

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی
پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری
شماره پیاپی هفتم، سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۴۰۲ ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سرمدیر: مهدی ابراهیمی

جانشین سردبیر و ویراستار علمی و ادبی: حامد خانی (فرهنگ مهروش)

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات و آوانگار منابع لاتین: سیده‌فرناز اتحاد

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

نشانی: مشهد، نبش سناباد ۳۳، دانشکده علوم قرآنی مشهد مقدس.

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: انتشارات دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

شماره استاندارد بین‌المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰٬۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
علی اکبر بابایی، استاد گروه **قرآن پژوهی**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.
محسن دیمه‌کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف **قرآن کریم**، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
محمدباقر سعیدی روشن، استاد گروه **قرآن پژوهی**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
الهه شاه‌پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف **قرآن کریم**، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
سید محمود طیب حسینی، استاد گروه **قرآن پژوهی**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
علی غضنفری، دانشیار دانشگاه علوم و معارف **قرآن کریم**، دانشکده علوم قرآنی تهران.

مشاوران علمی

زهره اخوان مقدم، عباس اسماعیلی‌زاده، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، بی‌بی حکیمه حسینی حکمت، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور، علی نصیری، حسن نقی‌زاده و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی ابراهیمی، زهره اخوان مقدم، مهدی حبیب‌اللهی، بی‌بی حکیمه حسینی حکمت، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، حسین خوشدل مفرد، قاسم درزی، محسن رجبی، مرتضی سلمان‌نژاد، الهه شاه‌پسند، سید محمود طیب حسینی، محمد عترت‌دوست، محسن دیمه‌کار گراب، زهرا محققیان، مجید معارف، فرهنگ مهروش، یحیی میرحسینی، مجتبی نوروزی، و مریم ولایتی کبابیان.

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:



گوگل اسکالر <<https://scholar.google.com>>



پایگاه مجلات تخصصی نور <<https://www.noormags.ir>>



پایگاه اطلاعات نشریات کشور <<https://www.magiran.com>>



سیولیکا <<https://civilica.com>>



پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی <<https://www.sid.ir>>



سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف **قرآن کریم** <<http://journals.quran.ac.ir>>



پرتال جامع علوم انسانی <<http://ensani.ir>>

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

دوفصلنامه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری عهده‌دار انتشار آن دسته از مطالعات در حوزه مطالعات قرآن و حدیث است که در آن‌ها تولیدات نظری اندیشمندان، جریان‌های فکری و مکاتب مختلف جهان اسلام در حوزه فهم قرآن کریم بازشناسی یا ارزیابی شوند؛ خواه این تولیدات نظری فهم کلان‌ساختار آموزه‌های قرآنی را دنبال کنند یا در آن‌ها صرفاً کوششی برای بازنمون فهم مفردات و ترکیبات و آیات و سوره‌های مختلف دنبال شده باشد.

براین‌پایه، هر مقاله‌ای که پژوهش در زمینه‌هایی همچون موارد ذیل را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد: (۱) بازشناسی و نقد آراء مفسران مسلمان در حوزه علوم و معارف مختلف — اعم از دانش‌های دینی (هم‌چون فقه، کلام...) و عرفی (هم‌چون علم‌النفس، زبان‌شناسی، علم‌الاجتماع، جغرافیا...) — برپایه رویکردها و روش‌های نوین بازخوانی و نقد آراء در دانش‌های مختلف؛ (۲) کاربردی‌سازی مطالعات قرآنی با پدید آوردن با زمینه تعامل آراء متفکران کهن مسلمان با علوم مختلف.

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کنند:

محور اول: بازشناسی فهم مفسران مختلف از قرآن، مثل کوشش برای بازشناسی آراء تفسیری بزرگان دین و عالمان، اعتبارسنجی انتساب آراء تفسیری و مسئله هویت و انتساب کتب تفسیری، یا بازشناسی و نقد آراء تفسیری عالمان مسلمان و احیاناً غیرمسلمان.

محور دوم: بازشناسی خاستگاه آراء مفسران و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آن‌ها، مثل بازشناسی مبانی کلامی، عرفانی، فلسفی، فقهی، اصولی و قرآن‌شناختی مفسران، بازخوانی نظریه تفسیری بزرگان دین و عالمان مسلمانان، بحث درباره تأثیر مبانی، منابع و رویکردهای مفسران بر فهم ایشان از قرآن کریم، و گونه‌شناسی و تبارشناسی فهم‌ها از قرآن، تحول تفسیرها در گذر زمان و زمینه‌های اجتماعی آن.

محور سوم: بازشناسی تأملات مفسران مسلمان در شئون مختلف هستی و زندگی بشر،

هم‌چون کوشش برای بازشناسی اندیشه‌های دین‌شناختی، اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، و روان‌شناسانه مفسران، بازشناسی بینش‌های طبیعت‌شناختی مفسران، اعم از نظریات نجومی، جغرافیایی، زیست‌شناسانه، طبی و امثال آن‌ها، تحلیل‌های زبان‌شناسانه در تفاسیر قرآن کریم، یا نظریه‌پردازی‌های زیبایی‌شناختی در مقام فهم قرآن.

محور چهارم: فهم قرآن در پرتو نظریات و دستاوردهای علمی نوین، مثلاً کوشش برای نقد یا تعدیل آراء مفسران در پرتو نظریات علمی نوین، بازفهم منابع تفسیر قرآن کریم با بهره‌جویی از رویکردها و روش‌های علمی یا آراء دین‌شناختی نوین، یا بحث درباره اصول و مبانی کاربرد علوم نوین در فهم قرآن.

(ب) ضوابط شکلی

پذیرش مقاله در پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم مراعات این ضوابط است:

(۱) مقاله در محیط نرم‌افزار مایکروسافت ورد نوشته، و تنها از طریق سامانه مجله و بدون ذکر نام مؤلفان ارسال شود.

(۲) مشخصات نویسندگان در فایلی جداگانه ارسال شود و دقیقاً در سامانه نیز مطابق استاندارد مذکور در سامانه درج گردد. درج همه این موارد الزامی است: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، نام دانشگاه یا مؤسسه محل اشتغال، سمت و نوع اشتغال، و رایانامه تک‌تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.

(۳) مقاله به‌ترتیب مُشتمل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع.

چکیده دربردارنده توضیحی است مختصر در حدود ۱۵۰-۲۲۵ کلمه درباره زمینه بحث، مسئله بحث، رویکرد، روش و فرضیات و نتایج محتمل.

درآمد مشتمل است بر تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه موضوع این مقاله در آن زمینه و توضیح مفاهیم بنیادین بحث در ضمن توضیح زمینه و ضرورت و جایگاه بحث.

طرح مسئله مروری است فشرده و دسته‌بندی‌شده بر آن‌چه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی‌مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در

این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و مرحله‌ی که باید پیاپی بدین منظور در بخش‌های بعدی (بدنه مقاله) دنبال شود.

بدنه مقاله دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار فصل با حجم‌های متوازن اند.

نتیجه مقاله لزوماً به معنای مرور و تلخیص مقاله نیست و در آن به دستاوردهای مطالعه تصریح می‌شود.

لازم است عنوان مقاله، نام و سمت مؤلفان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایل‌ی جداگانه در سامانه ارسال شوند.

ب) شیوه ارجاع‌دهی

ارجاعات برپایه بومی‌سازی روش مستندسازی ام.ال.ای دنبال می‌شود. درج این ارجاعات نیز به شیوه درون‌متنی است و بی‌فاصله پس از نقل مطالب و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام شهر مؤلف، نام شهر اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم شهر کتاب و نام مجله باید با حروف درشت و کج نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. هرگاه پیاپی به چند ارجاع داده شود، منابع مختلف در داخل متن مقاله به ترتیب سال تألیف‌شان یا سال درگذشت مؤلفان‌شان درج، و با نقطه‌ویرگول از هم جدا می‌شوند. مثلاً داخل پرانتز ارجاع می‌نویسیم:

(ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۴/ ۱۲۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵).

منابعی نیز که به زبان‌های لاتین و جز آن‌ها باشند، نام مؤلف و اثر داخل متن فارسی آوانگاری می‌شود، عنوان اثر به نام اصلی در پاورقی می‌آید (به ارجاعات پایین همین صفحه و پاورقی‌های‌شان توجه کنید)، و شماره جلد و صفحه نیز به ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلاً می‌نویسیم:

(نولدکه، *تاریخ قرآن*^۱، 154/ II؛ شاخت، «مالک بن انس»^۲، 187-190).

1. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*.

2. Schacht, "Mālik b. Anas".

خواننده از روی اعداد لاتین و نام مؤلف و اثر به زبان اصلی در پاورقی درمی‌یابد که باید مشخصات منبع را در منابع لاتین بجوید. منابع لاتین و امثال آن‌ها بعد از منابع فارسی و عربی، و قبل از آوانگاری عموم منابع با خط لاتین (ببلیوگرافی)^۱ درج می‌شوند.

ارجاع در منابع پایانی مقاله چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهر مؤلف، نام مؤلف)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (دقیقاً با این الگو: ترجمه احمد آرام، یا به‌کوشش علی‌اکبر غفاری)، و در پایان، مشخصات نشر (محل نشر، ناشر، سال نشر، یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به‌ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

- حسینی، محمدرضا، «مَقُولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *بُغْيَةُ الْوُعَاتِ*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/صیدا، المكتبة العصرية، ۱۹۶۴م.

نام آشهر مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به‌کتاب‌آعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه مَن لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* در سده‌های متأخر به‌نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام آشهر وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب *نیز مَن لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* است. اگر مؤلفی به‌چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد. شماری از نام‌های پذیرفتنی در شیوه‌نامه ضمیمه مجله (موجود در صفحه نخست پایگاه اینترنتی مجله) قابل دسترسی است.

پ) سیاست‌های پذیرش و نشر

مقاله باید حاصل مطالعات خود نویسندگان باشد و پیش از این هم در هیچ یک از

مجله‌های داخل یا خارج از کشور به چاپ نرسیده، و برای ارزیابی نیز هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشد. نیز، مؤلفان باید هنگام ارسال مقاله گواهی کنند که در نشر مقاله هیچ تعارض منافعی وجود ندارد و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مدعی منافع آن مقاله نخواهد شد. لازم است نویسندگان با نگارش تعهدنامه‌ها مطابق الگوی موجود در پایگاه اینترنتی مجله و ارسال تصویر فرم‌های امضاء شده توسط همه مؤلفان موارد فوق را گواهی کنند.

روند ارزیابی چنین است که سردبیر مجله مقاله را پس از ارسال، در ظرف زمان دوروز کاری، نخست از حیث میزان تطابق با رسالت مجله و میزان تطابق آن با ضوابط شکلی مجله می‌سنجد و هر مشکلی در این زمینه‌ها را با نویسنده مطرح می‌کند. هر گاه مقاله با رسالت و ضوابط شکلی مجله سازگاری داشت، سردبیر آن را به داوری ارسال می‌کند. لازم است که دست‌کم دو داور اعتبار علمی مقاله را تأیید کنند و مؤلف از مجموع داوری‌ها دست‌کم نیمی از امتیازات نشر مقاله را حاصل کند. هر گاه مقاله در داوری امتیاز لازم را کسب کرد، در جلسه اعضای هیأت تحریریه به بحث گذاشته خواهد شد. پذیرش مقاله مشروط به تأیید هیأت تحریریه است. هیأت تحریریه مقاله‌ها را در سه سطح پژوهشی، ترویجی و مروری قابل نشر خواهند شناخت.

پس از تأیید هیأت تحریریه و تعیین سطح آن مقاله پذیرفته، و نتیجه به مؤلفان اعلام می‌شود؛ اما نشر آن منوط به تأیید اصالت و اعتبار علمی مقاله از سوی ویراستار علمی است. ارسال مقاله به *پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری* مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله، و ورود به کاری گروهی است. البته نشر نهایی مقاله تنها با تأیید نسخه نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانه مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل دست‌رسی خواهد بود.

مراحل مختلف گردش کار و پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی مجله با فلودیagramی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامه تفصیلی نگارش مقاله، نمونه مقاله صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف‌چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

1. <http://naghdeara.quran.ac.ir>.

فهرست مقالات

- تفسیر و تأویل واژه «رب» به اهل بیت (ع) ... / علی عادل‌زاده و امیرحسن خورش ۱۱
- تاریخ‌گذاری آیه ۳۶ سوره احزاب ... / مجتبی آقاجانی و همکاران ۵۵
- مفهوم تأویل در قرآن و روایات: بازشناسی و ارزیابی ... / آسیه ذوعلم و نصرت نیل‌ساز ۷۷
- رفت: کاوشی ریشه‌شناختی درباره واژه‌ای پرچالش / احمد پاکتچی ۱۰۳
- اثر الرسول در آیه ۹۶ سوره طه ... / محمدجواد توکلی خانیکی و زهرا نفتی ۱۳۵
- گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن / سیدمحمدعلی ایازی ۱۵۹
- رمزگشایی از محکم و متشابه با تکیه بر گفتمان قرآن / روح‌الله نجفی ۱۹۹
- مفهوم قوامیت در قرآن ... / علی اصغر شعاعی ۲۲۳
- تأثیر عوامل فرامادی در نظام هستی: عاملیت الهی در قرآن / مهدی اخلاصی فرداد ۲۵۱
- روش‌شناسی تفسیر... محمد بن سائب کلبی / حسن خرقانی و سیدمحمدعلی فهیمی ۲۷۹
- آیات مرتبط با اهل بیت (ع) در تفسیر مقاتل ... / حامد دژآباد و نرگس دمیرچی ۳۰۵
- ارزیابی انتقادی آراء مفسران درباره آیه ۱۰۵ سوره توبه / محمدمهدی فرهی ۳۳۹



Allegorical Interpretation of "Rabb" to *Ahl al-Bayt* with an Emphasis on al-Futūnī's *Mir'āt al-Anwār*

‘Ali ‘AdelZādeh

PhD student of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran
(corresponding author: aliadelnajm@gmail.com)

AmirHasan Khorvash 

Master student of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran (khorvashamirhasan@gmail.com).

Abstract

In some Shiite traditions, the word "Rabb (Lord)" in verses of the Holy *Qur'an* has been translated or interpreted to some of the Ahl Al-Bayt (PBUH). The existence of such narrations has caused some commentators such as Abu Al-Ḥasan b. Muḥammad Tāhir Fatūnī (d. 1139 AH) to turn to a broad interpretation of this word to Ahl Al-Bayt (AS). To explain such an interpretation, some have paid attention to the use of this word in Arabic for Malik and its use in the Holy Qur'an for other than God. It seems that the evidence given for such an interpretation is not enough and the usage of this word in the Qur'an evokes divine meanings. The narrations that have been presented to prove this point of view do not imply this at all, and there has been confusion in understanding it. Either it does not have reliable documents and sources, and there is evidence of doubt in attributing them to the Imams (a.s.), or in its text, there has been a distorted interpretation of the meaning.

Keywords: Al-Rabb, Interpretation of the *Qur'an*, *Mirāt Al-Anwār wa Mishkāt Al-Asrār*, Abū al-Ḥassan al-Futūnī.

Original Research

Received: 13/ 3/ 2023, accepted: 21/ 8/ 2023, and published: 21/ 8/ 2023, Pages: 11-54.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.1.1

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



تفسیر و تأویل واژه «رب» به اهل بیت (ع) سنجش دیدگاه فتونی در مرآة الأنوار

علی عادل‌زاده

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی،

دانشگاه تهران، تهران، ایران

(نویسنده مسئول: aliadelnajm@gmail.com).

امیرحسین خورشید

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی،

دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده

در برخی از روایات شیعی، واژه «رب» در آیاتی از قرآن کریم، به برخی از اهل بیت (ع) تأویل یا تفسیر شده است. این دست روایات موجب شده برخی از مفسران چون ابوالحسن بن محمدطاهر فتونی (درگذشته ۱۱۳۹ق) به تأویل گسترده این واژه به اهل بیت (ع) روی آورند. برخی برای تبیین چنین تأویلی، به کاربرد این واژه در زبان عربی برای مالک و کاربرد آن در قرآن کریم برای غیر خدا توجه کرده‌اند. به نظر می‌رسد شواهدی که برای چنین تأویلی بیان شده، کافی نیست و فضای کاربریست این واژه در قرآن معانی الوهی را تداعی می‌کند. روایاتی هم که برای اثبات این دیدگاه مطرح شده، یا از اساس دلالتی بر این مطلب ندارد و در فهم آن خلط صورت گرفته و یا اسناد و مصادر قابل اتکایی ندارد و شواهدی بر تردید در انتساب آن‌ها به امامان (ع) در دست است و یا در متن آن تصحیف مخل به معنا صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: رب، ربوبیت، تأویل قرآن، مرآة الأنوار و مشکاة الأسرار، ابو الحسن فتونی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۳۰ ش، نشر: ۱۴۰۲/۵/۳۰ ش، صفحه ۱۱ تا ۵۴.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <http://naghdeara.quran.ac.ir>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.1.1

درآمد^۱

از دیرباز در میان محدّثان شیعه، روایات گسترده‌ای در دست بوده که در آن‌ها عبارت‌هایی از **قرآن** به امامان (ع) و شیعیان آن‌ها و دشمنان ایشان تأویل شده است. در میان آثار باقی‌مانده از متقدّمان امامیه، در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی و تفسیر ابونضر عیاشی روایات تأویلی بسیاری دیده می‌شود و در **بصائر الدرجات** و «کتاب الحجة» **الکافی** – به ویژه «بَابُ فِيهِ نُكْتُ وَتُفْتُ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» – روایات قابل توجهی در این موضوع دیده می‌شود.

آثار متعدّد می‌چون **تفسیر الباطن** علی بن حسان بن کثیر (ابن غضائری، **الرجال**، ۷۷؛ نجاشی، **الرجال**، ۲۵۱)، **تفسیر الباطن** منسوب به محمد بن اورمه (ابن غضائری، **الرجال**، ۹۳؛ نجاشی، **الرجال**، ۳۲۹)، **کتاب حقائق التفضیل فی تأویل التنزیل** جعفر بن ورقاء (نجاشی، **الرجال**، ۱۲۴)، **کتاب باطن القرآن** محمد بن مسعود عیاشی (طوسی، **الفهرست**، ۳۹۷)، و **کتاب تأویل ما نزل فی النبی وآله**، **کتاب تأویل ما نزل فی شیعتهم**، و **کتاب تأویل ما نزل فی أعدائهم** ابن جحام (طوسی، **الفهرست**، ۴۲۳) در این موضوع بوده که بخشی از روایات آن‌ها در آثار بعدی بازتاب یافته است.

با وجود آنکه اصل تأویل **قرآن** به مقامات اهل بیت (ع) و مطاعن دشمنان‌شان از دیرباز مورد پذیرش گروه‌های مختلف شیعی بوده، شماری از روایات تأویلی از روزگار امامان مورد بحث و تأمل شیعیان بوده است؛ به عنوان نمونه، برخی از توضیحات تأویلی-باطنی ابوالخطّاب درباره آیات **قرآن** با انتقاد شدید امام صادق (ع) مواجه شده است (صفار، **بصائر الدرجات**، ۱/ ۵۳۶؛ کشی، **الرجال**، ۲۹۱). نامه‌ای خطاب به مفضّل بن عمر به امام صادق (ع) نسبت داده شده که در آن توضیحاتی درباره تأویلات قرآنی و خطر تأویل‌های غالیانه بیان شده است (صفار، **بصائر الدرجات**، ۱/ ۵۲۶). همچنین در اواخر عصر حضور، نامه‌هایی از سوی احمد اشعری و ابراهیم بن شیبّه به برخی از امامان (ع) و

۱. با سپاس از آقایان دکتر علی راد و عمیدرضا اکبری که برای بهبود مقاله پیشنهادهایی ارائه کردند.

پاسخ ایشان در دست هست که موضوع این نامه‌ها برخورد با تأویلات غالباً *قرآن* است (کشی، *الرجال*، ۵۱۸-۵۱۶).

روایات تأویلی‌ای که در مصادر بازتاب یافته‌اند، وضعیت یکسانی ندارند و نوع تأویل در آن‌ها مختلف است. برخی از این روایات، تأثیر فقهی-کلامی مهمی در آموزه‌های امامیه ایجاد نمی‌کند و صرفاً فضیلتی از فضایل امامان (ع) را بیان می‌کند. برخی دیگر به تغییر باورهای کلامی و دیدگاه‌ها درباره مقامات اهل بیت (ع) منجر می‌شود؛ از جمله روایاتی که تأثیرات مهمی در جامعه شیعه و برخی از اندیشمندان شیعی گذاشته‌اند، روایاتی است که مضامین توحیدی *قرآن* را به اهل بیت (ع) تأویل یا تفسیر می‌کنند؛ مانند روایاتی که واژه «رب» را در آیات *قرآن* به اهل بیت (ع) تفسیر یا تأویل می‌کنند.

طرح مسئله

ابو الحسن فتونی (درگذشته ۱۱۳۹ق) در کتاب *مرآة الأنوار ومشکوة الأسرار* بیان می‌کند که بطن و تأویل *قرآن* حتی در آیاتی که به ظاهر درباره توحید نازل شده، تنها درباره ولایت و امامت است (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۸، ۱۲، ۳۳). بر همین مبنا معتقد است لفظ جلاله «الله» و «إله» و «رب» در مواضع متعدد به حسب بطن و تأویل *قرآن* بر امام اطلاق شده و حتی برخی از ضمایی که به ظاهر به خداوند برمی‌گردد در تأویل به امام باز می‌گردد (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۹۷). او برای اثبات مدّعی خود به روایات متعدّدی استناد کرده و از مباحث لغوی، ادبی و آیات *قرآن* نیز بهره گرفته است. در پژوهش حاضر تنها تأویل لفظ «رب» به پیامبر (ص) و امامان (ع) بررسی می‌شود.

پرسش این است که دیدگاه فتونی در تطبیق واژه ربّ در همه یا برخی از آیات *قرآن* بر پیامبر (ص) و امامان (ع)، تا چه حد با دیدگاه‌های تفسیری اهل بیت (ع) و اصحاب راست‌کیش و مبانی توحیدی امامیه موافق است و تا چه میزان از روایات برساخته غالیان اثر پذیرفته است؟

پیش از این، درباره *مرآة الأنوار* تحقیقات اندکی انجام شده است. فاطمه صالحی در پایان‌نامه *تحلیل و نقد دیدگاه مطرح در کتاب مرآة الأنوار ومشکاة الأسرار* درباره فهم

تأویل آیات قرآن به نقد و بررسی مبانی و آراء فتونی پرداخته است؛ از جمله آراء فتونی که مورد انتقاد صالحی قرار گرفته، تأویل لفظ جلاله و إله و ربّ به امام است (صالحی، تحلیل و نقد دیدگاه...، ۸۱-۹۴)؛ با این حال، با توجه به عمومیت موضوع این پایان‌نامه، به همه جوانب بحث تأویل ربّ پرداخته است.

مقاله «تحلیل تطبیقی تأویل آیات در دو کتاب *الکشف* (منسوب به جعفر بن منصور الیمین (حدود ۲۷۰-۳۴۷) داعی اسماعیلی) و کتاب *مرآة الأنوار ومشکوة الأسرار* از منظر بطن معنایی» نوشته محمدرضا آرام و منوچهر قاسمی نیز ارتباط مستقیمی با پژوهش حاضر ندارد و به ارزیابی انتقادی تأویل «ربّ» به اهل بیت (ع) توجه نمی‌کند. البته این مقاله نشان می‌دهد که «اطلاق لفظ جلاله و ربّ به پیامبر (ص) و ائمه (ع) از نظر باطن و تأویل» از مشترکات دو کتاب است (آرام و قاسمی، «تحلیل تطبیقی...»، ۱۵۴).

درباره معنای «ربّ» در قرآن مقالاتی در دست است که در این تحقیق به آنها مراجعه شده است، مانند: «معناشناسی واژه رب»، نوشته نسرین کردنژاد، علوم حدیث، ۱۳۸۹ش، «بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب»، نوشته محمدعلی خوانین‌زاده و فتح الله نجارزادگان، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ش، «معناشناسی تاریخی واژه رب»، نوشته محمدعلی خوانین‌زاده، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۱۳۹۴ش، «گستره معنایی رب در قرآن»، نوشته مرتضی قاسمی حامد، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۳۹۷ش، «تحلیلی بر بازنمود ربّ در ترجمه‌های روسی قرآن کریم»، نوشته زهرا حیدری آبروان و شهرام همت‌زاده، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸ش، «بررسی آرای مفسران درباره چیستی ربوبیت و الوهیت فرعون»، نوشته فتح الله نجارزادگان و زهره بابااحمدی میلانی، قرآن‌شناخت، ۱۴۰۰ش. همچنین در کتاب *بررسی تطبیقی آموزه توحید و شرک از دیدگاه مفسران فریقین* نوشته فتح الله نجارزادگان به تفصیل درباره واژه رب در قرآن، توحید ربوبی بحث شده است (نجارزادگان، بررسی تطبیقی آموزه توحید...، ۸۷-۱۵۴).

پژوهش‌های فوق اگرچه در روند بحث این مقاله سودمند بودند، به مسئله اصلی مقاله

— یعنی ارزیابی و اصالت‌سنجی روایاتی که «رَبّ» را به اهل بیت (ع) تأویل می‌کنند —
نپرداخته‌اند.

۱. بررسی ظرفیت زبانی تأویل ربّ به امام

فتونی و برخی از موافقان تأویل واژه «رَبّ» به اهل بیت برای باورپذیر شدن دیدگاهشان به بیان شواهد قرآنی و لغوی برای توسعه معنایی واژه «رَبّ» پرداخته‌اند. در این بخش این شواهد ارزیابی می‌شود.

۱-۱) دلیل قرآنی

پس از اسم «الله» پرتکرارترین نام خداوند در قرآن «رَبّ» است (خوانین‌زاده و نجارزادگان، «بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب»، ۳۶). واژه «رَبّ» ۹۶۹ بار و جمع آن «أرباب» چهار بار در قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۲۸۵-۲۹۹). همه این موارد درباره خداوند است یا در مقام نفی ربوبیت غیر خداوند و گزارش یا نقد اعتقاد مشرکان است، به جز سه تا پنج مورد در آیات زیر از سوره یوسف. درباره مورد اول و چهارم میان مفسران اختلاف وجود دارد و برخی رب را به معنای خداوند و برخی به معنای عزیز مصر یا ملک دانسته‌اند. سه مورد دیگر بدون اختلاف درباره ملک مصر است.

وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ (یوسف/ ۲۳)

یا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدَكُمَا فَيَسْقَى رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (یوسف/ ۴۱)

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ. (یوسف/ ۴۲)

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَسْأَلْهُ مَا بَالُ النَّسُوءِ اللَّاتِي قَطَعْنَ إِيَّيْهِمْ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (یوسف/ ۵۰)

فتونی با استناد به این موارد نادر کوشیده تا تأویل ربّ به امام در آیات دیگر را توجیه کند. این استناد در سخن برخی دیگر از دانشمندان شیعه برای توجیه برخی احادیث نیز دیده

می‌شود (قمی، *تفسیر القمی*، ۲/ ۱۱۵؛ مجلسی، *بحار الأنوار*، ۳۵/ ۳۷۱). چنان که نویسندگان متمایل به غلو یا باطنی‌گری نیز از این استناد بهره برده‌اند (جعفر بن منصور الیمن، *الکشف*، ۴۷). رجب برسی نیز می‌نویسد: «القرآن نطق بتسمیة المولی ربّاً فی حکایتہ عن یوسف علیہ السّلام... فلو لم یکن ذاک جائزاً لا متنع علی المعصوم ذکره، وکلّ هذا مقام لغوی» (برسی، *مشارق أنوار الیقین*، ۳۰۳).

این در حالی است که کاربردهای استثنایی (حداکثر حدود نیم درصد) نمی‌تواند ملاک فهم بیشتر آیات باشد. در این موارد استثنایی — با توجه به سیاق — به روشنی مقصود غیر خداوند است و نمی‌تواند معیار تأویل آیاتی باشد که ظاهرش درباره خداوند است. این موارد همگی در یک داستان آمده که دارای فضای تاریخی و زبانی خاص و متفاوتی است. از این پنج مورد تنها مورد چهار (ذِکْر رَبِّهِ) به عنوان سخن خداوند (و نه حکایت خداوند از دیگری) است که آن هم بنابر کهن‌ترین تفاسیر، به معنای الله است و ضمیر در آن به یوسف باز می‌گردد (مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ۲/ ۳۳۵؛ آدم بن ابی ایاس، *تفسیر مجاهد*، ۳۹۶-۳۹۷؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۲/ ۱۳۲). در مورد یک نیز حضرت یوسف (ع) از ربّ خود یاد کرده که آن هم احتمال غیر مشهور این است که مقصود خداوند باشد. در صورتی که بنابر مشهور، مقصود از آن عزیز مصر باشد، به معنای آن است که یوسف (ع) در ظاهر برده او بوده و او «سید» یوسف بوده است (طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۳۴۱). در سه مورد قطعی دیگر از ملک مصر به عنوان ربّ مخاطب یاد شده است که می‌تواند بر اساس اعتقاد و ادبیات مخاطب بوده باشد و لزوماً به معنای تأیید نیست. نجارزادگان درباره مورد سوم می‌نویسد: «چه بسا حضرت در آن با زبان همان قوم سخن گفته بدون آن که خود حضرت، پادشاه را ربّ بنامد» (نجارزادگان، *بررسی تطبیقی آموزه توحید و شرک از دیدگاه مفسران فریقین*، ۱۰۷).

چنان که مثلاً در آیه «وَأَنْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ» (طه/ ۹۷)، حضرت موسی (ع) «إله» بودنِ گوساله سامری را تأیید نکرده است، بلکه از باب طعن بر عقیده سامری، اله را به او نسبت داده است؛ فخر رازی در این باره می‌گوید:

يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء: أن إلهه جسم محدود أى فى زعمه واعتقاده قال تعالى: وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا [طه/ ۹۷] وقال تعالى: وَيَوْمَ يَنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ [القصص/ ۶۲] وكان صلوات الله عليه يقول: «يا إله الآلهة». والمراد أنه تعالى إله الآلهة فى زعمهم وقال: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [الدخان/ ۴۹] أى عند نفسك (فخر رازى، التفسير الكبير، ۱۳/ ۴۱).

شاهد آن که خود حضرت یوسف (ع) در همان گفتگو می فرماید: «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/ ۳۹) که بر نفی هر ربی به جز خداوند دلالت دارد. در همین سوره ۱۳ تا ۱۵ بار «رب» به معنای خداوند به کار رفته و بر اختصاص ربوبیت به خداوند تأکید شده که بیشتر این موارد در کلام یوسف (ع) است.

به هر حال از این که قرآن در غالب موارد (حدود ۹۹/۵ درصد یا بیشتر) واژه «رب» را برای اثبات ربوبیت خداوند یا نفی ربوبیت غیر او به کار برده، می توان دریافت که قرآن بر اختصاص دادن این عنوان به خداوند متعال اصرار داشته است. از سوی دیگر هیچ آیه ای یافت نمی شود که به وضوح از ولایت دینی به ربوبیت یاد کرده باشد و به پیامبران یا اوصیاء (ع) عنوان «رب» داده باشد بلکه در آیاتی به صراحت آن را رد کرده است. این نشان می دهد حتی اگر اصطلاح رب برای بیان رابطه مالک و مملوک در حوزه روابط بشری روا باشد، کاربرد آن برای بیان جایگاه دینی حجت های الهی روا نیست. در قرآن می خوانیم:

وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (آل عمران/ ۷۹-۸۰).

در این آیه به صراحت رب دانستن ملائکه و انبیاء مردود و مساوی با کفر دانسته شده است. هم چنین در قرآن کریم آمده است:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران/ ۶۴).

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (التوبة/ ۳۱)

پس نمی توان پذیرفت که از سویی قرآن به این صراحت به نفی رب بودن هر کسی جز

خداوند به ویژه پیامبران، ملائکه و علمای دینی دعوت کند و از سوی دیگر پیامبر اسلام و امامان (ع) را ربّ بنامد. همچنین قرآن در مقام بیان طغیانِ فرعون و ادعای گستاخانه او از اصطلاح ربّ استفاده کرده است: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (النازعات/ ۲۴).

نجارزادگان در این باره می‌نویسد:

به نظر می‌رسد این ادعا درست است که بگوییم این واژه در قرآن به معنای مقبول آن برای غیر حق تعالی استعمال نشده است؛ با آن که برخی دیگر از اوصاف حق تعالی به صورت قابل قبول آن برای دیگران به کار رفته است. مانند تعبیر ولیّ که حقیقت آن به نحو اتم و اکمل و مستقل بالذات برای حق تعالی است... اما دیگران را نیز به سهم خود به صورت بالتبع در طول ولایت خویش قرار داد... اما درباره وصف ربّ چنین نیست. خداوند به کسی سِمَت ربوبیت را به صورت بالتبع عطا نکرده است... البته این اسم یا وصف در قرآن درباره غیر حق تعالی به کار رفته اما از ناحیه حق تعالی جعل نشده است که از دو حال بیرون نیست، یا بیانِ ذهنیت و پندارهای مشرکان است و قرآن از نظر آنان این وصف را آورده تا پندارزدایی کند و باورشان را ابطال نماید و یا به زبان عرف جامعه سخن می‌گوید بدون آن که آن را تأیید کند» (نجارزادگان، بررسی تطبیقی، ۱۰۶-۱۰۷).

در نهایت باید در نظر داشت که اگر چه در قرآن در چند مورد انگشت‌شمار، «رب» به صورت مضاف و به معنای مالک و سید، برای غیر خدا به کار رفته است، چنین مواردی نمی‌توان دلیل کافی باشد برای اینکه مواردی که به حسب ظاهر مراد از آن‌ها خداوند است، بر غیر او حمل یا تأویل شود؛ به ویژه که می‌دانیم غالب موارد کاربرد ربّ در قرآن از نظر سیاق و لفظ به هیچ وجه قابل حمل بر غیر خداوند — حتّی در مقام تأویل — نیست. برخی از قرائن سیاق عبارت‌اند از:

الف) اضافه «رب» به ضمیر راجع به پیامبر (ص) مانند: «وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (البقرة/ ۱۴۹). در این گونه آیات که فراوان‌اند، تأویل ربّ به خود پیامبر (ص) بی‌معنا است و چون بنده‌ای بالاتر از ایشان نیز نیست (بنگرید به: کلینی، الکافی، ۲/ ۴۳۷، حدیث (و ۲)، نمی‌توان به غیر خدا تأویل کرد.

ب) دعوت به عبادت ربّ مانند: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» (قریش/ ۳) و «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو

رَبِّي وَلَا أُشْرِكْ بِهِ أَحَدًا» (جن/ ۲۰).

ج) بیان خالقیت به عنوان ملاک ربوبیت مانند: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة/ ۲۱) و «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/ ۵۰).

د) تصریح به انحصار ربوبیت در «الله» مانند: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا... أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (الرعد/ ۱۶) و «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (الأنعام/ ۱۶۴).

۲-۱) معنای لغوی و کاربردها

کسانی که از تأویل ربّ به پیامبر (ص) یا امامان (ع) سخن گفته‌اند غالباً به ریشه لغوی و کاربردهای اصطلاحی واژه ربّ استناد کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، علی بن ابراهیم می‌نویسد: «قد يسمّى الإنسان ربّاً لغةً... وكلّ مالک لشیء یسمی ربّه...» (قمی، تفسیر القمی، ۲/ ۱۱۵). رجب برسی می‌نویسد: «والقرآن نطق بتسمية المولى ربّاً... وكلّ هذا مقام لغوی» (برسی، مشارق أنوار الیقین، ۳۰۳).

جعفر بن منصور الیمن می‌نویسد:

يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الْإِنْسَانِ النَّاسِي مَا عَاهَدَ بِهِ مِنْ وَلِيِّهِ هُوَ الْمَغْرُورُ بِرَبِّهِ الْكَرِيمِ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَهَذِهِ لُغَةٌ بَدْوِيَّةٌ عَرَبِيَّةٌ (جعفر بن منصور الیمن، الكشف، ۲۶).

رَبِّي أَهَانَنِي يَعْنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَهَانَهُ وَأَثَرُ عَلَيْهِ ابْنُ عَمِّهِ فَرَسُولُ اللَّهِ صَاحِبُ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ الرَّبُّ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ مُسْلِمٍ يَعْنِي سَيِّدُهُ وَصَاحِبُ أَمْرِهِ وَصَاحِبُ النِّعْمَةِ عَلَيْهِ (جعفر بن منصور الیمن، الكشف، ۶۹).

فتونی برای توجیه تأویل ربّ به اهل بیت (ع) چهار وجه برای ربّ یاد می‌کند: مالک

۱. با توجه به جملات پیشین ضمیر به ابوبکر برمی‌گردد.

مانند رَبِّ الدَّارِ، سیّد مانند «أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ حَمْرًا» (یوسف / ۴۱)، مدبّر مانند رب البيت، و مربّی (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۲۵۱). این کاربردها در اقوال لغویان ذکر شده است؛ مثلاً در الصحاح گفته شده که «رَبّ» هر چیزی، مالک آن است و «الرَّبّ» نامی از نام‌های «الله» است و به غیر او گفته نمی‌شود مگر با اضافه کردن واژه «رَبّ» به آن چیز و البته در دوران جاهلیت «الرَّبّ» به پادشاه اطلاق می‌شده است (جوهری، *الصحاح*، ۱ / ۱۳۰، مدخل رب). زمخشری نیز توضیح می‌دهد که «رَبّ» به معنای مالک است و برای آن به سخن صفوان به ابوسفیان مثال می‌زند: «لأن یربّنی رجل من قریش أحبّ إلى من أن یربّنی رجل من هوازن». وی در ادامه تأکید می‌کند که «الرَّبّ» (به صورت غیر مضاف) به غیر الله اطلاق نمی‌شود و به صورت مضاف به غیر خدا اطلاق می‌شود مانند «رب الدار» و «رب الناقة» (زمخشری، *الکشاف*، ۱ / ۱۰).

در برخی روایات نیز لفظ رَبّ به معنای مالک به کار رفته است. مثلاً از امام صادق (ع) این سخن از عبدالمطلب نقل شده است: «أَنَا رَبُّ الْإِبِلِ، وَلِهَذَا الْبَيْتُ رَبٌّ يَمْنَعُهُ» (کلینی، *الکافی*، ۲ / ۴۶۰). همچنین در حدیثی عامی آمده: «أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ — فَصَعَّدَ فِي الْبَصَرِ وَصَوَّبَهُ ثُمَّ قَالَ: «أَرَبُّ إِبِلٍ أَنْتَ أَوْ رَبُّ غَنَمٍ؟» وَكَانَ يَعْرِفُ رَبُّ الْإِبِلِ مِنْ رَبِّ الْغَنَمِ بَهَيْتِهِ فَقُلْتُ: مِنْ كُلِّ قَدْ آتَانِي اللَّهُ فَأَكْثَرُ...» (حمیدی، *مسند الحمیدی*، ۲ / ۱۳۳). در روایتی از امام باقر (ع) از امیر المؤمنین (ع) آمده است: «أَيُّمَا رَجُلٍ تَرَكَ سُرِيَّةً لَهَا وَلَدٌ، أَوْ فِي بَطْنِهَا وَلَدٌ، أَوْ لَوْلَدٌ لَهَا، فَإِنْ أَعْتَقَهَا رَبُّهَا عَتَقَتْ...» (کلینی، *الکافی*، ۱۲ / ۵۳). در روایتی نیز از عبد الله بن فضل هاشمی از پدرش مرفوعاً آمده است: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ نَكَحَ وَلِيدَةً رَجُلٍ أَعْتَقَ رَبُّهَا أَوَّلَ وَلَدٍ تَلِدُهُ...» (کلینی، *الکافی*، ۱۲ / ۶۲) که البته سخن راوی است. در برخی روایات از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نیز از جمله مصادیق انفال، «كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا/ هر زمینی که مالک ندارد» دانسته شده است (حناط، *کتاب عاصم بن حمید*، ۱۷۶؛ قمی، *تفسیر القمی*، ۱ / ۲۵۴؛ عیاشی، *التفسیر*، ۲ / ۴۸).

با این حال در حدیثی عامی از رَبّ گفتن به مالک برده نهی شده است:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلَا يَقُلِ الْمَمْلُوكُ: رَبِّي وَرَبَّتِي، وَلَكِنْ لِيَقُلِ الْمَالِكُ: فَتَاى وَفَتَاتِي، وَالْمَمْلُوكُ: سَيِّدِي وَسَيِّدَتِي؛ فَإِنَّكُمْ الْمَمْلُوكُونَ، وَالرَّبُّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (نسائی، السنن الكبرى، ۱۰۱/۹).

ابن منظور در توضیح این حدیث و بیان تفاوت آن با ربّ گفتن به مالک غیر انسان

می نویسد:

فی حدیث أبی هریره، رضی الله عنه: لا یقل المملوک لسیده: ربی. کره أن یجعل مالکة ربّاً له، لمشاركة الله فی الربوبیة... فأما الحدیث فی ضالة الإبل: حتی یلقاها ربّها. فإنّ البهائم غیر متعبدّة ولا مخاطبة، فهي بمنزلة الأموال التي تجوز إضافة مالکیها إليها، وجعلهم أرباباً لها (ابن منظور، لسان العرب، ۴۰۰/۱).

۳-۱) دلیل لغوی دیگر: مفهوم ربوبیت و مالکیت

بیشتر مفسران قرآن بر این نظرند که رب به معنای مالک است (خوانین زاده و نجارزادگان، بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب، ۵۰). با توجه به آن چه گذشت اگر بپذیریم قدر مشترک میان اطلاق «رب» به خدا و غیر او، مالک بودن باشد، در این صورت نمی توان از نمونه کاربردهای ربّ برای غیر خداوند جواز استعمال آن برای پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را استفاده کرد؛ زیرا در همه آن نمونه‌ها رابطه مالکیت مصداق درستی دارد در حالی که رابطه اهل بیت (ع) با بندگان دیگر رابطه مالک و مملوک نیست. میرزا شریف شیروانی در این باره می نویسد:

غُلّات قائل اند که تمامی مخلوقات عبید رِقّ جناب رسالت مآب و ائمه هدی علیهم السلام هستند. و ظاهراً این قول از متفرعات خالقیت ائمه هدی علیهم السلام است؛ چون آن فرقه مخدوله به خالقیت ائمه هدی قائل اند، پس مخلوقات رِقّ ایشان خواهند بود. و این قول؛ مخالف اقوال علمای اسلام و ضرورت است؛ زیرا که مذهب شیعه و سایر فرق اسلام آن است که ما، عبید اطاعت ایشان هستیم، و حضرت باری عزّ اسمّه ایشان را واجب الاطاعة و مفترض الطاعة قرار داده، و تمامی مکلفین جن و انس را به اطاعت ایشان مأمور ساخته، نه این که مکلفین، بندگان و آفریده شده ایشان اند. و آیات قرآنی و اخبار ائمه هدی علیهم السلام ردّ این مذهب را می نماید؛ چنان که در آیه شریفه فرموده: مَا كَانَ لِیُبَشِّرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ

وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكُتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ... (شیروانی تبریزی، **مرغم الغلاة**، ۱۰۰-۹۹).

