

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

سلفی گری در رویکرد تفسیری ابن کثیر از شهرت تا واقعیت با محوریت مبحث توحید

- حمید ایماندار و محمدعلی رضایی کرمانی و حسن نقی زاده و عباس اسماعیلی زاده ۳
- جایگاه مبانی در نظریه تفسیری شیخ انصاری / علی راد و فضل الله غلامعلی تبار ۳۷
- بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی / محسن قاسمپور و اعظم پویا زاده و محدثه ایمانی ۶۱
- تحلیل معنایی واژه «مراوده» در قرآن کریم و بررسی ترجمه های آن / سیدمحمد میرحسینی و حجت رنجی ۹۱
- چیستی و مختصات روح امری در قرآن / کاوس روحی برندق و علی حاجی خانی و علی بیدسرخی ۱۱۵
- استدلال های صریح عقلی بر وجود خدا در قرآن / سیدعلی دلبری و محمداسحاق عارفی ۱۴۱
- نقد و بررسی تفسیر آیه سرد شدن آتش بر ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام / سیدعلی سجادی زاده و مصطفی میرزایی ۱۵۷
- بررسی مقصود از «ذَرِيَّة» و «الْفَلَکُ الْمَشْحُون» در آیه ۴۱ سوره یس / کرم سیاوشی و اسماعیل شعبانی کامران ۱۷۳
- نیاز به تفسیر قرآن به قرآن، ذاتی یا عرضی / جعفر نکونام و زکیه جوانمردزاده ۱۹۱
- پرسشگری خداوند در قرآن کریم (مطالعه موردی: سوره یس) / شهریار نیازی و طاهره گودرزی ۲۱۱

ترجمه حکایات

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس زاده ۲۳۳
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی ۲۵۰

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

سلفی‌گری در رویکرد تفسیری ابن کثیر از شهرت تا واقعیت با محوریت مبحث توحید*

- حمید ایماندار^۱
- محمدعلی رضایی کرمانی^۲
- حسن نقی‌زاده^۳
- عباس اسماعیلی‌زاده^۴

چکیده

سلفیة معاصر از ابن کثیر دمشقی به عنوان یک مفسر تمام‌عیار سلفی یاد می‌کنند. نوشتار حاضر با محور قرار دادن مبحث توحید به عنوان حوزه‌ای اساسی در مکتب سلفیه، ادعای مذکور را خدشه‌پذیر می‌داند. با بررسی جامع تفسیر القرآن العظیم درمی‌یابیم که رویکرد تفسیری ابن کثیر در برخی جوانب نظری و عملی مبحث توحید، مخالفتی تام و یا جزئی با تلقی خاص سلفیه دارد. وی با برگزیدن مکتب تفویضی - تأویلی در مسئله تفسیر صفات الهی، خود را به دیدگاه متأخران

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (hamidimandar@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rezai@um.ac.ir).
۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).
۴. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (esmaeelizadeh@um.ac.ir).

اشاعره به عنوان یکی از مکاتب مخالف سلفیه متمایل نموده است. به علاوه تبیین ابن کثیر از مفاهیم توحید عبادی و لوازم آن در سرتاسر تفسیرش نمی‌تواند با رویکرد خاص و انحصاری سلفی‌ها مطابقت داشته باشد. نوع تلقی ابن کثیر از مجموع جوانب مسئله توحید، این مدعا را که وی پس از مرگ ابن تیمیه به سمت مکتب اشاعره متمایل شده است، تقویت می‌کند؛ همچنان که مستندات تاریخی قابل تأملی نیز در تأیید مسلک اشعری ابن کثیر ارائه شده است.

واژگان کلیدی: ابن کثیر دمشقی، سلفیه، تفسیر، توحید.

مقدمه

ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی همواره به عنوان یکی از علمای طراز اول و مورد استناد سلفیه مطرح بوده است (غنیمی، ۱۹۹۴: ۶۴). وی در حدود سال ۷۰۱ ق. در مجیدل، یکی از روستاهای دمشق متولد شد (ذهبی، ۱۹۵۸: ۱۵۰۸/۴).

ابن کثیر تألیفاتی در زمینه‌های متعدد نیز از خود به جای گذاشته است که عبارت‌اند از: *آداب الحمامات؛ احادیث التوحید و الشرک؛ الاجتهاد فی طلب الجهاد؛ اختصار علوم الحدیث؛ ارشاد الفقیه الی معرفة ادلة التنبيه؛ تحفة الطالب بمعرفة احادیث مختصر ابن الحاجب؛ تفسیر القرآن العظیم؛ جامع المسانید؛ فضائل القرآن.*

ابن کثیر در اواخر عمر نابینا شد و در ۲۶ شعبان در ۷۴ سالگی در دمشق درگذشت و در آرامگاه صوفیان کنار ابن تیمیه به خاک سپرده شد (ابن تغری بردی اتابکی، بی‌تا: ۱۲۳/۱۱). صحت مسئله سلفی‌گری ابن کثیر علاوه بر بررسی تاریخی حیات علمی و اجتماعی وی، مستلزم بررسی آرای ابن کثیر در خلال تألیفات وی می‌باشد تا روشن شود که رویکرد وی تا چه اندازه با مؤلفه‌های اساسی سلفی‌گری موافقت دارد. در نوشتار حاضر برآنیم که سلفی‌گری ابن کثیر را با محوریت آرای تفسیری وی در مسئله توحید مورد راستی آزمایی قرار دهیم؛ چرا که اساس مکتب سلفیه بر مبنای تلقی خاص ایشان از مسئله توحید استوار است. اهمیت این مبحث به این جهت است که سلفی‌ها از تفسیر ابن کثیر (*تفسیر القرآن العظیم*) به عنوان یکی از برجسته‌ترین تفاسیر واجد رویکرد سلفی یاد می‌کنند.

قبل از تطبیق مؤلفه‌های سلفی‌گری بر آرای تفسیری ابن کثیر، لازم است که مفاهیم و مؤلفه‌های سلفی‌گری اجمالاً تبیین شود.

۱. معرفی جریان سلفی گری

۱-۱. مفهوم‌شناسی سلف و سلفیه

سلف به معنای افراد صدر اسلام از صحابه، تابعان و علمای بزرگ در سه قرن اولیه اسلام می‌باشد (عقل، ۱۴۱۲: ۵). برخی اتصاف عنوان سلف را به عدم مخالفت ایشان با قرآن و سنت مقید نموده‌اند (بکر، ۲۰۱۱: ۱۶). در عصر حاضر به هر کسی که منهج سلف را در ادوار بعد از این دوره زمانی متابعت نماید نیز سلفی گویند.

دلیل اهل سنت در تحدید مفهوم و مصادیق سلفیه، روایتی نبوی است که در کتب روایی عامه به کرات وارد شده است:

«خیر الناس قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یجیء قوم تسبق شهادة أحدهم یمینه و یمینه شهادته» (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۳)؛ بهترین مردم اهل قرن هستند، سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند. پس از ایشان، مردمانی می‌آیند که گواهی هر یک سوگندشان، و سوگند هر کدام گواهی‌شان را نقض می‌کند.

به باور سلفیه، مفاد این حدیث نشانگر برتر بودن این سه نسل نسبت به بقیه مسلمانان است. سلفی‌ها هر قرن را معادل صد سال گرفته و دوران سلف را حدود سیصد سال می‌پندارند (بوطی، ۱۹۸۸: ۱۹).

دکتر بوطی به عنوان یکی از منتقدان سرسخت سلفی‌های افراطی معتقد است که معیار ایشان در متابعت از سلف، پذیرفتن فهم سلف از قرآن و سنت، و نه روش و قواعد فهم آن‌ها بوده و همین امر منشأ انحراف سلفی‌های تندرو در تنقیح مفهوم سلفیه می‌باشد. در عین حال از منظر علامه بوطی نمی‌توان قواعد فهم مشخص و یکدستی را برای سلف متصور و به یک مکتب با عنوان سلفیه معتقد شد (همان: ۹۷).

اصطلاح سلفیه را اولین بار شهرستانی درباره گروهی از اخباری‌های شیعه به کار برده است. جایی وی با عبارت «بعضها (یعنی بخشی از شیعه) أخباریة؛ إِمَّا مشبهه و إِمَّا

۱. دکتر رمضان بوطی بلند پایه‌ترین روحانی سنی مذهب سوریه و امام جماعت مسجد جامع اموی دمشق بود که در سال ۲۰۱۳ م. در مسجد ایمان در منطقه «مزرعه» در مرکز دمشق، طی یک حمله انتحاری به شهادت رسید.

سلفیّه) از این عنوان استفاده نموده است (شهرستانی، ۱۹۹۲: ۱۹۳)، اما این اصطلاح متروک ماند تا در قرون اخیر، برخی گروه‌های اهل سنت آن را برای خود برگزیدند.

به نظر می‌رسد اشاعه مفاهیمی چون سلفیه و سلفی‌گری، مرهون مساعی برخی اصلاح‌طلبان دینی مثل جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده در قرن چهاردهم هجری باشد؛ جایی که عنوان سلفیه به مثابه رمزی برای بیداری مسلمانان و ایستادگی در مقابل استعمار و غربردگی برگزیده شد.

اصلاح‌طلبان دینی، بیداری مسلمانان و رهایی آنان از چنگال فرهنگ بیگانه را در بازگشت به فهم صحیح از قرآن و سنت تعریف کردند. در این برهه زمانی، جریان سلفیه توانست با شعار خرافه‌زدایی و بازگشت به فهم سلف صالح از قرآن و سنت، جای خود را در بین برخی مسلمانان باز کند. اما عاملی که تا حدود زیادی منجر به استحاله معنایی سلفیه گردید، طرح آن به عنوان یک دیدگاه خاص مذهبی - کلامی در سده اخیر بود.

در این راستا باید گفت که سردمداران سلفیه سیاسی همچون جمال‌الدین اسدآبادی با توجه به جایگاهی که برای کارکرد عقل و رابطه دین با مقتضیات عصری داشتند، در فضایی نبودند که بتوانند در شمار سلفیه (به مفهوم مذهبی - کلامی) شمرده شوند (هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ۹۵). در نتیجه جریان سلفیه از یک عنوان برای مبارزه با استعمار، به یک مذهب نوظهور اسلامی تغییر مسیر داد. سلفیه در این مفهوم جدید، واجد مسلکی خاص در همه جوانب خود اعم از مبانی و روش‌هاست، به گونه‌ای که برخی شاخصه‌هایش به ویژه در حوزه اعتقادی، با اصول پذیرفته‌شده عامه مسلمانان در تضاد است.

از احمد بن حنبل به عنوان الگوی فکری و عقیدتی سلفیه به مفهوم اخیر یاد می‌شود. به باور برخی محققان (همان: ۷۰) احمد بن حنبل سرآغازی بر یک چرخش تند به سوی بدوی‌سازی و دوری‌گزیدن از گفتمان عصری بود که به سوی نظام‌دهی معارف دینی و بهبود بخشیدن به جایگاه عقل و اجتهاد در حوزه معرفت‌شناسی طی طریق می‌نمود. اما روشن است که نمی‌توان سلفیه را با همه مؤلفه‌های کنونی آن، تنها وام‌دار اندیشه‌های احمد بن حنبل دانست.

ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه، رویه فکری و اعتقادی سلفیه را در قرن هفتم هجری پایه گذاری نمود (همان: ۷۷). در قرن دوازدهم هجری نیز محمد بن عبدالوهاب توانست تفکر سلفی را در سرزمین حجاز گسترش دهد (زرکلی، ۱۹۸۶: ۲۵۷/۶)، هرچند تأکید وی بر جنبه های عملی سلفیه مثل تکفیر - که حتی در تفکرات ابن تیمیه با این شدت وجود نداشت - مقبولیت اجتماعی سلفیه را کاهش داد.

در عصر حاضر می توان از دو طیف متمایز به عنوان نماینده تفکر سلفی سخن به میان آورد. اولین طیف از سلفی های معاصر را سلفیه سنتی تشکیل می دهد که به واقع آینه تمام نمای اندیشه های ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بوده و صبغه ای کاملاً مذهبی - کلامی دارد. تصویری که این طیف از سلفی ها از توحید ارائه می دهد، موجبات انتساب بسیاری از مسلمانان را به شرک فراهم آورده و آتش جریان های تکفیری را شعله ور نموده است. امروزه منتسبان به تفکر سلفیه سنتی با بهره گیری از امکانات مالی و حمایت های سیاسی برخی دولت ها به شدت در معرفی مسلک مورد تأکید خود کوشیده اند.

طیف دوم جریان سلفیه در عصر حاضر، جریان نوسلفی یا سلفیه متعادل است که می کوشد مباحث توحید اسلامی را از محدوده مباحث سنتی مورد تأکید وهابیت، به توحید عملی و جنبه های گوناگون آن در جامعه کشانده و از احیای توحید به احیای حکومت اسلامی - در برابر حکومت جاهلیت - و نیز توحید در قانون گذاری و توحید در حاکمیت راه یابد؛ همچنین اصل جهاد را نه در برابر برادران مسلمان، بلکه در برابر جبهه کفر و نظام سلطه به تحقق عملی برساند (امیرخانی، ۱۳۸۹: ش ۱۴۳/۳).

لازم به ذکر است که آنچه در نوشتار حاضر به عنوان مبانی تفکر سلفیه معرفی شده و محور بحث قرار می گیرد، مؤلفه های فکری سلفیه سنتی است که در عصر حاضر تلاش دارد بر پایه تفکرات ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب خود را به عنوان مذهبی واجد مبانی مشخص و مستند به منابع اسلامی معرفی نماید.

۲-۱. مؤلفه های عام تفکر سلفی

شاخصه های عمومی حاکم بر مکتب سلفیه را می توان چنین شمارش نمود:

۱. عدم اعتقاد تفصیلی به مجردات (ر.ک: ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۰۶: ۲۴۳/۱) که در نهایت به مردود خواندن مقولاتی چون توانایی شنیدن اموات در عالم برزخ منتهی منتهی می‌شود.

۲. ظاهرگرایی و مخالفت با تأویل (عقل، ۱۴۱۲: ۱۷۰).

۳. نقل‌گرایی صرف و تقدیم نقل بر عقل (سید احمد، ۱۹۹۱: ۱۲۳).

۴. برتر دانستن فهم سلف از قرآن و سنت (و نه قواعد فهم سلف) (بوطی، ۱۹۸۸: ۹۷).

۵. تلقی خاص از مفهوم بدعت به گونه‌ای که توسعه مصادیق این مقوله نزد سلفی‌ها نقش مهمی در تمایزات اعتقادی این جریان داشته است (همان: ۱۴۵).

۶. تلقی خاص و افراط‌گرایانه از مفهوم تکفیر و جهاد (ر.ک: ابن عبدالوهاب تمیمی، بی‌تا:

۲۲).

۷. دفاع متعصبانه از صحابه (ر.ک: سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۱۹۱/۱).

۸. تنقیص شأن اهل بیت علیهم‌السلام (ر.ک: حیدری، ۲۰۱۱: ۷۹؛ ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۰۶: ۲۶۹/۳).

۹. مخالفت شدید با اندیشه‌های شیعی، اعتزالی و صوفیگری کلامی و فلسفی (ر.ک: ابن حزم اندلسی، ۱۹۸۹؛ بوطی، ۱۹۸۸: ۱۵۲).

۱۰. شرک‌آمیز دانستن تلقی عامه مسلمانان از مفهوم توحید و مقوله‌هایی چون توسل

و شفاعت با ارائه تعریفی انحصاری از مفهوم توحید (ر.ک: عقل، ۱۴۱۲: ۲۹۸).

اندیشه‌های ابن تیمیه را می‌توان مصداقی کامل از شاخصه‌های مذکور دانست، به گونه‌ای که حتی اساس شکل‌گیری و تحکیم جایگاه برخی مؤلفه‌های فوق، ریشه در آرای وی دارد.

۲. ابن کثیر و سلفی‌گری

۱-۲. سلفی‌گری ابن کثیر در گزارش‌های تاریخی

قبل از پرداختن به رویکرد تفسیری ابن کثیر در مسئله توحید، شایسته است که اجمالاً رابطه وی با جریان سلفی‌گری را بر اساس مستندات تاریخی و تألیفات وی مورد اشاره قرار دهیم. مهم‌ترین مسئله‌ای که سلفی‌گری ابن کثیر را تقویت می‌کند، شیفتگی وی

به استاد خود ابوالعباس ابن تیمیة حرانی است که به عنوان شاخص‌ترین نماد تفکر سلفی و پایه‌گذار اصول اساسی تفکر سلفیه شناخته می‌شود. وابستگی فکری ابن کثیر به ابن تیمیه به گونه‌ای بود که حتی به واسطه حمایت و پشتیبانی از نظرات ابن تیمیه، از سوی حکام و علمای زمانه‌اش به سختی و محنت گرفتار آمد. وی در سال ۷۴۴ ق. وفات یافت و در قبرستان صوفیة دمشق در کنار استادش ابن تیمیه به خاک سپرده شد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸: ۲/۱).

ابن کثیر به نحو قابل توجهی از آرای علمی و تفسیری ابن تیمیه نیز متأثر بوده است (زحیلی، ۱۴۱۵: ۸۳). برای نمونه، مقدمه تفسیر ابن کثیر شباهت فراوانی به رساله مقدمه فی اصول التفسیر ابن تیمیه دارد. ابن کثیر علاوه بر شاگردی ابن تیمیه، در محضر محمد بن احمد ذهبی (۶۷۳-۷۴۸ ق.) که از سلفی‌های پرآوازه است نیز تلمذ نموده است (همان: ۹۲).

در کنار مؤیدات سلفی بودن ابن کثیر، برخی نقل‌های تاریخی از زاویه گرفتن وی با تفکر سلفیه سخن می‌گویند.

ابن حجر عسقلانی (بی‌تا: ۵۸/۱) و نُعیمی دمشقی (۱۳۶۷: ۸۹/۲)، منازعه بین ابن کثیر و ابن قیم جوزی سلفی را نقل می‌کنند که طی آن ابن کثیر خطاب به ابن قیم سلفی، این سخن را به زبان می‌آورد:

تو از من متنفری چرا که من اشعری هستم [و تو به واسطه سلفی بودن از اشعری بودن من تنفر داری].

ابن قیم نیز در جواب وی می‌گوید:

اگر از سر تا نوک پایت مو در بیاورد، مردم تو را در این مدعا که اشعری هستی تصدیق نخواهند کرد، مادامی که استاد تو ابن تیمیه بوده باشد [که سلفی بودن وی و مخالفت او با اشاعره امری واضح و روشن است].

همچنین سبکی در طبقات الشافعیة الکبری این مطلب را بیان می‌کند که ابن کثیر رئیس مدرسه‌ای بوده که واقف آن بر اشعری بودن مدیر آن تأکید داشته است (۱۹۶۷: ۲۰۰/۲).

از مجموع آن‌ها می‌توان این نتیجه را گرفت که ابن کثیر را نمی‌توان یک سلفی

تمام‌عیار دانست، به آن مفهومی که سلفی‌های عصر حاضر بر آن تأکید می‌کنند.

۲-۲. تفکر سلفی ابن کثیر در تألیفات وی

مخالفت با تشیع و دفاع از صحابه در تمامی تألیفات ابن کثیر به خصوص *تاریخ البدایة و النهایة* حضور پررنگی دارد. البته این شاخصه را نمی‌توان به عنوان یک مؤلفه اختصاصی در تفکر سلفی مطرح نمود؛ چرا که برخی علمای اشعری نیز تعصب و سرسختی بیشتری را در این مورد نشان داده‌اند. اساس سلفی‌گری را باید در نوع تفسیر ارائه‌شده از مسئله توحید جستجو کرد.

در حوزه توحید نظری، ابن کثیر در مقدمه تاریخ خود برخی روایات مبین فوقیت و استقرار خداوند بر عرش را نقل نموده است که البته سکوت وی از بیان تفسیر این روایات می‌تواند مؤید مکتب تفویضی وی (در مقابل مکتب اثبات سلفیه) باشد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸: ۱۰/۱)؛ به این معنا که وی سکوت در مقابل تفسیر این صفات را ارجح می‌دانسته و از اثبات صفات بر اساس منهج ناکارآمد سلفیه ابا داشته است.

رای ابن کثیر مبنی بر امتناع اجرای صفات الهی بر ظواهر و نفی جسمانیت خداوند در *رسالة العقائد*، مخالفت ابن کثیر با مکتب سلفیه را تقویت می‌کند (زهرانی، ۱۴۰۲: ۲۵۷). سلفی‌گری ابن کثیر در حوزه توحید عملی، به نحوی برجسته و مشخص در تألیفات وی نمود نداشته است. بررسی *تاریخ البدایة و النهایة* و همچنین تفسیر ابن کثیر نشان می‌دهد که وی در مباحثی چون توحید عبادی، تکفیر و توسل، موافقت تامی با اصول اساسی تفکر سلفیه ندارد، بلکه به رغم ایجاز‌گویی و محافظه‌کاری شدید ابن کثیر در بیان عقایدش می‌توان به شواهدی دال بر مخالفت وی با تفسیر انحصاری سلفیه از این مفاهیم دست یافت که در ادامه تفصیلاً به شواهد موجود در *تفسیر القرآن العظیم* اشاره خواهد شد.

۳. سلفی‌گری در اندیشه توحیدی ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم

اساس تفکر سلفی بر تلقی خاص ایشان از جوانب مختلف توحید نظری و عملی استوار است. نوشتار حاضر، این مؤلفه مهم سلفیه را در تفسیر ابن کثیر به عنوان اهم تفاسیر

سلفیه بررسی خواهد نمود تا روشن شود که دیدگاه وی در مسئله توحید، چه نسبتی با مکتب سلفیه دارد و آیا می‌توان گفت که ابن کثیر در برخی مسائل اساسی در حوزه توحید با تفکر سلفی مخالف بوده است؟

اهمیت این بحث نیز از آنجا نشئت می‌گیرد که سلفی‌های عصر حاضر، هر شخص یا گروهی را که در مباحث توحیدی، نظری بر خلاف ایشان ابراز نماید، از مکتب خود خارج می‌دانند. از این رو اگر فرضاً به این نتیجه برسیم که ابن کثیر در برخی جوانب اساسی مسئله توحید با سلفیه موافق نیست، دیگر نمی‌توان وی را یک مفسر سلفی دانست. اما نکته اینجاست که سلفی‌ها هرگز به خارج نمودن ابن کثیر از دایره علمای سلفی رضایت نخواهند داد؛ چرا که وی صاحب تألیفاتی چون *تاریخ البدایة و النهایة* و به ویژه *تفسیر القرآن العظیم* است که از مهم‌ترین مصادر معتمد و مورد استناد سلفی‌ها به شمار می‌آید (زحیلی، ۱۴۱۵: ۲۰۹).

۳-۱. مباحث اساسی توحید در تفکر سلفی

برای اینکه بتوانیم به طور جامع و فراگیر، جوانب مختلف مسئله توحید را در تفسیر ابن کثیر بررسی کنیم، باید تقسیم‌بندی مشخصی از مسئله توحید ارائه شود تا به واسطه آن، میزان تطابق آرای تفسیری ابن کثیر - که به عنوان یک مفسر تمام‌عیار سلفی از سوی سلفی‌ها معرفی می‌شود - با معتقدات سلفیه در حوزه توحید سنجیده و به نقد گذاشته شود. سلفی‌ها عموماً توحید را در حوزه نظری آن به دو بخش توحید صفاتی و توحید ربوبی تقسیم می‌کنند و در حوزه توحید عملی نیز بر توحید الوهی (یا توحید عبادی) و توحید حاکمیت تأکید دارند (متولی، ۲۰۰۴: ۲۴۷).

البته برخی شقوق فرعی نیز در تقسیم‌بندی اتباع مکتب سلفیه وجود دارد، اما از آنجا که تقسیم‌بندی مذکور، اساس افتراق سلفیه را با قاطبه مسلمانان تشکیل می‌دهد، به تحلیل و بررسی آن‌ها اکتفا می‌کنیم.

سلفیه توحید خالقیت و ربوبیت را یکی گرفته و به مجموع این دو عنوان، توحید ربوبی اطلاق می‌کنند (ارناؤوط، ۱۹۸۷: ۵). از این رو ما نیز همین اصطلاح توحید ربوبی را در بررسی تفسیر ابن کثیر مورد توجه قرار می‌دهیم.

در حوزه توحید عملی، توحید عبادی و یا به تعبیر سلفیه توحید الوهی به عنوان یکی از مباحث اساسی مطرح است. به علاوه مفاهیمی چون توسل و استغاثه به صالحان نیز به عنوان لوازم توحید عملی مطرح هستند؛ به این معنا که هر تبیینی از توحید عملی ارائه شود، به طور مستقیم بر مشروعیت یا عدم مشروعیت مفاهیم مذکور تأثیرگذار است. توحید در حاکمیت نیز که از سوی برخی محققان همچون سید بن قطب (۱۹۷۲: ۱۹۶۰/۴) به عنوان یکی از شقوق توحید مطرح شده نیز به شدت از سوی سلفی‌های سنتی مورد انکار قرار گرفته است (وهیبی، ۱۴۰۳: ۱۱۴)؛ چرا که ایشان توحید را در سه حوزه توحید الوهی، ربوبی و صفاتی منحصر می‌دانند. لذا توحید حاکمیت از شقوق توحید نظری بوده و از اندیشه‌های نوسلفی‌ها (و نه همه سلفی‌ها به ویژه سلفیه سنتی) به شمار می‌رود. بنابراین این شاخه از توحید نظری را در بررسی خود مد نظر قرار نخواهیم داد.

۲-۳. توحید صفاتی در رویکرد تفسیری ابن کثیر

آنچه در مبحث توحید صفاتی، نقطه افتراق بین سلفیه و دیگر مسلمانان است، نوع تفسیر ارائه شده از آیات معرف صفات ذات و فعل الهی است. از این رو ضرورت دارد که دیدگاه سلفیه در تفسیر صفات خبریه تبیین شود تا زمینه برای تطبیق این دیدگاه بر نظریه ابن کثیر در این باره فراهم آید.

۱-۲-۳. دیدگاه سلفیه در تفسیر صفات خبری الهی

سلفی‌ها تأکید دارند که مبانی آن‌ها در تفسیر آیات صفات، همان مسلک سلف صالح در تعامل با صفات است. ایشان معتقدند که صفات را برای خداوند اثبات می‌کنند و تفویض (به مفهوم احاله معانی صفات به علم الهی)، تعطیل (به معنای نفی صفات از ذات الهی)، تشبیه و تأویل در تفسیر آنان از صفات خبریه جایی ندارد (ابن تیمیه الحرانی، ۱۴۱۱: ۶۱؛ بن باز، ۱۴۰۴: ش ۲۸۱/۱۰).

اما بیان احمد بن حنبل (سنن و عنجری، ۱۴۳۱: ۱۴۸) و شافعی (علیوی، ۱۳۹۹: ۲۶) برای رد قول ایشان در ادعای پیمودن مسیر سلف صالح کافی است؛ چرا که این دو به عنوان دو تن از اکابر سلف با بیان لزوم تصدیق صفات الهی و ایمان به آن‌ها، علم به مفهوم

این صفات را به علم الهی تفویض می نمایند.

سلفیه ظاهر صفات خبریه را برای خداوند ثابت دانسته و حتی از اظهار جسمانیت ذات خداوند که در پی تطبیق این اصل در برخی صفات خبریه رخ می دهد نیز ابایی ندارند (همان: ۳۱)؛ چرا که از دیدگاه ایشان، قرآن، سنت و سلف صالح در مورد جسمانی بودن ذات خداوند سکوت کرده اند و لذا از منظر سلفی ها سکوت نمودن در مقابل جسمانیت خداوند و یا عدم آن، یکی از لوازم مکتب اثبات می باشد (بن باز، ۱۴۰۴: ش ۲۸۶/۱۰). اما کلام شافعی و دیگران در نفی جسمانیت از خداوند، ناقض بیان سلفیه است (علیوی، ۱۳۹۹: ۲۹).

سلفیه در حالی که با جسمانیت خداوند مشکلی ندارند، بر اثبات صفات خداوند و ردّ قول به تفویض و تعطیل بسیار مُصر هستند و معتقدند ضمن اینکه ظاهر صفات برای حضرت حق ثابت است (ابن تیمیة الحرائی، ۲۰۰۰: ۶۹؛ اشقر، بی تا: ۱۲۱)، صفات خداوند کیفیت داشته ولی علم به این کیفیت (مثل کیفیت استقرار خداوند بر عرش یا ماهیت یدالله) در احاطه علم الهی است (ابن تیمیة الحرائی، ۱۹۹۸: ۳۲/۲). اما در پاسخ می گویم که اولاً همین کلام نوعی تفویض اجمالی است (تفویض علم کیفیت)، ثانیاً از ظاهر عبارات بلاکیف و یا بلاکیفیه که سلف آن ها را استعمال نموده اند و همچنین قرائن موجود در کلام ایشان، کیفیت نداشتن ذات و افعال خداوند برداشت می شود، نه علم نداشتن به کیفیت خداوند. به اعتقاد مخالفان سلفیه، تفسیر این گروه از برخی صفات خبری مرتبط با افعال و یا ذات خداوند، با تنزیه مطلق او از کاستی ها سازگار نبوده و در برخی موارد نیز به تجسیم و تشبیه ذات خداوند منتهی می شود (علیوی، ۱۳۹۹: ۸۹).

۲-۲-۳. ابن کثیر و تفسیر صفات خبری الهی

در اینجا برآنیم هر آنچه را که ابن کثیر از تفسیر صفات ذات و فعل سخن گفته، استقصا نماییم و میزان تطابق و همراهی وی را با بیان سلفیه در این باره بسنجیم. تعامل ابن کثیر با آیات مشتمل بر صفات خبریه، معرکه آرای موافقان و مخالفان سلفیه قرار گرفته است. از آنجا که کیفیت تفسیر صفات خبریه یکی از مهم ترین تمایزات سلفیه با قاطبه مسلمانان نام گرفته، تبیین موضع ابن کثیر در این باره بسیار مهم

است؛ افزون بر اینکه سلفیه و اشاعره هر کدام در پی آن‌اند که ابن کثیر را به تفکر عقیدتی خود منتسب نمایند.

به دیدگاه راقم این سطور، با بررسی جامع آرای تفسیری ابن کثیر حول صفات خبریه می‌توان به گزاره‌هایی قابل توجه در ارتباط با طریقه تعامل وی با این مسئله دست یافت که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد.

۳-۲-۱. تأویل صفات الهی در تفسیر ابن کثیر

ابن کثیر در بیشتر آیات مشتمل بر صفات خبری، مسیر تأویل را در پیش می‌گیرد که با دیدگاه سلفیه در این باره کاملاً مخالف است؛ برای نمونه ابن کثیر در هیچ جای تفسیر خود، صفت وجه را برای خداوند اثبات نمی‌کند. حتی وی در تفسیر آیه آخر سوره قصص، «وجه الله» را تعبیری از ذات خداوند می‌داند (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۲۳۵/۶). ارائه این تفسیر از صفت وجه الله اعتقاد راسخ ابن کثیر را به تأویل صفات آشکار می‌نماید. در همین راستا لازم است اشاره نماییم که سلفیه در جهت تأیید سلبی مکتب اثبات صفات، به توجیحات غیر مقبولی از تأویلات پرشمار سلف دست زده‌اند (برای ملاحظه برخی تأویلات سلف ر.ک: دوخی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). نگارنده این توجیحات را به شرح ذیل استقصا نموده است:

۱. سلفیه در توجیه تأویل نمودن وجه از سوی برخی سلف، به جهت و نه صورت در آیه شریفه «فَأَيَّمَانُؤُلُوْفَاتِمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵) معتقدند. وجه در لغت عرب به معنای جهت به کار می‌رود و نه صورت (علبوی، ۱۳۹۹: ۵۵). سؤال اینجاست که اگر چنین است؛ چرا سلفیه وجه را در مواضع دیگر قرآن کریم به صورتی که موهم جسمانیت باشد، تفسیر نموده‌اند.

۲. تفسیر «استواء» به استیلاء در آیه شریفه «الزَّحْمُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵): سلفیه تأویل برخی از سلف را این گونه توجیه می‌نمایند که اخذ معنای کنایی از امثال این عبارات در کلام عرب مستعمل است (شنقیطی، ۱۴۲۶: ۵). باید از سلفیه پرسید که در این صورت چرا منحصرأً به همین معنا معتقد نمی‌شوید و ظاهر لفظ را نیز برای خداوند ثابت می‌دانید. به علاوه در صورت عدم انحصار مفهوم در لفظ استیلاء لاجرم باید گفته

شود که خداوند دو معنا از این لفظ اراده نموده که خود شما نیز به این امر معتقد نیستید.

۳. سلفیه در تفسیر عبارت قرآنی ﴿بِإِذْنِ الْمَلِكِ﴾ (ملک / ۱) می‌گویند که می‌توان ید را به قدرت تأویل نمود؛ چرا که مجازگویی در زمانی که حقیقت لفظ هم موجود باشد، جایز است (غنیمی، ۱۹۹۴: ۷۸). اما این بیان پاسخی برای تأویل لفظ ید در آیه شریفه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت / ۴۲) وجود نخواهد داشت؛ چون قرآن دست حقیقی ندارد.

۴. تفسیر «استحیاء» در آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (بقره / ۲۶) به خشیت، با این توجیه که در اینجا لازمه معنای استحیاء ذکر شده و تأویلی در کار نیست (مغراوی، ۱۴۲۰: ۶۰۸). باید پرسید که چرا تنها در صفاتی که معنایی فسادآمیز برای خداوند القا می‌نمایند لوازم آن صفت (و نه معنای حقیقی آن) ذکر می‌شود.

۵. در برخی موارد، سلفیه برای توجیه تأویل صفات این دلیل را ذکر می‌کنند که آیه شریفه در صدد بیان صفتی از صفات الهی نبوده است (بن‌باز، ۱۴۰۴: ش ۲۸۹/۱۰). اما نمی‌گویند که چگونه می‌توان مشخص کرد که آیا مراد آیه، تحدید یکی از صفات الهی است یا خیر.

۶. در تفسیر مفهوم معیت در آیاتی چون ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید / ۴) سلفی‌ها معتقدند که معنای آیات معیت در نزد اهل سنت و جماعت، به مفهوم احاطه علمی است (همان). بی‌منا بودن این توجیه نیز بسیار روشن است؛ چرا که در این صورت می‌توان بقیه تأویلات را نیز با دستاویز اجماع ائمه اهل سنت (یا به تعبیر صحیح، ائمه سلفیه) تصحیح نمود. همان گونه که روشن است، توجیحات سلفی‌ها نمی‌تواند مکتب تأویل را که از سوی برخی از منتسبان به سلف بیان شده، ابطال نماید.

اما باید بگوییم که هیچ کدام از توجیحات مذکور را ابن کثیر ذیل تأویلات خود بیان ننموده و البته پررنگ بودن صبغه روایی تفسیر ابن کثیر و اختصار آن می‌تواند توجیه‌گر این امر باشد. از سویی با بررسی آرای ابن تیمیه به عنوان نظریه‌پرداز سلفیه و استاد ابن کثیر به چنین تأویلاتی (به همراه توجیحات مذکور) از سوی وی نیز برمی‌خوریم. اما مسئله این است که اولاً گستره تأویلات ابن کثیر بسیار زیاد بوده و در

هیچ موضعی وی توجیهی برای تأویلات خود ذکر نمی‌کند؛ ثانیاً سلفی‌های معاصر حتی از ابن تیمیه هم پیشی گرفته و تنها در مواردی استثنایی، تأویل صفات خبری را پذیرفته‌اند. ثالثاً ابن کثیر مانند بقیه سلفی‌ها خود را ملزم نمی‌بیند که اگر برای نمونه، «ید الله» را به «قدرة الله» تفسیر نمود، این نکته را متذکر شود که صفت ید حقیقتاً برای خداوند ثابت است، بلکه وی در تمام تفسیرش، تأویلات را بدون هیچ ذیل و حاشیه‌ای بیان نموده است. بنابراین ابن کثیر با تأویل نمودن بی‌قید و شرط بسیاری از صفات و عدم توجیه علمی آن‌ها، با دیدگاه سلفیه در این باره مخالفت نموده است.

۲-۲-۳. تفویض صفات الهی در تفسیر ابن کثیر

با عنایت به بررسی جامعی که از سوی نگارنده صورت پذیرفت، باید گفت که ابن کثیر در تمامی تفسیر خود تنها در چند موضع، صفات خبری خداوند را تأویل ننموده است؛ برای نمونه ابن کثیر تأویلی برای صفات «استوای خداوند بر عرش» (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۳/۳۸۵) و «قبضة الله» (دست خدا) (همان: ۱۰۲/۷) ذکر نکرده و ضمن ذکر عبارت «إمرارها كما جاءت بلا تكيف» (عبور از تفسیر صفات بدون تعمق در کیفیت آن‌ها)، این روش تفسیری خود در تعامل با صفات را به سلف منتسب نموده است. اما مفهوم متبادر از عبارت «إمرارها كما جاءت بلا تكيف» همان مکتب تفویض است که امثال احمد بن حنبل و شافعی به آن معتقدند. به علاوه ظاهر کلام ابن کثیر در تفسیرش که وی در تفسیر مفهوم «قبضة الله» علاوه بر مفهوم آیه، روایات وارده حول این صفت را نیز با عبارت «إمرارها كما جاءت» تفویض نموده است؛ چرا که وی می‌نویسد:

وقد وردت أحاديث كثيرة متعلّقة بهذه الآية الكريمة، والطريق فيها وفي أمثالها مذهب السلف، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكيف ولا تحريف (همان).

ابن کثیر در قبال مدلول آیه و حتی روایات وارده در تفسیر مفهوم «قبضة»، سکوت نموده و به این طریق مکتب تفویض را بر صفات الهی تطبیق داده است. از این رو باید گفت که ابن کثیر تنها در چند موضع از تفسیر خود، صفات الهی را تأویل ننموده و در این چند مورد نیز به تفویض صفات متمایل بوده است.

۳-۲-۳. تفسیر نکردن برخی آیات مشتمل بر صفات خبری

ابن کثیر لفظ «بیدی» را در آیه شریفه ۷۵ سوره صاد بدون تفسیر رها نموده و به نحو جالبی چندین آیه قبل و بعد از آیه مشتمل بر این لفظ را نیز تفسیر نکرده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۷۳/۷). این امر نیز به خوبی بر میل ابن کثیر به مکتب تفویض صحه می‌گذارد. ظاهراً ابن کثیر لفظ «بیدی» را بر خلاف لفظ «ید» در آیه شریفه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مانده/ ۶۴) (که آن را تأویل نموده) (همان: ۱۳۳/۳) محل تصریح به صفت خبری (ید) می‌دانسته و از این رو از تأویل دست کشیده و در نهایت معنای لفظ «بیدی» را با تفسیر نکردن آیه تفویض نموده است.

ابن کثیر در آیاتی که صفات خبریه وجود دارد، روایت مرتبط را (که بعضاً تأویلی یا تفسیر ظاهری الفاظ هستند) بدون ترجیح و توضیح روایات می‌آورد (رک: همان: ۲۱۶/۷). تفسیر آیه ۴۲ سوره قلم)، در حالی که وی در بسیاری از مواضع تفسیر خود پس از جمع روایات به تبیین و ترجیح آن‌ها می‌پردازد. حتی این شیوه در مقدمه تاریخ البدایة و النهایه نیز تکرار شده و ابن کثیر روایت مؤید فوقیت خداوند را بدون تصریح بر مدلولات آن تنها نقل می‌کند (همو، ۱۴۰۸: ۱۰/۱). این مسئله می‌تواند مؤید دیگری بر تفویضی بودن ابن کثیر باشد. وی در تفسیر آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/ ۴۲) روایت تأویل «ساق» و همچنین روایات حمل واژه «ساق» بر معنای ظاهری آن را آورده و هیچ روایتی اعم از روایات مشتمل بر تأویل و یا روایات مؤید اثبات حقیقت ظاهری برای لفظ «ساق» را ترجیح نمی‌دهد (همو، ۱۹۹۸: ۲۱۷/۸). در حالی که اگر جزء مثبتان صفات و همسو با سلفیه می‌بود، بایستی روایات اثبات صفت «ساق» را ترجیح داده و یا لااقل روایات تأویلی را ذکر نمی‌کرد.

سلفیه با رد روایات تأویلی ابن عباس ذیل آیه شریفه ۴۲ سوره قلم، به مرحله ترجیح روایات نیز نمی‌رسند و یا اینکه ضمن قبول روایات تأویلی با ذکر توجیهی غیر مقبول، سیاق آیه را در مسیر اثبات صفت ساق نمی‌دانند (غنیمی، ۱۹۹۴: ۵۰). اما ابن کثیر روایات تأویلی ذیل آیه شریفه را با اسنادش ذکر نموده و خدشه‌ای نیز بر آن‌ها وارد نمی‌داند (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۲۱۷/۸).

۴-۲-۳. نفی جسمانیت از ذات الهی در رویکرد تفسیری ابن کثیر

ابن کثیر در رساله العقائد خود ایمان و اعتقاد به صفات خیری را واجب دانسته و تشبیه صفات خداوند به مخلوقات را به بهانه قابل فهم بودن تمامی عبارات قرآنی رد می‌کند. از سویی وی در این رساله، اعتقاد به جسمانیت خداوند را به شدت محکوم می‌نماید (زهرانی، ۱۴۰۲: ۲۷۱)، در حالی که سلفیه در تنزیه خداوند از جسمانیت حساسیت نداشته (به بهانه عدم نفی آن از سوی سلف) و بعضاً جسمانی بودن را برای خداوند اثبات می‌نمایند (ابن تیمیة الحرانی، بی‌تا: ۱۵۲/۴؛ علیوی، ۱۳۹۹: ۳۱). نفی جسمانیت ذات خداوند از نقاط افتراق بین اشاعره و سلفیه در تفسیر صفات خبریه است (اشعری، ۱۹۹۰: ۲۸۵/۱). این امر ابن کثیر را در تفسیر صفات خبریه به اشاعره نزدیک می‌کند.

نفی مراد بودن ظاهر عبارت «لَمْ أَسْتَوِ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف/۵۴) توسط ابن کثیر دمشقی (۱۹۹۸: ۳۸۵/۳) از مهم‌ترین دلایل مخالفان بر ضد سلفیه محسوب می‌شود؛ چرا که به عقیده سلفی‌ها، نفی ظواهر آیات با اصل تفهم معانی قرآن منافات دارد. اما اگر در بیان ابن کثیر دقت شود، وی مفهوم متبادر به اذهان مشبّهین را نفی نموده؛ به این معنا که استقرار خداوند بر عرش به شیوه نوع بشر، به تشبیه ذات الهی و نهایتاً کفر می‌انجامد. سلفیه نیز به شدت با تشبیه خداوند به صفات مخلوقات مخالف‌اند (هرچند مآلاً به آن گرفتار می‌آیند)، به گونه‌ای که تفسیر «ید» را به جارحه جایز ندانسته و صرفاً معتقدند که معنای ظاهری ید مراد است (معطی، ۱۹۹۵: ۸۷). اما باید گفت دستی که جارحه و عضو انجام کار نباشد، اطلاق عنوان دست بر آن عقلانی نخواهد بود.

در نهایت معتقدیم که کلام مخالفان سلفیه در تفسیر بیان ابن کثیر، به حقیقت نزدیک‌تر است؛ چرا که از عبارت «الظاهر المتبادر بأذهان المشبّهین، منفی عن الله» (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۳۸۵/۳) می‌توان استفاده نمود که نفی فهم ظاهری از صفت «استواء» مورد نظر ابن کثیر بوده است، همچنان که بسیاری از محققان به این مطلب تصریح نموده‌اند (سنان و عنجری، ۱۴۳۱: ۲۰۳). ثانیاً از ظاهر این عبارت می‌توان دریافت که منظور ابن کثیر از واژه «مشبّهین» فرقه مشبّهه نیست که به صراحت برای خداوند دستی مثل دست انسان متصور بودند؛ چرا که مشبّهه به این مفهوم، تعداد بسیار نادری از مسلمانان در دوره‌ای خاص بوده‌اند، بلکه وی از واژه «مشبّهین» هر کسی را اراده

نموده که در غایت امر، تفسیر وی از صفات خبری به تشبیه بینجامد. بنابراین قول راجح این است که معتقد شویم بیان ابن کثیر در این مسئله، هماهنگی تامی با عقیده سلفیه ندارد.

۵-۲-۳. ترجیح رأی اشاعره در مسئله کلام نفسی خداوند توسط ابن کثیر

اشاعره و سلفیه در اثبات صفت کلام برای خداوند تا حدود زیادی اتفاق نظر دارند. اما سلفی‌ها تأکید می‌کنند که تکلم خداوند با صوت و حروف صورت می‌گیرد و این صفت متعلق به مشیت الهی است نه اینکه صفتی ذاتی و ازلی باشد (ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۲۰: ۷۷). اما اشاعره صفت کلام را صفتی نفسی می‌دانند به این معنا که خداوند کلام خود را از طریق صوت و ایجاد حروف القا نمی‌کند، در عین حال، صفت کلام متعلق به مشیت الهی نیست و صفتی ذاتی و ازلی است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۲/۲۴۳). ابن کثیر ذیل روایات وارده در تفسیر آیه ۲۳ سوره سبأ، اشاره‌ای به ماهیت تکلم خداوند نکرده و با سکوت نمودن از تصریح به این مسئله می‌توان گفت که این صفت را نیز تفویض نموده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۴۵۴/۶).

اما وی در کتاب طبقات الفقهاء الشافعیه ذیل مسئله مخلوق بودن یا نبودن تلفظ به قرآن که از فروعات صفت کلام و محل اختلاف سلفیه و اشاعره است، رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد (سان و عنجری، ۱۴۳۱: ۵۴). سلفیه اصرار دارند که تکلم قاری به الفاظ قرآن، مخلوق نیست، اما ابن کثیر ضمن ترجیح رأی ابن جریر طبری، الفاظ برآمده از تلاوت عبارات قرآنی را مخلوق می‌داند و با رأی سلفیه مخالفت می‌ورزد. از آنجا که مسئله مخلوق نبودن تلفظ به الفاظ قرآن، از آرای مورد تأکید و خاص سلفیه است (ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۲۰: ۷۷)، اعراض ابن کثیر از این رأی و برگزیدن قول اشاعره بسیار قابل تأمل خواهد بود.

۶-۲-۳. ابن کثیر و تفویض انتفایی

یکی از محققان ابن کثیر را به عنوان مفوض انتفایی یاد می‌کند (کیسی، بی‌تا: ۹۲)، به این معنا که نمی‌توان او را معتقد به امکان تطبیق تام مکتب تفویض در همه صفات خبریه دانست؛ چرا که وی تمامی این صفات را تفویض ننموده، بلکه بسیاری را نیز تأویل

کرده است. به نظر می‌رسد ابن کثیر حتی الامکان تمایل داشته که صفات را تأویل نماید و حجت او در این طریق نیز این بوده که آیه شریفه در صدد بیان صفت نیست؛ مثلاً آیه شریفه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده/ ۶۴) نمی‌خواسته صفت ید را ثابت کند، بلکه در اینجا مدلول آیه بخشش و بخیل نبودن خداوند است.

اما در سطور قبل بیان نمودیم که وی در هیچ یک از تأویلات دیگر خود، صفات خبری مثل عین، ید و وجه را با دلایل عقلی و نقلی ثابت نمی‌کند و یا حتی از آن‌ها نام نمی‌برد. برعکس ابن تیمیه که پس از تأویلات خود در همان محل یا جاهای دیگر، آن صفت را برای خداوند ثابت می‌کند. ابن کثیر تنها در سه موضع، مفهوم صفات را تفویض نموده (حال یا با سکوت از تفسیر یا با ذکر عبارت «إمرارها کما جاءت») و به تأویل رو نیاورده است که دلیل این امر هم می‌تواند اتفاق قاطبه سلف در عدم تأویل این دو صفت خبری باشد. یکی صفت «استوای بر عرش» که تفویض معنای آن مشهور است (سنان و عنجری، ۱۴۳۱: ۱۵۰) و دیگر لفظ «بیدی» که تأویل آن به قدرت و یا نعمت، از دیدگاه سلف صحیح نیست (معطی، ۱۹۹۵: ۸۸)؛ چرا که در اینجا صفت «ید» به صورت مثنی به کار رفته است.

۷-۲-۳. رویکرد تفسیری ابن کثیر در تفسیر صفات خبری

حال باید به این سؤال پاسخ دهیم که اندیشه ابن کثیر با عنایت به مؤیدات مذکور با چه مکتبی سازگارتر است. آیا می‌توان او را در تفسیر صفات خبری، یک سلفی تمام‌عیار دانست؟

از دیدگاه نگارنده، با نگاهی جامع به سطور قبل به هیچ روی نمی‌توان معتقد شد که ابن کثیر در تفسیر صفات خبری با دیدگاه سلفی‌ها به ویژه سلفیه معاصر، همسو باشد؛ چرا که سلفیه، اثبات تمامی صفات خبری را از ضروریات مکتب خود می‌دانند. اما ابن کثیر حداکثر در سه موضع از تفسیر خود، صفات خبری را تفویض و در تمامی موارد دیگر، صفات را تأویل نموده و از اثبات هیچ یک از این صفات مثل «ید»، «وجه» و امثال آن سخنی به میان نیاورده است. ضمن اینکه وی با پذیرش مخلوق بودن تلفظ به عبارات قرآن و نفی جسمانیت از خداوند، خط مشی اشاعره را پیموده و با

سلفیه مخالفت نموده است.

بنابراین می‌توان به صراحت گفت که تعامل ابن کثیر با صفات خبری، با متأخران اشاعره همخوانی دارد؛ چرا که وی در تفسیر صفات، هم تفویض و هم تأویل را به کار برده است. متأخران اشاعره نیز بر خلاف مؤسس مکتب اشاعره یعنی ابوالحسن اشعری که از تأویل رویگردان بود، تأویل را در کنار اصل تفویض صفات به عنوان یک مکتب صحیح عربی - سلفی تلقی به قبول نموده‌اند (سنان و عنجری، ۱۴۳۱: ۱۵۷). از سویی بیان نمودیم که ابن کثیر در تفسیر آیه ۵۵ سوره اعراف علاوه بر تفویض مفهوم «استواء»، فهم ظاهری از آن را نیز نفی نموده که این مسئله نیز نشان‌دهنده تمایز وی با سلفیه و موافقت با رأی اشاعره است. ابن کثیر با اثبات نکردن صریح حتی یک صفت از صفات خبریه و همچنین تأویلات پرشمار خود، از تلقی سلفیه در صفات خبری فاصله گرفته است. از این رو می‌توان گفت که وی به عنوان یکی از شخصیات و رموز جریان سلفیه، عملاً در تفسیر صفات خبری خداوند بر خلاف مکتب کلامی سلفیه عمل نموده تا به این ترتیب خود را به رأی متأخران اشاعره به عنوان یکی از مخالفان سرسخت سلفیه نزدیک کرده باشد.

اهمیت عدم موافقت ابن کثیر با مکتب سلفیه در تفسیر صفات آنگاه مضاعف می‌گردد که بار دیگر تأکید نماییم که سلفی‌ها، مخالفان مکتب اثبات صفات را از دایره سلفیه خارج می‌دانند (بن‌باز، ۱۴۰۴: ش ۱۰/۲۸۸).

عصام العماد، مستبصری که خود عالمی وهابی بوده است، در این باره معتقد است:

سلفی‌های افراطی از قرن هجدهم به بعد، اهل سنت و تشیع را به علت تأویل آیات صفات، با هجمه‌ها و ضربات سنگین مواجه ساخته‌اند که تا امروز نیز پایان نیافته است. آن‌ها با این فتنه خودساخته، هر شیعه و سنی را که در مسئله صفات با عقیده آنان مخالفت نماید، غالی می‌دانند (عماد، ۱۳۸۶: ۱۰۹ و ۱۱۳).

حال سلفی‌ها باید به این سؤال پاسخ دهند که این نوع تفسیر صفات خبریه در تفسیر *القرآن العظیم* به عنوان یکی از مهم‌ترین تفاسیر سلفیه چگونه قابل توجیه است؟

۳-۳. توحید ربوبی در اندیشه تفسیری ابن کثیر

۱-۳-۳. مفهوم توحید ربوبی در عقاید سلفیه

سلفی‌ها معتقدند که مشرکان عصر رسالت، توحید خالقیت و ربوبیت خداوند را قبول داشته و تنها در توحید عبادی و به تعبیر آنان الوهی مشرک بوده‌اند (ابن عبدالوهاب تیمی، بی‌تا: ۱۶). البته سلفیه به مجموع دو اصطلاح توحید خالقیت و توحید ربوبیت، عنوان توحید ربوبی اطلاق می‌کنند؛ چرا که توحید خالقیت را جزئی از توحید ربوبی می‌دانند (متولی، ۲۰۰۴: ۲۴۷). به عقیده ایشان، توحید ربوبی مشتمل بر توحید در خلق و توحید در تدبیر است، اما روشن است که توحید در خالقیت و تدبیر در عین اینکه دو مقوله جداگانه هستند، می‌توانند تلازم داشته باشند؛ به این صورت که یک وجود تحت تدبیر الهی، پیوسته از خالقیت خداوند در تداوم حیات خود منتفع می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۷). به نظر می‌رسد که ریشه این بیان سلفی‌ها در عدول از ظاهر لفظی معنای ربوبیت و اشراب خالقیت در مفهوم آن است.

اساس این تقسیم‌بندی در بیان سلفیه، همان اثبات اعتقاد مشرکان به توحید ربوبی (توحید در تدبیر) با استناد به آیاتی است که از توحید خالقیت بحث می‌کند تا به واسطه آن، توحید واقعی مورد تأکید پیامبر ﷺ را تنها و تنها در توحید عبادی و یا به تعبیر خودشان توحید الوهی منحصر کنند. این تفسیر از توحید ربوبیت، اولین گام سلفیه در منحصر نمودن توحید اصیل در توحید عبادی است.

۲-۳-۳. توحید ربوبی در تفسیر ابن کثیر

حال می‌خواهیم بدانیم که ابن کثیر به عنوان یک مفسر منتسب به سلفیه، چه دیدگاهی در مورد این تقسیم‌بندی دارد. اشاره شد که ماهیت روایی تفسیر ابن کثیر و اظهارنظرهای معدود و محدود وی، راه را برای کشف حقیقت آرای ابن کثیر در تمامی حوزه‌ها مشکل می‌کند. اما با تفحص فراگیر در تفسیر القرآن العظیم می‌توان به سرنخ‌هایی از دیدگاه ابن کثیر در این باره دست یافت.

۱. ابن کثیر در تفسیر آیه ۱۹۱ سوره اعراف تلویحاً علت عبادت بت‌ها توسط

مشرکان را طلب رزق و پیروزی می‌داند و می‌نویسد:

«فَمَنْ هَذِهِ صَفْتُهُ وَحَالُهُ، كَيْفَ يُعْبَدُ لِرِزْقٍ وَيَسْتَنْصِرُ؟» (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۴۷۷/۳)؛ بتی که حال و روزش به گونه‌ای است که قادر بر خلق مگسی هم نیست چگونه پرستش می‌شود تا از او طلب رزق و فتح و پیروزی شود.

این تفسیر به این معناست که ابن کثیر، به اعتقاد مشرکان به ربوبیت بت‌ها معتقد است، در حالی که سلفیه می‌گویند که مشرکان خداوند را رب مطلق می‌دانسته‌اند و به تبع آن، رسالت پیامبر ﷺ دعوت به توحید ربوبی نبوده است.

۲. ابن کثیر در تفسیر آیه ۷۴ سوره یس نیز هدف پرستش بت‌ها توسط مشرکان را طلب رزق و نصر از آن‌ها می‌داند و در اینجا نیز به طور ضمنی بر اعتقاد مشرکان به ربوبیت بت‌ها تأکید می‌کند (همان: ۵۲۸/۶).

۳. اما ابن کثیر در چند موضع از تفسیرش، بر پذیرش توحید ربوبی مطلق خداوند توسط مشرکان تأکید می‌کند. وی در تفسیر آیات سوره عنکبوت می‌نویسد:
بسیار اتفاق می‌افتد که خداوند با اعتراف گرفتن از مشرکان در اعتقادشان به توحید ربوبیت، توحید الهی (عبادی) را تقریر می‌کند. مشرکان به توحید ربوبی معترف بودند، به گونه‌ای که در ذکر لیکشان به این امر اشاره می‌کردند (همان: ۲۶۴/۶).

ابن کثیر در تفسیر سوره یونس نیز شبیه به همین بیان را می‌آورد (همان: ۲۳۲/۴). وی در تفسیر آیاتی از سوره طور نیز اعتراف به توحید ربوبی را مقدمه توحید الهی معرفی نموده است (همان: ۴۰۶/۶).

از مجموع بیانات ابن کثیر این گونه می‌توان برداشت کرد که وی همچون سلفیه، مشرکان را معتقد و معترف به توحید ربوبی می‌دانسته، اما خود در برخی مواضع، این امر را نقض نموده و اعتقاد مشرکان را به ربوبیت بت‌ها ذکر نموده است. بنابراین گرچه می‌پذیریم که ابن کثیر در تبیین توحید ربوبی با سلفیه همراه است، معتقدیم که وی در کلام خودش، این اعتقاد سلفیه را که مشرکان معتقد به ربوبیت مطلق خداوند بودند، نقض نموده است.

اما نکته مهم دیگری که همسو بودن ابن کثیر را با سلفیه در مسئله توحید ربوبی روشن می‌کند، این است که وی در تمامی تفسیر خود از توحید خالقیت سخنی نمی‌گوید و در چند مورد ضمناً از مجموع مفاهیم خالقیت و ربوبیت خداوند، به

ربوبیت الهی تعبیر می‌نماید (همان: ۸۵/۶). در حالی که گفتیم این تقسیم‌بندی در واقع نوعی تسامح در تعبیر به همراه تغافل است. به عبارتی، سلفیه چون می‌دانند که آیات قرآن در اعتقاد مشرکان به خالقیت خداوند تصریح دارد، آن را به مفهوم ربوبیت - که به اعتقاد مخالفان سلفیه مورد اعتقاد مشرکان نبوده - پیوند می‌زنند تا از این طریق اعتقاد مشرکان را به ربوبیت مطلق خداوند، نتیجه گرفته و به تبع آن توحید اصیل را در توحید عبادی منحصر نمایند. در واقع عدول سلفیه از مجزا بودن توحید خالقیت و ربوبیت، هیچ توجیه عقلی و قرآنی ندارد.

در نهایت می‌توان گفت که این کثیر در تبیین مفهوم توحید ربوبی، از مشرب سلفیه پیروی نموده است هرچند در این مسیر به تناقضی آشکار دچار شده و به نوعی دیدگاه خود را در خلال تفسیرش نقض نموده است.

۳-۴. توحید عبادی در اندیشه تفسیری ابن کثیر

۳-۴-۱. مفهوم و جایگاه توحید عبادی در تفکر سلفی

سلفیه پس از انحصار مفهوم توحید در توحید عبادی، تعریفی خاص از مفهوم عبادت ارائه می‌نمایند که به واسطه آن، برخی اعمال مسلمانان مثل توسل نیز شرک‌آمیز خواهد بود.

به عقیده نگارنده، تعریف قاطبه سلفی‌ها از توحید عبادی و لوازم آن، به شایستگی توسط علمای دیگر مذاهب تفهم نشده است، به نحوی که در ذهن برخی محققان و بیشتر عوام، این مطلب نقش بسته که سلفیه توسل و شفاعت را به طور کلی مردود می‌شمارند، در حالی که این گونه نیست.

به باور راقم این سطور، اگر در کلمات سلفی‌ها در تعریف توحید عبادی (یا به تعبیر ایشان توحید الوهی) دقت نظر صورت گیرد، به این نتیجه می‌رسیم که سلفی‌ها سه اصل اساسی را در توحید عبادی مطرح و بر آن تأکید می‌کنند که عبارت‌اند از:

۱. طلب نمودن از غیر خدا در اموری که صرفاً در محدوده ربوبیت مطلق خداوند است، با این اعتقاد که شخص مدعو بالذات و یا بالغیر دارای قدرت ربوبی حتی به طور محدود است، شرک محسوب می‌شود. بر این اساس طلب نمودن از صالحان در حال

حیات یا ممات برای شفای امراض یا رفع و دفع ضرر و جلب منافع، عملی مشرکانه خواهد بود (فوزان، ۱۴۲۲: ۱۱۳؛ بن‌باز، ۲۰۰۱: ۳۹). این مفهوم نزد عامهٔ مسلمانان به استغاثه نامبردار است. اما این امر مورد اتفاق مسلمانان است که منتسب نمودن ربوبیت بالاصاله به غیر خداوند از اسباب شرک ربوبی است. اشکال سلفیه در اینجاست که نیت خوانی نموده و تصریح می‌کنند که تمامی استغاثه‌کنندگان به صالحان، برای آن‌ها ربوبیت قائل بوده و به همین علت از دایرهٔ توحید خارج خواهند بود.

۲. واسطه قرار دادن غیر خدا به هر صورت (مثل واسطه قرار دادن ذات، حق، حرمت و یا مقام غیر خدا) شرک محسوب می‌شود (البانی، ۲۰۰۱: ۴۶). قاطبهٔ مسلمانان این مفهوم را که از منظر سلفیه شرک آمیز است، توسل می‌خوانند. سلفیه بر اساس آیات قرآن کریم، صرف واسطه قرار دادن بین خلق و خدا را ولو شخص معتقد به ربوبیت مدعو نباشد، شرک می‌پندارند (ارناؤوط، ۱۹۸۷: ۲۹، ۱۱۸ و ۲۱۸؛ ابن جبرین، بی‌تا: ۱۲).

بر این اساس، خواندن صالحان بدون اعتقاد به ربوبیت آن‌ها و تنها برای واسطه قرار دادن آن‌ها در پیشگاه خداوند، عملی مشرکانه از دیدگاه سلفیه خواهد بود. در عین حال لازم است بیان نماییم که سلفیه واسطه شدن یک شخص را برای طلب دعا از خداوند (تنها در حال حیات) از قبیل توسل مشرکانه نمی‌دانند (البانی، ۲۰۰۱: ۴۱). باید تصریح نمود سلفی‌ها از آنجا که نتوانسته‌اند روایات مؤید توسل به دعای پیامبر را مخدوش کنند، این مورد را از جرگهٔ توسلات غیر مشروع جدا نموده‌اند. اما ناگفته روشن است که توسل به دعای صالحان نیز نوعی واسطه قرار دادن حرمت و مقام ایشان در پیشگاه خداوند است و بر اساس قواعد سلفیه، این نوع توسل نیز باید محکوم به شرک باشد. با عنایت به نکتهٔ مذکور معتقدیم که تزلزل عمیق مبانی سلفیه در شرک خواندن توسل به ذات و جاه صالحان، واضح و آشکار است.

۳. اغلب سلفی‌ها با تعریف عبادت به نهایت خضوع و تسلیم و سجده نمودن در مقابل غیر خداوند و هر گونه انجام مناسک عبادی برای آن‌ها مانند ذبح نمودن را عملی مشرکانه می‌شمارند (ابن عبدالوهاب تمیمی، بی‌تا: ۱۶).

اما سلفی‌ها به این نکته توجه نکرده‌اند که معنای شرعی و نه لغوی اصطلاحات قرآنی باید مورد توجه باشد. برخی محققان در این باره تصریح نموده‌اند که عبادت در

معنای شرعی آن تقدیس مدعو با اعتقاد به قوای غیر بشری اوست، نه صرف خضوع و تسلیم که به عنوان مفهوم لغوی عبادت مطرح است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۹).

۳-۴-۲. توحید عبادی در اندیشه تفسیری ابن کثیر

اکنون می‌خواهیم نگاه ابن کثیر را در تبیین مفهوم عبادت و توحید عبادی یا به تعبیر سلفی‌ها توحید الوهی، بررسی نموده و میزان تطابق آن را با دیدگاه سلفی‌ها بسنجیم. با بررسی جامع تفسیر ابن کثیر در این حوزه می‌توان به مواردی مهم که به حل مسئله کمک می‌کنند، اشاره کرد:

۱. ابن کثیر در بسیاری مواضع، دعا را مساوی عبادت گرفته (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۲۵۶/۶)، لیکن از آنجا که قرائن موجود در آیات دعا را به خواندن بت‌ها منحصر می‌نماید، اطلاق عنوان عبادت بر دعای مشرکان اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ چرا که می‌دانیم مشرکان با اعتقاد به ربوبیت بت‌ها، از آن‌ها طلب می‌نمودند. اما ابن کثیر در تفسیر آیات سوره غافر بدون هیچ قرینه‌ای مطلق عبادت را به دعا و توحید تفسیر می‌کند (همان: ۱۳۹/۷) که می‌تواند مؤید مشرب سلفی وی در تعریف مفهوم عبادت باشد.

۲. ابن کثیر در جای جای تفسیر خود بدون مناسبت خاصی از افراد خداوند در عبادت سخن می‌گوید و به نوعی، اهمیت خاص توحید عبادی را متذکر می‌شود (همان: ۲۸۴/۶).

۳. ابن کثیر غالباً از توحید عبادی به توحید الوهی تعبیر می‌کند که همان اصطلاح مورد استعمال عموم سلفیه است (همان: ۲۳۲/۴ و ۲۶۴/۶).

۴. ابن کثیر در تفسیر آیه ۹۸ سوره طه، «إله» را مساوی و معادل معبود گرفته است (همان: ۲۷۶/۶). در حالی که «إله» در مفهوم خود علاوه بر معبود بودن، مفاهیمی چون خالقیت و ربوبیت را نیز شامل می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۹) و معادل دانستن آن با معبود دقیق نیست. این تفسیر ابن کثیر از واژه «إله» می‌تواند بیانگر تأکید وی بر توحید عبادی باشد.

هرچند ابن کثیر مفاهیم عبادت و توحید عبادی را در تفسیر خود تعریف ننموده،

مؤیدات چهارگانه مذکور به نوعی بیانگر دیدگاه سلفی وی در این باره است. در اینجا نکته مهمی است که می‌تواند ناقض این مدعا باشد. ابن کثیر در چند موضع از تفسیر خود از عبادت واسطه‌ها توسط برخی مشرکان سخن به میان می‌آورد (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۴۱۴/۴؛ ۸۱/۵ و ۷۴/۷)، حال اینکه سلفیه، صرف درخواست از وسایط را برای شفاعت و طلب حوائج از خداوند، عبادت آن‌ها و شرک می‌دانند (البانی، ۲۰۰۱: ۴۶). اما ابن کثیر در این موارد، از عبادت و نه خواندن (دعا) وسائط به عنوان عمل مشرکانه یاد نموده است که با دیدگاه سلفیه در تفسیر این آیات موافق نیست.

شاید بتوان این بیان ابن کثیر را چنین توجیه نمود که وی لازمه دعا و خواندن وسائط را که همان عبادت باشد، ذکر نموده و در واقع این گونه تفکر سلفی خود را نشان داده است. اما نکته مهم این است که سلفی‌ها در تقابل با قاطبه مسلمانان، اتخاذ وسائط را برای تقرب، جلب نفع و دفع ضرر، شرک می‌خوانند (ابن عبدالوهاب تمیمی، بی‌تا: ۲۸). به جرئت می‌توان این مسئله را مهم‌ترین شاخصه اعتقادی سلفیه دانست؛ چرا که وقوع شرک عبادی به واسطه اعتقاد به ربوبیت غیر خداوند، مورد اتفاق مسلمانان است. اما ابن کثیر از این نوع شرک در هیچ موضعی از تفسیر خود سخن نگفته و چنان که بیان شد، از عبادت وسائط و نه خواندن و طلب از آن‌ها توسط مشرکان سخن رانده است.

می‌توان گفت که شرک آمیز بودن اتخاذ وسائط (حتی بدون اعتقاد به ربوبیت متوسل به) امری است که توسط سلفی‌های معاصر مورد تأکید فراوان قرار می‌گیرد (البانی، ۲۰۰۱: ۴۶). لیکن ابن کثیر در تبیین مفهوم شرک در عبادت، به این مفهوم توجهی نداشته است.

در هر صورت، مجموع شواهد و قرائن می‌تواند دیدگاه سلفی ابن کثیر را در مفهوم عبادت و توحید عبادی تقویت کند، هر چند وی در تفسیرش، به صراحت این مفاهیم را تبیین ننموده است. لیکن نکته حائز اهمیت این است که تلقی خاص و افراطی سلفیه سنتی معاصر از مفهوم توحید عبادی، از آرای تفسیری ابن کثیر قابل استنتاج نیست.

۳-۵. مفاهیم ملازم توحید عبادی در اندیشه تفسیری ابن کثیر

۳-۵-۱. تلقی سلفیه از مفاهیم ملازم با توحید عبادی

نوع تلقی علمای اسلام از مفهوم توحید عبادی به طور مستقیم بر مفاهیم ملازم آن مثل توسل، طلب شفاعت و استغاثه مؤثر است. از سویی با بررسی نوع نگاه علما به این ملازمات می‌توان دیدگاه آنان را در مسئله توحید عبادی تصحیح و تنقیح نمود.

سلفیه توسل و شفاعت را به طور مطلق رد نمی‌کنند، بلکه بر اساس مبنایی که در توحید عبادی دارند و در سطور قبل مورد اشاره قرار گرفت، واسطه قرار دادن ذوات بشری را برای تقرب و طلب خیر از خداوند، عملی مشرکانه می‌دانند (متولی، ۲۰۰۴: ۵۳۱). در واقع هر سه مفهوم توسل، شفاعت و استغاثه را بر اساس همین مبنا می‌توان شرح داد؛ برای مثال، سلفیه طلب دعا از صالحان را (البته در حالت حیات) برای استجاب آن مجاز می‌دانند؛ چرا که بر اساس روایات گریزی از آن ندارند، اما واسطه قرار دادن ذوات بشری و یا جایگاه و مقام آن‌ها را شرک می‌پندارند (البانی، ۲۰۰۱: ۱۳۴). اما واضح است که توسل به دعای شخص نیز چیزی جز واسطه‌گری بین خلق و خدا نیست.

سلفیه شفاعت را به مفهوم واسطه قرار گرفتن صاحبان مقام شفاعت، در معنای مطلق آن قبول دارند، اما می‌گویند که شفاعت را نباید مستقیم از فرد دارای مقام شفاعت طلب نمود (ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۱۹: ۳۱)؛ چرا که فی الواقع تنها خداوند قادر بر شفاعت است و تنها باید گفت که خدایا شفاعت صاحب این مقام را در حق من بپذیر.

مفهوم طلب از صالحان در استغاثه نیز وجود دارد، با این تفاوت که استغاثه اعم از طلب شفاعت است؛ یعنی در شفاعت، شخص تنها آمرزش گناهان را به واسطه شافع طلب می‌کند، اما در استغاثه، مستغاث به واسطه طلب عموم خیرات و دفع بلا یا قرار می‌دهد. به علاوه در مفهوم استغاثه، نوعی تذلل و خشوع در مقابل مستغاث به مستتر است که معمولاً در شفاعت وجود ندارد.

سلفیه معتقدند که طلب شفاعت و استغاثه به سه جهت شرک است: اولاً شخص چیزی را که در قدرت شافع یا مستغاث به نیست از وی درخواست می‌کند؛ ثانیاً تذلل و

خشوع در مقابل غیر خدا همان عبادت است؛ و ثالثاً استغاثه و طلب شفاعت نیز نوعی توسل است، به این معنا که در این اعمال، مستغاث به و یا شافع واسطه فیض الهی قرار گرفته است (ارناؤوط، ۱۹۸۷: ۲۹، ۱۱۸ و ۲۱۸؛ ابن جبرین، بی تا: ۱۲).

۳-۵-۲. مفاهیم ملازم با توحید عبادی در رویکرد تفسیری ابن کثیر

حال باید دید که آیا آرای تفسیری ابن کثیر در لوازم توحید عبادی، با دیدگاه سلفیه و همچنین تلقی وی از توحید عبادی مطابقت دارد یا خیر؟ با انجام یک بررسی جامع در تفسیر ابن کثیر می توان به گزاره هایی قابل اعتماد در این باره اشاره نمود:

۱. ابن کثیر ذیل آیه ۶۴ سوره نساء، داستان متوسل شدن عتبی به پیامبر ﷺ در کنار مضجع ایشان را به عنوان تأیید مسئله توسل به پیامبر ﷺ این گونه نقل می کند:

ابونصر صباغ در کتابش حکایت مشهوری را از عتبی آورده که وی نقل نموده است: نزد قبر پیامبر ﷺ نشسته بودم که عربی بادیه نشین پیش آمد و گفت: سلام بر تو ای رسول خدا، شنیدم که خدای تعالی فرموده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء/ ۶۴) و من با حال استغفار از گناهم و استشفاع به تو در درگاه پروردگارم به نزدت آمده ام، و سپس اشعاری را در وصف پیامبر ﷺ انشاد نمود. عتبی ادامه می دهد: اعرابی برگشت و در این حال خوابی بر من غلبه نمود. در آن حالت خواب، پیامبر ﷺ را دیدم که فرمود: ای عتبی به اعرابی این مژده را برسان که خداوند گناه او را بخشید (۱۹۹۸: ۲۰۶/۲).

سلفیه توسل را تنها به مفهوم دعا نمودن صالحان در حال حیات برای متوسلان جایز می داند (البانی، ۲۰۰۱: ۴۱). اما روایت مورد استناد و پذیرش ابن کثیر کاملاً با این تلقی سلفیه متضاد است؛ چرا که اولاً مرد اعرابی در کنار قبر پیامبر ﷺ و در حال ممات از ایشان طلب استغفار و شفاعت نمود، ثانیاً وی به طور مستقیم و بدون واسطه قرار دادن خداوند از خود پیامبر ﷺ طلب شفاعت نمود (مستشفعاً بك إلی ربی)، ثالثاً وی مقام و ذات پیامبر ﷺ را واسطه شفاعت قرار داد، نه دعای ایشان را (مستشفعاً بك إلی ربی) و رابعاً وی با حالت استغاثه و تذلل از شخص پیامبر ﷺ درخواست شفاعت و استغفار نمود، چنان که کاملاً از سیاق این گزارش تاریخی روشن است.

موارد چهارگانه فوق کاملاً با برداشت سلفیه از مفهوم طلب شفاعت و استغاثه

مخالف است و از آنجا که ابن کثیر این روایت را به عنوان تنها مؤید روایی خود در تفسیر آیه ذکر نموده، همسو بودن ابن کثیر با سلفیه در مفاهیم توسل استغاثه و طلب شفاعت محل تردید جدی خواهد بود.

۲. ابن کثیر در چندین موضع از تفسیر خود به روایاتی (با عبارات مشترک و یا مشابه) استناد می‌کند که در آن‌ها این معنا ذکر شده که مردم در روز قیامت با حالت استغاثه از ساحت انبیا طلب شفاعت می‌نمایند (ابن کثیر دمشقی، ۱۹۹۸: ۳۸۰/۳؛ ۹۵/۵ و ۹۷). در این روایات به کرات از واژه‌های استشفاع (طلب شفاعت) و استغاثه استفاده شده است، حال آنکه گفتیم که سلفیه طلب شفاعت و استغاثه را مطلقاً عملی شرک‌آمیز می‌خوانند. استناد مکرر ابن کثیر به این روایات، نشان‌دهنده اطمینان وی به صحت این روایات است. در هر صورت اگر ابن کثیر به مدلولات این روایات معتقد نبود، چندین بار اقدام به طرح آن‌ها در مناسبت‌های مختلف نمی‌کرد.

