاتی است که در مورد ایشان انجام شد - چه پیش از شهادت و چه پس از آن - که تا آن زمان در میان قوم عرب بی سابقه بوده است. امام رضا علیه السلام در این باره فرمودند:

«محرم ماهی است که جاهلیت در آن ماه جنگ و خون‌ریزی را حرام می‌دانست، ولی دشمنان در آن ماه خون ما را ریختند و حرمت ما را شکستند و زنان و فرزندانمان را به اسارت گرفتند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۲۸۳)

آیا وارد آوردن چنین هتك حرمتهایی آن‌هم به مقام شامخ و بی‌همتای امامت و اهل بیت آن امام که همگی از ذوی القربای رسول الله بودند که پیامبر اجر رسالت خویش را مودت ایشان طلب کرده بود، با هیچ ظلم و جنایتی، قابل قیاس هست؟ بدیهی است که هر چه مقام فردی در نزد خداوند بالاتر باشد، ظلم و تعذی نسبت به شأن او هم قبیح‌تر و جان‌گذازتر به حساب می‌آید. به همین دلیل جنایت قتل نفس که گناه کبیره اعلام شده، در کشتن امام بسیار عظیم و خسارتبی جبران ناپذیر است. در مجمع‌البيان از امام صادق علیه السلام روایت شده:

«همه انسان‌های دیگر به‌واسطه ارتکاب آن قتل، با قاتل دشمن هستند. در حقیقت مثل این که قاتل برای قتل همه انسان‌ها کمر بسته و آن‌ها چنان از دست او پریشان و آشفته هستند که مقتول از دست او بتاباین مثل این که قاتل همه انسان‌هاست».

لذا بر اساس آیه ۳۲ سوره مائدہ، هر کس یک نفر را بهناحق بکشد، گویا همه مردم را کشته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۹). ابن عباس نیز روایت کرده:

«هر کس پیامبری یا امام عادلی را بکشد، گویی همه مردم را کشته است و عذاب قتل همه مردم را می‌بیند» (طبرسی ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۹)؛ چراکه امام، نفس مطهر و منتخب الهی است که قطع ارتباط وی با انسان‌ها، موجب بسته شدن راه ظاهری هدایت و معرفت بر بندگان

است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۷۱). به عبارتی قتل امام، "سد عن سبیل الله" و محاربه با خداوند است و مهم‌ترین حقی که از امام حسین علیه السلام غصب شد و ظلم عظیم بر آن جناب وارد شد، ورای کشن طالمانه ایشان وغیر از غصب حق سرپرستی و زعامتشان بر مسلمانان و محروم کردن مردم از حکومت عدل ایشان، مانع شدن بر شناخته شدن ایشان بود.

پرده‌پوشی بر مقام خلیفه الهی و مفترض الطاعه بودن امام نسبت به مردم، حق بزرگ‌تری بود که گرفته شد و با وجود این، آن حضرت شجاعانه ندای «هیهات منا الذله» سر دادند و با داشتن یاران اندک، به نبرد با جبهه پرشمار دشمن پرداختند و تمام مصائب را به مصلحت بقای دین اسلام و رضایت الهی به جان خود و خانواده و یارانشان خریدند و این چنین در حال مبارزه با ظلم بیادگران با رشادت مقابله نمودند و کشته شدند و از آن‌پس قلب‌های فرزندانشان و شیعیانشان برای ایشان داغدار مانده و همواره به لقب مظلوم ندا داده می‌شوند. لذا این قلب‌های داغدار، منتظر انتقام آن خون بهناح ریخته‌اند که به وعده الهی توسط فرزندش مهدی علیه السلام انجام می‌پذیرد؛ امامی که به عنوان تنها خونخواه واقعی جدشان معروف شده‌اند.

۳. امام عصر علیه السلام تنها ولی دم امام حسین علیه السلام

ولی مقتول وارث مقتول است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹). ولی دمیه کسی گویند که مستحق خون مقتول باشد. او باید مذکور باشد. اسماعیل بن اسحاق می‌گوید: «این آیه دلالت دارد بر این که زن از مطلق لفظ ولی خارج می‌شود و برای زنان حقی در قصاص نیست؛ اما به مصدقَ *الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِءِ بَعْضٍ* (توبه/۷۱) و *... وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَيْتُهُمْ...* (انفال/۷۲) و *وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أُولَئِي بَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* (انفال/۷)، قصاص برای سایر ورثه اثبات می‌شود». (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۰، ص ۲۵۴-۲۵۵) و مختار به قصاص، گرفتن دیه و یا بخشش است. وارثی که به واسطه قصاص بر قاتل تسلط دارد (قرطبی، همان؛ الصابونی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۶؛ الجکنی الشنقطی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۹؛ الخازن، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳۶۵؛ المراغی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۴۳)؛ کسی است

که بین او و بین مقتول قرابتی است که موجب مطالبه خونش می‌شود و اگر کس نبود سلطان ولی دم اوست. (ابو اسحاق الزجاج، ج ۱۴۰۸، ص ۳)

هر وارثی همان‌طور که از ماترک ثروت ارث می‌برد، ولی دم است؛ چنان‌که هر وارثی همان چیزی را به ارث می‌برد که خداوند از ارث میت برای او قرار داده - خواه زن داشته باشد. یا دختر یا مادر یا پسر یا پدر (شافعی، ج ۲، ص ۱۰۳۱؛ ماتریدی، ج ۷، ص ۱۴۲۶)؛ کسانی که پس از مرگش از او پیروی می‌کنند (فیض کاشانی، ج ۳، ص ۱۴۱۵). مفسران فریقین، اذاعان دارند که ولی دم باید وارث مقتول و دارای اختیار برای قصاص، بخشش و یا دیه و هر تصمیم دیگری باشد. پس امام عصر علیه السلام وارث امام حسین علیه السلام و تنها مصداق حقیقی ولی دم برای آن حضرت هستند. خداوند در عبارت بعدی از آیه ۳۳ سوره اسری، می‌فرماید:

«... ما برای ولی دم مقتول سلطمه‌ای قراردادیم ...».

امام عصر علیه السلام تنها کسی هستند که می‌توانند ولی دم امام حسین علیه السلام باشند و این مطلب به چند دلیل اثبات می‌شود:

نخست، روایات واردہ از ائمه علیهم السلام ذیل این آیه شریقه، حکایت می‌کند که امام عصر علیه السلام ولی‌ای است که از طرف خداوند تعیین شده است. امام باقر علیه السلام ذیل آیه می‌فرمایند:

«منظور از آن کس که مظلوم کشته شد، حسین بن علی علیه السلام است و ولی او حضرت قائم علیه السلام است ...». (عیاشی، ج ۱۳۸۰، ص ۳۱۳؛ بحرانی، ج ۱۴۱۵، ص ۲)

همچنین در روایات متعدد از ائمه علیهم السلام، امام دوازدهم که از نسل امام حسین علیه السلام است با عنوان «ثائر دم الحسين و الشهداء معه» معرفی شده و «ثائر» کسی است که تا وقتی خون‌خواهی نکرده آرام و قرار ندارد (موسوی اصفهانی، ج ۱، ص ۹۱). در حدیث دیگری، حضرت موسی بن جعفر علیه السلام، امام مهدی علیه السلام را با این عبارات معرفی نموده‌اند:

«هُوَ الظَّرِيدُ الْوَحِيدُ الْقَرِيبُ الْغَائِبُ عَنْ أَهْلِهِ الْمَوْتُورُ بِأَيِّهِ [خون‌خواه پدرش]». (ابن‌بابویه

(شیخ صدوق)، ج ۲، ص ۳۶۱)

دلیل دوم این که اگر ولی دم امام حسین علیه السلام به حکم قوانین اسلام فرزند او یا فرزند فرزندان او باشند، هنوز هیچ‌یک از اولیاء دم او از جمله امام سجاد علیه السلام و امام باقر علیه السلام و دیگر ائمه از نسل ایشان اقدامی برای خون‌خواهی آن حضرت انجام نداده‌اند، حتی با قیام توابین یا مختار؛ چون ولی دم امام نبوده‌اند، حق خون‌خواهی ادا نشده است. هر چند مختار توانست چندنفری از اشقياء اصلی فاجعه کریلا را به قتل برساند و موجب تشفی خاطر امام سجاد علیه السلام شد، در قتل‌های معمولی هم اگر کسی به جهت خوشحال نمودن ولی دم، قاتل را بکشد، هیچ‌کدام از حقوق ولی دم ساقط نمی‌شود. در این میان تنها قیام زید بن علی فرزند امام سجاد علیه السلام مطرح است که هم به لحاظ این که با شکست مواجه شد و به نتیجه نرسید از دایره تحقق خون‌خواهی خارج است و هم به دلیل دیگری که خواهیم آورد اصولاً خود شخص زید یا هر یک از فرزندان امامان که امام نباشند نمی‌توانند ولی دم امام باشند و آن دلیل این است که چون امام دارای منصب و مقام الهی است، کسی بر حق متزلت و شأن الهی او واقف نیست جز این که خود امام باشد و متخلق به همان اوصاف و دارای همان درجه از علوم و عصمت و حکمت الهی باشد. پس کسی که به عظمت شأنی امام احاطه و اشراف نداشته باشد چگونه خواهد توانست حق آن را مطالبه و ادا کند؟ پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم در همین مورد به حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند:

«یا علی جز من و تو کسی به خدا شناخت ندارد و مرا کسی جز خدا و تو نمی‌شناسد و تو را جز من و خدا کسی نمی‌شناسد...». (حلی، ۱۴۲۱، ص ۳۳۶)

بنابراین حق غصب شده و خون ریخته شده و حرمت هتك شده امامی که واسطه فیض الهی بین خداوند و خلق اوست و سبب اتصال زمین و آسمان است و فقدانش خدش عظیمی بر پیکره هدایت انسان‌ها وارد کرده، کسی جز امام نمی‌تواند مطالبه نماید و احراق کند. مهم‌ترین و آخرین دلیل بر این که امام مهدی علیه السلام تنها ولی دم امام حسین علیه السلام محسوب می‌شود این است که وعده الهی این حکم را صادر نموده است. همچنین در حدیث قدسی زیارت عاشورا که از امام صادق علیه السلام به شیعیان رسیده و در آنجا از خون امام حسین علیه السلام به عنوان

خون خدا یاد شده است، انتقام خون او را همراه با فرزندش مهدی جزو آرزوها و حاجات هر مؤمن بیان می کند:

«أَنْ يُرْزُقَنِي طَلَبَ ثَارِكَمْ [ثاری] مَعَ إِمَامٍ مَهْدِيٍّ». (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۴۸۴)

ابو حمزه ثمالي نيز می گويد: «به امام باقر عرض کرد: اى فرزند پیامبر، آيا همه شما قائم نیستید و حق را به پا نمی دارید؟ پس چرا فقط حضرت مهدی را قائم می خوانند؟» آن حضرت فرمودند:

«وقتی جدم حسین کشته شد، فرشتگان صدا به گریه بلند نمودند و به خداوند متعال عرض کردند: "پروردگارا آیا فاتلان بهترین بندگان و زاده اشرف برگزیدگان را به حال خود وامي گذاري؟" خداوند به آنها وحی فرستاد و فرمود: "... با اين قائم (دوازدهمين امام) از آنان انتقام خواهم گرفت". (ابن بابويه (شیخ صدق)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۶۰)

در مجموع دلایل، به این نتیجه می رسیم که غیر از حضرت قائم کسی نمی تواند ولی دم امام حسین باشد و بنایه دلالت آیه، این قدرت خون خواهی از طرف خداوند برای ایشان قرار داده شده و حروف لام و قد قیل از فعل جعل در آیه برای تأکید بر آن آمده است.

۴. سلطه ولی دم، جعل الهی

فعل «جعلنا» در آیه، از مصدر "جع ل" به معنای وضع کردن، عطا کردن و ساختن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۹۶-۱۹۷). از آنجاکه جعل به خلق نزدیک است، بیشتر مفسران جعل را به خلق و احداث تفسیر کرده اند و تفاوتی میان این دو معنا قائل نشده اند. فعل "جعل - یجعل، جعلا" که راغب اصفهانی در قسمت سوم معنا، آن را ایجاد و آفریدن و تکوین، تفسیر نموده، موضوعی است که قرن ها در میان مسلمانان به خصوص معتزله و اشاعره موردبیث و جدال بوده است؛ اما فرق عمدی میان این دو واژه را می توان این گونه بیان کرد که خلق، ناظر به اصل ایجاد کردن همراه با تقدیر آن است اما جعل کردن به ایجاد خصوصیات و لوازم و حالات مخلوق بر می گردد؛ پس جعل را به برگرداندن شیء به حالت مخصوص پس از خلق، معنا کرده اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۹). در آیه شریفه نیز

برای ولی دم مقتول و در مرتبه تأویل آن، برای امام عصر ﷺ خصوصیت سلطه بر قاتل جعل شده است.

۵. معنای سلطنت ولی دم

در تفسیر طبری از ابن عباس در معنای این که سلطان ولی دم است، روایت شده که خداوند بینه‌ای را برای ولی مقتول بیان می‌کند: «العقل، أو القود، و ذلك سلطان». در مفهوم این سخن ابن عباس گفته‌اند که سلطنت ولی دم در این آیه، یعنی او مختار است در این که بیخدش یا دیه بگیرد و یا قصاص نماید. نظر قاتاده این است که معنای سلطنت ولی دم فقط قصاص است (نک. طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۵۰؛ المارودی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۳۲۹). درستی این خبر در فرمایش رسول الله ﷺ در روز فتح مکه تأیید می‌شود که حضرت به اصحابشان فرمودند:

«آگاه باشید! هر کس کشته شده و برای او ولی دمی است، پس برای اوست اختیار دو نظر بین این که بکشد یا دیه بگیرد.» (همان)

و نیز مقصود از این که برای ولی مقتول، سلطان قرار دادیم، این طور معنا می‌شود: «یعنی او را در قصاص از قاتل، سلطنت و اختیار دادیم تا بر اساس فرامین اسلام اگر خواست قصاص کند یا خون‌بها بگیرد و یا عفو کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ فرشی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۶۶). در تفسیر عیاشی ذیلِ «وَ مَنْ قُتِلَ مَظُلُومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا» آمده است:

«نَحْنُ أَوْلِيَاءُ الْحُسَينِ بْنِ عَلَى (ع) وَ عَلَى دِينِهِ.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰)

بدین ترتیب روشن شد امام عصر ﷺ به عنوان تنها ولی دم امام حسین ﷺ بر اساس حق الهی مختار است که قاتلان جدش را قصاص کند یا دیه بگیرد و یا عفو نماید؛ اما طبق خبرهای موثق رسیده در تمام روایات، امام فقط آن‌ها را قصاص می‌نماید و می‌کشد. این جا این سؤال پیش می‌آید که امام، مظہر رحمانیت و رحیمیت الهی، چرا قاتلان جدش را عفو نمی‌کند و همه را می‌کشند؟

۶. اسواق دور قتل

در قسمت بعدی آیه، عبارت «فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقُتْلِ» (اسراء/۳۳) وجود دارد. در تفسیر

طبری، دو قرائت برای آن مطرح است: در قرائت کوفی، فعل "سرف" به صورت مخاطب بیان می‌شود: «فلا تُسَرِّفْ فِي الْقَتْلِ» و خطاب آن به رسول خدا و ائمه بعد از اوست؛ یعنی در انتقام خون مقتول غیر از فرد قاتل را نکشید و این اشاره دارد به رسم جاهلیت که وقتی قتل عمدی صورت می‌گرفت باید رئیس یا فرد بزرگی از قاتل را می‌کشتد؛ یعنی ولی و سرپرست قاتل را می‌کشند و او را رها می‌کردند. اینجا بود که رسول خدا (ص) فرمودند: «قتل غير قاتل معصیت و اسراف است» (سيوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۲)؛ اما به قرائت اهل مدینه و بصره، یاء مفهوم به جای تاء مخاطب در فعل "سرف" قرائت می‌شود و در این صورت ضمیر مستتر در فعل، به ولی مقتول برمی‌گردد که نباید اسراف کند یعنی نباید کسی غیر از قاتل را بکشد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۵۹)؛ درنتیجه هر دو قرائت در معنا یکی است که معنای اسراف نکردن در قتل است و نباید جز قاتل فرد دیگری کشته شود. ابی العباس از امام صادق علیه السلام روایت کرده که حتی اگر دو نفر در قتلی مشارکت داشته باشند، بنا به دستور رسول الله علیه السلام اولیاء مقتول فقط می‌توانند یکی را بکشند با این شرط که نصف دیه او را از دیگری بگیرند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰)

اسحاق بن عمار گفت: «به حضرت ابی الحسن علیه السلام عرض کردم مقصود از اسراف در آیه *... وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا* چیست که خدا از آن نهی می‌کند؟ فرمود: "مقصود این است که به جای قاتل، شخص بی‌گناهی را بکشی و یا قاتل را مثله کنی". (حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۶۷)

تفسران دیگر نیز در این باره دیدگاه‌هایی دارند:

- ۱- نباید زیاده بر قاتل را قصاص کند و نیز زیاده بر قتل مانند مثله و غیر آن حق ندارد. (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۹۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۰۳)
- ۲- کشتن کسی که قاتل نیست. (صادقی نهرانی، ۱۴۱۹، ج ۲۸۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۳۵؛ الشافعی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۰۳۰؛ مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۵۳۰؛ ابواسحاق الزجاج، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷)

۳-۶- اسراف زیاده‌روی است که بخواهد قاتل یا کافر محقون الدم را مثله کند ولی آن‌ها بخواهد مسلم قاتل را قصاص کند بلکه باید دیه بگیرد یا مرد را برای قتل زن بخواهند قصاص کنند یا حر را برای قتل عبد قصاص کنند و موارد دیگر که نمی‌شود قصاص کرد.
(طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹)

۴-۶- زجاج اضافه می‌کند که گفته شده: قتلی اسراف است که قاتل بدون اختیار باشد و اگر کسی به دست ارباب کشته می‌شد و قاتل او حقیر بود نمی‌پذیرفتند که قاتل او را بکشند و شاید قبول نمی‌کردند که یکی در قبال یکی کشته شود تا این که گروهی کشته شوند
(ابوسحاق الزجاج، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷)

۵-۶- سعید به نقل از قتاده گفته: هر کس به آهن کشته شد، با آهن کشته شود و هر کس به چوب کشته شد، به چوب کشته شود و هر کس به سنگ کشته شد، به سنگ کشته شود. رسول خدا ﷺ فرمود: «هیچ قصاصی نیست مگر با شمشیر». (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۳۴)

عملکرد امام زمان ۷ در خون‌خواهی امام حسین به گونه‌ای است که با هر کدام از این دیدگاه‌ها مقایسه شود مصدق اسراف در قتل نخواهد بود؛ زیرا امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:
«فائم ما خون‌خواهی حسین خواهد کرد؛ سپس هر کسی را که به کشتن آن حضرت راضی بوده، به قتل می‌رسانند تا آن جا که خواهند گفت: او در کشتار اسراف می‌کند».
(بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۲۹)

از طرف دیگر در کتاب کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده:
«اگر مهدی علیه السلام تمام اهل زمین را برای خون‌خواهی آن حضرت امام حسین علیه السلام بکشد اسراف نشده است»، (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۵)

البته این توضیح در دفع اشکال از فعل امام زمان علیه السلام است که بعد از ظهور، به خون‌خواهی جدش قیام می‌کند و این تمثیل که اگر همه مردم زمین را بکشد اسراف نشده، کنایه از مقام شامخ حضرت ابی عبدالله علیه السلام است که مقام و رتبه ایشان در نزد خدای تعالی بالاتر از تمام مردم زمین است. (نک. ثقیلی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۵۸)

۷. انتقام در رجعت

در رجعت، از تمام قاتلان امام حسین علیه السلام انتقام گرفته می‌شود. رجعت در لغت به معنای بازگشت یا بازگرداندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۲). لغت شناسان معتقدند: «الرجعة» به فتح راه یعنی یکبار بازگشتن پس از مرگ در عصر ظهور مهدی علیه السلام است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲۴). سید مرتضی می‌فرماید:

«رجعت عبارت است از این که خداوند در هنگام ظهور حضرت مهدی علیه السلام گروهی از شیعیان را که قبل از دنیا رفتگاند، دوباره زنده می‌کند تا به ثواب یاری آن حضرت نائل شوند و دولت کریمه او را مشاهده نمایند و همچنین جمعی از دشمنان آن حضرت را زنده می‌کند تا از آنان انتقام بگیرد». (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۱۲۳۲، ص ۱۲۳۲)

اهمیت اعتقاد به رجعت در فرهنگ شیعه تا حدی است که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«از ما نیست کسی که به رجعت ایمان نداشته باشد». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۳۶)

همچنین می‌فرمایند:

«رجعت عمومی نیست بلکه جنبه خصوصی دارد و تنها گروهی بازگشت می‌کنند که ایمان خالص یا شرک خالص دارند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۵۶۰)

بنا به روایات، امام حسین علیه السلام اولین کسی هستند که به جهان بازمی‌گردند. امام صادق علیه السلام در تأویل آیه *يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِحَةُ * تَبَعُّهَا الرَّادِفَةُ* (ناز عات ۷-۶) که در ظاهر به حوادث روز رستاخیز اشاره می‌کند می‌فرمایند:

«لرزاننده حسین بن علی علیه السلام و حادثه بعداز آن علی بن ابی طالب علیه السلام است».

لذا نخستین فردی که در رجعت قبر او شکافته می‌شود و از آن بیرون می‌آید و خاک را از سر می‌زداید، حسین بن علی علیه السلام است (عزیزی، ۱۳۸۱، ص ۶۹). همچنین در این زمینه آیه دیگری وجود دارد: *ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ أَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنَيَّنَ وَ جَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا* (اسراء ۶). امام صادق علیه السلام در تأویل آیه فرموده‌اند:

«این آیه اشاره به خروج امام حسین علیه السلام با هفتاد نفر از اصحابش دارد... و به مردم گویند که این حسین است که بیرون آمده تا مؤمنان شک در او نکنند و بدانند که دجال و شیطان نیست و حضرت قائم علیه السلام در آن وقت در میان ایشان باشد». (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۰۳)

همچنین می‌فرمایند:

«اول کسی که به دنیا برمی‌گردد، حضرت حسین علیه السلام است و اصحاب او و یزید و اصحاب او، پس همه ایشان را بکشد مثل آن که ایشان را کشته‌اند». (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۲)

بدین ترتیب مشخص شد که خداوند متعال در هنگامه ظهور، هم امام حسین علیه السلام و یارانش و هم اشقياء کربلا را برمی‌انگيزاند تا انتقام حقیقی از آن‌ها گرفته شود.

۸. مصدق اکمل و اتم منصور

حرف هاء در «إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا»، به مقتول برمی‌گردد. مجاهد گفته: «مقتول در دنیا با هدایت به قتلش باعث کفاره خطاهایش می‌شود و در آخرت با هدایت قاتلش به آتش پیروز است»؛ و قاتده می‌گوید: «هاء به ولی مقتول برمی‌گردد که به دلیل استیفای قصاص یا اخذ دیه از قاتل پیروز است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۳۳؛ بغوی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۸). خداوند ولی مقتول را ناصر مقتول قرار داده. «تبیه» اخبار بسیار داریم که این آیه شریفه در مورد قتل ابی عبدالله علیه السلام است و ولی او حضرت قائم است و اگر جمیع آن‌ها را بکشد، اسراف در قتل نشده و گفتیم که اخبار بیان مصدق اتم می‌کند و منافی با عموم آیه نیست. در بعض اخبار راویان سؤال کردند که کسانی که در زمان حضرت بقیه الله هستند که قاتل نبودند برای چه آن‌ها را می‌کشد؟ جواب دادند که چون راضی به فعل آن‌ها هستند. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۴۹)

در جهت تطبیق وعده الهی «إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» بر وجود مقدس امام عصر علیه السلام، این اصل از سنت‌های الهی را باید در نظر گرفت که خداوند تعالی همواره پشتیبان مؤمنان بوده و خود را به عنوان انتقام گیرنده از مجرمان معرفی فرموده و هر جا سخن از ظلم است، سنت قرآن دفاع از مظلوم است و اولین قدم را در دفاع برمی‌دارد و از ظالم اعلام برائت می‌نماید:

...أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. (هود/۱۸).

آیه‌ای که مشهور است سر مقدس امام حسین علیه السلام بر روی نیزه تلاوت می‌فرمودند: *... وَسَيِّعُمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَىٰ مُنْقَلِبٍ يَنْقَلِبُونَ* (شعراء/۲۲۷) (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۶۱). به فرموده امام صادق علیه السلام، مصدق روشن ظلم و بهخصوص ظلم در حق آل محمد

است (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷۳). همچنین فرموده: *... فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرٌ الْمُؤْمِنِينَ* (روم/۴۷). پس در رأس بحث مجازات مجرمان، خداوند یاری مؤمنان را حقی بر خود می داند که باید ادا نماید و بدین ترتیب خداوند ناصر هر مؤمنی در جبهه حق عليه باطل است.

در آیه ۳۳ سوره اسری، نصرت الهی در گرفتن انتقام برای مقتول مظلوم خود شامل حال ولی مقتول می شود. از امام کاظم علیه السلام در این باره سؤال شد که چگونه نصرت الهی شامل حال ولی مقتول می گردد، آن حضرت فرمودند:

«چه نصرتی اعظم از این که قاتل توسط اولیای مقتول دفع شود و او را بکشند و هیچ تبعه‌ای بر ایشان به وجود نیاید». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۴، ص ۵۲۵)

روایتی ذیل همین قسمت از آیه در تفسیر فرات کوفی است که گواهی می دهد بر این که منصور، لقب خاص حضرت مهدی علیه السلام است که خداوند به ایشان عطا فرموده است. همان‌طور که خداوند احمد و محمد را محمود، و عیسی را مسیح خوانده، امام زمان را منصور خوانده است (کوفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴۰). همچنین آیه ۴۰ سوره مبارکه حج که در تفاسیر گفته شده درباره هجرت رسول الله علیه السلام است که به سبب ظلم مشرکان مجبور به خروج از مکه شدند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۴۳). روایاتی از معصومان درباره هجرت امام حسین از ظلم یزیدیان و خروج از مدینه عنوان شده است و در ادامه تأکید بسیار قوی الهی بر یاری ایشان در انتهای آیه را به خون خواهی امام مهدی برای او در هنگام خروجش نسبت داده‌اند:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ... وَ لَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ (حج/۴۰).

«این آیه درباره قائم ماست؛ زمانی که خروج کند، درحالی که طالب خون حسین است و می گوید ما صاحبان خون و خون خواهان خون حسین در زمینیم». (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۴-۸۵)

مصداق حقیقی یاری شدن امام عصر بلا فاصله بعد از صدور حکم خروج از جانب خداوند باری تعالی است؛ چراکه حضرت درحالی که پشت به کعبه داده‌اند، خطبای می خوانند و در آغاز آن، خود را منتقم خون جدشان امام حسین علیه السلام معرفی می کنند: «... انا الصمصم المنتقم». (یزدی حائری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۲۳)

۹. انتقام خون امام حسین علیه السلام پس از ظهور

پس از ظهور، انتقام خون امام حسین علیه السلام در دستور کار حضرت مهدی علیه السلام قرار می‌گیرد. از آن جایی که ظلم ادامه‌داری از رحلت رسول اکرم علیه السلام بر مؤمنان آغاز شده و تا زمان ظهور ادامه دارد، نهضت مهدوی وظیفه برچیده شدن بنیان این ظلم سالاری را بر عهده دارد؛ لذا مخالفت‌ها علیه حق و عدالت در همان ابتدای خلقت بشر و حضور انبیاء بر زمین شکل گرفته است؛ به همین دلیل، در زیارت وارث، امام حسین علیه السلام وارث تمام انبیاء پیشین نامیده شده است؛ چراکه راه و هدف همه انبیاء الهی یکی بوده و با ظهور حضرت مهدی علیه السلام به نتیجه حقه خود می‌رسد و انتقام حضرت مهدی علیه السلام از جریان همیشگی استبداد و استکبار علیه حقانیت و اسلامیت، یک هدف فرازمانی و فرامکانی برای تحقق حکومت عدالت‌خواهانه اوست که وعده الهی در همه ادیان پیشین است و این‌چنین است که یاری خداوند برای پیروزی حضرت مهدی علیه السلام فقط منحصر در یاری ولی دم مقتول نسبت به پیروزی بر قاتلان نیست؛ بلکه یاری دین خود و تحقق وعده‌های خود به کل بشریت در جهت ایجاد حکومت صالحان در زمین است: *هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الَّذِينَ كُلَّهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ* (توبه/۳۳). امام صادق علیه السلام فرمودند:

«به خدا سوگند! هنوز تأویل این آیه نازل نشده است و تا زمان قیام قائم علیه السلام نیز نازل نخواهد شد. پس زمانی که قائم علیه السلام به پا خیزد، هیچ کافر و مشرکی نمی‌ماند مگر آن که خروج او را ناخوشایند می‌شمارد». (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۰) امام سجاد علیه السلام نیز درباره آیه شریقه *وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيُسْتَحْلِفُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَحْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمَكِنَنَّ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ...* (نور/۵۵) فرمودند:

«به خدا سوگند! آنان شیعیان ما اهل‌بیت هستند. خداوند – آن خلافت در زمین و اقدار بخشیدن به دین را – به وسیله آنان و به دست مردی از ما که مهدی این امت است، تحقق خواهد بخشید و اوست که پیامبر علیه السلام درباره‌اش فرمود: "اگر از عمر دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خدا آن روز را چنان طولانی خواهد کرد که مردی از خاندان من که همنام من است فرابرسد و زمین را آن‌چنان که از ظلم و جور پرشده باشد، از عدل و داد آکنده سازد".

(عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۶)

نتیجه

- ۱) نفس محترمه با اوصافی چون: مؤمن، مسلمان، اهل ذمه، کفار مشرکین که تحت معاهده یا در امان مسلمانان باشند، معرفی شده و قتل آنها حرام است؛ اما مرتد، مرتکب زنای محضنه و یا کسی که عمدآ کسی را کشته باشد، خارج از اوصاف پیش گفته است؛ پس استحقاق کشته شدن دارد. لذا امام حسین علیه‌الله‌بته طریق اویی نفس محترمه‌ای هستند که ریختن خونشان حرام است.
- ۲) در کتب روایی شیعه، روایاتی از اهل بیت نقل شده که حضرت مهدی علیه‌الله‌بته را فرزند امام حسین علیه‌الله‌بته، وارث آن بزرگوار و کسی معرفی کرده که توانایی احراق حق عظیم ایشان را دارد و منتقم خونشان معرفی کرده است؛ زیرا امام حسین علیه‌الله‌بته نفس محترمه و به حق مصدقاق بر جسته مظلومی هستند که خداوند و عده انتقامش را داده است.
- ۳) مجموع روایات فریقین تأکید دارند که ولی دم باید وارث مقتول باشد که عمدتاً از اقربای مقتول و یا فرزندان و وابستگان نسبی است و برای قصاص، بخشش و یا دیه و هر تصمیم دیگری اختیار دارد. اگر وارثی برای مقتول نباشد که این ولايت متوجه او باشد، حاکم جامعه ولی دم مقتول محسوب می‌شود. پس برفرض این که کسی مدعی شود در زمان ظهور وارثی نیست که ولی دم امام حسین علیه‌الله‌بته باشد، طبعاً حضرت مهدی علیه‌الله‌بته که تنها امام معصوم حاکم هستند، مصدقاق حقيقی ولی دم برای امام حسین علیه‌الله‌بته خواهند بود.
- ۴) کشنن غیر قاتل، مثله کردن قاتل، کشنن انسانی علاوه بر قاتل، کشنن مرد جای زنی که قاتل است، کشنن قاتل بی اختیار و کشنن قاتل با وسیله و ضربه‌ای غیر آنچه مقتول را کشته است، مصدقاق اسراف در قتل است که امام حسین علیه‌الله‌بته هیچ یک از این اوصاف را برنمی‌تابد؛ اما خود قربانی با چنین اوصافی است؛ پس عملکرد امام زمان علیه‌الله‌بته در خونخواهی امام حسین علیه‌الله‌بته گونه‌ای است که با هر کدام از این دیدگاه‌ها مقایسه شود، مصدقاق اسراف در قتل نخواهد بود.

منابع

- * قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آللوسی، شهاب الدین محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبیح المثانی، محقق: علی عبد الباری عطیه، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، عيون اخبار الرضا علیہ السلام، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعم، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا يحضره الفقيه، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب علیہم السلام، قم: نشر علامه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاييس اللغة، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۷۷ ش)، کامل الزیارات، مترجم: محمد جواد ذهنی تهرانی، تهران: انتشارات پیام حق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، تصحیح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر- دار صادر.
- ابواسحاق الزجاج، ابراهیم بن السری بن سهل (۱۴۰۸)، معانی القرآن و اعرابه، محقق: عبدالجلیل عبد شلبی، بیروت: عالم الکتب.
- ابومنصور الماتریدی، محمد بن محمد بن محمود (۱۴۲۶)، تفسیر الماتریدی (تأویلات أهل السنة)، محقق: د مجدى باسلوم، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، مصحح: جلال الدین محدث، تهران: بی‌نا.
- آقایی نیا، حسین (۱۳۸۴)، جرائم علیه اشخاص، تهران: نشر میزان.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه بعثت.
- بغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود (۱۴۱۷)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، محقق: حققه و خرج أحادیثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضمیریة - سلیمان مسلم الحرش، بی‌جا، دار طیبه للنشر والتوزیع.
- بیضانی، ناصر الدین ابوسعید عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، تفسیر بیضانی، محقق: محمد عبدالرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، الكشف والبيان عن تفسیر القرآن، تحقیق: الإمام ابی محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران: برهان.
- جکنی الشنتیطی، محمد الأمین بن محمد المختار (۱۴۱۵ق)، اضواء البيان في ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشنان در تفسیر قرآن، محقق: محمدباقر بهبودی، تهران: لطفی.
- حلى، حسن بن سليمان بن محمد (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، تصحیح: مشتاق مظفر، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.
- خازن، علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم (۱۴۱۵ق)، تفسیر الخازن، تصحیح: محمدعلی شاهین، بیروت: دار الكتب العلمية.
- خداما مراد، سليمان (۱۳۸۸ش)، فرهنگنامه مهدویت، تهران: بنیاد فرهنگی مهدی موعود (عج)، مرکز تخصصی مهدویت.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵ق)، فرهنگ متوسط دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی. حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت- دمشق: دار القلم - الدار الشامية.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المثار، بیروت: دار المعرفة.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المثور في التفسیر بالماثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادريس (۱۴۲۸ق)، تفسیر شافعی، تحقیق: احمد بن مصطفی الفزان، المملكة العربية السعودية: دار التدمیریة.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ق)، تفسیر اثناعشری، تهران: میقات.
- الشیرف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۹۱ق)، نهج البلاغ، ترجمه محمد دشتی، قم: اشکذر.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۱۷ق)، صفوۃ التفاسیر، قاهره: دار الصابونی للطباعة والنشر والتوزیع.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مکتبة محمد الصادقی الطهرانی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق)، مجمع البيان فی تفسیر القرآن، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران: ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، اعلام الوری باعلام الهدی (ط- القديمة)، تهران: اسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البيان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- طربی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ق)، مجمع البحرين، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ق)، اطیب البيان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.

- عزیزی، عباس (۱۳۸۱)، فضایل و سیره امام حسین در کلام بزرگان، قم: نشر صلاه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- فخرالدین الرازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، تفسیر صافی، تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۵)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
- قرطبی، ابو عبدالله (۱۳۴۸)، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: احمد البردونی و ابراهیم اطغیش، قاهره: دار الكتب المصرية.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محقق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، تفسیر القمی، تصحیح: طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
- کفعی، ابراهیم بن عاملی (۱۴۰۵ ق)، المصباح للكفعی (جنة الأمان الواقیة)، قم: دار الرضی (زاده).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: کاظم محمد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد (بیتا)، النکت والعيون، محقق: السید ابن عبد المقصود بن عبدالرحیم، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- مجلسی، محمذباقر بن محمد تقی (۱۳۷۸)، مهدی موعد (ترجمه جلد ۵۱ بحار الأنوار)، ترجمه: علی دوانی، تهران: اسلامیه.
- مجلسی، محمذباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مراغی، احمد بن مصطفی (۱۳۶۵)، تفسیر المراغی، مصر: شرکة مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبي وأولاده.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- موسی اصفهانی، سید محمد تقی (۱۳۷۹)، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم، ترجمه: مهدی حائری قزوینی، تهران: بدر.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل و مستبط المسائل، قم: موسسه آن البت (ع).
- یحیی بن سلام بن ابی ثعلبة (۱۴۲۵)، تفسیر یحیی بن سلام، تحقیق: الدكتورة هند شلبی، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- یزدی حائری، علی (۱۴۲۲ ق)، الزام الناصب فی اثبات الحجۃ الغائب عجل الله تعالی فرجه الشریف، تصحیح: علی عاشور، بیروت: مؤسسه الأعلمی.

References

- Holy Quran.* (1373 SH/1994). (N. Makarem Shirazi, Trans.). Qom: Mutaleaat-i Tarikh va Maaref-i Islami Office. [In Persian].
- Abu Ishaq al-Zajaj, I. (1408 SH/1988). *Ma 'ani al-Quran wa i'rabih*. Research by A. A. Abdeh Shalabi. Beirut: Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Abu Mansour al-Maturidi, M. (1426 SH/2005). *Tafsir al-Maturidi (Ta'wilat Ahl al-Sunnah)*. Research by D. Majdi Basloum. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Aghainiya, H. (1384 SH/2005). *Jara 'im 'alayhi ashkhaas*. Tehran: Mizan Publication. [In Persian].
- Al-Sharif al-Radi, M. (1391 SH/2012). *Nahjul balaghah*. (M. Dashti, Trans.). Qom: Ashkzar. [In Persian].
- Alusi, S. M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma 'ani fi tafsir al-Quran al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Research by A. Abdul Bari Atiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ameli Kafami, I. (1405 AH/1985). *Al-Mesbah li-l Kafa'mi (jannat al-aman al-waqiyah)*. Qom: Dar al-Radi (Zahedi). [In Arabic].
- Askhvari, M. (1373 SH/1994). *Tafsir Sharif Lahiji*. (J. A. Muhammadi, Ed.). Tehran: n.p. [In Arabic].
- Ayyashi, M. (1380 AH/2001). *Tafsir al-'Ayyashi*. Research by H. Rasouli. Tehran: al-Ilmiyyah al-Islamiyyah Library. [In Arabic].
- Azizi, A. (1381 SH/2002). *Fada'il va seer-yi Imam Husayn dar kalam-i buzurgan*. Qom: Salat Publication. [In Persian].
- Baghwi, H. (1417 AH/1996). *Ma'alim al-tanzil fi tafsir al-Quran*. Research and extraction of hadith by M. A. al-Nimr, U. Jumu'at Damiriyyah, & S. Muslim al-Harsh. N.p.: Dar Tayyibah Publication and Distribution. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1415 AH/1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*. Qom: Bethat Institute. [In Arabic].
- Baydawi, N. D. (1418 AH/1997). *Tafsir Baydawi*. Research by M. Abdul Rahram al-Marashli. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Dehkhoda, A. A. (1385 SH/2006). *Farhang-i mutawassit-i Dehkhoda*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Fakhr al-Din al-Razi, M. (1420 AH/1999). *Mafatih al-ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir Safi*. (H. Aalami, Ed.). Tehran: al-Sadr Library. [In Arabic].
- Hilli, H. (1421 AH/2000). *Mukhtasar al-basa'ir*. (M. Muzaffar, Ed.). Qom: al-Islami Publication Institute. [In Arabic].
- Hoseini Hamedani, M. (1404 AH/1984). *Anvar-i darakhshan dar tafsir-i Quran*. Research by M. B. Behboudi. Tehran: Lotfi. [In Persian].
- Huwaizi, A. A. (1415 AH/1995). *Tafsir Nur l-Thaqalyn*. (H. Rasouli, Ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Ashoub Mazandarani, M. (1379 SH/2000). *Munaqeb Aal Abi Taleb alayhis salam*. Qom: Allamah Publication. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (1378 AH/1999). *'Uyun akhbar al-Reda* (peace be on him). (M. Lajavardi, Ed.). Tehran: Jahan Publication. [In Arabic].

- Ibn Babwayh, M. (1385 SH/2006). *'Ilal al-shara'i'*. Qom: Davari Bookshop. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (1395 AH/2016). *Kamal al-din wa tamam al-ne'mah*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Islamiyyah. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (1413 AH/1993). *Man la yahdaruhu al-faqih*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Qom: Islamic Publication Office affiliated to Jamiat al-Moderresin of the Islamic Seminary. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *Mu'jam maqayees al-lughah*. (A. M. Haroun, Ed.). Qom: al-Aalam al-Islami Office. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1414 AH/1994). *Lisan al-'Arab*. (J. A. Mirdamadi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr-Dar al-Sadir. [In Arabic].
- Ibn Qolawayh, J. (1377 SH/1998). *Kamil al-ziyarat*. (M. J. Zehni Tehrani, Trans.). Tehran: Payam-i Haq Publications. [In Arabic].
- Ibn Salam, Y. (1425 AH/2004). *Tafsir Yahya b. Salam*. Research by H. Shalaby. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Jakni al-Shanqiti, M. A. (1415 AH/1995). *Adwa' al-bayan fi idaah al-Quran bi-l Quran*. Beirut: Dar al-Fikr Printing, Publication and Distribution. [In Arabic].
- Khazen, A. D. A. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Khazin*. (M. A. Shaheen, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khoda Morad, S. (1388 SH/2009). *Farhangname-yi Mahdaviyat*. Tehran: Bunyad-i Farhandi-yi Mahdi Mowood (aj), Markaz-i Takhassusi-yi Mahdaviyat. [In Persian].
- Koleyni, M. (1407 AH/1987). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari & M. Akhoudi, Eds.). Tehran: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Kufi, F. (1410 AH/1990). *Tafsir Furat Kufi*. Research by K. Muhammad. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1378 SH/1999). *Mahdi-yi Mow'ood* (translation of vol. 51 of Bihar al-Anwar). (A. Davani, Trans.). Tehran: Islamiyyah. [In Persian].
- Majlisi, M. B. (1403 AH/1983). *Bihar al-anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1371 SH/1992). *Tafsir Namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian].
- Maraghi, A. (1365 SH/1986). *Tafsir al-Maraghi*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi and Children Library and Printing. [In Arabic].
- Mavardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun*. Reserach by Ibn A. A. b. Abd al-Rahim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Mousavi Isfahani, M. T. (1379 SH/2000). *Mikyal al-makarem fi fawa'id al-du'a li-l-Qa'im*. (M. Haeri Qazvini, Trans.). Tehran: Badr. [In Arabic].
- Mustafawi, H. (1368 SH/1989). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Quran al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Nouri, H. (1408 AH/1988). *Mustadrak al-wasa'il wa mustanbat al-masa'il*. Qom: Aal al-Bayt (as) Institution. [In Arabic].
- Qarashi Banaie, A. A. (1375 SH/1996). *Tafsir Ahsan al-hadith*. Tehran: Bunyad-i Bethat Print and Publication Center. [In Arabic].

- Qommi Mashhadi, M. (1368 SH/1989). *Tafsir Kanz al-daqiq wa bahr al-ghara'ib*. Research by H. Dargehi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publication Organization. [In Arabic].
- Qommi, A. (1404 AH/1984). *Tafsir al-Qommi*. (T. Mousavi Jazaeri, Ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qurtubi, A. A. (1348 SH/1969). *Al-Jami' li-ahkam al-Quran*. Research by A. al-Bardouni & I. Atfish. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mufradat-i alfaz al-Quran*. Beirut-Damascus: Dar al-Qalam-al-Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Reda, M. R. (1414 AH/1994). *Tafsir al-Quran al-hakim al-shaheer bi tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Sabouni, M. A. (1417 AH/1996). *Safwat al-tafsir*. Cairo: Dar al-Sabouni Printing, Publication and Distribution. [In Arabic].
- Sadeqi Tehrani, M. (1419 AH/1998). *Al-Balagh fi tafsir al-Quran bi-l Quran*. Qom: Muhammad al-Sadeqi al-Tehrani Library. [In Arabic].
- Shafeie, A. A. M. (1428 AH/2007). *Tafsir Shafeie*. Research by A. b. Mustafa al-Farran. Saudi Arabia: Dar al-Tadmariyyah. [In Arabic].
- Shah Abdol Azimi, H. (1363 SH/1984). *Tafsir Ithna 'ashari*. Tehran: Miqat. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-Mansour fi tafsir bi-l ma 'thour*. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic].
- Tabari, M. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. (F. A. Yazdi Tabatabaei & H. Rasouli, Trans.). Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1390 SH/2011). *A 'lam al-wara bi a 'alam al-huda* (old print). Tehran: Islamiyyah. [In Arabic].
- Tabatabaei, M. H. (1374 SH/1995). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. (M. B. Mousavi, Trans.). Qom: Hawza al-Ilmiyyah Publication Office. [In Persian].
- Tayyib, A. H. (1369 SH/1990). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Islam. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1422 AH/2001). *Al-Kashf wa al-bayan 'an tafsir al-Quran*. Research by A. M. b. Ashur. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Thaqafi Tehrani, M. (1398 SH/2019). *Ravan-i javid dar tafsir-i Quran-i majid*. Tehran: Burhan. [In Persian].
- Turayhi, F. D. (1375 SH/1996). *Majma' al-bahrain*. (A. Hoseini Ashkvari, Trans.). Tehran: Mortadawi. [In Persian].
- Yazdi Haeri, A. (1422 AH/2001). *Ilzam al-nasib fi ithbat al-hujjat al-gha'ib 'ajjal Allah ta 'ala farajahu al-sharif*. (A. Ashour, Ed.). Beirut: al-Aalami Institute. [In Arabic].



An Analysis of Shiite and Sunni Views regarding “Those Who Have been Given Knowledge” in the Chapter of al-Ankabut

Mohsen Nouraei * | Mahdi Taqizadeh Tabari ** | Qamar Kuhi Gunyani ***

Received: 2022/4/26 | Correction: 2022/7/27 | Accepted: 2022/8/24 | Published: 2022/12/21

Abstract

In the exegesis of verse 49 of the chapter of al-Ankabut, “Indeed, it is [present as] manifest signs in the breasts of those who have been given knowledge...,” there are ambiguities regarding the phrases “it is [present as] manifest signs” and “those who have been given knowledge” and considering who or what the pronoun it/he refers to, the meaning of “manifest signs” and, more importantly, the designation of the referent of “those who have been given knowledge” would change. This study delves into the exegetic views of the Sunnis and Shiites in the first five Hegira centuries using a descriptive-analytic method. The views of the Sunnis and Shiites regarding the referent of the phrase “those who have been given knowledge” are as follows: the followers of the Divine Scriptures (i.e. Christians, Jews, Sabians, and Magi) and their scholars, followers of the Divine Scriptures who have become Muslims, believers, scholars, the Prophet of Islam (peace be upon him and his household) and the Infallible Imams. Among these, the Imams have identified only themselves as the referents of the verse. In critiquing the views, firstly, in determining the reference of the pronoun “huwa” (he/it) between the Prophet and the Quran, it was clear that the pronoun refers to the Quran and, as a result, some of the aforementioned instances lose the qualification of being a referent for the phrase “those who have been given knowledge” and the specificity of this phrase to the Holy Prophet (peace be upon him and his household) and the Infallible Imams it becomes clear after explaining the meaning of the phrase “manifest signs” and this has been indicated in some Shiite exegetic narrations.



Keywords: “*those who have been given knowledge*”, Holy Prophet (peace be upon him and his household), Shiites and Sunnis, Ahlulbayt, Ahl al-Sunnah.

* Associate Prof., Quran and Hadith Sciences Department, Faculty of Islamic Theology and Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran | m.nouraei@umz.ac.ir

** Assistant Prof., Quran and Hadith Sciences Department, Faculty of Islamic Theology and Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran | mt.tabari@umz.ac.ir

*** Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Theology and Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran | hovalmabud@gmail.com

□ Nouraei, M; Taqizadeh Tabari, M; Kuhi Gunyani, Q. (2022) An Analysis of Shiite and Sunni Views regarding “Those Who Have been Given Knowledge” in the Chapter of al-Ankabut. *Comparative Interpretation Research*, 8 (18) 120-147. Doi: 10.22091/PTT.2023.7347.2013.

واکاوی دیدگاه‌های فریقین درباره «الذین أَوْتُوا الْعِلْمَ» در سوره عنکبوت

محسن نورانی* | مهدی تقی‌زاده طبری** | قمر کوهی گونیانی***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

در تفسیر آیه ۴۹ سوره عنکبوت: *بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ*، ابهاماتی درباره عبارت‌های «هُوَ آیَاتُ بَيِّنَاتٍ» و «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ» وجود دارد و با توجه به این که رجوع ضمیر «هو» به چه کسی و یا چه چیزی است، مفهوم «آیَاتُ بَيِّنَاتٍ» و مهم‌تر از آن، تعیین مصدق «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ» تغییر خواهد کرد. این پژوهش با شیوه توصیفی – تحلیلی، به بررسی دیدگاه‌های تفسیری فریقین در پنج قرن نخست هجری پرداخته است. دیدگاه‌های فریقین درباره مصدق عبارت «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ» عبارتند از: اهل کتاب و علمای آنان، اهل کتابی که مسلمان شده‌اند، مؤمنان، علماء، پیامبر اسلام و امامان معصوم. در این میان امامان فقط خود را مصدق آیه معرفی نموده‌اند. در نقد دیدگاه‌ها، نخست در تعیین مرجع ضمیر «هو» بین پیامبر و قرآن، مشخص شد که قرآن مرجع ضمیر است و درنتیجه، برخی از مصادیق ذکرشده برای عبارت «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ» صلاحیت مصدق بودن را از دست دادند و با تبیین مفهوم عبارت «آیَاتُ بَيِّنَاتٍ»، اختصاص «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ» به پیامبر اکرم و امامان معصوم آشکار گردید که در برخی روایات تفسیری شیعه بدان اشاره شده است.



وازگان کلیدی: «الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ»، پیامبر، فریقین، اهل‌بیت، اهل‌سنّت.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران | m.nouraei@umz.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران | mt.tabari@umz.ac.ir

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول) | hovalmabud@gmail.com

■ نورانی، محسن؛ تقی‌زاده طبری، مهدی؛ کوهی گونیانی، قمر. (۱۴۰۱). واکاوی دیدگاه‌های فریقین درباره «الذین أَوْتُوا

الْعِلْمَ» در سوره عنکبوت، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱۶)، ۱۴۷-۱۲۰. Doi10.22091/PTT.2023.7347.2013

بیان مسأله

عبارة "الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ" در نه آیه به کار رفته است. در آیه *ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْرِجُهُمْ وَيُقُولُ أَيْنَ شَرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَشَاقُقُونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِرْصَيِ الْيَوْمَ وَالشَّوَّعَ عَلَى الْكَافِرِينَ* (نحل/۲۷)^۱، ملائکه، امامان معصوم، مؤمنان، پیامبران و عالمانی که مردم را به ایمان دعوت می‌کنند ولی مردم به آنها توجه نمی‌کنند، منظور این عبارت بیان شده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ق، ج ۱، ص ۳۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۵۵۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۰۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۰، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۲۲۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۵۲۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۳۶۸). علامه طباطبایی این آیه را مختص معصومان می‌داند ولی برخی دیگر، این اختصاص را پذیرفه، آن را شامل همه موحدان می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۲۳۳؛ صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶، ص ۳۲۳)

در آیه *قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخْرُجُونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا* (اسرا ۱۰۷) ^۲

علماء و مؤمنان، علماء اهل کتاب، اهل کتاب مانند عبدالله بن سلام، ورقہ بن نوفل، کسانی که کتاب‌های پیشین آسمانی را خوانده‌اند و حقیقت وحی و نشانه‌های نبوت را می‌دانند و حق و باطل را تشخیص می‌دهند و کسانی که خداوند و آیاتش را قبل از نزول اسلام می‌شناختند، در بیان مقصود این عبارت بیان شده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۵، ص ۱۲۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۸۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۳۵۰؛ زمخشری ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۹۹؛ فخر رازی ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲، ص ۴۱۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۲۶۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۱۲۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج

^۱. «سپس روز قیامت آنان را رسوا می‌کند و می‌گوید: کجا‌یند آن شریکان من که درباره آن‌ها [با پیامبر] مخالفت می‌کردید؟» کسانی که به آنان علم داده شده است می‌گویند: "در حقیقت، امروز رسواهی و خواری بر کافران است".

^۲. «بگو: [چه] به آن ایمان بیاورید یا نیاورید، بی‌گمان کسانی که پیش از [نزول] آن دانش یافته‌اند، چون [این کتاب] بر آنان خوانده شود سجده‌کنن به روی در می‌افتد».

۴، ص ۲۰۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۸، ص ۴۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۳، ص ۲۲۱؛ صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۱۷، ص ۳۶۸

تفسران در آیه *وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُدَى الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ* (حج ۵۶)^۱، عالم بالله، مؤمنان، اصحاب رسول خدا (ص)، علماء و "راسخون في العلم" را مقصود عبارت يادشده بيان کردند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۱۳۴؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۱۴۶؛ طبرسی، ج ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۴۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۵۲۷؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۹، ص ۳۲۹؛ صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۲۰، ص ۱۵۲)

آیه *وَقَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَيُكْثِمُ تَوَابُ اللَّهِ حَيْثُ لَقِنْ أَمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَأُهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ* (قصص ۸۰)^۲ مربوط به عصر حضرت موسی (ع) است و مقصود از «الذین اوتوا العلما» عبارتند از: عالم بالله، تصدیق کنندگان و عده خداوند، اصحاب خاص حضرت موسی (ع)، اصحاب ایمان قوی و علم نافع، عالم به احوال دنیا که حضرت یوشع از آنان است و مؤمنان بنی اسرائیل. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۰، ص ۷۳؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۷۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۴۱۷؛ حوزیزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۳۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۳۲۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰، ص ۳۲۷؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۰، ص ۴۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۸۰)

در آیه *وَقَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكُنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (روم ۵۶)^۳، عالم به کتاب خدا، ملائکه، انبیا و علمای اسلام، مقصود عبارت مذکور است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۷؛ زمخشri ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۴۰۷ ق، ج ۱۲، ص ۳۷).

۱. «وَتَا آنَانَ كَهْ دَانِشْ يَافَتَهَانَدَ كَهْ دَانِندَ كَهْ اَيْنَ [قَرَآن] حَقَّ اسْتَ [وَ] اَزْ جَانِبْ پَرَوْرَدَگَارْ تَوْسَتْ وَبَدانِ اَيْمَانْ آورَنَدْ دَلَهَايِشَانْ بَرَايْ اوْ خَاضِعْ گَرَددْ وَبَهْرَاسْتِي خَداوَنَدْ كَسانِي رَاكَهْ اِيمَانْ آورَدَهَانَدْ، بَهْسُوي رَاهِي رَاسِتْ رَاهِيرْ اَسْتَ».

۲. «وَكَسانِي كَهْ دَانِشْ [وَاقِعِي] يَافَتَهَ بُونَدَنَدْ، گَفَتَنَدْ: «وَايْ بَرَشَما بَراَيِ كَسِي كَهْ گَرَوِيدَه وَكَارِشَايِسْتِه کَرَدَه پَادَاشْ خَدا بَهْرَهْ اَسْتَ وَجزْ شَكِيَيَانَ آنَ رَانِيَابِندَ».

۳. «وَ [بَيِّ] كَسانِي كَهْ دَانِشْ وَ اَيْمَانْ يَافَتَهَانَدْ، مَيْ گَوِينَدْ: «قَطْعَا شَما [بِهِمْوجَبْ آنِچَه] درْ كَتابِ خَدا [سَتَ] تَا رَوزِ رَسْتَاخِيزْ مَانَدَهَايدَ وَ اَيْنَ، رَوزِ رَسْتَاخِيزْ اَسْتَ وَلَيِ شَما خَودَتَانَ نَمِي دَانِسْتَيدَ».

۴۸۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ۲۷۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۴۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۱۱؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۱، ص ۱۰۱؛ آلوسی، ج ۱۱، ص ۵۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۳، ص ۲۰۳). برخی منابع روایی شیعی، این عبارت را مخصوص فرزندان حضرت علی (ع) می‌دانند. (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۱۵)

در آیه *وَيَرِي الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْرِكَ لِإِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَنْهَا إِلَى صِرَاطِ الْغَرْبَةِِ^۱ الحَمِيدِ*(سبأ/۶) عالم به دین، اصحاب رسول خدا، حضرت علی (ع)، اهل کتاب، همه مکلفان، مؤمنان صادقی که از پیامبر پیروی می‌کردند و عالمان به خدا و آیاتش، به عنوان مقصود این عبارت ذکر شده‌اند. (فراء، ۱۹۸۰ م، ج ۲، ص ۳۵۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲، ص ۲۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۷۶؛ زمخشri ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۵۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۵۹۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۳۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۲۴۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۲۶؛ حوزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۳۵۸؛ صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۲۴، ص ۲۳۱)

در آیه *وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا^۲ أُولَئِنَّ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاهُهُمْ*(محمد/۱۶)^۳ مسلمانان، عالمان به کتاب خدا، عبدالله بن مسعود، مسلمانانی که خدا به آن‌ها فهم و علم داده است، حضرت علی (ع)، علمای صحابه، ابن عباس، مؤمنان و عالمان به خدا و آیاتش از صحابه رسول خدا منظور عبارت مذکور یان شده‌اند. (فراء، ۱۹۸۰ م، ج ۳، ص ۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۶، ص ۳۲؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۲۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۱۵۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۱۲۳؛ زمخشri ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۳۲۲، ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۴۲۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۴۹؛ حوزی،

^۱. او کسانی که از دانش بپرسیده باشد، می‌دانند که آنچه از جانب پروردگاریت به سوی تو نازل شده، حق است و به راه آن عزیز ستوده [صفات] راهبری می‌کند».

^۲. «واز میان [منافقان] کسانی اند که [در ظاهر] به [سختنان] تو گوش می‌دهند، ولی چون از نزد تو بیرون می‌روند، به دانش یافتنگان می‌گویند: "هم اکنون چه گفت؟" اینان همانانند که خدا بر دل‌هایشان مُهر نهاده است و از هوس‌های خود پیروی کرده‌اند».

۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۳، ص ۲۰۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۳، ص ۲۲۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۸، ص ۲۳۶

در آیه *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ فَتَسْحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسُحُوا يَفْسَحُ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ أَشْرُرُ وَفَانْشُرُ وَإِرْرَقُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ ذَرْ جَانِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ* (مجادله/۱۱)، مفسران همگی متყند که این آیه به برتری عالمان دینی اشاره دارد و عالمان مؤمن را مقصود عبارت مذکور دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۸، ص ۱۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۳۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۳۸۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۹۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۱۸۵؛ حوزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۲۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۴، ص ۲۲۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۴، ص ۲۶۲، صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۲۸، ص ۲۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۸۸)

درباره آیه *بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ*(عنکبوت/۴۹)، میان مفسران متقدم فریقین درباره عبارت‌های "هُوَ آیَاتُ بَيِّنَاتٍ" و "الَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ" اختلاف نظر وجود دارد و با توجه به رجوع ضمیر هو به چه کسی و یا چه چیزی، مفهوم "آیَاتُ بَيِّنَاتٍ" و "الَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ" تغییر کرده است. درباره مرجع بودن قرآن یا پیامبر برای ضمیر هو و به تبع آن، درباره مصاداق عبارت «الَّذِينَ أَتُوا الْعِلْمَ»، چندین نظر قابل جست‌وجوست. مصاديق ذکر شده عبارتند از: اهل کتاب و علمای آنان، اهل کتابی که مسلمان شده‌اند، مؤمنان، علماء، پیامبر اسلام و امامان معصوم. در این میان امامان خود را تنها مصاداق آیه معرفی نموده‌اند.

با توجه به تأثیر تفاسیر متقدم بر تفاسیر بعد از خود، همین اختلافات در تفاسیر دیگر نیز قابل مشاهده است. در تفاسیر قرن‌های بعد، برخی از مفسران، روایاتی را گزارش نموده‌اند که در تفاسیر پنج قرن نخست (اعم از شیعی یا سنتی) بیان شده بود. (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۴۸؛ جزایری، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۶۵۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، ص ۲۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۷)

تفسیر دیگری قرآن را مرجع ضمیر هو می‌دانند و علمای قرآن و حافظان آن را که همان پیامبر و مؤمنان هستند، مقصود عبارت "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ" می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶، ۲۵۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳، ۴۵۸؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق ج ۳، ص ۲۶۰؛ جزایری، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۶۵۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۶۵۲؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ص ۲۴۶؛ ۵، ۲۴۶؛ طنطاوی ۱۹۹۷م، ۱۱، ص ۴۷؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۵۶۰؛ مراغی، ج ۲۱، ص ۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۶۸). عده‌ای از مفسران، مرجع ضمیر هو را قرآن می‌دانند ولی در مقصود عبارت "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ" اختلاف نظر دارند. برخی پیامبر و اصحاب را منظور عبارت می‌دانند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۱۸۷) و برخی علمای اهل کتاب و غیر آن را مقصود می‌دانند (زحلی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۹۷۲). عده محدودی نیز مرجع ضمیر را پیامبر و مقصود عبارت را اهل کتاب می‌دانند (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۳۴). برخی نیز فقط مرجع ضمیرهای ممکن برای هو را گزارش داده‌اند (تعالی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۹۹). برخی از علمای شیعه نیز بدون اشاره به مرجع ضمیر هو، مقصود عبارت را ائمه دانسته‌اند. (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۰، ص ۳۳۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۴۷۱)

تفسیر روایی شیعی متأخر و همچنین تفاسیری که از روایات ائمه استفاده نموده‌اند، همان روایات منابع متقدم شیعی را گزارش کرده و یا به آن‌ها استناد نموده‌اند (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۲۰؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ۱۴۱۵ق، ج ۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۶۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۰، ص ۱۵۵؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۸؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۳۸۵)

در برخی تفاسیر غیرروایی شیعی، با توجه به روایات اهل سنت و روایات امامان، پیامبر و مؤمنان (طبرسی ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۴۵۱) و طالبان علم برای ایمان به حق (مغنية، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۱۱۹) را مصدق عبارت معرفی نموده و برخی نیز مصدق "أوتوالعلم" را متفاوت دانسته و برترین آن‌ها را پیامبر و ائمه معرفی کرده‌اند و بعد از ایشان، حافظان و عالمان

(طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۲۵۰؛ صادقی تهرانی ۱۴۰۶ ق، ج ۲۳، ص ۸۴) را مصدق عبارت یادشده دانسته‌اند.

دیدگاه‌های گوناگون درباره عبارت یادشده در سوره عنکبوت، در تفاسیر پنج قرن نخست و تأثیر آنان در تفاسیر بعدی وجود تأکید در روایات شیعه بر انحصار مصدق در امامان معصوم، ضرورت بررسی تطبیقی و تحلیل نظریات فریقین، برای روشن شدن مقصود آیه را آشکار می‌سازد.

این پژوهش با استفاده از شیوه توصیفی – تحلیلی تا حد امکان به بررسی تطبیقی تفاسیر موجود (اعم از روایی و غیر آن) درباره این آیه در منابع فریقین تا قرن پنجم می‌پردازد و درستی این نظریات را واکاوی می‌نماید. برای دستیابی به این منظور لازم است به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. نظریات مطرح در کتب تفسیری و روایی فریقین درباره عبارت‌های "هُوَ آیاتٌ يَّتَبَّعُنْ" و "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" در آیه ۴۹ سوره عنکبوت چیست؟
۲. با توجه به مفردات و ترکیبات و سیاق آیه و ویژگی قرآن، کدام دسته از دیدگاه‌های تفسیری مطرح شده در منابع فریقین درست به نظر می‌رسند؟

نگاشته‌های علمی درباره این آیه، هم در تفاسیر قرآن کریم و هم در پایان‌نامه‌هایی با موضوعات معناشناسی علم در قرآن، بررسی علم امام و ... قابل پیگیری است. همچنین برخی پژوهش‌گران در قالب مقاله، سعی کرده‌اند با بهره‌گیری از روایات و دیدگاه‌های مفسران، به تبیین این عبارت در آیات مختلف بپردازنند و با تحلیل آیات و روایات، اختصاص آیه ۴۹ سوره عنکبوت به اهل بیت را اثبات نمایند (حاجی خانی، روحی برنده، جلیلیان و فریادرس، ۱۳۹۵ ش؛ مسعودی، ۱۳۹۲ ش؛ شریفی و عسکری، ۱۳۹۵ ش). در نگاشته‌های یادشده، تمام آیاتی که عبارت "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" در آن‌ها به کار رفته، واکاوی شده و نگارندگان، از دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی و روایات بهره برده‌اند، اما بیشتر، به دیدگاه‌های مفسران متاخر توجه گردیده و به دیدگاه‌های متقدمان توجه نشده است. همچنین در هیچ‌یک از این گونه‌ها، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری فریقین (خصوصاً متقدمان) مورد هدف

نبوده و دستاورده با این رویکرد نداشته‌اند. بر اساس جست‌وجوهای انجام‌شده نگاشته‌ای درباره این موضوع به زبان عربی و انگلیسی یافت نشد.

بورسی عبارت در سیاق آیات

بر اساس تفسیر المیزان، سیاق آیات بیانگر این است که به رسول خدا (ص) دستور داده شده تا از طریق تلاوت قرآن به تبلیغ پردازد و کیفیت دعوت اهل کتاب به عنوان یکی از مخاطبان پیامبر (ص) را چنین بیان نموده است که از مجادله سخت با آنان دوری کند و بدون درشت‌خوبی و به صورت نیکو با آن‌ها مجادله نماید. پس می‌فرماید: نخست به ایشان بگویید: "ما هم به آنچه بر ما نازل شده ایمان داریم و هم به آنچه به شما نازل شده و معبد ما و شما یکی است و ما تسلیم آن معبدیم". سپس بر نازل شدن قرآن بر صفت اسلام و تسلیم شدن برای خدا و تصدیق سایر کتاب‌های آسمانی اشاره دارد و چون قرآن بر این صفت باشد، طبعاً اهل کتاب هم به آن ایمان خواهند آورد، برای این‌که ایمان آن‌ها به کتاب آسمانی، به خاطر تسلیم خدا بودن است.

سپس در مقام اقامه حجت بر حقانیت قرآن، نفی عادت پیامبر (ص) بر خواندن و نوشتن را بیان نموده تا بهانه

مبطلان در حقانیت دعوت را نابود کند. چون آن حضرت نمی‌توانست بخواند و بنویسد و مردم ایشان را به این صفت می‌شناختند، دیگر هیچ جای شکی برایشان باقی نمی‌ماند که این قرآن کتاب خداست و از کتاب‌های قدیم و داستان‌ها اقتباس نشده است.

با نفی تلاوت و نوشتن از رسول خدا (ص) این سؤال پیش می‌آمد که پس قرآن چیست؟ این سؤال تقدیری، با کلمه "بل" پاسخ داده شده: *بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَّتَبَّعُنَ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ، وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ*؛ بلکه آن، آیاتی است روشن، در سینه‌های کسانی که بهره‌ای از علم به آن‌ها داده شده و ظالمان آیات خدا را تکذیب کرده و نمی‌پذیرند و برای کوچک شمردن آن، از پیامبر درخواست معجزه‌ای دلخواه می‌کنند. خداوند در برابر این عملکرد آنان می‌فرماید: این پندار که هر مدعا رسالت باید نیروی غیبی و الهی داشته باشد تا هر کاری دلش خواست بتواند انجام دهد، پندار غلطی است. بلکه آیات تنها نزد

خداست و آن گونه که بخواهد نازل می‌کند و در قدرت بر نازل کردن آن، هیچ‌کس شریک او نیست و پیامبر جز انذار هیچ مقامی ندارد. (طباطبایی ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۳۳ - ۱۴۰)

دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت

دو دیدگاه عمدۀ در منابع اهل سنت^۱ وجود دارد. دیدگاه اول، بازگشت ضمیر هو را به پیامبر نسبت داده و مقصود از «آیات بینات» را ویژگی‌های ایشان دانسته‌اند که عبارتند از: امی بودن، نخواندن کتاب و ننوشتن با دست. چون این ویژگی‌های پیامبر در کتاب‌های تورات و انجیل ذکر شده است، بنابراین مقصود از عبارت "الذین اوتوا العلم" اهل کتاب و یا علمای آن‌ها هستند که به این موضوع علم دارند.

دیدگاه دوم این است که ضمیر هو در عبارت مذکور، به قرآن بازمی‌گردد که دارای آیات بینات است و مقصود از "الذین اوتوا العلم" پیامبر اسلام و مؤمنان به آن حضرت هستند. نحوه بیان این دو دیدگاه، در کتب تفسیری اهل سنت متفاوت است:

الف) بیان‌کنندگان هر دو دیدگاه

عبدالرزاق در تفسیرش، فقط به مقصود "الذین اوتوا العلم" اشاره نموده و به نقل از حسن و قتاده، اهل کتاب را مصدق آن معرفی کرده و در قول دیگری از حسن، مقصود را مؤمنان بیان نموده است. (صنعتی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۸۳)

طبری در جامع‌البيان، هر دو دیدگاه را به صورت دسته‌بندی‌شده، ذکر کرده و طرفداران هر دیدگاه را بیان نموده است. وی دیدگاه اول را به افرادی چون: ابن عباس، ضحاک، قتاده و ابن جریح و دیدگاه دوم را به حسن نسبت می‌دهد. طبری خود دیدگاه اول را ترجیح می‌دهد و دلیل خود را چنین بیان می‌کند که عبارت *بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ*، بین دو خبر قرار دارد که یکی از خبرها مربوط به قرآن و خبر دیگر مربوط به پیامبر است. رجوع این عبارت به پیامبر (ص)، بر رجوع آن به قرآن ترجیح دارد چون خبر

^۱. نظریات تفسیری اهل سنت از بررسی صحیح سنته و کتاب‌های تفسیری آنان به دست آمده است. مطلبی دریاره این عبارت در صحاح سنه وجود نداشت.

از قرآن، قبل از خبر پیامبر بود و تمام شده بود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۵). تفسیر بحرالعلوم درباره مرجع ضمیر هو، هر دو قول را بیان می‌کند و قولی که او یقینی می‌داند نظری است که پیامبر (ص) را مرجع ضمیر ذکر می‌کند و آیات بیانات، همان ویژگی امی بودن پیامبر است و مؤمنان اهل کتاب، مقصود "الذین اوتوا العلم" هستند که پیامبر از قصه‌های اولیه خبر می‌دهد که در قلب‌های آنان است. (سمرقندی ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۳۷)

همین مطالب در *الله‌ایه الى بلوغ النهاية*، ذکر شده و فقط قول ابن مسعود را اضافه کرده و با توجه به قرائت ابن مسعود از *بل هی آیات البیانات*، مقصود "آیات بیانات" را آیات قرآن دانسته است (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۵۶۳۹). ثعلبی دیدگاه اول را از قول ابن عباس و قتاده بیان می‌کند و دلیل آن را قرائت ابن مسعود و ابن السمیع می‌داند و به نقل از حسن نیز بازگشت ضمیر هو را قرآن بیان می‌کند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۲۸۶). در *النکت* و *العيون* دیدگاه اول به نقل از ضحاک و دیدگاه دوم به نقل از حسن ذکر شده و نظر کعبی و قتاده را که در تفسیر *یحیی بن سلام* تیمی خواهد آمد، به عنوان توضیح بیان می‌نماید.