ابن بابویه نیز از احمد بن زیاد بن جعفر همدانی از علی بن ابراهیم قمی از پدرش از ابوصلت روایت می‌کند که وی خطاب به امام رضا (ع) می‌گوید که مردم از شما حکایت می‌کنند که شما مدعی هستید که مردم «عبید» شما هستند. امام رضا (ع) نیز خداوند را شاهد می‌گیرند که ایشان هیچ‌گاه این سخن را نگفته‌اند و از هیچ‌یک از پدرانشان نیز این را نشنیده‌اند و در رد اصل این باور هم استدلالی ارائه می‌کنند (ابن بابویه، **عیون أخبار الرضا**، ۲/ ۱۸۳-۱۸۴). احمد بن زیاد همدانی همان است که ابن بابویه درباره او می‌گوید: «وکان رجلاً ثقةً دیناً فاضلاً رحمة الله علیه ورضوانه» (ابن بابویه، **کمال الدین**، ۲/ ۳۶۹).

همین مضمون در روایت محمد بن زید طبری از امام رضا (ع) نیز آمده است: «به من خبر رسیده که مردم می‌گویند ما ادعا می‌کنیم مردم بردگان مايند. نه! سوگند به خویشاوندیم با رسول الله (ص) من هرگز چنین نگفته‌ام و نه از احدی از پدرانم شنیده‌ام که چنین بگوید و نه از احدی از پدرانم به من خبر رسیده که چنین گفته باشد. ولی من می‌گویم: مردم بندگان ما در اطاعت‌اند؛ موالی ما در دین‌اند. پس حاضر به غایب برساند» (کلینی، **الکافی**، ۱/ ۴۵۹؛ مفید، **الأمالی**، ۲۵۳؛ طوسی، **الأمالی**، ۲۲).

گفتنی است در روایتی از «الطیب» (ظاهراً امام هادی (ع)) نقل شده: «همانا مردم همگی موالی ما هستند پس حلال است برای ما که بخریم و آزاد کنیم» (طوسی، **تهذیب الأحکام**، ۸/ ۲۳۷) که ممکن است با روایت ابوصلت و محمد بن زید معارض دانسته شود. فیض کاشانی، ولاء در این روایت را ولای در دین و طاعت می‌داند و خریدن را به خریدن جان‌ها به قیمت بهشت و آزاد کردن را به آزاد کردن از دوزخ تأویل می‌کند (فیض کاشانی، **الوافی**، ۱۰/ ۶۸۰). محمدتقی مجلسی مقصود از «الناس کلهم» را بردگانی می‌داند که کافران حربی بوده‌اند (مجلسی، محمدتقی، **روضة المتقین**، ۶/ ۳۳۸) و محمدباقر مجلسی ضمن نقل احتمالی که پدرشان مطرح کرده، احتمالی همسو با دیدگاه فیض مطرح می‌کند که مراد از روایت ولای طاعت باشد نه مالکیت. وی همچنین در

احتمال دیگری، ولاء را به معنای اولویت نسبت به شخص می‌داند و معنای «نشتی و نعتق» را آن می‌داند که اموال ایشان را بفروشیم و بندگانمان را آزاد کنیم (مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار، ۱۳/ ۴۷۳). شیخ حرّ عاملی نیز مراد از «الناس» در این روایت را — همسو با بسیاری از احادیث — غیر مؤمنین می‌داند (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۳/ ۷۵).

به هر صورت دلالت این روایت بر مالکیت اهل بیت (ع) نسبت به مردم روشن نیست و با توجه به احتمال‌های گوناگونی که در آن هست نمی‌تواند تصریح دو روایت گذشته را مخدوش کند. سند این حدیث هم تمام نیست؛ زیرا راوی اصلی این روایت — داود صرمی — هرچند اماره‌ای بر اعتماد به او در دست است (شیری، موسی، دروس خارج نکاح، ۶/ ۴۵۳)، در کتب رجال مدح یا توثیق نشده است.

همچنین می‌دانیم روایات معتبری سخن از مالکیت اهل بیت (ع) نسبت به زمین می‌گوید و به عنوان نمونه می‌گوید: «الأرض کلها لنا» (عیاشی، التفسیر، ۲/ ۲۵؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۳۴۹، ۳۵۱؛ ۱۰/ ۴۳۲؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۴/ ۱۴۴؛ ۷/ ۱۵۲) و ابن ابی عمیر نیز گفته است: «الدنيا كلها للإمام عليه السلام على جهة الملك» (کلینی، الکافی، ۲/ ۳۵۵). قابل توجه است که روایات این موضوع، از مالکیت امام نسبت به «الأرض»، «الدنيا وما فيه»، «نه وَمَنْ فِيهَا»، «الدنيا والآخرة»، «ثمانية أنهار في الأرض»، «الدنيا وما عليها»، و «خمسة أنهار» سخن گفته‌اند (کلینی، الکافی، ۲/ ۳۴۹-۳۵۵) و در این روایات تصریحی بر شامل شدن این مالکیت نسبت به انسان‌ها یافت نشد. کلینی نیز عنوان باب این روایات را چنین برگزیده: «باب أن الأرض كلّها للإمام عليه السلام» (کلینی، الکافی، ۲/ ۳۴۹). بر این اساس، این روایات نیز تعارضی با روایت ابوصلت و محمد بن زید ندارد بلکه همسو با آن دو است زیرا از مالکیت نسبت به انسان‌ها سخن نگفته‌اند.

۲. موضع فرق شیعی درباره رب‌انگاری امامان (ع)

از روزگار حضور امامان (ع) — به ویژه از دوران امام باقر (ع) — بحث‌هایی درباره «رب»‌انگاری امامان در میان گروه‌های منتسب به تشیع مطرح شد و نزاع‌هایی بر این اساس

شکل گرفت. به نظر می‌رسد در آن دوره‌ها از «رب» و «ربوبیت» مفهومی نزدیک به الوهیت و شایستگی پرستش اراده می‌شد و یا دست‌کم به تدبیر امور و ارزاق (مفاهیمی نزدیک به تفویض خلق و رزق) توجه می‌داد. در ادامه به بخشی از این نزاع‌ها که تا سده‌های بعد ادامه داشت، اشاره خواهد شد.

۱-۲) تأویل ربّ به امام (ع) در فرق باطنی

در فرق باطنی منحرف، این گونه تأویلات رایج بوده است. غلات اسماء خداوند در قرآن را بر اهل بیت (ع) تطبیق می‌دادند که با انکار و تکذیب شدید اهل بیت (ع) مواجه می‌شد (برای نمونه، بنگرید به: صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۵۳۶، حدیث ۴؛ کلینی، *الکافی*، ۱/ ۶۷۱، حدیث ۶؛ کشی، *الرجال*، ۳۰۰، حدیث ۵۳۸؛ قمی، *تفسیر القمی*، ۲/ ۲۸۹). در آثار موجود نصیریّه نمونه‌های بسیاری از این تطبیقات را می‌توان یافت (اکبری، *نصیریّه*، ۳۰۹-۳۱۳).

ربّ نامیدن اهل بیت (ع) به کلی در میان فرق غلات رواج بالایی داشته؛ به عنوان نمونه، سعد بن عبد الله اشعری، از گروه‌های گوناگون غلات، باور به «ربّ» بودن پیامبر (ص)، امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، سلمان را گزارش می‌کند (اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۷، ۵۹-۶۱، ۷۰؛ کشی، *الرجال*، ۴۷۹-۴۸۰). در نصیریّه نیز نمونه‌های بسیار زیادی از تأویل ربّ می‌توان یافت. برای نمونه «ربّ العالمین» و «ربّ الناس» به «السید محمد» تأویل شده است (عصمة الدولة، *الرسالة المصرية*، ۵۳۸؛ عباس، *اللسان فی ظلال القرآن*، ۱/ ۲۷؛ ۵/ ۲۰۹۶).

در کتاب الکشف منسوب به جعفر بن منصور الیمن (حدود ۲۷۰-۳۴۷ق) یکی از داعیان مهم اسماعیلیه بارها «رب» به پیامبر (ص) یا امیر المؤمنین (ع) یا قائم تأویل شده است؛ برای نمونه:

وكان الكافر على ربه ظهيرا یعنی علیاً امیر المؤمنین صلوات الله علیه والائمة من ولده وقول الله عز وجل: ارجع إلى ربك (جعفر بن منصور الیمن، *الکشف*، ۴۷).
إلى ربها ناطرة یعنی امیر المؤمنین (جعفر بن منصور الیمن، *الکشف*، ۴۴).

وجاء ربك أراد به القائم صلوات الله عليه صاحب الزمان (جعفر بن منصور اليمنى، *الكشف*، ۷۰).

ارجعى إلى ربك راضية مرضية يعنى نفس النبى صلى الله عليه لأنها بالرجوع الكرة مع قائم الزمان صلى الله عليه... وفى الباطن فى بعض الشرح أنّ الرب فى هذا الموضع هو أمير المؤمنين هو رب عقدة الإيمان وصاحبها عليه السلام... (جعفر بن منصور اليمنى، *الكشف*، ۷۲).

ولقد جاءهم من ربهم الهدى يعنى ولقد بين لهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وهو ربهم عن الله رب العالمين مقام الوصى يهديهم بهدى الله وهو على بن ابى طالب عليه السلام (جعفر بن منصور اليمنى، *الكشف*، ۱۳۸).

۲-۲) موضع امامان (ع) و اماميه در برابر ربّ انگارى ايشان

در روايات اماميه با تسميه امامان (ع) به رب مخالفت شده است. كشى از امام صادق (ع) روايت کرده است كه مردى نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَبِّي». پیامبر (ص) نیز فرمود: «مَا لَكَ لَعَنَكَ اللَّهُ! رَبِّي وَ رَبُّكَ اللَّهُ...» (كشى، *الرجال*، ۲۹۹). از عبد الله بن شريك از پدرش روايت شده است كه ده نفر بر در خانه اميرالمؤمنين (ع) آمده و ادّعا مى کردند كه او ربّ آن ها است. اميرالمؤمنين (ع) در پاسخ آن ها فرمود: «وَيْلَكُمْ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ اللَّهُ». آن ها از سخن خود برنگشتند و اميرالمؤمنين (ع) آن ها را مجازات كرد (كشى، *الرجال*، ۷۲، ۳۰۸). از هشام بن حكم از امام صادق (ع) در ضمن روايتى توحيدى درباره خداوند روايت شده: «مَنْ نَفَاهُ، فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَأَبْطَلَهُ، وَمَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ، فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ» (كلينى، *الكافى*، ۱/ ۲۰۷).

از هشام بن سالم و ابان بن عثمان از امام صادق (ع) روايت شده است كه عبد الله بن سبأ را به خاطر ادّعاى ربوبيت درباره اميرالمؤمنين (ع) لعن كرد (كشى، *الرجال*، ۱۰۷). در روايت ديگرى از ابوبصير نقل شده است كه امام صادق (ع) به او فرمود: «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ اِبْرَأْ مِنْ يَزَعُمُ أَنَا أَزْبَابٌ» (كشى، *الرجال*، ۲۹۸). اين تأكيدات به قدرى شهرت داشته كه حتى در حديث نورانيت كه از ميراث غلات است (خوروش، «اعتبارسنجى حديث معرفت به نورانيت»)، ربّ ناميدن امام نهى شده است: «إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ، لَا تَسْمُونَا أَرْبَابًا

وقولوا فی فضلنا ما شئتم» (علوی، المناقب، ۷۴).

در روایات بسیاری اعتقاد به ربوبیت محور و ملاک غلو دانسته شده است. در روایتی مروی از امام صادق (ع) آمده است: «مَا أَعْجَبَ أَقَاوِيلَ النَّاسِ فِي عَلِيٍّ (ع) كَمْ بَيْنَ مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ رَبُّ مَعْبُودٍ وَبَيْنَ مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ عَبْدٌ عَاصٍ لِلْمَعْبُودِ وَلَقَدْ كَانَ قَوْلُ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى الْعَصِيانِ أَهْوَنَ عَلَيْهِ مِنْ قَوْلِ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى الرَّبُوبِيَّةِ» (ابن بابویه، الأُمالی، ۱۰۴). از فضیل بن یسار از امام صادق (ع) روایت شده است: «... فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ، يَصْغُرُونَ عَظَمَةَ اللَّهِ، وَيَدْعُونَ الرَّبُوبِيَّةَ لِعِبَادِ اللَّهِ...» (طوسی، الأُمالی، ۶۵۰). در روایتی مروی از امام رضا (ع) آمده است: «... فَمَنْ ادَّعَى لِلْأَنْبِيَاءِ رَبُّوبِيَّةً وَادَّعَى لِلْأَيْمَةِ رَبُّوبِيَّةً أَوْ نُبُوَّةً أَوْ لِعَبْدٍ الْأَيْمَةِ إِمَامَةً فَتَحَنُّ مِنْهُ بُرَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۲/ ۲۰۱). در حدیث دیگری از امام رضا (ع) روایت شده است: «فَإِذَا سَمِعَ النَّاسُ الْغُلُوَّ فِينَا كَفَرُوا شَيْعَتَنَا وَنَسَبُوهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِرَبُوبِيَّتِنَا...» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۱/ ۳۰۴).

ارتباط «رب» انگاری امامان (ع) با غلو بسامد زیادی در مصادر دارد تا آن جا که «التکلم فی الربوبیة» (سخن گفتن درباره ربوبیت) اصطلاحاً به معنای غلو بوده است. در روایتی از فضیل بن عثمان از امام صادق (ع) آمده است: «دَخَلَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ فِي الرَّبُوبِيَّةِ فَقَالَ اتَّقُوا اللَّهَ وَعَظِّمُوا اللَّهَ وَلَا تَقُولُوا مَا لَا نَقُولُ فَإِنَّكُمْ إِنْ قُلْتُمْ وَقُلْنَا مِثْمُ وَمِثْنَا ثُمَّ بَعَثَكُمْ اللَّهُ وَبَعَثْنَا فَكُنْتُمْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ وَكُنَّا» (ابن بابویه، التوحید، ۴۵۷). ابن بابویه «یتکلمون فی الربوبیة» را به معنای سخن گفتن درباره ذات خدا پنداشته ولی از سیاق روایت و تحریرهای دیگر روایت فضیل بن عثمان روشن می شود که روایت در فضای نفی غلو است (حمیری، قرب الإسناد، ۱۲۹، ۱۵۹، علی بن اسباط، من نوادر علی بن أسباط، ۳۴۴). در روایات دیگر نیز عباراتی هم چون «تَكَلَّمْنَا فِي الرَّبُوبِيَّةِ» (کشی، الرجال، ۳۲۶؛ اربلی، كشف الغمة، ۲/ ۱۹۶)، «خَطَرَ بِنَالِنَا الرَّبُوبِيَّةُ»، «الْكَلَامَ فِي الرَّبُوبِيَّةِ» (اربلی، كشف الغمة، ۲/ ۱۹۷)، و «فَتَنَّاظَرْنَا فِي الرَّبُوبِيَّةِ» (کلینی، الکافی، ۱۵/ ۵۲۹). معادل غلو و خدا انگاری امامان (ع) به کار رفته است. از همه این روایات برمی آید که رب دانستن امامان (ع) از مهم ترین معیارهای غلو بوده است.

۳. بررسی روایات تأویل ربّ به امام

با جستجو در منابع حدیثی تنها تعداد انگشت‌شماری حدیث یافت شد که در آن‌ها واژه ربّ در آیات قرآن به پیامبر (ص) و امام تأویل شده یا دست‌کم درباره آن چنین ادعایی شده است. این روایات را در چهار دسته بررسی می‌کنیم.

۱-۳) اخبار ضعیف

در برخی از روایاتی که در مصادر شیعی آمده، «رب» به امام تأویل شده که البته در این میان، مواردی دیده نمی‌شود که صراحتاً عنوان «الرب»، «رب العالمین»، «ربّ کل شیء»، «رب السماوات والأرض»، و یا «ربّ العرش» بر امام اطلاق شود بلکه بحث بر سر عنوان‌های محدودتری است.

یک نمونه را در تأویل فتونی از «وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا» می‌توان یافت. یکی از آیاتی که فتونی به آن استناد کرده، آیه ۵۵ سوره فرقان است: «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا» (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۹۹). جعفر بن منصور الیمنی می‌نویسد: «وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا یعنی علیاً امیر المؤمنین صلوات الله علیه والائمة من ولده وقول الله عز وجل: ارجع إلى ربك» (جعفر بن منصور الیمنی، *الکشف*، ۴۷). در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم آمده است: «وَأَمَّا قَوْلُهُ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا. فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: قَدْ يَسْمَى الْإِنْسَانُ رَبًّا لُغَةً لِقَوْلِهِ «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» وَكُلَّ مَالِكٍ لَشَيْءٍ يَسْمَى رَبَّهُ فَقَوْلُهُ «وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا» قَالَ الْكَافِرُ الثَّانِي كَانَ عَلِيٌّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) ظَهِيرًا» (قمی، *تفسیر القمی*، ۱۱۵/۲).

این مضمون در *بصائر الدرجات* نیز به چشم می‌خورد:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ... قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا قَالَ تَفْسِيرُهَا عَلَى بَطْنِ الْقُرْآنِ يَعْنِي عَلِيٌّ هُوَ رَبُّهُ فِي الْوَلَايَةِ وَالطَّاعَةِ وَالرَّبُّ هُوَ الْخَالِقُ الَّذِي لَا يَوْصَفُ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) إِنَّ عَلِيًّا آيَةُ لِمُحَمَّدٍ وَإِنَّ مُحَمَّدًا يَدْعُو إِلَى وَلَايَةِ عَلِيٍّ... وَأَمَّا قَوْلُهُ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ إِنَّكَ عَلَىٰ وَلَايَةٍ عَلِيٍّ وَعَلَىٰ هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ... (صفار، بصائر الدرجات، ۷۷/۱).

بخشی از این روایت در جای دیگر به همین سند نقل شده است (صفار، بصائر الدرجات، ۷۲/۱). این روایت — اگر ثابت باشد —، شاهدی بر صحت تأویل «رب» در هرجای قرآن بر امام نخواهد بود و منحصر به همین مورد می‌شود. فتونی پس از نقل بخش مورد نظر این روایت می‌نویسد: «قال بعض المحققين يعنى أنَّ الربَّ على الإطلاق الغير المقيد بالولاية هو الخالق جلَّ شأنه» (فتونی، مرآة الأنوار، ۹۹). مقصود از بعض المحققين، فیض کاشانی است (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۰/۴).

در بخشی از این روایت آمده: «إِنَّكَ عَلَىٰ وَلَايَةٍ عَلِيٍّ وَعَلَىٰ هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ». این متن در روایت ابوسمینه از محمد بن فضیل از ابوحمزه (قمی، تفسیر القمی، ۲۸۶/۲) و روایت خالد بن ماد از محمد بن فضیل از ابوحمزه (صفار، بصائر الدرجات، ۷۱/۱؛ کلینی، الکافی، ۳۷۴/۲) دیده می‌شود. اصل این مضمون که امام علی (ع)، صراط مستقیم هستند در روایات دیگر نیز به چشم می‌خورد (نمونه: قمی، تفسیر القمی، ۲۸/۱؛ عیاشی، التفسیر، ۲۴/۱؛ کلینی، الکافی، ۴۱۶/۲؛ ۶۵۳/۱۵؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۳۲-۳۳). اما اینکه پیامبر (ص) بر ولایت علی (ع) هستند، ممکن است نوعی تفضیل علی (ع) بر پیامبر (ص) شمرده شود. البته ارتباط آیه «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» با امام علی (ع) در نقلی از اسماعیل بن علی خزاعی از پدرش از امام رضا (ع) آمده (طوسی، الأمالی، 363؛ ابن مغازلی، مناقب أمير المؤمنين، ۳۴۵؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ۲/۲۱۶)، اما در آن نقل، «صراط مستقیم» بر امام علی (ع) تطبیق داده نشده است.

گذشته از متن، سند روایت مورد بحث نیز تمام نیست. محمد بن فضیل تضعیف شده (طوسی، الرجال، ۳۴۳) و متهم به غلو شده است (طوسی، الرجال، ۳۶۵). روایت حسین بن عثمان از محمد بن فضیل و روایت محمد بن خالد برقی از حسین بن عثمان نیز در غیر از بصائر الدرجات یافت نشد. در بصائر نیز سند عبد الله بن عامر از محمد بن خالد برقی

از حسین/ حسن بن عثمان (؟) از محمد بن فضیل از ابو حمزه ثمالی، غیر از این روایت، هفت مرتبه آمده (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۲۲، ۷۱، ۷۲، ۱۰۶، ۱۹۴، ۳۸۲، ۴۳۵) که دو مرتبه از آن تکرار بخشی از همین روایت است (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۷۱، ۷۲). بر این اساس، روایت برقی از حسین بن عثمان از ابو حمزه — در حد منابع در دست — با حذف مکررات، تنها در یک سند خاص با شش متن ظاهراً مستقل دیده می‌شود و مراد از حسین بن عثمان در سند نیز معلوم نیست.

یکی از این شش متن عبارت است از:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى صِرَاطُ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْنَىٰ عَلَيْهِ إِنَّهُ جَعَلَ عَلِيًّا خَازِنَهُ عَلَىٰ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ وَاتَّخَمَنَهُ عَلَيْهِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُور (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۰۶).

به نظر می‌رسد در این روایت مراد از «صراط الله» امام علی (ع) دانسته شده و ضمیر «له» در آیه به صراط بازگردانده شده است. به نظر می‌رسد چنین ارجاعی خلاف ظاهر آیه باشد. از این گذشته اگر از این تعبیر برداشت شود که این خزانه‌داری شامل خود آسمان و زمین (و نه فقط علم آن) شود، این برداشت با برخی از آیات قرآن، سازگار به نظر نمی‌رسد: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» (الأنعام/ ۵۰)، «وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ» (هود/ ۳۱).

در «باب فی الأئمة أنهم خزان الله فی السماء والأرض علی علمه» *بصائر الدرجات* (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۰۳-۱۰۶) نیز ۱۶ روایت — از جمله همین روایت — «إنه جعل علیاً خازنه...» (ح ۱۶) — آمده که در بسیاری از آن‌ها تصریح شده خزانه‌داری در مورد علم است (ح ۱، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۴) و در برخی از قرائن درون‌متنی (مانند خزانه‌داری شیعیان نسبت به امامان و ارتباط خازن‌بودن امامان به معرفه الله) معلوم می‌شود که خزانه‌داری درباره علم است (ح ۹، ۱۱). در برخی از آن‌ها هم با تعبیر «لا علی ذهب ولا علی فضة» (ح ۱، ۳) یا «لسنا بخزان/ بخزانه علی ذهب ولا فضة» (ح ۲، ۴، ۱۵)، معلوم

شده که این خزانه‌داری، مربوط به علم است؛ همان‌گونه که کلینی باب متناظر این باب در کتاب خودش را چنین نامیده: «باب أن الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه» و در آن شش روایت آورده که در پنج روایت نخست آن، تصریح به خزانه‌داری علم شده و در روایت ششم، تعبیر «ولولانا ما عبد الله» می‌تواند اشاره به همین مضمون داشته باشد (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۴۷۳-۴۷۶). بر این اساس، اگر روایت «إنه جعل عليًا خازنه...» بر همین مضمون حمل نشود، روایات این دو باب *الکافی* و *بصائر* نمی‌تواند به تقویت آن بیانجامد و می‌شود این روایت را شاهی برای ضعف طریق برقی از حسین بن عثمان از محمد بن فضیل در *بصائر* دانست.

مثال دیگر در تأویل آیه «أشرقَت الأرض بنور ربها» دیده می‌شود. فتونی برای اثبات صحّت تأویل رب به امام، به این آیه استناد کرده است (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۹۹). بُرسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «نور الرب هو الإمام الذي بنوره تشرق الظلم، ويستضيء سائر العالم» (برسی، *مشارك أنوار اليقين*، ۲۱۸). منشأ این برداشت ظاهراً این حدیث است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ قَالَ: حَدَّثَنِي صَبَّاحُ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ فِي قَوْلِهِ: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» قَالَ رَبُّ الْأَرْضِ يَعْنِي إِمَامُ الْأَرْضِ، فَقُلْتُ: فَإِذَا خَرَجَ يَكُونُ مَاذَا؟ قَالَ: إِذَا يَسْتَعْنِي النَّاسُ عَنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ وَنُورِ الْقَمَرِ وَيَجْتَزُونَ بِنُورِ الْإِمَامِ» (قمی، *تفسیر القمی*، ۲/ ۲۵۳).

مؤلف این تفسیر علی بن ابراهیم نیست بلکه شخصی متأخر است که از چند منبع از جمله تفسیر علی بن ابراهیم تفسیر خود را گردآورده است (شیری، محمدجواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، ۷۰۰-۷۰۲). این حدیث نیز از علی بن ابراهیم بن هاشم نیست چرا که علی بن ابراهیم بی واسطه از قاسم بن ربیع نقل می‌کند (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۵۲۶؛ نجاشی، *الرجال*، ۳۱۶).

صباح المدائنی تصحیف میاح المدائنی است که ابن غضائری دربارهٔ او می‌گوید: «ضعیف جداً غالی المذهب» (ابن غضائری، *الرجال*، ۸۹) و نجاشی نیز — احتمالاً به پیروی از ابن غضائری — دربارهٔ او گفته است: «ضعیف جداً» (نجاشی، *الرجال*، ۴۲۴).

درباره قاسم بن ربیع نیز گفته شده: «ضعیف فی حدیثه غالب فی مذهبه لا التفات إليه ولا ارتفاع به» (ابن غضائری، الرجال، ۸۶). مقصود از جعفر بن محمد، جعفر بن محمد بن مالک فزاری است که درباره او اختلاف است و برخی او را متهم به ضعف حدیثی، کذب، فساد مذهب، و روایت از ضعفاء و مجاهیل کرده‌اند (ابن غضائری، الرجال، ۴۸؛ نجاشی، الرجال، ۱۲۲؛ طوسی، الرجال، ۴۱۸). بر این اساس، سند این روایت، قابل اعتماد نیست. در آیات متعدد از خداوند متعال به عنوان رب آسمان و زمین یاد شده است (النبا/ ۳۷؛ الذاریات/ ۲۳؛ الدخان/ ۷؛ الزخرف/ ۸۲؛ ص/ ۶۶؛ الصافات/ ۵؛ الشعراء/ ۲۴؛ الإسراء/ ۱۰۲). در برخی از آیات بر اختصاص ربوبیت زمین به خداوند تأکید شده است: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا» (الرعد/ ۱۶). در برخی آیات تأکید شده که ملاک ربوبیت آسمان و زمین، آفرینش آن‌ها است: «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ» (الأنبياء/ ۵۶). در برخی تأکید شده است که رب زمین شایسته پرستش است: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (مریم/ ۶۵). «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا» (الکهف/ ۱۴). در این آیه نیز به نظر می‌رسد رب آسمان و رب زمین، یکی دانسته شده که همان خداوند تعالی است: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ... وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ» (الإنشقاق/ ۱-۵).

این روایت در واقع بخشی از حدیث مفضل در توصیف دوران پس از ظهور و رجعت است که تحریرهای دیگری از آن نیز در دست است. در تحریرهای دیگر تطبیق رب الارض بر امام به صراحت دیده نمی‌شود؛ مثلاً در نقل شیخ مفید آمده است: «... إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَاسْتَغْنَى الْعِبَادُ عَنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ وَذَهَبَتِ الظُّلُمَةُ...» (مفید، الإرشاد، ۲/ ۳۸۱؛ مشابه: طوسی، الغیبة، ۴۶۸). در نقل دلائل الإمامة آمده است: «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا، وَاسْتَغْنَى الْعِبَادُ عَنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ، وَصَارَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَاحِدًا، وَذَهَبَتِ الظُّلُمَةُ...» (دلائل الإمامة، ۴۵۴، ۴۸۶). در تحریر دیگری از

حدیث مفضل آمده است: «ویکون ضوء البلاد نوره، ولا يحتاجون إلى شمس ولا قمر» (دلائل الإمامة، ۴۶۲). این حدیث نیز باز دلالت بر تأویل مورد نظر ندارد. در برخی تحریرها نیز تنها اشاراتی دیده می‌شود (خصیبی، الهدایة الکبری، ۴۰۵).

در متن تحریرهای کامل‌تر روایت مفضل اشکالات دیگری نیز وجود دارد مثل این که از مزایای دوران ظهور را آن دانسته که برای هر شخص هزار فرزند به دنیا خواهد آمد که هیچ‌یک دختر نیست! این مضمون احتمالاً همسو با دیدگاه‌های زن‌ستیزانه و تناسخی غالیان باشد (برای نمونه نک: خصیبی، التأنیث، سرتاسر). همچنین بر اساس ظاهر متن قرآنی، رخ‌دادن حوادثی چون درهم‌پیچیده و بی‌فروغ‌شدن خورشید، تاریک‌شدن ماه، و جمع‌شدن خورشید و ماه، مربوط به روز قیامت است (التکویر / ۱؛ القیامة / ۸-۹)؛ همان‌گونه که در برخی از روایات امامیه اشاره شده که هنگامی که قیامت شود نور خورشید و ماه گرفته می‌شود (قمی، تفسیر القمی، ۲ / ۳۴۳)؛ افزون بر این، اگر بر اساس ظاهر برخی از تحریرهای روایت مفضل، شب و روز یکی شود و به عنوان دو بازه زمانی قابل تفکیک باقی نماند، دست‌کم لازم می‌آید که کیفیت بسیاری از احکام چون نماز و روزه که متوقف بر آمدوشد شب و روز است، تغییر کند، امری که در مجموعه روایات مربوط به ظهور و رجعت دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد با آن‌ها سازگار نباشد.

در غیر روایت مفضل نیز در برخی روایات عبارت «أشرق / تشرق الأرض بنور ربها / بنوره» برای توصیف دوران بعد از قیام قائم (عج) به کار رفته (نمونه: ابن بابویه، کمال الدین، ۲۷۹/۱؛ ۲ / ۳۴۵، ۳۷۲)، ولی در این روایات «رب الأرض» بر امام تطبیق نشده است. همچنین در خصوص این روایات، بر خلاف روایات مروی از مفضل، معلوم نیست که مراد از اشراق نور، نور ظاهری باشد و ممکن است مراد از آن‌ها گسترش هدایت الهی به واسطه امام قائم (عج) باشد.

ممکن است گفته شود در زیارت جامعہ کبیره نیز تعبیر «أشرق الأرض بنورکم» آمده که نشان می‌دهد مقصود از رب در آیه همان اهل بیت اند. در پاسخ باید گفت:

اولاً به کارگیری یک تعبیر قرآنی لزوماً به معنای تفسیر قرآن نیست و می‌تواند صرفاً

وام گرفتن و تقلید در لفظ باشد بدون ارتباط مفهومی. برای این نوع استفاده می‌توان سه نمونه ذکر کرد:

عبارت «بِالَّتِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا» (النساء / ۷۳)، در قرآن به عنوان سخن منافقان و در معنای مذموم به کار رفته است، اما در روایتی از امام رضا (ع) به ریان بن شبيب توصیه شده که هر گاه امام حسین (ع) را یاد می‌کند این جمله را بگوید (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۱ / ۳۰۰) و از این رو در زیارت‌نامه‌های امام حسین (ع) نیز با تغییر ضمیر از غایب به مخاطب به کار رفته است (کلینی، الکافی، ۹ / ۳۱۴؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۳۷).

عبارت «لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ» (الأحقاف / ۱۱) در قرآن سخن کافران است، اما در روایتی از امام صادق (ع) همین عبارت در معنای مثبت به کار گرفته شده است (کلینی، الکافی، ۹ / ۳۹۱).

جمله «أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (یوسف / ۴۲) در قرآن سخن حضرت یوسف (ع) خطاب به زندانی است و مقصود از «رَبِّكَ» پادشاه مصر است، اما در یکی از زیارات امیرالمؤمنین (ع) همین جمله خطاب به امیرالمؤمنین (ع) به کار رفته و رَبِّكَ در آن به معنای خداوند متعال است: «وَأَذْكُرُنِي فِي شَفَاعَتِكَ وَ أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (ابن مشهدی، المزار الکبیر، ۳۱۹).

ثانیاً تبیین ساده عبارت زیارت جامعه این است که در آن مضاف یعنی نور ربّ به نور اهل بیت (ع) تأویل شده است نه این که ربّ به اهل بیت (ع) تأویل شده باشد. مانند این که گفته شود هدایت خدا و هدایت اهل بیت یک چیزند و این به معنای اتحاد دو مضاف الیه (خدا و اهل بیت) نیست. در نمونه دیگر به شتری که حضرت صالح (ع) آورد، در قرآن «نَاقَةُ اللَّهِ» گفته شده (الأعراف / ۷۳؛ هود / ۶۴؛ الشمس / ۱۳) و در بسیاری از مصادر عامه و خاصه، بدان «نَاقَةُ صَالِح» گفته شده؛ در حالی که نویسندگان آن مصادر باوری به الوهیت حضرت صالح (ع) ندارند.

مثال دیگر را در آیه «يُرِدْ إِلَى رَبِّهِ» می‌توان جست. از آیاتی که فتونی در مقام تأویل این

آیه به آن استناد کرده آیه ۸۷ سوره کهف است: «قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيَعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا» (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۱۰۰). استرآبادی می‌نویسد:

وجاء فی باطن تفسیر اهل البیت ما یؤیده هذا التأویل فی تأویل قوله تعالیٰ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيَعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا قال قال هو یرد إلى امیر المؤمنین علی ع فیعذبه عذابا نکرا حتی یقول یا لیتنی کنت تُراباً ای من شیعة اُبی تراب و معنی رَبِّهِ ای صاحبه (سترآبادی، *تأویل الآیات*، ۷۳۶).

منبع سترآبادی روشن نیست ولی پیش از او سیاری آن را روایت کرده است: «وفی حدیث آخر: یُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيَعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا قال: هو الأول یردّ إلى امیر المؤمنین صلوات الله علیه وآله فیعذبه حتی یقول: یا لیتنی کنت تُرابیا ای من شیعة اُبی تراب.» (سیاری، *القراءات*، ۱۷۲). سیاری نیز سند و منبع خود را ذکر نکرده است. سیاری به غلو و ضعف حدیث متهم است (نجاشی، *الرجال*، ۸۰؛ ابن‌غضائری، *الرجال*، ۴۰).

علامه مجلسی دو وجه برای این تأویل بیان کرده است: نخست آن که مراد از بازگشت به ربّ بازگشت به کسی باشد که خداوند او را برای حسابرسی خلائق معین کرده است. دوم آنکه مراد از ربّ امیرالمؤمنین ع باشد چون خداوند تربیت خلق در علم و کمالات را به او سپرده و حاکم آنان در دنیا و آخرت است (مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، ۲۴/۲۶۳). این تأویل گذشته از این که سند روشنی ندارد، از نظر معنا نیز دچار ابهاماتی است. ظاهر آیات درباره ذوالقرنین است و ارتباطی با ابوبکر و امیرالمؤمنین (ع) ندارد و معلوم نیست چگونه با ابوبکر و امیرالمؤمنین (ع) ارتباط می‌یابد. اگر مقصود عذاب ابوبکر در دنیا است که مصداق روشنی برای آن در تاریخ یافت نمی‌شود و اگر مقصود عذاب ابوبکر در برزخ یا رجعت است، در این صورت گوینده «نَعَذِّبُهُ» کیست؟ در ظاهر آیه گوینده ذوالقرنین است که تناسبی با تأویل ذکرشده ندارد.

این هم که در باطن گوینده خداوند باشد نامناسب می‌نماید. به ویژه که لازمه‌اش این است که عذاب امیرالمؤمنین (ع) شدیدتر از عذاب خداوند باشد. ضمن این که خداوند از امیرالمؤمنین (ع) به عنوان ربّ ابی بکر یاد کند بعید است. از دو حال خارج نیست یا ربّه در تنزیل بر امیرالمؤمنین (ع) حمل شده یا در تأویل. در تنزیل که قابل قبول نیست و با سیاق

آیات و ظاهر کلمات و انصراف لفظ رَبِّ به خداوند تناسب ندارد. بنابراین در تنزیل مقصود خداوند است و در نگاه توحیدی نمی‌توان پذیرفت که کلمه‌ای تنزیل و ظاهرش مطابق بر ذات خداوند باشد و در تأویل بر امیرالمؤمنین (ع) دلالت کند. همچنین قرائت «ترابّاً» با فواصل آیات سازگار نیست.

۲-۳) روایت تصحیف‌شده و تفسیر غیر مأثور

برخی از استنادات باورمندان با تأویل «رَبِّ» به امام، در متن اصیلش، واژه «رَبِّ» نیامده و بعداً بدین تعبیر تصحیف شده و برخی از آن‌ها از اساس منتسب به امامان (ع) نشده است.

فتونی می‌نویسد: «وفی البصائر عن سلیم بن قیس عن علی (ع) أنه قال فی حدیث له فی الرجعة: أنا رب الأرض الذی یسکن الأرض به» (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۹۹). در نسخه چاپی *مشارق* نیز در حدیثی از سلیم بن قیس از قول پیامبر (ص) در توصیف امیرالمؤمنین (ع) آمده است: «وهو ربّ الأرض وسكنها» (برسی، *مشارق أنوار الیقین*، ۳۰۵). در مختصر البصائر از کتاب سلیم چنین نقل شده است: «هُوَ دَبُّ الْأَرْضِ الَّذِي تَسْكُنُ الْأَرْضُ بِهِ» و در پاورقی توضیح داده شده که در برخی نسخ «رَبِّ» و در مصدر «زَرَّ» آمده است (حلی، *مختصر البصائر*، ۱۴۷). در چند موضع از نسخ کتاب سلیم «زَرَّ الْأَرْضِ» آمده است (هلالی، *کتاب سلیم*، ۲/ ۵۶۳، ۶۸۶، ۷۲۹، ۷۳۴، ۸۵۷؛ نعمانی، *الغیبة*، ۸۳). در منابع دیگر نیز همین تعبیر در روایات مختلف آمده است (نمونه: *عصفری، کتاب أبی سعید عباد العصفری*، ۱۴۰؛ *کوفی، تفسیر فرات*، ۳۵۱؛ *کلینی، الکافی*، ۲/ ۷۰۳؛ مفید، *الإرشاد*، ۱/ ۴۷).

در یکی از این احادیث، معنای زَرَّ الْأَرْضِ به روشنی بیان شده است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِنِّي وَأَتْنِي عَشْرَ مِنْ وَلَدِي وَأَتَتْ يَا عَلِيٌّ زُرُّ الْأَرْضِ — يَعْنِي أَوْتَاذَهَا وَجِبَالَهَا — بِنَا أَوْتَدَ اللَّهُ الْأَرْضَ أَنْ تَسِيخَ بِأَهْلِهَا، فَإِذَا ذَهَبَ الْإِثْنَا عَشْرَ مِنْ وَلَدِي، سَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا، وَلَمْ يَنْظُرُوا» (کلینی، *الکافی*، ۲/ ۷۰۳).

مثال دیگر، تفسیر «رَبِّ» در آیه ۲۱ سورة انسان به امیرالمؤمنین (ع) است؛ فتونی برای

تأویل ربّ به امیرالمؤمنین (ع) بدین آیه استناد کرده، آیه ۲۱ سوره انسان: «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (فتونی، *مرآة الأنوار*، ۹۹).

در یکی از منابع نصیریّه آمده است: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ: هو السيد محمد الميم» (*الرسالة النورية*، ۷۵). ابن شهر آشوب می‌نویسد: «وَجَاءَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ يَعْنِي سَيِّدَهُمْ عَلَى بَنِ أَبِي طَالِبٍ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الرَّبَّ بِمَعْنَى السَّيِّدِ قَوْلُهُ تَعَالَى أَذْكَرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (ابن شهر آشوب، *مناقب آل أبي طالب*، ۲/۱۶۲). ظاهراً ابن شهر آشوب این تفسیر را از *روض الجنان* گرفته است؛ زیرا ابوالفتوح از اساتید او و *روض الجنان* از منابع *مناقب آل ابی طالب* است و عبارت او به عبارت ابوالفتوح بسیار نزدیک است؛ چنان‌که جرجانی نیز همین تفسیر را از *روض الجنان* برگرفته است (جرجانی، *جلاء الأذهان*، ۱۰/۴۶۱).
ابوالفتوح رازی نوشته است:

وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ آبَ دَهْدَ إِشَانِ رَا خِدَايَ إِشَانِ. وَ بَرَايَ أَنِ إِصَافَتِ بَا وَ كَرْدَ كِهَ هَمِّهِ اَزِ اَوْسَتِ اَزِ خَلْقِ اَوْ وَ بَهْ اَمَرِ اَوْ وَ اِبَاحَتِ اَوْ. قَوْلِ دُكْرِ أَنِ اَسْتِ كِهَ مَرَادِ بَهْ «رَبِّ» سَيِّدِ اَسْتِ، يَعْنِي سَقَاهُمْ سَيِّدَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ — عَلَيْهِ السَّلَامُ — إِشَانِ رَا آبَ دَهْدَ سَيِّدِشَانِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ. وَ دَلِيلِ بَرِ اَنَكِهَ «رَبِّ» بَهْ مَعْنَى سَيِّدِ اَمْدَهْ اَسْتِ، قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ يُوسُفَ: أَذْكَرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ أَيُّ عِنْدَ سَيِّدِكَ، وَقَوْلُهُ: فَيَسْقِي رَبُّهُ خَمْرًا أَيُّ سَيِّدِهِ. بَرِ اَيْنِ قَوْلِ اَوْ سَاقِي بَاشَدِ، وَ اِخْبَارِ اَزِ جِهَتِ مَوَالِفِ وَ مَخَالَفِ مَتَظَاهِرِ اَسْتِ كِهَ اَوْ سَاقِي كَوْثَرِ خَوَاهَدِ بُوْدَنِ... وَ بَرِ قَوْلِ عَامَّةُ مَفْسَّرَانِ اَوْ آبَ دَاَدَهْ بَاشَدِ وَ حَقِّ تَعَالَى آبَ دَهْنَدَهْ اَوْ وَ بَهْ سِيَاقَتِ آيَتِ اَيْنِ لَاقِيَتَرِ اَسْتِ وَ دَرِ مَنَقِبَتِ بَلِيغَتَرِ (ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۲۰/۸۷-۸۸).

در جای دیگر نیز می‌نویسد: «ساقی حوض امیر المؤمنین علی است فی قوله: وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۲۰/۴۳۰) که صراحت ندارد مقصود تطبیق ربهم بر امیرالمؤمنین (ع) باشد.

معلوم نیست ابوالفتوح این قول را از چه کسی نقل کرده است. به هر حال همان طور که خود ابوالفتوح تذکر داده است این برداشت از سیاق آیه دور است؛ به ویژه که آیه در سوره

انسان و درباره خود امیرالمؤمنین (ع) و اهل بیتش (ع) است و او خود در ضمیر هم لحاظ شده پس چطور فاعل سقایت و مصداق ربّهم خود او باشد؟

۳-۳) برداشت نادرست از موضع تأویل

برخی از مواردی که به عنوان شواهد تأویل «رب» به امامان (ع) مطرح شده، عبارت است از متونی که در آن صریحاً «رب» به اهل بیت (ع) تفسیر یا تأویل نشده، اما فهمنده متن در هنگام مواجهه با متن، تفسیری را که درباره آیه‌ای آمده، واژه به واژه در مقابل متن اصلی گذاشته و گاه در این تطبیق خلط کرده و از آن چنین برداشت کرده که «رب» به یکی از اهل بیت (ع) تفسیر یا تأویل شده است.