۳. ابن کثیر در تفسیر آیه ۵۷ سوره اسراء با ذکر روایاتی بیان می‌کند که لفظ وسیله در آیه شریفه اشاره به وسائلی دارد که مشرکان آن‌ها را عبادت می‌کردند و این واسطه‌ها جنیانی بودند که توسط مشرکان عبادت می‌شدند (همان: ۸۱/۵). وی در چند موضع دیگر نیز از عبادت وسائط توسط مشرکان سخن به میان آورده است (همان: ۴۱۴/۴؛ ۸۱/۵؛ ۷۴/۷). از این رو وی در این نقطه مهم که صرف واسطه بودن وسائط شرک محسوب می‌شود، با سلفیه هم‌نظر نیست، بلکه از منظر وی این عبادت آن‌هاست که سبب شرک‌آمیز شدن عمل مشرکان شده است. همان‌گونه که در توضیح دیدگاه ابن کثیر در مورد توحید عبادی نیز متذکر شدیم، تبیین وی از این مفاهیم به هیچ عنوان تطابقی تام با بیان سلفی‌های معاصر ندارد؛ چرا که وی درخواست از وسائط بین خلق و خداوند را شرک نمی‌داند، بلکه عبادت آن‌ها را عملی مشرکانه معرفی می‌کند.

۴. ابن کثیر نه در ذیل آیه ۳۳ سوره مائده که معمولاً بحث توسل در آنجا مطرح می‌شود و نه در هیچ جای دیگر از تفسیرش، سخنی درباره شرک بودن توسل و یا طلب شفاعت مطرح نکرده است.

مجموع گزاره‌های مذکور می‌تواند مؤید این امر باشد که دیدگاه ابن کثیر در این باره اگر نگوئیم که با دیدگاه سلفیه در تضاد است، لااقل تا حد زیادی با دیدگاه

افراط‌گرایانه سلفی‌ها موافقت نداشته و در عوض با معتقدات قاطبه مسلمانان در این باره هماهنگی دارد. تأیید ضمنی مدلولات داستان توسل عتیبه به قبر پیامبر ﷺ و همچنین نقل مکرر روایات متضمن استغاثه و استشفاع مردم به پیامبران در روز قیامت توسط ابن کثیر، اهم مستندات ما در مدعای مذکور است. در ضمن پذیرش ادعای اعتقاد ابن کثیر به مفاهیم توسل و شفاعت (هماهنگ با تبیین قاطبه مسلمانان) به عنوان یکی از لوازم توحید عبادی می‌تواند احتمالی را که در نوع تلقی ابن کثیر از مفهوم توحید عبادی دادیم، تضعیف نماید. به عبارتی در این صورت شاید بتوان گفت که ابن کثیر توحید عبادی را نیز مثل مفاهیم توسل و طلب شفاعت، هماهنگ با عموم مذاهب اسلامی تفسیر نموده است، ولو اینکه از اصطلاحات خاص سلفیه همچون توحید الوهی نیز استفاده کرده باشد، چنان که شواهدی دال بر این امر نیز ذکر شد.

۴. سلفی‌گری ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (از شهرت تا واقعیت)

همان‌گونه که بیان شد، اساس مکتب سلفیه بر تفسیر خاص ایشان از جوانب مختلف مسئله توحید استوار است. اما ابن کثیر به عنوان یک مفسر معتمد و مورد استناد سلفی‌ها، تبیینی متمایز و بعضاً متباین با سلفیه از مفهوم توحید ارائه نموده و بر این اساس نمی‌توان او را یک مفسر سلفی تمام‌عیار نامید.

ابن کثیر در حوزه توحید نظری و تفسیر صفات خبریه الهی، مسیر متأخران اشاعره را پیموده و از مشرب خاص سلفی‌ها اعراض نموده است. وی در تبیین مفهوم توحید عبادی و لوازم آن نیز هماهنگ با سلفی‌ها حرکت نکرده و به ویژه در ملازمات توحید عبادی مانند توسل، استغاثه و طلب شفاعت، به نحو قابل توجهی راه خود را از سلفیه جدا نموده است. ابن کثیر در تبیین توحید ربوبی که از درجه اهمیت کمتری در مقایسه با توحید صفاتی و عبادی در بین سلفیه برخوردار است، تا حدود زیادی با ایشان هم‌رأی بوده است.

بنابراین از آنجا اصل و اساس مکتب سلفیه بر پایه نوعی تفسیر خاص از تمامی جوانب مفهوم توحید بنا شده است، ابن کثیر به هیچ روی نمی‌تواند یک عالم و مفسر سلفی - آن‌گونه که سلفی‌های معاصر ادعا می‌نمایند - لقب بگیرد؛ چرا که وی در برخی

مسائل اساسی توحید، با اصول عقیدتی سلفیه مخالفت نموده و در برخی دیگر نیز موافقت تامی با دیدگاه سلفیه ندارد، حال اینکه سلفیه ارائه هر گونه تفسیری غیر از تلقی خاص خود را در هیچ یک از حوزه‌های مبحث توحید بر نمی‌تابند؛ برای نمونه حتی در حوزه توحید صفاتی - به عنوان یکی از شقوق فرعی مسئله توحید - سلفی‌ها علمای اشاعره را به علت پذیرفتن مکتب تأویل به عنوان فرقه‌ای منحرف معرفی می‌نمایند (بن‌باز، ۱۴۰۴: ش ۱۰/۲۸۱)، لیکن در نوشتار حاضر، مخالفت ابن کثیر با تلقی سلفی‌ها از توحید صفاتی اثبات شد و به این اعتبار وی نیز نمی‌تواند یک سلفی لقب بگیرد. پس اینکه سلفیه ابن کثیر را یک سلفی تمام‌عیار معرفی نموده و تفسیر وی را اهم تفاسیر سلفی و حتی گاهی مقدم بر تفسیر طبری (لاحم، ۱۹۹۹: ۴۲۰) به حساب می‌آورند، ادعایی بیش نیست.

نوع تلقی ابن کثیر از مجموع جوانب مسئله توحید می‌تواند این مدعا را که وی پس از مرگ ابن تیمیه به سمت مکتب اشاعره متمایل شده است، تقویت نماید، همچنان که مستندات تاریخی قابل تأملی نیز در تأیید مسلک اشعری ابن کثیر ارائه شده که در صدر نوشتار حاضر به آن‌ها اشاره شد.

نتیجه‌گیری

۱. ابن کثیر در مباحثی چون توحید عبادی، تکفیر و توسل، موافقتی تام با اصول اساسی تفکر سلفیه ندارد، بلکه به رغم ایجاز‌گویی و محافظه‌کاری شدید ابن کثیر در بیان عقایدش می‌توان به شواهدی دال بر مخالفت وی با تفسیر انحصاری سلفیه از این مفاهیم دست یافت.

۲. ابن کثیر به عنوان یکی از شخصیات و رموز جریان سلفیه عملاً در تفسیر صفات خبری خداوند بر خلاف مکتب کلامی سلفیه عمل نموده تا به این ترتیب خود را به رأی متأخران اشاعره به عنوان یکی از مخالفان سرسخت سلفیه نزدیک کرده باشد.

۳. ابن کثیر در تبیین مفهوم توحید ربوبی از مشرب سلفیه پیروی نموده است، هرچند در این مسیر به تناقضی آشکار دچار شده و به نوعی دیدگاه خود را در خلال تفسیرش نقض نموده است.

۴. مجموع شواهد و قرائن می‌تواند دیدگاه سلفی ابن کثیر را در مفهوم عبادت و توحید عبادی تقویت کند، هرچند وی در تفسیرش به صراحت این مفاهیم را تبیین ننموده است. لیکن نکته‌حائز اهمیت این است که تلقی خاص و افراطی سلفی‌های معاصر از مفهوم توحید عبادی، از آرای تفسیری ابن کثیر قابل استنتاج نیست.
۵. دیدگاه ابن کثیر در مسئله ملازمات توحید عبادی، اگر نگوئیم که با دیدگاه سلفیه متضاد است، لااقل تا حد زیادی با دیدگاه افراط‌گرایانه سلفی‌ها موافقت ندارد.
۶. از آنجا که اصل و اساس مکتب سلفیه بر پایه نوعی تفسیر خاص از تمامی جوانب مفهوم توحید بنا شده است، ابن کثیر به هیچ روی نمی‌تواند یک عالم و مفسر سلفی - آن گونه که سلفی‌های معاصر ادعا می‌نمایند - لقب بگیرد؛ چرا که وی در برخی مسائل اساسی توحید، با اصول عقیدتی سلفیه مخالفت نموده و در برخی دیگر نیز موافقت تامی با دیدگاه سلفیه ندارد.

كتاب شناسی

١. ابن تغری بردی اتابکی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، قاهره، دار الکتب المصریه، بی تا.
٢. ابن تیمیة الحرانی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، *کتاب الاسماء والصفات*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٩٩٨ م.
٣. همو، *التدمریة: تحقیق الاثبات للاسماء والصفات و حقیقة الجمع بین القدر والشرع*، ریاض، دار العییکان، ٢٠٠٠ م.
٤. همو، *العقیده الواسطیه*، ریاض، مکتبه دار الاضواء، ١٤٢٠ ق.
٥. همو، *الفتاوی الحمویة الکبری*، دار فجر للتراث، ١٤١١ ق.
٦. همو، *قاعدة جلیلة فی التوسل والوسیله*، ریاض، ادارة البحوث العلمیه، ١٤١٩ م.
٧. همو، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد عاصمی، الطبعة الثانیة، مکتبه ابن تیمیة، بی تا.
٨. همو، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریه*، دار ابن تیمیة، ١٤٠٦ هـ ق.
٩. ابن جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، *شرح القواعد الاربع لشیخ الاسلام محمد بن عبدالوهاب التیمی*، موقع ابن جبرین، بی تا.
١٠. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، *الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة*، بیروت، دار الجیل، بی تا.
١١. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید، *علم الکلام علی مذهب اهل السنة والجماعة*، به کوشش احمد حجازی، قاهره، ١٩٨٩ م.
١٢. ابن عبدالوهاب تمیمی، محمد، *کشف الشبهات*، اسکندریه، دار الایمان، بی تا.
١٣. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهاية*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٨ ق.
١٤. همو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٩٩٨ م.
١٥. ارناؤوط، عبدالقادر، *مجموعه التوحید*، دمشق، دار البناء، ١٩٨٧ م.
١٦. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین*، بیروت، دار العصریه، ١٩٩٠ م.
١٧. اشقر، عمر سلیمان، *اسماء الله وصفاته فی معتقد اهل السنة والجماعة*، عمان، دار النفاثس، بی تا.
١٨. البانی، محمد ناصرالدین، *التوسل انواعه واحکامه*، ریاض، مکتبه المعارف، ٢٠٠١ م.
١٩. امیرخانی، علی، «ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری»، *مجله معرفت کلامی*، سال اول، شماره ٣، پاییز ١٣٨٩ ش.
٢٠. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، ١٤٠٧ ق.
٢١. بکر، علاء، *ملاحح رئیسیة للمنهج السلفی*، مصر، المنصوره، مکتبه فیاض، ٢٠١١ م.
٢٢. بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، «تنبیهات هامة علی ما کتبه الشیخ محمد علی الصابونی فی صفات الله ﷻ»، *مجله البحوث الاسلامیه*، العدد ١٠، ١٤٠٤ ق.
٢٣. همو، *شرح کتاب التوحید*، طنطا، دار الضیاء للنشر، ٢٠٠١ م.
٢٤. بوطنی، محمد سعید رمضان، *السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامی*، دمشق، دار الفکر، ١٩٨٨ م.
٢٥. حیدری، سیدکمال، *معالم الاسلام الاموی*، من القدح فی العترة النبویة الطاهرة الی استباحتها، به قلم ابراهیم بصری، بیروت، دار المرتضی، ٢٠١١ م.
٢٦. دوخی، یحیی عبدالحسن، *منهج ابن تیمیة فی التوحید*، تهران، مشعر، ١٣٩٠ ش.

۲۷. ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن احمد، کتاب تذکرة الحفاظ، بیروت، دار التراث العربی، ۱۹۵۸ م.
۲۸. زحلی، محمد، ابن کثیر الدمشقی، الحافظ، المفسر، المؤرخ، الفقیه، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. زرکلی، خیرالدین، الاعلام؛ قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۶ م.
۳۰. زهرانی، مطر احمد مسفر آل ناصر، الامام ابن کثیر المفسر، با اشراف سیداحمد صقر، رساله الماجستير، مکه المکرمة، جامعة ام القرى، ۱۴۰۲ ق.
۳۱. سبحانی تبریزی، جعفر، التوحید والشک فی القرآن الکریم، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. همو، بحوث فی الملل والنحل، چاپ ششم، قم، دار النشر، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. سبکی، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، طبقات الشافعية الکبری، نشر عیسی البابی، ۱۹۶۷ م.
۳۴. سنان، حمد و فوزی عنجری، اهل السنة الاشاعرة؛ شهادة علماء الامة و ادلتهم، الطبعة الثانية، کویت، دار الضیاء للنشر و التوزیع، ۱۴۳۱ ق.
۳۵. سید احمد، رفعت، النبی المسلح، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر، ۱۹۹۱ م.
۳۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، قاهره، دار الشروق، ۱۹۷۲ م.
۳۷. شفیعی، محمد امین بن محمد مختار الحکمی، منع جواز المعجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز، با اشراف بکر بن عبدالله ابوزید، دار عالم الفوائد، ۱۴۲۶ ق.
۳۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۲ م.
۳۹. عقل، ناصر بن عبدالکریم، مجمل اصول اهل السنة و الجماعة فی العقیده، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. علیوی، ابن خلیفه، هذه عقيدة السلف و الخلف فی ذات الله و صفاته و افعاله و الجواب الصحیح، دمشق، مكتبة زيد بن ثابت، ۱۳۹۹ ق.
۴۱. عماد، عصام، روشی نو و صحیح درگفتگو با وهابیت، ترجمه حمیدرضا غریب رضا، تهران، دهکده جهانی آل محمد ﷺ، ۱۳۸۶ ش.
۴۲. غنیمی، عبدالآخر، عقیده الحافظ ابن کثیر بین التفویض و التأویل، دمام، دار الاخلاء، ۱۹۹۴ م.
۴۳. فوزان، صالح بن فوزان بن عبدالله، الماخص فی شرح کتاب التوحید، ریاض، دار العاصمه، ۱۴۲۲ م.
۴۴. کبیری، محمد عیاش مُطَّلِل، الصفات الخبریة عند اهل السنة و الجماعة، قاهره، مکتب المصری الحدیث، بی تا.
۴۵. لاحم، سلیمان بن ابراهیم، منهج ابن کثیر فی التفسیر، دار المسلم ریاض، ۱۹۹۹ م.
۴۶. متولی، تامر محمد محمود، منهج الشیخ محمد رشید رضا فی العقیده، دار ماجد، ۲۰۰۴ م.
۴۷. معطی، رضا بن نعیسان، علاقة الاثبات و التفویض بصفات رب العالمین، ریاض، دار الهجره، ۱۹۹۵ م.
۴۸. مغراوی، محمد بن عبدالرحمن، المفسرون بین التأویل و الاثبات فی آیات الصفات، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰ م.
۴۹. نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، دمشق، نشر المجمع العلمی، ۱۳۶۷ ق.
۵۰. وهیبی، عبدالعزيز بن محمد، الصلة بین العقیده و الحاکمیة فی فکر سید قطب، رساله الماجستير، جامعة محمد بن سعود، ۱۴۰۳ ق.
۵۱. هوشنگی، حسین و احمد پاکتچی، بنیادگرایی و سلفیه؛ بازنشاسی طیفی از جریان های دینی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ ش.

جایگاه مبانی در نظریه تفسیری شیخ انصاری*

- علی راد^۱
- فضل‌الله غلامعلی تبار^۲

چکیده

هرچند شیخ مرتضی انصاری تفسیری کامل از قرآن ندارد، در آثار متعدد فقهی و اصولی خود، مفسرانه به تبیین آیات پرداخته است. تحلیل مبانی وی به عنوان یکی از نمایندگان نظریه تفسیر اجتهادی - فقهی امامیه در دوره معاصر و نمایانندن نقش علمی و سهم تاریخی وی در جریان تفسیر شیعه، از اهمیت و ضرورت برخوردار است. در این پژوهش، مبانی شیخ انصاری در تفسیر آیات الاحکام با روش اکتشافی - تحلیلی از میان بیش از بیست اثر وی، بازبایی، طبقه‌بندی و ارزیابی شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شیخ دارای مبانی خاص ادبی و کلامی در تحلیل آیات بوده و می‌توان وی را دارای نظریه تفسیری اجتهادی در تفسیر دانست که از تقلید نظریه‌های رایج روزگار خویش رهیده و به نقد و نوآوری در مبادی و مبانی تفسیر پرداخته است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (ali.rad@ut.ac.ir).

۲. سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (babolkenar1360@gmail.com).

واژگان کلیدی: مبانی ادبی تفسیر، مبانی کلامی تفسیر، نظریه تفسیری امامیه،

تفسیر شیخ انصاری.

مقدمه

۱. در اندیشه اسلامی، قرآن همانند یک متن عادی نیست که بتوان با هر پیش فرضی آن را فهمید یا خالی از هر مبنایی تفسیرش نمود. بدیهی است که برای فهم درست و عمیق قرآن، داشتن مبانی فکری و اعتقادی صحیح برای انتخاب مصادر، روش و ابزارهای تفسیر ضروری است، به گونه‌ای که اگر مفسری فاقد چنین اصولی باشد، به همان نسبت، برداشت او از مقاصد قرآن دچار کاستی و خطا خواهد بود. همچنین پذیرش یا رد یک یا چند پیش فرض بنیادی، در کمال و اعتبار تفسیر مؤثر است. لذا مفسر باید ابتدا دیدگاه خود را نسبت به مبانی تفسیر مشخص سازد و سپس در چارچوب آن‌ها به تلاش تفسیری بپردازد. اختلاف نظر مفسران به تفاوت مبانی تفسیری آنان برمی‌گردد. البته تعصبات مذهبی، سیاسی و ذهنیت‌های خودساخته افراد نیز در این میدان بی‌تأثیر نیست. آنچه از چهره درهم کشیده تفاسیر فریقین نسبت به همدیگر مشاهده می‌شود، ریشه در همین تأثرات مذهبی و مبانی اختلافی آنان در تفسیر دارد. مبانی تفسیر اعم از مبانی فهم قرآن بوده و اقدام به تفسیر، فرع بر اثبات فهم قرآن است که نباید با یکدیگر خلط شود.

۲. رشد و بالندگی دانش تفسیر در هر دوره تاریخی، به ظهور شخصیت‌های برجسته علمی و ارائه نظریه‌های جدید تفسیری بستگی دارد. پویایی جریان تفسیر امامیه از آغاز تا کنون، معلول این دو عامل بوده و هست. لکن انتظار تمامی اعلام امامیه به ویژه بزرگان فاقد کتاب تفسیری مستقل، به دلایلی مورد توجه قرار نگرفته و در نتیجه سهم آنان در تفسیر امامیه مغفول مانده است. در این راستا نظریه تفسیری اصولیان و فقیهان فاقد تفسیر کامل از قرآن چندان مورد توجه قرار نگرفته است، حال آنکه آرای اصولی آنان در گفتمان تفسیری امامیه در ادوار مختلف بی‌تأثیر نبوده است؛ از یک سو خود این بزرگان در لابه‌لای آثار اصولی و فقهی خود ناگزیر به تفسیر آیات پرداخته و از سوی دیگر برخی از شاگردان آنان تحت تأثیر آرای آنان به نگارش تفسیر پرداخته‌اند. از این رو نمی‌توان نقش این گروه از اعلام امامیه را در گفتمان تفسیر اجتهادی امامیه نادیده

گرفت. به دلیل عدم تحلیل نقش این بزرگان در تاریخ تفسیر امامیه، جامعه علمی تشیع، تسنن و غریبان، از ابعاد قرآنی شخصیت این بزرگان چندان آگاهی دقیق و مستندی ندارند. البته عدم عرضه منسجم و نظام‌یافته آرا و مبانی تفسیری به زبان علمی روز از سوی این بزرگان نیز خود بر این کاستی دامن زده است. برطرف کردن این کاستی بر عهده قرآنیان حوزه و دانشگاه است که برابر رسالت میراث‌بانی از تراث تفسیری امامیه، به ارزیابی و عرضه آن به زبان روز علم بپردازند، دیدگاه‌های اعلام امامیه را در تفسیر قرآن در قالب منظومه منسجم عرضه بدارند و مسیر شناخت، ارزیابی و نقد آن‌ها را برای دیگران هموار نمایند؛ ضرورتی که بازنمایی هویت تاریخی تفسیر امامیه، به شدت بدان نیازمند می‌باشد. همچنین ضرورت نقد درست این بزرگان اقتضا دارد که در پژوهش‌هایی جامع، دیدگاه آنان در تفسیر قرآن بی‌کم‌وکاست شناسانده شود تا در مقام نقد بتوان دآوری دقیقی از تقریر ناقد و ارزیابی وی از آرای این بزرگان به عمل آورد.

۳. شیخ مرتضی انصاری یکی از اعلام امامیه در دوره معاصر به شمار می‌آید که نقش برجسته‌ای در حیات علمی مذهب امامیه داشته است. آثار، آرا و شاگردان کم‌نظیرش، گویای نقش مؤثر وی بوده است. دیدگاه‌های وی در فهم کتاب و سنت هم‌اکنون مدار فقاقت در حوزه‌های علمیه می‌باشد. نظر به شخصیت برجسته علمی شیخ انصاری و تأثیر آرای وی بر نسل بعدی خود، پژوهش حاضر با محوریت مسائل ذیل به ارزیابی مبانی دانش تفسیر در رهیافت وی پرداخته است: مهم‌ترین مبانی شیخ انصاری در تفسیر آیات الاحکام چیست؟ رویکرد شیخ انصاری در تنقیح مبانی تفسیری چیست؟ تأثیر مبانی تفسیری شیخ انصاری در فهم قرآن کدام است؟

هرچند درباره شیخ انصاری پژوهش‌های متنوعی در کتب فقهی و اصولی صورت گرفته است، تفسیر قرآن در نظرگاه شیخ انصاری، جز در یک اثر به سنجش سپرده نشده است. *الانظار التفسیریة للشیخ الانصاری* از صاحب‌علی محبی تنها پژوهشی است که در عرضه قرآن پژوهی شیخ انصاری نشر یافته است. لکن این اثر فاقد هر گونه تحلیل بوده و صرفاً به گردآوری آرای تفسیری شیخ در تفسیر آیات به ترتیب مصحف اکتفا کرده است. با جستجو در میان مقالات و کتاب‌های نشریافته، به نگاشته‌ای که موضوع اصلی آن پاسخ به مسائل این پژوهش باشد، دست نیافتیم. مقاله «روش تفسیری شیخ

انصاری) (تجری و محمدی، ۱۳۸۸: ش ۶/۵۰-۶۴) نیز بر تحلیل روش تفسیری شیخ انصاری تمرکز داشته و به تحلیل و ارزیابی مبانی تفسیری وی پرداخته است.

این پژوهش بخشی از طرح پژوهشی نظریه تفسیری شیخ انصاری است که به هدف ارزیابی نظریه شیخ در تفسیر قرآن به انجام رسیده و تمامی مؤلفه‌های نظریه تفسیری شیخ انصاری را به تفصیل ارائه کرده است. مقاله حاضر بخشی از این پژوهش می‌باشد که مبحث مبانی تفسیری را از بیست اثر از آثار شیخ انصاری مورد مطالعه قرار داده و نتایج آن را در قالب مبانی ادبی و کلامی شیخ در تفسیر قرآن ارائه کرده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. نظریه تفسیری

تعبیر «نظریه تفسیری» اصطلاحی نوپا و جدیدی است و با تحقیقی که در این زمینه از طریق جستجو در وبگاه‌ها و نرم‌افزارها صورت گرفت، می‌توان گفت که این اصطلاح در این معنا خیلی اندک به کار رفته و در نرم‌افزار بزرگ قرآنی «مشکوة الانوار» تنها ۱۱ مورد یافت شده است و این تعبیر تنها از شش نفر از پژوهشگران معاصر به نام‌های «محمد مرادی، محمدعلی رضایی اصفهانی، محمدباقر سعیدی روشن، حبیب‌الله طاهری، عمید زنجانی و علی‌اکبر بابایی» می‌باشد و در کتاب بعضی از نویسندگان معاصر نظیر احمد واعظی، این واژه زیاد استعمال شده است، لکن مقصود از نظریه تفسیری چیزی غیر از آن معنای نظریه تفسیری می‌باشد که در این پژوهش کاربرد دارد و تنها پژوهشی که به طور مبسوط و دقیق این بحث را سامان داده است، کتاب مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن می‌باشد که ملاک ما نیز تعریف این کتاب می‌باشد. مقصود از نظریه تفسیری در این پژوهش، «مجموعه شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی است که دانش تفسیر را شکل می‌دهد و تصور آن‌ها در تفسیر ضروری است... و عبارت می‌باشد از مبانی، منابع، روش، قلمرو و داوری تفسیر که به جهت تأثیرگذاری در دیگر ابعاد تفسیر می‌توان به عنوان مؤلفه‌های اساسی نظریه تفسیری یاد کرد» (راد، ۱۳۹۰: ۲۲).

۲-۱. مبانی تفسیری

در کتب لغت، فرق صریحی بین «اصل» و «مبنا» گفته نشده است (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۱۱۸ و ۱۲۰) و به طور معمول نویسندگان آن دو را به جای یکدیگر به کار می‌برند و گاهی تفکیک ناپذیرند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۱۹)؛ لکن به نظر می‌آید که اصل، قواعد و قوانینی است که یک دانش بر آن استوار است، آن گونه که هیچ کس در ضرورت و موجودیت آن قوانین اختلاف نکند؛ همانند دانستن فارسی برای ترجمه قرآن به زبان فارسی. اما مبنا، قواعد و پیش‌فرض‌های پژوهنده‌ای است که در ابتدای کار به‌سان یک اصل برای خود قرار می‌دهد؛ خواه دیگران آن را بپذیرند و خواه نپذیرند. از این رو مبنا را می‌توان مشتمل بر اصل دانست؛ یعنی هر اصلی مبنا نیز هست ولی هر مبنایی اصل نیست (راد، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰).

از این رو مبانی تفسیر، مجموعه پیش‌فرض‌های اعتقادی، کلامی، زبان‌شناسی، روش‌شناختی، تاریخی و علمی مفسر نسبت به ماتن قرآن، ویژگی‌های فرابشری متن قرآن، اصول نظری و کاربردی فهم و تفسیر قرآن است که با مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد.

هرچند برخی نویسندگان با تعریف مبانی تفسیر به مبادی تصویری و تصدیقی مفسر، بر لزوم آگاهی، تعریف و انتخاب مبنا در مورد آن‌ها پیش از تفسیر تأکید داشته‌اند، در بیان مثال دچار اشتباه شده، تأویل را در زمره مبانی تفسیر شمرده‌اند، حال آنکه تفسیر و تأویل با وجود اشتراکات، تفاوت‌هایی با همدیگر در پیش‌فرض‌ها و سازوکار کشف دارند (همان: ۳۰-۳۱).

برایند بررسی آثار شیخ انصاری نشان داد که بیشترین اهتمام وی در مبانی تفسیری، دو مبنای ادبی و کلامی بوده است. لذا ساختار مقاله بر اساس آرای وی در این دو مبنا شکل گرفته است که در ادامه به تحلیل دیدگاه وی در هر یک از این مبانی می‌پردازیم.

۲. مبانی ادبی

مقصود از مبانی ادبی، پیش‌فرض‌های مقبول مفسر درباره ویژگی‌های بیانی و ساختاری

متن قرآن و قواعد معناشناختی آن می‌باشد که باید قبل از تفسیر قرآن، دیدگاه خود را نسبت به اعتبار این اصول، و ضوابط استفاده از آن‌ها مشخص کند تا تفسیر او دارای ضابطه باشد و دچار آسیب‌های ادبی نشود (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹: ش ۲۵/۱۰۷).

۱-۲. حجیت سیاق آیات

سیاق در اصطلاح تفسیری عبارت است از « کیفیت قرار گرفتن یک لفظ در یک جمله و جایگاه آن و پیوند خاص میان مفردات یک جمله و جمله‌های قبل و بعد، به گونه‌ای که بتوان از آن معنایی کشف کرد که از منطوق و مفهوم آیه آشکارا به دست نمی‌آید، بلکه از لوازم عقلی آن است» (ر.ک: عوا، ۱۳۸۲: ۶۲-۷۸؛ بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۲۰؛ بابایی، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

بررسی آثار شیخ دربارهٔ چیدمان واژگان و جملات در آیات، نتایج ذیل را به دست داد:

۱. سیاق‌مندی سوره‌ها و آیات قرآن: تعابیر مختلف شیخ انصاری در استناد به سیاق آیات از قبیل «سیاق»، «السیاق»، «مسوق»، «المسوق»، «مسوقه»، «المساق»، «سقت»، ... از یک سو بیانگر اعتقاد شیخ به چینش هوشمندانهٔ متن قرآن از سوی ماتن آن بوده و از سوی دیگر نشانگر اعتبار و ضرورت کاربرد قاعدهٔ سیاق نزد وی در معناشناسی متن آیات می‌باشد. وی به اشکال گوناگون سیاق قرآنی چون سیاق کلمات آیه (رسالة فی الوصایا، ۱۴۱۵: ۱۰۷)، سیاق جمله‌ها (همان: ۱۶۴) و سیاق آیات (کتاب الزکاة، ۱۴۱۵: ۳۲۹) اشاره کرده و از آن‌ها در معناشناسی مدلول‌ها و مقاصد قرآنی بهره برده است. ایشان در بیش از چهل نمونهٔ قرآنی و روایی به سیاق تمسک کرده است (راد و غلامعلی‌تبار، ۱۳۹۲: ش ۴).

۲. ضوابط کارآمدی سیاق در تفسیر: در دیدگاه شیخ انصاری، شفافیت دلالت سیاق، عدم تعارض سیاق با دلیل قوی‌تر و ارتباط صدوری با شأن نزول آیات (کتاب الخمس، ۱۴۱۵: ۲۶)، از جملهٔ ضوابط استفاده از سیاق در فهم آیات می‌باشد.

۳. کاربردهای معناشناختی سیاق در تفسیر: سیاق در تفسیر قرآن در نگاه شیخ

انصاری کاربردهای فراوانی دارد که عبارت‌اند از:

الف) تصریح محذوف در آیات ۴ طه، ۷ زمر و ۹۷ آل عمران (۱۴۲۸: ۵۶۳/۲)،
 ب) معناشناسی مفردات قرآنی چون معنای ابطال در آیه ۵۹ نساء (کتاب الطهاره،
 ۱۴۱۵: ۴۱۲/۲).

ج) استنباط حکم شرعی نظیر مواظبت ولیّ از بچه در ترک محرمات از آیه ۷۹
 واقعه (همان: ۴۱۱/۲)، عدم دلالت آیه سؤال (نحل / ۴۳؛ انبیاء / ۷) بر حجیت خبر واحد
 (۱۴۲۸: ۱۳۲/۱)، حرمت تسلط کافران بر مسلمانان از آیه ۱۴۱ نساء (بی تا: ۵۸۱/۳)،
 چگونگی تقسیم اموال میت از آیه ۱۱ نساء (رسالة فی الموارث، ۱۴۱۵: ۲۲۵)، موضوعیت
 حرج در وجوب تیمم از آیه ۶ مائده (کتاب الطهاره، ۱۴۱۵: ۳۸۶/۲) و عدم صحت تمسک
 به اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (۱۴۱۴: ۲۹۷).

ارزیابی

به نظر می آید دیدگاه شیخ انصاری در اعتبار و کارکرد سیاق دچار نوعی ابهام است؛
 زیرا ایشان به برخی از مبادی نظری مهم در حجیت سیاق نپرداخته است؛ برای نمونه،
 مبنای وی در مسئله ارتباط سیاق با ترتیب نزول آیات روشن نیست. به طور معمول،
 سیاق در گفتار یا نوشتاری معتبر است که گوینده یا نویسنده، آن را یکپارچه ارائه
 نماید. اما اگر فرایند شکل گیری متنی، تدریجی و پاره پاره بوده باشد، ادعای
 سیاقمندی کل آن دشوار و با موانعی روبه روست. این وضعیت درباره قرآن صادق
 است؛ زیرا اولاً هر چند ترتیب و چینش آیات قرآن مجید توقیفی است، این مطلب
 نمی تواند بر ارتباط اجزا به هم در متن هر سوره دلالت کند، چون از باب نمونه آیه
 تطهیر که با وجود قرائن درون متنی (نظیر عدول از ضمیر مؤنث به ضمیر مذکر) و
 برون متنی (روایات فراوان از رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام) اختصاص به اهل بیت
 عصمت علیهم السلام دارد، هیچ ارتباطی با آیات قبل و بعد از خود ندارد، یا آیه ولایت
 امیرالمؤمنین علیهم السلام (مائده / ۳)، هیچ ارتباطی با آیات قبل و بعد از خود ندارد. پس وحدت
 نزول، مستلزم وحدت موضوع تمامی آیات باشد و ثانیاً آیات قرآن در طول بیش از
 بیست سال نازل شده و اجمالاً می دانیم که قطعات پراکنده سوره ها به دستور
 رسول خدا ﷺ در امتداد بخش های قبلی قرار گرفته است. افزون بر این، مصحف فعلی

نیز بر اساس ترتیب نزول آن تدوین نشده است. در صورت پذیرش این اشکال، اعتبار و کارکرد سیاق صرفاً به جملات پیوسته که وحدت نزول دارند، محدود خواهد شد و تشخیص این بخش‌های پیوسته، خود نیازمند دلیل نقلی است که در صورت فقدان یا اختلاف دامنه اشکال توسعه خواهد یافت.

ضروری بود که شیخ به انواع فروض سیاق و نسبت آن با تاریخ و ترتیب نزول آیات توجه نشان می‌داد. همچنین ضابطه دوم وی در اعتبار سیاق در صورتی که مراد وی از دلیل قوی، دلیل عقلی یا نقلی معتبر باشد، به نظر می‌آید که در این فرض این ادله مانع انعقاد سیاق خلاف مفاد آن‌ها برای متن می‌شوند نه اینکه سیاقی متعارض با ادله مذکور منعقد بشود، سپس به استناد تعارض، از سیاق سلب اعتبار گردد. به بیان دیگر، قرائن لبی و برون‌متنی، نقش دفع و مانع در انعقاد سیاق برای متن را دارند، نه نقش اینکه نقش رفع بعد از تعارض را داشته باشند.

۲-۲. حجیت قول لغوی

یکی از مبانی ادبی تفسیر قرآن، اعتبار قول لغوی در معناشناسی مفردات قرآنی است. این مبنا در تفسیر فقهی به دلیل نتایج عملی، از اهمیت بالایی برخوردار است. حجیت قول لغوی از نگاه مفسران فقیه، عبارت است از صحت تمسک به قول اهل لغت در آنچه مربوط به استنباط احکام شرعی است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۰۷). شیخ انصاری برای حجیت قول اهل لغت، سه دلیل اجماع قولی و عملی، اضطراب به قول لغوی و انسداد باب علم به شریعت را مطرح نموده و بعد از نقد آن‌ها، دلیل دوم را پذیرفته و در توجیه آن نوشته است:

انصاف این است که موارد نیاز به قول لغوی ظنی خیلی زیاد است؛ زیرا اگرچه به طور اجمال معنای کلمه‌ای معلوم است، در جزئیات و تفصیل چاره‌ای از رجوع به لغت نیست (۱۴۲۸: ۱۷۷/۱-۱۷۹).

مبنتی بر اعتبار قول لغوی در معناشناسی مفردات قرآنی، شیخ انصاری در کتب فقهی خود در تعیین موضوع، به لغت و منابع لغوی مراجعه و به آن منابع استشهاد می‌کند؛ برای نمونه در معناشناسی واژه «الغیبة» (بی‌تا: ۳۱۲/۱) در آیه ۱۲ حجرات،

«المحیض» (کتاب الطهاره، ۱۴۱۵: ۱۱۵/۳) در آیه ۲۲۲ بقره، «السحر» (همان: ۲۵۸/۱) در آیه ۱۰۲ بقره، «حج» (۱۴۲۵: ۵) در آیه ۹۷ آل عمران، «حکم» (الاجتهاد والتقلید، ۱۴۱۵: ۳۰۳) در آیه ۴۴ مائده، «غنا» (بی تا: ۲۸۹/۱) در آیه ۳۰ حج و معناشناسی واژه‌های دیگری که موضوع برای حکم شرعی‌اند، نظیر «رشوه» (همان: ۲۴۰/۱)، «غش» (همان: ۳۳۶/۵)، «استحاضه» (همان: ۱۲۴/۳) و... به کتب معتبر لغت مراجعه و بدان استدلال می‌کند.

ارزیابی

به نظر می‌آید مبنای شیخ در اثبات حجیت قول لغوی نیازمند تکمیل می‌باشد. اولاً مفهوم لغوی و شرایط اطلاق آن بر شخص یا کتاب لغت در استدلال شیخ انصاری به خوبی تقریر نشده است؛ زیرا معلوم نیست که ضابطه شیخ در لغوی شمردن یک فرد یا کتاب چیست؟ و ادله اعتبار رأی لغوی از نگاه وی کدام است؟ آیا معاصرت لغوی با عصر نزول قرآن و صدور روایات از نگاه وی، شرط اعتبار می‌باشد یا خیر؟ ملاک تشخیص آرای اجتهادی لغویان در معناشناسی واژگان چیست؟ در فرض تعارض رأی لغوی با روایات، کدام مقدم است و دلیل ترجیح چیست؟ با توجه به تطورات تاریخی معانی واژگان، ملاک احراز معنای اصیل و معیار عصر شارع کدام است؟

۲-۳. چندمعنایی

تاریخچه بحث مذکور به قرن دوم هجری برمی‌گردد و شافعی از علمای اهل سنت، این مسئله را مطرح کرد و عنوان آن «حمل لفظ مشترک بر همه معانی آن» می‌باشد و علمای اهل سنت نیز به تبع آن این عنوان را مطرح کردند. علمای شیعه نیز از زمان تدوین کتاب، این بحث را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً سید مرتضی متوفای ۴۳۶ ق. در کتب اصولی خود به این بحث پرداخته است. شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ ق. به این بحث وارد شده است و زوایایی از این موضوع را برای اولین بار مطرح می‌کند. همچنین سایر علمای شیعه نیز به نوعی این مسئله را در کتاب‌های خود بیان کرده‌اند. بسیاری از مفسران از قرن چهارم به بعد، «حمل الفاظ قرآن بر بیش از یک معنا» را بیان می‌کنند و از جمله کسانی که به این بحث پرداخته است، شیخ مرتضی انصاری می‌باشد.

مقصود از چندمعنایی آن است که یک واژه بر معانی متعدد دلالت نماید (عوا، ۱۳۸۲: ۵۷). لازم به ذکر است که چندمعنایی به عرضی و طولی تقسیم می‌شود. اگر چند معنا از یک لفظ در عرض هم باشند، بدان استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز گفته می‌شود و شیخ انصاری قائل به استحاله آن است (۱۳۸۳: ۴۶۸/۲)، اما اگر لفظی در طول هم دارای معانی متعدد باشد، در این فرض است که شیخ اشکالی نمی‌گیرد. لکن از نگاه شیخ انصاری در صورتی می‌توان از آیه‌ای دو یا چند معنا را استخراج کرد که شرایط ذیل را داشته باشد:

۱. برداشت مفسر بر اساس قواعد زبان عربی باشد. مفسر نمی‌تواند خارج از این قاعده معنایی را تحمیل کند (همان: ۸۸/۲).
۲. دو معنای استنباط‌شده با هم در تعارض نباشند. اگر دو معنا در تعارض باشند و با هم جمع نشوند، قابل دفاع نخواهد بود و نمی‌توان کلمه را بر دو معنا حمل کرد (قاعدة لا ضرر والید والصحة والقرعة، ۱۴۱۵: ۷۰۹/۲).
۳. معنای استنباط‌شده در تضاد و تعارض با سایر آیات قرآن نباشند (کتاب الطهارة، ۱۴۱۵: ۴۰۲/۳).

ارزیابی

ممکن است استدلال شیخ انصاری چنین مورد نقد واقع شود که مطابقت معنا با قواعد عربی، شرط لازم هر استنباطی از قرآن می‌باشد و شرط اختصاصی در چندمعنایی نیست، لکن آنچه در اینجا مهم است تأثیر اختلافات نحوی در بروز چندمعنایی است. ممکن است تبیین یک آیه بر اساس مکاتب نحوی متعدد، منجر به چندمعنایی گردد و هر معنایی نیز بر اساس ادله هر مکتب، مطابق با قواعد عربی باشد. در این فرض تکلیف فقیه چیست؟ آیا با استناد به آرای مختلف نحویان می‌توان آیه‌ای را چندمعنا دانست و بر اساس هر معنا، حکمی مستقل از آیه استنباط کرد؟ احراز قصد گوینده نسبت به معنای دوم، وضوح دلالتی معنایی نسبت به همدیگر، تمایز معنا از مصادیق آن، از دیگر مسائلی هستند که دیدگاه شیخ نسبت به آن‌ها ساکت است که به ابهام در دیدگاه وی منجر شده است.

اما به نظر می‌رسد که هرچند نقد فوق به لحاظ ثبوتی امکان دارد، باید در مرحله اثبات شواهدی برای آن بیان شود. به عبارت دقیق‌تر، مطلب فوق تنها صرف یک ادعاست و نیاز به دلیل دارد. از این رو به نظر می‌رسد که حق با شیخ اعظم باشد.

۲-۴. حجیت ظواهر قرآن

در مواردی ممکن است که آیاتی از قرآن بر دو یا چند معنا دلالت نمایند. از میان معانی متعدد، یک معنا نزد عرف تبادر ذهنی دارد؛ یعنی با گفتن لفظ، در ابتدا این معنا به ذهن می‌آید، هرچند نزد عقل احتمال معانی دیگر وجود دارد، ولی نزد عرف مرجوح است. در این صورت، به معنای متبادر، ظاهر و به بقیه معانی خلاف متبادر، مؤول گفته می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸: ۵۸/۱). شیخ انصاری شرایط حجیت ظواهر قرآن را چنین گفته است: عرفی بودن معنای ظاهری، عدم مخالفت معنای ظاهری آیه با نص قرآنی یا روایی، فحوص از وجود قرائن حتی قرائن محتمله (کتاب الصلاة، ۱۴۱۵: ۹۹/۱). وی در موارد متعددی بعد از احراز این شرایط، احکام متنوعی را از ظواهر قرآنی استنباط کرده است، همانند: کفایت غسل جنابت از انجام وضو از ظاهر آیه ۶ مائده (کتاب الطهاره، ۱۴۱۵: ۱۳۳/۲)، عدم وجوب فوری قضای نماز از ظاهر آیه ۱۴ طه، اختصاص استطاعت شرعی به غیر اهل مکه از ظاهر آیه ۹۷ آل عمران (۱۴۲۵: ۲۷)، وجوب مراعات اصلح در تصرفات ولی از ظاهر آیه ۱۵۲ انعام (بی‌تا: ۵۸۰/۳)، فلسفه وجوب سؤال از ظاهر آیه ۴۳ نحل (الاجتهاد والتقليد، ۱۴۱۵: ۲۶۲/۱۷)، حرمت ارتکاب اولین جزء در تصرفات فعلی بنا بر سببیت از ظاهر آیات ۵ و ۶ مؤمنون (بی‌تا: ۱۴۰/۶)، عدم توقف توارث زوجین بر آمیزش جنسی از ظاهر آیه ۱۲ نساء (رسالة فی الموارث، ۱۴۱۵: ۱۸۷).

ارزیابی

هرچند شیخ انصاری در تقریر مبنای ادبی حجیت ظواهر، اجتهادی و دقیق وارد شده است، ابهاماتی در مبنای وی وجود دارد که بایستی روشن می‌فرمود؛ ظواهر در معنای وضعی‌اند یا اعم از آن بوده و شامل معنای کاربردی واژگان نیز می‌شوند؟ مقصود از عرف در بیان شیخ دچار ابهام است و معلوم نیست که مراد وی، عرف اهل لغت بوده یا عرف مردمان عصر نزول؟ معیار معنای عرفی چیست و راهکارهای کشف آن کدام

است؟ منابع احراز معنای عرفی کدام‌اند و در فرض تعارض بین قول لغوی با استعمال واژه در محاورات عصر نزول، ترجیح با کدام است؟ فرض تعارض میان ظواهر قرآنی با اعتقاد به اعجاز بیانی قرآن، چگونه قابل جمع می‌باشد؟ و اگر اشکال شود که ابهامات مذکور، ارتباطی به مبانی اصولی شیخ ندارد، جواب داده می‌شود که اولاً بحث ما راجع به مبانی تفسیری شیخ انصاری است و ثانیاً بی‌ارتباط با مبانی اصولی شیخ نیست؛ زیرا بحث از دامنه حجیت ظواهر قرآن و شرایط حجیت آن، در واقع به بحث از شرایط حجیت ظواهر کلام برمی‌گردد و این بحث یکی از مباحث مهم اصول می‌باشد.

۳. مبانی کلامی

مقصود از مبانی کلامی تفسیر «مجموعه باورها و مبادی نظری مفسر نسبت به ماتن قرآن، ویژگی‌های فرابشری متن قرآن، اصول نظری و کاربردی فهم و تفسیر قرآن است. در حقیقت مبانی کلامی تفسیر قرآن، نظر به باورهای علمی و اعتقادی مفسر نسبت به مبادی تفسیر دارد» (راد، ۱۳۹۰: ۷۵). اینک در ادامه، مبانی کلامی شیخ انصاری را بررسی می‌کنیم.

۳-۱. نیازمندی قرآن به تفسیر

پذیرش اصل نیازمندی قرآن به تفسیر، اولین مبنای کلامی شیخ انصاری در تفسیر است. هرچند بحث از تفسیر قرآن، یک از مباحث مهم علم تفسیر است، بحث از نیازمندی قرآن به تفسیر، غیر از بحث از تفسیر قرآن است. اساساً بدون اعتقاد به این اصل، اقدام ایشان به تفسیر قابل توجیه نیست. تعابیر متنوع و فراوان شیخ در ابتدای تفسیر آیات، گواه خوبی برای اصل نیازمندی قرآن به تفسیر از منظر ایشان است: «تفسیر قوله تعالی» ((القضاء والشهادات، ۱۴۱۵: ۱۲۶)، تعبیر به «تفسیر الآیة» ((رسالة فی التحريم من جهة المصاهرة، ۱۴۱۱: ۴۴۲)، «قد فسرت ثيابهن» ((همان: ۵۸)، تعبیر به «فُسِّر» ((كتاب الزكاة، ۱۴۱۵: ۲۳۲)، تعبیر به «إجمال الآیة» ((۱۴۱۴: ۳۳۴)، تعبیر به «مجمّل» ((۱۴۲۸: ۴۵۱/۲)، تعبیر به «إجمال النص» ((همان: ۳۱۴/۱). هر یک از این تعابیر، شاهد وجود اجمال در قرآن و نیازمندی آن به تفسیر می‌باشد. به نظر می‌آید که شیخ نیاز قرآن به

تفسیر را در بعضی از آیات الهی، ذاتی می‌داند؛ نظیر تفسیر «باء» در آیه ﴿وَأَسْحُوا
بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (مائده/ ۶) که از نگاه شیخ، در فرض فقدان صحیحه زراره از امام صادق ع،
اثبات تبعیض بودن حرف باء مشکل بود (کتاب الطهاره، ۱۴۱۵: ۲۰۸/۲). در بخشی دیگر از
آیات، نظیر آیه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده/ ۳۸) با آنکه بعضی از مفسران
همچون سید مرتضی قائل به اجمال ذاتی آن بودند، لکن از نگاه شیخ، دلیل این اجمال
ذاتی نیست. ایشان چنین می‌نویسد:

قول به اجمال در آیه دور از ذهن نیست؛ زیرا ظاهر از «اقطعوا» جدا کردن کل دست
است، در حالی که قطعاً مقصود خداوند نیست و آیه در غیر این معنا ظهوری ندارد،
در نتیجه میان مراتب متعدد دست مردد است، چون واژه «ید» در کلام عرب، سه
معنا دارد و همه از مراتب دست به حساب می‌آید: از نوک انگشتان تا مچ، از نوک
انگشتان تا مرفق و از نوک انگشتان تا شانه (طباطبایی، بی‌تا: ۵۶/۵)، لکن اجمال در
نفس و ذات آیه نیست بلکه اجمال از قیل امر دیگری می‌باشد (انصاری، ۱۳۸۳:
۳۵۶/۵).

ارزیابی

دیدگاه شیخ، مطابق مشهور فقیهان امامیه بوده و اجمال را در قرآن و به طور خاص در
آیات الاحکام پذیرفته است. لکن دیدگاه وی در غیر آیات حکمی چندان روشن نیست
و خصوصیت این آیات در نیازمند دانستن قرآن به تفسیر تنقیح نشده است. به نظر
می‌آید مرز بین تفسیر و تبیین جزئیات آیات با همدیگر خلط شده است و سبب
اجمال‌نمایی برای آیات گردیده است. اساساً برخی از آیات الاحکام در صدد تشریح
اصل حکم بودند و ارائه جزئیات کمی و کیفی قصد آن‌ها نبوده است و شاید در ارجاع
به سنت تعمدی داشته است. ممکن است در دفاع از شیخ گفته شود که آثار شیخ
فقهی - اصولی است، نه تفسیری و اصلاً شیخ به تفسیر آیات توجه نداشته است. لکن
این دفاعیه صحیح نیست؛ زیرا بحث از آیات الاحکام و تحلیل شیخ از آن، جنبه
تفسیری و فقهی و اصولی دارد. به عبارتی، بحث از آن چندمنظوره می‌باشد و نمی‌توان
به شیخ نسبت داد که به مباحث تفسیر آن نظر نداشته یا غافل بوده است. شاهد بر این
مطلب، آوردن روایات تفسیری توسط شیخ ذیل آیات فوق می‌باشد.

۲-۳. تحریف‌ناپذیری قرآن

از آنجا که شیخ انصاری بنای تفسیر همه قرآن را نداشته است، از این رو برای اکتشاف دلیل شیخ به عدم تحریف می‌توان ادله‌ی روایی را که شیخ در کتاب فقهی و اصولی خود بدان پرداخته، مطرح کرد، گرچه در کتاب اصولی‌اش به عدم تحریف قرآن تصریح کرده است: الثانية: قد ورد فی جملة من الآثار أنّ فی القرآن سقطاً حتّى أنّ فی بعضها سقوط الثلث، ومن ثمة فقد يستشكل الائتکال علیه والأخذ بظواهره لعدم الوثوق، ولكنّه مدفوع أولاً بمنعه... (۱۳۸۳: ۹۴/۳).

یکی از بهترین دلیل‌ها برای عدم تحریف، روایات تلاوت سوره کامل در نمازهاست (کتاب الصلاة، ۱۴۱۵: ۳۱۲-۳۱۷)؛ زیرا اگر سوره‌های قرآن تحریف شده باشند، به این معناست که تعدادی از آیات آن‌ها افتاده است، پس سوره کامل در قرآن نیست، مگر تعدادی محدود، مانند سوره فاتحه و توحید. در این صورت، حکم وجوبی یا استحبابی قرائت سوره کامل در نماز، محدود به همین تعداد مصادیق خواهد شد، در حالی که در روایات و نیز سخنان فقها چنین محدودیتی نیامده است (همان: ۳۱۳/۱). از مباحث دیگر شیخ انصاری، بررسی شبهه تحریف قرآن به دلیل ارتباط آن با حجیت ظواهر قرآن بوده است؛ زیرا با احتمال کاستی بخشی از آیات، حجیت ظواهر آیات زیر سؤال می‌رود، چه ممکن است بخشی از قرائن بر خلاف ظواهر آنچه موجود است، در آیات حذف شده از مصحف وجود داشته باشد که در اثر تحریف به دست ما نرسیده است. شیخ به این شبهه پاسخ‌های متعددی داده است:

۱. بر فرض صحت تحریف قرآن، وجود آن در آیات الاحکام مسلم نیست و این شبهه وقتی اثر دارد که تحریف در آیات الاحکام یقینی باشد.

۲. بر فرض وجود تحریف در آیات الاحکام، همچنان ظواهر قرآن در استنباط احکام الهی کارآمد هستند؛ زیرا شبهه غیر محصوره است و میان این همه آیات الهی، احتمال تحریف خیلی ضعیف است.

۳. بر فرض وجود تحریف در آیات الاحکام، تحریف به نقیصه، ضربه‌ای به آیات موجود در قرآن نمی‌زند؛ زیرا سقوط یک فقره و یا یک آیه، سبب اهمال و اجمال فقره دیگر قرآن نمی‌شود، مگر آنکه یقین داشته باشیم بین آن دو فقره ارتباطی بوده است و

این احتمال با اصل عدم ارتباط دفع می‌شود (۱۳۸۳: ۹۴/۳: ۱۴۲۸: ۱۵۸/۱).

ارزیابی

انصاف آن است که دلایل شیخ در نفی شبهه تحریف در آیات الاحکام، کارآمد و اقناعی است. لکن در بخش اول می‌توانست به ادله دیگری همچون عرضه روایات به قرآن، سیره معصومان علیهم‌السلام در استناد به قرآن، سیره متشرعه و توجیه روایات موهم تحریف پردازد. شاید شیخ صرفاً به اندازه نیاز خود در مسائل فقهی، به همین مقدار از بحث تحریف اکتفا کرد و به طور قطع با توجه به دقت نظر وی، در صورت ورود مستقل به شبهه تحریف قرآن، به تمامی ابعاد آن توجه نشان می‌داد.

۳-۳. وقوع نسخ در قرآن

از نگاه شیخ انصاری، نسخ «رفع حکم سابق است که بر حسب ظاهر، اقتضای دوام داشته، به تشریح حکم لاحق؛ به گونه‌ای که جایگزین آن گردد و امکان جمع میان هر دو نباشد» (۱۴۲۸: ۶۰۴/۲). وی معتقد به وجود آیات منسوخ در کنار آیات محکم (غیر منسوخ) می‌باشد (رساله فی التحريم من جهة المصاهرة، ۱۴۱۱: ۴۱۴؛ رساله فی الوصایا، ۱۴۱۵: ۵۵). شیخ نسخ حکم و بقای تلاوت را می‌پذیرد، مانند نسخ حکم عدم جواز تغییر در وصیت در آیه «فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَمَّا إِمْرُؤُهُ فَلَا إِمْرَ عَلَيْهِ» (رساله فی الوصایا، ۱۴۱۵: ۵۵) و همچنین نسخ حکم آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (مائده/ ۵) توسط آیه «لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ» (ممتحنه/ ۱۰؛ کتاب النکاح، ۱۴۱۵: ۳۹۲).^۱ لکن در مسئله نسخ حکم و تلاوت که مثال

۱. هرچند سوره مائده آخرین سوره‌ای است که بر قلب نازنین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شد: «وقد روينا عن أمير المؤمنين عليّ أنه قال: كانت سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۱۲۲). به این معنا نیست که تمامی آیات آن، آخرین آیات نازله باشند. بلکه بعضی از آیات آن، نظیر آیه ۶ (آیه وضو) با آنکه قبل از هجرت بر رسول‌الله نازل شده، اما در سوره مائده آمده است (کاشمی، بی تا: ۳۷/۱). از این رو در صحیح زراره از امام محمد باقر علیه‌السلام آمده است که آیه ۵ سوره مائده توسط آیه ۱۰ سوره ممتحنه نسخ شده است. شیخ حرّ عاملی از کتاب کافی نقل می‌کند: «محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن زرارة بن أعین قال: سألت أبا جعفر علیه‌السلام عن قول الله تعالى «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»، فقال: هي منسوخة بقوله: «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ» (۱۴۰۹: ۵۳۳/۲۰) و به جهت مطالب بیان‌شده، حدیث شریف امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر فرض تصحیح سند آن، بر همان مطلب فوق توجیه می‌شود.

مشهور آن رضاع می‌باشد، شیخ موافق نیست. وی در این مسئله بر خلاف مشرب خود که آرای مخالف را مطرح و نقد می‌کند، به قول عایشه نپرداخته و روایات در این مقام را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ روایات دالّ بر ارضاع ۱۵ مرتبه و روایات دالّ بر ارضاع ۱۰ مرتبه و در نهایت قائل به ۱۵ مرتبه ارضاع در صدق محرمیت می‌شود (کتاب النکاح، ۱: ۱۴۱۵: ۳۱۲). از این سبک بحث وی برمی‌آید که وی اعتقادی به گونه‌ی اخیر از نسخ قرآن نداشته است.

ارزیابی

نظر به اهمیت و کاربرد مسئله‌ی نسخ در تفسیر آیات الاحکام و استنباط احکام شرعی، ضروری بود که شیخ بحث مستقل و مستوفایی را بدان اختصاص می‌داد و ضمن تقریر مبانی و ادله‌ی خود در وقوع نسخ در قرآن، به نقد نظریه‌ی نفی نسخ در قرآن نیز می‌پرداخت. همچنین میان تعبیر ایشان درباره‌ی وقوع نسخ در قرآن، اختلاف نظر جزئی وجود دارد و نیازمند وجه جمعی است که لازم بود نظر خود را تصریح می‌کرد. وی در پاسخ به شبهه‌ی تعارض نسخ با هدایتی بودن قرآن می‌نویسد: «أَنَّ النسخ علی فرض ثبوته فی غایة القلّة» (۱۴۲۸: ۷۷۸/۲). این تعبیر نشان می‌دهد که وی در اصل وقوع نسخ در قرآن تردید دارد، در حالی که گزارش موارد وقوع نسخ در آثار وی که نمونه‌هایی از آن بیشتر گذشت، نشان می‌دهد که وی همانند رأی مشهور، تعداد آیات منسوخ را بیش از این موارد می‌داند. البته ممکن است گفته شود که جواب شیخ بر طبق مبنای دیگران است، نه اینکه شیخ بر طبق مبنای خود این جواب را مطرح کرده تا بین این کلام شیخ و کلام ایشان در *المکاسب* تعارض پیدا شود. دوم اینکه واقعاً اگر در کل قرآن تحقیق شود، موارد آیاتِ نسخ‌شده در نهایت ندرت می‌باشد و خود وی در تمامی کتاب‌هایش که تحقیق شده، فقط در همین دو جا نسخ را پذیرفته است. در صورت اخیر، تعارض میان نظر و عمل شیخ برطرف خواهد شد.

۳-۴. تخصیص قرآن با روایت

مقصود از تخصیص قرآن با روایت این است که روایات خاصی چون «لیس بین الوالد والولد ربّاً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۵) در مقابل عموم قرآنی چون: «قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ

اللَّهِ أُتْبِعَ وَخَرَّمَ الرَّبَّ» (بقره/ ۲۷۵) قرار گرفته و آن را تخصیص بزند. حال مسئله این است که آیا چنین روایاتی حجت هستند تا دامنه حجیت آیات را به بقیه افراد، غیر از مورد تخصیص، محدود کنند یا خیر؟ در اینکه تخصیص قرآن با قرآن یا با خبر متواتر و خبر قطعی الصدور جایز است، نزاعی نیست و تمامی دانشمندان قبول دارند (کرباسی اصفهانی، بی تا: ۵۶) و همچنین اگر خبر واحدی، پیچیده به قرائن قطعی باشد، یعنی دارای قرائنی باشد که مفید یقین به صدور خبر است، می تواند مخصص قرآن باشد. این مطلب هم جای بحثی ندارد (فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۵۲: ۱۳) و شیخ انصاری هر دو رأی را قبول دارد (۱۳۸۳: ۲/۲۱۹). اما اگر خبر واحدی محفوف به قرائن قطعی نباشد، آیا می تواند مخصص قرآن باشد یا خیر؟ بر اساس مبنای کسانی که قائل اند تمام اخبار کتب اربعه قطعی الصدور است، دیگر مجالی برای این نزاع باقی نمی ماند. شیخ در رد این نظریه رساله ای دارد (کتاب الطهاره، ۱۴۱۵: ۳۰/۱). اما بر مبنای شیخ که در حجیت خبر واحد، عدالت و یا موثق بودن را شرط می داند، این مسئله اختلافی است و مشهور از جمله شیخ انصاری- قائل اند که تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد مطلقاً جایز است (همان: ۳۱/۱). شیخ دو دلیل برای جواز تخصیص آیات قرآن توسط روایات مطرح می کند و ضمن آن دو به نقد نظریه رقیب می پردازد:

۱. سیره

سیره مسلمّه بین مسلمانان از زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا زمان آخرین امام عَلَيْهِ السَّلَامُ یا لا اقل تا زمان امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَامُ بر این بوده است که خبر واحد مخصص قرآن قرار می گیرد و این یک سیره قطعیّه مسلمّه بین مسلمانان است و روایاتی از خود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موجود است که با آن روایات، عموماً قرآن تخصیص می خورد؛ برای مثال، در قرآن کریم آمده است: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده/ ۲) که یک عام قرآنی است و از سویی در روایت آمده است: «نهی النبّی عن بیع الغرر» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۲۷۸)، این روایت، عموم قرآن را تخصیص می زند و ائمه دیگر عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز همین بیان را دارند و به طور کلی سیره مسلمانان بر این بوده که با خبر واحد غیر محفوف به قرینه، عموم قرآن را تخصیص می زدند و اگر کسی ادعا کند اخبار آحادی که عموم قرآن را تخصیص زده اند، محفوف به

قرینه‌اند، ادعایی گزاف است و دلیلی بر آن وجود ندارد، بلکه این ادعا با آنچه شیخ طوسی در هنگام «استدلال به عمل صحابه بر حجیت اخبار» مطرح کرد، منافات دارد؛ زیرا ایشان در احتجاج فرمود: این استدلال به عمل صحابه بر حجیت خبر واحد، تکیه به چیزی است که خلاف آن ضروری‌البطالان است و لذا خود شیخ طوسی با آنکه تخصیص قرآن توسط خبر را در اصول منع کرد، در موارد متعددی از آیات الاحکام به آن تمسک کرد و این نشان می‌دهد که محل بحث، تخصیص قرآن توسط خبر واحدی بود که محفوف به قرائن نباشد (انصاری، ۱۳۸۳: ۲/۲۲۱).

۲. لغویت حجیت خبر واحد

اگر کسی جواز تخصیص عام قرآنی به خبر واحد را نپذیرد، لازمه‌اش الغای حجیت خبر واحد است؛ چون عموماً اخباری که مورد ابتلای مردم هستند، در مقابل عام کتابی قرار دارند و بسیار کم و نادر است که خبر خاصی موجود باشد که در مقابل آن عام قرآنی وجود نداشته باشد. در قرآن آمده است: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ و ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، اما خصوصیات و شرایط آن‌ها ذکر نشده است و تمام شرایطی که بعداً در روایات درباره نماز وارد شده است، مانند «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (صدوق، ۱۳۶۷: ۱/۳۷۵) و «لا صلاة إلا بطهور» (صدوق، ۱۳۷۶: ۶۴۵) مقید است و آن عموم را تقیید می‌زند. حال اگر خبر واحدی که مخصص یا مقید قرآن باشد، حجت نباشد، لازمه‌اش این است که لااقل هیچ خبری پیدا نمی‌شود که مخالف با ادله اصل برائت باشد. از این رو حق این است که خبر واحد، مخصص عام کتابی است (انصاری، ۱۳۸۳: ۲/۲۲۱). وی همین مبنای خود را در نمونه‌های متعددی به خوبی نشان داده است:

الف) عدم قصاص پدر در قتل فرزند

طبق اطلاق آیه شریفه قصاص ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ...﴾ (بقره/۱۷۸)، پدر قاتل هم باید قصاص شود، لکن به جهت روایات خاص مثل روایت حلبی از امام صادق ع: «سألته عن الرجل يقتل ابنه، أ يقتل به؟ قال: لا» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۲۳۴)، در خصوص پدر به دیه بسنده شده، مشروط به اینکه خود از فرزند ارث نمی‌برد (صراط‌النجاة، ۱۴۱۵: ۳۱۷). شایان ذکر است که جمهور فقیهان

امامیه از گذشته تا امروز، فتوا به عدم جواز قصاص و پرداخت دیه داده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۷۶۶/۲؛ موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۳۵/۴). بلکه عده‌ای از بزرگان دین، نظیر محقق اردبیلی (۱۴۰۳: ۱۶/۱۴) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶۹/۴۲)، ادعای اجماع در مسئله کرده‌اند و عده‌ای دیگر نظیر فاضل موحدی لنکرانی (۱۴۲۱: ۱۵۱) در این مسئله ادعای عدم خلاف کرده است. همچنین در توضیح المسائل امام خمینی از میان سیزده مرجع فعلی، کسی حاشیه ندارد و همه بزرگان بدین فتوا عمل کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۴: ۸۱۸/۲).

ب) عدم ربا میان پدر و پسر، و زن و شوهر

آیات شریفه حرمت ربا همچون: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره/ ۲۷۵) و ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ (آل عمران/ ۱۳۰) اطلاق دارند، اما شیخ انصاری به جهت وجود روایات (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۲) در خصوص پدر و پسر، و زن و شوهر، و مملوک مختص و مالک، و مسلمان و کافر حربی، قائل به جواز آن شده است (رساله سراج العباد، ۱۴۱۵: ۷۹).

ج) تحقق رضاع با شیر خوردن بچه در پانزده دفعه

با آنکه آیه ارضاع: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ (نساء/ ۲۳) اطلاق دارد، اما عده‌ای از بزرگان از جمله شیخ انصاری به جهت وجود روایت عبدالله بن سنان (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۷۵/۲۰) اطلاق آیه را تخصیص می‌زنند (انصاری، رساله فی الرضاع، ۱۴۱۱: ۳۶۶-۳۶۷). به عبارت دقیق‌تر، آیه از جهت مدت زمان و تعداد دفعات شیردهی برای تحقق عنوان رضاع اطلاق دارد، لکن روایات تحقق رضاع را به خوردن شیر در مدت پانزده روز مقید کرده‌اند و با آنکه مطلقاً به حکم اصالة الاطلاق و اصالة الظهور حجیت و اعتبار دارند، لکن اقوائت ظهور دلیل مقید، مانع حجیت ظواهر اطلاق می‌شود.

ارزیابی

انصاف آن است که مبنای شیخ در اثبات جواز تخصیص قرآن با حدیث تام است، لکن بهتر بود که وی گستره این تخصیص را روشن می‌کرد که آیا در غیر آیات الاحکام مثلاً عقاید و اخلاقیات قرآنی نیز چنین تخصیصی رواست یا خیر؟ غیر از سیره و جواب

نقضی وی، ادله دیگری بر جواز تخصیص ممکن است یا خیر؟ برای نمونه آیا دلیل قرآنی یا عقلی در این زمینه وجود دارد یا خیر؟ به نظر می‌آید که می‌توان از آیات قرآن همچون اطلاق آیات اطاعت از رسول، و برخی استدلال‌های کلامی همچون تفویض شرع به رسول در این عرصه بهره جست که شیخ به آن‌ها نپرداخته است.

نتیجه‌گیری

۱. برابند پژوهش حاضر در دو رهیافت نظریه‌شناسی و تاریخی قابل ارائه است. از بررسی میراث فقهی و اصولی شیخ انصاری با الگوی نظریه‌شناختی چنین برمی‌آید که در نظریه تفسیری شیخ انصاری، مبانی ادبی و کلامی بیشترین نقش را داشته و وجه تمایز نظریه وی به شمار می‌آید.

۲. هرچند چارچوب نظریه تفسیری شیخ انصاری از اتقان و انتظام علمی برخوردار است، جز مبنای تخصیص قرآن به سنت، سایر مبانی با ابهام و مناقشاتی روبه‌روست که ضرورت بازنگری در نظریه وی را می‌رساند.

۳. برخی از ضوابط شیخ در اعتبار و کارکرد سیاق قابل مناقشه است. مبنای حجیت قول لغوی وی ناتمام بوده و ابهاماتی زیادی فراروی آن قرار دارد که باید برطرف گردد. از ورود شیخ انصاری به مبحث چندمعنایی و شرایط آن، موافقت مشروط وی با این مبنا به دست می‌آید. شرایط وی بیانگر این مهم است که هرچند امکان و وقوع چندمعنایی در قرآن، نزد وی پذیرفته است، لکن اعتبار معانی، مشروط به احراز شرایطی است که مفسر باید آن‌ها را درباره این معانی رعایت نماید.

۴. معیار عرف در مبنای حجیت قول لغوی و شرایط اطلاق لغوی به یک فرد یا کتاب دچار ابهام است و تطور تاریخی معنا نیز در مبنای وی بحث نشده است. شیخ انصاری قائل به نظریه نسبیت در نیازمندی قرآن برای تفسیر می‌باشد. اصل ورود شیخ به عرصه اجتهاد اصولی، نشانگر رویکرد جواز تفسیر قرآن از سوی غیر معصوم می‌باشد؛ رویکردی که نقطه مقابل اخباریان بوده که هر نوع تفسیر قرآن مبتنی بر غیر روایت را جایز نمی‌دانستند و کاملاً روایت‌بستگی در میان آنان رایج بوده است. به برخی از ادله در مبنای تحریف‌ناپذیری قرآن استناد نشده است، از این رو مبنای وی صرفاً کارکرد

فقهی داشته و کارکرد برون‌دینی و اقناعی برای مخاطبان غیر مسلمان ندارد. بر خلاف مسئله تخصیص، مبنای نسخ در مباحث شیخ نیازمند تکمیل است.

۵. از بررسی نظریه تفسیری شیخ انصاری نتایج ذیل به دست آمد:

الف) اجتهاد پویا در تفسیر امامیه: تفسیر امامیه در دوره معاصر همچنان پویاست و جریان اجتهاد در تبیین مبانی آن همچنان ادامه دارد و شیخ انصاری یکی از نمایندگان این جریان به شمار می‌آید. نتایج این پژوهش در تحلیل تاریخ معاصر تفسیر امامیه و نقش شیخ انصاری در آن سودمند خواهد بود.

ب) تفسیر جامع اجتهادی: شیخ انصاری دارای نظریه اجتهادی جامع در تفسیر قرآن بوده و مبانی مهم آن را در آثار متنوع خود نقادانه به بحث کشیده است. مبانی ادبی و کلامی وی، در نوع فهم وی از آموزه‌های قرآنی تأثیرگذار بوده است.

ج) قرآن، عیار در فقه امامیه: اهتمام شیخ انصاری به تقریر اجتهادی مبانی تفسیر نشان می‌دهد که قرآن در فقه امامیه از جایگاه برجسته و معیارگون برخوردار است. شیخ انصاری به عنوان نماینده برجسته فقه امامیه در دوره معاصر به خوبی بر اهمیت و ضرورت اجتهاد در مبانی فهم قرآن تأکید دارد.

کتاب شناسی

۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد، ترتیب معجم مقانیس اللغة، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، معجم الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازدهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، الاجتهاد والتقليد (مطرح الانظار)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۴. همو، القضاء والشهادات، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۵. همو، رسالة فی التحريم من جهة المصاهرة، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۶. همو، رسالة فی الرضاع، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۷. همو، رسالة فی الموارث، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۸. همو، رسالة فی الوصايا، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۹. همو، رسالة سراج العباد (محتسبی)، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. همو، رسائل فقهیه، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. همو، صراط النجاة (محتسبی)، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. همو، فرائد الاصول، چاپ نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۱۳. همو، قاعدة لا ضرر ولا یبد و الصحة و القرعة (فرائد الاصول)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. همو، کتاب الحج، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۵. همو، کتاب الخمس، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. همو، کتاب الزکاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. همو، کتاب الصلاة، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. همو، کتاب الطهارة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. همو، کتاب المکاسب (ط - الحدیثه)، قم، بی تا.
۲۰. همو، کتاب النکاح، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. همو، مطرح الانظار، چاپ دوم، قم، بی تا، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. بابایی، علی اکبر، تاریخ تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. بابایی، علی اکبر و همکاران، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. تجری، محمد علی و جواد محمدی، «روش تفسیری شیخ انصاری»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
۲۵. تیممی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۳۸۵ ق.
۲۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، ترجمه ابوالحسن شعرانی، چاپ پنجم، تهران، اسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. راد، علی و فضل الله غلامعلی تبار، «نقش سیاق در نظریه اصولی شیخ مرتضی انصاری عليه السلام»، پژوهش های فقهی، دوره نهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲ ش.

۲۹. راد، علی، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۳۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق ترجمه قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الامالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. همو، کتاب من لایحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، صدر بلاغی و محمد جواد غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۷ ش.
۳۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۳۵. همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. طیب حسینی، سید محمود، «آسیب شناسی روش تفسیر ادبی»، مشکوة، شماره ۱۰۷، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۳۷. عوا، سلوی محمد، بررسی زبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد، به نشر، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - القصاص، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، الافاضات الغروریة فی الاصول الفقهیه، نجف اشرف، ۱۳۵۲ ق.
۴۰. کاظمی، فاضل، جواد بن سعید اسدی، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، بی جا، بی تا.
۴۱. کرباسی اصفهانی، محمد ابراهیم بن محمد حسن، اشارات الاصول، قم، نشر مؤلف، بی تا.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، بی تا، ۱۳۸۹ ش.
۴۴. موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم، دار العلم، بی تا.
۴۵. همو، توضیح المسائل (محشی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۴۶. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی*

- محسن قاسمپور^۱
- اعظم پویازاده^۲
- محدثه ایمانی^۳

چکیده

در قرن اخیر، امین خولی در مقاله «تفسیر در دایرةالمعارف اسلامی با نگاهی ادبی به قرآن» ضمن ارائه گام‌هایی متفاوت در تفسیر قرآن، تفسیر ادبی را دگرگون ساخت. او با اصل قرار دادن قرآن به عنوان یک متن ادبی کوشید قواعد فهم متن ادبی را بر قرآن همچون سایر متون پیاده کند.

در این مقاله، تفاوت میان مبانی فکری و روش تفسیری او را که به صورت ممزوج در مقاله خود توضیح داده است، آشکار خواهیم کرد. علاوه بر لزوم فهم ادبی قرآن به مثابه متنی سترگ در زبان عربی به عنوان اساسی‌ترین مبنای فکری امین خولی، امکان فهم قرآن توسط افرادی غیر از عالمان دینی، اعتقاد به تأثیر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) (ghasempour@kashanu.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (azampuya@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (imani1511@gmail.com).

قرائن پیرامونی همچون عوامل محیطی در فهم قرآن، اعتقاد به تک‌معنایی در قرآن و اصل بودن قرآن در برابر قواعد نحوی و بلاغی، از جمله مبانی فکری او به‌شمار می‌رود. همچنین لزوم تفسیر موضوعی قرآن کریم، بهره‌مندی از علوم قرآنی در فهم قرآن کریم، توجه به تاریخ و فرهنگ عصر نزول، پژوهش در معنای واژگان، مطالعه و بررسی عبارات و جملات و بهره‌گیری از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر، از مراحل تفسیر ادبی قرآن به‌باور اوست. بر این اساس، پیاده کردن قواعد فهم متن ادبی بر قرآن، موجب شکوفایی تفسیر در زمینه‌های پژوهش واژگان، زیبایی‌شناسی عبارات قرآنی با تعریف متفاوت علم بلاغت و بهره‌گیری از علم روان‌شناسی در فهم تفاوت‌های بیان قرآن در انتقال مفاهیم به مخاطب شده است. هرچند در نظر نگرفتن تفاوت‌های قرآن با متن ادبی به عنوان متنی الهی و تصور انطباق کامل آن‌ها، موجب دستیابی به نتایج نادرست به ویژه در آثار شاگردان امین خولی گردیده است.

