



شاپای الکترونیکی: ۲۴۷۶-۴۲۰۵

<http://ptt.qom.ac.ir>

دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی

دوره دهم، شماره اول، ۱۴۰۳

ناشر: دانشگاه قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

روزنامه علمی تطبیقی

دوفصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم

سال دهم • شماره اول • بهار و تابستان ۱۴۰۳ • شماره پیاپی ۱۹



صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر غلامحسین اعرابی

سر دبیر: دکتر علی احمد ناصح



اعضای هیئت 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 دیاری (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر سید رضا مؤدب (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر علی احمد ناصح (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر فتح الله نجارزادگان (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (دانشکده گان فارابی))، دکتر جعفر نکونام (استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر هادی حجت (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)، دکتر عزت الله مولایی نیا (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم)

دبیر اجرایی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار علمی، ادبی و استنادی: دکتر علی تمسکی بیدگلی • مترجم: اسما راشد

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

- در این دوفصلنامه، مقالات با موضوع تفسیر تطبیقی چاپ می شود.
- مسئولیت مطالب هر مقاله برعهده نویسنده است.
- نقل مطالب دوفصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

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

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

کدپستی: ۳۷۱۶۱۴۶۶۱۱ * تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۱ * دورنگار: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰

شایای الکترونیکی: ۲۴۷۶-۴۲۰۵

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

موضوع مجله

در این مجله، فقط مقالات با موضوع تفسیر تطبیقی چاپ می‌شود. تفسیر تطبیقی دو گونه است. گاهی در آن میان دو یا چند دیدگاه تفسیری مقایسه انجام می‌شود. گاهی هم قرآن با کتاب مقدس، علم روز یا چیزی دیگری مقایسه می‌شود. در واقع، در نوع دوم، قرآن خود یک طرف تطبیق است و وجه تفسیری دانستن این گونه این است که مقایسه خود قرآن با چیزی دیگر می‌تواند به تفسیر و شناخت بهتر قرآن کمک کند و برخی تفسیرپژوهان، مانند دکتر رضایی اصفهانی، نیز چنین اثری را تفسیر تطبیقی دانسته‌اند.

شیوه‌نامه استناددهی

استناد مقالات در این مجله براساس شیوه‌نامه‌ای پی‌ای (ویراست هفتم) است که خلاصه آن در ادامه آمده است. منابع در پی‌ای ۴ بخش اصلی دارد: نام نویسنده، تاریخ انتشار اثر، نام اثر، و منبع. در پایان هر بخش یک نقطه می‌آید. البته، گاهی در پایان بخش چهارم (منبع) ملحقاتی مثل DOI یا URL می‌آید که نباید پس از آن نقطه بیاید.

۱. مقاله نشریه علمی

نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ و... (سال انتشار مقاله). نام مقاله. نام نشریه به صورت ایتالیک، دوره نشریه به صورت ایتالیک (شماره)، صفحات شروع و پایان مقاله. DOI مقاله، در صورت وجود

الف. در کتابنامه

تمسکی بیدگلی، علی؛ و موسوی، سید محسن. (۱۳۹۶). گستره وحی محمدی در آیات سوره نجم از نگاه مفسران. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۳(۱)، ۲۰۱-۲۲۵. <https://doi.org/10.22091/ptt.2017.2060.1165>

ب. در متن

بر اساس پژوهش تمسکی بیدگلی و موسوی (۱۳۹۶) الف ب است (ص ۲۲۰).

الف ب است (تمسکی بیدگلی و موسوی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۰).

— همان‌طور که در حالت فرضی نخست در بالا مشخص است، اگر نام خانوادگی نویسنده (ها) مقاله در متن بیاید، بلافاصله سال انتشار اثر در پرانتز می‌آید، اما شماره جلد و صفحه پس از پایان نقل قول می‌آید.

— اگر اثری — چه مقاله چه اثر دیگر — بیش از دو نویسنده داشته باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده نخست می‌آید و پس از آن عبارت «و همکاران» می‌آید.

— اگر به بیش از یک اثر — چه مقاله چه اثر دیگر — استناد داده شود، میان آثار نقطه‌ویرگول می‌آید.

— اگر اثر مورد استناد یک صفحه بود، «ص» و اگر بیش از یک صفحه بود «صص» می‌آید.

۲. کتاب

نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام نویسنده دوم؛ و ... (سال انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (نام و نام خانوادگی محقق، ویراستار و... درج کلمه محقق، مصحح و... در صورت وجود). ناشر.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید. (۱۳۲۹ ق). شرح نهج البلاغه (محمد ابوالفضل ابراهیم، محقق). بی‌نا.

— در ویرایش هفتم ای‌پی‌ای محل نشر نمی‌آید.

— برای نشان دادن تاریخ قمری و میلادی از «ق» و «م» استفاده می‌شود، ولی برای سال شمسی چیزی نمی‌آید.

— «بی‌تا» و «بی‌نا» نماینده «بدون تاریخ» و «بدون ناشر» اند.

— اگر کتاب ویراست دوم به بعد باشد، پس از نام کتاب در پرانتز شماره ویراست آورده می‌شود.

۳. کتاب ترجمه شده

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار ترجمه). نام کتاب به صورت ایتالیک (نام و نام خانوادگی مترجم، مترجم). ناشر. (اثر اصلی در ... منتشر شده است)

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان (سید محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). دفتر

انتشارات اسلامی. (اثر اصلی در سال ۱۳۹۲ ق منتشر شده است)

— در متن هر دو تاریخ انتشار اثر اصلی و ترجمه به ترتیب می‌آید: طباطبایی (۱۳۹۲ ق/۱۳۶۳) / (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق/۱۳۶۳).

۴. پایان‌نامه

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال دفاع). نام پایان‌نامه به صورت ایتالیک [پایان‌نامه دکتری / کارشناسی ارشد منتشر نشده]. نام دانشگاه.

تمسکی بیدگلی، علی. (۱۳۹۷). وحی فراقرآنی: پژوهشی بر گستره وحی محمدی [پایان‌نامه دکتری منتشر نشده]. دانشگاه مازندران.

اگر پایان‌نامه بالا در پایگاه داده مثل گنج ایرانداک منتشر شده بود:

تمسکی بیدگلی، علی. (۱۳۹۷). وحی فراقرآنی: پژوهشی بر گستره وحی محمدی [پایان‌نامه دکتری، دانشگاه مازندران]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).

<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/3ab66d52ac386cb85ee475cc2a1db104>

۵. وب

نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (سال انتشار، روز و ماه انتشار). نام اثر به صورت ایتالیک. نام سایت. URL
داوری اردکانی، رضا. (۱۴۰۲، ۲۶ مهر). اهل فلسفه سوتهدلان دیار غربت خویش اند. ایکننا.

<https://iqna.ir/fa/news/4176099/%D8%A7%D9%87%D9%84-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-%D8%B3%D9%88%D8%AA%D9%87%E2%80%8C%D8%AF%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%AF%DB%8C%D8%A7%D8%B1-%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D8%AA-%D8%AE%D9%88%DB%8C%D8%B4%E2%80%8C%D8%A7%D9%86%D8%AF>

— در متن فقط سال انتشار می‌آید، برخلاف کتابنامه که روز و ماه انتشار هم به فرض وجود می‌آید.

استناد به منبع دست‌دوم

یعنی شما منبع اصلی را ندیده‌اید و به واسطه اثری دیگر به مطلب منبع اصلی استناد می‌کنید. در این حال، برای نمونه، اگر منبع اصلی به قلم جهان‌بخش در ۱۳۰۰ نوشته شده باشد و منبع دست‌دوم به قلم جهانگیری در ۱۴۰۰ نوشته شده باشد، به این شکل استناد می‌دهیم:

(جهان‌بخش، ۱۳۰۰، به نقل از جهانگیری، ۱۴۰۰): یعنی نخست منبع اصلی می‌آید و بعد منبع دست‌دوم. اگر سال انتشار منبع اصلی مشخص نباشد، آورده نمی‌شود: (جهان‌بخش، به نقل از جهانگیری، ۱۴۰۰). در کتابنامه تنها مشخصات اثر جهانگیری می‌آید.

تکرار استناد

در ای‌پی‌ای برای تکرار استناد از «همان» و «همو» و مانند آن استفاده نمی‌شود. اگر اثری بیش از یک بار مطلبی نقل کنیم، باید نام‌خانوادگی نویسنده (ها) و سال انتشار اثر تکرار شود، مگر این‌که نام‌خانوادگی نویسنده در متن (بیرون از پرانتز) همان پاراگراف آمده باشد که در این حالت نباید استناد تکرار شود. به نمونه زیر، که یک پاراگراف فرضی است، توجه شود:

به گفته تمسکی بیدگلی (۱۴۰۴)، الف ب است (ص ۱). ... بر اساس پژوهش تمسکی بیدگلی، ج د است. ... ه و است (تمسکی بیدگلی، ۱۴۰۲، ص ۱). زح است (تمسکی بیدگلی، ۱۴۰۲، ص ۱).

همان‌گونه که مشخص است، در مورد دوم سال انتشار تکرار نشد، ولی در مورد سوم و چهارم نام‌خانوادگی و سال انتشار تکرار شد.

نقطه و پرانتز استناد

اگر جمله‌ای قبل از پرانتز استناد نیاز به نقطه داشته باشد، نقطه پس از پرانتز استناد می‌آید. (یعنی دو نقطه نمی‌گذاریم، یا یک نقطه پیش از پرانتز استناد نمی‌گذاریم، بلکه فقط یک نقطه پس از پرانتز استناد می‌آید.) البته، در نقل قول‌های مستقیم بلند (۴۰ واژه و بیشتر)، که به صورت بلوکی می‌آید، نقطه در پایان جمله و پیش از پرانتز استناد می‌آید.

دو/چند اثر از یک نویسنده در یک سال

در این حالت، پس از سال انتشار اثر، از حروف ابجد استفاده می‌شود. برای نمونه، اگر نام فرضی جهانگیری در سال ۱۴۰۲ دو اثر داشته باشد و ما در مقاله خود به هر دو اثر استناد کنیم: (جهانگیری، ۱۴۰۲ الف)، (جهانگیری، ۱۴۰۲ ب). در منابع هم پس از سال انتشار حرف ابجد را می‌آوریم.

نکات پایانی

- در References، که منابع به انگلیسی می‌آیند، فقط حرف نخست اسم کوچک و میانی نویسنده با نقطه می‌آید.
- قرآن، به فرض استفاده، در آغاز کتابنامه می‌آید.
- قبل از منابع در کتابنامه هیچ چیزی مثل عدد و خط تیره نباید بیاید.

فهرست مقالات

- ۲۶-۱.....تحلیل تطبیقی تفسیر القمی و تفسیر الصافی در مسئله آیات مستثنیات.....
علی غفارزاده و مهدی پیچان
- ۵۲-۲۷.....تفسیر تطبیقی «شهداء» در آیه ۱۴۳ بقره.....
علی دریس، محمدعلی حیدری مزرعه‌آخوند، امیر جودوی، و بمانعلی دهقان منگابادی
- ۷۲-۵۳.....تفسیر تطبیقی ابن‌عاشور و مدرسی از آیه تطهیر، با تأکید بر سیاق.....
محمدرضا شاه سنایی و عباس شریفی
- ۹۴-۷۳.....تفسیر تطبیقی فخر رازی و آلوسی از آیات صفات خبری.....
ابراهیم نوری و حسین خاکپور
- ۱۱۴-۹۵.....تفسیر تطبیقی «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) با تأکید بر عصمت انبیا.....
سید ضیاءالدین علی‌انسب
- ۱۳۸-۱۱۵.....چیستی تطهیر عیسی (ع) در آیه ۵۵ آل‌عمران.....
حسین نقوی و غلامعلی عزیزی‌کیا
- ۱۶۲-۱۳۹.....تفسیر مذهبی: چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی.....
سید محمود طیب‌حسینی و سید ابراهیم مرتضوی
- ۱۸۶-۱۶۳.....معنای «رجع» در آیه ۱۱ سوره طارق در تفاسیر و ترجمه‌های فارسی و لاتین.....
محمدعلی همتی
- ۲۰۸-۱۸۷.....واکوی تطبیقی پیامدهای عدالت جنسیتی در نظریه‌پردازی مفسران فمینیسم اسلامی، با تأکید بر آرای علامه طباطبایی...
ابوالحسن بارانی و عصمت نیری
- ۲۲۸-۲۰۹.....رابطه عصمت با شهادت بر اعمال انسان‌ها، براساس آیه ۱۴۳ بقره: بررسی تطبیقی دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی...
محسن ایزدی و ناصر صحرانورد
- ۲۵۲-۲۲۹.....آیه ابتلا و رد پای موضوع امامت در تفاسیر کهن شیعه.....
کاظم استادی
- ۲۶۴-۲۵۳.....تفسیر تطبیقی مرجع ضمیر آیه ۵۰ سوره فرقان.....
ابوالحسن مؤمن‌نژاد و کوروش زارع شیبانی



A Comparative Analysis of Tafsīr al-Qommī and Tafsīr Ṣāfi regarding the Issue of the Mustathnayāt Verses*

Ali Ghafarzade¹   and Mahdi Pichan² 

¹ Assistant Professor, Islamic Teachings Department, Faculty of Theology and Teachings of the Ahlulbayt, University of Isfahan, Isfahan, Iran (**Corresponding author**). Email: a.ghafarzade@gmail.com

² Ph.D. Candidate, Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: pichanmahdi@gmail.com

Abstract

A comparative analysis of *Tafsīr Qommī* and *Tafsīr Ṣāfi* shows the difference in the stances of their authors regarding the *Mustathnayāt* Verses (the verses whose revelation is considered different to the revelation of the entire chapter). The importance and necessity of such a comparison is due to the fact that in a superficial and elementary view, it is thought that in the narrative exegeses, the exegetes have only collected narrations related to the words and expressions of the verses without any juristic reasoning (*ijtihād*). Contrary to this idea, the evidence shows that like other exegetes, the authors of the narrative exegeses, influenced by background conditions, have made juristic efforts to discover the meaning of the verses and have selected and arranged the narrations based on that. The result of this research indicates an increase in the number of *Mustathnayāt* Verses in *Tafsīr Ṣāfi* compared to *Tafsīr Qommī*, which is analyzed in the light of the increase in the number of *Mustathnayāt* in the works of Quranic scholars and exegetes over time and arises from Fayz's adaptation of Tabarsi's *Majma' al-Bayān*. The confusion between the criteria of place and time in determining the Makkan and Medinite chapters, the incorrect assumptions of Quran scholars, such as the lack of contact between the Prophet (peace be upon him and his household) and the People of the Book before the emigration, and the mention of the causes of revelation whose validity is doubtful, are among the most important factors affecting this difference in outcomes.

Keywords: *Mustathnayāt* Verses, Shiite narrative exegeses, Ali b. Ibrahim Qommi, Fayz Kashani, Makkan and Medinite

* Received 1 March 2024; Received in revised from 14 April 2024; Accepted 17 April 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Ghafarzade, A., & Pichan, M. (2024). A Comparative Analysis of Tafsīr al-Qommī and Tafsīr Ṣāfi regarding the Issue of the Mustathnayāt Verses. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 1-26. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

The belief of some authors of works in the field of schools of thought and exegetic currents is that the authors of narrative exegeses have only collected narrations without juristic reasoning, which often directly refer to some of the words and expressions of the verses. (To see some of these authors, see Ayazi, 1994, p. 11; Babaie, 2007, vol. 1, p. 269; Omid Zanjani, 1994, p. 192; Marfat, 2015, vol. 2, p. 225). Contrary to this idea, the evidence shows that all the authors of narrative exegeses under the influence of background conditions and in order to discover the meaning of the verses have applied juristic reasoning at least in the two categories of selecting sources and narrations. Comparing these exegeses with each other and paying attention to their different positions is a good representation of this claim. Among the stances of this difference is the approach of the authors of these exegeses towards the *Mustathnayāt* Verses. *Mustathnayāt* Verses are those verses whose revelation is considered contrary to the revelation of the entire chapter. Among the famous Shiite narrative exegeses, only the authors of *Tafsīr Qommi* belonging to the late third and early fourth centuries and Fayz Kashani's *Tafsīr Ṣāfi* belonging to the eleventh century mentioned the Makkan or Medinite origin at the beginning of each chapter. Therefore, it is only possible to specifically and distinctly follow the *Mustathnayāt* Verses in these two exegeses because until the exegete's view about the whole of the chapter is not clear in terms of revelation, there is no room left to talk about its exceptional verses. In this article, the difference between these two exegeses in the issue of the *Mustathnayāt* Verses and the factors affecting the reason for this stance have been explained and analyzed.

A comparison of *Tafsīr Qommi* and *Tafsīr Ṣāfi* on the subject of the *Mustathnayāt* Verses

The number of verses with exceptions in *Tafsīr Ṣāfi* has significantly increased compared to *Tafsīr Qommi*. Like Qommi, Fayz Kashani has discussed at the beginning of each chapter about whether it is Makkan or Medinite, with the difference that Fayz, unlike Qommi, also refers to the *Mustathnayāt* Verses in each chapter. In addition to this stance, this comparison has also been made during the interpretation of the verses of each chapter. In all these cases, Fayz Kashani has taken steps in this regard under the inspiration of Tabarsi's *Majma' al-Bayān*. Of course, the comparison of *Tafsīr Ṣāfi* with Tabarsi's *Majma' al-Bayān* indicates that Fayz has acted differently compared to Tabarsi in some cases. The increase in the number of *Mustathnayāt* Verses in *Tafsīr Ṣāfi* compared to *Tafsīr Qommi* is itself an example of the increase in the number of exceptions in the works of Quranic

scholars over time and can be evaluated in the light of this trend. The initiator of this trend of enumerating the *Mustathnayāt* Verses is Maqatil b. Suleiman; a trend that started in the second century, continued to a small extent in the third century, increased in the fourth and fifth centuries, and became completely stable and widespread in the sixth and seventh centuries. Proof of this universality is Tabarsi's *Majma' al-Bayān*, an exegesis under whose influence Fayz mentioned the *Mustathnayāt*. In other words, the selection of the source that Fayz Kashani referred to in mentioning the traditions and views in this category, which itself is an example of the exegete's juristic reasoning, has been the basis for the extensive address of the *Mustathnayāt* Verses in *Tafsīr Ṣāfi*.

Factors influencing the difference between Fayz Kashani's stance compared to Qommi's

One of the influencing factors in this issue is the confusion between the criteria for recognizing Makkan and Medinite verses. Scholars have three types of theories regarding chapters being Makkan and Medinite criteria: time, place, and address. The attention in the writings of Islamic scholars shows that they sometimes ruled verses to be exceptions by confusing the criteria of time and place. Although this is also seen in *Tafsīr Qommi*, it is more visible in *Tafsīr Ṣāfi*. Among the other factors influencing the emergence of the *Mustathnayāt* Verses and their increase over time, are the causes of revelation, the acceptance of whose validity is worth considering. The presuppositions of the exegetes are other effective factors in the emergence of *Mustathnayāt* Verses and their increase over many centuries. Attention to the content of some of the *Mustathnayāt* Verses shows that all of them are related to the People of the Book. The common feature of all these verses is that they are all placed in Makkan chapters and the exegetes, including Tabarsi and subsequently Fayz Kashani, with the assumption that the People of the Book did not encounter the Prophet of Islam (peace be upon him and his household) in the pre-migration period and their relationship and interaction with the Prophet (peace be upon him and his household) only happened during the Medina period, place all the above-mentioned verses among the exceptional verses and have considered their revelation to be related to the years after the migration of the Medina period, contrary to the general context of their chapters. It should be mentioned that the exclusiveness of the interaction of the People of the Book with the Prophet of Islam (peace be upon him and his household) to the Medina era is a presupposition that is rejected according to the opinion of some researchers and based on numerous Quranic and historical evidence (cf. Kalbasi and Ahmadnezhad, 2014, pp. 175-201).

Conclusion

One of the examples of the reflection of the background conditions in the compilation of Shiite narrative exegeses is the difference between *Tafsīr Qommi* and *Tafsīr Ṣāfi* in dealing with the *Mustathnayāt* Verses. The comparison of these two exegeses shows the increase in the number of *Mustathnayāt* Verses in *Tafsīr Ṣāfi*, as a recent exegesis, compared to *Tafsīr Qommi*, as an earlier exegesis. We can mention the following issues among the most prominent factors affecting the difference between these two exegeses regarding *Mustathnayāt* Verses: confusion between the criteria of space and time in determining Makkan and Medinite chapters, incorrect assumptions of the exegetes such as the lack of encounter between the Prophet (peace be upon him and his household) and the People of the Book before emigration and mentioning causes of revelation, the acceptance of whose validity is doubtful.

References

- Amid Zanjani, A. A. (1994). *Mabani va ravesh-ha-yi tafsir-i Qur'an*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Ayazi, M. A. (1994). *Sair-i tatawwur-i tafasir-i Shi'a*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Babaie, A. A. (2007). *Makatib-i tafsiri*. Samt-Research Institute of Hawza and University. [In Persian].
- Faez, Q. (2012). A consideration of the theory of exceptions in Makki and Madani chapters. *Motaleat-e Tafsiri*, 2(8), 127-152. [In Persian].
- Faez, Q. (2016). *Barrasi va naqd-i tadakhul-i aayat-i Makki va Madani*. Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi*. (H. Aalami, Ed.). Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Kalbasi Ashtari, Z., & Ahmadnazard, A. (2014). Naqd-i didgah-i mufasssiran-i mu'aser darbare-yi ta'amul-i Payamber ba Ahl-i Ketab dar Makkeh. *Quranic Sciences and Tradition*, 47(2), 175-201. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.54275>. [In Persian].
- Marefat, M. H. (2015). *Tafsir va mufasssiran*. Tamhid Publications. [In Persian].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qommi*. (T. Musavi Jazairi, Ed.). Dar al-Ketab. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan*. Naser Khosro Publications. [In Arabic].



تحلیل تطبیقی تفسیر القمی و تفسیر الصافی در مسئله آیات مستثنیات*

علی غفارزاده^۱ ✉ و مهدی پیچان^۲

^۱ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

رایانامه: a.ghafarzade@gmail.com

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

pichanmahdi@gmail.com

چکیده

بررسی تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی تفاوت عملکرد مؤلفان آنها در قبال آیات مستثنیات (آیاتی که نزول آنها برخلاف نزول کل سوره تلقی می‌شود) را بازمی‌نمایاند. اهمیت و ضرورت چنین تطبیقی از آن روست که در نگاه سطحی و ابتدایی چنین تصور می‌شود که مفسران در تفاسیر روایی، بی‌هیچ اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات مرتبط با الفاظ و عبارات آیات پرداخته‌اند. برخلاف این تصور، شواهد نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی، همچون دیگر مفسران، با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای، در راستای کشف مراد آیات اجتهاد کرده‌اند و دست به گزینش و چینش روایات زده‌اند. رهاورد این تحقیق حاکی از افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی است، امری که در پرتو جریان افزایش تعداد مستثنیات در تألیفات قرآن‌پژوهان و مفسران در گذر زمان تحلیل می‌شود و ناشی از اقتباس فیض از مجمع‌البیان طبرسی است. خلط میان معیار مکان و زمان در تعیین سور مکی و مدنی، پیش‌فرض‌های نادرست قرآن‌پژوهان همچون عدم مواجهه پیامبر (ص) با اهل کتاب پیش از هجرت و ذکر اسباب نزولی که پذیرش صحت آنها محل تردید است از مهم‌ترین زمینه‌های اثرگذار بر این تفاوت عملکرد است.



کلیدواژگان: آیات مستثنیات، تفاسیر روایی شیعه، علی بن ابراهیم قمی، فیض کاشانی، مکی و مدنی

* دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ | بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ | پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: غفارزاده، علی؛ و پیچان، مهدی. (۱۴۰۳). تحلیل تطبیقی تفسیر القمی و تفسیر الصافی در مسئله آیات مستثنیات. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۱-۲۶. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297>



مقدمه

وارسی سیر تطور و تحول مکاتب تفسیری نمایانگر آن است که در دوره‌هایی، بیشتر توجه مفسران قرآن در تفسیر آیات الهی به گردآوری و تدوین روایات تفسیری — چه همراه با بیان آرا خویش در برخی مواضع، چه بسنده نمودن به ذکر روایات — بوده است. در نگاه سطحی و ابتدایی، چنین به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی، بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات، که غالباً به طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد، پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان آثار در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری است که تفسیر روایی را یا گونه‌ای مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل با تفسیر اجتهادی قرار داده‌اند (برای دیدن برخی از این مؤلفان، نک ایازی، ۱۳۷۳، ص ۱۱؛ بابایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۹؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲؛ معرفت، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۲۵).

برخلاف این تصور، شواهد نشان می‌دهد که تمامی مفسران روایی، تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای و در راستای کشف مراد و مقصود آیات، دست‌کم در دو مقوله گزینش منابع و روایات، اجتهاد کرده‌اند. تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تفاوت و تمایز آنها به‌خوبی نمایانگر این ادعاست. از جمله مواضع این تمایز رویکرد مؤلفان این تفاسیر در قبال آیات مستثنیات است. مراد از آیات مستثنیات آن دسته از آیاتی است که نزول آن برخلاف نزول کل سوره تلقی می‌شود. به سخن دیگر، به آن دسته از آیات مکی در سوره مدنی و آیات مدنی در سوره مکی که استثنا شده باشند آیات مستثنیات گفته می‌شود.

عالمان اسلامی در مواجهه با پذیرش مقوله آیات مستثنیات دو موضع اتخاذ کرده‌اند: موافق یا مخالف. موافقان وجود آیات مستثنیات با استناد به برخی از روایات، همچون «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا و كذا» (ترمذی، ۱۳۸۷، ق، ج ۵، ص ۲۷۲)، و با اتکا و اعتماد به قول و رأی برخی از مفسران متقدم چون طبری (۱۴۱۲، ق، ج ۷، ص ۸۲، ج ۱۰، ص ۴۴) نتیجه گرفته‌اند که چنین آیات براساس نزول پیوسته نبوده است. در سوی مقابل، مخالفان وجود آیات مستثنیات، علاوه بر استناد به برخی از روایات — همچون «انما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء للاخرى» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ج ۱، ص ۱۹) و «كان النبي ص لا يعرف خاتمة السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزل بسم الله الرحمن الرحيم علم أن السورة قد ختمت واستقبلت أو ابتدئت سورة

آخری» (هیثمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۶، ص ۳۱۰) — دلایل دیگری آورده‌اند تا نشان دهند پذیرش وجود آیات مستثنیات برخلاف ادله نقلی و عقلی است. برخی از این دلایل عبارت‌اند از: دخیل شدن اجتهاد و رأی علما در این مقوله بدون داشتن شاهی از سیره نبوی (معرفت، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۶۹)، عدم امکان فرایند اجرایی نگارش آیات مستثنیات با عنایت به نوشت‌افزارهای موجود در زمان نزول قرآن (بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۶)، اثبات پیوستگی و وابستگی لفظی و معنایی آیات مستثنیات با آیات مجاورش، خلاف بلاغت بودن وجود آیات مستثنیات به دلیل تداخل سخنان ناهم‌زمان و ذکر نشدن هیچ حکمت و منفعتی برای وجود آیات مستثنیات (فانز، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳ و ۱۳۶).

هنگام سخن از چگونگی تأثیرپذیری تفاسیر روایی شیعی از شرایط زمینه‌ای، بی‌تردید باید نگاهی به نقش مؤلف در فهم متن، که از برجسته‌ترین مسائل در مباحث هرمنوتیکی و تفسیر متن است، داشت. در یک تحول رویکرد در دیدگاه‌های هرمنوتیکی در قرن نوزدهم، بر حیات فکری و ذهنی مؤلف و شرایط زمینه‌ای اثرگذار بر آن، در فهم متن تأکید می‌گردد. طبق این دیدگاه وظیفه خواننده و فهم‌کننده متن — در اینجا تفاسیر روایی شیعه — آن است که متن را در یک شبکه پیچیده به‌گونه‌ای مد نظر قرار دهد که ارتباط آن با مؤلف، با افرادی که با آن مواجه شده و از آن تأثیر پذیرفته‌اند، با دیگر متن‌هایی که متن موردنظر در میان آنها ظهور و بروز یافته است و همین‌طور با زمان‌ها و مکان‌های دیگری که بعد از تولید متن موردنظر آمده‌اند، از هم نگیسلد (دیلتای، ۱۳۹۱، صص ۲۰۵-۲۷۰؛ پالمر، ۱۳۸۴، صص ۱۰۹-۱۳۱). صاحبان این دیدگاه، به‌منظور آگاهی از قصد مؤلف، خواننده متن را به مفهوم «زمینه» توجه می‌دهند. از منظر ایشان تعبیر «زمینه» به مجموعه‌ای پیچیده و غیر متمایز از عوامل اشاره دارد که افزون بر کلمات متن، شامل جنبه‌های اجتماعی، روان‌شناختی، تاریخی، محیط اجتماعی و فرهنگی صدور متن نیز می‌شود. همچنین قواعد و قراردادهایی که مؤلف بر آن تکیه زده است، ارتباط او با مخاطبانش، نوع لغاتی که استفاده می‌کند و بسیاری امور دیگر نیز می‌تواند جزء «زمینه» باشد. به سخن دیگر، تمام آنچه در اختیار و معرض خواننده است و می‌تواند به او برای نزدیک شدن به معنای متعین متن کمک نماید در قلمرو «زمینه» قرار دارد (هرش، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰ و ۱۲۳).

بیان مسئله

در میان تفاسیر مشهور روایی شیعی، تنها مؤلفان تفسیر قمی، متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، و تفسیر صافی فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق) در ابتدای هر سوره به مکی یا مدنی بودن آن اشاره داشته‌اند. در سایر تفاسیر یا مؤلفان اصلاً در این خصوص مطلبی نیاورده‌اند و یا به‌گونه‌ای منسجم و منظم به این کار اقدام نکرده‌اند. بنابراین، به طور خاص و مشخص پیگیری آیات مستثنیات تنها در این دو تفسیر امکان‌پذیر است، زیرا تا هنگامی که دیدگاه مفسر درباره کلیت سوره از حیث نزول مشخص نباشد، جایی برای سخن گفتن درباره آیات استثنا آن باقی نمی‌ماند. در مواجهه با این دو تفسیر، پرسش‌هایی ذهن محقق را به خود مشغول می‌دارد. پرسش‌های از این قبیل که مؤلفان این دو تفسیر در چه موضعی درباره مکی یا مدنی بودن سوره و آیات قرآن اظهار نظر کرده‌اند؟ چه تفاوتی در موضع‌گیری این دو مؤلف در قبال آیات مستثنیات وجود دارد؟ زمینه‌های اثرگذار بر این تفاوت عملکرد کدام است؟ پیگیری این پرسش‌ها و تلاش برای یافتن پاسخ آنها، علاوه بر آنکه درک روشن‌تری از بسترها و زمینه‌های اثرگذار در مسئله آیات مستثنیات را فراهم می‌آورد، حقیقت دیگری را نیز آشکار می‌سازد. این حقیقت چیزی جز این نیست که مؤلفان تفاسیر روایی نیز همچون سایر مفسران، با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای، در راستای کشف مراد و مقصود آیات، اجتهاد کرده و در قالب گزینش و چینش روایات به بیان دیدگاه‌های تفسیری خود پرداخته‌اند.

گفتنی است که در صحت انتساب تفسیر قمی به علی بن ابراهیم قمی تردید جدی وجود دارد. درباره مؤلف تفسیر قمی و مکان زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست؛ تنها، احتمالاتی درباره این‌که شاگرد او، عباس بن محمد بن قاسم (طهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۳۰۳)، و یا شخص دیگری با نام علی بن حاتم قزوینی مؤلف آن است (شبیری، بی تا، ج ۷، ص ۷۰۲) مطرح شده که درباره شخص نخست اطلاعی در منابع تراجم، فهرس و رجال دیده نمی‌شود و درباره شخص دوم، هرچند اطلاعاتی از برخی آثار او و زنده بودن وی در سال ۳۵۰ آمده، اما از مکان رشد و نمو او گزارشی داده نشده است (طوسی، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۸۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۳). با این حال، در این مقاله مطالبی که از تفسیر قمی نقل می‌شود به قمی نسبت داده می‌شود.

پیشینه تحقیق

تاکنون تألیفات متعددی به تحقیق درباره مسئله آیات مستثنیات از زوایای گوناگون پرداخته‌اند. برخی از این نگاشته‌ها به ترتیب تاریخ نشر از این قرارند: «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی» (فانز، ۱۳۹۰)، «عوامل پیدایش آیات مستثنیات» (حیدری و همکاران، ۱۳۹۵)، بررسی و نقد تداخل آیات مکی و مدنی (فانز، ۱۳۹۵)، «ارزیابی نظریه اختلاط آیات مکی و مدنی در سوره‌های قرآن» (موسوی مقدم و خورشیدسوار، ۱۳۹۶) و «بازخوانی نقش مقاتل بن سلیمان در شکل‌گیری آیات مستثنا» (کلباسی و احمدنژاد، ۱۴۰۰). در هیچ یک از این تحقیقات، به مسئله آیات مستثنیات در تفاسیر روایی به مثابه مصداقی از اجتهادورزی مؤلفان آنها نگریسته نشده است؛ از این رو، تحقیق پیش‌رو دارای نگاهی نو به این مسئله است.

تبیین مکی و مدنی در تفسیر قمی و تفسیر صافی

سخن از مکی یا مدنی بودن سور و آیات قرآن به طرق گوناگونی در تفسیر قمی و تفسیر صافی به چشم می‌آید که در ادامه به تفکیک آورده می‌شود.

۱. مکی و مدنی در تفسیر قمی

قمی (۱۴۰۴ ق) در آغاز هر سوره، بدون ذکر دلیل و قرینه‌ای و بدون ارجاع به روایت یا منبعی، مکی یا مدنی بودن آن را مشخص کرده است. علاوه بر این موضع، وی در خلال تفسیر آیات به این امر مبادرت ورزیده که می‌توان آن را به چهار قسم تقسیم نمود. دسته نخست شامل مواردی است که وی، در خلال بیان سبب نزول آیات، به مکی یا مدنی بودن آن تصریح کرده است. برای نمونه، او، ذیل آیه ۱۵۸ بقره («إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»)) چنین آورده که در سال هفتم هجرت و پس از صلح حدیبیه، آن هنگام که پیامبر اسلام (ص) قصد زیارت خانه خدا کرد، به قریشیان دستور داد تا بت‌های خود را از میان صفا و مروه بردارند تا حضرتش سعی صفا و مروه را انجام دهد. پس از این که پیامبر (ص) سعی خود را به جا آورد، عده‌ای از مسلمانان باقی مانده بودند که هنوز فرصت انجام طواف را نیافته بودند و این در حالی بود که قریشیان بت‌ها را به جای خود برگردانده بودند. مسلمانان، با مشاهده این وضع، از انجام سعی خودداری کردند تا این آیه نازل شد (ج ۱، ص ۶۴). مثال دیگر آیه ۴ سوره صاد («وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ»)) است که

قمی درباره‌اش چنین آورده که در مکه نازل شد آن هنگام که قریشیان از ابوطالب خواستند تا از برادرزاده‌اش محمد مصطفی (ص) درخواست کند تا در قبال دریافت مال و مقام از دعوتش دست بردارد، اما پیامبر از این کار امتناع ورزید (ج ۲، ص ۲۲۸؛ برای نمونه‌های بیشتر نک ج ۱، صص ۵۸، ۱۰۲، ۱۷۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۷۲، ۲۸۱، ۳۷۷، ج ۲، صص ۲۶، ۱۲۴، ۴۴۶).

دسته دوم شامل مواردی است که قمی (۱۴۰۴ ق)، بدون صراحت یا اشارتی به مکی یا مدنی بودن آیات، به بیان اسباب نزول می‌پردازد، اما با رجوع به منابع تاریخی و آگاهی از زمان وقوع آن ماجرا می‌توان به مکی یا مدنی بودن آن پی برد. از مثال‌های این دسته می‌توان به آیات ۲۸ و ۲۹ سوره احزاب («یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا * وَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أُجْرًا عَظِيمًا») اشاره داشت. هنگامی که پیامبر از جنگ خیبر بازگشت که در آن غنایمی به دست مسلمانان رسیده بود، همسران حضرت از ایشان خواستند تا آن را میان آنها تقسیم نماید، اما پیامبر امر فرمودند تا آن را طبق دستور الهی میان مسلمانان تقسیم کنند. همسران پیامبر از این اتفاق خشمگین شدند. آن هنگام این آیات نازل شد و با لحنی قاطع به آنان هشدار داد که اگر زندگی پر زرق و برق دنیا را بخواهید جدا شوید و اگر به خدا، پیامبرش و روز جزا باورمندید، بمانید و از اجر بزرگی که خدایتان برای نیکوکرداران مهیا کرده بهره‌مند شوید (ج ۲، ص ۱۹۲). همان‌گونه که پیداست در اینجا هیچ اشاره‌ای به مکی یا مدنی بودن این آیات نشده، اما از آنجا که می‌دانیم جنگ خیبر پس از هجرت پیامبر اسلام به مدینه رخ داده، مدنی بودن این آیات استنباط می‌شود. نمونه دیگری از دسته دوم آیات ۳۱ تا ۳۴ سوره قیامت («فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى * وَ لَكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى * ثُمَّ دَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى * أُولَى لَكَ فَأُولَى») است. قمی (۱۴۰۴ ق) چنین آورده که در روز غدیر خم پس از آن‌که رسول خدا (ص) همگان را به بیعت با علی (ع) فراخواند، معاویه چنین می‌گفت که به ولایت و خلافت علی (ع) اقرار نمی‌کنم و گفته محمد (ص) در این باب را تصدیق نمی‌نمایم؛ سپس این آیات نازل شد. بعد از آن، پیامبر به بالای منبر رفت و خواست تا از او برائت جوید، اما در این هنگام آیه ۱۶ قیامت («لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ») نازل شد. پس پیامبر لب فروبست و نامی از او به میان نیاورد (ج ۲، ص ۳۹۷). در این موضع نیز این قمی به مکی یا مدنی بودن آیات هیچ اشاره‌ای نکرده، اما

براساس این که غدیر خم در سال پایانی عمر شریف پیامبر اسلام (ص) رخ داده، مدنی بودن این آیات فهمیده می شود (برای نمونه های بیشتر، نک ج ۱، صص ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۷۱، ۱۹۹، ج ۲، ص ۳۶۴).

دسته سوم شامل مواردی است که در خلال بیان آیات ناسخ و منسوخ رخ می نماید. برای نمونه، قمی (۱۴۰۴ ق) درباره آیه ۲۱۶ بقره («كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُفْرَةٌ لَكُمْ») چنین آورده که در مدینه نازل شده و آیه ۷۷ نساء («أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ») را، که در مکه نازل شده بود، نسخ کرد (ج ۱، ص ۷۱). او در جایی دیگر تصریح می کند که آیه ۷۷ سوره نساء در مکه و پیش از هجرت نازل شد، اما آن هنگام که رسول خدا (ص) به مدینه مهاجرت کرد و قتال با دشمنان بر او واجب گردید، این آیه نسخ شد (ج ۱، ص ۱۴۳). چنان که پیداست علاوه بر آن که وی به صورت موردی به ذکر آیات ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی پرداخته، به گونه ای ضمنی، قاعده ای در تشخیص آیات مکی و مدنی ارائه داده است، قاعده ای که در بیان آیات ناسخ و منسوخ از جانب او دیده می شود. طبق این قاعده، آیاتی که در آن پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان به صلح و سازش امر شده اند در دوران مکه و پیش از هجرت نازل شده و آیاتی که مفاد آنها امر به قتال و جنگ با دشمنان اسلام است در دوران مدینه و پس از هجرت نازل شده است.

دسته چهارم شامل مواردی است که قمی (۱۴۰۴ ق) به مکی یا مدنی بودن آیات اشاره کرده، بدون آن که قصد داشته باشد سبب نزول آن را بیان کند یا نسخ اتفاق افتاده درباره آن را اعلام دارد. وی درباره آیات ۴۵ تا ۴۸ احزاب («يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا * وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا * وَ بَشِيرًا لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَثِيرًا * وَ لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ دَعْ أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ») چنین آورده که، برخلاف سوره احزاب که مدنی است، این آیات در مکه و پنج سال پیش از هجرت نازل شده است (ج ۲، ص ۱۹۴). در حقیقت همانند آنچه در ابتدای سوره ها در معرفی مکی یا مدنی آنها انجام گرفته، در اینجا درباره آیات اتفاق افتاده و به گونه ای کلی به مکی یا مدنی بودن آنها تصریح شده است.

۲. مکی و مدنی در تفسیر صافی

فیض کاشانی در ابتدای هر سوره به مکی یا مدنی بودن آن اشاره داشته است، امری که در تفسیر قمی هم دیده شد. البته، با این تفاوت که وی به گونه ای مبسوط تر و با نقل اقوال اشخاصی چون ابن عباس، قتاده، مجاهد، عطاء، ضحاک

و حسن بصری بدین امر پرداخته است. نکته درخور توجه آنکه وی از سوره طه تا انتهای قرآن درباره تعداد آیات نیز بر اساس مکاتب کوفی، شامی، بصری و حجازی — که خود به سه دسته مکی، مدنی الاول و مدنی الاخیر تقسیم می‌شود — سخن گفته است. دقت در مجمع البیان طبرسی نمایانگر آن است که او در ابتدای هر سوره به گونه‌ای مفصل به مکی یا مدنی بودن آن سوره و آیات استثنای آن و نیز تعداد آیات آن پرداخته است. مقایسه تفسیر صافی و مجمع البیان نشان می‌دهد که فیض با الهام از مجمع البیان و به گونه‌ای مختصرتر به ذکر این مطالب اقدام کرده است، همچنان‌که در ذکر اسباب نزول آیات، در موارد بسیاری با استناد به مجمع البیان به این امر مبادرت ورزیده است.

علاوه بر ابتدای هر سوره، عمده‌ترین موضعی که فیض کاشانی در این باره سخن گفته در خلال بیان اسباب نزول و اشاره غیر مستقیم به مکی یا مدنی بودن آیات است، به گونه‌ای که مخاطب خود با آگاهی از زمان رخداد آن اتفاق به زمان نزول آیات ره می‌یابد. علاوه بر استفاده از منابعی چون تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و کافی کلینی (نک فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۲۵، ۳۲۷، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۸۰، ۴۸۵، ج ۲، ص ۵۲، ۸۷، ۲۶۷، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۶۴، ۳۷۵، ج ۵، ص ۳۷، ۵۶، ۱۶۱، ۱۶۸، ۲۷۱)، وی در موارد متعددی با بهره جستن از مجمع البیان به ذکر اسباب نزول پرداخته است (نک فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۰۰، ۳۹۱، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۳۳، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۲، ۵۰۲، ۵۰۹، ج ۲، ص ۶، ۱۵۴، ۲۹۰، ۳۵۴، ۳۵۹، ج ۳، ص ۲۴۰، ج ۴، ص ۱۶۱، ۲۴۶، ج ۵، ص ۲۶۱). برای نمونه، او (۱۴۱۵ ق) با ارجاع به مجمع البیان، سبب نزول آیه ۲۷۳ سوره بقره («لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ») را اصحاب صغه می‌داند که نزدیک به چهارصد نفر بودند که از مکه به مدینه مهاجرت کردند، اما از آنجا که در مدینه خانه و کاشانه‌ای نداشتند در کنار مسجدالنبی روی صغه‌ای (=سکویی) زندگی می‌کردند (ج ۱، ص ۳۰۰). فیض کاشانی در موارد انگشت شماری اسباب نزول آیات را از منابع اهل سنت همچون ثعلبی، حسکانی و ابن سیرین می‌آورد، البته، نه به طور مستقیم و بی‌واسطه بلکه با واسطه مجمع البیان (ج ۲، ص ۵۲، ج ۴، ص ۱۹).

علاوه بر این طریق، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) از طرق دیگری نیز درباره مکی یا مدنی بودن سور و آیات سخن گفته است. این طرق از این قرارند: بیان اسباب نزول و تصریح به مکی یا مدنی بودن آیات (ج ۲، ص ۱۲۱، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۱۹، ج ۳، ص ۲۱۲، ۴۱۶، ج ۴، ص ۵۳، ۲۹۱، ج ۵، ص ۱۷۸، ۳۴۰، ۳۸۷)، اشاره به مکی یا

مدنی بودن سور و آیات در قالب روایات ناسخ و منسوخ (ج ۱، ص ۴۴۰، ج ۴، ص ۱۶۷)، اشاره مستقیم به مکی یا مدنی بودن آیات بدون آنکه قصد بیان سبب نزول یا نسخ آن را داشته باشد (ج ۲، ص ۱۵، ج ۳، ص ۱۲۳، ۳۸۰، ج ۴، ص ۱۹۵، ج ۵، ص ۳۴۸، ۳۵۰)، بیان فضائل السور که وی در انتهای هر سوره می‌آورد و ذکر روایتی درباره «اَخْرُ مَا نُزِّلَ» بودن سوره مانده (ج ۲، ص ۱۰۴، ج ۵، ص ۲۴۰) و استفاده از مکی و مدنی در فهم صحیح مراد آیات (ج ۲، ص ۱۶۲ و ۱۶۶).

مثالی از دسته‌های یادشده آنکه فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) در قالب روایتی به گفت‌وگوی مؤمن‌الطاق با ابوحنیفه درباره حلیت یا حرمت متعه اشاره داشته است. در بخشی از این گفت‌وگو ابوحنیفه بیان می‌دارد که آیه‌ای در سوره سأل سائل (معارج) و نیز روایتی از رسول خدا (ص) وجود دارد که آیه متعه (نساء: ۲۴) را نسخ کرده است. مؤمن‌الطاق در پاسخ به این پرسش می‌گوید سوره معارج مکی است و آیه متعه مدنی و آن روایت شاذ است (ج ۱، ص ۴۴۰). البته، در این روایات به این‌که کدامین آیات از سوره معارج مد نظر است اشاره‌ای نشده، اما با مراجعه به سایر منابع می‌توان فهمید مراد از آن آیات ۲۹ تا ۳۱ این سوره است (نک نحاس، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۲۶).

فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) در روایتی با ارجاع به مجمع البیان درباره آیه ۳۹ حج چنین آورده که این آیه اولین آیه‌ای است که به پیامبر و مسلمانان اجازه داد تا با دشمنانشان وارد جنگ شوند و این امر پس از هجرت به مدینه اتفاق افتاد و این آیه در مدینه نازل شد (ج ۳، ص ۳۸۰). او با ارجاع به عیون شیخ صدوق روایتی آورده مبنی بر این‌که سوره علق نخستین سوره و سوره نصر آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر خدا (ص) نازل شد (ج ۵، ص ۳۵۰). فیض کاشانی ذیل آیه ۱۴۱ سوره انعام به این مطلب پرداخته که منظور از آیه صدقه‌ای است که باید داده شود نه زکات مقدر؛ چراکه حکم زکات در مدینه واجب شد، ولی این آیه مکی است. وی در ادامه قول دیگری هم آورده مبنی بر این‌که این آیه مدنی و مراد از آن زکات است و مقصود آن است که زکات در اول وقت پرداخت شود و از اول وقت تأخیر انداخته نشود. البته، در نهایت خود با نقل روایتی از اهل بیت (ع) قول اول را ترجیح می‌دهد (ج ۲، ص ۱۶۲).

جدول ۱. مکی و مدنی در دو تفسیر قمی و صافی

شماره ردیف	نام سوره	تفسیر قمی	تفسیر صافی
۱	حمد	مکی	مکی. نیز گفته شده مدنی. گفته شده دوبار نازل شده، یکبار در مکه و یکبار در مدینه.
۲	بقره	-	مدنی به جز آیه ۲۸۱
۳	آل عمران	مدنی	مدنی
۴	نساء	مدنی	مدنی
۵	مائده	مدنی	مدنی طبق قول ابن عباس و مجاهد. گفته شده مدنی است به جز فقره «الیوم اکملت لکم دینکم» که در حجة الوداع نازل شده.
۶	انعام	مکی	مکی به جز شش آیه ۹۱ تا ۹۳ و ۱۵۱ تا ۱۵۳
۷	اعراف	مکی	مکی
۸	انفال	مدنی	مدنی، طبق قول ابن عباس و قتاده به جز هفت آیه ۳۰ تا ۳۶. درباره جنگ بدر نازل شده.
۹	توبه	مدنی	مدنی. برخی گفته‌اند مدنی به جز دو آیه ۱۲۸ و ۱۲۹. در سال نهم هجرت نازل شد، فتح مکه در سال هشتم بود و حجة الوداع در سال دهم بود.
۱۰	یونس	مکی	مکی به قول اکثریت. از ابن عباس و قتاده روایت شده به جز سه آیه ۹۴ تا ۹۶.
۱۱	هود	مکی	مکی به قول اکثریت. طبق گفته قتاده به جز آیه ۱۱۴
۱۲	یوسف	مکی	مکی – معدل از ابن عباس نقل کرده به جز چهار آیه ۱، ۲، ۳ و ۷.
۱۳	رعد	مکی	مکی. گفته شده مکی به جز آیه ۴۳. گفته شده مدنی به جز دو آیه ۳۱ و ۳۲.
۱۴	ابراهیم	مکی	مکی به جز دو آیه ۲۸ و ۲۹ که درباره کشته شدگان جنگ بدر نازل شده.

۱۵	حجر	مکی	مکی به جز آیات ۸۷، ۹۰ و ۹۱
۱۶	نحل	مکی	۴۰ آیه ابتدایی آن مکی و باقی مدنی است. گفته شده مکی به جز سه آیه ۱۲۶ تا ۱۲۸.
۱۷	اسراء	مکی	مکی، گفته شده به جز پنج آیه و به نقلی دیگر هفت آیه (فیض کاشانی آیات مستثنا را مشخص نکرده).
۱۸	کهف	مکی	مکی – ابن عباس گفته به جز آیه ۲۸ که در مدینه در قصه عیینه بن حصین نازل شده.
۱۹	مریم	مکی	مکی به اجماع
۲۰	طه	مکی	مکی
۲۱	انبیاء	مکی	مکی
۲۲	حج	مدنی	مکی – از ابن عباس و عطاء چنین نقل شده. حسن (بصری) شش آیه و برخی دیگر چهار آیه را استثنا کرده‌اند.
۲۳	مؤمنون	مکی	مکی
۲۴	نور	مدنی	مدنی بدون اختلاف
۲۵	فرقان	مکی	مکی ابن عباس گفته به جز سه آیه ۶۸ تا ۷۰
۲۶	شعراء	مکی	مکی به جز آیات ۲۲۴ تا انتهای سوره
۲۷	نمل	مکی	مکی
۲۸	قصص	مکی	مکی
۲۹	عنکبوت	مکی	مکی به جز ده آیه ابتدایی آن
۳۰	روم	مکی	مکی به جز آیه ۱۷
۳۱	لقمان	مکی	مکی – از ابن عباس نقل شده به جز سه آیه ۲۷ تا ۲۹.
۳۲	سجده	مکی	مکی به جز سه آیه ۱۸ تا ۲۰
۳۳	احزاب	مدنی	مدنی
۳۴	سبأ	مکی	مکی

۳۵	فاطر	مکی	مکی – حسن گفته به جز دو آیه ۲۹ و ۳۰
۳۶	یس	مکی	مکی به قول اکثریت. ابن عباس گفته به جز آیه ۴۷.
۳۷	صافات	مکی	مکی
۳۸	ص	مکی	مکی
۳۹	زمر	مکی	مکی، گفته شده به جز سه آیه ۵۳ تا ۵۵. گفته شده به جز آیه ۵۳.
۴۰	غافر	مکی	مکی – از ابن عباس و قتاده نقل شده به جز دو آیه ۵۶ و ۵۷.
۴۱	فصلت	مکی	مکی
۴۲	شوری	مکی	مکی
۴۳	زخرف	مکی	مکی
۴۴	دخان	مکی	مکی
۴۵	جاثیه	مکی	مکی
۴۶	احقاف	مکی	مکی
۴۷	محمد	مدنی	مدنی
۴۸	فتح	مدنی	مدنی
۴۹	حجرات	مدنی	مدنی
۵۰	قاف	مکی	مکی
۵۱	ذاریات	مکی	مکی
۵۲	طور	مکی	مکی
۵۳	نجم	مکی	مکی – ابن عباس گفته به جز آیه ۳۲. حسن گفته مدنی است
۵۴	قمر	مکی	مکی
۵۵	الرحمن	مدنی	مکی. گفته شده مدنی
۵۶	واقعه	مکی	مکی – ابن عباس و قتاده گفته‌اند به جز آیه ۸۲. گفته شده به جز آیه ۱۳ و ۸۱.
۵۷	حدید	مدنی	مکی
۵۸	مجادله	مدنی	مدنی

۵۹	حشر	مدنی	مدنی
۶۰	ممتحنه	مدنی	مدنی
۶۱	صف	مدنی	مدنی
۶۲	جمعه	مدنی	مدنی
۶۳	منافقون	مدنی	مدنی به اجماع
۶۴	تغابن	مدنی	مدنی. ابن عباس گفته مکی است به جز سه آیه پایانی.
۶۵	طلاق	مدنی	مدنی به اجماع
۶۶	تحریم	مدنی	مدنی
۶۷	ملک	مکی	مکی
۶۸	قلم	مکی	مکی. ابن عباس گفته از ابتدای سوره تا آیه ۱۶ مکی، از ۱۷ تا ۳۳ مدنی، از ۳۴ تا ۴۷ مکی و باقی مدنی است.
۶۹	حاقه	مکی	مکی
۷۰	معارج	مکی	مکی
۷۱	نوح	مکی	مکی
۷۲	جن	مکی	مکی
۷۳	مزل	مکی	مکی. گفته شده مدنی. گفته شده برخی آیاتش مکی و برخی مدنی است.
۷۴	مدثر	مکی	مکی
۷۵	قیامت	مکی	مکی
۷۶	انسان	مدنی	گفته شده مکی. گفته شده مدنی. گفته شده مدنی به جز آیه ۲۴
۷۷	مرسلات	مکی	مکی
۷۸	نبأ	مکی	مکی
۷۹	نازعات	مکی	مکی
۸۰	عبس	مکی	مکی
۸۱	تکویر	مکی	مکی

۸۲	انفطار	مکی	مکی
۸۳	مطففین	مکی	مکی. گفته شده مدنی به جز هشت آیه ۲۹ تا ۳۶.
۸۴	انشقاق	مکی	مکی
۸۵	بروج	مکی	مکی
۸۶	طارق	مکی	مکی
۸۷	اعلی	مکی	مکی. گفته شده مدنی است.
۸۸	غاشیه	مکی	مکی
۸۹	فجر	مکی	مکی
۹۰	بلد	مکی	مکی
۹۱	شمس	مکی	مکی
۹۲	لیل	مکی	مکی
۹۳	ضحی	مکی	مکی
۹۴	انشراح	مکی	مکی
۹۵	تین	مکی	مکی
۹۶	علق	مکی	مکی
۹۷	قدر	مکی	مکی. گفته شده مدنی.
۹۸	بینه	مدنی	مدنی. گفته شده مکی
۹۹	زلزال	مدنی	مدنی طبق قول ابن عباس و قتاده. مکی طبق قول ضحاک و عطاء
۱۰۰	عادیات	مکی	مدنی طبق قول ابن عباس و قتاده. گفته شده مکی است.
۱۰۱	قارعه	مکی	مکی
۱۰۲	تکائر	مکی	مدنی. گفته شده مکی است
۱۰۳	عصر	مکی	مکی
۱۰۴	همزه	مکی	مکی
۱۰۵	فیل	مکی	-
۱۰۶	قریش	مکی	مکی

۱۰۷	ماعون	مکی	مکی. گفته شده مدنی.
۱۰۸	کوثر	مکی	مکی. گفته شده مدنی
۱۰۹	کافرون	مکی	مکی. مدنی طبق قول ابن عباس و قتاده
۱۱۰	نصر	مکی	مدنی
۱۱۱	تبت	مکی	مکی
۱۱۲	توحید	مکی	مکی. گفته شده مدنی
۱۱۳	فلق	مکی	مدنی در نظر اکثریت. گفته شده مکی
۱۱۴	ناس	مکی	مدنی در نظر اکثریت. گفته شده مکی

تحلیل تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی در مبحث مکی و مدنی

مقایسه دو تفسیر قمی و تفسیر صافی در مبحث مکی و مدنی نشان می‌دهد که مؤلفان این دو تفسیر در موارد گوناگونی نسبت به یکدیگر متفاوت عمل کرده‌اند. مواردی از قبیل روش‌هایی که از طریق آن درباره مکی یا مدنی بودن سوره و آیات اظهار نظر کرده‌اند، تعداد روایاتی که در این خصوص آورده‌اند، اسانید و منابعی که با استناد و ارجاع به آن به ذکر روایت اقدام کرده‌اند و اختلاف در مکی یا مدنی شمردن کل سوره که در خصوص هشت سوره حج، الرحمن، حدید، عادیات، تکاثر، نصر، فلق و ناس دیده می‌شود. این تفاوت عملکرد خود گویای اجتهادورزی این مفسران در گزینش و چینش روایات است. اما تفاوت دیگری که به گونه‌ای معنادار در این دو تفسیر دیده می‌شود و به طور خاص و مشخص مسئله مورد تحقیق این مقاله است نحوه مواجهه مؤلفان آنها با آیات مستثنیات است.

۱. تحلیل تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی در مقوله آیات مستثنیات

مقایسه این دو تفسیر گویای این حقیقت است که تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی به گونه‌ای چشمگیر فزونی یافته است. چنان‌که گذشت فیض کاشانی همانند مؤلف تفسیر قمی در ابتدای هر سوره در خصوص مکی یا مدنی بودن آن سخن گفته، با این تفاوت که فیض کاشانی، برخلاف مؤلف تفسیر قمی، به آیات مستثنا هر سوره نیز اشاره می‌دارد. علاوه بر این موضع، در خلال تفسیر آیات هر سوره نیز این مقایسه صورت پذیرفته است. فیض در تمامی این موارد با الهام از مجمع البیان طبرسی بدین امر اقدام کرده است. البته تطبیق صافی فیض با مجمع

البیان طبرسی حاکی از آن است که فیض در مواردی به‌گونه‌ای متفاوت نسبت به طبرسی عمل کرده است. برای نمونه، طبرسی (۱۳۷۲) آیات ۵۸ و ۱۷۶ سوره نساء، ۱۶۳ اعراف، ۳۸-۴۰ و ۲۳ و ۲۶ سوره شوری و آیه ۱۰ احقاف را به‌عنوان مستثنیات این سوره‌ها برشمرده (ج ۳، ص ۳، ج ۴، ص ۶۰۸، ج ۹، ص ۳۱، ۱۲۳)، در حالی که فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) نه در ابتدای این سوره‌ها و نه ذیل آیات یادشده به مستثنا بودن آنها اشاره نکرده است (ج ۱، ص ۴۶۱، ۵۲۶، ج ۲، ص ۲۴۵، ج ۴، ص ۳۷۸، ج ۵، ص ۱۲). نمونه دیگر آنکه فیض کاشانی در ابتدای سوره اسراء به مکی بودن آن اشاره کرده و بیان داشته که پنج یا هشت آیه از این سوره مستثنا شده (ج ۳، ص ۱۶۶)، اما دقیقاً آنها را مشخص نکرده، حال آنکه طبرسی به طور شفاف آنها را بیان می‌دارد و مراد از پنج آیه را آیات ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۵۷ و ۷۸ و مقصود از هشت آیه را آیات ۷۳ تا ۸۰ این سوره معرفی کرده است (ج ۶، ص ۶۰۷).

افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی خود مصداقی از افزایش تعداد مستثنیات در تألیفات قرآن‌پژوهان اسلامی در گذر زمان است و در پرتو همین جریان قابل ارزیابی می‌باشد. واری تألیفات اسلامی از قبیل کتب تفسیری، ناسخ و منسوخ، معانی القرآن و فضائل القرآن از قرن دوم تا کنون نمایانگر این حقیقت است که تعداد آیات مستثنیات در طی قرون متمادی افزایش یافته است. چنان‌که برخی از محققان بیان داشته‌اند آغازگر این جریان در برشمردن آیات مستثنیات، مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰) است. جریانی که در سده دوم آغاز گشت، در سده سوم تا حد کمی ادامه پیدا کرد، در سده چهارم و پنجم رو به فزونی نهاد و در قرن ششم و هفتم کاملاً ثبات یافت و فراگیر گشت (فانز، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). شاهدی بر این فراگیری مجمع البیان طبرسی (م ۵۶۰) است، تفسیری که فیض کاشانی تحت تأثیر آن به ذکر مستثنیات روی آورده است. به سخن دیگر، گزینش منبعی که فیض با استناد به آن به ذکر روایات و اقوال در این مقوله پرداخته — که خود مصداقی از اجتهادورزی مفسر است — زمینه‌ساز طرح مستثنیات به طور گسترده در تفسیر صافی شده است.

تا اینجا دو مطلب روشن شد. نخست آنکه نحوه مواجهه مؤلفان تفاسیر قمی و صافی در مبحث مکی و مدنی سور و آیات با یکدیگر تفاوت داشته که این امر خود گویای اجتهادورزی این مفسران در تألیف و تدوین تفاسیرشان است. مطلب دوم تفاوت عملکرد فیض کاشانی، به‌عنوان مفسری متأخر، نسبت به مؤلف تفسیر قمی،

به‌عنوان مفسری متقدم، در قبال معرفی آیات مستثنیات است. حال تلاش می‌شود تا به این پرسش پاسخ داده شود که چه علل و عواملی یا به تعبیری دیگر چه زمینه‌ها و بستری‌هایی روی این تفاوت عملکرد اثر داشته‌اند؟

۲. عوامل اثرگذار در تفاوت عملکرد فیض کاشانی نسبت به مؤلف تفسیر قمی

یکی از عوامل اثرگذار در این مسئله خلط میان معیارهای شناخت سور و آیات مکی و مدنی است. عالمان در خصوص ملاک و معیار مکی و مدنی سه نوع نظریه دارند: زمان، مکان و خطاب. بر اساس مبنای زمان، آیاتی که پیش از هجرت نازل شده مکی و آیاتی که پس از هجرت فرود آمده مدنی به حساب می‌آیند، چه در شهر مکه نازل شده باشند چه در مدینه یا در یکی از سفرهای پیامبر اسلام (ص). بر اساس مبنای مکان، آیاتی که در مکه نازل شده، گرچه پس از هجرت باشد، مکی است و آیاتی که در مدینه نازل شده مدنی است. طبق این دیدگاه، واسطه میان مکی و مدنی لازم می‌آید، زیرا آنچه در سفرها نازل شده نه می‌شود گفت مکی است و نه مدنی. طبق مبنای خطاب، آیاتی را مکی گویند که خطاب به اهل مکه باشد و آیاتی را مدنی نامند که خطاب به اهل مدینه باشد. طبق این تعریف، آیاتی که نه خطاب به اهل مکه باشند و نه خطاب به اهل مدینه، بلا تکلیف می‌مانند (سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷؛ زرکشی، ۱۴۲۱، ق، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۷).

دقت در نگاه‌های تفسیری و قرآنی عالمان اسلامی نشان می‌دهد که آنان گاه با خلط میان معیار مکان و زمان، به مستثنا بودن آیاتی حکم داده‌اند. هرچند این امر در تفسیر قمی نیز دیده می‌شود، اما در تفسیر صافی به تعداد بیشتری به چشم می‌آید. برای نمونه، قمی (۱۴۰۴ ق) سبب نزول آیه ۸۲ سوره مائده ((لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى)) را مهاجرت گروهی از مسلمانان به حبشه و مواجهه آنان با رفتار محبت‌آمیز نجاشی، پادشاه مسیحی آن دیار، معرفی می‌کند که در دوران قبل از هجرت نازل شده و به همین دلیل آن را آیه‌ای مکی برمی‌شمارد. این در حالی است که وی در ابتدای سوره مائده این سوره را مدنی می‌داند (ج ۱، ص ۱۷۶). نمونه دیگر آیه ۷۷ سوره نساء ((أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ)) است که وی نزول آن را در مکه و پیش از هجرت می‌داند، حال آنکه او سوره نساء را در ابتدا سوره‌ای مدنی معرفی کرده است. به عقیده وی، آیاتی از این دست، که در آن به سازش و مدارا توصیه

می‌شود، در دوران مکه و پیش از هجرت نازل شده، اما پس از هجرت به مدینه این آیات به واسطه آیات امرکننده به جنگ و قتال منسوخ گردیدند (ج ۱، ص ۱۴۳).

اینها دو نمونه از مواردی بود که مؤلف تفسیر قمی آیاتی را به عنوان آیات مستثنا برشمرده است. ملاک وی برای تعیین مکی یا مدنی بودن آیات در این موارد ملاک زمان است. اما همین مفسر در مواضع دیگری به گونه‌ای متناقض عمل کرده و بر اساس ملاک مکان آیه یا سوره‌ای را مکی یا مدنی برشمرده است. برای نمونه، قمی (۱۴۰۴ ق) سوره نصر را مکی دانسته، چون به عقیده وی این سوره در منا، در حجة الوداع و در روزهای پایانی عمر شریف پیامبر اسلام (ص) نازل شده است (ج ۲، ص ۴۴۶). همان‌گونه که پیداست، اگر او طبق نمونه‌های پیشین ملاک خود را زمان قرار داده بود، به یقین سوره نصر نیز سوره‌ای مدنی به حساب می‌آمد، اما او در این موضع، ملاک خود را مکان قرار داده و، چون آیه در مراسم حج در شهر مکه نازل شده، آن را مکی دانسته است.

فیض کاشانی نیز همچون قمی و به دفعات بیشتر به این تناقض‌گویی دچار شده است. به عنوان مثال، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) سوره مائده را سوره‌ای مدنی معرفی کرده، در حالی که آیه ۳ این سوره، موسوم به آیه اکمال، («الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا») را مستثنا کرده، چون نزول آن را در حجة الوداع دانسته است (ج ۲، ص ۵). این در حالی است که قمی (۱۴۰۴ ق) به چنین استثنایی اشاره نکرده است (ج ۱، ص ۱۶۱). خلط معیار مکان و زمان در این مورد بدین سبب است که فیض کاشانی طبق روایتی سوره مائده را آخرین سوره نازل شده بر پیامبر دانسته (ج ۲، ص ۱۰۵)؛ از این رو، بر اساس معیار زمان آن را مدنی دانسته، اما در خصوص آیه ۳ این سوره با تغییر ملاک خود از زمان به مکان، این آیه را مکی برشمرده است. نمونه دیگر از این اتفاق ذیل آیه ۲۸۱ بقره دیده می‌شود. فیض کاشانی در ابتدای سوره بقره، آن را سوره‌ای مدنی معرفی کرده به جز آیه ۲۸۱ آن (ج ۱، ص ۹۰). این در حالی است که مؤلف تفسیر قمی (۱۴۰۴ ق) چنین استثنایی را مطرح نکرده است، نه در ابتدای سوره و نه ذیل آیه (ج ۱، ص ۹۴). فیض کاشانی خود درباره علت این استثنا، نه در ابتدای سوره و نه ذیل آیه مذکور، مطلبی نیاورده است (ج ۱، ص ۳۰۵). اما با رجوع به مجمع البیان، که فیض با الهام از آن در این باب سخن گفته، می‌توان فهمید که خلط معیار زمان و مکان سبب‌ساز قائل شدن به چنین استثنایی است. طبرسی (۱۳۷۲) نزول این آیه را در حجة الوداع و در سرزمین منا دانسته است (ج ۱، ص ۱۱۱). همان‌گونه که پیداست ملاک وی درباره

مکی دانستن این آیه مکان است؛ وگرنه، اگر ملاک او زمان می‌بود، این آیه نیز، همانند کل سوره، مدنی به حساب می‌آمد.

از دیگر عوامل اثرگذار بر پیدایش آیات مستثنیات و فزونی آنها در گذر زمان اسباب نزولی است که پذیرش صحت آنها جای تأمل دارد. از آنجا که اسباب نزول در قالب اخبار و روایات ثبت گردیده، طبیعی می‌نماید که، همچون روایات سایر حوزه‌های دین، جعل و تحریف در آنها راه یافته باشد. راه یافتن جعل و تحریف به روایات اسباب نزول خود نشئت گرفته از زمینه‌هایی همچون انگیزه‌های مختلف سیاسی، فرقه‌ای و دنیاطلبی است (صدر، ۱۳۷۴، صص ۷۹-۱۰۶).

برای نمونه، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) آیه ۱۲۶ سوره نحل («وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَا تَكُنْ مِنْكُمْ صَاحِبٌ مِّنْهُمْ هُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ») را در زمره مستثنیات این سوره معرفی کرده است (ج ۳، ص ۱۲۶). قمی (۱۴۰۴ ق) نیز هرچند به صراحت به استثنا بودن این آیه تصریح نکرده، نحوه عملکرد او حاکی از آن است که این آیه را در زمره مستثنیات به شمار آورده است. وی سبب نزول این آیه را جنگ احد می‌داند، آن هنگام که مشرکان اصحاب رسول خدا (ص) از جمله حمزه را پس از به شهادت رساندن مُثله کردند. مسلمانان پس از وقوع این ماجرا قسم یاد کردند که در صورت تسلط یافتن بر مشرکان، این کار آنها را جبران نمایند (ج ۱، ص ۳۹۲). از آنجا که در موارد متعدد، چنان‌که نمونه‌هایی از آن در بالا آورده شد، وی ملاک زمان را برای تعیین مکی یا مدنی بودن سوره و آیات در نظر گرفته، این آیه مدنی به حساب می‌آید، چراکه واقعه احد پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه رخ داد و این در حالی است که او در ابتدای سوره، سوره نحل را مکی به شمار آورده است. اما فیض کاشانی ذیل آیه مربوطه هرچند در ابتدا کلام قمی را آورده، اما در ادامه در قالب دو روایت – نخست بدون ذکر منبع و به نقل از رسول خدا (ص) و دوم با ارجاع به تفسیر عیاشی و به نقل از امام صادق (ع) – چنین آورده که در روز احد پیامبر اکرم (ص) بر سر جسد عموی خود حمزه آمد و مشاهده کرد که مشرکان بدن او را مثله کرده‌اند. در این هنگام پیامبر (ص) قسم یاد کرد که به تلافی این مصیبت هفتاد نفر از ایشان را مثله خواهد کرد. آنگاه این آیه نازل شد و پیامبر اسلام (ص) را به صبر دعوت نمود که حضرت آن را پذیرفت (ج ۳، ص ۱۶۴). همان‌گونه که پیداست در تفسیر قمی اقدام برای مقابله به مثل با مشرکان به مسلمانان نسبت داده شده بود، اما در تفسیر صافی، علاوه بر نقل این روایت، در دو روایت دیگر چنین آمده که

پیامبر اکرم (ص) چنین قصدی را برای مقابله به مثل داشته است. جدای از نقد سندی حدیث، مضمون و محتوای این روایات در تعارض با خصایص شخصیتی پیامبر اسلام (ص) است که در آیات قرآن بازتاب یافته است. آیاتی که پیامبر (ص) را دارای خُلق عظیم (قلم: ۴) معرفی می‌کند خصوصیتی که با انتقام‌جویی و کینه‌توزی، آن‌هم به‌گونه‌ای ناعادلانه، سازگاری ندارد. علاوه بر نقد سندی و متنی این روایات، باید در نظر داشت که در نقطه مقابل این سبب نزول‌های بی‌پایه و اساس، سبب نزول دیگری نیز بیان شده که نزول آیه مذکور را در مکه می‌داند. در این روایت آمده که برخی از مسلمانان از پیامبر (ص) در خواست نمودند تا در مقابل مشرکان بایستند و آنها را از بین ببرند، اما خداوند با نزول این آیه آنها را به صبر دعوت نمود تا آنکه در مدینه با افزایش تعداد مؤمنان چنین اجازه‌ای به ایشان داده شد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۳۲). همان‌گونه که پیداست با کنار نهادن سبب نزول‌های ساختگی، دیگر نیازی به استثنا نمودن این آیه، برخلاف سیاق کلی سوره، نیست.

پیش‌فرض‌های مفسران و قرآن‌پژوهان یکی دیگر از عوامل مؤثر در پیدایش آیات مستثنیات و افزایش آن در طی قرون متمادی است. برای مثال، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) آیات ۹۱ انعام، ۹۴ و ۹۵ یونس و ۱۱۴ هود را در شمار آیات مستثنیات آورده است (ج ۲، صص ۱۰۶، ۳۹۳، ۴۳۰). دقت در مضمون این آیات نشان می‌دهد که همگی آنها در ارتباط با اهل کتاب هستند. وجه مشترک تمام این آیات آن است که همگی در سوره‌ای مکی قرار گرفته و مفسران، از جمله طبرسی و به‌تبع آن فیض کاشانی، با این پیش‌فرض، که اهل کتاب در دوران پیش از هجرت با پیامبر اسلام (ص) مواجهه‌ای نداشته‌اند و ارتباط و تعامل آنها با پیامبر (ص) تنها در دوران مدینه اتفاق افتاده، تمامی آیات یادشده را در زمره مستثنیات قرار داده و نزول آنها را برخلاف سیاق کلی سوره‌هایشان مربوط به سال‌های پس از هجرت دوران مدینه دانسته‌اند. گفتنی است که انحصار تعامل اهل کتاب با پیامبر اسلام (ص) به دوران مدینه، پیش‌فرضی است که طبق نظر برخی از محققان و برحسب قرائن متعدد قرآنی و تاریخی مردود است (نک کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۳، صص ۱۷۵-۲۰۱).

نمونه دیگر در همین باب ذیل آیه ۴۳ سوره رعد («وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسَتْ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ») دیده می‌شود. فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) در ابتدای سوره رعد این سوره را مکی دانسته، اما این آیه را در شمار مستثنیات آن قرار داده است. وی نه در این موضع و نه ذیل خود آیه به دلیل این استثنا اشاره

نکرده است (ج ۳، ص ۵۶ و ۷۷)، اما با دقت در منبعی که فیض با الهام از آن در این مقوله سخن گفته، یعنی مجمع البیان، می‌توان دریافت که سبب استثنا شدن این آیه، قولی از مقاتل بن سلیمان است که این آیه را در شأن عبدالله بن سلام دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۱۹). هرچند فیض ذیل این آیه روایتی را از تفسیر عیاشی از قول امام باقر (ع) آورده که با ردّ نزول این آیه درباره عبدالله بن سلام، مصداق عبارت «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» را علی بن ابی طالب (ع) معرفی می‌کند، اما این امر در ابتدای سوره بازتاب نیافته و وی آیه ۴۳ رعد را از مستثنیات برشمرده است. دقت در تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق) نمایانگر آن است که او علاوه بر این آیه، آیات دیگری از جمله ۲۰ انعام، ۹۴ یونس، ۱۷ هود، ۵۸ مریم و ۱۹۷ شعراء را در فضیلت و منقبت عبدالله بن سلام، که یک یهودی به‌ظاهر مسلمان شده است، دانسته و سپس، به دلیل آن‌که او در مکه حضور نداشته و در مدینه ایمان آورده، ناگزیر شده تا این آیات را در شمار مستثنیات قرار داده و برخلاف سیاق کلی سوره‌های مکی‌ای که در آن قرار دارند مدنی تلقی نماید (ج ۱، ص ۵۵۴، ج ۲، ص ۲۴۸، ۲۷۰، ۶۳۲، ج ۳، ص ۲۸۰). این در حالی است که عبدالله بن سلام، به‌رغم عدم فعالیت در زمان حیات پیامبر (ص)، پس از رحلت حضرت با خلفا ارتباط نزدیکی داشته و در جایگاه یک عالم دینی، منافع سیاسی خلفا را تأیید و تقویت کرده است. از جمله آنکه در ماجرای شورش علیه عثمان در جرگه معدود حامیان سرسخت او بوده است. نسل او هم در ادامه با حاکمان بنی امیه ارتباط تنگاتنگی داشته است. از همین رو و به سبب مناسبات سیاسی، به تدریج، ذیل آیات متعدد، سبب نزول‌هایی در فضیلت او ساخته و پرداخته شد تا بر وجاهت دروغین او افزوده شود. حال آنکه تمامی این روایات به لحاظ سندی، متنی و تاریخی چنان مخدوش‌اند که می‌توان گفت هیچ‌یک از آنها در فضیلت او نازل نشده است (نک کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۵، صص ۳-۳۲).

نتیجه‌گیری

از مصادیق بازتاب شرایط زمینه‌ای در تدوین و تألیف تفاسیر روایی شیعی تفاوت و تمایز دو تفسیر قمی و تفسیر صافی در مواجهه با آیات مستثنیات است. در موضوع یادشده، آنچه به طور خاص‌تری این دو تفسیر را از یکدیگر متمایز کرده افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی، به‌عنوان تفسیری متأخر، نسبت به تفسیر قمی، به‌عنوان تفسیری متقدم است. افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی خود مصداقی از افزایش

تعداد مستثنیات در تألیفات مفسران در گذر زمان است و در پرتو همین جریان قابل‌ارزیابی است. جریانی که در سده دوم توسط مقاتل بن سلیمان آغاز شد، در سده سوم تا حد کمی ادامه پیدا کرد، در سده چهارم و پنجم رو به فزونی نهاد و در قرن ششم و هفتم کاملاً ثبات یافت و فراگیر شد. شاهدهی بر این فراگیری مجمع البیان طبرسی است، تفسیری که فیض با اقتباس و الهام از آن به ذکر مستثنیات روی آورده است. از برجسته‌ترین زمینه‌های مؤثر بر این وجه تمایز می‌توان به این امور اشاره داشت: خلط میان معیار مکان و زمان در تعیین سور مکی و مدنی، پیش‌فرض‌های نادرست قرآن‌پژوهان همچون عدم مواجهه پیامبر (ص) با اهل‌کتاب پیش از هجرت و ذکر اسباب نزولی که پذیرش صحت آنها محل تردید است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۳). سیر تطور تفاسیر شیعه. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۶). مکاتب تفسیری. سمت-پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. مؤسسه بعثت.
- بهشتی، فریده سادات. (۱۳۸۵). نگاهی تاریخی به تقسیم بندی مکی و مدنی. دانشگاه الزهراء.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). علم هرمنوتیک (محمد سعید حنایی، مترجم). هرمس.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۸۷ ق). سنن ترمذی. مکتبه السلفية.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). نورالثقلین (سید هاشم رسولی محلاتی، محقق). اسماعیلیان.
- دیلتای، ویلهلم. (۱۳۹۱). دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ (منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم). ققنوس.
- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۱ ق). البرهان فی علوم القرآن. دار الفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین بن ابوبکر. (۱۳۹۵). الاتقان (مهدی حائری قزوینی، مترجم). امیرکبیر.
- شیرازی، محمدجواد. (بی‌تا). تفسیر علی بن ابراهیم قمی. در حداد عادل (سروراستار)، دانشنامه جهان اسلام. بنیاد دائرةالمعارف اسلامی. <https://rch.ac.ir/article/Details/11040>
- صدر، سید موسی. (۱۳۷۴). جعل و تحریف در روایات اسباب نزول. پژوهش‌های قرآنی، (۱)، ۷۹-۱۰۶.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان. انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ ق). فهرست. مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طهرانی، شیخ آقابزرگ. (۱۴۰۸ ق). الذریعة. اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). کتاب التفسیر (سیدهاشم رسولی محلاتی، محقق). چاپخانه علمیه.
- فانز، قاسم. (۱۳۹۰). بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی. مطالعات تفسیری. ۲(۴)، ۱۲۷-۱۵۲.
- فانز، قاسم. (۱۳۹۵). بررسی و نقد تداخل آیات مکی و مدنی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). تفسیر فرات کوفی. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی (حسین اعلمی، محقق). مکتبه الصدر. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی (طیب موسوی جزائری، محقق). دار الکتاب. کلباسی، زهرا؛ و امیر احمدنژاد. (۱۳۹۵). تحلیل و بررسی روایات تفسیری درباره عبدالله بن سلام. آموزه‌های قرآنی، ۱۳(۲)، ۳۲-۳.

کلباسی، زهرا؛ و امیر احمدنژاد. (۱۳۹۳). نقد دیدگاه مفسران معاصر درباره تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۲)، ۱۷۵-۲۰۱. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.54275>

مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. دار احیاء التراث.

معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ ق). التمهید. مرکز مدیریت حوزه علمیه.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۴). تفسیر و مفسران. انتشارات تمهید.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال. مؤسسه النشر الاسلامی.

نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ ق). الناسخ و المنسوخ. مکتبه الفلاح.

هرش، اریک. (۱۳۹۵). اعتبار در تفسیر (محمدحسین مختاری، مترجم). انتشارات حکمت.

هیثمی، علی بن ابی‌بکر. (۱۴۰۸ ق). مجمع الزوائد. دار الکتب العلمیه.

References

- Amid Zanjani, A. A. (1994). *Mabani va raves-ha-yi tafsir-i Qur'an*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Ayazi, M. A. (1994). *Sair-i tatawwur-i tafasir-i Shi'a*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Ayyashi, M. (1960). *Ketab al-tafsir* (H. Rasouli Mahallati, Ed.). Ilmiyyah Press. [In Arabic].
- Babaie, A. A. (2007). *Makatib-i tafsiri*. Samt-Research Institute of Hawza and University. [In Persian].
- Bahrani, H. (1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Qur'an*. Bethat Institute. [In Arabic].
- Beheshti, F. (2006). *Negahi tarikhi be taqsimbandi-yi Makki va Madani*. Al-Zahra University. [In Persian].

- Dilthey, W. (2012). *Hermeneutics and the study of history* (M. Saneie Darebidi, Trans.). Qoqnuş. [In Persian].
- Faez, Q. (2012). A consideration of the theory of exceptions in Makki and Madani chapters. *Motaleat-e Tafsiri*, 2(8), 127-152. [In Persian].
- Faez, Q. (2016). *Barrasi va naqd-i tadakhul-i aayat-i Makki va Madani*. Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi* (H. Aalami, Ed.). Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Furat Kufi, F. (1990). *Tafsir Furat Kufi*. Ministry of Guidance Print and Publishing Institute. [In Arabic].
- Haythami, A. (1988). *Majma' al-zawa'id*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Hirsch, E. D. (2016). *Validity in interpretation* (M. H. Mukhtari, Trans.). Hekmat Publications. [In Persian].
- Huwaizi, A. A. (1994). *Nur al-thaqalayn* (H. Rasouli Mahallati, Ed.). Ismailian. [In Arabic].
- Kalbasi Ashtari, Z., & Ahmadnazard, A. (2014). Naqd-i didgah-i mufassiran-i mu'aser darbare-yi ta'amul-i Payamber ba Ahl-i Ketab dar Makkeh. *Quranic Sciences and Tradition*, 47(2), 175-201. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.54275>. [In Persian].
- Kalbasi Ashtari, Z., & Ahmadnazard, A. (2016). Tahlil va barrasi-yi riwayat-i tafsiri darbare-yi 'Abdullah b. Salam. *Quranic Doctrines*, 13(24), 3-32. [In Persian].
- Marefat, M. H. (1990). *Al-Tamhid*. Markaz-i Mudiriyat-i Hawza Ilmiyyah. [In Arabic].
- Marefat, M. H. (2015). *Tafsir va mufassiran*. Tamhid Publications. [In Persian].
- Najjashi, A. (1986). *Rijaal*. Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Nuhhas, A. (1988). *Al-Nasikh wa al-mansukh*. Maktabat al-Falah. [In Arabic].
- Palmer, R. (2005). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. (M. S. Hanaie, Trans.). Hermes. [In Persian].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qommi*. (T. Musavi Jazairi, Ed.). Dar al-Ketab. [In Arabic].
- Sadr, M. (1995). Ja' l va tahrif dar riwayat-i asbab-i nuzul. *Qur'anic Researches*, 1(1), 76-106. [In Persian].
- Shubayri, M. J. (n.d.). Tafsir 'Ali b. Ibrahim Qommi. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopaedia of the world of Islam*. Encyclopaedia Islamica Foundation. <https://rch.ac.ir/article/Details/11040>. [In Persian].
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Muqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Suyuti, J. D. (2016). *Al-Itqan*. (M. Haeri Qazwini, Trans.). Amir Kabir. [In Persian].
- Tabari, M. (1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Marefah. [In Arabic].

- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan*. Naser Khosro Publications. [In Arabic].
- Tehrani, M. M. (Agha Buzurg Tehrani). (1988). *Al-Dhari'ah*. Ismailian & Ketabkhane-yi Islamiyyah. [In Arabic].
- Tirmidhi, M. (1967). *Sunan Tirmidhi*. Makatabat al-Salafiyyah. [In Arabic].
- Tusi, M. (1999). *Fehrist*. Maktabat al-Muhaqqiq al-Tabatabai. [In Arabic].
- Zarkashi, M. (2000). *Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar al-Fikr. [In Arabic].



A Comparative Interpretation of “Shuhadā’” in Verse 143 of al-Baqarah*

Ali Deris,¹ MuhammadAli Heydari,² Amir Joudavi,³
and Bemanali Dehqan⁴

¹ Ph.D. Candidate, Comparative Exegesis, Yazd University, Yazd, Iran Email: ali.deris1400@gmail.com

² Associate Professor, Quran and Hadith Sciences Department, Yazd University, Yazd Iran
(corresponding author). Email: heydari@yazd.ac.ir

³ Associate Professor, Quran and Hadith Sciences Department, Yazd University, Yazd Iran. Email:
amirjoudavi@yazd.ac.ir

⁴ Associate Professor, Quran and Hadith Sciences Department, Yazd University, Yazd Iran. Email:
badehghan@yazd.ac.ir

Abstract

The main point of disagreement among exegetes in the verse “that you may be witnesses to the people, and that the Apostle may be a witness to you” [al-Baqarah: 143] is the explanation of the word “shuhadā’.” Exegetes disagree on the meaning of this word. Some have interpreted it as a witness on the Day of Judgment, and others have interpreted it as a role model in this world. Moreover, the exegetes are not united even in determining the instances of these two views. Those who believe in the meaning as witness have provided the following instances: a) the nation of the Prophet as witnesses over the nations of previous prophets, b) the Ahlulbayt as witnesses over all other people, c) the propagators of Islam as witnesses over other people, and d) the prophets and successors of prophets of each nation as witnesses over the people of their time. The advocates of the meaning of role model follow the following instances: a) the Prophet’s nation being a role model for other nations, and b) the Ahlulbayt being a role model for all other people. This study is necessary both to resolve the differences between exegetes and to explain the position of Ahlulbayt in the Quran. In this research, which was organized using the method of comparative exegesis, according to the context of the verses and other verses and narrations, it was revealed that *shuhadā’* means role models and examples and the Ahlulbayt are the most perfect instances of the *shuhadā’*.

Keywords: verse 143 of the al-Baqarah Chapter, role models in the Quran, the Ahlulbayt in the Quran, shuhadā’, witnesses over actions

*Received 22 November 2023; Received in revised 9 February 2023; Accepted 1 March 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Deris, A., Heydari, M., Joudavi, A., & Dehqan, B. (2024). A Comparative Interpretation of “Shuhadā’” in Verse 143 of al-Baqarah. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 27-52. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10035.2285>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

The main disagreement between the exegetes in the interpretation of the verse “*that you may be witnesses to the people, and that the Apostle may be a witness to you*” [al-Baqarah: 143] is in determining the meaning of “*shuhadā’*.” By examining the views of two hundred exegetes, it was found that most of them interpreted the word *shuhadā’* as witnesses on the Day of Judgment and a handful of them considered it to mean role model and example. The advocates of the first point of view have interpreted *shuhadā’* as follows:

1. The nation of the Prophet as witnesses over the nations of previous prophets
2. The Ahlulbayt as witnesses over all other people
3. The propagators of Islam as witnesses over other people, and
4. The prophets and successors of prophets of each nation as witnesses over the people of their time.

However, the exegetes who have considered the word in question to mean role model and example have interpreted it as follows:

1. This nation is a role model for all other nations
2. The Ahlulbayt are role models for all others

This range of differences among the exegetes is often due to disregard of the phrases in verse 143 of the al-Baqarah Chapter and related verses, and disregard for the multi-dimensionality of the word *shuhadā’*, and they usually take it to mean witnesses, and sometimes they also interpret the meaning of *shuhadā’* as those who were killed in the way of God.

The present study, using the method of comparative exegesis, aims to answer the following questions:

1. What interpretation have exegetes provided for verse 143 of al-Baqarah, and especially the word *shuhadā’*?
2. Is the meaning of the word *shuhadā’* in other verses the same as its meaning in the verse in question?

The meaning of the word *shuhadā’* in verse 143 of the al-Baqarah Chapter

Considering the context, it can be seen that in verses 142, 143, 144, and 145 of the al-Baqarah Chapter, the issue of changing the Qiblah is discussed, not the question of the Day of Judgment. In verse 141 of this chapter, a state from among the states of the Day of Judgment is also addressed, which is inconsistent with the view of the exegetes who take

the word *shuhadā’* to mean that the Muslim nation is a witness on the Day of Judgment because God clearly states in verse 141 of the al-Baqarah Chapter that every nation is responsible for its own actions, and the Muslim nation will not be questioned about the actions of other nations as well. Similarly, by paying close attention to verse 143 itself, for two reasons the meaning of role model not witness can be adopted from the word *shuhadā’*. First, at the beginning of the verse, God says: “*Thus We have made you a middle (moderate) nation*”; the middle nation means a nation that is moderate and does not have either ends of extreme. Thus, the moderation of this nation is an example for nations that are extreme. Second, this verse talks about changing the Qiblah, and one of the purposes of changing the Qiblah is testing (the believers), and this is only meaningful in this world, not in the Hereafter; that too, it is a test to identify those who follow the Messenger of God

It goes without saying that although the opinion of the exegetes who considered the word *shuhadā’* to mean that the Prophet’s nation is a role model and example for other nations is correct; however, their view is an early and veiled meaning for the meaning mentioned by Qarashi, in which he has considered only the Infallibles to be role models of this nation. Thus, the verse has two dimensions: the first dimension is that this nation is a role model and example for other nations and the Prophet is a model for this nation. The second dimension means that the Ahlulbayt are role models for people and the Prophet is also a role model for the Ahlulbayt. The second dimension of verse 143 of the al-Baqarah Chapter is clearer in verse seventy-eight of the al-Hajj Chapter. In this verse, due to the phrase “*the faith of your father, Abraham*”, naturally Prophet Abraham is not the father of the entire nation. Therefore, this verse also confirms our view in verse 143 of the al-Baqarah Chapter that *shuhadā’* refers to extraordinary people who are role models for others. These are the same people who accompanied the Messenger of God in the Event of Mubahila [Aal-Imran: 61] and the Prophet did not take anyone except Imam Ali, Lady Fatima, Imam Hasan, and Imam Husayn to accompany him to perform the Mubahila (Baghwi, 1999, vol. 1, p. 450). Similarly, under the commentary of verse 143 of the al-Baqarah Chapter, a narration has been quoted from Imam Baqir who says: “Those who exaggerate (the *ghālī* who raise their status to that of divinity) should return to us and those who fall short (the *muqaṣṣir* who do believe in the status they truly hold and lower them from this) should join us. Therefore, in this narration as well, the Ahlulbayt have been presented as role models.

Conclusion

Based on the mentioned points, the following conclusions were made:

1. According to the verse in question, which states that the change of Qiblah is a test to determine the people who follow the Prophet, as well as the verses before and after, which discuss the topic of changing the Qiblah, it is understood that the word “*shuhadā*” in verse 143 of the al-Baqarah Chapter does not refer to witnesses on the Day of Judgment.
2. By examining the meaning of the word *shuhadā*’ in other verses, it was concluded that the word in question means role model and example.
3. The phrase “*that you may be witnesses to the people, and that the Apostle may be a witness to you*” is two-dimensional and the first dimension is a veil for the second dimension. The first aspect is that this nation is a role model for other nations and the Prophet is a model for this nation. The second aspect means that the Ahlulbayt are role models for people and the Prophet is a role model for the Ahlulbayt as well.

References

- Baghwi, H. (1999). *Tafsir al-Baghwi al-musamma ma ‘alim al-tanzil* (M. Abdurrazzaq, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi* (H. Aalami, Ed.). Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Haskani, A. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa ‘id al-tafdil* (M. B. Mahmoudi, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Huseini Hamedani, M. (1984). *Anwar-i derakhshan dar tafsir-i Qur’an* (M. B. Behboudi, Ed.). Lotfi. [In Persian].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-‘aziz*. (M. Abdussalam Abdusshafi, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-anwar al-jami ‘at li-durar akhbar al-A ‘immat al-at-haar* (M. B. Mahmoudi, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mughniyah, (2003). *Al-Tafsir al-kashif*. Dar al-Kitab al-Islami.
- Qarashi, A. A. (1996). *Tafsir ahsan al-hadith*. Bethat Foundation. [In Persian].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma ‘ al-bayan fi tafsir al-Qur’an* (F. Yazdi Tabatabai & H. Rasouli, Eds.). Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].



تفسیر تطبیقی «شهداء» در آیه ۱۴۳ بقره*

علی دریس،^۱ محمدعلی حیدری مزرعه‌آخوند،^۲ امیر جودوی،^۳ و بمانعلی دهقان منگابادی^۴

^۱ دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: ali.deris1400@gmail.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: heydari@yazd.ac.ir

^۳ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: amirjoudavi@yazd.ac.ir

^۴ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: badehghan@yazd.ac.ir

چکیده

محور اصلی اختلاف مفسران در آیه «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» (بقره: ۱۴۳) تبیین واژه «شهداء» است. مفسران در معنای این واژه اختلاف نظر دارند. برخی آن را به گواه در روز قیامت و برخی دیگر آن را به الگو در این دنیا تفسیر کرده‌اند. علاوه بر این، مفسران در تعیین مصادیق این دو دیدگاه با هم متحد نیستند. معتقدان به معنای گواه مصادیق ذیل را بیان کرده‌اند: (الف) گواه بودن امت پیامبر (ص) بر امت‌های انبیای پیشین، (ب) گواه بودن اهل بیت (ع) بر سایر مردم، (ج) گواه بودن مبلغ دین اسلام بر سایر مردم، (د) گواه بودن انبیا و اوصیای هر امت بر مردم زمان خود. معتقدان به معنای الگو پیرو مصادیق ذیل هستند: (الف) الگو و نمونه بودن امت پیامبر برای سایر امت‌ها، (ب) الگو بودن اهل بیت (ع) برای سایر مردم. این بررسی هم از جهت حل اختلاف مفسران و هم تبیین جایگاه اهل بیت (ع) در قرآن ضرورت دارد. در این پژوهش، که به روش تفسیر تطبیقی سامان گرفته است، با توجه به سیاق آیات و آیات دیگر و احادیث، این نتیجه آشکار شد که شهداء به معنای الگو و نمونه است و اهل بیت (ع) کامل‌ترین مصداق شهداء هستند.



