



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# روزنامه‌ی تطبیقی

دوفصل نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

سال هشتم - شماره اول - بهار و تابستان ۱۴۰۱ - شماره پیاپی ۱۵



صاحب امتیاز: دانشگاه قم  
مدیر مسئول: دکتر غلامحسین اعرابی  
سردبیر: 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 محمدتقی دیباری (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر سیدرضا مؤدب (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر علی احمد ناصح (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر فتح‌الله 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 قرآن و حدیث)، دکتر عزت‌الله مولایی‌نیا (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

دکتر علیرضا جوهرچی • مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر روح‌الله شفیعی • صفحه‌آرا: محمداقبر 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 پورتال 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 برعهده نویسنده است.
- نقل مطالب دوفصل نامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.
- دوفصل نامه 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 العتیر، دانشگاه قم: ساختمان مرکزی، دفتر دوفصل نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی  
کدپستی: ۳۷۱۶۱۴۶۶۱۱ \* تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۱ \* دورنگار: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰

۱۹۱۲۰۵ | شاپا الکترونیکی: ۲۴۷ | شاپا: ۲۴۷

<http://ptt.qom.ac.ir> • [ptt@Qom.ac.ir](mailto: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 منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیئت تحریریه است.
۳. در صورتی که مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا رساله دکتری است، ذکر نام استاد راهنما الزامی است.
۴. مقاله باید شامل: عنوان، چکیده فارسی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه، کتابنامه و چکیده انگلیسی باشد.
۵. چکیده باید شامل هدف، روش و نتایج به دست آمده باشد.
۶. حجم مقاله نباید از ۵۰۰۰ کلمه کمتر و از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۸. مقاله‌بلید در نرم‌افزار Word و یا قلم BZar معمولی با اندازه ۱۳ برای متن و با اندازه ۱۰ برای پانوشست و قلم انگلیسی Times New Roman، برای متن با اندازه ۱۱ و برای پانوشست با اندازه ۹ تایپ شده باشد. فهرست منابع نیز با فونت BZar 11 و Times New Roman 10 تایپ شود.
۹. اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیح در پانوشست ذکر شود.
۱۰. استادها در مقاله به شیوه (APA) تنظیم شود:
۱۱. 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).
۱۲. در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر چاپ شده باشد و در متن مورد استاد قرار گرفته باشد پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) یا (a, b) از هم متمایز گردند.
۱۳. 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.
۱۴. اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد با نقطه و پرگول؛ از هم جدا می‌شوند.
۱۵. منابع در پایان متن بر اساس حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.
  - مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله (به صورت ایتالیک)، دوره (شماره)، شماره صفحات آغازین و پایان مقاله.
  - کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب (به صورت ایتالیک)، (مترجم/ویراستار/گردآورنده، محل نشر: ناشر.
  - کتاب با ویراستار، بدون نویسنده نام خانوادگی، نام. (ویراستار). (سال انتشار). عنوان کتاب (به صورت ایتالیک)، محل انتشار: ناشر.
  - کتاب ترجمه یا تصحیح‌شده: 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 (نقطه). (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.
۱۶. مسئولیت مقاله
  - مسئولیت صحت و سقم مطالب بر عهده نویسنده/نویسندگان است. از این رو مقالات بیانگر دیدگاه اعضاء هیئت تحریریه نیست.
  - فصلنامه در رد یا قبول و ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
  - در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد محتوای مقاله باید مورد تأیید همه نویسندگان 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 منبع، استفاده کند، سرقت علمی به حساب آمده و مقاله پذیرفته نمی‌شود.







### فهرست مقالات

- ۹ ..... مطالعه تطبیقی «گفت‌وگو با متن» در روش تفسیری شهید صدر و رویکرد هرمنوتیک گادامر ..... امید قربانخانی
- ۳۷ ..... بررسی تطبیقی معنای محسنات در تفاسیر شیعه و سنی تا قرن هفتم ..... نرگس بهشتی | محمدجواد نجفی
- ۶۵ ..... تحلیل تفسیری آیات معرفت‌شناسی حسی و جایگاه و اعتبار آن در سیر آفاقی ..... طاهره نورحسن فتیده | طلعت حسنی بافرانی | محمدتقی دیاری
- ۸۷ ..... بررسی تفسیری آیات ۳۲-۳۳ سوره «ص» با تأکید بر نقد دیدگاه علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله ..... رحمان عشریه | سید محمد حسینی‌پور | حامد عشریه
- کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و مین وحی القرآن ..... سید محمود طیب حسینی | علی محمد حکیمیان | محمدحسن شیرزاد | محمدحسین شیرزاد
- ۱۱۳ ..... علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن . ۱۳۹ ..... مهدی فراهانی | جعفر تابان | سید کریم خوب‌بین خوش‌نظر
- ۱۶۷ ..... نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های توجیهی مفسران معاصر درباره آیات جهاد ابتدایی ..... کاظم قاضی‌زاده | زهرا کفایی جلیلی فرد | شادی نفیسی | نصرت نیلساز
- ۱۹۳ ..... روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیان ..... عیسی عیسی‌زاده | یاسر ابوزاده گتایی
- ۲۲۳ ..... بررسی انتقادی خوانش مفسران امامیه، معتزله و اشاعره از رابطه مشیت انسان با مشیت خدا در آیه ۳۰ سوره انسان . ۲۲۳ ..... کاووس روحی برندق | فاطمه آسایی
- ۲۵۱ ..... رویکرد مفسران فریقین و شبهه قرآنی عصمت یونس (ع): تحلیل، نقد و انتخاب ..... سعید عزیزی | علی راد
- ۲۸۱ ..... بررسی تطبیقی مصادیق اعجاز محتوایی از دید مفسران فریقین ..... لطفعلی عبداللهی واشان | مجید معارف | سید حسین حسینی بجدنی | سمانه زارعی حسین‌آباد
- ۳۱۱ ..... سنجش‌های درستی‌آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن بر اساس اصول تحلیل گفتمان ..... فهیمه جمالی راد | سهیلا پیروزفر
- ۳۳۹ ..... بررسی رویکرد تقریبی دو تفسیر التبیان و مجمع البیان در نقل روایات اهل بیت (ع) ..... سید حسین موسوی دره بیدی | امیر احمد‌نژاد
- ۳۶۷ ..... سیر تحول تطبیق در تفاسیر اهل سنت ..... نیکزاد عیسی‌زاده | لیلا خلیج







## “Dialogue with the Text”; A Comparative Study of Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr’s Interpretive Method and Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutical Approach

Omid Qorbankhani\*\*

Received: 2021/10/17 | Correction: 2021/12/21 | Accepted: 2022/2/19

### Abstract

As a factor for realizing the phenomenon of understanding, “dialogue with the text” is a common paradigm has been greatly emphasized by both Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr (1935-1980) in his thematic interpretation of the Qur’an and Hans-Georg Gadamer (1900-2002) in his philosophical hermeneutics. Of course, the former’s approach to understanding the Qur’anic text seems normative, while the latter’s approach to understanding the text per se is descriptive. Through a comparative study of these two different approaches, the present study has examined the validity of al-Ṣadr’s methodological viewpoint according to Gadamer’s phenomenological perspective. In addition, it has endeavored to pursue this crucial question to what extent do’s and don’ts in al-Ṣadr’s interpretive method correspond to the is and isn’t of Gadamer’s hermeneutics. However, the suggested model does not have the same origin in the thought of these two leading thinkers. The similarity of their theories seems structural, hence, the present study can evidently be categorized as an example of macro-comparative studies based on structural similarities. Investigating the elements of conversation in both theories has convincingly proved the legitimacy of “dialogue with the text” as a model for the thematic interpretation of the Qur’an. It shows as well that the differences between the two theories stem from some issues outside the essence and process of understanding and therefore do not methodologically undermine the ontological validity of the thematic interpretation.



**Keywords:** Qur’an, thematic interpretation, philosophical hermeneutics, understanding the text, dialogue, Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr, Hans-Georg Gadamer

\*\* Ph.D. Graduate, Department of Qur’anic Studies, University of Qom, Qom, Iran | hadithomid@yahoo.com

Qorbankhani, O. (2022) “Dialogue with the Text”; A Comparative Study of Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr’s Interpretive Method and Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutical Approach. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 7-34. Doi: 10.22091/PTT.2022.7416.2034.









## مطالعه تطبیقی «گفت‌وگو با متن» در روش تفسیری شهید صدر و رویکرد هرمنوتیک گادامر

امید قربانخانی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

### چکیده:

«گفت‌وگو با متن»، الگوی مشترکی است که شهید صدر در تفسیر موضوعی و نیز گادامر در هرمنوتیک فلسفی به‌عنوان عامل تحقق فهم، بر آن تأکید کرده‌اند. از آن جا که رویکرد شهید صدر به «فهم متن قرآن»، توصیه‌ای و رویکرد گادامر به «فهم متن» توصیفی است، پژوهش حاضر از ره گذر مطالعه تطبیقی این دو رویکرد، میزان روایی دیدگاه روش‌شناختی شهید صدر را مبتنی بر دیدگاه پدیدارشناختی گادامر بررسی کرده و به پی‌جویی این پرسش پرداخته که باید‌ها و نباید‌ها در روش تفسیری شهید صدر تا چه اندازه بر هست‌ها و نیست‌ها در هرمنوتیک گادامر منطبق است. به جهت آن که الگوی یادشده در اندیشه این دو متفکر خاستگاه یکسانی ندارد و تشابه دو نظریه ساختاری است، پژوهش حاضر از نوع «مطالعات تطبیقی کلان‌مبنتی بر همسانی ساختاری» به‌شمار می‌آید. بررسی عناصر گفت‌وگو در هر دو نظریه، مشروعیت الگوی «گفت‌وگو با متن» در تفسیر موضوعی را به اثبات رسانده و نشان می‌دهد که تفاوت‌های دو نظریه، از اموری خارج از ماهیت و فرآیند فهم ناشی می‌شوند و از این رو به اعتبار هستی‌شناختی روش تفسیر موضوعی خلیلی وارد نمی‌کنند.



**واژگان کلیدی** قرآن، تفسیر موضوعی، هرمنوتیک فلسفی، شهید صدر، گادامر، گفت‌وگو، فهم متن.

\* دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران. | hadithomid@yahoo.com

□ قربانخانی، الف. (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی «گفت‌وگو با متن» در روش تفسیری شهید صدر و رویکرد هرمنوتیک

گادامر، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۷ (۱۴)، ۷-۲۴. Doi: 10.22091/PTT.2022.7416.2034



## مقدمه

شهید سید محمدباقر صدر و هانس گئورگ گادامر،<sup>۱</sup> از برجسته‌ترین متفکران و نواندیشان دوره معاصر هستند که اندیشه‌هایشان به لحاظ عمق، دقت و نوآوری کانون توجه دانشمندان قرار گرفته است. شهید صدر در حوزه «فهم قرآن» به‌طور خاص و گادامر در حوزه «فهم متن» به‌طور عام، نظریه جدیدی را مطرح کرده‌اند که فارغ از تفاوت‌ها، هر دو مبتنی بر الگوی مشترک «گفت‌وگو با متن» است. هر دو دانشمند، ماهیت فهم را دیالکتیک می‌دانند و معتقدند که خواننده به‌منظور فهم متن، باید وارد گفت‌وگو با متن شود و در واقع فهم، محصول مکالمه‌ای است که بین متن و خواننده شکل می‌گیرد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹؛ واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۳). گذشته از تفاوت خاستگاه این دو نظریه و محدود بودن نظریه شهید صدر به متن قرآنی، تفاوت عمده این دو دیدگاه آن است که نظریه گادامر رویکرد توصیفی دارد و دنبال تبیین چگونگی وقوع فهم است؛ ولی نظریه شهید صدر، دارای رویکرد توصیه‌ای است و روشی برای فهم عرضه می‌کند. این دو نوع رویکرد، امروزه در دانش هرمنوتیک کاملاً پذیرفته شده است و از این منظر دو نوع هرمنوتیک وجود دارد: یکی هرمنوتیک توصیفی<sup>۲</sup> که در جست‌وجوی توصیف واقعیت فهم است و دیگری هرمنوتیک توصیه‌ای یا دستوری<sup>۳</sup> که تنظیم قواعد و روش‌های فهم را دنبال می‌کند. (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۵)

با این توضیح، پژوهش حاضر به مطالعه تطبیقی دو دیدگاه فوق در الگوی «گفت‌وگو با متن» می‌پردازد و تلاش می‌کند میزان هماهنگی رویکرد روش‌شناختی شهید صدر را با رویکرد پدیدارشناختی گادامر بررسی کند و به این سؤال پاسخ دهد که بایدها و نبایدها در اندیشه تفسیری شهید صدر تا چه اندازه منطبق بر هست‌ها و نیست‌ها در هرمنوتیک گادامر است. اهمیت این پژوهش از آن حیث است که شهید صدر درصدد ارائه مدلی برای استخراج نظریات قرآنی در حوزه‌های مختلف و به عبارتی تولید علم دینی است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۹) و بی‌شک رَوایی چنین مدلی، مستلزم سازگاری آن با الگوهای پدیدارشناختی فهم است.

1. Hans-Georg Gadamer.

2. Descriptive Hermeneutics.

3. Normative Hermeneutics.

هرچند نظریه گادامر تنها الگوی عرضه شده درباره هستی‌شناسی فهم نیست، قطعاً از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریات این حوزه است که تشابه ساختاری با الگوی شهید صدر دارد؛ از این رو مطالعه تطبیقی پیش رو، با مشخص کردن نقاط اشتراک و افتراق دو نظریه می‌تواند رَوایی نظریه شهید صدر را تقویت کند و نشان دهد تا چه اندازه روش پیشنهادی او در فهم قرآن، دارای پشتوانه نظری در حوزه هستی‌شناسی فهم است.

براین اساس، روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی و رویکرد آن تطبیقی از نوع متوازن است. در مطالعه تطبیقی متوازن،<sup>۱</sup> پژوهش‌گر درصدد مشخص کردن نقاط اشتراک و افتراق دو طرف مقایسه و در نهایت کشف ساختار حاکم بر آن‌ها است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ش، ج ۱، ص ۱۳۲). نظر به آن‌که دیدگاه هرمنوتیک گادامر و روش تفسیر موضوعی شهید صدر، متعلق به دو نظام فکری متفاوت هستند و «گفت‌وگو با متن»، در اندیشه این دو متفکر خاستگاه یکسانی ندارد، پژوهش حاضر یک مطالعه تطبیقی کلان<sup>۲</sup> به شمار می‌آید.<sup>۳</sup> چنین مطالعاتی به لحاظ این‌که مبتنی بر همسانی عنصری یا همسانی ساختاری باشند به دو قسم تقسیم می‌شوند (پاکتچی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۳۰). از آن‌جا که نظریه هر دو دانشمند برای فهم متن مقدس، مبتنی بر الگوی «گفت‌وگو با متن» است، وجه همسانی در نظر گرفته شده برای تطبیق و مقایسه، ساختاری بوده نه عنصری و مؤلفه‌ای و بدین رو، پژوهش حاضر در زمره «مطالعات تطبیقی کلان مبتنی بر همسانی ساختاری» جای می‌گیرد.

با روشن شدن مسأله و روش پژوهش، ابتدا مروری بر پیشینه بحث و رویکرد دو دانشمند خواهیم داشت و سپس عناصر «گفت‌وگو با متن» را از حیث نوع گفت‌وگو، موضوع و هدف گفت‌وگو، آغاز و پایان گفت‌وگو، و طرفین گفت‌وگو بررسی خواهیم نمود.

<sup>۱</sup>. Symmetric Comparative Study.

<sup>۲</sup>. Macro-comparison.

<sup>۳</sup>. مطالعه تطبیقی، زمانی کلان است که دو سوژه مورد مطالعه، مستقیماً به ساختار بزرگ واحدی تعلق ندارند یا میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصر آن مشابهت‌های اساسی وجود نداشته باشد. در مقابل، مطالعه تطبیقی زمانی خرد است که سوژه‌های مورد مطالعه، مستقیماً به ساختاری بزرگ تعلق دارند و میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصر آن مشابهت‌های اساسی وجود دارد. (پاکتچی، ۱۳۹۰، ش، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴)

### پیشینه

با بررسی صورت گرفته در میان آثار متعددی که درباره اندیشه تفسیری شهید صدر و هرمنوتیک فلسفی گادامر نگاشته شده است، تنها اثری که به مطالعه تطبیقی این دو دیدگاه پرداخته، مقاله «بازخوانی نظریه شهید صدر در تفسیر موضوعی قرآن کریم با تکیه بر اندیشه هرمنوتیکی گادامر» نوشته رضا اکبری و هم کاران است. به جهت آن که نظریه شهید دارای اجمال و اختصار است و از طرف دیگر نظریه گادامر توسط خود او و شارحانش بیش تر شرح و بسط شده، مقاله مذکور با به کارگیری روش مطالعه تطبیقی نامتوازن<sup>۱</sup> دیدگاه هرمنوتیک گادامر را به عنوان سوژه بهتر شناخته شده مینا قرار داده و بر اساس آن به تبیین نظریه کم تر شناخته شده شهید صدر پرداخته است. هر چند در پژوهش مورداشاره، الگوی «گفت و گو با متن» محور همسانی ساختاری میان دو نظریه دانسته شده، درباره عناصر گفت و گو به طور کامل بحث نشده است. هم چنین علی رغم تلاش عالمانه‌ای که صورت گرفته، کاربست نظریه گادامر در تبیین دیدگاه شهید صدر به خوبی انجام نشده است.

گذشته از این کاستی‌ها که تلاش شده در پژوهش حاضر جبران گردند، وجه تفاوت اصلی این دو مطالعه در رویکردهای آن‌هاست. در مقابل رویکرد تبیینی مقاله پیشین، مقاله پیش رو رویکردی راستی آزمایانه دارد و از ره گذر مطالعه تطبیقی، درصدد آن است که مشخص کند ره یافت روش شناختی شهید صدر به الگوی «گفت و گو با متن» تا چه میزان با ره یافت هستی شناختی گادامر، هماهنگی و انطباق دارد. البته از آن جا که این راستی آزمایی متوقف بر تبیین هر دو دیدگاه است، در این پژوهش نیز تبیین نه به عنوان هدف اصلی بلکه به عنوان هدف تبعی اهمیت ویژه‌ای دارد و به طور طبیعی در خلال آن، ابعاد پنهان و مجمل دیدگاه شهید صدر نیز روشن می شود.

### ۱. روش تفسیری شهید صدر

نظر به پیشرفت و گسترش روزافزون علوم و طرح مسائل جدید و هم چنین ضرورت آگاهی از دیدگاه اسلام نسبت به موضوعات نوپدید، شهید صدر روش تفسیر موضوعی را مطرح کرده و آن را یگانه راه وصول به نظریه‌های اساسی اسلام و قرآن بر شمرده است

1. Asymmetric Comparative Study.

(صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۹). به اعتقاد او، تفسیر ترتیبی (تفسیر جزئی‌نگر)<sup>۱</sup> به تنهایی تولدایی پاسخ‌گویی به مسائل و موضوعات زندگی را نداشته و اصرار بر آن در تاریخ اسلامی، موجب عدم پیشرفت دانش تفسیر و انجام دادن کارهای تکراری شده است (ایازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۲).  
براین اساس، او بدون آن که تفسیر ترتیبی را نفی کند، روش تفسیر موضوعی را به‌عنوان روش مکمل به‌منظور دستیابی به دیدگاه قرآن معرفی می‌کند (ایازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۰-۴۱). شهید صدر با بیان این که هدف تفسیر موضوعی، کشف نظریات قرآنی است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۴) و بدین منظور موضوع می‌باید از تجارب بشری و دانش‌های انسانی گرفته شده باشد (ایازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۱)، تفاسیری را که صرفاً آیات حول یک موضوع را جمع‌آوری کرده و به تجربه بشری توجه نداشته باشند، تفسیر موضوعی به‌شمار نمی‌آورد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۷).<sup>۲</sup> به جهت همین توجه وی به دغدغه‌ها و مسائل روز، برخی تفسیر موضوعی موردنظر او را معادل تفسیر عصری دانسته‌اند. (ایزدی، اخوان مقدم، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۲۳)

شهید صدر با استناد به تعبیر «استنطاق» در کلام امیرالمؤمنین (ع) (نهج‌البلاغه، خ ۱۵۸)، مناسب‌ترین الگو برای تفسیر موضوعی را گفت‌وگو با قرآن می‌داند (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۰) که به‌منظور آن مفسّر باید ابتدا خود را در معرض تجارب بشری و مناظرات علمی قرار دهد و با کوله‌باری از پرسش‌هایی که از دانش بشری فراهم آورده، به گفت‌وگو با متن قرآن در قالب پرسش و پاسخ پردازد (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۸۴). بدین ترتیب مفسّر از ره‌گذر مقارنه و مقایسه بین دلالت‌های متن از یک‌سو و افکار و تجارب بشری از سوی دیگر، به دیدگاه قرآن دست می‌یابد. (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۴)

## ۲. رویکرد هرمنوتیک گادامر

دانش هرمنوتیک پیش از قرن بیستم عموماً رویکرد روش‌شناختی داشت و درصدد منقح کردن کیفیت تفسیر متون و عرضه روشی واحد برای فهم بود؛ اما در قرن بیستم با ظهور فیلسوفانی چون هایدگر و گادامر، از این دغدغه فاصله گرفت و واکاوی ماهیت فهم و چیستی

۱. شهید صدر در مقابل تفسیر موضوعی، اصطلاح «تفسیر تجزیه‌ای یا جزئی‌نگر» را مطرح می‌کند که به معنای همان تفسیر ترتیبی در ادبیات مفسران است. (ایازی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۱)

۲. این دیدگاه در مقابل نظر کسانی مانند ذهبی است که نگاه‌های قرآن‌پژوهی در موضوعات ناسخ و منسوخ، مجازات قرآن، اسباب نزول و احکام قرآن را تفسیر موضوعی قلمداد کرده‌اند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹)

آن را موضوع خود قرار داد (واعظی، ۱۳۸۰، ش، ص ۳۳-۳۴). در این دوره، گادامر آگاهانه هرمنوتیک خویش را «فلسفی» نامید و آن را از هرمنوتیک معطوف به روش و روش‌شناسی که رویکرد سابق بود متمایز کرد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ش، ص ۱۵۶-۱۵۷). او خود بیان می‌کند که دنبال عرضه روشی برای فهم متن نیست، بلکه به هستی‌شناسی فهم می‌پردازد و درصدد روشن کردن ماهیت فهم متن به‌عنوان یک رخداد است. (Gadamer, 1994, p. xxiii)

از نظر گادامر، فهم همواره از طریق دیالکتیک و گفت‌وگوی میان مفسر<sup>۱</sup> و اثر حاصل می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ش، ص ۳۰۱). این گفت‌وگو، دوری و حلقوی است. خواننده متن هنگامی که با پیش‌دانسته‌های خود به سراغ متن می‌رود، با شنیدن سخنان متن، دوباره به پیش‌فهم‌های خود بازمی‌گردد و ممکن است در آن‌ها اصلاحاتی به عمل آورد. او بار دیگر از منظری جدید به سراغ متن می‌رود و آن‌قدر این رفت‌وآمد ادامه می‌یابد تا به توافق و هماهنگی میان متن و خواننده بینجامد (مسعودی، ۱۳۸۶، ش، ص ۱۲۰). براین‌اساس در نگاه گادامر، فهم متن نتیجه ترکیب و امتزاج افق<sup>۲</sup> معنایی مفسر با افق معنایی متن است که از طریق گفت‌وگوی هرمنوتیک<sup>۳</sup> میان مفسر و متن حاصل می‌شود. (Gadamer, 1994, p. 388)

### ۳. گفت‌وگو با متن

چنان‌که مشخص شد، «گفت‌وگو با متن»، الگوی مشترکی است که هر دو دانشمند بر آن تأکید دارند و این همسانی الگویی میان رویکردهای ایشان، محور مطالعه تطبیقی حاضر است. متون نمی‌توانند به همان مفهومی که انسان‌ها در یک گفت‌وگو شرکت می‌کنند طرف بحث واقع شوند، اما با متن می‌توان در جریان فهم هرمنوتیک به گفت‌وگو پرداخت، به شرط آن‌که مفسر به‌دوراز تحمیل عقاید خود بر متن، بکوشد تا گفته‌های خود متن را دنبال کند. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ش، ص ۱۶۴ و ۱۶۸)

اعتقاد به امکان گفت‌وگو با متن، مبتنی بر اندیشه‌ای است که از یک‌طرف فهم آدمی را زبان مند می‌داند؛ بدین معنا که فهمیدن همواره حیث زبانی دارد و اگر چیزی در رتبه زبان

۱. با توجه به این‌که گادامر به تبعیت از هرمنوتیک رماتیک، اعتقاد دارد که فهم همواره تفسیر است (Gadamer, 1994, p. 307, 388).

در اندیشه او فهم و تفسیر و به تبع مفسر و خواننده به یک معنا هستند.

۲. Fusion of Horizons.

۳. Hermeneutical Conversation.

تجلی نکند، فهم نمی‌شود و از طرف دیگر، معتقد است خود هستی نیز ظهور زبانی دارد و از شأن نطق برخوردار است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۶۰-۱۶۱). این مبنای هستی‌شناختی، به جمله معروف هایدگر بازمی‌گردد که «زبان خانه هستی است» (پالمر، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۴۹) و به موجب آن تجربه انسان از جهان زبانی است (Gadamer, 1994, p. 448)؛ بنابراین فهم متن نیز به‌عنوان جزئی از هستی، چیزی نیست جز گوش سپردن به ندا و سخن متن. توضیح بیش‌تر این دیدگاه نیاز به بحث درباره موضوعاتی چون: «ماهیت زبان»، «رابطه زبان و هستی» و «زبان مندی فهم» دارد که از حوصله این پژوهش خارج است، اما همین اشاره کوتاه نشان می‌دهد که الگوی گفت‌وگو با متن دارای مشروعیت هستی‌شناختی است.

پس از تعیین این الگو به‌عنوان محور همسانی دو نظریه و اثبات مشروعیت آن، در ادامه عناصر گفت‌وگو با متن بررسی و هماهنگی نظرگاه دو دانشمند به بحث گذاشته می‌شود.

### ۳-۱- نوع گفت‌وگو

از میان انواع گوناگون گفت‌وگو هم‌چون: مناظره، مجادله، مباحثه، مشاعره و...، نوع گفت‌وگو با قرآن از نظر شهید صدر پرسش و پاسخ است که در آن، پرسش‌کننده مفسر و پرسش‌شونده قرآن است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹). به باور شهید صدر، مفسر پیش از گفت‌وگو باید مشکلاتی را که تجربه بشری با آن مواجه شده و راه‌حلی را که پیشنهاد داده، فراگیرد و با ذهنی آکنده از افکار و مواضع بشری، به قرآن مراجعه کند و پرسش‌های خود را مطرح سازد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹). رسالت تفسیر موضوعی همین است که میراث بشری و دستاوردهای اندیشه او را به محضر قرآن بیاورد و از موضع آن‌ها، کلام الهی را مورد سؤال و استنتاج قرار دهد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۰). بدین ترتیب دانسته‌ها و آگاهی‌هایی که مفسر فراهم آورده، بستر سؤالات او را ایجاد می‌کند و با طرح آن‌ها و دریافت پاسخ‌های مناسب از قرآن، فهم کتاب الهی رقم می‌خورد.

از نظر گادامر نیز گفت‌وگو بر اساس منطق پرسش و پاسخ صورت می‌گیرد (Gadamer, 1994, p. 576). او اذعان می‌کند که حقیقتاً ما بدون پرسیدن نمی‌توانیم تجربه هرمنوتیک داشته باشیم (Gadamer, 1994, p. 362). از نظر او، پرسش‌ها کاملاً متأثر از پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر است (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۶) و خواننده از منظر

پرسش‌های عصر خویش به پرسش‌گری از متن می‌پردازد و در خلال پرسش و پاسخ سرانجام به فهمی مناسب از متن می‌رسد. (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۹۱-۹۲)

بنابراین طبق دیدگاه هر دو دانشمند، گفت‌وگو با متن، در قالب پرسش و پاسخ و در پرتو پیش‌فهم‌های مفسر صورت می‌گیرد.

### ۳-۲- موضوع و هدف گفت‌وگو

شهید صدر روش تفسیری خود را به دو جهت موضوعی می‌نامد: یکی آن که مفسر در این روش، موضوع واحدی را محور تفسیر قرار می‌دهد و دیگر آن که آیات مورد بررسی نیز حول یک موضوع مشخص گردآوری می‌شوند (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۵-۳۶). از این رو در نگاه شهید صدر، گفت‌وگو با متن هم از جهت مفسر و پرسش‌هایش و هم از جهت متن و محتوایش، موضوع مشخصی دارد (یساقی و ایازی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۰۲). در این نگرش، گفت‌وگو امری هدفمند است که در جهت کشف موضع قرآن در قبال حقیقتی از حقایق زندگی انجام می‌پذیرد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹-۳۰) و آن حقیقت، همان موضوعی است که محور گفت‌وگو قرار می‌گیرد و موجب می‌شود معانی منسجمی از متن فهمیده شود. به‌طور طبیعی در این رویکرد، از برخی معانی متن که بی‌ارتباط با موضوع هستند غفلت می‌شود. در واقع داشتن موضوع و پرسش‌های خاص، هم عینک مفسر هستند تا چیزهایی را بهتر ببیند و هم پرده چشم اویند تا چیزهایی را نبیند. (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۵۵)

در مقابل، گفت‌وگوی مفسر با متن در نگاه گادامر، موضوع از پیش تعیین شده‌ای ندارد و پرسش‌های مفسر بر محور واحدی نیستند؛ بلکه مفسر خود را به‌سوی متن می‌گشاید تا هر چه بیش‌تر سخن آن را بشنود و از این رو فهم، محصول گفت‌وگوی پیش‌بینی‌ناپذیر مفسر و متن است (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۶). گادامر فهم را یک رخداد می‌داند (Gadamer, 1994, p. 461) که در طی آن هر معنایی ممکن است ظهور کند و لزوماً معانی در چارچوب مورد انتظار مفسر ظاهر نمی‌شوند. بدین جهت او معتقد است که چیزی به‌عنوان روش یادگیری طرح پرسش‌ها وجود ندارد و غالباً این‌گونه است که پرسش‌های بر ما خطوطی می‌کند و پاسخی را ممکن می‌سازد (لارنس، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۰۵). البته او نیز با پیش کشیدن بحث «سوالات



انحرافی»<sup>۱</sup> به نوعی تفاوت میان پرسش‌ها و لزوم گزینش آن‌ها قائل می‌شود. گادامر معتقد است سؤالی که به گشودگی<sup>۲</sup> متن منجر نشود و برعکس با تکیه به پیش‌فرض‌های نادرست مانع گشودگی گردد، سؤالی انحرافی است. (Gadamer, 1994, p. 364)

گذشته از این، هرچند گادامر فهم را رخداد و معنا را پیش‌بینی‌ناپذیر می‌داند، خود او می‌پذیرد که گفت‌وگو با متن در فضا و موقعیت هرمنوتیک مفسر صورت می‌پذیرد و ناگزیر رنگ ذهنیت مفسر را به خود می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۰، ش، ص ۲۶۶)؛ بنابراین از منظر پدیدارشناختی، اگر مفسری چنان که شهید صدر توصیه می‌کند، ذهن خود را بر موضوع مشخصی متمرکز سازد و پرسش‌هایش را بر اساس آن سامان دهد (صدر، ۱۴۲۱، ق، ص ۲۹)، گفت‌وگویش با متن، قابل پیش‌بینی خواهد بود و به ظهور معانی مرتبط با موضوع خواهد انجامید (مسعودی، ۱۳۸۶، ش، ص ۸۷). از این رو، «موضوع محوری» و «هدفمندی» که از مهم‌ترین عناصر روش تفسیری شهید صدر هستند (ایازی، ۱۳۸۳، ش، ص ۴۱)، با منطق فهم متن در اندیشه گادامر منافاتی ندارند؛ زیرا اعتبار آن‌ها در نظریه شهید صدر، مبتنی بر ارتباط وثیق فهم با فضای ذهنی مفسر است که گادامر نیز بر آن تأکید دارد.

### ۳-۳- آغاز و پایان گفت‌وگو

شهید صدر در تفسیر ترتیبی، قرآن را نقطه شروع و پایان گفت‌وگوی مفسر با متن می‌داند (صدر، ۱۴۲۱، ق، ص ۳۴)؛ اما معتقد است در تفسیر موضوعی، گفت‌وگو از عالم واقع و مسائل زندگی بشر آغاز می‌شود و مفسر با فراهم‌آوری تجارب بشری و پرسش‌ها و نارسایی‌های تاریخی، به متن مراجعه می‌کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۲۸-۲۹). او با نفی حرکت رفت‌وبرگشت بین واقع و قرآن در تفسیر ترتیبی، این حرکت را در تفسیر موضوعی ثابت کرده (صدر، ۱۴۲۱، ص ۳۴) و نشان داده که مراجعه مفسر به متن در تفسیر موضوعی، یک حرکت دورانی میان متن و پیش‌دانسته‌هایی است که از تجارب بشری برگرفته است. به اعتقاد او این رفت‌وبرگشت تا جایی ادامه می‌یابد که بین تجربه بشری و متن قرآن وحدت برقرار گردد، البته نه بدین معنا که تجربه بشری بر قرآن حاکم شود یا این که قرآن تابع آن گردد (صدر، ۱۴۲۱، ق، ص ۳۵)؛ بلکه مفسر مطالب قرآنی را با تجربه‌های بشری در سیاق یک

<sup>1</sup>. Slanted Question.

<sup>2</sup>. Openness.

بررسی واحد قرار می‌دهد و بدین ترتیب آن مفهوم قرآنی که مبین نظریه اسلام است، در برابر اندیشه بشری پدیدار می‌شود. (عزیزی کیا، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۳)

از نظر گادامر، فهم از پیش دانسته‌های مفسر شروع می‌شود (لارنس، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۸۴)؛ بدین صورت که در ابتدای گفت‌وگو به موجب پیش‌داوری‌ها،<sup>۱</sup> معنای اولیه‌ای برای مفسر ظاهر می‌شود. سپس در خلال گفت‌وگو، آن معنای اولیه مدام به حسب معانی جدیدی که از متن ظهور می‌یابند اصلاح می‌شود تا معنای متن آشکارتر گردد (Gadamer, 1994, p. 267). این اصلاح از طریق رفت و بازگشت میان ذهنیت مفسر و افق معنایی متن واقع می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰ ق، ص ۱۲۲) و در حین آن، مفسر به آرامی افق شخصی خود را گسترش می‌دهد به گونه‌ای که با افق معنایی متن درهم آمیزد. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۹۹)

هم شهید صدر و هم گادامر، شروع گفت‌وگو را از پیش دانسته‌های مفسر می‌دانند، با این تفاوت که در نظریه شهید صدر به جهت موضوع محور بودن گفت‌وگو، به پیش دانسته‌هایی بیش‌تر توجه می‌گردد که مفسر در ارتباط با موضوع گفت‌وگو از دانش‌های بشری فراهم آورده است. هم‌چنین بنا به هر دو نظریه، فهم محصول حرکت دورانی بین متن و پیش‌دانسته‌های مفسر است و این حرکت تا جایی تداوم می‌یابد که به قول شهید صدر، «وحدت» و به قول گادامر، «امتزاج افق‌ها» میان پیش‌دانسته‌ها و متن اتفاق بیفتد (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۹۶). شهید صدر به جهت اهمیتی که برای عنصر «وحدت» در گفت‌وگو قائل است، روش تفسیری خود را «توحیدی» یا «وحدت‌بخش» نیز نامیده است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۵). او هم‌چنین با تمایز قائل شدن بین تحمیل نظر بر قرآن و وحدت یافتن با آن، بر این حقیقت در اندیشه گادامر صحنه می‌گذارد که طرفین گفت‌وگو به هماهنگی و سازگاری خود با دیگری نمی‌پردازند. فهم به معنای قرار دادن خود در مقابل دیگری و تأیید دیدگاه او نیست، بلکه طرفین در طی گفت‌وگو، به موقعیتی مشترک دست می‌یابند که پیش‌تر در آن نبوده‌اند. (Gadamer, 1994, p. 378-379)

<sup>۱</sup> در اندیشه گادامر، پیش‌داوری تا زمانی که قضاوت نهایی ایراد نشود نه مثبت است و نه منفی. از این‌رو به لحاظ آن‌که اصطلاح پیش‌داوری، نقشی محوری در هر منوتیک فلسفی دارد، خواننده باید دلالت خنثایی در نظر داشته باشد که از این واژه اراده شده است. (لارنس، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۸۵)

### ۳-۴. طرفین گفت‌وگو

چنان که مشخص شد، از نظر هر دو رویکرد، مفسر و متن، طرفین پرسمان در الگوی گفت‌وگو هستند. شهید صدر در نقد تفسیر ترتیبی، نقش مفسر را سلبی و نقش متن را ایجابی ارزیابی می‌کند؛ بدین معنا که متن در جایگاه متکلم، وظیفه سخن گفتن را بر عهده دارد و مفسر در نقش شنونده، تنها موظف به شنیدن و فهمیدن است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۸-۲۹). او رابطه متن و خواننده را در تفسیر ترتیبی، یک‌سویه و ناکافی دانسته، از این رو در روش تفسیری خود، بر رابطه دوسویه و اتخاذ روش گفت‌وگو به جای گفت‌وشنود تأکید می‌کند. در تفسیر موضوعی، مفسر یک شنونده منفعل نیست، بلکه در نقش پرسش‌گری فعال، متن را در موضع پاسخ‌دهی قرار می‌دهد و به استنطاق آن می‌پردازد. (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹ و ۳۳) گادامر نیز پرسش و پاسخ را رابطه‌ای دوسویه می‌داند، اما نه بدین معنا که تنها یکی در جایگاه پرسش‌گر باشد و دیگری به‌عنوان پاسخ‌دهنده ظاهر شود، بلکه از نظر او، هر دو طرف گفت‌وگو، پرسش‌گر هستند و همان‌طور که مفسر از متن سؤال می‌کند، متن نیز مفسر را به لحاظ پیش‌دانسته‌هایش مورد سؤال قرار می‌دهد (مختاری، ۱۳۹۷ ش، ص ۱۳۶). چنان که گذشت، پرسش‌ها از پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌ها نشأت می‌گیرند. کسی که فاقد آگاهی پیشینی است، پرسشی هم ندارد. این برهم‌کنش دانسته‌های مفسر هستند که سؤالات او را ایجاد می‌کنند (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۷۱). از طرف دیگر با شروع پرسش‌های مفسر، متن نیز به سخن درآمده، معنایی را آشکار می‌کند که به‌موجب آن پیش‌دآوری‌های مفسر را زیر سؤال می‌برد و محک می‌زند (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۶). مفسر در مقابل چنین سؤالاتی ممکن است نسبت به پیش‌دآوری‌های خود دچار تردید شود؛ بنابراین به اصلاح آن‌ها پرداخته، از افقی جدید سراغ متن می‌رود و سؤالاتی تازه مطرح می‌کند. (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۲۱)

شهید صدر نیز معتقد است که پرسش‌های مفسر در پرتو پیش‌دانسته‌های او از دستاوردهای بشری و تجارب فرهنگی شکل می‌گیرند (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۴). هرچند او تصریح نمی‌کند که متن نیز مفسر را مورد سؤال قرار می‌دهد، اما با بیان این که قرآن در پی پرسش‌های مفسر به قضاوت در مورد پیش‌دانسته‌های او می‌پردازد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۰ و ۳۳)، مشخص می‌شود که او نیز برای متن منزلت پرسش‌گری قائل است؛ بنابراین از نظر هر دو رویکرد، هم مفسر و هم متن برخوردار از نقش پرسش‌گری و پاسخ‌گویی هستند و

به‌موجب این نوع پرسمان، پیش‌دانسته‌های مفسّر محک زده و اصلاح می‌گردد و در پی آن، دلالت‌های جدیدی از متن ظاهر می‌شود.  
با روشن شدن چگونگی تعامل مفسّر و متن در الگوی گفت‌وگو، در ادامه عناصری که در نقش آفرینی آن دو مؤثر هستند، بررسی می‌شوند.

### ۳-۴-۱. مفسّر

در سنت قرآن‌پژوهی، عموماً معانی و مفاهیم قرآن به دو بخش ظاهر و باطن تقسیم می‌گردد و رسالت تفسیر، کشف معنای ظاهری و رسالت تأویل، کشف معنای باطنی عنوان می‌شود (بابایی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۴)؛ اما تفسیر موضوعی در اندیشه شهید صدر، ساحت دیگری را می‌کاود و به‌جای کشف معنای آیات اعم از ظاهر و باطن، به کشف دیدگاه قرآن نسبت به مسائل روز می‌پردازد (واعظی، ۱۳۹۷ ش، ص ۲۹۷-۲۹۸). تفاوت مهم این دو رویکرد آن است که در کشف معنا، مفسّر تلاش می‌کند از بافت تاریخی-اجتماعی خویش فاصله گیرد و به کمک انواع قرائن لفظی و غیرلفظی، به فضای نزول نزدیک شود. هرچقدر مفسّر از فضای تاریخی خود خارج گردد و به فضای ذهنی معاصران نزول نزدیک‌تر شود، فهم دقیق‌تری به دست می‌آورد. در مقابل، از نظر شهید صدر، کشف دیدگاه قرآن نسبت به یک موضوع، متوقف بر شناخت هرچه بهتر تجارب بشری حول آن موضوع است. مفسّر آن‌گاه می‌تواند سؤالات بهتری طرح نماید و به تبع پاسخ‌های دقیق‌تری از قرآن دریافت کند که ابعاد موضوع را به کمک دستاوردهای علمی عصر خویش بهتر واکاویده باشد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۸-۲۹). از این رو برای کشف دیدگاه قرآن، مفسّر نیازمند آگاهی از فضای تاریخی-اجتماعی عصر خود است.

داخل کردن آگاهی‌های عصری مفسّر در فرآیند فهم که شهید صدر بدان توصیه می‌کند، از نظر گادامر امری اجتناب‌ناپذیر است. به اعتقاد او، اساساً فهم بدون پیش‌داوری معنا ندارد و هیچ فهمی خالی از پیش‌داوری نیست (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۴۸)؛ زیرا شخص نمی‌تواند تمام پیش‌دانسته‌هایش را کنار بگذارد و خود را به افق تاریخی دیگری منتقل کند (لارنس، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۹۴). بدین جهت است که گادامر فهم را همواره نوعی تفسیر می‌داند. (Gadamer, 1994, p. 307, 388)

با این توضیح مشخص می‌شود که مشروط بودن فهم به پیش‌دانسته‌های عصری مفسّر که از مبانی نظریه شهید صدر است، به لحاظ پدیدارشناسی فهم، امری معتبر است؛ اما سؤالی که در این جا به ذهن می‌آید این است که آیا پذیرش نقش پیش‌دانسته‌ها که هر دو نظریه بدان تأکید دارند، موجب تحمیل نظر بر متن نمی‌شود؟

### الف) پیش‌دانسته‌های مفسّر

در سنت تفسیرپژوهی، همواره توصیه به تهی ساختن انبان ذهن بوده است تا معارف وحی به‌دوراز شائبه‌های نفسانی و غبار بشریت، بر ذهن و دل ریزش کند (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۹۸). بدین ترتیب مفسّران می‌بایست ضمن تخلیه ذهن از هر سابقه‌ای، با فکری روشن به استماع قرآن می‌پرداختند و از میان انبوه پیش‌دانسته‌های خود تنها مجاز به کاربرست مواردی بودند که در حوزه آگاهی به زبان عربی قرار می‌گرفت. (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۸ و ۳۴)

این دیدگاه را فیلسوفان عصر روشن‌گری نیز در مغرب زمین برای فهم متون به‌طور کلی ترویج می‌کردند که با انتقاد گادامر روبه‌رو شد (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۸-۱۱۹). او این انگاره را ناشی از یک پیش‌داوری نسنجیده دانست و بنیان نهادن فهم بر شناختی عاری از هرگونه پیش‌داوری را ناممکن خواند (گروندن، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۹-۶۰). به اعتقاد او مؤلفه‌های فهم متن، مبتنی بر شرایط و تجربیاتی است که تحت تأثیر جامعه و فرهنگ شکل گرفته‌اند؛ از این رو مفسّر متن را در چارچوب سنت تاریخی خود می‌فهمد، هرچند بدان التفات نداشته باشد (Warnke, 1994, p. 168-169). گادامر آگاهی از تأثیرپذیری تاریخی را همان آگاهی از «موقعیت هرمنوتیک»<sup>۱</sup> می‌داند؛ موقعیتی که ما بیرون از آن نیستیم و بدین جهت نمی‌توانیم دانشی عینی نسبت به آن کسب و کاملاً آن را شناسایی کنیم (Gadamer, 1994, p. 301). باین حال می‌توان اذعان کرد: آنچه «موقعیت هرمنوتیک» یا به تعبیری «افق معنایی» را می‌سازد، برآیند پیش‌داوری‌های مفسّر است. متن از این پیش‌داوری‌ها در جریان فهم-چنان‌که گذشت- بارها پرسش می‌کند و مفسّر آن‌ها را پالایش می‌نماید (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۴۵-۱۴۶). به موجب این تغییر و اصلاح، مفسّر پیوسته افق جدیدی

<sup>۱</sup>. Hermeneutical Situation.

را تجربه می‌کند که برخی پیش‌داوری‌ها از صحنه آن خارج می‌گردند و برخی دیگر در کانون توجه واقع می‌شوند. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۲۱)

بنابراین، هرچند گادامر تلاش برای رهایی از پیش‌دانسته‌ها و پیش‌تصورات را امری ناممکن می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ فهمی خالی از پیش‌تصور نیست (Gadamer, 1994, pp. 397, 490)، در نظریه او، ذهنیت مفسر در پرتو دلالت‌های متن، فرآیندی اصلاحی را طی می‌کند. بدین جهت، الگوی گفت‌وگو در هرمنوتیک فلسفی، به ذهن‌گرایی<sup>۱</sup> محض و تحمیل نظر مفسر بر متن نمی‌انجامد (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۹). در روش تفسیر موضوعی نیز گرچه دانش‌های پیشینی مفسر محدوده بینش او را معین می‌سازند و میدان کاوش او را مشخص می‌کنند (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۵۷)، متن قرآنی در مقابل این پیش‌آگاهی‌ها منفعل نبوده، بلکه در موضع قضاوت قرار می‌گیرد و با داوری در مورد آن‌ها از تحمیل ذهنیت مفسر بر متن جلوگیری می‌کند؛ در نتیجه با توجه به اصل «مجبور نبودن» در برابر پیش‌دانسته‌ها، هر دو رویکرد از اتهام ذهن‌گرایی مبرا هستند.

#### ب) تطبیق در گفت‌وگو

همان‌طور که اشاره شد، پیش‌دانسته‌ها بستر سؤالات مفسر از متن را فراهم می‌کنند. مفسر بر اساس موقعیت هرمنوتیک خویش، به پرسش‌گری از متن می‌پردازد و تلاش می‌کند میان افق خود و افق متن ارتباط برقرار سازد (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۹۲). گادامر برقراری این ارتباط را «تطبیق»<sup>۲</sup> نامیده (پالمر، ۱۳۷۷ ش، ۲۰۶)، آن را جزء ذاتی و مقوم تمام فهم‌ها می‌داند (گادامر، ۱۳۹۵ ش، ص ۵۴-۵۵).<sup>۳</sup> به اعتقاد او، فهم مستلزم این نیست که مفسر از افق خود (زمان حال) خارج شود و در افق متن (زمان گذشته) حاضر گردد، زیرا فهمیدن در حقیقت، عبارت است از: ترجمه گذشته به زبان حال که طی آن افق‌های گذشته و حال در

<sup>۱</sup> ذهن‌گرایی (Subjectivism)، اندیشه‌ای است که فهم را دلخواهی و تحت تأثیر شدید ذهنیت مفسر می‌داند. (واعظی،

۱۳۸۰ ش، ص ۳۲۰)

<sup>۲</sup> Application.

<sup>۳</sup> اصطلاح (Application)، یکی از اصطلاحات کلیدی گادامر است که به اعتقاد نویسنده، معادل مناسب آن در زبان فارسی «تطبیق» است. باین حال در آثار ترجمه‌شده، معانی دیگری هم چون کاربرد، اجرا، اطلاق و کاربست نیز برای آن ذکر شده است.

هم می‌آمیزند (گروندن، ۱۳۹۱ ش، ص ۶۴). از نظر او وضعیت مفسّر، مانند وضعیت قاضی در هنگام صدور حکم است. هم چنان که قاضی نمی‌تواند تنها به تکرار احکام مشابه گذشته بسنده کند و عدالت اقتضا می‌نماید که قوانین قبلی را برحسب اوضاع جدید و زمینه موجود تفسیر کند، به همین صورت مفسّر متن نیز در فهم خود ناگزیر باید عنصر تطبیق را دخالت دهد. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۴۵-۱۴۶)

بنابراین از منظر هرمنوتیک فلسفی، چنین نیست که مفسّر نخست متن را بفهمد و سپس آن فهم و تفسیر را بر موقعیت خویش تطبیق کند، بلکه مفسّر متن را اساساً منطبق با اوضاع کنونی خود می‌فهمد و اگر چیزی ظرفیت انطباق با موقعیت هرمنوتیک مفسّر را نداشته باشد، به فهم او در نمی‌آید. (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۱۲-۳۱۳)

در الگوی شهید صدر نیز تطبیق متن با وضعیت مفسّر در حین فهم اتفاق می‌افتد؛ زیرا مفسّر آگاهی‌های خود را از اندیشه بشری معاصر فراهم می‌آورد و با تکیه بدان‌ها وارد گفت‌وگو با متن می‌شود. از این رو فهم حاصل از تفسیر موضوعی، در پرتو پیش‌دانسته‌های عصری مفسّر شکل می‌گیرد و دائم با جریان تجربه و اندیشه انسانی در ارتباط است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹)؛ درحالی که اگر مفسّر بخواهد دیدگاه قرآن حول یک موضوع را طبق الگوی تفسیر ترتیبی به دست آورد که رسالتش نه کشف دیدگاه بلکه کشف معناست، ابتدا باید از افق خود خارج گردد و به افق معاصران نزول منتقل شود و متن را آن‌گونه که ایشان می‌فهمیند، یعنی به‌دوراز پیش‌آگاهی‌های تاریخی بفهمد. سپس در مرحله بعد به موقعیت هرمنوتیک خویش بازگردد و معانی فهم‌شده را بر دانش‌های روز و تجارب انسانی تطبیق دهد. گذشته از این که خروج کامل از افق خود و انتقال به افق دیگری، به لحاظ هرمنوتیک ممکن نیست و بازسازی افق فکری گذشتگان باز هم تحت تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسّر است. تلاش برای چنین انتقالی تنها زمانی موجه است که دنبال کشف معنایی باشیم که معاصران نزول از قرآن فهمیده‌اند؛ اما اگر درصدد کشف نظرگاه قرآن درباره موضوعات مختلف به‌خصوص موضوعات فرا تاریخی باشیم، ناگزیر باید نسبت و ارتباط آن دیدگاه با دستاوردهای علمی و اندیشه بشری را نیز مشخص کنیم.

شهید صدر با عنایت به این موضوع و هم‌چنین توجه به جایگاه تطبیق در پدیدارشناسی فهم، در روش تفسیری خود، تطبیق را نه به‌عنوان مرحله‌ای جدا پس از تحقق فهم، بلکه به‌عنوان یکی از عناصر فهم در نظر داشته است. از این رو، محصول تفسیر موضوعی، نسبت معناداری با دستاوردهای علمی و تجارب بشری دارد و نیازمند منظور تطبیق، نسبت‌یابی و هماهنگ‌سازی با آن‌ها نیست.

### ۳-۴-۲. متن

متن قرآن در اندیشه شهید صدر، فارغ از آن‌که به روش ترتیبی یا موضوعی تفسیر گردد، ماهیتی ذی‌شعور دارد و از این رو افعال انسانی مانند «اعطا کردن» و «حکم کردن»، بدان نسبت داده شده است. به باور شهید صدر، در تفسیر ترتیبی پس از فراهم آمدن مقدمات فهم، قرآن مفاهیم را به‌قدر درک مفسر به او اعطا می‌نماید؛ هم‌چنان‌که در تفسیر موضوعی نیز قرآن پس از جمع‌آوری تجارب بشری حول یک موضوع، به تناسب فهم مفسر در مورد آن‌ها حکم می‌کند (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۹-۳۰). قرار دادن کتاب الهی در جایگاه قاضی، حاکم و اعطاکننده، نشان می‌دهد که شهید صدر ماهیتی ذی‌شعور برای متن قرآن قائل است.

گادامر نیز در تحلیل خود از چیستی و چگونگی فهم، بارها فعل «سخن گفتن» را به متن نسبت می‌دهد. او معتقد است که متن، از ره گذر تفسیر به سخن درمی‌آید و از آن جا که هیچ متنی سخن نمی‌گوید مگر زمانی که به زبان مناسب مخاطبش دست یابد، وظیفه تفسیر را یافتن زبان مناسب میان مفسر و متن می‌داند تا از طریق آن متن شروع به سخن گفتن کند (Gadamer, 1994, p. 397). از نظر گادامر، آنچه واقعاً هرمنوتیکی را رقم می‌زند، محصول عمل روشمند مفسر بر متن نیست، بلکه نتیجه به سخن درآمدن خود متن است. (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۳۳)

چگونگی انتساب شعور و آگاهی به متن، موضوعی است که بازخوانی تبیین گادامر از فهم می‌تواند به درک آن کمک می‌کند. به اعتقاد گادامر، فهم و تفسیر، نوعی بازی است و هم‌چنان‌که در بازی، خود بازی فاعل حقیقی است نه بازیکن، و بازیکن تحت تسلط بازی و اقتضائات آن قرار دارد (Gadamer, 1994, p. 106)، در تفسیر نیز که به‌مثابه بازی زبانی است، متن فاعل حقیقی است و مفسر نقش بازیکن را دارد. قانون‌مندی و اهدافی در بازی



وجود دارد که مستقل از ذهنیت بازیکنان است. آنچه در بازی ظهور می‌یابد، تنها محصول فعالیت ذهنی بازیکنان نیست بلکه خود بازی است که به واسطه افراد تحقق می‌یابد. این بازیکنان نیستند که بر بازی سیطره می‌یابند، بلکه این بازی است که بر ایشان سلطه می‌یابد. بازی روح خاص خود را دارد و برخوردار از نیروی محرکه‌ای است که خود را از طریق حکومت بر بازیکنان به پیش می‌برد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۶۷-۱۶۸). گادامر تفسیر را دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌دانسته‌ها در بازی مفاهیم با متن می‌داند که در پرتو آن معنای متن می‌تواند با مفسر به سخن درآید (Gadamer, 1994, p. 397). از این رو، همان‌طور که می‌توان برای بازی نوعی شعور، آگاهی، هوشمندی و روح قائل شد، به همین معنا، متن نیز یک موجود زنده و پویاست که می‌تواند به‌طور مستمر معانی جدیدی تولید کند. (مسعودی، ۱۳۸۶ ش، ص ۸۸)

نتیجه آن که شعورمندی متن که شهید صدر تلویحاً بدان اشاره می‌کند، هرمنوتیک فلسفی به‌عنوان یکی از ارکان گفت‌وگو بدان تأکید می‌کند؛ زیرا لازمه هم‌سخنی با متن، وجود مرتبه‌ای از شعور و آگاهی در آن است؛ اما شعورمندی متن از کجا ناشی می‌شود؟ بررسی دیدگاه‌های این دو دانشمند، نشان می‌دهد که ایشان رویکردهای مختلفی نسبت به این مساله دارند. در نظر شهید صدر، شعورمندی متن از شعور و آگاهی نویسنده نشأت می‌گیرد که در ساختار و ترکیب‌بندی اجزای متن انعکاس یافته است؛ اما از نگاه گادامر، متن تجلی ذهنیت نویسنده نیست (کوزنزهوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۴۲)، بلکه از او رها شده و دارای استقلال معناشناختی<sup>۱</sup> است (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲) و بدین ترتیب شعورمندی متن، به نظام معنایی خودسامان آن بازمی‌گردد. این اختلاف در مورد خاستگاه شعورمندی، سبب شده که دو نظریه درباره ویژگی‌های معنا، دیدگاه‌های متفاوتی را برگزینند که در سه محور ذیل بررسی می‌شوند.

#### الف) تعین معنا

به باور شهید صدر، الفاظ و عبارات قرآن، معانی و مدلول‌های متعینی دارند که پدیدآورنده آن را اراده فرموده است. او به جهت اعتقاد به تعین معنایی متن، بهره‌گیری از

1. Semantic Autonomy.

معانی نوپدید واژگان را در فهم قرآن نادرست می‌شمارد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۱). از نظر شهید صدر، متن حامل مراد مؤلف است و رسالت مفسر، کشف معانی و مدالیلی است که او اراده کرده است.<sup>۱</sup>

در مقابل، گادامر معنای متن را یک نقطه ثابت و متعین در ذهن مؤلف که مفسر درصدد کشف آن است نمی‌داند، بلکه معتقد است متن معنایی فراتر از قصد و اراده مؤلف دارد (Gadamer, 1994, p. 372). از نظر گادامر، نه آن‌چه مؤلف در ذهن داشته و نه افق مخاطب اولیه متن، هیچ کدام نمی‌توانند افق فهم را محدود کنند (Gadamer, 1994, p. 395)؛ زیرا متن صرفاً بیان‌گر احساسات یا ذهنیت نویسنده نیست، بلکه بالاتر از آن، هر اثری که خلق می‌شود (اعم از نثر، شعر، نقاشی، موسیقی و...) نیز سبب ظهور حقیقت می‌گردد (گادامر، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۹). بدین جهت، مفسر نیز آن‌چه را که در متن آمده اولاً و بالذات بیان احساسات و عقاید مؤلف تلقی نمی‌کند، بلکه آن را چیزی می‌داند که برای نویسنده به ظهور رسیده است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۸۰). از این رو خالق هر اثر، مفسر تعیین شده آن نیست و هیچ مرجعیت و اولویتی بر دیگران ندارد. او به منزله یکی از خوانندگان است و معنایی که به اثر خود می‌بخشد نمی‌تواند ملاک باشد. تنها معیار تفسیر، معنای خود اثر است. (Gadamer, 1994, p. 193)

بنابراین گادامر یک هویت معنایی مستقل از مؤلف برای متن قائل است و به موجب آن تفسیر را نه باز تولید ذهنیت مؤلف بلکه یک فعالیت تولیدی می‌داند (پالمر، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۳۴) که محصول آن از مشارکت مفسر در موضوع خود متن و چشم‌پوشی از قصد مؤلف به دست می‌آید (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۸۱)؛ در حالی که شهید صدر معنای متن را کاملاً وابسته به قصد و اراده نویسنده می‌داند و بر این اساس، فهم را باز تولید ذهنیت نویسنده و کشف مراد او عنوان می‌کند.

---

<sup>۱</sup> چنان‌که اشاره شد، شهید صدر رسالت تفسیر موضوعی را کشف دیدگاه قرآن می‌داند. در این جا این سؤال ممکن است مطرح شود که دیدگاه متخذ از یک متن، چه نوع مدلولی برای متن است و آیا این مدلول در حوزه مراد مؤلف و معنای متعین متن قرار می‌گیرد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: محققان برآنند که از میان اقسام دلالت، دیدگاه‌ها در زمره دلالت اشاره قرار دارند (نک. اوسط باقری، ۱۳۹۹ ش، ص ۲۳-۲۴) و هر چند مدلول اشاری از نظر عرف، مراد متکلم به شمار نمی‌آید، از آن جا که خدای تعالی از تمام لوازم کلام خود آگاه است، این دسته از مدلول‌ها را در مورد قرآن می‌توان جزء مراد الهی دانست. (بابایی، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۴۰-۲۴۱)

### (ب) نسبت معنا

هر کس بنا به وضع، موقعیت و وضعیت خاص خود و به استناد ودایع فرهنگی و علوم و معارفی که از گذشتگان به ارث برده است به تفسیر متن می‌پردازد؛ از این رو، گونه‌ای از اختلاف در فهم به وجود می‌آید که مقتضای واقع‌بینی و توجه به موقعیت‌های خاص و وضعیت تاریخی-فرهنگی ویژه هر شخص است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۲۹). این نوع تأثیرپذیری فهم از موقعیت هرمنوتیک مفسّر، حقیقتی انکارناپذیر است، ولی آنچه دیدگاه شهید صدر و گادامر را در این موضوع متمایز می‌کند، آن است که شهید صدر با اعتباربخشی به مراد مؤلف، پایگاهی برای ارزش‌گذاری و داوری میان برداشت‌های تفسیری عرضه می‌کند و از این طریق مانع از نسبی‌گرایی تفسیری می‌شود؛ درحالی که گادامر با نفی اعتبار مراد مؤلف عملاً به تمام فهم‌ها مشروعیت بخشیده، به نوعی نسبی‌گرایی رو می‌آورد (اوسط باقری، ۱۳۹۹ ش، ص ۱۷۷). بر همین اساس او مفهوم «فهم بهتر» را نادرست ارزیابی کرده و معتقد است ما متن را متفاوت از دیگران می‌فهمیم نه لزوماً بهتر از آن‌ها (Gadamer, 1994, p. 296-297)؛ زیرا معیاری در دست نیست تا بتوان درباره برتری یک فهم بر سایر فهم‌ها قضاوت کرد. (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۰۱)

قصد‌گرایی در روش تفسیری شهید صدر، این امکان را فراهم می‌کند تا بتوان به کمک قرائن بیرون از متن (هم چون ویژگی‌های متن، خصوصیات مخاطب اولیه، بافت اجتماعی سخن، سبب صدور کلام، روابط بینامتنی- به‌طور خاص میان قرآن و روایات) که در دست‌یابی به کشف مراد نویسنده از آن‌ها استفاده می‌شود، به قضاوت برون‌متنی در مورد برداشت‌های تفسیری پرداخت؛ اما از آن جا که در نظریه گادامر، قصد نویسنده و به تبعش قرائن فوق، فاقد وجاهت هستند، داوری میان تفاسیر ممکن نیست و در نتیجه اعتقاد به وجود تفسیر درست برای متن، باوری نادرست است. (Gadamer, 1994, p. 397)

البته به اذعان برخی اندیشه‌وران، گادامر معتقد به نسبی‌گرایی افراطی نیست که هر کس بتواند معنایی دلخواهی از متن اراده کند و در نهایت توافقی حاصل نشود. او قائل به زمینه‌گرایی<sup>۲</sup> است که بر اساس آن، تفسیر به ترجیحات شخصی مفسّر ختم نشده، بلکه وابسته

1. Relativism.

2. Contextualism.

به زمینه و موقعیت‌هایی است که در آن تحقق می‌یابد (کوزنزهوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۷۱-۱۷۲). از منظر زمینه‌گرایی، هرچند برای انتخاب زمینه مناسب نمی‌توان به‌طور کامل ضوابطی تردیدناپذیر و روشی قطعی بیان کرد، در ترجیح یک زمینه در قیاس با موارد دیگر می‌توان اجمالاً دلایلی عرضه نمود.

با این بیان از زمینه‌گرایی، هرچند برخی تلاش کرده‌اند دیدگاه گادامر را از نسبی‌گرایی مبرا کنند (نک. کوزنزهوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۷۲)، چون او عینی‌گرایی (متعین بودن معنا) و قصد‌گرایی (اصالت مراد نویسنده) را نمی‌پذیرد، ناگزیر فهم و تفسیر در اندیشه او جریانی همواره نسبی و ناقص دارند. (Gadamer, 1994, p. 471)

### ج) پایان‌ناپذیری معنا

شهید صدر بر اساس آیات قرآن و روایات متعدد (نک. محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱ ش، ج ۲، ص ۷۴-۸۴)، به پایان‌ناپذیری معانی قرآن کریم قائل است و این امر را نه مربوط به ماهیت فهم بلکه خصوصیت متن قرآن می‌داند. او در عین پای بندی به تعین معنا، با استناد به نامتناهی بودن کلمات الهی (سوره‌های لقمان، آیه ۲۷ و کهف، آیه ۱۰۹)، معانی و دَهِش قرآن را پایان‌ناپذیر برمی‌شمارد (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۱). به اعتقاد او، راه وصول به دریای بی‌کران معانی قرآن، گسترش تجربیات بشری و در پی آن غنی شدن معلومات مفسّر است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۳۹). مفسّری که ذهنش انبان دانش و تجربیات عصر خویش شده، طبیعتاً سؤالات بیش‌تری در ذهن می‌پروراند؛ چراکه سؤال محصول برخورد دانش‌های ذهنی است (یساقی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۰۵). پرسش‌های نامتناهی، گفت‌وگوهای نامحدود را رقم می‌زنند و برداشت‌ها و فهم‌های بی‌پایان را به دنبال دارند؛ بنابراین چون نیازهای انسان و پرسش‌های او، به‌مرور زمان بر اثر تجارب روزافزون بشری، رو به فزونی دارد، حیطه موضوعات تفسیری و به‌تبع آن برداشت‌های تفسیری افزایش می‌یابد (جلیلی، ۱۳۸۷ ش، ص ۸۴) و امکان دست‌یابی به معانی نامتناهی قرآن فراهم می‌شود.

قرآن‌پژوهان به موضوع وجود ملازمه میان سطح دانش‌های مفسّر با گستره و عمق برداشت‌های او نیز تأکید داشته‌اند. زرکشی در این باره می‌گوید:

«هرکس بهره‌اش از علوم بیش تر باشد، نصیبش از معارف قرآن افزون تر است» (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۴۸)

آیت‌الله معرفت نیز ضمن تأکید بر ضرورت تفسیر قرآن متناسب با نیازهای روز، عصری بودن تفسیر<sup>۱</sup> را بدین معنا می‌داند که با پیشرفت دانش و گسترش یافتن معارف بشری، بتوان به حقایق قرآنی بیش تری پی برد. (معرفت، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۵۵)

گادامر نیز هم چون شهید صدر، بر تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌های مفسّر در نامتناهی شدن برداشت‌های تفسیری تأکید دارد (Gadamer, 1994, p. 301-302). از نظر او، پایان‌ناپذیری فهم، محصول دخالت ذهنیت مفسّر در فهم است که به سبب آن خوانندگان مختلف، پرسش‌های متنوع و نامحدودی طرح می‌کنند و فهم‌های مختلفی شکل می‌گیرد و به تبع آن، معنای متن که چیزی جز پاسخ به پرسش‌های مفسّران نیست متکثر می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۹۹)

با وجود شباهت ظاهری میان دو دیدگاه و علی‌رغم این که هر دو دانشمند ارتباط بین تنوع و تغییر پیش‌دانسته‌ها با برداشت‌های نامتناهی را می‌پذیرند، تکثر معنایی در نظر ایشان متفاوت با یک دیگر است و این تفاوت به تلقی آن‌ها از معنای متن بازمی‌گردد. شهید صدر با پذیرش اصالت مراد نویسنده، معنای متن را به مفهوم اراده‌شده توسط وی محدود می‌کند. در نتیجه هر چند برداشت‌های متکثر از یک متن امکان‌پذیر است، این برداشت‌ها تنها زمانی می‌توانند معنای متن به شمار آیند که توسط نویسنده قصد شده باشند. در مقابل، گادامر با کنار گذاشتن قصد نویسنده، تمام برداشت‌های تفسیری را وجاهت می‌بخشد و معنای متن به شمار می‌آورد؛ از این رو پایان‌ناپذیری معنا در تفسیر موضوعی، به خصوصیت متن قرآنی بازمی‌گردد و به سایر متون به جهت محدود بودن معانی قصدشده از آن‌ها قابل تسری نیست؛ اما تکثر معنایی در هرمنوتیک فلسفی، نتیجه کنار گذاشتن قصد نویسنده، به رسمیت شناختن برداشت‌های مختلف و توسعه در مفهوم «معنای متن» است. بر این اساس، هرمنوتیک فلسفی تکثر معنایی را برای هر متنی قائل است.

<sup>۱</sup>. ایشان در کتاب تفسیر و مفسّران، در فصلی با عنوان «تفسیر در عصر جدید»، به‌طور مبسوط به ضرورت، اهمیت، چیستی، سابقه، مستندات و شیوه‌های تفسیر عصری می‌پردازند. (نک. معرفت، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۴۶-۵۲۵)

## نتایج

از این نوشتار نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. الگوی گفت‌وگوی با متن در رویکرد روش‌شناختی شهید صدر، در موارد بسیاری با الگوی گفت‌وگو با متن در رویکرد پدیدارشناختی گادامر همسان است و در برخی موارد متفاوت با آن. این الگو از نظر هر دو متفکر، در قالب پرسش و پاسخ میان مفسر و متن رقم می‌خورد. پرسش‌ها از پیش دانسته‌های مفسر نشأت می‌گیرند و در جریان گفت‌وگو، با اصلاح پیش‌دانسته‌ها، پرسش‌ها نیز اصلاح می‌شوند و ارتقا می‌یابند. از آن جا که تفسیر موضوعی برخلاف هرمنوتیک فلسفی، به مدیریت و تمرکز پیش‌فهم‌ها توصیه می‌کند، گفت‌وگو با متن در اندیشه شهید صدر، جریانی هدفمند و موضوع‌محور و در نظر گادامر، رخدادی پیش‌بینی‌ناپذیر است.

۲. بر طبق هر دو نظریه، گفت‌وگو با پرسش مفسر و در حقیقت از پیش‌دانسته‌های او آغاز می‌شود و با سؤالات متن تداوم یافته، روندی دوری بین مفسر و متن را طی می‌کند. در خلال گفت‌وگو، افق متن و دلالت‌های آن از یک‌سو و افق مفسر و پیش‌دانسته‌های او از سوی دیگر تغییر کرده، به یک دیگر نزدیک می‌شوند تا در نهایت با وحدت و امتزاج افق‌ها فهم متن حاصل می‌شود.

۳. هر دو دیدگاه فهم را کاملاً متأثر از پیش‌دانسته‌های مفسر می‌دانند و به جهت فرآیند اصلاحی که برای پیش‌دانسته‌ها ترسیم می‌کنند، این وابستگی در هیچ کدام از دو نظریه به تحمیل نظر مفسر بر متن و ذهن‌گرایی نمی‌انجامد.

۴. از نظر هرمنوتیک فلسفی، فهمیدن عبارت است از: تطبیق اثر با خود؛ بدین معنا که مفسر در جریان فهم، دنبال پاسخ پرسش‌های خود می‌گردد و متن را در نسبت با موقعیت‌های خود می‌فهمد (Grondin, 1994, p. 116). این معنا از تطبیق، در تفسیر موضوعی نیز پذیرفته شده است و بر اساس آن، پیش‌دانسته‌های عصری مفسر نه تنها کنار گذاشته نمی‌شوند، بلکه مبنای گفت‌وگو قرار می‌گیرند.

۵. مغایرت اصلی دو نظریه به تعریف آن‌ها از «معنای متن» بازمی‌گردد. شهید صدر معنای متن را منحصر در مفاهیمی می‌داند که نویسنده اراده کرده است؛ ولی گادامر تمام برداشت‌های ممکن از متن را فارغ از آن که مقصود نویسنده باشند یا نه، معنای متن به شمار

می‌آورد. از این رو در دیدگاه شهید صدر، معنا پیش از گفت‌وگو با متن موجود است و گفت‌وگو تنها سبب کشف معناست؛ در حالی که از نظر گادامر، معنا پیش از گفت‌وگو معدوم و از طریق گفت‌وگو ایجاد می‌شود.

۶. اختلاف دو نظریه در مفهوم معنا، به مبادی تصویری متفاوت آن‌ها بازمی‌گردد و ناشی از تحلیل فلسفی ماهیت فهم نیست تا به موجب آن بتوان رویکرد روش‌شناختی شهید صدر را به ناسازگاری با هستی‌شناسی فهم متهم کرد و فاقد اعتبار دانست؛ بنابراین جدا از اختلاف مذکور و اختلافات مترتب بر آن که توضیحشان گذشت، الگوی گفت‌وگو با متن، در تفسیر موضوعی هماهنگ است و سازگار با الگویی که هرمنوتیک فلسفی ترسیم می‌کند.

## منابع

### قرآن کریم.

نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح.

اوسط باقری، علی (۱۳۹۹ ش)، نقش پیش دانسته‌ها و علایق مفسّر در تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۳ ش)، «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر»، پیام جاویدان، شماره ۲. ایزدی، مهدی و اخوان مقدم، زهره (۱۳۹۲ ش)، «ضرورت، ماهیت، روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱۲.

بابایی، علی اکبر و هم کاران (۱۳۷۹ ش)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۹ ش)، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. پاکتچی، احمد (۱۳۹۰ ش)، روش تحقیق تخصصی، تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع).

پالمر، ریچارد (۱۳۷۷ ش)، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس. جلیلی، سید هدایت (۱۳۸۷ ش)، تفسیر موضوعی: چیستی، بنیان‌ها و پیش فرض‌ها، قم: بوستان کتاب. ذهبی، محمدحسین (بی تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸ ش)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، بی جا: کنگره. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۱ ق)، المدرسه القرآنیه، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر. عزیزی کیا، غلامعلی (۱۳۷۹ ش)، «تفسیر موضوعی قرآن کریم از دیدگاه آیت الله شهید سید محمدباقر صدر»، معرفت، شماره ۳۵.

کوزنز هوی، دیوید (۱۳۷۱ ش)، حلقه انتقادی، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: گیل. گادامر، هانس - گنورگ (۱۳۹۵ ش)، هرمنوتیک، زبان، هنر، ترجمه عبدالله امینی، آبادان: پرسش. گروندن، ژاک (۱۳۹۳ ش)، هرمنوتیک، ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی. لارنس کندی، اشمیت (۱۳۹۵ ش)، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه: بهنام خداپناه، تهران: ققنوس. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۱ ش)، شناخت‌نامه قرآن بر پایه قرآن و حدیث، قم: دارالحدیث. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۷ ش)، هرمنوتیک: معنا و زبان، تهران: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶ ش)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ ش)، تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. واعظی، احمد (۱۳۸۰ ش)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش. یساقی، علی اصغر و ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹ ش)، «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»، فقه و تاریخ تمدن، شماره ۲۵.



- Gadamer, Hans-Georg(1994); **Truth and Method**; Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.
- Grondin, Jean(1994); **Introduction to Philosophical Hermeneutics**; Translated by Joel Weinsheimer, New Have: Yale University Press.
- Heidegger, Martin(1988); **Being and Time**; Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Southampton: Basil Blackwell.
- Warnke, Georgia(1994); **Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason**; Padstow: Polity Press.

### Bibliography

- The Holy Qur'an;
- Nahj al-Balāghah, researched by Şubhī Şālih;
- Ayāzī, Muḥammad-'Alī (2004), "Tafsīr-i Mawzū'ī az Niḡāh-i Shahīd Şadr", *Payām-i Jāvīdān*, vol. 1, no. 2.
- 'Azīzī-Kiā, Ghulām-'Alī (2000), "Tafsīr-i Mawzū'ī-i Qur'ān-i Karīm az Dīdgāh-i Ayatullāh Shahīd Sayyid Muḥammad-Bāqir Şadr, *Ma'rifat*, vol. 1, no. 35.
- Bābā'ī, 'Alī-Akbar (2020), *Qawā'id-i Tafsīr-i Qur'ān*, Qum: Pāzhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Bābā'ī, 'Alī-Akbar et al. (2000), *Ravish-shināsī-i Tafsīr-i Qur'ān*, Qum: Pāzhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Bāqirī, 'Alī-Awsaṭ (2020), *Naqsh-i Pīsh-dānisti-hā va 'Alā'iq-i Mufasssīr dar Tafsīr-i Qur'ān*, Qum: Pāzhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Gadamer, Hans-Georg (2016), *Hirminuṭk, Zabān, va Hunar*, translated by 'Abdullāh Amīnī, Abadan: Pursish.
- Gadamer, Hans-Georg (1994), *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.
- Grondin, Jean (2014), *Hirminuṭk*, translated by Muḥammadd-Rizā Abul-Qāsimī, Tehran: Māhī.
- Grondin, Jean (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, translated by Joel Weinsheimer, New Have: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (1988), *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Southampton: Basil Blackwell.
- Hoy, David Couzens (1992), *Ḥalqī-yi Intiqādī*, translated by Murād Farhādpūr, Tehran: Gīl.
- Īzādī, Mahdī and Zuhra Akhavān-Muqaddam (2013), "Zarūrat, Māhīyyat, va Ravish-i Istintāq az Manzar-i Riwayāt-i Ahl-i Bayt (PBUT)", *Muṭālī'āt-i Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 1, no. 12.
- Jalīlī, Hidāyat (2008), Tafsīr-i Mawzū'ī; Chīstī, Bunyān-hā, va Pīsh-farz-hā, Qum: Būstān-i Kitāb.
- Ma'rifat, Muḥammad-Hādī (2000), *Tafsīr va Mufasssīrān*, Qum: Mu'assasa al-Tamhīd.
- Mas'ūdī, Jahāngīr (2007), *Hirminuṭk va Nu-Andīshī-i Dīnī*, Qum: Pāzhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī.
- Muḥammadī-Rayshahrī, Muḥammad (2012), *Shinākh-t-nāmi-yi Qur'ān bar Pāyi-yi Qur'ān va Ḥadīth*, Qum: Dār al-Ḥadīth.
- Mukhtārī, Muḥammad-Husayn (2018), *Hirminuṭk; Ma'nā va Zabān*, Tehran: Samt and Pāzhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Pākatchī, Aḡmad (2011), *Ravish-i Taḥqīq-i Takhaṣṣuṣī*, Tehran: Anjuman-i 'Ilmī-i Dānishjū'ī-i Ilāhīyyāt-i Dānishgāh-i Imām Şādiq (PBUH).

- Palmer, Richard (1998), *‘Ilm-i Hirminuṭīk*, translated by Muḥammadd-Sa‘īd Ḥanā‘ī-Kāshānī, Tehran: Hirmis.
- Rīkhtigarān, Muḥammad-Rizā (1999), *Manṭiq va Mabḥath-i ‘Ilm-i Hirminuṭīk*, Tehran: Kungiri.
- Ṣadr, Muḥammad-Bāqir (2001), *al-Madrasa al-Qur‘ānīyya*, Qum: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣuṣīyya lil -Shahīd al-Ṣadr.
- Sayyid Raḍī, Muḥammad b. Ḥusayn (2000), *Nahj al-Balāgha*, translated into Persian by Muḥammad Dashṭī, Qum: Ḥuḍūr.
- Schmidt, Lawrence Kennedy (2016), *Darāmad-ī bar Fahm-i Hirminuṭīk*, Translated by Bihnām Khudāpanāh, Tehran: Quqnūs.
- Wā‘izī, Aḥmad (2001), *Darāmadī bar Hirminuṭīk*, Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī.
- Wā‘izī, Aḥmad (2018), *Naẓarīyya-yi Tafṣīr-i Matn*, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Warnke, Georgia (1994), *Gadamer; Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Padstow: Polity Press.
- Yasāqī, ‘Alī-Aṣghar and Muḥammad-‘Alī Ayāzī (2010), “Taḥlīl-i Mabānī va Rūykard-i Shahīd Ṣadr bi Tafṣīr-i Mawzū‘ī”, *Fiqh va Tārīkh-i Tamaddun*, vol. 1, no. 25.
- Zahabī, Muḥammad-Ḥusayn (n.d.), *al-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Zarkishī, Muḥammad b. Bahādūr (1990), *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, edited by Jamāl Ḥamdī et al., Beirut: Dār al-Ma‘rifa.



## From Expressive Discrepancy to Pervasive Similarity; A Comparative Study of the Meaning *Muḥṣanāt* in Shi'ite and Sunni Exegeses up to the Seventh Century A.H.

Narges Beheshti\* | Muhammad-Javad Najafi\*\*

Received: 2021/9/3 | Correction: 2022/4/7 | Accepted: 2022/4/7

### Abstract

The Qur'anic word *muḥṣanāt* (wedded women), which has occurred in (Q. 4:24) and elsewhere, has various examples in both earlier Shi'ite and Sunni exegeses. Based on some needs and contexts, such as the tradition of Islamic narrations' transmission, the variety of narrations concerning the behavior of the Prophet (PBUH) and Caliphs in dealing with war captives, as well as legitimizing and sanctifying the way of Caliphs, some former Sunni exegetes have meant the mentioned word as 'captive married women'. However, the different doctrinal contexts in Shi'a led to the point that such a meaning was not being expressed in previous Shi'ite exegeses. In fact, the majority of Shi'ite exegetes have mostly considered the Qur'anic word *muḥṣanāt* to mean a bondwoman or free one. But after writing the early comprehensive exegeses, the suggested difference became almost disappeared. The mutual retelling of Shi'ite and Sunni exegetes from each other's sources caused the first distinction between Shi'ites and Sunnis about the meaning of the word no longer being seen in these exegeses. Thus, as if the contexts that underlie the acceptance of an exegetical viewpoint in previous Muslim sources were not historically given much necessary attention in later periods. This point seems especially important when one heeds that the use of each other's sources has not happened in a balanced situation between Shi'ites and Sunnis. As a matter of fact, the Shi'ite exegeses were more influenced by the Sunni ones and not vice versa. In particular, this consequence seems to be due to the acceptance of the previous Sunni exegetes' viewpoints by Shaykh Ṭūsī (385-460/995-1067), and his character's influence on later Shi'ite ones as well.



**Keywords:** *Muḥṣanāt*, earlier Qur'anic exegeses, comprehensive exegeses, captive married woman, bondwoman, free woman

\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, University of Qum, Qum, Iran | nargesbeheshti@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, University of Qum, Qum, Iran | najafi.4964@yahoo.com

□ Beheshti, N; Najafi, M.J. (2022) From Expressive Discrepancy to Pervasive Similarity; A Comparative Study of the Meaning *Muḥṣanāt* in Shi'ite and Sunni Exegeses up to the Seventh Century A.H.. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 5 (15) 35-61 . Doi: 10.22091/PTT.2022.7383.2018.







## بررسی تطبیقی معنای محصنات در تفاسیر شیعه و سنی تا قرن هفتم

(از تمایزی معنادار تا تشابهی فراگیر)

نرگس بهشتی\* | محمدجواد نجفی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۱/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۸

### چکیده

محصنات در آیه ۲۴ سوره نساء، مصداق‌های گوناگونی در تفاسیر متقدم شیعه و سنی دارد. مفسران پیشین اهل سنت، بر پایه نیازها و زمینه‌هایی چون: سنت نقل مأثورات، گوناگونی رفتار پیامبر (ص) و خلفا در برخورد با اسیران و مشروعیت و تقدس خلفا، محصنات را به معنای زنان اسیر شوهردار معنا کردند؛ ولی زمینه متفاوت در شیعه، مایه آن شد که معنای زن اسیر شوهردار در تفاسیر پیشین شیعه بیان نشود و آن‌ها محصنات را بیش‌تر به معنای زن آزاد یا کنیز دانستند. این تفاوت پس از نگارش تفاسیر جامع‌نخستین از میان رفت و بازگفت شیعیان و اهل سنت از منابع تفسیری یک‌دیگر، موجب شد تا تمایز نخست میان شیعیان و اهل سنت درباره معنای محصنات، در این تفاسیر دیده نشود. به این ترتیب، گویی به زمینه و بستری که دستاویز پذیرش یک دیدگاه تفسیری در تفسیرهای پیشین بود، در دوره‌های بعد چندان توجه نشد؛ به‌ویژه آن‌که در میان شیعه و سنی، بهره‌مندی برابر از منابع یک‌دیگر نبود و تفاسیر شیعه بیش از اهل سنت اثر پذیرفتند و این تأثیر به دلیل پذیرش دیدگاه موردپسند تفاسیر پیشین اهل سنت توسط شیخ طوسی و تأثیر شخصیت و کتاب‌های او بر مفسران بعدی شیعه بود.



**واژگان کلیدی:** محصنات، تفاسیر متقدم، تفاسیر جامع، زن اسیر شوهردار، کنیز، زن آزاد.

\* دانش‌آموخته دکتری قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول) | nargesbeheshti@gmail.com

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران | najafi.4964@yahoo.com

□ بهشتی، ن؛ نجفی، م.ج. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی معنای محصنات در تفاسیر شیعه و سنی تا قرن هفتم، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۸ (۱۵)، ۶۱-۳۵. Doi: 10.22091/PTT.2022.7383.2018



### بیان مسأله

آیه ۲۳ سوره نساء که با عبارت «حرمت علیکم» آغاز شده است، از زنانی نام می‌برد که امکان ازدواج با آن‌ها وجود ندارد. آیه بعدی با عطف «المحصنات» به زنان ذکر شده در قبل، محصنات را نیز در شمار محرمات قرار می‌دهد؛ با این تفاوت که حرمت ازدواج با محصنات، با عبارت «الا ما ملکت ایمانکم» استثناپذیر است و با شرایطی می‌توان با آن‌ها ازدواج کرد؛ هم‌چنین نسبت زنان در آیه قبل کاملاً آشکار است و سخن از مادر، عمه، خاله و... است، اما محصنات چنین ویژگی را ندارد.

اولین راه کار برای رفع ابهام در معنا و مقصود محصنات، مراجعه به کتاب‌های لغت است. کتب لغت متقدم، حداقل دو معنای زنان شوهردار (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۴۳) و زنان پاک‌دامن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۴۳) را برای محصنات بیان کرده‌اند؛ بنابراین هم‌چنان این سؤال باقی است که مقصود قرآن از محصنات در این آیه چه کسانی هستند و با چه کسانی نباید ازدواج کرد و عبارت «الا ما ملکت» چگونه محقق می‌شود؟

کتاب‌های تفسیری، از متونی هستند که برای درک مقصود محصنات می‌توان به آن‌ها مراجعه کرد. این کتاب‌ها در دوره‌های مختلف شکل گرفته‌اند. تفاسیر متقدم، غالباً بر نقل مبتنی بودند و در دوره‌ای تدوین شدند که تفسیر، بخشی از سنت نقلی بود و هنوز به‌عنوان علمی مستقل مطرح نشده بود. علم تفسیر در پایان قرن پنجم هجری، علمی مستقل شد و تفاسیر نگاه‌شده شده در این دوران به دلیل نگرش متفاوت به مقوله تفسیر، از جامعیت بیش‌تری نسبت به کتب پیشین برخوردار بودند. (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۹۰-۹۳ و ۱۰۹-۱۲۳)

در این پژوهش برای درک مقصود محصنات، تفاسیر متقدم و تفاسیر جامع اولیه تا قرن هفتم در میان شیعه و سنی بررسی شده است. بر این اساس، این پژوهش تلاش می‌کند با مراجعه به تفاسیر متقدم، دریابد که در هر گروه از شیعه و اهل سنت، چه نظریاتی درباره محصنات وجود دارد؟ چه تعداد از این دیدگاه‌ها در تفاسیر جامع اولیه هر مذهب که پس از تدوین علم تفسیر نوشته شده، منعکس گردیده است و آیا وضعیت و نیازهای مفسر در هر دوره، توانسته او را به گزینش معنایی خاص از محصنات متمایل کند؟

موضوع این نوشتار، آن چه یک مفسر باید انجام دهد نیست، بلکه گزارشی از مواقع و بروز و تحقق خارجی این مسأله است که چطور موقعیت‌ها و اقتضائات مذهبی و غیر آن، موجب پذیرش یک دیدگاه تفسیری و یا حداقل ترجیح آن در معنای محصنات، بین برخی مفسران شده است. تعداد کمی از متون تفسیری متقدم باقی مانده و وجود برخی از آن‌ها، تنها به واسطه نقل در کتب متأخر قابل اثبات است؛ بنابراین بررسی ما در این بخش، استقراء تام نخواهد بود؛ زیرا امکان دسترسی به همه آن‌ها وجود ندارد؛ اما با نگرشی ولو ناقص، به نتایج و شاخص‌هایی می‌توان دست یافت. تمرکز این نوشتار، بر بررسی تفاسیر درباره محصنات تنها در آیه ۲۴ سوره نساء است و مقایسه آن با نظریات تفسیری در آیه ۲۵ نیز منظر دیگری است که در این مجال نمی‌گنجد؛ هم‌چنین بررسی سنت تفسیری در سده‌های میانه و دوره متأخر، به دلیل ویژگی‌های خاص این عصر می‌تواند در پژوهشی مستقل بررسی گردد.

پیش از این درباره معنای محصنات و بحث درباره آن، در تفاسیر ترتیبی کامل و جزئی قرآن و تفاسیر موضوعی آن بحث گردیده است. هم‌چنین به این واژه در کتب مفردات قرآن نیز توجه شده است. مقالات دائره‌المعارفی در موضوع قرآن و اسلام، از دیگر منابعی هستند که به این واژه و مشتقاتش در قرآن پرداخته‌اند (نک. بخش فقه و علوم قرآنی و حدیث، بی تا، ج ۶، ص ۶۷۱ و ۶۷۲؛ بشیرزاده، ۱۳۹۳). این مقالات همان مطالب تفسیری و مفرداتی را بازتاب داده‌اند. این منابع هرچند به معنا و تفسیر این واژه و آیات مورد بحث آن می‌پردازند، از نگاه تاریخی و یا تطبیقی به نظریات تفسیری، خالی هستند.

فرهنگ‌های فقهی نیز از منابعی به شمار می‌آیند که درباره احصان به جهت بار فقهی و حکمی که درباره آن وجود دارد اظهار نظر کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲ و ۳۰۶-۳۰۷). برخی از مقالات نیز به بررسی آیات ۲۳ و ۲۴ و گاه ۲۵ نساء پرداخته و آن را از دید فقهی و یا عبارات دیگری که در این آیه آمده مثل "اتخاذ الاخذان" بررسی کرده‌اند (رفیعی موحد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۶)؛ اما تمرکزی در معنای محصنات و نگاه تاریخی به تفاسیر آن ندارند. در متن منتشر شده از سخنرانی یکی از اساتید دانشگاه، تلاش شده است با نگاهی درون‌متنی و مقایسه معنای محصنات در آیه ۲۴ و ۲۵ به چالش جواز برده‌داری جنسی در این آیه به گونه‌ای پاسخ دهد (گلمحمدی، ۱۳۹۹). این اثر نیز فاقد

نگاه تاریخی و تطبیقی است و می‌کوشد با استفاده از معانی‌ای که درباره محصنات در آیه ۲۵ این سوره در تفاسیر بیان شده است، محصنات در آیه ۲۴ را نیز به گونه‌ای معنا کند که گرفتار چالش جواز برده‌داری جنسی نباشد. بر این اساس پژوهش پیش رو، می‌تواند با زاویه دید جدید به معنای محصنات در آیه ۲۴ سوره نساء، بیان‌گر منظری جدید درباره آن باشد.

### ۱. محصنات در آیه ۲۴ سوره نسا در تفاسیر نخست شیعی و سنی

در بررسی معنای محصنات در آیه ۲۴ سوره نساء، به تفاسیر متقدم توجه شده است؛ بنابراین از تفاسیر متقدم شیعه، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تفسیر قمی و تفسیر عیاشی و از میان تفاسیر اهل سنت، معانی القرآن فراء، غریب القرآن ابن قتیبه، تفسیر القرآن العظیم ابن ابی حاتم، احکام القرآن جصاص و بحر العلوم سمرقندی بررسی شده‌اند.

مقاتل بن سلیمان (۸۰-۱۵۰ ق)، محصنات را همه زنان آزاد تفسیر می‌کند که به عقد ازدواج فردی در نیامده‌اند و در این صورت حکم این زنان، مانند همه زنانی است که به جهت نسب و سبب در آیه قبل حرام شده بودند؛ اما این تحریم یک استثنا دارد و با تفسیر «الا مملکت ایمان» به پیمان ازدواج، امکان ازدواج با آن‌ها تا چهار زن ممکن است. (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۶۶)

عیاشی (د. ۳۲۰ ق) با توجه به روایاتی از امام باقر (ع)، محصنات را کنیزی می‌داند که به ازدواج عبدی درآمده است و صاحب آن‌ها می‌خواهد با کنیز هم‌بستر شود. هم‌چنین عیاشی روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل می‌کند که بر اساس آن زن شوهردار مصداق محصنات است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴). عیاشی همان‌گونه که در تفاسیر روایی مرسوم است، در بیان مفهوم محصنات صرفاً روایت را بیان می‌کند. روایت اول که از هم‌بستری مالک با کنیز قرار گرفته در ازدواج عبد، سخن می‌گوید آشکار است؛ اما روایت دیگر که محصنات را زن شوهردار معنا کرده، فاقد توضیح است؛ آیا این روایت در سایه روایت پیشین معنا دارد و منظور هم‌چنان کنیزی شوهردار با شرایط پیشین است؟ یا آن‌که محصنات به طور مطلق مورد نظر است و زنان شوهردار چه کنیز باشند و چه آزاد را در برمی‌گیرد؟ اگر منظور از محصنات زنان آزادی باشند که در ازدواج دیگری قرار دارند، چگونه با استثناء بعد می‌توان آن را از شمار محرمات خارج کرد؟



علی بن ابراهیم قمی نیز همانند عیاشی، محصنات را با توجه به عبارت «الا ما ملکتم ایمانکم»، کنیزی می‌داند که به ازدواج عبد درآمده و صاحب آن خواستار هم‌بستری با کنیز است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۵). بنا بر تفاسیر پیشین شیعی، مصداق محصنات در آیه ۲۴ سوره نساء، کنیز شوهرداری است که مالکش قصد هم‌بستری با او را دارد و یا زن آزادی است که با پیمان زناشویی می‌توان با او ازدواج کرد.

از اولین تفاسیر اهل سنت می‌توان به معانی القرآن فرآء (د. ۲۰۷ ق) اشاره کرد. او زنان پاک‌دامن و زنان شوهردار را که در جنگ اسیر شده‌اند، مصداق محصنات دانست. (فرآء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۶۰)

ابن قتیبہ (۲۱۳-۲۷۶ ق)، نویسنده و دانشمند بزرگ عصر عباسی، در کتاب تفسیری خود به نام غریب القرآن، محصنات را زنان اسیری می‌داند که در سرزمین خود شوهر داشته‌اند و به واسطه اسارت و ملکیت آن‌ها، امکان ازدواج با آن‌ها وجود دارد. (ابن قتیبہ، بی‌تا، ص ۱۰۹)

ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷ ق) در التفسیر القرآن العظیم، ابتدا برای محصنات سه احتمال - زن آزاد، زن شوهردار و زن اسیری که در سرزمین خود دارای همسر است - را بیان می‌کند؛ اما با توجه به ادامه آیه و عبارت «الا ما ملکتم ایمانهم» و با تکیه به روایتی از ابوسعید خدری درباره جنگ اوطاس، مصداق آیه را زن شوهرداری می‌داند که در سرزمین خود همسر دارد و در جنگ به اسارت درآمده است؛ اما به وجه دیگر نیز بی‌اعتنا نیست و احتمال دوم درباره محصنات را زن آزادی می‌داند که می‌توان با ازدواج، دو، سه یا چهار تن از آنان را به همسری گرفت. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۱۵-۹۱۶)

احمد بن علی رازی جصاص (۳۰۵-۳۷۰ ق)، محصنات را زنان اسیر تفسیر کرده است (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۶۴). سمرقندی (د. ۳۹۵ ق) نیز در بحر العلوم، محصنات را زن اسیری می‌داند که در سرزمین خود همسر دارد. (ج ۱، ص ۲۹۳)

با نگاهی کلی به تفاسیر اولیه شیعه و سنی، به خوبی آشکار است که در تفاسیر شیعی، مصداق محصنات، کنیز شوهرداری است که مالکش قصد همسری او را دارد یا زن آزادی است که با پیمان ازدواج می‌توان با او هم‌بستر شد؛ ولی در میان تفاسیر اهل سنت، از ابتدا

یکی از مهم‌ترین معانی برای محصنات، زن اسیری است که در سرزمین خود شوهر دارد؛ معنایی که در تفاسیر اولیه شیعه اثری از آن نیست.

## ۲. محصنات در آیه ۲۴ سوره نسا در تفاسیر جامع شیعی و سنی تا قرن هفتم هجری

دانستیم که تفاوت معناداری میان تفاسیر شیعی متقدم با تفاسیر اهل سنت درباره محصنات وجود دارد. در میان تفاسیر اهل سنت، از ابتدا یکی از مهم‌ترین مصداق‌های محصنات، زن اسیری است که در سرزمین خود شوهر دارد؛ اما در میان تفاسیر متقدم شیعه، سخنی از زنان اسیر (سبایا) نیست. حال باید بینیم آیا این تمایز در تفاسیر جامع نیز حفظ شده است؟

از میان تفاسیر جامع شیعه در این دوره تبیان، مجمع‌البیان و روض‌الجنان و از تفاسیر اهل سنت جامع‌البیان، الکشف و البیان، النکت و العیون، الوجیز، احکام القرآن، ایجاز‌البیان، زادالمسیر کشاف و کشف‌الاسرار بررسی شده‌اند.

شیخ طوسی (۳۸۵ — ۴۶۰ق) در تفسیر التبیان، سه نظر را در تفسیر محصنات مطرح می‌کند. وی قوی‌ترین تفسیر درباره محصنات را زن شوهرداری دانسته که در جنگ اسیر شده است و همان‌گونه که در روایت ابوسعید خدری در واقعه او طاس به آن اشاره شده، بعد از اسارت می‌توان با این زن ازدواج کرد. معنای دیگر، کنیز شوهردار فروخته شده است که این معامله در حکم طلاق اوست. احتمال بعدی مصداق محصنات، زنان پاک‌دامن اعم از کنیز و آزاد هستند که در صورت وجود نوعی پیمان مثل نکاح، مهریه استمتاع و یا پول برای در اختیار گرفتن کنیز، می‌توان ارتباط جنسی حلال با آن‌ها ایجاد کرد. (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۲-۱۶۶)

طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق) نویسنده مجمع‌البیان، دقیقاً دیدگاه‌های تبیان را با همان ترتیب تکرار کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۱)

ابوالفتوح رازی نیز در تفسیر روض‌الجنان، همانند تبیان، اولین معنا را با استناد به روایت ابوسعید خدری، زن اسیر شوهردار دانسته و پس از آن همانند دیدگاه شیخ طوسی، درباره زنان پاک‌دامن ذکر می‌کند. نظر دیگر او که مستند به روایت امام باقر (ع) است، مصداق زنان آزاد

بیش از چهار می‌داند که این ازدواج حرام است ولی این دیدگاه را رد کرده، در پایان بحث کنیز را به‌عنوان محصنات بیان می‌کند. (رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۰۹-۳۱۲)

به‌خوبی آشکار است که بعد از نوشته شدن تفاسیر جامع شیعی، هرچند معانی رایج در تفاسیر پیشین شیعه ذکر شده، معنای زن اسیر شوهردار به تفاسیر شیعه راه یافته است که پیش‌ازاین تنها در تفاسیر اهل سنت موجود بود و این معنا در صدر احتمالات معنایی قرار گرفت.

در تفاسیر اهل سنت، طبری اولین مصداق محصنات را زنان اسیر شوهردار دانست و بعد دیدگاه‌های دیگری مطرح کرد که عبارتند از: کنیزی که خریداری شده باشد؛ زنان عفیف مسلمان یا اهل کتاب که با پیمان نکاح و مهر و صداق و شاهد تا چهار زن حلال هستند و زن پنجم همانند مادر و خواهر همواره حرام است؛ زنان شوهردار که در عقد دیگری هستند، حرامند و درواقع آیه از زنا نهی کرده است؛ زن شوهردار مسلمان یا مشرک؛ یا زن شوهردار مشرک و زنان آزاد. او درنهایت، همان‌گونه که در ابتدا بیان شد، زن اسیر را ترجیح می‌دهد و با تحلیل نشان داده که معانی بیان شده قابل جمع هستند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳-۸)

ثعلبی (د. ۴۲۷ق) از عدم تفسیر این کلمه توسط ابن عباس و ممنوعیت ضمنی تفسیر آن از نظر مجاهد سخن گفته و سپس به بیان روایت ابوسعید خدری پرداخته و محصنات را زنان اسیر معنا کرده و سپس دو دیدگاه دیگری را بیان نموده است: زنان پاک‌دامنی که می‌توان با آنها ازدواج کرد (زنان آزاد- که آیه بیان حرمت بیش از چهار زن است) و کنیز. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۵)

ماوردی (د. ۴۵۰ق) در *النکت و العیون* نیز ابتدا بر اساس روایت ابوسعید خدری، زن اسیر شوهردار را بیان کرده، سپس کنیز (زن پاک‌دامنی را که به ازدواج درآید) را نام برده و در پایان بر اساس روایت دیگری از ابوسعید خدری، آنها را زن‌های مشرکان دانسته که به مدینه مهاجرت می‌کردند. (ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۹-۴۷۰)

واحدی (د. ۴۶۸ق) در *الوجیز (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۹)* و نیشابوری (در گذشته بعد از ۵۵۴ق) در *ایجاز البیان (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۵)* نیز اولین دیدگاه درباره محصنات را زن اسیر شوهردار دانسته‌اند. ابن جوزی (د. ۵۹۲ق) در *زادالمسیر* نیز اولین دیدگاه

درباره محصنات را زن شوهردار می‌داند که در این صورت شامل زن اسیر و یا کنیز است و به روایت ابوسعید اشاره می‌کند؛ علاوه بر آن به مصادیقی چون: زن پاک‌دامنی که به عقد ازدواج درآید و نیز زن آزادی که بیش‌تر از چهار زن باشد، اشاره می‌کند. (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲)

زمخشری (د. ۵۳۸ق) نیز محصنات را زنان اسیر شوهردار می‌داند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹۷)

میبدی از مفسران قرن پنجم و ششم نیز با اشاره به روایت ابوسعید خدری، محصنات را زنان شوهرداری دانسته که اسیر شده‌اند. (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۷)

در تفاسیر جامع اهل سنت، هرچند معنای زن اسیر شوهردار حفظ شده و هم‌چنان برترین معنای نزد آن‌ها باقی مانده، معانی دیگری نیز به این تفاسیر اضافه شده و بررسی گردید که در تفاسیر پیشین اهل سنت چندان رواج نداشته است.

### ۲. تحلیل و ارزیابی تفسیر محصنات در تفاسیر شیعه و سنی تا قرن هفتم هجری

چنان‌که گذشت، در تفاسیر اهل سنت، از ابتدا یکی از مهم‌ترین مصادیق محصنات، زن اسیری است که در سرزمین خود شوهر دارد؛ اما محصنات در تفاسیر شیعی، زن آزادی است که می‌توان با او ازدواج کرد یا کنیز شوهرداری که مالکش قصد همسری او را دارد و در تفاسیر متقدم شیعه، سخنی از زنان اسیر (سبایا) نیست. بعد از نوشته شدن تفاسیر جامع، این تمایزات معنادار از بین رفته و کم‌رنگ شده است؛ به طوری که معنای متداول در تفاسیر اهل سنت یعنی زن اسیر شوهردار، نه تنها به تفاسیر شیعه راه یافت، بلکه در صدر معانی برگزیده قرار گرفت. در تفاسیر اهل سنت نیز هرچند معنای زن اسیر شوهردار حفظ شد، معانی دیگری نیز به این تفاسیر اضافه گردید که پیش از آن در تفاسیر اهل سنت رواج نداشت؛ بنابراین لازم است علل تمایز تفاسیر متقدم و دلایل مشابهت تفاسیر جامع بررسی گردد.

### الف) علل تفاوت تفسیری محصنات در تفاسیر شیعه و سنی متقدم

آشکار شد در تفاسیر متقدم شیعی و سنی، تمایزی معنادار در انتخاب مفهوم راجح محصنات وجود دارد، اما این تفاوت از چه چیز نشأت گرفته است؟

تأثیر اسیر و جنگ در معنای محصنات، ما را برمی‌انگیزد که در ابتدا عملکرد پیامبر (ص) و حاکمان پس از ایشان درباره اسیران و به‌ویژه اسیران زن را بررسی کنیم تا آشکار شود چه روشی داشتند. آیا سیره یکسان و یا متفاوت آن‌ها در این باره می‌تواند در ایجاد نگاه تفسیری متفاوت و یا حداقل بیان آن در میان تفاسیر متقدم شیعه و سنی تأثیرگذار باشد؟ آیا نگاه مثبت یا منفی به عملکرد حاکمان می‌تواند موجب پذیرش یا رد یک دیدگاه تفسیری شود و آیا تفاوت نگاه شیعه و سنی نسبت به عملکرد حاکمان، علت‌گزینهش معنای تفسیری متفاوتی درباره محصنات است؟

#### ۱. تفاوت رفتار با اسیران جنگی در سنت نبوی، خلفا و ائمه

جنگ از شاخصه‌های زندگی عرب جاهلی بود. نزاع‌هایی دائم برای حفظ جان، به دست آوردن جایگاه برای قبیله و تهیه غذای بهتر صورت می‌گرفت (علی، ۱۹۷۸، ج ۵، ص ۴۰۳). سرنوشت اسیران جنگی، مرگ، آزادی در برابر فدیله، بردگی و در موارد نادری آزادی بدون شرط بود (علی، ۱۹۷۸، ج ۵، ص ۴۶۷). آن‌چه بیش از دیگر روش‌ها رواج داشت، بردگی بود؛ زیرا منافع مالی بیش‌تری داشت و فروش، نگهداری و هدیه بردگان، هر یک ابزاری برای رفاه و توسعه اقتصادی و یا امنیت و بالا بردن جایگاه اجتماعی بود و به‌ویژه با زندگی تجارت پیشه اهل مکه و زندگی ثروتمندان آن، هم‌خوانی بیش‌تری داشت. دلایان برده، جایگاه اجتماعی بالایی داشتند و افرادی چون: عبدالله بن جدعان، عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن ابی‌ربیع و حکیم بن حزام، از افراد شاخص آن بودند. (ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۴۴)

بردگان جایگاه اجتماعی بسیار پایینی داشتند (علی، ۱۹۷۸، ج ۷، ص ۴۵۳). ازدواج با کنیزان اندک رخ می‌داد و پدیده‌ای زشت بود (علی، ۱۹۷۸، ج ۷، ص ۴۵۵، ۴۶۳ و ۴۷۱؛ ج ۸، ص ۳۳) و بیش‌تر برای استفاده جنسی، خانه‌داری و انجام دادن امور شخصی از آن‌ها بهره می‌بردند. سودجویی‌های نامتعارف از کنیزان و در اختیار قرار دادن آن‌ها برای سود اقتصادی، بیش‌تر رایج بود و فرزندان آن‌ها به‌عنوان برده، شمار بردگان را افزایش می‌دادند. (علی، ۱۹۷۸، ج ۵، ص ۱۳۶)

آزاد کردن برده به معنای از دست دادن بخشی از ثروت بود (مقداد، ۱۴۰۸، ص ۶۹). از این رو بیش‌تر در برابر انجام دادن کاری ویژه چون کشتن یک تن انجام می‌شد؛ همان‌گونه

که وحشی، آزادی خود را با قتل حمزه سیدالشهدا به دست آورد (حمیری، ج ۳، ص ۷۶) و ابو جهل به غلامش وعده داد تا او را در برابر خیر کشته شدن پیامبر (ص) آزاد کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۴). بر پایه فرهنگ جاهلی، بهره بردن از برده و کنیز، به گونه کلی پذیرفته شده بود و اسیران جنگی، یکی از راه‌های به دست آوردن این بردگان و کنیزان بودند. اجمالاً می‌دانیم که اسلام نیز سنت برده‌داری را پذیرفت و به یک‌باره لغو نشد؛ به‌ویژه که در میان اعراب، نظام قبیلگی وجود داشت که با آزادی یک‌باره بردگان، بسیاری از این افراد بدون پشتوانه و بدون سرپناه می‌ماندند؛ اما آیا پیامبر (ص) و خلفا، رفتاری یکسان با این مسأله داشتند و آیا این رفتار در تفسیر آیه می‌تواند مؤثر باشد؟

## ۲. برخورد پیامبر (ص) با اسیران

جنگ‌هایی در زمان پیامبر (ص) اتفاق افتاد و اسیرانی در این غزوات و سرایا گرفته شدند. سرنوشت اسیران در جنگ‌هایی مانند ذات السلاسل، سریة ابوقتاده و سریه ابوسلمه (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۶؛ ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۰) مشخص نیست و در برخی از جنگ‌ها، به وجود اسیران زن تصریح نشده؛ اما برای به دست آوردن سیره پیامبر (ص) در برابر اسیران و امکان مقایسه آن با سیره خلفا، لازم است نگاهی اجمالی به سرنوشت اسیران در این جنگ‌ها به‌طور کلی و اسیران زن به شکل خاص بیفکنیم.

در سریه عبدالله بن حجاج، دو نفر اسیر گرفته شد که با دریافت چهل اوقیه نقره آزاد شدند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷). در جنگ بدر پس از مصادره کاروان تجاری، با لجاجت ابو جهل جنگ آغاز شد و در نهایت هفتاد اسیر در این جنگ به دست مسلمانان افتادند که دو نفر آن‌ها به دستور پیامبر (ص) کشته شدند و یک نفر در مدینه درگذشت (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۰؛ حمیری، ج ۲، ص ۳۷۳) و برای بقیه اسیران با توجه به شخصیت و توان مالی آن‌ها، از هزار تا چهار هزار درهم فدیة مشخص شد. برخی که توان مالی نداشتند، با آموزش سواد به ده نفر، جواز آزادی یافتند و کسانی که مال یا استعدادی برای جبران فدیة نداشتند، بدون فدیة آزاد شدند (ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۲؛ ابن زنجویه، ۱۴۲۷، ص ۱۲۹؛ داوودی، ۱۴۲۹، ص ۱۲۰). در جنگ بنی قینقاع نیز که یهودیان بسیاری به اسارت درآمدند، همگی

آزاد شدند ولی آنها را از مدینه اخراج کردند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۸۰؛ مسعودی، بی تا، ص ۲۰۶)

در غزوه الکدر، تنها یک غلام اسیر شد که در سهم پیامبر (ص) قرار گرفت که ایشان بعد از رسیدن به مدینه او را آزاد کردند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۱). در جنگ احد یک اسیر گرفته شد که چون برخلاف تعهد قبلی خود، دوباره بر ضد پیامبر (ص) جنگیده بود، کشته شد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۰). در جنگ حمراءالاسد، معاویه بن مغیره اسیر و سپس آزاد شد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۱؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۵). در سریه زید ابن حارثه، یک نفر اسیر شد که اسلام آورد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۷؛ مقریزی، بی تا، ص ۱۱۲). در جنگ بنی نضیر نیز پیامبر (ص) به جای اسارت این گروه، آنها را از مدینه اخراج کردند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۸۰؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۱۲). در جنگ بنی قریظه مسلمانان با بدعهدی یهودیان رویه‌رو شدند و بر اساس حکم نهایی، مردان جنگجو کشته و بقیه به همراه زنان و فرزندان اسیر شدند (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۲، ص ۱۱۵-۱۵۳). در جنگ ابوعبیده جراح، یک نفر اسیر شد که اسلام آورد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۵۲؛ ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸۶). در سریه زید بن حارثه نیز صد زن و کودک به اسارت درآمدند که حضرت علی (ع) به دستور پیامبر (ص) اسیران را از زید گرفتند و آزاد کردند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۵۳-۵۶۰؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۲۸۴). در جنگ بنی مصطلق بعد از اسارت دختر فرمانده، حارث برای دادن فدیة و آزاد کردن دخترش نزد او آمد و با دیدن پیامبر (ص) به همراه پسرانش مسلمان شد و پیامبر (ص) جویریة را به ایشان برگرداند و بعد او را خواستگاری کرد و به میمنت این ازدواج، مسلمانان بقیه اسرای بنی مصطلق را نیز آزاد کردند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۱۳ و ج ۲، ص ۴۲۶-۴۱۵؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۲-۳۰۸)

در حدیبیة حدود چهل یا پنجاه و به نقلی هشتاد اسیر گرفته شد که به دستور پیامبر (ص) آزاد شدند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۰۲؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۹). در سریه بشیر بن سعد، دو نفر اسیر شدند که در مدینه مسلمان گشتند و آزاد شدند (واقعی، ۱۴۰۹، ج

۲، ص ۷۲۷-۷۲۸؛ ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۰). در سریه قرطاء، بزرگ یمامه به اسارت درآمد که به مدینه آورده شد و پیامبر (ص) پس از مدتی او را آزاد کردند (حمیری، ج ۴، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ نمیری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۳۳-۴۳۹). در جنگ خیبر، ابتدا چند زن و دختر اسیر شدند ولی پس از فتح خیبر، تمامی ساکنان آن به اسارت درآمدند که پیامبر (ص) بر آنها منت نهادند و همه را آزاد کردند؛ آن حضرت پس از شکست دادن یهودیان وادی القراء نیز اسرای آنها را آزاد ساختند. (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۳۳-۷۱۱؛ حمیری، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۲-۳۶۸)

پس از فتح مکه نیز همان گونه که در روایت آمده است، همه اهل آن به اسارت درآمدند (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۵۱۳) و پیامبر (ص) با جمله «اذهبوا انتم الطلقاء»، دستور آزادی همه آنها را صادر کردند (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۷۸۰ و ۷۸۱؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۳۱-۶۰). در سریه خالد نیز که با اقدام خودسرانه برخی از مسلمانان، شماری از بنی جذیمه کشته شدند، پیامبر (ص) نه تنها اسیران آنها را آزاد کرد، بلکه حضرت علی (ع) را برای دادن دیه و جبران خسارت مالی آنها فرستادند. (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۸۷۵-۸۸۴؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۷۰-۷۳)

در جنگ حنین نیز که مسلمانان پس از شکست در آغاز جنگ، سرانجام بر دشمنان پیروز شدند، شمار بسیاری از هوازن و ثقیف به اسارت درآمدند که بیش تر آنها زن و کودک بودند. پیامبر (ص) پس از برخورد با اقدامات خودسرانه برخی از مسلمانان در تعرض به اسرا (مفید، ۱۳۹۹، ص ۷۶؛ عاملی، ۱۴۲۶، ج ۲۵، ص ۲۱۸-۲۱۹)، دستور دادند که آنها را در جعرانه جمع کنند و به آنها لباس مناسب بپوشانند (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۴۳؛ مقریزی، بی تا، ص ۴۲۳) و در نهایت همه آنها را آزاد کردند. (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۵۰؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۱)

در سریه عینه بن حصن یازده مرد، یازده زن و سی کودک اسیر شدند که پیامبر (ص) همه آنها را آزاد کردند- برخی را با فدییه و برخی را بدون دریافت آن (حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ ابن سعد، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱). در سریه فلس نیز عده‌ای از قبیله طی به اسارت درآمدند که دختر حاتم طایی نیز در زمره آنها بود و سرانجام پیامبر (ص) دختر



حاتم (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۸۴-۹۸۹؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۵-۲۲۷) و به نقلی همه اسیران خانواده او را آزاد کردند (حائری، بی تا، ص ۴۰۰) و از سرنوشت بقیه اسرا سخنی به میان نیامده است. در جنگ تبوک نیز فرمانده دومه الجندل و برادرش اسیر شدند که پس از بستن پیمان صلح با پیامبر (ص) هردوی آنها آزاد گردیدند. (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۰۲۸-۱۰۲۵؛ حمیری، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۹-۱۷۰)

همان گونه که در سیره پیامبر (ص) آشکار است، در نگاهی کلی و بر پایه آمار، کشتن اسیر اندک و تنها ویژه پیمان شکنان بود و آزاد کردن اسیر با فدیة و بدون آن در صدر اقدامات پیامبر (ص) با اسرا قرار داشت؛ به ویژه این رفتار درباره زنان اسیر با نگرش به موضوع بحث ما از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. در جنگ‌هایی که به وجود زنان اسیر تصریح شده، کسی به کنیزی گرفته نشد و همه آنها آزاد شدند؛ بنابراین از مجموع این موارد، می‌توان نتیجه گرفت که حتی اگر اسلام، رسم جاهلی به کنیزی گرفتن زنان اسیر را پذیرفته باشد، از مواردی است که شخص پیامبر (ص) از آن چشم‌پوشی کرده‌اند.