واژگان کلیدی: امین خولی، تفسیر ادبی، مبانی تفسیری، روش تفسیر.

مقدمه

آنچه در مقاله حاضر مورد توجه است، تفکیک مبانی فکری و روش تفسیری امین خولی است. در مقاله تفسیر، امین خولی بدون چنین تفکیکی تنها به بیان گام‌هایی در تفسیر ادبی صحیح - از منظر خود - می‌پردازد. تمایز میان مبانی فکری و روش تفسیری امین خولی می‌تواند امکان فهم بهتر روش تفسیری و تفاوت کار او با پیشینیان را فراهم سازد. از سوی دیگر، برخی آثار ارائه‌شده از سوی این گرایش تفسیری همچون *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* اثر عایشه بنت‌الشاطی توانسته است افق‌های جدیدی را در تفسیر قرآن برای جامعه اسلامی بگشاید و زیبایی‌های ادبی و بیانی قرآن را به شکل قابل توجهی برجسته نماید، در حالی که برخی دیگر از آثار این گرایش در طول قرن اخیر با نقدهای زیادی از سوی جامعه اسلامی مواجه شده است. در واقع، نتایجی که از کاربرد ظاهراً یکسان مراحل تفسیری خولی به دست آمده است، تفاوت آشکاری با یکدیگر دارند و محقق را به پژوهشی دوباره در نظریه امین خولی وادار می‌کنند. نقد آثار گرایش تفسیر ادبی باید پس از فهم تأثیر مبانی فکری ایشان بر روش تفسیری‌شان مورد توجه قرار گیرد.

بنیان‌گذاری گرایش تفسیر ادبی

در نظر گرفتن عوامل و شرایط زمانی مؤثر در شکل‌گیری یک جریان فکری، زمینه را برای شناخت بهتر اصول و مبانی فکری آن جریان فراهم می‌کند. الگوی تفسیر ادبی نیز ناگهان و بدون پیش‌زمینه فکری توسط امین خولی مطرح نشده است. نگاه ادبی به قرآن، پیشتر توسط طه‌حسین همکار مشهور او، مطرح شده بوده است (ر.ک: ویلانت، ۱۳۸۳: ش ۱۳۶/۸۶). سال‌ها قبل از خولی در ۱۹۳۳، طه‌حسین در کتابچه‌ای به نام *فی‌الصیف* اشاره کرده بود که کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌هاست. بنابراین مسلمانان باید مطالعه روی قرآن را به عنوان کتاب دربردارنده فنون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن، از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند؛ دقیقاً مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام داده‌اند (ر.ک: همان). با وجود این، طه‌حسین عاملی اساسی در شکل‌گیری گرایش تفسیر ادبی محسوب نمی‌شود؛ چرا که برای اجرای این روش، راهکاری ارائه نکرده و تنها امکان تقلید از روش فهم سایر متون ادبی را مطرح کرده است.

برخی در معرفی آغازکنندگان این گرایش، نام شیخ محمد عبده را پیش از امین خولی ذکر می‌کنند (صاوی جوینی، بی‌تا: ۶). عبده تحقق هدف و غایت تفسیر را با پیمودن مراحل ممکن می‌دانست: ۱. فهم حقایق الفاظ قرآن از طریق بررسی استعمالات عرب برای به دست آوردن معنای عصر نزولی واژگان؛ ۲. فهم اسلوب‌های رفیع قرآن از طریق ممارست با سخنان بلیغ و مطالعه گسترده آن‌ها، درک نکات و محاسن سبک‌های عربی و عنایت به آگاهی از مراد گوینده؛ ۳. علم به ویژگی‌های بشر به دلیل اشاره خداوند به این امر در قرآن؛ ۴. علم به چگونگی هدایت بشر به وسیله قرآن با مطالعه احوال مردم و تحول‌آفرینی قرآن نسبت به ایشان در عصر نزول؛ ۵. علم به سیره پیامبر و اصحاب آن حضرت (ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۲۴-۲۱/۱).

توجه به این نکات موجب شده است که برخی محققان، هسته تفسیر ادبی را در تفسیر افرادی همچون عبده، رشید رضا و مصطفی مراغی بجویند. چیرگی اصلاح

اجتماعی بر تفاسیر این افراد، موجب عدم پابندی ایشان به این اصول شده است و به همین دلیل تنها می‌توان گفت که گرایش اجتماعی، از تلاش‌هایی برای کشف نکات پوشیده بلاغی یا بیانی خالی نیست (ر.ک: رومی، ۱۴۱۸: ۸۷۸/۳؛ شرقاوی، ۱۹۷۹: ۳۰۱-۳۰۲). بنابراین «در دوره معاصر، کسی که روش ادبی در فهم و تحلیل قرآن را از نو زنده کرد، شیخ محمد عبده بود. طه‌حسین اندکی بدان تکامل بخشید و سرانجام امین خولی آن را به یکی از مکاتب تفسیر و تحلیل قرآن بدل ساخت» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸؛ نیز ر.ک: شریف، ۱۴۰۲: ۴۹۱؛ رومی، ۱۴۱۸: ۸۸۱/۳؛ صاوی جوینی، بی‌تا: ۹؛ سعفان، ۱۹۸۱: ۸۷؛ شرقاوی، ۱۹۷۹: ۳۰۳). او گرچه از چهره‌های اصلاح طلب و نواندیش زمان خود به شمار می‌رود، هیچ اثر کامل و مستقلی در زمینه تفسیر قرآن ننوشت (رومی، ۱۴۱۸: ۸۹۹/۳). البته آثار وی در زمینه تاریخ و روش‌های تفسیر قرآن، تأثیر فراوانی بر مکاتب تفسیری معاصر در جهان اسلام به ویژه مصر گذاشت (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ش ۱۰۰/۶).

مجموعه مقالات خولی در باب نحو، تفسیر و بلاغت در کتاب *مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب* به چاپ رسیده است. از این میان، دو مقاله «بلاغت» و «تفسیر» وی شهرت بسیار دارند که وی هر دو را در *دائرة المعارف الاسلامیه* منتشر ساخت. این *دائرة المعارف* ترجمه‌ای است از ویرایش نخست *دائرة المعارف اسلام*^۱ که مترجمان آن، در برخی موارد مقالاتی تألیفی از محققان مسلمان عرب در آن گنجانده‌اند. مقاله «تفسیر» امین خولی (۱۹۳۳: ۳۴۸-۳۷۴) بعدها به صورت کتابی مستقل با نام *التفسیر: معالم حياته، منهجه اليوم* و همچنین با عنوان *التفسیر: نشأته - تدرجه - تطوره* به چاپ رسیده است.

۱. مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی

امین خولی در آخرین بخش مقاله تفسیر خود، نخستین بار اندیشه و روش خود را درباره تفسیر بیان می‌کند که از آن پس به «مکتب ادبی در تفسیر» شهرت یافته است. در این مقاله، سه محور یا اصل مورد تأکید قرار گرفته است که زیرساخت تفسیر ادبی است:

1. *Encyclopedia of Islam*.

۱. قرآن بزرگ‌ترین کتاب عربی؛ ۲. تأثیر ترتیب قرآن در تفسیر؛ ۳. روش ادبی تفسیر قرآن (ر.ک: همان: ۳۷۲/۵).

از میان سه محور یادشده، محور اول بیانگر مبنای فکری مفسر است و محور دوم و سوم نیز به روش او در تفسیر مربوط است.

او در بخش پایانی مقاله خود، ارتباط تفسیر و دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را به بحث می‌گذارد. به نظر او، نقطه کمال تفسیر ادبی هنگامی است که از این دو علم در تفسیر بهره‌مند شود. به نظر می‌رسد علم روان‌شناسی اهمیت بیشتری نزد خولی داشته باشد؛ زیرا او این علم را در ارتباط مستقیم با بلاغت قرآن می‌داند. در حقیقت توجه به شرایط روحی مخاطبان - همچون عناد ایشان در پذیرش معارف قرآنی - زمینه درک بهتر هنر قرآن در بیان این معارف را آشکار خواهد کرد. نگاه متفاوت خولی به علم بلاغت از منظر زیبایی‌شناسی بیان قرآن، موجب بروز چنین ارتباطی شده است.

۱-۱. مبنای تفسیر ادبی

در نخستین گام، پنج مبنای فکری این گرایش تفسیری را معرفی کرده، روش پیشنهادی خولی جهت اجرای هر یک را نشان خواهیم داد.

۱-۱-۱. فهم ادبی قرآن به مثابه متنی سترگ در زبان عربی

خولی در توضیح اولین مبنای فکری خود با عنوان قرآن بزرگ‌ترین کتاب عربی، به نقد تفکر محمد عبده در بیان تحقق هدایت به عنوان نخستین و مهم‌ترین هدف تفسیر قرآن می‌پردازد. عبده معتقد است که کل قرآن در صدد اعطای هدایت الهی به انسان‌هاست و مفسر باید با تفسیر قرآن به کشف نشانه‌های خداوند (آیات) در طبیعت و تشخیص اصول اخلاقی و قانونی که متن از آن‌ها سخن می‌گوید، بپردازد (ر.ک: همان: ۳۶۵/۵؛ رشیدرضا، بی‌تا: ۲۰/۱).

خولی در نقد نظریه او چنین می‌نویسد:

این امر - تحقق هدایت - نخستین هدف و مهم‌ترین مقصود از تفسیر قرآن نیست، بلکه پیش از آن، قصد و غرضی قرار دارد که اغراض مختلف از آن منشعب می‌شود و مقاصد متعدد بر پایه آن شکل می‌گیرد و چاره‌ای جز پابندی به آن، پیش از هر

پژوهش یا مقصد دیگری نیست؛ خواه مقاصد دیگر علمی باشد یا عملی، دنیوی باشد یا اخروی. آن هدف مقدم عبارت است از بررسی فهم قرآن از آن جهت که بزرگ‌ترین کتاب عربی و عظیم‌ترین اثر ادبی است (۱۹۳۳: ۳۶۵/۵، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

خولی بدون شک با نگاه ادبی به قرآن، در پی انکار وحیانی بودن قرآن نیست. او حتی هدایتگری را هدف مهمی در نزول قرآن می‌داند.^۱

تفاوت نگاه امین خولی و پیشینیان، در بیان هدف تفسیر و نه هدف نزول قرآن است. او منکر هدایتگری قرآن نیست، اما هدایتگری پس از فهم حاصل می‌شود و همین فهم، اصلی‌ترین هدف مفسر است. این نگاه به تفسیر موجب می‌شود که بسیاری از شرایط دیگر مفسر مثل مسلمان و عالم دینی بودن از منظر او بی‌اهمیت باشد (همان). امین خولی با توجه به شرایط عصری خویش، چنین روشی را در تفسیر پیشنهاد می‌دهد؛ چرا که این تفسیر را تفسیر امروزی می‌خواند (همان).

چنان که از سخنان خولی برمی‌آید، او خواستار نگاهی برون‌دینی در تفسیر قرآن است. به همین دلیل، پس از توضیح ارزش ادبی قرآن می‌نویسد:

بررسی ادبی کتاب بزرگی نظیر قرآن کریم، نخستین چیزی است که محققان باید به بررسی و مطالعه آن پردازند و حق این کتاب بزرگ را ادا کنند، اگرچه نخواهند به راهی که قرآن ترسیم کرده، هدایت شوند و از دانش و مضمون آن بهره ببرند... اگرچه دل‌هایشان به هیچ کدام از باورهایی که در قرآن بیان شده معتقد نباشد یا حتی به مخالف و ضد آنچه مسلمانان بر زبان می‌آورند و کتابشان را مقدس می‌شمارند، باور داشته باشند. پس قرآن مقدس‌ترین کتاب هنری عربی است، چه ناظر در این

۱. برای نمونه او در توضیح اهمیت علم روان‌شناسی در تفسیر، مقصود خود را از «اعجاز روان‌شناختی قرآن» تأثیر قرآن بر روان آدمی و نیز حلاوت و زیبایی قرآن که انسان آن را در ضمیر خود احساس می‌کند، تعریف نمی‌کند. او دلیل خود را در انتخاب نکردن این وجه به عنوان اعجاز چنین بیان می‌کند: این امر تنها به الفاظ و عبارات قرآن برمی‌گردد؛ در حالی که قرآن خود را به هدایت، رحمت، بیان و بصیرت‌بخشی توصیف کرده است. بنابراین نمی‌توان اعجاز قرآن را تنها بر این امر - یعنی درک زیبایی‌های لفظی و آهنگ دلنواز آن - استوار ساخت (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۱-۲۰۲). همچنین در نقلی که در کتاب *التفسیر الادبی للنص القرآنی* از سخنانش آمده، وی هدف خود را از تدریس این منهج چنین بیان می‌کند: این سخنان نتیجه تدریس هنر ادبی قرآن است... مبحثی که می‌کوشد هدایت قرآنی را در تفسیر زندگی و تدبیر آن عرضه کند (صاوی جوینی، بی‌تا: ۸۷).

کتاب از نظر دینی هم آن را چنین کتابی قلمداد کند یا نه (همان، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

برای فهم بهترِ چرایی طرح چنین تغییر نگرشی به تفسیر قرآن، در نظر گرفتن شرایط عمومی آن دوران و عقب ماندگی مسلمانان در برابر جهان غرب ضروری است. امین خولی با طرح این بحث، به دنبال گسترده کردن مخاطبان قرآن و خارج کردن آن از دایرهٔ محدودِ مذهبیان سنتی است تا همچون تمامی مفسرانِ هم‌دورهٔ خویش، مانع از دوری مسلمانان به ویژه جوانان از قرآن به دلیل عدم توانایی در فهم آن شود. خولی با بیان اهمیت قرآن در اعتلای زبان عربی و در نتیجه اهمیت این کتاب برای عربی‌دانان، به طرح این بحث پرداخته است.

چنین می‌نماید که از نظر امین خولی معطوف کردن هدف تفسیر قرآن به فهم و نه هدایت، که از رهگذر نگاه ادبی حاصل می‌گردد، نتایج مهمی را به همراه خواهد داشت؛ از جمله پیراستن تفسیر از آرا و نظریات پیشین مفسر که به هنگام تفسیر، بر قرآن تطبیق و یا تحمیل می‌شود. به عبارتی دیگر، فهم قرآن از طریق خود قرآن و با توجه به فهم مخاطبان صدر نزول، در این شیوهٔ تفسیری مورد تأکید او قرار می‌گیرد.

نقد و بررسی

فهم خالص قرآن، آرمان مفسران بزرگی پیش از امین خولی بوده است و ایشان برای دستیابی به این هدف تمهیداتی اندیشیده‌اند. نمونهٔ نزدیک به دوران امین خولی، عبده است. او تفسیر قرآن را بر دو گونه می‌دانست: نخست تفسیری که انسان را از خداوند و کتاب او دور می‌کند. این تفسیر را که در پی حل مشکلات لغوی و نحوی و بیان نکات فنی و بلاغی در لابه‌لای آیات قرآن است، به اعتقاد وی نمی‌توان تفسیر نامید، بلکه باید آن را نوعی تمرین علمی در نحو، معانی، بیان و مانند آن دانست. قسم دوم یعنی تفسیر مطلوب، تفسیری است که به دنبال فهم مراد و حکمت تشریح در عقاید و احکام است، آن گونه که دل و جان آدمیان را به سوی خود جذب کند و آنان را به عمل صالح و هدایت الهی رهنمون سازد (ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۲۴/۱-۲۵). بنابراین با این روش نمی‌توان یکسان‌انگاری امین خولی میان قرآن و متن ادبی را پذیرفت.

نقش آگاهی از عوامل و متغیرهای زبان‌شناسی برای بهره‌مندی از مفاهیم والای الهی امکان‌پذیر و انکارنشدنی است. این مسئله در تفکر اسلامی، امری ریشه‌دار است و از این‌روست که در بیان علمای پیشین، دانستن قواعد زبان عربی به صورت عالی از شروط اولیه مفسر است. اشراف بر علوم ادبی و بلاغی همواره مورد تأکید مفسران و قرآن‌پژوهان سنتی همچون زمخشری و زرکشی بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/مقدمه؛ زرکشی، بی‌تا: ۱۶۸/۲). حتی زرکشی بر این باور است که آگاهی عمیق و تسلط مفسر بر اعراب به ویژه هنگامی که تفاوت اعراب کلمه‌ای ممکن است به تغییر معنا بینجامد ضروری است تا از این طریق مفسر بتواند به شناخت حکم دست یابد (زرکشی، بی‌تا: ۱۶۸/۲). بدون انکار لزوم چنین فهمی باید در نظر داشت که توجه به زبان قرآن به عنوان اصلی‌ترین هدف مطالعه و بررسی، بیشتر مناسب زبان‌شناسان است، اما برای مفسر این کتاب عظیم الهی، زبان ظرفی زیبا جهت انتقال صحیح مفاهیم است.

جهت بررسی میزان درستی ادعای امین خولی در یکسانی قرآن و متن ادبی در فهم، در اینجا به تعریف و بیان ویژگی‌های متن ادبی می‌پردازیم:

ادبیات، بیان جنبه‌های مختلف زندگی در قالب و ساختاری زیبا و هنرمندانه است و وجه تمایز یک متن ادبی از سایر متون، در اثرگذاری، احساس‌برانگیزی و توانایی آن در ایجاد علاقه و صمیمیت در مخاطب است. به عبارت دیگر، یک متن ادبی با بیان غیر مستقیم حقایق زندگی و مسائل گوناگون، مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهد (پروینی، ۱۳۸۰: ش ۱۵۸-۱۵۹/۱۶۷).

هرچند نمی‌توان قرآن را تنها یک متن ادبی دانست، نزدیک‌ترین تعبیر برای تعریف اسلوب ظاهری قرآن، متن ادبی است. نکته اینجاست که متن ادبی، سه عنصر معنوی نیز دارد که امکان انطباق آن‌ها با قرآن باید مورد بررسی بیشتر قرار گیرد. متن ادبی، عناصر عاطفه، اندیشه و خیال را نیز داراست (رک: همان: ۱۷۲).

ادیبانی همچون انیس المقدسی در توضیح عنصر عاطفه، تأثیر‌پذیری‌گوینده از پیرامون را هم از شرایط اصلی می‌دانند:

وقتی صحبت از عنصر عاطفه در اثر ادبی به میان می‌آید، هم منظور واکنش اولیه ادیب و نویسنده به حوادث و صحنه‌های پیرامون خود است - که این واکنش درونی ادیب،

به مرحله قبل از تولید اثر ادبی مربوط است. هم ایجاد واکنش عاطفی در مخاطب، در نظر است (همان: ۱۷۵).

عنصر عاطفه یکی از پایه‌های اصلی ادبیات است؛ چرا که شدت و غلیان احساسات بیشتر در ادیب نسبت به انسان‌های دیگر، او را به ابراز این احساسات سوق می‌دهد. با توجه به اصول علم کلام در تأثیرناپذیری خداوند (علامه حلی، ۱۳۷۶: ۸۲)، این بُعد از عنصر عاطفه در مورد قرآن قابلیت تطبیق ندارد.

برای بررسی آثار چنین تفکری در یکسان‌انگاری قرآن و متن ادبی، بررسی آثار برخی شاگردان امین خولی بی‌مناسبت نیست؛ برای مثال، جلب احساسات و تأثیرگذاری بر مخاطب به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های متن ادبی از دیدگاه خلف‌الله، این حق را به خداوند می‌دهد که به بیان داستان‌هایی پردازد که کاملاً واقعی هم نباشند (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۰). خلف‌الله به بیان شواهدی برای ادعای خود می‌پردازد و در صدد است که ویژگی‌های بیان قرآنی را با روند داستانی در ادبیات یکسان بنمایاند. این در حالی است که دانشمندان دیگری هم هستند که یکی از مؤلفه‌های تصویر ادبی - هنری قرآن را واقعیت می‌دانند (راغب، ۱۳۸۷: ۵۵). شایان ذکر است که اسطوره انگاشتن داستان‌های قرآنی و قابلیت استنادی نداشتن حوادث تاریخی قرآن از منظر خلف‌الله، از پیامدهای منفی چنین نظریه‌ای است که با وحیانی بودن قرآن سازگار نیست.

در واقع، بیشتر نقدهایی که در این زمینه به گرایش تفسیر ادبی وارد است، در لحاظ نکردن ویژگی‌های الهی قرآن و تفاوت‌های آن با متن ادبی است.

از سوی دیگر امین خولی در بیان نظریه خود، تمام جوانب ویژگی‌های فهم متن ادبی را در نظر نمی‌گیرد. میان متن علمی و ادبی در تمایز برداشت درست و نادرست از آن، تفاوت وجود دارد. در متن علمی، تنها یک فهم از متن مورد نظر است، اما متن ادبی این گونه نیست. امین خولی به تک‌معنایی در فهم قرآن معتقد است، در حالی که قرار نیست که تنها یک فهم از متن ادبی صحیح باشد و باقی فهم‌ها نادرست باشند. البته نمی‌توان با اطمینان، تمامی وجوه محتمل را مراد آیه دانست (ر.ک: شرقاوی، ۱۹۷۹: ۳۴۴).

۱-۱-۲. تفسیر قرآن، وظیفه‌ای همگانی

یکی از آثار نگاه ادبی به قرآن، خارج کردن تفسیر قرآن از انحصار گروهی خاص است. در واقع با توجه به عدم اشاره خولی به این نکته تحت عنوانی جداگانه، توجه به برخی عبارات او و همچنین بررسی آثار این گرایش تفسیری، ما را به درک این مبنای فکری رهنمون می‌شود.

چنان که اشاره شد، عبهده در تفسیر قرآن هدفی متفاوت از خولی داشت. او به دنبال تفسیری بود که در پی فهم مراد و حکمت تشریح در عقاید و احکام باشد، آن گونه که آدمیان را به عمل صالح و هدایت الهی رهنمون سازد. عبهده با این هدف از شیوخ الازهر انتظار نداشت که برای پی بردن به مقصدی که خداوند قصد دارد بشر را به آن هدایت کند، متن قرآن را طبق معنایی تفسیر کنند که معاصران پیامبر به عنوان اولین مخاطبان وحی می‌فهمیده‌اند. در عوض معتقد بود که باید اجازه داد مردم دیدگاه‌هایشان را نسبت به کتب مقدس به مثابه موضوعاتی پژوهشی و بدون توجه به جایگاه دینی آن‌ها ابراز کنند (ویلانت، ۱۳۸۳: ش ۱۳۶/۸۶).

خولی به صراحت چنین نظری ارائه نمی‌دهد، اما بررسی ادبی قرآن را وظیفه همگان می‌داند:

یک عرب اصیل یا هر که به واسطه این روابط با عربیت پیوند دارد، باید این کتاب ارزشمند را بخواند و پژوهش ادبی در آن انجام دهد؛ مثل مطالعاتی که امت‌های مختلف بر روی گزیده‌ای از ادبیات زبان‌های مختلف انجام می‌دهند (۱۹۳۳: ۳۶۵/۵، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

نمونه عملی بر عهده گرفتن تفسیر قرآن از سوی زبان‌شناسان، *التفسیر البیانی* بنت‌الشاطی است. چه بنت‌الشاطی با انتقاد از عدم ورود قرآن به حوزه مطالعات زبان عربی، خود را به عنوان یکی از استادان زبان عربی معرفی می‌کند (۱۳۸۷: ۱۴/۱) که به علت ناپختگی علم تفسیر، حق دارد وارد این علم شود:

اما تفسیر - به اعتراف همین دانشمندان - از جمله دانش‌های زبان عربی است که نه به پختگی و بلوغ رسیده و نه سوخته است. این اعتراف، زمینه پذیرش عذر مرا هنگامی که در حد توان و تخصص خود قدم در این میدان می‌گذارم، هموار می‌سازد (همان: ۱۷/۱).

این بیان که «تفسیر و پژوهش ادبی، وظیفه همگانی است و اینکه یک عرب اصیل و یا هر کس با زبان عربی پیوند دارد، باید وارد مطالعه ادبی قرآن شود»، ابهام دارد. آیا همه اعراب به صرف آنکه زبانشان عربی است، توان فهم همه آیات قرآنی از جمله واکاوی ادبی قرآن را داشتند و یا دارند؟ آیا صحابه که جزء اولین مخاطبان نزول بودند، همه از یک سطح فهم برخوردار بودند؟ که چنین نبوده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۶۶/۲؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۴/۱). اگر سخنان کسانی مانند ابن خلدون که گفته: «مخاطبان اولیه نزول با توجه به اینکه زبانشان عربی بود و معانی قرآن را در قالب تک‌واژه‌ها و جمله‌بندی‌های آن درک می‌کردند»، بخواهد پشتوانه سخن امین خولی قرار گیرد، باز هم سخن امین خولی نااستوار می‌نماید؛ زیرا همین ابن خلدون در جایی دیگر، بر غلبه بدادوت و بی‌سوادی ملت تازی تأکید کرده است (۱۳۹۱: ۴۳۹).

۱-۳. اعتقاد به تأثیر قرائن در فهم قرآن

اولین مرحله در تفسیر ادبی، نگاه به قرآن از منظر خارجی است. به نظر خولی ابتدا مفسر باید مطالعاتی درباره قرآن انجام دهد تا بتواند وارد مرحله بعد یعنی فهم متن قرآن شود. خولی این مطالعات را به دو دسته پژوهش خاص (علوم قرآنی) و پژوهش عام تقسیم می‌کند:

منظور از مطالعه خاص، همان علمی است که نزد مسلمانان به علوم قرآنی شهرت دارد؛ یعنی دانستن شرایط نزول، جمع قرآن، علم قرائن و... دانستن این علوم جهت شناخت قرآن کریم توصیه می‌شود (۱۹۳۳: ۳۶۹/۵).

خولی ذیل عنوان پژوهش عام، به لزوم وجود تحقیقاتی پیش از تفسیر قرآن می‌پردازد که نشان‌دهنده اعتقاد او به لزوم توجه به قرائن پیرامونی در فهم قرآن است. منظور از پژوهش عام عبارت است از پژوهش درباره محیط مادی و معنوی که قرآن در آن ظهور یافته است. شناخت روحیه، آداب زندگی، عقاید و به طور کلی تاریخ، جغرافیا و ادبیات مخاطبان اولیه قرآن، همگی مثال‌هایی از شناخت محیط مادی و معنوی آن زمان هستند. خولی حتی در مورد فهم داستان‌های انبیا و توصیفات قرآن از اقوام پیشین نیز

قائل به لزوم داشتن اطلاعات پیشینی است (همان: ۳۶۶/۵).

قرآن جدیدترین کتاب مقدس است و به باور خولی، محیطی که قرآن در آن نازل شده، با همان زبان و فرهنگ هنوز موجود است. بنابراین بایستی پژوهش‌های عمیقی بر روی تک‌تک مفاهیم قرآن که اکنون مورد کاربرد نیست، صورت می‌گرفت. خولی این را از نقاط ضعف مسلمانان در برابر اهل کتاب می‌داند که درباره کتب مقدس پیشین که چیزی از محیط و فرهنگ زمان نزول آن‌ها باقی نمانده، چنین تحقیقی انجام داده‌اند (همان).

نقد و بررسی

نظریات متفاوتی در زمینه تأثیرپذیری قرآن از محیط پیرامون وجود دارد. بدون التزام به هیچ یک از این نظریات، وجود نمودهای محیط پیرامونی در قرآن غیر قابل انکار است. میزان توجه به این نمودها و تأثیر آن‌ها در فهم قرآن از مناظر مختلف قابل بررسی است.

پرسشی که در برابر این نظریه خولی قرار می‌گیرد، میزان کارایی بررسی این قرائن در فهم قرآن است. خولی مشخص نمی‌کند که اعتقادی به اثرپذیری قرآن از این عوامل محیطی دارد یا نه؟ هرچند از سخنان او چنین برداشت می‌شود که او به محدودیت زمانی فهم قرآن قائل است. او مفسر را دعوت می‌کند که شرایط مخاطب اولیه را بازسازی کند تا بتواند فهمی همانند او داشته باشد؛ چرا که بهترین فهم را فهم مخاطب اولیه می‌داند. این اندیشه نیز به دلیل یکسان‌نگاری قرآن و متن ادبی به وجود می‌آید، در حالی که مسلمانان، قرآن را به دلیل مبدأ الهی آن جاودانه و پویا می‌دانند.

چنان که در مقدمه اشاره شد، نگاه ادبی به قرآن از منظر قرآن‌پژوهانی همچون امین خولی، تحت تأثیر سازوکارهای فهم تورات و انجیل به عنوان متونی ادبی در میان مسیحیان و یهودیان بود. بی‌توجهی امین خولی به تفاوت مصدر قرآن و کتب مقدس، ریشه چنین خطا و یکسان‌نگاری این کتاب‌های مقدس با قرآن است. بدون در نظر گرفتن وقوع یا عدم وقوع تحریف در کتب مقدس، وحیانی نبودن عبارات این کتب دلیل اصلی اثرپذیری این کتب از محیط پیرامون است. از سوی دیگر، توجه به تفاوت

قرآن و کتب مقدس در زمینه زمان نگارش، علت نیازمندی کتب مقدس به داشتن اطلاعات تاریخی بیشتر جهت فهم آن را آشکار می‌سازد. قرآن در همان مرحله نزول نگاشته شده، در حالی که کتب مقدس پس از گذشت زمان به مرحله نگارش درآمده‌اند.

عامل اصلی عدم امکان قضاوت درباره این معیارِ امین خولی آن است که خود او در عمل، هنگام تطبیق روش تفسیری خود چندان به پژوهش پیرامون نص قرآنی با هر دو مرحله اش نمی‌پردازد. خولی در حالی اسباب نزول را به شکل مشروح بررسی نمی‌کند که موضوعات مرتبط با احکام همچون روزه، زکات، صدقه، احکام مربوط به جنگ و صلح، امور مربوط به فرمانروایی پیامبران و... را بررسی کرده است (سعفان، ۱۹۸۱: ۱۰۴-۱۰۵).

مشکل اینجاست که شاگردان خولی هم پایبندی چندان‌ی به این معیار نشان نمی‌دهند و منکر اهمیت آن در تفسیرند. خولی معتقد است:

تا زمانی که حجر، احقاف، ایکه، مدین و موطن‌های ثمود و منازل عاد را یاد می‌کنیم و جز اشاره‌های گذرا، شناختی از مکان‌ها نداریم، شایسته نیست که بگوییم وصف قرآن از این مکان‌ها و ساکنان آن‌ها را فهمیدیم یا اینکه به مقصود قرآن از سخنش درباره آن‌ها پی بردیم. عبرت گرفتن از این کلام، هرگز آشکار نخواهد شد و حکمت و هدایت مورد انتظار، مفید و تأثیرگذار نخواهد بود (۱۹۳۳: ۲۶۶/۵، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

در حالی که به نظر خلف‌الله، ارزش قصص قرآنی، وابسته به سبک ادبی خاصی است که به آن ملتزم بوده و در قصه‌های قرآنی بر این باور است که در احداث، اشخاص، مواقف، زمان و مکان تصرف شده است (۱۹۹۹: ۸۰، ۸۴ و ۹۱). در واقع از منظر خلف‌الله، پژوهش در این باره (جنبه‌های تاریخی) تأثیری در فهم قرآن ندارد؛ چرا که حتی اطمینانی به واقعی بودن آن‌ها وجود ندارد (ر.ک: همان).

بنت‌الشاطی - شاگرد و همسر امین خولی - نیز در تفسیر آیه ﴿وَفَزَعُونَ ذِي الْأُتَادِ﴾ (فجر/ ۱۰) چنین می‌نویسد:

پس آنچه قرآن از اخبار عاد و ثمود و فرعون ذی‌الوتاد برای ما نقل می‌کند، ما را از تفصیل بیشتر آنچه بیان قرآنی نخواستہ آن را بیان کند، بی‌نیاز می‌کند (۱۳۸۷: ۱۴۷/۲).

۱-۱-۴. اعتقاد به تک معنایی در قرآن

خولی مصرانه تأکید می‌کند که مفسر باید معنای الفاظ را مطابق همان زمان که ظهور یافته و مطابق اولین باری که پیامبر صلی الله علیه و آله برای اطرافیانش تلاوت کرده، بفهمد. او با توجه به سیر تحول الفاظ، عمده تلاش مفسر ادبی را در کشف معنای الفاظ در زمان نزول قرآن و در خود قرآن می‌داند. به نظر خولی، این مسئله یکی از تفاوت‌های گوهری میان تفسیر ادبی و تفسیر علمی است که این دو گرایش تفسیری را رودرروی هم قرار داده، توجه نکردن به آن از ایرادات اساسی تفسیر علمی به شمار می‌آید (۱۹۳۳: ۳۷۰/۵). تأکید به فهم دقیق آیه مطابق فهم مردمان عصر نزول، تنها به مخالفت با تفسیر علمی محدود نمی‌شود. جهت شرح بهتر این بحث، به مثالی در این زمینه در *التفسیر البیانی* از آثار برجسته شاگردان امین خولی توجه کنید. در تفسیر آیه *﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾* (قلم/۴)، مفسران با بیان روایتی از عایشه همسر پیامبر صلی الله علیه و آله، منظور از اخلاق عظیم را متخلق بودن پیامبر صلی الله علیه و آله به اخلاق قرآنی دانسته‌اند. بنت الشاطی معتقد است با توجه به اینکه سوره قلم جزء اولین سوره نازل شده بود، هنوز شاکله اخلاق قرآنی در هنگام نزول این سوره برای مردم بیان نشده بود. پس آیه به دنبال بیان این معنا نیست و مردم چنین معنایی را از این آیه برداشت نمی‌کردند. بنابراین نمی‌توان از این روایت در تفسیر این آیه بهره جست (۱۳۸۷: ۵۲/۲).

توجه به معنای واژگان در عصر نزول برای دستیابی به فهمی اولیه از معنای آیات، پیشتر توسط افرادی همچون عبده و سر سید احمدخان هندی نیز مطرح شده است (ر.ک: ویلانت، ۱۳۸۳: ش ۱۳۳/۸۶). نقطه برجسته و متفاوت نظریه خولی، محدود کردن فهم قرآن به همان فهم اولیه و عصر نزولی واژگان است. او بدون انکار وجود چند معنا برای یک واژه معتقد است که هر واژه در یک عبارت، تنها یکی از معانی خود را در بر دارد؛ برای مثال بنت الشاطی در تفسیر سوره ضحی معتقد است که نمی‌توان کلمه «ضحی» را در اولین آیه به هر دو معنای محتمل یعنی «روز» یا «میانۀ روز» گرفت. او معتقد است که هرچند این واژه هر دو معنا را دارد، مفسر باید تعیین کند که این واژه به کدام معنا در این آیه به کار رفته است (۱۳۸۷: ۲۹/۱).

تأکید خولی بر فهم معانی الفاظ بر اساس عصر نزول، موجب گرایش افراطی برخی پیروانش همچون بنت‌الشاطی بر تک‌معنایی الفاظ در قرآن شده است. به همین دلیل، مهم‌ترین انتقاد شرقاوی از *التفسیر البیانی* متوجه جزم‌اندیشی مفسر است. این جزم‌اندیشی محصول انتخاب تنها یکی از تفاسیر محتمل در هر آیه است. ایشان معتقد است که بنت‌الشاطی در حالی به نقد مفسران پیشین می‌پردازد که تفسیرش در اغلب موارد، تنها اظهاری جدید و برگزیدن یکی از وجوه گذشتگان در تفسیر آیه است. مفسران گذشته جرئت نمی‌کردند که یکی از تأویل‌های محتمل در تفسیر آیه را برگزینند، در حالی که نص آیه تصریحی بر آن ندارد؛ زیرا احتمال خطا در آن وجود دارد (ر.ک: شرقاوی، ۱۹۷۹: ۳۴۱-۳۴۷). از نظر شرقاوی کلماتی مانند «نازعات» که ممکن است دارای ابهام معنایی باشند و یا کلماتی نظیر آن، از معجزات بلاغی قرآن تلقی شده که در سیر تاریخ تفسیر، مذاهب تفسیری می‌توانند از آن بهره برده و بدین شیوه به جامعیت معنایی و توسعه مضمونی آن‌ها وقوف یابند (ر.ک: همان).

جامعیت قرآن و قابلیت انطباق الفاظ بر معانی نوشونده در گذرگاه تاریخ از منظر عالمی نظیر شهید مطهری هم مورد توجه واقع شده است؛ آنجا که گفته است:

قرآن نیز همچون طبیعت کتابی است که برای یک زمان نازل نشده است. اگر غیر از این بود، در گذشته همه رازهای قرآن کشف می‌شد و این کتاب آسمانی، جاذبه و تازگی و اثربخشی خود را از دست می‌داد، حال آنکه استعداد تدبر و تفکر و کشف جدید همیشه برای قرآن هست و این نکته‌ای است که پیامبر و ائمه علیهم‌السلام آن را توضیح داده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۸/۱).

زاویه نگاه کاملاً متفاوت مفسران پیشین مانند سید مرتضی و یا زمخشری که از قضا هر دو از جرگه مفسرانی هستند که به پژوهش‌های ادبی و زبان‌شناختی توجه داشته‌اند، با رویکرد امین خولی در بحث تک‌معنایی قابل چشم‌پوشی نیست. این هر دو مفسر در حوزه تفسیر، از نقادان ادبی بوده و در بسیاری از موارد، بر وجوه معنایی کلمات قرآنی و یا ترجیح یک معنا بر معنای دیگر تأکید داشته‌اند (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۰/۱، ۷۸۸/۴ و ۷۹۳-۷۹۴؛ سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۰۳: ۵/۲). آخرین نقد این مطلب، ظهر و بطن

داشتن قرآن است که از باورهای اصلی مسلمانان بر اساس روایات است. روایت رسول خدا ﷺ که بر اساس آن فرمود: «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی أحسن الوجوه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۶/۱)، یک نمونه این روایات است که بر اساس آن، چندمعنایی امری پذیرفتنی می‌نماید.

۱-۱-۵. اصالت قرآن در برابر قواعد نحوی و بلاغی

در بررسی عبارات و ترکیب‌های قرآنی به اعتقاد خولی باید از علوم ادبی به منزله ابزاری در فهم بهتر این عبارات بهره برد. با توجه به دیدگاه این گرایش تفسیری در برتری قطعی قرآن نسبت به آثار ادبی، دلیلی برای تأویل قرآن جهت انطباق دادن آن با قواعد نحوی و بلاغی نیست.

در این دیدگاه از منظر بلاغی، مفسر به دنبال تطبیق اصطلاحات مشخص بلاغی بر آیات قرآن و گنجانیدن آیه به هر شکل ممکن ذیل یکی از اقسام بلاغت نیست، بلکه او با نگرشی ادبی - هنری به دنبال نشان دادن زیبایی‌های گفتاری در قرآن است. مفسر باید پیش از تفسیر درباره ویژگی‌های ترکیب‌های عربی بسیار تأمل کند تا به کمک آن‌ها بتواند با تأمل عمیق بر روی ترکیب‌های قرآنی، برتری آن‌ها را نسبت به سایر ترکیب‌های عربی درک کند. همچنین این تأملات، هنرهای گفتار قرآنی و موضوع‌های آن را نیز برای مفسر آشکار می‌کند. این کار از نظر امین خولی سخت دشوار و مستلزم تلاشی پی‌گیر است که البته موجب تحول نگاه بلاغی به قرآن می‌شود (۱۹۳۳: ۳۷۲/۵).
با توجه به ساماندهی قواعد نحو عربی پس از نزول قرآن، به نظر می‌رسد که این مبنای فکری کاملاً صحیح باشد و نشر و التزام به آن از نقاط قوت این گرایش تفسیری محسوب می‌شود.

۱-۲. روش‌های تفسیر ادبی

وجود مبانی فکری پیش‌گفته، تلاش خولی را برای اجرای آن‌ها در پی دارد. در ذیل روش ادبی تفسیر قرآن، خولی به بیان دیدگاه‌های خود در چگونگی تفسیر هر یک از آیات می‌پردازد و روش تفسیر ادبی را شامل دو مرحله می‌داند:

۱. مطالعه درباره متن قرآن که این مورد خود در دو بخش پژوهش خاص (علوم

قرآنی) و پژوهش عام توضیح داده می‌شود؛

۲. مطالعه درباره خود قرآن.

همان طور که گفتیم، منظور او از پژوهش خاص، شناخت علوم قرآنی و از پژوهش عام، توجه به فرهنگ و تاریخ عصر نزول و حتی شرایط محیطی و مادی آن روزگار است. به نظر می‌رسد که هدف او از طرح چنین پژوهش‌هایی، بیان ارتباط قرآن با دورانی است که در آن نازل شده است.

تأثیر مبانی فکری امین خولی در روش‌های پیشنهادی او، در اینجا مشخص می‌شود؛ نگاه ادبی به قرآن موجب شده که خولی روش تفسیر موضوعی را برای فهم موضوعات پراکنده قرآنی پیشنهاد دهد. بهره‌گیری از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر که خولی به عنوان مکمل تفسیر ادبی به توضیح آن‌ها می‌پردازد، محصول دیگر نگاه ادبی به قرآن است. توجه به تأثیر الفاظ در مخاطب و توجه به شرایط روحی و اجتماعی مخاطبان، از ابزارهای تأثیرگذاری کلام در مخاطب است. خولی معتقد است که توجه به این علوم در تفسیر برای فهم بهتر هنر بیان قرآن، کمک زیادی به مفسر می‌کند. اعتقاد به لزوم دانستن تاریخ نزول قرآن و شرایط عصر نزول، توجه به علوم قرآنی و آگاهی یافتن از فرهنگ عصر نزول را ضروری می‌سازد.

جایگاه واژگان و عبارات در یک اثر ادبی غیر قابل انکار است. بنابراین بررسی دقیق واژگان و تلاش برای فهم معنای آن‌ها، مهم‌ترین کار مفسر ادبی است. با توجه به مبانی فکری این گرایش تفسیری در فهم معنای واژگان بر اساس عصر نزول، مفسر باید توجه خود را به این امر معطوف سازد.

۱-۲-۱. لزوم تفسیر موضوعی قرآن کریم

امین خولی در بخشی از مقاله خود، به شرح پراکندگی موضوعات متفاوت در سوره‌های قرآن می‌پردازد:

اگر زمان، میان این متن‌ها فاصله انداخته بود - به ویژه مانند این فاصله زمانی که میان آیات قرآن است -، سال‌ها و سال‌ها نزول آن به طول می‌انجامید، برای فهم آن نیاز به درک موقعیت‌ها، پیوندها و عللی بود که در فهم متون نقش مهمی دارد. پس تمام این‌ها پرتوهایی هستند که برای روشن شدن معنا بدان نیاز است. ترتیب قرآن، تقدم و

تأخر زمانی را رعایت نکرده؛ سوره مکی ممکن است آمیخته به آیات مدنی باشد و سوره مدنی نیز ممکن است آمیخته به آیات مکی باشد (همان: ۳۶۶/۵، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

به هر روی، خولی بر مبنای این نظریه رایج نزد عالمان علوم قرآنی چنین نتیجه می‌گیرد:

بنابراین در ترتیب کنونی قرآن بر اساس سوره‌ها -یا هر ترتیبی که در مصاحف مختلف بوده- سیاق نیازهای مفسر آن را تأمین نمی‌کند و نیاز مبرم به ترتیبی جدید و خاص برای آیاتی که دارای موضوع واحدی‌اند، دارد؛ به گونه‌ای که این ترتیب برای ما از مسائلی پرده بردارد که یک مفسر دقیق مجبور به رعایت کردن آنهاست تا به فهم صحیح و معنای دقیق دست یابد (همان: ۳۶۷/۵، ترجمه از: مرادپور، ۱۳۹۰).

او با بحث درباره اینکه برای فهم صحیح یک آیه لازم است که سایر آیات مربوط به آن موضوع نیز بررسی شوند، بر لزوم روی آوردن مفسر به تفسیر موضوعی تأکید می‌کند (همان؛ نیز برای تفصیل این موضوع ر.ک: صاوی جوینی، بی‌تا: ۷۸).

نقد و بررسی

یکی از دلایلی که امین خولی برای نیاز به تفسیر موضوعی طرح می‌کند، امکان آمیختگی سوره‌های مکی به آیات مدنی و یا برعکس است. حال آنکه در این زمینه، برخی عالمان با دیدگاه امین خولی موافق نیستند و معتقدند که آیات هر سوره هرچند با فاصله زمانی باشند، به ترتیب نازل شده‌اند و به همین دلیل در روایات آمده است که با نزول بسمله، صحابه متوجه آغاز یک سوره جدید و پایان سوره قبل می‌شدند (ر.ک: معرفت، ۱۴۰۶: ۲۷۵/۱).

یکی دیگر از مسائل مطرح شده توسط امین خولی، برآورده نشدن نیاز مفسر در توجه به سیاق است، حال آنکه بدون توجه به سیاق، تفسیر موضوعی درست صورت نمی‌گیرد؛ یعنی پیش از تفسیر موضوعی، مفسر باید به تفسیر ترتیبی پرداخته باشد تا ابتدا بتواند معنای هر آیه را در بافت مربوط به خود بفهمد، آنگاه آیات مرتبط را با معنای جداگانه‌ای که از هر کدام دریافت کرده، کنار هم قرار دهد و نظر قرآن را درباره یک

موضوع بدانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶). این نکته که مقدمه تفسیر موضوعی، تفسیر ترتیبی و اهمیت به آن است، به ویژه از سوی کسانی مانند شهید صدر هم مطرح شده است (صدر، ۱۴۲۸: ۲۳). البته باید دانست که امین خولی به دنبال انکار توجه به سیاق در فهم معنای آیات نیست و به طور مفصل در مراحل بعد به این موضوع می‌پردازد. بنابراین اصلاح مرحله لزوم تفسیر موضوعی در مراحل پیشنهادی او با عنوانی دیگر که گویای جدا نکردن آیه از متن باشد، به بهتر شدن تفسیر ادبی می‌انجامد.

۲-۲-۱. بهره‌مندی از علوم قرآنی در فهم قرآن

پژوهش خاص (علوم قرآنی): منظور از مطالعه خاص همان علمی است که نزد مسلمانان به علوم قرآنی شهرت دارد؛ یعنی دانستن شرایط نزول، جمع قرآن، علم قرائات و... دانستن این علوم برای شناخت قرآن کریم توصیه می‌شود که البته خود امین خولی نیز به قدمت این علم در مقدمه تفاسیر اشاره می‌کند (۱۹۳۳: ۵/۳۶۹).

۳-۲-۱. توجه به تاریخ و فرهنگ عصر نزول

شناخت روحیه، آداب زندگی، عقاید و به طور کلی تاریخ، جغرافیا و ادبیات مخاطبان اولیه قرآن، همگی مثال‌هایی از شناخت محیط مادی و معنوی آن زمان هستند. نویسنده مقاله «تفسیر» معتقد است که برای فهم تشبیه و تمثیل‌های قرآنی باید فضای نزول چنین تعبیرهایی را پیش از تفسیر دقیقاً بشناسیم (همان: ۵/۳۶۶).

به باور خولی، با توجه به اینکه قرآن جدیدترین کتاب مقدس است و محیطی که قرآن در آن نازل شده، با همان زبان و فرهنگ هنوز موجود است، در مقابل کتب مقدس پیشین که چیزی از محیط و فرهنگ زمان نزول آن‌ها باقی نمانده، بایستی پژوهش‌های عمیقی بر روی تک‌تک مفاهیم قرآن که اکنون مورد کاربرد نیست، صورت می‌گرفت؛ کاری که در مورد سایر کتب مقدس انجام شده است (همان).

۴-۲-۱. پژوهش در معنای واژگان

در مطالعه درونی قرآن ابتدا بحث از بررسی واژه و به دست آوردن معنای صحیح آن شروع می‌شود. در این زمینه، خولی در طرح تفسیر ادبی‌اش مخاطبان خود را به چند

نکته حساس توجه می‌دهد. در معناشناسی واژگان قرآن باید تحولات تدریجی الفاظ و معنای الفاظ در عصر نزول شناسایی و مشخص شود. با توجه به نارسایی معجم‌های لغت، مفسر باید بیشتر بر اجتهاد خود جهت تشخیص معنای قدیمی‌تر هر واژه تکیه کند. توجه به کاربرد مادی و مجازی لفظ نیز در این زمینه راهگشاست. دقت در عربی الاصل و یا معرب بودن واژگان و پرهیز از بازگردان عجلولانه ریشه لغات به اصل‌های عربی، نکته مهم دیگری در این زمینه است. او از تعبیر توجه به ذوق عربی، برای فهم معنای لغوی اصیل الفاظ قرآن استفاده می‌کند. مرحله بعد، مطالعه درباره معنای استعمالی آن در قرآن کریم است. برای این کار باید همه موارد آن کلمه در قرآن کریم استقرا و سپس آیات مشتمل بر آن واژه به ترتیب نزول مرتب و بررسی شود که آیا آن واژه در همه دوره‌های نزول قرآن و مناسبات و مقتضیات مختلف و متغیر، دارای یک معناست یا در معانی متعددی استعمال شده است؟ به نظر خولی، کار راغب در مفردات نسبت به دیگر واژه‌نامه‌های قرآنی تا حدی به این طرح پیشنهادی شبیه و نزدیک است. البته کتاب راغب، فاقد تفاوت معانی واژگان در فاصله زمانی عصر وی تا زمان حاضر است (همان: ۳۷۱/۵-۳۷۲؛ نیز برای دسته‌بندی این مطالب ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹: ۱۵۷/۸).

به نظر می‌رسد که تأثیرگذارترین و مهم‌ترین روش تفسیر ادبی، تفسیر موضوعی و جمع کاربردهای قرآنی واژگان است (رومی، ۱۴۱۸: ۹۴۹/۳)؛ برای مثال، خولی در بحث از نزول قرآن در ماه مبارک رمضان، با جمع سایر کاربردهای واژه نزول در قرآن، محدود کردن معنای این واژه به معنای مادی جابه‌جایی و سقوط را در قرآن نادرست دانسته، معتقد است که این واژه گاه در مورد امور محسوسی همچون آهن و لباس نیز به کار رفته، حال آنکه جابه‌جایی و یا سقوط از بالا به سمت زمین در مورد آن‌ها روی نداده است. به طور کلی، واژگان در معنای حسی و مادی خود محصور نمی‌شوند، بلکه به معنای و اطلاقات معنوی منتقل می‌شوند. بنابراین معنای دیگر نزول، نزدیک ساختن چیزی و هدایت کردن به سوی آن است و خداوند با انزال نعمت‌هایش، آن‌ها را به مردم عطا می‌کند. پس در مورد قرآن نیز باید بررسی بیشتری در معنای انزال انجام داد و در معنای آن به عنوان نزول از آسمان، رسیدن به زمین یا ابلاغ به شخص اندیشید (رومی، ۱۴۱۸: ۹۱۳/۳).

در پایان می‌توان از این نکات چنین نتیجه گرفت که هدف مفسر از بررسی دقیق

واژگان، دستیابی به دو هدف است: الف- فهم معنای واژه در عصر نزول؛ ب- معانی و دلالت‌های مختلف واژه در تمامی کاربردهای قرآنی آن.

البته باید در نظر داشت که امین خولی در مجموعه تفسیر موضوعی خود اغلب چنین پژوهش جامعی را در معنای واژگان انجام نداده و به همین دلیل، مورد نقد فهد رومی قرار گرفته است، هرچند کامل سعفان تلاش کرده که علت این امر را اقتضای شفاهی بودن این تفاسیر که در قالب چند سخنرانی از سوی خولی بوده، بداند (رومی، ۱۴۱۸: ۳/۹۲۳).

۱-۲-۵. مطالعه و بررسی عبارات و جملات

پس از بحث درباره مفردات، مفسر ادبی باید به بررسی و مطالعه عبارات مرکب بپردازد. در این مطالعه، مفسر «از علوم ادبی همچون نحو، بلاغت و نظایر آن‌ها کمک می‌گیرد، اما نه به این مفهوم که کار نحو ذاتاً مقصود و مراد وی باشد و یا رنگی باشد که به تفسیر صبغه ادبی بدهد، بلکه علم نحو باید به عنوان یکی از ابزارهای بیان و تعیین معنا تلقی شود و از طریق آن، درباره هماهنگی معانی قرائات مختلف از یک آیه و به هم پیوستن کاربردهای مشابه در قرآن اندیشه‌ورزی کند» (خولی، ۱۹۳۳: ۵/۳۷۲).

خولی در پایان مقاله «البلاغه» می‌کوشد با توضیح نظریه خود در باب بلاغت، تغییراتی اساسی در این حوزه ایجاد کند. به نظر او، عربی‌دانان باید بدون دفاع بیهوده از تلاش بی‌سرانجام در بلاغت، سعی در بهره‌گیری صحیح از این علم داشته باشند. اصلی‌ترین هدف بلاغت در نظر پیشینیانی همچون ابوهلال عسکری، تجهیز عالم این علم به ابزاری است که بتواند تفاوت میان کلام زیبا و متقن و کلام سست‌بنیان را درک کند و از سویی دیگر خود نیز توانمند بر استفاده از این علم در بیان مؤثر مطالب باشد. به وسیله چنین بلاغتی است که نیاز زندگی ادبی امروز مسلمانان رفع شده، از فواید این علم بهره‌مند می‌شوند و می‌توانند از هنرهای رایج کلامی سود جویند. برای دستیابی به این هدف، او پیشنهاد می‌کند که عربی‌دانان از روش‌های آزموده این علم استفاده کرده، بحث‌های پیچیده و بی‌فایده آن را رها کنند.

خولی نکاتی برای ایجاد تغییر و استفاده بهینه از علم بلاغت ارائه می‌دهد. به نظر او در مرحله نهایی این فعالیت ادبی، تمام قصیده، متن، رساله و خطبه نیازمند بررسی بلاغی

است. از آنجا که یک واژه مفرد نمی‌تواند چنین وظیفه‌ای را به سرانجام برساند، خولی تصمیم می‌گیرد که تحقیقش را از لفظ مفرد آغاز کند و به جمله بسنده نکرده و آن را تا پایان بند و مرحله نهایی این فعالیت ادبی ادامه دهد. در این تحقیق، سبک‌های مختلف و تفاوت‌ها و ویژگی‌های هر یک مورد بحث قرار می‌گیرند. برای عملیاتی کردن این مرحله و توسعه معنای بلاغت، او توصیه می‌کند که معانی به صورت مفرد یا جمله و بند، در بخشی جداگانه بعد از بحث از واژگان آورده شود. بنابراین مدرس این مباحث باید بداند که چگونه این معانی را به دست آورد و چگونه آن‌ها را تصحیح کرده و نظم دهد.

تغییر در علم بلاغت، مستلزم تغییر در مقدمه‌های این علم نیز هست؛ تغییری که موجب دوری از بحث‌های فلسفی و منطقی پیچیده متنوع می‌شود و مقدمه‌ای هنری که در آن، معنای هنر، طبیعت، خیزش، نهایت و انواع آن بیان شود. علاوه بر این مقدمه، مقدمه‌ای روان‌شناسانه نیز مورد نیاز است. این مقدمه با توجه به مباحث پیشین و با توجه به هدف ما که ارتباط بلاغت با زندگی است، مورد نیاز است. نیروهای انسانی مؤثر در زندگی ادبی مانند درک، ذوق و خیال، مباحثی هستند که باید درک شوند. نکات روان‌شناسانه محض به مباحثی همچون اسباب حذف، ذکر، تقدیم و تأخیر که پیشینیان تحت عنوان «مقتضای حال» آورده‌اند، افزوده می‌شود (همان: ۷۲-۷۱/۴).

نگاه بلاغی مورد نظر وی در باب ساخت‌ها و سبک‌های قرآن، همانند نگرش توصیفی بلاغیان قدیم نیست که می‌کوشیدند یکی از اصطلاحات بلاغی را عیناً بر آیه‌ای از قرآن تطبیق دهند و فی‌المثل اثبات کنند که فلان آیه در این نوع بلاغی می‌گنجد، نه آن (شریف، ۱۴۰۲: ۵۰۵-۵۰۹).

از این رو بیشترین تأکید مفسر، بر تبیین جایگاه بلاغی واژه در جمله است. نظریه عدم ترادف در قرآن و دفاع سخت از آن، محصول همین نگاه است (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۵۵-۲۱۹).

خولی در پایان مقاله «البلاغه» با بیان جملاتی، به دشواری انجام تحقیق بر اساس نظریه جدیدش در زمینه بلاغت اشاره کرده است. البته او اجرای این روش تحقیقی را موجب اصلاح ادبی بلاغی دانسته، فواید آن را می‌ستاید (۱۹۳۳: ۷۲/۴). دشواری اجرای این روش مورد تأکید برخی دیگر از محققان نیز قرار گرفته است (ر.ک: رومی، ۱۴۱۸:

۱-۲-۶. بهره‌گیری از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر

خولی پس از بحث دربارهٔ اصول و قواعد تفسیر ادبی، به بحث از لزوم توجه به دو علم دیگر در تفسیر یعنی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌پردازد. از نظر خولی، تفسیر روان‌شناسانهٔ قرآن از دو جهت ضرورت دارد:

۱. دستاوردهای مشترک بلاغت و علم روان‌شناسی از لحاظ نگاه روان‌شناسانه به اعجاز قرآن، پیوندی استوار میان این دو علم به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر از منظر تفسیر ادبی، بلاغت با تعریف خاص این منهج یعنی نگاه ادبی - هنری به ترکیب‌های قرآن، جهت نشان دادن زیبایی‌های آن و تأثیری که به وسیلهٔ عبارات بر افراد می‌گذارد، نتایج مشترکی با علم روان‌شناسی دارد.

۲. به دلیل ضرورت استفاده از دستاوردهای علم روان‌شناسی در آیاتی که در چارچوب دعوت خود، از اسرار فعالیت‌های روان و کنش‌های روانی انسان‌ها در پاسخ به این دعوت سخن می‌گویند. او تفسیر روان‌شناختی قرآن را مبتنی بر پایه‌ای محکم از رابطهٔ هنر بیان و روان آدمی می‌داند. ادب که از جملهٔ هنرها محسوب می‌شود، چیزی جز بیان پوشیده‌های روان آدمی نیست (خولی، ۱۹۳۳: ۳۷۳/۵).

خولی یکی از فواید استفاده از علم روان‌شناسی در تفسیر را برطرف کردن اختلاف عمیق در مباحث مفسران - که مبتنی بر براهین نظری و قیاس‌های منطقی است - می‌داند (همان).

وی همچنین در لزوم استفاده از علم جامعه‌شناسی با استناد به سخن عبده می‌گوید: قرآن بسیاری از حالات و روحيات انسان‌ها و سنت‌های الهی در میان بشر را بیان کرده است.... بنابراین خوانندهٔ آن ملزم به توجه دربارهٔ حالات بشر در وضعیت‌ها و زمان‌های خودشان است. او همچنین بایستی ریشه‌های اختلاف حالات ایشان

۱. در پایان، ذکر این نکته ضروری است که امین خولی بعدها در مقدمهٔ کتاب *من هدی القرآن؛ القادة و الرسل*، دسته‌بندی دیگری از اصول و مبانی تفسیر ادبی به دست می‌دهد (۲۰۰۲: ۱۵-۱۷) که البته تنها تکرار همین مطالب در قالبی جدید است (برای چکیده‌ای از تفاسیر موضوعی امین خولی ر.ک: سعفان، ۱۹۸۱: ۱۶۳-۱۸۴؛ رومی، ۱۴۱۸: ۳/۹۰۲-۹۲۴).

همچون قوت و ضعف، عزت و ذلت، علم و نادانی و ایمان و کفر را بررسی کند (رشید رضا، بی تا: ۲۳/۱).

البته عبده به طور مستقیم نامی از علم جامعه‌شناسی در اینجا نمی‌برد، بلکه برداشت خولی از توضیحات او این است. خولی خود این واقعیت را بیان می‌کند. سپس عبده از سخنان خود، نیاز مفسر به فنون و شاخه‌های مختلف به ویژه فن همراه با همه انواع آن را نتیجه می‌گیرد (خولی، ۱۹۳۳: ۳۷۲/۵).

نگرش روان‌شناختی به تفسیر و بهره‌گیری از اصول روان‌شناسی را می‌توان به طور پراکنده در بعضی از آثار خولی مشاهده کرد؛ مانند توجه خولی به علاقه ذاتی انسان به مال، در تفسیر آیات (ر.ک: همو، ۲۰۰۰؛ نیز: رومی، ۱۴۱۸: ۳/۹۱۷-۹۲۳؛ سعفان، ۱۹۸۱: ۱۱۳). از آنجا که تفسیر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه قرآن افزون بر مراحل اصلی تفسیر ادبی، به عنوان پیشنهادی از سوی امین خولی مطرح شده است، از ذکر نمونه و توضیح مفصل آن در این مقاله خودداری می‌کنیم (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹: ۳۰۳/۲؛ نیز مقالات: همو، ۱۳۸۷: ش ۴۵-۲۴/۹۹؛ همو، ۱۳۸۸: ش ۱۴۷/۲-۱۶۶؛ کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ش ۶۲-۴۰/۶).

۱-۶-۲-۱. تحلیل گرایش خولی به تفسیر روان‌شناسانه قرآن و مخالفت او با تفسیر علمی
به نظر می‌رسد امین خولی نخستین کسی باشد که به تعریف تفسیر علمی پرداخته است. او تفسیر علمی را عبارت از تحمیل اصطلاحات علمی بر قرآن و استخراج علوم و آرای فلسفی از آن دانسته است (ذهبی، ۱۳۹۶: ۵۱۹/۲). چنان که پیشتر اشاره شد، تفسیر ادبی در معنای واژگان، تنها معنای عصر نزولی واژه را در تفسیر قرآن می‌پذیرد.

۱. نگارنده در این مقاله، به طور مستقیم به این موضوع پرداخته است. وی ابتدا بحث مفصلی را درباره معنای ادبیات و تفسیر ادبی ارائه نموده و آنگاه با معرفی امین خولی، به شرح مقاله «تفسیر» او و ترجمه بخش‌هایی از آن پرداخته است.

۲. نگارنده در این مقاله نیز می‌کوشد ضمن ارائه برخی از مؤلفه‌های این گرایش تفسیری، بیشتر بر اساس آثار پیروان این گرایش به نقد مختصری از این مؤلفه‌ها بپردازد.

۳. نگارنده در این مقاله به مرور مختصر نکات مورد اشاره او در مقاله «تفسیر» پرداخته و در پایان بر اساس آثار تفسیری برجای‌مانده از امین خولی که حاصل سخنرانی‌های اوست، به عدم اجرای پیشنهادات او در روش تفسیر قرآن از سوی خودش اشاره کرده است.

بر اساس این مبنای فکری، امین خولی به طور قاطع به رد تفسیر علمی روی آورده است. مخاطبان اولیه قرآن، قرآن را براساس معنای متداول واژگان در زمان خود می‌فهمیدند. بنابراین معنایی که تفسیر علمی بر اساس یافته‌های علمی از آیات ارائه می‌دهد، با درک اولیه از آیات بسیار متفاوت است. بر این اساس، خولی و پیروان او به هیچ روی حاضر به پذیرش تفسیر علمی نیستند.^۱

تفسیر روان‌شناسانه قرآن، آن هم بر اساس تجربیات علم روان‌شناسی، گونه‌ای تفسیر علمی به شمار می‌رود. پذیرش تفسیر روان‌شناسانه قرآن و تلاش برای گسترش چنین نگاهی به قرآن از سویی، و مخالفت شدید این گرایش با تفسیر علمی از سوی دیگر، تضادی آشکار به شمار می‌آید (ر.ک: رومی، ۱۴۱۸: ۹۷۹/۳).

توجه به تفاوت‌های روشی پیروان این تفسیر علمی به نظر در این زمینه سودمند است. تفسیر علمی تا کنون حداقل به سه طریق انجام گرفته است: ۱. استخدام علوم در فهم قرآن؛ ۲. تحمیل یا تطبیق نظریات علمی بر قرآن؛ ۳. استخراج علوم از قرآن (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۷۵). با توجه به تعریف امین خولی از تفسیر علمی می‌توان فهمید که در دوران او، این تفسیر به شکل دوم یعنی تحمیل یا تطبیق نظریات علمی بر قرآن محدود بوده و همین امر موجب بدبینی برخی از دانشمندان مسلمان نسبت به مطلق تفسیر علمی شده است (همان: ۴۷-۴۸).

خلط بین تفسیر علمی و تفسیر عصری از نگاه وابستگان به مکتب تفسیر ادبی مانند بنت‌الشاطی هم باید مورد توجه قرار گیرد. آیا این دو به یک معنایند؟ آن‌چنان که بنت‌الشاطی در جایی از نوشته خود، آن را یکسان انگاشته و آن را از بدعت‌های تفسیری این روزگار که باعث گمراهی مسلمانان می‌شود، دانسته است (ر.ک: ۱۹۷۰: ۱۲)، اما منطقی‌اً چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. بسیاری از تفسیرهای عصری مانند تفسیرهای عقلی - اجتماعی این روزگار، پاسخی به پرسش‌های زمان از منظر قرآن کریم هستند و وجودشان ضروری است. دارنده چنین تفکری باید به این پرسش پاسخ دهد که اگر فهم عصری قابل قبول نیست، چگونه جاودان بودن قرآن اثبات می‌شود.

۱. این نکته پیشتر مورد توجه شاطبی نیز قرار گرفته بود و از این اصل برای رد تفسیر علمی بهره می‌جست (شاطبی، ۱۴۱۵: ۳/۳۴۰).

جاودانگی قرآن به چه معناست؟ آیا جز به این معناست که قرآن قابلیت انطباق با پیشرفت‌های علم را (البته در بعد هدایت‌های انسانی) در طول زمان دارد؟ آیا نمی‌توان نگاهی به تفسیر عصری و یا حتی علمی قرآن داشت که به نحوی از آن معنای اعجاز علمی ثابت شده دریافت شود؟

البته مقصود امین خولی از تفسیر روان‌شناسانه قرآن آن است که مفسر با احاطه بر مبانی و روش‌های شناخته‌شده و مسلّم دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی که میان همه انسان‌ها و همه نسل‌ها و دوران‌ها مشترک بوده است و همه جوامع و طوایف بشر از آن برخوردارند، به تفسیر پردازد. بر این اساس، روشی که امین خولی در تفسیر قرآن پیشنهاد و از آن سخت دفاع می‌کند، همان شیوه و روشی است که عالمان نقد ادبی در بررسی آثار ادبی گذشتگان پیش گرفته و به نقد و ارزیابی و تفسیر آن می‌پردازند (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۸: ش ۲/۱۶۰).

بنابراین اعجاز روان‌شناسانه قرآن، به معنای اثبات پیشتاز بودن قرآن در بیان نکات روان‌شناسانه نیست. استخدام این علم در فهم بهتر قرآن، رویکردی است که گرایش تفسیر ادبی با توجه به هدف قرآن در هدایت انسان‌ها برگزیده است. خداوند با کلام خود به دنبال راهنمایی و هدایت انسان‌هاست. بنابراین همان گونه که از کلامی زیبا برای اثرگذاری بر مخاطب بهره برده است، از روش‌های دیگری همچون تکرار مفاهیم جهت تثبیت در وجود آن‌ها نیز بهره برده است. تکرار خود از اصول یادگیری و فهم است که در علم روان‌شناسی مورد تأکید قرار گرفته است. با دانستن چنین اصلی، علت تکرارهای قرآن آشکار می‌شود.

نتیجه‌گیری

عامل اصلی در تعیین امین خولی به عنوان بنیان‌گذار گرایش تفسیر ادبی با وجود تأثیرپذیری از افرادی همچون عبده، تعیین مراحل مشخص برای تفسیر قرآن و تربیت شاگردان به همراه مدیریت طرح‌های تفسیری ایشان است.

مخالفت امین خولی با تفسیر علمی، به معنای رد همه روش‌های این تفسیر نیست، بلکه امین خولی تنها بر اساس تفاسیر موجود در آن دوران که به تحمیل نظریات علمی

بر قرآن پرداخته‌اند، چنین نظریه‌ای را ارائه می‌دهد.

علاوه بر لزوم فهم ادبی قرآن به مثابه متنی سترگ در زبان عربی به عنوان اساسی‌ترین مبنای فکری امین خولی، برخی دیگر از مبانی فکری او - که هرگز به طور مستقیم به آن‌ها اشاره نکرده است - عبارت‌اند از: امکان فهم قرآن توسط افرادی غیر از عالمان دینی، اعتقاد به تأثیر قرائن پیرامونی همچون عوامل محیطی در فهم قرآن، اعتقاد به تک‌معنایی در قرآن، اصل بودن قرآن در برابر قواعد نحوی و بلاغی.

قرآن تمامی ویژگی‌های متن ادبی را ندارد، بنابراین تطبیق همه قواعد فهم متن ادبی بر آن صحیح نیست، هرچند می‌توان از برخی مزایای چنین فهمی همچون بررسی معنای دقیق واژگان، بهره‌گیری از علم بلاغت بر محور زیبایی‌شناسی عبارات قرآنی و بهره‌گیری از دانش روان‌شناسی در درک هر چه بهتر چگونگی انتقال مفاهیم در قرآن بهره‌مند شد. اعتقاد به تک‌معنایی در فهم قرآن نیز از جمله نقاط ضعف این گرایش تفسیری و از عوامل نابودکننده پویایی تفسیر محسوب می‌شود. از سوی دیگر، این موضوع در تناقض آشکار با برخی دیگر از مراحل تفسیر ادبی است. لزوم تحقیق در مورد اماکن و اقوام مذکور در داستان‌های تاریخی قرآن و تأکید بر لزوم دستیابی به فهم مردمان عصر نزول از قرآن قابل جمع نیست؛ چرا که به تصریح خود قرآن، مردم در آن دوران از بسیاری از این وقایع تاریخی آگاه نبودند. پس چنین تأکیدی بر دستیابی به عین همان فهم و محدود کردن فهم صحیح به آن پذیرفتنی نیست.

نکات مورد اشاره تفسیر قرآن از منظر امین خولی، قابل تقسیم‌بندی به این موارد است: لزوم تفسیر موضوعی قرآن کریم، بهره‌مندی از علوم قرآنی در فهم قرآن کریم، توجه به تاریخ و فرهنگ عصر نزول، پژوهش در معنای واژگان، مطالعه و بررسی عبارات و جملات، بهره‌گیری از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر.

با توجه به تأکید امین خولی بر لزوم توجه به سیاق در فهم عبارات قرآنی، محدود کردن تفسیر ادبی به تفسیر موضوعی در شکل متداول آن، مورد نظر این گرایش تفسیری نیست، بلکه هدف، بهره‌گیری از ویژگی کنار هم چیدن آیات هم‌مضمون در این نوع تفسیر بوده است. بنابراین برای اصلاح مراحل پیشنهادی امین خولی در تفسیر ادبی باید عبارت بهتری برای رساندن این مفهوم برگزیده شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۳. بنت الشاطی، عایشة عبدالرحمن، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۴. همو، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، چاپ چهارم، مصر، دار المعارف، ۱۳۸۷ ق.
۵. همو، القرآن و التفسیر العصری، بی‌جا، ۱۹۷۰ م.
۶. پروینی، خلیل، «نگاهی به متن ادبی و اجزای تشکیل دهنده آن»، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌های ۱۵۸-۱۵۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، شرح و تعلیق خلیل عبدالکریم، بیروت، ۱۹۹۹ م.
۹. خولی، امین، «البلاغه»، دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۴، ترجمه احمد شنتاوی و دیگران، بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۳ م.
۱۰. همو، «تفسیر»، دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۵، ترجمه احمد شنتاوی و دیگران، بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۳ م.
۱۱. همو، مناهج تجلید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۶۱ م.
۱۲. همو، من هدی القرآن؛ القادة و الرسل، قاهره، الهیة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۲ م.
۱۳. همو، من هدی القرآن؛ فی اموالهم، قاهره، الهیة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰ م.
۱۴. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ ق.
۱۵. راغب، عبدالسلام احمد، کارکرد تصویر هنری در قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، چاپ سوم، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۲۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. سعفان، کامل علی، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره، مکتب الانجلو المصریه، ۱۹۸۱ م.
۲۲. سید مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی، امالی سید مرتضی فی التفسیر و الحدیث و الادب، قم، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۴. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی لخمی غرناطی مالکی، الموافقات فی اصول الشریعه، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. شرفاوی، عفت محمد، الفکر الدینی فی مواجهة العصر: دراسة تحلیلیه لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث، چاپ دوم، بیروت، دار العوده، ۱۹۷۹ م.
۲۶. شریف، محمد ابراهیم، اتجاهات التجلید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره، دار التراث، ۱۴۰۲ ق.

۲۷. صاوی جوینی، مصطفی، *التفسیر الادی للنص القرآنی*، اسکندریه، منشأة المعارف، بی تا.
۲۸. صدر، سیدمحمدباقر، *المدرسة القرآنية؛ التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة فی القرآن الکریم، السنن التاریخية فی القرآن الکریم*، عناصر المجتمع فی القرآن الکریم، چاپ چهارم، قم، ۱۴۲۸ ق.
۲۹. طیب حسینی، سید محمود، «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی»، *مشکوة*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، شماره ۲ (پیاپی ۹۹)، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، *قرآن شناخت*، سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
۳۱. همو، «تفسیر ادبی»، *دایرة المعارف قرآن کریم*، تهیه و تدوین پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. علامه حلی، توضیح و تکمیل شرح باب حادی عشر در علم کلام و فلسفه، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. کریمی نیا، مرتضی، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *برهان و عرفان*، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۳۵. مرادپور، سمانه، «ترجمه مدخل "تفسیر" از دایرة المعارف اسلامی»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۶۴، خرداد ۱۳۹۰ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۷. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، اسماعیلیان با مشارکت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ ق.
۳۸. ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳ ش.

تحلیل معنایی واژه «مراوده» در قرآن کریم و بررسی ترجمه‌های آن*

- سیده محمد میرحسینی^۱
- حجت رنجی^۲

چکیده

نزدیک به ده قرن از اولین ترجمه قرآن به زبان فارسی می گذرد و همچنان به دلیل نیاز روزافزون به ترجمه، هر از گاهی شاهد ترجمه‌های جدید قرآن هستیم. با این حال، برخی واژگان نیاز به ترجمه و پژوهش دارند. یکی از این واژگان مراوده است. فعل مراوده ۸ بار در قرآن (ر.ک: یوسف / ۲۳، ۲۶، ۳۰، ۳۲، ۵۱ (۲ بار) و ۶۱؛ قمر / ۳۷) و ۳ بار در احادیث آمده است. این استعمال، مختص قرآن بوده و از ابتکارات قرآنی است. در کتاب‌های تفسیر و به تبع آن در ترجمه‌های صورت گرفته، از این فعل به عنوان «تزدیکی کردن» و «رابطه جنسی» تعبیر شده است. ولی آیه ۶۱ سوره یوسف و احادیث ذکر شده این معنا را نقض می کنند. ماده «رَوَدَ» بر تکرار فعل، لطافت و نیرنگ دلالت می کند. استعمال این ماده در باب مفاعله

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (m_mirhosini89@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول) (hojjat.ranji@yahoo.com).

به معنای مشارکت در فعل است. در ترکیب «راوَد+ه+عن» با کلمه بعد، دو عامل بر سر کلمه بعد از حرف «عن» نزاع دارند و تعدیه فعل به وسیله این حرف، متضمن معنای مخادعه و مراوغه است و بر خلاف استعمال این فعل با حرف جرّ «علی»، استعمال سلیبی دارد.