کلیدواژگان: آیه ۱۴۳ سوره بقره، الگو در قرآن، اهل بیت در قرآن، شهداء، گواهان بر اعمال

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: دریس، علی؛ حیدری مزرعه‌آخوند، محمدعلی؛ جودوی، امیر؛ و دهقان منگابادی، بمانعلی.

(۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی «شهداء» در آیه ۱۴۳ بقره. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۲۷-۵۲.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10035.2285>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

اختلاف اصلی مفسران در تفسیر آیه «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳) در تعیین معنای «شُهَدَاءَ» است. با بررسی دیدگاه‌های دو یست مفسر، به دست آمد که اغلب مفسران کلمه شُهَدَاءَ را گواه در روز قیامت معنی کرده‌اند و تعداد انگشت‌شماری آن را به معنای الگو و نمونه دانسته‌اند. صاحبان دیدگاه اول شُهَدَاءَ را چنین تفسیر کرده‌اند:

- گواه بودن امت پیامبر (ص) بر امت‌های پیامبران پیشین
- گواه بودن اهل بیت (ع) بر سایر مردم
- گواه بودن مبلغ دین اسلام بر سایر مردم
- گواه بودن انبیا و اوصیای هر امت بر مردم زمان خود

اما مفسرانی که واژه مورد بحث را به معنای الگو و نمونه دانسته‌اند آن را چنین تفسیر کرده‌اند:

- الگو و نمونه بودن این امت برای سایر امت‌ها
- الگو بودن اهل بیت (ع) برای سایر مردم

این دامنه از اختلافات مفسران اغلب به دلیل بی‌توجهی به عبارات موجود در آیه ۱۴۳ سوره بقره، آیات پیرامون و بی‌توجهی به ذووجه بودن واژه شُهَدَاءَ است که معمولاً آن را به معنای گواه گرفته‌اند و گاهی نیز منظور از شُهَدَاءَ را ذیل آیاتی همچون آیه «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۱۴۰) به معنای کشته‌شدگان در راه خدا تفسیر کرده‌اند.

پژوهش حاضر، با روش تفسیر تطبیقی، در صدد پاسخ به این سؤالات است:

۱. مفسران از آیه ۱۴۳ بقره، و به‌ویژه واژه شُهَدَاءَ، چه تفسیری به دست داده‌اند؟
۲. آیا معنای شُهَدَاءَ در آیات دیگر با معنای آن در آیه مورد بحث یکسان است؟

پیشینه پژوهش

اگرچه مقالاتی در مورد آیه ۱۴۳ سوره بقره نوشته شده است، اما پژوهشی یافت نشد که به این شیوه به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژه شهداء ذیل آیه مورد بحث پرداخته باشد. همچنین مقالات موجود، با این پیش فرض که منظور از شهداء گواهان بر اعمال است، به تحقیق و بررسی در مورد این آیه پرداخته‌اند. برای نمونه، احسان پور و مسعودی (۱۳۹۴) در «اهل بیت (ع) شاهدان اعمال» گفته‌اند که نظاره‌گر بودن خدا و شاهدان دیگری همچون پیامبر (ص) یکی از باورهای مشترک قرآنی مسلمانان است و با توجه به آیه ۱۰۵ سوره توبه، مؤمنان نیز می‌توانند شاهد بر اعمال باشند و در آن مقاله کوشیده شده که با کمک آیاتی همچون آیه ۱۴۳ سوره بقره، ویژگی‌های شهادت شاهدان احصا شود. شریعتی (۱۳۹۴) در «علم امامان به غیب از منظر قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» آورده که از آیه ۱۴۳ سوره بقره این امر به دست می‌آید که جمعی از امت پیامبر (ص) گواهان بر امت در روز قیامت هستند. صدقی الانق و اسدی (۱۴۰۱) در «بررسی مقارنه‌ای دیدگاه تفسیری طباطبایی و آلوسی در شهادت پیامبر (ص) و مؤمنان در قیامت» با بررسی سه آیه ۱۴۳ سوره بقره، ۱۰۵ سوره توبه و ۸۹ سوره نحل به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه علامه طباطبایی افرادی برگزیده از امت رسول خدا (ص) با حضور دائمی خود به‌عنوان ناظر اعمال در قیامت شهادت می‌دهند، اما آلوسی تمام امت پیامبر (ص) را شاهد اعمال می‌داند. فقیه و همکاران (۱۳۹۸) در «بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امت‌ها بر عصمت همه‌جانبه انبیاء» نشان داده‌اند که حتی اگر چند پیامبر هم‌زمان مبعوث شده باشند، فقط یک تن از آن‌ها شاهد امت و حجت خدا بر مردم خواهد بود و اعمال سایر مردم را می‌بیند و در روز قیامت به حق شهادت می‌دهد. طبق بررسی‌های انجام شده در پژوهش حاضر، واژه شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره به معنای الگو و نمونه است و این برخلاف نتیجه حاصل در مقالات گفته شده است.

دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران

از میان ۲۰۰ مفسری که بررسی شد، ۱۴۳ مفسر رأی خود را بیان نموده و ۵۳ مفسر دیگر تفسیری برای شهداء نیاورده‌اند. البته برخی از آن‌ها گرچه به تفسیر عباراتی از صدر یا ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره پرداخته‌اند، اما در مورد عبارت «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» دیدگاهی را مطرح نکرده‌اند. برخی دیگر نیز در تفسیر عبارت مورد بحث چند احتمال متفاوت را ذکر کرده‌اند.

۱. شهداء به معنای گواه در روز قیامت

در اینجا، دیدگاه چهار دسته از مفسران نقد و بررسی خواهد شد که تمام آن‌ها گرچه معنای واژه شهداء را گواهان در روز قیامت گرفته‌اند، اما در مصادیق شهداء اختلاف نظر دارند:

۱.۱. گواه بودن امت پیامبر (ص) بر امت‌های پیشین

از میان تفاسیر بررسی شده، ۸۸ مفسر بر این باورند که منظور از عبارت «وَكذلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» این است که امت پیامبر در روز قیامت علیه امت‌های پیشینی که رسالت پیامبران خود را تکذیب نمودند گواهی می‌دهند و پیامبر (ص) نیز گواهی امت خود را تصدیق می‌کند.

صاحبان این دیدگاه برای اثبات رأی خود به آیاتی همچون «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر: ۵۱)، «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱)، «وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مائدة: ۱۱۷)، «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يظَلُمُونَ» (زمر: ۶۹) و «وَ مِنَ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسْبُ أَوْلِيَكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹) استناد کرده‌اند، ولی، همچنان‌که در ادامه پژوهش حاضر بیان خواهد شد، نمی‌توان واژه شهداء را در آیات بالا به معنای گواهان در روز قیامت دانست.

ریشه این دیدگاه روایاتی است که مفسرانی نظیر طبری، سیوطی و ابن عطیه ذکر کرده‌اند. آنان بیان می‌کنند که در روز قیامت امت حضرت نوح (ع) رسالت او را تکذیب می‌کنند و می‌گویند که هیچ انذارکننده‌ای برای ما نیامد. آن حضرت می‌گوید که پیامبر خاتم (ص) و امت او می‌توانند علیه تکذیب‌کنندگان شهادت دهند. آنگاه امت حضرت محمد (ص) دعوت می‌شوند و علیه تکذیب‌کنندگان شهادت می‌دهند. سپس امت نوح (ع) می‌پرسند که چگونه علیه ما شهادت می‌دهید، در صورتی که ما را مشاهده نکرده‌اید؟ در جواب می‌گویند که پروردگار برای ما رسولی فرستاد و به همراه او کتابی نازل کرد و ما را از امت‌های پیشین با خبر نمود که پیامبران رسالت خدا را برای آن‌ها ابلاغ نمودند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، صص ۶-۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۴۵؛ ابن‌ابی‌حاتم،

۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۹). همچنین، جابر بن عبدالله انصاری از رسول اکرم (ص) نقل کرده که آن حضرت فرموده است:

من و امتم در روز قیامت بر روی تپه‌هایی خواهیم ایستاد و بر تمام امت‌ها اشراف خواهیم داشت و هر فردی از آن امت‌ها آرزو خواهد داشت که از امت من باشد. در آن هنگام، ما شاهدانی خواهیم بود برای پیامبرانی که امت‌های آن‌ها رسالتشان را تکذیب نمودند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۴۶)

در این باره، باید گفت که موضوع انکار تبلیغ رسالت توسط اقوام پیامبران برخلاف آیات الهی است، چراکه خداوند در توصیف احوال کافران در آخرت می‌فرماید که مخالفان حق اعتراف می‌کنند که انذارکننده برای آن‌ها آمده است: «كُلَّمَا أَلْفِي فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتُهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (ملک: ۸-۹). علاوه بر این، در قرآن تصریح شده که در روز قیامت به افراد مخالف مجالی برای اعتراض داده نخواهد شد: «الْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ نُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵)؛ لذا احادیث مذکور با آیات قرآن ناسازگار هستند. از نظر عقلی نیز ادای شهادت نیاز به تحمل شهادت دارد؛ از این رو، برای کسی که شاهد ماجرای نبوده ادای شهادت نیز غیرممکن می‌شود؛ لذا امکان‌پذیر نیست که امت مسلمان در روز قیامت علیه گروهی شهادت دهند که حتی با آن‌ها هم عصر نبوده‌اند، چه رسد بخواهند آن‌ها را مشاهده کنند.

همچنین، برخی از مفسران به حدیثی منقول از ابوهریره، جابر بن عبدالله، عمر بن خطاب و غیره استناد می‌کنند که می‌گویند به‌همراه پیامبر (ص) برای تشییع جنازه‌ای خارج شدیم و مردم در مورد آن میت گفتند «چه مرد خوبی بود»، پیامبر (ص) فرمود که بهشت بر او واجب شد. بار دیگر به‌همراه پیامبر (ص) برای تشییع جنازه فرد دیگری خارج شدیم که مردم در مورد میت می‌گفتند «چه مرد بدی بود»، پیامبر (ص) فرمود که جهنم بر او واجب شد؛ و این معنای آیه «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۷؛ ابن‌ابی‌حاتم؛ ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۹). در این باره باید گفت که حدیث مذکور، هم از نظر قرآنی و هم عقلی، مردود است، زیرا انسان در نهایت بتواند در مورد اعمال خویش اشراف داشته باشد که خداوند نیز در این باره می‌فرماید: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامه: ۱۴)، اما در مورد اعمال سایر انسان‌ها نه فقط اشرافی ندارد، بلکه

گاهی با قضاوت‌های نابجا ممکن است فرد مؤمنی را کافر و از اشرار تلقی کند؛ لذا قرآن کریم در وصف حال دوزخیان این‌گونه می‌فرماید: «وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ» (ص: ۶۲). همین نقد را نیز علامه طباطبایی بر صاحبان این دیدگاه وارد کرده و می‌گوید که با این حواس عادی و محدودی که انسان‌ها دارند، چیزی جز ظاهر اعمال را نمی‌توانند مشاهده کنند. این در حالی است که فعل در مقابل چشمان آن‌ها حاضر باشد نه غایب. همچنین، خداوند طبق حقایق اعمال و نیت‌هایی که در درون انسان نهفته است به محاکمه او می‌پردازد، در حالی که انسان حتی قادر نیست در نزد افراد حاضر به نیت درونی اعمالشان دسترسی پیدا کند، چه رسد نزد افراد غایب، مگر اینکه آن انسان شخصی باشد که خداوند حقایق را برای او آشکار کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، صص ۳۲۰-۳۲۱).

گفتنی است که پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران، به صورت جداگانه به بررسی آیاتی که مفسران برای تقویت رأی خود به آن‌ها اشاره کرده‌اند پرداخته می‌شود و تفاوت معنای واژه شهداء در فرهنگ قرآن بیان خواهد شد.

۱. ۲. گواه بودن اهل بیت (ع) بر مردم

از میان تفاسیر بررسی‌شده، ۳۷ مفسر، که اغلب شیعه هستند، همچون دسته سابق منظور از شهداء را گواهان گرفته‌اند، با این تفاوت که معصومان (ع) را گواهی‌دهندگان روز قیامت دانسته‌اند نه سایر امت مسلمان. به عبارتی دیگر، اهل بیت پیامبر (ص) در روز قیامت برای پیامبران پیشین شاهد و گواه خواهند بود و علیه امت‌هایی که رسالت پیامبران خود را تکذیب نمودند شهادت خواهند داد و پیامبر خاتم (ص) نیز شهادت اهل بیت (ع) خود را تصدیق می‌فرماید. از میان این ۳۷ مفسر، تنها یک مفسر غیرشیعه، به نام حسکانی (۱۴۱۱ ق)، وجود دارد که همین دیدگاه را پذیرفته است (ج ۱، ص ۱۱۸).

مفسرانی که از این دیدگاه دفاع می‌کنند برای تقویت رأی خود به آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (نحل: ۸۴) و «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶) و آیات دیگری همچون آیه ۶۹ سوره زمر، آیه ۴۱ و ۶۹ سوره نساء و آیه ۵۱ سوره غافر استناد می‌کنند.

ریشه دیدگاه این دسته از مفسران نیز برگرفته از روایات است. برای نمونه، می‌توان به این دو روایت اشاره

نمود:

- «عن الباقر (ع): نحن الأمة الوسط و نحن شهداء الله على خلقه و حججه في أرضه و سمائه»
- «عن أمير المؤمنين (ع): إيانا عني بقوله: لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَرَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمِ شَاهِدٍ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ حِجَّتِهِ فِي أَرْضِهِ وَ نَحْنُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»

اکثر احادیثی که صاحبان این دیدگاه به آن‌ها استناد می‌کنند قریب به همین مضمون هستند، اما با تعبیری متفاوت بیان شده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۳؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۴۰-۴۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۵۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۵).

صاحبان این دیدگاه، در رد دیدگاه مفسرانی که معتقدند منظور از شهداء در آیه مذکور تمام امت مسلمان

هستند، به روایتی از امام باقر (ع) استناد می‌کنند که می‌فرماید:

فَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّ اللَّهَ عَنَى هَذِهِ الْآيَةِ جَمِيعَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنَ الْمُؤَحِّدِينَ أَ فَتَرَى أَنَّ مَنْ لَا يَجُوزُ شَهَادَتُهُ فِي الدُّنْيَا عَلَى صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ يَطْلُبُ اللَّهُ شَهَادَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ تَقْبَلُهَا مِنْهُ بِحَضْرَةِ جَمِيعِ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ، كَلَّا لَمْ يَعْزِ اللَّهُ مِثْلَ هَذَا مِنْ خَلْقِهِ، يَعْزِي الْأُمَّةَ الَّتِي وَجِبَتْ لَهَا دَعْوَةُ إِبْرَاهِيمَ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» وَ هُمْ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَ هُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۳)

این دسته از مفسران گرچه همچون دسته سابق شهداء را به معنای گواه گرفته‌اند، اما معتقدند تمام امت مسلمان نمی‌توانند شاهد و گواه بر سایرین باشند، زیرا لازمه این سخن این است که باید عادل بودن تمام امت مسلمان احراز شود و احراز عدالت برای کل امت امکان‌پذیر نیست؛ لذا تنها معصومان (ع) می‌توانند گواهی دهندگان روز قیامت باشند. نکته‌ای که آن‌ها به آن توجه نداشته‌اند این است که حتی امامان معصوم (ع) نیز نمی‌توانند بر امتی شهادت دهند که آن‌ها را مشاهده نکرده‌اند، زیرا همان‌طور که گفته شد، ادای شهادت نیاز به تحمل شهادت دارد و معصومان (ع) از این قانون مستثنی نمی‌باشند. همچنین در مورد استناد به احادیث مذکور باید گفت که اتخاذ معنای گواه بودن اهل بیت (ع) در روز قیامت بر امت‌های پیشین از طریق این احادیث احراز نمی‌شود.

۳.۱. گواه بودن مبلغ دین اسلام بر سایر مردم

از میان مفسران متقدم بررسی شده، تنها جصاص (۱۴۰۵ ق) است که دیدگاه جدیدی را به صورت گذرا مطرح کرده (ج ۵، ص ۹۰) و پس از او مغنیه (۱۴۲۴ ق) در رأس مفسران متأخر نیز چنین دیدگاهی را بیان کرده است (نک دنباله همین بند). این دسته از مفسران گرچه شهداء را به معنای گواه گرفته‌اند، اما معنای جدیدی برای عبارت «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» (بقره: ۱۴۳) مطرح کرده‌اند. مغنیه می‌گوید:

آنچه که قلباً به آن رسیدم این است که منظور از عبارت مورد بحث یعنی هر یک از دانشمندان مسلمان، به‌ویژه علمای دین، موظف هستند که رسالت پیامبر خاتم (ص) را به شکل صحیح خود به مردم مسلمانی که آشنایی با دین ندارند و غیرمسلمانان ابلاغ نمایند؛ لذا هرکس این واجب مقدس را انجام دهد شاهدی می‌شود بر آن فردی که رسالت به او ابلاغ شده، ولی به آن عمل نکرده است. همچنین هرکدام از علمای دین و دانشمندان مسلمان که با رسالت پیامبر (ص) آشنا هستند، ولی آن را برای دیگران ابلاغ نکنند، پیامبر (ص) علیه آن‌ها در روز قیامت شهادت خواهد داد، چراکه نسبت به رسالت حضرت محمد (ص) خیانت کرده‌اند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱، ص ۲۲۶)

بعد از جصاص و مغنیه، شش مفسر دیگر نیز همین رأی را پذیرفته‌اند که عبارت‌اند از: قیسی عاملی (بی‌تا، ج ۱، صص ۱۹۴-۱۹۵)، شعراوی (۱۹۹۱ م، ج ۴، ص ۲۲۵۲)، دروزه (۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۷۹)، معرفت (۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۳۷۱)، فضل‌الله (۱۴۱۹ ق، ج ۳، صص ۷۵-۷۶) و مدرسی (۱۴۱۹ ق، ج ۱، صص ۲۷۴-۲۷۵).

در این باره باید گفت که این نظر کلی‌گویی محسوب می‌شود و هیچ قرینه‌ای در آیه ۱۴۳ سوره بقره وجود ندارد که بتوان این معنا را از آیه اتخاذ نمود. همچنین در جای جای قرآن آیه صریحی که مؤید این امر باشد یافت نشد. در این رابطه، قیسی عاملی برای تقویت رأی خود به آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴) استناد نموده که در این آیه گرچه موضوع دعوت به امر به معروف و نهی از منکر، که نوعی تبلیغ دین است، مطرح شده، اما این آیه می‌تواند بازتاباننده صفتی از صفات گروه شهداء باشد، نه این که شهداء فقط گروهی باشند که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. برخی نیز به آیه ۷۸ سوره حج استناد کرده‌اند، که در این آیه نیز قرینه‌ای وجود ندارد که بتوان معنای مورد نظر آن‌ها را پذیرفت:

وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ.

۱. ۴. گواه بودن انبیا و اوصیای هر امت بر مردم زمان خود

برخی از مفسران بر این باورند که منظور از «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» این است که هر پیامبری و هر امامی شاهدی بر مردم زمان خود است و این شهادت در روز قیامت ادا می‌شود. در میان مفسران این دسته، طباطبایی (۱۳۹۰ ق) در مورد عبارت پیش‌گفته به صورت مبسوط سخن گفته و گرچه به صراحت بیان ننموده که هر پیامبر و هر امامی شاهد و گواهی برای زمان خود است، اما به دو دلیل نام او ذیل این دسته از مفسران قرار می‌گیرد. اول اینکه شهادت دادن بر اعمال سایر مردم را عنایتی خاص از سوی خداوند بر اولیای خدا می‌داند و هر فردی جز ولی خدا نمی‌تواند شاهد اعمال مردم باشد و برای این سخن به آیه «وَ لَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶) و «وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹) استناد می‌کند. دوم اینکه وی با استناد به آیه «وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مانده: ۱۱۷) می‌پذیرد که ادای شهادت و گواهی دادن گرچه در قیامت صورت می‌گیرد، اما نیاز به تحمل شهادت در دنیا دارد (ج ۱، صص ۳۲۰-۳۲۱).

علاوه بر آن، از آیاتی که صاحبان این دیدگاه به آن‌ها استناد کرده‌اند عبارت‌اند از: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱) و آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مانده: ۱۱۷) و «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء: ۴۱). حسینی همدانی (۱۴۰۴ ق)، پس از تبیین این‌که خداوند هر یک از معصومان (ع) را در زمان خود حجت و شاهد بر اعمال اهل آن زمان قرار داده، می‌گوید:

آیه در صدد بیان نظام شهادت درباره هر یک از اجتماعات بشری در پیشگاه پروردگار است و اختصاص به زمان اسلام ندارد، بلکه در ادوار گذشته نیز چنان بوده که هر یک از پیامبران و رسولان در اثر احاطه

معنوی خود، بر عقاید و اعمال پیروان خود آگاه بوده و در پیشگاه پروردگار ادای شهادت خواهند نمود.

(ج ۲، صص ۸-۹)

طبق بررسی انجام‌شده، فرات کوفی (۱۴۱۰ ق) در رأس صاحبان این دیدگاه قرار دارد و برای تقویت رأی خود به حدیث امام باقر (ع) استناد می‌نماید که می‌فرماید: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مِّنَّا شَهِيدٌ عَلَى كُلِّ زَمَانٍ عَلِيٌّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ فِي زَمَانِهِ وَ الْحُسَيْنُ فِي زَمَانِهِ وَ الْحُسَيْنُ فِي زَمَانِهِ وَ كُلُّ مَنْ يَدْعُو مِنَّا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى» (ص ۶۲). استرآبادی (۱۴۰۹ ق، ص ۸۶) و سبحانی تبریزی (۱۴۲۵ ق، صص ۲۹۶-۲۹۷) گرچه روایت فوق را ذکر ننموده‌اند، اما با فرات کوفی در تفسیر آیه مذکور هم عقیده هستند.

در مورد حدیث بالا که از امام باقر (ع) نقل شده باید گفت که در متن حدیث دلیلی یافت نمی‌شود که بتوان «شَهِيدٌ» را در این حدیث به معنای گواهی دادن و شهادت دادن در روز قیامت معنا کرد، بلکه وجود عبارت «وَ كُلُّ مَنْ يَدْعُو مِنَّا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى» در حدیث مذکور قرینه‌ای است که می‌توان شاهد بودن اهل بیت (ع) را در دنیا دانست نه در آخرت، زیرا دعوت مردم به امر خداوند فقط در این دنیا معنا دارد.

همان‌طور که مشهود است، این تفسیر نسبت به سه تفسیر سابق بهتر است، زیرا هم به این نکته توجه شده که تنها افرادی همچون معصومان (ع) می‌توانند مراد از این آیه باشند و هم توجه داشته‌اند که ادای شهادت فقط برای فردی ممکن است که آن را تحمل کرده باشد؛ لذا این‌که بگویند هر پیامبری و هر امامی شاهد و گواهی بر امت خود است، نسبت به تفاسیر سابق، از دلیل عقلی برخوردار است.

ناگفته نماند که در آیات ۱۱۷ سوره مائده و ۴۱ سوره نساء، که صاحبان این دیدگاه به آن‌ها استناد کرده‌اند، می‌توان پذیرفت که «شَهِيدٌ» می‌تواند به معنای گواه باشد؛ اما باز هم دلیلی نیست که بتوان منظور از شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره را همانند این دو آیه به معنای گواهان دانست.

۲. شهداء به معنای الگو

مفسرانی که شهداء را به معنای الگو و نمونه دانسته‌اند به دو دسته تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از:

۱. ۲. الگو و نمونه بودن امت پیامبر برای سایر امت‌ها

از میان مفسران بررسی شده، چهار مفسر معنای الگو و نمونه را در تفسیر شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره ذکر نموده‌اند، به این معنا که مسلمانان نسبت به سایر امت‌ها امتی نمونه هستند و پیامبر (ص) نیز شخصیتی نمونه برای مسلمانان است. این مفسران عبارت‌اند از: مکارم شیرازی (۱۳۷۱، ج ۱، صص ۴۸۳-۴۸۴)، رضایی اصفهانی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶)، جعفری (۱۳۷۶، ج ۱، صص ۳۷۳-۳۷۴)، بی‌آزار شیرازی (۱۳۷۷، ص ۵۳۹). صاحبان این نظر سخن خود را به صورت احتمالی مطرح کرده‌اند و استدلالی برای دیدگاه خود نیاورده‌اند.

۲.۲. الگو بودن اهل بیت (ع) برای سایر مردم

از میان دویست مفسر بررسی شده، تنها یک مفسر به نام قرشی بنابی (۱۳۷۵) بر این باور است که عبارت مورد بحث از آیه ۱۴۳ سوره بقره به این معنا است که اهل بیت (ع) الگو و نمونه هستند برای سایر مردم و پیامبر (ص) نیز الگویی است برای اهل بیت (ع) (صص ۲۶۷-۲۶۸). قرشی بنابی گرچه همچون دسته سابق واژه مذکور را به معنای الگو و نمونه تفسیر کرده است، اما تنها اهل بیت (ع) را افراد نمونه دانسته نه کل امت مسلمان. وی می‌گوید: «در بسیاری از روایات هست که امامان صلوات الله علیهم فرموده‌اند: امت وسط ما هستیم و شهداء نیز ما هستیم» (صص ۲۶۷-۲۶۸). همچنین در ادامه می‌گوید:

ظاهر روایات آن است که شاهد بودن امامان به معنی حجت و نمونه و سرمشق بودن آنهاست نه شاهد بر اعمال در قیامت. مثلاً در مجمع البیان نقل کرده که امام باقر علیه السلام در بیان شاهد فرمود «إِلَيْنَا يَرْجِعُ الْغَالِي وَبِنَا يَلْحَقُ الْمُقَصِّر» یعنی ما الگو هستیم غالی و افراط‌کار به ما برمی‌گردد و تقصیرکننده خویش را به ما می‌رساند. (صص ۲۶۷-۲۶۸)

این پژوهش نشان خواهد داد با اینکه این دیدگاه را فقط یک مفسر مطرح کرده، بهترین تفسیر برای عبارت مورد بحث آیه ۱۴۳ سوره بقره همین دیدگاه است.

مراد از واژه شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره

به دلیل ذوجوه بودن واژه شهداء، مفسران نتوانسته‌اند مسئله شهداء را در قرآن حل کنند. از آیات قرآن می‌توان دو وجه برای تفسیر شهداء اتخاذ کرد: یک وجه به معنای گواهی‌دهنده است که با تحمل و ادای شهادت صورت می‌گیرد؛ وجه دیگر آن به معنای الگو و نمونه است. در ضمن، وجود واژه‌های مشابه در آیات متفاوت، گرچه یاری‌رسان مفسر

امت مثال و نمونه‌ای است برای امت‌هایی که افراط و تفریط دارند. دوم اینکه در این آیه در مورد تغییر قبله آمده است که «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰی عَقْبَيْهِ»؛ پس یکی از اهداف تغییر قبله آزمون است و این امر فقط در این دنیا معنا دارد نه در آخرت، آن‌هم آزمونی برای شناسایی کسانی که از رسول خدا (ص) تبعیت می‌کنند. حال این پرسش در میان است که کسانی که مورد آزمون قرار گرفتند و از پیامبر (ص) تبعیت کردند بهتر است در مورد آن‌ها گفته شود که این افراد، به دلیل تبعیتی که از رسول اکرم (ص) داشته‌اند، الگو و نمونه‌ای هستند برای دیگران، یا این‌که این افراد گواهانی هستند که در روز قیامت علیه دیگران شهادت خواهند داد. طبیعتاً وجه اول با آیات مورد بحث بیشتر همخوانی دارد، همچنان‌که خداوند در مورد اهمیت تبعیت از پیامبر (ص) می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱). پس تبعیت از پیامبر (ص) آن قدر می‌تواند جایگاه انسان را نزد خداوند بلند سازد که آن فرد مورد محبت و عشق خداوند قرار گیرد؛ لذا این فرد یک الگو و نمونه برای دیگران، از لحاظ تبعیت، می‌شود.

البته، طبق آیه «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶)، بحث مسئول بودن رسولان و همچنین مسئول بودن مردم در قبال رسالت پیامبران جدی است، اما منظور این است که هر فردی نسبت به وظایف و اعمال خویش مسئول است نه اعمال دیگران. به عبارت دیگر، رسولان تنها مسئولیت تبلیغ رسالت خود را دارند نه بیشتر و خداوند در این باره می‌فرماید: «وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (عنکبوت: ۱۸). همچنین به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُدَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه: ۲۱-۲۲). سایر مردم نیز نسبت به اعمال خود و نحوه رفتارشان با رسالت پیامبران بازخواست می‌شوند نه بیشتر؛ لذا می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸).

از جهتی دیگر، طبق آیه «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹) و آیات «وَ إِنْ عَلَيكُم لِحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۲)، نیروها و مأموران الهی تمام اعمال را ثبت کرده‌اند و بشر تمام صحنه‌ها را حاضر می‌بینند. با این وصف، آیا دیگر نیازی هست که در آخرت گواهانی باشند تا علیه دیگران شهادت دهند؟ پس شهداء در روز قیامت نیز به معنای الگو و نمونه می‌تواند معنا پیدا کند، از این حیث

که خداوند در روز قیامت افراد برجسته و نمونه را برای دیگران معرفی می‌فرماید و به آن‌ها نشان می‌دهد که شما نیز طبق اختیاری که داشتید می‌توانستید همانند اینان (افراد نمونه و الگو) عمل کنید. به همین دلیل است که شیعیان حضرت علی (ع) را میزان اعمال می‌دانند (مجلسی، بی‌تا، ج ۹۷، ص ۳۳۰)، به این معنا که هر عملی موافق اعمال آن حضرت (ع) باشد حق است و هر عملی که مخالف آن باشد باطل؛ پس باز هم الگو بودن مطرح است.

بررسی معنای واژه شهداء در آیات دیگر

برای رسیدن به فهم بهتر از معنای واژه شهداء، لاجرم باید معنای این واژه را در فرهنگ قرآن جستجو کرد؛ از این رو، در اینجا به بررسی معنای این واژه در آیات ۶۹ سوره نساء، ۱۴۰ آل عمران، ۴۵ احزاب، ۴۱ نساء و ۱۱۷ مائده پرداخته خواهد شد:

۱. آیه ۶۹ سوره نساء

در آیه «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» چهار گروه برجسته تاریخ بشریت گوشزد شده است: «انبیاء»، «صدیقین»، «شهداء» و «صالحین». خداوند، در مطرح کردن این چهار گروه، نگاه تاریخی دارد نه نگاه مفهومی، که ابتدا از انبیاء شروع شده و در آخر هم به صالحین ختم می‌شود و خداوند صالحین را وارثان زمین معرفی فرموده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵). با این بیان، معنای انبیاء مشخص است؛ صدیقین نیز جانشینان انبیاء بودند؛ طبق آیه ۱۰۵ سوره انبیاء نیز مشخص شد که صالحین وارثان زمین و آخرین گروه هستند. اکنون که پیامبری نیست و جانشین پیامبری نیست چه افرادی باید حد فاصل میان بعد از انبیاء و صدیقین و قبل از صالحین را پر نمایند؟ شهداء چه جایگاهی دارند که جزء چهار گروه برتر به حساب آمده‌اند؟ گروه شهداء را نمی‌توان کشته‌شدگان در راه خدا دانست، چراکه انبیاء و صدیقین نیز در راه خدا کشته شده‌اند و خداوند نیز برای تبیین اهمیت و جایگاه رفیع آنان، این گروه را به صورت جداگانه ذکر فرمود. به عبارتی دیگر، بعد از «النَّبِيِّينَ» و بعد از «الصِّدِّيقِينَ»، نوبت رسیده به گروهی که پیامبر (ص) در مورد آنان فرموده‌اند: «لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وَ يَكُونُ عَلَيْهِمْ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» (قطب راوندی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، صص ۲۹۸-۳۰۱). با این بیان، اکنون که اینان جانشینان پیامبر (ص) هستند، میان مردم چه نقشی دارند؟ پیامبر نیستند؛ پس لاجرم جایگاه آنان باید

همتای رسالت باشد؛ لذا موضوع امامت مطرح است: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) و امام نیز الگویی است برای سایر مردم.

از این رو، در این آیه نیز به دو دلیل تعبیر شهداء به معنای کسانی است که الگو و نمونه هستند نسبت به سایر مردم، نه به معنای گواه در روز قیامت و یا کشته‌شدگان در راه خدا. اولاً، اگر شهداء در این آیه به معنای گواهان در روز قیامت باشد، پس چرا انبیاء را از شهداء جدا ساخت؟ مگر پیامبران خود نمی‌توانند گواه باشند؟ به عبارت دیگر، اگر فرضاً منظور از شهداء گواهان باشد، پس باید گفت که طبق آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱) پیامبران نیز گواه هستند. اکنون، با این فرض، چرا خداوند در آیه ۶۹ سوره نساء گروه شهداء را از گروه انبیاء جدا فرمود؟ لاجرم، در اینجا نیز معنایی غیر از گواه بودن مطرح است. ثانیاً، چه طور ممکن است که از این چهار گروه برجسته تاریخی، گروه‌های انبیاء، صدیقین و صالحین مختص این دنیا باشند، ولی گروه شهداء مختص شاهدان در روز قیامت؟

گفتنی است که اغلب مفسران ذیل آیه ۶۹ سوره نساء، عبارت شهداء را به معنای کشته‌شدگان در راه خدا دانسته‌اند (برای نمونه، نک طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۰۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸ م، ج ۲، ص ۲۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۱؛ ابن عطیه، ۱۴۴۲ ق، ج ۲، ص ۷۶)، اما، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، در فرهنگ قرآن آیه‌ای نمی‌یابیم که اصطلاح شهید را برای کشته‌شدگان در راه خدا اطلاق نماید. چنان‌که اگر این اصطلاح در فرهنگ قرآن مطرح بود، جا داشت که خداوند در همین سوره نساء در آیه ۷۴ به جای کلمه «فَيُقْتَلُ»، به عنوان مثال، کلمه «فَيَسْتَشْهَدُ» می‌آورد، در صورتی که فرمود: «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۷۴)؛ لذا تنها وجهی که می‌توان در تفسیر کلمه مورد بحث در آیه ۶۹ سوره نساء اتخاذ کرد الگو و نمونه است.

۲. آیه ۱۴۰ سوره آل عمران

برخی از مفسران مراد از عبارت شهداء در آیه «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۱۴۰) را کشته‌شدگان در راه خدا دانسته‌اند

(برای نمونه، نک طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۴۲۰). برخی نیز عبارت مورد بحث را گواهان روز قیامت تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، نک طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۲۹).

در رد دیدگاه کسانی که واژه شهداء را به معنای کشته‌شدگان در راه خدا دانسته‌اند، می‌توان به سخن طباطبایی (۱۳۹۰ ق) استناد کرد که می‌گوید:

وجود عبارت «وَيَتَّخِذُ» با کشته‌شدگان در راه خدا ناسازگار است؛ لذا هیچ‌جا گفته نشده که خداوند فلان شخص که در راه خدا به قتل رسیده را برای خود اتخاذ کرده است؛ اما گفته شده که «اتخذ الله إبراهيم خليلاً»، «و اتخذ الله موسى كليماً»، «و اتخذ الله النبي شهيداً يشهد على أمته يوم القيامة». (ج ۴، ص ۲۹).

پیش‌تر ذکر شد که در فرهنگ قرآن واژه شهداء در مورد کشته‌شدگان در راه خدا به کار نرفته است؛ پس این معنا برای این کلمه منتفی است. با کنار رفتن این معنا، حال در آیه ۱۴۰ سوره آل عمران چگونه می‌توان شهداء را به معنای گواهان در روز قیامت تفسیر کرد؟ چه نیازی وجود دارد به این که خداوند مردم را در این دنیا مورد آزمون و امتحان قرار دهد تا گواهانی برای خود اتخاذ نماید که در روز قیامت علیه مخالفان شهادت دهند؟ آیا این تفسیر از نظر عقلی مقبول است؟ در فرهنگ قرآن و طبق آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) آزمون‌های الهی برای آشکار شدن کسانی است که بهترین عملکرد را نسبت به دستورات الهی دارند؛ لذا عبارت «وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» (آل عمران: ۱۴۰) نیز در همین راستا است و به همین دلیل است که در دو آیه بعد می‌فرماید: «وَلِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ الْكَافِرِينَ * أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۱-۱۴۲). پس ضمن آیه ۱۴۰ سوره آل عمران خداوند می‌خواهد این امر را گوشزد فرماید که جنگ و روزهای سخت برای این است تا افرادی که بهترین عملکرد را نسبت به دستورات الهی دارند شناسایی شوند. کسانی هم که بهترین عملکرد را داشته باشند قاعدتاً برای دیگران الگو خواهند بود؛ لذا در این آیه نیز نمونه‌ها باید شناسایی شوند نه گواهانی برای روز قیامت.

۳. آیه ۴۵ سوره احزاب

کلمه «شاهد» در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵) اتفاقاً اصل الگو بودن پیامبر (ص) را مطرح می‌سازد، چراکه خداوند در آیه بعد می‌فرماید: «وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب: ۴۶) که عبارت

«و سِرَاجًا مُنِيرًا» نیز شاهد را تفسیر می‌نماید؛ زیرا اگر از فرد الگو تبعیت شود، همانند چراغی پرنور مسیر هدایت را برای فرد تابع نشان خواهد داد. چنان‌که مشاهده می‌شود، تمام عبارات «مُبَشِّرًا» و «نَذِيرًا» و «دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ» و «سِرَاجًا مُنِيرًا» صفاتی از صفات پیامبر (ص) در همین دنیا هستند. حال از میان این‌ها که همه دنیوی هستند اولویت این است که عبارت شاهد را نیز مختص همین دنیا بدانیم یا آن را به آخرت ارجاع دهیم؟ قاعدتاً تفسیر بهتر این است که واژه شاهد صفتی از صفات رسول خدا (ص) در این دنیا تفسیر شود که به معنای الگو خواهد بود.

۴. آیه ۴۱ سوره نساء

آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱) هر دو بُعد را پوشش می‌دهد، یعنی هم شاهد بودن به معنای گواه و هم به معنای الگو و نمونه، چراکه اگر از هر امتی گواهانی باشند تا ادای شهادت کنند، به این معناست که تحمل شهادت نیز داشته‌اند و این از نظر عقلی هم پذیرفتنی است. از طرفی اگر منظور از «شاهد» الگو و نمونه در نظر گرفته شود، باز هم اختلالی در معنای آیه ایجاد نمی‌شود. در این آیه، مرجع ضمیر «هَؤُلَاءِ» امت مسلمان هستند نه پیامبران پیش از اسلام، چراکه پیامبر خاتم (ص) اعمال پیامبران پیش از خود را تحمل نکرده تا بخواهد برای آن‌ها در قیامت گواهی دهد. لذا معنای دو بُعدی آیه این‌گونه خواهد شد: (الف) ما برای هر امتی گواهانی قرار دادیم و تو ای پیامبر (ص) گواه بر این امت هستی؛ (ب) ما برای هر امتی الگویی قرار دادیم و تو ای پیامبر (ص) الگویی هستی برای این امت. پس آیه دو بعد دارد، اما در آیه ۱۴۳ سوره بقره هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که بخواهیم واژه شهداء را به معنای گواهان در روز قیامت در نظر بگیریم.

۵. آیه ۱۱۷ سوره مائده

آیه «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مائده: ۱۱۷) خطاب حضرت عیسی (ع) به خداوند است. در این آیه به دلیل وجود قرآنی همچون «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» و «أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» دیگر نمی‌توان واژه شهید در عبارت «كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ» را جز به معنای ناظر و گواه تفسیر نمود، زیرا در جایی که بحث نظارت و رقابت موجود است، دیگر بحث الگو بودن مطرح نیست. مفسرانی که به این آیه استناد کردند تا معنای گواه را برای کلمه شهداء اثبات کنند، گرچه آیه مناسبی را برای استدلال خود اتخاذ کرده‌اند، اما نمی‌توان این معنا را در

آیه ۱۴۳ سوره بقره ممکن دانست، چراکه در آن آیه و همچنین آیات پیرامونش قرینه‌ای وجود ندارد که این معنا را برساند.

معنای ابتدایی لفافه‌ای برای معنای اصلی

گرچه دیدگاه مفسرانی که شهداء را به معنای الگوی امت پیامبر برای سایر امت‌ها دانسته‌اند صحیح است، اما نظر آن‌ها معنای ابتدایی و لفافه‌ای است برای معنایی که قرشی بنابی آن را ذکر کرده و تنها معصومان (ع) را الگوی این امت دانسته است.

شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره به معنای الگو و نمونه است، به این معنا که این امت به دلیل اعتدالی که دارند، امتی الگو و نمونه هستند نسبت به سایر امت‌ها؛ پس اگر میان این امت افرادی باشند که خود برجسته‌ترین افراد هستند بعد از پیامبر (ص) و در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) اطاعت از آن‌ها در کنار اطاعت از خدا و پیامبر (ص) آمده، این‌ها نزدیک‌تر هستند به این‌که الگو باشند یا کل امت؟ اولویت با کدام است؟ قاعدتاً اولویت با کسانی است که اولوالأمر هستند. پس آیه دو بُعدی است و بُعد اول لفافه‌ای است برای بُعد دوم. بُعد اول این است که این امت نسبت به سایر امت‌ها الگو و نمونه است و پیامبر (ص) الگویی است برای این امت. بُعد دوم نیز به این معناست که اهل بیت (ع) برای مردم الگو هستند و پیامبر (ص) نیز الگویی است برای اهل بیت (ع). بُعد دوم از آیه ۱۴۳ سوره بقره در آیه ۷۸ سوره حج آشکارتر است. در آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»، با توجه به وجود عبارت «مِثْلَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ»، این سؤال مطرح می‌شود که خطاب موجود در آیه به عموم امت نزدیک‌تر است یا به برگزیدگان این امت؟ طبیعتاً حضرت ابراهیم (ع) پدر تمام امت نیست، پس این آیه نیز مؤید نظر ما در آیه ۱۴۳ سوره بقره است که منظور از شهداء افرادی برجسته هستند که برای دیگران الگو هستند. این‌ها همان افرادی‌اند که به اتفاق فریقین با رسول خدا (ص) در امر مباحله (آل عمران: ۶۱) همراه شدند و پیامبر (ص) هیچ‌کس را به‌جز حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) برای انجام مباحله با خود همراه نفرمود (بخوی، ۱۴۲۰، ق، ۱، ص ۴۵۰). همچنین، ذیل تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره، حدیثی از امام باقر (ع) نقل شده است که می‌فرماید: «إِلَيْنَا يَرْجِعُ الْعَالِي، وَ بِنَا يُلْحَقُ

المُقَصِّرِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ یعنی کسانی که غلو می‌کنند باید به سوی ما برگردند و کسانی که مقصرند باید به ما ملحق شوند؛ لذا در این روایت نیز الگو بودن اهل بیت (ع) مطرح است.

نتیجه‌گیری

براساس مطالب ذکر شده، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. با توجه به عبارت «و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه»، که تغییر قبله را آزمونی برای مشخص شدن افرادی که از پیامبر (ص) تبعیت می‌کنند بیان کرده است، و همچنین آیات قبل و بعد، که به موضوع تغییر قبله پرداخته‌اند، بیان شد که عبارت شهداء در آیه ۱۴۳ سوره بقره به معنای گواهان در روز قیامت نیست.
۲. طبق آیه ۱۴۳ سوره بقره، یکی از اهداف تغییر قبله آزمون است که این امر تنها در این دنیا معنا دارد نه در آخرت، آن هم آزمونی برای شناسایی کسانی که از رسول خدا (ص) تبعیت می‌کنند؛ از این رو، تبعیت از پیامبر (ص) به خودی خود نشانه الگو بودن آن حضرت است و افراد برجسته نیز، به دلیل تبعیتی که از رسول اکرم (ص) داشته‌اند، الگو و نمونه برای دیگر مردم هستند.
۳. با بررسی معنای شهداء در آیات دیگری — همچون آیه ۱۴۰ سوره آل عمران، ۴۱ و ۶۹ نساء و ۴۵ احزاب — این نتیجه دریافت شد که واژه مورد بحث به معنای الگو و نمونه است.
۴. عبارت «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» دو بُعدی است و بُعد اول لفافه‌ای است برای بُعد دوم. بُعد اول این است که این امت نسبت به سایر امت‌ها الگو و نمونه است و پیامبر (ص) الگویی است برای این امت، بُعد دوم نیز به این معناست که اهل بیت (ع) برای مردم الگو هستند و پیامبر (ص) نیز الگویی است برای اهل بیت (ع).
۵. تفسیر شهداء به اهل بیت (ع) با وجود عبارت «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» در آیه «وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (حج: ۷۸) بیشتر آشکار شده است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

سپاسگزاری

این مقاله برگرفته است از رساله دکتری علی دریس با نام «معرفی جایگاه اهل بیت (ع) در قرآن از رهگذر بررسی تطبیقی آراء مفسران»، و برآمده از اندیشه‌های تفسیری مرحوم دکتر محمدحسین برومند، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد، است که بدین‌گونه از او سپاسگزاری می‌کنیم و برای او رحمت بی‌دریغ الهی را خواهانیم.

منابع

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (١٤١٩ ق). تفسير القرآن العظيم (طيب اسعد محمد، محقق). مكتبة نزار مصطفى الباز.

ابن عربي، محمد بن عبدالله. (١٤٠٨ ق). احكام القرآن (بجاوی علی محمد، محقق). دار الجيل.
ابن عطية، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (محمد عبدالسلام عبدالشافی، محقق). دار الكتب العلمية.

احسان پور، احسان؛ و مسعودی. عبدالهادی. (١٣٩٤). اهل بیت عليهم السلام شاهدان اعمال. نشریه کتاب و سنت، ٧(٧)، ٣٦-٥١.

استرآبادی، علی. (١٤٠٩ ق). تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة (حسين استاد ولی، محقق). مؤسسة النشر الإسلامي.

بغوی، حسین بن مسعود. (١٤٢٠ ق). تفسير البغوی المسمى معالم التنزيل (مهدي عبدالرزاق، محقق). دار إحياء التراث العربي.

بی آزار شیرازی، عبدالکریم. (١٣٧٧). قرآن ناطق. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جصاص. احمد بن علی. (١٤٠٥ ق). احكام القرآن (محمد صادق قمحاوی، محقق). دار إحياء التراث العربي.
جعفری، یعقوب. (١٣٧٦). تفسير كوثر. موسسه انتشارات هجرت.

حسکانی، عبيدالله بن عبدالله. (١٤١١ ق). شواهد التنزيل لقواعد التفضيل (محمدباقر محمودی، محقق). وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي.

حسینی همدانی، محمد. (١٤٠٤ ق). انوار درخشان در تفسير قرآن (محمدباقر بهبودی، محقق). لطفی.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. (١٤١٥ ق). تفسير نور الثقلين (هاشم رسولی، مصحح). اسماعیلیان.

- دروزه، محمد عزه. (۱۴۲۱ ق). التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول. دار الغرب الإسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی. (۱۴۰۵ ق). الفقه الإسلامی وأدلته. دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (مصطفی حسین احمد، مصحح). دار الکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۵ ق). عصمة الأنبياء فی القرآن الکریم. موسسه امام صادق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شریعی، غلام محمد. (۱۳۹۴). علم امامان به غیب از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. قرآن شناخت، ۱۵(۱)، ۲۷-۴۸.
- شعراوی، محمد متولی. (۱۹۹۱ م). تفسیر الشعراوی. اخبار الیوم ادارة الکتب و المكتبات.
- صدقی الانق، محمد؛ و اسدی، محمدولی. (۱۴۰۱). بررسی مقارنه‌ای دیدگاه تفسیری طباطبایی و آلوسی در شهادت پیامبر و مؤمنان در قیامت. مطالعات تفسیری، ۱۳(۵۱)، ۲۷-۴۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. مصححان). ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). دار المعرفة.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن. دار الملائک.

- فقيه. على؛ و بابائي. على اكبر؛ و حسيني زاده. سيدعبدالرسول. (١٣٩٨). بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امتها بر عصمت همه جانبه انبياء. معرفت كلامی، ١٠(١)، ٣٧-٤٩.
- فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى. (١٤١٥ ق). تفسير الصافي (حسين اعلمی، مصحح). مكتبة الصدر.
- قيسي عاملی، محمدحسن. (بی تا). تفسير البيان الصافي لكلام الله الوافي. مؤسسة البلاغ.
- قرشي بنابي، على اكبر. (١٣٧٥). تفسير احسن الحديث. بنياد بعثت.
- قطب راوندي، سعيد بن هبه الله. (١٤٠٥ ق). فقه القرآن (احمد حسيني اشكوري، محقق). كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى.
- قمي، على بن ابراهيم. (١٣٦٣). تفسير القمي (طيب موسوى جزايرى، محقق). دار الكتاب.
- كاشاني، فتح الله بن شكرالله. (١٤٢٣). زبدة التفاسير (بنياد معارف اسلامي، محقق). مؤسسة المعارف الإسلامية.
- فرات بن ابراهيم. (١٤١٠ ق). تفسير فرات الكوفي (محمد كاظم، محقق). وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي.
- مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي. (بی تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (محمدباقر محمودي، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- مدرسي، محمدتقي. (١٤١٩ ق). من هدى القرآن. دار محبي الحسين.
- معرفت، محمدهادي. (١٤١٠ ق). التمهيد في علوم القرآن. حوزة علميه قم.
- مغنيه، محمدجواد. (١٤٢٤ ق). التفسير الكاشف. دار الكتاب الإسلامي.
- مكارم شيرازي، ناصر. (١٣٧١). تفسير نمونه. دار الكتب الإسلامية.

References

- Astarabadi, A. (1989). *Ta'wil al-aayat al-zahira fi fada'il al-'itrat al-tahirah* (H. Ustadwali, Ed.). Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].

- Baghwi, H. (1999). *Tafsir al-Baghwi al-musamma ma'alim al-tanzil* (M. Abdurrazzaq, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Biazar Shirazi, A. K. (1998). *Qur'an-i natiq*. Daftar-i Nashr-i Frahang-i Islami. [In Persian].
- Duruze, M. G. (2000). *Tafsir al-hadith: tartib al-suwar hasab al-nuzul*. Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Ehsanpour, E., & Masoudi, A. H. (2015). Ahlebayt 'alayim al-salam shahidan a' maal. *Ketab va Sunnat*, 7(7), 36-51. [In Persian].
- Fadlullah, M. H. (1998). *Min wahyil Qur'an*. Dar al-Malak. [In Arabic].
- Faghih, A., Babaei, A. A., & Hosseini Zadeh, A. (2019). Investigating the implications of the verses concerning the witnesses of the nations on the holistic chastity of prophets. *Journal of Verbal Knowledge*, 10(1), 37-49. [In Persian].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi*. (H. Aalami, Ed.). Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Haskani, A. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tafdil* (M. B. Mahmoudi, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Huseini Hamedani, M. (1984). *Anwar-i derakhshan dar tafsir-i Qur'an* (M. B. Behboudi, Ed.). Lotfi. [In Persian].
- Huwaizi, A. A. (1994). *Tafsir nur al-thaqalayn* (H. Rasouli, Ed.). Ismailian. [In Arabic].
- Ibn abi Hatam, A. R. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim* (A. M. Tayyib, Ed.). Maktabat Nezar Mustafa al-Baz. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (1988). *Ahkam al-Qur'an* (A. M. Bajawi, Ed.). Dar al-Jeel. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz* (M. Abdussalam Abdusshafi, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibrahim, F. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi* (M. Kazim, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Jafari, Y. (1997). *Tafsir kawthar*. Muassasa-yi Intisharat-i Hejrat. [In Persian].
- Jasas, A. (1985). *Ahkam al-Qur'an* (M. S. Qamhawi, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

- Kashani, F. (2002). *Zubdat al-tafasir* (Bunyard-i maaref-i Islami, Ed.). Muassasat al-Maaref al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-anwar al-jami'at li-durar akhbar al-A'immat al-at-haar* (M. B. Mahmoudi, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Makarrem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Marefat, M. H. (1990). *Al-Tamhid fi 'ulum al-Qur'an*. Hawzat Ilmiyyah Qom. [In Arabic].
- Modarresi, M. T. (1998). *Min hudal Qur'an*. Dar Muhibbil Husayn. [In Arabic].
- Mughniyah, (2003). *Al-Tafsir al-kashif*. Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
- Qabisi Ameli, M. H. (n.d.). *Tafsir al-bayan al-safi li-kalam Allah al-wafi*. Muassasat al-Balagh. [In Arabic].
- Qarashi, A. A. (1996). *Tafsir ahsan al-hadith*. Bethat Foundation. [In Persian].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qommi* (T. Musawi Jazaeiri, Ed.). Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qutb Rawandi, S. (1985). *Fiqh al-Qur'an* (A. Husaini Ashkevari, Ed.). Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Rezaie Isfahani, M. A. (2008). *Tafsir-i Qur'an-i mehr*. Pazhouheshha-yi Tafsir va Ulum-i Quran. [In Persian].
- Sedghi Alanagh, M., & Asadi, M. W. (2022). A comparative study of Tabatabai and Alusi's interpretation of the Prophet and believers's witness in the Day of Judgment. *Motaleat-i Tafsiri*, 13(51), 27-46. [In Persian].
- Sharawi, M. M. (1991). *Tafsir al-Sha'rawi*. Akhbar al-Yawm Idarat al-Kutub wa al-Mukattabat. [In Arabic].
- Shariati, G. M. (2016). The Infallible Imam's Knowledge of the Unseen from the Perspective of the Quran with Emphasis on Allameh Tabatabaei's View. *Qur'an Shinakht*, 8(1), 27-48. [In Persian].
- Subhani Tabrizi, J. (2004). *'Ismat al-anbiya fi al-Qur'an al-karim*. Muassasa-yi Imam Sadiq. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma'thur*. Ketabkhane-yi Umumi-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].

- Tabari, M. (1992). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (F. Yazdi Tabatabai & H. Rasouli, Eds.). Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil* (M. H. Ahmad, Ed.). Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zuhaili, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*. Dar al-Fikr. [In Arabic].



A Comparative Commentary of Ibn Ashour and Modarresi regarding the Verse of Purification*

Mohammad Reza Shahsanaiee¹  and Abbas Sharifi²  

¹ Assistant Professor, Quranic Sciences and Hadith Department, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran. Email: mohammadshahsanaiee@gmail.com

² Assistant Professor, Quranic Sciences and Hadith Department, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran (**corresponding author**). Email: sharifi.abbas22@gmail.com

Abstract

How the Verse of Purification [33: 33] relates to the verses concerning the wives of the Messenger of Allah (saws) in the al-Ahzab Chapter has always been a matter of dispute among the commentators of the Shiite and Sunni denominations, such that some Shiite commentators believe in the place distortion of the Verse of Purification, and some Sunni commentators have said things in this regard that are inconsistent with other verses and traditions accepted by both denominations regarding the reason of the revelation of the Purification Verse. The purpose of this research, which is organized using a comparative method, is to determine how the said link is based on Modarresi's and Ibn Ashour's points of view. This study has concluded that contrary to Ibn Ashour's view, in addition to adapting to the general context governing the al-Ahzab Chapter, Modarresi's opinions are in full harmony with the context of the mentioned verses and authentic traditions of the two denominations. According to this point of view, the cause of revelation of Verse of Purification is different from the verses related to the wives of the Prophet (peace be upon him and his household) and the reason why it is placed next to the verses related to the wives of the Prophet (peace be upon him and his household) is so that people do not think that all the members of the family of the Prophet (peace be upon him and his household) are the same in terms of emulation and following.

Keywords: Verse of Purification, verse thirty-three of the al-Ahzab Chapter, Ahlulbayt, the Chapter of al-Ahzab, wives of the Prophet

* Received 2 December 2023; Received in revised from 5 March 2024; Accepted 11 March 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Shahsanaiee, M., & Sharifi, A. (2024). A Comparative Commentary of Ibn Ashour and Modarresi regarding the Verse of Purification. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 53-72. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9382.2240>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

In the Holy Quran, sometimes a verse or a part of a verse does not appear to be related to what precedes or comes after it. A part of verse thirty-three of the al-Ahzab Chapter, known as the Purification Verse, has such circumstances. In this chapter, verses twenty-eight to the end of verse thirty-four are about the wives of the Messenger of God (peace be upon him and his household), in which God Almighty reminds them of certain things in a reprimanding tone and warns them against certain actions, but in a part of verse thirty-three, He addresses the “Ahlulbayt” (people of the household) with a change of address and tone: “Indeed Allah desires to repel all impurity from you, O People of the Household, and purify you with a thorough purification” and again addresses the wives of the Prophet (peace be upon him and his household) in verse thirty-four: “And remember what is recited in your homes of the signs of Allah and wisdom. Indeed, Allah is all-attentive, all-aware.” This sudden change of address and narrations that introduce the referents of the final part of verse thirty-three of the al-Ahzab Chapter as the five People of the Cloak has resulted in the creation of two incorrect approaches.

The first incorrect approach is that some Shiite scholars have considered this lack of homogeneity of the context as a reason for the displacement of these verses and, in other words, the spatial distortion of the verses. The second incorrect approach is that some Sunni scholars have also considered the existence of such a context as a reason for rejecting Shiite beliefs and not limiting the “Ahlulbayt” to Lady Fatimah, Imam Ali, Imam Hassan, and Imam Hussein (peace be upon them). Judging the existing opinions and verifying their correctness dictates the context of the chapter and that of the verses in question be examined with more care and attention. For this purpose, by comparing the views of Muhammad Taqi Modarresi and Ibn Ashour, who have examined the arrangement of the mentioned verses by referring to the context of the verses, this article seeks to answer the question of whether it is possible to find a solution that neither contradicts the muatwatir narrations of the denominations regarding the assignment of the title of “Ahlulbayt” to the “Five Pure Ones” nor does it lead to belief in the place distortion by referring to the context governing the entire chapter and verses twenty-eight to thirty-four.

Ibn Ashour’s view regarding the Verse of Purification

The key phrases in Ibn Ashour’s interpretation of the Purification Verse are “Ahlulbayt”, “impurity”, and “purification”, which have been examined with a focus on the change of

pronouns, context, and narrations of the two denominations. Ibn Ashour (1420 AH/1999) considers the meaning of “house” in the verse in question to be the house of each of the wives of the Messenger of God (peace be upon him and his household), and his contextual evidence is the phrase “And remember what is recited in your homes...” in the next verse. Ibn Ashour considers the addressees of the Purification Verse to be the wives of the Holy Prophet (peace be upon him and his household) and the reason for the change of the pronouns from the feminine to the masculine plural is the presence of the Prophet of God (peace be upon him and his household) among the wives and in the sense of prevalence. Ibn Ashour, when confronted with the numerous narrations of the two denominations that consider “Ahlulbayt” to refer to Imam Ali, Lady Fatimah and Imam Hasan and Husayn (peace be upon them), does not accept that they are the cause of the revelation of this part of the verse by citing Ibn Kathir and doubting the source of the mentioned narrations (vol. 21, p. 247). Ibn Ashour interprets the divine will mentioned in the verse as the existential will, and based on that, believes that God has purified the souls of the wives of the Holy Prophet (peace be upon him and his household) and protected them from committing major sins (vol. 21, p. 247).

Modarresi’s point of view about the Verse of Purification

Unlike Ibn Ashour, Modarresi considers the cause of the revelation of the verse to be specific to Imam Ali, Lady Zahra, Imam Hasan, and Imam Hussain (peace be upon them). His Quranic evidence for this claim is the context of the whole Chapter of al-Ahzab. He has first explained the connection between this part of the verse and the entire chapter, and then the connection between the wives of the Holy Prophet (peace be upon him and his household) and the abovementioned part of the verse. He considers the meaning of “purification” to be God’s special favor to the “Ahlulbayt” in terms of knowledge, piety, and infallibility. From his point of view, the divine will in this verse is the existential will (vol. 10, p. 335).

The commonalities and differences between Modarresi’s and Ibn Ashour’s views in the interpretation of the Purification Verse

The attention of both exegetes has been related to the context of the verses and narrations and both of them have considered the divine will in the purification verse to be the existential will. Ibn Ashour considers the Verse of purification to be only about the wives of the Messenger of God (peace be upon him and his household). This is despite the fact that Modarresi, unlike Ibn Ashour, considers only Amir al-Mu’mineen, Lady Zahra,

Imam Hasan, and Imam Hussain as the referents of the Verse of Purification and does not include the wives among the referents of the mentioned verse. The second difference between these two exegetes is that Ibn Ashour does not differentiate between “the houses of the Prophet” (*buyūt al-Nabi*) and “house” (*bayt*), while Modarresi interpreted the former to be related to material houses and the latter to be related to spiritual matters. And the third difference is that Ibn Ashour was unable to explain the connection between the reprimands and reproaches directed at the wives with the attributes mentioned in the Purification Verse.

Conclusion

An examination of the interpretative opinions of Ibn al-Ashour and Modarresi reveals that Ibn al-Ashour’s views encounter many problems, among which we can indicate that they do not conform with the context governing the chapter and other verses regarding the wives of the Messenger of God (peace be upon him and his household) in the al-Tahrim Chapter and they do not conform with many narrations accepted by the two denominations. In contrast, the conformity of Modarresi’s view with the context governing the al-Ahzab Chapter and other verses of the Quran, as well as conformity with the narrations accepted by both denominations, has caused his view to be free of the issues raised against Ibn Ashour. According to Modarresi’s point of view, although the Verse of Purification has a different cause of revelation from the verses related to the wives of the Prophet (peace be upon him and his household), due to its close connection with the Verse of Emulation and the connection with the verses related to the wives of the Messenger of God (peace be upon him and his household), it is placed in the mentioned place in the arrangement of the verses of the al-Ahzab Chapter.

References

- Holy Quran*. (2004). (H. Ansariyan, Trans.). Usweh. [In Persian].
- Haskani, U. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tanzil*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. T. (1999). *Tafsir al-tahrir wa al-tanwir*. Muassasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Modarresi, M. T. (1998). *Min hudal Qur'an*. Dar Muhibbil Husayn. [In Arabic].
- Tabarani, S. (2008). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Ketab al-Theqafi. [In Arabic].
- Tabari, M. (1999). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Muassasat al-Risalah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].

Tayyib, A. H. (n.d.). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Muhammadi. [In Arabic].
Wahedi, A. (1991). *Asbab nuzul al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian].



تفسیر تطبیقی ابن عاشور و مدرسی از آیه تطهیر، با تأکید بر سیاق*

محمد رضا شاه سنایی^۱ ID و عباس شریفی^۲ ID

^۱ استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران. رایانامه:

mohammadshahsanaiee@gmail.com

^۲ استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه:

sharifi.abbas22@gmail.com

چکیده

چگونگی پیوند آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) با آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) در سوره احزاب همواره معرکه آرای مفسران فریقین بوده است، به گونه ای که برخی از مفسران شیعه قائل به تحریف مکانی آیه تطهیر شده اند و برخی از مفسران اهل سنت در این باره سخنانی گفته اند که با سایر آیات و روایات مورد قبول فریقین در شأن نزول آیه تطهیر ناسازگار است. هدف از این پژوهش، که به شیوه تطبیقی سامان یافته، مشخص کردن چگونگی پیوند گفته شده بر اساس دیدگاه مدرسی و ابن عاشور است. این پژوهش به این نتیجه رسیده است که برخلاف دیدگاه ابن عاشور، نظرات مدرسی علاوه بر تطبیق با سیاق کلی حاکم بر سوره، با سیاق حاکم بر آیات مذکور و روایات معتبر فریقین هماهنگی کامل دارد. بر اساس این دیدگاه، آیه تطهیر دارای شأن نزولی متفاوت از آیات مرتبط با همسران پیامبر (ص) است و علت قرار گرفتن آن در کنار آیات مربوط به همسران پیامبر (ص) این است که مردم همه اعضای خانواده پیامبر (ص) را، از جهت تأسی و اقتدا به آنها، همگون نپندارند.

کلیدواژگان: آیه تطهیر، آیه ۳۳ سوره احزاب، اهل بیت، سوره احزاب، همسران پیامبر



* دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: شاه سنایی، محمد رضا؛ و شریفی، عباس. (۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی ابن عاشور و مدرسی از آیه تطهیر با تأکید بر سیاق. پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۷۲-۵۳. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9382.2240>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

در قرآن کریم، گاه، آیه یا بخشی از آیه به ظاهر با قبل و بعد خود ارتباطی ندارد. بخشی از آیه ۳۳ سوره احزاب، مشهور به آیه تطهیر، چنین وضعیتی دارد. در این سوره، آیه ۲۸ تا پایان آیه ۳۴ درباره همسران رسول خدا (ص) است که در آن، خداوند متعال با لحنی عتاب‌آمیز مواردی را به آنها تذکر می‌دهد و ایشان را از برخی کارها بر حذر می‌دارد، ولی در بخشی از آیه ۳۳ با تغییر خطاب و لحن «اهل البیت» را مورد خطاب قرار می‌دهد: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و دوباره در آیه ۳۴ خطاب را متوجه همسران پیامبر (ص) می‌کند: «وَأَذْكُرَنَّ مَا بُنِيَ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا». این تغییر ناگهانی خطاب و روایاتی که مصداق بخش پایانی آیه ۳۳ سوره احزاب را پنج‌تن آل‌عبا معرفی کرده باعث ایجاد دو رویکرد نادرست شده است.

رویکرد نادرست نخست اینکه برخی از دانشمندان شیعه این عدم همگونی سیاق را دلیلی بر جابه‌جایی این آیات – و به تعبیر دیگر، تحریف مکانی آیات – پنداشته‌اند. مجلسی (۱۴۰۳ ق) عدم تناسب ظاهری آیات را دلیلی بر حذف برخی آیات دانسته و در این باره گفته است:

شاید آیه تطهیر را در مکانی قرار داده‌اند که به گمان خود با آن تناسب داشته باشد و به جهت مصالح دنیوی خویش آن را در کنار آیات مرتبط با همسران رسول خدا (ص) قرار داده‌اند. این در حالی است که احادیث بر خلاف آن است و اعتماد به نظم و ترتیب آیات در این باب باطل و نادرست است. و اگر قائل به جابه‌جایی نیز نشویم، روایات فراوانی گویای حذف آیات بسیاری از قرآن است؛ پس شاید آیه‌ای از قبل و بعد آیه تطهیر حذف شده باشد که اگر بودند ارتباط ظاهری میان این آیات حفظ می‌شد. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۳۵، ص ۲۳۵)

صاحب تفسیر اطیب البیان، طیب، (بی‌تا) دشمنی با امیرمؤمنان (ع) را سبب جابه‌جایی این آیات معرفی می‌کند: «معاندین ترتیب نزول این آیه را از روی عناد با امیر المؤمنین علیه السلام و غصب خلافت برهم زدند» (ج ۴، ص ۲۹۵). شوشتری (بی‌تا) در ذیل آیه ۳۳ احزاب می‌نویسد: «آیه تطهیر بدون ارتباط با آیات همسران پیامبر نازل شده، ولی عثمان و دیگران، با این گمان که در ارتباط با همسران پیامبر است، اجتهاد کرده و آن را در کنار این آیات قرار داده‌اند» (ج ۲، ص ۵۶۵).

رویکرد نادرست دوم اینکه برخی دانشمندان اهل سنت نیز وجود چنین سیاقی را دلیلی بر رد عقاید شیعه و عدم اختصاص «اهل البیت» به حضرت فاطمه، امام علی و امام حسن و امام حسین (ع) پنداشته‌اند. بیضاوی (۱۴۱۸ ق) ذیل آیه ۳۳ احزاب نوشته است: «اختصاص دادن عنوان اهل البیت به فاطمه و علی و دو پسر ایشان، رضی الله عنهم، توسط شیعه و احتجاج به عصمت ایشان استدلال ضعیفی است که با قبل و بعد آیه سازگار نیست» (ج ۴، ص ۲۳۲). ابن‌کثیر (۱۴۱۹ ق) نیز با اشاره به تناسب آیات، نساء را داخل در عنوان «اهل البیت» می‌داند: «با تدبر در آیات، در این‌که زنان پیامبر داخل در آیه تطهیر هستند تردیدی نیست و سیاق مؤید آن است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۶، ص ۳۷۰).

این دیدگاه برخی دانشمندان شیعه و اهل سنت درباره این آیه تطهیر است. داوری درباره نظرات موجود و بررسی صحت و سقم آن‌ها حکم می‌کند تا سیاق سوره و سیاق آیات موردنظر با دقت و توجه بیشتری بررسی شود. به این منظور، این مقاله، با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های محمدتقی مدرسی و ابن‌عاشور، که با استناد به سیاق آیات، نحوه چیدمان آیات مذکور را بررسی کرده‌اند، به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان، با استناد به سیاق حاکم بر کل سوره و آیات ۲۸ تا ۳۴، به راه‌حلی دست یافت که نه با روایات متواتر فریقین مبنی بر اختصاص عنوان «اهل البیت» بر «خمسه طیبه» در تضاد باشد و نه موجب باور به تحریف مکانی شود.

پیشینه پژوهش

بابایی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای، با تمرکز بر اثبات استقلال نزول آیه تطهیر، به این نتیجه رسیده است که برای فهم معنای آیه تطهیر، باید این آیه به‌تنهایی ملاحظه گردد و به سیاق آن توجه نشود، اما در این مقاله به چینه‌آیات و ارتباط آیات مربوط به همسران پیامبر (ص) با آیه تطهیر پرداخته نشده است. لایقی و همامی (۱۳۹۹) در مقاله خود، ضمن بررسی ساختار معنایی حاکم بر کل سوره، به ارتباط بین آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) با آیه تطهیر پرداخته‌اند و چینه‌آیات مذکور را غیرمرتبط با هم ندانسته‌اند. در مقاله‌های پیش‌گفته استدلال‌های قرآنی و روایی اهل سنت بررسی نشده است. این مقاله، با محور قرار دادن سیاق کلی سوره و توجه به آیات مرتبط سوره تحریم، استدلال‌های ابن‌عاشور و مدرسی را بررسی کرده است.

دیدگاه ابن عاشور درباره آیه تطهیر

عبارت‌های کلیدی در تفسیر ابن عاشور از آیه تطهیر «اهل البیت»، «رجس» و «تطهیر» است که با محوریت تغییر ضمایر، سیاق و روایات فریقین بررسی شده است.

مصدق «اهل البیت»

ابن عاشور (۱۴۲۰ ق) منظور از «بیت» در آیه مورد بحث را بیت هر یک از همسران رسول خدا (ص) دانسته و مستند سیاقی او عبارت «وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ» در آیه بعد است:

منظور از بیت در این فراز از آیه خانه هر یک از همسران پیامبر، صلی الله علیه و سلم، است و اهل هر خانه از این خانه‌ها نبی، صلی الله علیه و سلم، و همسر او در آن خانه است؛ از همین رو، بعد از این فراز آمده: «أَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ» (احزاب: ۳۴) و در هر دو ضمیر خطاب متوجه همسران پیامبر است. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲۱، ص ۲۴۶)

بر این اساس، ابن عاشور مخاطبان آیه تطهیر را همسران رسول خدا (ص) می‌داند و علت تغییر سیاق ضمایر از جمع مؤنث به جمع مذکر را وجود پیامبر خدا (ص) در میان همسران و از باب تغلیب دانسته است. او برای تقویت استدلال خود به آیه «رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۳) استناد کرده که در آن، با وجود این که همسر حضرت ابراهیم (ع) مورد خطاب است، از او با جمع مذکر «علیکم» و عنوان «اهل البیت» یاد شده است (ج ۲۱، ص ۲۴۶).

ابن عاشور و روایات فریقین درباره مصادیق «اهل البیت»

ابن عاشور (۱۴۲۰ ق) در مواجهه با روایات فراوان فریقین، که مراد از «اهل البیت» را حضرت علی، حضرت فاطمه و حسنین (ع) می‌داند، با استناد به ابن کثیر و با تشکیک در سند احادیث مذکور، نزول این فراز از آیه را در شأن ایشان نمی‌پذیرد (ج ۲۱، ص ۲۴۷). این در حالی است که ابن کثیر (۱۴۱۹ ق) از ۱۵ طریق متفاوت احادیث پیش گفته را نقل کرده و تنها به سند سه حدیث ایراد گرفته و تصریح کرده است که فقط سند برخی از این احادیث اشکال دارد: «فإن فی بعض أسانیدها نظراً، واللّه أعلم» (ج ۶، صص ۳۶۴-۳۷۰).

مفهوم رجس و تطهیر

«رجس» در اصل به معنای آلودگی جسمانی است، ولی در اصطلاح به گناهان و کاستی‌های معنوی اطلاق می‌شود و «تطهیر» به اجتناب از گناه و آنچه موجب نقصان دین می‌گردد تعریف می‌شود. ابن‌عاشور (۱۴۲۰ ق)، در ادامه تفسیر خود از آیه، اراده الهی ذکر شده در آیه را اراده تکوینی تفسیر می‌کند و بر اساس آن، بر این باور است که پروردگار نفوس همسران رسول خدا (ص) را تزکیه، و ایشان را از ارتکاب گناهان کبیره مصون کرده است (ج ۲۱، ص ۲۴۷).

نتیجه‌گیری ابن‌عاشور

یکی از نتیجه‌گیری‌های ابن‌عاشور (۱۴۲۰ ق) این است که همسران رسول خدا (ص) مخاطبان آیه تطهیرند و آیه در شأن ایشان نازل شده و ایشان به جعل الهی مصداق «اهل البیت» هستند و حضرت فاطمه و دو پسر و همسرش (ع) به جعل نبوی مصداق این عبارت قرآنی‌اند و منزلت ایشان همانند منزلت سلمان فارسی است (ج ۲۱، ص ۲۴۷). ابن‌عاشور روایاتی که رسول خدا (ص)، در پاسخ به این سؤال ام‌سلمه که آیا من نیز از اهل بیت هستم، فرمود بله، بلکه فرمود «إِنَّكَ عَلِيٌّ خَيْرٌ» را چنین توجیه کرده که اگر آن حضرت پاسخ مثبت می‌دادند، تحصیل حاصل بود؛ زیرا آیه در شأن همسران نازل شده بود و نیازی نبود آنها به آن ملحق گردند (ج ۲۱، ص ۲۴۸). نتیجه‌گیری دیگر وی این است که «شیعه عنوان اهل البیت را ربوده و به [حضرت] فاطمه و دو پسر و همسرش، که رضوان خدا بر آنها باد، اختصاص داده است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲۱، صص ۲۴۷-۲۴۸).

دیدگاه مدرسی درباره آیه تطهیر

در تفسیر مدرسی، مانند ابن‌عاشور، عبارت‌های کلیدی در تفسیر آیه تطهیر «اهل البیت»، «رجس» و «تطهیر» است و تفسیر این آیه با محوریت سیاق و روایات فریقین انجام شده است.

مصداق «اهل البیت»

مدرسی، بر خلاف ابن‌عاشور، شأن نزول آیه را ویژه امام علی، حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین (ع) دانسته است. مستند قرآنی ایشان بر این ادعا سیاق کل سوره احزاب است. او ابتدا ارتباط این فراز از آیه را با کل سوره و سپس ارتباط همسران رسول خدا (ص) با فراز مذکور را چنین بیان کرده است:

نخست. محور اصلی سوره احزاب آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» است و موضوع اصلی سوره رهبری الهی است که در زمان آن حضرت در شخصیت وی تبلور یافته بود و بعد از او نیز در کسانی تبلور می‌یابد که مانند ایشان معصوم‌اند و پس از ایشان این مسیر را امتداد می‌بخشند... در این صورت، همان‌گونه که اطاعت از خداوند و رسول خدا بر همسران آن حضرت و سایر مؤمنان واجب است، اطاعت از «اهل‌البيت» نیز بر ایشان واجب است.

دوم. نقش ویژه زنان در تحقق هدف شریعت اسلام، که همان جامعه نمونه اسلامی است، موجب شده که نسبت به تربیت و تعالی فردی و اجتماعی ایشان اهتمام ویژه‌ای داشته باشد و به همین جهت، پس از تعلیم مجموعه‌ای از تعالیم، «اهل‌البيت» را به‌عنوان یک خانواده الگو به ایشان معرفی می‌نماید. (ترجمه نویسندگان این مقاله، مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، صص ۳۲۴-۳۲۵)

مفهوم رجس و تطهیر

مدرسی (۱۴۱۹ ق) «رجس» را عمل شیطان و آنچه مورد رضایت پروردگار نباشد معنا کرده است (ج ۱۰، ص ۳۳۲). او منظور از «تطهیر» را عنایت ویژه پروردگار به «اهل‌البيت» از جهت علم، تقوی، و عصمت دانسته است. از منظر ایشان، اراده الهی در این آیه اراده تکوینی است (ج ۱۰، ص ۳۳۵).

مدرسی و روایات فریقین درباره مصادیق «اهل‌البيت»

مدرسی، بر خلاف ابن‌عاشور، بر این باور است که فراز «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» تنها در شأن امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن و امام حسین (ع) نازل شده و روایات گواه آن در منابع اهل سنت نزدیک به چهل طریق و در منابع شیعه بیش از سی طریق است:

روایات بسیاری، که بیش از ۷۰ حدیث است، در منابع اهل سنت به طرق زیادی از ام‌سلمه، عایشه، ابوسعید خدری، واثله بن اسقع، ابی حمراء، ابن عباس، ثوبان، عبدالله جعفر و حسن بن علی (ع)، نزدیک به بیست طریق نقل شده است.

و در منابع شیعه از طریق امام علی، امام سجاد، امام باقر، امام صادق، امام رضا (ع)، ام‌سلمه، ابوذر، ابی لیلی، ابوالاسود دثلی، عمر بن میمون و سعد بن ابی وقاص از بیش از سی طریق نقل شده است.

(ترجمه نویسندگان این مقاله، مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۲۶)

نقد دیدگاه ابن عاشور

منظور از «بیت»

ابن عاشور (۱۴۲۰ ق) بر این باور است که منظور از «بیت» در «اهل البیت»، خانه هریک از همسران پیامبر (ص) است (ج ۲۱، ص ۴۲۷)، در حالی که دقت در واژگان به کاررفته در آیات مذکور حکایت از این دارد که این ادعا با سیاق سازگار نیست؛ زیرا هرگاه سخن از خانه مکانی و مادی همسران آن حضرت است، این واژه به صورت جمع به کار رفته است، مانند ابتدای آیه ۳۳ «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» و آیه ۳۴ «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ» و آیه ۵۳ همین سوره «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ» و در جایی که سخن از امور معنوی و همگامی با رسول خدا باشد (مقام تطهیر) به صورت مفرد بیان شده و به نحوی بین بیوت مادی، که متعلق به همسران است، و بیت معنوی، که متعلق به آن حضرت است، تمایز برقرار شده است. این در حالی است که در صورت صحت ادعای ابن عاشور (عدم تفاوت مقصود)، باید واژه بیت در همه موارد به صورت مفرد یا جمع می آمد.

مصادیق «اهل البیت»

این مفسر، به دنبال برداشتی که از واژه «بیت» دارد، مخاطبان اصلی «اهل البیت» را همسران آن حضرت بیان کرده و این در حالی است که این برداشت با سیاق آیات و با آیات مرتبط با همسران آن حضرت در سوره تحریم و با روایات مورد قبول فریقین (که در ادامه بررسی خواهد شد) هماهنگی ندارد.

۱. مخالفت با سیاق آیات ۲۸-۳۴

۱.۱. مخالفت با لحن عتاب آمیز

همسران رسول خدا (ص) از آیه ۲۸ تا ۳۳ مورد خطاب قرار گرفته اند و با لحن عتاب آمیزی، ابتدا، تهدید به طلاق از سوی رسول خدا (ص) شده اند و سپس، از انجام کارهای زشتی نهی شده اند که این با اراده تکوینی خداوند مبنی بر «عصمت ایشان از هرگونه پلیدی» همخوانی ندارد.

ای پیامبر! به همسرانت بگو: اگر شما زندگی دنیا و زیور و زینتش را می خواهید بیایید تا برخوردارتان نمایم و با روشی پسندیده رهایتان کنم * ای همسران پیامبر! هرکس از شما کار بسیار زشت آشکاری مرتکب شود [قطعاً پیوند همسری با پیامبر به او مصونیت نمی دهد، بلکه] عذاب برای او دوچندان خواهد شد، و این [کار] بر خدا آسان است. * و هرکس از شما برای خدا و پیامبرش اطاعت خاصانه کند و کار شایسته

انجام دهد، پاداشش را دو برابر به او می‌دهیم و برای او رزقی نیکو و باارزش آماده کرده‌ایم. * ای همسران پیامبر! شما اگر پرهیزکاری پیشه کنید [از نظر منزلت و موقعیت] مانند هیچ یک از زنان نیستید، پس در گفتار خود، نرمی و طنازی [چنان‌که عادت بیشتر زنان است] نداشته باشید تا کسی که بیمار دل است طمع کند، و سخن پسندیده و شایسته گویند * و در خانه‌هایتان قرار و آرام گیرید، و [در میان نامحرم‌ان و کوچه و بازار] مانند زنان دوران جاهلیت پیشین [که برای خودنمایی با زینت و آرایش و بدون پوشش در همه‌جا ظاهر می‌شدند] ظاهر نشوید، و نماز را برپا دارید و زکات بدهید، و خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، جز این نیست که همواره خدا می‌خواهد هرگونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید، و شما را چنان‌که شایسته است [از همه گناهان و معاصی] پاک و پاکیزه گرداند. (ترجمه انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۴۲۲)

۲.۱. تغییر ضمائر در آیه تطهیر و پس از آن

تغییر ضمائر بخش دوم آیه ۳۳ احزاب از جمع مؤنث به جمع مذکر یکی از نشانه‌های تغییر افراد مورد خطاب است و نکته قابل توجه این است که پس از پایان آیه ۳۳ و فراز مربوط به «اهل البیت»، دوباره همسران با ضمیر جمع مؤنث «واذکرن» مورد خطاب واقع می‌شوند، در صورتی که اگر مراد از «اهل البیت» همسران آن حضرت بود، نیازی به تغییر ضمائر نبود و مناسب بود با همان ضمیر جمع مذکر ذکر شده در آیه تطهیر آیات ادامه می‌یافت. همین تغییر ضمائر پس از فراز مربوط به «اهل البیت» تأییدی است بر این‌که همسران جدا از «اهل البیت» هستند: «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ».

ابن عاشور برای توجیه تغییر ضمیر در آیه تطهیر به آیه ۷۳ هود استناد کرده و مدعی شده است همان‌گونه که حضرت ابراهیم (ع) به همراه همسرش با عبارت «اهل البیت» مورد خطاب واقع شده‌اند، در آیه ۳۳ احزاب نیز همسران به همراه رسول خدا (ص) با ضمیر مذکر مورد خطاب قرار گرفته‌اند. در عین صحت این ادعا در مورد آیه ۷۳ سوره هود، گفتنی است که سیاق این آیات از سیاق آیات ۲۸ تا ۳۴ سوره احزاب به کلی متفاوت است و بر خلاف اوصاف نکوهش‌کننده همسران رسول خدا (ص) در سوره احزاب، سیاق آیات مرتبط با همسر حضرت ابراهیم (ع) نه‌تنها سرزنش و نکوهش نیست، بلکه ایشان با عبارت «فَبَشِّرْهُنَّهَا» مورد بشارت قرار گرفته و مشمول رحمت و برکت خداوند شده است:

وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ * قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْثِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ. (هود: ۷۱-۷۳)

ترجمه: و همسرش ایستاده بود، خندید. او را بشارت به اسحاق و پس از او یعقوب دادیم. گفت: ای وای بر من! آیا من فرزند می‌آورم در حالی که پیرزنم و این شوهرم پیرمرد است. این راستی چیز عجیبی است. گفتند از فرمان خدا تعجب می‌کنی؟ این رحمت خدا و برکاتش بر شما خانواده است، چراکه او حمید و مجید است.

۲. تعارض وصف «تطهیر» با اوصاف برخی همسران در سوره تحریم

آیه ۳ و ۴ سوره تحریم تصریح دارد بر این‌که برخی از همسران رسول خدا (ص) با افشای راز آن حضرت مرتکب گناه بزرگی شدند، به‌گونه‌ای که عمل ایشان به‌مثابه جنگ با خداوند، جبرئیل، «صالح المؤمنین» و سایر فرشتگان تلقی شده و از ایشان خواسته شده که توبه کنند:

وَ إِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ * إِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَ إِنَّ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيْلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ.

ترجمه: و هنگامی که پیامبر، رازی را به یکی از همسرانش گفت و او آن راز را [نزد زن دیگر] فاش کرد، و خدا پیامبر را از افشای آن آگاه نمود، پیامبر بخشی از آن [راز افشا شده] را به آن زن گوشزد کرد و از گفتن بخشی دیگر [برای آنکه فاش‌کننده بیشتر شرم‌منده نشود] خودداری نمود. آن زن گفت: چه کسی فاش کردن راز را [به وسیله من] به تو خبر داده است؟ پیامبر گفت: دانای آگاه به من خبر داد. اگر شما دو زن از کار خود به پیشگاه خدا توبه کنید [خدا توبه شما را می‌پذیرد]، چون دل شما دو نفر از حق و درستی منحرف شده است، و اگر بر ضد پیامبر به یکدیگر کمک دهید [راه به جایی نخواهید برد]؛ زیرا خدا و جبرئیل و صالح مؤمنان [که علی بن ابی طالب است] یار اویند، و فرشتگان نیز بعد از آنان پشتیبان او خواهند بود. (ترجمه انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۵۶۰)

ابن‌عاشور در ذیل این آیات تصریح دارد که عایشه و حفصه، دو تن از همسران رسول خدا (ص)، در ماجرای افشای راز رسول الله (ص)، مرتکب «اثم» شدند. آنها، با افشای سر، موجب ضایع شدن حقوق همسرشان شدند و مرتکب گناه شدند و واجب شد از گناه خود توبه کنند. ابن‌عاشور (۱۴۲۰ ق) در ادامه بحث، با کنار هم قرار

دادن عبارت «فَقَدْ صَعَتَ قُلُوبُكُمَا» (تحریم: ۴) و «وَلَتَصْنَعِ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (انعام: ۱۱۳) چنین نتیجه گرفته که عایشه و حفصه با افشای راز رسول خدا (ص) دچار انحراف و فساد قلبی شدند و باید از آن توبه می‌کردند (ج ۲۸، ص ۳۱۹). مطالب پیش‌گفته با عصمت از گناه همسران رسول خدا (ص) که مورد ادعای اوست با آیه تطهیر در تضاد است. همچنین، آیه تطهیر به صورت مطلق همه «اهل البیت» را از گناه معصوم دانسته است و استثنائی برای برخی افراد آن قائل نشده تا ادعا شود برخی از همسران پیامبر (ص) شامل آیه مذکور هستند نه همه آنها.

ارزیابی دیدگاه مدرسی درباره سیاق سوره

مدرسی مدعی است که محور اصلی آیات سوره احزاب آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) است. با توجه به این که وجود اسوه و الگو اختصاص به مردم زمان آن حضرت ندارد، باید افرادی وجود داشته باشند که پس از آن حضرت در تربیت الهی برای نسل‌های بعدی الگو باشند؛ از این رو، خداوند سبحان گروهی از خانواده آن حضرت را، که با ایمان و عمل صالح توانسته‌اند پا جای پای آن حضرت گذارند، از هرگونه پلیدی مصونیت بخشیده تا الگوی مردم پس از آن حضرت باشند و ایشان را، با عنوان «اهل البیت» به مردم، همسران آن حضرت و سایر مؤمنان، معرفی کرده است. (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۳۳)

ادعای مدرسی (۱۴۱۹ ق) بر پنج اصل استوار است:

۱. آیه محوری سوره احزاب آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) است (ج ۱۰، ص ۳۲۶).
۲. آیه محوری سوره (آیه ۲۱) با آیه تطهیر ارتباط دارد. با توجه به این که آیه مذکور درباره رهبری دینی پیامبر (ص) است که در زمان حیات ایشان تجسم یافته، پس از ایشان نیز در کسانی که به طور حقیقی به ایشان اقتدا نموده‌اند تجلی می‌یابد و آنها همان کسانی هستند که با عنوان «اهل البیت» از ایشان یاد شده و پروردگار ایشان را از هرگونه رجسی به دور داشته است (ج ۱۰، ص ۳۲۷).
۳. آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) با آیه محوری سوره و آیه تطهیر ارتباط دارد. اهتمام اسلام به تربیت دینی زنان و توجه به جایگاه ویژه ایشان در تربیت نسل آینده، به ویژه جایگاهی که همسران

پیامبر (ص) به علت انتساب به آن حضرت دارند، موجب شده که علاوه بر دستور به اطاعت از فرامین الهی و تأسی به رسول خدا (ص)، پس از ارائه مجموعه‌ای از تعالیم تربیتی، اجتماعی و سیاسی، اهل بیت را نمونه کامل خانواده فاضل به آنها معرفی کند.

۴. روایات معتبر فریقین مراد از اهل بیت را خمسۀ طیبه بیان داشته‌اند (ج ۱۰، ص ۳۲۸).

۵. بررسی تاریخ حکایت از این دارد که خمسۀ طیبه به دور از هرگونه رجسی بوده‌اند و متمایز از دیگران

(ج ۱، ص ۳۳).

برای بررسی صحت و سقم ادعای مذکور لازم است تا ابتدا سیاق کلی حاکم بر کل سوره بررسی شود و

سپس ارتباط آیه تطهیر با سیاق کلی مشخص گردد.

۱. بررسی سیاق حاکم بر کل سوره

بررسی محتوایی آیات سوره احزاب ما را به این امر رهنمون می‌شود که محور اصلی سوره اسوه‌های الهی و سرنوشت نیک پیروی از اسوه‌های الهی و سرنوشت بد پیروی از اسوه‌های غیر الهی است. در آغاز سوره، بر اطاعت و فرمانبرداری از خداوند و اطاعت نکردن از کفر و نفاق تأکید شده است: «لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ... وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (احزاب: ۱-۲؛ ترجمه: ای پیامبر! بر تقوای الهی ثابت قدم و استوار باش، و از کافران و منافقان اطاعت مکن... و آنچه را که از سوی پروردگارت به تو وحی می‌شود پیروی کن). سپس، در ادامه آیات، اولویت رسول خدا (ص) نسبت به سایر مؤمنان را به مؤمنان گوشزد می‌کند: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶؛ ترجمه: پیامبر، نسبت به مؤمنان از خودشان اولی و سزاوارتر است). در ادامه، آن حضرت الگو و اسوه حسن به مردم معرفی می‌شود: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). در آیه ۴۵، باز بر جایگاه ویژه رسول خدا (ص) در هدایت مردم تأکید می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (ترجمه: ای پیامبر! به راستی ما تو را شاهد [بر امت] و مژده‌رسان و بیم‌دهنده فرستادیم) و در آیات پایانی سوره، به ذکر سرنوشت شوم امت‌های گذشته پرداخته می‌شود که با عدم تبعیت از رسولان زمان (اسوه‌های معرفی شده پروردگار) به شقاوت ابدی مبتلا شدند: «يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۶۶-۶۷؛ ترجمه: روزی که چهره‌هایشان را در آتش از سوئی به سوئی می‌گردانند، [و] می‌گویند: ای کاش ما [در

دنیا] از خدا و پیامبر اطاعت کرده بودیم، و می‌گویند: پروردگارا! همانا ما از فرمانروایان و بزرگانمان اطاعت کردیم، در نتیجه گمراهمان کردند). در ادامه، هشدار می‌دهد که آثار مثبت این پیروی و یا تبعات نافرمانی از ایشان تنها منحصر به دنیا نیست و در آخرت نمود بیشتری دارد و برای تأکید بر اهمیت این موضوع به سرگذشت قوم بنی‌اسرائیل پرداخته که در اثر پیروی نکردن از پیامبرشان به چه سرنوشت شومی مبتلا شدند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا» (احزاب: ۶۹؛ ترجمه: ای اهل ایمان! [درباره پیامبرتان] مانند کسانی نباشید که موسی را [با تهمت و دروغ بستن به او] آزار دادند و خدا او را از آنچه درباره او می‌گفتند، پاک و مبرا ساخت، و او نزد خدا آبرومند بود). در پایان سوره، بار دیگر آثار مثبت پیروی از رسول خدا (ص) گفته شده: «يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب: ۷۱؛ ترجمه: تا [خدا] اعمالتان را برای شما اصلاح کند و گناهتان را بر شما بیامرزد. و هرکس خدا و پیامبرش را اطاعت کند، بی‌تردید رستگاری بزرگی یافته است).

۲. ارتباط آیه تطهیر با موضوع محوری سوره

عمر رسالت حضرت ختمی مرتبت به‌عنوان «الگوی بی‌بدیل و عاری از هرگونه خطا و گناه» تنها ۲۳ سال بود و بسیاری از صحابی ایشان توفیق آن را نداشتند که در تمام این مدت در خدمت ایشان بوده، از مصاحبت ایشان فیض برده و از نزدیک با سیره ایشان آشنا شوند. از طرفی، مسلمانانی که ایشان را درک نکرده بودند می‌خواستند با سیره ایشان آشنا و به آن حضرت اقتدا کنند. افرادی که توقع می‌رفت بیش از همه تحت تعلیم انبیا باشند و از نزدیک با وحی آشنا باشند خانواده آن حضرت بودند و طبیعی بود مردم برای آشنایی با روش و منش ایشان به کسانی که مصاحبت بیشتری با آن حضرت داشتند مراجعه نمایند.

در این میان یک مشکل اساسی وجود داشت و آن اینکه در خانواده پیامبر (ص) همه از این حیث در یک مرتبه نبودند و فقط برخی توانسته بودند از نظر علم و عمل خود را با تعالیم آسمانی منطبق کرده و به مقام «اهل البیت» دست یابند. از این رو، این خطر وجود داشت که برخی از نزدیکان پیامبر فقط و فقط به جهت انتساب به آن حضرت در معرض پیشوایی مسلمانان قرار گیرند. به همین دلیل، قرآن کریم برای دفع همگون پنداشته شدن همه اعضای خانواده آن حضرت، ابتدا از آیه ۲۸ تا ۳۳ با لحنی عتاب‌انگیز همسران آن حضرت را مورد خطاب قرار داد

و از انجام برخی اعمال نادرست نهی نمود و پس از آن، از گروه دیگر از خانواده آن حضرت، که توانسته بودند با ایمان راستین و انجام عمل صالح به مقام اهلیت رسول خدا دست یابند، با عنوان «اهل‌البیت» یاد کرد. تفکیک افراد خانواده پیامبر (ص) به دو گروه مذکور دارای دو فائده بود: نخست، تذکری بود به همسران که تنها انتساب به رسول خدا (ص) کافی نیست و انتساب بدون عمل صالح نه تنها ارزشی ندارد، بلکه موجب می‌گردد که آنها بیش از دیگران مورد مؤاخذه قرار گیرند و آنها باید اهل‌البیت را الگوی خود قرار داده و به ایشان اقتدا نمایند: «وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ». دوم، مردم همه اعضای خانواده پیامبر (ص) را، از جهت تاسی و اقتدا به آنها، همگون نپندارند.