اگر گزارش‌های تاریخی را سوگیرانه بدانیم و مواردی را که سخنی از آزادی اسیران نیست، در شمار موارد عمل به رسم معمول عربی یعنی به کنیزی گرفتن زنان اسیر توسط مسلمانان بدانیم که پیامبر (ص) به دلیل پذیرش این رسم در اسلام، متعرض آنها نشده است، برخورد پیامبر (ص)، نشان‌دهنده رفتار متفاوت ایشان در برخورد با این شیوه جاهلی و پی افکندن یک‌روند نو برای شکل‌گیری فرهنگی تازه است. بر این پایه، در سیره پیامبر (ص) رفتاری وجود ندارد که مفسر را به برتری دادن زنان اسیر شوهردار برای محصنات علاقه‌مند کند- همان گونه که در تفاسیر شیعی پیشین نیز این معنا در زمره معانی پذیرفته شده نیست.

### ۳. اسیر در جنگ‌های خلفا

پس از پیامبر (ص) جنگ‌های خلیفه نخستین، با کسانی بود که مرتد شمرده می‌شدند؛ کسانی که یا از مسلمانی دست برداشته بودند و یا ابوبکر را به عنوان خلیفه قبول نداشتند و به او زکات نمی‌پرداختند. ابوبکر به خالد بن ولید برای برخورد حداکثری با مخالفان اختیار داد (طبری، ج ۳، ص ۲۷۷ و ۲۷۹) و خالد برخلاف سیره رسول خدا (ص)، کسانی را هم که اقرار به مسلمانی می‌کردند مانند مالک بن نویره را از دم تیغ گذراند که اعتراض بزرگان

صحابه هم چون ابوقتاده را موجب شد؛ اما سرانجام خلیفه با پرهیز از نکوهش خالد، بر رفتار او مهر درستی نهاد. (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۲؛ طبری، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۸)

جنگ‌های بعدی در دوران خلفا، فتوحاتی بودند که در سرزمین‌هایی چون ایران واقع شدند. با چشم‌پوشی از ریشه کشورگشایی‌ها و نگاه‌های مثبت و یا منفی به آن، برخورد با اسیران در جبهه مسلمانان با آن چه پیش از این در سیره نبوی بود بسیار تفاوت داشت. برخلاف عصر نبوی، کشتار، به اولین رفتار با اسیر تبدیل شد، به طوری که خالد در جنگ با ایرانیان، هفتاد هزار اسیر را کشت و سه روز اسیران را گردن زد (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۵-۳۵۹؛ ابن اثیر، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵). هرچند ممکن است درباره تعداد مبالغه شده باشد (زرین کوب، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱)، اصل این رفتار با سنت نبوی مغایر بود. این روش جاهلی در جنگ خالد با رومیان نیز تکرار شد و در فتح اجنادین، سیصد اسیر رومی گردن زده شدند (ابن اعثم، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۱۷) و سیره نبوی را که از هر فرصتی برای آزاد کردن اسیر ولو با فدیة استفاده می‌کرد، کاملاً نادیده گرفتند؛ چنان که ابوبکر در پاسخ نامه‌ای درباره سرنوشت یک اسیر، دستور کشتن او را داد و کشتن مردی مشرک را محبوب‌تر از گرفتن فدیة دانست. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۲۹)

کشتن اسیران در دوران دو خلیفه بعدی نیز ادامه یافت (بلاذری، ۱۴۰۴، ص ۳۷۳؛ دینوری، ۱۴۰۹، ص ۱۳۰)؛ هرچند در مواردی با مخالفت بزرگانی چون امیرالمؤمنین علی (ع) جلو این امر گرفته شد. (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶)

در نگاه کلی در دوران سه خلیفه پس از پیامبر (ص)، در برخورد با اسیران جنگی، گونه‌ای بازگشت به رسوم جاهلی نمایان است و بیش تر مردان اسیر، برخلاف سیره نبوی کشته می‌شدند. درباره وضعیت زنان اسیر در این دوران روزه‌های روشنی وجود ندارد؛ اما در خطبه امیرالمؤمنین (ع) در برشمردن امور نامشروع خلفای پیشین، عبارتی وجود دارد که فرموده‌اند:

«و ردت سبايا فارس و سائر الامم الی کتاب الله و سنه نبیه صلی الله علیه و اله و سلم».

(کلینی، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲۶، ص ۵۸)

"سبایا" عبارتی است که برای اسیران زن به کار می‌رود. این عبارت، از عملکرد نادرست خلفای پیشین و عدم مطابقت اعمال آن‌ها با کتاب خدا و سیره نبوی، در برخورد با اسیران زن خبر می‌دهد. رفتار خلفا نه تنها در راستای حرکت تدریجی پیامبر (ص) برای حذف برده‌داری نبود، بلکه عملکرد آن‌ها و حکومت‌های بعد از آن‌ها، باعث شد برده‌داری در ساختار اجتماعی و اقتصادی مسلمانان مستحکم‌تر شود (جعفریان، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴۰). حاکمیت کوتاه‌مدت امام علی (ع) نتوانست همه انحرافات را جبران کند و امامان معصوم که پس از حضرت علی (ع) حاکمیت نیافتند، تا توانستند در دوام بخشیدن به سنت پیامبر (ص) کوشیدند و در راستای رویارویی با برده‌داری و آزاد کردن اسیر و کنیز گام نهادند.

#### **ب) نگرش‌های گوناگون به رفتار فرمان‌روایان در میان شیعه و سنی**

فرایند فرمان‌روایی در جهان اسلام، پس از پیامبر (ص) چنان پیش رفت که شیعه جز جانشین چهارم، دیگری را نپذیرفت. از نظر شیعیان، خلفا باعث انحراف در روند اجرای دین شدند و رفتار آن‌ها متفاوت از سیره نبوی بود. این تقابل به حدی بود که برخی مالکیت بر سرزمین‌های فتح‌شده در این دوره را دارای اشکال دانستند؛ زیرا توسط غاصبان حکومت و بدون اذن امام انجام شده بود (هدایت پناه، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵-۱۸۰)؛ اما اهل سنت این افراد را جانشینان پیامبر (ص) دانستند و بر عملکرد آن‌ها مهر صحت زدند. (حاتمی، ۱۳۸۴، ص ۶۷-۹۹)

نگاه متفاوت شیعه و سنی به حاکمان، می‌تواند زمینه‌ساز تفاوت در تفسیر محصنات در تفاسیر متقدم باشد؛ زیرا اهل سنت به جهت نیاز و وضعیت حال، با زمینه‌ای روبه‌رو بودند که محصنات در معنای زن اسیر شوهردار در رأس معانی مفسران‌شان قرار گرفت؛ اما شیعیان که به حقانیت خلفا معتقد نبودند و آن‌ها را باعث انحراف جامعه مسلمانان و عمل نشدن به سنت نبوی می‌دانستند، نگاهی متفاوت به تفسیر محصنات داشتند؛ زیرا داعیه‌ای بر توجیه عملکرد حاکمان اسلامی نداشتند و این رفتار را به رسمیت نمی‌شناختند - به‌ویژه آن که حضرت علی (ع) عملکرد خلفای نخستین درباره اسیران زن را نقد کرده بود. (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲۶، ص ۵۸)

استنباط دینی اهل سنت در جهت توجیه اعمال خلفا و به رسمیت شناختن آن، به این مورد منحصر نیست و در بحث دیگری هم چون کشتن اسیر هم مطرح است؛ زیرا پیش از

پیامبر (ص)، اسیران کشته نمی‌شدند و به همین جهت فقهای شیعه به سه راه آزاد کردن اسیر، فدیة و بنده کردن آن فتوا دادند و اهل سنت به دلیل رواج کشتار اسیر در دوران خلفا، حق کشتن اسیر را نیز در فقه خود جای داده‌اند. (نک. منتظری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۶۱ - ۴۶۳)

### سنت‌های نقل در منابع متقدم

تفاسیر نخست، بیش‌تر مأثور بودند و سنت نقل در این دوران اهمیت زیادی داشت. تفاسیر متقدم برای نقل احادیث، از سیره سمع، اجازه و شیخ و نقل از مکتوبات تا حدی تبعیت می‌کنند و نقل شفاهی و سماع و قرائت، به همراه شیوه‌های مکاتبه و مناو له در این دوره وجود داشت. (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص ۲۷۶)

جریان نقل درون مذهبی بود و در قالب و محدوده خاصی انجام می‌شد و اجازه روایات و کتاب‌های فهرست، نشان‌دهنده جریان درون مذهبی این نقل‌هاست (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴ و ۱۰۵). کتاب‌های فهرست شیعه، به‌خوبی نشان‌دهنده وجود فهرست‌های قدیمی‌تر (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲ - ۲۲۱) و اجازه نقل کتاب در میان قدماست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۳۱ و ۲۳۲)؛ به‌طوری‌که کتاب بر نویسنده خوانده می‌شد و بدون اجازه او نقل نمی‌یافت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۳۳ و ۲۳۵). شاید به این دلیل باشد که نخستین تفاسیر نقلی شیعه، به تفاسیر اهل سنت توجهی ندارند؛ زیرا این کتاب‌ها در جریان نقل و اجازه شیعی ندارند خصوصاً که مفسران متقدم شیعی غالباً در شهرهای سنی‌نشین زندگی نمی‌کردند و با آن‌ها ارتباط زیادی نداشتند (کریمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶ - ۱۷۷). این سنت نقل و رابطه استاد و شاگردی و اجازه در میان اهل سنت نیز وجود داشت و باعث تمایز تفاسیر متقدم هر گروه از شیعه و سنی شد؛ زیرا از اساس از منابع مختلفی برای نقل بهره می‌بردند.

### علل تشابه تفاسیر جامع شیعه و سنی پیش از قرن هفتم در تفسیر محصنات

تمایز معنای محصنات در تفاسیر متقدم شیعه و سنی، در منابع جامع که پس از آن نگاشته شد از بین رفت. دیدگاه‌هایی که پیش از این تنها در تفاسیر متقدم یک مذهب بیان شده بود، در تفاسیر جامع مذهب دیگر وارد شد و هر دو دسته تفاسیر شیعه و سنی، از منابع یک دیگر برای نقل بهره بردند؛ چنان‌که استفاده از روایات شیعه و منابع تفسیری آن، هم چون مقاتل، در

تفسیر طبری، تفسیر ثعلبی و دیگر تفاسیر واضح است؛ اما باید به این نکته توجه کرد که هر چند اهل سنت نظریات تفاسیر متقدم شیعی را نقل کردند، غالباً در ترجیح دیدگاه‌ها بر نظر شایع در اهل سنت پایدار ماندند؛ برخلاف شیعیان که نه تنها به نقل دیدگاه‌های تفسیری سنی پرداختند بلکه آن را بر دیگر نظریات تفسیری ترجیح دادند.

شاید یکی از مهم‌ترین دلایل این مسأله، تأثیر ویژه تفسیر تبیان و نویسنده آن در تفاسیر بعدی شیعه باشد. تأثیر تبیان بر تفاسیر شیعی پس از آن، انکار شدنی نیست؛ چنان که صاحب مجمع‌البیان، به تلویح کار خود را اقتباس از تألیف وی می‌داند. (طبری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۵) با نگاهی به تفسیر تبیان، آشکار است که شیخ تنها به تفاسیر شیعه رجوع نکرده، بلکه از منابعی چون: تفسیر ابو مسلم اصفهانی (د. ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) و علی بن عیسی رُمّانی (د. ۳۸۴ ق/ ۹۹۴ م) بهره برده است (طوسی، ج ۱، ص ۱). او همانند تفاسیر پیشین شیعی، صرفاً روش مأثور را در پیش نگرفت و از نخستین کسانی بود که نقل روایات را کافی ندانست و استدلال عقلی را در تفسیر جایز شمرد (کریمی نیا، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۳۲۵۹) و شاید به همین جهت، دیدگاه‌های تفسیری مذاهب مختلف را بررسی کرد.

محل زندگی و زمانه شیخ طوسی نیز در این امر مؤثر بود. او در زمانی زیست که رنسانس جهان اسلام بود (نک. متر، ۱۳۶۲). حاکمیت آل بویه بر بغداد با پیشینه و تمایلات شیعی، تلاش می‌کرد با عالمان سنی در ایران و عراق در فضایی متعادل و رفتاری تسامح‌گونه رفتار کند (سجادی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۹-۶۴۶؛ کرمر، ۱۳۷۵، ص ۶۷-۱۵۴). تدوین تفسیر تبیان در چنین فضایی، موجب شد تا شیخ در تفسیرش از اختلافات فرقه‌ای پرهیزد و برای نخستین بار عالمی شیعی، در تفسیر خود از منابع اهل سنت نام ببرد (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱ و ۲). او در کتابش، از مفسرانی هم چون: قتاده، عکرمة، ضحاک و حسن بصری نقل کرد که اغلب گرایش غیر شیعی داشتند و مفسرانی چون: طبری، فراء و ابوعلی جبایی را تحسین نمود. هم‌چنین نقل او از تفاسیری چون: رمانی و ابوالحسن اصفهانی، بیش از یادکرد مفسران متقدم شیعه است. (کریمی نیا، ۱۳۸۵، ص ۸۷ و ۸۹؛ ایازی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶)

## نتیجه

نتایجی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید عبارتند از:

۱. تفاسیر پیشین شیعه و اهل سنت، در گزینش مصداق اصلی و یا مصداق برتر محصنات، از یک دیگر جدایند.
۲. تفاسیر کهن اهل سنت، زن اسیر شوهردار را از معانی محصنات برگزیده‌اند و این معنا در تفاسیر پیشین شیعه وجود ندارد.
۳. ریشه تمایز معنایی محصنات در تفاسیر متقدم را در سه بخش می‌توان بررسی کرد: سنت نقل مأثورات، تفاوت رفتار پیامبر (ص) و خلفا در برخورد با اسیران و مشروعیت و تقدس خلفا در میان اهل سنت.
۴. تمایز تفاسیر شیعه و اهل سنت درباره محصنات، بعد از نوشتن تفاسیر جامع از بین رفت و آنان از منابع یک دیگر نقل کردند.
۵. دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت در میان تفاسیر شیعیان، به دلیل تأثیر ویژه شیخ طوسی و پذیرش دیدگاه مشهور اهل سنت توسط او، رواج گسترده‌ای یافت.
۶. وجود تفسیر متفاوت درباره محصنات در سده‌های نخست و پیش از تدوین تفاسیر جامع در میان شیعه و اهل سنت، ما را به تأثیر جایگاه نویسنده و شرایط او بر فهم رهنمون می‌شود؛ زیرا مفسری که به سراغ قرآن به عنوان کتابی برای زندگی رفته، آن را بر اساس نیاز و مبتنی بر پیشینه و زمینه فهمیده و حتی به گزینش روایات تفسیری دست زده است.
۷. بی‌توجهی به این تمایز در تفاسیر متأخر، هرچند می‌تواند بیان‌گر کم‌توجهی این مفسران به زمینه‌ها باشد، آنچه بیش‌تر بدان گمان می‌رود، تشکیل حکومت‌های شیعی در دوره‌های بعد و رویارویی آن‌ها با نیازی مشابه اهل سنت می‌تواند باشد.
۸. حال که نقش زمینه آن‌قدر پررنگ است که بر اساس آن شاهد تغییر معنای یک واژه نزد مفسران هستیم، آیا این نیاز و زمینه متفاوت در عصر ما که ازدواج، برده‌داری، جنگ و اسیر، قوانین و ضوابط دیگری یافته است، نمی‌تواند مفسر را به معنایی تازه رهنمون کند؟!

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن اعثم، احمد (۱۴۰۶ ق)، *الفتوح*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر (بی تا)، *احکام القرآن*، تحقیق علی محمد بجاوی، چاپ اول، بیروت: دارالجلیل.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدي، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن زنجویه، حمید بن مَخْلَد (۱۴۲۷ ق)، *الاموال*، به کوشش ابو محمد اسیوطی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد بن منیع (۱۴۰۵ ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت، بی جا.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، *غریب القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، *تهذیب اللغه*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۹۳ ش)، *شناخت نامه تفاسیر*، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- بخش فقه و علوم قرآنی و حدیث (بی تا)، *احصان، دائره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، ص ۶۷۱-۶۷۲.
- بشیرزاده، اباذر، احصان، دانش نامه پژوه،
- T.ihttp://pajoohe.ir/\_a-43865.aspx
- بَلَاذُرِي، احمد بن يحيى (۱۴۰۴ ق)، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، قم: کتابفروشی ارومیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ ش)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تنظیم و ویرایش محمد جانی پور، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع).
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق ابو محمد ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، *احکام القرآن*، تحقیق محمدصادق قمحاوی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۰ ش)، «آگاهی های تازه درباره غلامان و کنیزکان در دوره صفوی از محمدصالح بن عبدالواسع الحسینی خاتون آبادی»، *پیام بهارستان*، سال چهارم، ۱۳۹۰ ش، شماره ۱۴، ص ۱۸۳۳-۱۹۲۴.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷ ش)، *بازشناخت مبانی اصالت میراث حدیثی امامیه*، دفتر اول، به کوشش حامد فرج پور، موسسه امام هادی تهران: دلیل ما.

حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۴ ش)، *بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت*، دانش سیاسی، شماره ۱، ص ۶۷-۹۹.

حائری، محمد مهدی (بی تا)، *شجره طوبی*، چاپ پنجم، قم: منشورات رضی.  
حمیری، عبدالملک بن هشام (بی تا)، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، بیروت: دار احیا التراث العربی.

داوودی، ابوجعفر (۱۴۲۹ ق)، *الاموال*، تحقیق رضا محمد سالم شحاده، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العلمیه.  
دینوری، احمد بن داوود (۱۳۶۸ ش)، *الاخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات رضی.  
رازی، ابو حاتم (۱۳۸۱ ش)، *اعلام النبوه*، تحقیق صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.  
رفیعی موحد، مهدی (ش) ۱۳۹۴، *بررسی تفسیری اتخاذ اخدان در آیات قرآن*، مطالعات تفسیری، سال ششم، شماره ۲۲، ص ۱۱۷-۱۳۶.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ ش)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.  
زمخشری محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.  
سجادی، صادق (۱۳۷۴ ش)، *آل بویه*، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، ص ۶۴۶-۶۳۹.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، *بحرالعلوم*، تحقیق ابوسعید عمر بن غلامحسن عمروی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر (بی تا)، *تاریخ الطبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی.  
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.  
طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵ ش)، *الصحیح من سیره النبی الاعظم*، چاپ اول، قم: دارالحديث.  
علی، جواد (۱۹۷۸ م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: مکتبه النهضه.  
عمادی حائری، محمد (۱۳۸۸ ش)، *بازسازی متون کهن شیعه: روش، تحلیل، نمونه*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.



عیاشی محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، کتاب التفسیر، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران: چاپخانه علمیه.

فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م)، معانی القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی، محمدعلی نجار، عبدالفتاح اسماعیل شلب، چاپ اول، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۳ ش)، الوافی، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ ش)، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب. کرمر، جونل (۱۳۷۵ ش)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۵ ش)، «شیخ طوسی و منابع تفسیری در تبیان»، مطالعات اسلامی، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد، شماره ۷۴، تابستان، ص ۸۱-۱۱۱.

کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۰ ش)، «چهار پارادایم تفسیری شیعه: مقدمه‌ای در تاریخ تفسیر شیعی بر قرآن کریم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۵۰، ص ۱۷۲-۱۹۶.

کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۳ ش)، التبیان فی تفسیر القرآن، دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۶.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، دار صعب — دارالتعارف، (افست تهران: دارالکتب الاسلامیه).

گلمحمدی، سعید، محصنات در آیه ۲۴ نساء به معنای شوهردار یا پاکدامن، از:

<http://saeedgolmohamadii.blog.ir.۲۴/۱۲/۰۳/۱۳۹۹-nesa-new>

ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا)، النکت و العیون، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

متز، آدام (۱۳۶۲ ش)، تمدن اسلامی در قرن چهارم یا رنسانس اسلامی، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران: امیرکبیر.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۴ ش)، «متون دینی و هرمنوتیک»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲، ص ۱۲۹-۱۳۶.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.

مسعودی، علی بن حسین (بی‌تا)، التنبيه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل، قم: منابع الثقافه الاسلامیه.

مفید، محمد بن نعمان (۱۳۹۹ ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، چاپ سوم، بیروت: مؤسسه اعلمی.

مقداد، محمود (۱۴۰۸ ق)، الموالی و نظام الولاء فی الجاهلیه الی اخر العصر الاموی، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.

مقریزی، تقی الدین (بی‌تا)، امتاع الاسماع، تحقیق محمود محمد شاکر، مصر: لجنه التألیف و الترجمة و النشر.

منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹ ش)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، قم: کیهان.

- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ ش)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نمیری، عمر بن شیبّه (۱۴۱۰ ق)، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمود شلتوت، چاپ اول، بیروت: دارالتراث - دارالاسلامیه.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق)، *ایجازالبیان عن معانی القرآن*، تحقیق: حنیف بن حسن القاسمی، چاپ اول، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۵ ق)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، بیروت: اعلمی.
- هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۶ ق)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، چاپ اول، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- هدایت پناه، محمدرضا (۱۳۸۵ ش)، «فتوحات خلفا از منظر فقهای شیعه»، *تاریخ در آینه پژوهش*، شماره ۹، ص ۱۵۵-۱۸۰.
- یعقوبی، ابن واضح (بی تا)، *تاریخ الیعقوبی*، قم: نشر اهل بیت.

## Bibliography

### The Holy Qur'an;

- Abul-Futūh Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḍ ul-Jinān wa Rūh-ul-Janān fī Tafṣīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāṣiḥ. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Raḥawī.
- Abū-Ḥātam Rāzī, Aḥmad b. Ḥamdān (2002), *A'lām al-Nubuwwa*, edited by Ṣalāḥ al-Ṣāwī and Ghulām-Riḍā A'wānī, Tehran: Mu'assasa-yi Hikmat va Falsafa-yi Irān.
- 'Alī, Jawād (1978), *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, Baghdad: Maktaba al-Nihḍa.
- 'Āmilī, Ja'far Murtaḍā (2006), *al-Ṣaḥīḥ min Sūra al-Nabī al-A'zam*, Qum: Dār al-Hadīth.
- Ayāzī, Muḥammad-'Alī (2014), *Shinākhtnāmi-yi Tafṣīr*, Tehran: 'Ilm.
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (2001), *Tafṣīr al-'Ayyāshī*, Tehran: Maktaba al-'Ilmīyya al-Islāmīyya.
- Azharī, Muḥammad b. Aḥmad (2000), *Tahdhīb al-Lughā*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Baladhurī, Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir (1984), *Futūh al-Buldān*, edited by Muḥammad Riḍwān, Qum: Urmīa.
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafṣīr Muqātil b. Sulaymān*, edited by 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bashīrẓādī, Abāzar (n.d.), "Iḥṣān", in: *Dānishnmi-yi Pazhuhi*: T.ihttp://pajohe.ir/احصان\_a-43865.aspx.
- Dāwūdī, Abu-Ja'far (2008), *al-Amwāl*, edited by Riḍā Muḥammad Sālim Shaḥḥāda, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.

- Department of Fiqh, Qur'anic Studies, and Hadith (n.d.), "Iḥṣān", in: *Dā'ira-tul-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, edited by Muḥammad-Kāzīm Mūsawī-Bujnūrdī, vol. 6, pp. 671-2.
- Dīnivarī, Aḥmad b. Dāwūd (1989), *al-Akḥbār al-Ṭiwāl*, Qum: Raḍī.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qum: Hijra.
- Farajpūr, Ḥāmid et al. (2018), *Bāzshinākht-i Mabānī-i Aṣālat-i Mīrāth-i Ḥadīth-i Imāmīyya*, Tehran: Dalīl-i mā.
- Farrā', Yaḥyā b. Zīād (1980), *Ma'ānī al-Qur'ān*, edited by Aḥmad Yūsuf Nijātī et al., Cairo: Dār al-Miṣrīyya lil-Ta'lif wa al-Tarjuma.
- Fayḍ-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā (1997), *Kitāb al-Wāfī*, Isfahan: Maktaba Amīr-al-Mu'minīn n.p.
- Gulmuḥammadī, Sa'īd (2020), *Muḥṣanāt dar Āya-yi 24 Sūra-yi Nisā' bi Ma'nī-i Shuhardār yā Pākdāman*: in: www.saeedgolmohamadii.blog.ir, nesa news.
- Ḥā'irī, Muḥammad-Mahdī (n.d.), *Shajara-yi Ṭūbā*, Qum: Manshūrāt Raḍī.
- Hāshimī-Shāhrūdī, Maḥmūd (2005), *Farhang-i Fiqh Muṭābiq-i Mazhab-i Ahl al-Bayt*, Qum: Mu'assasa-yi Dā'iratul-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab-i Ahl al-Bayt.
- Ḥātāmī, Muḥammad-Riḍā (2005), "Barrasī va Naqd-i Mabānī-i Mashrū'īyyat-i Ḥukūmat az Dīdgāh-i Ahl-i Sunnat", in: *Dānish-i Sīāsī*, no. 1, pp. 67-99.
- Hidāyatpanāh, Muḥammad-Riḍā (2006), "Futūḥātī Khulafā az Manzar-i Fuqahā-yi Shī'a" in: *Tārīkh dar Ā'īni-yi Pazhūhish*, no. 9, pp. 155-80.
- Ibn Abī Ḥātām, 'Abdul-Raḥmān b. Muḥammad (1995), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by al-Sa'd Muḥammad Ṭayyib, Riyadh: Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Abdullāh (n.d.), *Aḥkām al-Qur'ān*, n.p.: n.p.
- Ibn A'tham, Aḥmad (1986), *al-Futūḥ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Ibn Athīr al-Jazarī, 'Alī b. Abī al-Karam (1996), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Hishām, 'Abd-al-Malik (n.d.), *al-Sīra al-Nabawīyya*, edited by Muṣṭafā al-Saqqā' et al., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Jawzī, 'Abdul-Raḥmān b. 'Alī (n.d.), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Qutayb, 'Abdullāh b. Muslim (1991), *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*, Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl.
- Ibn Zanjīwayh, Ḥamīd b. Makhlad (2006), *al-Amwāl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd b. Manī' (1984), *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Beirut: n.p.
- 'Imādī-Ḥā'irī, Muḥammad (2006), *Bāzshāzī-i Mutūn-i Kuhan-i Shī'a; Ravish, Taḥlīl, Nīmūni*, Tehran: Kitābkhāni va Mūzi va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrāy-i Islāmī.
- Ja'fariān, Rasūl (2011), "Āgāhī-hā-yi Ṭāzi Darbāri-yi Ghulāmān va Kanīzān dar Dawra-yi Ṣafāvī az Muḥammad-Ṣāliḥ ibn-i 'Abdul-Wasī' al-Ḥusaynī Khātūnābādī", *Payām-i Bahārīstān*, vol. 4, no. 14, pp. 1833-1924.
- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī Abū-Bakr (1985), *Aḥkām al-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ṣādiq al-Qamḥawī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Karīmīnā, Murtaḍā (2011), "Chihār Pārādāym-i Tafsīr-i Shī'a; Muqaddama-ī dar Tārīkh-i Tafsīr-i Shī'ī bar Qur'ān-i Karīm", in: *Muṭālī'āt-i Tārīkhī-i Qur'ān wa Ḥadīth*, no. 50, pp. 172-96.

- Karīmīnā, Murtaḍā (2011), “Shaykh Ṭūsī va Manābi‘i Tafsīrī dar Tibyān”, in: *Muṭāli‘āt-i Islāmī*, no. 74, pp. 81-111.
- Karīmīnā, Murtaḍā (2014), “al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur‘ān”, in: *Dānishnāmī-yi Jahān-i Islām*, edited by Ghulām-‘Alī Ḥaddād-‘Ādil, vol. 6.
- Kraemer, Joel L. (1996), *Iḥyā‘-i Farhangī dar ‘Ahd-i Āl-i Būya; Insān-Girā‘ī dar ‘Aṣr-i Runisāns-i Islāmī*, translated by Muḥammad-Sa‘īd Ḥanā‘ī-Kāshānī, Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-Kāfī, edited by Muḥammad Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1966.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥusayn (n.d.), *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*, edited by ‘Abdullāh Ismā‘īl, Qum: Manābi‘ al-Thiqāfa al-Islāmīyya.
- Māwirdī, ‘Alī b. Muḥammad (n.d.), *al-Nukat wa al-‘Uyūn* (Tafsīr Māwirdī), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya and Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Biḥār al-Anwār*, Beirut: Mu‘assasa al-Wafā’.
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad (1952-60), *Kashf-ul-Asrār wa ‘Uddat-ul-Abrār*, edited by ‘Alī-Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīrkabīr.
- Metz, Adam (1983), *Tamaddun-i Islāmī dar Qarn-i Chihārum yā Runisāns-i Islāmī*, translated by ‘Alī-Riḍā Zikāvatī Qarāguzlū, Tehran: Amīr Kabīr.
- Miqdād, Maḥmūd (1988), *al-Mawālī wa Nizām al-Wilā’ fī al-Jāhiliyya ilā Ākhir al-‘Aṣr al-Umawī*, Damascus: Dr al-Fikr.
- Miqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī (n.d.), *Imtā‘ al-Asmā‘*, edited by Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Cairo: Luḡna al-Ta‘līf wa al-Tarjuma wa al-Nashr.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān (1992), *al-Irshād fī Ma‘rifā Ḥujaj Allāh alā al-‘Ibād*, Beirut: A‘lamī.
- Mujtahid-Shabistarī, Muḥammad (1995), “Mutūn-i Dīnī va Hirminutik” in: *Naqd va Naẓar*, no. 2, pp. 129-136.
- Muntazirī, Ḥusayn-‘Alī (2000), *Mabānī-i Fiqhī-i Ḥukūmat-i Islāmī*, translated by Maḥmūd Ṣalawāfī, Qum: Kayhān.
- Namīrī, ‘Umar b. Shabbah (1990), *Tārīkh al-Madīna al-Munawwara*, edited by Fahīm Maḥmūd Shaltūt, Beirut: Dār al-Turāth al-Islāmīyya.
- Nayshābūrī, Maḥmūd b. Abll’-Ḥasan (1994), *Ijāz al-Bayān ‘an Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Pākatchī, Aḥmad (2013), *Tārīkh-i Tafsīr-i Qur‘ān-i Karīm*, edited by Muḥammad Jānīpūr, Tehran: Dānishgāh-i Imām Ṣādiq (PBUH).
- Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm (1984), *Tafsīr al-Qummī*, edited by Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā‘irī, Qum: Dār al-Kitāb.
- Rafī‘ī Muwahḥhid, Maḥdī (2015), “Barrasī-i Tafsīrī-i Ittikhāz-i Akhdān dar Āyāt-i Qur‘ān”, in: *Muṭāli‘āt-i Tafsīrī*, vol. 6, no. 22, pp. 117-136.
- Sajjādī, Ṣādiq (1995), “Āl-i Būya”, in: *Dā‘ira-tul-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, edited by Muḥammad-Kāzīm Mūsawī-Bujnūrdī, vol. 1, pp. 639-46.
- Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad (n.d.), *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tafsīl al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1967), *Tārīkh al-Umam wal Mulūk*, Beirut: Dār al-Turāth.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabātabā‘ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāshir Khusrūw.

- Tha'labī-Nayshābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm (1997), *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Wāḥidī, 'Alī b. Muḥammad (1994), *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Qalam.
- Wāqidī, Muḥammad b. 'Umr (1989), *al-Maghāzī*, edited by Marsden Jones, Beirut: Dār al-'Ilamī.
- Ya'qūbī, Wahb b. Wāḍih (n.d.), *Tārīkh Ya'qūbī*, Qum: Ahl al-Bayt.
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl wa Ghawāmiq al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zarrīnkūb, 'Abdul-Ḥusayn (2010), *Tārīkh-i Irān ba'd az Islām*, Tehran: Amīr Kabīr.





## Sensory Epistemological Qur'anic Verses; Interpretive Analysis of the Stature and Validity in the External Journey

Tahereh Noorhasan Fatideh\* | Talat Hasani Bafarani\*\* | Mohammad Taqi Diari\*\*\*

Received: 2021/7/7 | Correction: 2022/2/21 | Accepted: 2022/2/21

### Abstract

Simply put, the meaning of sayr al-āfāq (the external journey) is to think about God's creations in order to achieve and strengthen one's religious beliefs. The Qur'an emphasizes it as one of the main ways to know the truths of the universe, its mabda' (the Origin), its ma'ād (the Return), and so on. Furthermore, the external journey is possible, according to the affirmations made by the Qur'anic verses, in three ways, namely ḥiss (sense), 'aql (intellect), and shuhūd (intuition). The present research examines sensory cognition and its validity in the external journey, as one of the mentioned epistemological ways, through an analytical method, citing the Qur'anic verses and the exegetes' viewpoints. The results show that it is vitally important in this type of knowledge to use the sensory cognition purposefully and with the right orientation. Qur'anic exegetes have also considered the precise and maximum use of the sensory cognition as the first step towards dealing with natural phenomena, paying attention to its important role as a gateway to enter data into the human heart for thinking and receiving knowledge. However, due to the limitations of the senses, such as being restricted with outward and horizontal cognition, and despite its general necessity and validity in the external journey, the human sensory knowledge is not sufficient at all. It is indeed the first epistemological step, which albeit should be completed with intellectual cognition and deepened with intuitive achievements, the goal of which is to create or strengthen religious belief.



**Keywords:** The external journey, sensory knowledge, Qur'an, Qur'anic exegesis

\* Ph.D. Candidate, Department of Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran | tnoorhasan@gmail.com

\*\*

\*\*\* Professor, Department of Qur'anic Studies, University of Qom Qom, Iran | mt\_diari@yahoo.com

□ Noorhasan Fatideh, T; Hasani Bafarani, T; Diari, M.T. (2022) Sensory Epistemological Qur'anic Verses; Interpretive Analysis of the Stature and Validity in the External Journey. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 63-84 . Doi: 10.22091/PTT.2022.7189.1999.









## تحلیل تفسیری آیات معرفت‌شناسی حسی و جایگاه و اعتبار آن در سیر آفاقی

طاهره نورحسن فتیده\* | طلعت حسنی بافرانی\*\* | محمدتقی دیاری\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

### چکیده

سیر آفاقی، تفکر در آفریده‌های خداوند برای دست‌یابی به باورهای دینی و تحکیم آن‌هاست و قرآن به آن به‌عنوان یکی از طرق شناخت حقایق جهان هستی، مبدأ، معاد و... تأکید دارد. به‌تصریح آیات قرآن، سیر آفاقی از سه طریق حسی، عقلی و شهودی امکان‌پذیر است. پژوهش حاضر به روش تحلیلی و با استناد به آیات قرآن و آراء مفسران، یکی از راه‌های معرفتی آفاقی؛ یعنی شناخت حسی و میزان اعتبار آن در سیر آفاقی را بررسی کرده است. نتایج نشان می‌دهد که در این گونه از معرفت، به‌کارگیری حواس به‌صورت هدفمند و با جهت‌گیری درست، اهمیت بسزایی دارد. مفسران نخستین گام را در مواجهه با پدیده‌های طبیعت، به‌کارگیری دقیق و حداکثری حواس دانسته و به نقش مهم آن به‌عنوان درگاه ورود داده‌ها به قلب برای اندیشه‌ورزی و دریافت معارف توجه داشته‌اند. هرچند با توجه به محدودیت‌های حواس، نظیر شناخت ظاهری و افقی، معرفت حسی علی‌رغم لزوم و اعتبار آن در سیر آفاقی، مکفی نیست، درواقع نخستین گام است که با شناخت عقلی تکمیل و با یافته‌های قلبی - شهودی تعمیق می‌گردد و نهایت این مسیر، ایجاد باور در انسان و یا تحکیم باورهای دینی اوست.



**واژگان کلیدی:** معرفت حسی، سیر آفاقی، قرآن کریم، تفاسیر قرآن.

\* دانشجوی دکتری مدرسی الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه قم: قم: ایران | noorhasan@gmail.com

\*\*

\*\*\* استاد و عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم: قم: ایران | mt\_diari@yahoo.com

□ نورحسن فتیده، ط؛ حسنی بافرانی، ط؛ دیاری، م.ت. (۱۴۰۰). تحلیل تفسیری آیات معرفت‌شناسی حسی و جایگاه و اعتبار

آن در سیر آفاقی، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۸۴-۶۳. 10.22091/PTT.2022.7189.1999



## طرح مساله

سیر آفاقی بنا بر آیات قرآن، یکی از راه‌های دریافت معارف عمیق و تقرب به خداوند است، شرط بهره‌وری از این سیر، آشنایی با مبانی آن در حوزه‌هایی نظیر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در حوزه معرفت‌شناسی، می‌توان به مباحثی مانند امکان‌سنجی معرفت، منابع، ابزارها و راه‌های شناخت به‌عنوان زیرساخت‌های مهم این سیر توجه کرد. رسالت این پژوهش، پس از تبیین برخی مفاهیم کلیدی، بررسی و تحلیل یکی از راه‌های شناخت؛ یعنی معرفت حسی با استناد به آیات سیر آفاقی و تفاسیر است و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که معرفت حسی در قرآن کریم چه جایگاهی دارد و میزان اعتبار و جایگاه این مسیر معرفتی در سیر آفاقی با توجه به آیات قرآن و تفاسیر چگونه است؟ «معرفت‌شناسی» در اصطلاح، دانشی است که به مباحثی درباره معرفت، مانند امکان، ابزار و منابع شناخت، راه‌های کسب معرفت و اعتبار آن‌ها می‌پردازد.<sup>۱</sup>

«سیر» در قرآن کریم، حرکت همراه با تحقیق و تفکر در عالم هستی است. در آیاتی نظیر «\*سیرُوا فِي الْأَرْضِ\*» (سوره نمل، آیه ۶۹)، به معنای گردش گری یا جولان و حرکت فکری است (راغب، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۳۳). اساساً تفکر، خود نوعی حرکت است: «والتفکر حركة إلى المبادئ ومن مبادئ إلى المراد» (سبزواری، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، ص ۵۷). سیر در عرفان، مترادف «سفر» بوده، به معنای توجه قلب به خداوند تعالی است (کاشانی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۲۸؛ العجم، ۱۹۹۹ م، ص ۴۶۸ و ۴۸۶). از میان اسفار چهارگانه معروف میان حکما و اهل شهود،<sup>۲</sup> سیر آفاقی در سفر اول (سفر از خلق به حق) اتفاق می‌افتد. (نک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، پاورقی، ص ۱۵)

۱. معرفت‌شناسی، تعاریف مختلفی دارد از جمله: توجه باور داشتن (چیشلم، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۵) و یا دانش توجیه باورهاست. (فعالی، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۹) - پژوهشی درباره شرایط و انواع معرفت است. (جمعی از دانشمندان، ۱۳۹۵ ش، ج ۱، ص ۲۹-۳۰) - دانشی درباره شناخت‌های انسان، ارزش‌یابی انواع شناخت‌ها و تعیین ملاک صحت و خطای آن‌هاست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۳)

به نظر، تعریف اخیر جامع‌تر بوده، موارد دیگر، کلی یا هر یک تنها مشعر به بخشی از دانش معرفت‌شناسی است.

۲. بنا بر نظر حکما و اهل شهود، سفر معنوی چهار مرحله است: ۱. سفر از خلق به حق؛ ۲. سفر با حق در حق؛ ۳. سفر از حق به خلق با حق؛ ۴. سفر با حق در خلق. (نک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۳)

مراد از «سیر» در این پژوهش، حرکتی است که با تفکر در طبیعت آغاز و به خداوند منتهی می‌شود و «سیر آفاقی»، مطالعه و تفکر در آفریده‌های خداوند، نظیر آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها و... است که در قرآن به آیات آفاقی مشهورند: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». <sup>۱</sup> (سوره فصلت، آیه ۵۳)

مفسران آیات آفاقی را حجت‌ها و دلایل خداوند بر توحید در آفاق و اطراف جهان، مانند خورشید و ماه و... دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲۹) که در مقابل آیات انفسی؛ یعنی نشانه‌های خدا در جان انسان قرار دارد.

شناخت مبدأ و معاد، نهایت سیر آفاقی است؛ یعنی انسان در این سیر، با اندیشه‌ورزی در پدیده‌های جهان هستی و تعمق در رابطه آن‌ها با خداوند، می‌تواند به شناخت و تحکیم باورهای دینی خود نظیر توحید و معاد دست یابد؛ بنابراین مسافر خردمند سیر آفاقی برای رسیدن به مقصود، باید از راه‌های این سیر و میزان اعتبار آن‌ها آگاهی یابد؛ به‌ویژه این که کتب معرفت‌شناسی قرآنی به‌طور خاص وارد این موضوع نشده‌اند و به‌طور معمول به راه‌های عام معرفت‌شناسی پرداخته‌اند؛ مانند شناخت در قرآن شهید مطهری، معرفت‌شناسی علامه جعفری، معرفت‌شناسی در قرآن آیت‌الله جوادی آملی، شناخت از دیدگاه قرآن سیدمحمد حسینی بهشتی، معرفت‌شناسی در قرآن محمدتقی‌فغانی، قرآن و معرفت‌شناسی علیرضا قائمی نیا و نظریه شناخت‌شناسی قرآنی و بازتاب آن در مکاتب اسلامی طهماسب حاتمی. مقالاتی نیز درباره برخی مباحث معرفت‌شناسی، مانند «امکان معرفت در قرآن کریم» سیدمحسن میری، «نقش ابزارهای معرفتی در معرفت دینی» فضل‌الله روزبهی و «منابع معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی» حبیب‌الله نجفی نوشته شده، اما در زمینه راه‌های معرفت‌شناسی آفاقی، به‌ویژه بحث جایگاه معرفت حسی در این سیر تاکنون کاری صورت نگرفته و امتیاز پژوهش حاضر، پرداختن به این موضوع با استناد به آیات قرآن و تفاسیر و اعتبارسنجی آن در این سیر است.

<sup>۱</sup> «به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است.»

### الف) راه‌های معرفتی در قرآن کریم

راه‌های معرفت، مسیرها و روش‌هایی است که انسان از طریق آن‌ها و به کمک ابزارهای شناخت، به معرفت دست می‌یابد. بی‌تردید لازمه ورود به سیر آفاقی، ابزار ادراکی مناسب است که خداوند حکیم، در ساختار آفرینش انسان تعبیه کرده است: \* وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ \*<sup>۱</sup> (سوره نحل، آیه ۷۸)

بنا بر آیه شریفه، انسان در زمان تولد، عاری از علم<sup>۲</sup> است، سپس با به کارگیری گوش، چشم و دل، به شناخت می‌رسد. افزون بر آیه مذکور، آیات سوره‌های مؤمنون، ۷۸، سجده، ۹ و ملک، ۲۳ نیز به این ابزارهای شناختی تصریح دارند.

سمع و بصر دو ابزار مهم ادراک حسی است. «فؤاد» از «فأد» بر شدت و حرارت دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۲۹ ق، ج ۴، ص ۴۶۹) و قلب را به جهت حرارت و روشنایی‌اش، «فؤاد» گویند (راغب، ۱۳۷۴ ش، ص ۶۴۶). این واژه در کنار سمع و بصر، یعنی قلب فطری طبیعی خالص و دور از شوائب که وسیله تعقل است (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۹، ص ۱۰-۱۱)؛ البته بی‌شک قلب نیز علاوه بر عمل تعقل، عهده‌دار ادراک شهودی است.

بسیاری از مفسران، «فؤاد» را در آیات قرآن، قلب معنا کرده‌اند که با آن تعقل صورت می‌گیرد (مراغی، بی‌تا ج ۱۸، ص ۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۴۳۸؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۱۰۲). برخی بدون اشاره به معنای فؤاد، آن را ابزار معرفت عقلی دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۵۳۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۲۶۹). به نظر علامه طباطبایی نیز «فؤاد» به معنای قلب و لب، مبدأ تفکر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲). ابن عاشور با این که اصل «فؤاد» را به معنای قلب می‌داند، معتقد است در آیه مذکور و آیه ۲۳ سوره ملک به معنای عقل است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۳، ص ۱۸۷ و ج ۱۸، ص ۸۵؛ نیز الزحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۸، ص ۸۲) با این حال ذیل آیه ۹ سوره سجده آورده است:

<sup>۱</sup> «و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود درحالی که هیچ چیز نمی‌دانستید؛ و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جا آورید».

<sup>۲</sup> مراد، علم حصولی است؛ زیرا در آیات دیگر به وجود علم حضوری تصریح شده است. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲)

«فؤاد تمام حواس باطنی را دربر می‌گیرد که عقل نیز بخشی از آن است». (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۱۵۱)

سید قطب با نگاهی دقیق‌تر می‌نویسد:

«قرآن برای بیان مجموع مدرکات باطنی انسان، گاه از تعبیر قلب و گاه از فؤاد استفاده می‌کند؛ یعنی فؤاد هم عقل و هم قوای دریافت الهامات پوشیده را دربر می‌گیرد». (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴، ص ۲۱۸۶)

بنابراین با توجه به تفاسیر، چهار نظر درباره «فؤاد» وجود دارد:

۱. قلب که با آن تعقل صورت می‌گیرد؛

۲. ابزار شناخت عقلی؛

۳. عقل؛

۴. قلبی که مدرک شناخت‌های باطنی انسان، شامل عقل و دریافت‌های شهودی است. دیدگاه اول و دوم، قابل جمعند؛ زیرا قلب، ابزاری است که با آن شناخت عقلی صورت می‌گیرد. هرچند این دو، درباره معرفت شهودی قلب، ساکتند. نظر چهارم با توجه به کاربردهای قلب و فؤاد در قرآن، دقیق‌ترین دیدگاه است؛ اما فؤاد به معنای عقل، با آیات قرآن در این باره ناسازگار است؛ زیرا آیات چهارگانه مذکور، در صدد بیان ابزارهای معرفتی انسانند. سمع و بصر که نمونه ابزار شناخت حسی‌اند و فؤاد به معنای قلب که به تصریح بسیاری از آیات، ابزار دریافت‌های عقلی و شهودی است. اعم از آیاتی که تعقل را به قلب منتسب می‌کنند؛<sup>۱</sup> مانند حج، ۴۶، منافقون، ۳، اعراف و توبه، ۸۷، محمد، ۲۴، انعام، ۲۵، اسراء، ۴۶، کهف و توبه، ۹۳ و یا آیاتی که قلب را مرکز دریافت‌های شهودی می‌دانند؛ مانند شعراء،

<sup>۱</sup>. در بسیاری از آیات، اندیشه ورزی منتسب به قلب است: \*فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا\* (سوره حج، آیه ۴۶). در آیاتی دیگر، سخن از وجود رابطه میان قلب و تفقه<sup>۱</sup> \*فَطَّيْحَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ\* (سوره منافقون، آیه ۳)، تدبر \*أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا\* (سوره محمد، آیه ۲۴) و علم \*... طَّيْحَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ\* (سوره‌های توبه، آیه ۹۳ و روم، آیه ۵۹) است؛ بنابراین به چه قرینه‌ای می‌توان ظواهر این آیات را نادیده گرفته، قلب را به معنای عقل دانست. به تصریح آیات یادشده، تعقل، تفقه، تدبر، علم و ادراک، نوعی ادراک قلبی است. بر اساس دیدگاه عرفا نیز قلب انسان دارای دو در یکی به سمت ملکوت و دیگری به سوی حواس پنج‌گانه است (غزالی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۵۵۶). با در به سمت ملکوت، معرفت شهودی و با در دیگر، معرفت اکتسابی کسب می‌کند؛ بنابراین طریق عقلی، در واقع زیرمجموعه شناخت قلبی است.

۱۹۴-۱۹۲، بقره، ۹۷ و نجم، ۳-۱۱. طبق این تحلیل، آیات چهارگانه مذکور تمامی ادراکات ظاهری و باطنی انسان را پوشش می‌دهند؛ در صورتی که اگر فؤاد به معنای عقل باشد، آیات شریفه، دریافت‌های شهودی را در بر نمی‌گیرند.

بنابراین «فؤاد» در قرآن کریم، به معنای قلب؛ یعنی ابزار ادراکات باطنی اعم از عقلی و شهودی است و آیات یادشده، با بیان ابزارهای سه‌گانه، در واقع به سه راه معرفت؛ یعنی حسی، عقلی و قلبی اشاره دارند. برخی مفسران، حس، عقل، ترکیه و وحی را چهار راه شناخت دانسته‌اند (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۱۶). به نظر، این دسته‌بندی، تسامحی است؛ زیرا ترکیه، عملی است که دریافت‌های قلبی را عمق می‌بخشد. وحی نیز منبعی است که رهنمودهای آن با قلب دریافت می‌شود؛ بنابراین با توجه به ابزارهای معرفت، در واقع سه راه برای دریافت معارف وجود دارد: راه حسی، طریق عقلی و سلوک قلبی که از این میان بررسی معرفت حسی و میزان اعتبار و جایگاه آن در سیر آفاقی رسالت این نوشتار است.

#### **ب) شناخت حسی در قرآن کریم**

ادراک حسی، شناختی مرتبط به ماده بوده، به صورت جزئی از راه حواس پنج‌گانه، درباره جهان محسوس بیرون از ذهن حاصل می‌شود. متعلق این نوع شناخت، عالم طبیعت و دارای ویژگی‌های زمانی و مکانی است. (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۹۷؛ حسین زاده، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۴)

حواس، نقش مهمی در کسب معرفت دارند و فقدان هر یک، فقدان شناخت مربوط به همان حس را به دنبال خواهد داشت: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا» (طوسی، ۱۳۶۱ ش، ص ۳۷۵)؛ البته چشم و گوش، با توجه به وسعت دریافتشان، نقش مهم‌تری در شناخت ایفا می‌کنند. آیات قرآن نیز بر بهره‌گیری از این دو به‌ویژه چشم بسیار تأکید دارند. فراوانی مشتقات (رؤیت، نظر و بصر) در قرآن، گواه این مطلب است؛ مانند سوره‌های ملک، ۳-۴ و ۱۹، قصص، ۷۲، یونس، ۱۰۱، ابراهیم، ۱۹، آل عمران، ۱۳۷، انعام، ۶، ۱۱ و ۹۹، یوسف، ۱۰۹، رعد، ۴۱، نحل، ۷۹ و ۴۸، اسراء، ۹۹، انبیا، ۳۰-۴۰، حج، ۶۳ و ۶۵، نور، ۴۳ و غاشیه، ۱۷-۲۱.

برای نمونه، به تفسیر چند مورد اکتفا می‌شود:

- آیات ۳-۴ سوره ملک، بر مشاهده بصری تأکید دارند: \*... مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَنَاقُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ\*<sup>۱</sup>

- مخاطب آیات، هر کسی است که توان رؤیت دارد و مراد از ارجاع بصر، نگاه دوباره و کنایه از دقیق دیدن و اندیشیدن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۵۰-۳۵۱)  
- به اعتقاد مفسران، «کرتین» به معنای رجوع بوده، مراد از تثبیه، تکثیر و تکرار است؛ یعنی چشمانت را به دفعات زیاد برگردان و دوباره بین (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۵۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۱۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۸؛ الزحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲۹، ص ۱۲)؛ زیرا ممکن است انسان با نگاه سطحی متوجه نقصان نشود؛ لذا همانند منتقدی بصیر، جمیع جوانب را با دقت و نگاه مکرر، در نظر بگیر. (نک. فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۱۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۹، ص ۱۶)

- به باور برخی، هر چند «بصر» در آیه شریفه به معنای حقیقی خود به کار رفته، مراد از آن، نگاه همراه با تفکر است تا از مشاهده موجودات به موجد آن پی برده شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۱۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۶، ص ۱۴۳). خداوند در این آیات، به روش تحدی، نگاه جدی، جست‌وجوگر و همراه با تأمل بشر را برای یافتن خلل و نقصان در آفرینش برمی‌انگیزاند. (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۶، ص ۳۶۳۲-۳۶۳۳)

بنابراین به تصریح آیه شریفه، قدم نخست در رویارویی با پدیده‌های طبیعت، به کارگیری دقیق و حداکثری از نیروی بینایی است و مرحله بعد، اندیشه در مدرکات چشم برای دریافت هماهنگی و انسجام در جهان آفرینش است؛ زیرا بی‌تردید نگاه بدون تأمل برای دریافت عدم فطور در جهان آفرینش کافی نیست؛ چنان‌که در آیاتی دیگر، انسان به دلیل

<sup>۱</sup> «... در آفرینش خداوند رحمان هیچ تضاد و عیبی نمی‌بینی! بار دیگر نگاه کن، آیا هیچ شکاف و خللی مشاهده می‌کنی؟! بار دیگر (به عالم هستی) نگاه کن، سرانجام چشمانت (در جست‌وجوی خلل و نقصان ناکام مانده) به‌سوی تو بازمی‌گردد درحالی‌که خسته و ناتوان است!»

نیندیشیدن در مشاهدات خود تویخ می‌شود: \*أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَانُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ\*.<sup>۱</sup> (سوره‌های ملک، آیه ۱۹ و نحل، آیه ۷۹)  
 -«رؤیت» مشاهده بصری بوده، با توجه به تعدی آن با «إلی»، متضمن معنای «نظر»  
 است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۳۷؛ الزحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲۹، ص ۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۱۹)

خداوند در این آیه، نخست انسان را به مشاهده پرواز پرندگان برمی‌انگیزاند، سپس به تدبیر و تقدیر ورای آن، اشاره می‌کند: خدای خبیر و بصیری که به امر او آگاه است و در هر لحظه هر چیزی را حفظ می‌کند، او را نگه می‌دارد (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۶، ص ۳۶۴۲). بی‌تردید حرکات پرندگان در فضا، محصول تصادف یا طبیعت کور و یا قانون بقای اصلح نیست (نک. مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۳۷۹) و سرانجام مشاهده پرواز باید فهم توحید ربوبی باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۵۹)

آیات ۱۷-۲۱ سوره غاشیه نیز افزون بر تصریح بر به‌کارگیری ادراک بصری، در قالب استفهام انکاری به تویخ مخاطبانی می‌پردازد که به دلیل عدم مشاهده دقیق آفریده‌های اطراف خود، به توحید ربوبی پی نمی‌برند:

\*أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ...\*.<sup>۲</sup>

-«نظر» به معنای دیدن با چشم است (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص ۱۳). مفسران نیز آن را رؤیت بصری دانسته‌اند. آیات شریفه، تویخ مخاطبان به دلیل عدم مشاهده دقیق آفریده‌های اطراف، در قالب استفهام انکاری است. (نک. ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۲۷۰-۲۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳۰، ص ۲۱۴؛ مراغی، بی‌تا ج ۳۰، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۵۷۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۸، ص ۶۹-۷۲)

<sup>۱</sup>. «آیا به پرندگانی که بالای سرشان است و گاه بال‌های خود را گسترده و گاه جمع می‌کنند، نگاه نکردند؟! جز خداوند رحمان کسی آن‌ها را بر فراز آسمان نگه نمی‌دارد؛ چراکه او به هر چیز بیناست».

<sup>۲</sup>. «آیا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟! و به آسمان نگاه نمی‌کنند که چگونه برافراشته شده؟! و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب گردیده! و به زمین که چگونه گسترده و هموار گشته است!؟»



به باور ابن عاشور، "نظر" مشاهده‌ای است که افاده عبرت‌گیری از ظرافت‌های مرئی کرده، تعدی آن با "الی" - با توجه به معنای آن "انتها" - تنبیهی بر دقت در مشاهده برای ادراک دقایق مرئی است؛ به گونه‌ای که نگاه به‌طور کامل در مرئی مستقر شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۲۷۰؛ نیز نک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۳۳۰). این آیات نیز با اشاره به تدبیر ربوبی، از مخاطب می‌خواهد با مشاهده چگونگی خلقت شتر، برافراشتگی آسمان، گستردگی زمین و پابرجایی کوه‌ها، به توحید ربوبی پی برد. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۲۷۴-۲۷۵)

بنابراین، به تصریح آیات و تفاسیر، انسان با کمک چشم و مشاهده دقیق، می‌تواند نخستین گام را در سیر آفاقی بردارد؛ البته مشاهده‌ای که به دنبال آن تدبیر و اندیشه‌ورزی برای فهم تدبیر ربوبی است و مواردی مانند پرواز پرندگان، خلقت شتر، برافراشتگی آسمان، گستردگی زمین، پابرجایی کوه‌ها و...؛ بنابراین آیات یادشده، به‌عنوان معبری برای دریافت این حقیقت است. مطلبی که انسان علی‌رغم مشاهده مکرر، به دلیل عادی‌انگاری و سطحی‌نگری کم‌تر در آن تأمل می‌کند؛ چنان‌که بارها برای کسب آرامش خویش به آغوش طبیعت پناه برده، از مشاهده زیبایی‌های آن به وجد می‌آید، اما کم‌تر کسی است که با نگاهی عمیق و متفکرانه به پدیده‌های اطراف خویش، به رابطه آن‌ها با پروردگار توجه نموده، از همین راه آسان، عمومی و در دسترس، گامی به‌سوی کمال خویش بردارد و از دست‌یابی به لذت آنی کمی فراتر رفته، در فقر وجودی این پدیده‌ها بیندیشد و با تحلیل جزئیات آن‌ها، به مدبری بیندیشد که در ورای این زیبایی‌هاست؛ از این رو در آیات بسیاری مخاطب توبیخ خداوند قرار می‌گیرد.

افزون بر اهمیت به‌کارگیری چشم در سیر آفاقی، به‌تصریح قرآن، نشانه‌های آفاقی تنها برای گوش‌های شنوا قابل فهم است: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»<sup>۱</sup> (سوره یونس، ۶۷ آیه؛ روم، ۲۳ آیه؛ نحل، آیه ۶۵) عبارت «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»، در پایان تمام آیات یادشده مشاهده می‌شود. بنا بر تفاسیر، مراد از سمع، شنیدنی است که به دنبال آن تأمل، اندیشه‌ورزی و عبرت‌گیری

<sup>۱</sup> «او کسی است که شب را برای شما آفرید تا در آن آرامش بیابید؛ و روز را روشنی‌بخش (تا به تلاش زندگی پردازید) در این‌ها نشانه‌هایی است برای کسانی که گوش شنوا دارند!»

باشد. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۶۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۳، ص ۱۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۴۱۳؛ ج ۶، ص ۱۴۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۵۲۷؛ سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴، ص ۲۱۸۰؛ الزحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲۱، ص ۷۱؛ ج ۱۱، ص ۲۱۱؛ مراغی، بی تا ج ۲۱، ص ۳۹، ج ۱۱، ص ۱۳۳)

مرحوم علامه، "سمع" را پذیرش سخنی می‌داند که شأنیت پذیرش دارد؛ زیرا وقتی عاقل طلب حق، احتمال حقانیت شنیده‌اش را بدهد، به آن گوش فراداده، از آن نگه‌داری می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۲، ص ۴۱۷؛ نیز نک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۳۳)

از نظر ابن عاشور، به کارگیری صفت "یسمعون" در کنار "قوم"؛ یعنی آنان گوش شنوایی برای شنیدن دارند و خوب شنیدن ملکه آنان شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۳۷)؛ بنابراین گوش نیز افزون بر چشم، در سیر آفاقی، وسیله دریافت حقایق است؛ البته به شرطی که در شنیده‌ها، تدبر صورت گیرد و فهم و عملی به دنبال آن باشد؛ چنان که آیه ۱۱-۱۲ سوره حاقه به این مطلب صراحت دارد: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾<sup>۱</sup>.

"وعی" به معنای حفظ چیزی در قلب، فهم و پذیرش آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۳۹۶؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۳۸۴). مراد از حمل "وعی" بر "اذن"، تثبیت مطلب در نفس و نگه‌داری آن برای تذکر و پندپذیری است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۹۴). «اذن واعیه»، گوش‌هایی است که شأنشان، حفظ چیزهای واجب یا یادآوری، اشاعه، تفکر و درنهایت عمل به آن است (نک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۴۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۱۱۴). برخی نیز "اذن" را ابزار ورود علم به قلب دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۶، ص ۲۷۷)؛ یعنی گوش‌های شنوا و نگه‌دارنده، مانند چشمان بصیر، ابزار دریافت حقایق و معبر ورود آن‌ها به قلب برای اندیشه‌ورزی است.

نکته مهم این که با توجه به تأکیدهای موجود در ساختار ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَمَعُونَ﴾ و مفهوم انحصار بر اساس "تقدیم ما حقه التأخیر"، چنین استنباط می‌شود که تنها

<sup>۱</sup>. (همانا در زمان نوح) چون (با اراده و قهر ما) آب طغیان کرد شما را در آن کشتی روان سوار کردیم. تا آن را وسیله تذکری برای شما قرار دهیم و گوش‌هایی که شنواست آن را ضبط کند.)

کسانی از آیات آفاقی به معارف پی می‌برند که گوش شنوایی داشته باشند. گوش شنوا به‌ویژه در بهره‌گیری از آثار و سنت‌های تاریخی به‌عنوان یکی از منابع سیر آفاقی، برای دست‌یابی به معارف و سنت‌های الهی، بسیار راه‌گشا خواهد بود؛ بنابراین گوش و چشم در نگرش قرآن، به‌عنوان نمونه‌هایی از ابزار حسی برای دریافت معارف از پدیده‌های طبیعت، بسیار اهمیت دارند؛ چنان‌که افزون بر آیات مورد بحث، در بسیاری دیگر از آیات سیر آفاقی، خداوند ضمن تشویق انسان به بهره‌گیری از حواس، بر به‌کارگیری آن‌ها تأکید می‌ورزد؛ نظیر سوره‌های فرقان، آیه ۴۵؛ شعراء، آیه ۷؛ نمل، آیات ۶۹، ۸۶ و ۸۸؛ قصص، آیه ۷۱؛ عنکبوت، آیه ۲۰؛ روم، آیات ۹، ۴۲ و ۵۰؛ لقمان، آیات ۲۰، ۲۹ و ۳۱؛ سجده، آیه ۲۷؛ سبأ، آیه ۹؛ فاطر، آیات ۲۷ و ۴۴؛ یس، آیات ۳۱، ۷۱ و ۷۷؛ زمر، آیه ۲۱؛ غافر، آیات ۲۱ و ۸۲؛ فصلت، آیات ۳۹ و ۵۳؛ احقاف، آیه ۳۳؛ محمد، آیه ۱۰؛ ق، آیات ۶-۷ و ۳۶-۳۷؛ ذاریات، آیه ۲۱؛ واقعه، آیات ۶۳-۷۲؛ ملک، آیات ۱۹ و ۳۴؛ نوح، آیات ۱۵-۱۶ و طارق، آیات ۵-۷.

#### اعتبار سنجی معرفت حسی و جایگاه آن در سیر آفاقی

با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان گفت: اتکای سیر آفاقی در مرحله نخست، بر ادراک حسی است. اهمیت چشم و گوش در این سیر به‌اندازه‌ای است که خداوند با یادآوری آن در موارد بسیاری، انسان را به کرنش در برابر این نعمت بزرگ وامی‌دارد (سوره‌های مؤمنون، آیه ۷۸؛ سجده، آیه ۹؛ ملک، آیه ۲۳؛ بلد، آیه ۸ و انعام، آیه ۴۶) و گاه نیز با سوگند بدان، بر اعتبار آن تأکید می‌ورزد (سوره حاقه، آیه ۳۸).

از منظر قرآن کریم، به‌کارگیری ادراک حسی در مسیر خداشناسی و فرجام‌شناسی ضروری است؛ و گرنه صاحب حواس، دوزخی خواهد بود (سوره‌های اعراف، آیه ۱۷۹ و احقاف، آیه ۲۶)؛ البته باید توجه نمود که ارزش شناخت حسی در سیر آفاقی، هیچ‌گاه به معنای کفایت آن در این سیر نیست؛ زیرا معرفت حسی بدون بهره‌گیری از قوانین عقلی، هرگز یقین‌آور نخواهد بود؛ بنابراین دست‌آورد حواس علی‌رغم اعتبار آن، ویژگی‌ها و محدودیت‌هایی نیز دارد که توجه به آن‌ها برای تبیین میزان اعتبار و جایگاه این نوع معرفت در سیر آفاقی ضروری است.

## ویژگی‌ها و محدودیت‌های معرفت حسی در قرآن

### ۱. هدفمندی

آفرینش حواس، مانند هر پدیده جهان هستی، هدفمند است؛ بنابراین هر گونه ادراکی به وسیله آن‌ها باید جهت‌دهی شود؛ زیرا به تصریح قرآن، از چگونگی به کارگیری آن‌ها پرسیده خواهد شد (سوره اسراء، آیه ۳۶)؛ به فرمایش قرآن، بسیاری از جن و انس به دلیل بهره‌گیری نادرست از این ابزار، جهنمی‌اند: \*وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لِنَعْمٍ بَلْ هُمْ أَصْغَلُ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ\*<sup>۱</sup>. (سوره اعراف، آیه ۱۷۹؛ و نیز سوره ملک، آیه ۱۰)

بنا بر تفسیر آیه شریفه، هدف از نفی سمع و بصر، نفی ادراکات حسی نیست، بلکه مقصود بیان حجاب‌های مانع مشاهده هدایت و شنیدن مواعظ است (نک. زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۹، ص ۱۶۸). در واقع آنان ابزار ادراکی خویش را در راستای هدف آفرینش به کار نمی‌گیرند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۱۲). هدف آفرینش این ابزار، کسب خیر و دفع ضرر ابدی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۳۵۹-۳۶۰) و اگر مانند حیوانات، تنها در لذایذ مادی به کار برده شود، انسان از چهارپایان گمراه‌تر و مستحق مذمت می‌گردد. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۸، ص ۳۳۵-۳۳۶)

بنابراین توجه به هدفمندی حواس، بسیار اهمیت دارد؛ زیرا آیه شریفه و نظایر آن، افزون بر تأیید اعتبار مدرکات حسی، انسانیت انسان را در گرو بهره‌گیری درست از این ابزار شناخت برای دست‌یابی به حقایق عنوان می‌کند؛ به طوری که غفلت از این هدف، مقام انسان را هم‌رتبه چهارپا و بلکه پایین‌تر از آن تنزل خواهد داد.

### ۲. پوشش‌پذیری حواس

یکی دیگر از ویژگی‌های حواس، پوشش‌پذیری آن است که کاملاً با هدفمندی آفرینش این ابزار معرفتی در ارتباط است. توضیح این که چشم و گوش، ابزار ورود حق به

<sup>۱</sup> «به‌یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آنان دل‌ها [عقل‌ها] بی‌دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند و) نمی‌فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی‌بینند؛ و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ آن‌ها هم چون چهارپایانند؛ بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلانند (چراکه با داشتن همه گونه امکانات هدایت، باز هم گمراهاندا)»

قلبند و اگر خداوند بخواهد راه هدایت را بر کسی ببندد، توان ادراکی این ابزار را سلب می‌کند. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۷، ص ۹۳، ذیل آیه ۴۶ سوره انعام)

بنا بر آیه \*الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْمَعُونَ سَمْعًا\* (سوره کهف، آیه ۱۰۱)، خداوند با گرفتن ادراک چشم و گوش، بین کافران و ذکر خود مانع ایجاد کرده، در نتیجه راه بین آن‌ها و حق مسدود می‌شود. به عبارت روشن‌تر، حق یا از طریق چشم با نظر به آیات خداوند و هدایت به مدلول آن‌ها قابل دست‌یابی است و یا از طریق گوش با شنیدن حکمت، موعظه، قصص و عبرت‌ها؛ در حالی که کافران نه چشمی دارند و نه گوش. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱۳، ص ۳۶۷)

تعبیر مختلفی در قرآن کریم به این واقعیت اشاره دارند که اگر انسان، چشم و گوش خویش را در مسیر درست به کار نگیرد، به‌مرور توان معرفتی از او سلب خواهد شد؛ مانند «ختم» (سوره‌های جائیه، آیه ۲۳ و بقره، آیه ۷)، به معنای مهر نهادن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ق، ج ۴، ص ۲۴۱)؛ «غشاوه» (سوره بقره، آیه ۷)، یعنی پوشش (راغب، ۱۴۱۲، ق، ص ۶۰۷)؛ «طمس» (سوره یس، آیه ۶۶)، به معنای ازله اثر با محو کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ج ۶، ص ۱۲۶)؛ «تسکیر بصر» (سوره حجر، آیه ۱۵)، به معنای پوشاندن چشم (همان، ج ۴، ص ۳۷۲)؛ «طبع» (سوره نحل، آیه ۱۰۸)، به معنای مهر کردن و پوشاندن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ج ۲، ص ۲۳)؛ «زیغ بصر» (سوره احزاب، آیه ۱۰)، یعنی از بین رفتن تعادل چشم (راغب، ۱۳۷۴، ش، ص ۳۸۷)؛ «غطاء» (سوره کهف، آیه ۱۰۱)، به معنای پوشش (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ج ۱۵، ص ۱۳۰)؛ «تقلیب ابصار» (سوره انعام، آیه ۱۱۰)، به معنای تحول و دگرگونی شدید (مصطفوی، ۱۳۶۰، ش، ج ۹، ص ۳۰۳) و نیز «اخذ و ذهاب سمع و ابصار» (سوره انعام، آیه ۴۶؛ سوره بقره، آیه ۲۰)؛ یعنی گرفتن قدرت شنوایی و بینایی.

تمامی واژگان مذکور، به معنای از دست دادن توان معرفت حسی است. به تصریح آیات، مواردی مانند هواپرستی، کفر، نفاق و شرک، موجب می‌شود ابزار ادراکی نتواند وظایف شناختی خود را به‌درستی انجام دهند؛ یعنی چنین افرادی با وجود چشم و گوش ظاهری، از دیدن و شنیدن حقیقت عاجزند (سوره انفال، آیه ۲۲-۲۳؛ سوره بقره، آیه ۱۸)؛

بنابراین نتیجه به کار نگرفتن نعمت حواس در راستای هدف آفرینش این است که این ابزار به‌مرور از درک حق ناتوان شده، کارکرد معرفتی خود را از دست خواهند داد.

### ۳. شناخت ظواهر پدیده‌ها

سطحی بودن، یکی از محدودیت‌های شناخت حسی است. حواس توان پی بردن به ماهیت اشیا و روابط درونی آن‌ها مانند علت و معلول را ندارند. (نک. مطهری، ۱۳۶۱، ص ۸۲) و با آن‌ها به ادراکی عمیق نمی‌توان دست یافت؛ بنابراین اگر معرفت آفاقی انسان، تنها به شناخت حسی محدود گردد، راه به مقصد نخواهد برد؛ چنان که می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَآجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ»<sup>۱</sup>. (سوره روم، آیه ۷-۸)

تفکر، اعمال فکر؛ یعنی تأمل در دلالت عقلی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۱۶) و عقل ابزار علم صحیح و کلید هدایت است که مخاطبان آیه آن را تعطیل کرده‌اند و درجایی که باید، بر اساس آن عمل نمی‌کنند. (زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲۱، ص ۵۴) آیه شریفه در مذمت کسانی است که تنها به شناخت ظواهر زندگی بسنده کرده، از حیات اخروی غافل شدند. ظاهر زندگی دنیوی در مقابل باطن آن، زینت‌هایی است که با حواس ظاهری درک شده، این ادراک، آنان را به سمت کسب و دل‌بستگی بدان‌ها و فراموشی حیات اخروی و معارف مربوط به آن می‌کشاند؛ در نتیجه از خیر و منفعت حقیقی غافل می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۵۷)

بنابراین انسان موظف به تفکر در آفاق برای کسب معرفت خداوند و به‌ویژه دریافت معاد است؛ یعنی کسی که در پدیده‌های هستی تفکر کند، به حکیمانه بودن آن پی می‌برد و حکیم کار عبث نمی‌کند. به باور مفسران، آیه شریفه به نظامی دقیق، مستحکم و اندازه‌گیری شده اشاره کرده که دال بر حکیمانه بودن، هدفمندی و غایت-مندی جهان آفرینش و قدرتمندی خداوند است (نک. سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۵، ص ۲۷۵۹-۲۷۶۰؛ زحیلی، ۱۴۱۱

<sup>۱</sup> «آن‌ها فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت (و پایان کار) غافلند! آیا آنان با خود نیندیشیدند که خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است جز به حق و برای زمان معینی نیافریده است؟! ولی بسیاری از مردم (رستخیز و) لقای پروردگارشان را منکرند!»

ق، ج ۲۱، ص ۵۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۱۹؛ صادقی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۳، ص ۱۱۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶، ص ۱۳۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۱۵). فهم و دریافت این موارد، به کمک سیر آفاقی و در مرتبه نخست با بهره‌گیری از حواس و سپس تعقل در یافته‌های آن، میسر است. آیات شریفه، تأییدی بر تکمیل ادراک حسی با تعقل برای دریافت معاد است.

#### ۴. افقی بودن معرفت حسی

شناخت جهان طبیعت دو گونه است: نخست، افقی یا عرضی و دوم، عمودی یا طولی. در معرفت افقی، تنها پدیده‌های مادی و محسوس و روابط عرضی میان آن‌ها بررسی می‌شود؛ اما شناخت عمودی، استنباط رابطه طولی پدیده‌ها با خالق هستی، به کمک اندیشه‌ورزی است (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۳۹)؛ اکتفا به شناخت حسی از طبیعت، شناختی افقی است؛ از این رو قرآن کریم افزون بر بیان روابط عرضی پدیده‌ها با یک دیگر (سوره نحل، آیه ۸-۵)، بر ارتباط طولی آن‌ها با آفریدگار نیز تأکید دارد: \*... مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ...\*<sup>۱</sup> در آیات دیگر نیز این تأکید وجود دارد؛ از جمله: سوره‌های هود، آیه ۵۶؛ یس، آیه ۳۸ و فاطر، آیه ۴۱.

بی‌تردید با حواس نمی‌توان زمام موجودات در دست خداوند را مشاهده نمود. متفکر مادی با رصد حرکت ستارگان، تنها تأثیر و تأثر آن‌ها بر یک دیگر را می‌سنجد، اما هیچ‌گاه از راه حس و استقرا نمی‌توان حفظ آن‌ها به وسیله خداوند را دریافت (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۴۲)؛ از این رو خداوند در پایان بسیاری از آیات سیر آفاقی، پدیده‌های هستی را تنها برای ژرف‌اندیشان، نشانه می‌داند نظیر \*إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ\* (سوره آل عمران، آیه ۱۹۰؛ نیز سوره بقره، آیه ۱۶۴؛ سوره انعام، آیات ۹۷ و ۹۸). بنا بر آیه شریفه، تنها اولوالباب به شناخت آیه‌ای از پدیده‌های طبیعی دست می‌یابند. "الباب" جمع لب، به معنای عقل پاک و خالص از شوائب است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۹). به تعبیر آیت‌الله جوادی، «لیب» (مغز) گرفته شده و از آن‌رو بر عاقل

<sup>۱</sup> «هیچ جنبه‌ای نیست مگر این‌که او (خداوند) بر آن تسلط دارد».

اطلاق می‌شود که درون‌نگر است و مغز و ژرفای هستی موجودات را می‌بیند. انسان‌های لیب و خردمند، با تدبیر در آفرینش حکیمانه، هدفمند، مستحکم و منظم آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز، اوصاف و اسماء حسناى الهی و اصول سه‌گانه دین (توحید، نبوت و معاد) را درمی‌یابند. (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۵۹۴ و ۶۲۳)

به‌رحال ساختار آیه، با تأکید و انحصاری که در آن به کاررفته است، توجه به رابطه طولی میان پدیده‌ها و خالق هستی را تنها با بهره‌گیری از نیروی خرد میسر می‌داند؛ بنابراین شناخت حسی، هرچند به‌عنوان نخستین مرتبه شناخت در سیر آفاقی اهمیت بسزایی دارد، با توجه به ویژگی‌ها و محدودیت‌های این نوع شناخت، هیچ‌گاه به‌تنهایی کافی نبوده، بدون کمک عقل، مفید یقین نیست و البته انسان برای دست‌یابی به آخرین مرتبه این سیر و تعمیق باورهای خود، دریافت‌های شهودی را نیز لازم دارد.

### نتیجه

به تصریح قرآن کریم، خداوند با تعبیه ابزار ادراکی مناسب در ساختار آفرینش انسان، مسیر کسب معرفت را برای وی هموار کرده است. بنا بر آیات و تفاسیر، چشم و گوش به‌عنوان مهم‌ترین ابزار شناخت حسی و قلب، ابزار کسب معرفت عقلی و شهودی است؛ بنابراین انسان می‌تواند از سه طریق حسی، عقلی و قلبی، به معارف دست یابد و در این میان، مسیر حواس نخستین راه کسب شناخت است. بررسی آیات، آشکار می‌سازد که قرآن بر به‌کارگیری حواس به‌صورت هدفمند و با جهت‌گیری درست بسیار تأکید دارد؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری از آیات سیر آفاقی، خداوند با به‌کارگیری روش تحدی و یا قالب استفهام انکاری، مخاطبان را با به‌کارگیری دقیق و هدفمند ابزار حسی برمی‌انگیزاند. بر اساس این آیات، بی‌توجهی به هدفمندی آفرینش حواس و به‌کار نگرفتن آن در مسیر مبدأشناسی و فرجام‌شناسی، سبب سلب کارکرد معرفتی این ابزار خواهد شد.

بسیاری از مفسران در تفسیر آیات آفاقی، نخستین گام را در مواجهه با پدیده‌های طبیعت، به‌کارگیری دقیق و حداکثری حواس دانسته‌اند. نقش مهم حواس به‌عنوان درگاه ورود داده‌های حسی به قلب برای اندیشه‌ورزی و دریافت معارف بر مفسران پوشیده نمانده است. نکته مهم این‌که دانشمندان مفسر، افزون بر تأیید اهمیت معرفت حسی و تأکید بر اعتبار



آن به‌عنوان مرتبه نخست در مسیر شناخت حقایق، بر این باورند که لزوم شناخت حسی و اعتبار آن در سیر آفاقی، هیچ‌گاه به معنای کفایت آن در این سیر نیست. بلکه دیدن و شنیدن معتبر است که به دنبال آن تأمل باشد؛ یعنی مسافر این مسیر، لازم است با توجه به محدودیت‌های حواس نظیر کسب شناخت ظاهری و افقی بودن معرفت حسی، در این مرحله توقف نماید، بلکه با اندیشه‌ورزی و تعمق بر روی داده‌های حواس و تحلیل جزئیات آنها، نیازمندی و وابستگی تام موجودات به خالق خویش را دریابد و در جهت ایجاد و یا تثبیت و تعمیق باورهای خود در زمینه خداشناسی و فرجام‌شناسی گام بردارد، در غیر این صورت راه به مقصد نخواهد برد.

بسیاری از آیات، با به‌کارگیری ساختار انحصار و تأکید در پایان آیات آفاقی، شناخت آیه‌ای از پدیده‌های طبیعت و درک رابطه طولی آنها با خداوند را مختص ژرف‌اندیشان عنوان می‌کنند؛ دانشمندانی که به تعبیر مفسران، خوب دیدن، خوب شنیدن و اندیشه‌ورزی ملکه آنان شده است؛ بنابراین هرچند معرفت حسی از نظر گاه قرآن و مفسران مورد تأیید و تأکید است، اکتفا به این نوع شناخت، بدون تکمیل آن با تعقل، در مسیر مبدأشناسی و معادشناسی راه گشا نیست و ابتر خواهد بود.

نمونه‌های اکتفا به شناخت حسی را امروزه می‌توان در اندیشه‌ورانی مشاهده کرد که علی‌رغم پیشرفت‌های چشم‌گیر در علوم مختلف و درک ظرافت‌های موجودات، به دلیل نگاه افقی و ظاهری‌شان به پدیده‌ها، کم‌تر درباره رابطه آنها با خداوند می‌اندیشند و از مسیری که بسیاری از دانشمندان را به خدا‌باوری رسانده، آنان به بی‌خدا انگاری مبتلا شده‌اند. فیزیک‌دانانی نظیر هاو کینگ و داو کینز نمونه این افرادند.

نهایت این که ادراک حسی نخستین قدم در سیر آفاقی است. در قدم بعد، فرد با تعقل، یافته‌های حواس را تکمیل نموده، در آخرین گام با شناخت شهودی به سیر خود، عمق می‌بخشد و چون در معرفت شهودی، سخن از مشاهده عینی است، چنین شناختی، در انسان باور و یقین ایجاد خواهد کرد یا باورهای وی را عمیق‌تر خواهد ساخت؛ باوری که می‌تواند رفتارهای فرد را متحول ساخته، سلامت روانی را برای او به ارمغان آورد.

## منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق)، *المحکم و المحيط الاعظم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق)، *التحریر و التنویر*، لبنان: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۲۹ ق)، *معجم مقاییس اللغه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۳ ش)، *معرفت شناسی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. جمعی از دانشمندان (۱۳۹۵ ش)، *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش)، *تسنیم*، ج ۱۶، چاپ دوم، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ش)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چاپ ششم، قم: اسراء.
۱۰. چیشلم، رودریک (۱۴۲۰ ق)، *نظریه شناخت*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران: حکمت.
۱۱. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶ ش)، *منابع معرفت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. راغب اصفهانی، حسین (۱۳۷۴ ش)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: مرتضوی.
۱۳. الزحیلی، وهبه (۱۴۱۱ ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ ش)، *شرح المنظومه*، تعلیق و شرح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۵. شیرازی، صدرالتألهین (۱۴۰۴ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۶۱ ش)، *اساس الاقتباس*، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. العجم، رفیق (۱۹۹۹ م)، *موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. غزالی، محمد (۱۴۲۱ ق)، *احیاء علوم الدین*، قاهره: دارالتقوی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۲۳. فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۲۴. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۷ ش)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۲۵. سید قطب (۱۴۲۵ ق)، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق.

۲۶. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹ ش)، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، بی‌جا، میراث مکتوب.
۲۷. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محیی‌الحسین.
۲۸. مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دارالفکر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ ش)، آموزش فلسفه، چاپ سوم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ ش)، شناخت، تهران: شریعت.
۳۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتاب الاسلامی.

### Bibliography

#### The Holy Quran;

- Al-'Ajam, Rafiq (1999), *Mawsū'a Muṣṭalahāt al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Beirut: Maktaba Lubnān Nāshirūn.
- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Chisholm, Roderick Milton (2000), *Naẓarīyya-yi Shinākht*, translated by Maḥdī Dehbāshī, Tehran: Hikmat.
- Fa'ālī, Muḥammad-Taqī (1998), *Darāmadī bar Ma'rīfat-shināsī-i Dīnī va Mu'āṣir*, Qum: Mu'āvinat-i Umūr-i Asātid va Durūs-i Ma'ārif-i Islāmī.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafṣīr min Wahy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qum: Hijra.
- Ghazzālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad (2000), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Cairo: Dār al-Taqwā.
- Ḥusaynzādi, Muḥammad (2007), *Manābī-i Ma'rīfat*, Qum: Mu'assasa-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-i Imām Khumaynī.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d.), *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Mu'assasa al-Tārikh al-'Arabī.
- Ibn Fāris, Aḥmad (1984), *Mu'jam Maqā'īs al-Lughā*, edited by 'Abd al-Salām Hārūn, Qum: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (1993), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Sayyida, 'Alī (2001), *al-Muḥkam wa al-Muḥiṭ al-'Azam*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Ja'farī, Muḥammad-Taqī (2014), *Ma'rīfat-shināsī*, Tehran: Mu'assasa-yi Tadwīn wa Nashr-i Āthār-i 'Allāma Ja'farī.
- Jawādī-Āmulī, 'Abdullāh (2008), *Ma'rīfat-shināsī dar Qur'ān*, Qum: Isrā'.
- Jawādī-Āmulī, 'Abdullāh (1985-), *Tafṣīr-i Tasnīm*, Qum: Isrā'.
- Kāshānī, 'Abdul-Razzāq (2000), *Laṭā'if al-I'lām fī Ishārāt Ahl al-Ilhām*, Tehran: Mīrāth-i Maktūb.

- Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā (n.d.), *Tafsīr Marāghī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī.
- Miṣbāḥ-Yazdī, Muḥammad-Taqī (2003), *Āmūzish-i Falsafa*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Miṣbāḥ-Yazdī, Muḥammad-Taqī *et al.* (2016), *Ham-Andīshī-i Ma'rifat-shināsī*, edited by Muḥammad Sarbakhshī, Qum: Mu'assasa-yi Āmūzishī va Pazhūhishī-i Imām Khumaynī.
- Mudarrisī, Muḥammad-Taqī (1998), *Min Hudā al-Qur'ān*, Tehran: Dār Muḥibb al-Husayn.
- Mughniya, Muḥammad-Jawād (2003), *Tafsīr al-Kāshif*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1973), *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran: Bungāh-i Tarjuma va Nashr-i Kitāb.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1982), *Shinākht*, Tehran: Sharī'at.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad (1976), *al-Mufradāt fī Gharīb Alfāz al-Qur'ān*, Tehran: Maktaba al-Murtaḍawī.
- Sabzivārī, Hādī (1990), *Sharḥ Manzūma*, edited by Ḥasan Ḥasanzādi-Āmulī, Tehran: Nāb.
- Ṣādiqī-Tihirānī, Muḥammad (1998), *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (1992), *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (1984), *al-Ḥikma al-Muta'ālīya fī al-Asfār al-Arba'a al-Aqlīyya*, Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: A'lamī.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāṣir Khusruw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad (1982), *Asās al-Iqtibās*, Tehran: Dānishgāh-i Tihirān.
- Zuḥaylī, Wahba b. Muṣṭafā (1997), *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīda wa al-Sharī'a wa al-Minhaj*, Beirut: Dār al-Fikr.



## The Interpretation of (Q. 38: 32-3) between Ṭabāṭabā'ī and Faḍlullāh; A Comparative-Critical Study

Rahman Oshriyeh\* | Sayyid Muhammad Husaynipur\*\* | Hamed Oshriyeh\*\*\*

Received: 2021/10/31 | Correction: 2022/4/17 | Accepted: 2022/4/17

### Abstract

(Q. 38:32-3) should be considered as Qur'anic mutashabihāt (ambiguous-allegorical verses) concerning the prophets' stories. These two verses are related to Solomon's entertainment with the herd of horses, which has ultimately led to his dawdling in worshipping God or at least not practicing it in its preferred time. The present article examines and evaluates the interpretive viewpoints of two prominent contemporary Shi'ite exegetes in this regard, namely Sayyid Muḥammad-Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1904-1981) and Sayyid Muḥammad-Ḥusayn Faḍlullāh (1935-2010). Analyzing Faḍlullāh's viewpoints, who has studied Ṭabāṭabā'ī's al-Mizān in many positions with a critical approach, as well as comparing his interpretive notions with those of Ṭabāṭabā'ī, can yield some significant scientific results. In addition to a more thorough explanation of the meanings of the verses in question, such an important task can help to assess Faḍlullāh's critical points towards some of al- al-Mizān's stances, as well as to judge some of his ideas about the prophets' life and career per se. The present study hereupon performs its particular task in three stages. Using a descriptive-analytical method, it first defines the basis of a plausible belief about the mutashābih aspects of the prophets' lives, relying on the general implications of muḥkam (clear) aspects of the Qur'anic accounts of the same case, the muḥkam accounts especially has been narrated by the Qur'an on Solomon, and the connotations of the two mentioned verses' context. Then, it explains these muḥkam foundations for the verses in question. Finally, it makes a comparative analysis of the two exegetes' viewpoints. Faḍlullāh's objections to Ṭabāṭabā'ī, the results show that, cannot be accepted, however, some of the latter's viewpoints should also be criticized. A supplementary explanation is given as well, which seems consistent with the muḥkam aspects of the Qur'an, staying away from the valid objections towards the suggested interpretations of the verses in question.



**Keywords:** Solomon, the prophets' infallibility, anointing horses, Ṭabāṭabā'ī, Faḍlullāh, (Q. 38:32-3)

\* Associate Professor, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | oshriyeh@quran.ac.ir

\*\* Ph.d. Graduated, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | 97111611002@quran.ac.ir.

\*\*\* M.A. Graduated, University of Science and Technology of the Holy Qur'an, Qum, Iran | Fadal404@gmail.com

□ Oshriyeh, R; Husaynipur, S.M; Oshriyeh, M. (2022) The Interpretation of (Q. 38: 32-3) between Ṭabāṭabā'ī and Faḍlullāh; A Comparative-Critical Study. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 85-110 . Doi: 10.22091/PTT.2022.7003.1979.







## بررسی تفسیری آیات ۳۲-۳۳ سوره «ص» با تأکید بر نقد دیدگاه علامه

### طباطبایی و علامه فضل‌الله

رحمان عشریه\* | سید محمد حسینی‌پور\*\* | حامد عشریه\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۸

#### چکیده

آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص، از آیات متشابه در قرآن کریم درباره سیره پیامبران است که مربوط به اشتغال حضرت سلیمان به سپاه اسب‌ها و فوت شدن زمان -یا زمان فضیلت- عبادتی از آن حضرت است. در این مقاله، دیدگاه‌های علامه فضل‌الله و علامه طباطبایی در این زمینه بررسی می‌شود. علامه فضل‌الله، در مواضع بسیاری با رویکرد نقادی به تفسیر المیزان برخاسته، لذا واکاوی دیدگاه وی و تطابق آراء او با آراء علامه طباطبایی، علاوه بر عیارسنجی انتقادات فضل‌الله بر پاره‌ای از مفاد تفسیر المیزان و نیز علاوه بر تبیین معانی آیات موردبحث، پاره‌ای از پندارهای باطل درباره پیامبران را نیز هویدا می‌سازد. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، مبنای تقریرات قابل‌پذیرش از متشابهات سیره انبیا را با اتکا به محکمت سه‌گانه (شامل محکمت عام انبیا، محکمت خاص آن پیامبر و محکمت سیاق) تعریف کرده و ضمن تبیین این محکمت درباره آیات موردبحث، به واکاوی تطبیقی آراء دو مفسر پرداخته است. نتیجه تحقیق، نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از ایرادات علامه فضل‌الله به علامه طباطبایی ذیل آیات موردبحث وارد نبوده، گرچه برخی از آراء صاحب المیزان نیز مورد انتقاد است. در پایان، بیانی آورده شده که با محکمت سه‌گانه سازگار بوده و از ایرادات تفاسیر مطرح درباره آیات موردبحث نیز بری باشد.



**واژگان کلیدی:** سلیمان، مسح اسب‌ها، عصمت انبیا، آیات ۳۲-۳۳ سوره ص.

\* دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم | oshryeh@quran.ac.ir

\*\* دکتری تفسیر تطبیقی؛ دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) | quran.ac.ir4@97111611002

\*\*\* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف | Fada1404@gmail.com

عشریه، ر؛ حسینی‌پور، س.م؛ عشریه، ح. (۱۴۰۱). بررسی تفسیری آیات ۳۲-۳۳ سوره «ص» با تأکید بر نقد دیدگاه علامه

طباطبایی و علامه فضل‌الله، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۷ (۱۴)، ۸۵-۱۱۰. Doi:

10.22091/PTT.2022.7003.1979



## طرح مسأله

تبیین ابعاد گوناگون آیات محکم و مشابه، یکی از مباحث مطرح در علوم قرآنی است. تعیین دقیق چیستی محکمت و تشابهات و ابعاد آن، معرکه آراء مختلف مفسران بوده، اما قدر مشترک نظریات این است که تشابهات در مقابل محکمت بوده و تشابه در اصطلاح، کلامی است که در آن نوعی ابهام باشد؛ به بیان دیگر، به آیاتی که دلالت آن‌ها بر معانی روشن نباشد، به گونه‌ای که وجوه مختلف و گوناگونی در آن راه داشته باشد، اصطلاحاً تشابه و به آیاتی که دلالت آشکار بر معنا داشته باشند، محکم می‌گویند (زرقانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴). از منظر موضوع، تشابهات را در چند عنوان می‌توان طبقه‌بندی کرد؛ یکی از آن انواع، تشابهاتی‌اند که درباره سیره انبیای عظام علیهم السلام نازل شده‌اند. با این اوصاف، می‌توان گفت: در روایت قرآن کریم از زندگی پیامبران، آیاتی آمده که دلالت آشکاری بر معنا ندارند و وجوه مختلفی از معنا، برای آن‌ها متصور است؛ حال آن‌که ممکن است تنها یکی از آن معانی، درست و مراد جدی گوینده باشد. فهم معنای صحیح از دو منظر، دارای اهمیت است: نخست، دانستن جزئیات دقیق موضوع تشابه مورد بحث که قطعاً حاوی پیام‌های خاص الهی است و دیگری، صیانت از ساحت مقدس پیامبران، در رویارویی با مفاهیمی که مغایر با محکمت انبیا، مانند عصمت آن‌هاست.

از جمله تشابهات قرآنی سیره پیامبران، ماجرای اشتغال حضرت سلیمان به اسب‌ها و فوت شدن زمان - یا زمان فضیلت - عبادتی از آن حضرت است که موضوع آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص بوده و هم‌چنان در محل اختلاف آراء مفسران به سر می‌برد. در این آیات آمده است: \*فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ. رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ\* (سوره ص، آیه ۳۲-۳۳)؛ «پس گفت: من دوستی اسبان را بر یاد پروردگارم اختیار کردم تا [خورشید یا خیل اسب‌ها] پشت پرده افق پنهان شد. [سلیمان گفت]: آن [خورشید یا خیل اسب‌ها] را به من باز گردانید. پس ساق پاها و گردن‌ها را دست کشید یا قطع کرد».

معنای واژگان «ذکر» و «مسح» و نیز محل بازگشت ضمائر در دو عبارت «تَوَارَتْ» و «رُدُّوها»، می‌تواند معانی و تفریرات مختلفی را از آیات فوق ارائه دهند: عده‌ای -چنان که در خلال پژوهش، بررسی می‌شود- برآنند که اشتغال محبت‌آمیز سلیمان به سپاه اسب‌ها، ایشان



را از نماز عصر دور ساخته و از این روی، آن حضرت برای فرونشستن آتش خشم خود، اقدام به مسح (قطع) پا و گردن اسب‌ها کرده و آن‌ها را کشته یا قربانی کرده تا کفارهای برای فراموشی نمازش باشد. این نظر، بیش‌تر در عامه مطرح شده است (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹-۱۰۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۱-۲۶۲). عده‌ای دیگر، پرداختن به امور اسب‌ها را انجام دادن فرمان الهی در تجهیز سپاه سلیمان و در مسیر بندگی خدا دانسته، آن را نوعی عبادت پنداشته و واژه «مسح» را به کشیدن دست محبت بر بدن آن حیوانات توسط سلیمان معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). برخی نیز مسح را به معنای کشیدن دست بر گردن و پای خود آن حضرت و یارانشان می‌دانند که وضوی آن‌ها به حساب می‌آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). محل بازگشت ضمیر عبارت «ردّوها» نیز هم می‌تواند به واژه مقدر «شمس» بازگردد و از معجزات سلیمان به حساب آید و هم به سپاه اسبان بازگردد و به معنای برگرداندن اسب‌ها نزد سلیمان باشد که باید یکی از این دو معنا، به عنوان معنای درست و مراد جدی گوینده، تعیین شود.

مفسران گذشته به تفصیل، ابعاد گوناگون موضوع مورد بحث را به دقت بررسی کرده‌اند که برخی از دیدگاه‌هایشان در متن مقاله حاضر، واکاوی خواهند شد. علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) نیز در *المیزان*، به بررسی روایات و آراء مفسران پیشین درباره موضوع مورد بحث پرداخته و ضمن رد برخی از گفتارها، احتمال درست را بر دو معنا مستقر کرده است. پس از ایشان، علامه سید محمدحسین فضل‌الله (۱۳۱۴-۱۳۸۹ ش) نظری شاذ (در شیعه) را مطرح نموده و در پی نقد آراء صاحب *المیزان* برآمده و دلایلی را در راستای اثبات ادعای خود اقامه کرده است. از آن‌جا که علامه فضل‌الله در *تفسیر من وحی القرآن*، در موارد بسیاری به نقد *تفسیر المیزان* برخاسته، تحلیل آراء وی در این زمینه، علاوه بر کمک به فهم بهینه آیات مورد بحث، در عیارسنجی ایرادهای فضل‌الله به علامه نیز مؤثر است؛ هرچند نتیجه پژوهش حاضر، تنها متوجه آیات مورد بحث است و به تمام انتقادات فضل‌الله از *المیزان*، قابل تسری نیست.

تطبیق آراء این دو مفسر درباره آیات مورد بحث، در پژوهشی یافت نشد و تنها مقاله‌ای که نه به تطابق آراء دو مفسر یادشده، بلکه به واکاوی ماجرای آن آیات پرداخته است (برومند

و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۱-۱۲۵) نیز به نتایجی دست یافته که در خلال بحث مورد تأیید یا انتقاد قرار می‌گیرند. از این رو مقاله حاضر، با به کارگیری روش توصیفی-تحلیلی و شیوه منبع‌یابی کتابخانه‌ای، ضمن تبیین الگویی فراگیر درباره نحوه رویارویی با تشابهات سیره انبیا، به نقد آراء هردو دانشمند جهان تشیع پرداخته و با تکیه بر روشی که برخاسته از محکّمات و تشابهات است، ادعاهای علامه فضل‌الله را رد کرده، به نقد برخی از آراء علامه طباطبایی می‌پردازد و در آخر، تقریری درست عرضه می‌کند که موافق با الگوی تبیین تشابهات سیره انبیا بر اساس محکّمات سه گانه و فاقد ایرادات مطرح شده باشد.

### الگوی رویارویی با تشابهات انبیا

اخباریون و اهل حدیث، در برخورد با تشابهات برخاسته از ظواهر قرآن، معمولاً به مآثورات روایی مراجعه کرده، دلالت آیات بر تبیین مراد خدای متعال را کافی نمی‌دانند (بلبایی، ۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۲۷۱) و در مقابل، محققانی که اساس تفسیر قرآن به قرآن را پذیرفته‌اند، معتقدند برای فهم معنای آیات متشابه، راهی به جز رجوع به آیات محکم نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۱)؛ البته به روایات به‌عنوان مؤید معنای استنباط‌شده، اشاره می‌کنند. از این رو در روش تفسیر قرآن به قرآن، هنگام رویارویی با تشابهات سیره انبیای عظام علیهم‌السلام، می‌توان به سه دسته از محکّمات رجوع کرد: دسته نخست، محکّمات عام انبیاست که مغایرت معنای خاصی از تشابه با آن محکّمات، معنای مذکور را باطل می‌سازد. دسته دوم، محکّمات شخص پیامبر مورد بحث است که از سراسر قرآن می‌توان استخراج کرد؛ برای نمونه، چنانچه در محکّمات، حضرت یوسف را از «مخلصین» معرفی کرده (سوره یوسف، آیه ۲۴) و دیگر جای، شیطان را از اغوای «مخلصین» عاجز دانسته است (سوره ص، آیه ۸۲-۸۳؛ سوره حجر، آیه ۳۹-۴۰)، نفوذ شیطان در آن حضرت، راهی در احتمالات معنایی مطرح، درباره تشابهات سیره ایشان نخواهد داشت. دسته سوم، محکّمات سیاق پیشینی و پسینی تشابه مورد بحث است که آن نیز قادر به ابطال پاره‌ای از احتمالات خواهد بود.

### تبیین محکّمات سه گانه

با بررسی محکّمات سه گانه (شامل محکّمات عام انبیا، محکّمات خاص پیامبر مورد بحث و محکّمات سیاق آیه مورد بحث)، به شرحی که گذشت، رد احتمالات باطل در معنای متشابه مورد بحث و نزدیکی به معنای درست آن (مراد جدی گوینده)، امکان پذیر است. در ادامه، محکّمات یاد شده درباره پیامبران، حضرت سلیمان و سیاق پیشینی و پسینی آیات مورد بحث، تشریح می شوند:

#### ۱. محکّمات عام انبیا

محکّمات عام پیامبران، شناختی کلی از ویژگی های تمام انبیای الهی ارائه می دهد که نوع انبیا از آن حیث، با یک دیگر اشتراک دارند و تفاوتی بین آنها وجود ندارد؛ چنان که قرآن کریم، مؤمنان را فرموده تا به ایمان به تمام انبیا و عدم تفاوت بین آنها اقرار کنند (سوره بقره، آیات ۱۳۶ و ۲۸۵؛ سوره آل عمران، آیه ۸۴). باید دانست که نبود تفاوت یاد شده، در ویژگی های کلی پیامبران بوده و ممکن است برخی از آنان فضیلتی بر دیگران داشته باشند؛ آن سان که فرمود: \*وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ\* (سوره اسراء، آیه ۵۵)؛ «و به یقین برخی از پیامبران را بر برخی دیگر برتری دادیم». هم چنین فضایلی وجود دارد که درباره مراتب خاص یک پیامبر بوده و با ویژگی های عام پیامبران مانند عصمت و نیز با اشتراک آنها در این ویژگی ها، قابل جمع است. اهم محکّمات عام انبیا یکی این است که پیامبران، برگزیدگان پروردگارند: \*اللّٰهُ يُصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ\* (سوره حج، آیه ۷۵)؛ «خدا از میان فرشتگان و از میان مردم رسولانی برمی گزیند. به یقین، خدای تعالی شنوا و بیناست». نیز فرمود: \*إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ\* (سوره آل عمران، آیه ۳۳)؛ «بی تردید خدای سبحان، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید»؛ بنابراین، پیامبران در مقامات معنوی، با عامه خلائق تفاوت هایی دارند که آن تفاوت ها، باعث گزینش الهی شده و چنانچه در فضیلتی از فضایل، نسبت به گروهی از مردم، دارای کاستی هایی باشند، حکمت خدا مورد مناقشه قرار می گیرد؛ زیرا گزینش الهی نسبت به برترین خلائق بوده و از حکیم، بعید است افرادی را برگزیند و موظف به هدایت افرادی دیگر کند که خود، از آن هادیان بالاترند؛ بنابراین، پیامبران برگزیده

پروردگار، باید برترین خلاق باشد. محکمت دیگر، آیاتی از قرآنند که آشکارا پیامبران را افرادی محسن، صالح، دارای فضیلت بر دیگران و مجتبیای خداوند معرفی می‌کنند. (سوره انعام، آیات ۸۴-۸۷؛ سوره مریم، آیه ۵۸)

علاوه بر محکماتی که اشاره شد، از ظواهر برخی از آیات برمی‌آید که پیامبران، همان مخلصانی هستند که شیطان در پیشگاه خدا به عجز خود در اغوای ایشان اقرار کرده (سوره ص، آیه ۸۲-۸۳؛ سوره حجر، آیه ۳۹-۴۰)؛ زیرا با آن‌چه گذشت، محال است که مخلصین افرادی بالاتر از پیامبران برگزیده باشند و این حاکی از عصمت آن بزرگواران است. علاوه بر آن، قرآن کریم، آشکارا برخی از پیامبران مانند حضرت یوسف (سوره یوسف، آیه ۲۴) و حضرت موسی (سوره مریم، آیه ۵۱) را در زمره مخلصین برشمرده است. هم‌چنین پیامبران توسط خداوند هدایت شده‌اند و سایر مردم توسط پیامبران؛ چنان‌که فرمود: \*أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبُهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ\* (سوره انعام، آیه ۹۰)؛ «آن [پیامبران] کسانی هستند که خدا هدایتشان کرد؛ پس به هدایت آنان اقتدا کن». بدیهی است این دو هدایت تفاوتی با یک دیگر دارند؛ زیرا اگر تفاوتی در کار نبود، سایر مردم نیز تحت هدایت مستقیم خدا قرار می‌گرفتند. آیه فوق در ادامه، مردم را به پیروی از همین هدایت‌یافتگان الهی دستور داده است.

آن‌چه گذشت، ویژگی‌های عام پیامبران الهی بود که در آیات آمده و تصویری از آن بزرگواران ترسیم نموده است. عصمت انبیا، البته از دلیل عقلی نیز برخوردار است؛ زیرا اگر عصمت نباشد، نمی‌توان به اوامر آن فرستادگان اعتماد کرد و اساس ارسال رسل بیهوده خواهد شد و از خدای حکیم نیز بعید است که فعل بیهوده انجام دهد. لذا بنا بر ادله نقلی و عقلی، می‌توان گفت: پیامبران، برگزیدگان خدا، صالح، محسن، مخلص و معصومند که شیطان، هرگز راه نفوذی در ایشان ندارد. پس از مبنا قرار دادن محکمت عام انبیا، در ادامه، به نمونه‌هایی از محکمت خاص آیات قرآن درباره حضرت سلیمان اشاره می‌شود:

#### ۱-۱- محکمت شخصیتی حضرت سلیمان

قرآن در سوره نمل، آشکارا از قول حضرات داوود و سلیمان فرموده است: \*وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ\* (سوره نمل، آیه ۱۵)؛ «و به یقین، ما به داوود و سلیمان، دانشی دادیم و آن دو گفتند: "همه ستایش‌ها ویژه

خداست؛ همان‌که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمن خود برتری عطا کرده است"؛ بنابراین، این فضیلت، فراتر از ایمان است. نیز از قول سلیمان فرمود: \*... يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ\* (سوره نمل، آیه ۱۶)؛ «ای مردم! زبان و منطق پرندگان را به ما آموخته‌اند و از هر چیزی به ما عطا کرده‌اند. به یقین، این امتیاز و برتری آشکاری است». آیه اخیر نیز مؤیدی دیگر بر فضیلت آن حضرت است. قرآن کریم به جز تصریح به فضیلت سلیمان بر مؤمنان، آشکارا آن حضرت را دارای حکمت و دانشی خدادادی دانسته و فرموده: \*فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا...\* (سور انبیاء، آیه ۷۹)؛ «پس آن را به سلیمان فهمانیدیم و هر یک را حکمت و دانش عطا کردیم...».

سایر محکّمات شخصیتی سلیمان عبارتند از:

۱. جلب رضایت خداوند با انجام دادن عمل صالح که مقدمه‌ای برای صالح بودن ایشان است؛ چنان‌که از قول سلیمان فرمود: \*... وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ\* (سوره نمل، آیه ۱۹)؛ «و گفت: "پروردگارا! به من الهام کن تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم عطا کرده‌ای به جای آورم و این که کار شایسته‌ای که آن را بپسندی انجام دهم و مرا به رحمت در میان بندگان شایسته‌ات درآورا!"»

۲. بنده‌ای نیکو و همواره متوجه به پروردگار؛ چنان‌که فرمود: \*وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ\* (سوره ص، آیه ۳۰)؛ «و سلیمان را به داوود بخشیدیم. چه نیکو بنده‌ای بود! به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود».

۳. دارای مقام و منزلتی ارجمند نزد پروردگار و سرانجامی نیکو؛ چنان‌که فرمود: \*وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَئْرْفِي وَحُسْنَ مَآبٍ\* (سوره ص، آیه ۴۰)؛ «بی تردید او نزد ما تقرب و منزلتی بلند و سرانجامی نیکو دارد».

تعلیم و تفضل خاصی که در آیات محکّمات فوق بر سلیمان صورت پذیرفته و تمجیدات فراوانی که از شخصیت او شده است، ساحت مقدّسش را از انتساب به خطا و گناه، منزّه می‌کند؛ هرچند امکان ترک اولی برای وی محتمل است و با محکّمات یادشده - حتی عصمت - تنافی ندارد.

## ۲. محکّمات سیاق

سیاق پیشینی آیات مورد بحث، درباره تمجید از داوود نبی (پدر سلیمان) است که با تعبیری هم چون: «ذَا الْأَيْدِي» (سوره ص، آیه ۱۷)؛ «نِيرومند» و «أَوَابُ» (سوره ص، آیه ۱۷)؛ «بسیار رجوع کننده به پروردگار» و «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ...» (سوره ص، آیه ۱۸)؛ «ما کوه‌ها را [برای داوود] رام کردیم» و «شَدَدْنَا مُلْكَهُ» (سوره ص، آیه ۲۰)؛ «حکومتش را محکم و استوار ساختیم» و «آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابِ» (سوره ص، آیه ۲۰)؛ «و به او حکمت و مقام داوری عطا کردیم» و «إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَئْرْفِي وَحُسْنَ مَآبٍ» (سوره ص، آیه ۲۵)؛ «به درستی که نزد ما برای او منزلتی بلند و سرانجامی نیکوست»، جایگاه والای حضرت داوود علیه السلام را به نمایش گذاشته و بزرگداشت آن حضرت را با عبارت «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (سوره ص، آیه ۲۶)؛ «[و گفتیم]: ای داوود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم»، به اوج رسانده است. سپس سلیمان را هدیه خدا به داوود دانسته و به تمجید سلیمان پرداخته، می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (سوره ص، آیه ۳۰)؛ «و سلیمان را به داوود بخشیدیم. [سلیمان] چه نیکو بنده‌ای بود! به راستی او بسیار رجوع کننده [به خدا] بود». سپس بلافاصله ماجرای اشتغال سلیمان به اسب‌ها را مطرح می‌کند. پس از آن نیز به مدیحه‌گویی سلیمان ادامه می‌دهد (سوره ص، آیات ۳۴-۳۹) تا این که بالاخره، می‌فرماید: «وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَئْرْفِي وَحُسْنَ مَآبٍ» (سوره ص، آیه ۴۰)؛ «و به درستی که نزد ما برای او [سلیمان] منزلتی بلند و سرانجامی نیکوست». این بدان معناست که ماجرای اسب‌ها، جزو مدایح قرآن از سلیمان است؛ زیرا سیاق پیشینی و پسینی آیات مورد بحث (سوره ص، آیه ۳۲-۳۳)، نشان‌دهنده این است که حضرت سلیمان نیز هم چون والد بزرگوارش، در معرض مدح الهی است؛ بنابراین، معنای آیات مورد بحث نباید در ذم سلیمان باشد و هرچه هست مدح او به حساب می‌آید. گفتنی است که موضوعاتی مانند «رجوع سلیمان به خدا» و «استغفار» آن حضرت و پدر بزرگوارشان که در سیاق پس و پیش آیات مورد بحث آمده‌اند، عادت پیامبران و حتی حضرت خاتم‌الانبیا بوده و نمی‌توان این گونه عبارات را نتیجه گناه کار بودن آن حضرات دانست. در نوشتار پیش رو، ابعاد این عبارات بررسی می‌شوند.

## تبیین تطبیقی آراء

مفسران متقدم، دیدگاه‌هایی درباره آیات مورد بحث داشته‌اند که با توجه به اشاره علامه طباطبایی به آراء برخی از ایشان و برای پرهیز از اطناب در کلام و نیز به جهت راستی آزمایشی انتقادهای علامه فضل الله بر علامه طباطبایی، مقاله حاضر از ذکر یکایک آن آراء عبور می‌کند و به تشریح آراء علامه طباطبایی و سپس نقدهای علامه فضل الله به ایشان و تحلیل آراء این دو مفسر شیعی به شرح زیر می‌پردازد:

### ۱. تبیین آراء علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۲ سوره ص، پس از تبیین واژه «خیر» به گروه یا سپاه اسب‌ها و اشتغال واژه «احبیت» بر معنای ایثار (أحبیت عن: آثرت علی)، ضمیر موجود در «تَوَارَتْ» را به دلیل وجود واژه «عشی»، به واژه مقدر «شمس» برگردانده و احتمال بازگشت آن به «اسب‌ها» را به دلیل تأیید کلمه «عشی» بر بازگشت ضمیر به «شمس» و نیز به جهت نبود دلیل در لفظ آیه و روایات، رد کرده است. سپس «ذکر» را به معنای نمازی دانسته که با غروب خورشید، از آن حضرت فوت شد. هم‌چنین علاقه سلیمان به اسب‌ها را - که برای جهاد در راه خدا تربیت شده بودند- الهی و بلکه نوعی عبادت می‌داند و با این حساب معتقد است: عبادتی، سلیمان را از عبادتی دیگر بازداشت؛ هرچند نماز، نزد سلیمان مهم‌تر از عبادت دیگر (محبت به اسب‌های جنگی) بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۲-۲۰۳)

ایشان در تفسیر آیه ۳۳ سوره ص، سه قول متفاوت را از مفسران متقدم نقل کرده و خود، قول اول - و با شرایطی خاص، قول دوم - را به قول سوم ترجیح داده است:

قول اول، ضمیر در عبارت «ردوها»، به «شمس» بازگشته که ملائکه، به دستور سلیمان آن را به موضع قبل بازگرداندند تا آن حضرت، نماز فوت‌شده را ادا نماید و مسح نیز کشیدن دست سلیمان و یارانش بر پا و گردن خویش بوده که وضوی آنها به حساب می‌آمده است.

قول دوم، ضمیر «ردوها» به «سپاه اسبان» برگشته و سلیمان پس از بازگشت اسب‌ها، به ساق و گردنشان دست کشیده و آنان را در راه خدا آزاد کرده است تا کفاره‌ای باشد برای سرگرمی‌اش با اسب‌ها.