(ماوردي، بـتا، ج ۴، ص ۲۸۷)

کتاب *تأویلات اهل سنت*، دیدگاه اول را قول یقینی می‌داند و مقصود "الذین اوتوا العلم" را مؤمنانی می‌داند که اهل کتاب بوده‌اند همانند عبدالله بن سلام و یارانش. ولی احتمالات دیگری را نیز درباره مرجع ضمیر هو مطرح می‌کند و می‌گوید: ممکن است منظور قرآن باشد که در این صورت منظور از آیات بیانات، مباحث مربوط به توحید و معاد و دلایل و نشانه‌های آن‌هاست. همچنین ممکن است منظور پیامبر نیز باشد که نور ایشان در صلب پدرش و سپس در رحم مادرش و در هنگام ولادت و ... همه نشانه‌هایی برای رسالت و نبوت آن حضرت بوده است. درباره "الذین اوتوا العلم" نیز جایز می‌داند منظور کسانی باشند که منافع علم به آن‌ها اعطا می‌شود. (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۲۳۵)

ب) *بیان کنندگان دیدگاه اول*

ابن ابی حاتم رازی دیدگاه اول را به نقل از قتاده، ضحاک و محبی بن سعد (با سلسله سندي که به جدش عطیه منتهی می‌شود) بیان کرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص

(۳۰۷۱). صاحب الوجيز نیز در ذیل آیه، دیدگاه اول را بیان نموده است و در توضیح می‌گوید که اهل کتاب، نشانه‌های پیامبر را در تورات خوانده و حفظ نموده بودند. (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۳۴)

ج) بیان گفتدگان دیدگاه دوم

یحیی بن سلام تیمی در تفسیرش، ضمیر هو را به قرآن ارجاع داده و مقصود از "الذین اوتوا العلم" را پیامبر و مؤمنان دانسته، به این دلیل که به امت اسلام قدرت حفظ داده شده در حالی که در قبل، فقط پیامبران حافظت بودند و حليم و عالم بودن ویژگی مسلمانان است (تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۳۵). طبرانی نیز دیدگاه دوم را بیان نموده و مقصود "الذین اوتوا العلم" را مؤمنان عهد پیامبر دانسته که قرآن را در زمان ایشان و بعد از ایشان در سینه‌هایشان حمل نموده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۱۰۶). ابن ابی زمین نیز مقصود "الذین اوتوا العلم" را بدون هیچ توضیحی، پیامبر و مؤمنان ذکر کرده است. (ابن ابی زمین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۳)

دیدگاه‌های تفسیری شیعه

دیدگاه‌های تفسیری شیعه دو دسته است: دسته‌ای از دیدگاه‌ها، مربوط به امامان شیعه است و دسته دیگر، دیدگاه‌های همسو با تفاسیر اهل سنت است.

الف) تفاسیر همسو با دیدگاه اهل سنت

تفسیر مقاتل بن سلیمان، قائل به دیدگاه اول اهل سنت است و مقصود از "الذین اوتوا العلم" را کسانی می‌داند که علم تورات به آن‌ها داده شده است که همان عبدالله بن سلام و یارانش هستند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۸۶). تفسیر تیان درباره مرتع ضمیر هو، قول ابن عباس را آورده که ضمیر را به پیامبر ارجاع می‌دهد و قول حسن را بیان کرده که قرآن را مرتع ضمیر می‌داند و مقصود عبارت "الذین اوتوا العلم" را در هردو قول، علما بیان کرده است. (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۶)

ب) روایات امامان شیعه

روایات امامان شیعه در تفسیر این عبارت، فقط به تبیین مصدق عبارت "الذین اوتوا

العلم" پرداخته، با عبارت‌های گوناگون، مصدق این عبارت را فقط اهل‌بیت می‌دانند. در بصائر الدرجات راویانی همانند برید بن معاویه عجلی، ابی بصیر، حمران بن اعین و عبدالله بن عجلان، از امام باقر (ع) و همچنین راویانی چون: ابو بصیر، اسbat، هارون بن حمزه، حمران بن اعین، عبدالرحمن بن کثیر، عبدالعزیز العبدی، سدیر و حسن الصقیل از امام صادق (ع) و محمد بن فضیل از امام رضا (ع)، احادیثی بدین مضمون روایت نموده‌اند که معصوم در مواجهه با عبارت *بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الظَّيْنِ أَوْتُوا الْعِلْمَ*، عبارت‌هایی همانند "إِنَّا عَنِي" ، "مَنْ عَسَى أَنْ يَكُونُوا غَيْرَنَا؟" ، "نَحْنُ" ، "هُمُ الْأَئِمَّةُ" ، "نَحْنُ الْأَئِمَّةُ خَاصَّةً" ، "هُمُ الْأَئِمَّةُ خَاصَّةً" ، "نَحْنُ وَإِنَّا" و "نَحْنُ وَإِنَّا عَنِي" بیان نموده‌اند (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱، ص ۲۰۴ - ۲۰۷). در حدیث دیگری از امام باقر چنین آمده است که ایشان رجس را شک بیان می‌کنند و امامان را از شک در دین پاک دانسته، سپس آیه فوق را بیان می‌کنند و خود را مصدق آیه می‌دانند. (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۰۶)

در کتاب کافی برخی از روایات موجود در بصائر، با همان مضمون بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲۱۴). تفسیر قمی بدون سند (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۵۱)، تفسیر فرات کوفی در روایتی به نقل از زید ابن سلام جعفی به نقل از امام باقر (ع) و در حدیثی دیگر به نقل از زید بن علی (کوفی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۱۹) و دعائیم الاسلام به نقل از امام باقر (ع) بدون ارائه سند (ابن حیون، ۱۳۸۵ ق، ج ۱، ص ۲۲)، منظور از این عبارت را ائمه بیان نموده‌اند.

نقد دیدگاه‌های تفسیری

دیدگاه‌های موجود را در دو مرحله می‌توان نقد نمود: مرحله اول نقد دیدگاه‌های مربوط به مرجع ضمیر هوست و در مرحله بعد بررسی دیدگاه‌های مربوط به عبارت "الذین اوتوا العلم" بیان می‌شود.

الف) نقد دیدگاه‌های مرجع ضمیر هو
 دو دیدگاه درباره مرجع ضمیر هو وجود داشت: یکی از آن‌ها، مرجع ضمیر را پیامبر (ص) می‌دانست و دیدگاه دیگر، ضمیر را به قرآن ارجاع می‌داد. به نظر می‌رسد دیدگاهی که

مرجع ضمیر را به قرآن بازمی‌گرداند، درست باشد و دیدگاه دیگر وجه قابل توجیهی نداشته باشد. دلایل متعددی را می‌توان برای صحت ارجاع ضمیر هو به قرآن بیان نمود:

۱. سیاق آیات، خطاب به پیامبر (ص) است و دلیلی هم وجود ندارد که توجیه کند که نحوه خطاب تغییر کرده و تکلم به نحو غایب صورت گرفته و دوباره به نحوه خطاب بازگشته است؛ بنابراین سیاق در آیات قبل و بعد عبارت مذکور، حالت خطاب است و اگر می‌خواست این عبارت را درباره پیامبر (ص) بیان کند، باید می‌گفت: "بل لنت آیات بینات..."؛ بنابراین با توجه به خطاب موجود در سیاق، ارجاع ضمیر هو به پیامبر (ص) درست نیست. سخن از قرآن در سیاق، به صورت غایب است و سخن با پیامبر به صورت خطاب است؛ پس ضمیر هو با قرآن تناسب دارد نه با پیامبر (ص).

۲. در عبارت "آیات بینات"، اگر منظور از این عبارت، امی بودن پیامبر (ص) باشد، این ویژگی از لحاظ تعداد مفرد است و نخواندن و ننوشتن نیز مثبت است. در آیه، عبارت "آیات بینات"، خبر هو به شمار می‌رود (دعاس، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۴؛ صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲۰، ص ۳۴۸)، درویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۴۴۳؛ علوان، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، ص ۱۷۵۹)؛ پس باید به صورت "آیه بینه" و یا "آیات بینات" بیاید و اگر بیشتر از این صفات موردنظر است، در سیاق آیات به آن اشاره نشده؛ اما عبارت "آیات بینات" جمع است و با ویژگی‌هایی که برای پیامبر ذکر می‌کنند، از لحاظ تعداد برابری نمی‌کند. از سوی دیگر، این ویژگی‌ها باید دارای اجمال و ابهامی بوده و سپس روشن شده باشد تا به کار بردن عبارت "آیات بینات" درباره آن‌ها درست باشد؛ در صورتی که ویژگی امی بودن پیامبر (ص) امری واضح بود و اجمال و ابهام نداشت و نخواندن و ننوشت و امی بودن فقط ویژگی پیامبر (ص) نبود و بسیاری از مردم آن سامان در آن دوره، این ویژگی را داشتند؛ بنابراین ارجاع ضمیر هو به پیامبر (ص) درست نیست و آنچه درست به نظر می‌رسد ارجاع ضمیر هو به قرآن است.

ب) نقد دیدگاه‌ها درباره "الذین أتوا العلم"

دیدگاه‌های مفسران فرقین درباره مصداق عبارت «الذین أتوا العلم» عبارتند از: اهل کتاب و علمای آنان، اهل کتابی که مسلمان شده‌اند، مؤمنان، علماء، پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع). ائمه فقط خود را تنها مصدق آیه معرفی نموده‌اند.

با توجه به مطالبی که در نقد مرجع ضمیر هو گفته شد، اگر مرجع ضمیر به پیامبر بازنگردد، دیدگاه‌هایی که با توجه به بازگشت مرجع ضمیر به پیامبر، مقصود عبارت «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» را اهل کتاب و علمای آنان و اهل کتابی که مسلمان شده‌اند، می‌دانست، نادرست خواهد بود. اگر ضمیر هو به قرآن بازگردد، در این صورت دیدگاه‌های دیگر درباره عبارت «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» می‌توانند مصدق عبارت مورد نظر باشند که درستی مصدق بودن آن‌ها باید بررسی شود.

۱. عبارت "آیاتٌ بَيَّنَاتٌ" به عنوان خبر ضمیر هو، در صدد بیان ویژگی قرآن است. باید دید که مقصود از بیان این ویژگی چیست؟ آیات، مفرد آیه است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۴ و ۶۱) و به چیزی گفته می‌شود که مورد توجه و قصد قرار می‌گیرد تا به وسیله آن به مقصود برسند (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۱۸۷). همچنین گفته شده که حقیقت آیه برای هر شیئی ظاهر آن است که این ظاهر ملازم وجهی از شیء است که ظهورش آشکار نیست و هنگامی که مدرک، وجه ظاهر شیء را در ک می‌کند، وجه دیگر آن را که نمی‌تواند به ذات آن علم یابد، در ک می‌کند، چراکه حکم این دو یکسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۰۱)؛ بنابراین آیه دارای اصل و منبعی است که آیه از آن منع و اصل حکایت دارد و می‌توان گفت: هر چیزی که آیه باشد، نیازمند تأویل به اصل خود است تا به طور کامل فهمیده شود.

گوهر معنایی واژه بینه، بر انکشاف و وضوح بعد از ابهام و اجمال دلالت دارد که به واسطه جداسازی و فصل ایجاد می‌شود. دو جهت در این گوهر معنایی، وجود دارد: یکی جداسازی و دیگری انکشاف؛ بنابراین نه دوری و جداسازی مطلق است و نه ظهور مطلق بلکه جداسازی و ظهور با قید ذکر شده (بعد از ابهام و اجمال) است (مصطفوی، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۹). واژه «بین» هرگاه به تنها بیانی به کار رود، لازم است و هرگاه با کلمه دیگر به کار رود، متعدد است همانند *آیَةٌ بَيَّنَةٌ بَيَّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ؛ یعنی آیه کشف شده و خارج شده از بین امور دیگر که به طور معمول جاری است (قرشی بنایی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۲۵۹)؛ بنابراین "آیاتٌ بَيَّنَاتٌ" باید دارای اصلی باشد که با رجوع آیه (که دارای اجمال و ابهام است)، به آن اصل

منکشف و بین شده باشد. با توجه به این که "آیات بیناً" خبر برای هو است و مرجع ضمیر هو، قرآن است، بنابراین قرآن باید دارای اصلی باشد که ابهام و اجمال موجود در قرآن با رجوع به آن اصل، آشکار شود و این اصل همان منبعی است که قرآن به عنوان آیات بینات برای آن ذکر شده و تأویل قرآن، نسبت به آن صورت می‌گیرد.

قرآن در توصیف خود می‌گوید: *کِتَابٌ فُصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتَقْوِيمَ يَعْلَمُونَ*(فصلت/۳).^۱ کلمه "فُصَّلَتْ" از مصدر تفصیل است که در مقابل کلمه "احکام" و کلمه "اجمال" است و مراد از تفصیل آیات قرآن، این است که اجزای آن را از یکدیگر جدا کند و آن را آنقدر نازل و درخور فهم شنونده نماید که شنونده آشنا به اسلوب‌های کلام، بتواند معانی آن را بفهمد و مقاصدش را تعقل کند. (طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۳۵۹)

در آیه *کِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ*(هود/۱)،^۲ قرآن کتابی دارای احکام است و منظور از احکام آیات، ارتباط بعضی از آیات جداسده از هم، به یکدیگر و ارجاع آیات آخر به آیات اول آن است. این ارجاع به گونه‌ای است که بازگشت همه آن‌ها به امر واحد بسیطی است که اجزا و ابعاض ندارد و لفظ "ثم" در آیه برای این آمده که بعدیت به حسب ترتیب را برساند و بفهماند که فروع و تفاصیل قرآن از اصولی بوده و آن اصول از اصل واحدی نشأت گرفته است. (طباطبایی ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۳۶)

طبق آیه *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَّيُّ حَكِيمٌ*(زخرف/۴)،^۳ آن امر واحد که احکام و اجمال دارد و بدون تفصیل است همان ام‌الکتاب است و اصل قرآن در جایگاه "أُمِّ الْكِتَابِ" قرار دارد. در آنجا سخن از لفظ و مفهوم عربی و... نیست؛ زیرا این جایگاه، جایگاه بلندی است که از گزند تغیر و تبدل ایمن است: *بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ

^۱. «كتابی است که آیات آن، بهروشی بیان شده. قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می‌دانند».

^۲. «كتابی است که آیاتش نخست محکم بوده و سپس از ناحیه خدای حکیم خیر تفصیل داده شد».

^۳. «ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که بیندیشید و همانا که آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] به نزد ما ساخت والا و پر حکمت است».

فی لوح محفوظ*(بروج / ۲۱ - ۲۲)^۱ و درواقع لوح محفوظ و ام‌الكتاب، یکی هستند و این لوح محفوظ همان کتاب مکنون است: *إِنَّهُ لِقْرَآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ*(واقعه ۷۷ - ۷۸).^۲
 (جوادی آملی ۱۳۸۹ ش، ج ۱۳، ص ۲۱۱)

بنابراین حقیقت قرآن در لوح محفوظ، حقیقتی است بسیط که هیچ کثرتی در آن وجود ندارد و در آن مقام والا (جایگاه اجمال و بساطت) سخنی از آیه و سوره، محکم و مشابه و ... (کثرت) مطرح نیست؛ زیرا این تقسیم، لازمه مرتبه تفصیل است که در آن مرتبه، اجزا از یکدیگر متمایز و هر کدام دارای حکم مخصوص به خود هستند و این تمایز آیات و سور، به خاطر تفاوت شرایط جایگاهی (جایگاه نزول) است که قرآن عربی میین در آن قرار دارد و امری است که در اثر تنزل، عارض بر قرآن شده است و در ام‌الكتاب دارای کثرت و متصف به امور اعتباری نیست (جوادی آملی ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۳ - ۲۴۴)؛ بنابراین قرآن در ام‌الكتاب به صورت بسیط و دارای اجمال است ولی ابهام ندارد.

لازمه "آیات بیانات" بودن قرآن، این است که در ابتدا دارای ابهام و اجمال باشد و سپس واضح گردد. قرآن در موطن اصلی خود دارای بساط است و چون تفصیل نیافته پس لفظ آیات در آن موطن لوح محفوظ بر قرآن اطلاق نمی‌شود و آیات بیانات بودن آن مربوط به موطن نزول است. پس باید این آیات در موطن نزول دارای ابهام باشند و سپس وضوح یابند.

بر طبق آیه *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَنَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَبِيعٌ فَيَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ أَبْتِغَاءُ النِّفَنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَقْلُمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ* (آل عمران/۷)،^۳

^۱. «آری، آن قرآنی ارجمند است که در لوحی محفوظ است».

^۲. «که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته است».

^۳. اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابه‌اند [که تأویل پذیرند]: اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود]، از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آن‌که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: "ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه مشابه] از جانب پروردگار ماست" و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

قرآن در موطن نزول تشابه دارد و تشابه ابهام آفرین است. دلیل این تشابه و ابهام نیز تفصیلی است که در هنگام نزول برای آن رخ داده است.

چون افرادی که متصف به "أتوا العلم" هستند، آیات بینات در سینه‌های آن‌ها قرار دارد، باید به اصل قرآن علم داشته باشند تا بتوانند ابهام آیات را با رجوع به اصل آن روشن سازند و بینات بودن قرآن را درک کنند. پس علمی که افراد متصف به "أتوا العلم" باید داشته باشند، علم به لوح محفوظ است؛ زیرا وقتی آنان به مقام قرآن در لوح محفوظ که محکم و بدون کثرت است، آگاه باشند، درنتیجه قبل از پیدایش کثرت و ظهور محکم و متشابه، به تأویل همه آن‌ها آگاه هستند و می‌دانند که قرآن به چه صورت تنزل یافته و کدام قسمت از آن محکم و کدام قسمت از آن متشابه به شمار می‌رود و چگونه آن محکم بر این متشابه، اشراف علمی دارد و چگونه این متشابه در پرتو آن محکم، از هرگونه تشابهی رها خواهد شد. (جوادی آملی ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۳ - ۲۴۴)

ترکیب "أتوا العلم" بیانگر این است که دارندگان این علم باید حداقل بخشی از علم موردنظر این آیه را از طریق غیراکتسابی به دست آورده باشند؛ زیرا واژه "أتوا" از ماده "اتی" گرفته شده است و "اتیاً و إتْيَانًا و أَتْيَةً" مصدرهای آن هستند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۱۴۵). اینتاء که برگرفته از این ماده است، اعطا و بخشش معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۵۰). گوهر معنایی آن برآمدن به آسانی و با جریان طبیعی دلالت دارد به گونه‌ای که این شیء به راحتی به مقصد برسد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۳۰). این جریان یافتن در حیطه اختیار مبدأ بوده و تنها نقش مقصد زمانی خواهد بود که این جریان به درخواست وی صورت گرفته باشد.

گوهر معنایی علم نیز بر نشانه‌ای برای شیء که با آن از دیگری تشخیص داده شود (همانند علامت)، دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۰۹) و حقیقت علم، حضور و احاطه بر شیء است و دریافتی است که هر موجودی نسبت به خود و سایر موجودات با توجه به میزان وسعت وجودی خود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۲۰۸ — ۲۱۲)؛ بنابراین

علم اعطاشده به افراد متصف به "اوْتُوا الْعِلْمَ" و نوع دریافت آن‌ها، به‌آسانی و بدون زحمت اکتساب و علم حضوری است.

بر اساس آیه *إِنَّهُ لِقُرْآنَ كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ لَا يَمْسَأُ إِلَّا مُطَهَّرٌ وَنَتَنْزَلِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ*(واقعه ۷۷ – ۸۰)،^۱ کسی جز "مطهّرون" به قرآن در جایگاه اصلی خود که همان امّ الكتاب است، دسترسی ندارد. مطهّرون اسم مفعول است و به عصمت تکوینی اشاره دارد؛ بنابراین انسان‌هایی که متصف به "اوْتُوا الْعِلْمَ" می‌شوند نیز باید دارای عصمت تکوینی باشند تا بتوانند به اصل قرآن دسترسی یابند.

بر اساس آیه *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَهِّبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَرِيَاطَةً كُمْ تَطْهِيرًا*(احزاب /۳۳)^۲ اهل‌بیت پیامبر (ص)، افرادی هستند که خداوند آن‌ها را تطهیر نموده و دارای عصمت تکوینی هستند و روحشان از هر تعلقی طاهر است و دریافت علمی با مقام اصلی قرآن داشته و آن را در امّ الكتاب مشاهده می‌نماید (جوادی آملی ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۳ – ۲۴۴)؛ بنابراین تنها کسانی که می‌توانند به لوح محفوظ دسترسی یابند و مصدقاق "الَّذِيْنَ أَوْتُوا الْعِلْمَ" در این آیه باشند، پیامبر و اهل‌بیت ایشان هستند و سایر مؤمنان شامل این آیه نمی‌شوند؛ زیرا سایر مؤمنان از طهارت لازم برای دسترسی به این علم، برخوردار نیستند.

۲. قرآن در موطن نزول، به سور و آیات تقسیم می‌شود و آیات آن به محکم و متشابه متصف می‌شوند و رفع تشابه با ارجاع متشابه به محکم حاصل می‌گردد. بر اساس آیه هفت آل عمران، علم به تأویل قرآن از عموم مؤمنان و مردم نفی شده است و تنها کسانی که به تأویل کامل قرآن دسترسی دارند و مصدقاق کامل "راسخون فی العلم" هستند، به تأویل آن دسترسی دارند. با توجه به سخنان قبل، اهل‌بیت (ع) عالم به متشابه و آگاه به تأویل آن هستند. اگر کسی غیر از اینان، به تأویل قرآن دست یافته، بی‌شک از طریق این حضرات بوده است؛ بنابراین اهل‌بیت (ع) از جنبه دسترسی به جایگاه قرآن در لوح محفوظ، به‌تبع آن "راسخون فی العلم"

^۱. (که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته که جز پاکشدنگان بر آن دست نزنند؛ وحی‌ای است از جانب پروردگار جهانیان).

^۲. «خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند».

بودن، تنها مصدق آن هستند و هیچ کس دیگری در این امر با آنان ذره‌ای شریک نیست. تأکید اهل بیت بر این که تنها مصدق "راسخون فی العلم" هستند (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۴؛ کوفی ۱۴۱۰ ق، ص ۶۹؛ قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۶۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۸۵)، راهنمایی مردم به این نکته است که آنان به اصل قرآن که لوح محفوظ است علم دارند و تنها مصدق "أَوتُوا الْعِلْمَ" در آیه ۴۹ عنکبوت به شمار می‌روند.

آیه *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا* (فاطر ۳۲)،^۱ دلیل دیگر بر این ادعاست که بر طبق آن بندگان اصطفا شده خداوند وارث کتابش هستند. وارث باید به امر آن میراث قیام کند، همان‌گونه که مورث در امر آن شیء قیام می‌نمود (طابت‌بایی ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۴۴)؛ بنابراین کسانی که وارث کتاب‌های آسمانی می‌شوند باید به امر کتاب خداوند قیام کنند و اقامه امر کتاب خدا، تبلیغ و تبیین آن برای مردم است: *وَأَنَّرْنَا إِلَيْكَ الْذُكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا فُرِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* (نحل / ۴۳ — ۴۴).^۲ لازمه تبیین کتاب این است که تبیین کننده همانند پیامبری که این کتاب به او وحی شده است، به تمام زوایای کتاب علم داشته باشد و تمام آیات قرآن برایش آشکار (بینات) باشد. اصطفا بر اساس آیه *إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَالَّتِ وَ طَهَّرَ إِنَّ اللَّهَ اَعْلَمُ (آل عمران / ۴۲)،^۳ تطهیر را در پی دارد و بر اساس آیه تطهیر، تنها اهل بیت دارای تطهیر هستند پس اهل بیت همان بندگان اصطفا شده به شمار می‌آیند و بینات بودن قرآن برای آنان رخ داده است تا بتوانند به تبیین آن قیام کنند.

۳. بر طبق حدیث ثقلین (صفار ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۴۱۳)، لازمه نبودن جدایی بین قرآن و اهل بیت، نبود جدایی از لحاظ مقام علمی و عملی بین این دو گوهر گران‌بهاست و جدایی فیزیکی مقصود نیست؛ بنابراین اهل بیت باید تجسم علمی و عملی قرآن باشند و این ویژگی بیان دیگری از آیه *بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيَّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوتُوا الْعِلْمَ* (عنکبوت / ۴۶) است.

^۱. «سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم».

^۲. «او این قرآن را به سوی تو فرود آوردم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند».

^۳. «خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته».

۴. دلیل دیگر آن که اگر عموم مؤمنان مقصود «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ» باشند، بر طبق آیه *إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آیاتِهِ وَيُتْرَكِّهِمْ وَيُعَلَّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ*(آل عمران/۱۶۴)،^۱ آن‌ها باید علم را به واسطه تعلیم پیامبر و از طریق اکتساب فرآیند. از لحاظ توانمندی بر اکتساب علم از پیامبر، فرقی بین مؤمنان و مشرکان و اهل کتاب نیست و دیگر نیازی به آوردن ویژگی "أُوتُوا الْعِلْمُ" نبود و باید می‌گفت: "بل هو آیات بینات لكم" و یا می‌گفت: "بل هو آیات بینات للمؤمنان" تا تمام مخاطبان و یا مؤمنان را شامل شود؛ بنابراین غرض از آوردن این ویژگی، جداسازی دسته‌ای از مردم و مقصود قرار دادن آن‌هاست نه همه مردم.

نتیجه

۱. تفاوت فهم درباره واژگان، ترکیبات، مفهوم کل آیه، مصدق و ...، منشأ اختلافات تفسیری است. از سوی دیگر، معنای ظاهری آیات و مفاهیم باطنی آن‌ها به هم مرتبط هستند و جدای از هم نیستند. تبیینی که برای یک آیه بیان می‌شود، باید هم با واژگان آیه و هم با ترکیبات آن‌ها و هم با کل مفهوم جمله سازگار باشد و اگر تبیین عرضه شد و با ظاهر آیه سازگاری نداشت، حداقل امکان تأویل ناسازگاری وجود داشته باشد.
۲. اختلاف نظر مفسران در آیه موردنظر، درباره مرجع بودن قرآن یا پیامبر برای ضمیر هو و درباره مصدق «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ» بود. با توجه به سیاق آیات، نادرستی نظری که پیامبر را مرجع ضمیر می‌دانست و مصداق‌های مرتبط با این نظر، آشکار گشت. سپس با تحلیل آیات بینات "بودن قرآن، مشخص شد که مصدق «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ» فقط پیامبر و امامان معصوم باشد. در میان دیدگاه‌های موجود درباره مصدق «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمُ» همانند "راسخون فی العلم" نیز برطرف شود.
۳. مشخص شدن ابهامات موجود در این آیه، موجب می‌شود که ابهامات برخی دیگر عبارت‌های قرآنی همانند "راسخون فی العلم" نیز برطرف شود.

^۱. ([که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد).

منابع

قرآن کریم.

- آللوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السیع المثانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ ق)، دعائیم الإسلام، چاپ دوم، قم: بنی نا.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: بنی نا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: بنی نا.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، چاپ سوم، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.
- ابن ابی زمین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ ق)، تفسیر ابن ابی زمین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربي.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، چاپ اول، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاھیجی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
- بیضانوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضانوی)، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ ق)، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق)، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- شعابی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)، الكشف و البيان المعروف تفسیر الشعابی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله (۱۳۸۸ ش)، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: نور وحی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ش)، سرچشمۀ اندیشه، محقق: عباس رحیمیان محقق، چاپ پنجم، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، تفسیر تسنیم، محقق: عبدالکریم عابدینی، چاپ سوم، قم: اسراء.
- حاجی خانی، علی، روحی بیندق، کاووس، جلیلیان، سعید و محسن فیادرس (۱۳۹۵ ش)، تحلیل معناشناسانه کاربست ترکیبات اولوالالباب، الذین اوتوا العلم و اولوالعلم در قرآن کریم، احسن الحديث، ج ۲، ص ۵۷-۷۳.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چاپ چهارم، حمص: الارشاد.
- دعاس، احمد عبید (۱۴۲۵ ق)، اعراب القرآن الکریم (دعاس)، چاپ اول، دمشق: دارالفارابی للمعارف.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، دمشق: بی‌نا.
- زبیدی، ماجدناصر (۱۴۲۸ ق)، التیسیر فی التفسیر للفرقان برولیة أهل البيت، چاپ اول، بیروت: دارالمجھة البیضاء.
- زحلیلی، وهبی (۱۴۲۲ ق)، التفسیر الوسيط (زحلیلی)، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، الكشاف عن حقائق غواصون التنزيل و عيون الأقوالیل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربي.
- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ ق)، ارشاد الادهان الی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق)، تفسیر السمقدی المسمی بحر العلوم، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ ق)، عيون التفاسیر، چاپ اول، بیروت: دارصادر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المثور فی التفسیر بالماثور، چاپ اول، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ ق)، الجوهر الشمین فی تفسیر الكتاب المبین، چاپ اول، کویت: شرکة مكتبة الالفین.
- شریفی محمد، عسکری کامل (۱۳۹۵ ش)، معناشناسی اوتوا العلم در آیات و روایات، همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
- صفافی، محمود (۱۴۱۸ ق)، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، چاپ چهارم، دمشق: دارالرشید.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۰ ق)، فتح البیان فی مقاصد القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیہم، چاپ دوم، قم: بی‌نا.
- صنوعی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ ق)، تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلیمی للمطبوعات.

- طبراني، سليمان بن احمد (٢٠٠٨ م)، *التفسير الكبير/تفسير القرآن العظيم* (الطبراني)، چاپ اول، اربد: دارالكتاب الثقافي.
- طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢ ش)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبرسي، فضل بن حسن (١٤١٢ ق)، *تفسير جوامع الجامع*، چاپ اول، قم: حوزه علميه قم: بی‌نا.
- طبرى، محمد بن جریر (١٤١٢ ق)، *جامع البيان في تفسير القرآن* (*تفسير الطبرى*)، چاپ اول، بيروت: دارالمعرفة.
- طنطاوى، محمد سيد (١٩٩٧ م)، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، چاپ اول، قاهره: نهضة مصر.
- طوسى، محمد بن حسن، بی‌نا، *البيان في تفسير القرآن*، چاپ اول، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- طيب، عبدالحسين (١٣٦٩ ش)، *اطيب البيان في تفسير القرآن*، چاپ دوم، تهران: اسلام.
- علوان، عبدالله بن ناصح (١٤٢٧ ق)، *اعراب القرآن الكريم* (علوان)، چاپ اول، طنطا: دارالصحابة للتراث.
- عياشى، محمد بن مسعود (١٣٨٠ ق)، *تفسير العياشى*، چاپ اول، تهران: بی‌نا.
- فخر رازى، محمد بن عمر (١٤٢٠ ق)، *التفسير الكبير* (*مفاتيح الغيب*)، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- فراء، يحيى بن زياد (١٩٨٠ م)، *معانى القرآن* (فراء)، چاپ دوم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩ ق)، *كتاب العين*، چاپ دوم، قم: بی‌نا.
- فضل الله، محمدحسین (١٤١٩ ق)، *من وحي القرآن*، چاپ اول، بيروت: دارالملاک.
- فيض کاشانی، محمد بن شاه مرتضى (١٤١٥ ق)، *تفسير الصافى*، چاپ دوم، تهران: مكتبة الصدر.
- قاسمی، جمال الدین (١٤١٨ ق)، *تفسير القاسمي المسمى محسن التأويل*، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- قرشى بنابى، على اکبر (١٣٧١ ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- قمى مشهدى، محمد بن محمدرضا (١٣٦٨ ش)، *تفسير كنز الدقائق وبحر الغائب*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- قمى، على بن ابراهيم (١٤٠٤ ق)، *تفسير القعي*، چاپ سوم، قم: بی‌نا.
- کاشانی، فتح الله بن شكرالله (١٤٢٣ ق)، *زبدة التفاسير*، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
- کلینی، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ ق)، *الكافى*، چاپ چهارم، تهران: الإسلامية.
- کوفى، فرات بن ابراهيم (١٤١٠ ق)، *تفسير فرات الكوفي*، چاپ اول، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- ماتريدي، محمد بن محمد (١٤٢٦ ق)، *تأويلات أهل السنة* (*تفسير الماتريدي*)، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- ماوردى، على بن محمد، بی‌نا، *النكت و العيون تفسير الماوردى*، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- مدرسی، محمدتقی (١٤١٩ ق)، *من هدى القرآن*، چاپ اول، تهران: دار محبي الحسين.
- مراغى، احمد مصطفى، بی‌نا، *تفسير المراغى*، چاپ اول، بيروت: دارالفکر، چاپ اول.

مسعودی، محمد Mehdi (۱۳۹۲ ش)، بررسی مفهومی و مصداقی اوتوالعلم در آیه ۴۹ سوره عنکبوت، آموزه‌های قرآنی، ج ۱۸، ص ۱۲۹-۱۴۸.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: بین‌نا.

مغنية، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، التفسیر الکاشف، چاپ اول، قم: دارالکتاب الإسلامي.

مقاتل بن سليمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سليمان، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

مکی بن حموش (۱۴۲۹ ق)، الهدایة إلى بلوغ النهاية، چاپ اول، شارجه: جامعه المشارقه، کلیة الدراسات العليا و البحث العلمي.

نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ ق)، اعراب القرآن (نحاس)، چاپ اول، بیروت: دارالكتب العلمية، منتشرات محمد علی بیضون.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ ق)، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز (واحدی) چاپ اول، بیروت، دار القلم.

References

Holy Quran

- Abu Hayyan, M. (1420 AH/1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*, 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-'azim wa al-sab' al-mathani*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Alwan, A. (1427 AH/2006). *I'rab al-Quran al-karim (Alwan)*, 1st ed. Tanta: Dar al-Sahabah li-l Turath. [In Arabic].
- Ashkvari, M. (1373 SH/1994). *Tafsir Sharif Lahiji*, 1st ed. Tehran: Daad Publication Office. [In Persian].
- Astarabadi, A. (1409 AH/1989). *Tafsir Sharif Lahiji*, 1st ed. Qom: Jamiat al-Modarresin fi Hawzat Ilmiyyah bi Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Ayyashi, M. (1380 AH/1961). *Tafsir Ayyashi*, 1st ed. Tehran: n.p. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1415 AH/1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*, 1st ed. Qom: Bethat Institute, Islamic Classes section. [In Arabic].
- Beydawi, A. (1418 AH/1997). *Anwar al-tanzil wa israr al-tawil (Tafsir al-Beydawi)*, 1st ed. Beirut Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Daas, A. A. (1425 AH/2004). *I'rab al-Quran al-karim (Daas)*, 1st ed. Damascus: Dar al-Farabi li-l Maaref. [In Arabic].
- Darwish, M. D. (1415 AH/1995). *I'rab al-Quran al-karim wa bayanah*, 4th ed. Homs: al-Irshad. [In Arabic].
- Fadlullah, M. (1419 AH/1998). *Min wahy al-Quran*, 1st ed. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-ghayb)*, 3rd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1409 AH/1989). *Kitab al-Ain*, 2nd ed. Qom: n.p. [In Arabic].
- Farra, Y. (1980). *Ma'ani al-Quran (Farra')*, 2nd ed. Cairo: Al-Heiat al-Misriyyah al-Aamah li-l Kitab.

- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Safî*, 2nd ed. Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Hajikhani, A., Rouhi Barandaq, K., Jalilian, S. & Faryadras, M. (2017). Semantic analysis of the usage of terms “ulu al-'albâb”, “allazîna ūtu al-'ilm” and “ulu al-'ilm” in the Quran. *Ahsan al-Hadith*, 1(2), 57-73. [In Persian].
- Hamoush, M. (1429 AH/2008). *Al-Hidayat ila bulugh al-nihayah*, 1st ed. Sharjah: Jamiat al-Shariqah, Kulliyat al-Dirasat al-Ulya wa la-Bahth al-Ilmi. [In Arabic].
- Huwayzi, A. A. (1415 AH/1995). *Tafsir Nur al-Thaqalyn*, 4th ed. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Abi Hatam, A. R. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim (Ibn Abi Hatam)*, 3rd ed. Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic].
- Ibn Abi Zamnin, M. (1424 AH/2003). *Tafsir Ibn Abi Zamnin*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. T. (1420 AH/1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-tanwîr al-mâ'rouf bi tafsir Ibn 'Ashour*, 1st ed. Beirut: Muassasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *Mu'jam maqayees al-lughah*, 1st ed. Qom: n.p. [In Arabic].
- Ibn Hayyun, N. (1385 AH/1965). *Da 'ai'm al-Islam*, 2nd ed. Qom: n.p. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim (Ibn Kathir)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Ibn Manzur, M. (1414 AH/1994). *Lisab al-'Arab*, 3rd ed. Beirut: n.p. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1386 SH/2007). *Sarcheshme-ye andishe*. Research by A. Rahimian Mohaqeq, 5th ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1389 SH/2010). *Tafsir-i Tasnim*. Research by A. K, Abidini, 3rd ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Jazaeri, N. (1388 SH/2009). *'Uqud al-marjan fi tafsir al-Quran*, 1st ed. Qom: Nur-i Wahy. [In Arabic].
- Kashani, F. (1423 SH/2002). *Zubdat al-Tafaasir*, 1st ed. Qom: al-Maaref al-Islamiyyah Institute. [In Arabic].
- Kufi, F. (1410 AH/1990). *Tafsir Furat al-Kufî*, 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Kulayni, M. (1407 AH/1987). *Al-Kafi*, 4th ed. Tehran: Islamiyyah. [In Arabic].
- Maraghi, A. M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*, 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Masoodi, M. M. (2014). The intentional (conceptual) and extensional examination of those who have been given the knowledge in the 49th verse of Surat Al-Ankabût. *Quranic Doctrines*, 10(18), 129-148. [In Persian].
- Maturidi, M. (1426 AH/2005). *Ta 'wilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Maturidi)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun tafsir al-Mawardi*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Modarresi, M. T. (1419 AH/1998). *Min huda al-Quran*, 1st ed. Tehran: Muhibbi al-husayn. [In Arabic].
- Mughnieh, M. J. (1424 AH/2003). *Al-Tafsir al-Kashif*, 1st ed. Qom: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic].

- Mustafavi H. (1368 SH/1989). *Al-Tahqiq fi kalimat Quran al-karim*, 1st ed. Tehran: n.p. [In Arabic].
- Nuhas, A. (1421 AH/2000). *I'rab al-Quran (Nuhas)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Qarashi Benabi, A. A. (1371 SH/1992). *Qamoos-i Quran*, 6th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic].
- Qasemi, J. (1418 AH/1997). *Tafsir al-Qasemi al-musamma Mahasin al-ta'wil*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Qommi Mashhadi, M. (1368 SH/1989). *Tafsir Kanz al-daqa'iq wa bahr al-ghara'ib*, 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and publication Institute. [In Arabic].
- Qommi, A. (1404 AH/1984). *Tafsir al-Qommi*, 3rd ed. Qom: n.p. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mufradar al-faz al-Quran*, 1st ed. Damascus: n.p. [In Arabic].
- Sabzvari, M. (1419 AH/1998). *Irshad al-azhan ila tafsir al-Quran*, 1st ed. Beirut: Dar al-Taaruf li-l Printing. [In Arabic].
- Sadeqi Tehrani, M. (1406 AH/1986). *Al-Furqan fi tafsir al-Quran bi-l Quran wa al-sunnah*, 2nd ed. Qom: Farhang-i Islami. [In Arabic].
- Saffar, M. (1404 AH/1984). *Basa'ir al-darajaat fi fada'il Aal Muhammad sallallahu 'alayhim*, 2nd ed. Qom: n.p.
- Safi, M. (1418 AH/1997). *Al-Jadwal fi irab al-Quran wa sarfahu wa bayanahu ma 'a fawa'id nahwiyyat hammah*, 4th ed. Damascus: Dar al-Rasheed. [In Arabic].
- Samarqandi, N. (1416 AH/1992). *Tafsir al-Samarqandi al-musamma Bahr al-'ulum*, 1st ed. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Sanani, A R. (1411 AH/1991). *Tafsir al-Quran al-'aziz al-musamma Tafsir 'Abd al-Razzaq*, 1st ed. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Sharifi Muhammad, A. K. (1395 SH/2016). Ma'nashenasi-yi utul 'ilm dar ayaat va rivayaat. *First National Conference on Lexicology in Islamic Sciences*. [In Persian].
- Shubbar, A. (1407 AH/1987). *Al-Jawhar al-thamin fi tafsir al-kitab al-munir*, 1st ed. Kuwait: Shirkat Maktabat al-Alfayn. [In Arabic].
- Siddiq Hasan Khan, M. S. (1420 AH/1999). *Fath al-bayan fi maqasid al-Quran*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Siwani, A. (1427 AH/2006). *'Uyun al-tafaasir*, 1st ed. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic].
- Sulayman, M. (1423 AH/2002). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*, 1st ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthour fi tafsir bi-l ma'thour*, 1st ed. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic].
- Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir/Tafsir al-Quran al-'azim (al-Tabarani)*, 1st ed. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqqaifi. [In Arabic].
- Tabari, m. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran (Tafsir al-Tabari)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*, 3rd ed. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].

- Tabarsi, F. (1412 AH/1992). *Tafsir Jawami 'al-jami'*, 1st ed. Qom, Qom Seminary: n.p. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1390 AH/2011). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*, 2nd ed. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tantawi, M. (1997). *Al-Tafsir al-Waseet li-l Quran al-karim*, 1st ed. Cairo: Nahdat Misr. [In Arabic].
- Taymi, Y. (1425 AH/2004). *Tafsir Yahya b. Salam al-Taymi al-Basari al-Qirwani*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Beydun. [In Arabic].
- Tayyib, A. H. (1369 SH/1990). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Quran*, 2nd ed. Tehran: Islam. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1422 AH/2001). *Al-Kashf wa al-bayan al-ma 'rouf bi Tafsir al-Tha 'labi*, 1st ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thalabi, A. R. (1418 AH/1997). *Tafsir al-Tha 'labi al-musamma bi-l Jawahir al-hisan fi tafsir al-Quran*, 1st ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*, 1st ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Wahidi, A. (1415 SH/1995). *Al-Wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz (Wahidi)*, 1st ed. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf 'an haqaiq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqaveel fi wujuh al-ta 'wil*, 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Zubaydi, L. N. (1428 AH/2007). *Al-Tayseer fi al-tafsir li-l Quran biriwayati Ahl al-Bayt*, 1st ed. Beirut: Dar al-Mahajjat al-Beyda. [In Arabic].
- Zuhaili, W. (1422 AH/2001). *Al-Tafsir al-Waseet (Zuhaili)*, 1st ed. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic].



Assessing the Relationship between the Concepts of “Ma ‘Indallah” with “Baqīyyatallah” in the Holy Quran

Zahra Cheraghchi* | Amir Tohidi** | Majid Maaref ***

Received: 2022/5/16 | Correction: 2022/6/26 | Accepted: 2022/8/17 | Published: 2022/12/21

Abstract

Conceptual relationship assessment between the verses of the Holy Quran is a subject that has attracted the attention of Quran researchers for a long time. In the present article, the content of verses that include the phrase “*ma ‘indallah*” (what is with Allah) with the two attributes of being better and more lasting and evaluating the extent of the relationship between them and the phrase “*baqīyyatallah*” (what remains of Allah’s provisions) has been studied focusing on Chapter al-Qaṣas, verse 60, al-Nahl, verse 95-96 and Hūd, verse 96. The present study, conducted through a descriptive-analytic method and relying on the Quran through Quran exegetic method, strives to find the relationship between the concept of *ma ‘indallah* which refers to the hereafter and spiritual and positional closeness, and *baqīyyatallah* which refers to something that God has intended to endure and its termination is impossible and strives to prove, with the help of narrations of the Infallibles, that the divine prophets, the pure Imams in general and specifically the Imam of the Time (may Allah hasten his reappearance), are among the instances of *baqīyyatallah* and God’s purpose in the verse, “*what remains of Allah’s provision is better for you, should you be faithful...*” [11: 86], is to attract the attention of the believers to the most complete instance of *baqīyyatallah* and the last divine proof and provision. And by recognizing the instance of being better and more lasting and its most manifest instance and through him, one can arrive at divine recognition, servitude, and closeness (‘*indiyya*).



Keywords: Quran, relationship assessment, *ma ‘indallah* (what is with Allah), *baqīyyatallah* (what remains of Allah’s provisions), better, more lasting.

* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Central Tehran, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
| hafezquranzchphd@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding author) | amir_tohidi_110@yahoo.com

*** Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran | maaref@ut.ac.ir

□ Cheraghchi, Z.; Tohidi, A; Maaref, M. (2022) Assessing the Relationship between the Concepts of “Ma ‘Indallah” with “Baqīyyatallah” in the Holy Quran. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 148-170 . Doi: 10.22091/PTT.2023.7452.2026.

ارتباط سنجی مفهوم ما عندالله با بقیهالله در قرآن کریم

زهراء چراغچی* | امیر توحیدی** | مجید معارف***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

ارتباط سنجی مفهومی میان آیات قرآن کریم، موضوعی است که از دیرباز توجه پژوهشگران قرآنی را به خود معطوف داشته است. در مقاله حاضر محتوای آیات مشتمل بر عبارت "ما عندالله" با دو ویژگی خیر و ابقی و سنجش میزان ارتباط آنها با عبارت "بقیهالله" با محوریت آیات ۶۰ قصص، ۹۵-۹۶ نحل و ۸۶ هود بررسی شده است. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر روش تفسیری قرآن به قرآن، تلاش دارد ارتباط بین مفهوم ما "عندالله" را که به معنای عالم آخرت و قرب معنوی و مترقبی است، با عبارت "بقیهالله" بیابد که به معنای آن چیزی است که خداوند اراده بقای آن را فرموده و زوالی در آن راه ندارد و با استعانت از روایات معصومان (ع)، اثبات نماید که انبیای الهی و ائمه اطهار (ع) به طور عام و حضرت ولی عصر (عج) به طور خاص، از مصاديق "بقیهالله" به شمار می‌روند و هدف خداوند متعال در آیه شریفه *بقیهالله خیر لكم ان کتنم مؤمنین*، جلب توجه مؤمنان به مصادق اکمل بقیهالله و آخرين حجت و ذخیره الهی است و با شناخت مصاديق خیر و ابقی و مصادق اظهر آن و به وسیله او می‌توان به شناخت و عبودیت و عنديت الهی رسید.



واژگان کلیدی: قرآن، ارتباط سنجی، ما عندالله، بقیهالله، خیر، ابقی.

*دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. | hafezquranzchphd@gmail.com

**استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | amir_tohidi_110@yahoo.com

*** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. | maaref@ut.ac.ir

□ چراغچی، زهرا؛ توحیدی، امیر؛ معارف، مجید. (۱۴۰۱). ارتباط سنجی مفهوم ما عندالله با بقیهالله در قرآن کریم،

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱۶)، ۱۷۰-۱۴۸. Doi: 10.22091/PTT.2023.7452.2026

مقدمه^۴

وقتی این سؤال پیش می‌آید که آیات قرآنی در صدد بیان چه چیزی هستند، مهم‌ترین موضوعی که به ذهن متبار می‌شود، تعیین ارزش معنایی است. بخشی از آن، به بیان ارزش معنایی هر آیه به صورت مستقل بازمی‌گردد و بخش گسترده‌ای از آن، ناظر به مواردی است که ارزش معنایی آیات در ارتباط باهم دیده شود.

استفاده از پیوستگی آیات برای راهیابی به معانی قرآن، زمینه بسط روش تفسیر قرآن به قرآن، به خصوص در سده اخیر بوده است. در مواردی که دو یا چند عبارت قرآنی دارای گونه‌ای از پیوستگی هستند، تعیین اصل پیوستگی و گونه پیوستگی دارای اهمیت است که در برخی از آیات قرآنی در قالب تطبیق مصداقی قرار گرفته‌اند.

ارتباط میان حروف، کلمات، آیات و سوره‌ها، هر کدام به نوعی جذابیت خاص خود را دارند و این خود یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم است. با اندک تأملی در آیات شریفه، چنین دریافت می‌شود که نوعی ارتباط میان برخی از متعلقات عبارت "عِنْدَ اللَّهِ" در قرآن کریم وجود دارد که برای درک این ارتباط، لازم است به فهم دقیق‌تری از مفردات دست یافتد. گوناگونی متعلقات عبارت "عِنْدَ اللَّهِ" ضرورت این بررسی را نشان می‌دهد که تبیین گردد بهترین و باقی‌ترین متعلق الهی چیست؟

مفردہ "عند"، یکی از واژگانی است که کاربرد فراوانی در قرآن کریم دارد که گاه مضاف‌الیه آن اسم ظاهر و گاهی با ضمیر آمده و در هر دو حالت یا مضاف‌الیه خداوند و یا مخلوقات اوست؛ اما در مواردی که مضاف‌الیه آن خدا و به صورت اسم ظاهر آمده، با تعبیری همچون: عَنْدَ اللَّهِ، عَنْدَ رَبِّ، عَنْدَ رَحْمَانِ، عَنْدَ بَارِئٍ و عَنْدَ مَلِيكٍ به کار رفته است. از آنجاکه پرداختن به همه موارد از حوصله یک مقاله خارج است، پژوهش حاضر تنها به بررسی مفردہ "عند" با مضاف‌الیه "الله" می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

با بررسی‌های انجام گرفته توسط نگارنده، در منظومه پژوهش‌های قرآنی، پژوهش مستقلی ذیل موضوع مذکور یافت نشد که به ارتباط سنجی میان برخی متعلقات عِنْدَ اللَّهِ و

ارتباط آن‌ها با بقیه الله پردازد. از این‌رو، پژوهش حاضر در عرصهٔ پژوهش‌های قرآنی بدیع به شمار می‌آید.

از آنجاکه "الله" کامل‌ترین نام برای ذات باری تعالی و جامع همه اوصاف جلال و جمال اوست، ما را بر آن داشت تا تعبیر "عِنْدَ اللَّهِ" و برخی از متعلقات آن را بررسی، تحلیل و ارزیابی کنیم. عبارت "عِنْدَ اللَّهِ" در قرآن کریم، متعلقاتی دارد که عبارتند از: علم، کتاب، رسول، دین، آیات، عهد، نصرت، روزی، ثواب، آخرت و... در این پژوهش، به بررسی متعلقی پرداخته می‌شود که با عبارت ما عند الله و با دو ویژگی خیر و ابقی به کار رفته است؛ بنابراین کوشیده‌ایم تا با توجه به آیه *وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى* (قصص: ۶۰) و آیات ۹۵-۹۶ سوره نحل، با بررسی توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، به مصادیق خیر با محوریت آیه *بَقِيَتِ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ* (هو د: ۸۶) پردازیم که ویژگی ابقی را نیز در خود گنجانده است و با توجه به آیه *وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى* (اعلی: ۱۷) نیز هدف غایی از مفهوم عند الله را بررسی کنیم. در این زمینه از روایات نیز کمک گرفته تا بتوانیم به این سؤال اصلی پاسخ دهیم که در قرآن کریم چه ارتباطی بین مصدق اکمل و اتم ما عند الله با ویژگی‌های خیر و ابقی با بقیه الله وجود دارد؟

وجود این گونه روایاتی که آیه را بر مصدق اکمل و اتم آن تطبیق می‌دهد، رنگ خاصی به تفاسیر روایی شیعه بخشیده و عدم تفکیک تفسیر تطبیقی و مصدقی از تفسیر ظاهری که بر اساس مدلول واژگان و عبارات قرآنی است، ممکن است سبب خلط موضوع گردد؛ در حالی که در این مقاله، منحصرًا در مقام تفسیر آیات نبوده؛ بلکه در پی تعیین ارزش و پیوستگی معنایی آیات و تطبیق آن‌ها بر مصادیق خارجی آیات بوده‌ایم؛ بنابراین می‌توان فلسفه و حکمت مسأله تطبیق را جاودانگی و کارآمدی قرآن دانست. امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«أَنْ كَانَتْ إِذَا تَرَكْتَ آيَهٍ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ ماتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ ماتَتِ الْآيَةُ - ماتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَتَّى يَجْرِي فِيمَنْ يَقْتَيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۹۲)

«اگر چنان بود که آیه‌ای درباره مردی نازل شود و با مرگ آن مرد، آن آیه هم ازین برود (و مصدق دیگری نیاید)، قرآن مرده و تمام شده بود، ولی قرآن همیشه زنده است و بر بازماندگان منطبق می‌شود، همان‌گونه که بر گذشتگان منطبق می‌شد».

طبق عقیده علامه طباطبائی، قرآن برای هدایت جهانیان نازل شد تا آنان را به باورهای لازم و اخلاق و کردار بایسته رهنمون باشد. آموزه‌های نظری قرآن، حقایقی است که به اوضاع و زمان خاصی اختصاص ندارد و نیز فضایل و رذایلی که یادآوری کرده و احکام عملی را که وضع نموده، به افراد و عصر خاصی منحصر نیست، چون قوانین آن فراگیر است. علامه می‌افزاید: «این شیوه ائمه اهل بیت علیهم السلام است که همواره آیات قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد، تطبیق می‌دهند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ لذا ما نیز در مقام تطبیق آیات موردنظر بر مصاديق خود تلاش نموده‌ایم.

مفهوم شناسی واژگان

عند: لفظی است که در لغت عرب بر قرب و نزدیک بودن دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۹۰). معانی فارسی عند از قبیل نزد، نزدیک، سوی، پیش و... است. عند برای ظرف حقیقی و مجازی و به معنای مطلق داشتن به کار می‌رود- خواه همراه دارنده باشد و خواه نباشد- مانند: «عندی مال» و خواه آن مال همراه گوینده باشد و خواه همراه او نباشد؛ اما گفته شده اصل کاربرد عند، در مورد چیزی است که نزدیک عضو و یا جانبی از جوانب شخص باشد و گویند که مفهوم عند، نهایت و غایت نزدیکی است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۴۵۱). طریحی در مجمع‌الجزایر ذیل مفرد "عند" می‌نویسد: «عند ظرف مکان و زمان و غیر ممکن است و تنها حرف جر "من" بر آن وارد می‌شود و در اصل در مورد چیزی به کار می‌رود که نزد تو حاضر باشد». (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۹)

الله: اسم عَلَم برای ذات واجب‌الوجود و جامع همه اوصاف کمال است (ابن فارس ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۷۷). الله نام خدا در زبان عربی است و مسلمانان "الله" را تنها خدای عالم می‌دانند. در فارسی کلمه خدا را معادل این واژه می‌توان دانست و این نام جز بر خدا

اطلاق نمی شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴). به بیان واضح تر؛ الله به معنای معبودی است که خلق، واله و سرگشته ذات اویند و بهسوی او بازمی گردند. او پوشیده از ادراک دیدگان و فراتر از دسترس اوهام و خیالات است و از افکار و عقول خلق محجوب است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۲۲). اسماء دیگر خداوند غالباً به عنوان صفت برای کلمه "الله" به کار می روند.

خیر: این واژه در قرآن کریم، گاه در مقابل شر (یونس: ۱۱) و گاه در مقابل ضرّ یعنی زیان و رنج (انعام: ۱۷) به کار رفته است. برخی بر این باورند که خیر در بسیاری از موارد، به معنای ضد شر است؛ چنان که جوهری می نویسد: «الْخَيْرُ ضَدُّ الشَّرِّ... وَ الْخَيْرُ خَلَفُ الْأَشْرَارِ» (جوهری ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۵۱). نیز برخی از صاحبان تفسیر، ذیل آیه *... ذلِكُمْ حَيْثُ لَكُمْ...* (بقره: ۵۴)، «خیر» را ضد شر دانسته اند (نک. طوسی ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۸). برخی نیز اصل واژه خیر را گرایش و تمایل دانسته، معتقدند که شناخت خیر با ذات و حقیقت فطری انسان درآمیخته و آفرینش همه انسانها بدین گونه است که ذاتاً به خیر تمایل دارند. (نک. ری شهری ۱۳۸۷، ص ۱۳)

واژه "خیر" در قرآن کریم، گاه به معنای اسمی و گاه به معنای وصفی به کار رفته است. در معنای وصفی، گاه به معنای صفت مشبه و گاه به معنای صفت تفضیلی و گاه به معنای صفت عالی است. به نظر می رسد خیر در آیات یادشده (قصص، ۹۵ حل و ۸۶ هود)، به معنای وصفی و صفت مشبه به کار رفته، چنان که جوهری از قول اخشن می نویسد: «وقتی اسمی با خیر توصیف گردد و گفته شود: "فَلَانٌ چیز خیر است" ، خیر این جا صفت مشبه است». (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ذیل ماده خیر)

بدیهی است که معنای افعل، درجایی مناسب است که دو چیز خوب و پسندیده باهم سنجیده شوند؛ چنان که خدای سبحان در باب نسخ و تبدیل احکام می فرماید: *ما نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسِّيْهَا فَأُتْبِعْنِيْهِ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا؟* (بقره: ۱۰۶) «آنچه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آن را متروک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن را بیاوریم».

و خیر به معنای صفت عالی بیشتر در جایی استفاده می‌شود که به صورت اضافه به کار رود؛ مانند *وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ* (جمعه: ۱۱) «خدا بهترین روزی دهنده‌گان است».

ابقی: «بقی» فعل ماضی از «بقاء» (باء، قاف و یاء) به معنای دوام است (ابن فارس، ۱۴۰۲، ق، ج، ۲، ص ۲۷۶). برخی ارباب لغت، «بقاء» را به ثبات یک شیء بر حالت اول خود (ragab اصفهانی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۳۸) و ضد فنا ترجمه کرده‌اند و مقصود از بقیه شیء، باقی‌مانده هر چیز است (فراهیدی، ۱۴۰۸ ق، ج، ۱، ص ۱۸۴). معنای «بقاء»، استمرار وجودی یک شیء و لازمه آن امتداد زمانی است و بعضی اهل تحقیق درباره فرق آن با دوام گفته‌اند: «بقاء»، ثبات و استمرار وجودی حالت سابق است؛ ولی در دوام امتداد زمانی وجود دارد و به حالت سابق نظری نیست». (مصطفوی، ج ۱، ص ۳۱۹)

«بقاء» در آیات مختلفی و درباره خدا (طه: ۷۳؛ الرحمن: ۲۷)، انسان (شعراء: ۱۲۰؛ صفات: ۷۷)، آخرت (أعلى: ۱۷) و اعمال صالح (كهف: ۴۶) به کار رفته است. باقی موجودی است که هستی‌اش مقرون به حدوث و فنا نباشد و تا وقتی از موجودی چیزی باقی است، صدق می‌کند که درباره او گفته شود: «بقي الشيء بقاء»؛ یعنی آن موجود قطعاً باقی است (ابن‌بابویه قمی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۷۱). در معنای باقی، ذیل آیه *ما عندهنَّمْ يَنْقُدُ وَ ما عنَدَ اللَّهِ باق...* (نحل: ۹۶) نیز گفته‌اند: «باقی چیزی است که در وجودش انقطاع و جدایی نباشد».

(نک. طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۵۹۲)

واژه "بقیة الله" نیز بر وزن فعیله، صفت مشبهه از ریشه "بقی" است که تاء مبالغه به آن ملحق شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۲). برخی از مفسران از جمله صاحب تفسیر المیزان، بقیه را به معنای سود حلال حاصل از معامله دانسته‌اند که برای انسان باقی می‌ماند.

(نک. طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۳۶۴)

تحلیل و بررسی محتوای عبارت ما عند الله خیر و ابقی

۱. عبارت عند الله در قرآن کریم

عبارت «عِنْدَ اللَّهِ» در قرآن کریم که مرکب است از کلمه «عند» و لفظ جلاله (الله)، «عند» اسم است و بر نوعی از ظرفیت دلالت می‌کند و می‌رساند که مدخل آن ظرف برای چیزی

هست (النصاری ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۰۷) – حال ظرف مادی (مکانی و زمانی) باشد؛ مثل این که می‌گوییم: فلان کتاب نزد من است و یا معنوی و احاطه علمی باشد؛ مثل این که می‌گوییم: همه‌چیز از جمله علم (اعراف: ۱۸۷ و احزاب: ۶۳)، آیات (انعام: ۱۰۹ و عنکبوت: ۵۰)، عهد (توبه: ۷ و بقره: ۸۰)، نصرت (آل عمران: ۱۲۶ و انفال: ۱۰)، رزق (عنکبوت: ۱۷ و آل عمران: ۳۷)، آخرت (اعلی: ۱۷)، خیر و بقاء (قصص: ۶۰ و شوری: ۳۶) نزد خداست؛ اما از آنچاکه کلمات «عند»، «لَدُنْ» و «لَدَى» تا حدودی به یک معناست و در مواردی نیز به جای یکدیگر استفاده می‌شوند، با این تفاوت که «عند» هم برای حاضر و هم برای غایب به کار می‌رود (از هری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۴، ص ۸۸)، عبارت «عِنْدَ اللَّهِ» نیز براین دلالت دارد که همه موجودات نزد خدا حاضرند و در جایی که بخواهیم از احاطه علمی او سخن بگوییم، تعبیر فوق را بیان می‌کنیم و این عبارت هیچ‌گونه دلالتی بر حضور حقیقی و یا نازل شدن چیزی از سوی خداوند به کسی یا چیزی ندارد و ابتدا و انتها در معنای «عِنْدَ اللَّهِ» نهفته نیست، چراکه طبق آیه صریح *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* (انعام: ۱۰۳)، منظور از عنیدت الهی، حضور جسمی و در کباری تعالیٰ نخواهد بود و خداوند به زمان و مکان محدود نبوده، بلکه حضور، حضوری معنوی و منزلتی است و به نظر می‌رسد قرب در معنای عنیدت الهی از این مقوله به شمار رود؛ بنابراین اگر مفسری در بیان معنای مفرد «عند»، بدون توجه به مضاف‌الیه آن که لفظ جلاله "الله" است، مفهوم غایت و نهایت نزدیکی را آورده، لازم است که تصریح نماید، مراد از غایت نزدیکی در عبارت مذکور "عِنْدَ اللَّهِ" کاربرد معنای حقیقی نبوده، بلکه معنای مجازی آن و نزدیکی و قرب مقامی موردنظر است. (نک. علوی حسینی، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۵۹۰)

۲. مراد اصلی از ما عند الله در تفاسیر آیه ۶۰ سوره قصص

آیه ۶۰ سوره قصص، از جمله آیاتی است که بحث ما عِنْدَ اللَّهِ را به میان آورده و ارتباط مستقیم با مفهوم بقیه الله دارد. خداوند در این آیه می‌فرماید:

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَتَقْبِلُونَ؟

«آنچه به شما داده شده، کالا و ابزار زندگی دنیا و زینت آن است و آنچه نزد خداست، بهتر و پایدارتر است؛ آیا نمی‌اندیشید؟»

علامه طباطبائی ذیل این آیه، ابتدا به بحث واژه‌شناسی آن اشاره می‌کند و مراد از کلمه "ایتاء" را به معنای واقعی‌تر آن یعنی "اعطاء" می‌داند و کلمه "من شیء را" بیان کلمه "ما" دانسته که هدف از آوردن آن به خاطر عمومیت دادن به "ما" بوده و معناش چنین می‌شود: تمامی آنچه از متعای حیات دنیا داده شده‌اید. کلمه "متعای" نیز به معنای هر چیزی است که از آن بهره‌برداری شود و کلمه "زینة" به معنای هر چیزی است که آن را جمال و زیبایی ببخشد. کلمه "حیاة الدُّنْيَا" هم به معنای زندگی زودگذر و پایان‌پذیری است که از زندگی آخرت به ما نزدیک‌تر است و بشر آن را به صورت ملموس‌تر حس می‌کند و در مقابل آن زندگی آخرت قرار دارد که جاودانی است. مراد از "ما عِنْدَ اللَّهِ" نیز همان زندگی باسعادت آخرت است که در جوار خداست و به همین جهت خیر و باقی‌تر شمرده شده است. به بیانی دیگر، آنچه نزد خداست (از نعمت‌های بی‌پایان جهان دیگر و موهاب معنوی‌اش در این دنیا)، بهتر و پایدارتر است؛ زیرا تمام نعمت‌های مادی دنیا، دارای عوارض ناگوار و مشکلات گوناگونی است و هیچ نعمت مادی خالص از ضرر و خطر یافت نمی‌شود. نعمت‌های اخروی از این جهت که بی‌منت و محنت است، می‌تواند پایدارتر و از استحکام بیشتری هم برخوردار باشد. در انتهای آیه هم به صورت طرح سؤال، انسان‌ها را برای این امر، به اندیشه‌ورزی دعوت می‌کند: «آیا پس شما این معنا را در نمی‌بایید و باقی را به فانی و مرغوب را به معیوب تبدیل می‌کنید؟» (نک. طوسي، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۷؛ طبرسي، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۰۸؛ طباطبائي، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۶۷؛ لاهيجي، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۸۸)

آیه ۳۶ سوره شوری، یکی دیگر از آیاتی است که به آیه فوق مشابهت لفظی و معنایی دارد که می‌فرماید: *فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَكْبَى لِلَّذِينَ آتَيْنَا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ*. شیخ طوسي و علامه طباطبائی در این آیه، مراد از "ما عِنْدَ اللَّهِ" را ثواب‌هایی می‌دانند که خداوند متعال برای مؤمنان ذخیره کرده تا در آخرت و بهشت به عنوان پاداش به آن‌ها بدهد. در این آیه، با تأکید بر ویژگی توکل توسط مؤمنان، خداوند به بحث رزق عمومی و خصوصی اشاره دارد؛ با این توضیح که رزق عمومی، عبارت است از: مادیاتی که خداوند آن را هم به مؤمن و هم به کافر داده

است و رزق خصوصی یعنی از آنچه نزد خدا برای آخرت مؤمنان به تنها یی ذخیره شده است و به مناسبت، ذکری هم از اوصاف مؤمنان نموده و اشاره‌ای هم به آینده ستم کاران در قیامت می‌کند. (نک. طوسی، بی‌تا، ج ۹، ۱۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۶۳)

شایان ذکر است که مضمون کلی هر دو آیه (۶۰ سوره قصص و ۳۶ سوره شوری)، یکی است و اشاره دارد به این که همه نعمت‌های دنیوی که خداوند متعال برای انسان در این دنیا قرار داده، بدین جهت است که زندگی دنیوی را برای زندگی بهتر بنده زینت دهد. به تعبیر زیباتر، کل کائنات، مسخر انسانی شده است که جز بنده بودن در این کره خاکی وظیفه‌ای ندارد. زندگی دنیوی که از زندگی جهان آخرت به انسان نزدیک‌تر و در عین حال فانی و زودگذر است و آنچه از ثواب‌ها که ذخیره خانه آخرت است و ثمره پیروی هدایت و ایمان به آیات خداست، بهتر و باقی‌تر است؛ پس انسان عاقل، کاری می‌کند که آن زندگی و آن ثواب‌ها را بر زندگی دنیا و متعاع و زینت آن مقدم بدارد و هرگز به امور این دنیای زودگذر دل نبند.

آیات ۹۵-۹۶ سوره نحل

خداوند در جای دیگر می‌فرماید:

وَلَا تَشْتُرُوا بِعِهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - ما عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ بِاقِ وَ لَنْجُزِ يَنْ - الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرٌ هُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (نحل: ۹۶-۹۵)
برخی از مفسران، آیه ۹۶ را در مقام تعلیل آیه قبلی بیان نموده‌اند که فرموده: *إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ* و آن را توجیه می‌کنند به این که آنچه در زندگی دنیا (که یک زندگی مادی و قائم بر اساس تحول و دگرگونی است و قوامش بر اساس حرکت و تغییر و زوال است) در دست شماست، مانند همه دنیا دستخوش زوال و نابودی است و آنچه نزد خدای سبحان است و آن را به خصوصی به پرهیزگاران و عده داده، باقی است و فنا نمی‌پذیرد و هر عقل سلیمی می‌داند که باقی بهتر از فانی است. هم‌چنین باید دانست که جمله *ما عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ بِاقِ*، به خاطر این که در لفظ مطلق است، قاعده کلی است که قابل استثنا و نقض نیست و جزئیات بسیاری از معارف در ذیل آن نهفته شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴۰)

در آیات ۹۵-۹۶ سوره نحل، کلید ورود به عالم «عند الله» و برخورداری از بهره ماندگار و جاودان، پاییزندی به عهد الهی معرفی شده است: *وَ لَا تَشْتَرُوا بِعِهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الْخَيْرُ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ*. این پیمان همان است که خدای تعالی پس از آفرینش حضرت آدم (ع) و ذریه او، از همه انسان‌ها گرفت و آن‌ها را شاهد این عهد قرار داد: *وَ إِذْ أَخَذَ رِبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُلُوبِهِمْ ذُرْتَهُمْ وَأَشَهَدْهُمْ عَلَى أَفْسِحِهِمُ الْأَنْتَ بِرِبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...* (اعراف: ۱۷۲). روایتی ذیل این آیه است که خداوند از پیامبران پیمان گرفت و فرمود:

«آیا من خدای شما نیستم و آیا این محمد فرستاده من و این علی امیر مؤمنان نیست؟»

گفتند بله. پس پیامبری برای آنان ثابت شد و از اولوالعزم پیمان گرفت که من پروردگار شما هستم و محمد فرستاده من و علی امیر مؤمنان و اوصیای پس از او، اولیای امر و حافظان علم من هستند و به وسیله مهدی دینم را تقویت می‌کنم و حکومتم را آشکار می‌سازم و از روی اجراء و اختیار عبادت می‌شوم. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸)

نکته دارای اهمیت این است که ثواب خداوند، بهتر و بیشتر و پایدارتر از عمل ماست و باقی ماندن و وفاتی به عهد الهی، پذیرش بندگی است و از آنچه در دنیا به دست می‌آید، شریف‌تر است و همین تعجب انسان را برمی‌انگیزد و باور او را در جهان آخرت بیشتر نیز می‌کند.

۳. آخرت، مراد اصلی از عالم عند الله

طبق نص صریح قرآن، قیامت صحنه ظهور اعمال انسان است و تجسم اعمال آدمی در قیامت به وقوع خواهد پیوست. مرجع ضمیر مفعولی در عبارت «تجدوه» در آیه ۱۱۰ بقره: *وَمَا تُقْدِمُوا لِأَنْتُمْ كُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجْدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ*، گویای آن است که به کلمه «خیر» برمی‌گردد و مقتضاش آن است که آدمی با همان عمل نیکی که انجام داده، روبرو خواهد شد؛ یعنی اعمال نیک آدمی در قیامت، به گونه‌ای ظهور دارند و طبق آیه *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* (زلزله: ۷)، ظهور این اعمال خیر در روز واپسین (قیامت) است. با پیروی از شیوه تفسیر قرآن به قرآن، این حقیقت معلوم می‌شود که عالم «عند الله» همان عالم آخرت است؛ البته ویژگی‌های دیگری مثل بقا و پایداری هم این مطلب را به

دست می دهد؛ چراکه آخرت هم به دو وصف «نیکویی» و «پایداری» توصیف شده است: *وَالآخِرَةُ حَيْرٌ وَأَبْقَى* (اعلی: ۱۷)؛ اما گذشته از این‌ها، قرآن کریم آشکارا می‌فرماید: *الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ* (بقره: ۹۴)؛ «سرای آخرت نزد خداست»؛ بنابراین، آخرت همان عالم «عند الله» است.