مطالب مذکور تأییدی بر ادعای مدرسی درباره محوریت سوره احزاب و ارتباط آن با آیه تطهیر است. علاوه بر مطالب مذکور، که برداشت مستقیم از سیاق حاکم بر سوره احزاب است، تأکید بر جایگاه اسوه بودن اهل‌بیت در حدیث مشهور و مورد قبول فریقین، یعنی حدیث ثقلین، شاهد دیگری بر صحت ادعای آقای مدرسی است. در حدیث ثقلین چند مطلب مورد تأکید رسول الله (ص) است: همگامی اهل‌بیت و قرآن، و جوب تمسک به اهل‌بیت و قرآن، تأکید به غفلت نکردن درباره اهل‌بیت، تأکید بر ممکن بودن پیمودن راه هدایت پس از رحلت رسول الله (ص) فقط از طریق اهل‌بیت و همه اینها حکایت از صحت ادعای مدرسی دارد.

مسلم نیشابوری (بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۷۳)، طبرانی (۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۱۸۰) و متقی هندی (۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۱۷۸) از دانشمندان بزرگ اهل سنت‌اند که این حدیث را در کتب خویش آورده‌اند. نکته قابل توجه آنکه در برخی از روایات مذکور چندبار در توجه به اهل‌بیت سفارش شده است (مسلم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۷۳).

مقایسه نظرات ابن‌عاشور و مدرسی درباره روایات مورد قبول فریقین

برخلاف ادعای ابن‌عاشور، که مدعی است تنها یک روایت هست که دلالت دارد آیه تطهیر در شأن خمس طیه نازل شده که آن را هم ابن‌کثیر به طبری نسبت داده، آقای مدرسی بر این باور است که فراز «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» تنها در شأن امام علی، حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین (ع) نازل شده و روایات ناظر بر آن، در منابع اهل سنت نزدیک به چهل طریق و در منابع شیعه افزون از سی طریق است. بررسی منابع فریقین حکایت از صحت ادعای آقای مدرسی دارد و آنچه شاذ و نادر است روایاتی است که شأن نزول آیه را در شأن

همسران می‌داند و تنها از طریق ابن عباس، عکرمه و عروه و ابن‌زبیر نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۹۸). نکته قابل تأمل این است که برخی از افراد مذکور همچون عروه از دشمنان امیرمؤمنان (ع) بوده‌اند. عروه بن زبیر (د ۹۴ ق) از راویان حدیث است که به بدگویی از امیرمؤمنان (ع) و حضرت زهرا (س) می‌پرداخت و مورد اعتراض حضرت سجاد (ع) واقع شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۵۶۹). ثقفی (د ۲۸۳ ق؛ ۱۴۱۰ ق) نیز او را از کینه‌ورزان نسبت به امیرمؤمنان (ع) در مدینه معرفی کرده است (ج ۲، ص ۵۶۹).

باری، منابع اهل سنت و شیعه آکنده است از احادیثی که تصریح دارند این آیه در شأن خمس طیه نازل شده است و یا روایاتی که مصداق «اهل‌البیت» را خمس طیه معرفی کرده است. این روایات از طریق صحابه‌ای همچون ابی‌سعید خدری از رسول خدا (ص)، عایشه و ام‌سلمه (همسران آن حضرت)، واثله بن الأسقع، عمر بن ابی‌سلمه، حسن بن علی (ع)، عبد‌الله بن جعفر طیار، مالک بن انس و ابی‌الحرثاء نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲، صص ۳-۸؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۱۳۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸ ق، ج ۵، ص ۱۹۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۴۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۵۱؛ واحدی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۶۸). برای جلوگیری از اطاله کلام، تنها به ذکر دو روایت بسنده می‌شود:

(۱) از ابوسعید خدری روایت شده است که رسول خدا (ص) فرمودند: آیه تطهیر درباره پنج تن نازل شده است: درباره من، علی، حسن و حسین و فاطمه (ع). (۲) از ام‌سلمه نقل شده هنگامی که آیه «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» نازل شد، رسول خدا (ص) علی، فاطمه، حسن و حسین را فراخواند و کسای خیری را بر ایشان افکند و فرمود: پروردگارا ایشان اهل‌بیت من هستند. من به آن حضرت گفتم آیا من از ایشان نیستم و آن حضرت پاسخ دادند که تو بر نیکی هستی. (ترجمه نویسندگان این مقاله، طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲، صص ۳-۸)

بررسی روایات مذکور در منابع فریقین حکایت از این دارد که رسول خدا (ص) در زمان‌ها و مکان‌های مختلف این کار را تکرار کردند که بر همه روشن شود که منظور از اهل‌بیت فقط خمس طیه هستند، نه تمام خانواده ایشان. در روایت دیگری در تفسیر طبری، ذکر شده که این ماجرا در منزل زینب، یکی دیگر از همسران آن حضرت، رخ داد و هنگامی که زینب درخواست نمود که ایشان نیز زیر کسا رود، رسول خدا به ایشان اجازه نداد (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۴۴). در منابع شیعه، این شأن نزول به طرق مختلفی از امام حسن، امام حسین، امام باقر (ع)، جعفر بن

ابی طالب، واثله بن الاسقع، جابر بن عبدالله، عایشه، ام‌سلمه، ابن‌عباس و ابوسعید خدری نقل گردیده است (برای نمونه، نک طبرسی، ۱۳۷۲ ق، ج ۸، ص ۵۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۵، ص ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۱۹؛ حسین بن علی، ۱۴۳۰ ق، ص ۲۳۸). فراوانی طرق روایات فریقین در موضوع مذکور به‌گونه‌ای است که برخی از دانشمندان اهل سنت درباره این روایات ادعای تواتر نموده‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۸). به‌جز روایاتی که تصریح بر نزول آیه مذکور در شأن‌ خمسۀ طیبه دارد، سیره رسول خدا (ص) حکایت از این دارد که ایشان به‌مدت نه ماه در اوقات نماز، هنگام عبور از خانه حضرت فاطمه (س) می‌فرمود: «الصلاة اهل البيت» و آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» را تلاوت می‌نمود (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۵، ص ۲۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۹۹).

اشتراک و افتراق دیدگاه مدرسی و ابن‌عاشور در تفسیر آیه و ترجیح دیدگاه مدرسی

بررسی دیدگاه دو مفسر حکایت از وجود نقاط اشتراک و افتراق به شرح زیر دارد:

موارد اشتراک

۱. استناد هر دو نویسنده به سیاق آیات است.
۲. استناد هر دو نویسنده به روایات است.
۳. اراده الهی در آیه ۳۳، از منظر هر دو نویسنده، تکوینی است.

موارد افتراق

۱. ابن‌عاشور مجموعه آیات ۲۸ تا ۳۴، به‌ویژه آیه تطهیر، را تنها درباره همسران رسول خدا (ص) می‌داند. او امیر مؤمنان (ع)، حضرت زهرا (س) و امام حسن و امام حسین (ع) را به جعل نبوی نه جعل قرآنی از مصادیق آیه تطهیر دانسته است. این در حالی است که مدرسی، بر خلاف ابن‌عاشور، تنها امیر مؤمنان (ع)، حضرت زهرا (س) و امام حسن و امام حسین (ع) را از مصادیق آیه تطهیر دانسته و همسران را از مصادیق آیه مذکور به‌شمار نمی‌آورد.
۲. ابن‌عاشور تفاوتی میان «بیوت النبی» و «بیت» قائل نشده، در حالی که مدرسی اولی را مرتبط با خانه‌های مادی و دومی را مرتبط با امور معنوی تفسیر کرده است.

۳. ابن‌عاشور نتوانسته ارتباط میان توبیخ‌ها و سرزنش‌های متوجه همسران را با اوصاف ذکرشده در آیه تطهیر بیان کند.

ترجیح دیدگاه مدرسی

با توجه به مطالب مذکور و به دلایل خلاصه‌شده زیر، به نظر می‌رسد دیدگاه آقای مدرسی نسبت به دیدگاه ابن‌عاشور ترجیح دارد:

۱. با سیاق کلی و موضوع محوری سوره، که همان الگو و اسوه بودن رسول خدا (ص) است، تطابق دارد.
۲. دلایل مدرسی درباره قرار گرفتن آیه تطهیر در کنار آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) با سیاق کل آیات همخوانی دارد.
۳. بر خلاف دیدگاه ابن‌عاشور، دیدگاه مدرسی با سایر آیات قرآنی به‌ویژه آیه ۳ تحریم، تضادی ندارد.
۴. دیدگاه او با توبیخ‌ها و نکوهش‌های همسران پیامبر (ص) همخوانی دارد.
۵. با روایات فراوان موردقبول فریقین در شأن نزول آیه همخوانی دارد.
۶. احتمال هرگونه تحریفی در آیات مرتبط منتفی است.

نتیجه‌گیری

بررسی نظرات تفسیری ابن‌عاشور و آقای مدرسی حکایت از این دارد که نظرات ابن‌عاشور با اشکالات فراوانی مواجه است، که از جمله آن‌ها می‌توان اشاره کرد به تطابق نداشتن با سیاق حاکم بر سوره و آیات دیگر در شأن همسران رسول خدا (ص) در سوره تحریم و همچنین تطابق نداشتن با روایات فراوان موردقبول فریقین. در طرف مقابل، همخوانی دیدگاه آقای مدرسی با سیاق حاکم بر سوره احزاب و سایر آیات قرآن و همچنین همخوانی با روایات مورد قبول فریقین موجب شده از اشکال‌های وارد بر آقای ابن‌عاشور بکنار باشد. مطابق دیدگاه مدرسی، هرچند آیه تطهیر دارای شأن نزول متفاوت با آیات مربوط به همسران پیامبر (ص) است، به علت ارتباط تنگاتنگ با آیه تأسی و ارتباط با آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) در چینش آیات سوره احزاب در مکان مذکور قرار گرفته است. بیان ارتباط منطقی ایجادشده میان آیه تطهیر و آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) توسط مفسر مذکور، که بر اساس سیاق

حاکم بر کل آیات سوره است، موجب شده تا علاوه بر دفع توهم وقوع تحریف در قرآن، توهم اینکه عنوان «اهل البیت» همسران پیامبر (ص) را نیز شامل می‌شود، مرتفع شود.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم (حسین انصاریان، مترجم). (۱۳۸۳). اسوه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه (محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح). کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. مكتبة نزار مصطفى.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). تفسیر التحرير و التنوير. مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۱). استقلال نزول آیه تطهیر. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۵(۱۲۵)، ۲۵-۴۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). انوار التنزیل و اسرار التاویل. دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان. دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ ق). الغارات. دار الکتب.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). المستدرک علی الصحیحین. دارالکتب العلمیة.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). شواهد التنزیل لقواعد التنزیل. وزارت فرهنگ و ارشاد.
- حسین بن علی (ع). (۱۴۳۰ ق). تفسیر الامام الحسین علیه السلام التفسیر الاثری التطبیقی. العتبة الحسينية المقدسه.
- سیوطی، جلال الدین بن ابی بکر. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی تفسیر الماثور. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شوشتری، نورالله بن شرف الدین. (بی تا). احقاق الحق و ازهاق الباطل. کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸ م). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰ ق). جامع البیان فی تأویل القرآن. مؤسسة الرسالة.
- طیب، عبدالحسین. (بی تا). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. محمدي.

- لایقی، فاطمه؛ و همامی، عباس. (۱۳۹۹). ساختار معنایی سوره احزاب و جایگاه آیه تطهیر در آن. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳(۲۶). ۲۸۰-۲۵۵.
- متقی هندی، علی بن حسام. (۱۴۰۱ ق.). کز العمال فی سنن الاقوال والافعال. (بکری حیانی، محقق؛ صفوة السقا، مصحح). مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق.). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار. دار احیاء التراث العربی.
- مدرس‌ی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ ق.). من هدی القرآن. دار محبی الحسین.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی‌تا). صحیح مسلم (محمد فؤاد عبدالباقی، محقق). دار احیاء التراث العربی.
- واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ ق.). اسباب نزول القرآن. دار الکتب العلمیة.

References

- Holy Quran*. (2004). (H. Ansariyan, Trans.). Usweh. [In Persian].
- Ali, H. (2009). *Tafsir al-Imam al-Husayn 'alayhis salam al-tafsir al-athari al-tatbiqi*. Al-Atabat al-Husayniyyah al-Muqaddasah. [In Arabic].
- Babaei, A. A. (2012). Independent revelation of the verse of purification and its affect in clearness and understanding its meaning. *Andishe Novine-e-Dini*, 8(28), 25-44. [In Persian].
- Beydawi, A. (1997). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Hakim Neyshaburi, M. (1991). *Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Haskani, U. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tanzil*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Ibn abi Hatam, A. R. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Maktabat Nezar Mustafa. [In Arabic].
- Ibn abil Hadid, A. H. (1984). *Sharh Nahjul balagha*. (M. A. Ibrahim, Ed.). Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. T. (1999). *Tafsir al-tahrir wa al-tanwir*. Muassasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Layeqi, F. & Hemami, A. (2020). The semantic structure of surah al-Ahzab and the place of the Tat-hir (Purification) Verse in it. *Pazhouheshname-yi Quran va Hadith*, 13(26), 255-280. [In Persian].
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar al-jami'ah li-durar akhbar al-A'immat al-at-har*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Modarresi. M. T. (1998). *Min hudal Qur'an*. Dar Muhibbil Husayn. [In Arabic].

- Muttaqi Hindi, A. (1981). *Kanz al-'ummal fi sunan al-aqwal wa al-af'aal*. (B. Hayani, Researcher). (S. Al-Saqqa, Ed.). Muassasat al-Risalah. [In Arabic].
- Neyshaburi, M. (n.d.). *Sahih Muslim*. (M. F. Abdulbaqi, Researcher). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Shustari, N. (n.d.). *Ihqaq al-haqq wa izhaq al-batil*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Suyuti, J. D. (1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma'thur*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Tabarani, S. (2008). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Ketab al-Theqafi. [In Arabic].
- Tabari, M. (1999). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Muassasat al-Risalah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyyah. [In Arabic].
- Tayyib, A. H. (n.d.). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Muhammadi. [In Arabic].
- Thalabi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-bayan*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thaqafi, I. (1990). *Al-Gharaat*. Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Wahedi, A. (1991). *Asbab nuzul al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian].



A Comparative Exegesis between Fakhr Razi and Alusi regarding the Verses of Anthropomorphic Attributes*

Ebrahim Noori¹   and Husayn Khakpour² 

¹ Associate Professor, Islamic Teachings Department, Faculty of Theology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran (corresponding author). Email: enoori@theo.usb.ac.ir

² Associate Professor, Shiite History Department, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran. Email: dr.khakpour@neyshabur.ac.ir

Abstract

Fakhr Razi's *Mafātīh al-Ghayb* and Alusi's *Rūh al-Ma'ānī* are considered prominent Sunni exegeses. "Anthropomorphic attributes" is one of the important topics in these two exegeses. The purpose of this research is to compare and evaluate the views of two exegetes on the subject of esoteric interpretation and entrustment to God of the anthropomorphic attributes, which was conducted through the comparative exegesis method. The findings of this study show that Fakhr Razi's opinion on the topic under discussion is different: sometimes he favors entrustment to God (*tafwīd*) combined with esoteric interpretation (*ta'wīl*), sometimes he rejects esoteric interpretation, and, in some cases, while accepting the necessity of esoteric interpretation, he opposes entrustment to God. From his point of view, the license to interpret is the ruling of the intellect and its necessity where the intellect does not accept the literal meaning of the Quranic word. Alusi does not follow Fakhr Razi in this matter. Alusi is more inclined towards the Salafis and prefers entrustment to God and considers esoteric interpretation to be conditional on the approval of the Salafis, harmony with the Arabic language and literature, and the necessity of dispelling doubt. This shows that the validity of reason and narrations is different for both of them and both exegetes have accepted the interpretation of some verses with more or less intensity.

Keywords: verses of anthropomorphic attributes, esoteric interpretation, entrustment to God, *Rūh al-Ma'ānī*, *Mafātīh al-Ghayb*

* Received 10 November 2023; Received in revised 10 January 2024; Accepted 29 January 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Noori, E., & Khakpour, H. (2024). A Comparative Exegesis between Fakhr Razi and Alusi regarding the Verses of Anthropomorphic Attributes. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 73-94. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9820.2270>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

In some verses, human-like attributes are attributed to God, which have come to be known as “anthropomorphic attributes.” In the semantics of anthropomorphic verses and how to attribute these qualities to God, various analyses and viewpoints have been proposed: likeness and embodiment, suspension (entrustment), proving attributes without esoteric interpretation, proving attributes without properties, proving attributes with esoteric interpretation, and others. The correct understanding and explanation of anthropomorphic attributes requires reflection and comparative examination of the views of thinkers and evaluation of the claims of experts on this subject. Undoubtedly, Fakhr Razi and Alusi can be considered the most important theorists of exegesis and theology. *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, known as *Tafsīr al-Kabīr*, by Fakhr Razi, contains a complete collection of the theological views of the Asharites, Mutazilites, Karamiyyah, and some other Muslim sects. Shahabuddin Mahmud Alusi’s *Rūḥ al-Ma‘ānī* can be considered the second version of Fakhr Razi’s *Tafsīr al-Kabīr*. The present study tries to investigate and evaluate the semantics of anthropomorphic attributes – as one of the challenging issues of Islamic theology – in the ideas of these two exegetes, through the method of comparative exegesis.

The questions of this research are: 1) What are Fakhr Razi and Alusi’s views on news attributes? 2) What are the differences and similarities between the views of these two thinkers?

Fakhr Razi’s view

Fakhr Razi presents different approaches when dealing with the verses of anthropomorphic attributes. According to verse seven of Aal-Imran, he clearly considers esoteric interpretation unacceptable because after abandoning the literal meaning, several allegorical meanings are possible, and the criterion of preferring one allegorical meaning over other allegorical meanings, from his point of view, cannot be anything other than verbal evidence. However, in the verse “—the All-beneficent, settled on the Throne” [Taha: 5], while accepting entrustment to God (*tafwīḍ*; the view that proves these attributes but is silent regarding their meaning and leaves that to God), it also confirms esoteric interpretation. In some cases, he considers esoteric interpretation to be obligatory. For example, in the verses that attribute “accompaniment and closeness” to God, he says that there are verses like this in the Quran regarding which every reasonable person sees no other option but interpretation. There are many traditions like this as well. Fakhr Razi does not explicitly accept delegation in some cases and considers it a weak aspect.

Alusi’s view

Alusi has introduced himself as a follower of the Salafi sect on the topic of anthropomorphic attributes, and has considered esoteric interpretation to be the chosen belief of the Salafi elders. According to Alusi, the Salafis did not predicate similarities on the apparent/literal aspect of verses and believed in entrustment to God. A few thinkers

who have predicated these similarities on the apparent/literal aspect have rejected its mental requisites that lead to aspersions on God and entail the attribution of imperfection to God. They believe that these mental requisites are specific to the incidental/occurring attributes of us, the creation, which are inseparable from those attributes, but the truth is that they are not necessary for the attributes of the incomparable divine essence so if someone proves the attributes without these requisites he would have perpetuated a fallacy. Alusi, while accepting the principles governing the prominent opinion of Salafis, has also presented an interpretative-reasoning-like reading – although, with a slight distinction – of the prominent Salafi theory. In addition, he has glorified and praised the opinion of Sufi elders and put it on par with the opinion of the Salafis, and considered the beliefs of the Salafis to be more sound and stable, and following them, he has a tendency toward the view of entrustment to God, and he has asserted his inclination in numerous places and in different occasions toward entrustment and, following the Salafis, toward entrusting the knowledge of homogeneous attributes to God.

Assessing and evaluating the two viewpoints

1. Alusi and Fakhr Razi, while being similar in some cases, differ from each other in terms of the chosen approach to the discussed topic. Although Fakhr Razi has shown an inclination toward esoteric interpretation, he has introduced himself as a follower of the Salafis and spoken of his lack of trust in esoteric interpretation; however, in the end, he turned to esoteric interpretation and considered it obligatory and necessary. Alusi has considered entrustment to God as the chosen belief of the Salafi and has introduced himself as a follower of the Salafis and has shown his loyalty to them.
2. The treatment of opponents by these two exegetes is also not the same. Fakhr Razi, by accepting the necessity of esoteric interpretation, considers entrustment to God accompanied by transcendence to be weak and condemned and thus rejects them. However, Alusi, along with the inclination to entrustment to God, accepts esoteric interpretation as an approach and recommends that exegesis be done in such a way that it results in no insult or humiliation to any of the views.
3. They do not have the same way of interacting with the apparent aspect of words either. Fakhr Razi considers predication on the apparent to refer to definite embodiment, necessitating false requisites, and ignorance towards God. However, Alusi accepts the apparent meaning of words as the belief of some Salafis and many of the Sufis – without considering its requisites. At the same time, he does not consider the determination of this meaning to be dogmatic and definitive.
4. From Fakhr Razi's point of view, the words denoting "descent" (*nuzūl*), "arrival" (*ityān*), and "coming" (*majī*) must be esoterically interpreted because their meanings cannot be valid in any way regarding the essence of Allah. From Alusi's point of view, these are

attributes whose reality should be believed, while believing in the lack of embodiment and transcendence.

5. From the point of view of Fakhr Razi, the license to do esoteric interpretation is a necessity of the intellect, that is, if the intellect does not approve a word of the Quran, it must be esoterically interpreted. Alusi has mentioned the validity of esoteric interpretation from the Salafis, harmony with the Arabic language and literature, and the necessity of dispelling doubt as the justifications for esoteric interpretation.

Conclusion

The findings of this study show that Fakhr Razi's words about anthropomorphic verses are varied: sometimes he favors entrustment to God (*tafwīd*) combined with esoteric interpretation (*ta'wīl*), sometimes he rejects esoteric interpretation, and in some cases, while accepting the obligation of esoteric interpretation, he opposes it. However, on the other hand, Alusi is more inclined towards Salafis and prefers the side of entrustment to God. This shows that the validity of reason and narration are different for both of them and both exegetes have accepted the esoteric interpretation of some verses with more or less intensity.

References

- Alusi, M. (2015). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Risalat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1980). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1990). *Lawami' al-bayyinah, sharh asma' Allah ta'ala wa al-sifaat*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (2011). *Ta'asis al-taqdis* (A. M. Adnan Sharqawi, Ed.). Dar Nur al-Sabah. [In Arabic].
- Imandar, H., & Mostafavi Fard, H. (2017). Alusi and his intermediate position between Ash'ariyyah and Salafiyyah with a focus on his ideas on the issue of narrated attributes. *The Mirror of Knowledge*, 17(2), 73-96. [In Persian]
- Muhammadpour, M. (2011). Barrasi-yi ikhtilafaat-i Abul Hasan Ash'ari va Imam Fakhr Razi. Motaleat-e-Taghribi *Mazaheb-e-Eslami* (Proximity Studies of Islamic Denominations) (previously Foroughe Vahdat), 26(7), pp. 20-33. [In Persian].
- Noori, I., Khakpour, H., & Bozorgzadeh, M. (2022). Measurement and harmony between Fakhr Razi's opinion and Alusi's view in the subject matter of the Divine Speech. *Islamic Philosophical Doctrines*, 16(29), 283-309. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3090.1258> [In Persian].
- Razi, A. H. (2011). *Gerayesh-ha wa mazahib-i Islami* (A. Aghanouri, Trans.). University of Religions and Denominations Press. [In Persian].
- Salmani, P. (2003). Tafsir kabir. In G. A. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopaedia of the world of Islam* (vol. 7, pp. 707-712). Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].
- Shams, M. J. (2010). *Tashbih wa tanzih dar maktab-i Vedante va maktab-i Ibn 'Arabi*. Adyan Publications. [In Persian].



تفسیر تطبیقی فخر رازی و آلوسی از آیات صفات خبری*

ابراهیم نوری^۱ ✉️ و حسین خاکپور^۲

^۱ دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه:

enoori@theo.usb.ac.ir

^۲ دانشیار، گروه تاریخ تشیع، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. رایانامه: dr.khakpour@neyshabur.ac.ir

چکیده

تفاسیر مفاتیح الغیب فخر رازی و روح المعانی آلوسی از تفاسیر برجسته اهل سنت به شمار می‌روند. «صفات خبری» از مباحث مهم در این دو تفسیر است. هدف این پژوهش بررسی تطبیقی و ارزیابی دیدگاه دو مفسر در موضوع تأویل و تفویض صفات خبری است که به روش تفسیر تطبیقی انجام شده است. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که سخن فخر رازی در موضوع مورد بحث گوناگون است: گاه تفویض توأم با تأویل را می‌پسندد، گاه تأویل را مردود می‌داند و در مواردی، ضمن پذیرش وجوب تأویل، با تفویض مخالفت می‌کند. مجوز تأویل از دیدگاه او حکم عقل به ضرورت آن در جایی است که عقل معنای وضعی واژه قرآنی را نپذیرد. آلوسی در این موضوع تابع فخر رازی نیست. آلوسی بیشتر به سلفیان تمایل دارد و جانب تفویض را ترجیح می‌دهد و تأویل را مشروط به تأیید سلف، هماهنگی با زبان و ادبیات عرب و ضرورت دفع شبهه می‌داند. این نشان می‌دهد که اعتبار عقل و نقل نزد آن دو متفاوت است و هر دو مفسر تأویل برخی آیات را، با شدت و ضعف، پذیرفته‌اند.



کلیدواژگان: آیات صفات خبری، تأویل، تفویض، روح المعانی، مفاتیح الغیب

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: نوری، ابراهیم؛ و خاکپور، حسین. (۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی فخر رازی و آلوسی از آیات صفات خبری.

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۷۳-۹۴. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9820.2270>



مقدمه

در برخی از آیات، صفاتی انسان‌گونه به خدا نسبت داده شده که به «صفات خبری» زبانزد شده است. برای نمونه، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (فصلت: ۱۱) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، «وَوَحُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (قاف: ۱۶) «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷). در معناشناسی آیات خبری و چگونگی انتساب این صفات به خداوند، تحلیل‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است: تشبیه و تجسیم، توقف (تفویض)، اثبات بلا تأویل، اثبات بلاکیف و اثبات با تأویل و جز آن.

فرقه‌نگاران، در صفات خبری، متکلمان را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: (۱) معطله: آنان بر این باورند که خداوند به هیچ صفتی موصوف نیست (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۲۵؛ شهرستانی، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۹۶). (۲) مشبیه: کسانی که خداوند را شبیه خلق می‌انگارند؛ عده‌ای از آنها نیز خلق را مشابه خدا می‌دانند. آنان آیاتی که افاده تشبیه می‌نماید بر معنای ظاهری بار می‌کنند (شهرستانی، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۱۲۱). (۳) مؤوله: کسانی که آیات قرآنی صفات خبری را به تأویل می‌برند. (۴) مفوضه: کسانی که ضمن اعتقاد به تنزیه خدا، علم به آیات متشابه را به خدا واگذار می‌کنند و از تأویل آن پرهیز می‌کنند (رازی، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

مدعای کانونی هریک از دیدگاه‌های فوق را می‌توان این‌گونه بیان کرد: تشبیه همانندسازی خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات، و اسناد صفات خلق به خالق است. تفویض آن است که معنای صفات خبری خداوند متعال برای ما معلوم نیست؛ بنابراین، ضرورت دارد مسئله را به خداوند متعال تفویض، و در این باره سکوت کرد. تأویل تفسیر این آیات مطابق با شأن باری تعالی است، گرچه با ظهور ابتدایی الفاظ مخالف باشد.

فهم و تبیین درست صفات خبری مستلزم تأمل و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اندیشمندان و سنجش ادعاهای متخصصان این موضوع است. بی‌گمان فخر رازی و آلوسی را می‌توان از مهم‌ترین نظریه‌پردازان تفسیر و کلام دانست. تفسیر مفاتیح الغیب، مشهور به تفسیر کبیر، از فخر رازی دربردارنده مجموعه کاملی از دیدگاه‌های کلامی اشاعره، معتزله، کرامیه و برخی فرقه‌های دیگر مسلمان است (سلمانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۷۰۹). این تفسیر دایرةالمعارف‌گونه سرشار از مباحث کلامی، فلسفی، منطقی، فقهی، ادبی و غیره است (سلمانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۷۱۰). فخر رازی در این تفسیر به هدف خود اشاره نمی‌کند، ولی در سرتاسر آن از مذهب کلامی ابوالحسن

اشعری دفاع می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۱ ق، ج ۱، ص ۲۹۴). دفاع فخر رازی از مکتب اشعری به حدی است که می‌توان آن را در تفسیرنگاری اشعری، قله به شمار آورد (پاکتچی، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ص ۷۱۴؛ نوری و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۸۴). روح المعانی، از شهاب‌الدین محمود آلوسی را می‌توان نسخه دوم تفسیر کبیر فخر رازی دانست که پس از تفسیر او به شیوه کهن تدوین شده است. با تأمل و مطالعه تفسیر روح المعانی می‌توان دریافت که منبع نخست آن تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی بوده و در موارد بسیاری بر آن تکیه داشته است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۳). پژوهش حاضر تلاش می‌کند معنانشناسی صفات خبری را — به‌عنوان یکی از مسائل چالشی کلام اسلامی — در اندیشه این دو مفسر بررسی و ارزیابی کند.

پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. فخر رازی و آلوسی درباره صفات خبری چه دیدگاهی دارند؟
۲. تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های این دو اندیشمند کدام است؟

پیشینه پژوهش

رستگار و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «بررسی تطبیقی صفات خبری از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و قاضی عبدالجبار معتزلی»، ضمن بیان وجوه اشتراک این دو اندیشمند در تأویل آیات صفات، نتیجه می‌گیرند که عبدالجبار در مسئله صفات خبری، با نگاه به پاسخ به شبهه و رفع تعارض با تکیه بر عقل، به تبیین آن می‌پردازد؛ ولی جوادی آملی از سر باور به عقل، به‌عنوان یکی از منابع معرفتی، با بهره‌گیری از معارف و هدایت عقل معصومان، به تأویل آیات صفات خبری می‌پردازد. او با حذف لوازم، در پی دستیابی به اصل معنای کلام الهی در آیات، با در نظر گرفتن تمام قرائن، از جمله آیات تنزیه و مسائل عقلی، است و با بیان عرفانی به تبیین صفات خبری پرداخته است.

صفرزاده و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی صفات خبری موهم داشتن اعضاء و جوارح برای خداوند با نظر به تفاسیر شیعه و اهل سنت»، ضمن بیان برخی دیدگاه‌های مفسران درباره این‌گونه آیات، نتیجه می‌گیرند که سخن مفسرانی که با قرار دادن این آیات در کنار آیات محکم و با دلایل عقلی و نقلی، آیات صفات را تأویل نموده و خداوند را از هرگونه تشبیه و تجسم منزّه دانسته‌اند، نسبت به مفسران دیگر، جامع‌تر و دقیق‌تر است.

حجتی و مناقبی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره صفات خبری» به این نتیجه رسیده‌اند که علامه طباطبایی، با پیروی از اهل بیت (ع) و گرفتن غایت معنا، معتقد است در آیات شامل صفات خبری، لوازم باید حذف شود و معنای نهایی و جدی کلام خداوند را به دست آورد، در صورتی که فخر رازی به تنزیه و تأویل، معتقد است و در پاره‌ای موارد به تفویض گرایش پیدا کرده است.

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده درباره بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و آلوسی در آیات صفات خبری هیچ اثر مستقلی به رشته تحریر درنیامده است. با توجه به این که روح المعانی را نسخه دوم مفاتیح الغیب می‌نامند، آلوسی در ظاهر باید پیرو فخر رازی باشد، اما این پژوهش نشان می‌دهد که وی بیشتر به سلفیان تمایل دارد تا فخر رازی. از این رو، نوشته پیش‌رو، در بررسی تطبیقی دو دیدگاه، دارای رویکردی نوین است و مطالب دیگری در این باره ارائه می‌دهد.

بررسی مفهوم تفسیر و تأویل از دیدگاه رازی و آلوسی

از نظر فخر رازی (۱۴۰۱ ق)، ترک معنای راجح و أخذ معنای مرجوح تأویل نام دارد. او می‌گوید اگر بر اساس اصول عقلی معنای وضعی کلمه نادرست بنماید، معنای مرجوح را می‌توان اخذ نمود و همین را تأویل می‌گویند؛ اما معنای مرجوح را باید با اصولی دیگر تعیین کرد، زیرا چه بسا چندین معنای مجازی محتمل باشد. از این رو، برای ترجیح یک مجاز بر سایر معانی مجازی به معیار سومی نیاز است و این معیار جز قرائن لفظی چیزی دیگر نمی‌تواند باشد. او برای این کار هم دلیل لفظی و هم دلیل عقلی را لازم می‌داند. فخر رازی می‌گوید:

منظور از دلیل لفظی آن است که متشابه را قرینه‌ای لفظی همراهی نماید که مانع أخذ معنای وضعی گردد.

دلیل عقلی به این معنا است که بر اساس اصول عقلی نادرستی معنای وضعی کلمه محرز شود تا معنایی

دیگر مد نظر قرار گیرد. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۷، ص ۱۸۲)

پس فخر رازی حمل لفظ بر معنای راجح و وضعی را تفسیر، و حمل آن، با دلایل لفظی و عقلی، بر معنای مرجوح، را تأویل می‌داند.

آلوسی (۲۰۱۵ م) پس از بیان برخی آرا درباره تفاوت تفسیر و تأویل می‌گوید:

هیچ‌یک از آرای ارائه‌شده دربارهٔ فرق تفسیر و تأویل در عرف امروزی علوم قرآنی صحیح نیست، زیرا امروزه تأویل بیان معانی ربانی و قدسی است که از طریق اشاره در قلوب عارفان جای می‌گیرد و تفسیر چیزی جز بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ نیست. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱، ص ۵) آلوسی در ذیل آیه ۷ سوره آل‌عمران می‌گوید:

برخی معتقدند که چون در قرآن تعبیراتی هست که بر تجسیم اشعار دارد — مانند «يُدَالله»، «جاء رَبّك» و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» — و بی‌تردید معنای ظاهری آن‌ها پذیرفتنی نیست، ناگزیر باید به تأویل روی آورد و معنایی هماهنگ با مسلمات دینی یا عقلی ارائه کرد. (ترجمه نویسندگان این مقاله) و پاسخ می‌دهد: رها کردن معنای ظاهری در این موارد مسلماً درست است، اما سخن در معنای جانشین [تأویل] است که طبق نظریهٔ اختصاص تأویل به خدا دلیلی بر درستی آن نداریم (ج ۳، ص ۸۸).

دیدگاه فخر رازی

دربارهٔ دیدگاه فخر رازی در موضوع موردبحث با قاطعیت نمی‌توان حکم نمود. رویکردهای گوناگونی از کلام او برمی‌آید: گاه به تفویض می‌گراید و تأویل را اتکاناپذیر می‌داند، گاهی ضمن تفویض تأویل را تحسین می‌کند، در مواردی بدون اشاره به تفویض، تأویل را واجب می‌شمارد و گاه ضمن باور به وجوب تأویل تفویض را به شدت رد می‌کند.

۱. گرایش به تفویض و عدم اعتماد به تأویل

فخر رازی (۱۴۰۱ ق) در تفسیر آیه هفتم سوره آل‌عمران («فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ») می‌گوید که پس از اثبات امتناع و محال بودن حمل لفظ بر معنای وضعی، تفکر در تعیین تأویل جایز نیست (ج ۷، ص ۱۸۲). فخر رازی به روشنی تأویل را ناپذیرفتنی می‌داند، زیرا پس از ترک معنای وضعی، چندین معنای مجازی محتمل است و معیار ترجیح یک مجاز بر سایر معانی مجازی از نگاه وی جز قرائن لفظی چیزی دیگر نمی‌تواند باشد. از این رو تصریح می‌کند که با عنایت به ظنی بودن قرائن لفظی، تعیین معنای مجازی غیرقابل اعتماد است. بنابراین، پس از ترک معنای وضعی، بر اساس معیارهای عقلی، معنایی دیگر تعیین نمی‌شود.

۲. گرایش به تفویض و تأیید تأویل

فخر رازی (۱۴۰۱ ق) گاه، ضمن پذیرش تفویض، تأویل را نیز تأیید می‌کند، چنان‌که در تفسیر آیه «تُمَّ اسْتَوَى عَلَيَّ الْعَرْشِ» می‌گوید که از مجموع دلایل عقلی و نقلی ثابت شد که آیه «تُمَّ اسْتَوَى عَلَيَّ الْعَرْشِ» را نمی‌توان بر نشستن، قرار گرفتن، اشغال کردن مکان و تحیز حمل کرد. بدین سبب، علمای راسخ دو گرایش دارند. نخست آنکه بپذیریم خداوند برتر از مکان و جهت است، سپس علم آن را به خدا تفویض کنیم. او همین گرایش را می‌پذیرد: «هذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه» (ج ۱۴، ص ۱۱۵). وی در تأیید تأویل، دیدگاه قفال را ذکر و تحسین می‌کند: «إن الذي قاله حق وصدق و صواب» و سپس با ارائه شاهد مثال‌هایی گفته او را تقویت می‌کند (ج ۱۴، ص ۱۱۶).

۳. باور به وجوب تأویل

چنان‌که اشاره شد، فخر رازی گاهی تأویل را واجب می‌داند. در کتاب تاسیس التقدیس در اثبات ضرورت تأویل از دلایل نقلی-عقلی بهره برده است. وی (۲۰۱۱ م) با استناد به آیه ۳۵ سوره نور («اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ») می‌گوید:

هر خردمندی می‌داند که خدای جهان این چیزی که روی دیوار پخش می‌شود نیست. همچنین نوری که از جرم ماه و خورشید ساطع می‌شود نیز نمی‌تواند باشد. از این رو، همگی باید این آیه را به منور آسمان‌ها و زمین یا هادی اهل آنجا یا مصلح مهمات آن تفسیر کنند که تمام این تفاسیر چیزی غیر از تأویل نیست.

(ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۱۱۶)

فخر رازی (۲۰۱۱ م) در مورد نزول آهن و حیوانات، که در آیاتی مثل «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» و «وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» آمده است، می‌نویسد: «معلوم است که جرم آهن و حیوانات از آسمان فرود نیامده‌اند» (ترجمه نویسندگان این مقاله) و در مورد معیت و قرب در آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، «وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (قاف: ۱۶) و «وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقع: ۸۵) گفته است:

هر عاقلی می‌داند که هدف از این آیات قرب از روی علم و قدرت الاهی است. قربی که در آیه «وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (علق: ۱۹) مد نظر است نیز قرب عبودیت است نه قرب جهتی، چون قرب جهتی با سجده حاصل نمی‌شود. (ترجمه نویسندگان این مقاله)

از این رو، از دیدگاه فخر رازی، ضرورت تأویل امری انکارناپذیر است؛ لذا می‌گوید آیاتی از این دست در قرآن وجود دارند که هر خردمندی چاره‌ای جز تأویل در آن نمی‌بیند. روایاتی از این دست نیز فراوان است (صص ۱۱۶-۱۲۰). به باور فخر رازی، در این آیات معنای وضعی و ظاهری مقصود نیست، بلکه هدف تصویرسازی یک موقعیت، جهت تقریب به ذهن است.

به اعتقاد فخر رازی (۱۴۰۱ ق)، تمام فرقه‌های اسلامی اعتراف دارند که ظاهر برخی از الفاظ قرآن و روایات بایستی تأویل شود (فخر رازی، ۲۰۱۱ م، ص ۱۱۶). رازی در ادامه، غزالی، یکی از شاگردان احمد بن حنبل، را مثال می‌زند که اگرچه مخالف تأویل بود در سه حدیث «الْحَجْرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»، «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» و «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» تأویل می‌کرده است (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲). فخر رازی تصریح می‌کند که راه فراری از تأویل وجود ندارد، ولی مواضعی که نیاز به تأویل دارند بایستی مشخص شوند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۲، صص ۶-۷). بنابراین، از دیدگاه او، اگر عقل واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند، باید به تفسیر آن پرداخت و تصویری عقلانی از آن به دست داد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۲۶؛ فخر رازی، ۲۰۱۱ م، ص ۱۹۲؛ محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

۴. عدم پذیرش تفویض

فخر رازی (۱۴۰۱ ق) در برخی موارد تفویض را صریحاً و جبهی ضعیف می‌شمارد، تا جایی که تفویض به‌همراه تنزیه را نیز نمی‌پذیرد. او در تفسیر آیه ۵ سوره طه در ابطال این سخن که ما باور قطعی داریم بر این که مراد از استوا مفهومی که از ظاهر فهمیده می‌شود نیست، بلکه چیزی دیگر است، اما به‌خاطر ترس از خطا ما تعیین نمی‌کنیم می‌نویسد: این نیز سست می‌نماید، چراکه خداوند ما را با زبان و ادبیات عرب مورد خطاب قرار داده است. از این رو، معنایی موردنظر است که در زبان و ادبیات عرب کاربرد دارد. استوا نیز در زبان عرب دو معنی دارد: استقرار و استیلا. وقتی با دلایل ثابت شد که حمل بر استقرار ممکن نیست، حمل بر استیلا ضروری است، وگرنه مستلزم تعطیل می‌شود. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۶، ص ۲۲)

بر اساس آنچه بیان شد، ادعای برخی پژوهشگران که متکلمان تأویل را لازم می‌دانند، ولی فخر رازی لازم نمی‌شمارد، بلکه از باب تبرع‌جائز می‌داند (ندوی، ۱۹۸۸ م، ص ۱۴۰) قرین صحت نیست و نمی‌توان تفاوتی میان

دیدگاه فخر رازی با متکلمان قائل شد. رازی در پاره‌ای از موارد نه تنها تأویل را واجب شمرده است، بلکه تفویض را نیز به صراحت رد کرده است.

شمس (۱۳۸۹) می‌نویسد:

فخر رازی پیرو مکتب اشعری و مخالف معتزله است و از همین رو، گاه در مواردی با تأویل آیات مخالفت ورزیده و از طرفی دیگر وقوف و جمود در ظاهر آیات متشابه را نیز جایز ندانسته و در مواردی تأویل متشابهات را واجب شمرده و خود نیز به تأویل برخی آیات پرداخته است. (ص ۴۲)

فخر رازی (۱۴۰۱ ق) علت عدم جواز وقوف و جمود بر ظاهر آیات متشابه را چنین بیان می‌کند که خداوند معرفت به وجود، وحدانیت و اتصافش به صفات جلال و کمال و تنزیه و تعالی اش از وصمات امکان و از صفات نقص را – البته، به صورت اجمال – واجب شمرده است و لذا شناخت همه صفات خداوند و از آن میان استوا واجب نیست. با این همه، چنان‌که اشاره شد، او به تأویل آیات متشابه پرداخته و حتی آن را واجب شمرده و گفته است: «يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته الا اذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه». و در تفسیر آیه «ثم استوى على العرش» حمل آن را بر ظاهر لفظ جایز ندانسته است (ج ۶، ص ۲۲).

محمدپور (۱۳۹۰) در یک بررسی از دیدگاه فخر رازی نتیجه گرفته است که وی در آیات تشبیهی از قاعده کلی اشعری صرف نظر کرده و تأویلات معتزله را می‌پذیرد (ص ۲۳). برای نمونه، وی در تفسیر «ید» در آیه ۶۴ مائده («وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ») آن را به معنای قدرت یا نعمت می‌داند. فخر رازی (۱۴۰۱ ق) ایرادات بغدادی، دیگر مفسر اشعری، را در این باره پاسخ می‌دهد و در رابطه با واژه «استوا» در آیه ۵ طه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» معتقد است مراد از «استوا» استیلا و غلبه و قهر خداوند بر عرش است (ج ۲۲، ص ۶). فخر رازی درباره صفات خبری نظریه دیگری نیز ارائه می‌دهد و معتقد است درباره این دسته از صفات، نسبت دادن مقدمات و کیفیات نفسانی آنها به خداوند صحیح نیست (بی تا، ج ۲۶، ص ۱۲۶؛ ۲۰۱۱ م، ص ۱۹۲).

اصول تأویل پذیری یا تأویل ناپذیری از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی درباره تأویل یا عدم تأویل اصولی مطرح می‌نماید. اصل اول اقسام سه‌گانه الفاظ دال بر صفات است. فخر رازی (۱۹۹۰ م) الفاظ دال بر صفات را سه نوع می‌داند، برخی الفاظ بر صفاتی دلالت می‌کنند که قطعاً درباره ذات الله ثابت‌اند، ولی الفاظی نیز وجود دارند که معانی آن به هیچ وجه در مورد ذات الله نمی‌تواند ثبوت داشته باشد. به الفاظی نیز اشاره کرده است که مفهومی مرکب دارد. یک امر ثابت در مورد الله با کیفیتی که ثبوتش برای الله ممتنع است ترکیب یافته است. نظر فخر رازی در مورد قسم دوم آن است که اطلاق چنین الفاظی بر خدا جایز نیست. اگر در نصی به کار رفته است تأویل آن واجب است. به باور او، الفاظ دال بر «نزول»، «اتیان»، «مجیء» از همین نوع هستند. در مورد قسم سوم نیز معتقد است که اطلاق چنین الفاظی بر الله جایز نیست. این نوع الفاظ اگر در نصی ثبوت داشته باشد، عین همان لفظ را با همان ساختش در مورد الله به کار می‌بریم، ولی مشتقاتش را برای خدا به کار نمی‌بریم. رازی الفاظی مانند مکر، استهزاء، حيله را از همین دست الفاظ دانسته است و می‌گوید که از این رو، می‌توان گفت: «مَكَرَ اللَّهُ» و «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ» ولی اطلاق یا ماکر، یا خادع، یا مستهزئ جایز نیست (۱۹۹۰ م، صص ۴۲-۴۳). اصل دوم رعایت نکات در به‌کارگیری صفات است. بر اساس این اصل، فخر رازی می‌گوید در به‌کارگیری صفات برای خدا رعایت دو نکته لازم است: ثبوت نفس الامری آن صفت برای خدا و رعایت ادب و شأن خداوند متعال (ص ۴۲). اصل سوم دارای مصادیق متعدد بودن تأویل است. فخر رازی تأویل را دارای مصادیق گوناگونی می‌داند. گاهی ترجیح معنای مرجوح را تأویل دانسته است: اگر بر اساس اصول عقلیه معنای وضعی کلمه نادرست بنماید، معنای مرجوح را می‌توان ترجیح داد و همین را تأویل می‌گویند (ج ۷، ص ۱۸۱). گاهی رد معنای ظاهری را از مصادیق تأویل شمرده است، چنان‌که در تفسیر آیه ۵ سوره طه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» پس از اشاره به دیدگاه کسانی که می‌گویند آیات را تأویل نمی‌کنیم، می‌گوید باور قاطع بر تنزیه خداوند از جهت و مکان، مستلزم این است که استوا قطعاً به معنی جلوس بر عرش نیست که این خود نوعی تأویل است (ج ۲۲، ص ۶).

چگونگی تأویل و تعیین مراد از متشابهات از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی (۱۴۰۱ ق) بر آن است که ترک معنای راجح و أخذ معنای مرجوح مستلزم دلیل مستقل است؛ چنین دلیلی یا لفظی است و یا عقلی. منظور از دلیل لفظی آن است که متشابه را قرینه‌ای لفظی همراهی نماید که مانع أخذ معنای

وضعی گردد. دلیل عقلی به این معنا است که بر اساس اصول عقلی نادرستی معنای وضعی کلمه محرز شود تا معنایی دیگر مد نظر قرار گیرد. فخر رازی می‌گوید اگر با قرائن لفظی اثبات گردد که معنای وضعی مراد نیست، از آنجا که خود دالّ نیز لفظ است، در آن احتمال دارد معنای ظاهری مراد باشد یا معنایی دیگر؛ بنابراین، برای اثبات عقاید، قرائن لفظی به دلیل ظنی بودن نمی‌تواند معیار تعیین معنا قرار گیرد (ج ۷، ص ۱۸۱). اگر بر اساس اصول عقلی معنای وضعی کلمه نادرست بنماید، معنای مرجوح را می‌توان اخذ نمود و همین را تأویل می‌گویند. اما معنای مرجوح را باید با اصولی دیگر تعیین کرد، زیرا چه‌بسا چندین معنای مجازی محتمل باشد؛ از این رو، برای ترجیح یک مجاز بر سایر معانی مجازی به معیار سومی نیاز است و این معیار جز قرائن لفظی چیزی دیگر نمی‌تواند باشد. در نتیجه، با عنایت به ظنی بودن قرائن لفظی، تعیین معنای مجازی به وسیله آنها غیرقابل اعتماد است. لذا بعد از ترک معنای وضعی بر اساس معیارهای عقلی، معنایی دیگر تعیین نمی‌شود (تفویض) (ج ۷، ص ۱۸۲).

خلاصه دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در مواجهه با آیات صفات خبری رویکردهای متفاوتی را ارائه می‌دهد. او، ذیل آیه ۷ آل عمران، به روشنی تأویل را ناپذیرفتنی می‌داند، زیرا پس از ترک معنای وضعی، چندین معنای مجازی محتمل است و معیار ترجیح یک مجاز بر سایر معانی مجازی، از نگاه وی، جز قرائن لفظی چیزی دیگر نمی‌تواند باشد. اما فخر رازی در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»، ضمن پذیرش تفویض، تأویل را نیز تأیید می‌کند. او در برخی موارد تأویل را واجب می‌داند. مثلاً، در آیاتی که «معیت و قرب» را به خداوند نسبت می‌دهد، می‌گوید آیاتی از این دست در قرآن وجود دارند که هر خردمندی چاره‌ای جز تأویل در آن نمی‌بیند. روایاتی از این دست نیز فراوان است. فخر رازی در مواردی به صراحت تفویض را نمی‌پذیرد و آن را وجهی ضعیف می‌داند. گفتنی است که فخر رازی برای تأویل‌پذیری یا تأویل‌ناپذیری اصولی را ارائه می‌دهد که بیان شد.

دیدگاه آلوسی

آلوسی (۲۰۱۵ م) در مبحث صفات خبری خود را پیرو مذهب سلف معرفی کرده، تفویض را مذهب برگزیده بزرگان سلف دانسته است. او می‌نویسد:

روش بسیاری از علمای برجسته امثال، امام ابوحنیفه، امام مالک، امام احمد، امام شافعی، محمد بن حسن، سعد بن معاذ، عبدالله بن مبارک، خالد بن سلیمان، اسحاق بن راهویه، بخاری، ترمذی و ابوداود، ضمن نفی تشبیه و تجسیم، مطلقاً ترک تأویل است. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱۶، ص ۲۳۰)

ابن حجر (۱۳۷۹ ق) «اثبات صفات به همراه تنزیه و تفویض مراد» را رویکرد مورد اتفاق خیر القرون دانسته است (ج ۱۳، ص ۴۰۷). آلوسی (۲۰۱۵ م) تفویض را رأی برگزیده ابوالحسن اشعری دانسته، می‌گوید وی این نظر را در کتاب مقالات اسلامیین خود انتخاب کرده است. همچنین در آخرین تألیف اشعری، الابانة عن اصول الدیانة، نیز آمده است (ج ۱۶، ص ۲۳۱). در جایی دیگر، پس از انتخاب تفویض، می‌گوید:

صدر امت و سادات پیشین بر این دیدگاه بودند و ائمه فقها و پیشوایان دینی نیز همین نظر را انتخاب کرده‌اند. ائمه حدیث در گذشته و حال به همین فراخوانده‌اند. لالکائی از محمد بن حسن روایت می‌کند تمام فقها از شرق تا غرب بر ایمان به صفات بدون تشبیه و به دور از تفسیر اتفاق نظر دارند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۳۸)

به باور آلوسی (۲۰۱۵ م)، سلف متشابهات را بر ظاهر حمل نمی‌کردند و معتقد به تفویض بودند؛ عده کمی هم که این متشابهات را بر ظاهر حمل کرده‌اند لوازم ذهنی آن را، که موجب قدح و مستلزم نسبت نقص به پروردگار می‌شود، نفی می‌کرده‌اند. آنان معتقدند که این لوازم ذهنی مخصوص صفات حادث ما مخلوقات است که از آن جدانشدنی‌اند، ولی حقیقت آن است که لازمه صفات ذات بی‌مانند الهی نیستند که اگر کسی صفات را جدای از این لوازم اثبات کرد، دچار سفسطه شده باشد (ج ۴، ص ۳۹).

آلوسی (۲۰۱۵ م) معتقد است که جمهور سلف بر مسلک مفوضه بوده و به‌طور قطع ظاهر صفات را مراد نمی‌دانسته‌اند، گرچه وی اعتقاد دارد گروهی از سلف معنای ظاهری — بدون در نظر گرفتن لوازم آن — را اختیار نموده‌اند (ج ۲۶، ص ۹۶). آلوسی می‌افزاید گفتار صوفیان کرامیه نیز با این قول نزدیک است. آنها نیز می‌گویند این متشابهات، ضمن مد نظر داشتن تنزیهی که آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) بر آن دلالت دارد، بر ظاهرشان گذاشته می‌شوند؛ چون ذات باری تعالی به‌وسیله اکوان مقید نمی‌شود، هرچند در هرکدام از اکوان طبق مشیت خود تجلی کند. پوشیده نیست که متشابهات را همراه با تنزیه شایسته ذات الهی بر ظاهر حمل کردن قضیه‌ای است که در

ادراک عقل نمی‌گنجد (ج ۴، ص ۴۰). بنابراین، در مسئله صفات خبری صاحب تفسیر روح المعانی دیدگاه سلف را به رأی جمهور سلف و رأی عده کمتری از ایشان تقسیم‌بندی می‌کند.

آلوسی (۲۰۱۵ م)، ضمن پذیرش اصول حاکم بر رأی مشهور سلف، قرائتی اجتهادگونه — و البته، با تمایزی جزئی — از نظریه مشهور سلف نیز ارائه داده است (ج ۷، ص ۱۷۸). افزون بر این، وی از رأی بزرگان صوفیه تجلیل و تمجید نموده و آن را همتراز با رأی سلف قرار داده و مذهب سلف را سالم‌تر و استوارتر دانسته است (ج ۴، ص ۳۷) و به پیروی از آنان به تفویض گرایش دارد و در مواضع متعدد و مناسبات مختلف تمایل خود را به تفویض و به پیروی از سلف در تفویض علم صفات متشابه تصریح کرده است. او در تفسیر آیه ۷ آل‌عمران می‌نویسد:

گروه زیادی از مردم، صفات نقلی، مثل استواء، ید، قدم، را در شمار متشابهات به حساب آورده‌اند. مذهب سلف اینها را صفاتی ثبوتی بالاتر از درک عقل، به شمار آورده است. ما هم در قبال این نوع صفات وظیفه داریم، ضمن اعتقاد به عدم تجسیم و تنزیه، به ثبوت آنها باور داشته باشیم تا عقل و نقل در تضاد هم قرار نگیرند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۳۷)

در تفسیر صفت «حیاء»، در آیه ۲۶ سوره مبارکه بقره («إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي»)، می‌نویسد: «من — شکر خدا — از کسانی هستم که تأویل را در تفسیر صفات نمی‌پذیرم» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲، ص ۶۰). در جایی دیگر می‌نویسد:

برخی از دانشمندان دقیق‌بین یادآور شده‌اند که صفات متعالی خداوند و اسمای حسنایش بر دو قسم‌اند. برخی از صفات با صفات ما مخلوقات نوعی مناسبت، هرچند دور، دارند. قسمی دیگر از صفات این‌گونه نیستند. این قسم از صفات همان است که حدیث «أَوْ اسْتَأْتَرَتْ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ» بدان اشاره دارد که گاهی جهت تشویق بندگان اسمی دال بر آن صفت نیز ذکر می‌شود. مثلاً، گاهی «ید»، «نزل»، «قدم» و امثال این مخیلات ذکر می‌شود، در حالی که علم برهانی و شهود وجدانی بر این نکته گواه است که باری تعالی نه تنها از نقص، که از هر کمالی که در تخیل انسانی بگنجد منزّه است. از آنجا که این صفات با صفات مخلوقات مناسبتی ندارند عبارتی که این صفات را ترجمانی و تعبیر کند نیز جز از طریق خیال وجود ندارد. عارفانی که به نوعی ادراک می‌رسند معرفتشان قاصر از احاطه به تمام صفت است. در نتیجه، برخی از جوانب صفت بر آنان نیز پوشیده و ناپیدا می‌ماند. با این توضیح، شایسته‌ترین راه توقف است. و همین شعار مردانی بوده است که برای ما الگو هستند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۴۱)

آلوسی می‌گوید: «چون من مانند جمهور سلف از مفوضین صفات هستم، صفات را تفویض می‌کنم، جز این‌که ظاهر صفات — که سلف قطعاً آن را مراد ندانسته‌اند — را معنای مستدعی لوازم می‌دانم» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱۶، ص ۱۶۰). از این رو، درباره استوا در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» می‌گویم:

قطعاً معنای ظاهری حقیقی‌ای که با لوازم آن همراه باشد مراد نیست، بلکه معنای لائق به ذات الهی مراد است که تنها خود او آن را می‌داند و معتقدم این احتمال وجود دارد که مراد معنای ظاهری بدون لوازم آن و یا معانی لائق به ذات الهی، که تنها خداوند به آن علم دارد، باشد و چه‌بسا معنای ظاهری بدون لوازم را، به‌خاطر پذیرش برخی از سلف و بسیاری صوفیه، ترجیح دهم. اما تعیین این معنا [ظاهر بدون لوازم] را جز می‌نمی‌دانم، همان‌گونه که معنای ظاهری با لوازم آن را قطعاً به‌عنوان مراد تلقی نمی‌نمایم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۳۷)

عدم جمود آلوسی بر تفویض و اعتراف او به تأویل

آلوسی با اینکه تفویض را برگزیده و آن را سالم‌ترین و استوارترین رویکرد دانسته است، بر نظر خود جمود و پافشاری ندارد. وی تأویل را به‌عنوان رویکردی مورد پسند دیگران نیز ذکر کرده است. آلوسی (۲۰۱۵ م) در تفسیر آیه ۷ آل‌عمران می‌نویسد: «خلف راه تأویل را در پیش گرفته‌اند و بر این باورند که می‌توان مراد الهی از هرکدام از این صفات را تعیین کرد؛ لذا می‌گویند مثلاً «استوا» به‌معنای استیلا و غلبه است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۳۷). در تفسیر آیه ۲۰۲ سوره بقره («أُولَئِكَ هُم نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ») می‌نویسد: «حساب یا بر معنای حقیقی حمل می‌شود، طبق دیدگاه اهل حق که معتقدند «نصوص بایستی حمل بر ظاهر بشوند، مادامی که دلیلی مانع از ظاهر وجود نداشته باشد» و یا به معنای مجازی گرفته می‌شود» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۳، ص ۲۰۰).

آلوسی (۲۰۱۵ م)، در بحث اسناد فوقیت به خداوند، در تفسیر آیه ۱۸ سوره انعام («وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ») می‌گوید:

در مجموع تنزیه خداوند از مشابهت با مخلوقات، واگذاری علم متشابهات به خداوند و ایمان به متشابهات، به همان صورتی که در نصوص وجود دارد، واجب است. تأویلی که به ذهن نزدیک است و

نظیر آن در کلام عرب شایع است از نظر من اشکالی ندارد. با آگاهی از این نکته که سلف و خلف بر تأویل بعضی آیات اتفاق نظر دارند. والله اعلم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۸، ص ۹۰)

آلوسی، ضمن بحث از متشابهات، اظهار می‌دارد که اگر گفته شود که «تصویر عظمت به این صورت، دلالت دارد که عقل به تنهایی از ادراک آن قاصر است و این عظمت بالاتر و برتر از آن است که عقل‌ها بتوانند آن را احاطه کنند و به تمام ابعادش پی ببرند. کنه آن جزو متشابهاتی است که آیه بر آن دلالت دارد و ایمان به آن واجب است» دیدگاه خوبی است و جمع میان دیدگاه‌های سلف و خلف است. باور به این دیدگاه لازم است تا هیچ‌یک از فریقین مورد تحقیر قرار نگیرند (ج ۴، ص ۴۱).

شرایط پذیرش تأویل از دیدگاه آلوسی

آلوسی، در تفسیر آیات، گاه به تأویلات دیگران اشاره، گاه به آنها استناد و گاه خود به تأویل پرداخته است. به‌طور کلی او با شرایطی تأویل را می‌پذیرد:

۱. تأیید سلف

آلوسی (۲۰۱۵ م)، ضمن تفسیر «معیت منسوب به خدا» از جایگاه آرای سلف در تفسیر صفات، ترک تأویل را مکتبی درست‌تر و سالم‌تر دانسته است (ج ۲۶، ص ۴۰۱). وی در بیان علت این دیدگاه می‌گوید:

تأویل بستن سخنی بر خدای متعال است، بدون علم؛ بنابراین، به‌جز آن مواردی که سلف تأویل نموده را نمی‌توان تأویل کرد و ما از مکتب ایشان پیروی می‌کنیم؛ اگر تأویل نمودند، تأویل می‌کنیم و اگر تفویض کردند، تفویض می‌کنیم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲۶، ص ۴۰۱)

۲. هماهنگی با زبان و ادبیات عرب

آلوسی (۲۰۱۵ م) می‌گوید:

ابن دقیق العید در باب تأویل دیدگاه میانه‌ای دارد. او می‌گوید: اگر تأویل با زبان و ادبیات عرب قریب باشد، انکار نمی‌شود، ولی اگر بعید باشد، ما از پذیرش آن توقف می‌کنیم و، ضمن تنزیه، به معنایی که مراد الهی است ایمان می‌آوریم. اگر کلمه‌ای در محاورات عرب معنایی ظاهر و معهود داشته باشد، بدون توقف آن را به کار می‌بریم. مثلاً آیه ۵۶ سوره زمر «يَا حَسْرَتَا اَلَيْ مَا فَرَطْتُ فِي حَبْنِ اللّٰهِ» را بر حق الله و واجبات حمل می‌کنیم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۴۱)

آلوسی (۲۰۱۵ م) در دفاع از کسانی که آیاتی امثال «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) را تأویل می‌کنند، می‌نویسد:

بر خلاف آیه ۷ آل عمران عمل نکرده‌اند؛ زیرا اولاً، این نوع آیات را جزو متشابهات دانستن مورد قبول نیست. ثانیاً، حمل کردن کلام بر معنای مجازی‌ای که در زبان و ادبیات عرب رایج است یا بر کنایه‌ای که شهرتش در حد حقیقت است بهتر از حمل کردن کلام بر معنای مجهول است. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، ص ۴۱)

۳. انحصار دفع شبهه با تأویل

آلوسی دیدگاه ابن همام را از کتاب مسایره نقل کرده و آن را دیدگاهی معتدل می‌داند. ابن همام می‌گوید:

ضمن نفی تشبیه، باید ایمان آورد که خدا بر عرش استوا یافت. استیلا را مراد استوا دانستن جایز است، ولی واجب نیست، چون هیچ دلیلی ندارد. اما اگر عموم مردمی که دچار سوء فهم شده‌اند، از استوا جز اتصال و جسمیت نفهمند، مگر این‌که به استیلا معنی شود، در این صورت اشکالی ندارد، با معنی کردن آن به استیلا، اذهان عمومی را از لوازم فاسد دور نگه داشت؛ چون از نظر لغوی هم به این معنی کاربرد دارد. (ترجمه نویسندگان این مقاله، آلوسی، ۲۰۱۵ م، ج ۱۶، ص ۲۲۹)

از غزالی نیز نقل می‌کند در صورتی که شبهه‌ای جز با تأویل رفع نشود، بالاتفاق تأویل واجب است.

به باور ایماندار (۱۳۹۶)، آلوسی، ضمن این‌که به مکتب تفویض در صفات خبری اصالت می‌دهد، تأویلی را می‌پذیرد که مورد اجماع سلف بوده و هدف آن تعیین مراد قطعی صفات نباشد (ص ۹۱). بنابراین، آلوسی (۲۰۱۵ م) در تفسیر صفات خبری با متأخرین اشاعره، به علت این‌که هر دو مکتب تفویض و تأویل را در تفسیر صفات نافذ می‌دانند، توافق نظر نسبی دارد. برخلاف ابوالحسن اشعری، اشاعره متأخر به‌نحو چشمگیری اجرای مکتب تأویل را می‌پذیرند (ج ۷، ص ۱۸۷، ج ۸، ص ۱۳۴). البته باید یادآور شد، آلوسی، در تدوین اصول حاکم بر تفویض و تأویل، احتیاط و ژرف‌اندیشی بیشتری دارد.

به نظر می‌رسد منظور آلوسی (۲۰۱۵ م) از رد تأویل باطل دانستن تأویلات غیراجماعی و نفی تعیین مراد قطعی آیه است. از دیگر سو، منظور آلوسی از پذیرش تأویل قبول تأویلات شایع و مورد اتفاق در نزد سلف است (ج ۱۶، ص ۱۶۰). به‌علاوه، آلوسی معتقد است در برخی صفات الهی — حتی اگر کلامی از سلف در این باره

نداشته باشیم — ناگزیر به تأویل هستیم، مانند آیه «سَنَفَعُكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱). از نظر آلوسی، علت این سخن در این است که پذیرش مدلول ظاهری آیه لازمه فاسدی خواهد داشت (ج ۲۷، ص ۹۶).

موارد منع تأویل از دیدگاه آلوسی

هدف از تأویل پرهیز از تشبیه است. از دیدگاه آلوسی، تمسک به تأویل، جهت فرار از تشبیه، در برخی موارد راهگشا نیست. به باور وی، در برخی موارد تأویل مستلزم فرار از یک تشبیه به تشبیهی دیگر است که با آن هدف تنزیه برآورده نمی‌شود. آلوسی (۲۰۱۵ م)، جهت تأیید دیدگاه خود، از کتاب الدررالمنثور، اثر شعرانی نقل می‌کند که

کسانی که تأویل می‌کنند، جهت تنزیه خداوند، از تفسیر استوای جسمانی بر عرش مکانی می‌گیرند و آن را به سلطنتی حادث، که همان استیلا بر مکان است، تشبیه می‌کنند، در حالی که این انتقال از تشبیه به یک محدث و رفتن به تشبیه به محدثی دیگر است. تأویل‌کننده جهت تنزیه عقلی خود به بیت «قد استوی بشر علی العراق / من غیر سیف و دم مهراق» استشهاد می‌کند که استوا در این بیت به معنای استیلا آمده است؛ پس استوا در «استوی علی العرش» هم بر همین معنا خواهد بود. اما استوای بشر بر عراق کجا و استوای رحمن بر عرش کجا؟! لذا عقل در تنزیه کجا به تنزیه شرع می‌رسد، جایی که خداوند می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (شوری: ۱۱؛ ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۴، صص ۳۷-۳۸؛ ج ۱۶، ص ۲۳۱) آلوسی در بحث استوا تفویض را به ادب نزدیک‌تر و برای بندگی مناسب‌تر می‌داند، چنان‌که می‌گوید این افراد در نهایت مجبورند بگویند که مراد از استیلا استیلائی است که شایسته ذات الهی باشد. مناسب بود که این افراد به جای این همه زحمت در جهت تأویل، از همان ابتدا اعتراف می‌کردند که مراد از استوا بر عرش استوایی است که لایق باری تعالی است. این اعتراف به ادب نزدیک‌تر و مناسب‌تر برای بندگی است (ج ۴، ص ۳۸).

سنجش و ارزیابی دو دیدگاه

۱. آلوسی و فخر رازی، ضمن تشابه در برخی موارد، از جهت رویکرد برگزیده در موضوع موردبحث با هم تفاوت دارند. فخر رازی، هرچند به تفویض تمایل نشان داده، خود را پیرو سلف معرفی کرده و از بی‌اعتمادی به تأویل سخن گفته است، ولی در نهایت به تأویل روی آورده و آن را واجب و ضروری دانسته است. آلوسی تفویض را مذهب برگزیده بزرگان سلف دانسته، خود را پیرو سلف معرفی کرده و وفاداری خود را نشان داده است.

۲. برخورد این دو مفسر با مخالفان نیز یکسان نیست. فخر رازی، با پذیرش ضرورت تأویل، تفویض به‌همراه تنزیه را سست و مردود شمرده، به رد آن می‌پردازد؛ ولی آلوسی، در کنار گرایش به تفویض، تأویل را به‌عنوان یک رویکرد قبول دارد و توصیه می‌کند تفسیر به‌گونه‌ای انجام شود که نسبت به هیچ‌یک از دیدگاه‌ها توهین یا تحقیری صورت نگیرد.

۳. در تعامل با ظاهر الفاظ نیز شیوه مشابهی ندارند. فخر رازی حمل بر ظاهر را تجسیم قطعی، مستلزم لوازم فاسد و جهل نسبت به خدا می‌داند. ولی آلوسی معنای ظاهری را به‌عنوان مذهب برخی از سلف و بسیاری از صوفیه — بدون در نظر گرفتن لوازم آن — می‌پذیرد. ضمن این‌که تعیین این معنا را جز می و قطعی نمی‌داند.

۴. از دیدگاه فخر رازی، الفاظ دال بر «نزول»، «اتیان»، «مجیء» و برخی الفاظ دیگر قطعاً باید تأویل شوند، چون معانی آن به هیچ وجه در مورد ذات الله نمی‌تواند ثبوت داشته باشد. از نگاه آلوسی، اینها صفاتی هستند که، ضمن اعتقاد به عدم تجسیم و تنزیه، به ثبوت آنها باید باور داشت.

۵. مجوز تأویل از دیدگاه فخر رازی ضرورت عقل است، یعنی اگر عقل واژه‌ای از واژه‌های قرآن را تأیید نکند، باید به تأویل آن پرداخت. آلوسی ثبوت تأویل از سلف، هماهنگی با زبان و ادبیات عرب و ضرورت دفع شبهه را به‌عنوان مجوزهای تأویل ذکر کرده است.

در نهایت آلوسی (۲۰۱۵ م) نظر فخر رازی را در مورد تأویل نیز رد می‌کند. او با تعریض به فخر رازی پرسشی مطرح می‌کند که

اگر کسی بگوید شما اگر امثال این تشابهات را به همین صورت ظاهری رها کنید، دلالت بر تجسیم می‌کنند و اگر معنای ظاهری را مراد نگیرید، شما هم تأویل کرده‌اید؛ زیرا تأویل را به‌معنای خارج کردن کلام از معنای ظاهری آن دانسته‌اند. (ترجمه نویسندگان این مقاله)

سپس در پاسخ رازی می‌گوید: ما قسمت دوم را بر می‌گزینیم، ولی نمی‌پذیریم که تأویل به‌معنای مطلق خارج کردن کلام از معنای ظاهری است، بلکه تأویل را به‌معنای خارج کردن کلام به معنایی معین و معلوم می‌دانیم؛ مثلاً استوا را به‌معنای استیلا دانستن تأویل است (ج ۴، ص ۳۸).

آلوسی (۲۰۱۵ م) می‌گوید تأویل دو معنای مشهور دارد که هیچ‌کدام بر نفی ظاهر بدون تعیین مراد صدق نمی‌کند: (۱) ترجمه و تفسیری که کلام را توضیح دهد. (۲) با علم یا عقل حقیقت آن را به‌وضوح بیان کردن. اگر

کسی بگوید که من از این متشابهات چیزی نمی‌دانم جز این که خداوند خود را به آن توصیف کرده و معنایی را اراده کرده است که شایسته جلال الهی باشد و من آن معنا را نمی‌دانم، هیچ‌کس نمی‌گوید که این فرد ترجمه یا تفسیر کرده است و یا حقیقت را بیان داشته است تا بگوییم تأویل کرده است. اگر در مأخذ تأویل دقت شود، شکی در صحت گفتار و دیدگاه ما باقی نمی‌ماند. (ج ۴، ص ۳۹).

نتیجه‌گیری

از بررسی دو دیدگاه چنین نتیجه می‌گیریم: فخر رازی اگرچه مدعی پیروی از سلف و بی‌اعتماد به تأویل است، در نهایت، تأویل را پذیرفته و آن را واجب می‌داند؛ در حالی که آلوسی تفویض را مذهب برگزیده بزرگان سلف و خود را پیرو وفادار آنها می‌داند. فخر رازی ضرورت تأویل را می‌پذیرد و دیدگاه مدعیان تفویض توأم با تنزیه را بی‌پایه و مردود می‌داند، ولی آلوسی، به‌رغم گرایش به تفویض، تأویل را به‌عنوان یک رویکرد پذیرفته و توهین به هیچ تفسیری را برنمی‌تابد.

فخر رازی در تعامل با ظاهر الفاظ، حمل بر ظاهر را تجسیم قطعی نسبت به خداوند و آن را مستلزم پذیرش لوازم فاسد و جهل نسبت به خدا می‌داند؛ در حالی که آلوسی، معنای ظاهری صفات، بدون در نظر گرفتن و پذیرش لوازم آن، را به‌عنوان دیدگاه برخی از بزرگان سلف می‌پذیرد، اگرچه تعیین این معنا را جزمی و قطعی نمی‌داند. فخر رازی قائل به تأویل الفاظ دال بر «نزول»، «اتیان»، «مجیء» است؛ اما از نگاه آلوسی، اینها صفاتی هستند که، ضمن اعتقاد به عدم تجسیم و تنزیه، به ثبوت آنها باید باور داشت. فخر رازی مجوز تأویل را ضرورت عقل می‌داند، ولی از نظر آلوسی، مجوز تأویل تأیید آن توسط سلف، هماهنگی با زبان و ادبیات عرب و ضرورت دفع شبهه است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۲۰۱۵ م). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. دار الرساله العالمیه. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۷۹ ق). فتح الباری فی شرح البخاری. دار المعرفة. ایماندار، حمید. (۱۳۹۶). آلوسی و برزخی میان اشعریت و سلفی‌گری. آینه معرفت، ۱۷(۲)، ۷۳-۹۶. بغدادی، عبدالقاهر. (بی‌تا). الفرق بین الفرق (محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ویراستار). مکتبه دار التراث. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). تفسیر. در سید محمد کاظم موسوی بجنوردی (ویراستار)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۱۵، صص ۶۸۰-۷۴۲). مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حجتی، محمدباقر؛ و مناقبی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی درباره صفات خبری، اندیشه علامه طباطبائی، ۲(۲)، ۷-۳۰.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۸۱ ق). التفسیر و المفسرون. دار احیاء التراث العربی.
- رازی، ابوحاتم. (۱۳۹۰). گرایش‌ها و مذاهب اسلامی (علی آقانوری، مترجم). انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. فخر رازی، محمد بن عمر. (۲۰۱۱ م). تأسیس التقدیس (انس محمد عدنان شرقاوی، محقق). دار نور الصباح. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۱ ق). التفسیر الکبیر. دار الفکر.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۹۰ م). لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات. دار الكتاب العربی. رستگار، مریم؛ اخویان، محمدعلی؛ و پیرهادی، علی. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی صفات خبری از دیدگاه علامه جوادی آملی و قاضی عبدالجبار معتزلی. آینه معرفت، ۲۰(۱)، ۱۱۱-۱۳۲.
- سلمانی، پرویز. (۱۳۸۲). تفسیر کبیر. در غلامعلی حداد عادل (ویراستار)، دانشنامه جهان اسلام (ج ۷، صص ۷۱۲-۷۰۷). بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). تشبیه و تنزیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی. نشر ادیان. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۹۹۸ م). الملل و النحل. دار المعرفة.

صفرزاده، مهرداد؛ حیاتی، سمیرا؛ و شورچه، عبدالحسین. (۱۳۹۵) بررسی صفات خبری موهم داشتن اعضاء و جوارح برای خداوند با نظر به تفاسیر شیعه و اهل سنت. حسنا، ۸(۳۱)، ۷-۳۱.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱). احیاء علوم الدین (مؤیدالدین محمد خوارزمی، مترجم؛ حسین خدیو جم، ویراستار). انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ندوی، عبدالسلام. (۱۹۸۸ م). امام رازی. اداره اسلامیات.

نوری، ابراهیم؛ خاکپور، حسین؛ و بزرگزاده، محمد. (۱۴۰۰). سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۶(۲۹)، ۲۸۳-۳۰۹.

محمدپور، محمد. (۱۳۹۰). بررسی اختلافات ابوالحسن اشعری و امام فخر رازی. فروغ وحدت، ۷(۲۶)، ۲۰-۳۳.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. تمهید.

References

- Alusi, M. (2015). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Risalat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Baghdadi, A. Q. (n.d.). *Al-Farq bayn al-feraq* (M. M. Abdul Hamid, Ed.). Maktabat Dar al-Turath. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1980). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1990). *Lawami' al-bayyinah, sharh asma' Allah ta'ala wa al-sifaat*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (2011). *Ta'sis al-taqdis* (A. M. Adnan Sharqawi, Ed.). Dar Nur al-Sabah. [In Arabic].
- Ghazali, M. (1972). *Ihya 'ulum al-din* (M. M. Khwarazmi, Trans., H. Khadyujam, Ed.). Iranian Culture Foundation Publishing. [In Persian].
- Hojati, M. B., & Managhebi, H. R. (2015). Anthropomorphism in Quran according to Allāme Tabātabā'i and Fakhr Rāzi's views: a comparative study. *Andisheh Allameh*, 2(2), 7-30. [In Persian].

- Ibn Hajar Asqalani, A. (1960). *Fath al-bari fi sharh al-Bukhari*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Imandar, H., & Mostafavi Fard, H. (2017). Alusi and his intermediate position between Ash'ariyyah and Salafiyyah with a focus on his ideas on the issue of narrated attributes. *The Mirror of Knowledge*, 17(2), 73-96. [In Persian]
- Marefat, M. H. (2000). *Tafsir va mufasssiran*. Tamhid. [In Persian].
- Muhammadpour, M. (2011). Barrasi-yi ikhtilafaat-i Abul Hasan Ash'ari va Imam Fakhr Razi. *Motaleat-e-Taghribi Mazaheb-e-Eslami (Proximity Studies of Islamic Denominations) (previously Foroughe Vahdat)*, 26(7), pp. 20-33. [In Persian].
- Nadwi, A. S. (1988). *Imam Razi*. Idara Islamiyat. [In Arabic].
- Noori, I., Khakpour, H., & Bozorgzadeh, M. (2022). Measurement and harmony between Fakhr Razi's opinion and Alusi's view in the subject matter of the Divine Speech. *Islamic Philosophical Doctrines*, 16(29), 283-309. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3090.1258> [In Persian].
- Paketchi, A. (2008). Tafsir. In M. K. Musavi Bojnurdi (Ed.), *Encyclopaedia Islamica* (vol. 15, pp. 680-742). The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia. [In Persian].
- Rastgar, M., Akhaviyan, M. A., & Pirhadi, A. (2020). Investigating news traits from the perspective of Allame Javadi Amoli and Judge Abdul Jabar Motazli. *The Mirror of Knowledge*, 20(1), 111-132. <https://doi.org/10.52547/jjpt.2020.97360> [In Persian].
- Razi, A. H. (2011). *Gerayesh-ha wa mazahib-i Islami* (A. Aghanouri, Trans.). University of Religions and Denominations Press. [In Persian].
- Safarzadeh, M., Hayati, S., & Shoorche, A. (2017). A study of informative attributes related to body parts of Allah with respect to Shiite and Sunni commentaries. *Hosna Journal*, 8(31), 7-31. [In Persian].
- Salmani, P. (2003). Tafsir kabir. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopaedia of the world of Islam* (vol. 7, pp. 707-712). Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].
- Shahrestani, M. (1998). *Al-Milal wa al-nihal*. Dar al-Marefah. [In Arabic].

Shams, M. J. (2010). *Tashbih wa tanzih dar maktab-i Vedante va maktab-i Ibn 'Arabi*. Adyan Publications. [In Persian].

Zahabi, M. H. (1961). *Al-Tafsir wa al-mufasssiroon*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].



A Comparative Exegesis of “you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13) with Emphasis on the Infallibility of the Prophets*

Ziaoddin Olyanasab



Associate Professor, Quran and Hadith Department, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran.

Email: z.olyanasab@hmu.ac.ir

Abstract

The infallibility of prophets is one of the basic beliefs of Muslims, but its scope is a matter of dispute. One of the disputed verses in this regard is Prophet Shoaib’s threat in the verse “or else you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13), the interpretation of which to mean return to the religion of the disbelievers is a challenge to Shiite beliefs and requires serious analysis because the general Shiites believe that the prophets were infallible in all periods of their lives. In this study, the exegete viewpoints have been examined through a comparative method and it becomes clear that in the analysis and justification of the aforementioned challenge, the exegetes have said that the meaning of return (*’owd*) in the verse in question is Prophet Shoaib entering the religion of the disbelievers and agreeing with them, is an explanation of the illusion of the disbelievers, and the domination and generalization of the ruling of the majority for the general and transformation. *’Owd*, meaning transformation, can be acceptable despite some caveats. Most of the exegetes have taken *’owd* to mean return, however, they have refused to accept such a meaning. From the point of view of this article, *’owd* is acceptable in the sense of return, with the explanation that Prophet Shoaib followed the religion of the previous Prophet along with his people in the period before his prophethood. Only Ibn Taymiyyah, in contrast to Sunni and Shiite exegetes, has insisted on the committing of sins by the prophets without citing the text of the verse.

Keywords: verse thirteen of the Ibrahim Chapter, verse eighty-eight of the al-A’ raaf Chapter, doubts about the infallibility of the prophets, the infallibility of the prophets, the meaning of *’owd*

* Received 6 February 2024; Received in revised from 8 April 2024; Accepted 11 April 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Olyanasab, Z. (2024). A Comparative Exegesis of “you shall come back into our religion” (Ibrahim: 13) with Emphasis on the Infallibility of the Prophets. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 95-114. <https://doi.org/10.22091/PTT.2024.5663.1779>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

The disbelievers and the arrogant, after being unable to respond to the strong arguments of the divine prophets, tried to threaten them, which is expressed in several verses, including verse thirteen of the Ibrahim Chapter: *“And those who disbelieved said to their apostles: We will most certainly drive you forth from our land, or else you shall come back into our religion. So their Lord revealed to them: Most certainly We will destroy the unjust.”* The phrase *“you shall come back into our religion”* in the verse has given rise to the question of whether the prophets believed in the religion of polytheists before prophethood that the disbelievers should seek to return the prophets to that same religion. Didn't the prophets possess *“infallibility?”* In order to clear this doubt, the explanation and interpretation of the phrase *“you shall come back into our religion”* will be examined in three parts, a) authentic Shiite exegeses, b) famous Sunni exegeses, and c) Ibn Taymiyyah's view. Due to the similarity of this phrase with a part of verse eighty-eight of the al-A'raaf Chapter – *“The chiefs, those who were proud from among his people said: We will most certainly turn you out, O Shu'aib, and (also;) those who believe with you, from our town, or you shall come back to our faith.”* – in some instances, the interpretation of this verse will be used to complement this matter. The method of this study is comparative exegesis.

Examining and analyzing the views of Shiite and Sunni commentators regarding the phrase *“you shall come back into our religion”*

Similarities in the meaning of *‘owd*

Many of the Shiite and Sunni exegetes agree that the meaning of *‘owd* in the verse in question is to enter, return, and change. The criticism and analysis of each of these interpretations is explained in its own place.

Similarities in the exegesis of the phrase *“you shall come back into our religion”*

The commentators of the two sides agree on three analyses:

- In the analysis of the threat of the disbelievers due to psychological issues, in two instances: the disbelievers' illusion that the prophets are of the same religion as them and the assumption that the prophets are of the same religion as themselves in order to develop and shape the character of the prophets through them.
- Both groups share the interpretation of change (*şeyrūrah*), with the difference that it seems that the interpretation of *şeyrūrah* was presented by Kashani from among the Shiite exegetes in the tenth century, but among Sunni exegetes by Zamakhshari in the sixth century.
- In the interpretation to dominate and extend the ruling of the majority to the general.

Differences in the meaning of *'owd*

The meaning of *'owd* is mentioned in Shiite exegeses as entering into the religion of the infidels and agreeing with them in their religion. The criticism of these two expressions has been mentioned in its own place that these two meanings have no suitability with the literal meaning of *'owd*. Similarly, in the views of the Sunnis, it has been mentioned that *'owd* refers to the silence of the prophets before the actions of the unbelievers, heedlessness of them, and not demanding faith, which is inconsistent with the purpose of sending messengers and with the responsibility of guidance of the divine prophets.

Differences in the interpretation of the phrase “you shall come back into our religion”

There are four expressions in the views of the Sunnis which are not found in the Shiite exegeses. From the psychological analyses in the Sunni interpretations, three cases (a) the disbelievers are forceful and coercive, (b) their helplessness in the face of the proofs of the prophets, (c) the difficulty of the answers of the prophets for them is due to the particular spirit of the Sunnis in seeking domination and avoiding what is right, but not having much knowledge. However, the interpretation of abrogating the previous religion and the rigidity of the disbelievers in staying on that religion and forcing the prophet to adopt the same previous religion can be acceptable and does not conflict with the purpose of sending prophets and guiding people and their infallibility. In other words, the interpretation of *'owd* to mean return is not deterred by this statement, that is, until the time of their prophethood, the prophets adhered to the religion of the previous prophets and shared the religion of their people; however, after being appointed as prophets, they were commanded to the new religion and invited their people to this religion and the people opposed them and invited the prophets to return to their original and previous religion along with their people. This interpretation preserves the apparent meaning of *'owd* and is not caught up in figurativeness and unjustified justifications, and also resolves the question of the polytheism, idolatry, and sinning of the prophets in the period before prophethood. Thus, in fact, there is no difference between the views of the two groups in believing in the infallibility of the prophets, or at least in this verse, they have not presented an argument against the infallibility of the prophets in the period before prophethood. Only Ibn Taymiyyah, by being single-minded in his opinions, interpretations, and jurisprudential views, has opposed Sunni and Shiite exegetes and theologians and some contemporary Salafists also follow his opinions.

Conclusions

The findings of this research indicate the presentation of five views on the meaning of *'owd* in Shiite exegeses: (a) *'owd* refers to Prophet Sho'ib's agreement with the religion of the disbelievers, (b) an explanation of the illusion of the disbelievers, (c) the domination

and extension of the ruling of the majority to everyone, (d) referring to the religion of the disbelievers, and (e) return in the sense of transformation.

Sunni exegeses have also referred to *‘owd* as follows: (a) Prophet Shoaib entering the religion of the disbelievers, (b) Prophet Shoaib’s silence and neglect and not demanding faith from the disbelievers, (c) allocating the address of “*you shall return*” to the followers of Prophet Shoaib and not to the Prophet himself, (d) Prophet Shoaib’s return to the faith of the disbelievers, and (e) transformation.

The meaning of *‘owd* as transformation has been mentioned in Sunni and Shiite exegeses in accordance with the context of the verse and the context of the position and infallibility of the prophets before prophethood, and this meaning can answer the doubt regarding infallibility. The interpretation of *‘owd* as the abrogation of the previous religion and the rigidity of the disbelievers regarding that religion and the efforts of the disbelievers to return the prophets to the previous religion does not require belief in the non-infallibility of the prophets before prophethood, and the insistence of the people on the previous religion and asking Prophet Shoaib to return to it is not related to the sinning of the prophets or history of their disbelief. Therefore, the infallibility of the prophets includes all times, it was eternal, and included the time before prophethood, during prophethood, and after prophethood, and at no point in time, is there any flaw in their monotheism and infallibility.

References

- Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah* (M. H. Aal Yasin, Ed.). Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Ahmad, K. (1989). *Al-‘Ayn*. Hejrat Publications. [In Arabic].
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamharat al-lughah*. Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1984). *Daqa’iq al-tafsir*. Muassasat Ulum al-Quran. [In Arabic].
- Iji, A. D. (n.d.). *Al-Mawaqif*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Mustafawi, H. (2009). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur’an al-Karim*. Markaz-i Nashr-i Aathar-i Allamah Mustafawi. [In Arabic].
- Rashid Reda, M. (1993). *Al-Qur’an al-Hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma’ al-bayan fi tafsir al-Qur’an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*. Muassasat al-Aalami li-l Matubuaat. [In Arabic].



تفسیر تطبیقی «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) با تأکید بر عصمت انبیا*

سید ضیاءالدین علیانسیب 

دانشیار، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه، قم. رایانامه: z.olyanasab@hmu.ac.ir

چکیده

عصمت انبیا از باورهای مبنایی مسلمانان است، ولی گستره آن محل اختلاف است. یکی از آیات مورد اختلاف در این باره تهدید شعیب در آیه «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) است، که تفسیر عود به معنای بازگشت بر دین کافران، چالشی برای عقیده شیعه است و نیاز به تحلیل جدی دارد، زیرا عموم شیعیان بر این باورند که پیامبران در تمام دوران زندگی خود معصوم بوده‌اند. در این مطالعه، دیدگاه‌های تفسیری، به‌شبهه تطبیقی، بررسی و روشن شده که مفسران، در تحلیل و توجیه چالش پیش گفته، آورده‌اند که مقصود از عود در آیه مورد بحث داخل شدن شعیب در دین کافران و موافقت با آن‌ها، بیان توهم کافران، تغلیب و تسری حکم اکثریت به عموم و صیوروت است. عود به معنای صیوروت، با وجود محذوراتی می‌تواند پذیرفتنی باشد. اکثر مفسران عود به معنای رجوع را آورده‌اند، ولی از پذیرش چنین معنایی خودداری کرده‌اند. از دیدگاه این مقاله، عود به معنای رجوع، با این بیان پذیرفتنی است که شعیب در دوره پیش از بعثت، همراه قومش از دین پیامبر پیشین تبعیت می‌کرده است. تنها ابن تیمیه، برخلاف مفسران فریقین، بدون استدلال به متن آیه، بر ارتکاب گناه توسط انبیا اصرار ورزیده است.



کلیدواژگان: آیه ۲۳ سوره ابراهیم، آیه ۸۸ سوره اعراف، شبهات عصمت انبیا، عصمت پیامبران، معنای عود

* دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ | بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: علیانسیب، سید ضیاءالدین. (۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) با تأکید بر عصمت انبیا. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۹۵-۱۱۴. <https://doi.org/10.22091/PTT.2024.5663.1779>



مقدمه

یکی از موضوع‌های بحث‌برانگیز میان مفسران، متکلمان و مستشرقان مسئله عصمت است که در سه حوزه عصمت انبیا از گناه و عصیان، عصمت از سهو و نسیان، و عصمت در دریافت و ابلاغ وحی مطرح می‌شود. درباره گستره زمانی عصمت، انبیا، از دیدگاه دانشمندان شیعی، در همه دوران زندگی خود معصوم‌اند، اما برخی متکلمان اهل سنت، گستره زمانی عصمت پیامبران را محدود به دوره نبوت و وحی دانسته و ارتکاب گناه در دوره قبل از بعثت را جایز دانسته‌اند، چنان‌که عضدالدین ایجی (بی تا) صدور گناه کبیره در دوره قبل از وحی را به عموم اشاعره نسبت می‌دهد (ص ۹۰۵).

یکی از خاستگاه‌های این اختلافات نحوه برداشت مفسران از برخی آیات قرآن کریم است. بررسی عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳) می‌تواند یکی از آیات مورد بررسی باشد که سخن قوم شعیب در مخالفت و تهدید آن حضرت است. بدین گونه که اگر معنای لتعودن برگشتن به موضع و حالت قبلی باشد، حکایت از سابقه بت پرستی و گناه شعیب و تدین این پیامبر به دین قوم خود در دوره قبل از نبوت اوست، که چالشی جدی برای مفسران و متکلمان خواهد بود.

این نوشتار در صدد بررسی مفهوم و مقصود از عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، با تأکید بر عصمت انبیا، و پاسخ به این سؤال است که دیدگاه مفسران فریقین در تفسیر عبارت بالا چیست؟ چالش اندیشه شیعی درباره عصمت انبیا در تمام ادوار زندگی، با عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، با چه تفسیری رفع می‌شود؟ آیا این آیه با عصمت انبیا در تمام ادوار سازگار است؟ از این رو، برای تبیین و تحلیل این مسئله، مقصود از عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»، در تفاسیر فریقین بررسی می‌شود. بدین صورت که شرح و تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» پس از تحلیل مفاهیم لغوی و کاربردهای قرآنی کلمه عود و ملت، در سه قسمت (الف) تفاسیر مهم شیعی، (ب) تفاسیر معروف اهل سنت، (ج) نظر ابن تیمیه خواهد آمد.

اهمیت بحث از این جهت است که با اعتقاد به عدم عصمت انبیا بر حجیت قول، فعل و تقریر پیامبران خدشه وارد خواهد شد. هدف از نوشتار حاضر تبیین و شفاف‌سازی دیدگاه قرآن و حل شبهات مطرح در تفسیر آیه و تحلیل ناسازگاری ظاهر آیه «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» با عصمت انبیا در تمام ادوار زندگی است. روش این مطالعه تفسیر تطبیقی است.

پیشینه پژوهش

پارسا و پریمی (۱۳۹۴) «گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخررازی» را بررسی کرده‌اند. فرقانی و عباس‌زاده جهرمی (۱۴۰۰) خوانشی انتقادی از باور برخی دانشوران غیرشیعه از عصمت انبیا با تطبیق بر نصوص قرآن کریم داشته‌اند. رجب‌زاده و سلطانی (۱۴۰۱) «گستره عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی» را تبیین کرده‌اند. اما پژوهشی که به طور خاص به آیه ۲۳ سوره ابراهیم پرداخته باشد یافت نشد.

مفهوم‌شناسی

در عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مَلْتِنَا» مفهوم دو کلمه «لَتَعُوذُنَّ» (از ماده عود) و «مَلْتِنَا» به قرار زیر است:

۱. ماده عود

۱.۱. ماده عود در لغت

از مطالعه منابع لغت‌شناسی زبان عربی پنج معنا برای ماده عود به دست می‌آید:

- کاری را دوباره کردن یا شروع دوم است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۷).
 - بازگشت؛ این معنا مورد قبول همه منابع لغوی است (برای نمونه، نک ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۶؛ صاحب بن عباد، ج ۲، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۲۶).
 - بازگشتن به چیزی بعد از انصراف از آن (که گاهی دور شدن از ذات چیزی و گاهی انصراف از سخن و یا از قصد و عزیمت) است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۹۳).
 - صیوروت (زمخشری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶).
 - موجودات عینی، مانند ابزار و اشیا، اعم از ایل (شتر) یا جمل (شتر نر و مسن) یا گوسفند پیر (خلیل ابن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۷) یا راه قدیمی (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۹؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۴) یا چوب است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۶۶۷).
- مصطفوی (۱۴۰۳ ق) یک اصل معنایی برای این ماده قائل است: رجوع به عمل در مرتبه دوم، به این معنی که آن اقدام ثانوی بعد از مرتبه اول است (ج ۸، ص ۳۰۷). به نظر می‌رسد مفهوم صیوروت و رجوع در تفسیر این

آیه قابل بررسی است، با این تفاوت که «رجع» بازگشت به مکان، صفت، حالت، عمل یا سخنی معنا شده که پیش‌تر بوده است، ولی عود رجوع بعد از انصراف از چیزی و اقدام در مرتبه ثانی در مقابل بدء (=شروع) معنا شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴، ص ۶۶).