یک نمونه از این موارد را در «أن لهم قدم صدق عند ربهم» می‌توان یافت. یکی دیگر از آیاتی که به عنوان تأویل ربّ به رسول خدا (ص) ذکر شده این آیه است: «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ» (یونس / ۲). البته فتونی از این آیه یاد نکرده است. در تفسیر این آیه آمده است:

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِي، عَمَّنْ ذَكَرَهُ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ» فَقَالَ: «هُوَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (کلینی، الکافی، ۸۰۱/۱۵).

این روایت در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم و تفسیر عیاشی نیز آمده است (قمی، تفسیر القمی، ۳۰۸/۱؛ عیاشی، التفسیر، ۱۲۰/۲).

علامه مجلسی درباره مرجع ضمیر «هو» سه احتمال داده است: قدم، الذین و ربّ. سپس برای معنای حدیث در هر یک از این سه فرض، چند وجه پیشنهاد کرده است. در فرض سوم احتمال داده است: «أَيُّ الذِي رِبَاهِمُ بِالْعِلْمِ وَالْكَمَالِ، أَوْ يَكُونُ الْإِسْنَادُ إِلَى الرَّبِّ مِنْ قَبِيلِ مَا يَسْنَدُ إِلَى الْمُلُوكِ مِمَّا يَفْعَلُهُ بِأَمْرِهِ مَقْرُبُو جَنَابِهِ» (مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، ۵۴۲/۲۶).

ملا صالح مازندرانی وجه نخست را ترجیح داده است. او وجه دوم را به جهت این که

مخاطب «بَشِّر» خود پیامبر (ص) است بعید می‌داند. در نقد وجه سوم نیز می‌نویسد: «والظاهر أنَّ عوده إلى الرب — باعتبار أنَّه ربَّاهم بالعلم والكمال — لا يجوز إذ الرب إذا أطلق وأضيف إلى العباد لا يراد به إلا الله عز وجل والله يعلم» (مازندرانی، شرح الکافی، ۴۹۸/۱۲). با توجه به این که مخاطب خود رسول الله (ص) است، این که مقصود از «ربِّهم» خود ایشان باشد با سیاق آیه نیز چندان سازگار نیست.

این احتمال نیز ممکن است به ذهن برسد که مقصود تطبیق «رجل» بر پیامبر ص باشد که مخاطب فعل «بَشِّر» است. چنان که در تفسیر قمی پیش از نقل این حدیث آمده است: «أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ یعنی رسول الله (ص)» (قمی، تفسیر القمی، ۳۰۸/۱). البته از این جهت که این عبارت آیه در خود روایت حماد از ابراهیم بن عمر نیامده، این احتمال تضعیف می‌شود.

با این همه، به نظر می‌رسد مرجع ضمیر، «قدم صدق» باشد؛ زیرا آن چه در این آیه نیازمند توضیح و تفسیر است همین تعبیر «قدم صدق» است و از دیرباز درباره معنای آن بحث بوده است. همچنین شیخ طوسی می‌نویسد: «قال أبو سعید الخدری وأبو عبد الله عليه السلام: معناه أن محمداً صلى الله عليه وآله لهم شفيع يوم القيامة، وهو المروى عن أبي عبد الله عليه السلام» (طوسی، التبیان، ۳۳۳/۵؛ نیز نک: طبرسی، مجمع البیان، ۵/۱۳۴؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ۱۶۵/۲). این نقل شیخ طوسی به خوبی مفهوم حدیث الکافی را نشان می‌دهد.

افزون بر این، ابن مردویه از امیرالمؤمنین (ع) روایت کرده که درباره آیه «أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صَدَقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ»، گفته‌اند: «مُحَمَّدٌ (ص) شَفِيعٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (سیوطی، الدر المنثور، ۶۲۹/۷). این تفسیر در بین متقدمان مشهور بوده است. حسن بصری، زید بن اسلم، بکار بن مالک، ابو سعید خدری، و مقاتل بن حیان همگی با عباراتی مشابه روایت مورد بحث، قدم صدق را به پیامبر (ص) تفسیر کرده‌اند. (بخاری، صحیح البخاری، ۷۲/۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱۹۲۳-۱۹۲۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ۶۲۹/۷-۶۳۰). مثال دیگر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» است. رجب برسی، «رب» در آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ»

إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» را به محمد و علی تفسیر کرده است (برسی، مشارق أنوار الیقین، ۳۰۲). جعفر بن منصور الیمن نیز می‌گوید: «إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ» (جعفر بن منصور الیمن، الکشف، ۴۴).

در این باره روایت صریحی در دست نیست، اما ممکن است از روایتی ضعیف السند در **تأویل الآیات** به نقل از کتاب ابن ماهیار چنین برداشتی شود. بر پایه این روایت، فقراء شیعه در قیامت از خداوند می‌خواهند که به روی محمد (ص) نگاه کنند و خداوند به آنان اجازه می‌دهد که رسول خدا (ص) را زیارت کنند. در ادامه آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» بر این معنا تأویل شده است (استرآبادی، **تأویل الآیات الظاهرة**، ۷۱۶).

باید توجه داشت که در این روایت، «رب» بر محمد (ص) تطبیق نشده، بلکه زیارت رسول خدا (ص) به منزله زیارت خداوند دانسته شده است؛ چنان که بیعت با رسول خدا (ص) و اطاعت از او به منزله بیعت با خدا و اطاعت از او است. در روایت معتبری از امام رضا (ع) این معنا به تفصیل بیان شده است (ابن بابویه، **عیون أخبار الرضا**، ۱/ ۱۱۶-۱۱۵). مؤید این برداشت، آن است که همین روایت با کمی تفاوت متنی در **تحفة الإخوان** به نقل از ابن ماهیار آمده و در آنجا پس از آیه افزوده‌ای هست که تأویل «رب» در آیه به پیامبر (ص) را دشوار می‌کند: «... وهو قوله تعالى وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ يَعْنِي إِلَى نَاطِرَةٍ...» (بحرانی، **البرهان**، ۵/ ۵۳۹).

نمونه دیگر نیز «لا يشرك بعبادة ربه أحداً» است. در حدیثی از ابوبصیر از امام صادق (ع) در تفسیر «وَلَا يَشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (الکهف: ۱۱۰) آمده است: «لَا يَتَّخِذُ مَعَ وَلَايَةِ آلِ مُحَمَّدٍ وَلَايَةَ غَيْرِهِمْ وَلَا يَتَّبِعُهُمُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فَمَنْ أَشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ بِوَلَايَتِنَا وَكَفَرَ بِهَا وَجَحَدَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) حَقَّهُ وَوَلَايَتَهُ...» (قمی، **تفسیر القمی**، ۲/ ۴۷).

فتونی به حدیث بالا برای اثبات تأویل رب به اهل بیت (ع) استناد کرده است (فتونی، **مرآة الأنوار**، ۹۹)، در حالی که روشن است در روایت بالا رب بر اهل بیت (ع) تطبیق نشده بلکه شرک در ولایت مساوی با شرک در عبادت خدا دانسته شده است. همین مضمون در روایت دیگری از سماعة بن مهران از امام صادق (ع) نیز در تفسیر این آیه آمده است:

«التسليم لعلى لا يشرك معه فى الخلافة من ليس ذلك له ولا هو من أهله» (عیاشی، التفسیر، ۳۵۳/۲). سماعه از راویان ابوبصیر ومیراث آن دو با یکدیگر مرتبط است. باز مثال دیگر از همین قبیل «کفرُوا برِبهْم» است. یکی دیگر از مستندات فتونى (فتونى، مرآة الأنوار، ۱۰۰) آیه «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ» است که در تفسیر آن آمده است: «قَالَ مَنْ لَمْ يَقَرَّ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع بَطَلَ عَمَلُهُ» (قمی، تفسیر القمى، ۳۶۸/۱). این تفسیر منسوب به معصوم نیست و در عین حال تنها نشان می‌دهد کفر به خدا، شامل انکار ولایت امیرالمؤمنین (ع) هم می‌شود نه آن که «رَبِّهِمْ» بر امیرالمؤمنین (ع) تأویل شده باشد.

آخرین مثال از این دسته «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» است. استرآبادی در ذیل آیه ششم سورة عادیات روایتی می‌آورد که موهِم «رَبِّ» دانسته‌شدن امام علی (ع) است: «وَرَوَى ابْنُ أَوْزَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ قَالَ الْكَفُورُ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ» (استرآبادی، تأویل الآيات الظاهرة، ۸۱۳).

ممکن است مصدر این روایت تفسیر باطن منسوب به محمد بن اورمه باشد. ابن‌غضائری درباره محمد بن اورمه می‌گوید که قمی‌ها او را به غلو متهم کرده‌اند، اما حدیث او پاکیزه است و فسادى در آن نیست و توقیعی از امام هادی (ع) در دفاع از او را نقل می‌کند و حکایت در دفاع از او می‌آورد. ابن‌غضائری در میان مدخل او، از بی‌اعتمادی‌اش به نسبت تفسیر باطن به ابن‌اورمه می‌گوید: «و ما رایت شیئاً ینسب إلیه تضطرب فی النفس إِلَّا أوراقاً فی تفسیر الباطن وما یلیق بحدیثه وأظنها موضوعة علیه» (ابن‌غضائری، الرجال، ۹۳). نجاشی نیز از مشکوک‌بودن انتساب این اثر می‌گوید: «وکتبه صحاح إِلَّا کتابا ینسب إلیه ترجمته تفسیر الباطن فإنه مخلط» (نجاشی، الرجال، ۳۲۹). علی بن حسان هاشمی تضعیف و متهم به غلو شده و ابن‌غضائری درباره تفسیر الباطن او گفته: «لا یتعلق من الإسلام بسبب» (ابن‌غضائری، الرجال، ۷۷) و نجاشی نیز تمام این کتاب را «تخلیط» دانسته است (نجاشی، الرجال، ۲۵۱). عبد الرحمن بن کثیر هاشمی نیز تضعیف و متهم به

وضع شده است (نجاشی، *الرجال*، ۲۳۴).

بر پایه آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد نتوان به انتساب این حدیث به محمد بن اورمه اعتماد کرد و انتساب آن به امام صادق (ع) نیز با مشکلات بیشتری مواجه باشد. علاوه بر این، این روایت، دلالتی بر تطبیق ربِّ بر امیرالمؤمنین (ع) ندارد و تنها نشان می‌دهد که کفر به ولایت امیرالمؤمنین (ع) مصداق ناسپاسی از خدا است.

البته مؤیدی برای اصالت این روایت (اصلِ صدورش، نه دلالتش بر ربوبیت امیرالمؤمنین) در دست هست: این آیه در سوره عادیات واقع شده که مطابق برخی از روایات و گزارش‌ها دربارهٔ جهاد امیرالمؤمنین (ع) در غزوهٔ ذات السلاسل نازل شده است (قمی، *تفسیر القمی*، ۲/ ۴۳۴-۴۳۹؛ کوفی، *تفسیر فرات*، ۵۹۱-۶۰۳؛ مفید، *الارشاد*، ۱/ ۱۱۷، ۱۶۲-۱۶۵؛ طوسی، *الأمالی*، ۴۰۷؛ استرابادی، *تأویل الآیات الظاهرة*، ۸۱۱-۸۱۳، به نقل از ابن‌ماهیاری؛ نیز نک: ابن‌بابویه، *ثواب الأعمال*، ۱۲۵). همچنین مطابق روایتی، آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» دربارهٔ حارث بن مکیده نازل شد که با امیرالمؤمنین (ع) در جنگ به مبارز برخاست (کوفی، *تفسیر فرات*، ۵۹۷).

در نقل دیگری نیز آمده که عمرو بن عاص پیش از امیرالمؤمنین (ع) به این سریه فرستاده شده بود و منهزم شد. پس از آن امیرالمؤمنین (ع) به این سریه فرستاده شدند. هنگامی عمرو دانست که علی (ع) به پیروزی خواهد رسید، بر ایشان حسد ورزید و تلاش کرد مانع پیروزی شود. پس از پیروزی علی (ع)، سوره عادیات نازل شد و آیه ششم آن در شأن عمرو بود: «وَجَعَلَ حَسَدَهُ لِعَلِيِّ حَسَدًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَالْكَنُودُ الْحَسُودُ»؛ یعنی [خداوند] قرار داد حسد عمرو بن عاص نسبت به علی را [به منزله] حسد عمرو به عاص نسبت به خودش [= خودِ خدا]. پس فرمود: انسان نسبت به پروردگارش «کنود» است. «کنود» به معنای حسود است (راوندی، *الخرائج والجرائج*، ۱/ ۱۶۷-۱۶۸). این نقل نیز به روشنی نشان می‌دهد که مقصود از «رَبِّ» در آیه، خداوند است و تنها حسد بر امیرالمؤمنین (ع)، حسد بر خداوند تلقی شده است.

نتیجه

تاویل یا تفسیر «رب» — همچون دیگر صفات خداوند — به اهل بیت (ع)، در سده دوم به بعد مورد علاقه گروه‌های غلات بوده و از سوی امامان با واکنش‌های تندی مواجه شده است. در قرآن کریم، جز موارد بسیار اندکی در فضایی خاص، «رب» در کلام خدا (نه کلام منقول از مشرکان) به غیر الله گفته نشده است. آن موارد محدود هم مجوزی برای توسعه در تاویل رب نیست. اگر معنای «رب»، به مالک بودن (و تدبیر در حین مالکیت) بازگشت داشته باشد، چنین معنایی توجیه‌گر اطلاق «رب» به اهل بیت (ع) نخواهد بود؛ زیرا دلیلی بر مالکیت اهل بیت (ع) نسبت به انسان‌ها نیست و دو روایت از امام رضا (ع) صریحاً مالکیت اهل بیت (ع) نسبت به مردمان را رد می‌کند. روایات اندکی که در دلالتش بر ربوبیت اهل بیت (ع) خدشه نباشد، اسناد قابل توجّهی ندارد و قابل انتساب به امامان (ع) نیستند. درباره روایات دیگری هم ادعا شده که دلالت بر ربوبیت اهل بیت (ع) دارند که در دلالت آن‌ها بر این مطلب خدشه‌های قابل توجّهی وارد است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آدم بن ابی ایاس، تفسیر مجاهد، مصر، دار الفكر الإسلامی الحديثة.
- ۳- آرام، محمدرضا و قاسمی، منوچهر، «تحلیل تطبیقی تأویل آیات در دو کتاب الکشف و کتاب مرآة الأنوار و مشکوة الأسرار از منظر بطن معنایی»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۵۵، بهار ۱۳۹۷ ش.
- ۴- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد طیب، مکه، مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، الأموال، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، دار المرتضوية، ۱۳۶۵ ش.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ ق.
- ۷- ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
- ۸- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ۹- ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین وتمام النعمة، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
- ۱۰- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۱- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
- ۱۲- ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحديث، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۳- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الكبير، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۴- ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب، به کوشش

- ابوعبدالرحمن ترکی بن عبدالله وادعی، صنعاء، دار الآثار، ۱۴۲۴ق.
- ۱۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۶- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۷- استرآبادی، شرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، به کوشش حسین استادولی، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۱۸- اشعری، سعد بن عبد الله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
- ۱۹- اکبری، عمیدرضا، *نصیریہ؛ تاریخ، منابع و عقاید*، با همکاری مهدی جمالی‌فر و علی عادل‌زاده، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۲ش.
- ۲۰- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴ش.
- ۲۱- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- ۲۲- برسی، رجب بن محمد، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين*، به کوشش علی عاشور، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۳- جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان وجلاء الأحزان*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ق.
- ۲۴- جعفر بن منصور الیمن، *الکشف*، بیروت، دار الأندلس، ۱۴۰۴ق.
- ۲۵- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة*، به کوشش احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- ۲۶- حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۷- حسکانی، عبید الله بن عبد الله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۴۱۱ق.
- ۲۸- حمیدی، عبد الله بن زبیر، *مسند الحمیدی*، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۲۳ق.
- ۲۹- حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.

- ۳۰- حنط، عاصم بن حمید، کتاب عاصم بن حمید الحنط، ضمن الأصول الستة عشر، قم، دار الحديث، ۱۴۲۳ق.
- ۳۱- حیدری آبروان، زهرا و همت‌زاده، شهرام، «تحلیلی بر بازنمود رب در ترجمه‌های روسی قرآن کریم»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال سوم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، ص ۱۹-۳۸.
- ۳۲- خصیبی، حسین بن حمدان، التانیث، نسخه خطی، کاتب: جامع حسن جامع، حمص، تلکلیخ، مکتبه جامع، ۱۹۴۷م.
- ۳۳- خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- ۳۴- خوانین‌زاده، محمدعلی، «معناشناسی تاریخی واژه رب»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ش، ص ۷۷-۱۲۰.
- ۳۵- خوانین‌زاده، محمدعلی؛ نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۹۳ش)، «بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱۵.
- ۳۶- دلائل الإمامة [منسوب به محمد بن جریر طبری]، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۳ق.
- ۳۷- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی، ۱۴۰۹ق.
- ۳۸- زمخشری، محمود بن عمر، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۹- سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، مرکز هجر، ۱۴۲۴ق.
- ۴۰- شبیری، محمدجواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، دانشنامه جهان اسلام، جلد هفتم، ۱۳۹۳ش.
- ۴۱- شبیری، موسی، دروس خارج نکاح، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر (ع).
- ۴۲- شیروانی تبریزی، میرزا شریف بن رضا، مرغم الغلاة، تصحیح سمانه میرزایی، قم، رساله سطح ۳ حوزه علمیه خاوران، ۱۳۹۶ش.
- ۴۳- صالحی، فاطمه، تحلیل و نقد دیدگاه مطرح در کتاب مرآة الأنوار و مشکاة الأسرار در باره فهم تأویل آیات قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث،

- دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران، استاد راهنما: مستفید، حمیدرضا، شهرپور ۱۳۹۴ش.
- ۴۴- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۴۵- صویری، علی، *الرسالة النورية*، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الطائفة العلوية النصيرية، نشر الکترونیک، ۲۰۱۶م.
- ۴۶- طبرسی، امین الاسلام، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبائی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۴۷- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- ۴۸- طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۹- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۵۰- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- ۵۱- طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۳ش.
- ۵۲- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، به کوشش عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دار المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- ۵۳- طوسی، محمد بن حسن، *فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول*، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
- ۵۴- عباس، حسین علی، *اللسان فی ظلال القرآن*، خط سلمان علی اسماعیل، لاذقیه.
- ۵۵- عبد الباقي، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دار الکتب المصریة، ۱۳۶۴ق.
- ۵۶- عصفری، ابوسعید عباد، *کتاب أبی سعید عباد العصفری*، ضمن الأصول الستة عشر، قم، دارالحديث، ۱۴۲۳ق.

- ۵۷- عصمة الدولة، محمد بن علی، *الرسالة المصرية*، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الطائفة العلوية النصيرية، نشر الکترونیک، ۲۰۱۶م.
- ۵۸- علوی، محمد بن علی بن حسین، *المناقب*، به کوشش حسین موسوی بروجردی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
- ۵۹- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- ۶۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۶۱- فتونی، ابوالحسن بن محمد طاهر، *مرآة الأنوار ومشکوة الأسرار* [مقدمة تفسیر البرهان]، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۷ق.
- ۶۲- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، به کوشش حسین اعلمی، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۶۳- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.
- ۶۴- قاسمی حامد، مرتضی، «گستره معنایی رب در قرآن کریم»، *دوفصلنامه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، شماره ۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش، ص ۶۴-۷۶.
- ۶۵- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۶۶- کردنژاد، نسرين، «معناشناسی واژه رب»، *علوم قرآن و حدیث*، سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۸۹ش.
- ۶۷- کشی، محمد بن عمرو، *الرجال*، اختیار محمد بن حسن طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- ۶۸- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- ۶۹- کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، به کوشش محمد کاظم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۰ق.
- ۷۰- مازندرانی، محمد صالح، *شرح الکافی*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة

- الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- ۷۱- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار؛ الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۷۲- مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
- ۷۳- مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، به کوشش مهدی رجائی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۶ق.
- ۷۴- مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقيه، به کوشش حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهازدی، قم، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- ۷۵- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ۷۶- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الأمالی، به کوشش حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ۷۷- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش عبد الله محمود شحاته، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۷۸- نجارزادگان، فتح الله (۱۴۰۰ش)، بررسی تطبیقی آموزه توحید و شرک از دیدگاه مفسران فریقین، تهران: سمت، اول.
- ۷۹- نجارزادگان، فتح الله و بابااحمدی میلانی، زهر، «بررسی آرای مفسران درباره چیستی ربوبیت و الوهیت فرعون»، قرآن شناخت، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۸۰- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، به کوشش موسی شبیری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
- ۸۱- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغيبة، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- ۸۲- هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، به کوشش محمدباقر انصاری زنجان خونی، قم، الهادی، ۱۴۰۵ق.
- ۸۳- نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ 'Abdulbāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Mu'jam Al-Mofaḥras li 'Alfāz Al-Qurān Al-Karīm*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1364 AH.
- 3_ 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, al-'Ilmiya, 1380 SAH
- 4_ 'Abbās, Ḥusiyn 'Alī, *Al-Lisān fi Zīlāl Al-Qur'an*, handwriting: Salmān 'Alī Ismā'il, Latakia
- 5_ Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusiyn b. 'Alī, *Rawḍ Al-Jinan wa Ruā Al-Jinān fi Tafsīr Al-Qur'an*, ed. Moḥammad Mahdī Naṣeḥ and Moḥammad Ja'far Yāḥaqqī, Mashhad, Īstān Qods, 1408 AH.
- 6_ Adam b. Abī Ayās, *Tafsīr Mujābid*, Egypt, Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadītha.
- 7_ Akbarī, 'AmīdRiḍā, *Naṣiriya; History, Sources and Ideas*, cooperation of Mahdī Jamālīfar and 'Alī 'Idilzāde, Qom, Adyān va Madhāheb University, 1402 SAH.
- 8_ 'Alawī, Muḥammad b. 'Alī b. Ḥusiyn, *Al-Mnaqīb*, Qom, Dalīl-e Mā, 1428 AH.
- 9_ Ārām, MoḥammadRiḍā and Qāsimī, Manūchehr, " A Comparative Analysis of the Interpretation of the Verses in the two Books Al-Kashf and the book Mirya al-Anwar and Mishkawa al-Asrar from the perspective of the semantic core", *Quarterly journal of Islamic Mysticism*, Volume 55, Spring 2019.
- 10_ Ash'arī, Sa'd b. 'Abdullāh, *Al-Maqālāt wa Al-Fīraq*, by Moḥammad Jawād Mashkūr, Tehran, 'Ilmī va Farhangī, 1360 SAH.
- 11_ Astarābādī, Sharaf Al-Dīn'īlī, *Ta'wil Al-Āyat Al-Zabira fi Fadā'il Al-Itra Al-Tabira*, by Ḥuseyn Ostādvalī, Qom, 1409 AH.
- 12_ Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fi Tafsīr Al-Qur'an*, Qom, Be'that, 1374 SAH.
- 13_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'iel, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut, Dār Ṭuq al-nīdjāt, 1422 AH.
- 14_ Bursī, Rajab b. Muḥammad, *Mashbāriq Anwār Al-Yaqīn fi Asrār Amīr Al-*

- Mu'minīn*, by 'Alī 'Ishūr, Beirut, al-A'lamī, 1422 AH.
- 15- *Dalā'il Al-'Imāma* (Attributed to Muḥammad b. Jarīr Tabarī), Qom, Be'that, 1413 AH.
 - 16- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Ġmar, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
 - 17- Fiydh Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Al-Wāfi*, Isfahan, Amīr Al-Mu'minīn Library, 1406 AH.
 - 18- Fiydh Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Tafsīr Al-Šāfi*, Tehran, Maktabat al-Šadr, 1415 AH.
 - 19- Ḥannāt, 'Išīm b. Ḥumayd, *Kitāb 'Āšīm b. Ḥumayd Al-Ḥannāt ḍimn al-Uṣūl al-Sittat 'asbar*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1423 AH.
 - 20- Ḥaskānī, 'Ubaydallāh b. Aḥmad, *Shawāḥid Al-Tanzīl*, Tehran, Wizārat Irshād Islāmī, 1411 AH.
 - 21- Ḥeydarī Ībravān, Zahrā and Hemmatzāde, Shahrām, "An analysis of the translation of the "Rab" in Russian translations of the Holy Quran", *Islamic Studies and Culture*, Volume 3, Issue 3, December 2019, p. 19-38.
 - 22- Hilālī, Sulaym b. Qiys, *Kitāb Sulaym b. Qiys Al-Hilālī*, Qom, al-Hādī, 1405 AH.
 - 23- Ḥimyarī, 'Abdullāh b. Ja'far, *Qurb Al-Isnād*, Qom, 'Il al-Bayt, 1413 AH.
 - 24- Ḥumaydī, 'Abdullāh b. Zūbayr, *Musnad Al-Ḥumaydī*, Damascus, Dār al-Ma'mūn lil Turāth, 1423 AH.
 - 25- Ḥurr 'Imilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tafṣīl Wasā'il Al-Sbi'a fī Taḥṣīl Masā'il Al-Sharī'a*, Qom, 'Il al-Biyt, 1409AH
 - 26- Ibn Abī Ḥātam, 'Abd Al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qurān Al-'Azīm*, Riyāḍ: Maktabat Nazār Muṣṭafā Al-Bāz, 1419 AH.
 - 27- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Al-'Amālī*, ed. 'Abd Al-Hosiyān Amīnī, Najaf, Dār al-Murtaḍawīya, 1365 SAH.
 - 28- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Tawḥīd*, ed. Hāshem Ḥoseynī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1398 SAH.
 - 29- Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, ed. Mahdī Lājevārdī, *'Uyūn Akhbār Al-Riḍā*, Tehran, Jahan, 1378 SAH.

- 30_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Kamāl Al-Dīn wa Tamām Al-Ni‘ma*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Islāmīya, 1395 AH.
- 31_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma‘ānī Al-Akbbār*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1403 AH.
- 32_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Thawāb Al-A‘māl wa ‘Iqāb Al-A‘māl*, Qom, Dār al-Sharīf al-Raḍī, 1406 AH.
- 33_ Ibn Ghaḍā‘irī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Al-Rijāl*, ed. Muḥammad Riḍā Jalālī, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1422 AH.
- 34_ Ibn Maghāzalī, ‘Alī b. Muḥammad, *Manāqib ‘Amīr Al-Mu‘minīn ‘Alī b. Abī Ṭalīb*, ed. Abū ‘Abd Al-Raḥmān b. ‘Abdullāh Wādī‘ī, Ṣan‘ā, Dār al-Ṭihār, 1424 AH.
- 35_ Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān Al- ‘Ārab*, Beirut, 1414 AH.
- 36_ Ibn Mashhadī, Muḥammad b. Ja‘far, *Al-Mazār Al-Kabīr*, ed. Jawād Qayyūmī Iṣfahānī, Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1419 AH.
- 37_ Ibn Shahr Ṭshūb, Muḥammad b. ‘Īlī, *Manāqib Āl-e abī Ṭalīb*, Qom, ‘Allāme, 1379 SAH.
- 38_ ‘Iṣmat Al-Dula, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Risāla Al-Miṣrīya*, Electronic Publication, 2016.
- 39_ Ja‘far b. Manẓūr Al-Yamn, *Al-Kashf*, Beirut, Dār al-Andulus, 1404 AH.
- 40_ Jawharī, Ismā‘īl b. Hammād, *Al-Ṣiḥāb; Ṭaj Al-Lughā wa Ṣiḥāb Al-‘Arabīya*, cooperation of Aḥmad ‘Abd Al-Ghafūr ‘Aṭṭār, Beirut, Dār Al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1376 SAH
- 41_ Jurjānī, Ḥusiyn b. Ḥasan, *Jalā’ Al-Adbbān wa Jalā’ Al-Aḥzān*, cooperation of Jalāluddīn Muḥaddith, Tehran, Tehran University, 1378 AH.
- 42_ Kashī, Muḥammad ‘Umar, *Al-Rijāl*, Mashhad, Ferdowsi University, 1409 AH.
- 43_ Khaṣībī, Ḥusiyn b. Ḥamdān, *Al-Hidāyat Al-Kubrā*, Beirut, Al-Balāgh, 1419 AH.
- 44_ Khaṣībī, Ḥusiyn b. Ḥamdān, *Al-Ta’nūth*, Manuscript, Scribe: Jāmi‘ Ḥasan Jāmi‘, Ḥumṣ, Talkalakh, Maktabat Jāmi‘, 1947.
- 45_ Khavānīnzāde, Moḥammad ‘Alī, "A Historical Semantic Study of the

- Word 'Rabb'", *Linguistic Research in the Holy Qur'ān*, Volume 4, Issue 2 - Serial Number 8, October 2015, p.77-120.
- 46_ Khavānīnzāde, Moḥammad 'Alī, Najjārzādegān, Faṭḥullā, " Review of Muslim Scholars' Viewpoints on the Meaning and Derivation of 'Rabb'", *Qur'ān and Hadith Studies*, Volume 8, Issue 1 - Serial Number 15, February 2015, Pages 5-220
 - 47_ Kordnezhād, Nasrīn, " Semantics of the word Rabb", *Quranic Sciences and Hadith*, Volume 1, No. 4, Spring 1389 SAH.
 - 48_ Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr Furāt Al-Kūfī*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH.
 - 49_ Kuliynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1429 AH.
 - 50_ Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār Al-Anwār; Al-Jāmi'a Lidurar Akbbār A'imma Aṭḥbār*, Beirut, Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH.
 - 51_ Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Malādh Al-Akbbār fī Fahm Tabdhīb Al-Akbbār*, Qom, Mar'ashī Library, 1406 AH.
 - 52_ Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Mirāt Al-'Uqūl fī Sharḥ Akbbār Āl Al-Rasūl*, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Islāmīya, 1404 AH.
 - 53_ Majlisī, Muḥammad Taqī, *Rawḍa Al-Muttaqīn fī Sharḥ-e Man Lāyahdurubū Al-Faqīh*, Qom, Islamic culture Foundation, 1406 AH.
 - 54_ Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ, *Sharḥ Al-Kāfī*, Tehran, al-Maktabat al-Islāmīya, 1382 AH.
 - 55_ Mufid, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān, *Al-Amālī*, Qom, Jamā'a Al-Mudarrisīn, 1413 AH.
 - 56_ Mufid, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān, *Al-Irsbād fī Ma'rifa Hujaj Allāb 'Ala Al-'Ibād*, Qom, Shaykh Mofid Congress, 1413 AH.
 - 57_ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr-e Muqātil b. Sulaymān*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥāta, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH.
 - 58_ Najāshī, Aḥmad b. 'Alī, *Rijāl Al-Nadjāshī*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1365 SAH.
 - 59_ Najjārzādegān, Faṭḥullā and BābāAḥmadī Milānī, Zohre, "Examining the opinions of commentators about the nature of Pharaoh's lordship and divinity", *Qur'ān Shenakbt*, Volume 13, Issue 2, No 26, Year 2024.
 - 60_ Najjārzādegān, Faṭḥullāh, *A Comparative Study of the Doctrine of*

- Monothelism and Polytheism from the Point of View of Fariqiyn Commentators*, Tehran, SAMT, 1400 SAH.
- 61_ Nasa'ī, Aḥmad b. Shu'ayb, *Al-Sunan Al-Kubrā*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH.
 - 62_ Nu'mānī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Qaybat lil Nu'mānī*, Tehrān, Sadūq, 1397 SAH.
 - 63_ Qāsemī Hāmed, Morteḍā, "Semantic Range of the Word "Rabb" in the Qur'an", *Moṭālī'āt-e Taqrībī Mdhāhib Islāmī*, Volume 14, Issue 50, March 2019
 - 64_ Qumī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr Al-Qumī*, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH.
 - 65_ Rāwandī, Quṭb Al-Dīn Sa'ī b. Hibatullā, *Al-Kharā'ij wa Al-Jarā'ih*, Qom, Imām Hādī, 1409 AH.
 - 66_ Şaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā'ir Al-Darajāt*, ed. Moḥsen Kūche Bāghī, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH
 - 67_ Şālīhī, Fāṭeme, "*The Analysis and criticism of the views expressed in the book "Mirayab al-Anwar" and "Mishkab al-Asrar" about understanding the interpretation of the verses of the Qur'an*", MA Thesis, Qur'an and Ḥadīth major, Qur'an and Ḥadīth University, Tehran Campus, 1394 SAH.
 - 68_ Şawīrī, 'Alī, *Al-Risāla Al-Nūrīya*, attached to al-Majmū'a al-Kāmila li Mu'allifāt al-Ṭā'ifa al-'Alawīya al-Naṣīriya, Electronin Publication, 2016.
 - 69_ Shīrvānī Tabrizī, Mīrzā Sharīf b. Ridā, *Margham Al-Ghulāt*, ed. Samāne Mīrzāyī, Qom, 3rd level, 3rd level thesis of Women's Seminary, 1396 SAH.
 - 70_ Shubeyrī, Moḥammad Jawād, "Tafsīr 'Alī b. Ibrāhīm Qumī", *Encyclopaedia of the World of Islam*, vol. 7, 1393 SAH.
 - 71_ Shubeyrī, Mūsā, *The Highest Lessons of Matrimony (Dorūs-e Khārej Nekāb)*, Qom, Imam Baqer Seminary.
 - 72_ Suyūṭī, Jalāl Al-Dīn, *Al-Durr Al-Manthūr fī Al-Tafsīr bi Al-Manthūr*, Cairo, Hijr, 1424 AH.
 - 72-1-1- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
 - 72-1-2- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' Al-Bayān*, ed. Moḥammad Jawād Balāghī, Tehrān, Nāser Khosro, 1372 SAH

- 73- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Amālī*, Qom, Bi'that, 1414 AH.
- 74- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Ghayba*, Qom, Dār al-Ma'ārif al-Islāmīya, 1411 AH.
- 75- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, Qom, Jamā'at al-Mudarrisīn, 1373 SAH.
- 76- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fi Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, no date
- 77- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Fibrīst Kutub Al-Sbi'a wa Usūlihīm wa Asmā' Al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb Al-Uṣūl*, Qom, Ma'tabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāyī, 1420 AH.
- 78- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tabdhīb Al-Aḥkām*, Tehrān, Dār al-Kitāb al-Kutub al-Islāmīya, 1407 AH.
- 79- 'Uṣfurī, Abū Sa'id 'Ibād, *Kitāb Abī Sa'id 'Ibād Al-Uṣfurī*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1423 AH.
- 80- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Ġmar, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl wa 'Uyūn Al-Aqāwīl fi Wujūh Al-Ta'wīl*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH
- 81- 'Imilī Nabātī, Abī Al-Ḥasan b. Muḥammad Ṭāhir, *Mirāt Al-Anwār wa Misbkāt Al-Asrār*, Beirut, A'lamī, 1427 AH.



Dating of the 36th Verse of Sura Al-Aḥzāb Based on the Evaluation of Asbāb al-Nuzūl Narrations

Mojtaba Aqajani 

PhD student of Quranic Sciences and Hadith,
University of Mazandaran, Babolsar, Iran
(corresponding author: m.aghajani14@gmail.com).

Sayyed Mohsen Musavi 

Assistant Professor, Department of *Qurān* And Hadith Studies,
University Of Mazandaran, Babolsar, Iran

Mohsen Nouraei 

Associate Professor, Department Of Qur`an And Hadith Studies,
University Of Mazandaran, Babolsar, Iran

Abstract

According to verse 36 of Sura Al-Aḥzāb, no believing man or believing woman should stand before God's decree, because whoever disobeys God and His Messenger has gone astray. Suyūṭī has narrated three narrations about this verse in "Lubāb Al-Nuqūl". In the first two narrations, the Prophet proposes Zaynab bint Jaḥsh to Zayd, but she gets angry and refuses the Prophet's order, and this behavior of hers causes the revelation of the verse. However, according to the third narration, after the Prophet's proposal to Umm Kulthūm bint Uqba for Zayd, she and her brother stand against the Prophet's command, which leads to the revelation of the verse. Historical evidence shows that these two events had a significant time gap from each other and due to this difference, the sum of two narrations for one verse will be accompanied by doubts. The current research tries to date the time of events and the revelation of the verse with a descriptive-analytical method and focusing on historical reports. The history of the events shows that the revelation of the verse is ruled out due to the behavior of Umm Kulthūm, because he was not present in Madinah at that time. But the marriage date of Zayd and Zaynab is more compatible with the revelation of the verse.

Keywords: occasion of revelation, dating, Lubāb Al-Nuqūl, Al-Aḥzāb: 36.

Original Research

Received: 10/ 1/ 2024, accepted: 27/ 1/ 2024, and published: 27/ 1/ 2024, Pages: 55-76.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.2.2

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



تاریخ‌گذاری آیه ۳۶ سوره احزاب بر پایه سنجش روایات سبب نزول

مجتبی آقاجانی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران،
بابلسر، ایران (نویسنده مسئول: m.aghajani14@gmail.com).

سیدمحسن موسوی ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

محسن نورائی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

چکیده

بر اساس آیه ۳۶ سوره احزاب هیچ مرد و زن مؤمنی نباید در برابر حکم الهی بایستد زیرا هر که از خدا و پیامبرش نافرمانی کند سخت در گمراهی افتاده است. سیوطی در **لباب النقول** برای این آیه سه روایت سبب نزول نقل کرده است. در دو روایت نخست پیامبر زینب بنت جحش را برای زید خواستگاری می‌کند، اما وی از امر پیامبر سر باز می‌زند و این رفتار او موجب نزول آیه می‌شود. بر اساس روایت سوم پس از خواستگاری پیامبر از ام کلثوم بنت عقبه برای زید، او و برادرش در برابر امر پیامبر ایستادگی می‌کنند که این رفتار آنها نزول آیه را در پی دارد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این دو رویداد از یکدیگر فاصله زمانی قابل توجهی داشته و با توجه به این اختلاف، جمع دو روایت با تردیدهایی همراه است. پژوهش حاضر می‌کوشد با روشی توصیفی — تحلیلی و با محوریت گزارش‌های تاریخی، زمان رویدادها و نزول آیه را تاریخ‌گذاری کند. تاریخ وقوع رویدادهای نشان می‌دهد نزول آیه به سبب رفتار ام‌کلثوم منتفی است، زیرا وی در این هنگام در مدینه حضور نداشته است اما تاریخ ازدواج زید و زینب با نزول آیه هماهنگی بیش‌تری دارد.

کلیدواژه: سبب نزول، تاریخ‌گذاری آیات، **لباب النقول** سیوطی، احزاب/۳۶.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۷، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۷، صفحه ۵۵ تا ۷۶.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.2.2

درآمد

یکی از رایج‌ترین روش‌های فهم معانی برخی از آیات قرآن مراجعه به روایات سبب نزول ذیل آن آیه است. سبب نزول در حقیقت رویدادی است که ارتباط تنگاتنگی با زندگی پیامبر و صحابه دارد و آیه یا آیاتی از قرآن در پی آنها نازل شده است. به عقیده برخی از عالمان مسلمان پی بردن به معانی برخی از آیات، بدون توجه به روایات سبب نزول امکان پذیر نخواهد بود (بنگرید به: سیوطی، *لباب النقول*، ۸). آشنایی با این روایات، شناخت حکمت و فلسفه احکام و قوانین قرآن، رفع ابهام از معنای آیه، رفع توهم حصر و آشنایی با مصداق یا مصادیق خارجی آیه را در پی خواهد داشت (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۲۳-۱۲۰).

به همین سبب عالمان مسلمان عنایت ویژه‌ای به روایات اسباب نزول داشتند و در این زمینه آثار مستقلی تألیف کردند. از جمله مهمترین آنها می‌توان از کتاب «اسباب النزول» واحدی نیشابوری و *لباب النقول فی اسباب النزول* سیوطی نام برد. اما با همه تلاش‌ها و اهتمامی که دانشمندان مسلمان برای جمع‌آوری روایات سبب نزول داشتند، این روایات نیز همچون سایر روایت‌ها از آسیب‌هایی مانند جعل، تحریف، اجتهاد صحابه و ... در امان نمانده است. از همین رو وضع قوانین و معیارهایی برای تشخیص صحیح از سقیم در این روایات امری ضروری به نظر می‌رسد. از آنجا که این روایات به نوعی ماهیت تاریخی داشته و در واقع حاکی از وقایع و رویدادهای تاریخی است، گزارش‌های تاریخی می‌تواند بهترین راه برای ارزیابی این روایات باشد (بنگرید به: عابدینی، ۱۱۳).

تاریخ، علم پرداختن به گذشته آدمیان است و بخش مهمی از رسالت آن را می‌توان احیای وقایع گذشته و انتقال این وقایع به آیندگان دانست. این رسالت به واسطه مورخان، تراجم نویسان، سیره‌نگاران، عالمان انساب، مغازی نویسان و ... از طریق کتب تاریخ، تراجم، سیره، انساب، مغازی و ... صورت می‌پذیرد. گرچه گزارش‌های تاریخی نیز در مواردی دچار جعل و تصحیف شده‌اند و گاهی نیز واقعه‌نگاران، تاریخ را موافق یا مخالف با جریان‌های خاص نقل کرده‌اند، با این وجود توجه به جزئیات و منقولات مورد اتفاق

واقع‌نگاران نه‌تنها می‌توانند در فهم هرچه بهتر روایات سبب نزول موثر باشند، بلکه در هنگام اجتماع دو یا چند سبب برای یک آیه، در ترجیح یکی از اسباب نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند.

از این‌رو با فرض اعتبار اجمالی داده‌های تاریخی، این گزارش‌ها به‌عنوان سنجۀ کشف، نقد و تاریخ‌گذاری روایات سبب نزول لحاظ می‌شود. لذا در متون ناسازگار، روایات سبب نزول با گزارش‌های تاریخی سنجیده می‌شود تا در بستری تاریخی، صدق و کذب آنها مورد راستی‌آزمایی قرار گیرد. در واقع این پژوهش تلاشی در جهت نقد و تحلیل روایات اسباب نزول با توجه به‌عرصه‌های تاریخی وقوع آن است زیرا در هنگام مواجهه با یک منبع یا مدرک تاریخی توجه به‌حوزه‌های بیرون از متن یا همان نقد بیرونی متن (بنگرید به: حیدری و دیاری، «روش‌شناسی...»، ۱۹۸) می‌تواند فهم و ترجیح متن را در مرحله‌جدیدی قرار دهد که تا پیش از این ممکن نبوده است.

در نهایت همه این تلاش‌ها منجر به تاریخ‌گذاری روایات سبب نزول خواهد شد، زیرا یکی از دستاوردهای نقد این روایات، تاریخ‌گذاری آن است. پژوهش حاضر می‌کوشد تا روایات اسباب نزول را با توجه به‌شواهد تاریخی (با استمداد از متن و منبع) تاریخ‌گذاری کند. شایان ذکر است در این مقاله مقصود از «تاریخ‌گذاری»، تخمین زمان وقوع رویدادهای سبب نزول بر اساس شواهد تاریخی و بهره‌گیری از آن برای ترجیح روایتی بر روایت دیگر است.