قول سوم، مانند قول دوم است با این تفاوت که مراد از مسح، بریدن دست و گردن اسب‌ها با شمشیر و کشتن آن‌هاست تا بدین ترتیب، خشم سلیمان از فوت نمازش، فروکش کند. ایشان معنای سوم را منافی عقل و مصداق «اتلاف مال محترم» می‌داند و استاد برخی از مفسران به روایت «ابی بن کعب» و پذیرش قربانی کردن اسب‌ها را نیز مردود می‌سازد؛ زیرا در روایت کعب، سخنی از قربانی کردن اسب‌ها نیست. ایشان در پایان، قول اول را به شرط مساعدت جمله «فَطْفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» با معنا، معنای مرجح دانسته و در صورت عدم آن مساعدت، قول دوم را بهترین قول می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۰۳-۲۰۴). هم‌چنین در بخش «بحث روایتی» و در تأیید قول نخست، روایاتی از شیعه آورده و سپس روایات اهل سنت - که مشابه آن در تفسیر قمی نیز آمده است - درباره کشتن اسب‌ها را به دلیل نقل از «کعب الاحبار»، قابل اعتنا نمی‌داند و شواهدی از اغراق‌گویی برخی از روایات مشابه در مورد سلیمان در منابع اهل سنت نیز می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۰۶-۲۰۷)

## ۲. تبیین و تحلیل آراء علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله، ضمن تبعید عبادی بودن محبت به اسب‌ها به جهت نبود حجت و دلیلی قوی بر آن، قول سوم مروی علامه طباطبایی - و مردود از نظر ایشان - مبنی بر کشتن اسب‌ها را اختیار کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۲۶۱-۲۶۲). ایشان اشاره‌ای به آراء علامه طباطبایی در پذیرش قول اول و دوم داشته و در نقد آن، معتقد است که ظاهر آیه، تفکر زدنِ گردن و ساق اسب‌ها توسط حضرت سلیمان را تأکید می‌کند؛ زیرا اولاً آزاد کردن آن‌ها در راه خدا (قول دوم مروی علامه طباطبایی) متوقف بر برگرداندن اسب‌ها به سلیمان نیست؛ ثانیاً مسح کردن پیشانی اسب، متعارف و معمول است نه مسح گردن و ساق پای آن و ثالثاً روایاتی که مورد پذیرش علامه طباطبایی قرار نگرفته‌اند، با ظاهر آیه منطبق است؛ زیرا روایات، آن عملی را نهی کرده‌اند که در ازای مشغول بودن به اسب‌ها از سلیمان فوت شد؛ سپس اضافه می‌کند که سلیمان با کشتن اسب‌ها، در مقام خلاصی از آن عمل منهی (پرداختن به اسب‌ها) و نیز در مقام مجازات خود برای فوت نماز بود و نیازی نیست که کشتن اسب‌ها، بر انتقام حضرت سلیمان از آن حیوانات یا اتلاف مال محترم که فعلی حرام است حمل شود، بلکه کشتن اسب‌ها



می‌تواند به مثابه این باشد که ایشان خود را در تنگنا قرار داده، به نفس خود آسیب رسانده و بر آن سخت‌گیری کرده است؛ زیرا سلیمان اسب‌ها را بسیار دوست داشت و با قربانی کردن آن‌ها، خود را از بند محبت به آن‌ها جدا می‌ساخت و کشتن اسب‌ها در شریعت ایشان، مانند ذبح چهارپایان برای طعام، حلال بوده است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۲)

با توجه به دیدگاه علامه فضل‌الله، انتقادات وارد بر ایشان عبارتند از:

۱-۲- عبادی بودن محبت به اسب‌ها، برخلاف نظر علامه فضل‌الله، حجج و دلایلی دارند: اولاً برخی از محققان متقدم مانند سید مرتضی، این را که محبت اسب‌ها به اذن و امر پروردگار و موجب تذکیر سلیمان بوده، اقتضای ظاهر کلام در آیات مورد بحث دانسته و آن را با فرمان پروردگار به مسلمانان مبنی بر ارتباط با اسب‌ها و تربیت نظامی آن‌ها برای محاربه با دشمنان اسلام، تقویت کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۳۲). سید مرتضی سپس دو معنا را برای عبارت «أحببت خیر» در نظر گرفته: اول، «أنه أراد أحببت حباً ثم أضاف الحب إلى الخیر» و دوم، «أنه أراد أحببت إتخاذ الخیر، فجعل بدل قوله إتخاذ الخیر حب الخیر» (سید مرتضی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۳۳) که اتصال هر دو معنا با الهی بودن محبت سلیمان به اسب‌ها سازگار است. برخی از دانشیان مانند علامه مجلسی، قول سید مرتضی را پذیرفته و الهی دانستن محبت اسب‌ها را اقتضای ظاهر کلام دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲).

فخر رازی نیز عبادی دانستن محبت به اسب‌ها را بهترین وجه معنای عبارت مورد بحث می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۹۰). ثانیاً چنانچه طبق نظر فضل‌الله، محبت اسب‌ها غیر الهی و غیر عبادی فرض شوند، می‌بایست خطای سلیمان را در اولویت عملی غیر الهی به عملی الهی (نماز، دعا یا هر چیزی که ذکر خدا بوده است) دانست و این با محکمت سه‌گانه (محکمت عام انبیا، محکمت خاص سلیمان و محکمت سیاق) که پیش‌تر مطرح شد، ناسازگار است.

۲-۲- با این حساب، ادعای دیگر علامه فضل‌الله به این که سلیمان با کشتن اسب‌ها، در مقام خلاصی از آن عمل منهی (پرداختن به اسب‌ها) بوده است نیز باطل می‌شود؛ زیرا پرداختن به اسب‌ها در اساس، منهی نبوده و در راستای اوامر خدای تعالی بوده است.

۲-۳- کشتن اسب‌ها توسط سلیمان را که علامه فضل‌الله پذیرفته، خود با هر سه گروه از محکّمات یادشده در تضاد است. این ادعا، انتساب گناه کشتن حیوانات بی‌گناه را از سلیمان می‌زداید و هرگز به معنای تنزیه کامل انبیا نبوده و گزارش‌هایی که از «ترک اولی» توسط برخی از پیامبران آمده باید در جای خود بررسی شوند.

۲-۴- به باور فضل‌الله، ظاهر آیه (واژه مسح)، بدون این که وجه دیگری داشته باشد، حاکی از قطع کردن و پای اسب‌هاست؛ حال این که این معنا هرگز به‌عنوان معنای قطعی از ظاهر آیه استنباط نشده و نهایتاً می‌توان گفت که یکی از وجوه معنایی از منظر لغت است که با سایر قراین -چنان که در ادامه به تفصیل، بررسی می‌شوند- باطل می‌شود. چنان‌چه ظاهر واژه «مسح» به «قطع» معنا شود، در آیه وضو (سوره مائده، آیه ۶) نیز حکم به قطع «رئوس» و «ارجل» داده و فرموده: \*وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ\*، درحالی که بطلان چنین معنایی آشکار است؛ مخصوصاً این که در ادامه آیه وضو، درباره تیمم فرموده: \*فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ\* که کلمه «منه»، معنای مسح را از قطع برداشته و بر دست کشیدن مستقر کرده است.

۲-۵- به اعتقاد علامه فضل‌الله، آزاد کردن اسب‌ها در راه خدا متوقف بر بازگرداندن آن‌ها به سلیمان نیست که باید گفت: اولاً عبارت آیه شریفه و معنای دوم از آراء علامه نیز آزاد کردن را متوقف بر برگرداندن ندانسته و چه‌بسا ایشان دیگر بار آن‌ها را دیده و سپس آزاد کرده است و ثانیاً ایراد اخیر تنها به قول دوم وارد است و معنای اول (دست کشیدن سلیمان و اصحاب، به پا و گردن خود در قالب وضو) را شامل نمی‌شود که معنای مرجح علامه است.

۲-۶- ایشان هم‌چنین تنها مسح پیشانی اسب را متعارف و معمول دانسته نه مسح گردن و ساق پای آن را؛ درحالی که معمولاً برای قدردانی و ابراز محبت به حیوانی چون اسب، بر سروصورت و یال و گردنش دست می‌کشند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۹، ص ۲۷۳) و بین اسب‌سواران و یا مالکان اسب‌ها، مسح و نوازش گردن، شکم و پای اسب، امری متداول بوده که در زبان فارسی، به «تیمار کردن» اسب معروف است. برای تیمار اسب با شال و قشوو، بدن اسب را مالش می‌دهند یا گرد و موی زاید بدن آن حیوان را می‌گیرند. (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۵، ص ۷۲۴۰)

۷-۲- علامه فضل‌الله در ایراد بعدی، به روایاتی اشاره کرده است که علامه طباطبایی آن‌ها را نپذیرفته اما با ظاهر آیه در نهی پرداختن به اسب‌ها که موجب فوت عبادتی از سلیمان شد، منطبق است. اولاً در مقابل روایاتی که فضل‌الله به آن‌ها اشاره کرده، روایاتی وجود دارند که علامه طباطبایی نیز آن‌ها را پذیرفته و آن روایات، معنای اول (مسح پا و گردن در قالب وضو) را تأیید می‌کنند. ثانیاً در تقابل این دو گروه از روایات، پذیرش روایاتی که با محکمت سه‌گانه‌ای که گذشت، ناسازگار باشند، امری دشوار و بلکه محال است. ثالثاً شیخ صدوق قول کشتن اسب‌ها را اعتقاد جاهلان اهل خلاف دانسته و آشکارا روایات امام صادق (ع) مبنی بر مسح پا و گردن در قالب وضو را معنای صحیح می‌داند (صدوق، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۱۲۹). رابعاً در معنای مختار فضل‌الله، دو روایت در شیعه آمده: یکی روایتی است که در تفسیر قمی آمده (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲۳۵) و علامه نیز بدان اشاره کرده، ولی آن روایت دارای چهار ایراد است: اول، موافقت با اخبار عامه (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰-۹۹) چنان‌که مصحح تفسیر قمی در پاورقی به آن اشاره کرده و روایت قمی را از باب تقیه دانسته است (الموسوی الجزیری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۲۳۵). دوم، مخالفت با سایر روایات امامیه؛ سوم، مخالفت با محکمت سه‌گانه‌ای که پیش‌تر تشریح آن گذشت و چهارم، دلایلی که انتساب تمام روایات تفسیر قمی به علی بن ابراهیم را رد می‌کنند (نک. فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۴۳ و ۱۵۸). روایت دیگر، در تفسیر نورالثقلین از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۴۵۶) که اولاً بدون سند بوده، ثانیاً آشکارا با محکمت سه‌گانه در تضاد است و ثالثاً، با دیگر حدیث از آن حضرت که مورد پذیرش صدوق بود، متضاد است و همین تضاد، چنان‌چه جعلی بودن روایت نورالثقلین را نرساند، صدور آن را از روی تقیه ثابت می‌کند؛ بنابراین، معنای مورد نظر علامه فضل‌الله، نه تنها از تأیید روایی برخوردار نیست، بلکه مخالف روایات امامیه است. در عامه نیز طبری، علی‌رغم نقل معنای کشتن اسب‌ها با روایاتی از قتاده و حسن، معنای دست کشیدن به آن‌ها را از ابن عباس نقل کرده و نظر خود را این‌گونه بیان نموده که قول ابن عباس (نوازش اسب‌ها) به دلیل نهی پیامبر از آزار حیوانات، قبح از بین بردن بیهوده مال و قبح اذیت حیوانات بی‌گناه به خاطر گناه خود، بهترین تفسیر است. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰)

۲-۸- در تقریر علامه فضل‌الله، این گونه آمده که سلیمان با کشتن اسب‌ها، خود را عقوبت کرد؛ زیرا اسب‌ها را بسیار دوست داشت. نیز با قربانی کردن اسب‌ها، خود را از بند محبت به آن‌ها جدا ساخت. اولاً- چنان که در آراء علامه طباطبایی گذشت- دلیلی بر قربانی کردن در دست نیست و ثانیاً کشتن اسب‌ها نه تنها عقوبت سلیمان نبوده، بلکه مقدمات شکست نظامی او در مقابل دشمنان خدا را رقم می‌زده و چگونه ممکن است پیامبری به دستور خدا مأمور به مقابله با دشمنان خدا باشد و سپس برای عقوبت اشتباه خود -به‌زمع علامه فضل‌الله- حیوانات بی‌گناه را بکشد و مقدمات شکست سپاه موحدان را فراهم آورد؟ مگر به روایاتی توجه شود که تعداد اسب‌ها را چهارده تا دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱) که در این صورت، تأثیر چندانی بر شکست سپاه ندارند، ولی اولاً بیش‌تر تفاسیری که اشاره‌ای به تعداد اسب‌ها داشته‌اند، تعداد را از هزار (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۸، ص ۵۱) تا بیست هزار اسب (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۰۹) گزارش کرده‌اند و ثانیاً در روایت طبرسی (۱۴ اسب) ابن عباس کلام کعب را به امیرالمؤمنین (ع) عرضه کرده که ضمن آن، تعداد اسب‌ها چهارده اسب بوده است و در ادامه، آن حضرت گفته‌های کعب را تکذیب کرده و البته اشاره‌ای به تعداد اسب‌ها نفرموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱) و این خود، تضعیفی است بر چهارده دانستن تعداد اسب‌ها. ثالثاً برای کشتن اسب‌ها، قطع گردن (اعناق) آن‌ها کافی است و دلیلی بر قطع پا (سوق) وجود ندارد مگر این که اراده سلیمان بر شکنجه آن حیوانات بی‌گناه فرض شود که آن نیز با هر هدفی که باشد حرام و با محکمت سه‌گانه در تضاد است.

۲-۹- با آنچه گذشت، ادعای دیگر فضل‌الله مبنی بر این که کشتن اسب‌ها، بر انتقام حضرت سلیمان از آن حیوانات یا اتلاف مال محترم حمل نمی‌شود نیز مردود می‌شود و کشتن اسب‌ها حتی اگر در شریعت ایشان مباح و حلال بوده، از چندین منظر قبیح است: اول این که کشتن آن‌همه حیوان بیش از طعام لازم برای سیر شدن گرسنگان بوده و دست‌کم، از منظر اسراف، از پیامبر خدا پذیرفتنی نیست و دوم، از بین بردن اسب‌ها به‌عنوان نیرویی از قوای نظامی و زمینه‌سازی شکست سپاهیان خدا، قطعاً اتلاف مال محترم به حساب می‌آید. سوم، علاوه بر علامه طباطبایی، برخی از دیگر محققان نیز معتقدند برفرض محال سر زدن

گناه از سلیمان، خود او گناه کار و مستحق عقوبت بوده، نه اسب‌ها (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۹، ص ۲۷۶) و بعید است که گناه کار -مخصوصاً اگر حکیم باشد- گناه محبت غیر خدا را با اتلاف آن -مخصوصاً اگر محترم باشد- جبران نماید! و برخلاف نظر فضل‌الله، چنین اتلافی نمی‌تواند چیزی جز انتقام‌جویی باشد. گفتنی است درباره مباح بودن حیوان‌آزاری در شریعت سلیمان و حرام بودن آن در اسلام، برخی از مفسران به قول سلیمان راجع به هدهد در آیه \*لَأَعَذَّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّكَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ\* (سوره نمل، آیه ۲۱)؛ «قطعاً او را کیفر شدیدی خواهم داد یا او را ذبح می‌کنم مگر این که دلیل روشن برایم بیاورد»، اشاره و استناد کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۸، ص ۶۲۵) که استنادی باطل است؛ زیرا در همان آیه، تأدیب یادشده، به اثبات گناه کاری هدهد و عدم آوردن دلیلی موجه برای غیبت آن حیوان، مشروط شده درحالی که بی‌گناهی اسب‌ها در ماجرای موردبحث، مسلم است.

۲-۱۰- دلیلی قابل‌پذیرش، برای حلیت و عدم حرمت ذبح اسب‌ها برای قربانی یا اطعام فقرا مخصوصاً اسب‌های جنگی، در شریعت حضرت سلیمان، در دست نیست.

### انتقادات وارد بر نظر علامه طباطبایی

با آنچه گذشت، بطلان انتقادات علامه فضل‌الله بر علامه طباطبایی در تفسیر آیات موردبحث، واضح است، ولی این به معنای صحیح‌انگاری تمام مفاد تفسیری المیزان در آیات موردبحث نیست؛ زیرا ایراداتی به آن تفسیر محترم نیز وارد است، از جمله:

۱. نمازپنداری عبادت فوت‌شده از سلیمان، مؤیدی جز روایات ندارد و استناد به اخبار آحاد در تفسیر آیات غیر فقهی، حتی اگر درست باشد، خلاف روش تفسیری علامه طباطبایی در المیزان است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۵). از ظاهر آیات برمی‌آید که عبادتی از حضرت سلیمان فوت شده، ولی ماهیت آن عبادت، دارای سه احتمال است: اول، نماز واجب عصر که دلیلی در سیاق برای آن وجود ندارد، مخصوصاً این که قطعیت تطابق شریعت سلیمان در واجبات عبادی مانند نماز، با شریعت خاتم‌الانبیا معلوم نیست؛ مخصوصاً این که روایاتی در عامه از امیر مؤمنان، قتاده و سدی در این معنا آمده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۹۹) که محققان شیعه آن‌ها را به فوت فضیلت نماز عصر تعبیر کرده‌اند (طبرسی،

۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۰؛ مجلسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲). دوم، نماز مستحب عصر گاهی که آن نیز محتمل بوده و بنا بر روش صاحب‌المیزان (تفسیر قرآن به قرآن)، برای آن دلیل متقنی در متن قرآن وجود ندارد. سوم، نوعی تسبیح یا دعا که سلیمان عصرگاهان به جای می‌آورده، هر چند ماهیت دقیق آن مشخص نباشد. هر چند علامه طباطبایی این احتمال را مطرح نکرده، هم‌راستا با روش‌المیزان است و مؤیدی در سیاق دارد بدین ترتیب که در آیات پیشین، درباره داوود نبی آمده است: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ» (سوره ص، آیه ۱۸)؛ «همانا ما کوه‌ها را مسخر و رام کردیم که با او [داوود] عصرگاهان و هنگام برآمدن آفتاب تسبیح می‌گفتند». آیه اخیر، آشکارا بیان‌گر تسبیح عصرگاهی حضرت داوود است. قرابت زمانی پدر و پسر از یک سو و پیاپی بودن این دو ماجرا با الفاظ مشترک در سوره ص از سوی دیگر، احتمال وجود آن عبادت برای سلیمان را تقویت می‌کند؛ مخصوصاً لفظ «عشی» که در آیه ۱۸ درباره داوود با واژه «تسبیح» و در آیه ۳۱ درباره سلیمان با عبارت «ذکر ربه» هم‌نشین شده است. چنان‌چه ماهیت عبادت سلیمان، نه بر نماز بلکه بر تسبیح یا هر دعای مستحب دیگری مستقر شود، پذیرش ادعای صاحب‌المیزان در این که عبادتی جایگزین عبادت دیگر شده، تسهیل می‌شود؛ زیرا عبادت ترک شده در حد مستحبات بوده نه واجب شرعی که با محکومات سه‌گانه در تضاد باشد.

۲. تفسیر مسح پا و گردن به وضوی سلیمان و اصحاب ایشان نیز خالی از ایراد نیست؛ زیرا چنان‌چه عبادت سلیمان، نماز عصرگاهی پنداشته شود، ایراد عدم اثبات تطابق شریعت سلیمانی با شریعت محمدی علیه و آله السلام در وجود وضو برای نماز وارد می‌شود و چنان‌چه عبادت مذکور تسبیح یا نوعی دعا باشد، انجام دادن وضو برای آن ضرورتی ندارد؛ مگر در شریعت سلیمان، وضو ساختن برای آن تسبیح، لازم بوده که آن نیز ثابت نیست؛ اما تطبیق معنای مسح بر وضو، با توجه به آیه وضو، مطابق با روش تفسیری‌المیزان است و مؤید روایی نیز دارد؛ هر چند استناد به روایات، خارج از روش‌المیزان است. برخی از محققان، ایراد استناد علامه به تک‌روایتی بدون سند را برای استقرار معنای وضو بر واژه مسح در آیات مورد بحث، به تفسیر‌المیزان وارد کرده‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۵) که این ایراد، از منظر اصول علم تفسیر، درست نیست؛ زیرا آن روایت -چنان که پیش‌تر گذشت-

مورد تأیید و تصحیح متقدمانی مانند شیخ صدوق قرار گرفته است. هر چند به گفته آن محققان، شیخ طوسی و شیخ طبرسی به آن معنا اشاره نکرده باشند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۵-۱۱۶)، ایراد عدم تطابق استناد به خبر واحد در تفسیر آیات غیر فقهی با روش تفسیری المیزان، به معنای وضو گرفتن آن حضرت و یارانش وارد است.

۳. بازگرداندن ضمیر «ردّوها» به «شمس» که به معنای بازگشت خورشید به موضع پیشین به دستور سلیمان است، نیز ایراداتی دارد: اول، تنها مؤید آن معنا، دلیل روایی است که مغایر با روش تفسیری المیزان است و دوم این که علامه درباره اثبات امکان اعجاز پیامبران و امامان بحث کرده (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۶) که از اساس، محل بحث نیست؛ بلکه اثبات وقوع اعجاز سلیمان - آن هم اعجازی در حد «ردالشمس» - محل بحث هست که از قلم علامه، بازمانده است. سوم این که اعجازهای پیامبران در قرآن همواره برای یاری مؤمنان و اتمام حجت برای منکران و معمولاً در مقابل نگاه هردو گروه بوده است؛ اما اعجاز ردالشمس برای اعاده امری مستحب از سوی پیامبر، وجه محکمی برای اثبات نخواهد داشت مخصوصاً این که قرآن، اعجازی را گزارش نکرده است که عوایدش متوجه پیامبری از پیامبران باشد. چهارم، نظر برخی از محققان است که معتقدند اگر چنین معجزه‌ای رخ می‌داد و خورشید پس از تاریکی شب دوباره به موضع نوردهی، بازمی‌گشت و مردم دیگر سرزمین‌ها نیز آن را مشاهده می‌کردند، دواعی نقل آن طبعاً بیش از وضعیت موجود بود (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۱۸۶؛ برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۲). پنجم این که مفسران بزرگ فریقین، چنین معنایی را نپذیرفته‌اند. در جهان تشیع، به جز شیخ صدوق که روایت امام صادق (ع) (مشمتمل بر معنای ردالشمس) را پذیرفته است، مفسران بزرگ امامیه چنان روایاتی را معتبر ندانسته‌اند؛ برای نمونه، شیخ طبرسی ابتدا «ردوها» را به «بازگشت اسب‌ها» معنا کرده و آن را به اکثریت مفسران نسبت داده و سپس با واژه «قیل» که نشان از استضعاف دارد، ماجرای ردالشمس را از زبان روایتی از امیر مؤمنان طرح کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۴۱). شیخ طوسی نیز بدون اشاره به ردالشمس، به بازگرداندن اسب‌ها معتقد است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۶۱). هم‌چنین ردالشمس در تفاسیر برجسته اهل سنت معنای قابل قبولی نداشته است؛ طبری تنها یک روایت درباره معنای «ردّوها علی» آورده

و آن‌هم از قول «سدی» است که معنا را نه به بازگشت خورشید، بلکه به بازگشت اسب‌ها مستقر می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰)؛ در حالی که اگر روایتی ولو ضعیف از ردالشمس به طبری می‌رسید، به یقین آن را ذکر می‌کرد؛ زیرا برخی محققان معاصر اهل سنت، طبری را به «جنون جمع حدیث» متهم کرده‌اند (رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) و بسیار بعید است از روایتی این چنینی، عبور کند. فخر رازی نیز آشکارا احتمال ردالشمس را تبعید کرده و ضمیر را به اسب‌ها بازگردانده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۹۰)

۴. آزاد کردن اسب‌ها در راه خدا، سه ایراد دارد: اول، دلیلی برای آن نیست؛ نه در کتاب (بنا بر روش تفسیری *المیزان*) و نه در سنت (روایات). دوم، آزاد کردن اسب‌های جنگی که برای جنگ تربیت شده‌اند، مقدمات شکست نظامی سپاه سلیمان را فراهم می‌کرده و بسیار بعید و بلکه محال است که ایشان به چنین مخاطره‌ای تن در دهد. سوم، پذیرش آزاد کردن اسب‌ها به عنوان کفاره، مستلزم پذیرش گناه سلیمان است که با محکمت سه گانه در تضاد است و علامه خود نیز ابتدا چنین نسبت خطایی به سلیمان نبی را نپذیرفته (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳) و بسی جای تعجب است که ایشان با آن وقادیت ستودنی، در ادامه، چنین معنایی را به عنوان یکی از دو معنای قابل قبول، عنوان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴)؛ مگر این که کفاره نه برای گناه سلیمان، بلکه برای «ترک اولی» از سوی آن حضرت فرض شود که در این صورت نیز آزاد کردن اسب‌ها هم چنان دو مشکل نخست (فقدان دلیل و ازدست دادن بخشی از قوای سپاه) را دارند.

### گفتاری درباره معنای آیات مورد بحث

از جمع آنچه گذشت و نیز چیدمان منطقی برخی از آراء دانشیان متقدم مانند سید مرتضی و شیخین طبرسی و طوسی در تشیع و افرادی مانند طبری و فخر رازی در تسنن، می‌توان بیانی درست و سازگار با محکمت سه گانه (محکمت عام انبیا، محکمت خاص سلیمان و محکمت سیاق) از آیات مورد بحث استخراج کرد؛ همان گونه که برخی از محققان معاصر نیز با استناد به آراء مفسران یادشده، به بخشی از آن دست یافته‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۸-۱۲۴) ولی آن تقریر نیز نیاز به ویرایش دارد. بیان محققان معاصر این گونه است: ضمیر فعل «توارت» به «شمس» و ضمیر فعل «ردوها»، به «صافنات: سپاه اسبان»



باز می‌گردد. به این ترتیب، سلیمان عصرگاهان (عشی) مشغول سان دیدن - یا بازدید - از اسب‌هایی شد که به دستور خدا و برای جهاد با دشمنان خدا تربیت شده بودند و بدین جهت، با غروب خورشید هم سان دیدن از اسب‌ها ناتمام ماند و هم سلیمان از انجام دادن تسبیح یا دعایی مستحب که عصرگاهان انجام می‌داد غافل شد و چون دعا و یاد خدای تعالی را بر حب اسب‌ها - که آن نیز الهی بوده است - مقدم می‌داشت، خود را نه گناه کار بلکه دچار «ترک اولی» یافت و از روی عبودیتی که داشت (نعم العبد)، باب اعتراف و توبیخ خویش را گشود (اواب). سپس در زمانی دیگر، به سربازان دستور داد اسب‌ها را برگرداند تا سان دیدن از آن‌ها را به اتمام رساند. آن‌ها چنین کردند و سلیمان در حالی که از روی محبتی که الهی بود، گردن و پای اسب‌ها را نوازش می‌کرد، سان دیدن از آن‌ها را به پایان رساند. (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۸-۱۱۹)

ممکن است ایراداتی به سخن فوق وارد شود که صاحبان آن به برخی از آن‌ها پاسخی پذیرفتنی داده‌اند (برومند و دژآباد، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۱۹-۱۲۴)، اما تنها استبعاد معنای سخن فوق، یکی بازگشت اسب‌ها در روزی دیگر است که دلیلی بر آن نیست و دیگری، این است که اگر دست کشیدن بر اسب‌ها از روی محبت بوده، چرا در بازدید اولیه که محبت به اسب‌ها به قدری فراوان بود که تسبیح عصرگاهی را از سلیمان فوت نمود، چنین عملی (نوازش) رخ نداده است؟ اما اگر بازگشت اسب‌ها در همان شب فرض شود، ایرادات اخیر برطرف می‌شوند؛ به این ترتیب که سلیمان علی‌رغم ناراحتی از فوت تسبیح عصرگاهی و ترک اولایی که رخ داده بود، به خاطر پیروزی لشکریان خدا، آن‌قدر اسب‌ها را دوست داشت که تا صبح صبر نکرد و دستور داد بلافاصله پس از رفتن آن‌ها و همان شبانگاهان، دوباره سپاه اسب‌ها را برگرداند و چون به دلیل تاریکی که ناشی از تواری شمس بود، نمی‌توانست مانند روز آن‌ها را بازدید کند، با کشیدن دست بر پا و گردن آن‌ها از وضعیت سلامت و توانمندی شان اطمینان یافت؛ چنان که اسب را از گردن و ساق می‌شناسند و اسب نجیب چون به استراحت بایستد، یک پای خود را سر سم نگه می‌دارد که این علامت را در شب با دست کشیدن می‌توان دانست (غفاری، ۱۳۷۰ ش، ص ۲۶۰). مطالعات تحقیق حاضر، بیان اخیر را نه در تفاسیر بلکه تنها در کتاب *تاریخ انبیا* و از سوی مصحح و حاشیه‌نویس آن

کتاب (علی اکبر غفاری) یافته است. این سخن سه ویژگی مطلوب دارد: اول، بیشترین مطابقت را با عبارات سیاق دارد. دوم، با محکمت سه گانه‌ای که تبیین شد، مخالفتی ندارد و سوم، از آسیب ایرادات تقریرهای گذشته، مصون است. با این اوصاف، تنها معنای عاری از ایرادی که از آیات متشابه مورد بحث در راستای موافقت با محکمت سه گانه دریافت می‌شود سخنی است که بدان اشاره شد.

### نتیجه

نتایج حاصل از پژوهش پیش رو عبارتند از:

۱. در روش تفسیر قرآن به قرآن، تبیین تشابهات سیره انبیا از راه مراجعه به محکمت عام انبیا، محکمت خاص پیامبر مورد بحث و محکمت سیاق آیات مورد بحث (محکمت سه گانه) و ابراز معنایی مطابق با آن محکمت، امکان پذیر است.
۲. تمام انتقادات علامه فضل الله بر مفاد تفسیر المیزان درباره آیات ۳۲ و ۳۳ سوره ص، مردود شد و معنای مورد قبول وی مبنی بر کشتن و قربانی کردن اسب‌ها نیز علاوه بر مغایرت با محکمت سه گانه (محکمت عام انبیا، محکمت خاص سلیمان و محکمت سیاق)، با ادله‌ای چند مورد مناقشه قرار گرفت.
۳. به مفاد تفسیر المیزان درباره آیات مورد بحث نیز انتقاداتی وارد است از جمله: نمازپنداری عبادت فوت شده از سلیمان، تفسیر مسح کردن و پا به وضوی سلیمان و اصحاب وی، بازگرداندن ضمیر «ردّوها» به «شمس» و آزاد کردن اسب‌ها به عنوان کفاره. درباره هر یک از عناوین یادشده، ایراداتی به مفاد المیزان وارد است، ولی قدر مشترک آن، عدول از روش قرآن به قرآن و استناد به روایاتی است که بعضاً با محکمت سه گانه در تضاد هستند.
۴. سخن درست بر مبنای مطابقت با محکمت سه گانه و رفع ایرادات وارد بر آراء علامه طباطبایی و علامه فضل الله چنین است: سلیمان عصر گاهان (عشی) مشغول بازدید از اسب‌هایی شد که به دستور خدا و برای جهاد با دشمنان خدا تربیت شده بودند و بدین جهت، با غروب خورشید هم بازدید و اطلاع یافتن از وضعیت آمادگی اسب‌ها ناتمام ماند و هم سلیمان از انجام دادن تسیح یا دعایی مستحب که عصر گاهان انجام می‌داد غافل شد و چون دعا و یاد خدای تعالی را بر پرداختن به آگاهی از وضعیت سپاه و اسب‌ها مقدم می‌داشت،

خود را دچار «ترک اولی» یافت و از روی عبودیتی که داشت (نعم العبد)، باب اعتراف و توبیخ خویش را گشود (اواب)؛ سپس از فرط اشتیاق به پیروزی لشکریان خدا و بالتبع، از شدت محبت (الهی و ممدوح) به سپاه اسب‌ها، تا صبح صبر نکرد و شبانگاه، به سربازان دستور داد تا اسب‌ها را برگردانند. سربازان، اسب‌ها را بازگرداندند و سلیمان در تاریکی و به جهت نبود نور خورشید، بر گردن و پای اسب‌ها دست می‌کشید تا از وضعیت آمادگی و توانمندی آن‌ها برای جهاد در راه خدا آگاه شود.

## منابع

### قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ ش)، مکاتب تفسیری، چاپ اول، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه تهران: سمت.
- برومند، محمدحسین و حامد دژآباد، «بررسی ماجرای سان دیدن حضرت سلیمان (ع) از اسبان در قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ۶، شماره ۲، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۲۵.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، نورالثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، لغت‌نامه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ ق)، المنار (تفسیر القرآن الکریم)، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۱۷ ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۱ ق)، من لا یحضره الفقیه، بیروت: دار صعب-دارالتعارف.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷)، «اعتبارسنجی روایات تفسیری علی بن ابراهیم در تفسیر قمی»، الهیات و معارف اسلامی، شماره ۸۰، ص ۱۴۳-۱۵۹.
- فخر رازی (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، من وحی القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالملاک.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۶ ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه-منشورات محمد علی بیضون.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۲ ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرراخبار الأئمه الأطهار، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۲ ق)، تنزیه الأنبياء، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۷ ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
غفاری، علی‌اکبر (۱۳۷۷ ش)، ضمن تاریخ انبیا، چاپ نهم، تهران: صدوق.  
الموسوی الجزایری، السید طیب (۱۴۰۴ ق)، ضمن تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب للطباعة و النشر.

## Bibliography

*The Holy Qur'an*;

‘Abduh, Muḥammad (n.d.), *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafsīr al-Minār*, edited by Muḥammad Rashīd Riḍā, Cairo: n.p.

Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, edited by ‘Alī ‘Abdul-Bārī ‘Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.

Ḥuwayzī, ‘Abd-‘Alī b. Jum‘a (1994), *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qum: Ismā‘īlīān.

Bābā’ī, ‘Alī-Akbar (2002), *Makātib-i Tafsīrī*, Qum and Tehran: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh and Samt.

Burūmand, Muḥammad-Ḥusayn and Ḥāmid Dizhābād (2009), “Barrasī-i Mājarā-yi Sān-Dīdan-i Ḥadrat-i Sulaymān az Asbān dar Qur’ān-i Karīm”, *Tahqīqātī ‘Ulūm-i Qur’ān va Ḥadīth*, vol. 6, no. 2, pp. 111-25.

Dihkhudā, ‘Alī-Akbar (1998), *Lughatnāmi*, Tehran: Dānishgāh-i Tihirān.

Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafsīr min Wahy al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Milāk.

Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Tafsīr Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Fattāhīzādi, Faṭḥīyya (2008), “I‘tibārsanjī-i Riwayāt-i Tafsīrī-i ‘Alī b. Ibrāhīm Qummī”, *Ilāhīyyt va Ma‘ārif-i Islāmī*, no. 80, pp. 143-59.

Ghaffārī, ‘Alī-Akbar (1998), *Ẓimm-i Tārīkh-i Anbā*, Tehran: Ṣadūq.

Ibn Abī Ḥātam, ‘Abdu-Raḥmān b. Muḥammad (1995), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, edited by al-Sa‘d Muḥammad Ṭayyib, Riyadh: Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz.

Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ‘Alī (1981), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, Beirut: Dār Ṣa‘b and Dār al-Ta‘āraf.

Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh (1999), *Minhaj al-Ṣādiqīn fī Itzām al-Mukhālīfīn*, Tehran: Kitābforūshī-i Islāmīyya.

Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Biḥār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Makārim-Shīrāzī, Nāṣir (1972), *Tafsīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1972.

Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (2005), *Ta’wīlāt Ahl al-Sunna (Tafsīr Māturīdī)*, edited by Bāslūm Majdī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya and Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.

Mūsawī Jazā’irī, Ṭayyib (1984), *Ẓimm Tafsīr al-Qummī*, Qum: Dār al-Kitāb.

Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn (1991), *Tanzīh al-Anbā*, Beirut: A‘lamī.

Suyūṭī, ‘Abdu-Raḥmān b. Abī-Bakr (1984), *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Manthūr*, Qum: Kitābkhāni-yi Āyatullāh Mar‘ashī-Najafī.

Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā.

- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: A'lamī, 1970.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Ḥāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāṣir Khusruw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (n.d.), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abdul-'Azīm (1996), *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm il-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.



## Decreasing the Value of Women's Testimony Compared to Men; A Comparative Study on (Q. 2:282)'s Exegesis Focusing on al-Manār, al-Mizān, and Min Wahy al-Qur'ān

Sayyed Mahmood Tayebhoseini\* | Ali-Muhammad Hakimian\*\* | Muhammad-Hassan Shirzad\*\*\* | Muhammad-Husayn Shirzad\*\*\*\*

Received: 2021/10/17 | Correction: 2021/12/4 | Accepted: 2022/2/19

### Abstract

It seems (Q. 2:282) to be one of the Qur'anic verses that, in its transition process to the modern period, has brought to mind a kind of gender discrimination between men and women, according to which the value of women's testimony has been halved compared to men. Many Qur'anic exegetes, willingly or unwillingly, have suggested readings based on gender presuppositions against women, claiming their suffering from some negative human attributes such as lack of intellect, poor memory, and inability to record events. These readings were considerably popular until the beginning of the 14th/ 20th century. However, in the transition to the modern period and the rise of contemporary emerging questions, socio-cultural contexts have been provided to distance oneself from interpretive traditions and propound up-to-date readings of this verse. Taking a comparative approach, the present research thus attempts to study the different possibilities for the interpretation of the verse in question, focusing on three modern Qur'anic exegeses, namely al-Manār, al-Mizān, and Min Wahy al-Qur'ān. It shows that the exegetes of the mentioned interpretations have tried to offer some new understandings of the (Q. 2:282), appropriate to modern questions and contemporary needs, of course, through taking three different ways.



**Keywords:** Gender equality, gender discrimination, the Qur'ān, comparative exegesis, 'Abduh, Ṭabāṭabā'ī, Faḍlullāh

\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University, Qum, Iran | tayebh@rihu.ac.ir

\*\* Assistant Professor, Department of Law and Social Jurisprudence, Research Institute of Hawzeh and University, Qum, Iran | amhakimyan@yahoo.com

\*\*\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Imam Sadiq University, Tehran, Iran | m.shirzad861@gmail.com

\*\*\*\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Imam Sadiq University, Tehran, Iran | m.shirzad862@gmail.com

□ Tayebhoseini, S.M; Hakimian, A.M; Shirzad, M.H; Shirzad, M.H. (2022) Decreasing the Value of Women's Testimony Compared to Men; A Comparative Study on (Q. 2:282)'s Exegesis Focusing on al-Manār, al-Mizān, and Min Wahy al-Qur'ān. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 111-135. Doi: 10.22091/PTT.2022.6789.1955.









## کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن

سید محمود طیب حسینی\* | علی محمد حکیمیان\*\* | محمدحسین شیرزاد\*\*\* | محمدحسین شیرزاد\*\*\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳

### چکیده

آیه ۲۸۲ سوره بقره، از آیاتی است که در انتقال به دوره مدرن، نوعی از نابرابری جنسیتی میان مردان و زنان را به اذهان متبادر ساخته که بر مبنای آن، ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان، به نصف کاهش یافته است. بسیاری از عالمان تفسیر، با طرح این مدعا که زنان، موصوف به ویژگی‌هایی چون: نقصان در عقل، ضعف در حافظه و ناتوانی در ثبت حوادث هستند، خواسته یا ناخواسته، خوانش‌هایی مبتنی بر ارزش داوری جنسیتی علیه زنان عرضه کرده‌اند. این خوانش‌ها تا آستانه سده چهاردهم هجری، بسیار رواج داشته، اما در گذار به دوره معاصر و مطرح شدن پرسش‌های نوظهور عصری، زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی برای فاصله گرفتن از سنت‌های تفسیری و پیدایی خوانش‌های روزآمد از این آیه فراهم آمده است. در این پژوهش، تلاش می‌شود با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن، امکان‌های مختلف تفسیری که درباره این آیه شریفه پیش افکنده شده است، با رویکرد تطبیقی مطالعه گردد. پژوهش حاضر، نشان می‌دهد که صاحبان تفاسیر نام‌برده، کوشیده‌اند تا با پیش گرفتن سه مسیر متفاوت، فهمی نو از آیه شریفه، متناسب با پرسش‌ها و نیازهای عصری عرضه کنند.



**واژگان کلیدی:** برابری جنسیتی، تبعیض جنسیتی، قرآن کریم، تفسیر تطبیقی، محمد عبده، علامه طباطبائی، علامه فضل‌الله.

\* دانشیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. | tayebeh@rihu.ac.ir

\*\* استادیار گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. | amhakimyan@yahoo.com4

\*\*\* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول). | m.shirzad861@gmail.com

\*\*\*\* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. | m.shirzad862@gmail.com

طیب حسینی، س.م؛ حکیمیان، ع.م؛ شیرزاد، م.ح؛ شیرزاد، م.ح. (۱۴۰۱). کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۱۱۱-۱۳۵. Doi: 10.22091/PTT.2022.6789.1955



## مقدمه

بیش از یک سده است که اندیشه «برابری جنسیتی»<sup>۱</sup> که صورت ساخت یافته‌اش در غرب مدرن پدید آمده است، به جهان اسلام راه یافته و به یک گفت‌وگو فکری-اجتماعی غالب و فراگیر در بیش‌تر جوامع مسلمان بدل شده است. پیروان این اندیشه که عمدتاً وابسته به جریان فکری فمینیسم<sup>۲</sup> هستند، مدعی‌اند باهدف بهبود و ارتقای جایگاه زنان در جامعه، می‌کوشند در مسیر رفع تبعیض‌ها و نابرابری‌هایی گام بردارند که در طول سده‌های متمادی بر زنان تحمیل شده است. (Giddens, 2009, p. 615)

از آن‌جا که بخشی از سنت‌های رایج در جوامع اسلامی، با اثرپذیری از آموزه‌های دین مبین اسلام شکل گرفته است، این پرسش مهم در انتقال به دوره معاصر مطرح گردید که آیا تبعیض و نابرابری جنسیتی در کشورهای اسلامی، از آموزه‌های دینی نشأت گرفته یا این نابرابری‌ها از پاره‌ای عوامل برون‌دینی هم چون فرهنگ‌های بومی جوامع مسلمان برخاسته است؟ بی‌تردید بهترین شیوه برای پاسخ‌گویی به این پرسش، بازخوانی آیات قرآن کریم و بررسی دقیق آن بخش از آموزه‌هاست که به مسائل مرتبط با زنان پرداخته‌اند.

به‌رغم آن‌که آیات پرشماری به مقابله با سنت‌های جاهلی و کوشش برای استیفای حقوق از دست‌رفته زنان اختصاص یافته است، برخی از تجددگرایان به معنوی اشاره کرده‌اند که در بادی امر، نوعی از نابرابری و تبعیض جنسیتی میان مردان و زنان را به ذهن متبادر می‌سازند. آنان با استناد به این دست از آیات، آموزه‌های قرآنی را مردسالارانه و منافی حقوق زنان معرفی نموده و چنین استنباط کرده‌اند که دین اسلام، درصدد ایجاد یک نظام سلسله‌مراتبی برای نشان دادن مردان در موقعیتی فرادست نسبت به زنان بوده است. (منوچهریان، ۱۳۴۲ ش، ص ۳۵)

صرف‌نظر از نصوص قرآنی، حجم گسترده‌ای از برداشت‌های تفسیری در جهان اسلام که مبتنی بر ارزش‌دواری‌های جنسیتی علیه زنان پدید آمده‌اند، سهم بزرگی در ایجاد بدبینی نسبت به آموزه‌های قرآنی مرتبط با زنان داشته‌اند. از همین رو، یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های تفسیرپژوهی در دوره معاصر را می‌توان آسیب‌شناسی تفسیرنویسی در تاریخ جهان اسلام

1. Gender equality.

2. Feminism.

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup>

قلمداد کرد. از آن جا که بخشی از این آسیب‌شناسی را می‌توان در آیات مرتبط با زنان پی جست، در این پژوهش قصد داریم، با اتخاذ روش تفسیر تطبیقی، یکی از مهم‌ترین این آیات را به بحث گذاریم.

### بیان مسأله

یکی از اصلی‌ترین مباحث چالش‌برانگیز مرتبط با زنان در قرآن کریم را می‌توان در آیه ۲۸۲ سوره بقره سراغ گرفت. آنچه این آیه شریفه را در انتقال به دوره مدرن، در عداد آیات مناقشه‌برانگیز جای داده، عباراتی است که از نابرابری ارزش شهادت زنان با مردان سخن به میان می‌آورد: «... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...»<sup>۲</sup>. بنا بر روایت منقول در تفسیر قمی، این آیه مشتمل بر پانزده حکم شرعی است که دو حکم در همین فقره جای گرفته است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۹۴). بر پایه این فقره، خداوند متعال مؤمنان را این‌گونه سفارش فرموده که هر گاه تا سرآمدی معین به یک دیگر وام می‌دهند، دو شاهد از مردان را به گواهی گیرند و اگر به دو مرد دسترسی ندارند، یک مرد و دو زن را که مورد پسندشان هستند، گواه گیرند تا اگر یکی از زنان دچار فراموشی گردید، دیگری او را یادآور شود. بر این اساس، شهادت دو زن در محاکم اسلامی برابر با شهادت یک مرد محاسبه می‌شود که در نوع خودش می‌تواند گونه‌ای از نابرابری جنسیتی میان زنان و مردان را به اذهان متبادر سازد.

آنچه بیش از متن آیه، مسأله تبعیض جنسیتی را پیش چشم کشیده، مجموعه‌ای از روایات فریقین است که با استدلال به کاهش ارزش شهادت زنان به نصف، نقصان عقل زنان را نتیجه گرفته‌اند (بخاری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۵۵ م، ج ۱، ص ۸۶؛ طبری، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۱۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۳۹۱). این نظرگاه با ورود به حلقات تفسیرنویسی فریقین، توانست بر مجموعه‌ای از خوانش‌های عالمان تفسیر اثر بگذارد و بدین سان، موجی از برداشت‌های تفسیری مبتنی بر فرودستی زنان نسبت به مردان را سامان دهد. در تأیید این مدعا، می‌توان گروهی از مفسران را نام آورد که با استناد به این حکم شرعی، برتری نوع مردان بر نوع زنان را استنباط کرده‌اند. (ابن العربی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۹۵؛ ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۷۳۴)

با نظر به اهمیت مفاد این آیه شریفه، در پژوهش حاضر تلاش خواهیم کرد امکان‌های مختلف تفسیری در این باره را بکاویم. این مطالعه زمانی از ارزش بیش‌تری برخوردار می‌گردد که بتوانیم تغییر روش مفسران در تفسیر این آیه شریفه را در گذار به دوره معاصر نیز رصد نماییم. در این پژوهش، آنچه بیش از همه در کانون توجه قرار می‌گیرد، نحوه عملکرد صاحبان تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن است؛ تفاسیری شاخص و جریان‌ساز در جهان اسلام که به دلیل تعلق به بوم‌های مختلف اما اثرگذار در تاریخ علوم و فرهنگ اسلامی - یعنی مصر، ایران و لبنان - از موقعیت‌های هرمنوتیک متفاوتی سر بر آورده‌اند. با ابتنا بر این بخش از پژوهش، خواهیم توانست ضمن بازشناسی میزان اثرپذیری تفاسیر نام‌برده از سنت مطالعات تفسیری، نوآوری‌های آن‌ها در عرضه خوانش‌های توجیه‌پذیر از آیه متناسب با گفتمان‌های فکری نوظهور را کشف نماییم.

### روش‌شناسی پژوهش

در این بخش، ضمن بررسی ابعاد روش‌شناختی «تفسیر تطبیقی»، مراحل اجرای آن در این پژوهش را به اختصار توضیح خواهیم داد.

### ۱. تفسیر تطبیقی به مثابه یک روش مطالعاتی

مرور بر آثار تفسیر پژوهان، نشان می‌دهد که اغلب آنان «تفسیر تطبیقی / مقارن» را یک اسلوب تفسیری پنداشته و آن را هم‌ردیف با تفاسیر تحلیلی، اجمالی و موضوعی مطرح کرده‌اند<sup>۱</sup> (نک. کومی، ۱۴۰۲، ص ۹-۱۷؛ مسلم، ۱۴۲۶، ق، ص ۵۲-۵۴؛ خالدی، ۱۴۳۳، ق، ص ۳۱-۳۲). بر پایه این طرز تلقی، «تطبیقی بودن» به مقام تدوین تفسیر و نحوه نگارش و عرضه آن به مخاطبان بازمی‌گردد و هیچ ارتباطی با فرآیند حصول فهم و تفسیر آیات پیدا نمی‌کند (جلیلی و دیگران، ۱۳۹۳، ش، ص ۷۹-۸۰)؛ در حالی که با عنایت به این واقعیت که تفسیر مقارن با الهام از مطالعات تطبیقی<sup>۲</sup> در حوزه علوم انسانی شکل گرفته است (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ش، ص ۲۲۳)، این گونه تفسیری نوپدید را باید روشی جدید در دانش تفسیر

<sup>۱</sup>. نجارزادگان به صراحت «تفسیر تطبیقی» را یک اسلوب تفسیری نخوانده است، اما جایایی آن در کنار تفاسیر ترتیبی و موضوعی، این گمانه را تقویت می‌کند. (نک. نجارزادگان، ۱۳۸۳، ش، ص ۱۳)

<sup>۲</sup>. Comparative Studies.

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup>

قرآن کریم به حساب آورد. بر این اساس، آنچه در آثار تفسیر پژوهان معاصر رخ داده، فروکاستن تفسیر مقارن از پایه «روش تفسیری» به «اسلوب تفسیری» است. هم‌چنین کوشش‌های اخیر برای جانمایی تفسیر مقارن در کنار مکاتب یا رویکردهای تفسیری متعارف (نک. عسکری و دیگران، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۷-۳۱) نیز نمی‌تواند مقرون به توفیق باشد؛ زیرا درحالی که «مطالعه تطبیقی» از ساختار کلان روش‌شناسی علوم انسانی سر برآورده است، مکاتب یا رویکردهای تفسیری، از تاریخ، فرهنگ و اوضاع اجتماعی جوامع مسلمان برخاسته‌اند. از همین رو، هم‌ردیف کردن تفسیر تطبیقی با مکتب تفسیری شیعی، سنی، اشعری و معتزله، یا هم‌ردیف کردن آن با تفاسیر اثری، عقلی و قرآن به قرآن، کاملاً ناهمگون بلکه نادرست است.

با نظر به این که روش تحقیق در حوزه علوم انسانی، به سه دسته اصلی «تاریخی»، «تطبیقی» و «تحلیلی» تقسیم می‌شود، می‌توان انتظار داشت که در آینده‌ای نزدیک، پارادایم جدیدی از مطالعات تفسیری بر مبنای سه‌گانه «تفسیر تطبیقی»، «تفسیر تاریخی» و «تفسیر تحلیلی» شکل بگیرد. در سخن از علل شکل‌گیری این تقسیم‌بندی سه‌گانه باید گفت: یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی پژوهش‌گران علوم انسانی آن است که بتوانند در مواجهه با موضوع مورد مطالعه‌شان، بر الگوهای خودکار شده فهم فائق آیند (پاکتچی، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۶-۴۴). مقصود از این الگوها، خوانش‌های رایج و مسلط از پدیده‌هاست؛ خوانش‌هایی که اغلب متخصصان یک‌رشته علمی، به دیده قبول به آن‌ها می‌نگرند و از آن‌ها در تبیین و توضیح پدیده‌ها استفاده می‌کنند. بر پایه این نظرگاه، زمانی می‌توان بر درستی خوانش‌های مسلط حکم نمود که آن خوانش‌ها در صورت واکاوی و واسازی، نقصی از خود نشان ندهند. (پاکتچی، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۶-۷۴)

عالمان علوم انسانی، به تجربه دریافته‌اند که یکی از کارآمدترین شیوه‌ها برای رهایی از الگوهای خودکار شده، آن است که پژوهش‌گر پدیده موردنظر را در قیاس با پدیده‌های مشابه دیگر بسنجد. این نوع از پژوهش که در عرصه علوم انسانی، به «پژوهش تطبیقی» نام‌بردار است (پاکتچی، ۱۳۹۱ ش، ص ۳۵)، می‌تواند در حوزه تفسیر پژوهی نیز یاری‌رسان باشد. بر اساس این شیوه مطالعاتی، تفسیر پژوهی می‌تواند از طریق مواجهه با سنت‌های مختلف

تفسیری که در پیرامون آیات شکل گرفته است، زمینه را برای غلبه بر الگوهای خود کار شده فهم فراهم آورد؛ به این شکل که او با بررسی مقایسه‌ای دو یا چند برداشت تفسیری، امکان‌های مختلف تفسیری از یک گزاره قرآنی را آشکار سازد و بدین سان، قادر شود با واکاوی و واسازی خوانش‌های مسلط، امکان لازم برای غلبه بر الگوهای خود کار شده فهم در دانش تفسیر را فراهم آورد. این شیوه مطالعاتی، می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری یک روش تفسیری جدید در جهان اسلام گردد که «تفسیر تطبیقی» نام دارد.

## ۲. مراحل اجرای پژوهش

در این پژوهش، قصد داریم با تمرکز بر تفاسیر گران سنگ المنار، المیزان و من وحی القرآن، آیه ۲۸۲ بقره را به بحث گذاریم که از کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان سخن می‌گوید. برای انجام دادن این مهم، بررسی خوانش‌های تفسیری سده‌های متقدم و میانه هجری درباره این آیه شریفه از نظر دور نخواهد ماند؛ زیرا این بخش از مطالعه، می‌تواند با بررسی سیر تطوری برداشت‌های تفسیری در طول سده‌های متمادی، سنت تفسیری شکل گرفته درباره این آیه قرآنی را آشکار سازد. در گام بعد، بررسی تفصیلی دیدگاه‌های عبده، طباطبایی و فضل‌الله درباره این آیه شریفه در دستور کار قرار خواهد گرفت. در این بخش از مطالعه، می‌توان میزان اثرپذیری این سه دانشمند از سنت مطالعات تفسیری جهان اسلام را به نمایش گذاشت و بدین سان، نشان داد که این تفاسیر تا چه اندازه از سنت تفسیری اثر پذیرفته‌اند و یا از این سنت فاصله گرفته و با رویکرد عصری نوشته شده‌اند.

### خوانش‌های تفسیری در سده‌های متقدم هجری

مرور بر تفاسیر سده‌های اول تا پنجم هجری، گویای آن است که جز معدودی از مفسران (نک. جصاص، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۲۴۵؛ سورآبادی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۲۴۶)، اغلب آنان بدون هیچ سوگیری علیه زنان، یک رویکرد شرح‌اللفظی در تفسیر آیه ۲۸۲ بقره اتخاذ کرده و تنها به توضیح ظاهر آیه بسنده نموده‌اند. بر پایه این رویکرد تفسیری، مفسران بدون آن‌که در جست‌وجوی زمینه‌های صدور حکم شرعی برآیند، از این مطلب سخن رانده‌اند که آیه شریفه، شهادت دو زن را برابر با شهادت یک مرد اعلام کرده است تا در صورتی که یکی از آنان در مقام ادای شهادت دچار فراموشی گردید، دیگری به او

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup> ه

یادآوری نماید. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ فراء، ۱۹۸۰ م، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۶)

افزون بر این، اغلب عالمان تفسیر در این بازه زمانی، تمایل داشته‌اند بیش از پرداختن به مفاد آیه، ویژگی‌های زبانی- ادبی آن را به بحث گذارند. از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که در این زمینه به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، وجوه مختلف اعرابی برای «فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ» است که مفسران بالغ بر چهار وجه اعرابی برای آن پیشنهاد داده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۸۱؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۳؛ تاج‌القراء کرمانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۶). اختلاف قرائات، از دیگر مسائلی است که توجه اغلب عالمان این دوره را به خود جلب کرده که یکی از مهم‌ترین آن، خوانش «ان» در ترکیب «ان تَضَلَّ»، به دو صورت فتح و کسر همزه است. (زجاج، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۳۷؛ عکبری، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۰)

در ادامه آن‌چه گفته آمد، باید به اختلاف قرائات در واژه «فتذکر» اشاره کرد که هم به نصب و رفع پایانی و هم به صورت مشدد و غیر مشدد تلاوت شده است (ابوليث سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۲۹۴؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۱). آنان که «فتذکر» را غیر مشدد خوانده‌اند، به دیدگاه سفیان بن عیینه - از اتباع تابعان - نظر داشته‌اند که معتقد بود «فتذکر»، هم‌ریشه با «ذکر» به معنای «جنس نر» است. بر این پایه، «فتذکر» به این معناست که اگر دو زن در مقام ادای شهادت به یک دیگر ملحق شوند، هم‌پایه با یک مرد می‌گردند (جصاص، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۲۴۵؛ مکی بن ابی‌طالب، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۹۲۰-۹۲۱؛ ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۶)؛ در حالی که برخی دیگر از مفسران متقدم، با این استدلال که «فتذکر» در آیه شریفه، در تقابل با «تضلل» قرار گرفته است، این نظرگاه تفسیری را نادرست شمرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۸۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۲۹۵؛ سمعانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵)

#### خوانش‌های تفسیری در سده‌های میانه هجری

مرور بر تفاسیر سده‌های ششم تا سیزدهم هجری، گویای آن است که سنت‌های تفسیری شکل گرفته در سده‌های متقدم، هم‌چنان با قوت در تفاسیر سده‌های میانه تداوم یافته است؛ با این تفاوت که اغلب عالمان در این بازه زمانی، کوشیده‌اند وجهی برای کاهش

ارزش شهادت زنان بیابند. عطف توجه به این تغییر روش، نشان از شکل‌گیری یک گفتمان تفسیری نوپدید در سده‌های میانی دارد که بر پایه آن، مفسران خواه‌ناخواه ملزم می‌شوند زمینه‌های صدور یک حکم شرعی را کشف کنند؛ گرچه نباید از اندک مفسرانی غافل ماند که تن به این گفتمان تفسیری نمی‌دهند و هم‌چنان علاقه‌مند به پیروی از سنت‌های تفسیرنویسی متقدمان هستند. (نک. میدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۷۶۹-۷۷۱؛ حسنی واعظ، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۵۴۷-۵۴۸)

#### ۱. نقصان عقل زنان

قدیم‌ترین متون به‌ثبت‌آمده درباره دلایل برابرنگاری شهادت دو زن با یک مرد، منسوب به پیامبر اکرم (ص) است که بر اساس آن، شهادت زنان به دلیل نقصان عقلشان، از ارزش کم‌تری در قیاس با شهادت مردان برخوردار است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۶۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۷۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۶۳-۵۶۴). نیز برخی از عالمان تفسیر بدون یادکرد از این روایات، اما تحت تأثیر آن‌ها، از نقصان عقل زنان سخن رانده و آن را عامل اصلی برای کاهش ارزش شهادت زنان تلقی کرده‌اند (شیخ علوان، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۹۴؛ کاشانی، ۱۳۷۳ ق، ج ۱، ص ۱۷۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷). فراتر، باید به دیدگاهی اشاره کرد که برابرنگاری ارزش شهادت دو زن با یک مرد را هم به نقصان عقل و هم به نقصان دین زنان بازگردانده است. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۱۴)

شایان ذکر است، به‌رغم آن‌که گفتمان فکری فمینیسم در دو سده اخیر، بر جریانات اندیشگانی جهان اسلام اثرگذار بوده، شاهد آنیم که بسیاری از عالمان معاصر، به نظرگاه نقصان عقل زنان هم‌چنان به دیده قبول نگریسته و این نظرگاه به خوانش آنان از آیه ۲۸۲ بقره جهت داده است. (نووی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ تقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱، ص ۳۶۱؛ برای نقد این نظرگاه، نک. دروزه، ۱۳۸۳ ق، ج ۵، ص ۴۴۳-۴۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۶۷-۳۷۴)



کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی

## ۲. حافظه ضعیف زنان

به اعتقاد برخی از مفسران، زنان به دلیل داشتن حافظه ضعیف تر نسبت به مردان، بیش از آنان در معرض فراموشی قرار می‌گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۶۸۳؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۰۲؛ خازن، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶). بر این اساس، وجود دو زن در مقام ادای شهادت، می‌تواند احتمال بروز خطا و اشتباه را تا حد زیادی فرو بکاهد و بدین‌سان، زمینه را برای احقاق حقوق انسان‌ها فراهم آورد. برخی از عالمان تفسیر، ضمن پذیرش این نظرگاه، به ویژگی‌های بیولوژیک زنان استناد جسته‌اند تا وجهی برای بروز فراموشی در عموم آنان بیابند. آنان چنین دریافته‌اند که سردی و رطوبت مزاج زنان، باعث می‌شود که آنان دچار فراموشی‌های مکرر گردند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۹۵؛ کاشفی، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۰۰). جالب آن است که برخی از مفسران معاصر، ضمن پذیرش این نظرگاه که زنان در قیاس با مردان فراموش‌کارترند، یافته‌های علم جدید را باهدف اقناع مخاطبانشان شاهد آورده‌اند. آنان مدعی‌اند: علم جدید اثبات کرده است که زنان از آن‌رو بیش از مردان به فراموشی دچار می‌شوند که مغزشان در قیاس با مردان کوچک‌تر است. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ کرمی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۳۶۹)

## ۳. ناتوانی زنان در ثبت و ضبط حوادث

برخی از مفسران متعلق به سده‌های میانی، از ناتوانی زنان در ثبت و ضبط رویدادها سخن به میان آورده و آن را علت کاهش ارزش شهادت زنان قلمداد کرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۶ ق، ص ۴۴۶؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۸). بسیاری از عالمان متعلق به سده‌های متأخر نیز این نظرگاه را پذیرفته و در تفاسیرشان بازتاب داده‌اند. (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۵۷۷؛ صابونی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۶۱) سرانجام باید خاطر نشان ساخت که گروهی از مفسران فریقین، با تلفیق سه دیدگاه پیش‌گفته، خوانش‌های ترکیبی از دلایل برابری شهادت دو زن با شهادت یک مرد را عرضه کرده‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۶۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۵۲؛ شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۸۶)

### خوانش‌های تفسیری در انتقال به دوره معاصر

به‌رغم آن‌که اندیشه فمینیسم در دو سده اخیر، به یک گفتمان فکری فراگیر در جهان اسلام تبدیل شده است، شاهد آنیم که عده‌ای از عالمان تفسیر، بدون در نظر گرفتن موقعیت‌ها و اقتضات دوره مدرن، به واگویی دیدگاه‌های سده‌های میانی روی آورده‌اند که بر مبنای آن‌ها، ارزش شهادت زنان به دلیل نقصان در عقل، ضعف در حافظه و ناتوانی در ثبت و ضبط حوادث، به نصف کاهش یافته است (نک. همین نوشتار، بخش ۵). در نقطه مقابل، باید از مفسرانی یاد کرد که به پیروی از سنت تفسیری متقدمان، از دادن هرگونه نظر درباره دلایل کاهش ارزش شهادت زنان طفره رفته و به آوردن ترجمه مختصری از آیه بسنده کرده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ص ۵۳؛ نجفی، ۱۳۹۸ ق، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ جعفری، ۱۳۷۶ ش، ج ۲، ص ۴۷)

در این بین، باید به شکل‌گیری موجی از خوانش‌های توجیه‌پذیر از آیه اشاره کرد که نسبت به گفتمان‌های فکری نوظهور در جهان اسلام بی‌اعتنا نبوده است. بر پایه این روش تفسیری، عده‌ای از مفسران تلاش کرده‌اند با طرح امکان‌های تفسیری جدید متناسب با اقتضات عصری، دلایل برابری شهادت دو زن با یک مرد را عاری از هرگونه ارزش داوریتی جنسیتی علیه زنان تبیین نمایند. بی‌تردید شیخ محمد عبده، علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله را از سرآمدان این جریان تفسیری می‌توان قلمداد کرد.

#### ۱. خوانش المنار از آیه به‌منابه یک چرخش هرمنوتیکی

شیخ محمد عبده نظرگاه آنان را که نقصان عقل یا غلبه رطوبت و سردی در مزاج زنان را علت کاهش ارزش شهادت زنان اعلام کرده‌اند، نادرست می‌شمرد. او که حافظه شاهدان را مهم‌ترین عامل در ادای صحیح شهادت می‌داند، معتقد است همه انسان‌ها - اعم از مردان و زنان - تنها قادرند اموری را با دقت فراوان به ذهن بسپارند که به‌صورت روزانه به آن اشتغال دارند. بر این اساس، زنان به دلیل آن‌که همواره درگیر مسائل مرتبط با خانه و خانه‌داری هستند، می‌توانند مسائل این‌چنینی را بسیار بهتر از مردان به خاطر بیاورند. در برابر، به دلیل آن‌که سامان‌دهی به مسائل مالی غالباً بر عهده مردان است، عموم زنان از اشتغال به مبادلات اقتصادی دور مانده و از چندوچون آن بی‌اطلاعند؛ در نتیجه، آنان از توانایی کافی برای ادای شهادت

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی <sup>۱</sup>

در حوزه مسائل مالی برخوردار نیستند؛ به همین جهت، خداوند متعال چنین تشریح فرموده که مؤمنان، دو زن را به گواهی گیرند تا اگر یکی از آنان مسأله‌ای مرتبط با مفاد شهادت را از یاد بُرد، دیگری او را متذکر گردد. (رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۳، ص ۱۰۴)

مهم‌ترین ویژگی نظرگاه عبده که آن را از پیشینیان متمایز ساخته، آن است که او علت کاهش ارزش شهادت زنان را ناشی از ویژگی‌های ذاتی مانند نقصان عقل یا سردی و رطوبت مزاج نمی‌داند. او تلاش دارد نشان دهد که مجموعه‌ای از حالات و مقتضیات تاریخی-اجتماعی، موجب شده است که زنان از حضور در اجتماع و مشارکت در مسائل مالی و اقتصادی بازمانند و در نتیجه، به‌طور عارضی صلاحیت ادای شهادت در عرصه‌های مالی را - در صورتی که تنها باشند - از دست بدهند. در ادامه، عبده این نکته مهم را یادآور می‌شود که هرچند امروزه برخی از زنان در جوامع غربی این بخت را یافته‌اند که در حوزه مسائل مالی و اقتصادی به‌طور فعال مشارکت جویند، به دلیل آن که تعداد آنان بسیار اندک است، نمی‌توان آن را منافی با حکم شرع مبنی بر برابرنگاری شهادت دو زن با یک مرد در نظر گرفت؛ زیرا احکام شرعی متناسب با ویژگی‌های نوعی افراد - نه ویژگی‌های شخصی آنان - وضع می‌شوند. (رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۳، ص ۱۰۴)

آن‌گونه که از کلام شیخ محمد عبده برمی‌آید، آنچه او را باورمند به لزوم پای بندی به برابرنگاری شهادت دو زن با یک مرد کرده، آن است که در زمانه او، هم‌چنان عموم زنان از حضور فعال در عرصه اجتماع دور مانده و نسبت به مسائل اقتصادی و مالی بیگانه بوده‌اند؛ درحالی که دیدگاه‌های نواعتال‌گرایانه او،<sup>۱</sup> از این ظرفیت برخوردار است که هرگاه زنان را توانمند در عرصه فعالیت‌های اجتماعی بیابد، قادر باشد از تداوم اجرای حکم شرع مبنی بر کاهش ارزش شهادت زنان به نصف جلوگیری نماید. نمونه بارز از اتخاذ این رویکرد نواعتزالی را می‌توان در نظرگاه او نسبت به مسأله تعدد زوجات در دوران معاصر بازجست؛ آن‌جا که او در تقابل با سنت دیرپای مطالعات تفسیری، بر این مطلب تأکید می‌ورزد که اساساً تعدد زوجات در زمانه حاضر جایز نیست. او معتقد است، تعدد زوجات در صدر اسلام از

<sup>۱</sup>. برای آگاهی درباره تعلق عبده به جریان نواعتزالی، نک. رومی، ۱۴۰۳ ق، ص ۷۰، ۱۲۶ و ۱۴۷-۱۴۸؛ سلمان، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۳۳-۳۳۷؛ میراحمدی، ۱۳۹۷ ش، سراسر اثر.

فواید متعددی برخوردار بوده و آثار زیان‌باری را که امروزه با خود به همراه دارد، در پی نداشته است. عبده با استناد به برخی از محاکم قضایی در مصر، پاره‌ای از مفاسد مترتب بر تعدد زوجات را برمی‌شمرد. (رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷ و ۲۹۸-۳۰۳) و چنین نتیجه می‌گیرد که با نظر به واقعیت‌های اجتماعی در مصر باید از عمل به حکم تعدد زوجات منع صورت گیرد.

با نظر به این که نومعتزلیان از یک‌سو، به اثرپذیری قرآن کریم از فرهنگ عصر نزول باور دارند و از سوی دیگر، به تاریخ‌مندی بسیاری از احکام اسلامی معتقدند (نک. گلی و دیگران، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۹-۱۲۰)، می‌توان این انتظار را کاملاً واقع‌بینانه ارزیابی کرد که بر اساس مبانی کلامی عبده در تفسیر قرآن، در صورتی که زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی یک حکم شرعی دچار تغییرات بنیادین گردد، زمینه برای تغییر آن حکم متناسب با اقتضائات نوپدید فراهم می‌آید. بر این پایه، در پی تغییر جایگاه زنان در برخی از جوامع اسلامی که معلول تلاش گسترده دولت‌ها برای ایجاد فرصت‌های مناسب تحصیلی - شغلی برای زنان است، زمینه برای حضور فعال و اثرگذار آنان در عرصه‌های اجتماعی مهیا شده است. در چنین وضعیتی، مشارکت در عرصه‌های گوناگون اجتماعی از جمله معاملات اقتصادی، به جزئی از "تجربه زیسته" عموم زنان بدل می‌شود و در نتیجه، زمینه برای افزایش ارزش شهادت زنان برابر با مردان فراهم می‌آید.

شایان ذکر است، نظرگاه عبده به دلیل آن که با گفتمان‌های فکری مدرن بسیار هم سو است، توانست اثری ماندگار بر جریان تفسیرنویسی نسل‌های پسین بر جای گذارد. ضمن آن که گروهی از مفسران اهل سنت این نظرگاه را پذیرفتند (مراغی، ۱۹۸۵ م، ج ۳، ص ۷۵؛ دروزه، ۱۳۸۳ ق، ج ۵، ص ۴۴۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۱)، در برخی از تفاسیر امامیه نیز به عنوان نظرگاه مختار باز نشر گردید. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۴۶۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۲، ص ۶۲۸، ۶۴۴)

## ۲. خوانش‌های طباطبایی و فضل‌الله از نابرابری در ارزش شهادت

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۸۲ بقره، به توضیح شرح‌اللفظی آیه بسنده کرده و از آوردن هرگونه بحث درباره زمینه‌های صدور حکم شرع مبنی بر برابرنگاری شهادت دو زن

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۸</sup>

با یک مرد صرف نظر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۵). با این حال، او در اثبات تفسیر آیات ۱۰۶ تا ۱۰۹ سوره مائده، فصلی مختصر با عنوان «کلام فی معنی الشهاده» گشوده و چند سطر از آن را به بحث درباره دلایل کاهش ارزش شهادت زنان اختصاص داده است. او در آغاز، این نکته مهم را یادآور می‌شود که زنان در بسیاری از اقوام و ملل جهان مانند روم و یونان باستان، عضوی از جامعه محسوب نمی‌شدند، چه رسد به آن که شهادتشان معتبر ارزیابی گردد؛ در حالی که دین مبین اسلام، به دلیل آن که برای زنان ارزش و کرامت انسانی قائل است، آنان را جزء جدایی‌ناپذیر از جامعه بشری دانسته و شهادتشان را چونان مردان معتبر قلمداد کرده؛ با این تفاوت که شهادت دو زن را برابر با شهادت یک مرد در نظر گرفته است.

علامه طباطبایی در توضیح این نابرابری، به ویژگی‌های روان‌شناختی زنان استناد می‌جوید و معتقد است که غلبه عاطفه بر تعقل در عموم زنان، موجب شده که این حکم شرعی وضع گردد. از منظر او، به دلیل آن که دین اسلام قصد دارد جامعه ایمانی را بر پایه عقلانیت بنیان نهد، به ناچار ارزش شهادت زنان را به نصف کاهش داده تا مبادا حقوق انسان‌ها به دلیل عواطف و احساسات زنانه تضییع گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۲۰۴)

گفتنی است محمدجواد مغنیه (د. ۱۴۰۰ ق) نیز که هم‌زمان با علامه طباطبایی (د. ۱۴۰۲ ق)، مشغول به نگارش تفسیری عصری از قرآن کریم در لبنان بود، به این نظرگاه گرایید که زنان به دلیل آن که در قیاس با مردان عاطفی‌ترند، ارزش شهادتشان به نصف کاهش یافته است (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۴۴۷). هم‌زمانی تألیف تفاسیر المیزان و الکاشف، احتمال آن را که یکی از دیگری این نظرگاه را وام گرفته باشد، تا حد زیادی منتفی می‌سازد؛ با این حال، به قطع می‌توان از اثرپذیری علامه فضل‌الله از دیدگاه‌های تفسیری مغنیه و طباطبایی در این باره سخن راند. فضل‌الله ضمن قبول این نظرگاه که زنان در قیاس با مردان عاطفی‌ترند، تأکید می‌ورزد که نباید این ویژگی را به یک نقص در نهاد زنان تعبیر کرد. او مدعی است طبیعت زنانگی به همراه نقش مادری، زنان را سرشار از عواطفی می‌سازد که هر چند به‌خودی‌خود ارزشمند است، می‌تواند آنان را در مقام ادای شهادت، از جاده انصاف خارج سازد و مانع از تحقق عدالت در جامعه گردد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۷ ق،

ص ۲۸). بر همین اساس، فضل‌الله در کتاب *دنيا المرأة*، بر این مطلب تصریح می‌کند که انتخاب دو زن برای ادای شهادت، با این هدف انجام می‌گیرد که زمینه برای برپایی عدالت در جامعه فراهم آید. او در تأیید مدعایش، به مجموعه‌ای از احکام شرعی اشاره می‌کند که بر اساس آن‌ها، شهادت دو مرد - نه یک مرد - معتبر دانسته می‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۱۶؛ فضل‌الله، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۵-۱۶).

علامه فضل‌الله در اثنای بحث درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره، فصلی با عنوان «التشريع و الخصائص النوعية العامة» ترتیب داده تا نکته‌ای مهم درباره سازوکار تشريع احکام را بازگوید. او در آغاز، ضمن پذیرش این مطلب که شیوه‌های آموزشی و تربیتی جوامع، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری ویژگی‌های زنانه و مردانه دارد، این واقعیت را می‌پذیرد که برخی از زنان، گاه به گونه‌ای پرورش می‌یابند که قادرند به‌سان مردان، احساسات خویش را کنترل کنند. در برابر، این واقعیت نیز انکارناپذیر است که گاه برخی از مردان، به گونه‌ای تربیت می‌شوند که مانند زنان، به‌صورت احساسی می‌اندیشند و رفتار می‌کنند. باوجوداین، فضل‌الله بر این نکته تأکید می‌ورزد که احکام شرعی، متناسب با ویژگی‌های عمومی مردان و زنان تشريع می‌شوند. بر این اساس، به دلیل آن‌که عموم زنان در قیاس با مردان عاطفی‌ترند، خداوند متعال چنین حکم کرده است که شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد در نظر گرفته شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۷۰-۱۷۲). ناگفته نماند فضل‌الله - برخلاف علامه طباطبایی - (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۲۲۹-۲۳۰)، به‌رغم آن‌که جنبه عاطفه و احساس در وجود زنان را انکار نمی‌کند، آن را به‌اندازه‌ای قدرتمند نمی‌داند که مانع از رشد فکری و عقلانی زنان هم‌پا با مردان شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۰، ص ۲۲۲-۲۲۳). از منظر او، اگر سنت‌های دیرپا مبنی بر منع زنان از حضور فعال در عرصه‌های اجتماعی کنار گذاشته شود و زمینه‌های آموزش و پرورش زنان هم‌چون مردان فراهم آید، درخواهیم یافت که توانمندی زنان در عرصه‌های مختلف علمی، اجرایی و مدیریتی، کم‌تر از مردان نیست. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۷ ق، ص ۷۱)

شایان ذکر است، نظرگاه علامه طباطبایی را می‌توان در بسیاری از تفاسیر معاصر اهل سنت نیز سراغ گرفت (نک. خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ طنطاوی، ۱۴۱۷ ق، ج

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup>

۱، ص ۶۴۹؛ گرچه معلوم نیست آنان این نظرگاه را از تفاسیر امامی، مانند المیزان و الکاشف، وام گرفته یا خود به دیدگاهی مشابه دست یافته‌اند. برخی از تفاسیر امامیه نیز نظرگاه علامه طباطبایی را به عنوان نظرگاه مختار در تفسیر آیه برگزیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۳۸۷). سرانجام، نباید عده‌ای از مفسران امامی را از قلم انداخت که با درهم کردن دیدگاه‌های مندرج در المنار و المیزان، معتقدند هم آگاهی ناچیز زنان از حوزه معاملات و هم غلبه عواطف بر شخصیت آنان، موجب شده است که ارزش شهادتشان در قیاس با مردان، به نصف کاهش یابد. (طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۲۶۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۴، ص ۳۷۰-۳۷۱؛ قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۴۵۶)

### نتیجه

در بازه زمانی قرن اول تا پنجم هجری، بیش‌تر عالمان تفسیر بدون کوچک‌ترین هجمه به شخصیت و جایگاه زنان، از همسانی ارزش شهادت دو زن با یک مرد بنا بر آیه ۲۸۲ سوره بقره سخن راندند؛ در حالی که در گذار به سده‌های میانه هجری، شاهد تغییر روش مفسران هستیم که دست‌کم تا پایان قرن سیزدهم هجری، گفتمان غالب در تفسیرنویسی جهان اسلام را شکل داده است. در این دوره، عالمان تفسیر باهدف کشف زمینه‌های صدور حکم شرع مبنی بر کاهش ارزش شهادت زنان به نصف، مدعی شدند که عموم زنان، دچار نقصان در عقل، ضعف در حافظه و ناتوانی در ثبت و ضبط حوادث هستند.

در انتقال به دوره مدرن، هرچند تعدادی از مفسران بدون توجه به اوضاع و اقتضائات نوپدید در جهان اسلام، هم‌چنان به تکرار دیدگاه‌های تفسیری سده‌های میانه اصرار می‌ورزیدند، برخی دیگر تلاش کردند خوانش‌هایی توجیه‌پذیر از آیه متناسب با گفتمان‌های فکری مدرن عرضه نمایند. شیخ محمد عبده با اتخاذ رویکردی جامعه‌شناسانه، دلایل صدور حکم شرع را در نحوه تقسیم وظایف میان زنان و مردان در طول تاریخ پی می‌جوید. به باور او، این واقعیت تاریخی که زنان در اغلب جوامع، از حضور در اجتماع و مشارکت در مبادلات اقتصادی دور نگاه داشته شده‌اند، موجب گردید که عموم آنان از چندوچون مسائل مالی و تجاری آگاهی چندانی نداشته باشند و صلاحیت ادای شهادت در این عرصه را - در صورتی که تنها باشند - از دست بدهند. این شیوه از تحلیل مسأله، بیان‌گر آن است که عبده

برخلاف سنت مطالعات تفسیری، کوشید نشان دهد که نباید دلایل نابرابری ارزش شهادت زنان و مردان را در ویژگی‌های ذاتی زنان جست‌وجو کرد که تغییرناپذیر است. بر پایه این طرز تلقی که منبعث از افکار نواعترالی است، می‌توان چنین استنباط کرد که اگر حضور فعال در عرصه‌های اجتماعی هم چون درگیر شدن در مسائل مالی و اقتصادی، به بخشی از تجربه زیسته عموم زنان بدل شود، آرام‌آرام زمینه برای افزایش ارزش شهادت زنان برابر با مردان مهیا می‌گردد.

در تقابل با دیدگاه عبده، نحوه مواجهه علامه طباطبایی با مسأله شهادت زنان، به گونه‌ای است که حکم شرع را به صورت جهان‌شمول تعبیر می‌کند. ایشان با اتخاذ رویکردی روان‌شناسانه، مدعی است غلبه عاطفه بر تعقل در عموم زنان، اصلی‌ترین عامل برای کاهش ارزش شهادت آنان به نصف است. بر پایه این طرز تلقی، به دلیل آن که علامه ویژگی‌های روانی زنان را در صدور حکم شرع دخیل می‌بیند، امکان هرگونه تغییر در آن متناسب با اقتضائات دوره مدرن را منتفی می‌سازد؛ زیرا ویژگی‌های روانی، اموری پایا و مانا هستند که تغییرشان در عموم زنان جهان ناشدنی می‌نماید. علامه فضل‌الله نیز ضمن پذیرش این مطلب که زنان از مردان عاطفی‌ترند، این ویژگی را در کاهش ارزش شهادت زنان مؤثر قلمداد می‌کند؛ با این تفاوت که برخلاف علامه طباطبایی، این ویژگی زنانه را نه یک ویژگی روان‌شناختی اصیل، بلکه محصول سنت‌های دیرپا در حوزه پرورش زنان ارزیابی می‌کند.



کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup> ه

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن ابی جامع، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم: دارالقرآن الکریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دارالجمیل.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- ابولیب سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق)، *بحرالعلوم*، بیروت: دارالفکر.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ ق)، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار ابن کثیر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ ش)، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تاج القراء کرمانی، محمود (بی تا)، *غرائب التفسیر و عجائب التأویل*، بیروت: مؤسسه علوم القرآن.
- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۸ ق)، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: برهان.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، *تفسیر کوثر*، قم: هجرت.
- جلیلی، سید هدایت و انسیه عسکری (۱۳۹۳ ش)، «تفسیر مقارن/ تطبیقی؛ فرازبانی لغزان و لرزان»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال دوم، شماره ۴، ص ۶۷-۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ش)، *زن در آینه جلال و جمال*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- حسینی واعظ، محمود (۱۳۸۱ ش)، *دقائق التأویل و حقائق التنزیل*، تهران: میراث مکتوب.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ ق)، *تقریب القرآن الی الأذهان*، بیروت: دارالعلوم.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ ق)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن)*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۳۳ ق)، *التفسیر الموضوعی بین النظریه و التطبيق*، اردن: دارالنفانس.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دارالفکر العربی.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- رضا، محمد رشید (۱۹۹۰ م)، *المنار*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- رومی، فهد بن عبدالرحمان (۱۴۰۳ ق)، *منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر*، ریاض: مؤسسه الرساله.

- زجاج، ابراهیم (۱۴۰۸ ق)، معانی القرآن و اعرابه، بیروت: عالم الکتب.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ ق)، التفسیر المنیر، بیروت: دارالفکر.
- سبزواری، محمد بن حبیب‌الله (۱۴۱۹ ق)، ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف.
- سلمان، محمد بن عبدالله (۱۴۰۹ ق)، رشید رضا و دعوه الشیخ محمد بن عبدالوهاب، کویت: مکتبه المعلا.
- سمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸ ق)، تفسیر القرآن، ریاض: دارالوطن.
- سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۰ ش)، تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، کویت: مکتبه الالفین.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد.
- شیخ علوان، نعمت‌الله (۱۹۹۹ م)، الفواتح الإلهیه و المفاتيح الغیبیه، مصر: دار زکابی.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۱۷ ق)، صفوه التفاسیر، قاهره: دار الصابونی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ ق)، المسترشد فی امامه علی بن ابی طالب (ع)، قم: کوشانپور.
- طنطاوی، محمد (۱۴۱۷ ق)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضه مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹ ش)، «تفسیر تطبیقی»، دائره‌المعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب.
- عسکری، انسیه و محمدکاظم شاکر (۱۳۹۴ ش)، «تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه‌شناسی»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال اول، شماره ۲، ص ۹-۳۲.
- عکبری، ابوالبقاء (۱۴۱۹ ق)، التبیان فی اعراب القرآن، ریاض: بیت الافکار الدولیه.
- فاضل مقداد (۱۴۱۹ ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م)، معانی القرآن، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، قرائه جدیده لفقه المرأه الحقوقی، بیروت: دارالثقلین.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۸ ق)، دنیا المرأه، بیروت: دارالملاک.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۲۵ ق)، تأملات اسلامیة حول المرأه، بیروت: دارالملاک.
- قاسمی، جمال‌الدین (۱۴۱۸ ق)، محاسن التأویل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرانتی، محسن (۱۳۸۳ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی ۸

قطب راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۵ ق)، *فقه القرآن*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.  
قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر قمی*، قم: دارالکتاب.  
کاشانی، فتح الله (۱۳۷۳ ق)، *خلاصه المنهج*، تهران: اسلامیه.  
کاشفی، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش)، *مواهب علیه*، تهران: اقبال.  
کریمی، محمد (۱۴۰۲ ق)، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم: چاپخانه علمیه.  
کومی، احمد سید (۱۴۰۲ ق)، *التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم*، قاهره: دارالهدی.  
گلی، جواد و حسن یوسفیان (۱۳۸۹ ش)، «جریان شناسی نومعتزله»، *معرفت کلامی*، سال اول، شماره ۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.

ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، *النکت و العیون*، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
مدرسی، سید محمدتقی (۱۴۱۹ ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.  
مراغی، احمد مصطفی (۱۹۸۵ م)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
مسلم، مصطفی (۱۴۲۶ ق)، *مباحث فی التفسیر الموضوعی*، دمشق: دارالقلم.  
مسلم بن حجاج (۱۹۵۵ م)، *الصحيح*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، *التفسیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
مقدس اردبیلی، احمد (۱۳۸۶ ق)، *زیده البیان فی احکام القرآن*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.  
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
مکی بن ابی طالب (۱۴۲۹ ق)، *الهدایه الی بلوغ النهایه فی علم معانی القرآن و تفسیره*، شارجه: جامعه الشارقه.  
منوچهریان، مهرانگیز (۱۳۴۲ ش)، *انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفی ایران از نظر حقوق زن*، تهران: سازمان داوطلبان حمایت خانواده.  
موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ ق)، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه اهل البیت.  
مبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ ش)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران: امیرکبیر.  
میراحمدی، عبدالله (۱۳۹۷ ش)، «بازخوانی اندیشه‌های نو اعتزالی محمد عبده»، *عقل و دین*، سال دهم، شماره ۱۹، ص ۲۵-۵۰.

نجازادگان، فتح الله (۱۳۸۳ ش)، *تفسیر تطبیقی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.  
نجفی، محمدجواد (۱۳۹۸ ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.  
نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
نوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ ق)، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Giddens, A. (2009), *Sociology*, Cambridge: Polity Pres.

## Bibliography

*The Holy Qur'an*;

- Abū-Hayyān, Muḥammad b. Yūsuf (1999), *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr.
- ‘Askarī, Insīyya and Muḥammad-Kāzīm Shākir (2015), “Tafsīr-i Taṭbīqī; Ma‘nāyābī va Gūnīshīnāsī”, *Pajūhishhā-yi Tafsīr-i Taṭbīqī*, vol. 1, no. 2, pp. 9-32.
- Baḥrānī, Hāshim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Tehran: Bunyād-i Bi‘that.
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Bayḍāwī, ‘Abdullāh b. ‘Umar (1997), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*, edited by Muḥammad ‘Abdul-Raḥmān al-Mar‘ashlī, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1987), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Darwaza, Muḥammad (2000), *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabīyya.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1996), *Qirā‘a Jadīdh li Fiqh al-Mar‘a al-Ḥuqūqī*, Beirut: Dār al-Thiqlayn.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1997), *Dunyā al-Mar‘a*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafsīr min Wahy al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (2004), *Ta‘ammulāt Islāmīyya Ḥawl al-Mar‘a*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Farrā’, Yaḥyā b. Zīād (1980), *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, edited by Aḥmad Yūsuf Nijātī *et al.*, Cairo: al-Hay‘a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil-Kitāb.
- Giddens, Anthony (2009), *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Gulī, Jawād and Ḥasan Yūsifyān (2010), “Jaryān-shīnāsī-i Mu‘tazila”, in: *Ma‘rifat-i Kalāmī*, vol. 1, no. 3, pp. 115-142.
- Ḥasanī Wā‘iz, Maḥmūd (2002), *Daqā‘iq al-Ta‘wīl wa Ḥaqā‘iq al-Tanzīl*, Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Ḥillī Suyūrī, Miqdād b. ‘Abdullāh (1998), *Kanz al-Irfn fī Fiqh al-Qur‘ān*, Qum: Majm‘-i Jahānī-i Taqrīb-i Mazāhib-i Islāmī.
- Ḥusaynī Shīrāzī, Muḥammad (2003), *Taqrīb al-Qur‘ān ilā al-Adhhān*, Beirut: Dār al-Ulūm.
- Ibn Abī Jāmi‘ ‘Āmilī, ‘Alī b. Ḥusayn (1992), *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Qum: Dār al-Qur‘ān al-Karīm.
- Ibn ‘Ajība, Aḥmad b. Muḥammad (1998), *al-Baḥr al-Madīd*, edited by Aḥmad ‘Abdullāh, Cairo: Ḥasan ‘Abbās Zakī.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Abdullāh (n.d), *Aḥkām al-Qur‘ān*, n.p.: n.p., n.d.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d.), *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Mu‘assasa al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ‘Alī (1981), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar (1998), *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, edited by Muḥammad-Ḥusayn Shamsuddīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imīyya.
- Ja‘farī, Ya‘qūb (n.d), *Tafsīr Kawthar*, Qum: Hijra.

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی

- Jalīlī, Hidāyat & Insīyya 'Askarī (2014), "Tafsīr-i Muqāran/Taṭbīqī; Farāzabān-ī Laghzān wa Larzān" in: *Pazhūhishnāmi-yi Tafsīr wa Zabān-i Qur'ān*, vol. 2, no. 2, pp. 67-84.
- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī Abū-Bakr (1985), *Aḥkām al-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ṣādiq al-Qamḥāwī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Jawādī-Āmulī, 'Abdullāh (1985- ), *Tafsīr-i Tasnīm*, Qum: Isrā'.
- Jawādī-Āmulī, 'Abdullāh (2002), *Zan dar Ā'ini-yi Jalāl va Jamāl*, Qum: Isrā'.
- Karamī, Muḥammad (1982), *al-Tafsīr li Kitābillāh al-Munīr*, Qum: 'Ilmīyya.
- Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh (1994), *Khulāṣa al-Minhaj*, Tehran: Kitābfurūshī-i Islāmīyya.
- Kāshifī Sabzivārī, Ḥusayn b. 'Alī (1990), *Mawāhib 'Ilmīyya*, Tehran: Iqbal.
- Khālīdī, Ṣalāh 'Abdul-Fattāḥ (2012), *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Nazarīyya wa al-Taṭbīq*, Jordan: Dār al-Nafā'is.
- Khaṭīb, 'Abd al-Karīm (n.d), *al-Tafsīr al-Qur'ānī lil-al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Khāzin, 'Alī b. Muḥammad (1994), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Kūmī, Aḥmad (1982), *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī lil Qur'ān al-Karīm*, Cairo: Dār al-Hudā.
- Makārim-Shīrāzī, Nāṣir (1972), *Tafsīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Makkī b. Abī-Ṭālib (2008), *al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nahāya fī 'Ilm Ma'ānī al-Qur'ān wa Tafsīrīh*, Sharjah: Jāmi'a Sharja.
- Manūchihriyān, Mīhrangīz (1963), *Intiqād-i Qawānīn-i Asāsī va Madanī va Kayfarī-i Irān az Naẓar-i Huqūq-i Zan*, Tehran: Sāzmān-i Dāvṭalabān-i Ḥimāyat-i Khānivādi.
- Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā (n.d), *Tafsīr Marāghī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Māwirdī, 'Alī b. Muḥammad (1984), *al-Nukat wal-'Uyūn*, edited by Sayyid b. Abd-al-Maqṣūd, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad (1952-60), *Kashf-ul-Asrār wa 'Uddat-ul-Abrār*, edited by 'Alī-Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīrkabīr.
- Mīr-Aḥmadī, 'Abdullāh (2018), "Bāzkhānī-yi Andīshi-hā-yi Nu-I'tizālī-i Muḥammad 'Abduḥ", *'Aql va Dīn*, vol. 10, no. 19, pp. 25-50.
- Mudarrisī, Muḥammad-Taḳī (1998), *Min Hudā al-Qur'ān*, Tehran: Dār Muḥibb al-Ḥusayn.
- Mughnīya, Muḥammad-Jawād (2003), *Tafsīr al-Kāshif*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Muqaddas Ardībīlī, Aḥmad (2007), *Zubda al-Bayān fī Aḥkām al-Qur'ān*, Tehran: Kitābfurūshī-i Murtaḍawī.
- Muslim, Abul-Ḥusayn b. Ḥajjāj (1955), Ṣaḥīḥ Muslim, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997.
- Muslim, Muṣṭafā (2005), *Mabāḥith fī Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Damascus: Dār al-Qalam.
- Najafī, Muḥammad-Jawād (1978), *Tafsīr-i Āsān*, Tehran: Islāmīyya.
- Najjārzādīgān, Faṭḥullāh (2004), *Tafsīr-i Taṭbīqī*, Qum: Markaz-i Jahānī-i 'Ulūm-i Islāmī.

- Nahhās, Aḥmad b. Muḥammad (2000), *I'rāb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyya.
- Nakhjavānī, Ni'matullāh b. Maḥmūd (1999), *al-Fawātih al-Ilāhīyya wa al-Mafātih al-Ghaybīyya*, Cairo: Dār Rikābī lil-Nashr, 1999.
- Nawawī, Muḥammad b. 'Umar (1996), *Marāḥ Labūd li Kashf-i Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyya.
- Pākatchī, Aḥmad (2012), Ravishi Taḥqīq bā Takya bar Ḥawza-yi 'Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth, Tehran: Dānīshgāh-i Imām Ṣādiq.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn (1997), *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyya.
- Qirā'atī, Muḥsin (2004), *Tafsīr-i Nūr*, Tehran: Markaz-i Farhangī-i Dars-hā-ī az Qur'ān.
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (1984), *Tafsīr al-Qummī*, edited by Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī, Qum: Dār al-Kitāb.
- Qutb Rāwandī, Sa'īd b. Hibatullāh (1985), *Fiqh al-Qur'ān*, edited by Aḥmad Ḥusaynī-Ashkivarī and Maḥmūd Mar'ashī-Najafī, Qum: Kitānkhāni-yi 'Umūmī-i Āyatullāh Mar'ashī-Najafī.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd (1990), *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafsīr al-Minār*, Cairo: al-Hay'a al-Miṣrīyya al-'Āmma lil-Kitāb.
- Rūmī, Fahd b. 'Abdul-Raḥmān (1983), *Manhaj al-Madrasa al-'Aqlīyya al-Ḥadītha fī al-Tafsīr*, Riyadh: Mu'assasa al-Risāla.
- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī (1996), *Ṣafwa al-Tafsīr*, Cairo: Dār al-Ṣābūnī.
- Sabzivārī, 'Abdul-'Alā (1989), *Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasa Ahl al-Bayt.
- Sabzivārī, Muḥammad (1998), *Irshād al-Adhhān ilā Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ta'arruf.
- Ṣādiqī-Tīhrānī, Muḥammad (1998), *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Salmān, Muḥammad b. 'Abdullāh (1989), *Rashīd Riḍā wa Da'wa al-Shaykh Muḥammad b. 'Abdul-Wahhāb*, Kuwait: Maktaba al-Mu'allā.
- Sam'ānī, Maṣṣūr b. Muḥammad (1997), *Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Yāsir b. Ibrāhīm and Ghanīm b. 'Abbās b. Ghanīm, Riyadh: Dār al-Waṭan.
- Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad (n.d.), *Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Sharīf-Lāhījī, Muḥammad b. 'Alī (1994), *Tafsīr Sharīf-Lāhījī*, Tehran: Dād.
- Shubbar, 'Abdullāh (1987), *al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn*, Kuwait: Maktaba Alfayn.
- Sūrābādī, Abū Bakr 'Atīq b. Muḥammad (2001), *Tafsīr-i Sūrābādī*, Tehran: Nashr-i Nu.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (1984), *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Manthūr*, Qum: Kitābkhāni-yi Āyatullāh Mar'asmhī-Najafī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1994), *al-Mustarshad fī Imāma 'Alī b. Abī Ṭālib*, Qum: Kūshānpūr.

کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان؛ تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی<sup>۱</sup>

- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1995), *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmīyah-yi Qum.
- Ṭabrisī, Fadl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Ḥāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāšir Khusruw.
- Tāj al-Qurrā' Kirmānī, Maḥmūd (n.d.), *Gharā'ib al-Tafsīr wa 'Ajā'ib al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Qibla.
- Ṭāliqānī, Maḥmūd (1966-1981), *Partuw-ī Az Qur'ān*, Tehran: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad (n.d.), *al-Tafsīr al-Wasiṭ lil-Qur'ān al-Karīm*, Cairo: Dār Nahḍa Miṣr.
- Ṭayyib-Ḥusaynī, Maḥmūd (2010), "Tafsīr-i Ṭaṭbīqī", in: *Dā'iratul-Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm*, vol. 8, Qum: Büstān-i Kitāb.
- Tha'ālibī, Abdul-Raḥmān b. Muḥammad (1997), *Jawāhūr al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Tha'labī-Nayshābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm (1997), *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Thaqafī Tehrānī, Muḥammad (2018), *Tafsīr-i Ravān-i Jāwīd*, Tehran: Burhān.
- Tūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Ukbarī, 'Abdullāh b. Ḥusayn (1998), *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān*, Riyadh: Bayt al-Afkār al-Duwalīyya.
- Zuḥaylī, Wahba b. Muṣṭafā (1997), *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīda wa al-Sharī'a wa al-Minhaj*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Zajjāj, Ibrāhīm b. Muḥammad (1988), *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābih*, Beirut: 'Ālam al-Kutub.







## The Underlying Causes of Religious Superstition; A Qur'anic Perspective Focusing on Social Exegeses (*Tafsīr-i Nimūni* and *Fī Żilāl al-Qur'ān*)

Mahdi Farahani\* | Seyyed Karim Khoobin Khoshnazar\*\* | Ja'far Taban\*\*\*

Received: 2021/6/8 | Correction: 2022/1/9 | Accepted: 2022/1/9

### Abstract

The purpose of this article, which is written under the descriptive-analytical method, is to study more closely the phenomenon of religious superstition, as well as to identify the affecting factors that cause it in some people, albeit from the perspective of the Qur'an. The most important are factors such as personal profiteering, defending one's favorite religion, weakening various viewpoints of opponents, corruption in religion, as well as religious tyranny. Of course, some superstitions such as bid'a (heresy), taḥrīf (distortion), qīās (analogy), following mutashābihāt (ambiguous similarities), and intentional or unintentional mistakes of the narrator or listener of Hadith are formed sometimes due to the weakness of people's religious beliefs. Even extremism in matters such as rationalism, traditionalism, religious toleration, or committing ghuluww (exaggeration) for the benefit of making myths seem among the causes of religious superstitions. Anyhow, identifying the causes of superstition is undoubtedly one of the most fundamental steps towards the pathology of this inauspicious phenomenon. Such a crucial task can put preventive mechanisms in front of present religious communities to increase popular religious insight and not fall into the abyss of superstition and its consequences. It seems only by trusting on God and a sheer obedience to the resuscitative teachings of divine leaders on the one hand and relying on human reason and attempting to raise the level of knowledge on the other, this destructive phenomenon can be overcome.



**Keywords:** Superstition, taḥrīf, ghuluww, bid'a, qīās

\* Ph.D. Candidate, Islamic Azad University, Khurramabad, Iran | Mahdifarahani64@gmail.com

\*\* Assistant Professor, University of Sciences and Education of the Qur'an, Tehran, Iran | Khoshnazar110@gmail.com.

\*\*\* Assistant Professor, Shahid Mahallati University, Qum, Iran | Khoshnazar110@gmail.com

□ Farahani, M; Khoobin Khoshnazar, S.K; Taban, J. (2022) The Underlying Causes of Religious Superstition; A Qur'anic Perspective Focusing on Social Exegeses (*Tafsīr-i Nimūni* and *Fī Żilāl al-Qur'ān*). *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 137-164 . Doi: 10.22091/PTT.2022.6461.1907.







## علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن

مهدی فراهانی\* | جعفر تابان\*\* | سید کریم خوب‌بین خوش‌نظر\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

### چکیده

هدف این مقاله که با روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی-تحلیلی نوشته شده، بررسی دقیق‌تر پدیده خرافه گرایی دینی و شناخت عواملی است که از دیدگاه قرآن در بعضی افراد، موجب به وجود آمدن این پدیده می‌گردد. عواملی چون: سودجویی، دفاع از مذهب موردعلاقه خود و سست نشان دادن عقاید مخالفان، افسادگری در دین و استبداد دینی. گاه نیز بر اثر ضعف باورهای دینی افراد، خرافاتی مانند بدعت، تحریف، قیاس گرایی، پیروی از متشابهاات و یا اشتباهات عمدی یا سهوی ناقل یا شنونده شکل گرفته است. حتی گاهی افراط و تفریط در مسائلی مانند عقل گرایی یا نقل گرایی یا تسامح در دین یا بزرگ‌نمایی افراد برای اسطوره‌سازی، از علل به وجود آمدن خرافات دینی به شمار می‌آید. بی‌تردید شناسایی علت‌های خرافه گرایی و خرافه‌پردازی، از گام‌های بسیار مهم و اساسی در آسیب‌شناسی این پدیده نامیمون است و سازوکارهای پیش‌گیرانه را پیش روی جوامع دینی قرار می‌دهد و موجب بصیرت‌افزایی در افراد دین‌دار می‌گردد تا در ورطه خرافه و خرافه‌گرایی گرفتار نگردند و ساحت دین و دین‌داری را از این وصله ناساز و ناجور دور بدارند. نتیجه این که تنها با تکیه بر عقل و خردورزی و نیز توکل بر خداوند متعال و بالا بردن سطح علم و معرفت و پیروی کامل از تعالیم حیات‌بخش رهبران آسمانی است که می‌توان بر این دیو ویران‌گر غلبه نمود.

**واژگان کلیدی:** خرافه گرایی، تحریف، غلو، بدعت، قیاس.



\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی خرم‌آباد، ایران | Mahdifarahani64@gmail.com

\*\*

\*\*\* دانشگاه آزاد اسلامی خرم‌آباد، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران: ایران | Khoshnazar110@gmail.com

□ فراهانی، م؛ تابان، ج؛ خوب‌بین خوش‌نظر، س.ک. (۱۴۰۱). علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی، ۸ (۱۵)، ۱۶۴-۱۳۷. Doi:

1010.22091/PTT.2022.6461.1907



## مقدمه

خرافه را در کتب لغت، کلام باطل، بیهوده، پریشان و افسانه و زوال عقل ناشی از پیری معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷ ش). هم‌چنین خرافات، اعتقادات بی‌اساسی دانسته شده است که با عقل و منطق و علم و واقعیت سازگاری ندارد و مختص جوامع عقب‌مانده نیست، بلکه در جوامع پیشرفته نیز این‌گونه اندیشه‌های موهوم رواج دارد (جوادی، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، ص ۱۰۷)؛ ولی در اصطلاح مقصود از آن، حکایت یا قصه یا عقیده فاسد و رأی باطل است که به کلی خلاف منطق و واقعیات است و از لحاظ عمومیت و شمولی که در معنای وسیع خرافات هست، شامل اساطیر یا حکایات افسانه‌ای نیز می‌گردد (نوری، ۱۳۵۷ ش، ص ۴۸۰). خرافات دینی هم وقتی به وجود می‌آیند که معارف دینی ضعیف می‌شوند و افراد غیر متخصص به بیان مسائل دینی می‌پردازند#آب که از سرچشمه می‌جوشد پاک است، اما در مسیر جریان خود ممکن است آلودگی‌هایی بر آن عارض شود. سرچشمه معنویت نیز در ابتدای عاری از هرگونه آلودگی است، به تدریج که در بستر افکار دیگران قرار می‌گیرد، این امکان وجود دارد که آلودگی‌های محسوس یا نامحسوس پیدا کند که دیده شود یا فقط علما با ابزار ذره‌بینی بتوانند آن را ببینند.

دین مجموعه‌ای از تعالیم و برنامه‌هایی است که مبدأ آسمانی و وحیانی دارد و در دل خود، راه کارهایی را برای حفظ سلامت و اصالت خود جاسازی کرده است. ولی گاهی به دنبال هر رسالتی، انحرافی رخ می‌دهد، کج‌روی به میان می‌آید و خرافات و موهومات و خیال‌بافی‌ها روی هم انباشته می‌گردد تا آن جا که مردمان از آن اصل بزرگ فاصله می‌گیرند و دور می‌شوند (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۳۰). حتی گاهی ممکن است پیروان آن مکتب، به مهم‌ترین جنایات دست بزنند، به خیال آن که کاری که می‌کنند مورد خواست خداست و آنان برای خدا تلاش می‌کنند (محقق داماد، ۱۳۹۸ ش، ج ۳، ص ۱۴۲).

خرافات ضد آیات الهی است                      ولی مذهب خرافات را پناهی است

خرافات نیست در دین الهی                      ز مذهب باشد این کفر و تباهی

برای دور نیفتادن از حقیقت دین، باید راه کارها را شناخت و پیوسته بر آن‌ها اصرار ورزید. مهم‌ترین و مؤثرترین راه برای جلوگیری از تولید خرافه دینی در بستر ناآگاهی‌های مردمی، اهتمام عالمان بر متون اصلی دین، به ویژه قرآن است. مسلمانان، هر قدر فاصله خود را

با این کتاب الهی کم تر کنند، بیش تر از آسیب خرافات و دیگر آفات در امان هستند؛ اما آن چه اکنون در جوامع اسلامی جاری است، فاصله گرفتن از قرآن و نزدیک تر شدن به حواشی دین است؛ چنان که رسول اکرم (ص) در همان سال های نخست نزول قرآن، از مهوریت و مظلومیت این کتاب، نزد پروردگار شکایت کردند و خداوند شکایت او را در قرآن ثبت فرمود:

\*وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا\* (فرقان: ۳۰)

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز در دیدار با مهمانان شرکت کننده در چهارمین اجلاس مجمع جهانی اهل بیت (ع)، پس از بیان این که مهم ترین وظیفه این مجمع، نشر معارف حقیقی اسلام است، بر لزوم خرافه زدایی از اندیشه دینی تأکید کردند و فرمودند: «یکی از مسائل مهم کنونی، جلوگیری از آمیخته شدن معارف دین با خرافه است که علما و برجستگان باید با تبیین صحیح معارف اهل بیت (ع) مانع از رسوخ مسائل خرافی شوند». (افق حوزه، ۲۸ مرداد ۱۳۸۶، شماره ۱۵۹)

تاکنون کتاب ها و مقالات متعددی در مورد خرافات نوشته شده، ولی در مورد علت های گرایش به خرافات دینی، کم تر قلم فرسایی صورت گرفته است. این مقاله از نگاهی نو به این بررسی و تحلیل این علل همت گمارده است.

### روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله با توجه به ماهیت و هدف آن، توصیفی - تحلیلی هست. بدین ترتیب که نخست با استفاده از روش "اسنادی" و "کتابخانه ای" به شناسایی و جمع آوری اطلاعات در زمینه خرافات دینی و علل ایجاد آن پرداخته و با روش تحلیل محتوای متون دینی، یافته های تحقیق را بررسی و تحلیل نموده است؛ به عبارت دیگر، از این روش برای فهم و استنباط آموزه های متون دینی با تأکید بر دو تفسیر اجتماعی معاصر نمونه و فی ظلال القرآن، استفاده شده است. عناصر زمینه ساز خرافات دینی در قرآن کریم، بررسی گردیده و سپس به موارد برجسته زمینه های ایجاد خرافات دینی در افراد پرداخته شده است. در هر یک از این علل زمینه ساز که با عنوان مجزا آمده، به تاریخچه دینی و نقش آن پرداخته شده و برای شفاف سازی مسأله، مثال های قرآنی نیز ضمیمه شده و نظر صاحب نظران دینی در چرایی و

چگونگی تأثیر آن عنصر در روان انسان و در نتیجه در امور زندگی افراد آورده شده است. برخی از این عناصر، به زیرشاخه‌هایی دسته‌بندی و به همراه مثال‌های قرآنی تحلیل شده‌اند.

### یافته‌های تحقیق

با بررسی و واکاوی آموزه‌های دینی، مشخص می‌گردد عواملی که باعث ایجاد خرافات دینی می‌شود عمدتاً یازده مورد اصلی هستند که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته شده است.

### علل خرافه گرایی دینی

خرافات مذهبی در بین انواع خرافات، بدترین نوع آن بوده است؛ زیرا وقتی اندیشه‌های موهوم و خرافی رنگ دینی بگیرد، بر همه افکار و اخلاق و کردار انسان مذهبی، سایه خواهد افکند و این امر نیز خود ویران‌کننده خواهد بود. چنان‌که تاریخ نشان می‌دهد، افراد قدرت طلب و سلطه‌گر، برای تثبیت خود و غلبه بر حریفان در بسیاری موارد برای رسیدن به مطامع خویش، دین را دستاویز قرار می‌دادند و از این ره گذر به خرافه پردازی دامن می‌زدند. اگر مشاهده می‌گردد در میان پیروان مذاهب مختلف، جنگ و ستیزه‌هایی رخ داده، نه صرفاً به دلیل سوءفهم نسبت به تعلیمات مذهبی آن‌ها بوده، بلکه در موارد زیادی، متولیان مذاهب و افراد ذی نفوذ و صاحب قدرت با انگیزه‌ها و اهداف مختلفی، خرافات دینی را در جهت منافع خودشان صورت داده‌اند. عوامل عمده‌ای که سبب به وجود آمدن خرافه گرایی مذهبی می‌گردد عبارتند از:

### ۱. تحریف

تحریف از ماده "حرف" در زبان عربی است؛ یعنی متمایل کردن یک چیز از مسیر اصلی و وضعی که داشته است یا باید داشته باشد؛ به عبارت دیگر، تحریف نوعی تغییر و تبدیل است. شما اگر کاری بکنید که یک جمله‌ای، یک نامه‌ای، یک شعری، آن مقصودی را که باید بفهماند نفهماند، یک مقصود دیگری را بفهماند، این جا می‌گویند شما این عبارت را تحریف کرده‌اید (مطهری، ۱۳۷۹ ش ب، ج ۱، ص ۵۸). کلمه تحریف در قرآن کریم به کار

رفته است، مخصوصاً در مورد یهودی‌ها که این‌ها قهرمان تحریف در جهانند- نه امروز، از وقتی که تاریخ یهودیت در دنیا به وجود آمده است. قرآن می‌فرماید:

\*أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ\*. (بقره: ۷۵)

«مسلمانان! شما طمع بسته‌اید که این‌ها به شما راست بگویند؟ این‌ها همان‌ها هستند که با موسی می‌رفتند، سخن خدا را می‌شنیدند و از همان‌جا که برمی‌گشتند، در میان قومشان که می‌خواستند نقل کنند، زیر و رویش می‌کردند. تحریف هم که می‌کردند، نه از باب این که نمی‌فهمیدند و عوضی بازگو می‌کردند؛ نه ملت باهوشی هستند؛ خوب هم می‌فهمیدند؛ مع‌ذلک سخنان را کج می‌کردند و برعکس برای مردم بیان می‌کردند. (مطهری، ۱۳۸۳، ش، ج ۶۸، ص ۱۷) تحریف را می‌توان به دودسته تقسیم کرد:

#### ۱-۱- تحریف لفظی

تحریف لفظی این است که ظاهر یک چیز را عوض کنند؛ مثلاً شخصی سخنی به شما گفته است، شما یک چیزی از گفته او کم کنید یا یک چیزی روی گفته او بگذارید و یا جمله‌های او را پس و پیش کنید که معنایش فرق کند. پیشوایان دینی قوم یهود که سخن خدا را که بر پیغمبرشان موسی در تورات نازل گشته است می‌شنوند، سپس آن را از جاهای ویژه و معانی اصلی به دور می‌دارند و دست به تعبیرات دور از عقل و نادرستی می‌زنند که گفتار پروردگاری را از دایره و چارچوب معانی مربوط، بیرون می‌دارند (سید قطب، ۱۳۸۶، ش، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). جمعی از یهود هنگامی که آیات کتب آسمانی خویش را تحریف و کتمان می‌کردند و به گمان خود از این ره گذر نتیجه می‌گرفتند، از این عمل خود بسیار شاد بودند و در عین حال دوست می‌داشتند که مردم آن‌ها را دانشمند و حامی دین بدانند (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱، ش، ج ۳، ص ۲۰۸). هم‌چنین مسیحیان نیز نام پیامبر (ص) را که در اناجیل خود به اسم پیر کلتوس یعنی شخص موردستایش (معادل محمد، احمد) آمده بود، تحریف کردند و به پاراکلتوس یعنی "تسلی‌دهنده" تغییر دادند تا به تشکیلات آنان ضربه‌ای وارد نشود. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱، ش، ج ۲۴، ص ۸۷-۸۸)

مثال دیگر اقدام بنی‌امیه با حدیث منزلت است که ضمن آن پیامبر (ص) به علی (ع) فرموده بود: «أنت منی بمنزله هارون من موسی» را خطای شنونده قلمداد کردند و «أنت منی بمنزله قارون من موسی»، به مردم شناسانند. (محقق داماد، ۱۳۹۸، ش، ج ۴، ص ۲۳۶-۲۳۷).

#### ۲-۱- تحریف معنوی

تحریف معنوی این است که شما در لفظ تصرف نمی‌کنید، لفظ همین است که هست، ولی این لفظ را طوری می‌شود معنا کرد که همان معنا صاف و راست و مستقیم آن است، مقصود گوینده هم همین بوده است و طور دیگری می‌توان معنا کرد که خلاف مقصد و مقصود گوینده است. اگرچه تحریف لفظی در قرآن کریم به حسب ادله نقلی و اتفاق دانشمندان مسلمانان، وجود نداشته و هیچ لفظی بر آن افزوده و یا از آن کاسته نشده است، به صراحت کلام الهی، جمعی در صدد تحریف معنوی و عرضه غلط مفهوم و محتوای آن بوده و خواهند بود. این گروه با انگیزه‌های گوناگون مادی و نفسانی، اقدام به تأویل نابجا و تفسیر غلط از آیات قرآن می‌کنند یا روایات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را به گونه‌ای نادرست تفسیر و تدبیر می‌کنند (منتجب‌نیا، ۱۳۸۹، ش، ص ۲۴). از این رو هم در آیات قرآن کریم (نساء: ۴۶، ۷۵، ۷۹؛ مائده: ۱۳ و ۴۱)، خدا تحریف گران کلام را سخت نکوهیده و هم روایات فراوان، از تفسیر به رأی و تأویل قرآن و اعمال نظرها و سلایق شخصی در مورد مفاهیم و حقایق اسلامی به شدت نهی کرده‌اند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷)

#### ۲. بدعت

بدعت در اصطلاح فقه اسلامی، عملی تعریف شده که اصل و پایه‌ای در شریعت نداشته باشد و آن را وارد ساختن و خارج ساختن چیزی در دین که جزء دین نیست، دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۷، ش، ج ۱، ص ۲۳)؛ اما این کلمه را از نظر لغوی، به معنای نوآوری یا اختراع چیزی بدون نسخه پیشین می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ج ۱، ص ۳۴۲). پس در اصطلاح کلام و علوم دینی، رسم و آیینی است بد و ناستوده که با قرآن و سنت ناسازگار و در تعارض است و باعث گمراهی انسان‌ها و تباهی اندیشه‌های دینی مردم می‌شود (عروتی موفق، ۱۳۸۵، ش، شماره ۱۰۱)؛ بنابراین اگر عقیده یا عملی، شاخصه اصلی خرافه، یعنی عاری بودن از تعقل را داشته باشد و باین حال به شارع نسبت داده شود، آن خرافه را بدعت نیز می‌شماریم. تمام



بدعت‌ها خرافه نیستند، گرچه در دروغ بودن باهم مشترکند؛ زیرا خرافه دروغ خاصی است که شنونده را حیرت زده کند، در حالی که تمام بدعت‌ها این ویژگی را ندارند. از سویی، همه خرافه‌ها در حوزه مسائل دینی نیستند، بلکه در تمام شئون زندگی انسان‌ها یافت می‌شوند؛ بنابراین رابطه بین مفهوم این دو واژه، عموم و خصوص من وجه است.