۲.۱. کاربردهای قرآنی عود

این ماده در اصطلاح قرآنی نیز در معانی رجوع، دخول، تحول و صبرورت معنا شده و به طور عمده اعاده خلق در مقابل بدء خلق است، مانند: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِيهِ وَ يُعِيدُهُ» (بروج: ۱۳؛ نیز یونس: ۳۴؛ نمل: ۶۴؛ عنکبوت: ۱۹؛ روم: ۱۱، ۲۷؛ انبیاء: ۱۰۴؛ سبا: ۴۹؛ طه: ۵۵).

۲. واژه ملت

«ملت» بر وزن «فعله» از ماده «م ل ل» است. واژه ملت در لغت به دو معنای دین و شریعت است. اکثر لغت‌شناسان آن را به معنای دین دانسته‌اند (برای نمونه، نک ابن‌درید، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۰). از دیدگاه برخی از صاحب‌نظران، ملت در قرآن فقط برای حاملان شریعت مثل «مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ» (آل‌عمران: ۹۵) و «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي» (یوسف: ۳۸) به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۰). مصطفوی (۱۴۳۰ ق) کاربرد دین را برای مصادیق حق می‌داند، ولی ملت را اعم از موارد حق و باطل می‌انگارد (ج ۱۱، صص ۱۸۹-۱۹۰).

معنای لغوی ملت – یعنی دین، شریعت، راه و روش – در تمام کاربردهای قرآنی این کلمه حفظ شده است (نک بقره: ۱۲۰؛ ۱۳۰؛ ۱۳۵؛ آل‌عمران: ۹۵؛ نساء: ۱۲۵؛ انعام: ۱۶۱؛ أعراف: ۸۸؛ ۸۹؛ یوسف: ۳۷؛ ۳۸؛ ابراهیم: ۱۳؛ نحل: ۱۲۳؛ کهف: ۲۰؛ حج: ۷۸). بر این اساس، «از نظر قرآن، یک مجموعه فکری و عملی و یک روشی که مردم باید طبق آن عمل کنند، ملت نامیده می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۵۳).

بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مفسران در عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا»

کافران و مستکبران، پس از ناتوانی در مقابل احتجاجات محکم انبیای الهی، در صدد تهدید آنان برآمدند که آیات متعددی از جمله آیه ۱۳ سوره ابراهیم بیانگر آن است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ». عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مِلَّتِنَا» در آیه، زمینه‌ساز این شبهه شده است که مگر انبیا

پیش از بحث در کیش مشرکان بوده‌اند که کافران بخواهند انبیا را به همان آیین برگردان‌اند؟ مگر پیامبران، از «عصمت» برخوردار نبوده‌اند؟ برای رفع این شبهه، شرح و تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» در سه قسمت (الف) تفاسیر معتبر شیعی، (ب) تفاسیر معروف اهل سنت، و (ج) نظر ابن تیمیه بررسی می‌شود. با توجه به یکسان بودن این عبارت با قسمتی از آیه ۸۸ سوره اعراف — «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» — در مواردی برای تکمیل مطلب، از تفسیر این آیه بهره گرفته خواهد شد.

بررسی تفاسیر مهم شیعی

نظر مفسران درباره عود در «لَتَعُوذُنَّ»

مفسران شیعه در تحلیل معنای «لَتَعُوذُنَّ» پنج تعبیر آورده‌اند:

- منظور از عود داخل شدن در دین کافران و موافقت با آن‌هاست (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۸۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۶۰؛ کاشانی ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۲۷).

این تفسیر می‌تواند درست باشد؛ چراکه اولاً، این سخن از زبان کافران نقل شده و قرآن کریم نیز این سخن کافران را نه تنها تأیید نکرده، بلکه مقابله حق و باطل و مخالفت انبیا با شرک و کفر در آیات قرآن فراوان است. ثانیاً، اگر عود به معنای موافقت و داخل شدن در دین آن‌ها باشد صرفاً درخواست کافران بوده و چالشی برای دیدگاه شیعه در گستره زمانی عصمت انبیا نخواهد بود، چون از این تعبیر استفاده نمی‌شود که شعیب قبلاً در دین آن‌ها بوده، بلکه صرفاً درخواست آن‌ها برای موافقت و همراهی شعیب است.

- برخی از مفسران به توهم کافران تصریح کرده‌اند؛ یعنی چون پیامبران میان کافران بزرگ شده و به بالندگی رسیده بودند، کافران گمان می‌کردند که پیامبران در ملت آنان بوده‌اند — توهمی که حقیقتی نداشت (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۹۱؛ ابن‌دریس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹). جوادی آملی (۱۳۹۳) بدون استدلال، در مقام خاستگاه دیدگاهش می‌گوید: «توهم باطل از آن جا نشأت می‌گیرد که حضرت شعیب (علیه السلام)، پیش از طرح رسالتش با رویکرد تقیه، استقلال دینی‌اش را آشکار نمی‌کرد» (ج ۲۹، ص ۴۹۵).

این تفسیر نیز می‌تواند درست باشد، ولی هیچ‌کدام از صاحبان این دیدگاه دلیلی بر نظر خود ارائه نکرده‌اند حتی جوادی آملی نیز بر رویکرد تقیه‌ای شعیب برهانی اقامه نکرده است.

۳. ماده عود در «لَتَعُوذُنَّ» حاکی از تغلیب، یعنی سرایت دادن حکم اکثریت به عموم، است — به این معنا که چون مؤمنان قوم پیشینه و سابقه شرک داشتند، کافران در خطابشان پیامبران را با آنان در یک ردیف قرار دادند. به نظر می‌رسد این استدلال در میان مفسران شیعه نخست از کاشانی (۱۳۳۶) آورده شده است (ج ۵، ص ۱۲۷). جوادی آملی (۱۳۹۶) آورده است: «اگر عود در آیه به معنای رجوع باشد، از روی تغلیب مؤمنان بر پیامبرشان است، زیرا ایمان‌آوردگان پیشینه کفر داشتند» (ج ۴۳، ص ۴۱۴).
- به نظر می‌رسد برخی از بیانات مفسران در سه دیدگاه بالا، هرچند وجیه و نوعی فرار از شبهه است، از وجاهت علمی چندانی برخوردار نبوده و هیچ استدلالی از جانب صاحبان آن ذکر نشده، بلکه مربوط به بعد روان‌شناختی و نگرشی کافران و حس خودبرتربینی آنان است، تا جایی که حتی زمین الهی را نیز متعلق به خود دانسته و تعبیر «أرضنا» را در مقابل پیامبران به کار برده‌اند؛ از این رو، کافران نه توهم داشتند که پیامبران مثل آن‌ها کافر بوده‌اند و نه گمان می‌کرده‌اند که پیامبران در جمع آن‌ها بزرگ شده و هم کیش آنان بوده‌اند، بلکه تنها خوی عصیان‌گری، لجبازی، جباری و ستم‌ورزی آنان بوده که در همه عصرها و مصرها به صورت یک قاعده عمومی بر دل آنان حاکم بوده و آن‌ها برای پیشبرد اهداف پلید و عصیان و ظلم بر توده مظلوم و مجبور جامعه، نه تنها خود را ملزم به اطاعت از رهبران الهی نمی‌دیدند، بلکه مانع ایمان آوردن دیگران نیز می‌شده‌اند: «فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ بِهِ وَ مِّنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ» (نساء: ۵۵). علاوه بر آیه ۱۳ سوره ابراهیم و آیه ۸۸ سوره اعراف، در آیات زیر نیز بر آزار مشرکان نسبت به فرستادگان الهی تصریح شده است: مانند اخراج — «أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ» (نمل: ۵۶)، «لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا» (اسراء: ۷۶) — رجم انبیا — «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» (کهف: ۲۰) — و توطئه‌های دیگر — «وَ إِذْ يَمَكُزُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (انفال: ۳۰).
۴. منظور از عود رجوع به دین و مذهب کافران است (طوسی، بی تا، ص ۲۴۳). رجوع به معنای عود به مکان، صفت، حالت، عمل یا سخنی است که پیش‌تر در آن بوده، رجوع اعم از توبه و انابه و ایاب است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۴، ص ۶۶). اگر عود رجوع معنا شود، نمی‌توان به عصمت پیامبران در دوره پیش از بعثت معتقد بود، مگر با صرف نظر از ظاهر و استناد به آیاتی که در اثبات عصمت پیامبران اطلاق دارند؛ چراکه معنای لغوی رجوع این است که شخص با اقدام ثانوی به آنچه که پیش‌تر بوده بازگردد و با این برداشت، عصمت انبیا زیر سؤال می‌رود.

این تفسیر محل اصلی مناقشه است و اگر این قول پذیرفته شود، با اعتقاد شیعه بر عمومیت عصمت انبیا در پیش از بعثت ناسازگار خواهد بود. ولی این معنا با تحلیلی که در قسمت پایانی مقاله خواهد آمد نظر پذیرفتنی و بدون محذور می‌نماید.

۵. منظور از عود صیوروت (برگشتن از حالی به حال دیگر) است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۳، ص ۴۲۰).

مصطفوی (۱۴۳۰ ق) با بیان تفاوت دو تعبیر «صار» و «عاد» می‌گوید:

«صار» و «مصیر» به معنای رجوع به نقیض «ما کان فیه» بوده و عود به معنای رجوع پس از انصراف با اقدام بعدی و در مرتبه دوم است که مقابل «بدء» قرار دارد. «صار» از مصادیق «رجوع» نیست و اگر هم گفته شود که از مصادیق «رجوع» است از روی مسامحه و سهل‌انگاری است. «صار» تحوّل به نقیض آنچه بوده هست. (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۴، ص ۶۶)

پس اگر عود در آیه به رجوع معنا شود، نمی‌توان به وسیله آن بر عصمت انبیا معتقد شد؛ ولی اگر به معنای صار و صیوروت باشد، منافاتی با عصمت انبیا نخواهد داشت. با این بیان که پیامبران پیش از رسیدن به نبوت، معصوم و موحد بوده‌اند، پس از رسیدن به نبوت، کافران می‌خواستند آن‌ها را بازگردانند به نقیض آنچه پیش‌تر بوده‌اند؛ از این روی، چون معنای صار تحوّل به نقیض آنچه بوده هست، معنای آیه درست خواهد بود.

برخی از مفسران، برای رفع تفسیر بحث‌برانگیز ماده عود با تمسک به دلایل ادبی، در صدد تحلیل آیه برآمده و آیه را به صیوروت تفسیر کرده‌اند، با این بیان که ماده عود در «لَتَعُوذُنَّ» بر صیوروت دلالت دارد؛ یعنی انتظار کافران این بود که اگر پیامبران مثل آن‌ها کافر شوند و تسلیم دین و آیین آن‌ها گردند، آزاد هستند، وگرنه باید به تهدید کفار گردن نهند و تبعید شوند.

طبق بررسی صورت‌گرفته، به نظر می‌رسد کاشانی (۱۳۳۶) نخستین مفسر شیعی است که این استدلال را در قرن دهم بیان نمود (ج ۵، ص ۱۲۷). منظور از صیوروت برگشتن از حالی به حال دیگر است، چه اینکه حال دوم را پیش‌تر داشته باشد و چه نداشته باشد؛ یعنی «لَتَعُوذُنَّ» جزء افعال ناقصه است و کلمه عود در این آیه دلیل بر این نیست که انبیا پیشینه بت‌پرستی داشته و در ملت کفر بوده‌اند، و حال به حکم کفار باید دوباره به آن آیین برگردند و آن را بپذیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۳، ص ۴۲۰).

طباطبایی (۱۴۱۷ ق) در توضیح این مطلب به کاربرد حرف جرّ «فی» با «لَتَعُوذُنَّ» متمرکز شده و گفته عود در «لَتَعُوذُنَّ» به معنای «رجوع» نیست و اگر به معنای رجوع بود، باید با حرف جرّ «إلی» به کار می‌رفت، در حالی که چنین نیست (ج ۱۲، ص ۳۴). از نظر جوادی آملی (۱۳۹۶)، واژه عود در قرآن کریم با «فی» یا «لام» به کار رفته، ولی با «إلی» نیامده است و در این گونه موارد، به معنای صیوروت است نه بازگشت (ج ۴۳، ص ۴۲۰). مکارم شیرازی با تعریض به سخن طباطبایی می‌نویسد مراجعه به آیاتی مانند «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا» (سجده: ۲۰) و بعضی دیگر از آیات قرآن نشان می‌دهد که عود حتی زمانی که با «فی» متعدی می‌شود، به معنای بازگشت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۰۱). بررسی‌ها حاکی از این است که ماده عود با حرف جرّ فی به معنای بازگشت است. در ادامه، آیاتی که در آن عود با حرف فی به کار رفته را از نظر می‌گذرانیم.

- آیه ۸۸ سوره اعراف: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا». طباطبایی (۱۴۱۷ ق) عود را با تعبیر «الا ان يرجعوا الى ملتهم بالارتداد عن دين التوحيد» بازگشتن و رجوع تفسیر کرده است (ج ۸، ص ۱۹۰).
- آیه ۸۹ سوره اعراف: «إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ جَاءَنَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا». در تفسیر این آیه اصلاً لفظ رجوع به کار نرفته و طباطبایی (۱۴۱۷ ق) قول به بازگشتن بر شرک را سخیف شمرده است (ج ۸، ص ۱۹۱).
- آیه ۶۹ سوره اسراء: «أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى». عود إعاده تفسیر شده نه رجوع (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳ ص ۱۵۵).
- آیه ۲۰ سوره كهف: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ». طباطبایی (۱۴۱۷ ق) آورده است اینکه فرمود «أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ» ظاهرش این است که کلمه «إعاده» متضمن معنای إدخال باشد؛ از همین رو، کلمه مذکور با لفظ فی متعدی شده است، با اینکه این کلمه همواره باید با «الی» متعدی شود (ج ۱۳، ص ۲۶۱).
- آیه ۲۲ سوره حج: «كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ عَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَ دُوفُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ». طباطبایی در تفسیر این آیه چیزی از بازگشتن یا صیوروت مطرح نکرده است.

• آیه ۲۰ سوره سجده: «وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا». در این آیه نیز طباطبایی اظهارنظری نکرده است؛ پس تعریض مکارم شیرازی مبنی بر تفسیر طباطبایی در ماده عود به بازگشت در آیه ۲۰ سوره سجده درست نمی‌نماید، اگرچه مترجم المیزان، با سلیقه خودش معنای رجوع را به طباطبایی نسبت داده است، هرچند در تفسیر آیه ۸۸ سوره اعراف درست و بجاست.

پس منظور طباطبایی و جوادی آملی از این‌که اگر ماده عود با حرف جرّ فی به کار برده شود، به معنای صیوروت است به احتمال فقط با ملاحظه سیاق و قرینه مقام در آیات حل‌شدنی باشد، به‌ویژه که در تفسیر آیه ۱۱ سوره روم — «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» — که هر دو ماده عود و رجوع به کار رفته، طباطبایی (۱۴۱۷ ق) هرکدام را درست هم‌ریشه واژه عربی‌اش تفسیر کرده و چیز زایدی مطرح ننموده است (ج ۱۶، ص ۱۵۹).

از میان شش مورد استعمال ماده عود با حرف جرّ فی فقط یک مورد تفسیر به «رجوع» شده است. پس منظور طباطبایی و جوادی آملی از این‌که اگر ماده عود با حرف جرّ «فی» به کار برده شود به معنای صیوروت است به‌عنوان یک احتمال با ملاحظه سیاق و قرینه مقام در آیات می‌تواند حل‌شدنی باشد، ولی متعدی شدن عود با حرف الی به معنای رجوع در منابع لغوی پیشین — مانند العین، معجم مقاییس اللغة و المحيط — یافت نشد و شاید طباطبایی چنین معنایی را از آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص: ۸۵) اصطیاد کرده است.

بررسی تفاسیر مهم اهل سنت

منظور مفسران از عود در «لَتَعُوذُنَّ»

دیدگاه مفسران اهل سنت در تفسیر «لَتَعُوذُنَّ» را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد، اگرچه برخی از نظرات ممکن است، به دلیل عدم شفافیت و یا پراکندگی مباحث آنان، تداخل داشته باشد:

۱. منظور از عود ابتدای داخل شدن در دین کافران است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۳۱۶؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۳، ص ۲۴۸). ابن‌ملقن به نقل از نظام الاعرج (۱۴۱۶ ق)، «عاد» ذیل آیه ۸۸ اعراف را «ابتدا» معنا کرده است (ج ۳، ص ۲۸۶). گویا چون کافران اهل کبر بودند خودشان را مسلط بر انبیا می‌انگاشتند (ماتریدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۷۴) و به صورت آمرانه انبیا را برای دخول در مسلک خود فرامی‌خواندند.

مراجعه به منابع لغوی روشن می‌سازد که معنای عاد مترادف داخل شدن نیست و قید ابتدا بر سر داخل شدن تعبیری استحسانی و بدون مبنای ادبی و برهانی است، چراکه واژه عود در برخی آیات در مقابل «بدء» به کار رفته است (بروج: ۱۳؛ یونس: ۳۴؛ نمل: ۶۴؛ عنکبوت: ۱۹؛ روم: ۱۱ و ۲۷؛ انبیاء: ۱۰۴؛ سبا: ۴۹؛ طه: ۵۵).

۲. عود در لَتَعُوذُنَّ سکوت و غفلت انبیا از کفار و مطالبه نکردن ایمان از آنان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۳۳۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۴۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۸۹)؛ یعنی همان‌گونه که قبل از ادعای رسالت، از ما عیب‌جویی نکرده و با طعنه و سرزنش متعرض ما نمی‌شدید، اکنون هم نسبت به ما همان موضع را داشته باشید (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷). انبیا از آن بلاد نشئت گرفته و در همان قبایل بودند. در ابتدای امر مخالفت با کافران را اظهار نمی‌کردند، بلکه در ظاهر امر با آنان بودند، بدون اینکه اظهار مخالفتی کنند و قوم آنان به همین سبب گمان می‌کردند که پیامبران در ابتدا بر دین آنان بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷) و یا توهم داشتند که پیامبران پیش از بعثت بر دین آنان بودند (نظام الأعرج، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۸۶) و این آیه حکایت کلام کافران است و واجب نیست آنان در همه آنچه می‌گویند صادق باشند؛ شاید در آن توهمی کرده‌اند با اینکه امر آن‌چنان‌که آنان توهم می‌کردند نبود (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷).

به نظر می‌رسد مطالبه سکوت از پیامبران و غفلت نسبت به اعمال کافران و ترک دعوت آن‌ها به ایمان، نمی‌تواند معنای کلمه عود باشد و این دیدگاه بیشتر جنبه استحسانی دارد تا تفسیر برهانی. نیز چنین دیدگاهی نقض غرض از ارسال پیامبران است؛ و اگر پیامبران ترک دعوت کنند، اطاعت امر الهی را نکرده و بعثتشان نیز لغو خواهد بود. از این روی، با تعمق می‌توان دریافت که منظور کافران ترک تبلیغ دین است و انتظار کافران از پیامبران همین بود. چنان که رفتارهای قریش در برابر دعوت رسول خدا (ص) گواه این سخن است (علیانسب، ۱۳۹۶، صص ۱۲۱-۱۲۷).

۳. اگرچه خطاب قوم شعیب در ظاهر با رسولان است، اما شاید مقصود از خطاب پیروان و اصحاب رسولان باشد و پیروان پیامبران قبل از آن در دین کافران بوده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۹۵).

به نظر می‌رسد این دیدگاه اگرچه ظاهری عامه‌پسند دارد و چالش و شبهه را دفع می‌کند، اما حمل خطاب صریح کافران به شعیب نبی بر معنای مجازی و اراده پیروان شعیب بدون قرینه است. شاید بتوان دیدگاه ناظر به

تغلیب، یعنی سرایت دادن حکم اکثریت به عموم، را نیز در این گروه قرار داد، که تحلیل این تفسیر در بررسی استدلال‌ات شیعه گذشت و تنها در صورتی پذیرفتنی است که ماده عود با حرف جرّ فی تفسیر به رجوع شود، ولی از شش مورد استعمال آن با «فی» فقط یک مورد، تفسیر به رجوع شده است.

آلوسی (۱۴۱۵ ق) گفته است:

برخی معتقدند که متبادر از خطاب پیامبران و مؤمنان هستند و برخی نیز معتقدند که اصلاً تغلیبی در میان نیست و خطاب فقط مخصوص پیامبران است. کافران می‌پنداشتند که پیامبران پیش از نبوت در واقع جزء ملت آنان بودند، مانند قول فرعون به حضرت موسی (علیه السلام) در آیه ۱۹ سورة شعراء: «وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ». (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۷، ص ۱۸۹)

۴. منظور از عود رجوع به دین و مذهب کافران است (بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۳۲). شاید انبیا قبل از بعثشان بر ملتی از ملل بودند، سپس خداوند نسخ آن ملت (دین) را بر آنان اظهار نموده و آنان را به شریعت دیگری امر کرده و اقوام بر آن شریعت منسوخ باقی مانده بودند، در حالی که بر راه کفر اصرار داشتند و به این ترتیب بعید نیست از انبیا بخواهند که به آن ملت برگردند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷).

نظر فخر رازی بر نسخ شریعت پیشین و پایبندی کافران بر آن شریعت و دعوت کافران از پیامبران بر التزام به آن شریعت از جهتی درست می‌نماید و از جهتی دارای ایراد است؛ جهت درست آن این است که چون شارع در مسیر کمال و عبودیت فقط خداوند است معلوم می‌شود که هر نوع شریعتی که پیش تر هم وجود داشته از طرف خدا بوده و مضامین کلی آن همسو با مضامین شریعت پیامبر جدید است، مگر اینکه کسی معتقد شود شریعت پیشین جامعه جزء شرایع قراردادی و اعتباری بوده که در این صورت هم، قیاس آن با شریعت الهی، که از مجرای نبوت در جامعه عرضه شده، قیاس مع الفارق خواهد بود.

نیز گفته شود درخواست کافران از شعیب درخواست همراهی اعتقادی بوده است نه همراهی عملی، بدین سان که آموزه‌های اعتقادی پیامبر پیشین هم بر اساس توحید بوده، ولی مردم عوام و ناآگاه عقاید دینی را با امور شرک آمیز خلط کرده بودند، ولی متوجه التقاط فکری خود نبودند، در حالی که حضرت شعیب، هم آموزه‌های شرک‌آلود و هم رگه‌های شرک را می‌شناخت و از لحاظ اخلاقی و امانت‌داری فردی قابل اعتماد برای مردم در طول زندگی بوده است؛ از این روی، دعوت کافران از شعیب برای بازگشت به دین آنان با این تحلیل صحیح خواهد بود.

به نظر می‌رسد این دیدگاه می‌تواند جامع دیدگاه‌های دیگر هم باشد — هم نظر کسانی که عود را به معنای داخل شدن در دین آنان دانسته، هم نظر کسانی که این درخواست را توهم آنان تلقی کرده و هم نظر کسانی که عود را به معنای صیروت گرفته‌اند و هم استبعاد برگشت به کفر را توجیه می‌نمایند که از ساحت انبیا دور است و ارتکاب گناه و شرک توسط انبیا در دوره پیش از نبوت را حل می‌کند.

شاید دیدگاه رشیدرضا در تفسیر آیه ۸۸ اعراف نیز ناظر به همین باشد که عود را متضمن معنای ظرفیت دانسته که با لام و الی و فی متعدی می‌شود، همان‌طور که در آیه ۶۹ سوره اسراء — «أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ» — منظور از فی بحر و در آیه ۵۵ سوره طه — «وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ» — ارض است. رشیدرضا (۱۴۱۴ ق) معتقد است:

در عبارت موردنظر، که کافران قسم خورده‌اند یکی از دو امر اخراج یا عود را در حق پیامبران روا دارند، تعبیر به عود در این آیه اقتضا می‌کند که پیامبران پیش‌تر در ملت آن‌ها بوده، سپس از آن خارج شده‌اند — با این توضیح که حضرت شعیب قبل از نبوت در آیین دیگری نبود غیر از آیین قومش، ولی با مردم در شرکشان موافقت نمی‌کرد و از این جهت کافران او را خارج از خویش‌نمی‌دانستند و قول راغب، که عود را «الرجوع الی الشیء بعد الانصراف عنه إما انصرافاً بالذات أو بالقول والعزيمة»، دانسته مقتضی بودن یا نبودن حضرت در آن ملت پیش از نبوت نیست. طبق این تحلیل نیازی نیست عود به «صیروت» تفسیر شود، ضمن اینکه در آن تکلفی که در قول به تغلیب هست وجود ندارد. (ترجمه نویسنده این مقاله، ج ۹، ص ۲)

بر این اساس، حضرت شعیب با آن ملت بود، ولی کارهای خلاف آن‌ها را تأیید نمی‌کرد و به عقیده باطلشان پایبند نبود و کافران پس از نبوت از پیامبر می‌خواهند که داخل در ملت آنان شود.

به نظر می‌رسد بر فرض که حضرت شعیب به ملت آنان باز می‌گشت، کافران پیش از نبوت ایشان هم شاهد بودند که آن حضرت در آن جامعه شرک‌آلود در مقابل رفتار ناشایست آنان موضع خاصی داشته و آنان را همراهی نمی‌کرد و بر این اساس، پس از نبوت هم برایشان آشکار بود که اگر حضرت شعیب به ملت آنان برگردد، باز در خط فکری و عملی آنان نخواهد بود؛ پس مسئله سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد.

به‌علاوه، اگر فرض شود که منظور رشیدرضا این است که حضرت شعیب، پیش از نبوت با اینکه در ملت کافران بود، ولی تقیه اختیار می‌کرده و در ظاهر بر اعمال خلاف آنان صحه می‌گذاشته، این فرض با مبنای فکری رشیدرضا که منکر اصل تقیه است منافات دارد و رد می‌شود. اگر به صورت مجازی فرض شود که طرف ملت به منزله

بستر فیزیکی جامعه بوده و دربرگیرنده مطروف عقاید است و می‌تواند عقاید خداشناسانه و غیر را در خود جا دهد، در این صورت می‌توان گفت بله، وقتی که کافران پیامبران را به عود تهدید می‌کردند، طبق نظر رشیدرضا تنها حضور فیزیکی آن حضرت، منهای پذیرفتن عقاید باطل آنان، صحیح می‌بود، ولی این فقط احتمال و مجاز است و حجت و برهانی بر آن وجود ندارد.

نیز ممکن است گفته شود نزول آموزه‌های دینی در اسلام، تدریجی بوده و آیات سال‌های آغازین بعثت تا زمان هجرت غالباً اعتقادی است و دستورات عملی و فقهی غالباً در دوره مدینه نازل شده است؛ از این روی، می‌توان گفت شاید حضرت شعیب هم در آغاز نبوتش فقط پیام‌های اعتقادی را بیان می‌داشته و هنوز مرحله پیام‌های عملی نرسیده بود؛ لذا درخواست کافران، به معنای همراهی عملی شعیب با آنان نبوده است.

عود به معنای صیوررت در کلام عرب کاربرد فراوانی دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۵۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۹۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۷، ص ۱۸۹). آلوسی (۱۴۱۵ ق) استعمال عود به معنای صیوررت را فراوان دانسته و دیدگاه‌های دیگر را نقد کرده است (ج ۷ ص ۱۸۹).

نظر ابن تیمیه

از آنجا که نظام تفسیری ابن تیمیه مطابق با سایر تفاسیر نیست و دیدگاه او هم با تمامی یا عمده مفسران شیعه و سنی مخالفت دارد، شایسته است جدا مطرح شود. ابن تیمیه تنها مفسری است که در تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» از زاویه دیگر وارد شده و مستقیم در صدد تفسیر عود و عبارت فوق برنیامده است.

ابن تیمیه (۱۴۰۴ ق) پس از آن که عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» را در دو سوره اعراف و ابراهیم یک‌جا آورده، گریزی به شفاعت زده و با تمسک به روایتی از کتب معتبر اهل سنت (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۳۸۰) - که حاکی از اختصاص شفاعت و مقام محمود به پیامبر اکرم (ص) و بی‌بهره بودن سایر پیامبران از آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) است - می‌نویسد خداوند در آیات ۱۸ تا ۲۱ سوره شعراء، فرعون را مورد مذمت قرار داده است. دلیل این مذمت چیزی نیست جز توبه حضرت موسی (ع) به درگاه خداوند که در آیات ۱۵-۱۶ سوره قصص آمده است. ابن تیمیه معتقد است حضرت موسی (ع) گناهی مرتکب شده بود که به خاطر آن، از مقام شفاعت روز قیامت محروم شد، ولی چون زود توبه کرد، مقام و درجه‌اش نزد خداوند بالا رفت،

چراکه توبه از کمالِ فضل، خوف، عبودیت و تواضع پیامبران است. از نظر ایشان، تنها پیامبری که خداوند گناهان ما تقدّم و ما تأخّر او را بخشیده با استناد به روایات شفاعت، که در بالا به آن اشاره شد، پیامبر خاتم (ص) است. بر این اساس، از نظر این تیمیه، وجود عصیان در پیامبران چه پس از نبوت و چه پیش از نبوت امری آشکار است. تنها فرق پیامبران با سایر مردم در این است که آن‌ها توبه را به تأخیر نمی‌اندازند (ج ۲، ص ۱۲۰).

تفسیر ابن تیمیه، تنها در صدد تحلیل معنای عود نیست، بلکه مدعی شواهد دیگری بر ارتکاب گناه در دوره پیش از نبوت است. چنین تفسیری در هیچ‌کدام از تفاسیر اهل سنت وجود ندارد، گرچه برخی از فرق کلامی، مانند ازارقه از خوارج، ارتکاب گناه حتی کفر بر پیامبر را جایز می‌دانند (عضدالدین ایجی، بی‌تا، ص ۹۰۵).

مقایسه آرای مفسران شیعه و اهل سنت

شباهت‌ها در معنای عود

بسیاری از مفسران فریقین در اینکه معنای عود در آیه مورد بحث داخل شدن، رجوع کردن و صبرورت است رأی واحدی دارند. نقد و تحلیل هر کدام از این تعابیر در جای خود بیان شد.

شباهت‌ها در تفسیر عبارت «لَتَعُوذَنَّ فِي مَلْتِنَا»

مفسران فریقین در سه تحلیل هم‌رأی‌اند:

- در تحلیل تهدید کافران به‌خاطر مسائل روان‌شناختی در دو مورد توهم کافران به هم‌ملت بودن پیامبران با آنان و گمان هم‌کیش بودن پیامبران با خودشان به‌جهت رشد و شکل‌گیری شخصیت پیامبران با ایشان؛
- در تفسیر به صبرورت نیز هر دو گروه مشترک‌اند، با این تفاوت که به نظر می‌رسد تفسیر به صبرورت در میان مفسران شیعه در قرن دهم از سوی کاشانی ارائه شده، ولی در میان مفسران اهل سنت توسط زمخشری در قرن ششم مطرح شده است؛
- در تفسیر به تغلیب و تسری حکم اکثریت به عموم.

تفاوت‌ها در معنای عود

معنای عود در تفاسیر شیعه آمدن در دین کافران و موافقت با آن‌ها در دینشان ذکر شده است. نقد این دو عبارت در جای خود گذشت که این دو معنا هیچ سنخیتی با معنای لغوی عود ندارد. در آرای اهل سنت نیز عود به سکوت کردن پیامبران در برابر عملکرد کافران و غفلت نمودن از آن‌ها و عدم مطالبه ایمان آمده است که با هدف ارسال رسل، ناهماهنگ بوده و با مسئولیت هدایت انبیای الهی ناسازگار است.

تفاوت‌ها در تفسیر عبارت «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»

چهار تعبیر در آرای اهل سنت وجود دارد که اثری از آن در تفاسیر شیعی نیست. از تحلیل‌های روان‌شناختی در تفاسیر اهل سنت، سه مورد (الف) اهل زور و جبر بودن کافران، (ب) عجز آن‌ها در قبال براهین پیامبران، (ج) سخت آمدن جواب پیامبران بر آنان به سبب روحیه سلطه‌جویی و حق‌گریزی مختص اهل سنت است، ولی از بار علمی چندانی برخوردار نیست، اما تفسیر به نسخ شریعت پیشین و جمود کافران بر آن شریعت و واداشتن پیامبر برای اتخاذ همان شریعت پیشین می‌تواند وجهی پذیرفتنی باشد و با هدف از بعثت انبیا و هدایت مردم و عصمت آنان، تعارضی ندارد؛ یعنی تفسیر عود به معنای بازگشتن، با این بیان محذوری ندارد؛ یعنی انبیا تا زمان بعثت خود، بر دین انبیای پیشین پایبند بوده و با قوم خود هم‌کیش بوده‌اند، اما پس از بعثت، مأمور به دین جدید شده و مردم را به دین خود فراخوانده‌اند که مردم با آنان مخالفت کرده و پیامبران را دعوت به بازگشت به دین اصلی و سابق همراه با قوم خود کرده‌اند. این تفسیر هم ظاهر معنای عود را حفظ کرده و گرفتار مجازگویی و توجیهاات بی‌دلیل نیست و هم شبهه شرک و بت‌پرستی و گناه انبیا در دوره پیش از بعثت را حل می‌کند. پس در واقع تفاوتی میان آرای دو گروه در اعتقاد به عصمت انبیا وجود ندارد، یا حداقل در این آیه، استدلالی بر عدم عصمت انبیا در دوره پیش از نبوت ارائه نکرده‌اند. تنها ابن تیمیّه، با تکیه بر عقاید، تفاسیر و دیدگاه‌های فقهی، با مفسران و متکلمان فریقین مخالفت کرده و برخی از سلفیان معاصر نیز از آرای او تبعیت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر با هدف بررسی مقصود از عود در «لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» سامان یافت. منابع لغوی عود را به معنای بازگشت و صیرورت معنا کرده‌اند، ولی عود به این معنا چالشی برای غالب مفسران شده و تلاش کرده‌اند معنایی ارائه دهند تا دامن پیامبر خدا را از بازگشت به دین کافران و شرک و بت‌پرستی منزّه بدارند.

یافته‌های این تحقیق حاکی از ارائه پنج دیدگاه در معنای عود در تفاسیر شیعی است: (الف) عود به معنای موافقت شعیب با دین کافران، (ب) بیان توهم کافران، (ج) تغلیب و سرایت حکم اکثریت به همه، (د) رجوع به دین کافران، (ه) عود به معنای صیرورت.

تفاسیر اهل سنت نیز عود را در این معانی آورده‌اند: (الف) داخل شدن شعیب در دین کافران، (ب) سکوت و غفلت شعیب و مطالبه نکردن ایمان از کفار، (ج) اختصاص خطاب «لَتَعُوذُنَّ» به پیروان شعیب نه خود پیامبر، (د) بازگشت شعیب به دین کافران، (ه) صیرورت.

عود به معنای صیرورت به تناسب سیاق آیه و قرینه مقام و عصمت انبیا پیش از نبوت، در تفاسیر فریقین آمده است و این معنا می‌تواند شبهه عصمت را پاسخ دهد. تفسیر عود به نسخ شریعت پیشین و جمود کافران در آن شریعت و تلاش کافران بر بازگرداندن پیامبران بر شریعت پیشین مقتضی اعتقاد به عدم عصمت انبیا پیش از نبوت، نیست و جمود مردم بر شریعت پیشین و درخواست از شعیب برای بازگشت به آن تلازمی با ارتکاب گناه یا سابقه کفرورزی برای پیامبران ندارد. پس عصمت انبیا شمول زمانی داشته، همیشگی بوده و مشتمل بر زمان پیش از نبوت، حین نبوت و پس از نبوت بوده و در هیچ برهه زمانی، خدشه‌ای در یگانه‌پرستی و عصمت آنان وارد نیست. تنها ابن تیمیه با تمسک به اصول بنیادین و باطلی که برای خود درست کرده و آن را در عقیده‌اش رسوخ داده، رأی شاذی ارائه نموده و از لکه‌دار نمودن دامن عصمت انبیا پیش و پس از نبوت ابایی نداشته است.

تعارض منافع

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- ابن اثير، مبارك بن محمد. (١٣٦٧). النهاية في غريب الحديث و الأثر (محمود محمد طناحي، طاهر أحمد زاوي، ويراستاران). مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
- ابن ادريس حلي، محمد بن احمد. (١٤٠٩ ق). المنتخب من تفسير القرآن و النكت المستخرجه من التبيان. كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. (١٤٠٤ ق). دقائق التفسير. مؤسسة علوم القرآن.
- ابن دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٨ م). جمهره اللغه. دارالعلم للملايين.
- ابن عطيه، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. دار الكتب العلمية.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (١٩٨٣ م). ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. دار إحياء التراث العربي.
- ابوالفتوح رازي، حسين بن علي. (١٤٠٨ ق). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن. (محمد جعفر ياحقي، محمد مهدي ناصح، محققان). بنياد پژوهش های اسلامي.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
- آلوسی، سيد محمود. (١٤١٥ ق). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني. دار الكتب العلمية.
- بخاري، محمد بن اسماعيل. (١٤٠١ ق/ ١٩٨١ م). الصحيح. دار الفكر.
- بغوي، حسين بن مسعود. (١٤٢٠ ق). معالم التنزيل. دار إحياء التراث العربي.
- بيضاوي، ناصرالدين عبدالله. (١٤١٦ ق). أنوار التنزيل و أسرار التأويل. دار إحياء التراث العربي.
- پارسا، عليرضا، و پريمي، علي. (١٣٩٤). گستره عصمت انبيا از دیدگاه فخر رازی. پژوهشنامه فلسفه دین، ١٣(٢)، ٥٢-٢٧. <https://doi.org/10.30497/prr.2016.1764>
- جوادی آملی، عبدالله. (١٣٩٦). تسنيم. نشر إسرائ.
- جوهری، اسماعيل بن حماد. (١٣٧٦ ق). الصحاح تاج اللغه و صحاح العربي (أحمد عبدالغفور عطار، محقق). دارالعلم للملايين.
- خليل بن احمد. (١٤٠٩ ق). العين. نشر هجرت.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار العلم. رجب‌زاده، صفدر؛ و سلطانی، مصطفی. (۱۴۰۱). گستره عصمت انبیا از دیدگاه مذاهب اسلامی. پژوهشنامه مذاهب کلامی، ۳(۱)، ۷-۳۳.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفه. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶). مقدمه الأدب. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (مصطفی حسین أحمد، مصحح). دارالکتب العربی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق). المحيط فی اللغة. (محمد حسن آل یاسین، محقق). عالم الکتب. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. (احمد حبیب عاملی، مصحح). دار احیاء التراث العربی. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد. (بی تا). المواقف. دار الکتب العلمیة. علیانسیب، سید ضیاء‌الدین. (۱۳۹۶). بازشناسی رویدادهای مهم تاریخ اسلام. نشر مائده. فخر رازی، محمود بن عمر. (۱۴۲۰ ق) مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی. فرقانی، محمدهادی؛ و عباس‌زاده جهرمی، محمد. (۱۴۰۱). خوانش انتقادی انگاره عالمان غیرشیعی از عصمت انبیا علیهم السلام با تطبیق بر نصوص قرآن کریم. شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، ۴(۷)، ۱۱۵-۱۵۱.
- <https://doi.org/10.22034/sdqr.2022.135919>
- کاشانی، ملافتح‌الله بن ملاشکرالله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی إلیام المخالفین. کتابفروشی محمدحسن علمی. ماتریدی، محمد بن محمد. (بی تا). تأویلات أهل السنة. دار الکتب العلمیة. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق). التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم. مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران. صدرا. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دارالکتب الإسلامیه.

نظام الأعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. دار الکتب العلمیه.

References

- Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah* (M. H. Aal Yasin, Ed.). Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Abu al-Suood, M. (1983). *Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-karim*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Abu Hayyan, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. (M. J. Yaqei & M. M. Naseh, Researchers). Bunyad-i Pazhouheshha-yi Islami. [In Arabic].
- Ahmad al-Farahidi, K. (1989). *Al-'Ayn*. Hejrat Publications. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Baghwi, H. (1999). *Ma'alim al-tanzil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Beydawi, N. D. A. (1995). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Bukhari, M. (1981). *Al-Sahih*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Forghani, M. H., & Abas Zadeh Jahromi, M. (2022). Critical reading of the non-shiite scholars' view of the infallibility of the prophets by adapting to the texts of the Holy Quran. *Study of Doubts of Quranic Researches*, 4(7), 115-151. <https://doi.org/10.22034/sdqr.2022.135919> [In Persian].
- Ibn Athir, M. (1988). *Al-Nihayat fi gharib al-hadith wa al-athar*. (M. M. Tanahi & T. A. Zawi, Eds.). Muassasat Matbuati-yi Ismailian. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-Kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Duraid, M. (1988). *Jamharat al-lughah*. Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Ibn Idris Hilli, M. (1989). *Al-Muntakhab min tafsir al-Qur'an wa al-nakt al-mustakhrijah min al-tibyan*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1984). *Daqa'iq al-tafsir*. Muassasat Ulum al-Quran. [In Arabic].
- Iji, A. D. (n.d.). *Al-Mawaqif*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2017). *Tasnim*. Israa Publications. [In Persian].

- Jowhari, I. (1957). *Al-Sihah taj al-lughah wa sihah al-'Arabi* (A. Abdul Ghfur Attar, Ed.). Dar al-Ilm li-l Malayin. [In Arabic].
- Kashani, F. (1957). *Minhaj al-Sadiqayn fi ilzam al-mukhalifin*. Ketabforoshi-yi Muhammad Hasan Ilmi. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maturidi, M. (n.d.). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Motahhari, M. (1983). *Khadamat-i mutaqaibil-i Islam va Iran*. Sadra. [In Persian].
- Mustafawi, H. (2009). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim*. Markaz-i Nashr-i Aathar-i Allamah Mustafawi. [In Arabic].
- Nizam al-Aaraj, H. (1995). *Tafsir ghara'ib al-Qur'an wa ragha'ib al-furqan*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Olyanasab, Z. (2017). *Bazshenasi-yi ruydadha-yi muhim-i tarikh-i Islam*. Maidah Publications. [In Persian].
- Parsa, A., & Parimi, A. (2015). Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of prophets' innocence. *Philosophy of Religion Research*, 13(2), 27-52. <https://doi.org/10.30497/pr.2016.1764> [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1992). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Dar al-Ilm. [In Arabic].
- Rajabzadeh, S., & Soltani, M. (2022). The scope of the prophets' infallibility from the Islamic religions' point of view. *The Study of Theological Religions*, 3(1), 7-33. [In Persian].
- Rashid Reda, M. (1993). *Al-Qur'an al-Hakim al-shahir bi-tafsir al-manar*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Muqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matubuaat. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. (A. H. Ameli, Ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil*. (M. H. Ahmad, Ed.). Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (2007). *Muqaddamat al-adab*. Muassasa-yi Motaleat-i Islami-yi Daneshgah-i Tehran. [In Arabic].



The Essence of the Purification of Jesus in Verses Fifty-Five of Aal-Imran*

Husein Naqavi¹   and Ghulam Ali Azizikia² 

¹ Associate Professor, Faculty of Religions, The Imam Khomeini Education & Research Institute, Qom, Iran (**Corresponding author**). Email: naqavi@iki.ac.ir

² Associate Professor, Faculty of Quranic Exegesis and Sciences, The Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. Email: azizikia@iki.ac.ir

Abstract

Verse fifty-five of the Aal-Imran Chapter indicates the purification of Jesus (peace be upon him) by God: "...and purify you of those who disbelieve." What is the meaning of this purification and what views exist in this regard? With the aim of explaining what this purification is through the method of comparative exegesis, the present paper seeks to study the view of exegetes about the purification of Jesus and present the adopted view based on Quranic evidence and some Jewish and Christian sources. By emphasizing that Jesus was not killed and crucified, the Quran shows that what is attributed to Jesus is unjust. The Jews had accused him of illegitimacy of birth, disbelief, witchcraft, and heresy, and believed that the punishment for these accusations was to be killed, and they insisted that they killed him. The Quran, in contrast, has purified him from these unjust accusations through different expressions, including by insisting on him not having been killed and crucified.

Keywords: verses fifty-five of the Aal-Imran Chapter, the purification of Jesus, Jesus in the Quran, Jesus in Judaism, unjust accusations against Jesus



* Received 18 October 2023; Received in revised 10 January 2024; Accepted 29 January 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Naqavi, H., & Azizikia, G. (2024). The Essence of the Purification of Jesus in Verses Fifty-Five of Aal-Imran. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 115-138. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9596.2248>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Introduction

In verse fifty-five of the Aal-Imran Chapter, the purification of Jesus (peace be upon him) is mentioned, and this purification has come beside the words *tuwaffa* and *raf'*. Given the correlation of *tuwaffa* (to cause to die) and *raf'* (ascension) with this purification, they must have a connection with the purification. On the other hand, the expression of the verse is not absolute; rather, it contains the phrase "*from those who disbelieve*." Certainly, the preposition "*min*" in the verse is partitive and no other meaning is conceivable. Thus, purification in this verse, in addition to implying infallibility, also implies something more than infallibility.

This study seeks to examine the point of view of the exegetes regarding the purification of Jesus and present the adopted view based on Quranic evidence and evidence from Jewish and Christian sources – a topic that can be said the exegetes have not analyzed and has been ignored by them

Views of exegetes on the purification of Jesus in verse fifty-five of the Aal-Imran Chapter.

The views of exegetes regarding the purification of Jesus in "*...and purify you of those who disbelieve*", are as follows: removing Jesus from among the disbelievers, prevention from being killed at the hands of the disbelievers, the death of all disbelievers at the hands of Jesus at the time of his return, preventing the actions of disbelievers and being misled by them, freedom from the harassment and persecution, and erasing unjust accusations. The best point of view among these is the erasing of unjust accusations; however, the advocates of this point of view have not stated the method of purification.

The adopted point of view about the purification of Jesus in verse fifty-five of the Aal-Imran Chapter

It is true that some exegetes have correctly explained purification as the removal of unjust accusations from Jesus and his mother, but they have not stated the method of purification. How has God done this purification? An overall look at the verses related to Jesus shows that the purification of Jesus is related to his reputation. God says in verse fifty-five of the Aal-Imran Chapter: "*And when Allah said: O Isa, I am going to terminate the period of your stay (on earth) and cause you to ascend unto Me and purify you of those who disbelieve...*" When we consider the preceding and following verses of this verse, it becomes clear that the Jews attributed disbelief to Jesus and God is trying to purify him. Such an interpretation is also supported by the Quran. In only two places in the Quran,

the expression “*bohtanun ‘azim*” (great slander) is used; once in verse 156 of the al-Nisa Chapter and again in verse sixteen of the al-Noor Chapter. In the first verse, it is stated that the Jews have unfairly accused Mary, who is one of the best women in the world, and the second verse is related to the story of *Ifk* (slandering one of the wives of the Holy Prophet with adultery). In both cases, God promises a severe and painful punishment in this world and in the hereafter to those who have spread unjust accusations against chaste women in society. In continuation, in verse fifty-nine of the Aal-Imran Chapter, Jesus is compared to Adam in creation, so that the society’s mentality about his mother’s wickedness can be cleared. The fulfillment of this promise of purification has been stated by God Almighty in verses 156 to 159 of the al-Nisa Chapter. Verse 156 of the al-Nisa Chapter, states that the Jews attributed a great slander to Mary, and in the next verse, it is stated that the Jews claimed that they killed Jesus, but the verse denies it and states that they did not kill him and did not crucify him, and at the end of the verse, it emphasizes again that they certainly did not kill him. In verse 158, it is stated that God raised him to Himself. The slander against Mary is that she was a loose woman and her child was illegitimate. Thus, Jesus is not only not the Messenger of God, but also deserves to be killed and crucified. Therefore, not being killed and not being crucified and elevation leads to the realization of purification. With the accusations they made against Mary and, as a result, her son – such as adultery and him being illegitimate and, in addition to these, that Jesus was a disbeliever and sorcerer – they considered Jesus to be deserving of being killed and claimed that we killed him. The Quran rejects him being killed twice in verse 157 of the al-Nisa Chapter. Through this denial, God removes Jesus from the unbelievers and purifies him from this attribution. Verse 158 of the al-Nisa Chapter states the fulfillment of the promise of ascension that was mentioned in fifty-five of the Aal-Imran Chapter.

Validation of the adopted view from Jewish and Christian sources

Jewish and Christian sources confirm that Jesus was killed and crucified. The Quran, on the other hand, denies his murder and crucifixion. The authors of the article believe that the Christians have confirmed the Jewish claim with their false teachings. The Christians believe that Jesus was both crucified and killed. Of course, the Christians might say that we believe that after the crucifixion, Jesus rose from the grave and went to God the Father, and this is the purification of Jesus, whereas the Quran eradicates all the slander about Jesus and his mother from its roots.

Conclusion

Using verses from the Quran and some Jewish and Christian sources, this article considers the method of purification of Jesus to be the denial of his murder and crucifixion because the deceit of the Jews has been to introduce Jesus as a disbeliever with unjust accusations – such as being a disbeliever, a sorcerer and a heretic – and consider him worthy of being killed and crucified, and to do as such, but on the other hand, God prevented them from doing this and cleared him from these accusations.

References

- Holy Quran*. (1999). (M. M. Fouladmand, Trans.). Dar al-Quran al-Karim.
- Bible*. (2009). (Old translation). Ilam Publications.
- Daniélou, J., & Marrou, H. (1964). *The first six hundred years*. (V. Cronin, Trans.). N.P.
- Mevorach, I. (2017). Qur'an, crucifixion, and Talmud: a new reading of Q 4:157-58. *Journal of Religion & Society*, 19, 1-21.
- Meydani, A. R. H. (1942). *Ma'arij al-tafakkur wa daqa'iq al-tadabbur*. Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Rasoulzadeh, A., & Baghbani Aarani, J. (2010). *Shenakht-i Masihyyat*. Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (ra). [In Persian].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
- Von Harnak, A. (1957). *Outlines of the history of dogma* (E. K. Mitchell, Trans.). N.P.



چیستی تطهیر عیسی (ع) در آیه ۵۵ آل عمران *

حسین نقوی^۱ و غلامعلی عزیزی کیا^۲

^۱ دانشیار، گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: naqavi@iki.ac.ir

^۲ دانشیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. رایانامه: azizikia@iki.ac.ir

چکیده

در آیه ۵۵ آل عمران به تطهیر عیسی (ع) توسط خدا اشاره شده است: «وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا». مقصود از این تطهیر چیست و چه دیدگاه‌هایی درباره آن وجود دارد؟ نوشتار حاضر با هدف تبیین چیستی این تطهیر با روش تفسیر تطبیقی در پی آن است که دیدگاه مفسران درباره تطهیر عیسی (ع) را بررسی کند و دیدگاه برگزیده را بر اساس شواهد قرآنی و برخی منابع یهودی و مسیحی ارائه دهد. قرآن با تأکید بر کشته نشدن و به صلیب کشیده نشدن عیسی (ع) نشان می‌دهد که آنچه به عیسی (ع) نسبت داده شده نارواست. یهودیان بهتان‌هایی از قبیل نامشروع بودن تولد، کفر، سحر و بدعت‌گذاری به ایشان وارد کرده بودند و در باور آنان سزای این اتهامات کشته شدن بوده است و اصرار داشته‌اند که او را کشته‌اند. قرآن، در مقابل، با تعابیر مختلف و از جمله با اصرار بر کشته نشدن و به صلیب کشیده نشدن، ایشان را از این اتهامات ناروا تطهیر کرده است.



کلیدواژگان: آیه ۵۵ آل عمران، تطهیر عیسی، عیسی در قرآن، عیسی در یهودیت، نسبت‌های ناروا به عیسی

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: نقوی، حسین؛ و عزیزی کیا، غلامعلی. (۱۴۰۳). چیستی تطهیر عیسی (ع) در آیه ۵۵ آل عمران.

پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۱۱۵-۱۳۸. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9596.2248>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

در آیه ۵۵ سوره آل عمران تطهیر عیسی (ع) مطرح شده است و این تطهیر در کنار «توفی» و «رفع» آمده است. با توجه به قرین شدن توفی و رفع با این تطهیر، باید توفی و رفع ارتباطی با تطهیر داشته باشند. از طرفی دیگر، تعبیر آیه مانند آیه تطهیر مطلق نیست، بلکه عبارت «مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» دارد. به یقین حرف «من» در آیه بعضیه است و معنای دیگری تصویب‌پذیر نیست. در برخی از کتاب‌های لغت این بخش از آیه چنین ترجمه شده است: «مُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَيْ يُخْرِجُكَ مِنْ جُمْلَتِهِمْ» (ترجمه: خدا تو را از گروه کافران خارج می‌کند) (برای نمونه، نک حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۱۵۰؛ راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۲۵). البته، روشن نیست که مراد نویسندگان این است که عیسی (ع) را از میان کافران خارج می‌کند یا این‌که خدا او را از این‌که کافر شمرده شود و از زمره کافران قرار گیرد خارج می‌کند و او را از این نسبت ناروا منزه خواهد کرد. به نظر نگارنده، دومی مناسب‌تر است که توضیح آن خواهد آمد. پس تطهیر در این آیه، افزون بر دلالت بر عصمت، به چیزی بیش از عصمت نیز دلالت دارد.

این مطالعه در پی آن است که دیدگاه مفسران درباره تطهیر عیسی (ع) را بررسی کند و دیدگاه برگزیده را بر اساس شواهد قرآنی و شواهدی از منابع یهودی و مسیحی ارائه کند — موضوعی که می‌توان گفت مفسران به تحلیل آن نپرداخته‌اند و از کنار آن گذر کرده‌اند. افزون بر این، هیچ مفسری تحلیل ارائه‌شده در این مقاله را پیش‌تر نیاورده است و از این جهت این نوشتار نوآوری دارد.

تطهیر در قرآن، تطهیر انسان‌های خاص در قرآن، تطهیر حضرت مریم و عیسی (ع) و بررسی تطهیر حضرت عیسی (ع) در آیه ۵۵ سوره آل عمران، دیدگاه مفسران در این زمینه و ارائه دیدگاه برگزیده سیر بحث این نوشتار است.

پیشینه پژوهش

پیش‌تر، دو مقاله نزدیک به موضوع این نوشتار سامان یافته است: مقاله «بررسی تحلیلی — تطبیقی آیه رفع عیسی (ع) در دیدگاه فریقین» (کمبار بغدادی و توکلی محمدی، ۱۳۹۲) و مقاله «عروج حضرت عیسی علیه السلام؛ دیدگاه‌ها، چالش‌ها و رویکرد نوبه مسئله» (روحی برندق و صفری، ۱۳۹۵). در این مقالات، همچنان‌که از عنوان آنها برمی‌آید، فقط به بحث عروج حضرت عیسی (ع) پرداخته‌اند و به تطهیر ایشان اشاره‌ای نکرده‌اند.

مُوراج^۱ (۲۰۱۷ م) در مقاله «قرآن، تصلیب و تلمود: خوانشی نواز آیات ۱۵۷-۱۵۸ سوره نساء» به این نتیجه رسیده است که این دیدگاه، که قرآن داستان مصلوب شدن عهد جدید را انکار می‌کند، صحیح نیست، بلکه قرآن در صدد انکار روایت تلمود است که به آن خواهیم پرداخت.

تطهیر در قرآن کریم

طهر اعم از پاکی مادی و معنوی است. در آیاتی نظیر «وَتَيْبَاتِكَ فَطَهِّرْ» (مدثر: ۴) مراد طهارت ظاهری و مادی است. در آیاتی نظیر «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ» (آل عمران: ۴۲) مراد پاکی از نجاسات روحی و معنوی است. برخی استعمالات قرآنی نیز مطلق است و هر دو کاربرد مادی و معنوی را شامل می‌شود، مانند «فِيهِ رِجَالٌ يُؤْمِنُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (توبه: ۱۰۸). تطهیر از باب تفعیل در قرآن کار خدا معرفی شده است و تطهر از باب تفعّل کار انسان است، یعنی پذیرش و خواست طهارت و پاکی. تطهیر خدا در آیاتی نظیر «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ»، «أَنْ يَطَهَّرَ قُلُوبَهُمْ»، «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ»، «وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و «وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ» بیان شده و تطهر برای انسان در آیاتی نظیر «رِجَالٌ يُؤْمِنُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ»، «إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ» و «وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، صص ۱۲۷-۱۳۱). با بررسی آیات قرآن روشن می‌شود که تطهیر فقط کار خدا نیست، بلکه آیاتی داریم که تطهیر را به انسان نیز نسبت می‌دهد، نظیر آیات «أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي» (بقره: ۱۲۵) و «وَطَهَّرَ بَيْتِي» (حج: ۲۶) که خداوند به حضرت ابراهیم و اسماعیل (ع) سفارش کرده است که بیت‌الله را تطهیر کنند که تطهیر ظاهری و مادی است و نظیر آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) که به پیامبر (ص) تطهیر معنوی نسبت می‌دهد.

تطهیر انسان‌های خاص در قرآن کریم

تطهیر انسان‌های خاص توسط خداوند با واژه تطهیر در قرآن فقط در دو مورد آمده است: یکی درباره عیسی (ع) و مادرش با آیات «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ» (آل عمران: ۴۲) و «وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (آل عمران: ۵۵) و دیگری درباره اهل بیت حضرت رسول (ص) با آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»

¹ Mevorach

(احزاب: ۳۳) آمده و منحصر در این موارد است. تطهیر حضرت عیسی (ع) و مادر بزرگوارش، افزون بر دلالت بر عصمت، دلالت دیگری دارد که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

اهتمام قرآن کریم بر تطهیر حضرت عیسی (ع) و مادرش

از نظر تعداد آیات، در مقایسه با سایر برگزیدگان، قرآن کریم بر طهارت هیچ شخصیتی به اندازه عیسی (ع) و مادرش تأکید نکرده است. ابتدا سیمای این مادر و پسر را در قرآن بررسی و پس از آن درباره طاهر بودن آنان از دیدگاه قرآن بحث خواهیم کرد.

۱. سیمای حضرت مریم (س) در قرآن

در قرآن بارها به عظمت مقام حضرت مریم (س) نزد خدای متعال اشاره شده و آیات زیادی به معرفی سیمای وی اختصاص یافته است، به گونه‌ای که در قرآن از هیچ زنی به این گستردگی یاد و تمجید نشده است. محفوظ بودن او و ذریه‌اش از شیطان (آل عمران: ۳۶)؛ نزول رزق خاص از طرف خدا برای وی (آل عمران: ۳۷)؛ آیه و نشانه پروردگار بودن او و پسرش (مؤمنون: ۵۰؛ انبیاء: ۹۱)؛ صدیقه بودن (مائده: ۷۵)؛ الگوی مؤمنان بودن، با چهار ویژگی پاک‌دامنی، دمیده شدن روح خدا در او، تصدیق کلمات پروردگارش و کتب آسمانی، و فرمان‌برداری از خدا (تحریم: ۱۰-۱۲)؛ محدث و مرتبط با ملائکه بودن، دارای عصمت و تطهیر و برتری بر زنان عالم (آل عمران: ۴۲-۴۳) از ویژگی‌های متعالی او در قرآن است.

۲. سیمای عیسی (ع) در قرآن

در قرآن برای حضرت عیسی (ع) حدود ۲۲ ویژگی بیان شده که برخی از این خصوصیات اکتسابی و برخی دیگر نیز موهبتی است. عیسی (ع) بنده مقرب خدا و پیامبر الهی، فرستاده به سوی بنی اسرائیل، یکی از پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت و کتابی به نام انجیل بوده است. خدای متعال نام او را مسیح عیسی بن مریم نهاد و «کلمة الله» و «روحی از جانب خدا» خواند. وی دارای مقام امامت و از گواهان اعمال، و نیز از بشارت‌دهندگان به آمدن پیامبر (ص) اسلام بود. وجیه و آبرومند در دنیا و آخرت و از مقربان الهی بود. از برگزیدگان و از صالحان بود. مبارک، زکی و مهذب، آیتی برای مردم و رحمتی از جانب خدا و احسان‌کننده به مادرش معرفی شده است. او از زمره کسانی

بود که خدای تعالی به ایشان سلام کرد و نیز از کسانی بود که خدا کتاب و حکمت به او آموخت (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۴۴۴).

خلقت خاص عیسی (ع) و تردید مردم درباره او و مادرش

قرآن در آیه ۶۰ آل عمران به خلقت خاص عیسی (ع) اشاره کرده و بیان می‌کند: «این، حق و ثابت از جانب پروردگار توست، پس هرگز از تردیدکنندگان مباش». همچنین، در آیه ۳۴ مریم، مشابه همین سخن را تکرار می‌کند: «این، عیسی پسر مریم است؛ گفتار حقی که در آن تردید می‌کنند». به صورت طبیعی همه انسان‌ها وقتی با چنین تولدی روبرو شوند، گناه‌آلود بودن آن به ذهنشان تبادر می‌کند. از همین روست که مریم (س) هم در مواجهه با آن می‌گوید که من شوهر ندارم و بدکاره هم نیستم. قرآن با این آیات در صدد القای این مطلب است که چنین تردیدی درباره وی نداشته باشید.

در آیات ۱۶ تا ۳۴ سوره مریم داستان تولد عیسی (ع) ذکر شده است. آنچه در این داستان پررنگ است دغدغه بزرگ خود حضرت مریم است که مردم درباره من چه خواهند گفت. در آیه ۲۰ چنین آمده است: «گفت چگونه مرا پسری باشد با آنکه دست بشری به من نرسیده و بدکاره نبوده‌ام». از این آیه چنین برداشت می‌شود که ذهنیت طبیعی انسان‌ها این است که برای فرزندآوری هر زنی دو راه بیشتر قابل تصور نیست: یا شوهر دارد یا بدکاره است و حضرت مریم این دو مورد را نفی می‌کند. در آیه ۲۳ آمده است که هنگامی که حامله می‌شود آرزو می‌کند که ای کاش پیش از این واقعه مرده بود. در آیه ۲۷ بیان می‌شود که به محض اینکه مریم (س) فرزند خود را به نزد قومش می‌آورد، اولین واکنش این است که کار ناپسندی انجام دادی. خداوند با به سخن درآوردن عیسی (ع) در گهواره پاک بودن او و مادرش را به اثبات می‌رساند و او خود را پیامبر معرفی می‌کند. در پایان داستان، در آیه ۳۴، آمده است که: «این، عیسی پسر مریم است؛ گفتار حقی که در آن تردید می‌کنند». این تردید با صیغه مضارع بر این امر دلالت دارد که این شک و تردید درباره مریم (س) و عیسی (ع) استمرار دارد و قرآن رسالت خود درباره این مادر و پسر را این می‌داند که آن دو را تطهیر کند. افزون بر آیاتی که بیان شد که پاک بودن این پسر و مادر را می‌رساند، در دو آیه از آیات قرآن به روشنی بر پاک‌دامنی مریم (س) تصریح شده است (انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲).

دیدگاه مفسران در تفسیر «وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»

با بررسی تفاسیر مختلف، به دیدگاه‌هایی مختلف درباره تطهیر عیسی (ع) برمی‌خوریم که عبارت‌اند از:

۱. تطهیر یعنی خارج کردن عیسی (ع) از میان کفار و منع از کشته شدن به دست کفار

برخی از مفسران تطهیر عیسی (ع) را خارج کردن عیسی (ع) از میان کافران، که نجس هستند، و نیز منع کافران از کشتن او دانسته‌اند، زیرا این کشته شدن به دست کافران رجس و پلیدی است که خدا مانع آن شده است (برای دیدن این مفسران، نک طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۸؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۷۵؛ امین، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۲۵-۱۲۶).

۲. تطهیر یعنی خارج کردن عیسی (ع) از میان کافران نجس

برخی از مفسران تطهیر عیسی (ع) را فقط بالا بردن او دانسته‌اند، زیرا کفار نجس هستند (برای دیدن این مفسران، نک طبرانی، ۲۰۰۸ م، ج ۲، ص ۶۱؛ واحدی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۱۴۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۳۵۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ م، ج ۱، ص ۴۴۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۱۳۱، ۱۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۴۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵ ق، ص ۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۲۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۳۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۹؛ نسفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ رسعی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۱۷۲؛ خازن، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۴۰۵؛ سمین، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۸۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۵۳؛ سیواسی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ ابن عادل، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۵۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۳۶ و ۳۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۲، ص ۴۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۴۹۴؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۸۰؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۲۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۴۱؛ خفاجی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۵۸؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۲ - ۱۱۴؛ کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ واحدی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۸۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ بلاغی،

بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۷۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۳۲۴؛ سعدی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۴۱؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، ص ۲۰۸).

بررسی دیدگاه ۱ و ۲: دیدگاه اول و دوم مشتمل بر این است که کفار نجس هستند و خدا عیسی (ع) را از میان کفار نجس بیرون برده است. بیان شد که تطهیر در این آیه تطهیر معنوی است، در حالی که این تفسیر تطهیر ظاهری را می‌رساند. نکته دیگر اینکه او در «وَمُطَهَّرْكَ» دال بر تغایر است و نمی‌تواند تفسیر رافعک باشد. نکته دیگر اینکه چرا خداوند سایر پیامبران را از میان کفار و مشرکان نجس خارج نساخت؟

۳. تطهیر یعنی منع از کشته شدن به دست کفار

میدانی (۱۳۶۱) تفسیر آیه را فقط منع از کشته شدن عیسی (ع) به دست کفار دانسته است، با این استدلال که شرک، مشرکان، شراب، قمار و امثال آنها در قرآن نجس معرفی شده‌اند؛ پس به یقین کشتن یکی از پیامبران از بزرگ‌ترین رجس‌ها و پلیدی‌ها است. منع از کشته شدن عیسی (ع) به این معنا است که جسد او از این که محل ارتکاب این پلیدی بزرگ شود حفظ می‌شود، نظیر این که قرآن را از دست ناپاکان خارج کنیم. او بیان کرده است که این معنای دقیق بر بسیاری از مفسران پوشیده مانده است (ج ۷، صص ۴۸۸-۴۸۹).

بررسی: اگر این دیدگاه را صحیح تلقی کنیم، باید هیچ پیامبر و رسولی به دست مشرکان به شهادت نرسیده باشد؛ حتی ناقه صالح، که معجزه الهی بود و پاک بود، نیز نباید به دست شقی‌ترین فرد قوم کشته می‌شد. اساساً هرکس پیامبرکش باشد، ذات پلیدی دارد و طبق این استدلال پیامبران نباید با کشته شدن از دنیا بروند و باید به مرگ طبیعی از دنیا بروند که این با آیات و روایات ناسازگار است.

۴. تطهیر یعنی کشته شدن همه کافران به دست عیسی (ع)

ماتریدی (۱۴۲۶ ق) کشتن همه کافران هنگام ظهور منجی به دست عیسی (ع) را تطهیر او دانسته است (ج ۲، ص ۳۸۵).

۵. تطهیر به معنای منع از اعمال کفار و گمراه شدن به وسیله آنان

قاضی عبدالجبار (بی‌تا) در تفسیر آیه تطهیر از اعمال کفار و از احکام آنان و از گمراهی آنان به صورتی که در پیامبری تأثیرگذار باشد را بیان کرده است (ص ۱۴۶؛ نیز ۱۴۲۶ ق، ص ۶۷).

بررسی دیدگاه ۴ و ۵: صاحبان دیدگاه ۴ و ۵ هیچ قرینه‌ای برای درستی دیدگاه خود ارائه نکرده‌اند و قرآن قرآنی و غیرقرآنی برای دیدگاه آنها وجود ندارد.

۶. تطهیر یعنی خلاصی از اذیت و آزار

طیب (۱۳۶۹) بیان کرده است که مراد از تطهیر خلاصی از اذیت و آزار کفار است و این خصیصه حضرت مسیح است، زیرا انبیای بنی‌اسرائیل همگی گرفتار اذیت آنها بودند، از موسی تا عیسی حتی قبل از موسی بلکه پیغمبر اسلام (ص)، چنان‌که مفاد بسیاری از آیات است (ج ۳، ص ۲۲۰).

بررسی: صاحب این دیدگاه بیان می‌کند که همه پیامبران اذیت شدند و عیسی (ع) هم اذیت شده است. این‌که حضرت رسول (ص) فرمود: «مَا أُوذِيَ نَبِيٍّ مِثْلَ مَا أُوْذِيَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۴۷؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۳۷) به این معنا است که همه پیامبران اذیت شدند، ولی من از همه بیشتر اذیت شدم. ولی این‌که این مفسر اذیت و آزار عیسی (ع) را ویژه معرفی می‌کند می‌رساند که اذیت و آزار خاص عیسی (ع) همان نسبت‌های ناروا بوده است که در دیدگاه بعدی مطرح شده است. نکته دیگر اینکه در دیدگاه برگزیده مطرح خواهد شد که اذیت و آزاری که متوجه حضرت عیسی (ع) بوده از جانب کفار نبوده است، بلکه از جانب یهودیان که مؤمن بودند متوجه ایشان بوده است.

۷. تطهیر به معنای زدودن نسبت‌های ناروا

برخی از مفسران به درستی تطهیر مذکور در آیه را به زدودن نسبت‌های ناروا از عیسی (ع) و مادرش تفسیر کرده‌اند (برای دیدن این مفسران، نک نسفی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۱۸؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۳۸؛ شحاته، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۷۴؛ ج ۲ ص ۵۷۶؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۳۹۴).

ابوزه‌ره (بی‌تا) در تفسیر خود، تطهیر عیسی (ع) از تهمت‌های یهودیان به او و مادرش و نیز نسبت‌هایی که مسیحیان به او داده‌اند، نظیر الوهیت و پسر خدا بودن او، را تفسیر این تطهیر می‌داند. البته، این مفسر بیرون بردن عیسی (ع) از میان کافران را هم بیان کرده است و تطهیر را اعم از معنوی و حسی دانسته است (ج ۳، ص ۱۲۴۵).

البته، طبق دیدگاه طباطبایی (۱۳۹۰ ق)، تطهیر عیسی (ع)، با توجه به قرین شدن رفع با آن، فقط تطهیر معنوی بوده است (ج ۳، ص ۲۰۸).

انصاریان (بی تا) چنین تحلیل می‌کند که مسیح در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که بیشتر آن جامعه آلوده به کفر، فسق، فجور، زشتی عمل و بدی اخلاق بودند و مکتبی جز مکتب مادی‌گرایی و لذت‌خواهی نداشتند و از این‌که به حضرت مسیح تهمت‌های ناروا ببندند و چهره او را در میان جامعه مخدوش نمایند هیچ امتناعی نداشتند. خداوند همه آن اتهامات و افتراءات را رد کرد و حضرتش را منزله از هر آلودگی نشان داد و او را از آن محیط ناپاک و مردم آلوده نجات داد (ج ۷، ص ۳۷۲).

بررسی: درست است که این مفسران به درستی تطهیر را به زدودن نسبت‌های ناروا از عیسی (ع) و مادرش بیان کرده‌اند، ولی شیوه تطهیر را بیان نکرده‌اند. خداوند چگونه این تطهیر را انجام داده است؟ این‌که خداوند عیسی (ع) را از دست آنان نجات دهد و نزد خود به آسمان ببرد چگونه تطهیر او از نسبت‌های نارواست؟

دیدگاه برگزیده درباره تطهیر عیسی (ع) در آیه «وَمُطَهِّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»

نگاه مجموعی به آیات مرتبط با عیسی (ع) نشان می‌دهد که تطهیر عیسی (ع) با آبروی ایشان ارتباط داشته است. آیات قرآن ایشان را هم از نسبت‌های ناروای یهودیان و هم از نسبت‌های ناروای مسیحیان مبرا می‌داند. اما تطهیر محل بحث مرتبط با نسبت‌های ناروای یهودیان به حضرت عیسی (ع) و مادرش است. سیاق آیات این دیدگاه را تقویت می‌کند، زیرا آیات از یهودیان سخن می‌گوید. از این گذشته، نسبت‌های ناروای مسیحیان به عیسی (ع) در زمان خود ایشان رواج پیدا نکرده بود، بلکه بعد از عصر حواریون و از قرن اول میلادی به بعد بحث الوهیت ایشان، و به مرور بحث تثلیث از قرن چهارم به بعد شکل گرفت (هارناک^۱، ۱۹۵۷ م، ج ۱، صص ۱۳۵-۱۳۷؛ ص ۲۳۵؛ دنیلو و مارو^۲، ۱۹۶۴ م، ج ۱، صص ۲۵۱-۲۵۳؛ رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۵۰۱)، در حالی که وعده تطهیر در آیه مذکور به خود عیسی (ع) داده شده است، یعنی تطهیر از نسبت‌هایی است که در زمان خود ایشان مطرح بوده است. شاهد این مطلب آیه ۱۱۷ سوره مائده است که عیسی (ع) درباره این‌که او و مادرش خدا باشند بیان می‌کند که

¹ Harnak

² Daniélou and Marrou

خدایا تا وقتی من در میان قوم خود بودم به آنان تأکید کردم که پروردگار من و خودتان را بپرستید و هنگامی که از میان آنان رفتم خدایا خود بر آنان مراقب بودی. بیشتر مفسران نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند که آیات مذکور ناظر به یهودیان است (برای دیدن برخی از این مفسران، نک قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۴۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶ و ۳۷؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۲۰؛ ابوزهره، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۴۵؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۳؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۶۳). قرآن تطهیر هیچ شخصیتی را به اندازه عیسی (ع) و مادرش مورد تأکید قرار نداده است. در ادامه به صورت مشخص بحث تطهیر عیسی (ع) را در آیه ۵۵ سوره آل عمران بررسی خواهیم کرد.

تطهیر خاص عیسی (ع) در آیه ۵۵ سوره آل عمران

پیش از بحث از تطهیر عیسی (ع)، بیان این نکته ضروری است که اختلاف مفسران درباره توفی و رفع عیسی (ع) در آیه مذکور به بحث ما لطمه‌ای وارد نمی‌کند، زیرا آنچه در برداشت قرآنی ما محوری است عدم قتل و عدم تصلیب عیسی (ع) است که بحث آن خواهد آمد. بنابراین، در این نوشتار به بحث توفی و رفع از نظر مفهوم‌شناسی و اختلاف مفسران درباره آنها اشاره‌ای نشده است.

خداوند در آیه ۵۵ سوره آل عمران بیان می‌فرماید: «ای عیسی من تو را توفی می‌کنم و به سوی خویش بالا می‌برم و تو را از کسانی که کفر ورزیده‌اند پاک می‌گردانم». هنگامی که آیات پیشین و پسین این آیه را ملاحظه می‌کنیم، روشن می‌شود یهودیان به عیسی (ع) نسبت کفر داده بودند و خداوند در صدد تطهیر اوست.

در آیه ۵۲ چنین آمده است که وقتی عیسی (ع) از جانب بنی اسرائیل احساس کفر کرد، گفت چه کسی یاور من به سوی خدا خواهد بود که حواریون پاسخ مثبت دادند. می‌دانیم که بنی اسرائیل همگی یهودی و موحد بودند؛ بنابراین، کفر در آیه بالا به این معنا نیست که یهودیان به صورت مطلق کافر شده‌اند، بلکه منظور از این کفر این است که عیسی (ع) را پیامبر و رسول نمی‌دانند، بلکه بالاتر، او را بدعت‌گذار و کافر می‌دانند.

در آیه ۵۴ آمده است: «وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (ترجمه: و [یهودیان] مکر ورزیدند و خدا [در پاسخشان] مکر در میان آورد و خداوند بهترین مکرانگیزان است). این مکر یهودیان چیست؟ و مکر خدا در مقابل

مکر آنان چیست؟ این که بلافاصله در آیه ۵۵ توفی، رفع و تطهیر عیسی (ع) را مطرح می‌کند باید ارتباطی به این کفر و مکر داشته باشد.

در آیات ۵۶ و ۵۷ بیان می‌فرماید که: «اما کسانی که کفر ورزیدند در دنیا و آخرت به سختی عذابشان می‌کنم و یاورانی نخواهند داشت و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند خداوند مزدشان را به تمامی به آنان می‌دهد و خداوند بیدادگران را دوست نمی‌دارد» (آل عمران: ۵۶-۵۷). این کفر و ایمان اولاً، با توجه به سیاق آیات، به کفری که در آیه ۵۲ مطرح شده مرتبط است؛ ثانیاً، این مکر و این تطهیر چیست که اگر کسی این تطهیر را انکار کند و نپذیرد عذاب شدید در دنیا و آخرت در انتظار اوست؟ اگر ایمان و کفر صرف به پیامبری عیسی (ع) باشد، باید بسیاری از انسان‌ها که به پیامبری او ایمان نداشته و ندارند عذاب شدید دنیوی را تجربه کنند که چنین چیزی مشهود نیست. آیا یهودیان و مسیحیانی که به حضرت رسول (ص) ایمان نیاوردند دچار عذاب شدید دنیوی می‌شوند؟ یعنی صرف ایمان نیاوردن به پیامبران، وعده عذاب شدید دنیوی در پی می‌آورد؟ آنچه با توجه به سیاق فهمیده می‌شود این مطلب است که کسانی که ایمان به پاکی عیسی (ع) نداشته باشند عذاب شدید دنیوی و اخروی در انتظار آنان است. چنین تفسیری مؤید قرآنی نیز دارد. تنها در دو جای قرآن تعبیر «بهتان عظیم» به کار رفته است: یکی در آیه ۱۵۶ سوره نساء و دیگری در آیه ۱۶ سوره نور. در آیه نخست آمده است که یهودیان به مریم (س) که از زنان برتر جهان است نسبت ناروا زده‌اند و آیه دوم مرتبط به داستان افک است. قرآن کریم از آیه ۱۱ تا ۲۶ سوره نور به ماجرای تهمت به یکی از مسلمانان اشاره کرده و آنان را به دلیل این عمل، سرزنش می‌کند. در این آیات، ضمن این که تهمت‌زنندگان به عذابی بزرگ تهدید شده‌اند، مؤمنان نیز از این که شایعات را بدون دلیل و بررسی باور کنند نهی شده‌اند و پراکندن این تهمت در جامعه نیز عذاب دردناک دنیا و آخرت را در پی دارد. در آیات پایانی این بخش، خداوند مردم را از تهمت بی‌عفتی به زنان پاک‌دامن به شدت نهی کرده و زنان پاک را از چنین تهمت‌هایی مبرا دانسته است (نور: ۲۰-۲۶). ملاحظه می‌شود که هر دو واقعه نسبت زنا به زنان عقیف و پاک‌دامن است. در هر دو واقعه، خداوند به کسانی که این نسبت‌های ناروا را در جامعه منتشر کرده‌اند عذاب شدید و دردناک دنیوی و اخروی وعده می‌دهد.

در آیه ۵۸ سوره احزاب چنین آمده است: «و کسانی که مردان و زنان مؤمن را بی‌آنکه مرتکب [عمل زشتی] شده باشند آزار می‌رسانند قطعاً تهمت و گناهی آشکار به گردن گرفته‌اند». از این آیه استفاده می‌شود که هر کسی به مؤمنی بهتانی بزند گناه آشکاری مرتکب شده است. بر این اساس هر چه مقام و جایگاه انسانی که به او بهتان زده شده است بالاتر باشد بهتان بزرگ‌تر و عذاب آن نیز بیشتر است. به همین دلیل، در داستان افک که مرتبط به خاندان حضرت رسول (ص) است و جایگاه او را مورد تزلزل قرار می‌دهد و در داستان عیسی (ع) و مادرش تعبیر «بهتان عظیم» آمده است.

در ادامه، در آیه ۵۹ سوره آل عمران، عیسی (ع) در خلقت به آدم (ع) تشبیه می‌شود تا ذهنیت جامعه درباره بدکاره بودن مادر او پاک شود، زیرا بیان شد که تصور همه انسان‌ها این‌گونه است که فرزندآوری برای یک خانم از دو راه شدنی است: یا ازدواج و یا بدکاره بودن. قرآن راه سوم را معرفی می‌کند و آن اراده الهی است و این مطلب در آدم (ع) و عیسی (ع) محقق شده است و این دو از قاعده عام فرزندآوری استثنا هستند. سپس در آیه ۶۰ مهر تأییدی بر این مطلب زده می‌شود: «این، حق و ثابت از جانب پروردگار توست، پس هرگز از تردیدکنندگان مباش». این همان تفسیری است که در بالا ذکر شد که تطهیر به معنای خارج کردن عیسی (ع) از گروه کافران است؛ یعنی، با زدودن نسبت کفر از او، عیسی (ع) از نسبت کفر پاک می‌شود.

هنگامی که روند نسبت کفر یهودیان، مکر آنان و در طرف مقابل، مکر خداوند، وعده توفی، رفع و تطهیر خداوند و تهدید کافرانی که به پاکی عیسی (ع) باور ندارند به عذاب دنیوی و اخروی در آیات ۵۲ تا ۵۷ سوره آل عمران را در نظر می‌گیریم، به نظر می‌رسد تحقق این وعده را خدای متعال در آیات ۱۵۶ تا ۱۵۹ سوره نساء بیان کرده است. در آیه ۱۵۶ سوره نساء بیان می‌شود که یهودیان به مریم (س) بهتان عظیمی را نسبت دادند و در آیه بعدی بیان می‌شود که یهودیان ادعا کردند که عیسی (ع) را کشتند، ولی آیه آن را نفی می‌کند و بیان می‌کند که او را نکشتند و به صلیب نکشیدند و در پایان آیه نیز دوباره تأکید می‌کند که یقیناً او را نکشتند. در آیه ۱۵۸ بیان می‌شود که خدا او را به سوی خود بالا برد. در آیه بعدی سخن از این است که «و از اهل کتاب کسی نیست مگر آنکه پیش از مرگ خود حتماً به او ایمان می‌آورد و روز قیامت [عیسی نیز] علیه آنان شاهد خواهد بود».

بهتان به مریم (س) این است که او بدکاره بوده و فرزندش نامشروع است. پس عیسی (ع) نه تنها رسول الله نیست، بلکه استحقاق کشته شدن و به صلیب رفتن را دارد. به همین دلیل، یهودیان با استهزاء بیان می کردند: «إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ»؛ یعنی چگونه او مسیح و منجی است که ما او را کشتیم؟ یا چگونه او رسول خداست در حالی که مادرش این گونه است و ما به جرم گناهکار بودن او را کشتیم؟

پس عدم قتل و عدم تصلیب و بالا بردن باعث تحقق تطهیر می شود. این کشته نشدن و به صلیب کشیده نشدن و این بالا برده شدن به سوی خدا چگونه باعث تطهیر عیسی (ع) می شود؟ بیان شد که تطهیر عیسی (ع) به معنای تطهیر ظاهری نیست و از طرفی تطهیر ایشان در صدد اثبات چیزی به جز عصمت و مقدم بر آن است، زیرا اتهامی به ایشان در اذهان شکل گرفته است که اگر آن زدوده نشود، دیگر جایی برای اثبات عصمت باقی نمی گذارد. قرآن در صدد اثبات پاکی ایشان و مادرش است. قرآن در بیاناتی به صورت عام این مادر و پسر را تطهیر می کند که بیان آن گذشت. این که قرآن با تأکید فراوان کشته شدن او را انکار می کند در مقابل تأکید یهودیان که ما او را کشتیم و این که پس از انکار کشته شدن، به صلیب کشیده شدن او را نیز انکار می کند باید سرّی در این مطلب باشد. یهودیان با اتهاماتی که به مریم (س) و به تبع ایشان به پسرش وارد کرده بودند — نظیر زنازاده بودن و، افزون بر اینها، کافر و ساحر بودن عیسی (ع) — عیسی (ع) را مستحق کشته شدن می دانستند و ادعا کردند که او را کشتیم. قرآن کشته شدن را دوبار در آیه ۱۵۷ سوره نساء رد می کند. خداوند، به وسیله این انکار، عیسی (ع) را از کافران خارج می کند و او را از این نسبت تطهیر می کند. در آیه ۱۵۸ سوره نساء، تحقق وعده رفعی که در آیه ۵۵ سوره آل عمران مطرح شد بود بیان می شود. ممکن است گفته شود این سخن موجه نیست، زیرا آیا اگر پیامبری از پیامبران خدا، با چنین تهمتی، مؤاخذه و کشته شود، در زمره کافران باقی می ماند؟ مثلاً این که امام حسین (ع)، با تهمت باغی بودن بر حکومت اسلامی، به شهادت رسید خارج از دین خواهد بود؟ پاسخ این است که خداوند برای تطهیر برگزیدگان خود شیوه های مختلفی دارد. درباره امام حسین (ع) خداوند با روشنگری امام سجاد (ع) و حضرت زینب (س) این تطهیر را محقق کرده است. درباره عیسی (ع) ما چیز دیگری سراغ نداریم غیر از همین روشی که در این آیات بیان شده است. بیان قرآن در تطهیر عیسی (ع) و مادرش شبیه همان روشنگری است.

آیه ۱۵۹ سوره نساء شبیه آیه ۵۶ سوره آل عمران زبان تهدیدآمیز دارد. در آیه ۵۶ سوره آل عمران کسانی که به پاکی عیسی (ع) ایمان نداشته باشند به عذاب شدید دنیوی و اخروی تهدید می‌شوند. آیه ۱۵۹ سوره نساء، طبق تفسیر برگزیده، خبر می‌دهد که هر کدام از اهل کتاب در حال احتضار، به صورت اضطراری به عیسی (ع) ایمان خواهند آورد. این خبر غیبی برای این است که پیش از این که دیر شود اهل کتاب، اعم از یهودیان و مسیحیان، به صورت اختیاری به پاکی عیسی (ع) ایمان بیاورند (نقوی و دیگران، ۱۴۰۲، صص ۹۷-۹۸). با مقایسه آیات سوره آل عمران و آیات سوره نساء چنین برداشت می‌شود که خداوند، با جلوگیری از قتل و تصلیب عیسی (ع) و با بالا بردن او، آن وعده تطهیر مذکور در سوره آل عمران را محقق کرده است؛ یعنی تحقق توفی و رفع همان تطهیر عیسی (ع) است.

ممکن است گفته شود که این نسبت‌های ناروا علیه سایر پیامبران نیز بوده است. پاسخ این است که اولاً، چرا قرآن فقط درباره عیسی (ع) چنین اهمیتی را آورده؟ ثانیاً، هیچ پیامبری از طرف گروهی مؤمن و موحد مورد اتهام قرار نگرفته است؛ یعنی همه پیامبران از جانب مشرکان و کافران متهم به جنون و سحر و دروغ می‌شدند، ولی حضرت عیسی (ع) را یهودیان، که خداپرست بودند، متهم کردند. ثالثاً، برخی از نسبت‌ها با ذهنیت بشری سازگار است و آن اینکه اگر کسی بدون پدر متولد شود، ذهن بشر به نامشروع بودن این تولد متبادر است.

جدول ۱. تناظر آیات ۵۶-۵۲ سوره آل عمران و آیات ۱۵۶-۱۵۹ سوره نساء

آیات	مکر و توطئه یهودیان	مقابله خدا با مکر یهودیان	مقابله خدا با مکر یهودیان	وعده تطهیر	تهدید کافران
آیه ۵۶-۵۲ سوره آل عمران	مکر یهودیان و نسبت دادن کفر به عیسی (ع)	وعده توفی با «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ»	وعده بالا بردن عیسی (ع) با «وَرَأْفَعُكَ إِلَيَّ»	«وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا»	«فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَّبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ»
آیه ۱۵۹-۱۵۷ سوره نساء	بهتان به مریم (س) و تمسخر رسالت و مسیحا بودن عیسی (ع) توسط یهودیان	تحقق وعده توفی با تعابیر «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ... وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا»	تحقق وعده بالا بردن با تعبیر «بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ»		«وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ»

تأیید دیدگاه برگزیده از منابع یهودی و مسیحی

رسولزاده و باغبانی (۱۳۸۹) با استناد به تلمود بابلی، سنهدرین ۴۳ الف، گفته‌اند که این عبارات تلمود ادعای مسیحایی عیسی (ع) را زیر سؤال می‌برد:

تعلیم داده‌اند که در شب عید فصح عیسی [ناصری] به دار آویخته شد. یک جارچی مدت چهل روز پیش روی او می‌رفت و فریاد می‌کرد: وی باید سنگسار شود؛ زیرا به جادوگری روی آورده، بنی اسرائیل را گمراه کرده و آنان را به آشوبگری سوق داده است... وی را در شب عید فصح به دار آویختند (صص ۹۴-۹۵).

در تلمود آمده است که دیدگاه ربی الیعزر این است که همه کسانی که سنگسار می‌شوند، پس از کشته شدن، باید به دار آویخته شوند. حکما گویند فقط کسانی که کفرگو و بت پرست بودند باید به دار آویخته شوند (تلمود بابلی، ۱۹۶۴-۱۹۹۰ م، سنهدرین ۴۵ ب). در عهد عتیق نیز آمده است:

اگر کسی گناهی را که مستلزم موت است کرده باشد و کشته شود و او را به دار کشیده باشی بدنش در شب بر دار نماند. او را البته در همان روز دفن کن زیرا آنکه بر دار آویخته شود ملعون خدا است تا زمینی را که یهوه خدایت تو را به ملکیت می‌دهد نجس نسازی (تثنیه ۲۱: ۲۲-۲۳).

در عهد جدید نیز با استناد به همین فقره از عهد عتیق این ادعا تأیید شده است که عیسی (ع) به صلیب

رفته است:

مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد چون که در راه ما لعنت شد چنان که مکتوب است ملعون است هر که بر دار آویخته شود. تا برکت ابراهیم در مسیح عیسی بر امت‌ها آید و تا وعده روح را به وسیله ایمان حاصل کنیم (غلاطیان ۳: ۱۳-۱۴).

می‌بینیم که منابع یهودی و مسیحی تأیید می‌کنند که عیسی (ع) کشته شده و به صلیب رفته است. البته، منابع یهودی قتل و صلب او را به سبب مجرم و گناهکار بودن او می‌دانند، ولی منابع مسیحی مجرم و گناهکار بودن او را قبول ندارند. قرآن در مقابل قتل و صلب او را انکار می‌کند.

مُوراج (۲۰۱۷ م) در مقاله «قرآن، تصلیب و تلمود: خوانشی نو از آیات ۱۵۷-۱۵۸ سوره نساء» آورده است

که در تلمود بابلی چنین روایت شده است که عیسی (ع) به عنوان بدعت‌گذار و منحرف‌کننده، سنگسار شده و پس

از آن به صلیب کشیده شده و به مادر او نیز تهمت و بهتان زده شده است و قرآن، در مقابل، بیان می‌کند که این تصور صحیح نیست. این مقاله در صدد است بیان کند که این تصور، که متون مقدس مسیحی و اسلامی در مقابل هم هستند، صحیح نیست و قرآن در مقابل تلمود موضع گرفته و آن را انکار می‌کند. در این مقاله آمده است که میان سنهدرین ۴۳ الف (متنی از تلمود بابلی که حاوی یک ضدروایت خاخامی نسبت به داستان عهد جدید درباره مرگ عیسی است) با آیات ۱۵۷ و ۱۵۹ سوره نساء (دو آیه از قرآن که در طول تاریخ توسط دانشمندان مسلمان و مسیحی به‌عنوان انکار مرگ عیسی به‌وسیله صلیب تلقی شده است) ارتباط ایجاد می‌کند. مقاله مذکور بیان می‌کند که این دیدگاه، که قرآن داستان مصلوب شدن عهد جدید را انکار می‌کند، صحیح نیست، بلکه قرآن در صدد انکار روایت تلمود است.

نگارندگان مقاله حاضر بر این باورند که مسیحیان با آموزه‌های جعلی خود مهر تأییدی بر ادعای یهودیان زده‌اند و آن اینکه عیسی (ع) را پسر خدا دانسته و برای او الوهیت قائل شده و تثلیث را تثبیت کرده‌اند و طبق شریعت یهودی کسی که ادعای خدایی کند شایسته سنگسار شدن و به صلیب کشیده شدن است. مسیحیان بر این باورند که عیسی (ع) هم به صلیب رفته و هم به قتل رسیده است و این نیز تأیید همان حرف است. البته، ممکن است مسیحیان بگویند که ما بر این باوریم که بعد از تصلیب، عیسی (ع) از قبر برخاسته و نزد خدای پدر رفته است و این تطهیر عیسی (ع) است. در حالی که قرآن، با نزول آیات گفته‌شده، همه توهّمات درباره عیسی (ع) و مادرش را از ریشه خشکانده است و اجازه چنین تصویری را نمی‌دهد. زیرا یهودیان به تمسخر بیان می‌کردند که او چگونه مسیحا و منجی است که کشته و به دار آویخته شد؟ درست است که سیاق آیات گویای آن است که قرآن در صدد رد ادعای یهودیان است، ولی سخن این نویسنده مسیحی نیز صحیح نیست، زیرا بیان شد که با این آیات هم ادعای یهودیان و هم ادعای مسیحیان انکار می‌شود.

نتیجه‌گیری

دیدگاه مفسران درباره تطهیر عیسی (ع) در «وَمَطَّهْرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» عبارت‌اند از: خارج کردن عیسی (ع) از میان کفار، منع از کشته شدن به دست کفار، کشته شدن همه کافران به دست عیسی (ع) در زمان رجعت او، منع از اعمال کفار و گمراه شدن به‌وسیله آنان، خلاصی از اذیت و آزار و زدودن نسبت‌های ناروا. بهترین دیدگاه از میان این دیدگاه‌ها،

زدودن نسبت‌های ناروا است، ولی طرفداران این دیدگاه شیوه تطهیر را بیان نکرده‌اند. دیدگاه برگزیده، با استفاده از آیات قرآن و برخی منابع یهودی و مسیحی، شیوه تطهیر را انکار کشته شدن و به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی (ع) دانسته است، زیرا مکر یهودیان این بوده است که با نسبت‌های ناروایی چون کافر، ساحر و بدعت‌گذار، حضرت عیسی (ع) را کافر بشناسانند و او را مستحق کشته شدن و به صلیب کشیده شدن بدانند و آن را هم به انجام برسانند، ولی، در مقابل، خداوند از این کار ممانعت کرده و او را از این نسبت تطهیر کرده است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- القرآن الکریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم). (۱۳۷۸). دار القرآن الکریم.
کتاب مقدس (ترجمه قدیم). (۲۰۰۹ م). انتشارات ایلام.
ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ ق). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق). دار احیاء التراث العربی.
ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. مكتبة نزار مصطفى الباز.
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. دار الکتب العربی.
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۵ ق). تذکرة الأریب فی تفسیر الغریب. دار الکتب العلمیة.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ ق). مناقب آل أبی طالب علیهم السلام. علامه.
ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ ق). اللباب فی علوم الکتب العلمیة.
ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. دار الکتب العلمیة.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
ابوالسعود، محمد بن محمد. (۱۹۸۳ م). ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم. دار احیاء التراث العربی.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهشهای اسلامی.
ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحیط فی التفسیر. دار الفکر.
ابوزهره، محمد. (بی تا). زهرة التفاسیر. دار الفکر.
اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة. بنی هاشمی.
امین، نصرت بیگم. (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی تا.
انصاریان، حسین. (بی تا). تفسیر حکیم. دارالعرفان.
آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی. دار الکتب العلمیة.
بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ ق). تفسیر البغوی. دار احیاء التراث العربی.
بلاغی، محمدجواد. (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (بنیاد بعثت، محقق). وجدانی.