روایات سبب نزول یکی از منابع مهم تفسیر نقلی محسوب می‌شود و همچنین به‌علت ماهیت تاریخی، این روایات به‌عنوان یکی از منابع شناخت وقایع و رویدادهای زمان پیامبر به‌حساب می‌آید، اما از نظر تاریخی برای بسیاری از روایات سبب نزول، از آن لحاظ که یک رویداد خارجی محسوب می‌شوند امکان وقوع در هنگام نزول آیه وجود ندارد به‌همین دلیل تاریخ‌گذاری این احادیث و آیات مربوطه امری ضروری است.

از این‌رو در شناخت روایات اسباب نزول توجه به‌مراحل زیر ضروری می‌نماید: (۱) شناخت شخصیت‌های موثر در واقعه، (۲) شناخت منابع تاریخی با محوریت منابع متقدم،

۳) تحلیل رویدادها یا شناخت درست وقایع و هم‌زمانی حضور اشخاص در رویدادها و شناخت زمان نزول آیه در بستر تاریخی آن در کنار آیات دیگر، ۴) تحلیل و جمع‌بندی مراحل فوق.

طرح مسئله

از جمله روایاتی که می‌توان با معیار تاریخ به‌آن نگریست، روایاتی است که ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب/ ۳۶) نقل شده است که شامل سه روایت است. دو روایت نخست سبب نزول آیه را ازدواج «زینب» با «زید بن حارثه» می‌داند. در مقابل، روایت سوم سبب نزول این آیه را با ماجرای ازدواج «ام کلثوم بنت عقبه» و «زید بن حارثه» مرتبط می‌کند (بنگرید به: سیوطی، *لباب النقول*، ۱۹۰-۱۹۱).

بر اساس این روایات، سبب نزول آیه ۳۶ سورة احزاب استتکاف یا خشم زینب بنت جحش یا ام کلثوم بنت عقبه و برادرش از پیامبر (ص) به علت تزویج آنها با «زید بن حارثه» بوده است، زیرا آنها انتظار داشتند پیامبر (ص) ایشان را به زواج خود در آورد، از این‌رو این آیه نازل شد و از آنها خواست تا مطیع امر پیامبر (ص) باشند زیرا فرمان رسول، فرمان خداست و کسی که از فرمان خداوند سر باز زند دچار گمراهی آشکار شده است.

مقاله حاضر بر آن است با به‌کارگیری رویکردی توصیفی — تحلیلی براساس روش کتاب‌خانه‌ای به بررسی سبب نزول آیه ۳۶ سورة احزاب بپردازد و با توجه به مجموع قرائن تاریخی، این روایات را تاریخ‌گذاری کرده و مطابقت یا عدم مطابقت آنها را با داده‌های تاریخی — قرآنی مورد واکاوی قرار دهد. از این‌رو پژوهش حاضر در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است: اولاً، با توجه به گزارش‌های تاریخی زمان تقریبی نزول آیه ۳۶ سورة احزاب در چه سالی است؛ و ثانیاً، زمان وقوع کدام رویداد — ازدواج زید با زینب و ام کلثوم — با زمان نزول آیه مطابقت دارد.

در زمینه نگرش تاریخی به روایات اسباب نزول پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است. از جمله آنها می‌توان از «روش شناسی نقد تاریخی روایات اسباب نزول» نوشته نجمه حیدری

و محمدتقی دیاری بیدگلی، «درنگی در تفسیر آیات تاریخی با تأکید بر قاعده العبرة» نوشته محمد حسن احمدی، «واکنش‌ها به مثله شدن حضرت حمزه (ع) در تاریخ»، نوشته اسدالله رحیمی، و «تحلیل حوادث تاریخی در دو سوره بقره و توبه، و نقش آن در تفسیر آیات آنها» نوشته احمد مهدی‌زاده یاد کرد؛ اما تا کنون اثری مستقل در مورد آیه ۳۶ نوشته نشده و به‌صورت موردی و از جهت تاریخی به‌آن پرداخته نشده است.

۱. مقدمات تاریخ‌گذاری

برای این منظور لازم است اولاً مروری بر مهم‌ترین گزارش‌ها داشته باشیم؛ ثانیاً، شخصیت‌های مؤثر بر وقوع روی‌دادها را شناسایی کنیم؛ زیرا برای شناخت درست یک واقعه، شناخت شخصیت‌های مؤثر آن واقعه می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند چراکه با جستجو در زندگی این افراد اطلاعاتی جدیدی به‌دست می‌آید که کنار هم قرار دادن این اطلاعات ما را به‌کنه بسیاری از رویدادها رهنمون می‌کند. از این‌رو به‌طور مختصر به‌شرح حال سه شخصیت محوری این روایات اعم از، زینب، ام‌کلثوم و زید پرداخته خواهد شد.

۱-۱) گزارش اجمالی روایات

سیوطی در **لباب‌النقول** برای آیه ۳۶ سوره احزاب سه‌متن روایی نقل کرده است. روایت نخست، روایتی است که به گفته وی طبرانی به سند صحیح از قتاده نقل کرده است که پیامبر (ص) از زینب برای زید خواستگاری کرد و زینب به این گمان که پیامبر او را برای خودش خواستگاری کرده است، پذیرفت اما هنگامی که دانست او را برای زید می‌خواهد، سرباز زد پس خداوند آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ» را نازل کرد و پس از آن زینب تسلیم شد و رضایت داد». (بنگرید به: سیوطی، **لباب‌النقول**، ۱۹۱؛ همو، **الاتقان**، ۵/ ۲۰۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، **التفسیر**، ۹/ ۳۱۳۵).

روایت دوم را می‌گوید که طبری از ابن‌عباس روایت کرده است که رسول خدا (ص) زینب دختر جحش را برای زید بن حارثه خواستگاری کرد و او قبول نکرد، و گفت: حسب و نسب من آبرومندتر و بهتر از حسب و نسب اوست و این حرف را بر حسب طبیعت تندى که داشت با خشونت گفت: لذا آیه شریفه نازل شد که «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ...».

روایت سوم را نیز می‌گوید که ابن ابی حاتم از ابن زید روایت کرده است که این آیه در شان ام کلثوم، دختر عقبه بن ابی معیط نازل شده است. وی اولین زنی بود که در راه خدا مهاجرت کرد و خود را به رسول خدا (ص) بخشید. و رسول خدا (ص) او را به زید بن حارثه تزویج کرد و او و برادرش خشمناک شدند و ام کلثوم گفت ما خود رسول خدا (ص) را می‌خواستیم، اما او ما را به غلامش تزویج کرد و آیه شریفه در پاسخ او نازل شد (بنگرید به: سیوطی، *لباب النقول*، ۱۹۱؛ ابن ابی حاتم، *التفسیر*، ۹/ ۳۱۳۵).

برای بررسی روایات لازم است حوادث و افراد مرتبط بررسی شود. از این‌رو در ادامه به گزارش‌های مرتبط با ازدواج زید با زینب و ام کلثوم پرداخته خواهد شد و به هر یک از این دو واقعه به‌صورت جداگانه توجه می‌شود. از آنجایی که در نقل سیوطی زمان حادثه مشخص نشده است، این احتمال وجود دارد که بتوان با بررسی هر یک از حوادث زمان حادثه را مشخص نمود و در ارزیابی روایت معیار بیش‌تری را در اختیار نهاد.

۲-۱) تحلیل اجمالی منابع روایات

توجه به منابعی که ناقل روایات سبب نزول است به ما کمک می‌کند تا از میزان توجه تاریخ‌نگاران، سیره‌نگاران و تراجم‌نویسان به این روایات آگاه شویم. نقل واقعه‌ای از سوی قدما ارزش و اهمیت آن واقعه را نزد آنها نشان می‌دهد. از جهت دیگر نیز نقل یک ماجرا در کتب تاریخ یا تراجم می‌تواند ما را به واقعه نزدیک‌تر کرده و نسبت به وقوع آن اطمینان بیش‌تری حاصل کنیم. از این‌رو در این بخش با کاوش اجمالی در این کتب سعی خواهد شد که میزان نقل این دسته از روایات اسباب نزول مورد توجه قرار گیرد.

باید گفت که در مورد نزول آیه در شان زینب در منابع تاریخی متقدم گزارشی دیده نمی‌شود. این در حالی است که بیش‌تر منابع تفسیری متقدم چنین شان نزولی را ذیل آیه نقل کرده‌اند و این روایت از شهرت بسیاری در نزد ایشان برخوردار بوده است (برای نمونه: بنگرید به: ابن سلیمان، ۳/ ۴۹۰-۴۹۱؛ قمی، *التفسیر*، ۲/ ۱۹۴؛ فراء، *معانی القرآن*، ۲/ ۳۴۳؛ صنعانی، *التفسیر*، ۲/ ۹۶؛ طبری، *جامع البیان*، ۲۲/ ۹). با وجود چنین شهرتی معلوم نیست که چرا مورخان دست به گزارش این رویداد نزده‌اند اما به‌نظر می‌رسد که

شهرت فراگیر این واقعه می‌تواند به‌عنوان یکی از دلایل، مورد توجه قرار گیرد.

همچنین در منابع تاریخی سه قرن نخست — بنا بر منابع موجود — واقدی (درگذشته ۲۰۷ق) تنها مورخی است که شان نزول ۳۶ سورة احزاب را در مورد ام‌کلثوم نقل کرده است. طبق نقل وی کراحت ام‌کلثوم برای ازدواج با زید سبب اولیه نزول آیه بوده است (واقدی، *المغازی*، ۳/ ۱۱۲۷). اما در منابع تاریخی پس از او مانند *طبقات ابن‌سعد* (درگذشته ۲۳۰ق) یا *انساب‌الاشراف* بلاذری (درگذشته ۲۷۹ق) چنین گزارشی به‌چشم نمی‌خورد با آنکه این منابع نزول آیات دیگری را برای ام‌کلثوم گزارش داده‌اند. به‌عنوان نمونه به گفته ابن‌سعد و بلاذری نزول آیه (۱۰ ممتحنه) در شان وی بوده است (ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۸۴؛ بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ۹/ ۳۴۴).

گفتنی است هنگامی که ام‌کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط به مدینه هجرت کرد دو برادرش آمدند و می‌خواستند او را با خود ببرند و به مکه برگردانند خداوند متعال این آیه را نازل فرمود: «فامتنوهن الله أعلم بإیمنهن». گوید مقصود از این آیه زن مسلمانی است که چون به مسلمانان پناهیده شد مهریه و کابین او را پردازند همچنین هر گاه مسلمانان زنان کافر را طلاق می‌دهند باید کابین آنان را به مشرکان پردازند و اگر آنان از پرداخت هزینه‌های متقابل خودداری کردند و چیزی از مهریه را نگه داشتند مسلمانان هم کابین زنان مسلمانی را که از پیش کافران آمده‌اند نگه دارند (ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۲۴۲).

با این حال، ذیل ترجمه او یا مجالی که در مورد او سخنی به میان آمده، حتی اشاره‌ای ضمنی به آیه مورد بحث نشده است. همچنین در میان تاریخ‌نگاران متاخر، مقریزی (درگذشته ۸۴۵ق) در کتاب خویش ذیل هجرت ام‌کلثوم، بخشی با عنوان «ما نزل فیها من القرآن» باز می‌کند و نزول آیه (۱۰ ممتحنه) را به او نسبت می‌دهد اما سخنی از آیه (۳۶ سورة احزاب) به میان نمی‌آورد (مقریزی، *امتاع الاسماع*، ۱/ ۳۰۱). نقل واقدی به‌روشنی نشان می‌دهد که چنین روایتی در میانه قرن دوم یا ربع پایانی این قرن وجود داشته است اما عدم نقل واقعه‌نگاران دیگر، صحت این روایت را از نظر تاریخی دچار تردید می‌کند.

گزارش واقدی به‌شرح ذیل است (بنگرید به: واقدی، *المغازی*، ۳/ ۱۱۲۷):

موسی بن یعقوب، از ابی الحویرث، و مخرمه بن بکیر، از پدرش، از عروة بن زبیر نقل کردند که: رسول خدا (ص) به ام کلثوم دختر عقبه فرمود: همسر زید بن حارثه شود که برایش بهتر است. و او این مطلب را خوش نداشت و خدای تعالی این آیه را نازل فرمود «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب/ ۳۶).

هرچند نزول آیه برای ام کلثوم در کتب تاریخی متقدم دیده نمی‌شود اما شهرت این روایت در میان مفسران امری قطعی است با این حال مشخص نیست که واقعی به‌چه دلیلی روایت سبب نزول را برای ام کلثوم نقل کرده است.

۳-۱) شخصیت‌های مهم در روی دادهای روایت‌شده

یک شخصیت مهم در این روایت‌ها زینب دختر جحش است. وی از همسران پیامبر (ابن هشام، السیره، ۲/ ۶۴۴)، مادرش امیمه دختر عبدالمطلب و عمه پیامبر است نیز دختر عمه ایشان است. او جزو کسانی است که بعد از هجرت پیامبر به مدینه، به آنجا مهاجرت کرد (بنگرید به: ابن سعد، الطبقات، ۸/ ۸۰). به سبب زیبایی بسیار پیامبر او را برای زید خواستگاری کرد (همان‌جا).

او در یکی از سالهای سوم هجری (بنگرید به: بلاذری، انساب الاشراف، ۱/ ۴۳۳؛ ابن جوزی، المنتظم، ۳/ ۲۲۵)، چهارم هجری (بنگرید به: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲/ ۲۵۶، ۳/ ۲۱۲) یا پنجم هجری (بنگرید به: ابن سعد، الطبقات، ۸/ ۹۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱/ ۴۳۳؛ مسعودی، مروج الذهب، ۲/ ۲۸۹)، پس از آنکه زید او را طلاق داد به ازدواج پیامبر در آمد. به گفته ذهبی سخن درست‌تر آن است که این وصلت در سال چهارم هجرت صورت پذیرفته است (بنگرید به: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳/ ۲۱۲) که تا حدی به صواب نزدیک است.

در برخی از نقل‌ها سبب نزول آیه حجاب (احزاب/ ۳۵)، عروسی او با پیامبر اعلام شده است. ابن سعد از محمد بن عمر واقدی، از معمر، از محمد بن عبد الله، از زهری، از انس بن مالک نقل می‌کند: نخستین بار حجاب به هنگام زفاف رسول خدا (ص) با زینب دختر جحش، مقرر شد. انس نقل کرده است ابی بن کعب هم درباره این موضوع از من

می‌پرسید، انس در پی سخن خود چنین گفته است صبحِ شبی که پیامبر (ص) با زینب عروسی کرده بود مردم را به چاشت دعوت فرمود، مردم خوراک خوردند و رفتند ولی گروهی از ایشان در خانه پیامبر (ص) ماندند و نشستن خود را طول دادند، پیامبر (ص) برخاست و از خانه بیرون رفت من هم همراهش رفتم و تا در خانه عایشه رفتیم، پیامبر گمان برد که آنان رفته‌اند برگشت من هم در خدمتش بودم، چون وارد خانه زینب شد و آنان همچنان نشسته بودند، باز برگشت و همچنان تا در خانه عایشه رفتیم و بازگشتیم، در این هنگام آنان رفته بودند و رسول خدا میان من و خودش پرده را فرو هشت و احکام حجاب نازل شد (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۸۰؛ و همچنین بنگرید به: ابن‌کثیر، *البدایة والنهایة*، ۴/ ۱۴۷).

وی از زنان محبوب پیامبر به شمار می‌رفت (بنگرید به: ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۴/ ۱۸۵۰). در نهایت در سال ۲۰ هجرت و در زمان خلافت عمر (بنگرید به: واقدی، *المغازی*، ۲/ ۶۹۹) یا در سال ۲۱ هجرت (بنگرید به: ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۴/ ۱۸۵۰) وفات کرد.

شخصیت مهم دیگر ام کلثوم بنت عقیبة ابن‌ابی‌مُعیط است. ام کلثوم که پدرش عقبه و مادرش اروی، خواهر عثمان از جانب مادر بود (بنگرید به: بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ۱/ ۴۷۱) از زنان صحابی به شمار می‌رود که در مکه به پیامبر ایمان آورد و سپس برای بیعت با پیامبر به تنهایی به مدینه مهاجرت کرد. طبق نقل ابن‌سعد، او اولین زن مهاجر مسلمان است (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۸۳). بر اساس نقل‌های تاریخی مهاجرت او در سال هفت هجرت و در میانه پیمان حدیبیه بوده است (بنگرید به: ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۴/ ۱۹۵۴). ابن‌هشام از قول ابن‌اسحاق نقل می‌کند که پس از مهاجرت وی به مدینه و پناه آوردنش به رسول الله، برادرانش «عمار» و «ولید» در پی او روانه شدند و از پیامبر خواستند تا بنا بر عهدی که میان ایشان و مکیان مبنی بر بازگشت پناه‌جویان منعقد شده بود، ام کلثوم را به آنها تسلیم کند. اما پیامبر با این کار مخالفت کرده و فرمودند خداوند موافق چنین کاری نیست (بنگرید به: ابن‌هشام، *السیره*، ۲/ ۳۲۵ - ۳۲۶). در تفصیل دیگری از همین واقعه

آمده است پس از درخواست استرداد ام کلثوم از سوی برادرانش، او به پیامبر رو کرد و گفت: آیا می‌خواهید مرا تحویل مشرکین دهید در حالی که آنها مرا از دینم گمراه می‌سازند. در نقل بلاذری از این واقعه آمده است: پس از این ماجرا آیه ۱۰ سوره ممتحنه بر پیامبر نازل شد و ایشان را از تحویل دادن ام کلثوم منع کرد (بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ۳۴۳/۹؛ نیز، بنگرید به: شافعی، *الام*، ۲۰۲/۴؛ ابن عساکر، *تاریخ دمشق*، ۴۹۳/۲؛ بیهقی، *دلائل النبوه*، ۱۷۰/۴). همچنین نزول آیات (۱۱ و ۱۲ ممتحنه) (بنگرید به: ابن سعد، *الطبقات*، ۱۸۴/۸؛ و بنگرید به: ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ۱۱۹۵۳/۴). در شان او گزارش شده است. بر پایه گزارش تاریخ‌نگاران، پس از استقرار او در مدینه، زید بن حارثه، زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف، و عمرو بن عاص از او خواستگاری کردند اما در پی مشورت با برادرش عثمان و طبق نظر پیامبر، با زید ازدواج کرد و پس از آنکه زید او را طلاق داد با «زبیر» سپس با «عبد الرحمن بن عوف» و سپس نیز «عمرو بن عاص» ازدواج کرد و از آنها صاحب فرزندی شد (بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ۴۷۱/۱؛ ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ۱۱۹۵۳/۴؛ ابن اثیر، *أسد الغابه*، ۳۸۶/۶). در نهایت یک ماه پس از ازدواج با عمرو بن عاص وفات کرد (بنگرید به: ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ۳۸۶/۶). او از جمله زنانی است که از پیامبر روایت نقل کرده است (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۴۵/۴۰؛ بخاری، *الجامع الصحيح*، ۳۹۵/۴).

آخرین شخصیتی که باید از او یاد شود زید بن حارثه است. نام پدرش شراحیل کعبی و نام مادرش سعدی بنت ثعلبه بن عبد بن عامر است. در روزگار جاهلیت به همراه مادرش به دیدار قبیله مادری رفت و در این هنگام گروهی از بنی قین به آنها هجوم آوردند و زید را در حالی که نوجوانی نورسیده بود با خود به بازار عکاظ بردند و او را در معرض فروش گذاشتند تا آنکه حکیم بن حزام او را به قیمت ۴۰۰ درهم برای عمه‌اش خدیجه خرید و ایشان نیز پس از ازدواج با پیامبر، زید را به رسول الله هبه کرد (بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ۴۶۷/۱؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۴۹۴/۲-۴۹۵).

وی در طول حیات خویش با افراد مختلفی وصلت نمود. پس از شرکت در جنگ بدر

پیامبر او را به تزویج «ام ایمن» برده آزاد شده خویش در آورد (ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۲/ ۵۴۲). پس از تبّی، رسول‌الله «زینب بنت جحش» را به عقد او در آورد. بعد از طلاق زینب با «ام‌کلثوم بنت عقبه» ازدواج کرد. طبق گزارش ابن‌حجر پس از طلاق ام‌کلثوم، با «دره» دختر ابی‌لهب ازدواج کرد و بعد از طلاق او نیز خواهر زیبر «هند بنت عوام» را به همسری برگزید (ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۲/ ۴۹۶).

او تنها صحابی پیامبر است که نامش به‌صراحت در قرآن آمده است (احزاب/ ۳۷). در جنگ‌های زیادی پیامبر را همراهی کرد و سرانجام در سال هشتم هجرت و در جنگ موته دار فانی را وداع گفت (بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ۱/ ۳۸۰).

۲. تاریخ‌گذاری رویدادها

برای راستی‌آزمایی هرچه بهتر این واقعه لازم است جزئیات گزارش‌های مربوط به ام‌کلثوم و زید مورد بررسی قرار گیرد. از این‌رو تا حد امکان با کنار هم قرار دادن جزئیات وقایع، سعی خواهد شد که درستی هر یک، مورد محک قرار گیرد.

۲-۱ تخمین زمان ازدواج زینب و زید

با توجه به‌انبوه گزارش‌هایی که در مورد زید و زینب نقل شده است، ازدواج آنها را می‌توان تاریخ‌گذاری نمود. بر اساس گزارش‌های به دست آمده، زینب بنت جحش در یکی از سال‌های (۳ تا ۶) پس از آنکه زید او را طلاق داد، با پیامبر ازدواج کرد. به نقل ابن‌سعد، پیامبر در ذی‌القعدة سال پنجم هجرت با او ازدواج کرده است (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۹۰؛ و بنگرید به: مسعودی، *مروج‌الذهب*، ۲/ ۲۸۹؛ ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۳/ ۲۲۵؛ عاملی، *الصحيح من سيرة النبي*، ۱۴/ ۵).

ابن‌عبدالبر این قول را به قتاده نسبت داده است (بنگرید به: ابن‌عبدالبر، *الاستیعاب*، ۴/ ۱۸۴۹). بر اساس نقل بلاذری پیامبر در ذی‌القعدة سال پنجم یا پس از جنگ مُریسيع (بنی‌المصطلق) که در شعبان سال پنجم به وقوع پیوست با زینب ازدواج کرد. البته وی سال سوم هجرت را نیز به عنوان یکی از احتمالات ضعیف و احياناً نادرست تاریخ ازدواج پیامبر با زینب نقل می‌کند (بنگرید به: بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ۱/ ۴۳۳؛ مقریزی، *امتاع*

الاسماع، ۱/ ۲۰۲). ذهبی تصریح می‌کند که تاریخ درست ازدواج زینب با پیامبر سال چهارم هجرت است (بنگرید به: ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۲/ ۲۵۶). جعفر مرتضی تاریخ این ازدواج را پس از نزول سوره احزاب می‌داند و بر این عقیده است که زینب نزد زید بوده و پس از آن در سال ششم هجرت با پیامبر ازدواج کرده است (بنگرید به: عاملی، *الصحيح من سيرة النبي*، ۱۴/ ۶۸).

هر چند دانشمندان اسلامی در تاریخ ازدواج زینب با پیامبر اختلاف نظر دارند اما در نهایت این تاریخ از سوی بسیاری سال پنجم یا ششم هجرت معرفی شده است. با توجه به تصریح آیه (۳۷ احزاب) پس از آنکه زید زینب را طلاق داد، پیامبر او را به ازدواج خود در آورد. در نتیجه زید پیش از سال چهارم یا پنجم یا ششم با زینب ازدواج کرده است.

۲-۲) تخمین زمان ازدواج ام‌کلثوم و زید

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، ام‌کلثوم ابتدا در مکه سکونت داشت اما بعد از هجرت پیامبر به مدینه، تصمیم به مهاجرت گرفت و به تصریح مورخان و سیره‌نگاران در زمان «صلح حدیبیه» (هذنه) به مدینه مهاجرت کرد (بنگرید به: ابن‌هشام، *السيرة*، ۲/ ۳۲۵؛ ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۸۳).

طبق گزارش‌های موجود، زمان آغاز صلح حدیبیه سال ششم هجرت و پایان آن نیز سال هشتم هجرت است (بنگرید به: بلاذری، *انساب الاشراف*، ۱/ ۳۴۹؛ یعقوبی، *التاريخ*، ۵۴/ ۲؛ طبری، *جامع البيان*، ۲/ ۶۲۰؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ۴/ ۱۴۶؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۲/ ۳۶۳). بنا براین زمان حرکت ام‌کلثوم از مکه و حضور او در مدینه بین سال‌های شش تا هشت خواهد بود. از آنجا که صلح در ماه ذی‌القعدة سال ششم (بنگرید به: ابن‌اثیر، *المختار*، ۲/ ۲۰۰) — با توجه به قول مشهور — بوده و دو سال به طول انجامیده است، به نظر می‌رسد ورود ام‌کلثوم بین سال‌های هفتم تا هشتم باشد. تصریح مورخان و تراجم نویسان نشان می‌دهد که او در سال هفتم هجرت وارد مدینه شده است (بنگرید به: خلیفه بن خیاط، *التاريخ*، ۴۰).

به گزارش ابن‌سعد، او پس از ورودش به مدینه به تزویج زید در آمد: «فلما قدمت

المدينة تزوجها زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي فولدت له» (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۸۴) از این گزارش فهمیده می‌شود پس از ورود او به مدینه دیری نپایید که زيد او را به همسری برگزید. بنا بر این به احتمال بسیار زیاد او در سال هفتم به عقد زيد در آمده است. با توجه به گزارش‌های تاریخی و همچنین با در نظر گرفتن سال وفات زيد در هشتم هجرت در جنگ موته (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۳/ ۳۳؛ خليفة بن خياط، *التاريخ*، ۴۰؛ مسعودی، *مروج الذهب*، ۲/ ۲۹۰) تاریخ پایان زندگی مشترک آنان نیز پس از سال هشتم نخواهد بود.

شایان ذکر است طبق گزارش ابن‌سعد در خصوص جدایی زيد و ام‌کلثوم نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی از گزارش‌ها حاکی از آن است که زيد تا پیش از موته با او زندگی مشترک داشته (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۴/ ۱۸۴) و برخی دیگر به طلاق آنها اشاره دارد (بنگرید به: ابن‌سعد، *الطبقات*، ۳/ ۳۳). در این صورت در محتمل‌ترین فرض ممکن، ازدواج آنها در سال هفتم بوده است.

۳. تاریخ‌گذاری آیه ۳۶ سوره احزاب

سوره احزاب طبق چینش کنونی مصحف، سی و سومین سوره قرآن است.

۱-۳ مدنی بودن سوره

بر اساس گزارش بسیاری از مفسران تمام آیات آن مدنی است (بنگرید به: ابن‌سلیمان، ۳/ ۴۶۸؛ یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۲/ ۶۹۷؛ سمرقندی، *التفسیر*، ۳/ ۴۲؛ ابن‌ابی‌زمین، *التفسیر*، ۲/ ۱۵۷؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۱۱/ ۱۴۰؛ طوسی، *التبیان*، ۸/ ۳۲۱). به گفته طباطبایی سیاق آیات این سوره شهادت می‌دهد که در مدینه نازل شده است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۶/ ۲۳۷).

همچنین نام این سوره در میان سوره‌هایی که در مکی و مدنی بودن آنها اختلاف وجود دارد به چشم نمی‌خورد (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۵؛ معرفت، *التمهید*، ۱/ ۱۳۷). از سویی نیز آیه ۳۶ این سوره در میان آیاتی که در میان سوره‌های مدنی استثنا شده قرار ندارد بنا بر این بی‌هیچ اختلافی می‌توان گفت که این سوره پس از هجرت پیامبر به مدینه نازل

شده است. همچنین آیه مورد بحث، در زمرة آیات مستثنیات جای ندارد (برای نمونه: بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۸۰/۱؛ معرفت، *التمهید*، ۱/۲۲۴).

در مورد زمان تقریبی آیه ۳۶ می‌توان با در کنار هم قراردادن قرائن و مستندات تاریخی، زمانی را برای این آیه تعیین کرد که به واقعیت نزدیک‌تر است. با پیش فرض قطعی انگاشتن ترتیب آیات سورة احزاب و با توجه به آیات قبل و بعد آیه ۳۶ و گزارش‌های تاریخی در این زمینه نتایجی مثمر ثمر حاصل خواهد شد. البته شایان ذکر است که روایات سبب نزول نیز می‌تواند در تاریخ‌گذاری آیه نقش موثری را ایفا کند، چراکه این روایات نوعی از رویدادهای تاریخی را نشان می‌دهد که در دوره خاصی رخ داده است.

۲-۳) آیات ۹ تا ۲۴

گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که آیات ابتدایی سورة احزاب به‌ماجرای جنگ احزاب یا جنگ خندق اختصاص دارد. به‌نظر می‌رسد آیات ۹-۲۴ این سورة درباره جنگ خندق است (بنگرید به: ابن‌هشام، *السیرة*، ۲/۲۴۶؛ واقدی، *المغازی*، ۲/۴۹۵؛ و همچنین بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲۴/۵۳). این جنگ در یکی از سال‌های چهارم (بنگرید به: فسوی، *المعرفة و التاريخ*، ۳/۲۵۸؛ بیهقی، *دلائل النبوة*، ۳/۳۹۳) یا پنجم (بنگرید به: ابن‌هشام، *السیرة*، ۲/۲۱۴؛ واقدی، *المغازی*، ۲/۴۱۴؛ ابن‌سعد، *الطبقات*، ۲/۵۰) یا ششم (بنگرید به: یعقوبی، *التاريخ*، ۲/۵) رخ داده است.

بر اساس این منابع به نظر می‌رسد جنگ خندق در یکی از سال‌های چهارم یا پنجم هجرت رخ داده است که با توجه به منابع کهن‌تر وقوع آن در سال پنجم محتمل‌تر است. بنا براین نزول آیات ابتدایی سورة احزاب در یکی از این دو تاریخ است. از همین رو آیه (۳۶ سورة احزاب) پیش از سال چهارم یا پنجم نازل نشده است و به نظر می‌آید با توجه به آیات پس از آن، سال پنجم هجرت به عنوان تاریخ احتمالی نزول این آیه به واقعیت نزدیک‌تر است. دقت نظر در آیه (۵۳) این سورة نیز می‌تواند مستند و قرینه‌ای برای درک درست این تاریخ باشد.

۳-۳) آیه ۵۳

بر اساس گزارش‌ها، یکی از اسباب نزول آیه (۵۳) که به آیه حجاب شهرت دارد ازدواج پیامبر با زینب است (بنگرید به: ابن سعد، *الطبقات*، ۸/ ۸۴؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۴/ ۱۴۶؛ بیهقی، *دلائل النبوه*، ۳/ ۴۶۶؛ و همچنین بنگرید به: ابن سلیمان، ۳/ ۵۰۴). برخی از تاریخ نگاران از انس بن مالک و دیگران نقل کرده‌اند:

پیامبر (ص) صبحی که با زینب بنت جحش در مدینه ازدواج کرده بود پس از برآمدن روز مردم را به خوراک فراخواند، پیامبر (ص) خود نشست و تنی چند از مردان هم پس از اینکه مردم رفته بودند همچنان همراه آن حضرت نشستند، سپس رسول خدا (ص) از جای برخاست و به راه افتاد انس نیز همراه ایشان راه افتاد تا به حجرة عایشه رسید، رسول خدا پنداشت که آن چند تن رفته‌اند برگشت و انس هم همراهش برگشت و دید آنان هنوز بر جای خودند.

پیامبر (ص) برای بار دوم برگشت انس هم همراه ایشان برگشت و تا خانه عایشه رفت و برگشت و انس نیز با ایشان بازآمد، در این هنگام آن چند تن برخاسته و رفته بودند، پیامبر (ص) میان انس و خود پرده را فرو هشت و آیه حجاب نازل شد (بنگرید به: ابن سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۰۸ — ۱۰۹). بر اساس برخی از گزارش‌ها نزول آیه حجاب در سال پنجم هجرت بوده است (بنگرید به: بنگرید به: ابن سعد، *الطبقات*، ۸/ ۱۴۱؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۳/ ۲۲۷؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۸/ ۱۵۳؛ ابن اثیر، *المختار*، ۱/ ۲۹).

اگر گزارش ابن سعد را در مورد ازدواج زینب و پیامبر مورد استناد قرار دهیم، ازدواج آنها در ذی القعدة سال پنجم، یعنی یازدهمین ماه قمری از این سال بوده است.

بنا بر این از بین سالهایی که برای ازدواج زینب و پیامبر نقل شده است، سال پنجم هجرت مناسب‌تر به نظر می‌آید و احتمالاً زمان ازدواج زینب و زید نیز اواخر سال چهارم یا اوایل سال پنجم هجرت است. از این‌رو نزول آیه (۳۶) در اواخر سال چهارم هجرت و یا اوایل سال پنجم هجرت است و آیه (۳۷) نیز در سال پنجم هجرت بیش از همه محتمل است. البته منابع کهن‌تر نشان می‌دهند که تاریخ نزول این دو آیه سال پنجم هجرت است.

نتیجه

با توجه به تاریخ‌های ارائه شده از گزارش‌های موجود، می‌توان دریافت که تاریخ ازدواج زینب و پیامبر یکی از سال‌های (۴ تا ۶) هجرت است که با توجه به اقوال تاریخی و شأن نزولی که برای آیه ۵۳ احزاب نقل شده است، سال پنجم محتمل‌تر به نظر می‌آید. تاریخ ازدواج زینب و زید نیز پیش از سال‌های ۴-۶ ق است که با توجه به تاریخ احتمالی ازدواج زینب و پیامبر در سال پنجم، اواخر سال چهارم هجرت یا اوایل سال پنجم، تاریخ محتمل‌تری به نظر می‌آید. بنا براین آیه ۳۶ سوره احزاب در اواخر سال چهارم یا اوایل سال پنجم هجرت نازل شده است.

نیز، برپایه آنچه گفته شد، تاریخ احتمالی ازدواج ام کلثوم با زید سال ۷ ق، تاریخ نزول آیات ۹ — ۲۴ سوره احزاب نیز بین سال‌های ۴-۵ ق، تاریخ احتمالی نزول آیه ۵۳ احزاب سال ۵ ق، و بالاخره، تاریخ نزول احتمالی آیه ۳۶ سوره احزاب هم اواخر سال چهارم یا اوایل سال ۵ ق است.

هرچند که هیچ یک از کتب تاریخی متقدم نزول آیه ۳۶ سوره احزاب را به زینب نسبت نداده‌اند اما شان نزول این آیه در کتب تفسیر کهن مانند تفسیر مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ ق) و معانی القرآن فراء (درگذشته ۲۰۷ ق) و تفسیر صنعانی (درگذشته ۲۱۱ ق) و جامع البیان طبری (درگذشته ۳۱۰ ق) آمده است. ازاین‌رو می‌توان نتیجه گرفت که تاریخ‌های به‌دست‌آمده از سال نزول آیه که بین سال ۴-۵ است با تاریخ ازدواج زینب با زید سازگاری بیش‌تری دارد.

از سوی دیگر، گفتنی است هرچند واقعی در *المغازی* سبب نزول آیه مورد بحث را به ام‌کلثوم نسبت داده است اما تاریخ نزول آیه با ورود ام‌کلثوم به مدینه و ازدواج او با زید بن حارثه در سال هفتم هجرت، مطابقت ندارد و در بهترین شکل آن بین سال نزول آیه و ورود ام‌کلثوم به مدینه یک یا دو سال اختلاف است، از این‌رو اختلاف این دو زمان سبب عدم پذیرش روایت شان نزول آیه درباره ام‌کلثوم خواهد بود.

تاریخ نزول آیه	تاریخ ازدواج زید و زینب	تاریخ ازدواج زید و ام‌کلثوم	جمع‌بندی
سال پنجم هجرت ۱ — آیات ۹ تا ۲۴ سوره احزاب در مورد جنگ خندق است که بین سال‌های ۴ تا ۵ هجرت رخ داده است. با توجه به منابع نخستین، سال پنجم فرض محتمل‌تری است. ۲ — آیه ۵۳ سوره احزاب درباره ازدواج زینب با پیامبر است که در سال ۵ هجرت رخ داده است. ۳ — آیه ۳۶ سوره احزاب با توجه به قرار گرفتن میان این دو آیه، در سال ۵ هجرت نازل شده است.	اواخر سال چهارم یا اوایل سال پنجم هجرت ۱ — پیامبر در یازدهمین ماه از سال پنجم هجرت با زینب ازدواج کرد. ۲ — با توجه به قرائن تاریخ ازدواج زید و زینب سال پنجم است.	سال هفتم هجرت ۱ — ام‌کلثوم در سال ششم هجرت و در هنگام صلح حدیبیه به‌مدینه مهاجرت کرد. ۲ — در سال هفتم با زید ازدواج کرد.	۱ — تاریخ نزول آیه (۵ هجرت). ۲ — تاریخ ازدواج زید و زینب (سال ۵ هجرت). ۳ — تاریخ ورود ام‌کلثوم به‌مدینه و ازدواج وی با زید (سال ۷ هجرت). ۴ — با توجه به این تاریخ‌ها روایت اول و دوم به‌عنوان سبب نزول آیه پذیرفتی است.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله، *التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ١٤٢٤ق.
- ٣- ابن اثیر، علی بن محمد، *أسد الغابة*، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٩ق.
- ٤- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *المختار من مناقب الاخيار*، العین، مرکز زاید للتراث و التاريخ، ١٤٢٤ق.
- ٥- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *المنتظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٢ق.
- ٦- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
- ٧- ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٠ق.
- ٨- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، بیروت، ١٤١٢ق.
- ٩- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، بیروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.
- ١٠- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ١١- ابن هشام، عبد الملک، *السیره*، بیروت، دارالمعرفه.
- ١٢- أحمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، دارالحديث، ١٤١٦ق.
- ١٣- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
- ١٤- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحيح*، قاهره، دارطوق النجاه، ١٤٢٢ق.
- ١٥- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر، ١٤١٧ق.
- ١٦- بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٥ق.
- ١٧- حیدری، نجمه و دیاری بیدگلی، محمدتقی، «روش‌شناسی نقد تاریخی روایات اسباب نزول»، *کتاب قیم*، شماره ٢٧، صص ١٩٥-٢١٤، پاییز و زمستان ١٤٠١ش.
- ١٨- خلیفه بن خیاط، *التاریخ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.
- ١٩- ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٠٩ق.
- ٢٠- سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ١٤١٦ق.
- ٢١- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *لباب النقول*، بیروت، دارالکتب العربی، ٢٠١٤م.

- ٢٢- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، *الإتقان*، بيروت، دارالكتب العربى، ١٤٢١ق.
- ٢٣- شافعى، محمد بن إدريس *الألم*، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٠ق.
- ٢٤- صنعانى، عبدالرزاق بن همام، *تفسير القرآن*، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١١ق.
- ٢٥- طباطبايى، محمد حسين، *الميزان*، بيروت، اعلمى، ١٣٩٠ق.
- ٢٦- طبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان*، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
- ٢٧- طوسى، محمد بن حسن، *التبيان*، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- ٢٨- عاملى، جعفر مرتضى، *الصحيح من سيرة النبى*، بيروت، الهادى، ١٤١٥ق.
- ٢٩- فراء، يحيى بن زياد، *معانى القرآن*، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.
- ٣٠- فسوى، يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤٠١ق.
- ٣١- قمى، على بن ابراهيم، *التفسير*، تحقيق طيب موسوي جزايرى، قم، دارالكتاب، ١٣٦٣ش.
- ٣٢- مسعودى، على بن حسين، *مروج الذهب*، قم، مؤسسة دارالهجرة، ١٤٠٩ق.
- ٣٣- معرفت، محمد هادى، *التمهيد فى علوم القرآن*، قم، حوزة علميه قم، ١٤١٠ق.
- ٣٤- مقرزى، احمد بن على، *إمتاع الأسماع*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٠ق.
- ٣٥- واقدى، محمد بن عمر، *المغازى*، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٤٠٩ق.
- ٣٦- يحيى بن سلام، *التفسير*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٥ق.
- ٣٧- يعقوبى، احمد بن اسحاق، *التاريخ*، بيروت، دار صادر.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Al-Musnad*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1416 AH.
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh, *Rūḥ Al-Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm wa Al-Sab' Al-Mathbānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 4_ 'Āmili, Sayyid Ja'far Murtaqā, *Al-Ṣaḥīḥ min Sīra Al-Nabī Al-A'zam*, Beirut, al-Hādī, 1415 AH.
- 5_ Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb Al-Asbrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417 AH.
- 6_ Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Dala'il al-Nubuwwa*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1405 AH.
- 7_ Bukhārī, Mūḥammad b. Ismā'īl, *Al-Jāmi' al-Saḥīḥ*, Cairo, Dār Ṭawq al-Najāt, 1422 AH.
- 8_ Dhahabī, Shams Al-Dīn, *Tārīkh Al-Islām wa Wafīyāt Al-Masbāḥir wa Al-A'lām*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1409 AH.
- 9_ Farrā', Yaḥya b. Zīyād, *Ma'ānī Al-Qurān*, Egypt, al-Hey'at al-Miṣriya al-'Āmma lil Kitāb, 1980.
- 10_ Fasawī, Ya'qūb b. Sufyān, *Al-Ma'rifa wa Al-Tārīkh*, Beirut, al-Risāla, 1401 AH.
- 11_ Ḥeydarī, Najme & Diyārī Bīdgolī, Moḥammad Taqī, "Methodology for the Historical Criticism of the Hadiths about the Motives of Qur'anic Verses", *Ketāb Qayyem*, Volume 12, Issue 27, September 2022.
- 12_ Ibn 'Abd Al-Bar, Yūsuf b. 'Abdullāh, *Al-Istī'āb fī Ma'rifat Al-Aṣḥāb*, Beirut, 1412 AH.
- 13_ Ibn Abī Zamaniyn, Muḥamad b. 'Abdullāh, *Tafsīr Ibn Abī Zamaniyn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1424 AH.
- 14_ Ibn 'Asākir, 'Alī b. Ḥasan, *Tārīkh Dimashq (History of Damascus)*, Beirut, Dār al-Fikr, 1415 AH.
- 15_ Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad, *Uṣd Al-Ghāba*, Beirut, Dār al-Fikr, 1409 AH.
- 16_ Ibn Athīr, Mubarak b. Muhammad, *Al-Mukbtar min Manāqib al-Akhyār*, Al-'Ayn, Zayed Center for Heritage and History, 1424 AH.