واژگان کلیدی: مراوده، سوره یوسف، معانی باب مفاعله، ترجمه.

مقدمه

یکی از بهترین داستان‌های قرآن به شهادت خود قرآن، سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است؛ داستانی بسیار شیرین و جذاب که نشانه‌هایی برای سؤال‌کنندگان دارد و بر خلاف داستان‌های دیگر هر اندازه تکرار شود، نه تنها خواننده از شنیدن و تلاوت آن خسته نمی‌شود بلکه بر شور و اشتیاقش افزوده می‌شود. ولی امری که از دیرباز ذهن ما را به خود مشغول داشته، فعل «مراوده» با ترکیب خاص «رَاوَد+ه+عن نفسه» و وزنش (باب مفاعله) در آیه ۲۳ این سوره و آیه‌های بعدی است؛ به گونه‌ای که ترکیب آن به سختی در ذهن آدمی می‌گنجد و غریب به نظر می‌رسد. از این رو برای فهم معنای آن به ترجمه‌هایی که در کنار آیات آورده شده، مراجعه می‌کنیم و معادل‌هایی چون «خواستار کام‌جویی شدن»، «کام گرفتن» و «به سوی خویشتن فراخواندن» و از این قبیل تعابیر را می‌یابیم. در بعضی ترجمه‌ها نیز خود کلمه «مراوده» آورده شده است. این معادل‌ها به همان شکل که در آیه اول آورده شده، در آیات بعد نیز تکرار می‌شود تا اینکه به آیه «سَرَاوُدُ عَنْهُ أَبَاهُ» (یوسف / ۶۱) می‌رسیم. اینجاست که مترجمان قرآن ناتوان مانده و برای ترجمه آن به حدس متوسل شده و هر یک مطابق میل خود معادلی را اختیار کرده‌اند. این مسئله ما را بر آن داشت که به منظور فهم آن، دست به جستاری در این امر بزنیم و در پی پاسخ به این سؤال‌ها برآییم:

۱. این فعل در زبان تازی به چه معنایی آمده است؟
۲. آیا مراد، همان معنایی است که مترجمان ذکر کرده‌اند و منظور، همان رابطه بین مرد و زن است؟!؟

۳. عبارت «عن نفسه» و «عنه» چه نقشی در این آیات ایفا می‌کند؟

۴. باب مفاعله در این فعل به کدامین معنا از معانی خود آمده است؟ آیا برای

مشارکت بوده و پیامبر معصومی که خداوند در وصف او فرموده است: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْخَاصِّينَ﴾ (یوسف/ ۲۴)، در امری که همسر عزیز از او خواسته بود، مشارکت کرده، آن‌چنان که در پاره‌ای از تفاسیر آمده است یا اینکه معناهایی چون استمرار و تکثیر را می‌رساند؟

۱. پیشینه و روش تحقیق

مسلمانان از دیرباز به شرح و تفسیر قرآن اقدام کرده‌اند و ما شاهد گنجینه‌ای از پژوهش‌های قرآنی بوده و هستیم. در این راستا کتاب‌های زیادی نوشته شده که هر یک به جنبه‌هایی از قرآن همچون صرف، نحو، بلاغت، لغت و تفسیر پرداخته‌اند. کتاب‌های تفسیر و لغت تا حدودی به واژه «مراوده» پرداخته‌اند، ولی بر اساس جستجوهای به عمل آمده، این واژه تا به امروز در قالب پژوهشی اختصاصی و شامل بررسی نشده است و بررسی ترجمه‌های ارائه‌شده از آن موضوعی جدید است. در این مقاله با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، نشان خواهیم داد که فعل مراوده -بر خلاف تفسیر مفسران و ترجمه مترجمان- به معنای «کام خواستن» و «نزدیکی کردن» نیست. بدین منظور ابتدا به معنای آن در فرهنگ لغت‌های عربی و اشعار و احادیث، و سپس به بررسی معنای آن در باب مفاعله می‌پردازیم و ترجمه‌های چندین مترجم معروف را خواهیم آورد.

۲. معنای «مراوده» در فرهنگ لغت‌های عربی

فعل «رَاوَدَ يُرَاوِدُ مُرَاوِدَةً وَرِوَادًا»، بر وزن ثلاثی مزید «مفاعله» است. ریشه این فعل از «رَوَدَ» بوده و آنچه فرهنگ لغت‌های قدیمی در معنای آن آورده‌اند، تقریباً یکی است؛ از آن جمله:

«الطلب» (درخواست کردن)، «راد یرود الکلاً والمنزل رُوْدًا وریادًا وارتیادًا واسترادًا» (خواستار مرتع و منزلگاه شد) و به کسی که مسئول این امر باشد، «الرائد» گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۸؛ جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸؛ زاوی، بی‌تا: ۴۱۰/۲).

دومین معنا: «الذهاب والمجىء» (آمدوشد، رفت و آمد، و تردد کردن)، «راذ یرود، إذا جاء وذهب ولم یطمئن» (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸). در *المفردات* راغب اصفهانی آمده است: «التردد فی طلب الشیء برفق» (۱۴۱۲: ۳۷۱) (تردد و آمدوشد کردن به آرامی) و از همین رو، به دسته چوبی آسیاب «الرائد» می گویند (جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸) و «مراد الإبل» یعنی چراگاهی که شتران بدانجا رفت و آمد می کنند، و به بادی که ملایم می وزد «الزیدة» گفته می شود (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۸) و به زنی که به خانه همسایگانش بسیار رفت و آمد کند، «الزادة» می گویند (جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲).

سومین معنا: رهبری کردن و پیش آهنگ قوم شدن است؛ «اراد قومَه» (معلوف، ۲۰۰۱: ۲۸۶) و اما معنای «راوده علی کذا مرأودة وروادًا» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸؛ فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۶؛ جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲) یعنی او را خواست و «راود فلان جاریته عن نفسها» یا «راودته هی عن نفسه» (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸) یعنی هر یک از آن دو از دیگری خواست که با او جماع و نزدیکی کند و نیز به معنای نیرنگ بستن، و تداعی اندیشه در ذهن آمده است، و «راوده علی أمر» یعنی او را به انجام کار تشویق کرد.

در فرهنگ لغت‌های فارسی نیز این معانی ذکر شده است: آمدوشد، رفت و آمد، تردد (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۹۱/۱۲)، دیدوبازدید (نقیسی، ۱۳۴۳: ۳۲۴۳/۵)، با کسی دوستی و معاشرت داشتن (معین، ۱۳۷۱: ۳۹۸۶/۳؛ عمید، ۱۳۸۹: ۱۰۷۶)، با کسی مراد شده داشتن، با او رفت و آمد کردن (عمید، ۱۳۸۹: ۱۰۷۶)، ارتباط و آمدوشد داشتن، آمیزش (خدایپرستی، ۱۳۷۶: ۱۲۰۲).

اگرچه معانی‌ای که ذکر شد -چه مجرد و چه مزید- در شعر عصر جاهلی و صدر اسلام آمده است، منبعی که به استعمال این فعل (باب مفاعله) در شعر جاهلی یا محاورات مردم اشاره کند، به دست ما نرسیده و قرآن کریم، برای اولین بار از آن استفاده کرده است و از ابتکارات قرآنی است و آنچه در کتاب‌های لغت به موارد استعمال آن اشاره شده، بعد از نزول قرآن و مربوط به شواهد متأخر بوده است. این فعل ۸ بار در قرآن آمده (ر.ک: یوسف/ ۲۳، ۲۶، ۳۰، ۳۲، ۵۱ (۲ بار) و ۶۱؛ قمر/ ۳۷) و ۳ بار در اقوال

ذکر شده است:

نخست، در داستان معراج پیامبر ﷺ که حضرت موسی عليه السلام به ایشان فرمود:

«قد والله راودتُ بنی اسرائیل علی أدنی من هذا فتركوه» (ابن منظور، بی تا: ۱۷۷۴؛ ابن اثیر، ۱۹۷۹: ۲/۲۷۶)؛ [ای محمد ﷺ] به خدا قسم بر کمتر از این مقدار [نماز روزانه] با بنی اسرائیل مشاجره کردم ولی آن را ترک گفتند [و بدان عمل نمودند].

دوم، از ابوهیره نقل شده است:

«یراود عمّه أبا طالب علی الإسلام» (همان)؛ [پیامبر ﷺ] بر اسلام آوردن عمویش ابوطالب، اصرار می ورزید.

سوم، از عایشه نقل شده است:

«إنَّ اللهَ ﷻ سَيَقْمُصَّكَ قَمِيصًا، فَإِن رَاوِدُوكَ عَلَى خَلْعِهِ، فَلَا تَخْلَعُهُ حَتَّى يَخْلَعُوهُ» (زُرْقَانِي مالکی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۴۰)؛ [ای عثمان] خداوند بلندمرتبه، پیراهنی [= خلافت] بر تو می پوشاند، پس اگر با تو بر سر بیرون آوردن آن نزاع کردند، خودت آن را بیرون نیاور، مگر آنکه خودشان اقدام به این کار کنند.

این سخن در احوال دیگر بیشتر به شکل «أرادوك» آمده و در صحت آن تردید است. تا اینجا معلوم گردید که مراد به معنای «مواقعه و کام خواستن»، در شعر و نثر جاهلی نیامده و اگر هم بوده، شاهد مثالی که بر این معنا دلالت کند، به دست ما نرسیده است و قرآن اولین منبعی است که از این واژه استفاده می کند. اگرچه امری که زن عزیز طالب آن بود، این معنا را می رساند، ولی لفظ و ماده «رَوَدَ» و «رَاوَدَ» بدین معنا و مفهوم نبوده و نیست و احادیث ذکر شده، این مسئله را تأیید می کند.

۳. مرادده در کتابهای تفسیر

در تفاسیر هم معانی متفاوتی برای این کلمه ارائه شده است. طبری در جامع البیان آورده است:

«راودت امرأة العزیز... عن نفسه أن یواقعها» (۱۴۰۸: ۱۱-۱۲/۳۱۰)؛ زن عزیز از یوسف خواست تا با او نزدیکی کند.

در ذیل همان آیه با ذکر دو سند روایت کرده است:

«أَحْبَبْتُهُ... وَتَعَالَى» (همان: ۱۱-۱۲/۲۵): عاشق او شد... و نزد من بیا.

در آیه ۶۱ همین سوره آورده است:

«نَسْأَلُهُ أَنْ يُخَلِّيَهُ مَعَنَا حَتَّى نَجِيَّ بِهٖ إِلَيْكَ» (همان: ۹/۱۳): از او [یعقوب] می‌خواهیم که وی [برادرمان] را در اختیارمان بگذارد تا او را نزد تو بازآوریم.

در تفاسیر نیز آمده است:

- «وَرَاوَدْتُهُ أَى طَالِبْتُهُ، وَالْمَرَاوِدَةُ الْمَطَالِبَةُ بِأَمْرٍ لِلْعَمَلِ بِهِ، وَمِنْهُ الْمُرُودُ لِأَنَّهُ يَعْمَلُ بِهِ، وَلَا يُقَالُ فِي الْمَطَالِبَةِ بَدِينِ رَاوَدَهُ» (طوسی، بی تا: ۴۷۲/۵؛ طبرسی، ۱۴۲۷: ۶/۲۹۷).
 - «وَوَخَّادَعْتَهُ عَنْ نَفْسِهِ، فَعَلَتْ مَا يَفْعَلُ الْمَخْدَاعُ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَرِيدُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ يَدِهِ، يَحْتَالُ أَنْ يَغْلِبَهُ عَلَيْهِ وَيَأْخُذَهُ مِنْهُ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّحَمُّلِ لِمَوَاقِعَتِهِ إِنِّيهَا» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۵۴-۴۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۱۸۳ و ۱۸۸): آن زن، یوسف را فریب داد و آن چیزی را به کار بست که فریبکار برای دوستش در مسئله‌ای که نمی‌خواهد آن را از دست بدهد، انجام می‌دهد و نیرنگ می‌کند تا بر او غالب آمده و آن را از او بگیرد و این کلمه به این معناست که زلیخا برای اینکه یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ با او همبستر شود، شکیبایی کرد.

در ذیل آیه ۶۱ آمده است:

﴿سَرَّوَدْعُنَّ أَبَاهُ﴾: سَخَّادَعَهُ عَنْهُ وَسَنَجْتَهْدُ وَنَحْتَالُ حَتَّى تَنْتَزِعَهُ مِنْ يَدِهِ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۱۸۸): او را در مورد آوردن برادرمان فریب خواهم داد....

یکی از پژوهشگران قرآنی در رابطه با لفظ مراوده این گونه بیان داشته است:

استفاده از لفظ مراوده در این آیات، در نوع خود، اعجاز دیگری بعد از اعجاز قرآن است؛ زیرا خداوند از نحوه سخن گفتن ملکه مصر با یوسف ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ به روشی آرام و لطیف تعبیر می‌کند تا از این رهگذر، شهوت و تمایل یوسف را در خود برانگیزد. از طرفی لفظ «مراوده»، این راه و روش همسر عزیز مصر را راه و روش حیوانی وصف می‌کند؛ زیرا همسر عزیز در این رغبت و میل سرکش خود برای اینکه بتواند شهوت خود را سیر کند، به حیوانی تشبیه شده است که در حال رفت و آمد به چراگاه است تا خود را از علف‌های آن پر کند (محامی، ۱۹۸۸: ۳۷-۳۸).

این تعبیر و تشبیه، مستلزم آن است که ما در تمامی صیغه‌های «رود»، این معنای منفی را لحاظ کنیم و واضح است که قابل لحاظ نیست و در مقام استشهاد نیز محل بحث می‌باشد.

۴. باب مفاعله و معنای «رَوَدَ» در این باب

این باب، یکی از باب‌های مزیدفیه در زبان عربی است که به وسیله این باب‌ها، تازیان بر اساس معنای ای که نیاز داشتند، ریشه فعلی را در آن‌ها ریخته و مقصودشان را بیان می‌کردند. از جمله معنایی که در کتاب‌های صرفی برای مفاعله ذکر شده، «مشارکت بین دو شخص یا بیشتر در کاری»، «تکثیر» و «معنای مجرد ثلاثی» آمده است. باب مفاعله اغلب به معنای مشارکت استعمال می‌شود. در شرح شافیه آمده است:

مشارکت آن است که بین دو نفر در انجام عملی، مشارکتی حاصل شود، به گونه‌ای که یکی از آن دو نفر بر دیگری کاری انجام دهد [یعنی اولی شروع کننده باشد] و آن یکی [نفر دوم] مقابله به مثل کند و همانند آن کار را انجام دهد (زعبلاوی، بی‌تا: ۱۵۳).

ولی آیا هر فعلی که به این باب داخل می‌شود، معنای مشارکت می‌دهد؟ در جواب باید گفت که مشارکت یکی از معنای این باب است و همان طور که پیشتر ذکر شد، این باب علاوه بر مشارکت، معنای دیگری نیز دارد، و دیگر اینکه معنای مشارکت در باب مفاعله مشروط به دو شرط است:

نخست آنکه اصل فعل آن متعدی باشد. اگر فعل لازم باشد معنای مشارکت از آن حاصل نمی‌شود؛ برای نمونه، فعل «بَعَدَ» به معنای «دور شد»، لازم است و در صورت وارد شدن به این باب، این معنا را نمی‌رساند و تنها کارش متعدی کردن آن است؛ مثال: «باعدتُ زیداً» (زید را دور کردم).

دوم آنکه مفعول فعل در اصل فعل ثلاثی نیز مفعول به باشد؛ مانند «عمراً» در جملات «ضارب زید عمراً» و «ضرب زید عمراً»، و همانند «ضارب، شافه، فاهه، خاطب، واجه، فاوز و...» می‌باشد (زعبلاوی، بی‌تا: ۱۵۵). حال باید پرسید که آیا فعل

مراوده دو شرط مذکور را داراست یا نه؟

ثلاثی مجردِ مراوده، «راد یروُد» و متعدی است («راد الشیء»؛ آن چیز را خواست) و شرط دوم نیز در آن صدق می‌کند؛ چرا که در «یروُدْهُم علی امرٍ»، مفاعل آن، مفعول به در ثلاثی مزید است: «راد أهله أو قومَه کلاً و منزلاً و مرعی» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸؛ فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۸؛ معلوف، ۲۰۰۱: ۲۸۶). ولی در فعل‌هایی که مفاعل در اصل فعل، مفعول به نیست، معنای مشارکت از آن فهمیده نمی‌شود؛ برای مثال، همان طور که رضی در شرح کافیّه ذکر کرده است، فعل جاذبُتُ در «جاذبُتُ فلاناً الثوب» از قبیل مشارکت از نوع مضاربه نیست؛ «برای اینکه، مضارب بفتح راء یعنی «عمرو» در فعل ثلاثی مجردِ «ضربَ زیّد عمراً» مفعول به است و در مضاربه هم مفعول به قرار می‌گیرد، ولی مجاذبُتُ در ثلاثی مجردِ «جذبت الثوب» مفعول به نیست؛ زیرا مشارکت در اینجا به مفعول اصلی که ثوب باشد، مفعول دیگری (فلاناً) اضافه کرده و مجاذبه دو مفعولی شده است و مشارکت در کشیدن (جذب) حاصل شده است، ولی بین متکلم و فلانی که در کشیدن لباس با یکدیگر رقابت می‌کنند» (زعبلاوی، بی‌تا: ۱۵۶). بنا بر آنچه گفته شد، فعل «رَوَد» در باب مفاعله معنای مشارکت را می‌رساند. برخی از مفسران و نحویان معتقدند که مفاعله در مراوده به معنای مشارکت نبوده و این فعل یک‌طرفه بوده است، همانند فعل «داویتُ المریض»، فعل علاج و مداوا از فاعل (طیب) صادر شده و بیمار در مقابل کاری انجام نداده است (دمشقی حنبلی، ۱۹۹۸: ۵۵/۱۱؛ ابوحنان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۶). برخی نیز معتقدند که مفاعله در اینجا یک‌طرفه است، ولی چون سبب این فعل (مراوده) از جانب طرف مقابل به سوی فاعل آن (آغازگر) بوده است، مراوده همسر عزیز تنها به خاطر زیبایی یوسف بوده است، همانند مداوای طیب که به خاطر بیماری مریض می‌باشد و از طرف مقابل (در اینجا مریض و در داستان یوسف و زلیخا، حضرت یوسف)، به سبب تعبیر کرده و به صیغه مفاعله آمده است (حقی بروسوی، ۱۱۲۷: ۲۳۴/۴) و همانند این است که کار از هر دو جانب است (ریحان، بی‌تا: ۸۶) و گویی زیبایی و کمال یوسف علیه السلام سبب مراوده همسر عزیز با او می‌باشد و این سبب در یکی از دو طرف، قائم‌مقام مسبب است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۰/۳).

حال ممکن است کسی بر گفته ما اشکال بگیرد که مفاعله در این آیات به معنای مشارکت نبوده و به معنای تکرار و استمرار فعل است و فعل مراوده در آیه ﴿رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ و آیات دیگر، استمرار، تکرار و تکثیر را می‌رساند و همسر عزیز در کار خود، مُصَرِّ و پیوسته در پی مراوده بوده است؛ همان طور که برخی مفسران معتقدند که باب مفاعله در اینجا به معنای تکرار است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۵۰/۱۲). در پاسخ به این اشکال باید گفت که این فعل، مفهوم و معنای استمرار و تکرار را می‌رساند، ولی این استمرار و تکرار به خاطر باب مفاعله نیست، بلکه معنای استمرار از خود ماده «رَوَدَّ» حاصل می‌شود و همچنین از قرائن خارجی فهمیده می‌شود. به هنگام ذکر معانی این ماده گفتیم که «الذهاب والمجيء» (آمد و شد، رفت و آمد، و تردد کردن) از معانی «رود» است؛ «رَادَ يَرُودُ، إِذَا جَاءَ وَذَهَبَ وَلَمْ يَطْمِئَنَّ» (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۸؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸) و از همین رو، به دسته چوبی آسیاب، «الرئاد» می‌گویند (جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲؛ زاوی، بی‌تا: ۴۱۰/۲) و «مَرَادُ الْإِبِلِ» یعنی چراگاهی که اشتران بدانجا رفت و آمد می‌کنند. به زنی که به خانه همسایگانش بسیار رفت و آمد کند، «الرَّادَةُ» می‌گویند (جوهری، ۱۹۹۰: ۴۷۸/۲) و به میل سرمه «مِرْوَد» گفته می‌شود (معلوف، ۲۰۰۱: ۲۸۶). اگر به مثال‌هایی که آوردیم دقت کنید، خواهید دید که معنای استمرار و تکرار در بطن «رَوَدَّ» وجود دارد؛ دسته چوبی آسیاب به هنگام آرد کردن می‌چرخد و به نقطه‌ای می‌رسد که از آنجا حرکت شروع شده است (عمل مداوم و مستمر)، «مَرَاد» جایی است که اشتران همیشه به آنجا رفت و آمد می‌کنند (تکرار در عمل) و «الرَّادَةُ و مِرْوَد» هر دو همین معنا را می‌رسانند: زنی که بسیار رفت و آمد می‌کند و میل سرمه که پیوسته در سرمه‌دان داخل و خارج می‌شود. همانند این کلمه می‌توان به «اِخْتَصَمَ و ازدوج» اشاره کرد که معنای مشارکت از خود باب افتعال حاصل نیست بلکه از ماده این دو فعل (خصم و زوج) فهمیده می‌شود؛ چرا که وقوع این دو فعل (خصومت و زوجیت) همیشه بین دو شخص حاصل می‌گردد و امری دونفری است. از طرفی طبق نظریه اشتقاق کبیر «ماده راد» چه اجوف واوی باشد و چه اجوف یائی، در همه هفت شکل و تصریف خود: «رود، دور، ورد، دیر، ردی، رید، دری» بر دوران که بازگشت به جایگاه قبلی است، دلالت می‌کند و ملازم قصد کردن،

آمدن، روی آوردن و پشت کردن، ملایمت، آهستگی، حيله بستن و حسن نظر می‌باشد» (بقاعی، بی‌تا: ۵۶/۱۰). ابن فارس در *مقاییس اللغه ذیل ماده «رود»* آورده است: «الراء والواو والدال مُعظم بابه [یدل] علی مجيء وذهاب من انطلاق فی جهة واحدة» (۱۳۹۹: ۴۵۷/۲)؛ حروف راء، واو و دال در بیشتر مواقع بر رفت و آمدی از یک [نقطه] شروع، در یک جهت دلالت می‌کنند.

و در زبان عربی «هر یک از حروف یک کلمه، تا زمانی که دارای صدای معین و مستقل باشد، دارای یک معنای خاص مستقل نیز هست» (صالح، ۱۹۶۰: ۱۴۲). به عبارتی هر یک از حروف زبان عربی، دارای یک معناست و حرف راء به تنهایی و بدون دخالت ساخت کلمه، بر تکرار و استمرار فعل دلالت می‌کند (قدور، ۱۹۹۳: ۲۳۳). بنابراین معنای تکرار و استمرار در بطن فعل مراد شده است.

مشارکت در کاری، مخصوص باب مفاعله نبوده و باب‌هایی مثل تفاعل هم این معنا را می‌رسانند؛ برای مثال، «تضارب زید وعمرو» (زید و عمرو یکدیگر را زدند) به معنای مشارکت است. با این حال، این دو باب تفاوت معنایی دارند. در مفاعله، صدور فعل و به عبارتی آغازکننده کار، بر خلاف تفاعل مشخص است. هنگامی که گفته می‌شود: «ضارب زید عمرًا»، به این معناست که عمل ضرب از زید که فاعل است، به شکل غالب بر عمرو صادر می‌شود و در ضمن، بر صدور آن کار از طرف عمرو (مفعول به) بنا بر وجه مغلوبیت، بر وقوع آن بر زید نیز دلالت می‌کند و هر یک از آن‌ها، هم فاعل و هم مفعول به می‌باشد، ولی غالب فاعل، و مفعول به در لفظ مفعول می‌شود و به اعتبار معنا، فاعل مفعول، و مفعول به فاعل است (زعبلاوی، بی‌تا: ۱۵۳). در تفاعل هم این گونه است، با این حال آغازکننده مشخص نیست. بنا بر آنچه گفته شد، در کلمه مراد شده نیز همسر عزیز آغازکننده بود و سیاق آیه «هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي» (یوسف/ ۲۶)، آنگاه که یوسف عَلَيْهِ السَّلَام در معرض تهمت قرار گرفت، این مطلب را نشان می‌دهد که مسندالیه (همسر عزیز) به جهت حصر فعل مراد شده بر او، تکرار و مقدم شده است.

حال باید پرسید که اگر باب مفاعله در مراد شده، به معنای مشارکت باشد، آیا حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام در کاری که همسر عزیز مصر از او خواسته بود، مشارکت نمود و نعوذ بالله در دام گناه افتاد! یوسفی که از بندگان مخلص خداوند بود، آیا رواست که در حق او

نیز چنین سخنی گفته شود؟ حتی در برخی روایت‌ها (اسرائیلیات) آمده است:

یوسف تصمیم گرفت که با او زنا کند، نزدیک هم رفت، بند زیرجامه‌ها هم باز شد و آنجایی نشست که یک مرد در هنگام عمل زناشویی می‌نشیند. در آن موقع برهان پروردگارش دستگیرش شده، شهوتش را باطل و از هلاک برهانید! (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۱۱).

حال آنکه همسر عزیز، دو بار بر بی‌گناهی، عصمت و راست‌گویی یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتراف نمود:

- «لَقَدْ رَأَوْدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيَسْجَنَ وَيَكُونَ مِنَ الصَّاعِرِينَ» (یوسف / ۳۲)؛ آری من از او کام خواستم و [لی] او خود را نگاه داشت و اگر آنچه را به او دستور می‌دهم نکند، قطعاً زندانی خواهد شد و حتماً از خوارشدگان خواهد گردید.

- «قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف / ۵۱)؛ همسر عزیز گفت: اکنون حقیقت آشکار شد؛ من [بودم] که از او کام خواستم و بی‌شک او از راست‌گویان است.

این دو آیه، خط بطلانی بر تفاسیر و تأویل‌های برخاسته از هوای نفسانی می‌کشد و بر عصمت پیامبر خدا صحنه می‌گذارد. کتاب‌های تفسیر شیعه و سنی پر است از این قبیل یاوه‌گویی‌ها که از مقام پیامبر خدا به دور است. علاوه بر این، واژه استعصام (طلب عصمت) نشان می‌دهد که زن عزیز قبل از درخواست صریح خود، در پی یوسف بوده و بارها خواسته که با ایما و اشاره و با سخن گفتن و رفتارش، مقصود خود را به یوسف برساند، ولی با تجاهر و بی‌توجهی وی روبه‌رو شده است. پس از آن، بصراحت پرده از خواسته خود برمی‌کشد، به گونه‌ای که پیامبر معصوم، خواهان عصمت است و معصوم بودن در آن لحظه کافی نیست و باید طلب عصمت کند و این یعنی اینکه یوسف برای رهایی از خواسته زن عزیز، در برابر هر کنش او فوراً به واکنش متناسب با آن متوسل می‌شد (ف+استعصم).

با اینکه باب مفاعله در این فعل به معنای مشارکت می‌باشد، ولی مقصود از این مشارکت، تکرار فعل صادر از آغازکننده نیست؛ چرا که با فرموده خداوند در تعارض است. در مثال «ضارب زید عمراً»، عمل هر دو ضرب بوده و تفاوتی در آن نیست، اما

در برخی موارد، این معنای مشارکت عکس فعل فاعل می‌باشد. محمد کفوی در کتاب *البناء فی علم التصریف* آورده است:

زمخشری در یکی از شروح خود ذکر می‌کند که در این باب معنای دیگری است که بسیار استعمال دارد و آن بدین شکل است که از جانب یکی از طرفین، فعل و رفتاری صادر شده و در مقابل آن فعل، طرف دیگر نیز کاری انجام می‌دهد، بدین صورت که بتوان مقابل فعل و حرکت اولی، جانشینی برای آن قرار داد، مانند: «بایع زید عمرًا»: زیرا عمل صادرشده از زید، بیع (فروختن) و از عمرو، شراء (خریدن) است و مثال دیگر، کلمه «المعاطاة» است (زعبلاوی، بی‌تا: ۱۵۹).

برخی از نحویان از این معنا به عنوان مقابله یاد می‌کنند. در *کشف الاسرار* آمده است:

معنای مراوده آن است که یکی از آن دو نفر، عملی را طلب کند و دیگری آن را ترک گوید. به عبارتی، دیگری از انجام آن عمل سر باز زند (میبیدی، ۱۳۶۱: ۲۹/۵).

در تفسیر *المیزان* آمده است:

به این معناست که کسی در اراده با تو نزاع کند یعنی تو چیزی را بخواهی و او چیزی دیگری را و یا تو در طلب چیزی سعی و کوشش کنی و او در طلب چیز دیگری (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۱/۱۶۰).

بنا بر آنچه ذکر شد، در مراوده، فعل از همسر عزیز مصر سر زد و یوسف عَلَيْهِ السَّلَام هم در مقابل فعل او، عملی انجام داد. ولی چه عملی از سوی همسر عزیز صادر شد و واکنش حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام چه بود؟

قبل از پاسخ به این پرسش، بهتر است به جزء آخر این ترکیب (یعنی عن + کلمه مابعد) پردازیم. این جزء از ترکیب در همه آیاتی که مراد به کار رفته و در بیشتر مواقع، تکرار شده است. در آیات ۲۳، ۲۶، ۳۰، ۳۲ و ۵۱ (دو بار)، کلمه نفس به شکل «عن نفسه» یا «عن نفسی» و در آیه ۶۱ همین سوره و آیه ۳۷ سوره قمر، به ترتیب «عنه» و «عن ضیفه» آمده است. مراد از ضمیر «ه» برادر یوسف (مطابق روایت‌ها بنیامین) و «ضیفه» هم میهمانان حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشند. این بخش در بسیاری از تفسیرها و می‌توان گفت که در همه ترجمه‌ها مورد اهمال قرار گرفته است؛ گویی که

چیزی اضافی است و بدون پرداختن به نقش و معنایی که ایفا می‌کند، از کنار آن گذشته‌اند، به ویژه مترجمان قرآن که از فهم معنای آن ناتوان مانده‌اند. برخی از مفسران در رابطه با «عن نفسه» گفته‌اند که نفس در این آیه، کنایه از قصد نزدیکی است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲/۳: ۲۳۲/۳؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۵۰/۳).

مطابق قواعد نحوی، «عن نفسه»، «عنه» و «عن ضیفه»، جار و مجرور و متعلق به فعل مرادده هستند، ولی این ظاهر مسئله است. در بین مثال‌های ذکرشده برای مرادده دیدیم که این فعل علاوه بر حرف جرّ «عن»، با «علی» نیز آمده است: «راوده علی (امر)» (فراهیدی، ۱۹۸۵: ۶۳/۸؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۸۷: ۱۲۱/۸؛ معلوف، ۲۰۰۱: ۲۸۶)؛ او را بر انجام کاری تشویق و ترغیب نمود. با دقت در این مثال، اولین تفاوتی که دیده می‌شود این است که استعمال «علی» و متعدی شدن مرادده به مفعول دوم با این حرف، عام بوده، ولی استعمال آن با «عن»، کاربردی خاص در مقایسه با «علی» دارد و در بیش از ۹۰ درصد موارد، پس از آن کلمه «نفس» قرار گرفته است. ابن عاشور درباره کاربرد آن می‌گوید:

متعدی شدن مرادده به وسیله «علی» برای امری است که وقوع و حصول آن، مطلوب و خوب باشد، همانند حدیث اسراء و حدیث ابوهریره (۱۹۸۴: ۲۵/۱۲).

از عکس این سخن ابن عاشور (متعدی شدن مرادده با حرف جرّ «عن») می‌توان این‌گونه فهمید که مرادده به همراه حرف «عن»، در کار ناپسندی استفاده می‌شود که در اینجا با سیاق آیات و داستان حضرت یوسف و زن عزیز مصر، داستان یوسف و برادران او و داستان حضرت لوط و میهمانانش هماهنگ می‌باشد.

به نظر می‌رسد تعدی مرادده با حرف جرّ «عن»، حاکی از آن است که این فعل تضمین‌کننده معنای فعل مراوغه است. در *المفردات* راغب اصفهانی آمده است:

«المراودة أن تنازع غيرك في الإرادة فتريد غير ما يريد أو ترود غير ما يرود» (۱۴۱۲):

(۳۷۱)؛ مرادده آن است که در خواسته‌ای با دیگری نزاع کنی و خلاف آنچه را که می‌خواهد بخواهی و برعکس.

خود این مطلب با آنچه در معانی مفاعله گفته شد، نزدیک است و آن را تأیید می‌کند که مرادده به معنای مشارکت است ولی مشارکتی از نوع مقابله‌ای. بنا بر تضمین

نحوی و تأویل نحویان، فعل مضمّن در عبارت «راودته عن نفسه» چنین می‌شود: «راودته منازعه عن نفسه». تعدیه مراوده با حرف «عن» به این معناست که متضمن معنای مخادعه است؛ یعنی زن عزیز یوسف را فریب داد تا به مقصودش برسد. به عبارتی دیگر، زن عزیز به آن چیزی متوسل شد که فریبکار، طرف مقابل را فریب می‌دهد تا چیزی را به دست آورد که صاحبش نمی‌خواهد از دست بدهد و این عبارت است از دسیسه‌سازی به منظور نزدیکی با یوسف (حقی بروسوی، ۱۱۲۷: ۲۳۴/۴)؛ البته دسیسه‌ای که با لطافت و نیرنگ همراه بوده و در فرهنگ لغت‌ها به این معنا اشاره شده است. چرا که متوسل شدن به زور و خشونت، حصول غرض و مقصود را سخت‌تر و بلکه ناممکن می‌کند. برای همین، همسر عزیز مصر با نرمش و لطافت، به زیبایی و آرایش خود متوسل شده، طالب یوسف است و قرآن کریم از کار او با کید بسیار بزرگ یاد می‌کند. «این تعبیر نشان می‌دهد که همسر عزیز برای رسیدن به منظور خود، به اصطلاح از طریق مسالمت‌آمیز و خالی از هر گونه تهدید، با نهایت ملایمت و اظهار محبت از یوسف دعوت کرده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶۷/۹). ولی پرسش اینجاست که همسر عزیز طالب چه چیزی بوده است؟ آیا واقعاً طالب کام‌جویی بوده و این معنا (نزدیکی و کام‌جویی) از فعل مراوده برداشت می‌شود؟ اگرچه قصد و غرض همسر عزیز مصر کام‌جویی از یوسف است، با توجه به آنچه گفته شد و با کمی دقت در آیات مذکور و معانی وارده در معجم‌های عربی، می‌توان به این نتیجه رسید که «راود» به صورت مستقیم به این معنا نبوده، بلکه مقدمه این کار است و اینجاست که نقش عبارت «عن نفسه» بارز می‌شود. از میان مفسران، ابن عاشور توانسته معنا و مقصود از «راودته عن نفسه» را دقیق‌تر بیان کند و این همان معنایی است که ما به آن رسیده‌ایم. ابن عاشور در این رابطه گفته است:

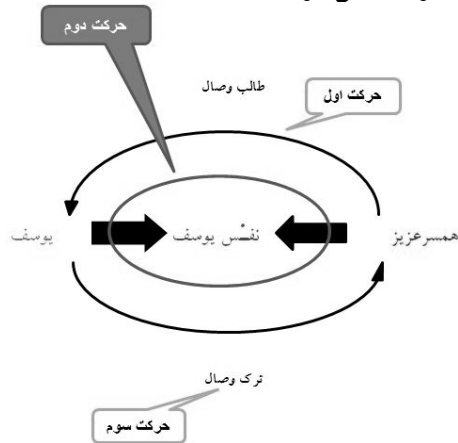
حرف «عن» برای «مجاوزه» است؛ به این معنا که آن زن خواست یوسف را از نفسش دور کند و آن را در اختیار او قرار دهد؛ گویا از یوسف می‌خواهد اراده و حاکمیتش را تسلیم او کند (۱۹۸۴: ۲۵۰/۱۲).

همسر عزیز بر سر نفس یوسف با او نزاع داشت. او که در دام عشق به یوسف افتاده بود، خواستار وصال بود. اما یوسف از آنجا که به عواقب این کار (زنای محصنه) آگاه

بود، از این کار خودداری می‌کرد و عاملی از درون، او را از افتادن در این گناه بازمی‌داشت که همان نفس لوامهٔ او بود. بنابراین یوسف و همسر عزیز بر سر نفس لوامه یا ارادهٔ یوسف نزاع داشتند. همسر عزیز به زیبایی، کید و انواع لطایف حیل متوسل می‌شد تا نفس امارهٔ او را تحریک کند و با نقشه‌ای که می‌کشید، در پی تسلیم شدن یوسف بود. ولی نفس لوامه‌اش او را با شدت از این کار باز می‌داشت و این یعنی مشارکت مقابله‌ای؛ یکی طالب وصال است و دیگری ترک آن، و چه بسا بین آن دو، قبل از درخواست صریح همسر عزیز ﴿هَيْتَ لَكَ﴾، سخنانی در این باره رد و بدل شده و وی خواستهٔ خود را با لطافت و نرمی و با توسل به نیرومندترین حربه‌اش در میان گذاشته است، ولی یوسف امتناع کرده و در جواب او گفته است که این کار محال و خلاف اخلاق و دین من است و نفس من اجازهٔ چنین کاری را هرگز نمی‌دهد. همسر عزیز برای اینکه او را خاطر جمع کند که کسی از مسئله باخبر نخواهد شد، اقدام به محکم کاری کرده و همهٔ درها را محکم بسته است («غَلَقَتْ» باب تفعیل). «بنابراین مراوده این بار مکشوف، و دعوت به آخرین عمل، بی‌پرده و آشکار بوده و عمل بستن درب‌ها فقط در آخرین لحظه صورت گرفته است. پس این دعوت آشکارا و شدید، اولین دعوت آن زن نمی‌باشد» (سید بن قطب، ۱۹۸۸: ۱۹۸/۴) و نمی‌توان پنداشت که این مراوده، زائیدهٔ همان لحظه باشد، بلکه قبل از آن می‌بایست مقدمات زیاد و عشوهٔ بسیار -چه بسا ماه‌ها و یا سال‌ها- وجود داشته و حوادث زیادی، همسر عزیز را به این مرحله رسانده باشد که صبر از کف بدهد و درها را ببندد و غرورش را به عنوان بانوی خانه و ملکه، زیر پا بگذارد و از خدمتکارش کاری همانند این نخواهد (یمانی، اعظم روایة فی التاریخ: ۶). علامه طباطبایی در رابطه با عاملی که یوسف را از انجام این کار باز داشت، می‌گوید:

آن قدرت قدسی که یوسف به وسیلهٔ آن عصمت و پاکی خود را در چنین موقع خطیری حفظ کرد، مثل یک امر تدریجی بود که خداوند لحظه به لحظه به وی افزوده می‌فرمود؛ زیرا اگر یک امر دفعی بود دیگر معنا نداشت در هر گرفتاری و خطری که عفت او را تهدید می‌کرد به خدا پناه ببرد و از او مدد بجوید (طباطبایی،

تصویر زیر بیانگر حرکت فعل مرادده است:



همسر عزیز، عاشق یوسف است و تمنای وصال دارد (حرکت اول) و یوسف بنا به مقام و آگاهی خود، نفس او از این کار ممانعت می‌کند و هر دو بر سر نفس یوسف نزاع دارند (حرکت دوم). به عبارتی، نفس لوامه مانع این کار است. همسر عزیز مصر از یوسف می‌خواهد که نفس (اراده) خود را کنار بگذارد، ولی وی امتناع می‌کند و نتیجه آن ترک وصال است (حرکت سوم) و چون حرکت به انتهای مرحله سوم می‌رسد، دوباره از نقطه‌ای که آغاز شده، شروع می‌شود (همانند حرکت دسته چوبی آسیاب)، و این همان معنای تکرار و تداوم می‌باشد. ولی این عمل سرزده از سوی همسر عزیز، مستلزم آن است که این عمل همان طور که در ماده «رَوَدَ» بیان شد، بیشتر تکرار شده باشد و مسبوق به اموری باشد؛ زیرا «منطق آدمی نمی‌پذیرد که مرادده زلیخا و بستن درب‌ها، ناگهانی و بدون مقدمه و اسباب پیشین صورت بگیرد» (محامی، ۱۹۸۸: ۳۶).

در ماجرای برادران یوسف نیز این گونه است. آن‌ها به عزیز مصر گفتند: ﴿سُرَّوُدُ عَنْهُ أَبَاهُ﴾ (یوسف / ۶۱)، برادران یوسف با یعقوب بر سر بنیامین نزاع داشتند و برای به دست آوردن پیمانۀ اضافی، می‌خواستند بنیامین را با خود به مصر بیاورند. از طرفی پدرشان مخالف این کار بود و بعد از قضیه یوسف به آن‌ها اطمینان نداشت. بنابراین برادران با ملایمت و با توسل به فریبکاری، بر سر بردن بنیامین نزاع می‌کردند. از این رو به پدرشان گفتند:

﴿يَا أَبَتَانِمْعِ مَنَا الْكَيْلِ فَاَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَنَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ﴾ (یوسف / ۶۳): ای پدر، پیمانۀ از ما

منع شد. برادرمان را با ما بفرست تا پیمانہ بگیریم و ما نگهبان او خواهیم بود.

حال آنکه عزیز مصر (یوسف) در آیات قبل گفت:

﴿الَاتْرُونَ أَنِّي أُوْفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (یوسف / ۵۹)؛ مگر نمی بینید که من پیمانہ را تمام می دهم؟

این آیه بیانگر آن است که پسران یعقوب به او دروغ گفتند و نیرنگ بستند تا بنیامین را با خود به مصر ببرند. بنابراین همان گونه که بیان شد، توسل به نیرنگ و ملامت و فریکاری، از معانی این فعل می باشد. آیه ﴿سَرُّ أَوْ دُعَاهُ أَبَاهُ﴾ در مقایسه با آیه های قبل تفاوتی دارد و آن اینکه عبارت «عنه» بر خلاف دیگر آیه ها بر مفعول به (آباه) مقدم شده است که تأکید و اصرار برادران را بر بردن برادرشان نشان می دهد (تکرار فعل و اصرار بر آن) و از بین سه موضعی (همسر عزیز، برادران و قوم لوط) که این فعل استعمال شده، تنها در اینجا آغازکننده به مقصود خود رسیده است. افزون بر این، آن ها نگفتند: «آبانا»، بلکه گفتند: «آباه» و این نشان می دهد که یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ با این کار به شدت مخالف بوده است؛ گویی که وی تنها پدر اوست و این به معنای آن است که هر دو طرف در کار خود مُصَرِّ بوده اند.

حضرت یعقوب ← بنیامین → برادران یوسف

در آیه ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ صَيْفِهِ﴾ (قمر / ۳۷) (و از میهمان های او کام خواستند)، قوم لوط و پیامبرشان بر سر میهمانان حضرت لوط نزاع داشتند؛ قوم لوط برای امر شوم و شیطانی خودشان خواهان میهمانان حضرت لوط بودند و وی مخالفت کرد و گفت:

﴿يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَحْزُونِ فِي صَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ (هود / ۷۸)؛ اینان دختران من هستند. آنان برای شما پاکیزه ترند. پس از خدا بترسید و مرا در کار میهمانانم رسوا نکنید. آیا در میان شما آدمی عقل رس پیدا نمی شود؟

حضرت لوط ← میهمانان → قوم لوط

در داستان یوسف و زلیخا قرائن خارجی استمرار را نشان می دهد. در داستان لوط نیز این استمرار با توجه به قرائن موجود در کلام تلویحاً دیده می شود. فعل های «بهرعون» و «یعملون» در سوره هود، استمرار تجددی را نشان می دهند. سخن حضرت لوط: ﴿يَا

قَوْمٌ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ...» - که از جمله اسمیه استفاده کرده است و جمله اسمیه دلالت بر ثبوت دارد- و پیشنهاد ازدواج با دختران خود برای بازداشتن قومش، نشان‌دهنده اصرار قوم و پافشاری آنهاست. شکی نیست که گفتگو بین حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش طولانی بوده، ولی با توجه به سبک قرآن در استفاده از ایجاز و اختصار، تنها اشاره‌ای گذرا به این داستان شده است. در رابطه با احتمال نیرنگ و فریب که در دو مورد قبل به آن اشاره شد، در اینجا نیز این احتمال وجود دارد؛ زیرا قوم لوط می‌گفتند: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾ (هود/ ۷۹)؛ یعنی ای لوط، بیشتر از این وقت را تلف نکن، چرا که قوانین را زیر پا گذاشتی. آنان از واژه «حق» استفاده کردند و نگفتند: «من شهوة یا رغبة». استفاده از کلمه حق نشان می‌دهد که قوم لوط برای توجیه کار خود، چیزی فراتر از خواسته شهوانی را پیش کشیدند، مانند اینکه این حق، یک سنت و آیینی است که پایبند به آن هستند. به عبارتی آنها گفتند که این کار دست ما نیست که با دختران تو ازدواج کنیم، بلکه مذهب و آیین ماست. همچنین بر اساس آیه‌ای دیگر، قوم لوط به آن حضرت گفتند: ﴿قَالُوا أَوَلَمْ نُنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (حجر/ ۷۰)؛ یعنی ای لوط، تو از خطوط قرمز ما گذشته‌ای و قبل از این نیز در این مورد به تو هشدار داده بودیم و تو اصول و قوانین ما را زیر پا گذاشتی و میهمان آوردی و افراد غریبه را پناه دادی، پس الآن باید آماده مجازات باشی. از روایات برمی‌آید که خود حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ مهاجر بود و برای هدایت قوم فرستاده شده بود تا آنان را از عمل ناپسند همجنس‌گرایی که بنا به فرموده حضرت لوط، «کسی از عالمیان در این کار بر آنها پیشی نگرفته بود» (ر.ک: اعراف/ ۸۰؛ عنکبوت/ ۲۸) بازدارد. به عبارتی این عمل ناپسند به مرور زمان، تبدیل به یک سنت شده بود؛ سنتی که در ملاء عام اجرا می‌شد (همان: ۲۹). از طرفی پیشنهاد حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز با هدف منصرف کردن آنان صورت گرفت. گویا که به آنها پیشنهاد داد که اگر دنبال شهوت و لذت هستید با دختران من ازدواج کنید که مطابق قانون خلقت بوده و منجر به قطع نسل نمی‌شود (همان) و مهم‌تر اینکه پاکیزه‌ترین عمل است. کلمه «أطهر» نشان‌دهنده اختلاف عقیده ریشه‌ای بین حضرت لوط و قومش می‌باشد. بنابراین مواردی که در رابطه با معنای مراده آورده شد، از دلالت بر تکرار و توسل به فریب و نیرنگ، به طور عموم در هر سه آیه دیده می‌شود.

۵. ترجمه مترجمان

در جدول زیر، نمونه‌ای چند از ترجمه‌های فارسی قرآن را آورده‌ایم. در برخی ترجمه‌ها به ذکر مصدر اکتفا کرده و در آیاتی که ترجمه اضافی داشته و یا به همراه توضیح بوده، جمله را ضبط نموده‌ایم.

مترجم	ترجمه مرآده در آیات ۲۳، ۲۶، ۳۰، ۳۲، ۵۱	ترجمه آیه ۶۱ یوسف	ترجمه آیه ۳۰ قمر
تفسیر طبری	دوست گرفت او را از تن او، بخواست	تنها نماند از او پدر او	خواستند او را از مهمانان
تفسیر نمونه	با خواهش تمنا در دل کسی اثر کردن، تمنای کام‌جویی کردن	با پدرش گفتگو خواهیم کرد (و سعی می‌کنیم موافقتش را جلب نمایم)	خواستند میهمانانش را در اختیار آنان بگذارد
انصاریان	با نرمی و مهربانی خواستار کام‌جویی شدن	رضایت پدرش را در آوردن او جلب کنیم	کام‌جویی خواستند
بروجردی	باعلاقه نگریستن، مرآده داشتن، دل‌بستگی پیدا نمودن	مذاکره کردن	بر سوء قصد طلبیدن
خرمشاهی	از کسی کام خواستن	(با هر تدبیر و نیرنگ) از او خواهیم گرفت	از مهمانان او کام خواستند
قمشه‌ای	بنای مرآده گذاشتن	تا بتوانیم می‌کوشیم که پدرش را راضی کنیم	از او مهمانانش را (که فرشتگانی زیبا بودند، بر سوء قصد) طلبیدند
فولادوند	کام گرفتن، خواستن	با نیرنگ خواستن	از مهمانان [های] او کام دل خواستند
آیتی	در پی کام‌جویی بودن	به اصرار خواستن	از مهمان او کار زشتی خواستند
حداد عادل	با ملایمت کام خواستن	اجازه گرفتن	کام خواستن
گرمارودی	کام خواستن	اجازه کسی را گرفتن	مهمانانش را از او خواستند
مکارم شیرازی	تمنای کام‌جویی کردن، با اصرار به خود دعوت کردن	گفتگو کردن (و موافقتش را جلب نمودن)	از لوط خواستند مهمانانش را در اختیارشان بگذارد

صفا رزاده	خواستہ های جسمانی داشتن، کام گرفتن	با ترغند خواستن	خواستند که مهمانان خود را در اختیار آن‌ها بگذارد تا از آن‌ها کام بگیرند
-----------	---------------------------------------	-----------------	---

با نگاهی به این جدول، پی خواهیم برد که بسیاری از مترجمان در قسمت اول و همچنین در قسمت سوم، ترجمه واحدی را ارائه داده‌اند. معادل‌هایی چون: «کام‌جویی کردن»، «کام گرفتن» و «خواستہ های جسمانی داشتن» (هر سه به معنای رابطه جنسی) ۱۰ بار، خود واژه «مراوده» ۳ بار، «خواستن» ۲ بار و بقیه معادل‌ها مانند: «دوست گرفتن»، «اثر کردن»، «دل‌بستگی پیدا نمودن»، «با علاقه نگریستن» و «دعوت کردن» هر کدام ۱ بار استفاده شده است. ۲ بار هم در کنار معادل اصلی، واژه‌های «نرمی و لطافت» به کار رفته است که نشان می‌دهد مترجم در ترجمه مراوده به تفاسیر رجوع نموده است. در این میان، همان گونه که مشهود است، بسامد «کام‌جویی» از بقیه معادل‌ها بیشتر آمده است. همانند این ترجمه را در قسمت سوم (آیه ۳۷ قمر) می‌بینیم. بسامد «کام‌جویی» ۶ بار، «در اختیار آن‌ها گذاشتن» و «به سوء قصد طلبیدن یا معادل آن»، هر کدام ۳ بار و «خواستن» ۲ بار استفاده شده است. با توجه به اینکه کاری که همسر عزیز و یا قوم لوط خواهان آن بودند، استفاده از معادل «کام گرفتن» و واژگان هم‌معنا را توجیه می‌کند، ولی در قسمت دوم چنین موردی وجود ندارد و بر خلاف آیات قسمت اول و سوم جدول، مقدمه‌ای برای این کار (نزدیکی / لواط) نیست. اینجاست که مترجمان، از ترجمه آن در مانده‌اند و معادل‌هایی که قبل از آن ارائه نموده‌اند کاری از پیش نمی‌برد. بدین منظور برای معادل «سنراود» به هر واژه‌ای متوسل شده‌اند. معادل‌هایی چون: «موافقت کسی را جلب کردن / راضی کردن» ۴ بار، «گفتگو کردن» ۲ بار، «با نیرنگ خواستن» ۲ بار، «اجازه گرفتن» ۲ بار، و «مذاکره کردن»، «از کسی گرفتن»، «به اصرار خواستن» هر کدام ۱ بار آمده است و معادل‌هایی چون «مذاکره کردن» امروزی‌تر و «از کسی گرفتن» و یا ترجمه تفسیر طبری، نامفهوم و دورتر از معنای مراوده است. هدف از آوردن نمونه‌های ترجمه در آیات مختلف، آن است که نشان دهیم همیشه نمی‌توان در ترجمه واژه مراوده از تعبیر کام‌جویی و امثال آن استفاده کرد و این گفته ما را آیه ۶۱ سوره یوسف و مثال‌هایی که از فرهنگ لغت‌ها ذکر نمودیم، تأیید می‌کند.

۶. ترجمه پیشنهادی

هر زبانی یک‌سری ویژگی‌هایی دارد که آن را از دیگر زبان‌ها متمایز می‌کند و چه بسا ویژگی‌هایی که منحصر به یک زبان بوده و زبان دیگر از آن‌ها تهی باشد. زبان عربی در مقایسه با زبان‌های دیگر، چنین حالتی دارد و در امر ترجمه از این زبان به زبان دیگر - به ویژه متون دینی - به نارسایی‌ها و کاستی‌های زبان مقصد پی می‌بریم؛ برای نمونه می‌توان به واژه «امراً» در این سوره و دیگر سوره‌ها اشاره نمود. با اینکه بین عزیز و همسرش نسبت زناشویی بوده، در قرآن از واژه زوج استفاده نشده است: «امراًته»، «امراًة العزیز» (۲ بار) و استعمال «امراًة» در قرآن بیش از زوج می‌باشد. برای اینکه بین این دو کلمه تفاوت معنایی وجود دارد و قرآن هر جا از «امراًة» استفاده نموده، خواسته نشان دهد که پیوند زناشویی صد درصد بین آن‌ها نبوده و زن نقصی داشته است؛ مانند خیانت: «امراًة العزیز ترأود قتلها عن نفسه»؛ اختلاف عقیده: «امراًة نوح وامراًة لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما فلم یغنیاعنهما من الله شیئاً» (تحریم / ۱۰)؛ نازیبی: «کانت امرأتی عاقراً فهب لی من لدنک ولیاً» (مریم / ۵). جالب اینجاست که بعد از رفع این نقص و عیب، زوج مورد خطاب قرار می‌گیرد: «فأسجنباله ووهبنا له یحیی وأصلحنا له زوجة» (انبیاء / ۹۰؛ نجار، ۲۰۰۷: ش ۲۲/۷۵-۲۳). این نمونه‌ای از نکته‌های ظریف زبان قرآن است. طبیعی است که در ترجمه این ریزه‌کاری‌ها به زبان فارسی، با مشکل مواجه خواهیم شد؛ به ویژه در ارائه معادل مناسب مراده که بتوان تمامی مطالب گفته‌شده را در این معادل گنجاناند. اساساً امر ترجمه قرآن در بسیاری از مواقع ناممکن است؛ به ویژه در ترجمه مراده. از همین رو، به ناچار باید در ترجمه چنین مواردی به چند جمله متوسل شد؛ امری که کار ترجمه را به تفسیر و شرح نزدیک می‌کند و از طرفی بتوان این موارد را اعمال نمود: مشارکت مقابله‌ای به گونه‌ای که آغازگر مشخص شود، تکرار فعل و اصرار بر انجام آن، داخل نمودن عبارت (عن + کلمه مابعد) در ترجمه، و معنای فعل مراده؛ امری که بیشتر به شرح و توضیح شباهت دارد تا به معادلیابی و ترجمه.

۱. «وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ» (یوسف / ۲۳)؛ و آن زنی که یوسف در خانه‌اش بود، او بود که نزاع کنان با متوسل شدن به مکر خود برای کام گرفتن از او، خواستار تسلیم



شدن نفس یوسف شد.

۲. ﴿قَالُوا سَرَّأَوْذَعْنَهُ أَبَاهُ﴾ (یوسف / ۶۱)؛ پسران یعقوب به عزیز مصر گفتند: ما مصرانه و با خواهش و نیرنگ از پدرش خواهیم خواست که در مورد آوردن او تسلیم شود و کوتاه بیاید.

۳. ﴿وَلَقَدْ رَآوْذُوهُ عَنْ صَيْفِهِ﴾ (یوسف / ۳۷)؛ و بی شک قوم لوط با اصرار از پیامبرشان خواستند که در مورد میهمانانش تسلیم شود و آنان را در اختیارشان بگذارد.

نتیجه گیری

همان طور که اشاره شد، فعل مراوده چه در آیات قرآن و چه در احادیث، به معنای کامجویی و یا معادل‌هایی از این قبیل نبوده است. از آنجا که این فعل برای اولین بار در قرآن و در دو داستان یوسف و قوم لوط به کار رفته و منبعی وجود نداشته که به استعمال آن قبل از نزول قرآن اشاره کند، بیشتر مفسران و مترجمان از آن به «کامجویی و نزدیکی» تعبیر نموده‌اند. ولی کاربرد آن در احادیث ذکر شده و آیه ۶۱ یوسف، به این معنا نبوده است. از معانی این کلمه می‌توان به «تکرار»، «لطف و تمنا در انجام فعل» و «توسل به نیرنگ و فریب» اشاره کرد که کتاب‌های لغت و تفسیر به آن اشاره کرده‌اند. در این فعل که مشارکت را می‌رساند، دو شخص بر سر یک چیز نزاع دارند و هر کدام از آن‌ها می‌خواهد که بر سر آن تسلیم دیگری شود.

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر، ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، تحقيق طاهر احمد زاوى، محمود محمد طناحى، بيروت، المكتبة العلمية، ۱۹۷۹ م.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحرير والتنوير*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ م.
۳. ابن عطية اندلسى، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *تفسير ابن عطية؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافى، بيروت، دار الكتب العلمية ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسين احمد، *معجم مقائيس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دار الفكر، ۱۳۹۹ ق.
۵. ابن منظور افريقى مصرى، ابوالفضل محمد بن مكرم، *لسان العرب*، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۶. ابوحیان اندلسى، محمد بن يوسف، *البحر المحیط في التفسير*، تحقيق محمد جليل صدقى، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بقاعى، برهان الدين ابوالحسن ابراهيم بن عمر، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، قاهره، دار الكتاب الاسلامى، بی تا.
۸. جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بيروت، دار المعلمين، ۱۹۹۰ م.
۹. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق على هلالی، چاپ دوم، کویت، حکومت الكويت، ۱۹۸۷ م.
۱۰. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان في تفسير القرآن*، بيروت، دار الفكر، ۱۱۲۷ ق.
۱۱. خداپرستی، فرج الله، *فرهنگ جامع واژگان مترادف و متضاد زبان فارسی*، شیراز، دانشنامه فارس، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. دمشقى حنبلى، ابو حفص سراج الدين عمر بن على بن عادل، *اللباب في علوم الكتاب*، تحقيق عادل احمد عبدال موجود و على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۹۸ م.
۱۳. دهخدا، على اكبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق صفوان عدنان داوودى، بيروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. ريحان (سعيدى)، سيد ابوالفضل، *عشق و عصمت يا تفسير سورة يوسف*، تهران، شركت سهامى طبع كتب، بی تا.
۱۶. زاوى، طاهر احمد، *ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير و اساس البلاغه*، چاپ دوم، بی جا، دار الفكر، بی تا.
۱۷. زرقانى مالکى، ابو عبدالله محمد بن عبدالباقى، *شرح الزرقانى على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية*، بی جا، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. زعبلاوى، صلاح الدين، *دراسات في النحو*، موقع اتحاد كتاب العرب، بی تا.
۱۹. زمخشرى، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوييل في وجوه التأويل*، بيروت، دار الكتاب العربى، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سيد بن قطب بن ابراهيم شاذلى، *في ظلال القرآن*، چاپ چهارم، بيروت، دار الشروق، ۱۹۸۸ م.
۲۱. شوکانى، محمد بن على، *فتح القدير الجامع بين الرواية و الدراية من علم التفسير*، بيروت، دار ابن كثير و دار الكلم الطيب، ۱۴۱۴ ق.

۲۲. صالح، صبحی، *دراسات في فقه اللغة*، بی جا، دار العلم للملایین، ۱۹۶۰ م.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، *ترجمة تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۲۴. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق ابوالقاسم گرجی، چاپ سوم، تهران، سمت، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المرتضی، ۱۴۲۷ ق.
۲۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تفسیر الطبری؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بی جا، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران، سکه، ۱۳۸۹ ش.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، بغداد، دار مکتبه الهلال، ۱۹۸۵ م.
۳۰. قدور، احمد محمد، *مدخل الی فقه اللغة العربیه*، چاپ چهارم، دمشق، دار الفکر، ۱۹۹۳ م.
۳۱. محامی، محمد کامل حسن، *عاشقة یوسف*، بیروت، المکتب العلمی، ۱۹۸۸ م.
۳۲. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، چاپ دوم، بیروت، دار المشرق، ۲۰۰۱ م.
۳۳. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ شانزدهم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
۳۶. نجار، نادیه رمضان، «الترادف فی القرآن الکریم سورة یوسف نموذجاً»، *مجلة كلية الآداب بجامعة الاسکندریه*، چاپ دوم، شماره ۷۵، ۲۰۰۷ م.
۳۷. نفیسی (ناظم الاطباء)، علی اکبر، *فرهنگ نفیسی*، تهران، کتاب فروشی ۱۳۴۳ ش.
۳۸. یمانی، سهیل، *یوسف، اعظم روایة فی التاریخ*، قابل دسترس در وبگاه <http://www.almaktabah.net/vb/showthread>.

چیستی و مختصات روح امری در قرآن*

- کاوس روحی برندق^۱
- علی حاجی خانی^۲
- علی بیدسرخی^۳

چکیده

در قرآن کریم، افزون بر روح عمومی همه انسان‌ها و روح خاص اهل «روح الایمان»، روح دیگری به پیامبران الهی به طور عام و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور خاص، در قالب تعبیر «روح من امرنا» یا «روح امری» نسبت داده شده است. مفسران در ذیل آیات ناظر به این حقیقت قرآنی، هر کدام بر اساس استدلال‌های مختلف، دیدگاه‌های متعددی پیرامون آن بیان داشته‌اند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، چیستی روح امری و آثار آن را مورد تتبع و پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافته است که روح امری، عالی‌ترین مراتب روح محسوب می‌گردد که بر پیامبران الهی به طور عام، و مرتبه والاتر آن بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (k.roohi@modares.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (ali.hajikhani@modares.ac.ir).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (bidsorkhyali@yahoo.com).

اهل بیت علیهم السلام افزایه می گردد که مبدأ علم آن حضرات و اعظم از ملائکه مقرب الهی و دارای تأثیرات ویژه‌ای در عرصه هستی می باشد.

واژگان کلیدی: روح، روح امری، مراتب روح، ملائکه، قرآن، پیامبران، اهل

بیت علیهم السلام.

طرح مسئله

کلمه «روح» در قرآن ۲۱ بار در ۱۸ سوره و در ۲۰ آیه به صورت‌های مضاف، مطلق و مقید، مانند: «روح القدس»، «روحی»، «روحنا»، «روح الامین»، «روح منه»، «الروح» و «الروح من امر» به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۴: ۳۲۶). یکی از موارد کاربرد «روح» در قرآن کریم، مقید شدن آن به کلمه «امر» است که در آیات متعددی به کار رفته است. در این آیات عموماً از روح به عنوان حقیقتی مستقل، همراه ملائکه و از سنخ امر خدای متعال که بر عموم پیامبران نازل یا القا شده، سخن رفته است و در آیه ۵۲ شوری با مقید شدن روح به کلمه «امر»، به عنوان حقیقتی معرفی شده که مختص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و بر ایشان نازل شده است، مقید شدن روح به کلمه «امر» از یک سو و استعمال تعبیر «نفخ» برای روح عموم انسان‌ها، سؤالات متعددی را ایجاد می کند، بدین معنا که مراد از روح و انتساب آن با کلمه «امر» چیست؟ تفاوت روح در آیات بیانگر روح منفوخ در عموم انسان‌ها و روح مقید به امر که به پیامبران الهی به ویژه نبی اکرم صلی الله علیه و آله منتسب شده و همراه ملائکه توصیف شده، چیست؟ این روح دارای چه آثار و ویژگی‌هایی می باشد؟ مفسران دیدگاه‌های متعددی پیرامون مراد از روح در این گونه آیات بیان داشته‌اند، ولی از آنجا که هیچ نوشتاری تا کنون استدلال‌های مفسران در این گونه آیات را به طور جامع نقد و بررسی نکرده است، این مقاله در پی آن است که علاوه بر تبیین دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها، به ارائه دیدگاهی جامع درباره این حقیقت قرآنی بپردازد.

این تحقیق در مستندسازی داده‌ها از روش اسنادی، و در تجزیه و تحلیل مطالب از شیوه توصیفی - تحلیلی پیروی می کند و روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای است و روش تجزیه و تحلیل اطلاعات، عمدتاً استدلال‌های لفظی متکی بر ظهور الفاظ قرآنی است که خود ظهور مفردات و مواد الفاظ آیات و نیز ظهور هیئات

آیات و ظهور ترکیب‌های ناقص (مانند مضاف و مضاف‌الیه و...) و یا ترکیب‌های تام و جمله‌ها (اعم از اسمیه و فعلیه) و ظهور بلاغی و ظهور مبتنی بر قرائن، اعم از لفظی و یا مقامی متصل (شامل قرائن داخلی جمله و یا پیرامون آن که در سیاق متجلی است) و یا قرائن لفظی منفصل در آیات و روایات دیگر را شامل می‌گردد. بدین‌سان این مقاله با تکیه بر ظهور لفظی به ویژه قرائن داخلی و خارجی برگرفته از آیات قرآنی، به پژوهش خواهد پرداخت.

۱. تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی «روح»

ابن فارس اصل معنایی ریشه «ر-و-ح» را عبارت از وسعت، فراخی، پی‌درپی بودن و جریان یافتن چیزی برشمرده و آن را برگرفته از کلمه «ریح» دانسته که در آن یاء به واو تبدیل شده است (بی‌تا: ۴۵۵/۲). اکثر لغویان کلمه مزبور را مترادف معنایی کلمه «نفس» دانسته و آن را به معنای «نفسی که بدن به وسیله آن حیات می‌یابد»، عنوان کرده‌اند (برای نمونه رک: فراهیدی، بی‌تا: ۲۹۱/۳؛ جوهری، بی‌تا: ۳۶۷/۱؛ ابن سیده المرسی، بی‌تا: ۵۱۰/۳؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۵۷/۴). از سوی دیگر، واژه «رُوح» اسم مصدر برای کلمه «رُوح» دانسته شده که به معنای اصلی «نسیم و جریان باد»، و معنای «راحتی»، «رحمت» و «گشایش» آمده است (ازهری، بی‌تا: ۱۳۹/۵؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۰۷/۱). اما راغب اصفهانی کلمات «رُوح» و «رُوح» را به یک معنا دانسته و گفته است که «رُوح» اسمی است که بر دمیدن و نفس کشیدن از باب تسمیه نوع چیز به اسم جنس آن اطلاق می‌گردد و از آنجا که «رُوح» نیز سبب حیات و تحرک و جلب منافع و دفع ضررها می‌گردد، به این نام نامیده شده است (بی‌تا: ۳۶۹/۱) و مصطفوی در *التحقیق* در مقام جامع‌گیری از معنای مورد اشاره لغویان، اصل معنایی ماده «ر-و-ح» را ظهور و جریان امری لطیف و معنوی می‌داند، در برابر واژه «ریح» که به معنای جریان امر ظاهری و حسی است (مصطفوی، بی‌تا: ۲۵۷/۴).

از آنجا که سیر معناپذیری واژگان در کلام عرب، از معنای محسوس صورت گرفته و سپس در تطور معنایی، بر معنای و مصادیق معقول اطلاق می‌گردد، می‌توان گفت که کلمه «رُوح» ابتدا برای نسیم و جریان هوا و نفس جعل شده و سپس این

کلمه در معنای اصطلاحی بر نفس آدمی و بُعد غیر مادی او که مایه قوام زندگی و ادامه آن می‌باشد، اطلاق گردیده است. علامه طباطبایی در تبیین معنای اصطلاحی «روح» همین معنا را مشترک میان همه مردم با وجود اختلافات شدید در حقیقت روح عنوان نموده است:

الناس علی اختلافهم الشدید قدیماً وحدیثاً فی حقیقة الروح لا یختلفون فی أنهم یفهمون منه معنی واحداً وهو ما به الحیاة التی هی ملاک الشعور والإرادة (۱۴۱۷: ۲۰۵/۱۲).

۲. آیات مربوط به اثبات و ویژگی‌های «روح امری» در قرآن

۲-۱. اثبات «روح امری» در قرآن

از جمله آیاتی که در تبیین مفهوم و حقیقت روح، در تفسیر سایر آیات مربوط به روح مؤثر است، آیه شریفه ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ (اسراء/ ۸۵) می‌باشد. پیرامون روح در این باره، چهار وجه معنایی بیان شده است: ۱. جبرئیل؛ ۲. قرآن، با استدلال به آیه بعد ﴿وَلَكِنَّ شَيْئًا لَتَذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾؛ ۳. فرشته‌ای از میان فرشتگان؛ ۴. «روح بشری» (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۵۱۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۹۰/۲).

اکثر مفسران، مراد از «روح» در آیه را روح بشری، و پرسش مطرح شده در آیه را پیرامون ماهیت و حقیقت آن دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۵۱۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲؛ ابوحنبل اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۷؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴/۱۵۵-۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۴-۶۷۶؛ انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۳۲۴/۱۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۴/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱). علامه طباطبایی مراد از «روح» در آیه را مطلق معنای آن و به طور کلی حقیقتی واحد، مبدأ حیات، کلمه ایجاد بلاواسطه الهی و از سنخ امر و ملکوت دانسته که دارای مراتبی در گیاهان، حیوانات، عامه انسان‌ها، مؤمنان و پیامبران است (۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۵-۱۹۹ و ۱۷۳/۲۰-۱۷۵). نگارنده تفسیر الفرقان نیز نزدیک به نظر علامه طباطبایی، مراد پرسش از روح در آیه را همه انواع روح در قرآن و پرسش‌های پیرامون آن تا قیامت دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۱۵/۱۷).

در این میان، آنچه بسیاری از مفسران را به وجه «روح حیوانی» و یا روح دمیده شده

در کالبد بدن انسان متمایل ساخته است، اصل تبادل ناشی از مفهوم کلمه «روح» و استعمال آن در قرآن کریم و یا وجود پرسش‌های بشری درباره حقیقت روح انسان بوده است؛ چنان که شیخ طوسی وجه روح حیوانی را به دلیل تطبیق با ظاهر آیه شریفه، بر سایر وجوه ترجیح داده و آن را «الأظهر فی الکلام» دانسته است (بی‌تا: ۵۱۴/۶) و فخرالدین رازی نیز ضمن بیان وجوه چهارگانه، وجه روح انسانی را برگزیده و این معنا را متناسب با آیه قبل «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...» (اسراء/ ۸۴) دانسته است؛ زیرا از منظر وی، آیه ۸۴ ناظر به مسئله مشاکلت ارواح و نفوس مختلف در انجام افعال صادره می‌باشد و آیه ۸۵ به پرسش پیرامون حقیقت و ماهیت روح می‌پردازد. از منظر وی، علت ترجیح این وجه، فراوانی انگیزه‌های بشری برای معرفت آن می‌باشد؛ همچنان که می‌نویسد:

أما الروح الذي هو سبب الحياة، فهو شيء تتوفّر دواعي العقلاء على معرفته، فصرف هذا السؤال إليه أولى (۱۴۲۰: ۳۹۴/۲۱).

ابن عاشور نیز قریب به نظر فخر رازی، به سبب اینکه وجه مذکور از میان سایر وجوه مطرح شده، امر مشکلی است که حقیقت آن واضح نشده است، آن را برگزیده است (بی‌تا: ۱۵۶/۱۱۵/۱۴). آیه‌الله جوادی آملی نیز این نظر را از میان وجوه مطرح شده اقوی دانسته است (بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء، تفسیر آیه ۸۵ اسراء، جلسه ۱۱۶).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

هرچند وجه معنایی روح انسانی با ظاهر آیه شریفه مخالفتی ندارد، پذیرش انحصاری این وجه با سایر قرائن قرآنی ناسازگار است؛ زیرا اولاً لفظ روح در این آیه در مقام پرسش، به صورت مطلق آمده و در مقام پاسخ، مقید به عبارت «مِن أَمْرٍ» شده است. ولی مواردی از آیات قرآن کریم که مراد از روح در آن‌ها بُعد غیر مادی وجود انسان است، در بردارنده کلمه «نفخ» می‌باشند (برای نمونه ر.ک: حجر/ ۲۹؛ سجده/ ۹). ثانیاً نمی‌توان بر اساس اصل تبادل که درباره سخنان بشری جاری می‌شود، مراد از مفاهیم قرآنی را مشخص کرد، چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد: «أَنَّ التبادر فی کلامه تعالی ممنوع» (۱۴۱۷: ۲۰۰/۱۳) و باید برای پی بردن به معانی کلمات قرآنی و مراد از آن‌ها به

آیات مرتبط مراجعه نمود. از طرفی قرائن قطعی (غیر قرآنی) درباره ماهیت پرسش سائلان و مراد آنان از کلمه مزبور، نظیر سبب نزول صحیح، فضای نزول و... وجود ندارد و صرفاً باید بر اساس پاسخ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و آیات دیگر، مراد از آن را مشخص کرد. البته دیدگاه علامه طباطبایی در بین دیدگاه سایر مفسران، با قرائن قرآنی و لغت عرب سازگاری بیشتری دارد؛ زیرا کلمه روح در کلام عرب بر مبدأ حیات دلالت می‌کند که با نظر علامه منطبق است. بر این اساس، علامه طباطبایی روح را کلمه حیات‌بخش خدایی و از سنخ امر و ملکوت و دارای مراتب دانسته است که روح منفوخ در عموم بشر را می‌توان یکی از مراتب سافل آن دانست. بنابراین نظر جامع علامه، دیدگاه اکثر مفسران را مبنی بر مراد بودن روح انسانی در آیه، در بر می‌گیرد (همان: ۱۹۵-۱۹۹/۱۳ و ۱۷۳/۲۰-۱۷۵).

۲-۲. ویژگی‌های «روح امری» در قرآن

آیات متعددی در قرآن کریم علاوه بر روح منفوخ در عموم بشر و روح‌الایمان، بر حقیقتی به نام «روح من أمره» دلالت دارند. این آیات در سه دسته کلی قرار می‌گیرند که در ادامه به بررسی این حقیقت قرآنی و تحلیل آیات ناظر بر آن پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱. «روح امری» حقیقتی نازل و القا شده بر «من یشاء»

در دو آیه به صراحت از انزال و القای «روح من أمره» بر عامه پیامبران یاد شده است (ر.ک: نحل/۲؛ غافر/۱۵). مفسران نظرات و استدلال‌های مختلفی پیرامون این حقیقت بیان داشته‌اند که در ذیل به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود.