- بيضاوى، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزيل و أسرار التأويل. دار احياء التراث العربى.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان فى تفسير القرآن). دار إحياء التراث العربى.
- جزايرى، ابوبكر جابر. (۱۴۱۶ ق). ايسر التفاسير لكلام العلى الكبير. مكتبة العلوم والحكم.
- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تسنيم: تفسير قرآن كريم (ج ۱۴، عبدالكريم عابدينى، محقق). اسراء.
- حسينى زبيدى، محمد مرتضى. (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. دار الفكر.
- حويزى، عبدعلى بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسير نور الثقلين. اسماعيليان.
- خازن، على بن محمد. (۱۴۱۵ ق). لباب التأويل فى معانى التنزيل. دار الكتب العلمية.
- خطيب شربيني، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ ق). السراج المنير. دار الكتب العلمية.
- خفاجى، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ ق). عناية القاضى و كفاية الراضى. دار الكتب العلمية.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار الشامية.
- رسعنى، عبدالرزاق بن رزق الله. (۱۴۲۹ ق). رموز الكنوز فى تفسير الكتاب العزيز. مكتبة الأسدى.
- رسول زاده، عباس؛ و باغبانى آراني، جواد. (۱۳۸۹). شناخت مسيحيت. انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- روحى برندق، كاوس؛ و صفرى، على. (۱۳۹۵). عروج حضرت عيسى (ع)؛ دیدگاهها، چالشها و رویکرد نو به مسأله. پژوهشهای قرآنی، ۲۱(۸۰)، ۱۳۴-۱۵۳.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ ق). التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج. دار الفكر.
- زرکشى، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ ق). البرهان فى علوم القرآن. دار المعرفة.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجه التأويل. دارالكتاب العربى.
- سعدى، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ ق). تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنان. مكتبة النهضة العربية.
- سمين، احمد بن يوسف. (۱۴۱۴ ق). عمدة الحفاظ فى تفسير اشرف الالفاظ. عالم الكتب.
- سيواسى، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ ق). عيون التفاسير. دار الصادر.
- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فى التفسير بالمأثور. كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى.

- شحاته، عبدالله محمود. (۱۴۲۱ ق). تفسیر القرآن الکریم. دار غریب.
- شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ ق). فتح القدر. دار ابن کثیر.
- شیخ زاده، محمد بن مصطفی. (۱۴۱۹ ق). حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی. دار الکتب العلمیة.
- طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸ م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ق). جوامع الجامع. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷ م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. اسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر. دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۶ ق). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتب العزیز. وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. مکتبة الصدر.
- قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ ق). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. دار الکتب العلمیة.
- قاضی عبدالجبار. (بی تا). متشابه القرآن. مکتبة دار التراث.
- قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۶ ق). تنزیه القرآن عن المطاعن. دار النهضة الحديثة.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ ق). زبدة التفاسیر. تحقیق بنیاد معارف اسلامی. مؤسسة المعارف الإسلامیة.
- کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ ق). تفسیر المعین. کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

- کمبار بغدادی، عبدالهادی؛ و توکلی محمدی، محمودرضا. (۱۳۹۲). بررسی تحلیلی - تطبیقی آیه رفع عیسی (ع) در دیدگاه فریقین. مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۱، ۲۰-۴۸.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ ق). تأویلات أهل السنة. دار الکتب العلمیة.
- ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی. دار الکتب العلمیة.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). التفسیر الکاشف. دارالکتاب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامیة.
- ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۴ ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. امیر کبیر.
- میدانی، عبدالرحمن حسن حبیکه. (۱۳۶۱ ق). معارج التفکر و دقائق التدریس. دار القلم.
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ ق). مدارک التنزیل و حقایق التاویل. دار النفائس.
- نسفی، عمر بن محمد. (۱۳۷۶). تفسیر نسفی. انتشارات سروش.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. دار الکتب العلمیة.
- نقوی. حسین؛ الهی، عباس؛ و رضائی مجیدپور، جعفر. (۱۴۰۲). تأملی در تفسیر آیه «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» و ارتباط آن با عصر ظهور حضرت مهدی (عج). قرآن شناخت، ۱۶(۲)، ۸۳-۱۰۰.
- واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ ق). الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. دار القلم.

References

- Holy Quran*. (1999). (M. M. Fouladmand, Trans.). Dar al-Quran al-Karim.
- Bible*. (2009). (Old translation). Ilam Publications.
- Abdul Jabbar, A. J. (Qazi Abdul Jabbar). (2005). *Tanzih al-Qur'an 'an al-mata'in*. Dar al-Nehdat al-Hadithah. [In Arabic].
- Abdul Jabbar, A. J. (Qazi Abdul Jabbar). (n.d.). *Mutashbah al-Qur'an*. Maktabat Dar al-Turath. [In Arabic].
- Abu al-Suood, M. (1983). *Irshad al-'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-karim*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

- Abu Hayyan, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abu Zohrah, M. (n.d.). *Zohrat al-tafasir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. (M. J. Yaqei & M. M. Naseh, Researchers). Bunyad-i Pazhouheshha-yi Islami & Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Amin, N. B. (n.d.). *Tafsir makhzan al-'irfan dar 'ulum-i Qur'an*. N.P. [In Persian].
- Ansariyan, H. (n.d.). *Tafsir hakim*. Dar al-Irfan. [In Persian].
- Arbali, A. (1961). *Kashf al-ghummah fi ma'refat al-A'immah*. Bani Hashimi. [In Arabic].
- Baghwi, H. (1999). *Tafsir al-Baghwi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Balaghi, M. J. (n.d.). *Aala' al-Rahman fi tafsir al-Qur'an*. (Bethat Institute, Research). Wejdani. [In Arabic].
- Beydawi, A. (1990). *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Daniélou, J., & Marrou, H. (1964). *The first six hundred years*. (V. Cronin, Trans.). N.P.
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fayz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-safi*. Maktabat al-Sadr. [In Arabic].
- Firoozabadi, M. (1995). *Basa'ir dhawi al-tamiz fi lata'if al-Kitab al-'aziz*. Wizarat al-Awqaf, al-Majlis al-Aala li-l Shuoon al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Hoseini Zubaidi, M. M. (1993). *Taj al-'aroos min jawahir al-qamoos*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Huwaizi, A. A. (1994). *Tafsir nur al-thaqalayn*. Ismailian. [In Arabic].
- Ibn abi Hatam, A. R. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Maktabat Nezar Mustafa al-Baz. [In Arabic].
- Ibn Adil, U. (1998). *Al-Lubab fi 'ulum al-Kitab*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (2001). *Tafsir Ibn 'Arabi (ta'wilat Abdul Razzaq)*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Jowzi, A. R. (2001). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Jowzi, A. R. (2004). *Tadhkirat al-arib fi tafsir al-gharib*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1960). *Manaqib Aal Abi Taleb 'alayhim salam*. Allamah. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tasnim: tafsir Qur'an-i karim* (vol. 14). (A. K. Abedini, Researcher). Israa. [In Persian].
- Jazairi, J. (1995). *Aysar al-tafasir li-kalam al-'ali al-kabir*. Maktabat al-Ulum wa al-Hikam. [In Arabic].

- Kambar Baghdadi, A. H., & Tavakkoli Muhammadi, M. R. (2013). Barrasi-yi tahlili-tatbiqi-yi aaye-yi raf'i 'Isa (as) dar didgah-i fariqayn. *Journal of Comparative Studies of the Quran and Hadith*, 1, 20-48. [In Persian].
- Kashani, F. (2002). *Zubdat al-tafasir*. (Bunyad-i maaref-i Islami, Research). Muassasat al-Maaref al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Kashani, M. (1994). *Tafsir al-mo'ain*. Ketabkhane-yi Umumi-yi Hazrat Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi. [In Arabic].
- Khaffaji, A. (1996). *Inayat al-qadi wa kifayat al-radi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khatib Sharbini, M. (2004). *Al-Siraj al-munir*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khazin, A. (1994). *Lubab al-ta'wil fi ma'ani al-tanzil*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Maleki Miyanji, M. B. (1993). *Manahij al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Maturidi, M. (2005). *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun; tafsir al-Mawardi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Maybadi, A. (1992). *Kashf al-asrar wa 'uddat al-abrar*. Amir Kabir. [In Arabic].
- Mevorach, I. (2017). Qur'an, crucifixion, and Talmud: a new reading of Q 4:157-58. *Journal of Religion & Society*, 19, 1-21.
- Meydani, A. R. H. (1942). *Ma'arj al-tafakkur wa daqa'iq al-tadabbur*. Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Mughniyah, (2003). *Al-Tafsir al-kashif*. Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
- Mustafawi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Naqavi, H., Ilahi, A., & Rezaie Majidpour, J. (2023). Ta'ammuli dar tafsir-i aaye-yi "wa in min Ahlil Kitābi illā layu'minnuna bihi qabla mowtih" va irtebat-i aan ba 'asr-i zuhoor-i Hazrat Mahdi (aj). *Qur'an Shinakht*, 16(2), 83-100. [In Persian].
- Nasafi, A. (1995). *Madarik al-tanzil wa haqa'iq al-ta'wil*. Dar al-Nafais. [In Arabic].
- Nasafi, U. (1997). *Tafsir Nasafi*. Suroosh Publications. [In Arabic].
- Nizam al-Aaraj, H. (1995). *Tafsir ghara'ib al-Qur'an wa ragha'ib al-furqan*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qasimi, J. D. (). *Tafsir al-Qasimi al-musamma mahasin al-ta'wil*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qommi Mashhadi, M. (1989). *Tafsir kanz al-daqa'iq wa bahr al-ghara'ib*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qommi*. Dar al-Kitab. [In Arabic].

- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Rasani, A. R. (2008). *Rumuz al-kanuz fi tafsir al-Kitab al-'aziz*. Maktabat al-Asadi. [In Arabic].
- Rasoulzadeh, A., & Baghbani Aarani, J. (2010). *Shenakht-i Masihyyat*. Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (ra). [In Persian].
- Ruhi Barandaq, K., & Safari, A. (2016). The ascension of Prophet Jesus; viewpoints, challenges, and new approaches to this Issue. *Qur'anic Researches*, 21(80), 134-153. [In Persian].
- Saadi, A. R. (1988). *Taysir al-karim al-rahman fi tafsir kalam al-mannan*. Maktabat al-Nehdat al-Arabiyyah. [In Arabic].
- Samin, A. (1993). *'Umdat al-huffaz fi tafsir ashraf al-alfaz*. Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Siwasi, A. (2006). *'Uyun al-tafasir*. Dar al-Sadir. [In Arabic].
- Shahateh, A. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-karim*. Dar Gharib. [In Arabic].
- Sheikhzadeh, M. (1998). *Hashiyat Muhyuddin Sheikhzadeh 'ala tafsir al-Qadi al-Beydawi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Showkani, M. (1993). *Fath al-qadir*. Dar Ibn Kathir. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir bi-l ma'thur*. Ketabkhane-yi Umumi-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir al-kabir: tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1992). *Jawami' al-jami'*. Markaz-i Mudiriyat-i Hawza Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
- Taleqani, M. (1983). *Partuw-i az Qur'an*. Sherkat-i Sehami-yi Inteshar. [In Persian].
- Tantanwi, M. S. (1997). *Al-Tafsir al-wasit li-l Qur'an al-karim*. Nehdat Misr. [In Arabic].
- Tayyib, A. H. (1990). *Atyab al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Islam. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1997). *Tafsir Tha'labi (jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur'an)*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Von Harnak, A. (1957). *Outlines of the history of dogma*. (E. K. Mitchell, Trans.). N.P.
- Wahedi, A. (1994). *Al-Wajiz fi tafsir al-Kitab al-'aziz*. Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zarkashi, M. (1990). *Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Zuhaili, W. (1991). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqidah wa al-shar'iah wa al-minhaj*. Dar al-Fikr. [In Arabic].



Religious Exegesis: Essence, Similarities, and Differences with Comparative Exegesis*

Seyed Mahmoud Tayyeb Hoseini¹   and Ibrahim Mortazavi² 

¹ Professor, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran (**corresponding author**). Email: tayebh@rihu.ac.ir

² Ph.D. Graduate, Quran and Hadith Sciences, Visiting Professor, Farhangian University, Qom, Iran. Email: si.mortazavi@yahoo.com

Abstract

One of the dangers that threaten comparative exegesis, especially in the theological and jurisprudential verses, is falling into the abyss of religious interpretation. Therefore, the distinction between comparative exegesis and religious exegesis is an undeniable necessity. The following paper seeks to answer the following questions using the textual research method: What is religious exegesis? What are its similarities and differences with comparative exegesis? With the research that was done, after introducing the roots of religious exegesis and presenting two definitions of it, it was concluded that religious exegesis is similar to comparative exegesis, in the two axes of the presence of commonalities and differences, and the comparison between the interpretative opinions of two denominations. And it is distinct from comparative exegesis in four wide scopes of foundations, methods, goals, and conclusions. In addition, the psychological factor, that is, the exegete belonging to a certain method of interpretation, has been introduced as one of the factors influencing the religiousness of the exegesis. Similarly, by pointing out that each of the comparative and religious exegeses have their own specific function the necessity of non-biased and reasoned religious exegesis has been emphasized.

Keywords: comparative exegesis, religious exegesis, the similarities between comparative and religious exegeses, the differences between comparative and religious exegeses

* Received 2 September 2023; Received in revised 23 November 2023; Accepted 31 December 2023; Published online 29 April 2024

Cite this article: Tayyeb Hoseini, S., M., & Mortazavi, E. (2024). Religious Exegesis: Essence, Similarities, and Differences with Comparative Exegesis. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 139-162. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9170.2215>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

One of the harms that threaten comparative exegesis in the field of theological and jurisprudential verses is falling into religious exegesis. The problem that is seen in the comparative debates of the Shiite and Sunni denominations, as one of the types of comparative exegesis, is the accusation that some Sunni commentators have made against Shiite commentators, that Shiite exegetes interpret the disputed verses of the denominations religiously, while these same debates are considered comparative not religious from the perspective of Shiite Quran researchers. In the works of Shiite researchers and exegetes, a religious reading of Sunni exegesis is also sometimes seen. This issue requires that clear criteria be defined to separate religious exegesis from comparative exegesis through them. Based on this, using the textual research method, the following paper seeks to answer the following questions: What is religious exegesis? What are its differences and commonalities with comparative exegesis? In other words, what are the characteristics of religious exegesis that distinguish it from comparative exegesis?

Definition of religious exegesis

Two definitions have been given for religious exegesis:

1. The meaning of religious exegesis is that an exegete, without paying attention to the correct rules of exegesis and without using valid sources of exegesis, puts all his effort into interpreting the Quran in accordance with his religious belief and the purpose of the exegete is to use the verses of the Quran to prove his beliefs and has a pessimistic and negative view towards the teachings of the opposing denomination.
2. The meaning of religious exegesis is that the interpreter's efforts in interpreting the Quran are aimed at interpreting the Quran in accordance with the theological and jurisprudential beliefs of his own denomination, without trying to impose his religious beliefs on the verses of the Quran.

Commonalities between religious and comparative exegesis

Religious exegesis and comparative exegesis have two things in common: 1) similarities and differences between the viewpoints of the two denominations and between the two sides of the comparison, and 2) a comparison between viewpoints. Of course, the element of comparison between views is one of the pillars of comparative exegesis but this

comparison is not necessary in religious exegesis because many religious interpretations of a verse of the Holy Quran can be done without comparing it with the views of other religions.

Differences between religious and comparative exegesis

Despite the commonalities between religious and comparative exegesis, there are more differences between these two exegetive approaches and these two approaches differ in four areas: 1) Difference in scope: the fields of comparative exegesis are much wider than that of religious exegesis. 2) Difference in foundations: for example, the involvement of theological and religious beliefs in exegesis is one of the foundations of religious interpretation but these beliefs should not be involved in comparative exegesis. 3) Difference in method: In religious exegesis, tools and sources are used that are not appropriate to be used for comparative exegesis. 4) Difference in purpose and result: In religious exegesis, the goal is to prove the religion of the exegete but in comparative exegesis, the exegete should pursue other purposes, including achieving a more correct interpretation, regardless of proving his religion. Similarly, the psychological factor, that is, the exegete's belonging to a certain method in the exegesis is one of the factors influencing the religiousness of the exegesis.

Conclusion

Comparative exegesis and non-biased religious exegesis each have their own function and it is also necessary to separate comparative exegesis from religious exegesis. Two definitions for religious exegesis can be enumerated. Comparative and religious exegeses differ in the four axes of scope, foundations, methods, and goals and results among the two approaches of comparative exegesis and religious exegesis. The exegete's belonging to a certain method of exegesis is also one of the factors influencing the religiousness of exegesis.

References

- Akk, K. (2008). *Usul al-tafsir wa qawa'iduh*. Dar al-Nafaayis. [In Arabic].
- Asgari, E. (2018). *Jaryan shenasi-yi tafsir-i tatbiqi*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Asgari, E., & Shaker, M. K. (2015). Comparative commentary: terminology and typology. *Comparative Interpretation Research*, 1(2), 9-23.
<https://doi.org/10.22054/RJQK.2017.8718> [In Persian]

- Asgari, E., & Shaker, M. K. (2016). Scholarly and applied regulations in comparative interpretation method. *Qur'anic Researches*, 20(77), 4-21. [In Persian].
- Goldziher, I. (2004). *Schools of Koranic commentators* (N. Tabatabai, Trans.). Quqnu. [In Persian].
- Najjarzadegan, F. (2009a). *Barrasi-yi tatbiqi-yi tafsir-i aayat-i velayat*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Najjarzadegan, F. (2009b). *Barrasi-yi tatbiqi-yi mabani-yi tafsir-i Qur'an dar didgah-i fariqayn*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Rashid Reda, S. D. (1990). *Tafsir al-Qur'an al-hakim (Tafsir al-manar)*. Al-Heiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Shaker, M. K., & Asgari, E. (2017). Historical course and deficiencies of comparative interpretation from the 4th to the 6th Century A.H. *Quranic Knowledge Research*, 8(30), 7-28. <https://doi.org/10.22091/PTT.2015.588> [In Persian]
- Zahabi, M. H. (1977). *Al-Tafsir wa al-mufasssiroon*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].



تفسیر مذهبی: چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی *

سید محمود طیب حسینی^۱ ✉ و سید ابراهیم مرتضوی^۲

^۱ استاد، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: tayebh@rihu.ac.ir

^۲ دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، استاد مدعو واحد قم دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه:

si.mortazavi@yahoo.com

چکیده

یکی از آسیب‌هایی که تفسیر تطبیقی را، به‌ویژه در آیات کلامی و فقهی، تهدید می‌کند درافتادن در ورطه تفسیر مذهبی است؛ از این رو، تمایز میان تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی ضرورتی انکارناپذیر است. جستار پیش‌رو به دنبال آن است تا با بهره‌گیری از روش متن‌پژوهی، به این پرسش‌ها پاسخ دهد که تفسیر مذهبی چیست؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با تفسیر تطبیقی دارد؟ با بررسی‌ای که انجام گرفت، بعد از معرفی ریشه‌های تفسیر مذهبی و ارائه دو تعریف از آن، این نتیجه به دست آمد که تفسیر مذهبی با تفسیر تطبیقی، در دو محور وجود اشتراک و اختلاف، و مقایسه میان آرای تفسیر دو مذهب، با یکدیگر تشابه دارند و در چهار محور گستره، مبانی، روش، و غایت و نتیجه با تفسیر تطبیقی تمایز. به‌علاوه، عامل روانی، یعنی تعلق خاطر مفسر به روش خاصی در تفسیر، یکی از عوامل مؤثر بر مذهبی شدن تفسیر معرفی شده است. همچنین، با اشاره به اینکه هریک از تفسیر تطبیقی و مذهبی کاربرد خاص خود را دارند، بر ضرورت تفسیر مذهبی غیر متعصبانه و مستدل تأکید شده است.

کلیدواژگان: تفسیر تطبیقی، تفسیر مذهبی، تشابه تفسیر تطبیقی و مذهبی، تمایز تفسیر تطبیقی و مذهبی

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱ | بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۲ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: طیب حسینی، سید محمود؛ و مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۴۰۳). تفسیر مذهبی: چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۱۳۹-۱۶۲. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9170.2215>

مقدمه

یکی از اصطلاحات نوپدید در تفسیر قرآن اصطلاح «تفسیر تطبیقی» یا «تفسیر مقارن» است که دیدگاه‌های نسبتاً مختلفی درباره چستی، تعریف و گونه‌های آن مطرح ساخته‌اند. امروزه تفسیر تطبیقی، در کنار گسترش مباحث تطبیقی در سایر علوم، از اهمیت و اقبال مضاعفی برخوردار شده است. در عین حال، یکی از آسیب‌هایی که تفسیر تطبیقی را در حوزه آیات کلامی و فقهی تهدید می‌کند فروغلتیدن به تفسیر مذهبی است. مسئله‌ای که در بحث‌های تطبیقی فریقینی، به‌عنوان یکی از گونه‌های تفسیر تطبیقی، دیده می‌شود اتهامی است که برخی مفسران اهل سنت - به‌ویژه سلفی‌ها، همچون رشید رضا - به مفسران شیعه نسبت داده‌اند که مفسران شیعه آیات اختلافی فریقین را تفسیر مذهبی می‌کنند، در حالی که همین بحث‌ها از نگاه قرآن‌پژوهان شیعه، بحثی تطبیقی، نه مذهبی، به شمار می‌آید. در آثار پژوهشگران و مفسران شیعه نیز گاه مذهبی خواندن تفسیر اهل سنت دیده می‌شود. این مسئله ایجاب می‌نماید که معیارهای روشنی تعریف شود تا از گذرگاه آنها، تفسیر مذهبی از تفسیر تطبیقی تفکیک گردد. بر این پایه، جستار پیش‌رو به دنبال آن است تا با بهره‌گیری از روش متن‌پژوهی، به این پرسش‌ها پاسخ دهد که تفسیر مذهبی چیست؟ چه تفاوت‌ها و اشتراک‌هایی با تفسیر تطبیقی دارد؟ به عبارت دیگر، تفسیر مذهبی دارای چه ویژگی‌هایی است که آن را از تفسیر تطبیقی متمایز می‌کند؟

پیشینه پژوهش

درباره تفسیر تطبیقی، علاوه بر تألیف کتاب‌ها و رساله‌های دانشگاهی و ده‌ها مقاله، گرایش‌های دانشگاهی و حوزوی نیز تعریف شده و چند مجله اختصاصی با نام یا بی نام تطبیقی، به آن اختصاص داده شده است. یادکرد «تفسیر تطبیقی»، به‌عنوان یکی از سبک‌های تفسیری، نخستین بار در کتاب‌های روش‌های تفسیری عنوان شد و به تبع این بحث‌ها، پژوهشگرانی همچون نجارزادگان به نگارش کتاب‌های متعدد و مستقلی با این عنوان پرداختند. اما در حوزه مباحث نظری تفسیر تطبیقی، می‌توان مقاله‌هایی مانند «تفسیر تطبیقی: معنایابی و گونه‌شناسی» از عسگری و شاکر (۱۳۹۴ الف، صص ۱۱-۳۰) و «ضوابط علمی و کاربردی در روش تفسیر تطبیقی» از شاکر و عسگری (۱۳۹۴ ب، صص ۶-۱۹) را نام برد. با جستجو در پایگاه‌های نمایه‌کننده مقالات، مقاله‌ای که به معرفی تفسیر مذهبی و تمایز

آن با تفسیر تطبیقی پرداخته باشد و به عبارت دیگر به معرفی تفسیر مذهبی پرداخته و شاخصه‌های آن را تبیین کرده باشد، یافت نشد.

پیشینه تفسیر مذهبی

پیش از تعریف تفسیر مذهبی، شایسته است نگاهی به ادوار مختلف تاریخی بیفکنیم تا ردپای تأثیرات مذهب در تفسیر قرآن و بحث‌های صورت گرفته در این باره را پی‌جویی نماییم و آنگاه، با استناد به شواهد و دیدگاه‌های مختلف، تعریف یا تعریف‌هایی از این گونه تفسیری ارائه دهیم.

جهت دادن به تفسیر قرآن برای حمایت از آرای خاص در مسائل مذهبی، کلامی و فرقه‌ای ریشه در سده‌های نخستین اسلام دارد. در دوران صحابه، برخی برای بیان باورهای قدری خود به قرآن استناد می‌کردند. در دوره تابعان، می‌توان از قتاده نام برد که در موضوع قضا و قدر خوض می‌کرد و گرایش شدید او به بحث از قدر و روش او را در تفسیر دگرگون ساخت، تا جایی که گروهی از مفسران تفسیر او را به علت قدری مذهب بودن او نپذیرفتند. حسن بصری نیز بر اساس زهد و عقیده به قدر آیات قرآنی را تأویل می‌کرد (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۳۲-۳۳؛ اسفرائینی، ۱۳۷۴، ق، صص ۶۰-۷۰). بنابراین، تفسیر مذهبی در واقع ریشه در پیدایش مذهب‌های مختلف فقهی، کلامی، ادبی و جز آن در سده دوم و سوم قمری دارد.

همواره اهل هر مذهبی تلاش می‌کردند با ابزارهای مختلف آیات قرآن را موافق با باورهای کلامی یا گرایش فقهی مذهب خود تفسیر کنند. فخر رازی (۱۴۲۰ ق) درباره حکمت تشابه آیات می‌نویسد: «یکی از حکمت‌های تشابه آیات این است که هر مذهبی برای اثبات مذهب خود بتواند به قرآن استدلال کند؛ به همین جهت، آیات متشابه قرآن قابلیت پذیرش تأویل‌های مختلف دارد» (ج ۷، ص ۱۴۲).

از سده دوم به بعد، به تدریج مذاهب فقهی و مکاتب کلامی شکل گرفت (فرمانیان، ۱۳۸۷، صص ۴۶، ۶۵) و به‌طور روشن، در سده چهارم اهل هر مذهب تلاش کردند آیات قرآن را موافق با باورهای کلامی یا گرایش فقهی مذهب خود تفسیر کنند. با این حال، بیشترین نمود تفسیر مذهبی میان گرایش‌های کلامی، به‌ویژه مذهب معتزله با اهل حدیث و سپس اشاعره با معتزله و شیعه، بوده است، همچنان‌که بروز تفسیر مذهبی در تفاسیر اجتهادی مفسران شیعه و سنی و به‌صورت جدلی در قرن چهارم تا ششم بوده است (شاکر و عسگری، ۱۳۹۶، صص ۹-۲۴)؛ زیرا در

این سده‌ها، مفسران متکلم دارنده اندیشه اعتزالی — همچون ابوعلی جُبَّایی (د ۳۰۷ ق)، ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۹ ق)، ابومسلم اصفهانی (د ۳۲۲ ق) و رمانی (د ۳۸۴ ق) — به تدوین تفاسیری عقلی-درایتی (اجتهادی) دست زدند و از سوی مفسران سلف‌گرایی چون ثعلبی (د ۴۲۷ ق؛ ۱۴۲۲ ق) به تفسیر به رأی، تفسیر بدعت‌آمیز و مذهبی متهم شدند که لازم است از آنها دوری گزیده شود (ج ۱، ص ۷۴).

در همین قرن چهارم مفسرانی از شیعه — چون علی بن ابراهیم قمی (د ۳۰۷ ق)، محمد بن مسعود عیاشی (د ۳۲۰ ق) — به تدوین تفسیر بر اساس مبانی شیعی و روایات اهل بیت (ع) روی آوردند. عیاشی (۱۳۸۰) در مقدمه تفسیرش، در ضمن بیان مبانی اش در تفسیر قرآن که برگرفته از روایات اهل بیت (ع) است، گرایش مذهبی خود را در تفسیر قرآن آشکارا چنین نشان داده که تنها عالمان به تأویل و تفسیر همه قرآن اهل بیت پیامبر (ع) هستند و تنها آنان‌اند که تفسیرشان مصون از تفسیر به رأی است (ج ۱، صص ۸-۱۷). قمی (۱۳۶۳) نیز به‌طور روشن رویکرد تفسیری خود را چنین اعلام داشته که قرآن را بر اساس روایات اهل بیت پیامبر (ع)، که اطاعت و پذیرش ولایت آنها بر ما واجب است و هیچ عمل نیکی جز به ولایت آنها مقبول نیست، تفسیر می‌کند، همانان که به همه علوم و معارف قرآن آگاه‌اند و تفسیر خود را از پیامبر (ص) گرفته‌اند. وی سپس بر اساس روایتی منقول از علی (ع) اصول و روش تفسیر صحیح از نظر خود را بیان کرده است (ج ۱، صص ۴-۵). همین شیوه در تفسیر فرات کوفی (د قرن ۴ ق؛ ۱۴۱۰ ق) هم دنبال شده است (نک صص ۴۵-۴۷).

در قرن پنجم و ششم، تألیف تفاسیر کلامی و فقهی با رونق بیشتری ادامه یافت و گرایش به تفسیر مذهبی گسترش بیشتری یافت. در این سده، در حالی که برخی به روایات سلف‌گرایش داشتند، مذاهب مختلف کلامی و فقهی ای پدید آمد که به تفسیر قرآن بر اساس مذهب کلامی و فقهی خود گرایش یافت (نک ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، صص ۷۴-۷۵) اما در همین دوره تفاسیری پا به عرصه وجود گذاشت که تلاش می‌کرد هرچه بیشتر از تفسیر مذهبی فاصله گیرد و به تقریب مذاهب اسلامی و همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب اسلامی یاری رساند. تفاسیر التبیان شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق)، مجمع البیان طبرسی (د ۵۴۸ ق) و روض الجنان ابوالفتوح رازی (د حدود نیمه قرن ششم) نمایندگان این رویکرد در تفسیر شمرده می‌شوند و تفسیر التبیان را به دلیل تقدمش باید نخستین تفسیر تقریبی جهان اسلام به شمار آورد (قفاری، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، صص ۱۴۸-۱۴۹).

نویسندگان مسلمان و غیرمسلمان در برهه‌های مختلف از انگاره «تفسیر مذهبی» سخن به میان آورده‌اند، چنان‌که از نگاه ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق؛ ۱۴۲۶ ق) یکی از روش‌های تفسیری نادرست آن است که یک فرقه یا مذهب، از روی تعصب و برای تأیید باورهای خود، الفاظ قرآن را بر معانی‌ای حمل کند که مورد اعتقاد آن است (ج ۱۳، ص ۳۴۴). ابن خلدون (د ۸۰۸ ق) اندیشمند دیگری است که مذهبی بودن تفسیر را مطرح کرده و آن را به برخی از تفسیرها مانند تفسیر کشاف نسبت داده است. وی (۱۴۰۸ ق) می‌نویسد: «زمخشری پیرو عقاید معتزله است و در نتیجه، هر جا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت بر می‌خورد، به مذاهب و معتقدات ایشان استدلال می‌کند» (ج ۱، ص ۵۵۵).

تفاسیر سده‌های میانی متأثر از تفاسیر سده‌های ۴-۶ به تناسب عصر و مصر مفسر کم و بیش دارای رویکرد مذهبی بودند، تا آن‌که در دوره معاصر و پس از بازگشت به قرآن و تحولاتی که در شیوه‌های تفسیری آن به وجود آمد، مفسرانی، مانند شیخ محمد عبده (د ۱۳۲۳ ق) و شاگردش رشید رضا، در مباحث تفسیری خویش به نقد روش‌های تفسیری پرداختند، که پاره‌ای از این نقدها ناظر به تفسیر مذهبی و فرقه‌ای بود (نک رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۱، ص ۸).

بعد از عبده، باید از گلدزیهر مجاری (د ۱۹۱۹ م) نام برد که فصلی از کتاب مشهور خود را به تفسیر فرقه‌ای (= مذهبی) اختصاص داده است. وی (۱۳۸۳) در فصل پنجم از کتابش، از تفسیر فرقه‌ای سخن به میان آورده و مباحث خود را منحصراً به اظهار نظر درباره تفسیر شیعه معطوف کرده، چنین می‌نویسد:

ما در این گفتار به صورت خاص، به موضوع مصلحت‌اندیشی‌های فرقه‌های شیعه خواهیم پرداخت و مبادی اساسی آن را نقد خواهیم کرد. دانشمندان مذهب شیعه همه هم و غم خود را مصروف آن کردند تا به وسیله تفسیر قرآن، عقاید دینی و سیاسی خود را از آن برداشت کنند. این تلاش هم در بعد اثباتی بود و هم در بعد جدلی. (ص ۲۴۱)

وی بر اثر سوگیری و عدم اطلاع کافی از مذهب و تفسیر شیعه، و با گزینش تفسیر قمی و نقل نمونه‌های فراوان و پی‌درپی از تطبیق آیات قرآن بر اهل بیت پیامبر (ع)، با مهارت تمام یک تصویر کاملاً افراطی و مذهبی از تفسیر شیعه به خوانندگان، به ویژه در جهان اهل تسنن، ارائه داده است. او، با گزینش روایات خاص، همراه با جهت‌گیری، تلاش کرده به ارزیابی بخشی از روایات تأویلی موجود در تفسیر شیعی بپردازد و تفسیر شیعه را عمدتاً در جهت مذمت

خلفا و بنی‌امیه از یک‌سو و تطبیق غلوآمیز آیات بر اهل‌بیت پیامبر (ع)، بدون آگاهی لازم از شیوه تفسیر اهل‌بیت (ع)، از سوی دیگر نشان دهد و به مخاطبانش القا می‌کند که تفسیر شیعه بر این چارچوب فکری استوار شده و شیعه از این رهگذر، با تحریک عاطفی، خواهان اعاده حقوق سیاسی علویان بوده است، در حالی که این شیوه تفسیری در میان هیچ یک از تفاسیر مذهبی به این صورت یافت نمی‌شود (صص ۲۴۳-۲۴۸).

پس از گلدزیهر، بسیاری از قرآن‌پژوهان عرب به دور از انصاف و شدیدتر تفسیر شیعه را متهم به مذهبی بودن کرده‌اند، چنان‌که مترجم عربی کتاب گلدزیهر، عبدالحلیم نجار، به همه بخش‌های کتاب گلدزیهر نقد زده، به جز فصل پنجم کتاب، که درباره تفسیر شیعه است. رشید رضا نیز در بسیاری از بخش‌های المنار، ذیل آیاتی که مفسران شیعه با تکیه بر روایات اهل‌بیت (ع) دیدگاه خاصی داشته‌اند، آن را به مذهبی بودن متهم کرده است. این سوءظن به تفسیر شیعه حتی ذیل آیه مباهله — که به اتفاق نظر مفسران و روایات شیعه و سنی در شأن اهل‌بیت پیامبر (ع) نازل شده است (نک شوشتری، ۱۴۰۹ ق، ج ۹، صص ۸۲-۹۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸ م، ج ۲، ص ۶۵؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، صص ۶۶۷-۶۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۴۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، صص ۴۵-۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۸۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۱۱۵) — نیز از سوی مفسران المنار ابراز شده و به دلیل سوءظن آنها به شیعه، به ناروا تفسیر آیه یادشده را یکسر بازتاب اندیشه مذهبی شیعه و تأثیر آن بر همه تفاسیر اهل سنت شمرده‌اند (رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۳، ص ۲۶۲؛ برای نقد نظر عبده، نک طیب‌حسینی و انصاریان، ۱۳۹۸، صص ۷-۲۳).

از دیگر نشانه‌های تأثیر منفی دیدگاه گلدزیهر بر جریان تفسیر پژوهی اهل سنت نسبت به تفسیر شیعه و رنگ مذهبی دادن به تفاسیر شیعه دیدگاه فهد رومی درباره تفسیر المیزان است. رومی (۱۴۱۸ ق) می‌نویسد:

نخستین چیزی که از مطالعه کوتاه این تفسیر به دست می‌آید این است که نظر به وجود مباحث عمیق و دقیقی که در آن انجام گرفته، این تفسیر برای علما نوشته شده، نه عموم مردم. و درباره این تفسیر باید همان چیزی را گفت که درباره کشف گفته‌اند... المیزان نیز از نیکوترین تفاسیر در عصر جدید بود، اگر اندیشه افراطی شیعه در آن نبود. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱، ص ۲۴۹)

در این میان، به نظر می‌رسد که ذهبی (د ۱۳۹۷ ق)، در مقایسه با دیگران، دیدگاه منصفانه‌تری درباره تفسیر مذهبی به دست داده است. ذهبی (۱۳۹۷ ق) پس از تعریف تفسیر مذهبی، نمونه‌هایی برای تفسیر مذهبی معرفی

کرده است که نشان از نگاه متفاوت وی به این موضوع دارد؛ زیرا او گرچه به تأثیر عقاید شیعیان در تفسیر قرآن خرده گرفته، اما تفسیر مذهبی را به شیعه محدود نکرده است، بلکه هر تفسیری را که مفسر در آن به دنبال دفاع از باورهای مذهبی خود باشد را تفسیر مذهبی شمرده است (ج ۲، ص ۳۰۵). وی حتی المنار را، از این جهت که مفسران آن به دنبال دفاع از باورهای مذهبی خاص هستند، تفسیر مذهبی شمرده است (ج ۲، ص ۵۲۰). وی ذیل عنوان «رنگ مذهبی در تفسیر در عصر حاضر»، در معرفی تفسیر مذهبی می‌نویسد:

مذهب اهل سنت قرآن را به گونه‌ای تفسیر کردند که همسو و موافق با مذهب و عقاید خودشان باشد، همچنان‌که این رنگ تفسیر مذهبی را به طور روشن در آثار تفسیری مدرسه شیخ محمد عبده مشاهده می‌کنیم؛ و مفسران امامیه اثناعشری نیز قرآن را همسو و هماهنگ با مذهب و مشرب فکری‌شان تفسیر کردند، چنان‌که در تفسیر بیان السعاده خراسانی و آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن بلاغی مشاهده می‌شود؛ و فرقه اباضیه از خوارج نیز قرآن را مطابق با مذهبشان تفسیر کردند، چنان‌که در کتاب همیان الزاد الی دار المعاد إطفیش مشاهده می‌شود. بهایی‌ها نیز از لابه‌لای باورهای مذهبی‌شان به قرآن نگاه کرده، به تأویل و تحریف قرآن پرداختند... نتیجه آنکه هر یک از این مذاهب موجود، به تفسیر مذهبی قرآن دست زده و به تفسیر خود رنگ مذهبی داده و اساس تفاسیر مذهبی مبتنی بر تأیید عقاید مذهبی مفسر است. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲، ص ۵۲۱)

پس از وی، برخی از تفسیرپژوهان اهل تسنن از تفسیر مذهبی یاد کردند و به نقد آن پرداختند. اغلب این محققان تفاسیر سایر فرقه‌های مسلمان، به جز مذهب اشعری، را به تفسیر مذهبی متهم کردند. این گروه، همچنین، در بحث تفسیر به رأی نیز همه تفاسیر عقلی-اجتهادی را ذیل تفسیر به رأی قرار دادند و تفسیر به رأی را به دو قسم «ممدوح» و «مذموم» تقسیم کردند (عک، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۷۱)، سپس تفاسیر اشاعره را تفسیر به رأی ممدوح و تفاسیر سایر فرق از جمله تفاسیر معتزله مانند تفسیر کشاف را تفسیر به رأی مذموم شمرند (جمعی از مؤلفین، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸).

در آثار مفسران شیعه نیز تأثیر باورهای کلامی و مذهبی در تفسیر قرآن مذمت شده است، چنان‌که علامه طباطبایی در مقدمه المیزان، به مشرب‌ها و روش‌های مختلف تفسیری اشاره کرده و با نقد آنها، روش تفسیر قرآن به قرآن را برای خود برگزیده است. طباطبایی (۱۴۱۷ ق) در نقد رویکرد متکلمان می‌نویسد: «أما المتكلمون فقد

دعاهم الأقوال المذهبية على اختلافها أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق و تأويل ما خالف على حسب ما يجوز قول المذهب» (ج ۱، ص ۶). او در لابه‌لای بحث‌های تفسیری خود نیز به این تأثیرات اشاره و آنها را رد می‌کند (برای نمونه، نک ج ۳، ص ۸۱). از نگاه وی، تفسیری که مسبوق به دیدگاه یا اندیشه خاصی باشد در واقع تحمیل عقیده بر آیات است، نه تفسیر آن.

تعریف تفسیر مذهبی

از مجموع سخنان بیان شده درباره تفسیر مذهبی، دو تعریف زیر را می‌توان برای تفسیر مذهبی بیان کرد:

۱. مطابق برخی دیدگاه‌ها، مقصود از تفسیر مذهبی آن است که یک مفسر بدون توجه به قواعد صحیح تفسیر و بدون استفاده از منابع معتبر تفسیر تمام تلاش خود را برای تفسیر قرآن مطابق با مذهب اعتقادی خود به کار برد و هدف وی این باشد که آیات قرآن را در خدمت اثبات عقاید خود درآورد. ظاهر سخن بسیاری از نویسندگان معاصر که شیعه را متهم به تفسیر مذهبی کرده‌اند — از عبده و رشید رضا گرفته تا گل‌دزبهر، تفسیر پژوهی یهودی مجارستانی — این برداشت از تفسیر مذهبی را مورد نظر قرار داده و همواره در صدد نکوهش آن برآمده‌اند، چنان‌که از مباحث گل‌دزبهر (۱۳۸۳) ذیل عنوان تفسیر فرقه‌ای (=مذهبی) همین برداشت آشکار است (صص ۲۴۱-۲۵۰). درباره تفسیر خوارج هم گفته‌اند که مطالعه تاریخ خوارج و اندیشه‌های تفسیری آنان به وضوح نشان می‌دهد که مذهب چنان بر خرد آنان سلطه یافته که قرآن را جز در پرتو مذهب خود تفسیر نمی‌کنند. مثلاً، می‌بینیم اکثر خوارج مرتکب گناه کبیره را کافر و مُخَلَّد در آتش می‌شمارند (ذهبی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۳۰۵).

۲. مقصود از تفسیر مذهبی این است که تلاش‌های مفسر در امر تفسیر قرآن معطوف به تفسیر قرآن همسو با مذهب خود، یعنی باورهای کلامی و فقهی مذهبی خودش، باشد. مثلاً، تلاش یک مفسر معتزلی یا اشعری در تفسیر قرآن این باشد که در تفسیر هر آیه‌ای که به مباحث اعتقادی ناظر است آن آیه را مطابق باورهای مذهب اعتزالی یا اشعری خود تفسیر کند و اصول و فروع اعتقادی مذهب خود را از آن آیه استخراج کند و یا به آن مَهر تأیید بزند.

این تعریف از تفسیر مذهبی از عبارت ذهبی در معرفی تفسیر مذهبی قابل برداشت است. ذهبی (۱۳۹۷ ق)، اگرچه در یک داوری غیرعلمی همه تفاسیر غیراشعری را تفسیر به رأی مذموم شمرده و همه صاحبان مذاهب مختلف به جز مذهب خودش را متهم می‌کند که تلاش می‌کنند به هر وسیله و حيله‌ای از مذهب خود دفاع کنند و قرآن را در خدمت تأیید مذهب خود مطابق میل و رأی و هوا و گرایش مذهبی خود تفسیر کنند و هر بخش قرآن که در تعارض با مذهب خودشان است را به تأویل برند (ج ۱، ص ۳۶۳)، اما در بخشی دیگر از سخنش، بعد از اشاره به اینکه از میان فرق و مذاهب منتسب به اسلام اکنون فقط مذاهب اهل سنت (اشاعره)، شیعه دوازده امامی، اسماعیلیه، زیدیه، اباضیه از خوارج و بهایی‌ها باقی مانده‌اند، می‌نویسد:

همه این مذاهب به تفسیر مذهبی دست زده‌اند. اهل سنت در آثار تفسیری خود، قرآن را به گونه‌ای موافق با مذهب و عقیده خود تفسیر کرده‌اند و این رویکرد را به‌طور آشکار در مدرسه تفسیری عبده و پیروانش مشاهده می‌کنیم. نیز سایر مذاهب موجود اسلامی هر یک قرآن را موافق با مذهب خود تفسیر کرده‌اند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲، ص ۵۲۰)

تفاوت این تعریف با تعریف نخست در این است که مطابق تعریف نخست، مفسر مذهبی متعصبانه و با هر ابزاری به دنبال تحمیل دیدگاه‌های مذهبی خود بر قرآن و اثبات مذهب خود بر اساس قرآن است، اما مطابق تعریف دوم، مفسر مذهبی تلاش می‌کند با تکیه بر اصول صحیح تفسیر به تفسیر صحیح قرآن دست یابد، اما به‌طور طبیعی مبانی و پیش‌فرض‌های مذهبی‌اش نیز، خودآگاه یا ناخودآگاه، بر تفسیرش تأثیر می‌گذارد. هرچه کلیت تفسیر یک مفسر مطابق اصول و قواعد صحیح تفسیر باشد و تفسیر وی یک‌دست‌تر باشد و کمتر در روش تفسیر سلیقه فردی خود را اعمال کند، از تفسیر مذهبی نوع اول فاصله گرفته و به نوع دوم نزدیک‌تر می‌شود.

از توضیحات ذکر شده به دست می‌آید که در تفسیر مذهبی، تأثیر گونه‌ای خاص از باورها بر تفسیر قرآن مراد نیست، بلکه تمامی باورهای کلامی-فلسفی، فقهی، تاریخی و جز آن در درون یک مذهب می‌تواند مراد باشد. بنابراین، اگر متکلمی آیه‌ای را همسو با باور کلامی خود تفسیر کند، یا فقیهی برای اثبات دیدگاه فقهی خود آیه‌ای را به سمت حکم و فتوایی خاص جهت دهد، و یا مفسری فیلسوف اندیشه‌ای فلسفی را بر آیه‌ای تحمیل کند، همه این‌ها می‌تواند ذیل عنوان تفسیر مذهبی بگنجد، چنان‌که برای نمونه می‌توان از تفسیر قرطبی در زمینه تفسیر فقهی و از

تفسیر فارابی در زمینه تفسیر فلسفی نام برد که هر دو در زمره تفسیر مذهبی قرار دارند (نک ذهبی، ۱۳۹۷ ق، ج ۲، ص ۴۲۰).

تعریف تفسیر تطبیقی

از تفسیر تطبیقی تعاریف متعددی ارائه شده است. برخی آن را به مقایسه دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت در تفسیر قرآن محدود کرده‌اند (برای نمونه، نجارزادگان، ۱۳۸۸ ب، ص ۱) و برخی آن را به هر نوع مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای در تفسیر آیات قرآن، مقایسه آرای مفسران با یکدیگر، مقایسه آموزه‌های قرآن و کتب آسمانی و غیر از آن تعمیم داده‌اند (نک عسگری، ۱۳۹۷، صص ۱۲-۱۴). برخی نیز آن را به مقایسه دیدگاه‌های چند مفسر در تفسیر یک یا چند آیه یا یک موضوع قرآنی و عرضه آن دیدگاه‌ها بر معیار و روش صحیح تفسیر به‌منظور کشف نیکوترین روش در تفسیر و تفسیر صحیح آن آیه یا موضوع، همراه با تبیین مواضع خلاف و وفاق، تعریف کرده‌اند (خالدی، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۲؛ طیب حسینی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۲۲۳). در مقاله حاضر همان تعریف محدود دکتر نجارزادگان، که نسبت به سایر تعاریف اخص بوده و دیگر تعاریف شامل این تعریف هم هست، معیار مقایسه میان تفسیر مذهبی با تفسیر تطبیقی قرار گرفته است.

اشتراک‌های تفسیر مذهبی با تفسیر تطبیقی

میان دو رویکرد تفسیر مذهبی و تفسیر تطبیقی اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی وجود دارد. وجود برخی اشتراک‌ها یا شباهت‌ها میان این دو قسم تفسیر چه‌بسا برخی را به خطا اندازد و تفاسیر مذهبی را تفسیر تطبیقی به شمار آورند یا تفسیر مذهبی خود را تفسیری تطبیقی معرفی کنند. برخی از اشتراک‌های تفسیر مذهبی و تطبیقی عبارت‌اند از:

۱. وجود اشتراک و اختلاف: یکی از مبانی مطالعات تطبیقی «وجود اشتراک و اختلاف میان دو طرف تطبیق» است (قراملکی، ۱۳۸۰، صص ۲۵۸-۲۶۳). وجود نقاط اشتراک و اختلاف لازمه تفسیر تطبیقی و مذهبی است، با این تفاوت که در تفسیر مذهبی، نقاط افتراق و اختلاف در مرکز توجه است؛ زیرا یک مفسر مذهبی تمام هم‌س این است که با برجسته کردن نقاط اختلاف در تفسیر خود، به نقد دیدگاه‌های مخالف پردازد و حقانیت مذهب خود و باطل بودن مذهب مخالف را اثبات کند. بدیهی است که تفسیر

مذهبی شدت و ضعف و به تعبیر دیگر افراط و اعتدال دارد و با توجه به اعتدالی بودن یا افراطی بودن تفسیر مذهبی توجه به نقاط اختلاف و نقد آنها نیز شدت و ضعف می‌یابد.

۲. مقایسه میان آرای تفسیری دو مذهب: در نظر گرفتن عنصر مقایسه میان دیدگاه‌ها از ارکان تفسیر تطبیقی است، اما در تفسیر مذهبی این مقایسه الزامی نیست. ممکن است مفسر به منظور برتر نشان دادن مذهب خود به مقایسه میان دیدگاه‌های مذهبی خود با مذهب مخالف پردازد و ممکن است بدون طرح دیدگاه‌های مذاهب رقیب، به تفسیری از قرآن مبتنی بر مذهب کلامی یا فقهی خود دست زند. بنابراین، از جهت عنصر مقایسه، تفسیر مذهبی اعم از تفسیر تطبیقی است.

تفاوت‌های تفسیر مذهبی با تفسیر تطبیقی

در سیر تحول و تکامل مطالعات تطبیقی، موضوع مهم تفکیک تفسیر مذهبی از تفسیر تطبیقی است. در بحث‌هایی که پیش‌تر صورت گرفت، تفاوت میان تفسیر مذهبی با تفسیر تطبیقی تا اندازه‌ای مشخص می‌شود. مفسری که بنا دارد به تفسیر تطبیقی پردازد، دارای هر مذهبی که باشد، باید تلاش کند خود را از هرگونه وابستگی به مذهب خود در مباحث و استدلال‌ها و استنتاج‌ها رها و دور سازد. به عبارت دیگر، یک خواننده یا مخاطب نباید با مطالعه یک بحث تفسیری تطبیقی تصور کند که نویسنده در تفسیر تطبیقی خود، به هر قیمتی به دنبال اثبات مذهب خود است. مفسر تطبیقی باید همه تلاش خود را به کار گیرد تا در تفسیر آیات کلامی و فقهی قرآن با رویکرد تطبیق میان دو یا چند مذهب، با پایبندی به اصول و مبانی صحیح تفسیر تطبیقی، بحثی کاملاً بی‌طرفانه از نظر مذهبی ارائه دهد و از مبانی و پیش‌فرض‌های مذهبی خاص خود فاصله گیرد و به تفسیر آیات پردازد. در غیر این صورت، بیش و پیش از آن‌که تفسیر او یک تفسیر تطبیقی باشد، تفسیری مذهبی به شمار می‌آید.

برای بیان دقیق‌تر تفاوت میان تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی، بحث را در محورهای آتی پی می‌گیریم.

۱. تفاوت در گستره

تفسیر تطبیقی اعم از تفسیر مذهبی است، زیرا تفسیر مذهبی صرفاً در محدوده آیاتی که ناظر به مسائل اعتقادی و مذهبی است صورت می‌گیرد، اما تفسیر تطبیقی، به معنای عامش، فراتر از مسائل و مباحث و آیات اعتقادی و مذهبی است و به آیات قصص، آیات علمی، موضوعات مشترک میان قرآن و سایر کتاب‌های مقدس، مکاتب و روش‌های

تفسیر، بررسی دیدگاه‌های دو مفسر متعلق به یک مذهب، بررسی دیدگاه‌های دو مفسر متعلق به دو منطقه جغرافیایی یا دو مرحله تاریخی و بسیاری دیگری از حوزه‌ها نیز جاری است. به عبارت بهتر، تفسیر تطبیقی گونه‌های مختلف دارد، اما تفسیر مذهبی — حتی اگر برای آن گونه‌هایی را فرض کنیم — گستره‌ای بسیار محدودتر از تفسیر تطبیقی دارد و محدود به آیاتی است که در تفسیر آن میان مذاهب مختلف کلامی و فقهی اختلاف نظر وجود دارد.

۲. تفاوت در مبانی

از دیگر محورهای تفاوت دو تفسیر مذهبی و تطبیقی تفاوت در برخی مبانی است. یکی از مبانی‌ای که مرز میان تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی را به وضوح مشخص می‌کند «لزوم دخالت ندادن باورهای کلامی و مذهبی در تفسیر» است. این مبنا، از مبانی خاص تفسیر تطبیقی محسوب می‌شود. اگر یک پژوهشگر، جدا از اینکه مذهبش چیست و چه باورهایی دارد، و بدون اعمال باورهای مذهبی‌اش در تفسیر، با هدف دستیابی به اهداف مطالعات تطبیقی، به مقایسه دیدگاه‌های تفسیری دو مفسر پردازد، تفسیر او تفسیری تطبیقی محسوب می‌شود. برای نمونه، قرطبی (۱۳۶۴) یکی از هدف‌های خود را ابطال گفتار مذاهب گمراه دانسته است (الرّد علی اهل الزيغ و الضلالت) (ج ۱، ص ۳) یا می‌توان از منهج الصادقین فی الزام المخالفین نام برد که مذهبی بودن تفسیر از نام آن نیز قابل برداشت است. کاشانی (۱۳۳۶) در این تفسیر به نقل و نقد دیدگاه‌های مخالف با مذهب شیعه اهتمام دارد. وی در این باره در نقد تفسیر کاشفی می‌نویسد:

تفسیر کاشفی اگرچه به جواهر عبارات بلیغ و لآلی الفاظ بلیغ فصیحه مُحَلّی (آراسته) بود، اما چون که موافق روش مخالفین و مخالف مذهب ائمه صادقین بود صلوات الله علیهم اجمعین، در نظر اعتبار به مثابه مار زرنگار می‌نمود، چه ظاهر آن مزین بود به نقوش جمیله و باطنش مملو از سموم عقاید قاتله. (ج ۱، ص ۴)

مبنای دیگر تفسیر تطبیقی «ضرورت اتخاذ روش واحد در تفسیر» است. در تفسیرهای مذهبی روش واحد در تفسیر معنایی ندارد، زیرا تجربه و مطالعه تفاسیر مذهبی موجود نشان می‌دهد که هنگامی که مفسری در تفسیرش رویکرد مذهبی دارد، در تفسیر آیات و موضوعات مختلف به آسانی تغییر روش و گاه مبنا داده تا بتواند دیدگاه مذهبی خود را اثبات و یا از آن دفاع کند. بسیار می‌شود که مفسر مذهبی به صورت دوگانه عمل می‌کند و به هنگام تفسیر آیات مرتبط با مذهب خود تعصب نشان می‌دهد و اصول و قواعد مقبول تفسیر را نادیده می‌گیرد، اما در تفسیر آیاتی

که مخالفان مذهبی اش به آن تمسک کرده‌اند، بسیاری از اوقات به جای بررسی علمی، مخالف را یکسر و چشم‌پسته به تفسیر و تعصب مذهبی متهم می‌کند.

این دوگانگی در تفسیر گاه در تفسیر المنار نسبت به تفسیر شیعه نمایان است. رشید رضا (۱۹۹۰ م)، در ذیل آیاتی که مفسران شیعه برای اثبات امامت و ولایت اهل بیت (ع) به آن استناد کرده‌اند، ضمن تأکید بر علمی بودن اختلاف شیعه و اهل سنت، این اختلافات را موجب تفرقه و ایجاد دشمنی میان مسلمانان دانسته و معتقد است تا زمانی که جانبداری از یک گرایش و تفکر شیوه مذاهب باشد، امیدی به دوری و حل مسائل اختلاف‌برانگیز وجود ندارد (ج ۶، ص ۳۸۵). وی همچنین در ذیل آیه ولایت با اشاره به نقدهای فخر رازی در رد تفسیر شیعه این مجادلات را برای جامعه اسلامی غیر مفید بلکه مضر و موجب تفرقه و اختلاف میان مسلمانان می‌شمارد، اما همین که به تفسیر آیه غار (توبه: ۴۰) می‌رسد، شدیدترین صورت تعصب سلفی خود را بروز می‌دهد و تا جایی پیش می‌رود که اصل وحدت اهل سنت با شیعه را ناممکن اعلام می‌کند. وی به اختلاف‌های تفسیری این آیه — برخلاف آیات ولایت و امامت — اهمیت می‌دهد تا به قول خودش سبب فزونی ایمان مؤمنان و خذلان بدعت‌گذاران و منحرفان باشد. وی زیر عنوان «کلمة فی دحض شبهات الروافض، بل مفتریاتهم فی تشویه هذه المناقب و تحریف کلمات الله و اخبار الرسول عن مواضعها: و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم» (ج ۱۰، ص ۳۷۵) به نقل و نقد نظر شیعه می‌پردازد. او سیزده منقبت برای ابوبکر با تکیه بر آیه استخراج کرده است که پیش‌تر فخر رازی آنها را بر شمرده است (عسگری، ۱۳۹۷، صص ۷۲-۷۳).

همچنین، رشید رضا (۱۹۹۰ م) ذیل آیه مباهله، که به اتفاق نظر مفسران شیعه و اهل سنت و روایات صحیح، رسول خدا (ص) از میان همه اصحاب خود تنها حسنین و فاطمه و علی (ع) را برای انجام مباهله با خود آورد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۷۶۳-۷۶۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۴۷)، بدون بحث مستدل روایی و حتی ادبی و فقط با هیاهو و جنجال، مفسران شیعه را متهم به جعل این روایات کرده، می‌نویسد:

استاد امام (عبد) گوید: روایات بر این مطلب اتفاق نظر دارند که پیامبر برای انجام مباهله علی و فاطمه و دو پسرشان را انتخاب کرد. آنان کلمه «نسانا» را بر فاطمه، و «انفسنا» را تنها بر علی حمل می‌کنند. منابع این روایات شیعه است و غرض آنها نیز معروف و مشخص است. آنان، تا آنجا که توانسته‌اند، تلاش کرده‌اند این روایات را ترویج کنند، تا جایی که در میان بسیاری از اهل سنت نیز رواج یافت، اما واضعان و

جعل‌کنندگان این روایات کار خود را در تطبیق این آیه به نیکویی انجام ندادند؛ زیرا هیچ عرب‌زبانی کلمه «نسانا» به کار نمی‌برد تا از آن دخترش را قصد کند، به‌ویژه اگر دارای همسرانی هم باشد. این مطلب هیچ‌گاه از زبان عرب فهمیده نمی‌شود. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۳، ص ۳۲۲)

این در حالی است که در شش آیه قرآن همانند آیه مباهله واژه «نساء» در کنار «ابناء» قرار گرفته و به قرینه ذکر «ابناء» به دختر تفسیر شده نه زن (طیب‌حسینی و انصاریان، ۱۳۹۸، صص ۷-۲۳).

۳. تفاوت در روش

از دیگر محورهای اختلاف دو تفسیر مذهبی و تطبیقی به «روش» هر یک از این دو تفسیر برمی‌گردد. صاحب‌نظران از روش تعاریف مختلفی به دست داده‌اند (نک ساروخانی، ۱۳۷۲، ص ۲۴؛ فتح‌اللهی، ۱۳۸۸، صص ۲۴۶-۲۵۰). می‌توان گفت به مجموعه تکنیک‌ها، ابزارها و دستورالعمل‌هایی که در پژوهش علمی به کار برده می‌شود روش می‌گویند. (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۸) به عبارت دیگر، روش به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چگونه می‌توانیم اطلاعات معتبر و پایا گردآوریم؟» (ایمان، ۱۳۹۴، صص ۵۷-۵۸). بر این اساس، منابع تولید اطلاعات در هر پژوهشی نقش اساسی در روش تحقیق در آن پژوهش دارد. حال یکی از اموری که مسیر پژوهش در تفسیر تطبیقی را از تفسیر مذهبی جدا می‌کند روش تحقیق در این دو رویکرد تفسیری، به‌ویژه استفاده از نوع منابع در این دو رویکرد، است. یکی از شرایط اساسی در تفسیر تطبیقی اشتراک در منابع تفسیر است. به عبارت دیگر، برای ارائه یک تفسیر تطبیقی معیار، مفسر باید از منابعی بهره برد که مورد پذیرش هر دو طرف تطبیق باشد، اما چنانچه مفسری در تفسیر آیه‌ای از قرآن به منابع خاصی از مذهب خودش که مورد پذیرش مخالفانش نیست استناد کند و به نقد دیدگاه‌های مخالفش پردازد، و مفسر طرف مقابل نیز به همین شیوه با استناد به منابع خاص مذهب خودش به نقد دیدگاه‌های این مفسر روآورد، تفسیری که از آیه ارائه می‌شود، پیش و بیش از تطبیقی بودن، تفسیری مذهبی خواهد بود. مثل این‌که یک مفسر سلفی در تفسیر آیه کلامی، با استناد به روایت صحابه و تابعان و با انکار روایات اهل بیت (ع)، برداشتی از آیه شریفه ارائه دهد و در طرف مقابل، مفسر امامی با رد روایات صحابه و تابعان، به‌عنوان منبع تفسیر، و با استناد به روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، برداشتی کاملاً متفاوت از آن داشته باشد و به نقد برداشت‌های مفسر سلفی پردازد. چنین رویکردی به تفسیر منتهی به تفسیری مذهبی خواهد شد، نه تطبیقی. در واقع

در اینجا هر یک از دو مفسر به منابع اختصاصی مذهب خودش که مورد قبول طرف مقابل نیست استناد کرده و به رد دیگری پرداخته است.

۴. تفاوت در غرض و نتیجه

یکی دیگر از محورهای اساسی که تفسیر مذهبی را از تفسیر تطبیقی متمایز می‌کند اغراض است که به اشاره مورد توجه برخی تفسیر پژوهان نیز قرار گرفته است. از دیدگاه احمد کومی (۱۴۲۸ ق)

اگر پژوهشگر تعدادی از آیات قرآن را گرد آورد و آرای مفسران روایی و اجتهادی با گرایش‌های مختلف را درباره آنها جویا شود، سپس به مقارنه میان این تفسیرها پردازد، تفسیری تطبیقی انجام داده است. از نگاه وی، غرض محقق از این مقارنه باید این باشد که بفهمد کدامیک از مفسران، تحت تأثیر اختلاف‌های مذهبی قرار گرفته و کدامیک هدفش تأیید دیدگاه فرقه یا مذهب خاصی بوده است. (ترجمه نویسندگان این مقاله، فرماوی، ۱۳۹۷ ق، ص ۴۵)

کومی در این سخنش، ضمن پذیرش مقارنه و مقایسه در دو تفسیر تطبیقی و مذهبی، معیار مذهبی بودن تفسیر را هدف مفسر از تفسیرش معرفی کرده است که در تفسیر مذهبی، هدف و غرض مفسر تأیید و اثبات مذهبش بوده، در حالی که در تفسیر تطبیقی، مفسر فارغ از اثبات مذهب خود به دنبال اغراض دیگر از جمله دستیابی به تفسیری صحیح‌تر از آیه شریفه، تأثیر و تأثر مفسران از یکدیگر، و غیره است.

تأثیر عوامل روانی بر تفسیر مذهبی

یکی از عوامل مؤثر بر تفسیر تطبیقی و مذهبی عامل روانی است. مفسری که به پیش‌فرض خاصی در تفسیر تعلق خاطر دارد پیش‌فرض او در نوع تفسیر تطبیقی او و کشف نقاط اشتراک و افتراق و نتایج حاصل از تفسیر وی تأثیرگذار است (قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲). مثلاً، مفسری که نسبت به تفسیر قرآن به قرآن، ادبی یا فقهی گرایش دارد، ناخودآگاه، این شیوه تفسیر را بر سایر شیوه‌های تفسیری ترجیح می‌دهد و در بررسی تطبیقی خود، به دفاع از این شیوه تفسیر و نقد شیوه‌های مخالف می‌پردازد، یا مفسری که نسبت به یک مکتب یا جریان تفسیری حب و بغض داشته باشد بر نوع تفسیر تطبیقی او تأثیر خواهد داشت. حال هرچه مفسر در تفسیر تطبیقی خود عامل روانی را بیشتر دخالت دهد، تفسیر وی از تطبیقی بودن فاصله گرفته و به تفسیر مذهبی نزدیک‌تر می‌شود.

در بسیاری از آثاری که با عنوان تفسیر تطبیقی یا التفسیر المقارن انجام شده و یا آثاری که به مقایسه میان دیدگاه‌های مفسران متعلق به فرقه‌های مختلف پرداخته‌اند، کم و بیش تأثیر عامل روانی مشهود است. برای نمونه، آثاری که متعلق به مفسران سلفی است از اساس نسبت به تفسیر شیعی یک ذهنیت منفی داشته و از همان آغاز به نقد دیدگاه‌های تفسیری شیعه پرداخته‌اند. موضع‌گیری‌های این تیمیه در برابر آرای تفسیری مفسران شیعه نمونه روشنی از این ذهنیت منفی در تفسیر است (برای آگاهی از برخی از این موضع‌گیری‌ها، نک نجارزادگان، ۱۳۸۸، صص ۳۶، ۴۶، ۱۵۷، ۲۰۹). حتی مفسران عقل‌گرا و روشنفکری چون شیخ محمد عبده، با اینکه خود را متعهد به آزاداندیشی در تفسیر دانسته‌اند، در مواجهه با آرای تفسیری موافق با اندیشه شیعی گاه بدون تحقیق کافی موضع منفی و رد و انکار گرفته‌اند (برای نمونه، نک رشید رضا، ج ۳، صص ۳۲۲-۳۲۳). شرط تفسیر تطبیقی مطلوب، روشمند و علمی آن است که مفسر، تا آنجا که ممکن است، خود را از هرگونه تأثیر عامل روانی دور نگه دارد (قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲).

مذهبی بودن بسیاری از تفاسیر تطبیقی

اگر با معیارهایی که در سطور گذشته برای تفسیر مذهبی و تمایز آن با تفسیر تطبیقی بیان شد به ارزیابی آثاری که با عنوان تفسیر تطبیقی، یا مطالعه تطبیقی و یا عنوان فریقین انجام شده پردازیم، مشاهده می‌شود که بسیاری از این آثار در واقع تفسیر مذهبی هستند، نه تفسیر تطبیقی. شاید گسترده‌ترین مطالعات و بیشترین آثار با عنوان تفسیر تطبیقی در سال‌های اخیر از دکتر نجارزادگان باشد. وی، اگرچه تلاش کرده، در مقایسه با سایر تفاسیر، بی‌طرفانه‌تر به مقایسه دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر آیات کلامی قرآن و داوری درباره آنها پردازد؛ اما، اولاً، او بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های شیعی خودش به داوری درباره دیدگاه‌های اهل سنت پرداخته و آنها را نقد کرده است، ثانیاً، جهت‌گیری‌های جانب‌دارانه وی در آثارش در دفاع از تفسیر شیعه آشکار است (عسگری، ۱۳۹۷، صص ۸۰-۸۶؛ برای نمونه، نک نجارزادگان، ۱۳۸۸ الف، صص ۴۶-۶۹؛ علاوه بر شیوه بحث، نوع تعابیر به‌کاررفته در سرتاسر کتاب درباره طرف تطبیق نیز حکایت از مذهبی بودن تفسیر دارد، از جمله نقد ادعاهای ابن تیمیه، بررسی و نقد مناقشه‌ها و تردیدها درباره دیدگاه شیعه، بررسی و نقد دیدگاه فخر رازی، ارزیابی و نقد دیدگاه‌های اهل سنت) سایر مقالاتی که با عنوان تفسیر تطبیقی یا بررسی تطبیقی در مجلات مختلف منتشر شده‌اند نیز اغلب همین نشان را بر

پیشانی خود داشته و گاه در همان آغاز مقاله گرایش مذهبی خود را در بحث نشان داده‌اند؛ بنابراین، این آثار به تفسیر مذهبی نزدیک‌ترند تا تفسیر تطبیقی.

روایی یا ناروایی تفسیر مذهبی

با توضیحاتی که درباره تفسیر مذهبی بیان شد، این پرسش پیش می‌آید که آیا تفسیر مذهبی نامطلوب و مذموم نیست؟ و آیا بهتر نیست که مفسران به جای روی آوردن به تفسیر مذهبی به تفسیر تطبیقی به معنای صحیح و دقیق کلمه روی آورند؟ در پاسخ باید گفت که در تعریف تفسیر مذهبی به وجود دو تعریف یا برداشت از تفسیر مذهبی اشاره شد. بر آن اساس، چنانچه یک مفسر در تفسیر خود صرفاً در پی اثبات مذهب خود و تحمیل دیدگاه‌های مذهبی خود بر آیات قرآن و نهایتاً اثبات یا تقویت مذهب خود باشد، بدون بهره‌گیری از رویکرد و روشی صحیح در تفسیر قرآن، البته که چنین تفسیر مذهبی از سوی هر انسان آزاداندیشی ناروا و مذموم است. اما اگر یک مفسر که به حقانیت خود باور دارد به تبیین مبانی و اصول خود در تفسیر پردازد و با دلایل قرآنی، روایات معتبر، دلایل عقلی و عقلایی از مبانی و اصول تفسیر خود دفاع کند و سپس بر اساس آن مبانی و اصول متقن، به تفسیر آیات قرآن پردازد، نه تنها جایز است به تفسیر مذهبی پردازد، بلکه لازم هم هست که مطابق مذهب حق خود و با اعتماد به مبانی مذهبی و مسائل مذهب خود به تفسیر قرآن پردازد و بدین ترتیب تفسیر صحیحی از قرآن مجید ارائه دهد. این مهم است که یک مفسر یا محقق با چه رویکرد و روشی، چگونه و با چه انگیزه و غرضی به تفسیر تطبیقی و مقایسه‌آرای دیگران پردازد. هر مفسری که تلاش کند، از روی تعصب به مذهب خود و بدون دلایل کافی و مبانی متقن و بدون بهره گرفتن از اصول صحیح، به تفسیر قرآن پردازد و غرض وی از تفسیر صرفاً دفاع از مذهب خودش باشد و تمام تلاش او بر این باشد که به هر قیمتی با قرآن مذهب خود را تأیید و اثبات کند و سایر مذاهب مخالف خود را یکسر به انحراف و باطل نسبت دهد، بدون آنکه درباره آن مذهب و مبانی آن آگاهی و مطالعه کاملی انجام داده باشد، و یا اگر انحرافی در یکی از مبانی یا مسائل آن مذهب مشاهده کرد، همه مبانی آن مذهب را باطل و منحرف اعلام کند، قطعاً چنین تفسیر مذهبی‌ای نارواست. بنابراین، تفسیر مذهبی از نظر ارزش، به‌خودی‌خود امری خنثی است و روا و ناروا بودن آن تابع غرض و روش انجام آن، انگیزه‌های مفسر در تفسیر مذهبی، و حقانیت یک مذهب مبتنی بر دلایل نقلی و عقلی و

عقلایی کامل است که مفسر دارای مذهب خاص بر اساس آن به تفسیر می‌پردازد. نکته مهم دیگر این است که هر یک از تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی کارکرد خاص خود را دارند و وجود هیچ یک مانع و نافی دیگری نخواهد بود.

تفسیر تقریبی

در این میان مناسب است از نوع دیگری از تفسیر، به نام تفسیر تقریبی، یاد شود که به تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی بسیار نزدیک است. شاید بتوان از تفسیر تقریبی همانند تفسیر تطبیقی به‌عنوان یک روش یا شیوه در تفسیر یاد کرد. تفسیر تقریبی حد میانه تفسیر مذهبی و تفسیر تطبیقی است که در آن مفسر تلاش می‌کند، در عین پایبندی به مسلمات یا قطعیات مذهب خود، با نگاه حداقلی و واقع‌بینانه‌تر، از هرگونه نگاه افراطی به اندیشه‌های مذهبی خود در تفسیر آیات قرآن فاصله گیرد و از دیگر سو آرا و اندیشه‌های مذهب مقابل و مخالف خود در تفسیر آیات قرآن را یکسر مردود نشمارد و کمتر به نقد و رد دیدگاه‌های مذهبی طرف مقابل بپردازد. همچنین، مفسر تقریبی، با اجتناب از طرح مباحث اختلاف‌برانگیز میان مذاهب، به نقل دیدگاه‌ها و آرای تفسیر مذهب مخالف خود با نگاه اثباتی و ایجابی مبادرت می‌ورزد. در میان تفاسیر شیعه تفاسیر تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و روض الجنان از ابوالفتح رازی را می‌توان نمونه‌ای از تفسیر تقریبی مطلوب معرفی کرد که رویکرد تفسیر تقریبی را نمایندگی می‌کنند و نزد مفسران اهل سنت نیز از جایگاه و اعتبار برخوردارند (مثلاً، نک ذهبی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۰۵-۱۳۷ و ۱۴۲-۱۴۴؛ عسگری، ۱۳۹۷، ص ۵۳). این رویکرد در تفسیر قرآن مجید، به دلیل نقشی که در تقریب مذاهب اسلامی و وحدت جهان اسلام در مقابل دشمنان مسلمانان می‌تواند ایفا کند، از اهمیت زیادی برخوردار است و ضرورت دارد جوانب مختلف آن در تحقیقی مستقل به بحث گذاشته شود.

نتیجه‌گیری

بسیاری از مفسران اهل سنت که به تطبیق آرای تفسیری ذیل آیات مورد اختلاف شیعه و اهل تسنن پرداخته‌اند فراوان مخالفان خود، به‌ویژه مفسران شیعه، را به تفسیر مذهبی آیات متهم کرده‌اند؛ با این حال، هیچ‌گاه مفسران دو مذهب از ارائه تفسیر مذهبی از آیات برکنار نبوده‌اند. مقصود از تفسیر مذهبی آیات این است که یا یک مفسر نسبت به مذهب خود تعصب نشان دهد و به‌جای به‌کارگیری مبانی و اصول و قواعد علمی، صحیح و مقبول و ثابت در تفسیر آیات،

تمام تلاش خود را صرف اثبات باورهای مذهبی خود کند و نسبت به همه آموزه‌های مذهب مخالف خود یکسر نگاه بدبینانه داشته باشد و هرگونه برداشت و فهم مخالف را متهم به تفسیر به رأی و انحراف کند، و یا آن‌که مفسری با تکیه بر اصول و مبانی‌ای مستدل به اثبات دیدگاه‌های تفسیری مذهب خود و دفاع از آنها و نقد دیدگاه‌های مخالف بپردازد. قسم نخست تفسیر مذهبی از سوی صاحب‌نظران مردود است و قسم دوم نیز میان مفسران همه مذاهب رایج است. مطابق دیدگاه این مقاله، هر یک از تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی غیر متعصبانه کارکرد خاص خود را دارند و تفکیک تفسیر تطبیقی از تفسیر مذهبی نیز یک ضرورت است. در این مقاله در ۴ محور گستره، مبانی، روش و غایت و نتیجه میان دو رویکرد تفسیر تطبیقی و تفسیر مذهبی تمایز داده شد؛ به‌علاوه از عامل روانی یا تعلق خاطر مفسر به روش خاصی در تفسیر، به‌عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در مذهبی شدن تفسیر، یاد شد.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

سپاسگزاری

این مقاله برگرفته است از طرح پژوهشی روش‌شناسی تفسیر تطبیقی که در گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، توسط سید محمود طیب‌حسینی در حال انجام است و از معاونت پژوهش پژوهشگاه سپاس‌گزاری می‌شود.

منابع

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ ق). مجموع الفتاوی (انوار الباز و عامر الجزار، محققان). دار الوفاء.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۲۵ ق). مقدمه ابن خلدون. دار الکتب العربی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ ق). دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر (خلیل شحاده، محقق). دارالفکر.
- اسفرائینی، ابی المظفر. (۱۳۷۴ ق). التبصیر فی الدین و تمیز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین (محمدزاهد بن حسن الکوثری، محقق). مکتبه الخانجی.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی. دار احیاء التراث العربی.
- جمعی از مؤلفین. (۱۳۸۸). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. کتاب مرجع.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۷ ق). التفسیر و المفسرون. دار احیاء التراث العربی.
- رشید رضا، شمس‌الدین بن محمد. (۱۹۹۰ م). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). الهیئة المصرية العامة للكتاب.
- رومی، فهذب‌بن عبدالرحمن. (۱۴۱۸ ق). اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر. بی‌نا.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۲). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شاکر، محمدکاظم؛ و عسگری، انسیه. (۱۳۹۶). جریان‌شناسی و آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی در سده‌های چهارم تا ششم هجری. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۸(۳۰)، ۷-۲۸. <https://doi.org/10.22054/RJQK.2017.8718>
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ ق). احقاق الحق و إزهاق الباطل. کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۷۷). درس‌هایی از علوم قرآنی. اسوه.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی علوم القرآن. ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن الحسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.

- طیب حسینی، سید محمود؛ و انصاریان، نرگس. (۱۳۹۸). واکاوی معنای «نساننا» در آیه مباحله. مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۶(۱۰)، ۷-۲۳.
- عسگری، انسیه؛ و شاکر، محمدکاظم. (۱۳۹۴ الف). تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه‌شناسی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱(۲)، ۹-۳۲. <https://doi.org/10.22091/PTT.2015.588>
- عسگری، انسیه؛ و شاکر، محمدکاظم. (۱۳۹۴ ب). ضوابط علمی و کاربردی در روش تفسیر تطبیقی. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۲۰(۷۷)، ۴-۲۱.
- عسگری، انسیه. (۱۳۹۷). جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. عک، خالد بن عبدالرحمن. (۱۴۲۸ ق). اصول التفسیر و قواعد. دار النفایس. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. مكتبة العلمية الاسلامیه. فتح اللهی، ابراهیم. (۱۳۸۸). متدولوژی علوم قرآنی. دانشگاه امام صادق (ع). فتحعلی‌خانی، محمد. (۱۳۹۷). روش و روش‌شناسی رد علوم انسانی اسلامی: چارچوبی برای تحلیل و ارزیابی نظریه‌های علم دینی و علوم انسانی اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی قیسات، ۲۳(۸۹)، ۱۵۳-۱۷۹.
- فخر رازی، محمود بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). دار احیاء التراث العربی. فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۷). آشنایی با فرق تسنن. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم. فرماوی، عبدالحی. (۱۳۹۷ ق). البدایة فی التفسیر الموضوعی. بی‌نا.
- قراملکی، احد فرامرز. (۱۳۸۰). روش‌شناسی مطالعات دینی. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- قفاری، ناصر بن عبدالله. (۱۴۲۴ ق). مسألة التقريب بين اهل السنة و الشيعة. دار الطیبه.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. دار الكتاب.
- کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). تفسیر فرات الکوفی. مؤسسة الطبع و النشر.
- گلدزیهر، ایگناس. (۱۳۸۳). گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان (ناصر طباطبائی، مترجم). ققنوس.

نजारزادگان، فتح‌الله. (۱۳۸۸ الف). بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نजारزادگان، فتح‌الله. (۱۳۸۸ ب). بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نزال، عمران سمیح. (۱۴۲۷ ق). الوحدة التاريخية للسور القرآنية. دار القراء.

References

- A group of authors. (2009). *Ravish-ha va gerayesh-hayi tafsiri*. Reference book. [In Persian].
- Akk, K. (2008). *Usul al-tafsir wa qawa'iduh*. Dar al-Nafaayis. [In Arabic].
- Asfaraini, A. M. S. (1955). *Al-Tabsir fi al-din wa tamiz al-firqat al-najiyah 'an al-firaq al-halikeen*. (M. Z. Al-Kawthari, Researcher). Maktabat al-Khanji. [In Arabic].
- Asgari, E. (2018). *Jaryan shenasi-yi tafsir-i tatbiqi*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Asgari, E., & Shaker, M. K. (2015). Comparative commentary: terminology and typology. *Comparative Interpretation Research*, 1(2), 9-23.
<https://doi.org/10.22091/PTT.2015.588> [In Persian]
- Asgari, E., & Shaker, M. K. (2016). Scholarly and applied regulations in comparative interpretation method. *Qur'anic Researches*, 20(77), 4-21. [In Persian].
- Ayyashi, M. (1960). *Tafsir al-'Ayyashi*. Maktabat al-Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-kabir (Mafatih al-ghayb)*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farmanian, M. (2008). *Ashenayi ba fereq-i Tasannun*. Markaz-i Mudiriyat-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Persian].
- Farmawi, A. H. (1977). *Al-Bidayat fi al-tafsir al-mowdu'ie*. N.P. [In Arabic].
- Fatahali Khani, M. (2018). Method and methodology of Islamic social sciences: a universal framework for describing and evaluating the theories of religious science and Islamic social sciences. *Qabasat*, 23(89), 153-179. [In Persian].
- Fathollahi, I. (2009). *Methodologi-yi 'ulum-i Qur'ani*. Imam Sadiq (as) University. [In Persian].
- Goldziher, I. (2004). *Schools of Koranic commentators* (N. Tabatabai, Trans.). Quqnu. [In Persian].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Ibn Khaldoun, A. R. (1988). *Diwan al-mubtada' wa al-khabar fi tarikh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'aasarahum min dhawi al-sha'n al-akbar* (K. Shahada, Ed.). Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Khaldoun, A. R. (2004). *Muqaddamat Ibn Khaldoun*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (2005). *Majmu' al-fatawi* (A. al-Baz & A. al-Jazar, Eds.). Dar al-Wafa. [In Arabic].
- Iman, M. T. (2012). *Falsafe-yi ravish-i tahqiq dar 'ulum-i insani*. Hawza and University Research Institute. [In Persian].
- Kashani, F. (1957). *Minhaj al-Sadiqayn fi ilzam al-mukhalifin*. Ketabforoshi-yi Muhammad Hasan Ilmi. [In Arabic].
- Kufi, F. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi*. Muassasat al-Tab wa al-Nashr. [In Arabic].
- Najjarzadegan, F. (2009a). *Barrasi-yi tatbiqu-yi tafsir-i aayat-i velayat*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Najjarzadegan, F. (2009b). *Barrasi-yi tatbiqu-yi mabani-yi tafsir-i Qur'an dar didgah-i fariqayn*. Research Institute of Hawzah and University (RIHU). [In Persian].
- Nazal, I. S. (2006). *Al-Wahdat al-tarikhiiyah li-l suwar al-Qur'aniyyah*. Dar al-Qarra. [In Arabic].
- Qafari, N. (2003). *Mas'alat al-taqrib bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shi'ah*. Dar al-Tayyibah. [In Arabic].
- Qaramaleki, A. F. (2001). *Ravish shenasi-yi mutale'at-i dini*. Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qommi*. Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qortobi, M. (1985). *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Rashid Reda, S. D. (1990). *Tafsir al-Qur'an al-hakim (Tafsir al-manar)*. Al-Heiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Rumi, F. (1997). *Itijahat al-tafsir fi al-qarn al-rabi' 'ashar*. N.P. [In Arabic].
- Sarokhani, B. (1993). *Ravish-hayi tahqiq dar 'ulum-i ijtimai'e*. Muassasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi. [In Persian].
- Shaker, M. K., & Asgari, E. (2017). Historical course and deficiencies of comparative interpretation from the 4th to the 6th Century A.H. *Quranic Knowledge Research*, 8(30), 7-28. <https://doi.org/10.22054/RJQK.2017.8718> [In Persian]
- Shustari, N. (1989). *Ihqaq al-haqq wa izhaq al-batil*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].

- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi 'ulum al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Arabic].
- Taheri, H. (1998). *Dars-hayi az 'ulum-i Qur'ani*. Usweh. [In Persian].
- Tayyib Huseini, M., & Ansariyan, N. (2019). Vakavi-yi ma'na-yi "nisa'ana" dar aaye-yi Mubahela. *Motaleat-i Islami-yi Zanan va Khanewade*, 6(10), 7-23. [In Persian].
- Thalabi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-bayan al-ma'rouf tafsir Tha'labi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zahabi, M. H. (1977). *Al-Tafsir wa al-mufasssiroon*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].



The Meaning of *Raj'* in Verse Eleven of the al-Tariq Chapter in Persian and English Exegeses and Translations*

Mohammad Ali Hemati 

Associate Professor, Shiraz Faculty of Quranic Sciences, University of Qur'anic Studies and Sciences, Qom, Iran. Email: mohammadalihemati@gmail.com

Abstract

The word “returning/resurgent” (*raj'*) in the verse “*By the resurgent heaven*” is one of the words for which Persian and English exegetes and translators of the Quran have not provided a single meaning. Rain; rotation of the sun; moon, and stars; angels, and soul are some of the meanings mentioned for this word in exegeses, and rain and the rotation of the stars are two meanings mentioned in translations. This research studies the reasons for the differences in the meaning of *raj'* through a historical-analytical method and has taken steps to solve the problem through a new semantic and paradigmatic relations method. Examining lexical sources, the course of exegeses, and analysis of narrations show that some etymologists and exegetes have gone wrong in finding the meaning of this word. Considering the fact that the narrations in this topic have problems in terms of the chain of narrators and they themselves differ in presenting the meaning of this word, it is difficult to give preference to them. Similarly, lexical sources have also not been able to prevent the difference of views. Therefore, in the following article, by applying paradigmatic relations and considering the semantics of two similar verses from the al-Dharyat and Buruj Chapters, the problem of the preference of narrations has been solved and the correct meaning has been presented.

Keywords: heavens in the Quran, verse eleven of the al-Tariq Chapter, rain in the Quran, *raj'*

* Received 4 July 2023; Received in revised from 25 October 2023; Accepted 13 November 2023; Published online 29 April 2024

Cite this article: Hemati, M. (2024). The Meaning of *Raj'* in Verse Eleven of the al-Tariq Chapter in Persian and English Exegeses and Translations. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 163-186. <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.9506.2242>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

One of the verses that exegetes and translators disagree on is verse eleven of the al-Tariq Chapter. What caused the difference is the exact meaning of the word “*raj*” in this verse. God states in this verse: “By the resurgent heaven.” In translations and exegeses, several meanings have been provided for this word. All of these meanings can probably not be correct.

The most important question of the current research is: what is the reason for the difference between the translators in the translation of the word “*raj*”? The answer to this question depends on the answer to the following questions: What is the view of etymologists on the meaning of “*raj*”? Is there narrative evidence in the meaning of “*raj*”? And if the answer is positive, which narration is preferable? Are the exegetes in different eras more influenced by etymologists or narrations in the meaning and interpretation of “*raj*”? Are syntagmatic and paradigmatic relations, which are used in new semantics, effective in recognizing the correct meaning of the word?

The views of the exegetes on the meaning of “*raj*”

The exegetes have presented four views on the meaning of “*raj*” in verse eleven of the al-Tariq Chapter:

Rain: Rain as the meaning of “*raj*” has been presented by exegetes more than other meanings (to see some of these commentators, see Maqatil, 2002, vol. 4, p. 660; Qommi, 1984, vol. 2, p. 416;). Samarqandi (1416 AH/1995) has said in this regard that “*dhat al-raj*” means clouds return with rain and rain follows rain (vol. 3, p. 569). This view is supported by the most narrative evidence.

Rotation of the stars, the moon, and the sun: Mahaimi (1983, vol. 2, p. 398) and Buqaie (2006, vol. 8, p. 390) did not mention rain in the meaning of “*raj*” and interpreted it as the movement of stars and planets.

Angels: Mawardi (n.d.) has raised the possibility that the meaning of “*raj*” is the angels because they return the actions of God’s servants to heaven (vol. 6, p. 248).

The returning spirit: Ibn Arabi (1422 AH/2001) has defined “*raj*” as a spirit that returns (vol. 2, p. 423).

The views of the translators regarding the meaning of “*raj*”

Persian and English translators of the Quran, like the exegetes, differ on the meaning of “*raj*”, such that they have translated it as rain or the rotation of the stars. Influenced by the exegetes, the translators have also paid attention more to narrations.

***Raj'* in paradigmatic relations**

One of the new methods that has established its position in the semantics of the Quran is semantics based on syntagmatic and paradigmatic relations. One of the most famous figures of this science is the Japanese Toshihiko Izutsu, who has discussed this kind of semantics in two books, *God and Man in the Qur'an* and *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*.

There are two verses in the Quran that are similar in structure to the verse in question: the verse "*By the heaven with its Houses*" [al-Buruj: 1] and the verse "*By the Sky with (its) numerous Paths*" [al-Dhariyat: 7]. The first three words of these two verses are repeated exactly in the eleventh verse of the al-Tariq Chapter and the difference is in the two words "*al-burūj*" (houses; constellations) and "*al-ḥubuk*" (paths/orbits). According to this structural similarity, by using the method of paradigmatic relations, these two verses can help in identifying the correct meaning of "*raj'*" in verse eleven of the al-Tariq Chapter. The explanation is that if we substitute "*al-burūj*" in the verse "*By the heaven with its Houses*" [al-Buruj: 1] in the verse and "*al-raj'*" in the verse "*By the resurgent heaven*" [al-Tariq: 11], the resulting meaning becomes "I swear by the sky with stars." The semantic essence or the core meaning in the meanings given for "*al-ḥubuk*" in the exegeses is "beauty." As explanation, if "*al-ḥubuk*" means the stars, it can replace "*al-raj'*" in the verse "*By the resurgent heaven*" and it means: "I swear by the sky full of stars." According to the paradigmatic relations in these three verses, as well as Ibn Zayd's narration, which confirms this meaning, we conclude that the translators and exegetes who have taken "*al-raj'*" to mean the rising and setting of the sun, the moon, and the stars are closer to the correct one. Similarly, meanings such as angels do not possess an acceptable aspect for "*al-raj'*" and the exegetes have quoted it without paying attention to Maturidi's possibility.

Conclusion

Exegetes and translators disagree on the meaning of "*raj'*" in the verse "*By the resurgent heaven*". Etymologists have considered the original meaning of "*raj'*" to be return. Therefore, for them, the meaning of "rain" for this word is not conclusive. Rain; the rotation of the sun, moon, and stars; angels, and spirit is one of the meanings mentioned for this word in exegeses, and rain and the rotation of the stars are two meanings mentioned in translations. Through the method of paradigmatic relations in new semantics, considering the two verses "*By the heaven with its Houses*" [al-Buruj: 1] and

“By the Sky with (its) numerous Paths” [al-Dhariyat: 7], which have many similarities, the two words “*al-burūj*” and “*al-ḥubuk*” can be substituted for “*al-raj*”, in which case, the meaning of “*raj*” is closer to the rotation of the stars than rain.

References

- Buqaie, I. (1996). *Nazm al-durar fi tanasub al-aayat wa al-suwar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (2001). *Tafsir Ibn ‘Arabi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mahaimi, A. (1983). *Tafsir al-Qur’an al-musamma tabsir al-Rahman wa taysir al-Mannan*. Alam al-Kutub. [In Arabic].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-‘uyun; tafsir al-Mawardi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Qarai, A. (2019). *The Qur’an: with a phrase-by-phrase English translation*. Independently published.
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qummi*. Dar al-Ketab. [In Arabic].
- Samarqandi, N. (1995). *Tafsir al-Samarqandi al-musamma bahrul al-‘ulum*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Shakir, M. H. (2001). *The Holy Qur’an: Arabic text and English translation*. Worldwide Organization for Islamic Services (WOFIS).
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Yusuf Ali, A. (1934). *The Holy Qur’an: English translation & commentary (with Arabic text)*. Shaikh Muhammad Ashraf.



معنای «رجع» در آیه ۱۱ سوره طارق در تفاسیر و ترجمه‌های فارسی و لاتین*

محمدعلی همتی 

دانشیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی شیراز، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، رایانامه:

mohammadalihemati@gmail.com

چکیده

واژه «رجع» در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» از واژگانی است که مفسران و مترجمان فارسی و لاتین قرآن معنای واحدی از آن ارائه نداده‌اند. باران؛ گردش خورشید، ماه و ستارگان؛ ملائکه؛ و روح از معانی گفته‌شده برای این واژه در تفاسیر است و باران و گردش ستارگان دو معنای گفته‌شده در ترجمه‌ها. این پژوهش با روش تاریخی-تحلیلی به بررسی علل اختلافات معنای رجع پرداخته و با روش معناشناسی نوین و روابط جانشینی اقدام به حل مشکل کرده است. بررسی منابع لغوی، سیر تفاسیر و تحلیل روایات نشان می‌دهد که برخی از واژه‌پژوهان و مفسران در معنایابی این واژه به خطا رفته‌اند. با توجه به این که روایات در این موضوع از نظر سند اشکال دارند و خود آن‌ها در ارائه معنای این واژه با هم اختلاف دارند، ترجیح آن‌ها مشکل است. همچنین، منابع لغت نیز نتوانسته است از اختلاف دیدگاه‌ها جلوگیری کند. از این رو، در نوشتار پیش‌رو، با کاربست روابط جانشینی و با توجه به معناشناسی دو آیه مشابه از سوره ذاریات و بروج، مشکل ترجیح روایات حل و معنای درست ارائه شده است.



کلیدواژگان: آسمان در قرآن، آیه ۱۱ سوره طارق، باران در قرآن، رجع

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۳ | بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: همتی، محمدعلی. (۱۴۰۳). معنای «رجع» در آیه ۱۱ سوره طارق در تفاسیر و ترجمه‌های فارسی و لاتین. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۱۶۳-۱۸۶. <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.9506.2242>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

یکی از آیاتی که مفسران و مترجمان در معنا و تفسیر آن اختلاف نظر داشته‌اند آیه ۱۱ سوره طارق است. آنچه موجب اختلاف شده معنای دقیق واژه «رجع» در این آیه است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ». در ترجمه‌ها و تفاسیر، معانی متعددی برای این واژه ارائه شده است. احتمالاً تمامی این معانی نمی‌توانند صحیح باشند. برای خوانندگان در مواجهه با این معانی سؤالات گوناگونی پیش می‌آید که در ادامه به برخی از سؤالات اشاره می‌شود و تلاش می‌شود پاسخی درخور به آن‌ها داده شود. روایات متعددی که حامل برخی از این معانی متفاوت است در منابع روایی و تفسیری فریقین نقل شده که بررسی آن‌ها ضرورت دارد.

در پژوهش پیش‌رو، به منظور یافتن علل اختلاف معانی «رجع»، ابتدا تحلیل ادبی واژه صورت می‌پذیرد، سپس سیر تاریخی معنای واژه در تفاسیر از قرن دوم تا دوره معاصر بررسی می‌شود. در میانه بررسی تفاسیر، روایات حامل برخی از معانی «رجع» نقد و تحلیل می‌شود. بعد از این مرحله، ترجمه‌های فارسی و لاتین از آیه ارائه و در نهایت به ترجمه پیشنهادی ختم می‌گردد.