- 17_ Ibn Hajar 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Al-Iṣāba fī Tamyīz Al-Ṣaḥāba*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1415 AH.
- 18_ Ibn Hishām, 'Abd Al-Malik, *Al-Sirab Al-Nabawīyyah*, Beirut, Dār al-M'rifā, no date.
- 19_ Ibn Jawzī, 'Abd Al-Raḥmān b. 'Alī, *Al-Montazam fī Tārīkh Al-Umam wa Al-Mulūk*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1412 AH.
- 20_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Al-Bidāya wa Al-Nabāya*, Beirut, Dār al-Fikr, no date.
- 21_ Ibn Sa'd, Muḥammad, *Al-Tabagḥāt Al-Kubrā*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1410 AH.
- 22_ Khalīfa b. al-Khayyāt, *Al-Tārīkh*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1415 AH.
- 23_ M'arefat, Moḥammad Ḥādī, *Al-Tambīd fī 'Ulūm Al-Qurān*, Qom, Qom Seminary, Management Center, 1410AH.
- 24_ Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī, *Imtā' Al-Asmā'*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1420 AH.
- 25_ Mas'ūdī, 'Alī b. Ḥusayn, *Murūj Al-Zabab (The Meadows of Gold)*, Qom, Dār al-Hijra, 1409 AH.
- 26_ Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr Al-Qumī*, ed. Ṭayyīb Mūsavī Jazāyirī, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH.
- 27_ Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Samarqandī Al-Musammā Baḥr al-'Ulūm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH.
- 28_ Ṣan'ānī, 'Abd Al-Razzāq b. Hamam, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1411 AH.
- 29_ Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Al-'Umm*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1410 AH.
- 30_ Suyūṭī, 'Abd Al-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Itqan fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1421 AH.
- 31_ Suyūṭī, Jalāl Al-Dīn, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Arabī, 2014.
- 32_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'refa, 1412 AH.
- 33_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'ān*,

- Beirut, al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1390 SAH.
- 34- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, no date.
- 35- Wāqidī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Maghāzī*, Beirut, al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1409 AH.
- 36- Yaḥya b. Sallām, *Tafsīr Yaḥya b. Salām*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1425 AH.
- 37- Ya'qūbī, Aḥma b. Ishāq, *Tārīkh Al-Ya'qūbī*, Beirut, Dār Ṣādir.



The Concept of Ta'wil in the *Qur'an* and Ḥadīth Diagnosis and Evaluating the Ideas of Muslim Thinkers

Asieh Zouelm 

PhD in *Qur'an* and Hadith department,
Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Nosrat Nilsaz 

Associated Professor of *Qur'an* and Hadith department,
Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
(corresponding author: nilsaz@modares.ac.ir).

Abstract

The subject “Ta’wil” has long been the focus of researchers and interpreters of the Qur'an, and the connection of this concept in the topic of the Quran (Ta’wil of the Quran) with the issue of interpreting concepts has made it important. Despite examining the concept of Ta’wil of the Qur'an in the views of the ancients, thinkers in recent centuries and especially in the contemporary period have tried to find the meaning of Ta’wil in various topics in the Qur'an and hadiths by presenting theories. The current research has tried to provide the necessary bases for the presentation of future new theories by means of descriptive-analytical method, by recognizing the components of the most important theories of Ta’wil in the Qur'an (and hadiths), evaluating and criticizing them. Some of the criticisms of the examined theories (Ibn Taymīyyah, Mullā Ṣadrā, Allāme Ṭabāṭabāī, Ma-refat, Abū Zayd and Pākatchī) include: The rejection of the practical meaning of Ta’wil and the existence of an internal conflict in Ibn Taymiyyah's view, the contradictions of Allāme's theory with the Quranic application of “Ta’wil of the Qur'an”, Not expressing the connection between the meanings of Ta’wil, while cutting a narrative in the theory of Ma-refat, The existence of a hidden interpretative presupposition in Abu Zayd's view and the lack of clear connection between different meanings of Ta’wil in Pakatchi's view.

Keywords: Ta’wil, Holy Qurān, Traditions, Ta’wil Theory.

Original Research

Received/ 15/ 1/ 2024, accepted/ 27/ 1/ 2024, and published/ 27/ 1/ 2024, Pages: 77-102.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN/ 2783-5294

Online ISSN/ 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.4.4

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



مفهوم تأویل در قرآن و روایات بازشناسی و ارزیابی دیدگاه اندیشمندان اسلامی

آسیه ذوعلم^۱

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

نصرت نیلساز^۲

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
(نویسنده مسئول: nilsaz@modares.ac.ir)

چکیده

موضوع تأویل از دیرباز مورد توجه پژوهشگران و مفسران قرآن بوده که ارتباط این مفهوم در موضوع قرآن (تأویل قرآن) با مسئله برداشت مفاهیم، موجب اهمیت آن شده است. با وجود بررسی مفهوم تأویل قرآن در دیدگاه‌های متقدمان، اندیشمندانی در سده‌های اخیر و به ویژه دوره معاصر، کوشیده‌اند با ارائه نظریاتی معنای تأویل را در موضوعات مختلف در قرآن و روایات بیانند. پژوهش حاضر کوشیده است به روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بازشناسی مؤلفه‌های مهم‌ترین نظریه‌های تأویل در قرآن (و روایات)، با ارزیابی و نقد آن‌ها، مقدمه لازم برای عرضه نظریه‌های جدید آتی را فراهم آورد. برخی نقدهای وارد بر نظریات مورد بررسی (ابن تیمیه، ملاصدرا، علامه طباطبائی، معرفت، ابوزید و پاکتچی) عبارت اند از: عدول از معنای استعمالی تأویل و وجود تعارض درونی در دیدگاه ابن تیمیه، منافات نظریه علامه با کاربرد قرآنی تأویل قرآن، عدم بیان ارتباط میان معانی تأویل، ضمن تقطیع یک روایت در نظریه معرفت، وجود پیش فرض تفسیری پنهان در دیدگاه ابوزید و عدم بیان ارتباط محکم میان معانی مختلف تأویل در دیدگاه پاکتچی.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قرآن، روایات، نظریه تأویل.

مقاله پژوهشی

دریافت/ ۲۵/ ۱۴۰۲ ش، پذیرش/ ۷/ ۱۱/ ۱۴۰۲ ش، نشر/ ۷/ ۱۱/ ۱۴۰۲ ش، صفحه ۷۷ تا ۱۰۲.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI: 10.1001.1.52942783.1402.4.1.4.4

درآمد

موضوع تأویل از موضوعات بسیار مهم در حوزه قرآن و حدیث است که از دیرباز مورد توجه پژوهشگران قرآنی قرار داشته است. تأویل در قرآن، با هفده بار تکرار، در مورد موضوعات مختلفی به کار رفته که عبارت‌اند از: تأویل قرآن و آیات آن (آل عمران/ ۷)، تأویل کتاب (اعراف/ ۵۳؛ یونس/ ۳۹)؛ تأویل رؤیا و احادیث (یوسف/ ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱)؛ تأویل عمل حضرت خضر (ع) (کهف/ ۷۸، ۸۲)؛ و عبارت «ذلک خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیْلًا»، پس از بیان فرمانی از خداوند (اسراء/ ۳۵؛ نساء/ ۵۹).

لغت‌شناسان تأویل را از ریشه «أول»، با فعل ثلاثی مجرد (أَلَّ یُؤْلُ وَاوْلاً وَايَالاً) دانسته‌اند و برای این ریشه ابتدا معنای رجوع را بیان کرده‌اند (به عنوان نمونه نک: ازهری، التهذیب، ۳۱۴/ ۱۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۲/ ۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ۳۱/ ۱۴). از میان لغت‌شناسان ابن فارس تنها کسی است که أَوَّل را دارای دو اصل: ابتدا و انتهای چیزی دانسته است (ابن فارس، مقاییس اللغة، ۱/ ۱۵۸). با این حال در برخی مثال‌ها، معنی این ریشه را رجوع ذکر می‌کند.

در بیش‌تر لغت‌نامه‌ها برای فعل ثلاثی مجرد «أَلَّ یُؤْلُ»، سه معنا برشمرده‌اند: رجوع کرد، غلیظ شد (برای مایعات) و سیاست کرد (خلیل بن احمد، العین، ۳۵۸/ ۸؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ۲۴۶/ ۱؛ ازهری، التهذیب، ۳۱۴/ ۱۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۳۲-۳۴). برخی معانی اسم «آل»، شامل وجود اصلی هر چیز، ستون خیمه، استخوان شتر و خویشاوند انسان است (خلیل بن احمد، العین، ۳۵۹/ ۸؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ۱/ ۲۴۷، ۶۰۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۳۶-۳۷) است.

بسیاری لغت‌شناسان، وجه معانی ذکر شده برای فعل آل و اسم آل، و نیز معانی دیگر واژگان این ریشه را رجوع دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۳۵۹؛ ازهری، التهذیب، ۳۱۵/ ۱۵؛ جوهری، تاج اللغة، ۱۶۲۸/ ۱۴؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ۱/ ۱۶۰-۱۶۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۳۶).

تنها واژه‌ای که به اتفاق نظر لغت‌شناسان از ریشه أَوَّل در قرآن به کار رفته است واژه

تأویل می‌باشد. برخی لغت‌شناسان برای این واژه شرح مفصلی بیان کرده‌اند که در بسیاری موارد به نظر می‌رسد برگرفته از دیدگاه مفسران، متکلمان و ... در مورد تأویل در زمان ایشان باشد. برخی به بیان معنای تأویل در آیات مختلف قرآن پرداخته‌اند. عده‌ای نیز مثال‌هایی از کاربردهای این واژه و فعل آن (أَوَّلَ يُؤْوَلُ) در غیر از قرآن و حدیث ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین معانی ذکرشده در لغت‌نامه‌ها برای فعل أَوَّلَ عبارت‌اند از:

با حرف الی، به معنای رجوع دادن، بازگرداندن (ابن منظور، لسان العرب، ۳۲/۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ۳۲/۱۴) یا رجوع به اصل (راغب، مفردات، ۹۹).
 برای کلام به معنای تدبیر و تقدیر و تفسیر آن (ابن منظور، لسان العرب، ۳۳/۱۱؛ زبیدی، تاج العروس، ۳۲/۱۴). لغت‌شناسان دیدگاه‌های مختلفی در تفاوت تأویل با تفسیر بیان کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: زبیدی، تاج العروس، ۳۲/۱۴).
 برای رؤیا به معنای عبارت (یا تعبیر) آن (ابن منظور، لسان العرب، ۳۴/۱۱).

واژه تأویل در روایات بیش‌تر در موضوع قرآن (تأویل قرآن) کاربرد دارد. کاربردهای مختلف تأویل در قرآن و روایات، ارتباط این مفهوم با گونه‌ای برداشت از متون و به ویژه متن قرآن، و نیز وجود روایاتی موسوم به روایات تأویلی، به اهمیت و گستره این مبحث می‌افزاید. با وجود بررسی معنای برخی کاربردهای تأویل، و به ویژه تأویل قرآن در متون متقدم، اندیشمندانی در قرن‌های اخیر و به ویژه در زمان معاصر، تلاش کرده‌اند دیدگاه‌هایی ارائه نمایند که به صورت جامع و منسجم به معنای تأویل در کاربردهای متعدد آن در قرآن و نیز روایات بپردازد.

طرح مسئله

با وجود ارائه دیدگاه‌هایی در موضوع معنای واژه تأویل در قرآن (و روایات) از سوی اندیشمندان صاحب نظر، همچنان تلاش برای شناخت این مفهوم در پژوهش‌های متعددی همچون مقالات و پایان‌نامه‌ها مشاهده می‌شود. این پژوهش‌های متعدد بی‌انگر عدم پاسخگویی مکفی دیدگاه‌های مذکور به پرسش چستی معنای تأویل در قرآن و روایات و وارد بودن نقدهایی بر آن‌هاست.

در برخی آثار نظریه‌پردازان تأویل، معرفی نظریات پیشین و گاه ارزیابی آن‌ها مورد توجه

بوده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به بیان و بررسی نظر ابن تیمیه (بدون ذکر نام) پرداخته و آیت الله معرفت در دو کتاب التفسیر و المفسرون و التمهید، دیدگاه‌های ابن تیمیه و علامه طباطبایی را بیان و بررسی کرده است. علاوه بر این، آثار دیگری به بیان نظریات تأویل می‌پردازند. شاکر در روش‌های تأویل قرآن، دیدگاه‌های ابن تیمیه، علامه طباطبایی و آیت الله معرفت را به اختصار بیان کرده است.

بیدهندی در مقاله «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا» (ص ۳۹-۵۴) و بیدهندی و میردامادی در «قواعد هستی‌شناختی تأویل و تأثیر آن بر معنای متن در حکمت صدر المتألهین» (ص ۱۲۷-۱۴۹) تنها به بیان دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند. علی اکبرزاده و سلطانی در «معناشناسی تأویل و اعتبار معرفت شناختی آن در آراء ابوزید» (ص ۱۰۹-۱۳۸)، با ارائه خلاصه‌ای از دیدگاه ابوزید در کتاب مفهوم النص به بیان دیدگاه او در موضوع تأویل پرداخته‌اند.

آثار یادشده بیش‌تر به معرفی دیدگاه‌ها می‌پردازد و ارزیابی و نقد آن‌ها مدّ نظر پژوهشگران نبوده است. در مطالعه کنونی ضمن بیان شش نظریه به صورت مجموعی، ارزیابی و نقد هر یک از آن‌ها هم صورت می‌گیرد.

هدف اصلی در این مطالعه بررسی کاستی‌های نظریات موجود در مورد معنای تأویل در قرآن و روایات است. نیز، به عنوان مقدمه‌ای بر ارائه نظریاتی کامل‌تر، در این مطالعه کوشش می‌شود ضمن بازشناسی مهم‌ترین دیدگاه‌های ارائه شده در این موضوع، به نقد و ارزیابی آن‌ها پرداخته و با مقایسه میان این نظریات، ارتباط و تأثیر و تأثر میان آنها بررسی شود. سه پرسش اصلی این پژوهش این‌هاست: اولاً، مهم‌ترین نظریات ارائه شده در موضوع معنای تأویل در قرآن و روایات چیست؟ ثانیاً، مؤلفه‌های اصلی نظریه‌ها که می‌توان برپایه‌اش میان‌شان تفکیک نمود کدام است؟ ثالثاً، بررسی و ارزیابی این نظریات چه کاستی‌هایی را در آن‌ها نشان می‌دهد؟

بررسی کنونی، دیدگاه‌های سه دسته از اندیشمندان، شامل عالمان پیش از دوره معاصر (ابن تیمیه و ملاصدرا)، مفسران معاصر (محمدحسین طباطبایی و محمدهادی معرفت) و

قرآن‌پژوهان معاصر (نصر حامد ابوزید و احمد پاکتچی) را دربر خواهد گرفت. لازم به توضیح است که علاوه بر دیدگاه‌های نام‌برده، پژوهش‌های دیگری نیز با هدف بررسی معنای تأویل در قرآن و روایات صورت گرفته است. مهم‌ترین اثر در این زمینه کتاب *روش‌های تأویل قرآن* است که نگارنده در آن بیش‌تر بر معنای «تأویل قرآن» در قرآن و روایات تمرکز دارد.

وی به صورت پیش‌فرض معنای تأویل قرآن در آیه هفت سوره آل‌عمران را معادل معنای روایی آن دانسته، و با توجه به روایات، چند معنا از تأویل قرآن بیان می‌کند (شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۷۵-۸۶). او کاربردهای دیگر واژه تأویل در قرآن را بررسی نکرده و به رابطه میان معنای ذکرشده برای تأویل نیز نمی‌پردازد. بنابراین نمی‌توان دیدگاه او را نظریه‌ای برای معنای واژه تأویل در قرآن و روایات به شمار آورد. از این موارد که بگذریم، به نظر می‌رسد که دیگر آثار در این زمینه نیز به صورت موردی و بیش‌تر با توجه به روایات به پژوهش در معنای تأویل پرداخته‌اند که از دیدگاه پژوهش حاضر نظریه به حساب نمی‌آید. براین‌پایه، با وجود بیان دیدگاه‌های مختلفی در مورد معنای تأویل در هر یک از کاربردهای این واژه در قرآن و روایات، نظریه‌هایی که به صورت کامل جوانب مختلف این مفهوم را بررسی نماید، انگشت شمار است. آنچه اینجا در جایگاه نظریات تأویل مورد بررسی قرار می‌گیرد، دیدگاه‌هایی از یک پژوهشگر است که به طور ویژه به بررسی مفهوم تأویل در کاربردهای قرآنی بپردازد.

به دلیل پیوند قرآن با روایات، در این پژوهش به کاربردهای روایی تأویل در نظریات نیز پرداخته می‌شود؛ اما معنای تأویل در سخنان متکلمان و عالمان ادوار بعدی مورد نظر نیست. در بیان نظریه‌های تأویل به طور ویژه مؤلفه‌هایی چون حوزه مورد بررسی نظریه، ارتباط میان مفهوم تأویل در کاربردهای مختلف، مبانی نظریه و تأثیرپذیری آن از دیدگاه‌های پیشین، و نیز پیوند مفهوم تأویل و به ویژه تأویل قرآن با مفاهیمی چون تفسیر، ظاهر و باطن، تفصیل و احکام مورد توجه قرار می‌گیرد؛ هرچند که مفاهیم یادشده، خود مورد اختلاف میان پژوهشگران هستند.

ریشه اصلی بحث ظاهر و باطن قرآن که اختلاف نظر در مورد آن در منابع کهن صدر اسلام نیز مشاهده می‌شود، حدیث نبوی وجود ظاهر و بطن برای قرآن است. سیوطی گزارشی از برخی دیدگاه‌های پیشینیان در این موضوع ارائه می‌کند (سیوطی، *الاتقان*، ۲/ ۴۵۹). در مورد مفهوم تفسیر و رابطه آن با تأویل نیز دیدگاه‌های متعددی بیان شده است (برای نمونه، بنگرید به: شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۳۰-۳۳).

۱. دیدگاه عالمان پیش از دوره معاصر

در این بخش دیدگاه دو تن از اندیشمندان پیش از دوره معاصر، ابن تیمیه (درگذشته ۷۲۸ق) و ملاصدرا (درگذشته ۱۰۵۰ق) بیان و بررسی می‌شود.

۱-۱ دیدگاه ابن تیمیه

به نظر می‌رسد اولین نظریه منسجم در موضوع تأویل، از سوی ابن تیمیه بیان شده است که تلاش کرده میان معنای تأویل در کاربردهای مختلف قرآنی رابطه برقرار کند.

۱-۱-۱) تقریر دیدگاه

ابن تیمیه با مشترک دانستن لفظ تأویل میان سه معنای «حقیقت خارجی»، «تفسیر و بیان» و «معنای خلاف ظاهر»، بیان می‌کند که دو معنای اول در بیان علمای سلف و معنای آخر در عرف متأخران رایج بوده است (ابن تیمیه، *الاکلیل*، ۲۳، ۲۷-۲۸). وی «تأویل قرآن» را در کاربردهای قرآنی به معنای «حقیقت خارجی» می‌شمرد؛ که بر خلاف دو معنای دیگر از سنخ مفهوم کلام نیست. او پس از تقسیم آیات به دو دسته اخبار و انشاء (امر یا طلب)، تأویل آیات اخبار را عین امری که از آن خبر داده شده و تأویل آیات انشاء را، خود فعلی که به آن امر شده می‌داند و عبارت «سنت، تأویل خبر است» را مؤید آن ذکر کرده (همان، ۱۵)، به روایتی از پیامبر (ص) در مورد آیه‌ای با موضوع عذاب (انعام/ ۶۵) استناد می‌کند که فرمودند «انّها کائنة و لم یأت تأویلها بعد» (همان، ۳۳).

ابن تیمیه به کاربردهای دیگر تأویل در قرآن نیز می‌پردازد. تأویل رؤیا (یوسف/ ۱۰۰) را، نفس مدلولی که رؤیا به آن برمی‌گردد؛ تأویل در «فَرَدَّوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... ذَلِكَ خَيْرٌ وَ

أَحْسَنَ تَأْوِيلًا» (نساء/ ۵۹) را، عاقبتِ ردّ به کتاب و سنت؛ و تأویل افعال حضرت خضر (ع) را (کهف/ ۷۸، ۸۲) بدون بیان معنای دقیقی از آن، مرتبط با معنی رجوع برای آل می‌شمرد (همان، ۲۹، ۳۰). از نظر او امر خداوند به تدبّر در آیات، نشان می‌دهد تفسیر و فهم آیات از غیر خدا نفی نشده است و در توضیح این مطلب بیان می‌کند صورت علمی خبر، «آنچه در ذهن وجود دارد» است؛ که حقیقت ثابتی خارج از ذهن دارد (تأویل). لفظ اولاً بر معنی ذهنی و با واسطه آن به حقیقت خارجی دلالت می‌کند. تفسیر، معرفت صورت علمی کلام است؛ اگرچه تأویل آن معلوم نباشد (همان، ۲۱) و تأویل به قدر فهم مخاطب و به روش‌های مختلف قابل شناخت است (همان، ۲۸). وی بر همین اساس در آیه هفت سورة آل عمران، وقف را قبل از «الراسخون فی العلم» قرار می‌دهد (همان، ۲۳).

وی «تأویل قرآن» را در دو آیه با عبارت آمدن تأویل کتاب (اعراف/ ۵۳؛ یونس/ ۳۹) مربوط به آیات قیامت می‌داند. در آیه هفت سورة آل عمران، برای موضوع تأویل دو احتمال، شامل آیات متشابه یا کلّ قرآن را مطرح می‌کند. با این توضیح که اگر ضمیر در «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» به کلّ قرآن بازگردد، مانند دو آیه ذکرشده مربوط به آیات قیامت است و مشابه آیات انحصار علم قیامت به خداوند، به این معناست که علم به تأویل این آیات، شامل زمان و حقیقت آن، مختص اوست.

الفاظ بیانگر ویژگی‌های آخرت، تنها از جهت مشابهت با دنیاست و تفاوت بسیاری میان حقیقت این دو وجود دارد (همان، ۱۹). اما اگر ضمیر به آیات متشابه بازگردد، نشان می‌دهد تأویل آیات قابل حمل بر دو معنا، مختص خداست. ضمناً بیان می‌کند در این آیه، فتنه‌جویی در جستجوی تأویل تشابهات مذمت شده است، نه طلب فهم آیات متشابه (همان، ۱۲-۱۳). آیه می‌گوید کسانی که در قلبشان کثی است، محکّمات را رها، و از تشابهات با فتنه‌جویی و در پی تأویل آن‌ها پیروی می‌کنند. سپس نمونه‌هایی از تشابه و فتنه‌جویی را تأویل مسیحیان از ضمیر إنا و نحن برای خداوند، به تثلیث و نادیده گرفتن آیه محکم «إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ»؛ و نیز طعن اهل کتاب، به دنیایی بودن نعمت‌های بهشتی؛ که تنها به جهت برخی تشابهات میان آن‌هاست، ذکر می‌کند و از همین رو آیات توصیف

بهشت در قرآن را متشابه می‌شمرد (همان، ۱۴-۱۸).

ابن تیمیه به رابطه میان احکام و تفصیل با تأویل نیز پرداخته است. وی دو معنا از احکام بیان می‌کند که در یک معنا همه آیات محکم‌اند و در معنای دیگر، آیات محکم (در مقابل آیات متشابه) آیاتی هستند که تحمل بیش از یک معنا ندارند. وی احکام را «رفع متوهمی که مراد نیست» از متشابهات و آن را مرتبط با تأویل معرفی می‌کند (همان، ۱۰-۱۲). همچنین با وجود این که در آیه «کتابُ احکمت آياته ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود/ ۱)، معنای تفصیل را مشابه احکام به معنای «جدا کردن آیات از القای شیطان» (حج/ ۵۲) می‌داند (همان، ۱۱)، در آیه «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ...» (اعراف/ ۵۳)، تفصیل کتاب را «بیان برای رفع شبهه» معنا می‌کند (همان، ۱۵-۱۶).

۱-۲) نقد و ارزیابی

با نگاه کلی به نظریه تأویل ابن تیمیه به نظر می‌رسد اگرچه وی به طور کلی در قرآن، چند معنا داشتن یک واژه را قبول می‌کند، تلاش او در جهت یافتن یک معنا از تأویل در قرآن است؛ اگرچه گاه از آن عدول کرده است. نیز وی به عدم لزوم مشابهت معنای تأویل در قرآن با معنای این واژه در بیان پیشینیان معتقد است. اما به طور ویژه جایگاه روایات مربوط به تأویل قرآن از پیامبر (ص) را در نظریه خود و نیز چگونگی ارتباط میان معنای تأویل قرآن در قرآن را با کلام سلف مشخص نکرده است.

برخی دیدگاه ابن تیمیه را، خلط معنی مصداق و تأویل دانسته‌اند و بیان کرده‌اند به طور کلی در متون، وجود عینی چیزی به معنای تأویل وجود تصویری و ذهنی آن نیست (معرفت، التمهید، ۳/ ۳۲). ابن تیمیه مفهوم دقیق تأویل اعمال حضرت خضر و ارتباط آن را با عینیت خارجی بیان نکرده است. نیز اگرچه او تصریح کرده که تأویل قرآن در چند کاربرد قرآنی — مثل آیه ۵۳ سوره اعراف یا آیه ۳۹ سوره یونس یا طبق وجهی که تأویل متشابهات منظور نیست آیه ۷ سوره آل عمران — به کلّ قرآن برمی‌گردد، عملاً آن را به آیاتی با موضوع قیامت و جهان آخرت محدود کرده است.

در دیدگاهی که تأویل در آیه هفت سورة آل عمران را تأویل متشابهات می‌داند نیز، آیاتی که احتمال برداشت بیش از یک معنا از آن‌ها هست را متشابه دانسته است. اما مثال‌هایی را بیان می‌کند که تأویل آن را غیر از خداوند هم می‌داند (کاربرد نَحْنُ و اِنَّا برای خداوند) و این با تأکید او بر وقف پیش از «و الراسِخونَ فی العلم»، و انحصار علم به تأویل به خداوند سازگار نیست. وی با وجود تلاش برای بیان یک معنا از تأویل در کاربردهای قرآنی، در دو آیه (نساء/ ۵۹ و اسراء/ ۳۵) این واژه را عاقبت معنا کرده و وجه ارتباط میان این معنا و معنای قبلی را بیان نکرده است. نیز در ارتباط میان دو مفهوم احکام و تفصیل با تأویل، دو معنای مختلف از تفصیل بیان می‌کند؛ اما دلیل متقنی بر تفاوت این دو معنا ذکر نمی‌کند. به علاوه با توجه به معنای لغوی تفصیل (جدا جدا کردن) در لغت نامه‌ها (برای نمونه، بنگرید به: جوهری، تاج اللغة، ۱۷۹۱/۵)، به نظر می‌رسد جدا کردن القای شیطان از آیات، معنای درستی از کاربرد واژه تفصیل برای این مفهوم نباشد.

در مجموع دیدگاه ابن تیمیه در جایگاه اولین نظریه منسجم در موضوع تأویل در قرآن، بر دیدگاه‌های پس از خود در موضوع تأویل تأثیرگذار بوده است. بیان این نظریه در آثار متعدد و حتی نقدهایی که به آن وارد شده، بیانگر این تأثیر است.

۲-۱) دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا واژه تأویل را در همه آیات دربردارنده این واژه بررسی نکرده است. تفسیر قرآن ملاصدرا هیچ یک از سوره‌های شامل واژه تأویل را در بر نمی‌گیرد. تا جایی که بررسی شد، او در آثار خود تعریف دقیقی از تأویل به صورت صریح ارائه نداده است. با وجود این، در مجموعه آثار خود نگرشی کلی به تأویل دارد که موضوعات مختلفی را در بر می‌گیرد و بنابراین می‌توان آن را نظریه‌ای در این باب به حساب آورد. اگرچه وی به برخی از کاربردهای قرآنی تأویل نمی‌پردازد و به چگونگی برداشت دیدگاه خود در معنای تأویل از قرآن و روایات تصریح نمی‌کند؛ به نظر می‌رسد مهم‌ترین کاربردهای قرآنی و روایی واژه تأویل را مدنظر داشته است.

۱-۲-۱) **تقریر دیدگاه**

ملاصدرا تأویل را برای همه پدیده‌ها از جمله سخن به معنای ارجاع ظاهر به باطن می‌داند. این معنای تأویل، بر پایه یک پشتوانه وجودشناختی است؛ که «وجود» را حقیقتی واحد دارای مراتب می‌شمرد (تشکیک در مراتب وجود). او هر مرتبه‌ای از ظاهر را دارای باطنی می‌داند تا این که منتهی به خداوند می‌شود. از دیدگاه او مراتب وجود میان کتاب تکوین (جهان آفرینش)، کتاب تدوین (قرآن) و کتاب نفس (انسان) مشترک؛ و به عبارتی ظاهر و باطن آن‌ها در هر مرتبه با هم متحد است (بیدهندی، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، ۴۲-۴۳).

تأویل از نگاه او دارای مراتبی است که با مرگ و ظهور قیامت، انسان به تأویل همه مراتب (حضرت حق) می‌رسد. وی **قرآن** را دارای حقیقتی واحد می‌داند که با پیمودن مراحل نزول در عوالم مختلف به مرحله نازلۀ الفاظ درآمده است (نک: ملاصدرا، **تفسیر القرآن الکریم**، ۱/ ۴۰۸، ۴۳۶). همچنین دنیای حسی را مانند رؤیا به منزله رمز و مثال می‌داند که به حقیقتی ورای خود (آخرت) اشاره دارد و با استناد به حدیث نبوی «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا»، ذکر می‌کند **قرآن** مفاهیم خارج از فهم انسان را به صورتی بیان می‌کند که اگر در خواب لوح محفوظ را می‌دید، آن گونه متمثل می‌شد و وقتی انسان می‌میرد، تعبیر رؤیایش را می‌بیند؛ از همین رو گفته‌اند: «ان التأویل یجری مجری التعبير» (ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، ۹۶).

این سخن و مضامین پیرامون آن، برگرفته از **جواهر القرآن** غزالی است (غزالی، **جواهر القرآن**، ۳۷-۳۸). اگرچه ملاصدرا تصریح کرده این باور، ملاک تحقیق متشابهات در قرآن است، که برخی مانند غزالی به آن اشاره کرده‌اند؛ اما تصریح می‌کند باید با حکمت و برهان و عقاید صحیح، آمیخته‌های وهمی و وسوسه‌های شیطانی از آن دفع شود (ملاصدرا، **تفسیر القرآن الکریم**، ۴/ ۱۷۲) و در بعضی موارد نیز به نقد دیدگاه غزالی در مورد تأویل می‌پردازد (همان، ۴/ ۱۶۵، ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، ۸۵). به هرروی، ملاصدرا بیان می‌کند مثال‌های متعدد **قرآن** برای رسیدن از ظاهر دنیا به حقایق عالم آخرت است که با هم

تناظر یک به یک دارند (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۱/ ۳۲۴-۳۲۵).

از سوی دیگر ملاصدرا رسیدن به اسرار قرآن را بر اساس مرتبه رسوخ در علم می‌داند و عمیق‌ترین اسرار قرآن را دور از دسترس بشر شمرده، بیان می‌کند کلمات الهی لایتناهی (کهف/ ۱۰۹) است (همان، ۴/ ۱۶۱-۱۶۲)؛ که زبان نبوت و قرآن آن را به اجمال بیان کرده و تأویل آن جز با نور ولایت شناخته نمی‌شود (همان، ۲/ ۵۹۳). از سوی دیگر با اشاره به مراتب ظهر و بطن قرآن و تناظر آن با ظهر و بطن‌های انسان، هر درجه از قرآن را دارای حمل‌کننده‌ای برای حفظ و مس آن، و دارای طهارت مرتبه متناظر با آن معرفی می‌کند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۳۹-۴۱).

وی میانه‌روی در باب تأویل را امری دقیق و پیچیده، مختص راسخان در علم (همان، ۸۶) و بر اساس روایات، علم به تأویل را امری غیر قابل کسب با ذکاوت یا قواعد عقلی متعارف می‌شمرد (همان، ۷۸-۸۱). او تأویل در برخی آثار را بدون دلیلی همچون نقل صریح یا واردات قلبی غیر قابل تکذیب، «بازی شک‌ها» می‌نامد (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۱۶۲). به طور کلی تأویل قرآن از نظر او، نه در مقابل تفسیر ظاهری، بلکه صورت تکامل یافته آن است (همان، ۴/ ۱۵۲).

اگرچه ملاصدرا در برخی عبارات، واژه تأویل را برای تشابهات به کار برده (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۲/ ۹۶، ۶۱۰)، آن را منحصر به تشابهات با مفهوم رایج (مانند ذکر مفاهیم مادی برای خداوند) نمی‌داند. برای نمونه در بیان معنی کرسی در آیه الکرسی، می‌گوید کلمه‌ای در قرآن نیست مگر این که تحقیق آن مانند این واژه است؛ که ظاهر تفسیر، آن را بی‌نیاز از کشف معارف مربوط نمی‌کند و این معارف تنها برای راسخان در علم مکشوف است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۱۶۱).

۱-۲-۲) نقد و ارزیابی

نظریه تأویل ملاصدرا، جزئی از دیدگاه کلی‌تر او و متناسب با آن است که به بیان برخی پژوهشگران متأثر از دیدگاه غزالی بوده است (بیدهندی، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، ۴۸). این دیدگاه که تأویل و باطن را یکی

می‌داند، شامل تأویل همه چیز از جمله تأویل قرآن است. او به طور ویژه، تأویل در قرآن را در موضوع قرآن و رؤیا، بر همین اساس بررسی می‌کند.

در این بحث به روایاتی که مفهومی از آیات را تأویل آن و منحصر به راسخان در علم می‌داند نیز اشاره دارد و معنایی مشابه از تأویل در دو حوزه قرآن و حدیث بیان می‌کند. اما به برخی از کاربردهای قرآنی واژه تأویل، شامل سه موضوع تأویل اعمال خضر (ع)، آمدن تأویل کتاب در روز قیامت و ذکر فرمان خداوند در کنار عبارت «احسن تأویل» (إسراء/ ۳۵؛ نساء/ ۵۹) مستقیماً پرداخته است.

از میان این موارد، بر اساس دیدگاه ملاصدرا، مفهوم تأویل در موضوع اعمال حضرت خضر (ع)، و نیز آمدن تأویل کتاب در روز قیامت (با توجه به پیوند مراتب قرآن و آفرینش) قابل توجیه است. اما چگونگی تطبیق این نظریه بر مورد سوم، که ذکر عبارت «ذَلِك خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» در ادامه دو دستور الهی امر به رجوع به خدا و پیامبر (ص) در هنگام نزاع، و استفاده از ترازوی درست در اندازه‌گیری است، مشخص نیست.

۲. دیدگاه مفسران معاصر

در این بخش دیدگاه علامه طباطبایی (درگذشته ۱۴۱۲ق) صاحب تفسیر المیزان و محمدهادی معرفت (درگذشته ۱۳۸۵ ش) صاحب التفسیر الأثری الجامع در موضوع تأویل بررسی می‌شود.

۲-۱ دیدگاه علامه طباطبایی

طباطبایی (درگذشته ۱۴۱۲ق) تأویل را در همه کاربردهای قرآنی در معنایی مشابه، و برگرفته از معنای رجوع می‌داند (طباطبایی، المیزان، ۳/ ۴۹). وی تأویل هر چیز را در عرف قرآن حقیقتی می‌داند که آن چیز آن را دربر دارد و به آن بازمی‌گردد. بنابراین تأویل رؤیا تعبیر آن، تأویل حکم نیز ملاک آن، و تأویل فعل نیز مصلحت و غایت حقیقی آن یا علت واقعی آن است (همان، ۱۳/ ۳۴۹).

۲-۱-۱) تقریر دیدگاه

طباطبایی تأویل قرآن را امّ الکتاب یا کتاب حکیم، به عنوان مرتبه‌ای وجودی از قرآن معرفی می‌کند که قرآن نزول یافته آن و احکام و مواعظش به آن مستند است و از سنخ الفاظ یا مفاهیم مدلول الفاظ (موافق یا مخالف ظاهر) نیست. بلکه امری خارجی است که نسبت آن به کلام، مانند نسبت تأویل رؤیا به رؤیا، نسبت ممثّل به مَثَل یا نسبت باطن به ظاهر است (همان، ۲۶/۳، ۴۶-۴۹، ۵۴).

طباطبایی به مفاهیم احکام و تفصیل در ارتباط با تأویل قرآن اشاره کرده، کتاب محکم را مرتبه‌ای از وجود قرآن و همان تأویل می‌شمرد که تفصیل آن الفاظ آیات نازل شده است. وی تفصیل را در مورد همه پدیده‌ها و از جمله قرآن، موجب به وجود آمدن تشابه می‌شمرد (همان، ۶۱/۳). او به موضوع باطن برای آیات قرآن نیز پرداخته؛ اما آن را به معنای تأویل نمی‌داند؛ بلکه باطن هر آیه را معنایی در طول ظاهر (معنای اولیه)، بدون منافات با آن معرفی می‌کند (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۴۶).

وی معانی مختلف ظاهری و باطنی را دلالت مطابقی (موضوع له) لفظ می‌داند که بر اثر اختلاف فهم‌ها پدید آمده و امری نسبی بر حسب مراتب اهل آن است (طباطبایی، المیزان، ۶۹/۳، ۷۳). مانند نهی از شرک در قرآن، که ظاهرترین آن، شرک جلی است و انواع شرک، با مراتبی باطن آن است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۴۴-۴۵).

وانگهی، تأویل قرآن از دید وی از قبیل مفاهیمی که به ذهن می‌رسد نیست (طباطبایی، المیزان، ۴۹/۳). بنابراین اساساً مفهوم تأویل قرآن را متفاوت از باطن آیات معرفی می‌کند. او به طور ویژه به معنای تأویل در روایات نپرداخته؛ اما معنای تأویل قرآن را در برخی روایات مانند معنای قرآنی و در بسیاری (که مفهومی از آیه را تأویل آن دانسته) مانند «معنای رایج آن در صدر اول»، تفسیر متشابه می‌داند (همان، ۶۹/۳).

۲-۱-۲) نقد و ارزیابی

مبنای طباطبایی، تلاش برای یافتن یک معنای مرکزی از تأویل در همه کاربردهای قرآنی

است؛ که با یافتن یک معنای اصلی و ارتباط معانی دیگر با آن نشان داده می‌شود. نیز اگرچه بسیار کم به کاربرد تأویل در روایات می‌پردازد، به نظر می‌رسد لزومی برای ارتباط میان معنای تأویل در قرآن و معنای تأویل در روایات نمی‌بیند و تصریح می‌کند که معنای تأویل در قرآن، با معنای تأویل در صدر اول لزوماً مشابه نیست.

این درحالی است که در بسیاری روایات ذیل آیات، ضمن بیان مفهومی برای آیه، با استناد به آیه هفت سورة آل عمران بیان شده که ما همان راسخان در علم هستیم که تأویل را می‌داند. اگرچه با توجه به تطوّر واژگان در طول زمان، می‌توان معنای تأویل در روایات را متفاوت با معنای آن در قرآن دانست، اما وجود روایات نام‌برده، که به لحاظ تعداد نمی‌توان از آن صرف نظر نمود، رابطه‌ای میان معنی تأویل در قرآن و روایات برقرار می‌کند و تنها در صورتی این روایات قابل صرف نظر است که در صدور کلیت این روایات از معصومان (ع) و یا بخش رابط با آیه نام‌برده تردید باشد؛ که چنین تصریحی در بیان وی دیده نمی‌شود.

از سویی با توجه به آیه هفت سورة آل عمران آنچه موجب انحراف اهل فتنه است، برداشت‌های اشتباه از آیات قرآن است و نه وجود دیگری از قرآن در لوح محفوظ که از سنخ مفهوم نیست (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۳۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه طباطبایی از سویی، با دیدگاه ملاصدرا در مورد تأویل هم‌خوانی دارد، که تأویل قرآن را همان حقایق لوح محفوظ (یا مرتبه‌ای از وجود قرآن) ظاهر شده در قالب کلام می‌داند و از سوی دیگر مشابه دیدگاه ابن تیمیّه، آن را حقیقتی خارجی و عینی می‌شمرد. هرچند در مواردی با این دو مغایرت دارد. برای نمونه در عدم مشابهت معنایی تأویل در قرآن و روایات با دیدگاه ملاصدرا و در بیان معنای تأویل عمل به مصلحت ایجاب کننده آن، با نظر ابن تیمیّه متفاوت است.

۲-۲) دیدگاه معرفت

معرفت لغت تأویل را برگرفته از اَوَّل، به معنای بازگرداندن چیزی به اصل و حقیقت آن می‌داند (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۱۹). وی چند معنای مختلف از تأویل در کاربردهای قرآنی و روایی معرفی می‌کند.

۲-۲-۱) تقریر دیدگاه

معرفت بر اساس کاربردهای قرآنی تأویل، سه معنا برای این واژه در قرآن ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: توجیه قول یا عمل متشابه، تعبیر خواب، مآل و عاقبت کار. اما بر اساس روایات معنای دیگری از تأویل را در موضوع قرآن (تأویل قرآن)، باطن آیات (معنای ثانوی کلام) می‌داند و مفهوم تعبیر خواب برای تأویل را مشابه این معنی معرفی می‌کند؛ معنی پنهان باطنی که جز کسانی که به آن‌ها علم داده شده آن را در نمی‌یابند (معرفت، التمهید، ۳/۳۳).

وی به تفاوت معنای تأویل و تفسیر و نیز به مفهوم تنزیل، ظاهر و باطن (در موضوع قرآن) می‌پردازد. تفسیر را برطرف کننده ابهام لفظی و تأویل به معنی توجیه متشابه را به معنای بیان سرّ و یافتن وجهی معقول برای تشابه می‌داند و تأویل قرآن به این معنا را مختص آیات متشابه می‌شمرد (همان، ۳/۲۸). اما معنی دیگر تأویل قرآن را بر اساس روایات برای نمونه حدیث امام باقر (ع) «ظَهَرَتْ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ» (صفار، بصائر الدرجات، ۱۹۶)، مفهومی غیر از ظاهر (ظهر) که تفسیر اولیه آیات است یعنی بطن می‌داند؛ که با توضیح «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد»، همان تأویل یا انتزاع مفهومی عام از آیه است (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/۲۱-۲۲).

نمونه‌هایی از آن نزول آیه خمس (انفال/ ۴۱) در مورد غنایم جنگی و تعمیم امام باقر (ع) به مطلق فایده و منفعت کسب؛ یا نزول «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/ ۱۹۵)، در موضوع امر به پرداخت مخارج جهاد و شمول آن بر هر نوع انفاق در تثبیت حکومت اسلامی است (همان، ۱/۲۲-۲۴). در دیدگاه وی تأویل به این معنا شامل همه آیات قرآن، و بر اساس روایات مختص راسخان در علم است (معرفت، التمهید، ۳/۲۹-۳۰). وی بیان می‌کند که تأویل قرآن در هر دو معنای قرآنی و روایی، از نوع معنی پنهان و نیازمند دلالت صریح از خارج لفظ است (همان، ۳/۳۱).

۲-۲-۲) نقد و ارزیابی

معرفت با نقد دیدگاه‌های مشهورتر ابن تیمیه و علامه طباطبایی کوشیده نظریه‌ای جامع با توجه به کاربردهای قرآنی و روایی ارائه کند و از این رو به صورت غیر مستقیم از آن‌ها تأثیر پذیرفته است. اما در صدد برداشت یک معنا از تأویل در کاربردهای مختلف و یا یافتن ارتباط میان آنها نبوده است. با وجود تصریح وی به دو معنای تأویلِ قرآن (در قرآن توجیه آیات متشابه و در روایات مفهومی عام با عبور از خصوص مورد)، معنای تأویل در عبارت «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...» را آنچه کار شریعت و قرآن بدان منتهی می‌شود (به معنای فرجام) بیان می‌کند (معرفت، *التفسير والمفسرون*، ۱/ ۲۱)؛ که در واقع معنای دیگری از تأویل قرآن است. همچنین اگرچه او تأویل را به معنای بازگرداندن به اصل دانسته، رابطه معنای «فرجام کار» را با این معنا بیان نکرده است.