از ظاهر آیه شریفه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل/۲) استفاده می‌شود که خدای متعال فرشتگان را همراه و یا به وسیله حقیقتی به نام «روح» بر برخی از بندگان نازل می‌کند و آن بندگان مأمورند که مردم را انداز دهند. روح در این آیه، مقید به عبارت «من أمره» شده است. برخی مفسران صرفاً بدون ذکر دلیل، به نقل اقوال مختلفی درباره مراد از روح در آیه پرداخته‌اند که در این میان طبری و جوهری نظیر «وحی، فرشته‌ای همراه ملائکه، قرآن، رحمت» (۱۴۱۲: ۱۴/۵۴)، شیخ طوسی اقولی چون «قرآن، وحی و ارشاد و موعظه و هدایت مردم» (بی‌تا: ۳۵۹/۶) و طبرسی

وجوه «وحی، قرآن و نبوت» (۱۳۷۲: ۵۳۷/۶) را مطرح نموده است. برخی مراد از روح در آیه را «وحی» دانسته‌اند؛ زیرا وحی سبب زنده شدن قلوب می‌گردد، چنان که بدن به وسیله روح حیات می‌یابد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۳/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۷/۷). فخرالدین رازی با در نظر گرفتن آیات ۵۲ شوری و ۱۵ غافر به عنوان نظایر معنایی، مراد از روح را «وحی» و در مقام تطبیق «قرآن کریم» دانسته است که به واسطه آن، انسان از جهالت، غفلت و حسیض حیوانیت به اوج فرشتگی می‌رسد (۱۴۲۰: ۱۶۹/۱۹). نظیر این معنا را نگارنده من وحی القرآن نیز بیان کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱۹۱-۱۹۲). ابن عاشور نیز ضمن در نظر گرفتن آیه ۵۲ شوری به عنوان نظیر معنایی، اطلاق «روح» بر وحی را بر وجه استعاره دانسته است؛ زیرا وحی عقول را به حق هدایت می‌کند و موجب حیات معنوی انسان می‌گردد، چنان که علم حقیقی مانند حیات است، و جهل مانند موت، و در آیه ۱۲۲ انعام آمده است: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (بی‌تا: ۷۹/۱۳).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

مبنای مفسران در بیان وجوه، در نظر گرفتن قرائن مجازی و استعاری می‌باشد، بدین معنا که تفسیر روح به وحی و قرآن و نبوت و نظایر آن به دلیل اثر حیات‌بخشی معنوی، مبتنی بر ظاهر آیه شریفه نمی‌باشد و به عبارتی این مفسران بر مبنای قرائن مجازی به بیان مراد از «روح» پرداخته‌اند، در حالی که استناد به این گونه قرائن در تفسیر قرآن کریم مادامی که مخالف ظاهر و سیاق آیات و... باشد، صحیح نیست. چنان که علامه طباطبایی دیدگاهی مفسرانی را که روح را در آیه فوق، وحی، قرآن و جبرئیل دانسته‌اند، رد نموده است؛ زیرا طرق تشخیص مصادیق قرآنی، مراجعه به سایر موارد آن در قرآن است نه قرائن مجازی:

إِنَّ الطَّرِيقَ إِلَى تَشْخِصِ مَصَادِقِ الْكَلِمَاتِ فِي كَلَامِهِ تَعَالَى هُوَ الرَّجُوعُ إِلَى سَائِرِ مَا يَصْلُحُ مِنْ كَلَامِهِ لَتَفْسِيرِهِ دُونَ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَرَفِ وَمَا يَرَاهُ فِي مَصَادِقِ الْأَلْفَاظِ (۱۴۱۷: ۲۰۷/۱۲).

بنابراین برای پی بردن به مراد از کلمه «روح» پس از در نظر گرفتن معنای لغوی آن باید به سایر قرائن موجود در آیه و آیات دیگر در این باره توجه کرد تا بتوان مراد و

مصدق اصلی از آن را مشخص نمود.

علامه طباطبایی مراد از روح در آیه را همان چیزی دانسته که حیات به وسیله آن ایجاد می‌گردد؛ حیاتی که ملاک شعور و اراده باشد (همان: ۲۰۶/۱۲) و سپس در تبیین حقیقت روح، بر مبنای آیات ۳۸ نبأ و ۴ معارج، روح را موجودی مستقل، دارای حیات، علم و قدرت دانسته است که از سنخ امر خدای سبحان است. وی همچنین مراد از «امر» در آیات ۸۳ یس و ۵۰ قمر را ایجاد بلاواسطه موجودات توسط خدای متعال، و حقیقت روح را کلمه حیات خداوند در افاضه حیات برشمرده است: *إِنَّ الرُّوحَ كَلِمَةُ الْحَيَاةِ الَّتِي يَلْقِيهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِلَى الْأَشْيَاءِ فَيَحْيِيهَا بِمَشِيئَتِهِ* (همان).

بر این اساس، ایشان مراد از روح در آیه مورد بحث را (با در نظر گرفتن معنای مصاحبت و سببیت «باء») کلمه حیات دانسته که قلوب پیامبران به واسطه آن آماده پذیرش معارف الهیه می‌گردند و یا روح حقیقتی است که سبب اثرگذاری بر ملائکه در زنده شدن می‌گردد، چنان که سبب احیای انسان‌ها نیز می‌شود (همان).

صاحب تفسیر من وحي القرآن ضمن پذیرش قول اکثر مفسران، مراد از «روح» در آیه را «وحي»، و در تطبیق «قرآن کریم» دانسته است و نظر علامه طباطبایی را مبنی بر اینکه روح از سنخ امر است و امر خدا، بدون حرکت و ماده و واسطه است، متضمن تکلف بعید از روح نص قرآنی دانسته و «امر» را از خصوصیات ذات اقدس خداوند برشمرده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱۹۱-۱۹۲). درباره نقد فضل الله بر علامه طباطبایی می‌توان گفت که دلایل صاحب المیزان مبتنی بر آیات قرآن به عنوان قرائن ناپیوسته است و تکلف در نص قرآنی محسوب نمی‌شود؛ زیرا خدای متعال خود در آیه *﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمْنَا بِالْبَصْرِ﴾* (قمر / ۵۰)، امر را تعریف نموده و آن را مجرد از ماده، و فعلی «آنی» توصیف فرموده است. از طرفی ابتداییه دانستن «من» در این آیه و آیات مشابه نظیر آیه ۸۵ اسراء، مبنای تفسیر علامه طباطبایی می‌باشد که مبتنی بر سیاق این آیات شریفه است و از طرفی وجه «وحي و قرآن»، نتیجه نزول فرشته و القای روح (بر قلب مطهر رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) می‌باشد و نمی‌توان روح را که سببی در انزال است خود وحي تلقی کرد. همچنین لفظ روح بر مبنای لغت عرب و مفهوم متداول و متبادر از آن، مبدأ

حیات است و نمی‌توان بدون قرینه‌ای در آیه، لفظ روح را استعاره از وحی در نظر گرفت. به نظر می‌رسد وجه معنایی «فرشته» که برخی مفسران بیان داشته‌اند، مبتنی بر قاعده ذکر خاص بعد از عام است که مخالف سیاق این آیات و روایات تفسیری صحیح در این باره می‌باشد که در مباحث آتی توضیحش خواهد آمد.

برخی از مفسران نیز علاوه بر وجوه مذکور، اقوالی چون «بیان حقی که ائباع آن واجب است، ارواح الخلق (به نقل از مجاهد)، آفریده‌ای از آفریدگان خدای متعال در صورت و سیمای بنی آدم (به نقل از ابن عباس)» را ذکر کرده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۶۷/۱۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۰۴/۶) که دیدگاه‌هایی مخالف ظاهر آیه و بدون دلیل و ادعایی شمرده می‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. بنابراین بر اساس اصل معنایی و لغوی روح در کلام عرب و قرائن موجود در آیه و سایر قرائن ناپیوسته، «روح امری» حقیقتی است که سبب احیای قلوب پیامبران می‌شود و با در نظر گرفتن معنای سبب برای «باء» می‌توان گفت حقیقتی است که علاوه بر احیای قلوب پیامبران، سبب احیای ملائکه نیز می‌گردد. از طرفی چنان که از روایات ناظر بر روح امری پیداست، این حقیقت قرآنی، اعظم از جبرئیل و میکائیل است (برای نمونه رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱). به نظر می‌رسد همین ویژگی بیانگر جایگاه برتر روح امری در نزد خدای متعال نسبت به ملائکه می‌باشد، چنان که علامه طباطبایی با استناد به آیه «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ...» (نحل/ ۲) در ذکر مجزای روح از ملائکه و عبارت «وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» آن را بیانگر رفعت مقام روح نسبت به ملائکه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۷۴).

در آیه‌ای دیگر، روح امری به عنوان حقیقتی الفاشده بر «من یشاء» معرفی شده است: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (غافر/ ۱۵). در این آیه شریفه، خدای متعال علاوه بر صفات «رفیع الدرجات» و «ذو العرش»، عامل القاکننده حقیقتی به نام «روح» بر بندگان برگزیده‌اش معرفی شده است. مفسران احتمالات متعددی پیرامون مراد از «روح» در این آیه بیان کرده‌اند. برخی از مفسران متقدم، اقوالی چون «قرآن، کتب نازل شده بر انبیا و نبوت» بدون ترجیح هیچ کدام از آن‌ها ذکر کرده‌اند. همچنین به نقل از افرادی چون قتاده، ابن زید و ضحاک و با استناد به آیه ۵۲ شوری، وجه معنای «وحی» را بیان داشته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۳/۲۴؛ طوسی، بی‌تا:

۶۲/۹). آلوسی نیز به تبعیت از مفسران سلف صرفاً اقوالی چون «وَحی (به نقل از قتاده)، قرآن (به نقل از ابن عباس)، جبرئیل (ضحاک)، همه نعمت‌های خدای متعال در بندگان هدایت‌یافته در تفهیم ایمان (به نقل از ابن عطیه)» را ذکر کرده، ولی خود ترجیحی نداده است (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۸/۱۲-۳۰۹). برخی از مفسران، روح را استعاره از وحی در نظر گرفته‌اند؛ بدین معنا که وحی سبب حیات معنوی انسان و زنده شدن دین می‌شود و برای اثبات این معنا به آیه «أَوْ مِنْ كَانٍ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (انعام/۱۲۲) استناد جسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۹۸/۲۷؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۴/۹). نگارنده *الجامع لاحکام القرآن* دو وجه «وَحی و نبوت» را برگزیده (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۲۹۹/۱۶) و ابن عاشور مراد از «روح» را شریعت دانسته است (بی‌تا: ۱۶۷/۲۴). مفسران معاصر، وجوه دیگری را در بیان مراد از روح بیان داشته‌اند.

علامه طباطبایی قید «من امره» را دلیل بر یکسان بودن روح در این آیه با آیه ۸۵ اسراء و ۲ نحل دانسته و روح را موجودی مستقل و از سنخ امر خدا معرفی نموده است که در این آیه، مراد نازل کردن این روح همراه ملائکه و وحی است (۱۴۱۷: ۳۱۸/۱۷) و صادقی تهرانی سه احتمالی معنایی «روح قدسی (روح العصمه) که تسدیدکننده قلوب است، روح القدس (جبرئیل امین)، و روح وحی» را بیان کرده و وجه «وَحی» را به دلیل اینکه مردم را از جهالت و غفلت زنده می‌گرداند، ترجیح داده است (۱۳۶۵: ۴۲۱/۲۵).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

درباره استدلال‌های مفسران بیان نکات ذیل ضروری است:

۱. استدلال مفسرانی مانند زمخشری، فخر رازی و صادقی تهرانی در ترجیح وجه معنایی «وَحی»، مبتنی بر قرینه مجازی است و به عبارتی این مفسران با توسل به عرف و اینکه وحی سبب حیات معنوی انسان و زنده شدن دین می‌شود، مراد از روح را وحی دانسته‌اند. ولی در موارد متعدد از جمله ذیل آیه ۲ نحل به نقل از علامه طباطبایی بیان شد که نمی‌توان با قرائن عرفی و مجازی، مصادیق قرآنی را تشخیص داد (۱۴۱۷: ۲۰۵-۲۰۶). از طرفی بر مبنای آیه شریفه ۱۲۲ انعام حقیقتاً مؤمن به برکت ایمان دارای

حیاتی فراتر از حیات مادی است و نمی‌توان با استناد به این آیه شریفه، وجه «وحی» را اثبات نمود.

۲. استناد به آیه ۵۲ شوری در بیان وجه معنایی «وحی» صحیح نمی‌باشد؛ زیرا قیودی مانند «من أمره» و «من أمرنا» در هر دو آیه و قرائتی چون ذکر «کتاب و ایمان» در آیه ۵۲ شوری، استناد به آن را در معنای وحی دفع می‌کند و تفصیل آن در بررسی آیه ۵۲ شوری خواهد آمد.

در مجموع چنان که از ظاهر آیه شریفه و نظایر قرآنی برمی‌آید، روح موجودی مستقل و صرفاً همراه ملائکه وحی است و نمی‌توان آن را به معنای وحی و حتی در معنای اخص آن، قرآن کریم دانست.

۲-۲-۲. روح امری حقیقتی افافه شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

در آیه ۵۲ شوری از وحی «روح امری» بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخن رفته است: «وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». گروهی از مفسران اقوال متعددی را درباره مراد از «روح» بیان داشته‌اند که از این میان، برخی صرفاً به ذکر اقوال مفسران صحابه و تابعان پرداخته و برخی نیز استدلال‌های خود را درباره ترجیح هر کدام از وجوه بیان داشته‌اند که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

طبرسی وجوهی مانند «وحی و قرآن (به نقل از قتاده و جبایی)، روح القدس (به نقل از سدی)، و فرشته‌ای اعظم از جبرئیل و میکائیل همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله که بعد از نزول بر آن حضرت دیگر به آسمان نرفته است و همراه ائمه علیهم السلام (در وجود آنان) می‌باشد (به نقل از صادقین علیهم السلام)» را ذکر کرده و از میان اقوال مذکور، قولی را ترجیح نداده است (۱۳۷۲: ۵۸/۹). همچنین برخی دیگر بدون ترجیح، وجوهی نظیر «نبوت (به نقل از ابن عباس و حسن بصری)، رحمت (به نقل از قتاده)، وحی (به نقل از سدی)، و قرآن (به نقل از ضحاک)» را نقل کرده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۵۴-۵۵/۱۶؛ ابوجیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۵۱/۹). برخی دیگر از مفسران در بیان مراد از «روح» در آیه، وجه معنایی «قرآن» را برگزیده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۷۸/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۶۱۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹:

۲۰۳/۲۰) که از میان آنان، فخرالدین رازی زنده گردانیدن مردم از جهل و کفر (۱۴۲۰: ۶۱۴/۲۷)، و آلوسی مایه حیات ابدی بودن قرآن را (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۷/۱۳) دلیل تسمیه قرآن به روح عنوان نموده است. آلوسی همچنین ضمن نقل روایت طبرسی به نقل از صادقین علیهم السلام، آن را در نهایت غرابت توصیف نموده و نقل آن را از صادقین علیهم السلام صحیح ندانسته است (همان). نگارنده *الکشاف* به صورت مطلق، مراد از روح را «ما أوحى إليه» دانسته است؛ زیرا مردم به وسیله وحی در (امور) دینشان زنده می شوند؛ همان گونه که جسد به وسیله روح حیات می یابد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۴/۴). همچنین ابن عاشور در بیان مراد از روح، آن را مجازاً در معنای شریعت دانسته است؛ زیرا هدایت نفوس آدمیان به خیر آنان در حیات اول (دنیا) و حیات دوم (آخرت) به وسیله شریعت است و به عبارتی وی معتقد است که در این آیه، هدایت عقول از ضلالت به حلول روح در جسد تشبیه شده است (ابن عاشور، بی تا: ۲۰۴/۲۵-۲۰۵). علامه طباطبایی بر خلاف اکثر مفسران، بر مبنای ظاهر آیه و نیز آیات ۴ قدر، ۳۸ نبأ، ۸۵ اسراء و ۸۷ بقره به عنوان نظایر معنایی، مراد از روح امری در آیه را خلقی از عالم علوی عنوان نموده است:

الظاهر من كلامه تعالى أنّ الروح من أمره خلق من العالم العلويّ يصاحب الملائكة في نزولهم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵/۱۸).

ایشان علّت تعبیر «أوحينا» به جای «أرسلنا» یا «أنزلنا» را سنخیت روح با عالم امر و توصیف امر خدا در قرآن به «کلمه» دانسته است زیرا از یک سو قرآن کریم امر خود را در آیه ۸۲ یس، کلمه «کُن» معرفی فرموده و روح را در آیه ۸۵ اسراء از سنخ امر دانسته است و از سویی عیسی بن مریم را که بدون واسطه پدر خلق شده، کلمه الهی شمرده است. بنابراین اشکالی بر تعبیر ایحا به جای انزال نیست (همان: ۷۶). همچنین علامه طباطبایی وجه معنایی جبرئیل را نیز با توجه به آیات ۱۹۳ شعراء و ۱۰۲ نحل درباره توصیف جبرئیل به روح، به صورت محتمل ذکر کرده است (همان: ۷۶-۷۵).

صادقی تهرانی عبارت «روحاً من امرنا» را شامل دو احتمال معنایی دانسته است: ۱. روح القرآن (روح قرآن نازل شده بدون واسطه)، ۲. روح قدسی رسالی که سند عصمت و همراه پیامبران و سایر معصومان علیهم السلام است و ضمن ترجیح احتمال اول مبنی

بر قرینه لفظ «كذلك» (اشاره به طرق سه گانه نزول وحی بر انبیا در آیه ۵۱) و عبارت «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»، احتمال دوم را مصداق پنهانی و تفسیر به لازم برشمرده که برگرفته از روایاتی نظیر روایات تفسیر نورالثقلین درباره ارواح تسدیدکننده ائمه علیهم السلام است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶/۲۵۸).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

در مجموع درباره استدلال‌های مفسران، نکات ذیل را می‌توان بیان داشت:

۱. مفسران غالباً در بیان مراد از روح و اثبات وجوه معنایی قرآن، وحی، شریعت و نظایر آن، روح را در معنای استعاره‌ای به کار برده‌اند و علت تسمیه به وجوه مذکور را وجه شبه «حیات‌بخشی معنوی قرآن» دانسته‌اند که استدلال آن‌ها به دلایل ذیل مخدوش می‌باشد:

اولاً همان گونه که در ذیل آیات ۲ نحل و ۱۵ غافر با استناد به نظر علامه طباطبایی بیان شد، نمی‌توان مقاصد الفاظ قرآن کریم را با قرائن مأخوذ از عرف استنباط کرد و طریق تحصیل معانی الفاظ، مراجعه به سایر مصداق قرآنی است.

ثانیاً قید «من امرنا» در این آیه، دلیلی بر رد قرینه مجازی این مفسران است، چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد:

هرچند قرآن زنده کننده دل‌هاست، چنان که آمده است: ﴿إِذَا دَعَاكَ رَبُّكَ فَاسْمَعْ﴾ (انفال/ ۲۴)؛ ولی اگر روح به معنای قرآن باشد، دلیلی بر ذکر قید «من امرنا» وجود ندارد (۱۴۱۷: ۷۵/۱۸).

۲. دلیل مطرح شده توسط آلوسی در اظهار شگفتی از روایت صادقین علیهم السلام که توسط طبرسی نقل شده، پذیرفتنی نیست؛ زیرا آلوسی در روح المعانی علاوه بر پیامبر صلی الله علیه و آله، معیت و تأیید روح القدس، برای عبدالله بن رواحه، حسان بن ثابت را نیز بیان کرده و حتی تعبیر «فینا» را برای روح القدس که دلالت بر معیت و یا اتحاد نفسانی با روح القدس است، نیز به کار برده است (ر.ک: حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۳۱۶، ۱۴۴/۱۰، ۹۷/۱۶ و ۱۰۶). بنابراین می‌توان گفت که آلوسی در رد این روایت به خطا رفته است. البته در روایت مذکور چنان که علامه در ذیل آیه ۳۸ نبأ در بحث روایی بیان کرده

است، لفظ «مَلَك» احتمالاً به اشتباه و نقل به معنا توسط راویان درج شده است که صحیح آن «خلق اعظم» است، چنان که روایاتی دیگر به نقل از معصومان عليهم السلام روح را موجودی امری و اعظم از جبرئیل و میکائیل (و نه فرشته) معرفی می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۴/۱).

۳. به نظر می‌رسد که قرینه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» در آیه که صادقی تهرانی آن را دلیل ترجیح وجه معنایی «روح قرآن» برشمرده، دلیل متقنی بر معنای مذکور نباشد، چنان که علامه طباطبایی ذکر شدن کلمه «ایمان» را دلیلی بر رد وجه معنایی ذکور دانسته است؛ زیرا اگر مراد از روح، قرآن بود باید به ذکر «الكتاب» اکتفا می‌نمود و در این حالت، بیان آیه با در نظر گرفتن معنای وحی و قرآن، مستغنی از ذکر ایمان بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵/۱۸).

از طرفی توصیف قرآن به دارا بودن روح و بیان وجه معنایی «روح قرآن»، نوعی توسل به قرینه مجازی در بیان مراد از آیه به شمار می‌رود. ولی با این حال، احتمال دوم صادقی تهرانی و تفسیر روح در آیه شریفه به «روح قدسی پیامبری» با وجود اختصاص این روح به پیامبر در آیه که در روایات متعدد نیز برای ائمه بیان شده، وجهی سازگارتر با ظاهر آیه به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی ضمن ترجیح وجه معنایی «روح امری»، وجه معنایی «جبرئیل» را در بیان مراد از روح وحی شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً به صورت محتمل مطرح نموده است؛ بدین معنا که مراد محتمل از آیه، ارسال فرشته وحی (جبرئیل) باشد که آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء/ ۱۹۳) و «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ» (نحل/ ۱۰۲) بر آن دلالت دارد، می‌توان گفت که هرچند توصیف جبرئیل به روح در قرآن آمده است، چنان که آیات مذکور بر آن دلالت دارند و آیه ۹۷ بقره نازل کننده قرآن را جبرئیل معرفی فرموده، ولی در هیچ کدام از آیات مذکور، قید «من أمر» و نظایر آن وجود ندارد و به نظر می‌رسد که بنا بر ظاهر آیه شریفه و قرینه «جعلناه»، ارجاع ضمیر به روح امری، تناسب بیشتری با سیاق آیه شریفه داشته باشد؛ افزون بر اینکه از مقابله ملائکه و روح امری در آیات گوناگون، غیر ملک بودن آن اثبات می‌گردد. مؤید این نظر، روایات صحیحی از اهل بیت عليهم السلام است که این روح را خاص پیامبر و معصومان عليهم السلام و اعظم از ملائکه

مقرب معرفی می کنند (برای نمونه رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱: ۴۰۴: ۴۶۰-۴۶۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۷/۲: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۵/۱۸: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳: حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۸۳/۳: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۱/۷). همچنین از آثار مهم روح امری این است که سبب ایجاد علم غیر اکتسابی در پیامبر و ائمه علیهم السلام می گردد، چنان که امام صادق علیه السلام با استناد به آیه ۵۲ شوری پیرامون اثر علمی روح امری در پیامبر و ائمه را علم و فهم حقایق دانسته و می فرماید:

فَلَمَّا أُوحِيَ إِلَيْهِ عِلْمٌ بِهَا الْعِلْمَ وَالْفَهْمَ وَهِيَ الرُّوحُ الَّتِي يُعْطِيهَا اللَّهُ تَعَالَى مَنْ شَاءَ فِإِذَا أُعْطَاهَا عَبْدًا عِلْمَهُ الْفَهْمَ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۱).

از طرفی برخی از روایات بر اعلمیت پیامبر و ائمه علیهم السلام نسبت به سایر پیامبران و اولیا دلالت دارند که می توان گفت روح افاضه شده (و مبدأ ادراک) بر آن حضرات، عامل این اعلمیت و احاطه علمی آنان می باشد، چنان که روایات متعددی بر اختصاص ۷۲ حرف از حروف اعظم به معصومان علیهم السلام دلالت دارند که بیانگر فراتر بودن علم آن حضرات از پیامبران دیگر می باشد. مثلاً از امام صادق علیه السلام روایت شده است:

إِنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُعْطِيَ حَرْفَيْنِ كَانِ يَعْمَلُ بِهِمَا وَأُعْطِيَ مُوسَى أَرْبَعَةَ أَحْرَفٍ وَأُعْطِيَ إِبْرَاهِيمَ ثَمَانِيَةَ أَحْرَفٍ وَأُعْطِيَ نُوحٍ خَمْسَةَ عَشَرَ حَرْفًا وَأُعْطِيَ آدَمَ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ حَرْفًا وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ الْأَعْظَمَ ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ حَرْفًا أُعْطِيَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اثْنِينَ وَسَبْعِينَ حَرْفًا وَحُجِبَ عَنْهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ (همان: ۲۳۰/۱).

در مجموع می توان گفت که ظاهر آیه شریفه، از وحی روحی از سنخ امر خدای سبحان بر رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکایت دارد و از آنجا که این آیه پس از آیه ۵۱ (که دلالت بر طرق سه گانه وحی بر انبیا دارد) قرار گرفته است، می توان گفت که روح یادشده، خاص رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می باشد که روایات نیز این معنا را تقویت می نمایند. از طرفی از قرینه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» می توان برداشت نمود که روح امری عاملی در ایجاد ادراک در آن حضرت می باشد. به عبارتی می توان گفت که روح امری مبدأ ایجاد علم و ادراک فوق العاده در پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می باشد که آن حضرت را برای ادراکات وحیانی و لوازم آن آماده می کند. همچنین از قرینه «نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا»

برمی آید که روح در این آیه علاوه بر هدایتگری نفس پیامبر ﷺ، عاملی در هدایت نفوس مردم نیز می باشد. علامه طباطبایی ضمن اشاره به مرتبه روح الایمان نفس انسانی در آیه ۲۲ مجادله، در تبیین ویژگی روح در آیات ۲ نحل و ۵۲ شوری، مراد از آن را هدایتگر نفوس مردم معرفی نموده است:

هناك روح آخر يختص به الرسل ﷺ وهو نور يهتدى به الغير كما أن روح الإيمان نور يهتدى به الإنسان في نفسه (۱۹۹۹: ۱۷۳).

همچنین ایشان روح را در این آیات، مهیمن بر روح الایمان عنوان می نمایند که صرفاً اختلاف این ارواح به شدت و ضعف و مراتب طولی است:

أن هذا الروح مهيم على روح الإيمان حيث يفيد علم الكتاب ونور الإيمان. فظهر أن اختلاف الروحين إنما هو بشدة الوجود وضعفه وليس بالاختلاف الشخصي. وقوله: ﴿وَأِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ إشارة إلى أن بينه وبين الروح الإنساني اتحاداً، فالاختلاف بينهما أيضاً بالشدّة والضعف دون الشخص، فما هناك إلا روح واحد (همان).^۱

۲-۳. روح امری، حقیقتی عروج کننده در روز قیامت و نازل شده در لیلۃ القدر

در سه آیه از قرآن کریم، از روح به عنوان حقیقتی که در روز قیامت عروج پیدا می کند و در عرصه محشر حاضر می شود و یا در شب قدر نزول پیدا می کند، یاد شده است. همشینی کلمه «روح» با «ملائکه» در این آیات، بیانگر همسان بودن آن مانند آیه ۲ نحل است. به نظر می رسد به همین سبب است که برخی مفسران مراد از روح در این گونه آیات را نیز روح امری دانسته اند. به عبارتی دیگر می توان گفت که همگی این آیات در صدد افاده یک مفهوم واحد از حقیقت روح و نقش آن در عرصه هستی می باشند.

۱. در هر حال، از سویی علامه طباطبایی در ذیل آیات ۸۵ اسراء و ۳۸ نبأ در تبیین مراتب روح در قرآن کریم، مراد از روح را در آیه ۵۲ شوری و آیه ۲ نحل به صورت محتمل روح ایمانی و یا روح قدسی پیامبری عنوان نموده است (ر.ک: ۱۴۱۷: ۱۹۹/۱۳، ۱۷۱/۲۰ و ۱۷۵)، در حالی که در ذیل خود آیات، مراد از آن را روح امری دانسته که این دیدگاهها در ظاهر با هم متفاوت اند، ولی در واقع تضادی میان آنها وجود ندارد، بلکه بر اساس نظریه ذومراتب بودن روح می توان گفت که هرچند روح در معنای مطلق، حقیقتی امری است اما دارای مراتبی نظیر روح منفوخ در عموم انسانها، روح ایمانی مؤید اهل ایمان و روح قدسی پیامبری است و در میان پیامبران، روح قدسی پیامبر است که در لسان آیه ۵۲ شوری روح امری خوانده شده است. بنابراین اشکالی ندارد که به اعتبار مرتبه پایین، به آن روح ایمانی یا روح قدسی گفته شود و به اعتبار مرتبه بالا روح امری بر آن اطلاق گردد.

بنابراین در ادامه به بررسی تحلیلی آیات سه گانه ذیل با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته می‌شود.

در آیه‌ای خدای متعال از عروج «روح» به همراه ملائکه در روز قیامت سخن می‌گوید: ﴿تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (معارج/۴). اکثر مفسران مراد از «روح» در این آیه را «جبرئیل امین» دانسته‌اند که برخی از این مفسران بدون ذکر استدلال (طبری، ۱۴۱۲: ۴۴/۲۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۵/۱۰) و دیگر مفسران دلیل اختصاص جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ را به ذکر و افراد، متمایز ساختن فضیلت و شرافت او نسبت به ملائکه بیان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۰/۱۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۷۲/۱۰؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۴/۱۵؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۶/۲۹).

در این میان، ابن عاشور وجه معنایی «جبرئیل» را نظیر آیه ۳۸ نبأ دانسته، ولی با استدلال به آیه ۸۵ اسراء و اطلاق کلمه روح بر آنچه موجب حیات انسان می‌شود، وجه «ارواح اهل جنت» را نیز در بیان مراد از روح جایز شمرده است (بی‌تا: ۱۴۶/۲۹). برخی از مفسران نیز صرفاً به ذکر اقوال متعدد پرداخته‌اند.

فخرالدین رازی دو قول را مطرح نموده است؛ نخست (قول عرفا): روح اعظم از ملائکه است (نور عظیم و اقرب الانوار به خدای متعال است که از آن ارواح ملائکه و بشر در آخرین منازل منشعب می‌شود)؛ دوم (قول متکلمان): جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ و قول دوم را نظیر آیه ۳۸ نبأ شمرده است، ولی قولی را در بین اقوال مذکور ترجیح نداده است. همچنین درباره تقدم و تأخر روح در این آیه و آیه ۳۸ نبأ بیان می‌دارد که قرآن کریم معمولاً در مقام تهویل و تخویف، روح را به صورت افراد ذکر می‌کند (ر.ک: نبأ/۳۸؛ معارج/۴) که بیانگر قدر و عظمت روح بر ملائکه است و تقدیم ملائکه بر روح، مقتضی مقام نزول و تقدیم روح بر ملائکه، مقتضی مقام صعود است (۱۴۲۰: ۶۳۸/۳۰). قرطبی نیز اقوالی چون جبرئیل (به نقل از ابن عباس) با استناد به آیه ۱۹۳ شعراء، فرشته‌ای عظیم‌الخلقه، موجودی از موجودات آفریده خدا در هیئت انسان (به نقل از ابوصالح) و ارواح قبض شده مردم (به نقل از ابن ذوئیب) را از وجوه معنایی روح برشمرده است (انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱۹). علامه طباطبایی بر مبنای ظاهر آیه و نیز آیات ۸۵ اسراء و ۲ نحل، مراد از روح را در این آیه «روح امری» (روحی از سنخ امر

خدا) و غیر ملک دانسته است (۱۴۱۷: ۸/۲۰).

فضل الله نیز با توجه به آیات دیگر قرآن که ملائکه و روح قرین هم آمده‌اند، آن را موجودی غیبی و عظیم که متمایز از ملائکه است، دانسته که نمی‌توان به کیفیت نزول او به امر خدا بر مردم، و کیفیت تلقی اوامر از جانب خدای سبحان و رساندن اوامر به انبیا، احاطه و تصور دقیقی پیدا کرد، ولی در عین حال وجه معنایی جبرئیل را که مأمور نزول وحی بر انبیاست، ذکر کرده است (۱۴۱۹: ۹۲/۲۳). صادقی تهرانی نیز روح را در این آیه (و آیه ۴ قدر) به دلیل قرین بودن ذکر روح و ملائکه، غیر ملک و اعظم از آنان دانسته است (۱۳۶۵: ۱۲۰/۲۹).

اکثر مفسران، مراد از «روح» در این آیه و آیات مشابه نظیر ۳۸ نبأ و ۴ قدر را جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، و اختصاص و تمیز میان جبرئیل و ملائکه را بیانگر عظمت و شأن والای او نسبت به سایر ملائکه دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که استدلال ایشان مبنی بر اطلاق کلمه روح بر جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، مبتنی بر قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام برای بیان تشریف و در نظر گرفتن آیاتی دال بر نزول قرآن و تسمیه جبرئیل به روح، نظیر ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (شعراء/ ۱۹۳)، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (نحل/ ۱۰۲) و نیز ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۹۷) می‌باشد.

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

می‌توان تقریر استدلال این مفسران را چنین سامان داد:

۱. در سه آیه ۴ معارج، ۳۸ نبأ و ۴ قدر، ملائکه و روح با یکدیگر ذکر شده‌اند، چنان که این دو با یکدیگر در روز قیامت عروج می‌کنند و در قیامت در صف می‌ایستند و در شب قدر نازل می‌شوند و قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام، همجنس بودن روح و ملائکه را اثبات می‌نماید؛ چنان که گفته می‌شود: «جاء القوم وأمیرهم» و آیات مذکور نظیر این مثال محسوب می‌شوند که همجنس بودن قوم و امیر را در انسان بودن و شرافت امیر بر مردم بیان می‌کند، در این آیات نیز این گونه است و بیانگر همجنس بودن ملائکه و روح هستند.

۲. از طرفی در موارد متعددی از آیات قرآن کریم نظیر ۱۹۳ شعراء و ۹۷ بقره، به

جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ روح اطلاق شده است.

۳. نتیجه آنکه مراد از روح در آیات ۴ معارج، ۳۸ نبأ و ۴ قدر، جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ است که عظمت و شرافت وی بر ملائکه، سبب اختصاص و افراد نامش در این آیات شده است. لیکن با اندکی دقت و تأمل می‌توان ناصحیح بودن استدلال این مفسران را اثبات نمود، چرا که:

اولاً نمی‌توان قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام را بر آیه مذکور و آیات ۳۸ نبأ و ۴ قدر تطبیق نمود؛ زیرا سیاق این آیات بر همراهی روح با همه ملائکه (به دلیل «ال» استغراق بر سر الملائكة) دلالت می‌کند و از طرفی روایات متعدد و صحیحی از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، روح را موجودی اعظم از جبرئیل و میکائیل معرفی می‌نمایند. بنابراین در نظر گرفتن قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام در این آیات، مخالفت با سیاق و روایات صحیح است.

ثانیاً در قرآن کریم، روح علاوه بر جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، بر مصادیق دیگری چون عیسی بن مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ (ر.ک: نساء/ ۱۷۱) و روح منفوخ در عامه بشر نیز اطلاق شده است (ر.ک: سجده/ ۹) و نمی‌توان کلمه مزبور را صرفاً به اعتبار اطلاق روح بر جبرئیل در چند مورد در قرآن، بر آیه مذکور و آیات مشابه تعمیم داد و باید به سایر اطلاق کلمه روح در قرآن کریم مراجعه نمود و با در نظر گرفتن قیود، سیاق و ظاهر آیه و قرائن دیگر، مراد از آن را مشخص کرد و نمی‌توان صرفاً بر مبنای یک قاعده ادبی و بدون در نظر گرفتن همه آیات یک موضوع، معنایی خاص را بر کلام خدای سبحان منطبق ساخت و با فرض پذیرش نظر این مفسران مبنی بر اطلاق روح بر جبرئیل در قرآن می‌توان علاوه بر جبرئیل، ارواح بشر و عیسی بن مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ را نیز مراد از آیه دانست؛ زیرا در قرآن، آن‌ها نیز روح نامیده شده‌اند که ناصحیح بودن استدلال مذکور آشکار است.

ثالثاً چنان که علامه طباطبایی بیان می‌دارد، در آیاتی که «روح» بر جبرئیل اطلاق شده است، با صفاتی چون «الأمین» «القدس» مقید شده است، ولی در این آیه، کلمه «روح» بدون صفت و قید آمده است. مقایسه آیات ۸۵ اسراء و ۲ نحل و آیات مشابه که روح در آن‌ها به صورت مطلق آمده و آیات مربوط به جبرئیل (شعراء/ ۱۹۳؛ نحل/ ۱۰۲) بیانگر تمایز روح و جبرئیل می‌باشد و مطلق غیر از مقید است (۱۴۱۷: ۸/۲۰). صادقی

تهرانی نیز قرین بودن ملائکه و روح در آیات متعدد را بیان‌کننده تمایز روح و ملائکه (در ماهیت) عنوان نموده است (۱۳۶۵: ۱۲۰/۲۹). بنابراین بر مبنای آیات دیگر قرآن کریم که روح در آن‌ها به صورت مطلق آمده و مقابله روح و ملائکه در آیات متعدد و ظاهر آن‌ها، فهمیده می‌شود که روح موجودی غیر ملک و اعظم از ملائکه است که در روز قیامت همراه آنان عروج می‌نماید.

در آیه دیگری که بر ویژگی‌های «روح» دلالت می‌کند، خدای متعال از محشور شدن روح به همراه ملائکه در عرصه محشر خبر می‌دهد: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبا/ ۳۸). مفسران اقوال گوناگونی را پیرامون مراد از روح در این آیه بیان داشته‌اند. طبری به بیان اختلاف مفسران صحابه و تابعی پیرامون معنای روح اشاره کرده و اقوالی را همچون: فرشته‌ای بزرگ از ملائکه (به نقل از ابن مسعود و ابن عباس)، جبرئیل عليه السلام (به نقل از ضحاک و شعبی)، موجودی از آفریده‌های خدا در شکل بنی آدم (به نقل از مجاهد، ابن صالح و اعمش)، بنی آدم (به نقل از قتاده)، ارواح بنی آدم قبل از بازگشت به اجساد (به نقل از ابن عباس) و قرآن (به نقل از ابن زید با استناد به آیه ۵۲ سوری به عنوان نظیر معنایی) مطرح نموده است، ولی خود ترجیحی در بین اقوال یادشده نداده است و صرفاً بیان کرده که روح، آفریده‌ای از آفریده‌های خداست که نمی‌توان دلیلی بر ترجیح اقوال یادشده بیان کرد و نوشته است: لا خبر بشيء من ذلك أنه المعنى به دون غيره، يجب التسليم له ولا حجة تدل عليه (۱۴۱۲: ۱۶-۱۵/۳۰).

مفسران دیگر نیز بدون ترجیح، به بیان اقوال مذکور پرداخته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۳۱؛ انصاری قرطبی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۲۰؛ ابوحيان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۹۰/۱۰). شیخ طوسی و طبرسی از مفسران شیعی متقدم ضمن بیان اقوال گوناگون مذکور، وجه «فرشته‌ای بزرگ از ملائکه که اعظم از جبرئیل و میکائیل عليه السلام است» را علاوه بر ابن عباس و ابن مسعود، از طریق اهل بیت عليه السلام نیز نقل کرده‌اند که به نظر می‌رسد این مفسران وجه مذکور را از میان اقوال گوناگون مطرح شده ترجیح داده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۴۹/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۴۶-۶۴۷). زمخشری روح را صرفاً آفریده و موجودی بزرگ‌تر و شریف‌تر از ملائکه دانسته که قرب بیشتری به خدای متعال دارد (۱۴۰۷: ۴/۶۹۱).

آلوسی وجه «ارواح انسان» را به دلیل مخالفت با ظاهر آیه، و وجه «قرآن» را به دلیل پذیرفتن جمع بین مجاز و حقیقت در کلمه «يقوم»، رد نموده است (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۱۵). ابن عاشور وجه «جبرئیل» را به دلیل تخصیص به تشریف در کنار ملائکه و بیان کاربرد فعل «يقوم» در مجاز و حقیقت و همچنین وجه «ارواح انسان» را به دلیل «ال» تعریف جنس بودن در کلمه «الروح» پذیرفته است (ابن عاشور، بی تا: ۴۶/۳۰). علامه طباطبایی با توجه به اطلاق کلمه «الروح» در این آیه، اقوالی چون «جبرئیل» و «ارواح انسان» را رد نموده و با استدلال به آیه ۸۵ اسراء به عنوان نظیر معنایی، روح را مخلوقی امری و غیر ملک معرفی نموده است:

المراد بالروح المخلوقُ الأمری الذی یشیر إلیه قوله تعالی: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (۱۴۱۷: ۱۷۲-۱۷۱/۲۰).

فضل الله با استفاده از آیات متعدد قرآن کریم، روح را مخلوقی غیبی شمرده (۱۴۱۹: ۲۳/۲۴) و صادقی تهرانی با استدلال به آیات حاوی روح و ملائکه و مقابله بین این دو و با در نظر گرفتن روایات اهل بیت (علیهم السلام)، مراد از «روح» را موجودی اعظم از جبرئیل و ملائکه دانسته است (۱۳۶۵: ۶۱/۳۰-۶۲).

همان گونه که بیان شد، برخی از مفسران متقدم، وجوه گوناگونی را مطرح کرده اند که این وجوه عمدتاً با آیات دیگر قرآن کریم و قرائن موجود در آنها ناسازگارند؛ مثلاً وجه «ارواح انسانها» که مفسران تابعی و نیز ابن عاشور بیان کرده اند، با آیات دربردارنده کلمه «روح» به معنای «روح انسان» مغایر است؛ زیرا در آیاتی نظیر ۹ سجده و آیات مشابه، تعبیر «نفخ» به کار رفته است و در این آیه و آیات ۴ معارج و ۴ قدر روح به صورت مطلق آمده است و استدلال به در نظر گرفتن «ال» جنس در کلمه «الروح»، مخالف سیاق آیات و قرائن موجود در آنهاست و از طرفی وجه معنایی «قرآن» که برخی از مفسران تابعی نظیر ابن زید با استدلال به آیه ۵۲ شوری بیان داشته اند، با ظاهر این آیات ناسازگار است و چنان که علامه در ذیل آیه ۵۲ شوری بیان داشته است، قرائنی چون ذکر «الإیمان» پس از ذکر «الکتاب» در این آیه و نیز تفسیر روح به عبارت «من أمرنا»، بیانگر عدم پذیرش وجه معنایی قرآن در این آیه می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۵/۱۸ و ۱۷۲-۱۷۱/۲۰). بنابراین در نظر گرفتن وجه معنایی «قرآن» در

این آیه با آیات دیگر و سیاق آیات و ظاهر آن‌ها ناسازگار است و بر این مبنا نیازی به استدلال به کاربرد فعل «يقوم» در مجاز و حقیقت برای رد یا پذیرش این قول نیست. آنچه از اطلاق کلمه «الروح» در این آیه می‌توان فهمید آن است که این آیه و آیات ۸۵ اسراء، ۴ معارج و ۴ قدر در یک سبک و سیاق هستند و ظاهر این آیات، بیانگر این است که روح موجودی مستقل، همراه ملائکه و از سنخ امر خدای متعال است.

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

در مجموع می‌توان گفت که اقوالی چون: «ارواح انسان‌ها، قرآن، و فرشته‌ای اعظم» را به دلیل مغایرت با ظاهر آیات نمی‌توان پذیرفت. همچنین به نظر می‌رسد که وجه معنایی جبرئیل نیز در این آیه به دلیل اطلاق کلمه «الروح» و تسمیه جبرئیل در سایر آیات به «الروح الامین» و «روح القدس» نمی‌تواند صحیح باشد. افزون بر اینکه ظاهر آیات دیگر نظیر ۴ معارج و ۴ قدر که نظیر معنایی این آیه محسوب می‌شوند، بر همراهی همه ملائکه و روح به عنوان موجودی مستقل دلالت دارند که روایات متعدد از اهل بیت علیهم‌السلام مؤید آن است.

در آیه‌ای دیگر پیرامون روح امری، از نزول روح همراه ملائکه در شب قدر سخن رفته است: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر/۴). همنشینی کلمه «روح» با کلمات «ملائکه» و «من کل امر» بیانگر یکسان بودن مراد از روح در این آیه با سایر آیات مذکور در این نوشتار است.

اکثر مفسران مراد از روح در این آیه را جبرئیل علیه‌السلام دانسته‌اند که در میان آنان برخی صرفاً این وجه را ذکر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۸۶/۱۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۴۰۸/۳۰). برخی نیز علاوه بر این وجه، وجوه دیگری را بیان کرده‌اند که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

طبرسی، علاوه بر وجه «جبرئیل» و ترجیح آن، با استناد به آیه ۵۲ شوری، مراد از روح فرشته‌ای ذکر کرده است که تا شب قدر، فرشتگان او را ندیده‌اند (۱۳۷۲: ۷۹۰/۱۰). فخرالدین رازی اقوالی چون «فرشته‌ای بزرگ که آسمان‌ها و زمین برای او به مثابه یک لقمه است، طایفه‌ای از ملائکه، موجوداتی از آفریده‌های خدا که

می‌خورند و می‌پوشند و ملائکه و انسان نیستند، نگاهبانان کرام‌الکاتبین، عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل نامیده شدن به روح در قرآن و نزول در شب قدر به همراه ملائکه برای آگاهی از امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قرآن به دلیل آیه ۵۲ شوری، رحمت به دلیل قرائت «رُوح» در آیه ۸۷ یوسف به صورت «رُوح»، اشرف ملائکه، جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ و تخصیص آن حضرت در افراد به دلیل زیادت شرافت ایشان در میان ملائکه» را ذکر کرده است، ولی وجه «جبرئیل» را صحیح‌ترین وجه برشمرده است (۱۴۲۰: ۲۳۴/۳۲). علامه طباطبایی این آیه شریفه را نظیر معنایی آیه ۸۵ سوره اسراء دانسته و مراد از روح را امری شمرده است:

الظاهر من الروح هو الروح الذي من الأمر. قال تعالى: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (۱۴۱۷: ۳۳۲/۲۰).

علامه فضل‌الله دو احتمال معنایی «جبرئیل» مطابق احادیث زیادی که آن حضرت را رسول الهی در ابلاغ وحی بر انبیا معرفی می‌نمایند، و یا «موجودی بزرگ و متمایز از خلقت ملائکه» را بیان نموده است (۱۴۱۹: ۳۵۲.۳۵۱/۲۴). صادقی تهرانی اقوال مفسران در استدلال به قاعده ادبی ذکر خاص بعد از عام را رد نموده و بیان کرده است که استدلال به این قاعده در تعیین معنای روح، محتاج دلیل است و «ال» استغراق در کلمه «الملائكة» وجه جبرئیل را رد می‌نماید و روح در آیه، نظیر آیات ۳۸ نبأ و ۴ معارج است، به معنای بزرگ ملائکه و زعیم آنها و غیر ملک که در یوم‌القیامه همراه ملائکه قیام می‌کند و روح ملائکه و منشأ حیات برای آنها محسوب می‌شود که این معنا از مقابله کلمات ملائکه و روح در این آیات و روایات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به دست می‌آید (۱۳۶۵: ۳۸۳-۳۸۲/۳۰).

ارزیابی، تحلیل و دیدگاه برگزیده

مفسران مراد از روح در این آیه را «جبرئیل» دانسته‌اند که رد استدلال این مفسران در ذیل تحلیل آیه ۴ معارج گذشت. برخی از مفسران نیز یکی از وجوه معنایی روح در این آیه را با اسناد به آیه ۵۲ شوری، وحی و قرآن دانسته‌اند که علاوه بر پاسخ علامه در ناصحیح بودن وجه مذکور در این دو آیه که قبلاً بیان شد، می‌توان گفت که این آیه شریفه در صدد بیان عظمت شب قدر است که در آن تمام فرشتگان و روح نازل

می‌شوند و این حادثه به قرینه فعل مضارع استمراری «تَنْزَلُ» یک حادثه همیشگی تا روز قیامت است و محدود ساختن آن به نزول قرآن کریم در آن شب، صحیح نمی‌باشد.

بنابراین ظاهر این آیه شریفه، نظیر آیات سوره‌های معارج و نبأ است که در صدد بیان همراهی روح به عنوان موجودی مستقل با همه فرشتگان می‌باشد و در نظر گرفتن وجوهی چون «رحمت» به دلیل قرائت شاذ در آیه ۸۷ یوسف، و «عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ» به دلیل تسمیه آن حضرت به روح در قرآن، مخالف با ظاهر آیه شریفه و سیاق آیاتی نظیر ۳۸ نبأ، ۴ معارج و ۸۵ اسراء است. بنابراین روح در این آیه موجودی مستقل است که همراه ملائکه به اذن خدای متعال در شب قدر نازل می‌شود.

نتیجه‌گیری

روح در قرآن کریم حقیقتی از سنخ عالم امر و ملکوت و مبدأ حیات و دارای مراتبی از جمله روح منفوخ در عموم بشر، روح‌الایمان و روح قدسی پیامبری است. علاوه بر این مراتب، قرآن کریم از حقیقتی به نام روح امری سخن می‌گوید که عالی‌ترین مراتب روح در اصطلاح قرآن کریم محسوب می‌شود و حقیقتی مستقل، ملکوتی و اعظم از ملائکه مقرب خداوند متعال است که دارای تأثیراتی ویژه در عرصه هستی می‌باشد. این حقیقت قرآنی بر برگزیدگان الهی افاضه می‌گردد و عاملی در تسدید آنان و هدایتگر نفوس آنان می‌باشد و به طور خاص، مبدأ علم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌باشد که در شب قدر تنزل، و در روز قیامت به همراه ملائکه عروج پیدا می‌کند و در عرصه محشر نزد خدای متعال حاضر می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۴. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق محمد جمیل صدقی، چاپ هشتم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۶. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۴ ش.
۷. بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء، *جلسات درس تفسیر آیه‌الله جوادی آملی*، قابل دستیابی در وبگاه <www.esra.ir>.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم الملايين، بی‌تا.
۹. حسینی آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، بی‌تا.
۱۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۵. صفار قمی، محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، تصحیح محسن کوچه‌باغی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *الرسائل التوحیدیه (رسالة الوسائط)*، بیروت، النعمان، ۱۹۹۹ م.
۱۷. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۱. عبدالباقی، محمد فواد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تهران، پرتو، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *کتاب التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
۲۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الكبير: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، بی تا.
۲۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی تا.

استدلال‌های صریح عقلی بر وجود خدا در قرآن*

- سیدعلی دلیری^۱
- محمداسحاق عارفی^۲

چکیده

با توجه به اینکه قرآن منبع اصلی آموزه‌های دینی است، از مسائل مهمی که پس از فرود آمدن وحی و اكمال دین در بحث خداشناسی در قرآن مطرح است این است که آیا در قرآن استدلال مستقل و صریح عقلی برای اثبات وجود خداوند به کار رفته یا اینکه قرآن کریم وجود خداوند را امری مسلم و بی‌نیاز از استدلال انگاشته و بدان نپرداخته است؟ در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی پس از بررسی دیدگاه‌ها این مطلب به دست آمده است که برخی مخاطبان قرآن را ملحدان و منکران خداوند تشکیل داده‌اند و قرآن به آن‌ها توجه نموده و برای ابطال نظریه آن‌ها دست کم سه گونه برهان علیت، امکان و حدوث را برای اثبات مبدأ متعال بیان کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، وجود خدا، استدلال عقلی صریح، استدلال عقلی

ضمنی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (saddelbari@gmail.com).

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (es-arefi@yahoo.com).

طرح مسئله

بی‌تردید قرآن کریم الهام‌بخش بسیاری از براهین عقلی در اثبات وجود خداوند برای دانشمندان اسلامی بوده است؛ به این معنا که مطالب و نکاتی را درباره توصیف جهان یا خداوند یادآور شده است و دانشمندان اسلامی براهینی را برای اثبات وجود خداوند از آن اصطیاد نموده‌اند. از باب نمونه، بسیاری از متفکران اسلامی از آیه مبارکه ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَتَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/ ۵۳) برهان صدیقین را الهام گرفته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۳-۶۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸/۳-۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۵: ۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۴/۶). اما بحث در این است که آیا قرآن کریم برای اثبات وجود خداوند استدلال مستقل و صریح عقلی به کار گرفته است یا اینکه وجود خداوند امری مسلم در نظر گرفته شده و بی‌نیاز از استدلال قلمداد شده است؟

آنچه اساس این مسئله را تشکیل می‌دهد این است که آیا مخاطبان قرآن منحصر در معتقدان به وجود خداوندند یا ملحدان و منکران خداوند نیز جزء مخاطبان قرآن به‌شمار می‌آیند؟ در صورت نخست، وجود استدلال مستقل برای اثبات وجود خداوند در قرآن کریم قابل اثبات نیست؛ زیرا طبق این فرض نیازی به استدلال مزبور نیست تا قرآن کریم آن را یادآور شود. اما در صورت دوم که بپذیریم برخی مخاطبان قرآن را ملحدان و منکران خداوند تشکیل می‌دهند، به ویژه اگر در عصر نزول قرآن، ملحدان و منکران خداوند وجود داشته باشند و از مخاطبان قرآن به‌شمار آیند، می‌توان گفت که استدلال مستقل و صریح در قرآن ضروری خواهد بود؛ زیرا همان گونه که قرآن کریم به مشرکان توجه نموده و برای ابطال نظریه آن‌ها دلایل مختلفی برای اثبات توحید بیان نموده است، لابد ملحدان به ویژه ملحدان عصر نزول را نیز مورد توجه قرار داده و بطلان اعتقاد آن‌ها را نمایان نموده است و این امر جز با براهین اثبات وجود خداوند ممکن نیست. پس بر اساس این فرض، تحقق برهان یا برهان‌های مستقل و صریح عقلی برای اثبات وجود خداوند در قرآن کریم لازم خواهد بود.

برای بررسی این مسئله، نخست دیدگاه دانشمندان اسلامی را در این باره ارزیابی می‌کنیم و سپس برخی آیات مربوط به این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بررسی دیدگاه‌ها

دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ این مسئله وجود دارد که دست کم سه دیدگاه را در این باره بررسی می‌کنیم:

۱. عدم استدلال

بر اساس یک دیدگاه، قرآن کریم وجود خداوند را بی‌نیاز از استدلال دانسته و در صدد اثبات آن برنیامده است. دلیل این مطلب بر اساس گزارش برخی از محققان معاصر، یکی از دو چیز می‌تواند باشد: یا قرآن کریم هستی خداوند را برای کسانی که در آفرینش آسمان و زمین بنگرند، روشن و بدیهی قلمداد کرده است (حسینی بهشتی، ۱۳۶۳: ۳۹) و یا اینکه مخاطبان قرآن، مشرکان جزیرهٔ عربستان بوده و به اصل مبدأ متعال به عنوان آفریدگار جهان اعتقاد داشته‌اند، لکن در ادارهٔ جهان به خدایان دیگر قائل بوده‌اند (قردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۵) و در هر حال، اصل وجود آفریدگار در محیط نزول قرآن مورد قبول همگان بوده و نیاز به استدلال و برهان نداشته است. این مطلب از آیات متعدد استفاده می‌شود، برای نمونه:

- ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (عنکبوت / ۶۱)؛ اگر از آن‌ها بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده و خورشید و ماه را چه کسی تسخیر کرده است، خواهند گفت خدا.

- ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (عنکبوت / ۶۳)؛ اگر از آن‌ها بپرسی که چه کسی از آسمان‌ها باران می‌فرستد و به وسیلهٔ آن زمین را پس از مرگش زنده می‌کند، خواهند گفت خدا.

- ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (زخرف / ۹-۱۰)؛ و اگر از آن‌ها بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده، می‌گویند [خدای] عزیز و دانا؛ همو که زمین را به مثابهٔ گهواره برای شما قرار داده و در آن برای شما راه‌ها را فراهم ساخته است تا به مقاصد خود برسید. آیات یادشده به وضوح از ویژگی‌های مبدأ هستی سخن می‌گویند و اعتراف بت پرستان را به وجود مبدأ متعال نشان می‌دهند.

برخی آیات نه تنها از اعتراف بت پرستان به وجود خداوند حکایت می کنند، بلکه بیانگر این هستند که آن‌ها معتقد به خالق یکتا بوده، بت‌ها را مقربان و شفیعان درگاه او می دانستند و بر این پندار بودند که با پرستش آن‌ها می توانند به خدای یکتا نزدیک گردند: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْصُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ يَقُولُونَ هَذَا شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (یونس / ۱۸): آن‌ها به جای خدا موجوداتی می پرستند که نه به آن‌ها ضرر می زنند و نه سودی می رسانند و می گویند که آنان شفیعان ما نزد خداوند.

بر اساس آیات مزبور، وجود خداوند نزد بت پرستان امری مفروض و مسلم بوده و نیاز به استدلال و برهان ندارد.

بررسی دیدگاه اول

تمام بودن این نظریه در گرو تمام بودن ادله آن است. برای بررسی دقیق آن، نخست ادله مزبور را مجدداً یادآور می شویم و سپس به ارزیابی هر یک از آن‌ها می پردازیم. برای اثبات دیدگاه یادشده سه دلیل ذکر شده است:

۱. بدیهی بودن وجود خداوند برای کسانی که به آفرینش عالم طبیعت و پیدایش آسمان و زمین بنگرند؛ ۲. مخاطبان قرآن کسانی بودند که اصل مبدأ را قبول داشتند؛ ۳. آیات فراوانی از اعتراف بت پرستان به وجود مبدأ حکایت می کند.

به نظر می رسد که پذیرش ادله مزبور بسیار مشکل است. اشکال دلیل اول این است که در این دلیل وجود خداوند بدیهی تلقی شده و این بداهت اختصاص به کسانی یافته که به آفرینش آسمان‌ها و زمین بنگرند و در رفت و آمد روز و شب (ر.ک: آل عمران / ۱۹۰) و نظم فصول چهارگانه تفکر و تعقل نمایند (ر.ک: فصلت / ۱۰)، در حالی که تدبیر در هر یک از امور یادشده برهانی را برای وجود خداوند پدید می آورد؛ زیرا از تعقل در حدوث آن‌ها خدای قدیم، از تفکر در امکان آن‌ها خدای واجب، از تدبیر در حرکت آن‌ها خدای محرک، و از توجه به نظم آن‌ها خدای ناظم ثابت می شود. بنابراین کسی که از طریق تدبیر در عالم طبیعت و آفرینش آسمان‌ها و زمین و مانند آن‌ها به خدا می رسد، در حقیقت از طریق برهان، خدا را اثبات کرده و به او رسیده است، نه اینکه وجود خداوند برای او بدیهی و بی نیاز از استدلال و برهان بوده است.

تمام بودن دلیل دوم بر این اساس استوار است که اثبات شود هیچ ملحد و منکری در عصر نزول قرآن وجود نداشته و مخاطبان قرآن منحصر به کسانی بوده که اصل مبدأ را قبول داشته‌اند. به نظر می‌رسد که نه تنها دلیلی برای اثبات مطلب مزبور وجود ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن تحقق دارد (ر.ک: ابراهیم/۸-۱۰) که در ادامه یادآوری خواهد شد. دلیل سوم متوقف بر این است که آیات مربوط به یکتاشناسی منحصر به آیاتی باشند که اصل مبدأ در آن‌ها مفروض و مفروغ‌عنه گرفته شده است، در حالی که ممکن است آیاتی وجود داشته باشند که اصل مبدأ در آن‌ها مسلم نباشد که در ادامه همین بحث به برخی آیات مزبور اشاره خواهد شد.

۲. استدلال ضمنی و تلویحی

بر اساس دیدگاه دوم، اصل مبدأ متعال از منظر قرآن مسلم در نظر گرفته شده و استدلال و برهان به صورت مستقیم برای اثبات او ذکر نشده است، ولی برخی آیات به صورت غیر مستقیم مستلزم اثبات مبدأ است.

استاد مصباح یزدی از کسانی است که این دیدگاه را پذیرفته و آن را وجه جمع برای دیدگاه‌های مخالف به شمار آورده است:

آنچه به عنوان وجه جمع ... می‌توان گفت این است که ممکن است قرآن کریم مستقیماً در صدد اثبات وجود خدا برنیامده باشد و یا وجود خدا را قریب به بدیهی و بی‌نیازی از استدلال می‌دانسته و یا با منکران قابل توجهی مواجه نبوده است و طرح کردن آن را که ممکن بود موجب وسوسه شود خلاف حکمت دانسته است. ولی به هر حال می‌توان از بیانات قرآن استدلال‌هایی برای این مطلب به دست آورد و حتی بعید نیست خود قرآن هم به طور غیر مستقیم به این استدلال‌ها توجه داشته باشد؛ مثلاً منافاتی ندارد که آیه‌ای مستقیماً در صدد اثبات یگانگی خدا باشد، ولی به طور غیر مستقیم اصل وجود خدا را هم ثابت کند (۱۳۷۳: ۱/۲۴/۳).

بررسی دیدگاه دوم

در این دیدگاه دو ادعا مطرح شده است: ۱. در قرآن استدلال ضمنی و تلویحی برای اثبات خداوند وجود دارد؛ ۲. در قرآن کریم، استدلال صریح، مستقیم و مستقل برای اثبات وجود خداوند تحقق ندارد. تمام بودن دیدگاه مزبور در گرو اثبات این دو ادعاست.

به نظر می‌رسد که ادعای اول جای تردید نداشته و قابل انکار نیست؛ زیرا در بسیاری از آیات، استدلال ضمنی و تلویحی برای اثبات مبدأ وجود دارد. اما ادعای دوم قابل اثبات نبوده و با مشکل دیدگاه اول روبه‌روست. به دیگر سخن، اثبات ادعای دوم بر این اساس استوار است که اثبات وجود خداوند برای همگان مسلم و مفروغ‌عنه بوده و در عصر نزول قرآن، ملحد و منکری تحقق نداشته است، در حالی که در بررسی دیدگاه اول معلوم شد که مطلب یادشده اثبات‌شدنی نیست.

۳. استدلال مستقیم و مستقل و صریح

دیدگاه دیگر حاکی از آن است که هرچند اصل آفریدگار جهان در بسیاری از آیات مسلم در نظر گرفته شده، لکن در برخی آیات به صورت مستقل و صریح به اثبات آن پرداخته شده و با استدلال‌های ساده و در عین حال متقن، اصل مبدأ متعال به اثبات رسیده است.

امام خمینی از کسانی است که این دیدگاه را پذیرفته است. او هنگامی که مطالبی دربارهٔ جامعیت قرآن بیان می‌کند، آخرین مطلبی را که در این باره یادآور می‌شود این است که قرآن کریم برهان‌هایی را برای اثبات معارف الهی، از جمله اثبات ذات حق تعالی و اوصاف کمالیه او اقامه نموده و آن‌ها را به اثبات رسانده است:

یکی دیگر از مطالب این صحیفه الهیه، کیفیت احتجاجات و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی با خود اقامه فرموده بر اثبات مطالب حقه و معارف الهیه؛ مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۱۱).

شهید بهشتی (حسینی بهشتی، ۱۳۶۳: ۴۱)، آیه‌الله جوادی آملی (۱۳۷۵: ۱۲۶؛ ۱۳۸۵: ۲۶/۲) و آیه‌الله سبحانی تبریزی (۱۳۶۱: ۱۲۷/۲) نیز این دیدگاه را تأیید کرده‌اند.

بررسی دیدگاه سوم

این دیدگاه بر این مسئله مبتنی است که ارکان اساسی آن چیست؟ آیا ارکان مزبور قابل اثبات است یا خیر؟

رکن اساسی این دیدگاه را دو چیز تشکیل می‌دهد: ۱. وجود ملحدان و منکران

خداوند و مخاطب قرار گرفتن آن‌ها برای قرآن: ۲. وجود آیات قرآنی برای پاسخ به ملحدان مزبور.

۱۴۷

به نظر می‌رسد که رکن اول قابل اثبات است؛ زیرا نه تنها ملحدان و منکران خداوند پس از عصر نزول وجود دارند، بلکه در عصر نزول قرآن نیز وجود داشته‌اند که برخی آیات نیز از وجود آن‌ها حکایت دارد، از جمله آیه زیر که بیانگر وجود ملحدان در عصر نزول قرآن بوده و حکایت از عقیده مادِیگری آنان در همه امور دارد: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (جاثیه / ۲۴)؛ گفتند که زندگی جز همین زندگی دنیای ما نیست که در آن می‌میریم و زنده می‌شویم و جز مرور زمان چیزی ما را نابود نمی‌کند، و آن‌ها بر این [مدعا] علمی ندارند و تنها گمان‌پردازی می‌کنند.

این آیه به وضوح حکایت از منکران خداوند دارد؛ زیرا کسانی که نابودکننده را تنها مرور زمان، و زندگی و مرگ را اثر فیزیکی و شیمیایی اجتماع اجزا و ماده می‌دانند که در مرور زمان فرسوده گردیده و از بین می‌رود، آشکارا منکر مبدأ متعال بوده و به خالقی به نام خداوند معتقد نیستند. پس رکن اول قابل انکار نبوده و جای تردید ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۹/۷؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۴۷/۷).

با اثبات رکن اول، رکن دوم نیز اثبات می‌شود؛ زیرا هنگامی که منکران خداوند در عصر نزول قرآن وجود داشته باشند و از مخاطبان قرآن به شمار آیند، بی‌شک قرآن کریم به ردّ نظریه آن‌ها می‌پردازد و برهان یقین‌زا و شک‌زدا بر ابطال دیدگاه آن‌ها اقامه می‌کند. روشن است که برهان مزبور چیزی جز استدلال مستقل و صریح بر وجود خداوند نیست. پس رکن دوم دیدگاه مزبور نیز قابل اثبات بوده و مشکلی ندارد.

حاصل آنکه درباره برهان و استدلال عقلی بر وجود خداوند در قرآن، سه دیدگاه پدید آمده و در بررسی آن‌ها معلوم می‌شود که دیدگاه قابل دفاع و در خور پذیرش، دیدگاه سوم است که بیانگر استدلال مستقل و صریح بر وجود مبدأ متعال در قرآن کریم است. حال باید دید که کدام آیه حکایت از استدلال مزبور دارد و کیفیت استدلال آن چگونه است؟ در ادامه نوشتار برای نمونه به تبیین سه آیه از آیات و کیفیت استدلال و عنوان برهان مربوط به آن‌ها خواهیم پرداخت.

برخی آیات مورد استدلال

پیش از ورود به آیات باید توجه داشت که ممکن است ارائه برهان مستقیم بر وجود خداوند در قرآن کریم، به روش رایج در منطق نباشد. روش رایج در منطق این است که صغری و کبری مجزا از یکدیگر ذکر می‌شوند و به نتیجه آن‌ها تصریح می‌شود. اما در برهانی که قرآن مطرح می‌کند، ممکن است که یکی از صغری یا کبری به وضوح واگذار شود و به آن تصریح نشود و نیز ممکن است که نتیجه یک امر، بدیهی و بی‌نیاز از یادآوری قلمداد شود. روش مزبور هرچند در منطق رایج و مطلوب نیست، امری رایج و مرسوم بین عقلاست؛ زیرا بسیاری از علما در علوم مختلف، هنگامی که بر مدعای خود برهان اقامه می‌کنند، اگر برخی مقدمات آن به نظرشان بدیهی و واضح باشد، از ذکر آن خودداری می‌کنند و همچنین در بسیاری از موارد، نتیجه را به وضوح واگذار می‌کنند و آن را یادآور نمی‌شوند.

پس از یادآوری مطلب مزبور، آیات مورد بحث را به ترتیب زیر بررسی می‌کنیم:

الف) آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور/ ۳۵) (آیا آنان بدون هیچ علتی آفریده شده‌اند، یا خودشان آفریدگار خودشان هستند) حاکی از یک برهان مستقل به عنوان برهان علیت بر وجود خداوند است. قبل از کیفیت استدلال به این آیه، توضیح مختصری درباره برهان علیت ذکر می‌کنیم. این برهان را می‌توان این گونه بیان کرد: جهان معلول است و هر معلول نیاز به علت دارد؛ پس جهان نیاز به علت دارد که یا خداوند است و یا باید به خداوند منتهی شود، وگرنه یکی از این چهار تالی فاسد لازم می‌آید: ۱. معلول بدون علت، ۲. علت شیء لنفسه، ۳. دور، ۴. تسلسل. بطلان سه امر اول بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است و بطلان امر چهارم با دلایل گوناگون در جای خود به اثبات رسیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۷/۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۷).

کیفیت استدلال

این آیه دلیل مستقل و صریح را بر اساس برهان علیت برای اثبات وجود خداوند ارائه و در تقریر آن سه گزینه را مطرح می‌کند؛ دو گزینه به صورت صریح و گزینه سوم به صورت ضمنی. پس از ابطال دو گزینه اول، گزینه سوم تعیین می‌یابد و مبدأ متعال به اثبات می‌رسد. گزینه‌های مزبور به قرار زیر است:

۱. خلقت انسان بدون هیچ علتی؛ یعنی در عین حالی که مخلوق است، بدون هیچ علتی (بدون علت فاعلی و قابلی) پدید آمده است. این گزینه با گزاره ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ بیان شده است.

۲. اتحاد علت و معلول؛ یعنی معلول بودن انسان و نیازمندی‌اش به علت مورد پذیرش است، لکن خود علت خویش بوده و خویشتن را به وجود آورده است. این گزینه با جمله ﴿أَمْ لَهُمُ الْحَالِقُونَ﴾ بیان شده است.

۳. آفرینش انسان و دیگر مخلوقات توسط خداوند. این گزینه از ضمن این آیه و صریح آیات دیگر به دست می‌آید.

از آنجا که بطلان دو گزینه اول، بدیهی و بی‌نیاز از توضیح بوده، قرآن کریم به آن پرداخته و آن را به وجدان و فطرت انسان واگذار کرده است؛ زیرا هر انسانی بطلان گزینه اول را می‌یابد و فطرت انسانی و وجدان آدمی، پیدایش معلول و مخلوق بدون علت و خالق را نمی‌پذیرد. نیز شعور عامه مردم به بی‌پایگی گزینه دوم اعتراف می‌کند؛ زیرا هیچ پدیده و معلولی نمی‌تواند پدیدآورنده و علت خود باشد، چرا که از آغاز و بدون واسطه به تقدم شیء بر نفس و تناقض منتهی می‌شود که بطلان آن از بدیهیات اولیه به شمار آمده و وجدان هر انسانی به آن اعتراف می‌کند. با بطلان گزینه اول و دوم، صحت و ضرورت گزینه سوم به اثبات می‌رسد و آن اینکه خالق انسان و مخلوقات دیگر، موجودی است که خود معلول و مخلوق نبوده و هستی او عین ذاتش بوده و ازلی و ابدی است. از چنین موجود به وسیله واژه «الله» یا «خدا» حکایت می‌شود.

آیه بعد به پیدایش آسمان و زمین اشاره می‌فرماید: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ (طور/ ۳۶)؛ یا اینکه آنان آسمان و زمین را آفریده‌اند، بلکه آنان به گفته خود یقین ندارند. مسئله‌ای که جای طرح دارد این است که آیا این آیه متمم و مکمل استدلال در آیه قبل است یا بیانگر استدلال جدیدی است؟ در پاسخ به این پرسش دو احتمال مطرح است:

۱. طبق یک احتمال، آیه مزبور تتمه استدلال قبل بوده و آن را تکمیل می‌کند

(حسینی بهشتی، ۱۳۶۳: ۴۴-۴۵)؛ به این بیان که در آیه اول، دو گزینه مطرح شده (پیدایش انسان‌ها بدون خالق یا پیدایش آن‌ها به وسیله خودشان) و آیه دوم گزینه سوم را مطرح می‌کند و آن اینکه بر فرض پذیرش آفرینش انسان توسط خودش، خالق آسمان‌ها و

زمین کیست؟ آیا آن‌ها را نیز انسان آفریده است؟ هر انسانی بر اساس وجدان و فطرت اعتراف می‌کند که آدمی نمی‌تواند خالق آسمان‌ها و زمین باشد، بنابراین اعتراف می‌کند که هم خالق انسان و هم خالق آسمان‌ها و زمین خداوند متعال است. پس به وسیله آیه دوم استدلال کامل گردیده و وجود مبدأ متعال اثبات می‌گردد. «بر فرض اینکه پذیرفته شد، آنان خویشتن را به وجود آورده باشند، باز جای سؤال باقی است که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ آیا می‌توان گفت که همین افراد آسمان‌ها و زمین را آفریده‌اند؟ و به این پرسش با جمله ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ اشاره شده است» (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۱: ۱۴۱/۲). به نظر می‌رسد که این قول جای تأمل دارد؛ زیرا:

اولاً تتمه و تکمله در جایی معنا دارد که استدلال بدون آن ناقص باشد، در حالی که با قطع نظر از آیه دوم - همان گونه که بیان شد - استدلال تمام است و نیاز به تکمله نیست. ثانیاً اگر کسی تقدم شیء بر نفس و تناقض را نادیده بگیرد و بپذیرد که انسان خالق خویش است، خواهد پذیرفت که آسمان‌ها و زمین نیز خالق خودشان هستند؛ زیرا هیچ تفاوتی نیست بین اینکه انسان خالق خودش باشد یا آسمان‌ها و زمین؛ اگر اولی برای کسی پذیرفتنی باشد، دومی نیز برای او چنین خواهد بود.

ثالثاً اگر کسی به پذیرش تناقض تن دهد و بپذیرد که انسان خالق خود است، می‌پذیرد که انسان خالق آسمان‌ها و زمین نیز هست؛ زیرا همان گونه که آفرینش انسان به وسیله خودش محال و تناقض‌آمیز است، آفرینش آسمان‌ها و زمین نیز به وسیله انسان محال است و اگر کسی اولی را بپذیرد، دومی را نیز خواهد پذیرفت.

۲. طبق احتمالی دیگر، آیه دوم حاکی از استدلال مستقل بر وجود خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۸). با توجه به مشکلات قول اول، می‌توان گفت که قول دوم پذیرفتنی است.

اما در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر آیه دوم استدلال مستقل است، کیفیت استدلال به آن چگونه است؟ در پاسخ می‌توان گفت که کیفیت استدلال در این آیه، به همان شیوه استدلال در آیه اول است، با این تفاوت که یک گزینه در اینجا اضافه شده است. بیان مطلب اینکه در پیدایش آسمان‌ها و زمین چهار احتمال است:

۱. بدون خالق، ۲. به وسیله خودشان، ۳. به وسیله انسان، ۴. به وسیله خداوند. از آنجا

که دو گزینه اول در آیه اول مطرح شده و بطلان آن بدیهی بوده است، در این آیه از ذکر آن‌ها خودداری شده و تنها گزینه سوم صراحتاً و گزینه چهارم ضمناً بیان شده است. به بطلان گزینه سوم همه اعتراف دارند؛ زیرا احدی نگفته است که آسمان‌ها و زمین، مخلوق و مصنوع انسان است؛ پس صحت گزینه چهارم امری ضروری است و پیدایش آسمان‌ها و زمین توسط خداوند به اثبات می‌رسد.

اشکال: ممکن است گفته شود که هیچ یک از گزینه‌های یادشده پذیرفتنی نیست و گزینه دیگری قابل طرح است و آن اینکه آفرینش انسان‌ها، آسمان‌ها و زمین توسط خدایی غیر الله است. به پاسخ این اشکال در آیه ﴿أَمْ لَكُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (طور/ ۴۳) اشاره شده و در بحث توحید نیز بی‌پایگی آن به اثبات رسیده است.

از مطالب یادشده به دست می‌آید که آیات مزبور نخست به وجود شک در اصل مبدأ و منشأ پیدایش آن و فرض‌های شک‌آفرین پرداخته و سپس بطلان آن را وجدانی نموده و به وجود مبدأ هستی اعتراف گرفته است.