البته معلوم است هرچه به خدا انتساب پیدا کند، بقا خواهد یافت و از تیررس زوال پذیری دور خواهد ماند؛ مانند آیه ۷۳ طه که خیر و بقا به خود خداوند نسبت داده شده است: *وَاللهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى*؛ بنابراین بقای اوصاف فعلی خداوند، به بقای ذاتی آن حضرت استناد دارد. از این‌رو فرق فراوانی بین مظهر خود خدای سبحان با مظهر بقای وصف فعلی او وجود دارد. بدین ترتیب معنای ابقی بودن خداوند نسبت به مظاهر خود روشن می‌شود؛ زیرا به مقتضای توحید ناب، وصف بقا به صورت بالذات و حقیقی در انحصار خداوند متعالی است، اما آنچه نزد خداست، آخرت و ...، همگی به وسیله ذات الهی باقی‌اند. (جوادی آملی، ج ۳، ص ۶۹)

۴. واکاوی مفهوم خیر

طلب خیر، یکی از مهم‌ترین مسائل در فرهنگ بشری است و هر انسانی با هر عقیده و اندیشه دینی، خواستار آن در زندگی خویش است. از طرف دیگر تمام پایه‌های اعتقادی و برنامه‌های اخلاقی و عملی اسلام، در چارچوب خیر سامان یافته و از این‌رو، کوتاه‌ترین سخن در شناساندن اسلام، این است که اسلام یعنی دعوت به نیکی‌ها و بازداشت آن بدی‌ها (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷، ص ۱۵)؛ از این‌رو در آیات و روایات، شاهد کاربرد مکرر خیر در همه زمینه‌ها هستیم. خداوند منشأ و مصدر همه خیرات است و تمام خیری که انسان در عالم و نظام هستی دریافت می‌کند، از سوی خداوند متعال است و هیچ بدی در عالم ساطع نمی‌شود مگر به سبب اعمال و رفتار انسان که گریبان خودش را می‌گیرد.^۱

اما جهت شناخت حقیقت "خیر" بسی تأمل لازم است و انسان‌ها در تشخیص مصاديق "خیر"، علاوه بر هدایت عقلی، به هدایت تشریعی نیز نیاز دارند، چراکه بینش بشری محدود

۱. * مَا أَصَابَكُ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلَنَا لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا * (نساء: ۷۹) وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيْكُمْ وَيَعْلُمُوْا عَنْ كَثِيرٍ * (شوری: ۳۰)؛ *كُلُّ نَفْسٍ يَمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * . (مدثر: ۳۸)

است و قرآن معرفت بشر به خیر و شرّ واقعی را کامل نمی‌داند؛ زیرا انسان گاهی چیزی را نمی‌پسندد که خداوند خیر فراوانی در آن نهاده است.^۱ از طرف دیگر، گاهی اوقات موجودات دارای قوه انتخاب، چیزی را که انتخاب می‌کنند، به جهت کمالی است که به آن‌ها می‌بخشد و گاهی هم کمالی در آن وجود ندارد و شاید امیال غالب شده باشند و گاهی اوقات در شناخت خیر دچار اشتباہ می‌شوند. طبق فرمایش امیر المؤمنین علی (ع) که فرمودند: «إِفْعُلُوا الْخَيْرَ وَ لَا تُحَقِّرُوا مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّ صَغِيرَةً كَبِيرٌ وَ قَلِيلَهُ كَثِيرٌ»، بسیارند اشخاصی که وقتی به کارهای نیک کوچک برخورد می‌کنند، بی‌اعتنای از کنار آن می‌گذرند، درحالی که گاهی همین کارهای کوچک، سرنوشت‌ساز است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸)، لذا ممکن است آن کار خیر نزد خدا بسیار باعظمت باشد ولی انسان آن را کوچک به شمار آورد؛ زیرا هر عمل خیری که با اخلاص باشد، بسی بزرگ خواهد بود. صاحب تفسیر المیزان در توضیح معنای "خیر" می‌گوید:

«در اصل "خیر"، به معنای برگزیدن است و یک چیز را از آن رو "خیر" می‌نامیم که آن را با چیز دیگری مقایسه می‌کنیم؛ سپس آن را بر می‌گزینیم؛ پس آن را که برگزیدیم، در نظر ما خیر است؛ چون برگزیده ماست». (طباطبایی ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۲-۱۵۳)

از طرف دیگر، لزوم هدایت شریعی با تکیه بر آیات قرآن قابل برداشت است؛ همان‌گونه که خداوند در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، تصریح فرموده است که در میان مسلمانان همواره باید گروهی باشند که مردم را به مطلق خیر و انواع نیکی فراخوانند.^۲ لذا قرآن مصادیق خیر حقیقی *و ما عِنْدَ اللَّهِ حَيْرٌ وَ أَبْقَى؛ *بَيْتُ اللَّهِ حَيْرٌ لَكُمْ؛ *وَ الْآخِرَةُ حَيْرٌ وَ أَبْقَى * را برای انسان بیان نموده است؛ بنابراین وقتی در مورد امور خیر بحث می‌کنیم، ابتدا باید به منشأ و سرچشمۀ خیر توجه کنیم و آن وجود حضرت باری تعالی است و خیر مطلق نزد اوست و با شناخت مصادیق خیر می‌توان به شناخت خیر مطلق (خدای سبحان) نائل گردید.

۱. *كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُخْرُهُوا شَيْئًا وَ هُوَ حَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحْبُوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنَّمَا لَا تَعْلَمُونَ*. (بقره: ۲۱۶)

۲. *وَلْتَكُنْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ يَذْعُونَ إِلَى الْحَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَوْلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*. (آل عمران: ۱۰۴)

۵. واکاوی مفهوم و شناخت مصادقی ابقی

از آنجایی که آیات قرآن مفاهیم جامعی دارد و می‌تواند در دوران بعد از نزول بر مصادق‌های دیگری نیز تطبیق داده شود، لازم است تا برای درک بهتر از این مضامین، نگاهی اجمالی به بحث سبب نزول و شأن نزول آیات نیز صورت گیرد. این خود یکی از ابعاد و زیبایی‌های متن و محتوای قرآن کریم است که قرآن مخصوص یک دوره و زمان نیست و همیشه سخنی برای گفتن دارد. تعبیر «بقیة الله» در آیه ۸۶ سوره هود نیز نمونه‌ای از همین مصادق‌های است که در این آیه به مفهوم "ما عند الله" توجه شده است: *بَقِيَّةُ اللَّهِ الْخَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا آنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ*. اگرچه قوم شعیب مخاطب این آیه هستند و منظور از کلمه "بقیه" به معنای باقی است و مراد از آن، سودی است که از معامله برای فروشنده بعد از تمام شدن معامله باقی می‌ماند و آن را در مصارف زندگی و در حوایجش خرج می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۰، ص ۳۶۵)، درمجموع، سود و سرمایه حلال و پاداش الهی است و هر موجود نافعی که از طرف خدای سبحان باقی مانده و مایه خیر و سعادت بشر گردد، «بَقِيَّةُ اللَّهِ» محسوب می‌شود و نابودی در آن راه ندارد. هم‌چنین در تفسیر بقیة الله گفته شده: «ما يَقِنُّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الطَّاعَاتِ»؛ یعنی آنچه از طاعات برای شما نزد خدا می‌ماند. (زمخشی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۸)

بقیه الله درواقع یکی از نعمت‌های الهی است که رسیدن به آن شرطی دارد و آن این است که در همه احوال ایمان وجود داشته باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۲، ص ۴۶۹). در بیان برخی دیگر آمده که معنای آیه این است که ثواب اطاعت خدا برای شما بهتر است اگر مؤمن باشید و معلوم است که مفسر، بقیة الله را به معنای ثواب آخرتی خدای تعالی گرفته و نیز معلوم است که خدای تعالی به کسی ثواب اطاعت می‌دهد که ایمان داشته باشد (نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۵، ص ۱۸۷). قرطبي از مفسران اهل سنت می‌نویسد:

«*بَقِيَّةُ اللَّهِ الْخَيْرٌ لَكُمْ*، أي ما يَقِنُّهُ اللَّهُ لَكُمْ بعد إيفاء الحقوق. بقیة الله بهتر است برای شما، یعنی آن چیزی که خداوند برای شما بعد از دادن حق دیگران باقی گذاشته است. (قرطبي، ۱۹۸۵، ج ۹، ص ۸۶)

مجلسی در تصریح به این که امامان بقیه الله هستند می‌گوید:

«مقصود کسانی از آنیا و اوصیا هستند که خداوند ایشان را بر روی زمین برای هدایت مردم نگاه می‌دارد» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۴، ص ۲۱۱)؛ بنابراین، وی «بقیه» را به معنای «من آبقا» می‌داند؛ یعنی کسی که خداوند او را نگاه داشته است. بدین ترتیب ائمه، مظہر تام اسم مبارک «الباقي» و مصدق کامل «بقیه الله» هستند و سهم اهلیت عصمت و طهارت (ع) از عنوان «اولوا بقیه»^۱ بیش از همه خواهد بود؛ چراکه آنان عهده‌دار نفی فساد از جامعه انسانی اند تا جامعه را از لوث گناه حفظ کنند. از برخی احادیث استفاده می‌شود که این لقب بر همه خاندان رسالت اطلاع می‌شود و همه آن‌ها بقیه الله هستند (نک. ابن مشهدی، ۱۴۱۹، ص ۵۲۶) چنان‌که مادر گرامی امام رضا (ع) در ماجراهی ولادت فرزند خود، او را بقیه الله نامید. (نک. ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰)

شایان ذکر است که در زیارت جامعه کیره که در کتب اربعه شیعه آمده است (شيخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۶۱۰)، بر همه آن ذوات مقدس و با این عنوان عرض سلام داریم: «السلام على الائمه الدعاة والقاده الهداء والصادقه الولاه والمذاده الحماة و اهل الذكر و اولي الامر وبقیة الله و خيرته». تعبیر "نحن اصل كل خير ... و علدونا اصل كل شر" (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۸، ص ۲۴۲)^۲ که در کتاب شریف کافی نیز آمده، گویای آن است که اصل و ریشه هر خیری در این خاندان معروفی شده است و در صورتی که نسبت به ایشان معرفت، محبت، مودت، اطاعت و تسليم صورت گیرد؛ به حقیقت خیر دست یافته‌ایم.

بعضی از علمای امامیه جمله «بقیة من بقایا حجته: او مانده‌ای از حجت‌های خداست»

۱. *فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْفُرْوَنِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَيْتَةٍ يَنْهُونَ عَنِ الْمُسَادِفِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِنْ أَعْجَبَنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَنْرَفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * (هود: ۱۱۶).

۲. اصل روایت را مرحوم کلینی در کتاب کافی این گونه آورده است: عَلَيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ عَنْ إِبْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تَعْنِي أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْ فُرْعَوْنَ كُلُّ بَرِّ فِي الْبَرِّ التَّوْجِيدُ وَالصَّلَاةُ وَالصَّيَامُ وَكَظْمُ الْغُبْطَى وَالْعَفْوُ عَنِ الْمُسِيَّعِ وَرَحْمَةُ الْفَقِيرِ وَتَعْهُدُ الْجَارِ وَالْإِقْرَارِ بِالنَّصْلِ لِأَهْلِهِ وَعَدُوُنَا أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ وَمِنْ فُرْعَوْنَ كُلُّ قَبِيحٍ وَفَاحِشَةٍ فِيمَنْهُمُ الْكَذِبُ وَالْبُجُولُ وَالْتَّمِيمَةُ وَالْقَطِيعَةُ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتَمِّ بِغَيْرِ حَقِّهِ وَتَعْدِي الْحُدُودُ الَّتِي أَمْرَ اللَّهُ وَرَكُوبُ الْقَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالرِّنَا وَالسَّرِقَةُ وَكُلُّ مَا وَاقَعَ ذَلِكَ مِنَ الْقَبِيحِ فَكَذَبَ مَنْ رَعَمَ اللَّهَ مَعَنَا وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِقُرُونٍ غَيْرِنَا (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ص ۸، ص ۲۴۲).

(سید رضی، خطبه ۱۸۲) را تفسیری بر امام دوازدهم می‌دانند (نک. قطب راوندی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲). روایات متعددی نیز هست که بر اساس آن‌ها مقصود از بقیة الله، امام زمان (عج) است (نک. طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۵۲) و حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه هنگام ظهرور، آیه *بَيْتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ* را خواهد خواند و خواهد گفت: «أَنَا بقیة الله و حجّته». چنان‌که در دعای ندبه نیز از امام مهدی با تعبیر بقیة الله یاد شده است (نک. ابن مشهدی، ۱۴۱۹، ص ۵۷۸). در شان نزول آیه ۸۶ سوره هود، بقیة الله به امام زمان (عج) تعبیر شده است (ابن شهرآشوب، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۰۲)؛ چون آن وجود شریف به خواست خداوند برای هدایت مردم ذخیره و باقی نگه داشته شده است و هدف از ارسال رسول و در مرحله بعد، ائمه اطهار و آخرين ذخیره این چهارده تن چیزی جز هدایت تمامی مردم کره زمین نیست و در پایان نیز صالحان زمین را به ارث خواهند برد.^۱

امام باقر (ع) فرمود:

«مهدی از ما (اهل بیت) است و خداوند او را با انداختن ترسیش در دل دشمنان یاری می‌کند. منادی از آسمان ندا می‌دهد که حق با او و اطرافیانش است. در آن هنگام قیام کننده ما قیام می‌کند. پس وقتی ظهرور کند، به کعبه تکیه داده، ۳۱۳ نفر همراه وی جمع می‌شوند. پس نخستین چیزی که می‌گوید این آیه است: *بقیة الله خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*. سپس می‌گوید: "ای مردم! من بقیة الله در زمین هستم و خلیفه خداوند و حجت او بر شما". پس هیچ کس به وی سلام نمی‌کند مگر این که می‌گوید: "سلام بر تو ای بقیة الله الله" ...». (مالکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۱۱۳)

در روایتی نیز آمده است که وجود مبارک امام زمان (عج) در زمان ظهورش بر اهل مدین وارد می‌شود و خودش را به جهانیان معرفی می‌کند و همین آیه را تلاوت می‌کند تا دیگران کلام او را تصدیق کنند.^۲

۱. وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الرَّبُّوِ مِنْ بَعْدِ الذَّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُها عِبَادِي الصَّالِحُونَ * . (انبیاء: ۱۰۵)

۲. فی الکافی عن الباقر علیہ السلام أنه صعد جبلاً يشرف على أهل مدین حين أغلاق دونه باب مدین ومنع أن يخرج إليه بالأسواق فخاطبهم بأعلى صوته يا أهل المدينة الظالم أهلها أنا بقیة الله يقول الله: *بَيْتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، این لقب پرافتخار تنها به آن حضرت اختصاص ندارد، بلکه همه انبیا و اولیا و علمای ربانی و مجاهدان راه خدا که تنها با انگیزه جلب رضای خدا قدم بر می‌دارند و توان راه یافتن به مقام عند الله را دارند، می‌توانند شایسته این نام باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۴)؛ چنان‌که در زیارت سلمان به ایشان نیز بقیة الله اطلاق شده است: «السلام عليك يا بقية الله من البررة الماضين؛ سلام بر تو اي باقی مانده از نیکویان عالم در همه ادوار گذشته» (ابن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۵۰۵) و در فضیلت او آمده است: «سلمانٌ مَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ» (کشی، ج ۱، ص ۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۳۱)؛ بنابراین علمای دینی نیز از یک منظر باقی‌اند و از این فیض بزرگ بهره‌ای دارند؛ به عبارت دیگر، آنان ترجمان علوم و حیانی امامان معصوم هستند و از این جهت با آن ذوات قدسی که بقیه الله هستند، ارتباط دارند و به‌واسطه آنان با "الله" تبارک و تعالی مرتبط‌اند. بدین ترتیب تا "الله" باقی است، "بقیة الله" باقی است و تا "بقیة الله" باقی است، وابسته‌های به او (علماء و بزرگان) باقی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۷-۶۸)؛ اما از آنجاکه مهدی موعود (عج) آخرین پیشوای بزرگ‌ترین رهبر انقلابی پس از قیام پیامبر اسلام (ص) هستند، یکی از روشن‌ترین و بارزترین مصادیق «بقیة الله» به شمار می‌آیند و از همه به این لقب شایسته‌ترند؛ بنابراین مصدق اکمل بقیه الله، وجود شریف حضرت صاحب‌الامر (عج)، بقیة الله الاعظم است که با وجود ایشان، هیچ حجتی باقی نمی‌ماند و وجود شریف‌شان مایه بیش‌ترین خیر و برکت برای جامعه بشری است و آنچه موجب گردیده زمین خالی از حجت باقی نماند، شخص بقیة الله است؛ همان‌گونه که خداوند در آیه قبل از آن (آیه ۵۹ قصص) اشاره می‌کند که فرستاده‌اش را ارسال می‌کند تا بر حجتش تأکید شود و عذری باقی نماند و شاید بتوان چنین گفت که تعبیر «أهل‌بیت» که در روایت «سلمانٌ مَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ» نیز به کاررفته است، به معنای نزدیکی به رسول خدا (ص) از حیث عقیده و اخلاق و اعمال باشد نه ارتباط نسبی و سبی.

از آنجایی که برای پیمودن صراط مستقیم، نیاز به شناخت امام است (*آن‌هذا صراطی

بِحَقِّيْظَ قال و كان فيهم شيخ كبير فاتاهم فقال لهم يا قوم هذه والله دعوة شعيب النبي عليه السلام والله لئن لم تخرجو إلى هذا الرجل بالأسواق لتخذلن من فوقكم ومن تحت أرجلكم الحديث. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۴)

مستقیماً فاتبعوه*؛ انعام: ۱۵۳) و با شناخت مصادیق بقیة الله (ائمه اطهار و بقیه الله الاعظم) است که می‌توان به شناخت الهی نائل شد چراکه اهل بیت فرموده‌اند: "بِنَا عُبْدَ اللَّهِ بَنَا عُرِفَ اللَّهُ" (کافی، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ به واسطه ما خدا شناخته می‌شود و به واسطه ما خدا عبادت می‌شود "هم چنین فرمودند: لَا يُعْرِفُ اللَّهُ عَمَّرَ وَجَلَ إِلَّا بِسَبِيلٍ مَعْرِفَتِنَا" (صفار، ج ۲، ص ۴۴۲) و از آنجاکه ائمه معصومین(ع) همگی محل معرفت الهی هستند، معرفت الهی را باید از در خانه این بزرگواران جست و جو نمود و غرض از تشریع عبادت شناخت آفریدگار جهان به کمال مطلق است: *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْأَنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ* (ذاریات: ۵۶). هم چنین حضرت بقیة الله ، وسیله‌ای هستند برای عرض عبودیت به درگاه خداوند، چراکه این بزرگوار داعی الله‌اند (زيارت آل یاسین) و به ایشان توسل و توجه می‌کنیم برای این که این خاک ساری به ذات احادیث برسد و پیش خدای متعال اظهار عبودیت کرده باشیم.

نتیجه

با تبع و بررسی صورت گرفته در عبارت "ما عند الله خير و ابقى"، چنین به نظر می‌رسد که منظور از عنديت الهی، حضور جسمی و در که باری تعالی نخواهد بود بلکه حضور معنوی است؛ چراکه خداوند دارای جسم نیست و به زمان و مکان محدود نبوده و مراد از "ما عند الله" نیز همان سعادت آخرت است که در جوار خدا حاصل می‌شود و خیر و ابقى بودن آن به جهت عنديت است. از آنجاکه خداوند منشأ و مصدر همه خیرات است، هر موجود نافعی که از طرف خدای سبحان باقی بماند و مایه خیر و سعادت بشر گردد، «بقيه الله» محسوب می‌شود و ائمه مظہر تام اسم مبارک «الباقي» و مصدق کامل «بقيه الله» هستند.

آیات ۶۰ سوره قصص و ۹۶ نحل، در صدد بیان مصدق برای معنای باطنی هستند و آیه ۸۶ سوره هود نیز بیان یک الگو و مصدق عینی نموده است و اهل بیت با انطباق لفظ عام بر خود، سعی نموده‌اند تا برای مخاطب معرفت سازی کنند و هم الگویی عملی برای آن‌ها ارائه کرده باشند؛ اما مصدق بیان شده به گونه‌ای است که ظاهر لفظ آن را برنتابد و وجه اشتراک میان ظاهر آیات با مصاديق بیان شده تنها ازنظر معنایی برقرار باشد، در این صورت از گونه‌های بیان تأویل و بیان معنای باطنی هستند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، سید رضی (۱۴۱۴ ق)، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت.

ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام و الاسلامی.

ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی - شیخ صدوق (۱۳۶۲)، الامالی، تهران: کتابخانه اسلامیه.

ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی - شیخ صدوق (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعمه، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی - شیخ صدوق (۱۳۹۳)، سعادت جاوید در معارف توحید صدوق، مترجم: محمدرضا کریمی، تهران: انتشارات دلیل ما.

ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی - شیخ صدوق (۱۴۲۵ ق)، عيون اخبار الرضا، مصحح: لاجوردی، تهران: انتشارات جهان.

ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی - شیخ صدوق (۱۴۱۳ ق)، من لا يحضره الفقيه، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین قم.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی (بنیاد پژوهش‌های اسلامی).

ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ ق)، المزار الكبير، تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ ق)، مناقب آل ابی طالب، قم.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۷ ق)، مصباح الزائر، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.

ازهري، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغه، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

النصاری، ابن هشام (۱۴۰۸ ق)، مغنى الليبی، قم: مکتبة السید الشهدا.

بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ق)، ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره، انتشارات اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق)، الصلاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم، تحقیق احمد عبد الغفور.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، محقق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: داودی، صفوان عدنان، چاپ اول، دمشق- بیروت: دارالقلم، الدار الشامیه.

- زمخشری، جارالله (۱۳۸۹)، *تفسیر کشاف*. تهران: ققنوس.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*. تحقیق میرجلال الدین حسینی ارمومی (محدث). چاپ اول: تهران، دفتر نشر داد.
- صفار، محمد بن حسن (بی‌تا)، *بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهما السلام*. قم: المكتبة الحيدريه.
- طربیجی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*. ترجمه احمد حسینی اشکوری. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبيان في تفسير القرآن*. قم: دار احیاء التراث العربي.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، *تهذیب الاحکام*. محقق: غفاری، علی‌اکبر، تهران: نشر صدق.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدمباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علوی حسینی، نیره السادات (۱۳۹۶)، *آل الله در کتاب الله*. انتشارات طوبای محبت.
- فرابیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ ق)، *العین*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵)، *الصافی*. تهران: چاپ دوم، انتشارات الصدر.
- قطب راوندی، سعید بن هبہ الله (۱۴۰۴ ق)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*. چاپ عزیزالله عطاردی خوشانی، چاپ افست دهلي.
- قرطبی (۱۴۰۵-۱۹۸۵)، *تفسیر القرطبی*. تحقیق: ابواسحاق ابراهیم اطفش، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کشی، محمد بن عمر (بی‌تا)، *رجال الكشی*. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدمباقر (۱۴۰۳)، *بحوار الانوار الجامعۃ لدرر اخبار الانمۃ الأطہار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۷)، *خیر و برکت از نگاه قرآن و حدیث*. ترجمه جواد محدثی، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مالکی، ابن صباغ (۱۴۲۲ ق)، *الفصول المهمة فی معرفة الأنمة*. ناشر دارالحدیث.

References

Holy Quran

- Abul Futuh Razi, H. (1408 AH/1988). *Rowd al-jinal war uh al-jinan fi tafsir al-Quran*. N.P.: Astan Quds Razavi (Bunyad-i Pazhouhesh-ha-yi Islami). [In Arabic].
- Al-Ansari, M. (1408 AH/1988). *Mughni al-labib*. Qom: Maktabat al-Sayyid al-Shuhada. [In Arabic].
- Alavi Hoseini, N. (1396 SH/2017). *Aal Allah dar kitaballah*. N.P.: Tuba-yi Muhabbat Publications. [In Persian].
- Al-Sharif al-Radi, M. (1414 AH/1994). *Nahjul Balagha*. Sobhi Saleh version. Qom: Hejrat Publications. [In Persian].

- Azhari, M. (1421 AH/2000). *Tahzib al-lughah*, 1st ed. Beirut: Dar Ihya l-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1375 AH/1996). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*. Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1408 AH/1988). *Al-'Ain*. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Al-Safi*, 2nd ed. Tehran: al-Sadr Publications. [In Arabic].
- Hurr Ameli, M. (1414 AH/1994). *Tafsil wasa'il al-shi'a ila tahsil masa'il al-shari'ah*. Research by M. R. Husayni Jalali. Qom: Muassasat Aal al-Bayt li Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Ibn Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1362 SH/1983). *Al-Amali*. Tehran: Islamiyyah Library. [In Arabic].
- Ibn Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1393 SH/2014). *Kamal al-din wa tamam al-ne'mah*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Ibn Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1393 SH/2014). *Sa'adat-i javid dar ma'aref-i Tawheed-i Saduq*. (M. R. Karimi, Trans.). Tehran: Dalil-i Ma. [In Arabic].
- Ibn Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1413 AH/1993). *Man la yahdaruhu al-faqih*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Qom: Jamiat al-Modarresin. [In Arabic].
- Ibn Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1425 AH/2004). *'Uyun akhbar al-Reda*. (Lajavardi, Ed.). Tehran: Jahan Publications. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *Mujam maqayees al-lughah*. Research by A. A. Muhammad Haroun. Qom: Maktab al-Aalam wa al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Mashhadi, M. (1419 AH/1998). *Al-Mazar al-kabir*. (J. Qayumi Isfahani, Ed.). Qom: Daftar-i Intesharat-i Islami affiliated to Jamiat al-Moderrsin of Qom Seminary. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub Mazandarani, M. (1379 AH/2000). *Manaqib Aal Abi Taleb*. Qom: n.p. [In Arabic].
- Ibn Tawous, A. (1417 AH/1996). *Misbah al-za'ir*. Qom: Muassasat Aal al-Bayt li Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1385 SH/2006). *Adab fana-yi muqarraban: sharh ziarat Jami'a Kabeera*. Qom: Isra Publicatrions. [In Persian].
- Jowhari, I. (1407 AH/1987). *Al-Sihah, taj al-lughah wa sihah al-'Arabiyyah*. Research by A. Abdul Ghafur. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic].
- Kashi, M. (n.d.). *Rijal al-Kashi*. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1403 AH/1983). *Bihar al-anwar al-jami'at li durar akhbar al-a'immat al-at-har*. Beirut: Muassasat al-Wafa. [In Arabic].
- Maliki, I. S. (1422 AH/2001). *Al-Fusul al-muhibbah fi ma'rifat al-ai'mmah*. N.P.: Dar al-Hadith Publications. [In Arabic].
- Muhammad Reyshahri, M. (1387 SH/2008). *Khayr o barakat az negah-i Quran va hadith*. (J. Mohaddethi, Trans.). N.P.: Dar al-Hadith Print and Publication Institution. [In Persian].
- Mustafawi, H. (1368 SH/1989). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Quran*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance Publications. [In Arabic].
- Qurtubi, (1405 AH/1985). *Tafsir al-Qurtubi*. Research by A. A. Ghaffari & M. Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].

- Qutb Ravandi, S. (1404 AH/1984). *Minhaj al-barā'a fi sharh Nahjul Balagha*. N.P.: Azizullah Atarudi Khabushani Press & Afast Dehli Press. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Al-Mufradat fi gharib al-Quran*. research by S. A. Dawoodi, 1st ed. Damascus-Berut: Dar al-Qalam, Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Saffar, M. (n.d.). *Basa'ir al-darajat al-kubra fi fada'il Aal Muhammad 'alayhimus salam*. Qom: al-Maktabat al-Haydariyyah. [In Arabic].
- Sharif Lahiji, M. (1373 SH/1994). *Tafsir Sharif Lahiji*. Research by M. J. D. Husayni Arnavi (Muhaddeth), 1st ed. Tehran: Daad Publication Office. [In Persian].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1993). *Majma 'al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tabatabie, M. H. (1417 AH/1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Persian].
- Turayhi, F. D. (1375 SH/1996). *Majma 'al-bahrain*. (A. Husayni Ashkvari, Trans.). Tehran: Maktabat al-Murtadawiyyah. [In Arabic].
- Tusi, M. (1417 AH/1996). *Tahzib al-ahkam*. Research by A. A. Ghaffari. Tehran: Saduq Publication. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Qom: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, J. (1389 SH/2010). *Tafsir Kashshaf*. Tehran: Quqnus. [In Arabic].



A Comparative-Critical Study of the Immateriality of the Soul from the Exegetic Views of Fakhr al-Razi and Allamah Tabatabaie

Ali Elah Bedashti* | Dawood Saemi ** | Faezeh Sadat Kheradmand ***

Received: 2022/4/9 | Correction: 2022/8/18 | Accepted: 2022/9/7 | Published: 2022/12/21

Abstract

Some thinkers believe that Fakhr al-Razi's silence regarding the immateriality of the soul shows that he considers it to be material; whereas, one can conclude the immateriality of the soul from his words and views. However, Fakhr al-Razi's explanation differs from that of other philosophers such as Allamah Tabatabaie. Thus, the present article compares the views of these two great exegetes of the Islamic world through a descriptive-analytic method, critiques their views, and raises the authoritative view. There are three views regarding the matter of the immateriality of the soul. Some consider it to be material. The second group has regarded it to be immaterial and the third group believes in two dimensions of the soul. In the action dimension, it depends on matter, and in the essence dimension, it is immaterial. What can be analyzed from the works of Fakhr al-Razi is the immateriality of the soul in both essence and action. In contrast, Allamah Tabatabaie presents the best view and proves through verses of the Quran and logical and rational arguments that the soul is essentially immaterial; however, in terms of actions, it needs matter because if it were immaterial in the action dimension, it cannot be joined with the physical body in this material world.



Keywords: immateriality, soul, spirit, exegesis, Fakhr al-Razi, Tabatabaie, commonality, difference.

* Prof. and academic staff member of the Department of Philosophy and Theology, University of Qom Qom, Iran | alibedashti@gmail.com

** Academic staff member, Ulum va Maaref-i Quran-i Karim University, Tehran, Iran | da.saemi@quran.ac.ir

*** Ph.D. candidate, Islamic Theology, University of Qom; Fourth Level seminary student, Comparative Exegesis (corresponding author), Qom, Iran | faezehskheradmand@gmail.com

Elah Bedashti, A; Saemi, D; Kheradmand, F. S. (2022) A Comparative-Critical Study of the Immateriality of the Soul from the Exegetic Views of Fakhr al-Razi and Allamah Tabatabaie. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 171-199. Doi: 10.22091/PTT.2022.7485.2033.



مطالعه تطبیقی-انتقادی تجربه نفس از دیدگاه تفسیری فخر رازی و علامه طباطبایی

علی الله بداعثتی* | داود صائمی** | فائزه سادات خردمند***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

برخی از اندیشه‌وران، بر این باورند که سکوت فخر رازی در موضوع تجربه نفس، نشان‌دهنده مادی دانستن آن است؛ در حالی که از اقوال و دیدگاه‌های وی، به مجرد بودن نفس می‌توان رسید ولی بیان فخر رازی با دیگر فیلسوفان مانند علامه طباطبایی متفاوت است. لذا نوشتار حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه‌های این دو مفسر بزرگ جهان اسلام را مقایسه نموده، آراء آن‌ها را به بوته نقد می‌کشاند و نظر مرجح را مطرح می‌سازد. درباره مسأله تجربه نفس، سه نظر اصلی وجود دارد. برخی نفس را مادی دانسته‌اند. دسته دوم آن را امری مجرد از ماده قرار داده‌اند و گروه سوم، دو مقام برای نفس قائل شده‌اند که در مقام فعل، متعلق به ماده و در مقام ذات، مجرد از ماده است. آنچه از میان آثار فخر رازی تحلیل می‌شود، تجربه نفس هم در ذات و هم در فعل است. در مقابل، علامه طباطبایی بهترین نظریه را عرضه می‌کند و با آیات قرآن و استدلالات منطقی و عقلی اثبات می‌نماید که نفس، ذاتاً مجرد از ماده است ولی از نظر فعل، محتاج به ماده؛ زیرا اگر در مقام فعل، مجرد از ماده باشد، نمی‌تواند در این جهان مادی با بدن جسمانی ممزوج شود.

واژگان کلیدی: تجربه، نفس، روح، تفسیر، فخر رازی، طباطبایی، اشتراک، افراق.

* استاد تمام و عضو هیات علمی گروه آموزشی فلسفه و کلام دانشگاه قم | alibedashti@gmail.com

** عضو هیات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | da.saemi@quran.ac.ir

*** دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم و طلب سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی (نویسنده مسئول) | faezehskheradmand@gmail.com

□ بداعثتی، علی‌الله؛ صائمی، داود؛ خردمند، فائزه سادات. (۱۴۰۱). *مطالعه تطبیقی-انتقادی تجربه نفس از دیدگاه تفسیری فخر*

رازی و علامه طباطبایی، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸، ۱۹۹-۱۷۱. Doi: 10.22091/PTT.2022.7485.2033.

مقدمه

مسئله تجربه نفس، همیشه یکی از دغدغه‌های ذهنی بشر بوده که با استفاده از ابزارهای مختلف علمی و عقلی در پی حل آن بوده است. آراء بسیار زیاد و متفاوتی در موضوع تجربه نفس وجود دارد که علاوه بر متفکران اسلامی، دایره آن به جهان غرب هم کشیده شده است و از جنبه‌های متفاوتی اعم از: علوم روان‌شناسی، اخلاقی، تفسیر و علوم قرآنی، فلسفه، کلام و حتی پژوهشکی، به دنبال حقیقت وجودی نفس و بیان ویژگی‌های آن هستند. فیلسوفان بزرگی چون: سocrates، افلاطون، ارسسطو، کنده، فارابی و ابن‌سینا، به این مسئله پرداخته و در آثار خود مطالب مفیدی را آورده‌اند تا مشکلات مربوط به تجربه نفس و رابطه آن با بدن مادی را برطرف نمایند. برخی به مادی بودن نفس قائلند زیرا اگر نفس، مادی نباشد توان همراهی با بدن مادی را در این دنیا ندارد و برخی نفس را مجرد از ماده دانسته ولی نتوانسته‌اند ارتباط نفس و بدن را توجیه نمایند.

این مباحث تا پیدایش اشاره ادامه یافت و با ظهور متکلمان اشعری، شباهات و انتقادات بسیاری بر فلاسفه به خصوص حکمت مشاء وارد شد و سبب افول آن‌ها گردید. اغلب متکلمان اشعری از قرن سوم تا خواجه‌نصیرالدین طوسی با اختلاف در تفسیر، به جسمانیت نفس معتقد بودند (جوینی، ۱۴۱۶ ق، ص ۸۶؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۸۸۳-۸۸۴). عضدادیین ایجی در کتاب *موافق*، به بیان نظریه‌های جسم انگارانه در باب نفس پرداخته و به رأی جمهور متکلمان اشاره نموده است. وی می‌گوید:

«ایشان هیکل محسوس و جسمانی را برگزیده‌اند و دلیلی بر اثبات این دیدگاهها نیاورده و تنها اشاراتی در مورد آن صورت داده‌اند». (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ج ۷، ص ۲۵۰)

همچنین تهانوی می‌گوید:

«ارواح نزد ما اجسام لطیف غیرمادی هستند؛ به خلاف عقیده فلاسفه که روح را یک موجود غیرمادی می‌دانند. پس او موجودی لطیف و نورانی و انحلال ناپذیر و در عین حال در تمام اعضاء و جوارح بدن انسان‌ها جاری و ساری است و روح به ملاحظه ذاتش دارای هستی

است؛ زیرا او قادر است بدن و اعضای بدن را حرکت دهد». (تهانوی، م ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۸۴-۸۸۳)

در مقابل نظریه اشاعره، فلاسفه بهویژه فلسفه مشاء به غیرمادی بودن نفس معتقد بودند؛ به طوری که ابن سینا نفس را به حسب ذات، مجرد از ماده و به حسب فعل، محتاج ماده می‌داند؛ زیرا وقتی نفس به مرتبه کمال بر سر دیگر نیازی به بدن و آلات آن ندارد و چهبسا بدن مزاحم و مانع او باشد». (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۱)

بنابراین در اندیشه بیشتر متکلمان اشعری، فقط خداوند موجودی مجرد است و ماسوی الله جسم و جسمانی‌اند و وجه مشترک کلام اشاعره در نفی تجرد نفس است؛ به خلاف فلاسفه که به تجرد نفس قائلند.

از میان متکلمان بر جسته اشعری مسلک، به فخر رازی می‌توان اشاره نمود. وی متکلم، مفسر و فیلسوف قرن ششم، از بر جسته‌ترین متفکران تاریخ جهان اسلام است که نقش بسیار مفید و سازنده‌ای در فلسفی شدن کلام اشعری داشته است. وی در برخی از موضوعات، اختلاف جدی با فلاسفه اسلامی دارد و در اغلب موضوعات نفس‌شناسی، دیدگاه‌های دوسویه عرضه می‌دارد؛ گاهی به دیدگاه‌های متکلمان تکیه می‌کند و گاهی دیدگاه‌های فلاسفه را اولویت قرار می‌دهد.

بحث و جدل میان متکلمان و فلاسفه تا زمان ملاصدرا ادامه داشت و حتی فلسفه اشراق نیز نتوانست به این مجادله‌ها خاتمه دهد. با پیدایش حکمت متعالیه و نظریات بسیار راهگشا و دقیق صدرالمتألهین، سبب شد تا دوباره فلسفه به جایگاه اصلی خود بازگردد و اشراقیان و مشاییان نیز راهی نوبهسوی فلسفه اسلامی بیابند. علامه طباطبایی یکی از بارزترین پیروان حکمت متعالیه بود که دیدگاه‌های ملاصدرا را با آیات قرآن تطبیق داد و توان مقابله با متکلمانی مانند فخر رازی را داشت. ایشان فیلسوف و مفسر بزرگ جهان معاصر اسلام بودند که بسیاری از مباحث مهم تجرد نفس را با تفسیر بی‌نظیر خود گره گشایی کردند.

به طور کلی پژوهش‌های بی‌شماری درباره موضوع تجرد نفس انجام گرفته است. پایان‌نامه‌ای با عنوان «مراتب تجرد نفس از دیدگاه فیلسوفان مسلمان با تأکید بر آراء علامه

طباطبائی و فخر رازی» نوشته شده و رویکرد فلسفی- کلامی دارد که با مقاله حاضر که دیدگاه تفسیری علامه و فخر رازی را نیز در نظر دارد متفاوت است. همچنین مقالاتی با عنوانی «ادله تجربه نفس از دیدگاه فخر رازی»، «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجربه آن»، «علامه طباطبائی: تجربه نفس و رد ادله مخالفین» و «دلایل عقلی و نقلی تجربه نفس از منظر علامه طباطبائی» نیز نگاشته شده که در هیچ کدام از آنها دیدگاه‌های تفسیری دو اندیشه‌ور اسلامی به شکل تطبیقی همراه با نقد و تحلیل کار نشده است؛ بنابراین مقایسه دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و علامه طباطبائی درباره موضوع تجربه نفس کاری بدیع به شمار می‌آید.

این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نرم‌افزارها و سایت‌های معتبر علمی و پژوهشی و تأکید بر منابع تفسیری و فلسفی، دیدگاه‌های تفسیری این دو مفسر بزرگ را در هفت محور مطرح می‌نماید. در محور اول، نفس از نظر لغوی و اصطلاحی معنا شده و در محور دوم، منظور از تجربه نفس بیان می‌گردد. در محور سوم، دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و در محور چهارم، دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی درباره تجربه نفس مطرح می‌شود و درنهایت در سه محور آخر، درباره نقاط اشتراک و افتراق، بحث و تحلیل انجام می‌گیرد.

مفهوم شناسی نفس

نفس کلمه‌ای عربی و از سه حرف اصلی "ن، ف، س" تشکیل یافته است. برخی از لغویان، دو معنا برای واژه نفس ذکر کرده‌اند. در معنای اول، نفس را همان روح گرفته‌اند که به‌واسطه آن جسد دارای حیات می‌شود؛ به‌طوری که هر انسانی حتی حضرت آدم دارای نفس است و فرقی در مذکور و مؤنث بودن نمی‌کند؛ بنابراین برای هر شیئی بعینه، نفسی وجود دارد. معنای دوم نفس، تنفس است که بر خروج نسیم از جوف دلالت دارد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰)

نفس در لغت به معنای روح، قوه تمیز، خون، برادر، نزد، به‌اندازه دباغ که پوست را می‌پیراید، پنهان، جسد، انسان و حقیقت هر چیزی نیز به کاررفته است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۶،

ص ۲۳۴). نفس به معنای خون است؛ زیرا وقتی خون به میزان فراوانی از بدن انسان خارج گردد، فاقد نفس می‌شود و نیز نفس به معنای روحی است که زندگی انسان به آن وابسته است و هم به معنای آن حقیقتی است که عقل انسان به آن وابسته است و بدون آن عقل ضایع می‌گردد. (ابن فارس، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶۰)

نفس، جان و روح است؛ اما نَفَسَ یا دم، بادی است که از دهان در بدن داخل و خارج می‌شود و مانند غذای نفس و جان است که با قطع شدن آن، حیات زائل و باطل می‌شود. به گشایش در کارها و فرج نیز نَفَسَ گفته می‌شود (ragib اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱۸). ابن منظور معنای اصلی نَفَسَ را تنفس در نظر گرفته زیرا نَفَسَ از نَفَسَ متولد می‌شود و وجود نَفَسَ وابسته به نَفَسَ است و سپس می‌نویسد:

«واژه نَفَسَ در کتاب‌های لغت، بیشتر به معنای ذات و حقیقت شیء آمده است. "قتل فلان نَفَسَه" یعنی ذات و حقیقت خودش را هلاک کرد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق،

ج ۶، ص ۲۳۳-۲۳۵)

نفس در معنای روح، خون، انسان و خود هر چیزی است (الجوهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۷۷۶). ماده نفس عبارت از: تشخّص از جهت ذات شیء و مراد از شخص نیز ترفع است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۲، ص ۲۱۹)

نفس در فرهنگ‌های فارسی، جوهری است مستقل و قائم‌به‌ذات خود که تعلق تدبیری به بدن دارد و یا جوهری مستقل و نامیراست که در تصرف و تدبیر، به جوهر روحانی دیگری نیاز دارد که روحانیت‌ش از نفس کم‌تر باشد و آن واسطه روح حیوانی است که آن‌هم واسطه دارد که قلب است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۲۲۶۳۱). برای نفس، معانی متعددی از قبیل تن، جسم، شخص، ذات، جان، خون، حقیقت هر شخص، روح و روان، وارد شده است. (معین، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۴۷)

نفس در اصطلاح فلسفه دو گونه تعریف شده است: تعریفی که به نفس از منظر علاقه‌اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث این که جوهری مستقل و قائم‌به‌ذات است. نفس در صورت اول، صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبیع این دو جوهر (نفس و

جسم) صورت و هیولا برای جوهر مرکبی هستند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم، جوهر مستقلی هستند (بدوی، ۱۹۸۴ م، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۰۷). اغلب فلاسفه با تعریفی که ارسسطو از نفس آورده تقریباً اتفاق نظر دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۱۶)؛ اما الفاظشان در بیان مقصود متفاوت است. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است. (ارسطو، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۱۲)

نفس در علم اخلاق، به عنوان جهت دهنده حرکت و اندیشه انسان شناخته می‌شود و بسیاری از کردارها و رفتارهای انسان، به پیروی از نفس او شکل می‌گیرد (منتظری)، اخلاق در اسلام، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۱۴)؛ بنابراین در اصطلاح فلاسفه، نفس همان روح است؛ اما در علم اخلاق، نفس همان نفسانیات است که به وجود منفی وجود انسان اشاره دارد.

نفس در اصطلاح قرآن و علوم اسلامی، در معانی متفاوتی استفاده می‌شود. این واژه همراه با مشتقاش در قرآن کریم، بیش از ۲۹۸ بار آمده است. گاهی نفس به معنای جان یا حیات حیوانی است؛ مانند *وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ* (آل عمران/۱۴۵)؛ در برخی آیات به معنای روان یا نفس انسانی است؛ نظیر *وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تُبَشِّلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ* (انعام/۷۰)؛ گاهی نفس به معنای نفس حیوانی یا نفس تعالیٰ نیافه است؛ مانند آیه *وَمَا أَبْرَئُ نَفْسَيِ إِنَّ النَّفْسَ لَا مَارِءَةٌ إِلَّا مَا رَأَمَ رَبِّي إِنَّ رَبَّيَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ* (یوسف/۵۳) و معانی متعدد دیگری که به دلیل اطالة کلام از ذکر آنها اجتناب شد.

پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی نفس، معانی مورداستفاده فخر رازی و علامه طباطبایی درباره نفس بیان می‌گردد:

فخر رازی (۵۴۴-۵۶۰ ق)، علم النفس را همانند ارسسطو و ابن سینا جزئی از علم طبیعت می‌داند؛ زیرا نفس از نظر وی، با عنوان مبدأ افعال حیوانی در جسم مانند احساس، حرکت، تغذیه و رشد می‌باشد. تعریف وی از نفس، مانند تعریف ارسسطو است و او نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی معرفی می‌کند. همچنین نفس را امری می‌داند که هر انسانی هنگام گفتن «من» به آن اشاره می‌کند. نفس انسانی در این اشاره به خوبی می‌داند که به

یک شیء واحد اشاره می‌شود نه به اشیاء متعدد. نفس انسانی علاوه بر واحد بودن، بینا، شناور و دارای حواس است و در ذات خود، موصوف به فکر و تخیل می‌گردد که قادر به تدبیر بدن و اصلاح آن است (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ص ۴۸؛ همان، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۶۹). نفس، قادر به آگاهی از ذات خویش است و این امری است که به وسیله «انایت» به خود اشاره می‌کند. (همان، ۱۹۷۶ م، ص ۱۲۳)

علامه طباطبائی با تأمل در موارد کاربرد نفس در قرآن کریم، سه معنا را منطبق بر سه مرحله برای نفس، لحاظ نموده‌اند:

۱. به معنای هر آنچه نفس به آن اضافه شده: واژه نفس به همان معنای مضاف‌الیه خود است یعنی به معنای کلمه‌ای که به آن اضافه شده است. از این‌رو در صورتی که به چیزی اضافه نشود، معنای مشخصی نخواهد داشت. نفس به این معنا برای تأکید لفظی به کار می‌رود و برای مثال گفته می‌شود: «جاءَنِي زَيْدٌ نَفْسَهُ». نفس به این معنا به خدا نیز اطلاق می‌شود مانند آیه *کَتَبَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ الرُّحْمَةَ* (انعام/۱۲).

۲. به معنای شخص انسان: در مرحله بعد کاربرد نفس برای فقط شخص انسان است که گاهی حتی بدون اضافه شدن به انسان استفاده می‌شود؛ مانند آیه *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...* (اعراف/۱۸۹) که مقصود «من شخص انسانی واحد» است.

۳. به معنای روح انسان: در مرحله سوم، نفس به معنای روح انسان است. علامه دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌کند که حیات و قدرت و علم که قوام انسان‌ها به آن‌هاست، قائم به نفس بوده، بدون آن تحقق نمی‌یابد. (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۴، ص ۲۳۶)

کاربرد معنای دوم و سوم نفس برای غیر انسان‌ها رایج نیست؛ بنابراین برای گیاه، نفس البات گفته نمی‌شود یا برای موجوداتی نظری فرشته و جن به کار نمی‌رود. پس معنای سوم همان معنایی است که با معنای روح یکسان است. علامه طباطبائی نیز مانند بسیاری از فیلسوفان، از واژه نفس برای اشاره به روح استفاده می‌کند. گاهی واژه نفس را به معنای روح می‌گیرد و گاهی این دورا به صورت عطف تفسیری به کار می‌برد (همان، ج ۲، ص ۱۱۳). او تصریح می‌کند که نفس، روح نیز نامیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین مقصود از

نفس، در این گونه کاربردها معنای سوم است. در این مقاله نیز معنای سوم نفس موردنظر است.

به این نکته باید اشاره شود که میان نفس و روح حیوانی، روح نفسانی و روح بخاری تفاوت وجود دارد. برای بیان اختلاف آن‌ها، ابتدا انواع روح تعریف می‌شود و سپس وجه تمایز آن‌ها بیان می‌گردد:

۱. روح حیوانی: ماده آن هوا و محل رویش آن قلب است. این روح توسط رگ‌ها در بدن پراکنده می‌شود و افعال حیات، نبض و تنفس را انجام می‌دهد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸ ش، ص ۳۳۵)

۲. روح نفسانی: ماده این روح، روح حیوانی است. محل رویش این روح دماغ است که خود دماغ، افعال فکر کردن، یادآوری و رؤیت را انجام می‌دهد. این افعال توسط دماغ در اعصاب پراکنده می‌شود و از آنجا به سایر اعضای بدن منتقل می‌گردد. این انتقال از اعصاب به اعضاء، موجب ایجاد حس و حرکت می‌شود (همان).

۳. روح بخاری: در طبیعت قدیم، نوعی روح برای بدن انسان و حیوان قائل بودند که در کل بدن انسان و یا حیوان در جریان است. این روح بهنوعی واسطه نفس با جسم است. بنا بر نظر طب قدیم، عناصر وقتی به حد بالایی از صفا و خلوص برستند، به خون تبدیل می‌شوند؛ به این ترتیب که وقتی عناصر اربعه درون غذا باهم مخلوط و ممتزج شده، سپس در معده پخته می‌شوند، صاف و پاک شده، به خون تبدیل می‌شوند. سپس در مرحله بعد وقتی خون به مراحل خلوص بیشتری رسید، روح بخاری از این خون صافی شده به وجود می‌آید. (انصاری شیرازی، ۱۳۸۵ ش، ج ۴، ص ۲۵۶)

با توجه به تعریفی که از روح حیوانی و نفسانی آوردیم، مشخص می‌شود که با نفس متفاوت است؛ زیرا طبق بیان علامه، نفس در معنای سوم فقط مختص روح انسان است و برای غیر انسان‌ها کاربرد ندارد. حتی روح نفسانی به دلیل این که ماده آن روح حیوانی است از نفس تمایز می‌شود.

روح بخاری نیز در انجام دادن افعال منسوب به آن صرفاً عمل واسطه‌گری میان نفس و بدن را انجام می‌دهد و هیچ‌گونه جنبه صدوری در وی وجود ندارد. این روح هر کاری را که انجام می‌دهد فقط به واسطه نفس است؛ بنابراین باید اولاً بین روح و نفس فرق قائل شد و ثانياً جنبه صدوری افعال را به نفس نسبت داد نه به روح بخاری. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۲۵۱)

از میان معانی یادشده، آنچه در این تحقیق استفاده می‌گردد نفس به معنای روح، حقیقت شیء و کنه و ذات آن است؛ زیرا از منظر فلاسفه، حقیقت و هویت انسان را گوهری به نام نفس تشکیل می‌دهد که باعث حرکت و ادراک، احساس و انفعالات نفسانی او می‌گردد.

مفهوم شناسی تجرد نفس

کلمه تجرد، اسم مفعول از تجربید و به معنای برهنه شدن است:
«التجرد: التعرى و منه تجرد لاحرامه؛ تجرد كرد برای احرامش»؛ یعنی از لباس‌های دوخته شده برهنه شد. (طربی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۲۴)

مفهوم مجرد در اصطلاح فلاسفه، آن است که نه محل جوهری است، نه حال در جوهری و نه مرکب از این دو (جرجانی، بی‌تا، ص ۸۷)؛ اما این تعریف کامل و دقیق نیست؛ زیرا با این بیان، جوهر جسم از تجرد خارج می‌شود اما امور جسمانی مانند اعراض جسم خارج نمی‌شوند. تعریف کامل‌تر را میرداماد بیان می‌کند:

«مجرد، موجودی است که نه جسم باشد و نه لوازم جسم را داشته باشد. لوازم جسم عبارتند از: بودن در مکان، وضع، جهت، بعد، بودن در زمان و وقت، حد و امتداد داشتن؛ بنابراین تجرد نفس به این معناست که نفس، نه جسم است و نه لوازم جسم را دارد». (میرداماد، بی‌تا، ص ۱۶۷)

مجردات بر دو قسمند: نخست مجرداتی که ذاتاً و فعلآً مجردنده مانند عقول و دیگر، مجرداتی که ذاتاً مجردنده و فعلآً مانند نفووس انسانی و فلکی. (سجادی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۴۴۲)
تجرد نفس انسانی، جزء مهم‌ترین مسائلی است که فیلسوفان بزرگ مسلمان به آن

پرداخته‌اند و هر کدام به‌نوعی، تجربه نفس را ثابت کرده‌اند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا علاوه بر آوردن حدود ده دلیل در المباحثات و در «علم النفس» کتاب شنا، پنج دلیل نیز در کتاب الاشارات والتنصیبات، بر اثبات تجربه نفس آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۶۳-۲۸۵). محمد غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه، یازده برهان بر اثبات مجرد بودن نفس انسانی از طریق تجربه عقلانی آورده است (غزالی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۱۵-۲۲۰). محقق طوسی در کتاب اخلاق ناصری و همین‌طور در کتاب تجربه‌الاعتقاد، هفت دلیل بر اثبات تجربه نفس ذکر می‌کند و شارح فاضل آن، علامه حلی آن‌ها را شرح نموده است (طوسی، ۱۳۶۰ ش، ص ۵۳؛ طوسی، ۱۳۵۱ ش، ص ۲۵۷-۲۵۴). حکیم الهی ملاصدرا شیرازی در کتاب اسفار اربعه، یازده دلیل را به‌طور مشروح درباره تجربه نفس انسانی آورده و درباره آن‌ها بحث و بررسی کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳)

بنا بر هر یک از اقوال درباره تجربه نفس، نوعی از معاد قابل تبیین است. اگر آن را مجرد صرف بدانیم فقط معاد روحانی قابل اثبات است؛ آن‌چنان‌که ابن‌سینا بر این نوع از معاد برهان اقامه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ ق، ص ۴۲۳)؛ اما اگر تجربه نفس را آن‌چنان‌که صادرالمتألهین اثبات کرده، تجربه بزرخی یا مثالی بدانیم، نوعی از معاد جسمانی هم قابل اثبات است که نقل هم آن را تأیید می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ ش، ج ۳، ص ۴۸۶)

طبق مذهب علمای امامیه، خداوند برای ارواح انسان‌ها پس از مرگ «قالب‌هایی» مانند قالب دنیوی قرار می‌دهد که با آن در عالم بزرخ متنعم هستند هرچند بدن دنیوی آن‌ها در زیر خاک مدفون شده باشد. (طبری، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۰۴) از آیات قرآن نیز می‌توان تجربه نفس را استدلال نمود؛ برای نمونه در آیه *وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بِلْ أَحْياءٌ وَلَكِن لَا تَشْعُرُونَ*(بقره / ۱۵۴)، موضوع بقای روح و زندگی بزرخی انسان‌ها (زندگی پس از مرگ و قبل از رستاخیز)، بهروشنی اثبات می‌شود و پاسخ صریحی است به کسانی که می‌گویند قرآن به مسئله بقای روح و زندگی بزرخی اشاره‌ای نکرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۵۲۴)

منظور از «احیاء» این است که شهیدان نزد خدا زنده‌اند و روحشان از نعمت‌هایی که

خداوند روزی آنان کرده، بهره‌مند می‌شود و آرامش و سروری به آنان دست می‌دهد، همان‌طور که آتش هر صبح و شام بر ارواح آل فرعون فرود می‌آید و بر آنان درد و رنج وارد می‌سازد. (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۹۲)

تجرد نفس از جمله موضوعاتی است که تقریباً در میان مفسران و فیلسوفان مسلمان امری قطعی و یقینی است. لذا بیان دیدگاه‌های علامه طباطبائی و فخر رازی در این قسمت بیان می‌گردد.

تجرد نفس از دیدگاه تفسیری فخر رازی

برای بیان دیدگاه فخر رازی درباره تجرد نفس، چند احتمال مطرح است:

۱. قائل به تجرد نفس نیست؛ زیرا در شرح الاشارات والتنیهات ظاهرآ با ابن‌سینا جدل می‌کند و برهان ابن‌سینا مبنی بر «برهان عدم توازن میان نفس و بدن» را دارای اشکال می‌داند. (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷-۵۹)

۲. احتمال دوم، این که مدلول آیات قرآن کریم را تنها دال بر مغایرت نفس و بدن بداند و تجرد نفس را اثبات نکند. به بیانی دیگر، وی در احتمال دوم معتقد است، انسان فقط همین بدن مادی نیست بلکه جوهری دارد که اگرچه این جوهر مجرد نیست، با همین بدن مادی نیز فرق می‌کند. حال این جوهر می‌تواند تمام انسان یا جزء او باشد.

برخی از فخرشناسان، این برداشت را تأیید می‌کنند؛ مثلاً زرکان برداشت خود را از

کتاب المطالب العالیه این گونه می‌نویسد:

«آنچه فخر رازی ارائه می‌دهد، آنقدر که دلالت می‌کند که انسان نفسی دارد که غیر از بدن ظاهر است، بر تجرد نفس دلالت نمی‌کند. در غیر این صورت می‌توانست ادعا کند که این ادله، تجرد نفس را اثبات می‌کند.» (الزرکان، ۱۳۸۳ ق، ص ۴۷۷)

۳. به پیروی از فلاسفه، به تجرد نفس قائل است.

عنوانین فصولی که فخر رازی از ادله نقلی می‌آورد ظاهرآ عبارت تجرد نفس را ندارد و مشخص نمی‌شود که او در این عنوانین ادله تجرد نفس را آورده است یا فقط مغایرت نفس و بدن را مطرح کرده؛ اما از قرینه‌هایی در دیگر مطالب فخر می‌توان فهمید که مقصود او از

اثبات نفس، نفس مجرد است. برای نمونه، در فصل چهارم از کتاب *النفس والروح*، با عنوان بحث از ماهیت جوهر نفس و در فصل ششم از مقاله دوم جزء هفتم *المطالب العالية* با عنوان دلایل قوی معتبر در اثبات نفس، دلایلی را مبنی بر اثبات غیریت نفس از بدن می‌آورد و پس از دلیل هفتم می‌نویسد:

«پس این است شرح همه دلایل قوی در اثبات تجربه نفس».

بنابراین می‌توان فهمید که هرگاه فخر رازی از نفس بدون قرینه صحبت می‌کند، منظورش همان نفس مجرد مورد تأیید فیلسوفان است و منظور او از غیریت نفس از بدن، همان تجربه نفس است. (ذاکری، بی‌تا، ص ۱۹۰)

فخر رازی در کتاب *الاربعین* نیز به صراحت، نفس را مجرد از ماده دانسته، می‌نویسد: «نفس جوهر مجرد است و همان طور که حکماً گفته‌اند: نفس، جسم نورانی شفافی است که در بدن سریان دارد و زمانی که بدن فاسد شود، اجسام شفاف نورانی از بدن جدا می‌شوند؛ اگر از سعادتمندان باشد، به عالم افلاک و انوار می‌رود؛ ولی اگر از شقاوتمندان باشد، به پرتگاه‌ها و تاریکی‌ها خواهد رفت. (فخر رازی، ۲۰۰۹، م، ج ۲، ص ۵۵)

تفسران برای اثبات تجربه نفس، به آیات قرآن کریم تمسک می‌کنند؛ از جمله آیه **النَّارُ يُعَرِضُونَ عَيْنَهَا غُدُوا وَ عَيْشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَذْخِلُوا إِلَى فِرَّعَةٍ عَوْنَ أَشَدَ الْعَذَابَ** (غافر/۴۶)، اشاره دارد به انسان‌هایی که در این آیات از آن‌ها صحبت به میان آمده است که پس از مرگ این بدن، باقی‌اند، زنده‌اند و لذت و الم را درک می‌کنند. (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۲۴، ص ۴۶)

فخر رازی در *مطالب العالية*، استدلال کامل‌تری را بیان می‌کند و می‌نویسد:

«هر خبری که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و آسایش و رسیدن اهل معصیت به عذاب باشد، مبتنی است بر این که نفس غیر از بدن است و با مرگ بدن نمی‌میرد و پس از مرگ مدرک عاقل و دارای فهم باقی می‌ماند و به دلیل آیات و روایاتی که از رسیدن سعادتمندان به منازل نیکی‌ها و شقاوتمندان به درکات و مهلكات حکایت می‌کنند بیرون از شماره‌اند، دلایل نقلی غیریت نفس از بدن نیز بیرون از شماره است». (فخر رازی، ۱۴۰۷، ق، ج ۷، ص ۱۳۵ - ۱۳۶)

تفسران به اقتضای آیه *وَهُوَ الْتَّاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرِسِّلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَقَّتُهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُقْرَءُونَ * ثُمَّ رُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَانُهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ*(انعام / ۶۱-۶۲) بیان می‌کنند: انسان‌ها بعد از مرگ زنده‌اند که خداوند می‌تواند اعمال آنان را محاسبه کند؛ بنابراین انسان فقط روح است و حال آن که آن روح باقی است، پس واجب است انسان هم باقی باشد؛ در حالی که جسم او مرده است و این دلیل، از واضح‌ترین دلایل غیریت نفس با بدن است. (همان، ص ۱۳۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۶)

گویا فخر رازی، اولین کسی باشد که به آیه روح برای تجرد نفس استناد کرده است.

وی در ذیل آیه می‌نویسد:

«خداوند عالم ارواح را از عالم اجساد و سپس امر را از عالم اجساد جدا می‌کند و این به معنای آن است که امر عاری از حجم و مقدار است؛ چنان که در آیه *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا*(اسراء / ۸۵)، اذعان دارد که روح از عالم امر است. به عبارت دیگر، جوهر روح از عالم امر و فاقد از مقدار، حجم و مکان است».

(فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶)

با این استدلال، مشخص می‌شود که فخر رازی دلالت آیه را بر تجرد نفس می‌داند؛ زیرا فقط جسم بودن را از آن بر نمی‌دارد، بلکه صفات جسم را نیز از آن رفع می‌کند و این همان تجرد است. استناد به آیه ۸۵ سوره اسراء، تفسیری خاص از آیه را می‌طلبد. فخر از آیه *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ*(اعراف / ۵۴)، تفکیک عالم خلق (اجساد) از عالم امر (روحانیت) و از آیه *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*(یس / ۸۲)، ماهیت عالم امر، یعنی مادی نبودن و تجرد آن را می‌فهماند. (جهنمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۰)

وی در تفسیر آیه *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثِيَا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ*(اعراف / ۵۴) می‌گوید:

«*أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ*، تقسیم ما سوی الله به عالم خلق و امر را می‌گوید. خلق همان تقدیر است؛ بنابراین هر چه جسم است، مقدار معین و محدودی دارد و از جهان خلق است و هر چه بدون مقدار و حجم است، مختص عالم امر و ارواح می‌باشد. همانا دلالت آیه این

است که ستارگان و افلاکی که در جهان آفرینش هستند، از عالم امر، ملکی (فرشته‌ای) مخصوص دارند».

وی برداشت خود را مطابق روایاتی می‌داند که بنا بر آن‌ها، ملائکه موقع غروب و طلوع، ماه و خورشید را حرکت می‌دهند؛ بنابراین فخر، اذعان می‌کند عالم خلق، مسخر خداست و عالم امر، در تدبیر خدا و استیلای روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)

فخر رازی برای اثبات تجربه روح در تفسیر مراحل خلقت انسان در آیه *فَإِذَا سَقَيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* (حجر/۲۹)، تفاوت تسويه (شکل دادن اجزا و تعدیل مزاج) و دمیدن روح را مطرح می‌سازد. خداوند متعال دمیدن روح را به خود نسبت می‌دهد. این مطلب نشان می‌دهد که روح، جوهری شریف است و از جنس بدن مادی نیست (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۶). او در ذیل این آیه در تفسیر کبیر همین استدلال را مطرح می‌کند:

«از آنجاکه خدا نفح روح را از تسويه اعضا تمیز می‌دهد و روح را به خودش اضافه می‌کند، آیه دال بر این است که جوهر روح، معنایی غیر از جوهر بدن دارد.» (همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴)

خداوند در آیات کریمه *وَنَفَسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا * فَاللهُمَّ هَمَّا فُجُورَهَا وَ تَقْوَتَهَا* (شمس/۷ و ۸)، به وجود نفسی اذعان می‌کند که موصوف به ادراک (الهام) و تحریک (فجور و تقوا) است. به دلیل این که انسان، شیء واحدی است که موصوف به ادراک و تحریک است؛ چنان‌که بدن نمی‌تواند در آن واحد، موصوف به ادراک و تحریک باشد، جزئی از آن هم نمی‌تواند موصوف به همه ادراکات و تحریکات باشد. (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۷-۴۶؛ همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۳۶۰)

همچنین از آیه شریفه *إِنَّا خَلَقْنَا الْأَنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ تَبَتَّلَتِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* (دھر/۲) همین برداشت می‌شود. در این آیه انسان آزمایش می‌گردد و نسبت به تکالیف خود آزموده می‌شود. همچنین این انسان دارای سمع و بصر است. علم یقینی می‌گوید: این تکلیف برای کل بدن یا اجزای آن نیست بلکه از آن نفسی است که در آن

تصرف می‌کند و در کل بدن و همه اجزای آن حضور دارد. (فخر رازی، ۲۰۰۹، م، ص ۴۸؛ همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۰۴)

با تأمل در آیه *وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنفُسُهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* (حشر / ۱۹)، اشاره می‌شود که هیچ فرد عاقلی خودش، خودش را از یاد نمی‌برد؛ بنابراین فراموشی در این بحث، فراموشی بدن و ماده محسوس نیست؛ بلکه فراموشی نفس انسان است که چیزی غیر از بدن مادی است. (خادم جهرمی و سعیدی مهر، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۳)

فخر رازی نیز در این آیه، «نفسهم» را به معنای «خودشان» می‌گیرد و در تفسیر این آیه دو احتمال را بیان می‌کند:

حق خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد؛

۲. خدا سختی‌هایی از روز قیامت را به آن‌ها نشان داد که در آن سختی‌ها خودشان را

فراموش کردند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۵۱۱)

وی در تفسیر آیه *وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُسِدُّ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيِّعُ بِحَمْدِكَ وَتُقْدِسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* (بقره / ۳۰) معتقد است: لازمه این که انسان بر اساس این آیه کریمه خلیفه خدا باشد، این است که به جهان و آنچه در آن است دانا باشد تا بتواند در آن تصرف کند. پس خلیفه باید موصوف به آگاهی و فعل باشد. در آیه بعدی: *وَ عَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالُوا أَنَّبِئُونِي بِإِسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* (بقره / ۳۱) نیز منظور از اسماء، حقایق است و علاوه بر این، دلالت دارد بر این که همان موجودی که خلیفه است باید به جهان غیب و ملکوت نیز علم داشته باشد. مجموع بدن یا عضوی از بدن جوهری نیست که مجموعه این صفات را بتواند حمل کند. پس جوهر انسان ذاتاً چیزی غیر از مجموع و هر یک از اعضای بدن است. (همان، ۲۰۰۹ م، ص ۴۹-۵۰)

تجرد نفس از دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی

تجرد نفس به این معناست که نفس امری وراء بدن است و حکمی غیر از حکم بدن و سایر ترکیبات جسمانی را دارد. برای نفس نحوه‌ای از ارتباط با بدن مطرح است و تدبیر نفس

به واسطه شعور و اراده و سایر صفات ادراکی است. تشخّص نفس به بدن نیست و با مرگ بدن نمی‌میرد و با انحلال بدن و از بین رفتن اجزا بدن فانی نمی‌شود. (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳)

علامه طباطبائی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، درباره تجربه نفس یا نفس مجرد از ماده استدلال کرده و از آن جانبداری نموده و به مناظره با منکران آن، یعنی ماده‌گرایان برخاسته و توجیه آن‌ها را ناموجه و بی‌اساس دانسته است. استدلال علامه بر خود آگاهی یا علم نفس به خود مبنی است که از علم روان‌شناسی نیز می‌توان تأییدی برای آن یافت. این استدلال او از جهت مبانی، با استدلالی که در تفسیر المیزان بیان نموده مشترک است اما نحوه تقریر آن اندکی تفاوت دارد. در این استدلال علامه از چهار شیوه بهره برده که عبارتند از:

۱. از راه انتساب، یعنی انسان همه ادراکات خودش را به خود نسبت می‌دهد.
۲. از راه وحدت، به این معنا که هر کسی در می‌یابد در همه زمان‌ها، گذشته و حال، شخصیت واحد و یگانه‌ای دارد.
۳. از راه عینیت، یعنی هر انسانی تشخیص می‌دهد که خود عین همانی است که بوده است.

۴. از راه ثبات، یعنی انسان می‌فهمد که هیچ‌گونه دگرگونی در او حاصل نشده است؛ بنابراین از روش‌های فوق به تبیین نظریه تجربه نفس می‌پردازد و به ایرادات مخالفان پاسخ می‌دهد. (همان، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۱۲۶)

علامه در باریه الحکمه نیز می‌نویسد:

«نفس ذاتاً مجرد است و فعلاً متعلق به آن است. نفوس انسانی عاقله مجرد از ماده و جوهر نند؛ زیرا صورت برای نوع جوهری‌اند و صورت جوهری، جوهر است». (همان، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۷۶)

همان‌طور که بیان شد نظر علامه، مجرد بودن نفس است، ولی نوع بیان وی در تفسیر شریف المیزان متفاوت است. تدبیر در بعضی آیات قرآن در این تفسیر، روشن می‌سازد که نفس آدمی موجودی است مجرد، ماورای بدن و احکامی غیر از احکام بدن و هر مرکب

جسمانی دیگر دارد؛ خلاصه موجودی است غیرمادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد؛ بلکه با بدن ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و بدن را به وسیله شعور، اراده و سایر صفات ادراکی، اداره می‌کند. (همان، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۲۸)

علامه با عنایت به آیه *وَلَوْ تَرِي إِذَا الْمُجْرِمُونَ نَاكُسوْ رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَقَّتَا أَبْصَرُهَا وَسَمِعُتَا فَارِجَعْتُنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ* (سجده ۱۲)، معتقد است که انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بد و پیدایشش، صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلق‌تی دیگر کرد که در آن خلقت، انسان دارای شعور و اراده گشت. کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زنند نیازمند است. پس معلوم شد که روح، جسمانی نیست؛ زیرا موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست. (همان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۶، ص ۲۵۳)

همچنین در آیه *ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَّقَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ* (سجده ۹-۱۱) در آیه قبل و ابتدای این آیه، سخن از خلقت بدنی و تسویه قامت انسان است که پس از استوای او نفح روح در درون او توسط حق متعال انجام می‌شود. این نشئه جدیدی که بدن بعد از استوا دریافت می‌کند، جنبه روحانی و تجردی اوست (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۱). اضافه روح به خدا، اضافه تشریفی است یعنی روح مفید و بالرزش و شریف؛ از حیث این که اگرچه انسان از بعد مادی، از خاک و آب به وجود آمده، از جهت معنوی و روحی، روح خدا را حمل می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۳، ص ۱۰۸)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه *فَالْيُومَ تُنْجِيَكَ بِيَدِنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَفَّكَ آئِهَ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ* (یونس: ۹۲) می‌گوید:

«"تنجیه" به بدن فرعون، دلالت دارد؛ بنا بر این که فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب آن را از دست داده و آن چیزی که نامش "فرعون" بوده و

بدن، بدن او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هر کس، آن را می‌گیرد؛ هم چنان که در آیات ذیل فرموده: *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا* (زمر / ۴۲)، *قُلْ يَتَوَفَّ أَكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِلَ بِكُمْ* (سجده / ۱۱) و این نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او به «من» و «این جانب» خبر می‌دهد و همین «من» است که انسانیت انسان به وسیله آن تحقق می‌یابد. همان است که در ک می‌کند و اراده می‌نماید و افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست؛ البته ابزار کار نفس در کارهای مادی او؛ و اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن کارهای خود را انجام می‌دهد و از آنجاکه نفس و بدن باهم متحلند، نام نفس را به بدن هم اطلاق می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)

تفسران در ذیل همین آیه، روایتی از امام باقر (ع) نقل نموده‌اند که هیچ کس نیست بخوابد مگر آن که نفس او به آسمان عروج نماید و روح او در بدنش باقی ماند و بین آن دو رشته‌ای مانند شعاع خورشید موجود است. پس اگر خداوند، قبض ارواح را اذن دهد روح، نفس را اجابت می‌کند و اگر خدا در رد روح اذن دهد نفس، روح را اجابت می‌کند. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۵۰۰)

علامه از آیه *وَاصْبِرْ فَتَسْكَعَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْفَقَادَةِ وَالْغَشِّيِّ يُمِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا* (کهف / ۲۸)، غفلت از خویشتن را دلیلی بر تجرد نفس می داند؛ زیرا بی شک ما در خود، معنایی و حقیقتی می یابیم و مشاهده می کنیم که از آن معنا و حقیقت به «من» تعبیر می شود. باز بی شک هر انسانی در این درک و مشاهده، مثل ماست. من و تمامی انسانها در این درک، حتی در یک لحظه از لحظات زندگی مساوی هستیم و شعورمان از آن غافل نیست. مادام که شعورمان کار می کنند، متوجهیم که من منم و هر گز نشده که خودمان را از یاد ببریم (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۱۷۹). پس معلوم می شود نفس، غیر از بدن است؛ نه همه آن است و نه جزئی از اجزای آن و نه خاصیتی از خواص آن؛ نه آن خواصی که برای ما

محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز در ک نشده است؛ برای این که همه این نامبرده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم به تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ‌یک از این احکام را نمی‌پذیرد، پس نفس به هیچ‌وجه مادی نیست. (همان، ج ۱، ص ۵۵۱)

نفس برخلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیلند، تغییری ندارد و از این‌رو، مادی نیست. هر کس که به خود مراجعه کند، درمی‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است. علامه از آیه *إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ مَا يَقُولُ حَتَّىٰ يَعْلَمُ وَمَا يَأْنَفُسِهِمْ*(رعد / ۱۱)، عدم تغییر نفس را تفسیر می‌نماید و به تجرد نفس اشاره می‌کند.