مهم‌ترین سؤال پژوهش حاضر عبارت است از این‌که علت اختلاف مترجمان در ترجمه واژه «رجع» چیست؟ پاسخ این سؤال منوط به پاسخ سؤالات بعدی است: دیدگاه واژه‌پژوهان در معنای «رجع» چیست؟ آیا مستند روایی در معنای «رجع» وجود دارد؟ و اگر پاسخ مثبت است کدام روایت مرجح است؟ آیا مفسران در ادوار مختلف در معنا و تفسیر «رجع» بیش‌تر متأثر از واژه‌پژوهان بوده‌اند یا روایات؟ آیا روابط همنشینی و جانشینی، که در معناشناسی نوین کاربرد دارد، در تشخیص معنای صحیح واژه کارساز است؟ گفتنی است که در انتخاب ترجمه‌ها تلاش شده تا مهم‌ترین ترجمه‌های فارسی و لاتین انتخاب و بررسی شود.

پیشینه پژوهش

مقیاسی و فراهانی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی معناشناسی اسلوب کنایه در ترجمه‌های قرآن کریم مطالعه موردی جزء سی‌ام قرآن کریم» بیش‌تر به سوره نازعات پرداخته و یک بند به آیه مورد بحث ما اختصاص داده‌اند. پژوهش حاضر به سیر تاریخی تفاسیر، بررسی ترجمه‌های فارسی و لاتین و در پایان با استفاده از معناشناسی جانشینی و همنشینی به معناشناسی «رجع» پرداخته، که تاکنون چنین کاری در آیه مورد نظر انجام نپذیرفته است.

رجع در لغت

خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق) ماده رجع را لازم و متعددی می‌داند. در نظر او، معنای این ماده «بازگشت» است؛ از این رو، «رجع الجواب» را پاسخ به نامه و «رجع الرشق من الرمی» را تیری که برگردد معنا کرده است (ج ۱، ص ۲۲۵). او، بعد از ذکر معنای این ماده و مشتقاتش، در پایان، «رجع» را در یک عبارت مختصر به معنای باران آورده است. ابن فارس (۱۴۰۴ ق) برای این ریشه یک اصل قائل شده که به معنای بازگشت و تکرار است (ج ۲، ص ۴۹۰). بر اساس اصلی که ابن فارس برای این ماده بیان داشته در تمامی مشتقات آن، به نوعی معنای بازگشت وجود دارد. برای نمونه، «راجع» به شتری گویند که آن را بفروشد و با قیمت آن شتری مانند آن بخرند. گویی با این خرید و فروش شتر بازگشته است. یا «امراة راجع» به زنی گویند که شوهرش وفات یافته و به خانواده‌اش بازمی‌گردد یا «ارجعت الابل» به شتری لاغر گویند که چاق می‌شود و به حالت اول بازمی‌گردد. ابن فارس این بازگشت را این‌گونه بیان می‌کند: «ذلک رُجوعُها إلی حالِها الأوَّلی» (ج ۲، ص ۴۹۰). ابن فارس نیز مانند خلیل بن احمد در انتهای توضیحات این ماده، به «باران» اشاره کرده است. البته، می‌گوید «رجع» در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» به معنای باران است (ج ۲، ص ۴۹۰).

راغب اصفهانی (۱۴۱۲ ق) نیز مانند خلیل بن احمد و ابن فارس معنای اصلی ماده «رجع» را بازگشت و رجوع گرفته و شواهد قرآنی را یکی پس از دیگری ذکر کرده و در نهایت به معنای باران اشاره و آیه مورد بحث را شاهد آورده است (ص ۳۴۲)، با این تفاوت که وجه تسمیه «رجع» به باران را این‌گونه بیان داشته است:

نامیده شدن باران به رجع به جهت رد کردن هوای بارانی است و آنچه را که از آب در بر دارد و گرفته است به زمین رد می‌کند و برمی‌گرداند. آبگیر و غدیر را هم رَجْع نامیده‌اند که این نام یا برای آب بارانی است که در آن هست و یا برای اینکه حرکت موج و آبش در همان آبگیر محدود است و رفت و برگشت دارد (ص ۳۴۲).

تحلیل لغوی

بررسی منابع لغت ذیل ماده «رجع» نشان می‌دهد که معنای اصلی این ماده «بازگشت» است و معنای «باران» برای این ماده نزد آنان مسجل نبوده و ظاهراً این معنا از مفسران اخذ شده است. دلایل این ادعا یکی اینکه برخی از واژه‌پژوهان هیچ اشاره‌ای به معنای باران برای «رجع» نکرده‌اند (برای نمونه، نک فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۲۰؛

آزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۱۲). همچنین، برخی معنای باران برای رجع را در آیه مورد بحث از باب مجاز دانسته‌اند (برای نمونه، زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۱۵۱). در پایان، صاحب بن عبّاد (۱۴۱۴ ق) معنای باران برای این ماده را تفسیر مفسران دانسته است (ج ۱، ص ۲۵۰). همچنین، کسانی مانند خلیل بن احمد و ابن فارس، تنها در بخش پایانی سخن خود ذیل این ماده اشاره به باران کرده‌اند — البته، با توجه به آیه مورد بحث، وگرنه به طور مجزا این معنا را نیاورده‌اند. دلیل دیگر اینکه لغت پژوهانی که «رجع» را به معنای باران گرفته‌اند هیچ‌کدام برای این معنا شاهی از ادبیات جاهلی ذکر نکرده‌اند. این نشان می‌دهد که اعراب جاهلی «رجع» را در معنای باران به کار نمی‌بردند. مستند برخی از واژه‌پژوهان در این معنا شعر ابو ذؤیب هذلی است که از شعرای مخضرم است و قریب ۴۰ سال از عمر خود، یعنی دو سوم عمرش، را در اسلام گذرانده است. گرچه بسیاری ایشان را ستایش کرده‌اند، اما برخی اشعار وی را یادآور اشعار عصر اموی می‌دانند به طوری که رژی بلاشر^۱، خاورشناس معروف فرانسوی، این احتمال را داده است که اشعار او ساختگی و به او منسوب شده باشد (سیدی، ۱۳۸۹). خوش‌بینانه‌ترین نظر این است که أبو ذؤیب این شعر را در عصر اسلام و تحت تأثیر دیدگاه صحابه و تابعان سروده است که مستند لغت‌شناسان شده است. علاوه بر این، کمی شواهد شعری معنای باران برای «رجع» نیز بر تردیدها می‌افزاید. دیدگاه برخی واژه‌پژوهان در معنای «رجع» و تحلیل آن گذشت. حال باید دید این واژه در میان مفسران در ادوار مختلف چگونه معنا شده است.

دیدگاه مفسران درباره معنای «رجع»

مفسران قرن دوم «رجع» را باران معنا کرده‌اند (برای نمونه، مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۶۶۰؛ زید بن علی بن حسین، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۸۳). تفاسیر قرن سوم نیز «رجع» را باران معنا کرده‌اند و برخی توضیحات یا مستندات اضافی کرده‌اند. قمی (۱۳۶۳) فقط باران را آورده است (ج ۲، ص ۴۱۶). تستری (۱۴۲۳ ق) می‌گوید ظاهر آیه نشان می‌دهد که «رجع» به باران پس از باران گویند (ج ۱، ص ۱۹۱). فراء (۱۹۸۰ م) می‌گوید با باران شروع می‌شود و هر سال به آن باز می‌گردد (ج ۳، ص ۲۵۵). ابن قتیبه (۱۴۱۱ ق) «رجع» را باران معنا کرده و به این بیت شعر هذلی که شمشیر را توصیف می‌کند استناد کرده است: «أبيض كالرجع رسوب اذا / ما ناخ فی محتفل یختلی» (ترجمه: [این شمشیر] سفید همچون آب و برنده است؛ اگر در چیزی فرورود، آن را نابود می‌کند). در این بیت «كالرجع»

¹ Régis Blachère

به «مانند آب» معنا شده است (ج ۱، ص ۴۴۹). در رابطه با این بیت در بخش تحلیل لغوی نکاتی بیان شد. ابو عبیده (۱۳۸۱) دقیقاً حرف فراء را آورده است (ج ۱، ص ۲۹۴). در میان مفسران این قرن، عبدالرزاق صنعانی (۱۴۱۱ ق) نیز «رجع» را باران معنا کرده، جز این که ایشان سخنش مستند به یک روایت از ابن عباس است (ج ۲، ص ۲۹۳). گرچه سند این روایت تا ابن عباس ذکر شده، اما موقوف است و به معصوم نمی‌رسد. چنان‌که ملاحظه شد، تمامی مفسران قرن دوم و سوم «رجع» را به معنای باران دانسته و برخی مانند تستری و فراء عنایتی نیز به معنای اصلی «رجع» که بازگشت است داشته‌اند.

در قرن چهارم، توضیحات و روایات در معنای «رجع» بیش‌تر شده است. سمرقندی (۱۴۱۶ ق) می‌گوید «ذات الرجع» یعنی ابرها با باران برمی‌گردند و باران بعد از باران می‌آید (ج ۳، ص ۵۶۹). ابن ابی حاتم (۱۴۱۹ ق) در روایتی از ابن عباس، بدون ذکر زنجیره سند، رجع را باران معنا کرده که ظاهراً همان روایت عبدالرزاق است (ج ۱۰، ص ۳۴۱۵). نحاس (۱۴۲۱ ق) از ابوجعفر نقل می‌کند که اهل تفسیر «رجع» را باران دانسته‌اند که هر سال باز می‌گردد، به جز ابن زید که «رجع» را طلوع و غروب ستارگان دانسته است (ج ۵، ص ۱۲۵). در میان مفسران قرن چهارم طبری (۱۴۱۲ ق) از همه بیش‌تر به این موضوع پرداخته است. ایشان نه روایت در معنای «رجع» آورده است. در هشت روایت «رجع» باران یا ابری که باران دارد و موجب رزق هر سال مردم می‌شود معنا شده و در یک روایت به معنای خورشید، ماه و ستارگان است (ج ۳۰، ص ۹۴). خود طبری (۱۴۱۲ ق) نیز معنای بارانی که رزق هر سال مردم را تأمین می‌کند اتخاذ کرده است (ج ۳۰، ص ۹۴). تا قرن پنجم غالب مفسران «رجع» را به معنای باران یا ابر دارای باران معنا کرده‌اند. طبری گرچه در یک روایت «رجع» را به معنای خورشید، ماه و ستارگان آورده، ولی خودش این معنا را نپذیرفته است.

در قرن پنجم، برخی مفسران «رجع» را فقط به معنای باران یا ابر باران‌دار آورده‌اند (برای نمونه، ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ قشیری، ۲۰۰۰ م، ج ۳، ص ۷۱۵؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۲، ص ۸۱۹۸). برخی دیگر در کنار باران به ستارگان نیز اشاره کرده‌اند (برای نمونه، طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۲۶؛ جرجانی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۷۰۲). نکته جدید این عصر سخن ماوردی (بی‌تا) است. او ضمن نقل معانی پیش‌گفته احتمال داده که مراد از «رجع» ملائکه باشند، به این دلیل که اعمال بندگانش را به آسمان باز می‌گردانند (ج ۶، ص ۲۴۸). در

این قرن معنای ستارگان در کنار باران قرار گرفت و به‌نوعی مفسران آن را نیز محتمل دانسته‌اند و این وجه تمایز دیدگاه مفسران این قرن با قرون قبل است.

در قرن ششم نیز مفسران همان دیدگاه‌های مفسران قرن پنجم را بیان کرده‌اند و تفسیر جدیدی ارائه نشده است. در قرن هفتم، علاوه بر این که غالب مفسران «رجع» را به معنای باران یا ستارگان آورده‌اند، شاهد دو نکته جدید نیز هستیم. یکی تفسیر ابن عربی (۱۴۲۲ق) است که «رجع» را روحی که دارای بازگشت است معنا کرده است (ج ۲، ص ۴۲۳) و دیگر این که قرطبی (۱۳۶۴) با لفظ قیل «رجع» را به معنای ملائکه دانسته است. قرطبی به معنای باران و ستارگان نیز اشاره داشته و معنای مرجح ایشان باران است که شواهد شعری برای آن آورده است (ج ۲۰، ص ۱۰). قرطبی توجه نداشته که معنای ملائکه را ماوردی در قرن پنجم به‌عنوان یک احتمال دانسته که هیچ شاهد و مستند روایی‌ای برای آن نقل نکرده بود.

در قرن هشتم نیز مفسران به دو معنای باران و ستارگان اشاره داشته‌اند، جز این که برخی ابتدا ستارگان و سپس باران را آورده‌اند (سمین، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۵۰۸). در این عصر ابوحیان (۱۴۲۰ ق) نیز مانند قرطبی ملائکه را در معنای «رجع» به‌عنوان یک قول – البته با لفظ «قیل» – آورده است (ج ۱۰، ص ۴۵۲). به طوری که ملاحظه شد، احتمال ماوردی در قرن پنجم رفته‌رفته به‌عنوان یک قول در تفاسیر جای خود را باز کرد.

در قرن نهم نیز غالب مفسران دیدگاه مشهور را مطرح کرده‌اند و «رجع» را باران معنا کرده و برخی علاوه بر باران به خوشبید و کواکب نیز اشارت داشته‌اند (برای نمونه، ابن هائم، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۴۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۵۷۶؛ محلی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۵۹۴؛ ابن ملقن، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۵۴۵؛ سیواسی، ۱۴۲۷ ق، ج ۴، ص ۳۰۰). با این حال، دو مفسر – مهائمی (۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۹۸) و بقاعی (۱۴۲۷ ق، ج ۸، ص ۳۹۰) – هیچ اشاره‌ای به باران در معنای «رجع» نداشته و آن را به حرکت و کواکب و ستارگان تفسیر کرده‌اند. به طوری که ملاحظه می‌شود، در این قرن، برای اولین بار معنای مرجح «رجع» توسط دو مفسر اخیر کنار گذاشته شد و معنای دوم جایگزین گردید. این نشان می‌دهد که این دو مفسر به روایات منقول ذیل این آیه عنایتی نداشته و احتمالاً تردید در صدور این روایات داشته‌اند.

در قرن دهم و یازدهم، هر دو معنای باران و گردش آسمان و کواکب مسجل شده است. برخی باران، برخی گردش ستارگان و گروهی هر دو معنا را در تفسیر خود آورده‌اند. برخی اولین معنا را برای «رجع» گردش خورشید، ماه و ستارگان آورده‌اند (برای نمونه، خطیب، ۱۴۲۵ ق، ج ۴، ص ۵۹۲؛ کاشفی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵۲؛ شیخزاده، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۵۶۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۷، ص ۳۹۹؛ فیضی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۲۶۱). برخی از مفسران مانند کاشانی بعد از تفسیر فوق بیان می‌کنند که دیدگاه بیش تر مفسران در معنای «رجع» باران است. این نشان می‌دهد که با اکثر مفسران هم‌رأی نبوده و تفسیر آنان را نپذیرفته؛ وگرنه این گونه عمل نمی‌کرد. شواهد فوق نشان می‌دهد که معنایی که در قرون متقدم مرجح بود رفته‌رفته جای خود را به معنای غیر مرجح داده است. از تفسیر الدر المنثور نباید غافل شد. سیوطی سه حدیث از ابن عباس، مجاهد و قتاده آورده که «رجع» به معنای باران است. سیوطی روایت ابن زید را، که «رجع» به معنای گردش خورشید، ماه و ستارگان است، نیاورده است. با توجه به دأب او در ذکر روایات در ذیل آیات، که حتی گاهی روایات مفرد و ضعیف را هم می‌آورد، این سؤال مطرح می‌شود که چرا توجهی به روایت ابن زید نداشته است؟ احتمال این که این روایت را ندیده باشد کم است. در هر حال، تفسیر «رجع» به گردش کواکب بر اساس روایت ابن زید است. در این عصر به جز سیوطی مفسران دیگر از ذکر شواهد روایی خودداری کرده‌اند.

در قرن دوازدهم تا پانزدهم، همانند قرن دهم و یازدهم، برخی مفسران باران و گردش کواکب در معنای «رجع» را محتمل دانسته‌اند، برخی فقط به باران و گروهی دیگر به گردش کواکب اشاره کرده‌اند. همچنین، در قرن سیزده، چهارده و پانزده، برخی ملائکه را معنی «رجع» دانسته‌اند (به‌عنوان نمونه، آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۳۱۰؛ شنقیطی، ۱۴۲۷ ق، ج ۹، ص ۹۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م، ج ۱۵، ص ۳۵۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۸، ص ۲۱). در این دوران، شاهد تفسیرهای جدیدی درباره «رجع» هستیم. طالقانی (۱۳۶۲) در این باره می‌گوید:

شاید که آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» ناظر به برگشت طبیعی صورت آسمان (اجرام علوی) باشد که پس از رسیدن به دوره کامل و درآمدن به صورت نجم و ثاقب، خود به صورت و حالت گذشته برمی‌گردد تا در نهایت منفجر شده و مبدل به ماده گازی می‌شود و به دریای بیکران ماده و وحدت و قدرت برمی‌گردد و

می‌گراید. (ج ۳، ص ۳۳۵)

هیچ‌یک از روایات مؤید این تفسیر نیست و ظاهراً بر اساس یافته‌های علمی درباره کیهانشان‌ها و اجرام آسمانی است. همچنین، خرم‌دل (۱۳۸۴) می‌نویسد:

به گمان اینجانب معنی رجع برگرداندن است، اعم از برگرداندن بخارهای متصاعد اقیانوس‌ها و دریاها به صورت برف و باران، و یا برگرداندن امواج رادیویی به‌هنگام برخورد با اتمسفر زمین، و برگرداندن اشعه‌های کیهانی مگر به اندازه‌نیاز موجودات کره زمین. (ص ۱۲۸۶)

بخش دوم کلام خرم‌دل نیز مانند سخن طالقانی تفسیر جدیدی است که روایات مؤید آن نیست و بیش‌تر بر مبنای یافته‌های علمی جدید کیهانی است. فضل‌الله (۱۴۱۹ق) «رجع» را در اصل باران می‌داند و آن را به آنچه در آسمان مانند طلوع و غروب کواکب تکرار می‌شود و با چشم دیده می‌شود تعمیم می‌دهد (ج ۲۴، ص ۱۷۸). در نهایت، مکارم شیرازی و طباطبایی دو گونه تفسیر بیان داشته‌اند. مکارم شیرازی (۱۳۷۱) «رجع» را پرباران تفسیر کرده است (ج ۲۶، ص ۳۷۲) و طباطبایی (۱۳۷۴) «رجع» را تحولاتی دانسته که در آسمان برای ما محسوس است، ستارگان و اجرامی در یک طرف آن غروب و از طرف دیگر دوباره طلوع می‌کنند (ج ۲۰، ص ۴۳۲). مکارم رجع را به معنای پرباران گرفته است، اما صفت پر برای آن مؤیدی ندارد، زیرا نه در روایات چنین صفتی برای باران آمده است و نه لغت‌شناسان رجع را به معنای باران متصف به پر کرده‌اند.

تحلیل تفاسیر

به طوری که ملاحظه شد، در ادوار مختلف، تفسیر «رجع» دچار تغییر و تحول شده است. مبنای مفسرانی که «رجع» را به معنای باران یا گردش ستارگان گرفته بودند روایات بود و برخی نیز عنایتی به لغت داشتند. پیش‌تر در بخش تحلیل لغوی توضیح داده شد که از منابع لغوی نمی‌توان به‌صراحت دریافت که «رجع» برای باران وضع شده باشد. علاوه بر این، توضیحی درباره ابوذئب و شعرش گذشت.

روایات حامل معنای باران گرچه متعدد هستند، اما یا موقوف‌اند یا مقطوع و هیچ‌کدام به معصوم نمی‌رسد و به‌نظر، مرجع تمامی هشت روایت حامل معنای باران ابن‌عباس است؛ زیرا از این هشت روایت، سه روایت از خود ابن‌عباس است، دو روایت از قتاده است و از مجاهد، حسن و ضحاک هر کدام یک روایت نقل شده است. این افراد به‌جز ابن‌عباس همگی از تابعان هستند که با توجه به نظر رجال‌شناسان یا شاگرد مستقیم یا باواسطه ابن‌عباس بوده‌اند (عسقلانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۹۷؛ ج ۸، ص ۳۱۵؛ ج ۱۰، ص ۳۹). لذا احتمال می‌رود که این معنا را از

ابن عباس شنیده باشند و برای دیگران بدون ذکر نام ابن عباس نقل کرده باشند. روایت ابن زید نیز به معصوم نمی‌رسد و مرسل است. در هر صورت، بسیاری از مفسران بر اساس همین یک روایت معنای «رجع» را گردش ستارگان و کواکب دانسته‌اند و برخی مانند علامه طباطبایی گرچه اشاره به این روایت نکرده است، ولی تفسیرش بیانگر این است که این روایت را بر هشت روایت دیگر ترجیح داده است.

ملاحظه شد که برخی از مفسران «رجع» را در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» به معنای گردش ستارگان و کواکب دانسته‌اند، اما غالب مترجمان فارسی قرآن آن را به معنای باران گرفته‌اند، که در ادامه به ارائه و تحلیل ترجمه‌ها می‌پردازیم. از آنجا که برخی مترجمان فقط واژه «الرجع» را معنا کرده و برخی ترکیب «ذات الرجع» را، برای تمایز این دو، در ستون آخر جدول به این اشاره شده است.

بررسی ترجمه‌های فارسی و لاتین

جدول شماره ۱: ترجمه‌های فارسی

مترجم	ترجمه	واژه یا عبارت
آیتی	بازبارنده	ذات الرجع
ارفع، برزی، پورجواهری، گلی از بوستان خدا، مکارم شیرازی	پرباران	ذات الرجع
پاینده، سراج، شعرانی، کاویانپور، مصباح‌زاده، نوبری، یاسری، ناشناس، صفی‌علیشاه	صاحب باران	ذات الرجع
الهی قمشه‌ای، بروجردی	فرویزنده باران	الرجع
انصاریان، صفارزاده	دارای باران فراوان و پرریزش	ذات الرجع
رضایی	صاحب بازگشته (باران)!	ذات الرجع
طاهری، گرم‌رودی	باران‌زا	الرجع
فولادوند	بارش‌انگیز	الرجع
مجتبوی	بازگردنده	الرجع
مشکینی	بازگشت (بخارها به آسمان و تبدیل به باران و ستاره‌ها پس از غروب از مشرق)	الرجع
معزی	دارای برگشت یا باران	ذات الرجع

دهلوی	خداوند باران	ذات الرجوع
-------	--------------	------------

جدول شماره ۲: ترجمه‌های انگلیسی

واژه یا عبارت	ترجمه	مترجم
الرجع	Rain (باران)	شاکر ^۱
ذات الرجع	With its cycle (با چرخش)	ایروینگ ^۲
الرجع	Rain frequently (باران مکرر)	صفارزاده
الرجع	Returning rain (باران بازگشتی)	پیکتال ^۳ ، یوسف علی ^۴ ، آربری ^۵
الرجع	Rotating heavens (آسمان در حال گردش)	سرور ^۶
الرجع	Rain after rain/ benefit (باران مکرر/ سود)	محمد و سمیرا ^۷
الرجع	Rain (باران)	مسلمانان مترقی ^۸

جدول شماره ۳: ترجمه‌های آلمانی

واژه یا عبارت	ترجمه	مترجم
الرجع	Wiederkehr (بازگشت)	محمد ^۹
الرجع	Wiederkehr (der Gestirne) (بازگشت ستارگان)	پارت ^{۱۰}
الرجع	Bei der Wolke, die Regen um Regen sendet (سوگند به ابری که باران را پشت باران می‌فرستد)	احمدی ^{۱۱}
الرجع	Wiederkehr (بازگشت)	زیدان ^{۱۲}

¹ Shakir

² Irving

³ Pickthall

⁴ Yusuf Ali

⁵ Arberry

⁶ Sarwar

⁷ Ahmed and Samira

⁸ progressive Muslims

⁹ Muhammad ibn Ahmad ibn Rassoul

¹⁰ Paret

¹¹ Ahmadiyya

¹² Zaidan

الرجع	Wiederkehr (seiner Erscheinungen) (بازگشت ظاهرشدنی‌ها)	کوری ^۱
-------	--	-------------------

جدول شماره ۴: ترجمه‌های فرانسوی

مترجم	ترجمه
حمیدالله ^۲ ، ماسون ^۳	fait revenir la pluie (بارانی که بازمی‌گردد)

تحلیل ترجمه‌های فارسی

در ترجمه‌های فارسی – به جز مجتبوی، رضایی و مشکینی – بقیه «رجع» را باران ترجمه کرده‌اند. مجتبوی «رجع» را «بازگردنده» ترجمه کرده و ظاهراً معنای باران را برای «رجع» صحیح ندانسته است. رضایی «رجع» را «بازگشته» ترجمه کرده است. ایشان در پراکنش باران را نیز آورده است. این نیز دلالت بر تردید این مترجم دارد؛ وگرنه نیازی نبود که باران را در پراکنش بیاورد. مشکینی «رجع» را «بازگشت» ترجمه کرده، ولی در پراکنش هم به باران و هم به طلوع و غروب اشاره کرده است. به عبارت دیگر، آسمان را هم صاحب باران دانسته که با نزول و تبخیر و صعود این چرخه بازگشت دارد و هم طلوع و غروب ستارگان با بازگشت محقق می‌شود. معزی نیز هر دو معنا را محتمل دانسته و با «یا» به آن‌ها اشاره کرده است. البته، ابتدا برگشت را آورده که ظاهراً برایش مرجح بوده است. برخی از مترجمان از جمله مکارم «ذات» را «پر» معنا کرده‌اند که لغت‌شناسان «ذات» را به این معنا نیاورده‌اند. در بین مترجمان، ترجمه دهلوی متفاوت است. ایشان «ذات» را «خداوند» معنا کرده است، که در این صورت، منظور این است که خداوند مالک باران است.

تحلیل ترجمه‌های لاتین

در میان ترجمه‌های انگلیسی، ایروینگ و سرور «رجع» را بازگشت و چرخش ترجمه کرده‌اند و متعلق برای آن نیاورده‌اند. تشخیص این‌که مراد از بازگشت چه چیزی است دشوار است، ولی در هر صورت اشاره‌ای به باران نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که «رجع» را به معنای باران ندانسته‌اند که یا به اصل لغت نظر داشته‌اند یا متأثر از

¹ Khoury

² Hamidullah

³ Masson

مفسرانی بوده‌اند که واژه را این‌گونه ترجمه کرده‌اند. بقیه مترجمان انگلیسی «رجع» را باران ترجمه کرده‌اند، که ظاهراً متأثر از دیدگاه مفسرانی است که «رجع» را به معنای باران دانسته‌اند. در ترجمه‌های آلمانی، برخلاف انگلیسی، غالب مترجمان انتخابی ما «رجع» را «بازگشت» ترجمه کرده‌اند. محمد و زیدان فقط واژه «بازگشت» را آورده‌اند. رودی پارت بازگشت را به ستارگان نسبت داده است و کوری هم بازگشت را به ظاهرشدنی‌ها منتسب کرده است. ایشان ظاهرشدنی‌ها را در پراوتز آورده که ظاهراً مراد ایشان از این ظاهرشدنی‌ها رفت‌وآمد خورشید، ماه و ستارگان است. فقط الازهر و احمدیا «رجع» را «باران» معنا کرده‌اند، جز این‌که احمدیا «السماء» را «ابر» ترجمه کرده، که از باب مجاز است. الوالفتوح رازی (۱۴۰۸ ق) نیز آسمان را ابر دانسته و می‌گوید عرب بر سبیل مقاربت ابر و باران را آسمان نامد (ج ۲۰، ص ۲۳۰). دو ترجمه انتخابی فرانسوی «رجع» را باران معنا کرده‌اند.

تعداد چشمگیری از ترجمه‌های فارسی و لاتین ارائه گردید. به طوری که ملاحظه شد، مترجمان هر دو گروه در معنای «رجع» اختلاف نظر داشتند. با توجه به این‌که هر دو معنای رایج «رجع» در ترجمه‌های مذکور مبنای روایی دارد، کدام دسته از روایات مرجح است؟ به طوری که در بحث روایی آمد، تمامی روایات موقوف یا مقطوع بودند. همچنین، کثرت روایات یک معنا نیز کمکی به شناخت معنای درست نکرد، زیرا شواهد نشان می‌دهد که احتمالاً تمامی این روایات به ابن عباس ختم می‌شود. حال این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا راه‌حلی برای ترجیح این معانی وجود دارد؟ پاسخ مثبت است و با کاربرست روش معناشناسی بر اساس روابط همنشینی و جانیشینی می‌توان معنای قریب به صواب را مشخص کرد که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

رجع در روابط جانیشینی

یکی از روش‌های نوینی که در معناشناسی قرآن جایگاه خود را تثبیت کرده است معناشناسی بر اساس روابط همنشینی و جانیشینی است. از معروف‌ترین چهره‌های این دانش توشیهیکو ایزوتسوی ژاپنی است که در دو کتاب خدا و انسان در قرآن و مفاهیم اخلاقی در قرآن به این گونه معناشناسی پرداخته است.

در قرآن دو آیه وجود دارد که از نظر ساختار به آیه موردبحث شباهت دارد: آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» (بروج: ۱؛ ترجمه: قسم به آسمان که دارای برج‌هاست) و آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُوكِ» (ذاریات: ۷؛ ترجمه: قسم به آسمان مشبک). سه واژه اول این دو آیه عیناً در آیه ۱۱ سوره طارق تکرار شده و تفاوت در دو واژه «البروج» و «الحبک»

است. با توجه به این شباهت ساختاری، این سؤال را می‌توان مطرح کرد که آیا با استفاده از روش روابط جانیشینی می‌توان از این دو آیه در تشخیص معنای صحیح «الرجع» در آیه ۱۱ سوره طارق کمک گرفت. پاسخ این سؤال منوط به بررسی لغوی و تفسیری دو واژه «البروج» و «الحبک» در دو آیه مذکور است.

غالب مفسران قرون دوم و سوم «البروج» را ستارگان معنا کرده‌اند (برای نمونه، مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۶۷۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۴۴۸؛ فراء، ۱۹۸۰ م، ج ۳، ص ۲۵۲؛ صنعانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۹۳). عبدالرزاق صنعانی (۱۴۱۱ ق) بر اساس روایت قتاده بروج را ستارگان معنا کرده است (ج ۲، ص ۲۹۳). برخی از مفسران همین دوره بروج را منزلگاهی دانسته‌اند که خورشید و ماه و ستارگان در آن‌ها در حرکت هستند (برای نمونه، ابوعبیده مثنی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۹۳). آنچه از تفاسیر قرن دوم و سوم بر می‌آید این است که «بروج» یا به معنای ستارگان است و یا به معنای فلک‌هایی است که خورشید و ماه و ستارگان در آن‌ها در حرکت‌اند. در قرن چهارم، طبری (۱۴۱۲ ق) سه روایت دال بر این‌که «بروج» به معنای ستارگان است آورده و خود بروج را به معنای منزلگاه‌هایی دانسته است که خورشید و ماه در آن‌ها در حرکت هستند (ج ۳۰، ص ۸۱). طبری (۱۴۱۲ ق) دو روایت نیز آورده که بروج را قصرهایی در آسمان معنا کرده که در ادامه هر دو روایت می‌گوید مراد کواکب است. همچنین، در یک روایت از سفیان بن حسین «بروج» را به شن و آب معنا کرده است (ج ۳۰، ص ۸۱). این روایت با روایات فوق تعارض دارد، ضمن این‌که حسین بن سفیان بعد از سال ۱۵۰ ق وفات یافته که نسبت به کسانی چون قتاده (د ۱۱۷ ق) و مجاهد (د ۱۰۴ ق)، که «بروج» را ستارگان معنا کرده‌اند، قریب نیم قرن متأخر است. همچنین، در روایت ایشان مراد از آسمان دارای شن و آب مفهوم صحیحی ندارد. در هر حال، شواهد قرآنی و روایی دلالت بر این دارد که «بروج» به معنای ستارگان یا منزلگاه‌هایی است که خورشید، ماه و ستارگان در آن‌ها در جریان هستند. این معنا در تفاسیر قرون بعدی به عنوان رأی مقبول پذیرفته شد (برای نمونه، طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۷۰۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۰، ص ۲۰۹، زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۷۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۱، ص ۱۰۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۸۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ صافی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۳۰۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۲۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲۶، ص ۳۲۸؛

طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۱۳). با توجه به دیدگاه مفسران که در بالا ذکر شد، آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» (بروج: ۱) باید این‌گونه ترجمه شود: «قسم به آسمان که دارای ستارگان است یا دارای صورت‌های فلکی است». حال برگردیم به سؤالی که پیش‌تر مطرح کردیم که آیا با روش روابط جانمایی می‌توان از این آیه در تشخیص معنای صحیح «الرجع» در آیه ۱۱ سوره طارق بهره گرفت؟ با توجه به تفاسیر فوق پاسخ سؤال مثبت است و می‌توان از این روش معنای صحیح را احتمال داد. توضیح اینکه اگر «البروج» را در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» (بروج: ۱) جایگزین «الرجع» در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» (طارق: ۱۱) کنیم معنای حاصل «قسم به آسمان دارای ستارگان» می‌شود. روایت ابن‌زید نیز مؤید این معنا است. و به طوری که گذشت بسیاری از مفسران به این معنا اشاره کرده بودند و یا به‌عنوان تفسیر مرجح انتخاب کرده بودند.

اکنون، به بررسی «الحبک» در آیه ۷ سوره ذاریات می‌پردازیم. مفسران قرن دوم و سوم برخی حبک را به «خلقت زیبا» (برای نمونه، مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ صنعانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۱۹۸) و برخی به راه‌ها تفسیر کرده‌اند (برای نمونه، ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۳۴۷؛ ابوعبیده، ۱۳۸۱ ق، ج ۲، ص ۲۲۵). فراء (۱۹۸۰ م) «حبک» را موج معنا کرده است (ج ۳، ص ۸۲). به طوری که ملاحظه شد، در این دو قرن سه تفسیر برای «حبک» بیان شده است. از مفسران گفته‌شده، فقط صنعانی، طبق روایت قتاده، «حبک» را راه‌ها معنا کرده و ظاهراً دیگران بر مبنای لغت و ادبیات معنا کرده‌اند، زیرا ابن‌قتیبه به شعر زهیر استناد کرده است یا فراء توضیح لغوی داده است.

طبری (۱۴۱۲ ق) در قرن چهارم ۲۰ روایت در توضیح «حبک» نقل می‌کند. در هشت روایت «حبک» مطلق زیبایی معنی شده است، در سه روایت مراد از زیبایی استواء دانسته شده، در یک روایت «حبک» به پیچ و تاب، در دو روایت به بنیان محکم، و در دو روایت به آسمان هفتم معنی شده است. علاوه بر این، در چهار روایت مقصود از زیبایی آسمان را ستارگان آن معرفی کرده است (ج ۲۶، ص ۱۱۷). برخلاف مفسران قبل از طبری، که «حبک» را راه‌ها معنا کرده بودند، در هیچ‌یک از روایات طبری سخنی از «راه‌ها» در معنای «حبک» نیامده است. نکته در خور توجه اینکه در چهار روایت طبری «حبک» به «ستارگان» معنی شده است. البته، این چهار روایت با چهار طریق از حسن نقل شده است که طرق آن متفاوت است، اما در رأس روایت حسن تابعی قرار دارد.

آنچه در تفسیر «حبک» در تفاسیر پیش‌گفته آمده، مفسران ادوار بعد نیز از آن تبعیت کردند و به شرح و بسط آن پرداختند. روح معنایی یا هسته معنایی در معانی که برای «حبک» در تفاسیر آمده «زیبایی» است. شکی نیست که بخشی از زیبایی آسمان به سبب ستارگانی است که آیات دیگر قرآن مانند «وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (فصلت: ۱۲) و «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» (ملک: ۵) آن را تأیید می‌کند. با این توضیح اگر «حبک» ستارگان معنا شود، می‌تواند جایگزین «الرجع» در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» شود و این‌گونه معنا شود: «قسم به آسمان داری ستارگان». با توجه به روابط جاننشینی‌ای که در این سه آیه انجام پذیرفت و همچنین روایت ابن‌زید، که تأیید این معنا است، به این نتیجه می‌رسیم که مترجمان و مفسرانی که «الرجع» را به معنای طلوع و غروب خورشید، ماه و ستارگان گرفته‌اند به صواب نزدیک‌تر هستند. همچنین معانی چون ملانکه برای «رجع» وجه قابل قبولی ندارد و مفسران بدون توجه به احتمال ماتریدی به نقل آن پرداخته‌اند.

نتیجه‌گیری

— مفسران و مترجمان در معنای «رجع» در آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» اختلاف نظر دارند. واژه‌پژوهان معنای اصلی «رجع» را بازگشت دانسته‌اند؛ از این رو، نزد آنان معنای «باران» برای این واژه قطعیت نداشته است.

— در تفاسیر، مبنای مفسران در معناشناسی واژه «رجع» بیش‌تر روایات است تا منابع لغت؛ از این رو، در کتب تفسیری، «رجع» به باران، گردش ستارگان، ملانکه و روح تفسیر شده است.

— مترجمان فارسی و لاتین قرآن نیز مانند مفسران در معنای «رجع» اختلاف نظر داشته، به طوری که آن را به باران یا گردش ستارگان ترجمه کرده‌اند، مترجمان نیز متأثر از مفسران بیش‌تر توجه به روایات داشته‌اند.

— با روش روابط جاننشینی در معناشناسی جدید با توجه به دو آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ» (بروج: ۱) و آیه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ» (ذاریات: ۷)، که شباهت‌های فراوانی دارند، دو واژه «البروج» و «الحبک» می‌توانند جانشین «الرجع» شوند که در این صورت، معنای «الرجع» به گردش ستارگان نزدیک‌تر است تا باران.

تعارض منافع

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن‌عربی، محمد بن‌علی. (۱۴۲۲ ق). تفسیر ابن‌عربی. دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌فارس، أحمد. (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. مكتب الإعلام الإسلامی.
- ابن‌قتیبه، عبدالله بن‌مسلم. (۱۴۱۱ ق). تفسیر غریب القرآن. دار و مكتبة الهلال.
- ابن‌ملقن، عمر بن‌علی. (۱۴۰۸ ق). تفسیر غریب القرآن. عالم الكتب.
- ابن‌هائم، احمد بن‌محمد. (۱۴۲۳ ق). التبیان فی تفسیر غریب القرآن. دار الغرب الإسلامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن‌علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابوحیان، محمد بن‌یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحیط فی التفسیر. دارالفکر.
- ابوعبیده، معمر بن‌مثنی. (۱۳۸۱ ق). مجاز القرآن. مكتبة الخانجي.
- ارفع، کاظم. (۱۳۸۵). ترجمه قرآن. فیض کاشانی.
- آزدی، عبدالله بن‌محمد. (۱۳۸۷). کتاب الماء. مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- انصاریان، حسین. (۱۳۹۳). ترجمه قرآن کریم. نشر تلاوت.
- آلوسی، محمود بن‌عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار الكتب العلمية.
- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴). ترجمه قرآن. سروش.
- برزی، اصغر. (۱۳۸۲). ترجمه قرآن. بنیاد قرآن.
- بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). ترجمه قرآن. کتابخانه صدر.
- بقاعی، ابراهیم بن‌عمر. (۱۴۲۷ ق). نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. دار الكتب العلمية.
- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۵۷). ترجمه قرآن. جاویدان.
- پورجوادی، کاظم. (۱۳۷۵). ترجمه قرآن. بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- تستری، سهل بن‌عبدالله. (۱۴۲۳ ق). تفسیر التستری. دار الكتب العلمية.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی. دار إحياء التراث العربی.

جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم. دار الفکر.

حجتی، مهدی. (۱۳۸۴). گلی از بوستان خدا (ترجمه قرآن). بخشایش.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. دارالفکر.

خرم‌دل، مصطفی. (۱۳۸۴). تفسیر نور. احسان.

خطیب شربینی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ ق). تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر. دار الکتب العلمیة.

خلیل بن احمد، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. نشر هجرت.

دهلوی، شاه‌ولی‌الله احمد بن عبدالرحیم. (۱۳۹۴). قرآن کریم (فتح الرحمن بترجمه القرآن). احسان.

راغب إصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دارالقلم والدار الشامیة.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن. موسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.

زید بن علی بن الحسین (ع). (۱۴۱۲ ق). تفسیر الشهد زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن. الدار العالمیة.

سراج، رضا. (۱۳۹۰ ق). ترجمه قرآن. سازمان چاپ دانشگاه.

سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. دار الفکر.

سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ ق). الدر المصون فی علوم کتاب المکنون. دار الکتب العلمیة،

سیدی، محمد. (۹۹/۳/۲۱). «ابوذؤیب هذلی». در سید کاظم موسوی بجنوردی (سرور استار)، دایرةالمعارف

بزرگ اسلامی. مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

<http://www.cgie.org.ir/fa/article/226493/%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%B0%D8%A4%DB%8C%D8%A8-%D9%87%D8%B0%D9%84%DB%8C>

سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ ق). عیون التفاسیر. دار صادر.

شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۳). قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سور و آیات. کتاب‌فروشی اسلامیة.

شنقیطی، محمدمین. (۱۴۲۷ ق). أضواء البیان فی إيضاح القرآن بالقرآن. دار الکتب العلمیة.

- شیخزاده، محمد بن مصطفی. (۱۴۱۹ ق). حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی. دار الکتب العلمیه.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق). المحيط فی اللغة. عالم الكتاب.
- صفارزاده، طاهره. (۱۳۹۴). ترجمه فارسی و انگلیسی قرآن. اسوه.
- صفی علی شاه، محمدحسن بن محمدباقر. (۱۳۷۸). تفسیر صفی. منوچهری.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ ق)، تفسیر القرآن العزیز. دار المعرفه.
- طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. شرکت سهامی انتشار.
- طاهری قزوینی، علی اکبر. (۱۳۸۰). ترجمه قرآن. انتشارات قلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفه.
- طنطاوی، محمد. (۱۹۹۷ م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- عسقلانی، أحمد بن علی. (۱۴۰۴ ق). تهذیب التهذیب. دار الفکر.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). تفسیر مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی.
- فراء نحوی، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰ م). معانی القرآن. الهيئة المصریه العامه للكتاب.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن. دار الملائک.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۷۶). ترجمه قرآن. دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک. (۱۴۱۷ ق). سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام. دار المنار.
- فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. موسسه دار الهجرة.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰ م). لطائف الاشارات. الهيئة المصریه العامه للكتاب.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. دار الکتب.

- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ ق). زبدة التفاسیر. مؤسسة المعارف الإسلامية.
- کاشفی، حسین بن علی. (بی‌تا). مواهب علیّه. کتابفروشی نور.
- کاویان پور، احمد، (۱۳۷۸). ترجمه قرآن. انتشارات اقبال.
- ماوردی، علی بن محمد. (بی‌تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی. دار الکتب العلمیة.
- محلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر الجلالین. مؤسسة النور للمطبوعات.
- مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). من هدی القرآن. دار محبّی الحسین.
- مشکینی، علی. (۱۳۸۱). ترجمه قرآن. انتشارات الهادی.
- مصباح‌زاده، عباس. (۱۳۸۰). ترجمه قرآن. بدرقه جاویدان.
- معزی، محمدکاظم. (۱۳۷۲). ترجمه قرآن. سازمان اوقاف و امور خیریه.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. دار احیاء التراث العربی.
- مقیاسی، حسن؛ و فراهانی، سمیرا. (۱۴۰۲ ق). بررسی معناشناختی اسلوب کنایه در ترجمه‌های قرآن کریم (مطالعه موردی جزء سی ام قرآن کریم). پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی ۱(۱)، ۹۱-۱۰۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). ترجمه قرآن. دار القرآن الکریم.
- مکی بن حموش. (۱۳۷۳). الهدایة إلى بلوغ النهایة. کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.
- موسوی گرمارودی، سید علی. (۱۳۸۴). ترجمه قرآن. قدیانی.
- مهائمی، علی بن احمد. (۱۴۰۳ ق). تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان. عالم الکتب.
- ناشناس. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن قرن دهم، مترجم ناشناس. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ ق). اعراب القرآن. دار الکتب العلمیة.
- نوبری، عبدالمجید، (۱۳۹۶ ق). ترجمه قرآن. اقبال.
- الهی قمشه ای، مهدی. (۱۳۹۹). ترجمه قرآن. آوای ماندگار.
- یاسری، محمود. (۱۴۱۵ ق). ترجمه و خلاصه تفسیر. بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع).

References

- Abbad, I. (1993). *Al-Muhit fi al-lughah*. Aalam al-Kitab. [In Arabic].
- Abu Hayyan, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Abu Ubaidah, M. (1961). *Majaz al-Qur'an*. Maktabat Al-Khanji. [In Arabic].
- Abul Futuh Razi, H. (1987). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. Bonyad-i Pazhuheshh-yi Islami. [In Arabic].
- Ahmad al-Farahidi, K. (1988). *Kitab al-'ayn*. Hejrat Publications. [In Arabic].
- Ahmadiyya Muslim Jamaat. (2012). *Der Heilige Qur'an*. Veröffentlicht. [In German].
- Ahmed, M. & Samira. (1994). *The Koran, complete dictionary and literal translation*. N.P.
- Ali, Z. (1991). *Tafsir al-Shahid Zayd b. Ali al-musamma tafsir gharib al- Qur'an*. al- Dar al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Alusi, M (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsiri al-Qur'an al-'azim wa sab' al-mathani*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ansariyan, H. (2014). *Tarjume-yi Qur'an-i karim*. Telawat Publications. [In Persian].
- Arberry, A. J. (1955). *The Koran interpreted*. Allen & Unwin.
- Arfa, K. (2008). *Tarjume-yi Qur'an*. Fayz Kashani. [In Persian].
- Asqalani. H. (1983). *Tahdhib at-tahdhib*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ayati, A. (1995). *Tarjume-yi Qur'an*. Soroush. [In Persian].
- Azdi, A. (2008). *Kitab al-maa'*. Iran University of Medical Sciences. [In Arabic].
- Barzi, A. (2003). *Tarjume-yi Qur'an*. Bonyad-i Quran. [In Persian].
- Boroujerdi, M. (1987). *Tarjume-yi Qur'an*. Ketabkhane-yi Sadr. [In Persian].
- Buqaie, I. (2996). *Nazm al-durar fi tanasub al-aayat wa al-suwar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Dehlavi, W. (2014). *Qur'an-i karim (Fath al-rahman bitarjumat al-Qur'an)*. Ehsan. [In Persian].
- Fadlullah, M. (1998). *Min wahy al-Qur'an*. Dar al-Malak. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Fara Nahwi, Y. (1980). *Ma'ani al-Qur'an*. Al-Haeiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Fayumi, A. (1993). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir*. Muassasat Dar Al-Hijrah. [In Arabic].
- Fayzi, A. (1996). *Sawati' al-ilham fi tafsir kalam al-malik al-'allam*. Dar al-Manar. [In Arabic].

- Fouladvand, M. M. (1997). *Tarjume-yi Qur'an*. Dafta-i Motaleaat-i Tarikh va Maaref-i Islami. [In Persian].
- Hamidullah, M. (1966). *Le Saint Coran: traduction et commentaire, Paris*. Le Club Français Du Livr. [In French].
- Hoseini Zubaidi, M. M. (1993). *Taj al-'aroods min jawahir al-qamoos*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Hujjati, M. (2005). *Tarjume-yi Qur'an*. Bakhshayesh. [In Persian].
- Ibn abi Hatam, A. (1998). *Tafsir al- Qur'an al- 'azim*. Makabat Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic].
- Ibn Arabi, M. (2001). *Tafsir Ibn 'Arabi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. T. (1999). *Tahrir wa al-tanvir*. Muassasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. (1983). *Mu'jam maqayees al-lughah*. Maktab al- Ilam al- Islami. [In Arabic].
- Ibn Haim, A. (2002). *Al-Tibyan fi tafsir gharib al-Qur'an*. Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Mulqan, U. (1987). *Tafsir gharib al-Qur'an*. Alam al-Kitab. [In Arabic].
- Ibn Qutiba, A. (1991). *Tafsir gharib al-Qur'an*. Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic].
- Ilahi Qomsheie, M. (2019). *Tarjume-yi Qur'an*. Aawa-yi Mandegar. [In Persian].
- Irving, T.B. (1985). *The Qur'an translation and commentary*. Amana Books.
- Jorjani, A. Q. (2008). *Durj al-durar fi tafsir al-Qur'an al- 'azim*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Kashani, F. (2002). *Zubdah at-tafasir*. Muassasat al-Maaref al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Kashifi, H. (n.d.). *Mawaheb 'Iliyyah*. Noor bookstore. [In Persian].
- Kavianpour, A. (1999). *Tarjume-yi Qur'an*. Iqbal Publications. [In Persian].
- Khatib Sharbini, M. (2004). *Tafsir al-Khatib Sharbini al-musamma al-siraj al-munir*. Dar al-Kutub al- Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khorramdil, M. (2005). *Tafsir al- Nur*. Ihsan. [In Persian].
- Khoury, A. T. (2005). *Der Koran: erschlossen und kommentiert von Düsseldorf*. Patmos.[In German].
- Mahaimi, A. (1983). *Tafsir al-Qur'an al-musamma tabsir al-Rahman wa taysir al-Mannan*. Aalam al-Kutub. [In Arabic].
- Mahalli, M. (1995). *Tafsir al-Jalalayn*. Muassasat al-Nur l-l Matbuaat. [In Arabic].
- Makarem Shirazi. N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al- Islamiyyah. [In Persian].
- Makarem Shirazi. N. (1994). *Tarjume-yi Qur'an*. Dar al-Quran al-Karim. [In Persian].
- Masson, D. (1967). *Le Coran; translation and notes*. Gallimard. [In French].
- Mawardi, A. (n.d.). *Al-Nakt wa al-'uyun; tafsir al-Mawardi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Meghyasi, H., & Farahani, S. (2023). A semantic study of irony style in translations of the Holy Quran: a case study of the 30th juz'of the Holy Quran. *Semantic Studies in Literary Texts*, 1(1), 91-107. [In Persian].
- Meshkini, A. (2002). *Tarjume-yi Qur'an*. Al-Hadi Publications. [In Persian].
- Misbah Zadeh, A. (2001). *Tarjume-yi Qur'an*. Badraqe-yi Javidan. [In Persian].
- Modarresi, M. T. (1998). *Min hudaal Qur'an*. Dar Mohibi al-Husayn. [In Arabic].
- Mousavi Garmarudi, A. (2005). *Tarjume-yi Qur'an*. Qadyani. [In Persian].
- Muhammad ibn Ahmad ibn Rassoul. (1991). *Al-Qur'an al-karim. Die ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache*. N.P. [In German].
- Muizzi, M. (1993). *Tarjume-yi Qur'an*. Sazman-i Awqaf wa Umur-i Khayriyyeh. [In Persian].
- Nahas, A. (2000). *I'raab al- Qur'an*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Nobari, A. (2017). *Tarjume-yi Qur'an*. Iqbal. [In Arabic].
- Paret, R. (2014). *Der Koran: Übersetzung von rudi paret (German edition)*. Kohlhammer Verlag. [In German].
- Payandeh, A. (1996). *Tarjume-yi Qur'an*. Javidan. [In Persian].
- Pickthall, M. (2011). *The meaning of the Glorious Koran, new modern English edition with brief explanatory notes and Index of subjects*. IDCI.
- Pourjavadi, K. (1996). *Tarjume-yi Qur'an*. Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Persian].
- Progressive Muslims. (2008). *The Message: a translation of the Glorious Qur'an*. Brainbow Press.
- Qaisi, M. (1994). *Al-Hidayat ila bulugh an-nihayah*. University of Sharjah. [In Arabic].
- Qarai, A. (2019). *The Qur'an: with a phrase-by-phrase English translation*. Independently published.
- Qashiri, A. (2000). *Lata'if al-isharat*. Al-Haeiat al-Misriyyah al-Aammah li-l Kitab. [In Arabic].
- Qommi, A. (1984). *Tafsir al-Qummi*. Dar al-Ketab. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, A. (1991). *Mufradat al-faz al- Qur'an*. Dar al-Qalam & Dar al-Shamiyyah. [In Arabic].
- Rezaei Esfahani, M. (2004). *Tarjume-yi Qur'an*. Muassasa-yi Tahqiqati Farhani-yi Dat al-Dhekr. [In Persian].
- Safarzadeh, T. (2014). *Quran: Arabic, English, Persian*. Usweh. [In Persian & English]
- Safi Ali Shah, H. (2000). *Tafsir safi*. Manochehri. [In Persian].

- Samarqandi, N. (1995). *Tafsir al-Samarqandi al-musamma bahrul al-'ulum*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Samin, A. (1393). *Al-Durr al-masun fi 'ulum al-Kitab al- maknun*. Dar Al-Kutub al- Ilmiyyah. [In Arabic].
- Sanani, A. (1990). *Tafsir al-Qur'an al-'aziz*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Sarwar, M. (2011). *The Holy Qur'an: the Arabic text and English translation*. E-book.
- Seyyedi, M. (2006). Abu Dhu' ayb. In K. Musavi Bojnurdi (Ed.), *Encyclopaedia Islamica*. The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
<http://www.cgie.org.ir/fa/article/226493/%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%B0%D8%A4%DB%8C%D8%A8-%D9%87%D8%B0%D9%84%DB%8C> [In Persian].
- Shakir, M. H. (2001). *The Holy Qur'an: Arabic text and English translation*. Worldwide Organization for Islamic Services (WOFIS).
- Sharani, A. (1995). *Qur'an-i majid ba tarjume-yi Farsi va khawas-i suwar va aayat*. Ketabfurushi-yi Islamiyyah. [In Persian].
- Sheikhzadeh, M. (1998). *Hashiyat Muhyuddin Sheikhzadeh 'ala tafsir al-Qadi al-Beydawi*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Shinqiti, M. A. (2006). *Adwa' al-bayan fi izah al-Qur'an bi-l Qur'an*. Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Siraj, R. (2001). *Tarjume-yi Qur'an*. Sazman-i Chaap-i Daneshgah. [In Arabic].
- Siwasi, A. (2006). *'Uyun al-tafasir*. Dar Sadir. [In Arabic].
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Maqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tabari, M. (1991). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Tahiri Qazvini, A. (2001). *Tarjume-yi Qur'an*. Qalam Publications. [In Persian].
- Taleqani, M. (1983). *Partuw-i az Qur'an*. Sherkat-i Sehami-yi Inteshar. [In Persian].
- Tantawi, M. (1997). *Al-Tafsir al-wasit li-l Qur'an al-karim*. Nehdat Misr. [In Arabic].
- Thalabi, A. (1997). *Tafsir Tha'labi al-musamma bi-l jawahir al-hisan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Thalabi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-bayan al-ma'rouf tafsir Tha'labi*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

- Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari*. Dar al-Kutub al- ilmiyah. [In Arabic].
- Unknown translator. (2004). *Tarjume-yi Qur'an qarn-i dahum*. Academy of Persian Language and Literature. [In Persian].
- Yaseri, M. (1994). *Tarjume va khulase-yi tafsir*. Bonyad-i Farhangi-yi Imam Mahdi (as). [In Persian]
- Yusuf Ali, A. (1934). *The Holy Qur'an: English translation & commentary (with Arabic text)*. Shaikh Muhammad Ashraf.
- Zaidan, A. M. A. (2009). *At-tafsir - der Quraan-text und seine transkription und Übersetzung*. Islamologisches Institut. [In German].



A Comparative Analysis of the Consequences of Gender Justice in the Theorizing of Exegetes of Islamic Feminism with an Emphasis on the Views of Allamah Tabatabai*

Abolhasan Barani¹  and Esmat Nayyeri² 

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology, University of Sistan and Balochistan, Zahedan, Iran (**corresponding author**). Email: barani@theo.usb.ac.ir

² Ph.D. Candidate, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: esmatnayyeri64@gmail.com

Abstract

Considering the principle of gender equality, feminist exegetes have interpreted the verses related to women in order to show the egalitarianism of the Quran through alternative interpretations. Gender justice, from the perspective of Islamic feminism theorists, refers to the equality of men and women in the division of tasks, responsibilities, and social, economic, and political rights. But from Allamah Tabatabai's point of view, the essential difference between beings is a necessity of the cause and effect system, and men and women are not exempt from this law either. Thus, based on the principle of the essential difference between men and women, distinct laws have been established to protect social interests. Therefore, gender justice does not mean the equality of men and women. This study aims to explain the consequences of the views of the theorists of Islamic feminism in presenting the meaning of gender justice, which has been addressed by referring to the views of Muslim feminists in the verses related to women. The notion of exegetes being patriarchal, polytheism in gender discrimination, trans-textual exegesis, limiting the verses to the Age of Revelation, are among the implications of feminist exegetes, which are criticized and analyzed in this article with emphasis on the views of Allamah Tabatabai.

Keywords: women in Islam, gender justice, Allamah Tabatabai, Islamic feminism

* Received 6 January 2024; Received in revised 18 March 2024; Accepted 5 April 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Barani, A., & Nayyeri, E. (2024). A Comparative Analysis of the Consequences of Gender Justice in the Theorizing of Exegetes of Islamic Feminism with an Emphasis on the Views of Allamah Tabatabai. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 187-208.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9938.2275>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Introduction

Islamic feminism, as an intellectual movement that supports the application of Islamic principles with the goal of gender equality, analyzes gender issues from an Islamic perspective. The theorists of Islamic feminism believe in equal rights and obligations for men and women, on the basis of which they consider gender justice as equal to the principle of equality. This view has led to certain implications in the interpretation of verses related to women. This article delves into a comparative analysis of the implications of the feminist point of view with emphasis on the views of Allamah Tabatabai.

Analyzing Islamic feminist views in verses related to women

1. Limiting the verses to the Age of Revelation

The approach of feminist exegetes in interpreting the verses related to the domain of women based on gender justice has caused them to make the age of revelation effective in understanding the verses, not in the way that many exegetes have stated under the causes of revelation, but rather, they have interpreted the meaning of the verse specific to the era early Islam.

Review: The justification of verses based on historical contextualization leads to many implications and harm, some of which are the following: limiting the Quran to the Age of Revelation, lack of coherence in the text of the Quran, ignoring the phenomenon of revelation, limiting the revelatory teachings to a period in history, the expiration of the laws over time, and the negation of the eternity of laws, which are all contrary to definite proofs.

2. Providing a trans-textual interpretation

One of the other implications of feminist exegeses with a gender justice approach is providing an interpretation beyond the text. In this method, unlike classical hermeneutics, which is an attempt to understand the text, the exegete provides a point of view beyond the text. In a sense, anything beyond the words of the Quran can be considered trans-textual, rejection of the text, post-textual, or even a way of saying no.

Review: Feminist exegetes have moved away from classical and text-centered exegesis because these researchers consider prevalent exegeses as revealing the assumptions of the exegetes about gender, which are the result of the cultural and historical environment of the age of revelation.

3. Polytheism in gender discrimination

One of the most important implications of the approach of feminist exegeses is the concept of polytheism in any theory that causes gender discrimination from the point of view of these exegetes, in the sense that creating a hierarchy between people and trying to evaluate the superiority of a person or group means playing a role that belongs only to God. This action is considered as placing oneself in the position of God and sharing in God's sovereignty; therefore it is polytheism.

Review: The hierarchical division of genders does not lead to God-like authority and as a result, it is not polytheism because these feminist researchers themselves have accepted the existence of hierarchies in the laws of society and do not consider them to lead to polytheism.

4. The concept of exegeses being patriarchal

Of the other implications of feminist exegeses based on gender justice is the concept of the men-centricity of exegeses of the Quran. Such researchers believe that the exegeses of the classical period and most of the exegeses of the post-classical period were formed based on the experiences of men and men-oriented issues.

Review: Firstly, feminist exegetes consider their main duty to express the egalitarianism of the Quran through alternative interpretations. Therefore, feminist exegetes do not accept any reading of the Quran that is not consistent with the basis of gender equality. Thus, the classical exegeses of the Quran, the purpose of which was to discover the meaning of the speaker (i.e. God) have been considered patriarchal.

Secondly, from the point of view of Islamic exegetes, men and women are equal in reaching spiritual positions, but the fact that there are differences between men and women in some rulings is due to their essential nature. According to Allamah Tabatabai, men and women are the same in the nature of humanity and in their legal and spiritual personality, but each of these two genders will have differences from the opposite gender due to their physical creation and specific characteristics.

Thirdly, Islamic and feminist exegetes actually have different views. From the study of the views of Allamah Tabatabai and other exegetes, it is understood that because the natural capacities that creation has given to these two human genders are different, in some legal, social, and financial system rulings of women, such as inheritance, alimony, and dowry, men and women are different. And on the other hand, feminist exegetes, who are looking for equality and the principle of equality between men and women, consider both of them to have completely similar rights.

Conclusion

To prove their point of view, feminist exegetes have interpreted verses related to women based on the principle of equality, which has led to certain implications. The notion of exegeses being patriarchal, polytheism in gender discrimination, trans-textual exegesis, and limiting the verses to the Age of Revelation, are among the implications of feminist exegeses. In contrast, Islamic thinkers, including Allamah Tabatabai, believe that gender justice means that the rights of men and women should be given based on the essential differences between them. The essential difference of beings is necessary for the system of cause and effect, and men and women, who are part of this world of creation, are not exempted from this rule. Therefore, men and women will have different rights. As Allamah Tabatabai has stated, in the rulings that Islam has established regarding the two genders of men and women, it has generally considered the traits and qualifications of each, and in the common laws, the same generic commonality has been considered and it has made these two genders as close to each other as possible; however, where differences are seen, it has emphasized conformity (to those differences).

References

- Al-Hibri, A. (2003). An Islamic perspective on domestic violence. *Fordham Int'l LJ*, 27, 195.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oneworld Publications.
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran*. University of Texas Press
- Crowley, H., & Himmelwit, S. (1994). *Knowing women*. Polity Press.
- Hassan, R. (1990). An Islamic perspective. In J. Becher (Ed.), *Women, religion and sexuality: studies on the impact of religious teachings on women* (pp. 93–128). WCC Publications.
- Jaggar, A. M. (1994). Human biology in feminist theory: sexual equality reconsidered. In H. Crowley & W. Letherby (Eds.), *Knowing women: feminism and knowledge* (pp. 84-100). Polity Press.
- Ramazanoglu, C. (1989). *Feminism and the contradictions of oppression*. Routledge.
- Shaikh, S. (1997). Exegetical violence: nushuz in Qur'anic gender ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17, 49-73.



واکاوی تطبیقی پیامدهای عدالت جنسیتی در نظریه‌پردازی مفسران فمینیسم اسلامی، با تأکید بر آرای علامه طباطبایی*

ابوالحسن بارانی^۱ و عصمت نیری^۲

^۱ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
(نویسنده مسئول). رایانامه: barani@theo.usb.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: esmatnayyeri64@gmail.com

چکیده

مفسران فمینیست، با توجه به اصل برابری جنسیتی، به تفسیر آیات مربوط به زنان پرداخته‌اند تا برابری طلبی قرآن را از طریق تفاسیر جایگزین نشان دهند. عدالت جنسیتی، از دیدگاه نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی، به معنای برابری زن و مرد در تقسیم وظایف، مسئولیت‌ها، حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. اما، از دیدگاه علامه طباطبایی، تفاوت ذاتی بین موجودات لازمه نظام علت و معلول است که زن و مرد هم از این قانون مستثنا نیستند؛ لذا براساس اصل تفاوت ذاتی بین زن و مرد، احکامی متمایز جهت حفظ مصالح اجتماعی وضع شده است. بنابراین، عدالت جنسیتی به معنای تساوی زن و مرد نیست. این مطالعه در صدد بیان پیامدهای دیدگاه نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی در ارائه معنای عدالت جنسیتی است که با اشاره به نظریات فمینیست‌های مسلمان در آیات مربوط به زنان، به این پیامدها پرداخته شده است. انگاره مردسالار بودن تفاسیر، شرک در تبعیض جنسیتی، تفسیری فراتر از متن، محدود نمودن آیات به عصر نزول از جمله پیامدهای تفاسیر فمینیستی است که با تأکید بر آرای علامه طباطبایی در این نوشتار نقد و بررسی می‌شود.



کلیدواژه‌گان: زن در اسلام، عدالت جنسیتی، علامه طباطبایی، فمینیسم اسلامی

* دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۸ | پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: بارانی، ابوالحسن؛ و نیری، عصمت. (۱۴۰۳). واکاوی تطبیقی پیامدهای عدالت جنسیتی در نظریه‌پردازی مفسران فمینیسم اسلامی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۱۸۷-۲۰۸.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9938.2275>



مقدمه

عدالت جنسیتی – به‌عنوان یکی از مفاهیم کلان در حوزه تحقیقات جنسیت و فمینیسم، به‌معنای تساوی حقوق و فرصت‌ها – از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این مفهوم، از دیدگاه فمینیست‌ها به‌عنوان یک ابزار اساسی برای تجزیه و تحلیل نقدهای جنسیتی به نظام‌های اجتماعی و فرهنگی مطرح شده است. فمینیسم اسلامی، به‌عنوان یک جریان فکری که از تطبیق اصول اسلامی با اهداف برابری جنسیتی حمایت می‌کند، به تجزیه و تحلیل موضوعات جنسیتی از دیدگاه اسلامی می‌پردازد. این نظریه‌پردازی با تأکید بر مبانی دینی تلاش می‌کند تا میان اسلام و اهداف عدالت جنسیتی هماهنگی برقرار کند. مفسران فمینیست از تفسیر کلاسیک و متن‌محور خارج شده‌اند، زیرا این پژوهشگران تفاسیر رایج را پرده برداشتن از فرضیات مفسران درباره جنسیت، که نتیجه محیط فرهنگی و تاریخی عصر نزول است، می‌دانند و از طرفی برخی از آیات قرآن را نیز متأثر از عصر نزول وحی دانسته‌اند. با توجه به این نظریات، فراتر از متن، و براساس اصل برابری و تساوی زن و مرد، به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. همچنین، نظریه‌پردازان فمینیستی، انگاره مردسالار بودن تفاسیر را دارند به این معنا که قائل‌اند تفاسیر دوره کلاسیک و اغلب تفاسیر دوره پساکلاسیک بر پایه تجربه‌های مردان و مسئله‌های مردمحور شکل گرفته‌اند. شرک در تبعیض جنسیتی (برای آگاهی از این عبارت، نک ادامه مقاله) و محدود نمودن آیات به عصر نزول از دیگر پیامدهای تفاسیر فمینیستی است که در این مقاله، به‌وای تطبیقی این پیامدها، با تأکید بر آرای علامه طباطبایی، پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

کریم‌پور و بدره (۱۴۰۲) در «تفسیر تطبیقی علامه طباطبایی و الحبری از نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء» به بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و هبری پرداخته‌اند. شمس و عباسی مقدم (۱۴۰۱) «تأثیر جنسیت در تفسیر» را، با «مطالعه تطبیقی دیدگاه مجتهده امین و آمنه ودود با مفسران مرد در آیات مرتبط با زنان»، نشان داده‌اند. رودگر (۱۳۸۸) در «عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری» و کدخدایی (۱۳۹۷) در «مساله‌گی جنسیت در اندیشه علامه طباطبایی» بحث عدالت جنسیتی، و یا اصل بحث جنس و جنسیت را بررسی کرده‌اند. از جمله مسائلی که در دیدگاه عدالت جنسیتی از منظر فمینیسم اسلامی نیاز به بررسی دارد تبعات و پیامدهای نظریه عدالت جنسیتی به‌معنای تساوی زن و مرد است، که در این نوشتار به این پیامدها پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی

۱. فمینیسم اسلامی

طبق تعریف بدران^۱ (۲۰۰۹ م) «فمینیسم اسلامی یک گفتمان و کنش‌ورزی فمینیستی است درون یک سرمشق اسلامی. فمینیسم اسلامی که فهم و دستورالعملش را از قرآن می‌گیرد به‌دنبال حقوق و عدالت برای زنان و نیز مردان در تمامی تمامیت هستی‌شان است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۲۴۲). به باور توحیدی

فمینیسم اسلامی شاخه‌ای از فمینیسم است که به تفسیر زن‌مدارانه از اسلام می‌پردازد و از آنجا که دین را نافذترین و مهم‌ترین رکن فرهنگ در کشورهای اسلامی می‌بیند در این کشورها دستیابی به اهداف تساوی‌طلبانه خویش را در گرو همراهی با فرهنگ دینی می‌پندارد؛ از این رو آرمان‌ها و راهکارهای خود را در حال و هوای مباحث دینی و از زاویه درون دینی پی می‌گیرد، هرچند اساس اندیشه و راهکارهای خود را برآمده از آموزه‌های دینی نمی‌داند. (بدره، ۱۴۰۲، ص ۲۳)

۲. جنسیت

جنسیت به مجموعه وسیعی از انتظارات و هنجارهای مشترک اشاره می‌کند که به رفتار مردان و زنان، دختران و پسران مربوط می‌شود و طیفی از ویژگی‌ها و تمایزهای بین مردانگی و زنانگی را دربرمی‌گیرد (احمدی، ۱۳۹۸، ص ۳۱). درگذشته و حتی اکنون در میان بسیاری از افراد، دو مفهوم جنس و جنسیت به یک معنا به شمار می‌رفتند، ولی از نظر زیستی و اجتماعی این دو مقوله از یکدیگر متفاوت و در عین حال با یکدیگر مرتبط‌اند. جنس به‌عنوان یک ویژگی زیستی به تفاوت‌های زیستی و بیولوژیکی بین بدن مردان، زنان و بیناجنسی اشاره می‌کند که هم ویژگی‌های اولیه یک جنس (سیستم تولیدمثل) و هم ویژگی‌های ثانویه آن (مانند پستان و موی صورت) را شامل می‌شود. اما جنسیت به شکل اجتماعی براساس ویژگی‌هایی تعیین می‌شود که از طبقه‌بندی جنسی نشئت می‌گیرد و به‌نوبه خود تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای را منعکس می‌کند که به‌دنبال جنس خاص به وجود می‌آید (احمدی، ۱۳۹۸، ص ۳۰).

در گفتمان مفسران فمینیستی، به مفهوم‌شناسی واژه جنسیت به‌عنوان یک مفهوم اجتماعی و فرهنگی بیشتر توجه می‌شود. در این رویکرد، جنسیت به‌معنای ساختارها، نقش‌ها، قدرت‌ها و نگاه‌های اجتماعی است که بر مفاهیمی مانند تمایلات جنسیتی، هویت جنسیتی و تفاوت‌های فرهنگی، و به‌عنوان یک ویژگی اجتماعی، تأکید

¹ Badran

می‌کنند (رودگر، ۱۳۹۶، صص ۱۴۰-۱۴۳). اگرچه این مفسران واژه جنسیت را به روشنی تعریف نکرده‌اند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸)، اما در مجموع، در گفتمان مفسران فمینیستی، به مفهوم‌شناسی واژه جنسیت به تحلیل نقش‌های جنسیتی، انتقاد از ساختارهای جنسیتی ناعادلانه و تلاش برای تغییر آن‌ها برای رسیدن به برابری جنسیتی اشاره شده است.

۳. مفهوم‌شناسی عدالت

عدالت در لغت به معنای دادگر بودن، انصاف داشتن (معین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۷۹) و در اصلاح، با توجه به حوزه‌ای که به کار گرفته می‌شود تعریفی متفاوت دارد، چنان‌که در مورد عدالت اجتماعی گفته شده «دادگری و عدالت اجتماعی عدالتی است که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند» (معین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۷۹). شهید مطهری (۱۳۹۶) پس از بیان چهار برداشت از اصطلاح عدالت، در تعریف عدالت اجتماعی آورده: «رعایت حقوق افراد و دادن پاداش و امتیاز براساس میزان مشارکت» (ص ۵۵). علامه طباطبایی (۱۴۱۷ ق) در معنای عدالت گفته: «اقامه مساوات میان امور عدالت است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد» (ج ۱۲، ص ۳۳۱). وی در اقسام عدالت گفته است:

۱. عدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان بیاوری. ۲. عدالت، در عمل فردی، آن است که کاری کنی که سعادت در آن باشد، و کاری که مایه شقاوت است به خاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی. ۳. عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را به حکم عقل و یا شرع و یا عرف در جایی که مستحق آن است قرار دهی. (ج ۱۲، ص ۳۳۱)

آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هرکس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن. پس تساوی بین افراد و بین طبقات، تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد. (ج ۲، ص ۲۷۶)

با این بیان روشن می‌شود که عدالت اجتماعی در نگاه طباطبایی، عبارت است از این که حق هر صاحب حقی به او داده شود، و هرکس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظلمی به او شود و نه او به کسی ظلم بکند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۷۹) بیان طباطبایی موافق است با فرمایش حضرت علی (ع) است که فرمود: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (سید رضی، ۱۳۸۶، حکمت ۴۳۷؛ ترجمه: عدالت به معنای هر چیزی را در جای

خود قرار دادن است). او این تفسیر از عدالت را مساوی و ملازم حُسن می‌داند، چون ما برای حُسن، معنایی جز آنچه طبع بدان میل کند و به‌سویش جذب شود قائل نیستیم و قرار دادن هر چیزی در جایی که سزاوار آن است از این جهت که در جای خود قرار گرفته چیزی است که انسان متمایل به آن است و به خوبی آن اعتراف دارد و اگر احیاناً مخالف آن را مرتکب شود، عذرخواهی می‌کند (ج ۱۲، ص ۳۳۱).

عدالت از نگاه فمینیستی، به‌معنای برابری است و به‌حقیقت می‌توان گفت محور تمام نظریات فمینیستی بحث برابری زن و مرد است و اصل برابری زن و مرد مستقیماً تحت‌تأثیر آموزه‌های لیبرالیسم و آرای روشنگری، به‌ویژه دکارت، شکل گرفته است. فمینیست‌ها منکر هرگونه تفاوت اصیل و جوهری بین زن و مرد شدند و تفاوت‌های موجود را ساخته و پرداخته فرهنگ، آداب و رسوم و به‌طور خلاصه ساختگی و مصنوعی دانستند (رودگر، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷). فمینیست‌های مسلمان، براساس همین اصل برابری، برای برقراری عدالت بین زن و مرد به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. مثلاً، رفعت حسن^۱ (۱۹۹۰ م) گفته است: قرآن درباره تمایز وظایف زن و مرد در خانواده عدالت میان زن و مرد را در زمینه فرزندآوری تضمین می‌کند و تضمینی برای کارکرد ویژه زیست‌شناختی جنسی زنان فراهم می‌کند (ص ۱۱۶) و دود^۲ (۱۹۹۹ م) اشاره می‌کند که زن و مرد حقوق و تعهداتی برابر در سطح اخلاقی-دینی دارند و مسئولیت‌هایشان در سطح اجتماعی-کارکردی دارای اهمیتی برابر است، و هر دو در ازای انجام آن‌ها جزایی برابر دریافت می‌کنند (ص ۱۰۲). وی در جهت تلاش برای ایجاد برابری بین زن و مرد کتابی تحت عنوان جهاد جنسیتی می‌نویسد و در آن کتاب، جهاد جنسیتی را این‌گونه تعریف می‌کند: «مبارزه‌ای برای برقراری عدالت جنسیتی در عملکرد و تفکر مسلمانان» (۲۰۰۶ م، ص ۱۰). از این تعریف به‌خوبی آشکار می‌شود که عدالت از منظر متفکران فمینیسم اسلامی، به‌معنای برابری و تساوی زن و مرد در تقسیم وظایف، مسئولیت‌ها، و حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین اعضای جامعه است. بارلاس^۳ (۲۰۰۲ م) تأکید می‌کند که قرآن تفاوت را نابرابری نمی‌داند (ص ۱۴۵) و از نظر وی، قرآن تفاوت‌های جنسیتی را به رسمیت شناخته، ولی طرفدار تبعیض جنسیتی نیست (۲۰۰۲ م،

¹ Hassan Riffat

² Wadud

³ Barlas

ص ۱۶۵) و از نظر او، در قرآن تفاوت‌ها به جای آنکه سلسله‌مراتبی ایجاد کنند، تمایز افقی و در عرض هم به وجود می‌آورند (۲۰۰۲ م، ص ۱۴۵).

۴. عدالت جنسیتی

ودود (۱۳۹۳) در معاشناسی مفهوم عدالت، قائل است که عدالت در اسلام به معنای برابری و توازن در توزیع حقوق و وظایف بین زنان و مردان است. براساس دیدگاه او، عدالت جنسیتی به معنای تعادل در تقسیم وظایف، مسئولیت‌ها، و حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین اعضای جامعه است. در تفسیر ودود، اصول اسلامی می‌توانند به‌گونه‌ای تفسیر شوند که با توجه به نیازها و شرایط معاصر، عدالت جنسیتی را تضمین کنند. او از رویکردهای تفسیری مختلف برای مفاهیم دینی، به‌ویژه قرآن، استفاده می‌کند تا به تبیین حقوق و مشارکت زنان در جامعه و حیات اجتماعی بپردازد. به طور خلاصه، ودود، به‌عنوان یک فمینیست مسلمان، به دنبال توجیه عدالت جنسیتی در اسلام است که با توجه به تفسیر معاصر مفاهیم دینی، زنان و مردان از حقوق و وظایف برابری برخوردار باشند (صص ۱۷۳-۱۷۴).

بدران (۲۰۰۹ م) می‌نویسد: «مفاهیم کلیدی فمینیسم اسلامی عبارت است از اصول قرآنی برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی... اسلام از طریق متن مقدسش، یعنی قرآن به‌عنوان کلام خدا، پیامی از برابری اساسی زن و مرد را عرضه می‌کند» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۳۲۳) از این عبارت به دست می‌آید که منظور فمینیسم اسلامی از عدالت جنسیتی، برابری زن و مرد است. چنان‌که هدایت‌الله (۱۴۰۰) می‌گوید: «بر طبق نظر این مفسران، وظیفه آنهاست که ویژگی برابری طلبی قرآن را از طریق تفاسیر جایگزین نشان دهند» (ص ۱۸۵).

۵. تفاوت‌های جنسیتی

بسیاری از دیدگاه‌های فمینیستی با هرگونه تفاوت اجتماعی بین زن و مرد، به‌عنوان جلوه‌ای از نابرابری و تبعیض جنسیتی، مخالفت می‌ورزند. اما اسلام مجموعه‌ای از تمایزات جنسیتی را که فاقد هرگونه بار ارزشی اند پذیرفته است و به قول شهید مطهری (۱۳۹۶)

آنچه در خلقت وجود دارد تفاوت است نه تبعیض، آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود؛ ولی تفاوت آن است که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود و راز تفاوت‌ها یک کلمه است: تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها می‌باشد و لازمه نظام علت و معلول است. (ص ۱۰۱)

واقعیت آن است که میان تمام موجودات عالم براساس حکمت خالق نظام هستی تفاوت وجود دارد و این تفاوت است که موجب بقای مخلوقات شده است؛ زن و مرد هم از این قانون مستثنی نخواهند بود. بنابراین، اصل تفاوت بین آن‌ها امری معقول و فطری است و بر این اساس، احکامی متمایز، جهت حفظ مصالح اجتماعی، برای زن و مرد قرار داده شده است و این اختلاف در احکام نشانه‌ای بر فضیلت و برتری مرد نسبت زن به شمار نمی‌آید، مثل اینکه در بخش ارث، سهم مذکر دو برابر سهم مؤنث مقرر گردیده است و این تمایز صرفاً به لحاظ نقش اقتصادی ویژه مرد در نظام اسلامی است. و هنگامی که سخن از فضایل و ارزش‌های انسانی که فراتر از جنسیت افرادند به میان می‌آید چیزی جز اصل برابری حکومت نمی‌کند و هیچ امتیازی برای هیچ فرد یا گروهی یا جنسی جز به تقوا مشاهده نمی‌شود (بستان، ۱۳۸۹، ص ۷۸). بر این اساس، زن و مرد مسلمان کمال و تعالی خود در خشنودی خداوند جستجو می‌کند. آنان برابری و حتی سبقت جستن و تفوق طلبیدن بر یکدیگر را نه در پایگاه اجتماعی بلکه در بارگاه الهی می‌جویند. معیار برتری در اسلام صرفاً تقوا و پرهیزگاری است و این معیار بر مرد و زن به طور یکسان منطبق است. بر این مبنا، تمایزات جنسی مورد تأیید اسلام هیچ‌گاه زن و مرد مسلمان را دچار ناخرسندی نخواهد کرد و آنان با رضایتمندی کامل این تمایزات را پذیرا هستند. بنابراین تمایزات جنسی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: (۱) تمایزات منطبق بر دیدگاه اسلام که مقصود آن تفاوت‌های اجتماعی و حقوقی است که اسلام با آن مخالفتی ندارد و چه بسا در نهادینه کردن آن‌ها کوشش نموده است — به طور مثال، اعطای مسئولیت اقتصادی خانواده به شوهر یا برداشتن حکم جهاد از زنان که معمولاً به تمایز پایگاه اجتماعی زن و شوهر می‌انجامد. همچنین تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در طلاق، ارث، دینه و تفاوت در پاره‌ای از مسئولیت‌های اجتماعی مثل امامت و قضاوت و تشویق اکید زنان به مادری و همسری نمونه‌هایی از این قسم از تمایزات جنسیتی‌اند. (۲) تمایزاتی که به دلیل برداشتن ستم آشکار یا پنهان، اسلام آن‌ها را نمی‌پذیرد، مثل کلیشه‌های موهومی که به فرزند پسر بیشتر از دختر ارزش می‌دهند یا تفاوت زن و مرد در برخورداری از حق مالکیت. اسلام با این قسم از تمایزات به شدت مبارزه کرده است (بستان، ۱۳۹۸، ص ۸۱).

و اما در رابطه با منشأ تفاوت‌های جنسی زن و مرد، در بین صاحب‌نظران فمینیست، سه دیدگاه بیان شده

است:

الف. دیدگاه جبرگرایی: طبق این نظریه، روحیات، رفتارها و نقش‌های متفاوت زن و مرد ریشه در کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی و کارکردهای تناسلی متفاوت آن‌ها دارد و با توجه به ثابت بودن این جنبه‌های زیست‌شناختی، تفاوت‌های جنسی ناشی از آن‌ها نیز ثابت و تغییر ناپذیرند (کراولی^۱، ۱۹۹۴ م، ص ۶۰).

ب: دیدگاه محیط‌گرایی: طبق این نظریه، تمام تفاوت‌های زن و مرد، از عوامل اجتماعی-فرهنگی ناشی می‌شود. تعدادی از طرفداران این دیدگاه حتی تفاوت زن و مرد در امیال جنسی را به عوامل محیطی مستند دانسته‌اند که البته این ادعا هنوز موافقان زیادی حتی در بین خود فمینیست‌ها به دست نیاورده است (رمضانگلو^۲، ۱۹۸۹ م، ص ۱۵۶).

ج. دیدگاه دیالکتیک که به منظور اعراض از نقاط ضعف دو دیدگاه پیشین کوشیده است عوامل زیستی و عوامل اجتماعی را در کنار یکدیگر لحاظ کند. بر طبق این دیدگاه، طبیعت انسان و اشکال سازمان اجتماعی، نه صرفاً از طریق بیولوژی، بلکه از تأثیر متقابل عناصر درهم‌پیچیده ساخت بیولوژیک، محیط فیزیکی و اشکال سازمان اجتماعی، که شامل سطح پیشرفت تکنولوژیک هم می‌شود، تعیین می‌یابند (جگَر^۳، ۱۹۹۴ م، ص ۸۴).

اسلام برخی تعیینات زیست‌شناختی تفاوت‌های جنسی را می‌پذیرد؛ اما اولاً، این امر اختصاص به ویژگی‌های محدودی همچون تمایلات جنسی و قدرت جسمی دارد. ثانیاً، اسلام برای این تفاوت‌ها بار ارزشی قائل نیست (بستان، ۱۳۹۸، ص ۷۷).

¹ Crowley

² Ramazanoglu

³ Jagger

تحلیل نظرات فمینیسم اسلامی در آیات مربوط به زنان

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نظریه‌پردازان فمینیسم اسلامی برای زن و مرد حقوق و تعهداتی برابر قائل‌اند که بر این اساس، عدالت جنسیتی را به مثابه اصل برابری می‌دانند. این دیدگاه موجب پیامدهایی در تفسیر آیات مربوط به زنان شده است که به برخی از آن‌ها در این نوشتار اشاره می‌شود:

۱. محدود نمودن آیات به عصر نزول

رویکرد مفسران فمینیستی در تفسیر آیات مربوط به حوزه زنان بر مبنای عدالت جنسیتی موجب شده است که عصر نزول را مؤثر در فهم آیات قرار دهند، نه به شیوه‌ای که بسیاری از مفسران تحت عنوان اسباب نزول بیان کرده‌اند، بلکه معنای آیه را مختص به دوران صدر اسلام تفسیر نموده‌اند. ودود (۲۰۰۶ م) گفته است: «هرگونه تبعیض میان دو جنس که در کلمات قرآن تغییرناپذیر بیایم بازتاب بستر تاریخی نزول وحی است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۲۰۵). به‌عنوان نمونه، به دو مورد اشاره می‌شود:

الف. آیه ۳۴ سوره نساء: در این آیه ودود (۱۳۹۳) در جستجوی خوانشی است که با تحولات اجتماعی-تاریخی همخوانی داشته باشد. وی قوامیت مردان را مربوط به شرایط زمان عصر نزول دانسته است. براساس خوانش ودود، این آیه وضعیت اقتصادی-اجتماعی معینی را توصیف می‌کند که اولاً، مرد با درآمد مالی خویش از زن و فرزند حمایت مالی نماید و ثانیاً، از ارث دو برابر بهره برده باشد (ص ۱۳).

ب. آیه ۲۸۲ سوره بقره: ودود (۱۳۹۳)، با توجه به بافت تاریخی عصر نزول، قائل به تساوی زن و مرد از نظر تعداد شاهد در محکمه شده است. او به این نکته اشاره می‌کند که آیه به یک بافت تاریخی خاص برمی‌گردد که در آن زنان ممکن بود وادار به شهادت دروغ یا غیردقیق شوند، به طوری که اگر تنها یک شاهد زن وجود داشت، طعمه آسانی برای مردانی می‌شد که می‌خواستند او را تحت فشار قرار دهند تا شهادت خود را تکذیب کند (ص ۱۵۲). بنابراین، آیه به مشکل خاصی در زمان نزول اشاره می‌کند و راه‌حل معناداری برای آن پیشنهاد می‌دهد. ودود در آیاتی که در حوزه زنان وارد شده - مثل طلاق، تعدد زوجات، ارث، حجاب - با استفاده از بافتمندسازی تاریخی، حکم آیه را محدود به عصر نزول کرده و جهان‌شمول ندانسته است.

نقد و بررسی

در نقد این رویکرد تفسیری قرآن گفته می‌شود: اولاً، توجیه آیات براساس بافتمندسازی تاریخی، باعث پیامدها و آسیب‌های فراوانی می‌شود که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: محدود کردن قرآن به عصر نزول، عدم انسجام متن قرآن، نادیده گرفتن پدیده وحی، منحصر کردن آموزه‌های وحیانی به برهه‌ای از تاریخ، منقضی شدن احکام به مرور زمان و نفی جاودانگی احکام که مخالف ادله قطعی است. طباطبایی (۱۴۱۷ ق) جهان‌شمول بودن قرآن را ذیل آیه «وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹؛ ترجمه: وحی شده به من آیات این قرآن تا با آن شما و هرکس را که خبر این قرآن به او رسد بترسانم) این‌گونه استدلال نموده است:

از ظاهر «لَأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» گرچه برمی‌آید که خطابش به مشرکین مکه و یا عموم قریش و یا جمیع عرب است، الا اینکه مقابله بین «کم» و بین «من بلغ» البته با حفظ این جهت که مراد از من بلغ کسانی باشند که مطالب را از خود پیغمبر نشنیده‌اند، چه معاصرین و چه مردمی که بعد از عصر آن جناب به وجود می‌آیند، دلالت دارد بر اینکه مقصود از ضمیر خطاب «کم» در جمله «لَأُنذِرْكُمْ» به کسانی هستند که پیغمبر اکرم ایشان را پیش از نزول آیه یا مقارن یا پس از نزول انذار می‌فرمود. پس اینکه فرمود: «وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹) بر این هم دلالت دارد که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنی ابدی و جهانی است، و از نظر دعوت به اسلام، هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می‌شنوند و بین کسانی که از غیر او می‌شنوند نیست و به عبارت دیگر، آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قرآن کریم حجت ناطقی است از ناحیه خدا و کتابی است که از روز نزولش تا قیام قیامت به نفع حق و علیه باطل احتجاج می‌کند. (ج ۷، ص ۳۸)

ثانیاً، در نقد نظر مفسران فمینیستی در آیاتی که به‌عنوان نمونه ذکر شد، گفته می‌شود: نخست آنکه، در آیه ۳۴ سوره نساء، به ملاک برتری اشاره شده است که به نظر می‌رسد از ملاک اول («بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ») تفصیل ذاتی نوع مردان بر زنان استفاده می‌شود که در این صورت بعضی از شئون، مثل رهبری و قضاوت، برای مردان خواهد بود، همان‌طور که طباطبایی (۱۴۱۷ ق) به این تفصیل ذاتی اشاره دارد. او در مورد تفسیر این آیه آورده است: مراد از جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» آن زیادت‌هایی است که خدای تعالی به مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و امثال آن دارند، چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است و از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن

علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست، و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد، و آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند عبارت است از مثل حکومت و قضا، مثلاً، که حیات جامعه بستگی به آن‌ها دارد، و قوام این دو مسئولیت براساس نیروی تعقل است که در مردان بالطبع بیشتر و قوی‌تر است تا در زنان. همچنین، دفاع از سرزمین با اسلحه که قوام آن برداشتن نیروی بدنی و هم نیروی عقلی است، که هر دوی آن‌ها در مردان بیشتر است تا در زنان. بنابراین، «الرجال قوامون على النساء» اطلاقی تام و تمام دارد. (ج ۴، ص ۵۴۴)

شیخ طوسی (بی‌تا) قیمومیت مردان بر زنان را در تأدیب و تدبیر امور می‌داند و دلیل آن را برتری مردان بر زنان در عقل عنوان نموده است (ج ۳، ص ۱۸۹). بسیاری از مفسران این تفضیل را دلیلی بر ولایت مردان بر زنان می‌دانند. زمخشری (۱۴۰۷ ق) آورده است: «وفیه دلیل علی أن الولاية إنما تستحق بالفضل، لا بالتغلب والاستطالة والقهر» (ج ۱، ص ۵۰۵؛ ترجمه: این برتری مردان دلیلی بر استحقاق ولایت آن‌ها است که این ولایت با قهر و غلبه و اجبار نیست).

دوم آنکه، در جواب و دود که قائل است از دو زن حاضر در محکمه، بر یک نفر عنوان شاهد صدق می‌کند، گفته می‌شود با توجه به واژه «شَهِيدَيْنِ» که به معنای دو شاهد است، بر هر دو زن حاضر در محکمه، عنوان شاهد صدق می‌کند و قرآن در ادامه آیه ۲۸۲ سوره بقره، حکمت حضور دو شاهد را با واژهایی مثل «تَصْلًا» (او را منحرف سازند) یا «تُدْكُرًا» (او را متوجه شرایط توافق کنند)، این‌گونه بیان می‌کند که شاهد دوم در محکمه حاضر باشد تا در صورت فراموشی شاهد اول، به او یادآوری نماید و یا اجازه انحراف از گواهی صدق، به خاطر مسائل احساسی و یا فشار افراد، ندهد. زیرا ضمیر «إِحْدَاهُمَا» به شاهد برمی‌گردد؛ پس مشخص می‌شود هر دو زن عنوان شاهد را دارند. چنان‌که طبرسی (۱۳۷۲) آورده است: «منظور از دو لفظ احدهما یکی نیست، بلکه مراد از احدهمای اول فراموشی یکی از دو «شاهد» است و مقصود از احدهمای دوم یکی از آن دو زن گواه است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲، ص ۶۸۱). طباطبایی (۱۴۱۷ ق) حکمت حضور دو زن را عاطفی بودن زنان می‌داند. او آورده است:

در جمله «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا» کلمه «حذر» (مبادا) در تقدیر است، و معنایش این است که: تا مبادا یکی از آن دو فراموش کند، و در جمله «إِخْدَاهُمَا الْأُخْرَى»، دوباره کلمه «احداهما» ذکر شده، زیرا منظور از احداهما اولی یکی از آن دو نفر است بدون تعیین، و منظور از احداهما دوم یکی از آن دو نفر است بعد از فراموش کردن دیگری؛ وگرنه دومی را ذکر نمی‌کرد و به ضمیر آن اکتفاء می‌نمود. (ج ۲، ص ۲۳۴)

طباطبایی تأکید دارد که اجتماع انسانی که بر پایه عقل استوار است نه عواطف؛ لذا حضور دو زن برای شهادت لازم است. بیان او این‌گونه است:

چون اسلام در تشخیص اینکه چه کسی از افراد اجتماع به شمار می‌رود و خلاصه چه کسانی اجتماع انسانی را تشکیل می‌دهند زنان را هم جزو مجتمع و مشمول حکم شهادت می‌دانست؛ از این رو زنان را هم در اقامه شهادت با مردان سهیم نموده و حق ادای شهادت را هم به آنان داده، الا اینکه چون اجتماعی را که اسلام به وجود آورده مجتمعی است که ساختمانش بر پایه عقل نهاده شده نه بر عواطف، و زنان جنبه عواطفشان بر تعقلشان غلبه دارد، از این رو از این حق به زنان نصف مردان داده. (ص ۲۰۳)

۲. ارائه تفسیری فرامتنی

از دیگر پیامدهای تفاسیر فمینیستی با رویکرد عدالت جنسیتی ارائه تفسیری فراتر از متن است که در این شیوه، برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، که تلاش برای فهم متن است، مفسر و رای متن به ارائه دیدگاه می‌پردازد. به یک معنا، هر چیزی و رای لفظ قرآن می‌تواند فرامتن، رد متن، پسامتن، یا حتی راهی برای نه گفتن پنداشته شود. ودود (۱۳۹۳) می‌گوید: «شخصاً به جاهایی رسیده است که نحوه بیان متن توسط خود متن به روشنی نابسند و ناپذیرفتنی است، هر اندازه هم که بخواهیم آن را تفسیر کنیم» (ص ۷۶). از نگاه ودود (۲۰۰۶ م)

چون ما در روزگاری هستیم که عاملیت کامل انسانی زن و برابری میان زنان و مردان دست‌کم در ساحت مفهوم‌پردازی درک‌پذیر است، باید برای تحقق عدالت جنسیتی رفت‌وآمدی ظریف میان متن و عاملیت خوانشگر داشته باشیم. ما نه تنها مفسران متنی، بلکه سازندگان و شکل‌دهندگان معنای متنی هستیم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۲۰۴)

وی (۲۰۰۶ م) در کتاب درون جهاد جنسیتی از یک چالش صحبت می‌کند:

یک وجه مهم از این چالش مواجهه با امکان رد و ابطال متن و حتی نه گفتن به آن است. چه رخ می‌دهد اگر متن واقعاً از چشم‌انداز پیشرفت‌ها و فهم‌های انسانی کنونی چیزی بی‌معنا بگوید؟ دو گزینه وجود

خواهد داشت: یا چنین بیانی را به‌عنوان بیانی که در نسبت با سطوح کنونی فهم و شایستگی بشر نپذیرفتنی است، تأیید کرده و بنابراین معنای متنی را در پرتو توسعه تفسیری بیشتری مورد ملاحظه مجدد قرار دهیم یا اینکه آن را رد کنیم. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۱۹۲)

ودود (۱۳۹۳)، در تفسیر آیه ۳۴ نساء، تصمیم می‌گیرد که نه بگوید: «من در نهایت به اینجا رسیدم که در مجموع به تفسیر تحت‌اللفظی این عبارت نه بگویم (ص ۲۰۰). او «زدن» را به‌عنوان معنای «صَرب» رد می‌کند و آیه را به‌معنای تحریم خشونت مهارنشده علیه زنان می‌داند. همچنین وی در معنای واژه «قانتات» می‌گوید: «قرآن هرگز امر نمی‌کند که یک زن از شوهرش اطاعت کند و هرگز نمی‌گوید که اطاعت از شوهر یک ویژگی و خصیصه زنان بهتر است» (ص ۱۴۰). بسیاری از اظهارات قرآن بر سلسله‌مراتب زن و مرد دلالت می‌کند و اگر ما از منطق خط سیر، که می‌گوید برای پیروی از خط سیر قرآن باید فراتر از آن حرکت کرد، تبعیت کنیم، مجبور خواهیم شد از بخش‌های متعددی از متن فراتر برویم، همچنان‌که علی^۱ (۲۰۰۹ م) می‌گوید: «کسی نمی‌تواند فراتر از متن سخن بگوید، بدون آنکه در تناقضی اساسی گیر بیفتد» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۹۲). وقتی این سخن اتفاق بیفتد، دیگر نمی‌توانیم ادعاهایمان درباره برابری را مستقیم به متن قرآن مبتنی کنیم، چون این ادعاها در مفهومی از عدالت ریشه دارند که به طور مستقیم از طرف قرآن حمایت نمی‌شوند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵). این مفسران در تناقضی اساسی گفتارند، زیرا مفهوم عدالت جنسیتی که در قرآن مطرح می‌شود با برابری زن و مرد، که فمینیست‌ها به‌دنبال آن هستند، متفاوت است.