از طرفی معرفت، به روایاتی که ضمن اشاره به بطن، به آیه هفت سورة آل عمران استناد کرده، خود را راسخان در علم و عالمان به تأویل معرفی می‌کنند، نمی‌پردازد. این روایات برخلاف نظر وی که تأویل را در آیه مذکور، توجیه متشابه می‌داند، معنای باطنی را همان معنای تأویل در این آیه بیان می‌کنند. برای نمونه در ادامه روایت مشهور امام باقر (ع)، که ظهر را تنزیل و بطن را تأویل می‌نامند، و معرفت به آن استناد کرده، چنین ذکر شده است:

... يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَآتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱۹۶).

معرفت در ذکر این روایت، آن را تقطیع می‌کند. این گونه روایات، تأویل به معنای باطن را مرتبط با آیه ۷ سورة آل عمران می‌دانند و نه معنایی از تأویل که مستقل از قرآن است. این معنا طبق بیان روایت نام‌برده نه فقط آیات متشابه بلکه همه آیات را در بر می‌گیرد.

۳. دیدگاه قرآن‌پژوهان معاصر

در این دسته، دیدگاه نصر حامد ابوزید (درگذشته ۱۴۳۱ق) و احمد پاکتچی در موضوع معنای تأویل در قرآن و روایات بررسی می‌شود.

۱-۳ دیدگاه نصر حامد ابوزید

ابوزید تلاش می‌کند نظریه‌ای جامع در موضوع تأویل، بر پایه کاربردهای قرآنی این واژه بیان کند. وی بیان می‌کند کاربردهای قرآنی تأویل نشان می‌دهد این واژه برخلاف واژه تک‌آمد تفسیر، در فرهنگ پیش از اسلام، دارای مفهومی معروف بوده و برای نمونه در موضوع رؤیا به کار می‌رفته است (ابوزید، *مفهوم النص*، ۲۲۶).

۱-۱-۳-۲ تقریر دیدگاه

وی در چند کاربرد قرآنی شامل رؤیا، حدیث و فعل، معنای تأویل را رجوع به اصل و کشف دلالت پنهان یا باطن آن می‌داند (همان، ۲۲۸).

لازم به یادآوری است که ابو زید حدیث را همان رؤیا می‌داند که برای تأویل کردن به بیان درآمده است (همان، ۲۲۷). اما تأویل را در دو کاربرد قرآنی در جایگاه تمیز (نساء/ ۵۹؛ اسراء/ ۳۵)، با توجه به تفاوت نسبت به دیگر موارد (مضاف) و با استناد به معنای تأویل در یک مثال شعری، به معنای «هدف و غایت یک حرکت» و مرتبط با معنی سیاست و اصلاح کردن برای ریشه‌اول می‌داند (همان، ۲۲۹).

معنای جامعی که ابوزید از این دو نتیجه می‌گیرد، حرکت است که یا به اصل (رجوع) و یا به سوی هدف (غایت) انجام می‌شود. وی این حرکت را نه حرکتی مادی بلکه ذهنی و عقلی می‌داند (همان، ۲۳۰) و بر پایه آن آیه هفت سورة آل عمران را معنا می‌کند. در این آیه تأویل نهی شده را، به دلیل واژه اتباع، حرکت رو به جلو (به سوی غایت) برای به فتنه انداختن، و تأویلی را که جز خداوند نمی‌داند نیز عاقبت مجهول برای بشر معنا می‌کند. وی در عبارت «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (یونس/ ۳۹) تأویل را حرکتی ذهنی برای کشف پدیده‌ها می‌شمرد (همان، ۲۳۱-۲۳۲).

نهایتاً به تفاوت میان تفسیر و تأویل کتاب پرداخته، چگونگی تأویل صحیح قرآن را تشریح می‌کند. او تفسیر را نیازمند تفسره یا واسطه‌ای برای محقق به منظور دستیابی به تفسیر؛ و تأویل را بر خلاف آن بدون نیاز به واسطه و حرکتی ذهنی در اکتشاف اصل یا عاقبت یک پدیده می‌داند. با تکیه بر قول زرکشی، بیان می‌کند تفسیر نیازمند علوم نقلی و

مقدمه تأویل صحیح، و تأویل اجتهاد در یافتن معنای آیات و رمزگشایی از متن است. نیز تأکید می‌کند که تأویل صحیح به امیال شخصی و عقیدتی (ایدئولوژیک) تأویل کننده وابسته نیست (همان، ۲۳۲-۲۳۵). از نظر ابوزید تأویل شیعی مثالی از تأویل ایدئولوژیک است که از داده‌های لغوی و مفهومی فاصله گرفته است (ابوزید، مفهوم النص، ۲۳۴). وی اجتهاد در تأویل را همانند اجتهاد در فقه، نیاز جوامع بشری با توجه به تحولات آن‌ها می‌داند و بیان می‌کند متن قرآن، تنزیل یافته برای عرب عصر نزول است که باید برای فهم آن از معنی‌شناسی، هرمنوتیک، نقد ادبی، مردم‌شناسی و آنتروپولوژی بهره گرفت (همان، ۲۳۷-۲۳۹).

۲-۱-۳) نقد و ارزیابی

در مقام نقد دیدگاه وی باید گفت که ابوزید به معنای تأویل در حوزه قرآن می‌پردازد و کاربرد این واژه در موضوع قرآن (تأویل قرآن) و دیگر موضوعات را بررسی می‌کند. اما در نظریه او اشاره‌ای به کاربرد تأویل در روایات (نبوی) دیده نمی‌شود. اگرچه او ظاهراً درصدد یافتن معنی جامع برای تأویل، با توجه ویژه به کاربردهای قرآنی آن است، اما به نظر می‌رسد تلاش او در جهت اثبات مفهومی از تأویل، بر پایه نگاهی کلی در برداشت از قرآن، یعنی اجتهاد در زمان‌های مختلف برای دریافت معانی است که به صورت پیش‌فرض پذیرفته است. به عبارتی شواهد را به گونه‌ای جمع‌آوری می‌کند که به معنی «حرکت ذهنی» برای تأویل برسد.

به همین سبب گاه برای یافتن ارتباط میان این معنا و کاربرد قرآنی آن دچار تکلف شده است. برای نمونه مفهوم حرکتی ذهنی برای تأویل، در «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (یونس / ۳۹) با مفهوم آیه سازگاری چندانی ندارد. در مجموع ابوزید بر خلاف دیدگاه‌های دیگر که تأویل را در قرآن، مؤول معنا کرده‌اند، آن را یک فعل معنا می‌کند و از این نظر نیز دیدگاهی متفاوت از نظریات دیگر ارائه می‌دهد.

۲-۳) دیدگاه پاکتچی

پاکتچی در مقاله «تأویل» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دیدگاهی از تأویل، با

توجهی نسبتاً جامع به حوزه آیات و روایات و نیز دیگر متون اسلامی ارائه می‌کند.

۳-۲-۱) تقریر دیدگاه

پاکتچی معنای لغوی تأویل را بازگرداندن پیشین یا وضعیّت پیشین، و تأویل را در ارتباط با فهم چیزی، بازگرداندن چهره بیرونی به معنای درونی، و در کاربردی فراتر، رفتن از معنای ظاهری به معنایی دورتر از ظاهر می‌داند که معنای اخیر، مقصود گوینده بوده است. وی کاربردهای تأویل و به کار نرفتن مشتقاتی دیگر از این واژه در قرآن را نشانه‌ای از این امر می‌شمرد که تأویل در زبان عربی عصر نزول، واژه‌ای دانشی و نه روزمره بوده است (پاکتچی، «تأویل»، ۳۷۱).

سپس به بیان دو کارکرد اصلی و ثانوی برای تأویل می‌پردازد. کارکرد اصلی، مبتنی بر معنای لغوی «رجوع»، بازگرداندن و انتقال دادن به اصل پیشین است که در قرآن در موضوع خواب، اعمال عبد صالح در داستان حضرت موسی و خضر (ع) و آیات متشابه (آل عمران/ ۷)، با توجّه ویژه به دانش تأویل به کار رفته است. وی امر تأویل‌پذیر را موضوع تأویل و تحقق اصلی را مرجع تأویل معرفی می‌کند و معتقد است میان موضوع تأویل و مرجع آن در مورد خواب، رابطه نمادین، و در مورد اعمال عبد صالح رابطه تضمینی برقرار است؛ چرا که ظاهر عمل (موضوع تأویل)، شامل بخشی دیگر (بافت عمل) می‌شود و تقلیل محتوای ظاهر به بخش‌هایی از آن، درک آن را مشکل ساخته است.

وی بیان می‌کند که تأویل در داستان حضرت موسی (ع) و عبد صالح، و در یک مورد از داستان حضرت یوسف (ع) از مقوله خبر دادن از رابطه میان موضوع تأویل و مرجع آن در هنگام تحقق خارجی است. در آیه هفت سورة آل عمران نیز موضوع تأویل آیات متشابه و مرجع تأویل معنای واقعی آیات است (همان، ۳۷۱-۳۷۲).

او معنای ثانوی تأویل را نوعی نقل معنایی، و آن را «تحقق مرجع تأویل» و یا «تحقق امری از پیش خبر داده شده»، معرفی، و نمونه‌ای از آن را رسیدن تأویل (برای آیات قیامت) ذکر می‌کند. سپس بیان می‌کند تأویل در موضوع دو دستور الهی (نساء/ ۵۹ و اسراء/ ۳۵) با تمرکز بر معنای مرجع تأویل، عملاً معنایی نزدیک به «عاقبت» یافته است (همان، ۳۷۲).

سپس در بیان معنای تأویل در متون پس از نزول *قرآن* و از جمله روایات، کاربردهای این واژه را بیانگر کاهش و افزایش معنایی آن می‌شمرد و به نقش مهم آیه هفت سوره آل عمران در معنای تأویل اشاره می‌کند. تأویل را در تقابل با تنزیل در بافت‌های متنوعی از متون پس از نزول، از جمله روایات دو سده اول، بیش‌تر موضوع‌یابی، مصداق‌یابی و تطبیق آیات و در شکل کلی «تحقق خارجی مضمون سخن» معنا می‌کند و گاه از جنس تبیین یا توجیه مستندات شرعی می‌داند. او به اختصاص دانش تأویل به عده‌ای از انسان‌ها، در منابع شیعه و سنی اشاره می‌کند (همان، ۳۷۳-۳۷۴) و در ادامه به تغییرات معنایی واژه تأویل در سده‌های بعدی نیز می‌پردازد (همان، ۳۷۴-۳۷۵).

۲-۲-۳) نقد و ارزیابی

در مقام نقد و ارزیابی دیدگاه پاکتچی نیز باید گفت که پاکتچی تلاش می‌کند با لحاظ مبانی زبان‌شناسی مانند شکل‌گیری معانی جدید از معانی اولیه و تغییرات معنایی واژگان در طول زمان، معنای تأویل در کاربردهای مختلف قرآنی و روایی را ارتباط دهد. او دیدگاه خود را بر مبنای وجود یک معنای اصلی برای تأویل در *قرآن* و شکل‌گیری معانی دیگر قرآنی و روایی از آن بیان کرده است. نکته قابل ملاحظه در این دیدگاه توجه ویژه به «دانش» تأویل در *قرآن* شامل علم تأویل خواب برای حضرت یوسف (ع) و دانش الهی حضرت خضر (ع)، و علم راسخان در علم به تأویل *قرآن* است.

با این حال به نظر می‌رسد معنای کلی که وی بیان می‌کند متأثر از دیدگاه منتسب به متأخران است که تأویل را معنای خلاف ظاهر می‌دانند. همچنین دلایل کافی برای نظر نگارنده در مورد نوع رابطه تأویل با مرجع آن در موضوع رؤیا و عمل عبد صالح (به ترتیب رابطه نمادین و تضمینی) بیان نشده است. به عبارتی در این دو مورد جایگزین‌هایی برای نوع رابطه وجود دارد که برتری نظر نگارنده نسبت به آن اثبات نشده است؛ چنان‌که مثلاً طباطبایی در این دو مورد و دیگر کاربردهای تأویل در *قرآن*، امر تأویل‌پذیر را نشانه تأویل و تأویل را اصلی برای آن می‌داند.

نیز وی معنای «عاقبت» را معنای ثانوی تأویل معرفی کرده؛ اما رابطه آن را با معنای

اصلی این واژه (رجوع) و به عبارتی رابطه تحقق خارجی کتاب با عاقبت را تبیین نکرده است. در برخی موارد نیز تشابه میان معانی را نادیده می‌گیرد: مانند علم به تأویل برای قرآن در آیه ۳۹ سورة یونس، و یا مشابهت عبارت «آمدن تأویل» در موضوع رؤیا (یوسف/ ۳۷) و کتاب (اعراف/ ۵۳؛ یونس/ ۳۹)؛ که در مورد کاربردهای روایی نیز به چشم می‌خورد. جدا کردن معنای «مصدقایی» از «تبیین» در برخی مثال‌های بیان شده نیز روشن نیست. در مجموع ارتباط میان معانی متفاوت برداشتی از واژه تأویل با توجه به کاربرد آن‌ها با دلیل محکمی بیان نشده و قابل تردید است.

نتیجه

بازشناسی هفت نظریه تأویل در قرآن (و روایات) مؤلفه‌های اصلی هر دیدگاه را نشان می‌دهد. ابن تیمیه، تأویل هرچیز را در قرآن، «حقیقت عینی و خارجی»، و تأویل قرآن را «حقیقتی خارجی مورد اشاره لفظ» معرفی می‌کنند. ملاصدرا با نگاه کلی به قرآن و روایات، تأویل هر چیز را «باطن» آن و تأویل قرآن، نفس و دنیا را متناظر با هم و دارای مراتب می‌داند. علامه طباطبایی در قرآن تأویل هر چیز را «اصل منشأ» آن و تأویل قرآن را وجودی از آن فراتر از الفاظ و مفاهیم می‌شمرد. معرفت به سه معنای متفاوت تأویل در قرآن و یک معنای مجزا در روایات اشاره می‌کند. ابوزید تأویل در قرآن را «حرکت به سوی مرجع یا غایت» و پاکتچی تأویل در قرآن و روایات را، با تأکید بر «معنای خلاف ظاهر» و با شروع از معنای قرآنی «بازگرداندن به اصل پیشینی»، دارای معانی مختلف می‌دانند. دیدگاه‌های دیگر در موضوع تأویل به دلیل عدم پوشش کاربردهای قرآنی، در جایگاه یک نظریه در باب تأویل بررسی نشده است.

ارزیابی نظریات نام برده در شناخت معنای واژه تأویل در قرآن و روایات، علاوه بر بازنمایی کاستی‌هایی برای هر یک، تأثیر و تأثر میان آن‌ها را نمایان می‌سازد. دیدگاه ابن تیمیه، علاوه بر فاصله گرفتن از معنای استعمالی تأویل و عدم پوشش برخی کاربردهای قرآنی (کهف/ ۷۸، ۸۲)، دارای اندکی تعارض درونی به نظر می‌رسد. برای نمونه تحدید

تأویل کتاب (اعراف/ ۵۳؛ یونس/ ۳۹) به آیات مربوط به قیامت؛ متشابه شمردن برخی آیات که علم به تأویل آن در انحصار خداوند نیست؛ و بیان معنایی متفاوت از معنای اصلی در نظریه، در برخی کاربردها (نساء/ ۵۹؛ اسراء/ ۳۵). ملاصدرا ضمن عدم انسجام در بیان نظریه، مفهوم تأویل را در برخی آیات (نساء/ ۵۹؛ اسراء/ ۳۵) روشن نمی‌کند. در نظریه علامه طباطبایی، ارتباط وجود *قرآن* در لوح محفوظ (تأویل قرآن) با فتنه‌جویی (آل عمران/ ۷)، و نیز رابطه روایات اشاره کننده به آیه هفت سورة آل عمران با مفهوم قرآنی تأویل مشخص نمی‌شود. معرفت با بیان معانی متفرقی از تأویل، ضمن تقطیع یک روایت به ارتباط معنای قرآنی و روایی تأویل توجه نمی‌کند. دیدگاه ابوزید، ضمن تکلف‌آمیز بودن به نظر می‌رسد به سمت هدفی ویژه: لزوم تلاش بدون پیش‌فرض ایدئولوژیک در یافتن معنای متن *قرآن*، سوگیری شده است. بر دیدگاه پاکتچی، علاوه بر عدم بیان ارتباط محکم میان معانی مختلف، در برخی جزئیات نقدهایی وارد است که می‌تواند صورت کلی آن را نیز تحت تأثیر قرار دهد.

اثرگذاری دیدگاه ابن تیمیه در نظریه علامه طباطبایی مشاهده می‌شود. ملاصدرا که خود از منظومه فکری غزالی اثر پذیرفته نیز به نوعی در نظریه علامه تأثیر داشته است. معرفت با نقد دیدگاه‌های پیشین، ابوزید با پیش‌فرضی تفسیری و پاکتچی با نگاهی برگرفته از زبان‌شناسی، تلاش کرده‌اند نظریه‌های مستقلی ارائه نمایند. در مجموع کاستی‌های موجود در مهم‌ترین نظریات تأویل در *قرآن* و روایات، نیاز به ارائه دیدگاه‌های جدید را در این موضوع نشان می‌دهد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن تیمیّه، احمد، *الاکلیل فی المتشابه و التأویل*، اسکندریّه، دار الایمان.
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
- ۴- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ۶- ابوزید، نصر حامد، *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، دارالبیضاء، المركز الثقافی العربی، ۲۰۱۴ م.
- ۷- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۸- بیدهندی، محمد، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، *نامه مفید*، شماره ۴۱، ۱۳۸۳، صص ۳۹-۵۴.
- ۹- پاکتچی، احمد، «تأویل»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، تهران، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵، صص ۳۷۱-۳۸۰.
- ۱۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
- ۱۱- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۳- زبیدی، مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۵- شاکر، محمدکاظم، *روش های تأویل قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۶- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تحقیق محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۷- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ ق.
- ۱۸- طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
- ۱۹- غزالی، محمد بن محمد، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیّة، منشورات

- محمد علی بیضون، ۱۴۰۹ق.
- ۲۰- معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ش.
- ۲۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۱ش.
- ۲۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

Bibliography

- 1_ Holy *Qurān*.
- 2_ Abūziyd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥbūm Al-Naṣ, Dirāsāt fi ‘Ulūm Al-Qurān*, Al-Dār Al-Bayḍā, al-Markaz al-Thiqāfi al-‘Arabī, 2014.
- 3_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabḍīb Al-Lugha*, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabīya, Beirut, 1421 AH.
- 4_ Bīdhendī, Moḥammad, "Reviewing and Analyzing the Semantics of Interpretation and Its Epistemological Validity in Mulla Sadra's Thought", *Nāmeye Mofid*, No. 41, 1383 SAH, p. 39-54.
- 5_ Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Jawābir Al-Qurān wa Durari*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1409 AH.
- 6_ Ibn Duraid, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat Al-Luqa*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1988.
- 7_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Muḥjam Maqāyis Al-Luqqa*, ed. ‘Ābd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 SAH.
- 8_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān Al- ‘Arab*, Beirut, 1414 AH.
- 9_ Ibn Taymiyya, Aḥmad, *Al-Iklīl fi Al-Mutashābih wa Al-Ta’wīl*, Alexandria, Dār al-Imān, no date.
- 10_ Jawharī, Ismā‘īl b. Hammād, *Al-Ṣiḥāḥ; Tāj Al-Lugha wa Ṣiḥāḥ Al-‘Arabīya*, Beirut, Dār Al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1376 SAH.
- 11_ Khālīl b. Aḥmad, *Kitāb Al-‘Ayn*, Qom, Dār Hijrat, 1409 AH.
- 12_ Ma.refat, Moḥammad Ḥādī, *Al-Tafsīr wa Al-Muffasirūn fi Thuba Al-Qashib*, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1418 AH.
- 13_ Ma.refat, Moḥammad Ḥādī, *Al-Tambīd fi ‘Ulūm Al-Qurān*, Qom, al-Nashr al-Islāmī, 1415 AH.
- 14_ Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, Tehran, Cultural Studies and Researches, 1383 SAH.
- 15_ Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sharḥ Uṣūl Kāfi*, Tehran, Cultural Studies and Researches, 1383 SAH.
- 16_ Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr Al-Qur‘ān Al-Karīm*, Qom, Bīdār, 1366 SAH
- 17_ Pākatchī, Aḥmad, "Ta'wīl", *The Great Islamic Encyclopaedia*, Vol. 4, Tehran, The Great Islamic Encyclopaedia, 1385, p. 371-380.
- 18_ Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāz Qur‘ān*, ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 1412 AH.

- 19_ Şadr, Sayyed Moḥammad Bāqer, *Mabāḥith Al-Uṣūl*, no place, no date.
- 20_ Şaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā'ir Al-Darajāt*, ed. Moḥsen Kūche Bāghī, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH
- 21_ Shāker, Moḥammad Kazem, *Mabānī va Ravesbhāye Tafsiri*, Qom, World Center of Islamic Sciences, 1382 SAH.
- 22_ Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān*, Beirūt, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiya, 1421 AH.
- 23_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn , *Qurān in Islām*, Qom, Islāmīc Publication, 1361 SAH
- 24_ Ṭabāṭabāyī, MuḥammadHoseyn, *Al-Mizān*, Beirut, A'ālamī, 1390 SAH.
- 25_ Zabidī, Sayyid Muḥammad Murtaḍā, *Tāj Al-'Arūs min Jawābir Al-Qāmūs*, Kuwait, Dār al-Hidāyi, 1420 AH.

Rafath: An Etymological Exploration of a Challenging Word

Ahmad Pakatchi 

Associate Professor, Department of Quranic Sciences,
Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran
(Apakatchi@gmail.com).



Abstract

The word *Rafath* is used twice in the Holy *Qur'ān* and it is one of the Qur'anic vocabulary whose meaning has many confusions and interpretation complications. Part of this variety of interpretative opinions is due to the fact that the ancient commentators and lexicographers, instead of explaining the meaning, explained its examples and perhaps they did not have access to its literal meaning. The evidence indicates that *Rafath* as a word has become obsolete since the middle of the third century of Hijri, and its abandonment in the following centuries has added to the difficulty of the commentators' work. After showing the ambiguities of the commentators and criticizing their opinions, the present research explains the lexical value of *Rafath* with a historical linguistic explanation, and especially by using the methods of etymology and comparative study of Semitic. As a result of the debates, it is said that «Raft» literally means «hitting with spreading something» and its use for sexual intercourse, although it is the most common use, is an irony. The use of this term for «blatant sexual words» and «fornication» is also based on permission and based on the same meaning as «sexual intercourse». However, those groups who have taken *rafath* as meaning «ugly speech» in general, have distanced themselves from both the lexical principle and the Quranic context.

Key words: abstinences of fasting, abstinences of Hajj, Quranic vocabulary, etymology, ancient interpretations, Semitic languages, Afro-Asian languages.

Original Research

Received: 22/ 1/ 2024, accepted: 27/ 1/ 2024, and published: 27/ 1/ 2024, Pages: 103-134.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.5.5

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



رَفْت: کاوشی ریشه‌شناختی دربارهٔ واژه‌ای پرچالش

احمد پاکتچی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، ایران (Apakatchi@gmail.com).

چکیده

واژه رَفْت که دو بار در قرآن کریم به کار رفته، از جمله مفردات قرآنی است که در معنای آن تشتت اقوال و پیچیدگی‌های تفسیری بسیار است. بخشی از این تشتت ناشی از آن است که مفسران و لغویان کهن، به جای تبیین معنا، به توضیح مصادیق آن پرداخته‌اند و چه بسا به معنای لغوی آن نیز دسترس نداشته‌اند. قراین حاکی از آن است که رَفْت به عنوان یک واژه، از اواسط سده سوم هجری روی به منسوخ شدن نهاده و متروک بودن آن در سده‌های بعد، بر دشواری کار مفسران افزوده است. پژوهش حاضر بر آن است که پس از نشان دادن ابهامات مفسران و نقد آراء ایشان، با یک تبیین زبان‌شناختی تاریخی، و به ویژه با بهره جستن از روش‌های ریشه‌شناسی و مطالعه تطبیقی سامی، به تبیین ارزش واژگانی رَفْت راه جوید. برآیند مباحث آن است که رَفْت در اصل لغوی، به معنای «کوبیدن توأم با گسترده چیزی» است و کاربرد آن برای آمیزش جنسی، اگرچه متداول‌ترین کاربرد بوده، ولی از مقوله کنایه است. کاربرد این واژه برای «سخنان بی‌پرده جنسی» و «هرزه‌درایی» نیز مبتنی بر مجاز و بر پایه همان معنای «آمیزش جنسی» بنا شده است. اما آنان که رَفْت را به معنای «سخن زشت» به طور کلی گرفته‌اند، هم از اصل لغوی و هم از سیاق‌های قرآنی فاصله گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: پرهیزهای روزه، پرهیزهای حج، مفردات قرآنی، ریشه‌شناسی، تفاسیر کهن، زبان‌های سامی، زبان‌های آفروآسیایی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲ ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۷ ش، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۷ ش، صفحه ۱۰۳ تا ۱۳۴.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.5.5

درآمد

واژه رَفَث از جمله آن مفردات قرآنی است که در طی سده‌های متقدم چالش گسترده‌ای در باره معنای آن وجود داشته و در شمار «غریب القرآن» قلمداد شده است. این واژه دو بار در قرآن کریم به کار رفته، ولی سیاق این دو کاربرد به اندازه‌ای متفاوت است که مقایسه آنها با یکدیگر کمک چندانی به روشن ساختن معنا نمی‌کند.

پرسش‌های از چهره‌های متقدم در باره معنای رفث که در روایات نقش بسته است، در کنار تشتت وسیع که در اقوال مفسران و لغویان کهن دیده می‌شود، در مجموع این ضرورت را پدید می‌آورد که معنای این واژه در دو کاربرد قرآنی، از نو کاویده شود. به ویژه با توجه به دستاوردها و امکانات جدید در زبانشناختی تاریخی، اعم از داده‌های تطبیقی و روش‌ها، جا دارد ریشه‌های این واژه کاویده شود و در پرتو ریشه‌شناسی، بتوان یک ارزیابی دقیق و علمی در باره معانی ارائه شده در سنت تفسیری- لغوی به دست داد.

طرح مسئله

مسئله اصلی در مقاله حاضر این است که واژه رفث در چه فرآیندی ساخته شده و به چه ریشه‌ای در زبان مادر سامی و زبان نیای آفروآسیایی بازمی‌گردد و در ادامه، با تکیه بر این اطلاعات بتوان اقوال ارائه شده در منابع تفسیری- لغوی را ارزیابی کرد. رویکرد این پژوهش زبان‌شناسی تاریخی است و در آن از روش‌ها و الگوهای متداول در ریشه‌شناسی و مطالعات تطبیقی زبان‌های سامی و آفروآسیایی استفاده شده است. گفتنی است برای فراهم آوردن زمینه یک ارزیابی از اقوال تفسیری و لغوی، این اقوال نیز از منابع استخراج شده، به ترتیب تاریخی انتظام یافته و یک گونه‌شناسی از آنها صورت گرفته است.

دو آیه‌ای که واژه در آنها به کار رفته، اینهاست:

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَحْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

ثُمَّ أَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (بقره/ ۱۸۷)

ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی: «رَفَتْ» با زنان در شب ماه روزه بر شما حلال شد. آنها پوشش شما و شما پوشش آنها را بپوشانید. خدا می‌داند که شما به خویشتن خیانت می‌ورزید، پس توبه شما را بپذیرفت و شما را عفو کرد. اکنون با آنها همبستر شوید و آنچه را که خدا بر شما مقرر گردانیده است انجام دهید، و بخورید و بیاشامید تا رشته روشن صبحدم در تاریکی شب آشکار شود. و روزه را به شب برسانید. و چون در مسجد اعتکاف کنید، با زنان همبستر مشوید. اینها حدود فرمان خداست، بدان نزدیک مشوید. خدا آیات خود را اینچنین بیان می‌کند، باشد که به پرهیزگاری برسند.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ (بقره/ ۱۹۷).

ترجمه: حج در ماه‌های معینی است. هر که در آن ماه‌ها این فریضه را ادا کند باید که در اثنای آن «رفتی» نباشد و فسقی از او سر نزنند و مجادله نکنند. هر کار نیکی که انجام می‌دهید خدا از آن آگاه است. و توشه بردارید، که بهترین توشه‌ها پرهیزگاری است. ای خردمندان، از من بترسید.

برای رعایت اختصار در این مقاله، از آیه ۱۸۷ به آیه صیام و از آیه ۱۹۷ به آیه حج تعبیر خواهد شد.

۱. بازتاب معنا در احادیث نبوی و اقوال صحابه

قابل انتظار است که رفت مانند دیگر مفاهیم قرآنی، در احادیث و اقوال منقول از صحابه بازتاب داشته باشد و به طبع نخستین جایی که مفسران برای رفع ابهام خود در معنای واژگان قرآنی در آن می‌جستند، همین قسم روایات بوده است. حتی در صورت غیر اصیل بودن برخی از این روایات، پرداخته شدن چنین اقوالی منسوب به پیامبر (ص) و صحابه از آن روست که آن را به عنوان یک مبنا در تفسیر مطرح نمایند. از آنجا که هدف در این مقاله، رسیدن به یک گونه‌شناسی از اقوال و سپس انجام دادن ارزیابی زبانشناسانه در باره پذیرفتنی بودن یا نبودن آنهاست، ضرورتی وجود ندارد که به استنادسنجی این احادیث و روایات

پرداخته شود. پیشاپیش روشن است که همه این اخبار از اعتبار کافی و البته یکسان برخوردار نیستند و نمی‌توان در باره اصالت همه آنها مطمئن بود.

۱-۱) روایت مشهور

می‌توان گفت مشهورترین حدیث نبوی در پیرامون آیه صیام و مفهوم رفت در آن، داستان نزول این آیه است که با تفاوت‌هایی جزئی در منابع حدیثی مختلف نقل شده است. در این حدیث آمده است که چگونه آنگاه که آیه نازل گشت و به مؤمنین اجازه داده شد که در شب‌های رمضان آمیزش جنسی داشته باشند، موجب خرسندی و شادمانی آنان شد (مثلاً بخاری، الصحيح، ۲/ ۶۷۶؛ ترمذی، الجامع الصحيح، ۵/ ۲۱۰؛ ابن خزیمه، الصحيح، ۳/ ۲۰۰؛ ابن حبان، الصحيح، ۸/ ۲۴۱-۲۴۰).

در حدیثی از امام علی (ع) در تفسیر آیه صیام گفته شده است که مقصود از رفت در این آیه آمیزش جنسی است (کلینی، الکافی، ۴/ ۱۸۰؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۳/ ۴۷۳). همین قول از برخی از مشاهیر صحابه، چون ابن عباس (طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۱، ۱۶۲) و عبدالله بن عمر نیز نقل شده است (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵) و فضای روایات به گونه‌ای است که گویی نوعی اتفاق نظر در این باره میان صحابه وجود دارد.

البته باید توجه داشت در نقلی قابل توجه از ابن عباس، وی تذکر داده است که معنای اصلی رفت آمیزش جنسی نیست، بلکه این نوعی گریز از تعبیر صریح است. عبارت وی چنین است: «الرفث الجماع، ولكن الله كَتَى»، یعنی: «رفت آمیزش جنسی است، ولی خداوند به کنایه سخن گفته است» (ابن ابی شیبه، المصنف، ۳/ ۱۷۹؛ نیز: صنعانی، المصنف، ۶/ ۲۷۷؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۱). بر این پایه معنای اصلی رفت در لغت باید چیزی دیگر باشد.

۲-۱) رفت به معنای سخن ناروا

در احادیث نبوی، نمونه‌های متعددی وجود دارد که در آن، رَفَث نه به معنای جماع، بلکه گونه‌ای از سخن ناروا به کار رفته است. به قرینه سیاق، رَفَث در این احادیث را می‌توان

در سه دسته، طبقه‌بندی کرد: دسته اول، آنجایی است که رفَتْ ناظر به یک سخن نارواست که «لذت‌بخش» است.

این کاربرد در حدیث زیر به روایت شفیع بن ماتع اصبیحی دیده می‌شود که در خصوص مراتب اهل جهنم و در آن میان، در باره دورترین کسان از رحمت پروردگار چنین آورده است:

... إن الأبعد كان ينظر إلى كل كلمة قذعة قبيحة، فيستلذها كما يستلذ الرفَتْ.
ترجمه: همانا آن دورترین، جویای هر واژه پلید و زشت بود و از آن لذت می‌برد، همان سان که از رفَتْ لذت برند (هناد بن سری، الزهد، ۲ / ۵۷۸؛ ابن‌ابی‌الدنیا، الصمت و آداب اللسان، ۱۸۴؛ همو، صفة النار، ۱۴۴؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ۱۶۷ / ۵).

دسته دوم آن‌هایی است که در آن‌ها رفَتْ ناظر به یک سخن نارواست که هم‌تراز لغو است و به لغو عطف شده است. چنین کاربردی در دو حدیث زیر دیده می‌شود:

حدیث ابوهریره از پیامبر (ص): «إن الصیام لیس من الأکل والشرب فقط. إنما الصیام من اللغو والرفَتْ ...»؛ یعنی: «همانا روزه تنها (پرهیز) از خوردن و آشامیدن نیست؛ بلکه روزه از لغو و رفَتْ نیز هست ... (مروزی، تعظیم قدر الصلاة، ۲ / ۵۸۳؛ ابن‌خزیمه، الصحيح، ۳ / ۲۴۲؛ ابن‌حبان، الصحيح، ۸ / ۲۵۵؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحيحین، ۱ / ۵۹۵).

حدیث ابن‌عباس: «فرض رسول الله (ص) زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفَتْ»؛ یعنی: «پیامبر خدا (ص) زکات فطر را واجب گردانید تا برای روزه‌دار، پاک‌کننده از لغو رفَتْ باشد» (ابوداود، السنن، ۲ / ۱۱۱؛ ابن‌ماجه، السنن، ۱ / ۵۸۵؛ دارقطنی، السنن، ۲ / ۱۳۸؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحيحین، ۱ / ۵۶۸).

دسته سوم: آنجا که رفَتْ ناظر به یک سخن نارواست، بدون آن که توضیح بیشتری در کار باشد.

چنین کاربردی را می‌توان در دو حدیث زیر بازجست:

حدیث ابوهریره از پیامبر (ص): «الصیام جنة، فإذا كان أحدکم صائماً فلا یرفَتْ ولا یجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فلیقل إني صائم، إني صائم»؛ یعنی: «روزه سپر

است؛ پس اگر کسی از شمار روزه‌دار بود، نباید رفت و جهل کند. حال اگر کسی با او به نزاع برخاست یا او را ناسزا گفت، باید بگوید: من روزه‌دارم. من روزه‌دارم» (مالک، الموطأ، ۱/ ۳۱۰؛ نیز حمیدی، المسند، ۲/ ۴۴۲؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۲/ ۲۷۱؛ احمد بن حنبل، المسند، ۲/ ۲۴۵، ۲۵۷، جاهای مختلف؛ بخاری، الصحيح، ۲/ ۶۷۰، ۶۷۳؛ مسلم، الصحيح، ۲/ ۸۰۶-۸۰۷؛ ابوداود، السنن، ۲/ ۳۰۷؛ ابن ماجه، السنن، ۱/ ۵۳۹).

حدیث یحیی بن ابی‌کثیر از پیامبر (ص): «إن الله کره لکم العبث فی الصلاة، والرفث فی الصیام، والضحک عند المقابر»؛ یعنی: خداوند خوشنود نباشد از کار بیهوده در نماز، از رفت در حال روزه و از خندیدن به نزد گور درگذشتگان» (ابن‌مبارک، الزهد، ۵۴۳؛ قاضی قضاعی، مسند الشهاب، ۲/ ۱۵۵).

همین حدیث به نقل عبدالله بن دینار از پیامبر (جاحظ، البیان و التبیین، ۲۲۴، ۴۷۱) و نیز با افزوده‌هایی به نقل از امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل شده است (برقی، ۱۳۳۱؛ ابن‌بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱/ ۱۸۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۲۷؛ همو، الامالی، ۱۱۸). به همین قسم، باید سخنی از ابوهریره را به عنوان قول صحابه ملحق کرد که در ستایش از عبدالله بن رواحه چنین گفته است:

إن أخاً لکم کان لا یقول الرفث (احمد بن حنبل، المسند، ۳/ ۴۵۱؛ بخاری، الصحيح، ۱/ ۳۸۷، ۵/ ۲۲۷۸؛ بسوی، المعرفة و التاريخ، ۳/ ۲۸۶؛ ابن‌ابی‌عاصم، الأحاد و المثانی، ۴/ ۳۷-۳۸).

ترجمه: آن برادر شما، هیچ‌گاه رفت نمی‌گفت

موردی خاص در احادیث کاربردی مبهم و توضیح داده نشده از رفت در نامه‌ای است که گفته می‌شود پیامبر (ص) خطاب به مهری بن ابیض و به عنوان عهدنامه با مردم مهره نوشته و در بخش اخیر آن چنین آمده است:

هذا کتاب من محمد رسول الله لمهری بن الأبیض علی من آمن من مهره، أنهم لا یؤکلون، ولا یغار علیهم، ولا یرکون. وعلیهم إقامة شرائع الإسلام، فمن بدل فقد حارب الله، ومن آمن به فله ذمة الله ورسوله. اللقطة مؤداة، والسارحة منداة، والتفت السیئة، والرفث الفسوق.

ترجمه: «این نامه‌ای از محمد پیامبر خدا برای مهری بن ابیض برای آنان که از مهره ایمان آورده‌اند. همانا بر آنان پذیرایی اجباری نخواهد بود، آنان تاراج نخواهند شد و به چارپایان اجازه داده نمی‌شود علف مراتع آنان را تمام کنند. بر آنان است که شرایع اسلام را برپای دارند، پس هر که عهد شکند، با خدا و پیامبر او اعلام جنگ کرده و هر که پایبند باشد، زیر حمایت خدا و رسول اوست. شیء گمشده باید بازگردانده شود، به حیوانی که چرا می‌کند، اندک آبی داده شود، تفت سیئه باشد و رفت فسوق باشد» (ابن‌سعد، الطبقات، ۱/ ۲۸۶، ۳۵۵).

جالب است کسانی چون صالحی شامی که واژه‌های غریب این نامه را شرح کرده‌اند، در باره این جمله آخر ساکت مانده‌اند (صالحی شامی، سبل الهدی و الرشاد، ۶/ ۴۱۴، ۱۱/ ۳۸۹)، در جمله‌ای که معنای آنان، به خصوص در بافت چند گزاره قانونی ابهام بسیار دارد. هر چه باشد، یک نکته روشن در این میان وجود دارد و آن یک پیوند قوی از نوع باهمایی و رابطه معنایی اشتدادی میان تفت و رفت است که در پایان نامه دیده می‌شود.

۳-۱) رفت در آیه حج

اکنون به سوی آیه حج می‌رویم که در نقل از صحابه در باره آن، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. گروه اول، اقوالی است که در آنها مانند آیه صیام، در باره آیه حج نیز رفت به معنای آمیزش جنسی دانسته شده است. چنین قولی در برخی از روایات از ابن‌عباس (سعید بن منصور، السنن، ۳/ ۷۹۸، ۸۰۰؛ ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۳/ ۱۷۸؛ بخاری، الصحيح، ۲/ ۵۷۰؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷؛ ابویعلی، المسند، ۵/ ۹۸) و نیز از عبدالله بن عمر نقل شده است (سعید بن منصور، السنن، ۳/ ۸۰۳؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۶؛ طبرانی، المعجم‌الاوسط، ۷/ ۱۲۶).

گروه دوم، اقوالی است که در آنها، رفت به معنای «سخن گفتن در باره آمیزش جنسی» دانسته شده است. در نقلی از ابن‌عباس آمده است که «رفت (در این آیه) تعریض به یادکرد آمیزش جنسی است و این در زبان عربی، خفیف‌ترین نوع رفت است» (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۴۶).

در نقل دیگری از همو، رفت به معنای هر نوع رفتار جنسی دانسته شده و آمده است که

«رفت یعنی آمیزش با زنان، بوسیدن، اشاره به چشم و سخن آشکار در باره آمیزش جنسی و مانند آن» (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۳، ۲۶۴؛ نیز: ثوری، التفسیر، ۶۴؛ خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۲۲۰؛ صنعانی، المصنف، ۶/ ۲۷۷).

طاووس یمانی یادآور شده که از ابن عباس در باره معنای رفت در آیه حج سؤال کرده و او پاسخ داده است که رفت در این آیه به همان معنای آیه صیام نیست. در اینجا رفت تعریض به ذکر آمیزش جنسی است که در زبان عرب بدان «إعراب» (إعرابة/ عرابة) هم گفته می شود (سعید بن منصور، السنن، ۳/ ۷۹۴؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۴؛ نقل به مضمون: علی بن جعد بغدادی، المسند، ۳۸۳؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۳، ۲۶۵؛ عقیلی، کتاب الضعفاء الکبیر، ۲/ ۱۶۹؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۱/ ۲۲).

در روایتی هم آمده است که طاووس از عبدالله بن زبیر شنید که «إعراب» از گونه های رفت است و آن را بر ابن عباس عرضه کرد و ابن عباس بر آن صحه گذارد (ابن ابی شیبه، المصنف، ۳/ ۳۱۰؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۴).

ابوالعالیه ریاحی هم خاطره ای از ابن عباس در این باره دارد. به گفته وی، ابن عباس در حال احرام بیت زیر را می خواند که در آن سخن از آمیزش جنسی به صریح لفظ وجود داشت:

وهن یمشین بنا همیسا إن تصدق الطیر ننگ لمیسا

یاران به ابن عباس گفتند، رفت می گویی، با این که در حال احرام هستی؟ گفت: رفت تنها در حضور زنان است (سعید بن منصور، السنن، ۳/ ۸۰۴؛ ابن ابی شیبه، المصنف، ۳/ ۳۱۰؛ ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱/ ۴۴۲؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵؛ حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۲/ ۳۰۳).

در ذیل آیه حج، از عبدالله بن عمر نیز نقل شده است که رفت هم به معنای آمیزش با زنان و هم سخن گفتن در این باره است، چه در حضور زنان و چه در حضور مردان باشد (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۳؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۴۶). گویی به نوعی این موضع منقول از ابن عمر، پاسخی به نقل ابوالعالیه از ابن عباس بوده است.

در مجموع از برآیند آنچه از سخنان ابن عباس در کنار اقوال دیگر صحابه برمی‌آید، می‌توان گفت برای آنان رَفْت هر آن چیزی بود که مصداقی از لذت جنسی باشد و طیفی از آمیزش تا سخن گفتن در باره آن را دربرمی‌گرفت. اگر به دسته‌بندی پیش یاد شده از احادیث بازگردیم، در دسته اول که اشاره به رَفْت به مثابه «سخن ناروای لذت‌بخش» دارند، رَفْت کاملاً در این طیف جای می‌گیرد. رَفْت در احادیث دسته دوم، یعنی «سخن هم‌تراز لغو» هم می‌تواند ناظر به همین طیف باشد و مقصود از آن احادیث پرهیز دادن روزه‌دار از گفتن سخنان لغو و گفتن سخنان جنسی باشد که کاملاً با فضای روزه‌داری مناسبت دارد. دسته سوم هم که در آنها بحث از «سخنان ناروا» بدون تعیین و توصیه به پرهیز از آن برای روزه‌داران است، کاملاً این ظرفیت را دارند که به «سخنان جنسی» بازگردانده شوند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در فضای احادیث نبوی و اقوال صحابه، رَفْت واژه‌ای است که مصداق آن می‌توان از طیفی از آمیزش جنسی تا سخنان جنسی را دربرگیرد، ولی توضیحی روشن در باره معنای لغوی آن از سوی ایشان داده نشده است.