(همان، ج ۱، ص ۳۶۵)

از برخی سخنان علامه طباطبائی، دلیل دیگر را می‌توان برداشت کرد که عبارت است از این که انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس ممکن نیست. به تعبیر دیگر، علم انسان به خود تنها از طریق نفس صورت می‌گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست (نصیری، بی‌تا، ص ۱۵)؛ بنابراین از تمام مطالب یادشده، درمی‌یابیم که علامه هم در کتب فلسفی و هم در تفسیر المیزان، به تجرد ذاتی نفس از هاده قائل است ولی در مقام فعل، تعلق به هاده را می‌پذیرد.

وجوه اشتراک دیدگاه تفسیری دو اندیشه‌ور در مورد تجرد نفس

در بیان وجود اشتراک این دو فیلسوف بزرگ باید گفت: هر دو به تجرد نفس قائل هستند ولی تفاوت در نحوه اثبات آن است. فخر رازی در آثار خود، از تجرد نفس با این عنوان، سخنی بیان نکرده بلکه در آثارش هرچه هست به غیریت نفس و بدن اشاره می‌کند. به همین دلیل است که برخی از متفکران، به اشتباه تصور می‌کنند که نظر فخر درباره تجرد نفس خشی است و هیچ عقیده‌ای را در این‌باره بیان نمی‌کند و تنها درباره غیریت نفس از بدن نظریه دارد (الزرکان، ۱۳۸۳ ق، ص ۴۷۷). با بررسی‌های انجام‌شده، مشخص شد منظور فخر از عدم این‌همانی نفس و بدن همان تجرد نفس است؛ متنها در آثار و آرائش، از ذکر این عنوان

خودداری نموده است. پس فخر رازی و علامه طباطبایی، هردو به تجربه نفس قائلند و فخر رازی هر جا از غیریت نفس از بدن اذعان دارد یعنی تجربه نفس را مطرح می‌نماید. او نفس را جوهری مجرد می‌داند و مانند حکما، قائل است که نفس، جسم لطیف شفافی است که در بدن سریان دارد و زمانی که بدن فاسد گردد نفس از بدن جدا می‌شود؛ اگر اهل سعادت باشد، به عالم افلاک و انوار می‌رود ولی اگر از شقاوتمندان باشد، به پرتگاههای هلاکت می‌افتد. (فخر رازی، ۲۰۰۹، م، ج، ۲، ص ۵۵)

در بیان وجود اشتراک این دو مفسر می‌توان گفت که هر دو برای اثبات تجربه نفس، به آیاتی همچون: انعام/۶۱، اسراء/۸۵، سجاده/۱۲-۱۱ و یونس/۹۲ استناد می‌کنند. تمامی آیاتی که در بیان رسیدن اهل طاعت به خیرات و اهل معصیت به عذاب است، بر غیریت نفس از بدن دلالت دارد که با مرگ، بدن نمی‌میرد و پس از مرگ، مدرک عاقل و دارای فهم باقی می‌ماند. (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۳۲؛ همان، ۲۰۰۹، م، ج ۵، ص ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)

وجوه افتراق دیدگاه تفسیری دو اندیشه‌ور در مورد تجربه نفس

از نظر فخر رازی، نفس مجرد از ماده است و با آیاتی که بیان شد، مشخص می‌گردد بر غیریت نفس از بدن تکیه دارد اما برای نفس، تفاوتی میان مقام فعل و ذات در نظر نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، نفس را برای بدن مادی و در مقام انجام دادن افعال مادی، غیرمادی می‌داند؛ زیرا در آثارش تمایزی میان آنها قائل نشده و فقط به جدا بودن نفس از بدن اشاره کرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد فخر رازی فقط به تجربه نفس قائل است و برای بدن جسمانی، نفسی مجرد و غیرمادی در نظر می‌گیرد. (فخر رازی، ۲۰۰۹، م، ج ۵، ص ۴۶)

اما علامه طباطبایی، به خوبی این مسئله را تبیین می‌نماید. از نظر وی، تجربه نفس به این معناست که نفس ذاتاً مجرد و فعلاً متعلق به ماده است. علامه در تمامی آثار خود همین بیان را از تجربه نفس بیان نموده، اما اصول و مبانی استدلال خود را در کتابهای مختلفش، به گونه‌ای متفاوت بیان کرده است. او در تدبیری که در آیات قرآن در تفسیر المیزان دارد، نفس را موجودی غیرمادی می‌داند که طول و عرض ندارد و در بدن نمی‌تواند بگنجد. علامه با عنایت

به آیات سجده ۱۱-۱۲، یونس ۴۲، زمر ۲۸ و ..., تجرد نفس را اثبات نموده است. از بیان و تفسیر آیاتش، معلوم می‌شود که نفس غیر از بدن است و برخلاف همه مادیات که متغیر و متبدلند، هیچ تغییری در آن راه ندارد. به گفته علامه، علم به خویشن یکی از دلایل اثبات نفس است؛ زیرا علم انسان به خود تنها از طریق نفس انجام می‌گیرد و نمی‌توان آن را به بدن نسبت داد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ همان، ج ۶، ص ۱۷۹)

بحث و تحلیل

از آنجایی که عبارات فخر رازی در برخی از نصوص، بر تجرد نفس دلالت می‌کند (فخر رازی، ۲۰۰۹ م، ج ۲، ص ۵۵؛ همان، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۳۴-۱۳۵)، میان تجرد نفس در مقام ذات و فعل، هیچ گونه تمایزی قائل نشده است. وی در برخی از کتب خود، نفس را جوهری لطیف و غیر جسمانی و حتی اوصاف جسم را از آن مبرا می‌داند ولی میان نفسی که در کنار بدن مادی قرار می‌گیرد و نفسی که پس از جدایی از بدن وجود دارد، فرقی قائل نمی‌شود (همان، ۲۰۰۹ م، ج ۵، ص ۴۶). همچنین ادعا می‌کند: عالم خلق مسخر خداست و عالم امر در تدبیر خدا و استیلای روحانیت بر جسمانیات به تقدیر خداست (همان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲)؛ بنابراین از تحلیل ادعای وی فهمیده می‌شود که نفس را در هر حالت، مجرد از ماده می‌داند.

متأسفانه سکوت فخر رازی در مسأله تجرد نفس، نه تنها امثال زرکان را دچار سوءبرداشت می‌کند، بلکه عدم توضیح فخر در بیان نوع تجرد نفس در مقام ذات و فعل، از مجرد بودن نفس، به طور کلی حکایت می‌کند؛ زیرا در میان تمام آثار فخر رازی، هیچ گونه مطلبی مبنی بر تمایز در این دو مقام نیست؛ حتی شاید بتوان گفت با ادعاهای عجیب و دور از ذهنی که فخر رازی مطرح می‌نماید، تقدیر خداوند را مسبب رابطه نفس در مقام فعل با بدن می‌شمارد که باطل بودن این ادعا کاملاً آشکار است و نیازی به آوردن برهان ندارد. نکته اصلی و مهم مقاله در این است که نه تنها اثبات کرد فخر رازی به تجرد نفس قائل است بلکه با دلایل متقنی که علامه طباطبایی مطرح می‌نماید، نظر فخر رازی درباره تجرد

نفس چه در مقام ذات و چه در مقام فعل را نقد نموده و بیان علامه را در این خصوص به عنوان نظر مرجح بیان کرده است.

علامه در بدا^{یه الحکمه} مطرح می‌کند که نفس ذاتاً مجرد از ماده و فعلاً متعلق به ماده است. نفوس انسانی عاقله مجرد از ماده و جوهرنده؛ زیرا صورت برای نوع جوهری‌اند و صورت جوهری، جوهر است (طباطبائی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۷۶). در تفسیر شریف المیزان نیز معتقد است که نفس موجودی است غیرمادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می‌گنجد؛ بلکه با بدن ارتباط و علقه‌ای دارد و یا به عبارتی با آن متحد است و به وسیله شعور، اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می‌کند (همان، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۲۸)؛ اما همین نفس است که افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست. البته بدن، ابزار کار نفس در کارهای مادی است؛ اما در کارهای معنوی، نفس کارهای خود را بدون حاجت به بدن انجام می‌دهد (همان، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین از تحلیل بیان علامه، مشخص می‌شود که نفس در مقام فعل، متعلق و نیازمند به ماده است. علامه با دلایل یادشده، اثبات می‌نماید، نه تنها نفس مجرد است بلکه میان تجربه آن در ذات و فعل، تفاوت وجود دارد. لذا با ادله متقن و معتبر، نظر فخر رازی تحلیل و نقد شد و به دلیل استواری کلام علامه طباطبائی، نظر ایشان به عنوان نظر مرجح پذیرفته می‌شود.

نتیجه

تجربه نفس، از جمله موضوعات مبنایی در بحث انسان‌شناسی است؛ زیرا اگر بتوان رابطه نفس و بدن را به طور دقیق بیان کرد، بسیاری از دغدغه‌های ذهنی بشر حل می‌شود. در این میان، مطالعه تطبیقی- انتقادی بین دیدگاه‌های فخر رازی و علامه طباطبائی درباره تجربه نفس بسیار دارای اهمیت است. از آنجایی که در آثار فخر رازی هیچ بیانی درباره تجربه نفس پیدا نمی‌شود، بسیاری از فیلسوفان، نظر وی را در این زمینه خنثی و مسکوت قلمداد کرده‌اند؛ در حالی که با مطالعه و تحلیل درباره رابطه نفس و بدن می‌توان دریافت که وی به تجربه نفس قادر است اما در بیان آن به دلایلی اهمال‌گویی کرده است. او نفس را جوهری نورانی می‌داند

که با فاسد شدن بدن، از آن جدا شده، مراتب ترقی و یا سقوط را طی می‌نماید؛ اما علامه طباطبائی، آشکارا به بیان تجرد نفس پرداخته و در ذیل آیات مربوطه به شکل دقیق، نفس را مجرد از ماده دانسته که با مرگ بدن نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه به حیات خود ادامه خواهد داد. اگر نفس انسان در دنیا به ملکات رسیده باشد، در آخرت اهل سعادت است و اگر در دنیا به نعمات نائل شده باشد، در آخرت اهل شقاوت خواهد شد.

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ ق)، الاشارات و التسبیحات، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران: بیجا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵ ق)، الشفاء: الطیعیات، تحقیق جورج قنواتی و سعید زائد، القاهره: المکتبه العربيه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش)، النفس فی كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بیتا)، مقامیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مکتبه المصطفی و اولاده.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ارسطو (۱۳۷۸ ش)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
- الجوهري، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۸ ق)، الصحاح، تحقیق: شهاب الدین ابو عمر، بیروت: دارالفکر.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۵ ش)، دروس شرح منظمه، قم: بوستان کتاب.
- ایجی، عضدالدین و میر سید شریف جرجانی (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، قم: الشریف رضی.
- بدوی، عبد الرحمان (۱۹۸۴ م)، موسوعة الفلسفه، بیروت: موسسه عربیه الدراسات والنشر.
- بوستانی، فؤاد افراهم (۱۳۷۵ ش)، فرهنگ ابجده، تهران: اسلامی.
- تهانوی، محمد بن علی (۱۹۹۶ م)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ثقفی تهرانی، میرزا محمد (۱۳۸۳ ش)، تفسیر روان جاوید، قم: برهان.
- جرجانی، علی بن محمد (بیتا)، التعیریفات، تهران: ناصرخسرو.
- جوینی، الملک (۱۴۱۶ ق)، الارشاد الی قوایع الادله فی اول الاعتقاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷ ش)، سرح العینون فی شرح العینون، قم: بوستان کتاب.
- خادم جهرمی حامد و محمد سعیدی مهر، «ادله تجربه نفس از دیدگاه فخر رازی» (پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش)، مجله پژوهش‌های معرفت‌شناسی، شماره ششم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ذکری، مهدی، «ادله قرآنی فخر رازی بر تمایز نفس از بدن و تجربه آن» (بیتا)، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره اول.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
- الزرکان، محمد صالح (۱۳۸۳ ق)، فخرالدین رازی و ارائه الكلامیه و الفلسفیه، بیروت: دارالفکر.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹ ش)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان (۱۴۰۴ ق)، الدرالمثور فی تفسیر المأثور، قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۳۷ ش)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تهران: افست.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: محمّلباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴ ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدری.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۱ ش)، بدایه الحکمه، مترجم: علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا)، حیا ما بعد الموت، عراق: انتشارات العتبه الحسینیه المقدسه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالعرفه.
- طربی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰ ش)، اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۱ ش)، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۳ ش)، مقاصد الفلسفه، ترجمه محمد خزانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹ م)، الأربعین فی اصول الدین، محمود عبدالعزیز محمود، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷ ق)، المطالب العالیة، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت: دارالكتاب العربي.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹ م)، النفس و الروح شرح قواهما، تحقیق، محمد صغیر حسن المعصومی، قاهره: مکتبة الثقافة الدينيه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۷۶ م)، تفسیر کبیر، بی‌جا، دارالجامعات المصريه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ ق)، شرح عيون الحکمه، تحقیق: احمد حجازی سقا، بی‌جا، موسسه الصادق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، شرح الاشارات والتسبیحات، بی‌جا، مکتبه آیت الله مرعشی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
- فیض کاشانی، ملام محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصلدر.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش)، *التحقيق في كلمات القرآن*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

معین، محمد (۱۳۸۱ ش)، *فرهنگ معین*. تهران: انتشارات معین.

مکارم شیرازی و همکاران، ناصر (۱۳۷۹ ش)، *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*. تهران: دارالكتاب الاسلامیه.

منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷ ش)، *اخلاق در اسلام*. تهران: سایه.

میرداماد، محمدباقر (بی‌تا)، *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.

نصیری، منصور، «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبائی» (بی‌تا)، مجله تقدیم و نظر، سال پانزدهم، شماره سوم.

References

Holy Quran

- Al-Jowhari, I. (1418 AH/1997). *Al-Sihah*. Research by S. D. Abu Umar. Beirut: Dar al-fikr. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-azim*. Beirut: Sar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshoorat Muhammad Ali Beydoon. [In Arabic].
- Al-Zarkani, M. S. (1383 SH/2003). *Fakhr al-Din Razi wa ira'i al-kalamiyah wa al-falsafiyah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ansari Shirazi, Y. (1385 SH/2005). *Duroos-i sharh Manzumah*. Qom: Bustan-i Ketaab. [In Arabic].
- Aristotle (Arastoo). (1378 SH/1999). *Darbare-yi nafs*. (A. Davoodi, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Avicenna (Ibn Sina). (1375 SH/1996). *Al-Nafs fi kitab al-Shifa'* [Book of healing: metaphysics]. Research by H. Hasanzadeh Amoli. Qom: Maktabat al-Aalaam al-Islami. [In Arabic].
- Avicenna (Ibn Sina). (1395 AH/2016). *Al-Shifa': al-tabi'iyaat* [Book of healing: natural sciences]. Research by J. Qanawati & S. Zaid. Cairo: al-Maktabat al-Arabiyyah. [In Arabic].
- Avicenna (Ibn Sina). (1403 AH/1983). *Al-Isharat wa al-tanbihat* [Remarks and admonitions]. Commentary by N. D. Tusi & Q. D. Razi. Tehran: n.p. [In Arabic].
- Badvi, A. R. (1984). *Mowsu'at al-falsafeh*. Beirut: Muassasat Arabiyyah al-Derasaat wa al-Nashr. [In Arabic].
- Bastani, F. A. (1375 SH/1996). *Farhang-i abjadi*. Tehran: Islami. [In Persian].
- Dehkhoda, A. A. (1377 SH/1998). *Logatname-yi Dehkhoda*. Under the supervision of M. Moein & J. Shahidi, 2nd ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Fakhr Razi, M. (1407 AH/1987). *Al-Matalib al-'aaliyah*. (S. A. Hijazi, Trans.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1415 AH/1995). *Sharh 'uyun al-hikmah*. Research by A. Hejazi Saqa. N.P.: Muassasat al-Sadeq. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1976). *Tafsir Kabir*. N.P.: Dar al-Jameaat al-Misriyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (2009). *Al-Arba'een fi usul al-din*. M. Abdul Aziz Mahmoud. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Fakhr Razi, M. (2009). *Al-Nafs wa al-ruh sharh quwahuma*. Research by M. S. Hasan al-Masoumi. Cairo: Maktabat al-Thaqafat al-Diniyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (n.d.). *Sharh al-Isharat wa al-tanbihat*. N.P.: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1409 AH/1989). *Kitab al-‘ain*. Qom: Hejrat. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Safī*. Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Ghazali, A. H. M. (1363 SH/1984). *Maqasid al-falasefah*. (M. Khazaeli, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Hasanzadeh, H. (1387 SH/2008). *Sharh al-‘yun fi sharh al-‘Uyun*. Qom: Bustan-i Ketab. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (n.d.). *Maqayees al-lughah*. Research by M. Haroun. Egypt: Maktabat al-Mustafa and awladah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, A. F. J. (1414 AH/1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Iji, A D. & Jorjani, M. S. S. (1325 AH/1907). *Sharh al-Mawaqeef*. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Jorjani, A. (n.d.). *Al-Ta‘rifat*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Juwayni, M. (1416 AH/1996). *Al-Irshad ila qawati‘ al-adillah fi awwal al-i‘tiqad*. Annotations by Z. Amirat. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khadem Jahromi, H., & Saeedi Mehr, M. (2016). Proofs for incorporeality of the soul as viewed by Fakhr-e Razi. *The Epistemological Research*, 2(6), 65-94. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. & Et. al. (1379 SH/2000). *Al-Amthaal fi tafsir ketabillah al-munzal*. Qom: Madrasat al-Imam Ali b. Abi Taleb. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1374 SH/1996). *Tafsir Namunah*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mirdamad, M. B. (n.d.). *Al-Qabasat*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
- Moein, M. (1381 SH/2002). *Farhang-i Moein*. Tehran: Moein Publications. [In Persian].
- Muntaziri, H. A. (1387 SH/2008). *Akhlaq dar Islam*. Tehran: Sayeh. [In Persian].
- Mustafavi, H. (1368 SH/1990). *Al-Tahqiq fi kalimaat al-Quran*. Tehran: Ilmi Farhangi Publications. [In Arabic].
- Nasiri, M. (2010). Allameh Tabatabai's soul and body theory. *Naqd va Nazar (A journal of philosophy and theology)*, 15(59), 151-178. [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mofradat alfaz Quran*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1337 SH/1959). *Al-Hikmat al-muta‘aliyah fi al-asfar al-‘aqiliyat al-arba‘a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect]. Tehran: Afast. [In Arabic].
- Sajjadi, J. (1379 SH/2000). *Farhang-i istelahaat-i falsafi-yi Mulla Sadra*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Persian].
- Suyuti, J. D. A. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthour fi tafsir al-ma‘thour*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Tabari, A. J. M. (1412 AH/1992). *Jami‘ al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].

- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma‘ al-bayan fī tafsīr al-Qurān*. Beirut: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1377 SH/1998/). *Tafsīr Jawāmi‘ al-jāmi‘*. Tehran: University of Tehran & Qom Seminary Management. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1364 SH/1985). *Usul-i falsafī va ravish-i realism* [The principles of philosophy and the method of realism]. Intro and footnotes by M. Mutahhari. Tehran: Sadra Publications. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (1374 SH/1995). *Al-Mizan fī tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1378 SH/1999). *Tarjume-yi tafsīr al-Mizan*. (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (1391 SH/2012). *Bidayat al-hikmah*. (A. Shirwani, Trans.). Qom: Dar al-Ilm. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (n.d.). *Hayat ma ba‘d al-mawt*. Iraq: al-Atabat al-Husayniyyah al-Muqaddasah Publications. [In Arabic].
- Tahanavi, M. (1996). *Mowsu‘at kashshaf istilahat al-funun wa al-‘ulum*. Beirut: Maktabat Lubnan Nashiroon. [In Arabic].
- Thaqafi Tehrani, M. M. (1383 SH/2004). *Tafsīr Ravan Javid*. Qom: Borhan. [In Persian].
- Turayhi, Fakhr al-Din (1375 SH/1996). *Majma‘ al-bahrain*. Research by A. Husayni. Tehran: Farhang-i Islami Publication Office. [In Arabic].
- Tusi, N. D. (1351 SH/1972). *Kashf al-murad fī tajrid al-i‘tiqad*. Commentary by Allamah Hilli. (A. H. Sharani, Trans.). Tehran: Islamiyyah Publications. [In Persian].
- Tusi, N. D. (1360 SH/1981). *Akhlaq-i Naseri*. Tehran: Khwarazmi. [In Persian].
- Zakeri, M. (2011). Fakhr Razi’s Quranic arguments for the soul’s distinction from the body and its immateriality. *Naqd va Nazar (A journal of philosophy and theology)*, 16(61), 186-211. [In Persian].



The Effect of Rhetoric in Verses of God's Imagined Corporeality according to Interpretative and Formalist Exegetes

Muslim Lalehzari * | Javad Pourroustae ** | Muhammad Reza Shayegh ***

Received: 2022/4/30 | Correction: 2022/7/9 | Accepted: 2022/8/8 | Published: 2022/12/21

Abstract

The correct interpretation of Quranic verses, especially those with ambiguous meanings depends on the utilization of various sciences and fields among which the exegetes have always paid attention to rhetoric. Now, the main question is what is the difference between the two approaches of interpretation and formalism in assigning a role to the science of rhetoric and its techniques in understanding God's intent, especially in verses regarding imagined corporeality and its analysis? The approach of this study, which is based on literary studies and describes and analyzes the approach of the exegetes in verses regarding imagined corporeality and motion, is that in explaining this group of verses the interpretative and formalist exegetes have acted in two ways and each of them has assigned a role to rhetoric and especially to allegory in explaining and justifying their own views in the interpretation of verses especially verses of imagined corporeality and, in continuation, attention or indifference to the science of allegory as a pillar of rhetoric principles and laws has lead to the two approaches of interpretation and formalism in the exegesis of verses. Moreover, the number of literary views of the exegetes who agree with the interpretation does not arise from their different exegetic understanding of these verses; rather, the variety of rhetorical principles and laws produced from the literary views of exegetes is one of the discussions that has been argued to avoid the corporeality of God.



Keywords: rhetoric, allegory, verses regarding the imagined corporeality of God, formalist exegetes, interpretative exegetes.

* Ph.D. candidate, Comparative Exegesis, College of Theology, University of Yazd, Yazd, Iran | moslem.lalehzari@yahoo.com

** Assistant Prof., Department of Quran and Hadith Sciences, College of Theology, University of Yazd (corresponding author), Yazd, Iran | pourroustae@yazd.ac.ir

*** Assistant Prof., Department of Jurisprudence and Law, College of Theology, University of Yazd, Yazd, Iran | shayegh.mr@yazd.ac.ir

□ Lalehzara, M; Pourroustae, J; Reza Shayegh, M. (2022) The Effect of Rhetoric in Verses of God's Imagined Corporeality according to Interpretative and Formalist Exegetes. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 200-224. Doi: 10.22091/PTT.2023.7304.2010.

تأثیر بلاغت در آیات موهم جسمانیت خداوند از نگاه مفسران تأویلی و ظاهرگرا

مسلم لالهزاری* | جواد پورروستایی** | محمدرضا شایق***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۷/۰۵/۳۰ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

چکیده

تفسیر درست آیات قرآن بهویژه آیات دارای معانی متشابه، متوقف بر به کارگیری فنون و دانش‌های گوناگونی است که در این میان توجه به بلاغت همواره مدنظر مفسران است. حال سؤال اساسی آن است که تفاوت دو رویکرد تأویلی و ظاهرگرایی در نقش‌دهی به دانش بلاغت و فنون آن در فهم مراد خداوند بهویژه در آیات موهم جسمانیت چیست و تحلیل آن کدام است؟ رهیافت این پژوهش که بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای، به توصیف و تحلیل رویکرد مفسران در آیات موهم تجسيم و حرکت پرداخته، این است که در تبیین این دسته از آیات، مفسران تأویلی و ظاهرگرا به دو گونه عمل نموده و هریک در جهت تبیین و توجیه دیدگاه خود در تفسیر آیات، بهویژه آیات موهم جسمانیت، به بلاغت و بهویژه مجاز نقش‌سپاری کرده‌اند و در ادامه، توجه یابی توجهی به فن مجاز به عنوان رکنی از اصول و قواعد بلاغی، متبوعی به دو رویکرد تأویلی و ظاهرگرایی در تفسیر آیات شده است. دیگر آن که تعدد نظریات ادبی مفسران موافق تأویل، ناشی از برداشت متفاوت تفسیری آنان از این آیات نیست؛ بلکه تنوع اصول و قواعد بلاغی حاصل از آراء ادبی مفسران، یکی از مباحثی است که برای دوری از جسمانیت خداوند به آن استدلال شده است.



واژگان کلیدی: بلاغت، مجاز، آیات موهم جسمانیت خدا، مفسران ظاهرگرا، مفسران تأویلگرا.

* دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد | .moslem_lalehzari@yahoo.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، (نویسنده مسئول) | .pourroustaei@yazd.ac.ir

*** استادیار، گروه فقه و حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد | shayegh.mr@yazd.ac.ir

مقدمه

قرآن برای رساندن مقاصد خود به مخاطبانش، در مواضع مختلف از بлагت بهره برده است. درنتیجه اصول زبان‌شناختی و تشریح جنبه بлагی، در فهم آیات بسیار مؤثر است. در خصوص آیاتی که در آن صفات و افعالی از خداوند مطرح شده و موهم جسمانیت اوست، توجه به بлагت و تأثیر آن در فهم درست آیات، بیشتر خودنمایی می‌کند. بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که مفسران در تبیین آیات موهم تجسيم و حرکت خداوند، با تکیه بر باورهای قبلی، در فهم و تفسیر قرآن، متفاوت عمل کرده‌اند. برخی با به کارگیری ظرفیت‌ها و عناصر موجود در دانش بлагت در فهم این دسته از آیات و گرایش به رویکرد تأویلی، خداوند را از هر نوع اتصاف به صفات انسان‌گونه، متزه دانسته‌اند و برخی دیگر با انکار مجاز در قرآن به عنوان بخشی از دانش بлагت، ظاهر الفاظ این‌گونه آیات را حجت دانسته و به تجسيم خداوند حکم کرده و برای مشکلات بعدی، راه حل‌هایی را پیشنهاد نموده‌اند و در توجیهات ادبی نیز متفاوت عمل کرده‌اند.

ابن تیمیه، از شخصیت‌های برجسته جریان ظاهرگرایی است که جریان‌های اعتقادی و علمی همسوی با او به دیدگاه‌هایش در تفسیر آیات، توجه داشته‌اند. وی در مجموع الفتاوى می‌گوید:

«جایز نیست آیاتی را که دلالت بر حرکت و انتقال خداوند متعال دارند، رد کرده، در صدد تأویل آن باشیم؛ چراکه واجب است آن‌ها را بر ظاهرشان تفسیر کنیم؛ چنان که صحابه و تابعین بر همین اساس عمل می‌کردند و هرگز م تعرض تأویل نمی‌شدند». (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۸۹-۹۰)

اشعری (۳۲۴ق) نیز به تعبیت از ابن تیمیه، از مفهوم «نزول و حرکت» در آیات موهم تجسيم، داشتن اعضا و جوارح را برای خداوند نتیجه می‌گیرد که از سخن او چنین برداشت می‌شود که خداوند مانند سایر مخلوقاتش، جسمی مادی دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۱). او از زبان اهل سنت و اصحاب حدیث می‌گوید:

«خداوند جسم نیست و شیءه اشیاء هم نیست. خداوند بر عرش و نور است و دارای صورت و دست و چشم است، همان‌طور که در آیات **الرَّحْمَنُ عَلَى الْفَرْشِ اسْتَوَى** (طه / ۵)،

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ(نور / ۳۵)، *وَيَقِنَّا بِجُنُوبِ رَبِّكَ*(الرحمن / ۲۷)، *خَلَقْتُ
بِيَدِيَّ*(ص / ۷۵) و *تَجْرِي يَابْعِينَةً*(قمر / ۱۴) به آن اشاره شده و در روز قیامت نیز او به
همراه فرشتگانش به آسمان دنیا فرود می‌آید که در حدیث نبوی نیز بر آن تأکید شده است».
(اشعری، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۱۱)

ابن قیم و ابن کثیر و در قرن‌های اخیر جریان سلفی و هابی، نگرش ابن تیمیه را دنبال کردند
و این نگرش، مبنای اصلی تفسیر اشخاصی مانند شنقطی (۱۳۹۳ ق) و ابن عثیمین (۱۴۲۱ ق)
قرار گرفت. مفسرانی چون: ابن قیم و ابن کثیر، رشید رضا، ابن عثیمین، شنقطی و...، همگی
به نوعی از اندیشه‌های ابن تیمیه تعیت کرده و مبنای تفسیری خود را برابر آن اساس قرار داده‌اند. در
مقابل، اغلب عالمان شیعه و معتزله، برخی اشاعره و متکلمان دیگر، به لزوم تأویل مجازی و
برگرداندن الفاظ آیات از ظواهر روی آوردن؛ چراکه به اعتقاد آنان با استناد به آیاتی چون: *لیس
کمثله شیء*(شوری / ۱۱) و *لاتدرکه الابصار*(انعام / ۱۰۳)، خداوند متعال از هرگونه تشییه و
تجسم مبراست و در صورت عدم رویکرد تأویلی، معانی بسیاری از آیات، مخالف باورهای عقلی
و متناقض با اصول اعتقادی و دینی آنان خواهد بود (شریف عسکری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). در ادامه،
به بررسی ابعاد تأثیرگذاری و اهمیت علوم بلاغی در آیات موهم حرکت و تجسم خداوند، در
ضمون تیسین دیدگاه مفسران شاخص تأویل‌گرا و ظاهرگرا خواهیم پرداخت.

طرح مسئله

در این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای انجام شده است، نقش دانش بلاغت در فهم
آیات موهم حرکت جسم‌انگارانه خداوند بر اساس بررسی دیدگاه‌های مطرح، بررسی
گردیده و به این سؤال اساسی پاسخ داده شده که دیدگاه‌های مطرح در تأویل چیست و از
میان فنون بلاغی به کار گرفته شده در تأویل آیات، وجه ارجح برای تفسیر صحیح آیات و
دوری از تجسم کدام است.

الف) مفهوم شناسی

۱. بلاغت

بلاغت در لغت، به معنای بلوغ و رسیدن است و در اصطلاح، به رساندن معنا در بهترین

حالت تناسب با مخاطب و بهترین ساختار زبانی اطلاق می‌شود (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۰).
شیوه گفتار و استدلال خداوند در قرآن نیز در قالب علم بلاغت است که علوم سه گانه معانی،
بیان و بدیع را شامل می‌شود (خطیب قزوینی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۷-۷۲؛ هاشمی، ۱۴۳۰ ق، ص
۲۱۷). قرآن با استفاده مناسب از علم بلاغت و متناسب با فنونی چون: تأکید، تکرار، تشبیه،
تمثیل، کنایه و استعاره و متناسب با فهم مخاطب که گاه بر گزیده‌گویی (ایجاز) و گاه بر
زیاده‌گویی (اطاله) مبنی است، توانسته خود را در جایگاه سخنی نیکو قرار دهد.
(زمخسری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۳۹۴-۳۹۵)

۲. مجاز

مجاز در اصطلاح به لفظی اطلاق می‌شود که از معنای اصلی خود انتقال یافته و بر
معنای دیگر متناسب با آن دلالت کند (هاشمی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۳۱). به دیگر سخن، کاربرد
لفظ در معنای موضوع له را «حقیقت» و در غیر معنای موضوع له را «مجاز» گویند. ادبا در
مفهوم مجاز، دارای دو دیدگاه هستند: افرادی مانند ابن قتیبه که تمام مباحث مربوط به بلاغت
چون: استعاره، تمثیل، حذف و کنایه را از مقوله مجاز دانسته (علوی مقدم، ۱۳۷۲، ص ۴۰۰)
و برخی نیز چون: ابو عییده و جاحظ، آن را به مفهومی در مقابل با حقیقت معنا کردند.
جاحظ (۲۵۵ ق) اولین کسی بود که کلمه «مجاز» را در مقابل «حقیقت» به کار برد (علوی
مقدم، ۱۳۷۲، ص ۳۹۸). در این پژوهش مجاز بر اساس دیدگاه مشهور و به معنای کاربرد لفظ
در معنایی غیر از معنای حقیقی است که با انگیزه‌های مختلف اتفاق می‌افتد.

۳. آیات موهم تجسيم

آیات موهم تجسيم، غالباً شامل الفاظی است که لازمه اعتقاد به معنا و مدلول ظاهری
آن، تشبیه و تجسيم را در پی خواهد داشت (سبحانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۴۰)؛ مثل
آیات *فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حِيثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا* (حشر / ۲)، *فَأَتَى اللَّهُ بَنِيهِمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ* (تحل / ۲۶)،
هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا يَاتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْعَمَامِ (بقره / ۲۱۰) و *جَاءَ رَبَّكَ وَالْمَلَكُ صَفَاً صَفَاً* (فجر /
۲۲) که به آیات «مجيء و إتيان» معروف بوده و رویکردهای متفاوتی، در کنار تلاش آنان
برای پرهیز از بروز شباهت اعتقادی را به دنبال داشته است.

پیشینه پژوهش

از ابتدای قرن سوم هجری، آثار متعددی درباره اهمیت مباحث بلاغی و ادبی به نگارش درآمده است. دانشمندانی چون: سکاکی (۶۲۶ق) در کتاب *مفتاح العلوم*، خطیب قزوینی (۷۳۹ق) در کتاب *الایضاح* و...، هر کدام به شکلی مستقل، به انواع فنون بلاغی اشاره نموده و بر اهمیت فن مجاز در قرآن تأکید ورزیده‌اند. ابن قتیبه (۲۷۶ق) در کتاب *تأویل مشکل القرآن* می‌گوید:

«وللعرب المجازات في الكلام و معناها طرق القول و مأخذها، وفيها الاستعارة والتلميل وبكل هذه المذاهب نزل القرآن الكريم». (ابن قتیبه، ۱۴۰۱ق، ص ۲۰)

ابن رشيق قيروانى (۴۵۶ق)، مجاز را از شاخصه‌های بلاغت قرآن می‌داند و می‌گوید:

«العرب كثيراً ما تستعمل المجاز و تعدد من مقاصير كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة و رأس البلاغة

وبه بانت لغتها عن سائر اللغات». (ابن رشيق قيروانى، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۴۲۱)

بزرگانی چون: جاحظ (۲۵۵ق)، رمانی (۳۸۶ق)، خطابی (۳۸۸ق)، باقلانی (۴۰۳ق)

و...، از فن مجاز به عنوان مهم‌ترین رکن بیانی قرآن یاد می‌کنند (ابوعیده، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۶؛ ابن قتیبه، ۱۴۰۱ق، ص ۱۲). در این میان، مباحث آیات موهمن تجسيم، معرکه آراء

قرآن پژوهان گشته و تحلیل‌های مختلفی در این باره مطرح شده و تأثیراتی را در این زمینه در

برداشته است؛ برای نمونه، در مقاله «بررسی صفات خبری اعضاء و جوارح داشتن خداوند در

تفسیر فریقین» (صفرزاده، ۱۳۹۵، ص ۳۹-۷)، نویسنده به این نتیجه می‌رسد که مفسرانی که

در کتب تفسیری شان، این آیات را در کنار آیات محکم قرار داده و با برهان عقلی و نقلی و

تأویل، خداوند را از هر گونه تشییه و تجسم مبرا دانسته‌اند، نسبت به مفسران دیگر به طور

دقیق‌تر سخن گفته‌اند. در مقاله «بررسی و نقد مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن» (شریفی

راد، ۱۳۹۵، ص ۳۱-۷)، مجاز به عنوان یکی از اركان مهم بلاغت یاد شده و نویسنده، مبانی

ادبی ابن تیمیه در فهم و تفسیر قرآن را تبیین نموده و سپس بررسی و نقد کرده و به این نتیجه

رسیده که انکار مجاز، مهم‌ترین مبنای ادبی در دیدگاه تفسیری اوست. در مقاله «صفات

خری از دیدگاه امامیه و معتبره با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار» (سلطانی،

۱۳۹۱، ص ۱۲۷-۱۴۵) نیز نویسنده به بررسی دیدگاه‌هایی مانند تشییه و تجسيم، توقف و

تفویض، اثبات صفات خبری بلا تاویل و در برخی موارد با تاویل و نیز اثبات آن صفات بدون کیفیت برای خداوند متعال پرداخته و روش‌های متعدد فهم و انتساب آن به خداوند را به متکلمان و مفسران نسبت داده است. از جمله این گروه می‌توان به سید مرتضی و قاضی عبدالجبار اشاره نمود که قائل به «عینیت صفات و ذات» و «نظریه تنزیه» هستند. سید مرتضی با ارجاع مشابهات به محکمات و در سایه عقل و قاضی عبدالجبار فقط از طریق عقل مخصوص و حتی بدون وجود هیچ قرینه‌ای به تفسیر آیات مربوطه می‌پردازند.

برای بازیابی پیشینه موضوع، مقالات متعددی مطالعه شد و مقاله‌ای یافت نشد که به تأثیر بلاغت در فهم آیات موهم تجسمیم از نگاه مفسران تاویلی و ظاهرگرا به‌طور خاص پرداخته باشد؛ از این‌رو نظریه‌پردازی مبتنی بر تحلیل دیدگاه‌های مطرح در باب تفسیر آیات مورداشاره بر اساس دانش بلاغت، از نوآوری این مقاله است.

ب) رویکردهای تفسیری آیات موهم حرکت جسم‌انکارانه

مفسران ظاهرگرا در استبطان این دسته از آیات، ظاهر آن را ملاک فهم قرار داده و برای خداوند اعضا و جوارح قائل گشته و به فرود حقیقی خداوند در روز قیامت معتقد شده‌اند و به‌نوعی بر حرکت و درنتیجه، بر جسمانیت خداوند حکم کرده‌اند. نیز در هنگام تردید در خصوص کیفیت حرکت، علم آن را به خداوند واگذارده‌اند. در مقابل، مفسران تاویلی، با انصراف معانی الفاظ از ظواهر و معنای حقیقی آن، قائل به تاویل این دسته از آیات شده‌اند و بدین طریق از گرفتار شدن در تناقضات و مسلمات مورد پذیرشان، دوری جسته‌اند. برای نمونه، طبرسی و زمخشری از مفسران شاخص شیعی و اهل تسنن در آیه *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ*(انعام / ۱۵۸)، مراد از «یأتی ربک» را «یأتی امر ربک» می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۳) و به‌نوعی رویکرد تاویل را برگزیده‌اند؛ در حالی که افرادی مانند سمعانی، از مفسران شاخص ظاهرگرا، با احتجاج به ظاهر آیه، برای خداوند، اعضا و جوارح قائل گشته و به فرود حقیقی او در روز قیامت معتقد شده (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۹) و بدین شکل جریان

ظاهرگرایی را رقم زده‌اند. لذا با توجه به مسأله پژوهش، رویکرد مفسران به دو دیدگاه ظاهرگرا و تأویلگرا تقسیم شده که در ادامه به تحلیل ادبی این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود.

۱. دیدگاه مفسران ظاهرگرا

مفسران شاخص بسیاری که اغلب آن‌ها از اهل سنت هستند، با پیروی از این تیمه و پیروان او با نگاه عدم تأویل، به تفسیر این دسته از آیات پرداخته‌اند. برای نمونه، سمعانی (۴۸۹ق) از مفسران شاخص ظاهرگرا در تفسیر آیه *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا يَاتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلْلِ الْغَمَامِ*(بقره / ۲۱۰) می‌گوید:

«در حقیقت خداوند در سایه‌هایی از ابرها به سوی زمین فرود می‌آید که ما باید نسبت به ظاهر این آیات و اشبه آن ایمان داشته باشیم و در صورت وجود هرگونه شک و تردید، علم آن را به خدا و اگذاریم». (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱)

ابن کثیر (۷۷۴ق) در تفسیر القرآن العظیم که از تفاسیر سلفیه محسوب می‌شود، آیات موهم حرکت خداوند را با همین دید تفسیر می‌کند. وی ذیل آیه ۱۵۸ انعام *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكُمْ*، از حدیثی از ابن جریر که به گفته او بسیاری از اصحاب مسانید نیز از ابوهریره و سپس از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه وآلہ آن را ذکر کرده‌اند، چنین نقل می‌کند که مردم در روز محشر از یکایک پیامبر خاتم در زیر عرش الهی به سجده می‌افتد و از خداوند متعال درخواست می‌کند که برای قضاوت بین مخلوقاتش به سوی آن‌ها فرود آید. آنگاه آسمان دنیا شکافته شده، خداوند و پس از او سایر فرشتگان یکی پس از دیگری در سایه‌هایی از ابرها برای قضاوت و شفاعت بندگان فرود می‌آیند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲۳). وی در روایتی از ابوبکر ابن مردویه ذیل همین آیه از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآلہ نیز چنین نقل می‌کند:

«يجمع الله الأولين والآخرين لم يقات يوم معلوم قياماً شاحصة أبصارهم إلى السماء ينتظرون فصل القضاء وينزل الله في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسى». (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲۴)

او در ادامه ذکر روایات، مقصود از عبارت «ظلل من الغمام» را منظومه‌هایی از یاقوت و جواهرات و مانند آن ذکر می‌کند که خداوند از بین آن‌ها نزول می‌کند.

آلوسی (۱۲۷۰ ق) از مفسران و ادبیان شاخص اهل سنت در تفسیر روح المعانی ذیل آیه ۲۱۰ بقره، حرکت متنسب به خداوند را به نحوی که شایسته ذات اوست، معرفی نموده، می‌گوید:

«ایمان منسوب به خداوند به معنایی است که لایق و شایسته ذات اوست، در حالی که از مشابهت با محدثات و تقيید به صفات ممکنات، منزه و پاک است». (آلوسی، ۲۰۱۵ م، ج ۳، ص ۲۱۵)

وی در مخالفت با مفسران تأویلی که ایمان امر و بأس را به خداوند نسبت می‌دهند، چنین می‌گوید:

«کسی که به این آگاهی رسیده است که خداوند به هر صورت و کیفیت و هر زمانی که بخواهد می‌تواند ظهور کند و با ظهورش نیز بر وجود مطلقش باقی است و از تقيید، منزه و از تعدد، مبراست، نیازی به این تکلفات ندارد و گرد این تأویلات نمی‌رود، همان‌گونه که مذهب گذشتگان امت همین بوده و صوفیان اهل دل نیز بدان معتقدند». (آلوسی، ۲۰۱۵ م، ج ۳، ص ۲۱۶)

رشید رضا (۱۳۵۴ ق) نویسنده تفسیر المنار، از دیگر مفسران سلفی اهل تسنن، ذیل آیه ۲۱۰ بقره، چنین نقل می‌کند:

«درست است که برخی روایات، فرود خداوند را به آمدن عذاب یا امر او تأویل و تفسیر می‌کنند، اما باید این نکته را بگوییم که استناد آمدن و انتقال به او، حقیقتی است که باید کتمان کرد ولی کیفیت آن را - چنان که سلف بر این عقیده‌اند - باید به خود او واگذار نمود».

او در اثبات قولش به آیه *وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْعَقَامِ وَتُرِيلُ الْمَلَائِكَةُ تَنْرِيلًا*(فرقان / ۲۵) اشاره می‌کند و می‌گوید:

«این ایمان و فرود، استناد به ذات خداوند دارد نه عذاب او و نه چیز دیگری؛ و این که

در سایه‌ای از ابرها فرود می‌آید، از امور غییه و اخرویه‌ای است که چندین بار آن را متذکر شده‌ایم و اکنون در صدد اثبات آن نیستیم». (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۲۱۲)

شنقیطی (۱۳۹۳ ق) از دیگر مفسران ادبی اهل سنت می‌گوید:

«همه صفات خداوند از یک اتحاد خاصی برخوردارند و از آنجایی که خداوند، مانند و نظیری ندارد، مجیء او نیز شایسته ذات و جلال اوست و اگر مجیء ثابت شود، فرود او نیز ثابت می‌شود».

سپس می‌گوید:

«همه این صفات از باب *لیس کمثله شیء* هستند و همان‌طور که شافعی گفته، همگی مکلف به ایمان به صفات بنا بر آنچه شایسته ذات اوست، هستیم و نه تعین کننده کیفیت صفات او؛ چراکه تعین کیفیت بر خداوند ممنوع است». (شنقیطی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۵۲۷)

ابن عثیمین (۱۴۲۱ ق) از مفسران معاصر جریان ظاهرگرا در تفسیر خود، ذیل آیه *وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا*(فجر / ۲۲ فعل «مجی» را به خداوند نسبت داده، می‌گوید:

«هر فعلی که به خداوند استناد داده شود، قائم به ذات اوست، نه شخص دیگری. این جزو قواعدی است که در زبان عربی آمده و ویژه اسماء و صفات الهی است؛ بنابراین مراد از آمدنی که خداوند، آن را به خود اضافه نموده، آمدن خود اوست نه غیر او و این که فرقه معطله، مراد از آمدن خدا را به آمدن امر او تعبیر می‌کنند، تحریفی بیش نیست و در حقیقت، گرداندن کلام از ظاهر آن است، آن هم بدون هیچ دلیل خاصی...». (ابن عثیمین، ۱۴۲۳ ق (الف)، ص ۱۹۹)

وی چنین بیان می‌دارد که کلام خدا و رسولش، باید بر ظاهرش تفسیر گردد و نباید تحریف شود و پرسش درباره کیفیت آمدن خداوند، بدعت است (ابن عثیمین، ص ۱۹۹). او در مجموع الفتاوی نیز سخنانش را تکرار می‌کند و می‌گوید:

«آمدن خداوند در روز قیامت برای قضاؤت بین بندگانش، آمدنی حقیقی است که شایسته ذات و جلال اوست، ولی هیچ کس در خصوص کیفیت این آمدن، علم ندارد و نباید درباره آن نیز پرسش گردد...». (ابن عثیمین، ۱۴۲۳ ق (ب)، ج ۳، ص ۱۵)

در بررسی این دیدگاه، نکته قابل توجه آن است که رویکردی که مفسران ظاهرگرایی به آن گرویده‌اند، رویکرد تفویضی است. در این روش در حالی به آیات استناد می‌شود که به جهت دوری از تشییه و تجسیم، به مفاد ظاهری آیات عمل نمی‌شود و از طرفی، تأویل هم ممنوع است؛ چراکه از نظر ایشان، تأویل، ترجیح بلا مردح یکی از معانی محتمل است^۱ و در مورد صفات الهی که از حساسیت خاصی برخوردار است، جایز نیست؛ برای نمونه، گفته می‌شود خداوند فرود می‌آید و نمی‌توان فرود خداوند را نزول امر او یا تسلط و قدرت او بر امری دانست؛ بنابراین قائلان به این نظریه، معتقدند که نه حرکت او مانند حرکت بشر است تا گرایش به تشییه لازم آید و نه کنایه از نزول امر و... است تا تأویل لازم آید؛ بلکه علم به حقیقت معنا و مفهوم آن، به خداوند تفویض می‌شود و کیفیت آن هم بر ما مشخص نیست.

طبق نظر مفسران در روش تفویضی، اظهارنظر و بررسی و واکاوی معانی این دسته از واژه‌ها ممنوع است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۱). به اعتقاد این گروه، معنای ظاهری این آیات، حقیقت است و در آن مجاز راه ندارد و به همین سبب از ظاهر لفظ، فراتر نرفتند و به اثبات صفات از جمله فرود حقیقی خداوند معتقد شدند (مغراوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۵۵) و در نتیجه می‌توان گفت: یکی از پیش‌فرض‌های مهمی که باعث شده این مفسران به رویکرد ظاهرگرایی، گرایش پیدا کنند، انکار مجاز در باب صفات موهم تجسیم است و در واقع آنچه پیش می‌آید، نوعی تعطیل شدن تفسیر و کنار گذاشتن عقل در فهم معنای آیات و مراد خداوند است؛ اگرچه امثال ابن تیمیه و پیروانش، دلیل انکار مجاز در آیات مربوط به مباحث اعتقادی و توحید خداوند را پیشگیری از تعطیلی صفات خداوند ذکر کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ ق، ص ۷۴). به گفته وی، هرچند مجاز از مسائل بلاغی و هنری به شمار می‌آید، ورود این فن در باب توحید خداوند متعال خطرناک بوده، دخالت دادن آن در صفات الهی، سبب تعطیلی صفتی از صفات اوست. (مطعني، ۱۴۱۶ ق، ص ۷)

^۱. نیشابوری می‌گوید: «هرگاه لفظی، معنای راجحی داشته باشد، سپس دلیل قوی‌تری داشته باشیم مبنی بر این که ظاهر آن معنا، مراد نیست؛ در این جا علم به مراد خداوند، اجمالی خواهد بود؛ چراکه در مجاز، کثرت است و ترجیح هرکدام از معانی بر برخی دیگر، ظنی است و استدلال بر پایه ظن در مسائل قطعیه صحیح نیست».

به طور نمونه در آیه شریفه *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّاً*(فجر / ۲۲) که یکی از آیات موهم حرکت خداوند است، این اختلاف‌ها وجود دارد که آیا عبارت «وجاء ربک» در معنای حقیقی خود به کاررفته یا در معنای مجازی. امامیه قائل به جواز کاربرد مجاز در قرآن شده‌اند (صغری، ۱۹۹۴م، ص ۶۵). معتزله و افرادی مانند شریف رضی، سید مرتضی، زمخشri و بسیاری از ادبیان عرب، به شدت از اندیشه وقوع مجاز در قرآن دفاع کرده‌اند. شیخ طوسی می‌گوید:

«وجود مجاز در کلام، بر فصاحت و بلاغت آن می‌افزاید و نشانه کمال و والای آن به شمار می‌رود». (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۸)

علامه حلی نیز نوشته است:

«واعلم أنَّ المجاز واقع في القرآن والسنة». (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۹)
ابن قتیبه در کتابی به نام *تأویل مشکل القرآن*، پس از این که شناخت معانی مجازی را از شروط مهم مراد الهی دانسته، گفته است که عرب در سخنان خود، فراوان از مجاز بهره برده و این حقیقتی است که اکثر دانشمندان فریقین بدان اعتراف نموده و آثاری را در این خصوص به رشته تحریر درآورده‌اند (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۵۵). در مقابل، افرادی نیز در صدد انکار وقوع مجاز در آیات موهم تجسيم برآمده‌اند. مثلاً شنقطی با پیروی از تفاسیر سلف، قول به مجاز در آیات موهم تجسيم را سبب نفی بسیاری از صفات کمال و جلال الهی می‌داند (شنقطی، بی‌تا، ص ۴۳). از این‌رو می‌توان گفت که توجه و یا بی‌توجهی مفسران به فن مجاز به عنوان رکن اساسی دانش بلاغت و تأثیر آن در آیات موهم جسم‌انگارانه خداوند، ما را با دو رویکرد متفاوت ظاهرگرایی و تأویلی مواجه ساخته است. به دیگر سخن، برخلاف صاحب‌نظران در عرصه تفسیر که معتقد‌ند توجیهات ادبی در راستای تطبیق بر باورهای کلامی مفسران به کار گرفته‌شده، از این پژوهش این نتیجه حاصل شده که مجاز به عنوان فنی از اصول و قواعد بلاغی، به عنوان اصل قرار گرفته و مبانی اعتقادی مفسران بر اساس گرایش به بلاغت شکل گرفته است.

۲. دیدگاه مفسران تأویل‌گرا

اغلب علمای شیعه و معتزله، اشعاره و برخی متکلمان، به لزوم تأویل مجازی آیات موهم جسم‌انگارانه و برگرداندن الفاظ این آیات از ظواهر، معتقدند؛ چراکه به اعتقاد آنان، خداوند متعال، مطابق با نصوص صریح قرآن چون: *لیس کمثله شیء* (شوری / ۱۱) و سایر دلایل عقلی و نقلی، از هرگونه تشییه و تجسيم مبرا بوده و در صورت عدم تأویل، معانی این دسته از آیات، مخالف باورهای عقلی و متناقض با رویکرد تنزیه‌شان خواهد بود (شریف عسکری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). درنتیجه بررسی دیدگاه‌های ادبی مفسران تأویل‌گرا در خصوص مراد خداوند متعال در آیات موهم حرکت جسم‌انگارانه، در گونه‌بندی تحلیل‌های بلاغی ذیل، قابل اشاره است:

۲-۱- مجاز عقلی یا مجاز مرسل

برخی مفسران، برای دوری از شباهه حرکت جسم‌گونه خداوند، کلماتی مانند «امر» و «بأس» را در آیاتی چون: *وجاءَ رُبُكَ* (فجر / ۲۲)، *يأْتِيهِمُ اللَّهُ* (بقره / ۲۱۰) و *يأْتِيَ رُبُكَ* (انعام / ۱۵۸) در تقدیر گرفته‌اند. در این عبارات، بر اساس دانش نحو، مضافی که به خداوند استناد داده می‌شود به عنوان فاعل بوده و در اینجا مذکوف است؛ برای نمونه، شیخ طوسی از حرکت خداوند به آمدن امر یا عذاب او تعبیر کرده (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۴۷). شیخ طبرسی نیز با همین توجیه می‌گوید:

«گاهی مفهوم آمدن به چیزی نسبت داده می‌شود که بی‌روح است و آمدورفت ندارد؛ همان‌طور که می‌گویند: " وعده‌های آن شخص آمد " و "خبر آن فرد آمد " و مانند این جمله‌ها که به تحقیق مراد، آمدن به معنای حقیقی نیست.»

سپس در تقویت این قول می‌گوید:

«اگر کارگر یا مأمور عملی انجام دهد، به کارفرمایش نسبت داده می‌شود، چنان‌که آمدن فرمان و یا عذاب خدا، مانند آمدن خود اوست». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۳)

یا در توجیه دیگری، برخی مفسران، حذف کلمه «امر» در این آیه را بسان حذف کلمه اولیاء در آیه *إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُنُونَ اللَّهَ* (احزاب / ۵۷) دانسته، اثبات می‌کنند که آزار و اذیت اولیاء

الهی در حقیقت بهمتر لة آزار خداوند است. با همین دلیل نیز در این آیه می‌توان گفت: اتیان و آمدنی که به خداوند نسبت داده شده، در حقیقت همان تهدیدها و وعید خداوند به دشمنانش است؛ چنان‌که ادامه آیه مذکور^{*} قُضَى الْأَمْرُ^{*} (بقره / ۲۱۰)، این برداشت را تقویت کرده، بهنوعی این مجیء، بر هلاکت دشمنان دلالت می‌کند (طبرسی، ج ۲، ص ۲۷۳). از سوی دیگر، برخی در توجیه حذف کلمه امر در این دسته از آیات، به ابقاء مضاف و همچنین مطابقت و سنتیت با آیاتی چون: *یائی امِّر ربک^{*} (نحل / ۳۳)، *اذ جاءهم بأسنا^{*} (انعام / ۴۳)، *فجاءهم بأسنا^{*} (اعراف / ۴)، *فإذا جاء امر الله قُضَى بالحق^{*} (غافر / ۷۸) و *أَتَى امِّر الله فلاتستعلووه^{*} (نحل / ۱) استناد نموده و حرکت خداوند را به آمدن امر و عذاب و بأس و شدت او تأویل کرده‌اند (زمخشري، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱). برخی نیز دلیل حرکت و انتقال را شأن محدثات و مرکبات و عدم حرکت جسم گونه خداوند را از لی بودن در ذات و صفات بیان نموده و در تقویت وجه ادبی حذف مضاف (امر) در این آیه، به دلالت «ال» معهود در کلمه «قُضَى الْأَمْرُ» که در ادامه آیه به آن اشاره شده، استناد کرده‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۸۰). برخی نیز در استدلال به امتناع «مجيء و اتیان خداوند» به عدم رؤیت او توسط بنی اسرائیل که همراه با نزول عذاب بود، مواردی مانند امر و قدرت و عذاب و... را برای وجه ادبی حذف مضاف در این آیات، به کاربرده‌اند (سمین حلبي، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۳۶۳). گروهی نیز مراد از نزول خداوند را به معنای آمدن قضاوت او تعبیر کرده‌اند: «أَيْ جَاءَ قَصَاؤُهُ». (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰، ص ۳۳۷)

با توجه به آراء ادبی این گروه از مفسران مبنی بر حذف مضاف در این دسته از آیات، این نتیجه حاصل شده که بلاغت «مجاز عقلی» یا «اسناد مجازی^۱» به علاقه حذف، از تعابیر بیانی است که متخصصان امر بلاغت در کتب بلاغی به آن اشاره داشته‌اند و آن زمانی است که فعل معلوم به فاعل حقیقی محدود استناد داده می‌شود (هاشمی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۷).

بلاغت «مجاز مرسل» یکی دیگر از تعابیری است که مفسران از آن در تفسیر این آیات بهره گرفته‌اند. توضیح این نکته ضروری است که اگر در اسناد مجازی، به کارگیری لفظ به علاقه

^۱. اسناد مجازی: نسبت دادن لفظی به معنای دیگر همراه با قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی است.

مشابهت باشد، استعاره و اگر غیر مشابهت باشد، مجاز مرسل است (هاشمی، ج ۱، ص ۲۵۲) که در اینجا اسناد مجازی لفظ «الله یا رب» به فعل «جاء» یا «أتی» در غیر معنای حقیقی و به علاقه غیر مشابه است و درنتیجه، مجاز نیز از نوع مرسل خواهد بود.

۲- ایجاز حذف

یکی از دیدگاه‌های ادبی مفسران تأویل‌گرا برای دوری از شبهه تجسمی، اسناد مفعول محفوظ به خداوند است. در این وجه ادبی، با اسناد حقیقی فعل مجیء به خداوند و تقدیر مفعول باوسطه (یاتی رُبِّکَ بِيَاسِهِ أَوْ بِعِذَابِهِ و...) خداوند، آورنده بأس و عذاب معرفی می‌گردد (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۸۰). بلاغت «ایجاز حذف» که یکی از مباحث علم معانی از شاخه دانش بلاغت به شمار می‌رود، متناسب با این وجه ادبی است. در تعریف بلاغت «ایجاز حذف» آمده که اگر در عبارتی، قرینه‌ای عقلی، دال بر حذف یکی از اجزای کلام وجود داشته باشد، حذف جایز است (خطیب قزوینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۱)؛ بنابراین با عنایت به دلیل عقلی تنزیه خداوند از جسمانیت، طبق نظر مفسران تأویلی و امکان وقوع حذف در این آیات، به کارگیری این وجه بلاغی بلامانع است.

۳- کنایه

گروهی از مفسران به جهت دوری از شبهه تجسمی، دلیل حرکت و انتقال را شأن محدثات و مرکبات و عدم حرکت جسم گونه خداوند را از لی بودن در ذات و صفات بیان کرده و آمدن خداوند را در آیاتی چون: *فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا* (حشر / ۲) و *هُنَّ يَنْظُرُونَ إِلَّا يَاتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلْلِ مِنَ الْغَمَامِ* (بقره / ۲۱۰)، کنایه‌ای از ظهور نشانه‌های بزرگ و عذاب الهی می‌دانند (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۸۰). برخی نیز اتیان عذاب و تهدید مشرکان در آیه *فَأَتَى اللَّهُ بِنِيَّهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ* (نحل / ۲۶) را کنایه‌ای از حضور خداوند دانسته و دلیل آن را به ادامه آیه *وَأَتَاهُمُ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ* (نحل / ۲۶) استناد کرده‌اند و به نوعی ابطال حیله و مکر دشمنان به واسطه نزول عذاب بر ایشان را بالکنایه از مصادیق فرود خداوند معرفی نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۲۳۲)؛ بنابراین تعییر نزول در این آیات، طبق نظر این گروه از مفسران، در یکی دیگر از فنون بلاغی ظهور یافته که همان

بلاغت کنایه است. این صنعت از اسالیب زیبای بیانی قرآن است که عرب زبانان آن را بلیغ تر از تصريح می دانند (زرکشی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۳۱۳). کنایه به لفظی اطلاق شده که اراده معنای اصلی (ملزوم) آن گاهی جایز و گاهی ممتنع است (جارم، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵؛ هاشمی، ۱۴۳۰ ق، ص ۲۸۰). در تعریفی دیگر آمده که هر گاه متکلم سخنی را بگوید که غیر آن را اراده کرده باشد، به آن کنایه گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ماده کنو) مانند آیات* و السماواتُ مَطْوِيَّاتُ يَمِينَهِ (زمر / ۶۷) و الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى * (طه / ۵) که قطعاً اراده معنای ظاهری این آیات ممتنع است.

۴-۴- استعاره تمثیلیه

برخی مفسران در توجیهات ادبی خود از مجیء خداوند به عنوان تمثیلی از «نزول فرشتگان» یا «جلائل آیاته» یاد کرده‌اند. برای مثال، طرسی در توجیه این وجه چنین نقل می‌کند:

«اگر بگوییم معنای اسناد لفظ آمدن به خداوند چیست؟ آیا غیر از این است که حرکت و انتقال، از صفات اجسام جهت پذیر است؟! باید بگوییم در حقیقت، این یک نوع تمثیل است؛ چنان که گفته می‌شود: پادشاهی وارد شهر شده در حالی که پادشاهی در کار نیست ولی منظور، ورود لشکریان و سپاهیان است.» (طرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵۰)

نزول فرشتگان به عنوان تصویری از نزول خداوند و یا تعبیر نزول خداوند به عنوان تصویری از هیبت و عظمت او و نشانه‌ای از هول و هراس گنه کاران و نقطه شروعی برای محاسبه اعمال بندگان، از دیگر وجوده ادبی مفسران تأویلی است. (نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۸۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۳۰، ص ۳۳۷؛ شریف عسکری، ۱۳۸۸، ص ۳۲۴)

با توجه به تعبیر ادبی یادشده، مفسرانی که مراد از ایان خداوند در این آیات را ظهر نشانه‌های اقتدار و آثار ملک و سلطنت او می‌دانند و این نشانه‌ها با تصویری از نزول فرشتگان یا نشانه‌ای از هول و هراس گنه کاران تحقق می‌یابد، در حقیقت از فن بلاغی «استعاره تمثیلیه» بهره برده‌اند. استعاره تمثیلیه، تشییه است که وجه شبه در آن از امور متعدد انتزاع شده با این تفاوت که ادات تشییه در آن حذف گردیده است. (سیوطی، ۱۳۹۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۵)

۵- استعاره تبعیه

برخی مفسران برای تنزیه از تجسيم خداوند، حرف «فی» در واژه «فی ظلل» در آیه ۲۱۰ بقره را به معنای «باء» تبیین کرده و آن را متعلق به فعل «یأتی» دانسته‌اند که در این صورت تقدیر، عبارت «یأتیهم الله بظلل» خواهد بود (نیشاپوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۸۰؛ سمین حلبی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۳۶۳). در بررسی این وجه ادبی، بلاغتی که برای این وجه، متصور است، «استعاره تبعیه» خواهد بود. این استعاره، یکی از فنون بلاغت است که لفظ مستعار (مشبه‌به) در جمله، یکی از کلمات «فعل، اسم مشتق، اسم مبهم و حرف» است (مطلوب، بی‌تا، ج ۱، ص ۴) که در این آیه، لفظ مستعار، حرف «باء» بوده که این وجه بلاغی در مورد آن صادق است.

۶- استفهام انکاری

برخی مفسران، در تبیین آیه ۲۱۰ سوره بقره، این آیه را صرفاً نقل قولی از اعتقادات تجسيمی یهود به نزول خداوند اشاره می‌کنند نه این که واقعاً نزولی در کار باشد (نیشاپوری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۸۰)؛ چراکه یهود به تشییه و تجسيم خداوند معتقد بودند و دین حق را نمی‌پذیرفتند، مگر این که خداوند را آشکارا با چشمانشان ببینند و همین باعث شد که اقدار خداوند چون صاعقه‌ای از میان ابرها بر موسی (ع) تجلی یابد. لذا این آیه از معتقدات یهود حکایت می‌کند که برای خداوند تصویری انسان‌گونه قائلند و به نظر مفسرانی چون فخر رازی (۶۰۶ق)، باور کفار، حجت نیست (بزرگ‌زاده، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۵-۳۰۹). از این رو حمل بر ظاهر آیه، مشکلی ندارد و امثال این آیات اصلاً نیاز به تأویل ندارد.

بنابراین می‌توان گفت: نکته بلاغی که در مورد این آیه، از آن غفلت شده، این است که عبارت آیه کریمه به صورت استفهام انکاری است؛ به این معنا که خدای متعال می‌پرسد: آیا اینان توقع دارند برای ایمان آوردنشان، باید خدا در مقابل آنان فرود آید؟ این به معنای این نیست که امکان فرود خدای متعال و نزول او وجود دارد؛ بلکه حتی بر وفق ظاهر آیه هم، انکار این معناست و استفهام، استفهام انکاری است نه تقریری؛ و معنای استفهام انکاری، نفی فرود خداست نه اثبات آن؛ بنابراین ظاهر آیه نیز قول اهل ظاهر را تکذیب می‌کند و ظاهر این

آیه، نیاز به هیچ تأویلی ندارد؛ آن‌چنان که ظاهر «وجاء ربک» نیازمند تأویل است؛ بنابراین بلاغت «استفهام انکاری» یکی از مباحث مربوط به علم معانی منشعب از علم بلاغت است که در این آیه به کار رفته و با این تحلیل، این آیه به طور کلی از موضوع توهم جسمانیت خداوند، خارج می‌شود.

ارزیابی و جمع‌بندی دیدگاه‌ها

اصل در تفسیر، حمل واژه‌ها و نصوص قرآنی بر معانی حقیقی است و چنان چه قرینه‌ای اعم از حالیه یا لفظیه در کلام باشد، این قرینه، مانع از اراده معنای ظاهری می‌شود؛ در این هنگام طبق قاعده، برگرداندن لفظ از ظاهر، به معنای دوم آن که مجاز نام دارد، لازم است و آیه نیز طبق ساختار و اصول زبان عربی بر معنای مجازی آن تفسیر می‌شود. براین اساس، تشبیه و تجسيم در خصوص ذات خداوند متعال، در اذهان مخالفان رویکرد تأویل، از مخالفت آنان با صنعت مجاز که از مهم‌ترین ارکان بلاغت بوده، نشأت گرفته و همین باعث شده یکی از پیش‌فرض‌های اصلی مفسران در انتخاب رویکرد تفسیری تأویلی یا ظاهرگرایی، توجه یا بی‌توجهی به فن مجاز، به عنوان یکی از فنون بلاغی در آیات موهم جسم‌انگارانه خداوند باشد.

در خصوص آیات موهم حرکت جسم انگارانه خداوند، از آنجاکه طبق اجماع مفسران تأویل گرا، نزول و حرکت به معنای حقیقی‌اش، جز از اجسام تصور نمی‌شود و این توهم نیز بر خداوند متعال محال است، موافقان تأویل، علی‌رغم اختلاف در ایفاد توجیهات ادبی و اختلاف در تعیین مفهوم و مراد درست، همگی بر تزییه خداوند از تجسيم و لزوم تأویل این دسته از آیات اتفاق نظر داشته و موارد ذیل را در تقدیر گرفته‌اند: امر، قضاؤت و محاسبه، عذاب و انتقام، وعید خداوند، نشانه‌های بزرگ، نزول فرشتگان و عظمت و شکوه خداوند. در تمامی این صور، مفسران از فنون متنوع بلاغی چون: مجاز عقلی، مجاز مرسلا، بلاغت حذف، استعاره تمثیله، استعاره تبعیه، کنایه و ... بهره گرفته‌اند که موارد ذیل قابل بررسی است:

الف) در آیات ۲۲ فجر و ۱۵۸ انعام، پذیرش بلاغت «استعاره تمثیله» به سبب وجود احتمال شبّهٔ تجسيم در مورد خداوند، مردود است؛ چراکه به کارگیری اين بلاغت در مورد صفات خداوند، تصویری از مشابهت و مماثلت بين خالق و مخلوق را به دنبال خواهد داشت (شریف عسکری، ۱۳۸۸، ص ۳۲۹) و چون طبق این وجه بلاغی، برای هر اسم مستعار باید حتماً مشبهٔ در خارج وجود داشته باشد که قابل مشاهده و اشاره باشد (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲)، اين امر، منتهی به تفسيري مطابق با تجسيم خواهد شد؛ مگر اين که بگويم غرض از تشبيه حرکت خداوند به سایر اجسام، برای تقریب به اذهان است؛ بنابراین، به کارگیری اين فن بلاغی در مورد اين دسته از آیات، مردود و ممنوع است.

ب) با توجه به نبود قرینه و نیز احتمال دور از ذهن بودن استبدال معنای حرف «باء» به جای «في» در آيه ۲۱۰ بقره، به کارگیری وجه بلاغی «استعاره تبعیه» در مورد اين آيه پذيرفتني نisit و ارجح بودن تحليل بلاغی «استفهم انکاري» در اين آيه، به طور كلي آن را از موضوع توهם جسمانيت خداوند خارج كرده، مجالی را برای طرح سایر توجيهات بلاغی باقی نمی‌گذارد.

ج) با عنایت به اتفاق نظر مفسران و وجود ادله عقلی مبنی بر وجه ادبی حذف مضاف در آيات موهم حرکت جسم انگارانه و نیز ادله نقلی مانند آیات*ویائی امر ربک*(نحل/۳۳)، *فجاءهم بأسنا*(اعراف/۴)، *یائی بعض آیات ربک*(انعام/۱۵۸)، *اذا جاء أمرنا*(هود/۴۰)، *فإذا جاء أَمْرُ اللَّهِ قضى بالحق*(غافر/۷۸)، *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فلَا تَسْتَعْجِلُوه*(نحل/۱) و روایات معصومان (ع)^۱، به کارگیری بلاغت (مجاز عقلی به علاقه حذف یا مجاز مرسل) در فهم اين

^۱. به کارگیری بلاغت «استعاره» در آيات توحید (به وزیره صفات الهی) باعث شده که فرقه‌ای در وادی تشبيه گمراه شوند و آن زمانی است که در حالت مجاز برای هر اسم مستعار، یک مابازاء خارجی محسوس و قبل اشاره برای برخی الفاظ در نظر گرفته شود که وجود خارجی ندارند؛ برای نمونه در آیات **الْمُصْنَعَ عَلَيْ عِنْيِ** (طه/۳۹) و **وَاصْنَعْ الْفَلَكَ بِاعْيَنِي** (هود/۳۷) اگر برای لفظ «عين» که در اين آيات، به معنای حمایت و محافظت الهی است، مابازاء خارجی (چشم حقیقی) فرض شود، همین امر باعث گمراهی و وقوع در تجسيم خواهد شد.

^۲. در حدیثی از امام رضا (ع) در خصوص آيه ۲۲ فجر سؤال شد، ایشان فرمودند: «خداوند متعال به آمدن و رفتن وصف نمی‌شود و او منزه از هرگونه انتقال است. در این آیه مقصود نزول امر اوست، نه خود او». (عروysi حويزي، ج ۵، ص ۵۷۴)

دسته از آیات، بر سایر وجوده بلاغی، ارجح است؛ زیرا با استفاده از این شیوه، معنای مطلوب به صورت غیرمستقیم به خواننده القا می‌شود و این، تأثیر بیشتری در خواننده می‌گذارد و به اصطلاح "وقع فی النفوس" است. نیز با استفاده از این شیوه، جملات زیبا و ابتكاری ساخته می‌شود که در جذب مخاطب مؤثر است. دیگر آن که به کارگیری این نوع از بلاغت در زبان عربی، سهم مهمی در فصاحت و رسایی و شیوایی کلام دارد و سخنوران عرب، هم در آثار نوشتاری و هم در آثار گفتاری خود از آن به عنوان یک فن استفاده می‌کردند. همچنین استفاده از این نوع فن بلاغی، با مبالغه و تأکید همراه است و مهم‌تر آن که با استفاده از این شیوه می‌توان با الفاظ موجود، معانی جدیدی را به مخاطب منتقل کرد و معنای موردنظر را با الفاظی کوتاه ادا کرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «وسائل القراءة» یا «جاء ربک»، این عبارات کوتاه‌تر است از این که بگوییم: «وسائل أهل القراءة» یا « جاءَ أَمْرَ رَبِّكَ» و تردیدی نیست که ایجاز، نوعی از انواع بلاغت است. برای این نوع از بلاغت، جلوه دیگری وجود دارد و آن چیره‌دستی در انتخاب علاقه، بین معنای اصلی و معنای ثانوی است؛ به گونه‌ای که مجاز عقلی یا مرسل، معنای مقصود را به بهترین شکل به تصویر می‌کشد.