ب) مفاد دو آیه مبارکه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ۱۵) (ای مردم شما به خدا نیازمندید و خدا بی‌نیاز و ستوده است) و ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد/ ۳۸) (خداوند غنی و شما نیازمندید)، بیانگر برهان مستقل، مستقیم و صریح به‌عنوان برهان امکان است. برهان امکان و وجوب یکی از براهین محکم و متقن فلسفی برای اثبات وجود خداوند است. حاصل برهان امکان این است که انسان و سایر موجودات عالم، ممکن هستند و باید به واجب منتهی شوند، وگرنه دور محال یا تسلسل باطل و بی‌پایان لازم می‌آید.

کیفیت استدلال

آیه اول از نیازمندی انسان به خداوند، و انحصار بی‌نیازی به خداوند حکایت دارد. آیه دوم بیانگر انحصار بی‌نیازی به خداوند و نیازمندی انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۸ و ۳۳/۱۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۰۴/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۱۸؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۴۹/۲۲؛ صادقی، ۱۴۰۶: ۳۲۰/۲۴). با توجه به محتوای آیات می‌توان گفت که کیفیت استدلال بر مقدمات زیر استوار است:

۱. فقر و نیازمندی، ذاتی انسان و سایر ممکنات بوده و انفکاک‌ناپذیر است.

۲. غنای ذاتی، منحصر به خداوند بوده و در موجودات دیگر یافت نمی‌شود.

نتیجه: از آنجا که فقر و نیازمندی غیر منفک از انسان و سایر ممکنات است، آنان در تمام حالات و شئون، چه در اصل هستی و چه بعد از آن، پیوسته نیازمندند. بنابراین هم اصل پیدایش انسان و سایر ممکنات و هم بقای آن‌ها دلیل بر وجود غنی بالذات و مطلق است. پس در آیات یادشده از طریق نیازمندی و ممکن بودن انسان‌ها و سایر ممکنات، بر وجود خدای واجب و غنی استدلال شده است.

شایان یادآوری است از آنجا که واژه «فقر» در آیات یادشده به صورت مطلق آمده است، هم با فقر وجودی سازش دارد و هم با فقر ماهوی و هم با نیازمندی ممکنات در تمام شئون. پس می‌توان گفت که بر اساس این آیات، هم از طریق امکان فقری می‌توان استدلال کرد و هم از طریق امکان ماهوی.

ج) آیه «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/ ۱۰)، برهان مستقل را از طریق برهان حدوث برای اثبات وجود خداوند بیان می‌کند. قبل از تقریر برهان مزبور بر اساس این آیه، نخست به توضیح مختصر برهان حدوث می‌پردازیم و سپس دیدگاه‌ها را درباره این آیه یادآور شده و برهان حدوث را بر اساس آن تقریر و تبیین می‌کنیم.

توضیح برهان حدوث: حدوث عبارت است از مسبوق بودن شیء به عدم و این خود دو قسم است: زمانی و ذاتی. برهان حدوث بر اساس این دو قسم قابل تقریر است:

حدوث زمانی

موجودی که سابقه نیستی زمانی دارد، در پیدایش خود نیازمند علت است و آن علت یا واجب بالذات است و یا باید منتهی به واجب بالذات گردد، وگرنه دور باطل و یا تسلسل محال لازم می‌آید.

حدوث ذاتی

هر موجود ممکن سابقه نیستی ذاتی دارد؛ یعنی ذات هر ممکنی خالی از وجود است و این نیستی ذات و خالی بودن آن از وجود، سابق بر هستی آن است؛ زیرا از یک طرف خالی بودن ممکن از وجود، از حاق ذاتش انتزاع می‌شود و یک امر ذاتی به شمار

می‌آید و وجود از سوی علت پدید می‌آید و یک امر عرضی قلمداد می‌شود. از طرف دیگر، امر ذاتی مقدم بر امر عرضی است. بنابراین خالی بودن ذات ممکنات از وجود، مقدم بر هستی آن‌هاست. پس وجود هر ممکنی مسبوق به عدم ذاتی بوده و نیاز به علت دارد و آن علت یا واجب بالذات است و یا به واجب بالذات منتهی می‌شود و در غیر این صورت دور محال و تسلسل بی‌پایان پدید می‌آید.

بررسی دیدگاه‌ها

در اینکه این آیه ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطْرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم/ ۱۰) بیانگر برهان بر وجود خداوند است یا نه، احتمالات و بلکه اقوال مختلفی وجود دارد و مهم‌ترین آن‌ها احتمالات ذیل است:

۱. بر اساس یک احتمال، آیه مزبور هیچ ارتباطی با اثبات وجود خداوند ندارد و تنها ناظر به توحید در الوهیت و ربوبیت است. علامه طباطبایی از کسانی است که این احتمال را پذیرفته و برای اثبات آن چنین استدلال کرده که آیه مزبور در مقابل کلام مشرکان بوده که گفته‌اند: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (ابراهیم/ ۹)؛ ما به آنچه که بدان فرستاده شده‌اید کافریم و حتماً از آنچه که به سوی آن می‌خوانید در شک و تردید هستیم. از این آیه استفاده می‌شود که آنان خالق متعال را قبول داشته و منکر رسالت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و توحید در ربوبیت بوده‌اند (۱۴۱۷: ۲۶/۱۲). بنابراین آیه مزبور ارتباطی با استدلال بر وجود خداوند ندارد.

۲. طبق احتمال دیگر، آیه یادشده بیانگر برهان صدیقین است. آیه‌الله جوادی آملی این احتمال را تأیید کرده است (۱۳۸۵: ۲۱۶/۲).

۳. بر اساس احتمال دیگر، آیه مزبور به برهان فطرت اشاره دارد؛ به این معنا که آفرینش انسان به گونه‌ای است که خداشناسی در عمق آن نهفته است و این آیه اشاره به شناخت فطری دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵۱/۵؛ حنفی، ۲۰۰۴: ۱۵۱/۱؛ معرفت، ۱۴۱۰: ۲۹۳/۶؛ میانگر، ۱۳۸۸: ش ۱۸/۱۸).

۴. بر پایه احتمال دیگر، آیه مزبور حاکی از برهان حدوث بر وجود خداوند است. برای اثبات این مطلب، نخست به توضیح آیه مزبور می‌پردازیم و سپس کیفیت استدلال

به این آیه را بر اساس برهان حدوث یادآور می‌شویم. در این آیه، خداوند به عنوان «فاطر» یاد شده است و «فطر» به معنای شکافتن از طول و «فاطر» به معنای شکافنده است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۳۹۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۴۱۸/۷). در قرآن کریم هر وقت این ماده به خداوند نسبت داده می‌شود به معنای آفریدن است و این واژه در معنای مزبور به نوعی عنایت استعمال و گویا ظلمت عدم به وسیله نور هستی شکافته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶/۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸۷/۱۰)، همان گونه که تاریکی شب به وسیله سپیده صبح دریده می‌شود. بنابراین فاطر در این آیه به معنای خالق و آفریننده است و در آن، مسئله شک در وجود خداوند به صورت استفهام انکاری مطرح شده است و برای زوال آن، پیدایش آسمان‌ها و زمین به وسیله خداوند یادآوری شده است. کیفیت استدلال به این آیه در قالب برهان حدوث، بر مقدمات زیر استوار است:

۱. آسمان و زمین حادث و پدیده است؛ ۲. هر حادث و پدیده‌ای نیاز به خالق و پدیدآورنده دارد؛ ۳. خالق و پدیدآورنده آن‌ها خداوند است.

حال باید دید که مقدمات یادشده از این آیه قابل استفاده است یا خیر؟ مقدمه اول و سوم به روشنی از این آیه به دست می‌آیند؛ زیرا آیه مبارکه بر مقدمه سوم بالمطابقه و بر مقدمه اول بالالتزام دلالت دارد. دلالت آن بر مقدمه سوم واضح بوده و با صراحت تمام خداوند را خالق آسمان‌ها و زمین قلمداد می‌کند. اما دلالت آن بر مقدمه اول بدین جهت است که این مقدمه، لازم بین مقدمه سوم به شمار می‌آید؛ زیرا وقتی که خداوند خالق و محدث آسمان و زمین بود، لازم بین آن مخلوق بودن و حادث بودن آن‌هاست؛ پس مقدمه اول و سوم به وضوح از این آیه استفاده می‌شود. مقدمه دوم به عنوان یک کبرای کلی، امری بدیهی و بی‌نیاز از بیان است؛ زیرا نیازمندی پدیده و معلول به پدیدآورنده و علت را همه عقلا می‌دانند و کفار و مشرکان نیز در آن تردید ندارند. از همین جهت قرآن کریم آن را به وضوح و بدهتش واگذار کرده و از ذکر آن خودداری نموده است. تا کنون معلوم شد که آیه مبارکه بیانگر یک برهان مستقل بر وجود خداوند بوده و آن را در قالب برهان حدوث یادآور شده است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۱). حال این مسئله مطرح می‌شود که اثبات وجود خداوند در این آیه هدف اصلی بوده یا مقدمه برای اثبات توحید؟ در این باره دست کم دو دیدگاه پدید آمده است:

۱. طبق یک دیدگاه، هدف اصلی در این آیه توحید در عبادت و نفی بت‌پرستی بوده و اثبات وجود خداوند مقدمه برای این هدف است. وجه مقدمه بودن این است که در اذهان بت‌پرستان این مطلب به عنوان کبرای کلی مرتکز بوده که هر کس خالق جهان باشد، مدبر نیز بوده و شایسته عبادت است. این آیه برای اثبات توحید، خداوند را مبدأ هستی و خالق آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند تا اینکه مدبر بودن و شایستگی عبادت آن بر اساس ارتکاز ذهنی بت‌پرستان به اثبات برسد. «هدف از طرح آفریدگاری، اثبات منحصر به فرد بودن عبادت به اوست... به عبارت فشرده‌تر، در وجدان این قوم یک مطلب ضمنی وجود داشته و آن اینکه آن کس که خالق است او نیز مدبر است. اگر به حکم ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ بودن خدا، خالقیت او محرز است، پس مدبریت او نیز ثابت است... و او را باید پرستش نمود و از پرستش غیر او پرهیز نمود» (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۱: ۲/۱۳۸-۱۳۹).

۲. دیدگاه دیگر این است که هدف اصلی در این آیه، اثبات وجود خداوند است، نه اثبات توحید (حسینی بهشتی، ۱۳۶۳: ۴۱).

به نظر می‌رسد که آیه مورد بحث با دیدگاه دوم سازش دارد؛ زیرا آیه مبارکه آشکارا دلالت بر دو مطلب دارد: یکی شک در اصل وجود خداوند که با استفهام انکاری ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ بیان شده و دیگر استدلال بر وجود خداوند که با جمله ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ یادآوری شده است.

نتیجه‌گیری

۱. برخی آیات، حاکی از وجود ملحدان و منکران خداوند بوده و قرآن کریم به دیدگاه آن‌ها توجه داشته و از طریق برهان‌های صریح و مستقل عقلی بر وجود خداوند بطلان دیدگاه آن‌ها را نمایان ساخته است.

۲. قرآن کریم دست کم سه برهان علیت، امکان و حدوث را به صورت مستقیم در این باره یادآور شده است.

۳. آیه ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (طور/ ۳۵) از طریق برهان علیت، آیه ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد/ ۳۸) به وسیله برهان امکان و آیه ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم/ ۱۰) از راه برهان حدوث به اثبات وجود خداوند پرداخته‌اند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۵. حسینی بهشتی، سیدمحمد، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۶. حنفی، عبدالمنعم، *موسوعه القرآن العظیم*، قاهره، مکتبه مدبولی، ۲۰۰۴ م.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بی‌جا، ۱۳۹۲ ق.
۸. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر، *منشور جاوید قرآن*، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. سمرقندی، ابولث نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. همو، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (قسم الالهیات)، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصوص الحکمه*، شرح سیداسماعیل حسینی شنب غازی، حاشیه میرمحمدباقر داماد، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. همو، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. قدردان قراملکی، حسن، *خدا در حکمت و شریعت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، در راه حق، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *آداب الصلوة*، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۸ ش.
۲۶. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، دفتر معظم‌له، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. میانگر، غلامرضا، «سازگاری عقل و وحی در حکمت متعالیه»، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، شماره ۱۸، ۱۳۸۸ ش.

نقد و بررسی تفسیر آیه

سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه السلام*

- سیدعلی سجادی زاده^۱
- مصطفی میرزائی^۲

چکیده

به اعتقاد حکما، انفکاک ذات از ذاتی امری محال و ناممکن است. لیکن برخی با استناد به آیه ۶۹ سوره انبیاء که خداوند آتش را بر ابراهیم علیه السلام برد و سلام نمود، در مسئله فوق مناقشه نموده‌اند. در مقابل، کسانی که به این قاعده معتقدند، در صدد پاسخ از اشکال فوق برآمده و هر یک پاسخی متفاوت به این اشکال داده‌اند.

ما با احصای نظرات مفسران و صاحب نظران درباره این آیه، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در نهایت با مناقشه در بعضی و ناکافی دانستن بعضی دیگر، به تبیین پاسخ مختار پرداخته‌ایم. به اعتقاد ما پاسخ به این مسئله، در توجه به مسئله اذن الهی و تأثیر آن در فاعلیت فاعل‌های عالم امکان نهفته است. به این معنا که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (sajjadizadeh@razavi.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mostafa5791@gmail.com).

اذن و اراده الهی، شرط تأثیر هر ذات، فعل و حرکتی است؛ خواه اثرش ذاتی باشد و خواه عرضی، امری که متأسفانه با وجود تصریح مکرر آیات و روایات، از دیدگاه اکثر مفسران به دور مانده و در هیچ یک از پاسخ‌های فوق به آن توجه نشده است.

واژگان کلیدی: آتش، حرارت، برد و سلامت، ذات و ذاتی، انبیاء / ۶۹، قرآن.

مقدمه

یکی از جریاناتی که خداوند در قرآن کریم از آن یاد می‌کند، جریان افکنده شدن حضرت ابراهیم علیه السلام در آتش نمرود و برد و سلام شدن آتش برای آن حضرت می‌باشد: ﴿فَلَمَّا يَأْتِ الْكُوفِيَّ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انبیاء / ۶۹). از دیرباز این اشکال در ذهن مفسران مطرح بوده است که حرارت، ذاتی آتش است و جعل ذاتی به جعل ذات می‌باشد، به این معنا که ذاتی به همراه جعل ذات، به جعل بسیط از طرف حق تعالی جعل و خلق شده است و علتی جداگانه غیر از علت ذات ندارد و اگر بخواهد ذاتی به جعل مرکب بر ذات حمل شود، منجر به خلف و در نتیجه تناقض می‌شود. حال که ذاتی چنین وصفی دارد، جدا کردن آن از ذات به گونه‌ای که ذات سر جای خود باشد، محال است؛ زیرا که قوام ذات به ذاتیات خودش است و با از بین رفتن ذاتی، ذات هم از بین می‌رود، همان طور که مثلاً با رفتن ناطق، انسان هم دیگر باقی نخواهد بود. در این آیه شریفه هم که حرارت را از آتش نفی نموده، در حقیقت ذاتی را از ذات نفی نموده است، در حالی که ذات که آتش است سر جای خود باقی است، آن هم به صورت برد و سلامت، و این عین تناقض است.

مفسران قرآن کریم، اعم از شیعه (از شیخ طوسی تا علامه طباطبایی) و سنی (از فخر رازی تا سید قطب و وهبه زحیلی)، و تفاسیر عقلی - اجتهادی تا تفاسیر عرفانی، در صدد برآمده‌اند که این مشکل را حل کنند. حال آنکه به عقیده نگارنده، بیشتر بر مشکل افزوده و برای تبیین آن، کمتر به مؤیدات نقلی پرداخته‌اند. در این نوشتار، ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌ها، راه حلی که با قرآن و احادیث منطبق باشد و اشکال علمی بر آن وارد نباشد، ارائه می‌گردد.

دیدگاه‌ها و بررسی آن‌ها

۱. دیدگاه اول (ایجاد مانع بین آتش و حضرت)

برخی مفسران بر این باورند که در این جریان در حقیقت ماهیت آتش هیچ گونه تحولی پیدا نکرده است، بلکه حائل و مانعی میان آتش و آن حضرت پیدا شده، وگرنه شدت حرارت آتش به حال خود باقی بوده است (کاشانی، ۱۳۴۴: ۸۶/۶):

... أنه تعالى حال بينها وبين جسمه فلم تصل إليه ... (طوسی، بی تا: ۲۶۲/۷).

این قول ظاهراً مبتنی بر روایتی به این مضمون است:

جبرئیل، لباس و پیراهنی از بهشت برای آن حضرت می آورد که حضرت آن را پوشیده و بر بساط بهشتی که آن را هم جبرئیل از بهشت آورده، نشسته و با جبرئیل شروع به گفتگو می کند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۳۷/۳).

البته برخی گفته اند:

جایز است که حق تعالی با قدرت خود، اذیت حرارت آتش را از جسم آن حضرت دفع کرده باشد، همان طور که با بدن خازنین این کار را کرده است و همان طور که در سمندر مشاهده می نمایم (کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۳۷/۴).

بررسی این دیدگاه

نخست اینکه این راه حل با ظاهر و بلکه صریح آیه شریفه منافات دارد؛ زیرا در آیه شریفه، خطاب حق تعالی به خود آتش است: ﴿يَا نَارُ﴾ که برد و سلام گردد، نه اینکه بخواهد حائل و مانعی ایجاد کند و شاید به خاطر همین اشکال است که یکی از مفسران معاصر پس از ارائه آن در کتاب *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن* (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۸/۱۹) در تفسیر دیگر خود *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، از آن برگشته و حل مسئله را به اذن و اراده الهی ربط می دهد:

... فَإِنَّ عَدَمَ حَرْقِهَا يَكْفِيهِ عَدَمَ إِرَادَتِهِ لَهُ، إِذْ لَا مَوْثِرَ إِلَّا اللَّهُ (همو، ۱۴۱۹: ۳۲۷/۱).

دوم اینکه نمی توان یک مسئله عقلی قرآنی را که مربوط به فروع نیست، با یک روایت مرفوعه حل نمود. به علاوه به کدام دلیل محکم، حق تعالی برای بدن خازنان

جهنم حائل و مانع ایجاد نموده است. موجودی به نام سمندر هم بیشتر شبیه افسانه است تا واقعیت، و به عنوان مؤید هم حساب نمی‌شود، چه برسد به دلیل.

۲. دیدگاه دوم (ایجاد برودت در آتش)

برخی مفسران به جواب دیگری اشاره کرده‌اند و آن اینکه حق تعالی به جای شدت حرارت، در آتش ایجاد برودت و سرما نموده است (کاشانی، ۱۳۴۴: ۸۶/۶). به این معنا که همان خدایی که آتش را خلق نمود و در آن حرارت و لهب قرار داد، با امر تکوینی خود، به جای حرارت، برد و سلام در آتش قرار می‌دهد.^۱

برخی هم گفته‌اند:

... در حقیقت آنکه آتش برد شد دو قول گفتند: یکی آنکه خدای تعالی برودتی بافراف بیافرید در آتش تا منافات حرارت آتش کرد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴۷/۱۳).

بررسی این دیدگاه

نخست اینکه این جواب در حقیقت ترجمه آیه شریفه بوده و به نوعی مصادره به مطلوب است، نه حل اشکال؛ زیرا اصل مدعا همین است که چطور می‌شود حق تعالی ذاتی را که حرارت باشد، از ذات آتش جدا ساخته و به جای آن در همان آتش، برودت و سرما ایجاد کند؟ البته احتمال دارد که این جواب، از ظاهر احتجاج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با شخصی یهودی برداشت شده باشد که در قسمتی از آن آمده که حق تعالی آتش را بر آن حضرت، برد و سلام قرار داد.^۲

لکن این برداشت صحیح نیست و همان طور که اشاره شد، خطاب خداوند در قرآن به خود آتش است و این روایت نیز مؤید و مبین همین ظهور قرآنی است، نه چیز دیگر. دوم اینکه آفریدن برودت و سرمای زیاد در آتش نیز منافات با ظاهر آیه شریفه دارد که در آن خطاب تکوینی به خود آتش شده که برد و سلامت گردد؛ چرا که تبدیل خود آتش

۱... و زال حرها فلم یصل إلیه منه شیء بأمر تکوینی مَمَّن خلق النار وجعل فیها الحرّ واللهب، فجعل فی نار النمرود وحره الظالمین بردًا وسلامًا علی إبراهیم بدل الحرّ (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۵۰۹/۴).

۲... وبرد الله النار علی إبراهیم وجعلها علیه بردًا وسلامًا ومکنه فی جوف النار علی سریر و فراش وثیر لم یر تلك الطاغیة مثله لأحد من ملوک الأرض أجمعین وأثبت حوالیه من الأشجار الخضرة النظرة [النضرة] التزهة وعمّا حوله من أنواع النور ممّا لا یوجد إلا فی فصول أربعة من جمیع السنة... (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۶/۱).

به برد و سلام به اذن الهی که ظاهر قرآن است، با ایجاد یک سرما از خارج منافات دارد.

۳. دیدگاه سوم (مثل بودن جریان)

برخی هم گفته‌اند که در اینجا از باب مثل استفاده شده است؛ چرا که آتش، جزء جمادات است که صلاحیت خطاب را ندارد و مراد این است که ما قرار دادیم و گرداندیم آتش را برد و سلام، همان طور که حق تعالی فرمود: «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»، یعنی آن را این چنین قرار دادیم.^۱

بررسی این جواب

اگرچه بحث تمثیلی بودن پاسخ به این پرسش نیست، بلکه بیان شیوه‌ای است که با بسیاری از پاسخ‌ها می‌سازد و بحثی است مبنایی که پاسخ آن به این سادگی نیست، ولی به هر حال، این جواب نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که صریح برخی آیات، تسبیح را برای همه موجودات و بلکه همه اشیا عالم اثبات می‌نمایند، از جمله:

«سُبِّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ وَلِيِّهِ لَا يَسْمَعُ إِلَّا أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اسراء / ۴۴؛ نیز برای تسبیح موجودات ر.ک: جمعه / ۱؛ و...).

و نیز روایاتی از جمله:

- ... عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ وَلِيِّهِ لَا يَسْمَعُ إِلَّا أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؟ قال: كل شيء يسبح بحمده - وقال - إنا نلرى أن تنقض الجدار هو تسبيحه (حسينى بحراني، ۱۴۱۶: ۵۳۶/۳).

- ... عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضربوا الدواب على وجوهها فإنها تسبح بحمد الله (همان: ۵۳۷/۳).

- أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ في العظمة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا أخبركم بشيء أمر به نوح ابنه؟ إن نوحاً قال لابنه: يا بُنَيَّ أَمْرُكَ أَنْ تقول: سبحان الله، فإنها صلاة الخلق وتسبيح الخلق وبها يرزق الخلق. قال الله تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ» (سيوطى، ۱۴۰۴: ۱۸۳/۴).

۱. «فَلَمَّا بَاذَرْنَا كُوْنِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» معناه فلما جمعوا الحطب وألقوه فى النار، قلنا للنار ذلك وهذا مثل. فإن النار جماد لا يصح خطابه والمراد أنا جعلنا النار بردًا عليه وسلامة لا يصيبه من أذاها شيء كما قال سبحانه وتعالى: «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ» والمعنى أنه صيرهم كذلك لا أنه خاطبهم وأمرهم بذلك (همو، ۱۳۷۲: ۸۷/۷).

این نیز بدیهی است که تسبیح نمودن، فرع بر علم و شعور است، پس جماد اگرچه جماد است، مرتبه‌ای از علم و درک را داراست، در نتیجه صلاحیت خطاب را نیز دارا می‌باشد. البته بحث تسبیح اشیا و انواع آن، بحثی قابل توجه است که نوشتاری دیگر را می‌طلبد.

۴. دیدگاه چهارم (ناتوانی عقل از درک مسائل اعجاز الهی)

برخی مفسران دیگر اشاره کرده‌اند به اینکه جواب تفصیلی از این امر ممکن نیست؛ چرا که این مسئله از مسائل اعجاز الهی و خرق عادت است که عقل به آن راهی ندارد و باید علم آن را به راسخان در علم که مخبر صادق‌اند محول کرد. بحث عقلی در حوادث عالم در جایی امکان دارد که علم به روابط علّی و معلولی به توسط عادات متکرره حاصل شده است، در حالی که این روابط علّی و معلولی در معجزات الهی برای ما مجهول است:

... إِنَّا لَا نَمْلِكُ الْجَوَابَ عَنْ ذَلِكَ، لَكُنَّا لَا نَرَىٰ ضَرُورَةَ لِلْخَوْضِ فِي ذَلِكَ، لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ مَسَائِلِ الْإِعْجَازِ الْإِلَهِيِّ الَّتِي اخْتَصَّ اللَّهُ بِعِلْمِهَا فِي مَا يَتِمُّلُ فِيهَا مِنْ رَوَابِطِ التَّأْتِيرِ (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۵/۲۴۱).

بررسی این جواب

نخست اینکه این جواب اگرچه در جای خود، صحیح و دقیق است، باز هم ربطی به اشکال ندارد و در واقع، عدم جواب است. به علاوه نمی‌توان ضرورت خوض و دقت در این مسئله را انکار کرد؛ چرا که این آیه شریفه، اشاره به این مطلب مهم دارد که هر انسانی با اتصال به عالم ملکوت و سیطره بر ناسوت، به اذن الهی می‌تواند تأثیرگذار یا مانع تأثیر گردد و شاید به همین خاطر است که در آیه شریفه، تعبیر «قلنا» به صیغۀ جمع و متکلم مع‌الغیر آمده است (ر.ک: حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۵: ۶۱۰). به همین دلیل است که امام عسکری علیه‌السلام در قسمتی از جواب نامه حسن بن طریف می‌فرماید:

... می‌خواستی از علاج تب و نوبه (که یک روز در میان به سراغ بیمار می‌آید) بررسی و فراموش کردی. برای معالجه آن، این آیه را در ورقه‌ای بنویس و به همراه شخص تب‌دار کن: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾.

حسن می‌گوید: «من آن آیه را نوشتم و همراه تباردار کردم و خوب شد».^۱
 آری نفس انسان سالک با همت می‌تواند بکند آنچه مسیحا می‌کرد و ممکن است
 استدراک علامه طباطبایی اشاره به همین مطلب باشد، آنجا که فرمود:
 ... نعم، نعلم إجمالاً أنّ لهم النفوس دخلاً فيها... (۱۳۷۲: ۳۰۳/۱۴).

دوم آنکه بحث درباره خصوص روابط علی و معلولی در خوارق عادات نیست که
 بگوییم ما تفصیلاً به آن علم نداریم، بلکه بحث درباره حرارت آتشی است که بنا به
 فرض، ذاتی آتش می‌باشد و محال است که از آتش نفی شود؛ حال فرقی نمی‌کند که
 علت آن مادی باشد یا معنوی، و علم به آن داشته باشیم یا نداشته باشیم.

۵. دیدگاه پنجم (عدم سنخیت آتش با انسان‌های صالح)

برخی گفته‌اند که آتش، هم سنخ با جهنمی‌هاست و از سنخ انسان‌های صالح همچون
 خلیل الرحمن نیست، بلکه از آن‌ها فرار می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۸۹/۹).
 شاید هم کسانی که گفته‌اند: «به خاطر غلبه ملکوت بر ملک، آتش ملکی، جسم
 ملکوتی را نمی‌سوزاند»، اشاره به همین جواب باشد.^۲

بررسی این جواب

این جواب، منافات با ظاهر آیه شریفه دارد که خطاب حق تعالی به خود آتش تعلق
 گرفته است و در واقع مطابق این نظر، امر و انشای الهی مجاز بوده و به معنای اخبار از
 واقع است، در حالی که امر در آیه شریفه، ظهور در انشا دارد نه اخبار. به علاوه مراد
 در این آیه شریفه، جسم مادی آن حضرت بوده، نه جسم ملکوتی که از سنخ آتش

۱. وعن الحسن بن طریف قال: کتبت إلى أبي محمد العسكري عليه السلام، أسأله عن القائم عليه السلام إذا قام بهم يقضى
 بين الناس؟ وأردت أن أسأله عن شيء لحمي الربع، فأغفلت ذكر الحمى، فجاء الجواب: «سألت عن
 الإمام إذا قام قضى بين الناس بعلمه كقضاء داود عليه السلام لا يسأل البينة وكنت أردت أن تسأل لحمي الربع
 فأنسيت فأكتب في ورقة وعلقه على المحموم: «يا نازكوني برداً وسلاماً على إبراهيم». قال: فكتبت ذلك وعلقته
 على محموم لنا فأفاق وبرأ (مفيد، ۱۴۱۳: ۳۳۱/۲).

۲. ... وجه عدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام ما أشرنا إليه في أول سورة بني إسرائيل وفي غيرها من غلبة
 الملكوت على الملك وبعد غلبة الملكوت على الملك يرتفع حكم الملك، فلا يحرق النار الملكية الجسم
 الملكوتي... (جنابدي، ۱۴۰۸: ۵۵/۳).

مادی نیست و این جسم ملکوتی در عالم ملک و طبیعت، محسوس نیست که آن را داخل آتش بیندازند، در نتیجه خلط بین عوالم شده، در حالی که در آیه شریفه، آتش مادی و بدن مادی آن حضرت مراد و منظور است، همان طور که عرف مردم و عقلا از آیه شریفه همین را می فهمند.

۶. دیدگاه ششم (گرفته شدن حرارت آتش)

برخی دیگر از مفسران هم گفته اند که آتش همان آتش است که حرارت آن گرفته شده و نور و اشراق آن باقی مانده است:

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ ذات برد و سلامه، ای ابردی بردًا لا یضَرّه فلم تحرق إلا وثاقه و زال حرّها و بقی نورها فجلس فی روضة و معه جبرئیل (شبر، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۴).^۱

بررسی این جواب

این جواب در واقع اصل مدعا می باشد که باید برای آن دلیل آورده شود؛ چرا که اگر حرارت، ذاتی آتش باشد، نمی توان گفت که آتش هست ولی حرارتش زائل شده و نور آن باقی مانده است. البته برخی ظاهراً تفتن به اشکال نموده اند که از کلام خود عدول کرده و مسئله اراده مطلقه الهی را مطرح نموده اند:

... و هذا درس بلیغ فی الإیمان بعظمة الله تعالی، و عبرة و عظة لذوی الأفهام، و تعلیم أنّ إرادة الله فوق کلّ إرادة و سلطانه فوق کلّ سلطان، فما أَرَادَه اللهُ كان وما لم یَشَأْ اللهُ لم یکن (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۵۹۷/۲).

۷. دیدگاه هفتم (آتش عشق)

برخی از اهل عرفان و سلوک از مفسران که در دار هستی جز به وجود حق تعالی به وجود دیگری قائل نبوده و بقیه موجودات را تجلی او دانسته و گفتگوی با غیر حق تعالی را که معشوق ازل و ابد است نه تنها حرام بلکه غیر ممکن می دانند - چرا که قائل اند به

۱. برخی از مفسران اهل سنت نیز به این جواب تمایل نشان می دهند: «... فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أزال عنها ما فیها من الحرّ و الإحراق و أبقى ما فیها من الإضاءة و الإشراق» (نوی جوی، ۱۴۱۷: ۵۵/۲)؛ «... و برودتها حدثت بنزع الله عنها طبعها من الحرّ و الإحراق، بعد أن احترق الجبل الذی ربط به إبراهیم فقط و بقیة إضاءة النار و إشرقتها و اشتعالها كما كانت، و الله علی کلّ شیء قدير» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۵۹۶/۲).

اینکه «لیس فی الدار غیره دیار» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۲؛ ر.ک: جامی، ۱۳۵۸: ۱۸۴)، می‌گویند که این آتش، آتش عشق است که در جان خلیل الرحمن تعبیه شده تا غیر حق تعالی را از جان و روح او بسوزاند، در نتیجه، نفس آن عاشق حق، از تمام آفات و اغیار صافی شده و برد و سلام گردد و شاید به همین خاطر است که بعضی در عرفان عملی بعد از مرحله حق‌الیقین قائل به مرحله بردالیقین هستند.^۱

بررسی این جواب

نخست اینکه این نحوه جواب‌های عرفانی برای حل اشکال یادشده، نه تنها راهگشا نیست، بلکه بر مشکلات آن نیز می‌افزاید؛ زیرا این گونه تفسیرهای عرفانی، اگرچه در جای خود قابل بررسی و توجه است، لکن بیشتر شبیه تاویل است تا تفسیر. لذا خود ایشان نیز در گفتن تأویل به این گونه تفاسیر ابایی ندارند، همان طور که در تأویلات عبدالرزاق کاشانی به آن تصریح شده است. البته شاید بتوان طبق مبانی عرفان، برای تفسیری عرفانی که تنها به صورت احتمال مطرح شده و منافاتی با ظهور آیات ندارد، محملی درست باز نمود، لکن بحث مفصل آن را باید در محل خودش پی‌جویی کرد.

دوم اینکه اگر هم این گونه تفسیر و تأویل عرفانی را به طور کامل قبول نماییم، باز هم این گونه جواب، ربطی به اشکال و حل آن ندارد و تنها تبیین و تأویل عرفانی از آیه شریفه است؛ چرا که اشکال، مربوط به عدم جدایی ذاتی (حرارت) از ذات (آتش) می‌باشد. پس باز هم خروج تخصصی از محل بحث دارد.

۱. «... حَرَّقُوهُ أَيْ: اتَّكَوَهُ يَحْتَرِقُ بِنَارِ الْعَشْقِ الَّتِي أُتِمَّ أَوْقَدْتُمُوهَا أَوْلًا يَالِقَاءَ الْحَقَائِقِ وَالْمَعَارِفِ إِلَيْهِ الَّتِي هِيَ حَطْبُ تِلْكَ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَتِهِ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِإِرَاءَةِ اللَّهِ إِيَّاهُ... «يَأْتَانَا كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا» بِالْوَصُولِ حَالِ الْفَنَاءِ، فَإِنَّ لَدَّةَ الْوَصُولِ تَغْيِيرُ الرُّوحِ الْكَامِلِ وَالسَّلَامَةُ عَنِ نَقْصِ الْحَدِثَانِ وَأَقْفَةِ النَّقْصَانِ وَالْإِمْكَانِ فِي عَيْنِ نَارِ الْعَشْقِ...» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۸۱/۲)؛ «... «تَأْتَانَا كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِنِّي رَاهِمٌ» لِكُونِهِ مِنْ أَهْلِ بَرْدِ الْيَقِينِ وَهَذَا بِخِلَافِ أَحْوَالِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السُّوءِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۴)؛ «... فَأَتَتْهُ إِذَا كَانَ لِلْعَبْدِ السَّلَامَةُ، فَالنَّارُ وَالْبَرْدُ عِنْدَهُ سَيَّانٌ... وَلَمَّا سَلِمَ قَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ بِكُلِّ وَجْهِ فِي الْاِسْتِنْصَارِ وَالِاسْتِعَانَةِ وَسَلِمَ مِنْ طَلَبِ شَيْءٍ بِكُلِّ وَجْهِ، تَعَرَّضَ لَهُ جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْهَوَاءِ وَقَدْ رَمَى مِنَ الْمُنْجَنِيْقِ وَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ حَاجَةٍ؟ فَقَالَ: أَمَّا إِلَيْكَ فَلَا، فَجَعَلَ اللَّهُ النَّارَ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا؛ إِذْ لَمَّا كَانَ سَلِيمَ الْقَلْبِ مِنَ الْأَغْيَارِ، وَجَدَ سَلَامَةَ النَّفْسِ مِنَ الْبَلَايَا وَالْأَعْلَالِ» (قشیری نیشابوری شافعی، ۱۴۲۰: ۲۹۷/۲)؛ «اهل معرفت... گفتند: این آتشی است در جان خلیل تعبیه بوده...» (میبیدی، ۱۳۶۸: ۷۴/۱).

۸. دیدگاه هشتم (انقلاب ماهیت آتش به گل و سبزه)

برخی دیگر نیز بیان نموده‌اند:

قلب ماهیت شد؛ آتش به گل و ریاحین و سبزه مبدل شد، چنانچه خاک و گیاه، نطفه ثم علقه ثم مضقه ثم عظم و لحم ثم خلق آخر، و خداوند قادر است، آب را هوا می‌کند، از خاک نباتات می‌رویاند إلی غیر ذلک (طیب، ۱۳۷۸: ۲۰۸/۹).

برخی هم مثال به انقلاب ماهیت در عالم طبیعت زده‌اند؛ مثل تبدیل سگ به نمک‌زار (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۸۹/۱۲).

بررسی این جواب

این جواب نیز قابل خدشه است؛ چرا که علاوه بر محال بودن انقلاب که در محل خود ثابت شده است (ر.ک: شیرازی، بی‌تا: ۶۴۱)، مثال‌هایی که زده‌اند نیز مربوط به قلب ماهیت نیست، بلکه رابطه خاک، گیاه، نطفه و علقه الی آخر، رابطه‌ای طولی است که هر مرتبه بالاتر، کمالات مرتبه پایین‌تر را داراست و صورتی بر روی صورتی است، در حالی که در مانحن‌فیه، ذاتی از ذات نفی شده است.

مثال‌های مفسر دیگر نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا در آن، خلط بین انقلاب عقلی و انقلاب فقهی شده است. انقلاب عقلی یعنی یک ماهیت بی‌آنکه تغییری در آن رخ دهد و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، شیء و ماهیت دیگری گردد، این انقلاب محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است (شیروانی، ۱۳۸۷: ۲۹). در حالی که انقلاب فقهی که یکی از مطهرات است، حقیقت یک شیء به خودی خود، عوض نمی‌شود و تنها برخی عوارض آن تغییر می‌کند، آن هم به سبب برخی عوامل، مانند شرابی که به واسطه ریختن چیزی مانند نمک یا سرکه در آن، تبدیل به سرکه می‌شود (وحیدی، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

جواب برگزیده

بنا بر نظر ادق و قول اهل تحقیق، این آیه شریفه تخصصاً از دایره شمول اشکال خارج است؛ چرا که حرارت نسبت به آتش، ذاتی نبوده، بلکه عرضی لازم وجود خارجی آتش است (شهابی، ۱۳۸۲: ۱۰۶؛ مهدوی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

دلیل آن هم این است که یکی از شرایط ذاتی هر شیء، محال بودن انفکاک آن از

ذات است، چه در ذهن و چه در عین؛ به این معنا که ذاتی را نه در خارج و نه در عقل، نمی‌توان از ذات جدا کرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱/۱؛ شهایی، ۱۳۸۲: ۸۳) و حال آنکه حرارت، در ذهن از آتش جدا می‌شود، در نتیجه حرارت، ذاتی نخواهد بود و جزء لوازم آتش به حساب می‌آید و تفکیک لوازم از ملزوماتش در تقدیرات الهی ممتنع نیست، همان‌طور که اکثر خوارق عادات و بلکه همه آن‌ها از همین گونه‌اند (خواجه‌ی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). به علاوه، آیه شریفه نیز ظهور در عدم ذاتی بودن حرارت برای آتش دارد؛ زیرا خطاب حق تعالی به خود آتش است، به این معنا که: «ای آتش، تو در حالی که آتش هستی، بر ولی و خلیل من، برد و سلام باش»، نه اینکه بفرماید: آتش، نباش و نابود شو.

دوم اینکه در صورت ذاتی بودن هم می‌تواند از قبیل صورت نوعیه اخیر، مثل ملکات انسان باشد که اختیاری بوده و قابل تغییر و تبدیل است. اگرچه برخی هم گفته‌اند که ذاتی در اینجا در مقابل اتفاقی است، نه عرضی، یعنی چیزی که مقتضای شیء است (ملکیان، ۱۳۸۸: ۱۴۳/۱).

سوم و مهم‌ترین جواب اینکه بر اساس جهان‌بینی الهی و توحید افعالی، چه حرارت ذاتی آتش باشد و چه نباشد، حق تعالی می‌تواند اذن در تأثیر ندهد. در این نگاه بلند و دقیق اسلامی که دلایل متعدد قرآنی و روایی آن آورده خواهد شد، ما شاهدیم که مؤثر و موجد حقیقی، تنها خدای تعالی می‌باشد و بس. هر فعلی که در عالم حادث و موجود می‌شود، به اذن و اراده و مشیت الهی است؛ اگر او اذن بدهد، تأثیر خواهد کرد وگرنه هیچ تأثیری نمی‌کند. شیئی که هیچ‌گونه استقلالی ندارد و لحظه به لحظه از مبدأ فیاض علی‌الاطلاق به آن افاضه هستی و وجود می‌شود، به طریق اولی در فعل و تأثیر فعل خود هم نیاز به افاضه و اذن الهی دارد. آیات و روایات متعددی دلالت بر این مطلب اساسی می‌نماید:

آیات شریفه‌ای که دلالت بر اذن در تحقق و تأثیر افعال می‌نماید، مانند: ﴿...وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (بقره/ ۱۰۲) که ضرر رساندن را هم متوقف بر اذن الهی دانسته است، و مانند فرمایش حضرت عیسیٰ علیه السلام: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْثِقُ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۴۹) که افعال و معجزات خود را به اذن الهی منوط و مشروط

می‌سازد (نیز برای دیدن آیاتی که دلالت بر مشروط بودن همهٔ افعال و تأثیر و تأثرات به اذن الهی می‌نماید، ر.ک: مائده / ۱۱۰؛ بقره / ۲۴۹، ۲۵۱ و ۲۵۵؛ آل عمران / ۱۴۵-۱۴۶؛ نساء / ۶۴؛ مائده / ۱۶؛ انفال / ۶۶؛ یونس / ۳، ۵۹ و ۱۰۰؛ طه / ۱۰۹؛ حج / ۶۵؛ نور / ۳۶؛ احزاب / ۴۶).

برخی آیات دیگر، هر اراده و خواستی را مشروط به اراده و خواست الهی می‌داند، مانند: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (انسان / ۳۰؛ تکویر / ۲۹).

در برخی آیات شریفه هم آمده که خداوند متعال هر چه اراده کند، انجام می‌دهد (به طور مطلق)، مانند: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره / ۲۵۳).

برخی دیگر از آیات نیز حق تعالی را مالک مطلق آسمان‌ها و زمین دانسته که اگر اراده در آن نماید، تحقق پذیرد و کسی توان منع از آن را ندارد، مانند: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده / ۱۷).

برخی آیات دیگر، حق تعالی را بر هر چیزی قادر، و ارادهٔ او را به طور مطلق در هر شیئی نافذ و جاری می‌داند. مانند: ﴿وَإِنْ يَسْسَخِ اللَّهُ بَصُورًا لَمْ تُكشِفْ لَهُ الْإِهْوَاءَ وَإِنْ يَسْسَخِ لَبِئْسَ مَا يَجْزِيهِمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (انعام / ۱۷؛ نیز ر.ک: یونس / ۱۰۷؛ فاطر / ۲؛ همچنین برای آگاهی از برخی آیات که دلالت بر اذن، اراده و مشیت مطلق الهی در ملک خود می‌نمایند، ر.ک: رعد / ۱۱؛ نحل / ۴۰؛ حج / ۱۴؛ احزاب / ۱۷؛ یس / ۲۳ و ۸۲؛ زمر / ۳۶؛ فتح / ۱۱؛ حشر / ۵؛ مدثر / ۳۱).

اما برخی روایات که دلالت بر معنای مورد نظر (منوط بودن اشیا و افعال به اذن الهی) می‌نمایند، مانند روایتی که اخذ و ترک را تنها به اذن الهی می‌داند:

محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد بن عیسی عن إیراهیم بن عمر الیمانی عن أبی عبد الله عليه السلام قال: إنَّ الله خلق الخلق، فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱).

نیز روایتی که تمام افعال را (اعم از خیر و شر) منوط به مشیت و ارادهٔ الهی می‌داند: علی بن إبراهیم عن محمّد بن عیسی عن یونس بن عبد الرحمن عن حفص بن قرط عن أبی عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أنَّ الله يأمر بالسوء والفتشاء فقد كذب على الله ومن زعم أنَّ الخیر والشرّ بغير مشیئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ومن زعم أنَّ

المعاصی بغير قوّة الله فقد كذب على الله ومن كذب على الله أدخله الله النار (همان).

و روایتی که توانایی و قدرت انبیاء علیهم السلام در افعال خارق العاده را به اذن الهی می داند:
 عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن علی بن الحکم عن مثنیٰ الحنّاط عن أبی بصیر، قال: دخلت على أبی جعفر علیه السلام، فقلت له: أنتم ورثة رسول الله صلی الله علیه و آله؟ قال: نعم. قلت: رسول الله صلی الله علیه و آله وارث الأنبياء، علم كل ما علموا؟ قال لي: نعم. قلت: فأنتم تقدرون على أن تُحيوا الموتى وتُبرءوا الأكمه والأبرص؟ قال: نعم، بإذن الله. ثم قال لي: اذنُ مني يا أبا محمد. فدنوت منه، فمسح على وجهي وعلى عيني، فأبصرتُ الشمس والسماء والأرض والبيوت وكل شيء في البلد. ثم قال لي: أتحب أن تكون هكذا ولك ما للناس عليك ما عليهم يوم القيامة أو تعود كما كنت ولك الجنة خالصًا؟ قلت: أعود كما كنتُ. فمسح على عيني، فعدت كما كنتُ. قال: فحدّثت ابن أبی عمير بهذا، فقال: أشهد أن هذا حقّ كما أن النهار حقّ (همان: ۴۷۰/۱).

و روایاتی که با صراحت بیشتر، توانایی و تأثیر هر فعلی از هر موجودی بر روی زمین را مشروط به اذن الهی می دانند:

- ... عن أبی عبد الله علیه السلام قال: كان قنبر غلام علیّ يحبّ عليًّا حبًّا شديدًا، فإذا خرج عليًّا علیه السلام خرج على أثره بالسيف، فرآه ذات ليلة، فقال: يا قنبر، ما لك؟ فقال: جئت لأمشي خلفك يا أمير المؤمنين. قال: ويحك! أ من أهل السماء تحرسني أو من أهل الأرض؟ فقال: لا، بل من أهل الأرض. فقال: إن أهل الأرض لا يستطيعون لي شيئًا إلا بإذن الله من السماء. فارجع فرجع (همان: ۵۹/۲).

- ... عن محمد بن الفضيل، قال: كتبت إلى أبی جعفر الثاني علیه السلام، أسأله أن يعلمني دعاءً. فكتب إليّ: تقول إذا أصبحت وأمسيّت: الله الله ربّي الرحمن الرحيم لا أشرك به شيئًا. وإن زدّت على ذلك فهو خير. ثمّ تدعو بما بدا لك في حاجتك، فهو لكلّ شيء بإذن الله تعالى يفعل الله ما يشاء (همان).

و روایتی از الدرّ المشور در ذیل قول خداوند تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ﴾ که مشیت و اراده الهی را در همه جا نافذ می داند:

أخرج ابن أبی حاتم و اللالكائي في السنّة و الخلعی في فوائدہ، عن علیّ: أنه قيل له: إن هاهنا رجلًا يتكلّم في المشيئة، فقال له علیّ: يا عبد الله خلقك الله لما يشاء أو لما شئت؟ قال: بل لما يشاء. قال: فيمرضك إذا شاء أو إذا شئت؟ قال: بل إذا شاء. قال: فيشفيك إذا شاء أو إذا شئت؟ قال بل إذا شاء. قال فيدخلك الجنة حيث شاء أو حيث

سُتت؟ قال: بل حيث شاء. قال: والله لو قلت غير ذلك، لضربتُ الذي فيه عيناك بالسيف (سيوطي، ۱۴۰۴: ۳۴۸/۴).^۱

آری، همهٔ عالم ملک او و به دست قدرت اوست و همهٔ اشیا از جهت حدوث و بقا، به اذن و ارادهٔ او وابسته‌اند و هیچ مانعی توانایی منع از ارادهٔ حق تعالی را ندارد. مسئلهٔ ارادهٔ الهی و اذن در تأثیر افعال، در همهٔ عالم جاری و نافذ است و حدّ و مانعی برای آن متصور نیست. همهٔ عالم امکان، ملک حقیقی اوست؛ به این معنا که حق تعالی تکویناً مالک عالم بوده و تنها اوست که مستقلاً می‌تواند در ملک خودش تصرف کند و مانع تأثیر شود یا اذن در تأثیر دهد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۳/۱۵).

نتیجه‌گیری

بعد از بیان تفصیلی اکثر اقوال مفسران شیعه و برخی از اهل سنت و ارائهٔ دیدگاه برگزیده نتایج زیر حاصل شد:

۱. اشکال توهّم شده دربارهٔ آیهٔ شریفه، تخصصاً و موضوعاً از محل بحث خارج است؛ زیرا که قول اهل تحقیق، عدم ذاتی بودن حرارت برای آتش می‌باشد.
۲. در صورت ذاتی بودن هم می‌تواند از قبیل ملکات انسان که جزء حقیقت انسان شده، ولكن قابل رفع و زوال هست، باشد.
۳. مسئلهٔ مهمی که در دیدگاه برگزیده با توضیح بیشتری بیان شد و متأسفانه مورد کم‌توجهی اکثر مفسران بود، مسئلهٔ اذن و ارادهٔ الهی در همهٔ شئون عالم بود. بر اساس صریح آیات قرآن و روایات متعدد، اذن و ارادهٔ الهی شرط تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر شیئی از اشیا عالم می‌باشد؛ خواه آن شیء ذاتی باشد یا غیر ذاتی و عرضی. پس اشکال مطرح شده هم موضوعاً خارج است و هم حکماً.

۱. روایات دیگری مانند آنچه بیان شد، وارد شده است: «أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله، فقد أخرج الله من سلطانه» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۳/۱)؛ «ابن بابويه قال: حدّثنا جعفر بن محمّد بن مسرور عليه السلام قال: حدّثنا الحسين بن محمّد بن عامر عن عبد الله بن عامر عن الحسن بن محبوب عن مقاتل بن سليمان قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: لَمَّا صعد موسى عليه السلام الطور، فنادى رَبّه عز وجل قال: ربّ أرنى خزانتك. قال: يا موسى إنّما خزانتى إذا أردت شيئاً أن أقول له كن، فيكون» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۳۸/۳).

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق دکتر مصطفی غالب، چاپ دوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۹۷۸ م.
۳. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۵. جناب‌زادی (کنابادی)، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۶. حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۷. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۸. خواجویی، محمد اسماعیل، *رسالة تجسم الاعمال*، قم، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء (ع)، ۱۳۸۳ ش.
۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر الوسیط*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحكم فی المفتوح و المختتم*، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. شبر، سیدعبدالله بن محمدرضا، *الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین*، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. شهابی (مجتهد خراسانی)، محمود، *رهبر خرد*، قم، عصمت، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین محمود بن ضیاء‌الدین بن مسعود، *درة التاج لغرة الدباج*، تهران، حکمت، بی تا.
۱۶. شیروانی، علی، *شرح مصطلحات فلسفی بادیة الحکمة و نهاية الحکمه*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. همو، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۷۲ ق.
۲۱. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی‌طالب، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۲۴. طیب، سید عبدالحسن، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. قشیری نیشابوری شافعی، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. کاشانی، ملا فتح الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ دوم، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۴۴ ش.
۲۹. همو، *زبدة التفاسیر*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۷۹ ش.
۳۳. ملکیان، محمد باقر و جمعی از نویسندگان، *گنجینه معرفت ۱*، مجموعه مقالات منطقی و فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. مهدوی، مجید، *زینة الناظر در شرح مشکلات منطقی علامه مظفر*، بی جا، گلستان ادب، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. میبیدی، رشیدالدین ابوالفضل احمد بن سعد، *خلاصه تفسیر ادبیه و عرفانی قرآن مجید؛ به فارسی از کشف الاسرار ده جلدی اثر خواجه عبدالله انصاری*، نگارش حبیب الله آموزگار، چاپ ششم، تهران، اقبال، ۱۳۶۸ ش.
۳۶. نجفی خمینی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۳۷. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. وحیدی، محمد، *درآمدی بر فقه اسلامی: ضوابط احکام ۱*، قم، عصمت، ۱۳۸۱ ش.

بررسی مقصود از «ذَرِيَّة» و «الفلك المشحون» در آیه ۴۱ سوره یس *

- کرم سیاوشی^۱
- اسماعیل شعبانی کامران^۲

چکیده

آیه شریفه ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ﴾ (یس / ۴۱) از جمله آیات چالشی قرآن کریم است که در آن درباره مقصود از دو تعبیر «ذَرِيَّتَهُمْ» و «الفلك المشحون» در میان مفسران و قرآن‌پژوهان اختلاف نظر است. برخی این دو تعبیر را به ماجرای طوفان حضرت نوح علیه السلام ارتباط داده و مقصود از «ذَرِيَّة» را «پدران» و مراد از «الفلك المشحون» را «کشتی حضرت نوح» دانسته‌اند. برخی نیز مقصود از ذَرِيَّة را بذر وجودبخش برای نسل به وجودآمده پس از طوفان حضرت نوح علیه السلام می‌دانند. برخی دیگر با الهام از سیاق آیات، مقصود از «ذَرِيَّة» را «بنی نوع بشر» و مراد از «الفلك المشحون» را مطلق نوع کشتی می‌دانند. نظریات متنوع دیگری نیز در این باب مطرح است. در این مقاله با مراجعه به تفاسیر و با تأمل و تدبر در همه عوامل و بسترهای یاریگر در فهم آیات قرآن، بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه بوعلی سینا - همدان (نویسنده مسئول) (karam.siyavoshi@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (shaebani.67@gmail.com).

این دیدگاه که مقصود از «ذَرِيَّة» «بنی آدم / نوع انسان» است و مراد از «الفلك المشحون» مطلق کشتی است، تأکید شده است.
واژگان کلیدی: ذَرِيَّة، الفلك المشحون، سورة يس، آیه ۴۱.

مقدمه

تفسیر و تبیین برخی آیات قرآن کریم به سبب اجمال و ایجاز یا تشابه تعابیر، آسان و سهل الوصول نیست. به همین جهت مفسران و مترجمان قرآن در ارتباط با این گونه آیات احساس دشواری کرده و دیدگاه‌های مختلفی را مطرح نموده‌اند. آیه ۴۱ سورة يس یکی از این گونه آیات است. در این آیه در بادی نظر، داستان کشتی حضرت نوح علیه السلام جلوه‌گری می‌کند. البته استعمال واژه «ذَرِيَّة» به جای واژه «آباء»، این برداشت ظاهری را با ابهام و دشواری‌هایی مواجه نموده است. لذا چندین پرسش اساسی در این رابطه مطرح است:

۱. آیا این آیه - به راستی و استواری - به ماجرای کشتی حضرت نوح علیه السلام اشاره دارد؟
۲. اگر چنین است، چرا به جای اشاره به «آباء» به ذکر «ذَرِيَّة» پرداخته است؟
۳. اگر این آیه به طوفان حضرت نوح علیه السلام مرتبط نیست، مقصود از «ذَرِيَّة» و «الفلك المشحون» در آن چیست؟

نگارندگان این مقال در صدد یافتن پاسخ این پرسش‌ها و دیگر پرسش‌های ضمنی مرتبط با موضوع هستند.

لازم به ذکر است که درباره این آیه تا کنون پژوهش مستقلی ارائه نگردیده و صرفاً مفسران قرآن در ذیل آیه مورد بحث، دیدگاه خویش را مطرح یا به دیدگاه‌های مختلف اشاره نموده‌اند. لذا انجام این پژوهش ضروری می‌نماید.

برای روشن‌تر شدن فضای بحث، ذکر آیات پیرامونی آیه مورد بحث از نظر می‌گذرد:

﴿بِأَحْسَرَةٍ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * أَلَمْ يَرَوْا كَمَا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ * وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ * وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الَّتِي بَنَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * يَأْكُلُونَ مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ * سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ * وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَتَّارِلَ حَتَّىٰ

عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ * وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ * وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ * وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَذُونَ ﴿بِس/ ۴۳-۳۰﴾.

اشاره

هر یک از مفسران و مترجمان قرآن به فراخور برداشت تفسیری خود از آیه مذکور، مصداقی از واژه «ذُرِّيَّتَهُمْ» و تعبیر «الفلك المشحون» ارائه نموده‌اند. ابتدا به ارائه گزارشی از بیان مفسران در تفسیر این آیه می‌پردازیم. آنگاه دیدگاه مترجمان قرآن را بازگو می‌نماییم، گرچه نظریات مترجمان نیز ناشی از بینش تفسیری است.

الف) مقصود از «ذریّه»

در ارتباط با مقصود از «ذُرِّيَّتَهُمْ» دیدگاه‌های ذیل مطرح شده است:

۱. پدران و نیاکان

مقصود از «ذُرِّيَّة» پدران است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۶/۸؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۳/۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۴/۶). بر اساس این دیدگاه، «ذُرِّيَّة» از «ذَرَاء» به معنای «حَلَق» است و چون «اولاد» از «آباء» خلق می‌شوند، لذا به اعتبار آنکه ایشان اصل خلقت اولادند، مقصود از «ذُرِّيَّة» کسانی هستند که خداوند آن‌ها را در کشتی (حضرت نوح علیه السلام) حمل نمود (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۸۹-۲۸۸/۳؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۱/۱۱). علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ﴿إِنَّا لَمَطْفِئُ الْمَاءِ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ (حاقه/ ۱۱) گوید:

این آیه اشاره به طوفان نوح دارد و کلمه «جاریه» به معنای کشتی است و در این آیه، خطاب متوجه افرادی است که در کشتی نوح سوار بودند و در حقیقت خطاب به عموم بشر است؛ زیرا نیاکانشان همان‌ها بودند که به وسیله کشتی نوح از غرق شدن نجات یافتند، چون این اخلاف و آن اسلاف یک نوع‌اند و می‌توان حال بعضی از آنان را به همه نسبت داد (۱۳۸۲: ۱۹/۳۹۴).

۲. فرزندان

مقصود از «ذُرِّيَّة» فرزندان است (خطیب، ۱۳۸۸: ۱۲/۹۳۶؛ بروجرودی، ۱۳۶۶: ۵/۴۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶/۴۲۱). معتقدان به این دیدگاه، آیه بعد را قرینه می‌گیرند؛ زیرا گرچه

مَرَكِبٍ: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (یس/ ۴۲)، برای عموم بشر اعم از پدران و فرزندان ... نعمت به شمار می‌آید، لکن برای فرزندان کم‌سن و خردسالان ارزشمندتر است؛ چرا که آن‌ها قدرت و توان بزرگسالان را ندارند، لذا به آن مَرَكِبٍ محتاج‌ترند. نیز این تعبیر برای تحریک عواطف آن‌ها مناسب‌تر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۹۴-۳۹۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۶/۲۸۵).

۳. پدران و فرزندان

مقصود از «ذَرِّيَّتِهِمْ» در آیه مورد بحث، خلق کثیری از پدران و اولاد است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۱۱/۳۵). صاحب مجمع البیان معتقد است که این واژه گاهی بر پدران و فرزندان با هم اطلاق می‌شود؛ چه، پدران هم مانند فرزندان از نسل نیاکان پیشین هستند. بیان طبرسی در این باره چنین است:

﴿أَتَا حَمَلْنَا ذَرِّيَّتَهُمْ﴾ یعنی البته ما حمل کردیم پدران و نیاکان ایشان را، آن‌هایی را که این گروه از نسل ایشان‌اند. ﴿فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ ضحاک و قتاده و جمعی از مفسران گویند: مراد کشتی نوح است که بر از مردم و نیازمندی‌های سرنشینان آنان بود و پس از آنکه از غرق شدن نجات یافتند از ایشان انسان‌های بسیاری به وجود آمد. اما پدران را «ذَرِّيَّة» نامید از «ذَرَّة» به معنای آفریدن، برای آنکه اولاد از ایشان خلق شده‌اند. اما اولاد را «ذَرِّيَّة» نامید، برای آنکه از پدران به وجود آمده‌اند... ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ ابن عباس و غیر او گویند: یعنی و آفریدیم برای ایشان مثل کشتی نوح، کشتی‌هایی که بر آن سوار شوند، چنانچه نوح سوار شد؛ یعنی کشتی‌هایی که بعد از کشتی نوح ساخته شد، مثل آن و بر صورت و شکل آن بود. مجاهد گوید: مقصود از ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ شتر است و آن کشتی خشکی و صحراست. جبائی گوید: مثل کشتی از جنبنده‌ها مانند شتر و گاو و الاغ (۱۳۷۲: ۸/۶۶۶-۶۶۷).

البته واژه «ذَرِّيَّة» در برخی آیات، هم بر پدران و هم بر فرزندان اطلاق شده است،

مانند:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذَرِّيَّةً بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران/ ۳۳-۳۴).

به عبارتی این واژه از اضداد است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۳۸۷؛ مقدسی دمشقی، بی‌تا: ۳۴۳).

۴. فرزندان و زنان

برخی مفسران بر آن‌اند که مقصود از «ذریه» فرزندان و زنان است که حمل آن‌ها برای مردم (پدران) مهم است؛ چرا که ذریه به زنان نیز اطلاق می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۸/۴):

و گفته شده که مقصود از «ذریه» کودکان و زنان هستند و منظور از «فُلک» کشتی‌های روان در دریاهاست. اگر ذریه را به سوار شدن در کشتی مختص کرده، به خاطر ضعف و نیازی است که به صورت طبیعی در آن‌ها وجود دارد؛ چه آن‌ها مانند مردان توانایی سفر ندارند، لذا خداوند کشتی‌ها را برای آن‌ها قرار داده تا بتوانند در دریا سفر کنند و شتر را نیز برای آن‌ها مسخر نموده تا با آن در خشکی سفر کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۶/۸).

به عبارتی مقصود از کشتی، کشتی‌هایی هستند که در دریا حرکت می‌کنند و امتنان و منت نهادن به سبب حمل ذریه و زنان بدان جهت است که آن‌ها ضعیف‌اند و قدرت بر حرکت و سیر در دریا را ندارند؛ چنان که در خشکی هم نمی‌توانند پیاده سیر کنند. شاهد این مطلب سخن خدای تعالی است که فرمود: ﴿وَخَلَقْنَاهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (یس/ ۴۲)؛ یعنی مانند کشتی، جنبندگان آفریدیم که این ضعفا (فرزندان و زنان) بر آن سوار شوند و در خشکی نیز جابه‌جا شدن برای آنان آسان گردد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸۱/۲-۲۸۲). نکته اینکه پیروان این دیدگاه، آیه مورد بحث را به طوفان حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام مرتبط ندانسته‌اند.

۵. افراد موجود در صُلب پدران در کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام

معتقدان به این دیدگاه بر خلاف دیدگاه پیشین، مقصود از «الفلک المشحون» را کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام می‌دانند و بر آن‌اند که مراد از ذریه‌ای که خداوند در کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام حمل نموده، ذریه‌هایی هستند که در اصلاص پدران در کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام حمل شدند و به این وسیله خداوند نوع بشر را از خطر انقراض حفظ نمود. به عبارت دیگر، گرچه خدای تعالی، پدران را در کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام حمل نمود، این امر در حالی صورت گرفت که ذریه نیز در اصلاص آن‌ها بوده است. بر این اساس هرچند خداوند هم پدران و هم ذریه

موجود در اصلاّب آن‌ها را همزمان در کشتی حمل نمود،^۱ تخصیص حمل به ذریه در آیه مورد بحث، به جهت ابلیغیت آن در امتنان است و لذا استعمال آن مجازی است (بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۵۸۰؛ سزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۶/۲۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵/۵۱۹؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۸۹: ۴/۴۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۵/۶۷؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۱/۸۱).

این دیدگاه با اندکی تفاوت به امام علی علیه السلام نیز نسبت داده شده است. کلام امام بنا به نقل قرطبی از ماوردی چنین است:

... مقصود از «ذریّة» در «الفلك المشحون»، همان نطفه‌هایی است که در بطون زنان داخل کشتی بوده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۳۵).

در صورتی که نسبت این سخن به امام علی علیه السلام درست باشد، مقصود از «الفلك المشحون» کشتی حضرت نوح علیه السلام است و «ذریّة» علاوه بر حضرت نوح علیه السلام و فرزندان و نوادگان و مؤمنان همراه وی، نطفه‌های آنان را نیز که نسل به نسل منتقل شده و انسان‌های پسین را پدید آورده است، در بر می‌گیرد. گواينکه این معنا در آیه *﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾* (صافات/ ۷۷) نیز که نسل حضرت نوح علیه السلام را به عنوان نسلی ماندگار معرفی کرده است، مطرح است.

بر اساس این برداشت، واژه «ذریّة» در آیه مورد بحث با همین واژه در آیه *﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...﴾* (اعراف/ ۱۷۲) متناسب خواهد بود و بدین سان مسائله و گفتگویی که در این آیه با ظهور ذریه مطرح است در حقیقت با حضرت آدم علیه السلام صورت گرفته است و وی به عنوان آئینه تمام‌نمای همه خصلت‌ها و استعدادهای بشری تا روز قیامت شمرده می‌شود. لذا از مسائله با وی و استشهاد گرفتن او بر ربوبیت خداوند، تعبیر به مسائله و استشهاد با جمیع بنی آدم شده است (ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/۲۱۶-۲۱۷)؛ چنان که در موارد دیگر نیز همچون «آموزش اسماء به حضرت آدم علیه السلام» همین استعداد به همه نسل بنی آدم تعمیم داده می‌شود.

در دانش شبیه‌سازی^۲ نیز که به مباحث ژنتیک موجودات زنده می‌پردازد، ثابت شده که یک موجود زنده می‌تواند واجد تمام مشخصات و ویژگی‌های گوناگون

۱. این مشابه دیدگاه سوم است که مدعی بود که مقصود از «ذریّة» هم پدران هستند و هم فرزندان.

2. Cloning.

هم نوعان خود باشد (ر.ک: براون، ۱۳۹۳).

۶. فقط زنان

بنا به قول دیگری که در مجمع البیان به فردی ناشناخته نسبت داده شده، مقصود از «ذَرِيَّة» در این آیه فقط زنان هستند؛ زیرا آنان کشتزار ذریه‌ها هستند و در حدیث است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از کشتن ذریه‌ها یعنی زنان نهی فرمود. نیز چون زنان ناتوان‌تر از مردان هستند و به سان مردان نیرو و توانایی مسافرت ندارند، لذا مخصوص به حمل شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۵۶/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۴/۴).

۷. فرزندان آدم

صاحب التفسیر الکاشف گوید که ضمیر در واژه «لهم» و «ذَرِيَّتِهِمْ» به فرزندان آدم برمی‌گردد که خداوند را به جهت نعمت‌های بزرگی که به آن‌ها داده است، از جمله نعمت حمل کالاهایشان از سرزمینی به سرزمین دیگر، آن هم توسط کشتی به یاد می‌آورند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۶/۶؛ نیز ر.ک: نسفی، ۱۳۶۷: ۸۳۳/۲). تفاوت این دیدگاه با دیدگاه دوم در این است که در اینجا منظور صرفاً کودکان و خردسالان نیستند که به خاطر ضعفشان محتاج کشتی بوده‌اند، بلکه مقصود تمام افراد بشر اعم از خردسال و بزرگسال هستند که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام متولد شده‌اند. بنابراین مطابق این دیدگاه، ذریه همه انسان‌ها هستند که در زمان‌های مختلف و مکان‌های متفاوت می‌توانند با استفاده از کشتی‌هایی که خداوند دانش ساخت آن‌ها را به ایشان آموخته، خود و کالاهای سنگینشان را جابه‌جا کنند و این نعمتی بزرگ است.

لذا گفته شده که منظور، جنس بشر در تمامی ازمنه است و اختصاصی به زمان حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام ندارد (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۹۷/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۵-۳۹۴/۱۸؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۳۸۱/۱۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۲۸۴-۲۸۳/۲۶).

۸. تمام جنس بشر در زمان حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام

این دیدگاه بر آن است که به قرینه آیات پیشین و پسین، مراد از «ذَرِيَّة» تمام جنس بشر است. استدلال آن‌ها این است که منظور از ضمیر «هم» در آیه «وَآيَةٌ لَهُمْ» خصوص

مخاطبان نیست، بلکه منظور مشرکان مکه می‌باشد (ر.ک: نحاس، ۱۴۲۱: ۲۶۷/۳؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۵۸۰/۳؛ خطیب، ۱۳۸۸: ۹۳۶/۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۱۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۱۹/۵)؛ چه در ماجرای طوفان و باران، تمامی روی زمین را آب در بر گرفت و حتی کوه‌ها زیر آب رفت و اگر کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ ساخته نشده بود، نسل بشر بلکه نسل حیوانات برّی از بین می‌رفت... و این آیت بزرگی بود که توسط این کشتی، نسل بشر و نسل سایر حیوانات تا روز قیامت باقی بماند؛ لذا می‌فرماید: ﴿وَأَيُّكُمْ﴾ یعنی برای تمام جنس بشر.

نکته

لازم به ذکر است که اختلاف پدیدآمده در تفسیر واژه «ذَرِيَّة» صرفاً به آیه مورد بحث محدود نمی‌شود، بلکه در ذیل آیه ۱۷۲ اعراف نیز که واژه «ذَرِيَّتِهِمْ» به کار رفته است، مشکلات بیشتری موجود است؛ چه، مفهوم «ذَرِيَّتِهِمْ» در این آیه نیز به سبب اختلاف نظر مفسران در مورد مکان، زمان و چگونگی اخذ میثاق اقرار به ربوبیت خداوند و اظهار عبودیت بندگان و... در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

تحلیل و بررسی

چنان که ملاحظه شد، دیدگاه مفسران پیرامون مقصود از واژه «ذَرِيَّة» در آیه ﴿حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْأَشْجُونِ﴾ متفاوت است. گویانکه این اختلافات در مواردی ناشی از اختلاف نظر مفسران در مورد ریشه واژه «ذَرِيَّة» است. در مورد ریشه این لغت، چندین احتمال مطرح است؛ چنان که با اندک تغییری در ماده اولیه، معنایی متناسب با آن ماده به ذهن خطور می‌کند:

الف) «ذَرَّ» بر وزن «شَرَّ» به معنای مورچه و موجودات بسیار ریز همچون ذرات غبار است. بنابراین ذَرِيَّة به فرزندان کوچک گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۷) از این نظر که فرزندان انسان نیز در ابتدا از نطفه بسیار کوچکی آغاز حیات می‌کنند. به عبارتی پس از آنکه خداوند حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را آفرید، نسل او را نیز به صورت «ذَرَّ» خارج ساخت؛ لذا به آن‌ها ذَرِيَّة گفته می‌شود.

ب) «ذَرَّ» بر وزن «زَرَعَ» به معنای آفرید (نحاس، ۱۴۰۸: ۳۹۹/۱). بنا بر این معنا، از آنجا که اولاد از آباء خلق می‌شوند و به اعتبار اینکه آباء اصل خلقت اولادند، به آباء ذَرِيَّة

گفته می‌شود. با توجه به این معنا، مفهوم «ذَرِّيَّة» برابر با مفهوم «مخلوق» و «آفریده‌شده» است (خطیب، ۱۳۸۸: ۹۳۶/۱۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۸۸/۳-۲۸۹؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۱/۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۷) لذا به صورت مجازی و بر اساس «علاقة ما یکون» اشاره به ذریه شده است؛ چه، اولاد حقیقتاً در کشتی نبوده‌اند، ولی با وجود آباء در کشتی، گویی آنان نیز بوده‌اند!

ج) «ذرو» بر وزن «مرو» به معنای پراکنده شدن است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/۳۱۳). برای این فرزندان را ذریه گفته‌اند که آن‌ها پس از تکثیر به هر سو در روی زمین پراکنده می‌شوند (همان: ۳/۳۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۷).
بر این اساس، واژه «ذَرِّيَّة» چه از «ذَر» اشتقاق یافته باشد و یا از «ذراء» و «ذرو»، به ریزی، از نهان برآمدن، رشد یافتن و پراکنده شدن، اشعار و اشاره دارد.

تنوع در قرائت واژه «ذَرِّيَّة»

قاریان قرآن نیز درباره قرائت این واژه دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ چه، علاوه بر قرائت معروف (حفص از عاصم)، بر حسب قرائتی دیگر، حرف «ذال» مکسور خوانده می‌شود (ذَرِّيَّتَهُمْ). البته این قرائت شاذ قلمداد شده است (بیلی، ۱۹۸۸: ۲۰۵؛ ابن خالویه، ۱۳۹۹: ۳۳۳). نیز اهل مدینه، ابن عامر، یعقوب، سهل، اعمش و ابوجعفر، آن را به صورت «ذُرِّيَّتَهُمْ» بنا بر جمع خوانده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵۴/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۶/۸؛ عمر، ۱۴۰۸: ۲۰۹/۵). علاوه بر نافع و ابن عامر، عده‌ای دیگر نیز برای تأیید دیدگاه خود مبنی بر اینکه مقصود از «ذَرِّيَّة» در آیه مذکور، زنان و فرزندان است، آن را به صورت «ذِرِّيَاتِهِمْ» که هم‌وزن «صبیانهم و نساءهم» است قرائت نموده‌اند (ابوزرع، ۱۴۱۸: ۶۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۱۹/۵؛ شبر، ۱۴۱۲: ۴۱۸).

به زید بن علی و ابان بن عثمان نیز قرائت «ذِرِّيَاتِهِمْ» نسبت داده شده است (عمر، ۱۴۰۸: ۲۰۹/۵)، اما این نظر در تضاد با دیدگاه قاریان برجسته‌ای چون: عاصم، ابن کثیر، ابوعمرو، حمزه، کسائی و خلف العاشر است که آن را با حذف «الف» بعد از «یاء» و به فتح «تاء» و به صورت مفرد «ذَرِّيَّتَهُمْ» قرائت کرده‌اند (محسن، ۱۹۹۸: ۳۴۰/۱)؛ زیرا کلمه «ذَرِّيَّة» در جمع و مفرد به صورت یکسان استعمال می‌شود (همان: جواد آملی،

۱۳۸۹: ۴۲۱/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۹۴-۳۹۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۶/۲۸۵؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۵/۴۸۱.

مقصود از «ذَرِيَّة» در پرتو دیگر کلمات آیه

با وجود آنچه در زمینه اختلاف قرائت و نیز ریشه واژه «ذَرِيَّة» مطرح شد، همچنان فهم آیه با ابهام و دشواری روبه‌روست و برای رفع مشکل، جستجوی قرائن دیگری لازم است. یکی از این قرائن آن است که مراد از تعبیر «الفلك المشحون» در آیه روشن شود. توضیحات و توجیهاات قرآن‌پژوهان در این باره، شاید بتواند در این راستا یاریگر باشد.

ب) مقصود از «الفلك المشحون»

واژه «فُلْک» به معنای دایره و مدار کروی است؛ لذا به مدار ستارگان «فُلْک»، و به کشتی شناور در دریا «فُلْک» می‌گویند (فراهدی، ۱۴۱۰: ۵/۳۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۴۷۸). طبرسی گوید:

«فُلْک» در اصل لغت به معنای «دائرة» است و کشتی را هم به خاطر دور زدن در آب دریا بدین نام خوانده‌اند. چرخ پنبه و پشم‌ریسی را نیز به همین اعتبار «فُلْک» گویند که به صورت دایره است. «فُلْک» برای جمع و مفرد هر دو استعمال می‌شود که در اینجا برای جمع به کار رفته است (۱۳۷۲: ۵/۱۵۲).

تعبیر «الفُلْک المشحون» علاوه بر آیه مورد بحث، دو بار دیگر نیز در آیات قرآن به کار رفته است:

۱. ﴿فَأَنبِئِيَّاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * ثُمَّ أَعْرَفْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ﴾ (شعراء/ ۱۱۹-۱۲۰) که به روشنی مقصود از آن، کشتی حامل حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام است. البته ماجرای نجات حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام و یارانش با کشتی در آیات دیگری نیز مطرح شده است (ر.ک: اعراف/ ۶۴؛ یونس/ ۷۳).