۲. رَفْت از روایات تابعین تا قرن سوم

دو روایات منقول از تابعین و عالمان پسین، در بسیاری از موارد صرفاً شاهد تکرار همان سخنان هستیم که در بخش احادیث و اقوال صحابه بیان شد؛ چه آنان این سخنان را از پیامبر (ص) و صحابه گرفته باشند و چه این سخنان ایشان باشد که به پیامبر (ص) رفع شده، یا به صحابه نسبت داده شده است.

۲-۱) به معنای آمیزش

طیف وسیعی رَفْت را در هر دو آیه به معنای آمیزش جنسی گرفته‌اند. از عالمان عصر تابعین می‌توان به این کسان اشاره کرد:

ربیع، ظاهراً ربیع بن خثیم، درگذشته قبل از ۶۵ق (طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۶)،

سعید بن جبیر، درگذشته ۹۵ق (علی بن جعد، *المسند*، ۳۱۹؛ طبری، *التفسیر*، ۲/

۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۳۱۵)، ابراهیم نخعی، درگذشته

۹۶ق (ابویوسف، *الآثار*، ۱۱۲-۱۱۳؛ سعید بن منصور، *السنن*، ۳/ ۸۰۲؛

ابن ابی شیبه، *المصنف*، ۳/ ۱۷۹؛ طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر*

القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، مقسم بن بجره، درگذشته ۱۰۱ق (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۵)، عطاء بن یسار، درگذشته ۱۰۳ق (ابن ابی شیبہ، المصنف، ۳/ ۱۷۹)، مجاهد بن جبر، درگذشته ۱۰۴ق (مجاهد، التفسیر، ۱/ ۹۶، ۱۰۲؛ صنعانی، تفسیر القرآن، ۱/ ۷۷؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۳/ ۱۸۰؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۱، ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، عکرمه مولای ابن عباس، درگذشته ۱۰۵ق (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷)، ضحاک بن مزاحم خراسانی، درگذشته ۱۰۵ق (ابن ابی شیبہ، المصنف، ۳/ ۱۷۹؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۷؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، سالم بن عبدالله بن عمر، درگذشته ۱۰۶ق (طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۲؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵) که البته تنها ذیل آیه صیام چنین گفته است، حسن بصری، درگذشته ۱۱۰ق (سعید بن منصور، السنن، ۳/ ۸۰۲؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۳/ ۱۷۹؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، امام باقر (ع)، درگذشته ۱۱۴ق (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ۱/ ۲۹۱)، قتاده بن دعامة، درگذشته ۱۱۸ق (صنعانی، تفسیر القرآن، ۱/ ۷۱؛ طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۱، ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، ابن شهاب زهري، درگذشته ۱۲۴ق (همان، ۱/ ۳۱۵) که او نیز تنها ذیل آیه صیام چنین گفته است، ابو محمد سدی، درگذشته ۱۲۷ق (طبری، التفسیر، ۲/ ۱۶۲، ۲۶۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، عطاء خراسانی، درگذشته ۱۳۵ق (همان اثر: ۱/ ۳۱۵) که او نیز تنها ذیل آیه صیام چنین گفته است.

در عصر اتباع تابعین هم اشخاص مختلفی همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. از آن جمله نخست باید امام صادق (ع)، درگذشته ۱۴۸ق را یاد کرد (کلینی، الکافی، ۴/ ۳۳۸؛ عیاشی، التفسیر، ۱/ ۹۵؛ ابن بابویه، الخصال، ۶۱۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۹۴). در حدیثی از آن حضرت آمده است که برخلاف فسوق و جدال که در آیه به رفت عطف شده‌اند، رفت موجب فساد حج است (کلینی، الکافی، ۴/ ۳۳۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۵/ ۲۹۷؛ بازگویی همین سخن در فساد حج به رفت: طحاوی، شرح معانی الآثار، ۷/ ۴۱۴). از میان دیگر شخصیت‌ها نیز که به چنین رأیی شناخته می‌شوند می‌توان به اینان اشاره کرد:

مقاتل بن حیان، درگذشته ۱۵۰ق (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵) که تنها ذیل آیه صیام چنین گفته است، مقاتل بن سلیمان بلخی، درگذشته ۱۵۰ق (مقاتل بن سلیمان، تفسیر القرآن، ۱/ ۹۸، ۱۰۴)، سفیان ثوری، درگذشته ۱۶۱ق

(ثوری، *التفسیر*، ۶۳)، مالک بن انس، درگذشته ۱۷۹ق (مالک، *الموطأ*، ۱/ ۳۸۸) که وی افزوده است: «والله أعلم» که تأمل او را می‌رساند، عبدالرحمن بن زید، درگذشته ۱۸۲ق (طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۷)، و امام کاظم (ع)، درگذشته ۱۸۳ق (علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر*، ۲۷۲؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۹۵).

گفتنی است در سده ۳ق نیز کسانی چون احمد بن حنبل (درگذشته ۲۴۱ق) و ابوجعفر طحاوی (درگذشته ۳۲۱ق) از فقیهان مشهور، همین قول را بازگو کرده‌اند (عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، ۲۰۰؛ طحاوی، *شرح معانی الآثار*، ۷/ ۴۱۴) و در برخی از ترجمه‌های کهن فارسی، آیه با همین نگرش ترجمه شده است (مثلاً *ترجمه تفسیر طبری*، ۱/ ۱۱۷، ۱۲۹؛ میبدی، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، ۱/ ۴۹۷، ۵۲۳؛ نسفی، *تفسیر*، ۵۹، ۶۳؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان*، ۳/ ۴۱، ۸۵).

۲-۲) سخن صریح

دیدگاه دیگر در پیروی از نظر منقول از ابن عباس، ناظر به تمایز نهادن بین دو آیه است؛ به نحوی که در آیه صیام، رفت به معنای آمیزش جنسی و در آیه حج به معنای سخن گفتن صریح در باره آمیزش جنسی باشد. آنان که چنین دیدگاهی از ایشان نقل شده است، از این قرار اند:

ابوالعالیه ریاحی درگذشته ۹۳ق که باور داشت فقط زمانی به سخن جنسی، رفت گفته می‌شود که در حضور زنان باشد (طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۴)، طاووس بن کیسان (درگذشته ۱۰۶ق) که مانند ابن عباس، در آیه حج رفت را اعرابه یا تعریض به آمیزش جنسی دانسته و آن را خفیف‌ترین گونه رفت شمرده است (صنعانی، *المصنف*، ۶/ ۲۷۷؛ طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۳، ۲۶۴؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۳۱۵، ۳۴۶)، محمد بن کعب قرظی (درگذشته ۱۰۸ق) که مانند ابن عمر، فرقی میان آن که سخن جنسی در حضور زنان یا مردان باشد، نگذاشته است (طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۳)، عطاء بن ابی‌رباع (درگذشته ۱۱۴ق) که مانند ابن عباس تعریض به ذکر آمیزش جنسی را خفیف‌ترین گونه رفت شمرده است (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۳۴۶). در جای دیگر که همین مضمون از عطاء نقل شده، تعبیر «قول الفحش»، یعنی «سخن از حد گذرنده» را به کار برده است (طبری، *التفسیر*، ۲/ ۲۶۳). وی حتی این که مردی در حال احرام به همسر

خود بگوید: « إذا حللت أصبتك » را مصداق رفت می دانست (طبری، همانجا)، عمرو بن دینار درگذشته ۱۲۶ق که از آمیزش جنسی تا هر درجه ای پایین تر از آن که به رابطه با زنان مربوط شود را رفت می دانست (طبری، التفسیر، ۲/ ۲۶۵؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/ ۳۱۵)، خلیل بن احمد (درگذشته ۱۷۰ق) که از آمیزش جنسی تا «قول الفحش» (سخن از گذرنده) را مصداق رفت می دانسته (خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۲۲۰؛ نیز ازهری، تهذیب اللغة، ۱۵/ ۵۸)، ولی برخلاف انتظار از یک لغوی، معنای لغوی برای این ماده ذکر نکرده است، و ابو عبید قاسم بن سلام (درگذشته ۲۲۴ق) که عین سخن ابن عباس را در تفاوت میان معنای رفت در دو آیه و کاربرد آن به معنای تعریض به ذکر آمیزش جنسی در آیه حج را تکرار کرده است (ابو عبید، غریب الحديث، ۳/ ۲۵۳).

گفتنی است فارغ از آیه حج، کاربردهای جالب توجهی از رفت به عنوان یک واژه روزمره در در اقوال شخصیت های مربوط به نیمه اخیر قرن نخست و نیمه اول قرن دوم دیده می شود که می تواند در رسیدن به تحلیلی از معنای واژه رفت پراهمیت باشد. از آنجا که رفت نهی شده در آیه حج، حتی می توانست سخنان جنسی یک مرد با همسر خود باشد، دامنه را بسیار محدود می کرد، اما کاربردهایی که در سطور بعد خواهیم دید، دیگر ربطی به آیه حج ندارد و به دامنه آن محدود نیست و نشان می دهد که رفت به معنای مطلق گفت و شنود جنسی حتی با فرد نامحرم است.

از جمله، علقمة بن قیس (درگذشته ۶۲ق) از تابعین کوفه در حکایتی آورده است که به همراه اسود بن یزید و شریح نخعی نزد عائشه همسر پیامبر (ص) رفته بودند تا از او در باره رفتار جنسی پیامبر (ص) در حال روزه داری سؤال کنند. یاران به علقمة گفتند: ای ابوشبل تو بپرس! علقمة پاسخ داد: من نمی خواهم امروز آن کسی باشم که به او رفتی گفته باشد» (طبرانی، المعجم الاوسط، ۱۵/ ۳۵۶). ویژگی درخور توجه در این روایت آن است که سخن در باره مسائل جنسی را، حتی اگر یک سخن علمی باشد و قصد لذت بردن در آن نباشد، مصداقی از رفت شمرده است.

در سروده هایی از شعرای متقدم عرب نیز نمونه هایی درخور توجه دیده می شود. از جمله ابوصخر هذلی (درگذشته ۸۰ق) گفته است:

وليلة منها تعود لنا في غير ما رُفْتُ ولا إثم

(ديوان الحماسة، ۶۸/۲؛ ابن داود، الزهرة، ۱۱۹).

ترجمه: وباشد که شبی با او برای ما بازگردد، بی آن که رفتی و نه گناهی در میان باشد.

نیز عجاج بن رُوْبه (درگذشته ۹۰ ق)، سروده است:

وَرُبَّ أَسْرَابٍ حَجِيجٍ كُظِمَ عَنِ اللَّغَا وَرَفْتُ التَّكَلُّمِ

ترجمه: چه بسیار گروه‌های حُجَّاج که خود را از زبان گشودن به سخنان بیهوده و رفْتُ بازدارند (ثعلبی، تفسیر الکشف و البیان، ۷۷/۲؛ ترجمه بر پایه تفسیر جوالیقی، بنگرید به: جوالیقی، شرح ادب الکاتب، ۳۲۰).

در حدیثی منقول از امام باقر (ع) — درگذشته ۱۱۴ ق — آمده است: «إن الله يحب المداعب فی الجماعة بلا رفْتُ»، یعنی: خداوند کسی را که در میان مردم اهل مزاح باشد، دوست می‌دارد، (البته) بی آن که رفتی باشد» (برقی، ۱۳۳۱: ۲۹۳؛ کلینی، الکافی، ۲/۶۶۳؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱/۴۷۴). روشن است که اینجا سخن از رفْتُ نه با همسر که با مخاطبی در میان جماعت است و به روشنی، اشاره به هرزه‌درایی و مکالمه جنسی گناه آلود دارد.

سعید بن ابی سعید مقبری (درگذشته ۱۲۳ ق) نیز به شیوه‌ای نزدیک به حدیث «دورترین اهل جهنم» که پیشتر یاد شد، یادآور شده است که «هر که از رفْتُ لذت ببرد، از دهان او در روز رستاخیز چرک و خون جاری خواهد بود (ابن ابی الدنيا، الصمت و آداب اللسان، ۱۸۴؛ نیز با قدری تصحیف: ابن وهب، الجامع فی الحدیث، ۵۳۸/۲).

در حدیثی منقول از امام صادق (ع) — درگذشته ۱۴۸ ق — چنین گفته شده است: «ومن التفث أن تتكلم فی إحرامك بكلام قبيح، فإذا دخلت مكة فطفت بالبيت، تكلمت بكلام طيب وكان ذلك كفارة لذلك». یعنی: از جمله موارد تفث آن است که در احرام خود سخنی زشت بر زبان آری. پس آنگاه که به مکه درآیی و برگرد خانه خدا طواف کنی، سخن نیک بر زبان رانی و این كفاره آن باشد» (کلینی، الکافی، ۳۳۸/۴، ۵۴۳؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۲/۳۳۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۳۹). بی‌تردید تفث به چنین معنایی، زمینه‌ای در زبان

عربی ندارد و باید تصحیف «رفت» انگاشته شود.

در این نمونه‌ها می‌توان دید که فراتر از تفسیر آیه حج، به عنوان یک واژه متداول در زبان عربی، بارها در کلام شخصیت‌هایی در دوره یاد شده، رفت به معنای سخن‌هایی با موضوع روابط جنسی با جنس مخاطب، و غالباً با قصد التذاذ جنسی به کار رفته است؛ جز نقل اخیر از امام صادق (ع) که موضوع آن مطلق «سخن زشت» و «هرزه‌درایی» است.

کاربرد واژه به معنای هرزه‌درایی، در عباراتی از ادبای قرن سوم نیز دیده می‌شود. از جمله جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) آنگاه که در باره رفتار ناشایست برخی از خلفا سخن آورده، یاد آور شده است که «هیچ یک از آنان، وضعی مانند یزید بن عبدالملک و ولید بن یزید در مجون و رفت در حضور ندیمان و پرده‌درایی نداشته‌اند (جاحظ، التاج فی اخلاق الملوک، ۳۲). همچنین ابن‌قتیبه دینوری (درگذشته ۲۷۶ق) آنگاه که در باره شعر سخن گفته، یادآور شده است که آن نیز مانند دیگر سخن‌هاست؛ نیکوی آن نیکو و زشت آن زشت است. مشکلی در (نقل) شعر نیست، تا جایی که امری گناه‌آلود چون رفت و دروغ در آن نباشد (ابن‌قتیبه، غریب الحدیث، ۱/ ۴۵۳).

۳-۲) سخن بی‌هوده

آنچه در بخش پیشین از باهمایی رفت با لغو گفته شد و در سطور پیشین نیز همین باهمایی در شعر عجاج یادآوری شد، در واقع نه معنایی جدید برای رفت، بلکه بازگویی همان معنای «سخن جنسی» است. بنابراین نمی‌توان با ابوعبیده معمر بن مثنی (درگذشته ۲۰۹ق) موافق بود که رفت را به استناد سروده عجاج، در آیه حج به معنای «سخن بی‌هوده» دانسته است (ابوعبیده، مجاز القرآن، ۱/ ۷۰). گفتنی است شماری از ادیبان شاخص، در شعر عجاج رفت را به همین معنای سخن جنسی و نه سخن بی‌هوده تفسیر کرده‌اند (مثلاً جوهری، الصحاح، ۱/ ۲۸۳؛ ثعلبی، تفسیر الکشف و البیان، ۲/ ۷۷؛ جوالیقی، شرح ادب الکاتب، ۳۲۰). هرچه هست، دیدگاه کسی چون ابوعبیده که مؤیدی هم از سوی عالمان و ادیبان دیگر نداشت، در برخی از ترجمه‌های فارسی مبنای عمل بوده و موجب برگردان رفت در آیه حج به «بی‌هوده» شده است (ترجمه قرآن، ۲۵؛ یاحقی، فرهنگ‌نامه

قرآنی، ۸۰۳/۲).

در سال‌های انتقال از سده سوم به چهارم هجری، به نظر می‌رسد کاربرد این واژه در عمل متروک شده بود و لغویان و مفسران، به مثابه یک واژه کهنه در باره آن سخن می‌گفتند. ابوجعفر طبری (درگذشته ۳۱۰ق) در جایگاه یک مفسر، با الهام از تعبیر امثال عطاء مفسر و خلیل لغوی، رفت را در غیر آیه صیام، به معنای «از حد گذراندن در سخن» (الإفحاش فی المنطق) گرفته بود (طبری، التفسیر، ۱۶۲/۲)، بدون آن که به اختصاص به امور جنسی اشاره کند. اما لغویان به مؤلفه جنسی در معنای واژه توجه داشتند. ابواسحاق زجاج (درگذشته ۳۱۱ق)، در مقام یک صورتبندی، یادآور شده است که رفت واژه‌ای جامع است برای «هر آنچه یک مرد از همسرش می‌خواهد» (ازهری، تهذیب اللغة، ۵۸/۱۵؛ نحاس، اعراب القرآن، ۲۸۹/۱). با این وی کوشیده است در اینجا صورتبندی ارائه کند که هر دو کاربرد قرآنی در آن بگنجد، ولی جنبه گناه آلود و حد شکنانه در رفت را به کلی نادیده گرفته است. صورتبندی ابن‌درید (درگذشته ۳۲۱ق) نیز اشکال دیگری دارد. وی که در توضیحات خود به داستان ابوالعالیه و ابن‌عباس، استناد کرده و توجه دارد که رفت به معنای «سخن گفتن با زنان در باره آمیزش جنسی» است، اما در مقام صورتبندی معنای جامع «سخن زشت» (قیح الکلام) را برای رفت ارائه کرده است (ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۴۲۲/۱) که همان نقد وارد بر زجاج بر آن نیز وارد است.

به عنوان ملحق بر این بخش باید گفت جوهری (درگذشته ۳۹۳ق) بدون آن که به دنبال جامعی باشد، به استناد اقوال پیشینیان، رفت را به سه معنا دانسته است: آمیزش جنسی، سخن از حد گذرنده، سخن گفتن با زنان در باره آمیزش (جوهری، الصحاح، ۱/۲۸۳).

ابن‌فارس (درگذشته ۳۹۵ق) که به جست‌وجوی ریشه‌های آغازین در واژگان عربی شهرت دارد، رفت را در همه کاربردهایش دارای اصل واحدی می‌داند؛ این اصل رفت به معنای آمیزش جنسی است و از آن فرعی پدید آمده است، به معنای «هر سخنی است که آشکار کردن آن شرمناک باشد» (ابن‌فارس، مقایس اللغة، ۴۲۱/۲).

در سده‌های بعد دیگر نکته تازه‌ای نمی‌توان یافت. راغب اصفهانی (درگذشته حدود ۵۲۰ق)، رفت را سخنی می‌دانست که متضمن چیزی باشد مانند آمیزش که از آن گفتن زشت باشد و کاربرد آن برای آمیزش را با الهام از ابن عباس، کنایه می‌شمرد (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۳۵۹).

زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) بر معنای فحش، یعنی سخن از حد گذرنده تأکید داشت و در فرهنگ عربی ب فارسی خود، فعل «رَفَثَ» را به معنای «فحش گفت» دانسته است (زمخشری، *مقدمة الادب*، ۸۸). در برخی از ترجمه‌های کهن فارسی هم، رفت در آیه حج به «سخن زشت گفتن» برگردان شده است (یاحقی، *فرهنگ‌نامه قرآنی*، ۸۰۳/۲).

۳. پی‌جویی ریشه در سامی و آفروآسیایی

در حدود یک قرن پیش، در ویرایش براون از فرهنگ عبری گزنیوس، دو همزاد عبری و سریانی را برای واژه عربی «رفت» معرفی شده است (گزنیوس، *قاموس عبری - انگلیسی*...، ۹۵۲) و در پی آن، مشکور و کمال‌الدین در فرهنگ‌های تطبیقی خود، همان موارد را بازگو کرده‌اند (مشکور، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، ۱/۱۰۰؛ کمال‌الدین، *معجم مفردات المشترك السامی فی اللغة العربیة*، ۱۹۴).

۳-۱ نمونه‌های کاربرد رفت در زبان‌های سامی

این زامیت است که اخیراً همزادهای اکدی و اوگاریتی را نیز بر آنها افزوده است (زامیت، *فرهنگ تطبیقی عربی قرآن*، ۲، ۱۹۶). این همزادها بدین شرح‌اند:

واژه عبری רָפַץ (repeš) به معنای «گل ولای» (گزنیوس، *قاموس*...، ۹۵۲).

واژه سریانی ܪܦܬܐ (reptē) به معنای «لای، تفاله» (کمال‌الدین، *معجم مفردات المشترك السامی فی اللغة العربیة*، ۱۹۴؛ زامیت، *فرهنگ تطبیقی*...، ۱۹۶).

واژه اوگاریتی rps به معنای «میدان گل و لای، میدان باتلاقی» (op.cit.).

1. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon*....

2. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*.

واژه اکدی *rupuštu(m)* به معنای «بلغم، تُف» (بَلْک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*^۱، ۳۰۷).

(307: 2000).

از نظر همخوانی واجی، همه موارد یاد شده امکان همزاد بودن با تَفْث عربی و گرفته شدن از *tft** را دارند، جز در باره اوگاریتی که واج /t/ را دارد و انتظار می‌رود /t/ سامی را عیناً حفظ کرده باشد؛ بنابراین تبدیل آن به /š/ در اوگاریتی غیر عادی است. با نگاهی به آنچه در بخش‌های پیشین مقاله بررسی شد، به نظر نمی‌رسد این واژگان معرفی شده به عنوان همزاد در دیگر زبان‌های سامی، ربطی به کاربردهای رَفَتْ در عربی داشته باشند، نه آنجا که رَفَتْ به معنای آمیزش جنسی گرفته می‌شود و نه آنجا که رَفَتْ اشاره به سخن جنسی یا هر نوع سخنی زشت انگاشته می‌شود. به نظر نگارنده، واژه‌های ذکر شده در سطور پیشین، اگرچه خود با یکدیگر همزاد هستند، ولی ربطی به رَفَتْ عربی ندارند. به نظر می‌رسد زبان‌شناسان یاد شده، دنبال یک حدس خطا از سوی گزنیوس را گرفته و همان مسیر را ادامه داده‌اند.

به عکس، همزادهای رَفَتْ در زبان‌های دیگر سامی را باید در واژه‌های زیر جست‌وجو کرد:

واژه اکدی *rapšu(m)* به معنای «بیل غربالگر، کج بیل» (بَلْک و دیگران، *واژه‌نامه مختصر اکدی*، 298).

واژه عبری רַפָּשׁ یا רַפָּס (*rāpas*) به معنای «زیر گرفتن، له کردن» (گزنیوس، قاموس، 952).

واژه سریانی ܪܦܬܐ (*repat*) به معنای «تکان خوردن، راه خود را عوض کردن، گستردن» (برون، *واژه‌نامه سریانی - لاتین*^۲، 651؛ کوستاز، *دیکشنری...^۳*، 352).

1. Black et al, *A Concise Dictionary of Akkadian*.

2. Brun, J., *Dictionarium syriaco- latinum*.

3. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*.

واژه مندایی *rpš* به معنای «تکان خوردن، با تشنج حرکت کردن، تلوتلو خوردن، دست و پا زدن»؛ معادل متعارف واج سامی /t/ در مندایی، /t/ و نه /š/ است و احتمال دارد این تلفظ، ناشی از وام‌واژگی باشد.

در عربی افزون بر رفت، امکام مقایسه با فعل «رَفَش» به معنای «کوفتن» و صورت اسمی «رَفَش، رَفَش» به معنای «بیل» (سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ۲/ ۱۳۴). البته می‌دانیم که نظیر متعارف واج سامی /t/ در عربی، همان /t/ و نه /š/ است و مانند مندایی احتمال دارد این تلفظ، ناشی از وام‌واژگی یا تعلق به گویشی خاص باشد. همان گونه که دیده می‌شود، این همزادها کاملاً به معنای عربی مربوط هستند.

۲-۳) ریشه‌های کهن‌تر آفروآسیایی

اکنون باید به سراغ ریشه‌های کهن‌تر در آفروآسیایی رفت تا معلوم شود که رفت عربی و همزادهای آن در فرآیند ساخت خود، چه تحول معنایی داشته‌اند. گام نخست ما در راستای رمزگشایی از این واژه در سطح پیشاسامی و آفروآسیایی یافتن ریشه‌شنایی آن است و در این باره، باید همه احتمالاتی مطرح را واریسی کرد.

این احتمال که همخوان اول (ر) پیش‌ساز باشد و همخوان‌های بعدی (فث) ریشه‌شنایی واژه باشند، بعید است، از آن رو که چنین پیش‌سازی نه در سامی و نه آفروآسیایی شناخته نشده است. ریشه‌های ثنایی محتمل برای این حالت، شامل **pac-* یا **pats-* به معنای «پراکنده شدن» (اِرت، بازسازی زبان پیش‌افروآسیایی^۱، شماره ۴۱)، **feč-* به معنای «دمیدن» (اورل و استولبوا، واژه‌نامه ریشه‌شناختی زبان‌های حامی - سامی^۲، شماره ۷۸۹)، **pič-* به معنای «جامه، لباس» (idem, No. 1975) کاملاً بی‌ربط هستند و **pič-* به معنای «تف، آب دهان» (idem, No. 1976) تنها با همزادهای تخیلی ارائه شده از سوی گزنیوس و پسینیان او همخوانی دارد.

با توجه به این که میان‌سازی به عنوان «-ف-» شناخته نشده، احتمال که همخوان اول و

1. Ehret, *Reconstructing proto-Afroasiatic*.

2. Orel & Stolbova, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*.

سوم ریشه‌ثنائی باشند، زمینه‌ای برای طرح ندارد. تنها حالتی که باقی می‌ماند آن است که دو همخوان اول (رف) ریشه‌ثنائی دانسته شود و همخوان سوم (ث) پس‌ساز بوده باشد.

بر پایه قواعد تناظر واجی در زبان‌های آفروآسیایی، معادل متعارف برای «ف» عربی در آفروآسیایی /f/ یا /p/ است؛ بر این پایه، طیف ریشه‌های ثنائی که باید در زبان نیای آفروآسیایی بجویم، این دو حالت است: *rp-، *rf- . مواردی که در بازسازی‌های آفروآسیایی با این زوج‌های همخوان سازگاری دارد، تنها این مورد است:

*rep- به معنای «ضربه زدن»، با گسترش‌هایی شامل پیشاسامی *rp به معنای «ضربات متوالی زدن»، و -reb- / *rep- به معنای «ضربه زدن» در کوشی (ارت، بازسازی زبان پیش‌افروآسیایی، شماره ۹۴۰). در زبان عربی نیز از بازمانده‌های این ریشه، «رَفَّ» به معنای «پریدن، برجستن» (سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ۱۳۳/۲) و به خصوص «بال بال زدن» پرندگان به هنگام فرود آمدن است (همان اثر: ۱۳۴/۲).

همچنین باید گفت از این ریشه‌ثنائی با پس‌ساز سامی s- ریشه‌ثلاثی *rps ساخته شده است که بازمانده‌های آن واژه زیر هستند:

واژه‌های اکدی rapāsu(m) به معنای «کتک زدن، کوبیدن» (بَلک و دیگران، واژه‌نامه مختصر اکدی، ۲۹۸) و ripsu به معنای «خرمن کوبی» (همان، ۳۰۵).
واژه اوگاریتی rps به معنای «لگدکوب کردن» (دل‌اولمولته و سن‌مارتین، فرهنگ لغت زبان اوگاریتی^۱، ۷۴۴).

واژه سریانی ܪܦܫ (rps) به معنای «لگدکوب کردن، لگد گردن، پایمال کردن» (برون، واژه‌نامه سریانی - لاتین، ۶۵۱؛ کوستاز، دیکشنری...، ۳۵۲).
واژه مندایی rps به معنای «لگدکوب کردن، مهر زدن» (دراور، قاموس مندائی^۲، ۴۳۷).

واژه عربی «رَفَس» به معنای «با پای زدن به سینه کسی» (سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ۱۳۴/۲).

1. Del Olmo Lete, & Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language*.

2. Drower, *A Mandaic Dictionary*.

اکنون باید در باره پس‌سازی سخن گفت که ریشه ثنایی را به ثلاثی تبدیل کرده است. اهرت در مباحث خود در باره برسازهای زبان آفروآسیایی، تصریح دارد که پس‌ساز ts- در این زبان به فعل افزوده می‌شود و از آن معنای «انتشاری»^۱ می‌سازد. یعنی معنای فعل اصلی هر چه هست، با افزوده شدن این برساز، معنای همان فعل به صورت انتشار یافته و پخش شده، شکل می‌گیرد. وی نمونه‌های متعددی هم برای کاربرد این پس‌ساز ارائه کرده که ۱۳ مورد از آن، تنها در شاخه سامی بازتاب یافته است (إرت، بازسازی...، ۳۹).

در واژگان زبان عربی نیز نمونه‌هایی از کاربرد این پس‌ساز (ts > t) وجود دارد که قدما به آن توجه کرده‌اند، ولی آن را از مصادیق ابدال شمرده‌اند؛ مانند:

صَبَّ : سخت گرفت < صَبَّهَتْ : به پنجه گرفت؛

لَبَّ : اقامت کرد < لَبَّهَتْ : درنگ کرد؛

فُحَّاح الأمر/ أقاحی الأمر : اول کار < قَحَّحَتْ : چیزی را از آخر آغاز کردن (فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۳۵).

نتیجه

بر پایه آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که از ترکیب ریشه ثنایی *rp- به معنای «ضربه زدن، کوبیدن» با پس‌ساز ts- در آفروآسیایی یا با بازمانده آن، پس‌ساز t- در سامی برای ساخت وجه «انتشاری» از فعل، ریشه ثلاثی *rpt > *rpts شکل گرفته است که معنای آن «زدن/ کوبیدن انتشار یافته، کوبیدن توأم با گستردن» است.

گفتنی است از نظر صورت‌بندی ساخت معنا، ساختی همسان در فعل عربی «وَطَّيَّ» دیده می‌شود که معنای اصلی آن «پایمال کردن، کوفتن» و معنای ثانوی آن «درآمیختن جنسی» است (سیاح، فرهنگ جامع عربی - فارسی، ۴/ ۳۷۹). همین بازتحلیل در باره فعل «طَرَّقَ» نیز دیده می‌شود که معنای اصلی آن «کوبیدن، زدن» و معنای ثانوی آن «درآمیختن جنسی» است (فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۹۰۳).

بر پایه مجموع آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که معنای اصلی رَفَثَ، «کوبیدن

توأم با گستردن» است و همان گونه که در گفتار ابن‌عباس دیده می‌شود، به کنایه در باره آمیزش جنسی به کار رفته است. استفاده از این واژه برای «سخن گفتن در باره مسائل جنسی» و نیز «رابطه جنسی کلامی» از باب مجاز است. این کاربردها چنان که دیده شد، تا سده سوم هجری همچنان دوام داشته و از آن پس، در فضای عربی کلاسیک استعمال این ماده متروک شده است. برداشت‌های دیگر در باره معنای واژه، مانند آن که واژه را به معنای مطلق «سخن زشت» بگیرند یا از آن معنای «سخن بیهوده» بفهمند، حدس‌ها تفسیری است و مؤید زبان‌شناختی ندارد.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، **تفسیر القرآن العظیم**، به کوشش اسعد محمد الطیب، صیدا/ بیروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩ق.
- ٣- ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد، **صفة النار**، به کوشش محمد خیر رمضان یوسف، بیروت، دار ابن حزم، ١٤١٧ق.
- ٤- ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد، **الصمت و آداب اللسان**، به کوشش ابو اسحاق الحوينی، بیروت، دار الكتاب العربی، ١٤١٠ق.
- ٥- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، **المصنف**، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩ق.
- ٦- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، **الآحاد و المثانی**، به کوشش باسم فیصل احمد الجوابرة، ریاض، دار الراية، ١٤١١ق.
- ٧- ابن بابویه، محمد بن علی، **الامالی**، قم، مؤسسه بعثت، ١٤١٧ق.
- ٨- ابن بابویه، محمد بن علی، **الخصال**، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين، ١٣٦٢ش.
- ٩- ابن بابویه، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين، ١٤٠٤ق.
- ١٠- ابن حبان، محمد، **الصحيح**، به کوشش شعيب ارزووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
- ١١- ابن خزيمة، محمد بن اسحاق، **الصحيح**، به کوشش محمد مصطفى اعظمی، بیروت، المكتب الاسلامی، ١٣٩٠ق.
- ١٢- ابن داود اصفهانی، محمد، **الزهرة**، به کوشش ابراهيم السامرائی، زرقاء (اردن): مكتبة المنار، ١٤٠٦ق.
- ١٣- ابن دريد، محمد بن حسن، **جمهرة اللغة**، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- ١٤- ابن سعد، محمد، **الطبقات**، بیروت، دار صادر.
- ١٥- ابن فارس، احمد، **مقاييس اللغة**، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مطبعة

- عیسی البابی الحلبي، ۱۳۶۶ق.
- ۱۶- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، *عيون الاخبار*، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.
- ۱۷- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، *غريب الحديث*، به‌کوشش عبدالله الجبوري، بغداد، مكتبة العاني، ۱۳۹۷ق.
- ۱۸- ابن ماجه، محمد بن يزيد، *السنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، دار احياء الكتب العربية، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م.
- ۱۹- ابن مبارك، عبدالله، *الزهد*، به‌کوشش حبيب الرحمن اعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ۲۰- ابن وهب، عبدالله، *الجامع في الحديث*، به‌کوشش مصطفى حسن حسين ابوالخير، رياض، دار ابن الجوزي، ۱۹۹۶م.
- ۲۱- ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث، *السنن*، به‌کوشش محمد محيي الدين عبدالحميد، قاهره، داراحياء السنة النبوية، ۱۳۶۹ق.
- ۲۲- ابو عبيد قاسم بن سلام، *غريب الحديث*، حيدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۷-۱۳۸۴ق.
- ۲۳- ابو عبيده، معمر بن مثنى، *مجاز القرآن*، به‌کوشش محمد فؤاد سزگين، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۷۴-۱۳۸۱ق.
- ۲۴- ابو الفتح رازي، حسين بن علي، *روض الجنان و روح الجنان*، به‌کوشش محمد جعفر ياحقي و محمد مهدي ناصح، مشهد: بنياد پژوهش هاي اسلامي، ۱۳۷۱ش.
- ۲۵- ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله، *حلية الاولياء*، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۵۱ق.
- ۲۶- ابويعلى موصلي، احمد بن علي، *المسند*، به‌کوشش حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون، ۱۴۰۴ق.
- ۲۷- ابويوسف، يعقوب بن ابراهيم، *الآثار*، به‌کوشش ابو الوفا افغاني، حيدرآباد دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، ۱۳۵۵ق.
- ۲۸- احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، المطبعة الميمنية، ۱۳۱۳ق.
- ۲۹- ازهری، محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، به‌کوشش محمد عوض مرعب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۲۰۰۱م.
- ۳۰- بخاري، محمد بن اسماعيل، *الصحيح*، به‌کوشش مصطفى ديب البغا، بيروت، دار

- ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
- ۳۱- بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاريخ*، به کوشش خلیل المنصور، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
- ۳۲- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶ش.
- ۳۳- ترجمه قرآن: قرن دهم هجری، مترجم ناشناخته، به کوشش علی رواقی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳ش.
- ۳۴- ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحيح*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، مکتبه مصطفى البابی، ۱۳۹۵-۱۳۹۸ق.
- ۳۵- ثعلبی، احمد بن محمد، *تفسیر الکشف و البیان*، به کوشش ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۳۶- ثوری، سفیان بن سعید، *التفسیر*، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۰۳ق.
- ۳۷- جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبيين*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، دار صعب، ۱۹۶۸م.
- ۳۸- جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی اخلاق الملوك*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، المطبعة الاميرية، ۱۳۳۲ق.
- ۳۹- جوالیقی، موهوب بن احمد، *شرح ادب الکاتب*، به کوشش طيبة محمد بودی، کویت، جامعة الكويت، ۱۹۹۵م.
- ۴۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، دار الکتب العربی، ۱۳۷۶ق.
- ۴۱- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحيحین*، به کوشش مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
- ۴۲- حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت/ قاهره، دار الکتب العلمیه/ مکتبه المتنبی، ۱۴۰۹ق.
- ۴۳- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بغداد، دار الرشید، ۱۹۸۱-۱۹۸۲م.
- ۴۴- دارقطنی، علی بن عمر، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، دار المعرفة،

۱۳۸۶ق.

- ۴۵- دیوان الحماسه، بیروت، دار القلم.
- ۴۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، به‌کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق/ بیروت، دار القلم/ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- ۴۷- زمخشری، محمود بن عمر، مقدمة الادب، به‌کوشش وتسا شتاين، لیبزیک، یوهان آمبروزیوس بارت، ۱۸۴۳م.
- ۴۸- سعید بن منصور، السنن، به‌کوشش سعد بن عبدالله آل حمید، ریاض، دار العصیمی، ۱۴۱۴ق.
- ۴۹- سیاح، احمد، فرهنگ جامع عربی- فارسی، تهران، کتابفروشی اسلام، ۱۳۴۸ش.
- ۵۰- صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبیل الهدی و الرشاد، به‌کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
- ۵۱- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن، به‌کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۱۰ق.
- ۵۲- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، به‌کوشش حبیب الرحمان الاعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- ۵۳- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، به‌کوشش طارق بن عوض‌الله بن محمد و عبدالمحسن بن ابراهیم الحسینی، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵ق.
- ۵۴- طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، به‌کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۰۴ق.
- ۵۵- طبری، محمد بن جریر، التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
- ۵۶- طحاوی، احمد بن محمد، شرح معانی الآثار، به‌کوشش محمد زهری النجار، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- ۵۷- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، به‌کوشش حسن موسوی الخرسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ش.
- ۵۸- عبدالله بن احمد بن حنبل، مسائل احمد، به‌کوشش زهیر الشاویش، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.

- ۵۹- عقیلی، محمد بن عمرو، *کتاب الضعفاء الكبير*، به کوشش عبدالمعطي امين قلعبی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.
- ۶۰- علی بن جعد بغدادی، *المسند*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، مؤسسه نادر، ۱۴۱۰ق.
- ۶۱- علی بن جعفر، *مسائل علی بن جعفر*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ۶۲- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق.
- ۶۳- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، به کوشش محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۶ق.
- ۶۴- قاضی قضاعی، محمد بن سلامه، *مسند الشهاب*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۷ق.
- ۶۵- قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
- ۶۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ق.
- ۶۷- کمال‌الدین، حازم علی، *معجم مفردات المشرک السامی فی اللغة العربیة*، قاهره، مکتبه الآداب، ۱۴۲۹ق.
- ۶۸- مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۰ق.
- ۶۹- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمن طاهر السورتی، بیروت، دار المنشورات العلمیة، ۱۳۹۶ق.
- ۷۰- مروزی، محمد بن نصر، *تعظیم قدر الصلاة*، به کوشش عبدالرحمن بن عبدالجبار فریوانی، مدینه: مکتبه الدار، ۱۴۰۶ق.
- ۷۱- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، مکتبه عیسی البابي، ۱۹۵۵-۱۹۵۶م.
- ۷۲- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
- ۷۳- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر القرآن*، به کوشش احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیة،

۱۴۲۴ق.

- ۷۴- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به‌کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۷۵- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، به‌کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ق.
- ۷۶- نسفی، عمر بن محمد، *تفسیر*، به‌کوشش عزیزالله جوینی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ش.
- ۷۷- هناد بن سری کوفی، *الزهد*، به‌کوشش عبدالرحمن عبدالجبار الفریوانی، کویت: دار الخلفاء، ۱۴۰۶ق.
- ۷۸- یاحقی، محمد جعفر (ویراستار)، *فرهنگ‌نامه قرآنی*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹ش.
- 79- Black, Jeremy et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 80- Brun, J., *Dictionarium syriaco- latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
- 81- Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*, 3rd ed., Beirut, Dar el-Machreq, 2002.
- 82- Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden/ Boston, Brill, 2003.
- 83- Drower, E.S. & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1963.
- 84- Ehret, Christopher, *Reconstructing proto-Afroasiatic: Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, Berkeley et al., University of California Press, 1995.
- 85- Gesenius, Wilhelm, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
- 86- Orel, V.E. & O.V. Stolbova, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
- 87- Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 2002.

Bibliography

- 1_ Holy *Qurʾān*.
- 2_ Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd Al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qurʾān Al-‘Azīm*, Beirut, al-Maktabat al-‘Aṣrīya.
- 3_ Ibn Abī Al-Dunyā, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Ṣifati Al-Nār*, Beirut, Dār ibn Ḥazm, 1417 AH.
- 4_ Ibn Abī Al-Dunyā, Al-Ṣamt wa Ādāb Al-Lisān, Beirut, Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī, 1410 AH.
- 5_ Ibn Abī Shayba, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaḥ*, Rīyāḍ, Maktabat al-Rushd, 1409 AH.
- 6_ Ibn Abī ‘Āṣim, Aḥmad b. ‘Amr, *Al-Āḥād wa Al-Mathbānī*, Rīyāḍ, Dār al-Ra’ya, 1411 AH.
- 7_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-‘Amālī*, Qom, Be’tthat, 1417 AH.
- 8_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Khiṣāl*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1362 SAH.
- 9_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Man lā Yaḥḍurubu Al-Faqīh*, Qom, Jamā‘at al-Mudarrisīn.
- 10_ Ibn Ḥabān, Muḥammad, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, al-Risāla, 1414 AH.
- 11_ Ibn Khuzayma, Muḥammad b. Ishāq, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1390 AH.
- 12_ Ibn Dāwūd Iṣfahānī, Muḥammad, *Al-Zabra*, Zarqa, Maktabat al-Minār, 1406
- 13_ Ibn Duraid, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat al-Luqa*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1987.
- 14_ Ibn Sa’d, Muḥammad, *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*, Beirūt, Dār Ṣād, no date.
- 15_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Muṣjam Maqāyis al-Luqqa*, Egypt, Maṭba‘a ‘Isā Bābī al-Ḥalabī, 1366 SAH.
- 16_ Ibn Qutayba, ‘Abdullah b. Muslim, *Uyūn Al-Akbbār*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424 AH.
- 17_ Ibn Qutayba, ‘Abdullah b. Muslim, *Gharīb Al-Ḥadīth*, Baghdad, Maktaba al-‘Ānī, 1397 SAH.
- 18_ Ibn Mājī, Muḥammad b. Yazīd, *Al-Sunan*, Cairo, Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabīya, 1952-1953.
- 19_ Ibn Mubārak, ‘Abdullāh, *Al-Zuhd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, no

- date.
- 20_ Ibn Wahab, ‘Abdullah, *Al-Jāmi‘ fi Al-Ḥadīth*, Riyāḍ, Dār Ibn Al-Jauzī, 19996.
- 21_ Abū Dāwūd Sajistānī, Suliyman b. Ash‘ath, *Al-Sunan*, Cairo, Dār IĀyā al-Sunna al-Nabawīya, 1369 SAH.
- 22_ Abū ‘Ubayd, Qāsim b. Salām, *Gharīb Al-Ḥadīth*, Hyderabad, al-‘Uthmāniya Encycloepedia, 1384-1387 SAH.
- 23_ Abū ‘Ubayda, M‘mar b. Muthannā, *Majāz Al-Qur‘ān*, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1374-1381 SAH.
- 24_ Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusiyūn b. ‘Alī, *Rawḍ Al-Jinan wa Ruā Al-Jinān fi Tafsīr Al-Qur‘ān*, ed. Moḥammad Mahdī Naṣeḥ and Moḥammad Ja‘far Yāḥaqqī, Mashhad, Āstān Qods, 1408 AH.
- 25_ Abū Na‘īm Isfahānī, Aḥmad b. ‘Abdullāh, *Ḥilyat Al-Ulyā*, Cairo, Maṭba‘a al-Sa‘āda, 1351 AH.
- 26_ Abī Ya‘lī Mūṣilī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Musnad*, Damuscus, Dār al-Ma'mūn, 1404 AH.
- 27_ Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm, *Al-Āthbār*, Hyderabad, Nu‘mani Knowledge Revival Committee, 1355 AH.
- 28_ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Al-Mūsnad*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Maymanīya, 1313 AH.
- 29_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb Al-Lugha*, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabīya, Beirut, 1421 AH
- 30_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1407 AH.
- 31_ Basawī, Ya‘qūb b. Sufyān, *Al-Ma‘rifat wa Al-Tārikh*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419 AH.
- 32_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Translation of Tafsīr Ṭabarī*, Tehran, Tūs Publication, 1356SAH.
- 33_ *Translation of Qur‘ān*, 10th century Hijrī, Unknown Translator, Tehran, Academy of Persian Language and Literature, 1383 SAH.
- 34_ Tirmīdhī, Muḥammad b. ‘Isā, *Al-Jāmi‘ Al-Ṣaḥīḥ (Al-Sunan)*, Cairo, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī, 1395-1398 AH.
- 35_ Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH.