نهایت آن که سخن بلیغ، سخنی است که در آن افرون بر ویژگی فصاحت، ساختارهای گوناگون زیان در تمام احوال متناسب با حال مخاطب به کاررفته است و کسی که درباره معجزه بودن قرآن اظهار نظر می‌کند، نمی‌تواند از فنون زیبایی بلاغی آن چشم بیندد؛ از این رو نظریات متعدد ادبی مفسران در فهم آیات، مادامی که به تجسيم الهی نينجامد، لزوماً به معنای برداشت متفاوت نخواهد بود. قابل توجه آن که تصویرپردازی مفسران، زیبایی‌های این کلام نورانی را دوچندان نموده، تأثیر اعجاز بیانی آن بیش از پیش آشکار خواهد شد و گوناگونی فنون بلاغت، نه تنها به فهم متفاوت از این گونه آیات نمی‌انجامد، بلکه اتفاق نظر مفسران بر رویکرد تأویل، دلالت فهم واحد متردع از آیات را آشکار می‌کند؛ بنابراین خاستگاه اکثر شباهت مطروحه، در این دسته از آیات، بی‌توجهی به داشت بلاغت است.

نتیجه

تفسران تأویلی و ظاهرگرا در تبیین آیات موهم تجسمیم و حرکت، به دو گونه عمل کرده و هریک برای توجیه نظر خود در تفسیر آیات بهویژه آیات موهم جسمانیت، به بلاغت و بهویژه مجاز، نقش‌سپاری نموده یا به آن بی‌توجهی کرده‌اند و در ادامه، توجه یا بی‌توجهی به فن مجاز به عنوان رکنی از اصول و قواعد بلاغی، متنه‌ی به دو رویکرد تأویلی و ظاهرگرایی در تفسیر آیات شده است. مفسرانی چون: سمعانی، شنقطي، رشید رضا، ابن کثیر و...، با انکار مجاز به عنوان فنی از فنون بلاغی، به تشییه گرویده‌اند و به جهت دوری جستن از تجسمیم، روش تفویضی را اختیار کرده‌اند که نتیجه آن، تعطیل شدن تفسیر و کنار گذاشتن عقل در فهم معنای آیات و مراد خداوند است و صاحبان تفاسیری چون: المیزان، التیان، مجمع‌البیان، کشاف و التحریر و التسویر که با کمک فن مجاز در این آیات، به کشف مراد خداوند متعال پرداخته‌اند، وجوده ادبی را در ضمن گونه‌های بلاغی چون: مجاز عقلی، مجاز مرسل، کنایه، استعاره، استفهام انکاری و... متذکر شده‌اند که به نظر می‌رسد تفاسیری که وجه بلاغی «مجاز عقلی یا مرسل» را برای توجیهات ادبی به کاربرده‌اند، نسبت به دیگر تفاسیر ارجحیت دارند. به کارگیری بلاغت «استعارة تمثیلیه» در آیات موهم تجسمیم و حرکت خداوند، از دیگر دیدگاه‌های مرجوح و غیرقابل پذیرش و بلاغت «استفهام انکاری» آیه ۲۱۰ بقره از دیدگاه‌های راجح مفسران تأویلی است.

منابع

قرآن کریم:

آللوسی، شهاب الدین ابوالثناهاء محمود بن عبدالله (۱۵۰ م)، روح المعانی، دمشق: دارالرساله العالمية.
ابن تیمیه، نقی الدین (۱۴۲۵ ق)، مجموع الفتاوى، چاپ اول، عربستان: مجمع الملك فهد.
ابن رشيق قیروانی، ابوعلی الحسن (۲۰۰۲ م)، العمده في محسن الشعر و آدابه و نقاده، دار و مكتبة الهلال.
ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر (۱۹۸۴ م)، التحریر والتوصیر، تونس: الدار التونسية.
ابن عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۳ ق)، تفسیر جزء عَمَّ، چاپ دوم، الرياض: دار الثريا للنشر والتوزيع.
ابن عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۳ ق)، مجموع الفتاوى، چاپ اول، السعوديه: دار ابن الجوزي.
ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۰۱ ق)، تأویل مشکل القرآن، محقق: السيد احمد صقر، چاپ سوم،
بیروت: المکتبة العلمیة.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دار الكتب العلمیة.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق)، مقالات الإسلاميين و اختلاف المسلمين، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث
العربي.

بزرگزاده، محمد، حسین خاکپور و ابراهیم نوری (۱۴۰۰ ش)، «تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری فخر رازی و آللوسی در مساله
جسم انگاری خداوند»، دوفصل نامه پژوهش های تفسیر تطبیقی ۱۷۸۵ DOI: 10.22091/PTT.2021.5686.1785 دوره
هفتم، شماره ۱۳، ص ۳۱۹-۲۹۵.

جارم، علی و مصطفی امین (۱۳۸۷ ش)، البلاغة الواضحة، البيان و المعانی و البیدع للمدارس الثانویه، چاپ
پنجم، تهران: موسسه الصادق علیه السلام.

جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۲ ق)، اسرار البلاغة في علم البيان، بیروت: دار الكتب العلمیة.
خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۴ ق)، الإیضاح في علوم البلاغة، المعانی و البيان و البیدع، چاپ
دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۳۷۱ ش)، آین بلاغت: شرح مختصر المعانی، پدیدآور: احمد امین
شیرازی، چاپ دوم، بینا.

رشید بن علی رضا، محمد (۱۹۹۰ م)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المثار)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
زرکشی، بدراالدین محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق)، البرهان في علوم القرآن، بیروت: دارالفکر.
زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ ق)، الكشاف عن حقائق غواصین التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربي.
سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۰۸ ق)، بحوث في الملل والنحل، چاپ اول، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
سلطانی، مصطفی (۱۳۹۱ ش)، صفات خبری از دیدگاه امامیه و معزله با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی
عبد الجبار، اندیشه نوین دینی، سال هشتم (۲۹)، ص ۱۲۷-۱۴۵.

- سمعاني، ابوالمظفر (۱۴۱۸ ق)، *تفسيرالسمعاني*، چاپ اول، الرياض: دارالوطن.
- سمين حليبي، احمد بن يوسف (۲۰۰۸ م)، *الدر المصنون في علوم الكتاب المكون*، دمشق: دار القلم.
- شريف عسكري، حسين (۱۳۸۸ ش)، آراء العلماء في المجاز القرآني و اثرها في تفسير القرآن، پایان نامه دکتری.
- شريفي راد، علي اصغر، غلامحسین اعرابي و علي احمد ناصح (۱۳۹۵ ش)، بررسی و تقدیم مبانی ادبی ابن تیمیه در تفسیر قرآن، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال چهارم (۱)، ص ۳۱-۷.
- شنقطی، محمد الأمین (۱۴۱۵ ق)، اضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دارالفکر.
- شنقطی، محمد الأمین (بیتا)، منع جواز المجاز، جده: دار عالم الفوائد.
- صغیر، محمدحسین (۱۹۹۴ م)، *مجاز القرآن*، بغداد: وزارت فرهنگ و تبلیغات.
- صفرازاده، مهرداد، سمیرا حیاتی و عبدالحسین شورچه (۱۳۹۵ ش)، بررسی صفات خبری اعضا و جواح داشتن خداوند در تفاسیر فرقین، حسن، سال هشتم (۳۱)، ص ۳۹-۷.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ چهارم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع‌البيان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمد بیستونی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *التیان فی تفسیر القرآن*، بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۳۲. عروسی حوزی، عبد‌علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
- عسکری، ابو‌هلال (۱۴۱۲ ق)، *معجم الفروق اللغوية*، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- علامه حلی، حسن بن يوسف (۱۴۰۴ ق)، مبادی الوصول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علوی مقدم، محمد (۱۳۷۲ ش)، معانی، بیان، بدیع، مشهد: آستان قدس رضوی.
- معنی، عبدالعظيم ابراهیم محمد (۱۴۱۶ ق)، *المجاز عند الإمام ابن تیمیه و تلامیذه بين الإنكار والإقرار*، چاپ اول، قاهره: مکتبه وهبة.
- مطلوب، احمد (بیتا)، *معجم المصطلحات البلاغية و تطورها*، بيروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- معمر بن المثنی، ابو عبیده (۱۴۰۱ ق)، *مجاز القرآن*، محقق: محمد فؤاد سرگین، قاهره: مکتبة خانجی، ۱۴۰۱ ق.
- مغراوى، محمد بن عبد الرحمن (۱۴۲۰ ق)، *المفسرون بين التأویل والاثبات فی آیات الصفات*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية.
- هاشمی، احمد (۱۴۳۰ ق)، *جوهراً البلاغة فی المعانی والبيان والبدیع*، بيروت: المکتبة العصریة.

References

Holy Quran

- Alavi Muqaddam, M. (1372 SH/1994). *Ma'ani, bayan, badi'*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Alusi, S. D. (2015). *Ruh al-ma'ani*. Damascus: Dar al-Risalah al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Arusi Huwayzi, A. A. (1415 AH/1995). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Askari, A. H. (1412 AH/1992). *Mu'jam al-furooq al-lughawiyyah*. Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Bozorgzadeh, M., Khakpour, H., & Nouri, I. (2021). A comparative analysis of the exegetical function of Fakhr Rāzi and Ālousi on the physicality of God. *Comparative Interpretation Research*, 7(13), 295-319. doi: 10.22091/ptt.2021.5686.1785. [In Persian].
- Hashemi, A. (1430 AH/2009). *Jawahir al-balaghah fi al-ma'ani wa al-bayan wa al-badi'*. Beirut: al-Maktabat al-Misriyyah. [In Arabic].
- Hilli, H. (Allamah Hilli). (1404 AH/1984). *Mabadi al-wusul*. Qom: Daftar-i Tablighati Islami. [In Arabic].
- Ibn Ashour al-Tunisi, M. T. (1984). *Al-Tahrir wa al-tanwir*. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyyah. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-azim*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, A. H. (1400 AH/1980). *Maqalat al-Islamiyyeen wa ikhtilaf al-musalleen*, 3rd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Qatibah, A. M. A. (1401 AH/1981). *Ta'wil mushkil al-Quran*. Research by A. Saqr, 3rd ed. Beirut: Al-Maktabat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Rashiq Qirwani, A. A. H. (2002). *Al-'Umdah fi mahasin al-sha'r wa aadabahu wa naqdah*. N.P.: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, T. D. (1425 AH/2004). *Majmu' al-fatawa*, 1st ed. Saudi Arabia: Majma al-Malik Fahad. [In Arabic].
- Ibn Uthaymin, M. (1423 AH/2002). *Majmu' al-fatawa*, 1st ed. Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jowzi. [In Arabic].
- Ibn Uthaymin, M. (1423 AH/2002). *Tafsir Juz 'Amma*, 2nd ed. Riyadh: Dar al-Thurayya Publication and Distribution. [In Arabic].
- Jarem, A., & Amin, M. (1387 SH/2008). *Al-Balaghah al-wadiha, al-bayan wa al-ma'ani wa al-badi' li-l madaris al-thanawiyyah*, 5th ed. Tehran: Muassasat al-Sadiq alayhis salam. [In Arabic].
- Jorjani, A. Q. (1422 AH/2001). *Israr al-balaghah fi 'ilm al-bayan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khatib Qazwini, M. (1371 SH/1993). *Aayin-i balaghah: sharh-i Mukhtasar al-ma'ani*. Compiled by A. Amin Shirazi, 2nd ed. N.P. [In Persian].
- Khatib Qazwini, M. (1423 AH/2002). *Al-Eedad fi 'uloom al-balaghah, al-ma'ani wa al-bayan wa al-badi'*, 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Maghrawi, M. (1420 AH/1999). *Al-Mufassiroon bayn al-ta'wil wa la-ithbat fi aayat al-sifaat*. Beirut: Muassasat al-Risalah. [In Arabic].
- Matloub, A. (n.d.). *Mu'jam mustalahat al-balaghijiyyah wa tatawuraha*. Beirut: Maktabat Lubnan Nashiroon. [In Arabic].
- Muammar b. al-Muthana, A. A. (1401 AH/1981). *Majaz al-Quran*. research by M. F. Sazgin. Cairo: Maktabat Khanji. [In Arabic].
- Muteini, A. A. I. (1416 AH/1996). *Al-Majaz 'ind al-Imam Ibn Taymiyyah wa talamizihī bayn al-inkar wa al-iqrar*, 1st ed. Cairo: Maktabat Wahbah. [In Arabic].

- Neyshaburi, N. D. (1416 AH/1996). *Ghara 'ib al-Quran wa ragha 'ib al-furqan*, 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Rashid Reza, M. (1990). *Tafsir al-Quran al-hakim (Tafsir al-Manar)*. Egypt: al-Heiat al-Misriyyah al-Aamah li-l Kitab. [In Arabic].
- Safarzadeh, M., Hayati, S., & Shoorche, A. H. (2017). A study of informative attributes related to body parts of Allah with respect to Shiite and Sunni commentaries. *Hosna Journal*, 8(31). [In Persian].
- Saghir, M. H. (1994). *Majaz al-Quran*. Baghdad: Vezarat-i Farhang va Tablighat. [In Arabic].
- Samani, A. M. (1418 AH/1997). *Tafsir al-Sam 'ani*, 1st ed. Riyadh: Dar al-Watan. [In Arabic].
- Samin Halabi, A. (2008). *Al-Durr al-masoon fi 'uloom al-kitab al-maknoun*. Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Shanqiti, M. A. (1415 AH/1995). *Adwa' al-bayan fi idah al-Quran bi-l Quran*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Shanqiti, M. A. (n.d.). *Man 'jawaz al-majaz*. Jeddah: Dar Aalam al-Fawaid. [In Arabic].
- Sharif Askari, H. (1388 SH/2009). *Aara' al-'ulama' fi al-majaz al-Qurani wa athariha fi tafsir al-Quran*. PH.D. Thesis. [In Arabic].
- Sharifirad, A., Arabi, G. H., & Naseh, A. A. (2016). A study and critique of literary foundations of Ibn Taymiyyah in Qur'anic exegesis. *Literary-Qur'anic Researches*, 4(1), 7-31. [In Persian].
- Sobhani Tabrizi, J. (1408 AH/1988). *Buhuth fi al-milal wa an-nehal*, 1st ed. Qom: Muassasat al-Nashr Islamu Jamiat al-Modarresin. [In Arabic].
- Soltani, M. (2012). Predicative attributes in the views of Imamiyyeh and Mutazelite with an emphasis on Seyyed Morteza and Qazi Abduljabbar's views. *Andishe-Novin-E-Dini*, 8(29). [In Persian].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. (M. Bistouni, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian].
- Tabatabaie, M. H. (1417 AH/1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*, 4th ed. Qom: Jamiat al-Moderrsin of the Qom Seminary. [In Arabic].
- Tusi, M. (1409 AH/1989). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, J. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq gawamid al-tanzil*, 3rd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Zarkashi, B. D. M. (1408 AH/1988). *Al-Burhan fi 'uloom al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].



Explaining the Course of Development of Shiite and Sunni Exegetes' Views Regarding the Verse "Allah bears witness..."

Mīnā Shamkhi * | Saeed Rahimian ** | Ali Reza Khonsha ***

Received: 2022/4/7 | Correction: 2022/7/16 | Accepted: 2022/9/2 | Published: 2022/12/21

Abstract

The exegesis of the verses of the Quran throughout history has undergone changes and evolution. One of these verses is verse 18 of Aale Imran known as "Shahidallah" (Allah bears witness...). The testimony of God, the angels, and the Resolute ('ulul 'azm) Messengers to the Oneness of God has been expressed in this verse. Regarding what form truly the testimony of God takes and the views of Shiite and Sunni exegetes about that are questions that need to be researched.

This paper examines and analyzes the exegetic views by utilizing library resources, Islamic science databases, and software through a content analysis method. The results show that the development of views regarding the testimony starts from the verbal, continues with action, and ends with essence. Similarly, an analysis of the results shows that because all three types of views are linear, thus, all three kinds of testimony, that is, verbal, action, and concrete can be correct in this verse. The following are among the factors that affect the emergence of exegetic views: exegetic inclinations and tendencies, the dominant discourse of every age, the prevalence of conflict among Shiite and Sunni exegetes, the Mongol and Ilkhanid attacks, the critiques of the orientalists, the Islamic Awakening Movement, and the fusion of philosophical and mystical discussions. Similarly, among the effects and functions of this verse, we can point out the citation, theological, social and educative, and teaching and guidance functions.



Keywords: Quran, exegetic views, Shahidallah (Allah bears witness...), historical course, cause, function.

* Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (corresponding author). | m.shamkhi@scu.ac.ir

** Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. | sd.rahimian@gmail.com

*** Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. | akhonsha@yahoo.com

□ Shamkhi, M; Rahimian, S; Khonsha, A.R. (2022) Explaining the Course of Development of Shiite and Sunni Exegetes' Views Regarding the Verse "Allah bears witness...". *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 225-259. Doi: 10.22091/PTT.2023.7958.2082.

تبیین سیر تطور آرای مفسران فرقین درباره آیه "شهدالله"

مینا شمخی* | سعید رحیمیان** | علیرضا خنشا***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۱ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

تفسیر آیات قرآن در طول تاریخ، دچار تغییر و تحولاتی شده است. یکی از این آیات، آیه هجده آل عمران معروف به «شهدالله» است. شهادت خداوند، ملائکه و اولو العلم به توحید در این آیه بیان شده است. این که به راستی نحوه شهادت حق تعالیٰ به چه صورت است و دیدگاه مفسران فرقین درباره آن چگونه است، سؤالاتی است که نیاز به پژوهش دارد.



در این پژوهش، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، پایگاه‌ها و نرم‌افزارهای علوم اسلامی، به روش تحلیل محتوا، به تجزیه و تحلیل آراء تفسیری پرداخته شده است. نتایج نشان می‌دهد سیر آرا درباره نحوه شهادت، از قولی شروع شده، با فعلی ادامه دارد و به ذاتی ختم می‌گردد. نیز تحلیل نتایج بیان می‌کند، چون هر سه نوع دیدگاه در طول هم هستند، بنابراین هر سه نوع شهادت قولی، فعلی و عینی در این آیه می‌تواند صحیح باشد. گرایش و تمایلات تفسیری، گفتمان غالب هر عصر، شیوع جدال بین مفسران فرقین، حمله مغول و ایلخانان، نقدهای شرق شناسان و نهضت بیداری اسلامی و ادغام مباحث فلسفی و عرفانی، از عوامل مؤثر بر بروز آراء تفسیری است. همچنین از آثار و کارکردهای این آیه می‌توان به کارکردهای استنادی، کلامی، اجتماعی و تربیتی، آموزشی و هدایتی اشاره نمود.

واژگان کلیدی: قرآن، آراء تفسیری، شهدالله، سیر تاریخی، سبب، کارکرد.

* دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول) | m.shamkhi@scu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران | Sd.rahimian@gmail.com

*** دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. | akhonsha@yahoo.com

□ شمخی، مینا؛ رحیمیان، سعید؛ خنشا، علیرضا. (۱۴۰۱). تبیین سیر تطور آرای مفسران فرقین درباره آیه "شهدالله"،

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱۶). ۲۵۹-۲۵۵. Doi: 10.22091/PTT.2023.7958.2082

طرح مسأله

این آیه شریفه، گواهی و شهادت خداوند، ملائکه و اولوالعلم را به توحید بیان نموده است. در صدر آیه، درباره نحوه شهادت حق تعالی بین دانشمندان مسلمان اختلاف نظر دیده می شود. مفسران، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی، هر یک به نحوی به تبیین آن پرداخته و دیدگاه های مختلفی بیان نموده اند. به راستی نحوه شهادت حق تعالی به چه صورت است و مراد و اثر آن چگونه است؟ مفسران فرقین بسته به گرایش خود چگونه آن را معنا نموده اند و مراد و مصدق اولوالعلم چه کسانی هستند؟

نظر به این که اصل توحید، زیربنای اصلی ادیان الهی است، آگاهی از تحول و تطور تفسیر این آیات، به درک بهتر و عمیق تر فهم آیات کمک شایانی می کند و با تقویت خداباوری و خدامحوری، راه هدایت و تربیت الهی، روشن تر می گردد. از آنجا که تاکنون کار خاصی درباره سیر تاریخی تغییر و تحول آراء تفسیری درباره این آیه کریمه صورت نگرفته است، انجام دادن این طرح می تواند اهمیت داشته باشد. در این پژوهه، به بررسی آرا و دیدگاه های مختلف مفسران درباره نحوه شهادت خداوند متعال در آیه *شَهَدَ اللَّهُ أَلَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ وَ أُولُو الْعِلْمٍ قَاتِمًا بِالْقُسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* و همچنین درباره تعیین مصدق اولوالعلم پرداخته شده است.

پیشنه پژوهش

آثار زیادی مانند تفسیر موضوعی توحید در قرآن از علامه جوادی آملی، رسائل توحیدی از علامه طباطبایی، توحید از شهید مطهری و... درباره توحید و خداشناسی وجود دارد، اما تاکنون به طور خاص هیچ کتابی درباره سیر تطور تفسیر آیات توحیدی، نگاشته نشده است. از کارهای انجام یافته درباره آیات توحیدی می توان به «روش شناسی تفسیر آیات توحیدی، باتأکید بر احادیث امام رضا (ع)»، از احمد آقایی زاده ترابی اشاره نمود که در این پایان نامه به روش شناسی تفسیر و فهم آیات توحیدی، با اتكا به روایات امام علی بن موسی الرضا (ع) پرداخته شده است و طی آن انواع مبانی، قاعده، روش ها و منابع تفسیری، به

کار گرفته شده توسط امام (ع) شناسایی شده است؛ برای مثال، به هفتاد روش کاربردی در تفسیر آیات مانند «اعتماد امام (ع) به عقل نظری، رفتار فطري و سیره عملی عقلاً» اشاره شده است.

از کارهای جدید درباره این آیه می‌توان از پایاننامه اسعد احمد سالم الغانم به نام «پژوهشی در ماده شهد و مترادفات آن در قرآن کریم (رویکرد لغوی و معناشنختی)» نام برد. نویسنده در این اثر، به رویکرد لغوی و معناشنختی ماده «شهد و مترادفات» آن پرداخته و درباره سیر تاریخی تغییر و تطور آراء مفسران صحبتی نکرده است. همچنین از پایاننامه‌های مربوط به سیر تطور آیات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: «سیر تطور آرای تفسیری در آیات ناظر بر آینده بشریت» از احمد جعفری؛ «بررسی تطور تفسیر آیات علمی با رویکرد تحلیل گفتمان (مطالعه موردنی آیات کیهان‌شناسی و زمین‌شناسی) از هدی تیزابی مشهدی»؛ «بررسی سیر تحول و علل شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلف مفسران در آیات مربوط به ذوالقرنین» از زینب آزاد و «سیر تطور تاریخی تفسیر آیات مربوط به پدیده‌های طبیعی جوی» از محمود قاسم‌زاده. در این پایاننامه‌ها نیز درباره موضوعات خاصی مانند آینده‌نگری، حجاب، پدیده‌های طبیعی یا کیهان‌شناسی و... بررسی شده و درباره آیات توحیدی تحقیقی صورت نگرفته است. تفاوت و نوآوری این طرح، در موضوع پژوهش است که کاملاً متفاوت با کارهای صورت گرفته است. در این تحقیق، به تحلیل و بررسی سیر تاریخی تحول و تطور آرای تفسیری بر روی آیه «شهد الله» پرداخته می‌شود.

بورسی لغوی

شهد: شهد و شهود به معنای حضور همراه با مشاهده است - چه مشاهده چشمی و چه از روی بصیرت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۶۵). در آیات زیر آمده: *فَمَنْ شَهَدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمِّمْ *؛ «پس هر کس از شما این ماه را در ک کند (حاضر باشد)، باید آن را روزه بدارد» (بقره: ۱۸۵) و *وَلَيُشَهِّدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ «و باید دسته‌ای از مؤمنان حاضر باشند و مجازات آن دو را مشاهده کنند» (نور: ۲).

شهادت نیز که از شهد مشتق می‌شود و به معنای حضور و دیدن است، گاهی به معنای «خبر قاطع» می‌آید؛ مانند *وَمِنْ أَظْلَمُ مِنْ كَتَمَ شَهادةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ؟؛ وَ كَيْسَتْ سَتَمْ كَارْتَرْ از آن کس که شهادت و خبر قاطعی از خدا را در نزد خویش پوشیده دارد؟ (بقره: ۱۴۰) و گاهی به معنای «آشکار» می‌آید مانند *عَالِمُ الْقَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ؛ دانای نهان و آشکار و بزرگ و بلند مرتبه است» (رعد: ۹) و نیز به معنای ادای شهادت هم آمده است؛ مانند *يَوْمَ تَشَهُّدُ عَلَيْهِمُ الْسِّتْنُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ «در روزی که زبان و دستها و پاهایشان، بر ضد آنان برای آنچه انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند» (نور: ۲۴) و *ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهادَةِ عَلَى وَجْهِهَا؛ «این برای آن است که شهادت را به صورت درست ادا کنند» و *فَيُقْسِمَنَ بِاللَّهِ لَشَهادَتْنَا أَحَقُّ مِنْ شَهادَتِهِمَا؛ «پس به خدا سوگند یاد می‌کنند که گواهی و شهادت ما قطعاً از گواهی آن دو درست‌تر است» (مائده: ۱۰۷-۱۰۸). هم‌چنین به معنای علم، اقرار و حکم کردن نیز می‌آید که همه از ریشه‌های حضور و دیدن هستند؛ مانند *فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهادَاتِ بِاللَّهِ؛ «هر یک از آن‌ها، چهار بار اقرار و به خدا سوگند یاد کند» (نور: ۶) یا *شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ؛ «در حالی که به کفر خویش حکم و شهادت می‌دهند» (توبه: ۱۷) یا *وَ شَهَدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا؛ «و شاهدی از خانواده آن زن، شهادت داد» (یوسف: ۲۶). هم‌چنین جست‌وجو در آیات نشان می‌دهد که شهود جمع شاهد، به معنای حاضر و اشهاد جمع شاهد، به معنای شهادت دهنده است؛ مانند *وَيَوْمَ يَقُولُ الْأَشْهَادُ؛ «و روزی که گواهان و شاهدان برپای می‌ایستند» (غافر: ۵۱).

برخی از لغویان نیز «شهادت» را به معنای خبر قاطع (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۴۱۵) یا آشکارا دیدن چیزی (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۴) می‌دانند. همچنین لفظ شهادت در اذان و اقامه (أَشَهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشَهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ) نیز از باب تَعَلُّ از شهادت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۳۹). شهادت در اصل، به سخن گفتن از روی علم و آگاهی گفته می‌شود که از مشاهده و بصیرت یا دیدن با حواس و چشم حاصل شده است (راغب، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۳۵۱). هم‌چنین کسی که در راه خدا کشته می‌شود شهید نامیده می‌شود؛ چون او نزد پروردگارش زنده و حاضر است یا خدا و ملائکه، بهشت را

برای او گواهی می‌دهند یا این که او ملکوت خدای عزوجل و ملکش را می‌بیند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۸۸). به محضر و مکان حضور نیز مشهد می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۹۸). البته اصل آن در معنای حضور، آگاهی و اعلام نمودن نیز آمده و در لفظ شهادت در اذان هر سه مورد دیده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۲۱). برخی لغتشناسان، اصل ماده آن را در امور قابل‌لمس، علم از طریق مشاهده و معاینه معلوم و در امور عقلی، از طریق حضور نزد عالم می‌دانند و بیان می‌کنند که شهود دارای مراتبی است؛ مثل مشاهده با چشم، گوش، زبان و عقل. همچنین شهود نفس نسبت به خود و صفاتش که این مشاهده از مراتب قبلی، قوی‌تر است و شهود خداوند نسبت به ذات و اوصافش از این گونه است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۶، ص ۱۵۷)؛ بنابراین در ماده شهد، معنای علم قطعی از روی مشاهده، حضور، اعلام یا کشف، مأخوذه است. شایان ذکر است معنای اصطلاحی آن هم به‌طور کلی مشابه و نشأت گرفته از معنای لغوی است که در ادامه بررسی می‌گردد.

توصیف تطور آرا در گذر تاریخ

این مطالعه نشان می‌دهد، تطور دیدگاه‌ها درباره نحوه شهادت در این آیه شریفه، از سده‌های نخست تاکنون به سه صورت بیان شده است:

الف) شهادت قولی

این دیدگاه همواره از سده‌های نخست تاکنون مطرح بوده و مفسران همواره به عنوان یکی از اقوال به آن استناد کرده‌اند. در این دیدگاه معمولاً خداوند به وحدانیت و احادیث و صمدیت خویش شهادت می‌دهد و ملائکه و اولو العلم نیز آن را تصدیق می‌کنند و به آن گواهی می‌دهند. (زید بن علی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۲۶۷؛ فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۶۵؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۳۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۶۱۷؛ سلمی، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، ص ۲۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۲۲۵؛ جرجانی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۳۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۱۵)

ب) شهادت فعلی

از قرن پنجم این گونه آراء که ناشی از رویکرد غالب اجتهادی در این دوران بوده، شهادت را «فعلی» و ناشی از افعال حق تعالی می دانند و معتقدند: خداوند از راه شگفتی های آفرینش و ابتکارات حکیمانه خود از عجایب خلقتش و حکمت های لطیف موجود در آن، بر یکتایی خود خبر می دهد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۶؛ زمخشری، ج ۱۴۰۷، ق ۱، ص ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۱۷؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن ادریس حلی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۷). این دیدگاه همواره از قرن پنجم تاکنون در بین مفسران بیان گردیده و بیشترین آرا را به خود اختصاص داده است.

ج) شهادت ذاتی

گونه سوم آرا، از قرن سوم متداول شد و بیشتر در مفسران با گرایش عرفانی دیده می شود. این مفسران معتقدند که حقیقت توحید، اقرار به شهادت ذاتی حق تعالی به نفس خود بر یکانگی خویش قبل از ایجاد جهان آفرینش است (تستری، ج ۱۴۲۳، ق ۱، ص ۴۷)؛ یعنی به «شهادت ذاتی» خداوند معتقدند و در شرح آن می نویسند: «شهادت حق برای حق، به این که او حق از لی است و اولین کسی که شهادت داد خود الله بود و از وجود احدی و هستی صمدی و قیام قیومی و ذات دائمی و جلال سرمدی و زیبایی و جمال ابدی خود خبر رساند» (قشیری، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۶؛ میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۵۰-۵۱). این دیدگاه را ابن عربی، مفسر عارف مشهور سده میانی گسترش داد و در سده های بعدی و معاصر نیز مفسران با گرایش بطنی و عرفانی مطرح کردند که شرح آنها در ادامه می آید.

شرح سیر تطور آرای در گذر تاریخ

سیر تطور آرای مفسران در گذر زمان، همراه مهم ترین دیدگاه های آنها به قرار ذیل است:

مفسران سده نخست (سده اول و دوم)، معمولاً به طور ساده به بیان معانی واژه ها، گاهی همراه با شأن نزول می پرداختند. در این سده ها، مباحث فلسفی و کلامی وارد تفسیر نشده بود و بیشتر نقل قول صحابه را بیان می کردند. مهم ترین آراء تفسیری این دوره، از «شهادت

قولی» خداوند خبر می‌دهد. (زید بن علی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ مقاتل بن سليمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۲۶۷)

از قرن سوم هجری، نگارش تفسیر به سمت نقل روایات گرایش یافت و شیعه و سنی کتاب‌های مهمی در این زمینه نگاشتند؛ یعنی درواقع هم‌زمانی با عصر تدوین حدیث، باعث شکل‌گیری تفسیر با رویکرد روایی گردید (معرفت، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۹-۱۱؛ شمخي، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۷). از طرفی شروع تفاسیر بطنی یا اشاره‌ای (عرفانی) نیز از این سده بود. هم‌چنین تفاسیر اجتهادی ادبی مانند معانی القرآن فراء (۲۰۷) و مجاز القرآن ابو عییده (م ۲۱۰) به این دوره تعلق دارند؛ بنابراین سه گونه آرا در این دوره مشاهده می‌شود:

(الف) دیدگاه مأثور: دیدگاه روایی و نقلی که شهادت را «قولی» دانسته، می‌نویسند: «خداوند تبارک و تعالی شهادت می‌دهد به وسیله این آیه برای نفس خودش که یگانه هست و این چنین است خداوند درواقع، همان گونه که فرموده است». (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۶۵؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۳۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۶۱۷)

(ب) دیدگاه عرفانی یا رمزی: در این دیدگاه، آرای به صورت بطنی و رمزی بیان شده، مانند «همانا حقیقت توحید اقرار به شهادت ذاتی حق تعالی به نفس خود بر یگانگی خویش قبل از ایجاد جهان آفرینش است» (تستری، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۴۷)؛ یعنی شهادت در آیه را «ذاتی» معرفی می‌نماید.

(ج) دیدگاه اجتهادی: دیدگاه سوم به صورت اجتهادی - ادبی بیان شده، مثلاً «شهد الله» را گواهی دادن خداوند (فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹) یا حکم نمودن حق تعالی (ابوعییده، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۸۹) تعریف کرده‌اند. هم‌چنین برخی، آن را شهادت فعلی خداوند از تفکر در نظام آفرینش، یا شهادت ذاتی حق تعالی هنگامی که غیر از ذاتش چیزی وجود نداشت، آورده‌اند. (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۳۳؛ دینوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱) در تاریخ تفسیر قرآن، قرن پنجم را آغاز تفسیر با رویکرد اجتهادی می‌دانند (شمخي، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۹) و تفاسیر مهمی با این رویکرد به رشته تحریر درآمده است؛

از جمله: کشاف زمخشری، تبیان شیخ طوسی و معجم الیان طبرسی. مطالعه آراء تفسیری دانشمندان این دوره نشان می‌دهد، چهار گونه دیدگاه مطرح است:

۱. نقل قول دیدگاه گذشتگان: در این دسته، مفسران به ذکر اخبار و اقوال گذشتگان

در سبب نزول و معنای «شهد الله» پرداخته‌اند و یک یا چند معنا را از قبیل «حکم کردن»، «بیان نمودن»، «گواهی دادن» و «اعلام کردن» را ذکر کرده‌اند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ بغوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۰؛ ابی الحسن نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴؛ حموش قیسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۷۴؛ واحدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۰؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۹؛ سمعانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۱)

۲. شهادت قولی: دسته دیگر شهادت در آیه را «شهادت قولی» می‌دانند و می‌نویسند:

«خداؤند به وحدانیت و احادیث و صمدیت خویش شهادت می‌دهد و ملانکه و اولو‌العلم نیز آن را تصدیق می‌کنند و به آن شهادت می‌دهند». (سلمی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۲۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۲۵؛ جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۴)

۳. شهادت ذاتی: گونه سوم آراء، متعلق به مفسران عارف است که به «شهادت ذاتی»

خداؤند معتقد‌ند و می‌گویند: «شهادت حق برای حق، به این که او حق از لی است و اولین کسی که شهادت داد خود الله بود و از وجود احادی و هستی صمدی و قیام قیومی و ذات دائمی و جلال سرمدی و زیبایی و جمال ابدی خود خبر رساند». (قشیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۶؛ میدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۰-۵۱)

۴. شهادت فعلی: گونه چهارم که ناشی از رویکرد غالب اجتهادی در این دوران و

بیشترین آراء تفسیری این دوره را شامل می‌شود، شهادت را «فعلی» و ناشی از افعال حق تعالی می‌دانند و معتقد‌ند: «خداؤند از راه شگفتی‌های آفرینش و ابتکارات حکیمانه خود، از عجایب خلقتش و حکمت‌های لطیف موجود در آن، بر یکتایی خود خبر می‌دهد». (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۱۷؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن ادریس حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۷)

بورسی آراء مفسران سده هفتم تا دهم

در این سده‌ها، در بی‌حمله مغول و تیموریان از یک طرف و جنگ‌های صلیبی از طرف دیگر (جعفریان، ۱۳۸۹ ش، ص ۴۸)، تفسیر مانند سایر علوم اسلامی دچار رکود نسبی گردید و از طرفی زمینه برای گوشنه‌نشینی فراهم شد که موجب رونق تفسیر باطنی یا رمزی گردید (ایازی، ۱۳۷۹ ش، ص ۸۵). با روی کار آمدن خاندان صفوی و تغییر اوضاع، تفسیر نیز رونق دوباره گرفت و به رویکرد فقهی متمایل گردید (ذهبی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۵؛ آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۴؛ امین، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۱۰) و با تثیت و قدرت گرفتن شاهان صفوی از جمله شاه طهماسب و شاه عباس، مکتب فلسفی اصفهان شکل گرفت و بزرگانی چون: شیخ بهایی (صاحب تفسیر العروه الورثی) و میرداماد (صاحب تفسیر ساره المتنی) و ملاصدرا (صاحب تفسیر القرآن الکریم)، به گسترش علوم مختلف اسلامی از جمله تفاسیر با صبغه فلسفی و عقلی پرداختند (پارسا، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۷۰-۱۹۰). چهار گونه آراء تفسیری در این دوران دیده می‌شود:

(الف) شهادت قولی: دسته اول مفسرانی مانند عبدالرحمان ثعالبی (مفسر، محدث و فقیه مالکی قرن نهم) که شهادت را «قولی» می‌داند و می‌نویسد: «در آیه *شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...*، معنای شَهَدَ اللَّهُ یعنی خداوند این شهادت حق را به بندگان خود اطلاع می‌دهد و نیز به معنای آگاه کردن، حکم کردن، قضاؤت و بیان نمودن نیز آمده است» (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲ ص ۲۱). مفسران دیگری نیز در این دسته قرار می‌گیرند. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۰؛ ابن جزی غزنی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ نسفي، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ طوفی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۲۲؛ کاشفی، بی‌تا، ص ۱۰۸؛ ابوالیمین علیمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۸؛ انصاری، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۵۱)

(ب) شهادت فعلی: مفسرانی چون فخر رازی، متکلم و مفسر اشعری مذهب قرن ششم و هفتم (م. ۶۰۶ ق) (معرفت، همان، ج ۲، ص ۲۷۲) و عبدالله بیضاوی (م. ۶۸۵) (نرم افزار جامع التفاسیر القرآن)، أبوالمحاسن جرجانی، از علمای امامیه در قرن هشتم (پایگاه جامع قرآنی و دانشنامه حوزوی ویکی فقه و ویکی شیعه)، ملافتح الله شریف کاشانی از علمای

تفسیری قرن دهم هجری (م. ۹۸۸) (نرم افزار جامع التفاسیر القرآن) در دسته دوم هستند. آراء آنان همگی بر «شهادت فعلی» حق تعالی است و معتقدند که «خداؤند با شواهد محکم و آیاتی روشن، یگانگی خود را نشان می‌دهد و بیان می‌کند و فرشتگان با اقرار و اولوالعلم با ایمان و استدلال به آن-شیوه شهادت یک شاهد - شهادت می‌دهند». (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۸؛ یضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹؛ جرجانی، ۱۳۴۱ش، ج ۲، ص ۱۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۲، ص ۱۸۶)

(ج) رویکرد عرفانی (مقام وحدت وجود): دسته سوم مفسران عارفی مانند محیی الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰) هستند (معرفت، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱۰). او شهادت را به مباحث وحدت وجود مرتبط می‌داند و می‌نویسد: «خداؤند در مرحله اول به ذات خودش در مقام جمع هستی (جمع الجمع)، شهادت به وحدانیت خود داد؛ زیرا در این مرحله شاهد و نه مشهودی غیر از خودش، نبود و در این مرحله شهادت اجمالی است. سپس در مرحله دوم، به مقام تفصیل بازگشت، پس بر وحدانیتش به نفسش شهادت داد، همراه با غیر خودش در این آیه شریفه که محل شهادت است. سپس در فقره *والملائیکه و اولوالعلم قائمًا بالقسط* یعنی کسانی که در تفصیل مظاهر خداوند در عدل مقیم، پایدار و ساکن شده‌اند از ملائکه و اولوالعلم یعنی در کل هستی که تفصیل مظاهر وجود خداوند است، این شاهدان مقیم عدل هستند و شهادت دروغ نمی‌دهند و در صورت‌های کثرت خداوند که به وجودت می‌رسند و این کثرت‌ها در سایه وحدت هستند و خلق می‌شوند؛ به این صورت که هر ذی حقی بر حسب استعداد و استحقاقش، خداوند حقش را از منشأ وجود و کمالش ادا می‌کند؛ یعنی در آن صاحب حق به قدر گسترش ظرفیتش، پرتوافکنی و تجلی می‌کند». (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۹)

(د) شهادت ذاتی یا عینی: دسته چهارم فیلسوفانی مانند ملاصدرا هستند. وی شهادت را «ذاتی یا عینی» دانسته و به اثبات یگانگی وجود حق پرداخته، می‌نویسد: «در آیه شَهِدَ اللَّهُ می‌توان بر پایه مفهومی وجود خدا، وجود او را اثبات کرد، بدون آن که نیازمند باشد که مخلوقات واسطه در اثبات پروردگار باشند» (ملاصدرا، ۱۳۸۹ق، ج ۶، ص ۱۴ و ۲۸)؛

یعنی ایشان بر مبنای حقیقت وجود و مطابقت کامل آن با ذات باری تعالی، وجود و وحدانیت او را به اثبات می‌رساند.

(ذ) نقل اخبار گذشتگان: در این دسته، مفسران به نقل قول آرا و اخبار مفسران قبل از خود اقدام کرده‌اند و «شهده‌الله» را در معانی حکم کردن، بیان و اعلان نمودن، آشکار کردن و... آورده‌اند. حدود نه مفسر در این دوره این گونه رأی داده‌اند. (قرطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ق، ج ۳، ص ۵۹؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۰، ق، ص ۱۷۷؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ جرجانی، ۱۳۴۱، ش، ج ۲، ص ۱۷؛ خازن، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۲۳۳؛ قاشی، ۱۴۲۸، ق، ص ۱۴۴؛ ثلایی، ۱۴۲۳، ق، ج ۲، ص ۱۶۰؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ق، ج ۲، ص ۴۱)

بررسی آراء مفسران سده یازدهم و دوازدهم

در این دو قرن، با گسترش اخباریگری و حیات مجدد تفسیر روایی، تفاسیر مهمی به روش نقلی و مؤثر تألیف گردید. دو گونه دیدگاه در تفاسیر این سده غالب است: دیدگاه اول، به نقل از آرای متقدم مؤثر، شهادت را «قولی» می‌دانند و نقل می‌نمایند: «خداؤنده متعال شهادت می‌دهد به وسیله این آیه، برای نفس خودش که یگانه هست و این چنین است خداوند در واقع، همان گونه که فرموده است». (بحرانی، ۱۴۱۶، ق، ج ۱، ص ۶۰۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۳۲۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ش، ج ۳، ص ۵۵) دیدگاه دوم: مفسرانی که ضمن استفاده از روایات، هم‌چنان به استفاده از تحلیل عقلی تمایل داشتند؛ مانند ملا محسن فیض کاشانی که ایشان شاگرد ملاصدرا (پارسا، همان، ص ۲۸۲) و صاحب تفسیر روایی الصافی است. این گروه از اندیشه‌وران، هم‌چنان شهادت در آیه را «شهادت فعلی» می‌دانند و معتقدند: «او با ظهور در همه‌چیز و خودشناسی در هر نور و پرتو و برای مردم با برپایی شواهدی که نشان‌دهنده آن باشد و فرستادن آیاتی که در مورد آن‌هاست، یگانگی خود را به مردم نشان داد». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۳۲۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ش، ج ۱، ص ۳۰۵)

بروگزایی آراء مفسران سده سیزدهم و چهاردهم

از قرن سیزدهم، شیوع مجده تفاسیر با رویکرد اجتهادی، صورت پذیرفت و شیوه‌های مختلف تفسیری در شیعه و سنی متداول گردید و با بروز نهضت بیداری و بازگشت به قرآن به خصوص در قرن چهاردهم، تفاسیر اجتماعی و عرفی رونق زیادی گرفت (خرمشاهی، ۱۳۶۴ ش، ص ۹). از ویژگی‌های دیگر این دوره، ظهور گرایش قوی تفسیر قرآن به قرآن، بر پایه شیوه‌های تحلیل عقلی (عقل گرایی) است (نفیسی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۹). در این دو قرن، گونه‌شناسی آراء تفسیری حول این آیه به سه دسته متمایز می‌شوند:

(الف) شهادت فعلی به سبب وجود استعاره یا مجاز: دسته اول، مفسرانی که دیدگاه آن‌ها «شهادت فعلی»، به سبب وجود استعاره یا مجاز در شهد الله است؛ مانند آلوسی، ابن عاشور و رشید رضا. توضیح این که در شهادت نسبت دادن به خداوند متعال، استعاره تصریحیه تبعیه یا خبر مجاز به علاقه لزوم، وجود دارد؛ زیرا مقصود این است که او، سبحان الله، از طریق اعمال خود که هیچ کس دیگر توانایی آن را ندارد، یگانگی او و درواقع همه کمالات او را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، خداوند سبحان این دلالت آشکار را تشییه کرده است به شهادت شاهد در بیان آیات، سپس لفظ «مشبه به» را برای خود «مشبه» استعاره آورده، آنگاه استعاره از مصدر به فعل سراحت داده شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۵۴)

(ب) شهادت فعلی: این دسته از مفسران، با استدلال عقلی و از مشاهده شکفتی‌های عالم هستی، بی به شهادت فعلی خداوند در این آیه می‌برند و می‌نویسند: «خداوند با آوردن دلایل عقلی و فرو فرستادن آیات روشن و متقن در شکفتی‌های آفرینش، بر یگانگی خود شهادت می‌دهد» (مظہری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۲۳؛ ابن عجیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۳۳؛ شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۰۳). از دیگر مفسران این دسته، می‌توان از محمدجواد بلاغی (بلاغی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۶۵)؛ احمد مراغی (مراغی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۸)؛ محمدجواد مغنية (مغنية، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۲۶) و سلطان محمد گنابادی (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۵۱) نام برد.

(ج) شهادت ذاتی: در این دسته، شاهد دیدگاه صفوی علیشاه هستیم. این مفسر آیه را با رویکرد عرفانی شرح داده، شهادت ذات احادی را بر یکتایی و وحدت وجود خود می‌داند و می‌نویسد: «ذات حق باشد به ذات خود گواه که جز او نبود به یکتایی الله گشت طالع شمس وجه وحدتش در مقام جمع وحدانیش؛ پس شهادت او به ذات خویش داد و این گواهی بیشتر از پیش داد بیشتر؛ یعنی ز رسم قبل و بعد وز قران قرب و بعد و نحس و سعد نی در آن دم شاهد و مشهود بود غیر ذاتش کو به خود موجود بود هم چنان خود شاهد ذات خود اوست» (صفی علی شاه، ۱۳۷۸ ش، ص ۹۸). از دیگر مفسران این قرن که به شهادت ذاتی یا عینی در این کریمه معتقد هستند می‌توان از جمال الدین قاسمی (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۹۵) و عبدالقدیر ملاحویش آل غازی (آل غازی ۱۳۸۲ ق، ج ۵، ص ۳۲۶) نام برد.

بورسی آراء مفسران سده پانزدهم

در قرن اخیر، تفسیر به شیوه عصری متداول شده است. در این روش، مفسر سعی دارد که مفاهیم قرآن مجید را مطابق نیاز جامعه با زبانی جدید عرضه نماید (شمخي، ۱۳۹۶ ش، ص ۴۶). تفاسیر زیادی در این سده به رشتہ تحریر درآمده است که برخی تا ۵۵ مورد دانسته‌اند (پایگاه جامع قرآنی quran.inoor.ir). گونه شناسی آراء تفسیری این قرن، نشان می‌دهد که حداقل چهار گونه دیدگاه (قولی، فعلی، هم قولی و هم فعلی، ذاتی یا عینی) با تقریرهای متفاوت درباره نحوه شهادت در این کریمه وجود دارد:

(الف) شهادت قولی: مفسران بزرگی مانند علامه طباطبائی، شهادت را «قولی» دانسته، بیان می‌کنند: «مراد از شهادت به طوری که از ظاهر آیه شریفه بر می‌آید، شهادت "قولی" است نه "عملی"؛ هرچند که شهادت عملی خدا بر یکتایی و عدالت‌نش نیز در جای خود صحیح و حق است؛ چون عالم وجود با نظام واحدش شهادت می‌دهد بر این که معبدی واحد دارد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۱۵). از دیگر مفسرانی که به «شهادت قولی» خداوند در این آیه شریفه معتقد‌اند می‌توان به این افراد اشاره کرد: عبدالله محمود شحاته (شحاته، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۵۳۹)؛ محمد عزه دروزه (دروزه، ۱۴۲۱ ق، ج ۷، ص ۱۳۰)؛ سعید حوى (حوى، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۷۱۶)؛ محمد محمود حجازی (حجازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ سید علی‌اکبر قرشی

(قرشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، ص ۳۴)؛ عبدالاعلی موسوی سبزواری (موسوی سبزواری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳۶)؛ علی نریمانی (نریمانی، بی‌تا، ص ۱۲۸)؛ و محمود یوسفی غروی. (یوسفی غروی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۶۴)

ب) شهادت فعلی: دیدگاه این دسته، بیشترین آراء تفسیری در قرن معاصر را به خود اختصاص داده است؛ بزرگانی مانند علامه فضل‌الله، علامه مدرسی، آیت‌الله مکارم شیرازی، استاد محمدعلی رضایی و آقای محسن قرائتی در شرح این کریمه می‌نویسند: «مقصود از گواهی و شهادت خدا همان گواهی عملی و فعلی خداست؛ یعنی جهان با نظم واحد و قوانینی که بر آن حکومت می‌کند، در واقع "یک واحد بهم پیوسته" است و خدا با آفرینش جهان عملاً نشان داده که آفریدگار و معبد دیگری در جهان نیست».

آفتتاب آمد دلیل آفتتاب گر دلیلت باید از وی رُخ متاب

یا به عبارتی، خداوند با ایجاد نظام شکوف عالم هستی، گواهی می‌دهد که معبدی جز او نیست؛ یعنی از طریق استقراری دلایلی که از سیر در جهان و تفکر در آفرینش موجودات به دست می‌آید» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۷۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۴۶۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۲، ص ۳۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش، ج ۳، ص ۵۴). از دیگر مفسرانی که به «شهادت فعلی» خداوند در این آیه شریفه معتقدند می‌توان این افراد را نام برد: عبدالکریم خطیب (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۴۱۸)؛ محمد سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ص ۵۷)؛ محمد کرمی (کرمی، ۱۴۰۲ ق، ج ۲، ص ۱۹)؛ و به رحیلی (رحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۷۸)؛ سید محمد حسینی شیرازی (حسینی شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲)؛ سید محمد حسینی همدانی (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۳۱)؛ محمد متولی شعراوی (شعراوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۴۴)؛ محمد ثقفی تهرانی (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱، ص ۳۹۰)؛ محمد امامین ارمی علوی (ارمی علوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۴)؛ یعقوب جعفری (جعفری، ۱۳۷۶ ش، ج ۲، ص ۸۶) و محمد فاروق زین. (زین، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۲۰۶)

ج) هر دو شهادت قولی و فعلی: دیدگاه این دسته از مفسران، بر این قرار گرفته که هم «شهادت قولی» در آیه وجود دارد و هم «شهادت فعلی». از مفسران این دسته می‌توان

از عبدالحسین طیب نام برد که در شرح آیه می‌نویسد: «و این شهادت تاره قولی است؛ چنان چه سرتاسر قرآن خداوند توحید و یگانگی خود را در مقابل مشرکین بیان فرموده، بلکه به لسان تمام انبیا در جمیع کتب سماوی این موضوع را گوشزد بندگان فرموده و تاره فعلی است که تمام مخلوقات را که بنگری این نظم و ترتیب دلالت دارد بر وجودیت و یگانگی حق، ... بلکه مخلوقات بتمامها دلالت بر وجود حق و وجودیت او و علم و قدرت و سایر صفات او دارد:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتری است معرفت کردگار.

(طیب، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۱۳۸)

از دیگر مفسرانی که با تقریرهای متفاوت، هر دو نوع شهادت را در آیه جایز می‌دانند، می‌توان به افراد ذیل اشاره نمود: محمد صادقی تهرانی (صادقی تهرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۵۲)؛ محمدعلی صابونی (صابونی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ سید محمد طنطاوی (طنطاوی، ۱۹۷۷ م، ج ۲، ص ۵۴) و ابوبکر جابر جزایری. (جزایری، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۹۷) **۵) شهادت ذاتی یا عینی:** در این گونه آراء تفسیری، شهادت مطرح شده در این آیه کریمه را «شهادت عینی یا ذاتی» می‌دانند. از مفسران بزرگ این دسته می‌توان از آیت الله جوادی آملی نام برد. ایشان شهادت به معنای گزارش از مشهود را برابر سه نوع می‌داند: قولی، فعلی و عینی. آنگاه در تعریف هریک می‌فرماید:

«شهادت قولی: همان گزارش مشهود از طریق سخن گفتن است؛ مانند آیه *انک لمن المرسلین * (یس: ۳). شهادت فعلی: گزارش مشهود از راه فعل است؛ مانند کریمه * شهدین علی افسهم بالکفر * (توبه: ۱۷). شهادت عینی: گزارش از مشهود با ذات وجود است نه گفتار یا کردار؛ مانند محشور شدن انسان در قیامت به شکل سگ که شاهد درندۀ خوبی اوست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۳) سپس به توضیح هر یک از این اقوال در این آیه شریفه می‌پردازد و در آخر ضمن قبول شهادت قولی و فعلی، شهادت عینی را بهترین نوع آن در این آیه می‌داند و می‌نویسد:

«حضر آیه در شهادت قولی، نارواست و نیز اراده شهادت فعلی، مستلزم ارتکاب مجاز

است؛ اما با پذیرش شهادت عینی اولاً این کریمه در شهادت قولی محصور نمی‌گردد و ثانیاً بی‌مجاز در اسناد یا حذف و اضمamar، تفسیر می‌شود. ترجیح اراده شهادت عینی در این کریمه، بدین معنا نیست که شهادت فعلی بر توحید منتفی است، بلکه شهادت آفاقی و انفسی نیز ثابتند». (همان، ص ۴۰۵ - ۴۰۶)

از دیگر مفسرانی که به این دیدگاه معتقدند می‌توان از بانو امین (امین، ۱۳۶۱ ش، ج ۳ ص ۶۶)؛ محمد غازی اعرابی (اعربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷) و محمدعلی دره (دره، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۳۹) نام برد.

سبب و عوامل بروز آراء تفسیری

عوامل متعددی در بروز آرای تفسیری مؤثرند که میزان تأثیرگذاری آنها متفاوت و وابسته به شرایط آن دوره است. توضیح این عوامل به شرح ذیل است:

الف) گرایش و تمایلات تفسیری

در این آیه، رویکرد تفاسیر نخستین و مؤثر - به علت سادگی و نقل قول - به «شهادت قولی»، مفسران متقدم مثل شیخ طوسی و... به علت رونق روش اجتهادی و مفسران میانه به دلیل رویکرد فقهی به «شهادت فعلی» و مفسران عارف مثل ابن عربی و صفوی علیشاه به «وحدت وجود» و مفسران فیلسوف و عارف مانند علامه جوادی آملی به «شهادت عینی»، به خاطر گرایش و تمایلات مفسران است.

ب) گفتمان غالب هر عصر

در سده‌های نخست، گفتمان غالب، نقل قول ساده از صحابه و تابعان برای شرح آیات جهت فهمیدن مفهوم آن، برای رسیدن به بهشت رضوان الهی است و معمولاً همراه با بیان ساده آیات، به شأن نزول و فضیلت قرائت، اعراب و قرائت نیز توجه می‌شود و از بحث‌های عقلی، کلامی یا فلسفی خبری نیست؛ یعنی روش‌ها و گفتمان غالب هر عصر بروز آراء تفسیری مؤثر است؛ مانند غلبه آراء فلسفی و عرفانی در دوران معاصر.

ج) اشیوع جدال بین مفسران متکلم

با شروع قرن چهار و پنج، گرایش به روش اجتهادی و استفاده از عقل رونق گرفت و تفسیر آیات با تحلیل عقلی مبتنی بر وحی و نقل انجام شد و البته بحث‌های کلامی به علت برخورد مذاهب مختلف باهم نیز رونق یافت؛ مانند گسترش بحث‌های کلامی در التیان شیخ طوسی و مفاتیح الغیب فخر رازی.

د) حمله مغول و ایلخانان و اشیوع بحث‌های فلسفی و عرفانی

با شروع سده‌های میانی، به علت حمله مغول و ایلخانان (۶۱۶-۶۵۴ق) (بیانی، ۱۳۷۹ش، ص ۶۲-۱۴۰) و گوشه‌نشینی، تفسیر بطنی یا رمزی گسترش یافت. تفسیر ابن عربی، نمونه بارز تفسیر عرفانی در سده هفتم است. در ایران و با روی کار آمدن سلسله صفوی، با مهاجرت علمای شیعه به ایران از جمله محقق کرکی، تفاسیر از صبغه فلسفی به رویکرد فقهی متمایل شد و با تثیت و قوی شدن صفویه در دوران شاه طهماسب و شاه عباس، مکتب فلسفی اصفهان و شیراز رونق گرفت و بزرگانی چون: شیخ بهایی، میرداماد و ملاصدرا، پا به عرضه ظهور گذاشتند و تفسیر فلسفی قرآن را رونق دادند (پارسا، ۱۳۹۲ش، ص ۱۷۰-۱۹۰). آنگاه با گسترش اخباری گری در قرن یازده و دوازده، تفاسیر نقلی و مؤثر رونق دوباره یافت.

۵) نقدهای شرق‌شناسان و نهضت ترجمه و بیداری اسلامی

در سده‌های اخیر، به دنبال نقد و شباهات شرق‌شناسان، نهضت بیداری اسلامی و بازگشت دوباره به قرآن (معارف و شفیعی، ۱۳۹۴ش، ص ۶)، به جهت نیاز جامعه برای حل مشکلات اجتماعی و تربیتی، گرایش به تفاسیر اجتماعی رونق گرفت و انواع این تفاسیر چه در شیعه و چه در اهل سنت با صبغه‌های گوناگون اجتماعی، برای هدایت بشر به سرمنزل مقصود و رفع نیازها و پرسش‌های مسلمانان و پاسخ به شباهات به ویژه شباهات مطرح شده توسط شرق‌شناسان، تدوین و به رشته تحریر درآمد. (ایازی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۹)

و) ادغام مباحث فلسفی، عرفانی، کلامی و فقهی

هم‌چنین در سده معاصر، به علت ادغام مباحث فلسفی و عرفانی و کلامی و وجود مفسران متکلم، فیلسوف و عارف مانند ملاصدرا، علامه طباطبائی، علامه جوادی و حسن‌زاده

آملی، عرفان نظری از صوفی گری و عزلت‌نشینی، به روش سیر و سلوک عملی برای رسیدن به قرب و لقاء الله تبدیل گردید (رود گر، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۱-۱۲) و در تفاسیر جامع در کنار توجه به مباحث لغت‌شناسی، اعراب و قواعد عربی، ضمن توجه به روایات تفسیری موثی، از مباحث فلسفی و عرفانی نیز بهره‌برداری گردید.

نحوه تعامل مفسران

بهتر است نحوه تعامل مفسران باهم و چگونگی نقد و تحلیل آرای یکدیگر مشخص گردد. نحوه تعامل دانشمندان مفسر به دو گونه کلی است:

الف) تعامل بدون نقد و تحلیل

این نمونه تعامل معمولاً در مفسران متقدم دیده می‌شود. این مفسران، به ذکر آرای دیگران درباره نحوه شهادت بدون نقد و تحلیل می‌پردازند؛ مانند ابوالفتوح رازی در روض الجنان، طبرسی در مجمع البیان یا طبری در جامع البیان.

ب) تعامل همراه با نقد و تحلیل

این گونه تعامل معمولاً در مفسران متأخر و معاصر دیده می‌شود؛ یعنی در تفاسیر معاصر، آرای دیگر مفسران، تحلیل و بررسی، و تأیید یا ابطال می‌گردد و در آخر دیدگاه مختار نویسنده، شرح و تبیین می‌شود؛ مثلاً مفسران متأخر و معاصر در آیه شہدالله، ابتدا دیدگاه گذشتگان را آورده، سپس به نقد و تحلیل می‌پردازند و ضمن بیان انواع شهادت از قولی، فعلی و عینی، دیدگاه منتخب و برگزیده خود را بیان می‌نمایند. این شیوه تفسیری در آثار متأخر و معاصر مانند روح البیان آلوسی، المیزان طباطبایی و تفسیر تسنیم جوادی آملی بیشتر دیده می‌شود.

کارکردها

کارکردهای این آیه شریفه را در چند دسته می‌توان بررسی کرد:

۱. کارکرد استنادی

در سده‌های متقدم، تفسیر دارای کارکردهای استنادی بود؛ یعنی متکلمان و فقهاء، برای

اثبات عقاید مذهب خویش یا استخراج و اثبات احکام و فوای موردنیاز، به آیات قرآن استناد می‌کردند. تاریخ تفسیر، شاهد دعاوی و بحث‌های کلامی و جدلی درباره اثبات عقاید یا فتاوا، با استناد به آیات قرآن، در بین دانشمندان مسلمان بوده است. هم‌چنین از همان قرن اول تاکنون، علاقه خاص مسلمانان به شنیدن تفسیر کتاب خدا، برای کسب آگاهی و معرفت و پی بردن به قصص و داستان‌های قرآنی درباره گذشتگان، باعث رجوع آن‌ها به کتب تفسیری یا شنیدن مطالب از شارحان و واعظان گردیده است. این امر باعث شکل‌گیری گروهی خاص به نام "قصاص" در جامعه اسلامی از همان قرن اول هجری گردید که امروزه جای خود را به واعظان و سخنرانان مذهبی داده است (پاکچی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۱۱). مثلاً در مورد همین آیه شهد الله، علاقه مسلمانان به‌ویژه دانشمندان آن‌ها به شنیدن اقوال مختلف از صحابه تا امامان معصوم (ع) درباره نحوه شهادت ذات باری تعالی و نیز تعیین مصادق اولو‌العلم، باعث رجوع آن‌ها به کتب تفسیری یا شنیدن از مبلغان شده است. البته در طول تاریخ اسلام، علاقه خاص عموم مردم به شنیدن وعظ، باعث به وجود آمدن تفاسیر اخلاقی و واعظانه از آیات قرآن شده است.

از نمونه‌های استنادی دیگر در مورد این آیه می‌توان به مطرح شدن مباحث «وحدت وجود» در تفاسیر عرفانی اشاره نمود. دقت در سخنان ابن عربی، نشان می‌دهد در مباحث وحدت وجود، چون «اعلا درجه وجود»، تنها درجه وجود است و آن ذات اقدس الهی است، لذا خدای سبحان از طریق وجود، شهادت ذاتی به وحدانیت خود می‌دهد؛ یعنی چون خدای تعالی اعلا درجه وجود است، یک وجود بیشتر نمی‌تواند باشد، لذا شهادت ذاتی است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۹۹)

۲. کارکرده کلامی

با به وجود آمدن اختلاف و دعاوی مذهبی بین شیعه و سنه از قرن چهارم، تفاسیر به شکل اجتهادی و کلامی درآمد تا جواب گوی طرف داران هر گروه و اثبات و دفاع عقاید آنان باشد؛ مانند تفسیر تبیان شیخ طوسی یا مفاتیح الغیب فخر رازی یا کشاف زمخشri. مثلاً فخر رازی در شرح همین آیه از مباحث کلامی شامل دلایل قرآنی، نقلی و برهانی استفاده

می کند که شهادت خداوند در آیه حقیقی است و خلقت دقیق نظام هستی، یگانگی حق تعالی را نشان می دهد. سپس ایشان در توضیح عبارت «قائماً بالقسط»، به نظریه معترله بهویژه زمخشری در باب عدل الهی و جبر و اختیار می پردازد و آن را رد می کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۱۶۸-۱۷۲)

۳. کارکرد اجتماعی و تربیتی

در سده‌های اخیر، با گسترش نهضت بیداری و بازگشت به قرآن، نقش تفسیر به شکل کاربردی برای پاسخ‌گویی به نیازهای مسلمانان بهویژه نیازهای اجتماعی و تربیتی مطرح شده است؛ مثلاً در مورد همین آیه با ادغام مباحث فلسفی و عرفانی، سخن از شهادت شهودی به میان می آید که در پی آن، چهره‌ای کاربردی از سیر و سلوک و عرفان اسلامی برای مسلمانان تشریح می شود که موجب توجه بیشتر به نقش هدایتی قرآن در تربیت اخلاقی انسان می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۳، ص ۳۹۰-۳۹۳). به قول یکی از مفسران، معارف آیه از جهت شکل ظاهری مانند مثلثی است که ضلع اول و آخرش، توحید و شهادت حق تعالی و ضلع میانی، شهادت ملائکه و صحابان دانش قرار دارد؛ با این تفاوت که ضلع اول مصرح به عنوان شهادت و ضلع سوم بی کلمه شهادت است (همان، ص ۴۱۶)؛ یا به قول مفسر دیگر، تهلیل و شهادت در آخر آیه، به عنوان جمع‌بندی نهایی مطرح است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۲۲۳)؛ یعنی اکنون که همگان به یگانگی خداوند شهادت می دهند، ما مخاطبان قرآن نیز باید به این ندای ملکوتی «لا اله الا هو»، جامه عمل پوشانیم؛ بنابراین می توان تکرار کلمه «تهلیل» را برای تعلیم و تربیت عموم مخاطبان دانست (جوادی آملی، همان، ج ۱۳، ص ۴۱۸)، یعنی ما مسلمانان باید با قول و عمل، وحدانیت و یگانگی حق تعالی را در سرش خود، نهادینه کنیم و به فعل درآوریم.

۴. کارکرد آموزشی و هدایتی

از فواید دیگر نهفته در آیه کریمه، دعوت همگان مخصوصاً مسلمانان به کسب علم است؛ چراکه خداوند، صحابان علم را هم‌ردیف ملائکه قرار داده و آن‌گاه به فاعل شهدالله که خود است عطف نموده؛ یعنی دارندگان علم و معرفت حقیقی، آن‌چنان مقامشان بالا می‌رود که

شهادت آنان، هم‌ردیف شهادت ملاحتکه و حق تعالی قرار می‌گیرد. برخی مفسران به این نکته توجه داشته، می‌نویسند: «نکته دیگر در این آیه، دانشمندان واقعی در کنار فرشتگان و هر دو در کنار خدا قرار گرفته‌اند که این امتیاز و عظمت دانشوران را مشخص می‌سازد» (رضایی، ۱۳۸۷، ش، ج ۳، ص ۵۷). دعوت به کسب علم در اسلام آنچنان کانون اهمیت و تأکید قرار دارد که خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «إِنَّمَا يُخْشَىُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعَمَاءُ» (فاطر: ۲۸). هم‌چنین روایات فراوانی در این زمینه وجود دارد به طوری که باب "فضل العلم" یا باب "ثواب العالم والمتعلم" و...، در برخی از کتب حدیثی مهم فریقین (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۰؛ نسایی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۴۲۵) دیده می‌شود که نشان از اهمیت کسب دانش در اسلام دارد.

نتایج

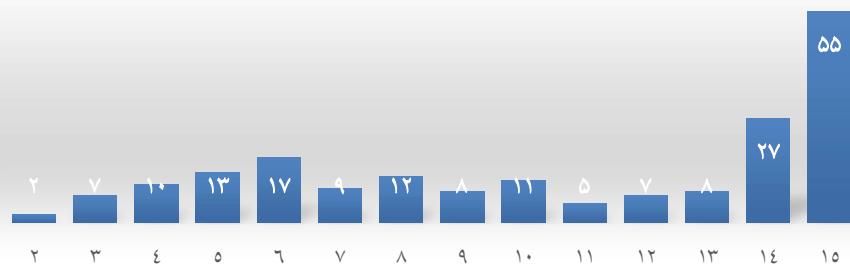
- از تحلیل و جمع‌بندی آراء مفسران درباره آیه «شهد الله» نتایج ذیل به دست می‌آید:
۱. تطور دیدگاه‌ها درباره نحوه شهادت در این آیه شریفه از سده‌های نخست تاکنون، به سه صورت بیان شده است: شهادت قولی، شهادت فعلی و شهادت ذاتی؛
۲. چون هر سه نوع دیدگاه در طول هم هستند، بنابراین هر سه نوع شهادت قولی، فعلی، عینی در این آیه می‌توانند صحیح باشد.
 ۳. بیشتر مفسران فریقین بهویژه از سده چهارم و پنجم تا معاصر، به علت استفاده از عقل در استنباط مفاهیم (روش اجتهادی)، شهادت در این آیه کریمه را شهادت فعلی دانسته، معتقدند که مقصود از گواهی و شهادت خدا، همان گواهی عملی و فعلی خدادست؛ یعنی خدا با آفرینش جهان عملاً نشان داده که آفریدگار و معبد دیگری در جهان نیست.
 ۴. دلیل نحوه توزیع آراء تفسیری، می‌تواند ملاک قابل درک بودن برای ذهن بشر باشد؛ چراکه در بین این سه دیدگاه، شهادت فعلی، بیشترین درک پذیری را برای ذهن انسان از جمله مفسران و مخاطبان آن دارا است.
 ۵. عوامل مؤثر بر بروز آراء تفسیری عبارتند از: گرایش و تمایلات تفسیری، گفتمان غالب هر عصر، شیوع جدال بین مفسران فریقین، حمله مغول و ایلخانان، نقدهای شرق شناسان و نهضت بیداری اسلامی، و ادغام مباحث فلسفی و عرفانی.

۶. از آثار و کار کردهای این آیه می توان به کار کردهای استنادی، کلامی، اجتماعی و تربیتی، آموزشی و هدایتی اشاره نمود.