قریشیان مراسم حج را که اصل آن از ابراهیم (ع) بود، با بدعت‌های خود که با شرک آمیخته بود، ترکیب می‌کردند و این‌گونه خرافات زیادی را به وجود می‌آوردند و انجام می‌دادند. از جمله: وقوف به عرفات، قربانی، طواف، سعی صفا و مروه که البته این اعمال با وضع خاصی صورت می‌گرفت (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱، ش، ج ۱، ص ۶۱۰) یا مثلاً مقرر داشتند که طواف ما باید در لباس مخصوصی انجام گیرد. آن لباس نیز بعدها به "لباس حمس" معروف شد و اگر کسی از آن لباس خاص آماده نداشت و با لباس‌های دیگر طواف می‌کرد، باید به‌طور حتم پس از پایان طواف آن لباس‌ها را دور می‌انداخت و اگر کسی لباس حمس نداشت و نمی‌خواست از لباس خود صرف‌نظر کند، باید برهنه طواف می‌کرد (نوری، ۱۳۸۴، ش، ص ۲۸۸)؛ حتی زنان به‌صورت برهنه مادرزاد برگرد خانه خدا طواف می‌کردند و آن را عبادت می‌شمردند (مکارم شیرازی و هم کاران، ج ۲۴، ص ۱۲۰). هم‌چنین خداوند جنگ در ماه‌های حرام چهارگانه را غدن کرد که سه ماه آن‌ها بیایی هستند (ذی‌القعدة، ذی‌الحجه و محرم) و ماه چهارم جداگانه است (رجب). روشن است که این تحریم پا به پای فریضه حج در ماه‌های معلوم و معین خود، از زمان ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) وجود داشته است. ولی گاهی برای برخی از قبایل عرب نیازمندی‌هایی پیش می‌آمد که با تحریم جنگ در این ماه‌ها تعارض پیدا می‌کرد. در این جا بود که هواها و هوس‌ها به بازی می‌نشست و کسانی پیدا می‌شدند که فتوا می‌دادند یکی از این ماه‌های حرام در سالی به تأخیر بیفتد و در سال دیگری جلو بیاید! این تبدیل و تغییر ماه‌ها، یکی دیگر از بدعت‌های اعراب جاهلیت بود که باعث به وجود آمدن خرافات دینی می‌شد و آیات قرآنی (توبه: ۳۷) نازل گردید و نسیء (تبدیل و تغییر ماه‌ها) را غدن کرد. (سید قطب، ۱۳۸۶، ش، ج ۳، ص ۵۲۸-۵۲۷).

### ۳. قیاس

منظور از قیاس، این است که موضوعی را به موضوع دیگری که از بعضی جهات با آن شباهت دارد مقایسه کنیم و همان حکمی که درباره موضوع اول است، برای موضوع دوم اثبات نماییم، بدون این که فلسفه و اسرار حکم اول را کاملاً بدانیم. به همین جهت پیشوایان ما، با الهام از کلام پیامبر (ص)، قیاس را شدیداً محکوم کرده و باطل شمرده‌اند؛ زیرا گشوده شدن باب قیاس، سبب می‌شود که هر کس با مطالعه محدود و فکر کوتاه خود، به مجرد این که دو موضوع را از پاره‌ای جهات مساوی دانست، حکم یکی را درباره دیگری اثبات کند و به این ترتیب هرج و مرجی از نظر قوانین و احکام دینی به وجود آید. ممنوع بودن قیاس از نظر حکم خرد، منحصر به قوانین دینی نیست. پزشکان هم اکیداً توصیه می‌کنند هرگز نسخه بیماری را به بیمار دیگر ندهید، هر چند بیماری آن‌ها از نظر شما شبیه باشند. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۱۳۳-۱۳۴)

### ۳-۱- رفع خلأ مذهبی با قیاس قرآن با کتب آسمانی پیشین و علم

در بسیاری از تفاسیر، به ویژه تفسیرهای روایی اهل سنت، روایات فراوانی در زمینه تاریخ و سرگذشت پیامبران پیشین و نیز اعتقادات و معارف دینی نقل شده که سرمنشأ بسیاری از آن خرافات و داستان‌های ساختگی اهل کتاب است. این روایات که به "اسرائیلیات" شهرت یافته، بیش تر از طریق عالمان نومسلمان اهل کتاب به حوزه تفسیر راه یافته است. عمده‌ترین زمینه‌ها و عوامل پیدایش و گسترش اسرائیلیات عبارتند از:

- ارتباط مسلمانان با اهل کتاب؛
- اشتراک قرآن و کتب پیشین در برخی موضوعات؛
- برتری علمی اهل کتاب بر اعراب جاهلی؛
- سوءنیت علمای یهود و نصارا؛
- حذف اسناد روایات و خوش‌بینی به اهل کتاب؛
- اسطوره‌گرایی؛
- میدان دادن دستگاه خلافت به داستان‌سرایان.

دشمنی و کینه توزی افرادی چون: کعب الاحبار، ابوهریره، وهب بن مُنبّه و سیف بن عمر و نسبت دادن حوادث دروغین و خرافی و خلاف عقل و منطق به اسلام، آفتی بود که چهره اسلام را تاکنون غبار آلود و مشوش کرده است (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۷، ص ۷۴-۷۵). مطالبی چون: تاریخ خلقت دنیا، روز حساب و میزان بهشت و دوزخ، تواریخ انبیاء و...، آغشته با افسانه‌ها و خرافات الحاقی در جزیره العرب منتشر نمودند. بیان سرگذشت انبیا و اقوام پیشین خالی از هرگونه خرافات، خود یکی از نشانه‌های حقانیت قرآن و پیامبر اسلام (ص) است (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۹، ص ۱۵۴). قرآن آمد و صفحات تاریخ پیغمبران بزرگوار را از ناپاکی‌ها پاک کرد. هم‌چنین دنبال توافقی‌هایی میان نظریات علمی و نصوص قرآنی گشتن، بیان گر شکست روانی و سستی ایمان نسبت به قرآن و نداشتن یقین کامل به درستی چیزهایی است که در قرآن آمده و اطمینان نداشتن به این است که قرآن از سوی یزدان، کار به‌جا بوده و آگاه نازل گردیده است (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۸۵۶)؛ برای مثال، نظر یکی از نویسندگان در مقوله شکست و هلاکت سپاه ابرهه به کلی متفاوت از دیگران است. به باور او، ابابیل جمع آبله است و بنابراین، سبب هلاکت آنان را وبای جدری یا آبله دانسته است (خزائلی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۵۹). نویسنده تفسیر نوین نیز پس از طرح این سؤال که «آیا مورخان دانشمند اروپا عموماً جاهل یا مغرض بوده‌اند که گفته‌اند لشکریان ابرهه با آبله هلاک شدند؟» تلاش می‌کند بین سنگ‌باران قشون ابرهه و بروز آبله در میان آنان و نیز روایات وارده در کتاب‌های سیره، مبنی بر رؤیت آبله و حصبه برای نخستین بار در سرزمین عرب در عام الفیل جمع کند، اما چیزی شبیه فرض یوسف احمد مصری را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید:

«پس می‌توان فرض کرد این گل‌های چسبیده به پنجه‌های پرندگان، آلوده به میکروب آبله بوده و در جمعیت متراکم قشون به سرعت انتشار یافته است. آنچه در سوره مبارکه ذکر شده، کیفیت عذاب است و آنچه تواریخ اروپا یا دیگران گفته‌اند، آثار و نشانه‌های آن است. با این فرض، منافاتی بین سنگ انداختن مرغان بر لشکر ابرهه و گرفتاری‌شان به آبله موجود نیست و به این ترتیب می‌شود آن دو را باهم جمع کرد». (شریعتی، بی تا ص ۳۳۵-۳۳۶)

شاید دغدغه پژوهش گرانی مثل عبدالعزیز سالم و یوسف احمد تا حدی قابل درک باشد؛ زیرا آن‌ها در برابر موج سنگین علم گرایی و علم زدگی ای که در مصر و برخی کشورهای اسلامی به راه افتاده بود، به همراهی و هم گرایی با آن چندان بی میل نبوده، لذا تفسیری طبیعت گرایانه از این حادثه عرضه کرده‌اند، اما به کدام دلیل تاریخی یا روایی می‌توان این ادعا را مدلل کرد که سنگ ریزه‌هایی که پرندگان حمل می‌کردند، حتماً آلوده به میکروب و عامل بیماری آبله یا حصبه بوده‌اند؟ در حالی که قرآن از آن به سجیل یاد می‌کند، همان که بر سر قوم لوط فروربارید و آن‌ها را هلاک کرد. (شریعتی، بی تا ص ۳۴۱)

### ۳-۲- قیاس مسائل متفرقه با نظرهای شخصی

در روایات داریم اگر احکام خدا با قیاس سنجیده شود، دین خدا از بین خواهد رفت یا فساد آن بیش تر از اصلاح آن است (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۱۳۴). هم چنین پناه بردن به قیاس برای کشف احکام الهی، نشانه نارسایی مذهب است؛ زیرا هنگامی که برای هر موضوع در مذهب حکمی وارد شده است، دیگر نیازی به قیاس نیست و به همین جهت شیعه چون تمام نیازمندی‌ها را از مکتب اهل بیت گرفته که وارثان مکتب پیامبر (ص) هستند، دیگر نیازی نمی‌بیند که دست به سوی قیاس دراز کند. ولی فقهای اهل تسنن چون در احکام اسلامی گرفتار کمبود مدرک گردیده‌اند، لذا چاره‌ای جز این نمی‌بینند که دست به سوی قیاس دراز کنند (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۱۳۵). در روایات متعدد اهل بیت (ع)، قیاس کردن احکام و حقایق دینی به شدت محکوم شده است. بر اساس این اخبار و آیات، نخستین کسی که قیاس کرد شیطان بود (اعراف: ۱۲). قرآن در مورد قیاس خلقت ابلیس با خلقت انسان، از زبان ابلیس می‌فرماید:

«آیا بر کسی سجده کنم که او را از خاک و گل خشکیده آفریده‌ای؟» (اسراء: ۶۱ و ۶۲)

و حجر: ۳۰ و ۳۱)

امام صادق (ع) هم به ابوحنیفه سفارش می‌کند که از قیاس پرهیزد. این مطلب در منابع اهل سنت مانند تفسیر المنار و تفسیر طبری از ابن عباس و حسن بصری نقل شده است. گفتنی است که قیاس ظنی در احکام شرعی شیعه جایگاهی ندارد؛ زیرا ما به مصالح و مفاصل تمام

احکام شرع احاطه نداریم؛ مثل این قیاس که چون زن حائض روزه خود را قضا می کند، نماز خود را هم باید قضا کند. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۳، ص ۲۴۵-۲۴۶)

### ۳-۳- قیاس ذات خداوند با مخلوقات

مهم ترین اصل در چگونگی توصیف خداوند و تفسیر صفات او، خارج کردن خداوند از دو حد تعطیل و تشبیه است. در قرآن کریم و روایات معصومان (ع)، از یک سو بر وجود خدا و شناخت او تأکید شده و از سوی دیگر، هر گونه شباهت میان خدا و مخلوقاتش نفی گردیده است. منظور از نفی تشبیه این است که با شبیه ندانستن خدا به مخلوقاتش، او را از هر جهت بی نظیر و یگانه بدانیم و خداوند را به چیزی قیاس نکنیم. شناخت ذات الهی برای هیچ موجودی حتی انسان ممکن نیست. گروهی از انسان ها تفاوت جدی میان معانی اوصاف الهی و اوصاف مخلوقات قائل نیستند و صفاتی که بر مخلوقات از جمله انسان اطلاق می گردد، برای خداوند به کار می برند. برای مثال، قبایلی از مشرکان عرب، فرشتگان را دختران خدا می دانستند (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۴۶۷؛ صافات: ۱۴۹-۱۵۰)؛ گروهی جن را از نسب خدا می دانستند (صافات: ۱۵۸)؛ یهودیان عزیز را و نصارا مسیح را پسر خدا معرفی می کردند (توبه: ۳۰)؛ عده ای خدا را فقیر و نیازمند می دانستند (آل عمران: ۱۸۱) - چون دستور قرض الحسنه را صادر کرده است (بقره: ۲۴۵ و حدید: ۱۱) و برخی می گفتند دست خدا بسته است و قدرت تغییر تکوین و تشریح ندارد (مائده: ۶۴).

در حدیث آمده است که مورچه گمان می کند پروردگارش مانند او دو شاخک دارد! (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۹، ص ۱۸۹)؛ یعنی همه موجودات بر اثر توهم، خالق خود را با خود قیاس می کنند. متأسفانه جمعی از دانشمندان اهل سنت، با استناد به بعضی از احادیث ضعیف و پاره ای از آیات متشابه، اصرار بر این دارند که خداوند در قیامت با همین چشم دیده می شود، در قالب جسمی درمی آید و دارای رنگ و مکان است (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۱۰۸). باید به این حقیقت توجه داشته باشیم که هیچ چیز مثل او نیست و او نیز به هیچ چیز شباهت ندارد (شوری: ۱۱). حضرت علی (ع) این حقیقت را در خطبه های نهج البلاغه بازگو فرموده اند:

«آن کس که برای او کیفیت قائل شود، او را یکتا ندانسته و کسی که برای او مثل و ماندی قرار دهد، به حقیقت ذاتش پی نبرده و هر کس او را شیهه چیزی بشمرد، او را قصد نکرده و آن کس که به او اشاره کند یا در وهم و اندیشه خویش آورد، او را از ابعاد منزّه ندانسته است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)

#### ۴. سودجویی

ستاره شناسان، رمالان، کف‌بینان، روحانیان خرافه‌گرا و جادوگرها، در بسیاری از حکومت‌ها و دربارها، اثرگذار و از نفوذ کلمه برخوردار بوده‌اند. اینان در خدمت حکومت‌ها قرار داشتند و از باورهای خرافی مردم، به سود طبقه حاکم استفاده می‌کردند و از این راه، نفوذ عمیق حکومت‌ها را در بیش‌تر مردم بی‌سواد و زودباور ممکن می‌ساختند. با شناختی که برخی شیادان و عوام‌فریبان از توده در دست داشتند، پیش از آن‌که به سراغ منطق و تعقل بروند، سراغ احساسات عوام می‌رفتند و با سوار شدن بر احساسات آنان، موضوعات پوچ و یاهو را به‌مثابه باورهای موجه در نظرشان جلوه می‌دادند. چه فرقی می‌کند اسارت از ذهنیات غلط و بی‌اساس یا از یک دیکتاتور اقتدارگرا و قُلدر. هر دو بر پایه بیگانه بودن توده مردم نسبت به خرد شکل می‌گیرند.

قبل از رنسانس، کلیسا با فاصله عمیقی که با علم داشت، مبدأ پیدایش خرافه‌ها و گسترش آن‌ها در بین مردم شد؛ به‌طوری‌که حتی در جهان معاصر مسیحیت هم شاهدیم که در کلیسا با پرداخت وجه نقد، سهمی از بهشت را برای خود می‌خرند. عجیب این‌که این کوردلان، مطالب باطل و خرافه و بیهوده را به گران‌ترین قیمت خریداری می‌کردند، اما آیات الهی و حکمت را که پروردگار رایگان در اختیارشان گذارده، نادیده می‌گرفتند (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۷، ص ۲۴). قرآن کریم می‌فرماید:

\* وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِخَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا \* أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ \* (لقمان: ۶)

و در سوره بقره (۱۷۴)، خداوند از کسانی سخن می‌گوید که با کتمان حقایق و تحریف آیات الهی، منافع ناچیز به دست می‌آورند و آن‌ها جز آتش چیزی نمی‌خورند. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۲۸)

گاهی سودجویان، در جامعه از ضعف بینش افراد سوءاستفاده نموده، باورهای خرافی ایجاد می کردند؛ مانند جریان پیازفروشی که در زمان معاویه نتوانست آنها را بفروشد و هنگامی که از ابوهریره درخواست کمک کرد، او فکری به ذهنش رسید و مردم را جمع کرد و گفت: «ایها الناس! سمعت من حبیبی رسول الله (ص)، من أكل بصل عکة فی مكة وَجَبَ له الجنة؛ پس مردم خیلی زود همه پیازها را خریدند. (مطهری، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۳۰) مثال دیگر سخن سمره بن جندب است که می گفت:

«معاویه به من چهارصد هزار درهم داد تا آیه \*وَمِنَ النَّاسِ مَن یعجبک...\* را که در شأن امیرالمؤمنین (ع) نازل شده است، با جعل یک حدیث از سوی پیامبر (ص)، به عبدالرحمان بن ملجم منسوب کنم». (محقق داماد، ۱۳۹۸ ش، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷)

## ۵. افراط در عقل گرایی

افراط در تعقل و اندیشه، نقطه مقابل افراط در تعبد قرار دارد که به معنای نفی تعقل و اندیشیدن است؛ به نوعی که هرگونه تعبد، انقیاد و اطاعت را حتی در برابر اوامر و نواهی قطعی و مسلم شارع مقدس، فاقد اعتبار می داند و تنها ملاک و معیار صحت و حقانیت، درک عقلی و اقامه برهان منطقی، قلمداد شود. در تاریخ معاصر، تبلور آن را در اظهارات و نوشته های جماعتی از دانشمندان و فلاسفه مغرب زمین می توان یافت. در میان دانشمندان غرب دیدرو<sup>۱</sup> فرانسوی، هلوسیوس<sup>۲</sup>، جان تولند<sup>۳</sup>، ویلیام تیندل<sup>۴</sup> را جزو عقل گرایان افراطی دانسته اند تا حدی که دین و دین داری را یکی از زیان بارترین خرافات دانسته که آدمی را از پیشرفت و تعالی بازداشته است (کاسیرر، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۱). دیدرو می گوید:

«ای برده خرافات، بیهوده خوش بختی خود را فراسوی مرزهای این جهان که تو را در آن جای داده اند، جست و جو مکن! شجاع باش و خود را از یوغ دین، این رقیب گردن کش طبیعت که حقوق آن را رعایت نمی کند، آزاد کن...». (کاسیرر، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۱۱) انسان نباید به هر خرافه ای تن دهد و تسلیم هر یاوه ای گردد. درست ترین راه و محتاطانه ترین شیوه این است که عقل آدمی در برابر مجهولات، موضع آرامی پیش گیرد؛ نه کاملاً آنها را نفی و

<sup>1</sup> Diderot.

<sup>2</sup> Helucius.

<sup>3</sup> John Toland.

<sup>4</sup> William Tyndale.

تکذیب کند و نه به‌طور کلی بدان‌ها گردن نهد و تصدیقشان دارد تا آن‌که پس از تکمیل وسایلی که در اختیار دارد و پیشرفت علم و تکنیک بتواند به این نیروها دست یابد و پرده از رازشان بردارد یا این‌که بپذیرد که در آن‌ها رمزی است که بیرون از توان اوست. (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۱۵۲)

شهید مطهری، معتزله را در زمره عقل‌گرایان افراطی قلمداد کرده است (مطهری، ۱۳۷۹ (الف)، ص ۵۶). در *دائرةالمعارف قرن بیستم* در ماده وحی چنین آمده است:

«غریبی‌ها تا قرن شانزده میلادی مانند سایر ملت‌ها، قائل به وحی بودند؛ چون کتاب‌های مذهبی آنان پر از اخبار انبیا بود. علم جدید آمد و قلم روی کلیه مباحث روحی و ماوراء طبیعی کشید و مسأله وحی نیز جزء افسانه‌های قدیمی شمرده شد» (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۰، ص ۴۹۴). این غرور علمی به قدری گسترش پیدا کرد که اصلاً مذهب و وحی انبیا را زاییده جهل یا ترس بشر پنداشتند و گفتند: با فرارسیدن دوران شکوفایی علم، دیگر نیازی به این مسائل نیست. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۰، ص ۱۹۸-۱۹۷)

## ۶. افراط در نقل‌گرایی

یکی دیگر از ریشه‌ها و سرچشمه‌های خرافه‌گویی، پذیرش باورهای دینی، بدون دقت و اندیشه و تفسیر دین‌داری و انقیاد در برابر احکام و قوانین الهی، با حذف تعقل و تفکر است. در آدمی حسی وجود دارد که گاهی به خیال خود می‌خواهد در برابر امور دینی زیاد خضوع کند. آن‌وقت به صورتی می‌کند که برخلاف اجازه خود دین است؛ یعنی چراغ عقل را دور می‌اندازد و در نتیجه راه دین را هم گم می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵ ش، ص ۵۰)؛ چنان‌که این تقابل در تاریخ مسیحیت و کلیسا کاملاً مشهود بوده و فقط در مقطع کوتاهی از زمان پس از رنسانس، اعتقادات دینی حذف گردید و به خارج شدن دین‌داری از حوزه مسائل اجتماعی و انسانی انجامید (منتجب‌نیا، ۱۳۸۹ ش، ص ۷۸). مسیحیت تحریف یافته امروز، روی برخی متون تکیه می‌کند و مذهب را تنها کار دل می‌داند و عقل را از آن بیگانه معرفی می‌کند و حتی تضادهای عقلی (مانند توحید در تثلیث) را در مذهب می‌پذیرد و به همین دلیل، انواع خرافات را اجازه ورود به مذهب می‌دهد؛ درحالی‌که اگر مذهب از عقل و استدلال جدا



علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن ۱ ۱۵۳

شود، هیچ دلیلی بر حقانیت آن وجود نخواهد داشت و آن مذهب و ضد آن، یکسان خواهد بود. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۵، ص ۵۵۴)

در تاریخ اسلام، با نشو و نمای گرایش فکری اشعری گری و اندیشه نفی "حسن و قبح عقلی"، هرگونه اندیشه دینی از درجه اعتبار ساقط گردید و جای آن را تعبد و اطاعت بدون اندیشه و به صورت افراطی و بر اساس تحقق اراده و قدرت مطلق حق متعال تفسیر می شود (محقق داماد، ۱۳۹۸ ش، ج ۳، ص ۹۳). پس از صدها سال مبارزه علمی و اعتقادی معتزله و امامیه با این گرایش خرافی و اندیشه انحرافی، هم اکنون رگه هایی از آن تفکر را در مسلك وهابیت و خاصه در گروه طالبان مشاهده خواهیم کرد. در میان شیعیان، اندیشه های اخباری گری که بی شباهت به تفکر اشعری گری نبود، بیش از یک قرن بر جامعه تشیع سایه افکند و با قیام و همت بزرگانی چون: وحید بهبهانی و شیخ مرتضی انصاری، بنیان آن برچیده شد و امروزه از آن افراطی گری در تعبد که حتی با دست کشیدن از تمسک به ظاهر آیات قرآن و کنار گذاشتن عقل نظری و استدلال و برهان، ملازمت داشت، کم تر اثری به چشم می خورد. (صبوریان و پارسانیا، ۱۳۹۷ ش، شماره ۳۸)

#### ۷. تسامح و تساهل در پذیرش اعتقادات دینی

معمولاً تساهل با تسامح مترادف دانسته شده و به معنای "به آسانی و نرمی با کسی برخورد کردن" است و به دونفری که باهم با نرمی و بخشش رفتار کنند، می گویند: این دو باهم تساهل کرده اند. (فیروزآبادی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۵۸۳)

از آیات و روایات، چنین برداشت می شود که انسان در بیان حقیقت و مبارزه با باطل، باید قاطعیت و صلابت داشته باشد و نباید گوش به سخنان بیهوده و باطل دهد؛ به ویژه در جایی که کار باطلی به صورت فرهنگ عمومی درمی آید، نباید انفعال و انعطاف نشان داد؛ زیرا کمی نرمی و انعطاف در این زمینه، باعث ورود سیل عقاید خرافاتی به ساحت دین می گردد. یک نمونه روشن آن، مبارزه پیامبر اعظم (ص) با مظاهر شرک و بت پرستی است که با استواری تمام در برابر آن موضع گیری نمودند. مشرکان مکه در برابر قاطعیت بی نظیر پیامبر اکرم (ص)، وقتی از منصرف ساختن ایشان مأیوس شدند، از حضرت خواستند هر یک از دو طرف درباره دین دیگری راه مسامحه و مدهانه را در پیش بگیرند و از تعرض به اعتقادات

یک دیگر پرهیزند و برخی از فرمان‌های خدا را به خاطر آنان ترک کنند و در بعضی از مسائل با ایشان همگام و هماهنگ شوند (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۶، ص ۴۴۵). قرآن با قاطعیت هر چه تمام‌تر، به این توهم بی‌اساس پایان می‌دهد و فکر آن‌ها را برای همیشه راحت می‌کند که هیچ‌گونه سازش و نرمشی در برابر بت معنادار (کافرون: ۳-۶) و جز "الله" معبودی نیست. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۸، ص ۴۸۲)

قرآن باز در جایی خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید:

«به تحقیق نزدیک بود کمی به جانب مشرکان میل و اعتماد پیدا کنی که اگر چنین می‌شد، تو را دو برابر در دنیا و آخرت عذاب می‌کردیم». (اسراء: ۷۴)

باید دانست که میان حرف حق و باطل، میانه‌ای نیست و نمی‌توان گفت که با اعتدال و میانه‌روی میان حق و باطل، می‌توان مطلوب را به دست آورد. اسلام راه نفوذ هرگونه خرافه را بسته است. خداوند در سوره بقره، هرگونه تسامح و تساهل در اصول و مبانی دین را ممنوع کرده است (بقره: ۱۲۰)؛ پس هرگز نمی‌توان نسبت به مبانی دینی کوتاه آمد و با نگاه تسامح و تساهل از آن‌ها دست برداشت تا وحدت و انسجام حفظ شود یا تنش و تقابل میان امت اسلام و مخالفان آنان کاهش یافته یا برداشته شود. از نظر قرآن، هر چند شایسته است در سخن گفتن و احتجاج با مخالفان تسامح ورزید (سبأ: ۲۴) و هنگام دعوت آنان به سوی خدا و دین حق مانند آن با تسامح رفتار کرد و سخن گفت (فصلت: ۳۳-۳۴)، در همان حال نمی‌توان کم‌ترین عقب‌نشینی و تسامحی نسبت به مبانی انجام گیرد، بلکه با حفظ اصول باید تساهل روا داشت. (آل عمران: ۶۴)

## ۸. غلو و اسطوره‌سازی در دین

یکی دیگر از مصادیق خرافات دینی رایج بین مسلمانان و خاصه شیعیان، غلو و خارج شدن از حد اعتدال و افراطی‌گری در اندیشه، اخلاق و یا رفتار دینی است که به‌طور قطع، صاحب خود را از مسیر دین و شریعت خارج ساخته، به سرمنزل شرک و یا کفر و الحاد می‌رساند. به گفته دانشمندان علم کلام، اصول اعتقادی غلات را می‌توان در این موارد خلاصه کرد که مشترک بین تمامی فرق این جریان هست:

- الوهیت رهبر یا امام، یا اعتقاد به حلول جوهر نورانی الهی در امام رهبر؛

- بداء؛

- تشبیه؛

- رجعت؛

- تناسخ.

علاوه بر این عقاید، غلات به دو مطلب دیگر نیز معتقد بوده و در مورد آنها بیش از حد پافشاری می کرده‌اند و آنها عبارتند از: علم غیب مطلق در مورد امامان و دیگر، توانایی ایشان در تقسیم ارزاق و تعیین آجالِ بندگان. به نظر می‌رسد هدف غلات از تبلیغ این دو اصل، چیزی جز ایجاد تردید در مبانی عقیدتی شیعیان نبوده؛ زیرا علم غیب مطلق و بر خورداری امامان از شأن ربوبیت، هرگز تناسبی با مصائب وارده بر آنان و ترور و شهادت آن بزرگواران نداشته و کافی بود این تصور پدید آید که این چه اختیاراتی است که نمی‌تواند مانع دفع ضرر در مورد صاحب خود گردد (منتجب‌نیا، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۱). به همین دلیل در روایات امامان نیز مشاهده می‌گردد که آنان بیش از هر چیز در جنبه بشری خود و نفی علم و اختیارات خویش - در حدی که غلات مطرح کرده‌اند - تکیه داشته‌اند. (رضازاده عسکری، ۱۳۸۹ ش، شماره ۱)

دل‌بستگی به یک اعتقاد یا شخصی خاص که هر آن‌چه درباره قدرت و مقام آن عقیده بگویند، باعث می‌شود انسان بدون در نظر گرفتن معقول بودن اطلاعاتی که دریافت کرده، آن را بپذیرد. در فرهنگ دینی از پیامبر اکرم (ص) منقول است: "حُبُّكَ لِشَيْءٍ يُغْمِي وَيُصِمُّ"؛ «عشق به هر چیز، کر و کور می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴، ص ۱۶۶). غلو که به قول یکی از دین‌پژوهان معاصر، خطرش برای اسلام بیش از جنگ‌های صلیبی و حمله مغول بوده است (کمالی دزفولی، ۱۳۸۸ ش، ص ۹۱)، از روزگار ائمه هدی تا کنون، گاه‌وبیگاه موجب ابتلائات و گرفتاری‌هایی در جامعه شیعی شده است. در بشر یک حس قهرمان‌پرستی وجود دارد؛ حسی که درباره قهرمان‌های ملی و دینی، افسانه می‌سازد؛ مثلاً درباره امیرالمؤمنین علی (ع) چقدر افسانه خود ما شیعیان بافتیم! در این که علی مرد خارق‌العاده‌ای بوده بحثی نیست، مثل شجاعتش. دوست و دشمن اعتراف کرده‌اند که شجاعت ایشان فوق افراد عادی بوده است. آن حضرت با هیچ پهلوانی نبرد نکرد مگر آن که او را به زمین زد. این چیزی نیست که

در آن جای انکار باشد. فوق‌العادگی داشته، ولی در حد یک بشر فوق‌العاده؛ بشری که در میدان جنگ هیچ کس حریفش نبود؛ اما مگر اسطوره‌سازها به همین مقدار قناعت کردند؟! (کوشا، ۱۳۹۰، ش، ص ۴۷-۴۸)

کم توجهی به تقیدات عقلی، تاریخی و دینی که در باب فضایل پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) وجود دارد، گاه سبب شده است که این پندار در ذهن و زبان برخی جای گیرد که هر آنچه توصیف گران یا مادحان در حق اهل بیت بگویند، کم‌تر از آن است که باید؛ و لذا هیچ غلو و اغراقی در بین نخواهد بود (ایازی و پویا، ۱۳۹۰، ش، ج ۱، ص ۱۶۲)؛ حال آن‌که چنین نیست! امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «دو کس در مورد من هلاک خواهند شد: دوستی که در حق من افراط و غلو کند و دشمنی که بهتان و افترا می‌بندد». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۶۹)

اسطوره‌سازی یکی از عللی است که افراد را به سوی غلو و خرافات می‌کشد. فرد برای این‌که شخصیتی را از دیگران برتر بشمارد، به‌جای بیان واقعیت‌ها، متوسل به بیان مطالب غلوآمیزی می‌شود که این برتری را بر دیگران اثبات کند و یا اساساً می‌خواهد آن شخصیت را از نوع دیگر بشمارد. از آن‌جا که حس کمال‌جویی و قهرمان‌طلبی در نهاد انسان نهفته است، ناخواسته با اسطوره‌سازی‌ها و افسانه‌پردازی‌ها می‌خواهد آن حس غریزی و فطری را ارضا و اشباع کند. در طول تاریخ همواره شخصیت‌هایی وجود داشته‌اند که با همه مقامات، درعین حال مخلوق الهی بوده‌اند، اما عده‌ای آنان را خدای خود دانسته‌اند. قرآن نمونه‌هایی از این اسطوره‌سازی را یاد کرده است. مسیحیان حضرت عیسی (مائده: ۱۱۶) و یهودیان، حضرت عزیر را خدا می‌دانستند (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ج ۲۵، ص ۲۸۴). آنان حتی غیر از خدا، پیشوایان دینی و راهبان خود را خداوند گاران و اسطوره خویش کرده‌اند (سید قطب، ۱۳۸۶، ش، ج ۳، ص ۴۸۱).

خداوند به اهل کتاب می‌فرماید:

«در دین خود غلو نکنید (و درباره عیسی راه افراط و تفریط نیویید) و درباره خدا جز حق نگویید (و او را به اوصاف ناشایستی مانند حلول و اتحاد و اتخاذ همسر و انتخاب فرزند نشایید)؛ بی‌گمان عیسی مسیح، پسر مریم، فرستاده خداست (او یکی از پیغمبران است، پسر

علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن ۱ ۱۵۷

خدا نیست، آن گونه که شما می‌پندارید). (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۲، ص ۳۱۴- ذیل آیه ۱۷۱ نساء)

## ۹. بروز اشتباهات عمدی یا سهوی

### ۹-۱- اشتباهات عمدی ناقل

گاهی اوقات ناقلان سخن و یا شنوندگان آن، کلام را به عمد و چندگونه و چندپهلوی ابراز می‌کنند. برخی از یهودیان این چنین هستند و سخنان را از جاهای خود منحرف می‌گردانند. «اینان هستند که بهره‌ای از کتاب‌های آسمانی سابق بدیشان داده شده است. ضلالت را با بهای هدایت می‌خرند و می‌خواهند که شما [نیز مانند ایشان] گمراه شوید! و می‌گویند: شنیدیم [سخن تو را ولی به کار نگرفتیم!] و فرمان نبردیم. با زبانشان می‌گفتند: مراعات ما را کن، ولیکن هدفشان ریشخند دین بود» (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۲، ص ۹۳-۹۴). گاهی مشرکان از جمله‌هایی که مسلمانان پاک‌دل در برابر پیامبر (ص) می‌گفتند، سوءاستفاده کرده، آن جمله‌ها را با معنای دیگری به‌عنوان تکمیل سُخریه‌های خود، به کار می‌بردند؛ مانند جمله "راعنا" که به معنای "ما را مراعات کن" بود و مسلمانان راستین در آغاز دعوت پیامبر (ص) این جمله را می‌گفتند. این دسته از یهود، این جمله را دستاویز قرار داده، آن را در مقابل پیامبر (ص) تکرار می‌کردند و منظورشان معنای عبری این جمله: "بشنو! که هرگز نشنوی" بود و یا معنای دیگر عبری آن را یعنی "ما را تحمیق کن" اراده می‌کردند. اشاره به این که کار پیامبر (ص) - العیاذ بالله - تحمیق و اغفال کردن مردم بوده است. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۴۰۴-۴۰۵)

### ۹-۲- اشتباهات سهوی ناقل

گاهی بی‌دقتی در نقل حدیث، منشأ یک خرافه است. یک خبر و گزارش بدون توجه به منبع نخست، به‌طور شفاهی، از سوی کسانی نقل می‌شود و به دیگران می‌رسد و دیگران نیز آن گزارش تاریخی را با افزودنی‌هایی نقل می‌کند و جریان همین‌گونه ادامه می‌یابد و هر کس چیزی بر آن می‌افزاید تا این که رفته‌رفته و به‌مرور، تحریف دامن می‌گسترده و خبری غیرواقعی و نادرست و خرافی ساخته می‌شود. چند سال قبل در شهر مدینه، کتابی از احسان زهیر پاکستانی وجود داشت که درباره قرآن و شیعه نوشته شده بود. در آن تلاش کرده بود

شیعه را طرف دار تحریف قرآن قلمداد کند. در آغاز کتاب، حدیثی را از کتاب بصائر اللدرجات از امام محمد باقر (ع) نقل کرده بود: «أما کتاب الله فحرّفوا» (خویی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۵۸)؛ «کتاب خدا را تحریف کرده‌اند». آیت‌الله خویی می‌گوید:

«در پی مطالعات، به این نکته پی بردم که در فهم حدیث یادشده کمک می‌کند و آن این است که از انتقادهایی که به خلیفه سوم شده، سوزاندن قرآن‌هاست؛ از این روی، وی به "حرّاق المصاحف" - سوزاننده قرآن‌ها - شهرت یافت. با توجه به این واقعه تاریخی، به گمان ما، روایت تصحیف شده است و "حرّقوا" با قاف تبدیل به "حرّفوا" با فاشده است» (خویی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۴۷)؛ یعنی امام باقر (ع) می‌فرماید: "مردم حرمت کتاب خدا را نگه نداشته و آن را سوزاندند". دقت در حدیث هم این حقیقت را تأیید می‌کند؛ زیرا امام باقر (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: "من در میان شما چیزهای دارای احترام به ودیعه گذاشتم: ۱. کتاب خدا ۲. عترتم ۳. کعبه". بعد امام باقر (ع) می‌فرماید: "اما کتاب خدا را به آتش کشیدند؛ خانه خدا را ویران کردند؛ عترت او را کشتند!" از واژگان پس و پیش "حرقوا" به دست می‌آید که باید آتش زدن درست باشد (ذاکری، ۱۳۸۸ ش، شماره ۱۵۱). پس نقل اشتباه کلمه حرّفوا به جای حرّقوا توسط ناقل و در طبقه بعد توسط شنونده، سبب شده است که به خرافه به شیعه نسبت بدهند که آنان قائل به تحریف قرآن کریم هستند.

### ۹-۳- بروز اشتباهات سهوی شنونده

از محمد بن ملارد منقول است که گفت:

«به حضرت صادق (ع) گفتم: حدیثی برای ما روایت شده که شما فرموده‌اید: "وقتی معرفت (به امامان و حق امامان) یافتی، هر چه خواستی بکن!" آن حضرت فرمود: "بله چنین گفتم". محمد بن ملارد پرسید: "اگرچه زنا یا دزدی کنند یا باده بنوشد؟" آن حضرت فرمود: "انا الله وانا الیه راجعون! به خدا سوگند در حق ما انصاف نداده‌اند که ما خود به خاطر عمل مأخوذ باشیم و آن گاه (تکالیف عملی) از آن‌ها برداشته شده باشد! آن چه گفتیم این بود: وقتی معرفت به امامان و حق آنان یافتی، هر چه خواستی - خواه خیر اندک و خواه بسیار - بکن که از تو پذیرفته می‌شود (کلینی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۶۴). بسیاری از خوش‌خیالان ساده لوح یا کاهل منش نیز که این چنین دینی را مناسب طباع راحت طلب خویش می‌یافتند و

علل زمینه ساز خرافه گرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با محوریت تفاسیر اجتماعی نمونه و فی ظلال القرآن | ۱۵۹

حتی جواز ارتکاب معاصی و قبیح را در آن سراغ می گرفتند، به این تفکرات گرایش یافتند. (مسعودی، ۱۳۸۹، ش، ۲۴۱-۲۴۲)

#### ۱۰. دفاع از دین خود و سست نشان دادن عقاید مخالفان

تسامح راهنمایان دینی در زمینه های مختلف عقاید دینی بروز پیدا می کند. یکی از علل و عوامل این گسترش، سرایت قداست از هدف به وسیله است؛ یعنی گاهی چون هدف را مقدس می شماریم، هر وسیله ای که ما را به آن هدف نزدیک کند، حظی از قداست را می یابد. گاهی این اتفاق نامبارک می افتد که عالمان و سخنوران، به جهت دفاع از عقاید دینی خود و رد عقاید دینی مخالفان و باهدف غلیظ کردن رنگ و بوی دینی جامعه، وسیله ها را نقد نمی کنند و به حال خود وامی گذارند (مطهری، ۱۳۸۳، ش، ج ۱۶، ص ۱۰۱-۱۲۹). بشر همواره در پی آن بوده که عقاید خود را بالا جلوه دهد و عقاید مخالفان خود را تحقیر و پست گرداند و گاهی در این راه، به ساخت خرافات و اوهام پرداخته است؛ برای مثال، برخی از اهل سنت در حوزه فقه و احکام، خرافاتی را در رویارویی با مکتب تشیع و مکتب اهل بیت (ع)، بر قلم جاری کرده اند؛ مثلاً برخی افراد از ابن عباس نقل می کنند که آسمان در روز شهادت امام حسین (ع) خون گریست و سرخی آسمان از آن روز پدیدار گشت. هم چنین حکایت می کنند که آسمان به اندازه ای خون گریست که کوزه ها و مشک ها پر از خون گشت. چنین داستان های موهومی را باهدف سست نشان دادن عقاید و روایات شیعه نقل می کنند. (قندوزی، ۱۴۲۲، ق، ص ۳۶۵).

افرادی مانند عمرو بن عاص هم برای این که بتوانند شخصی مانند علی بن ابی طالب را که جن و انس بر لیاقتش معترف بودند، از خلافت خلع کنند و فرزند هند «آکله الاکباد» را جانشین رسول خدا گردانند، فضایل آل علی را محو می کردند. (محقق داماد، ۱۳۹۸، ش، ج ۴، ص ۲۳۵).

روایاتی که به ائمه (ع) نسبت داده اند که بر اساس آنها مقدار زیادی از قرآن حذف شده است، به هیچ وجه از نظر سند اعتبار ندارد و این گونه احادیث که بر تحریف یا اسقاط قسمت هایی از قرآن دلالت می کند، از مجعولات دشمنان اسلام و منافقان برای بی اعتبار جلوه دادن قرآن است. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱، ش، ج ۳، ص ۲۵۳)

### ۱۱. پیروی از متشابهات قرآنی و عدم ارجاع آن‌ها به محکمت قرآنی

پیروی از متشابهات قرآنی و عدم ارجاع آن‌ها به محکمت قرآنی و تأویل و تفسیرهای نادرست از آن‌ها، از جمله راه‌هایی است که موجب تغییرات فرهنگی و ارزشی نامطلوب می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه چنین اظهار داشته است:

«انواع بدعت‌ها، انحرافات و مکاتب فاسدی که بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) به وجود آمد، اکثر آن‌ها ناشی از پیروی متشابهات یا تأویلات ناصواب است. نظر کسانی که معتقد به جسم بودن خدا شدند یا مسلک جبر و یا اختیار را برگزیدند یا گناه را برای انبیا جایز شمردند و... همه این‌ها ناشی از اخذ متشابهات قرآنی و عدم ارجاع آن‌ها به محکمت است.»  
طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۳، ص ۴۱-۴۲) کار فتنه‌گران برای تأثیرگذاری در توده مردم، ترویج مغالطه‌هایی است که فهم آن‌ها برای مردم آسان و جواب آن‌ها مشکل است. این چیز تازه‌ای نیست و از دیرباز بوده و خوشبختانه در خود قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است:

\*هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ \* (آل عمران: ۷)

کسانی که در دل‌هایشان نادرستی و انحراف است و راه راست فطرت را گم کرده‌اند، اصول واضح و دقیقی را ترک می‌کنند که عقیده و شریعت و روش عملی زندگی بر آن‌ها استوار است و دنبال متشابهی می‌افتند که در تصدیق آن‌ها باید برای آن به صدق سرچشمه‌اش متکی شد و تسلیم این مطلب گردید که تنها اوست که به همه حقایق آشناست؛ در صورتی که فهم بشری نسبی بوده و جولانگاه محدودی دارد (سید قطب، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۵۴۷-۵۴۸).  
افراد منحرف معمولاً می‌کوشند این آیات را دستاویز قرار دهند و تفسیری برخلاف حق برای آن‌ها درست کنند تا در میان مردم، فتنه‌انگیزی نمایند و آن‌ها را از راه حق گمراه سازند (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۵۱۶). البته آن‌ها که از نظر علم و دانش در ردیف اولند مانند پیامبر (ص) و ائمه هدی (ع) از همه اسرار آن آگاهند. (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۵۱۷)

متأسفانه جمعی از دانشمندان اهل سنت، با استناد به بعضی احادیث ضعیف و پاره‌ای از آیات متشابه، اصرار بر این دارند که خداوند در قیامت با همین چشم دیده می‌شود، در قالبی



جسمی درمی آید و دارای رنگ و مکان است (مکارم شیرازی و هم کاران، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۱۰۸) و البته بدون علم درباره خدا به جدال می پردازند (حج: ۳).

### نتیجه

اگر اندیشه های خرافی رنگ دینی بگیرد، بر همه افکار و اخلاق و کردار انسان مذهبی، سایه خواهد افکند و مانند یک بیماری عالم گیر، ویران کننده خواهد بود. در این میان قدرت عقل و تفکر، مهم ترین نقش را ایفا می کند؛ چنان که دوری از قدرت تفکر و تعقل، انسان را به ورطه خرافات و موهومات می کشاند تا امری را بدون برهان منطقی باور کند. تعقل و خردورزی و نیز توکل به خداوند متعال، از مهم ترین راه کارهای فردی مبارزه با ریشه دوانی خرافات در دین و زندگی فرد است. نیز بالا بردن سطح علم و آگاهی و دستیابی به معرفت درست، با مطالعه و تحقیق در اصول دین و عدم تقلید کورکورانه و پیروی کامل از تعالیم حیات بخش رهبران آسمانی، ضامن محفوظ ماندن از ظلمات خرافات و انحرافات است؛ لذا تمام نهادهای دینی، فرهنگی و آموزشی کشور برای ریشه کن کردن خرافات در دین رسالت عظیمی بر دوش دارند و کوتاهی در این زمینه قطعاً خسارات جبرانناپذیری را به اجتماع و دین وارد خواهد ساخت. در این مسیر دستگاه های فرهنگی و آموزشی جامعه و حوزه های علمیه، وظیفه دارند که خرافه ها را از دین بزایند و دین حقیقی را چنان روشن و پر قدرت در معرض دید و فکر مخاطبان خود قرار دهند که در برابر گزاره های جدید، قدرت غالب و تأثیر نافذ داشته باشند.

## منابع

### قرآن کریم.

### نهج البلاغه.

ابن منظور الانصاری، جمال‌الدین (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: ناشر دار صادر.  
اسلامی الویری، محمدرضا (۱۳۳۹ ش)، نمونه‌ای از خرافات اجتماع، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.

آریلاستر، آنتونی (۱۳۶۷ ش)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه عباس مخیر، تهران: نشر مرکز.

ایازی، محمدعلی و پویا، حسن (۱۳۹۰ ش)، ره افسانه، تهران: چاپ و نشر عروج.

حسینی، علی‌اکبر (۱۳۷۹ ش)، تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خزانی، محمد (۱۳۷۱ ش)، اعلام القرآن، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۶ ش)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دارالزهر.

جوادی، احمد، صدر و دیگران (۱۳۷۸ ش)، دائرةالمعارف تشیع، تهران: نشر حکمت.

سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ ش)، الاعتصام بالکتاب والسنت، قم: نشر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

سید قطب، (۱۳۸۶ ش)، تفسیر در سایه قرآن، ویراست دوم، مترجم: خرمدل، مصطفی، تهران: نشر احسان.

شریعتی، محمدتقی (بی‌تا)، تفسیر نوین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: نشر دارالمعرفه.

قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲)، ینابیع الموده، محقق: علی بن جمال اشرف حسینی، قم: نشر دارالأسوه للطباعة و النشر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹ ش)، اصول کافی، ترجمه محمدباقر کمره ای، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف.

کمالی دزفولی، سید علی (۱۳۸۸ ش)، هزار سخن در شناخت اسلام، تهران: انتشارات فرهنگ.

کوشا، محمدعلی (۱۳۹۰ ش)، عاشورا، عزاداری، تحریفات، مجمع مدرسین حوزه علمیه، قم: نشر صحیفه خرد.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۸ ش) (الف)، روشن‌گری دینی (۳) فاجعه جهل مقدس، تهران: انتشارات سخن، چاپ چهارم.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۸ ش) (ب)، روشن‌گری دینی (۴) در دادگاه جهل مقدس، تهران: انتشارات سخن.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹ ش)، روش فهم حدیث، تهران: نشر دانشکده علوم حدیث.

مکارم شیرازی، ناصر و هم‌کاران (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، تهران: ناشر: دارالکتب اسلامی.

منتجب‌نیا، رسول (۱۳۸۹ ش)، خرافات از دیدگاه قرآن، تهران: نشر بعثت.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۶ ش)، سیری در سیره نبوی، تهران: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ ش) (الف)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ ش) (ب)، حماسه حسینی، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ ش)، مجموعه آثار، چاپ چهارم، قم: نشر صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ ش)، بیست گفتار، قم: انتشارات صدرا.
- نوری، یحیی (۱۳۸۴ ش)، اسلام و عقاید و آرای بشری، تهران: نشر نوید نور.
- اکبرنژاد، محمدتقی (شهریور ۱۳۸۸)، ضعف عقلانیت، زمینه ساز خرافه، مجله حوزه.
- خامنه‌ای، سید علی (۲۸ مرداد ۱۳۸۶)، هفته نامه افق حوزه، شماره ۱۵۹، چهارمین اجلاس مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- رضازاده عسکری، زهرا (۱۳۸۹ ش)، «نقش غلات در تخریب چهره شیعه»، فصل نامه پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، زمستان، شماره یک.
- صبوریان، محسن و حمید پارسانیا، حمید (تابستان ۱۳۹۷ ش)، «تحلیلی پیرامون فراز و فرود اخباریان»، فصل نامه تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهرا.
- عروتنی موفق، اکبر (۱۳۸۵ ش)، «آسیب شناسی دین و دین داری از منظر امام حسین (ع)»، شماره ۱۰۱، نشریه معرفت.

## Bibliography

*The Holy Qur'an;*

- Akbarnizhād, Muḥammad-Taqī (2009), “Za’f-i ‘Aqlānīyyat, Zamīnisāz-i Khurāfa” in: *Hawza*, vol. 26, no. 152.
- Arblaster, Anthony (1989), *Zuhūr va Suqūṭ-i Lībirālīsm-i Gharb*, translated by ‘Abbās Mukhbīr, Tehran: Markaz.
- Ayāzī, Muḥammad-‘Alī and Ḥasan Pūyā (2011), *Rah-i Afsāni*, Tehran: ‘Urūj.
- Ḥasanī, ‘Alī-Akbar (2000), *Tārīkh-i Taḥlīlī va Sīāsī-i Islām*, Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (1993), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Sādir.
- Islāmī Alvīrī, Muḥammad-Riḍā (1960), *Nimūni-‘ī az Khurāfāt-i Ijtimā‘*, Qum: n.p.
- Kamālī Dizfūlī, ‘Alī (2009), *Hizār Sukhan dar Shinākht-i Islām*, Tehran: Farhang.
- Khāmīnī-‘ī, ‘Alī, “Sarmaqāla”, in: *Ufuqi awza*, vol 6, no. 159, p. 1.
- Khazā’īlī, Muḥammad (1992), *A’lām-i Qur’ān*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Khu’ī, Abul-Qāsim (1997), *al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Zahrā’.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya’qūb (2000), *Uṣūl-i Kāfī*, translated by Muḥammad-Bāqir Kamari’ī, Qum: Daftar-i Muṭālī ‘āt-I Tārīkh va Ma’ārif.
- Kūshā, Muḥammad-‘Alī (2011), *‘Ashūrā, ‘Azādārī, Tahriḥāt*, Qum: Saḥīfa-yi Khirad.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Mu’assasa al-Wafā’.
- Makārīm-Shīrāzī, Nāṣir (1972), *Tafṣīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Mas’ūdī, ‘Abdul-Ḥādī (2010), *Ravish-i Fahm-i Ḥadīth*, Tehran: Dānishkadi-yi ‘Ulūm-i Ḥadīth.
- Muḥaqqiq-Dāmād, Muṣṭafā (2019-a), *Rawshangarī-i Dīnī (3); Fāji‘a-yi Jahl-i Muqaddas*, Tehran: Sukhan.
- Muḥaqqiq-Dāmād, Muṣṭafā (2019-b), *Rawshangarī-i Dīnī (4)*; Dar Dādgāh-i Jahl-i Muqaddas, Tehran: Sukhan.
- Muntajabnīā, Rasl (2010), *Khurāfāt az Dīdgāh-i Qur’ān*, Tehran: Bi’tat.

- Muṭahharī, Murtaḍā (1987), *Sayr- ī Dar Sīra-yi Nabawī*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1997), *Majmū'a Athār*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā (2000-a), *Ashnā' ī bā 'Ulūm-i Islāmī*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā (2000-b), *Himāsa-yi Husaynī*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā (2006), *Bīst Guftār*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Nūrī, Yahyā (2005), *Islām va 'Aqā'id va Ārā'-i Basharī*, Tehran: Navīd-i Rūz.
- Qundūzī, Sulaymān b. Ibrāhīm (2001), *Yanābī' al-Mawadda*, edited by 'Alī b. Jamāl Ashraf Husaynī, Qum: Dār al-Uswa.
- Rizāzādī 'Askarī, Zahrā (2011), "Naqsh-i Ghulāt dar Takhrīb-i Chihri-yi Shī'a", in: *Tārīkh, Farhang, va Tamaddun-i Islāmī*, vol. 1, no. 1.
- Ṣabūrīān, Muḥsin and Ḥamīd Pārsānīā (2018), "Taḥlīlī Pīrāmūn-i Farāz va Furūd-i Akhbārīān", in: *Tārīkh-i Islām va Īrān*, vol. 38, no. 128.
- Ṣadr-Hāj-Sayyid-Jawādī, Aḥmad (1994- ), *Dā'iratul-Ma'ārif-i Tashayyu'*, Tehran: Hikmat.
- Sayyid Raḍī, Muḥammad b. Husayn (2000), *Nahj al-Balāgha*, Qum: Ḥudūr.
- Sharī'atī, Muḥammad-Taqī (1975), *Tafsīr-i Nuvīn*, Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (2007), *Dar Sāyi-yi Qur'ān*, translated by Muṣṭafā Khurramdīl, Tehran: Iḥsān.
- Subḥānī, Ja'far (2007), *al-I'tiṣām bil Kitāb wa al-Sunna*, Qum: Sāzmān-i Farhang va Irtibāṭāt-i Islāmī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Husayn (1973), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Ismā'īlīān, 1973.
- 'Urwatī-Muwaffāq, Akbar (2006), "Āsībshināsī-i Dīn va Dīndārī az Manzar-i Imām Husayn", in: *Ma'rifat*, vol. 15, no. 101.



## Contemporary Qur'anic Exegetes' Justification Viewpoints on the Initial-Offensive Jihād; a Comparative-critical Study

Kazem Ghazizadeh\* | Zahra Kafaee Jalili-Fard\*\* | Shadi Nafisi\*\*\* | Nosrat Nilsaz\*\*\*\*

Received: 2021/10/2 | Correction: 2022/5/13 | Accepted: 2022/5/13

### Abstract

Jihād is one of the most important Islamic furū'āt (derivatives), which Muslim exegetes and jurists thus have written a lot about it. Historically, many early Muslim exegetes and jurists have considered the permission or even the obligation of two types of jihād, namely the initial-offensive and the defensive ones. Nevertheless, in recent centuries, a group of them denies the initial-offensive jihād due to various necessary social relations such as freedom of belief, from which it is usually seen as a clear violation. To explain it, another group uses some different justifications for the initial-offensive jihād, such as interpreting it as the defensive one, to be finally able to resolve the mentioned seeming contradiction. The viewpoints of the second group can be divided into these four major headings: (i) the initial-offensive jihād as defend of human fiṭra (innate disposition); (ii) the initial-offensive jihād as defend of preemption war; (iii) the initial-offensive jihād as proselyte jihād; (iv) the initial-offensive jihād as denial of superstitions and false affairs. Using descriptive-analytical methods, the present critical study has analyzed these interpretive viewpoints and finally has not accepted any of them. In short, they neither fully conform to the well-known Islamic conception of the initial-offensive jihād, nor convincingly manage to resolve such a contemporary religious dilemma.



**Keywords:** Initial-offensive jihād, human fiṭra, proselyte jihād, preemption war, freedom of belief

\* Assistant Professor, Department of Qur'anic Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran | k.ghazizadeh@modares.ac.ir

\*\* Ph.d. Candidate, Department of Qur'anic Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran | z.kafaee@modares.ac.ir

\*\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Tehran University, Tehran, Iran | shadinafisi@ut.ac.ir

\*\*\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran | nilsaz@modares.ac.ir

□ Ghazizadeh, K; Kafaee Jalili-Fard, Z; Nafisi, Sh; Nilsaz, N. (2022) Contemporary Qur'anic Exegetes' Justification Viewpoints on the Initial-Offensive Jihād; a Comparative-critical Study. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 165-189. Doi: 10.22091/PTT.2022.6450.1905.







## نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های توجیهی مفسران معاصر درباره آیات جهاد ابتدایی

کاظم قاضی‌زاده\* | زهرا کفایی جلیلی فرد\*\* | شادی نفیسی\*\*\* | نصرت نیلساز\*\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۲/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۳

### چکیده

مفسران و فقها، مطالب بسیاری درباره جهاد که از ارکان مهم اسلام و فروع دین است، نگاشته‌اند. مشهور فقها و بسیاری از مفسران متقدم، قائل به جواز یا حتی وجوب دو نوع جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی بوده‌اند. در سده‌های اخیر، به جهت مناسبات گوناگون اجتماعی مانند آزادی عقیده، گروهی از مفسران منکر جهاد ابتدایی هستند؛ زیرا آن را در تهاقی آشکار با آزادی عقیده می‌دانند. گروه دیگر در تبیین خود از جهاد ابتدایی، توجیهاق و تأویلاتی را به کار می‌برند تا بتوانند از این طریق، جهاد ابتدایی را به تأویل جهاد دفاعی برند و تضاد مذکور را در ظاهر حل کنند. دیدگاه‌های گروه دوم را می‌توان در چهار عنوان قرار داد: ۱. جهاد ابتدایی به منزله دفاع از فطرت انسانی؛ ۲. جهاد ابتدایی به منزله جنگ پیش‌دستانه؛ ۳. جهاد ابتدایی به منزله جهاد تبلیغی؛ ۴. جهاد ابتدایی به منزله نفی خرافه و باطل. پژوهش حاضر به این دیدگاه‌های تأویلی به روش توصیفی-تحلیلی و انتقادی می‌پردازد و در انتها هیچ‌یک از آن‌ها را تمام نمی‌داند؛ زیرا هیچ‌کدام با مفهوم مشهور جهاد ابتدایی انطباق کامل ندارد و هم‌چنین آن تهاقی یادشده را به‌خوبی حل نمی‌کند.



**واژگان کلیدی:** جهاد ابتدایی، دفاع از فطرت انسانی، جهاد تبلیغی، جنگ پیش‌دستانه، آزادی عقیده.

\* استادیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) | k.g hazizadeh@modares.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری تربیت مدرس | z.kafaee@modares.ac.ir4

\*\*\* دانشیار دانشگاه تهران | shadinafisi@ut.ac.ir

\*\*\*\* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس | nilsaz@modares.ac.ir

□ قاضی‌زاده، ک؛ کفایی جلیلی فرد، ز؛ نفیسی، ش؛ نیلساز، ن. (۱۴۰۱). نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های توجیهی مفسران معاصر

درباره آیات جهاد ابتدایی، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۱۶۵-۱۸۹. Doi:

10.22091/PTT.2022.6450.1905



## مقدمه

جهاد یکی از آموزه‌های دین اسلام است. حکم جهاد در قرآن کریم تشریح شده و آیات متعددی به موضوع جهاد پرداخته و مشروعیت و فلسفه آن را تبیین کرده‌اند. به علت جایگاه ویژه جهاد در میان دیگر فروع دین و این که جهاد، تعامل مسلمانان با پیروان دیگر ادیان را مشخص می‌کند، دانشمندان مسلمان نیز در طول تاریخ، بحث‌هایی گسترده در این زمینه داشته‌اند. مشهور فقها با استناد به آیات، جهاد را به دو نوع ابتدایی و دفاعی تقسیم کرده و تعاریفی برای آن آورده‌اند که در ادامه خواهد آمد. مفسران نیز تا حدودی همین دیدگاه را دارند؛ البته برخی جهاد را مطلق و برخی آن را حاوی قیود و شرایطی می‌دانند.

در دوران معاصر به علت مناسبات جدید و اوضاع و تحولات جامعه بشری، قرائت‌های متعددی از آیات جهاد وجود دارد که باید به‌طور دقیق مطالعه شوند تا مقصود و منظور اصلی آیه مشخص گردد. نکته مهم در مورد جهاد ابتدایی که یکی از انواع جهاد مورد قبول مشهور فقها و مفسران به شمار می‌آید، این است که چه توجیه کلامی با توجه به بحث آزادی عقیده می‌تواند داشته باشد. قرائت‌های مفسران معاصر در مورد جهاد ابتدایی، متأثر از دیدگاه‌های آنان درباره آزادی عقیده است که از مسائل مهم حقوق بشر به شمار می‌رود.

پژوهش حاضر، به این قرائت‌ها در مورد آیات جهاد و نظریه جهاد ابتدایی می‌پردازد تا از این ره گذر، بتواند تبیینات آنان را بررسی و تحلیل کند و به این جمع‌بندی برسد که چه میزان از آن‌ها پذیرفتنی است. آنچه در این پژوهش مهم می‌نماید، این است که این تقسیم‌بندی در پژوهش و آثار گذشته صورت نگرفته است. در واقع چون بحث جهاد و فلسفه آن، همواره موضوعی مهم بوده، تألیفات در این زمینه به کتب فقهی قدما بازمی‌گردد که البته همگی به جنبه فقهی و موارد دیگر از این دست پرداخته‌اند و چون در زمان زیست نویسندگان آن‌ها، مسأله آزادی و به‌طور اخص آزادی عقیده مطرح نبوده، مطالبی پیرامون آن ملاحظه نمی‌شود.

در دوران معاصر، دانشمندان و صاحب‌نظران به بحث جهاد و آزادی عقیده پرداخته‌اند و آثاری را به رشته تحریر در آورده‌اند؛ مانند آثار *الحرب فی الفقه الاسلامی* اثر وهبه زحیلی، جهاد تألیف شهید مطهری، جهاد در اسلام از آقای صالحی نجف‌آبادی و جهاد ابتدایی در قرآن کریم اثر آقای محمدجواد فاضل لنگرانی که هر کدام در جایگاه خود درخور توجه



است. در موضوع آزادی نیز می‌توان از کتاب *آزادی در قرآن* آقای سید محمدعلی ایازی، *آزادی، عقل و ایمان* اثر محمد سورش محلاتی و *جریان‌های تفسیری معاصر و مسأله آزادی* نوشته دکتر محسن آرمین یاد کرد. دو اثر *آزادی در قرآن* و *جریان‌های تفسیری معاصر و مسأله آزادی*، تا حدودی به مسأله جهاد و تعارض میان آزادی عقیده و جهاد ابتدایی پرداخته‌اند و کتاب آقای آرمین به صورت صریح، به آراء مفسران با ذکر نام آن‌ها اشاره کرده است.

در میان مقالات، تعدادی از آن‌ها به حل تعارض یادشده پرداخته و تا حدودی آن را بررسی کرده‌اند؛ مانند مقاله "جهاد ابتدایی و آزادی عقیده و مذهب" نوشته عباس نیکزاد (۱۳۸۲)، *رواق اندیشه*، شماره ۱۹، مقاله "بررسی شبهه جهاد ابتدایی در تفسیر آیه لا اکره فی الدین" نوشته حسین کامیاب و احمد قدسی (*مطالعات تفسیری*، شماره ۱۱) و مقاله "جنگ و صلح" نوشته کاظم قاضی‌زاده (۱۳۸۵)، *مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم*، شماره ۳۴. در بین این دسته مقالات، مقاله‌ای یافت نشد که آراء مفسران را به صورت جامع جمع‌آوری کرده باشد و هم‌چنین متذکر توجیحات آن‌ها برای جهاد ابتدایی شده باشد. دو مقاله "گستره مفهوم جهاد به مثابه قتال در اندیشه سید قطب و علامه طباطبایی"، نوشته یوسف نجفی و حمزه علی بهرامی (*مطالعات تفسیری*، شماره ۳۰) و "مطالعه انتقادی دیدگاه رشید رضا، سید قطب، سید محمدحسین فضل‌الله درباره آیه سیف" نوشته کاووس روحی برندق و حسن کریمی (۱۳۹۹)، *کتاب قیم*، شماره ۲۲، به صورت موردی به مفسران و آیه پرداخته‌اند. مقاله "بازخوانی آراء مفسران سده اخیر در آیات جهاد" نوشته محمد شیرین کار موحد و محسن اکبری (*مطالعات تفسیری*، شماره ۲۷)، با وجود جمع‌آوری دیدگاه‌های مفسران، نگاهی جامع ندارد و دارای کاستی‌هایی است. هیچ‌کدام از این آثار صرفاً به آراء مفسران و تحلیل‌های آن‌ها پرداخته و توجیحات آن‌ها و حل تعارض میان آزادی عقیده و جهاد ابتدایی را بیان نکرده‌اند.

### مفهوم شناسی جهاد و انواع آن

"جهاد" از ریشه "جهد" و "جهد" به معنای طاقت است (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۴۶۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۸). هم‌چنین گفته‌اند که "جهد" به معنای مشقت (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۸۶) و "جهد" به معنای طاقت و نیرو (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج

۶، ص ۲۶) است. در این صورت جهاد به معنای به کار بردن تمام توان، نهایت قوت و وسعی گسترده و بلیغ برای رسیدن به نهایت و هدف ممکن است. (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۲۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۳۱۹)

"جهاد" و مشتقاتش ۴۱ مرتبه در قرآن کریم آمده است (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۰، ص ۲۰۵) که همه در باب مفاعله، به معنای تکثیر است (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۷۷). جهاد در قرآن بر سه وجه آمده است:

۱. جهاد با قول آیه ۵۲ سوره فرقان؛

۲. جهاد با سلاح آیه ۹ سوره تحریم؛

۳. اجتهاد در عمل آیه ۶ سوره عنکبوت. (عسکری، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۶۵-۱۶۶)

این صرف تمام توان با تحمل رنج و سختی است که مجاهد متحمل مشقت می‌گردد (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۷۷). با تمام موارد فوق، جهاد یعنی صرف نیرو برای دفع دشمن که بر سه نوع است:

۱. مجاهده برای راندن و دفع دشمن آشکار که در واقع همان مقاتله است. (ابن سیده،

۱۲۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۵۵)

۲. جهاد با شیطان؛

۳. جهاد و مجاهده با نفس. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲۴)

جهاد در اصطلاح، «به کار بستن توان است برای دفع تجاوز دشمنان» که در حقیقت اسمی اسلامی است که در جاهلیت به کار برده نمی‌شد (عسکری، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۶۵). شرع مقدس، لفظ "جهاد" را به جنگیدن و محاربه در راه خداوند، با بذل و فداکاری جان و مال (فاضل مقداد، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۳۴۰)، برای اعتلای اسلام و اقامه شعائر آن (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۷؛ محقق: کرکی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۶۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۱؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۳۱) و خواری و ذلالت مشرکان تخصیص داده است. (راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۳۲۸)

"قتال" واژه مرتبط دیگر با بحث جهاد است. قتال از ریشه "قَتَلَ" که در اصل به معنای ازاله روح از بدن و مرگ است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲

ق، ص ۶۵۵). برخی از اهل لغت، این ماده را به معنای معروف کشتن به واسطه ضرب و جرح می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۱۲۷). "المقاتله" و "قتال" به معنای محاربه و جنگیدن است (صاحب، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۳۶۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۲۱۷). این واژه اخص از جهاد است (صالحی نجف آبادی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۵)؛ زیرا جهاد به کارگیری توان و تلاش است و طبعاً گسترده‌تر از قتال است (قرضاوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۱۳۰). مفهوم جهاد عام است و شامل جهاد با کفار، جهاد با نفس، جهاد فرهنگی و... نیز می‌شود و قتال بر جنگ و معرکه نظامی اطلاق می‌گردد. (قاضی زاده، ۱۴۳۰ ق، ص ۱۰۴)

فقها در کتب و نگاشته‌های خود در ذیل باب جهاد، این رکن اسلامی را به دو نوع جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی تقسیم کرده‌اند که در ادامه به صورت مختصر بدان اشاره می‌گردد. شهید ثانی در مورد اقسام جهاد می‌نویسد:

«اعلم أنّ الجهاد علی أقسام: أحدها: أن یکون ابتداء من المسلمین للدعاء إلی الإسلام... و الثاني: أن یدهم المسلمین عدو من الکفار، یرید الاستیلاء علی بلادهم أو أسرهم أو أخذ مالهم و ما أشبهه من الحریم و الذریه...» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۸)

درواقع نوع اول، جهاد ابتدایی است که برای دعوت به اسلام است و نیازی به نقطه شروع از جانب مشرکان ندارد. گونه دوم، جهاد دفاعی است. مشابه این قول را می‌توان در الجامع للشرایح حلی ملاحظه کرد (حلی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۳۳). بر اساس نظر فقها، جهاد ابتدایی با کافران، مخالفان اسلام و افرادی صورت می‌گیرد که شهادتین را به علت عقیده باطل انکار می‌کنند. (حلی، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۵ ق، ص ۳۱۲؛ کیدری، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۸۷)

از میان فقهای متأخر می‌توان به نظر صاحب جوهر اشاره کرد. این فقیه معتقد است که جهاد، جانبازی و انفاق مال برای جنگ و محاربه با مشرکان و باغیان به صورتی خاص، بخشش مال و جان برای عزت اسلام و اقامه دین است. در نظر ایشان جهاد اصلی، قتال ابتدایی با کفار برای دعوت به اسلام است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۱، ص ۳-۴). پس بر مبنای جهاد ابتدایی، انتهای جنگ، اسلام آوردن مشرکان و کفار است. (طوسی، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۹۲؛ ابن البراج، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۹۸)

در تعریف جهاد دفاعی - همان‌طور که از نام آن کاملاً مشخص است - آمده که برای دفع تجاوز، رفع تعدی و دفاع از جان، مال و کیان جامعه اسلامی است. عقلاً بر هر انسانی واجب

است که در مقابل تجاوز ایستادگی ورزد و دفاع کند. فقها در تعریف این نوع جهاد بیان داشته‌اند که در برابر مهاجمانی است که قصد تصرف و تسلط بر شهرهای مسلمانان و اموال آنان را دارند. (شهید ثانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن البراج، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۹۷)

البته برخی از فقها نام جهاد را بر قسم دوم از باب مجاز می‌دانند و جهاد مشهور را ابتدایی و جهاد دفاعی را از قسم دفاع تلقی می‌کنند. (بحرانی، ۱۴۲۱ ق، ص ۴۰۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۶)

این تقسیم‌بندی و این الفاظ (جهاد ابتدایی و دفاعی)، در کلام مفسران نیز کم‌وبیش به چشم می‌خورد. اگر بخواهیم برای این دو نوع شواهدی از آیات بیاوریم، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد. آیاتی که بر جهاد دفاعی تأکید می‌کنند مانند آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حج و ۸ و ۹ سوره ممتحنه و آیات جهاد ابتدایی مانند آیات ۱۹۳ سوره بقره، ۳۹ سوره انفال، ۵ سوره توبه و ۱۶ سوره فتح. هم‌چنین آیه ۲۹ سوره بقره دلالت بر مبارزه با اهل کتاب دارد.

مفسران معاصر درباره جهاد ابتدایی سه موضع گرفته‌اند:

گروه اول، جهاد ابتدایی را چون قدما پذیرفته‌اند و درصدد توجیه کلامی هم برنیامده‌اند. کلام ایشان این است که چون اسلام دین حق است و توحید حقیقت برتر عالم، پس خداوند وجود مشرک را بر نمی‌تابد و در صورت داشتن قدرت مسلمانان در زمان حضور معصوم یا به‌طور مطلق باید در دعوت آنان به توحید و قتال با آنان در صورت پذیرفتن توحید تا حد قتل تلاش کنند. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۷۸)

گروه دوم، منکر جهاد ابتدایی هستند و آیات مطلق جهاد با مشرکان را به آیات جهاد در برابر مهاجمان از مشرکان مقید می‌کنند. از جمله این دانشمندان می‌توان به رشید رضا و صالحی نجف‌آبادی اشاره کرد.

گروه سوم، ضمن قبول جهاد ابتدایی و لزوم مبارزه و قتال با مشرکان تا توبه یا قتل، به‌نوعی آن را جهاد دفاعی دانسته‌اند. این توجیحات و تحلیل‌های آن‌ها بخش اصلی این نوشته است.

### تفاسیر چهارگانه در دفاعی دانستن جهاد ابتدایی

اگر معتقد باشیم که بر اساس آیات قرآن کریم می‌توان به جواز جهاد ابتدایی با تعریف ذکرشده حکم کرد، در نتیجه بر تمام مسلمانان واجب است که با تمام قوا به پیکار با مشرکان بپردازند. مشرکان یا باید اسلام بیاورند یا کشته شوند و اگر از اهل کتاب باشند، در صورت نپذیرفتن اسلام، باید جزیه بپردازند. با توجه به منافات جهاد ابتدایی با آزادی عقیده که در دوران معاصر به اصل مقبول عرف جهانی تبدیل شده و در اعلامیه معروف حقوق بشر از حقوق اولیه هر انسانی قلمداد گردیده است، تأویل‌های مختلفی درباره جهاد ابتدایی طرح شده که به نوعی با آزادی عقیده بی‌معارضه باشد. در ادامه این موارد را بررسی می‌کنیم.

### الف) جهاد ابتدایی به منزله دفاع از فطرت انسانی

#### ۱. تقریر و تبیین نظریه

صاحب‌نظران در این نظریه، معتقدند جهاد ابتدایی که از برخی آیات مانند آیه ۱۹۳ سورۀ بقره (\*وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ\*) و یا آیاتی که امر به قتال به صورت مطلق دارد، برداشت می‌شود، به نوعی جهاد دفاعی است، ولی نه آن جهاد دفاعی که در تقسیم‌بندی انواع جهاد بدان اشاره گردید. قبل از هر توضیحی درباره این نظریه، باید این نکته مهم بیان گردد که مفسر شاخص در این نظریه علامه طباطبایی است. ایشان در ذیل تفسیر آیات ۱۹۰ و ۱۹۳ سورۀ بقره، بحثی را با عنوان "الجهاد الذی یأمر به القرآن" مطرح می‌سازد و ذیل آن به انواع قتال اشاره می‌کند که از آیات قرآن استخراج می‌شود و در ادامه بیان می‌کند که آیات امر به قتال با عموم مشرکان، دال بر نوعی از جهاد است که از آن دفاع از فطرت مورد نظر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۶)؛ به عبارت دیگر، در جهاد منظور این آیات، دفاعی نهفته است که تنها از جان، مال و ناموس است؛ بلکه فراتر از این‌ها و در حقیقت دفاع از حقوق فطری انسان‌هاست که به حکم فطرت از آن برخوردارند و هیچ‌یک در آن مستثنا نمی‌شوند. قبل از هر توضیحی، ابتدا باید مفهوم فطرت و مقصود صاحبان این نظریه از آن و حقوق مبتنی بر آن توضیح داده شود.

علامه طباطبایی در تعریف فطرت، هدایت عامه الهی را بیان می‌کند که هستی در تمام موجودات یکسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۹۰)؛ به عبارت دیگر، تمام مخلوقات در سیری تکاملی و تکوینی قرار دارند که از همان ابتدای خلقت، به لوازم مورد نیاز برای طی

کردن این مسیر مجهزند. آن‌ها مرحله به مرحله پیش می‌روند تا به غایت تکوینی برسند که از همان آغاز متوجه آنند. انسان‌ها نیز از این قاعده مستثنا نیستند اما چون آدمیان احتیاجات تکوینی بیش‌تری دارند، به‌ناچار اجتماعی زندگی می‌کنند؛ به همین علت باید قوانینی برای این زندگی اجتماعی داشته باشند و این قوانین لاجرم باید مصلحت زندگی اجتماعی را تضمین کند، تمام ابعاد آن‌ها را در برگیرد و انسان‌ها را به سعادت برساند. قوانین و قواعدی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشد، همان دین است که مطابق تکوین و فطرت آدمی است. طبق آیه ۱۹ سوره آل عمران: \*إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...\*، اسلام دین فطری است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۹۰ و ۱۹۳). حال انسان‌ها باید همگی از این قوانین دفاع کنند و به‌طریق اولی، آن‌ها که قوانینشان منطبق بر دین فطری (اسلام) است، باید با هر آن‌چه این قواعد و اصول را تحت الشعاع قرار می‌دهد به پیکار برخیزند تا شرایط را برای بقای دین اسلام که همان بقای توحید است، فراهم آورند. به همین سبب باید شرک با همه ابعادش نابود گردد؛ زیرا شرک مایه هلاک و مرگ فطرت است و قتال با آن درواقع دفاع از حیات و حق انسانیت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۶۶). این دیدگاه مفسر نسبت به شرک، از باور او به تضادی بنیادین میان توحید و شرک نشأت می‌گیرد و حاکی از آن است که اساساً هدف توحید و اسلام، محو شرک و بت‌پرستی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۶۶)

علامه طباطبایی شرک را مایه اختلاف میان بشریت می‌داند و در تفسیر آیه آخر سوره بقره، تصریح می‌کند که مؤمنان بعد از پذیرش اصل دین، تمام اهتمامشان باید برپایی و انتشار دین و جهاد برای اعتلای کلمه حق باشد؛ از این‌رو، دعوت به دین توحید، همان مسیری است که جهاد، قتال و امر به معروف و نهی از منکر و سایر اقسام دعوت و انذار در پی دارد. تمامی این روش‌ها برای محو ریشه اختلاف است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۴۴۶)

گفتنی است چنین نکته‌ای را در دیگر تفاسیر معاصر نیز می‌توان ملاحظه کرد؛ برای نمونه سید قطب، توحید و اسلام را دو راه و منهج متفاوت تلقی می‌کند (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۶، ص ۳۹۹۲) و معتقد است این تعارض، در هیچ زمانی به سازگاری نمی‌رسد (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۱۶۵۲). ایشان نیز مانند علامه طباطبایی، جهاد را تنها راه غلبه توحید بر شرک و سیطره حاکمیت الهی می‌داند (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۱۸۷ و ج ۳، ص ۱۷۳۷؛ سید

قطب، ۱۹۷۹ ق، ص ۶۰). در واقع سید قطب بر این باور است که باید اسلام و توحید، در تمام ابعاد و شئون زندگی انسان‌ها جاری گردد. (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۶، ص ۳۹۹۲)

علامه محمد حسین فضل‌الله نیز فلسفه جهاد را نابودی اندیشه و قدرت شرک می‌داند؛ زیرا عقیده دارد که وجود رسالت، در تضاد با کفر است و شرک ذاتاً موجد تهدید برای توحید است (آرمین، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۲۸). این مفسر در تفسیر سوره توبه، تصریح می‌کند که اسلام جایگاه و احترامی برای شرک قائل نیست و اساساً توحید در پی نابودی عوامل شرک است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۹)

شرک در ایدئولوژی و جهان‌بینی این مفسران، سراسر نادانی و نقطه مقابل توحید و اسلام است؛ پس باید به کلی محو گردد؛ زیرا این دو -شرک و توحید- هیچ‌گاه به سازش نمی‌رسند. (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۱۹۰ و ج ۳، ص ۱۶۵۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۱۵ و ۲۰)

علامه طباطبایی تشریح حکم آیه \*فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا فَاتَّبُوا وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ\* (سوره توبه، آیه ۵) را برای همین مسأله می‌داند و بر این باور است که قتل کفار بر مسلمانان واجب است و باید کفار در معرض نابودی قرار گیرند و زمین از لوٹ وجود آنها پاک گردد؛ زیرا با حضور آنها، خطر معاشرت برای مردم باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹، ص ۱۵۲). به دیگر سخن، بعد از اتمام مهلت یادشده در آیه مذکور، مشرکان باید به علت شرکشان کشته شوند مگر این که اسلام را بپذیرند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹، ص ۲۰۳). در واقع این مفسر، باور دارد آن کس که نه مسلمان است و نه اهل ذمه، حق حیات ندارد و این معیار با ناموس خلقت کاملاً سازگار است و جامعه بشری اجمالاً آن را قبول دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۶۲)

شهید مطهری نیز ماهیتی دفاعی برای جهاد قائل است و بیان می‌دارد که غیر از حق خودمان و حقوق ملی مان باید از حقوق انسانیت نیز دفاع کرد. ایشان یکی از این حقوق انسانیت را آزادی می‌داند که اگر درجایی این آزادی مختل شد، بایستی برای آن مبارزه و جهاد کرد. ایشان تصریح می‌کند که اختلافی در مشروعیت جهاد دفاعی نیست؛ بلکه در صغرای موضوع است -یعنی در دفاع از چه چیز بحث وجود دارد؛ به عبارت دیگر، آیا این

مشروعیت جهاد دفاعی، تنها در دفاع از حقوق شخصی است یا در دفاع از حقوق انسانیت هم جریان دارد؟ به باور ایشان، دفاع از حقوق انسانیت نیز مشروع است و توحید جزو این حقوق است و می‌توان برای آن جنگید و شرک را که ریشه فسادهاست، قطع کرد و از بین برد. (مطهری، ۱۳۸۴ ش، ج ۲۰، ص ۲۴۹ - ۲۵۰)

## ۲. نقد

چند اشکال و ایراد در این نظریه مطرح است که به تفکیک بیان می‌گردد.

۱-۲- علامه طباطبایی بر این باور است که شرک باید به هر صورتی هست از زمین پاک شود تا دین حداکثری استقرار یابد. همان‌طور که بیان گردید، ایشان جهاد را برای تحقق این مهم واجب می‌دانند و حکم آن را دفاعی تلقی می‌کنند. درست است که ایشان اتمام حجت، بیان براهین و دعوت قبل از جهاد را نیز واجب می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۶۸)، ولی آن‌چه مهم می‌نماید، این مطلب است که اگر بعد از این دعوت، عده‌ای استعجاب نکنند، چه عکس‌العملی باید نشان داد؟ این مفسر معتقد است که همه باید دین توحید ولو یهودیت یا مسیحیت را بپذیرند تا جنگ خاتمه یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۳۴۳). این عبارت بدین معناست که انسان‌ها تنها در پذیرش ادیان توحیدی آزادی دارند؛ زیرا همان‌گونه که به تفصیل بیان گردید، توحید حق انسانیت است و اگر توحید پذیرفته نشد باید قتال صورت گیرد. از سویی دیگر، این مفسر می‌گوید: عدم اکراه در پذیرش دین از احکام دینی است و از زمان حضرت نوح (ع) نیز بوده است:

«و الآیه، من جملة الآيات النافية للإكراه في الدين تدل على أن ذلك من الأحكام الدينية المشرعة في أقدم الشرائع وهي شريعة نوح (ع) وهو باق على اعتباره حتى اليوم من غير نسخ». (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۰، ص ۲۰۷)

قطعاً تنها دین توحیدی در زمان نوح نبی علیه‌السلام یکتاپرستی‌ای بوده که ایشان تبلیغ می‌کرد و انسان‌ها در پذیرش آن مختار بودند و ایشان وجود دیگر ادیان را می‌پذیرفت. در این صورت میان این دو مطلب تضاد و تهاوت است. اگر انسان‌ها در پذیرش دین مختار هستند و این آزادی از احکام دینی است، پس هر دین و آیینی را انتخاب کردند باید مورد احترام باشد و اگر جز این است، پس نباید آزادی در پذیرش دین از احکام دینی باشد. البته باید



بگویم که سخن علامه طباطبایی مبنی بر پذیرش ادیان آسمانی دیگر و پایان جنگ، با تفسیر ایشان از آیه ۲۹ سوره توبه که قتال با عموم مشرکان را به علت ایمان نادرست به خدا و معاد مجاز می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۹، ص ۲۴۱-۲۴۲)، در تضادی آشکار است. حتی نظر ایشان درباره عدم ایمان اهل کتاب با برخی از آیات قرآن مانند ۱۱۰ و ۱۱۳-۱۱۴ سوره آل عمران در تعارض است.

۲-۲- سؤال دیگری مطرح می‌گردد که آیا می‌توان به بهانه دفاع از یک حق فطری که همان توحید نامیده شده است، از حق فطری دیگری به نام آزادی عقیده چشم‌پوشی کرد؟ همان‌طور که در قرآن کریم نیز مشاهده می‌شود، خداوند در آیه ۲۰ سوره آل عمران ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾، این نکته را به پیامبر خاتم (ص) گوشزد می‌کند که اگر استدلال‌ها و بیانات را نپذیرفتند نگران نباش؛ زیرا تو فقط مسئول ابلاغ هستی. این بدان معناست که رسولان الهی، به هیچ عنوان حتی بر اجبار مردمان در پذیرش دین ندارند و تمام انسان‌ها در دین آزاد آفریده شده‌اند. باید این نکته پذیرفته شود که آدمیان متفاوت می‌اندیشند و بر اساس نگرش‌ها و جهان‌بینی‌های متفاوت، به سمت آیین و دینی سوق پیدا می‌کنند. پس نمی‌توان به آن‌ها تعرضی کرد و مورد اجبار و اکراه قرارشان داد. به حکم همان فطرتی که می‌گوید: توحید حق فطری است و باید از آن دفاع کرد، آزادی نیز از حقوق همه انسان‌ها به شمار می‌رود و نباید به هیچ علتی سلب گردد. انسان‌ها همه آزاد آفریده شده‌اند و حق دارند که خود راه و روششان را انتخاب کنند. پس به علت یکسان نیندیشیدن نمی‌توان آزادی آن‌ها را سلب کرد. اساساً انسان‌ها از هر آن‌چه آزادی‌شان را تحت الشعاع قرار دهد و مختل کند بیزاری می‌جویند. پس در پی تحمیل این عقیده قطعاً زیان‌هایی وجود دارد که آزادی عقیده نخواهد داشت. پس بهتر است محو شرک از طریق بیان ادله و براهین باشد؛ زیرا در عصر امروز چنین روش‌های قهرآمیزی، بیش‌تر سبب رونق عقاید باطل مانند شرک می‌شود. (ایازی، ۱۳۸۰، ش، ص ۲۱۵)

۲-۳- همان‌طور که در تفسیر آیه ۵ سوره توبه ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، از منظر علامه طباطبایی بیان گردید،

تمام مشرکان باید در معرض نابودی قرار بگیرند؛ اما این نکته باقی می‌ماند که آیا مشرکان پیمان ناشکن از این اطلاق خارج نمی‌گردند؟ همان‌طور که می‌دانیم، در آیه ۴ همین سوره (\*إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ\*)، خداوند به مسلمانان امر می‌کند که پیمان خود را با مشرکانی که پیمانشان با مسلمانان را به انتها رسانده و نقض نکرده‌اند، تمام کنند. حال آیا این دست از مشرکان در مصداق آیه ۵ قرار می‌گیرند؟ به باور علامه طباطبایی، به مشرکان اطمینانی نیست و مسلمانان هیچ‌گاه از شر آنان در امان نیستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹، ص ۱۴۷)؛ یعنی به تمام اصناف مشرکان باید به جهت دفاع از حق فطری تعدی شود. آیا در واقع امر، در میدان عمل می‌توان از این استدلال پیروی کرد و آن را به تمام مشرکان در همهٔ زمان‌ها و دوره‌ها تسری داد؟ اگر این‌گونه است، پس چرا خداوند در آیه ۶ همین سوره، به مسلمانان امر می‌کند که به مشرک پناه دهند و یا در آیه ۹۰ سوره نساء می‌فرماید که پیشنهاد صلح را پذیرا باشید. در نتیجه، به نظر نمی‌توان چنین عمل کرد. همین‌که آن‌ها هیمنهٔ اسلام را پذیرفته و بر سر عهد خویش مانده‌اند کافی است. وقتی به حقی تجاوز و تعدی نمی‌کنند و در کنار مسلمانان با رأفت و سلم زندگی می‌کنند، چرا باید مورد تعدی قرار گیرند و مجبور شوند توحید را بپذیرند؟

در انتها باید گفت: زدودن و محو شرک به هر روشی، یعنی مشرکان یا اسلام را بپذیرند یا کشته شوند که هر دوی این موارد در جهاد ابتدایی ظهور دارد و نظریهٔ دفاع از حقوق فطری در کنه و باطن همان جهاد ابتدایی است که با آیات دال بر عدم اکراه در دین و صرف مبلغ دانستن پیامبر مانند آیه ۹۹ سوره یونس و ۲۵۶ بقره، در تعارض است. (ایازی، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴۹)

### ب) جهاد ابتدایی به منزلهٔ جنگ پیش‌دستانه

#### ۱. تبیین و تقریر نظریه

نظریهٔ دوم دربارهٔ مسأله جهاد و انکار جهاد ابتدایی، بیان نوعی دیگر از جهاد است به نام جنگ پیش‌دستانه. برخی از مفسران در بیاناتشان، بالاخص در تفسیر آیه ۱۹۰ سوره بقره (\*وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ\*)، مواردی را بیان کرده‌اند که منظورشان چنین جهادی است. آن‌ها بر این باورند که هر کس خود را برای جنگ با

مسلمانان آماده می‌کند، مصداق کسی است که در میدان جنگ بالفعل می‌جنگد. این مفسران، مصداق عبارت "...الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ..." در آیه ۱۹۰ سوره بقره را کسانی می‌دانند که استعداد برای جهاد دارند. در حقیقت این افراد هنوز وارد میدان نبرد بالفعل نشده‌اند ولی مشغول جمع‌آوری عده و عده هستند: "هم بحاله من یقاتلکم" (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۶۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۳۴۸)؛ "هم الذین اعدوا انفسهم للقتال". (ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۵۳؛ زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۱۷۵)

برخی دیگر از صاحب‌نظران مانند شهید مطهری، به این نوع از جهاد تصریح کرده و آن را توضیح داده و پذیرفته‌اند. استاد مطهری می‌گوید:

«سوره براءت هم وقتی که ما تمام آن آیات را با یک دیگر می‌خوانیم، می‌بینیم که در مجموع می‌گوید به این دلیل با این مشرکان بجنگید که این‌ها به هیچ اصل انسانی، به وفای به عهد- که یک امر فطری و وجدانی است و حتی اگر یک قومی قانون هم نداشته باشند به حکم فطرتشان درک می‌کنند که به پیمان باید وفادار بود- پای بند نیستند. اگر با آن‌ها پیمان هم ببندید و فرصت ببینند، نقض می‌کنند. این‌ها هر لحظه فرصت پیدا کنند که شما را محو و نابود کنند، محو و نابود می‌کنند. حالا این جا عقل چه می‌گوید؟ آیا می‌گوید: اگر شما درباره قومی قرآنی به دست آوردید که این‌ها درصدد هستند که در اولین فرصت شما را از بین ببرند، صبر کن که او اول تو را از بین ببرد، بعد تو او را از بین ببر! اگر ما صبر کنیم، او ما را از بین می‌برد. امروز همه در دنیا، حمله‌ای را که مبتنی بر قرائن قطعی می‌باشد که حمله‌کننده تشخیص داده باشد که آن طرف تصمیم دارد حمله کند و این پیش‌دستی کند و به او حمله کند، همه می‌گویند جایز است؛ کار صحیحی کرده؛ نمی‌گویند درست است که تو می‌دانستی و خبرهای قطعی به تو رسیده بود که مثلاً در فلان روز دشمن حمله می‌کند ولی تو حق نداشتی امروز حمله کنی، تو باید صبر می‌کردی و دست‌ها را روی هم دیگر می‌گذاشتی تا حمله‌اش را بکنند، بعد تو حمله کنی.» (مطهری، ۱۳۸۴ ش، ج ۲۰، ص ۲۵۵)

البته مرحوم مطهری گرچه به اطلاق این آیات اعتقاد دارد و آن‌ها را با آیات مقید قتال تقیید نمی‌زند، در آخر به تقیید ضمنی به احتمال خطر دشمن مقید می‌کند. به هر صورت نوعی توجیه آیات مطلق جهاد با کفار به جهت روحیه پیمان‌شکنی آنان است که این ویژگی، سبب

می‌شود امنیت مسلمانان به خطر بیفتد. اگر این روحیه را تعمیم دهیم، دلالت بر عمومیت خواهد داشت.

## ۲. نقد

۱-۲- این که مشرکان را ناکثین همیشگی عهد بدانیم، با آیه ۴ سوره توبه که پیش‌تر یاد شد و همان‌طور که ملاحظه کردیم از مشرکان پای بند به عهد نام می‌برد، در تضاد است. این گروه از مشرکان، عهدشان را به اتمام رساندند و هیچ‌کس را در ضربه زدن به اسلام و مسلمانان نه به صورت مستقیم و نه به صورت غیرمستقیم یاری نکردند. پس نمی‌توان تنقیح مناط کرد و به تمام مشرکان و پیمان‌هایشان تسری داد. این گروه از مشرکان احترام پیمان را نگه داشته‌اند، پس حرمت دارند و نباید به آنان تجاوز شود.

۲-۲- اگر گفته شود: ویژگی عهدشکنی در مشرکان مکه دائم بوده است و آن‌ها همواره دنبال ضربه زدن به مسلمانان و اسلام بودند، در نتیجه عهد بستن رسول اکرم (ص) با آن‌ها بیهوده می‌نماید و سؤالی مطرح می‌شود که چرا پیامبر

عهدی را منعقد می‌کردند که می‌دانستند نتیجه ندارد؛ زیرا طبق نظر بیان‌شده، چه با عهد چه بی عهد، مشرکان مدام در پی تعدی به اسلام و مسلمانان بودند؛ لذا بستن پیمان هیچ فایده‌ای نداشته است. پس بر اساس آن‌چه بیان گردید و هم‌چنین آیاتی مانند ۴ سوره توبه، ۸ سوره ممتحنه و ... نمی‌توان این ویژگی را به همه مشرکان در تمام دوره‌ها تعمیم داد و اگر بگوییم منظور قرآن تنها مشرکان مکه است، در حقیقت اسلام در پی پاک‌سازی شرک از مکه بوده (قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۵۹۰)؛ زیرا اعراب حاملان رسالت الهی بودند. (زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۲۵)؛ در نتیجه، آیاتی مانند آیه ۵ سوره توبه عمومیت ندارد. (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۱۶۸)

۳-۲- شهید مطهری در جایی دیگر از بیانات و عقایدش، مطلبی عکس مطالب فوق بیان می‌دارد. ایشان در بحث وفای به پیمان در نهج‌البلاغه، این‌گونه بیان می‌دارد که اگر با قومی پیمان بستید و قرائنی یافتید مبنی بر عهدشکنی و حمله آن‌ها، طبق قرآن نه صبر کنید و نه پیش‌دستی؛ بلکه باید اعلام کنید که طبق اطلاعات رسیده شما پای بند عهد نیستید؛ پس از این زمان، عهد منتفی اعلام می‌شود. ایشان بر این باورند که پیش‌دستی کردن نوعی خیانت

است و مسلمانان باید به گونه‌ای عمل کنند که هم انسانی باشد هم محتاطانه. (مطهری، ۱۳۸۴ ش، ج ۲۶، ص ۳۱۰-۳۱۱) همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، این دو مطلب باهم در تضاد است. حال کدام را باید پذیرفت؟

اگر در این نظریه، نقض عهد را علت قتال و جنگ بدانیم و این حال دائم مشرکان تلقی شود، همان‌طور که بیان گردید، با آیاتی مانند ۴ سوره توبه و ۸ سوره ممتحنه در تعارض است و اگر این حال دائم در مشرکان مکه باشد، پس تسری آن به زمان حال محل اشکال است و نمی‌توان بر مبنای آن جواز جهاد ابتدایی را استخراج کرد.

### ج) جهاد ابتدایی به منزله دفاع برای رفع موانع در جهت تبلیغ دین حق

#### ۱. تبیین و تقریر نظریه

جهاد برای رفع موانع تبلیغ دین یعنی جنگیدن برای آزادی دعوت؛ به عبارت دیگر مسلمانان در این نوع از جهاد، تلاش می‌کنند موانع و حجب در مسیر هدایت را برطرف کرده، آن را محو نمایند تا ندای حق و توحید به گوش همه انسان‌ها برسد. از جمله مفسرانی که از این نوع جهاد یاد می‌کنند می‌توان به رشید رضا (۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۱۱)، محمد عزت دروزه (۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۳۲۹)، علامه فضل‌الله (۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۸۲) و سید قطب (۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۱۸۶) یاد کرد. این‌ها همگی معتقدند که باید دعوت به حق به صورت آزادانه به همه انسان‌ها برسد و هیچ قدرتی مانع آن نگردد. این گروه از مفسران این جهاد را دفاع از آزادی در دعوت تلقی می‌کنند و معتقدند که قتال با مشرکان به علت تعدی آنان به دین و آیین مسلمانان است. پس در نگرش این گروه، اسلام آوردن مشرکان ضرورتی ندارد. اما برخی از مفسران دیگر، آشکارا این نوع جهاد را ابتدایی می‌نامند. آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، آن‌جا که در مورد جهاد در اسلام می‌نگارد، معتقد است که از حقوق همه انسان‌ها در همه جوامع و اجتماعات، این است که ندای حق را بشنوند و در پذیرش آن آزاد باشند. حال اگر قدرتی، نیرویی و یا حکومتی خواست سد راه منادیان راه الهی گردد تا انسان‌ها را برده خویش گرداند تا آزادی در تفکر و تعقل را از آن‌ها بگیرد، بر منادیان و طرف-داران مسیر حق، واجب است تا برای فراهم ساختن این آزادی از هر وسیله‌ای استفاده کرده، چه از طریق مسالمت‌آمیز و چه با زور و اجبار، آزادی انسان‌ها را

تأمین کنند. ایشان این نوع از جهاد را ابتدایی قلمداد می‌کند ولی از نوع آزادی‌بخش؛ زیرا این نوع از جهاد برای به دست آوردن آزادی و از بین بردن زور و اجبار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۲۷)

آیت‌الله جوادی آملی نیز آن گاه که از یاری مظلومان سخن می‌گوید، معتقد است که با مستکبران مانع در مسیر

توحید باید به جهاد پرداخت تا حجاب‌ها برداشته شود و معارف ناب به محرومان برسد؛ پس در واقع در این نوع از جهاد، دفاع از محرومان و مظلومان اهمیت دارد و روح جهاد ابتدایی دفاعی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ق، ج ۹، ص ۵۸۶)

## ۲. نقد

۱-۲- هنگامی که گفته می‌شود باید موانع تبلیغ راه الهی برداشته شود و دین به صورت آزادانه معرفی گردد، حالا اگر کسانی نپذیرفتند و بر عقیده سابق خود ماندند، آن گاه عکس‌العمل چه خواهد بود؟ در حقیقت این نظریه، با حکم مطلق جهاد ابتدایی منطبق نیست. لازمه این نظریه، آن است که پس از ابلاغ دین توحید به تک‌تک مردم و برداشته شدن موانع سران کفر از ارسال پیام توحید، دیگر نباید تحرکی نظامی صورت گیرد و تحمیل دوگانه توحید و یا مرگ درست نیست. در این نوع از جهاد، قرار است امنیت دعوت مهیا گردد؛ پس اگر مشرکانی بر عقیده و آیین سابق خود باقی ماندند و نزاعی با اسلام نداشتند، نباید به آنان تعدی شود. پس نظر گروه اول از مفسران یادشده است؛ اما نظر آیت‌الله مکارم شیرازی که این نوع جهاد را ابتدایی تلقی می‌کند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، مشرکان عملکردی عداوت‌جویانه دارند و هدفشان مسدود کردن مسیر دعوت است لذا عملکردشان موجب جهاد می‌شود. در صورتی که در جهاد ابتدایی، شرک مشرکان مهم است نه رفتار و عملشان. پس نمی‌توان گفت این نوع جهاد ابتدایی است.

۲-۲- نقد دیگر این که آیا اساساً اسلام برای خود و پیروانش این حق را قائل است که برای تبلیغ و ترویج توحید قتال و جنگی رخ دهد؟ اگر چنین حقی دارد، آیا این جنگ برای تحمیل عقیده توحید نیست؟ البته می‌دانیم که در ایمان و اعتقاد مجال اکراه و زور وجود ندارد.

#### د) جهاد ابتدایی به منزله نفی خرافه و باطل

##### ۱. تبیین و تقریر نظریه

نظریه‌ای در برخی از دیدگاه‌های تفسیری بیان شده است مبنی بر این که مسلمانان می‌توانند برای از بین بردن هرگونه عقیده باطلی مانند شرک، به جهاد برخیزند. علامه فضل‌الله نیز به زیست مسالمت‌آمیز میان شرک و اسلام باور ندارد؛ زیرا شرک را باوری از سر جهل و انحراف می‌داند که مبنای فکری و عقلی ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۱۴-۱۵). به باور آقای مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، چون شرک نوعی خرافه است، اعتقادی از سر عقل و منطقی نیست و هم‌چنین یک نوع بیماری اعتقادی به شمار می‌رود پس قابل احترام نیست. در نتیجه باید به هر روش ممکني نابود گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۲۹). پیش‌تر هم بیان گردید که مفسرانی مانند علامه طباطبایی (۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۴۴۶)، سید قطب (۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۱۶۵۲) و... حضور شرک را نمی‌پذیرند و آن را در تقابل حداکثری با توحید می‌دانند.

گویا مفسر در این دیدگاه، جهاد ابتدایی را به جهت مبارزه با خرافه و آزادی عقیده را برای همه به‌جز مشرکان پذیرفته است.

##### ۲. نقد

۱-۲- مشرکان خود اعتقاداتشان را خرافه و باطل نمی‌دانند. آن‌ها نیز می‌توانند باورهای ما را باطل تلقی کنند. اگر شرک خرافه است، به دلیل مشابه می‌تواند تثلیث هم خرافه باشد و حتی برخی نحله‌های کلامی مثل مجسمه و مشبهه خرافات کم‌تری ندارند. اگر قتال با مشرکان با این ملاک جایز است، باید این امر تعمیم یابد و به مسیحیت نیز تسری یابد. در جهان امروز نمی‌توان این‌گونه با دیگران تعامل کرد و بر اساس اصولی که درستی‌اش تنها برای خودمان محرز شده، دست به حرکت و عملی زد و به عده‌ای تجاوز کرد.

۲-۲- در دنیای امروز اگر قرار باشد تنها پیروان سه دین اسلام، یهودیت و مسیحیت آزاد باشند که آن‌هم جز اسلام با خرافه تفاوت فاحشی ندارند، آن‌گاه ما باید بر این مبنای به میلیون‌ها و هزاران پیرو ادیانی چون: کنفوسیوس، تائوئیسم و غیره بتازیم. آیا جهان امروز چنین امری را برمی‌تابد؟

## نتیجه

صاحب‌نظران و مفسران باورمند به نظریات چهارگانه که در این نوشتار به آن اشاره شد، نیز به‌مانند گروهی که آشکارا به جهاد ابتدایی معتقدند، همگی به نظریه جهاد ابتدایی باور دارند؛ ولی از آن جایی که جهاد ابتدایی با آزادی عقیده که در آموزه‌های قرآن کریم نیز بدان اشاره شده مانند آیه ۲۵۶ سوره بقره، در تضاد و تناقض دیده شده است، به جهت ضرورت، تبیین‌هایی متفاوت از جهاد ابتدایی داشته‌اند که در ظاهر از آن جهاد دفاعی برداشت گردد تا تهافت موجود حل شود. البته با نگرش دقیق، این نتیجه به دست می‌آید که این توضیحات بعضاً با نظریه جهاد ابتدایی منطبق نیست و نمی‌تواند محدوده وسیع آن را پوشش دهد و دارای اشکالات و ایرادات دیگری است که نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد. پس هیچ‌کدام پذیرفتنی نیست. نکته‌ای که وجود دارد این است که برای از بین رفتن شرک که تمام این چهار نظریه در پی آن است، تنها یک‌راه وجود دارد، آن‌هم این است که مردم عقیده شرک را نخواهند و با زور و رفتارهای ایدایی نتیجه‌ای حاصل نمی‌گردد. در نتیجه نمی‌توان فلسفه جهاد را تنها در محو شرک خلاصه کرد.



## منابع

### قرآن کریم.

- آرمین، محسن (۱۳۹۶ ش)، جری آن‌های تفسیری معاصر و مسأله آزادی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- ابن البراج، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ ق)، المهدب، تحقیق جمعی از پژوهش‌گران تحت اشرف شیخ جعفر سبحانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، محقق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، محقق: عبدالرزاق مهدی، لبنان: دارالکتب العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ق)، المحکم و المحيط الأعظم، محقق: عبدالحمید هندای، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، محقق: هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۰ ش)، آزادی در قرآن، چاپ دوم، تهران: نشر ذکر.
- بحرانی، حسین محمد (۱۴۲۱ ق)، سداد العباد و رشاد العباد، محقق: محسن آل عصفور، قم: کتابفروشی محلاتی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش)، تسنیم، محقق: حسن واعظی محمدی، قم: بنیاد بین‌المللی اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، محقق: عطار احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ ق)، الجامع للشرائع، محقق: جمعی از پژوهش‌گران تحت اشرف شیخ جعفر سبحانی، قم: موسسه سیدالشهدا العلمیه.
- حلبی، ابو صلاح (۱۴۰۳ ق)، الکافی فی الفقه، محقق: رضا استادی، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین.
- دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ ق)، التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول، چاپ دوم، بیروت: دارالمغرب الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ ق)، تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: مکتبه محمد الصادق الطهرانی.

- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق)، *المحیط فی اللغة*، محقق: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۹۴ ش)، *جهاد در اسلام*، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات. طریحی، فخرالدین محمد (۱۳۷۵ ش)، *مجمع البحرین*، محقق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: نشر مرتضوی.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۷۵ ش)، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق)، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- عاملی، شهید ثانی زین‌الدین بن علی (۱۴۱۲ ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عاملی، شهید ثانی زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ ق)، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، محقق: گروه پژوهش موسسه معارف اسلامی، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۲۸ ق)، *تصحیح الوجوه و النظائر*، محقق: محمد عثمان، مصر: مکتبه الثقافه الدینیة.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ ش)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، محقق: محمدباقر شریف‌زاده و محمدباقر بیهودی، تهران: مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
- قاسمی، جلال‌الدین (۱۴۱۸ ق)، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، محقق: محمد باسل عیون سود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قاضی‌زاده، کاظم و دیگران (۱۴۳۰ ق)، «شبهات المستشرقین حول الجهاد و القتال فی الاسلام و اجویتها القرآنیه»، *دراسات فی العلوم الانسانیة*، رجب ۱۴۳۰، سال ۱۶، شماره ۳.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱ ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرضاوی، یوسف (۱۴۳۰ ق)، *فقه الجهاد دراسه مقارنه لاحکام و فلسفته فی ضوء القرآن الکریم*، قاهره: مکتبه وهبه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- قطب، سید (۱۴۲۵ ق)، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنج، بیروت: دارالشروق.
- قطب، سید (۱۹۷۹ م)، *معالم فی الطریق*، چاپ ششم، بیروت: دارالشروق.
- قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۵ ق)، *فقه القرآن*، محقق: احمد حسینی اشکوری و محمود مرعشی، چاپ دوم، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.

- کیدری، قطب‌الدین (۱۴۱۶ ق)، اصباح الشیعه بمصباح الشریعه، محقق: ابراهیم بهادری مراغی، قم: موسسه امام صادق (ع).
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم: موسسه آل‌ال‌بیت.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: قاهره، لندن، دارالکتب العلمیه مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ ش)، مجموعه آثار، چاپ هفتم، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، به تحقیق و تصحیح محمد آخوندی و عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث.
- واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۸ ش)، المعجم فی فقه لغه القرآن و سر بلاغته، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

## Bibliography

*The Holy Qur'an;*

- 'Abduh, Muḥammad (n.d.), *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafsīr al-Minār*, edited by Muḥammad Rashīd Riḍā, Cairo: n.p.
- 'Āmilī, Zayn al-Dīn 'Alī (1992), *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i al-Islām*, Qum: Mu'assasa al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
- 'Āmilī, Zayn al-Dīn 'Alī (1991), *al-Rawḍa al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'a al-Dimashqīyya*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawzay-i 'Ilmīyyah-yi Qum.
- Ārmīn, Muḥsin (2017), *Jaryān-hā-yi Tafsīr-i Mu'āṣir va Mas'ala-yi Āzādī*, Tehran: Ney.
- 'Askārī, Ḥasan b. 'Abdullāh (2007), *Taṣḥīḥ al-Wujūh wa al-Nazā'r*, edited by Muḥammad 'Uthmān, Cairo: Maktaba al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Ayāzī, Muḥammad-'Alī (2001), *Āzādī dar Qur'ān*, Tehran: Zīkr.
- Azharī, Muḥammad b. Aḥmad (2000), *Tahdhīb al-Lughā*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Baḥrānī, Ḥusayn b. Muḥammad (2000), *Sadād al-'Ibād wa Rashād al-'Ubbād*, edited by Muḥsin Āl-'Uṣfūr, Qum: Maḥallātī.
- Bayhaqī Nayshābūrī, Muḥmad b. Husayn (1995), *Iṣbāḥ al-Shī'a bi Miṣbāḥ al-Sharī'a*, edited by Ibrāhīm Bahādūrī Marāghī, Qum: Mu'assasa Imām Ṣādiq.
- Darwaza, Muḥammad 'Izza (2000), *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabīyya.
- Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafsīr min Wahy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Milāk.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qum: Hijrat.
- Ḥalabī, Abū Ṣalāḥ (1983), *al-Kāfi fī al-Fiqh*, edited by Riḍā Ustādī, Isfahan: Kitābkhāni-yi 'Umūmī-i Imām Amīr-al-Mu'minīn.

- Ḥillī, Yaḥyā b. Sa'īd (1985), *al-Jāmi' lil Sharā'i'*, edited by Ja'far Subḥānī, Qum: Mu'assasa Sayyid al-Shuhadā' al-'Ilmīyya.
- Ḥillī Suyūrī, Miqdād b. 'Abdullāh (1994), *Kanz al-Irfn fi Fiqh al-Qur'an*, edited by Muḥammad-Bāqir Bihbūdī and Muḥammad-Bāqir Sharīfzādī, Tehran: Murtaḍawī.
- Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad (1988), *al-Nahāya fi Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, Qum: Ismā'īlīān.
- Ibn 'Aṭīyya, 'AbdulḤaq b. Ghālib (2001), *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, edited by Muḥammad 'Abdul-Salām 'Abdul-Shāfi, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Ibn Barrāj, 'Abdul-'Azīz b. Naḥrūr (1986), *al-Muḥazzab*, edited by Ja'far Subḥānī, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmīyah-yi Qum.
- Ibn Fāris, Aḥmad (1984), *Mu'jam Maqā'is al-Lughā*, edited by 'Abd al-Salām Hārūn, Qum: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.
- Ibn Jawzī, 'Abdul-Raḥmān b. 'Alī (n.d.), *Zūd al-Masīr fi 'Ilm al-Tafṣīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn Sayyida, 'Alī (2001), *al-Muḥkam wa al-Muḥiṭ al-'Azam*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Jawādī-Āmulī, 'Abdullāh (1985- ), *Tafṣīr-i Tasnīm*, Qum: Isrā'.
- Jawhārī, Ismā'īl b. Ḥammād, *Ṣiḥāh al-Lughā*, Beirut: Dār al-'Ilm lil Malā'in, 1985.
- Karakī, 'Alī b. Ḥusayn (1993), *Jāmi' al-Maqāsid fi Sharḥ al-Qawā'id*, Qum: Mu'assasa Āl al-Bayt.
- Makārim-Shīrāzī, Nāsir (1972), *Tafṣīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (2009), *al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1997), *Majmū'a Athār*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Najafī, Muḥammad b. Ḥasan (1984), *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharā'i' al-Islām*, edited by Muḥammad Ākhūndī and 'Abbās Qūchānī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Qarḍāwī, Yūsuf (209), *Fiqh al-Jihād; Dirāsa Muqārīna li Aḥkām wa Falsafatih fi Ḍaw' al-Qur'an al-Karīm*, Cairo: Maktaba Wahba.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn (1997), *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Qurashī, 'Alī-Akbar (1991), *Qāmūs-i Qur'an*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad (1986), *al-Jāmi' li-Āyāt al-Aḥkām*, Tehran: Nāsir Khusruw.
- Qutb Rāwandī, Sa'īd b. Hibatullāh (1985), *Fiqh al-Qur'an*, edited by Aḥmad Ḥusaynī-Ashkivarī and Maḥmūd Mar'ashī-Najafī, Qum: Kitānkānī-yi 'Umūmī-I Āyatullāh Mar'ashī-Najafī.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad (1991), *al-Mufradāt fi Gharīb Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Qalam.

- Şadiqī-Tīhrānī, Muḥammad (1998), *al-Balāgh fī Tafsīr al-Qurʾān bil-Qurʾān*, Qum: Maktaba Muḥammad al-Sadiqī al-Tīhrānī.
- Şāhib, Ismāʿīl b. ʿIbād (1993), *al-Muḥiṭ fī al-Lughā*, edited by Muḥammad-Ḥasan Al-Yāsīn, Beirut: ʿĀlam al-Kutub.
- Şāliḥī Najafābādī, Niʿmatullāh (2015), *Jihād dar Islām*, Tehran: Ney.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (1992), *Fī Zīlāl al-Qurʾān*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (1979), *Maʿālim fī al-Ṭarīq*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Beirut: Aʿlamī.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn Muḥammad (1996), *Majmaʿ al-Baḥrayn wa Maṭlaʿ al-Nayyirayn*, edited by Aḥmad Ḥusaynī Ishkivarī, Tehran: Murtaḍawī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī (1980), *al-Iqtisād al-Hādī ilā Sabīl al-Rashād*, Tehran: Chihil Sutūn.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī (1980), *al-Nahāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī.
- Wāʿiẓ-Zādi Kurāsānī, Muḥammad (2008), *al-Muʿjam fī Fiqh Lughā al-Qurʾān wa Sīr Balāghatih*, Mashhad, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Rażawī.
- Zuḥaylī, Wahba b. Muṣṭafā (2001), *al-Tafsīr al-Wasīf*, Damascus: Dār al-Fikr.





## Qur'anic Exegetes and the Methods of the Spiritual Education's Custodians; A Religious Studies Approach

Isa Isazadeh\* | Yaser Abouzadeh Gatabi\*\*

Received: 2021/6/22 | Correction: 2022/3/5 | Accepted: 2022/3/5

### Abstract

Education is one of the most crucial goals and concerns of the religions, which has been heeded by divine books such as the Qur'an and Old Testament. Thus, it has been carefully pursued by the Qur'anic exegetes in both Shi'ite and Sunni schools. According to religious teachings, God and His prophets, as the main custodians of human training, have tried to religiously educate the people in various ways. The present article has endeavored to introduce these custodians through a descriptive-analytical method, considering the Qur'anic exegetes' viewpoints from the two Sunni and Shi'ite schools. In the following and by pointing out their educational methods, it has analyzed and evaluated these two groups' manners, taking a religious studies approach. As the results of the conducted studies, while examining the viewpoints of both schools' exegetes, as well as the texts of the Qur'an and Old Testament, it can be noted that God and His prophets have been introduced as the main custodians of religious education in both traditions. In addition, both traditions are common in conveying the methods of religious education. However, there are some notable differences. The Qur'an mentions the spiritual education's custodians as uswa (good example) ones, while the Old Testament, on the contrary, has even attributed some discreditable mistakes to them. Moreover, in the Qur'anic accounts, God and His prophets have taken care of the resurrection and the divine rewards and punishments more than in the Old Testament. It can be thus concluded that the methods of religious education in the Qur'an are richer and more comprehensive than those mentioned in the Old Testament.