۲. ﴿وَإِنْ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أُنقِذَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ (صافات/ ۱۳۹-۱۴۰) که مقصود از آن، کشتی حامل حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، ترکیب «الفلك المشحون» بر خلاف استعمال آن

در دو مورد بالا که مصداق روشنی دارد و اختلافی بین مفسران نیست، در آیه مورد بحث دچار اختلاف است و دو دیدگاه مختلف درباره آن مطرح است که البته پذیرش هر یک موجب طرح تفسیری ویژه از آیه می شود. در ادامه به بررسی این دو دیدگاه می پردازیم:

۱. کشتی حضرت نوح علیه السلام

برخی گفته اند که منظور از «حمل ذریه در فلک مشحون» این است که خداوند ذریه بشر را که در زمان حضرت نوح علیه السلام می زیستند با کشتی ای که به امر خداوند و به دست حضرت نوح علیه السلام ساخته شد، نجات داد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵۱۵/۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۳/۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۶۵/۵؛ نسفی، ۱۳۶۷: ۸۳/۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۱/۱۱). به کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۱۹/۵؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۴/۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۱/۱۱). به عبارت دیگر، کشتی حضرت نوح علیه السلام که پر از افراد مؤمن و مایحتاج آنان بود، پس از غرق شدن کافران و مشرکان، با ایمنی تمام بر ساحل نجات فرود آمد. لذا از نسل آن ها، انسان های بسیاری به وجود آمدند. بدین سان خداوند در این آیه، پدران را «ذریه» نامید که از «ذره» به معنای آفریدن است؛ چه، اولاد از ایشان خلق شده اند.

۲. مطلق کشتی

بر اساس این تفسیر، منظور از «ذَرِيَّتِهِمْ» نوع بشر در تمام ازمنه است (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۹۷۰/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۵-۳۹۴/۱۸؛ خطیب، ۱۳۸۸: ۹۳۶/۱۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۶/۶؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲۱۶/۲؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۸۶/۱۶؛ مراغی، بی تا: ۱۵/۲۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۵۰/۱۹؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۵۸۰/۳).

تحلیل و بررسی

از مبحث پیشین به دست آمد که تعداد قابل توجهی از مفسران، مراد از «الْفَلَكَ الْمَشْحُونِ» را در آیه ۴۱ سوره یس، کشتی حضرت نوح علیه السلام دانسته اند. لکن پذیرش این تفسیر با دشواری هایی مواجه است، زیرا:

اولاً: در آیات قرآن واژه «فَلْكَ» هم برای اشاره به کشتی نوح علیه السلام استفاده شده و

هم برای اشاره به نوع کشتی (برای نمونه، ر.ک: بقره/ ۱۶۴؛ یونس/ ۲۲؛ ابراهیم/ ۳۲).

ثانیاً: همان طور که برخی مفسران گفته‌اند، اگر مراد از «آیه» در آیات پیش از آیه مورد بحث، یعنی آیات ﴿وَأَيُّهُمْ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ﴾ (یس/ ۳۳) و ﴿وَأَيُّهُمْ اللَّيْلُ نُسُخٌ مِنْهُ النَّهَارُ﴾ (یس/ ۳۷)، علائم و آیات ربوبیت و توحید خداوند باشد - که چنین است-، آن وقت مراد از «الفلك المشحون» مطلق کشتی خواهد بود، نه یک کشتی خاص؛ لذا مفسرانی چون سید بن قطب و مکارم شیرازی معتقدند که این آیه نیز همچون آیات پیش از خود، در راستای بیان عظمت ربوبیت و قدرت خداوند به خاطر حرکت کشتی‌ها در دل اقیانوس‌هاست که این حرکت بی‌شبهت به حرکت کواکب آسمان در اقیانوس فضا نیست (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۹۷/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴/۱۸؛ ۳۹۵/۱۸). بر این اساس مفهوم آیه ﴿وَأَيُّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ﴾ چنین است: «از نشانه‌های عظمت پروردگار برای مردم این است که خداوند افراد بشر و وسایل و ابزار زندگی آن‌ها را با کشتی‌ها جابه‌جا می‌کند». لذا در این آیه، تعبیر «مشحون» اشاره به این دارد که نه تنها خداوند انسان‌ها را با کشتی جابه‌جا می‌کند، بلکه مال‌التجاره و وسایل مورد نیاز آن‌ها را نیز با آن حمل و جابه‌جا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴/۱۸؛ ۳۹۵/۱۸).

علامه طباطبایی نیز تفسیری مشابه از این آیه دارد و می‌گوید:

این آیه شریفه، بیانگر آیتی دیگر از آیت‌های ربوبیت خدای تعالی است و آن عبارت است از جریان تدابیر او در دریاها که ذریه بشر را در کشتی حمل می‌کند و کشتی از آنان و از اثاث و کالای آنان پر می‌شود و از یک طرف دریا به طرف دیگر دریا عبور می‌کنند و دریا را وسیله و راه تجارت و سایر اغراض خود قرار می‌دهند. آری، کسی جز خدای متعال آنان را در دریا حمل نمی‌کند و از خطر غرق حفظ نمی‌کند؛ چون تمامی آثار و خواصی که بشر در سوار شدن به کشتی از آن استفاده می‌کند، همه از اموری است که خدا آن را مسخر انسان نموده است و همه به آفرینش خدا منتهی می‌گردد. علاوه بر این، اگر این اسباب به خدا منتهی و مرتبط نشود، هیچ اثر و خاصیتی نخواهد داشت. لذا اگر حمل بر کشتی را به ذریه بشر نسبت داد، نه به خود بشر، و اگر فرمود: ﴿حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ و فرمود: ﴿حَمَلْنَاهُمْ﴾ برای آن بوده تا بدین وسیله محبت و شفقت شنونده را برانگیزد (۱۳۸۲: ۱۷/۹۱-۹۲).

بدین‌سان سیاق آیه مورد بحث - همچون آیات پیشین- سیاق برشمردن نعمت‌های

الهی و نشان دادن قدرت خداوند در شناور کردن ستارگان و کواکب در افلاک و آسمان‌ها و شناور کردن کشتی‌های حامل فرزندان آدم در دریاها و اقیانوس‌هاست.

ثالثاً: در آیات قرآن کریم بارها به آفرینش کشتی به عنوان یکی از نعمت‌های قابل توجه الهی برای بشر اشاره شده و از آن‌ها دعوت به تفکر و تأمل در این نعمت شده است (برای نمونه، ر.ک: بقره/ ۱۶۴؛ یونس/ ۲۲؛ ابراهیم/ ۳۲؛ لقمان/ ۳۱). لذا در این آیه نیز فلک به عنوان وسیله‌ای برای حمل فرزندان مطرح شده تا انسان‌ها از رهگذر عقل و عاطفه به شناخت این نعمت الهی راه یابند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۶/۶).

بر این اساس، مقصود از آیه ﴿وَآیَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمُسْحُونِ﴾ با توجه به آیه بعد از آن: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ (یس/ ۴۲)، این است که خداوند نه تنها کشتی‌ها را مرکب نوع بشر قرار داده، بلکه مرکب‌های فراوان دیگری نیز برای بشر آفریده یا در آینده خواهد آفرید (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۸۶/۱۶). لذا مقصود از «فُلُك» در آیه مورد بحث، همه کشتی‌هایی هستند که در دریاها روان‌اند، نه صرف کشتی حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام.

رابعاً: «ال» در «الْفُلُك» برای جنس است. بنابراین منظور از آن، کشتی خاصی نیست؛ چه اگر «ال» برای تعریف باشد، این پرسش پیش می‌آید که منظور از نشانه بودن کشتی حضرت نوح - آن هم تا روز قیامت - برای کسانی که بعد از آن‌ها می‌آیند، چیست؟ با دقت نظر در آیات پیشین و ملاحظه فراز ﴿بِأَحْسَرَةٍ عَلَى الْعِبَادِ﴾ (یس/ ۳۰) که بلافاصله بعد از آن، آیات ﴿وَآیَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ...﴾ (یس/ ۳۳) و ﴿وَآیَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ...﴾ (یس/ ۳۷) و ﴿وَآیَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾ آمده است، می‌توان گفت که ضمیر در هر دو موضع - آیات پیشین و آیه مورد بحث - به اشخاصی معین (مثلاً کسانی که در کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام بودند) بازمی‌گردد؛ بلکه می‌توان گفت که به قرینه تغلیب، ضمیر در همه آن آیات که به یکدیگر معطوف‌اند، به بندگانی برمی‌گردد که آیات الهی برای آن‌ها یادآوری شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۸۳-۲۸۴/۲۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۲/۲۲).

نیز از سویی - همان گونه که پیشتر آمد - برخی از مفسران، مقصود از واژه «ذَرِيَّة» را در آیه مورد بحث، نوع بشر و همه فرزندان حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام - که شامل همه خلائق می‌شود - دانسته‌اند (ر.ک: نسفی، ۱۳۶۷: ۸۳۳/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۲۸۳-۲۸۴/۲۶؛ سید بن قطب،

۱۴۱۲: ۲۹۷/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۹۴-۳۹۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳/۳۸۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۶/۶.

بر این اساس می‌توان گفت که بین محور و محتوای اصلی سوره مبارکه «یس» با داستان طوفان حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام هیچ گونه سنخیتی مشاهده نمی‌شود، چنان که آیه‌الله جوادی آملی می‌گوید:

سوره مبارکه «یس» در مکه نازل شده؛ لذا عناصر محوری سوره مکی، یعنی اصول دین و خطوط کلی فقه و اخلاق و حقوق، مسئله توحید و معاد و وحی و نبوت به صورت نکات اصلی در آیات گوناگون آن ذکر شده است. هر کدام از این آیات، هم مبدأ را ثابت می‌کنند و هم توحید مبدأ را (سایت اسراء، مجموعه دروس تفسیر، سوره یس، جلسات ۱۰ و ۱۱ با اندکی تصرف).

مؤلف تفسیر الفرقان نیز آیات مورد بحث را پیرامون محور مبدأ و معاد می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۶۵/۲۵).

بدین سان می‌توان گفت که اگر مراد از آیه **﴿وَأَيُّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمُسْحُونِ﴾** ماجرای طوفان حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام بود، این آیه نمی‌توانست دلیل و نشانه‌ای برای اثبات مبدأ و معاد که محور اصلی سوره یس است، باشد؛ چرا که این امر از امور گذشته و غیبی به شمار می‌آید و در دسترس مخاطبان زمان پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و افراد پس از آنها قرار نداشته است، لذا نمی‌تواند از آیات دلالت‌کننده بر مبدأ و معاد به شمار آید؛ چه خداوند عمدتاً موضوع مهم مبدأ و معاد را از طریق معرفی آیات محسوس و ملموس، مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد.

بر این اساس، این احتمال که آیه دارای ایهام باشد و همزمان هم شامل کشتی نوح عَلَيْهِ السَّلَام شود و هم نوع کشتی را در بر گیرد، نمی‌تواند استوار باشد.

بررسی آیه در ترجمه‌های قرآن

الف) ترجمه‌های فارسی

بررسی ترجمه‌های صورت گرفته از آیه ۴۱ یس، بیانگر آن است که بیشتر آن‌ها خالی از

کاستی و نارسایی نیست؛ چنان که گاه واژه «ذریه» با واژگانی غریب و یا با آمیخته‌ای از واژگان عربی و فارسی، به فارسی ترجمه شده است. همچنان که گروهی از مترجمان تسلیم دشواری آیه شده و نخواستند یا نتوانسته‌اند ترجمه‌ای مناسب و متناسب از آن ارائه دهند. بنابراین در ترجمه فارسی، یا واژگان آیه را بدون تغییر به کار برده و یا از عبارات عربی مشابه استفاده نموده‌اند. در تعدادی از ترجمه‌های انگلیسی مورد کاوش نیز اشکالاتی در خور توجه وجود دارد.

برای مثال در سه ترجمه «حلبی، رهنما و انصاری»، واژه «ذَرِيَّة» ترجمه نشده و «الْفُلْكَ المشحون» نیز به کشتی گرانبار ترجمه شده که نامفهوم و مبهم است و مقصود از آیه را به روشنی در اختیار مخاطب قرار نمی‌دهد.

در سه ترجمه «آیتی، برزی و فولادوند» نیز «ذَرِيَّة» و «الْفُلْكَ المشحون» به ترتیب به «نیاکان» و «کشتی انباشته» ترجمه شده است که بیشتر مشکل این برداشت از آیه مطرح گردید.

در ترجمه‌های «الهی قمشه‌ای، اشرفی، مکارم شیرازی و...»، «ذَرِيَّة» و «الْفُلْكَ المشحون» به «فرزندان» و «کشتی پرشده» ترجمه شده که این ترجمه نیز به خاطر مجمل و موجز بودن، دارای کاستی و نارسایی است؛ زیرا مشخص نیست که مقصود از سوار شدن افراد در کشتی پرشده چیست؟ آیا مقصود سوار شدن به کشتی در ماجرای طوفان حضرت نوح است یا منظور جریان مستمر این سوار شدن در طول حیات انسان است؟

در ترجمه‌های «پاینده، فیض الاسلام، بروجردی، رضایی، ارفع، یاسری و...»، «ذَرِيَّة» و «الْفُلْكَ المشحون» به «نسل یا نژاد» و «کشتی پر(بار)» ترجمه شده است که ظاهراً با سیاق آیه سازگار نیست.

در ترجمه «دهلوی» نیز که «ذَرِيَّة» و «الْفُلْكَ المشحون» به ترتیب به «قوم بنی آدم» و «کشتی پرکرده» ترجمه شده، هیچ درک درست و روشنی به مخاطب داده نمی‌شود! ترجمه «ذَرِيَّة» به «همنوعان» نیز توسط خانم «صفارزاده» ترجمه‌ای دقیق و استوار به نظر نمی‌رسد.

ب) ترجمه‌های انگلیسی

با بررسی برخی از ترجمه‌های انگلیسی مانند «شاکر، آبروینگ، آربری، محمد و سمیرا و ترجمه مترجمان» مشخص شد که این مترجمان نیز به تبعیت از ترجمه‌ها یا تفاسیر اندیشمندان مسلمان، دو واژه «ذَرِيَّة» و «الْفُلْكَ المَشْحُون» را تقریباً به سان ترجمه‌های فارسی ارائه داده‌اند و نکته جدیدی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

نویسنده برای آیه شریفه ﴿وَأَيُّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ ترجمه ذیل را پیشنهاد

می‌دهد:

و برای آنان [= انسان‌ها] نشانه‌ای دیگر از ربوبیت ما این است که ما نوع انسان‌ها را در کشتی انباشته [از بار و مسافر] سوار نموده، [مانع فرو رفتن کشتی به زیر آب می‌شویم].

نتیجه‌گیری

۱. آیه مورد بحث، به سان آیات هم‌سیاق خود که به آیات و نشانه آفرینش و قدرت خداوند اشاره دارند، نعمت تسخیر دریاها و کشتی‌ها برای انسان را یادآور شده که نشانه حاکمیت و ربوبیت مستمر خداوند حکیم بر جهان هستی است. به همین دلیل، تمام افعال این سیاق دلالت بر استمرار دارند.

۲. بر اساس آنچه گفته شد، مقصود از «الْفُلْكَ المَشْحُون»، نه کشتی حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام بلکه نوع کشتی است که در دریاها و اقیانوس‌ها روان‌اند و کشتی حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام نیز تنها یکی از مصادیق آن می‌باشد.

۳. بدین سان منظور از «ذَرِيَّة» نیز صرف پدران، یا پدران و فرزندان، یا فرزندان و زنان و... نیستند؛ بلکه منظور تمامی افراد بشرند که از آغاز تا پایان دنیا برای مسافرت یا جابه‌جایی کالا از کشتی استفاده می‌کنند.

کتاب شناسی

۱. ابن خالویه، حسین بن احمد، *الحجة فی القراءات السبع*، تحقیق عبدالعال سالم مکرم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۳۹۹ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصحی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابوزرع، عبدالرحمن بن محمد بن زنجله، *حجة القراءات*، تحقیق سعید افغانی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ ق.
۷. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۸. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۹. براون، تی. ای.، *درآمدی بر DNA و کلون ژن*، ترجمه حسین رضوان، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۹۳ ش.
۱۰. بروجردی، سیدمحمدابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران، صدر، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. بیلی، احمد، *الاختلاف بین القراءات*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۸۸ م.
۱۴. تقفی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. حسینی آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۳۸۸ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.

۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الدرر المثنور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۵. شبّر، سید عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم (تفسیر شبّر)*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.

۲۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.

۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه و تحقیق محمد واعظ‌زاده خراسانی، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.

۲۹. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۷۲ ش.

۳۰. عمر، احمد مختار و عبدالعال سالم مکرم، *معجم القراءات القرآنیة*، کویت، مطبوعات جامعة کویت، ۱۴۰۸ ق.

۳۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۳۳. فضل‌الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *التفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.

۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزیری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.

۳۶. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، *زبده التفاسیر*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.

۳۷. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۳۸. محیسن، محمد سالم، *القراءات و اثرها فی علوم العربیة*، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۸ م.

۳۹. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۴۱. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.

۴۲. مقدسی دمشقی، ابوشامه شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم، *ابراز المعانی من حرز الامانی فی القراءات السبع*، بیروت، دار صادر، بی تا.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۴۴. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

۴۵. نجفی خمینی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

۴۶. نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

۴۷. همو، *معانی القرآن الکریم*، تحقیق محمد علی صابونی، مکه، مرکز البحوث العلمیه و احیاء التراث الاسلامی بجامعة امّ القرى، ۱۴۰۸ ق.

۴۸. نسفی، ابوحفص نجم‌الدین عمر بن محمد، *تفسیر نسفی*، تحقیق عزیزالله جوینی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش.

نیاز به تفسیر قرآن به قرآن،

ذاتی یا عرضی*

- جعفر نکونام^۱
- زکيه جوانمردزاده^۲

چکیده

تفسیر قرآن به قرآن از جمله روش‌های تفسیری مورد توجه در دوره معاصر به شمار می‌رود و علامه طباطبایی از پیشگامان این روش در این دوره است. اینک این سؤال مطرح است که آیا ذات پاره‌ای از آیات قرآن در زمان نزولشان چنان است که جز با ارجاع به پاره‌ای دیگر از آیات قرآن قابل فهم نبوده است و مخاطبان قرآن بدون ارجاع آن آیات به آیات دیگر قادر به فهم مراد الهی نبوده‌اند؟ بررسی‌ها در این مقاله نشان می‌دهد که هیچ آیه‌ای از آیات قرآن وجود ندارد که هنگام نزول مرادش برای مخاطبان قرآن روشن نبوده باشد. آنان هرگز برای فهم مقاصد قرآن نیاز نداشتند که به آیات دیگر قرآن مراجعه کنند. متناهی‌ترین اثر گذشت زمان و فراموش شدن قرائن فهم مراد، در آیاتی از قرآن ابهام پدید آمد. یکی از قرائنی که به فهم مراد از این آیات مدد می‌رساند، آیات متحدالموضوعی است

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه قم (jnekoona@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه قم (z_javanmard@yahoo.com).

که در قرآن پراکنده است. لذا نیاز به تفسیر قرآن به قرآن نیازی عرضی است، نه ذاتی.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر آیه به آیه، ذاتی بودن نیاز به تفسیر، عرضی بودن نیاز به تفسیر.

بیان مسئله

ملاحظه دو دسته از ادله، ما را با یک تعارض بزرگ روبه‌رو می‌کند. یک دسته از ادله حاکی از آن است که قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است و شرط فصاحت و بلاغت نیز این است که الفاظ و عبارات قرآن وقتی که نازل می‌شده، برای مخاطبانش مأنوس و مفهوم بوده باشد و آنان بدون هیچ درنگی مراد الهی را درک کرده باشند و دسته دیگری از ادله حاکی است که پاره‌ای از آیات قرآن متشابه و مجمل و عام و مطلق‌اند و فهم مراد آن‌ها بدون مراجعه به آیات محکم، مبین، خاص و مقید امکان ندارد. بر این اساس، در این مقاله بحث بر سر آن است که آیا نیاز به تفسیر قرآن به قرآن برای فهم مراد آیات، امری ذاتی است یا عرضی؟ یعنی آیا فهم برخی از آیات برای مخاطبان قرآن بدون مراجعه به آیات دیگر ممکن نبوده است؟ به عبارت دیگر، آیا هنگامی که آیه‌ای نازل می‌شد، عرب عصر نزول برای فهم آن می‌بایست به آیات دیگر رجوع می‌کرد یا اینکه مراد آیات روشن بوده و نیاز به این روش تفسیری برای کشف قرائن فهم آیات، در اعصار دیگر پدید آمده است؟

پیشینه بحث

دو دسته از شواهد و ادله پیش گفته، از همان صدر اسلام به چشم می‌خورد. نظریه‌ای که همواره از شهرت فراوانی برخوردار بوده، این است که قرآن ذاتاً نیازمند تفسیر از جمله تفسیر قرآن به قرآن است. منتها در دوره معاصر، معدودی از مفسران اسلامی نظیر علامه طباطبایی به این نظر گراییدند که قرآن در بیان مقاصدش هیچ اتکایی به غیر خودش ندارد و چگونه قرآنی که روشن، هادی و تبیان است، در بیان مقاصدش محتاج غیر خودش باشد؟ بر همین اساس، ایشان به صراحت اظهار داشته بود که قرآن در دلالتش بر مقاصد، مستقل از بیان پیامبر ﷺ و ائمه اطهار است (۱۳۷۲: ۱۸). البته به نظر او قرآن در بیان مقاصدش محتاج این است که آیات متحدالموضوع گردآوری شوند و

با ارجاع آن‌ها به همدیگر، به کشف مراد الهی اهتمام گردد. این شیوه تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن نامیده می‌شود.

اما ما اگر لوازم روشن بودن مقاصد آیات را دنبال کنیم، به اینجا می‌رسیم که نباید مقاصد قرآن بر آیات متحدالموضوعی که در مواضع دیگر قرآن وجود دارد، متکی باشد؛ چرا که اگر چنین باشد، لااقل برای مخاطبانش که قرآن بر آنان نازل شده، خلاف فصاحت و بلاغت خواهد بود، چون شرط فصاحت و بلاغت قرآن این است که مخاطبان بدون درنگ و تفحص به کشف مراد الهی نایل آیند.

آشکار نیست که از میان مفسران و دانشمندان اسلامی، چه کسی به این نظریه که محور این مقاله است، متمایل بوده است. چنان می‌نماید که تنها سخنی که دانشمندان علوم قرآنی بر آن اتفاق نظر داشته‌اند، این است که قرآن در اوج فصاحت و بلاغت نازل شده است، اما آنان فصاحت و بلاغت قرآن را سر بسته نهاده و از آن گذشته‌اند. تنها دانشمندان علوم بلاغی گفته‌اند که فصاحت و بلاغت کلام در این است که در آن الفاظ و عبارات مأنوس و مفهومی به کار رفته و متناسب با سطح فهم مخاطبان سخن گفته شده باشد؛ به طوری که مخاطبان به محض شنیدن کلام، به معنای مراد پی ببرند و در فهم معنای مراد، نیازمند تأمل یا تحقیق و یا پرسش از دیگران نباشند (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳-۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۳-۲۲).

به طور طبیعی، لازمه چنین تعریفی از فصاحت و بلاغت و اینکه ما قرآن را به فصاحت و بلاغت موصوف سازیم و حتی آن را در اوج فصاحت و بلاغت بخوانیم، این است که وقتی آیات قرآن نازل می‌شده است، مخاطبان قرآن برای فهم معنای مراد الهی هیچ نیازی نداشته باشند که به آیات دیگر قرآن مراجعه کنند، وگرنه قرآن از فصاحت و بلاغت خالی خواهد بود.

به این ترتیب، نیاز تفسیر قرآن به قرآن، نیازی عرضی دانسته می‌شود؛ یعنی بر اثر گذشت زمان و مفقود شدن قرائن و به وجود آمدن تطور معنایی در الفاظ قرآن، در پاره‌ای از آیات ابهام به وجود آمده و این نیاز ایجاد شده که برای رفع آن ابهام‌ها به آیات دیگر مراجعه شود.

۱. تبیین فصاحت و بلاغت

در علوم بلاغی، فصاحت و بلاغت را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که به موجب آن وقتی کلام فصیح و بلیغ ایراد می‌شود، مخاطبان کلام بدون هیچ درنگ، تأمل و تفحصی به کشف مراد متکلم نایل آیند.

در علوم بلاغی کلامی را فصیح دانسته‌اند که:

اولاً در آن واژگان غریب وجود نداشته باشد؛ واژگانی که برای مخاطبان غیر مألوف و نامأنوس است و هرگز آن‌ها را نشنیده یا به ندرت شنیده‌اند، به طوری که کمتر کسی معنای آن‌ها را می‌داند و لذا مخاطبان ناگزیر از درنگ، تأمل و تفحص‌اند و معنای آن‌ها بعد از تأمل و تفحص مشخص می‌شود و یا هرگز مشخص نمی‌شود، حتی بعد از تأمل و تفحص؛ مثل تکأ کأتم و جحلنجع (همان‌ها).

ثانیاً کلامی فصیح است که در آن لفظ چندمعنا بدون قرینه نباشد. مراد از لفظ چندمعنا، حقیقت و مجاز، مشترک لفظی و مشترک معنوی است. مشترک معنوی از این جهت چندمعنا تلقی می‌شود که در استعمالات حسب مورد به برخی از موارد و مصادیقش نظارت دارد (همان‌ها).

بر این اساس، موارد ذیل خالی از فصاحت دانسته می‌شود:

۱. لفظی که روشن نباشد معنای حقیقی‌اش مراد است یا معنای مجازی‌اش.
۲. لفظ مشترکی که آشکار نباشد کدام یک از معانی آن مراد است.
۳. لفظ مشترک معنوی که مشخص نباشد بر تمام موارد و مصادیقش در آیات دلالت دارد یا بعضی از آن‌ها، و آن بعض کدام‌اند.

ثالثاً در یک کلام فصیح شرط است که تعقید معنوی وجود نداشته باشد؛ یعنی چینش و ترکیب الفاظ به گونه‌ای نباشد که معنای مراد آن مبهم و نامشخص باشد. به این ترتیب، در کلام فصیح باید علاوه بر مفردات کلام، ترکیبات کلام نیز مأنوس و مفهوم باشد (همان‌ها).

در علوم بلاغی، کلامی بلیغ دانسته شده است که متناسب با حال و سطح فهم مخاطبان باشد؛ یعنی اگر مخاطبان سطح درک و فهم پایینی دارند، کلام هم ساده و

قابل فهم آنان باشد (همان‌ها). چنین تعاریفی از فصاحت و بلاغت اقتضا دارد که مراد آیه قرآن به محض نزول، قابل درک برای مخاطبان قرآن باشد و نیازمند رجوع به آیات دیگر و یا پرس‌وجو از افراد نباشد.

۲. تبیین تفسیر قرآن به قرآن

برخی بر این نظرند که تفسیر قرآن به قرآن یعنی اینکه هر آیه‌ای به کمک و استعانت آیات دیگر اعم از آیات آن سوره یا آیات سور دیگر تفسیر شود (مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۶۹) یا اظهار داشته‌اند که این شیوه عبارت از توضیح و کشف آیه‌ای به وسیله آیات هم‌لفظ و هم‌محتواست (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۶۷). در توضیح این روش گفته‌اند که قرآن خود گویای مفاهیم و معارف خود است و بهترین راه برای فهم و درک آیات، خود آیات هستند (همان: ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۳-۵۵).

تفسیر قرآن به قرآن دارای اقسامی است که مهم‌ترین آن‌ها به قرار ذیل است:

الف) ارجاع متشابه به محکم: با توجه به برداشت مشهوری که از آیات متشابه وجود دارد، مصادیق این آیات آن‌هایی هستند که بعد از عصر نزول، موجب انحرافات فکری در جوامع مسلمانان شده‌اند؛ از جمله آیاتی که ظهور در جسمانیت خداوند دارند، مانند آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (یونس/ ۳)، «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/ ۱۰) و «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر/ ۲۲). نظر مشهور این است که تشابه آن‌ها را آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱) که جزء آیات محکم است، رفع می‌کند و هر گونه شباهت با موجودات و شبهه جسمانیت را از خدا نفی می‌نماید (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۷۶).

اما طبق نظری که اینک بر آن تأکید می‌شود، آیات متشابه تشابه ذاتی ندارند و برای روشن شدن مرادشان ذاتاً نیازمند مراجعه به آیات محکم نیستند؛ برای مثال، آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» برای مخاطبان قرآن روشن بوده است و آنان نیازی نداشتند که برای فهم آن به آیه دیگری مثل آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» مراجعه کنند. تعبیر «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» تعبیری مجازی و تمثیلی است و معادل آن در زبان فارسی عبارت است از: «شاه به تخت نشست» یا «شاه تاج‌گذاری کرد». آشنای به زبان فارسی و این تعبیر مجازی و تمثیلی به روشنی می‌فهمد که مراد این نیست که شاه روی تخت نشست یا

تاجش را روی سرش نهاد؛ بلکه مراد این است که بر کشور استیلا یافت. از این رو باید گفت که معنای آیه مذکور هرگز برای مخاطبانش مبهم یا مجمل نبوده است. اما وقتی ارباب جدل آن را به معنای حقیقی گرفته‌اند، لازمه‌اش را جسمانیت خداوند پنداشته‌اند. آیه‌الله معرفت به کمک اسناد تاریخی بیان کرد که این گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلا را می‌دهد (۱۳۸۸: ۲۴۲-۲۴۳). حتی اگر نپذیریم که این یک تعبیر به طور مستقل قابل درک برای مخاطبان قرآن بوده، کافی است که به سیاق آیه توجه کنیم و به روشنی با دقت در سیاق و بدون استفاده از آیه‌سوره شوری، مراد از آن را دریابیم. هر جا در آیات تعبیر «استواء بر عرش» آمده، قرینه و توضیحی در صدر یا ذیلش هم برای آن آمده است. علامه طباطبایی که خود از طرفداران تفسیر قرآن به قرآن است، در مورد این تعبیر در ذیل آیه‌سوره اعراف می‌گوید: پس اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ کنایه از استیلا و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن است؛ به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود و در سایه نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعی‌اش رسانده، حاجت هر حاجتمندی را می‌دهد. لذا پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می‌فرماید: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ﴾ (اعراف/ ۵۴). سپس بیان اجمالی قبل را تفصیل داده، می‌فرماید: ﴿يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ و اینکه فرمود: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾ معنایش این است که خداوند آفتاب و ماه و ستارگان را آفرید، در حالی که همه مسخر امر او و جاری بر طبق مشیت اویند. این جملات به منزله تفسیری برای جمله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ است و اغلب آیاتی که عرش خدا را ذکر می‌کنند، مانند همین آیه، چیزی را هم که دلالت بر تدبیر خدای تعالی کند، ذکر می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۸-۱۸۸). در سوره یونس نیز بعد از ذکر تعبیر «استواء بر عرش» بلافاصله می‌فرماید: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِمَّنْ شَفِيعَ الْأَمْنِ بَعْدَ إِذْنِهِ﴾ و این جمله نشان‌دهنده کنایه بودن این تعبیر است و مراد آن روشن است. در نتیجه این آیه نمی‌تواند دارای تشابه ذاتی باشد، بلکه ذاتاً مراد آن روشن است؛ لذا حاجتی نبوده است که مخاطبان برای فهم آن به آیه‌ای مانند ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری/ ۱۱) مراجعه نمایند.

شایان ذکر است که تعبیر ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ ۶ بار در قرآن به کار رفته است و برخی از آن‌ها همچون آنچه در سوره‌های اعراف، یونس و فرقان آمده، از لحاظ ترتیب

نزول، قبل از آیه سوره شوری نازل شده‌اند. از آنجا که به لحاظ فصاحت و بلاغت، اگر مراد آیه‌ای هنگام نزول مبهم باشد، صحیح نیست که بعد از مدتی سرگردانی مخاطبان، یک آیه در سوره‌ای دیگر نازل شود که مراد آن آیه را روشن سازد. لذا می‌بایست یا در زمان نزول آیه، مراد از تعبیر مورد نظر با قرائتی روشن شده باشد و یا قبل از نزول آیه، مراد از آن برای ذهن مخاطب شناخته شده باشد.

در مورد آیه سوره فتح نیز با دقت در سیاق می‌توان به مراد صحیح دست یافت؛ چرا که در آغاز می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح / ۱۰)؛ یعنی بیعت شما با رسول خدا همان بیعت یا عهد بستن با خداست و عبارت ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ تعبیری دیگر از عبارت ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ است. به این ترتیب، عبارت ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ کنایه از آن است که بیعت با پیامبر ﷺ بیعتی الهی است و این گونه کنایات در زبان عرب بسیار معمول است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵-۴۴/۲۲). پس این آیه هم ظهور در جسمانیت خداوند ندارد و اینکه فرمود: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ در حقیقت می‌خواهد بیعت با رسول خدا ﷺ را به منزله بیعت با خدا قلمداد کند؛ به این معنا که هر اطاعتی از رسول خدا ﷺ، در حقیقت اطاعت از خداست. آنگاه همین نکته را در جمله ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بیشتر تأکید کرده، می‌فرماید: دست او دست خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱۸). علاوه بر آنچه آمد، باید دانست که اساساً مشرکان به جسمانیت الله اعتقاد نداشتند. آنان برای لات و منات و عزی بت داشتند، اما برای الله نداشتند.

تعبیر ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (فجر / ۲۲) نیز از مجازات قرآن دانسته می‌شود. در این آیه، خداوند به سان پادشاهی معرفی شده است که با عظمت در برابر مردم حرکت می‌کند و بدیهی است که چنین تعبیری درباره خدا مجاز به شمار می‌آید. این گونه تعبیر درباره خداوند را اهل زبان هم به کار می‌بردند و مراد صحیح را از آن‌ها برداشت می‌کردند.

گفتنی است که سوره فجر دهمین سوره در ترتیب نزول است، در حالی که سوره شوری شصت و دوم است؛ یعنی در فرض قبول متشابه بودن آیه فجر باید گفت که مخاطبان سال‌ها معنای صحیح ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ را ندانسته‌اند تا زمانی که در سوره شوری مراد آن روشن شد. این در حالی است که بنا بر فصاحت و بلاغت قرآن، ضروری است

که در همان زمان نزول سوره فجر قرینه‌ای وجود داشته باشد که مراد آیه را برای مخاطبان روشن سازد.

ب) تبیین مجمل: نظر مشهور بر آن است که آیاتی از قرآن در بیان مراد، اجمال یا ابهام دارند و اجمال و ابهام آن‌ها به وسیله آیاتی دیگر که تبیین‌کننده آن‌هاست، رفع می‌شود؛ برای مثال، بر پایه روایتی منسوب به امام جواد علیه السلام درباره آیه **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** (مائده/ ۳۸) اظهار شده است که مشخص نیست چه مقدار از دست باید در حد سرقت قطع شود، لذا دارای اجمال است و این اجمال با آیه **﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾** (جن/ ۱۸) رفع شده و مقدار قطع دست، چهار انگشت دست تعیین گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶۹/۱).

اما این نظر نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً تعیین حد سرقت از تأسیسات عبدالمطلب دانسته شده و قبل از اسلام به آن عمل می‌شده است؛ لذا مقدار قطع دست نمی‌تواند نامشخص باشد. از این گذشته، روایت مذکور موارد نقضی دارد که پاسخ‌گویی به آن‌ها آسان نیست؛ برای مثال، در میان فقها مسلم است که اگر سارق برای دفعه دوم دزدی کند - بعد از آنکه حد بر او جاری شده باشد - قسمت جلو پای او را قطع می‌کنند و پاشنه پا را باقی می‌گذارند، در حالی که انگشت بزرگ پا نیز از اعضای هفت گانه سجده است و همچنین در مورد محارب گفته شده است که یکی از مجازات‌هایش قطع قسمتی از دست و پاست. به علاوه منظور از مساجد در آیه سوره جن به قرینه سیاق مکان‌هایی است که در آن‌ها برای خدا سجده می‌شود که مصداق بارز آن با توجه به مکی بودن سوره جن، مسجد الحرام بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۵-۱۲۶).

چنان که آیه الله مکارم شیرازی اظهار می‌دارد، روایت منسوب به امام جواد علیه السلام مخالف قرآن و مخدوش است و لذا به موجب آن نمی‌توان ادعا کرد که حد سرقت در آیه قرآن مجمل بوده است. این روایت را بر یک معنای باطنی نیز نمی‌توان حمل کرد؛ زیرا روایت راجع به یک امر ظاهری یعنی حد سرقت است. آن‌چنان که ایازی در کتاب *فقه پژوهی قرآنی* خود نشان داده است، تمام مواردی که مجمل خوانده شده‌اند، پیش از اسلام سابقه داشته و جزئیات آن‌ها مشخص بوده است (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰:

(۱۳۱-۱۹۸)؛ لذا ادعای وجود مجملات در قرآن قابل اثبات نیست.

ج) تخصیص عام: چنین گفته شده که آیات دارای الفاظ عام مثل کل، اسم‌های موصول، جمع مضاف، اسم معرف به «ال» و موارد دیگر، تا زمانی که قرینه‌ای مبنی بر خاص بودن مراد از آن‌ها یافت نشود، شامل تمام مصادیق جنس خودشان بدون هیچ حصری خواهند شد. گاه آیاتی که عام هستند، به وسیله آیات بعدی یا آیاتی که در جای دیگر قرآن آمده‌اند، تخصیص می‌خورند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۷۶: ۴۱/۲-۴۷)؛ برای مثال گفته شده است که آیه «الْمَطْلَقَاتُ يَرَبِّضْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره/ ۲۲۸) عام است و دو مخصص قرآنی دارد که در سوره‌های دیگر آمده‌اند؛ یکی آیه «إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ لَمْ تَلَقْنَهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ» (احزاب/ ۴۹) و دیگری آیه «وَاللَّائِي لَرَبِّهِنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق/ ۴). بر این اساس، «المطلقات» با این دو آیه تخصیص می‌خورد و به موجب آن، زنانی که با آن‌ها آمیزش نشده، بی‌نیاز از عده‌اند و آن مطلقه‌هایی که باردارند، عده آنان مدت حملشان است و از عمومیت آیه استثنا می‌شوند (همان: ۵۵/۲؛ مظفر، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۰).

قریب به اتفاق دانشمندان، آیه سوره بقره را عام دانسته‌اند (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۰)؛ اما واقع امر چنین نیست و اساساً «المطلقات» در این آیه، شامل تمام موارد طلاق نیست، بلکه به زنان مطلقه معهود مخاطبان آیه انصراف دارد؛ چرا که:

اولاً در سیاق آیه، سخن از زنانی است که حیض می‌شوند؛ چنان که آمده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَيْحِضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَيْحِضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (بقره/ ۲۲۲)؛ لذا مراد از آنان نمی‌تواند زنان یائسه یا باردار باشد که در آیه «يَتَرَبِّضْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» گفته شده است که باید سه طهر بگذرانند.

ثانیاً در سیاق آیه، سخن از زنانی است که با آن‌ها آمیزش دارند؛ چنان که آمده است: «فَإِذَا طَهَّرْتُمُوهُنَّ فَاتَّوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» (بقره/ ۲۲۸) و در آیه بعد نیز آمده است: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ» (بقره/ ۲۲۳).

ثالثاً در همان آیه بیان شده است که شوهرانشان بعد از طلاق حق رجوع دارند: «وَيَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره/ ۲۲۸).

رابعاً بیان شده که شوهرانشان در قید حیات‌اند؛ چرا که در صورت فوت شوهر،

عده آنان حکم دیگری دارد: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَرَبُّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (بقره/ ۲۳۴).

علامه طباطبایی این آیه را با توجه به قرائن موجود در کلام، عام ندانسته، بلکه منظور از «المطلقات» را زنانی دانسته که همخواب شده باشند، حیض ببینند و حامله نباشند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۸/۲؛ نکونام، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۵).

به این ترتیب، نباید اصل را بر عموم جنسی نهاد و تمام افراد جنس یک عام را شامل دانست؛ بلکه باید به معهود مخاطبان توجه کرد که اگر معهود مخاطبان عموم جنسی بود، عموم جنسی دانست و اگر معهود مخاطبان عموم عهدی بود، عموم عهدی دانست.

نتیجه آنکه تخصیص به این معنا نداریم که ابتدا عامی صادر شود و مخاطبان عموم را بفهمند و بعد از گذشت مدتی چیزی به نام خاص صادر شود و کاشف به عمل آید که مخاطبان اشتباه فهمیده‌اند و مراد، عام نبوده است. به عبارت دیگر، اگر خاص، قرینه کاشف مراد است، باید همراه کلام باشد، نه بعد از گذشت مدتی بیاید؛ زیرا این امر به فصاحت و بلاغت کلام اخلال وارد می‌سازد و کلام الهی از چنین نقصی خالی است.

د) تقیید مطلق: آنچه در مورد عام و خاص گفته شد، در مورد آیات مطلق و مقید هم بیان شده است؛ یعنی آیات مقید، تقییدکننده مراد آیات مطلق به شمار رفته‌اند. برای مثال، از جمله آیاتی که مطلق دانسته شده‌اند و اظهار گردیده که به وسیله آیات مقید قید خورده‌اند، آیات ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (بقره/ ۲۸۲) و ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ﴾ (نساء/ ۶) هستند که شهادت دادن در آن‌ها به طور مطلق آمده است، اما با آیات ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (طلاق/ ۲) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (مائده/ ۱۰۶) به شرط عادل بودن مقید شده‌اند (سیوطی، ۱۳۷۶: ۱۰۳/۲).

در حالی که باید گفت که آیه بقره مطلق نیست؛ چرا که سیاق همین آیه بر مقید بودن شاهد به عدالت دلالت دارد. در این آیه، مبیعه به مداینه عطف شده و در خصوص مداینه، عدالت در شاهد شرط شده و این قرینه‌ای است بر اینکه عدالت در شاهد مبیعه

نیز شرط است. در مورد مداینه آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (بقره / ۲۸۲)، سپس گفته شده: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾ و در ادامه آمده است: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾. بنا بر نظر بسیاری از مفسران، قید ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ عبارت دیگری از عادل بودن است. پس در سیاق آیه، قرینه‌ای بر مقید بودن این آیه وجود دارد و لذا نمی‌تواند مطلق باشد. آیه نساء نیز لاقلاً به اعتبار اینکه چند سوره بعد از سوره بقره نازل شده است، به همین آیه انصراف دارد و مطلق به شمار نمی‌رود. سوره‌های طلاق و مائده نیز بعد از دو سوره بقره و نساء نازل شده‌اند و نمی‌توانند قید تفسیری و کاشف مراد قبل از خود باشند، بلکه صرفاً قید تأکیدی تلقی می‌شوند (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۰۷، ۳۰۵).

بنابراین ادعای اینکه پاره‌ای از آیات قرآن مطلق‌اند و قید آن‌ها در آیاتی قرار دارد که بعداً نازل شده‌اند و یا قید آن در روایاتی است که بعداً صادر گردیده‌اند، نمی‌تواند درست باشد.

۳. بررسی ادله ذاتی بودن نیاز به تفسیر قرآن به قرآن

اینک مهم‌ترین ادله مطرح در زمینه ذاتی بودن نیاز به تفسیر قرآن به قرآن بررسی می‌شوند:

۳-۱. تصریح قرآن به مرجع بودن آیات محکم برای آیات متشابه

محور بحث در مورد محکم و متشابه، آیه زیر است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران / ۷). مشهور مفسران از این آیه چنین برداشت کرده‌اند که آیات قرآن به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ دسته‌ای که محکم و ام‌الکتاب، یعنی اصل و محل رجوع‌اند و دسته‌ای که متشابه و باعث فتنه و گمراه کردن مردم‌اند. تأویل این آیات را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند و یا فقط خدا می‌داند و راسخان در علم قائل‌اند که به این آیات ایمان

دارند. پس آیات متشابه باید آیاتی باشند که مرادشان به طور مستقل روشن نیست، اما با ارجاع به آیات محکم که «أمّ الكتاب» توصیف شده‌اند، روشن می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۹-۳۰).

پنهان نیست که آنچه در سیاق محوریت دارد، موضوع آن است و سیاقی که موضوع آن، متشابهات است، ذیل آیه ۹ سوره آل عمران و نیز آیه ۱۰ این سوره است. بنابراین آیات قبل، هرگز در سیاق این موضوع نیستند و قابل استناد دانسته نمی‌شوند. توضیح آنکه در ذیل آیه ۹ از موضع دو گروه راجع به متشابهات سخن گفته شده است: یک گروه کسانی که در دلشان انحراف است و گروه دیگر که راسخان در علم‌اند و این راسخان در علم خطاب به خداوند عرض می‌کنند که تو گردآورنده مردم برای روزی (قیامت) هستی که شکی در آن نیست. این قرینه به وضوح می‌رساند که متشابهات عبارت از آیات قیامت‌اند.

گفتنی است که هرگز «أمّ الكتاب» به معنای محل رجوع و تفسیر آیات متشابه نیست، بلکه به معنای عمده آیات قرآن است. طبری گوید:

محکمات را «أمّ الكتاب» نامیدند؛ چون عمده قرآن را تشکیل می‌دهند و جایی است که اهلش به هنگام حاجت به آنها، بدان‌ها پناه می‌برند. عرب این چنین می‌کند: آن جایی را که عمده یک چیزی جمع می‌شود، «أمّ» آنجا می‌نامد. بر این اساس، پرچم لشکر را که جمع‌کننده لشکر است، «أمّ القوم» می‌نامد و جایی که عمده امور قریه و بلد را تدبیر می‌کند، «أمّ القرى» و «أمّ البلده» می‌نامد (۱۴۱۲: ۱۱۳/۳).

لذا «أمّ الكتاب» بودن به معنای مرجع تفسیر آیات متشابه نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که اساساً این خلاف فصاحت و بلاغت یک کلام است که برای فهم آن درنگ شود و فرد مجبور شود که به بخش‌های دیگر کلام که در وقت‌های دیگری ایراد شده است، مراجعه کند. در تعریف کلام فصیح گفته‌اند آن کلامی است که برای فهم مراد آن، نیازی به درنگ کردن و مراجعه کردن و پرسش نمودن نیست (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳-۳۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۳-۲۲). بر این اساس، معنای آیات متشابه می‌بایست برای مخاطب آن در هنگام نزول روشن بوده باشد و نیازی نداشته باشند از طریق ارجاع آن‌ها به آیات دیگر به فهم مراد واقعی آن‌ها نایل آیند.

لفظ متشابه را عموم مفسران به معنای آنچه دارای چند معنا باشد و مراد از آن روشن نباشد، به کار برده‌اند؛ این در حالی است که:

اولاً این معنا بسیار عام‌تر از آن معنایی است که از سیاق آیات قرآن فهمیده می‌شود. متشابه خواندن قرآن در دو سوره آل عمران و زمر آمده است. در سیاق هر دو آیه، سخن از قیامت است و لذا باید متشابه را وصف آیات قیامت برشمرد. در سوره زمر چنین آمده است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَلًا يَتَّقِعُرْمَنَهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾ (زمر/ ۲۳). در اینجا بنا بر نظر مفسران، متشابهات به معنای همانند در صحت معنا، اعجاز، هدایت و دیگر اوصاف عمومی قرآن دانسته شده است، اما به دلیل سیاق باید آن را ناظر به آیات قیامت دانست؛ زیرا از یک سو عبارت ﴿تَشْعُرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ سخن از ترسیدن مؤمنان با شنیدن آیات است و این آیات قیامت است که می‌تواند ترس در مؤمنان پدید آورد، و از دیگر سو در آیه بعد، از قیامت سخن رفته است: ﴿أَفَمَنْ يَتَّبِعِي بَوَّجْهِهُ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر/ ۲۴).

پنهان نیست که اگر یک کلمه در یک عبارت با همان کلمه در عبارت دیگر همنشین‌های مشابهی داشته باشد، متحدالموضوع‌اند و به یک معنا به کار می‌آیند. چنان که ملاحظه می‌شود، هم در سیاق آیه ۷ آل عمران از قیامت سخن رفته و به زبان راسخان در علم آمده: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ (آل عمران/ ۹) و هم در سوره زمر از قیامت سخن گفته شده است. باید توجه داشت که قرآن هم به هنگام نزول سوره زمر به طور کامل نازل نشده بود و لذا «متشابهاً» نمی‌تواند ناظر به کل قرآن باشد. به علاوه، با ملاحظه آیات قیامت است که پوست‌های خاشعان می‌لرزد، وگرنه آیات دیگر که لرزه بر تن آدمی نمی‌اندازد.

چنان که آشکار است، تفسیر مشهور از آیه زمر نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا صرف ادعاست و هیچ قرینه‌ای در سیاق آیه یا آیات دیگر وجود ندارد که آن معنا را تأیید کند. به علاوه لازمه آن تفسیر، در تقدیر گرفتن واژگانی چند، چون معنای همانند در صحت معنا، اعجاز، هدایت است، حال آنکه اصل بر عدم تقدیر است. اما تفسیری که ما به دست می‌دهیم، هم با سیاق خود آیه سازگار است و هم با سیاق سوره آل عمران.

اگر گفته شود از چه طریقی باید دانست که مردم عصر نزول، همین معنا را از آیه آل عمران می‌فهمیدند، می‌توان گفت از این طریق که اهل زبان به قرائن لفظ توجه می‌کنند و خداوند هم با تکیه بر قرائن، به القای مقصود پرداخته است.

همچنین بنا بر فصاحت و بلاغت قرآن و نقش هدایتی آن صحیح نیست که آیه‌ای دارای چند معنا باشد، ولی همراه قرینه‌ای که معنای آن را روشن کند، به کار نرفته باشد (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۱۶/۵۳-۵۴).

اگر گفته شود که برای آیات متشابه قرینه وجود دارد و آن، همان آیات محکم است، به علاوه، متشابه خاص قرآن نیست و هر کلامی می‌تواند مشتمل بر متشابه باشد، مهم این است که محکماتی باشند که با آن بتوان معنای نادرستی را که احیاناً از متشابه فهمیده می‌شود، اصلاح کرد، باید در پاسخ گفت که شرط فصاحت کلام این است که اگر لفظی دارای چند معناست، قرینه تعیین مراد، قبل یا مقارن ایراد کلام ذکر شود، نه اینکه مخاطب را مدت‌ها در سرگردانی قرار دهند و او با زحمت و جستجو بتواند به مقصود پی ببرد.

بنابراین باید گفت که تشابه به معنای چندمعنایی در قرآن، عارضی است و بر اثر گذشت زمان حاصل شده است، وگرنه قرآن به طور ذاتی لفظ متشابه ندارد؛ یعنی مخاطبان هنگام نزول، معنای مراد را فهمیده‌اند. تمام آیاتی هم که ادعا می‌شود ذاتاً متشابه‌اند، صرف ادعاست. کافی است که به سیاق همان آیات توجه شود تا مراد کشف گردد.

شایان ذکر است که آیه‌الله معرفت تشابه بسیاری از آیاتی را عارضی دانسته است؛ به این معنا که در آغاز اسلام متشابه نبودند و مراد آن‌ها به خوبی فهمیده می‌شد و بعد بر اثر پیدایش مباحث جدلی، کلامی و فلسفی ابهام پیدا کردند. به باور او، تشابه رخ داده، به جهت نامعین بودن مراد آیات نبوده، بلکه به علت بدفهمی و عدم توجه به قرائن آیات یا تحمیل مراد خود بر آیات قرآن بوده است (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۳۹-۲۴۳).

نیز چنان که گفته شد، در آیه آل عمران هرگز از مشخص نبودن مراد آیات متشابه سخن نرفته است؛ بلکه بیان شده که تأویل این آیات را هیچ کس جز خدا نمی‌داند و مقصود از تأویل این آیات نیز تحقق و مصداق خارجی آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱/۳).

به هر حال، در آیهٔ سورهٔ آل عمران قرآنی دال بر این معنا که تشابهات به طور ذاتی مبهم و نیازمند تفسیر یا رجوع به محکّمات اند، وجود ندارد. به علاوه، چنین معنایی با هدایتگری و فصاحت و بلاغت قرآن در تناقض است.

بی تردید این تصور که خداوند به گونه‌ای سخن گفته است که مردم در فهم مقاصدش به انحراف می‌افتند، لوازم باطلی دارد که هرگز نمی‌توانیم به آن‌ها متلزم باشیم. لازمهٔ چنین تصویری این است که یا خدا را آگاه به زبان یا سطح فهم مخاطبان قرآن ندانیم و یا ادعا کنیم که خداوند قصد القای مقصود و هدایت مخاطبانش را نداشته است که همگی باطل اند (نکونام، ۱۳۸۷: ۱۶/۳۹-۶۶).

۲-۳. تصریح روایات به مفسر بودن برخی از آیات نسبت به برخی دیگر

طرفداران تفسیر قرآن به قرآن با توجه به پاره‌ای از روایات، روش تفسیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمهٔ معصومین علیهم السلام را همین روش تفسیر قرآن به قرآن دانسته و افزوده‌اند که طبق این روایات، مدلول تشابهات با ارجاع به محکّمات دانسته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۰/۱).

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

وإنّ القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ولكن نزل يصدّق بعضه بعضاً فما عرفتم فاعملوا به وما تشابه عليكم فأمّنوا به (سیوطی، ۱۴۰۴: ۸/۲).

نیز نقل است که امام علی علیه السلام دربارهٔ قرآن فرمود:

... ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض (نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۳۳).

همچنین امام رضا علیه السلام فرمود:

من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هدى إلى الصراط المستقيم. ثم قال: إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا (صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۲۶۱).

علامه طباطبایی از این روایات چنین برداشت کرده که متشابه آیه‌ای است که در افادهٔ مدلول خود استقلال ندارد و با ردّ به محکّمات روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۰-۳۱). منتها نهایت دلالتی که این روایات دارند، این است که تشابه عارضی آیات با

ارجاع به آیات محکم برطرف می‌شود؛ نه اینکه پاره‌ای از آیات قرآن به طور ذاتی و از همان وقتی که نازل شد، ابهام داشته است و ابهام آن‌ها جز با ارجاع به آیات دیگر برطرف نمی‌شود. مؤید این معنا روایتی از امام صادق ع است که فرمود: «المتشابه ما اشتهه علی جاهله» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۹۹/۱)؛ یعنی چنان نیست که آیه‌ای به طور ذاتی متشابه باشد؛ بلکه نسبت به جاهلش متشابه است.

به این ترتیب، ما نمی‌خواهیم بگوییم که این احادیث از ائمه ع صادر نشده‌اند و یا مشکل سندی و متنی دارند؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم که این احادیث، ناظر به ابهام عارض شده بر آیات بر اثر گذشت زمان و فقد قرائن است و آنچه ما در مقام اثبات آن هستیم، این است که قرآن ابهام ذاتی ندارد.

در مورد دسته‌بندی‌های آیات قرآن به عام و خاص و مطلق و مقید نیز گفتنی است اینکه در جایی آیه‌ای عام باشد و در جای دیگری آیه‌ای خاص آن را تفسیر کند و یا در جایی آیه‌ای مطلق باشد و در جای دیگری آیه‌ای مقید مراد آن را روشن کند، با هدایتگری و فصاحت و بلاغت قرآن در تناقض است. چنان که آشکار است، این مقاله در نفی این معناست که برای آیات قرآن، قید یا خاص به طور منفصل وجود داشته باشد؛ چون چنین معنایی مستلزم عدم فصاحت آیات قرآن است؛ زیرا انفصال قرینه فهم مراد، باعث می‌شود که فهم مراد با درنگ یا جستجو و یا پرسش از دیگران همراه شود و این مخل به فصاحت کلام است، وگرنه تخصیص و تقیید عموم و اطلاق یک آیه با سیاق، هیچ خللی به فصاحت کلام وارد نمی‌سازد. اساساً هر جمله‌ای به ویژه در یک کلام فصیح و بلیغ، دارای قیود و قرائن مقالی و مقامی است که مراد گوینده را تعیین می‌بخشد.

۳-۳. جواز تأخیر بیان تا وقت عمل

دغدغه اصولیان این بوده است که خللی در عمل مکلف به احکام پدید نیاید و لذا ادعا کرده‌اند که تأخیر بیان تا قبل از عمل رواست؛ از این رو، جایز دانسته‌اند که خاص یا قید یا مبین، به همراه عام، مطلق و مجمل بیان نشوند و پس از گذشت مدت مدیدی که وقت عمل به حکم است، بیان گردند (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۴۶: ۳۹۰-۳۶۲/۱؛ عاملی جبعی، بی‌تا: ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۲۲۵-۲۲۶).

این در حالی است که اساساً خلاف فصاحت و بلاغت است که قرینه کاشف مراد در همان هنگام ایراد کلام اظهار نشود. شرط فصاحت کلام آن است که چنانچه لفظی دارای چندمعنا باشد، باید همراه قرینه‌ای باشد که مشخص کند کدام یک از معانی آن، مراد متکلم است. به علاوه، صدور احکام برای عمل است و لذا باید خاص یا قید یا مبین اگر قرینه کاشف مرادند، همراه عام، مطلق و مجمل بیان گردند.

شایان ذکر است که قیاس آیات قرآن با تقنین‌های بشری صحیح نیست و به موجب آن نمی‌توان گفت که امروزه هم در تقنین‌های بشری، نخست یک قانون کلی وضع می‌کنند و سپس آیین‌نامه اجرایی و تفصیلی‌اش را به تصویب می‌رسانند؛ چون:

اولاً قرآن ناظر به حاجات و سؤالات روزمره مخاطبانش در وقت نزول نازل می‌شده است. چنانچه در دو آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَّلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ و ﴿لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (فرقان / ۳۲-۳۳) اظهار شده است که سبب عدم نزول یک‌جای قرآن این بود که قرآن متناسب با سؤالات مخاطبانش نازل گردد و پاسخ‌گوی سؤالات آنان باشد. بر این اساس نمی‌توان فرض کرد که مردم سؤالی داشته باشند و بعد آیات قرآن، پاسخ روشنی به مخاطبان نداده یا آن را به آینده واگذار کرده باشد. ثانیاً هرگز روند نزول آیات قرآن چنان نبوده است که ابتدا یک قانون کلی را عرضه کرده باشد و بعد از مدتی آن را تفصیل داده باشد. در تمام آیات قرآن از آغاز تا پایان نزول قرآن، کلیات و جزئیات به هم آمیخته‌اند.

۴. جایگاه تفسیر روایی

سؤالی که در اینجا مطرح است و باید به آن پاسخ گفت، این است که اگر قرآن ذاتاً ابهامی نداشته و در فهم آیه‌ای که متشابه یا مجمل یا مطلق خوانده می‌شوند، نیازی به مراجعه به آیات دیگر نبوده است، آیا این امر به معنای بی‌نیازی از روایات در تفسیر قرآن نیز هست؟ برای مثال در آیه ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (بقره / ۲۳۸) چنان که علامه طباطبایی فرموده است، مراد از «الصلاة الوسطی» جز با سنت مشخص نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۲۴۶).

در پاسخ می‌گوییم که قرآن هرگز ابهام ذاتی نداشته و مخاطبان قرآن در فهم هیچ

آیه‌ای از قرآن، نیازی به رجوع به آیات دیگر نداشتند و حتی نیاز نبوده که به شخص پیامبر ﷺ مراجعه کنند. در خصوص آیه مورد اشاره هم باید گفت هرگز پذیرفتنی نیست که مراد از «الصلاة الوسطی» در آیه مذکور، برای مخاطبان این آیه که مردم مدینه بودند، مشخص نبوده باشد؛ زیرا:

اولاً «ال» معرفه بر سر «الصلاة الوسطی» آمده و این نشان می‌دهد که نزد مخاطبان مشخص بوده است. هیچ دلیلی هم وجود ندارد که با استناد به آن بتوان گفت که مخاطبان این آیه یعنی مردم مدینه، مراد آیه را در زمان نزول آیه نفهمیده‌اند و اگر پس از سپری شدن مدتی از نزول این آیه، برای مردمان دیگر، ابهامی در معنای تعبیر مذکور پدید آمده است، دلیل بر این نیست که این ابهام از همان آغاز نزول این آیه وجود داشته است و می‌توان گفت که این ابهام عارضی است و بعداً به وجود آمده است.

ثانیاً فرض اینکه خداوند در کلام خود تعبیری به کار برده باشد که نتواند مرادش را به مخاطبانش بفهماند، لوازم باطلی دارد؛ یا باید خداوند به زبان مخاطبانش آشنا نبوده باشد و یا به ذهن آنان آشنایی نداشته و یا قصد القای مقصود به آنان را نداشته باشد که در هر صورت، باطل است.

ثالثاً روایاتی که راجع به «الصلاة الوسطی» به ما رسیده، اختلافی است و این حاکی است که سنت نیز نمی‌تواند مفسر این تعبیر باشد. گفتنی است که در روایات اهل سنت از صحابه‌ای چون امام علی ع، ابوهیره، ابوسالم، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن مسعود، سمره، ابوسعید خدری، ابومالک اشعری، براء بن عازب، عایشه، ام سلمه، ام حبیبه، حفصه و بسیاری از تابعان نقل شده است که مراد از «الصلاة الوسطی» نماز عصر است. اما از زید بن ثابت، اسامه بن زید و نیز از ابوسعید خدری و عبدالله بن عمر در طرقی دیگر نقل است که مراد از آن، نماز ظهر است (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۳۴۷). در روایات شیعی نیز از امام باقر و امام صادق ع نقل است که مراد از «الصلاة الوسطی» نماز ظهر است. البته از امام صادق ع نماز عصر هم نقل شده است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/۴۸۷).

ناگفته نماند که پیامبر ﷺ به تصریح خودش، بر دین حضرت ابراهیم ع بود (ر.ک: انعام/ ۱۶۱) و مبعوث شده بود که همین دین را تبلیغ کند؛ چنان که فرمود: «بعثت

بالحنيفية السمحة» (ابن سعد، بی تا: ۱/۱۹۲) و قریش نیز به تصریح روایات، بر همین دین بودند، جز اینکه این دین را به شرک و خرافاتی آلوده بودند؛ لذا حاجتی نبود که پیامبر ﷺ دین خود را به مشرکان معرفی کند، جز اصلاحات یا اضافاتی که آن حضرت پدید آورده بود. از این رو، حضرت ناظر به این تغییرات، احادیث «صلوا کما رأیتمونی اصلی» (بخاری، ۱۴۰۱: ۷/۷۷) و «خذوا عنی مناسککم» (ابن حنبل، بی تا: ۳/۳۱۸؛ قشیری نیشابوری، بی تا: ۴/۷۹) را صادر فرمود، وگرنه عرب حجاز، اصل نماز و حج را می شناختند و آن‌ها را به جا می آوردند و لذا حاجتی نبوده است که پیامبر ﷺ آن مناسک را برایشان توضیح دهد.

به هر حال، مقولات شرعی مانند صلاة، زکات، صوم، حج و... پیش از بعثت پیامبر ﷺ هم سابقه داشته است و پیامبر اسلام ﷺ آن‌ها را امضا کرد و البته تغییراتی هم در آن‌ها پدید آورد (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۹۸).

نتیجه گیری

اینکه فهم برخی از آیات بدون مراجعه به آیات دیگر و به تعبیر دیگر بدون تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست، برای ما که مخاطب آیه نیستیم و در عصر نزول زندگی نمی کنیم، راهی برای فهم مراد آیات به شمار می رود؛ اما برای مخاطبان آیات یعنی مشرکان مکه در سوره های مکی، و مردم مدینه در سوره های مدنی، خلاف فصاحت و بلاغت است؛ چون شرط فصاحت و بلاغت این است که وقتی کلامی از گوینده صادر می شود، نیازی نباشد که مخاطبان برای فهم مقصود، درنگ و تأمل کنند یا به تفحص و جستجو بپردازند یا لازم باشد که از دیگران بپرسند، بلکه باید به سهولت و بی درنگ و بدون پرسش و تفحص، مقصود گوینده را از کلامش دریابند. بر این اساس، باید گفت که مخاطبان قرآن یعنی مشرکان مکه و مسلمانان و اهل کتاب مدینه در زمان نزول آیات قرآن، نیازمند تفسیر قرآن و از جمله تفسیر قرآن به قرآن برای فهم مقصود الهی نبودند. منتها این منافاتی ندارد که پس از گذشت مدتی از زمان نزول هر سوره، به تفسیر آیات آن سوره نیاز افتاده باشد و لازم باشد که پیامبر ﷺ یا صحابه آن آیات را تفسیر کنند. بنابراین نیاز به تفسیر و از جمله نیاز به تفسیر قرآن به قرآن عارضی است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران، آدینه سبز، ۱۳۸۶ ش.
۲. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
۳. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ایازی، محمد علی، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، مختصر المعانی، قم، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسوه، ۱۳۷۸ ش.
۸. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. سید مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۱۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. همو، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، عدة الاصول، قم، ستاره، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. عاملی جبعی، جمال الدین حسن بن زین الدین، معالم السدین و ملاذ المجتهدین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۸. علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، اوقاف، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، دار العلم، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم، التمهید، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. مؤدب، سیدرضا، روش‌های تفسیری قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. نکونام، جعفر، «تفسیر معناشناسانه آیه محکم و متشابه»، پژوهش دینی، شماره ۱۶، بهار ۱۳۸۷ ش.
۲۵. همو، درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، بی جا، فیض، ۱۳۸۱ ش.

پرسشگری خداوند در قرآن کریم

(مطالعه موردی: سوره یس)*

- شهریار نیازی^۱
- طاهره گودرزی^۲

چکیده

پرسش و پرسشگری سهم والایی را در تعاملات انسانی به خود اختصاص داده است و مقوله پرسش هنری یا بلاغی نیز در این رابطه مطرح شده و می‌توان ایفای نقش آن را در زمینه‌های مختلف به ویژه بحث القای مطالب و آموزش مشاهده کرد. بنابراین به نظر می‌رسد که بررسی دقیق‌تر این موضوع در زبان به ویژه مطالعات قرآنی، راهگشای فهم بهتر از آموزه‌های قرآن کریم است. لذا مقاله زیر با بررسی آیاتی در قرآن که خداوند به عنوان گوینده، بشر یعنی مخاطب را در موضع پرسش قرار داده است، به بررسی مقوله پرسشگری در این آیات می‌پردازد و به سؤالاتی همچون چگونگی ابعاد و زوایای پرسشگری خداوند در قرآن کریم، چگونگی کاربرد آن‌ها در راستای مقاصد الهی و جایگاهشان در کلام وحی پاسخ می‌دهد. چارچوب سؤالات بلاغی و مفاهیم مرتبط با آن، مبنای این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. استادیار دانشگاه تهران (sh.niazi@hotmail.com).

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (taherehgoodarzi@gmail.com).

نگرش را تشکیل می‌دهد. در این رابطه، پرسش‌های به کاررفته در سوره یس نیز به عنوان مطالعه موردی، بررسی خواهند شد و این نتیجه حاصل می‌شود که خداوند پرسش‌هایی را در قالب پرسش‌های هنری، با اهداف متعدد بلاغی و نه به عنوان ابزاری برای کسب اطلاعات بیان کرده است و به همین علت می‌توان او را به مثابه پرسشگری بزرگ با پرسش‌های هدفمند قلمداد کرد.

واژگان کلیدی: پروردگار، پرسش، پرسشگری، استفهام، پرسش هنری یا بلاغی، سوره یس، قرآن کریم.

مقدمه

پرسش به عنوان یکی از مقوله‌های پرکاربرد در تعاملات روزانه بشری، سهم والایی را در فرایند ارتباطات به خود اختصاص داده است. هنگامی که موضوع مورد بحث، قرآن کریم و ارتباط پروردگار با انسان باشد، اهمیت این امر بیشتر می‌شود. به عبارت دیگر، بررسی این موضوع یعنی هنر پرسیدن و بررسی پرسشگری خداوند از بندگانش خود در قرآن کریم، می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل از جمله جایگاه، نوع استفاده از آن‌ها در کلام وحی و چگونگی ماهیت این پرسش‌ها باشد. به همین علت، مقاله حاضر در پی آن است که با استخراج آیه‌هایی از کلام وحی که خداوند در مقام گوینده، پرسش‌هایی را به طور مستقیم یا از طریق آموزش به پیامبر مطرح کرده و بشر را خطاب قرار داده است، به این سؤال اصلی پاسخ دهد که ابعاد و زوایای پرسشگری خداوند در قرآن کریم به طور عام، و در سوره یس به طور خاص چگونه است؟ نیز کارکرد و جایگاه این پرسشگری چیست؟ آیا کارکرد اصلی پرسش یعنی کسب اطلاع از موضوعی خاص، در سخن وحی جایگاهی به خود اختصاص داده است؟ اهداف و مقاصد قابل برداشت در مجموعه پرسش‌هایی که توسط خداوند مطرح شده‌اند، چیست؟ در همین زمینه، برای تبیین بیشتر جنبه‌های این موضوع، سوره یس به عنوان موردی برای بررسی این گونه پرسش‌ها در نظر گرفته شده است. فرضیه مقاله حاضر آن است که خداوند پرسش‌هایی را در قالب پرسش‌های هنری، با اهداف متعدد بلاغی و نه به عنوان ابزاری برای کسب اطلاعات بیان کرده است و به همین علت می‌توان او را به مثابه پرسشگری بزرگ با پرسش‌های هدفمند قلمداد کرد که در این میان، انسجام پرسش‌ها با گفتمان حاکم بر آیات قبل و بعد به طور خاص قابل مشاهده است.

پیشینه تحقیق

مطالعات متعددی درباره پرسش عموماً مقوله استفهام در قرآن انجام شده است که از آن جمله می‌توان به اسلوب الاستفهام فی القرآن الکریم غرضه - اعرابه^۱ اشاره کرد. در بسیاری از موارد، این مطالعات جنبه گفتمانی نداشته‌اند. با این حال در مواردی هم جنبه زبانی و گفتمانی بر برخی از این مطالعات حاکم بوده که در این زمینه می‌توان از پایان‌نامه تجزیه و تحلیل منظوره‌های ضمنی در مکالمات قرآن مجید^۲ یاد کرد. در همین حال، مطالعاتی نیز درباره پدیده پرسش و جایگاه آن در زبان و انواع متصور بر پرسش به عمل آمده است که می‌توان به مهارت ارتباط در تعاملات اجتماعی^۳ و نیز *Locutionary Forces of Interrogative Structures in English and Arabic*^۴ اشاره کرد. از سوی دیگر، پرسش هنری یا بلاغی در زبان نیز دستمایه تحلیل و بررسی‌های فراوانی بوده است. این نوع پرسش که از اهداف بلاغی متفاوتی غیر از کسب اطلاعات حکایت دارد، در آثار Lausberg (1967)، Leech (1973)، Cuddon (1979) و Quirk et al. (1972) دیده می‌شود. نقطه عطف این مطالعات، کورنلیا ایلی است که در سال ۱۹۹۴ مطالعه‌ای با عنوان *What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts* به عمل آورد و طی آن تعریف جدیدتر و گسترده‌تری از این نوع پرسش‌ها ارائه داد. لازم به ذکر است که پیش از این نیز کارهایی برای بررسی استفهام در قرآن کریم به صورت کلی انجام شده است، اما بیشتر آن‌ها جنبه گفتمانی ندارد. این مقاله در صدد است با توجه به این مطالعات و مطالعات دیگری که از مقوله پرسش بلاغی در امر آموزش بهره می‌گیرند (برای نمونه ر.ک: Dhiman, 2008)، این مقوله را در گفتمان وحی یعنی قرآن کریم بررسی نماید و با احصای آیاتی که طی آن‌ها خداوند به عنوان گوینده، بشر را مستقیماً مخاطب قرار داده است، در فهم بهتر قرآن کریم تلاش نماید و

۱. عبدالکریم محمود یوسف، دمشق، نشر مؤلف، ۲۰۰۰ م.

۲. محسن پیمانی، ۱۳۷۶ ش.

۳. اُون هارجی و همکاران، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، ۱۳۹۲ ش.

4. Tawfiq & Najim, 2005.

یافته‌هایی جدید از این مبحث در کلام الهی ارائه دهد.

مقوله پرسش و پرسشگری

پرسش نوعی کنش گفتار است که می‌تواند مستقیم یا غیر مستقیم باشد. پرسش در زندگی انسان اهمیت والایی دارد. در همین زمینه، استرک و شوارز عنوان می‌کنند که مهم‌ترین شکل تعامل انسانی، ارتباطی است که بر مبنای پرسش و پاسخ پی‌ریزی شود (نقل در: اُون هارجی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۰۹). بنابراین می‌توان پرسش را یک تعامل اجتماعی دانست که به دنبال مطالبه اطلاعات یا انجام کاری است. کمتر گفتگویی را می‌توان یافت که در آن پرسش و پاسخ نباشد؛ زیرا جایگاه و کارکردهای متصور برای آن در ذهن و رفتار همه به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه شناخته شده است.

شاید بتوان گفت که قابلیت انعطاف پرسش‌ها و داشتن کارکردی غیر از درخواست اطلاعات که اصلی‌ترین وظیفه آن‌ها به شمار می‌رود، در نیروی نهفته در ساختارهای استفهامی قرار دارد؛ زیرا از این طریق است که پرسش مثلاً به عنوان طلب و درخواست برای انجام کاری استفاده می‌شود. اما چگونه می‌توان یک پرسش حقیقی را از درخواست انجام کار شناسایی کرد؟ به نظر می‌رسد که در این زمینه باید بر اطلاعات زمینه‌ای مشترک و توان استنتاج تکیه کرد (Tawfiq & Najim, 2005: 242)؛ مثلاً در جمله‌هایی مانند «اینجا هوا گرم نیست؟» از شنونده انتظار نمی‌رود که به این پرسش پاسخی زبانی بدهد یا آن را تأیید نماید، بلکه هدف، روشن کردن دستگاه تهویه و یا کولر و دیگر ابزار موجود و یا تلاش برای این کار است. البته به نظر می‌رسد که بافت و فضای گفتگو نیز در چنین مواردی، عاملی مساعد برای دریافت پیام به شمار می‌رود. باید این نکته را نیز مد نظر قرار داد که چنین طلب‌هایی که به صورت استفهامی و غیر مستقیم به کار می‌روند، نشان‌دهنده پرهیز گوینده از مستقیم‌گویی و احترام به طرف مقابل یا اهداف دیگر است. به عبارت دیگر، با توجه به همین امور است که بر اساس مطالب آتی در زمینه تشریح انواع پرسش‌ها، در بسیاری از موارد می‌توان با استفاده از پرسش‌ها، ساختارها و فاصله‌های اجتماعی را نیز در جهت دسترسی به مقصودهای دیگر، موقتاً به فراموشی سپرد.