نقد و بررسی

اولاً، مفسران فمینیستی از تفسیر کلاسیک و متن‌محور خارج شده‌اند، زیرا این پژوهشگران تفاسیر رایج را پرده برداشتن از فرضیات مفسران درباره جنسیت، که نتیجه محیط فرهنگی و تاریخی عصر نزول است، می‌دانند، چنان‌که از نظر بارلاس (۲۰۰۲ م)، آثار تفسیری تحقیرآمیز و مردسالارانه قرآن بازتاب زن‌ستیزی دورانی است که در آن تعیین‌کننده‌ترین آثار تفسیری نگاشته شده‌اند. مفسران، که تحت تأثیر هنجارهای اجتماعی زمان خود بوده‌اند، تمایلات شخصی خود را به متن نسبت داده‌اند (ص ۹). از طرفی برخی از آیات قرآن را نیز متأثر از عصر نزول وحی

¹ Ali

دانسته‌اند. با توجه به این نظریات، فراتر از متن، و براساس اصل برابری و تساوی زن و مرد، به تفسیر قرآن پرداخته‌اند که اشکالات این رویکرد پیش‌تر بیان شد.

ثانیاً، بسیاری از آیات مربوط به زنان، مثل آیه ارث، از محکمت است و در آیات محکم، همان معنای ظاهری ملاک خواهد بود، زیرا آیات محکمت در قرآن «ام‌الکتاب» نامیده شده، یعنی اصل و مرجع و مفسر و توضیح‌دهنده آیات دیگر؛ و مراد از «آیاتُ مُحْكَمَاتُ» آیاتی است که مفهوم آن به قدری روشن است که جای گفتگو و بحث در آن نیست، آیاتی همچون قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (خداوند یکتاست)، «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (سهم ارث پسر معادل سهم دو دختر است) و هزاران آیه مانند آن‌ها درباره عقاید و احکام و مواعظ و تواریخ — همه از محکمت می‌باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۳).

ثالثاً، در مورد آیه ۳۴ نساء گفته می‌شود: کلمه «قانتات» عبارت است از دوام طاعت و خضوع، و از اینکه در مقابل قانتات، زنان ناشزه قرار داده شده به دست می‌آید که مراد از صالحات نیز همسران صالح است، نه هر زن صالح، و از نظر علامه طباطبایی (۱۴۱۷ ق) «فالصالحات قانتات حافظات... اخبار در حکم انشاء است؛ پس منظور این است که زنان شایسته باید مطیع و حافظ باشند؛ این اطاعت و حفظ نیز درباره اموری است که به شئون زوجیت میان آنان و همسرانشان باز می‌گردد» (ج ۴، ص ۵۴۴) و از آنجا که کلمه «نشوز» به معنای عصیان و استکبار از اطاعت است، و مراد از خوف نشوز این است که علائم آن به تدریج پیدا شود، اول او را موعظه کند، اگر موعظه اثر نگذاشت، با او قهر کند، و رختخوابشان را جدا سازد، و اگر این نیز مفید واقع نشد، کیفر را شدیدتر نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۵۴۶).

۳. شرک در تبعیض جنسیتی

از مهم‌ترین پیامدهای رویکرد تفاسیر فمینیستی انگاره شرک در هرگونه نظریه‌ای که از منظر این مفسران موجب تبعیض جنسیتی می‌شود است، به این معنا که ایجاد سلسله‌مراتبی بین انسان‌ها و تلاش برای ارزیابی برتری یک شخص یا گروه به معنای ایفای نقشی است که فقط به خداوند تعلق دارد. این عمل به منزله قرار دادن خود در موضع خداوند و شریک شدن در سلطه خدا تلقی می‌شود؛ بنابراین شرک است (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۴۸). به بیان ودود (۲۰۰۶ م): «وقتی فردی بخواهد جایگاه خودش را بالاتر از دیگری قرار دهد، یعنی حضور خداوند را کم‌رنگ

کرده یا نادیده گرفته است، یا چنین فردی که خودش را بالاتر از سایرین می‌داند به خودمحوری شرک مبتلا شده است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۳۲). این مفسران ادعا می‌کنند تفاسیری که ریشه‌های مبتنی بر برتری مردان را تأیید می‌کنند، شرک‌آلودند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۴۹). این مفسران با استفاده از طح‌حواة توحیدی ادعا می‌کنند تفاسیری از آیه ۳۴ سوره نساء که مدعی‌اند که زنان باید از همسرانشان، نه فقط از خداوند، اطاعت کنند درست نیستند، چراکه بر پایه شرک ساخته شده‌اند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۴۹). هبیری^۱ (۲۰۰۸ م) آیه ۳۴ نساء را احترام به تعهد زناشویی معنا کرده و می‌گوید که این آیه درباره نافرمانی از خداوند است، نه از شوهر (ص ۲۱۴). سعدیه شیخ^۲ (۱۹۹۷ م) تفاسیر آیه ۳۴ سوره نساء، که خواستار اطاعت زنان از همسرانشان هستند، را ناقض توحید می‌داند (ص ۶۲). بارلاس (۲۰۰۲ م) قائل است که

مذکرانگاری خداوند مرحله اول در ایجاد سلسله‌مراتبی است که در آن مردان را پایین‌تر از خداوند و بالاتر از زنان قرار دهند، تلویحاً به این معنا که پیوستاری نمادین و گاهی واقعی بین سلطه خداوند بر انسان و سلطه مردان بر زنان وجود دارد. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ص ۱۰۶)

هر تفسیری، اعم از اینکه مستقیم یا غیرمستقیم بگوید یا به طور ضمنی دلالت کند که خداوند مذکر یا شبه‌مذکر است، شرک به حساب می‌آید؛ به این ترتیب، اشاره به خداوند با استفاده از ضمائر و اصطلاحات مردانه به لحاظ مفهوم توحید مسئله‌ساز است (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۵۲).

نقد و بررسی

تقسیم سلسله‌مراتبی جنسیت‌ها موجب اقتدار مشابه خدا و در نتیجه شرک نمی‌شود؛ زیرا اولاً، خود این پژوهشگران فمینیستی در قوانین اداره جامعه، وجود سلسله‌مراتب را پذیرفته‌اند و آن را موجب شرک نمی‌دانند و از طرفی شرک در اصطلاح، هم‌تا قرار دادن برای خداست و ممکن است در صفات، افعال و یا حتی ذات باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۷۱) و از نگاه علامه طباطبائی (۱۴۱۷ ق) شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همان‌گونه که کفر و ایمان هم از این نظر مراتبی دارند. مثلاً، اعتقاد به اینکه خدا دو تا و یا بیشتر است و نیز بُت‌ها را شفیعیان درگاه خدا گرفتن شرکی است جلی و از این شرک کمی پنهان‌تر شرکی است که اهل کتاب دارند و برای خدا فرزند

¹ Hibri

² shaikh

قائل هستند، از این هم کمی مخفی‌تر اعتقاد به استقلال اسباب است، اینکه انسان مثلاً دوا را شفادهنده بیندارد و همه اعتماد او به آن باشد؛ این نیز یک مرتبه از شرک است و این‌گونه ضعیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود تا برسد به شرکی که به‌جز بندگان مخلص خدا احدی از آن بری نیست و آن عبارت است از غفلت از خداوند تعالی و توجه به غیر خدا. پس همه اینها شرک است، اما این باعث نمی‌شود که کلمه «مشک» بر همه دارندگان مراتب شرک اطلاق شود، همچنان‌که اگر مسلمانی نماز و یا واجبی دیگر را ترک کند، به آن واجب کفر ورزیده است، ولی کلمه «کافر» بر او اطلاق نمی‌شود (ج ۲، ص ۲۰۳)؛ پس شرک مراتب و گستره خاص خود را دارد و هر عملی که به صورت مستقل و به قصد عبادت انجام گیرد شرک نامیده می‌شود. بنابراین، سلسله‌مراتبی که مفسران فمینیستی در رابطه دوجانبه زن و مرد در تفاسیر اسلامی مفروض داشته‌اند به معنای شرک نخواهد بود، بلکه براساس تفاوت‌های ذاتی زن و مرد، نقش آن‌ها در حیات اجتماعی و سیاسی و حقوق و نظام‌واره مالی از نگاه اسلام متفاوت خواهد بود.

۴. انگاره مردسالار بودن تفاسیر

از دیگر پیامدهای تفسیر فمینیستی بر مبنای عدالت جنسی انگاره مردمحوری تفاسیر قرآن است. هدایت‌الله آورده است: «محققانی از این دست معتقدند تفاسیر دوره کلاسیک و اغلب تفاسیر دوره پساکلاسیک بر پایه تجربه‌های مردان و مسئله‌های مردمحور شکل گرفته‌اند» (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۵۱). طبق نظر علی (۲۰۰۹ م)، درباره آیه ۲۱ سوره روم، ارجحیت دادن قرآن به عاملیت جنسی مردان نشان می‌دهد که به یک معنا قرآن متنی کاملاً مردمحور است (ص ۱۲۳). وی هشدار می‌دهد که مفسران فمینیستی باید مراقب باشند که تعهدشان به برابری آن‌ها را کور نکنند، آن‌چنان‌که مفسران کلاسیک مبنای طبیعی بودن برتری مردان کورشان کرده بود (ص ۱۳۳). ودود قائل است که روش‌های تفسیر قرآن کاملاً عینی نیستند و انتخاب‌های شخصی هر مفسر در تفسیری که از متن مقدس ارائه می‌دهد بازتاب دارد. از نظر او، تفاسیر موجود را مردان نگاشته‌اند و تجربه‌های زیسته زنان را یا نادیده انگاشته یا از چشم‌اندازی مردانه تفسیر کرده‌اند. همچنین لیلا احمد در شکل‌گیری معرفت جنسیتی و به‌طور خاص گفتمان‌های جنسیت به رابطه قدرت و معرفت توجه می‌کند و قائل است در طول تاریخ کسانی که بر ابعاد اخلاقی و معنوی دین تأکید داشتند مقامات سیاسی و حقوقی و دینی، به‌ویژه در دوران بنی عباس، فقط به دیدگاه مردسالار توجه می‌کردند (بدره، ۱۴۰۲، ص ۱۵۷). از نظر رفعت حسن، منابع معرفت اسلامی را تنها مردانی تفسیر کرده‌اند که مدعی‌اند مقام

هستی‌شناسی، الهیاتی، جامعه‌شناسی و آخرت‌شناسی زنان مسلمان تنها باید در اختیار آن‌ها باشد. هبری نیز تأثیر سنت معرفتی مسلمانان و به‌ویژه سنت فقهی را از سنت‌های فرهنگی پدرسالار مد نظر قرار می‌دهد (بدره، ۱۴۰۲، ص ۱۵۸). سعیدیه شیخ (۱۹۹۷ م) نتیجه می‌گیرد: دیدگاه‌های مفسران مشخصاً به‌وسیله یک جهان‌بینی مردسالارانه شکل گرفته و در نتیجه، تفاسیر آن‌ها محصولات ایدئولوژیک جامعه‌ای مردم‌محور است (ص ۷۲).

نقد و بررسی

اولاً، مفسران فمینیستی وظیفه اصلی خودشان را بیانِ برابری طلبی قرآن از طریق تفاسیر جایگزین می‌دانند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰، ص ۱۸۵)، چنان‌که پیش‌تر گفته شد که بدران (۲۰۰۹ م) اصول قرآنی برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی را از مفاهیم کلیدی فمینیسم اسلامی عنوان می‌کند (ص ۳۲۳). بنابراین، مفسران فمینیستی هرگونه خوانشی از قرآن که با مبنای برابری جنسیتی هم‌خوانی نداشته باشد را قبول ندارد؛ بنابراین، تفاسیر کلاسیک قرآن را که هدفشان کشف مراد متکلم بوده است را مردسالارانه انگاشته‌اند.

ثانیاً، از نگاه مفسران اسلامی زن و مرد در رسیدن به مقامات معنوی مساوی هستند و اما اینکه در برخی از احکام بین زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد به دلیل طبیعت ذاتی آنهاست، چنان‌که طباطبایی تصریح دارد:

اسلام در احکامی که راجع به دو صنف زن و مرد وضع نموده به طور کلی صفات و اختصاصات هر یک را لحاظ نموده، در مقررات مشترک همان اشتراک نوعی را مورد نظر قرار داده و حتی المقدور این دو صنف را به هم نزدیک ساخته است، ولی در جایی که تفاوت‌ها دیده می‌شود بر تناسب تأکید کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳)

از نظر طباطبایی (۱۳۸۷)، زن و مرد در طبیعت انسانیت و شخصیت حقوقی و معنوی یکسان هستند، ولی هر یک از این دو صنف، به‌واسطه خلقت فیزیکی و خصائص ویژه خود، تفاوت‌هایی با صنف مقابل خواهد داشت (ص ۳۲۹).

ثالثاً، در واقع دیدگاه مفسران اسلامی و فمینیستی متفاوت است. از بررسی نظریات علامه طباطبایی و سایر مفسران، به دست می‌آید که چون استعدادهای طبیعی که آفرینش به این دو جنس انسانی داده متفاوت است، در برخی از احکام حقوقی و اجتماعی و نظام‌واره مالی زنان، مثل ارث، نفقه و مهریه، زن و مرد تفاوت دارد. و از

طرفی مفسران فمینیستی، که به دنبال تساوی و اصل برابری زن و مرد هستند، آن دو را دارای حقوقی کاملاً مشابه می‌دانند.

نتیجه‌گیری

۱. فمینیسم اسلامی یک گفتمان و کنش‌ورزی فمینیستی است درون یک سر‌مشق اسلامی که فهم و دستورالعملش را از قرآن می‌گیرد و به دنبال حقوق و عدالت برای زنان است و در دوران معاصر، مفسران فمینیسم اسلامی نقش مهمی در بازنگری مفاهیم جنسیت و عدالت جنسیتی در اسلام داشته‌اند. آنان به تحلیل آیات مربوط به زنان در قرآن کریم پرداخته و سعی در تفسیر متن‌های اسلامی با تأکید بر تساوی و عدالت جنسیتی نموده‌اند. اساسی‌ترین نقطه فرق دیدگاه پژوهشگران فمینیستی با مفسران اسلامی عدم پذیرش تفاوت و تمایز بین زن و مرد است.

۲. اندیشمندان اسلامی قائل‌اند که تفاوت ذاتی موجودات لازمه نظام علت و معلول است و زن و مرد، که جزئی از همین عالم آفرینش هستند، از این قاعده مستثنا نخواهند بود. بر این اساس، علامه طباطبایی عدالت را این‌گونه معنا نموده است: هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هرکس به قدر وسعش پیش برود. طباطبایی این تفسیر از عدالت را مساوی و ملازم حُسن می‌داند؛ چون ما برای حُسن، معنایی جز آنچه طبع بدان میل کند و به سویش جذب شود قائل نیستیم، و قرار دادن هر چیزی در جایی که سزاوار آن است از این جهت که در جای خود قرار گرفته چیزی است که انسان به آن متمایل است و به خوبی آن اعتراف دارد و اگر احياناً مخالف آن را مرتکب شود، عذرخواهی می‌کند. بنابراین، عدالت جنسیتی یعنی حق زن و مرد براساس تفاوت‌های ذاتی میان آنها داده شود. بنابراین، زن و مرد دارای حقوق متفاوتی خواهند بود، همچنان‌که علامه طباطبایی گفته است: اسلام در احکامی که راجع به دو صنف زن و مرد وضع نموده به طور کلی صفات و اختصاصات هر یک را لحاظ نموده، در مقررات مشترک همان اشتراک نوعی را مورد نظر قرار داده و حتی المقدور این دو صنف را به هم نزدیک ساخته است، ولی در جایی که تفاوت‌ها دیده می‌شود بر تناسبات تأکید کرده است.

۳. مفسران فمینیستی برای اثبات دیدگاه خودشان به تفسیر آیات مربوط به زنان براساس اصل برابری پرداخته‌اند که موجب پیامدهایی شده است. انگاره مردسالار بودن تفاسیر، شرک در تبعیض جنسیتی، تفسیری فراتر از متن، محدود نمودن آیات به عصر نزول از جمله پیامدهای تفاسیر فمینیستی است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- احمدی، کامیل. (۱۳۹۸). داستان شهر ممنوعه. نشر مهری.
- بدره، محسن. (۱۴۰۲). گفتگویی میان فمینیسم و اسلام. آرما.
- بستان، حسین. (۱۳۹۸). نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). توحید در قرآن. اسراء.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۸). عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری. مطالعات راهبردی زنان، ۱۲(۴۶)، ۸۰-۴۹.
- رودگر، نرگس. (۱۳۹۶). فمینیسم. دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دارالکتاب العربی.
- سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۶). نهج البلاغه (حسین انصاریان، مترجم). پیام آزادی.
- شمس، زینب؛ و عباسی مقدم، مصطفی. (۱۴۰۱). تأثیر جنسیت در تفسیر (مطالعه تطبیقی دیدگاه مجتهد امین و آمنه ودود با مفسران مرد در آیات مرتبط با زنان). پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۸(۲)، ۶۷-۱۰۰.
- <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.6768.1952>
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸). تعالیم اسلام. بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن. انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن (احمد قصیرعاملی، محقق). دار احیاء التراث العربی.
- کدخدایی، محمدرضا؛ و زارعی، معصومه؛ و برزگر، خدیجه. (۱۳۹۷). مساله‌گی جنسیت در اندیشه علامه طباطبایی. پژوهش‌نامه زنان، ۹(۲۶)، ۵۳-۷۰.
- کریم‌پور، نگار؛ و بدره، محسن. (۱۴۰۲). تفسیر تطبیقی علامه طباطبایی و الحبری از نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء.
- <https://doi.org/10.22091/PTT.2023.9027.2196>. ۱۲۵-۱۴۲، ۹(۲)، ۱۲۵-۱۴۲.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). عدل الهی. انتشارات صدرا.

معین، محمد. (۱۳۶۲) فرهنگ فارسی معین. امیرکبیر.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دارالکتب الإسلامية.
هدایت الله، عایشه. (۱۴۰۰). حاشیه‌های فمینیستی قرآن (مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد، مترجمان). کرگدن.
ودود، آمنه. (۱۳۹۳). قرآن و زن (اعظم پویا و معصومه آگاهی، مترجمان). حکمت.

References

- Ahmadi, K. (2019). *Dastan-i shahr-i mamnu'eh*. Mehri Publications. [In Persian].
- Al-Hibri, A. (2003). An Islamic perspective on domestic violence. *Fordham Int'l LJ*, 27, 195.
- Ali, K. (2009). *Timeless texts and modern morals: challenges In Islamic sexual ethics*. I.b. Touris.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oneworld Publications.
- Badreh, M. (2023). *Goftegu-yi miyan-i feminism va Islam*. Aarma. [In Persian].
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran*. University of Texas Press
- Bastan, H. (2019). *Nabarabari va sitam-i jinsi az didgah-i Islam va feminism*. Hawza and University Research Institute. [In Persian].
- Crowley, H., & Himmelwit, S. (1994). *Knowing women*. Polity Press.
- Hassan, R. (1990). An Islamic perspective. In J. Becher (Ed.), *Women, religion and sexuality: studies on the impact of religious teachings on women* (pp. 93–128). WCC Publications.
- Hedayatullah, A. (2021). *Hashiye-hayi feministi-yi Qur'an* (M. Muhassis & N. Daneshfard, Trans.). Kargadan. [In Persian].
- Jaggar, A. M. (1994). Human biology in feminist theory: sexual equality reconsidered. In H. Crowley & W. Letherby (Eds.), *Knowing women: feminism and knowledge* (pp. 84-100). Polity Press.
- Javadi Amoli, A. (2004). *Tawheed dar Qur'an*. Israa. [In Persian].
- Karimpour, N., & Badreh, M. (2023). Comparative exegesis of Allamah Tabatabai and al-Hibri's views regarding nushūz in verse 34 of the al-Nisa Chapter. *Comparative Interpretation Research*, 9(2), 125-149. <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.9027.2196> [In Persian].
- Khadkhodaei, M. R., Zarei, M., & Barzegar, K. (2018). Allameh Tabatabai on the problem of gender. *Women Studies*, 9(26), 53-70. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Moein, M. (1983). *Farhang-i Farsi-yi Mo'ain*. Amir Kabir. [In Persian].

- Motahhari, M. (2017). *‘Adl-i Ilahi*. Sadra Publications. [In Persian].
- Ramazanoglu, C. (1989). *Feminism and the contradictions of oppression*. Routledge.
- Roudgar, M. J. (2010). Gender equality according to Allameh Tabatabaei and Martyr Muttahari. *Women's Strategic Studies*, 12(46), 49-80. [In Persian].
- Roudgar, N. (2017). *Feminism*. Daftar-i Motaleaat va Tahqiqat-i Zanan. [In Persian].
- Shaikh, S. (1997). Exegetical violence: nushuz in Qur’anic gender ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17, 49-73.
- Shams, Z., & Abbasi Moghdam, M. (2022). The effect of gender on Quranic exegesis (a comparative study of the views of Mujtahida Amin and Amina Wadud with male exegetes in verses related to women). *Comparative Interpretation Research*, 8(2), 67-100. <https://doi.org/10.22091/ptt.2023.6768.1952> [In Persian].
- Sharif Razi, M. (2007). *Nahjul balagha*. (H. Ansariyan, Trans.). Payam-i Azadi. [In Persian].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma‘ al-bayan fi tafsir al-Qur’an*. Naser Khosro Publications. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur’an*. Jamiat al-Modarresin Publications. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1999). *Ta‘alim-i Islam*. Bustan-i Ketab. [In Persian].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur’an*. (A. Qasir Ameli, Researcher). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Wadud, A. (1999). *Qur’an and women: rereading the sacred text from a Woman’s perspective*. Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: women’s reform in Islam*. Oxford Oneworld.
- Wadud, A. (2014). *Qur’an v azan* (A. Pouya & M. Aagahi, Trans.). Hekmat. [In Persian].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf ‘an haqa’iq ghawamid al-tanzil*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



The Relationship between Infallibility and Witnessing Human Actions Based on Verse 143 of al-Baqarah: A Comparative Study of the Views of Tabatabai and Javadi Amoli*

Mohsen Izadi¹   and Naser Sahranavard² 

¹ Associate Professor, Department of Islamic Teachings, University of Qom, Qom, Iran. Email: m.izadi@qom.ac.ir

² Ph.D. Candidate, Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran (**corresponding author**). Email: nasersahranavard1120@gmail.com

Abstract

In verse 143 of the al-Baqarah Chapter, God Almighty introduces some witnesses to the actions of humans. There is a difference of opinion among exegetes as to whether the position of witnessing deeds, like prophethood and imamate, is a position exclusive to the prophets and infallible Imams or whether it can also belong to the special companions and students of the Imams. Allamah Tabatabai considers the relationship between the position of witnessing people's deeds and infallibility to be equal and believes that witnessing people's deeds is reserved for the Infallible. In contrast, Ayatollah Javadi Amoli considers this relationship to be absolute generality and particularity, and introduces examples of witnesses to people's actions that include the Infallibles. It is clear that this verse can be used as one of the proofs of infallibility when there is an equal relationship between infallibility and the position of witnessing; otherwise, it will not be considered as proof of infallibility. In the present study, we have examined the views of Allamah Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli using the method of comparative exegesis, and after presenting and examining the evidence of both exegetes, we have shown that according to the application of the content of the verses of witnessing deeds, that literally manifests as witnessing all deeds of all nations, Allamah Tabatabai's view is preferable.

Keywords: verse 143 of the al-Baqarah Chapter, witnesses over actions, infallibility, witnessing actions, the relationship between infallibility and witnessing actions

* Received 12 September 2023; Received in revised 21 December 2023; Accepted 7 January 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Izadi, M., & Sahranavard, N. (2024). The Relationship between Infallibility and Witnessing Human Actions Based on Verse 143 of al-Baqarah: A Comparative Study of the Views of Tabatabai and Javadi Amoli. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 209-228. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9606.2249>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

In verse 143 of the al-Baqarah Chapter, a group is mentioned using the expression “the middle nation” as witnesses to people’s actions: *“Thus We have made you a middle nation that you may be witnesses to the people, and that the Apostle may be a witness to you.”* Some thinkers have cited this verse to prove the infallibility of the prophets and imams (peace be upon them) and have explained the position of witnessing deeds as proof of infallibility. However, it should be noted that this verse can be used to prove infallibility only if there is an equal relationship between infallibility and the position of witnessing. Allamah Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli have differing views regarding whether there is a relationship of equality between infallibility and the position of witnessing, or one of absolute generality and particularity. If there is an equal relationship between these two, the position of witnessing will be the exclusive position of the Infallibles and it can be cited as one of the evidences of infallibility. However, if the relationship between the two is one of absolute generality and particularity, the position of witnessing would be possible for other people as well, apart from the Infallibles, and it will not be considered as proof of infallibility. In this article, through the comparative exegesis method, we have examined the relationship between infallibility and witnessing human actions from the point of view of Allamah Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli with emphasis on verse 143 of the al-Baqarah Chapter.

Opinions about the relationship between infallibility and witnessing people’s actions

Tabatabai’s view

Allamah Tabatabai considers the relationship between the position of witnessing people’s actions and the position of infallibility to be equal and believes that witnessing people’s actions is limited to the Infallibles because the witnessing mentioned in verse 143 of the al-Baqarah Chapter refers to the witness being aware of the realities of the actions people commit in this world and then testifying on the Day of Judgment according to what he saw and understood. On the other hand, it is impossible to understand and perceive the true characteristics of actions, except for those witnesses who are aware of their origin and source and of hearts and intentions. Therefore, bearing witness on that day will be possible only for those who preserve and record people’s actions accurately and without any mistakes and errors. In other words, this witness must be infallible with divine infallibility, he must not lie or exaggerate, and he must be aware of the realities of the deeds according to which he testifies not that he sees the apparent form of actions and

then testifies; rather, he must know of the inner intentions of the doer of every action and presence and absence should make no difference for him but he should be aware of the actions of both the present and the absent. This meaning is the very interpretation that has been reported in many narrations through different chains from the Infallible imams (peace be upon them).

Javadi Amoli's view

Ayatollah Javadi Amoli considers the relationship between the position of witnessing people's deeds and the position of infallibility to be absolute generality and particularity and introduces examples of witnesses to people's actions including the Infallibles, and believes that in addition to the prophets and imams (peace be upon them), their special followers and close servants of God are also examples of witnesses and the Imams are among the best instances of this position, not its exclusive referents. He believes that this path is open to everyone; nor is infallibility a condition for it, nor is the lack of the rank of Imamate an obstacle to it because not only is there no proof against this matter, but some proofs also confirm it, as the Holy Quran states that the possessors of certainty in knowledge see Hell in the present [al-Takāthur: 5-6]. This verse does not refer to witnessing after death because after death, evildoers also see hell. Similarly, God Almighty says that the *'illiyūn*, where the record of deeds of the *abrār* (the righteous) is written, is the object of the witness of the *muqarrabān* (the close servants) [al-Moṭaffin: 18-21]. Therefore, the close servants witness the beliefs, morals, intentions, and actions of others in the here and now. According to him, some narrative proofs confirm this lack of exclusivity and it becomes clear that the exclusivity present in some narrations is an extra limitation and can be curtailed. Therefore, the narrations that rule out the witnessing of actions regarding those who are not the Infallible Imams (peace be upon them), this negation is general negation, not the generality of negation and general negation.

Conclusion

It seems that Allamah Tabatabai's view is preferable because the contents of the verses of witnessing actions refer to absolute witnessing; that is, to witness the actions of all nations, in a way that the actions of people are preserved and recorded accurately and without any mistakes. It is clear that such a witness will be infallible. Therefore, if a narration, assuming it is valid, implies the bearing witness of non-infallible people as well, it should be regarded as theoretical witnessing.

References

- Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Faghih, A., Babaei, A. A., & Hosseini Zadeh, A. (2019). Investigating the Implications of the Verses Concerning the Witnesses of the Nations on the Holistic Chastity of Prophets. *Marifat i Kalami*, 10(1), 37-49. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2009a). *Tasnim*. Israa. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2009b). *Adab fan-yi muqarraban*. Israa. [In Persian].
- Shariati, G. M. (2016). The Infallible Imam's knowledge of the unseen from the perspective of the Quran with emphasis on Allameh Tabatabaei's view (studying the verses 143 of Baqarah and 105 of Tawba chapters). *Qur'an Shinakht*, 8(1), 27-48. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (1995). *Tarjume-yi tafsir-i al-Mizan* (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Daftar-i Intisharat-i Islami. (The original work was published in 1392 AH). [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2008). *Shi'ah*. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (2009). *Insaan az aagaz ta anjam*. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (n.d.). *Al-Rasa'il al-tawhidiyyah*. Muassasat al-Numan. [In Arabic].



رابطه عصمت با شهادت بر اعمال انسان‌ها، براساس آیه ۱۴۳ بقره: بررسی تطبیقی دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی*

محسن ایزدی^۱ و ناصر صحرانورد^۲

^۱ دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: m.izadi@qom.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: nasersahranavard1120@gmail.com

چکیده

خداوند متعال در آیه ۱۴۳ سوره بقره عده‌ای را شاهد بر اعمال انسان‌ها معرفی می‌کند. در این‌که آیا مقام شهادت بر اعمال، همچون نبوت و امامت، مقام انحصاری پیامبران و امامان معصومان (ع) است یا نصیب اصحاب و شاگردان خاص امامان (ع) نیز خواهد شد، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. علامه طباطبایی رابطه میان مقام شهادت بر اعمال مردم و عصمت را تساوی دانسته و معتقد است که شهادت بر اعمال مردم مختص معصومان است. در مقابل آیت‌الله جوادی آملی این رابطه را عموم و خصوص مطلق می‌داند و مصادیق شاهدان بر اعمال مردم را اعم از معصومان معرفی می‌کند. روشن است که وقتی می‌توان از این آیه به‌عنوان یکی از ادله عصمت استفاده کرد که میان عصمت و مقام شهادت، رابطه تساوی حاکم باشد و در غیر این صورت، از ادله عصمت محسوب نخواهد شد. در مطالعه حاضر با روش تفسیر تطبیقی به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌ایم و بعد از طرح و بررسی ادله هر دو مفسر، نشان داده‌ایم که با توجه به اطلاق مفاد آیات شهادت بر اعمال، که ظهور در شهادت بر همه اعمال همه امت‌ها دارند، دیدگاه علامه طباطبایی ترجیح دارد.



کلیدواژه‌گان: آیه ۱۴۳ سوره بقره، گواهان بر اعمال، عصمت، شهادت بر اعمال، رابطه عصمت با شهادت بر اعمال

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱ | بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: ایزدی، محسن؛ و صحرانورد، ناصر. (۱۴۰۳). رابطه عصمت با شهادت بر اعمال انسان‌ها، براساس آیه ۱۴۳ بقره: بررسی تطبیقی دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۲۰۹-۲۲۸.

<https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9606.2249>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

قرآن کریم روز قیامت را محکمه الهی و روز قضا و حکم معرفی کرده است: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (زمر: ۶۹؛ ترجمه: پیامبران و گواهان آورده می‌شوند و میان مردم به حق داوری می‌گردد). در این روز شاهدان برای ادای شهادت به پا می‌خیزند: «وَأَيُّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (غافر: ۶۹). اولین شاهد اعمال خدای سبحان است: «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا» (یونس: ۶۱، ترجمه: در هیچ وضعی قرار نمی‌گیری و از ناحیه خدا هیچ آیه‌ای از قرآن نمی‌خوانی و شما مردم هیچ عملی انجام نمی‌دهید، مگر آن‌که ما بر شما گواهم). شاهد دیگر اعمال بشر مأموران الهی و فرشتگانی هستند که در حین انجام کار حضور دارند و آن را ثبت می‌کنند: «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ» (انفطار: ۱۰-۱۲؛ ترجمه: و بی‌شک نگاهبانانی بر شما گمارده شده و الا مقام و نویسنده اعمال شما که می‌دانند شما چه می‌کنید). دسته دیگر از شاهدان اعضا و جوارح انسان است (فصلت: ۱۹-۲۲).

در قرآن کریم، پیامبران (ع) نیز از زمره شاهدان اعمال به شمار آمده‌اند. عیسی مسیح (ع) درباره شاهد بودن خود چنین فرمود: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ» (مانده: ۱۱۷؛ ترجمه: و تا زمانی که در میان آن‌ها بودم، گواهمان بودم). خدای سبحان علاوه بر آیه مورد بحث در آیات متعدد رسول اکرم را «شاهد» معرفی می‌کند، مانند «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵؛ ترجمه: ای پیامبر! ما تو را شاهد، بشارت‌دهنده و اندازکننده فرستادیم).

در آیه ۱۴۳ سوره بقره، از گروهی با تعبیر «امت وسط»، به‌عنوان شاهدان بر اعمال مردم، یاد شده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا». برخی از اندیشمندان برای اثبات عصمت انبیا و امامان معصوم (ع) به این آیه استناد کرده و مقام شهادت بر اعمال را دلیل عصمت بیان کرده‌اند. اما باید توجه کرد که در صورتی می‌توان از این آیه برای اثبات عصمت استفاده کرد که میان عصمت و مقام شهادت رابطه تساوی حاکم باشد. علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، درباره این‌که بین عصمت و مقام شهادت رابطه تساوی برقرار است یا عموم و خصوص مطلق، اختلاف نظر دارند. اگر میان این دو رابطه تساوی حاکم باشد، مقام شهادت مقام انحصاری معصومان خواهد بود و می‌توان به آن به‌عنوان یکی از ادله نقلی عصمت استناد کرد، اما اگر رابطه

میان عصمت و مقام شهادت عموم و خصوص مطلق باشد، مقام شهادت علاوه بر معصومان (ع) برای انسان‌های دیگر نیز ممکن خواهد بود و از ادله عصمت محسوب نخواهد شد. در نوشتار حاضر، با روش تفسیر تطبیقی، رابطه عصمت با شهادت بر اعمال انسان‌ها را از دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی، با تأکید بر آیه ۱۴۳ بقره، بررسی کرده‌ایم.

پیشینه پژوهش

برخی از متکلمان اسلامی برای اثبات عصمت انبیا به آیات مربوط به شاهدان امت‌ها استناد کرده‌اند (برای نمونه، نک طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۶۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۶۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸، ص ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۷). بیش‌تر متکلمان شیعه شأن شهادت بر اعمال را برای امامان معصومان نیز مطرح کرده‌اند (برای نمونه، نک ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ق؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۲۹، سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۳۲؛ حلبی، ۱۴۰۴، ق، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۷؛ حلبی، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۱۳۲-۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۱۴) و مقالاتی نیز در این رابطه به نگارش درآمده است (برای نمونه، نک فقیه، ۱۳۹۸؛ احسان‌پور و مسعودی، ۱۳۹۴؛ شریعتی، ۱۳۹۴).

وجه تمایز مقاله حاضر با آثار موجود این است که نخست آنکه، در آثار موجود فقط یک جنبه از بحث مطرح شده است، یعنی دلالت آیه بر عصمت شاهدان اعمال؛ اما درباره این‌که آیا رابطه عصمت با شهادت بر اعمال رابطه تساوی است – که در این صورت، این مقام همچون نبوت و امامت مقامی انحصاری است – یا عموم و خصوص مطلق است – که در این صورت، نصیب اولیای الهی و اصحاب و شاگردان خاص امامان معصوم (ع) نیز خواهد شد – بحثی صورت نداده‌اند. این در حالی است که وقتی می‌توان به این آیات به‌عنوان یکی از ادله نقلی عصمت استناد کرد که رابطه میان عصمت و شهادت بر اعمال تساوی باشد. دوم آنکه، در آثار موجود، ادله‌ای که به‌ظاهر بر صحت رابطه عموم و خصوص مطلق (مقام انحصاری نبوت و شهادت بر اعمال) دلالت کند طرح و بررسی نشده است.

دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ مصادیق امت وسط

۱. امت اسلام

گروهی بر این باورند که مراد از امت وسط امت اسلام است، زیرا وسط به معنای چیزی است که میانهٔ دو طرف قرار گرفته باشد، نه جزء آن طرف باشد، نه جزء این طرف و امت اسلام نسبت به مردم، یعنی اهل کتاب و مشرکین، همین وضع را دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۰۴؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸). این گروه، با توجه به معنایی که برای امت وسط ارائه کرده‌اند، عبارت «شُهَدَاءَ عَلَي النَّاسِ» را چنین تفسیر می‌کنند که چون این امت وسط و عدل است، هر دو طرف افراط و تفریط باید با آن سنجیده شود، پس به همین دلیل شهید بر سایر مردم نیز، که در دو طرف قرار دارند، هستند و چون پیامبر اکرم (ص) مَثَلِ اعْلَایِ این امت است، او شهید بر امت است و افراد امت باید خود را با او بسنجند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۲۸).

نقد و بررسی

از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، در آیه «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» مراد از امت فقط گروه خاصی از آن است و ممکن نیست مخاطب این جمله همهٔ مسلمانان، به نحو عام استغراقی، پنداشته شود؛ زیرا اولاً، این بیان با لفظ آیه منطبق نیست، برای این‌که هر چند وسط بودن امت، مصحح آن است که امت نامبرده میزان و مرجع برای دو طرف افراط و تفریط باشد، ولی دیگر مصحح آن نیست که شاهد بر دو طرف هم باشد و یا دو طرف را مشاهده بکند، چون خیلی روشن است که هیچ تناسبی میان وسط بودن به این معنا و شاهد بودن نیست. در آیه شریفه، افزون بر مشخص بودن دو طرف وسط، «شهادت» محور وساطت قرار گرفته است. این شهادت، به قرینهٔ آیات دیگر و نیز روایاتی که در ذیل آیه مورد بحث وارد است، به معنای شهادت بر اعمال است. به عبارت دیگر، چنانچه آیه به طور مطلق می‌فرمود «ما شما را امت وسط قرار دادیم»، قابل تطبیق بر معنای مزبور، یعنی اعتدال میان افراط و تفریط، بود. در این معنا، «وسط» با میزان، الگو و نمونه بودن سازگار است، حال آنکه در آیه، افزون بر مشخص بودن دو طرف وسط، «شهادت» — که به قرینهٔ آیات و روایات دیگر به معنای شهادت بر اعمال است — محور وساطت قرار گرفته است. از این رو، مراد از وسط واسطه در محور عمودی یعنی، میان بالا و پایین خواهد بود، نه در محور افقی و بین افراط و تفریط (نک طباطبایی، ۱۳۹۲ ق/۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۲۹).

ثانیاً، در این صورت، دیگر وجهی نیست که برای آن متعرض شهادت رسول بر امت نیز بشود، چون شاهد بودن رسول بر امت نتیجه شاهد بودن و وسط بودن امت نیست، تا وقتی این را خاطر نشان کرد آن را هم به عنوان نتیجه خاطر نشان سازد. مضافاً این که اگر مراد آیه این باشد که امت اسلام بین یهودیت و مسیحیت قرار گرفته، خود پیامبر نیز داخل در عنوان مزبور بوده است و نیازی به ذکر شهادت رسول اکرم (ص) بر امت نبود، زیرا هر پیامبری شاهد بر امت خویش است و این مطلب به حضرت رسول اکرم (ص) اختصاص ندارد: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱؛ ترجمه: حال آن‌ها چگونه است آن روزی که از هر امتی، شاهد و گواهی [بر اعمالشان] می‌آوریم و تو را نیز بر آنان گواه خواهیم آورد) (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق/۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۳۰).

ثالثاً، شهادتی که در آیه آمده خود یکی از حقایق قرآنی است که در کلام خدای سبحان مکرر بیان شده است و از مواردی که ذکر شده روشن می‌شود که معنایی غیر از این معنا دارد. موارد قرآنی آن عبارت‌اند از: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱)، «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤَدُّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (نحل: ۸۴)، «وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» (زمر: ۶۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیات، شهادت به صورت مطلق ذکر شده و ظاهراً همه موارد دلالت می‌کند که منظور از شهادت، شهادت بر اعمال امت‌ها و نیز بر تبلیغ رسالت است، همچنان‌که آیه «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف: ۶؛ ترجمه: سوگند که از مردمی که فرستادگان به سویشان گسیل شدند و نیز از فرستادگان پرسش خواهیم کرد) نیز به این معنا اشاره می‌کند؛ چون هر چند این پرسش در آخرت و در قیامت صورت می‌گیرد، تحمل این شهادت در دنیا خواهد بود.

روشن است که حواس عادی و ظاهری و نیز قوای متعلق به آن حواس تنها می‌تواند شکل ظاهری اعمال را ببیند؛ لذا تحمل شهادت بر اعمال توسط این حواس تنها مربوط به ظاهر آن اعمال می‌شود نه آنچه پنهان و غایب است، در حالی که حقایق و باطن اعمال و معانی نفسانی، مثل کفر و ایمان و فوز و خسران و هر آنچه که از حس آدمی پنهان است، احوالی درونی است که ملاک حساب و جزای پروردگار عالمیان در قیامت است، همچنان‌که فرمود: «وَلَكِنْ يُوَاجِدُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ فُلُوْهُكُمْ» (بقره: ۲۲۵؛ ترجمه: خدا شما را به آنچه در دل‌هایتان پیدا شده مؤاخذه

می‌کند). پس این احوال چیزی نیست که انسان بتواند آن را درک نموده و بشمارد و از انسان‌های معاصر تشخیص دهد، تا چه رسد به انسان‌های غایب، مگر کسی که خدا متولی امر او باشد و به دست خود این‌گونه اسرار را برای او کشف کند، که وجود چنین فردی از این آیه استفاده می‌شود: «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶؛ ترجمه: کسانی را که غیر از او می‌خوانند قادر بر شفاعت نیستند مگر آن‌ها که شهادت به حق داده‌اند و به خوبی آگاه‌اند) (طباطبایی، ۱۳۹۲ ق/۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۳).

رابعاً، به طور قطع در میان مسلمانان برخی فاسق‌اند و صلاحیت این مقام والا را ندارند. آیاتی از قرآن کریم به ناخرسندی خدای سبحان از برخی مسلمانان ظاهری صراحت دارد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۲۵).

عیاشی (۱۳۸۰ ق) از حضرت صادق (ع) روایت کرده است که

آیا گمان می‌کنی که خدای تعالی در آیه «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» تمام اهل قبله (مسلمانان) را مخاطب قرار داده است؟ آیا فکر می‌کنی کسی که شهادتش در دنیا در مورد یک من از خرما پذیرفته نیست خداوند در روز قیامت از او می‌خواهد در حضور تمامی امت‌ها (بر اعمال بندگان) شهادت دهد؟ هرگز خداوند چنین امری را از امثال این‌ها نخواست است. (ج ۱، ص ۶۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵۹)

۲. افرادی خاص از امت اسلام

مقام شهادت در آیه ۱۴۳ بقره به همه افراد امت محمد (ص) ارزانی نشده است، بلکه مقصود گروه خاصی از امت‌اند، هرچند در ظاهر تمام امت مخاطب قرار گرفته‌اند. این به این دلیل است که آن گروه خاص مورد نظر، از میان این امت برخاسته‌اند. در قرآن کریم عنوان امت بر گروه ویژه و جماعت خاص اطلاق شده است، مانند «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران: ۱۰۴)، «مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۳)، «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ» (مانده: ۶۶) (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۲۵). مؤید مطلب این‌که براساس آیه «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹؛ ترجمه: و کسی که خدا و پیامبر را اطاعت کند [در روز رستاخیز] همنشین کسانی خواهد بود که خدا نعمت خود را بر آنان تمام کرده از پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان؛ و آن‌ها رفیق‌های خوبی هستند)

کسانی که از خدا و پیامبرش اطاعت کنند با شهدا محشور می‌شوند و رفیق آنان خواهند بود. بعید است که همه اطاعت‌کنندگان جزء شهدا باشند، زیرا اگر اینان در زمره شهیدان می‌بودند و عنوان «شهید» بر آنان صادق بود، خدای سبحان نمی‌فرمود: آنان «با» شهدا هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۳۶).

با استناد به آیه «وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَ الشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (حدید: ۱۹؛ ترجمه: کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آوردند، آن‌ها صدیقین و شهدا نزد پروردگارشان‌اند) نیز نمی‌توان همه یا گروه بیشتری از مؤمنان را از زمره شاهدان بر اعمال دانست، زیرا عبارت «عند ربهم» دلالت می‌کند که چنین کسانی نزد پروردگارشان یعنی در قیامت از شهداء بوده و به آن‌ها ملحق خواهند شد؛ پس معلوم می‌شود در دنیا دارای این مقام نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۳۶).

طباطبایی (۱۳۹۲ ق/۱۳۷۴)، در نقد روایات اهل سنت مبنی بر این‌که امت اسلام گواه بر مردم است و رسول خدا (ص) گواه بر امت (برای دیدن این روایات، نک زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۹۹)، می‌نویسد:

چیزی که در این روایات به نظر درست نمی‌رسد این است که پیامبر اسلام تمامی امت را تزکیه و تعدیل نکرده و معنا ندارد که در قیامت همه را تزکیه و تعدیل کند، مگر این‌که به منظور تزکیه و تعدیل جمعی از امت باشد نه همه، و گرنه روایات نامبرده مطلبی برخلاف ضرورت اثبات می‌کند، ضرورت کتاب و سنت هر دو.

آخر چه طور ممکن است رسول خدا (ص) فجایع و جنایاتی را که افرادی از امت اسلام مرتکب شدند تجویز کند؟ و بر آن جنایات صحه بگذارد؟ جنایاتی که حتی نمونه‌اش هم در امت‌های گذشته رخ نداد؟ و چه طور آن جناب طاغیان و فرعون‌های این امت را تزکیه و تعدیل می‌کند؟ و آیا این روایات طعن بر دین حنیف و بازیگری با حقایق این ملت بیضاء نیست؟! قطعاً هست، علاوه بر اینکه این روایات گفتگو از شهادت نظری دارد، نه شهادت تحمل، چون امت اسلام در زمان انبیاء گذشته حاضر نبودند، تا ببینند آیا رسالت خود را تبلیغ می‌کنند یا نه؟ و شهادت نظری اعتبار ندارد. (ج ۱، ص ۴۹۷)

بنابراین، احادیثی که ظاهر آن‌ها اراده عموم امت است بر فرض صحت، باید بر امت فی الجمله حمل شود نه بالجمله؛ زیرا روایاتی که در آن‌ها گروه خاصی از امت اراده شده، گذشته از آن‌که خاص است و خاص بر عام مقدم بوده و

صلاحیت تخصیص آن را دارد، به علت معقول و مقبول معلل است. از این رو، ظهور آن‌ها قوی‌تر از ظهور احادیثی است که ظاهر آن‌ها اراده همه امت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۶۷).

رابطه مقام شهادت با مقام عصمت

علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی در این‌که آیا شهادت بر اعمال دیگران، که مختص گروه خاصی از امت است، همچون نبوت و رسالت و امامت مقامی انحصاری و ویژه پیامبران و امامان معصوم است یا نصیب اولیای الهی و اصحاب و شاگردان خاص امامان معصوم نیز خواهد شد اختلاف نظر دارند. در ادامه دیدگاه هر کدام را به همراه ادله‌ای که ارائه کرده‌اند بررسی می‌کنیم.

دیدگاه علامه طباطبایی

طباطبایی (۱۳۸۸) رابطه مقام شهادت بر اعمال مردم با مقام عصمت را تساوی دانسته و قائل است که شاهدان بر اعمال مردم اختصاص به معصومان دارند. به اعتقاد ایشان، مقام شهادت بر اعمال منحصر در گروه خاصی است که پاکی ذات و هدایت و راهیابی به عهدها و پیمان‌های الهی و ایمان به پیامبر (ص) و تطهیر و تزکیه به وسیله او را یکجا دارا باشد؛ پس آن‌ها اشخاص معینی هستند که از میان امت مورد لطف و عنایت خاص خدای متعال قرار گرفته‌اند (صص ۱۴۶-۱۴۷).

دلیل

درک و تلقی اوصاف حقیقی اعمال غیرممکن است، مگر برای شاهدانی که از ریشه و منشأ آن‌ها مطلع باشند و بر ضمایر و نیات واقف باشند. از این رو، شهادت در روز قیامت، در عین این‌که نوعی تکریم و ارج نهادن به مقام شاهد به شمار می‌رود، در عین حال تنها به کسانی اختصاص دارد که در دنیا چنین مقامی (آگاهی از ضمائر) به آن‌ها ارزانی شده باشد. خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبا: ۳۸) و صواب، ضد خطاست و نیز می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۶). بنابراین، شهادت در آن روز تنها برای کسانی ممکن خواهد بود که اعمال عاملان را به طور دقیق و بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباه حفظ و ضبط نمایند. از طرفی، وقتی قوا و حواس ظاهری انسان را مورد تأمل و دقت قرار می‌دهیم، می‌بینیم که چنین شهادتی (شهادت بر باطن اعمال) و دریافتی، حتی نسبت به اعمال حاضران و با فرض حضور شاهد، ممتنع است، چه رسد به غایبان و یا فرض

غیبت شاهد. از اینجا به روشنی به این نتیجه می‌رسیم که اطلاع و آگاهی از باطن اعمال از راهی دیگر و با نیرویی ماورای نیرو و حواس ظاهری انسان حاصل می‌شود، نیرویی که باطن و ضمیر انسان را چون ظاهرش لمس می‌کند و از غایب همانند حاضر آگاه است. این نیرو در حقیقت نوری است غیرجسمانی که به آنچه امور جسمانی در تأثیراتشان به آن نیاز دارند، مانند زمان و مکان و حال، نیازمند نیست، بلکه نوری است که به وسیله آن باطن و نهان افراد را می‌توان دید و «طیب» و «خییث» و «پاک» و «ناپاک» را از هم بازشناخت (طباطبایی، بی تا، ص ۲۵۵). بنابراین، واجب می‌شود که شهادتی که در آن روز به اقامه خدای تعالی اقامه می‌گردد، مشتمل بر حقیقتی باشد که کسی نتواند در آن مناقشه کند.

آری، هرچند اگر خدا بخواهد، می‌تواند شقی‌ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند و او به اختیار خودش به آنچه کرده‌اند شهادت دهد و یا خدا شهادت به کرده‌های خلاق را در زبان او خلق کند بدون این که خود او اراده‌ای داشته باشد و یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد فرد بشر آنچه شهادت می‌دهد ندیده باشد، بلکه خدا یا ملائکه‌اش و یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده و تو شهادت بده، آنگاه شهادت این شقی‌ترین فرد بشر را در حق فرد فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید؛ چون اینها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی ننگجد و نفوذ اراده‌اش در برابر آن کند شود، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید و یا حکم او را تعقیب کند. ولی این چنین شهادتی حجتی است زوری و ناتمام و غیرقاطع، که شک و ریب را دفع نمی‌کند، نظیر تحکم‌ها و زورگویی‌هایی که در دنیا از انسان‌های جبار و طاغوت‌های بشری مشاهده می‌کنیم که با حق و حقیقت بازی می‌کنند، آن وقت چه طور ممکن است چنین چیزی را در حق خدای تعالی تصور کنیم؟ آن هم در روزی که در آن روز عین و اثری از باطل نیست و بنابراین باید این شاهد معصوم به عصمت الهی باشد، دروغ و گزاف از او سر نزنند، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می‌دهد عالم باشد، نه این که صورت ظاهری عمل را ببیند و شهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بداند و نباید حاضر و غایب برایش فرق کند، بلکه باید دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۳۲۲).

خلاصه کلام اینکه شهادت مورد نظر آیه عبارت است از تحمل و آگاهی از حقایق اعمالی که مردم در دنیا انجام می‌دهند، چه آن حقیقت سعادت باشد چه شقاوت، چه رد و چه قبول، چه انقیاد، و چه تمرد. و سپس در روز قیامت بر طبق آنچه دیده و فهمیده شهادت دهد. معلوم است که چنین مقام کریمی شأن همه امت نیست، چون کرامت خاصه‌ای است برای اولیای پاکسیرت از ایشان و اما صاحبان مرتبه پائین‌تر از اولیاء، که مرتبه افراد عادی و مؤمنان متوسط در سعادت است، چنین شهادتی ندارند تا چه رسد به افراد جلف و تو خالی و از آن پایین‌تر فرعون‌های طاغی این امت که هیچ عاقلی جرئت نمی‌کند بگوید این طبقه از امت نیز مقام شهادت بر باطن اعمال مردم را دارا هستند، زیرا همان‌طور که در آیه «وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَ الرُّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّابِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنٌ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹) مشاهده می‌شود کمترین مقامی که این شاهدان اعمال دارند این است که در تحت ولایت خدا و در سایه نعمت او بوده و اصحاب صراط مستقیم هستند که در آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» (فاتحه: ۶-۷)، به آن‌ها اشاره می‌کند. بنابراین، با توجه به مطالب ذکر شده تنها مصداق «شهداء» در آیه ۱۴۳ سوره بقره ائمه هدی (ع) هستند که بر مردم شاهدند و رسول خدا بر آن‌ها شاهد است. این معنا همان تفسیری است که در احادیث زیادی با طرق مختلف از امامان (ع) روایت شده است. از امام باقر (ع) نقل شده است که «ما امت وسط هستیم و ما گواهان خدا بر بندگان و حجّت‌های او در زمین و آسمانیم» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲؛ کافی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۱). و نیز از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است که مقصود خدای تعالی در آیه «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» تنها ما هستیم و رسول الله (ص) شاهد بر ماست و ما شهادت خدا بر بندگان و حجّت او در زمینیم که خدای متعال درباره ما فرمود: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱۹). از حضرت باقر (ع) ضمن حدیثی نقل شده است که هیچ گروهی نمی‌توانند شهادت بر مردم باشند مگر ائمه و پیامبران (ع)، و اما خود امت نمی‌تواند از سوی خدای تعالی شاهد قرار گیرد، زیرا در میان امت کسانی هستند که شهادت آن‌ها در دنیا حتی بر (امور بی‌ارزش چون) دسته‌ای سبزی پذیرفته نیست. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۷۹)

در تفسیر آیه «و قُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵؛ ترجمه: بگو: «عمل کنید! خداوند و فرستاده او و مؤمنان اعمال شما را می‌بینند! و

به‌زودی، به‌سوی دانای نهران و آشکار بازگردانده می‌شوید و شما را به آنچه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد) در کافی و بصائر و قرب الاسناد و تفاسیر عیاشی و قمی و فرات و ابن‌ابراهیم روایات زیادی به طرق مختلف از اهل‌بیت (ع) نقل شده است که اعمال مردم به رسول خدا و ائمه هدی عرضه و ارائه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۹). عیاشی در تفسیرش روایت کرده است که از امام صادق (ع) درباره آیه «و قُلِ اَعْمَلُوا فَمَسِيرِي اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلُهُ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ» سؤال شد، حضرت فرمود که مقصود از «المؤمنون» ائمه هستند. احادیثی که در این باره در کافی و امالی و مناقب و بصائر و تفسیر قمی و تفسیر عیاشی نقل شده بیش از حد استفاضه است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵۶).

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

جوادی آملی (۱۳۸۸ب) رابطه مقام شهادت بر اعمال مردم با مقام عصمت را عموم و خصوص مطلق دانسته و مصادیق شاهدان بر اعمال مردم را اعم از معصومان معرفی می‌کند و قائل است که علاوه بر انبیا و امامان (ع)، پیروان خاص آنان و اولیای الهی نیز از مصادیق شاهدان بوده و ائمه (ع) از مصادیق برتر این مقام هستند، نه تنها مصداق آن. ایشان معتقد است که این راه بر همگان باز است؛ نه عصمت شرط آن است و نه فقد مقام امامت مانع آن (ج ۴، ص ۳۲۱).

جوادی آملی (۱۳۸۸الف) در جایی دیگر گفته است که شهادت بر اعمال دیگران همچون نبوت و رسالت و امامت نیست که مقامی انحصاری و ویژه پیامبران و امامان معصوم (ع) باشد و براساس «اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) توزیع گشته و غیر از آن ذوات نورانی احدی حتی به نازل‌ترین درجه از نصاب خاصی که برای این مقامات هست نائل نمی‌شود، بلکه این مقام رفیع نصیب اولیای الهی و اصحاب و شاگردان خاص امامان معصوم (ع) نیز خواهد شد (ج ۷، ص ۳۳۳).

دلیل

نه تنها دلیلی برخلاف این مطلب نیست، بلکه برخی ادله هم آن را تأیید می‌کند، چنان‌که قرآن کریم تصریح می‌کند که صاحبان علم‌الیقین هم اکنون جهنم را می‌بینند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِيْنَ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيْمَ» (نکاتر: ۵-۶؛ ترجمه: چنین نیست اگر به علم‌الیقین می‌دانستید، به یقین جهنم را می‌دیدید). این آیه ناظر به شهود پس از مرگ نیست، زیرا بعد از مرگ، تبهکاران هم دوزخ را می‌بینند. همچنین خدای سبحان درباره بهشتیان مقرّب فرمود: «كَلَّا اِنَّ كِتَابَ

الْأَبْرَارَ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین: ۱۸-۲۱؛ ترجمه: چنین نیست، نامه اعمال نیکان در علیین است و تو چه دانی که علیین چیست؟ کتابی است نوشته شده که مقربان آن را مشاهده می‌کنند) علّیون، که نامه اعمال ابرار در آن است، مشهود مقربان است. بنابراین، مقربان، عقاید و اخلاق و نیت و اعمال دیگران را هم اکنون می‌بینند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۳۴).

برخی روایات پیشوایان معصوم را مصداق آیاتی دانسته‌اند که در آن‌ها شهادت بر اعمال به امت اسلام یا خصوص مؤمنان نسبت داده شده است، نظیر «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِيَّانَا عَنَى بِقَوْلِهِ: لِيَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَيَّ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۴۴۱)؛ ترجمه: منظور خداوند در آیه لِيَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَيَّ النَّاسِ ما هستیم، «المؤمنون هم الأئمة» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۹؛ ترجمه: مؤمنان همان ائمه هستند). امام باقر (ع)، در تطبیق «المقربین» بر ائمه اطهار (ع) در آیه «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رِجَاءٌ وَ جَنَّتٌ نَعِيمٌ» (واقعه: ۸۸-۸۹؛ ترجمه: پس اگر او از مقربان باشد، راحتی و روزی و بهشت پر نعمت دارد)، فرمود: «هذا في أمير المؤمنين و الأئمة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۴؛ ترجمه: این درباره امیرمؤمنان و ائمه بعد ایشان است) اما بی‌تردید ائمه (ع) مصادیق برتر این عناوین هستند، نه مصداق انحصاری آن؛ زیرا این راه بر همگان باز است، نه عصمت شرط آن است و نه فقد مقام امامت مانع آن.

برخی شواهد روایی این عدم اختصاص را تأیید می‌کند، مانند «جَعَلَهُمْ [أَيَّ الْمُؤْمِنِينَ] شُهَدَاءَ عَلَيَّ النَّاسِ لِيَشْهَدَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَلَيْنَا، وَ لِيَشْهَدَ عَلَيَّ شِيعَتُنَا، وَ لِيَشْهَدَ شِيعَتُنَا عَلَيَّ النَّاسِ» (کافی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ترجمه: و به همین جهت ایشان (مؤمنان) را گواه مردم قرار داده است؛ بدین ترتیب که محمد گواه ما باشد، ما گواه شیعیان خود باشیم و شیعیان ما گواه مردم باشند)، «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ أُمَّتِي شُهَدَاءَ عَلَيَّ الْخَلْقِ حَيْثُ يَقُولُ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَيَّ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۳۴۱؛ ترجمه: خداوند تبارک و تعالی امت مرا بر خلق گواه قرار داده است، آنجا که می‌فرماید: تا این پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشید). همچنین، روایاتی که سیوطی ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره نقل کرده، شاهد دیگری بر این مدعاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۲۱).

و همچنین در روایتی که منقول از امام صادق (ع) است حضرت مصداق شهید را در معصوم منحصر نکرد و چنین نفرمود: «ما امت وسط هستیم»، به گونه‌ای که همچون برخی روایات گذشته از آن حصر فهمیده شود، بلکه فرمود: کسانی که شهادت برخی از آنان به سبب عادل نبودن حتی درباره اندکی خرما پذیرفته نیست مراد از «أُمَّةٌ وَسَطًا» نیستند (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۶۳). این بیان امکان شمول «امت وسط» بر خواص از اصحاب و شاگردان امامان معصومان (ع) را نفی نمی‌کند، بلکه استناد به آیه شریفه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) زمینه شمول را برای آنان فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۶۴).

بنابراین، هر چند مضمون برخی روایات حصر است و مراد از «امت وسط» در آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» را خصوص امامان معصوم (ع) معرفی می‌کنند، ولی چون روایات دیگری بر شهادت غیر امام معصوم دلالت می‌کند، این حصر اضافی و قابل تقیید است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۶۶). مضافاً این که هر چند صحابه و شاگردان خاص ائمه (ع) مشمول این آیه نیستند، ولی به عموم تنزیل، نظیر «سَلْمَانَ مِمَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۳)، که اصل آن آیه «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶) است، مشمول احادیث یادشده می‌شوند. اگر چنین عنایتی مبذول گردد، تعارضی در بین این روایات و روایات دیگر راه پیدا نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۶۳).

بنابراین، از نظر آیت الله جوادی، مقصود روایاتی که شهادت بر اعمال را از غیر امامان معصوم (ع) منتفی دانسته‌اند نفی کلی و سلب عموم است، نه کلیت نفی و عموم سلب؛ از این رو، با روایاتی که چنین مقامی را فی الجمله برای برخی از برجستگان غیر معصوم امت اسلام ثابت می‌کنند منافاتی ندارند، و گرنه کسی مدعی نیست که همه موحدان و مسلمانان (بالجمله) به چنین مقامی می‌رسند. بدیهی است شهادت کسی که به سبب فسق و عادل نبودن، درباره اندکی خرما یا دسته‌ای سبزی پذیرفته نیست، در دادگاه قیامت نسبت به عقاید، اخلاق و اعمال امت اسلامی مقبول نباشد. سخن در پذیرش شهادت یگانه‌های دوران و زبدگان امت است.

مستفاد از مجموع روایاتی که در ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره نقل شده این است که مراد از این امت برجستگان آن هستند و این که از آن عنوان امامان معصوم (ع) اراده شده مجاز نیست، چنان که مضمون آیه‌ای که خطاب به بنی اسرائیل می‌فرماید: «جَعَلَكُمْ مَلُوكًا» (مانده: ۲۰) این نیست که همه شما ملوک هستید، بلکه منظور این است که

در میان شما فرمانروایانی است. آیه مورد بحث نیز بدین معناست که افرادی از امت اسلامی واسطه میان پیامبر گرامی (ص) و مردم و شاهد بر اعمال آن‌ها هستند، نظیر آنچه در روایت دیگر آمده است:

مِمَّا أَعْطَى اللَّهُ أُمَّتِي وَ فَضَّلَهُمْ بِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ أَعْطَاهُمْ ثَلَاثَ خِصَالٍ لَمْ يُعْطِهَا إِلَّا أُمَّتِي وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ... إِذَا بَعَثَ نَبِيًّا جَعَلَهُ شَهِيدًا عَلَى قَوْمِهِ وَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ أُمَّتِي شُهَدَاءَ عَلَى الْخَلْقِ حَيْثُ يَقُولُ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۴۴۴)

ترجمه: از جمله چیزهایی که خداوند به امت من عطا کرد و بدین وسیله، آنان را بر دیگر امت‌ها برتری داد...، این بود که پیش‌تر، هرگاه پیامبری را مبعوث می‌کرد، او را بر قومش گواه قرار می‌داد، در حالی که خداوند تبارک و تعالی امت مرا بر خلق گواه قرار داده است، آنجا که می‌فرماید: تا این پیامبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم، گواه باشید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۶۶)

در نگاه قرآن کریم، راه رسیدن به چنین مقامی التزام به دین و عمل به دستورهای آن و پیروی از آیین حنیف

ابراهیم (ع) است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ. (حج: ۷۷-۷۸)

مخاطب این آیات که در آن‌ها به انجام دادن مقدمات رسیدن به مقام شهادت بر اعمال مردم، مانند رکوع، سجده، عبادت پروردگار، به جا آوردن خیر، جهاد در راه خدا، اقامه نماز، ادای زکات، جنگ زدن به ریسمان الهی فرمان داده شده است، مؤمنان عادل‌اند؛ نه خصوص پیشوایان معصومان (ع) و این بدان معناست که هرکس بخواهد می‌تواند با پیمودن این راه به آن مقصود عالی و مقصد والا نایل آید. آری، تردیدی نیست که بالاترین مصداق آیات مزبور ائمه اطهار (ع) هستند و نیز رسیدن به هر مقامی در این زمینه یا زمینه‌های دیگر از برکت وساطت آن ذوات نورانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۲۱).

انسان تا با عالی در ارتباط نباشد بر دانی مشرف نخواهد بود؛ از این رو، تنها راه شهادت بر اعمال دیگران ارتباط با رسول اکرم (ص) از راه تعلیم و تزکیه است و تا پیامبر را شاهد بر خود نبیند به آن سیمت که شاهد بر اعمال دیگران باشد نمی‌رسد. خاصیت این وساطت دریافت فیض و لطف و دستورهای الهی از پیامبر گرامی (ص) و

رساندن آن به مردم و نزدیک کردن مردم به پیامبر و سنت اوست، بنابراین، مراد از «وسط» در جمله «جعلناکم أمة وسطاً» بین بالا و پایین در امتداد عمودی است، نه بین راست و چپ در سطح افقی. دو طرف این وسط، پیامبر و مردم عادی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۳۲۶).

مقایسه و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

۱. علامه طباطبایی و جوادی آملی در این‌که بیان «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» به نحو قضیه موجبۀ جزئیۀ است و ممکن نیست مخاطب این جمله همه مسلمانان، به نحو عام استغراقی، پنداشته شود، دیدگاه یکسانی دارند.
۲. علامه طباطبایی مقام شهادت بر اعمال را منحصر در گروه خاص دانسته و قائل است این شاهدان اعمال باید معصوم به عصمت الهی باشند و دروغ و گزاف از او سر نزنند و اعمال عاملان را به طور دقیق و بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباه حفظ و ضبط نمایند.
۳. علامه طباطبایی تنها مصداق این عده از شاهدان بر اعمال مردم را انبیا و ائمه هدی (ع) معرفی کرده و این معنا را همان تفسیری می‌داند که در احادیث زیادی با طرق مختلف از امامان معصوم (ع) روایت شده است.
۴. طبق نگاه علامه طباطبایی، می‌توان آیه ۱۴۳ سوره بقره را دلیلی بر عصمت شاهدان اعمال ذکر کرد.
۵. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که مقام شهادت بر اعمال دیگران، هرچند شامل همه امت اسلام نمی‌شود، اما چنین هم نیست که مقامی انحصاری و ویژه پیامبران و امامان معصوم (ع) باشد، بلکه این مقام رفیع نصیب اولیای الهی و اصحاب و شاگردان خاص امامان معصوم (ع) نیز خواهد شد، ولی بی‌تردید ائمه (ع) مصداق برتر و کامل این گروه از شاهدان هستند.
۶. از نگاه جوادی آملی، هرچند مضمون برخی روایات حصر است و مراد از «امت وسط» در آیه «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» را خصوص امامان معصوم (ع) معرفی می‌کند، ولی چون روایات دیگری بر شهادت غیر معصوم دلالت می‌کند، این حصر اضافی و قابل‌تعمیر است. بنابراین، روایاتی که شهادت بر اعمال را از غیر امامان معصوم (ع) منتفی دانسته‌اند نفی کلی و سلب عموم است، نه کلیت نفی و عموم سلب.
۷. در صورت پذیرش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، آیه ۱۴۳ سوره بقره را نمی‌توان به‌عنوان دلیلی بر عصمت شاهدان ذکر کرد، چون شامل افراد غیر معصوم نیز می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این‌که آیا مقام شهادت بر اعمال در آیه ۱۴۳ سوره بقره مختص گروه خاصی از امت است و همچون نبوت و امامت مقامی انحصاری و ویژه پیامبران و امامان معصوم (ع) است یا نصیب اولیای الهی و اصحاب و شاگردان خاص امامان معصوم (ع) نیز خواهد شد، میان علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی اختلاف نظر وجود دارد. علامه طباطبایی رابطه مقام شهادت بر اعمال مردم با مقام عصمت را تساوی دانسته و قائل است که شاهدان بر اعمال مردم اختصاص به معصومان دارند. در مقابل آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که رابطه بین مقام شهادت بر اعمال مردم و مقام عصمت عموم و خصوص مطلق بوده و مصادیق شاهدان بر اعمال مردم اعم از معصومان است و علاوه بر انبیا و امامان (ع)، پیروان خاص آنان و اولیای الهی نیز از مصادیق شاهدان‌اند و انمه (ع) از مصادیق برتر این مقام هستند، نه مصداق انحصاری آن. با توجه به اطلاق مفاد آیات شهادت بر اعمال، که ظهور در شهادت بر همه اعمال همه امت‌ها دارد — به طوری که اعمال عاملان به طور دقیق و بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباه حفظ و ضبط گردد — به نظر می‌رسد دیدگاه علامه طباطبایی ارجح است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- آلوسی، سید محمود. (١٤١٥ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (١٤١٤ ق). الاعتقادات. المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (١٣٧٩ ق). مناقب آل أبی طالب (ع). نشر علامه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر. بی نا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤١٩ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار الکتب العلمیة.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (١٤٠٨ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. آستان قدس رضوی.
- احسان پور، احسان؛ و مسعودی، عبدالهدی. (١٣٩٤). اهل بیت (ع) شاهدان اعمال. نشریه کتاب و سنت، ٧، ٥٢-٣٥.

- جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٨ الف). تسنیم. اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٨ ب). ادب فنای مهربان. اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤١٨ ق). التنبیہ بالمعلوم من البرهان فی تنزیه المعصوم عن السهو و النسیان (محمود البدری، محقق). مکتب الإعلام الإسلامی.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (١٤١١ ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. مجمع إحياء الثقافة الإسلامیة.
- حلبی، ابوالصلاح. (١٤٠٤ ق). تقریب المعارف. انتشارات الهادی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (١٤٢٣ ق). الالفین. المؤسسة الإسلامیة.
- خرازی، سید محسن. (١٤١٧ ق). بداية المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة. مؤسسة النشر الإسلامی.
- زمخشری، محمود. (١٤٠٧ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتب العربی.
- سید مرتضی. (١٤١٠ ق) الشافی الامامة. مؤسسة الصادق (ع).
- سیوطی، جلال الدین. (١٤٠٤ ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.

شریعتی، غلام محمد. (۱۳۹۴). علم امامان به غیب از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. قرآن‌شناخت، ۱۸(۱)، ۲۷-۴۸.

طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). الرسائل التوحیدية. مؤسسة النعمان.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمة تفسیر المیزان (سید محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). دفتر انتشارات اسلامی. (اثر اصلی در سال ۱۳۹۲ ق منتشر شده است)
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). شیعه. دفتر تبلیغات اسلامی.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. دفتر تبلیغات اسلامی.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. انتشارات ناصر خسرو.
 طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
 عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر عیاشی (سیدهاشم رسولی محلاتی، محقق). المطبعة العلمية.
 فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. دار احیاء التراث العربی.
 فقیه، علی. (۱۳۹۸). بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امت‌ها بر عصمت همه‌جانبه انبیاء. معرفت کلامی، ۱۰(۱)، ۳۷-۴۹.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، محقق). دارالکتب الإسلامية.
 مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. دار احیاء التراث العربی.
 مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). راه و راهنماشناسی. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. کنگره شیخ مفید.

References

- Abul Futuh Razi, H. (1988). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. Astan Quds Razavi. [In Arabic].
 Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Ayyashi, M. (1960). *Tafsir 'Ayyashi* (H. Rasouli Mahallati, Ed.). Matbaat Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ehsanpour, E., & Masoudi, A. H. (2015). Ahlebait (as) shahidan-i aamal. *Ketab va Sunnat*, 7, 35-52. [In Persian].
- Faghih, A., Babaei, A. A., & Hosseini Zadeh, A. (2019). Investigating the Implications of the Verses Concerning the Witnesses of the Nations on the Holistic Chastity of Prophets. *Marifat i Kalami*, 10(1), 37-49. [In Persian].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-ghayb*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Haskani, A. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tafdil*. Majma Ihya al-Thaqafat al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Hilli, H. (2002). *Al-Alfayn*. Muassasat al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Hurr Ameli, M. (1997). *Al-Tanbih bi-l ma'loum min al-burhan fi tanzih al-Ma'soum 'an al-sahw wa al-nisyan*. (M. al-Badri, Ed.). Maktab al-Illam al-Islami. [In Arabic].
- Husayn, A. (Seyed Murtada). (1990). *Al-Shafi al-Imamah*. Muassasat al-Sadiq. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. (n.d.). *Al-tahrir wa al-tanwir*. N.P. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (1993). *Al-I'tiqadat*. Al-Mutamar al-Aalami li-l Shaykh al-Mufid. [In Arabic].
- Ibn Kathir, I. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'azim*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1960). *Manaqib Aal Abi Taleb*. Allamah Publications. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2009a). *Tasnim*. Israa. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2009b). *Adab fan-yi muqarraban*. Israa. [In Persian].
- Kharrazi, M. (1996). *Bidayat al-ma'arif al-ilahiyyah fi sharh 'aqa'id al-Imammiyyah*. Muassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari & M. Akhouni, Eds). Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mesbah Yazdi, M. T. (2014). *Rah va rahnuma shenasi*. Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian].
- Mufid, M. (1992). *Al-Irshad fi ma'refat hujaj Allah 'ala al-'ibad*. Kungure-yi Shaykh Mufid. [In Arabic].
- Shariati, G. M. (2016). The Infallible Imam's knowledge of the unseen from the perspective of the Quran with emphasis on Allameh Tabatabaei's view (studying the verses

- 143 of Baqarah and 105 of Tawba chapters). *Qur'an Shinakht*, 8(1), 27-48. [In Persian].
- Suyuti, J. D. (1984). *Al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma'thur*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Naser Khosro Publications. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1995). *Tarjume-yi tafsir-i al-Mizan*. (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Daftar-i Intisharat-i Islami. (The original work was published in 1392 AH). [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Daftar-i Intisharat-i Islami. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2008). *Shi'ah*. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (2009). *Insaan az aagaz ta anjam*. Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (n.d.). *Al-Rasa'il al-tawhidiyyah*. Muassasat al-Numan. [In Arabic].
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



The Trial Verse (verse 124 of al-Baqarah) and Traces of the Topic of Imamate in Early Shiite Exegeses*

Kazem Ostadi 

Master's Graduate of Quran and Hadith Sciences, Independent scholar, Qom, Iran. Email:
kazemostadi@gmail.com

Abstract

According to Shiite teachings, the Imamate and leadership of the Islamic community and the succession of the Holy Prophet applies to religious and worldly affairs, and from the beginning of his mission, the Holy Prophet paid serious attention to the issue of the leadership of the Muslims after his death while introducing his successor. In order to prove Imamate and the succession of the Prophet, theological and historical proofs as well as verses of the Quran, such as verse 124 of the al-Baqarah Chapter, that is, the Trial of Abraham Verse are cited. Therefore, to discuss, criticize, and study the implication of the verse of Abraham's trial in the issues of Imamate, it is necessary to clarify in advance whether the explanation of the concept of Imamate through the Quranic verses is based on previous specifications present in early Islam, or this Quranic explanation is formed based on later and newly created specifications and concepts. In the following research, the early Shiite exegeses under the verse of Abraham's trial have been investigated. In this research, it becomes clear that the early Shiite exegeses did not take the verse of the trial of Abraham as proof of Imamate, at least until the 4th century, and they did not cite this verse regarding specific Imamate.

Keywords: verse 124 of the al-Baqarah Chapter, the Trial Verse, Imamate, early Shiite exegeses, the succession of the Prophet

* Received 7 October 2023; Received in revised form 10 January 2024; Accepted 19 January 2024; Published online 29 April 2024

Cite this article: Ostadi, k. (2024). The Trial Verse (verse 124 of al-Baqarah) and Traces of the Topic of Imamate in Early Shiite Exegeses. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 229-252. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9777.2267>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)

Introduction

In order to prove the issue of Imamate and succession of the Prophet (peace be upon him and his household), theological and historical reasons as well as the verses of the Holy Quran are cited. Verse 124 of the al-Baqarah Chapter: *When his Lord tested Abraham with certain words and he fulfilled them, He said, 'I am making you the Imam of mankind.' Said he, 'And from among my descendants?' He said, 'My pledge does not extend to the unjust'*, which is known among recent and contemporary Shiites as the Trial of Abraham Verse or the Verse of Imamate, is considered one of the most important verses about Imamate. The exegesis and interpretation of this verse have created many controversies, especially in the later periods. On the other hand, in the middle and later periods, Shiite scholars consider this verse, which refers to the appointment of Prophet Abraham by God to the position of Imamate after several tests, to be about Shiite Imamate and one of the Quranic proofs for the divine appointment of the Imam and the necessity of the infallibility of an Imam.

Regarding Imamate in its specific meaning, two research and argumentative approaches can be adopted: a) the rational and philosophical approach, in which we prove and support specific Imamate without using Quranic verses and narrations; b) the written and textual approach, in which we support and argue about specific Imamate by referring to the Quran and narrations. The methods of the latter instance can have three distinctive states: 1) this topic and the citation of Quranic verses about it are not unprecedented; 2) this matter is new; 3) the topic has a history, but citing Quranic verses for it is a new issue.

Therefore, two cases can be pursued by us: 1) explaining the concept of Imamate through the verses of the Quran with previous specifications in early Islam, and 2) explaining the concept of Imamate through the verses of the Quran with later and newly created specifications and concepts. In view of these points, it is necessary to deal with the several time periods of citations of the Trial of Abraham Verse in the issue of Imamate: a) the narrations under the Trial of Abraham Verse, b) the verse of the trial in early Shiite exegeses, and c) the Trial Verse in early Shiite theological and Imamate sources. In the following research, the early Shiite exegeses regarding the verse of Abraham's trial will be examined according to the following questions: 1) What have the previous and early Shiite commentators mentioned regarding the verse of Abraham's trial? 2) Do the interpretations concerning the verse of Abraham's trial refer to the issue of Imamate in the present prevalent sense?

Early exegeses in terms of the approach to the verse of testing

In order to examine the Trial of Abraham Verse and the citations of it in early Shiite exegeses, we searched among the existing exegeses up to the 5th century, which are ten titles. Some

titles of the exegetive sources did not contain any information about verse 124 of al-Baqarah or following the verse of the trial, such as the exegesis attributed to Abu Hamzah Thumali (2nd century), the exegesis attributed to Abu al-Jaroud (2nd century), the exegesis attributed to Tustari (3rd century), Tafsir al-Habari (3rd century), and the exegesis of Nasir Utrush or exegesis attributed to Imam Hasan al-Askari (peace be upon him) (3rd or 4th century). A few other exegetive sources had the contents regarding the verse of Abraham's trial (peace be upon him), but they did not have a clear and specific citation and reference about Imamate, and they only explained a part of this verse. These exegeses are: the exegesis attributed to Ibn Abbas (1st century), the exegesis attributed to Maqatil b. Sulaiman (2nd century), and the exegesis attributed to Ali b. Ibrahim Qummi (3rd century).

Therefore, by examining the early Shiite exegeses and the evidence of these exegeses, it becomes clear that the Shiite predecessors did not take the Trial of Abraham (peace be upon him) Verse as proof of the existence of Imamate, and did not refer to it in this regard, at least until the 4th century. In other words, exegeses such as the one attributed to Ibn Abbas (1st century), the exegesis attributed to Abu Hamzah Thumali (2nd century), the exegesis attributed to Maqatil b. Suleiman (2nd century), the exegesis attributed to Abu al-Jaroud (2nd century), the exegesis attributed to Tustari (3rd century), the exegesis attributed to Imam Hasan al-Askari (peace be upon him) (3rd century), Tafsir al-Habari (3rd century), the exegesis attributed to Ali b. Ibrahim Qummi (3rd century).

These early exegeses are Shiite narrative exegeses that have paid attention to Imamate and its references as well. Some of them even include the virtues of the Ahlulbayt and the demerits of the enemies of the Ahlulbayt. On the other hand, most of these exegeses have interpreted some verses and most of their interpretations are about the miracles of the Prophet and Imams. Additionally, in some of these exegeses, the meaning of the words *Shi'a*, *rāfiḍī*, *taqiyyah*, the virtues of the companions, as well as specific Shiite interpretations of the verses of the Quran have been discussed; however, in these sources, the verse of Abraham's trial is used as an argument and reference for the existence of the tenet of Imamate and the Imamate of Imam Ali has not been discussed. It is as though they didn't consider this verse and its interpretation to be indicative of the issue of Imamate in these works. However, when we reach the 4th century AH, in two exegeses, that is, *Tafsir Ayyashi* and *Tafsir Furat*, we come across contents related to Imamate under the verse of the trial of Abraham.

It is now very important to note that these two sources were written in the 4th century, during the time of the formation of the Shiite Buyid Dynasty, which ruled over a large part of

Iran and Iraq and the Arabian Peninsula up to the northern borders of Damascus, and one of the characteristics of these works of this period is interpretationism (Qobadi, 2006). Apart from this, these sources are usually full of exaggerated narrations about the Imams (peace be upon him). Therefore, the existence of the narrations of the specific exegesis of verse 124 of al-Baqarah in these sources is problematic and requires special investigation and verification.

Conclusion

By examining early Shiite exegeses and the evidence of these exegeses, it becomes clear that early Shiites did not take the Trial of Abraham Verse as proof of the existence of the issue of Imamate at least until the 4th century and they have not cited it in this regard. Therefore, it seems that early Shiite exegetes did not turn to the analysis of the verse and its functions in theological issues regarding the issue of specific Imamate.

References

- Alizadeh, N., Moadab, R., & Rahman Setayesh, K. (2017). A Comparative study of ma'refat and Ibn 'Ashour's exegetic views about the verse of Imamate. *Comparative Interpretation Research*, 3(2), 7-22. <https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2682.1269>. [In Persian].
- Ayyashi, M. (1961). *Tafsir al-'Ayyashi*. Al-Matbeat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Furat Kufi, F. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi* (M. Kazim, Ed.). Wizarat al-Thaqafah. [In Arabic].
- Hibari, H. (1988). *Tafsir al-Hibari* (M. R. Husayni, Ed.). Muassasa-yi Aal al-Bayt (a.s.) li-Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Ostadi, K. (2021). *Majmu'a-yi maqalat dabare-yi aaye-yi ibtelaye Ibrahim (a.s.) va Imammat. Towlid va Pakhsh-i Kitab-i Arzeshmand*. [In Persian].
- Ostadi, K. (2022). Ma'khaz shenasi-yi towsifi-yi aathar-i jaded darbare-yi aaye-yi Imamati Ibrahim. *Daneshha va Amuzeha-yi Quran va Hadith*, 5(17), 83-109. [In Persian].
- Qabadi, M. (2007). *Naqd va tahlil-i Tafsir Furat Kufi* (unpublished doctoral thesis). Tarbiyat Modarres University. [In Persian].
- Qommi, A. (1959). *Tafsir al-Qummi* (T. Musavi Jazairi, Ed.). Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Rezaeihaftador, H., sahraeiardakani, K., & Mohammadinabikandi, B. (2018). Comparative study of verse 124 in Surah al-Baqarah from the view of Sunni and Shi'ite commentators. *Comparative Interpretation Research*, 4(1), 154-170. <https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2885.1309>. [In Persian].
- Thumali, A. H. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. (A. M. H. Hirz al-Din, Ed.). Daftar-i Nashr-i al-Hadi. [In Arabic].



آیه ابتلا و رد پای موضوع امامت در تفاسیر کهن شیعه *

کاظم استادی  ID

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر مستقل، قم، ایران. رایانامه: kazemostadi@gmail.com

چکیده

بنابر آموزه‌های شیعه، امامت و رهبری جامعه اسلامی و جانشینی پیامبر اکرم (ص) در امور دینی و دنیوی است و پیامبر اکرم (ص) از ابتدای دوران رسالت خود ضمن معرفی جانشین خویش به موضوع امامت مسلمانان پس از وفات خود، اهتمام جدی داشته است. برای اثبات امامت و جانشینی پیامبر (ص)، به دلایل کلامی، تاریخی و نیز آیات قرآن همانند آیه ۱۲۴ سوره بقره، یعنی آیه ابتلای ابراهیم (ع)، استشهاد می‌شود. بنابراین، برای پرداختن و نقد و بررسی دلالت آیه ابتلای ابراهیم در مسائل امامت، لازم است پیشاپیش روشن شود که آیا تبیین مفهوم امامت به وسیله آیات قرآن با مختصات پیشینی در صدر اسلام است یا این تبیین قرآنی با مختصات و مفاهیم ایجادشده متأخر و جدید صورت گرفته است. در پژوهش پیش‌رو، به بررسی تفاسیر کهن شیعی ذیل آیه ابتلای ابراهیم، پرداخته شده است. در این پژوهش روشن شد که مفسران متقدم شیعه حداقل تا قرن چهارم آیه ابتلای ابراهیم (ع) را دلیل اثبات وجود امامت نگرفته‌اند و به این آیه در امامت خاصه استشهاد نکرده‌اند.



کلیدواژگان: آیه ۱۲۴ سوره بقره، آیه ابتلا، امامت، تفاسیر کهن شیعه، جانشینی پیامبر (ص)

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵ | بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۹ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: استادی، کاظم. (۱۴۰۳). آیه ابتلاء و رد پای موضوع امامت در تفاسیر کهن شیعه. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۲۲۹-۲۵۲. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9777.2267>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

امامت در لغت به معنای رهبری و پیشوایی است و امام فرد یا چیزی است که به او یا به آن اقتدا می‌شود. در کتاب‌های لغت مصادیق مختلفی برای امام برشمرده شده است. در قرآن کریم نیز کاربردهای گوناگونی برای واژه امام ذکر شده است و به دو دسته بشری و غیربشری تقسیم گشته‌اند، همانند لوح محفوظ، راه آشکار و کتاب موسی (ع) یا پیامبران الهی، بندگان شایسته و مستضعفان (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۵، صص ۴۲۹-۴۳۰).
تعریف‌های متکلمان اسلامی برای امامت بشری دو دسته هستند: تعریف‌های عام که نبوت را نیز در برمی‌گیرد و تعریف‌های خاص. امامت عامه شامل رهبری عمومی در مسائل دینی و دنیوی است و در آن به خلافت یا نیابت از پیامبر اشاره نشده و به همین جهت، خود نبوت را نیز شامل می‌شود. در امامت خاصه قید خلافت یا نیابت از پیامبر تعیین‌کننده است (برای نمونه، نک حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۶). بنابر آموزه‌های شیعه، امامت و رهبری جامعه اسلامی و جانشینی پیامبر اکرم (ص) در امور دینی و دنیوی است و پیامبر اکرم (ص) از ابتدای دوران رسالت خود ضمن معرفی خلیفه خویش به موضوع امام مسلمانان پس از وفات خود اهتمام جدی داشته است.

برای اثبات موضوع امامت و جانشینی پیامبر (ص)، به دلایل کلامی، تاریخی و نیز آیات قرآن کریم استشهد می‌شود. آیه ۱۲۴ سوره بقره، «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، که در میان شیعیان متأخر و معاصر به آیه ابتلای ابراهیم (ع) یا آیه امامت مشهور است، یکی از مهم‌ترین آیات درباره امامت قلمداد می‌شود. تفسیر و تأویل این آیه مناقشات بسیاری را، مخصوصاً در دوره‌های متأخر، پدید آورده است؛ یعنی متکلمان و مفسران شیعه و سنی مباحث متعدد و متفاوتی را درباره آیه ابتلای ابراهیم (ع) مطرح نموده‌اند (نک کاظم استادی، ۱۴۰۱، ب). که تفسیر و دلالت آیه را مشکل و پیچیده کرده است؛ برای نمونه، مفسران درباره واژه «کلمات» چند نظر ارائه داده‌اند (برای نمونه، نک طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۳۷۷-۳۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۳۶-۴۴۵). از سوی دیگر، عالمان شیعه در دوره‌های میانی و نیز متأخر، این آیه را، که به نصب حضرت ابراهیم (ع) از جانب خداوند به مقام امامت پس از چندین بار امتحان اشاره دارد، درباره امامت شیعی و از دلایل قرآنی الهی بودن نصب امام و لزوم معصوم بودن امام می‌دانند (برای نمونه، نک ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴؛ صدر، ۱۳۸۶؛ اسعدی، ۱۳۸۹) و

تفسیرهایی از واژه امامت به معنای رهبری سیاسی، ولایت باطنی، امامت جهانی و نبوت ابراز نموده‌اند. بنابراین، برای پرداختن و نقد و بررسی دلالت آیه ابتلای ابراهیم در مسائل امامت، لازم است پیشاپیش، موضوعاتی همچون «آرای مفسران در تفاسیر کهن شیعی ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع)» پژوهش گردند، به‌ویژه اینکه ویژگی اصلی تفاسیر متقدم شیعی اثری بودن آن‌ها و پرداختن به روایات است.

پیشینه پژوهش

با جستجو در منابع اطلاعاتی، حدود ۳۳ اثر مستقل با موضوع آیه ابتلاء یافت شد (کاظم استادی، ۱۴۰۱ ب) که برخی از آن‌ها با مسئله مقاله حاضر کمی مرتبط هستند و برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

– مجموعه مقالات درباره آیه ابتلای ابراهیم (ع) و امامت (کاظم استادی، ۱۴۰۰)
 – «بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثنی عشریه و زیدیه تا پایان دوره آل‌بویه» (۱۳۹۷، اسماعیلی و نبی‌الهی)

– «تحلیل مفهوم امامت در آیه «ابتلی» از دیدگاه علامه طباطبایی» (خان‌صنمی و خان‌صنمی، ۱۳۹۳)

– «بررسی تطبیقی آیه ۱۲۴ سوره بقره از نگاه مفسران فریقین» (رضایی هفتادر و همکاران، ۱۳۹۷)

– «بررسی تطبیقی و تحلیلی آراء تفسیری علامه معرفت و ابن‌عاشور ذیل آیه امامت» (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۶)

اما این نوشته‌ها و مقالات به طور اختصاصی به همه روایات ذیل آیه ابتلای ابراهیم درباره امامت، که مسئله مقاله حاضر است، نپرداخته‌اند.

بیان مسئله

درباره امامت در معنای خاص آن، دو رویکرد پژوهشی و استدلالی می‌توان اتخاذ نمود: (الف) رویکرد عقلی و فلسفی، که در آن بدون استفاده از آیات و روایات، امامت خاصه را اثبات و پشتیبانی نماییم؛ (ب) رویکرد اثری و متنی، که با استناد به قرآن و روایات، به پشتیبانی و استدلال بر امامت خاصه پردازیم. روش‌های مورد اخیر سه حالت مشخص دارد: (۱) مسئله سابقه‌دار است و استناد به آیات قرآن درباره آن مسئله نیز سابقه‌دار است؛ (۲) مسئله جدید است؛ (۳) مسئله سابقه‌دار است، اما استناد به آیات قرآن درباره آن مسئله جدید هستند.

بنابراین، دو حالت برای ما قابل پیگیری است: (۱) تبیین مفهوم امامت به وسیله آیات قرآن با مختصات پیشینی در صدر اسلام، (۲) تبیین مفهوم امامت به وسیله آیات قرآن با مختصات و مفاهیم ایجادشده متأخر و جدید. با توجه به این نکات، لازم است تا به چند مرحله زمانی استنادات به آیه ابتلای ابراهیم در مسئله امامت پرداخته شود: (الف) روایات ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع)، (ب) آیه ابتلا در تفاسیر کهن شیعی، (ج) آیه ابتلا در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی. در پژوهش پیش‌رو، با توجه به این سؤالات به بررسی تفاسیر کهن شیعی ذیل آیه ابتلای ابراهیم پرداخته خواهد شد: ۱. ذیل آیه ابتلای ابراهیم، مفسران متقدم و کهن شیعی چه مطالبی ذکر کرده‌اند؟ ۲. آیا تفاسیر ذیل آیه ابتلای ابراهیم، درباره مسئله امامت به معنای رایج امروزی است؟

آیه ابتلا در تفاسیر کهن شیعی

برای بررسی تفسیر آیه ابتلای ابراهیم (ع) و استنادات به آن در تفاسیر کهن شیعی، تفاسیر موجود تا قرن پنجم را بررسی نمودیم که عبارت‌اند از:

۱. تفسیر منسوب به ابن عباس (قرن اول)

گذشته از موضع‌گیری‌های تاریخ‌ساز ابن عباس درباره خلافت امیرمؤمنان، در ستایش و بیان فضائل اهل‌بیت (ع) به‌ویژه امیرمؤمنان (ع)، گفتارها و نقل‌قول‌های فراوان از او وجود دارد (برای نمونه، نک ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۴۲، صص ۳۶۳-۳۶۴؛ موسوی عاملی، بی‌تا، ص ۲۱۹). وی یکی از راویان حدیث غدیر است که در آن روایت، آشکارا از امامت علی (ع) سخن رفته است و آن را به معنای خلافت و وصایت پس از پیامبر (ص) تفسیر و تبیین کرده و بر این معنا اصرار ورزیده است (نک معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۲۰۸-۲۷۲). سجستانی از ابن عباس روایت کرده که گفت: «به خدا سوگند که ولایت علی (ع) بر عهده این مردمان فریضه واجب است» (امینی، بی‌تا، ج ۱، صص ۵۲-۴۹). استناد به اقوال تفسیری ابن عباس در میان راویان شیعه متداول بوده است. مثلاً، حسکانی (۱۴۱۱ ق) روایات تفسیری فراوانی در فضیلت اهل‌بیت (ع) و شأن نزول آیات در حق ایشان، به نقل از ابن عباس ذکر کرده است.