**Keywords:** Qur'an, Old Testament, God, prophets, religious education, Qur'anic exegetes, religious education

\* Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qum, Iran | e.isazadeh@isca.ac.ir

\*\* Ph.D. Candidate, Department of Religious Studies, Imam Khomani Education and Research Institute, Qum, Iran | y.a.g@cmail.ir

Isazadeh, I, . (2022) Qur'anic Exegetes and the Methods of the Spiritual Education's Custodians; A Religious Studies Approach. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 191-220 . Doi: 10.22091/PTT.2022.6402.1895.









## روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیان

عیسی عیسی‌زاده\* | یاسر ابوزاده کتابی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

### چکیده

تعلیم و تربیت، از مهم‌ترین اهداف و دغدغه‌های ادیان الهی بوده که مفسران فریقین بدان توجه داشته‌اند و در کتاب‌های آسمانی چون: قرآن و عهد عتیق نیز به آن اشاره شده است. خداوند و پیامبران به‌عنوان متولیان اصلی در تربیت بشر، با روش‌هایی سعی در تربیت دینی مردم داشته‌اند. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌جستن از آراء مفسران فریقین، این متولیان را معرفی کرده و در ادامه با برشمردن روش‌های تربیتی آنان، به تحلیل و ارزیابی روش‌های این دو گروه با رویکرد ادیانی پرداخته است. با بررسی آراء مفسران فریقین و متن عهد عتیق می‌توان به این یافته‌ها اشاره کرد که گرچه تقریباً خداوند و انبیا، متولیان تربیت در ادیان آسمانی معرفی شده و در آراء روش‌های تربیت دینی مشترکند، از متولیان تربیت دینی در قرآن کریم با تعبیر اسوه دینی یاد می‌شود، درحالی که در عهد عتیق این‌گونه نیست و حتی اشتباهاتی از انبیا را مطرح ساخته‌اند. علاوه بر این، خداوند و انبیا در قرآن، به قیامت و پاداش و عذاب الهی بیش از عهد عتیق عنایت داشته‌اند و روش‌های تربیتی در قرآن، جامع‌تر و غنی‌تر از روش‌های یادشده در عهد عتیق است.



**واژگان کلیدی:** تربیت دینی، خداوند، انبیا، قرآن، مفسران فریقین، عهد عتیق.

\* استادیار، کلام اسلامی، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) | e.eisazadeh@isca.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری ادیان، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی | y.a.g@gmail.ir

□ عیسی‌زاده، ع؛ ابوزاده کتابی، ی. (۱۴۰۱). روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیان،

دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۸ (۱۵)، ۱۹۱-۲۲۰. Doi: 10.22091/PTT.2022.6402.1895



## بیان مسأله

در طول تاریخ و در گذر زمان، پرداختن به مسأله تعلیم و تربیت انسان‌ها، از مهم‌ترین اهداف و دغدغه‌های ادیان الهی بوده است. شاهد این مدعا، تعلیمی است که در کتاب‌های مقدس ادیان مختلف درباره مسأله تربیت وجود دارد. البته مسأله تربیت خود به اقسام متعددی چون: تربیت عقلی، معنوی و عبادی، جسمی، اخلاقی، اجتماعی و عاطفی تقسیم می‌شود که در این نوشتار، تلاش شده است تا به مقوله تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیانی پرداخته شود. علت نخست این نکته را می‌توان در ماهیت ادیانی مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت یافت؛ چرا که امروزه این ادیان، از جمله ادیان معتبر و پرطرفدار در عالم محسوب می‌شوند. لذا بدیهی است به این نکته پردازیم که این ادیان چه افرادی را به عنوان متولی امر تربیت دینی معرفی نموده و از چه روش‌هایی در امر تربیت استفاده کرده‌اند.

دلیل دیگر این امر در واقع همان ضرورت تربیت دینی است؛ زیرا از طرفی بر مبنای آیات الهی، شیطان به عنوان دشمن قسم‌خورده انسان، تمام تلاش خود را به کار می‌بندد تا او را از مسیر حق جدا ساخته، به گناه کشاند و در نهایت موجبات بدعاقبتی وی را فراهم آورد (سوره حجر، آیه ۳۹-۴۱) و از سوی دیگر و بر مبنای آیات و روایات، مانند روایت نبوی «اعدی عدوک نفسک» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۱۱۸)، نفس انسان به عنوان مهم‌ترین دشمن انسان، ممکن است موجبات گمراهی او را به همراه آورد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ح ۱۸۴۸)؛ در نتیجه هم برای کنترل نفس و هم برای در امان ماندن از وسوسه‌های شیطانی، نیاز است تا بشر دسته‌ای از مسائلی را که به صلاح اوست آموزش ببیند. با بررسی‌های انجام شده، مقاله و یا کتابی پژوهشی در مورد روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیانی در کتابخانه‌ها، تارنماها، پایان‌نامه‌ها و... یافت نشده است.

## روش‌شناسی

از آن جا که تحقیق پیش رو، به بررسی روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیانی می‌پردازد، در زمره تحقیق‌های کیفی جا می‌گیرد و از آن نظر که روش‌های متولیان تربیت دینی از منظر مفسران فریقین با رویکرد ادیانی را توصیف می‌کند،

در زمره تحقیق‌های توصیفی قرار می‌گیرد. این پژوهش، درصدد پاسخ دادن به سؤال پژوهشی است و چون روش کیفی، مناسب‌ترین ابزار را برای پاسخ‌دهی به سؤالات به دست می‌دهد، از روش کیفی استفاده می‌شود. روش تحلیل محتوا، یکی از روش‌های جمع‌آوری اطلاعات است که در دهه اخیر بسیار از آن استفاده شده است. محقق در این روش، می‌کوشد تا از طریق مطالعه اسناد مکتوب و منابع موجود، به داده‌هایی برای پاسخ‌گویی به سؤال خویش دست یابد.

### مفهوم‌شناسی تربیت

واژه تربیت در ادبیات اسلامی، از ماده "ربو" گرفته شده که عمدتاً به معنای پروراندن و گرداندن پی‌درپی چیزی تا حد نهایت آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۴۰). در اصطلاح نیز به معنای فراهم آوردن زمینه لازم برای پرورش استعدادهای درونی هر موجود و به فعلیت رساندن امکانات بالقوه در جهت کمال اوست (میرزایی، ۱۳۸۸، ص ۷۵؛ مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۳؛ کیومرثی، ۱۳۸۶، ص ۸). حال سؤال این است که آیا عقل انسان و علم بشری می‌تواند در این امور یاری‌رسان باشد؟

در پاسخ به این مسأله باید گفت: درست است که عقل توانایی دارد به برخی از نیازهای انسان پاسخ گوید، ولی دسته‌ای از امور وجود دارد که عقل را یارای رسیدن به آن نیست. به تعبیر آیت‌الله مصباح، آن‌چه ما راهی برای شناخت آن نداریم، مصالح اخروی است؛ یعنی راهی نداریم که ببینیم اگر در دنیا کار را انجام دهیم، چه سعادت و یا شقاوتی به بار می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۵۴)؛ از این‌رو، نیاز است تا انسان برای پاسخ‌گویی به این مسائل و در واقع تکامل همه‌جانبه، به سراغ دین رود و در سایه نصرت‌های الهی، تربیت یابد.

یکی از روش‌های اصلی تربیت دینی در ادیان الهی، تأسی به الگوهای شایسته‌ای است که کتاب‌های مقدس از آن‌ها یاد کرده‌اند؛ زیرا افراد با تأسی به این متولیان و الگوها، موجبات تعالی اخلاقی، اجتماعی، دینی و عقلانی خویش را فراهم می‌سازند. در عهد عتیق خدا، انبیا، خانواده، روحانیان و حاکمان، به‌عنوان متولیان اصلی تربیت دینی به شمار می‌روند (نک. امثال سلیمان ۲۲: ۶؛ تثنیه ۶: ۵-۷؛ جامعه ۱۲: ۹-۱۲؛ مزامیر ۵۱: ۱۰-۱۳؛ اول پادشاهان ۲: ۲-۴؛ ملاکی ۲: ۷؛ اعداد ۱۸: ۱۵) و در قرآن کریم خداوند، انبیا، ائمه، علما، حاکمان و خانواده،

عمده‌ترین متولیان برای تربیت دینی هستند (نک. رستمی‌زاده، ۱۳۶۹، ش ۹۶، ص ۱۲-۱۵). از میان تمام این متولیان نیز خداوند و انبیا در رتبه‌های نخست قرار دارند؛ از این رو این نوشتار، در صدد است تا با بررسی آیات مقدس، روش‌هایی را که این الگوها برای تربیت دینی در پیش گرفته‌اند، شناسایی و ارزیابی کند. این نوشتار برای بررسی این متولیان و روش‌های تربیتی آنان، تمام تلاش خود را نموده تا حد امکان، به آیاتی استناد دهد که ارتباط مستقیم با مسأله تربیت دینی داشته باشند. از این رو، به بسیاری از آیات قرآنی که در آن‌ها تعابیری چون "قل" و خطاب به انبیا آمده، توجه نگردید تا صداقت علمی مراعات گردد.

گرچه مقالات و آثار چندی درباره بررسی تطبیقی تربیت دینی از منظر مفسران وجود دارد، گمان نویسندگان مقاله بر این است که نوشته حاضر با توجه به فاکتور ذکر شده با رویکرد ادیانی در قیاس با سایر نوشته‌هایی که در موضوع تربیت دینی گردآوری شده‌اند، رویکردی نو داشته و تاکنون چنین پژوهشی صورت نگرفته است.

## **الف) متولیان تربیت دینی در قرآن کریم و عهد عتیق**

### **۱. خدا در قرآن**

در قرآن کریم، نخستین متولی در تربیت دینی همه انسان‌ها، همان خدای یگانه‌ای است که خالق همه موجودات است و ویژگی‌های متعددی هم چون: بخشنده و مهربان بودن، قهار بودن، منتقم بودن، سمیع و بصیر بودن و... دارد. با توجه به این که از نگاه مسلمانان، تمام قرآن کریم را خداوند نازل فرموده، کلام و بیان الهی محسوب می‌شود. از آن جا که خداوند دغدغه سعادت انسان‌ها را دارد، در کتابش با روش‌های متعددی به تربیت دینی انسان‌ها پرداخته است. بر همین اساس، خداوند مقام ربوبیتش را در حدود هزار آیه، با کلمه مقدس «رب» به بندگانش گوشزد فرموده که مربی بودن خداوند، یکی از اقتضائات این مقام است؛ لذا خداوند با روش‌های ذیل به تربیت انسان می‌پردازد:

### **۱-۱- روش موعظه و سفارش**

استفاده از موعظه و سفارش، یکی از روش‌های مؤثر در تربیت دینی انسان‌هاست. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «ای مردم! اندرزی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است و درمانی برای آن‌چه در سینه‌هاست». (سوره یونس، آیه ۵۷)

از این رو خداوند با بیانات مختلفی به موعظه و سفارش می‌پردازد. بنا بر نظر زمخشری مفسر اهل سنت، مراد از موعظه در آیه، قرآن است که مشتمل بر مواعظ و توصیه‌های توحیدی است (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۲ ص ۳۵۳). مراد از موعظه، بیان آن چیزهایی است که حذر کردن از آنها لازم و یا رغبت در آنها واجب است و برخی گفته‌اند: موعظه عبارت است از آنچه انسان را به صلاح و درستی دعوت کند و از فساد و بدبختی بازدارد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵ ص ۱۷۷)

خداوند در دسته‌ای دیگر از آیات، به استفاده از موعظه نیکو برای دعوت به خداوند توصیه می‌فرماید (سوره نحل، آیه ۱۲۵؛ سوره یونس، آیه ۵۷). هم‌چنین خداوند، قرآن را به مثابه موعظه‌ای برای پرهیزکاران معرفی کرده (سوره آل عمران، آیه ۱۳۸) و اخبار پیشینیان (سوره نور، آیه ۳۸) و فرستادن انبیا و کتب آنها را به مثابه موعظه‌ای برای اهل تقوا می‌داند (سوره مائده، آیه ۴۶). ابن عاشور ذیل آیه ۱۲۵ سوره نحل درباره معنای موعظه گفته است: «موعظه کلامی است که نفس شنونده را بر انجام دادن کار خیر نرم می‌کند». (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ق، ج ۱۳ ص ۲۶۳)

#### ۱-۲- انداز و تبشیر

خداوند تبارک و تعالی در آیاتی از قرآن کریم، در مقام تربیت انسان‌ها، به تبشیر و انداز آنها می‌پردازند. واژه لندار در لغت به معنای ترساندن و بیم دادن است و حقیقت آن این است که کسی را هشدار می‌دهند که مایه ترس او شود؛ چنان‌که تبشیر، خبری است که سبب شادی مخاطب گردد (راغب، ۱۴۲۱، ق، ص ۴۸۷). در منابع تفسیری، به "خَوْف" یا "رَوْع" به معنای "ترسان" تفسیر شده است. (تستری، ۱۴۲۳، ق، ص ۱۱۵)

#### ۱-۲-۱- تبشیر

بشارت دادن به انسان‌ها، از راه کارهای خداوند در قرآن برای تربیت بشر است؛ برای مثال، خداوند در وحی به حضرت موسی (ع) و برادرش هارون (ع) به آنها بشارت می‌دهد که در صورت تبعیت از خداوند، پیروزی نهایی بر کفار از آنها خواهد بود (سوره یونس، آیه ۸۷). هم‌چنین خداوند به آنانی که اهل تقوا باشند، بشارت به بهشت می‌دهد (سوره زمر، آیه ۲۰) و به آنانی که از عذاب الهی بیمناک باشند، وعده موفقیت در امور زندگی می‌دهد

(سوره ابراهیم، آیه ۱۴). دعوت به قرائت قرآن کریم و عمل به آن، به‌عنوان کتابی مبشر و منذر، یکی دیگر از بشارت‌های خداوند محسوب می‌گردد (سوره فصلت، آیه ۴). یکی از نکات مورد توجه درباره به کارگیری روش تبشیر و انذار در قرآن، تقدم و تأخر این دو روش در قرآن است. در بیش تر موارد، تبشیر از انذار پیشی گرفته است. به نظر فخر رازی، دلیل این تقدم آن است که بشارت، مجرای حفظ سلامت و انذار، جاری مجرای ازاله مرض و از بین بردن بیماری است؛ پس بی‌شک هدف و مقصود اصلی، حفظ سلامت است نه از بین بردن بیماری؛ بنابراین لازم است در بیان، بشارت مقدم گردد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۰)

#### ۱-۲-۲- انذار

مراد از انذار - همان‌گونه که در کتاب *اقرب الموارد* آمده -#به معنای آنگاه نمودن به امری، از آن پرهیز دادن و خود را برای آن آماده ساختن آمده است (شرتوتی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۷۸). خداوند تبارک و تعالی در آیاتی، علاوه بر این که به انبیا دستور می‌دهد مردم را انذار نمایند (سوره نوح، آیه ۱-۳؛ سوره طه، آیه ۱۶)، خود نیز به انسان‌ها هشدار می‌دهد که شیطان دشمن آن‌هاست (سوره طه، آیه ۱۱۷)؛ در نتیجه پیروی از شیطان و دوری از خدا به همراه تبعیت از غیر مؤمنان، سختی در زندگی را به همراه خواهد داشت (سوره طه، آیه ۱۲۴) و مرگی عذاب‌آور را به دنبال دارد (سوره غاشیه، آیه ۲۱-۲۳) و غفلت از آخرت (سوره روم، آیه ۷) و تکذیب آیات الهی (سوره اعراف، آیه ۱۴۶)، هلاکت و نابودی (سوره اعراف، آیه ۱۷۹) و عذاب در قیامت (سوره زمر، آیه ۱۶) را به دنبال خواهد داشت.

از طرف دیگر، خداوند با معرفی بنی اسرائیل به‌عنوان نمونه‌ای از مردم، به آن‌ها هشدار می‌دهد که از زیاده‌روی در دین، غلو نمودن در آموزه‌های دینی و پیروی از گمراهان دوری کنید (سوره مائده، آیه ۷۷) و در جایی دیگر به مسیحیان نیز هشدار داده است (سوره مائده، آیه ۴۷). فخر رازی درباره دلیل تقدم انذار بر تبشیر در بعضی موارد می‌گوید:

«از آن جا که پاک‌سازی چیزی بیش از آراستن آن است، ناشایست بر کارهای شایسته تقدم دارد. در این آیات انذار بر تبشیر پیشی گرفته است». (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص

### ۱-۳- داستان

بیان داستان و اشاره به سرگذشت پیشینیان، یکی دیگر از روش‌هایی است که خداوند در قرآن کریم به منظور تربیت دینی بشر از آن استفاده نموده است. البته خداوند با بیان این که این داستان‌ها حق هستند و حقیقت تاریخی دارند (سوره‌های آل عمران، آیه ۶۲؛ اعراف، آیه ۳۵؛ یوسف، آیه ۱۱۱ و کهف، آیه ۱۳)، به دنبال این است تا بشر با عبرت گرفتن از آنان (سوره‌های طه، آیه ۱۲۸؛ یس، آیه ۳۱ و بقره، آیه ۶۶)، بسیاری از نکات اعتقادی، اخلاقی و فرهنگی را در قالب داستان بیاموزد و به طمأنینه و آرامش قلبی دست یابد و هم چنین حق برای او آشکار شود (سوره‌های هود، آیه ۱۲۰ و اعراف، آیه ۱۷۶)؛ برای نمونه، می‌توان به داستان هابیل و قابیل (سوره مائده، آیه ۲۷-۲۹)، داستان قوم بنی اسرائیل (سوره بقره، آیه ۲۴۷-۲۴۶) و داستان حضرت ابراهیم (سوره مریم، آیات ۴۱-۴۸) اشاره نمود. هم چنین چندین سوره، به نام‌های انبیا و افراد صالحی هم چون: اصحاب کهف، حضرت مریم (س) و لقمان حکیم نام‌گذاری شده و به سرگذشت آنان اشاره گردیده است.

### ۱-۴- استفاده از تمثیل

خداوند در قرآن کریم، نکات مهمی را باهدف تربیت دینی در قالب تمثیل بیان فرموده است؛ برای مثال درباره قرآن و نقش مهم آن در تربیت انسان بیان می‌کند که اگر قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، آن کوه در برابر آن خاشع می‌شد و از خوف خدا می‌شکافت (سوره حشر، آیه ۲۱). در جایی دیگر، کسانی را که تسلیم خدا باشند، همانند فردی دانسته که به دستگیره محکمی چنگ زده است (سوره لقمان، آیه ۲۲). نیز خطاب به کسانی که حق کتاب مقدسشان را ادا نکرده، در نتیجه چیزی از آن را نمی‌فهمند، مثل درازگوشی دانسته که صرفاً یک سری کتاب را با خود حمل می‌کنند. (سوره جمعه، آیه ۵)

### ۱-۵- معرفی اسوه

خداوند در قرآن کریم، از سوئی با برشمردن نام برخی از انبیا مانند ابراهیم (ع) (سوره‌های احزاب، آیه ۲۱؛ نحل، آیه ۱۲۰ و ممتحنه، آیه ۴)، اسحاق (ع) (سوره بقره، آیه ۱۳۶)، لوط (ع) (سوره انعام، آیه ۸۶)، یعقوب (ع) (سوره بقره، آیه ۱۳۲)، اسماعیل (ع) (سوره کهف، آیه ۱۳)، داوود (ع) (سوره ص، آیه ۱۷) و حضرت محمد (ص) (سوره‌های

صافات، آیه ۱۰۱-۱۰۲ و احزاب، آیه ۲۱)، از آن‌ها با عنوان اسوه تقوا و دین‌داری نام می‌برد. از سوی دیگر با ستایش از اصحاب کهف، آنان را الگوهای یاد می‌کند که با هجرت از محیط فاسد، خود را از عوامل محیطی ناسالم دور ساختند و ایمان خویش را حفظ کردند (سوره کهف، آیات ۹-۲۶). در آیاتی نیز خداوند از انتخاب افراد گمراه به‌عنوان دوست و الگو که در نهایت موجب بدبختی انسان خواهد شد، هشدار می‌دهد. (سوره‌های فرقان، آیه ۲۸-۲۷ و هود، آیات ۴۲-۴۶)

#### ۱-۶- تشویق

تشویق به تفکر در پدیده‌ها و موجودات دنیایی، یکی از شیوه‌هایی است که انسان را در شناخت بیش‌تر خالق خود نزدیک می‌سازد؛ شیوه‌ای که خداوند در قرآن کریم بسیار از آن استفاده نموده است (سوره‌های آل عمران، آیه ۱۹۱؛ رعد، آیه ۳؛ نحل، آیات ۱۰-۱۱ و ۶۸-۶۹؛ غاشیه، آیات ۱۷-۲۰؛ نبأ، آیات ۶-۱۶؛ فاطر، آیه ۳ و لقمان، آیه ۲۰). تذکر دادن به امور معنوی (سوره‌های ذاریات، آیه ۵۵ و آل عمران، آیه ۱۵)، نیز از جمله مشوق‌های مورد استفاده در قرآن کریم است.

#### ۱-۷- امر به معروف و نهی از منکر

امر به خوبی‌ها و نهی از بدی‌ها، از دیگر اموری است که خداوند در قرآن کریم از آن بهره گرفته تا به تربیت دینی بشر بپردازد. از این‌رو آیاتی از قرآن به پرستش خدا (سوره اسراء، آیه ۲۳) و توجه به امور عبادی چون: نماز و زکات (سوره‌های طه، آیه ۱۳۲ و یونس، آیه ۸۷)، امر کرده و در آیاتی از انجام دادن امور ناپسند (سوره نور، آیه ۱۷)، به علت در پی داشتن عذاب‌های دردناک (سوره‌های نوح، آیه ۱ و تحریم، آیه ۶)، نهی شده است.

#### ۱-۸- یادآوری نعمت‌ها

یادآوری نعمت‌ها، یکی از روش‌های تربیتی خداوند است؛ مانند یادآوری نعمت‌هایی که به بنی اسرائیل داده شد (سوره بقره، آیات ۴۰، ۴۷ و ۱۲۲)، نعمت‌هایی که به مسلمانان داده شد (سوره‌های بقره، آیه ۲۳۱؛ آل عمران، آیه ۱۰۳؛ مائده، آیه ۱۱؛ اعراف، آیه ۸۶؛ انفال، آیه ۲۶ و احزاب، آیه ۹)، نعمت‌هایی که به حضرت عیسی داده شد (سوره مائده، آیه ۱۱۰) و نعمت‌هایی که در کل به انسان داده شده است. (سوره فاطر، آیه ۳)



### ۱-۹- یادآوری قیامت

یادآوری قیامت و حساب‌رسی اعمال، یکی دیگر از روش‌های خداوند در قرآن برای تربیت انسان است. (سوره‌های حج، آیه ۱-۲؛ ص، آیات ۲۶ و ۴۶؛ زلزله: ۱-۸ و قیامت، آیات ۱۳-۱)

### ۲. خدا در عهد عتیق

از نگاه بنی‌اسرائیل، اولین و مهم‌ترین معلم آن‌ها خود خداست (نک. ایوب ۳۶: ۲۲ و Amoah, 2012, p.34). خداوند در سراسر عهد عتیق، اعمال شگفت‌انگیزی برای بنی‌اسرائیل انجام می‌دهد. او خودش را به‌عنوان معلمی برای جامعه مؤمنان معرفی کرده و تعالیمی مهمی را در طول تاریخ و به‌واسطه شریعت به آن‌ها عرضه نموده است. (نک. خروج ۲۰: ۱-۱۷؛ Matshiga, 2001, p.120) به نظر می‌رسد اعطای تورات، مهم‌ترین اقدام خداوند برای آموزش بنی‌اسرائیل بوده است. کتابی که انبیا، معلمان، حکما و حتی برخی از حاکمان عهد عتیق از آن استفاده می‌کردند. بر مبنای عهد عتیق، در ابتدا خداوند مدرسه‌ای را در باغ عدن بنا نمود (نک. پیدایش ۲: ۸). این مدرسه و تعلیمات موجود در آن، الگویی برای آموزش امور متعددی هم چون مسائل دینی، برای همه اعصار بوده است (White, 1903, p.20). در واقع خداوند در این مدرسه، دنبال این بود تا بشر با یادگیری مسائلی که به خیر و صلاح اوست و بازشناخت آن‌ها از شرور، برای زندگی همیشگی در کره خاکی آماده شود (White, 1905, p. 311). پس از رانده شدن انسان از باغ عدن و استقرار او در زمین، خداوند او را رها نکرد و برای تربیت او از روش‌های متعددی استفاده نمود؛ از جمله

### ۲-۱- استفاده از تمثیل

استفاده از ابزار تمثیل، یکی از روش‌های خداوند برای تربیت دینی مؤمنان است. از طرفی خداوند همانند پدری دلسوز که در اندیشه تأدیب فرزندش است، نگران تربیت قومش است. (نک. تثیبه ۸: ۵، هوشع ۱۱: ۱-۴). از طرف دیگر، با تأکید بر قداست خود، از مؤمنان می‌خواهد تا همانند او مقدس باشند و به نجاسات تن در ندهند. (نک. لاویان ۱۱: ۴۴)

## ۲-۲- توسل به اوامر و نواهی

خداوند در این روش، با خطاب قرار دادن انبیا، علما، حاکمان و حتی خود مردم، از آن‌ها می‌خواهد تا در تربیت دینی کوشا باشند؛ از این رو، خطاب به انبیا به آن‌ها امر می‌کند تا دستورهای او را به مردم برسانند (تثنیه ۴: ۱۰)؛ شریعت و مقدسات را به مردم تعلیم دهند و از تعدی و تجاوز به مقدسات نهی کنند (خروج ۱۸: ۲۰؛ ۱۳: ۱۰)؛ به جهت کمکی که خدا به مردم نمود و آنان را از دست مصریان نجات داد، از او فرمان برداری کنند (خروج ۱۹: ۳-۶)؛ از دستورهای خدا اطاعت کنند و خود را برای انجام دادن وظایف شرعی متعددی که بر عهده آن‌ها نهاده شده است، تقدیس کنند (خروج ۱۰: ۲۲؛ ۲۹: ۱-۴۴)؛ همواره سعی کنند با خدا باشند تا خداوند خواسته‌های آنان را اجابت کند. (ارمیا ۳۳: ۳)

در امر به علما نیز از آن‌ها می‌خواهد تا با عدم تعدی به مقدسات (اعداد ۳: ۳)، در انجام دادن وظیفه مقدس کوشا باشند (اعداد ۱۸: ۲) و کوتاهی نکنند (اعداد ۳: ۵) و در صورت تعدی به مقدسات، پاسخ گوی اعمال ناشایست خود باشند. (اعداد ۱۸: ۱)

هم‌چنین در امر به حکما، از آنان خواسته است تا در بازسازی خانه خدا مشارکت کنند. (عزرا ۱: ۲)

## ۲-۳- تشویق و توبیخ

استفاده از عنصر تشویق و تنبیه، از دیگر روش‌های خداوند در عهد عتیق برای تربیت مردم است. از این رو در راستای تنبیه، خطاب به عالمان و انبیایی که به خدا بی‌اعتنایی کنند، بیان می‌کند که خداوند دشمن آن‌ها و ذریه آن‌ها خواهد بود (ارمیا ۲: ۸-۹). نسبت به انبیای دروغ‌گو هشدار می‌دهد (ارمیا ۲۳: ۱۶، ۲۸). از مردم می‌خواهد خدا را فراموش نکنند و به شرک و کفر گرایش نیابند؛ زیرا فراموشی خدا موجبات خشم خدا و توبیخ و تنبیه آن‌ها را در پی خواهد داشت (ارمیا ۲: ۱۹؛ داوران ۲: ۱۰-۱۵)؛ به حلال و حرام الهی توجه کنند؛ چراکه حرام‌خواری عذاب الهی را در پی خواهد داشت. (ارمیا ۲: ۲-۳)

در راستای تشویق نیز خطاب به انبیا بیان می‌کند که هر کس با خدا باشد، خدا خود متولی تعلیم او و نسلش خواهد بود که به سلامتی عظیم خواهد انجامید (اشعیا ۵۴: ۱۳). نیز

چگونگی تقدیس کهنه (خروج ۲۹: ۱-۴۴) و آموزش شریعت به مردم را به آن‌ها تعلیم می‌دهد (حزقیال ۴۴: ۲۱-۲۲) و در واقع خود متولی آموزش آن‌ها می‌شود. با توجه به روش‌های تربیتی خداوند در قرآن و عهد عتیق، مشخص گردید که خداوند در عهد عتیق، سه روش (تمثیل، امرونی و تشویق و توبیخ) را برای تربیت انسان به کار گرفته است اما در قرآن، علاوه بر این سه روش، از شش روش دیگر نیز برای تربیت بشر استفاده نموده و این تفاوت، نشان‌دهنده آن است قرآن می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌تری را در تربیت انسان ایفا نماید.

### **(ب) نقش انبیا در قرآن و عهد عتیق**

#### **۱. انبیا در قرآن**

پیامبران از متولیان هستند که خداوند در قرآن، تربیت بشر را بر عهده آن قرار داده است (سوره جمعه، آیه ۲). از نگاه قرآن کریم، انبیا انسان‌هایی معمولی با همان نیازهای طبیعی هستند (سوره‌های هود، آیه ۳۱ و اعراف، آیه ۶۹) که همانند دیگران، مورد ابتلا و آزمایش الهی قرار داشتند (سوره فرقان، آیه ۲۰). آیات مختلفی به معرفی انبیا، شاخصه‌ها، روش‌های تربیتی و سبک زندگی آن‌ها اشاره کرده‌اند. انبیا در قرآن کریم، از جمله افرادی بودند که تمام زندگی‌شان در مسیر کسب رضایت الهی بود (سوره آل عمران، آیه ۱۶۲)، حجت خدا، مبشر و منذر بودند (سوره نساء، آیه ۱۶۵) و الگوهای شایسته‌ای برای تربیت دینی به شمار می‌رفتند. (سوره احزاب، آیه ۲۱)

با این بیان، در قرآن کریم، عمده روش‌هایی که انبیا برای تربیت دینی افراد استفاده می‌کردند، به شرح ذیل است:

#### **۱-۱- موعظه**

موعظه از دیدگاه طبرسی، به معنای بازداشتن از فعل ناروا از طریق ترغیب در ترک و بی‌رغبتی در انجام دادن آن است که سبب نرمی و خشوع دل می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۶ ص ۳۹۲). بیضاوی و فیض کاشانی، موعظه را خطابات قانع‌کننده و عبرت‌های سودمند دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۰، ج ۲ ص ۴۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۴ ص ۳۶۶). به نظر زمخسری، موعظه حسنه آن است که خیرخواهی موعظه‌کننده بر موعظه‌شوندگان پوشیده

نباشد و باور کنند که خیر و نفع آنان را می‌خواهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۲ ص ۶۴۴). علامه طباطبایی، نخست سخن خلیل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص ۵۲۷) را در تعریف موعظه به یادآوری خیر به گونه‌ای که موجب رقت و نرمی قلب می‌شود، نقل کرده و سپس موعظه را به بیانی اطلاق نموده که به خاطر اشتمالش بر عبرت‌ها و پی آمدهای پسندیده و آثار نیکو، صلاح حال شنونده را در پی دارد و در نتیجه، سبب نرمی و رقت نفس و قلب می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۳۷۲). فخر رازی، موعظه حسنه را امارات (نشانه‌های) ظنی و دلایل اقناعی، دانسته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۰ ص ۲۸۷)

عده‌ای از مفسران، در مورد به‌کارگیری این روش تربیتی گفته‌اند: از مفاد آیه برمی‌آید که از این روش (موعظه)، برای تربیت عوام که جنبه اقناعی دارد می‌شود باید بهره برد. (بیضاوی، ۱۴۱۰، ق، ج ۲ ص ۴۳۱؛ آلوسی، بی تا ج ۱۴ ص ۳۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۴ ص ۳۶۵؛ ملافتح الله کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۳ ص ۳۹۲؛ ابن عربی، ۱۴۳۱، ق، ج ۱ ص ۳۷۱؛ اسماعیل حقی، بی تا، ج ۵ ص ۹۷)

از نگاه قرآن کریم، انسان در سراسر عمر خود به موعظه نیازمند است؛ از این رو پیامبران، موعظی را از باب تربیت دینی به مردم می‌آموختند. انبیا در موعظه‌های خود با معرفی خداوند (سوره‌های اعراف، آیات ۸۹ و ۱۰۴؛ انبیاء، آیه ۵۶)، مردم را به پرستش خداوند و ایمان آوردن به او (سوره اعراف، آیات ۵۹-۶۴، ۷۳، ۷۹ و ۸۴-۸۶)، یاری خواستن از او (سوره اعراف، آیه ۱۲۸)، تسلیم شدن در برابر او (سوره بقره، آیه ۱۳۲-۱۳۳)، رعایت تقوای الهی (سوره شعراء، آیات ۱۰۷-۱۱۰، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۷ و ۱۷۹)، توکل نمودن بر او (سوره‌های هود، آیات ۲۹ و ۸۸؛ مائده، آیه ۲۳ و ابراهیم، آیه ۱۲) و استغفار به درگاه خداوند (سوره‌های یوسف، آیه ۹۲؛ هود، آیه ۹۰ و مریم، آیه ۴۶)، توصیه نموده و در برخی موارد از طریق نامه‌نگاری، به خداپرستی و تسلیم حق شدن سفارش نموده‌اند. (سوره نمل، آیه ۳۱-۳۰)

#### ۱-۲- استفاده از حکمت

به‌کارگیری حکمت، از روش‌های دیگری است که خداوند به پیامبر اسلام (ص) امر کرده تا با بهره‌گیری از این روش به تربیت امت پردازد: \*أَدْعُوا إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ...\*

(سوره نحل، آیه ۱۲۵). شیخ طوسی حکمت را به شناخت مراتب حسن و قبح و صلاح و فساد افعال تعریف کرده و وجه «حکمت» نامیده شدن آن را این دانسته که چینی معرفتی، به منزله مانع از فساد و عمل ناشایست است و اصل در معنای حکمت، منع است (طوسی، ۱۴۰۹، ق، ج ۶ ص ۴۴۰). زمخشری حکمت را به گفتار محکم، درست و بیان گر حق و زداینده شبهه، تعریف کرده (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۲ ص ۶۴۶). بیضاوی نیز همین تعریف را برگزیده است (بیضاوی، ۱۴۱۰، ق، ج ۲ ص ۴۳۱). علامه طباطبایی در تعریف حکمت گفته است:

«مراد از حکمت، حجتی است که منتج حق است به گونه‌ای که وهن، ابهام و تردید در آن راه نداشته باشد». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲ ص ۳۷۱)

فخر رازی، حکمت را به حجت یقینی پیراسته از احتمال نقیض، تعریف کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۲۰ ص ۲۸۷)

با توجه تعریف‌های یادشده می‌توان گفت: حکمت کلامی محکم و خلل‌ناپذیر محسوب می‌شود که مشتمل بر خیر و سعادت انسان است و او را از شقاوت و زیان بازمی‌دارد.

### ۱-۳- بحث و جدال احسن

جدل، گفت‌وگوی مبتنی بر نزاع و غلبه دوجانبه است و اصل آن از «جدل الحبل»، به معنای پیچیدن محکم ریسمان است، گویی هر یک از دو طرف مجادله کننده، رأی دیگری را درهم می‌پیچید (راغب، ۱۴۱۲، ق، ص ۸۹). در تعریف دیگر آمده که جدل، حجتی است که با استفاده از مسلمات خصم یا مسلمات او و مردم، برای آن‌چه بر آن اصرار ورزیده و نزاع می‌کند، به کار می‌رود، بدون این‌که روشن شدن حقیقت، مقصود باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲ ص ۳۷۱). علامه در ادامه، با تبیین تفاوت جدل با جدال احسن فرموده است:

«جدل در اصطلاح منطقی نیز همین معنا را دارد، اما آن‌چه در آیه شریفه (سوره نحل، آیه ۲۵۱) مطرح شده است، جدال احسن است نه مطلق جدل. بر این اساس، اگر احتجاج جدلی مبتنی بر مسلمات کاذب بوده و بخواهد از این طریق طرف مقابل را به پذیرش حق وادار کند، جدال احسن نخواهد بود؛ زیرا در فرض مزبور در کنار احیای حق، احیای باطل

نیز شده است که مذموم است مگر آن که بخواهد از این طریق، سخن خصم را نقض کند نه این که او را به پذیرش حق خود وادار سازد». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۳۷۲)

پیامبران الهی با بهره‌گیری از این روش (جدال احسن)، به تربیت امت می‌پرداختند؛ مانند بحث‌های جدلی حضرت نوح (ع) با کافران (سوره هود، آیه ۲۸)، محاجه انبیایی هم چون: ابراهیم (ع)، شعیب (ع) و نوح (ع) برای معرفی خداوند (سوره‌های بقره، آیه ۲۵۸؛ انعام، آیات ۷۶-۷۸ و ۸۰-۸۲؛ هود، آیات ۳۰، ۸۸ و ۹۲؛ نوح، آیه ۱۱۲-۱۱۵)، محاجه پیامبر گرامی اسلام (ص) درباره دین حضرت ابراهیم (ع) (سوره بقره، آیه ۱۳۵) و بحث‌های حضرت سلیمان (ع) با فرستادگان ملکه سبا که قصد داشتند او را به مال دنیا بفریبند. (سوره نمل، آیه ۳۶)

#### ۱-۴-انذار و تیشیر

قرآن کریم انبیا را مبشر و منذر نامیده است (سوره‌های بقره، آیه ۲۱۳؛ کهف، آیه ۵۶؛ نازعات، آیه ۴۵ و یس، آیه ۷۰)؛ از این رو، انبیا با وجود ناراحتی از وجود شرک در اعتقادات مردم (سوره اعراف، آیه ۵۰)، با معرفی خود به‌عنوان منذر (سوره‌های نوح، آیات ۲-۴ و هود، آیه ۲۵)، با مردم اتمام حجت نمودند (سوره اعراف، آیه ۹۳) و به مواردی هم چون: پرهیز از گناه (سوره‌های هود، آیات ۵۲ و ۷۸ و شعراء، آیه ۱۶۸)، ترس از خدا (سوره‌های هود، آیه ۷۸؛ شعراء، آیه ۱۰۶؛ حجر، آیه ۶۹ و مؤمنون، آیه ۲۴)، افترا نبستن به خدا (سوره طه، آیه ۶۱) و مأیوس شدن از درگاه الهی (سوره حجر، آیه ۵۶) هشدار داده و انذار نموده‌اند. مراد از بشارت در آیات، وعده نصرت در دنیا و دست‌یابی به ثواب در آخرت و نعمت‌های بهشتی به افراد مطیع و پذیرنده حق است. (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۱ ص ۴۰۹)

از سوی دیگر، انبیا با بیان این که خدا همیشه پیروز و پایدار است (سوره یونس، آیه ۸۲)، با امید دادن به اهل تقوا (سوره اعراف، آیه ۱۲۸) و ایمان‌داران (سوره انعام، آیات ۵۴ و ۸۶)، به همراه تشویق آن‌ها به انجام دادن عبادات (سوره مؤمنون، آیه ۲۴)، پیروزی در مقابل دشمنان و ایمنی از عذاب الهی را به آنان بشارت می‌دادند. (سوره انعام، آیه ۶۸)

با توجه به آیه ۲۱۴ سوره شعراء، یکی از مأموریت اولی و اصلی رسول خدا (ص) انذار بوده است. گرچه در این آیه متعلق انذار، نزدیکان و عشیره آن حضرت هستند، مقتضای

خاتمیت رسالت حضرت آن بود که مأمور به انذار همه مردم باشد؛ لذا بسیاری از مفسران، امر به انذار در آیه یادشده را ویژه "عشیره اقریین" ندانسته، بلکه آن را یکی از مصادیق مهم و شروع امر به انذار همه مردم می‌دانند و به اصطلاح، اختصاص در آیه را اختصاص ذکر به شمار می‌آورند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۷۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۳۶۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۱۰۱؛ کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۴۵۳)

#### ۱-۵- دعا کردن

دعاهایی که انبیا در امور دینی داشته‌اند، با مضامینی چون: تشکر از خداوند برای هدایت مردم (سوره بقره، آیات ۱۲۷-۱۲۹)، شکر نعمت (سوره‌های بقره، آیه ۱۲۶ و نمل، آیات ۱۵ و ۱۹)، دعا برای درخواست مائده از سوی حواریون و اجابت الهی (سوره مائده، آیه ۱۱۲)، دعا برای برطرف شدن مشکلات (سوره انبیاء، آیه ۸۳-۸۴)، کسب ثواب و نیکویی در دنیا و آخرت (سوره اعراف، آیه ۱۵۶) و حتی مواردی که در آن انبیا برای نفرین قومشان دست به دعا برداشتند (سوره‌های مائده، آیه ۲۵ و شعراء، آیه ۱۱۷-۱۱۸)، می‌تواند درس‌های آموزنده‌ای در جهت تربیت دینی مؤمنان در خود داشته باشد.

#### ۱-۶- استفاده از معجزه و امور خارق‌العاده

به تناسب وضعیتی که انبیا در آن قرار می‌گرفتند، از معجزات و امور غیبی در جهت ازدیاد ایمان و اتمام حجت برای مخاطبان استفاده می‌کردند؛ همانند معجزات حضرت عیسی (ع) در شفا دادن افراد مبتلا به بیماری‌هایی چون: کوری و بیسی، زنده کردن مرده، تبدیل گِل به پرنده و خبر دادن از غیب (سوره آل عمران، آیه ۴۹)، درآوردن شتر از کوه (سوره‌های هود، آیه ۶۳-۶۴ و شعراء، آیه ۱۰۷-۱۰۸)، معجزات فراوان حضرت موسی (ع) برای فرعون و بنی اسرائیل (سوره‌های اعراف، آیات ۱۰۵ و ۱۰۷-۱۰۸ و شعراء، آیه ۳۰)، به همراه معجزات متعددی که در قرآن کریم به پیامبر اسلام (ع) نسبت داده شده؛ مانند خودقرآن کریم و آیات تحدی (سوره بقره، آیه ۲۳)، عروج به آسمان‌ها (سوره اسراء، آیه ۱) و شق القمر (سوره قمر، آیه ۱). تمام این امور به تعبیر قرآن کریم، نشان‌هایی برای ایمان‌داران خواهد بود (سوره آل عمران، آیه ۴۹) که نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت انسان‌ها داشته است.

#### ۷-۱- تشویق

انبیا با تشویق مردم به توبه (سوره بقره، آیه ۵۴)، یاد کردن نعمت‌های خداوند (سوره اعراف، آیه ۷۴)، کمک گرفتن از دیگران در امور دینی (سوره‌های طه، آیات ۲۹-۳۵ و شعراء: ۱۳)، سکوت در مقابل تمسخر غیر مؤمنان (سوره هود، آیه ۳۸-۳۹)، توکل بر خداوند (سوره یونس، آیه ۸۴) و مواردی از این قبیل به دنبال تربیت دینی مردم بودند.

#### ۸-۱- امر و نهی

اوامر و نواهی دینی نیز می‌تواند در تربیت دینی افراد مؤثر باشد؛ برای مثال، امر به ذبح حیوان با مشخصات خاصی برای ایمان آوردن بهتر به خدا و نشان دادن قدرت خدا (سوره بقره، آیات ۶۷-۷۳)، دستور به انجام دادن شریعت (سوره بقره، آیه ۹۳)، نهی از نافرمانی خدا در قضیه گوساله سامری (سوره طه، آیات ۸۶، ۹۰، ۹۲-۹۳ و ۹۵) و نهی از پرستش غیر خدا (سوره‌های مریم، آیه ۴۲ و هود، آیه ۲۶) از این موارد است.

#### ۹-۱- یادآوری نعمت‌ها

یادآوری نعمت‌ها، یکی از روش‌های تربیتی پیامبران الهی بود؛ مانند حضرت موسی (ع) که نعمت‌های خدا به قومش را به آنان یادآوری می‌کرد. (سوره مائده، آیه ۲۰)

#### ۱۰-۱- برخورد محبت‌آمیز

برخورد محبت‌آمیز و نرمش در گفتار، یکی دیگر از روش‌های تربیتی پیامبران است که قرآن به آن اشاره فرموده؛ مانند ملاطفت و مهربانی پیامبر عزیز اسلام (ص) با مردم (سوره آل عمران، آیه ۱۵۹) و برخورد ملاطفت‌آمیز همراه با نرمش در گفتار و به‌کارگیری این روش توسط رسول خدا (ص)، به گواه خداوند متعال از بهترین عوامل جذب مسلمانان بوده است (سوره آل عمران، آیه ۱۵۹)

#### ۱۱-۱- یادآوری مرگ و قیامت

یادآوری قیامت، یکی دیگر از روش‌های تأثیرگذار در تربیت انسان‌هاست که پیامبران الهی از آن در هدایت امت‌ها استفاده می‌کردند. (سوره‌های ابراهیم، آیه ۳۱؛ حج، آیه ۷۲؛ سجده، آیه ۱۱؛ احزاب، آیه ۶۳؛ سباء، آیه ۳۹ و زمر، آیه ۱۳)



### ۱-۱۲- استفاده از مشترکات

استفاده از مشترکات در تربیت انسان‌ها، از روش‌های تأثیرگذاری است که پیامبران از آن بهره می‌جستند؛ مانند پیامبر اسلام (ص) که در مواجهه با اهل کتاب از این روش استفاده می‌کردند. (سوره‌های آل عمران، آیه ۶۴ و عنکبوت، آیه ۴۶)

### ۱-۱۳- طرح سؤال

طرح کردن سؤال به انگیزه بیدار ساختن فطرت خفته مخاطب توسط پیامبران، یکی از روش‌های مؤثر در تربیت انسان‌ها بوده که در قرآن به آن اشاره کرده است. (سوره‌های هود، آیه ۶۳؛ یوسف، آیه ۳۹؛ ابراهیم، آیه ۱۰ و شعراء، آیات ۷۱-۷۳)

### ۲. انبیا در عهد عتیق

پیامبران از مهم‌ترین آموزگاران عهد عتیق در آموزش و تربیت امور دینی بوده‌اند. (Sanner, 1978, p.40-41) آن‌ها از طرف خدا انتخاب شدند تا پیام او را به بنی اسرائیل منتقل کنند (Matshiga, 2001, p.122). انبیای عهد عتیق، افراد باایمانی بودند که خود را تابع فرمان‌های الهی می‌دانستند (White, 1890, p.126; White, 1915. P. 52; White, 1903, p. 54). چنین ایمانی به ارتباطی شخصی با خدا و ارتباط مستقیم خداوند با آن‌ها می‌انجامید. (نک. پیدایش ۶: ۱۳-۲۱؛ ۱۷: ۱-۲۱؛ ۳۵: ۱؛ ۱۱-۱۵؛ ۴۶: ۲-۴)

عصر حضور انبیا در عهد عتیق را به دو دسته کلی دسته‌بندی می‌کنند. علت این امر نیز این است که در این دوران، به علت نافرمانی‌های قوم بنی اسرائیل از اوامر الهی و تعالیم انبیا، برای مدتی فترت ایجاد شد تا مردم به خود آیند و شرایط بازگشت مجدد انبیا فراهم شود؛ از این رو در این بازه زمانی و در دوران فترت انبیا، داورانی از میان مردم برخاستند که به قضاوت و داوری، بعضاً تعالیم دینی در میان مردم می‌پرداختند؛ لذا در این مقاله، تنها به دوره‌های حضور انبیا و روش‌های تربیتی آنان پرداخته می‌شود.

### دوره اول: عصر حضور انبیا

حضرت ابراهیم (ع)، اولین شخصیتی است که در میان انبیا مهم تلقی می‌گردد. بر مبنای آن‌چه در پیدایش ۱۸: ۱۹ آمده است:

"من او را برگزیده‌ام تا فرزندان و اهل خانه خود را تعلیم دهد که مرا اطاعت نموده، آن‌چه را که راست و درست است به‌جا آورند. اگر چنین کنند، من نیز آن‌چه را که به او وعده داده‌ام، انجام خواهم داد."

تصور ابراهیم (ع) این بود که او مسئول تعلیم خانواده‌اش است و لذا به آن‌ها فرمان داد تا به عدالت رفتار و حکم کنند. در تعلیم شریعت خدا، به آن‌ها آموخت که خداوند، قاضی و شارع انسان‌هاست؛ از این رو، والدین و فرزندان باید بر اساس قوانین او زندگی کنند. والدین با فرزندان به ستم رفتار نکنند و فرزندان نیز از قوانین تهرمت نکنند. (White, 1923, p. 286)

البته دلیل این نکته - همان‌گونه که در آیه یادشده آمده است - عهدی بود که خدا با ابراهیم (ع) و همه ذریه‌اش بسته بود (پیدایش ۱۷: ۷؛ ۲۲: ۱۶-۱۸)؛ عهدی که مشابه آن قبلاً با نوح منعقد شده بود (پیدایش ۹: ۸-۱۷) و اکنون با ذریه ابراهیم (ع) یعنی اسحاق (ع) و یعقوب (ع) منعقد شد. (نک. پیدایش ۲۶: ۳-۵؛ ۲۸: ۱۳-۱۵؛ خروج ۲: ۲۴)

این عهد ادامه یافت و سپس به موسی (ع) منتقل شد؛ شخصیتی که معلم اصلی بنی اسرائیل قلمداد می‌شود (خروج ۳: ۱۴-۱۵؛ ۴: ۱۵؛ ۲۵: ۲۱). از طریق او بود که خداوند احکام ده‌گانه را بر بنی اسرائیل نازل نمود. موسی با کمک افرادی مانند هارون (خروج ۴: ۱۳-۱۷)، بَصَلْتِیل (خروج ۳۱: ۱-۶) و اهُولِیاب (خروج ۳۵: ۳۴)، موظف شدند تا خدا و شریعتش را به مردم بشناسانند.

### دوره دوم؛ ظهور مجدد انبیا

پس از مدتی فترت ایجاد شد و دیگر پیامبری در میان بنی اسرائیل ظهور نکرد تا این که در زمان آخرین داور، یعنی سموئیل، موقعیت برای بازگشت انبیا و تعلیم به قوم فراهم شد. انبیا در این دوره پس از آن که خداوند آن‌ها را به این مسئولیت خطیر منصوب نمود (ارمیا ۱: ۹-۵؛ ۱۷-۱۹؛ اول سموئیل ۳: ۱-۲۱؛ حزقیال ۲: ۱-۸؛ ۳: ۱۷؛ ۳۳: ۷)، با اعتقاد و اعتماد به خداوند (دوم پادشاهان ۲: ۹-۱۵؛ اشعیا ۹: ۱۵؛ دانیال ۶: ۱-۲۲)، به دریافت و ابلاغ پیام خدا برای قوم و تربیت آن‌ها پرداختند (اول سموئیل ۹: ۱۵-۱۷، ۲۷؛ دوم پادشاهان ۲۰: ۱؛ ارمیا ۲۳: ۲۸). آن‌ها اشخاص برجسته‌ای همانند سموئیل، ایلیا، الیشع، اشعیا، ارمیا، دانیال و هم‌چنین انبیایی که کم‌تر شناخته‌شده هستند مانند جاد، شمعی و یدوتون بودند. به‌علاوه زنان نبیه‌ای

چون حلد همسراشعیا (دوم پادشاهان ۲۲: ۱۴؛ دوم تواریخ ایام ۳۴: ۲۲؛ اشعیا ۸: ۳) و افرادی همانند عزرای کاتب و عاموس را نیز می‌توان در این زمره قرار داد. (عزرا ۷: ۱۱؛ عاموس ۷: ۱۴-۱۵)

سموئیل نبی با تدوین برنامه‌هایی، به آموزش بنی‌اسرائیل (اول سموئیل ۷: ۱۶-۱۷؛ ۱۹: ۲۰) و مبارزه با فساد پرده‌پوشی که بر مبنای شرک شکل گرفته بود (White, م ۱۸۹۰، p.593). متعاقباً انبیای بعدی مانند الیشع و ایلیا در اریحا، بیت ایل و جلیل، برنامه‌های او را دنبال کردند. (دوم پادشاهان ۲: ۳-۵؛ ۴: ۳۸)

#### ۲-۱- استفاده از ابزار تمثیل

انبیای عهد عتیق با استفاده از مثال‌های بصری متنوع (نک. ارمیا ۱۳: ۱-۱۱؛ ۱۸: ۱-۱۰؛ ۱۹: ۱۳-۱۱؛ ۲۷: ۲؛ ۳۷: ۱۵-۲۳؛ ۴۳: ۸-۱۳؛ ۱۲: ۳-۸؛ ۲۴: ۱-۱۴؛ زکریا ۶: ۹-۱۵)، می‌کوشیدند تا امور دینی را به مردم بیاموزند؛ برای مثال، اشعیا نبی در توصیف سختی‌ها و یاری خداوند از تعبیری مانند نان ضیق و آب مصیبت استفاده می‌کند:

"و هر چند خداوند شما را نان ضیق و آب مصیبت بدهد، اما معلمات بار دیگر مخفی نخواهند شد؛ بلکه چشمانت معلمان تو را خواهد دید." (اشعیا ۳۰: ۲۰)

همان‌گونه که در اشعیا ۵۰: ۴ آمده است:

"خداوند یهوه زبان تلامیذ را به من داده است تا بدانم که چگونه خستگان را به کلام تقویت دهم. هر بامداد بیدار می‌کند. گوش مرا بیدار می‌کند تا مثل تلامیذ بشنوم."

خداوند چگونگی تکلم نمودن با مردم را در قالب تمثیل زبان تلامیذ به اشعیا آموخته است. مردم نیز با شنیدن کلام انبیا، توانایی تشخیص انبیای حقیقی از انبیای دروغین را به دست آوردند. از این رو می‌توان تمثیل را به مثابه ابزاری برای یافتن حقیقت قلمداد نمود:

"آن پیامبری که خواب دیده است، خواب را بیان کند و آن که کلام مرا دارد، کلام مرا به راستی بیان نماید. خداوند می‌گوید گاه را با گندم چه کار است؟" (ارمیا ۲۳: ۲۸)

#### ۲-۲- تشویق و تنبیه

تشویق و دلگرم نمودن مردم، یکی از مواردی بود که انبیا در زمان‌های مختلف برای انتقال پیام‌های دینی استفاده می‌کردند.

### ۲-۲-۱- تشویق به استفاده از همه توان

خداوند انبیا را تشویق نموده است تا از همه توان خود برای تربیت دینی مردم استفاده کنند:

"و روح خداوند بر تو مستولی شده، با ایشان نبوت خواهی نمود و به مرد دیگر مبدل خواهی شد؛ و هنگامی که این علامات به تو رونماید، هر چه دستت یابد بکن زیرا خدا با توست." (اول سموئیل ۱۰: ۶-۷)

آنها موظفند تا مردم را بشارت دهند که اگر به خدا ایمان داشته باشند، خداوند به آنان روح تازه بخشیده، قلب‌هایشان را برای پذیرش دین خدا نرم خواهد نمود. (نک. حزقیال ۳۶: ۲۶-۲۷)

### ۲-۲-۲- تشویق به کمک گرفتن از دیگران

در صورتی که انبیا به تنهایی توانایی انجام دادن رسالت خود را نداشته باشند، خداوند، آنان را به کمک گرفتن از دیگران تشویق و ترغیب می‌کند:

"گفت: «استدعا دارم ای خداوند که بفرستی به دست هر که می‌فرستی». آن گاه خشم خداوند بر موسی مشتعل شد و گفت: «آیا برادرت هارون لاوی را نمی‌دانم که او فصیح الکلام است؟» و اینک او نیز به استقبال تو بیرون می‌آید و چون تو را ببیند، در دل خود شاد خواهد گردید؛ و بدو سخن خواهی گفت و کلام را به زبان وی القا خواهی کرد و من با زبان تو و با زبان او خواهم بود و آنچه باید بکنید شما را خواهم آموخت؛ و او برای تو به قوم سخن خواهد گفت و او مر تو را به جای زبان خواهد بود و تو او را به جای خدا خواهی بود." (خروج ۴: ۱۳-۱۶)

از این رو می‌توان برای تربیت دینی جامعه از دیگران نیز کمک گرفت.

### ۲-۲-۳- تشویق به برگزاری جلسات عبادی جمعی

همان‌گونه که در نحما ۸: ۱-۸ آمده است، برگزاری مراسم عبادی به صورت دسته‌جمعی و همچنین قرائت دسته‌جمعی کتاب مقدس می‌تواند مشوق خوبی در جهت آموزش و فهم امور دینی و عبادی باشد و مردم را بر مشارکت حداکثری در امور مذهبی ترغیب کند.

#### ۲-۲-۴- تشویق به استفاده از عنصر شادی و موسیقی

استفاده از موسیقی، رقص و شادی، یکی از حربه‌هایی است که انبیای عهد عتیق - اعم از نبیه و نبی - برای تربیت دینی مردم از آن بهره می‌بردند (نک. خروج ۱۵: ۲۰-۲۱). تشویق به استفاده از آلات موسیقی در برنامه‌های دینی، شاهدهی بر این ماجراست: "طبق دستوری که خداوند توسط جاد و ناتان نبی به داوود پادشاه داده بود، حزقیا لایوان نوازنده را با سنج‌ها، بریط‌ها و عودها در خانه خداوند گماشت. لایوان با آلات موسیقی، داوود پادشاه و کاهنان با شیورها آماده ایستادند." (دوم تواریخ ۲۹: ۲۵-۲۶) از این رو برخی از انبیا، از آلات موسیقی به‌عنوان ابزاری برای هدایت مردم بهره می‌بردند (نک. اول سموئیل ۱۰: ۵). برخی دیگر نیز مردم را به عبادت خدا همراه با شادی تشویق می‌کردند. (دوم تواریخ ۲۹: ۳۰)

#### ۲-۳- استفاده از روش تنبیه و سرزنش

تنبیه با روش‌های متعدد، یکی از روش‌های انبیا برای تربیت دینی مردم بود؛ برای مثال، پس از آن‌که شائول از اوامر الهی سرپیچی نمود، سموئیل نبی پیش‌گویی کرد که خداوند او را به خاطر این عمل احمقانه، تنبیه نموده، از پادشاهی اسرائیل برکنار خواهد کرد و او حاکمیتش را از دست خواهد داد (نک. اول سموئیل ۱۳: ۱۱-۱۴؛ ۱۵: ۱۶-۳۱). بنی اسرائیل نیز که از اوامر الهی سرپیچی نمودند و هدایت‌های انبیا را پذیرا نشدند، در نهایت همان‌طور که خداوند وعده داده بود، با جلای وطن تنبیه شدند: "تا آن‌که خداوند اسرائیل را موافق آن‌چه به‌واسطه جمیع بندگان خود، انبیا گفته بود، از حضور خود دور انداخت. پس اسرائیل از زمین خود تا امروز، به آشور جلای وطن شدند." (دوم پادشاهان ۱۷: ۲۳)

#### ۲-۴- بیان سرگذشت پیشینیان

انبیا هم چون آموزگاری، هدایت‌های خدا در گذشته را برای مردم مرور می‌کردند و نتایج انتخاب‌های پیشینیان را برای بنی اسرائیل تحلیل می‌نمودند (نک. اول سموئیل ۱۲: ۶-۲۵). آنان وقایع گذشته را به‌عنوان درس‌هایی برای نسل‌های آینده بازگو می‌کردند. (اول تواریخ ۲۹: ۹؛ ۲۹: ۱۲؛ ۱۵: ۱۳؛ ۲۲: ۲۶؛ ۲۲: ۳۵؛ ۱۵)

## ۲-۵- استفاده از معجزات و امور خارق‌العاده

استفاده از معجزات، یکی دیگر از روش‌های انبیا برای تربیت دینی مردم بود؛ برای مثال، خداوند خطاب به حضرت موسی (ع) بیان می‌کند:

«و این عصا را به دست خود بگیر که با آن آیات را ظاهر سازی!» (خروج ۴: ۱۷)

دلیل این نکته نیز روشن است؛ زیرا معجزات می‌تواند به‌عنوان ابزاری قوی در جهت ایجاد و حتی ازدیاد ایمان عمل کند (White, 1959, p.174). خبر دادن از غیب توسط دانیال نبی به‌عنوان امری خارق‌العاده، سبب شد تا پادشاه به مقام والای خدای دانیال در میان همه خدایان دیگر اعتراف کند. (دانیال ۲: ۲۸-۴۹). از این رو، معجزات و امور خارق‌العاده نیز می‌تواند در تربیت دینی مؤثر باشد.

## ۲-۶- سفرهای تبلیغی

استفاده از سفرهای تبلیغی نیز می‌تواند به‌عنوان شگردهای تربیت دینی به کار رود؛ برای مثال، انبیا چون: بُنْحَیْل، عُوْدِیَا، زَکْرِیَّا، تَنْثِیْل و مِیْکَیَا، به شهرهای مختلف یهودیه سفر کردند تا به تبلیغ و آموزش کلام الهی بپردازند:

"و در سال سوم از سلطنت خود، سروران خویش را یعنی بُنْحَیْل و عُوْدِیَا و زَکْرِیَّا و تَنْثِیْل و مِیْکَیَا را فرستاد تا در شهرهای یهودا تعلیم دهند و با ایشان بعضی از لاویان یعنی شَمْعِیَا و تَنْتِیَا و زَبْدِیَا و عَسَائِیل و شَمِیرَاموت و یَهُونَاتان و اَدْنِیَا و طوییا و توب اَدْنِیَا را که لاویان بودند، فرستاد و با ایشان اَلِیشَمَع و یَهُورام کهنه را. پس ایشان در یهودا تعلیم دادند و سفر تورات خداوند را با خود داشتند و در همه شهرهای یهودا گردش کرده، قوم را تعلیم می‌دادند." (دوم تواریخ ۱۷: ۷-۹)

## ۲-۷- توصیه و تذکر

انبیای الهی در قالب توصیه‌هایی، از مردم می‌خواستند تا با توجه به اوامر الهی و انجام دادن امور شرعی، علاوه بر دریافت برکات مادی و معنوی (ملاکی ۳: ۱۰)، در نهایت عاقبت به‌خیری نصیبشان گردد (ارمیا ۲۹: ۱۱). هم‌چنین به مردم توصیه می‌کردند تا از مسیر خدا فاصله نگیرند. ممکن است طی طریق در این مسیر با سختی‌هایی همراه باشد (اشعیا ۵۳:

۱۲-۱)، اما با خدا بودن، نشانه توجه خدا به آن‌ها و رحمت و رأفت خداوند است. (اشعیا ۳۰: ۲۲-۱۸)

#### ۲-۸- هشدار و تهدید

استفاده از ابزار هشدار و تهدید، از دیگر روش‌های انبیا در تربیت دینی جامعه است. آنان با بیان این که خداوند شاهد و ناظر اعمال خوب و بد انسان‌هاست (ارمیا ۲۹: ۲۳) و با توجه دادن آن‌ها به ناچیزی و ناتوانی انسان در برابر قدرت خداوند (ارمیا ۱۰: ۲۳)، هشدار می‌دهند که ترک خداوند و بی‌توجهی به توصیه‌های انبیا، علاوه بر آن که موجب تسلط ظالمان بر مؤمنان خواهد شد (دوم تواریخ ۱۲: ۶؛ ۱۶: ۷-۹؛ ۲۵: ۱۵-۱۶؛ دوم پادشاهان ۱۷: ۲۳)، لعن الهی (ملاکی ۲: ۲) و عذابی سخت (ملاکی ۴: ۱-۳؛ خروج ۴: ۸-۹) را در پی خواهد داشت.

#### ۲-۹- خطابه و موعظه

انبیای عهد عتیق در خطابه‌ها و موعظه‌های صادقانه خود (اول سموئیل ۱۲: ۲۳)، به معرفی خداوند و صفات او (اشعیا ۴۰: ۶-۳۱)، دعوت به پرستش خداوند (داوران ۵: ۷-۱۰؛ ۵: ۳۱؛ دوم تواریخ ۲۰: ۲۰؛ ارمیا ۲۹: ۱۳؛ خروج ۴: ۲۹-۳۱)، آموزش الهیات و تعلیم شریعت (اشعیا ۵۸: ۱۳-۱۴)، دعوت مردم برای بازگشت به سوی خدا (اول سموئیل ۷: ۳-۶؛ حجی ۱: ۱۴-۱۲) و تشویق مردم برای کمک به دستگاه الهی (دوم تواریخ ۱۵: ۸) می‌پرداختند.

انبیای در قرآن با بهره‌برداری از سیزده روش، به تربیت انسان‌ها پرداختند؛ اما در عهد عتیق، از نه روش برای تربیت بشر استفاده نمودند که در چهار روش (موعظه، انذار و تبشیر، معجزه، تشویق) مشترک بودند و در سه روش متفاوت. روش انبیا در قرآن، چهار روش بیش‌تر بوده که با این وضعیت، روش‌های اشاره‌شده در قرآن جامع‌تر از عهد عتیق است. علاوه بر این، استفاده از ابزار موسیقی در عهد عتیق آمده که این روش در قرآن ذکر نشده است.

## نتیجه

از بررسی آراء مفسران فریقین درباره متولیان تربیت دینی در قرآن و کاوش در متن عهد عتیق، این نتیجه به دست می‌آید که در روش تربیتی خداوند و پیامبران در دو متن مقدس (قرآن و عهدین)، ادبیات یکسانی داشته و در بعضی از روش‌ها هر دو متن شبیه یک دیگر است؛ ولی روش‌های موجود در قرآن جامع‌ترند و متولیان در قرآن کریم، بشخصه ویژگی ممتازی دارند که در عهد عتیق وجود ندارد. الگوهای قرآنی اسوه حسنه هستند (سوره‌های احزاب، آیه ۲۱ و ممتحنه، آیات ۴ و ۶)؛ اما در عهد عتیق این گونه نیست. انبیا در عهد عتیق مرتکب گناهان کبیره می‌شوند (برای مثال نوح). پیدایش ۱۹: ۱-۱۸) و شایسته نیست کسی که خود از گناه کبیره دوری نمی‌کند، متکفل امور دینی دیگران گردد.

به‌علاوه قصص قرآن کریم، گرچه از لحاظ محتوایی تفاوت چندانی با قصص عهد عتیق ندارد، از لحاظ ماهوی با آن‌ها تفاوت دارد؛ زیرا هدف قرآن کریم از نقل این داستان‌ها، صرفاً قصه‌گویی و یا نشان دادن ضمنی سرگذشت قوم بنی‌اسرائیل به‌عنوان قوم برگزیده خداوند نیست، بلکه به خاطر بیان امر مهمی به این داستان‌ها به‌عنوان شاهد و گواه تاریخی، استناد شده است. امکان دارد داستانی در چند سوره مختلف آمده باشد، ولی در هر جا، برای بیان نکته‌ای مهم و عمدتاً متمایز آمده است؛ از این رو قصص قرآنی، اهدافی چون: عبرت‌آموزی، هدایت‌گری، اندیشه‌سازی، بیان اصول دین و بیان سنن الهی را تعقیب می‌کنند (اشرفی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸). علاوه بر این، به‌استثنای سوره یوسف، در هیچ‌جا قرآن به جزئیات وقایع و داستان‌های تاریخی اشاره نشده است، برخلاف داستان‌های عهد عتیق که وارد جزئیات زندگی افراد می‌شود؛ در حالی که این‌گونه پرده‌داری و رعایت نکردن حریم میان مرد و زن در قرآن وجود ندارد.

نکته مهم دیگر این است که با توجه به آراء مفسران فریقین، در قرآن کریم توجه به قیامت، مسأله بهشت و جهنم، عذاب و ثواب بسیار پررنگ است؛ در حالی که در عهد عتیق یا اصلاً مشاهده نمی‌شود و یا اگر اشاراتی به آن باشد، به‌صورت سطحی و گذراست (آریانپور، ۱۳۵۲، ص ۴). در نتیجه باید بیان نمود که علی‌رغم اشتراکات موجود میان قرآن کریم و عهد عتیق، در قرآن کریم متولیان تربیت دینی اسوه حسنه هستند، به‌علاوه مباحثی مانند توجه به قیامت در آن پررنگ‌تر است.



## منابع

### قرآن کریم.

### کتاب مقدس.

- آلوسی، سید محمد (بی تا)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی*، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۳ ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث اللدینیّه*، محقق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سیدالشهدا.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ ق)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنات و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اشرفی، عباس (۱۳۵۸ ش)، *مقایسه قصص در قرآن و عهدین*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- آریانپور کاشانی، عباس (۱۳۵۲ ش)، *نفوذ عقاید آریایی در دین یهود و مسیحیت*، تهران: مدرسه عالی ترجمه.
- بیضاوی، ناصرالدین (۱۴۱۰ ق)، *انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی)*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق)، *تفسیر التستری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسین (۱۳۷۷ ش)، *جلاء الازهار و جلاء الاحزان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حقی بُرسوی، اسماعیل (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- راغب اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۲ ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت - دمشق: دارالقلم، دارالشامیه.
- رستمی‌زاده، رضا (۱۳۸۲ ش)، «الگوهای تربیتی در قرآن»، *فصلنامه معرفت*، ش ۶۹، ص ۱۲-۱۵.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف*، بیروت: دارالکتب العربی.
- شورتوتی، سعید (۱۴۱۶ ق)، *اقرب الموارد فی فصحه العربیه و الشواهد*، تهران: منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریه، دارالاسوه الطباعه و النشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ ش)، *تفسیر المیزان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتب الاعلم الاسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۰ ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: نشر احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات صدر.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۸۹ ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، قم: نوید اسلام.
- کیومرثی، غلامعلی (۱۳۸۶ ش)، مبانی و اصول تربیت دینی و تفاوت آن با تعلیمات دینی، تهران: مدرسه.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶ ش)، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، ۱۴ ج، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ ش)، *راه و راهنما شناسی*، قم: شفق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ش)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: صدرا.
- میرزایی، نجفعلی (۱۳۸۸ ش)، *فرهنگ اصطلاحات معاصر عربی-فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- Amoah, Asare Emmanuel (2012). Theological Reflection of Christian Education on Some Selected Mission Churches in Akyem Abuakwa, Bachelor of Divinity (Doctoral dissertation).
- Kent, Charles Foster (1911). *The Great Teachers of Judaism and Christianity*. Eaton & Mains.
- Matshiga, Dumile Johannes (2001). Christian Education in the Baptist Convention of South Africa with special reference to churches in the Transvaal: A practical theological investigation (Doctoral dissertation, University of Pretoria).
- Sanner, A. Elwood, and Albert Foster Harper (1978). *Exploring Christian Education*. Beacon Hill Press.
- White, E. (1903). *Education*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.
- White, E. (1905). *The Ministry of Healing*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association.
- White, E. (1890). *Patriarchs and Prophets*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. (1915). *Gospel Workers*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. (1923). *Fundamentals of Christian Education*. Nashville, TN: Southern Publishing Association.
- White, E. (1958). *Selected Messages*, vol. 2. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association.

## Bibliography

*The Holy Qur'an*;

*The Holy Bible*;

- Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḥ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fī Tafṣīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāsiḥ. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Raḥawī.
- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh (n.d.), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aḥṣayya, Beirut: Dār al-Fikr.
- Amoah, Asare Emmanuel (2012), Theological Reflection of Christian Education on Some Selected Mission Churches in Akyem Abuakwa, Bachelor of Divinity (Doctoral dissertation).
- Ārīānpūr-Kāshānī, 'Abbās (1973), *Nufūz-i Aqā'id-i Ārīā'ī dar Dīn-i Yahūd wa Masīḥīyat*, Tehran: Madrasa-yi 'Ālī-i Tarjuma.
- Ashrafī, 'Abbās (2006), *Muqāyisa-yi Qiṣaṣ dar Qur'ān va 'Aḥdayn*, Tehran: Amīr Kabīr and Shirkat-i Chāp va Nashr-i Baynalmilal.
- Bayḍāwī, 'Abdullāh b. 'Umar (1997), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, edited by Muḥammad 'Abdul-Raḥmān al-Mar'ashlī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1999), *Tafṣīr Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Fayḍ-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā (1994), *Al-Asfā fī Tafṣīr al-Qurʾān*, Tehran: Ṣadr.
- Ḥaqqī-Burusavī, Ismāʿīl (n.d.), *Tafṣīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad b. Zayn al-Dīn (1983), *ʿAwālī al-Laʾālī al-ʿAzīzīyya fī al-Aḥādīth al-Dīnīyya*, edited by Muḥtabā ʿIrāqī, Qum: Muʿassasa Sayyid al-Shuhadā.
- Ibn ʿAshūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d.), *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Muʿassasa al-Tārīkh al-ʿArabī.
- Jurjānī, Ḥusayn b. Ḥasan (1999), *Jaʿ al-Adhhān wa Jilāʿ al-Aḥzān*, Tehran: Dānīshgāh-i Tīhrān.
- Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh (1999), *Minhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn*, Qum: Navīd-i Islām.
- Kayūmarthī, Ghulām-ʿAlī (2007), *Mabānī va Uṣūl-i Tarbiyat-i Dīnī va Tafāwut-i Ān bā Taʿlīmāt-i Dīnī*, Tehran: Madrasa.
- Kent, Charles Foster (1911), *The Great Teachers of Judaism and Christianity*, Eaton & Mains.
- Matshiga, Dumile Johannes (2001), *Christian Education in the Baptist Convention of South Africa with special reference to churches in the Transvaal; A practical theological investigation* (Doctoral dissertation, University of Pretoria).
- Mīrzāʿī, Najaf-ʿAlī (2008), *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Muʿāṣir-i ʿArabī-Fārsī*, Tehran: Farhang-i Muʿāṣir.
- Miṣbāḥ-Yazdī, Muḥammad-Taḳī (2000), *Rāh va Rāhnāmāshīnāsī*, Qum: Shafaq.
- Muḥammadī-Rayshahrī, Muḥammad (2007), *Mīzān-al-Ḥikma*, translated by Ḥamīd-Riḍā Shaykhī, Qum: Dār al-Ḥadīth.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1994), *Taʿlīm va Tarbiyat dar Islām*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Rāghīb Iṣfāhānī, Ḥusayn b. Muḥammad (1995), *al-Mufradūt fī Gharīb Alfāz al-Qurʾān*, edited by Ṣafwān Dāwūdī, Beirut and Damascus: Dār al-Qalam and al-Dār al-Shāmīyya.
- Rustamīzādī, Riḍā (2003), “Ulgū-hā-yi Tarbiyatī dar Qurʾān” in: *Maʿrifat*, no. 69, pp. 12-15.
- Sanner, A. Elwood and Albert Foster Harper (1978), *Exploring Christian Education*, Beacon Hill Press.
- Shartūtī, Saʿīd (1995), *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣṣa al-ʿArabīyya wa al-Shawāhi*, tehran: Dār al-Uswa.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʿwīl Āy al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Maʿrifa.
- Ṭabāṭabāʿī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, Beirut: Aʿlamī.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majmaʿ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabāʿī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāṣir Khusruw.
- Tustarī, Sahl b. Abdullāh (2002), *Tafṣīr Tustarī*, edited by Muḥammad Bāsil ʿUyūn Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya and Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī (1970), *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurʾān*, Qum, Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī.
- White, E. (1903), *Education*, Mountain View: Pacific Press Publishing Association.

- White, E. (1923), *Fundamentals of Christian Education*, Nashville: Southern Publishing Association.
- White, E. (1915), *Gospel Workers*, Washington D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. (1905), *The Ministry of Healing*, Mountain View: Pacific Press Publishing Association.
- White, E. (1890), *Patriarchs and Prophets*, Washington D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- White, E. (1958), *Selected Messages (vol. 2)*, Washington D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Ta’wīl wa Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.



## Divine or Human Providence; A Critical Study of Shi'ite, Mu'tazilite, and Ash'arite Exegetes on (Q. 78:30)

Kavous Roohi Barandaq\* | Fatima Asaee\*\*

Received: 2021/11/15 | Correction: 2022/4/9 | Accepted: 2022/4/9

### Abstract

The problem of predestination or free will is an issue that has engaged with the Muslims' minds since the early periods of the rise of Islam, and one of the first issues that led to the emergence of various theological theories and schools among them. There are three basic viewpoints in this regard, according to the first of which man is compelled, however, according to another, he has fully free to choose. The third one that has been developed by the Shi'ite theologians is the simultaneous acceptance of both divine and human providence. According to this viewpoint, the seeming conflict between divine and human providence is resolved because the latter is considered in line with the former. Applying the desk method for discovery and the descriptive-analytic method for justification, the present research anyhow seeks a preferred viewpoint in the field of predestination and free will, albeit through pursuing a critical process. The path is taken in this article thus to examine, analyze, and critique the three suggested theological viewpoints, and their manifestations in the existing interpretations of (Q. 78:30) as well. The research results indicate that the most notable critique of predestination is disregard for divine wisdom, and the most fundamental objection to tafwīd (delegation) is the limitation of God's power and ownership. Such an analysis ultimately seems to strengthen the Shi'ite amr-un bayn-al amrayn (intermediate position) doctrine.



**Keywords:** Providence, amr-un bayn-al amrayn, tafwīd, predestination, free will, (Q. 78:30).

\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran | k.roohi@modares.ac.ir

\*\* Graduate Student, Department of Qur'anic Studies, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran | f.asaee@modares.ac.ir

Roohi Barandaq, K; Asaee, F. (2022) Divine or Human Providence; A Critical Study of Shi'ite, Mu'tazilite, and Ash'arite Exegetes on (Q. 78:30). *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 221-248. Doi: 10.22091/PTT.2022.6400.1896.







## بررسی انتقادی خوانش مفسران امامیه، معتزله و اشاعره از رابطه مشیت انسان با مشیت خدا در آیه ۳۰ سوره انسان

کاووس روحی برندق\* | فاطمه آسایی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

### چکیده

جبر و اختیار، مسأله‌ای است که از اولین سال‌های ظهور اسلام، ذهن مسلمانان را درگیر خود کرد و پیدایش نظریات مختلف کلامی را سبب شد. سه دیدگاه اساسی در این زمینه وجود دارند که طبق یکی، انسان مجبور است و بر اساس دیگری، اختیار کامل دارد. سومین نظریه که امامیه ابداع کرده، عبارت است از اثبات توأمان مشیت خداوند و مشیت انسان. طبق این دیدگاه، مشکل تعارض ظاهری مشیت انسان با مشیت خداوند حل شده، اختیار انسان در طول اختیار خداوند، اثبات می‌شود. تحقیق حاضر که با روش گردآوری کتابخانه‌ای و پردازش توصیفی-تحلیلی و انتقادی تهیه شده، در پی آن است که از طریق بررسی، تحلیل و نقد این سه دیدگاه کلامی و جلوه آن‌ها در تفاسیر موجود از آیه ۳۰ سوره انسان («وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»)، قول مختار در زمینه جبر و اختیار را عرضه کند و نادرستی اقوال دیگر را نمایان سازد. یافته‌های تحقیق، حاکی از آنند که مهم‌ترین انتقاد وارد بر جبریون، نادیده گرفتن حکمت الهی و اساسی‌ترین ایرادات نظریه تفویض، محدود کردن قدرت و مالکیت خداوند هستند.



**واژگان کلیدی:** آیه ۳۰ سوره انسان، امر بین امرین، جبر و اختیار، مشیت، اراده، تفویض.

\* دانشیار، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران: ایران. (نویسنده مسئول) | k.roohi@modares.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران: ایران. | f.asaei@modares.ac.ir

□ روحی برندق، ک؛ آسایی، ف. (۱۴۰۱). بررسی انتقادی خوانش مفسران امامیه، معتزله و اشاعره از رابطه مشیت انسان با مشیت

خدا در آیه ۳۰ سوره انسان، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۲۲۱-۲۴۸. Doi: 10.22091/PTT.2022.6400.1896

#### مقدمه

از آن جا که مسأله جبر و اختیار، با تک‌تک فعل و انفعالات بشر سروکار دارد و از سوی دیگر در صورت عدم تبیین دقیق، می‌تواند عدالت خداوند را خدشه‌دار سازد، هم مردم عادی و هم دانشمندان را درگیر خود کرده است؛ بنابراین بایسته است که با تحقیق در این حوزه، به دیدگاهی جامع دست یافت که دارای محسنات و عاری از نواقص باشد.

مسأله جبر و اختیار در حوزه‌های مختلفی تأثیرگذار است؛ برای مثال، در تأویل آیات قرآن، هرچه تمایل به جبر بیشتر باشد، شیوه تفسیر هم ظاهر گرایانه‌تر می‌شود؛ زیرا در این صورت عقل انسان در برداشت از کلام الهی جایگاه مستقلی نخواهد داشت. نمود دیگر مسأله جبر و اختیار را می‌توان در جزاهای اخروی و واکنش‌های انسان به پدیده‌های سیاسی یا اجتماعی عصر خود جست‌وجو کرد. (اعتمادی فرد، ۱۳۹۴ ش، ص ۹۴)

جبر و اختیار مدت‌ها قبل از اسلام، ذهن فیلسوفان یونانی را درگیر خود کرده بود؛ بنابراین، اگر این مسأله اندکی پس از ظهور اسلام بروز یافت و دو گروه تفویضی و جبری را پدید آورد، به این دلیل بود که زمینه پیدایش آن از قبل، در آثار یونانی مهیا شده بود (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱). در این بین، وجود دودسته متناقض نما از آیات قرآن، به پیدایش نظریات گوناگون این حوزه دامن زد: دسته اول، آیاتی که حاکمیت مطلق اراده خداوند را متذکر می‌شوند (مانند آیه ۳۰ سوره انسان) و دسته دوم، آیاتی که انسان را موجودی صاحب اختیار معرفی می‌کنند. کسانی که از اهل بیت پیامبر (ص) دور بودند، در مواجهه با این آیات، به دو گروه تقسیم شدند: عده‌ای با توجه به اولین دسته از آیات، جبر را سرلوحه زندگی بشر دانستند و عده‌ای با اخذ دسته دوم از آیات، به اختیار مطلق انسان عقیده یافتند؛ اما اهل بیت (ع)، با هدف تنزیه خداوند از تمام اشکالات وارده بر «جبر» و «تفویض»، عقیده «امر بین امرین» را طرح کردند و به تبیین آن همت گماشتند.

تحقیق پیش رو، بر آن است که پس از ذکر نظریات مفسران در حوزه جبر و اختیار (ذیل آیه ۳۰ سوره انسان)، با بررسی دیدگاه‌های مختلف و نمایاندن ایرادات وارده بر هر کدام، رأی مختار را برگزیند. سؤالات تحقیق عبارتند از:

۱. مفسران در تعیین میزان و محدوده تأثیر مشیت انسان و مشیت خداوند در افعال انسان

تا چه حد موفق بوده‌اند؟



۲. چه افتراقات و اشتراکاتی بین تفاسیر اشاعره، معتزله و امامیه از آیه ۳۰ سوره انسان

وجود دارد؟

۳. چه نقدهایی بر دیدگاه‌های موجود در مسأله جبر و اختیار وارد است و کدام دیدگاه

پذیرفتنی است؟

با توجه به اهمیت مسأله جبر و اختیار، بدیهی است که نوشتارهای متعددی درباره آن به رشته تحریر درآمده باشد؛ برای مثال، کتاب *جبر و اختیار از جعفر سبحانی و الانسان بين الجبر و التفویض از کمال حیدری*؛ هم‌چنین کتاب *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان از علی اله بداشتی* که در آن، مفصل به مفهوم اراده خداوند و اراده انسان، تفاوت این دو اراده و هم‌چنین بحث "اراده خدا و آزادی اراده انسان" پرداخته شده است. از میان مقالات نیز می‌توان به «توحید افعالی و رابطه آن با فعل اختیاری انسان» از حسین غفاری و مریم سادات زیارتی، «تأملی در مسأله جبر و اختیار در کلام امامیه» از محمدحسین فاریاب، «قضا و قدر و ارتباط آن با مسأله اختیار» از عسکر دیرباز و قاسم امجدیان و «بررسی سیر اندیشه مفسران در تفسیر آیه \*و ما تشاؤون إلا أن یشاء الله\*» از احمد ترابی و علی نصیری اشاره کرد.

در مورد سه کتاب نخست باید گفت: این کتب علی‌رغم جامعیت، بیش‌تر به جنبه نظری بحث پرداخته‌اند و به جنبه تفسیری جبر و اختیار و سخن درباره آیات مشکل‌زای قرآن (و به‌طور خاص آیه ۳۰ سوره انسان) کم‌تر توجه کرده‌اند. از بین مقالات نیز مقاله اول، از جنبه توحید افعالی به اختیار انسان نگریده و زاویه دید متفاوتی نسبت به مقاله حاضر داشته است. در مقاله دوم، دیدگاه متکلمان شیعی با رویکرد تاریخی آورده شده تا در نهایت سیر تطور اندیشه کلامی امامیه در مسأله جبر و اختیار نمایان شود. زاویه نگاه مقاله سوم نیز به دلیل تمرکزی که بر مسأله قضا و قدر داشته، با مقاله حاضر تفاوت دارد. آخرین مقاله نیز پس از مرتب کردن آراء مفسران بر اساس سیر تاریخی، مراحل رشد فکری آنان را بررسی کرده اما عنایت چندانی به نقد و بررسی آرا و برگزیدن قول مختار نداشته است.

با توضیحات فوق، مهم‌ترین نوآوری مقاله حاضر را باید در بحث تفسیری آن جست‌وجو کرد؛ زیرا با بررسی آراء مفسران قرآن ذیل آیه ۳۰ سوره انسان، نمود عملی و

کاربردی نظریاتی که درباره جبر و اختیار مطرح شده‌اند ارائه، بررسی و ارزیابی می‌شود تا در نهایت قول مختار برگزیده و سایر اقوال به بوته نقد سپرده شوند.

### مفهوم‌شناسی

مفاهیم اساسی این تحقیق عبارتند از: جبر، اراده و مشیت، تفویض و امرین امرین. آشنایی با این مفاهیم، از این جهت ضروری است که در ادامه تحقیق، اولاً به نقد دو اندیشه جبر و تفویض پرداخته خواهد شد و ثانیاً نظریه امرین امرین، تبیین و تثبیت می‌شود.

### ۱. جبر

مهم‌ترین معانی لغوی «جبر» عبارتند از: "وادار کردن شخص بر انجام دادن عملی که نسبت به آن اکراه دارد" (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ج ۶، ص ۱۱۶) و "حتمی پنداشتن وقوع قضا و قدر" (ازهری، ۱۴۲۱، ق، ج ۱۱، ص ۴۲). واژه جبر به معنای اصطلاحی خود در عقاید اسلامی، به این معناست که خداوند انسان‌ها را بر تمام آنچه (خوب و بد) انجام می‌دهند، مجبور کرده باشد؛ به گونه‌ای که بندگان اراده سرپیچی نداشته باشند (عسکری، ۱۴۲۶، ق، ج ۱، ص ۴۱۷)؛ بنابراین صرف عقیده به این که اعمال بشر تحت اراده و قضای الهی هستند را نمی‌توان گرایش به جبر قلمداد کرد؛ زیرا این عقیده فقط در صورتی مستلزم جبر می‌شود که قضا و قدر را جایگزین نیرو و اراده انسان به حساب آوریم (مطهری، ۱۳۷۶، ش، ج ۱، ص ۳۸۴). جایگزینی قضا و قدر، معنای جبر مورد بحث در تحقیق پیش روست که جبریون بر آن صحنه گذاشته‌اند اما مخالفانشان همواره ایراداتی را بر آن وارد ساخته‌اند.

جبریون در عقیده خود مراتبی دارند: گروهی معتقدند خداوند افعال بندگان را در آن‌ها خلق کرده و بندگان هیچ اراده و قدرتی ندارند و انتساب فعل به آن‌ها از روی مجاز است. گروه دیگر هر چند قدرت انسان را اجمالاً ثابت می‌کنند، معتقدند که این قدرت تأثیری ندارد. گروه اول را که پیروان جهم بن صفوان هستند، "جهمیه" می‌نامند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۹۷). جهمیه نخستین فرقه‌ای بودند که به «جبریه» موسوم شدند. اهل حدیث نیز فرقه‌ای هستند که گرچه خود را از پیروی جبر منزّه می‌دانند، لازمه اعتقاداتشان، پذیرفتن جبر است. (محمدی ری شهری و دیگران، ۱۳۸۷، ش، ج ۶، ص ۲۷۲)

مهم‌ترین نظریه پرداز مکتب جبر ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار اشاعره و سردمدار دومین گروه از جبریون است. اشعری گرچه خود را پیرو جبر نمی‌دانست و در صدد فرار از پیامدهای زیان‌بار این اندیشه بود، نتوانست گام درستی در این راستا بردارد و در نتیجه بیش‌تر به عنوان یک «جبری» شناخته می‌شود. اشعری می‌خواست هم‌زمان با حفظ اراده فراگیر الهی، جایی هم برای اراده انسان باز کرده، از این طریق به جزایهای اخروی معنا دهد؛ پس نظریه کسب را ابداع کرد. طبق این نظریه افعال، مخلوق خداوند و مقارن با اختیار بندگان هستند، بدون این‌که بندگان در این اختیار و یا مقارن بودن فعل با آن، قدرت مؤثری داشته باشند (حسنی، بی‌تا، ص ۱۳۲)؛ بنابراین قدرت بندگان تنها در احساس آزادی مؤثر است نه در قیام به فعل (محمودی ری‌شهری و دیگران، ۱۳۸۷ ش، ج ۶، ص ۲۷۳). مهم‌ترین دلیل جبریون برای اثبات اندیشه خود، علم پیشین الهی است که به عقیده آنان، در صورت پذیرفتن هرگونه تفویضی به جهل تبدیل می‌شود.

## ۲. اراده و مشیت

با توجه به نزدیکی مفهوم اراده و مشیت، این دو واژه ذیل یک عنوان بررسی می‌شوند. اراده از ریشه «ر و د» و به معنای طلب شیء، قصد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۸)، مشیت (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۴۷۸) و تلاش در طلب چیزی است. این واژه در اصل، قوه‌ای مرکب از شهوت و نیاز و آرزو همراه با حکم به شایستگی عمل یا ترک فعل را معنا می‌داد. سپس گستره کاربرد این واژه افزایش یافته، گاه درباره نفس تمایل به شیء و گاه درباره حکم به شایستگی عمل یا ترک فعل به کار برده شده است؛ اما اراده در اضافه به خداوند، به معنای حکم خداوند به انجام دادن فعل است و تمایل را معنا نمی‌دهد (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۷۱). به‌طور کلی، اکثر لغت‌دانان اراده را هم‌معنا با مشیت و خواستن دانسته‌اند و هنگام معنا کردن مشیت، آن را مترادف اراده گرفته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۵۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ موسی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۳۴۲)؛ اما گرچه این واژه‌ها قریب‌المعنی هستند، حق آن است که اراده را مرحله‌ای بعد از مشیت بدانیم. (اله بداشتی، ۱۳۸۶ ش، ص ۴۹)

### ۳. تفویض

تفویض، از ریشه «ف و ض» و به معنای واگذاری کار به دیگری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۴۶۰). معنای اصطلاحی تفویض -در موضوع فاعلیت انسان- عبارت است از: وانهادگی انسان به خویشتن؛ به این معنا که گرچه انسان در وجود، قائم به خداوند است، در فعالیت‌های فکری و جسمی، استقلال کاملی دارد (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۱)؛ بنابراین و با توجه به آنچه از روایات ائمه (ع) برمی آید، تفویض به معنای برتری دادن قدرت انسان بر قدرت خداوند است. (طالقانی، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵)

مکتب تفویض، در نتیجه نقد افراطی جبریون و فرار از پیامدهای منفی عقیده جبر به وجود آمد (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۱). معتزله که پیروان اصلی تفویض را تشکیل می‌دهند، با اعتقاد لگام گسیخته به نظام سببی و قانون علیت، گمان بردند که اثبات فاعلیت خداوند، به انکار تأثیر اسباب طبیعی خواهد انجامید و از آن جا که تأثیر اسباب طبیعی را امری فطری و تجربی می‌دانستند، به انکار فاعلیت خداوند همت گماشتند. (حیدری، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۳)

البته نام‌گذاری عقیده معتزله و هم‌فکران آن‌ها به «تفویض»، کاری است که توسط اهل بیت (ع) انجام شده؛ بنابراین اصطلاح تفویض به معنای مورد بحث در مقاله حاضر، یک اصطلاح درون‌شيعی است (طالقانی، ۱۳۹۷ ش، ص ۵۵). مهم‌ترین موضوعی که معتزله را به سمت تفویض کشانده، این است که آن‌ها جبر را در تضاد با عدالت خداوند می‌دانستند و گمان می‌کردند که تنها راه اثبات عدالت خداوند، استقلال دادن به اراده انسان است.

### ۴. امر بین امرین

اصطلاح «امر بین امرین»، بیان‌گر نحوه برخورد شیعیان با مسأله جبر و اختیار است. این اصطلاح که اول‌بار در کلام ائمه (ع) استفاده شده، نسبت به دو نظریه جبر و تفویض، دارای پیچیدگی‌های افزون‌تری است و همان‌طور که از نامش برمی آید، بیش‌تر در تقابل با دو نظریه یادشده مطرح گردیده و حداقل تا آن جا که به عصر امامان (ع) مربوط است، کم‌تر به تعریف آن پرداخته شده است. یکی از مهم‌ترین احادیثی که در تبیین امر بین امرین یاری‌رسان است، روایتی است که در آن، امام علی (ع) در پی چندین پرسش و پاسخ می‌فرماید:

«گمان نکن که قضا، حتمی و قدر لازم است؛ زیرا اگر چنین باشد، ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر معنای درستی نخواهند داشت؛ وعده و وعید بی معنا خواهد شد و دیگر، نه خطا کار مستحق ملامت است و نه نیکو کار مستحق ستایش؛ بلکه نیکو کار بیش تر از گناه کار مستحق ملامت می شود و گناه کار بیش تر از نیکو کار مستحق ستایش... خدا ما را به خاطر مختار بودنمان مکلف ساخته و نهی اش از باب تحذیر است... به خاطر نافرمانی مغلوب نمی شود و اگر اطاعت شود، مطیع را مجبور به اطاعت نکرده و زمین و آسمان و آنچه را در میان آنهاست، بیهوده نیافریده است.» (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۸۰)

هم چنین امام باقر (ع) در جواب پرسشی درباره چیستی خیر فرمودند:

«خداوند آن را می داند و قضا و قدرش بر آن است؛ آن را خواسته و اراده اش کرده و

از آن راضی است و آن را دوست می دارد؛ و چیستی شر را چنین بیان کردند:

«خداوند آن را می داند و قضا و قدرش بر آن است؛ آن را نخواسته و اراده اش نکرده و

از آن راضی نیست و آن را دوست نمی دارد.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص ۲۰۱)

علاوه بر این، امام صادق (ع) در حدیثی فرمودند:

«کسی که گمان کند خداوند به فحشا و بدی امر کرده، بر خدا دروغ بسته و کسی که

گمان کند خوبی و بدی خارج از مشیت خداوند هستند، خدا را از سلطه و غلبه اش دور کرده

و کسی که گمان کند معاصی از قدرت خداوند خارجند، بر خدا دروغ بسته است.» (بحرانی،

۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۸۱۹)

هر چند در سه روایت فوق، سخنی از امر بین امرین به میان نیامده، روایت اول و سوم

نشان می دهند که ائمه (ع) از طریق نمایاندن عواقب جبر گرایی و تفویض گرایی، به طور

ضمنی بر لزوم وجود نظریه ای دیگر در این حوزه تأکید کرده اند. روایت دوم نیز آشکارا،

عقیده ای مابین جبر و تفویض را بیان می کند. عبارت امر بین امرین، در روایات متعددی

به کار رفته است؛ از جمله در حدیثی، امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش راوی درباره چیستی

امر بین امرین، می فرمایند:

«مثل این است که تو مردی را در حال انجام دادن معصیت ببینی و او را از این کار نهی کنی، اما او به تو توجهی نکند؛ پس تو او را ترک کنی و او هم کارش را انجام دهد. در این حال، نمی‌توان تو را امرکننده به معصیت دانست». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۱۶۰)

این مثال برای فهم بهتر امر بین‌امریین، بسیار کارآمد است؛ زیرا در آن به دو نکته اشاره شده: یکی نهی از فعل خطا و دیگری منع نکردن شخص خاصی در عمل. مورد اول نشان می‌دهد که کارها کاملاً به اختیار انسان‌ها واگذار نشده و مورد دوم نشان می‌دهد که انسان‌ها در مقام عمل مجبور نیستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۳۲۲)

#### یافته‌های پژوهش

در این بخش، آراء مفسران نحله‌های مختلف کلامی درباره آیه ۳۰ سوره انسان گزارش می‌شود. مفسران در زمان‌های مختلف، ضمن بحث درباره این آیه، آن را در راستای دیدگاه کلامی خود تحلیل کرده‌اند. در این بین، برخی در توجیه تفسیر خود دلایلی آورده و برخی به نوشتن چند جمله مختصر بسنده کرده‌اند.

تفسیر عرضه‌شده از آیه \*وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا\*

مفسران قرآن را به سه دسته اشاعره، معتزله و امامیه می‌توان تقسیم کرد. عموم اشاعره، جبرگرا بودند و شرح آن‌چه در تفاسیرشان ذیل آیه ۳۰ سوره انسان آمده، بدین قرار است: -طبری (د. ۳۱۰ ق)، مفسر اشعری مسلک، در تفسیر این آیه می‌نویسد: "شما پیمودن راهی به سوی خداوند را نمی‌خواهید مگر زمانی که خدا آن را برای شما خواسته باشد."

او علیم بودن خداوند را ناظر به علم پیشین الهی می‌داند که انسان‌ها توانایی تخطی از آن را ندارند و سپس می‌نویسد:

"خداوند هر کس را که بخواهد، مشمول رحمتش می‌کند تا در نتیجه، آن فرد در حالی که از گمراهی‌اش توبه کرده، از دنیا برود و خداوند علی‌رغم گناهان آن شخص، او را به بهشت وارد کند." (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۹، ص ۱۴۰)

-ماتریدی (د. ۳۳۳ ق) هم پس از آوردن جملاتی هم‌مضمون با تفسیر طبری، آیه ۳۰ سوره انسان را نقطه مقابل معتزلیان معرفی می‌کند؛ زیرا به عقیده آن‌ها، خداوند برگزیدن

راهی به سوی خود را برای تمامی خلائق خواسته است. وی علیم بودن خداوند را به آگاهی او نسبت به تمام تکذیب‌ها، تصدیق‌ها، معاصی و طاعات معنا کرده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱۰، ص ۳۷۳)

-فخر رازی (د. ۶۰۶ ق) ضمن نقد عقیده معتزله و اشاره به این که آیات پایانی سوره انسان، هم می‌توانند مؤید نظر جبریون باشند و هم عقیده قدریه را اثبات کنند، می‌نویسد:  
"از آیه ۲۹ برداشت می‌شود که مشیت بنده، مستلزم فعل است و از آیه ۳۰ فهمیده می‌شود که مشیت خداوند، مستلزم مشیت بنده است؛ بنابراین مشیت خداوند -هرچند با یک واسطه- مستلزم فعل است و این استلزام، جبر را اثبات می‌کند."

او در ادامه، به نقد تفسیر قاضی عبدالجبار از آیه مذکور پرداخته، آن را تخصیص بدون دلیل عمومیت آیه معرفی می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۷۶۱-۷۶۲)

-عبدالرزاق قاسانی (د. ۷۳۶ ق) مفسر اشعری و صوفی مسلک، در تفسیری که آن را با رویکرد عرفانی به رشته تحریر درآورده، ذیل آیه مورد بحث می‌نویسد:  
"آن‌ها نمی‌خواهند مگر با مشیت من؛ به این معنا که من اراده آن‌ها را می‌کنم و در نتیجه، آن‌ها مرا اراده می‌کنند. اراده آن‌ها مسبوق به اراده من و در حقیقت، عین اراده من و مظهري از مظاهر اراده من است." (قاسانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۳۹۶)

-آلوسی (د. ۱۲۷۰ ق) مفسری است که علی‌رغم پیروی از اشاعره، در تفسیر این آیه، با انتقاد از هر دو رویکرد جبر و تفویض، نظریه‌ای مابین این دو مطرح می‌کند. او ابتدا نقل قولی از زمخشری آورده و پس از نقد آن می‌گوید:

"لازمه اختیاری دانستن مشیت، پیش آمدن تسلسل است؛ بنابراین حق آن است که فعل را مقرون به مشیت بدانیم."

وی در توضیح نظر مختار، با صراحت از عبارت «امر بین امرین» بهره برده و آن را اثبات کننده هر دو مشیت (خدا و بنده) می‌داند. او می‌نویسد:

"حق آن است که بندگان در افعالشان صاحب اختیار باشند؛ اما در صاحب اختیار بودنشان، اختیاری ندارند."

آلوسی بیان می‌دارد که این آیات، ابتدا ثابت می‌کنند مشیت بنده مستلزم فعل است و سپس اضافه می‌کنند این استلزام، مقید است به مشیت خداوند؛ بنابراین چنین نیست که هرگاه انسان فعلی را قصد کند، دیگر هیچ مانعی در مسیر انجام دادن آن فعل نباشد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۱۸۴)؛ البته معلوم نیست آلوسی در تبیین امر بین امرین، از منابع روایی یا کلامی شیعیان تأثیر پذیرفته یا نه اما واضح است او در تفسیر این آیه، نسبت به سایر مفسران اهل سنت، مبتکرانه‌تر عمل کرده است. (ترابی، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۹)

- ابن عاشور (د. ۱۳۹۴ ق) نیز تقریباً مشابه آلوسی عمل کرده و آیه ۳۰ سوره انسان را نشان ابطال هردو عقیده جبریون و معتزله دانسته است. او از آیه ۲۹ این سوره برداشت می‌کند که مشیت بندگان، تحت قدرت آنان است و سپس ذیل آیه سی‌ام می‌نویسد:

"پس از آن که برگزیدن سییل را به مشیت آن‌ها منوط کرد، فرمود که خداوند در سلوک الی الله به آن‌ها کمک کرده، سختی‌شان را به راحتی بدل می‌کند."

ابن عاشور حذف مفعول «تشاءون» را نشان عمومیت آیه دانسته، می‌نویسد:

"این آیه بین دودسته از آیات قرآن که برخی مشیت بنده و برخی مشیت خدا را به تنهایی یادآور می‌شوند، جمع کرده و هردو مشیت بنده و خدا را به صورت توأمان اثبات می‌کند."

به عقیده ابن عاشور مشیت الهی، شرط حصول مشیت بنده است؛ به این معنا که زمان، مکان، کیفیت خلقت، نحوه ترکیب جسم و عقل، قابلیت فهم و تفهم و همین‌طور میزان تسلط جامعه که همگی از آثار قدرت خدا هستند، در مشیت بنده تأثیرگذار هستند؛ بنابراین در صورتی که میزان نیکی مؤثرهای مذکور بیش‌تر از بدی آن‌ها باشد، مشیت بنده بر اتخاذ سییل الی الله قرار می‌گیرد و در صورتی که میزان بدی آن‌ها بیش‌تر باشد، مشیت بنده بر خواستن شر تعلق می‌گیرد. در این حالت در حقیقت باید گفت: خداوند اراده کرده که بنده، شر یا خیر را بخواهد؛ البته استثنایی که در این جا وجود دارد، عنایت و لطف الهی است که می‌تواند شامل حال بندگان شده، آن‌ها را از برگزیدن شر منصرف سازد. به باور ابن عاشور، عنایت الهی به دو صورت شامل حال بندگان می‌شود: به اقتضای حکمت یا از راه دعا. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۳۸۱-۳۸۴)



معتزله نیز در تفاسیرشان از آیه ۳۰ سوره انسان، برخلاف اشاعره، هم خود را صرف اثبات تفویض کرده‌اند:

- قاضی عبدالجبار (د. ۴۱۵ ق) از این آیه، چنین استفاده می‌کند که خداوند، والاتر از آن است که خواهان فواحش باشد (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۵ م، ص ۴۴۴). او می‌گوید: "مراد از این آیه، برگزیدن راهی به سوی خداوند است" و امر خداوند به اتخاذ سبیل را دلیل نظر خود معرفی و در ادامه تصریح می‌کند که این آیه نمی‌تواند مؤید اندیشه جبر باشد. (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹ ق، ص ۳۴۵)

- حاکم جشمی (د. ۴۹۴ ق) هم در تفسیر آیه مورد بحث نوشته:

"شما طاعت و اتخاذ سبیل الی الله را نمی‌خواهید، مگر این که خداوند آن را از طریق امر و نهی و وعده و وعید برایتان خواسته باشد."

وی سپس به نقل از ابومسلم آورده:

"شما نیکی را نمی‌خواهید مگر زمانی که خداوند، بر آن مجبورتان کند اما از آن جایی که جبر الهی با امر و نهی سازگار نیست و برای شما سودی ندارد، پس مشیت خداوند بر اجبار شما واقع نشده است." (جشمی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۲۲۲)

- زمخشری (د. ۵۳۸ ق) دیگر مفسر معتزلی مسلک، در نظری مشابه بیانات گذشته، طاعت را مفعول «تشاءون» دانسته، می‌نویسد:

"شما طاعت را نمی‌خواهید مگر زمانی که خداوند شما را بر آن مجبور کند." (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۷۶)

اما امامیه پیروی هیچ کدام از دو عقیده جبر و تفویض را برنناییده و در ذیل آیه ۳۰ سوره انسان، سعی در ارائه راهی میانه داشته‌اند؛ هر چند در مواردی -مخصوصاً از سوی متقدمان- توفیق چندانی حاصل نکرده‌اند. تفاسیر این فرقه، بدین شرح است:

- شیخ طوسی (د. ۴۶۰ ق) با تحدید این آیه در نیکی‌ها، می‌نویسد:

"از آن جایی که خداوند از بندگانش خواسته که او را اطاعت کنند، می‌شود فهمید که خداوند، خواهان طاعات و نیکی‌هاست." ایشان دو دلیل دیگر هم بر مدعای خود می‌آورد: اول این که خواست قبیاح، با حکمت الهی منافات دارد و دوم این که خداوند در آیه \*یریدُ

اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ\* (سوره بقره، آیه ۱۸۵)، تصریح کرده که سختی را برای بندگانش نمی‌خواهد. شیخ طوسی در توضیح این دلیل می‌نویسد:

"کفر و معصیت، از بزرگ‌ترین سختی‌هاست پس چگونه ممکن است که خداوند، خواهان آن‌ها باشد؟"

ایشان در معنای علیم بودن خداوند می‌نویسند:

"خداوند به تمام معلومات، از جمله معاصی و طاعات بندگان، آگاهی دارد." (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۲۱)

-طبرسی (د. ۵۴۸ ق) ذیل این آیه، با الهام از شیخ طوسی نوشته:

"خداوند طاعات را می‌خواهد و خواستار تمام آن‌چه بندگان می‌خواهند نیست؛ زیرا دلایل واضحی وجود دارد بر این که خداوند بالاتر از آن است که خواهان قبایح باشد."

البته طبرسی قبل از بیان این نظر، کلام ابومسلم (نقل شده توسط حاکم جشمی) را نیز نقل کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۲۶)

-ابوالفتوح رازی (د. ۵۵۶ ق) مفسر دیگری است که بنای کار خود را بر نظر شیخ استوار کرده و تقریباً تمام آن‌چه را ایشان گفته‌اند، تکرار کرده و علاوه بر آن‌ها نوشته است:

"این که خداوند هم طاعات و هم معاصی بندگان را بخواهد، مستلزم این است که در آن واحد، خواستار دو چیز متضاد باشد و این منافی حکمت است." (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۰، ص ۹۴)

-ابن شهر آشوب (د. ۵۵۸ ق) دو تفسیر از این آیه بیان کرده: اولی تحدید آیه به طاعات که مختصر شده نظر شیخ طوسی است؛ و دومی حمل آیه بر عمومیت که درباره آن می‌نویسد:

"هر چند خداوند قبایح را نمی‌خواهد، به آن‌ها علم دارد." (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص ۱۳۹)

در این تفسیر، مشیت به «علم» معنا شده و به علت فراگیری علم خداوند، آیه هم بر عمومیت خود باقی مانده است. نکته مهم در بیانات ابن شهر آشوب این که او قبل از بیان نظر دوم نوشته است:

"این آیه، حجتی است بر اثبات مشیت بندگان که معلق به مشیت الهی است."  
(ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص ۱۳۹)

این سخن را می‌توان نسخه‌ای از نظریه "نظام طولی" مورد توجه فلاسفه دانست که جایگاه ویژه‌ای در تفسیر آیات مشیت پیدا کرده است.

-محمدجواد مغنیه (د. ۱۴۰۰ ق) مفسر امامیه‌ای است که با پذیرفتن دیدگاهی فراتر از جبر و تفویض، در تفسیر این آیه می‌نویسد:

"خداوند به نیکی امر و از بدی نهی کرده؛ ولی شخص معاند، فقط در صورت اجبار خداوند، به برگزیدن نیکی روی می‌آورد. باین حال خداوند کسی را مجبور نمی‌کند؛ زیرا جبر با عدالت، حکمت و سنت الهی ناسازگار است." (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۴۸۷)  
-علامه طباطبایی (د. ۱۴۰۲ ق) در تفسیر آیات مشیت، از "نظام طولی فلاسفه" یاری گرفته، در ذیل آیه ۳۰ سوره انسان می‌نویسد:

"مشیت خداوند بدون واسطه به مشیت بنده تعلق گرفته و با واسطه به فعل او؛ بنابراین تأثیر مشیت الهی در افعال بندگان به گونه‌ای است که نه مستلزم جبر می‌شود و نه مستلزم استقلال کامل بنده؛ بنابراین، تحقق مشیت بنده، موقوف به مشیت خداوند است." (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۱۴۲)

البته، آنچه علامه در ذیل آیه مورد بحث آورده، تنها چکیده‌ای از عقیده ایشان درباره جبر و اختیار است؛ بنابراین برای فهم دقیق نظر ایشان، باید به آنچه ذیل سایر آیات قرآنی آورده‌اند، مراجعه شود. مفصل‌ترین بحث علامه درباره جبر و اختیار، ذیل آیه ۲۶ سوره بقره انجام شده است. ایشان در این بحث، ابتدا مالکیت مطلق خداوند بر تمام کائنات را اثبات کرده و پس از اشاره به این که مالکیت خداوند فراتر از حسن و قبح عقلانی است و خداوند حق هرگونه تصرفی را در ملک خود دارد، می‌نویسد:

"خداوند در قانون‌گذاری‌هایش شیوه عقلا را برگزیده؛ به این معنا که اولاً نیکی را ممدوح و بدی را مذموم دانسته و ثانیاً در تشریحات خود به دنبال تأمین مصالح انسان‌ها می‌باشد."

علامه این نوع تشریحات الهی را تأییدی بر سیره عقلا دانسته، پس از اشاره به این موضوع که طبق سیره عقلا هر عملی باید معلل بر مصالح عقلایی باشد، می‌نویسد:

"ثواب و عقاب هم باید بر مصالح عقلایی استوار باشند. هم چنین امر نهي و تکلیف، تنها در صورتی مطابق سیره عقلا هستند که متوجه فرد صاحب اختیار باشند؛ اما مکلف ساختن انسان مضطر یا مجبور، برخلاف اصول عقلایی است." (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱، ص ۹۳-۹۵)

بنابراین مکلف بودن انسان‌ها، دلیلی بر مختار بودن آن‌هاست. علامه بدان جهت که سخنشان موهم تفویض نشود، در آخر اضافه می‌کنند:

"تکلیف، تفویض را هم باطل می‌سازد؛ زیرا با عقیده به تفویض، امر نهي الهی به معنای امر نهي کسی است که حق امر نهي را نداشته است."

ایشان «سلب مالکیت علی الاطلاق خداوند» را از دیگر مفاسد عقیده تفویض می‌دانند؛ زیرا تفویض، فقط در صورتی معنا دارد که خداوند را از بعضی جهات، مالک ندانیم. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۱، ص ۹۶)

-آیت‌الله جوادی آملی، آیه ۳۰ سوره انسان را از محکمت قرآن دانسته، می‌گوید:

«انسان‌ها در طاعت و معصیتشان مختارند ولی در مختار بودنشان، اختیاری ندارند؛ زیرا مختار آفریده شده‌اند. در حقیقت، تنها کسی که در مختار بودنش اختیار دارد، خداوند است.» (جوادی آملی، درس تفسیر)

-آیت‌الله مکارم شیرازی هم آیات ۲۹ و ۳۰ سوره انسان را اثبات کننده امر بین امرین می‌داند؛ زیرا در آن‌ها از یک سو گفته شده: «خدا راه را نشان داده و انتخاب با شماست» و از سوی دیگر آمده: «انتخاب شما منوط به مشیت الهی است»؛ بنابراین، انسان‌ها اراده کامل ندارند و خداوند هر لحظه که بخواهد می‌تواند قدرت و اراده آن‌ها را باز پس گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ش، ج ۲۵، ص ۳۸۵)

### تحلیل یافته‌ها

همان‌گونه که گذشت، مفسران در مواجهه با آیه ۳۰ سوره انسان، به سه گروه تقسیم شده و هر گروه، فهم متفاوتی از آیه عرضه کرده‌اند. در تحلیل عقاید این سه گروه، توجه به مطالب ذیل ضروری است:

### ۱. تحلیل دیدگاه مفسران جبرگرا

جبریون آیه مورد بحث را به عنوان دلیلی بسیار مناسب برای اثبات عقیده خود می‌شناسند؛ زیرا در آن، مشیت بنده به خواست و مشیت خداوند مشروط شده است. به طور کلی استناد آنان به این آیه، به دو صورت انجام شده است: یکی استلزام مشیت بنده به مشیت خدا و دیگری علم پیشین الهی. فخر رازی با تکیه بر استلزام مشیت بنده به مشیت خدا نوشته است:

"مشیت خداوند از آن جهت که مستلزم مشیت بنده است، مستلزم فعل او نیز به حساب می‌آید." (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۷۶۱-۷۶۲)

اما نکته‌ای که جبریون و در صدر آن‌ها فخر رازی، بدان توجه نکرده‌اند، این است که آیا استلزام مذکور، نمی‌تواند نتیجه‌ای جز جبر داشته باشد؟ آیا این استلزام، تمام اختیار بنده را از او سلب می‌کند؟ با توجه به روایات ائمه (ع) و آنچه برخی مفسران در ذیل آیه ۳۰ سوره انسان آورده‌اند، باید گفت: خیر. توضیح آن که لازمه مشیت بندگان این است که خداوند بخواهد آن‌ها را دارای مشیت بیافریند؛ اما استلزام مشیت خدا و مشیت عبد، فقط به همین مورد خلاصه می‌شود و چنین نیست که خداوند تمام افعال انسان‌ها را آفریده و مشیتشان را به هر طرف که بخواهد سوق دهد. به دیگر سخن، استلزام مذکور بدین معناست که انسان‌ها، محکوم به آزادی هستند و در نتیجه نمی‌توانند کارهای خود را به خدا یا قضا و قدر نسبت دهند.

طبری نیز با تکیه بر علم پیشین الهی چنین می‌نویسد:

"هیچ‌یک از شما نمی‌تواند از حیطة علم پیشین الهی به تدبیر خود، خارج شود."

(طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۹، ص ۱۴۰)

در این باره باید گفت: علم پیشین الهی، موضوع پیچیده‌ای است که درباره آن ایده‌پردازی‌های بسیاری شده؛ اما بهترین نظریه این حوزه را می‌توان به ملاصدرا نسبت داد که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را اثبات کرده و از این راه، بین علم خدا و اختیار انسان، سازگاری ایجاد نموده است. مختصر نظریه ایشان بدین شرح است:

«خداوند به عنوان مبدأ فیض رسان هستی، از آن جایی که از یک طرف، در بالاترین

مرتبه کمال قرار دارد و از طرف دیگر، علت تمام موجودات هستی است، وجود تمام اشیاء را

در وجود خود داراست و از آن جایی که به ذات خود علم دارد، پس به تمام اشیاء و موجودات - حتی قبل از موجودیت آن‌ها - نیز عالم است. چنین علمی، از جهتی اجمالی و از جهت دیگر، تفصیلی است؛ زیرا به وسیله آن، همه کثرت‌ها و تفاسیل، به شکل موجودی واحد و بسیط درمی آیند». (ملاصدرا، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۲۷۰)

بنابراین، علم خداوند به موجودات، از لوازم علم او به ذات خویش است؛ زیرا خداوند به عنوان کمال مطلق، از طریق علمی که به ذات خود دارد، می‌تواند به تمامی موجودات - که در مراحل متفاوتی از کمال و ضعفند - نیز عالم باشد. در عین حال چنین علمی به جبر منجر نمی‌شود، زیرا علم خداوند بر این تعلق گرفته که افعالی معین به شکل مختارانه از انسان‌های معین سر بزنند.

## ۲. تحلیل دیدگاه مفسران تفویض‌گرا

تحدید آیه در طاعات و انتقاد از جبریون، دو مؤلفه بسیار بارز تفاسیر معتزله از آیه ۳۰ سوره انسان هستند.

### ۲-۱- تحدید آیه در طاعات

به گفته معتزله، شأن خداوند فراتر از آن است که او را خواهان فواحش بدانیم یا معتقد باشیم که انسان‌ها را بر آن چه انجام می‌دهند، مجبور کرده است. در این میان آن چه زمخشری به عنوان مدافع آراء معتزله، ذیل آیه مورد بحث آورده، کمی عجیب می‌نماید. او نوشته: «شما طاعت را نمی‌خواهید مگر زمانی که خداوند شما را بر آن مجبور کند» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۷۶)

در توضیح این تفسیر باید گفت: زمخشری در پی اثبات جبر نبوده، بلکه می‌خواسته به طور ضمنی، به این موضوع اشاره کند که جبر منافی حکمت خداوند و زایل کننده تکالیف الهی است و برای بندگان هم نفعی ندارد؛ بنابراین تبیین دقیق تر نظر زمخشری را در نقل قولی می‌توان جست‌وجو کرد که حاکم جشمی و طبرسی از ابو مسلم آورده‌اند (جشمی، بی تا، ج ۱۰، ص ۷۲۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۲۶/نک. تفاسیر بیان شده از "وَمَا تَشَاءُونَ..."). گویی زمخشری بطلان جبر را چنان واضح می‌دانسته که لزومی در آوردن طول و تفصیلات ابو مسلم احساس نکرده است.

اما محدود ساختن آیه ۳۰ سوره انسان به طاعات که شیعیانی چون: شیخ طوسی و ابوالفتوح رازی نیز مطرح کرده‌اند، تنها در صورتی پذیرفتنی است که مشیت در آیه را مشیت تشریحی بدانیم؛ حال آن که دلیلی برای این کار وجود ندارد. به دیگر سخن، با توجه به این که اراده تکوینی خدا، عبارت است از: تعلق اراده او به فعل خویش و اراده تشریحی خدا عبارت است از: امر و نهی او خطاب به فاعل مختار دیگر (سبحانی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۲۰)، می‌توان افعال قبیح بندگان را تحت سیطره اراده الهی دانست بدون این که حکمت خداوند زیر سؤال برود؛ زیرا اراده تکوینی خداوند بر این واقع شده که بندگان مختار آفریده شده و قدرت گزینش بین خیر و شر را داشته باشند؛ درعین حالی که اراده تشریحی او بر ترک قبايح تعلق گرفته است.

## ۲-۲- انتقاد از جبرگرایی

با توجه به آن چه ذیل عنوان گذشته نقل شد، باید گفت که معتزله برای نمایاندن مفاسد جبر، به دو مقدمه استناد می‌جویند:

نخست این که خداوند حکیم است و به مقتضای حکمتش، انسان‌ها را مکلف ساخته و برای آن‌ها ثواب و عقاب مقرر فرموده است.

دوم این که مکلف ساختن و مجازات شخص مجبور، منافی حکمت است.

نتیجه این که خداوند حکیم، انسان‌ها را مجبور نیافریده است. شیعیان نیز از این استنتاج و استنتاجاتی مشابه آن استفاده کرده‌اند تا مفاسد عقیده جبر را آشکار سازند؛ اما چیزی که به تفاوت شیعیان و معتزله منجر می‌شود این است که معتزله هنگام فرار از جبر، راهی جز پناه جستن به تفویض ندیدند؛ درحالی که شیعیان، با بهره‌گیری از آموزه‌های اهل بیت (ع)، راه سومی باز کرده، آن را «امرین امرین» نامیدند.

## ۳. امرین امرین در تفاسیر

تفاسیری که در سده‌های اخیر نوشته شده‌اند، تمایل بیش‌تری به نقد جبر و تفویض به صورت توأمان و برگزیدن نظری مابین آن دو داشته‌اند. ابن‌عاشور و آلوسی، دو نمونه از مفسرانی هستند که با وجود سنی بودن، از آیه ۳۰ سوره انسان در راستای نقد هر دو عقیده جبر و تفویض بهره برده و راه سومی را در مسأله جبر و اختیار باز کرده‌اند. تعبیری که آلوسی از

امرین امرین آورده، این است که انسان‌ها در مختار بودنشان، اختیاری ندارند و از آن جایی که مشیتشان با مشیت پروردگار گره خورده، استلزام بین مشیت و فعلشان، زمانی رخ می‌دهد که خداوند مشیتشان را اراده کرده باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۱۸۴)؛ بنابراین مشیت بنده، علت تامه فعل او نیست؛ هر چند جزء اخیر علت تامه به حساب می‌آید. البته سخنان آلوسی، از جهتی مبهمند و آن این که او پس از مشروط کردن استلزام مشیت و فعل بنده به مشیت الهی، توضیحی در حدود و چگونگی این استلزام نمی‌دهد.

تفسیر ابن عاشور از امرین امرین هم در مبهم بودن، دست کمی از عقیده آلوسی ندارد؛ اما از آن جایی که این تفسیر، نحوه استلزام مشیت بنده و خدا را تا حدودی روشن می‌کند، اگر آن را نسخه بازتر شده عقیده آلوسی بدانیم، به بی‌راهه نرفته‌ایم. او با بیان تأثیر عواملی چون: زمان، مکان، فرهنگ، کیفیت ترکیب جسم و عقل و...، آن‌ها را نمودی از مشیت و قدرت الهی می‌داند که در مشیت بنده مؤثر هستند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۳۸۱ - ۳۸۴)؛ البته سخنان ابن عاشور به این دلیل که او به میزان تأثیر این مؤثرها نپرداخته، در نگاه نخست موهم جبر شده‌اند اما در حقیقت، نمی‌توان او را پیرو جبر یا عقیده‌ای مشابه آن دانست؛ مخصوصاً که او دو راه کار برای رهایی از تأثیر سوء مؤثرهای یادشده معرفی می‌کند که یکی از آن‌ها (دعا)، عملی اختیاری است.

اما شیعیان به عنوان سردمداران امرین امرین، بیش‌ترین توضیحات را درباره این نظریه داده‌اند که پیش از بیان آن‌ها، لازم است به انتقادات ایشان از جبرگرایی و تفویض‌گرایی اشاره‌ای شود؛ البته سخن شیعیان در نقد جبرگرایی پیش‌تر بیان شد. درباره انتقاد ایشان از تفویض‌گرایی باید گفت: مهم‌ترین دلیلی که شیعیان را به انکار تفویض واداشته این است که تفویض محض، به تحدید قدرت الهی منجر می‌شود؛ زیرا با پذیرفتن آن، دیگر نمی‌توان برای خداوند، جایگاه و سلطه‌ای در اعمال بندگان لحاظ کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۹۶). شایان ذکر است که این مطلب در میان معتزله به‌عنوان قاعده‌ای کلی درآمده که خداوند بر آن چه بنده را بر آن توانا ساخته، قدرتی ندارد. از این قاعده، با عنوان "استحاله توارد دو قدرت بر مقدور واحد" یاد می‌شود. (طالقانی، ۱۳۹۷ ش، ص ۶۱؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵۴)



در حوزه تبیین امر بین امرین، می‌توان گفت: از میان مفسران شیعه، علامه طباطبایی بیش‌ترین تحقیق را در این باره انجام داده‌اند. ایشان که نظریه نظام طولی را به‌عنوان "تبیین امر بین امرین" معرفی کرده‌اند، از استدلالی بدین شرح برای رد جبر و اثبات امر بین امرین استفاده می‌کنند:

"اولاً خداوند مالک انسان‌هاست و قدرت هرگونه تصرفی در مملوکش را دارد. ثانیاً او خود را به اصول عقلایی ملزم ساخته و از اصول عقلایی برمی‌آید که اولاً قانون‌گذاری و ثواب و عقاب باید بر مصالح عقلانی استوار باشند و ثانیاً تکلیف فقط در خطاب به شخص صاحب‌اختیار معنا دارد. ثالثاً خدا انسان‌ها را مکلف ساخته، آن‌ها را به مواردی امر و از مواردی نهی کرده است. نتیجه این سه مقدمه این که انسان نمی‌تواند مجبور باشد و خداوند، او را مختار آفریده است." (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۶)

بیان ساده‌تر این دیدگاه، در گفتار آیت‌الله جوادی آملی و آلوسی نمایان است، آن‌جا که سخن از اختیاری نبودن مشیت می‌زنند. در حقیقت، نظام طولی یعنی خداوند در مرتبه‌ای بالاتر از انسان قرار دارد و به انسان، اختیار داده تا انسان در نتیجه آن، بتواند بین درستی و نادرستی گزینش کند. توضیح این که فقط زمانی بین اراده انسان و اراده خداوند تعارض به وجود می‌آید که مشابه جبریون و مفوضه عمل کرده، این دو اراده را در عرض یکدیگر لحاظ کنیم؛ سپس یا همانند جبریون، اراده انسان را برکنار دانسته و یا به تبعیت از مفوضه، اراده خداوند را حذف کنیم؛ اما اگر به پیروی از نظام طولی، این دو اراده را در طول یکدیگر لحاظ کنیم، دیگر نیازی به حذف هیچ‌یک از آن دو وجود ندارد و می‌توان هر دو را در آن واحد اثبات کرد. در نظریه نظام طولی، انسان نقش واسطه را ایفا می‌کند. این حدیث قدسی را می‌توان مؤید روایی نظریه «نظام طولی» دانست:

"ای فرزند آدم! با مشیت و اراده من است که کارهای مورد خواست خود را اراده می‌کنی." (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱، ص ۱۵۲)

در این روایت، به این نکته تصریح شده که اراده خداوند در پس اراده انسان قرار گرفته و اراده انسان منوط به اراده خداوند است.

در پایان لازم است به تفسیری که عبدالرزاق قاسانی از آیه ۳۰ سوره انسان آورده نیز اشاره‌ای شود. او در این مورد که اراده انسان، مسبوق به خواست خداوند است، با پیروان امر بین امرین، اتفاق نظر دارد؛ اما موضوعی که دیدگاهش را متفاوت می‌کند، این است که او انسان و اراده‌اش را مظهري از مظاهر خداوند می‌داند (قاسانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۹۶). این تعبیر را می‌توان خوانشی دیگر از واسطه بودن انسان در نظریه «نظام طولی» دانست؛ با این تفاوت که در چنین خوانشی، توحید افعالی و علت‌العلل بودن خداوند، نمود بیش‌تری دارد.

### نتیجه

آیه ۳۰ سوره انسان از زاویه‌ای، جزو آیات متناقض‌نما بوده و از زاویه دیگر، جامع دودستگی ظاهری آیات قرآن به حساب می‌آید؛ زیرا در آن، هم از مشیت خداوند و هم از مشیت انسان یاد شده است. جبریون، این آیه را نشان حقانیت عقیده خود دانسته و معتزله، آن را در راستای تفویض، معنا کرده‌اند؛ اما در حقیقت، با توجه به بیان دو مشیت خداوند و انسان در این آیه، سخت است که بتوان آن را هم‌راستا با جبر یا تفویض معنا کرد.

عقیده مفوضه، درباره میزان تأثیر مشیت خداوند و مشیت انسان در افعال انسان‌ها، این است که تنها مؤثر واقعی در افعال انسان‌ها، مشیت خود آن‌هاست و اشاعره را گمان بر آن است که مشیت خداوند، تنها عامل وقوع فعل است و مشیت انسان، تأثیری در فعل یا ترک ندارد؛ اما از آن جایی که مفاسدی بر عقاید فوق‌مترتب است، نظریه امر بین امرین، مطرح شده که طبق آن، مشیت خداوند، علت مشیت انسان است و مشیت انسان به‌عنوان جزء اخیر علت تامه، در فعل او اثرگذار است.

اصلی‌ترین تفاوتی که بین نظریه «امر بین امرین» و دو دیدگاه جبر و تفویض وجود دارد، این است که در امر بین امرین، اراده انسان در طول اراده خداوند لحاظ می‌شود؛ در حالی که جبریون و مفوضه، این دو اراده را هم‌عرض یکدیگر دانسته و در نتیجه، راهی جز انکار یکی و اثبات دیگری، در پیش ندارند. مهم‌ترین مزیت امر بین امرین، این است که با پذیرش آن، بین دودسته از آیات قرآن که در برخی از آن‌ها از مشیت خداوند به‌تنهایی سخن رفته و در برخی دیگر مشیت انسان، تنها علت و عامل افعال معرفی شده جمع می‌شود.

درباره انتقادات وارده بر نظریات موجود در حوزه جبر و اختیار باید گفت: معتزله با استناد به حکمت خداوند، اندیشه جبر را رد کرده، اما امامیه، پس از رد جبر از ره گذر حکمت الهی، با استناد به فراگیری قدرت و مالکیت خداوند، بر بی اساسی قول مفوضه نیز حکم رانده و نظریه «امرین امرین» را تنها راه تنزیه خداوند و خلاصی از مفاسد جبر و تفویض معرفی کرده‌اند.

در حقیقت، انسان با رجوع به وجدان خود، می‌فهمد که لاجرم مختار است و افعالی مطابق اراده خود انجام می‌دهد؛ درعین حال این موضوع امری فطری و دینی است که انسان‌ها تحت هیچ وضعیتی از سیطره قدرت و حکمت الهی خارج نمی‌شوند و نمی‌توانند با افعال خود، خالق جهان را غافلگیر کنند؛ بنابراین حتی اگر نظریه امرین امرین، در روایات شیعی مطرح نمی‌شد، باز هم چیزی بود که دیر یا زود، ذهن انسان بدان می‌رسید؛ چنان‌که مفسران سنی مسلکی چون: آلوسی و ابن عاشور، از جبر و اختیار محض عدول کردند و حقیقت را جایی خارج از این دو عقیده یافتند.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، مصحح: هاشم حسینی، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ ق)، متشابه القرآن و مختلفه، چاپ اول، قم: بیدار.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن احمد، قاضی عبدالجبار (۲۰۰۹ م)، تفسیر القاضی عبدالجبار المعتزلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن احمد، قاضی عبدالجبار (۲۰۰۵ م)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضة الحديثة.
- ابن احمد، قاضی عبدالجبار (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، محقق: محمد علی نجار، عبدالحلیم نجار، مصطفی سقا، محمود محمد قاسم و دیگران، بی جا، بی تا.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق)، التحریر و التنویر، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مصحح: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی - بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ارشد ریاحی، علی (۱۳۷۷ ش)، «اختیار انسان از دیدگاه لایب نیتس و صدرالمتألهین»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)، شماره ۱۲.
- زهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳ اسماعیلی، محمد علی و سید محمد مهدی احمدی اصفهانی (۱۳۹۱ ش)، «بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، پژوهشنامه نور حکمت، شماره ۴۰.
- اله بداشتی، علی (۱۳۸۶ ش)، اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان، بی جا، بوستان کتاب.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، محقق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اعتمادی فرد، سید مهدی (۱۳۹۴ ش)، «جبر یا اختیار: رویکردی جامعه‌شناسانه به نزاعی کهن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۲.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق)، الصحاح، مصحح: عطار، احمد عبدالغفور، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حاکم جشمی، حسن بن محمد (بی تا)، التهذیب فی التفسیر، محقق: سالمی، عبدالرحمان بن سلیمان، چاپ اول، قاهره: دارالکتب المصری.

بررسی انتقادی خوانش مفسران امامیه، معتزله و اشاعره از رابطه مشیت انسان با مشیت خدا در آیه ۳۰ سوره انسان | ۲۴۵

حیدری، کمال (۱۴۳۵ ق)، *الانسان بین الجبر و التفویض*، بیروت: مؤسسه الهدی للطباعة و النشر.  
حیدری، کمال (بی تا)، *القضاء و القدر و إشکالية تعطیل الفعل الانسانی*، بغداد: مکتبه فاران.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.  
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، مصحح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.  
سبحانی، جعفر (۱۳۸۱ ش)، *جبر و اختیار*، محقق: علی ربانی گلپایگانی، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبحانی، جعفر (۱۳۸۷ ش)، *دانش نامه کلام اسلامی*، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق (ع).  
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵ ق)، *الملل و النحل*، محقق: امیرعلی مهنا و علی حسن پور، بیروت: دارالمعرفة.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ش)، *شرح اصول الکافی*، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۲ ش)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طالقانی، سید حسن (۱۳۹۷ ش)، «تأملی دوباره در نسبت تفویض به معتزله»، *تحقیقات کلامی*، شماره ۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ش)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.  
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی محلاتی، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: احمد حبیب عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.  
قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۲ ق)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، *تأویلات اهل السنة*، محقق: مجدی باسلوم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.

محمدی ری‌شهری، محمد و عبدالهادی مسعودی، رضا برنجکار و علینقی خدایاری (۱۳۸۷ ش)، *موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب و السنة*، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث - سازمان چاپ و نشر. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ش)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الکاشف*، چاپ اول، قم: دارالکتب الإسلامية. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ ق)، *الافصاح*، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی. عسکری، مرتضی (۱۴۲۶ ق)، *عقائد الإسلام من القرآن الکریم*، چاپ پنجم، قم: کلیة اصول الدین. حسنی، هاشم معروف: *الشیعة بین الأشاعرة و المعتزلة*؛

<http://alhassanain.org/arabic/?com=book&id=22>

<https://b2n.ir/682775>

جوادی آملی، عبدالله، *درس تفسیر*؛

## Bibliography

*The Holy Qur'an*;

'Abdul-Jabbār b. Aḥmad (n.d.), *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, edited by Muḥammad 'Alī Najjār *et al.*, n.p.: n.p.

'Abdul-Jabbār b. Aḥmad (2009), *Tafsīr al-Qāḍī 'Abdul-Jabbār al-Mu'tazilī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

'Abdul-Jabbār b. Aḥmad (2005), *Tanzīh al-Qur'ān 'an-il Maḥā'in*, Beirut: Dār al-Nahḍa al-Ḥadītha.

Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḍ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fī Tafsīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāsiḥ. Mashhad: Bunyād-i Pāzhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Razāwī.

Allāhbidāshī, 'Alī (2007), *Irāda-yi Khudā az Dīdgāh-i Fīlsūfān*, Mutakallimān, wa Muḥaddithān, Qum: Būstān-i Kitāb.

'Askārī, Murtaḍā (2005), *Aqā'id al-Islām min al-Qur'ān al-Karīm*, Qum, Kullīyya Uṣūl al-Dīn.

Azharī, Muḥammad b. Aḥmad (2000), *Tahdhīb al-Lughā*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Baḥrānī, Hāshim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Bi'that.

Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1999), *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1989), *Kitāb al-'Ayn*, Qum: Hijra.

Ḥākīm al-Jushamī, Ḥasan b. Muḥammad (n.d.), *al-Tahdhīb fī al-Tafsīr*, edited by 'Abdul-Raḥmān b. Sulaymān Sālimī, Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī.

Ḥasanī, Hāshim Ma'rūf (n.d.), *al-Shī'a bayn al-Ashā'ira wa al-Mu'tazila*, ebook available in: [www.alhassanain.org/arabic/?com=book&id=22](http://www.alhassanain.org/arabic/?com=book&id=22)

Ḥaydarī, Kamāl (2014), *al-Insān bayn al-Jabr wa al-Tafwīḍ*, Beirut: Mu'assasa al-Hudā lil Ṭabā'a wa al-Nashr.

Ḥaydarī, Kamāl (n.d.), *al-Qaḍā' wa al-Qadar wa Ishkāliyya Ta'tīl al-Fi'l al-Insānī*, Baghdad: Maktaba Fārān.

- Ibn 'Āshūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Mu'assasa al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad (1988), *al-Nahāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, Qum: Ismā'īlīān.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. 'Alī (1978), *al-Tawḥūd*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmīyya-yi Qum.
- Ibn Fāris, Aḥmad (1984), *Mu'jam Maqā'īs al-Lughā*, edited by 'Abd al-Salām Hārūn, Qum: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (1993), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Shahr-Āshūb, Muḥammad b. 'Alī (1990), *Mutashābih al-Qur'ān wa Mukhtalafih*, Qum: Bīdār.
- Ismā'īlī, Muḥammad-'Alī and Muḥammad-Mahdī Aḥmadī Iṣfahānī (2012), "Barrasī-i Taṭbīqī-i Qaḍā' va Qadar dar 'Ilm-i Kalām, Falsafa-yi Mashshā' va Ḥikmat Muta'ālīya", in: *Pazhūhishnāmi-yi Nūr-i Ḥikmat*, vol. 11, no. 40.
- I'timādī-Fard, Mahdī (2015), "Jabr yā Ikhtīār; Rūykard-i Jāmi'a-shināsāni bi Nizā'ī Kuhan", in: *Andīshi-yi Nuvīn-i Dīnī*, vol. 11, no. 42.
- Jawādī-Amulī, 'Abdullāh, *Dars-i Tafṣīr*, available in: [www.b2n.ir/682775](http://www.b2n.ir/682775)
- Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād (1985), *Ṣiḥāh al-Lughā*, edited by Aḥmad 'Abdul-Ghafūr 'Aṭṭār, Beirut: Dār al-'Ilm lil Malā'in.
- Kāshānī, 'Abdul-Razzāq (2001), *Tafṣīr Ibn-'Arabī (Ta'wīlāt 'Abdul-Razzāq)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1966), *al-Kāfī*, edited by Muḥammad Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Makārim-Shīrāzī, Nāsir (1972), *Tafṣīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd (2005), *Ta'wīlāt Ahl al-Sunna* (Tafṣīr Māturīdī), edited by Bāslūm Majdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya and Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Muḥammadī Rayshahrī, Muḥammad *et al.* (2008), *Mawsū'a al-'Aqā'id al-Islāmīyya fī al-Kitāb wa al-Sunna*, Qum: Mu'assasa 'Ilmī-Farhangī Dār al-Ḥadīth.
- Mughnīya, Muḥammad-Jawād (2003), *Tafṣīr al-Kāshif*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Mūsā, Ḥusayn Yūsuf and 'Abdul-Fattāḥ al-Ṣā'idī (1990), *al-Ifṣāḥ fī Fiqh al-Lughā*, Qum: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1997), *Majmū'a Athār*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad (1991), *al-Mufradūt fī Gharīb Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam.
- Rīāḥī, 'Alī-Arshad (1998), "Ikhtīār-i Insān az Dīdgāh-i Leibniz va Ṣadr-ul-Muta'allihīn", *The Journal of College of Literature and Humanities*, Isfahan University.
- Shahrīstānī, Muḥammad b. 'Abdul-Karīm (1995), *al-Milal wa al-Niḥal*, edited by Amīr-'Alī Muḥannā and 'Alī Ḥasan Fā'ūr, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (1992), *al-Ḥikma al-Muta'ālīya fī al-Asfār al-Arba'a al-Aqlīyya*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (2004), *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, Tehran: Mu'assasa-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī.

- Subhānī, Ja'far (2002), *Jabr va Ikhṭār*, edited by 'Alī Rabbānī Gulpāygānī, Qum: Mu'assasa Imām Šādiq.
- Subhānī, Ja'far (2008), *Dānishnāmi-yi Kalām-i Isālmī*, Qum: Mu'assasa Imām Šādiq.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1970), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: A'lamī.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallā'ī, Tehran: Nāšir Khusruw.
- Ṭāliqānī, Ḥasan (2018), "Ta'ammul-ī Dubāri dar Nisbat-i Tafwīḍ bi Mu'tazila", in: *Tahqīqāt-i Kalāmī*, vol. 6, no. 21.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl wa Ghawāmiḍ Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.





## The Approach of Shi'ite and Sunni Exegetes to the Qur'anic Doubt of Jonah's Infallibility; Analysis, Critique, and Preference

Saeed Azizi\* | Ali Rad\*\*

Received: 2021/9/20 | Correction: 2022/1/18 | Accepted: 2021/4/17

### Abstract

The appearance of some Qur'anic verses seems to indicate the impatience, disobedience, and even rebellion of Jonah to carry out his prophetic mission. The Prophet Muhammad (PBUH) hence was forbidden, according to the Qur'an, to follow him and consequently be like him as well. This has led him to be accused by some Muslim scholars of committing sin and thus lacking infallibility. But on the contrary, another group of both Shi'ite and Sunni exegetes and Hadith scholars have tried to provide a more appropriate interpretation of the suggested Qur'anic verses and the existing Islamic narrations, exposing the weakness of this notion. Based on the results of this article, Shi'ite exegetes have offered two solutions to answer the doubts concerning the infallibility of Jonah. The first one is that Jonah only committed lapse and not sin, and the second is that the event in question preceded his prophetic mission. Although a considerable number of Sunni commentators have stated the same two ways, some have also believed in Jonah's sin and rebellion against God. The present research however evaluates these three approaches and then proposes its own preferred theory. The evaluation and critique of the mentioned approaches indicate that the viewpoint of abandoning the best and first deed by Jonah is the only acceptable one, which seems more compatible with the Qur'anic verses and has been proposed by many exegetes as well.



**Keywords:** Jonah, infallibility, Qur'anic doubts, the exegetes' approach, theological exegesis, comparative exegesis

\* Researcher, Center for the Development of Interdisciplinary Research in Islamic Thoughts and Health Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran | saeedazizi24@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran | ali.rad@ut.ac.ir

□ Azizi, S; Rad, A. (2022) The Approach of Shi'ite and Sunni Exegetes to the Qur'anic Doubt of Jonah's Infallibility; Analysis, Critique, and Preference. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 249-277 . Doi: 10.22091/PTT.2022.5788.1801.







## رویکرد مفسران فریقین و شبهه قرآنی عصمت یونس (ع): تحلیل، نقد و انتخاب

سعید عزیزی\* | علی‌راد\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸

### چکیده

ظاهر برخی آیات قرآن کریم، به گونه‌ای است که دلالت بر بی‌صبری، سرپیچی و عصیان حضرت یونس (ع) در انجام دادن رسالت خویش داشته و پیامبر اکرم (ص) از همانندی با ایشان نهی گردیده است. این مسأله، موجب گشته تا آن حضرت در نگاه برخی مسلمانان، به معصیت و عدم عصمت متهم گردد. در مقابل، مفسران و حدیث-پژوهان فریقین، تلاش نمودند تا تفسیری درست از آیات قرآن و روایات موجود ارائه دهند و ضعف این پنداره را برملا سازند. بر پایه نتایج این پژوهش، مفسران امامیه، دو رویکرد در پاسخ به شبهات عصمت عرضه کرده‌اند: یکی ترک اولی و دیگری تلقی رخداد واقعه پیش از رسالت یونس (ع). تعداد زیادی از مفسران اهل سنت نیز این دو رویکرد را بیان نموده اما برخی رویکرد معصیت و عصیان یونس (ع) را برگزیده‌اند. این نوشتار رویکردهای سه‌گانه را ارزیابی کرده و در پایان نظریه منتخب را مطرح ساخته است. نتایج ارزیابی و نقد رویکردهای یادشده، حاکی از آن است که نظریه «ترک عمل افضل و اولی»، تنها رویکرد پذیرفتنی و سازگار با آیات قرآن بوده که اغلب مفسران فریقین مطرح ساخته‌اند.



**واژگان کلیدی:** حضرت یونس (ع)، عصمت، شبهات قرآنی، رویکرد مفسران، تفسیر کلامی، تفسیر تطبیقی.

\* پژوهش‌گر مرکز پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت دانشگاه علوم پزشکی شیراز (نویسنده مسئول) | saeedazizi24@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه تهران- پردیس فارابی | ali.rad@ut.ac.ir

عزیزی، س؛ راد، ع. (۱۴۰۱). رویکرد مفسران فریقین و شبهه قرآنی عصمت یونس (ع): تحلیل، نقد و انتخاب،

دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۲۴۹-۲۷۷. Doi: 10.22091/PTT.2022.5788.1801



## مقدمه

با دقت در آیات قرآن، درمی‌یابیم که بیان سرگذشت انبیای الهی، بخش زیادی از آیات این کتاب را به خود اختصاص داده است. یکی از پیامبران الهی که سرگذشت ایشان در چندین سوره آمده و یکی از سور کلام وحی نیز به نام ایشان نام گذاری شده، یونس (ع) است. تأمل در آیاتی که در بیان سرگذشت ایشان نازل شده، سؤالات و شبهاتی را در ذهن مخاطب به وجود می‌آورد؛ مانند آیه ۷۸ سوره انبیاء: \*وَذَاالتُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ\*، آیه ۴۸ و ۵۰ سوره قلم: \*فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ\* و آیات ۱۴۰ تا ۱۴۲ سوره صافات: \*إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ... فَالْتَقَمَهُ الحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ\*. بر اساس مفاد این آیات، شبهات ذیل مطرح می‌شود که با عصمت آن حضرت سازگار نیست:

۱. خشم و غضب حضرت یونس (ع) نسبت به پروردگار صورت پذیرفته است؟
  ۲. گریختن آن حضرت که با فعل «أَبَقَ» بدان اشاره شده، به معنای ترک انجام دادن مسئولیت و رسالت خویش نیست؟
  ۳. بر اساس عبارت «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ»، آیا یونس (ع) می‌پنداشته خدا قدرت و تسلطی نسبت به او ندارد؟
  ۴. معرفی خویشتن در زمره ستم کاران به معنای ارتکاب ظلم و معصیت است؟
  ۵. نهی پیامبر خاتم (ص) از همانندی با یونس (ع)، دلالت بر تنقیص و عصیان ایشان ندارد؟
  ۶. «اجتباء» دوباره یونس (ع) پس از ترک قومش، دلالت بر ارتکاب گناه و سلب مقام نبوت از ایشان ندارد؟
  ۷. مگر یونس (ع) از صالحان نبوده که خداوند پس از پذیرش انابه او می‌فرماید: \*فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ\*؛ این مسأله بر عصیان یونس (ع) دلالت ندارد؟
- پیدایش چنین شبهاتی، امکان باورمندی مخاطب به ارتکاب معصیت و عدم عصمت یونس (ع) را تقویت می‌کند. لذا در راستای حل این پنداره، ضروری می‌نماید شبهات یادشده را از منظر تفاسیر امامیه و اهل سنت بررسی و دیدگاه مفسران فریقین را در این باره تحلیل

نمود. از این رو، پژوهش حاضر درصدد است تا این مسأله را با محوریت پرسش‌های ذیل به بحث نشاند:

۱. رویکرد مفسران فریقین در پاسخ به شبهات مذکور چیست؟
۲. اعتبار رویکردهای این مفسران چه میزان است؟
۳. وجوه اشتراک و افتراق این رویکردها کدام است؟
۴. رویکرد منتخب کدام است و ادله اعتبار آن چیست؟

شایان ذکر است تاکنون دو مقاله به بررسی شبهات عصمت یونس (ع) پرداخته‌اند. در مقاله نخست با عنوان «بررسی شبهات پیرامون عصمت حضرت یونس (ع)»، با رویکرد کلامی به پاره‌ای از شبهات عصمت پاسخ داده شده است (اکاتی و حیدری نسب، ۱۳۹۳ ش) و در مقاله دوم با عنوان «شبهات درباره حضرت یونس در تفاسیر فریقین؛ پاسخ‌ها و رویکردها»، به گونه‌شناسی شبهات به مآثور و اجتهادی پرداخته شده و سپس رویکرد مفسران در پاسخ‌دهی به این شبهات در قالب پنج مؤلفه روایی، عقلی، ادبی، تاریخی و اشاری تبیین شده است. (راد و کمالی زاده اردکانی، ۱۳۹۶ ش، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۵۸)

وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین، در آن است که محور بررسی و نقد رویکرد مفسران در این نوشتار، تنها شبهات قرآنی مربوط به عصمت یونس (ع) است، نه دیگر شبهات قرآنی و نه شبهات روایی و مآثور. هم‌چنین از حیث بیان رویکردها و بررسی شبهات مربوط به عصمت نیز از جامعیت بیش‌تری برخوردار است. از سوی دیگر، نگاه مقاله به رویکرد مفسران صرفاً از زاویه تبیین، روش‌شناسی و گونه‌شناسی نخواهد بود، بلکه رویکرد مفسران به صورت تحلیلی بررسی شده و در ترازوی نقد و ارزیابی قرار گرفته است. هم‌چنین نگارندگان با رویکرد ترجیح و انتخاب نظریه معیار، به بررسی و تحلیل دیدگاه مفسران پرداخته‌اند.

### رویکرد مفسران امامیه

با بررسی آرا و دیدگاه‌های مفسران امامیه درباره ماجرای یونس (ع)، چنین به دست می‌آید که در این باره به‌طور کلی سه رویکرد وجود دارد:

### الف) ترک اولی

بر اساس این رویکرد، رفتار حضرت یونس (ع) گناه و مخالفت با فرمان الهی نیست؛ بلکه ترک فعل مندوب و مستحب است. مفسران شیعه در بیان این رویکرد و بیان مصداق «فعل افضل و اولی»، چندین نظر ابراز نموده‌اند:

#### ۱. ترک قوم بدون اذن الهی

یونس (ع) پس از آن که قوم خویش را دعوت نمود و به وظیفه پیامبری خود عمل کرد، در پاسخ جز کفر، لجاجت و نافرمانی از آنان چیزی ندید. آن حضرت پس از آن که وعده خدا به نزول عذاب را به آنان ابلاغ نمود، با خود پنداشت که وظیفه‌اش را انجام داده، از این رو از میانشان خارج شد؛ در حالی که بهتر بود صبر بیش تری می‌کرد و منتظر می‌ماند تا از فرمان پروردگار نسبت به ترک قوم یا عدم آن آگاه شود. در واقع ایشان آن صبر برتر و برجسته‌ای را که شایسته مقام رسالتش بود، به جا نیاورد. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۱۵-۷۱۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۷)

#### ۲. تعجیل در طلب عذاب

پس از آن که حضرت یونس (ع) قومش را دعوت نمود و آنان دعوت ایشان را اجابت نکردند، از ایمان آوردنشان ناامید گشت و برای آنان طلب عذاب کرد و از میانشان مهاجرت نمود؛ در حالی که بهتر و شایسته بود در تقاضای عذاب از خدا برای قومش تعجیل نمی‌کرد. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۱۹۳)

#### ۳. استعجال در دست‌یابی به نتایج رسالت

یونس (ع) در حالی غضبناک از میان قوم خویش خارج شد که می‌پنداشت بعد از انجام دادن رسالت خود، در تصمیم به ترک قوم، حق انتخاب دارد. علت این گمان، تجربه‌های متعدد آن حضرت در دعوت مردم به خدا و ایمان نیاوردن آنان و نزدیکی وقوع عذاب الهی بود. در واقع فضای حاکم بر جامعه و فشارهای فراوانی که در طول مدت رسالت بر ایشان تحمیل شده بود، موجب شد اندوه و خشم آن حضرت نسبت به کفر قومش شدت یابد و تصمیم ایشان در خروج از قوم زود هنگام شود؛ در حالی که شایسته بود در رسیدن به

رویکرد مفسران فریقین و شبهه قرآنی عصمت یونس (ع): تحلیل، نقد و انتخاب | ۲۵۵

نتایج رسالت خویش عجله نمی‌کرد و برای مشاهده نتیجه آخرین تجربه خویش که همان وعده و تهدید به نزول عذاب بود، شکیبایی بیش‌تری مبذول می‌نمود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۵۸ و ج ۲۳، ص ۵۹-۶۰)

#### ۴. تمثیل گناه

زمانی که یونس (ع) فهمید آن عذابی که خبر داده بود، از قومش برداشته شده، گویا متوجه نشد که قوم او ایمان آورده و توبه کرده‌اند، لذا دیگر به‌سوی ایشان بازنگشت و با خشم و ناراحتی آنان را رها نمود. در نتیجه حالش، شبیه حال کسی بود که از خدا قهر کرده، به کارهای او اعتراض نموده و خشم گرفته است و با خود می‌پنداشته که مولایش بر او دست نمی‌یابد و او می‌تواند با دور شدن، از چنگ وی بگریزد. به دیگر سخن، رفتار یونس این معنا را ممتل می‌کرد که غیر از خدا، ملجأ دیگری هست که بتوان به او پناه برد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۳۱۴-۳۱۵ و ج ۱۷، ص ۱۶۶-۱۶۷)

#### ۵. فقدان جامع‌نگری

یونس (ع) چنین می‌پنداشته که با انجام دادن رسالت خویش و ترک قومش، خداوند بر او سخت نمی‌گیرد و تقدیر تلخی را برایش رقم نمی‌زند، اما این گمان نیک را در مورد رفتار خدا با قوم خود نداشت که شاید خداوند بر آنان نیز سخت‌نگرفته و مشمول رحمت و مغفرت الهی قرار گیرند؛ در حالی که فرستاده الهی باید نگاهش جامعیت داشته باشد و سعه رحمت الهی را هم برای خود و هم برای دیگران ببیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۴)

#### ۶. به کمال رساندن رسالت

یونس (ع) در ابلاغ رسالت خویش، وظیفه‌ای که بر دوش داشت را به‌جا آورد، اما در تکمیل آن کوتاهی کرد. آن حضرت چون می‌پنداشت رسالت خویش را به پایان رسانده، خود را از ادامه رسالت معذور دانست؛ در حالی که چنین ظن و گمانی شایسته او نبود و از این جهت دچار کوتاهی شد؛ البته چنین تقصیری، با جایگاه رسالت و عصمت ایشان منافات نداشت؛ زیرا او در ادای رسالت الهی خیانت و کوتاهی نکرد، بلکه در اکمال و به‌نهایت رساندن آن استقامت و پایداری به خرج نداد. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹، ص ۳۴۸-۳۴۹)

### ادله رویکرد

پیروان رویکرد ترک اولی، ادله دیدگاه خویش را چنین بیان نموده‌اند:

۱. با توجه به گزاره‌های متعدد قرآن کریم، از جمله: \*وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَي الْعَالَمِينَ\*، \*وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ\*، \*أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالتَّبُوءَةَ\* و \*أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ\* (سوره انعام، آیات ۸۶-۹۰)، خداوند متعال حضرت یونس (ع) را در کنار دیگر پیامبران به برتری، برگزیدگی، هدایت یافتگی و بهره‌مندی از کتاب و حکمت و نبوت توصیف فرموده؛ از این رو، تصور ارتکاب معصیت برای یونس (ع) با اوصاف مذکور ناسازگار است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۳۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۴)

۲. یونس (ع) از جمله کسانی بود که خداوند دعایش را مستجاب نمود و دارای ایمانی عمیق به خدا بود؛ از این رو، فرض ارتکاب گناه با جایگاه ایمانی و معنوی ایشان منافات دارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۵۷)

۳. پیامبران نیز بر حسب بهره‌مندی از جایگاه ایمانی و قوای روحی، دارای نقاط ضعف انسانی بوده، درجاتشان در کمال و فضیلت متفاوت است. این نقاط ضعف در حدی نیست که به عصمت ایشان خدشه‌ای وارد سازد و در دایره معصیت قرار گیرد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۵۹-۶۰)

۴. خشم بر خدا و گمان به قدرت نداشتن او بر بندگان، مساوی با کفر، مستلزم ضعف معرفت خداوند و جهل به قدرت، حکمت و عدالت اوست و ساحت پیامبران الهی، از این گونه اوصاف منزّه است. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۹۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۴)

۵. هم‌خوانی این رویکرد با مجموع آیات، اکثر روایات و قرائن موجود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۷، ص ۱۶۶-۱۶۷)

### پاسخ به شبهات

در پاسخ به شبهات، موارد ذیل مطرح می‌گردد:



۱. غضب یونس (ع)، نسبت به قوم خود بوده، آن‌هم به علت ایمان نیاوردن آنان یا از باب تمثیل بیان شده است. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۹۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ش، ج ۱۳، ص ۲۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ش، ج ۳، ص ۳۵۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹، ص ۳۴۷، طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۴)

۲. فعل «نقدر» در عبارت «فَظَنَ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ»، به این معناست که یونس (ع) پنداشت که خداوند بر او تنگ نمی‌گیرد؛ یا آن که به معنای تقدیر است و مقصود آن است که یونس (ع) گمان کرد خدا بر او امری را مقدر نمی‌کند و با او مسامحه و مساهله می‌کند. ممکن است از ماده «قدر» و به معنای «لن تقضي» باشد و منظور این است که "یونس (ع) گمان کرد ما نسبت به عقوبتش حکمی نمی‌کنیم؛" یا آن که عبارت «فطن أن لن نقدر علیه»، در واقع استفهام به معنای توییح است که همزه استفهام در آن حذف شده است. هم‌چنین احتمال دارد فعل «تقدر» از ماده قدرت باشد، اما این تعبیر به نحو تمثیل به کار برده شده است؛ یا آن که «لَنْ نَقْدِرَ» به معنای «لن نعمل فیه قدرتنا» است؛ زیرا میان قدرت و فعل مناسبت وجود دارد. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۵۸-۲۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۵۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹، ص ۳۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۹۶)

۳. علت معرفی خویشتن در زمره ستم کاران، یا به معنای «إني كنت من الباطنين نفسي ثوابها» است؛ یا از باب خشوع و تواضع چنین گفته است؛ یا آن که مراد از «ظالمین»، انسان‌ها هستند و مقصود این است که "من از جمله کسانی هستم که ظلم بر ایشان رواست". هم‌چنین ممکن است ظلمی که یونس (ع) مرتکب شد، قصوری بوده که موجب شده رسالت وی به نهایت کمال نرسد، نه تقصیر و ارتکاب معصیت و یا آن که از باب تمثیل بیان شده است. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۹۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص

۲۵۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹، ص ۳۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، تفسیر سوره انبیاء، جلسه ۵۴)

۴. مقصود از «لباق» یونس (ع): چون یونس (ع) بدون اذن پروردگار از میان قوم خود هجرت نمود، خداوند از این واژه برای بیان عمل ایشان استفاده کرده که کاربردی بسیار نیکو و بلیغ است؛ یا مقصود آن است که یونس (ع) از عذابی که قرار بود بر قومش نازل شود، فرار نمود؛ یا از باب تمثیل بیان شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۲۸۳؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۵۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۱۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۶، ص ۲۳۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۷، ص ۱۶۳)

۵. علت نهی خداوند از همانندی پیامبر با یونس (ع): وجه شبهه، درخواست تعجیل در نزول عذاب، ضیق صدر و عجله کردن در خروج از قوم بدون اذن الهی است؛ یا آن که پیامبر (ص) از عجله در رسیدن به نتایج رسالت خویش و کمی صبر در امتداد تبلیغ رسالت نهی شده است؛ یا آن که نهی از فقدان صبر برتر و جامع‌نگری است. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۹، ص ۳۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۲۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۹، ص ۳۸۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۵۹-۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷ ش، تفسیر سوره قلم، جلسه ۱۰)

۶. «اجتباء» یونس (ع)، به معنای «اختیار» است؛ یا مقصود بازگشت ولایت به ایشان است؛ یا آن که به معنای اثربخشی به نبوت یونس (ع) است. ممکن است اجتباء به این معنا باشد که خدا بخواهد بنده خود را مشمول رحمت ویژه خود قرار دهد، به گونه‌ای که خود خدا متولی امور او شده، وی را خاص و خالص برای خود گرداند. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۵۱۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۹، ص ۳۶۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۲۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۱، ص ۷۹ و ج ۱۴، ص ۳۱۲)

۷. مقصود از قرار دادن یونس (ع) در زمره صالحان: خداوند نام حضرت یونس را در زمره پیغمبران صالح نوشته و حکم به صلاح ایشان نموده است. یا منظور از "صالحین" در

آیه، کسانی است که در صلاح به سر حد کمال رسیده‌اند. ممکن است منظور کسانی باشند که خداوند آنان را مختص به رحمت خویش و اهل کرامت خود قرار داده؛ یا مقصود این است که خداوند یونس (ع) را در روز قیامت، با پیامبران و در زمره آنان محشور می‌نماید؛ یا آن که مقصود صلاح در عمل نیست؛ بلکه مراد صلاح نفس در جوهره ذات است، به گونه‌ای که مستعد دریافت هرگونه کرامت الهی می‌گردد و این مقام بسیار الایی است که از آن رسول خدا (ص) و عترتش است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۹، ص ۳۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۲۱۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۶۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۷، ص ۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵ و ج ۱۵، ص ۵۰۴)

#### ارزیابی و نقد

#### الف) ارزیابی رویکرد

۱. مبنای این رویکرد بر این نکته استوار است که رفتار حضرت یونس (ع) در محدوده ترک واجب و ارتکاب حرام نمی‌گنجد و تنها ترک عملی برتر و بهتر بوده است. با توجه به تقریرهایی که در این رویکرد آورده شده است، شبهات عصمت برطرف می‌گردد؛ از این رو رهیافت‌های موجود در این رویکرد، در پاسخ‌گویی به شبهات عصمت موفق ظاهر شده‌اند.

۲. در خصوص آن بخش از تقریری که علامه طباطبایی از داستان بیان فرمودند که وقتی یونس (ع) باخبر شد آن عذابی که خبر داده بود از قومش برداشته شده، گویا متوجه نشد که قوم او ایمان آورده و توبه کرده‌اند، لذا دیگر به سوی ایشان برنگشت و درحالی که از آنان خشمگین و ناراحت بود، هم‌چنان پیش رفت، چندین سؤال قابل طرح است:

۱-۲- چرا یونس (ع) از خدا علت رفع عذاب از قومش را نپرسید که موجب خلف وعده‌اش شده بود؟ درحالی که او پیامبر خدا بود و قطعاً می‌دانست هر حادثه و واقعه‌ای با اذن الهی رخ می‌دهد، به‌ویژه در جایی که خدا وعده عذاب داده و پیامبرش نیز آن وعده را به مردم هشدار داده است؟

۲-۲- با توجه به این که خدا به یونس عذاب قومش را وعده داده، آیا روا بود که پیامبر خویش را از تغییر در آنچه مقدر نموده بی‌خبر گذارد و موجب گرفتن چنین تصمیمی توسط

پیامبر خویش گردد؟ این فرضیه با وعده‌های متعدد خداوند در قرآن کریم به هدایت و یاری مؤمنان و حراست از انبیای خویش ناسازگار است.

۲-۳ چرا یونس (ع) بعد از علم به رفع عذاب، از خدای متعال کسب تکلیف نکرد؟ آیا این نوع رفتار، با جایگاه پیامبری و دیگر اوصافی که برای این پیامبر بزرگ الهی در قرآن آمده سازگار است؟

با توجه به این که این بخش از تقریر، با تقریر دوم از رویکرد ترک اولی در اهل سنت شباهت دارد، محتمل است مبنای برداشت علامه، پاره‌ای از روایات مشترک فریقین بوده که در آن‌ها به چنین مطلبی اشاره گردیده است.

#### ب) نقد پاسخ‌ها

به نظر می‌رسد برخی از توجیحات مفسران، دارای ابهامات و اشکالاتی است؛ از جمله:

۱. کاربرد «لَنْ تَقْدِرَ» به معنای «لَنْ تَقْضِيَ»، چندان موجه نیست؛ زیرا چنین کاربردی نزد عرب مرسوم و پسندیده نیست. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۴)
۲. کاربرد «لَنْ تَقْدِرَ» در معنای «لَنْ تَفْعَلَ»، چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا اصل اولیه در معنای کلمه، حقیقی بودن معنای آن است و مجاز نوعی خلاف اصل است. هم چنین می‌توان «لَنْ تَقْدِرَ» را بر معانی حقیقی خود مانند «تَضْيِيقُ» و «تَقْدِيرُ» حمل کرد و منعی در این باره وجود ندارد که لازم شود قائل به مجاز شویم.
۳. در تقدیر گرفتن همزه استفهام در عبارت «فَظَنَّ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ» ضعیف است؛ زیرا حرف استفهام تنها در صورتی حذف می‌شود که در کلام جایگزینی چون «أَمْ» یا غیر آن برایش آورده شود. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۷۴)

۴. برخی مفسران، «اجتباء» را به معنای «اختیار» دانسته‌اند. با توجه به این که اختیار در لغت، یعنی برگزیدن آن‌چه در او خیر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۰۱)، اگر مقصود این است که خدا به خاطر خیر و خوبیِ یونس (ع) او را برگزید، ممکن است سؤال شود: مگر قبل از ماجرای ابتلای یونس (ع)، چنین برگزیدگی حاصل نشده بود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تحصیل حاصل پیش می‌آید و اگر پاسخ منفی باشد، با واقعیت سازگار نیست؛ زیرا خداوند پیش‌تر یونس (ع) را برای رسالت خویش برگزیده بود؛ لذا به نظر می‌رسد معنای

اجتباء، غیر از اختیار باشد و دیگر مفسران مانند علامه طباطبایی، فیض کاشانی و مغنیه به آن توجه داشته‌اند.

#### **(ب) رخداد واقعه پیش از رسالت یونس (ع)**

بر اساس این رویکرد، حضرت یونس (ع) قبل از اشتغال به امر رسالت خویش و در یک رویداد دیگر، قوم خود را ترک نموده است. ابوالفتوح رازی این وجه را بیان کرده و آن را قابل اعتماد دانسته است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۱-۲۷۲)

#### **بیان رویکرد**

یونس (ع) و قومش در سرزمین فلسطین زندگی می‌کردند. یکی از پادشاهان دیگر ممالک به سرزمین آنان یورش برده و به نُه و نیم سبط از اسباط بنی اسرائیل حمله کرده و آنان را غارت نموده است. خداوند به یکی از پیامبرانش به نام شعیاء وحی می‌کند که نزد پادشاه رود و از او بخواهد یکی از پنج پیامبری را که در آن سرزمین بوده، به همراه بنی اسرائیل به سوی کشور مهاجم بفرستد. پادشاه از شعیاء می‌پرسد که چه کسی شایستگی این کار را دارد و ایشان یونس (ع) را معرفی می‌کند. پس از طرح خواسته پادشاه به یونس (ع)، ایشان می‌پرسد: «آیا خدا مرا برای این کار تعیین کرده و نام مرا برده است؟» پادشاه پاسخ می‌دهد: خیر. یونس (ع) با اصرار پادشاه مخالفت می‌کند و درحالی که از پافشاری پادشاه و معرفی او به پادشاه برای جنگ خشمگین بوده، قومش را ترک می‌کند و ماجرای کشتی و دریا رخ می‌دهد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۷۱-۲۷۲)

#### **ادله رویکرد**

ادله رویکرد عبارتند از:

۱. استناد به روایت عوفی از ابن عباس. (همان، ص ۲۷۲)
۲. با پذیرش این روایت، عملکرد یونس (ع) پیش از اشتغال به امر رسالت است. در نتیجه شبهاتی که در تضاد با عصمت ایشان مطرح گشته، سالبه به انتفاء موضوع می‌گردد.

### نقد رویکرد

با توجه به این که برخی مفسران اهل سنت نیز چنین رویکردی را در حل شبهات عصمت یونس (ع) مطرح کرده‌اند، ارزیابی و نقد این رویکرد را به آن بخش موکول می‌نماییم.

### رویکرد مفسران اهل سنت

#### الف) ترک اولی

بسیاری از مفسران اهل سنت مانند مفسران امامیه، بر این باورند که حضرت یونس (ع) مرتکب گناه و معصیت نشده و رفتار ایشان در واقع ترک فعل اولی و ارجح است.

### بیان رویکرد

دیدگاه‌های این دسته عبارتند از:

#### ۱. ترک قوم بدون اذن الهی

توضیح این دیدگاه در تقریر اول رویکرد مفسران امامیه گذشت. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۳۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰ و ج ۲۶، ص ۳۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۵۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۴۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۴۶۱؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ ق، ج ۵، ص ۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۷۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۹۵)

#### ۲. خشم از پیامدهای تحقق نیافتن وعده عذاب

یونس (ع) پس از آن که قوم خویش را به رسالتش دعوت نمود و آنان به او ایمان نیاوردند، به ایشان وعده عذاب الهی داد و از ایشان کناره گرفت. زمانی که قوم یونس نشانه‌های عذاب را دیدند، ایمان آوردند و عذاب از ایشان مرتفع شد. یونس (ع) پس از شنیدن رفع عذاب و تحقق نیافتن وعده‌ای که به آنان داده بود، با حالت خشم آن سرزمین را ترک نمود. علت خروج یونس (ع) و خشم او از قوم خود یا به سبب آن بود که ایشان از ماندن در میان مردمی که تجربه دروغ و خلف وعده از او مشاهده کرده بودند، حیا نمود یا بدین علت بود که آن قوم عادت داشتند دروغ گو را به قتل رسانند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۹ و ج ۲۶، ص ۳۵۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱ و ج ۱۷، ص ۹۵)

### ادله رویکرد

۱. غضب و خشم بر خدا، نشان دهنده جهل انسان به مالکیت خدا در امر ونهی است و کسی که به خدا جهل داشته باشد مؤمن نیست، چه رسد به این که «نبی الله» باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۹-۱۸۰)
۲. کسی که گمان کند خداوند عاجز و ناتوان است، کافر است و بی شک انتساب چنین گمانی برای هیچ مؤمنی جایز نیست؛ پس قطعاً نسبت دادن آن به انبیای الهی نیز جایز نخواهد بود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰)
۳. ترک دعوت مردم به سوی خدا و آیین حق، برای پیامبران جایز نیست؛ زیرا خداوند به آن فرمان داده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۵۶)
۴. با توجه به آیه \*الله أعلم حیث یجعل رسالاته\*، زمانی که خداوند کسی را برای رسالت خویش برمیگزیند، از او حمایت می کند و اجازه نمی دهد کاستی، شکاف و توقف در رسالت او ایجاد شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۸۸)
۵. بر اساس دو روایت نبوی «ما ینبغی لأحد أن یقول أنا خیر من یونس بن متی» و «لا تفضّلوا بین الأنبیاء»، پیامبران در اصل نبوت با یک دیگر یکسانند و تفاضل آنان در درجات نبوت است؛ از این رو، رفتار یونس (ع) گناه به شمار نمی آید و موجب سلب نبوت از ایشان نمی گردد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۸۷)
۶. منشأ پیدایش باور به خشم یونس از خدا پاره ای عقاید یهود است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۷۹)
۷. پیدایش غضب در حضرت یونس (ع)، به جهت اهتمام ویژه و تعصب ایشان نسبت به آیین حق تعالی است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۷۹)
۸. توصیف یونس (ع) به این که گمان کرد خدا بر او سخت نمی گیرد، نشان دهنده این است که او این گونه می پنداشته که مخیر است در میان قوم خود بماند یا خارج شود؛ از این رو آن حضرت اقدام به معصیت نکرده و بر طبق گمان خود عمل نموده است، اما صلاح در ماندن ایشان بود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰)

۹. اگر منظور یونس (ع) از توصیف خود به عنوان ظالم، گناه و معصیت باشد، با توجه به آیه \*أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ\* (سوره هود، آیه ۱۸)، لازمه آن مستحق لعن شدن نبی خداست، در حالی که هیچ مسلمانی چنین باوری ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۱)

۱۰. «اباق» در جایی به کار می‌رود که در مخالفت با فرمان مولا و فرار از آن تعمد در کار باشد؛ در حالی که انتساب چنین رفتاری به پیامبران الهی جایز نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۵۶)

#### پاسخ‌ها

بیش تر پاسخ‌هایی که مفسران اهل سنت با توجه به این رویکرد داده‌اند، با پاسخ‌های مفسران امامیه در بخش پیشین یکسان است، از این رو تنها به بیان وجوه غیرمشترک می‌پردازیم:

۱. اطلاق «اباق» به خروج یونس از قوم بدون اجازه خدا، از باب استعاره یا مجاز مرسل است. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۱۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۸)

۲. نهی از همانندی رسول خدا (ص) با یونس (ع)، نهی از ذوات نیست، بلکه نهی از حالت است؛ یعنی حال تو مانند حالت یونس نباشد که خشم کرد و در خروج از قومش شتاب نمود. (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۲۴۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۹۷)

۳. اجتناب یونس (ع)، به معنای پذیرش توبه یونس (ع) و تقرب او به درگاه الهی است؛ یا به معنای اصطفای یونس با بازگشت وحی به اوست. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۵۹۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۳۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۲۴۹)

۴. قرار دادن یونس (ع) در زمره صالحان، به این معناست که خدا یونس (ع) را با بازگشت وحی و شفاعت به او از انبیای خود قرار داد؛ یا مراد این است که با دادن نیروی عصمت به یونس (ع) در ترک اولی، او را در صلاح و نیکی به کمال رسانید. یا منظور از "صالحین"، انبیای برتر و افضل هستند. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۵۹۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۳۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۱۰۰)



### نقد و ارزیابی

#### الف) نقد رویکرد

بیان دوم که خشم یونس را ناشی از پیامدهای سوء تحقق نیافتن وعده عذاب دانسته، علاوه بر سؤالات مطرح شده درباره دیدگاه علامه طباطبایی، با اشکالات دیگری نیز مواجه است؛ از جمله:

۱. ترس یونس (ع) از عواقب احتمالی محقق نشدن وعده الهی و حیا از خلف وعده، درحالی که از اصل واقعه اطلاعی ندارد، ترس نابه‌جایی است و شایسته بود یونس (ع)، علت واقعه را از خدای متعال جو یا می‌شد و نگرانی‌های خویش را مطرح می‌نمود.
۲. بر فرض پذیرش این بیان، شبهه جانت و تنقیص در شجاعت یونس (ع) پیش می‌آید؛ درحالی که ساحت انبیا منزّه از این اوصاف است.
۳. با توجه به علم و ایمان انبیا به قدرت مطلق بودن الهی و وعده خدا به محافظت از پیامبران خویش، ترس یونس (ع) از خطرهای احتمالی پذیرفتنی نیست.

#### ب) نقد در پاسخ‌ها

۱. تفسیر اجتناب به معنای اصطفا‌ی یونس با بازگشت وحی به او و فرستادنش به سوی قوم، درست نیست؛ زیرا اولاً دلیلی بر قطع وحی از یونس (ع) وجود ندارد و ثانیاً معنای اصطفا با اجتناب متفاوت است. (نک. طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۴، ص ۲۲۲)
۲. عبارت «فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» نمی‌تواند به این معنا باشد که خدا یونس (ع) را از انبیای خود قرار داد و وحی و شفاعت را به او بازگرداند؛ زیرا اولاً یونس پیش‌تر به مقام نبوت رسیده بود و قرار دادن دوباره او در میان انبیا، تحصیل حاصل است و محال. فرض خلع نبوت از ایشان هم با توجه به ترک اولی بودن عمل یونس (ع) منتفی است. ثانیاً اصلاً دلیلی بر سلب وحی و مقام شفاعت از یونس (ع) وجود ندارد.

#### ب) عصیان یونس (ع)

از دیدگاه‌های برخی مفسران، چنین به دست می‌آید که رفتار حضرت یونس، در واقع نوعی عصیان و گناه به شمار می‌آید. شیخ طوسی می‌گوید:

«هر کس ارتکاب گناهان صغیره را بر انبیا جایز بداند، درباره رفتار حضرت یونس معتقد است که وی گناه صغیره مرتکب شده است».

ایشان در ادامه، به عقیده حشویه در این باره نیز اشاره کرده، چنین می‌نگارد:

«اما ظلمی را که گناه کبیره به شمار آید، تنها گروه حشویه نادان که منزلت پیامبران و برگزیدگان الهی را نمی‌شناسند بر پیامبران جایز می‌دانند». (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۷۴)

البته برخی مفسران در این رویکرد، به ارتکاب گناه تصریح نکرده‌اند؛ اما توجیه و تفسیرشان از داستان یونس (ع)، نشان می‌دهد که رفتار آن حضرت نوعی معصیت و گناه است. ابن جریر طبری و ابن عاشور چنین رویکردی دارند. شایان ذکر است که ابن عاشور در تفسیر آیات سرگذشت یونس در سوره انبیاء، به رویکرد «طرح اولی» پای بند است، اما در تفسیر سوره صافات، تقریر دوم از این رویکرد را عرضه کرده است.

تقریرات در این رویکرد عبارتند از:

#### ۱. خشم از خدا

به باور ابن جریر طبری، یونس (ع) پس از آن که از نیامدن عذاب اطلاع یافت، بدون آن که متوجه علت رفع عذاب چه بوده، نسبت به خداوند خشمگین شد و از آن سرزمین هجرت نمود، در حالی که با خود می‌پنداشت خدا بر او سخت نمی‌گیرد. علت خشم یونس از خداوند هم مواردی از قبیل کراهت و حیا از حضور در میان مردمی که تجربه خلف وعده او را دارند و عادت قومش به کشتن فرد دروغ‌گو بیان شده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۱-۶۲). بر اساس این تقریر، خشم یونس (ع) از خداوند، خطا و گناه کوچکی است که ایشان مرتکب شده است.

#### ۲. امتناع از پذیرش رسالت

یونس (ع) یکی از انبیای بنی اسرائیل در سرزمین فلسطین بود. خداوند او را مأمور می‌کند به نینوا رفته، اسیران بنی اسرائیل را که در حمایت آشوریان بودند و بخشی از جمعیت آن شهر را در برمی‌گرفتند، از غضب الهی انذار دهد. انجام دادن چنین مأموریتی برای یونس (ع)، به سبب ترس از قدرت و شوکت آشوریان و تردید در شکیبایی خود بر آزار و شکنجه آنان، سنگین و گران آمد؛ از این رو، مسیر سفر خویش را تغییر داده، سوار بر کشتی می‌شود و

رویکرد مفسران فریقین و شبهه قرآنی عصمت یونس (ع): تحلیل، نقد و انتخاب | ۲۶۷

ادامه ماجرا برای ایشان رخ می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۸۲-۸۳). بر اساس این تقریر، یونس (ع) از پذیرش تکلیف الهی و ابلاغ رسالت خدا به مردم نینوا خودداری کرده و برای رهایی از این تکلیف، قصد سفر به دیار دیگری نموده؛ بدیهی است که امتناع ایشان از پذیرش فرمان الهی نوعی عصیان و گناه تلقی می‌شود.

### ادله رویکرد

۱. چنین تفسیری از داستان، بیش‌ترین شباهت معنایی را با آیات قرآن دارد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۲)
۲. استناد به برخی روایات. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۲)
۳. کسانی که غضب یونس (ع) را ناظر به قوم خویش دانسته، با چنین تأویلی اتهام بزرگ‌تری به پیامبر خدا وارد ساخته‌اند؛ زیرا خداوند یونس (ع) را امر به تبلیغ رسالت نموده و غضب از طرف او، به معنای رها کردن رسالت و مخالف با فرمان خدا در امر تبلیغ است. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۲)
۴. بیان عقوبت رفتار یونس (ع) در چند گزاره از آیات قرآن، نشان‌دهنده ارتکاب عصیان اوست؛ زیرا اگر یونس (ع) معصیتی مرتکب نشده بود، دلیلی بر بیان چنین عقوبتی نبود. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۲)
۵. بیش‌تر مفسران متقدم چون: ابن مسعود، ابن عباس، حسن، شعبی، سعید بن جبیر، وهب و ابن قتیبه، بر این باورند که غضب یونس نسبت به خدا بوده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۸۰)

### نقد و ارزیابی رویکرد

۱. بسیاری از ادله مفسران فریقین در رویکرد ترک اولی، نشان‌دهنده تنزیه ساحت پیامبران الهی از ارتکاب گناه و معصیت است و انتساب عصیان به پیامبران، تالی تلو فاسد از قبیل اتهام به کفر، جهالت و ضعف ایمان، به همراه دارد.
۲. غضب نسبت به خدا، در واقع نشانه اعتراض به حکم اوست و با جایگاه رسالت و منزلت معنوی پیامبران منافات دارد.

۳. شباهت چنین تأویلی از واقعه با آیات قرآن، ادعایی صرف بیش نیست؛ زیرا توجیحات مفسران فریقین در رویکرد ترک اولی، با معانی آیات و جایگاه رسالت یونس (ع) سازگاری کامل دارد.

۴. ترک قوم به هیچ وجه نشانه ترک رسالت و امتناع از دعوت مردم و تبلیغ دین خدا نیست؛ زیرا یونس (ع) با اطلاع از وعده عذاب الهی و سنت الهی در نجات مؤمنان هنگام عذاب، پنداشت که امر رسالت به پایان رسیده و می‌تواند قومش را ترک کند، گرچه بهتر بود صبر بیش تری می‌کرد.

۵. استناد به روایات نیز مخدوش است؛ زیرا روایات مربوط به داستان یونس (ع)، دارای تعارضات آشکار هستند و قابل جمع نیستند و چنان‌که آلوسی نیز گفته بود، برخی از آن‌ها از باورهای یهود نشأت می‌گیرند و اتهام اسرائیلی بودن آن‌ها بالاست.

۶. علت خشم یونس (ع)، اصرار مردم بر کفر و نپذیرفتن رسالت بود و غضب ایشان برای خدا و در راه خدا بود، نه ناشی از کدورت فردی و احساسات و هیجانات شخصی.

۷. تلازمی میان عقوبت و تنبیه یونس (ع) و گناه کار بودن ایشان نیست. تنبیه و عقوبتی که خدا برای رفتار انسان‌ها مقدر می‌کند، با توجه به سطح ایمان و منزلت معنوی ایشان است. گاه ترک فعل افضل توسط اولیای الهی، نزد خدا گران آمده، مجازات الهی را به همراه خواهد داشت؛ چنان‌که معروف است: «حسنات الابرار سیئات المقربین». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۶۱۷)

۸. استناد به قول مفسران نیز چندان اعتبار ندارد؛ زیرا در مقابل، گروه دیگری از مفسران و محدثان متقدم، روایات دال بر عصمت را گزارش نموده، عصمت یونس (ع) را باور دارند. هم‌چنین قول مفسران متقدم حجیت نداشته، تنها کارکرد تأییدی دارد نه استنادی.

### (ج) رخداد واقعه پیش از رسالت یونس (ع)

در این رویکرد نیز مانند رویکرد سوم امامیه، مفسران ماجرای پیش آمده برای یونس (ع) را پیش از مأموریت ایشان به ابلاغ رسالت می‌دانند.

### تقریر اول

این تقریر با تقریری که ابوالفتح رازی در رویکرد دوم مفسران امامیه بر اساس روایت ابن عباس نقل کرده یکسان است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۸-۱۷۹)

### تقریر دوم

جبرئیل نزد حضرت یونس (ع) آمده، او را مأمور به انداز مردم نینوا از عذابی قریب الوقوع می کند و آن حضرت از جبرئیل درخواست مهلت کرده تا مرکبی تهیه نماید. جبرئیل به سبب تنگی وقت، با درخواست او مخالفت می کند. یونس (ع) تقاضای مهلت برای تهیه کفش می کند و باز با مخالفت جبرئیل مواجه می شود؛ از این رو، خشمگین شده، به سمت کشتی می رود و ماجرای حبس در شکم ماهی رخ می دهد. این دیدگاه منسوب به حسن بصری و شهر بن حوشب است. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۲ و ۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۹)

### ادله رویکرد

۱. استناد به چند روایتی که در این باره گزارش شده و این سخن ابن عباس: «کانت رسالۀ یونس علیه السلام بعد ما نبذہ الحوت». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۵۸)
۲. استناد به آیات ۱۴۵ تا ۱۴۷ سوره صافات که خداوند تصریح کرده که بعد از ابتلای یونس (ع)، او را به عنوان رسول به سوی مردم فرستاده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۵۸)
۳. دو واژه «اجتباء» و «جعل» در آیه سوره قلم، دلالت بر این دارد که یونس (ع) قبل از ماجرای ابتلا، به مقام رسالت نرسیده بود و بعد از آن خداوند ایشان را در زمره برگزیدگان و صالحان قرار می دهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۶۱۷)

### ارزیابی و نقد

۱. ظاهراً خلط و خبطی در این رویکرد صورت گرفته است؛ زیرا با توجه به مفاد دو روایت مورد استناد، یونس قبل از خشمگین شدن و خروج از آن سرزمین، به مقام پیامبری مبعوث شده بود؛ به این دلیل که در تقریر اول، تصریح شده که در آن زمان پنج پیامبر در فلسطین زندگی می کردند که یونس (ع) یکی از آنان بود. در تقریر دوم هم نزول جبرئیل بر

یونس (ع) و مأمور کردن ایشان برای انذار مردم، دلالت بر نبوت ایشان دارد؛ در نتیجه، این رویکرد از اساس مخدوش می‌گردد و شبهات عصمت به قوت خود پابرجا می‌ماند.

۲. روایات مورد استناد با اشکال تفرد در نقل مواجهه است؛ زیرا تنها از ابن عباس گزارش شده است.

۳. دو گزارش از سه روایت ابن عباس از لحاظ سندی با مشکل ارسال مواجه هستند.

(نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۸-۱۷۹)

۴. این روایات با احادیث فراوانی که در میراث روایی فریقین گزارش شده، سازگار نیست؛ از این رو می‌توان آن‌ها را از روایات شاذ تلقی نمود. افزون بر این که از ابن عباس روایت دیگری نیز نقل گردیده که دال بر وقوع خروج بعد از ابلاغ رسالت است. (نک. طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۶۱)

۵. محتوای روایات مذکور نیز چندان اعتباری ندارند و با اشکالات متعددی مواجه هستند؛ از جمله:

۱-۵- بر اساس تقریر اول، پذیرش این مسأله که یونس (ع) با آن که می‌دانست آزادی اسیران بنی‌اسرائیل خواست خداوند است از قبول آن امتناع کرد، موجب طرح شبهه راحت‌طلبی، ترس و بی‌توجهی به سعادت و هدایت دیگران می‌گردد.

۲-۵- بر اساس تقریر دوم، آیا امکان نداشت جبرئیل اندکی زودتر پیام خدا را به یونس می‌رساند تا این گونه ایشان زیر فشار قرار نگیرد؟ هم‌چنین با منطبق قرآنی چندان سازگار نیست که جبرئیل، از پیامبر الهی درخواست کند قومی را انذار دهد که عذابی قریب‌الوقوع در انتظارشان است؛ درحالی که آن پیامبر پیش از آن، مأمور به ابلاغ رسالت الهی به ایشان نبوده است. اگر پیامبری تا پیش از آن در میانشان نبوده که اساساً طبق قاعده قرآنی «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (سوره اسراء، آیه ۱۵) نباید عذاب الهی ایشان را تهدید کند و اگر پیامبری در میان آنان بوده و رسالت خویش را ابلاغ نموده، طبق سنت الهی در مورد سایر انبیا، وعده به نزول عذاب هم توسط آن پیامبر به مردم داده می‌شود و دیگر نیازی به فرستادن پیامبری دیگر نیست.

۶. استناد به واژه «ارسلناه» در آیه ۱۴۷ سوره صافات که به عنوان دلیل دوم آمده، پذیرفتنی نیست؛ زیرا هیچ دلیلی بر این نیست که مراد از ارسال در این آیه شریفه مبعوث شدن به رسالت است؛ بلکه با توجه به ترتیب حوادث در آیات سوره صافات، سیاق آیات بر این نکته دلالت دارند که ارسال دوم از باب هدایت بوده، چنان که در آیه بعد چنین آمده: \*فَأَمَّنُوا فَمَرَّغَتْهُمْ إِلَىٰ حَبِينٍ\* (سوره صافات، آیه ۱۴۸)؛ یعنی نتیجه ارسال برای هدایت محقق شد و قوم یونس ایمان آوردند.

۷. دلیلی بر انحصار معنای دو واژه «اجتباء» و «جعل» در رسیدن به مقام نبوت و رسالت وجود ندارد و مفسران وجوه دیگری را در تبیین مفاد آیه بیان کرده‌اند.

۸. بیش تر مفسران امامیه و اهل سنت، این رویکرد را چندان متقن و مستند نمی‌دانند و برخی تنها در حد یک احتمال مرجوح برای آن ارزش گذاری کرده‌اند. فخر رازی در این باره می‌نویسد:

«أكثر العلماء على القول بأن قصة الحوت و ذهاب يونس عليه السلام مغاضبا بعد أن أرسله الله تعالى إليهم». (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۹)

#### نظریه منتخب

با توجه به مجموع نکاتی که در تحلیل رویکردهای مفسران فریقین عرضه شد، نگارندگان بر این باورند که تنها رویکرد "ترک اولی" پذیرفتنی است و با آیات قرآن سازگاری دارد و می‌توان مجموع تقریرهایی را که در این رویکرد ابراز شد، در یک تقریر و نظریه واحد به شرح ذیل جمع نمود. هم‌چنین ادله انتخاب رویکرد سوم و ابراز نظریه معیار را می‌توان عدم تعارض و سازگاری با آیات قرآن کریم، هم‌خوانی با روایات متعدد میراث حدیثی فریقین و موافقت با رویکرد بیش تر مفسران فریقین دانست.

حضرت یونس (ع) پس از آن که در انجام دادن مسئولیت خویش تمامی تلاش خود را مبذول داشت و با جان و دل به راهنمایی مردم پرداخت، در پاسخ، جز مخالفت، لجاجت و کفر از قوم خویش پاسخی مشاهده نمود؛ در نتیجه، امید آن حضرت از ایمان مردم قطع گردید و از خدای متعال تقاضای نزول عذاب کرد. با استجابت دعای یونس (ع) و وعده خداوند به نزول عذاب، آن حضرت قوم خویش را از آن آگاه می‌کند و با این گمان که

رسالت خویش را به پایان رسانده و منعی برای ترک مردم از سوی خدا ندارد، با حالت خشم و ناراحتی از کفر مردم و بی‌نتیجه ماندن رسالتش، بدون اذن پروردگار از میان آنان می‌رود و چنین باور دارد که خدا بر او سخت نمی‌گیرد؛ درحالی که شایسته بود اولاً تا زمانی که خداوند اعلام نزول عذاب نکرده، امیدش از مردم قطع نمی‌شد و درخواست عذاب نمی‌کرد. ثانیاً پس از استعجابت دعا و مقرر شدن نزول عذاب و اعلام آن به مردم، بیش‌تر صبر می‌کرد و در واپسین لحظات، نتیجه تجربه پایانی خود را که وعده به عذاب بود، مشاهده می‌نمود.

ثالثاً منتظر می‌ماند تا خدا به خروجش از میان قوم فرمان دهد و در این مسأله شکیبایی بیش‌تری مبذول می‌نمود.

رابعاً هنگام خروج، انتظار می‌رفت همان‌طور که به سعه رحمت خدا و سخت‌گیری نکردن خدا بر خود خوش‌بین بود، در مورد رفتار خدا با قومش نیز این گمان نیک را می‌داشت.

بر این اساس، عملکرد یونس (ع) در گام پایانی رسالت خویش، آن‌گونه که لایق یک پیامبر و الامقام بود، ظاهر نگشت و به دیگر سخن، صبر برتر از ایشان مشاهده نشد؛ به همین علت، رفتار ایشان در ترک قومش مانند رفتار کسی بوده که از مولای خویش قهر نماید و گمان کند که می‌تواند از دست او بگریزد. از این رو خداوند ایشان را در شکم ماهی محبوس کرد تا آن حضرت به خطای خویش آگاه گردد و با پروردگار خود مناجاتی خالصانه داشته باشد و شایستگی قرار گرفتن در مقام والای صالحان را کسب نماید که بهره‌مندان ویژه از ولایت الهی هستند.

شایان ذکر است در میراث حدیثی شیعه نیز روایات متعددی از ائمه علیهم‌السلام گزارش شده که نشان می‌دهد ایشان، در صدد پاسخ‌گویی به شبهات منافی با عصمت انبیا بوده‌اند و پنداره ناروای ارتکاب عصیان را از ساحت مقدس ایشان مبرا دانسته و رفتار آنان را نوعی ترک ارجح و اولی قلمداد کرده‌اند؛ برای نمونه، گزارش شده است که مأمون، امام رضا (ع) را با گروهی از دانشمندان ادیان مختلف در مجلسی جمع کرده بود. یکی از حاضران در جلسه از آن حضرت پرسید: «أَتَقُولُ بَعْضَ مَا لِلْأَنْبِيَاءِ». ایشان در پاسخ، باورمندی خویش به



عصمت پیامبران را تایید کردند و با ابراز فهمی درست از آیات قرآن، شبهات منافی با عصمت آنان را پاسخ دادند. (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۹۰)

در روایت دیگری از آن حضرت چنین آمده است که علت آن که یونس (ع) در شکم ماهی ظلم را به خویشتن نسبت می‌دهد، ترک چنین عبادت خالصانه‌ای بوده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۲۰۱)

امام صادق (ع) نیز علت آن که خدا یونس را از ایمان قومش آگاه نمود، تحقق عبادت خالصانه ایشان در شکم ماهی و استحقاق پاداش و کرامت الهی بیان فرموده است. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۷)

با توجه به نکات بیان شده می‌توان چنین گفت: گرچه ظاهر برخی آیات قرآن در بدو نظر، به نحوی عصیان یونس (ع) را به ذهن القا می‌کنند، با ژرف‌اندیشی در قرآن، بهره‌مندی از روایات ائمه علیهم‌السلام، مدد جستن از قواعد و اصول قرآنی و بررسی دیدگاه بیش‌تر مفسران فریقین، روشن می‌شود که ساحت آن حضرت از ارتکاب گناه و معصیت کاملاً پاک و مبرا بوده است.

### نتیجه

با بررسی آراء تفسیری مفسران فریقین در آیات بیان‌گر سرگذشت یونس (ع)، چنین به دست آمد که مفسران امامیه، دو رویکرد را در حل شبهات قرآنی عصمت یونس (ع) انتخاب نموده‌اند. رویکرد اول که رویکرد غالب است، رفتار یونس (ع) را ترک اولی قلمداد نموده و ساحت ایشان را از ارتکاب گناه به دور دانسته است. مفسران در این رویکرد، شش تقریر در قالب نظریه‌های «ترک اولی»، «ترک قوم بدون اذن الهی»، «تعجیل در طلب عذاب»، «استعجال در دستیابی به نتایج رسالت»، «تمثیل گناه»، «فقدان جامع‌نگری» و «به کمال نرساندن رسالت» ابراز کردند. در رویکرد دوم، ماجرای خروج از قوم و ابتلای یونس (ع)، مربوط به پیش از رسالت ایشان دانسته شده است که البته این رویکرد از قوت و اعتبار چندانی برخوردار نیست. عموم مفسران اهل سنت نیز مانند امامیه، دو رویکرد ترک اولی و تلقی رخداد واقعه پیش از رسالت را بیان کرده‌اند؛ اما دسته محدودی از آنان، قائل به عصیان یونس (ع) و ارتکاب گناه شده‌اند. با بررسی ادله هر رویکرد و ارزیابی آن‌ها، چنین به دست آمد که

تنها رویکرد ترک اولی، پذیرفتنی و معتبر است و توانایی پاسخ‌گویی به تمام شبهات مطرح را دارد. در پایان تلاش شد با تجمیع اکثر قریب به اتفاق تقریرات این رویکرد، نظریه منتخب ابراز گردد.

## منابع

### قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ ش)، الامالی، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ ش)، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ش)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- اکاتی، مرضیه و علیرضا حیدری نسب (۱۳۹۳ ش)، بررسی شبهات پیرامون عصمت حضرت یونس (ع)، اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی، قم: انجمن علمی پدافند غیرعامل ایران، شرکت پنام خط نوین.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)، الکشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش)، بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، تفسیر سوره انبیاء و صفات، <http://portal.esra.ir>
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ ش)، پایگاه اطلاع رسانی اسراء، تفسیر سوره قلم، <http://javadi.esra.ir>
- راد، علی، کمالی زاده و حسین اردکانی (۱۳۹۶ ش)، «شبهات درباره حضرت یونس در تفاسیر فریقین؛ پاسخ ها و رویکردها»، مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، سال دوم، شماره ۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، للدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ ش)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی التفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الکاشف*، صدقی محمد جمیل، قم: دارالکتاب الإسلامی.

نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

### Bibliography

*The Holy Qur'an;*

Abū-Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf (1999), *al-Baḥr al-Muḥīṭ fi al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr.

Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḍ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fi Tafsīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāsiḥ. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Raḥawī.

Akātī, Marḍīyya and 'Alī-Riḍā Ḥaydarīnasab (2014), "Barrasī-i Shubahāt Pīrāmūn-i 'Iṣmat-i Ḥaḍrat-i Yūnus (PBUH)" in: *The First National Conference for Religious Thinking and Research*, Qum: Anjuman-i 'Ilmī-i Padāfand-i Ghayr-i 'Āmili Irān.

Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.

Bayḍāwī, 'Abdullāh b. 'Umar (1997), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, edited by Muḥammad 'Abdul-Raḥmān al-Mar'ashlī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Faḍlullāh, Muḥammad-Ḥusayn (1998), *Tafsīr min Wahy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Milāk.

Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1999), *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Fayḍ-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā (1994), *Al-Aṣfā fi Tafsīr al-Qur'ān*, Tehran: Ṣadr.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Mu'assasa al-Tārikh al-'Arabī.

Ibn Babiwayh, Muḥammad b. 'Alī (1997), *al-Amālī*, Tehran: Kitābchī.

Ibn Babiwayh, Muḥammad b. 'Alī (2006), *Ilal al-Sharā'ī*, Qum: Dāvarī.

Ibn Babiwayh, Muḥammad b. 'Alī (1999), *Uyūn Akhbār al-Riḍā*, Qum: Jahān.

Jawādī Āmulī, 'Abdullāh (2018), *Tafsīr Sura al-Anbā' wa al-Ṣāffāt*, available in: <http://portal.esra.ir>

Jawādī Āmulī, 'Abdullāh (2018), *Tafsīr Sura al-Qalam*, available in: <http://javadi.esra.ir>

Kamālīzādi Ardakānī, Ḥusayn and 'Alī Rād (2017), "Shubahāt darbāri-yi Ḥaḍrat-i Yūnus (PBUH) dar Tafāsīr-i Farīqayn; Pāsukh-hā va Rūykard-hā" in: *Muṭālī'āt-i Taḥbīqī-i Qur'ānpazhūhī*, vol. 2, no. 3.

Mughnīya, Muḥammad-Jawād (2003), *Tafsīr al-Kāshif*, Qum: Dār al-Kutub al-Islāmī.

- Qummī Nayshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad (1995), *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Rāghib Iṣṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad (1995), *al-Mufradāt fī Gharīb Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: al-Dār al-Shāmīyya.
- Şādiqī Tihirānī, Muḥammad (1998), *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (1984), *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Manthūr*, Qum: Kitābhānī-yi Āyatullāh Mar'ashī-Najafī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1995), *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmiyyah-yi Qum.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Ḥāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāşir Khusruw.
- Tha'labī Nayshābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm (1997), *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl wa Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.





## Examples of Inimitability of the Qur'anic Contents from the Perspective of Shi'ite and Sunni Exegetes; A Comparative Study

Lotfali Abdollahi Vashan\* | Majid Maaref\*\* | Sayyid Husayn Husayni Bujdani\*\*\* | Samaneh Zarei Husaynabad\*\*\*\*

Received: 2021/3/15 | Correction: 2021/12/20 | Accepted: 2021/12/20

### Abstract

To study the inimitability of the Qur'an, many Qur'anic exegetes have obviously paid more attention to its lexical and rhetorical features. However, it should not be forgotten that an important aspect of inimitability of the Qur'an can also be considered related to its content, which in its turn correlates to the inner meanings of the Qur'an. What can be deduced from the comparison shows that attention to this specific aspect of inimitability has been associated with strengths and weaknesses over the centuries. Accordingly, the present study tries through an analytical-comparative approach to examine the examples of the inimitability of the content of the Qur'an from the perspective of Shi'ite and Sunni scholars. Comparing the two viewpoints, one can recognize that although these two groups do not differ much in expressing the dimensions of the inimitability of the Qur'anic contents, the main discrepancy between them seems related to the type of attention to these examples. In addition, Sunni exegetes have paid more attention to this aspect in the first centuries, while their Shi'ite colleagues have mostly heeded these examples in contemporary times. Of course, a more careful study of the viewpoints of Shi'ite and Sunni scholars shows that there are some differences between them in the examples of contents and issues related to them. For example, one can refer to a case such as *butūn* (ventricles) of the Qur'an that, although its instances are quoted in the Sunni narrations, with a slight omission from the Prophet (PBUH) or his companions, do not raise a significant issue, however, the Shi'ites have paid special attention to it.

**Keywords:** Inimitability of the Qur'an, inimitability of content, semantic inimitability, Shi'ite exegetes, Sunni exegetes.



\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Islamic Azad University, Tehran, Iran | [abdollahiali42@yahoo.com](mailto:abdollahiali42@yahoo.com)

\*\* Professor, Department of Qur'anic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran | [maaref@ut.ac.ir](mailto:maaref@ut.ac.ir)

\*\*\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Islamic Azad University, Tehran, Iran | [hosein.bojdani@yahoo.com](mailto:hosein.bojdani@yahoo.com)

\*\*\*\* Graduate Student, Department of Islamic Jurisprudence, Islamic Azad University, Shirvan, Iran | [zare67@gmail.com](mailto:zare67@gmail.com)

□ Abdollahi Vashan, L.A; Maaref, M, Husayni Bujdani, S.h; Zarei Husaynabad, S . (2022) Examples of Inimitability of the Qur'anic Contents from the Perspective of Shi'ite and Sunni Exegetes; A Comparative Study. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 279-307 . Doi: 10.22091/PTT.2022.5747.1793.









## بررسی تطبیقی مصادیق اعجاز محتوایی از دید مفسران فریقین

لطفعلی عبداللہی و اشان\* | مجید معارف\*\* | سید حسین حسینی بجدنی\*\*\* | سمانہ زارعی حسین آباد\*\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹

### چکیده

بسیاری از مفسران در بررسی اعجاز قرآن، بیش تر بر اعجاز بیانی و لفظی توجه داشته‌اند، در حالی که نوع مهمی از اعجاز در قرآن، محتوایی است. این نوع اعجاز با مفاهیم درونی قرآن ارتباط دارد و آنچه از تطبیق استنتاج می‌گردد، نشان می‌دهد که توجه به این نوع اعجاز در طی سده‌های مختلف، با شدت و ضعف‌هایی همراه بوده است. بر همین اساس، در این پژوهش با رویکرد تحلیلی - تطبیقی، مصادیق اعجاز محتوایی از دید فریقین بررسی شده است. در تطبیق دو دیدگاه، می‌توان گفت که مفسران فریقین، در بیان ابعاد اعجاز محتوایی اختلاف چندانی با هم ندارند و عمده اختلاف دیدگاه‌های آن‌ها، مربوط به نوع توجه به این مصادیق است که مفسران اهل سنت در سده‌های نخستین بیش تر به آن‌ها توجه کرده‌اند، ولی در دوران معاصر، دانشمندان شیعه توجه فزون‌تری به این مصادیق داشته‌اند. بررسی عمیق تر دیدگاه‌های فریقین، نشان داد که برخی اختلافات نیز در دو دیدگاه درباره مصادیق اعجاز محتوایی و مسائل مربوط به آن‌ها وجود دارد؛ مثلاً در مورد بطون قرآن کریم با وجود مسلم دانستن این مصادیق در نقل اهل سنت، با اندک اغماض از پیامبر (ص) یا صحابه بحثی مطرح نمی‌شود، در حالی که شیعه بدان اهتمام ویژه داشته است.



**واژگان کلیدی:** اعجاز قرآن کریم، اعجاز محتوایی، اعجاز معنایی، مفسران فریقین.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
(نویسنده مسئول). | [abdollahiali42@yahoo.com](mailto:abdollahiali42@yahoo.com)

\*\* استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ایران. | [maaref@ut.ac.ir](mailto:maaref@ut.ac.ir)

\*\*\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. | [hosein.bojdani@yahoo.com](mailto:hosein.bojdani@yahoo.com)

\*\*\*\* کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران. | [zareei67@gmail.com](mailto:zareei67@gmail.com)

□ عبداللہی و اشان، ل؛ معارف، م؛ حسینی بجدنی، س.ح؛ زارعی حسین آباد، س. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی مصادیق اعجاز محتوایی از دید مفسران فریقین، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۳۰۷-۲۷۹. Doi: 10.22091/PTT.2022.5747.1793

## مقدمه

از سده‌های نخست نزول قرآن کریم، مفسران مسلمان به تحقیق در وجوه اعجاز قرآن پرداخته و وجوه مختلفی ذکر نموده‌اند. برخی از این وجوه، بر جنبه‌های لفظی و بلاغی مانند فصاحت و بلاغت، اسلوب و نظم تأکید دارد و برخی دیگر، به جنبه‌های محتوایی و معنایی چون: اعجاز علمی، اختلاف ناپذیری، اخبار غیبی و ... پرداخته است. در حقیقت برخی از دانشمندان، به اعجاز محتوایی به‌عنوان یکی از وجوه مهم اعجاز توجه داشته‌اند و بررسی این نوع اعجاز از مباحث مهم میان دانشمندان بوده که اهمیت تبیین آن برای رفع اختلاف میان مفسران نمایان است. با توجه به آن که مفسران فریقین، به موضوع اعجاز محتوایی پرداخته‌اند، در دیدگاه‌های آن‌ها شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که بررسی آن می‌تواند مبین دیدگاه فریقین درباره این نوع اعجاز باشد. بر همین اساس، پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین درباره اعجاز محتوایی می‌پردازد و از طریق بررسی سه سؤال اساسی پژوهش، این هدف را دنبال می‌کند:

۱. اعجاز محتوایی چیست و مهم‌ترین مؤلفه‌های اعجاز محتوایی نزد فریقین کدام

است؟

۲. سیر تطور پرداختن به مبحث اعجاز محتوایی نزد مفسران شیعه و سنی چگونه است؟

۳. نقاط اشتراک و افتراق مبحث اعجاز محتوایی میان مفسران فریقین چیست؟

## پیشینه تحقیق

در زمینه بررسی تطبیقی مصادیق اعجاز محتوایی از دید فریقین می‌توان گفت: با توجه به اهمیت وافر اعجاز محتوایی، این موضوع در هیچ کتاب یا مقاله‌ای به‌طور خاص بررسی انجام نشده است. از برخی از پژوهش‌هایی که مرتبط با این تحقیق هستند، می‌توان به مقاله «تأملی بر اعجاز تشریحی قرآن»، از عبدالکریم بهجت پور و حامد معرفت نام برد که در آن، قسمت‌هایی از اعجاز تشریحی را شرح داده است. مقاله دیگر با نام «اعجاز معنوی قرآن»، از عباس مصلاهی پور یزدی و سجاد محمدنام است که نگارندگان در آن به اعجاز معنوی اشاره گذرا داشته، اما به مسأله تطبیق آرای مفسران نپرداخته‌اند. تازه‌ترین مقاله‌ای که به این بحث

پرداخته، از حمیده حائری پور با نام «اعجاز معنوی از دیدگاه ملاصدرا» است. نگارنده در این مقاله، اعجاز معنوی را از زاویه دید یکی از دانشمندان بررسی کرده است.

آنچه در این نوشتار واکاوی می‌شود، به صورت مشخص، در پی جمع‌بندی نظر مفسران و صاحب‌نظران فریقین درباره مصادیق اعجاز محتوایی به صورت تطبیقی است که این امر با رویکرد معرفت‌شناسانه نسبت به اشتراکات و اختلافات دو فرقه در این نوع از اعجاز سامان یافته و برجسته‌ترین مصادیق اعجاز محتوایی را احصا کرده و در نهایت قدسی بودن قرآن را به لحاظ محتوا به اثبات رسانده که در هیچ کتاب یا مجله‌ای به طور کامل به این صورت بررسی نشده است.

## مفهوم شناسی

### ۱. مفهوم اعجاز

اعجاز از دید لغویان، از ریشه «ع ج ز» و به دو معنای ناتوانی و کناره یک چیز آمده است (ابن فارس، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۴۷). برخی از مفسران معتقدند که انسان موجودی عاجز است؛ زیرا پایان کار او واماندگی و ناتوانی است (نک. طبرسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۷۸)؛ بنابراین اعجاز در لغت، به معنای ایجاد ضعف در طرف مقابل است و معجزه، عملی است که دیگران قادر به انجام دادن آن نیستند. در بررسی دیدگاه مفسران، معجزه امری خارق‌العاده است که همانند سحر و جادو باطل‌کننده عقل نیست (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲؛ سیوطی، بی تا، ج ۴، ص ۳). از این جهت معنای اصطلاحی اعجاز از دید برخی، ضعف و ناتوانی انسان از آوردن مثل قرآن بیان شده است. (نک. قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۶۳؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۴)

### ۲. مفهوم اعجاز محتوایی

اعجاز محتوایی به زعم دانشمندان، مرتبط با مفاهیم درونی قرآن است و محورهای مختلفی چون: هدایت بشر، وضع قوانین، اخبار از غیب، اعجاز علمی، اختلاف ناپذیری قرآن، تبشیر و تنذیر، مشخص نمودن حقوق عامه و مسائل اخلاقی را شامل می‌شود (نک. کمالی دزفولی، ۱۳۹۲، ص ۵۹۴). تحقیق در محتوای قرآن و خصوصیات آن، حاکی از آن است که این کتاب، از قلم هیچ کس تراوش نکرده، چه رسد به فردی که امی بوده است. این نوع از

اعجاز، با عنوان "اعجاز معنوی" نیز در آثار برخی علما دیده می‌شود؛ برای مثال، مطهری اعجاز قرآن را به دو گونه اعجاز لفظی و معنوی تفکیک نموده است (نک. مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۴۰). به عقیده جوادی آملی، اعجاز قرآن ذاتاً مربوط به محتوای آن است و قرآن کریم از نظر محتوا، دربرگیرنده معارف والا و حکمت‌های مهم است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۱۰)

### ۳. ادله اعجاز محتوایی

برای پی بردن به درون‌مایه اعجاز محتوایی، تحلیل چند نکته اهمیت دارد که برجسته‌ترین این ادله بدین صورت است:

۳-۱- هدف از نزول قرآن کریم، هدایت انسان است. بسیاری از آیات به این امر اشاره داشته‌اند. (نک. اسراء/۸۲؛ یونس/۵۷؛ فصلت/۴۴؛ جن/۲ و جاثیه/۲۰)

۳-۲- آیه<sup>۴</sup> «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْ كَانُوا يَحْتَفِلُونَ» (نساء/۳۲)، درباره عدم اختلاف در آیات قرآن، مربوط به محتوا می‌شود.

۳-۳- تحدی قرآن به هدایت‌گری دانسته شده و هدایت‌گری یکی از مفاهیمی است که در بیش تر سوره‌های آن تحقق یافته است.

### ۴. اعجاز محتوایی و مصادیق آن از دید فریقین

در اصل وجود مسأله اعجاز قرآن، اختلافی بین مفسران نیست؛ بلکه اختلاف در انواع اعجاز است که برخی از علما آن را بیرونی (نک. سید مرتضی، ۱۳۸۲، ص ۹۳) و برخی دیگر آن را درونی دانسته‌اند (نک. زرقانی، ۱۳۸۵، ص ۹۵؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۷۲). مفسران مصادیق گوناگونی را برای اعجاز محتوایی برشمرده‌اند که می‌توان به اخبار از غیب، اختلاف ناپذیری، اعجاز علمی، بطون قرآن و جامعیت قرآن اشاره کرد؛ البته توجه به این نوع از اعجاز در دوره متقدمان، به جهت تمرکز ویژه آن‌ها بر فصاحت و بلاغت کم‌تر بود و در دوره متأخران، به دلیل رواج خرافات بنی‌اسرائیل و جعل احادیث، توجه بیش‌تر به آن شد و بالاخره در دوره معاصر به دلیل شبهات متعدد شرق‌شناسان درباره محتوای قرآن، به جنبه حداکثری رسیده است.

از آن جا که بنای این پژوهش، تفسیر تطبیقی این مصادیق در نگاه فریقین است، به صورت موردی برجسته ترین آن‌ها را گزینش و واکاوی کرده که مورد اتفاق فریقین است.

### الف) اختلاف ناپذیری

تأکید بر اختلاف ناپذیری قرآن کریم، از جمله مصادیق اصلی در مبحث اعجاز محتوایی است که مفسران فریقین از سده‌های اولیه به آن توجه داشته‌اند. اختلاف ناپذیری مفهومی کلی و مشتمل بر لفظ و محتواست. قرآن با این که در طول ۲۳ سال نازل شده و در موضوعات مختلف سخن گفته، هیچ اختلافی در محتوای آن مشاهده نمی‌شود. خداوند خود نیز در قرآن به این ویژگی تأکید دارد. (نساء/۸۲)

#### ۱. اختلاف ناپذیری در دیدگاه مفسران شیعه

عده‌ای از مفسران شیعه، بر اعجاز قرآن به جهت نبود اختلاف در آن تصریح کرده‌اند (نک. بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۳؛ خویی، ۱۴۰۱، ص ۶۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۳۴۸). صاحب‌المیزان، با استناد به آیه ۸۲ سوره نساء بیان می‌دارد که از جمله تحدی‌های قرآن این است که با وجود وسعت و گستردگی موجود در معارف آن، اختلاف و تناقضی را در آن نمی‌توان یافت. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸)

عده‌ای دیگر، آیه فوق و آیات مشابه آن را اثبات‌کننده اعجاز قرآن دانسته‌اند (نک. مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴۰). برای نمونه، طبرسی عاری بودن قرآن از هر گونه اختلاف و تناقض را یکی از وجوه تحدی قرآن دانسته است. هم‌چنین ذیل آیه \*الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا\* (کهف/۱)، بر عاری بودن قرآن از هر گونه تناقض و اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف تأکید ورزیده است (طبرسی، بی تا، ج ۱۵، ص ۸). در روایات تفسیری اهل بیت (ع) نیز این وجه از اعجاز قرآن دیده می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) در توصیف قرآن فرموده‌اند:

«وَفِيهِ تَبَيُّانٌ كُلُّ شَيْءٍ \* وَذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ، فَقَالَ سُبْحَانَهِ: \* وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا \* وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَا تَقْنَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ، وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ»؛

«در قرآن بیان هر چیز است و یادآوری گردیده که بعضی قرآن، گواه بعض دیگر است و اختلافی در آن نیست و فرموده: "اگر از سوی خدای یکتا نیامده بود، در آن اختلاف فراوان می‌یافتند." ظاهر قرآن زیبا، باطن آن ژرف و ناپیداست؛ عجایب آن سپری نگردد، غرایب آن به پایان نرسد و تاریکی‌ها جز بدان زدوده نشود.» (شریف رضی، خ ۱۸)

برخی از مفسران شیعه، ضمن اشاره به نزول تدریجی قرآن، تأکید دارند که قوانین حاکم بر زندگی دنیا، بر دگرگونی و تکامل مبتنی است و همه انسان‌ها احساس می‌کنند که از روز قبل کامل‌ترند. از طرف دیگر، قرآن با این که نزول تدریجی داشته، کم‌ترین اختلاف در چینش کلمات آن دیده نمی‌شود، بلکه برخی مطالبش مفسر یک دیگرند (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۶). بر مبنای این احتجاج، صاحبان دیدگاه فوق، مصونیت قرآن از اختلاف و تناقض را- با وجود این که در موضوعات متنوع و در موقعیت‌های گوناگون و در طی سال‌های متمادی نازل شده- دلیلی بر اعجاز قرآن در محتوا دانسته‌اند.

## ۲. اختلاف ناپذیری در دیدگاه مفسران اهل سنت

بررسی نگاشته‌های مغرضان و کسانی که به اشتباه قرآن را دارای اختلاف و تناقض دانسته‌اند، ذیل برخی آیات قرآن، نشان می‌دهد که مواردی در این کتاب وجود دارد که به ظاهر موهم وجود اختلاف و تناقض است (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۷۶)؛ در حالی که خداوند در آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء، آشکارا قرآن کریم را مبرا از اختلاف دانسته است. مفسران اهل سنت نیز در طول تاریخ، کتب تفسیری متعددی را در توضیح آیات- در مواردی که ظاهر آیه‌ای با دیگر آیات تعارض ظاهری دارد- نگاشته‌اند که با وجود اختلاف ظاهری برخی آیات، در حقیقت چنین چیزی وجود نداشته و آنان به دفاع از مصونیت قرآن از اختلاف و تناقض پرداخته‌اند؛ برای مثال، جصاص در قرن چهارم، در ذیل آیه ۸۲ نساء، به بحث اختلاف ناپذیری قرآن اشاره می‌کند. وی می‌گوید:

«اختلاف سه نوع است: اختلافی که موجب تناقض یکی از دو طرف شود و اختلافی که موجب تفاوت یکی نسبت به دیگری شود. این دو نوع اختلاف در قرآن موجود نیست. سومین گونه اختلاف، اختلاف تلائم است؛ یعنی تمام قرآن متلائم در حسن باشد؛ مثل اختلاف قرائات، تعداد آیه‌ها و اختلاف احکام.» (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۸۲)

در دوران بعد برخی از مفسران، به این اظهارنظرها درباره اختلاف ناپذیری قرآن پرداخته‌اند (نک. ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۳۸). از دید فخر رازی، یکی از وجوه مهم اعجاز، همان تهی بودن آن از اختلاف است. (نک. فخر رازی، ۱۹۸۹، ص ۸۷)

پایه‌های استدلال به آیه ۸۲ نساء از دید مفسران چنین است: هیچ دانشمندی کلام طولانی نمی‌گوید جز این که در آن اختلاف فراوانی مشهود است - خواه در الفاظ باشد و خواه این اختلاف تناقض در معنا را برساند. (نک. ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۷۲۶)

بحث اختلاف نپذیری قرآن در دوره متأخران اهل سنت، در آثار مفسرانی چون زمخشری دیده می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۰). در دوره معاصر نیز برخی معتقدند که میان اجزای سوره‌ها، هم‌خوانی و هماهنگی ویژه‌ای وجود دارد (نک. سید قطب، ۱۴۰۸، ص ۵۳)؛ بنابراین قرآن از هر گونه اختلاف تهی است و با این که در موضوعات مختلف به ایراد سخن پرداخته، هیچ اختلافی در آن مشاهده نمی‌شود و این طور استنباط می‌گردد که اصلاً تصور وجود اختلاف در قرآن در نگاه اهل سنت در طی اعصار مختلف جایگاهی نداشته است.

همان‌طور که ملاحظه شد، هر دو فریق، در اثبات اختلاف ناپذیری قرآن، به آیه ۸۲ نساء تمسک جستجسته‌اند، اما تفاوتی که وجود دارد، مربوط به شدت و ضعف توجه به این مصادیق است که بیش‌ترین توجه به موضوع اختلاف ناپذیری، از جانب دانشمندان اهل سنت مربوط به دوره متأخران است؛ در حالی که مفسران شیعه به این موضوع در دوره معاصر بیش‌تر پرداخته‌اند.

#### **(ب) اخبار از غیب**

اخبار از غیب، از جمله وجود اعجاز محتوایی در قرآن است. غیب در برابر شهود به کار می‌رود و به هر آنچه از دنیای محسوسات خارج است، مربوط می‌شود (نک. ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده غیب). خداوند در قرآن، از زندگی اقوام پیشین و پیامبران خویش پرده برداشته و خبرهایی از پیامبر اسلام، احوال وی و مقاصد اطرافانش داده و هم‌چنین خبرهایی را درباره آینده بیان نموده است. اخبار غیبی قرآن غالباً در سه موضع توجه مفسران را جلب کرده است:

اول، دوره گذشتگان: قرآن در بخشی از اخبار غیبی، حوادث پیشینیان را بازگو می‌کند و لذا می‌بینیم پس از ذکر سرگذشت نوح (ع) می‌فرماید: \*تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا...\* (هود/ ۴۹)؛ «این‌ها از خبرهای غیبی است که آن را به تو وحی می‌کنیم؛ نه تو و نه قوم تو آن‌ها را پیش‌ازاین نمی‌دانستید...». دلیل اعجاز این خبرها این است که پیامبر (ص) بدون آموزش دیدن، چنین مطالبی را بیان فرموده‌اند.

دوم، دوره حاضر: در این دوره نیز خداوند اخباری را در اختیار رسولش گذاشته است. در سوره توبه می‌فرماید: \*يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ\* (توبه/ ۶۴)؛ «منافقان از این که سوره‌ای بر ضدشان نازل شود که آنان را از اسراری که در دل‌هایشان وجود دارد آگاه نماید، اظهار ترس و نگرانی می‌کنند». دلیل این که این نوع اخبار، معجزه به شمار می‌آید این است که قرآن از اتفاقات عصر پیامبر (ص) پرده برداشته است.

سوم، اخبار غیب مربوط به آینده: قرآن در بخشی از آیاتش، درباره امور مهم مربوط به آینده خبر داده است. مثلاً در سوره روم می‌فرماید: \*غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ\*؛ (روم/ ۲-۳)؛ «رومیان مغلوب شدند، در نزدیک‌ترین سرزمین و آنان پس از مغلوب شدنشان به‌زودی پیروز خواهند شد».

#### ۱. اخبار غیبی در دیدگاه مفسران شیعه

روایات تفسیری شیعه، بر موضوع اخبار غیبی قرآن تصریح کرده‌اند. در یکی از این روایات، امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

«و فی القرآن نبأ ما قبلکم و خبر ما بعدکم...»؛ «در قرآن خبرهای پیشینیان شماسست و خبرهای آنان که بعد از شما می‌آیند...». (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۳)

این وجه از اعجاز در دوره متقدمان، در آثار علمایی چون: شیخ طوسی و طبرسی دیده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۲؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۲۱). طبرسی در شمارش وجوه اعجاز قرآن، به نظم و فصاحت آن اکتفا نمی‌کند، بلکه اخبار از غیب را نیز از وجوه اعجاز قرآن قلمداد می‌کند (نک. طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶ و ۱۲۶ و ج ۶، ص ۱۱۰). در دوران معاصر، عده فزون‌تری از مفسران (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۰؛ طالقانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۰؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۱)، به ایراد سخن پرداخته‌اند. در سیر این بحث، برخی



معتقدند: در دوران جاهلی، وجود اخبار غیبی در قرآن مورد اتفاق اعراب نبود، اما گذشت روزگار بر صداقت آن اخبار صحه گذاشت (نک. بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶). یا عده دیگر بر این باورند که خداوند در آیات بسیاری (نک. یوسف/۱۰۲؛ مریم/۳۴؛ مائده/۶۷؛ حجر/۹)، به اخباری از غیب اشاره فرموده و به بشر اعلام کرده است که اگر در معجزه بودن این کتاب شک دارید، کتابی بیاورید که مانند آن مشتمل بر اخبار از غیب باشد (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۴). صاحب‌المیزان، اخبار غیبی را یکی از وجوه اعجاز قرآن دانسته است. ایشان در اثبات این وجه از اعجاز معنوی قرآن، به موضوع تحدی اشاره نموده و بیان داشته که خداوند در آیات فراوانی، به خبرهای غیبی خود تحدی نموده و به دیگران اعلام فرموده است که اگر شکی در آسمانی بودن این کتاب دارند، کتابی همانند آن بیاورند که مشتمل بر اخبار غیبی باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۴)

برخی از مفسران شیعه نیز اعجاز غیبی را پیوست اعجاز علمی قرآن کریم دانسته‌اند که خداوند امور نهانی هستی را در هر دو، بیان می‌نماید که بر پیامبر (ص) و دیگران پوشیده است (معرفت، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۵۶). بررسی دیدگاه مفسران شیعه، نشان می‌دهد که برخی از آن‌ها با تفسیر مفاهیم و واژگان قرآن کریم نیز در پی اثبات معجزه بودن اخبار غیبی آن برای پیامبر (ص) بوده‌اند؛ از جمله جوادی آملی ذیل آیه «وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (توبه/۴۲)، تصریح دارند که خداوند در این آیه، این خبر غیبی را به رسول اکرم (ص) داد که شما می‌روید و سالم بازمی‌گردید؛ اما آن‌هایی که ماندند و شما را یاری نرسانند، پس از بازگشت شما سوگند دروغ خواهند خورد که نمی‌توانستند بیایند؛ بنابراین جمله «سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ»، اخبار از غیب و معجزه‌ای برای پیامبر محسوب می‌گردد؛ چون ایشان با قاطعیت به مردم ابلاغ نمودند که این منافقان در آینده سوگند یاد می‌کنند و این واقعه نیز به زودی اتفاق افتاد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰)

بنابراین همان‌طور که گذشت، بیش‌تر مفسران شیعه به وجود اخبار از غیب در قرآن معتقد بودند و تفاوت موجود بین آن‌ها، مربوط به کمیت است نه کیفیت؛ یعنی در دوره متقدمان، توجه به اخبار از غیب کم‌تر شده و با نزدیک شدن به دوران معاصر، این توجه به جنبه حداکثری خود نزد مفسران شیعه رسیده است.

## ۲. اخبار غیبی در دیدگاه مفسران اهل سنت

بیش تر متفکران اهل سنت که توجهی درخور در مورد اعجاز محتوایی داشته‌اند، اخبار از غیب را از وجوه مهم اعجاز محتوایی تلقی کرده تا جایی که حتی دیدگاه تفسیری معتزلی که اعتقاد به صرفه داشت، اخبار از غیب را نیز در کنار سایر وجوه قرآن مطرح کرد (رافعی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). در سیر زمانی دوره متقدمان، برخی از دانشمندان این وجه از اعجاز را پذیرفتند. به اعتقاد خطابی، عده‌ای گمان کرده‌اند که اعجاز قرآن فقط به جهت دارا بودن خبرهای غیبی است. وی ادامه می‌دهد که تردیدی وجود ندارد این اخبار از وجوه اعجاز قرآن است؛ ولی نمی‌توان به تمام سوره‌ها تعمیم داد (نک. خلف الله، ۱۹۷۶، ص ۲۳). باقلانی نیز از دانشمندانی است که اخبار از غیب را به‌عنوان یکی از وجوه اعجاز آورده است (نک. باقلانی، ۱۴۰۶، ص ۵۷). بحث اخبار از غیب، در دوره متأخران شتاب بیش‌تری گرفته و در آثار برخی دانشمندان یافت می‌شود (نک. بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷۵؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۳؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۰). اخبار از غیب، یکی از وجوه اعجاز از نظر زمخشری است. وی در تفسیر آیه «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» (هود/۱۴) می‌گوید:

«یعنی با آن‌چه جز خداوند از آن آگاه نیست؛ یعنی خبرهای غیبی که بشر هیچ راهی به آن ندارد، همراه است». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۶۲)

قرطبی در میان وجوه مختلفی که برای اعجاز نام می‌برد، اخبار از غیب را نیز یادآور می‌شود (نک. قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۴). سید قطب نیز به اخبار از غیب معتقد است. وی موضوع خلقت آدم را اخبار از غیب می‌داند و از کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کند (سید قطب، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۱۳۸). وی همه آن‌چه را نیز که در عالم طبیعت، برای بشر مجهول است، حکم امور غیبی بر آن می‌نهد (همان، ج ۲، ص ۱۱۱۵). برخی دیگر، فرشتگان را موجوداتی از عالم غیب دانسته، از سخن درباره حقیقت آن‌ها خودداری می‌کنند (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۶). این سیر توجه به اخبار از غیب، در طول اعصار ادامه داشته و تقریباً تمام مفسران اهل سنت راجع به آن اظهار نظر جدی داشته‌اند. (نک. طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۳۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۵۱؛ مراغی، بی تا، ج ۲۸، ص ۴۹)

### ج) بواطن قرآن

بواطن قرآن، یکی دیگر از وجوه اعجاز معنایی این کتاب است. وجود باطن برای آیات قرآن، از نظر ثبوتی ممکن و از نظر اثباتی نیز روایات متواتر دال بر آن است و آیات قرآن بر آن تأکید دارند (۸۹/نحل). امیرالمؤمنین (ع) در روایتی به بواطن قرآن اشاره داشته، می‌فرماید:

«سِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوَقُّدُهُ وَبَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرُهُ» (نهج البلاغه، خ ۱۸۹)؛ «قرآن چراغ فروزانی است که فروغ و تابش آن به خاموشی نمی‌گراید و دریایی عمیق است که فکر بشر به عمق و ژرفای آن نمی‌رسد».

در حقیقت دلیل اطلاق بطون قرآن بر اعجاز محتوایی این کتاب، آن است که قرآن همانند سایر کتب بشری نیست که هنگام تفسیر و تبیین آن، مبهمات و مشکلات آن حل گردد. هم‌چنین به‌ندرت بتوان نکته‌ای در آن یافت که پیشینیان از درک آن بازمانده باشند. قرآن یک کتاب تک‌بعدی و سطحی نیست که بتوان به شرح و تفسیر تمام محتوای آن پرداخت، بلکه دارای ابعاد متعددی است که دانشمندان طی قرون متمادی به تبیین آن‌ها پرداخته و معانی مختلفی از آن‌ها استخراج کرده‌اند و هنوز هم می‌توان در آن به کشفیات تازه دست یافت. در حقیقت همه آن‌چه از قرآن برداشت شده است، به اندازه قطره‌ای است در برابر دریا و چه اعجازی بالاتر از این است.