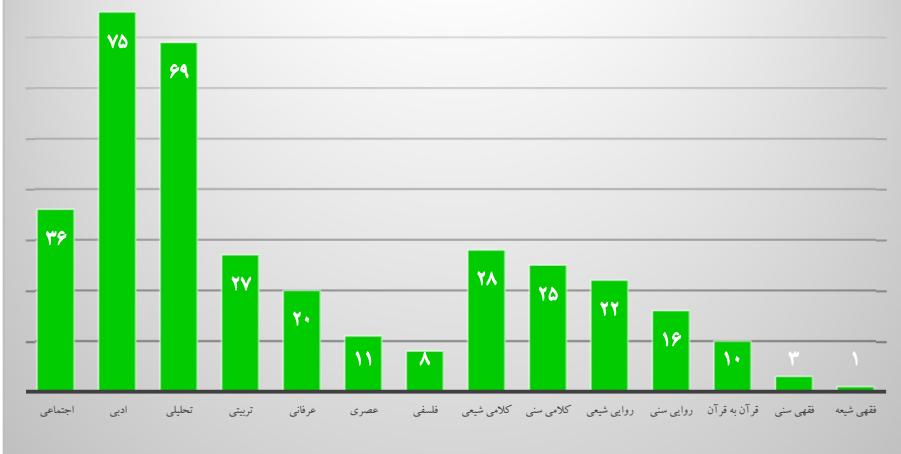
و) نمودارها

برای روشن تر شدن مفاهیم از نمودار استفاده می شود:^۱

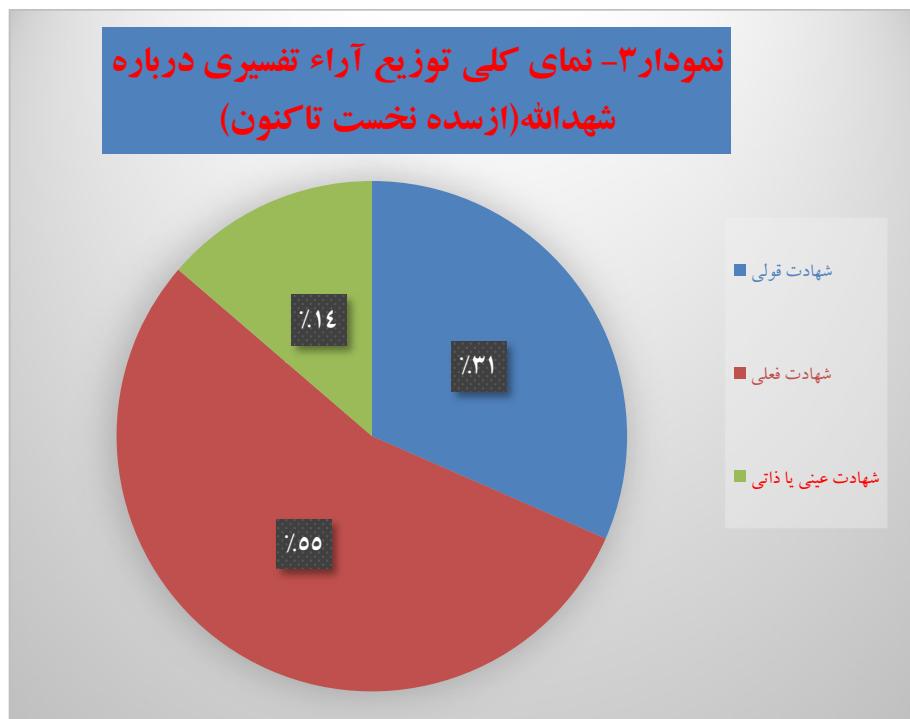
نمودار ۱- نمای کلی تفاسیر درباره شهدالله بر حسب زمان(قرن)



نمودار ۲- نمای کلی تفاسیر درباره شهدالله بر حسب گرایش



^۱. برگرفته از نرم افزار جامع التفاسیر القرآن و سایت پایگاه جامع قرآن quran.inoor.ir



ز) تحلیل و برداشت‌ها از نمودارها

۱. بیشترین آراء و دیدگاه مفسران درباره مفهوم «شهدالله»، بر شهادت فعلی تعلق داشته، آن‌گاه شهادت قولی و سپس شهادت ذاتی یا عینی قرار دارد.
۲. دلیل نحوه توزیع آراء تفسیری می‌تواند ملاک قابل درک بودن برای ذهن بشر باشد؛ چراکه در بین این سه دیدگاه، شهادت فعلی، بیشترین درک پذیری را برای ذهن انسان از جمله مفسران و مخاطبان آن داراست.
۳. شهادت ذاتی یا عینی چون بیشتر توسط مفسران فیلسوف یا عارف مطرح شده و موضوعات فلسفی و عرفانی پیچیدگی خاص خود را دارد، لذا در بین مفسران نیز تعداد کم تری به آن گرایش دارند.
۴. شهادت قولی، حد میانه را در فراوانی آرا به خود اختصاص داده، چون با ذهن مفسر قابلیت درک پذیری دارد و مطالعه کنونی نیز نشان می‌دهد که بیشتر آراء روایی و مؤثر، به شهادت قولی تعلق دارند.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ ق)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- آل ولسوی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آل غازی، عبدالقدار (۱۳۸۲ ق)، بیان المعانی (تفسیر قرآن العظیم)، دمشق: مطبعه الترقی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی البارز.
- ابن ادریس حلی، محمد بن احمد (بی‌تا)، المتنخب من تفسیر القرآن و...، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دارالارقم بن الارقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحریر و التنزیل، بیروت: موسسه تاریخ عربی.
- ابن عجیبه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت: داراجیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ ق)، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، بی‌جا.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحقابن بن غائب (۱۴۲۲ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاييس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۰ ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار و مکتبه الہلال.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوالیمین علییمی، عبدالرحمان (بی‌تا)، فتح الرحمن فی تفسیر القرآن، کویت: دارالنوادر.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۲۰۰۹ م)، تفسیر ابی السعود، بیروت: داراجیاء التراث العربی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحرالمحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۰۷ ق)، النهر الماد من البحر المحيط، بیروت: دارالجنان.
- ابوعبیده، عمر بن مثنی (۱۳۸۱ ق)، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابی الحسن نیشابوری، محمد (بی‌تا)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دارالغرب اسلامی.
- ارمنی علوی، محمدامین (بی‌تا)، تفسیر حدائق الروح و الريحان فی روایی علوم القرآنی، بیروت: دارطرق النجاه.
- امین اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱ ش)، مخزن العرفان در تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- امین، سید محسن (۱۴۰۳ ق)، اعیان الشیعه، بیروت: دارالتعارف.

- انصاری، زکریا ابن محمد (۱۴۰۳ ق)، فتح الرحمن شرح ما يلتبس من القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۹ ش)، سیر تطور تفاسیر شیعه، تهران: موسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۸ ش)، قرآن و تفسیر عصری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ ق)، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۹ ش)، مولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران: انتشارات سمت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، انوارالتزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، تفسیر بغوی (معالم التنزیل)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پارسا، فروغ (۱۳۹۲ ش)، تفاسیر شیعه و تحولات تاریخی ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ ش)، تاریخ تفسیر قرآن، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تسنی، ابو محمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق)، تفسیر تسنی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۸ ق)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)، الكاشف و البیان معروف به تفسیر الثعلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق)، تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان.
- ثلاثی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ ق)، تفسیر الشمرات الیانعه و الاحکام الواضحه القاطعه، صعدہ یمن: مکتبه التراث الاسلامی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۴۱-۱۳۳۷)، تفسیر گازر، چاپ جلال الدین محدث ارموی، تهران.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۳۰ ق)، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، عمان: دارالفکر.
- جزایری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ ق)، ایسر التفاسیر لکلام العلی الكبير، مدینه منوره: مکتبه العلوم و الحكم.
- جهفری، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، تفسیر کوثر، قم: انتشارات هجرت.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹ ش)، اذ یورش مغلول تازوال تركمانان، تهران: کانون اندیشه جوان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ش)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ ق)، التفسیر الواضح، بیروت: دارالجلیل.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل بیت (ع).
- حسینی شیرازی، سید محمد (بی‌تا)، تقریب القرآن الى الذهان، بی‌جا.
- حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴ ق)، انوار درخشان در تفسیر القرآن، تهران: کتابفروشی لطفی.

- حقی بروسوسی، اسماعیل (بی‌تا)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- حموش قیسی، مکی بن ابی طالب (بی‌تا)، الهدایه الى بلوغ النهایه، شارجه امارات: جامعه الشارقه.
- حوى، سعید (۱۴۲۴ق)، الاساس في التفسير، قاهره: دارالسلام.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، تفسیر الخازن، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۶۴ش)، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران: انتشارات کیهان.
- ٦٠ خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق)، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی.
- خطیب شریینی، محمد بن احمد (۲۰۱۲م)، تفسیر الخطیب الشریینی، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- دروز، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، التفسیر الحدیث، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- دره، محمدعلی (۱۴۳۰ق)، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، بیروت: دار ابن کثیر.
- دینوری، عبدالله بن محمد (بی‌تا)، تفسیر ابن وهب، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق)، التفسیر و المفسرون، (بی‌جا).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۷ش)، تفسیر مهر، قم: دفتر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رودگر، محمدمجید (۱۳۸۷ش)، صحیفه عرفان (سلوک و سیاست)، دفتر دهم، قم: وثوق.
- زحلیلی، وهبی (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشیعه و المنهج، دمشق: دارالفکر.
- زمخشی، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- زید بن علی بن حسین (۱۴۱۲ق)، تفسیر الشهید زین بن علی، بیروت: الدارالعلمیه.
- زین، محمد فاروق (۱۴۲۵ق)، بیان النظم فی القرآن، دمشق: دارالفکر.
- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق)، ارشاد الاذهان الى تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش)، حقائق التفسیر (تفسیر سلمی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، الدر المصنون فی علوم الكتاب المکتون، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- سمعانی، منصور بن محمد (بی‌تا)، تفسیر السمعانی، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- سیوطی، جلالالدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنشور فی تفسیر الماثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- سیواسی، احمد بن محمود (بی‌تا)، عيون التفاسیر للفضلاء السماسیر، بیروت: دارصادر.
- شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، قاهره: دارغیر.
- شعراء، محمد متولی (بی‌تا)، تفسیر الشعراوی، بیروت: اخبار الیوم.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمين فی تفسیر الكتاب المکتون، کویت: مکتبه الافین.
- شرف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد.

- شمعی، مینا (۱۳۹۶ ش)، مبانی تفسیر قرآن و کتاب مقدس، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- شیبانی، محمد بن حسن (۱۳۷۷ ش)، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، قم: نشر الهادی.
- شیخزاده، محمد بن مصطفی (بی‌تا)، حاشیه محیی الدین شیخزاده علی تفسیر القاضی البیضاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیخ علوان، نعمت‌الله بن محمد (بی‌تا)، الفوائح الالهیه و المفتاح الغییه، قاهره: دار رکابی للنشر.
- صلابونی، محمد علی (۱۴۲۱ ق)، صفوه التفاسیر، بیروت: دارالفکر.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۷۷ ش)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مکتبه محمد الصادقی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ ق)، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الكتاب.
- صفی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ ق)، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دارالرشید موسسه الایمان.
- صدرالدین شیرازی، محمد معروف به ملاصدرا (۱۳۸۹ ق)، اسفار اربعه، به اشراف علامه طباطبائی، قم: بی‌جا.
- صفی علیشاه، محمد حسن (۱۳۸۹ ق)، تفسیر صفی علیشاه، تهران: منوچهری.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجتمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالعرفه.
- طنطاوی، سید محمد (۱۹۷۷ م)، التفسیر الوسيط للقرآن الكريم، قاهره: نهضه مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۴ ش)، اطیب البیان فی التفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (۱۴۲۶ ق)، الاشارات الالهیه الی المباحث الاصولیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عربی، محمد غازی (بی‌تا)، التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الكريم، دمشق: دارالبشایر.
- عروسوی حویزی، عبد علی جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی)، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مقاییح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراء، ابو ذکریا یحیی بن زیاد (بی‌تا)، معانی القرآن، مصر: دارالمصریه للتألیف والترجمه.
- فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ق)، تفسیر فرات کوفی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملک للطبعه و النشر.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: موسسه دار الهجرة.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر صافی، تهران: انتشارات صدر.

- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، تفسیر القاسمی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قاشی، حیدر بن علی (۱۴۲۸ ق)، تفسیر القاشی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرائی، محسن (۱۳۸۳ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز درس هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، تفسیر احسن الحديث، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (بی‌تا)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دارالفکر.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی‌تا)، لطائف الاشارات (تفسیر قشیری)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۲۶ ش)، منهاج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کاشفی، حسین بن علی (بی‌تا)، تفسیر حسینی (مواهب علیه)، سراوان: کتابفروشی نور.
- کرمی، محمد (۱۴۰۲ ق)، التفسیر لكتاب الله المنیر، قم: چاپخانه علمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، تأویلات اهل السنّه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا)، النکت و العیون (تفسیر الماوردی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبت الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مصطفوی، حسن (بی‌تا)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مظہری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، التفسیر المظہری، پاکستان: مکتبہ رسیدیہ.
- معارف، مجید و شفیعی، سعید (۱۳۹۴ ش)، درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر، تهران: سمت.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ ش)، تفسیر و مفسران، قم: تمہید.
- مغنية، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر کاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی (بی‌تا)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اهل بیت.
- مهانی، علی بن احمد (بی‌تا)، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، بیروت: عالم الکتب.
- میبدی، رشید الدین احمد (۱۳۷۱ ش)، کشف الاسرار و عده الابرار (تفسیر میبدی)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زریمانی، علی (بی‌تا)، تفسیر عرفانی اشراق، قم: بی‌نا.
- نسایی، احمد بن علی (۱۴۱۱ ق)، السنن الکری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقائق التاویل)، بیروت: دارالکلام الطیب.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تفیسی، شادی (۱۳۷۹ ش)، عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۱ ق)، *أسباب النزول القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 واحدی، علی بن احمد (بی‌تا)، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 یوسفی غروی، محمود (۱۳۷۲ ش)، آیات الانوار فی فضائل النبی وآل الاطهار (ص)، قم: دارالنشر اسلام.

References

- Aal Ghazi, A. Q. (1382 AH/2003). *Bayan al-ma'ani (Tafsir Quran al-'azim)*. Damascus: al-Taraqi. [In Arabic].
- Abil Hasan Neyshaburi, M. (n.d.). *Iijaz al-bayan 'an ma 'ani al-Quran*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Abu Abidah, M. (1381 AH/2002). *Majaz al-Quran*. Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic].
- Abu Hayyan Andalusi, M. (1407 AH/1987). *Al-Nahr al-maad min al-bahr al-muhit*. BBeirut: Dar al-Jinan. [In Arabic].
- Abu Hayyan Andalusi, M. (1420 AH/1999). *Al-Bahr al-muhit fī al-tafsīr*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1408 AH/1988). *Rawd al-jinan war uh al-jinan fī tafsīr al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Abul Saood, M. (2009). *Tafsir Abi Saood*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Abul Yamin Alimi, A. R. (n.d.). *Fath al-rahman fī tafsīr al-Quran*. Kuwait: Dar al-Nawadir. [In Arabic].
- Aghabozorgh Tehrani, M. (1403 AH/1983). *Al-Dhari 'ah ila tasaneef al-Shi'a*. Qom: Ismailian Printing institute. [In Arabic].
- Ali, Z. (1412 AH/1992). *Tafsir al-Shahid Zayn b. 'Ali*. Beirut: Dar al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'ani fī tafsīr al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Alwan, N. (n.d.). *Al-Fawatih al-ilahiyyah wa al-miftah al-ghaybah*. Cairo: Dar Rikabi li-l Nashr. [In Arabic].
- Amin Isfahani, N. (1361 SH/1982). *Makhzan al-irfan fī tafsīr al-Quran*. Tehran: Nehdat-i Zanan-i Musalman. [In Arabic].
- Amin, M. (1403 AH/1983). *A'yan al-Sh'i'a*. Beirut: Dar al-Taaruf. [In Arabic].
- Ansari, Z. (1403 AH/1983). *Fath al-rahman sharh ma yaltabis min al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Araabi, M. G. (n.d.). *Al-Tafsir al-Sufi al-falsafi li-l Quran al-karim*. Damascus: Dar al-Bashair. [In Arabic].
- Arusi Huwayzi, A. A. J. (1415 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalyn*. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ayazi, M. A. (1378 SH/1999). *Quran wa tafsir-i 'asri*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [In Arabic].
- Ayazi, M. A. (1379 SH/2000). *Seyr-i tatawwori-yi tafsir-i Shi'a*. Tehran: Muassasa-yo Namayeshgah-ha-yi Farhangi-yi Iran. [In Persian].
- Ayyashi, M. (1380 AH/2001). *Kitab al-tafsir (Tafsir 'Ayyashi)*. Tehran: Chapkhane-yi Ilmiyyah. [In Arabic].

- Baghqi, H. (1420 AH/1999). *Tafsir Baghwi (Ma 'alim al-tanzil)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1416 AH/1996). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Bethat Foundation. [In Arabic].
- Balaghi, M. J. (1420 AH/1999). *Aalaa' al-rahman fi tafsir al-Quran*. Qom: Bethat Foundation. [In Arabic].
- Balkhi, M. (1423 AH/2002). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Baqiae, I. (1427 AH/2006). *Nazm al-durar fi tanasub al-ayaat wa al-suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Bayani, S. (1379 SH/2000). *Moghulan va hukumat-i Ilkhani dar Iran*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Beydawi, A. (1418 AH/1997). *Anwar al-tanzil wa asrar al-tawil (Tafsir Beydawi)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Darre, M. A. (1430 AH/2009). *Tafsir al-Quran al-karim wa i'rabuhu wa bayanuh*. Beirut: Dar Ibn Kathir. [In Arabic].
- Deynuri, A. (n.d.). *Tafsir Ibn Wahab*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Dhahabi, M. H. (1396 AH/2017). *Al-Tafsir wa al-mufassiroon*. N.P. [In Arabic].
- Duruze, M. I. (1421 AH/2000). *Al-Tafsir al-hadith*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Fadlullah, M. H. (1419 AH/1998). *Tafsir Min wahy al-Quran*. Beirut: Dar al-Malaak li-Tabaah wa al-Nashr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Mafatih al-ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farahidi, K. (1409 AH/1989). *Kitab al-'Ain*. Qom: Hejrat Publication. [In Arabic].
- Farra, Y. (n.d.). *Ma 'ani al-Quran*. Egypt: Dar al-Misriyyah li-l Talif wa al-Tarjumah. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Tafsir Safi*. Tehran: Sadr Publications. [In Arabic].
- Fayumi, A. (1414 AH). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir li-l Rafe'i*. Qom: Muassasa-yi Dar al-Hejrat. [In Arabic].
- Firozabadi, M. (1415 AH/1995). *Al-Qamus al-muhit*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Furat Kufi, A. Q. (1410 AH/1990). *Tafsir Furat Kufi*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publications. [In Arabic].
- Gunabadi, S. M. (1408 AH/1988). *Bayan al-sa'adah fi maqamat al-'ibadah*. Beirut: Muassasat al-Aalami li-l Matbuuat. [In Arabic].
- Hamush Qaysi, M. (n.d.). *Al-Hidayat ila bulugh al-nihayah*. Sharjah, UAE: University of Sharjah. [In Arabic].
- Haqqi Brusavi, I. (n.d.). *Ruh al-bayan*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Hejazi, M. M. (1413 AH/1993). *Al-Tafsir al-Wadih*. Beirut: Dar al-Jalil. [In Arabic].
- Hoseini Hamedani, M. (1404 AH/1984). *Anwar-i Derakhshan dar tafsir al-Quran*. Tehran: Lotfi Bookshop. [In Persian].
- Hoseini Shirazi, M. (n.d.). *Taqrib al-Quran ila al-adh-han*. N.P. [In Arabic].
- Huawy, S. (1424 AH/2003). *Al-Asas fi al-tafsir*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic].
- Hurr Ameli, M. (1409 AH/1989). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Muassasa-yi Aal al-Bayt (as). [In Arabic].

- Ibad, I. (1414 AH/1994). *Al-Muhit fi al-lughah*. Beirut: Aalam al-Kitab. [In Arabic].
- Ibn Abi Hatam, A. R. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim*. Saudi Arabia: Maktabat Nazar Mustafa al-Bariz. [In Arabic].
- Ibn Ajibah, A. (1419 AH/1998). *Al-Bahr al-madeed fi tafsir al-Quran al-majid*. Cairo: Dr. Hasan Abbas Zaki. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1410 AH/1990). *Rahmat min al-Rahman fi tafsir wa isharat al-Quran*. N.P. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. D. (1422 AH/2001). *Tafsir Ibn 'Arabi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanweer*. Beirut: Muassasat Tarikh Arabi. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah Andalusi, A. H. (1422 AH/2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1404 AH/1984). *Mu'jam maqayees al-lughah*. Qom: Maktab al-Alaam al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Idris Hilli, M. (n.d.). *Al-Muntakhab min tafsir al-Quran wa...* Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Ibn Jazi Gharnati, M. (1416 AH/1996). *Al-Tas-hil li 'ulum al-tanzil*. Beirut: Dar al-Arqam b. Arqam. [In Arabic].
- Ibn Jowzi, A. R. (1422 AH/2001). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Kathir Damishqi, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (1414 AH/1994). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic].
- Ibn Qayyim Jowziyyah, M. (1410 AH/1990). *Tafsir al-Quran al-karim*. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub Mazandarani, M. (1410 AH/1990). *Mutashabah al-Quran wa mukhtalifah*. Qom: Bidar Publications. [In Arabic].
- Irami Alawi, M. A. (n.d.). *Tafsir Hada'iq al-ruh wa al-reyhan fi rawabi 'ulum al-Qurani*. Beirut: Dar Turuq al-Najat. [In Arabic].
- Jafari, Y. (1376 SH/1998). *Tafsir Kawthar*. Qom: Hejrat Publications. [In Persian].
- Jafarian, R. (1389 SH/2010). *Az yuresh-i Moghal ta zaval-i Turkemanan*. Tehran: Kanun-i Andishe-yi Javan. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1387 SH/2008). *Tafsir-i Tasnim*. Qom: Isra Publication Center. [In Persian].
- Jaziri, A. B. J. (1416 AH/1996). *Aysar al-tafasir li kalam al-'Ali al-kabir*. Madina: Maktabat al-Ulum wa al-Hukm. [In Arabic].
- Jorjani, A. Q. (1430 AH/2009). *Darj al-durar fi tafsir al-Quran al-'azim*. Oman: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Jorjani, H. (1337- 1341 SH/1962). *Tafsir Gazir*. Tehran: Jalal al-Din Muhaddeth Armavi. [In Arabic].
- Karami, M. (1402 AH/1982). *Al-Tafsir li kitabillah al-munir*. Qom: Ilmiyyah. [In Arabic].
- Kashani, M. F. (1336 SH/1957). *Minhaj al-sadiqeen fi ilzam al-mukhalifin*. Tehran: Muhammad Hasan Ilmi Bookshop. [In Arabic].
- Kashefi, H. (n.d.). *Tafsir Husayni (mawahib 'alayh)*. Saravan: Nur Bookshop. [In Arabic].

- Khatib Sharbini, M. (2012). *Tafsir al-Khatib al-Sharbini*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khatib, A. K. (1424 AH/2003). *Al-Tafsir al-Qurani li-l Quran*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic].
- Khazin, A. (1415 AH/1995). *Tafsir al-Khazin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khorramshahi, B. D. (1364 SH/1985). *Tafsir va tafasir-i jadid*. Tehran: Keyhan Publications. [In Arabic].
- Kulayni, M. (1407 AH/1987). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Maaref, M., & Shafei, S. (1394 SH/2015). *Dar amadi ba mutaleat-i hadithi dar doran-i muaser*. Tehran: Samt. [In Persian].
- Mabidi, R. D. (1371 SH/1993). *Kashf al-asrar wa 'iddat al-abrar (Tafsir Mabidi)*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Arabic].
- Mahaimi, A. (n.d.). *Tafsir al-Quran al-musamma Tabsir al-Rahman wa tayseer al-mannan*. Beirut: Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Maraghi, A. M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Marefat, M. H. (1388 SH/1999). *Tafsir va mufassiran*. Qom: Tamheed. [In Arabic].
- Maturidi, M. (1426 AH/2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun (Tafsir al-Mawardi)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Mazhhari, M. T. (1412 AH/1992). *Al-Tafsir al-Mazhhari*. Pakistan: Maktabat Rashidiyyah. [In Arabic].
- Mkarem Shirazi, N. (1374 SH/1996). *Tafsir-i Namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Modarresi, M. T. (1419 AH/1998). *Min huda al-Quran*. Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn. [In Arabic].
- Moghniyah, M. J. (1424 AH/2003). *Tafsir-i Kashif*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Musavi Sabzvari, A. A. (n.d.). *Mawahib al-Rahman fi tafsir al-Quran*. Beirut: Muassasat Ahlbayt. [In Arabic].
- Mustafawi, H. (n.d.). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Quran al-karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Nafisi, S. (1379 SH/2000). *'Aql gerayi dar tafasir-i qarn-i chahardahum*. Qom: Daftari Tablighat-i Islami. [In Arabic].
- Narimani, A. (n.d.). *Tafsir-i 'Irfini-yi Ishraq*. Qom: n.p. [In Arabic].
- Nasafi, A. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Nasafi (Madarik al-tanzil wa haqa'iq al-ta'wil)*. Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib. [In Arabic].
- Nasaie, A. (1411 AH/1991). *Al-Sunan al-kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Nizam al-Araj, H. (1416 AH/1996). *Tafsir Ghara'ib al-Quran wa ragha'ib al-Furqan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Pakatchi, A. (1392 SH/2013). *Tarikh-i tafsir-i Quran*. Tehran: Imam Sadiq (as) University. [In Persian].

- Parsa, F. (1392 SH/2013). *Tafasir-i Shi'a va tahwwulat-i tarikhi-yi Iran*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Qaraati, M. (1383 SH/2004). *Tafsir-i Nur*. Tehran: Markaz-i Dars-hayi az Quran. [In Persian].
- Qarashi, A. A. (1377 SH/1998). *Tafsir Ahsan al-hadith*. Tehran: Bethat Foundation. [In Persian].
- Qasemi, J. D. (1418 AH/1997). *Tafsir al-Qasemi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qashi, H. (1428 AH/2007). *Tafsir al-Qashi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qommi Mashhadi, M. (1368 SH/1990). *Tafsir Kanz al-daqa'iq wa bahr al-ghara'ib*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (n.d.). *Al-Jami' li akham al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Qushayri, A. K. (n.d.). *Lata'if al-isharat (Tafsir Qushayri)*. Egypt: al-Heiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mufradat alfaz al-Quran*, 1st ed. Beirut: n.p. [In Arabic].
- Rashid Reda, M. (1414 AH/1994). *Tafsir al-Quran al-karim (Tafsir al-Manar)*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Rezaie Isfahani, M. A. & Et. al. (1387 SH/2008). *Tafsir-i Mehr*. Qom: Daftar-i Pazhouhesh-hayi Tafsir wa Ulum-i Qurani. [In Persian].
- Rudgar, M. J. (1387 SH/2008). *Sahifa-yi 'irfan (suluk va siasat)*, bk. 10. Qom: Wuthuq. [In Persian].
- Sabuni, M. A. (1421 AH/2000). *Safwat al-tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Sabzvari, M. (1419 AH/1998). *Irshad al-azhan ila tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Taaruf Printing. [In Arabic].
- Sadeqi tehrani, M. (1377 SH/1998). *Al-Balagh fi tafsir al-Quran bi-l Quran*. Qom: Maktabat Muhammad Sadeqi. [In Arabic].
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1389 AH/2000). *Al-Asfar al-Arba'a*. Under the supervision of Allamah Tabatabaie. Qom: n.p. [In Arabic].
- Safi Alishah, M. H. (1389 AH/2000). *Tafsir 'Alishah*. Tehran: Manouchehri. [In Persian].
- Safi, M. (1418 AH/1997). *Al-Jadwal fi i'rab al-Quran*. Beirut: Dar al-Rasheed Muassasat al-Iman. [In Arabic].
- Salami, A. (1369 SH/1991). *Haqaiq al-tafsir (Tafsir Salami)*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi. [In Arabic].
- Samani, M. (n.d.). *Tafsir al-Sam'ani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Samin, A. (1414 AH/1994). *Al-Durr al-masun fi 'ulum al-kitab al-maknun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Shamkhi, M. (1396 SH/2017). *Mabani-yi tafsir-i Quran va kitab-i Muqaddas*. Ahvaz: Shahid Chamran University. [In Arabic].
- Sharawi, M. M. (n.d.). *Tafsir al-Sha'rawi*. Beirut: Akhbar al-Yawm. [In Arabic].
- SharifLahiji, M. (1373 SH/1995). *Tafsir-i SharifLahiji*. Tehran: Daad Publication. [In Persian].
- Shaybani, M. (1377 SH/1998). *Nahj al-bayan 'an kashf ma 'ani al-Quran*. Qom: al-Hadi Publication. [In Arabic].

- Shaykhzadeh, M. (n.d.). *Hashiyat Muhyiddin Shaykhzadeh 'ala tafsir al-Qadi al-Beydawi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Shihatah, A. (1421 AH/2000). *Tafsir al-Quran al-karim*. Cairo: Dar Gharib. [In Arabic].
- Shubbar, A. (1407 AH/1987). *Al-Jawhar al-thamin fi tafsir al-kitab al-mubin*. Kuwait: Maktabat al-Afin. [In Arabic].
- Siwasi, A. (n.d.). *'Uyun al-tafsir li-l-fudala' al-samasir*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic].
- Suyuti, J. D. (1404 AH/1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma'thur*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Tabari, M. (1412 AH/1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1377 SH/1998). *Jawami' al-jami'*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1417 AH/1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Qom: Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyyah. [In Arabic].
- Tantawi, M. (1977). *Al-Tafsir al-Wasit li-l Quran al-karim*. Cairo: Nehdat Misr. [In Arabic].
- Tayyib, A. H. (1374 SH/1996). *Atyab al-bayan fi al-tafsir al-Quran*. Tehran: Islam Publications. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1422 AH/2001). *Al-Kashif wa al-bayan ma'ruf bi Tafsir al-Tha'labi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thalabi, A. R. (1418 AH/1997). *Jawahir al-hisan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thalaie, Y. (1423 AH/2002). *Tafsir al-Thamarat al-yani'ah wa al-ahkam al-wadihah al-qati'ah*. Saada, Yemen: Maktabat al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thaqafi Tehrani, M. (1398 SH/1999). *Tafsir-i Ravan-i Javid*. Tehran: Borhan Publications. [In Persian].
- Tufi, S. (1426 AH/2005). *Al-Isharat al-ilahiyyah ila al-mabahith al-usuliyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Haya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tustari, A. M. S. (1423 AH/2002). *Tafsir Tustari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Wahidi Neyshapuri, A. (1411 AH/1991). *Asbab al-nuzul al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian].
- Wahidi, A. (n.d.). *Al-Wasit fi tafsir al-Quran al-majid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Yusefi Gharvi, M. (1372 SH/1994). *Aayaat al-anwar fi fada'il al-Nabi wa Aal al-Athar (s)*. Qom: Dar al-Nashr Islam. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zayn, M. F. (1425 AH/2004). *Bayan al-nazm fi al-Quran*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Zuhaili, W. (1418 AH/1997). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqidah wa al-shari'ah wa al-minhaj*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic].



A Comparative Study of the Role of Literary Preferences and Context of Readings in Tabarsi's Majma al-Bayan and Farra's Ma'ani al-Quran with an Explanation of the Exegetic Effect in Related Verses

Hadi Hujjat* | Muhammad Rezā Gharibi**

Received: 2022/4/15 | Correction: 2022/6/5 | Accepted: 2022/9/28 | Published: 2022/12/21

Abstract

Among the books of Quranic readings and Quranic sciences and exegesis, there are different indicators to determine the preference of popular readings over each other; indicators that the scholars of this field have always used in reasoning throughout the history of this science. One of the most important indicators is that the readings are in Arabic. Adhering to the common laws of Arabic usage and syntax, eloquence and rhetoric are counted as some of the criteria for deciding Arabiness.

When counting the aspects of the preference of readings over the Hafs Reading, the aspect that is most statistically preferred is the one related to literary preference based on indisputable Arabic laws, in the sense that in numerous instances, another reading in terms of Arabiness is preferred over the Hafs reading. Similarly, a study of the context of verses in some instances expresses the preference of other readings over the Hafs one. These preferences have also led to differences in the exegetical views of interpreters. The focus of this article is to study the aspects of preference and analysis of some of the instances based on the views of Tabarsi and Farra in comparison to other Sunni and Shiite expositors. Some of the results of this research include: resolving some of the problems in justifying the literary aspect of verses in exegesis considering other popular readings, explaining the semantic aspect more clearly in exegesis, the academic acceptance of both the Sunnis and Shias in this aspect, etc.



Keywords: readings, Hafs reading, literary preference, reading preference, context.

* Associate Prof., Quran and Hadith University (corresponding author), Tehran, Iran |
hujjat.h@qhu.ac.ir

** Ph.D. candidate, Quran and Hadith Sciences, Quran and Hadith University, Tehran, Iran |
gharib.mr@gmail.com

□ Hujjat, H, Reza Gharibi, M. (2022) A Comparative Study of the Role of Literary Preferences and Context of Readings in Tabarsi's Majma al-Bayan and Farra's Ma'ani al-Quran with an Explanation of the Exegetic Effect in Related Verses. *Comparative Interpretation Research*, 8 (6) 260-287 . Doi: 10.22091/PTT.2023.8368.2124.



بررسی تطبیقی نقش مرجحات ادبی و سیاقی قرائات در تفاسیر مجمع‌البیان طبرسی و معانی القرآن فراء با بیان اثر تفسیری در آیات مربوط

هادی حجت * | محمدرضا غریبی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۶ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

در بین کتب قرائات و علوم قرآن و تفاسیر، شاخص‌های مختلفی در تشخیص رجحان قرائات‌های مشهور بر یکدیگر وجود دارد؛ شاخص‌هایی که عالمان این فن در طول تاریخ این علم همواره بدان‌ها استدلال کرده‌اند. عربیت قرائت، از مهم‌ترین این شاخص‌هاست. همراهی با قواعد مشهور صرف و نحو، افصح بودن و بلاغت که ذیل مباحث ادبی قرار می‌گیرد، از ملاک‌های تشخیص عربیت به حساب می‌آید.



در شمارش وجود رجحان قرائات بر قرائت حفص، بیش‌ترین وجهه از حیث آماری، متعلق به رجحان ادبی بر اساس قواعد مسلم عربی است؛ به این معنا که در موارد متعددی، قرائت دیگری نسبت به حفص از حیث عربیت، رجحان دارد. همچنین بررسی سیاق آیات نیز در مواردی، یانگر رجحان قرائات دیگر بر قرائت حفص است. این ترجیحات، سبب تفاوت در انتظار تفسیری مفسران نیز شده است. بررسی این وجهه رجحان و تحلیل برخی از موارد بر اساس دیدگاه امین‌الاسلام طبرسی و فراء با نگاهی به برخی دیگر از مفسران فرقین، محور این مقاله است. حل برخی معضلات در توجیه وجهه ادبی آیات در تفسیر با توجه به قرائات مشهور دیگر، بیان وجه معنایی روشن‌تر در تفسیر، همراهی علمی فرقین در این جهت و... از نتایج این تحقیق است.

واژگان کلیدی: قرائات، قرائت حفص، رجحان ادبی، رجحان قرائت، سیاق.

* دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، (نویسنده مسئول) | hojjat.h@qhu.ac.ir

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث | gharib.mr@gmail.com

حجت، هادی؛ غریبی، محمدرضا. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی نقش مرجحات ادبی و سیاقی قرائات در تفاسیر مجمع‌البیان طبرسی و معانی القرآن فراء با بیان اثر تفسیری در آیات مربوط، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۸، ۲۸۷-۲۸۰.
Doi: 10.22091/PTT.2023.8368.2124.

مقدمه

پس از پذیرش این پیش‌فرض که هیچ‌کدام از قرائات متواتر نیستند (نک. مؤدب و محمدی فرد، ۱۳۹۳، شماره ۲؛ کاظمی، ۱۳۹۳، شماره ۴؛ مؤدب و سجادی، ۱۳۹۸، شماره ۱۳) و هیچ‌کدام در طول تاریخ، مزیت ویژه‌ای نداشته‌اند که آن مزیت به ترجیح کامل آن بر قرائت دیگری بینجامد، می‌توان به بررسی ملاکات رجحان قرائات پرداخت و در مقام بیان اولویت، قرائتی را به عنوان قرائت برتر انتخاب نمود که به شاخص‌ها نزدیک‌تر است. البته بررسی اجتهادی قرائات، نیازمند وجود شاخص‌هایی است که بتواند در مقام سنجش و محک، بیانگر وجه برتری و امتیاز یک قرائت باشد.

با توجه به شهرت قرائت حفص از عاصم در دوره کنونی، تمرکز مباحث این پژوهش بر استخراج و تبیین وجوه رجحان - هرچند اندک - سایر قرائات بر این قرائت است؛ البته در خلال مباحث، گاه به قرائات غیر حفص نیز اشاره شده است. شاخص‌های کلی پذیرش قرائت در مورد همه قرائت‌های رایج و مشهور مدنظر قدماء بوده است؛ شاخص‌هایی نظری فصاحت، رعایت عربیت، قواعد تجویدی و... که عمدتاً ناظر به رجحان ادبی قرائت هستند.

در این مقاله، با بررسی آیاتی که صرفاً مشتمل بر وجهی از وجوه رجحان ادبی و سیاقی هستند، به انتخاب قرائت اصح یا افصح خواهیم پرداخت. مراد از رجحان ادبی، هرگونه امتیازی است که از حیث دستور زبان عربی اعم از صرف، نحو، فصاحت و بلاغت در کلام وجود دارد و غالب اهل فن به این امتیاز اذعان نموده‌اند. رجحان سیاقی هم عبارت از قرائتی است که با سیاق آیات دیگر کتاب الله هماهنگ‌تر است.

به منظور استخراج موارد مذکور، مجمع‌البيان امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ ق) و معانی القرآن فراء (م ۲۰۷ ق) از مفسران فریقین که به موضوع قرائات در تفاسیر عنايت داشته‌اند، مبنای تحقیق و بررسی قرار گرفت. البته برخی از کتب دیگر تفسیری اهل سنت نظری آثار فراء (م ۲۰۷ ق)، طبری (م ۳۱۰ ق)، نحاس (م ۲۳۸ ق) و فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق) هم مطالعه و به آن‌ها رجوع شد. احصای موارد مهم از اختلاف قرائات، این نتیجه را به همراه دارد که ترجیح ادبی قرائات بر قرائت حفص، از حیث آماری بر سایر مرجحات نظری فقهی و کلامی برتری تقریبی دو برابری دارد.

روش تحقیق چنین است که ابتدا آیه را مطرح کرده، سپس به اختلاف قرائت با ذکر قاری می‌پردازیم و در ادامه، به بررسی اختلاف و بیان مرجحات مختلف بر اساس دیدگاه طبرسی و مقایسه با دیدگاه برخی عالمان اهل سنت در قرائت خصوصاً فراء خواهیم پرداخت؛ همچنین به مواردی پرداخته‌ایم که این اختلاف قرائات در تفسیر آیه نقش داشته است.

آيات

ثُمَّ أَنْتَ هُوَ لِإِنْتَلُونَ أَنْفَسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْ بَيْنِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ يَأْلِمُونَ وَ الْخُدْوَانِ وَ إِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارِيٌّ تُقَادُوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ... (بقره: ۸۵).

طبرسی در مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۲)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

–«تَظَاهَرُونَ» (با تخفیف ظاء): قرائت قاریان کوفه؛

–«تَظَاهَرُونَ» (با تشدید ظاء): قرائت دیگر قاریان؛

–«أُسَارِيٌّ تُقَادُوهُمْ» (با الف در هر دو کلمه): قرائت نافع، ابو جعفر، عاصم، کسایی و
يعقوب؛

–«أَسَرِيٌّ تَقْدُوهُمْ» (بدون الف و فتح تاء): قرائت حمزه؛

–«أُسَارِيٌّ تَقْدُوهُمْ» قرائت ابن کثیر، ابن عامر و ابو عمرو.

طبرسی به نقل از ابوعلی فارسی، قرائت «أَسَرِيٌّ تُقَادُوهُمْ» را اختیار می‌کند؛ یعنی در کلمه اول این عبارت، قرائت حمزه را ترجیح داده و در کلمه دوم، قرائت حفص به روایت از عاصم را پذیرفه است. وی می‌گوید:

«دلیل قرائت کسی که «أَسَرِيٌّ» می‌خواند این است که این کلمه جمع «اسیر»، بر وزن

فعیل است، به معنای اسم مفعول، مانند قتیل به معنای مقتول و قتلی، جریح و جرحی نیز این گونه هستند. لذا این قرائت، از قرائت «أُسَارِيٌّ» بهتر است».

طبرسی این آیه را طبق قرائت غیر عاصم تفسیر نموده است. طبری نیز در این ترجیح، با طبرسی همنظر است و این قرائت را ترجیح می‌دهد. وی می‌گوید:

«قرائتی که به صواب نزدیک‌تر است، قرائت *و إن يأتوكم أسرى* است، زیرا وزن "فعالی" در جمع "فعیل" در زبان عرب مشهور نیست». فراء متعرض اختلاف این آیه نشده است. این اختلاف قرائت در منابع دیگری به شرح ذیل آمده است:

اخفشن، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۶۳؛ ابوذر عه، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۰۴؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۱۳۱؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۷ و ۸۴؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۶۵؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۴؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۶۱؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۲، ص ۴۰؛ میبدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۲۶۲؛ زمخشیری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۶۰؛ قاضی عبد الفتاح، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۴؛ عکبری، ۱۴۳۱ ق، ج ۱، ص ۸۷؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، ص ۱۷۸.

۱. *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الدِّينِ خَلَوَا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهُمُ الْبَاسِأُ وَالضَّرَاءُ وَرُلْمُلُوا حَتَّىٰ يُقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعْهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ* (بقره/۲۱۴).

شیخ طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ۱، ص ۳۰۷) اختلاف قرائت این آیه را

چنین بیان می‌کند:

- «حتیٰ يَقُولُ الرَّسُولُ» (به رفع یقول): قرائت مجاهد و نافع. در این قرائت فعل بعد از

«حتیٰ» برای زمان حال است که به دو شکل واقع می‌شود:

الف) سبب در زمان گذشته واقع شده و مسبب (فعل دوم) هنوز زمان آن نگذشته است

مانند «مَرَضَ حَتَّىٰ لَا يَرْجُونَه»؛

ب) زمان هر دو فعل گذشته است مانند «سَرَّتْ حَتَّىٰ أَدْخَلُهَا». در این مثال دخول متصل به

سیر است بدون این که فاصله بین آن‌ها باشد. لذا این قرائت بنا بر «حال محکیه» است. حال

بر حسب زمان به سه قسم تقسیم می‌شود:

- مقارنه: برای زمان حال؛

- مقدره: برای دلالت بر زمان استقبال؛

- محکیه: برای دلالت بر زمان ماضی مانند «جاءَ زَيْدُ أَمْسِ رَاكِبًا». (ابن هشام، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۱)

در زبان عربی هنگامی که فعلی در زمان گذشته اتفاق می‌افتد، حال محسوب نمی‌شود و فعل مرفوع شده و «حتی» از حروف استیناف است.

- «**حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ**» (به نصب یقول): قرائت دیگر قاریان.

«حتی» در دو صورت فعل بعد از خود را منصوب می‌کند:

الف) به معنای "إلى" باشد؛ همان‌گونه که در آیه فوق به همین معناست.

ب) به معنای "کی" باشد مانند «أَسْلَمْتُ حَتَّىٰ أَدْخُلَ الْجَنَّةَ». تقدیر عبارت «کی ادخل الجنّة». به این معنا که اسلام واقع شده ولی دخول در بهشت هنوز واقع نشده است. (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷)؛ بنابراین اگر فعل بعد از «حتی» منصوب باشد، «حتی» جاره بوده و "آن" ناصبه را در تقدیر دارد. "آن" مقدره و فعل منصوب بعده آن در محل جر هستند.

طبرسی وجه رفع را برمی‌گزیند: «**حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ**» و معتقد است این وجه با معنای آیه هماهنگی بیشتری دارد؛ زیرا معنای «**زُلْزِلَا**» مربوط به زمان گذشته است تا این که رسول (ص) در زمان حال فرمود: «**مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ**» و این حکایت حال می‌باشد مانند «**فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَلَاهُنَّ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ...**» (قصص ۱۵)؛ بنابراین طبرسی در این آیه، قرائت نافع را اختیار نموده است؛ اما عبارت فراء حاکی از این است که وی قرائت رفع را مرجوح می‌داند:

«وَإِنَّمَا رَفَعَ مُجَاهِدٌ لِأَنَّ فَعْلَ يَحْسِنُ فِي مِثْلِهِ مِنَ الْكَلَامِ كَتُولَكَ: زُلْزِلَا حَتَّىٰ قَالَ الرَّسُولُ؛ وَقَدْ كَانَ الْكَسَائِيُّ قَرَاً بِالرُّفَعِ دَهْرًا ثُمَّ رَجَعَ إِلَى النَّصْبِ؛ وَهِيَ فِي قِرَائَةِ عَبْدِ اللَّهِ: "وَزُلْزِلَا ثُمَّ زُلْزِلَا وَيَقُولُ الرَّسُولُ" وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى مَعْنَى النَّصْبِ». (فراء، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۳)

نحاس در اعراب القرآن نیز این وجه از قرائت را ترجیح داده است (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸)؛ اما طبری در جامع البيان، وجه نصب را اختیار نموده (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۹)؛ بنابراین طبری معتقد است: زلزله در این آیه ترس است نه زلزله زمینی، به همین دلیل امتداد دارد.

علمای نحو (نک. عقیلی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳) می‌گویند: اگر فعل مضارع بعد از "حتی" به معنای استقبال باشد (نسبت به زمان تکلم)، فعل مضارع منصوب به آن مقدره بعد

از حتی می‌باشد؛ ولی اگر فعل مضارع بعد از حتی به معنای حال باشد مرفوع می‌شود، مانند «سرت حتی أدخلُ البلد»- اگر این سخن هنگام ورود به شهر گفته شود. ولی در عبارت *لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون*، چون فعل مضارع بعد از «حتی» به معنای استقبال است منصوب به آن مقدره می‌باشد.

به نظر می‌رسد فعل مضارع یقول در آیه موردبخت، مربوط به زمان حال باشد؛ زیرا فرمود: دچار سختی و زیان شدید گشتند و چنان پریشان و لرزان شدند تا جایی که پیامبر خدا و کسانی که به وی ایمان آوردند گفتند: *مَتَى نَصْرُ اللَّهِ*. لذا با توجه به مطالب فوق، چنین به نظر می‌آید که ترجیح طبرسی درست‌تر باشد. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۸۱؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۳۱؛
 ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۲۳۱؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۹۹؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م،
 ص ۹۴؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۲۸۶؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲،
 ص ۱۹۸؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۳، ص ۱۸۴؛ مبیدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۵۶۹؛ سیوطی؛ ۱۳۱۲
 ق، ج ۴، ص ۵۴۷؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ دمیاطی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۵۶.

۲. *مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَ اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَصْطُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* (بقره ۲۴۵).

شيخ طبرسی در مجمع البيان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۳۴۸) اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

- «فَيُضَاعِفُهُ» (با الف و رفع فاء): قرائت ابو عمرو، نافع، حمزه و کسایی.

طبرسی به نقل از ابوعلی فارسی گوید:

«قرائت رفع دو دلیل دارد:

الف) عطف بر صله ماقبل. فراء معتقد است در «فَيُضَاعِفُه» «فاء» به معنای "الذی" است.

(فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۷)

ب) بنا بر استیناف (ابتدا)؛ بنابراین تقدیر کلام چنین است: «فَهُوَ يُضَاعِفُهُ».

- «فَيُضَاعِفُهُ» (با الف و نصب فاء): قرائت عاصم.

کلام بر معنا حمل شده و تقدیر کلام چنین است: «أَيْكُون قَرْضًا؟ سِبْسٌ «فَيُضَاعِفَهُ» بِرَأْنَ حَمْلَ شَدَّ. در زبان عرب حمل کلام بر معنا زیاد است. (عقیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳) «فَيُضَعِّفُهُ» (با تشدید و رفع فاء): قرائت ابو جعفر. قرائت اخیر در منابع دیگر به ابن کثیر منسوب است. (ابن مجاهد، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۴؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۸؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ق، ج ۳، ص ۳۴۳)

– «فَيُضَعِّفُهُ» (با تشدید و نصب فاء): قرائت ابن عامر و یعقوب. طبرسی بر قرائات شماره ۳ و ۴ استدلالی را ذکر نمی‌کند. وی به نقل از ابوعلی فارسی، قرائت «فَيُضَاعِفُهُ» با الف و رفع فاء را ترجیح می‌دهد. به دلیل این که استفهام در آیه از فاعل "اقراض" است و پرسش از خود "اقراض" نیست (طبرسی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۴۸). بنابراین در این آیه، قرائتی غیر از قرائت عاصم ترجیح داده شده است. طبری نیز همین قرائت را اختیار می‌کند و معتقد است که در این آیه معنای شرط و جزای شرط وجود دارد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ اما فراء صرفاً به بیان دو قرائت و وجه آن‌ها اشاره کرده و نسبت به رجحان داوری نموده است (فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۷). این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

اخفس، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۵؛ ابن مجاهد، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۴؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۸؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۵۹؛ ابن حالویه، ۱۹۳۴م، ص ۹۸؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ زجاج، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۵؛ دانی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۵؛ ابوالفتوح، ج ۳، ص ۳۴۳؛ میدی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۵۸؛ سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۲؛ قیسی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۰۲.

۳. *لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ إِنْ يَبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا مِحَابِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَنْهِي لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* (بقره ۲۸۴).

شیخ طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۱)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

– «فَيَنْهِي... وَ يُعَذِّبُ» (رفع در هر دو فعل): قرائت ابن عامر، عاصم، ابو جعفر و یعقوب.

این قرائت بنا بر قطع کلام از ماقبل خود بوده و بر دو وجه قابل تأویل است:

الف) خبر برای مبتدای محدود که در این صورت، این قرائت بر سیل استیاف است؛
یعنی «إِنْ تُبَدِّلُوا» شرط و «يُحَاسِبُكُمْ» جواب شرط است و در اینجا کلام تمام است. آنگاه
کلام جدید شروع می‌شود، بنا بر این که ضمیری در تقدیر باشد؛ یعنی اصل «فَهُوَ يَقْرَئُ وَ
هُوَ يَعْذِبُ» بوده و جمله مشکل از مبتدا و خبر بر جمله فعلی عطف شده است.

ب) جمله مشکل از فعل و فاعل، بر ماقبل عطف می‌شود؛ یعنی این جمله بر محل جمله
ماقبل خود که محل آن ابتدائیت بوده، عطف خورده است.
«فَيَقْرَئُ... وَ يَعْذِبُ» (سکون در هر دو فعل): قرائت دیگر قاریان.

بنا بر تبعیت از کلام قبل است. این قرائت بیشتر به کلام عرب شباهت دارد؛ زیرا
نحویان بیشتر در پی مشابهت در کلام هستند. طرسی بعد از نقل قرائات و استدلال بر هر
یک، قرائت جزم را اختیار می‌کند. با این استدلال که این قرائت مطابق کلام عرب است. وی
گوید:

«قرائت با جزم نیکوتر است، بدینجهت که در لفظ مانند کلام ماقبل خود باشد و
این گونه مشاکلت و مشابهت در کلام عرب زیاد است». (طرسی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۰۱)
چنین ترجیحی از قول ابوعلی در کتاب الحجۃ نیز آمده است. سیبویه، قیسی و ابن کثیر
نیز قرائت با جزم را اختیار نموده، دلیل آن را اتصال کلام با قبل خود و اتفاق اکثر قراء بر این
قرائت می‌دانند (سیبویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۳؛ مکی قیسی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۳۲۳؛ ابن کثیر،
۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰). این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۵؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۲؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳
ق، ج ۲، ص ۳۳۷؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴م، ص ۹۴؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۴۰، طوسی،
بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۱؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ق، ج ۴، ص ۱۵۰؛ میدی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۷۷۸
زمخشی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۰؛ سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۵
۴. *فَإِنْ حَاجُولَكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أَتُّوَا الْكِتَابَ وَالْأُمَّيَّنَ
آسْلَمْتُ... (آل عمران/۲۰).

شیخ طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۲۲)، اختلاف قرائت این

آیه را چنین بیان می‌کند:

—«مَنِ اتَّبَعَنِ» (با حذف یاء): قرائت عاصم، کسانی و حمزه؛

—«مَنِ اتَّبَعْنِی» (با اثبات یاء): قرائت دیگر قاریان.

طبرسی قرائت «مَنِ اتَّبَعَنِ» (با اثبات یاء) را اختیار می‌کند و معتقد است: باوجود این که حذف یاء خوب است حذف نکردن آن بهتر است که در این صورت "یاء" به صورت مفتوح یا ساکن، قابل قرائت است (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۲۲)؛ بنابراین در این آیه، قرائتی غیر از قرائت عاصم ترجیح داده شد. فراء معتقد است، عرب «یاء» را در آخر برخی از کلمات به حذف یا اثبات می‌خواند و کسره، دلالت بر حذف «یاء» دارد. این حذف در باب ندا و منادا بیش‌تر بوده، ولی در غیر ندا نیز حذف «یاء» از اواخر کلمات وجود دارد، مانند آیه *فَبَشَّرَنَ عِبَادِ الَّذِينَ...* (زمر/۱۷) یا آیه *رَبَّنَا وَقَبَّلْ دُعَاءِ* (ابراهیم/۴۰) و این حذف بیش‌تر در کلماتی است که قبل از یاء «نون» نباشد (فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱). این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۰؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۴۸؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۳۸۹؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۴، ص ۲۳۷؛ زمخشri، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ابو‌زرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۵۸؛ قاضی، ۱۴۲۶ ق، ص ۵۹؛ دمیاطی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۷۲؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، ص ۳۷۴.

۵. *وَلَكُلٌ جَعَلْنَا مَوَالِيٍ مَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدْتُ أَيْمَانُكُمْ فَاتَّوْهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا* (نساء/۳۳).

شیخ طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۱) اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

—«عَقَدْتُ» (بدون الف): قرائت اهل کوفه؛

—«عَاقَدْتَ» (با الف): قرائت دیگر قاریان.

طبرسی از ابوعلی فارسی نقل می‌کند که عائد صله بهتر است ضمیر نصبی باشد و تقدیر چنین است: «والذین عاقدتہم أیمانکم حلفهم» که طبق آن «ایمان» در لفظ همان معاقده است و در معنا حالفین است که صاحبان قسم هستند. معنای آیه چنین می‌شود: «والذین عاقدت حلفهم ایمانکم». سپس مضاف حذف شده و مضاف‌الیه جانشین آن گردیده است. لذا قرائت «عاقدت» با این معنا سازگاری بیشتری دارد؛ زیرا هر یک از هم‌پیمانان سوگندی برای آن پیمان دارد و کسی که «عقدت ایمانکم» قرائت می‌کند، معنای آن «عقدت حلفهم ایمانکم» است و کلمه «حلف» که مضاف است حذف شده و مضاف‌الیه جانشین آن گردیده است. کسانی که «عاقدت» می‌خوانند، کلام را بر لفظ «ایمان» حمل نموده‌اند، زیرا فعل به صاحبان قسم اسناد نشده بلکه به سوگندها یا معاهده‌ها اسناد داده می‌شود (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۱)؛ بنابراین طبرسی در مقام انتخاب قرائتی غیر از قرائت عاصم است و در معنا و تفسیر آیه نیز همین قرائت را انتخاب نموده است. (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۲)

این ترجیح را نحاس نیز دارد. وی می‌گوید:

«حمزه» «والذین عقدت ایمانکم» قرائت نموده که این قرائت بعیدی است، زیرا پیمان فقط میان دو نفر به بالا انجام می‌شود و قرائت حمزه مستلزم نادیده گرفتن قواعد زبان عرب است. (تحفه نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۲۱۱)

فخر الدین رازی نیز همین قرائت را ترجیح داده، گوید:

«اختیار، قرائت «عاقدت» است؛ زیرا باب مفاعله، بر وقوع سوگند از دو گروه دلالت دارد». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۶۹)

چنین به نظر می‌رسد که چون «عاقدت» باب مفاعله و این باب برای بیان مشارکت است و در این آیه نیز برای هر یک از دو طرف، فَسَمِی است، لذا قرائت «عاقدت» (قرائت غیر عاصم) که ترجیح طبرسی می‌باشد، درست‌تر است. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده، ولی فراء متعرض اختلاف قرائت در این آیه نشده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۳۳؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۰۱؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۳۵؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۳۴؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۱۲۳؛ نحاس،

۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۱؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۷۳؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۵، ص ۳۴۶؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۷۷۸؛ کلینی، ۱۳۹۱ ق، ص ۸۲؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۲۶؛ ابن جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹.

۶. *وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِي رَعْنَانَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرٌ إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ* (اعراف/۱۱۳).

شیخ طبرسی در مجمع‌البيان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۰)، اختلاف قرائت این

آیه را چنین بیان می‌کند:

—«إِنَّ لَنَا لَأَجْرٌ» (با یک همزه بنا بر خبر): قرائت قاریان حجاز و حفص؛

—«إِنَّ لَنَا لَأَجْرٌ» (با دو همزه مخفف): قرائت ابن عامر و اهل کوفه به جز حفص؛

—«انَّ لَنَا لَأَجْرٌ» (با همزه ممدوده): قرائت ابو عمرو. یعقوب نیز به همین صورت قرائت می‌کند مگر این که همزه را مد نمی‌دهد.

طبرسی فقط درباره قرائت دوم استدلال نموده، به نقل از ابوعلی می‌گوید:

«دلیل بر استفهام در این آیه، قرائت در آیه *فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِرَعْنَانَ إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ* (شعراء/۴۱) است که تمامی قاریان بر استفهام در آن آیه اجماع نموده‌اند.»

طبرسی به نقل از ابوعلی فارسی می‌گوید:

«استفهام در این آیه مناسب‌تر است؛ زیرا این افراد از پاداشی که قرار است به آن‌ها تعلق گیرد سؤال می‌نمایند و نمی‌دانند آیا پاداشی به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا خیر؟» (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۰)

شاید به همین دلیل است که برخی در توجیه قرائت با یک همزه برآمده، آن را بنا بر استفهامی مقدر می‌دانند و تقدیر کلام چنین می‌شود: اگر بر موسی غلبه کنیم آیا پاداشی به ما خواهی داد؟ بنابراین، در این آیه، روایت ابویکر شعبه بن عیاش بر روایت حفص از قرائت عاصم ترجیح داده شده و طبرسی همین قرائت را در بخش تفسیر و تبیین آیه لحاظ کرده است. (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۱)

فرعون که می‌گوید: *قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقْرَبِينَ* (اعراف/۱۱۴ و شعراء/۴۲)، بهوضوح پاسخ به یک پرسش است، نه تأکید یک خبر. فخر رازی نیز به نقل از واحدی،

قرائت ابوبکر را ترجیح داده، می‌گوید: «واحدی گوید: استفهام در این آیه مناسب‌تر است، زیرا اینان می‌خواستند بدانند آیا پاداشی به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا خیر؟» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۱۳۳)

شیخ طوسی در *التیان* و *ابوالفتح رازی* در *روض الجنان* نیز از قول ابوعلی فارسی، روایت ابوبکر شعبه بن عیاش از قرائت عاصم را ترجیح داده‌اند. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده ولی فراء متعرض اختلاف قرائت در این آیه نشده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۸۹؛ ابوزرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۹۲؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۶۴؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۱۶۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴ ص ۴۹۸؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۸۱؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۸، ص ۳۳۲؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۳، ص ۶۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۳۳۳؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۵، ص ۱۳۲.

۷. *مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ يُؤْمِنْدِ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذِلِكَ الْفُوزُ الْمُبِينُ* (انعام/۱۶)

شیخ طبرسی در *مجمع‌البيان* (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۸۰)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

—«مَنْ يَصْرِفْ» (با فتح یاء و کسر لام): قرائت حمزه، کسانی، خلف، یعقوب و ابوبکر به روایت از عاصم؛

—«مَنْ يُصْرِفْ» (با رفع یاء و فتح راء): قرائت دیگر قاریان.

طبرسی به نقل از ابوعلی می‌گوید:

«قرائت "مَنْ يَصْرِفْ" اختیار می‌شود به دلیل این که فعل بعد از آن «فَقَدْ رَحِمَهُ» معلوم بوده و فاعل آن ضمیری است که به «الله» برمی‌گردد و بهتر است که دو فعل اتفاق در اسناد داشته باشند» [یعنی هر دو معلوم باشند و به یک فاعل اسناد شوند]. (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۸۰) طبری نیز این قرائت را در *جامع‌البيان* اختیار می‌کند. وی معتقد است، به دلیل عبارت «فَقَدْ رَحِمَهُ»، بهتر است فعل به صورت معلوم خوانده شود تا میان دو فعل اتفاق در اسناد باشد. برای این که اگر قرائت به صورت مجھول درست باشد باید می‌فرمود: "فقد رحم"؛ بنابراین معلوم بودن «فَقَدْ رَحِمَهُ» دلیل روشن بر معلوم بودن «مَنْ يَصْرِفْ» است (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۷).

ص ۱۰۳). شیخ طوسی نیز همین قرائت را اختیار نموده (طوسی، بی‌تا، التبیان، ج ۴، ص ۹۰)؛ بنابراین در این آیه، روایت ابوبکر از قرائت عاصم بر روایت حفص از قرائت وی ترجیح داده شده، درحالی که نحاس در اعراب القرآن به نقل از سیبویه، قرائت حفص را ترجیح می‌دهد. وی می‌گوید:

«سیبویه معتقد است: اختیار قرائت این آیه «مَنْ يُضْرِفْ» به صورت مجھول است، زیرا به اعتقاد وی هراندازه تقدیر در کلام کمتر باشد، بهتر است». (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۵) این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده ولی فراء متعرض اختلاف قرائت در این آیه نشده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۵۴؛ ابو زرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۴۳؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۰۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۵؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۱۳؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۲۳۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۰؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۷، ص ۲۴۶؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۳، ص ۳۱۶؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۴۵۴؛ کلینی، ۱۳۹۱ ق، ص ۸۸؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، ص ۴۲۵.

۸. *وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَّا أَكْثُرُ مِنْهُ مَالًا وَ أَغْرُّ نَفَرًا* (کهف/۳۴).

۹. *وَ أَحِيطَ بِثُمَرٍ فَأَصْبَحَ يُقَابِلُ كَفَيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا* (کهف/۴۲).

شیخ طبرسی در مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۶۷)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

- «وَ كَانَ لَهُ ثَمَرٌ...»؛ «أَحِيطَ بِثُمَرٍ» (در هر دو آیه به فتح ثاء و میم): قرائت ابوجعفر، عاصم، یعقوب و سهل؛

- «وَ كَانَ لَهُ ثُمُرٌ...»؛ «أَحِيطَ بِثُمَرٍ» (در هر دو آیه با رفع ثاء و سکون میم): قرائت ابو عمر؛

«وَ كَانَ لَهُ ثُمُرٌ...»؛ «أَحِيطَ بِثُمَرٍ» (در هر دو آیه با رفع ثاء و میم): قرائت دیگر قاریان.

طبرسی به نقل از ابوعلی فارسی و وی از ابو عمر و بن علاء چنین می‌گوید:

"ثُمَّ" و "ثُمَّ" انواع مال است. بنابراین هنگامی که "ثُمَّ" آسیب ببیند، "ثُمَّ" هم داخل آن می‌شود؛ زیرا ممکن نیست اصل آسیب ببیند ولی "ثُمَّ" سالم بماند. لذا طبق این معنا، قرائت "ثُمَّ" و "ثُمَّ" روشن‌تر و سازگارتر از قرائت با فتح است". (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۶۸)

طبری نیز قرائت رفع را ترجیح داده و قرائتی غیر از قرائت عاصم را اختیار نموده است.
(طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۱۶۰)

لغویان معتقدند: قرائت با ضم ثاء بر انواع اموال و قرائت با فتح، بر میوه درختان دلالت دارد (ابن منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۶). فراء صرف‌آ به بیان این وجه لغوی بدون داوری بین آن‌ها پرداخته است (فراء، بی‌تا، ج ۲ ص ۱۴۴). طبعتاً وقتی معنای لغت، ناظر به تمامی اموال یا ناظر به صرف محصول کشاورزی باشد، در مقام تفسیر، آثار مختلفی به همراه خواهد داشت. میزان تعلق فرد به دنیا و دارایی‌های آن در نوع رفتار او اثر خواهد کرد و مشاهده می‌کنیم که چگونه اختلاف قرائت در تفسیر می‌تواند اثربخش باشد. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۹۰؛ ابوذر، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۱۶؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۱۶۰؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۲۲۳؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۲۸۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۱؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۹۹؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۵، ص ۶۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۴۶۳؛ کلینی، ۱۳۹۱ ق، ص ۱۲۵؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۲، ص ۵۲.

۱۰. * حَتَّىٰ إِذَا بَأْلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَقْتَهُونَ قَوْلًا* (کهف/۹۳).

شیخ طبرسی در مجمع‌الیان (ج ۳، ص ۴۹۲)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:
-«بَيْنَ السَّدَّيْنِ» (با فتح سین): قرائت اهل کوفه غیر از ابوبکر، ابن کثیر و ابو عمرو؛
-«بَيْنَ السُّدَّيْنِ» (با رفع سین): قرائت نافع، ابن عامر و عاصم به روایت از ابی بکر.
ابوعلی فارسی گوید:

«حفص به روایت از عاصم این کلمه را در همه جای قرآن به فتح سین قرائت نموده و

ابی بکر به روایت از عاصم در همه جای قرآن این کلمه را به رفع سین خوانده است». (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۹۲)

طبرسی به نقل از ابو عبیده می‌گوید:

«در زبان عربی هر چیزی که از قبیل کوه و دره باشد [ساخته خدای تعالیٰ باشد]، "سُدٌ" و آنچه انسان‌ها بنا می‌کنند، "سَدٌ" نام دارد». (همان، طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۸ ص ۱۰۲) کسایی بر این باور است که اختلاف در قرائت این دو واژه به دلیل تفاوت لهجه است و لذا هر دو قرائت به یک معنا هستند. (کسایی، ۱۹۹۸ م، ص ۱۸۹)

طبرسی از ابوعلی فارسی چنین نقل می‌کند:

«"سَدٌ" مصدر "سَدَتْه سَدًا" و "سُدٌ" اسم است؛ مانند اسمائی که میان مصدر و اسم آن‌ها فرق وجود دارد؛ مانند "السِّقَى و السُّقَى، الشِّرَب و الشُّرَب"؛ در این صورت قرائت «يَبْيَنُ السُّدَّيْنِ» در این آیه بهتر است، زیرا به معنای مسدود می‌باشد» (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۹۲)

یعنی اسم جامدی که مفهوم اسم مفعول دارد؛ بنابراین ابوعلی فارسی و به پیروی وی طبرسی، قرائت نافع، ابن عامر و روایت ابویکر شعبه بن عیاش را بر روایت حفص از عاصم ترجیح دادند. اگرچه قرائت دیگر را هم صحیح می‌دانند، طبری هر دو قرائت را مشهور می‌داند و تفاوت معنایی بین دو کلمه را نمی‌پذیرد. (طبری، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶، ص ۱۳) اثر تفسیری در این اختلاف هم مشاهده می‌شود. به این بیان که اگر قرائت نافع را ملاک قرار دهیم، هر نوع مانع طبیعی مثل کوه را شامل می‌شود، اما اگر قرائت حفص ملاک باشد، صرفاً موانعی را شامل می‌شود که به دست انسان ساخته شده که با توجه به شرایطی که قرآن از قوم موردنظر بیان می‌کند که گویای عدم تمدن خاصی برای آن‌هاست: *لَا يَكُنُونَ يَقَهُونَ قَوْلًا*، «کنایه عن بساطتهم و سذاجة فهمهم» (طباطبایی، ج ۱۳، ص ۳۶۳) نسبت به قرائت نافع مرجوح است. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده ولی فراء معرض اختلاف قرائت در این آیه نشده است:

ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۹۹؛ ابوزرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۳۰؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق،
ج ۵، ص ۱۷۱؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۶، ص ۱۳؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۲۳۱، زجاج، ۱۴۲۸،
ق، ج ۳، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۶۸۹ دانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰۰؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق،
ج ۱۳، ص ۳۱؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۳، ص ۶۹۹؛ زمخشّری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۷۴۶؛ فخر
رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۲۲۵؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۲، ص
۸۷۵؛ عکبری، ۱۴۳۱ ق، ج ۲، ص ۸۶۰.

أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَخَذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلَيَاءٍ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ فُرُّلَا

(كهف/۱۰۲).

شیخ طبرسی در مجمع‌البيان (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۹۵)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

«أَفَحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (با سکون سین و رفع باه): روایت ابوبکر از قرائت عاصم به روایت اعشی عبدالحمید ابن صالح بن عجلان برجمی تمیمی؛ ابوصالح کوفی مقری، ثقه، قرائت را از ابی بکر بن عیاش و ابی یوسف اعشی گرفته است. او در سال ۲۳۰ وفات یافت (ابن جزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۹) و برجمی (یعقوب بن محمد بن خلیفه ابی یوسف اعشی تمیمی کوفی، قرائت را از ابوبکر بن عیاش نقل می‌کند. ابوبکر گفته که دو بار قرآن را نزد من خواند. دانی وی را این گونه توصیف نموده است:

«امام، جلیل، ثقه و ضابط. وی حدود سال ۲۵۸ وفات یافت». (ابن جزری، ۱۴۲۹ ق، ج

۱، ص ۱۸)

و زید به روایت یعقوب است و این قرائت امیرالمؤمنین علی (ع)، ابن یعمر، مجاهد، عکرمه، قتاده، ضحاک و ابن ابی لیلی نیز هست.

«أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا»: قرائت دیگر قاریان.

طبرسی به نقل از ابن جنی معنای این عبارت را چنین بیان می‌کند:

«ابن جنی گوید: معنای آن، آیا گمان کردند که بندگان را به عنوان اولیا برگزیدن برای آنها سودی دارد؟ بلکه در این صورت افرادی مانند خود را برای عبادت برگزیده‌اند و تمام آنها بندگان و مخلوقات من هستند».

قراء در معانی القرآن، قرائت «أَفَحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا» را به امیرالمؤمنین علی (ع) منتب نموده است:

«حدثنا ابوالعباس قال حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال: حدثني محمد بن المفضل الخراساني عن الصلت بن بهرام عن رجل قد سماه عن على أنه قرأ أَفَحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا». (قراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۱)

طبری نیز این قرائت امیرالمؤمنین (ع) می‌داند. طبرسی به نقل از ابن جنی می‌گوید:

"«أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا»، در معنا مانند قرائت دیگر است. ولی قرائت با سکون سین در ذم بلیغ تر است".

وی گوید:

««أَفْحِسِبُ» (با کسر سین)، در معنا مانند «أَفَحَسِبُ» (با سکون سین) است، غیر از این که قرائت با سکون سین در ذم بلیغتر بوده به این دلیل که معنای این قرائت، نهایت هدف این افراد را بیان می‌کند و قرائت دیگر این‌گونه نیست». (طبرسی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۹۵)

بنابراین طبرسی در این آیه، روایت ابوبکر شعبه بن عیاش را به دلیل بلاعی ترجیح داده است. گفته‌ی است ابوعلی فارسی به چنین اختلاف قرائتی اشاره نکرده است. زمخشری و به پیروی از وی ابوحیان اندلسی نیز قرائت ابوبکر را اختیار نموده‌اند؛ اما طبری در مقام ترجیح، قرائت «أَفْحِسِبُ» را به معنای "آیا گمان نموده‌اند؟" اختیار کرده و دلیل آن را اجماع قاریان بر این قرائت دانسته است. (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۶، ص ۲۶)

در این مورد هم اثر تفسیری اختلاف قرائت واضح است. بیان شدت مذمت عملکرد کافران در معبد دانستن بندگان خدا، بیانگر بار معنایی منفی ویژه برای این نوع عمل است که این شدت در قرائت ابوبکر از عاصم بیان شده و منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نیز هست. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۱؛ اخفش، ج ۲، ص ۴۹۷؛ ابوزرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۳۶؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۶، ص ۲۶؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۲۳۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۹۷؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۱۳، ص ۴۴؛ زمخشیری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۷۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۵۰۱؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۲۳۰؛ ابن جنی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۸۷؛ دمیاطی، ۱۴۱۹ ق، ص ۲۹۶؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۸۲

۱۲. *رَبَّنَا آتِهِمْ ضِيقَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنَّا كَبِيرًا* (احزاب/۶۸).

شیخ طبرسی در مجمع البیان (ج ۴، ص ۳۷۱)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان

می‌کند:

«لَعْنَّا كَبِيرًا»: قرائت عاصم؛

«لَعْنَّا كَثِيرًا»: قرائت دیگر قاریان.

فراء می‌گوید:

«لَعْنَّا كَثِيرًا» قرائت عامه قاریان است؛ فقط یحیی بن وثاب و عبدالله بن مسعود «لَعْنَّا كَبِيرًا» قرائت کردند. (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۱)

ولی در منابع دیگری که این قرائات را مطرح نموده‌اند، قرائت «کبیرا» به عاصم نیز

منتسب است (ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۹۰؛ ابوزرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۵۸۰؛ ابن خالویه، ۱۳۹۷

ق ص ۲۹۱). طبرسی با بیان خویش، به خوبی نقش این اختلاف در تفسیر را مشخص می‌کند

و می‌گوید:

«ابوعلی فارسی گفته است: در این آیه قرائت «کثیرا» بهتر است؛ زیرا «کبیر» مانند

«عظیم» است (دلالت بر اشد لعن دارد)»

و در این آیه مراد تکرار است و قرائت «کبیر» با این منظور سازگاری دارد (برای تکثیر

لعت کنندگان) به معنای این که ایشان به دفعات و مکرراً مورد لعن واقع می‌شوند؛ مانند گفتار

خداآوند متعال که می‌فرماید: *أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّا عِنْهُونَ* (بقره/۱۵۹)، لذا در این آیه

ابوعلی فارسی و به تبع وی طبرسی قرائتی غیر از قرائت عاصم را مناسب می‌داند و آن را

ترجیح می‌دهند. طبرسی در قسمت تفسیر کتاب خود، قرائت راجح را در نظر گرفته، گوید:

«و لعنت نما آن‌ها را لعن بزرگی؛ یعنی پی‌درپی و افزون فرما بر ایشان خشمی بر خشمت و غضبی بر غضبت». (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۳۷۲)

با توجه به این که طبرسی در تبیین کلمه «کثیرا» فرمود: مرتبه‌ای پس از مرتبه‌ای دیگر و خشمی در پی خشمی دیگر و سخنی پس از سخنی دیگر- یعنی به دفعات و به کرات- این معنا با قرائت «کثیرا» سازگاری دارد، زیرا طبق گفته علمای لغت، «کثیرا» به معنای بزرگ و عظیم و «کثیرا» به معنای تعدد و تکرار است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۶ و ۱۳۲). ابوذر عه نیز گوید:

"کثیرا" یعنی بسیار و پیاپی و کثرت در اینجا از نظر معنا مناسب‌تر است زیرا آن‌ها را پیاپی لعن می‌کنند".