تفاسیر ابن عباس در موضوع این نوشتار، یعنی آیه ابتلای ابراهیم (ع)، را با دو رویکرد می‌توان جستجو کرد: (۱) روایات تفسیری ابن عباس در منابع حدیثی شیعه، (۲) کتاب تفسیری بازسازی‌شده یا کتب تفسیری

منسوب به او، همانند: تنویرالمقباس من تفسیر ابن عباس (نک فیروزآبادی، بی تا) یا صحیفه علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی التفسیر القرآن الکریم (نک ابن عباس، ۱۴۱۱ ق).

در این روایات تفسیری از ابن عباس، فرازهای تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود دارد، اما در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره و فرازهای آن، مطلبی درباره مسائل امامت عام و خاص برای آن ثبت نشده است. در واقع به نظر می‌رسد که در تفسیر ابن عباس آیه ابتلای ابراهیم (ع) ربطی به امامت در نگاه شیعیان متأخر و معاصر ندارد.

برخی اشارات در این کتاب منسوب به ابن عباس، که ممکن است مرتبط با بحث این نوشتار باشند، عبارت‌اند از:

— وقال تعالی «وإذا ابتلی إبراهیم ربه بکلمات فأتمهن» عن ابن عباس: انه تعالی أمر بمناسک الحج الوقوف بعرفة والمشعر والإفاضة ورمی الجمار والطواف والسعی وغير ذلك من مناسک «فأتمهن» أي وفی بمن. (قطب راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۲۸۰)

— عن ابن عباس: أنه ابتلاه بثلاثین خصلة من شرائع الإسلام لم یبتل أحدا بما فأقامها كلها إبراهیم فأتمهن فکتب له البراءة فقال وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى وَ هي عشر فی سورة براءة التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ إِلَى آخِرها وَ عشر فی الأحزاب إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ إِلَى آخِرها وَ عشر فی سورة المؤمنین قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَى قوله أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ وَ روي فی سورة سَأَلَ سَائِلٌ إِلَى قوله وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ فجعلها أربعين و فی رواية ثالثة عن ابن عباس أنه أمره بمناسک الحج. (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۷۸)

مجلسی (۱۴۰۳ ق) در بحارالانوار روایتی را به نقل از تفسیر فرات کوفی از ابن عباس ذکر نموده است:

فر، [تفسیر فرات بن ابراهیم]، الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَكَمِ مُعْتَمَرًا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يُبَيِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ قَالَ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) وَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا إِبْرَاهِيمُ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ الظَّالِمُ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِالأَصْنَامِ فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنَ الْفَرِيشِ وَ الْعَرَبِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْعَثَ النَّبِيُّ (ص) إِلَّا وَ قَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ عَبَدَ الأَصْنَامَ وَ ذَبَحَ لَهَا مَا حَلَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَإِنَّهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ أَسْلَمَ فَلَا يَكُونُ إِمَامًا أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِالأَصْنَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. (ج ۳۶،

اما همین روایت در تفسیر منسوب به فرات کوفی (۱۴۱۰ ق) ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ» با تفاوت‌هایی در متن به نقل از حضرت باقر (ع) آمده است (ج ۱، ص ۲۲۱: نک تصویر زیر).
شکل ۱.

بحار الانوار	تفسیر فرات کوفی
<p>فر، [تفسیر فرات بن ابراهیم] ، الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَكَمِ مُعْتَمَرًا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ قَالَ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)</p> <p>وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا إِبْرَاهِيمُ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ الظَّالِمُ [ظالم] مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنَ الْقُرَيْشِ وَالْعَرَبِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْعَثَ النَّبِيُّ (ص) إِلَّا وَقَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَعَبَدَ الْأَصْنَامَ</p> <p>وَذَبَحَ لَهَا مَا خَلَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَإِنَّهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ اسْلَمَ فَلَا يَكُونُ إِمَامٌ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.</p>	<p>فِرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنِ زَكَرِيَّا مُعْتَمَرًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) قَالَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ دَعَا رَبَّهُ فَقَالَ « رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ » فَتَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ النَّبِيِّ (ص) فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالنَّبُوَّةِ وَتَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَاخْتَصَّهُ اللَّهُ بِالْإِمَامَةِ وَالْوَصَايَةِ وَقَالَ اللَّهُ يَا إِبْرَاهِيمُ « إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا » قَالَ إِبْرَاهِيمُ « وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » قَالَ الظَّالِمُ [ظالم] مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ وَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنَ الْقُرَيْشِ وَالْعَرَبِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْعَثَ النَّبِيُّ (ص) إِلَّا وَقَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَعَبَدَ الْأَصْنَامَ</p> <p>وَذَبَحَ لَهَا مَا خَلَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَإِنَّهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ اسْلَمَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِمَامٌ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.</p>

همچنین، در تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس فیروزآبادی (بی تا)، که انتساب آن به ابن عباس مورد

تردید قرار گرفته، آمده است:

فقال «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات» أي أمره بعشر خصال خمس في الرأس وخمس في الجسد «فأتمهن» فعمل بمن ويقال وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات بكر كلمة دعا ربه بها في القرآن فأتمهن وفي بمن ويقال دعا بمن ثم قال له «إني جاعلك للناس إماما» خليفة يقتدى بك قال إبراهيم «ومن ذريتي» أي واجعل من ذريتي أيضا إماما يقتدى به قال الله «لا ينال عهدي» أي لا ينال عهدي إليك ووعدني إليك وكرمتي إليك ورحمتي «الظالمين»

من ذريتك ويقال أي لا أجعل إماما ظلما من ذريتك ويقال لا ينال عهدي الظالمين في الآخرة وأما في الدنيا فينالهم ثم أمر الخلق أن يقتدوا به. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۸)

۲. تفسیر منسوب به ابوحمزه ثمالی (قرن دوم)

برخی علمای رجال و اصحاب معاجم و مفسران کتاب تفسیر را به ابوحمزه ثمالی نسبت داده‌اند (نک معرفت، ۱۳۷۸، ص ۵۷)، از جمله ابن‌ندیم در الفهرست، شهرستانی در تفسیر خود، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، ابن شهرآشوب در معالم العلماء. برخی همانند ابن شهرآشوب (۱۴۰۵ ق) در مناقب خود مطالبی از این تفسیر نقل نموده‌اند (ج ۳، ص ۲۷۶).

ابوحمزه ثمالی از علمای شیعی مذهب قرن دوم هجری قمری است و گفته شده که قرآن کریم را به سبک روایی تفسیر کرده است. طبق شواهد موجود، وی اهتمام وافر به آیاتی که در فضائل ائمه (ع) به‌ویژه حضرت علی (ع) نازل شده، دارد و اصرار بر بیان نظر ائمه (ع) به‌ویژه در مسائل و احکام فقهی دارد. ابوحمزه گاهی در تفسیر آیات وقایع تاریخی زمان خود را نیز ذکر می‌کند (نک معرفت، ۱۳۷۸، مقدمه).

از قرائن استفاده می‌شود که تفسیر ابوحمزه تا چهار قرن و نیم بعد از او موجود بوده، سپس مفقود شده است. محقق کنونی این اثر، باقی‌مانده آن تفسیر را به‌همراه مطالب مختلفی که دیگران از ابوحمزه نقل کرده‌اند بازسازی و جمع‌آوری نموده است. در کتاب تفسیر بازسازی‌شده ابوحمزه ثمالی، از مجموع ۱۱۴ سوره قرآن، ۷۸ سوره در حدود ۳۶۳ آیه را مورد تفسیر قرار گرفته است (برای اطلاع بیشتر، نک معرفت، ۱۳۷۸، فهرست و مقدمه). در این کتاب موجود، تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود ندارد و هیچ اشاره‌ای به آیه ۱۲۴ سوره بقره و فرازهای آن درباره مسائل امامت برای آن موجود نیست.

۳. تفسیر منسوب به مقاتل بن سلیمان (قرن دوم)

چون در نوشته‌های منسوب به مقاتل بن سلیمان تصریحی به مذهب وی وجود ندارد، در مذهب وی اختلاف است (نک ناوشکی، ۱۳۸۹، ص ۶۴). برخی مقاتل بن سلیمان را شیعه امامی دانسته و جمعی او را شیعه زیدی دانسته‌اند (نک طوسی، ۱۴۱۵ ق، ص ۲۹۰)؛ هرچند در سیاست، او را زیدی مذهب می‌دانند و ابن‌ندیم (بی‌تا) به تشیع وی تصریح دارد و نشانه تشیع او را تفضیل امام علی (ع) بر سایر صحابه می‌داند (ص ۳۶). در هر صورت، جدا از این که به باور رجالیون شیعه، وی از اصحاب امامان شیعه بوده است (طوسی، ۱۴۱۵ ق،

ص ۲۹۰) در تفسیر خود آیاتی را درباره حضرت امیر (ع) دانسته است (برای دیدن برخی از نمونه‌ها، نک ثعالبی، ۲۰۲۲ م، صص ۵۱-۱۱۲).

اکنون، با فرض مذهب تشیع وی، می‌توان گفت که او در تفسیر قرآن، هر جا که مرتبط با فضایل این خاندان می‌شد، از جاده انصاف منحرف نمی‌گردید. مثلاً، در ذیل آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) می‌گوید «یعنی اصحاب رسول الله (ص) منهم علی بن ابی‌طالب (ع)» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۱۸۱) و این که نام حضرت علی (ع) را جدا از صحابه یادآور می‌شود دلیل بر اخلاص وی به ایشان است، که طبق روایات بسیاری هر جا در قرآن از مؤمنان یاد می‌شود، علی (ع) در رأس و سرور و مقصود نخستین می‌باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۸). وی در آیه ۷۱ سوره توبه و ۲۵ سوره انفال و خاتمه سوره انفال روایاتی را در مدح علی (ع) نقل می‌نماید. همچنین، او (۱۴۲۳ ق) در آیه ۵۵ و ۵۶ سوره مائده داستانی که علی (ع) انگشتر خود را در حال رکوع انفاق کرد از پیامبر (ص) نقل می‌کند (ج ۱، صص ۴۸۵-۴۸۶).

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره، آورده است: «وإذ ابتلی إبراهيم ربه بكلمات»، یعنی بذلك كل مسألة في القرآن مما سأل إبراهيم من قوله: «رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات» (ج ۱، ص ۷۶). جز این مورد، مطلب دیگری درباره آیه ابتلا و ارتباط دادن آن به امامت در تفسیر مقاتل وجود ندارد. همچنین، قابل توجه است که مقاتل در موضوع جانشینی پیامبر و اصل امامت، نظرات بسیار متفاوتی از امامیان پس از دوره آل‌بویه و شیعیان معاصر ما دارد (شایسته نژاد، ۱۳۸۷). بنابراین، بعید است که او آیه ابتلای ابراهیم را مرتبط با امامت می‌دانسته است.

۴. تفسیر منسوب به ابوالجارود (قرن دوم)

تفسیر ابوالجارود کتابی منتسب به امام باقر (ع) است که از طریق ابوالجارود زیاد بن منذر همدانی، تابعی زیدی مذهب (حلی، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۲۳) از اصحاب امام باقر (ع) نقل شده است. برخی معتقدند او از غلات زیدیه بوده (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵)؛ برخی نیز معتقدند که ابوالجارود تفسیرش را قبل از گرایش به مذهب زیدیه نوشته و در زمان امام باقر (ع) عقیده صحیح داشته است (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۲۵۱).

در کتاب موجود - که نسخه جمع‌آوری و بازسازی شده است - تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود ندارد و هیچ اشاره‌ای به آیه ۱۲۴ سوره بقره و فرازهای آن درباره امامت موجود نیست، هر چند در تفسیرش،

حدود ۳۸ روایت را گفته است که در باب علی (ع) و اهل بیت است؛ مثلاً، مقصود از حبل الله در آیه ۱۰۳ آل عمران علی (ع) است، کمال دین به پذیرش ولایت (مانده: ۳) است، جبرئیل از پیامبر (ص) خواسته که امت را از ولایت علی آگاه کند (مانده: ۶۷)، و مقصود از اذان در آیه ۳ توبه و شاهد در آیه ۷ سوره هود و امام مبین در آیه ۲۲ یاسین علی (ع) می باشد. بنابراین، می توان گفت که ابوالجارود، قائل به وجود نص بر امامت امام علی، حسن و حسین (ع) بوده است. هرچند اخبار متعددی که منسوب به ابوالجارود است و در منابع امامیه آمده فهمی یکسره متفاوت و مخالف با فهم امامیه در معنای اهل بیت (ع) دربردارد (جرار، ۱۳۸۴).

۵. تفسیر منسوب به تستری (قرن سوم)

تفسیر التستری اثر عرفانی از سهل بن عبدالله تستری، از ائمه صوفیه و اکابر متکلمین عصر خود است. قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین با استناد به گفته های او، قائل به تشیع او شده است. در این کتاب موجود است که بازسازی روایات تفسیر تستری است - تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود ندارد و در آن هیچ اشاره ای به آیه ۱۲۴ سوره بقره درباره امامت موجود نیست (تستری، ۱۴۲۳ ق).

۶. تفسیر الحبري (قرن سوم)

تفسیر الحبري - که در نسخه های خطی از آن با عناوین «تنزیل الآيات المنزله فی مناقب اهل البيت»، یا «ما نزل من القرآن فی علی بن ابی طالب (ع)»، یا «الآيات المنتزعه» نام برده شده - اثر ابوعبدالله حسین بن حکم بن مسلم کوفی حبری است. او مفسر، محدث و فقیه شیعی مسلک و زیدی مذهب بوده است (نک حبری، ۱۴۰۸ ق، مقدمه). این تفسیر روایی، از آنجا که آیاتی را که درباره امیرمؤمنان (ع) نازل شده جمع کرده، به نوعی کتابی کلامی است که البته، تنها به نقل روایات پرداخته و اظهارنظری از خود ارائه نکرده است.

در این کتاب، تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود ندارد و هیچ اشاره ای به آیه ۱۲۴ سوره بقره درباره امامت در آن موجود نیست، با اینکه از ۱۵۰ روایت کتاب، ۱۰۰ روایت آن مربوط به آیات نازل شده در حق اهل بیت (ع) است و ۳۰ روایت آن روایاتی است که متعلق به فضائل اهل بیت (ع) است (نک حبری، ۱۴۰۸ ق، ص ۴۶).

۷. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (قرن سوم)

تفسیر قمی اثری روایی منسوب به علی بن ابراهیم قمی (د ۳۰۷ ق)، فقیه و محدث نامی شیعه، معاصر امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) و از مشایخ و اساتید کلینی است. برخی در انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم تشکیک کرده و آن را نپذیرفته‌اند (برای نمونه، نک تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۳۰۲؛ معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷؛ حسنی، ۱۴۲۷ ق، ص ۱۹۸). این کتاب از تفاسیر تأویلی به شمار می‌آید و تاویل در آن پر رنگ و زیاد است (نک قمی، بی تا، ج ۱، صص ۳۵ و ۲۰۳). بسیاری از آیات قرآن به فضائل اهل بیت (ع) یا ردائل دشمنان تفسیر شده، که معنای باطنی آیات به شمار می‌آیند. از ویژگی‌های این تفسیر دفاع از مکتب امامت و ولایت، ذکر فضائل اهل بیت (ع) و مثالب دشمنان در ذیل آیات است.

مطالب مرتبط با بحث این نوشتار، عبارت‌اند از:

واما قوله «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماما» قال هو ما ابتلاه الله مما اراه في نومه بذبح ولده فاتمها ابراهيم (ع) وعزم عليها وسلم فلما عزم وعمل بما امره الله قال الله تعالى «إني جاعلك للناس إماما» قال ابراهيم «ومن ذريتي» قال «لا ينال عهدي الظالمين» لا يكون بعهدى إمام ظالم ثم انزل عليه الحنيفة وهي الطهارة وهي عشرة اشياء خمسة في الرأس وخمسة في البدن فاما التي في الرأس فاخذ الشارب، واعفاء اللحي وطم الشعر والسواك والحلال واما التي في البدن فحلق الشعر من البدن والحتان وقلم الاظفار والغسل من الجنابة والطهور بالماء فهذه خمسة في البدن وهو الحنيفة الطهارة التي جاء بها ابراهيم فلم تنسخ إلى يوم القيامة وهو قوله «واتبع ملة ابراهيم حنيفا». (قمی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۹)

نیز در ذیل آیه دیگری آمده است:

قال: وحدثني ابي عن صفوان بن يحيى وحماد عن عبدالله بن المغيرة عن ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال سألتناه عن صاحب الذبح، فقال: اسماعيل وروي عن رسول الله (ص) انه قال: أنا ابن الذبيحين يعني اسماعيل وعبدالله ابن عبدالمطلب فهذان الخبران عن الخاصة في الذبيح قد اختلفوا في اسحاق واسماعيل وعبدالله وقد روت العامة خبرين مختلفين في اسماعيل واسحاق فناده الله عزوجل «قد صدقت الرؤيا» الآية قال انه لما عزم ابراهيم على ذبح ابنه وسلم الامر لله قال الله «إني جاعلك للناس إماما» فقال ابراهيم «ومن ذريتي» فقال: «لا ينال عهدي الظالمين» أي لا يكون بعهدى إمام ظالم ثم ذكر عزوجل منته على موسى وهارون فقال: «ولقد مننا على موسى وهرون ونجيناهما وقومهما من الكرب العظيم - إلى قوله - أتدعون بعلا» قال: كان لهم صنم يسمونه بعلا وسأل

رجل أعرابيا عن ناقة واقفة فقال: لمن هذه الناقة؟ فقال الاعرابي: أنا بعلمها وسمي الرب بعلا. (قمي، ۱۴۱۱ ق،

ج ۲، ص ۲۲۶)

۸. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (قرن سوم و چهارم)

این تفسیر روایی منسوب به امام حسن عسکری (ع) شده است، ولی از گذشته، اصالت و وثاقت آن در بین علمای امامیه مورد بحث بوده است. ابن غضائری تفسیر را جعلی دانسته و جاعل آن را سهل بن احمد بن عبدالله دیباجی (د ۳۸۰ ق) معرفی کرده است (حلی، ۱۴۰۲ ق، صص ۲۵۶-۲۵۷). مطالب تفسیر را محمد بن قاسم استرآبادی خطیب، مشهور به مفسر جرجانی، و نیز برخی از آن را شیخ صدوق نقل کرده‌اند. برخی گفته‌اند اگر مفسر جرجانی یا شیخ صدوق خود تدوین‌کننده تفسیر نباشند، حداقل طبق قرائنی، احتمالاً شیخ صدوق تهذیب‌کننده این کتاب بوده است (برای اطلاع بیشتر، نک رضوی، ۱۳۷۵؛ عسکری، ۱۴۰۹ ق). اما در پژوهش‌های جدید مشخص شده است که این اثر از ناصر للحق اطروش، حاکم زیدی طبرستان، است (کاظم استادی، ۱۴۰۱ الف).

این تفسیر احادیثی مشتمل بر فضائل اهل بیت (ع) و مثالب دشمنان اهل بیت (ع) و بحث‌های متعددی درباره سیره نبوی، دارد. برخی آیات در این کتاب، تأویل شده و بیشتر تأویل‌ها درباره معجزات پیامبر (ص) و امامان (ع) است. همچنین، معنای شیعه، معنای رافضی، تقیه، فضایل برخی از صحابه (از جمله خباب بن ارت و عمار بن یاسر)، بخشی از موضوعاتی است که در حاشیه تفسیر آیات در این کتاب ذکر شده‌اند. برخی از نکات تفسیری، از جمله تفسیر شجره ممنوعه به شجره علم محمد (ص) و اهل بیت (ع)، نیز از اختصاصات این تفسیر است (رحمتی، ۱۳۹۳). در این کتاب، با اینکه متن این تفسیر تا پایان آیه ۲۸۲ سوره بقره را موجود دارد، اما تفسیری از آیه ابتلای ابراهیم (ع) وجود ندارد و هیچ اشاره‌ای به آیه ۱۲۴ سوره بقره درباره امامت در آن موجود نیست.

۹. تفسیر عیاشی (قرن چهارم)

تفسیر عیاشی، تفسیری روایی، اثر مفسر «مستبصر» (رضا استادی، ۱۳۷۱، ص ۳۶) شیعی محمد بن مسعود عیاش السلمی السمرقندی معروف به عیاشی (د ۳۲۰ ق) است. بر اساس مطالبی که از این تفسیر در آثار دوره‌های بعدی آمده احتمالاً در اصل شامل تمامی قرآن بوده است (نک مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۸)؛

اما آنچه اکنون در دسترس است از ابتدای سوره حمد تا آخر سوره کهف را دربردارد (نک عیاشی، ۱۳۸۰ ق، فهرست).

مؤلف همچون دیگر آثار تفسیری شیعی در این دوره روایاتی در باب فضائل اهل بیت (ع) و متالب دشمنان آنان دارد و در صدد ترویج اعتقادات و آموزه‌های امامیه است و به مسائل کلامی و فرقه‌های شیعی و غیرشیعی نیز پرداخته و روایاتی را در این باره آورده است (نک عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ص ۲).

عالمان رجالی و شرح‌حال‌نویسان شیعه و اهل سنت با اینکه عیاشی را ستوده و وی را از فقها، محدثان و بزرگان شیعه دانسته‌اند (نک ابن ندیم، بی تا، ص ۲۴۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۱۲)، اما گفته‌اند وی از افراد ضعیف، بسیار روایت می‌کرده است (برای نمونه، نک نجاشی، بی تا، ص ۳۵۰).

در این تفسیر، سه روایت مرتبط با آیه ابتلای ابراهیم (ع) آمده است:

۱. رواه بأسانید عن صفوان الجمال قال: كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» قال: أتمهن بمحمد و علي و الأئمة من ولد علي ص، في قول الله «ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». ثم قال: إِبْنِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» قال: يا رب و يكون من ذرئتي ظالم قال: نعم فلان و فلان و من اتبعهم، قال: يا رب فعجل لمحمد و علي ما وعدتني فيهما، و عجل نصرك لهما و إليه أشار بقوله «وَ مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَاهَةٍ نَفْسُهُ - وَ لَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا - وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» فالللة الإمامة فلما أسكن ذريته بمكة قال: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ - عَيْرٍ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» إلى قوله «مِنَ النَّمْرَاتِ مِنْ آمَنَ» فاستثنى من آمن خوفا أن يقول له لا- كما قال له في الدعوة الأولى «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فلما قال الله: «وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا - ثُمَّ أَصْطَرَّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ المصيرُ» قال: يا رب و من الذين متعتهم قال: الذين كفروا بأبائي فلان و فلان و فلان.

۲. عن حريز عن عمه ذكره عن أبي جعفر (ع) في قول الله «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» أي لا يكون إماما ظلما.

۳. عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع) في قول الله «إِبْنِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» قال: فقال: لو علم الله أن

اسما أفضل منه لسمانا به. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ص ۵۷)

۱۰. تفسیر فرات (قرن چهارم)

تفسیر فرات کوفی تفسیری روایی اثر ابوالقاسم فرات بن ابراهیم بن فرات کوفی (د ۳۵۲ ق) است که غالب احادیث آن از امامان (ع) و سپس صحابه و برخی تابعین است. این کتاب ۷۷۵ حدیث تفسیری قرآن کریم را در بر دارد و براساس ترتیب سوره‌ها تنظیم شده است (نک فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، فهرست). البته، فرات کوفی تنها آیاتی را آورده که به باور او ارتباطی با تعالیم و اعتقادات شیعی داشته و در شأن اهل بیت (ع) بوده‌اند؛ یعنی، تنها آن دسته از آیات تفسیر شده‌اند که روایت یا روایاتی در شأن نزول آنها در دست بوده است. وی روایات را بنابر همین میزان «تفسیر، تاویل قریب یا بعید» می‌کند (نک زنجانی اصل، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۷۱۶).

در این که فرات کوفی شیعه بوده است، اختلافی نیست، اما درباره امامی یا زیدی بودن او اختلافاتی میان پژوهشگران درگرفته است. برخی، با توجه به روایاتی که فرات از زیدیه نقل کرده و نیز عدم تصریح او به دوازده امام (ع) و وجود روایتی از زید بن علی در اختصاص عصمت به پنج تن آل عبا در این تفسیر، احتمال داده‌اند که فرات کوفی هنگام نوشتن تفسیر زیدی بوده است (نک فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، مقدمه، ص ۱۱). لاقلاً، گرایش فرات را به برخی اعتقادات زیدیه نمی‌توان از نظر دور داشت (موحدی‌محب، ۱۳۷۸).

فرات کوفی (۱۴۱۰ ق) ذیل آیه ۳۵ سوره ابراهیم (ع)، «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ»، آورده است:

قَالَ حَدَّثَنَا فُرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ مُعْنَعًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ وَ دَعَا رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ فَتَنَلْتُ دَعْوَتَهُ النَّبِيِّ ص فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالتُّبُوءِ وَ نَالَتُ دَعْوَتَهُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَاحْتَصَّهُ [فاستخسه] اللَّهُ بِالإِمَامَةِ وَ الوَصِيَّةِ. (ص ۲۲۱)

فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ زَكَرِيَّا مُعْنَعًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ دَعَا رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ فَتَنَلْتُ دَعْوَتَهُ النَّبِيِّ ص فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالتُّبُوءِ وَ نَالَتُ دَعْوَتَهُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع فَاحْتَصَّهُ [فاستخسه] اللَّهُ بِالإِمَامَةِ وَ الوَصَايَةِ وَ قَالَ اللَّهُ يَا إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ الظَّالِمُ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ وَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنْ قُرَيْشٍ وَ الْعَرَبِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْعَثَ النَّبِيُّ ص إِلَّا وَ قَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ عَبَدَ الْأَصْنَامَ وَ ذَبَحَ لَهَا مَا خَلَا عَلِيٍّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ع فَإِنَّهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ أَسْلَمَ فَلَا يَكُونُ إِمَامًا أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِلْأَصْنَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. (ص ۲۲۲)

جمع‌بندی تفاسیر کهن از نظر رویکرد نسبت به آیه ابتلا

برای بررسی آیه ابتلای ابراهیم (ع) و استنادات به آن در تفاسیر کهن شیعی، تفاسیر موجود تا قرن پنجم را، که ده عنوان هستند، جستجو نمودیم. چند عنوان منبع تفسیری هیچ مطلبی درباره آیه ۱۲۴ بقره یا ذیل آیه ابتلا نداشتند مانند تفسیر منسوب به ابوحمزه ثمالی (قرن دوم)، تفسیر منسوب به ابوالجارود (قرن دوم)، تفسیر منسوب به تستری (قرن سوم)، تفسیر الحبری (قرن سوم)، تفسیر ناصر اطروش یا تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (قرن سوم یا چهارم). چند منبع تفسیری دیگر، مطالبی ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع) داشتند، ولی استشهاد و استناد مشخص و روشنی درباره امامت نداشتند و تنها به توضیح بخشی از این آیه پرداخته‌اند. این تفاسیر عبارت‌اند از: تفسیر منسوب به ابن عباس (قرن اول) (نک قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۸۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷۸)، تفسیر منسوب به مقاتل بن سلیمان (قرن دوم) (نک مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۷۶)، تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (قرن سوم) (قمی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۹، ج ۲، ص ۲۲۶).

بنابراین، با بررسی تفاسیر کهن شیعی و مستندات این تفاسیر، روشن می‌شود که متقدمان شیعه حداقل تا قرن چهارم، آیه ابتلای ابراهیم (ع) را دلیل اثبات وجود امامت نگرفته‌اند و به آن در این باره استشهاد نکرده‌اند، یعنی تفاسیری همچون تفسیر منسوب به ابن عباس (قرن اول)، تفسیر منسوب به ابوحمزه ثمالی (قرن دوم)، تفسیر منسوب به مقاتل بن سلیمان (قرن دوم)، تفسیر منسوب به ابوالجارود (قرن دوم)، تفسیر منسوب به تستری (قرن سوم)، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (قرن سوم)، تفسیر الحبری (قرن سوم)، تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی (قرن سوم).

این تفاسیر کهن تفاسیر روایی شیعه هستند که به امامت و استنادات برای آن نیز توجه داشته‌اند. حتی برخی از آنها مشتمل بر فضائل اهل بیت (ع) و مثالب دشمنان اهل بیت (ع) هستند. از سوی دیگر، غالب این تفاسیر برخی آیات را تأویل نموده‌اند و بیشتر تأویل‌های ایشان درباره معجزات پیامبر (ص) و امامان (ع) می‌باشند. همچنین، در برخی از این تفاسیر، به معنای شیعه، معنای رافضی، تقیه، فضایل صحابه و نیز تفاسیر خاص شیعی از آیات قرآن پرداخته شده است، اما در این منابع به آیه ابتلای ابراهیم به‌عنوان استدلال و استنادی

درباره اصل وجود امامت و امامت حضرت علی (ع) پرداخته نشده است. گویی که در این آثار این آیه و تفسیر آن را دال بر مسئله امامت نمی دانسته اند.

اما، وقتی به قرن چهارم هجری می رسیم، در دو تفسیر، یعنی تفسیر عیاشی و تفسیر فرات؛ به مطالبی مرتبط با امامت ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع) بر می خوریم که عبارت اند از:

(۱) كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» قال: أتمهن بمحمد و علي و الأئمة من ولد علي (ص)، في قول الله «ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». ثم قال: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» قال: يا رب و يكون من ذريتي ظالم فلان و فلان و فلان و من اتبعهم، قال: يا رب فعجل لمحمد و علي ما وعدتني فيهما، و عجل نصرک لهما و إليه أشار بقوله «وَ مَنْ يَرْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهٍ نَفْسَهُ - وَ لَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا - وَ إِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» فالمللة الإمامة فلما أسكن ذريته بمكة قال: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ - غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» إلى قوله «مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ» فاستثنى من آمن يقول له لا - كما قال له في الدعوة الأولى «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فلما قال الله: «وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا - ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ يَتَسَاءَلُونَ» قال: يا رب و من الذين متعتهم قال: الذين كفروا بأبياتي فلان و فلان و فلان. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ص ۵۷)

(۲) إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ دَعَا رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ فَتَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ النَّبِيَّ ص فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالنُّبُوَّةِ وَ تَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ عَلَيَّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ ع فَأَخْتَصَّهُ [فاستخصه] اللَّهُ بِالْإِمَامَةِ وَ الْوَصَايَةِ وَ قَالَ اللَّهُ يَا إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ الظَّالِمُ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِأَصْنَامٍ وَ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ مِنْ قُرَيْشٍ وَ الْعَرَبِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُبْعَثَ النَّبِيُّ ص إِلَّا وَ قَدْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ عَبَدَ الْأَصْنَامَ وَ ذَبَحَ لَهَا مَا خَلَا عَلَيَّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ ع فَإِنَّهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ أَسْلَمَ فَلَا يَكُونُ إِمَامًا أَشْرَكَ بِاللَّهِ وَ ذَبَحَ لِأَصْنَامٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۲۲)

اکنون بسیار مهم است تا توجه نماییم که این دو منبع از قرن چهارم، در دوره شکل گیری حکومت و سلسله شیعی آل بویه، که بر بخش بزرگی از ایران و عراق و جزیره العرب تا مرزهای شمالی شام حاکم بودند، تألیف شده اند (برای اطلاع بیشتر، نک سجادی، ۱۳۶۹) که یکی از شاخصه های آثار این دوره تأویل گرایی

است (قبادی، ۱۳۸۶). جدا از این، معمولاً این منابع آکنده از روایات غلوآمیز درباره امامان (ع) هستند (نک پرویزی، ۱۳۹۸). بنابراین، وجود روایات تفسیر خاص از آیه ۱۲۴ بقره در این منابع، محل اشکال و نیازمند بررسی و راستی‌آزمایی ویژه است.

برای نمونه، حدود هفده روایت ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع) در کتاب‌های حدیثی شیعه وجود دارد که غالب این روایات بی‌ربط به امامت (با تعاریف خاص شیعی) هستند و سخنی در آن‌ها درباره اصل وجود امامت و نیز امامت عامه یا امامت خاصه نیامده است. تنها سه روایت مرتبط با این انگاره هستند که یکی از آنها در هدایة الکبریٰ خصیبی (د ۳۳۴/۳۴۶ ق) آمده است. سند خصیبی این گونه درج شده است:

وَ عَنْهُ قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ الْخَصِيبِيُّ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيَانِ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنِ ابْنِ الْفُرَاتِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ سَيِّدِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْأَصَادِقَ (ع)، قَالَ: ... (نک خصیبی، ۱۳۷۷ ق، ج ۱، ص ۳۹۲)

جدا از افتادگی میان ابن فرات (درگذشته در حدود ۲۵۷ ق) تا محمد بن مفضل (درگذشته در حدود ۲۰۰ ق)، درباره سند روایت خصیبی می‌توان گفت که غالب راویان این سند از افراد مذموم و فاسدالمذهب هستند و اساساً شخص حسین بن حمدان خصیبی از رؤسای فرقه غلات منحرف نصیریه است (نجاشی، بی‌تا: ۶۷؛ همچنین، شبیری زنجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۹۵).

نتیجه‌گیری

برای بررسی آیه ابتلای ابراهیم (ع) و استنادات به آن در تفاسیر کهن شیعی، تفاسیر موجود تا قرن پنجم را، که ده عنوان هستند، جستجو نمودیم. چند عنوان منبع تفسیری هیچ مطلبی درباره آیه ۱۲۴ بقره یا ذیل آیه ابتلا نداشتند. چند منبع تفسیری دیگر مطالبی ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع) داشتند، ولی استشهاد و استناد مشخص و روشنی درباره امامت نداشتند و تنها به توضیح بخشی از این آیه پرداخته‌اند. بنابراین، با بررسی تفاسیر کهن شیعی و مستندات این تفاسیر، روشن می‌شود که متقدمان شیعه حداقل تا قرن چهارم، آیه ابتلای ابراهیم (ع) را دلیل اثبات وجود مسئله امامت، نگرفته‌اند؛ و به آن در این باره استشهاد نکرده‌اند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که مفسران شیعی متقدم به تحلیل آیات و کارکردهای آن در مسائل کلامی برای مسئله امامت خاصه، چندان روی نیاوردند. البته به نظر نمی‌رسد که آنها این رویکرد را نمی‌دانسته‌اند، بلکه

ظاهراً در آن دوره‌ها، این نوع تأویل و استفاده از آیات قرآن در مسئله امامت، به پرنگی دوره‌های بعد مطرح یا رایج نبوده است؛ و یا ممکن است این برداشت‌های خاص از آیات قرآن در دوره‌های بعدی ایجاد شده باشد به عبارت دیگر، مفسران امامی متقداً غالباً الزامی به تأویل آیات قرآن و تفسیر به رأی برای پشتیبانی از مبانی فکری-کلامی خود نمی‌دیدند و تفسیر صحیح و معتبر آیات قرآن را در استفاده از سخنان پیامبر (ص) و امامان خود می‌دانستند و تنها ایشان را شایسته تفسیر قرآن می‌دیدند و خود را فقط در جایگاه انتقال‌دهنده نظرات حضرات امامان و پیامبر (ص) قرار می‌دادند.

تعارض منافع

نویسنده هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. دار الکتب العلمیة. امینی، عبدالحسین (بی تا). الغدیر. بی تا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ ق). مناقب آل ابی طالب. نشر علامه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۴۰۵ ق). مناقب آل ابی طالب. دارالاضواء.
- ابن عباس. (۱۴۱۱ ق). صحیفه علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی التفسیر القرآن الکریم، (راشد عبدالمنعم رجال، محقق). مکتبة السنة.
- ابن عساکر، أبو القاسم علی. (۱۴۱۵ ق). تاریخ مدینة دمشق. دار الفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی تا). الفهرست. تحقیق تجدد. بی تا.
- استادی، رضا. (۱۳۷۱). تفسیر عیاشی و مؤلف آن. کیهان اندیشه. ۷(۳۶)، ۴-۱۵.
- استادی، کاظم. (۱۴۰۰). مجموعه مقالات درباره آیه ابتلائی ابراهیم (ع) و امامت. تولید و پخش کتاب ارزشمند.
- استادی، کاظم. (۱۴۰۱ الف). بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، علوم قرآن و حدیث، ۵۴(۱۰۹)، ۳۲-۹.
- استادی، کاظم. (۱۴۰۱ ب). مأخذشناسی توصیفی آثار جدید درباره آیه امامت ابراهیم (ع) (آیه ۱۲۴ سوره بقره). دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث. ۵(۱۷)، ۸۳-۱۰۹.
- اسعدی، محمد. (۱۳۸۹). تبیین امامت قرآنی به مثابه مقامی مستقل از نبوت با تأکید بر آیه ابتلا. قرآن‌شناخت، ۳(۶)، ۱۹۳-۲۰۸.
- اسماعیلی، مهران؛ نبی‌الهی، ربابه. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثنی عشریه و زیدیه تا پایان دوره آل بویه. آئینه معرفت، ۱۸(۱)، ۶۳-۸۰.
- پرویزی، فرحناز، اکبرنژاد، مهدی؛ حسینی‌نیا، سید محمدرضا؛ و حاجی‌زاده، یدالله. (۱۳۹۸). واکاوی و نقد روایات غلوآمیز درباره امامان در دو تفسیر عیاشی و قمی. حدیث‌پژوهی، ۱۱(۲۲)، ۳۳۹-۳۶۰.
- <https://doi.org/10.22052/0.22.339>
- تستری، سهل بن عبد الله. (۱۴۲۳ ق). تفسیر التستری. دار الکتب العلمیة.
- تهرانی، آقابزرگ. (۱۴۰۳ ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة. دار الاضواء.

- تهرانی، آقابرگ. (۱۴۰۸ ق). الذریعة الى تصانیف الشيعة. نشر اسماعیلیان.
- ثعالبی، محمود عبدالحسین عبد علی. (۲۰۲۲ م). الآيات النازلة بحق الإمام علی بن بی طالب علیه السلام فی تفسیر مقاتل بن سلیمان. العلوم التربوية و النفسية، ۱۴۹، ۵۱-۱۱۲.
- ثمالی، أبو حمزه. (۱۳۷۸). تفسیر (عبدالرزاق محمد حسین حرز الدین، محقق). دفتر نشر الہادی.
- جرار، ماهر. (۱۳۸۴). تفسیر ابوالجارود زیاد بن منذر: مقدمه ای در شناخت عقاید زیدیه (محمد کاظم رحمتی، مترجم). آیینہ پژوهش، ۹۵، ۱۵-۴۲.
- حبری، حسین بن حکم. (۱۴۰۸ ق). تفسیر الحبری (سید محمدرضا حسینی، محقق). مؤسسہ آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- حبری، حسین بن حکم. (۱۴۳۳ ق). تفسیر الحبری (سید محمدرضا حسینی، محقق). مؤسسہ آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- حسکانی، عبیداللہ بن عبداللہ. (۱۴۱۱ ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. چاپ محمودی.
- حسینی، ہاشم معروف. (۱۴۲۷ ق). بین التصوف و التشیع. دار التعارف.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ ق). رجال العلامة الحلی (محمد صادق بحر العلوم، محقق). الشریف الرضی المطبعة الحیدریة.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ ق). خلاصة الاقوال (محمد صادق بحر العلوم، محقق). دار الذخائر.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). الباب الحادی عشر. مكتبة العلام.
- خان صنمی، شعبانعلی؛ و خان صنمی، فاطمه. (۱۳۹۳). تحلیل مفهوم امامت در آیه «ابتلی» از دیدگاه علامہ طباطبائی. مطالعات تفسیری، ۱۹(۵)، ۸۷-۱۱۰.
- خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۳۷۷ ق). الهدایة الكبرى. مؤسسة البلاغ.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۴). آیه ابتلاى ابراهيم. کلام اسلامى. ۱۴(۵۴)، ۲۱-۳۴.
- رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۹۳). ابن عباس. در غلامعلی حداد عادل (سروراستار)، دانشنامه جهان اسلام (ج ۷). بنیاد دائرة المعارف اسلامى.
- رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۹۳). تفسیر امام حسن عسکری. در غلامعلی حداد عادل (سروراستار)، دانشنامه جهان اسلام (ج ۷). بنیاد دائرة المعارف اسلامى.

رضایی هفتادر، حسن؛ صحرائی اردکانی، کمال؛ و محمدی‌نبی‌کندی، باب‌اله. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی آیه ۱۲۴
سوره بقره از نگاه مفسران فریقین. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۷(۴)، ۱۵۴-۱۷۰.

<https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2885.1309>

رضوی، سعید. (۱۳۷۵). نگاهی به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع). فصلنامه پژوهش‌های قرآنی. ۲ (۵)
و ۶، ۳۳۱-۳۱۲.

زنجانی اصل، محمد. (۱۳۹۳). تفسیر فرات کوفی. در غلامعلی حداد عادل (سروراستار)، دانشنامه جهان اسلام
(ج ۷). بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

سجادی، صادق. (۱۳۶۹). آل بویه. در غلامعلی حداد عادل (سروراستار)، دانشنامه جهان اسلام (ج ۷). بنیاد دائرة
المعارف اسلامی.

سلقینی، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۷ ق). حبرالامة عبدالله بن عباس و مدرسة في التفسير. بی‌نا.

شایسته‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۷). تفسیر مقاتل بن سلیمان و جایگاه آن. مطالعات قرآن و حدیث. ۲(۱)، ۹۵-۱۲۳.

شیرازی زنجانی، موسی. (بی‌تا). دروس خارج صوم. مرکز فقهی امام محمد باقر (ع).

صدر، سید موسی. (۱۳۸۶). درنگی در آیه امامت ابراهیم (ع). پژوهش‌های قرآنی. ۱۳(۴۹)، ۱۳۲-۱۴۷.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ ق). رجال. تصحیح زنجانی. جامعه مدرسین.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ ق). الفهرست. نشر الفقاهة.

عسکری، حسن بن علی. (۱۴۰۹ ق). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری (محمدباقر
ابطحی، محقق). مدرسه الامام المهدي.

علیزاده، نگین؛ مودب، سید رضا؛ و رحمان ستایش، کاظم. (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی و تحلیلی آراء تفسیری علامه

معرفت و ابن‌عاشور ذیل آیه امامت. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۳(۲)، ۷-۲۲.

<https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2682.1269>

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. المطبعة العلمية.

- فرات کوفی. (۱۴۱۰ ق). تفسیر فرات الکوفی (محمدکاظم، ویراستار). وزات الثقافة.
- فیروز آبادی، مجدالدین. (بی تا). تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس. دار الکتب العلمیة.
- قبادی، مریم. (۱۳۸۶). نقد و تحلیل تفسیر فرات کوفی [پایان نامه دکتری منتشر نشده]. دانشگاه تربیت مدرس.
- قطب‌راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن. کتابخانه آیت الله مرعشی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۷۸ ق). تفسیر القمی (طیب موسوی جزائری، ویراستار). دار الکتب.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۱۱ ق). تفسیر القمی (طیب موسوی جزائری، ویراستار). دار السرور.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. مؤسسة الوفاء.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۶). صیانة القرآن من التحریف. انتشارات التمهید.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۸). مقدمه تفسیر الثمالی. دفتر نشر الهادی.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹). تفسیر مفسران. التمهید.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۲). تاریخ قرآن. سمت.
- مقاتل بن سلیمان، مقاتل. (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل. دار إحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیة.
- موحدی‌محب، عبدالله. (۱۳۷۸)، نگاهی به تفسیر فرات کوفی، آینه پژوهش، ۱۰(۶)، ۳۳-۴۵.
- موسوی عاملی، شرف‌الدین سید عبدالحسین. (بی تا). المراجعات. شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ناوشکی، رسول. (۱۳۸۹). معرفی مقاتل بن سلیمان (صاحب تفسیر کبیر). مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۶(۲۱)، ۵۹-۷۰.
- نجاشی، احمد بن علی. (بی تا). اسماء مصنفی الشیعة. جامعه مدرسین.

References

- Alizadeh, N., Moadab, R., & Rahman Setayesh, K. (2017). A Comparative study of ma'refat and Ibn 'Ashour's exegetic views about the verse of Imamate. *Comparative Interpretation Research*, 3(2), 7-22. <https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2682.1269>. [In Persian].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'azim wa al-sab' al-mathani*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].

- Amini, A. H. (n.d.). *Al-Ghadeer*. N.P. [In Arabic].
- Asadi, M. (2011). Explanation of Quranic Imamate as a Position Distinct from Prophethood (with special focus on the Verse of Trial). *Qur'an Shinakht*, 3(2), 193-208. [In Persian].
- Askari, H. (1989). *Al-Tasfir al-mansub ila al-Imam Abi Muhammad al-Hasan b. Ali al-Askari* (M. B. Abtahi, Ed.). Madrasat al-Imam al-Mahdi. [In Arabic].
- Ayyashi, M. (1961). *Tafsir al-Ayyashi*. Al-Matbeat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Esmaeili, M., & Nabiollahi, R. (2018). Comparative study of theological interpretation of Quranic verses on Imamat in Imamiyyah and Zaidiyyah Interpretations up to the end of Buyid Dynasty Era. *The Mirror of Knowledge*, 18(1), 63-80. [In Persian].
- Firoozabadi, M. D. (n.d.). *Tanwir al-miqbas min tafsir Ibn 'Abbas*. Dar al-Kutub al-ilmiyyah. [In Arabic].
- Furat Kufi, F. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi* (M. Kazim, Ed.). Wizarat al-Thaqafah. [In Arabic].
- Hasani, H. M. (2006). *Bayn al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'*. Dar al-Taaruf. [In Arabic].
- Haskani, A. (1991). *Shawahid al-tanzil li-qawa'id al-tafdil*. Mahmoudi Press. [In Arabic].
- Hibari, H. (1988). *Tafsir al-Hibari* (M. R. Husayni Ed.). Muassasa-yi Aal al-Bayt (a.s.) li-Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Hibari, H. (2011). *Tafsir al-Hibari* (M. R. Husayni, Ed.). Musassasat Aal al-Bayt (as) li-Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Hilli, H. (1982). *Rijal al-'Allamah Hilli* (M. S. Bahrul Ulum, Ed.). Al-Sharif al-Radi al-Matbaat al-Haydariyyah. [In Arabic].
- Hilli, H. (1991). *Khulasat al-aqwal* (M. S. Bahrul Ulum, Ed.). Dar al-Dhakhaer. [In Arabic].
- Hilli, H. (1992). *Al-Bab al-hadi 'ashar*. Maktabat al-Allam. [In Arabic].
- Ibn Abbas, A. (1991). *Sahifat 'Ali b. Abi Talhah 'an Ibn 'Abbas fi tafsir al-Qur'an al-karim* (R. Abdulmunim Rijaaal, Ed.). Maktabat al-Sunnah. [In Arabic].
- Ibn Asakir, A. (1994). *Tarikh madinat Damishq*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Nadim, M. (n.d.). *Al-Fehrist*, revised edition. N.P. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1960). *Manaqib Aal Abi Taleb*. Allamah Publications. [In Arabic].
- Ibn Shahr Ashoub, M. (1985). *Manaqib Aal Abi Taleb*. Dar al-Adwa. [In Arabic].
- Jarrar, M. (2005). Tafsir Abul Jarud Ziyad b. Manzar: muqaddame-yi dar shenakht-i 'aqaid-i Zaydiyyah (M. K. Rahmati, Trans.). *The Quarterly Journal Ayeneh-ye-Pazhoohesh*, 16(95), 15-42. [In Persian].
- Khansanami S., & Khansanami, F. (2014). Analyzing imamate concept in the verse of Ibtala, tried, from AllamehTabatabaie's viewpoint. *Motaleat-i Tafsiri*, 5(19), 87-110. [In Persian].

- Khusaybi, H. (1958). *Al-Hidayat al-kubra*. Muassasat al-Balagh. [In Arabic].
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar*. Muassasat al-Wafa. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, N. (2001). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Marefat, M. H. (1999). *Muqaadame-yi tafsir al-Thumali*. Daftar-i Nashr-i al-Hadi. [In Persian].
- Marefat, M. H. (2000). *Tafsir wa mufassiran*. Al-Tamhid. [In Persian].
- Marefat, M. H. (2003). *Tarikh-i Qur'an*. Samt. [In Persian].
- Marefat, M. H. (2007). *Siyanat al-Qur'an min al-tahrif*. Al-Tamhid Publications. [In Arabic].
- Musawi Ameli, S. D. (n.d.). *Al-Muraji'at*. Sherkat-i Chaap va Nashr-i Beynol Milal. [In Arabic].
- Muvahhedi Muhib, A. (2000). Negahi be tafsir-i Furat Kufi. *The Quarterly Journal Ayeneh-ye-Pazhoohesh*, 10(60), 33-45. [In Persian].
- Najjashi, A. (n.d.). *Asma' musannifi al-Shi'ah*. Jamiat Modarresin. [In Arabic].
- Naveshki, R. (2010). Muarrefi-yi Muqatil b. Sulayman (sahib-i Tafsir Kabir). *Motaleat-e-Taghribi Mazaheb-e-Eslami*, 6(21), 59-71. [In Persian].
- Ostadi, K. (2021). *Majmu'a-yi maqalat dabare-yi aaye-yi ibtelaye Ibrahim (a.s.) va Imam*. Towlid va Pakhsh-i Kitab-i Arzeshmand. [In Persian].
- Ostadi, K. (2022b). Ma'khaz shenasi-yi towsifi-yi aathar-i jaded darbare-yi aaye-yi Imamati Ibrahim (a.s.) [verse 124 of the al-Baqarah Chapter]. *Daneshha va Amuzeha-yi Quran va Hadith*, 5(17), 83-109. [In Persian].
- Ostadi, K. (2023). Re-identifying the author of the commentary ascribed to Imam Hasan 'Askari (AS). *Quran and Hadith Studies*, 54(2), 9-32. <https://doi.org/10.22067/jquran.2022.77657.1336>. [In Persian].
- Ostadi, R. (1992). Tafsir 'Ayyashi va mu'allif-i aan. *Keyhan-i Andishe*, 7(36), 4-15. [In Persian].
- Parvizi, F., Akbarnejad, M., Hosayninia, S. M., & Hajizadeh, Y. (2020). Identifying and criticizing the exaggerated traditions about Imams (pbuh) in 'Ayyāshī and Qumī interpretations. *Hadith Research*, 11(2), 339-360. <https://doi.org/10.22052/0.22.339> [In Persian].
- Qabadi, M. (2007). *Naqd va tahlil-i Tafsir Furat Kufi* (unpublished doctoral thesis). Tarbiyat Modarres University. [In Persian].
- Qommi, A. (1959). *Tafsir al-Qummi* (T. Musavi Jazairi, Ed.). Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qommi, A. (1991). *Tafsir al-Qommi* (T. Musavi Jazaeiri, Ed.). Dar al-Surur. [In Arabic].
- Qutb Rawandi, S. (1985). *Fiqh al-Qur'an*. Ketabkhane-yi Ayatollah Marashi. [In Arabic].
- Rabbani Golpaygani, A. (2005). Aay-yi ibtela-yi Ibrahim. *Kalam Islami*, 14(54), 21-34. [In Persian].
- Rahmati, M. K. (2014). Ibn 'Abbas. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopedia of the world of Islam (vol. 7)*. Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].

- Rahmati, M. K. (2014). Tafsir Imam Hasan 'Askari. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopedia of the world of Islam (vol. 7)*. Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].
- Razavi, S. (1996). Negahi be tafsir-i mansub be Imam Hasan 'Askari (as). *Qur'anic Researches*, 2(5-6), 312-331. [In Persian].
- Rezaeihaftador, H., sahraeiardakani, K., & Mohammadinabikandi, B. (2018). Comparative study of verse 124 in Surah al-Baqarah from the view of Sunni and Shi'ite commentators. *Comparative Interpretation Research*, 4(1), 154-170. <https://doi.org/10.22091/PTT.2018.2885.1309> [In Persian].
- Şadr, S. M. (2007). A deliberation on the verse concerning the Imamate of Abraham (as) in the Qur'an. *Qur'anic Researches*, 13(49-50), 132-147. [In Persian].
- Sajjadi, S. (1990). Aal Buya. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopedia of the world of Islam (vol. 7)*. Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].
- Salqini, A. (1987). *Habr ul-umma 'Abdullah b. 'Abbas wa madrasat fi al-tafsir*. N.P. [In Arabic].
- Shayesteh Nezhad, A. (2009). Commentary of Muqatil Ibn Sulayman and its position. *Quran and Hadith Studies*, 2(1), 95-123. [In Persian].
- Shubayri Zanjani, M. (n.d.). *Durus kharij: sawm*. Markaz-i Fiqh-yi Imam Muhammad Baqir (as). [In Arabic].
- Sulayman, M. (2002). *Tafsir Muqatil b. Sulayman*. Dar Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1988). *Majma' al-bayan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar al-Marefah. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (2000). *Majma' al-bayan fi 'ulum al-Qur'an*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Tehrani, M. M. (Agha Buzurg Tehrani). (1983). *Al-Dhari'ah ila tasanif al-Shi'ah*. Dar al-Adwa. [In Arabic].
- Tehrani, M. M. (Agha Buzurg Tehrani). (1988). *Al-Dhari'ah ila tasanif al-Shi'ah*. Ismailian Publications. [In Arabic].
- Thalabi, M. (2022). Al-Aayat al-nazilah bihaqq al-Imam 'Ali b. Abi Talib 'alayhis salam fi tafsir Muqatil b. Sulayman. *Al-Ulum al-Tarbawiyah wa al-Nafsiyyah*, 149, 51-112. [In Arabic].
- Thumali, A. H. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (A. M. H. Hirz al-Din, Ed.). Daftar-i Nashr-i al-Hadi. [In Arabic].
- Tusi, M. (1994). *Rijaal*. (Zanjani, Ed.). Jamiat Modarresin. [In Arabic].
- Tusi, M. (1996). *Al-Fehrist*. Al-Fiqahah Publications. [In Arabic].
- Tustari, S. (2002). *Tafsir al-Tustari*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Zanjani Asl, M. (2014). Tafsir Furat Kufi. In G. Haddad Adil (Ed.), *Encyclopedia of the world of Islam (vol. 7)*. Encyclopaedia Islamica Foundation. [In Persian].



A Comparative Exegesis of the Pronoun Referent in Verse Fifty of the al-Furqan Chapter*

Abolhasan Momennejad¹   and Koorosh Zare Sheybani² 

¹ Assistant Professor, Islamic Teachings Department, Yasouj University, Iran (**corresponding author**). Email: amomennejad@yu.ac.ir

² Assistant Professor, Islamic Theology and Teachings Department, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: 1zare@chmail.ir

Abstract

In some instances of the verses of the Holy Quran, there is a difference of opinion about the referent of some pronouns, and this has led to the different interpretations of some verses. There is a difference of opinion among the commentators about the referent of the pronoun "hu" (he/it) in the word "sarrafnāhū" in verse fifty of the al-Furqan Chapter. According to the preceding and following verses, some consider the referent of the pronoun to be rain, some have regarded it to refer to all the blessings mentioned in the al-Furqan Chapter, including rain; however, some exegetes, considering the instances of the usage of the word *taṣrīf* in the Quran and reflecting on verse fifty-two of the same chapter, which has discussed the Greater Jihad, have returned the pronoun in "sarrafnāhū" to the Quran. In this research, through the method of comparative exegesis, we have examined the opinions of exegetes about the referent of the pronoun in the verse in question, and by criticizing the first and second views, we have shown that apparently verses fifty to fifty-two of the al-Furqan Chapter do not have a specific semantic connection with the verses before and after them and they are an independent descent unit, so to speak and therefore, the referent of the pronoun "hu" in "sarrafnāhū" is the Holy Quran.

Keywords: verse fifty of the al-Furqan Chapter, rain in the Quran, *taṣrīf* in the Quran, pronoun referent in the Quran

* Received 10 September 2023; Received in revised from 23 October 2023; Accepted 4 November 2023; Published online 29 April 2024

Cite this article: Momennejad, A., & Zare Sheybani, K. (2024). A Comparative Exegesis of the Pronoun Referent in Verse Fifty of the al-Furqan Chapter. *Comparative Interpretation Research*, 10(1), 253-264. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.8980.2268>

Publisher: University of Qom



© The Author(s)



Introduction

In some instances of the verses of the Holy Quran, there is a difference of opinion about the referent of some pronouns, and this has caused the different interpretations of some verses. On the other hand, the connection of the verses of one chapter with the preceding and following verses, as well as the words of the same verse, helps considerably in understanding their meaning. In some instances, a number of Quranic verses do not have a specific semantic connection with the verses before and after them, and they have a revelation independent of them, so to speak. One of the cases of disagreement among exegetes is the pronoun referent in verse fifty of the al-Furqan Chapter. In this research, the views of the exegetes in this area have been analyzed and finally, through the method of comparative exegesis, the selected point of view has been analyzed and explained relying on several proofs.

Views regarding the pronoun referent in verse fifty of the al-Furqan Chapter

In general, the views of the exegetes regarding the referent of the pronoun in verse fifty of the al-Furqan Chapter can be divided into three categories, which will be discussed below.

The first point of view

Some exegetes have returned the pronoun “*hu*” in “*ṣarrafnāhū*” to water in verse forty-eight of the same chapter. In this case, the meaning of the verse becomes: “*Certainly We distribute it [water] among them so that they may take admonition. But most people are only intent on ingratitude.*”³⁰

Review and Criticism of the first point of view: The most important reason that the advocates of the first point of view cling to is that since in the previous verses, there was talk of the rain coming down and the earth coming to life by it, thus, the pronoun in “*ṣarrafnāhū*” also refers to it. This analysis is consistent with the apparent words of the verses, but there are several objections against it: firstly, verses fifty to fifty-two do not have a specific semantic connection with the verses before and after them because the verses before fifty and after fifty-two discuss the many blessings that God has placed at the disposal of human beings. However, in verse fifty, the discussion of *taṣrīf* has come for warning, the ungratefulness of people, sending a warner, and Jihad with the disbelievers. Secondly, the examination of instances of the use of the word *taṣrīf* in the Quran shows

³⁰ Qarai translation. Retrieved from www.tanzil.net. (All translations in the article are from the same source).

that most of them refer to the Quran, such as “*We have certainly interspersed this Quran with every [kind of] parable for the people, but most people are only intent on ingratitude*” [al-Isra: 89]. Thirdly, many blessings have been mentioned in the verses before and after toward which people are ungrateful, and they are not only rain but also the sun, moon, night and day, and human creation.

The second point of view

The referent of the pronoun is all the blessings mentioned in the previous verses, such as rain, clouds, and wind. Zamakhshari (1407 AH/1987) writes in his exegesis on the referent of the pronoun in this verse: “Abu Muslim’s view is that We will return all the blessings (rain, clouds, wind, and shade) among the people” (vol. 3, p. 285).

Criticism and review of the second point of view: The same objections that were raised against the first view are also raised against this one. Basically, the second point of view has only expanded on the instances and brought the other examples mentioned in the previous and following verses along with rain and returned the pronoun to the whole speech, which is the same reminder of blessings.

The third point of view

The referent of the pronoun in “*ṣarrafnāhū*” is the Quran. Ibn Atiyyah (1422 AH/2001) has stated that it has been narrated from Ibn Abbas that the pronoun “*hu*” in “*ṣarrafnāhū*” refers to the Quran (not rain or something else): “Ibn Abbas says that the pronoun in “*ṣarrafnāhū*” refers to the Quran, although there was no mention of it before. The phrase “*wage... against them with it*” [al-Furqan: 52] strengthens the view that it means the Quran” (vol. 4, p. 214).

It seems that regarding verses fifty to fifty-two of the al-Furqan Chapter and their pronoun referents, it can also be said that since there is no specific semantic connection between the verses before and after these verses, if these two verses are removed from the verses before and after, it would create no problem in their meaning. Similarly, the instances of the use of the word *taṣrīf* in the Quran lead us to the fact that the referent of the pronoun in “*ṣarrafnāhū*” refers to the Quran, not rain or the other blessings mentioned in the verses before it.

The narration of Ibn Abbas also confirms that this pronoun refers to the Quran and not to rain or something else. This view can be confirmed by considering the repetition of the word “*ṣarrafnāhū*” in the Quran and its combination with similar verses. In addition, the meaning of *taṣrīf* and change in the Quran is mentioned in the form of a

promise, promises, commands and prohibitions, and the history of the predecessors, and by considering the pronoun “*hu*” to mean the Quran, the meaning fits better than rain.

Conclusion

Examining the instances of the use of the word *taṣrīf* in the Holy Quran (ten cases) shows that in nine cases they refer to the Quran, and in the verse in question, *taṣrīf* refers to the Quran due to the meaning of the verses before and after, as well as Jihad with the Quran in verse fifty-two. In the verses of the al-Furqan Chapter, many blessings are mentioned, including the creation of human beings, night and day, salty and sweet seas, and rain, and we have no specific reason to consider the pronoun in “*ṣarrafnāhū*” to refer only to rain. It seems that verses fifty to fifty-two of the al-Furqan Chapter are an independent revelation unit and do not have a specific semantic connection to the verses before and after them. The reason for this is that if we remove the verses in question from among the verses before and after, it would create no problem or defect in the meaning of the verses and their meaning would be connected. Therefore, according to the mentioned contents, *taṣrīf* in verse fifty of the al-Furqan Chapter refers to the Quran and its guiding teachings.

References

- Holy Quran*. (2019). (H. Ansariyan, Trans.). Danesh Publications. [In Persian].
- Abu Hayyan Andalusi, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma‘ani fi tafsir al-Qur’an*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Faez, Q. (2018). Marja‘-i dameer va rahkaar-hayi tashkhis-i aan dar Qur’an. *Oyoun Journal*, 5(9), 31-48. [In Persian].
- Ibn Atiyyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-Kitab al-‘aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Khorramdil, M. (2005). *Tafsir-i nur (Khorramdil)*. Ihsan Publishing. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-i namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Qarashi Banaie, A. A. (1992). *Qamoos-i Qur’an*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (1995). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur’an* (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Intisharat-i Islami-yi Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Persian].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf ‘an haqa’iq ghawamid al-tanzil*. Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].

تفسیر تطبیقی مرجع ضمیر آیه ۵۰ سوره فرقان*

ابوالحسن مؤمن نژاد^۱ و کوروش زارع شیبانی^۲

^۱ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: amomennejad@yu.ac.ir

^۲ استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: 1zare@chmail.ir

چکیده

در مواردی از آیات قرآن کریم، درباره مرجع برخی از ضمائر اختلاف نظر وجود دارد و همین باعث تفاسیر مختلف از برخی آیات شده است. درباره مرجع ضمیر «ه» در «صرفناه» در آیه ۵۰ سوره فرقان، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. گروهی با توجه به آیات قبل و بعد، مرجع ضمیر را باران دانسته‌اند، گروهی آن را همه نعمت‌های ذکر شده در سوره فرقان، از جمله باران، برشمرده‌اند، اما برخی از مفسران با توجه به موارد کاربرد تصریف در قرآن و تأمل در آیه ۵۲ همین سوره، که جهاد کبیر را مطرح کرده، ضمیر در «صرفناه» را به قرآن برگردانده‌اند. در این پژوهش، با روش تفسیر تطبیقی، به بررسی نظرات مفسران درباره مرجع ضمیر در آیه مورد بحث پرداخته‌ایم و با نقد دیدگاه اول و دوم، نشان داده‌ایم که ظاهراً آیات ۵۰ تا ۵۲ سوره فرقان ارتباط معنایی خاصی با آیات قبل و بعد از خود ندارند و به اصطلاح، یک واحد نزول مستقل‌اند و بنابراین، مرجع ضمیر «ه» در «صرفناه» قرآن کریم است.



کلیدواژگان: آیه ۵۰ سوره فرقان، باران در قرآن، تصریف در قرآن، مرجع ضمیر در قرآن

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹ | بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳ | انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰

استناد به این مقاله: مؤمن نژاد، ابوالحسن؛ و زارع شیبانی، کوروش. (۱۴۰۳). تفسیر تطبیقی مرجع ضمیر آیه ۵۰ سوره فرقان. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰(۱)، ۲۵۳-۲۶۴. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.8980.2268>

© نویسنده(ها)



ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

ضمیر اسمی است که از تکرار اسمی دیگر جلوگیری می‌کند و یکی از کلمات پرکاربرد در زبان عربی است و به همان اسمی که نماینده آن است برمی‌گردد که به آن مرجع ضمیر می‌گویند، و در اصطلاح، اسم جامدی است که جانشین اسم می‌شود و بر متکلم، غائب و مخاطب دلالت می‌کند (فانز، ۱۳۹۷، ص ۵). در مواردی از آیات قرآن کریم، درباره مرجع برخی از ضمائر اختلاف نظر وجود دارد و همین باعث تفاسیر مختلف از برخی آیات شده است. از طرف دیگر، ارتباط آیات یک سوره با آیات قبل و بعد و نیز کلمات یک آیه با یکدیگر کمک شایانی به فهم معنای آنها می‌کند. در برخی از موارد، تعدادی از آیات قرآنی با آیات قبل و بعد از خود ارتباط معنایی مشخصی ندارند و به اصطلاح نزول مستقل از آنها دارند.

یکی از موارد اختلافی در میان مفسران مرجع ضمیر در آیه ۵۰ سوره فرقان است. در این پژوهش به تحلیل و بررسی دیدگاه مفسران در این زمینه پرداخته شده و در نهایت، با روش تفسیر تطبیقی، دیدگاه برگزیده با تکیه بر دلایل متعدد، تحلیل و تبیین شده است.

پیشینه پژوهش

اگرچه همه تفاسیر درباره مرجع ضمائر مورد بحث و تفسیر آیات مرتبط نکاتی را مطرح نموده‌اند که در ادامه خواهد آمد، ولی تاکنون در این زمینه پژوهش مستقلی انجام نشده است. الحریشاوی (۱۳۹۶) پایان‌نامه‌ای با عنوان یک مدل محاسباتی برای یافتن مرجع ضمیر در زبان عربی نوشته است که با توجه به رشته تحصیلی نویسنده (مهندسی کامپیوتر) بیشتر به طراحی یک نرم‌افزار برای یافتن مرجع ضمیر در عبارات قرآنی پرداخته و وارد مباحث تفسیری نشده است. فانز و امینی در «مرجع ضمیر و راهکارهای تشخیص آن در قرآن کریم» انواع مرجع ضمیر و شیوه دستیابی به آن را در آیات قرآنی تحلیل کرده‌اند.

دیدگاه‌ها درباره مرجع ضمیر آیه ۵۰ سوره فرقان

ابتدا نگاهی اجمالی به آیات ۴۵ تا ۵۴ سوره فرقان خواهیم داشت و در ادامه، نظرات مختلف را در تحلیل آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَيْكٍ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (۴۵) ثُمَّ قَبَضْنَا إِلَيْنَا قَبْضًا
يَسِيرًا (۴۶) وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَآءَ وَ النَّوْمَ سُبَاتًا وَ جَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا (۴۷) وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ
الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (۴۸) لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَ نُسْقِيهِ بِمَاءٍ خَلْفًا أَنْعَامًا وَ
أَنَاسِي كَثِيرًا (۴۹) وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَهُمْ لِيَذَّكُرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (۵۰) وَ لَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ

نَذِيرًا (۵۱) فَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (۵۲) وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا (۵۳) وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا وَ كَانَ رُبُّكَ قَدِيرًا (۵۴)

ترجمه: آیا به [قدرت و حکمت] پروردگارت ننگریستی که چگونه سایه را امتداد داد و گستراند؟ و اگر می‌خواست آن را ساکن و ثابت می‌کرد، آن‌گاه خورشید را برای [شناختن] آن سایه، راهنما [ی انسان‌ها] قرار دادیم (۴۵) سپس آن را [با بلند شدن آفتاب] اندک‌اندک به‌سوی خود باز می‌گیریم (۴۶) و اوست که شب را برای شما پوشش، و خواب را مایه استراحت و آرامش، و روز را [زمان] پراکنده شدن [جهت فعالیت و کوشش] قرار داد (۴۷) و اوست که بادها را پیشاپیش [باران] رحمتش به‌عنوان مژده‌دهنده باران فرستاد، و از آسمان آبی پاک و پاک‌کننده نازل کردیم (۴۸) تا به‌وسیله آن سرزمینی مرده را زنده کنیم و آن را به آفریده‌های خود از دام‌ها و مردمان بسیار بنوشانیم (۴۹) ما باران را میان آنان [از منطقه‌ای به منطقه دیگر] گردانیدیم تا متذکر [قدرت و رحمت من] شوند، ولی بیشتر مردم جز به ناسپاسی و کفران رضایت ندادند (۵۰) و اگر می‌خواستیم حتماً در هر شهری [پیامبری] بیم‌دهنده مبعوث می‌کردیم [ولی به‌سبب کمال و جامعیت، پیامبری را به تو ختم کردیم] (۵۱) پس کافران را [که انتظار دارند از ابلاغ وحی باز ایستی] فرمان میر و به‌وسیله این [قرآن] با آنان جهاد [ی فرهنگی و تبلیغی] کن. (۵۲)

به طور کلی، دیدگاه‌های مفسران درباره مرجع ضمیر آیه ۵۰ سوره فرقان را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد که در ادامه می‌آید.

دیدگاه اول

برخی از مفسران ضمیر «ه» در «صرفناه» را به «ماء» در آیه ۴۸ همین سوره برگردانده‌اند؛ در این صورت، معنای آیه می‌شود: «ما باران را در میان مردم گردانیدیم و به همه رساندیم تا متذکر باشند و خدا را شکر کنند، ولی اکثر مردم کفران و ناسپاسی کردند.»

زمخشری (۱۴۰۷ ق) در ذیل آیه ۵۰ سوره فرقان به سه قول اشاره کرده، ولی دیدگاه اول (برگشت ضمیر به باران) را پذیرفته و آن را دیدگاه جمهور دانسته است و دلیل ترجیح آن را نزدیکی ضمیر به مرجع خود (ماء) دانسته است:

درباره ضمیر هاء در صرفناه اختلاف نظر است. به طور کلی، سه دیدگاه مطرح است: نظر اول آن است که به ماء برمی‌گردد و این قول اکثریت است. البته، درباره تصریف ماء نظرات متفاوت است؛ برخی به جریان

آب در رودها و نهرها اشاره کرده‌اند، برخی بر نزول آن در مکان‌های مختلف تأکید کرده‌اند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۲۴، ص ۴۷۳)

طبرسی (۱۳۷۲) آورده است:

«وَلَقَدْ صَرَّفْنَا» یعنی باران را در نقاط مختلف زمین نازل کردیم و آن را در میان مردمان مناطق گوناگون تقسیم نمودیم و فقط مخصوص یک مکان نیست... «لِيَذْكُرُوا»؛ تا در قدرت و رحمت ما بیندیشند... «فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا»؛ یعنی نعمت‌های ما را انکار نمودند. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۷، ص ۵۰) طباطبایی (۱۳۷۴) ضمن ترجیح این قول می‌نویسد:

از ظاهر اتصال آیه به ماقبل برمی‌آید که ضمیر در «صرفناه» به کلمه «ماء» برمی‌گردد. بنابراین، معنای تصریف آب در میان مردم این است که یک بار از قومی گرفته به قومی دیگر بدهد و بار دیگر از همان قوم نیز گرفته به اولی بدهد؛ در نتیجه یکسره باران را بر یک قوم نباراند و با باراندن دائمی هلاکشان نکند و نیز آن را از قومی دیگر به کلی قطع نکند و در نتیجه از تشنگی هلاک نسازد، بلکه آن را در میان اقوام بگرداند تا هر قومی نصیب خود را از آن به‌مقداری که مصلحت است بگیرند و از آن بهره‌مند شوند. (ج ۱۵، ص ۳۱۵)

ابن عاشور (۱۴۲۰ ق) نوشته است: «و ضمیر صَرَّفْنَا عائِد إلى ماء طُهْرًا، و التصريف: التغيير، و المراد هنا تغيير أحوال الماء، أي مقاديره و مواقعه» (ج ۱۹، ص ۷۰). البته، او در ادامه اقوال دیگر را هم آورده است.

نقد و بررسی دیدگاه اول

مهم‌ترین دلیلی که طرفداران دیدگاه اول به آن تمسک بسته‌اند این است که چون در آیات قبل صحبت از نزول باران و زنده شدن زمین توسط آن بود، پس ضمیر در «صرفناه» نیز بدان برمی‌گردد. این تحلیل با ظاهر آیات سازگار است، اما چندین ایراد بدان وارد است: نخست آنکه آیات ۵۰ تا ۵۲ ارتباط معنایی خاصی با قبل و بعد خود ندارند، چراکه در آیات قبل از ۵۰ و بعد از ۵۲ بحث نعمت‌های فراوانی است که خداوند در اختیار انسان قرار داده است؛ ولی در آیه ۵۰، بحث تصریف برای تذکر، ناسپاسی مردم، ارسال نذیر و جهاد با کافران آمده است. دوم آنکه بررسی موارد کاربرد واژه تصریف در قرآن نشان می‌دهد که اکثر آن‌ها به قرآن برمی‌گردند، مانند «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (اسراء: ۸۹). مکارم شیرازی (۱۳۷۱) نیز می‌نویسد:

این تعبیر (به‌صورت فعل ماضی و مضارع) در ده مورد از قرآن مجید آمده که در ۹ مورد صریحاً به آیات قرآن و بیانات آن باز می‌گردد، و در موارد متعددی، جمله «لِيَذْكُرُوا» یا مانند آن پشت سر آن قرار گرفته.

بنابراین، بسیار بعید به نظر می‌رسد که در این یک مورد، این تعبیر مفهوم دیگری داشته باشد. (ج ۱۵، ص ۱۱۹).

سوم آنکه نعمت‌های فراوانی در آیات قبل و بعد مورد اشاره قرار گرفته است که مردم نسبت به آن‌ها ناسپاس هستند، و فقط باران نیست، بلکه خورشید، ماه، شب و روز و آفرینش انسان نیز هست.

دیدگاه دوم

مرجع ضمیر همه نعمت‌هایی است که در آیات قبل آمده‌اند، مانند باران و ابر و باد. زمخشری (۱۴۰۷ ق) در تفسیر مرجع ضمیر در این آیه می‌نویسد: «قول ابومسلم آن است که همه نعمت‌ها (باران و ابر و باد و سایه) را در میان مردم می‌گردانیم» (ج ۳، ص ۲۸۵).

نقد و بررسی دیدگاه دوم

همان ایراداتی که به قول اول وارد بود به این قول هم وارد است. اساساً دیدگاه دوم فقط مصادیق را توسعه داده و در کنار باران دیگر موارد مذکور در آیات قبل و بعد را هم آورده و ضمیر را به کلیت سخن، که همان تذکر نعمت‌هاست، برگردانده است.

دیدگاه سوم

مرجع ضمیر در «صرفناه» قرآن است:

ابن عطیه (۱۴۲۲ ق) آورده که از ابن عباس نقل شده که ضمیر «ه» در «صرفناه» به قرآن برمی‌گردد (نه باران یا چیز دیگر): «ابن عباس می‌گوید ضمیر در صرفناه به قرآن برمی‌گردد، اگرچه پیش‌تر ذکری از آن نشده است. عبارت *وَجَاهِدْهُمْ بِهِ* این نظر را تقویت می‌کند که منظور از آن قرآن است» (ج ۴، ص ۲۱۴). همین نظر را در برخی منابع دیگر می‌توان مشاهده کرد (برای نمونه، نک ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۱۱۷). این احتمال، با تأمل در آیات مشابه، تأیید می‌شود.

ابن عاشور (۱۴۲۰ ق) در این باره می‌نویسد:

برخی جایز دانسته‌اند که مرجع ضمیر به چیزی برگردد که در کلام نیامده و صریح نباشد، چون مقصود در این سوره بیان جایگاه قرآن است و سوره با همین مطلب شروع شده و نیز در ادامه آمده است که با قرآن به جهاد کفار بروید، پس ضمیر به قرآن برمی‌گردد. (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱۹، ص ۷۰)

مکارم شیرازی (۱۳۷۱) در تأیید این دیدگاه آورده است:

گرچه بسیاری از مفسران، مانند مرحوم طبرسی و شیخ طوسی در تبیان و علامه طباطبایی در المیزان و بعضی دیگر، ضمیر در جمله «صرفناه» را به باران بازگردانده‌اند که مفهومی چنین می‌شود: ما قطرات باران را در جهات مختلف روی زمین و مناطق گوناگون می‌فرستیم و آن را در میان انسان‌ها تقسیم می‌کنیم تا متذکر این نعمت بزرگ خدا بشوند، ولی حق این است که این ضمیر به قرآن و آیات آن باز می‌گردد، چراکه این تعبیر (به صورت فعل ماضی و مضارع) در ده مورد از قرآن مجید آمده که در ۹ مورد صریحاً به آیات قرآن و بیانات آن باز می‌گردد، و در موارد متعددی جمله «لیذکروا» یا مانند آن، پشت سر آن قرار گرفته؛ بنابراین بسیار بعید به نظر می‌رسد که در این یک مورد، این تعبیر مفهوم دیگری داشته باشد.

اصولاً ماده «تصریف»، که به معنی تغییر دادن و دگرگون ساختن است، تناسب چندانی با نزول آب باران ندارد، در حالی که با آیات قرآن که در لباس‌های مختلف، گاه به صورت وعد و گاهی به صورت وعید، گاه به صورت امر و گاهی به صورت نهی و گاه به صورت سرگذشت پیشینیان می‌آید، مناسب‌تر است.

(ج ۱۵، صص ۱۱۸-۱۱۹)

شاهدی دیگر در تأیید دیدگاه سوم

علامه طباطبایی (۱۳۷۴)، در چند مورد در تفسیر المیزان، هنگامی که آیه یا آیاتی از نظر معنایی ارتباط خاصی با قبل و بعد خود ندارند، آن‌ها را دارای نزول مستقل دانسته است که یا به فرمان رسول گرامی خاتم (ص) یا اجتهاد صحابه در این مکان قرار داد شده‌اند و سپس به صورت مستقل به تفسیر آن‌ها پرداخته است. از جمله این موارد، می‌توان به آیات ۳ سورة مائده (آیه اکمال دین) و ۳۳ سورة احزاب (آیه تطهیر) اشاره کرد. او در تفسیر آیه تطهیر — ضمن این‌که به روایات متعددی که نزول آن را در ارتباط با اهل بیت (ص) می‌داند اشاره می‌کند و ایرادات فراوانی را به این دیدگاه، که این عبارت درباره زنان پیامبر (ص) است، وارد می‌داند — می‌نویسد:

و اگر کسی بگوید آن روایات باید به خاطر ناسازگاری‌اش با صریح قرآن طرح شود؛ چون روایت هر قدر هم صحیح باشد، وقتی پذیرفته است که با نص صریح قرآن منافات نداشته باشد، و روایات مذکور مخالف قرآن است، برای اینکه آیه مورد بحث دنبال آیاتی قرار دارد که خطاب در همه آن‌ها به همسران رسول خدا (ص) است؛ پس باید خطاب در این آیه نیز به ایشان باشد؛ در پاسخ می‌گوییم: همه حرف‌ها در همین است که آیا آیه مورد بحث متصل به آن آیات و تتمه آن‌ها است یا نه؟ چون روایاتی که بدان اشاره شد، همین را منکر است و می‌فرماید آیه مورد بحث به تنهایی و در یک واقعه جداگانه نازل شده، و حتی در بین این هفتاد روایت، یک روایت هم وجود ندارد که بگوید آیه شریفه دنبال آیات مربوط به همسران رسول

خدا (ص) نازل شده و حتی احدی هم از مفسرین این حرف را نزده‌اند، حتی آن‌ها هم که گفته‌اند آیه موردبحث مخصوص همسران رسول خدا (ص) است، مانند عکرمه و عروه، نگفته‌اند که آیه در ضمن آیات قبل و بعد نازل شده.

پس آیه موردبحث از جهت نزول جزو آیات مربوط به همسران رسول خدا (ص) و متصل به آن نیست؛ حال یا این است که به‌دستور رسول خدا (ص) دنبال آن آیات قرارش داده‌اند، و یا بعد از رحلت رسول خدا (ص) اصحاب در هنگام تألیف آیات قرآنی در آنجا نوشته‌اند. مؤید این احتمال این است که اگر آیه موردبحث که در حال حاضر جزو آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» است از آن حذف شود و فرض کنیم که اصلاً جزو آن نیست، آیه مزبور با آیه بعدش، که می‌فرماید: «و اذکرن» کمال اتصال و انسجام را دارد و اتصالش بهم نمی‌خورد.

پس معلوم می‌شود جمله موردبحث نسبت به آیه قبل و بعدش نظیر آیه «الْيَوْمَ يَسَّرَ الْإِذِينَ كَفَرُوا» (مانده: ۳) است که در وسط آیاتی قرار گرفته که آنچه خوردنش حرام است [را] می‌شمارد، که در جلد پنجم این کتاب در سوره مائده گفتیم که چرا آیه مزبور در وسط آن آیات قرار گرفته و این بی‌نظمی از کجا ناشی شده است. (ج ۱۶، ص ۴۶۵)

قرشی بنابی (۱۳۷۱) می‌نویسد:

در المیزان گوید آنچه گفته شد نتیجه می‌دهد که «الْيَوْمَ يَسَّرَ الْإِذِينَ... دیناً» کلام معترضی است [که] در وسط این آیه قرار گرفته و آیه در دلالت و بیانش احتیاجی به آن ندارد، خواه بگوئیم از اول نزول در وسط آیه نازل شده یا بگوئیم رسول خدا (ص) دستور داده در وسط آیه بنویسند یا بگوئیم در وقت تألیف قرآن آن را در وسط آیه قرار داده‌اند، زیرا هیچ یک از این احتمالات در جمله معترضه بودن آن اثری ندارد...

نگارنده گوید: مؤید این مطلب آن است که در روایات و تفاسیر از نزول مستقل آن سخن گفته‌اند بدون آنکه نظری به صدر و ذیل آیه داشته باشند. مثلاً، واحدی در اسباب النزول از طارق بن شهاب از عمر بن الخطاب نقل کرده که «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ...» در عصر روز عرفه که روز جمعه بود نازل گردید. ایضاً بخاری و ترمذی در صحیح خود کتاب تفسیر و نیز در تفسیر ابن کثیر و المنار و تفسیر خازن، همه درباره نزول مستقل آیه بحث کرده‌اند. نتیجه اینکه نزول مستقل این آیه حتمی است و بودنش در ضمن آیه ۳ مائده به علت یکی از سه وجه است که از المیزان نقل گردید. (ج ۶، ص ۱۴۸)

درباره نزول مستقل برخی آیات، بابایی (۱۳۸۱) درباره آیه تطهیر می‌نویسد:

روایات فراوانی که کیفیت نزول آیه «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ...» را بیان می‌کند به‌خوبی نشان می‌دهد که این آیه نزول مستقل داشته و جدای از آیات قبل و بعد و حتی جدای از جمله صدر این آیه نازل شده است، و تفاوت لحن و نوع کلمات به‌کار رفته در این آیه با لحن و کلمات به‌کار رفته در آیات قبل و بعد نیز مؤید استقلال نزول این جمله است؛ بنابراین نمی‌توان از سیاق و چینش این آیه در بین آیات مربوط به همسران پیامبر (ص) نتیجه گرفت که این آیه درباره زنان پیامبر (ص) نازل شده است. (ج ۲، ص ۳۴۶)

به نظر می‌رسد درباره آیه ۵۰ تا ۵۲ سوره فرقان و مرجع ضمیر آن‌ها نیز می‌توان گفت که از آنجاکه ارتباط معنایی خاصی میان آیات قبل و بعد از این آیات دیده نمی‌شود، اگر این دو آیه از میان آیات قبل و بعد برداشته شوند، هیچ خللی در معنای آن‌ها ایجاد نمی‌شود. همچنین، موارد کاربرد واژه تصریف در قرآن ما را به این مطلب رهنمون می‌شود که مرجع ضمیر در «صرفناه» به قرآن برمی‌گردد، نه باران یا سایر نعمات مذکور در آیات قبل از آن.

روایت ابن عباس نیز مؤید این است که این ضمیر به قرآن باز می‌گردد نه به باران یا چیز دیگری. این دیدگاه با توجه به تکرار «صرفناه» در قرآن و ترکیب آن با آیات مشابه قابل تأیید است. علاوه بر این، مفهوم تصریف و دگرگونی در قرآن به صورت وعد، وعید، امر و نهی و سرگذشت پیشینیان آمده است که با قرار دادن ضمیر «ه» در «صرفناه» به معنای قرآن، این مفهوم بهتر جور می‌آید تا باران.

بنابراین، در دیدگاه اول، ضمیر «ه» به آب باران در آیه ۴۹ اشاره دارد که همراه قرآن برای هدایت و تذکر به انسان صرف شده است. در این دیدگاه، آیه ۵۰ به معنای «ما قرآن را برای تذکر و هدایت بشر به شکلی صرف کرده‌ایم که هدف آن تذکر و یادآوری معارف الهی باشد» تفسیر می‌شود. در دیدگاه دوم، ضمیر «ه» به تمام نعمت‌های الهی اشاره دارد که در آیات قبل از آیه ۵۰ ذکر شده‌اند. در این دیدگاه، آیه ۵۰ به معنای «خداوند تمام نعمت‌های خود را برای تذکر و یادآوری به بشریت صرف کرده است» تفسیر می‌شود. در دیدگاه سوم، ضمیر «ه» به قرآن اشاره دارد که به‌عنوان بهترین و کامل‌ترین منبع هدایت و تذکر برای بشریت، توسط خداوند برای این منظور صرف شده است. در این دیدگاه، آیه ۵۰ به معنای «خداوند قرآن را برای تذکر و هدایت بشریت به شکلی صرف کرده‌ایم که بهترین و کامل‌ترین منبع هدایت و تذکر برای بشریت باشد» تفسیر می‌شود. در هر سه دیدگاه، مفسران به اهمیت ویژه قرآن و نقش آن در هدایت و تذکر بشریت اشاره می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت که آیه ۵۰ سوره فرقان به‌عنوان یادآوری اهمیت قرآن و نقش آن در هدایت و تذکر برای بشر آمده است.

تفسیر آیات قبل و بعد آیه مورد بحث

تمام مفسران فریقین در تفسیر آیه ۵۲ اتفاق نظر دارند و مرجع ضمیر «ه» در «بِه» را قرآن می‌دانند. آلوسی (۱۴۱۵ ق) در این باره می‌نویسد: «یعنی با قرآن با آن‌ها جهاد کن، همان‌طور که ابن جریر و ابن منذر و ابن عباس گفته‌اند، چراکه

در قرآن دلایل و موعظه‌ها و بیان احوال امت‌های پیشین، که آیات و نعمت‌های الهی را تکذیب کردند، آمده است» (ترجمه نویسندگان این مقاله، ج ۱۰، ص ۳۲).

طباطبایی (۱۳۷۴) ذیل این آیه می‌نویسد:

این جمله متفرع است بر معنای آیه قبلی و ضمیر «به» به شهادت سیاق آیات، به قرآن برمی‌گردد و کلمه «مجاهده» و نیز «جهاد» به معنای جد و جهد و به کار بردن نهایت نیرو در دفع دشمن است. و چون گفتیم ضمیر به قرآن برمی‌گردد معنا این می‌شود که با قرآن با دشمنان جهاد کن، یعنی قرآن را بر آنان بخوان و معارف و حقایق آن را بر ایشان بیان کن و حجت را بر ایشان تمام نما. (ج ۱۵، ص ۳۱۵).

مکارم شیرازی (۱۳۷۱) آورده است:

به‌وسیله قرآن با آن‌ها جهاد بزرگی کن: «و جَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيرًا»، جهادی بزرگ به عظمت رسالت، و به عظمت جهاد تمام پیامبران پیشین، جهادی که تمام ابعاد روح و فکر مردم را دربرگیرد و جنبه‌های مادی و معنوی را شامل شود. بدون شک منظور از جهاد در این مورد جهاد فکری و فرهنگی و تبلیغاتی است، نه جهاد مسلحانه، چراکه این سوره مکی است و می‌دانیم دستور جهاد مسلحانه در مکه نازل نشده بود.

(ج ۱۵، ص ۱۲۲)

خرمدل (۱۳۸۴) گفته است:

«جَاهِدْهُمْ بِهٖ»: با حجت و برهان و درس‌ها و عبرت‌های قرآن، جهاد فکری و فرهنگی و تبلیغاتی را با کافران به راه انداز. هرچند در آیات پیشین از قرآن نامی به میان نیامده است، ولی هر کلمه و هر جمله‌ای از آیه‌های قبلی بخشی از قرآن بوده و تسمیه کلّ به اسم جزء روا است (نگاه: بقره: ۲۰). از سوی دیگر حضور قرآن در ذهن، خود، مرجع ضمیر است. (ج ۱، ص ۷۵۸)

در آیات سوره فرقان، به نعمت‌های فراوانی از جمله آفرینش انسان، شب و روز، دریاها، شور و شیرین و باران اشاره شده است. بنابراین، دلیلی خاصی برای این‌که ضمیر در صرفناه را فقط درباره باران بدانیم وجود ندارد و ممکن است ضمیر در اینجا به همه نعمت‌ها اشاره داشته باشد. همچنین، آیات ۵۰ تا ۵۲ سوره فرقان دارای واحد نزول مستقلی هستند و ارتباط معنایی خاصی با آیات قبل و بعد خود ندارند. بنابراین، می‌توان آن‌ها را به‌صورت جداگانه مورد بررسی و تفسیر قرار داد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که تفسیر در آیه ۵۰ به قرآن و تعالیم هدایتگر آن برمی‌گردد و در آیات بعدی سوره فرقان نیز به برکت و نعمت‌های خداوند اشاره شده است که می‌تواند به درک بهتر از مفهوم آیات قبلی کمک کند.

نتیجه‌گیری

برخی از مفسران با توجه به سیاق و مفهوم آیات قبل و بعد، ضمیر در آیه ۵۰ را به باران برگردانده و معتقدند که منظور از تصریف در آیه مورد بحث گردش باران در مکان‌های مختلف زمین است. بررسی موارد کاربرد واژه تصریف در قرآن کریم (۱۰ مورد) نشان می‌دهد که در ۹ مورد به قرآن اشاره دارند و در آیه مورد بحث نیز به دلیل مفهوم آیات قبل و بعد و نیز جهاد با قرآن در آیه ۵۲، تصریف نیز به قرآن برمی‌گردد. در آیات سوره فرقان به نعمت‌های فراوانی از جمله آفرینش انسان، شب و روز، دریاها، شور و شیرین و باران اشاره شده است و دلیلی خاصی نداریم که ضمیر در «صرفناه» را فقط اشاره به باران بدانیم. به نظر می‌رسد که آیات ۵۰ تا ۵۲ سوره فرقان، واحد نزول مستقلی هستند و ارتباط معنایی خاصی با آیات قبل و بعد خود ندارند. دلیل این موضوع آن است که اگر آیات مورد بحث را از میان آیات قبل و بعد برداریم، هیچ اشکال و خللی در معنای آیات ایجاد نشده و مفهوم آن‌ها متصل است. بنابراین، با توجه به مطالب مذکور، تصریف در آیه ۵۰ سوره فرقان به قرآن و تعالیم هدایتگر آن برمی‌گردد.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم (حسین انصاریان، مترجم). (۱۳۹۸). نشر دانش.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن. دارالکتب العلمیه.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. دارالکتب العلمیه.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). البحر المحیط فی التفسیر. دارالفکر.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری. سمت.
- خرم دل، مصطفی. (۱۳۸۴). تفسیر نور (خرم دل). انتشارات احسان.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتب العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم). انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
- فائز، قاسم. (۱۳۹۷). مرجع ضمیر و راهکارهای تشخیص آن در قرآن. نشریه عیون، ۵(۹)، ۳۱-۴۸.
- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.

References

- Holy Quran. (2019). (H. Ansariyan, Trans.). Danesh Publications. [In Persian].
- Abu Hayyan Andalusi, M. (1999). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir*. Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Alusi, M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Faez, Q. (2018). Marja'-i dameer va rahkaar-hayi tashkhis-i aan dar Qur'an. *Oyoun Journal*, 5(9), 31-48. [In Persian].
- Ibn Atiyah, A. H. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-Kitab al-'aziz*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Khorramdil, M. (2005). *Tafsir nur (Khorramdil)*. Ihsan Publishing. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir namunah*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].
- Qarashi Banaie, A. A. (1992). *Qamoos-i Qur'an*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian].

- Tabatabai, M. H. (1995). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (M. B. Musavi Hamedani, Trans.). Intisharat-i Islami-yi Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Persian].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil*. Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic].

Comparative Interpretation Research

Scientific-Research Biannual Journal at the University of Qom

JCER

VOL 10 • No. 1 • 2024



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

Editor: Dr. Ali Tamassoki Bidgoli • Translator and English Editor: Asma Rashed

This journal is scientific, and in the annual assessment of the Journals' commission accomplished to achieve "Ranking A" in 1398. For more information, visit (<https://journals.msrt.ir>).

Notes:

- This Biannual Journal publishes papers which comparatively study and conduct research on one of the following subjects: Qur'anic sciences, Qur'anic knowledge, exegetic viewpoints, exegetic disagreements or agreements between Shi'ite and other Islamic denominations, or between two other Islamic sects, schools or denominations.
- The author(s) are fully responsible for the content of their papers.
- The content of this Biannual Journal is open to be cited on the condition that the source is mentioned.
- The Biannual Journal is free to edit, summarize and revise the papers.

This journal is published as a result of cooperation between the University of Qom and the Iranian Association of the Quranic Studies & Islamic Culture.

Page Layout: Mohammad Baqer Mehrabadi

Address: University of Qom, Alghadir Blvd, Qom, Iran.

Tel: 00982532103360 . 61 * Website: ptt.qom.ac.ir * Email: ptt@qom.ac.ir

Print ISSN: 2476-4191 | Online ISSN: 2476-4205

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



<http://ptt.qom.ac.ir>

Online ISSN: 2476-4205

COMPARATIVE INTERPRETATION RESEARCH

VOL 10 • NO. 1 • 2024