#### ۱. بواطن قرآن در دیدگاه مفسران شیعه

دانشمندان شیعه، باطن قرآن مجید را آن معانی‌ای قلمداد کرده‌اند که آیات به صورت نهانی به آن اشاره دارند. امام علی (ع) می‌فرماید:

«و ان القرآن ظاهره انيق و باطنه عميق»؛ «همانا قرآن دارای ظاهری زیبا و باطنی ژرف و ناپیداست». (سید رضی، خ ۱۸) منظور از عمق معانی، حالت معماگونه آن نیست، بلکه قرآن همه مسائل مربوط به انسان و هستی را در آیاتی مطرح نموده است که کلمات آن در کمال سادگی و زیبایی ادا شده‌اند. (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۲۶۶)

اصل وجود باطن در قرآن، مورد اتفاق مفسران شیعه است، اما در مفهوم اصلی باطن بین آن‌ها اختلاف وجود دارد (نک. بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳،

ص ۷۴). بعضی معتقدند که یکی از حکمت‌های وجود معانی باطنی قرآن، عدم ایستایی آن در طی زمان است (نک. عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۶). بعضی باطن هر آیه را عمل نمودن می‌دانند (نک. طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۹). از دید برخی دیگر، باطن قرآن فهمی است از الله برای دانستن منظور او (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۱). از دید برخی، قرآن بر هفت حرف نازل شده است. هیچ حرفی از آن نیست، مگر این که دارای ظاهر و باطنی است و علم ظاهر و باطن نزد علی بن ابی طالب است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰). برخی معتقدند تمام آیات قرآن بطن دارد (نک. نجارزادگان، ۱۳۸۳، ص ۶۱) و برخی دیگر نیز بطن را به معنای تأویل دانسته‌اند. (نک. معرفت، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۸)

اصولاً جاودانه بودن قرآن فقط در گرفتن بطون آن نیست؛ بلکه در بهره گرفتن از آن در کارها نیز هست. از این رو بواطن قرآن، اصل است و ظواهر آن فرع محسوب می‌شود؛ بنابراین از دید دانشمندان، هر بیان لفظی قرآن، نشأت گرفته از یک معرفت کلی و هر معرفت کلی، اخذ شده از یک معرفت کلی تر است تا به بطون قرآن نایل شود که در لوح محفوظ است (نک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۳-۶۴). برخی معتقدند که هرگز اختلافی بین بواطن قرآن وجود ندارد؛ زیرا مراتب درونی آن مانند مظاهر بیرونی اش سخن خداست و اگر از نزد غیر خدا نازل می‌شد، حتماً با هم اختلاف داشت؛ بنابراین تمام مطالب قرآن از جهات گوناگون هماهنگ با یک دیگر است. (نک. جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۴۱۰) دیدگاه شیعه این است که فقط معصومان می‌توانند شبهات را پاسخ دهند؛ چرا که آنان عالم حقیقی به قرآن هستند. (نک. نجارزادگان، ۱۳۸۳، ص ۶۰)

همان‌طور که دیده شد، توجه به بطون قرآن از دوره مفسران متقدم، امثال شیخ طوسی آغاز شده است و مفسران شیعه در دوران معاصر توجه بیش تری بر بطون قرآن داشته‌اند.

## ۲. بواطن قرآن در دیدگاه مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت نیز به وجود باطن برای آیات قرآن اتفاق نظر دارند (نک. طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷)؛ البته اختلافاتی در مفهوم باطن بین آن‌ها وجود دارد (نک. زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۱۶۹). برخی مفهوم باطن را برداشت و فهمیدن (بعوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵)، برخی اندرز و موعظه (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۲۲۰)

و برخی دیگر رمز و راز (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷) تلقی نموده‌اند. برخی از مفسران آورده‌اند که پیامبر (ص) فرموده:

«قرآن بر هفت حرف نازل شده است. هر حرفی از آن دارای ظاهر و باطن است و هر حرفی حدی دارد و هر حدی نیز دیدگاهی». (طبری، ۱۴۱۲، مقدمه)

برخی از مفسران نیز بر این باورند که اعجاز قرآن به دلیل معانی آن است (نک. ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۶). عده‌ای دیگر معتقدند که قرآن لبریز از معانی والا و ارزشمند است (نک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۶۳). برخی مثل ابن تیمیه، وجود بطون برای قرآن را انکار می‌کنند (نک. فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۱) و برخی دیگر به وجود باطن برای آیات معتقدند (ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸). بعضی دیگر یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن را معانی ظریف آن دانسته‌اند (نک. شربینی، بی تا، ص ۲). به باور برخی دیگر، یکی از وجوه اعجاز قرآن، دقت در زیبایی بیان معانی است - چه آن معنا امری حقیقی باشد و چه خیالی و در حوزه هدایت باشد یا گمراهی. (نک. دراز، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۴)

### د) اعجاز علمی

اعجاز علمی، مصداق دیگر از اعجاز محتوایی است. اعجاز علمی یعنی قرآن کریم از اسراری علمی پرده برداشته که کسی قبل از نزول وحی از آن آگاه نبوده است. این نوع از اعجاز، در قرن‌های اخیر جایگاه ممتازی پیدا کرده است؛ چون علوم تجربی رشد کرد و اسرار علمی قرآن را آشکار نمود. عده‌ای موافق اعجاز علمی قرآن و عده‌ای مخالف هستند. نظر میانه در اعجاز علمی قرآن این است که می‌توان از مسائل قطعی علوم برای استنباط عمیق‌تر آیات استفاده کرد.

#### ۱. اعجاز علمی در دیدگاه مفسران شیعه

مسئله اعجاز علمی قرآن در میان مفسران معاصر شیعه بسیار اهمیت داشته و بسیاری از آنان به این موضوع پرداخته‌اند (نک. قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰؛ صافی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۵؛ شریعتی، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۱؛ صادقی، ۱۴۰۶، ج ۲۹، ص ۳۴۱). گروهی از مفسران شیعه درباره اعجاز علمی معتقدند که قرآن با توجه به

هدف نزول، در اصل کتاب هدایت آدمی است که تمامی تعالیم آن نیز در جهت تعالی و تربیت بشر است. باین حال در برخی آیات، به منظور تعالی و تربیت آدمی، اشاراتی گذرا به مسائل علمی داشته که نشان‌دهنده اعجاز علمی قرآن است. (معرفت، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۵۰)

هم‌راستای این بحث، برخی در تفسیر آیه شریفه \*اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا\* (رعد/ ۲)؛ «خدا [همان] کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آن‌ها را مشاهده کنید برافراشت»، اشاره به اعجاز علمی قرآن نموده، می‌گویند:

«یعنی آسمان را بدون ستون‌های قابل دید بنا کرده است که از وجود قوه جاذبه و دافعه بین کرات خبر می‌دهد و قرآن از این قانون در حدود هزار سال پیش پرده برداشته است». (نک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۱۰)

عقیده برخی دیگر از علما این است که قرآن در دوران جاهلیت، به مطالب علمی شگفت‌آوری اشاره کرده که اعجاب مردم آن دوران را برانگیخته است (نک. خویی، ۱۴۰۱، ص ۹۱). لذا اگر به واسطه علوم بخوایم محتوای آیات را بفهمیم، مسیر سختی را انتخاب کرده‌ایم؛ دلیلش این است که اولاً فرضیات علمی از ویژگی ثبات برخوردار نیستند؛ ثانیاً اگر انسان بتواند بعضی از مبهمات امور را با علوم قطعی برطرف کند، ممدوح است، به شرطی که ادعای قطعی بودن آن دانش‌ها را نداشته باشد تا اگر احیاناً آن علوم دچار تغییر شدند، آسیبی به چهره قرآن کریم وارد نشود.

## ۲. اعجاز علمی در دیدگاه مفسران اهل سنت

بررسی منابع تفسیری اهل سنت، نشان می‌دهد که بسیاری از مفسران اهل سنت به اعجاز علمی قرآن توجه داشته‌اند (نک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۶۳؛ ابوحجر، ۲۰۰۱، ص ۳۸۰؛ طنطاوی، ۱۳۵۶، ج ۸، ص ۱۳۰؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۳۹۵) که در میان نظریات آن‌ها، چند دیدگاه در این زمینه غالب است:

دیدگاه نخست بر این باور است که قرآن به واسطه در برگرفتن امور دقیق و ظریف علمی معجزه است. (نک. ابوالسعود، ۲۰۰۱، مقدمه)

برخی دیگر بر این باورند که قرآن برای مسأله علم نزد همه و به خصوص مسلمانان اهمیت ممتازی قائل است. به عقیده آنان، قرآن به دنبال اثبات عجایب خلقت است تا

مسلمانان را به آگاهی از حقایق معانی اش رهنمون سازد (نک. طنطاوی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۴۳). این گروه از دانشمندان، در راستای دیدگاه خویش درباره اعجاز علمی قرآن، تلاش می‌کنند معجزات پیامبران از جمله معجزه حضرت موسی (ع) را از جنبه علمی بررسی نمایند و معتقدند وقتی موسی (ع) عصا را بر سنگ زد و دوازده چشمه از آن جاری شد، این ضربه را زد تا اندیشه‌ها، محو تماشای شگفتی‌های آفرینش شوند. مفسرانی که بر دیدگاه فوق هستند، مسلمانان را به جست‌وجوی علوم تشویق می‌کنند تا در مورد جهان بیندیشند و به این درک برسند که کوه و سنگ به منزله عصای حضرت موسی (ع) هستند (نک. طنطاوی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۷۰). عده‌ای دیگر تلاش می‌کنند معجزات مطروحه مثل سرد شدن آتش بر ابراهیم (ع) را معجزه بنامند و معتقدند که آن‌چه باعث خاموش شدن آتش شد، فرمان الهی و اعجاز بود نه باران. (نک. شعراوی، ۱۳۸۷، ص ۹)

### ۵) جامعیت قرآن

جامعیت قرآن، یکی از موضوعات مرتبط با شناخت قرآن است که نقش مهمی در فهمیدن آن دارد. این جامعیت، موضوعات گوناگونی از جمله: اخلاق، علوم، مسائل اجتماعی، عقاید، احکام و تاریخ را دربر می‌گیرد. دانشمندان به این جامعیت، در طول دوره‌های مختلف توجه داشته‌اند و قرآن در این زمینه آشکارا سخن به میان آورده است. (نک. سوره نحل، آیه ۸۹)

موضوع جامعیت قرآن، از جمله مباحثی است که در آغاز نزول آن نیز مطرح بوده، اما درباره کیفیت و نوع آن میان مفسران مسلمان اختلاف وجود داشته است. پیشینه بحث درباره جامعیت قرآن، به زمان صحابه و امام علی (ع) برمی‌گردد (نک. کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۰)؛ اما موضوع اساسی در این زمینه، حیطه‌های آن و کیفیت آن است که مفسران دیدگاه‌های متفاوتی در این باره دارند که در ادامه با تفکیک دیدگاه مفسران فریقین، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش برآمده‌ایم.

#### ۱. جامعیت قرآن در دیدگاه مفسران شیعه

اعتقاد به جامعیت قرآن، در دیدگاه تفسیری شیعه، از جمله اصلی‌ترین لوازم تفسیر محسوب می‌گردد و مفسران شیعه از همان قرون آغازین تفسیر، به آن توجه داشته‌اند. بر

همین اساس نیز می‌بینیم در روایات تفسیری اهل بیت (ع)، بر موضوع جامعیت قرآن تأکید گردیده است؛ از جمله در روایتی تفسیری از امام علی (ع) درباره جامعیت قرآن آمده است: «والله سبحانه يقول \* مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ \*» (انعام، ۳۸) و فیه تبیان لکل شیء؛ «خداوند سبحانه می‌فرماید: در قرآن از هیچ چیز فروگذار نکردیم و در آن احکام همه چیز بیان شده است». (سید رضی، خطبه ۱۸)

هم‌چنین در روایتی دیگر آمده است:

«فان فی القرآن بیان کل شیء؛ فیه علم الاولین و الآخِرین»؛ «در قرآن بیان همه چیز آمده است. در آن دانش پیشینیان و پسینیان وجود دارد». (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۶۸)

امام صادق (ع) نیز در تبیین جامعیت قرآن می‌فرماید:

«خداوند همه چیز را در قرآن تبیین کرده است. به خدا سوگند! در چیزی که مورد نیاز مردم بوده کوتاهی نکرده تا کسی نگوید اگر فلان موضوع صحیح است باید در قرآن نازل می‌شد». (نک. بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰)

در تفسیر شیعه درباره جامعیت قرآن، دو دیدگاه وجود دارد:

۱-۱- جامعیت مطلق: یعنی قرآن چه در جنبه هدایتی و چه غیر آن، جامع است. برخی معتقدند، یکی از امتیازات خاص قرآن این است که تمام علوم در آن قابل دسترسی است - چه آن علوم که بشر در حال حاضر به آن راه یافته و چه دانش‌هایی که هنوز بر بشر مکشوف نشده است. (نک. شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱؛ جعفری، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۴)

۱-۲- جامعیت در امور هدایتی: گروهی دیگر از مفسران شیعه، با استدلال به این که قرآن کتاب هدایت بشر است، جامعیت آن را تنها مربوط به امور هدایتی و تربیتی دانسته‌اند. بنابراین طبق دیدگاه تفسیری شیعه، قرآن در ابعاد مختلف جامعیت دارد؛ طوری که این جامعیت در ادیان دیگر مشهود نیست؛ زیرا قرآن در زمینه‌های مختلف از جمله: سیاست، تاریخ، اقتصاد، فرهنگ و موضوعات اجتماعی، فردی و فرهنگی برنامه جامع دارد و آن چه مهم جلوه می‌کند، این است که به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شود؛ بنابراین همین خصوصیات، قرآن را دارای ویژگی اعجاز می‌داند.



## ۲. جامعیت قرآن در دیدگاه مفسران اهل سنت

بررسی نظریات تفسیری اهل سنت، نشان می‌دهد که مفسران این فرقه، اصل جامعیت قرآن را قبول دارند، اما در نوع این جامعیت هم عقیده نیستند؛ عده‌ای دیدگاهشان بر جامعیت مطلق قرآن است و در مقابل، برخی دیگر این مطلق بودن را نپذیرفته‌اند. دیدگاه‌های تفسیری آنان عبارتند از:

۱-۲- جامعیت حداقلی: برخی از مفسران معتقدند که تأکید شرع اسلام بر امور اخروی است نه دنیوی و به آیه شریفه \*وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي\* (ذاریات/۵۶) استناد می‌کنند. (آلوسی، ج ۷، ص ۴۵۴؛ دراز، ۱۳۸۳، ق، ج ۶، ص ۹۰)

۲-۲- جامعیت در امور دینی و هدایتی: بدین معنا که اگر مطالبی از علوم مختلف در قرآن آمده، فقط وجه تربیتی و هدایتی آن مورد نظر است (نک. ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۸). برخی جامعیت قرآن را مشتمل بر آن چه برای هدایت بشر لازم است - اعم از حلال و حرام، هدایت و ضلالت و ... - دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۴، ص ۱۰۹)

۲-۳- جامعیت مطلق: این گروه معتقدند، هر چیزی که در قرآن بشود به آن درک و فهم پیدا نمود، قابل دیدن است؛ البته ممکن است عقل ما در شناخت پاره‌ای از آن امور ناتوان باشد (نک. سیوطی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۷۵). در حقیقت این گروه، بر این باورند که همه علوم در قرآن نهفته است. (نک. زرکشی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۱۸۲)

## وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های فریقین

در تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مفسران فریقین می‌توان اظهار داشت: بیش تر تمرکز متقدمان بر فصاحت و بلاغت قرآن استوار بوده که این مسأله در گذر زمان و به صورت تدریجی، به سمت اعجاز محتوایی کشیده شده است. اعجاز محتوایی از منظر دانشمندان سده‌های اولیه (۱-۵) موضوع ارزشمندی از حیث توجه و خلق اثر و اظهار نظر در این زمینه نبود؛ علتش این است که از نظر متقدمان، مهم‌ترین نوع از اعجاز همان مباحث ادبی بود. پس طبیعی است در چنین زمانی، نه خبری از نقدهای محتوایی به قرآن باشد و نه اثری از مغرضان و ایرادات فراوان آنان به محتوای آن؛ بنابراین بیش تر وقت آن‌ها به فصاحت و بلاغت قرآن مصروف شد؛ زیرا آن‌ها تخصص ویژه‌ای در این کار داشتند و درک آن‌ها نسبت به این وجه

از اعجاز بیش‌تر از سایر وجوه بود. البته مطالبی از اعجاز محتوایی ولو اندک در خلال سخنان آن‌ها دیده می‌شود.

در دوره متأخران (قرن ۶-۱۴)، دیدگاه‌ها درباره اعجاز محتوایی قرآن، بیش‌تر شد و مفسران این دوره، رشد فزاینده‌ای در این خصوص نسبت به هم‌کیشان خود در دوره متقدمان داشتند؛ زیرا در این دوران، خرافات بنی‌اسرائیل و جعل احادیث رواج یافته بود، به طوری که حق از باطل قابل شناسایی نبود؛ بنابراین با وجود مسائلی که مطرح شد، سمت‌وسوی گرایش‌ها به سوی مطالب محتوایی قرآن چرخش پیدا کرد؛ اما مسأله در دوران معاصر کاملاً متفاوت است و توجه مفسران به اعجاز محتوایی قرآن به حد اکثر رسیده است؛ زیرا در این عصر، انتقادات دشمنان نسبت به ساحت قرآن کریم بیش‌تر از هر دوره‌ای دیگر بوده است. شبهات متعدد شرق شناسان درباره محتوای قرآن و ادعای تناقض مطالب آن در عصر حاضر، گویای این مطلب است؛ لذا کاوش درباره اعجاز محتوایی در دوران کنونی، به دلیل تأثیر ویژه آن در آشکار ساختن معارف قرآن، غنی شدن موضوعات این کتاب، نقد اشکالات منتقدان و دفاع از حرمت قرآن در برابر غرض‌ورزان، افزون‌تر از قبل شده است.

درباره نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های فریقین می‌توان اظهار داشت که دانشمندان فریقین در بیان اختلاف‌ناپذیری، اخبار از غیب، جامعیت قرآن، اعجاز علمی و بطون قرآن اختلاف چندانی ندارند و عمده اختلاف، به شدت و ضعف توجه به این مصادیق است که توجه اهل سنت در سده‌های نخست به آن‌ها بیش‌تر بوده ولی در دوران معاصر، دانشمندان شیعه بسیار پررنگ‌تر از اهل سنت به آن‌ها توجه نشان داده‌اند، اما مسأله در بطون قرآن متفاوت است و هر دو فریق برای اثبات وجود بطون قرآن، به بعضی از آیات (نک. نحل / ۴۹؛ یوسف / ۱۱۱) استناد کرده‌اند (نک. رجبی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷). از نظر هر دو، وجود بطون برای قرآن امری مسلم است. روایاتی در منابع شیعی (نک. عیاشی، ۱۳۸۰ ج ۱، ص ۸۶) و اهل سنت (نک. طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲) است که بر وجود بطون برای آیات قرآن دلالت دارد. تفاوت در این جاست که در روایات اهل سنت برخلاف شیعه، توضیحی درباره بطون قرآن از پیامبر (ص) یا صحابه دیده نمی‌شود به‌جز یک مورد از ابن عباس که می‌گوید: «... بطن قرآن، تأویل آن و ظهر آن، تلاوت است» (نک. سیوطی، ۱۴۱۴،

ج ۲، ص ۱۵۰). در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فریقین، نکات مشترکی در معنای بطون دیده می‌شود. از جمله:

۱. به معنای مراتب تنزیلی قرآن از مبدأ اعلا تا عالم طبیعت. (نک. خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۱)
۲. بطن به معنای تأویل (نک. معرفت، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۸؛ شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۹۸)
۳. وجود بطون برای تمام آیات. (نک. نجارزادگان، ۱۳۸۳، ص ۶۱)

تفاوت شیعه با اهل سنت در این است که به باور تشیع، معصومان تنها مرجع حقیقی برای دفع شبهات به شمار می‌آیند و آن‌ها عالم به قرآن هستند (نک. همان، ص ۶۰). نظر شیعه در این جا به عقل نزدیک‌تر است؛ زیرا معصومان (ع)، مقرب درگاه الهی هستند و خداوند سرچشمه‌های غیب و علم را در اختیار آن‌ها قرار داده است؛ چراکه امام باید به آن‌چه برای پاسداشت دین از تحریف لازم است، علم لدنی داشته باشد و گرنه نمی‌تواند با علوم اکتسابی پاسخ درستی به شبهات بدهد. نکته دیگر این که ابن تیمیه وجود بطون برای قرآن را منکر بود و عقیده داشت هیچ کس از اهل علم چنین چیزی نیاورده است (نک. فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۱)؛ درحالی که ذهبی در این باره می‌نویسد: «امامیه می‌گویند: قرآن ظاهری و باطنی دارد. این حقیقتی است که ما نیز آن را می‌پذیریم؛ چون نزد ما روایات صحیح در این باره وجود دارد ... نهایت آن که امامیه بر حد این روایات متوقف نشده و گفته‌اند قرآن ۷۷ بطن دارد». (ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸)

### نتیجه

در این نوشتار، اعجاز محتوایی قرآن از دیدگاه مفسران فریقین به شکل تطبیقی بررسی گردید. نتایج این پژوهش نشان داد که اعجاز محتوایی، عنوان عامی است که با عناوین اعجاز معنوی، مضمونی و معارفی نیز تعبیر شده است. این نوع از اعجاز، با مفاهیم درونی قرآن ارتباط دارد و ابعاد و محورهای مختلفی همانند اختلاف ناپذیری، هدایت بشر، اخبار غیبی، اعجاز علمی، معارف قرآنی و ... را شامل می‌شود.

بررسی رویکرد مفسران فریقین در برخورد با اعجاز محتوایی قرآن، نشان داد که مفسران متقدم، به دلیل توجه بیش‌تر بر جنبه‌های بلاغی و لفظی قرآن، کم‌تر به اعجاز محتوایی توجه داشته‌اند؛ اما در میان مفسران متأخر فریقین، گرایش به سمت بررسی اعجاز محتوایی

قرآن بیش‌تر از گذشته شد و در دوران معاصر نیز به دلیل رواج شبهات و گرایش‌هایی که محتواهای غیر الهی دارند، به اعجاز محتوایی بیش‌تر توجه شده است؛ ضمن آن‌که تطبیق شدت و ضعف توجه مفسران دو فرقه به مسأله اعجاز محتوایی، نشان داد که در دوران معاصر، مفسران شیعه توجه بیش‌تری به این مسأله داشته‌اند.

تحقیق حاضر نشان داد با وجود آن‌که مفسران فریقین، در بررسی جنبه‌های اعجاز محتوایی قرآن دارای شباهت‌های زیادی در دیدگاه بوده‌اند، در برخی جنبه‌ها نیز اختلافاتی داشته‌اند؛ برای مثال، بیش‌تر صاحب‌نظران شیعی، معتقدند معصومان (ع) می‌توانند به دفع شبهات پردازند و آبخور تفسیر آیات الهی، از علم و معرفت آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، حال آن‌که این نظر در اهل سنت مطرح نشده و آن‌ها بدان معتقد نیستند. تفاوت دیگر این است که اکثریت هر دو فرقه وجود بطون برای آیات قرآن را قبول دارند، با این تفاوت که برخی مثل ابن تیمیه، وجود بطون برای قرآن را انکار می‌کنند اما این مسأله مورد اتفاق مطلق شیعه است.

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین حسین بن علی بن محمد (۱۳۷۱ ش)، **تفسیر روض الجنان و روح الجنان**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابن جزئی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق)، **تفسیر العلوم التنزیل**، تحقیق: عبدالله خالدی، بیروت: دارالارقم بن ابی‌الارقم.  
ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دارالکتب العربی.

ابن عطیه، عبدالحق (۱۴۲۲ ق)، **تفسیر المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
ابن فارس، احمد (بی‌تا)، **معجم مقاییس اللغه**، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.  
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.  
ابوالسعود، محمد (۱۹۲۸ م)، **تفسیر ارشاد السلیم الی مزایا القرآن الکریم**، قاهره: المطبعه المصریه.  
ابوحجر، احمد عمر (۲۰۰۱ م)، **التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان**، بیروت: دارالمدار الاسلامی.  
ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، **تفسیر البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.

باقلائی، ابوبکر (۱۴۰۶ ق)، **اعجاز القرآن**، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.  
بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه البعثه، مرکز الطباعه و النشر.  
بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ ق)، **تفسیر آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن**، قم: بنیاد بعثت.  
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، **تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، **تفسیر احکام القرآن**، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳ ش)، **شرح و تفسیر نهج البلاغه**، قم: نشر فرهنگ اسلامی.  
جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، **تفسیر کوثر**، قم: مؤسسه انتشارات هجرت.  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.  
خلف الله محمد و محمد زغلول (۱۹۷۶ م)، **ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن**، قاهره: دارالمعارف.  
خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲ ش)، **آداب الصلاه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۱ ق)، **البیان فی تفسیر القرآن**، بی‌جا: انوار الهدی.

- دراز، محمد بن عبدالله (۱۴۲۶ ق)، *النبأ العظيم*، بی‌جا: دارالقلم للنشر و التوزیع.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۸۱ ش)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- رافعی، مصطفی صادق (۱۳۹۳ ق)، *اعجاز القرآن و البلاغة النبویه*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- رجبی، محمود (۱۳۹۶ ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰ م)، *تفسیر المنار*، مصر: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱ ش)، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، رشت: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۳۸۵ ش)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۹۵۷ م)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق)، *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ ق)، *مفاهیم القرآن*، قم: موسسه الامام الصادق (ع).
- سید قطب (۱۴۰۸ ق)، *تفسیر فی ضلال القرآن*، بیروت: نشر دارالشروق.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۴ ق)، *تفسیر الدر المنثور*، بیروت: دارالفکر.
- شاطبی، ابن موسی (۱۴۱۷ ق)، *موافقات*، عربستان: دار ابن عفان.
- شریبینی، محمد (بی‌تا)، *السراج المنیر*، قاهره: المطبعه المصریه.
- شریعتی، محمدتقی (۱۳۴۶ ش)، *تفسیر نوین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شعراوی، محمد متولی (۱۳۸۷ ش)، *معجزه القرآن*، قم: تبیان.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، *تفسیر فتح القادیر*، بیروت: دارالکلم الطیب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۸۹ ق)، *تفسیر پرنوی از قرآن*، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، *تفسیر مجمع البیان*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، ابن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- طنطاوی جوهری (۱۳۵۶ ش)، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق)، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۸۳ ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: مطبعه العلمیه.

- علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۸۲ ش)، *الموضح عن جهه اعجاز القرآن*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *تفسیر کبیر*، تهران: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ ق)، *تفسیر صافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۴۱۸ ق)، *تفسیر قاسمی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۱ ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد (۱۴۰۸ ق)، *تفسیر الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر قمی*، قم: نشر دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمالی دزفولی، علی (۱۳۷۰ ش)، *شناخت قرآن*، تهران: نشر اسوه.
- کوفی، فرات (۱۴۱۰ ق)، *تفسیر فرات*، تهران: موسسه الطبع و النشر.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ ش)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱ ش)، *علوم قرآنی*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ش)، *پیام قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳ ش)، *تفسیر تطبیقی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

## Bibliography

### *The Holy Qur'an;*

- Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, (۱۹۸۶) *Rawḍ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fī Tafṣīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥaqqī & Muḥammad-Mahdī Nāṣih. Mashhad: Bunyād-i Paghūsh-hā-yi Āstān-i Quds-i Raḥawī.
- Abū-Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, (۱۹۹۹) *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafṣīr*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Ḥijr, Aḥmad 'Umar, (۲۰۰۱) *al-Tafṣīr al-Ilmī lil Qur'ān fī al-Mizān*, Beirut: Dār al-Madār al-Islāmīyya.
- Abūl-Su'ūd, Muḥammad b. Muḥammad, (۱۹۲۸) *Tafṣīr al-Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Cairo: al-Maṭba'at al-Miṣrīyya.
- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, (۱۹۹۴) *Rūḥ al-Ma'ūnī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, edited by 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyya.

- ‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd, (۲۰۰۱) *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, Tehran: Maktaba al-‘Ilmīyya al-Islāmīyya.
- Baghawī, Ḥusayn b. Mas‘ūd, (۱۹۹۹) *Ma‘ālim al-Tanzīl*, edited by ‘Abdurrazāq al-Mahdī, Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Baḥrānī, Hāshim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Qum: Bi‘that.
- Balāghī Najafī, Muḥammad Jawād, (۱۹۹۹) *Ālā‘ al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Qum: Bunyād Bi‘tha.
- Bāqillānī, Abū-Bakr, (۱۹۸۶) *I‘jāz al-Qur‘ān*, Beirut: Mu‘assasa al-Kutub al-Thaqāfīyya.
- Bayḍāwī, ‘Abdullāh b. ‘Umar, (۱۹۹۷) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*, edited by Muḥammad ‘Abdul-Raḥmān al-Mar‘ashlī, Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Darāz, Muḥammad b. ‘Abdullāh, (۲۰۰۵) *al-Naba‘ al-‘Aẓīm*, n.p.: Dār al-Qalam.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, (۱۹۹۹) *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, Tehran: Maktaba al-‘Ilmīyya al-Islāmīyya.
- Fayḍ-Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā, (۱۹۹۴) *Al-Asfū fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Tehran: Ṣadr.
- Furāt Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, (۱۹۹۰) *Tafsīr Furāt Kūfī*, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Ḥuwayzī, ‘Abd-‘Alī b. Jum‘a, (۲۰۰۵) *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qum: Maṭba‘a al-‘Ilmīyya.
- Ibn ‘Aṭīyya, ‘Abdul-Ḥaqq b. Ghālib, (۲۰۰۱) *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Aẓīm*, edited by Muḥammad ‘Abdul-Salām ‘Abdul-Shāfī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ibn Fāris, Aḥmad, (۱۹۸۴) *Mu‘jam Maqā‘īs al-Lughā*, edited by ‘Abd al-Salām Ḥārūn, Qum: Maktab al-‘Ilm al-Islāmī.
- Ibn Jawzī, ‘Abdul-Raḥmān b. ‘Alī (n.d), *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn Juzayy, Muḥammad b. Aḥmad, (۱۹۹۵) *al-Tashīl li ‘Ulūm al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Arqam Ibn Abī al-Arqam.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, (۱۹۹۳) *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ja‘farī, Muḥammad-Taqī, (۱۹۹۴) *Sharḥ va Tafsīr-i Nahj al-Balāgha*, Qum: Nahr-i Farhang-i Islāmī.



- Ja'farī, Ya'qūb (n.d), *Tafsīr Kawthar*, Qum: Hijra.
- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī Abū-Bakr (۱۹۸۵) *Aḥkām al-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ṣādiq al-Qamḥāwī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Jawādī Āmulī, 'Abdullāh (۱۹۸۵) *Tafsīr-i Tasnīm*, Qum: Isrā'.
- Kamālī Dizfūlī, 'Alī (۱۹۹۱) *Shinākht-i Qur'ān*, Tehran: Uswa.
- Khalafullāh, Muḥammad Aḥmad and Muḥammad Zaghlūl (۱۹۷۶) *Thalāth Rasūl fī I'jāz al-Qur'ān*, Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Khaṭīb Sharbīnī, Muḥammad b. Aḥmad (n.d.), *al-Sirāj al-Munīr*, Cairo: al-Maṭba'a al-Miṣrīyya.
- Khu'ī, Abul-Qāsim (n.d) *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, n.p.
- Khumaynī, Rūḥullāh (۱۹۹۳) *Ādāb al-Ṣalāt*, Tehran: Mu'assasa Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (۱۹۶۶) *al-Kāfi*, edited by Muḥammad Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Makārim-Shīrāzī, Nāṣir (۲۰۰۷) *Payām-i Qur'ān*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Makārim-Shīrāzī, Nāṣir (۱۹۷۲) *Tafsīr-i Nimūni*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā (n.d), *Tafsīr Marāghī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ma'rīfat, Muḥammad-Hādī (۱۹۹۹) *Ulūm-i Qur'ānī*, Qum: Mu'assasa al-Tamhīd.
- Muṭahharī, Murtaḍā (۱۹۹۷) *Majmū'a Āthār*, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Najjārzādīgān, Faṭḥullāh (2004), *Tafsīr-i Ṭaṭbīqī*, Qum: Markaz-i Jahānī-i 'Ulūm-i Islāmī.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn (۱۹۹۷) *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (۱۹۸۴) *Tafsīr al-Qummī*, edited by Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī, Qum: Dār al-Kitāb.
- Qurashī, 'Alī Akbar (۱۹۹۱) *Qāmūs-i Qur'ān*, Tehran: Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Qurtūbī, Muḥammad b. Aḥmad (۱۹۸۸) *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Rāfī'ī, Muṣṭafā Ṣādiq (۱۹۷۳) *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāgha al-Nabawīyya*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad (۱۹۹۵) *al-Mufradāt fī Gharīb Alfūz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-‘Ilm.
- Rajabī, Maḥmūd (۲۰۱۷) *Ravish-Shināsī-i Tafṣīr-i Qur'ān*, Qum: Pazhūhishkadi-yi Hawza va Dānīshgāh.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd (۱۹۹۰) *Tafṣīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafṣīr al-Minār*, Cairo: al-Hay'a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil-Kitāb.
- Rizā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī, *Pazhūhish-ī dar I'jāz-i 'Ilm-i Qur'ān*, Rasht: Pazhūhish-hā-yi Tafṣīr va 'Ulūm-i Qur'ān.
- Ṣādiqī Tīhrānī, Muḥammad (۱۹۹۸) *al-Furqān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Sayyid Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn (۲۰۰۳) *al-Mūḍih 'an Jiha I'jāz al-Qur'ān*, edited by Muḥammad Rizā Anṣārī Qummī. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Razawī.
- Sayyid Raḍī, Muḥammad b. Ḥusayn (۲۰۰۰) *Nahj al-Balāgha*, translated into Persian by Muḥammad Dashī, Qum: Ḥuḍūr.
- Sharī'afī, Muḥammad-Taḳī (۱۹۷۵) *Tafṣīr-i Nuvīn*, Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (۱۹۹۲) *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā (۱۹۹۶) *al-Muwāfiqāt*, Riyadh: Dār Ibn 'Affān.
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī (۱۹۹۳) *Faṭḥ al-Qadīr*, Damascus: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Shī'rāwī, Muḥammad Mutawallī (۲۰۰۸) *Mu'jiza al-Qur'ān*, Qum: Tibyān.
- Subḥānī, Ja'far (۲۰۰۰) *Mafāhīm al-Qur'ān*, Qum: Mu'assasa Imām Ṣādiq.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (۱۹۹۳) *al-Durr al-Manthūr fī Tafṣīr al-Manthūr*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (۲۰۰۰) *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (۱۹۹۱) *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (۱۹۹۵) *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Hawza-yi 'Ilmīyah-yi Qum.

- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (n.d.), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭāliqānī, Maḥmūd, (۱۹۶۶-۱۹۸۱) *Partuw-ī Az Qur'ān*, Tehran: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī, (۱۹۸۰) *al-Iqtisād al-Hādī ilā Sabīl al-Rashād*, Tehran: Chihil Sutūn.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī, (۱۹۹۹) *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zahabī, Muḥammad-Ḥusayn) n.d, *(al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd, (۱۹۸۷) *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl wa Ghawāmiq al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zarkishī, Muḥammad b. Bahādur, (۱۹۵۷) *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abdul-'Azīm, (۲۰۰۶) *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm il-Qur'ān*, translated by Muḥsin Ārmīn, Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī.





## The Method of Interpreting Qur'an with the Qur'an; Criteria for Verifying Interpretive Probabilities Based on the Principles of Discourse Analysis

Fahimeh Jamali Rad\* | Soheila Pirouzfard\*\*

Received: 2021/8/8 | Correction: 2022/1/24 | Accepted: 2022/1/24

### Abstract

In short, an examination of the exegeses made by the method of interpreting the Qur'an with the Qur'an shows that their exegetes have acted differently in selecting the interpreter verses. When there is a conflict between interpretive possibilities, it is observed hence that they sometimes suffer from different interpretive slips or perceptions due to the lack of verification criteria. This research article, which has been done by descriptive-analytical method, while trying to adapt and integrate discourse analysis with the principles and rules of Qur'anic interpretation, has identified some criteria for the verification of the method of interpreting Qur'an with the Qur'an, and has recommended criteria for its evaluation as well. It becomes clear by combining the Qur'anic verses that sometimes, due to historical evidence, the criterion for the validity of the interpreter verses and determining the preferred meaning of the word in question is the semantic resemblance within the text, not just the similarity of the literal context. The criteria for verifying interpretive probabilities are therefore obtained by combining the principles of textual semantics and the rules of understanding the Qur'an according to the lexical context and the systematic attitude of the exegete to the Qur'anic text. In this particular case, the most important criteria based on the principles of the textual discourse analysis seem to be considering theological context, attention to the basic meanings, the custom and semantic system of Qur'anic words, regarding all semantic resemblances, heeding to historical semantics of common terms at the time of Qur'anic revelation and its application in the sentences context as well.



**Keywords:** Interpreting Qur'an with the Qur'an, vocabulary semantics, lexical context, verification, interpretive probabilities

\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran | f.jamali.rad@cfu.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran | spirouzfard@um.ac.ir

□ Jamali Rad, F; Pirouzfard, S. (2022) The Method of Interpreting Qur'an with the Qur'an; Criteria for Verifying Interpretive Probabilities Based on the Principles of Discourse Analysis. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 309-335 . Doi: 10.22091/PTT.2022.4957.1666.







## سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن بر اساس اصول تحلیل گفتمان

فهیمة جمالی راد\* | سهیلا پیروزفر\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۴

### چکیده

بررسی تفاسیر با روش قرآن با قرآن، نشان می‌دهد مفسران در گزینش آیات مفسر، متفاوت عمل کرده‌اند و هنگام تعارض احتمالات تفسیری، به دلیل فقدان سنجه‌ها و معیارهای اعتبار، گاه دچار لغزش یا برداشت‌های تفسیری متفاوتی شده‌اند. این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، اصول تحلیل گفتمان را با اصول و قواعد تفسیر قرآن، تلفیق و تطبیق نموده و برخی از ملاک‌های صحت و سقم را شناسایی و معیارهایی را برای ارزیابی روش تفسیر قرآن با قرآن، توصیه کرده است. با تجمیع آیات، روشن می‌شود سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، گاهی به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی. سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری، با تلفیق اصول معناشناسی متن و قواعد فهم قرآن، با توجه به بافت کلامی متن (سیاق لفظی) و نگرش سیستمی مفسر به متن قرآن به دست می‌آید. مهم‌ترین سنجه‌ها بر اساس اصول تحلیل گفتمان متن عبارتند از: سیاق کلامی، توجه به معنای پایه، عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی، توجه به هم‌خانواده‌های معنایی، توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله.

**واژگان کلیدی:** تفسیر قرآن با قرآن، معناشناسی واژگان، سیاق لفظی، اعتبارسنجی، احتمالات تفسیری.



\* دانش‌آموخته دانشگاه فردوسی مشهد و عضو هیات علمی دانشگاه فرهنگیان مشهد (نویسنده مسئول) | f.jamali.rad@cfu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد | spirouzfara@um.ac.ir

جمالی راد، ف؛ پیروزفر، س. (۱۴۰۱). سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن بر اساس

اصول تحلیل گفتمان، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیری تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۳۰۹-۳۳۵. Doi: 10.22091/PTT.2022.4957.1666

## مقدمه

قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع تفسیری، مبین، شاهد و شارح خویش است. اکثر صاحب‌نظران بر این باورند که روش تفسیری قرآن باقرآن، در میان دیگر روش‌های تفسیری از اتقان و احکام برخوردار است. با آن که ارکان این روش تفسیر در میان فریقین، مدلل شده و بر اهمیت آن هم‌داستانند، در مقام عمل با کاستی‌ها و تعارضاتی مواجهیم. از جمله تفاسیر مشهور فریقین که به تفسیر قرآن باقرآن شهرت یافته‌اند می‌توان به *المیزان فی تفسیر القرآن علامه طباطبایی* (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) و *اضواءالبیان فی ایضاح القرآن بالقرآن* محمد امین شنقیطی<sup>۱</sup> (۱۳۹۳-۱۳۲۵ ق) از مفسران اهل سنت، اشاره کرد. علامه طباطبایی تنها این روش را حق می‌داند و بقیه روش‌ها را ناروا می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۵۳ ش، ص ۸۷). شنقیطی نیز در برتری روش تفسیر قرآن باقرآن می‌گوید:

«تبيين قرآن باقرآن به اجماع عالمان، شریف‌ترین و والاترین نوع تفسیر است که تفسیر کتاب خدا به کمک کتاب خداست؛ زیرا هیچ‌کس به کتاب خداوند متعال، دانای‌تر از خود خداوند نیست». (شنقیطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸)

سیوطی چنین شیوه‌ای را دیدگاه عالمان دانسته، می‌گوید:

«هرکس تفسیر خدا را می‌خواهد، نخست باید آن را از خود قرآن بجوید».

(سیوطی، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۴۳۴)

هر دو مفسر، التزام به این شیوه تفسیری را ضروری می‌دانند؛ اما مقایسه این دو تفسیر، اختلاف‌هایی را در تبیین آیات و این که مستند این تفسیر کدام آیه از قرآن است، نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به اصول تحلیل و قواعد فهم متن قرآن، به‌ویژه سنجه‌ها و معیارهای اعتبار احتمالات تفسیری در حوزه واژگان، باعث اختلاف در گزینش آیات مفسر و مبین شده است.

نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از برخی اصول تحلیل گفتمان و تلفیق آن با قواعد تفسیری، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که تا چه اندازه ارتباط‌هایی که مفسر بین آیات هم‌مضمون برقرار کرده، درست و متناسب است و بر اساس چه معیاری پیوند معنایی بین

۱. تفسیر قرآن تا سوره حشر به قلم محمد امین شنقیطی بوده و ادامه تفسیر را شاگردش عطیه محمد سالم با توجه به درس‌های استاد تکمیل کرده است.



آیات ایجاد می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال، ابتدا به بعضی از مباحث نظری و سپس به اصول و قواعد فهم متن قرآن که اساس آن معناشناسی واژگان و سیاق لفظی است، اشاره می‌شود و با ارائه نمونه‌ها، برخی از سنجه‌ها و معیارهای درستی ارتباط آیات بررسی می‌گردد.

مقالات بسیار و بخش‌های مفصلی از کتب روش‌ها، مکاتب و گرایش‌های تفسیری، به بحث مبانی و اصول روش تفسیر قرآن با قرآن پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام، سنجه و معیاری را برای گزینش آیه یا آیات مفسّر و مبین و تعیین درستی دیدگاه‌های متعارض در تعیین آیه مفسّر و مبین ذکر نکرده‌اند. این پژوهش با ارائه سنجه‌هایی، اعتبار و مقبولیت هرچه بیش‌تر این روش تفسیر را با استفاده از اصول تحلیل گفتمان متن به‌عنوان راه‌کاری برای فهم عمیق‌تر قرآن در امتداد روش‌های سنتی فراهم می‌آورد.

بررسی سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن، پژوهش‌گر را به‌سوی متن محوری سوق می‌دهد. شناخت و فهم متن هم‌منوط به فهم انواع سیاق از جمله سیاق لفظی (بافت کلامی متن) است که آن نیز در حیطه دانش معناشناسی قرار دارد و بر اساس اصول تحلیل گفتمان و اصول و قواعد فهم قرآن به‌صورت میان‌رشته‌ای ارزیابی می‌گردد.

در حوزه اعتبارسنجی تفسیر قرآن با قرآن، به مسائل مهمی نظیر بینش، نگرش و گرایش مفسر در گزینش آیات مبین می‌توان اشاره نمود؛ اما آنچه بیش‌تر از این موارد در اولویت قرار دارد، متن محوری است. از این‌رو، برای رسیدن به فرآیند درست این روش تفسیری، افزون بر اثربخشی دیدگاه مفسر در گزینش آیات، باید نقش سیاق کلامی یا بافت کلامی متن را به‌دقت بررسی کرد که زیرساخت این روش تفسیر است.

### **مفاهیم نظری**

#### **۱. تحلیل گفتمان**

این پژوهش با بهره‌گیری از اصول و قواعد و روش تحلیل گفتمان سامان یافته است؛ روش جدیدی که در آغاز تا حد زیادی وام‌دار زبان‌شناسی بوده و برای پژوهش در متن‌های ارتباطی و شناخت پیام و معنا به‌کاررفته در پیام‌های ارتباطی کاربرد یافته است. منظور از گفتمان، مجموعه‌ای از شرایط زمینه‌ساز فهم متون یا سخن و رابطه ساختار و واژه‌ها در آن

است. تحلیل گفتمان یعنی شناخت رابطه جمله‌ها با یکدیگر و نگرستن به کل آن چیزی که نتیجه این روابط است (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۶). مطابق این تعریف، تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، نه تنها با عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به‌عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی زمینه متن توجه دارد، بلکه با عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره سروکار دارد. تحلیل در این روش، در سه سطح اصلی واژه، دستور، بیان و مفهوم انجام می‌گیرد. در سطح واژه‌ها، به این نکته توجه می‌شود که باوجود آن‌که واژگان مفهوم خاص خود را دارند، در اذهان و موقعیت‌های مختلف، معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند. (فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۸)

در سطح بیانی، به تحلیل مؤلفه‌های مؤثر بر فهم از منظر درونی و بیرونی می‌پردازد تا بتواند در سطح مفهوم‌شناسی، داده‌های حاصل‌شده را به کارگیرد. این به کارگیری نیز دوباره از تحلیل روساختی الفاظ آغاز شده، در لایه بعدی یعنی ترکیبات آیه گسترش می‌یابد. سرانجام در وجه پایانی فرآیند فهم قرآن، یعنی لایه مفهوم‌شناسی آیه، ابتدا تمامی داده‌های حاصل از سطوح پیشین تحلیل بطنی شده، در قالب الفاظ تفسیر تبلور خواهند یافت؛ بنابراین، تحلیل گفتمان «چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط عوامل درون زبانی - زمینه متن - واحدهای زبانی (محیط بلافصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی) و عوامل برون زبانی [زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی] بررسی می‌کند». (فرکلاف، ۱۳۷۹، ش، ص ۸)

از جمله اصول مطرح در تحلیل گفتمان، توجه به بافت متن یا سیاق کلامی، ضرورت نگرش سیستمی به واژگان، توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان تولید متن و کاربرد آن در بافت جمله و... است. در نتیجه، به نظر می‌رسد برای مطالعات معناشناختی در قرآن کریم و بازبانی معیار صحت و سقم، گریزی نیست جز تحلیل متن و بافت زبانی و تبیین معنا از طریق تحلیل کاربرد واژه‌ها در سیاق و بافت و متن قرآن و سایر متون عربی در آستانه نزول قرآن». (احمد مختار، ۱۳۸۵، ش، ص ۲۵ - ۳۰)

## ۲. تفسیر قرآن با قرآن

مراد از تفسیر قرآن با قرآن، قرار دادن قرآن به‌عنوان مهم‌ترین قرینه و منبع فهم متن است. منبع بودن قرآن در استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن، به این معنا نیست که در فرآیند این روش مفسر از مجموعه ضوابط، قواعد و اصول تفسیر و قراین درون‌متنی و برون‌متنی که برخاسته از مبانی عقلی، نقلی و عقلایی مانند دانش هرمنوتیک، زبان‌شناسی، معناشناسی و تحلیل‌گفتمانی و... است، بی‌نیاز باشد، بلکه رعایت آن‌ها، فرآیند این شیوه تفسیری را در مسیر درست پیش می‌برد و به آن عینیت می‌بخشد و از وقوع انحراف و تفسیر به رأی پیشگیری می‌کند.

برخی تفسیر آیات قرآن با آیات دیگر را قسمی از تفسیر مأثور دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ ق)، اما برخی دیگر بر این باورند که با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی اثر، این‌گونه تفسیر جزو تفسیر اثری یا مأثور به‌شمار نمی‌آید (ایازی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۱). به نظر می‌رسد این روش را در طیفی از روش تفسیر مأثور تا روش تفسیر اجتهادی می‌توان ملاحظه نمود. در شیوه مأثور، تقید افراطی به ظاهر کتاب، جمود بر ظاهر آیات بدون به‌کارگیری عقل و اندیشه در فهم معارف و حیانی و فراتر رفتن از معنای ابتدایی آیات است؛ اما در شیوه اجتهادی، مفسر با توجه به توانایی خویش از عقل ابزاری و منبعی به میزان حداکثری آن در تحلیل و استدلال به آیات مفسر و گزینش آن‌ها بهره برده است؛ برای نمونه، در طیف روش تفسیر قرآن با قرآن از مأثور تا اجتهادی، سطح تفسیری شیخ شنقیطی را نسبت به علامه طباطبائی، می‌توان در سطح مأثور قرار داد (نک. شنقیطی، بی‌تا، سراسر اثر)؛ زیرا وی غالباً هیچ‌گونه اجتهاد و استدلالی را در فهم و تفسیر معنای آیه جز از طریق مشابَهت یا مماثلتی که بین آیه مفسر و مفسر است جایز نمی‌داند. (شنقیطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸-۲۵)

## ۳. تأثیر دیدگاه مفسر در گزینش آیات مبین

مفسر به‌عنوان یک انسان دارای هوش و قدرت تحلیل، نقشی واسطه‌ای و البته کلیدی در حوزه تفسیر دارد. دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسران، در گزینش پیوند تفسیری آیات تأثیرگذار است و بین‌نگرش مفسران پای‌بند به شیوه تفسیر قرآن با قرآن، تفاوت معناداری

در فهم متن وجود دارد. برخی با نگرش ساختاری، در پی گزینش آیات تفسیری هستند و برخی با نگاه غیر ساختاری در کل سوره‌ها، آیات مفسر را پی‌جویی می‌کنند.

قرآن در نگرش ساختاری و کل‌نگر، به صورت متنی منسجم، پیوسته و دارای بافتی هماهنگ است که واژگان در جملات و جملات در آیات و آیات در دسته‌ها و فقره‌ها آمده و فقره‌ها با کل بافت کلامی سوره درهم‌تنیده شده است. فهم بسیاری از نکات آیات و سوره‌ها، در گرو توجه به جایگاه هریک از واژگان در آیه و نیز جایگاه آیه در مجموعه‌ای از آیات قبل و بعد و چگونگی ترتیب و توالی آن‌ها و به تعبیری همان سیاق است و در نتیجه مفسر، عنصر سیاق کلامی را به‌عنوان مهم‌ترین اصل در تفسیر، فراروی خود قرار می‌دهد. (پیروزفر، ۱۳۹۲ ش، ص ۸۷)

اما در نگاه غیرساختاری و جزءنگر، مفسر-به وحدت موضوعی سوره‌ها بی‌توجه است؛ هماهنگی و پیوستگی آیات یک سوره را به شکل مطلق نفی کرده، برای بندها و دسته‌های آیات در یک سوره پیوستگی موضوعی قائل نیست (پیروزفر، ۱۳۹۲ ش، ص ۸۷). در این دیدگاه، مفسر تناسب و ارتباط آیات با یکدیگر و پیوستگی دسته‌های آیات در یک سوره را واکاوی نمی‌کند و سیاق آیات را به‌عنوان قرینه و اصل مهم در تفسیر به‌حساب نمی‌آورد. با پذیرش اهمیت هر دو نوع نگرش در تفسیر که به نگرش سیستمی خواهد انجامید، شناخت گستره دلالت‌های معنایی واژگان بر اساس این دو رویکرد ضروری است و «صرف این نکته که تفسیر ارائه‌شده در زمره معانی محتمل است، برای حجیت و اعتبار آن فهم، بر حق مفسر و پرهیز از تفسیر به رأی بودن کفایت می‌کند و اصراری نیست که از میان معانی محتمل آیه، به دنبال اظهار احتمالات باشیم؛ زیرا همه آن‌چه در زمره معانی محتمله آیه می‌گنجد، مراد خداوند متعال است». (نک. واعظی ۱۳۹۰ ش، ص ۱۳۶)

توجه به این نکته ضروری است که از محتوای آن دسته از روایات اهل‌بیت (ع) که درباره وجوه مختلف معنایی آیات رسیده، «این نکته استناد می‌شود که وجوه معنایی، ناظر به معناهای گوناگون در عرض هم است نه معنای طولی که روایات ظهر و بطن متکفل آن است» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۰۱)؛ برای نمونه، در آیه \*وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَ

أَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّمَا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ» (اعراف/۱۷۰)، علامه طباطبایی با دید مجموعی و ساختاری به آیه، می‌فرماید:

«اگرچه این آیه فی‌نفسه و با صرف نظر از آیات قبل و بعدش عام و مستقل است، اما از آن جا که در سیاق گفتار درباره بنی اسرائیل قرار گرفته، آن ظهور در عمومیت را از دست داده و تنها مربوط به بنی اسرائیل شده، بنابراین مقصود از کتابی که در آن نام برده شده نیز فقط تورات و یا تورات و انجیل خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۰۹)

اما مفسرانی چون: عبدالکریم خطیب و محمدصادقی تهرانی که سنگ بنای تفسیر خویش را شیوه قرآن با قرآن نهاده‌اند، با دیدگاه جزءنگر و غیرساختاری به آیه نظر دارند و بدون توجه به موقعیت واژه در بافت و سیاق آیات قبل و بعد، مفهوم کتاب را عام و مستقل گرفته‌اند. در این جا مراد از کتاب، همان کتاب شریعت الهی است، هر کدام و در هر زمان که باشد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۲، ص ۸). بر اساس ساختار قرآن کریم، معنا و مدلول آیه به اعتبار دو نگرش، صحیح می‌نماید. مفسران ساختارگرا، معنا و مصداق واژه را در سیاق و بافت آیات هم‌جوار تبیین می‌کنند و مفسران غیر ساختارگرا، به سیاق آیات هم‌جوار واژه بی‌توجهند و معنای واژه را در آیات هم‌مضمون سوره‌های دیگر می‌جویند. بدین ترتیب نگارندگان بر این باورند که نگرش سیستمی، به‌عنوان رویکردی برای حل مسأله تعریف شده است که تلاش می‌کند تعادلی بین نگرش کل‌نگر و جزءنگر برقرار کند. در نگرش سیستمی برخلاف روش‌های سنتی، اجزای سیستم جداگانه بررسی نمی‌شوند، بلکه چگونگی تعامل اجزا با یک‌دیگر بررسی می‌گردد و به همین دلیل نتایج بهتر و متفاوت‌تری به دست می‌آید. منظور از تحلیل در سطح واژگانی، این است که با وجود آن‌که واژگان در مفهوم خاصی وضع شده‌اند، در اذهان و بافت و موقعیت‌های مختلف معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸). در سطح بیانی نیز به تحلیل و بررسی عوامل و قراین مؤثر بر فهم از منظر درونی و بیرونی می‌پردازد و سپس در سطح مفهوم‌شناسی، داده‌ها به کار گرفته می‌شوند.

قرآن کریم به‌عنوان یک سیستم، از اجزای مختلفی تشکیل شده و فرض بر این است که این اجزا، همواره باهم در ارتباط و تعامل هستند و هدف مشترکی را تبیین می‌کنند؛

بنابراین در حوزه اعتبارسنجی تفسیر قرآن با قرآن، محور متن در اولویت است؛ اما چنان‌که در مباحث تحلیل گفتمان بیان شد بینش، نگرش و گرایش مفسر در گزینش آیات مبین نیز مؤثر است؛ از این رو، برای رسیدن به فرآیند درست این روش تفسیری، ابتدا به اثربخشی دیدگاه مفسر در گزینش آیات هم مضمون توجه کرده، سپس به معیارهای درستی احتمالات تفسیری پرداخته و به نقش سیاق کلامی یا بافت کلامی متن که زیرساخت روش تفسیر قرآن با قرآن است توجه نشان داده‌ایم.

### سنجه‌های اعتبار درستی احتمالات تفسیری در روش تفسیر قرآن با قرآن

#### ۱. اصل توجه به بافت متن یا سیاق کلامی

در تحلیل گفتمان در سطح واژگانی، به این نکته توجه می‌شود که با وجود آن‌که واژگان مفهوم خاصی دارند، در اذهان و بافت و موقعیت‌های مختلف معانی و تأثیر متفاوتی می‌یابند (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸). توجه به اصل سیاق، یکی از اصول و قواعد تفسیر قرآن است. در سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن‌ها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (بابایی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۰). صدر و ذیل آیات، آهنگ و فضای عمومی حاکم بر آن‌ها و قراین پیوسته و درون‌متنی در کشف مراد آیه و ارتباط آن با آیات دیگر، نقش بسزایی دارد. در این صورت سیاق، همان قراین لفظی متصل به کلام یا بافت متنی خواهد بود که در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها و مدلول دسته‌ای از آیات که به آن فقره گفته می‌شود، تأثیر دارد. اعتبار سیاق لفظی یا بافت متنی، بر اصول عقلایی دانش زبان‌شناسی و معناشناسی مبتنی است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود.

اصالت سیاق کلامی متن، قاعده کلی در ترتیب آیه‌ها، ارتباط جمله‌ها و آیه‌ها باهم و قرینه بودن هریک برای دیگری به لحاظ ساختار محتوایی با یک دیگر است؛ بنابراین در مواردی که به ارتباط و پیوستگی موضوعی جمله‌ها و آیه‌هایی که در پی هم آمده‌اند، تردید شود و هر یک معنای مستقلی را افاده نماید، باید اصل را بر ارتباط و وجود سیاق در آن‌ها قرار داد و بر اساس آن، آیات را تفسیر کرد و نبود ارتباط آیات با یک دیگر و استقلال سیاقی در مواردی پذیرفته می‌شود که قرینه قوی‌تری بر نفی سیاق پیوسته وجود داشته باشد.

سیاق، ملاک قوی برای رفع تعارض‌های معنایی است، ولی به این معنا نیست که مفهوم و مدلول آیه فقط در سیاق خود حبس شود. قرآن دارای سبک ویژه و ساختاری خاص است و ماهیت چندوجهی دارد و با «وجود سطح‌ها و ساحت‌ها برای قرآن» (نजारزادگان، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۲)، نمی‌توان آیات را به زاویه‌ای خاص و معنای معین محدود کرد و معارف و مضامین عالی آن را اسیر بافت کلامی متن نمود و راه را بر هر نوع احتمال تفسیری دیگر مسدود کرد.

برای نمونه، برخی مفسران در تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف، درباره عبارت «و هم بها»، هم یوسف به همسر عزیز مصر و هم او به یوسف را یکسان دانسته‌اند (نک. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ زمخشری ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۵۵؛ خطیب، ۱۴۰۳ ق، ج ۶، ص ۱۲۵۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۳۵۵؛ سیوطی، ۱۳۰۶ ق، ج ۴، ص ۱)؛ درحالی که توجه به سیاق این نکته را رد می‌کند؛ زیرا اولاً در آیه ۲۲ همین سوره، از دادن حکم و علم به حضرت یوسف (ع) به عنوان پاداشی برای محسنین یاد شده: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۲۲) که منظور نبوت است (فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۴۳۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۰، ص ۱۶۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۳۵۱؛ بغوی، ج ۲، ص ۴۸۳؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۳۳۹). حال چگونه ممکن است پیامبری دچار چنین لغزشی شود؟ نکته دوم توجه به جمله بعد است؛ زیرا یوسف علیه‌السلام در برابر خواسته نامشروع همسر عزیز مصر، بلافاصله جواب رد داده و به خدا پناه برده است: «قال معاذ الله...». (یوسف/ ۲۳)

از سوی دیگر، برخی مفسران «رب» را در «أَنَّهُ رَبِّي»، بر عزیز مصر منطبق کرده‌اند (فخر رازی، ۱۳۷۹ ق، ج ۱۸، ص ۴۳۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۷؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۱ ش، ص ۶۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۱۳؛ میدی، ۱۳۷۱ ق، ج ۵، ص ۴۰؛ سید قطب، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۹۸۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱۱، ص ۴۶)؛ اما توجه به سیاق لفظی، نشان می‌دهد مرجع ضمیر "إِنَّهُ رَبِّي" واژه «الله» در «قال معاذ الله» است که نزدیک‌ترین محل برای ارجاع ضمیر است (نک. حسن، ۱۹۹۶ م، ج ۱، ص ۲۳۱) و در آیه موردنظر، ذکری از عزیز مصر نشده تا ضمیر به او برگردد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«ضمیر هاء در "انه"، به عزیز مصر بر نمی‌گردد؛ چرا که در این صورت شایسته بود در ادامه آیه بفرماید: "انه لا یفلح الخائون" (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۱۲۵) به علاوه اگر یوسف مانند زن عزیز مصر، هم بر سوء و فحشا می‌کرد، باید در ادامه آیه می‌فرمود: «کذلک لنصرفه عن السوء و الفحشاء»؛ در حالی که در آخر همین آیه، با تأکید بر پاکی یوسف می‌فرماید: \*إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ\* (یوسف/۲۴)؛ بنابراین با توجه به قاعده ارجاع ضمیر به نزدیک‌ترین لفظ خود و دقت در آیات قبل و بعد، معنای آیه مشخص می‌شود و با صرف ارجاع به آیه \*وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا...\* (یوسف/۲۱)، نمی‌توان منظور از «انه ربی احسن مثنوی...» را عزیز مصر دانست.

## ۲. توجه به معنای پایه و معنای سیاقی

هر واژه‌ای به صورت منفرد از دیگر واژگان، معنای اساسی و پایه دارد که خارج از بافت و سیاق قرآنی، آن معنا را برای خود حفظ کرده است. معنای لغوی یا اساسی این کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که غالباً در هر جا واقع شود، با آن انتقال می‌یابد؛ اما معنای نسبی کلمه در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، در زمینه خاص به معنای اساسی، پیوسته و افزوده می‌شود و در شبکه معنایی قرآن نسبت به کلمات دیگر و روابط گوناگون دیگر، معنای نسبی یا به عبارتی معنای سیاقی و تضمینی پیدا می‌کند. در تحلیل گفتمان، به این نکته توجه می‌شود که واژگان، بافت و موقعیت‌های مختلف، معانی و تأثیر متفاوتی را ایجاد می‌کنند (فرکلان، ۱۳۷۹ ش، ص ۸)؛ مثل واژه "رحمه" مصدر «رَحِمَ، يَرْحَمُ» که در ساختار لغوی، به معنای مهر ورزیدن، شفقت و رقت قلب است:

\*مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ\* (فتح/۲۹)

رقت قلب در خداوند راه ندارد، بلکه مراد احسان و تفضل و عطوفت و انعام است:

\*قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ\* (انعام/۱۲)

معنای لغوی یا اساسی این کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که غالباً در هر جا واقع شود، با آن انتقال می‌یابد؛ اما معنای نسبی کلمه، در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، در زمینه خاص به معنای اساسی، پیوسته و افزوده می‌شود و در شبکه



معنایی قرآن نسبت به کلمات دیگر و روابط گوناگون دیگر، معنای نسبی و یا به عبارتی معنای سیاقی و تضمینی پیدا می‌کند.

در شبکه معنایی قرآن، میدان‌های معنایی هر یک از واژگان، ارتباط چندجانبه‌ای با دیگر دوایر معنایی واژگان دارند (ایزوتسو، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۴). در مثال فوق، مفهوم واژه «رحمه» در بافت کلامی متن قرآن، به معنای خویشاوندان: \*وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ\* (انفال/۷) و به معنای محل تکون و رشد فرزند آمده است: \*هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ\* (آل عمران/۶) و مصادیق آن در سیاق متنی فراوان است:

- نبوت، انزال کتب و ارسال رسل؛ (آل عمران/۷۴)

- ثواب، بهشت؛ (آل عمران/۱۰۷)

- باران، نزولات آسمانی؛ (اعراف/۵۷)

- پیروزی، عزت، یابوری؛ (احزاب/۱۷)

- تسهیل و فراخی؛ (بقره/۱۸۷)

- مال، رزق و روزی. (اسراء/۱۰۰)

بر این اساس، توجه به معنای سیاقی و یا بافت کلامی الفاظ، از جمله قواعد مهم تفسیر قرآن با قرآن است که از واژگان و آیات هم‌جوار گرفته می‌شود؛ لذا مفسر پای بند به این شیوه تفسیری، در تفسیر آیه و واژگان، در درجه نخست باید آیات هم‌جوار را گزینش کند، سپس در پی گزینش آیات دیگر باشد.

### ۳. لزوم نگرش سیستمی به واژگان قرآن

نگرش سیستمی به متن قرآن، زیرساخت نظریه تفسیر قرآن با قرآن است. تجمیع آیات هم‌سو و پیوند معنایی آن‌ها، از مهم‌ترین اصول این شیوه است. خواه آیات به یک دیگر پیوسته و خواه در سراسر قرآن پراکنده باشند، همه آیاتی که به شکلی درباره واژه‌ای خاص سخن گفته‌اند، گردآوری می‌شوند. آیات هم‌جوار، آیات هم‌موضوع در سوره و آیات هم‌موضوع در کل قرآن عرضه می‌گردد و سنجش آن‌ها با یک دیگر به منظور آشکار نمودن دیدگاه قرآن و روشن شدن معارف پنهان برخی از آیات توسط برخی دیگر، در این روش صورت می‌پذیرد که در نتیجه آن، به دایره واژگانی قرآن و شبکه معنایی آن توجه شده، به

دیدگاهی جامع درباره واژگان قرآنی منتهی می‌شود و غفلت از آن موجب انحراف از تفسیر و برداشت نادرست از قرآن می‌گردد. قرآن به‌عنوان یک سیستم، از اجزای مختلفی تشکیل شده است که این اجزا همواره باهم در ارتباط و تعامل هستند و هدف مشترکی را تبیین می‌کنند. نگرش سیستمی تلاش می‌کند بین نگرش کل‌نگر و جزء‌نگر تعادل برقرار کند (پیروزفر ۱۳۹۲ ش، ص ۸۵). در نگرش سیستمی برخلاف روش‌های سنتی، اجزای سیستم جداگانه بررسی نمی‌شوند، بلکه چگونگی تعامل اجزا با یک دیگر بررسی می‌گردد و به همین دلیل نتایج بهتر و متفاوت‌تری به دست می‌آید.

#### ۴. توجه به عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی

در تحلیل گفتمان، به معنای کلمات و کاربرد اهل زبان در متن توجه می‌شود. این نکته یعنی دقت در معنا و ریشه کلمات در قرآن، از جمله قواعد عمومی برای تفسیر قرآن است که باید به معنای این الفاظ پیش از ظهور قرآن و کاربرد آن در قرآن و تطوراتی که این الفاظ در حین نزول و پس از ظهور قرآن داشته‌اند توجه شود. بر این اساس، برای تفسیر مفاهیم قرآن و کشف مقصود آن‌ها و رسیدن به معنای نهایی، نمی‌توان تنها به فهم لغوی واژه‌ها و فهم دستوری جمله‌ها اکتفا نمود و باید از تطور کلمات در دوران پس از نزول آگاه شد. مفاهیم متطور و نوظهور، امروزه در توسعه معنایی قرآن اثرگذار است.

از سوی دیگر، معنای کلمه مورد نظر را در خلال کل متن قرآن می‌بایست جست‌وجو کرد. قرآن یک متن منسجم است که تمامی اجزای آن با یک دیگر هم‌گرایی و پیوند معنایی دارند؛ از این رو مفاهیم قرآن در پرتو نگاه سیستمی شناخته می‌شود؛ چنان‌که مفسران درباره معنای "امامهم" در آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا» (اسراء/۷۱)، احتمالات معنایی متفاوتی را بیان نموده و با استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن، هریک برای اثبات ادعای خویش به آیاتی استناد جست‌وجو می‌کنند. ابن کثیر در تفسیر *اصواءالبیان* نقل کرده که مراد از "امامهم" نامه اعمال است. وی آیاتی نظیر «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس/۱۲) و آیات ۲۸ سوره جاثیه، ۴۹ سوره کهف و ۱۳ سوره اسراء را گزینش نموده که واژه امام در سیاقی مشابه قرار گرفته است (شنقیطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۲۸)؛ اما علامه طباطبایی با استناد به مضمون آیات دیگر این نظر را درست نمی‌داند و می‌گوید:

«این وجه باطل است و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگی افراد را پیشوا و امام بنامند؛ چون نامه تابع اعمال آدمی است، نه این که انسان تابع آن باشد. پس اگر آن را تابع بنامیم، مناسب تر است تا متبوع؛ و اما این توجیه که مردم تابع حکم آن کتابند، آن نیز صحیح نیست؛ زیرا آن چه اطاعت و پیروی می شود، حکمی است که خداوند بعد از پخش نامه‌ها و پس از سؤال و سنجیدن اعمال و شهادت شهود می کند، نه حکم کتاب؛ چون کتاب، حکم بهشت و دوزخ ندارد- تنها مشتمل بر متن اعمال از خیر و شر است. ثانیاً وقتی از ظاهر آیه استفاده می شود که برای هر طایفه‌ای از مردم امامی است غیر از امام طایفه دیگر؛ چون امام را به جمعیت‌ها نسبت داده و فرموده: "امامهم"، از این رو نمی شود مراد از امام همان امام در آیه لوح باشد؛ برای این که در آن جا لوح محفوظ را یک امام نامیده که دومی ندارد و مخصوص به طایفه معینی نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷)

شنقیطی نیز ذیل آیه ۷۱ سوره اسراء، نظر مجاهد و قتاده را نپذیرفته، اما سخن آنان را نقل کرده که مراد از "امامهم" پیامبرشان است. او برای اثبات ادعای خویش به این آیات استناد نموده است: \*وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُوْلُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ\* (یونس/ ۴۷) و آیات ۴۱ سوره نساء، ۸۹ سوره نحل و ۶۹ سوره زمر. (شنقیطی، بی تا، ج ۳، ص ۷۲۸)

اما علامه در نقد این نظر می فرماید:

«اولاً قرآن امام حق را کسی دانسته که خداوند سبحان او را در هر زمانی برای هدایت اهل آن زمان برگزیده است. حال چه این که پیغمبر بوده باشد؛ مانند ابراهیم (ع) و محمد (ص) و یا غیر پیغمبر؛ علاوه بر این، کلمه "بامامهم" مطلق است و مقید به امام حق که خدا او را هادی به امر خود قرارش داده باشد، نشده و مقتدای ضلالت عین مقتدای هدایت، امام خوانده شده و سیاق ذیل آیه ۷۱ اسراء و آیه دوم (انبیاء/ ۷۳) هم مشعر بر این است که امامی که روز قیامت خوانده می شود، آن کسی است که مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتدا کرده باشند؛ نه آن کس که خداوند به امامتش برگزیده باشد و برای هدایت به امرش انتخاب کرده باشد- چه مردم هم او را پیروی کرده باشند و یا کنارش زده باشند. پس ظاهر این است که مراد از امام هر طایفه، آن کسی است که مردم به پیشوایی اش تن در داده باشند- چه امام حق باشد و چه امام باطل». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۶۵)

طبری در تفسیرش، بعد از نقل اقوال مختلف و رد آن‌ها، به قرینه برون‌متنی استناد جسته و در معنای واژه امام، به گفتمان عرب مخاطب زمان نزول توجه نموده، می‌گوید:

«مراد از "امامهم" کسی است که افراد به او اقتدا می‌کنند و در دنیا از او پیروی می‌نمایند؛ به دلیل این که عرب‌زبانان غالباً امام را به این معنا به کار می‌برند و طبق قاعده، کلام خدا را باید به مشهور حمل نمود نه بر شاذ و قلیل». (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۱۵، ص ۸۶)

علامه طباطبایی و شنیطی این نظر را برگزیده و به این آیات استدلال نموده‌اند:

— \*وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا\*. (انبیاء/۷۳)

— \*وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصُرُونَ\*. (قصص/۴۱)

علامه دلیل‌گزینش آیات مبین در تفسیر واژه «امام» را چنین توضیح می‌دهد:

«امام به معنای مقتداست و خداوند افرادی از بشر را به این نام نامیده که جامع آنان این است که مردم را به امر الهی هدایت می‌کنند؛ هم چنان که درباره ابراهیم (ع) فرمود: \*إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...\* (بقره/۱۲۴) و درباره سایرین فرموده: \*...وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...\* (انبیاء/۷۳) و افراد دیگر را که مقتدا و رهبر گمراهانند، "ائمه کفر" خوانده و فرموده:

\*...فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ...\* (توبه/۱)». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۸)

وی به نظام معنایی واژگان قرآن توجه کرده، می‌نویسد:

«کلمه امام در عرف قرآن، معنای مخصوصی دارد و از این رو هر جا اطلاق شود، به آن معنا حمل می‌شود و آن عبارت است از کسی که به امر خدا هدایت می‌کند و یا در گمراهی به وی اقتدا می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹) تعبیر علامه از عرف قرآنی، نظام معنایی واژگان قرآن است. وی با نگرش ساختاری میان واژه امام و کاربردهای آن در بین محاورات مخاطبان زمان نزول و بافت آیاتی که این واژه در آن آمده است، پیوند و ارتباط می‌دهد تا بر پایه آن، رهنمودی قرآنی را بنا نهد و از مفاهیم این واژه و بافت کاربردهای آن، آموزه‌های قرآنی را دریابد که در نتیجه آن، واژه در چارچوب واژه شناختی مفرد خود نمی‌ماند؛ بنابراین به صرف اشتراک لفظی و یا معنوی در آیات مبین، نمی‌توان اطمینان خاطر پیدا کرد که برداشت و ادعای مفسر درست است؛ بلکه معیار و سنجه اعتبار روش تفسیر قرآن باقرآن این است که در هنگام تعارض آیات مفسر در معنای واژگان، ترجیح آیه یا آیات

مفسر به وسیله معنای مأخوذ از عرف و نظام واژگانی قرآن است که مبتنی بر کاربرد اهل زبان و عرب مخاطب زمان نزول، حاصل می‌شود.

##### ۵. توجه به هم‌خانواده‌های معنایی و ترجیح معنای اثبات‌شده با قراین نسبت به معنای سیاقی مشابه

در دانش معناشناسی، مراد از واژگان هم‌خانواده معنایی، واژگانی هستند که معنای آن‌ها به یک دیگر نزدیک است که گاه از روی تسامح، از آن به "ترادف" یاد می‌شود، «درحالی که وجود دو واژه با معنای کاملاً یکسان در دانش زبان امری حشو خواهد بود و از ساحت قرآن کریم به دور است» (جعفری، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۶۳)؛ بنابراین در مواردی که واژه، معنای مشترک داشته باشد و سیاق لفظی پیوسته به‌تنهایی، معنای واژه را معین نسازد، در این صورت، قرینه‌ای قطعی که در جای دیگر متن قرآن به اثبات رسیده، در ظهور معنای واژه تأثیر می‌گذارد و معنای صحیح آن را تعیین می‌کند؛ برای نمونه، برخی از عالمان اهل سنت (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۹)، بر این عقیده‌اند که "آب" در آیات مربوط به ابراهیم (ع)، به معنای والد صلیب ایشان است و به شباهت سیاقی بین دو آیه ۷۴ سوره انعام ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزر﴾ و ۴۲ سوره مریم ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ با آیه ۴ سوره یوسف ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ﴾ استناد کرده‌اند، همان‌طور که یوسف به پدرش خطاب می‌کند: "یا اَبَتِ"، حضرت ابراهیم هم در سوره مریم به پدرش می‌گوید: "یا اَبَتِ" و این آیات با یک دیگر وحدت سیاقی دارند؛ پس "آب" در هر دو آیه، به معنای پدر است. در مقابل، مفسران شیعه استدلال نموده‌اند که "آب" در آیات مربوط به ابراهیم (ع)، به معنای عمو یا سرپرست بوده و آزر پدر ایشان نیست؛ زیرا:

- "آب" از الفاظ مشترک است که در زبان عربی و کاربرد قرآن به معنای مختلفی آمده که در آثار وجوه و نظایر به آن اشاره شده است؛

- مقتدا و پدر دینی: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ (حج/۷۸)

- دانایان و بزرگان اقوام: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ

مُهْتَدُونَ﴾؛ (زخرف/۲۲)

- معنای جد و عمو: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي

قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾؛ (بقره/)

۱۳۳). در این آیه، قرآن از ابراهیم که جدّ یعقوب است و هم‌چنین از اسماعیل که عموی اوست، به "آب" تعبیر کرده است.

- شواهد تاریخی متن در داستان حضرت ابراهیم، حاکی از آن است که آزر پدر حقیقی ایشان نبوده و بلکه با استفاده از آیات ۱۱۳ و ۱۱۴ سوره توبه از نزدیکان او بوده است:

\* مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ\*؛ (توبه/۱۱۳-۱۱۴)

«خداوند ابتدا دعای ابراهیم را حکایت و سپس بیزاری خود را از پدر ابراز می‌کند و این دعا و تبری هر دو، در دنیا و قبل از مهاجرت به سرزمین بیت المقدس بوده است. در همین سیاق از خدا درخواست حکم کرده و می‌خواهد که خداوند او را به صالحان ملحق و فرزندان صالحی روزی اش کند. آن‌گاه دعایی را که ابراهیم بعد از مهاجرت به ارض مقدس در آخر عمر کرده بود را یاد آور شده، از زبان ابراهیم می‌فرماید: \*الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ\* (ابراهیم/۳۹) ... \*رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ\*». (ابراهیم/۴۱)

توجه به روال و سیاق آیات مذکور و قرآینی که همراه آن است، از جمله کاربرد لفظ «والدی» که اشاره صریح به پدر صلبی دارد، گواه آن است که پدری که این جا با عبارت "والدی" در حقیقت دعا می‌کند، غیر آن شخصی است که در آیه مورد بحث، از آن با "آب" و به نام آزر یاد کرده است؛ چرا که آیات مورد بحث، بیان می‌کند استغفار ابراهیم برای آزر، به منظور وفای به عهد بوده و وقتی متوجه شد که وی دشمن خداست، از او برائت و بیزاری جست؛ بنابراین چگونه ممکن است در آخر عمر و در آخرین دعا بار دیگر از تبری قبلی اش چشم پوشیده و برای او مغفرت طلب کرده باشد؟ بنابراین آزر پدر صلبی ابراهیم که در این آیه، به همراه مادرش مورد دعا قرار گرفته، نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۱۶۹)

بنابراین با تجمیع آیات، روشن می‌شود که سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی.

### ۶. توجه به معناشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله

مقصود از بافت جمله‌ها، این است که یک جمله قرینه‌ای برای جمله دیگر در همان آیه قرار گیرد و در تعیین مراد و مفهوم جمله‌های دیگر و واژه‌ها مؤثر واقع شود. این نوع سیاق، در عین این که قرآن پژوهان و مفسران قرینه بودن آن را پذیرفته‌اند و در اعتبار آن تردیدی نیست (بابایی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۷)، ولی تحقق آن منوط به یک شرط اساسی است و آن پیوستگی موضوعی بین جمله‌هاست؛ یعنی ارتباط در موضوع، نوع بیان و یکسانی در لحن، خطاب، مقام کلام و غیره را دارا باشند. در غیر این صورت، این جمله‌ها با سیاق جملات هم‌جوار خود مرتبط نیستند و سیاقی مستقل دارند. در چنین مواردی که جمله یا آیه‌ای سیاق مستقل داشته و با قراین دیگر نظیر روایت قطعی، استقلال معنایی آن محرز گردد، در این صورت سیاق جمله‌های هم‌جوار در مدلول آن تأثیر و نقشی ندارد. البته در همه این موارد، «آیات و جملات، ارتباط صریح و روشنی با غرض اصلی و موضوع محوری سوره دارند و در یک نظم شگفت‌انگیز، خط اصلی سوره را پی می‌گیرند؛ بنابراین به‌طور کامل سیاق سوره را رعایت کرده‌اند.» (نک، خامه گر، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۸)

تعریف شهید صدر از سیاق، بر اساس قراین پیوسته لفظی و لبی است. با این مبنا، هر نوع دلیلی که به فهم الفاظ مورد پژوهش گره بخورد - خواه از گونه قراین لفظی باشد و یا قراین حالی که در تبیین مفاد و موضوع لفظ مورد بحث نقش دارد - از مقوله سیاق است. (صدر، ۱۹۷۸ م، ص ۱۳)

برای نمونه، مصداق اصطلاح "اهل‌البیت"، در آیه تطهیر و بافت کلامی پیوسته، بررسی می‌شود. این اصطلاح، به‌صورت معرفه به "ال" در دو آیه قرآن به کار رفته است: یکی در آیه ۷۳ سوره هود که مربوط به ابراهیم (ع) و همسر اوست. فرشتگان، خطاب به همسر ابراهیم گفتند: \*قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ\* و دوم در آیه ۳۳ سوره احزاب که به «آیه تطهیر» معروف است. خداوند خطاب به پیامبر (ص) و خاندان او فرموده است: \*إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا\*.\* در این قسم گرچه آیات مفسر و مفسر به هم مرتبط است، پیوند آن‌ها از قبیل اتصال لفظی نیست. سیاق آیه تطهیر نشان می‌دهد که محتوای آن، مخصوص گروهی معین است و زنان پیامبر مشمول و مندرج در آن نیستند؛ زیرا آیات ۲۸ تا ۳۴ سوره احزاب، همگی مشتمل بر

ضمایر جمع مؤنث است و تنها جمله‌ای که پیام تطهیر را به همراه دارد، مشتمل بر دو ضمیر جمع مذکر است که چنین ضمیری با سیاق قبل و بعد جمله مزبور هماهنگ نیست. هم‌چنین لحن آن آیات، عتاب‌آمیز است؛ خداوند به تندی با زنان پیامبر سخن گفته و در واقع در مقام تهدید و سرزنش آن‌هاست؛ در حالی که در آیه تطهیر، گروهی خاص را می‌ستاید و با لحنی از عنایت و محبت صحبت می‌کند. از این تغییر ضمیر و دگرگونی تعبیر می‌توان استنباط کرد که مراد از اصطلاح "اهل البیت"، زنان رسول اکرم (ص) نیستند و گرنه از آنان چنین تعبیر می‌شد: "عَنْكَ وَ لِيُطَهَّرَكَ". چنان‌که بیش از بیست بار از آنان، در قبل و بعد از جمله یادشده، با ضمیر جمع مؤنث تعبیر شده است.

به علاوه تعبیر به "انما" در آیه انحصار، خواست خدا را می‌رساند و دلیل بر این است که این موهبت، ویژه افراد خاصی است. در حقیقت دو قصر و انحصار در آیه شریفه به کاررفته: یکی انحصار اراده و خواست خدا و دور کردن پلیدی و تطهیر؛ دوم انحصار این عصمت و دوری پلیدی از اهل‌بیت؛ در نتیجه، «آن‌چه درباره آیه تطهیر بیان شد، ناظر به این است که از سیاق آیات قبل و بعد از جمله "انما یرید الله...» استفاده می‌شود که جمله مزبور گسسته از آن‌ها و مستقل است - خواه جداگانه نازل شده باشد و خواه به‌عنوان جمله معترضه فرود آمده باشد». (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ش، ج ۱، ص ۱۱۳)

از سوی دیگر مطالعات تاریخی، از طریق اخبار وارده نشان می‌دهد که آیه شریفه، در شأن رسول خدا (ص)، علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) نازل شده و هیچ‌کس در این فضیلت با آنان شرکت ندارد. (سیوطی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۱۵؛ ترمذی ۱۹۹۹، ج ۵، ص ۴۵۵-۴۵۶ و ۴۷۱؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۱؛ مسلم، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۱)

بنابراین در بین احتمالات تفسیری مختلف و متضاد از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده، سنجه اعتبار تفسیر، با قرینه تأیید روایات صورت می‌پذیرد؛ اما برخی استقلال آیه را نپذیرفته‌اند و برآنند که با توجه به سیاق، آیه تطهیر اختصاص به پیامبر اکرم، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام ندارد و علاوه بر آنان، زنان پیامبر را نیز شامل می‌شود و با استناد به آیه «قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ\* (هود/۷۳)، دخول



همسران پیامبر در کلمه «اهل‌البیت» را جایز می‌دانند (شنقیطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۳۷) و از این رو اشکالی که در نبود تناسب ضمیر "عنکم" و "یطهرکم" با عبارات قبل و بعد که خطاب به زنان پیامبر به صورت جمع مؤنث آمده است، رفع می‌شود. از سوی دیگر طهارت مانند مفهوم ایمان و تقوا ذومراتب است و با توجه به روایات رسیده، مرتبه عالی آن را پنج‌تن آل عبا و مادون آن را زنان پیامبر به عنوان امّ المؤمنین دارا هستند (نک. قاسمی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۹؛ سید قطب، ۱۴۰۲ ق، ج ۵، ص ۲۸۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۱)؛ گرچه ایشان خطاهایی مرتکب شده‌اند، قابل احترامند و از طهارت نسبی نیز برخوردارند و با این که پنج‌تن آل عبا، در اوج و قله طهارت و معصوم از گناه و خطا هستند، مغایرتی ندارد. این نظر به دلایل ذیل محدودش است:

- در آیه ۷۳ هود، همان‌طور که شمول همسران پیامبران را در اهل‌بیت جایز می‌داند، با استناد به آیه \*أَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ\* (اعراف/۸۳)، خروج آنان نیز از اهل‌بیت ممکن است.

- واژه "اهل‌البیت" در معنای لغوی و اساسی، به زن و فرزند اطلاق می‌شود، ولی اهل‌بیت پیامبر در قرآن، از معنای عموم خارج شده و به یک معنا تخصیص یافته که «آیه مباحله و آیه مودت ناظر و مفسّر آن است» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۱۸۸)؛ لذا اصطلاح "اهل‌البیت" از نظر مفهومی و مصداقی، در شبکه معنایی قرآن با واژه "ذی‌القربی" و واژه‌های آیه مباحله و واژه آیه تطهیر و... تبیین و تخصیص می‌یابد.

- در تحلیل گفتمان، به مطالعات معناشناختی تاریخی که مطالعه تغییرات معنا را در طول زمان نشان می‌دهد (پالمر ۱۳۷۳، ص ۲۹)، توجه کرده است. این روش به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، نشان می‌دهد باید به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و غیره توجه نمود. بر این اساس یکی دیگر از سنججه‌های درستی آزمایی، توجه به مفاهیم واژه‌ها و اصطلاحات رایج در میان مخاطبان اولیه قرآن در زمان نزول است که از طریق اخبار وارده، به دست می‌آید.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«این روایات بسیار زیاد و بیش از هفتاد حدیث است که بیش تر آن‌ها از طرف اهل سنت است». (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۱۱)

طبری در جامع‌البیان، دیدگاه اختصاص "اهل‌البیت" به خمسه طیبه را با چهارده روایت ذکر کرده، سپس قول اختصاص به همسران را آورده، اما حتی یک روایت برای تأیید آن نیاورده است. نظریه اشتراک "اهل‌البیت" به خمسه طیبه و همسران پیامبر در تفسیر طبری دیده نمی‌شود. در دسته‌ای از روایات، پیامبر اکرم (ص) اهل‌بیت خویش را معرفی کرده مانند حدیث ایستادن روزانه ایشان بر در خانه حضرت علی و فاطمه و صدا زدن آنان برای معرفی مداوم اهل‌بیت خویش (سیوطی، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۲ ج، ص ۱۱۵؛ ترمذی ۱۹۹۹ م، ج ۵، ص ۴۵۵-۴۵۶ و ۴۷۱؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۱؛ مسلم، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ م، ج ۱، ص ۳۶۳). می‌توان نتیجه گرفت، پیامبر اکرم (ص) تأکید داشتند معنای آیه تنها بر همین عده برگزیده تطبیق کند.

بنابراین عبارت «اهل‌البیت» از یک رویداد تاریخی معینی به وجود آمده که همان سبب نزول آیه تطهیر است و این لقب بر اثر کثرت استعمال، اسم علم برای خمسه طیبه شده است؛ بنابراین، در بین احتمالات تفسیری مختلف از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده است، سنجه اعتبار تفسیر، با قرینه روایات مؤید و مطالعات تاریخی صورت می‌پذیرد. این قراین و هرآنچه خارج از متن قرآن و روایات برای فهم متن قرآن کریم استفاده می‌شوند، به‌عنوان ابزاری برای فهم به‌شمار می‌آیند. (نک. پیروفر ۱۳۹۰ ش، سراسر اثر)

## نتیجه

نتایجی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید عبارتند از:

۱. کشف سنجه‌های درستی آزمایی احتمالات تفسیری، به روش تفسیر قرآن با قرآن، عینیت و مقبولیت می‌بخشد و این مهم با تلفیق اصول معناشناسی متن و قواعد فهم قرآن به دست می‌آید؛ در این میان نقش بافت کلامی متن (سیاق لفظی) و نگرش سیستمی مفسر به متن قرآن بی‌بدیل است.

۲. یکی از مهم‌ترین اصولی که شیوه تفسیر قرآن با قرآن بر آن مبتنی است، تجمیع آیات همسو و پیوند معنایی آن‌هاست - خواه آیات به یک دیگر پیوسته باشند و خواه در

سراسر قرآن پراکنده باشند. گردآوری همه آیاتی که به شکلی درباره واژه خاص سخن گفته‌اند، عرضه و سنجش آن‌ها با یک دیگر به منظور آشکار نمودن دیدگاه قرآن و روشن شدن معارف پنهان برخی از آیات توسط برخی دیگر، همان روش تفسیر قرآن با قرآن است. نگرش سیستمی به متن قرآن با تجمیع آیات همسو و پیوند معنایی آن‌ها، از مباحث مهم در این نوع تفسیر است.

۳. در هنگام تعارض آیات مفسر در معنای واژگان، ترجیح آیه یا آیات مفسر به وسیله معنای مأخوذ از عرف و نظام واژگانی قرآن است که مبتنی بر کاربرد اهل زبان و عرب مخاطب زمان نزول، حاصل می‌شود.

۴. در بین احتمالات تفسیری مختلف و متضاد از یک آیه که استقلال سیاقی آن اثبات شده است، سنجه اعتبار آن، با تأیید روایات متواتر و قطعی صورت می‌پذیرد.

۵. با بهره‌گیری از اصول تحلیل گفتمان از سنجه‌های اعتبارسنجی احتمالات مختلف تفسیری عبارتند از:

۵-۱- توجه به عرف و نظام معنایی واژگان قرآنی که در نتیجه آن، به دایره واژگانی قرآن و شبکه معنایی آن توجه شده و به نگاهی درست و دیدگاهی جامع درباره واژگان قرآنی منتهی می‌شود و غفلت از آن، انحراف از تفسیر و برداشت نادرست از قرآن را موجب می‌گردد.

۵-۲- دقت در هم‌خانواده‌های معنایی و ترجیح معنای اثبات شده با قراین، نسبت به معنای سیاقی مشابه، با تجمیع آیات روشن می‌شود که سنجه اعتبار آیات مفسر و معنای ترجیحی واژه هم‌خانواده معنایی، گاهی به دلیل شواهد تاریخی در متن است نه صرف شباهت سیاق لفظی.

۵-۳- توجه به معنانشناسی تاریخی اصطلاحات رایج زمان نزول و کاربرد آن در بافت جمله و آگاهی از قراین تاریخی در ذیل آیات که بر معنا تأثیر گذارند، مانند روایات سبب نزول و ...

## منابع

### قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۵ ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح.
- احمد مختار، عمر (۱۳۸۵ ش)، *معناشناسی*، مترجم: سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ایازی، محمدعلی (۱۴۱۱ ق)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱ ش)، *خدا و انسان در قرآن؛ معناشناسی جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۸ ش)، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (بی‌تا)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پالمر، فرانک (۱۳۷۴ ش)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، مترجم: کورش صفوی، تهران: کتاب‌ماد.
- پیروزفر، سهیلا و فهیمه جمالی راد (۱۳۹۲ ش)، «سازگاری تفسیر آیات باد و رویکرد مجموعی و تفکیکی»؛ پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، سال اول، شماره دوم.
- پیروزفر، سهیلا (۱۳۹۰ ش)، *نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن*، مشهد: انتشارات به نشر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۶ م)، *سنن ترمذی (الجامع الکبیر)*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- جعفری مراغی، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، *تفسیر کوثر*، قم: نشر هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (بی‌تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفه.
- حسن، عباس (۱۹۹۶ م)، *النحو الوافی*، مصر: دارالمعارف.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۸۲ ش)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- خطیب، عبدالکریم (بی‌تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی‌جا، بی‌نا.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- سعیدی روشن، محمداقرا (۱۳۸۳ ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قطب شاذلی، محمد (۱۴۰۲ ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۳۸۷ ش)، *الاتقان فی علوم القرآن*، القاهرة: دارالتراث.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۳۰۶ ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، القاهرة: المطبعه المیمنه.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (بی‌تا)، *لباب التمثول فی اسباب النزول*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شقیطی، محمد امین (بی‌تا)، *اصواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، جدّه: دارالعلم الفوائد.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.

- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۱ ق)، *جمال انسانیت*، تهران: بنیاد قرآن.
- صدر، محمدباقر (۱۹۷۸ م)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳ ش)، *قرآن در اسلام*، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۳۷۹ ش)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، مترجم: فاطمه شایسته پیران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاسمی، محمد (بی‌تا)، *محاسن التأویل*، بیروت: دارالفکر.
- قرطبی، محمد (۱۳۸۷ ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، القاهرة: دارالکتب العربی.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۴۲۳ ق)، *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار*، چاپ دوم، بیروت: احیاء التراث العربی.
- مسلم بن حجاج القشیری نیشابوری (بی‌تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، منشورات ذوی القربی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۳ ش)، *تناسب آیات، ترجمه عزت‌الله مولائی نیا همدانی*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، *التفسیر*، بیروت: دار احیاء التراث.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ ق)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- نجاززادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳ ش)، *تفسیر تطبیقی مبانی تفسیر قرآن و معارفی از آیات در دیدگاه فریقین*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰ ش)، *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## Bibliography

The Holy Qur'an;

Abū-Hayyān, Muḥammad b. Yūsuf (1999), *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr.

Abul-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī (1986), *Rawḍ ul-Jinān wa Rūḥ-ul-Janān fī Tafsīr-il-Qur'ān*, edited by Muḥammad-Ja'far Yāḥyaqī & Muḥammad-Mahdī Nāshih. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Āstān-i Quds-i Rażawī.

Aḥmad Mukhtār, 'Umar (2006), *Ma'nāshināsī*, translated by Sayyid Ḥusayn Sayyidī, Mashhad: Dānishgāh-i Firdawsī.

- Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh (1994), *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, edited by ‘Alī ‘Abdul-Bārī ‘Aṭīyya, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ayāzī, Muḥammad-‘Alī (1991), *Mabānī va Ravish-hā-yi Tafāsīrī*, Tehran: Dānishgāh-i Āzād-i Islāmī.
- Bābā’ī, ‘Alī-Akbar (et al.)(2000), *Ravish-shināsī-i Tafṣīr-i Qur‘ān*, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafṣīr Muqātil b. Sulaymān*, edited by ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Bayḍāwī, ‘Abdullāh b. ‘Umar (1997), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, edited by Muḥammad ‘Abdul-Raḥmān al-Mar‘ashlī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Fairclough, Norman (2000), *Tahlīl-i Intiqādī-i Guftmān*, translated by Fātima Shāyisti Pīrān, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Maḥfūẓ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ḥakīm Nayshābūrī, Abū ‘Abd-allāh (n.d.), *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā.
- Ḥasan, ‘Abbās (1996), *al-Naḥw al-Wāfī*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Izutsu, Toshihiko (1982), *Khudā va Insān dar Qur‘ān*, translated by Aḥmad Ārām, Tehran: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār.
- Ja‘farī, Ya‘qūb (n.d), *Tafṣīr Kawthar*, Qum: *Hijra*.
- Jawādī-Āmulī, ‘Abdullāh (1985), *Tafṣīr-i Tasnūm*, Qum: Isrā’.
- Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh (2003), *Zubda al-Tafāsīr*, Qum: Bunyād-i Ma‘ārif-i Islāmī.
- Khāmīgar, Muḥammad (2003), *Sākhtār-I Hindīsī-i Sūra-hā-yi Qur‘ān*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm (n.d), *al-Tafṣīr al-Qur‘ānī līl-al-Qur‘ān*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ma‘rifat, Muḥammad-Hādī (1994), *Tanūsab-i Āyāt*, translated by ‘Izzatullāh Mawlā’inīā, Qum: Bunyād-i Ma‘ārif-i Islāmī.
- Ma‘rifat, Muḥammad-Hādī (1998), *al-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn fī Yhawbih al-Qashīb*, Mashhad: al-Jāmi‘a al-Raḍawīyya lil ‘Ulūm al-Islāmīyya and Manshūrāt Dhawil-Qurbā.
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad (1952-60), *Kashf-ul-Asrār wa ‘Uddat-ul-Abrār*, edited by ‘Alī-Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīrkabīr.
- Muslim, Abul-Ḥusayn b. Ḥajjāj (n.d.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (2009), *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur‘ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Najjār-zādīgān, Faṭḥullāh (2004), *Tafṣīr-i Ṭaṭbīqī*, Qum: *Markaz-i Jahānī-i ‘Ulūm-i Islāmī*.
- Palmer, Frank (1995), *Nigāh-i Tāzi bi Ma‘nīshināsī*, translated by Kūrūsh Ṣafavī, Tehran: Mād.

- Pīrūzfar, Suhaylā (2011), Naqsh-i *Asbāb-i Nuzūl* dar Taf̄sīr-i Qur'ān, Mashhad: Bih Nashr.
- Pīrūzfar, Suhaylā and Fahīma Jamālī *Rād* (2013), "Sāzgarī-i Taf̄sīr-i Āyāt bā Du Rūykardi Majmū'ī va Taf̄kīkī" in: *Pazhūhish-nāmi-yi Taf̄sīr va Zabān-i Qur'ān*, vol. 1, no. 2.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl alDīn (n.d.), *Maḥāsīn* al-Ta'wīl, Beirut: Dār alFikr.
- Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad (2008), *al-Jāmi'* li-Aḥkām al-Qur'ān, Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Šādiqī Tihirānī, Muḥammad (1998), al-Furqān *fi Taf̄sīr al-Qur'ān*, Qum: Farhang-i Islāmī.
- Šadr, Muḥammad-Bāqir (1978), *Durūs fi 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Sa'īdī Rawshan, Muḥammad-Bāqir (2004), *Taḥlīl-i Zabān-i Qur'ān* va Ravish-shināsī-i Fahm-i Ān, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Šāliḥī Najafābādī, Ni' matullāh (2002), *Jamāl-i* Insāniyyat, Tehran: Bunydi Qur'ān.
- Shādhilī, Sayyid b. Quṭb b. Ibrāhīm (1992), *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Beirut and Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shanqīṭī, Muḥammad (2010), *Aḍwā' al-Bayān fi Iḍāḥ al-Qur'ān bi* al-Qur'ān, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (n.d.), *Lubāb al-Nuqūl fi Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (1986), *al-Durr al-Manthūr fi* Taf̄sīr al-Manthūr, Cairo: al-Maṭba'a al-Maymana.
- Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (2008), *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Cairo: Dār al-Turāth.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi' al-Bayān 'an* Ta'wīl Āy al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1995), *al-Mizān fi Taf̄sīr al-Qur'ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi'a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi 'Ilmiyyah-yi Qum.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn (1974), *Qur'ān dar* Islām, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma'* al-Bayān fi Taf̄sīr al-Qur'ān, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā'ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallātī, Tehran: Nāshir Khusruw.
- Tirmidhī, Muḥammad b. 'Isā (1996), *Sunan al-Tirmidhī*, edited by Bashār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Alī (1999), al-Tibyān fi Taf̄sīr al-Qur'ān, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Wā'izī, Aḥmad* (2018), Nazārīyya-yi Taf̄sīr-i Matn, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Zamaksharī, Maḥmūd (1987), al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Ta'wīl *wa* Ghawāmiḍ al-Tanzīl, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.







## A Study of the Proximizing Approach of al-Tibyān and Majma' al-Bayān in Quoting the Narrations of Prophetic Household (PBUT)

Sayyid Husayn Musawi Darreh-Bidi\* | Omid Ahmadnijad\*\*

Received: 2021/10/15 | Correction: 2022/1/19 | Accepted: 2022/1/19

### Abstract

The existence of some common interpretive features between Shi'ites and Sunnis in al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān indicates the author's motivation to write a proximizing exegesis of the Qur'an. This fact has been quite effective in the manner of Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī (385-460/995-1067) to convey interpretive narrations, especially those belong to ahl al-bayt (Prophetic household). In the following centuries, this manner of interpreting was applied in some other Shi'ite exegeses, especially Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān of Faḍl b. Ḥasan Ṭabrisī (454-532/1073-1154). Some Sunni scholars have praised Ṭabrisī's moderate manner and thus his interpretation can be considered a successful example of proximizing exegesis of the Qur'an. However, considering the precedence of al-Tibyān over Majma' al-Bayān, as well as Ṭabrisī's use of the same mode of interpretive moderation, the suggested manner should first be sought in al-Tibyān. The present article has investigated the proximizing characteristics of interpretive narrations in these two exegeses by using the method of textual analysis and comparison of narrations. Attention to non-Shi'ite sources, quoting many narrations of the Prophet Muhammad and 'Alī b. Abī-Ṭālib (PBUT) from Sunni sources, refraining from quoting the narrations of the virtues of ahl al-bayt (PBUT) and condemning the first triple Caliphs, and not explicitly quoting Shi'ite teachings, are among the proximizing features of these two Qur'anic exegeses. Nonetheless, the use of more sources, naming Shi'ite and Sunni sources with the priority of the former ones, as well as the abundance of Shi'ite narrations under the Qur'anic verses in particular regarding the narrations of the virtues of ahl al-bayt, are among the differences between Majma' al-Bayān and al-Tibyān.



**Keywords:** Muḥammad b. Ḥasan Ṭūsī, al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān, Faḍl b. Ḥasan Ṭabrisī, Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, proximizing exegesis of the Qur'an

\* Ph.D. Graduated, Department of Qur'anic Studies, Islamic Azad University, Isfahan, Iran | mosavi15@gmail.com

\*\* Assistant Professor, Department of Qur'anic Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran | Ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

□ Musawi Darreh-Bidi, M.S; Ahmadnijad, O. (2022) A Study of the Proximizing Approach of al-Tibyān and Majma' al-Bayān in Quoting the Narrations of Prophetic Household (PBUT). *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 8 (15) 337-364 . Doi: 10.22091/PTT.2021.4615.1598.







## بررسی رویکرد تقریبی دو تفسیر التبیان و مجمع البیان در نقل روایات اهل بیت (ع)

سید حسین موسوی دره بیدی\* | امیر احمدنژاد\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

### چکیده

وجود برخی ویژگی‌های مشترک تفسیری فریقین در التبیان، نشان از انگیزه نویسنده در نگارش یک تفسیر تقریبی دارد. این امر در روش نقل روایات تفسیری، به‌ویژه روایات اهل بیت (ع) اثرگذار بوده است. در سده‌های بعد، روش تفسیری التبیان در برخی تفاسیر شیعه به‌ویژه مجمع البیان، استفاده شده است. از سویی، برخی پژوهش‌گران اهل سنت، روش اعتدال-گرای طبرسی در مجمع البیان را ستوده و در نتیجه، این تفسیر تقریبی شناخته می‌شود؛ اما با توجه به قدمت التبیان و استفاده طبرسی از روش تفسیری طوسی، این رویکرد را ابتدا باید در التبیان جست‌وجو کرد. این پژوهش با روش تحلیل متن (روایات) و تطبیق روایات، به بررسی ویژگی‌های تقریبی روایی در این دو تفسیر پرداخته است. توجه به منابع غیر شیعی، نقل بسیاری از روایات پیامبر و حضرت علی (ع) از منابع اهل سنت، خودداری از نقل روایات فضایل اهل بیت (ع) و مذمت خلفا و عدم نقل معارف شیعی به‌صورت صریح، از ویژگی‌های تقریبی این دو تفسیر است. استفاده از منابع بیش‌تر، نام بردن مصادر فریقین به‌ویژه شیعه، فراوانی روایات شیعی ذیل آیات به‌ویژه روایات فضایل، از جمله تفاوت‌های مجمع البیان با التبیان است.



**واژگان کلیدی:** التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، مجمع البیان، طبرسی، تفسیر تقریبی.

\* دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان. | mosavi15@gmail.com

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول). | Ahmadnezhad[at]ltr.ui.ac.ir

□ موسوی دره‌بیدی، س.ح؛ احمدنژاد، الف. (۱۴۰۱). بررسی رویکرد تقریبی دو تفسیر التبیان و مجمع البیان در نقل

روایات اهل بیت (ع)، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸ (۱۵)، ۳۶۴-۳۳۷. Doi:

10.22091/PTT.2021.4615.1598



#### مقدمه

از همان آغازین روزهای امامت اهل‌بیت (ع)، برای پیشگیری از اختلافات در امت اسلام، نیاز به روش‌های تقریبی در تبیین معارف اسلامی، در همه دوره‌ها احساس گردید و امری ضروری برای وحدت امت اسلام بود. روش امامان شیعه در برخورد با مسائل اسلام و پاسخ به سؤالات در مجامع عمومی مسلمانان، روشی تقریب‌گرا و وحدت‌بخش بود و این روش، الگویی برای اصحاب و دانشمندان شیعه قرار گرفت. در این میان، نقش عالمان اسلامی در افزایش وحدت و تقریب مذاهب و بالعکس، جایگاهی مهم است. شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، از جمله دانشمندانی است که به‌خوبی آثار وحدت‌مسلمانان در دوران آل‌بویه را درک نموده و نتایج اختلاف و تفرقه در آغاز حمله و حکومت سلجوقیان در بغداد را مشاهده کرده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۹، ص ۶۳۷)؛ بنابراین، فضای سیاسی-اجتماعی، ایجاد فضای مناسب برای رشد و بقای شیعه و پرهیز از انزوای پیروان شیعه، در انتخاب رویکرد تقریبی *التبیین* نقش مؤثر داشته است. شیخ طوسی در یک نگاه برون‌مذهبی، در آغاز *التبیین*، با یادکرد آثار مفسران غیر شیعی و جمع روش‌ها در *التبیین*، اولین گام را به سمت این تقریب برداشته است. وی در ادامه با پذیرفتن تحریف قرآن از نظر فریقین، نقل قرائات قرآنی، استفاده از منابع اهل سنت در تفسیر آیات، رویکرد تقریبی را پررنگ‌تر ساخته است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱ و ۳). این روش یک قرن بعد، الگویی برای امین‌الاسلام طبرسی شده و در *مجمع‌البیان* ادامه یافته است.

از جمله شاخص‌های تقریبی *التبیین*، روش نویسنده در نقل روایات شیعه است که بیش‌تر به‌صورت اشاره به اصل یا موضوع روایات هست. این ویژگی به همراه ویژگی‌هایی چون: نقل روایت از منابع روایی اهل سنت، نقل حداکثری روایات پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) از منابع آن‌ها، تقدم در نقل روایات عامه، تعدیل روایات معارف و فضایل شیعه و پرهیز از روایات مذمت خلفا، رویکرد تقریبی *التبیین* را برجسته‌تر ساخته است. اگرچه طبرسی در برخی ویژگی‌های تقریبی همانند *التبیین* عمل کرده، در برخی دیگر مثل نقل روایات و استفاده از منابع شیعی و ذکر نام آن‌ها با *التبیین* تفاوت دارد. روش روایی طبرسی فقط در روایاتی که از *التبیین* نقل کرده است، با این تفسیر مشابهت دارد و حتی در برخی از همین روایات، آن‌ها را کامل‌تر نقل کرده است. این پژوهش با توجه به قدمت نگارش *التبیین*، ابتدا

به بررسی ویژگی‌های روایی تقریبی این تفسیر پرداخته و در ادامه، آن‌ها را با تفسیر مجمع‌البیان مقایسه کرده است.

### الف) تبیین فضای نگارش

بدیهی است بررسی اوضاع زندگی نویسندگان و فضای علمی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی (فضای نگارش) هر اثر، موجب روشن شدن انگیزه‌های نگارش و انتخاب سبک و روش نویسندگان می‌شود و در نتیجه در فهم معنا و مفهوم متن مورد نظر وی مؤثر است.

#### ۱. التبیان فی تفسیر القرآن

شیخ طوسی در التبیان، در خلال مباحث تفسیری، گاه از آثار و کتاب‌های خود نام می‌برد.<sup>۱</sup> این نشان می‌دهد که التبیان از آثار اواخر زندگی شیخ بوده است؛ اما فضای نگارش آن را باید از نیمه دوم قرن چهارم بررسی کرد که شامل اوضاع زمانی، ویژگی‌های مکانی به ویژه شهر بغداد، اوضاع سیاسی - اجتماعی در دو دوره حکومت آل بویه و بعد از آن‌ها، رشد عقل‌گرایی و شکل‌گیری مکتب‌روایی شیعی بغداد است.

زندگی شیخ طوسی را باید در دو قسمت دوران حکومت آل بویه و سلجوقیان بررسی نمود. حکومت شیعی آل بویه (۳۲۲-۴۴۸ ق)، نقش مؤثری در پیشرفت علوم، فرهنگ و تمدن اسلامی داشته و بخشی از این پیشرفت را باید مدیون دانشمندان و وزیران آل بویه (دیلیمان) دانست (سجادی، آل بویه، ص ۶۴۴). دانشمندان شیعه جایگاه خاصی نزد آل بویه داشتند و سرزمین‌های اسلامی، شاهد رشد علم و حضور دانشمندان مذاهب اسلامی بود. بغداد، پایتخت خلافت، از جمله این مراکز بود که شهری فرهنگی - فرامذهبی به شمار می‌آمد و دانشجویان و دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی برای تحصیل علم، تضارب آرا و اندیشه‌ورزی به آن جا می‌آمدند. تعداد کتاب‌فروشی‌ها، مدارس، مساجد و کتابخانه‌های آن، میزان فعالیت‌های علمی - فرهنگی آن را نشان می‌داد. (عبدالعزیز دوری و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۶)

<sup>۱</sup> برخی از این آثار عبارتند از: خلاف الفقهاء (طوسی، بی‌تا، ۱۳/۱ و ۲۳۰/۲ و ۴۰۵/۷)، انهایه و المیسوط (همان، ۱۵۹/۲ و ۵۳۸/۳)، الاصول (همان، ۷۲/۲ و ۹۳/۵)، الامامه (همان، ۴۸۵/۲ و ۵۶۳/۳)، شرح الجمل (همان، ۵۵۰/۲ و ۴۰۳/۳)، تلخیص الشافی (همان، ۵۸۸/۲)، العدة فی اصول (همان، ۱۶۸/۱) و تهذیب الأحکام (همان، ۴۰۹/۳).

قسمت دوم زندگی شیخ، با روی کار آمدن ترکان سلجوقی و با حمله طغرل بیک به بغداد، در سال ۴۴۷ قمری شروع می‌شود که حوادث تلخی در آن روی داد و شیعیان غارت شدند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۹، ص ۶۱۰). بر اثر درگیری‌های عقیدتی، کتابخانه‌های در دسترس شیعه سوزانده شد و وضعیت برای عالمان شیعه سخت گردید (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۹، ص ۶۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۶). در این اوضاع و احوال، شیخ طوسی مجبور شد به نجف مهاجرت نماید.

عقل‌گرایی و تغییر مکتب‌روایی، از دیگر ویژگی‌های این دوره است. عقل‌گرایی، بیش‌تر در نتیجه تضارب آرا و رشد و توسعه مناظرات فرقه‌ها و مکاتب کلامی به‌ویژه معتزله به وجود آمد و فرصت مناسبی برای دفاع از عقاید شیعه فراهم گردید (فقیهی، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۰ و ۵۷). هم‌چنین مکتب‌روایی قم و ری، با وفات محدثانی چون: ابن الولید، شیخ صدوق (د. ۳۸۱ ق) و پدر شیخ به بغداد منتقل شد (فیروزمندی بندپی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۴۹) و مکتب‌روایی بغداد با حضور محدثانی چون: شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی شکل گرفت. مجموعه ویژگی‌های فوق، در شکل‌گیری یک تفسیر جامع و تقریبی تأثیرگذار بود و گفتمان برخاسته از اوضاع قرن ۴ و ۵ به‌ویژه عقل‌گرایی، در نگارش *التبیین* متبلور شد. شیخ طوسی به‌جای جمع روایات تفسیری شیعه یا پرداختن به یک‌رشته از دانش‌های قرآنی، با نگاهی کلان‌تر، با استفاده از نگارش‌های قرآنی فریقین به‌ویژه اهل سنت، اولین تفسیر جامع، کامل و اجتهادی شیعه را نگاشت. وی در *التبیین*، به مباحث علم قرانات، واژه‌شناسی و بررسی مفردات قرآنی، نکات ادبی، روایات تفسیری منقول از صحابه و تابعین، روایات اهل بیت (ع)، نظریات مفسران پیشین، مباحث کلامی و فقهی و پاسخ‌گویی به شبهات پرداخته و درباره آن‌ها مانند یک مفسر نقاد، بحث و بررسی کرده است. وی برای نوشتن *التبیین*، از آثار قرآنی دانشمندان فریقین و بیش‌تر از منابع عامه استفاده نمود. جامع‌البیان طبری، از مهم‌ترین این منابع است که مرجعی برای اقوال و آراء تفسیری، شأن نزول‌ها و نقل‌های تاریخی محسوب می‌شد و شیخ طوسی فراوان از آن استفاده نمود (طوسی، بی‌تا، سراسر اثر). شیوه متفاوت در تفسیر و روش جامع‌نگر وی را می‌توان "مکتب تفسیری *التبیین*" دانست که بر تفاسیر بعدی شیعه

از جمله: مجمع البیان، روض الجنان و روح الجنان، فقه القرآن (قطب راوندی)، منهج الصادقین و المیزان فی تفسیر القرآن تأثیر گذارده است. (کریمی نیا، ۱۳۸۵ ش، ص ۸۳)

ویژگی های سبک تفسیری التبیان به ویژه در شیوه نقل روایات و دوری از طرح مباحث اختلاف انگیز، چهره‌ای از یک تفسیر تقریبی را برای جهان اسلام نمایان ساخت.<sup>۱</sup> برخی معتقدند که شیخ طوسی، نخستین مفسری است که رویکرد تطبیقی شیعی-سنی را برگزید (شاکر و عسکری، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۴). یکی از شواهدی که این رویکرد تطبیقی و تقریبی التبیان را تقویت می‌سازد، نظر برخی دانشمندان اهل سنت مانند قاضی سبکی و سیوطی است که وی را در زمره دانشمندان شافعی مذهب نام برده‌اند. سبکی فقاهت وی را با ورود به بغداد، به مذهب شافعی شبیه دانسته است. (سبکی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۶؛ سیوطی، بی تا، ص ۱۴۸)

## ۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن

دوران زندگی امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق) در دو نیمه قرن ۵ و ۶ واقع گردید. زادگاه وی را تفرش یا طبرستان دانسته‌اند. خانواده او از خاندان‌های معروف شیعه بوده و در مشهد (سناباد توس) وطن گزیده‌اند. او در آن جا نشو نما یافت و در سال ۴۲۳ قمری به سبزوار هجرت کرد. (عقیقی بخشایشی، ۱۴۳۳ ش، ص ۴۰۸) بیهقی (د. ۵۶۵ ق) آثار طبرسی را زیاد دانسته و به تفسیر ده جلدی او اشاره کرده است (بیهقی، بی تا، ص ۲۴۲). به لحاظ اوضاع سیاسی - اجتماعی، طبرسی در دوره خلافت عباسی و حکومت سلجوقی (۶۱۷-۴۲۹ ق) می‌زیسته است. از نظر مذهبی در عصر طبرسی، در مشرق سرزمین‌های اسلامی، همه اصحاب ابوحنیفه؛ در مغرب، اصحاب مالک؛ در چاچ و نیشابور، اصحاب شافعی؛ و در شام، اقور و رحاب، اصحاب حدیث بوده‌اند. در ایران در مشهد، قم، کاشان، آوه، سبزوار، گرگان و استرآباد و بخشی از طبرستان و ری، همه شیعه اصولی مذهب بودند. هم‌چنین شیعیان اسماعیلی در قزوین و زیدی‌ها در شمال ایران سکونت داشتند (کریمان، ۱۳۶۱ ش، ج ۱، ص ۶۱). سلجوقیان، پیرو مذهب حنفی بودند و با شعار احیای قدرت اهل سنت به بغداد وارد شدند. رفتار حاکمان سلجوقی با شیعیان متفاوت بوده است:

۱. البته شیخ طوسی در برخی موارد محدود، بر اساس تاریخ و اسباب نزول به نقد فضیلت‌های منسوب به خلفا پرداخته است.