اهداف و کارکردهای پرسش

به طور کلی پرسش‌ها، کارکردها و مقاصد مختلفی را دنبال می‌کنند که این امر نیز به نوبه خود، وابسته به نوع پرسش‌هایی است که مطرح می‌شود. در قسمت بعد، به نوع پرسش‌ها اشاره بیشتری خواهد شد، ولی در زمینه اهداف و کارکرد آنان باید گفت که با توجه به استفاده از پرسش در بافت اجتماعی و تعاملات انسانی، کارکردهای متعددی نیز برای آن‌ها متصور است. با توجه به این مطالب، اُون هارجی و همکاران موارد زیر را کارکردهای اصلی پرسش می‌دانند (۱۳۹۲: ۱۱۳):

- کسب اطلاعات
- کنترل تعامل
- ایجاد علاقه و کنجکاوی
- تشخیص مشکلات طرف مقابل
- ابراز علاقه به طرف مقابل
- تعیین نگرش‌ها، احساسات و عقاید طرف مقابل
- به حداکثر رساندن فعالیت طرف مقابل
- سنجش میزان دانش پاسخ‌دهندگان
- تشویق تفکر انتقادی و ارزیابی
- ابلاغ انتظار برای مشارکت بیشتر در بحث
- تشویق اعضای گروه به ابراز نظر در مورد پاسخ‌های دیگران
- جلب توجه اعضای گروه از طریق پرسش‌های غیر مترقبه.

پرسش‌های بلاغی

پرسش‌های بلاغی یا هنری در برابر پرسش‌های حقیقی که برای دریافت اطلاعات به کار می‌روند، کاربرد دارند (کزازی، ۱۳۹۱: ۲۰۶) و با توجه به اهمیتی که این نوع پرسش‌ها در گستره زبان و ادبیات به خود اختصاص داده‌اند، بیشتر به آن‌ها پرداخته می‌شود. اگرچه پرسش‌های بلاغی تا حدودی شبیه به پرسش‌های تسجیلی در دسته‌بندی اُون

هارجی و همکاران است، پرداختن به آن نیازمند توجه به محدوده وسیع تری است. تعریف‌های متعددی از این پرسش‌ها شده است اما کورنلیا ایلی به عنوان یکی از منابع مهم پژوهش‌های پس از خود، تعاریف قبلی از پرسش‌های بلاغی را کافی نمی‌داند و آن‌ها را ناظر بر بعد نحوی و معنایی این نوع پرسش‌ها می‌داند؛ تعاریفی که از جنبه کاربردشناسی آن‌ها غافل‌اند (Ilie, 1994: 45). او با ذکر مشخصه‌هایی برای پرسش‌های بلاغی، نکات مهمی را درباره آن‌ها بیان می‌کند. ابتدا به مشخصه‌های پرسش‌های بلاغی پرداخته می‌شود:

- مغایرت میان شکل استفهامی پرسش‌های بلاغی و کارکرد ارتباطی آن‌ها به عنوان یک گزاره.

- جابه‌جایی دوسویه میان پرسش بلاغی و گزاره نهفته در آن.

- تلویحی و انحصاری بودن پاسخ به پرسش بلاغی.

- مشارکت و تلاش‌گوینده در ارائه یک پاسخ ضمنی.

- کاربرد چندمنظوره پرسش بلاغی که حاکی از ظرفیت و توان بالای این پرسش‌هاست؛

کاربردهایی نظیر چالش، هشدار، سرزنش، مخالفت، قول، تبرئه، اتهام و ...

وی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که:

- پرسش‌های بلاغی تنها قابل ذکرند و نمی‌توان آن‌ها را گزارش داد یا تشریح کرد.

- پرسش‌های بلاغی می‌توانند با پاسخ‌های حاکی از موافقت یا مخالفت همراه شوند.

- پرسش‌های بلاغی می‌توانند به عنوان پاسخ‌های معتبری برای پرسش‌های صریح

عمل کنند.

- پرسش‌های بلاغی با کارکرد پاسخ، به عنوان استدلال تفسیر می‌شوند (Ibid.).

بنابراین در نهایت او چنین تعریفی از پرسش بلاغی ارائه می‌دهد: پرسش بلاغی

پرسشی است که به عنوان یک گزاره چالشی عمل می‌کند و دربردارنده مشارکت و

تلاش‌گوینده در جهت انتقال پاسخ ضمنی آن است تا به این ترتیب، موجب شناسایی،

پذیرش و آشکاری بالقوه یا بالفعل آن در ذهن مخاطب شود (Ibid.: 128).

کاربرد پرسش بلاغی در زمینه استدلال و انتقال مفاهیم آموزشی، کاملاً طبیعی و

به صورت یک نیاز شدید و عمده به نظر می‌رسد. البته به غیر از این موارد، کاربردهای

دیگری نیز برای پرسش‌های بلاغی یافت می‌شود؛ برای مثال، آن‌ها کاربردهای بلاغی نظیر بیان احساسات شدید خشونت، احساسات آتشین برآشفتگی، کاربردهای سبکی نظیر استفاده از آن‌ها در نثر، کاربرد در تشویق و همانند آنچه که گفته شد یعنی اقناع، کاربردهای ارتباطی در زندگی روزمره افراد و کاربردهای گرامری مثل تمرکز موضوعی در یک متن، نظم واژگانی، ساخت مجهول و... (Abioye, 2009: 3).

در این میان، انواعی متعدد را برای پرسش‌های بلاغی می‌توان در نظر گرفت. در وهله اول می‌توان پرسش‌های بلاغی را با توجه به ساخت و پاسخ متصور بر آن‌ها یعنی از نظر شکلی به دو دسته بله یا خیر تقسیم کرد. به عبارت دیگر، این پرسش‌ها از نظر نحوی و دستوری برای ترجیح پاسخ‌هایی که یکی از دو گزینه بله یا خیر را تأیید می‌کنند، طراحی شده‌اند (Koshik, 2005: 10)، اما این پرسش‌ها نیز به نوبه خود می‌توانند به عنوان یک گزاره چالشی عمل کنند و حاوی پاسخ ارائه شده در بطن آن نیز باشند. این نوع پرسش‌ها در برابر پرسش‌های باز مطرح شده‌اند که منظور از آن‌ها در بردارندگی طیف وسیعی از پاسخ به آن است (Janoschka, 2004: 131). در این میان به نظر می‌رسد که برای تبیین مقصود کوشیک از پاسخ‌های ترجیحی، باید درباره آن توضیح مختصری ارائه شود. از نظر او، برخی از پرسش‌های بلی یا خیر، یکی از دو گزینه مثبت یا منفی را ترجیح می‌دهند. این پاسخ‌ها با کنشی که قسمت اول (بیان شده در ابتدای کلام) به دنبال آن است، مطابقت و همخوانی دارند؛ مثلاً ارزیابی‌ها یا برآوردها بیشتر موافقت با آن‌ها را می‌پسندند، پیشنهادها بیشتر پذیرش را ترجیح می‌دهند و درخواست‌ها نیز برآورده ساختن آن‌ها را در ارجحیت قرار می‌دهند (Koshik, 2005: 10).

پرسشگری خالق از مخلوق در قرآن کریم

اگرچه پرسشگری خداوند در قرآن کریم در امتداد پرسش‌هایی است که پیامبران از دیگر مخلوقات و یا از خود خداوند داشته‌اند و در مواردی نیز با پرسش‌های مطرح شده توسط مخلوقات نیز ارتباط مستقیمی دارد، در این مقاله مقصود از پرسش‌های خالق از مخلوق، پرسش‌هایی است که گوینده و مطرح‌کننده آن‌ها شخص پروردگار باشد. به عبارت دیگر، فاعل صریح آن خداوند بوده یا از جانب او آموزش داده شده باشد.

البته در مواردی که گوینده مجهول است و فاعل‌های متعددی برای یک جمله قابل تصور است، اولویت به قرینه بافتی داده شده و نظر مفسران در این زمینه لحاظ شده است؛ برای مثال، در آیه «وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (احقاف/ ۳۴) (و روزی که کافران بر آتش عرضه می‌شوند، آیا این حقیقت نیست؟ می‌گویند: به پروردگاران قسم آری. می‌گوید: پس عذاب را به خاطر کفرتان بچشید)، اگرچه فاعل صراحتاً ذکر نشده، با توجه به اینکه اسم ظاهر قبل از آن خداوند است، این آیه را بر اساس دلالت بافت می‌توان در این حوزه قلمداد کرد یا آیه «أَلَمْ تَرَ أَنزَلْنَا سَحَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَسَوَّاهُمْ حَبَابًا» (نوح/ ۱۵) (مگر ندیدید که چگونه خداوند هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید؟) از نظر بیشتر مفسران، ادامه کلام حضرت نوح است، اما برخی از مفسران همانند شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن، آن را در زمره قول مستقیم خداوند به حساب آورده‌اند (بی‌تا: ۱۰/۱۳۷).

گفتنی است که در این مطالعه، ذکر ادات پرسشی در آیه مورد نظر نیز از دیگر معیارهای احتساب آیات بوده که به این ترتیب حدود ۱۱ درصد از قرآن کریم، در محدوده این پژوهش قرار گرفت. با توجه به این مطالب و محتوا و مضمون آیات حاوی پرسش‌های خداوندی، می‌توان آن‌ها را در چند دسته کلان قرار داد. البته این تقسیم‌بندی به معنای جامعیت برای همه آن‌ها نیست؛ زیرا ممکن است که برخی از آن‌ها در این چارچوب قرار نگیرند و به صورت موردی بیانگر موضوعی دیگر باشند. با این حال می‌توان گفت که برخی از آن‌ها از باورها و اعتقادات سخن می‌گویند؛ به این معنا که دسته‌ای از آیات پرسشی خالق از مخلوق در قرآن کریم، از باورها و اعتقادات انسان سخن می‌گویند و تلاش دارند که با بیان پاره‌ای از استدلال‌ها و توضیحات در قالب پرسش، فکر مخاطب را در جهت تفکر توحیدی قرار دهند. از جمله این باورها که سهم والایی را در گفتمان قرآنی (اعم از جمله‌های خبری، امری و...) به خود اختصاص داده‌اند، صحبت از وحدانیت و قدرت خداوند متعال و ویژگی‌های او (نحل/ ۱۷؛ واقعه/ ۶۸-۷۲) و سپس اثبات معاد (یس/ ۸۱؛ قیامت/ ۳) است.

دسته‌ای از این آیات هم از نبوت سخن گفته و بر حقانیت قرآن و رسالت پیامبر (اسراء/ ۹۳؛ انبیاء/ ۱۰؛ قمر/ ۱۷) یا جلوه‌هایی از قیامت (واقعه/ ۸-۹؛ قارعه/ ۱-۳) تأکید

می‌کنند. دسته‌ای دیگر از آیاتِ حاوی پرسش‌های خالق از مخلوق، به منشأ خلقت انسان، نقاط ضعف او و ریشه‌یابی رفتار اشتباه وی می‌پردازند (عبس/ ۱۷-۱۸؛ طارق/ ۵-۶؛ انفطار/ ۶). دسته‌ای دیگر از این آیات نیز بازنمایی ارزش‌های والای بشری هستند؛ ارزش‌هایی مثل آزادگی از هر چه غیر خداوند است (زمر/ ۶۴)، خیرخواهی (یس/ ۶۰)، صدق و کذب (بقره/ ۴۴؛ نساء/ ۸۷)، عدالت (قلم/ ۳۵)، عشق و محبت (آل عمران/ ۱۳۵؛ زمر/ ۳۶). برخی نیز هنجارهای زندگی و قوانین حاکم بر آن یا طبیعت را بیان می‌کنند (حجرات/ ۱۲؛ بقره/ ۲۱۴). برخی نیز مشتمل بر تهدیدها و هشدارهایی به مخالفان و کافران هستند (زمر/ ۳۲). گوینده در این دسته از آیات، ارزش‌های کافران را نیز زیر سؤال می‌برد.

بر خلاف این موارد، دسته‌ای از آیات مذکور نیز بر تشویق مخاطب به انجام سلسله‌ای امور از جمله تحقیق و تدبیر تأکید دارند (مطففین/ ۱۹؛ غاشیه/ ۲۶). برخی دیگر از این آیات هم بر طرح نکات و جلب نظر مخاطب تکیه دارند (بقره/ ۲۴۳ و ۲۴۶). در همین حال، برخی از این آیات نیز از رفتار مؤمنان اظهار ناخرسندی و آنان را توبیخ می‌کنند و راه و رسم زندگی درست را به آنان می‌آموزند (بقره/ ۷۵).

پرسشگری خداوند در سوره یس

با توجه به جایگاه مهم سوره یس در معارف اسلامی و نیز محتوای گیرا و ارزشمند آن، بررسی مقوله پرسشگری خداوند در این سوره خالی از فایده نیست؛ به ویژه اینکه سوره یس قلب قرآن دانسته شده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۶۳/۱۷). این تأمل می‌تواند در راستای فهم خط سیر کلی سوره مذکور ارزشمند بوده و تا حدود زیادی به شناخت بیشتر مفاهیم و جایگاه والای آن کمک کند.

محتوای کلی سوره یس، بیان سه مورد از اصول دین، شامل نبوت و پذیرش دعوت پیامبر از طرف مردم، توحید و معاد است (همان: ۶۲/۱۷). اکنون با بررسی جزئی‌تر آیاتی که در چارچوب بحث قرار دارند، میزان همنوایی آن‌ها با محورهای ذکرشده برای این سوره‌ها و دیگر جنبه‌های متصور بر این پرسش‌ها بررسی می‌شود.

آیات پرشی خالق از مخلوق

شماره	سوره	مکی / مدنی	ترتیب نزول	شماره آیات	مجموع
۳۶	یس	مکی	۴۱	۱۰، ۳۱، ۳۵، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۷، ۸۱	۱۱

ادات پرشی به کاررفته در آیات حاوی پرش خالق از مخلوق

سوره	أم	أئی	أئی	این	کم	ایان	ما	متی	من	کیف	هل	همزه	مجموع
یس	۱ (در ترکیب با همزه استفهام و نه به طور مستقل)	۱	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱۰	۱۳

آیات پرشی سوره یس برای سهولت بیشتر ذکر می شوند:

- ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یس / ۱۰)؛ و هشدار دادن یا ندادن ایشان یکسان است و ایمان نمی آورند.

از نظر مطالب گفته شده در بلاغت عربی، می توان گفت که این آیه، حاوی استفهام موسوم به تسویه همراه با کلمه «أم» به معنای «واو» است (ابن عاشور، ۱۹۹۸: ۲۲/۲۲۱). همان گونه که مشاهده می شود، «أم» متصله است که بر خلاف «أم» منقطعه، به طور مستقل ادات پرشی محسوب نمی شود. بنا به نظر عبدالقاهر جرجانی در این آیه و آیات دیگری که همزه در آن ها به کار رفته، فعلی ذکر شده که گوینده، فعل جمله را در محل پرش قرار داده است (۱۹۸۹: ۱۱۱). به عبارت دیگر، گوینده ایجاد تصدیق یعنی ادراک نسبت در مورد حاصل شدن چیزی و یا حاصل نشدن آن را مدنظر قرار داده است (سکاکي، ۱۹۸۷: ۳۰۸-۳۱۰). در تصدیق، سخن از درک نسبت به گونه ای است که گوینده درباره چیزی که در مورد آن استفهام یا پرش صورت می گیرد، خالی الذهن باشد و بلی یا خیر در پاسخ آن گفته شود (قاسم و ديب، ۲۰۰۳: ۲۹۴).

اگرچه زمخشری این نوع استفهام را خبری می داند (۱۹۹۸: ۱/۱۶۳)، می توان آن را حاصل از ترکیب دو سؤال بلی یا خیر دانست؛ به این صورت که: «اگر آنان را بیم دهی سودی دارد؟ اگر آنان را بیم ندهی سودی دارد؟». در این آیه به یکسان بودن هشدار دادن و ندادن آن اشاره شده است. آیه مذکور، نگاهی نقادانه به مقوله پندپذیری انسان دارد و خصوصیت پندناپذیری برخی از آنان را بیان می کند.

حاکم بر آیه قبل یعنی تأسف بر حال بشر و محبتی که به بشر در آن دیده می‌شود، این سؤال نیز نوعی مؤاخذه (با کاربرد «الم») همراه با محبت و البته تحکم را تداعی می‌کند که حاکی از تبیین مناسبات قدرت میان گوینده و شنونده است؛ زیرا گوینده با نسبت دادن هلاک شدن اقوام پیشین به خود، قدرت بی‌شائبه‌اش را به نمایش می‌گذارد.

- ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (یس / ۳۵)؛ تا از میوه آن و از دسترنج خودشان بخورند. پس آیا شکرگزاری نمی‌کنند؟

این آیه حاوی استفهام انکاری (ابن عاشور، ۱۹۹۸: ۲۲/۲۲۶) و تصدیق است. پرسش ذکرشده در آن نیز ﴿أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ است که بعد از ذکر نمونه‌هایی از نعمت‌های خداوند مطرح شده و اصولاً نفسِ فعلِ شکرگزاری مورد پرسش واقع و بر آن تأکید شده است. به عبارت دیگر، گوینده در کلام خود تصدیق به کار برده است. در این آیه نیز پاسخ ترجیحی، «بله» به شمار می‌رود؛ یعنی اینکه با توجه به مطالب یادآوری شده برای مخاطب، انتظاری جز شکرگزاری از مخاطب نمی‌رود. به این ترتیب می‌توان گفت که پرسش مطرح شده، جنبه آموزش شکرگزاری به مخاطب پیدا کرده است؛ امری که با ذکر مطالب قبلی به عنوان مقدمه، بدیهی به نظر می‌رسد. همچنین مناسبات قدرت میان خداوند به عنوان آفریننده این نعمت‌ها به عنوان دارنده قدرت برتر، با مخلوقی که از این نعمت‌ها استفاده می‌کند، برقرار شده است و به نوعی قدرت به کاررفته در این پرسش اشاره می‌کند. چنین مطلبی را می‌توان از گفتمان بخش‌های قبلی پرسش مذکور درک کرد.

- ﴿أَلَمْ نَعْهِدْ لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس / ۶۰)؛ ای فرزندان آدم، مگر به شما سفارش نکردم که شیطان را نپرستید؛ زیرا او دشمنی آشکار برای شماست؟

آیه فوق، دارای استفهام تقریری در مقام توییح است (همان: ۲۲/۲۵۳). گوینده فعل سفارش کردن را محل پرسش قرار داده (تصدیق به کار برده است) و در واقع اطلاعات قبلی او را مورد یادآوری قرار می‌دهد. همچنین جواب ترجیحی که برای این پرسش در نظر گرفته شده، «بله» به شمار می‌رود. این پرسش حاکی از قدرت تمام‌عیار پرسشگر است؛ زیرا اولاً علم به خصومت شیطان داشته و سپس انسان را از آن بر حذر داشته است که نمایانگر محبت و علاقمندی او به سرنوشت انسان است. به علاوه با توجه به

آیات پیش و بعد از آن، این قدرت که با توبیخ و مواخذه (کاربرد «ألم») همراه است، تجلی بیشتری پیدا می‌کند.

- ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (یس / ۶۲) و [شیطان] بسیاری از شما را گمراه کرد. پس آیا نمی‌اندیشید؟

پرسش مذکور در این آیه، در بردارنده استفهام انکاری (همان: ۲۵۵/۲۲) و تصدیق است. می‌توان همان برداشت ذکرشده در آیه قبل را درباره آن صحیح دانست؛ یعنی جواب ترجیحی آن «بله» و نمایانگر مناسبات قدرت از بالا به پایین است. البته به نظر می‌رسد که در این پرسش، صرفاً یادآوری اطلاعات مدنظر نبوده، بلکه گوینده به گونه‌ای پرسش را مطرح کرده که مخاطب به فرایندهای عالی‌تر ذهنی متوسل شده، اطلاعات خود را پردازش نماید و خود قضاوت کند که آیا تعقل می‌کرده است یا نه. این پرسش نیز همانند آیات دیگر، جدا از بافت و گفتمان دیگر بخش‌های این آیه و آیات قبل نیست. به نظر می‌رسد که جواب ترجیحی این پرسش نیز پذیرش کوتاهی در تعقل، در زندگی دنیوی باشد. البته گوینده با رویکردی اصلاح‌طلبانه، پرسش آینده را به عنوان هشدار برای مخاطبان زنده کنونی مطرح کرده است تا آنان را در فرصت زندگی، به تعقل ترغیب نماید. در واقع، جنبه تعلیمی و آموزش‌مطلبی درباره دوری کردن انسان از شیطان را می‌توان در این پرسش هنری - ارشادی مشاهده کرد.

- ﴿وَلَوْ دُشَاءَ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾ (یس / ۶۶)؛ و اگر بخواهیم، چشمان آنان را محو و نابینا می‌کنیم [تا نتوانند جایی را ببینند]، پس آنگاه در بیمودن پل صراط از هم سبقت گیرند اما [در آن هنگام] چگونه [راه را] مشاهده خواهند کرد؟ استفهام این آیه، انکاری گفته شده است (همان: ۲۵۸/۲۲ و ۲۶۰). «أَنَّى» به معنای «چگونه» یا «کجاست» که گوینده با به تصویر کشیدن حالت کافران در قیامت و چشم‌بسته راه رفتنشان بر مسیر صراط، باز هم توانایی خود را به رخ مخاطب می‌کشد. این ادات مخصوص تصور است (سکاک، ۱۹۸۷: ۳۱۰). پاسخ ترجیحی آن نیز تصدیق قدرت الهی و ناتوانی آنان در راه رفتن بر مسیر صراط با این شرایط است. بنابراین پرسش مذکور نیز مناسبات قدرت میان گوینده و مخاطب را به وضوح از بالا به پایین تبیین کرده است. گفتنی است که پرسش مطرح‌شده، جنبه پردازش اطلاعات را دارد؛

یعنی گوینده از مخاطب می‌خواهد که خود قضاوت کند که با از بین بردن قدرت بینایی یک مخلوق توسط خالق قدرتمند و آفریننده این قوه، آیا او می‌تواند جایی را ببیند و راهی را طی کند؟ در بطن این پرسش، آموزش همین مطلب توحیدی به مخاطب نهفته است.

- ﴿وَمَنْ نَعْمَرُهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (یس / ۶۸)؛ و آن کس را که عمر افزون

می‌دهیم، خلقت او را نیز دچار فرسودگی می‌کنیم. پس آیا نمی‌اندیشند؟

استفهام ذکرشده برای این آیه نیز انکاری (ابن عاشور، ۱۹۹۸: ۲۵۸/۲۲ و ۲۶۰) و حاوی تصدیق است. همچنان که دیده می‌شود، محوریت گفتمان در آیه قبلی، قدرت آفریننده برای برپایی معاد و توصیف ماجرای از آن بود. اما در این آیه اگرچه امتداد همان محور قدرت مشاهده می‌شود و به نوعی می‌توان این آیه را نیز استدلالی برای معاد دانست، به صورت ظریف‌تر، سخن به سوی زندگی دنیوی و تحولات آن، تغییر مسیر داده است. پرسشی هم که مطرح شده کاملاً منسجم با همین رویکرد است و جنبه پردازش اطلاعات در آن نهفته است تا مخاطب را به فکر و تحلیل وادارد. به عبارت دیگر در این نوع پرسش، بدیهی بودن تعقل و اندیشیدن در حکمت الهی پیرامون دگرگون شدن خلقت با مرور زمان ذکر و بر آن تأکید شده است. مناسبات قدرت میان گوینده و مخاطب از بالا به پایین برقرار شده است. این پرسش هنری، جنبه آموزش نیز دارد و به مخاطب می‌فهماند کسی که توان دگرگون کردن خلقت و فرسودن آن را دارد، می‌تواند معاد را نیز برپا کند. لازم به ذکر است که به طور خاص تصمیم‌گیری درباره این نکته، با گفتمان حاکم بر گفتمان بخش قبلی پرسش مذکور ارتباطی تنگاتنگ دارد.

- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيئَانَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (یس / ۷۱)؛ مگر ندیدند که ما از آنچه خویش به وجود آوردیم، دام‌هایی را برای آنان آفریدیم. پس اکنون آنان مالک آن‌ها هستند؟

گفته شده که این آیه، حاوی استفهام انکاری و تعجبی است (همان: ۲۷۱/۲۲). در همین حال، ادات استفهامی بر سر فعل آمده و عمل دیدن، عبرت گرفتن یا مشاهده نتایج مترتب بر خلق نعمت‌ها را مورد پرسش قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، حاکی از

به کار بردن تصدیق در کلام است. پرسش مذکور، بیشتر در صدد یادآوری نعمت‌های خداوند است، هرچند که به دنبال پردازش اطلاعات یادآوری شده برای اثبات قدرت خداوند نیز هست. این پرسش هنری و چالش برانگیز، تأکیدی بر جواب ترجیحی «بله» و بدیهی بودن نعمت‌ها محسوب می‌شود. ساخت پرسشی آیه، یعنی کاربرد «أولم» نمایانگر قدرت برتر و موضع بالاتر گوینده است. این پرسش را نیز می‌توان استدلالی برای تبیین قدرت خداوند در آفرینش و معاد دانست. این موضوع نیز در ارتباط با گفتمان آیات دیگر تبیین می‌شود.

— «وَلَمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ أَفَلَا يَشْكُرُونَ» (یس / ۷۳): و برای ایشان در آن‌ها منافع و

نوشیدنی‌هایی وجود دارد. پس آیا شکرگزار نیستند؟

این آیه حاوی استفهام تعجبی است (همان: ۲۲/۲۷۳-۲۷۴). همچنین با قرار گرفتن ادات پرسشی بر سر فعل، عمل شکرگزاری مورد پرسش قرار گرفته و حاوی تصدیق در کلام است. گوینده صرف نظر از خالی‌الذهن بودن در هنگام طرح چنین پرسش هنری، آن را به اهداف متعدد در کلام خود ذکر کرده است. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت که این آیه پرسشی در امتداد گفتمان آیات نزدیک به آن، یعنی شمارش نعمت‌های الهی در جهت تبیین قدرت پروردگار قرار دارد و به نوعی می‌توان آن را استدلالی برای این امر دانست. در واقع گوینده با یادآوری نعمت خود، مخاطب را به شکرگزاری ترغیب می‌کند؛ به ویژه آنکه جواب ترجیحی برای چنین پرسش هنری، موافقت با شکرگزاری و بدیهی بودن آن است و گوینده به این ترتیب، جنبه تعلیمی به پرسش خود می‌دهد. با مدنظر قرار دادن مفهوم «تعجب» می‌توان این نکته را دریافت که گوینده با نگاهی انتقادی و اصلاح طلبانه، از رفتار مخاطب در عدم شکرگزاری ابراز ناخرسندی می‌کند.

— «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (یس / ۷۷): و مگر انسان ندید که ما

او را از نطفه‌ای [ناچیز] آفریدیم اما [با این حال] او به ناگهان، به دشمنی آشکار [برای ما] مبدل شده است.

این آیه نیز همانند آیه قبل، حاوی استفهام تعجبی است (همان) و در آن، فعل دیدن که می‌تواند به معنای مشاهده پیامدها یا عبرت گرفتن نیز باشد، در محل پرسش قرار

گرفته و در کلام، تصدیق به کار رفته است. در این راستا، خالی‌الذهن بودن گوینده مطرح نیست، بلکه او پرسشی هنری عنوان نموده تا اهدافی متعدد را محقق سازد؛ از جمله اینکه به مخاطب این نکته را آموزش می‌دهد که با این گذشته پست، انسان نباید در برابر خداوند به عنوان دارنده قدرت برتر بایستد و اجازه دهد که کبر و غرور، وی را از اصل خود غافل نماید، به ویژه آنکه جواب ترجیحی این پرسش نیز تصدیق دیدن این امور است. به علاوه، این آیه پرسشی را می‌توان در حکم استدلالی برای قدرت الهی به ویژه برای بیان پاسخ به پرسشی از طرف مخلوق درباره امکان معاد دانست. این پرسش، یادآور است و با توجه به گفتمان حاکم بر آیه قبل که بر علم بی‌بدیل الهی در آگاهی از آشکار و پنهان‌بندگان و دل‌داری به پیامبر اشاره دارد، می‌توان با توجه به کاربرد «اولم» آن را نشان‌دهنده قدرت برتر گوینده و نیز حاوی مؤاخذه دانست. این برداشت در نوع ترجمه به عمل آمده از آیه یعنی کاربرد واژه «مگر» قابل مشاهده است. - «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس / ۸۱)؛ آیا آن کس که آسمان‌ها و زمین را آفرید، قادر نیست که همانند آن‌ها را بیافریند؟ بله و او آفریننده‌ای داناست.

گفته شده که این آیه، دارای استفهامی تقریری است (همان: ۲۲/۲۸۰). ادات استفهامی بر سر فعل «لیس» آورده شده و با توجه به خبر «لیس»، قادر بودن یا نبودن خداوند محل پرسش قرار گرفته و در کلام، تصدیق به کار رفته است. خالی‌الذهن بودن گوینده مدنظر نیست، بلکه او با ذکر جلوه‌ای از توانایی خود، پرسشی هنری مطرح کرده که با توجه به اهمیت آن، خود نیز پاسخ این پرسش را ذکر نموده است. او بر جواب ترجیحی مدنظر تأکید نموده و صفتی متناسب با آن را در انتهای آیه به کار برده است. در این آیه، قسمت پرسشی را می‌توان به مثابه استدلالی برای قدرت خداوند تصور کرد که البته جنبه پردازشی آن، در کنار بُعد آموزشی در زمینه تبیین باورهای توحیدی برای مخاطب قرار گرفته است.

به این ترتیب گوینده در سوره یس طی ۱۱ آیه پرسشی، به نوعی بر فعل تأکید کرده و سخن خود را در قالب طرح پرسشی هنری از مخاطب این آیات، به ترتیب بر انداز یا عدم انداز، رؤیت به معنای دیدن و عبرت گرفتن (۳ بار)، شکر (۲ بار)، عهد گرفتن و

سفارش کردن، اندیشیدن (۲ بار) و قدرت متمرکز کرده است. به علاوه، گوینده در آیات ۳۱ و ۶۶ با استفاده از ادات «کم» و «آئی» که صرفاً برای تصورند (سکاکی، ۱۹۸۷: ۳۱۰)، هلاک کردن نسل‌های پیشین و بصیرت داشتن (دیدن ظاهری و بصیرت باطنی) را در معرض تأکید قرار داده است.

شایان ذکر است که از منظر علوم جدید زبانی، توضیح و اقامه برهان و استدلال برای مخاطبان، نمودی از احترام گوینده به خرد مخاطب و پردازش اطلاعات توسط آنان است؛ امری که در این گونه آیات، جلوه‌ای تام دارد و حاکی از ادب‌ورزی خداوند نسبت به بندگان است. این مسئله با توجه به اصول مطرح‌شده توسط براون و لوینسون قابل مشاهده است (Brown & Levinson, 2010: 128). تصریح و راهبرد ادب‌ورزی نهفته در آن نیز که از نوع bald on records یا همان مستقیم‌گویی و صراحت است، در این رابطه نمود می‌یابد (Brown & Levinson, 1987: 94).

خط سیر این پرسش‌ها در این ۱۱ آیه عبارت‌اند از:

- حق‌پذیری و شرایط روحی روانی برخی از مردم پس از ابلاغ پیام رسالت به آنان،
- تأیید قدرت خداوند در انتقام‌گیری از نسل‌های گذشته،
- لزوم شکرگزاری از نعمت‌های خداوند با توجه به نعمت‌های او و تأکید مجدد بر قدرتش،

- تأکید بر رسالت و ابلاغ پیام الهی در دنیا مبنی بر دوری از شیطان،

- تأکید بر قدرت اندیشه انسان و توانایی تدبیر در امور (زمان آن سپری شده است. گوینده بعد از زندگی دنیایی این امر را یادآوری می‌کند که البته مخاطب آن هنوز فرصت اجرا نمودن این تجربه را دارد)،

- تأکید بر معاد و سزای اعمال بدکاران و تأکید بر قدرت الهی،

- تأکید بر قدرت اندیشه انسان و توانایی تدبیر در امور (زمان آن سپری نشده و با فعل مضارع آمده است)،

- یادآوری قدرت خداوند در خلقت چهارپایان و ذکر این نعمت برای انسان،

- یادآوری منافع دام برای انسان و لزوم شکرگزاری برای آن،

- یادآوری منشأ ناچیز خلقت آدمی و تقابل آن با منشأ قدرت؛ ایجاد پارادوکسی میان

آنها با اشاره ضمنی به کبر و غرور،

- اشاره به پیچیدگی خلقت آسمان‌ها و زمین و توانایی خداوند در آفرینش مجدد آنها (استدلال برای بیان معاد).

به این ترتیب به نظر می‌رسد که یاد کردن از این گونه پرسش‌ها با به کار بردن واژه «استفهام»، چندان صحیح نیست؛ زیرا استفهام از نظر لغوی، طلب فهم کردن درباره چیزی است. در همین زمینه صاحبی معتقد است که استفهام همان استخبار به معنای طلب خبر است (ابن فارس، ۱۹۹۷: ۱۳۴؛ عکاوی، ۲۰۰۶: ۱۲۲). سیوطی نیز چنین نظری دارد (۱۹۹۸: ۳۲۷). اما برخی نیز میان آنها تفاوت قائل شده‌اند؛ مثلاً ابن فارس عنوان کرده که استخبار به معنای چیزی است که اول نسبت به آن علم وجود داشته، ولی به خوبی فهمیده نشده است و اگر دوباره از آن پرسیده شود، آنگاه عمل استفهام اتفاق می‌افتد (ابن فارس، ۱۹۹۷: ۱۳۴).

به این ترتیب می‌توان گفت که هرچند در بحث بلاغت با اشاره به خارج شدن استفهام از معنای اصلی خود، به غرض‌های متعدد آن اشاره و از استفهام‌هایی نظیر استفهام انکاری و تبکیت و... یاد می‌شود، نباید از واژه استفهام درباره آنها استفاده کرد. واژه‌ای که در فارسی برای این نوع پرسش‌ها - که هدف از آنها دریافت اطلاعات نیست بلکه در واقع مقاصد دیگری از جمله آموزش مطالب یا تحریک مخاطب به انجام دادن کاری و... را دنبال می‌کند- پیشنهاد می‌شود، همان نظر کزازی، یعنی عبارت پرسش هنری است. در عربی هم به نظر می‌رسد که گزینه مناسب برای این نوع پرسش‌ها، «السؤال البلاغی» باشد.

نتیجه‌گیری

با بررسی مقوله «پرسش‌های خالق از مخلوق در قرآن کریم» که سؤال اصلی این پژوهش بود، تعداد آیات پرسشی با در نظر گرفتن معیارهایی محدود شد؛ از جمله اینکه بیان یا آموزش آنها توسط خداوند باشد، فاعل آنها صراحتاً یا بر اساس بافت (طبق نظر مفسران) پروردگار باشد و اینکه دارای ادات پرسشی باشند. به این ترتیب طی مطالعه این آیات، چند نتیجه حاصل گردید که به آنها اشاره می‌شود:

- پرسش‌هایی با ویژگی‌های یادشده در قرآن کریم، اولین کارکرد پرسش یعنی کسب اطلاعات را ندارند؛ زیرا گوینده مشخصاً برای کسب اطلاع درباره چیزی از انسان پرسش نمی‌کند. این پرسش‌ها در چارچوب پرسش‌های بلاغی قرار دارند که گوینده همانند یک معلم، اهداف متعددی را از طرح آن‌ها دنبال کرده و به عنوان مثال، آن‌ها را برای تعلیم نکات، تأکید بر روی مطالبی یا نفی تأکید بر روی آن‌ها، فرمان دادن و امر به مطلبی خاص و یا واداشتن مخاطب به کنش و واکنشی ویژه مطرح می‌سازد.

همچنین این آیات در چند محور کلی زیر قرار دارند: بیان باورها و اعتقادات از جمله توحید (تبیین ویژگی‌های خداوند متعال)، معاد و نبوت، اشاره به نقاط ضعف انسان و منشأ خلقت او، بازنمایی ارزش‌های والای بشری (مانند آزادی، خیرخواهی، صدق و کذب، عدالت عشق و محبت)، تبیین هنجارهای زندگی و قوانین حاکم بر آن، هشدار و تهدید مخالفان، تشویق مخاطب به انجام سلسله اموری از جمله تحقیق و تدبیر، توبه، انفاق و... طرح نکات و جلب نظر مخاطب و نیز اظهار ناخرسندی از پاره‌ای رفتار مؤمنان.

- با مروری بر مقوله پرسشگری خداوند در سوره یس می‌توان دریافت که مجموعاً ۱۳ ادات استفهام (با استفهامیه دانستن واژه «کم») در این سوره به کار رفته که ۱۰ مورد آن به همزه اختصاص دارد که در اغلب موارد آن هم ایجاب تصدیق در مورد فعل، مدنظر بوده است. شمار این تصدیق‌ها به ۱۰ مورد می‌رسد. این امر به دلیل نوع کاربرد همزه و انتقال معانی متعدد توسط آن صورت گرفته است. ۵ مورد از این همزه‌ها نیز به همراه حرف «لم» به کار رفته که اولاً بیانگر موضع برتر گوینده نسبت به مخاطب (مناسبات قدرت) و ثانیاً طرح نکات مورد نظر، یادآوری موضوعی و جلب توجه مخاطب بوده است. همچنین صدارت‌طلبی همزه استفهامیه نسبت به حروف دیگر (همانند فاء و واو) در این سوره کاملاً مشهود است.

- به جز آیه ۱۰ که مرکب از دو پرسش بلی یا خیر است، در هر کدام از آیات پرسشی ذکرشده، تنها یک پرسش لحاظ شده است و این بدان معناست که گوینده در پی طرح مطلب و جا افتادن آن در ذهن مخاطب بوده است.

- محور مرکزی پرسش‌های طرح‌شده در این سوره، «استدلال» برای قدرت و بکتایی خداوند و «لزوم شکرگزاری» برای نعمت‌های او، تدبیر و اندیشه در فرمان‌های

پروردگار و امور طبیعی خلقت و نیز امکان برپایی «معاد» است که البته «ابلاغ» پیام رسالت به مردم و برخورد برخی از آنان با این امر که در آیات دیگر توصیف بیشتری از این افراد به عمل آمده است، در این آیات الهی دیده می‌شود.

- این پرسش‌ها هرچند با معنای مستقل، به عنوان مکملی برای دیگر قسمت‌های دیگر سوره و در راستای پیام اصلی آیات مطرح شده‌اند. به عبارت دیگر همه آیات الهی از جمله گفتمان این آیات به هم پیوسته و در ارتباط با یکدیگرند. چرایی این ادعا را می‌توان در همنوایی پرسش‌های به عمل آمده از بشر با خط سیر کلی سوره مشاهده نمود.

نکته مهم آنکه با بررسی محتوایی آیات مذکور در قرآن کریم به طور عام و در سوره یس به طور خاص، می‌توان گفت که خداوند با در نظر گرفتن وجهه و جایگاه انسان، از راهکارهای ادب‌ورزی همانند تصریح، ارائه استدلال و توضیح دادن موضوع‌های مختلف استفاده کرده که البته نوع خطاب قرار دادن (استفاده از شاخصه‌های درون‌گروهی مثل «یا ایها الذین آمنوا») نیز در این زمینه جایگاه والایی دارد. در سوره یس می‌توان این نوع خطاب را در کاربرد کلماتی مثل «یا بنی آدم» به طور ویژه مشاهده کرد.

- تسمیه پرسش‌های مطرح شده از جانب خالق خطاب به مخلوق به نام «استفهام»، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا طبق نظر افرادی مثل صاحبی، مفهوم استفهام طلب فهم کردن بر اساس نیاز گوینده به یک فرد آگاه، برای کسب اطلاع درباره چیزی است. به نظر می‌رسد که چنین موضوعی درباره پرسش‌های کسی که خود علم به موضوع دارد و با اهداف دیگری غیر از کسب اطلاع درباره آن، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند، اتفاق نمی‌افتد. به عبارت دیگر، گوینده با اهدافی همچون آموزش، ترغیب مخاطب به انجام یا ترک عملی و استدلال، آن‌ها را مطرح کرده و چنین امری از اطلاع جامع و اشراف گوینده نسبت به ظرایف زبانی حکایت دارد.

- نوع این پرسش‌ها و استفاده از آن‌ها در لابه‌لای دیگر ساختارهای زبانی، نشان‌دهنده اطلاع گوینده از دانش زبانی و علم به نکات ریز آن است؛ زیرا او با هنرمندی توانسته است پیام‌های متعددی را در ورای طرح پرسش‌های هنری به مخاطب منتقل نماید و از آن برای اهدافی بزرگ‌تر همانند طرح عقیده توحید و معاد و نبوت بهره بگیرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنوير*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۹۸ م.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *الصاحبی فی فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب فی کلامها*، تعلیق احمد حسن بسج، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۹۹۷ م.
۳. یمانی، محسن، *تجزیه و تحلیل منظوره‌های ضمنی در مکالمات قرآن مجید*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۶ ش.
۴. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *دلائل الاعجاز فی علم المعانی*، تعلیق محمود محمد شاکر، قاهره، مکتبه خانجی، ۱۹۸۹ م.
۵. درویش، محی‌الدین، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، الطبعة الرابعة، سوریه، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، ریاض، مکتبه العیبکان، ۱۹۹۸ م.
۷. سکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی‌بکر محمد بن علی، *مفتاح العلوم*، حاشیه و تعلیق نعیم زرزور، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۷ م.
۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *معترك الاقران فی اعجاز القرآن*، تصحیح احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸ م.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۹۷ م.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۱. عکاوی، انعام فؤال، *المعجم المفصل فی علوم البلاغة البدیع و البیان و المعانی*، مراجعة احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.
۱۲. قاسم، محمد احمد و محی‌الدین دیب، *علوم البلاغة (البدیع و البیان و المعانی)*، طرابلس - لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، ۲۰۰۳ م.
۱۳. کزازی، میرجلال‌الدین، *زیباشناسی سخن پارسی*، چاپ نهم، تهران، کتاب ماد، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. هارجی، اُون و همکاران، *مهارت‌های اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی*، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، تهران، رشد، ۱۳۹۲ ش.
۱۵. یوسف، عبدالکریم محمود، *اسلوب الاستفهام فی القرآن الکریم (غرضه - اعرابه)*، دمشق، مکتبه الغزالی، ۲۰۰۰ م.

16. Abioye, Taiwo, "Typology of Rhetorical Questions as a Stylistic Device in Writing", *The International Journal of Language, Society and Culture*, Vol. 29, 2009.
17. Brown, Penelope & Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
18. Dhiman, O. P., *Understanding Education: An Overview*, New Delhi, Kalpaz Publication, 2008.
19. Ilie, Cornelia, *What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts*, Doctoral Dissertation in English at the University of Stockholm, 1994.
20. Janoschka, Anja, *Web Advertising: New Forms of Communication on the Internet*,

- Philadelphia, John Benjamin B.V., 2004.
21. Koshik, Irene, *Beyond Rhetorical Questions: Assertive Questions in Everyday Interaction*, Philadelphia, John Benjamin B.V., 2005.
22. Tawfiq, Marwan Najib & Hala Khalid Najim, "The Illocutionary Forces of Interrogative Structures in English and Arabic", *College of Basic Education Researchers Journal*, Vol. 1, No. 3, University of Mosul, College of Arts, 2005.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

النزعة السلفية في مقارنة ابن كثير التفسيرية بين الأشتهار والواقع في ضوء محورية مبحث التوحيد

- حميد إيماندار (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسی بمشهد)
- محمد علي رضائي كرمانی (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- حسن نقی زادة (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)
- عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)

السلفية المعاصرة تتحدّث عن ابن كثير الدمشقي بوصفه مفسراً سلفياً بمعنى الكلمة. والدراسة هذه تعتبر هذا الزعم قابلة للطعن من خلال محورية مبحث التوحيد بصفته موضوعاً أساسياً في المدرسة السلفية. حينما يدرس القارئ «تفسير القرآن العظيم» دراسة شاملة يدرك أن النزعة التفسيرية لابن كثير تخالف تماماً أو جزئياً مفهوم السلفية الخاص في بعض أبعاد موضوع التوحيد على الصعيدين النظري والعملي. فابن كثير انحاز إلى موقف الأشاعرة المتأخرين باعتبارهم إحدى المدارس المعارضة للسلفية؛ إذ تبنّى المدرسة التفويضية - التأويلية في موضوع تفسير الصفات الإلهية. أضف إلى ذلك أن بيان ابن كثير

لمفاهيم التوحيد العبادية ولوازمه في أرجاء تفسيره لا يمكنه بحال أن يوافق نزعة السلفيين الخاصة بهم والمنحصرة فيهم. إن طبيعة تلقى ابن كثير من مجموع جوانب موضوع التوحيد تعزز الادعاء القائل بجنوحه إلى مدرسة الأشاعرة بعد موت ابن تيمية. كما تم في هذا المقال عرض وثائق تاريخية جديرة بالتأمل فيما يتعلق بتأييد المذهب الأشعري لابن كثير.

المفردات الأساسية: ابن كثير الدمشقي، السلفية، التفسير، التوحيد.

مكانة المبادئ والأسس في النظرية التفسيرية للشيخ الأنصاري

□ على راد (أستاذ مشارك بيرديس فارابي التابعة لجامعة طهران)

□ فضل الله غلامعلي تبار (طالب في المستوى الرابع بالحوزة العلمية بقم)

لم يخلف الشيخ مرتضى الأنصاري تفسيراً كاملاً للقرآن، لكنّه أضاف اللثام عن دلالات الآيات في ثنايا أعماله الفقهية والأصولية العديدة شأنه في ذلك شأن المفسرين. فإن تحليل مبادئه وتبسيط الأضواء على دوره العلمي وإسهامه التاريخي في التيار التفسيري الشيعي يحظيان بأهمية وضرورة؛ إذ إنه يعدّ أحد رموز الإمامية المعاصرين في نظرية التفسير الاجتهادية - الفقهية. وقد عالجت هذه الدراسة بالاستخراج والتصنيف والتقييم، ما تبناه الشيخ من أسس ومبادئ في تفسير آيات الأحكام بالمنهج الاستكشافي - التحليلي وذلك من بين أكثر من عشرين عملاً من أعماله. وأظهرت نتائج هذه الدراسة أنه يتمتع بأسس ومبادئ أدبية وكلامية خاصة في تحليل الآيات، ويمكن اعتباره صاحب نظرية تفسيرية اجتهادية في التفسير، حيث إنه تحرر من تقليد الآراء السائدة في عصره، وتناول مبادئ التفسير وأسسها بالنقد، وأبدع فيها.

المفردات الأساسية: أسس التفسير الأدبية، مبادئ التفسير الكلامية، نظرية الإمامية في التفسير، تفسير الشيخ الأنصاري.

إطالة ثانية على مبادئ التفسير الأدبي المعاصر ومنهجه

من منظور أمين الخولي

- محسن قاسمپور (أستاذ مشارك بجامعة كاشان)
- أعظم بويارزادة (أستاذة مشاركة بجامعة طهران)
- محدثة إيماني (طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة كاشان)

شهد التفسير الأدبي للقرآن الكريم خلال القرن الأخير تطورًا ملحوظًا على يد أمين الخولي من خلال مقالة التفسير المطبوعة في دائرة المعارف الإسلامية وبفضل نظرتيه الأدبية إلى القرآن؛ حيث عرض خطوات متميزة في عملية التفسير. فالخولي تبني القرآن كنص أدبي، فسعى جاهدًا إلى تطبيق قواعد استيعاب النص الأدبي على القرآن كالنصوص الأخرى. وفي هذه الدراسة سنسلط الضوء على وجوه الافتراق بين مبادئه الفكرية ومنهجه التفسيري؛ الأمر الذي ألمح إليه الخولي ضمنيًا في مقاله. وتعدّ ضرورة الاستيعاب الأدبي للقرآن بوصفه نصًا عربيًا راقياً كأهمّ مبدأ فكري للخولي؛ أضف إلى ذلك مبادئ فكرية أخرى نحو: إمكانية استيعاب النص القرآني لغير علماء الدين، الإيمان بدور القرائن المحيطة في فهم القرآن كالعوامل البيئية، والإيمان بوحدة الدلالة في القرآن، وأصالة القرآن مقارنةً مع القواعد النحوية والبلاغية. كما أنّ الخولي أضاف خطوات وعلومًا أخرى إلى عملية التفسير هي: ضرورة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الانتفاع بالعلوم القرآنية في فهم القرآن الكريم، الأخذ بنظر الاعتبار التاريخ والثقافة في عصر النزول، دراسة لغوية في دلالات المفردات، دراسة في التعبير والجمل، والاستعانة بعلم النفس والاجتماع. وعلى هذا الأساس أدى تطبيق قواعد استيعاب النص الأدبي على القرآن إلى ازدهار التفسير في مجالات مختلفة كدراسة المفردات، وجماليات التعبير القرآنية بفضل تعريف متميز لعلم البلاغة والاستعانة بعلم النفس في فهم فروق التعبير القرآني في عملية نقل المفاهيم إلى المتلقى. وإن أفضى تجاهل وجوه التميز في النص القرآني -بوصفه نصًا إلهيًا- عن النص الأدبي وتصور انطباقه الكامل إلى استنتاجات عقيمة طائشة لا سيّما فيما خلفه تلامذة أمين الخولي من مؤلفات.

المفردات الأساسية: أمين الخولي، التفسير الأدبي، المبادئ والأسس التفسيرية، منهج التفسير.

دراسة تحليلية دلالية تقويمية في مفردة «المرادة» في القرآن الكريم وترجماتها

- سيّد محمّد ميرحسينيّ (أستاذ مساعد بجامعة الإمام الخمينيّ الدوليّة)
- حجة رنجي (طالب دكتوراه في فرع اللغة العربيّة وآدابها بجامعة الإمام الخمينيّ الدوليّة)

تكداد تمضى عشرة قرون على ظهور أول ترجمة للقرآن إلى اللغة الفارسية، ولا زلنا نشاهد بين فينة وأخرى بروز ترجمات جديدة إلى النور تلبية للحاجات المتزايدة؛ مع ذلك هناك مفردات قرآنية تتطلب الدراسة والترجمة، منها المرادة. تكرر فعل المرادة، ثماني مرّات في القرآن؛ سبع منها في سورة يوسف (الآيات: ٢٣، ٢٦، ٣٠، ٣٢، ٥١ (مرّتين) و٦١) ومرة واحدة في سورة القمر (الآية ٣٧)، كما ورد الفعل ثلاث مرّات في الأحاديث الشريفة. ويختص هذا الاستعمال بالقرآن، وهو من مبتكراته. وقد عبّر في التفاسير وبالتالي في الترجمات القرآنية عن هذا الفعل على أنه يدلّ على «الجماع» و«العلاقة الجنسية». إلا أن الآية ٦١ لسورة يوسف والأحاديث المذكورة تناقض هذه الدلالة. تفيد مادة «رَوَدَ» تكررّ الفعل، واللفظ والخدعة، واستخدام هذه المادة في باب المفاعلة يفضى عليه معنى المشاركة. ففي تركيب «راود+ه+عن» مع مجرور عن، يتنازع الطرفان على أمر (الكلمة المذكورة بعد عن الجازة). وتعدية الفعل بهذا الحرف، تتضمن معنى المخادعة والمراوغة، وتحمل شحنة دلالية سلبية على نقيض استعماله مع على الجازة. المفردات الأساسية: المرادة، سورة يوسف، معاني باب المفاعلة، الترجمة.

قضية «الروح الأمرية» في القرآن؛ ماهيتها وخصائصها

- كاوس روحى برندق (أستاذ مشارك بجامعة تربية المدرّس)
- علىّ حاجى خانى (أستاذ مساعد بجامعة تربية المدرّس)
- علىّ بيدسخى (ماجستير في فرع علوم القرآن والحديث)

إضافة إلى الروح المشتركة بين جميع أبناء البشر والروح الخاصة بأهل الإيمان، تطرّق الحديث في القرآن الكريم إلى روح أخرى منسوبة إلى الأنبياء عامّة وإلى النبيّ الأكرم ﷺ خاصة، وقد عبّر عنها بـ«روح من أمرنا» مرة وبـ«الروح الأمرية» مرّة أخرى. وأدلى المفسّرون -كلّ على حدة- بآراء متعدّدة شتى وفق براهين مختلفة لدى تفسيرهم الآيات المتعلقة بهذه الحقيقة القرآنية. ودرست المقالة هذه، ماهية الروح الأمرية وآثارها وفق المنهج الوصفى - التحليلي، وتوصّلت إلى أنّ الروح الأمرية أعلى مراتب الروح وهى التى يفيضها البارئ تعالى على الأنبياء عمومًا، كما يفيض على أهل البيت  أعلى منها؛ إضافة إلى ذلك، فإنّ هذه الروح هى مبدأ علومهم وهى أعظم من ملائكة الله

المقربين، ولها تأثيرات خاصة في الكون.

المفردات الأساسية: الروح، الروح الأمرية، مراتب الروح، الملائكة، القرآن، الأنبياء، أهل البيت عليهم السلام.

البراهين العقلية القرآنية الصريحة على وجود الله تعالى

□ سيد علي دلبري (أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمد إسحاق عارفي (دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بالجامعة الرضوية)

نظرًا إلى أنّ القرآن الكريم هو المصدر الرئيس للتعاليم الدينية، فإنّ إحدى المسائل القرآنية الهامة بعد نزول الوحي وإكمال الدين في موضوع المعرفة الإلهية هي كالتالي: هل ورد في القرآن برهان عقليّ مستقلّ وصريح على إثبات وجود الله أم أنّ القرآن الكريم اعتبر وجود الله أمرًا مسلمًا به وغنيًا عن البرهنة والاستدلال، وبالتالي لم يتطرق إليه؟ هذا المقال تناول مختلف الآراء والمواقف بالمنهج الوصفيّ - التحليليّ وخلص إلى أنّ الملحدّين ومنكري الله تعالى يشكّلون طائفة ممّن خاطبهم القرآن، فركّز القرآن عليهم وأقام ما لا يقلّ عن ثلاثة أنواع من البراهين لدحض مزاعمهم وتفنيد آرائهم، وإثبات المبدأ المتعال وهي كالتالي: برهان العليّة، وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث.

المفردات الأساسية: القرآن الكريم، وجود الله، البرهان العقليّ الصريح، البرهان العقليّ الضمنيّ.

أضواء على تفسير آية تحوّل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم عليه السلام

□ سيد علي سجاديّ زادة (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ مصطفى ميرزائيّ (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضوية)

إنّ انفكاك الذات عن الذاتيّ ضرب من المستحيل في منظور الحكماء. لكنّ البعض اتخذوا هذه القضية مثالًا للنقاش مستندين إلى الآية الشريفة ٦٩ في سورة الأنبياء التي تفيد بأنّ الله جعل النار على إبراهيم بردًا وسلامًا. وفي المقابل تصدّى أنصار هذه القاعدة لردّ على الإشكال الآنف الذكر فجاءت الردود عليه مختلفًا بعضها عن البعض الآخر. وقد درس الباحثان آراء المفسّرين وأصحاب الرأي في هذه الآية دراسة نقديّة تحليليّة،

وفي خاتمة المقال بينَ المقالينَ الرأى المختار بعد مناقشة بعض المواقف وعجز بعض الآراء الأخرى. وذهب المقالينَ إلى أن الرد على هذا الإشكال كامن في الالتفات إلى مسألة الإذن الإلهي وتأثيره في فاعلية الفواعل في عالم الإمكان. الأمر الذى يعنى أن الإذن والإرادة الإلهيين شرط في تأثير كل ذات وفعل وحركة؛ سواء أكان الأثر ذاتياً أو عرضياً، وعلى الرغم من أن الآيات والروايات تكثر التصريح على هذا الموضوع؛ لكن مع الأسف ظل هذا الأمر خافياً عن أكثر المفسرين، فلم يلتفتوا إلى ذلك فى أى من ردودهم.

المفردات الأساسية: النار، الحرارة، البرد والسلامة، الذات والذاتي، الأنبياء ٦٩. القرآن.

«ذرية» و«الفلك المشحون» فى الآية ٤١ لسورة يس؛ دراسة دلالية

- كرم سیاوشی (أستاذ مشارك بجامعة بوعلی سینا - همدان)
 - إسماعيل شعبانى كامران (ماجستير فى فرع علوم القرآن والحديث)
- إن الآية الشريفة: ﴿وَأَيُّهُمْ أَتَّخَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ (يس / ٤١) من الآي القرآنية التى أسألت كثيراً من الحبر، فقد نشب خلاف فيها على المراد من التعبيرين: «ذريتهم» و«الفلك المشحون» بين المفسرين والباحثين فى حقل الدراسات القرآنية. وأحال البعض التعبيرين إلى قصة الطوفان فى عهد النبى نوح عليه السلام واعتبروا أن المراد من «الذرية» هو «الآباء» والمراد من «الفلك المشحون» هو «سفينة نوح النبى». والبعض الآخر يذهبون إلى أن المقصود بالذرية هو النطف الموجودة للنسل من بعد الطوفان. واستلهمت طائفة أخرى سياق الآيات، فقالت بأن المراد من الذرية هو أبناء النوع الإنسانى ومن الفلك المشحون مطلق السفينة. كما أن هناك آراء أخرى متنوعة فى هذا المجال. وفى هذا المقال تم التأكيد على أن المراد من الذرية هو بنو آدم أو النوع الإنسانى، والمراد من الفلك المشحون هو السفينة على الإطلاق، وذلك من خلال مراجعة التفاسير وإنعام النظر والتدبر فى جميع العوامل والسياقات المساعدة فى فهم آيات القرآن.
- المفردات الأساسية: ذرية، الفلك المشحون، سورة يس، الآية ٤١.

تفسير القرآن بالقرآن، حاجة ذاتية أم عرضية

□ جعفر نكو نام (أستاذ مشارك بجامعة قم)

□ زكية جوانمرد زادة (طالبة ماجستير في فرع التفسير وعلوم القرآن بجامعة قم)

تفسير القرآن بالقرآن يُعدّ من المناهج التفسيرية المتداولة في عصرنا الحالي، والعلامة الطباطبائي من رواد هذا المنهج في هذه المرحلة الزمنية. والسؤال المطروح على بساط البحث هو عمّا إذا كانت ذات بعض الآيات القرآنية في عصر النزول ليست قابلة للفهم إلا بإحالتها إلى طائفة أخرى من الآيات ولم يكن جمهور القراء يدركون مراد تلك الآيات إلا بذلك؟ تفيد شواهد البحث في هذه المقالة أنه لم تكن هناك آية عند النزول غامضة المراد مبهمة المغزى لدى جمهور المخاطبين. ولم يكن المخاطبون قط بحاجة إلى مراجعة آيات أخرى في فهم مقاصد القرآن. بيد أنه على مر الزمان ونسيان القرائن المساعدة في فهم المقاصد القرآنية، ظهرت بوادر غموض في بعض الآيات القرآنية، وإحدى هذه القرائن المساعدة على تلقى هذه الآيات، تتمثل في آيات متّحدة موضوعياً متفرقة في أرجاء النصّ القرآني؛ لذلك يبدو أنّ الحاجة إلى تفسير القرآن بالقرآن حاجة طارئة عرضية، وليست ذاتية.

المفردات الأساسية: تفسير القرآن بالقرآن، التفسير التجزيئي، ذاتية الحاجة إلى التفسير، عرضية الحاجة إلى التفسير.

الاستفهام الإلهي في القرآن الكريم (سورة يس نموذجاً)

□ شهریار نیازي (أستاذ مساعد بجامعة طهران)

□ طاهرة گودرزى (طالبة دكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة طهران)

يُضطلع السؤال والاستفهام في العلاقات الإنسائية بدور بارز، وبالمناسبة طُرح موضوع السؤال الفئّي أو البلاغيّ أيضاً في هذا الشأن وبإمكان القارئ أن يرى الاستفهام يؤدي دوره في مواضيع شتى ولا سيّما في طرح المفاهيم وتعليمها، وعليه فلو تمّت دراسة الاستفهام دراسة أعمق وأدقّ في اللغة وخاصّة في حقل الدراسات القرآنية، ليسرت مسار فهم التعاليم القرآنية بشكل أمثل. لذلك سلّطت هذه المقالة الضوء على الاستفهام من خلال الآيات التي يلقي الله تعالى فيها أسئلة على الإنسان، وأجابت عن جملة أسئلة

تتناول كيفية أبعاد الاستفهام الإلهي في القرآن الكريم، وكيفية توظيف الاستفهام لصالح المقاصد الإلهية ومكانة الاستفهام في الوحي. واتخذ البحث أساساً له من نطاق الأسئلة البلاغية والقضايا المتعلقة بها. وتمت دراسة الأسئلة المطروحة في سورة يس كنموذج وانتهت الدراسة إلى أن الله تعالى وجه أسئلة في سياق الأسئلة الفنية الرامية إلى أغراض بلاغية متعددة، وليست هذه الأسئلة أدوات لاكتساب المعلومات، ولذلك يمكن اعتبار الله تعالى سائلاً عظيماً يوجه أسئلة هادفة.

المفردات الأساسية: الله، السؤال، الاستفهام، الأسئلة الفنية أو البلاغية، سورة يس، القرآن الكريم.

God's Questioning in the Noble Quran (Case Study: Sūrah Yā' -Sīn)

- *Shahriar Niazi (Assistant professor at University of Tehran)*
- *Tahereh Goudarzi (A PhD student of Arabic Language & Literature)*

Question and questioning has allotted a great portion in human interactions to itself. For this issue, the category of the artistic or rhetorical question has been stated and it can be observed its role in different grounds especially in the argument of delivery subject and education. Therefore, it seems that the more accurate examination of this issue especially in the Quranic studies creates a better understanding of the noble Quran teachings. So with studying some verses of the holy Quran which God as a speaker has put human in a question position, this paper examines the topic of questioning in these verses and answers such as “whatness” of the dimensions and angles of God’s questioning in the noble Quran, the way to apply it in the direction of God’s intentions and its position in the noble Quran. The base of this attitude consists of the rhetorical questions and the concepts relating to it. It will be investigated the questions which are used in Sūrah Yā’-Sīn as a case study and this result is obtained that God has presented questions in the form of the artistic questions with the several rhetorical aims and He has not stated them as a tool to get information. So God can be counted (viewed) as a great questioning with the purposeful questions.

Keywords: *God, The noble Quran, Question, Questioning, Query, Artistic or rhetorical question, Sūrah Yā’-Sīn.*

Keywords: *offspring* (دُرِّيَّة), *the laden ship* (الفلك المشحون), *Sūrah Yā'-Sīn*, 41st Verse.

The Necessity of the Quran Exegesis through the Quran; Essential or Option

- *Jafar Nekounam (Associate professor at University of Qom)*
- *Zakieh Javanmardzadeh (An MA student of the Tafseer & Quran Sciences)*

The Quran exegesis through the holy Quran is of the exegetic methods in the present day which it has been paid attention. Allameh Tabataba'i is counted of precursors of this method. There is a question here if the essence of some verses of the noble Quran in the revelation time is that the verses have not been understood except by referring to some other verses and the Quran addressees were not able to perceive God's intent except by referring to the other verse. The investigation in this paper shows that there are no verses in the noble Quran that their intents had not be clear for the Quran addresses at the time of descending (nuzūl al-Qur'ān). They did not need to refer to the other verses in order to understand the intent of the Quran. But because of the passage of time and being neglected the evidences of the intention, ambiguity emerged in some verses of the holy Quran. One of the evidences which helps to understand the intentions of the verses is the verses with one theme that they are scattered over the noble Quran. Therefore, the need of the Quran exegesis through the holy Quran is option and not essential.

Keywords: *The Quran exegesis through the holy Quran, The exegesis of verse through verses, Necessity to the Quran exegesis being essential, Necessity to the Quran exegesis being option.*

traditions (hadith), it is an issue that has been neglected by the majority of the exegetes and it has not been regarded by any above answers.

Keywords: *The noble Quran, Fire, Heat, Coolness and safety, Essence and essential, Al-Anbya\ 69.*

The Study of the Meaning of Offspring (ذُرِّيَّة) and the Laden Ship (الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ) in 41st Verse of Sūrah Yā' -Sīn

□ *Karam Siavashi (Associate professor at Bu-Ali Sina University of Hamadān)*

□ *Esmail Shabani Kamran (An MA in the Quran Sciences & Hadith)*

The glory verse “And a sign for them is that We carried their offspring in the laden ship” (Yā'-Sīn\ 41) is one of challenging verses in the noble Quran. There is disagreement between the Quran exegetes and the Quran Scholars about the meaning of these two statements “off springs and the laden ship”. Some relate these two terms to the current of Noah's (Nuh) Flood and the meaning of (ذُرِّيَّة) is fathers and (الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ) is Noah's Ark. Some other thought that it is the seed of the life for the generation after Noah's (Nuh) Flood. Some other scholars with inspiration of the context of the verses believe that the meaning of (ذُرِّيَّة) is the human beings and (الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ) is the ship in general. A variety of other different perspectives have been propounded on this topic. With referring to the exegesis books (tafāsīr) and the consideration and thought in all factors and the supporter backgrounds in the perception of the Quran verses, this paper emphasizes on this idea that the meaning of (ذُرِّيَّة) is Human beings and the meaning of (الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ) the ship in general.

God and the holy Quran has observed them and for annulling their theory, the noble Quran has presented three kinds of arguments for proving the Existence of God: the cosmological argument, the Argument of Contingency (huduth), the possibility argument (imkan).

Keywords: *The noble Quran, The existence of God, The explicit rational argument, The rational argument.*

Criticizing and Studying the Exegesis of the Verse of the Fire Being Cool upon Ibrahim

□ *Sayyed Ali Sajjadizadeh (Assistant professor at Razavi University)*

□ *Mustafa Mirzaei (A PhD student of the Islamic Philosophy & Theology)*

According to the belief of Islamic philosophers (hukama'), it is impossible to separate the essence from "essential" (dhātī). But by adducing 69th verse of Al-Anbya (the Prophet) which God makes fire be coolness and peace for Abraham, some Islamic philosophers have debated on the issue. In contrast, those who believe this principle has planned to answer this issue and different answers have been replied to this question by them. It is criticized and studied the exegetes' and experts' ideas by collecting their opinions. At the end with debating some of these opinions and believing some others being insufficient, it is determined the accepted answers. According to the accepted idea, answering this issue is embodied in paying attention to the permission of God and its effect on agents of the "world of contingencies". It means that the permission and will of God is the condition for every essence effect, action and motion either the effect being intrinsic or accidental or (aradhi). In spite of frequent declaring in the holy Quran and Islamic

the statement “رُوحٌ مِنْ أَمْرِنَا” or the spirit by the command. The Quran exegetes have stated different attitudes about this issue for the verses observing this reality based on the different reasons. The present paper with applying the descriptive-analytic method has examined the quiddity of the spirit by the command and its effects and this result has been obtained that the spirit by the command is been considered the highest stage of the spirit which it has been imparted to the divine prophets in total and its higher stage to Ahl al-Bayt (Arabic: أهل البيت). It is the origination of the science of those prophets and the greatest angels who are stationed near to Allah and it has specific impacts on the existence.

Keywords: *The holy Quran, The spirit, The spirit by the command, The stages of the spirit, Angels, The prophets, Ahl al-Bayt (Arabic: أهل البيت).*

The Explicit and Intellectual Arguments for the Existence of God in the Holy Quran

□ *Sayyed Ali Delbari (Associate professor at Razavi University)*

□ *Eshaq Arefi (PhD in Islamic Philosophy & Theology)*

The Noble Quran is the main source for understanding the religious teachings. After descending the revelation and the completion of the religious, one of the important problem which has been propounded in the subject of the theology (the Study of God) is if there is an independent and explicit evidence in the Quran or the noble Quran has considered the existence of God certainty and with no need for proofs and it does not pay attention to it. In this article with the descriptive-analytic method after studying the attitudes, it has been revealed that some of the holy Quran addressees are of atheists and unbelievers in the existence of

need for the translation, it is occasionally seen the new translations. But it is necessary to translate and be investigated some terms. One of these terms is “مرأودة”. The verb of “مرأودة” has been used eight times in the noble Quran and three times in hadiths. This usage is specialized in the holy Quran and of the Quranic innovations. The exegesis books and consequently its translations have interpreted this verb “مرأودة” as seducing and tempting. But this meaning is violated by 61st verse of Sūrah Yusuf and the mentioned hadiths. The root “رود” indicates the repetition of an action, tenderness and deceit. The usage of this root in Mufa’ale is meaning reciprocal action. In the structure “عن، ه، راود، ه، عن” with the next word, two operators (agents of changes) wants to govern the word after the preposition “عن” and transferring the verb to transitive by this preposition refers to the meaning “deceit and trickery” vice versa the usage of this verb with the preposition “على” which it has the negative usage.

Keywords: *Murawadah (مرأودة), Sūrah Yusuf, The meanings of Mufa’ale pattern, Translation.*

The Quiddity and Specifics of the Spirit by the Command in the Holy Quran

- *Kavous Rouhi Barandaq (Associate professor at Tarbiat Modares University)*
- *Ali Haji Khani (Assistant professor at Tarbiat Modares University)*
- *Ali Bid Sorkhi (An MA in the Quran Sciences & Hadith)*

Besides the public spirit of whole human and the special spirit of the belief (Iman), the noble Quran attributes other spirit to the prophets as general and to the holy Islam prophet (p.b.u.h) in special in the form of

as environmental factors in the perception of the noble Quran, believing monosomy in the holy Quran and the noble Quran being postulation before the syntactic rules are counted of the foundation of his thought. Based on his belief, the necessity of the thematic exegesis of the Holy Quran, using the Quranic sciences for the perception of the noble Quran, paying attention to the culture and history of the revelation time, researching the meanings of terms and studying the phrases and sentences and using the psychology and sociology in the Quran exegesis are the stages of the Quran literary exegesis. Hence, employing the principles of the perception of the literary text in the holy Quran make the exegesis in the area of researching terms, the aesthetics of the Quran phrases with the different definition of rhetoric and using psychology in the perception of the varieties of the Quran speech in conveying the concepts to addresses flourish. Not considering the differences between the holy Quran with literary texts as God's text and imagining the perfect conformity between them has caused false consequences to be achieved, especially in the works of Amin al-Khuli's students.

Keywords: *Amin al-Khuli, The literary exegesis, The exegetic bases, The method of the Quran exegesis.*

The Semantic Analysis of the Term “مرادوة” in the Noble Quran and Investigating Its Translations

- *S.M. MirHusseini (Assistant prof. at Imam Khomeini International University)*
- *Hujjat Ranji (A PhD student of Arabic Language & Literature)*

It is nearly ten centuries that the first translation of the holy Quran was made in Persian language and also because of the increasing

analyzing the Quran verses and it is possible to be thought that he has had an especial hermeneutics in the Quran exegesis that he has been released from following the current theories of his time and he has made criticism and innovation in the bases and principles of the Quran exegesis.

Keywords: *The literary bases of the Quran exegesis, The theological bases of the Quran exegesis, Imamiyyah hermeneutics, Shaykh Ansari's exegesis.*

Reinvestigating the Bases and Methods of the Contemporary Literary Exegesis from the View of Amin al-Khuli

- *Mohsen Ghasempour (Associate professor at University of Kashan)*
- *Azam Pouyazadeh (Associate professor at University of Tehran)*
- *Muhadetheh Imani (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

Meanwhile Amin al-Khuli has taken different steps in the exegesis of the noble Quran, he has reformed the literary exegesis of the noble Quran in his article “the Exegesis in the Encyclopedia of Islam with a literary look to the holy Quran” in the recent century. Postulating the holy Quran as a literary text, he tried to transmit (practice) understanding the principles of the literary text to the noble Quran like other texts. This paper has revealed the difference between his thought bases and exegetic method which he has been explained in his note in mingled form. Beside the necessity of the literary understanding of the holy Quran as a great text in Arabic language as the most important thought principle of Amin al-Khuli, the possibility of the Quran understanding (perception) by non-religious scholars, believing to the effect of peripheral contexts such

interpretative school in the interpretation of God's attributes, he has tended towards the attitudes of the late (modern) 'Ash'arīyya as one of the schools vs Salafism. Moreover, Ibn Kathir's determination of Tawhid al'ibadi (Tawhid in worship) and its requirements through his Tafsir cannot accord with the special approach and exclusive approach of Salafis. His perception of whole aspects of Tawhid issue reinforces this claim that he has inclined toward 'Ash'arī School after death of Ibn Taymiyyah; as for proving Ibn Kathir's Ashariyya way, the considerable historical documents have been presented.

Keywords: *Ibn Kathir, Salafism, Exegesis, Tawhid (Oneness of God).*

The Position of the Bases in the Qur'anic Hermeneutics of Shaykh Ansari

□ *Ali Rad (Associate professor at University of Tehran, College of Farabi)*

□ *Fazlullah Gholam Ali tabar (Graduated from Howza 'Ilmiyya of Qom)*

Although Shaykh Ansari did not have a complete exegesis of the noble Quran but he has determined the verses of the noble Quran in his different works on the Islamic jurisprudence (fiqh) and principles of jurisprudence (usul al-fiqh) as an exegete. It is necessary and important to analyze his bases as one of the representatives of the theory of the Quran jurisprudential-ijtehadī exegesis of Imamiyyah (Arabic: إمامية) in contemporary period and to show his scientific role and his historic share in the current of Shia exegesis. This research has evaluated the Shaykh Ansari's bases in the exegesis of ayāt al-aḥkām (verses of the rules) with the heuristic- analytic method. Out comings indicate that Shaykh has had particular literary and theological bases in

Abstracts

Salafism in the Exegetic Approach of Ibn Kathir, from the Popularity to Reality with the Pivot on Tawhid Issue

- *Hamid Imandar (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Muhammad Ali Rezaei Kermani (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Hasan Naqizadeh (Full professor at Ferdowsi University)*
- *Abbas Esmaeilizadeh (Associate professor at Ferdowsi University)*

The contemporary Salafis refer to Ibn Kathir as a perfect Salafi exegete. With the pivot of Tawhid (Oneness of God) as the basic area in Salafi school, this note quarrels with this claim. With studying Tafsir al-Quran al-Azim, it reveals that there are absolute or partial disagreement between the interpretative approach of Ibn Kathir and the particular Salafi comprehension about some aspects of theoretical and practical Tawhid. With selecting the full giving authorized (tafviz) -

Table of contents

Salafism in the Exegetic Approach of Ibn Kathir, from the Popularity to Reality with the Pivot on Tawhid Issue/ Hamid Imandar & Muhammad Ali Rezaei Kermani & Hasan Naqizadeh & Abbas Esmailizadeh	3
The Position of the Bases in the Qur'anic Hermeneutics of Shaykh Ansari Ali Rad & Fazlullah Gholam Ali tabar	37
Reinvestigating the Bases and Methods of the Contemporary Literary Exegesis from the View of Amin al-Khuli/ Mohsen Ghasempour & Azam Pouyazadeh & Muhadetheh Imani ..	61
The Semantic Analysis of the Term “مراودة” in the Noble Quran and Investigating Its Translations/ Sayyed Muhammad Mir Hussein & Hujjat Ranji	91
The Quiddity and Specifics of the Spirit by the Command in the Holy Quran Kavous Rouhi Barandaq & Ali Haji Khani & Ali Bid Sorkhi	115
The Explicit and Intellectual Arguments for the Existence of God in the Holy Quran Sayyed Ali Delbari & Eshaq Arefi	141
Criticizing and Studying the Exegesis of the Verse of the Fire Being Cool upon Ibrahim Sayyed Ali Sajjadizadeh & Mustafa Mirzaii	157
The Study of the Meaning of Offspring (دُرِّيَّة) and the Laden Ship (الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ) in 41 st Verse of Sūrah Yā' -Sīn/ Karam Siavashi & Esmail Shabani Kamran	173
The Necessity of the Quran Exegesis through the Quran; Essential or Option Jafar Nekounam & Zakieh Javanmardzadeh	191
God's Questioning in the Noble Quran (Case Study: Sūrah Yā' -Sīn) Shahriar Niazi & Tahereh Goudarzi	211
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	233
English Translation/ Ali Borhanzahi.....	250