طبری نیز همین قرائت را ترجیح داده است (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۲، ص ۳۶). نحاس نیز گفته است: «کثیرا فی هذا اشبہ» (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۲۲۵)؛ اما فراء قرائت با «کثیرا» را جایز نمی‌داند و در کتاب معانی القرآن چنین آمده است: «قرائت "کثیرا" را در این آیه جایز نمی‌دانیم» (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۱)؛ اما دلیلی برای این نظر خود نیاورده است. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۱؛ ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۹۰؛ ابوذر عه، ۱۴۱۸ ق، ص ۵۸۰؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۴۸۱؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۲، ص ۳۶؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۲۹۱؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۲۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۵؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۱۷؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۱۶، ص ۲۳؛ مبیدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۸، ص ۹۰؛ زمخشی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۵۶۲؛ دمیاطی، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۵۶؛ کلینی، ۱۳۹۱ ق، ص ۱۵۶. ۱۳. *قُلْ أَرَيْتُمْ مَا تَذَكَّرُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا حَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شَرْلَثٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* (احقاف/۴).

شیخ طبرسی در مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۵ ص ۸۲)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می‌کند:

«أَوْ أَثَرَةٍ (با سکون ثاء و بدون الف): قرائت علی بن ابی طالب (ع) و ابو عبدالرحمان سلمی؛

-«أَوْ أَثْرٍ» (با دو فتحه): قرائت عکرمه و قناده. این قرائت به اعمش و ابن عباس نیز منسوب است (ابن جنی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۲۶۴)؛
«أَوْ أَثَارٍ»: قرائت دیگر قاریان که قرائت مشهور است.

طبرسی به نقل از ابن جنی، قرائت «أَوْ أَثْرٍ» را ترجیح می‌دهد؛ به دلیل این که بر وزن "فَعَلَه" (مصدر مره) است و بر وحدت دلالت دارد؛ مانند گفته عرب که می‌گوید: «إِلَّا تُونِي بُخْرٌ وَاحِدٌ أَوْ حَكَايَهٌ شَادِهٌ». منظور این است که به همین مقدار باوجود این که اندک است، قناعت می‌کنم؛ اما طبری قرائت «أَوْ أَثَارٍ» را اختیار نموده، دلیل آن را اجماع قاریان بر این قرائت می‌داند (طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۶، ص ۳)؛ بنابراین طبرسی به نقل از ابن جنی، قرائت را منسوب به امام علی (ع) را اختیار نموده که با قرائت عاصم متفاوت است و طبری قرائتی را اختیار کرده که عاصم بدان قرائت نموده است. فراء صرفًا به بیان وجود مختلف پرداخته، درباره رجحان داوری نمی‌کند. (فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰)

اثر تفسیری این اختلاف نیز واضح است. خداوند متعال برای این که نشان دهد شریکی برای او متصور نیست، به یک شاهد علمی در وجود شریک هم قناعت می‌کند و این وحدت شاهد را که بیانگر اطمینان او از بطلان ادعای شریک است، با لفظ «أَثْرٌ» بر وزن فعله بیان می‌کند. طبیعی است که قرائت دیگر فاقد این اثر معنایی است. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده که ابوعلی فارسی به این اختلاف قرائت اشاره‌ای نکرده است:

فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۶، ص ۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۸؛
نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۰۴؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۴، ص ۴۳۸؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۱،
ص ۲۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۸، ص ۴۷؛ اندلسی،
۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۴۳۲؛ ابن جنی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۱۳۹،
عکبری، ۱۴۳۱ ق، ج ۲، ص ۱۱۵۴.

۱۴. *وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بِالْأَمْرِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا*.
(طلاق ۳).

شیخ طبرسی در مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۳۰۲)، اختلاف قرائت این آیه را چنین بیان می کند:

- بالغ (بدون تنوین) **أمره** (جر بنا بر اضافه): روایت حفص از قرائت عاصم؛
- بالغ (با تنوین) **أمّرة** (با فتح): قرائت دیگر قاریان؛ از جمله ابویکر شعبه بن عیاش از عاصم.

طبرسی به نقل از ابوعلی فارسی می گوید:

«قرائت با تنوین و نصب اسم مابعد «بالغ **أمّرة**» اصل است و حکایت از حال دارد. مراد طبرسی این است که طبق قواعد نحو، زمانی که اسم فاعل، مجرد از "ال" متعددی و به معنای حال یا استقبال باشد، اصل این است که اسم بعد را بنا بر مفعول به منصوب می کند». (عقیلی، بی تا، ج ۳، ص ۷۱؛ شرتونی، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۱۶۶)

لذا در این آیه طبق اصل، قرائت دیگر قاریان و روایت ابویکر شعبه بن عیاش از قرائت عاصم بر روایت حفص از قرائت عاصم، ترجیح داده شده است. فراء در این اختلاف، قرائت حفص را درست می داند:

«القراء جميعاً على التنوين. ولو قرئت: بالغ أمره [على الإضافة] لكان صواباً، ولو قرئ: بالغ أمره بالرفع لجاز». (فراء، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۳)

اما ابو زرعه و ابن خالویه نیز قرائت با تنوین را اصل می دانند. این اختلاف قرائت در منابع ذیل آمده است:

فراء، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۳؛ اخفش، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۶۰۷؛ ابن مجاهد، ۱۴۲۸ ق، ص ۶۳۹؛ ابوزرعه، ۱۴۱۸ ق، ص ۷۱۲؛ ابوعلی فارسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶، ص ۳۰۰؛ ابن خالویه، ۱۹۳۴ م، ص ۳۴۷؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۲۹۷؛ زجاج، ۱۴۲۸ ق، ج ۵، ص ۱۸۴؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۸؛ دانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۳۴؛ ابوالفتوح، ۱۳۶۶ ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱۰، ص ۱۴۳؛ زمخشri، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۵۵۶؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ ابن جنی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۲۴؛ قیسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۲، ص ۳۸۴؛ عکبری، ۱۴۳۱ ق، ج ۲، ص ۱۲۲۷.

نتیجه

از مطالب و مباحث مطرح شده چند مطلب نتیجه گرفته می‌شود:

- ۱) عالمان تفسیر و قرائت در ارزیابی قرائت‌های مشهور، بدون تعصب بر قرائتی خاص، با تکیه بر قواعد مشهور ادبی، به تضعیف یا ترجیح قرائت‌ها پرداخته‌اند.
- ۲) مطابق روایت «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ فَنَّرَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْخَتْلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبْلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰)، حتی در صورت امکان توجیه وجود مختلف ادبی، بنا بر اصل فصاحت قرآن، وجهی که بر اساس قواعد ارجح است تعین در نزول پیدا می‌کند.
- ۳) در برخی موارد، قرائت شاذ بر سایر قرائات ترجیح داده شده که مؤید دیدگاه عدم ضرورت تمرکز بر قرائت‌های هفت‌گانه مشهور است! به این معنا که شهرت هفت‌قرائت مبنای علمی دقیقی ندارد و غالباً عوامل سیاسی - اجتماعی به این مسئله متنه شده است.
- ۴) در مواردی که قرائت حفص از حیث ادبی خلاف قواعد مشهور ادبیات عرب است، نوعاً به ضرب‌المثل «خویش را تأویل کن نی ذکر را» تمسک می‌شود؛ به این معنا که تنها قرآن معیار سنجش قواعد ادبیات عرب و فصاحت و بلاغت است و نباید در صورت اختلاف، به توجیه قرآن پردازیم. در مورد این نکته باید توجه کنیم که با توجه به اختلاف قرائت موجود، نمی‌توان اختلاف با قاعده مسلم ادبیات را به سادگی نادیده گرفت. نبود نقطه و اعراب در خط کوفی و تدارک آن در مقاطع بعد و وجود اختلاف، شاهد مناسبی است که در صورتی که بتوان قرائتی را همسو با قواعد عرب پیدا کرد، نباید به پذیرش قرائتی اصرار داشت که مخالف آن قاعده است. این نکته با توجه به بررسی صورت گرفته در قرائت حفص به صورت متعدد یافت می‌شود و خود دلیلی بر لزوم اخذ به قرائت اصح در مورد اختلاف است.
- ۵) متعین شدن قرائت بر اساس قواعد عربی، می‌تواند از حیث کلامی هم در آیاتی که محل اختلاف است، به اختلافات فرقین پایان دهد؛ چراکه در رجحان ادبی بر اساس قواعد، اختلافی وجود ندارد و وقتی آیه‌ای از این جهت راجح تشخیص داده شد، لوازم خود اعم از مباحث فقهی و کلامی را هم صاحب رجحان می‌کند - حکم «الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد».

- ۶) تأثیر اختلاف قرائت در مباحث تفسیری در موارد زیادی از این اختلافات انکارناپذیر است که به برخی از آن‌ها اشاره شد.
- ۷) با توجه به مباحث مطرح شده، مناسب است ملاک اولویت انتخاب قرائت در تفسیر، قواعد مسلم عربی باشد نه شهرت قرائت؛ چراکه قطعاً رجحان این قواعد بر شهرت که منطق استواری ندارد و نوعاً اقتضایات سیاسی- اجتماعی منجر به آن شده، بیشتر است.

منابع

قرآن کریم.

ابن حَتَّیٌ، عثمان (۱۴۱۹ ق)، المحتسب فی تبیین وجوه شواد القراءات والإیضاح عنها، به کوشش محمد عبدالقدار عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن خالویه، حسن بن احمد (۱۳۹۷ ق)، الحجۃ فی القراءات السبع، به کوشش عبدالعال سالم مکرم چاپ دوم، بیروت/قاهره: دارالشروع.

ابن خالویه، حسن بن احمد (۱۹۳۴ م)، مختصر فی شواد القرآن، قاهره، بی نا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن مجاهد، احمد بن موسی (۱۴۲۸ ق)، كتاب السبعة فی القراءات، به کوشش جمال الدین محمد شرف، طنطا: دارالصحابة للتراث.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، بیروت، بی نا.

ابو البقاء، عبدالله بن حسین عُکبری (۱۴۳۱ ق)، التبیان فی اعراب القرآن، بیروت: عالم الكتب.

ابوالفتح عثمان بن جنی الموصلي (۱۴۲۰ ق)، المحتسب فی تبیین وجوه شواد القراءات والإیضاح عنها، بغداد: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ابوعلی فارسی، حسن بن احمد (۱۴۰۳ ق)، الحجۃ فی علل القراءات السبع، به کوشش علی نجدی ناصف، عبد الحلیم نجّار و عبد الفتاح شلبی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۶ ق)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، بی نا.

اخفیش، سعید بن مسعده (۱۴۲۳ ق)، معانی القرآن، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.

دانی، عثمان بن سعید (۱۴۰۶ ق)، التیسیر فی القراءات السبع، به کوشش اوتو پرترسل، بیروت: دارالکتاب العربي.
دمیاطی، شهاب الدین احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق/۱۹۹۸ م)، اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الاربعه عشر، بیروت: دارالکتب العلمیه.

زجاج، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۸ ق)، معانی القرآن و اعرابه، به کوشش احمد فتحی عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، الكشاف عن حقائق غواصین التنزيل، بیروت: دارالکتاب العربي.

سجستانی، ابی داود (۱۴۲۳ ق/۲۰۰۲ م)، المصاحف، تحقیق: محمد عبدہ، قاهره: الفاروق الحديثة.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۱۲ ق)، تفسیر الجلالین، مصر، بی نا.

شرطونی، رشید (۱۴۲۴ ق)، مبادی العربية (قسم النحو) به کوشش حمید محمدی، قم: دارالعلم.

شمس الدین ابوالخیر ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف (۱۴۲۹ق)، *النشر فی القراءات العشر*، قاهره: دار الصحابة للتراث.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶ق)، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسوه. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البيان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت، بی نا. طویسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربي.

عبدالرحمان بن محمد، ابو زرعة ابن زنجلة (۱۴۱۸ق)، *حجۃ القراءات*، بیروت: دارالکتب العلمیہ. عبدالله جمال الدین بن یوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام، (۱۴۰۴ق)، *معنى اللبیب عن کتب الاعاریب*، قم: منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعushi النجفی.

عقیلی، عبدالله بن عقیل (۱۴۰۰ق)، *شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک*، قاهره: دارالتراث. علی بن حمزه بن عبدالله الأسدی بالولاء، ابو الحسن الكسانی (۱۴۱۸ق)، *مشتبهات القرآن*، قاهره: دار قباء. عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثی بالولاء، ابو بشر، الملقب سیبویه (۱۴۰۸ق)، *الكتاب*، قاهره: مکتبة الخانج. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مقالات الغیب*، بیروت: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربي. فراء، یحیی بن زیاد (بی تا)، معانی القرآن، تحقیق: محمد علی نجار، بیروت: دارالسرور. قاضی، عبدالفتاح (۱۴۲۶ق)، *الدور الزاهرا فی القراءات العشر المتوترة من طریق الشاطئیة و الدرة*، قاهره: دارالسلام. قیسی، مکی بن ابی طالب (ق/ ۱۳۹۴م)، *الکشف عن وجوه القراءات و عللها و حججها*، تحقیق: محیی الدین رمضان، دمشق: مجمع اللغة العربية.

کاظمی، سید محسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «بررسی دلایل تواتر قرائات رایج»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۳. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۹۱ق)، *الکافی*، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران: المکتبة الاسلامیة. مؤدب، سید رضا و سید محمد سجادی (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)، «ارزیابی تواتر قرائات از دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۱۳.

مؤدب، سید رضا و علی رضا محمدی فرد (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی انگاره تواتر قرائات»، مجله مطالعات قرائت قرآن، شماره ۲.

میبدی، رشید الدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، تهران: امیرکبیر. نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.

References

Holy Quran

- Abu Ali Farsi, H. (1403 AH/3). *Al-Hujjat fi 'ilal al-qara'aat al-sab'*. Compiled by A. Najdi Nasef, A. H. Najjar & A. F. Shalabi. Cairo: Al-Heiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Abu Zara b. Zanjala, A. R. (1418 AH/1997). *Hujjat al-qara'aat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Abul Futuh Razi, H. (1366 AH/1987). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan*. Mashhad: n.p. [In Arabic].
- Abul Hasan al-Kasaie, A. (1418 AH/1997). *Mushtahiyat al-Quran*. Cairo: Dar Qaba. [In Arabic].
- Akhfash, S. (1423 AH/2002). *Ma 'ani al-Quran*. Compiled by I. Shamsuddin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Al-Harithi Basari, U. (Sibawayh). (1408 AH/1988). *Al-Kitab*. Cairo: Maktabat al-Khanij. [In Arabic].
- Andalusi, A. H. M. (1420 AH/1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Aqili, A. (1400 AH/1980). *Sharh ibn Aqil Ali al-Fayh b. Malik*. Cairo: Dar al-Turath. [In Arabic].
- Damyati, S. D. A. (1419 AH/1998). *Ithaf fudala' al-bashar fi al-qara'aat al-arba'aat 'ashar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Dani, U. (1406 AH/1986). *Al-Tayseer fi al-qara'aat al-sab'*. Compiled by O. Pretzl. Beirut: Dar al-kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1420 AH/1999). *Mafatih al-ghayb*. Beirut: Maktab Tahqiq Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farra, Y. (n.d.). *Ma 'ani al-Quran*. research by M. A. Najjar. Beirut: Dar al-Suroor. [In Arabic].
- Ibn Hashim al-Ansari, A. J. D. (1404 AH/1984). *Mughni al-labib 'an kutub al-a'aareeb*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications. [In Arabic].
- Ibn Jazari, S. D. (1429 AH/2008). *Al-Nashr fi al-qara'aat al-'ashar*. Cairo: Dar al-Musahabat li-l Turath. [In Arabic].
- Ibn Jinni, U. (1419 AH/1998). *Al-Muhtasab fi tabyeen wujuh shawwaz al-qara'aat wa al-idah 'anha*. Compiled by M. Abdul Qadir Ata. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Khalwiyah, H. (1387 SH/2008/). *Al-Hujjat fi al-qara'aat al-sab'*. Compiled by A. A. Salim Mukarram, 2nd ed. Cairo: Dar al-Shurooq. [In Arabic].
- Ibn Khalwiyah, H. (1934). *Mukhtasar fi shawwaz al-Quran*. Cairo: n.p. [In Arabic].
- Ibn Manzour, M. (n.p.). *Lisan al-'Arab*. Beirut: n.p. [In Arabic].
- Ibn Mujahid, A. (1428 AH/2007). *Kitab al-sab'ah fi al-qara'aat*. Compiled by J. D. Muhammad Sharaf. Tanta: Dar al-Sahabah li-l Turath. [In Arabic].
- Jinni al-Mowsili, A. F. U. (1420 AH/1999). *Al-Muhtasab fi tabyeen wujuh shawwaz al-qara'aat wa al-idah 'anha*. Baghdad: al-Majlis al-Aala li-l Shuoun al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Kazemi, M. (1393 SH/2014). Barrasi-yi dala'il-i tawatur-i qara'aat-i rayij. *Studies of Quran Reading*, 2(3), 75-101. [In Persian].
- Kulayni, M. (1391 AH/2012). *Al-Kafi*. (J. Mustafawi, Trans. & commentary). Tehran: Al-Maktabat al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Mabidi, R. D. (1371 SH/1993). *Kashf al-asrar wa 'iddat al-abrar*. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic].
- Moaddab, R. Mohammadi Fard, A. R. (1393 SH/2014). Barrasi-yi ingare-yi tawatur-i qara'aat. *Studies of Quran Reading*, 2(2), 9-40. [In Persian].

- Moaddab, R., & Sajjadi, M. (1398 SH/2019). Evaluating the successiveness of (tawatur) of the Quranic qiraat from the viewpoint of Ayatollah Fazel Lankarani. *Studies of Quran Reading*, 7(13), 91-106. [In Persian].
- Nuhas, A. (1421 AH/2000). *I'rab al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qadi, A. F. (1426 AH/2005). *Al-Budur al-zahira fi al-qara'aat al-'ashar al-mutawatirah min tariqay al-Shatibiyah wa la-Durrah*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic].
- Qaysi, M. (1394 SH/1974). *Al-Kashf 'an wujuh al-qara'aat wa 'ilaliha wa hujaiha*. Research by M. D. Ramadan. Damascus: Majma al-Lughat al-Arabiyyah. [In Arabic].
- Sajistani, A. D. (1423 AH/2002). *Al-Masahif*. Research by M. Abdoh. Cairo: Al-Farouq al-Hadithah. [In Arabic].
- Shartuni, R. (1424 AH/2003). *Mabadi al-'Arabiyyah* (qisam al-nahw). Compiled by H. Muhammadi. Qom: Dra al-Ilm. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1312 AH/1895). *Tafsir al-Jalalayn*. Egypt: n.p. [In Arabic].
- Tabari, M. (1415 AH/1995). *Jami' al-bayan 'an ta'wil aay al-Quran*. research by S. J. al-Attar. Beirut: n.p. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1426 AH/2005). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Usweh. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.p.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. compiled by A. H. Qasir Ameli. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ukbari, A. B. A. (1431 AH/2010). *Al-Tibyan fi i'rab al-Quran*. Beirut: Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Zajjaj, I. (1428 AH/2007). *Ma 'ani al-Quran wa i'rabihi*. Compiled by A. Fathi Abdul Rahman. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1407 AH/1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



A Comparative Analysis of Narrative, Philosophical, and Mystical Exegeses regarding the Reality of the Divine Throne as a Level of the Immortal World

Mahdi Imani Moqaddam* | Reza Jamali **

Received: 2022/5/10 | Correction: 2022/7/16 | Accepted: 2022/8/13 | Published: 2022/12/21

Abstract

Understanding the nature and function of the Divine Throne ('arsh) whether in the descending or ascending arc of creation or the relationship between the Creator and creation or the relationship between creation and the Creator is one of the meaningful and influential Quranic and mystical teachings and numerous verses and narrations have addressed this important subject. Exegetes, philosophers, and theologians have also done research in this regard. The goal of this study is to provide clear answers to some ambiguities such as ideas of similarity and corporeality regarding the 'Arsh by examining the real meaning of 'Arsh and its place in ontology, theism, and divine teachings in line with the goals and teachings of the Quran. The method of research is the library method and analytical. The result of this study is that the Divine Throne is an intermediary level between the Essence Level and the creatural level, a reality of the hidden realities category, and a level of the absolute immaterial worlds. The reality of the 'Arsh in the descending arc and the issuance of diversity from unity refers to Divine management and Lordship and the Throne in this sense is defined as Divine knowledge as well as the heart of the perfect human being.



Keywords: 'Arsh (throne), divine management, detailed knowledge, Divine knowledge, the human heart.

* Member of the academic board of Islamic Teachings, University of Arak, Arak, Iran | nahadom@gmail.com

** Graduate of Level 4 of Qom Islamic Seminary and teacher of Islamic Teachings, Persian Gulf University, Bushehr, Iran | shahrak@yahoo.com

□ Imani Moqaddam, M; , Jamali , R. (2022) A Comparative Analysis of Narrative, Philosophical, and Mystical Exegeses regarding the Reality of the Divine Throne as a Level of the Immortal World. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 288-308. Doi: 10.22091/PTT.2023.8431.2134.



واکاوی تطبیقی تفاسیر روایی و فلسفی و عرفانی درباره حقیقت عرش الهی به عنوان مرتبه‌ای از عالم مجرdat

مهدی ایمانی مقدم* | رضا جمالی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

فهم ماهیت و کارکرد عرش الهی، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود و چه در ارتباط خالق با خلق و چه در ارتباط خالق با خالق، یکی از معارف پرمعنا و مؤثر قرآنی و عرفانی است و آیاتی متعدد و روایات به این مهم پرداخته‌اند و مفسران، متکلمان و فلاسفه نیز در این باره جست‌وجو کرده‌اند. هدف از این پژوهش، این است که در راستای اهداف و معارف قرآن کریم، با بررسی معنای واقعی عرش و جایگاه آن در حوزه جهان‌شناسی و خداشناسی و معارف الهی، به برخی ابهام‌ها مانند تفکر مشبه و مجسمه درباره عرش پاسخی روشن دهیم. روش تحقیق کتابخانه‌ای و تحلیلی است و دستاوردهای پژوهش، این است که عرش الهی، مرتبه واسطه بین مرتبه ذات و مرتبه خلقی و حقیقتی از جنس حقایق غیبی و مرتبه‌ای از عالم مجرdat تام است و مراد از واقعیت عرش در قوس نزول و صدور کثرت از وحدت، تدبیر و مدیریت و ریویت الهی است که عرش در این جهت، به عنوان علم الهی و قلب انسان کامل نیز معنا می‌یابد.



واژگان کلیدی: عرش، تدبیر الهی، علم تفصیلی، علم الهی، قلب انسان.

* عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه اراک | nahadom@gmail.com

** دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و مدرس معارف دانشگاه خلیج فارس | shahrak@yahoo.com

□ ایمانی مقدم، مهدی؛ جمالی، رضا. (۱۴۰۱). واکاوی تطبیقی تفاسیر روایی و فلسفی و عرفانی درباره حقیقت عرش الهی به عنوان

مرتبه‌ای از عالم مجرdat، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱۶)، ۲۸۸-۳۰۸. Doi: 10.22091/PTT.2023.8431.2134

مقدمه

واژه «عرش»، یکی از واژه‌های پراهمیت به کاررفته در قرآن کریم است. برخی آیات، از «استوای خداوند بر عرش» (طه / ۵)، سخن می‌گویند، در حالی که آیاتی دیگر، استوای بر عرش را به «خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز»، ارتباط می‌دهند (اعراف / ۵۴). آیاتی نیز از استقرار عرش خدا بر آب، حکایت می‌کنند (هود / ۷) و برخی دیگر نیز خداوند متعال را به عنوان «رب عرش» معرفی می‌نمایند (انسیاء / ۲۲). آیاتی هم عرش را «عظیم» و «مجید» توصیف می‌کنند (نمل / ۲۶). آیاتی، از فرشتگانی می‌گویند که در اطراف عرش، آن را احاطه کرده، خدا را تسبیح و حمد می‌کنند (زمرا / ۷۵) و نیز از فرشتگانی که حامل عرشند (غافر / ۷)، چنان‌که آیاتی دیگر، حاملان عرش را هشت فرشته می‌دانند (حaque / ۱۷).

از طرفی، واژه عرش در کاربرد لغوی‌اش، حکایت از امری مادی دارد؛ چنان‌که در آیاتی از قرآن نیز در همین معنای عرفی به کاررفته است؛ مانند داستان حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبأ در آیه شریفه *إِنَّى وَجَدْتُ اُمَّرَأَةً تَمَلِكُهُمْ وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ* (نمل / ۲۳) و داستان حضرت یوسف در آیه شریفه *وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ* (یوسف / ۱۰۰).

همین امر، دغدغه فکری برای دانشمندان مسلمان فراهم کرده است که واقعیت عرش الهی چیست و آن‌جا که به خداوند متعال نسبت داده شده به چه معناست. آیا به همین معنای عرفی است یا دارای حقیقتی برتر و منزه از جسمانیت است؟

محورهای اصلی پژوهش حاضر، پاسخ به پرسش یادشده است که برای کشف پاسخ درست آن، اقوال و آرای مفسران، تحلیل و بررسی می‌گردد.

پیشنهاد پژوهش

علامه طباطبائی (۱۳۶۲)، به ذکر دیدگاه‌های مختلف درباره معنای عرش پرداخته، درنهایت عرش را مقامی می‌داند که محل صدور اوامر الهی است و آن را از عالم مجردات برمی‌شمارد. همچنین ابن تیمیه (۱۹۹۵) در کتاب مجموع الفتاوى با استدلالاتی، استقرار مادی خداوند بر عرش را قبول داشته، بر این نظریه اصرار می‌ورزد. رسول رضوی و رضا برنجکار در کتاب معارف و عقاید (ج ۷)، در بخش جهان‌شناسی نیز پس از بیان معنای لغوی عرش،

چند دیدگاه را برای عرش می‌نگارند از جمله: تعبیر کنایی از مقام الهی در تدبیر امور، جزئی از کائنات و جهان هستی، نام موجودی خاص و حقیقی، مجموعه جهان، عرش و فلک اطلس. همچنین معنایی مشابه را مطرح می‌کنند که شامل مکان تدبیر الهی، نمود و ظهور استیلاخ خداوند و آگاهی از جزئیات زمین و آسمان است.

مقاله «بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا درباره عرش و کرسی با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه»، نوشته وطن‌دوست (۱۳۹۷)، بر اساس نظریه مرحوم ملاصدرا، مرتبه وجودی عرش را از مراتب عالم عقل و مرتبه وجودی کرسی را از مراتب وجودی عالم مثال تطبیق داده، عقیده دارد به این که عرش مرتبه‌ای از هستی است که نسبت به کرسی سمت علیت دارد و عرش همان حقیقت محمدیه است.

هرچند در این مقالات و کتب، به مسأله عرش اشاره شده است، در هیچ‌کدام از آن‌ها تقسیم‌بندی و بررسی ویژگی‌های عوالم وجود و تفاوت‌های آن‌ها باهم صورت نگرفته و امتیاز این پژوهش این است که نظر به این که عرش از مجردات است و نه جسمانیات، ضمن تبعی کامل در اقوال فلسفه، مفسران، متکلمان و عرفا و تفاوت آن‌ها، مشخصات عوالم وجود خصوصاً مجردات مبتنی بر آیات و روایات را بیان می‌دارد تا مفهوم حقیقی عرش الهی روش‌گردد.

مفهوم شناسی

۱. عرش در لغت

لغت شناسان معنای عرش را شیء مرفوع می‌دانند و می‌گویند: عرش از ماده «ع، ر، ش» بوده که معنای ماده آن عبارت است از ارتفاع چیزی که بنا می‌شود؛ سپس برای هر چیز مرتتفعی به لحاظ مناسبت با آن به کاررفته است (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۴). به همین دلیل در برخی کتب لغت، عرش را به دلیل بالا بودن و ارتفاع، به هر شیء مسقف می‌گویند که در این صورت جمع آن عروش است (راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۵۵۸). لذا برخی دیگر نیز با همین نگاه، عرش را به معنای تخت حکومت می‌دانند و عرش خانه را به دلیل ارتفاع سقف آن خانه معنا می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۰۰۹)؛ در عین حال خانه را به واسطه

ارتفاع بناهایش «عریش» نیز گفته می‌شود و اگر به سریر نیز «عرش» می‌گویند، به این دلیل است که نسبت به چیزهای دیگر مرتفع است، مانند آیه شریفه *وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَفْرِشُونَ* (اعراف / ۱۳۷).

۲. عرش در اصطلاح

این واژه در ادبیات دینی (اعم از قرآن، روایات و علوم و معارف دینی)، در معنایی خاص-منتسب به خداوند- به کار رفته که در تفسیر و کشف حقیقت آن، دیدگاه‌های مختلف و بحث گسترده‌ای در این زمینه وجود دارد. برخی بر این باورند که عرش، تختی است که در آسمان هفت قرار دارد و خداوند بر روی آن جای گرفته است. این دیدگاه منسوب به حشویه، مجسمه و مشبه است (شهرستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۶). برخی دیگر عرش را به معنای فلك نهم می‌دانند که محیط بر عالم جسمانی است (حکیم سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۷۹). این دیدگاه که بر اساس هیئت بطلمیوسی به تفسیر آیات قرآن درباره آسمان‌ها و زمین می‌پردازد، عرش را بر فلك نهم تطبیق نموده که با حرکت یومیه خود، زمان را به وجود می‌آورد و بر سایر افلاک احاطه دارد که در درون آن جای گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۷، ص ۲۹۵). در عین حال برخی نیز عرش را به معنای مقامی از مراتب علم فعلی الهی می‌دانند که همه تدابیر و اوامر الهی در آن‌جا صادر می‌شود و خداوند متعال عالم را با آن تدبیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۹۸)

دیدگاه مفسران، فلاسفه و متکلمان درباره معنای عرش

بررسی دیدگاه دانشمندان، این مسئله را روش‌نمی‌سازد که شناخت حقیقت عرش الهی، یکی از دغدغه‌های اصلی قرآن‌پژوهان و محققان معارف الهی است. برخی بر این باورند که عرش مادی بوده، از مقوله جسم و از عالم مکونات است.

الف) عرش جسمانی

۱. عرش در آسمان (نظریه مجسمه و مشبه)

برخی به جسمانی بودن عرش قائل هستند و می‌گویند: خداوند بر روی عرش مانند تخت پادشاهان می‌نشیند. بعضی از علمای سلف از جمله: اهل حدیث و اهل سنت، حشویه،

مجسمه و مشبهه، می‌گویند: کلمه عرش در همه آیات و روایات، همان معنای ظاهری یعنی «تخت» است. این گروه، ظاهر عبارتی مثل *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوْى* (طه/۵) و استواری خداوند بر عرش را مانند نشستن پادشاهان بر تخت پادشاهی تعییر می‌کنند. (نک. ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۳۶۰)

بنابراین با توجه به ویژگی‌های عالم جسمانی، عرش در این نظریه، از عالم عناصر است و عرش از منظر کسانی که تخت پادشاهی است، جسم عنصری به شمار می‌آید که یک ماده از عالم خلق است و مجرد نیست و همچنین از بین رفتی است؛ زیرا با توجه به توضیحاتی که در خصوص عوالم داده شد، خواص ماده را دارد.

برخی از علماء مانند قاضی سعید قمی، معتقدند که عرش جسم مطلق است و جسم کل نیز هست. جسم کل بعد از قوام و قبل از آن که کدورت اعراض بر آن وارد گردد، یک حقیقت نوری درنهایت صفا و شفافیت بود که مانند آینه‌ای، نفس کلی را در محاذات خود و به تبع آن همه الطاف نوری در حقایق عقلی منطبع در نفس کلی را انعکاس می‌داده و مظهر آن بوده است و آیات شریفه *يَدِبُّ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ* (سجده/۵) و *يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ يَنْهَنُْ*(طلاق/۱۲) نیز مؤید این معناست. (نک. خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۱)

از منظر وی، طبیعت جسمی به اعتباری عرش خداوند است و از آن‌جا که در روایت آمده که مثال همه‌چیز در آن قرار دارد، صحت عالم مثال بهوسیله آن معلوم می‌شود؛ عالمی که دارای صورت و ماده و وجود مقداری است (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۹)؛ لذا جسم تعلیمی مشکل از هیولا و صورت است؛ از آن‌جهت عرش، به معنای عقل است که مظاهر جواهر عقلی است و از آن‌جهت مظهر جسم است که بر پایه هیولا شبیه‌ترین جسم به آب است و مستقر است. صورت، مظهر اسم رحمان است که بر عرش مستولی است.

(الخمینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۴)

بورسی

با توجه به ویژگی‌های عالم عناصر، مبنی بر این که مادی و جسمانی است و هر آن‌چه حادث و از مادیات باشد، فانی شدنی است، عرش الهی ممکن نیست جسمانی باشد؛ چون که

درآیات متعددی از وجود عرش در تمامی عوالم و حتی قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین گفته شده است. اگر عرش به معنای تخت جسمانی باشد و استواری خداوند بر آن رانیز جسمانی پنداریم -طبق نظر مجسمه- آن وقت محدود ریگری هم پیش می‌آید و آن این که برای خداوند متعال جسمیت قائل شده‌ایم که حسب ویژگی‌های جسم، خداوند از آن مبراست.

۲. عرش در عالم افلاک (فلک نهم)

یکی از دیدگاه‌ها، معنای عرش را فلك الافلاک یا همان فلك نهم می‌داند که گروهی از دانشمندان آن را برگزیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۳) و شیخ اشراق پس از آن که عوالم وجود را برمی‌شمارد، به مسئله افلاک می‌پردازد، مبنی بر این که خداوند متعال، مبدأ تمامی موجودات است و عقل اول، مبدأ نفوس و نفس اول، مبدأ اجسام است و عقل اول، شریف‌ترین عقول است و نفس اول نیز شریف‌ترین نفوس. فلك اول عرش یا همان «فلک الافلاک» است، ضمن این که تمامی موجودات صادر از فیض و علم باری تعالی است و همه فعل و مصنوعات و مخلوقات او هستند (نک. سجادی، بی‌تاج ۳، ص ۱۴۳۶). در موضوع چگونگی نظام آفرینش و خلقت جهان نیز عقل، اولین چیزی است که از ذات باری تعالی صادر شده و از عقل اول به اعتبار جهت خستی که دارد، فلك الافلاک خلق شده است و به ترتیب افلاک دیگر. (همان)

فخر رازی نیز وقتی از عوالم سخن می‌گوید، معتقد است تمام آن‌چه غیر از خداست، از عالم محسوب می‌شود و این عوالم، یا جسمانی هستند یا روحانی. اجسام نیز یا فلكی‌اند و یا عنصری و فلكیات اولین‌شان عرش مجید است سپس کرسی رفیع که فلك دوم است و عرش یعنی همان فلك اطلس آخرین آن‌هast و کرسی، فلك ثوابت بعداز آن قرار گرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۱۴۷)؛ بنابراین فلك الافقی، همان فلك الافلاک است که دورترین افلاک نسبت به ماست. خواجه نصیر، فلك الافلاک را فلك اطلس و عرش معرفی می‌کند. (طوسی، بی‌تاج ۱۲)

برخی از علماء مانند حکیم سبزواری، معتقدند که عروش چهار تاست: «عرش، به معنای علم تفصیلی حق تعالی و عرش، به معنای وجود منبسط - که مقام ظهور بر غیر است - و عرش

به معنای قلب المؤمن و عرش سماوی. همچنین ارکان هر یک چهار است: اما «وجود منبسط» [دارای] رکن ایض و رکن اصفر و رکن اخضر و رکن احمر [است] و اما عرش «علمی» عنایت و قلم و لوح «قضا» و لوح «قدر»؛ و اما عرش قلبی؛ عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد. این به اعتبار وجود قلب [بود] و اما به اعتبار علمش [دارای این ارکان است]: تعقل و توهם و تخیل و احساس (حکیم سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶۴۶). همچنین می‌فرماید:

«عَرْشِ نَفْسِي - (اصطلاح فلسفی) مراد نفس فلك اول است - والعرش ثلاثة العرش العقلی و هو العقل الاول والعرش النفسي وهو نفس فلك الاول ولا يخفي انهما نوران فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسماني وهو الفلك الاعلى». (حکیم سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۶) و بالاخره جسم محیط به عالم را که فلك الافلاك باشد، عرش می گویند و فلك ثوابت را کرسی می نامند (نک. سجادی، بی تاج ۲، ص ۱۲۵۱). حکیم سبزواری به نقل از حکماء سلف، هفت فلك دیگر را سماوات سبع و خمسه متغیره - زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد - را همان «خنس»، «جوار» و «کنس» می داند (میرداماد، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۷). پس نظر غالب ایشان فلك اطلس است.

بورسی

این دیدگاه که فلك نهم را عرش الهی محسوب می کند، تحمیل قواعد هیئت بطلمیوسی، بر قرآن است و به هیچ وجه فهم و تفسیر قرآن نیست. ناستواری و بطلان این قاعده، بعد از ظهور و اثبات نظام کپرنيکی و فرضیه منظومه شمسی و حذف فرضیه افلاك نه گانه و همچنین مرکزیت زمین، روشن است. لذا ضمن این که تعارض این نظریه با آیات و روایات مانند روایت امام رضا (ع) که گذشت، مشخص شده است، علم امروز نیز این فرضیه را باطل می داند. دریاره هیات بطلمیوسی با توجه به مخالفت آیات قرآن و برخی مبانی فلسفی با این فرضیه به کلی این هیئت باطل شد.

۳. عرش مثالی و مادی

برخی فلاسفه، عرش را با ارجحیت مادی بودن آن، هم مادی و هم مجرد فرض

می‌کنند؛ به این صورت که بخش مادی آن از فلک اطلس و ثوابت شروع می‌شود و قسمت بالا و مجرد عرش، دارای دو طبقه نفسی و عقلی است؛ به این صورت که عرش را دارای مراتبی می‌دانند که طول عرش از عقل، عرض عرش از نفس و عمق عرش مادی و جسم کل است. (قمی، بی‌تاج ۲، ص ۳۴۳)

برخی از علماء قائلند به این که عرش، جوهر بسیط وحی است که از عالم خلق شمرده می‌شود، برخلاف قلم و لوح که با وجود بسیط وحی بودن، از موجودات عالم امر شمرده می‌شود و قلم از نظر عقل بودن، بسیط‌تر و اشرف و اقوی است. پس عرش را از عالم مثال می‌دانند که البته هر آنچه در عالم مثال وجود دارد، در عالم عقل نیز هست و بر عکس؛ زیرا «العالم المثالي يشتمل على العرش والعرش على الكرسي والكرسي يشتمل السموات السبع والارضين السبع وما في جوفهما من الافلاك»؛ "عالم مثال، عرش را و عرش، کرسی را و کرسی نیز تمامی آسمان‌های هفت گانه و زمین و آنچه درون آن دو است از افلاک را در بر می‌گیرد، لذا از شمول وجودی مرتبه عالم مثال که عرش را در بر می‌گیرد می‌توان نتیجه گرفت که عرش، مرتبه‌ای از عالم مثال است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص ۴۴۸)

ب) عرش غیرجسمانی

۱. عرش مرتبه‌ای از نفس ناطقه (قلب مؤمن عرش رحمان یا قلب انسان کامل)

یکی از معانی عرش، قلب انسان کامل است که دانشمندان اعم از فلاسفه و عرفایه آن اشاره و استدلال می‌کنند. برخی معتقدند که عرش، قلب عالم و انسان کبیر است؛ به این دلیل که مراد از قلب معنی همان مرتبه نفس مدبره مدرک، کلیات است و قلب صوری مظہر آن است و نسبت استوای تدبیری نفس انسانی بر قلب را مانند استوای خدای رحمان بر عرش می‌داند و با عنایت و رحمة مانند نسبت قلب صنایعی به عرش صوری است. نسبت عرش به کرسی مانند نسبت قلم به لوح است؛ یعنی همان‌طور که قلم نسبت به لوح جنبه فاعلی دارد، عرش نیز نسبت به لوح جنبه فاعلی دارد (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸) و مثال عرش در عالم صغیر انسانی قلب اوست؛ زیرا محل تجلی و استقرار روح است و نفس ناطقه، محل استوای روحی است که از سنخ عالم امر است. (نک. ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۳۶)

بر اساس تطابق عالم هستی، قاعده تشکیک می‌گوید: هر موجودی که خداوند متعال در عالم عقل و معنا آفریده، شبیهی در عالم مثال برای آن وجود دارد و هر آنچه در عالم مثال است، در عالم ماده نیز نظری برایش وجود دارد. پس موجود پایین‌تر، نمونه‌ای از موجود بالاتر است و موجود بالاتر نیز روح و حقیقت موجود پایین‌تر است و این مسئله ادامه دارد تا این‌که به واجب‌الوجود می‌رسد. ملاصدرا سپس به وجود انسان می‌پردازد و می‌گوید:

«آنچه در دو عالم مجرد و ماده آفریده شده است، مثال آن در انسان وجود دارد. نمونه

ظاهری عرش در وجود انسان قلب صنوبی اوست». (ملاصدرا، بی‌تاج ۳، ص ۳۴۴)

بعضی از مفسران و عرفانی‌ضمن این‌که عرش را همان نفس ناطقه می‌دانند، در تفسیر جمله «علی العرش استوی» در ذیل آیه شریفه *وَسِعَ كُرْسِيَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ*، معتقدند که کرسی، به معنای علم است و بعد با استناد به حدیث امام (ع) که فرمودند: «قلب المومن من عرش الله»، ادامه می‌دهد: زیرا کرسی، مکان علمی است که در اصل قلب است و سپس استناد می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۳)

ابن عربی در تفسیر رموز *الْمَصْكِتَابُ أَنْتَلَ إِلَيَّكَ...*، اشاره می‌کند که الف، به ذات احادیث اشاره دارد و لام، به ذات با صفت علم و میم یعنی تame جامعی که معنای حقیقت محمدیه دارد هم به نفس و هم صورت محمدیه که همان ظاهر بدن اوست. بعد از ابن عباس از قول پیامبر (ص) چنین نقل می‌کند:

«جبل بمكة كان عليه عرش الرحمن حين لا ليل ولا نهار».

اشارة "جبل" به معنای بدن حضرت محمد (ص) است و "عرش الرحمن" هم به قلب حضرت اشاره دارد؛ همان‌طور که در حدیثی دیگر نیز قلب مؤمن را عرش خدا می‌داند و معنای "استوی علی العرش" را قلب محمدی (ص) می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۹)

مرحوم فیض کاشانی نیز قلب مؤمن را یکی از معانی عرش الهی می‌داند و می‌گوید:

«همان‌طور که خدای متعال در حدیث قدسی می‌فرماید: "آسمان و زمین من گنجایش مرا ندارند ولی قلب بنده مؤمن گنجایش مرا دارد" (کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۳۶)، مفهوم آن این است که قلب بنده مؤمن، گنجایش و ظرفیت پذیرش همه اسماء الله را دارد». (همان)

بعد می‌گوید:

«همچنین پروردگار عرش بزرگ است، عبارت است از علم حق سبحانه با جمیع مخلوقات یا جرمی که محیط است به همه اجسام». (کاشانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۹) او با استناد به قول ابن میثم البحرانی در شرح نهج البلاغه و با استناد به «واما حمله العرش: فالأرواح الموكلة بتدبیر العرش»، عرش را مرکز تدبیر الهی می‌داند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۶). همچنین در کتاب وافی می‌فرماید:

«گاهی کل عالم ماسوی الله را عرش می‌دانند: هم اجسام و هم ارواح و عقول... و گاهی علم الهی به ماسوا که مشخصاً عرش را علم و مرکز تدبیر الهی می‌داند». (کاشانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۷)

علامه حسن‌زاده آملی نیز عقیده دارد که این عرش رحمان، قلب مؤمن است که «قلب المؤمن عرش الله الاعظم وقال لا يسعني ارضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن». (حسن‌زاده، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۸۱)

فلسفه الهی درباره تجرد نفس می‌گویند: نفس ناطقه مجرد غیرتام است؛ یعنی در ذاتش مجرد اما در فعلش محتاج ماده است؛ پس به ذات خود از «مواد»، «جهات»، «اوپساع»، «زمان» و مانند این‌ها، مجرد است و ممکن است، بلکه به اعتبار نفسیت، حادث است و «امکان» و «حدوث»، مناط افتخار است. پس حاجت دارد به علت و علت او، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد. (حکیم سبزواری، بی‌تا ص ۷۱)

بورسی

بر اساس تطابق عوالم هستی نیز به قاعده تشکیک در وجود، این طور است که هر موجودی که خداوند متعال در عالم عقل و معنا آفریده، شبیهی در عالم مثال برای آن وجود دارد؛ لذا قلب انسان کامل که مفهوم معنوی و نه جسمانی آن مراد است نیز می‌تواند یکی از مصادیق عرش الهی باشد.

۲. عرش موبایل از عالم مجردات قائم

برخی از دانشمندان، عرش الهی را از جنس و حقیقت‌های غیب و مربوط به عوالم

مجردات می‌دانند و آیات شریفه *الْحَمْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (طه/۵) و *وَسِعَ كُرْسِيُهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ*، با این که ظاهراً بر جسمانی بودن عرش اشاره دارند، با توجه به این که این آیات از مشابهات هستند، با رجوع به محکمات می‌توان معنای واقعی آن‌ها را به دست آورد. در این زمینه شیوه اهلیت در تفسیر همه مشابهات نیز همین است که آیات مربوط به صفات و افعال خداوند را به آیات محکم ارجاع می‌دهند و با آیات محکم، مشابهات را تفسیر می‌نمایند و هر آنچه را آیات محکم از خدانفی می‌کنند، از مدلول آیات مشابه کنار می‌گذارند و اصل معنا را می‌گیرند و آن معانی را که مستلزم نقص و محدودیت هستند و ظاهر آیات مشابه دال بر آن است، نفی می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۲۹)

بنابراین حقیقت «عرش»، مقامی است که مبدأ و زمام همه اوامر و احکام است و چون آیات محکمی از قبیل آیه *لَيَسْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (شوری/۱۱) و آیه شریفه *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يصِفُونَ* (صفات/۱۵۹)، دلالت دارند بر این که خدا جسم نیست و خواص جسم را ندارد، پس عرش خداوند مادی و دارای شکل و بعد مادی نیست. بعد از حذف این لوازم از معنای عرش این می‌شود که خداوند متعال، صاحب مقامی است که منشأ صدور احکام عالم است و همه اوامر الهی به سوی آن منتهی می‌شود و این مقام از مراتب علم فلی خداوند به شمار می‌رود، لذا می‌فرماید:

«فَالْعَرْشُ هُوَ الْمَقَامُ الَّذِي يَبْتَدَئُ مِنْهُ وَ يَنْتَهِ إِلَيْهِ أَزْمَةُ الْأَوْامِرِ وَ الْحَكَامِ الصَّادِرَةُ مِنَ الْمَلْكِ».

(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۲۹)

نظریاتی درباره مصدق «عرش مجرد» وجود دارد؛ از جمله:

۱-۲- مرتبه علم تفصیلی حق

برخی فلاسفه، یکی از معانی عرش مجرد را «علم تفصیلی حق تعالیٰ» می‌دانند (حکیم سبزواری، بی تا ص ۶۴۸). با توجه به این که عرش، منشأ تجلی تمام صفات حق تعالیٰ و محل صدور تفاصیل احکام موجودات است، بنابراین عرش وجود منبسطی است که شامل سه عالم مجرد، مثالی و مادی می‌گردد؛ لذا در آیه شریفه *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَدِيهِ الْأَمْرُ وَاللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا يَنْهَا مِنْ فِي

سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ* (یونس / ۳)، نشانه این است که غیر از خداوند ولی و شفیع وجود ندارد و عرش، نظامی است بین تمام موجودات و آیه شریفه *وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* (هود / ۷) نیز بر همین مسأله دلالت می‌کند.

بنابراین عرش به معنای صدور احکام است که در آیات مشخص است و ثانیاً به معنای علم به آن‌چه از موجودات صادر می‌شوند نیز اطلاق می‌گردد که در آیه شریفه *خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُعُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يُنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعْلُومُ أَيَّمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* (حدید / ۴)، تبیین و تفسیر می‌گردد. (طباطبایی، بی‌تاص ۱۱۸)

عرش به معنای علم و صدور احکام موجودات، بهنوعی وجه الهی است و معلوم نزد خدا حاضر است پس وجوه جمیع موجودات به صورت تفصیل در عرش موجود است، همان‌طور که می‌فرماید: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَرَائِنَهُ* و معنای آیه شریفه *وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا هُوَ* نیز به همین مطلب یعنی علم تفصیلی حق تعالی و موجود بودن تمامی علوم غیب اشاره می‌کند (طباطبایی، بی‌تاص، ص ۱۱۹)؛ بنابراین همان‌طور که علم الهی مجرد است، عرش نیز که به معنای علم فعلی خداست از مجردات محسوب می‌شود. روایاتی نیز در این زمینه وجود دارد مانند روایت شیخ صدق از مفضل بن عمر که از امام صادق (ع) از عرش و کرسی سؤال کرد، ایشان فرمودند:

«در وجهی جمله خلق است و در وجهی دیگر علم است که خدای متعال، انبیا و رسولانش و حجج خود را بر آن آگاه کرده است». (شیخ صدق، ۱۴۰۳، ص ۳۰)
این که به مفهوم علم بودن عرش اشاره می‌کنند نیز مؤید این مفهوم است. پس روایات مربوط به عرش با همه کثرتی که دارند، مؤید مجرد بودن عرش هستند و اگر بعضی از آن‌ها ظهور در جسمانی بودن عرش دارند، به روایات دیگری ارجاع داده می‌شوند که عرش را از سنخ علم و درنتیجه، مجرد می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۷۲)؛ بنابراین، عرش

موجودات مجردی است که فعلیت‌های تمام موجودات مادون در آن‌ها حضور دارد و عرش همان باطن عالم مجردات است. (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۲۰)

روایاتی نیز عرش را از ابواب غیب می‌دانند که خود مجرد بودن آن را به اثبات می‌رساند مانند روایت «سأّلت أبا عبد الله عن العرش والكرسي، فقال: إِنَّ لِالْعَرْشِ صَفَاتٍ كَثِيرَةً مُخْتَلِفةً لِهِ فِي كُلِّ سَبِبٍ وَصَنْعٍ فِي الْقُرْآنِ صَنَعَهُ عَلَى حَدِّهِ...، ثُمَّ الْعَرْشُ فِي الْوَصْلِ مُتَفَرِّدٌ عَنِ الْكَرْسِيِّ لِأَنَّهُمَا بِإِبَانِ مِنْ أَكْبَرِ أَبْوَابِ الْغَيْبِ وَهُمَا جَمِيعًا غَيْبَانٌ وَهُمَا فِي الْغَيْبِ مَقْرُونَ...» (شیخ صدق، بی‌تا، ص ۳۲۱)؛ لذا با توجه به این‌که عالم غیب در مقابل عالم شهادت و محسوس است، نتیجه می‌گیریم که عرش از حقایق مجردات است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۲۳). علامه مجلسی روایاتی را نقل کرده که عرش به معنای «علم الهی» را تأیید می‌کنند؛ مانند حدیثی که حفص بن غیاث از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از ایشان درباره تفسیر *وَسِعَ كُرْسِيُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ* سؤال کردند، فرمود: «منظور علم اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۲۸). درباره عرش به معنای علم نیز می‌گوید:

«وصف عرش به علم نیز مجاز لغوی است نه حقيقي و احاديثی که در مورد حاملان عرش و بحث علم شده است قطعیت ندارند، بلکه عرش محمول جزئی از ملک الهی است». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۲۸)

۲-۲- کنایه از ملک و قدرت

شیخ مفید عرش را به ملک تفسیر می‌کند و استواری بر عرش را استیلای بر ملک می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۶). مرحوم طبرسی نیز معتقد است که جمله *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* یعنی قدرت، سلطنت و عظمت او پس از خلق آسمان‌ها و زمین، استقرار یافت و بر فرشتگان آشکار گشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۵۹)؛ پس بر این اساس عرش را به معنای قدرت و ملک می‌داند.

۳-۲- عرش به معنای موجودات ملکوت اعلی

برخی عرش را ضمن این‌که مرتبه‌ای از مراتب عالم وجود دانسته‌اند، به مرتبه ملکوت یا مجردات تام اطلاق نموده‌اند. فلاسفه الهی مانند علامه طباطبایی، عوالم وجود را دارای مراتبی

می‌دانند. ایشان بعد از این که تمامی موجودات خارجی امکانی را معالیل و مظاهر واجبی می‌دانند که او حقیقت صرف است و همه موجودات در تمامی مراحل قائم به او هستند، می‌فرماید:

«موجودات اسمایی هستند که مفهوماً متمايز از همديگر هستند ولی مصادقاً يكى هستند و اين‌ها صفاتی‌اند که مبادی برای ثبوت موجودات بر مبنای جهات مختلفه و حیثيات گوناگونند و اين اسماء تعین عددی دارند». (طباطبایی، بی‌تا ص ۱۰۱)

صاحبان این دیدگاه، با استناد به روایتی از اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۹)، در سؤال جاثلیق از حضرت علی (ع) در تفسیر آیه *کذلک نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...*(انعام / ۷۵)، استدلال می‌کنند: با توجه به این که دو ملکوت اعلی و اسفل وجود دارد، چون که عرش مقام اجمال و باطن عوالم غیوب است، پس جزو ملکوت اعلی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۶۵)؛ زیرا در این روایت وقتی جاثلیق در مورد حاملان عرش سؤال کرد، حضرت فرمودند:

«حاملان عرش، علمایی هستند که خداوند از علم خود به آنان داده و هیچ موجودی که خدای تعالی در ملکوت خود آفریده، از تحت این چهار نور خارج نیست و این همان ملکوتی است که خداوند آن را به اصفیای خود نشان داده و درباره نشان دادن آن به ابراهیم خلیل فرموده: *وَ كَذلَكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ*. (انعام / ۷۵) در جمله «و این همان ملکوتی است که خداوند آن را به اصفیای خود نشان داد»، در حقیقت عرش و ملکوت را یکی دانسته، اما باید دانست که مراد از این ملکوت، ملکوت اعلی است؛ چون برای خدای تعالی دو ملکوت است: یکی اعلی و دیگری اسفل و عرش مقام اجمال و باطن غیب است؛ لذا همان طوری که از روایات برمی‌آید، عرش ملکوت اعلی است نه ملکوت اسفل؛ پس عرش از عالم عقول شمرده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۶۲)

۴-۴- عرش به معنای محل تدبیر و ربانیت الهی

به باور برخی دیگر از علماء، حقیقت عرش مرکز تدبیر و ربانیت تکوینی خداوند در تمام هستی است و زمام سلسله تمام حوادث باوجود تمام کثرت و اختلاف که ناشی از یک

سلسله اسباب و علل هستند به آن‌ها متهی می‌شوند و در عرش صور تمام امور کون و مکان وجود دارد که به تدبیر الهی اداره می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۶)؛ لذا در جای دیگر، عرش را به معنای علم نیز می‌دانند و آن را بر اساس محل تدبیر الهی تفسیر می‌کنند. بر این اساس، معنای عرش این است که تدبیر جهان از آن خدادست و عرش یک حقیقت خارجی دارد و استیلاخ خداوند بر عرش حقیقی و خارجی است (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۵۹). آیت‌الله سبحانی می‌گوید:

«أَنَّ الْإِسْتِوَاءَ بِمَعْنَى التَّمْكُنِ وَالْإِسْتِيَّالِ التَّامِ، لَا الْجُلوْسُ وَلَا الْإِسْتِرْكَلُ، كَمَا أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْعَرْشِ، عَرْشُ التَّدْبِيرِ وَالْإِسْتِوَاءُ الَّذِي نَرَكَ عَلَيْهِ هُوَ أَنَّ الْإِسْتِوَاءَ فِي الْآيَةِ لَيْسَ ظَاهِرًا فِي مَعْنَى الْجُلوْسِ وَالْإِعْتِمَادِ عَلَى الشَّيْءِ»، بل المراد هو الاستیلاخ و التمکن التام، کنایة عن سعة قدرته و تدبیر». (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۳۳)

بر پایه این فرمایش ایشان، عرش به صورت کلی، به معنای مرکز و محل تدبیر است که علم و قدرت الهی را نیز شامل می‌گردد.

نتیجه

عرش الهی از جنس غیب و مربوط به عوالم مجردات است و آیات شریفه *الْحَمْدُ عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى*(طه/۵) و *وَسَعَ كُرْسِيُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ*، با این که ظاهرآ بر جسمانی بودن عرش اشاره دارند، با توجه به این که این آیات از مشابهات هستند، با رجوع به محکمات، معنای حقیقی و واقعی آن‌ها را می‌توان به دست آورد.

در این زمینه روش اهلیت(ع) در تفسیر همه مشابهات نیز همین است؛ بنابراین چون آیات محکمی از قبیل آیه *لَيَسْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ*(شوری/۱۱) و آیه شریفه *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يصِفُونَ*(صفات/۱۵۹)، دلالت دارند بر این که خدا جسم نیست و خواص جسم را ندارد، پس عرش خداوند مادی و دارای شکل و بعد مادی نیست.

اساساً اگر بخواهیم یک معنای اصلی و حقیقی را برای عرش با توجه به تحقیقات به عمل آمده در نظر بگیریم که انتظار دانشمندان نیز در آن تبیین گردد، این می‌شود که مراد از عرش، جایگاه تدبیر و مدیریت و رویت است و معنای عرش این می‌شود که خداوند متعال

صاحب مقامی است که مثناً صدور احکام عالم است و همه اوامر الهی بهسوی آن منتهی می‌شود. آیات مختلف نیز به مسأله «تدابیر تکوینی کائنات» اشاره دارند. آیه شریفه *هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا بِكُلِّ أَرْضٍ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يُنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعْلُومٌ أَيَّمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید / ۴)، بلا فاصله بعد از استوای بر عرش، از تدبیر الهی سخن گفته است و احاطه تدبیری خداوند متعال را بر مرکزی که تمامی تدبیر تکوینی کائنات در آن اعمال می‌گردد، هم‌زمان با احاطه علمی خداوند همراه است و این آیه آشکارا این مطلب را تبیین می‌کند؛ بنابراین عرش می‌تواند هم محل و مرکز تدبیر و صدور اوامر الهی باشد و هم مقام علم خداوند متعال به شمار برود.

در روایات نیز حقیقت عرش را «تدبیر امور» می‌دانند؛ مانند روایتی که می‌فرماید: «*الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*» یعنی تدبیر خداوند متعال استیلا یافت و امرش تعالی یافته بود.»

(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۷)

در نوع نگاه به معنای عرش در آیات متعدد می‌توان گفت: استوای بر عرش در جمله *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* به معنای ملک خدا و در جمله *وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ*، به معنای علم خدا و هر دو به معنای مقامی است که با آن مقام جمیع اشیاء ظاهر گشته و تدبیر جاری در نظام وجود همه در آن مقام متمرکز است و به عبارت دیگر این مقام، هم مقام ملک است و از آن جمیع تدبیر صادر می‌شود و هم مقام علم است که با آن جمیع موجودات ظاهر می‌گردد. با توجه به این که «تدبیر عالم امکان»، ارتباطی با یک زمان خاص ندارد و در تمامی ازمنه وجود دارد و اختصاصی به دنیا ندارد و به آخرت هم مربوط می‌شود، لذا مفهوم آیه شریفه *وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* (هود / ۷) نیز این می‌شود که پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین وجود داشته و با آفرینش آسمان‌ها و زمین هم موجود بوده و پس از خاتمه دنیا و فانی شدن همه ممکنات و قیام قیامت نیز ثابت است. جمله *وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* نیز به این معناست که در هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین، مرکز زمام تدبیر تکوینی خداوند بر آب استقرار داشت و آب هم حسب بسیاری از آیات و روایات، به معنای حیات مکنونات است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحليم(۱۹۹۵)، مجموع الفتاوى، بی‌جا، مجمع ملک فهد مصحف شریف، مدینه نبوی، عربستان سعودی.

ابن زکریا، احمد بن فارس(۱۴۰۴ ق)، معجم مقانیس اللّغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله(۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، قم: البلاغه.

ابن عربی، محمد بن علی(۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرازاق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، قم: موسسه آل البيت (ع).

ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم(۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للطبعه و النشر و التوزیع، دار صادر.

انصاری شیرازی، یحیی(۱۳۸۷)، دروس «شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری»، به کوشش سید رسول جعفری، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب.

بحرانی، میثم بن علی(۱۳۷۵)، ترجمه شرح نهج البلاغه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، چاپ دوم، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن(۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حکیم سبزواری، حاج ملاهادی(۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تهران: ناب.

خمینی، روح الله(۱۳۸۸)، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رازی، فخرالدین(۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب التفسیر الكبير، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد(۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، لبنان، سوریه: دارالعلم الدارالشامیه.

رضوی رسول، دارینی(۱۳۹۶)، واکشن متکلمان در برابر چالش‌های برخاسته از هیئت بطلماوسی، کلام اسلامی، پایگاه مجلات تخصصی نور؛ کلام اسلامی.

رضوی، رسول و رضا برنجکار(۱۳۹۸)، معارف و عقاید ۷، چاپ اول، قم: دفتر تدوین متنون درسی مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

ریاضی، حشمت الله(۱۳۷۲)، ترجمه بیان السعادة في مقامات العبادة، مترجم: رضا خانی، تهران: دانشگاه پیام نور.

سبحانی تبریزی، جعفر(۱۴۱۲ ق)، الإلهيات على هدى الكتاب و المسنة و العقل، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

سبحانی تبریزی، جعفر(۱۴۲۱ ق)، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم(۱۳۸۴)، توضیح الملل و النحل، ترجمه الملل و النحل، تهران: اقبال.

شيخ صدوق، ابن بابویه (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

شيخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۴ ق)، بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه نشر اسلامی، مؤسسه امام صادق (ع).
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ هـ)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۳ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲ ق)، نهایة الحکمة، محقق: شیخ عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه نعمان.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی مطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی (۱۴۰۶ ق)، الواقی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی (۱۳۸۰ ق)، مجموع رسائل و مصنفات کاشانی، تهران: میراث مکتب.
مطهری، مرتضی (بی‌تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدر.
مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
محقق طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ ق)، شرح الاشارات و التنبیهات، قم: البلاغه.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ ق)، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، قم: بیدار.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران: حکمت.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ق)، اسرار الآیات، تهران: انجم حکمت و فلسفه.
میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴ ق)، نبراس الضیاء، قم: هجرت و میراث مکتب.

References

Holy Quran

Nahjul Balaghha

- Al-Ukbari al-Baghdadi, M. (Shaykh Mufid). (1413 AH/1993). *Tas-hih i'tiqadat al-Imammiyyah*. Qom: al-Mutamar al-Aalami li-l Shaykh al-Mufid. [In Arabic].
- Asnsari Shirazi, Y. (1387 AH/1967). *Durus Manzouma-yi Haj Mullah Hadi Sabsevari*. Compiled by R. Jafari, 1st ed. Qom: Muassasa-yi Bustan-i Ketab. [In Arabic].
- Avicenna (Ibn Sina). (1375 SH/1997). *Al-Isharat wa al-tanbihat* [Remarks and admonitions]. Qom: al-Balaghah. [In Arabic].
- Babwayh Qommi, M. (Shaykh Saduq). (1403 AH/1983). *Ma'ani al-akbar*. Qom: Daftra-i Intisharat Islami affiliated to Jamiat al-Modarresin of the Qom Islamic Seminary. [In Arabic].
- Bahrani, M. (1375 SH/1997). *Tarjuma-yi sharh-i Nahjul balaghha*. Mashhad: Bunyan-i Pazhouhesh-ha-yi Islami-yi Astan Quds Razavi. [In Persian].

- Fayd Kashani, M. (1380 SH/2001). *Majmu 'a-yi rasa 'il wa musannifat-i Kashani*. Tehran: Mirath-i Maktoub. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1406 AH/1986). *Al-Wafī*. Isfahan: Amirul Mumineen Library. [In Arabic].
- Hasanzadeh, H. (1365 SH/1986). *Hazar o yek nukteh*, 5th ed. Tehran: Markaz-i Nashr-i Farhangi-yi Raja. [In Persian].
- Ibn Arabi, M. (1422 AH/2001). *Tafsir Ibn 'Arabi (ta'wilat Abdul Razzaq)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Qom: Muassasat Aal al-Bayt (as). [In Arabic].
- Ibn Manzour, A. M. (1414 AH/1994). *Lisan al-'Arab*, 3rd ed. Beirut: Dar al-Fikr Printing, Publication and Distribution, Dar al-Sadr. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Majmu 'al-fatawa*. N.P.: Majma Malik Fahad Mushaf Sharif, Madinat Nabawi, Saudi Arabia. [In Arabic].
- Ibn Zakariyyah, A. (1404 AH/1984). *Mu'jam maqayees al-lughah*. Qom: Daftari Tablighat-i Islamiyi Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (1388 SH/2009). *Tafsir Tasnim*, 2nd ed. Qom: Isra. [In Persian].
- Khomeini, R. (1388 SH/2009). *Al-Ta 'liqat 'ala al-fawa'id al-Radawiyah*, 2nd ed. Tehran: Muassasa-yi Tanzim va Nashr-i Aathar-i Imam Khomeini . [In Arabic].
- Kulayni, M. (1408 AH/1988). *Usul al-kafī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1403 AH/1983). *Bihar al-anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mirdamad, M. B. (1374 SH/1996). *Nabras al-diya'*. Qom: Hejrat va Mirath-i Maktoub. [In Arabic].
- Mutahhari, M. (n.d.). *Majmu 'a-yi aathar-i Ustad Shahid Mutahhari*. Tehran: Sadra. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1412 AH/1992). *Mufradat alfaz al-Quran*, 1st ed. Lebanon, Syria: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Razavi, R., & Birinjkar, R. (1398 SH/2019). *Ma 'aref va 'Aqa'id* 7, 1st ed. Qom: Daftari Tadwin-i Mutoon-i Darsi-yi Markaz-i Mudiriyat-i Hawzeha-yi Ilmiyyah. [In Persian].
- Razavi, R., & Darini, R. (2017). The reaction of theologians to the raised challenges from Ptolemaic System. *Journal of Kalam Islami*, 26(103), 129-145. [In Persian].
- Razi, F. D. (1420 AH/1999). *Mafatih al-ghayb (al-Tafsir al-Kabir)*, 3rd ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Riyazi, H. (1372 SH/1994). *Tarjume-yi Bayan al-sa 'adah fi maqamat al- 'ibadah*. (R. Khani, Trans.). Tehran: Payam Nur University. [In Persian].
- Sabsevari, M. H. (1369 SH/1991). *Sharh al-Manzoumah*. Tehran: Naab. [In Arabic].
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1361 SH/1982). *Tafsir al-Quran al-Karim (Sadra)*. Qom: Bidar. [In Arabic].
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1360 SH/1981). *Asraar al-aayaat*. Tehran: Anjuman-i Hekmat va Falsafe. [In Arabic].
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1420 AH/1999). *Majmu 'a-yi rasa 'il-i falsafi-yi Sadr al-Muta'allihin*. Tehran: Hekmat. [In Arabic].

- Shahrestani, M. (1384 SH/2005). *Tawdeeh al-milal wa al-nihal, tarjuma-yi al-Milal wa al-nihal*. Tehran: Iqbal. [In Persian].
- Sobhani Tabrizi, J. (1412 AH/1992). *Al-Ilahiyat 'ala huda al-kitab wa al-sunnah wa al-'aql*. Qom: al-Markaz al-Aalami li-l Darasat al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Sobhani Tabrizi, J. (1414 AH/1994). *Buhuth fi al-Milal wa al-nihal*. Qom: Muassasa-yi Nashr-i Islami, Muassasa-yi Imam Sadiq (as). [In Arabic].
- Sobhani Tabrizi, J. (1421 AH/2000). *Mafahim al-Quran*, 4th ed. Qom: Muassasa-yi Imam Sadiq (as). [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1372 SH/1994). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Tehran: Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1362 AH/1983). *Nihayat al-hikmah*. Research by A. A. Zareie Sabzevari. Qom: Muassasa-yi Nashr-i Islami. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (1390 AH/2011). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Aalami Printing Institute. [In Arabic].
- Tabatabaie, M. H. (n.d.). *Al-Rasa'il al-tawheediyah*. Beirut: Muassasat Numan. [In Arabic].
- Tusi, M. (1423 AH/2002). *Al-Tibyan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, N. D. (1375 SH/1997). *Sharh al-Isharat wa al-tanbihat*. Qom: al-Balaghah. [In Arabic].



A Comparative Study of the Views of Shiite and Sunni Exegetes on How the Purpose of Creation is Actualized in Verse 56 of al-Dariyat

Mahdi Rahmati * | Fatema Haji Akbari **

Received: 2021/11/12 | Correction: 2022/3/16 | Accepted: 2022/6/12 | Published: 2022/12/21

Abstract

The issue of the purpose of creation in verse 56 of the chapter of al-Dariyat is one of the issues regarding which numerous interpretations have been made. The present research, through the collection of library data, a descriptive-analytic and comparative processing method of Shiite and Sunni exegesis, considers the root of this difference in understanding lies upon the difference in the schools and exegetic approaches of the exegetes. This is a finding based on which, one can assess the views of the exegetes in three groups: the first, considers only the believers among the jinn and men to be the addressees of the verse and as such, they do not see any problem with the verse. The second group, considering the central purpose of the letter lām in the word liya'budūn, does not subject the verse to any kind of belief-related discussion whereas the third group, by considering the address of the verse to be general and the problem of the purpose of creation not being realized regarding those who rebel against the Thiqlayn (the two weighty objects, i.e., the Quran and the Ahlulbayt of the Holy Prophet) seeks to solve the semantic complication that has arisen regarding divine actions. Among them, some have sought to eliminate this problem through credible efforts while another group has freed itself from the proposed theoretical problem through a contemporary approach and considering the doctrine of worship as being redemptive and by regarding worship as desirable and its important role in the strengthening of faith, they have considered the salvation of the addressees in the two worlds (this and the next) to be God's intent from this revelatory proposition.



Keywords: creation, purpose, worship, Quran, comparative exegesis.

* Academic staff member and assistant prof., Quran and Hadith Sciences, Gonbad Kavous , Gunbad-e Kavus, Iran | rahmati@gonbad.ac.ir

** Assistant Prof., Quran and Hadith Sciences Department, Kosar University, Bojnurd, Iran | f.hajiakbari@kub.ac.ir

□ Rahmati, M; Haji Akbari, F. (2022) A Comparative Study of the Views of Shiite and Sunni Exegetes on How the Purpose of Creation is Actualized in Verse 56 of al-Dariyat. *Comparative Interpretation Research*, 8 (16) 309-335. Doi: 10.22091/PTT.2022.8448.2135.

بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین در چگونگی تحقق هدف از خلقت در آیه ۵۶ سوره ذاریات

سیدمهدي رحمتني* | فاطمه حاجي اکبری**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

مسأله هدف آفرینش در آیه ۵۶ سوره ذاریات، یکی از مسائلی است که تفاسیر متعددی درباره آن انجام شده است. پژوهش حاضر، با جمع آوری داده‌های کتابخانه‌ای و روش پردازش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی تفاسیر فریقین، بنیان این دگرگونی برداشت را اختلاف مدارس و رویکرد تفسیری مفسران قلمداد کرده است. یافته‌ای که بر اساس آن می‌توان آراء اهل تفسیر را در سه دسته ارزیابی نمود: دسته نخست، تها مؤمنانِ جن و انس را مخاطبان آیه دانسته و این گونه هیچ اشکالی را متوجه آیه نمی‌دانند. دسته دوم، با توجه دادن به غرض محوری حرف لام در «یَعْبُدُونَ»، معرض هیچ گونه بحث اعتقادی مرتبط با آیه نشده‌اند؛ در حالی که دسته سوم، با عالم تلقی کردن خطاب آیه و مشکل تحقق نیافتن هدف خلقت درباره نافرمانان ثقلین، در پی حل پیج معنایی عارض شده درباره افعال الهی هستند. در این میان، بعضی با تلاش‌هایی باورمندانه، سعی در دفع این اشکال نموده و گروهی با رویکرد عصری و نجات‌بخش دانستن آموزه عبادت، خود را از معضل نظری مطرح شده رهانیده و با مطلوب خواندن عبادت و نقش بسزای آن در تقویت ایمان، رستگاری مخاطبان در دو سرای را مقصود خدای متعال از این گزاره وحیانی دانسته‌اند.



واژگان کلیدی: خلقت، هدف، عبادت، قرآن، تفسیر تطبیقی.

* عضو هیأت علمی و استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه گبدکاووس | rahmati@gonbad.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کوثر بجنورد، ایران. | f.hajjiakbari@kub.ac.ir

□ رحمتی، سیدمهدي؛ حاجي اکبری، فاطمه. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین در چگونگی تحقق هدف از خلقت

در آیه ۵۶ سوره ذاریات، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸(۱۶)، ۳۳۵-۳۰۹.

Doi: 10.22091/PTT.2022.8448.2135

مقدمه

نزلول تدریجی قرآن کریم بر اساس حکمت الهی، زمینه‌ساز پراکندگی گزاره‌های قرآنی مرتبط با یک موضوع در سوره‌هایی چند از معجزه خاتم شده است؛ امری که نیاز به بررسی همه جانبه آیات همسان با هدف گذاری مشترک را ضروری می‌نماید. دریافت فلسفه و هدف از آفرینش در نگاه قرآن نیز از این قاعده مستثنا نیست. موضوعی که به سبب ارتباط نزدیک با معنا و سبک زندگی آدمیان و چگونگی تعامل ایشان با دیگر موجودات، مورد اهتمام خداوند قرار گرفته و آیاتی چند از قرآن، مسأله غایت‌مندی خلقت و چرایی آن را عهده‌دار شده است: «امتحان و آزمایش» (ملک/۲)، «آگاهی از علم و قدرت خداوند» (طلاق/۱۲)، «رحمت الهی» (هدود/۱۱۹) و «عبادت» (ذاریات/۵۶).

چگونگی چیش میان این آیات و وجه اتصال آنها، مفسران را به تکاپو واداشته و آرای تفسیری متعددی را به دنبال داشته است. آن طور که از نگاه ایشان نسبت‌سنجدی میان بازه امکانی تحقق اهداف الهی از آفرینش و تقسیم اهداف به مقدماتی، میانی و نهایی، تکیه‌گاه و نکته کلیدی در فهم آیات بیانگر هدف خلقت در قرآن است. (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۸، ص ۳۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۳۸۴ - ۳۹۹)

آنچه یاد شد، تلاشی است ارزشمند که با نگاهی کلی به مجموعه آیات درباره هدف خلقت صورت پذیرفته، اما قرآن‌خوانان و تدبیرکنندگان در کلام وحی را از بررسی آیه به آیه هدف خلقت بی‌نیاز نمی‌سازد؛ زیرا هر کدام از آیات یادشده، بسته به سیاق مورد کاربست و همنشینی با دیگر آیات، دارای نکات و مفاهیم مستقل و قابل تأمل است. پس از بررسی‌ها، مشخص شد که درباره آیه ۵۶ سوره ذاریات، مقاله‌ای با نام «غیر‌الآیات در تفسیر المیزان با محوریت آیه ۵۶ سوره ذاریات» (روحی و جلیلیان، ۱۳۹۳) نگاشته شده است. نگارندگان مقاله مزبور، با تمرکز بر دیدگاه علامه طباطبایی درباره مفهوم غرر قرآنی، با هدف اثبات جامعیت محتوایی این آیه به عنوان یکی از غرر مؤثر در تفسیر قرآن، به بررسی نقش کلیدی آن در حل پیچیدگی‌های دیگر آیات قرآن پرداخته‌اند. آشکار است که گرچه مورد مطالعاتی مقاله نامبرده با تحقیق حاضر همسان است، مقاله یادشده تنها به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته و قادر رویکرد تطبیقی بوده و از سوی دیگر تنها بر نقش آفرینی غرر گونه آیه ۵۶

سوره ذاریات در تفہیم دیگر آیات قرآنی دقت شده است. سوی دیگر پیشینه این تحقیق را باید پژوهش‌های انجام شده در حوزه فلسفه خلقت جن و انس دانست. مقالات مستقلی که می‌توان از آن‌ها یاد کرد عبارتند از: «رفع ابهام از ظواهر آیات ناظر به فلسفه خلقت با تأمل در مسأله خلود» (موسوی، ۱۳۹۹)، «فلسفه آفرینش از منظر قرآن کریم؛ مطالعه مورد پژوهانه آیات مربوط به آفرینش به حق آسمان‌ها و زمین» (روحی و همکاران، ۱۳۹۷)، «تنوع پرسش‌های ناظر به علت آفرینش و پاسخ آن‌ها» (سریخشی، ۱۳۹۷) و «تأملی در فلسفه آفرینش انسان در نظام تربیتی اسلام» (آهنگران، ۱۳۸۸). این مقاله‌ها گرچه مسأله هدف از خلقت را دنبال کرده‌اند، از سه جهت با پژوهش حاضر، تفاوت دارند:

نخست آن که هیچ کدام از موارد ذکر شده متن‌کاوی خود را به تحلیل محتوای آیه ۵۶

سوره ذاریات اختصاص نداده‌اند.

تفاوت دوم، رویکرد کلامی – فلسفی، تربیتی و حدیث‌شناسانه برخی دیگر از این آثار

است.

تفاوت سوم، آن است که بعضی از این مقاله‌ها با وجود آن که در گفتمان قرآن به رشتۀ تحریر درآمده‌اند، رویکرد تفسیر طبیقی را معیار ارزیابی خود قرار نداده و از زاویه‌ای دیگر به تحلیل آیه پرداخته‌اند؛ بنابراین نگاشته پیش رو، نحسین نگارش با رویکرد طبیقی و متمرکز بر منابع تفسیری فریقین در بیان آیه ۵۶ سوره ذاریات، به شمار آمده و در جهت تدارک این خلا، مسأله خلقت و چالش‌های تفسیری را از منظر تحلیل محتوای متون تفسیری فریقین درباره این آیه کاویده است. اهمیت این بحث را باید در کیفیت تحقق اراده خلقت در نظر گرفت. چراکه به تصریح این آیه، هدف از خلقت جن و انس که نماد اختیار در میان آفریدگان هستند، عبادت خداوند متعال است؛ درحالی که برخی از این جماعت، راه عبادت را انتخاب ننموده و ره بندگی را نمی‌پیمایند. از این‌رو مفسران، بسته به روش تفسیری خود، هریک به تفسیر این آیه پرداخته و چگونگی به فعلیت درآمدن خواسته الهی را به بحث گذاردۀ‌اند.

پژوهش حاضر در مسیر دستیابی به دیدگاه و تفسیر برگزیده، اهداف و مسائل ذیل را دنبال می‌نماید:

– شناسایی ادله متعدد و گاه متمایز مفسران، بر اساس رویکرد تفسیری ایشان و تمرکز بر تفاوت نهادن میان مخاطبان آیه؛

– بیان مسئله اعتقادی هدف‌گذاری شده در این آیه، برای فهم درست مسئله هدفمندی و حکمت یابی افعال الهی و ارتباط میان واقعیت ملموس سرکشی برخی از جن و انس با حقیقت عبودیت مطلوب؛

– رهیافت نقش اختلاف روش تفسیری و میزان تأثیرگذاری آن در چگونگی برداشت از آیه با محوریت سه‌گانه تفسیر روایی، تفسیر اجتهادی و تفسیر عصری.

نوشتار حاضر، با استمداد از شیوه استقرای ناقص و به گزینی دیدگاه نمایندگان شناخته‌شده هر رویکرد تفسیری، سعی بر توصیف تمام‌نمای تفاسیر موجود از آیه موربد بحث نموده و در عمل، به تحلیل و جمع‌بندی متناسب با آن پرداخته است. همچنین بداهت معنایی واژگان «خلقت، الانس، الجن» به کاررفته در آیه ۵۶ ذاریات و توضیح واژه محوری «عبادت» در حین گزارش تفسیر مفسران، نگارندگان این مقاله را از تبیین آغازین این واژه کلیدی در ادبیات تحقیق بازداشت و عنوان پیش رو را تنها در مختصراً درباره روش‌های تفسیری - به عنوان الگوی انسجام بخش مقاله - منحصر نموده است.

روش‌های تفسیر؛ چیستی و چگونگی

با توجه به نقش محوری روش‌های تفسیری و شناخت آن در دستیابی ضابطه‌مند به پیام دریافته از قرآن، عرضه تعریفی علمی، دقیق و جامع از «روش تفسیر» ضروری می‌نماید. تلاش‌های چندی در جهت تعریف این اصلاح محوری و اقسام آن، صورت پذیرفته و واژگانی چون: مبانی، قواعد و گرایش (اتّجاه) تفسیری نیز به میان آمده است (ذهبی، ۱۳۹۶ ق؛ معرفت، ۱۴۱۸ ق؛ صفار، ۱۴۲۰ ق)؛ با وجود این، از بین تعاریف صورت پذیرفته، تعریف روش تفسیر به منبع تفسیر، در شمار مشهورترین و پرسامدترین مفهوم‌شناسی‌های موجود است. تعریفی که با برقراری پیوند تفسیر با توان بشری در دریافت معنا از قرآن، از یک‌سو این

دانش را مشتمل بر هر آن چیزی می‌داند که در فهم و بیان مراد الهی به کار آید و از سوی دیگر زمینه‌های فکری، مذهبی، شخصی و فرهنگی مفسر را در آن مؤثر به حساب می‌آورد.
(ایازی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۱؛ اسماعیل، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۹)

واکاوی منابع نگاشته شده در عرصه شیوه‌های تفسیری، نشان از آن دارد که قرآن پژوهان با عنایت به اختلاف مشرب، توان و تلاش تخصصی مفسران، جامعه هدف تفسیر تألیف شده و انگیزه متناسب‌سازی شده با آن، به ارائه تقسیم‌هایی چند از کتاب‌های تفسیری پرداخته‌اند. (زرقانی، ۱۹۹۵ م؛ ذهبي، ۱۳۹۶ ق؛ عباس، ۲۰۰۷ م؛ خالدى، ۲۰۰۸ م؛ معرفت، ۱۴۱۸ ق)

پژوهش پیش رو، با آگاهی از تقسیم‌های یادشده و شناخت نقاط تمایز مصطلحات مبانی تفسیری، قواعد تفسیری، روش‌های تفسیری، گرایش‌های تفسیری، مکاتب تفسیری و تلاش‌های علمی صورت پذیرفته با جهت‌گیری تدقیق معنایی آن (عزیزان و تجری، ۱۳۹۹ ش)، با نگاهی فراگیر و تاریخ‌محور، به دسته‌بندی سه‌گانه تفاسیر فریقین با اولویت روش و گرایش تفسیری پرداخته است؛ آن طور که دو نوع آن به شیوه متقدمان اختصاص یافته و در بردارنده «تفسیر مؤثر (نقل محور) و تفسیر اجتهادی (غیرمنقول)» است. قسم سوم نیز از آن مفسران دوران جدید است. رویکردی که در آن، روش تفسیر، دارای ساختار و اجزایی چون: مبانی، قواعد، منابع و گرایش است، به گونه‌ای که امکان تطبیق و بررسی مقارن دیدگاهها و ارزیابی نقاط تشابه و افتراق تسهیل شده و تصویری منسجم از مورد اطلاعاتی خود، به نمایش گذاشده می‌شود.

روش تفسیری متقدمان و تفسیر آیه ۵۶ ذاریات

منابع تفسیری تفسیرنگاران مسلمان، با وجود دغدغه‌مندی‌های گوناگون و مسائل متفاوت پیش روی آنان، از نظر چگونگی ورود به بحث، مبنای نظریه‌پردازی و بسط اندیشه تفسیری قابل انقسام به دو شیوه «مؤثر» و «اجتهادی» است. در این میان، مراد از روش تفسیری مؤثر تنها نقل صرف روایات نیست، بلکه مقصود جایگاه ویژه روایات در نگاه مفسران این حوزه در فهم آیات قرآن است. در سوی دیگر نیز کاربست عنوان اجتهادی، همان روشنی

است که گرچه به گاه خود از سفره احادیث اسلامی بهره‌مند می‌گردد، زمینه‌های بیانی، فقهی، اشاری و توانمندی مفسر، اثر وی را رنگ و بویی متفاوت از تفاسیر روایت محور می‌بخشد.

در ادامه تحقیق با تقسیم‌بندی تفاسیر اهل سنت و شیعه، به گزارش اقوال مفسران فریقین در قالب روش‌های تفسیری یادشده می‌پردازیم.

الف) روش مأثور (نقل محور) و تفسیر آیه

۱. تفاسیر اهل سنت

تفسیر جامع البیان عن تأویل آی القرآن طبری (م ۳۱۰ ق) را نخستین تفسیر روایی می‌توان دانست که به تفسیر دوگانه این آیه پرداخته است. طبری با یاد کرد مسنند روایات پیرامون آیه، بر آن است که اهل تأویل در مفهوم شناخت آیه ۵۶ سوره ذاریات اختلاف کرده‌اند. دسته نخست، آیه را تنها به اهل ایمان اختصاص داده‌اند؛ اما گروه دوم، مخاطبان آیه را تعییم داده و اذعان به عبودیت را بر عهده مؤمنان و کافران قرار داده‌اند؛ برداشتی که در روایت ابن عباس، منعکس شده و طبری آن را نقل و ترجیح داده است. نکته شایان توجه در این بخش، عنایت ویژه طبری به مسأله این تحقیق درباره نافرمانی کافران و بندگی نکردن ایشان در برابر باری تعالی است. وی بر آن است که مراد از عبودیت در این آیه، تذلل و نرمش همگان در برابر قضای الهی است و کج رفتاری ناباوران، به حوزه عمل اختصاص دارد و آنان را از حکم آیه مستثنای نمی‌سازد. (طبری، ۱۹۹۹ م، ج ۲۵، ص ۱۶-۱۷)

معالم التنزیل بغوی (م ۵۱۶ ق)، دیگر تفسیر روایی است که با بسط بیشتر ادلہ نقلی به بیان آیه پرداخته است. بغوی با پیمایش مسیری همسان با طبری، دو تفسیر خاص و عام درباره آیه را طرح نموده، اما با تفصیل بیشتری به گزارش قائلان و ادلہ ایشان پرداخته است. در تفسیر نخست، آیه به اهل ایمان اختصاص دارد؛ رویکردی که کلبی، ضحاک و سفیان به آن معتقد هستند. قرائت منقول و متفاوت از ابن عباس که در آن پس از واژگان «الجن والانس» تعبیر «من المؤمنين» نیز اضافه شده، مؤید این برداشت است. تفسیری که به تقابل با آیه *وَلَقَدْ

ذَرَانَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسُنِ» (اعراف/۱۷۹)، درباره کافران مستقر می‌گردد و در گفتار زید بن اسلم نیز آمده است:

«وَمَا خَلَقْتُ السُّدَاءَ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِلَّا لِيَعْبُدُنِي وَالْأَشْيَاءُ مِنْهُمْ إِلَّا لِتَعْصِيَنِي».

بغوی سپس به گزارش دیدگاه عام می‌پردازد و روایاتی چند را در اثبات آن گزارش می‌کند. آن طور که از امام علی (ع) آورده که مراد از «ليَعْبُدُونِ»، امر الهی بر پذیرش دعوت و عبادت است که آیه *وَمَا أُمِرْتُ وَإِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا* (توبه/۳۱) آن را تأیید می‌کند. به گفته مجاهد، مقصود از «ليَعْبُدُونِ»، «ليَعْرِفُونِی» است و این بهترین نظر است؛ چراکه اگر خداوند آفریدگان را خلق نمی‌کرد، امکان شناخت و دریافت توحید برای آنان فراهم نمی‌آمد و دلیل بر درستی این دیدگاه، آیه *وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقُهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* (زخرف/۸۷) است. بغوی دو نقل دیگر در این دسته را گزارش کرده که به سبب نیاوردن نام قائل و استفاده از تعبیر «قیل»، گویا نگارنده معاالم/انتزاعی در مقام تضعیف آن هاست. در تفسیر اول، با بیان معنای عبادت به نرمش و فرمانبرداری، مراد از «ليَعْبُدُونِ» را تسليم خواهوناخواه تمام خلق در برابر قضا و مشیت الهی دانسته است و در تفسیر دیگر، «ليَعْبُدُونِ» را به «ليُوَحِّدُونِی» تفسیر کرده‌اند؛ زیرا مؤمن در همه حال توحید باور است اما کافر تنها به گاه شدت و سختی، وحدانیت الهی را به یاد می‌آورد؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: *فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُنْ يُشْرِكُونَ* (عنکبوت/۶۵)

بغوی از میان تفاسیر دوگانه یادشده، تفسیر دوم و رویکرد عام آیه را برگریده و از میان توجیهات صورت پذیرفته برای آن، تفسیر «ليَعْبُدُونِ»، به معرفت و شناخت را خوش داشته و متناسب با شمول آیه دانسته است. (بغوی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۲۸۸-۲۸۹)

ابن عطیه (م ۵۴۲ ق) نیز به گاه تفسیر این آیه، با توجه به اصل تخلف ناپذیری از اراده الهی نزد اهل سنت، مخاطب آیه را خاص ندانسته و پس از گزارش هر دو دسته از روایات خطاب عام و خاص، روایات خطاب عام را ترجیح داده و به تأویل آن پرداخته است؛ تأویلی که از یکسو به دنبال تأکید بر عام بودن خطاب است و از سوی دیگر، در پی تأمین مبنای اهل سنت در محقق شدن خواست خداوند متعال است. نگارنده تفسیر المحرر الوجيز در

تاویل نخست خود، با منحصر نکردن عبادت در قوانین شرعی و تعمیم آن به تذلل و کرنش هر دو دسته مؤمن و کافر در امور تکوینی همچون: حوادث طبیعی، قحطی و بیماری‌ها، سعی در توجیه رویکرد عام به آیه دارد. وی در تأویلی دیگر، بر آن است که مراد آیه، هدف گذاری از خلقت ثقلین و اعطای قدرت به ایشان است؛ هدفی که نشان از استعداد فرزندان آدم و جنیان در رهیابی به عبادت دارد اما دلیلی بر حتمیت وقوع آن تلقی نمی‌شود. موضوعی که در دو گفتار نبوی (ص): «اعملوا فکل میسر لاما خلق له» و «کل مولود یولد علی الفطرة» نیز نمود یافته است. (ابن عطیه، ۱۹۹۱، م، ج ۱۴، ص ۳۹-۴۱)

ابن کثیر (م ۷۷۴ ق) نیز در تفسیر القرآن العظیم، نخست دیدگاه عام را ترجیح داده و پس از آن به گزارش موافقان هر دو دسته علم و خاص پرداخته و تنها به نقل آراء و روایات اصحاب و تابعین اکتفا نموده است. (ابن کثیر، ۱۹۹۸، م، ج ۴، ص ۹۸)

۲. تفاسیر شیعه

تفسیر قمی، مراد از این آیه را آفرینش اختیار گونه ثقلین با هدف عبادت دانسته و این گونه، نافرمانی کافران انس و جن را توجیه کرده است؛ البته بدون یاد کرد اسناد و روایت گر روایات خود — آن طور که شیوه غالب این اثر است — قولی دیگری را نیز مبنی بر منسخ شدن این آیه توسط آیه *وَلَا يَرَوُنَ مُخْتَلِفِينَ* (هود/۱۱۸) عرضه می‌کند و هیچ گونه تحلیل و ترجیحی را جز تقدیم و تأخیری که در حکایت گری اقوال دارد، نمی‌افزاید. (علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳۳۱)

تفسیر نور الثقلین (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۳۲-۱۳۳)، البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۵) و کنز الدقائق و بحر الدقائق (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۲، ص ۴۳۴-۴۳۶) نیز با رویکردی جامع و البته بدون آوردن هر گونه تحلیل — به گزارش شش روایت در این زمینه می‌پردازند. روایاتی که از حیث جهت‌گیری مواجهه با آیه، سمت و سویی یکسان داشته و همگی بر عام بودن خطاب دلالت کرده و هیچ منافاتی با اراده الهی نداشته است. با این بیان که دسته‌ای از این روایات، مراد از عبادت را معرفت تلقی نموده و اوج این مرتبه را در شناخت امام وقت دانسته‌اند. دسته‌ای دیگر نیز بر آنند که آیه هیچ گونه اشکالی بر اراده

خداؤند وارد نمی‌سازد؛ چه این تکلیف بر اساس اختیار جن و انس بر عهده آنان قرار گرفته است، از این‌رو گروهی راه عبادت را پیش روی خود قرار داده و به ثواب پروردگار نایل آمده‌اند و بعضی نافرمانی کرده و از رحمت بی‌دریغش منع گشته‌اند.

نگارنده تفسیر الصافی، افزون بر گزارش روایات یادشده، به تحلیل مدعای منسوخ شدن آیه ۵۶ ذاریات با آیه ۱۱۸ هود پرداخته است. او اعتقاد دارد که هیچ‌گونه ناسازگاری در روایات تفسیری این عرصه وجود ندارد و نسخ یادشده، به معنای نسخ اصطلاحی در میان اهل تفسیر نیست؛ بلکه آفرینش عالم با هدف گیری خلقت امام است؛ امامی که در نقطه اوج معرفت الهی است و تکلیف عبادت را پیش از همگان بر عهده دارد و به جا می‌آورد. از این‌رو با توجه به حصول و امثال مطلوب امر عبادت توسط هدف آفرینش، نافرمانی برخی از دیگر آفریدگان، خللی بر غرض خداوند وارد نمی‌سازد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۷۶)

بورسی تطبیقی تفاسیر مؤثر فریقین

واکاوی مستندات مفسران با رویکرد روایی در منظمه فکری اهل سنت، نشان از آن دارد که ایشان در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات، جملگی بر روایات نقل شده از سلف اعتماد کرده‌اند. مفسران یادشده، از نظر گزارش آراء اصحاب و تابعین نیز مسیری همسان را نپیموده‌اند؛ به گونه‌ای که برخی تنها رأی موافق با دیدگاه خود را نقل کرده و از ذکر ادله و مستندات دیدگاه مقابله خودداری نموده و دسته دیگر افزون بر یاد کرد ادله موافق با رأی خود، ادله مقابله را نیز نقد کرده‌اند.

سویه دیگر روش تفسیر روایی را باید در منابع تفسیری شیعی دنبال نمود. مفسران شیعی به سبب تفاوت مبنای در ترجیح روایات اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن، با تأکید حداقلی بر روایات ائمه (ع)، بر عام بودن خطاب آیه تأکید کرده، با برقراری پیوند میان عبادت و معرفت و به میان آوردن اختیار ثقلین در عبادت، هیچ‌گونه اشکالی بر اراده خداوند وارد نمی‌دانند. وجه اشتراک تفاسیر فریقین در این عرصه، توجه ایشان به مسئله تحقق فعل خلقت و شیوه جهت‌گیری جن و انس در مواجهه با آن است؛ اما وجه افتراق این دو مکتب را می‌بایست در شیوه پردازش این دیدگاه دنبال نمود. همچنین تفاسیر روایی شیعه، با تکیه بر گوهر ولایت و

جایگاه امامت، به عنوان مفهومی جامع در تفسیر، به تعلیل مفهوم عبادت پرداخته و معتقدند: تحقق امر عبادت توسط امام به عنوان هدف آفرینش، نافرمانی برخی از دیگر آفریدگان را جبران می کند.

نکته پایانی متفاوت و قابل ذکر در تفاسیر روایی شیعه، مسأله نسخ آیه ۵۶ ذاریات با آیه ۱۱۸ هود است؛ موضوعی که مورد توجه نگارنده تفسیر صافی قرار گرفته و با تبیین معنایی کلیدوازه نسخ و گستره معنایی آن در روایات، در رفع این ابهام تلاش نموده است.

ب) روش اجتهادی (غیرمنقول) و تفسیر آیه

روشن است که هیچ مفسری نمی تواند از مفسر دیگر، در تبیین آیات قرآن، تقلید کند، بلکه باید با برهان و استفاده از ادله و منابع صحیح و معتبر، به تفسیر آیات قرآن پردازد (علوی مهر، ۱۳۸۱ ش، ۱۹۵-۲۰۹). مقصود از روش اجتهادی در این فصل از مقاله، گزارش دیدگاههای مفسرانی از فرقین است که به تفسیر آیه در ورای تقيید به گزاره‌های روایی پرداخته، خود در دسته گسترده‌ای جای می‌گیرند. برخی در زمرة مفسرانی هستند که رنگ و بوی ادبی و لغوی بر تفسیرشان حاکم است. برخی بیش از همه بر براهین عقلی تکیه کرده‌اند و بعضی شیوه اشاری را بر گزیده‌اند.

۱. تفاسیر اهل سنت

فخر رازی (م ۶۰۶ ق)، به گاه تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات، پس از نقد دیدگاه معتزله مبنی بر غرض ورزی خداوند از افعال، بر آن است که خداوند فی نفسه کامل است و هدف استكمال خویش را از افعال و اوامر نکرده است. از این‌رو، عبادت هدف گذاری شده در آیه از باب استكمال خلق و بهره‌مندی جن و انس است و لام در «ليعبدون»، لام مقارنت و بيان گر همزمانی خلقت و عبادت به عنوان عنصر سازنده جن و انس است.

رازی در بخشی دیگر از تفسیر این آیه، عبادت غایت گذاری شده را در دو عنوان «تعظیم و بزرگداشت امر الهی» و «شفقت بر خلق خدا» جای داده و دلیلی بر حصر آن در اصطلاح عبادات شناخته شده در شرع ندانسته است. او در بحث خود، با تصریح بر عام بودن خطاب آیه، بدون سخن از صحت سنجی و گزارش حداکثری روایات، تنها بالفظ «قیل» از

قول خاص بودن مخاطبان این آیه یاد کرده که این خود نشانی بر تضعیف این دیدگاه در نظر اوست. (رازی، ۱۹۸۵، ج ۲۷، ص ۲۳۱-۲۳۴)

انوار التنزیل و اسرار التأویل (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۵۱) و نظم الدرر (بقاعی، ۱۹۹۵م، ج ۹، ص ۴۰۲-۴۰۱) نیز با عام تلقی نمودن خطاب، به تفسیر آیه پرداخته و تمرکزی بر ذکر آراء قائلان بر خصوصیت خطاب در آیه و گزارش حداکثری آن ننموده‌اند. مفسران این دو اثر، با محور قرار دادن تناسب اراده الهی با مسأله عبادت و در نظر داشتن معنای لغوی عبادت، بندگان را اعم از فرمان برداران و نافرمانان، تسلیم در برابر خداوند دانسته‌اند؛ خلقی که برخی با پذیرش مسیر مشخص شده ره کمال را طی کرده و بعضی با درافتادن در انحراف، از ثواب الهی و امانده‌اند. درحالی که نگارنده السراج المنیر به بیان تفصیلی چرایی ترجیح خطاب عام بر خاص پرداخته و مباحث مطرح شده در تفسیر کبیر فخر رازی را با تنواع در بیان و افروzen مثال‌هایی تازه از عرف و ادبیات، ارائه کرده است. (شریینی، ۱۲۸۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷-۱۰۸)

جارالله زمخشri (م ۵۳۸ق) نماینده تفسیر معتزلی در میان اهل سنت، با پذیرش قول به تعمیم، بر آن است که خداوند از خلقت جن و انس، اراده عبادت نموده است؛ در این میان، برخی از ثقلین اراده الهی را محقق ساختند و بعضی از آن سر بر تافتند. او معتقد است که عبادت مطلوب در این آیه، به همراه اختیار و از سر خواست جن و انس است؛ چه اگر خداوند قصد اجبار ایشان بر عبادت را داشت، هیچ کدام نمی‌توانستند سرگرانی کنند. اراده طرح شده در این آیه، همان محبت و رضای الهی است که خلق بدان مأمورند و باید آن را با مطلق اراده — که تخلف ناپذیر است — یکسان دانست (زمخشri، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۰۶). این مبنایی است که دیگر نظریه بردازان مکتب معتزلی نیز آن را بسط داده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۱م، ج ۶، ص ۵۱؛ ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۸۰ و ۴۵۹ — ۴۶۱) و از سوی دیگر، جمهور اشعری مسلک اهل سنت آن را نقد کرده‌اند. (باقلاتی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۲ — ۱۶۶؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۹ — ۲۶۰؛ رازی، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۲۱۲)

تفسیر البحر المحيط ابوحیان اندلسی (م ۷۴۵ق) که در زمرة تفاسیر با رویکرد بیانی

جای دارد، هر دو رأی مخاطب خاص و عام را برای آیه ذکر می‌کند. وی نخست به دیدگاه مخاطب خاص پرداخته و مستندات روایی این قول را گزارش کرده و آن را مرّجح دانسته است. سپس دیدگاه مخاطب عام را به کمک استدلال ابن عطیه بیان نموده و در پایان دیدگاه زمخشری را حکایت کرده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۵۶۱-۵۶۲)

تفسیر بیانی ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الکريم مشهور به تفسیر ابن السعواد، پس از یاد کرد دیدگاه مخاطب خاص و تضعیف آن به شیوه کاربست بیانی «قیل» و نپرداختن به جوانب تفسیری، دیدگاه مخاطب عام را اختیار کرده است. ابوالسعود (م ۹۸۲)، "واو" آغازین آیه را استینافی دانسته، کاربست آن را مشعر بر تأکید غایی بودن عبادت بر خلقت جن و انس می‌داند؛ برداشتی که بر اساس عام بودن خطاب صورت پذیرفته است. وی مراد آیه را اعطای حداکثری استعداد و تمکن ثقلین بر عبادت و دستیابی بر مزايا و آثار آن قلمداد می‌کند. او در تبیین دیدگاه مخاطب عام، "لام" داخل شده بر سر «ليعبدون» را لام تعیل دانسته و به دنبال آن، به تعیل افعال الهی پرداخته است. ابوالسعود بر آن است که باور به غایت محوری افعال الهی، باوری درست است به شرط آن که به معنای انگیزه سازی فاعل (خداآوند) بهمنظور استکمال خود تفسیر نشود؛ چه خداوند متعال نیازی به خلق نداشته تا بهواسطه آفرینش آنان به کمال رسد. با این تفسیر، تخلف برخی از جن و انس نسبت به غایت عبادت – با وجود توانمندی و اعطای مقدمات وصول به آن – نقصی بر تحقق خواست و اراده الهی به شمار نمی‌آید. (ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۶، ۱۴۱-۱۴۲)

نگارنده تفسیر ادبی اعرب القرآن و بیانه نیز پس از ترکیب آیه و در نظر گرفتن تعیل و عاقبت برای "لام" داخل شده بر «ليعبدون» و اشاره به کاربست فن طباق در آیه، نکات مطرح شده از ابی السعواد را تکرار کرده و اصل اختلاف میان معتزله و جمهور اهل سنت در مسأله اراده و غایتمندی افعال الهی پیرامون این آیه را وارد ندانسته است؛ چه محيی الدین درویش (۱۴۰۳) بر آن است که نزاع یادشده، نتیجه قیاس میان خداوند و آفریدگان بوده و اصل این مقایسه نادرست است. از این‌رو، آیه در مقام بیان عظمت خداوند متعال و لطف او بر جن و انس در وصول به ثواب است. (الدرویش، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۳۲۳-۳۲۴)

از تفاسیر با گرایش فقهی اهل سنت که به تبیین آیه ۵۶ ذاریات پرداخته‌اند، می‌توان به الجامع لاحکام القرآن قرطی (م ۶۷۱) اشاره نمود. گرچه اقتضای بحث بیان شده در آیه اعتقادی است، قرطی با نگاهی جامع به گزارش هر دو دیدگاه عام و خاص به همراه قائلان و مستندات آنان می‌پردازد. او که بحث خود را با نقل دیدگاه خاص آغاز می‌کند، پایان گفتار را به دیدگاه عام اختصاص داده و با عبارت «معنی (لِيَعْبُدُونَ) لِيذلُوا و يَخْسُعوا و يَعْبُدُوا» که از دریافت مفهومی واژه «عبادت» و گستره معنایی سرچشمه می‌گیرد، در دسته موافقان دیدگاه عام جای می‌گیرد. (قرطی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱۷، ص ۵۵-۵۶)

در میان تفاسیر با گرایش اشاری، لطائف الاشارات با اتخاذ رویکرد خاص به آیه، از گزارش دیدگاه عام پرهیز کرده و در تبیین دیدگاه خاص نیز نامی از قائلان آن نبرده است؛ به گونه‌ای که قشیری (م ۴۶۵) مخاطب آیه را مؤمنانی از جن و انس دانسته که از ازل برگزیده خداوند حکیم بوده و با حسن اقبال الهی، شایسته رهروی در مسیر عبادت و نیل به ثواب الهی شده‌اند. (قشیری، ۲۰۰۰ م، ج ۳، ص ۴۷۰)

روح المعانی آلوسی (م ۱۳۷۰) دیگر تفسیر اشاری است که با تفصیلی بیشتر، تفسیر آیه ۵۶ ذاریات را دنبال کرده است. وی پیش از پرداخت اشاری به آیه، در وهله اول لام داخل شده بر سر «جن و انس» را استغراق دانسته و بر آن است که آیه به مؤمنان اختصاص دارد. او با تعریف لغوی عبادت به «تنزّل» و انصراف کیفیت به اختیار آن در این آیه، میان تسخیر و تسليم همه مخلوقات در پیشگاه الهی که در قرآن با تعبیر سجده به کاررفته: * وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدُانَ (الرحمن / ۶)، با عبادت یادشده در این آیه فرق گذارده و این گونه استدلال مدعیان خطاب عام در آیه را نقد نموده است. آلوسی در گام دوم تفسیر، گرچه در شمار باورمندان به خطاب عام در این آیه نیست، اشکال واردہ بر این دیدگاه را پاسخ داده است. او پس از ضعیف شمردن دیدگاه‌های چندی که با تمرکز بر عام بودن خطاب ایراد شده، تفسیر آیه به استعداد جن و انس از برای عبادت را از میان این دیدگاه‌ها برگزیده و با تکیه بر آن، اشکال عدم امثال برخی از آنان را متغیر دانسته است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۷، ص ۲۰-۲۶)

۲. تفاسیر شیعه

سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) در *نفائس التاویل*، در مقام پاسخ به شبهه جبر و ارتباط آن با آیه ۱۱۸ سوره هود، به مسئله فلسفه خلقت، جایگاه اراده خداوند و نقش انسان پرداخته است. وی پس از جمع‌بندی گفتار خویش مبنی بر قدرت و سلطنت مطلق الهی بر بندگان و کنایی خواندن تعبیر آیه، اشارتی گذرا بر هم‌داستان بودن این آیه با آیه ۵۶ سوره ذاریات داشته و بر نقش اختیار انسان در قرار گرفتن بر سیل عبادت و دستیابی به رحمت تأکید کرده است.

(سید مرتضی، ۱۴۳۱ ق، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۵۹)

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) به تناسب غلبه رویکرد کلامی در تفسیر تبیان، سخن خود را بر مسئله عبادت و چگونگی تحقق آن متمرکز ساخته است. وی بر آن است که لام به کاررفته در آیه، لام غرض است و آیه در مقام اخبار از آن است که خداوند جن و انس را برای عبادت آفرید تا از رهگذر آن، به پاداش الهی نایل شوند. این آیه دلیلی بر بطلان دیدگاه اهل جبر است، چراکه آنان به استناد آیه *وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ* (اعراف / ۱۷۹)، خلقت بخشی از آفریدگان را گمراهی از راه حق و گرفتار آمدن در آتش عذاب می‌دانند؛ درحالی که میان این دو آیه تناقضی وجود ندارد و لام به کاررفته در سوره اعراف، لام غایت است. از این رو خداوند، خلائق را برای عبادت و دستیابی به ثواب آفرید؛ در این میان، برخی دچار کفر گردیدند و با ارتکاب معاصی به عذاب جهنم گرفتار شدند. (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹۸)

طبرسی (م ۵۴۸ ق) *نگارنده مجمع‌البيان فی علوم القرآن*، دیگر مفسر شیعی است که در تفسیر این آیه، بحث خود را با رویکردی اعتقادی آغاز و به انجام رسانده است. وی پس از گزارش دیدگاه مجاهد و ابن عباس در تفسیر این آیه، لام در «الْيَعْبُدُون» را لام غرض دانسته، به این معنا که هدف از آفرینش جن و انس، آن است که در معرض پاداش نیک قرار گیرند و این تنها از مسیر عبادت انجام می‌شود. بنابراین اگر گروهی او را عبادت نکردن، غرض و هدف آفرینش باطل نخواهد شد؛ همچون کسی که غذایی را برای مردمی فراهم آورد و آنان را دعوت کند که آن غذا را بخورند و آن مردم حاضر شوند، ولی بعضی از آنان از آن غذا نخورند، در این صورت آن شخص دعوت کننده به سفاهت موصوف نخواهد شد و هدفش درست خواهد بود؛ زیرا خوردن غذا موقوف به اختیار و انتخاب دیگری است. از این رو

هنگامی که خداوند با دادن قدرت و وسیله و لطف‌هایی که فرموده است، مانع را از سر راه مکلفان برداشته و به آنان دستور داده است که او را پرسش کنند، هر کس با فرمان او مخالفت کند، این نافرمانی از جانب آن شخص و به انتخاب او خواهد بود و ربطی به خداوند ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۴۳)

بررسی سه تفسیر موردنظر، نشان از آن دارد که دو مفسر یادشده، به صورت آشکاری سخنی از خاص یا عام بودن مخاطب نگفته‌اند، اما به طور ضمنی عام بودن خطاب در آیه را پذیرفته و بر مبنای آن به تفسیر پرداخته‌اند. همچنین نویسنده تفسیر تبیان در ارائه تفسیر خود، هیچ اشاره‌ای به گزاره‌های تفسیری گزارش شده از معصومان (ع)، صحابه وتابعین نکرده و مجمع‌البيان نیز این امر را به‌اجمال برگزار نموده است.

ابوالفتح رازی (م ۵۵۶ ق) نیز نخست آیه را این‌چنین ترجمه می‌کند: «من نیافریدم جنیان و انسیان را مگر برای آن تا مرا پرسند؛ یعنی غرض من در آفریدن خلقان عبادت است». سپس با گزارش اقوال امام علی (ع)، مجاهد و ابن عباس در تفسیر آیه به ترتیب در امر به عبادت، معرفت و اقرار به عبودیت، قول مجبره در آفرینش برخی آفریدگان به هدف معصیت را باطل می‌داند (رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۸، ص ۱۱۵-۱۱۶). واکاوی تفسیر اجتهادی روض الجنان و روح الجنان نیز حاکی از تأثیر روایات تفسیری بر جهت‌گیری تفسیری مفسر و عام در نظر داشتن خطاب آیه است.

ابن شهرآشوب (م ۵۸۸ ق) نیز با اختصار تمام و بدون اشاره به هیچ‌کدام از اقوال تفسیری، آیه را از نظر مخاطبان آن، عام دانسته و با در نظر گرفتن لام در «لَيَعْبُدُونَ» به لام غرض، تفسیری همسو با دیگر مفسران شیعه عرضه کرده است. (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص ۱۹۲)

از دیگر تفاسیر شیعه که گاه با تفصیل بیشتر و گاه با اختصار، همسو با بزرگان تفسیری یادشده، قلم زده‌اند، به ترتیب زمان، می‌توان به جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (جرجانی، ۱۳۷۸ ق، ج ۹، ص ۲۲۶-۲۲۷) و منهج الصادقین (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۹، ص ۴۷-۴۸) اشاره کرد.

بررسی تطبیقی تفاسیر اجتهادی فریقین

نقطه اشتراک تفاسیر اجتهادی فریقین در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات را باید وامداری ایشان از تفاسیر روایی در تفسیر این آیه دانست؛ مسأله‌ای که بیش از همه در معناپردازی کلیدوازه «عبادت» و عبارت «لیعبدون» و لام به کاررفته در آن مشهود است. دیگر بحث مشترک تفاسیر اجتهادی فریقین را باید تلاش آنان در شناخت مخاطب آیه و به دنبال آن تعلیل چگونگی تحقق اراده الهی در خلقت دانست. موضوعی که مفسران اهل سنت با صراحة بیشتری بدان پرداخته‌اند و عموم مفسران شیعه، بیانی ضمنی از آن دارند. تمامی مفسران شیعی نامبرده در این تحقیق که رویکرد اجتهادی را برگزیده‌اند، مخاطب آیه را عام قلمداد نموده و بر همین اساس آیه را تفسیر کرده‌اند؛ درحالی که برخی مفسران اهل سنت همچون: آلوسی و ابوحیان اندلسی، به سبب گزینش دیدگاه خاص بودن مخاطب، با پردازشی متفاوت، منافات نداشتن نافرمانی بدکرداران جن و انس با هدف الهی از مسأله عبادت را اثبات کرده‌اند.

نکته شایسته ذکر در تفاسیر اهل سنت، تقسیم رویکرد ایشان به دو گانه اشعری و معترضی در مسأله «تعليق افعال الهی» است. موضوعی که یکسوی آن زمخشری به عنوان تنها تفسیر برجسته باقی‌مانده از نگاه معترضی قرار دارد و سوی دیگر آن، جمهور مفسران اهل سنت هستند که به نقد دیدگاه تعليق محور جريان اعتزال پرداخته‌اند.

تفاوت اساسی رویکرد تفاسیر شیعه در این شیوه تفسیری را باید در دو مسأله دنبال کرد: مسأله نخست، قرآن محور بودن تفاسیر شیعی و کاربست دیگر آیات خلقت و فرام جن و انس در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات است. مسأله دوم که همبستگی معناداری نیز با مسأله نخست دارد، تأکید ایشان بر باطل بودن جبر و اهمیت نقش اختیار در سرنوشت جن و انس و اتخاذ تصمیم‌های حیاتی آنان دارد. رویکردی که از یکسو بدون طرح آشکار عام یا خاص بودن خطاب آیه، در تلاش است تا اشکال محقق نشدن اراده خداوند از خلقت را پاسخ دهد و از سوی دیگر در مصافی غیرمستقیم، اندیشه مفسران اشعری در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات و دیگر آیات مطرح شده در حوزه هدف از خلقت و نسبت اختیار انسان‌ها با آن را دنبال می‌کند.

ج) روش تفسیری نوین و تفسیر آیه ۵۶ ذاریات

تفسیر نگاشته شده در دوران نوین تفسیرنگاری، رویکردی متفاوت در تبیین آیه ۵۶ سوره ذاریات برگزیده‌اند که در تقسیم دوگانه تفاسیر شیعه و اهل سنت، عرضه می‌شوند.

۱. تفاسیر اهل سنت

قاسمی (م ۱۳۳۲ ق) در محسن التأویل به صورت مختصر، تنها بر اهمیت و حکمت عبادت تکیه کرده و بدون پرداخت به آرای مفسران و روایات تفسیری، عبادت را عامل صلاح و دستیابی به سعادت در دنیا و آخرت معرفی نموده است؛ تفسیری که به صورت اجمالی مهر تأییدی بر عمومیت مخاطبان آیه دارد. (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۹، ص ۴۶)

سید قطب (۱۳۸۵ ق) در تفسیر فی ظلال القرآن، با بیان ارتباط سیاق پایانی سوره ذاریات با سیاق آغازین آن، به تبیین آیه ۵۶ می‌پردازد. سید بر آن است که ارتباط میان آسمان و زمین و پیوند قلب آدمیان با غیب، هدف اصلی این سوره است. موضوعی که با قسم‌های آغازین این سوره آغاز شده، در مفهوم «فرار به سوی خدا» در آیه ۵۰ تبلور یافته و در عبادت الهی تعین یافته است. قصه‌های یادشده در سوره نیز با تأکید بر مسئله ایمان و یقین، همگی در جهت رهایی قلب از قیدهای زمینی و اتصال به آسمان بیان شده که نقطه اوج آن در عبادت به عنوان وظیفه اصلی جن و انس آشکار می‌شود؛ بنابراین این آیه کوتاه، دربردارنده مفهومی سترگ است؛ زیرا مفهوم عبادت، تنها به اقامه واجبات شرعی که لازمه مقام خلافت الهی بشر در زمین است، محدود نشده و بسی فراخ‌تر از آن می‌نماید. این مفهوم، نخست باید عبودیت را بر سرزمین وجودی نفوس انسانی حاکم سازد و سپس در جهت‌بخشی تمامی کردارهای ایشان تأثیر گذارد. (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۳۳۷۳-۳۳۸۹)

محمد سید طنطاوی (۱۴۳۱ ق) در التفسیر الوسيط، پس از نقل دیدگاه‌های تفسیری مطرح شده درباره مخاطبان آیه، دیدگاه عام را انتخاب کرده و با عبور از مسئله تعلیل خواست الهی، به اهمیت جایگاه عبادت و نقش آن در کمال و بهبود زندگی دنیوی و اخروی بندگان پرداخته است. (طنطاوی، ۱۹۹۸ م، ج ۱۴، ص ۲۹-۳۰)

صابونی (م ۱۴۳۶ ق) پس از آن که رویکرد عام را در مخاطب‌سنگی آیه برگزیده، با

تأکید بر مفهوم عبادت و جایگاه ارزشمند آن، سعی بر توجه بخشی به قرآن خوانان بدین مهم داشته است. صفوهه التفاسیر با پرهیز از یاد کرد دیدگاه تخصیص بخش به مخاطبان آیه، بر آن است که غایت خلقت تقلین، عبادت و پاییندی به توحید و خودداری از لجاجت در دنیا پرستی است. (صابونی، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۲۴۰)

التفسیر المنسیر نیز هنگام تفسیر این آیه، نخست اجمالی از تعبیر «لِيَعْدُونَ» عرضه کرده و دو دیدگاه «امر به عبادت» و «معرفت» را از گذشتگان نقل نموده است. زحلی (م ۱۴۳۶ ق) سپس در بیانی مختصر، با برقراری ارتباط میان آیه ۵۶ سوره ذاریات و آیه ۳۱ سوره توبه، مفروض دانستن خطاب عام آیه و پرهیز از درافتادن در شرح و بسط چگونگی تحقق افعال الهی و اشکالات وارد بر آن، عبارت ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۳۹۶) را به عنوان دیدگاه برگزیده خود می‌آورد. (زحلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲۷، ص ۴۶-۴۹)

۲. تفاسیر شیعه

نقطه اشتراک تفاسیر شیعه در دوران جدید را می‌توان جهت‌گیری هدایتی مخاطبان قرآن و متناسب‌سازی فهم قرآن برای خوانندگان عصر حاضر قلمداد کرد. مسأله‌ای که در شیوه بیان معضلات کلامی، از جمله مسائل مطرح شده در آیه ۵۶ سوره ذاریات نیز نمود یافته است. تفاسیر جدید شیعه درباره این آیه، برخی افزون بر اشاره به مسائل کلامی، موضوع عبادت و نقش آفرینی آن در سعادت دنیوی و اخروی قرآن باوران را هدف قرار داده و برخی با گذر از مسائل اعتقادی مورد اختلاف از همان آغاز، بحث را بر گوهر عبادت و آثار آن متمرکر ساخته‌اند. تفسیرهای المیزان (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۸، ص ۳۸۶-۳۸۸)، نمونه (مکارم، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۲، ص ۳۸۴-۳۸۵)، عاملی (عاملی، ۱۳۶۰ ش، ج ۷۱، ص ۷۱-۷۶)، انوار درخشنان (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۵، ص ۴۷۹-۴۸۳)، احسن العدیث (قرشی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۰، ص ۳۳۴-۳۵۶)، مخزن العرفان (امین اصفهانی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۳۴-۳۴۵)، الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵-۳۴۹) و من هدی القرآن (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۴، ص ۷۰-۷۵) را می‌توان در شمار دسته نخست جای داد که افزون بر یاد کرد جایگاه عبادت در این آیه و ارتباط آن با تکلیف عبادت، به مسأله هدف از خلقت به صورت تطبیقی

و موضوعی در دیگر آیات قرآن نیز اشاره کرده‌اند. در سوی دیگر، از تفاسیر حججه التفاسیر و بلاح الاکسیر (بلاغی، ۱۳۸۶ ق، ج ۶، ص ۲۲۸)، روان جاوید (نقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ج ۵، ص ۱۳۸۶ ق)، کاشف (مغنية، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۱۵۸)، اثنا عشری (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۰)، کاشف (مغنية، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۱۵۸)، خسروی (خسروانی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۲، ص ۲۸۵)، جامع (بروجردی، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص ۴۴۵)، من وحی القرآن (فضل الله، ق، ج ۸، ص ۹۷) اطیب السیان (طیب، ۱۳۶۹ ش، ج ۱۲، ص ۲۸۸)، من وحی القرآن (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۱، ص ۲۲۴-۲۲۶) و نور (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۹، ص ۲۶۷-۲۶۸) می‌توان یاد کرد که با تأکید بر عبادت، آن هم در معنایی فراخ‌تر از تکالیف شرعی، از تفصیل مسائل کلامی عبور کرده‌اند.

بورسی تطبیقی تفاسیر نوین فرقین

همسانی تلاش تفسیری مفسران فرقین در دوران نوین تفسیرنگاری، امری است که در مورد مطالعاتی آیه ۵۶ سوره ذاریات مشهود است. ایشان با وجود ارجاع و پیوست‌های علمی بیان گر آگاهی از مسائل مرتبط با اراده الهی از خلقت و بیان مخاطب آیه، از تفصیل و بسط این تفاوت‌ها پرهیز کرده‌اند. مفسران دوران جدید، با تمرکز بر جوهره عبادت و نقش آن بر سرنوشت جن و انس، رویکرد تربیتی - اخلاقی را بر تفصیل اعتقادی ترجیح داده‌اند. همچنین این تفاسیر با تبیین معنایی عام برای عبادت و پیوند آن با عبودیت، از یکسو، از درافتادن در بحث‌های نظری در چرایی خلقت و ارتباط آن با اراده خدا پرهیز کرده‌اند و از سوی دیگر، خوانندگان خود را به ضرورت استمرار عبادت و پاییندی به آن در تمام عرصه‌های حیات توجه داده‌اند.

نتیجه

این نوشتار که برای بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فرقین در چگونگی تحقق هدف از خلقت در آیه ۵۶ سوره ذاریات نگاشته شده است، با بررسی و تحلیل محتواهای تفاسیر فرقین، دریافت که تفاسیر یادشده در مسیر فهم و تفہیم این آیه، رویکرد دوگانه مخاطب‌سنگی را دنبال کرده و به بیان نکات قابل تأملی پرداخته‌اند. ازین‌رو در فرجام تحقیق،

پس از تلخیصِ الگوی تفسیری تفاسیر فریقین در معناستنجی و تفسیر این آیه، به اقتضای نتیجه پژوهش، نقاط ضعف و قوت تفاسیر فریقین را با تمرکز بر آیه مورد تحقیق عرضه می کنیم:

۱. مفسران دو تفسیر برای این آیه عرضه کرده‌اند: دیدگاه نخست، آیه را متعلق به مؤمنان اهل طاعت دانسته و دیدگاه دوم که بخش غالب آرای تفسیری را به خود اختصاص داده، با رویکردی عام، مخاطب آیه را تمامی جن و انس قلمداد کرده است. دیدگاهی که آیه را تنها به اهل ایمان از ثقلین اختصاص داده و دیگر در تنگی‌ای عدم امثال برخی از نافرمانان قرار نگرفته اما دیدگاه تعمیم بخش، تلاش‌هایی را در جهت دفع اشکال عدم عبادت برخی از جن و انس و مسئله تحقق اراده خداوند نموده است.

۲. مهم‌ترین نقاط قوت تفاسیر فریقین در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات عبارتند از:

- دغدغه‌مندی مفسران فریقین در تبیین و دفع اشکال «عبادت و نافرمانی» در آیه موربدیث، مسئله‌ای است که موردنظر بیشتر مفسران فریقین، قرار گرفته است.

- مفسران فریقین در تحلیل معنای آیه و عرضه تفسیر، کوشش گسترده‌ای کرده و روش‌های متنوعی را ادبی نموده‌اند. برخی به ذکر ادله نقلی، عقلی و لغوی موافق و مخالف با دیدگاه تفسیری خود پرداخته و بعضی تنها به گزارش ادله موافق با تفسیر خود بستنده کرده‌اند.

- مفسران متقدم و متأخر شیعه، با وام‌داری از روایات تفسیری اهل‌بیت (ع) در تفسیر آیه، میان علت و حکمت خلقت فرق نهاده و با گام نهادن در راهی مشترک، بر تنگی‌ای تعلیل هدف خلقت و تناسب آن با اراده الهی فائق آمده‌اند.

- غالب مفسران متأخر قرآن، به جای پرداخت به جزئیات نظری و اعتقادی درباره آیه، موضوع اهمیت آگاهی بندگان از تکلیف عبادت و دامنه گسترده اثرگذاری بر حیات دنیوی و اخروی را هدف قرار داده و در این مسیر معنایی فراگیر از مفهوم عبادت عرضه کرده و آن را فراخ‌تر از چهارچوب تکالیف عبادی شناخته‌شده دانسته‌اند. رویکردی به سبب جامع‌نگری و تأکید بر جنبه هدایت‌گری عام قرآنی، نه تنها رنگ و بوی مذهبی خاص را به خود نگرفته بلکه با گرایشی جهان‌شمول، سعی در تبیین و رساندن پیام قرآن دارد.

۳. محققان این اثر، دریافتند که کاستی‌هایی در رویکرد تفسیر مفسران فریقین به تفسیر آیه موردنظر وجود دارد؛ کاستی‌هایی که گرچه به سبب شیوه تفسیری برگزیده توسط این مفسران، گاه قابل چشم‌پوشی است، در برخی موارد همچنان بر جای خود ماندگار و بر چگونگی تفسیر آنان تأثیرگذار بوده است؛ از جمله:

- بنیان حداکثری تفسیر آیه بر آرای تفسیری سلف با محوریت صحابه و تابعین در تقسیم دوگانه مخاطب عام و خاص؛

این کاستی که در تفاسیر اهل سنت بیشتر نمایان است، شاید در تفاسیر روایی مورد اغماض باشد اما در تفاسیر با رویکرد اجتهادی پذیرفتی نیست. باید افزود که در میان تفاسیر مؤثر نیز شیوه واحد و اعتمادپذیری در ترجیح یکی از دو رأی روایی در تفسیر آیه وجود ندارد. به گونه‌ای که برخی از مفسران یادشده، تنها به گزارش اقوال سلف در دوسویه خطاب عام و خاص پرداخته و باوجود قابل جمع نبودن این دو جانبِ متقابل، هیچ کدام را ترجیح نداده‌اند. برخی دیگر تنها بر طرف موافق با دیدگاه خویش متمایل شده و فقط به ذکر روایات همسو با آن پرداخته‌اند. دسته دیگر نیز باوجود گزارش تفصیلی تمامی اقوال، بدون بیان مرّحّات تفسیری و حدیثی خود، به یکسو روی آورده و تفسیر خویش را سامان داده‌اند.

- اشعری‌نگری در تفسیر آیه و در نظر نداشتن قول متفاوت، رویکرد غالب تفاسیر اهل

سنّت؛

تا حد بسیاری رایج و شاید خدشه‌ناپذیر باشد که مفسران اهل سنت، هنگام پردازش آیات اعتقادی قرآن، تنها بر اساس مبنای باور خویش اقدام به تفسیر کنند. آن‌طور که به گزارش دیدگاه شیعه نپردازنده و یا این که تنها آن را مستند نقد خویش قرار دهنده؛ اما رویکرد همه‌جانبه در نقد دیدگاه ناهمگون و برآمده از مکتب تفسیری نزدیک به ایشان که همان جریان اعتراض است، امری قابل توجه در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات است که نمونه‌یابی این امر در دیگر آیات قرآن، با محوریت آیات اعتقادی خود می‌تواند سرآغاز پژوهش‌های مستقل باشد.

- با وجود تکرار فراوان روایات درباره مفهوم ولایت و تأثیر آن بر تفسیر قرآن در منابع تفسیری شیعی، همچنان مسأله عرضه الگو و طرحی فراگیر که به صورت منسجم و کارا در تفسیر قرآن استفاده شود، پابرجاست. مسأله‌ای که به پیوست تفسیر روایی شیعه به دیدگاه مخاطب خاص، در آیه ۵۶ سوره ذاریات و آیات دیگر قرآن منجر شده که بر اساس همین الگو تفسیر گشته و با موضوع هدایت عام در قرآن در تضادی آشکار است.
- ضعف مشترک تفاسیر فریقین در تفسیر آیه مورد بحث، در نظر نداشتن مفهوم قرآنی واژه عبادت در گفتمان قرآن است؛ آنچنان که در رویکرد خاص گزین مخاطب، گویا عبادت، معادلی برای فرمان‌پذیری و نافرمانی در حوزه قوانین شرعی در نظر گرفته شده و در رویکرد عام گزین خطاب، عبادت در معنای لغوی خود به کار گرفته شده است.
- نبود نگاه جامع و فراگیر به تمامی آیات قرآن در عرصه هدف از خلقت که زمینه‌ساز تحلیل و تفسیری ناتمام می‌شود، کاستی دیگری است که در بیشتر تفاسیر فریقین مشهود است.

منابع

قرآن کریم.

- آل‌وسی، محمد (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهرآشوب، محمد (۱۳۶۹ش)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: بیدار.
- ابن عطیه، عبدالحق (۱۹۹۱م)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، قاهره: رئاسة المحاكم الشرعية.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن المنیر، احمد (۱۴۰۷ق)، الانتصاف، بیروت: دارالکتاب العربي.
- ابوحنان، محمد (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ابوالسعود، محمد (۱۹۸۳م)، ارشاد العقل السليم إلی مزایا القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اسماعیل، محمد بن بکر (۱۴۱۱ق)، ابن جریر الطبری و منهجه فی التفسیر، القاهره: دارالمثار للطبع و النشر والتوزیع.
- امین اصفهانی، نصرت بیگم (ایتا)، معجم القرآن، بی‌جاء.
- ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد اسلامی، موسسه الطباعة و النشر.
- باقلاطی، ابوبکر (۱۴۱۳ق)، الانصار فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجھل به، القاهره: مکتبة الخانجی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البغثة.
- بروجردی، محمدابراهیم (۱۳۶۹ش)، تفسیر جامع، تهران: کتابخانه صدر.
- بغوی، حسین (۲۰۰۰م)، معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۹۹۵م)، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بلاسغی، عبد الحجۃ (۱۳۸۶ق)، حجۃ التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم: حکمت.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تففی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران: برہان.
- جرجانی، حسین (۱۳۷۸ق)، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: لطفی.
- حویزی، عبد علی (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور التقین، قم: اسماعیلیان.
- حالدی، صلاح (۲۰۰۸م)، تعریف الدارسين بمناهج المفسرين، دمشق: دارالعلم.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن و بیانه، دمشق: دارالارشاد للشون الجامعیة.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق)، التفسیر و المفسرون، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۵م)، مقاییح الغیب، بیروت: دارالفکر.
- الزحلیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸ق)، التفسیر المتبیر فی العقیدة والشريعة والمنهج، دمشق: دارالفکر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۹۴۳م)، مناهی العرفان فی علوم القرآن، قاهره: دار احیاء التراث العربی.
- زمخسّری، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غواصین التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربي.
- سید مرتضی (علم الهدی)، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق)، نفائس التأویل، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبعات.
- شاهعبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثناعشری، قم: میقات.
- شریینی، محمد (۱۲۸۵ق)، السراج المنیر، قاهره: مطبعة بولاق.
- شهرستانی، محمد (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام فی علم الكلام، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- صابونی، محمدعلی (۱۴۲۱ ق)، *صفرة التفاسير*، بیروت: دارالملکر.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صفار، سالم (۱۴۲۰ ق)، *نقد منهج التفسير والمفسرين*، بیروت: دارالهادی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۹۹ م)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، بیروت: دارالملکر.
- طنطاوی، محمد (۱۹۹۸ م)، *التفسیر الوسيط للقرآن الكريم*. قاهره: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۴۶۹ ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ ش)، *تفسیر عاملی*، تهران: کتابفروشی صدوق.
- عباس، فضل حسن (۲۰۰۷ م)، *المفسرون مدارسهم و مناهجهم*، عمان: دارالنفائس.
- عزیزان، میثم و محمدعلی تجری (۱۳۹۹ ش)، «بازشناسی اصلاح روش تفسیر»، دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد: ش ۱۰۴، ص ۱۸۵-۲۰۶.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱ ش)، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم: اسوه.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحي القرآن*، بیروت: دارالملائک.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۱۵ ق)، *الصافی*، تهران: مکتبة الصدر.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، *محاسن التأویل*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- قراتی، محسن (۱۳۸۸ ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۵ ش)، *تفسیر احسن الحديث*، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطی، محمد (۱۴۲۳ ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، ریاض: دار عالم الکتب.
- القشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰ م)، *لطائف الاشارات*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قطب، سید (۱۴۱۲ ق)، *في ظلال القرآن*. بیروت/قاهره: دارالشروق.
- قمری، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶ ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- مدرسی، محمدنتی (۱۴۱۹ ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبو الحسین.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ ق)، *التفسیر والمفسرون*، مشهد: دانشگاه اسلامی رضوی.
- مغنية، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الكافش*، قم: دارالکتاب الإسلامي.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية.

References

Holy Quran

- Abbas, F. (2007). *Al-Mufassiroon, madarisuhum wa minhajuhum*. Oman: Dar al-Nafaais. [In Arabic].
- Abu al-Suood, M. (1983). *Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Quran al-karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Abu Hayyan, M. (1420 AH/1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1408 AH/1988). *Rowd al-jinan war ruh al-jinan fi tafsir al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Alavi Mehr, H. (1381 SH/2002). *Ravish-ha va gerayesh-ha-yi tafsiri*. Qom: Usweh. [In Persian].
- Al-Qushayri, A. K. (2000). *Lata'if al-ishaaraat*. Cairo: al-Heiat al-Misriyyah al-Aamah li-l Kitab. [In Arabic].
- Alusi, M. (1415 AH/1995). *Ruh al-ma'an fi tafsir al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Al-Zuhayli, W. (1418 AH/1997). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqidah wa al-shar'iah wa al-minhaj*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ameli, I. (1360 SH/1981). *Tafsir Ameli*. Tehran: Saduq Bookshop. [In Arabic].
- Amin Isfahani, N.B. (n.d.). *Makhzan al-Irfan*. N.P. [In Persian].
- Ayazi, M. A. (1414 AH/1994). *Al-Mufassiroon: hayatuhum wa minhajuhum*. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance, Printing and Publication Institute. [In Arabic].
- Azizan, M., & Tajari, M. A. (2020). Redefining the term "method of interpretation." *Journal of Quran and Hadith Sciences*, 104, 185-206. [In Persian].
- Baghwi, H. (2000). *Ma'alim al-tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Bahrani, H. (1415 AH/1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Quran*. Qom: Bethat Institute. [In Arabic].
- Balaghi, A. H. (1386 SH/2007). *Hujjat al-tafasir wa balagh al-ikseer*. Qom: Hekmat. [In Arabic].
- Baqaei, I. (1995). *Nazm al-durar fi tanasub al-aayaat wa al-suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Baqellani, A.B. (1413 AH/1993). *Al-Insaf fi ma yajib i'tiqadahu wa la yajuz al-jahlu bih*. Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic].
- Beydawi, A. (1418 AH/1997). *Anwar al-tanzil wa asrar al-tawil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Burujerdi, M. I. (1366 SH/1987). *Tafsir Jami'*. Tehran: Sadr Library. [In Persian].
- Darwish, M. D. (1415 AH/1995). *I'rab al-Quran wa bayanah*. Damascus: Dar al-Irshad li-l Shuoon al-Jamieyyah. [In Arabic].
- Fadlallah, M. H. (1419 AH/1998). *Min Wahy al-Quran*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fayd Kashani, M. (1415 AH/1995). *Al-Safi*. Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Hoseini Hamedani, M. (1404 AH/1984). *Anwar-i darekhshan dar tafsir-i Quran*. Tehran: Lotfi. [In Persian].
- Huwayzi, A. A. (1415 AH/1995). *Tafsir Nur al-Thaqalyn*. Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Ibn al-Munir, A. (1407 AH/1987). *Al-Intisaf*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. H. (1991). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Qatar: al-Riasah al-Mahakim al-Sharieyyah. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1419 AH/1998). *Tafsir al-Quran al-'azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1369 SH/1991). *Mutashabah al-Quran wa mukhtalifah*. Qom: Bidar. [In Arabic].

- Ismaeel, M. (1411 AH/1991). *Ibn Jarir al-Tabari wa minhajahu fi al-tafsir*. Cairo: Dar al-Manar Priting, Publication and Distribution. [In Arabic].
- Jorjani, H. (1378 AH/1999). *Jala 'ul azhan wa jala 'ul al-ahzan (Tafsir Gazir)*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic].
- Kashani, F. (1336 SH/1957). *Minhaj al-sadiqeen fi ilzam al-mukhalifin*. Tehran: Tehran: Islamiyyah Bookship. [In Arabic].
- Khalidi, S. (2008). *Ta 'rif al-daarisin bi Minhaj al-mufassireen*. Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1371 SH/1993). *Tafsir Namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Marefat, M. H. (1418 AH/1997). *Al-Tafsir wa al-mufassiroon*. Mashhad: Razavi Islamic University. [In Arabic].
- Modarresi, M. T. (1419 AH/1998). *Min huda al-Quran*. Tehran: Dar Mibbi al-Husayn. [In Arabic].
- Moghnieh, M. J. (1424 AH/2003). *Al-Tafsir al-kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
- Murtada, A. (Alam al-Huda). (1431 AH/2010). *Nafa 'is al-ta 'wil*. Beirut: Muassasat al-Aalami Press. [In Arabic].
- Qaraati, M. (1388 SH/2009). *Tafsir-i Nur*. Tehran: Markaz-i Farhangi-yi Dars-ha-yi az Quran. [In Persian].
- Qarashi, A. A. (1375 SH/1996). *Tafsir Ahsan al-hadith*. Tehran: Bethat Foundation. [In Persian].
- Qasemi, J. D. (1418 AH/1997). *Mahasin al-ta 'wil*. Beirut: S=Dar al-Kutub al-ilmiyyah. [In Arabic].
- Qommi Mashhadi, M. (1368 SH/1990). *Tafsir Kanz al-daqa 'iq wa bahr al-ghara 'ib*. Tehran: Sazman-i Chap va Intisharat. [In Arabic].



ISSN Print: 2476-4191
Online: 2476-4208

Table of Contents

| | |
|---|-----|
| A Comparative Study of the Views of Sunni and Shiite Exegetes regarding the <i>Buyūt</i> Verse Relying on a Critique of the Prominent View | 4 |
| Hosein Alavi Mehr Zainab Ahmadiyan | |
| An Evaluation of Exegetic Opinions of the Shiites and Sunnis in Explaining the Object of “ <i>Haq</i> ” and Discovering the Meaning of “ <i>Shahīd</i> ” in Verse 53 of al-Fussilat | 31 |
| Ali Rad Muḥammad Musavi Moqaddam Majid Zarei Kosar Ghasemi | |
| The Effect of Gender on Quranic Exegesis | 60 |
| Zainab Shams Mostafa Abbasi Moqaddam | |
| The Denotation and Referent of the “Blood Heir” in Verse 33 of the al-Isra’ Chapter..... | 92 |
| Mohammad Javad Tavakoli Khaniki Fahime Moradi | |
| An Analysis of Shiite and Sunni Views regarding “Those Who Have been Given Knowledge” in the Chapter of al-Ankabut | 120 |
| Mohsen Nouraei Mahdi Taqizadeh Tabari Qamar Kuhi Gunyani | |
| Assessing the Relationship between the Concepts of “Ma ‘Indallah” with “Baqiyyatallah” in the Holy Quran | 148 |
| Zahra Cheraghchi Amir Tohidi Majid Maaref | |
| A Comparative-Critical Study of the Immateriality of the Soul from the Exegetic Views of Fakhr al-Razi and Allamah Tabatabaei | 171 |
| Ali Elah Bedashti Dawood Saemi Faezeh Sadat Kheradmand | |
| The Effect of Rhetoric in Verses of God’s Imagined Corporeality according to Interpretative and Formalist Exegetes | 200 |
| Muslim Lalehzari Javad Pourroustaei Muhammad Reza Shayegh | |
| Explaining the Course of Development of Shiite and Sunni Exegetes’ Views Regarding the Verse “Allah bears witness...” | 225 |
| Mīnā Shamkhī Saeed Rahimian Ali Reza Khonsha | |
| A Comparative Study of the Role of Literary Preferences and Context of Readings in Tabarsi’s Majma al-Bayan and Farra’s Ma’ani al-Quran with an Explanation of the Exegetic Effect in Related Verses | 260 |
| Hadi Hujjat Muhammad Rezā Gharibi | |
| A Comparative Analysis of Narrative, Philosophical, and Mystical Exegeses regarding the Reality of the Divine Throne as a Level of the Immaterial World | 288 |
| Mahdi Imani Moqaddam Reza Jamali | |
| A Comparative Study of the Views of Shiite and Sunni Exegetes on How the Purpose of Creation is Actualized in Verse 56 of al-Dariyat | 309 |
| Mahdi Rahmati Fatema Haji Akbari | |





پژوهشی امتحانی

Comparative Interpretation Research

Scientific-Research Biannual Journal at the University of Qom

JCER

VOL 8 • NO. 2 • Autumn & Winter • ISSUE 15



Publisher: University of Qom
Director in Charge: Gholam Hussein A'rabi (Ph.D)
Editor in Chief: Ali Ahmad Naseh (Ph.D)



Editorial Board:

Ibrahimi, Ibrahim, (Ph.D, Full Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, Arak University), Izadi, Mahdi, (Ph.D, Full Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University), Diari, Mohammad Taqi, (Ph.D, Full Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom), Mo'addab, Seyed Reza, (Ph.D, Full Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom), Naseh, Ali Ahmad, (Ph.D, Associate Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom), Najjar Zadegan, Fathollah, (Ph.D, Associate Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Tehran/Pardis-e Farabi), Nekoonam, Ja'far, (Ph.D, Full Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom), Hojjat, Hadi, (Ph.D, Associate Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of the Quran and Hadith), Mowlaiinia, Ezzatollah, (Ph.D, Associate Professor, Department of the Quran and Hadith Sciences, University of Qom)

Office Manager and Editorial Secretary: Mohammad Reza Shoja'ee

Page Editor: Dr. Alireza joharchi • Translator and English Editor: Asma Rashed

This journal is scientific, and in the annual assessment of the Journals' commission accomplished to achieve "Ranking A" in 1398. For more information, visit (<https://journals.msrt.ir>).

Notes:

- This Biannual Journal publishes papers which comparatively study and conduct research on one of the following subjects: Qur'anic sciences. Qur'anic knowledge, exegetic viewpoints, exegetic disagreements or agreements between Shi'ite and other Islamic denominations, or between two other Islamic sects, schools or denominations.
- The author(s) are fully responsible for the content of their papers.
- The content of this Biannual Journal is open to be cited on the condition that the source is mentioned.
- The Biannual Journal is free to edit, summarize and revise the papers.

This journal is published as a result of cooperation between the University of Qom and the Iranian Association of the Quranic Studies & Islamic Culture.

Page Layout: Mohammad Baqer Mehrabadi

Address: University of Qom, Alghadir Blvd, Qom, Iran.

Tel: 00982532103360 - 61 * Website: ptt.qom.ac.ir * Email: ptt@qom.act.ir

Print ISSN: 2476-4191 | Online ISSN: 2476-42-5

ptt@Qom.ac.ir • <http://ptt.qom.ac.ir>