«دوره سلجوقیان را باید دو دوره کرد: دوره اول با شیعه، سخت‌گیری شده و دوره دوم، با مدارا و تسامح برخورد شده است؛ البته بین شیعیان امامیه که به دنبال حکومت نبوده و اسماعیلیان داعیه‌دار حکومت که در پی درگیری و نزاع بوده‌اند، تمایز وجود داشته است.» (جعفریان، ۱۳۸۸، ش، ص ۳۹۲)

بنابراین دوران طبرسی نیز دوره چندان باثباتی نبوده است. به لحاظ علمی نیز در مجموع، رشته‌های علوم شیعه، پس از دوران حدیث در قرن پنجم تثبیت شد و آثار کاملی در کلام، تفسیر، حدیث، فقه و... به وجود آمد. ذکر برخی از این آثار در مجمع‌البیان، شاهدی بر این مسأله است (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۱، ص ۱۹۰، ۱۸۶ و ۴۳۴؛ ج ۷، ص ۲۲۶).

مهم‌ترین منبع طبرسی در مجمع‌البیان، بنا بر اذعان خود او، التبیان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۲، ص ۹). روش تفسیری او از نظر ویژگی‌های تقریبی، تقریباً مشابه با التبیان است؛ اما در مواردی، تفاوت‌های محسوس با آن دارد. وی در بیان مطالب، نظم بیش‌تری دارد و تا پایان آن را رعایت نموده و در نقل روایات دقت بیش‌تری کرده و روایات را کامل‌تر و در بعضی موارد، مصادر آن‌ها را آورده است. هم‌چنین در برخی موارد، اسناد روایات را کامل و یا قسمت‌هایی از آن را ذکر کرده است. از نظر تعداد روایات، روایت‌های بیش‌تری را ذیل آیات نقل می‌نماید. وی در مقایسه با التبیان و در بسط و تبیین آراء شیعه، قوی‌تر عمل کرده و در نقل آن‌ها صراحت بیش‌تری دارد. روش اعتدالی و همراه با انصاف طبرسی در لحن و شیوه تفسیر و برخورد با اقوال و آراء اهل سنت، موجب شده تا برخی از بزرگان اهل سنت مانند ذهبی و شیخ شلتوت، در برابر این تفسیر، کرنش نشان دهند و روش تفسیری وی را بستانند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۱ و ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۱، ص ۱۷)

### ویژگی‌های تفسیر تقریبی از نگاه پژوهش‌گران

عنوان تفسیر تقریبی، از اصطلاحات مطرح در دوره متأخر است. اگرچه ویژگی‌هایی در تفاسیر متقدمان نیز برای این رویکرد مشاهده می‌شود، دانشمندان معاصر، به‌صورت گسترده‌تر، معیارهایی را برای تفسیر تقریبی برشمرده‌اند. این ویژگی‌ها را در دودسته می‌توان تقسیم‌بندی نمود:



اول، ویژگی‌هایی که مورد اشتراک فریقین است و می‌توان از آن‌ها به‌عنوان مبانی تفسیر فریقین نام برد. امکان فهم و جواز تفسیر قرآن، عدم تفسیر به رأی، عدم تحریف قرآن، سطوح و بطون قرآن، حجیت سنت پیامبر در تفسیر، از مبانی مشترک تفسیر فریقین است. (نجارزادگان، ۱۳۹۰، ش، ص ۷)

دوم، ویژگی‌هایی که اتفاق نظر کم‌تری در فریقین دارد؛ اما مفسر با توجه به وضعیت زمان و مکان، با طرح آن‌ها زمینه بیش‌تری برای وحدت و تقریب مذاهب اسلامی فراهم کرده و اشتراکات را پررنگ‌تر ساخته است. پذیرش قرائات قرآنی، احترام به اعتقادات فریقین، پرهیز از روایات مذمت صحابه، توجه به اقوال صحابه و تابعین و نقل آراء فقهی مذاهب و نقد و بررسی بر اساس استدلال و برهان را از ویژگی‌های دسته دوم می‌توان برشمرد. در یک نگاه خاص‌تر، استفاده از روایات تفسیری اهل سنت، ادبیات ملایم، عدم لزوم بیان تمام حق، رعایت ادب در تطبیق مصادیق و بیان مطلب حق به‌صورت لازمه ظاهر کلام و نه به‌صورت صریح، از شاخصه‌های خاص تفسیر تقریبی شمرده شده است (جهرمی، ۱۳۹۷، ش، ص ۳۳-۳۹)؛ البته برخی از معیارهایی که امروزه دانشمندان برای تفسیر تقریبی برشمرده‌اند، در زمان نگارش تفاسیر متقدم، مطرح نبوده و یا قابل انطباق با آن‌ها نیست و این نکته درباره ویژگی‌های التبیان و مجمع البیان که چندین قرن قبل نوشته شده، صدق می‌کند. به‌طور کلی عدم تحریف قرآن، پذیرش قرائات قرآنی، احترام به اعتقادات فریقین، پرهیز از مذمت صحابه، توجه به اقوال صحابه و تابعین، نقل روایات از منابع اهل سنت، نقل آراء فقهی مذاهب و نقد و بررسی بر اساس استدلال، از شاخصه‌های تقریبی برجسته این دو تفسیر است. هریک از این تفاسیر نیز ویژگی‌های خاص خود را دارند که جداگانه بررسی می‌گردد.

### ویژگی‌های روایی التبیان و مجمع البیان با رویکرد تقریبی

با توجه به قدمت نگارش التبیان و اشاره طبرسی به استفاده از آن، ابتدا ویژگی‌های التبیان را بررسی نموده، سپس شواهد مورد نظر را با مجمع البیان تطبیق می‌دهیم.

#### ۱. استفاده از منابع و مصادر غیر شیعی در نقل روایات

استفاده از منابع و کتب دیگر مذاهب و احترام به نظریات آن‌ها، اگرچه می‌تواند دلایل مختلفی چون نقد و بررسی و پاسخ‌گویی به اشکالات گروه‌های مخالف باشد، یکی از

راه‌هایی است که به تقریب بین مذاهب کمک می‌کند. در توجیه استفاده از این ویژگی توسط شیخ طوسی و طبرسی می‌توان سه فرض را محتمل دانست:

اول، تقدم جمع‌آوری نظریات تفسیری مفسران متقدم به‌ویژه صحابه و تابعین و نقل روایات پیامبر و حضرت علی (ع) توسط نویسندگان اهل سنت، در صورتی که در شیعه کسی اقدام به این کار نکرده بود و نویسندگان شیعی چاره‌ای جز نقل کردن از این مصادر نداشتند؛ البته ممکن است شیعه آثاری داشته که مفقود شده است.

دوم، علم تفسیر در ابتدای شکل‌گیری در جهان اسلام، با این ویژگی پایه‌گذاری و شناخته می‌شد و به‌ناچار شیخ طوسی و بالتبع طبرسی، ابتدا با این روش به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و در نتیجه این روش تقریبی را سبک تفسیری ایشان بنامیم.

سوم، شیخ طوسی می‌توانسته یک تفسیر کاملاً منطبق با روایات و معارف شیعی با آوردن نظریات تفسیری، کلامی و فقهی خودش بنویسد که هیچ صبغه‌ای از آثار اهل سنت نداشته باشد؛ اما فرض مراجعه شیخ به آثار قرآنی اهل سنت و نقل اقوال و روایات تفسیری متقدمان که از شاخصه‌های اصلی تفسیر آن دوره محسوب می‌شده، مقبولیت عمومی داشته است؛ بنابراین، شیخ به این ویژگی نظر داشته و در نتیجه به رویکرد تقریب مذاهب، توجه کرده است. فرض اول و دوم محتمل است؛ اما فرض سوم با توجه به فضای نگارش التبیان، یادآوری آثار قرآنی دانشمندان امت اسلام در مقدمه التبیان (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱) و روش‌های نقل روایات و معارف شیعه<sup>۱</sup> در آن تقویت می‌گردد.

منابع مورد استفاده در التبیان را به دودسته می‌توان تقسیم نمود:

#### **الف) منابع غیر روایی: قرانت، لغت، ادبیات عرب، کلام، تاریخ و غیره**

شیخ طوسی در نقل روایات و اقوال تفسیری، از تفاسیر طبری، ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (د. ۳۲۲ ق)، ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص (د. ۳۷۰ ق)، ابوالقاسم بلخی (د. ۳۱۹ ق)، ابوبکر نقاش (م ۳۵ د. ق)، وزیر مغربی (د. ۴۱۸ ق) و... استفاده کرده و در نقل برخی

---

<sup>۱</sup> شیخ طوسی در التبیان، کم‌ترین روایات شیعی را به‌صورت کامل نقل کرده است. وی بیش‌تر روایات را به‌صورت نقل به معنا، تطبیح، اختصار متن و اشاره به موضوع آن‌ها نقل کرده است. با توجه به این موارد می‌توان گفت: اصل حاکم بر نقل روایات در التبیان پرهیز از نقل مستقیم روایات شیعه و اشاره به روایات و یا موضوع آن‌هاست.

روایات مربوط به سیره پیامبر (ص)، از منابع تاریخی چون: واقدی، ابن اسحاق<sup>۱</sup> و عمر بن شبه بهره برده است. بررسی و تطبیق روایات در التبیان، نشان می‌دهد که شیخ طوسی در نقل روایات، کم‌ترین استفاده را از مصنفات و مجامع حدیثی متقدم عامه کرده؛ زیرا هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نشده و نام هیچ‌یک از آن‌ها در التبیان نیامده است.

#### ب) منابع روایی: مجامع روایی و تفاسیر

منابع روایی طبرسی، در مقایسه با طوسی، گستردگی و تنوع بیش‌تری در استفاده از منابع اهل سنت دارد. وی علاوه بر منابع یادشده، از تفاسیر دیگر چون: تفسیر کلبی و تفسیر ثعلبی و از مجامع روایی مانند صحیح بخاری، صحیح مسلم، دلائل النبوه بیهقی و... استفاده کرده است؛ برای مثال در تفسیر سوره حمد می‌نویسد:

«روي عن النبي (ص) قال: قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي و نصفها لعبدي فإذا قال العبد \* الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* يقول الله حمدني عبدي فإذا قال \* الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ \* يقول الله أثنى علي عبدي فإذا قال العبد \* مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ \* يقول الله مجدني عبدي فإذا قال \* إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ \* يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سألت فإذا قال \* أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* إلى آخره، قال الله هذا لعبدي ما سألت، أورده مسلم بن الحجاج في الصحيح».

(طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۸۸)

همین روایت را طوسی با اندکی تفاوت و اختصار بدون نام بردن از منبع آن، نقل کرده

است. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶)

در نمونه دیگر، طبرسی ذیل آیه \* وَ سِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُهَا وَ

فَتَبَحَّثُوا أَبْوَابَهَا... \* (زمر/ ۷۳)، این روایت را از بخاری و مسلم نقل کرده است:

«عن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله (ص) قال أن في الجنة ثمانية أبواب منها باب يسمى

الريان لا يدخلها إلا الصائمون رواه البخاري و مسلم في الصحيحين».

(طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۸، ص ۷۹۶)

اما شیخ طوسی بدون اشاره به هیچ روایتی فقط به تفسیر آیه پرداخته است. روش غالب

وی، عدم ذکر منابع مورداستفاده در التبیان است و در موارد اندکی به آن‌ها اشاره نموده و

<sup>۱</sup>. بیش‌تر اقوال ابن اسحاق در التبیان از تفسیر طبری نقل شده است.

بیش تر نام نویسندگان را آورده است. هم‌چنین نام نویسندگانی که نظریات آن‌ها در التبیان نقل شده، نشان می‌دهد که آثار آن‌ها در دسترس شیخ بوده است. این روش در مصادر شیعی التبیان متفاوت است و از عناوین کلی «اخبارنا، اصحابنا، تفاسیرنا و فی تفسیر اهل البیت (ع)» استفاده کرده است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲؛ ج ۲، ص ۳؛ ج ۷، ص ۳۵۱ و ج ۸، ص ۵۷۷). در میان نویسندگان شیعه، فقط نام وزیر مغربی، سید مرتضی و قمی برده شده (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸؛ ج ۲، ص ۹ و ج ۳، ص ۳۸۶) و هیچ نامی از مجامع روایی متقدم شیعه و نویسندگان آن‌ها به میان نیامده است. این مسأله نیز می‌تواند شاهدهی بر رویکرد تقریبی این تفسیر باشد.

طبرسی در مجمع‌البیان، برخلاف طوسی، نام این مصادر روایی را به صراحت آورده و روایات زیادتری از آن‌ها نقل کرده است. نام تفاسیر شیعی، علی بن ابراهیم و سید مرتضی با فراوانی بیش تر و نام مفید و کتاب‌های الکافی، التهذیب و من لا یحضره الفقیه، با فراوانی کم تر در مجمع‌البیان دیده می‌شود.

جدول‌های ذیل، آمار مقایسه‌ای مصادری است که این دو مفسر، دیدگاه‌های نویسندگان آن‌ها را در التبیان و مجمع‌البیان نقل کرده‌اند.

#### جدول مصادر اهل سنت

| عنوان   | التبیان | مجمع‌البیان | عنوان               | التبیان | مجمع‌البیان |
|---------|---------|-------------|---------------------|---------|-------------|
| الزجاج  | ۹۲۸     | ۹۴۶         | الجبابی             | ۷۵۸     | ۸۷۲         |
| الفراء  | ۶۸۸     | ۳۷۶         | البلیخی             | ۳۹۳     | ۱۷۸         |
| الواقدی | ۱۵      | ۱۵          | علی بن عیسی الرمانی | ۳۳۰     | ۱۸۴         |
|         |         |             | ابومسلم اصفهانی     | ۳۶      | ۴۳۸         |

#### جدول مصادر شیعی

| عنوان   | التبیان | مجمع‌البیان | عنوان                          | التبیان | مجمع‌البیان |
|---------|---------|-------------|--------------------------------|---------|-------------|
| الکافی  | ۰       | ۱           | الشیخ المفید                   | ۰       | ۸           |
| التهذیب | ۱       | ۱           | ابوجعفر بن بابویه <sup>۲</sup> | ۰       | ۱۰          |

۱. مواردی از نقل‌های طبری نیز با عنوان «ابن جریر» نقل شده که در این آمار نیامده است.

۲. نقل‌های طبرسی از ابوجعفر ابن بابویه از کتاب‌های من لا یحضره الفقیه، التوحید و النبوه است.

|                      |   |     |                |   |    |
|----------------------|---|-----|----------------|---|----|
| العیاشی <sup>۱</sup> | ۱ | ۱۰۱ | علی بن ابراهیم | ۲ | ۷۷ |
|----------------------|---|-----|----------------|---|----|

شیخ طوسی بسیاری از روایات پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) را از منابع عامه و یا بدون اشاره به منابع آنها با واژه "روی" نقل کرده است. بعضی از این روایات، به ویژه روایات پیامبر (ص) در مصادر متقدم شیعه نیز نقل شده است و شیخ می‌توانسته به آنها اشاره کند؛ اما هیچ اشاره‌ای به این مصادر نکرده است؛ برای نمونه، ذیل آیه \*إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ\* (بقره/۱۵۹)، در تفسیر آن به عمومیت آیه اشاره و به روایتی در این موضوع استشهاد می‌نماید: «وقد روي عن النبي (ص) أنه قال: من سئل عن علم يعلمه، فكتمه أجم يوم القيامة بلجام من نار». (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶)

طبرسی نیز احتمالاً همین روایت را از التبیان نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۴۲). این روایت در تفسیر طبری، مطابق با همین واژگان نقل شده است: «روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من سئل عن علم يعلمه فكتمه، أجم يوم القيامة بلجام من نار». (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۳۲)

همین روایت با اضافات و تفاوت‌هایی در برخی منابع شیعی دیگر نقل شده است. (الامام الحسن العسکری، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۰۲؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۹) در نمونه دیگر، ذیل آیه \*الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ...\* (مائده/۵)، پس از نقل اختلاف نظر مفسران عامه و خاصه در نهی ذبایح اهل کتاب این روایت را نقل کرده است: «روی تحریم ذبایح نصاری تغلب عن علی علیه السلام». (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۴)

شیخ طوسی این روایت را از طبری نقل می‌کند، در حالی که خودش این روایت را در تهذیب الاحکام به نقل از حضرت علی (ع) نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۹، ص ۶۴) و می‌توانسته این روایت را به منبع خود در تهذیب ارجاع دهد. طبرسی نیز دقیقاً مطالب التبیان را در تفسیر آیه نقل کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۲۵۰؛ برای نمونه‌های بیش‌تر نک. طوسی، بی‌تا، ۱۳۷، ۴۱۷/۱ و ۴۶۶؛ ۳۰۴/۴؛ ۲۸۴/۶ و ۲۴۷/۸)

<sup>۱</sup>. عنوان «تفسیر» و «کتاب»، در بسیاری از نقل‌های عیاشی و علی بن ابراهیم در مجمع‌البیان ذکر شده است.

### نقش برجسته تفسیر طبری در التبیان با رویکرد تقریبی

جامع‌البیان طبری، در بین منابع غیر شیعی التبیان، نقش برجسته‌تری دارد. نقل‌های فراوان شیخ طوسی از طبری در این تفسیر، بیان‌گر این موضوع است. سؤال این جاست: تفسیر طبری چه ویژگی‌هایی دارد که مورد توجه شیخ طوسی قرار گرفته است؟ این تفسیر دائره المعارفی از اقوال تفسیری مفسران متقدم یعنی صحابه و تابعین است - هر چند از امامان شیعه که در ردیف تابعین شمرده می‌شوند، روایات کم‌تری نقل کرده است. هم‌چنین جمع نمونه‌های متنوع روایات، ذیل آیه به همراه نظریات خود طبری، مقبولیت و شهرت این تفسیر در بین دانشمندان عامه از این ویژگی‌هاست؛ بنابراین نقل از این تفسیر، به کم نمودن اختلافات تفسیری و تقریب بین فریقین کمک می‌کرده است. دو ویژگی خاص در نقل‌های التبیان از تفسیر طبری دیده می‌شود.

#### ۱. نقل روایت با کم‌ترین تغییرات واژگان

شیخ طوسی در نقل بیش‌ترین روایات فریقین در التبیان، از روش اختصار و اشاره، استفاده نموده و کم‌تر روایتی را با تمام واژگان نقل کرده است؛ اما در نقل روایات پیامبر (ص)، صحابه و تابعین از تفسیر طبری، آن‌ها را با تغییرات کم‌تری ذکر نموده است. این نشان می‌دهد تفسیر طبری در دسترس شیخ بوده است؛ برای نمونه، در تفسیر آیه «فَتَلَقْتَنِي أَدْمُ مِنْ رَبِّي كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره/۳۷)، در پذیرش یا عدم پذیرش توبه، هنگام ظهور نشانه‌های قیامت، روایتی از پیامبر (ص) نقل کرده است:

«اختلفوا في التوبة عند ظهور أشرار الساعة، هل تصح أم لا؟ فقال الحسن: يحجب عنها عند الآيات الست و رواه عن النبي (ص) انه قال: بادروا الأعمال قبل ست: طلوع الشمس من مغربها و الدجال و الدخان و دابة الأرض و خويصة أحدكم يعني الموت و أمر العامة يعني القيامة». (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۱)

طبری نیز این روایت را در ذیل آیه مذکور نقل کرده است (طبری، ۱۳۷۲، ش، ج ۱، ص ۲۰۱). اصل روایت، عیناً در تفسیر طبری نقل شده است:

«حدثنا بشر بن معاذ، قال: ثنا معاوية بن عبدالكريم، قال: ثنا الحسن، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بادروا بالأعمال ستا: طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان ودابة الأرض وخويصة أحدكم وأمر العامة"». (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۸، ص ۶۸)

در نمونه دیگر، شیخ طوسی در تفسیر آیه \* وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ \* (بقره/ ۲۴۸)، روایاتی از مفسران و اهل بیت (ع) در بررسی مفهوم تابوت و سکینه آورده و از جمله، این روایت را نقل کرده است:

«وروي عن علي (ع) أنه قال: السكينة التي كانت فيه ريح هفافة لها وجه كوجه الإنسان». (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۳)

طبری این روایت را با نقل های گوناگون و از جمله نقل شیخ طوسی چنین آورده است:

«حدثنا عمران بن موسى، قال: ثنا عبد الوارث بن سعيد، قال: ثنا محمد بن جحادة، عن سلمة بن كهيل، عن أبي وائل، عن علي بن أبي طالب، قال: السكينة: ريح هفافة لها وجه كوجه الإنسان». (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۳۸۵)

هم چنین طبری در تفسیر آیه، ضمن نقل روایت کامل و طولانی از تفسیر قمی، روایت مذکور را نیز نقل کرده است. (طبری، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۶۱۴)

نمونه هایی از روایات پیامبر (ص) را می توان در تفسیر التبیان دید (طوسی، بی تا، ۲۹، ۳۴۷/۱ و ۴۲۷؛ ۳۲/۲ و ۱۱۷؛ ۷۰/۳؛ ۸۱/۴؛ ۱۵/۵ و ۲۷۸/۶) و هم چنین نمونه هایی از روایات حضرت علی (ع). (طوسی، بی تا، ۱۲۲/۲؛ ۹۵/۳؛ ۱۹۱/۴؛ ۴۸۶/۵؛ ۲۹۳/۶ و ۲۶۲/۹)

## ۲. نقل روایات اهل بیت (ع)

از دیگر شاخصه های التبیان در استفاده از جامع البیان این است که شیخ طوسی، برخی روایات ائمه (ع) را از این تفسیر نقل کرده است. در توجیه این که انگیزه شیخ در نقل این روایات از تفسیر طبری چیست، علاوه بر نشان دادن جایگاه اهل بیت (ع) در تفسیر، می توان به انگیزه تفسیر تقریبی اشاره کرد؛ برای نمونه، یکی از مسائل مالی در اسلام، فیء و خمس و تقسیم آن هاست. شیخ طوسی در تفسیر آیه \* وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا

يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّتِي الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\* (انفال/۴۱)، به تفاوت آن‌ها اشاره و نظر فقهی شیعه را مطرح کرده و در ادامه، روایتی را از امام سجاد و امام باقر (ع) آورده است:

«ان مال النبي للإمام خاصة يفرقه فيمن شاء بعضه في مؤونة نفسه و ذوي قرابته و اليتامي و المساكين و ابن السبيل من اهل بيت رسول الله ليس لسائر الناس فيه شيء... و هو قول علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب و محمد بن علي الباقر ابنه عليهم السلام رواه الطبري بإسناده عنهما». (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۳)

طبری روایتی نزدیک به این مضمون را در تفسیر آیه نقل کرده (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۰، ص ۷) و طبرسی نیز شبیه به روایت التبیان آورده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۸۳۵)؛ در حالی که هر دو می‌توانسته‌اند روایات مربوط به خمس را از منابع شیعی نقل کنند.

در نمونه دیگر، در آیات \*فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلِ الْغُرُوبِ\* وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ أَدْبَارَ السُّجُودِ\* (ق/۳۹ و ۴۰)، چهار زمان برای تسبیح خدای متعال ذکر شده است. شیخ طوسی علاوه بر اقوال مفسران، روایتی از امام حسن (ع) در اوقات نمازها نقل کرده است:

«قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ صَلَاةَ الْفَجْرِ وَ قَبْلَ الْغُرُوبِ صَلَاةَ الْعَصْرِ - فِي قَوْلِ قَتَادَةَ وَ ابْنِ زَيْدٍ - وَ مِنَ اللَّيْلِ يَعْنِي صَلَاةَ اللَّيْلِ يَدْخُلُ فِيهِ صَلَاةُ الْمَغْرِبِ وَ الْعَتَمَةُ وَ قَالَ ابْنُ زَيْدٍ: هُوَ صَلَاةُ الْعَتَمَةِ وَ أَدْبَارَ السُّجُودِ الرَّكَعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ فِي قَوْلِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)». (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۷۴)

طبرسی نیز نقل‌های مختلف این روایات را از ائمه و صحابه به نقل از تفسیر طبری آورده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲۲۵)

این روایت در تفسیر طبری این‌گونه نقل شده است:

«عن أبي اسحاق، عن الحرث، عن عاصم بن ضمرة، عن الحسن بن علي، قال: "أدبار السُّجُودِ الصَّلَاةُ الرَّكَعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ". (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۶، ص ۱۱۳؛ برای نمونه‌های بیش تر نک. طوسی، بی تا، ۳۱۱/۱؛ ۱۱۷/۲؛ ۴۶۰/۵؛ ۲۵۵/۶ و ۴۶۸؛ ۳۵۱/۸؛ ۲۶۲/۹ و ۹۸/۱۰)

آمار مقایسه‌ای و تطبیق روایات، نشان می‌دهد که نقل‌های مجمع‌البیان از طبری بسیار کم‌تر از التبیان است. اگرچه برخی نظریات طبری بدون نام بردن از وی در این دو تفسیر نقل شده، این موضوع در التبیان بیش تر است. طبرسی ترجیح داده از منابع و تفاسیر دیگر اهل سنت مانند تفسیر ثعلبی نیز استفاده کند که هم‌زمان با التبیان نوشته شده و به نقل روایات



اهل بیت (ع) روی خوش نشان داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ج ۲، ص ۵۹۹ و ج ۳، ص ۵۲)

### ۳. پرهیز از روایات فضایل اهل بیت (ع)

بسیاری از روایات نقل شده در تفاسیر شیعه، روایات خاص شمرده می‌شود که به بطن دیگری از معنای آیه اشاره دارد. این روایات، بیش تر به جایگاه امامت ولایت و فضایل اهل بیت (ع) پرداخته و در تفاسیر اهل سنت کم تر نقل شده است. شیخ طوسی با این که برخی از روایات التبیان را از تفاسیر عیاشی و قمی نقل می‌کند، این دسته روایات را نقل نکرده و در موارد محدودی فقط به آن‌ها اشاره کرده است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۷ و ج ۷، ص ۱۹۶). وی بیش تر به نقل روایاتی بسنده کرده که به معنای ظاهری آیات اشاره دارند؛ برای نمونه، در آیه \*أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ\* (ابراهیم/ ۲۴)، در تبیین عبارت «شجره طیبه»، به معنای کلی «علم» که هم چون اصلی است و فرع‌هایی از آن نشأت می‌گیرد، اشاره کرده و در ادامه به نقل روایتی پرداخته که یکی از مصادیق ظاهری این عبارت است:

«روي انس بن مالك عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ هَذِهِ الشَّجَرَةُ الطَّيِّبَةُ هِيَ النَّخْلَةُ. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۱) در حالی که در مصادر شیعه در تبیین همین عبارت، روایاتی از امام پنجم و ششم (ع) نقل شده است و به معانی باطنی آیه اشاره دارد:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ \* وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ \* فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ص أَصْلُهَا - وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَرْعُهَا، وَ الْأَيْمَةُ مِنْ ذُرِّيَّتَيْهَا أَعْصَانُهَا، وَ عِلْمُ الْأَيْمَةِ ثَمَرُهَا، وَ شَيْعَتُهُمْ وَ رَفَقُهَا، فَهَلْ تَرَى فِيهَا فَضْلًا قُلْتُ: لَا وَ اللَّهُ قَالَ: وَ اللَّهُ إِنْ الْمُؤْمِنَ لَيَمُوتَ - فَتَسْقُطُ وَ رَقَّةٌ مِنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ، وَ إِنَّهُ لَيُؤَلَّدُ فَتَوَرَّقُ وَ رَقَّةٌ فِيهَا، قَالَ: قُلْتُ: \* تَوَاتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا \* قَالَ: يَغْنِي مَا يَخْرُجُ إِلَى النَّاسِ مِنْ عِلْمِ الْإِمَامِ - فِي كُلِّ حِينٍ يُسْأَلُ عَنْهُ. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ با سند دیگر کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۲۸)

این روایت با همین مضمون و تفاوت در برخی واژگان و جملات در دیگر مصادر کهن شیعی نقل شده است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۷۹).

طبرسی نیز علاوه بر روایت اول *التبیین*، روایت باطنی مذکور را نیز نقل کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۶، ص ۴۸۰)

در نمونه دیگر، شیخ طوسی ذیل آیه ۱۰۷ آل عمران در تفسیر آیه \*وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ\*، دو قول "کتاب الله" و "دین اسلام" را به نقل از مفسران بیان کرده (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۵)، ولی طبرسی علاوه بر دو مورد *التبیین*، این روایت را نیز نقل کرده است: «ما رواه أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد (ع) قال نحن حبل الله الذي قال \*وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا\*». (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۲، ص ۸۰۵)

وی در ادامه، با نقل روایت ثقلین و استدلال به آن، نکته ظریفی را بیان کرده و حمل هر سه قول را بر عبارت «حبل الله» بهتر دانسته است. (برای نمونه‌های بیش تر در مجمع *البیان* نک. طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۱/۲؛ ۷۰؛ ۹۸/۳ و ۲۲۷؛ ۵۴۵/۶؛ ۱۷/۹ و ۱۴۹)<sup>۱</sup>

طبرسی در نقل روایات فضایل، در برخی موارد، نسبت به *التبیین* یک مرحله پیش تر رفته و علاوه بر ذکر روایاتی که از اهل سنت در تبیین معانی ظاهری نقل شده، روایات بیش تری از شیعه آورده است؛ مثلاً در تفسیر آیه \*أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ\* (انبیاء/۱۰۵)، پنج روایت درباره حضرت مهدی (ع) آورده است (همان، ج ۷، ص ۱۰۶)؛ البته طبرسی نیز همانند شیخ طوسی، در برخی موارد به مضمون روایت اشاره کرده و به صورت کامل به روایات باطنی، تصریح نکرده (همان، ج ۲، ص ۷۹۸؛ ج ۳، ص ۱۹۵ و ج ۹، ص ۱۷) و در واقع موقعیت را برای نقل کامل آن‌ها مناسب ندیده است.

#### ۴. پرهیز از نقل روایات مذمت و اشکال بر خلفا

یکی از اصول مشترک بین فریقین، جایگاه خاص صحابه پیامبر و رعایت حرمت آنان است. اگرچه شیعه در اصل حجیت اقوال صحابه و عدالت آنان با اهل سنت، اختلاف نظر دارد، با توجه به این که این موضوع یک اصل اعتقادی در اهل سنت محسوب می شود (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۱۶۱)، در جهت تقریب مذاهب اسلامی از توهین و مذمت آن‌ها پرهیز می نماید. در شأن نزول آیات آغازین سوره

<sup>۱</sup> ذیل این آیات: (آل عمران/۷، نساء/۵۸ و ۱۷۴، نحل/۱۶، محمد/۹، فصلت/۳، واقعه/۱۰).

عبس: \*عَبَسَ وَ تَوَلَّى \* أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى \* وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَتَرَكَّى \*، مفسران درباره شخصی که ترش رویی نمود، اقوال مختلفی نقل کرده‌اند. شیخ طوسی می‌نویسد:

«بیش تر مفسران و حشویه، معتقدند که پیامبر اسلام (ص) ترش رویی نمود و این روایت را نقل کرده‌اند: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ مَعَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَشْرَافِ قَوْمِهِ وَرُؤَسَائِهِمْ قَدْ خَلَا بِهِمْ فَاقْبَلَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ لَيْسَلِمَ فَأَعْرَضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْهُ كَرَاهِيَةً أَنْ تَكْرَهُ الْقَوْمُ إِقْبَالَهُ عَلَيْهِ فَعَاتَبَهُ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ"». (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۶۸)

او در ادامه، این قول را فاسد دانسته و با استناد به آیات قرآن، روایات و برهان عقلی آن را رد و از ساحت پیامبر دفاع نموده است. هم‌چنین قولی را نقل می‌کند که نشان می‌دهد شأن نزول این آیات، داستان دیگری بوده است:

«وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّ هَذِهِ الْآيَاتُ نَزِلَتْ فِي رَجُلٍ مِنْ بَنِي أُمِيَّةٍ كَانَ وَاقِفًا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَمَّا اقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ تَنَفَّرَ مِنْهُ وَجَمَعَ نَفْسَهُ وَعَبَسَ فِي وَجْهِهِ وَاعْرَضَ بَوَاجْهِهِ عَنْهُ فَحَكَى اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ وَانْكَرَهُ مَعَاتِبَةً عَلَى ذَلِكَ». (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۶۹)

علی بن ابراهیم، این قول را با تصریح به اسم خلیفه سوم به عنوان شخص عبوس در تفسیرش نقل کرده است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۴۰۴). طبرسی نیز به صورت مفصل تر، سبب نزول اولیه آیه را آورده و سپس با نقل نظر سید مرتضی و سخنانی نزدیک به سخنان شیخ طوسی، شبهه ترش رویی پیامبر را رفع نموده و در ادامه، همان روایت التبیان را از قول امام صادق (ع) نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴). با دقت در نوع نقل‌ها، متوجه می‌شویم که شیخ طوسی روایت را با «قال قوم» و «رجل من بنی أمیه» آورده و طبرسی نام امام را ذکر کرده است. در واقع التبیان نسبت به قمی و طبرسی، تقریبی تر عمل نموده است. در برخی موارد، شیخ طوسی در نقل فضایل مورد اختلاف برای صحابه، با استدلال و استشهاد به تاریخ، نظر مخالف را رد و نظر خود را اثبات کرده و در پایان بحث نیز به این نکته اشاره نموده که این مطلب طعنی بر ایشان نیست (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۷۷ و ج ۹، ص ۳۲۷)؛ برای نمونه، ذیل آیه \*إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَآيِدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ\* (توبه/۴۰) می‌نویسد:

«در آیه چیزی که بر فضیلت ابوبکر دلالت کند، وجود ندارد؛ زیرا در آیه، تنها خبر از همراه بودن شخصی با پیامبر است و تسمیه «صاحب» بر کسی افاده فضل نمی‌کند؛ چرا که خداوند در قرآن، این واژه را برای مؤمن و کافر به کار برده است: «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ» (کهف/۳۸). موضوع نزول سکینه بر پیامبر بوده است؛ زیرا در جمله بعد، پیامبر را به جنود غیبی تأیید کرده که مختص به ایشان است و مطالبی که گفتیم، طعنی بر خلیفه اول نیست؛ زیرا استدلال به آیه برای فضیلت او صحیح نیست». (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۲۳)

طبرسی ذیل همین آیه فقط به این نکته اشاره می‌کند:

«ارجاع ضمیر هاء در «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به ابوبکر بعید است؛ زیرا ضمائر پیش از این جمله در آیه به پیامبر برمی‌گردد و «سکینته» در آیات (توبه/۲۶ و فتح/۲۶) نیز به پیامبر استناد داده شده است». (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۴۹)

طبرسی در پایان نیز بدون اشاره به استدلال شیخ می‌نویسد:

«شیعه در تخصیص سکینه به پیامبر، گفتاری دارد که ما چون نخواستیم مورد اتهام قرار گیریم، از نقل آن خودداری کردیم». (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۴۹)

در این جا طبرسی برخلاف نقل شیخ طوسی، فقط به اختلاف نظر شیعه اشاره کرده و توضیح بیش‌تری نداده است.

##### ۵. اشاره به روایات شیعه با عبارت «قال قوم» و...

استفاده از عناوین مجهول، یکی از روش‌های نقل اقوال و روایات تفسیری در *التبیین* است. گروه‌های فکری و اعتقادی زیادی، قبل و هم‌زمان عصر شیخ طوسی، در بین مسلمانان وجود داشتند که هر کدام صاحب نظر و آثار بودند. شیخ طوسی بدون اشاره به نام این گروه‌ها، با عبارت «قال قوم» و «قیل»، آراء آن‌ها را نقل کرده و گاه نیز نظریاتشان را نقد و بررسی نموده است. «قال قوم» از جمله عبارات‌های پرتکرار در *التبیین* (۹۱۶ مورد) است.<sup>۱</sup> این عبارت، نه فقط بیان‌کننده آراء تفسیری، بلکه برای نقل روایات و آراء ادبی، فقهی، کلامی و...

۱. برخی نظریات نیز با عبارات «استدل قوم» یا «ذهب قوم» بیان شده است. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۹ و ۱۹۷؛ ج ۶، ص ۱۰۱)

استفاده شده است. کاربرد این کلیدواژه در نقل روایات نیز فراوان است؛ اما در نقل روایات شیعه، کم تر استفاده شده و موارد آن محدود است.

شیخ طوسی در برخی موارد، برای کم کردن حساسیت و تعصب دیگر مذاهب، نسبت به نظریات روایی شیعه، این موارد را به «قوم» نسبت می دهد؛ برای نمونه، ذیل آیه \* وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ\* (نمل / ۸۳) آورده است:

«و استدلال به قوم علی صححة الرجعة في الدنيا، لأنه قال: من كل أمة وهي للتبعيض فدل علی ان هناك يوماً يحشر فيه قوم دون قوم، لأن يوم القيامة يحشر فيه الناس عامة...» (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۲۰)

با این که اعتقاد به رجعت از اعتقادات شیعه امامیه است (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۶۰)، شیخ این مطلب را آشکارا نگفته، ولی در تفسیر قمی به این مطلب اشاره شده است:

«... فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ الْعَامَّةَ تَرَعُمُ أَنْ قَوْلَهُ \* وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا \* عَنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَفَيَحْشُرُ اللَّهُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا وَ يَدْعُ الْبَاقِينَ لَا، وَ لَكِنَّهُ فِي الرَّجْعَةِ وَ أَمَّا آيَةُ الْقِيَامَةِ فِيهَا \* وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا \*». (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۰)

طبرسی در تفسیر همین آیه، استدلال شیخ را نقل می کند و برعکس التبیان، قول رجعت را آشکارا به امامیه نسبت می دهد و به تظاهر روایات شیعه در این زمینه اشاره و ادله و ابعاد رجعت را نیز تبیین می نماید:

«و قد تظاهرت الأخبار عن أئمة الهدى من آل محمد ص في أن الله تعالى سيعيد عند قيام المهدي قوما ممن تقدم موتهم من أوليائه و شيعته ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و يبتهجوا بظهور دولته و يعيد أيضا قوما من أعدائه لينتقم منهم و ينالوا بعض ما يستحقونه من العذاب في القتل علی أيدي شيعته و الذل و الخزي بما يشاهدون من علو كلمته و لا يشك عاقل أن هذا مقدور لله تعالى غير مستحيل في نفسه و قد فعل الله ذلك في الأمم الخالية و نطق القرآن بذلك في عدة مواضع مثل قصة عذير و غيره علی ما فسرناه في موضعه و صح عن النبي (ص) قوله سيكون في أمتي كل ما كان في بني اسرائيل حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة حتى لو أن أحدهم دخل حجر ضرب لدخلتموه...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۷، ص ۳۶۷)

بنابراین، روشن است که یا زمینه طرح این موضوع برای شیخ طوسی مناسب نبوده و یا اصلاً باهدف تقریب، در پی طرح موضوع رجعت با توضیحات بیش تر نرفته است. «قال قوم»

در مجمع‌البیان ۶۶ بار تکرار شده است. این آمار نشان می‌دهد که طبرسی با صراحت بیش‌تر به نقل اقوال، به‌ویژه روایات اعتقادی شیعی پرداخته است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، با موضوعات امامت، ج ۱، ص ۳۷۸؛ شفاعت، ج ۱، ص ۲۲۳؛ مهدویت، ج ۱، ص ۴۲۶؛ بخشش فدک، ج ۶، ص ۶۳۴؛ تقیه: ج ۸، ص ۸۱۰). ذکر این نکته ضروری است که نقل مباحث تفسیری بدون اشاره به نام صاحب آرا، در تفاسیر مورد بحث، انگیزه‌های دیگری نیز دارد که قابل بررسی است.<sup>۱</sup> موارد دیگر نقل روایات شیعه با عنوان "قیل" در التبیان دیده می‌شود. (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۲۴ و ۴۳۸؛ ج ۸، ص ۱۳۱)

#### ۶. ذکر نام اهل بیت (ع) هم‌رتبه یا صحابه یا تابعین در نقل روایات

دسته‌بندی راویان با توجه به درک حضور دوران زندگی پیامبر (ص) و صحابه، یکی از قواعد رجالی نزد عالمان حدیث است. در مجامع روایی و کتب رجالی اهل سنت، به‌غیر از امامانی از شیعه که در ردیف صحابه ذکر می‌شوند، نام امام سجاد و امام باقر (ع) در ردیف تابعان شمرده شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۱۶۲ و ۲۴۶؛ ابن حبان، ۱۳۹۳ ق، ج ۵، ص ۱۵۹ و ۳۴۸). شیخ طوسی این قاعده را در نقل روایات تفسیری التبیان رعایت کرده است. روایاتی در التبیان مشاهده می‌شود که به‌صورت مشترک، هم از صحابه و تابعین و هم از اهل بیت (ع) نقل شده است. شیخ طوسی در نقل این روایات، نام امامان (ع) را با توجه به همین قاعده ذکر می‌نماید. وی نام حضرت علی و امام حسن (ع) را در ردیف صحابه و نام امام سجاد و امام باقر (ع) را در ردیف تابعین آورده است؛ برای نمونه، در تفسیر آیات ۷ و ۸ سوره طور، دو روایت از حضرت علی (ع) نقل کرده است:

«\*وَ التَّيْتِ الْمَعْمُورِ\* قیل: هو بیت فی السماء الرابعة بحیال الکعبة، تعمه الملائکة بما یکون منها فیه من العبادۃ؛ و روي ذلك عن علي عليه السلام و ابن عباس و مجاهد و قال الحسن: \*البیت المعمور\*: البیت الحرام، و قال أمير المؤمنين عليه السلام و مجاهد و قتادة و ابن زید: \*السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ\* هو السماء». (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۲)

با توجه به رتبه صحابی حضرت علی (ع)، نام ایشان را قبل از تابعین ذکر می‌نماید. همین مطلب در مجمع‌البیان نقل شده، ولی جداگانه روایت حضرت علی (ع) را نقل کرده که

<sup>۱</sup>. برای مثال، این نظریات نزد نویسندگان اعتبار لازم را ندارد و یا نظر گروه‌های مطرود جامعه آن زمان بوده است.

گویا تأکیدی بر آن باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲۴۷). این روش به صورت گسترده در *التبیان* استفاده شده است. هم‌چنین شیخ طوسی در تفسیر آیه \*سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ\* (آل عمران / ۱۸۰) این روایت را نقل کرده است:

«رواه ابن مسعود عن النبي (ص) أنه شجاع أقرع يطوقونه وهو المروي عن أبي جعفر (ع) وقال إبراهيم النخعي: انهم يطوقون طوقاً من نار». (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۶۴)

در این جا نام امام باقر (ع) را بعد از ابن مسعود صحابی ذکر کرده است. طبرسی نیز همین قاعده را در تفسیر آیه ۱۹۳ سوره بقره رعایت کرده و در نقل روایت به ترتیب، ابتدا نام صحابی، بعد تابعین و بعد امام ششم (ع) را آورده است:

«\*وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً...\*. أي شرك عن ابن عباس و قتادة و مجاهد و هو المروي عن الصادق (ع)». (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۵۱۳)

رعایت این ترتیب که در کتب روایی و تفسیری اهل سنت مطرح است، در نقل روایات در یک تفسیر شیعی، می‌تواند روشی برای رعایت الگوی تفسیر تقریبی باشد که در تفاسیر اهل سنت صورت گرفته است. (برای نمونه‌های بیش‌تر نک. طوسی، بی تا، ۱/۱۶۹ و ۳۳۰؛ ۳/۶۴؛ ۵/۴۳۱؛ ۷/۳۱۰؛ ۹/۴۰۹ و ۱۵۸/۹ و ۴۰۲) و در *مجمع‌البیان* نک. طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۱/۴۶۳ و ۴۸۰؛ ۲/۵۱۴؛ ۳/۳۲۱؛ ۴/۴۸۷ و ۸۱۸ و ۶/۴۸۳)

## نتیجه

نتایجی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید عبارتند از:

۱. ویژگی‌هایی در دو تفسیر *التبیان* و *مجمع‌البیان* مشاهده می‌شود که بیان‌کننده رویکرد تقریبی این دو تفسیر است.
۲. در مقایسه فضای نگارش این دو تفسیر، فضای نگارش *مجمع‌البیان* به‌ویژه با مهاجرت طبرسی به مشهد و منطقه بی‌هق، مناسب‌تر بوده، در نتیجه نقل روایات و بسط نظریات اعتقادی شیعه در آن بیش‌تر مشاهده می‌شود.
۳. نقل قرائات، تأکید بر عدم تحریف قرآن، توجه به اقوال مفسران عامه و نقل آراء فقهی مذاهب و روش نقل روایات در *التبیان* از شاخص‌های تقریبی آن است.

۴. روایات نقل شده از اهل بیت (ع)، استفاده از منابع تفسیری اهل سنت، خودداری از نقل روایات باطنی شیعه، اشاره به معارف شیعه و عدم تصریح به آن‌ها و رعایت رتبه اهل بیت (ع) در ردیف صحابه و تابعان، از ویژگی‌های *التبیان* به شمار می‌آید که در برخی موارد در *مجمع‌البیان* نیز رعایت شده است.

۵. با در نظر گرفتن روش تفسیری *التبیان* به‌ویژه در نقل روایات، می‌توان شیخ طوسی را مبدع و بنیان‌گذار سبک تفسیر تقریبی دانست. این روش در تفاسیر بعدی شیعه به‌ویژه *مجمع‌البیان* ادامه یافته است.



## منابع

### قرآن کریم.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن الاثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵ ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، اعتقادات الإمامية (للصدوق)، قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ ش)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱ ش)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد (۱۳۹۳ ق)، الثقات، چاپ اول، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید، ابن فندق (بی تا)، تاریخ بیهقی، تهران: اسلامیه.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸ ش)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جهرمی، روح الله (۱۳۹۷ ش)، «مبانی تفسیر تقریبی»، مطالعات مقارنه‌ای مذاهب اسلامی، ۲، ص ۲۵-۴۸.
- حسن بن علی (ع)، امام یازدهم (۱۴۰۹ ق)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري (ع)، قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).
- خطیب البغدادي، ابوبکر احمد بن علي (بی تا)، الکفاية فی علم الرواية، المدینة المنورة: المكتبة العلمیه.
- دوانی، علی و هم کاران (۱۳۴۹ ش)، هزاره شیخ طوسی، تهران: دارالتبلیغ.
- ذهبی، محمد السیدحسین (بی تا)، التفسیر و المفسرون، قاهره: مكتبة وهبة.
- سجادی، سید صادق، «مقاله آل بویه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۶۳۹-۶۴۶.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی (بی تا)، طبقات الشافعية الكبرى، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (بی تا)، طبقات المفسرین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- شاکر، محمدکاظم و هم کار (۱۳۹۶ ش)، «جریان شناسی و آسیب شناسی تفسیر تطبیقی در سده های ۴ تا ۶ هجری»، پژوهش نامه معارف قرآنی، شماره ۳۰، ص ۷-۲۶.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مكتبة آیت الله المرعشي النجفي.

- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق)، *تهذیب الأحکام*، تحقیق خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر (۱۴۱۵ ق)، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷ ش)، *طبقات مفسران شیعه*، قم: نشر نوید اسلام.
- علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ ق)، *تفسیر الشریف المرتضی (نفاثات التأویل)*، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *التفسیر*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۸ ش)، *تاریخ آل بویه*، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- فیروزمندی بندپی، جعفر و زهره نریمانی (۱۳۸۸ ش)، *سیر تطور حدیث شیعه در مدرسه ری*، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کریمان، محسن (۱۳۶۱ ش)، *طبرسی و مجمع البیان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۵ ش)، «*شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان*»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۷۴.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نجازادگان، فتح‌الله (۱۳۹۰ ش)، *بررسی تطبیقی مبانی تفسیر فریقین*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ش)، *رجال النجاشی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- وزیر مغربی، حسین بن علی (۱۴۲۱ ق)، *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: عبدالکریم بن صالح بن عبدالله الزهرانی، بی جا، جامعه ام‌القری.

## Bibliography

*The Holy Qur'an*;

'Aqīqī-Bakhshāyishī, 'Abdul-Raḥīm (1970), *Ṭabaqāt-i Mufasssīrān-i Shī'a*, Qum, Navid-i Islām.

'Askarī (Imām), Ḥasan b. 'Alī (1989), *al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām Ḥasan al-Askarī*, Qum: Madrasa Imām Mahdī.

'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad (1995), *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.

'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (2001), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Tehran: Maktaba al-'Ilmīyya al-Islāmīyya.

Bahādūrī Jahrumī, Rūḥullāh (2018), "Mabānī-i Tafīr-i Taqībī" in: *Muḥālī 'atī Muqārana ī-i Mazāhib-i Islāmī*, vol. 2, no. 2, pp. 24-48.

- Baḥrānī, Hāshim (1995), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qum: Biʿthat.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad (1952), *al-Mahāsīn*, Qum: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyya.
- Bayhaqī, ʿAlī b. Zayd (n.d.), *Tārīkh Bayhaq*, Tehran: Islāmīyya.
- Davānī, ʿAlī *et al.* (1970), *Hizāri-yi Shaykh-i Tūsī*, Tehran: Dār al-Tablīgh.
- Dhahabī, Muḥammad-Ḥusain (1989), *al-Tafsīr wal-Mufasssīrūn*, Cairo: Maktaba Wahba.
- Faqīhī, ʿAlī-Aṣghar (1999), *Tārīkh-i Āl-i Būya*, Tehran: Markaz-i Taḥqīq va Tawṣaʿa-yi ʿUlūm-i Insānī.
- Fīrūzmandī Bandpay, Jaʿfar and Zuhra Naʿīmānī (2009), *Sayr-i Taṭawwur-i Ḥadīth-i Shīʿa dar Madrasa-yi Ray*, Kermanshah: Dānīshgāh-i Āzād-i Islāmī.
- Ibn Abī Ḥātam, ʿAbdul-Raḥmān b. Muḥammad (1995), *Tafsīr al-Qurʾān al-Aẓīm*, edited by al-Saʿd Muḥammad Ṭayyib, Riyadh: Maktaba Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn Athīr al-Jazarī, ʿAlī b. Abī al-Karam (1966), *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ʿAlī (1981), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ʿAlī (1983), *al-Khiṣāl*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ʿAlī (1983), *Maʿānī al-Akhbār*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmiʿa-yi Mudarrīsīn-i Ḥawza-yi ʿIlmīyyah-yi Qum.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ʿAlī (1994), *al-Iʿtiqādāt al-Imāmīyya*, Qum: al-Muʿtamar al-Ālamī li-Shaykh al-Mufīd.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ʿAlī (1999), ʿUyūn Akhbār al-Riḍā, Qum: Jahān, 1999.
- Ibn Ḥabbān Bustī, Muḥammad b. Aḥmad (1973), *al-Thiqāt*, Hyderabad: Dār al-Maʿārif al-Uthmānīyya.
- Ibn Jawzī, ʿAbdul-Raḥmān b. ʿAlī (1992), *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿImīyya.
- Ibn Saʿd, Muḥammad b. Saʿd b. Manīʿ (1990), *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿImīyya.
- Jaʿfarīān, Rasūl (2007), Tārīkh-i Tashayyūʿ dar Īrān az Āghāz tā Ṭulūʿ-i ʿAṣri Ṣafavī, Tehran: ʿIlm.
- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ʿAlī Abū-Bakr (1985), *Aḥkām al-Qurʾān*, edited by Muḥammad-Ṣādiq al-Qamḥāwī, Beirut: Dār Iḥyāʿ al-Turāth.
- Karīmān, Muḥsin (1982), *Ṭabrisī va Majmaʿ al-Bayān*, Tehran: Dānīshgāh-i Tīhrān.
- Karīmīnīā, Murtaḍā (2006), “Shaykh-i Tūsī va Manābīʿ-ī Tafsīrī-ī Vey dar al-Tibyān” in: *Muṭāliʿāt-i Tafsīrī*, vol. 22, no. 74, pp. 81-111.
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥammad b. ʿAlī (n.d.), *al-Kifāya fī ʿIlm al-Dirāya*, Medina: al-Maktaba al-ʿIlmīyya.
- Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb (1966), *al-Kāfī*, edited by Muḥammad Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī.
- Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī (1987), *Rijal Najāshī*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmiʿa-yi Mudarrīsīn-i Ḥawza-yi ʿIlmīyyah-yi Qum.
- Najjārzādīgān, Fathullāh (2004), *Tafsīr-i Ṭaḥḥīqī*, Qum: Markaz-i Jahānī-ī ʿUlūm-i Islāmī.

- Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm (1984), *Tafsīr al-Qummī*, edited by Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Qum: Dār al-Kitāb.
- Şaffār Qummī, Muḥammad b. Ḥasan (1984), *Başā’ir al-Darajāt fī Faḍā’il Āl-i Muḥammad*, Qum: Qum: Maktaba Āyatullāh al-Mar‘ashī al-Najafī.
- Sajjādī, Şādiq (1988), “Āl-i Būya”, in: *Dā’iratul-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, edited by Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī, Tehran: Markaz-i Dā’iratul-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī, vol. 1, pp. 639-46.
- Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. Ḥusayn (2010), *Nafā’is al-Ta’wīl*, Beirut: A’lamī.
- Shākīr, Muḥammad-Kāzīm and Insīyya ‘Askarī (2017), “Jaryānshināsī va Āsībshināsī-i Tafsīr-i Taṭbīqī dar Sadi-hā-yi 4 tā 6 Hijrī”, *Pajūhishnāmi-yi Ma‘ārif-i Qur’ān*, vol. 1, no. 30, pp. 7-26.
- Subkī, ‘Abdul-Wahhāb b. ‘Alī (n.d.), *Ṭabaqāt al-Shāfi’īyya al-Kubrā*, Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyya.
- Suyūfī, ‘Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (n.d.), *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1991), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, edited by Sayyid Faḍlullāh Ṭabāṭabā’ī Yazdī and Sayyid Hāshim Rasūlī-Maḥallāfī, Tehran: Nāşir Khusruw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alī (1987), *Tahdhīb al-Aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan b. ‘Alī (1999), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Wazīr Maghribī, Ḥusayn b. ‘Alī (2001), *al-Maṣābīḥ fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, edited by ‘Abdul-Karīm b. Şāliḥ b. ‘Abdullāh al-Zahrānī, n.p.: Jāmi‘a Umm al-Qurā.



## The Evolutionary Course of *Tatbīq* (Comparison) in Sunni Exegeses

Leila Khalaj\* | Nikzad Isazadeh\*\*

Received: 2022/1/10 | Correction: 2022/6/18 | Accepted: 2022/6/18

### Abstract

The term 'comparison' has literally been applied parallel to the words such as 'counterbalance', 'simultaneous' and 'analogy'. However, in the case of 'comparison' and 'analogy', two or more viewpoints or schools on a particular subject that seem similar to each other are usually examined and criticized. In this way, the similarities and dissimilarities between them are identified, as well as the strengths and weaknesses of each, so that eventually their priority over the other ones can be shown. The findings of the present study indicate that before the second century A.H. there was no traces of comparison in Sunni exegeses, rather, the hadiths and narrations accepted by the companions and followers of the Prophet (PBUH) have been quoted without considering the opposite viewpoints. In the fourth century A.H. and with the formation and development of other denominations and the growth of some theological schools such as the Mu'tazilites, the Sunni interpretations advanced to the point of collecting some contradict ideas and opinions, or counterbalance and simultaneous exegesis. Then, with the intensification of socio-political developments, there was an opportunity to critique and express theories in its 'comparison' case. The present article, which has applied the comparative-analytical method, attempts to achieve a new way to have a better understanding and explanation concerning the course of the conceptual development of the term comparison and its semantic widening in the field of Sunni Qur'anic exegeses.



**Keywords:** Qur'an, comparative exegesis, counterbalance exegesis, simultaneous exegesis, analogical exegesis, course identifying.

\* Graduated, Department of Qur'anic Studies, Kawthar Islamic Sciences Education Complex, Tehran, Iran | leilakhalaj@gmail.com

\*\* Associate Professor, Research Center of Qur'an, Hadith, and Medicine, Tehran University of Medical Sciences, Tehran, Iran | n-isazadeh@tums.ac.ir







## سیر تحول تطبیق در تفاسیر اهل سنت

نیکزاد عبیسی زاده\* | لیلا خلیج\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸

### چکیده

«تطبیق» با معادل‌هایی نظیر «موازنه»، «مقارنه» و «مقایسه» به کار رفته است. در شیوه «تطبیق» و «مقایسه»، دو یا چند دیدگاه یا مکتب در مورد موضوعی خاص که با یک دیگر سنخیت دارند، بررسی و نقادی شده تا وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها مشخص گردد و برتری‌ها و ضعف‌های هر یک هویدا شود و در نهایت اولویت یکی بر دیگری به اثبات رسد. یافته‌های پژوهش، بیان‌گر آن است که تا قبل از قرن دوم، اثری از تطبیق در تفاسیر اهل سنت دیده نمی‌شود؛ بلکه احادیث و روایات مورد قبول صحابه و تابعین، بدون در نظر گرفتن دیدگاه مخالف، نقل شده است. در قرن چهارم، با شکل‌گیری مذاهب دیگر و رشد آن نظیر معتزله، برخی تفاسیر در حد جمع‌آوری نظریات و آرا (موازنه و مقارنه) پیش رفت و سپس با شدت گرفتن تحولات سیاسی و اجتماعی، فرصتی برای نقد و بررسی و ابراز نظریات (مقایسه) پیدا شد. این پژوهش، روش توصیفی - تحلیلی را به کار برده و در مسیر تحولات تطبیق و توسعه معنایی آن، به نکته مهم نوفهمی دست یافته است.

**واژگان کلیدی:** قرآن، تفسیر تطبیقی، تفسیر مقارنه‌ای، تفسیر موازنه‌ای، تفسیر مقایسه‌ای، جریان شناسی.

\* دانشیار مرکز تحقیقات علوم قرآن، حدیث و طب دانشگاه علوم پزشکی، تهران، ایران. | n-isazadeh@tums.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مجتمع علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) | leilakhalaj@gmail.com

عبیسی‌زاده، ن؛ خلیج، ل. (۱۴۰۱). سیر تحول تطبیق در تفاسیر اهل سنت، دوفصل‌نامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. ۸

Doi: 10.22091/PTT.2021.3233.1754. ۳۶۵-۳۸۷ (۱۵)



## بیان مسأله

اصطلاح نوظهور «تفسیر تطبیقی» که بیش از دو سه دهه از عمر آن نمی‌گذرد، توجه بسیاری از علاقه‌مندان حوزه مطالعات تطبیقی را به خود جلب کرده است. «تفسیر تطبیقی» از دامنه‌های نوظهور «الهیات تطبیقی» است. اصطلاح الهیات تطبیقی برای مدتی، بخشی از علم دین و یا دین تطبیقی شمرده می‌شد؛ چنان‌که فرانسویس ادوارد پیترز، با بی‌طرفی دینی، به دنبال شباهت‌ها و تفاوت‌های سنت‌های مختلف مذهبی، روش خود را معرفی می‌کند (پیترز، ۱۳۸۴، ص ۱۶). گاهی نیز در معنابخشی به علم دین به صورت تاریخی دین در تقابل با الهیات نظری است (تریسی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱-۲۹۲) و نیز در معنای دیگر، تاریخ آموزه‌های دینی در سنت‌های مختلف پی گرفته می‌شود. (شارپ، ۱۳۷۹، ص ۳۶)

کلونی در روش جدید خود، سه گرایش برای الهیات تطبیقی قائل شده است:

نخست، الهیات تطبیقی؛ به معنای تلاش برای کشف بیش‌ترین مشابهت میان دو یا سه سنت دینی؛

دوم، به معنای بررسی تاریخی دو یا چند سنت الهیاتی و نشان دادن سیر تحولات آیین‌ها در سنت‌های مختلف؛

سوم، مقایسه دو سنت دینی به منظور زمینه نوفهمی از سنت دینی خود. (Fredriks, 2004: 179)

برداشت‌های متفاوتی از «تطبیق» در میان آثار محققان فارسی و شیعی دیده می‌شود؛ مانند نظریه علامه طباطبایی در مقوله تطبیق که مبنای نظریات و پژوهش‌های مختلف قرار گرفته (نک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۷ و ۳۳۵؛ ج ۴، ص ۳۴۸ و ج ۵، ص ۱۴۶) و تألیفات و آثار به‌جای مانده از محققان معاصر (محمود نجارزادگان، طیب حسینی، محمدعلی رضایی اصفهانی و عبدالرزاق کاشانی) که در مواردی با آثار و نظریات محققان عربی زبان و اهل سنت متفاوت است؛ از این رو این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال‌هاست:

۱. تطبیق در ادوار مختلف در میان تفاسیر اهل سنت چه تحولات معنایی داشته است؟

۲. روش مفسران اهل سنت و برداشت ایشان در ادوار مختلف تاریخ تفاسیر چگونه بوده

است؟



۳. آیا ایشان نظر یکسانی داشته‌اند و پژوهش‌های تفسیر تطبیقی امروزه بر اساس نظریات ایشان صورت می‌پذیرد؟

تفسیر قرآن، تحت تأثیر تحولات سیاسی و مذهبی در برهه‌های مختلف، به صورت چشم‌گیری دستخوش تغییر و دگرگونی گردید. نگاه تطبیقی به تفسیر آیات قرآن، یکی از آثار تحولات عرصه مذکور است. شناخت حقایق، شیوه‌های متعددی دارد و به کارگیری شیوه «تطبیقی» و «مقایسه‌ای»، یکی از شیوه‌های مناسب و مفید است؛ به این صورت که دو یا چند دیدگاه یا مکتب تفسیری در مورد موضوعی خاص که با یک دیگر سنخیت دارند، بررسی می‌گردد تا وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها مشخص شده، باهم تطبیق و مقایسه گردند تا با مقایسه، برتری‌های هر یک از موضوعات مورد بررسی هویدا شود و اولویت یکی بر دیگری به اثبات رسد.

در این پژوهش، سیر کاربرد «تطبیق» و مقایسه آن با معادل‌هایی نظیر «موازنه»، «مقارنه» و «مقایسه» نیز بررسی می‌شود. بررسی موضوع تطبیق در تفاسیر، با گزینش تعدادی از تفاسیر اهل سنت با گرایش‌های کلامی و فقهی و بررسی آیات ولایت و امامت به لحاظ تاریخی مورد نظر این پژوهش است و به تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مؤثر بر جریان مذهبی تفسیر در پنج دوره از سده نخست تا سده پانزدهم نیز توجه می‌گردد. تا قبل از قرن دوم در تفاسیر اهل سنت اثری از تطبیق دیده نمی‌شود؛ بلکه احادیث و روایات مورد قبول صحابه و تابعین، بدون در نظر گرفتن دیدگاه مخالف، نقل شده است و در قرن چهارم، با شکل‌گیری مذاهب دیگر و رشد آن‌ها، برخی تفاسیر در حد جمع‌آوری نظریات و آرا (موازنه و مقارنه) پیش رفته و با شدت گرفتن تحولات سیاسی - اجتماعی، فرصتی برای نقد و بررسی و ابراز نظریات (مقایسه) در تطبیقات، پیدا شده است.

### معنایابی تطبیق

واژه ترکیبی تفسیر تطبیقی در طول تاریخ تفسیر، با معادل‌هایی نظیر موازنه، مقارنه و مقایسه به کار رفته است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

### ۱. تفسیر تطبیقی

تفسیر تطبیقی، واژه‌ای ترکیبی و متشکل از دو واژه «تفسیر» - بر اساس ریشه لغوی خود به معنای توضیح، تبیین و ظاهر شدن معنا و مراد کلام - و دیگری واژه «تطبیق» است.

#### ۱-۱- تطبیق

تطبیق از ریشه «طبق» به معنای مطابقت دادن دو یا چند چیز با یک دیگر، منطبق کردن، سنجیدن، با یک دیگر مقایسه کردن و تطبیق بین دو یا چند نظریه است. برابر ساختن دو چیز با یک دیگر (معین، ۱۳۹۱، ذیل واژه تطبیق) و اسم مصدر در عربی و به معنای باهم مطابق ساختن است (عمید، ۱۳۵۰، ذیل واژه تطبیق). عنوان کلی مطالعات تطبیقی در ادبیات انگلیسی (comparative study)، به مطالعه مقایسه‌ای گفته می‌شود. تطبیق و مقارنه، دو واژه معادل هستند که به ترتیب در زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی برای عمل مقایسه به کار گرفته شده‌اند (نک. فیض، ۱۳۸۲) مقایسه و تطبیق، معادل این واژه ترکیبی است. (نامور مطلق، ۱۳۸۹، ص ۱۹)

در ادامه، لازم است به واژگان دیگری چون: «مقارنه»، «موازنه» و «مقایسه» اشاره شود که معادل‌هایی برای «تطبیق» است:

#### ۱-۲- موازنه

موازنه در لغت به معنای برابر کردن میان دو چیز، با چیزی هم‌وزن بودن، باکسی هم سنگ آمدن، رویاروی ساختن، مقابله و رویاروی کردن، رویاروی شدن باکسی و پاداش کردار دادن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه موازنه). در دیدگاه اهل فن، در موازنه دو دیدگاه وزن می‌شوند و صرفاً کنار هم قرار می‌گیرند، بدون آن‌که تبیین نقاط ضعف و قوت هر یک صورت پذیرد.

#### ۱-۳- مقارنه

مقارنه در لغت به معنای اتصال و پیوستگی و ارتباط، مصاحبت، همدمی، یاری، همراهی، جمع شدن و نزدیکی و اجتماع دو کوب در یک برج آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه مقارنه) و در اصطلاح، به جمع کردن نظرها و دیدگاه‌ها در کنار یک دیگر اطلاق می‌شود.

#### ۱-۴-مقایسه

لفظ مقایسه در لغت از ریشه «قیاس» و به معنای سنجیدگی میان دو چیز و دو چیز را باهم اندازه گرفتن و اندازه میان دو چیز و مقایسه کردن، با یک دیگر سنجیدن و با یک دیگر اندازه کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه مقایسه) و منظور از آن در علوم انسانی، ارزیابی وجوه اشتراک و اختلاف اموری است که از لحاظ ماهیت و ساختار نسبتاً یکسان است تا بتوان بر اساس آن، نتیجه‌ای همگون یا ناهمگون، یا احکامی همسان یا متفاوت در مورد آنان به دست آورد. محقق در مقایسه یا قیاس، به دنبال نقد نظریات است.

#### ۲. تطبیق در اصطلاح پژوهش‌گران اهل سنت

در منابع عربی و تفاسیر اهل سنت، اولین کاربرد واژه تطبیق با عنوان «مقارن» یافت شده و احمد کومی (د. ۱۴۲۸ ق)، نخستین فردی بوده که در میان اهل سنت، در کتاب *التفسیر الموضوعی للقرآن*، تعریفی از «تفسیر مقارن» آورده است. وی از تفسیر مقارن به عنوان یکی از قسم‌های تفسیر موضوعی یاد می‌کند. تعریف کومی به نقل از شاگردش فرماوی، چنین است:

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

وی در *البدایة فی التفسیر الموضوعی*، در توضیحات خود بر تبحر علمی هر محقق تأکید دارد و دامنه تفسیر مقارن را وسیع می‌داند. (فرماوی، ۱۳۹۷، ص ۴۶)

احمد جمال عمری، در *دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی*، موارد زیر را در حوزه فعالیت تفسیر مقارن برمی‌شمارد:

- مقارنه میان آیاتی از قرآن که ظاهراً اختلاف و تناقض دارند و نیز مقارنه قرآن و احادیثی که ظاهرشان برخلاف قرآن است.

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

- مقارنه میان آیاتی که بازگوکننده قصه یکسان یا موضوع یکسانی هستند تا تعبیرات مختلف از یک مفهوم مشترک و ایجاز و اطناب‌های بیانی قرآن آشکار شود. (عمری، ۱۴۰۶ ق، ص ۴۵-۴۶)

زاهر بن عواض المعی در دراسات فی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم می‌نویسد:  
«تفسیر مقارن، بالجمله مقارنه متون کتب تفسیر درباره موضوعی مشخص، باهدف شناخت منهج هر مفسر و راهی است که او در فهم قرآن می‌پیماید». (المعی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۰)

مصطفی مسلم در مباحث فی التفسیر الموضوعی، در توضیح، تفسیر مقارن را مقایسه آراء تفسیری و انتخاب قول درست از میان آن‌ها می‌داند (مسلم، ۱۴۲۶، ص ۵۳-۵۴)  
شاگرد وی، فهد رومی نیز گفته:

«مفسر تمام نصوص را اعم از نصوص قرآنی، احادیث نبوی، روایات صحابه و تابعین، آراء مفسران و کتب آسمانی دیگر را که درباره موضوع آیه یا آیات معینی از قرآن است، جمع می‌کند؛ سپس بین این نصوص مقارنه کرده، آرا را موازنه می‌نماید و رأی برتر را انتخاب می‌کند». (رومی، ۱۴۰۷ ق، ص ۶۰)

وی وجوهی را برای دامنه گسترده اسلوب تفسیر مقارن قائل است:

۱. مقارنه میان یک نص قرآنی با نص قرآنی دیگر؛

۲. مقارنه میان نصوص قرآنی و احادیث نبوی؛

۳. مقارنه میان قرآن و تورات یا انجیل؛

۴. مقارنه میان اقوال مفسران. (رومی، ۱۴۰۷ ق، ص ۶۰-۶۲)

صلاح عبدالفتاح خالدی در التفسیر الموضوعی بین النظریه و التطبيق، «مقایسه» را در

تعریف خود لحاظ کرده، می‌گوید:

«پژوهش‌گر در تفسیر مقارن، به مقارنه آراء عده‌ای از مفسران بر اساس اختلاف منهجشان می‌پردازد؛ بدین نحو که آراء آن‌ها را درباره یک سوره کوتاه یا مجموعه‌ای از

آیات درباره موضوعی از موضوعات ایمان، فقه و یا لغت جمع می‌کند تا منهج هر مفسر و روش او را در بررسی آن موضوع و نیز پای بندی او به منهج و روشش را بررسی کند؛ سپس بین آن مفسر و مفسران دیگر مقایسه می‌کند و عمل هر کدام از آن‌ها را بر معیار و میزان درست عرضه می‌دارد تا بهترین طریق تفسیر را معین کند. پس از این شناخت و مقایسه، نتیجه به دست آمده را ثبت می‌کند و بر مبنای آن، درباره آن مفسر حکم می‌نماید و جایگاهش را میان مفسران دیگر معلوم می‌گرداند». (خالدی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۸)

به باور حسن غالب، آیاتی در قرآن وجود دارد که بیان‌گر قواعد و اصول کلی است و آیات دیگری جزئیات و مصادیق این اصول کلی را بیان می‌کند. او تناسب و سازگاری میان این دودسته از آیات را «سازگاری شگفت‌انگیز نظریه و تطبیق» خوانده و این‌که انجام دادن تفسیر، با در نظر گرفتن چنین نگاهی به قرآن و بر اساس آن، همان تفسیر تطبیقی است. (غالب، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۱)

عبدالجلیل عبدالرحیم، همین معنا را از تطبیق آورده است (عبدالجلیل عبدالرحیم، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۰۳). هم‌چنین سعید شنوقه (شنوقه، بی‌تا، ص ۱۷ و ۲۳۳)، زیر عنوان «تطبیق»، به مصادیق و شواهدی از تفسیر کشاف دست یافته است.

تعریف حسن بشیر از «تفسیر تطبیقی»، تطبیق قرآن بر جنبه‌های مختلف ادبیات عرب است. مفسر می‌خواهد در این کاربرد، از «تفسیر تطبیقی» همانند کاربردهای دیگر زبان عربی، بین یک مصداق و اصول کلی آن، ارتباط برقرار کند و نسبت میان آن‌ها را معلوم نماید. در این جا، متن قرآن به مثابه یک متن ادبی، موضوع و محور پژوهش مفسر قرار می‌گیرد. (بشیر صدیق، ۱۴۱۶ ق، ص ۷-۱۰)

از دیگر دانشمندان اهل سنت می‌توان به مصطفی مشنی اشاره کرد که اثر مستقلی (مقاله) در زبان عربی، با عنوان «التفسیر المقارن-دراسة تأصیلیه» دارد. (مشنی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۴-۱۶۰)

### ۳. جریان تاریخی «تطبیق» در تفاسیر اهل سنت

با توجه به آن‌چه از مفهوم تطبیق و کاربرد معادل‌های آن به دست می‌آید، پژوهش پیش رو، در صدد یافتن نگاه تاریخی و تحولات واژه تطبیق از عصر نزول و سده نخست تا

قرن حاضر است. از این رو، رد پای تطبیق در ادوار تفاسیر اهل سنت در تقسیم‌بندی دانشمندان تفسیر پیگیری می‌شود. این دوره‌ها عبارتند از:

- دوره اول: سده اول تا سوم؛

- دوره دوم: سده چهارم تا ششم؛

- دوره سوم: سده هفتم تا نهم؛

- دوره چهارم: سده دهم تا سیزدهم؛

- دوره پنجم: سده چهاردهم و پانزدهم.

نظریات مفسران در پایان پژوهش خواهد آمد.

#### **دوره اول: پیدایش تفاسیر پیراسته از تطبیق**

با بررسی اولین منابع دست‌اول اهل سنت، اثری از تطبیق دیده نمی‌شود؛ زیرا برخی از محققان، ویژگی تفسیری صحابه را «سلامت و عاری از جدل و اختلاف» برشمرده‌اند. صحابه نه اختلافی بر سر مبانی نظری یا دوگانگی در جهت‌گیری و نه انگیزه‌ای برای بروز اختلاف و تضارب آرا داشتند (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ص ۳ و ۸)؛ از این رو تاریخ‌نگاران و محققان اسلامی، تفسیر این سده را با عناوین «تفسیر پیامبر (ص)»، «تفسیر اهل بیت (ع)»، «تفسیر صحابه» و «تفسیر تابعین» استفاده کرده‌اند. (نک. علوی مهر، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۱۵۷)

آن‌چه تاریخ، از همان سده نخست شاهد آن است، مسأله امامت و جانشینی پیامبر (ص) است که مهم‌ترین اختلافات شیعه و اهل سنت بوده است. با این حال به دو جهت این سده، بررسی نشده است: اول آن که هر مفسری رأی خود را گفته و درگیر اختلاف آرا نبوده است. از آن جا که هنوز نحله‌ها و فرقه‌های مدون تشکیل نشده بود، نمی‌توان اختلاف آرا را در شمار آراء مکاتب دانست. مفسران در این دوره، از وارد شدن به مباحث اختلافی میان مذاهب شیعه و اهل سنت و یا دامن زدن بدان خودداری می‌کردند؛ از این رو تطبیقی در کلام ایشان یافت نمی‌شود.

تا پیش از سده دوم، اثری از مذاهب کلامی بزرگ اهل سنت و تشیع یافت نمی‌شود و سده دوم، آغازگر پیدایش مذاهب فقهی و مکاتب کلامی به شکل مستقل است. مکتب کلامی معتزله، شاخص‌ترین آن مکاتب است که رشد و شکوفایی آن به سده سوم می‌رسد.

مذهب کلامی اشعری پس از دو مکتب جعفری و معتزله، در اوایل سده چهارم شکل گرفت (نک. فرمانیان، ۱۳۸۷، ص ۶۵ و ۱۰۱-۱۰۴)؛ از این رو اختلاف شیعه و اهل سنت در حوزه فقه روشن است. ائمه مذاهب اربعه، یعنی ابوحنیفه، مالک و شافعی متعلق به سده دوم بودند و احمد بن حنبل در سده سوم بود. در این دوره هنوز تفسیر، علم مستقل به حساب نمی‌آید و در حد یک تلاش علمی تحت علوم دیگر قرار دارد. تفاسیر تنها به جنبه‌هایی از قرآن مثل فقه یا ادبیات محدود هستند؛ مثل احکام القرآن اثر شافعی و معانی القرآن اثر فراء.

گونه‌ای دیگر از این تفاسیر، صرفاً نقل روایت است که اولاً به ندرت اظهار نظری در آن انجام شده است؛ ثانیاً روایات، گزینشی بوده، به نحوی که هیچ تعارضی با یک دیگر ندارند؛ نظیر تفسیر عبدالرزاق بن همام صنعانی - از تفاسیر بارنگ کلامی؛ زیرا از تفسیر عمرو بن عبید هم سخن به میان آورده است که البته کامل آن در دسترس نیست. تنها در اواخر سده سوم است که تفاسیر جامع در میان اهل سنت نمایان می‌شوند. از شاخصه‌های این تفاسیر، نقل آراء مختلف و گزینش و ترجیح رأی درست است. تفسیر طبری معروف‌ترین این تفاسیر است و نیز تفسیر ابن ابی حاتم رازی که در یک مجلد گردآوری شده و امروزه چیز زیادی از آن باقی نمانده است.

تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن تألیف محمد بن جریر طبری، شاخص‌ترین تفسیر این دوره است. وی در سده سوم و چهارم می‌زیست. این تفسیر در اواخر سده سوم نگاشته شده و نخستین تفسیر مدون و کامل قرآن است؛ به همین جهت از آن به «امّ التفاسیر» یاد می‌شود. طبری در ابتدا پیرو شافعی بود اما بعدها خود مذهب فقهی جدیدی تأسیس کرد که به مذهب طبری شهرت یافت. (سیوطی، بی‌تا، ص ۸۳)

فرقه‌های مذهبی کلامی و فقهی در سده دوم و سوم، شکل مستقلی به خود می‌گیرند ولی اختلافات مذهبی به ساحت تفسیر راه نیافته است. نمونه بارز این دوره تفسیر طبری است که به گردآوری آراء مختلف مشهور است، ولی درگیر نزاع و اختلاف مذهبی نیست. طبری حتی از نقل روایات شیعه امتناع ورزیده است. بدین ترتیب در این سده‌ها، رد پای از تطبیق دیده نمی‌شود. در تفاسیر نه تضارب آرای دیده می‌شود و نه اختلاف نظری. فقط در حد گردآوری نظریات است که همان موازنه و مقارنه بوده و هنوز مقایسه راه نیافته است.

### دوره دوم: پیدایش اختلاف در تفاسیر و آغاز تحول تفسیر تطبیقی

تقسیم‌بندی این دوره در سده‌های چهارم تا ششم است. این دوره با دوره گذشته (سده اول تا سوم) تفاوت دارد. با پیدایش اختلاف‌نظرها در تفاسیر شیعه و سنی و دفاع هر کدام از نظریات خود، مجالی برای مقارنه و موازنه پیش آمد و برخی پیش‌تر رفته، در تفاسیر خود به نقد دیدگاه مقابل نیز روی آوردند. به عبارتی در این دوره، تعامل مفسران شیعه و اهل سنت با یک دیگر رو به فزونی گذاشت و فضایی برای تبادل آرا و اندیشه‌ها فراهم آمد و علم کلام توسعه یافت (نک. عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۲۰). هر مشرب کلامی، در پی استناد دیدگاه‌های خود به قرآن تمسک یافت؛ حتی در تفسیر آیات فقهی، سعی در اثبات درستی دیدگاه خود و تخطئه دیدگاه رقیب داشت. از این رو، دوره دوم یکی از نقاط عطف تحول در عرصه تفسیر تطبیقی است.

سده چهارم تا ششم، به عبارتی، اوج شکوفایی دانش تفسیر است. اشاعره و معتزله و فرقه‌های دیگر اهل سنت، دست به تألیف تفاسیر مبسوطی زدند تا اصول کلامی خود را بر اساس قرآن مستند کنند و آراء دیگران را باطل اعلام نمایند. ابومسلم اصفهانی، ابوالقاسم بلخی، قفال کبیر، ابومنصور ماتریدی و دیگران، تفاسیر کلامی مفصلی بر قرآن نگاشتند. اینان بیش‌ترین تلاش خود را در اثبات اصول موضوعه خود و ابطال آراء کلامی مخالفان مبذول داشتند.

با ظهور عقلانیت در سده پنجم، تفاسیر دانشمندان بزرگ بر پایه اجتهاد بود و تفاسیر صرفاً روایی کم رونق شد. مشهورترین تفاسیر شیعه و اهل سنت در این سده ظهور یافتند. تحولی که در تفسیرنگاری از روایی به اجتهادی در سده چهارم و پنجم به وجود آمده بود، در سده ششم سبب افزایش کمی و کیفی تفاسیر شد.

در میان اهل سنت هم تفاسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل از زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، المحرر الوجیز از ابن عطیه و معالم التنزیل از بغوی مشهور بودند. در سده هفتم، رویکرد مفسران اهل سنت به تبعیت از فخر رازی، تغییر نمود و برخلاف طبری و زمخشری در دوره‌های قبل، به نقل و نقد اقوال شیعه پرداختند. از این جهت، تفاسیر اهل سنت از سده هفتم به بعد، رسماً به رویکرد نقل و نقد مفسران شیعه پیوست.



### دوره سوم: افزایش اختلاف در تفاسیر اهل سنت

این دوره در سده‌های هفتم تا نهم، شاهد حمله مغولان و از بین رفتن اقتدار سیاسی جهان اسلام است. پس از دوران طلایی تفسیر (سده‌های چهارم تا ششم)، وضعیت تفسیر در میان شیعه و اهل سنت، به‌خصوص شیعیان، تفاوت زیادی می‌یابد (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۸۱). مفسران اهل سنت در سده هفتم، با پیروی از شیوه فخر رازی، به نقل و نقد اقوال شیعه می‌پردازند؛ به عبارت دیگر، رویکرد نقل و نقد به تفسیر شیعه دارند؛ برای مثال قرطبی، انتقادهای تندی به شیعه داشت و از نسبت دادن کفر به شیعه ابایی نداشت. جالب آن‌که به معتزله‌ها هم همین نسبت را روا می‌دانست (نک. قرطبی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۱، ۲۵۱، ۳۰۲ و ۳۵۶)؛ باین حال ذهبی، نقدهای وی را منصفانه و قرطبی را آزاداندیش دانسته است.

مفسران اهل سنت در این دوره، با عناد و تعصب و بدون رعایت انصاف به تفسیر آیات پرداخته‌اند؛ نظیر نقدهای قرطبی در تفسیرش و روشن است که اگر تطبیقی هم صورت گرفته باشد، در مسیر درستی حرکت نمی‌کند. از تفاسیر مهم این دوره می‌توان به *الجامع لأحكام القرآن*، اثر قرطبی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، اثر بیضاوی، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، اثر نیشابوری، *تفسیر القرآن العظیم*، اثر ابن کثیر و *الدر المنثور فی التفسیر تألیف سیوطی*، اشاره کرد.

### دوره چهارم: افزایش اختلاف آراء تفاسیر فریقین در تطبیق با رویکرد روایی

سرزمین‌های اسلامی در سده‌های دهم تا دوازدهم، درگیر قدرت‌های سیاسی حکومت صفویه و عثمانی است. این حکومت‌ها با کسب مشروعیت از مذهب، برای حیات خود، از یک سو جریان‌های مذهبی موافق خود را تقویت می‌کردند و از سویی دیگر، در جهت تضعیف جریان مذهبی مخالف خود می‌کوشیدند. با دامن زدن به اختلافات مذهبی و نفوذ قدرت‌های سیاسی در عرصه علوم اسلامی، تحول دیگری در سیر تفسیر تطبیقی به وجود آمد. این دوره نشان از رویکردی تازه به تطبیق آراء شیعی- سنی دارد. در میان اهل تسنن هم ظهور رویکردهای جدید، با قدرت یافتن عثمانی‌ها و توجه ویژه مفسران اهل سنت به آراء و اقوال مفسران شیعه دیده می‌شود.

برخی از تفاسیر مشهور اهل سنت در این دوره عبارتند از: *روح البیان* از اسماعیل حقی بروسوی و *ارشاد العقل السلیم* معروف به *تفسیر ابی السعود*، از ابوالسعود محمد بن محمد بن مصطفی العمادی، *التفسیرات الاحمدیه فی آیات الاحکام*، از احمد بن ابی سعید، و *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، از آلوسی. برای نمونه، اسماعیل حقی بروسوی در فقه، حنفی و در کلام، اشعری مسلک است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۴۷۵). او در عرفان پیرو فرقه جلو تیه است و در چهل سالگی به مقام قطب این فرقه نایل شده است (لاشیء، ۱۳۶۷ ش، ج ۸، ص ۶۶۵). تفسیر وی در شمار تفاسیر صوفی و عرفانی است. این تفسیر یکی از مشهورترین تفاسیر عرفانی اهل سنت به شمار می‌آید، اما نویسنده برخلاف انتظار از مسلک عرفانی اش - که پیراستگی تفسیر از تعصبات باشد - عمل کرده است. تفسیرش در بررسی و نقد دیدگاه‌های شیعه همانند یک تفسیر کلامی عمل کرده و از منظر تطبیقی جزو تفاسیر بارز به شمار می‌آید. تفسیر وی در اواخر این دوره ظهور کرده و نقطه عطفی برای تطبیق دیدگاه‌های شیعه و سنی است.

در این دوره، صوفیه نقش مؤثری در قدرت دارند و به کم‌رنگ شدن اختلافات مذهبی متمایل هستند. بروسوی از پیران صوفیه بوده، از این رو به نظر می‌رسد بررسی تفسیر وی در تحلیل مؤلفه تطبیق در این سده مؤثر واقع شود. صوفی مسلکان در مقایسه با مفسران شیعه و سنی، معتدل و تقریب‌گرنند، اما جهت‌گیری‌های همراه با تعصب این تفسیر، خلاف این نظر را نشان می‌دهد؛ چنان‌که بروسوی، اقوالی را بدون سند به شیعه نسبت می‌دهد و نامی از شیعه ذکر نمی‌کند؛ برای مثال، در تفسیر آیه ختم نبوت از *بحر الکلام* نقل می‌کند که گروهی از روافض معتقدند: زمین خالی از پیامبر (ص) نیست و نبوت پس از پیامبر (ص) به علی (ع) و اولادش منتقل شده و اطاعت از آن‌ها بر مسلمانان واجب است و اگر کسی از ایشان اطاعت نکند، کافر است؛ اما اهل سنت معتقدند که نبوت ختم شده و اعتقاد به آن جزو ضروریات اسلام است و مخالف آن کافر است (بروسوی، ج ۲، ص ۳۵۱). وی در ذیل آیه ۱۱۹ سوره انعام، شیعه و معتزله را مصداق اهل هوا می‌داند؛ زیرا مخالف اهل سنت و جماعتند و تأویل‌هایشان مردم را گمراه می‌کند - نظیر کاری که مشرکان و کفار می‌کنند (بروسوی، ج

۳، ص ۹۳). بدین ترتیب در بررسی‌های انجام شده در تفاسیر این دوره، شدت اختلافات مفسران دیده می‌شود، ولی مفسران شیعی و سنی در بیان آن به گونه متفاوت عمل کرده‌اند.

#### دوره پنجم: ظهور تفاسیر اجتماعی و تکون تفسیر تطبیقی

این دوره شامل سده‌های چهاردهم تا پانزدهم است. جهان اسلام در این دوره، با خواست عمومی برای تحول روبه‌رو شد. نهضت‌های بیداری در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی شکل گرفت. جنبش بیداری اسلامی در مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، هندوستان، ترکیه، افغانستان و ایران ظهور کرد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۳). از ویژگی‌های اصلی جنبش‌های نوظهور آن است که قرآن را مؤثرترین بستر پیگیری مطالبات و اهداف به حق خود می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۶۳، ص ۱۵). در ادامه این تحول اساسی، تفسیر اجتماعی به رویکردهای تفسیری پیوست. بسیاری از مفسران، روش تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده را پیش گرفتند که از مؤثرترین مفسران این دوره بودند (ذهبی، ج ۲، ص ۵۴۸) نظیر رشید رضا، سید قطب، مراغی، ابن عاشور، قاسمی و بسیاری دیگر از مفسران پس از وی (عبدالرحیم، بی تا، ص ۳۲۳-۴۰۸)، از پیروان سیره عبده بودند.

در تفاسیر اصلاحی اجتماعی، اهتمام به محوریت عقل و تبیین عقلانی در تفسیر و به تبع آن تقریب و هم‌گون‌سازی عناصر اندیشه سیاسی-اجتماعی عصر مانند شورا، دموکراسی، آزادی و... با آموزه‌های قرآنی است (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۹-۳۴۷؛ خالدی، ۱۴۲۲، ص ۵۶۸-۵۶۱؛ عماره، ۲۰۰۶، م، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۵۰) و تطبیق در مفهوم تأویل‌گرایی رشد فزاینده می‌یابد. در تفاسیر این دوره، ارتباطات اجتماعی درون جهان اسلام رو به توسعه است. فتوای تاریخی محمود شلتوت در پذیرش فقه جعفری به‌عنوان یکی از مذاهب فقهی اسلام و رسمیت بخشیدن بدان در ردیف مذاهب چهارگانه اهل سنت و جواز عمل بدان بر فضای تقابل فرهنگی مذاهب بسیار تأثیرگذار بود.

«تطبیق» در تفاسیر مفسران این دوره با رویکرد دفاع از عقاید مذهب خود جریان دارد؛ اما تحولات اجتماعی این عصر و تعامل علمی بیش‌تر مفسران شیعه و سنی، سبب شکل‌گیری «تفسیر تطبیقی» به‌صورت مستقل در ادامه سنت نقل و نقد، در همین دوره شد. در دهه‌های اخیر، به‌طور گسترده، آیات بسیاری زیر عنوان «تفسیر تطبیقی» بررسی شده و تنظیم مباحث

هم در مقایسه با آثار مفسران، به شیوه منطقی و جامع است. بدین ترتیب، جریان تفسیر تطبیقی از حیث تاریخی، فراز و فرودهای متعددی را طی کرده تا این که امروزه با عنوان جدید به ظهور رسیده است و به نظر می‌رسد هم چنان در مسیر تحول خود پیش می‌رود و قابلیت توسعه معنایی می‌یابد.

### نمونه بررسی تطبیقی آیات امامت و ولایت

در ادامه، نمونه‌ای از تطبیقات صورت پذیرفته از تفاسیر ادوار مختلف در آیات شریفه امامت و ولایت آورده می‌شود:

- آیه اولی الامر: \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا \* (نساء: ۵۹)

- آیه ولایت: \* إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ \* (مائده: ۵۵)

### جدول نمونه آرا و تطبیقات مفسران

| ردیف | نام مفسر | دوره و سده           | رای مفسر  | موارد تطبیق   | منبع                         |
|------|----------|----------------------|---|---|------------------------------|
| ۱    | طبری     | دوره اول و سده ۳ و ۴ | چهار قول وی درباره مصداق آیه اولی الامر: ۱. امرا ۲. علما و فقها ۳. اصحاب ۴. ابوبکر و عمر. | شأن نزول «الذین آمنوا» را به عباد بن صامت نسبت می‌دهد. پس از بیان احادیث مرتبط با ماجرای عباد بن صامت می‌نویسد: «اختلاف اهل تأویل، برخی گفته‌اند مراد علی (ع) است و بعضی دیگر همه مؤمنان را مراد دانسته است». | طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۹۳-۹۵.    |
| ۲    | زمخشری   | دوره دوم سده ۵ و ۶   | اولی الامر را امرای حق دانسته و خلفای راشدین را مصداق آن                                  | مراد از «الذین آمنوا» در آیه ولایت را همه مؤمنان و مراد از «وهم راکعون» را خضوع و خشوع می‌داند. درباره خاتم بخشی علی (ع) در حال رکوع نازل شده است و شامل همه مؤمنان می‌شود. نقدی بر تفسیر شیعه ندارد.         | زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۴۸-۶۴۹ |

| ردیف | نام مفسر | دوره و سده             | رأی مفسر  | موارد تطبیق   | منبع  |
|------|----------|------------------------|---|---|---|
| ۳    | رازی     | دوره دوم سده ۶ و ۷     | «الذین آمنوا»: ۱. همه مؤمنان ۲. به گفته عکرمه ابوبکر است. ۳. به نقل از ابن عباس، علی (ع) است. | نظر شیعه در مورد آیه ولایت را آورده که مراد از این آیه امام است و با این معنا از آیه، منظور از امام، همانا علی (ع) است.   | رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۸۲-۳۸۳.                  |
| ۴    | قرطبی    | دوره سوم و هفتم سده    |   | ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره (امامت حضرت ابراهیم)، شیعه را رافضی دانسته و نظرشان را زیر سؤال برده، می نویسد: "رافضی‌ها بر این باورند که نصب امام عقلاً واجب است ولی این را که امام چه کسی باشد، پیامبر (ص) تعیین می کند". سپس بر این اعتقاد خرده می گیرد که عقل را راهی به حسن و قبح نیست و اگر هم بپذیریم که سمع تنها راه تعیین کننده شخص امام است، در این باب روایتی وجود ندارد.<br>در آیه اولی الامر، بدون این که به نام شیعه اشاره کند، با آوردن لفظ «قوم»، تنها بدین مطلب اکتفا می کند که گروهی تصور کرده‌اند مراد از اولی الامر، علی (ع) و فرزندان اویند. او در پاسخ به قول شیعه می نویسد: «اما اگر چنین بود، نمی گفت: «فردوه الی الله و الرسول»، بلکه می فرمود: «الی الإمام». چون در نزد اینان قول امام، هم چون کتاب و سنت محکم است». او قول شیعه را مهجور و مخالف جمهور می داند. | قرطبی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۷؛ همان، ج ۵، ص ۲۶۱ |
| ۵    | بروسوی   | دوره چهارم و سده ۱۱-۱۲ |   | در تفسیر آیات ولایت و اولی الامر، هیچ شأن نزولی را بیان نمی کند و در این خصوص در برابر دیدگاه تفسیری شیعه سکوت می کند.  | حقی بروسوی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۹                 |
| ۶    | رشید رضا | دوره پنجم و سده        | در آیه «اولی الامر» تأکید بر نبود نصّ   | به صورت سر بسته می گوید: «وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ فِي الْحُكَامِ فَأَوْجِبُوا طَاعَةَ كُلِّ حَاكِمٍ؛ برخی آیه را ناظر به اطاعت تمام حاکمان می دانند و اطاعت   | رشید رضا، م ۱۹۹۰، ج ۵، ص                      |

| منبع                      | موارد تطبیق   | رأی مفسر | دوره و سده | نام مفسر | ردیف |
|---------------------------|---|----------|------------|----------|------|
| ۱۴۷؛ همان، ج ۶ ص ۳۸۵-۳۸۶. | آن‌ها را <u>واجب</u> می‌شمارند. وی گفته است: «اگر مراد از اولی الامر، آن‌طور که شیعه ادعا کرده، ائمه ایشان بودند، آیه بدان تصریح می‌کرد.» |          | ۱۳-۱۴      |          |      |

صرف نظر از نقد این دیدگاه‌ها و تفاسیر یادشده که خود پژوهشی مستقل را می‌طلبد، در نگاهی گذرا باید گفت: بسیاری از مفسران در ادوار مختلف، صرف نظر از پیش فرض‌ها، به مقایسه و تطبیق آراء شیعی - سنی در تفسیر آیات فوق دست نیافته‌اند. از این رو تطبیق در تفاسیر این دوران، هم چنان با رویکرد دفاع از عقاید مذهب خود جریان دارد؛ اما تحولات اجتماعی این دوره و تعامل علمی بیش تر مفسران شیعه و سنی، سبب تکون «تفسیر تطبیقی» به مثابه یک گونه مستقل در ادامه سنت نقل و نقد در تفاسیر است. در این میان، به نظر می‌رسد مفسران با ادامه جریان تطبیق با رویکرد تأویل‌گری بتوانند در تطبیقات خود به نوفهمی دست یابند.

در پایان گفتنی است که به دلیل کثرت پژوهش‌ها و مطالعات تطبیقی از یک سو و جذابیت پژوهش در این عرصه برای علاقه‌مندان آن و از طرف دیگر اختلاف نظرهای موجود در مطالعات تطبیقی و نبود تعریف واحد و برداشت‌های مختلف، واکاوی مفهوم دقیق تطبیق، به بررسی و تحقیقات وسیع تری نیازمند است.

## منابع

### الف) منابع فارسی

- اسعدی، محمد (۱۳۹۷)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۲، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پینرز، اف. ای (۱۳۸۴)، یهودیت، مسیحیت، اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۰)، تاریخ تفسیر، تهران: انجمن علمی دانشگاه امام صادق (ع).
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۳)، تفسیر و تفاسیر جدید، چاپ سوم، تهران: نشر کیهان.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج ۵-۱۳، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طیب حسینی، محمود (۱۳۸۹)، تفسیر تطبیقی، دائرةالمعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۹)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: جامعه المصطفی.
- عمید، حسن (۱۳۵۰)، فرهنگ عمید، انتشارات جاویدان.
- پیر لوری، (۱۳۸۳)، تأویلات قرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۸۷)، آشنایی با فرق تسنن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- فیض، علیرضا (۱۳۸۲)، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵) روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کالدنر، نورمن (۱۳۸۹)، «تفسیر از طبری تا ابن کثیر»- رهیافت‌هایی به قرآن، تهران: نشر حکمت.
- لاشی، حسین (۱۳۶۷)، «اسماعیل حقی بروسوی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدسال اخیر، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، ج ۱، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم: التمهید.
- معین، محمد (۱۳۹۱)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشاراتی امیرکبیر.
- نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳)، تفسیر تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نامور مطلق، بهمن و منیژه کنگرانی (۱۳۸۹)، دانش‌های تطبیقی (مجموعه مقالات فلسفه، اسطوره‌شناسی، هنر و ادبیات)، تهران: انتشارات سخن.
- نقیسی، شادی (۱۳۷۹)، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

### ب) منابع عربی

#### قرآن کریم

- ادنه‌وی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ ق) طبقات المفسرین، مدینه: مکتبة العلوم والحکم.
- ابن عاشور، محمد فاضل (۱۹۷۲ م)، التفسیر و رجاله، تونس: دارالکتب المشرقیه.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد.
- المعی، زاهر بن عواض (۱۴۰۵ ق)، دراسات فی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ریاض: الفرزدق.

بشیر صدیق، حسن (۱۴۱۶ ق)، التفسیر التطبیقی منهج علمی لدراسة النص القرآنی، خارطوم: دارالسودانیة للکتب.  
حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، روح البیان، ج ۲، ۳، ۴ و ۷، بیروت: دارالفکر.  
خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۲ ق)، التفسیر الموضوعی بین النظریة و التطبيق، ط ۲، عمان: دارالنفائس.  
خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۲ ق)، تعریف الدراساتین، بمنهج المفسرین، دمشق: دارالقلم.  
ذهبی، محمدحسین (بی تا)، التفسیر و المفسرون، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
رازی، محمد بن عمر، فخرالدین (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، ج ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۶ و ۳۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
رشید رضا، محمد (۱۹۹۰ م)، المنار، ج ۱، ۴، ۵، ۶ و ۱۰، بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب.  
رومی، فهد بن عبدالرحمان بن سلیمان (۱۴۰۷ ق)، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ج ۱، ریاض: بی نا.  
زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۱-۴، بیروت: دارالکتب العربی.  
سیوطی، جلال الدین (بی تا)، طبقات المفسرین، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
شوقه، سعید (بی تا)، التأویل و التفسیر بین المعتزله و السنه، قاهره: المكتبة الازهریه.  
عمار، محمد (۲۰۰۶ م)، الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده، بیروت: دارالشرق.  
عبدالرحیم، عبدالجلیل (۱۴۱۲ ق)، التفسیر الموضوعی للقرآن فی کفتی المیزان، عمان: بی نا.  
عبدالرحیم، عبدالغفار (بی تا)، الإمام محمد عبده و منهجه فی التفسیر، بی جا: المركز العربی للثقافة و العلوم.  
عبد علی بن جمعه عروسی حویزی (۱۴۱۵ ق)، نورالتقلین، ج ۲، قم: اسماعیلیان.  
عمری، احمد جمال (۱۴۰۶ ق)، دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی، قاهره: مكتبة الخانجي.  
غالب، حسن (۱۴۲۴ ق)، مداخل جدیدة للتفسیر، بیروت: دارالهادی.  
فرماوی، عبدالحی (۱۳۹۷ ق)، البداية فی التفسیر الموضوعی، قاهره: بی نا.  
قوطبی، محمد بن احمد (۱۳۷۲)، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۰ و ۲۱، تهران: ناصر خسرو.  
مسلم، مصطفی (۱۴۲۶ ق)، مباحث فی التفسیر الموضوعی، ط ۴، دمشق: دارالقلم.

### ج) مقالات

تریسی، دیوید (۱۳۷۴)، «الهیات تطبیقی»، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ارغنون، ش ۵-۶.  
رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۹)، «روش شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال اول، ش ۱.  
مشنی، مصطفی ابراهیم (۱۴۲۷ ق)، «التفسیر المقارن-دراسة تأصیلیه»، الشریعه و القانون، ش ۲۶.  
لک زایی، مهدی (۱۳۸۷)، «فردریش مکس مولر و علم ادیان»، نیمسال نامه تخصصی پژوهش نامه ادیان، شماره چهارم، سال دوم، پاییز و زمستان.  
شلتوت، محمود (۱۳۷۷ ق)، «تقدیم لکتاب مجمع البیان رسالة الاسلام»، سال دهم، ش ۳.  
کلونی، فرانسس (۱۳۹۰)، «درآمدی بر الهیات تطبیقی»، ترجمه همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان.



(د) منابع انگلیسی و اینترنتی

Auffarth, C. & Moher, H. (2007), «Introduction, the Academic Study of Religion, Historical and Contemporary Issues» Brill Dictionary of Religio, p. xiii.  
www.tafsir.net/vb/tafsir15283/5nov2011

**Bibliography**

*The Holy Qur'an;*

- ‘Abdul-Rahīm, ‘Abdul-Ghaffār (n.d.), *al-Imām Muḥammad ‘Abduh wa Manhajah fi al-Tafsīr*, n.p.: al-Markaz al-‘Arabī lil Thaqāfa wa al-‘Ulūm.
- ‘Abdul-Rahīm, ‘Abdul-Jalīl (1991), *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī lil Qur’ān fi Kaffatay al-Mīzān*, Oman: n.p.
- Adnawī, Aḥmad b. Muḥammad (1997), *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Medina: Maktaba al-‘Ulūm wa al-Ḥikam.
- ‘Alawī Mihr, Ḥusayn (2010), *Āshnā‘ī bā Tārīkh-i Tafsīr va Mufasssīrān*, Qum: Jāmi‘a al-Muṣṭafā.
- Alma‘ī, Zāhir b. ‘Awwād (1985), *Dirāsāt fi al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī lil Qur’ān al-Karīm*, Riyadh: al-Farazdaq.
- ‘Amāra, Muḥammad (2006), *al-A‘māl al-Kāmila lil Imām al-Shaykh Muḥammad ‘Abduh*, Beirut: Dār al-Sharq.
- ‘Amīd, Ḥasan (1971), *Farhang-i ‘Amīd*, Tehran: Jāvīdān.
- As‘adī, Muḥammad (2019), *Āsīb-shināsī-i Jaryān-hā-yi Tafsīrī*, Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawza va Dānishgāh.
- Auffarth, Cristopher and Hubert Moher (2007), “Introduction: The Academic Study of Religion - Historical and Contemporary Issues”, in: *The Brill Dictionary of Religion*, edited by Kocku von Stuckrad, available in: [http://dx.doi.org/10.1163/1827-5287\\_bdr\\_introduction](http://dx.doi.org/10.1163/1827-5287_bdr_introduction)
- Ayāzī, Muḥammad-‘Alī (1994), *al-Mufasssīrūn; Ḥayātuhum wa Manhajahum*, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Bashīr Sīdīq, Ḥasan (1996), *al-Tafsīr al-Taṭbīqī; Manhaj ‘Ilmī li Dirāsa al-Naṣṣ al-Qur’ānī*, Khartoum: Dār al-Sūdānīyya lil Kutub.
- Calder, Norman, (2010), “Tafsīr az Ṭabarī tā Ibn Kathīr” in: *Rahyāft-hā-‘i bi Qur’ān*, translated by Mihrdād ‘Abbāsī, Tehran: Ḥikmat.
- Dhahabī, Muḥammad-Ḥusayn (n.d.), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Dihkhudā, ‘Alī-Akbar (1998- ), *Lughatnāmi*, Tehran: Dānishgāh-i Tīhrān.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Tafsīr Mafūṭh al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Farāmarz Qarāmalikī, Aḥad (2006), *Ravish-shināsī-i Muṭālī‘āt-i Dīnī*, Mashhad: Dānishgāh-i ‘Ulūm-i Islāmī-i Raḍawī.
- Farmānīān, Mahdī (2008), *Āshnā‘ī bā Fīraq-i Tasannun*, Qum: Markaz-i Mudīrīyyat-i Ḥawza-yi ‘Ilmīyya-yi Qum.
- Farmāwī, ‘Abdul-Ḥayy (1977), *al-Bidāya fi Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, Cairo: n.p.
- Fayz, ‘Alī-Rizā (2004), *Muqārīna va Taṭbīq dar Ḥuqūq-i Jazāy-i Islām*, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī.
- Ghālib, Ḥasan (2004), *Madākhil Jadīda lil Tafsīr*, Beirut: Dār al-Hādī.
- Ḥaqqī-Burusavī, Ismā‘īl (n.d.), *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr.

- Ḥuwayzī, ‘Abd-‘Alī b. Jum‘a (1994), *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qum: Ismā‘īlīān.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Fāḍil (1970), *al-Tafsīr wa Rijālīh*, Tunisia: Dār al-Kutub al-Mashriqīyya.
- Khālīdī, Ṣalāḥ ‘Abdul-Fattāḥ (2002), *Ta’rīf al-Dirāsayn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, Damascus: Dār al-Qalam.
- Khālīdī, Ṣalāḥ ‘Abdul-Fattāḥ (2012), *al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī bayn al-Nazarīyya wa al-Taṭbīq*, Jordan: Dār al-Nafā‘is.
- Kuurranshāhī, Bahā‘uddīn (1985), *Tafsīr va Tafāsīr-i Jadīd*, Tehran: Kayhān.
- Lakzā‘ī, Mahdī (2008), “Friedrich Max Müller va ‘Ilm-i Adyān” in: *Pazhūhishnāmi-yi Adyān*, vol. 2, no. 4.
- Lāshay’, Ḥusayn (1988), “Ismā‘īl Ḥaqqī Burusavī”, in: *Dā‘iratul-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, edited by Kāzīm Mūsawī Bujnūrdī, Tehran: Markaz-i Dā‘iratul-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī, vol. 8, pp. 665-7.
- Lorry, Pierre, (2004), *Ta’wīlāt-i Qur’ān az Dīdgāh-i ‘Abdul-Razzāq Kāshānī*, translated by Zaynab Pūdīni, Tehran: Ḥikmat.
- Ma‘rifat, Muḥammad-Hādī (2000), *Tafsīr wa Mufasssīrān*, Qum: Mu‘assasa al-Tamhīd.
- Mashnī, Muṣṭafā Ibrāhīm (2006), “al-Tafsīr al-Muqāran; Dirāsa Ta’šīlīyya”, in: *al-Sharī‘a wa al-Qānūn*, vol. 20, no. 26.
- Mu‘īn, Muḥammad (2012), *Farhang-i Fārsī*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Muslim, Muṣṭafā (2005), *Mabāḥith fī Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, Damascus: Dār al-Qalam.
- Muṭahharī, Murtaḍā (1989), Barrasī-i Ijmālī-i Nahẓat-hā-yi Islāmī dar Ṣad Sāl-i Akhīr, Tehran and Qum: Ṣadrā.
- Nafīsī, Shādī (2000), *‘Aql-girā‘ī dar Tafāsīr-i Qarn-i Chihārdahum*, Qum: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī.
- Najjārzādīgān, Fathullāh (2004), *Tafsīr-i Taṭbīqī*, Qum: Markaz-i Jahānī-i ‘Ulūm-i Islāmī.
- Nāmvar Muṭlaq, Bahman and Manīzhi Kangarānī (2010), *Dānish-hā-yi Taṭbīqī (Majmū‘a Maqālāt)*, Tehran: Sukhan.
- Pākatchī, Aḥmad (2011), *Tārīkh-i Tafsīr*, Tehran: Dānishgāh-i Imām Ṣādiq.
- Peters, Francis E. (2006), *Yahūdīyyat, Masīḥīyyat, Islām*, translated by usayn Tawfīq, Qum: Dānishgāh-i Adyān va Mazāhib.
- Qurtūbī, Muḥammad b. Aḥmad (1986), *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, Tehran: Nāṣir Khusruw.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd (1990), *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Shahūr bi-Tafsīr al-Mīnār*, Cairo: al-Hay‘a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil-Kitāb.
- Rizā‘ī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī (2011), “Ravish-shināsī-i Muṭālī‘ātī Taṭbīqī dar Tafsīr-i Qur’ān”, in: *Tahqīqāt-i ‘Ulūm-i Qur’ān va Ḥadīth*, vol. 7, no. 13, pp. 35-56.
- Rūmī, Fahd b. ‘Abdul-Raḥmān (1987), *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar*, Riyadh: n.p.
- Shaltūt, Maḥmūd (1958), “Taqdīm li Kitāb Majma‘ al-Bayān” in: *Risāla al-Islām*, vol. 10, no. 3.
- Shanwaqa, Sa‘īd (n.d.), *al-Ta’wīl wa al-Tafsīr Bayn al-Mu‘tazila wa al-Sunna*, Cairo: al-Maktaba al-Azharīyya lil Turāth.
- Suyūfī, ‘Abdul-Raḥmān b. Abī-Bakr (n.d.), *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad-Ḥusayn (1995), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmi‘a-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi ‘Ilmīyyah-yi Qum.

- Ṭayyib-Ḥusaynī, Maḥmūd (2010), “Tafsīr-i Ṭaṭbīqī”, in: *Dā’iratul-Ma’ārif-i Qur’ān-i Karīm*, vol. 8, Qum: Būstān-i Kitāb.
- Tracy, David (1995), “Ilāhīyyāt-i Ṭaṭbīqī”, in: *Arghanūn*, translated by Bahā’uddīn Kuurramshāhī, vol. 2, no. 5 & 6, pp. 271-92.
- ‘Umri, Aḥmad Jamāl (1986), *Dirāsāt fi al-Tafsīr al-Mawḍū’ī lil Qaṣaṣ al-Qur’ānī*, Beirut: Dār al-Sharq.
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1987), *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Ta’wīl wa Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.



## Table of Contents

|   |                              |
|---|------------------------------|
| “Dialogue with the Text”; A Comparative Study of Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr’s Interpretive Method and Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutical Approach .....                       | 7                            |
| Omid Qorbankhani  |                              |
| From Expressive Discrepancy to Pervasive Similarity; A Comparative Study of the Meaning <i>Muḥṣanāt</i> in Shi’ite and Sunni Exegeses up to the Seventh Century A.H. .... | 35                           |
| Narges Beheshti   Muhammad-Javad Najafi   |                              |
| Sensory Epistemological Qur’anic Verses; Interpretive Analysis of the Stature and Validity in the External Journey .....  | 63                           |
| Tahereh Noorhasan Fatideh   Talat Hasani Bafarani   Mohammad Taqi Diari   |                              |
| The Interpretation of (Q. 38: 32-3) between Ṭabāṭabā’ī and Faḍlullāh; A Comparative-Critical Study . 85   |                              |
| Rahman Oshriyeh   Sayyid Muhammad Husaynipur   Hamed Oshriyeh   |                              |
| Decreasing the Value of Women’s Testimony Compared to Men; A Comparative Study on (Q. 2:282)’s Exegesis Focusing on al-Manār, al-Mizān, and Min Waḥy al-Qur’ān .....      | 111                          |
| Sayyed Mahmood Tayebhoseini   Ali-Muhammad Hakimian   Muhammad-Hassan Shirzad  <br>Muhammad-Husayn Shirzad  |                              |
| The Underlying Causes of Religious Superstition; A Qur’anic Perspective Focusing on Social Exegeses ( <i>Tafsīr-i Nimūni</i> and <i>Fi Zīlāl al-Qur’ān</i> ).....         | 137                          |
| Mahdi Farahani   Seyyed Karim Khoobbin Khoshnazar   Ja’far Taban  |                              |
| Contemporary Qur’anic Exegetes’ Justification Viewpoints on the Initial-Offensive <i>Jihād</i> ; a Comparative-critical Study .....                                       | 165                          |
| Kazem Ghazizadeh   Zahra Kafaei Jalili-Fard   Shadi Nafisi   Nosrat Nilsaz  |                              |
| Qur’anic Exegetes and the Methods of the Spiritual Education’s Custodians; A Religious Studies Approach ...   | 191                          |
| Isa Isazadeh   Yaser Abouzadeh Gatabi   |                              |
| Divine or Human Providence; A Critical Study of Shi’ite, Mu’tazilite, and Ash’arite Exegetes on (Q. 78:30) .....  | 221                          |
| Kavous Roohi Barandaq   Fatima Asaee  |                              |
| The Approach of Shi’ite and Sunni Exegetes to the Qur’anic Doubt of Jonah’s Infallibility; Analysis, Critique, and Preference .....                                       | 249                          |
| Saeed Azizi   Ali Rad   |                              |
| Examples of Inimitability of the Qur’anic Contents from the Perspective of Shi’ite and Sunni Exegetes; A Comparative Study .....  | 279                          |
| Lotfali Abdollahi Vashan   Majid Maaref   Sayyid Husayn Husayni Bujdani   Samaneh Zarei<br>Husaynabad   |                              |
| The Method of Interpreting Qur’an with the Qur’an; Criteria for Verifying Interpretive Probabilities Based on the Principles of Discourse Analysis .....                  | Error! Bookmark not defined. |
| Fahimeh Jamali Rad   Soheila Pirouzfard   |                              |
| A Study of the Proximizing Approach of al-Tibyān and Majma’ al-Bayān in Quoting the Narrations of Prophetic Household (PBUT) .....  | 337                          |
| Sayyid Husayn Musawi Darreh-Bidi   Omid Ahmadnijad  |                              |
| The Evolutionary Course of <i>Tatbīq</i> (Comparison) in Sunni Exegeses .....   | 365                          |
| Leila Khalaj   Nikzad Isazadeh  |                              |







# هوسن اعرابي

Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches

Scientific-Research Biannual Journal at the University of Qom

JCER

VOL 8 • NO. 1 • Spring & Summer • 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),  
**Mowlainia, 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: Dr. Roohollah Shafi'ei

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](http://ptt.qom.ac.ir) \* Email: [ptt@qom.ac.ir](mailto:ptt@qom.ac.ir)

Print ISSN: 2476-4191 | Online ISSN: 2476-42-5

[ptt@Qom.ac.ir](mailto:ptt@Qom.ac.ir) • <http://ptt.qom.ac.ir>