- 36_ Thuri, Sufyān b. Sa'īd, *Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1403 AH.
- 37_ Jāhiz, ʿAmr b. Baḥr, *Al-Bayān wa Al-Tabayn*, Beirut, Dār Ṣaʿb, 1968.
- 38_ Jāhiz, ʿAmr b. Baḥr, *Al-Tāj fi Akblāgh Al-Mulūk*, Cairo, al-Maṭbaʿa al-Amīriyya, 1322 AH.
- 39_ Jawālīqī, Mūhūb b. Aḥmad, *Sharḥ Adab Al-Kātib*, Kuwait, JāmiʿI al-Kuwait, 1995.
- 40_ Jawharī, Ismāʿīl b. Hammād, *Al-Ṣiḥāḥ; Tāj Al-Lughā wa Ṣiḥāḥ Al-ʿArabiyya*, Beirut, Dār Al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1376 SAH.
- 41_ Ḥākim Nishābūrī, Muḥammad b. Abdulla, *Al-Mustadrak*, Beirut, Dār al-ʿIlmiyya, 1411 AH.
- 42_ Ḥumaydī, ʿAbdullāh b. Zubayr, *Al-Musnad*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1409 AH.
- 43_ Khālīl b. Aḥmad, *Al-ʿAyn*, Baghdad, Dār al-Rashīd, 1981-1982.
- 44_ Dāraqutnī, ʿAlī b. ʿUmar, *Al-Sunan*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1386 AH.
- 45_ Dīwān Al-Ḥimāsa, Beirut, Dār al-Qalam, no date.
- 46_ Rāqīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt*, Beirut, Dār al-Shamīya, 1412 AH.
- 47_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Muqaddamat Al-Adab*, Leipzig, Johan Ambrosios Bart, 1843.
- 48_ Sa'īd b. Manṣūr, *Al-Sunan*, Rīyḥḍ, Dār al-ʿAṣīmī, 1414 AH.
- 49_ Sayyāḥ, Aḥmad, *Comprehensive Arabic-Persian dictionary*, Tehran, Islam Bookstore, 1348 SAH.
- 50_ Ṣāliḥī Shāmī, Muḥammad b. Yūsuf, *Subul Al-Hudā wa Al-Rishād*, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1414 AH.
- 51_ Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq b. Hamam, *Tafsīr al-Ḳurʿān*, Rīyāḍ, Maktabat al-Rushd, 1410 AH.
- 52_ Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq b. Hamam, *Al-Mūṣannaf*, Beirut, al-Maktab al-ʾIslāmī, 1403 AH.
- 53_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Muʿjam Al-Ausat*, Cairo, Dār al-Ḥaramiyn, 1415 AH.
- 54_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Muʿjam Al-Kabīr*, Mosul, Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1404 AH.
- 55_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ Al-Bayān fi Tafsīr Al-Qurʾān*,

- Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH.
- 56_ Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Aḥmad, *Sharḥ Maʿānī Al-Āthār*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1399 SAH.
 - 57_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tabdhīb Al-Aḥkām*, Tehrān, Dār al-Kitāb al-Kutub al-Islāmīya, 1364 SAH.
 - 58_ ʿAbdullāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *Masāʾil Aḥmad*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1401 AH.
 - 59_ ʿAqilī, Muḥammad b. ʿAmr, *Kitāb Al-Duʿafā Al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1404 AH.
 - 60_ ʿAlī b. Jaʿd Baghdādī, *Al-Musnad*, Beirut, Nādir, 1410 AH.
 - 61_ ʿAlī b. Jaʿfar, *Masāʾil ʿAlī b. Jaʿfar*, Qom, Āl Al-Bayt, 1409 AH.
 - 62_ ʿAyyāshī, Mūḥammad b. Masʿūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, al-ʿIlmiyya, 1380 SAH.
 - 63_ Fīrūz Ābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut, al-Risāla, 1426 AH
 - 64_ Qāḍī Quḍāʿī, Muḥammad b. Salāma, *Musnad Al-Shahāb*, Beirut, al-Risāla, 1407 AH.
 - 65_ Qāḍī Nuʿmān, *Daʿāim Al-Islām*, Cairo, Dār al-Maʿārif, 1383 SAH.
 - 66_ Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *Al-Kāfi*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1377 SAH.
 - 67_ Kamāl Al-Dīn, Ḥāzim ʿAlī, *Muḥjam Mufradāt Al-Musbtarak Al-Sāmī fī Al-Lughat Al-ʿArabīya*, Cairo, Maktabat al-Ādāb, 1429 AH.
 - 68_ Mālik b. Anas, *Al-Muwāṭaʾ*, Cairo, Dār Ihya al-Turāth al-ʿArabī, 1370 AH.
 - 69_ Mujaḥid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Manshūrāt al-ʿIlmiyya, 1396 AH.
 - 70_ Marwazī, Muḥammad b. Naṣr, *Taʿzīm Qadr Al-Ṣalāt*, Medina, Maktabat al-Dār, 1406 AH.
 - 71_ Muslim b. Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, Maktabat ʿIsā al-Bābī, 1955-1956.
 - 72_ Mashkūr, Muḥammad Jawād, *Encyclopedia of culture of Arabic with Semitic and Iranian languages*, Tehran, Farhang Iran Foundation Publications, 1357 SAH.
 - 73_ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424 AH.

- 74_ Miybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf Al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
- 75_ Nuḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *I'rāb Al-Qurān*, Beirūt, 'Ālam al-Kutub, 1409 AH.
- 76_ Nasafī, 'Umar b. Muḥammad, *Tafsīr Nasafī*, Tehran, Surūsh, 1376 SAH.
- 77_ Ḥannād b. Sarī Kūfī, *Al-Zubd*, Kuwait, Dār al-Khulafā, 1406 AH.
- 78_ Yāḥaqqī, Muḥammad Ja'far(editor), *Quranic Encyclopedia*, Mashhad, Astān Qods Raḍavī.
- 79_ Black, Jeremy et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- 80_ Brun, J., *Dictionarium syriaco- latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
- 81_ Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque-français/ Syriaque-English Dictionary*, 3rd ed., Beirut, Dar el-Machreq, 2002.
- 82_ Del Olmo Lete, Gregorio & Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden/ Boston, Brill, 2003.
- 83_ Drower, E.S. & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1963.
- 84_ Ehret, Christopher, *Reconstructing proto-Afroasiatic, Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, Berkeley et al., University of California Press, 1995.
- 85_ Gesenius, Wilhelm, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, Clarendon, 1939.
- 86_ Orel, V.E. & O.V. Stolbova, *Hamito- Semitic Etymological Dictionary*, Leiden et al., Brill, 1995.
- 87_ Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden/ Boston/ Köln, Brill, 2002.

***Athar al-Rasul* (The Track of the Messenger) Attitudes of Muslim Exegetes On Qur'an 20: 96**

Mohammad Javad Tavakkoli Khaniki 

Assistant Professor of Mashhad Faculty of Quranic Sciences,
University of Sciences and Education of Holy *Quran*,
Mashhad, Iran.



Zahra Nafti 

Master student of Qur'anic Sciences,
Mashhad College of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education,
Mashhad, Iran (corresponding author: znafti20@gmail.com).

Abstract

The Holy *Qur'an* has verses and phrases that do not have clear indications and instances and exegetes are not unanimous in their interpretations. In the verse 96 of Surah Taha, "He said, I saw what they did not see, so I took a handful [of dust] from the track of the messenger and threw it, and thus did my soul entice me", which indicates the Samaritan's response to Prophet Moses questioning of his people's calf worship, is an example of such unanimous interpretation. The present study aims to analyze the meaning of the term "the track of the messenger" in a descriptive-analytical way. Examining the narrative and interpretative sources of Fariqiyn (Shia and Sunni) and analyzing the implications of the verse shows that Allām-e Ṭabāṭabā'ī's view point who considers the track as gold and the Messenger as Moses, and says "the track of the messenger, was the gold of Moses or attributed to him, which Moses ordered to collect from the Copts and carry with themselves, and then Samaritan made a statue with these golds, which is inside the hollow and whenever the air goes through, It would come out of its mouth with pressure, making the sound of a calf", is compatible with the logic of verse 87 and Therefore is closer to correctness and preferred over other interpretations.

Keywords: Track of The Messenger, Surah Ta-ha, Gabriel, Prophet Moses.

Original Research

Received: 5/ 12/ 2023, accepted: 27/ 5/ 2024, and published: 27/ 5/ 2024, Pages: 135-158.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.6.6

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



اثر الرسول در آیه ۹۶ سوره طه

تحلیل و نقد دیدگاه مفسران فریقین

محمدجواد توکلی خانیکی ^{ID}

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
دانشکده علوم قرآنی مشهد، مشهد، ایران.

زهرا نفتی ^{ID}

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن،
دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،
مشهد، ایران (نویسنده مسئول: znafti20@gmail.com).

چکیده

قرآن کریم حاوی آیات و عباراتی است که دلالت و مصادیق روشنی ندارند و مفسران در تفسیر آنها هم‌صدا نیستند. از جمله این موارد می‌توان به آیه ۹۶ سوره طه که می‌فرماید «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي» اشاره نمود، که حاکی از جواب سامری از بازخواست موسی (ع) از گوساله پرستی قومش است. پژوهش حاضر در صدد واکاوی چستی عبارت «اثر الرسول» به روش توصیفی - تحلیلی است. بررسی منابع روایی و تفسیری فریقین و تحلیل دلالت‌های آیه نشان می‌دهد، اولاً آیه از متشابهات نیست و ثانياً دیدگاه طباطبایی که اثر را طلا و رسول را موسی می‌داند و می‌فرماید: اثر رسول، طلاهای موسی (ع) یا منسوب به او بوده است که موسی دستور داده آنها را از قبطیان جمع آوری نموده و با خود حمل کنند و سامری با این طلاها مجسمه‌ای ساخت، که هر وقت هوا در جوف آن وارد می‌شد و با فشار از دهانش بیرون می‌آمد صدای گوساله در می‌آورد؛ بدون هیچ تکلفی با منطوق آیه ۹۶ سوره طه سازگار است و لذا به صواب نزدیک‌تر و بر اقوال دیگر ترجیح دارد.

کلیدواژه‌ها: اثر رسول، سوره طه، جبرئیل، موسی (ع).

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۴ ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۷ ش، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۷ ش، صفحه ۱۳۵ تا ۱۵۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghddeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.6.6

طرح مسئله

واژه رسول در قرآن ۲۳۵ بار به صورت مفرد و ۹۶ بار به صورت جمع (رسل) به کار رفته است که یکی از این موارد در آیه ۹۶ سوره طه است. این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش است که از نظر مفسران، معنا و مصداق کلمه «أَثَرُ الرَّسُولِ» در:

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي (طه/۹۶).

ترجمه: [سامری] گفت من چیزی را دیدم که دیگران ندیده بودند و مستی از خاک پای جبرئیل برگرفتم و آن را [در خمیر مایه گوساله] انداختم و بدین سان بود که نفسم بدی را به من آراسته جلوه داد.

چیست و مفسران فریقین در این خصوص چه دیدگاهی دارند؟

لازم به ذکر است که مفسران در پاسخ به این پرسش‌ها اتفاق نظر ندارند و به عنوان مثال، اثر را به معنای خاک پای اسب جبرئیل یا ماترک موسی (ع) و رسول را جبرئیل یا موسی (ع) می‌دانند. درباره این آیه و موضوع مورد بحث، مطلبی در بین مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتب مربوطه یافت نشد و در این خصوص پژوهش حاضر دارای نوآوری است.

۱. مقدمات بحث

۱-۱) ایضاح مفاهیم

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

نخست، درباره قبض باید گفت به معنای چنگ زدن با نوک انگشت آمده است و روایت شده است: «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً»، یعنی از خاک رد پای مرکب جبرئیل با سر انگشتانم برداشتم (خلیل بن احمد، العین، ۵/ ۶۹)؛ هم‌چنین گفته شده است: «چنگ زدن با انتهای سر انگشتان» (زبیدی، تاج العروس، ۱۰/ ۱۳۲). در لسان العرب نیز آمده است: «وَقَبَضْتُ الشَّيْءَ قَبْضًا: گرفتم و الْقَبْضَةُ: آنچه که با جمع کردن کل کف دست گرفته می‌شود؛ پس اگر با انگشتان باشد، الْقَبْضَةُ است، با صاد؛ و الْقَبْضُ: یعنی گرفتن چیزی با تمام کف دست و

در قرآن که آمده است: **فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ**: یعنی از غبار سم اسب پیغمبر می‌خواست» (ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۷/ ۲۱۴). گرفتن چیزی با کف و انگشتان مثل گرفتن شمشیر و غیر آن با تمام دست (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن*، ۶۵۲). قبض: گرفتن. «**قَبْضُ الْيَدِ عَلَى الشَّيْءِ**» جمع کردن و گره کردن دست است بعد از اخذ شیء، «**قَبْضُ الْيَدِ عَنِ الشَّيْءِ**» جمع کردن دست است پیش از اخذ و آن به معنی امساک از اخذ شیء است (قرشی، *قاموس قرآن*، ۵/ ۲۲۳). «قبضه» نیز به معنای «یک مشت از چیزی» و «به مشت گرفته» نیز اطلاق می‌شود (شعرانی، *نثر طوبی*، ۲/ ۲۸۲).

اثر نیز به معنای نشانه و باقی مانده شئی گفته می‌شود. به طور کلی اثر عبارت است از علامت و نشانه‌ای که از چیزی یا از کسی باقی ماند خواه بنائی باشد یا دینی یا بدعتی یا جای پائی یا غیر از این‌ها (شعرانی، *نثر طوبی*، ۱/ ۶؛ قرشی، *قاموس قرآن*، ۱/ ۲۲). بقایای آنچه از هر چیز دیده می‌شود و آنچه هنوز دیده نمی‌شود همان چیزی است که به صورت زالو باقی می‌ماند (خلیل بن احمد، *العین*، ۸/ ۲۳۶).

هم‌چنین گفته شده است، اثر به معنای بقیه چیزها و بعضی گفتند: اثر همان است که از ترسیم شیء باقی می‌ماند (زبیدی، *تاج العروس*، ۶/ ۶؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۴/ ۵). در مجمع البحرین نیز در خصوص معنای «**مِنْ أَثَرِ فِرْسِ الرَّسُولِ**» آمده است: موسی (ع) چون وقتش فرا رسید و به کوه طور رفت، خداوند جبرئیل را سوار بر حیزوم مادیان زنده فرستاد؛ پس سامری او را دید و گفت: این کاری دارد، پس مشتی از زیر پای او برداشت (طریحی، *مجمع البحرین*، ۳/ ۱۹۷). رسول نیز از ریشه رسل (به کسر اول) در اصل به معنی برخاستن با تأنی است و رسول به معنای «مرسل» یعنی برخاسته و فرستاده شده، از همین کلمه است. رسول گاهی به پیام اطلاق می‌شود و گاه به شخص پیام آور و در اطلاق قرآن به معنی فرستاده و پیام آور است (قرشی، *قاموس قرآن*، ۳/ ۹۱).

رسول اسم و به معنی رسالت و اصل آن مصدر است و نیز به معنی مرسل و فرستاده شده است و در لغت به معنای کسی که اخبار فرستنده را دنبال می‌کند و از قول آن‌ها می‌گیرد، است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۴/ ۲۸۱-۲۸۲؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۱۱/

۲۸۳). جمع رسول رُسُل است و رسولان خدا، گاه ملائکه هستند و گاه انبیاء از آن اراده می‌شود؛ پس «ملائکه» مانند قول خداوند متعال: *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [التکویر/ ۱۹]* و «انبیاء» مانند قول خداوند: *وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ [آل عمران/ ۱۴۴]* پس حمل می‌شود بر فرستادگان خدا از فرشتگان و انسان‌ها (راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن*، ۳۵۳).

رسول تنها به معنای پیغمبر و فرستاده خدا است که بر هر یک از پیغمبران اطلاق شده است ولی غالباً در *قرآن* مراد از آن خاتم الانبیاء است (شعرانی، *نشر طوبی*، ۱/ ۳۰۵)؛ هم‌چنین مطرح شده است که کلمه رسول به معنای کسی است که حامل پیامی باشد و در *قرآن کریم* هم به رسول، بشری که حامل رسالت خدا به سوی خلق است اطلاق می‌شود و هم بر جبرئیل که حامل وحی الهی است؛ هم‌چنان که فرموده: *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [تکویر/ ۱۹]* و همین‌طور همه ملائکه رسل خوانده شده‌اند مانند آیه *«وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ [زخرف/ ۸۰]*؛ یعنی فرشتگان ما نزد ایشان [کار و کردارشان را] می‌نویسند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/ ۲۷۲).

۲-۱) متشابه بودن آیه

مشابهت همگونی در کیفیت و مماثلت نیز به معنای همانندی در ذات است (مصطفوی، *التحقیق*، ۱/ ۱۲۴). آیات متشابه آیاتی هستند که از جهت لفظ یا معنا به غیر خود می‌مانند (راغب، *مفردات*، ۴۴۳). تشابه برای آیات متشابه نه ذاتی است و نه وصف لازم (جوادی آملی، *تسнім*، ۱۳/ ۱۱۹). شاید عده‌ای معتقد به تشابه بودن آیه باشند. متشابه آیه‌ای است که مقصود آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن مراد از آن را درک کند؛ بلکه در این که منظور فلان معنا است یا آن معنای دیگر تردید می‌کند و تردیدش بر طرف نمی‌شود تا آن که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آن‌ها معنای آیات متشابه را مشخص کند؛ در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم شود (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۳۰). پس متشابه بی‌آنکه چیزی بدان افزوده یا از آن کاسته شود زمینه فتنه است، مانند *«وَجَاءَ رَبُّكَ...»* در آیه ۲۲ *سوره فجر* (جوادی آملی، *تسнім*، ۱۵۹/ ۱۳).

درباره آیات متشابه نظرات گوناگونی مطرح شده که عبارتند از: حروف مقطعه، متشابه به معنای مجمل، متشابه آیات منسوخند، متشابه آیه‌ای که فهم محتوای آن محتاج تدبر در محکّمات است، آیات بیان کننده خصوصیات قیامت، آیاتی که پس از جمع بندی بخشی از آنها را می‌توان فهمید، بخشی از داستان‌های پیامبران که بر اثر تکرار در سوره‌های مختلف تشابه به آن راه یافته است، متشابه به بیان نیاز دارد، متشابه آیات صفات‌اند، به متشابه عقل راه ندارد، متشابه خلاف ظاهرش مراد است، تأویل متشابه اختلافی است، متشابه به دلیل شباهت به غیر دشوار است، متشابه ذو وجوه است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳/۱۰۶ تا ۱۱۴).

با این وصف، آیه جزء متشابهات نیست، زیرا مصداق هیچ یک از دیدگاه‌های فوق نیست هرچند ممکن است به نظر برسد که مصداق مورد اخیر است، اما این نگاه پذیرفتنی نیست. زیرا اولاً، این آیه حمل بر دو وجه می‌شود؛ وجه اول این‌که «(رسول) به معنی «جبرئیل» است و «اثر» به معنی «خاک زیر پا» و «نبدتها» به معنی افکندن خاک در درون گوساله است؛ دوماً این‌که «(رسول) به معنی موسی و «اثر» به معنی «بخشی از تعلیمات» است و «نبدتها» به معنی «رها کردن تعلیمات موسی ع» است. ثالثاً، هیچ زمینه‌ای برای فتنه‌انگیزی ایجاد نمی‌کند.

۳-۱) رسول در لسان روایات

در روایات مختلفی واژه رسول ذکر شده است که به طبع ذکر همه آن‌ها ضرورتی ندارد. زیرا اولاً تقریباً مضمون و مفهوم واحد دارند ثانياً حجم زیادی را به خود اختصاص می‌دهد؛ لذا به بررسی و ذکر سه نمونه اکتفا می‌شود.

الْعَبَّاسُ بْنُ مَعْرُوفٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّسُولِ... قَالَ: الرَّسُولُ الَّذِي يَأْتِيهِ الْمَلَائِكَةُ فُتْبِلُهُ عَنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.. (حویزی، نور الثقلین، ۳/۵۱۵؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق، ۹/۱۲۲، ۱۲۸).

برپایه این روایت، عباس بن معروف از قاسم بن عروه از برید العجلی نقل کرده که وی گفت: از ابا عبدالله (ع) درباره رسول... پرسیدم؟ فرمودند: رسول کسی است که فرشتگان نزد او می‌آیند و از جانب خداوند تبارک و تعالی به او پیام الهی را ابلاغ می‌کنند...

(حویزی، نورالثقلین، ۳/ ۵۱۵؛ قمی مشهدی، کنزالدقائق، ۹/ ۱۲۲، ۱۲۸). منطوق این روایت حاکیست که دریافت کننده پیام الهی رسول است. و این مصداق با معنای لغوی همسو است.

در روایتی دیگر می‌خوانیم که زُرازه می‌گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا»: مَا الرَّسُولُ وَ مَا النَّبِيُّ؟ قَالَ: النَّبِيُّ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ وَيَسْمَعُ الصَّوْتِ وَلَا يَعَايُنُ الْمَلِكَ، وَ الرَّسُولُ الَّذِي يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَيَرَى فِي الْمَنَامِ وَيَعَايُنُ الْمَلِكَ، .. (کلینی، الکافی، ۴۶۳/۱).

برپایه این روایت، زرازه نقل کرده است که از امام باقر (ع) درباره «وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» پرسیدم که رسول کیست و نبی کیست. فرمودند نبی کسی است که فرشته را در خواب می‌بیند و آواز او را می‌شنود اما او را به چشم نمی‌بیند و رسول کسی است که آواز فرشته را می‌شنود، او را در خواب می‌بیند و فرشته را هم به چشم می‌نگرد.

در نتیجه طبق این روایت مقام رسالت از نبوت برتر و بالاتر است. بعید نیست که ادعا شود همه پیامبران نبی هستند اما رسول نیستند. نبأ یعنی خبر، پس می‌توان گفت، نبی فقط حامل خبر است اما رسالت رسول اعم از خبر است.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْأَنْبِيَاءُ وَ الْمُرْسَلُونَ عَلَى أَرْبَعِ طَبَقَاتٍ فَنَبِيٌّ مُنْبَأٌ فِي نَفْسِهِ لَا يَعْدُو غَيْرَهَا وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي النَّوْمِ وَيَسْمَعُ الصَّوْتِ وَ لَا يَعَايُنُهُ فِي الْبَقْظَةِ وَ لَمْ يَبْعَثْ إِلَى أَحَدٍ وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ مِثْلُ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَى لُوطٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَيَسْمَعُ الصَّوْتِ وَيَعَايُنُ الْمَلِكَ وَ قَدْ أُرْسِلَ إِلَى طَائِفَةٍ قُلُوبًا أَوْ كَثُرُوا كَيُونُسَ قَالَ اللَّهُ لَيُونُسَ: «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» قَالَ يَزِيدُونَ ثَلَاثِينَ أَلْفًا وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ وَ الَّذِي يَرَى فِي نَوْمِهِ وَيَسْمَعُ الصَّوْتِ وَيَعَايُنُ فِي الْبَقْظَةِ وَ هُوَ إِمَامٌ مِثْلُ أُولَى الْعِزْمِ وَ قَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيًّا وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبْدٌ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا (کلینی، الکافی، ۱/ ۱۷۴؛ بحرانی، البرهان، ۴/ ۶۳۲؛ حویزی، نورالثقلین، ۳/ ۵۱۰).

برپایه این روایت نیز امام صادق (ع) فرمود، پیغمبران و رسولان خدا چهار طبقه‌اند:

(۱) پیغمبری که تنها برای خود پیغمبری دارد و وظائف شخص خود را از خدا دریافت می‌کند و به دیگری تجاوز ندارد و تکلیف دیگری را معین نمی‌کند؛ (۲) پیغمبری که در خواب می‌بیند و آواز را می‌شنود و او را (فرشته) به چشم نمی‌بیند و به احدی مبعوث نیست و خود رهبر و امامی دارد، همچون ابراهیم (ع) که نسبت به لوط (ع) امام بود؛ (۳) پیغمبری که در خواب بیند و آواز شنود و فرشته را به چشم بیند و معاینه کند و به یک گروه کم یا بیش مبعوث شود؛ همچون یونس (ع) که خداوند درباره وی فرمود: «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ آلَافٍ أَوْ يَزِيدُونَ» (صافات/ ۱۴۷)؛ یعنی «و [سرانجام] او را به سوی صد هزار نفر یا بیشتر [به رسالت] فرستادیم»؛ (۴) آن پیغمبری که هم در خواب بیند و هم آواز شنود و هم در بیداری به چشم بیند و خودش امام است مانند ابراهیم (ع) که مدتی پیغمبر بود و امام نبود تا خداوند فرمود: «... إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴)؛ یعنی «... من تو را پیشوای مردم می‌گمارم، گفت و از زاد و رود من [چه کسی را می‌گماری؟] فرمود عهد من به ستمکاران [مشرکان] نمی‌رسد» یعنی هر که صنمی یا بتی پرستیده امام نباشد.

در این روایت نبی و رسول به یک معنا آمده درحالی که از نظر لغوی این دو واژه با هم متفاوت است؛ هرچند لغت‌دانان این دو واژه را مترادف می‌دانند؛ اما از واکاوی بحث لغوی و شواهد و قرائن گوناگون چنین برمی‌آید که بین این دو مفهوم از نظر علم منطقی رابطه عموم و خصوص مطلق است.

۴-۱) بنی اسرائیل و گوساله پرستی

موسی (ع) در پی وعده الهی، به مدت سی‌روز به میعادگاه رفت و سپس این مدت ده روز تمدید شد. «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...» (اعراف/ ۱۴۲)؛ یعنی با موسی سی شب وعده گذاشتیم و آن را با [افزودن] ده شب کامل کردیم، پس میعادگاه پروردگارش به چهل شب پایان گرفت؛ با طولانی شدن بازگشت موسی (ع)، میان بنی اسرائیل شایعه شد که موسی (ع) از دنیا رفته است (مدرسی، من هدی القرآن، ۳/ ۴۵۰). سامری بعد از خروج بنی اسرائیل از مصر و در مدت چهل روزی

که حضور موسی (ع) در میقات بود، به وسیله طلاهای قوم بنی اسرائیل گوساله‌ای ساخت و مردم را به پرستش آن دعوت کرد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۷۱/۶؛ قرشی، احسن الحديث، ۳۱۵/۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹۲/۱۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ مجمع البیان، ۷/۴۲)، چون گاو را مصریها مقدس می‌شمرد و رمز زندگی کشاورزی خود می‌دانستند، قوم موسی (ع) هم چنین گرایش داشتند (مدرسی، من هدی القرآن، ۳/۴۵۰).

هارون مردم را از این کار برحذر داشت و آن را آزمایش الهی دانست «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي» (طه/۹۰)؛ یعنی و هارون پیش از آن به آنان گفته بود، ای قوم من شما با آن امتحان پس می‌دهید، و پروردگار [حقیقی] شما خداوند رحمان است، از من پیروی و از دستور من اطاعت کنید؛ اما اغلب مردم دعوت سامری را لبیک گفتند و به پرستش گوساله رو آوردند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۷۱/۶).

قرآن سامری را صانع و مروج گوساله‌پرستی می‌داند (قرشی، احسن الحديث، ۱۶/۳۱۵؛ مغنیه، تفسیر کاشف، ۲۶۰/۱۶)، اما تورات هارون (ع) را سازنده گوساله معرفی می‌کند (سفر خروج، ۳۲: ۱-۶)؛ هم‌چنین گوساله به گوساله طلایی شناخته می‌شود (طیب، أطیب البیان، ۸۲/۹) اما در قرآن (آیه ۸۸ سوره طه) از گوساله سامری با تعبیر «جَسَدًا لَهُ خُور» به معنای جسم حیوان که صدای گاو داشت یاد کرده است (شیخ طوسی، التبیان، ۵۷۱/۴؛ سوره طه، آیه ۸۸) و کلمه جسد به معنی جثه بی‌جان است و به هیچ وجه بر بدن جاندار اطلاق نمی‌شود، این نیز دلالت دارد بر این‌که گوساله مذکور بی‌جان بوده که در آن هیچ اثری حیات نبوده و کلمه خُور به معنای آواز گوساله است (طباطبایی، المیزان، ۲۶۸/۱۴).

موسی (ع) در میقات، از گوساله‌پرستی قومش اطلاع یافت «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه/۸۵)؛ یعنی خداوند فرمود ما قومت را در غیاب تو امتحان کردیم و سامری آنان را گمراه ساخت. او پس از بازگشت و دیدن گوساله‌پرستی، از شدت عصبانیت الواح را انداخت و شکست: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا

خَلَقْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَحَ...» (اعراف/ ۱۵۰)؛ یعنی و چون موسی [آگاه شد و] خشمناک و اندوهگین به سوی قومش بازگشت گفت در پشت سر من چه بد رفتار کردید، چرا مهلت ندادید فرمان پروردگارتان برسد و الواح [تورات] را بینداخت...؛ سپس مردم را مذمت کرد: «...قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدًّا حَسَنًا...» (طه/ ۸۶)؛ یعنی «و گفت ای قوم من آیا پروردگارتان با شما وعده‌ای نیکو نگذاشت؟».

او با هارون نیز به تندی برخورد کرد که چرا جلوی انحراف قوم را نگرفته است «قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا / أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي / قَالَ يَا ابْنَ أُمِّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (طه/ ۹۴-۹۲)؛ یعنی [موسی آمد و برآشفست و گفت] ای هارون چون دیدی که گمراه شده‌اند، چه چیزی تو را از متابعت من بازداشت؟ آیا از دستور من سرپیچی کردی؟ [هارون] گفت ای پسر مادرم ریش مرا و سرم را مگیر [و با من درستی مکن] من ترسیدم که بگویی بین بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سخن مرا پاس نداشتی.

سپس به مواخذه سامری پرداخت و او را مجازات کرد «قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه/ ۹۷)؛ یعنی گفت پس برو و بدان که جزای تو این است که در زندگی بگویی به من نزدیک نشوید و برای تو موعدی است که در آن با تو خلاف نشود و به «خدایت» که در خدمتش معتکف بودی بنگر که می‌سوزانیمش، سپس آن را بر دریا می‌افشانیم.

براساس آیات قرآن گوساله سامری توسط موسی (ع) و پیروانش سوزانده شده و خاکستر آن به دریا ریخته شد (قمی، التفسیر، ۲/ ۶۱). تورات نیز نهایت گوساله را چنین نقل می‌کند: «آن گوساله‌ای را که درست کرده بودند گرفته در آتش سوزانید و آسیاب کرد تا که گرد شد و بر روی آب پاشید و به فرزندان اسرائیل نشانید» (سفر خروج ۳۲: ۲۰).

۲. دیدگاه مفسران درباره اثر رسول

آیه «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ

لی نفسی» (طه/ ۹۶) جواب سامری از بازخواست موسی (ع) را حکایت می‌کند که پرسید: «فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ؟» این سؤال به دو سؤال قابل تجزیه است: (۱) حقیقت این عملی که کردی چیست؟ (۲) چه چیز تو را وادار به این عمل نمود؟ طوری که از سیاق بر می‌آید جمله «و کذلک سولت لی نفسی» پاسخ سؤال دوم است و حاصلش این است که تسویل نفسانی من باعث این شد که من بکنم آنچه را که کردم.

پاسخ سؤال اول نیز مطلبی است که جمله «بصرت بما لم یبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول» بدان اشاره می‌کند و در هیچ جای قرآن کریم نه در موارد نقل این داستان و نه در هیچ موردی که ارتباطی با آن داشته باشد بیانی که جمله مذکور را توضیح دهد نیست، و به همین جهت مفسرین در معنای آن اختلاف کرده اند (طباطبایی، المیزان، ۱۴ / ۲۷۲). با بررسی محتوای تفاسیر فریقین پیرامون «اثر الرسول» دیدگاه‌های مختلفی می‌توان داشت.

۱-۲) برداشتن خاک زیر پای جبرئیل

اغلب مفسران حسب روایات گوناگون وارده در این باره آورده‌اند: سامری وقتی که جبرئیل برای ابلاغ وحی به موسی (ع) نازل شد و نیز فرعون و همراهانش را برای نابودی به دریا هدایت کند دید که سوار اسبی بهشتی است در آن هنگام کمی خاک از رد پای اسب او یا رد پای خود جبرئیل برداشت و نگه داشت. از ویژگیهای این خاک این بوده که اگر روی چیز می‌ریختند جاندار می‌شد. در مدت زمانی که موسی (ع) در کوه طور بود سامری گوساله‌ای ساخت و خاک را بر آن ریخت بنابراین مجسمه گوساله جاندار و متحرک شد و به صدا درآمد.

پس منظور از: «بصرت بما لم یبصروا به-من چیزی دیدم که مردم ندیدند» رؤیت جبرئیل است وقتی که نازل شد، و سامری چون قبلاً جبرئیل را دیده بود او را شناخت (مادرش در کودکی از خوف گزند فرعونیان او را درغاری مخفی کرد، جبرئیل با انگشتانش هر روز به او غذا می‌داد، از یک انگشتش شیر، و از انگشت دیگرش عسل، و از سومی روغن تا بزرگ شد، لذا او را می‌شناخت) مثنی از خاک جای پای اسب او برداشت. بنابراین من او را شناختم و مردم نشناختند پس منظور از: «فقبضت قبضه من اثر الرسول

فنبذتها» - این است که من مشتی از خاک زیر پای جبرئیل یا خاک زیر پای اسب جبرئیل گرفتم، و مقصود از «(رسول) جبرئیل است و مراد از «نبذتها» این است که آن را بر طلاهایی که آب کرده و به صورت گوساله در آورده بودم ریختم، زنده شد و صدای گوساله در آورد. علی بن ابراهیم قمی از قدیمی ترین مفسرینی است که به این معنا از آیه اشاره داشته است (قمی، التفسیر، ۶۳/۲؛ طبری، جامع البیان، ۱۵۱/۱۶؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۵۸/۶؛ طوسی، التیان، ۲۰۲/۷؛ زمخشری، الکشاف، ۸۴/۳؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۶۱/۴؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۴/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷ جوامع الجامع، ۲/۴۳۴؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۷۹/۱۳؛ میدی، کشف الاسرار، ۱۶۶/۶؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۳۹/۱۱؛ بیضاوی، أنوار التنزیل، ۳۷/۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ۳۰۴/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۶/۶؛ فیض کاشانی، الصافی، ۳/۳۱۸؛ بحرانی، البرهان، ۷۷۲/۳؛ حویزی، نور الثقلین، ۳۹۱/۳؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق، ۳۴۴/۸؛ آلوسی، روح المعانی، ۵۶۳/۸؛ سبزواری، الجدید، ۴۶۱/۴؛ طبیب اُطیب البیان، ۸۹/۹؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۲۱۷/۷).

این توجیهات پذیرفتنی نیست زیرا اولاً، مخالف با ظاهر قرآن است، برای این که کلام خدای تعالی تصریح دارد بر این که گوساله مذکور جسدی بوده که صدای گوساله داشته و کلمه جسد به معنای جثه‌ای است که روح نداشته باشد و بر جسم جاندار و زنده اطلاق نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ۲۷۳/۱۴)، بنابراین این اخبار مخالف با کتاب خدا است. چون قرآن بر این که گوساله جسدی بدون روح بوده تصریح دارد و حال آنکه این اخبار جسدی دارای روح را اثبات می‌کنند و خبر گرچه صحیح باشد وقتی مخالف کتاب خدا است حجیت ندارد، و اگر حجت باشد پس کتاب خدا حجیت ندارد در این صورت حجیت کتاب باید موقوف بر موافقتش با خبر باشد، یا حداقل با عدم مخالفت با خبر و حال آنکه حجیت خبر بلکه حجیت کلام پیامبر (ص) که خبر حاکی از آن است، و بلکه اصل نبوت پیامبر (ص) موقوف بر حجیت ظاهر قرآن است نه به عکس، و اگر توقف از دو طرف باشد دور است و بطلان دور واضح است (طباطبایی، المیزان، ۲۸۶-۲۸۷/۱۴).

فضل الله، من وحي القرآن، ۱۵ / ۱۵۱).

ثانیاً، در روایت تصریح نشده که «خاک پای اسب جبرئیل قابلیت زنده کردن داشته است» ولی به بالاتر از آن اشاره دارد و آن این است که: «در آن خاصیت کلمه تکوین بوده است» لذا آن خاک را برای این بکاربرد که زیور آلات به صورت گوساله از آتش درآید و صدای گوساله داشته باشد و همان‌طور که او خواست درآمد بدون این‌که یک علت طبیعی در کار باشد، اما خاصیت جان دادن در آن نیامده است؛ بلکه ظاهراً باد از عقب آن داخل جوفش می‌شد و از دهانش بیرون می‌آمد و صدای گوساله از آن شنیده می‌شد، این است که زنده نبوده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴ / ۲۸۴). بنابر این وجه، صدای گوساله تصنعی و ساختگی بوده نه این‌که گوساله مزبور جان پیدا کرده باشد.

ثالثاً، این روایت مطلبی عجیب دارد که می‌گوید خاک را از جای پای اسب جبرئیل هنگامی که می‌خواست فرعون را داخل دریا کند برداشت، برای این‌که در آن ساعت که این تمثیل جریان می‌یافت، سامری با بنی اسرائیل از آب گذشته بودند و بین جبرئیل و اسبش و سامری یک دریا فاصله بوده است و پهنای دریا هم طبعاً بسیار زیاد بوده است، در این حال سامری از کجا جای پای اسب جبرئیل را می‌دیده است؟!

یا از این عجیب تر تفسیری است که می‌گوید: سامری خاک را از جای پای اسب جبرئیل وقتی برداشت که جبرئیل آمده بود تا موسی را عروج دهد و چون این قضیه در طور بوده ناگزیر بنی اسرائیل و سامری نیز باید با او باشند با این‌که می‌دانیم که سامری در میان قوم بود و نه در طور و هم‌چنین اگر این نزول و صعود جبرئیل صحیح باشد قطعاً در آخر میقات بوده است و حال آنکه آن روزها سامری کار خود را کرده بود و بنی اسرائیل به دست وی گمراه شده بودند (همان، ص ۲۸۶).

رابعاً، علاوه بر این در این روایت داشت که مادر سامری او را در غاری پنهان کرده بوده تا فرعونیان او را ذبح نکنند و جبرئیل او را با انگشتان خود شیر و غذا می‌داده است تا بزرگ شود و این مطلب به هیچ وجه قابل اعتماد نیست زیرا حشویه (ظاهرگرایان) از اهل حدیث هم این داستان را در منابع خود ذکر کرده‌اند و به همین سبب رد و انکار می‌شود. هم‌چنین

مشخص نیست که سامری از بنی اسرائیل باشد، بلکه ابن عباس آن را در روایت سعید بن جبیر که داستان را مفصل آورده انکار کرده است و ابن ابی حاتم نیز از ابن عباس روایت کرده است که وی نقل کرده است، سامری اهل کرمان بوده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۲۸۵).

علاوه بر اشکالات ذکر شده دو نکته هم قابل تأمل است: یکی این که داستان در غار بودن سامری از جعلیات و اسرائیلیات است. اما فرض بر صحت آن جبرئیل جسم مادی ندارد که قابل رؤیت باشد اگر فرض محالی در نظر بگیریم که به دلیل شرایط ویژه درون غار، جبرئیل بر سامری در کودکی تمثیل کرده است هیچ دلیلی وجود ندارد که در بزرگسالی هم بر او تمثیل کند به ویژه این که سامری نه تنها مقرب درگاه الهی نشده بلکه به شیطانی مجسم و مخلوقی حيله گر و معاند تبدیل شده است و اساساً تمثیل فرشته بر انسان های برگزیده که مأموریت رسالت و نبوت را داشته اند پذیرفتنی است. در غیر این صورت اراجیفی است که همسو با تورات محرف است.

نکته دوم هم این است که جبرئیل و دیگر ملائکه به دلیل نوع خلقتشان برای رتق و فتق امور نیازی به وسیله ایاب و ذهاب از قبیل اسب ندارند. این فرض صد درصد محال هم اگر بپذیریم چطور سایر بنی اسرائیل اسب را ندیدند و فقط سامری دید. مگر اسب جبرئیل هم ماهیتی مانند جبرئیل داشته که برای انسانهای عادی نادیدنی باشد؟ اگر نعوذ بالله بپذیریم ماهیت این دو باهم یکی بوده پذیرفته ایم که در جمع ملائکه حیوانات هم حضور دارند و این ادعا را هیچ عقل و نقلی تأیید نمی کند. اگر نپذیریم که حق هم همین است باید دیگرانی از بنی اسرائیل هم از وجود چنین اسبی با اطلاع می بودند، این در حالی است که چنین ادعایی در هیچ منبعی مطرح نشده است. پس گزارش پیش گفته که در تفاسیر ارائه شده فاقد حجیت و اعتبار و از اسرائیلیاتی است که در تفاسیر جا خوش کرده است.

۲-۲) رسول موسی (ع) و اثر الرسول سنت او

دسته دیگری از مفسران طبق روایتی از ابومسلم معنای دیگری را طرح می کنند:

قَالَ أَبُو مُسْلِمٍ الْأَصْفَهَانِي: لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ تَصْرِيحٌ بِهَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُفَسِّرُونَ فَهَهُنَا وَجْهٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالرَّسُولِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِأَثَرِهِ سُنَّتُهُ وَرَسْمُهُ الَّذِي أَمَرَ بِهِ فَقَدْ يَقُولُ الرَّجُلُ: «فُلَانٌ يَقْفُو أَثَرَ فُلَانٍ وَيَقْبِضُ أَثَرَهُ» إِذَا كَانَ يُمَثِّلُ رَسْمَهُ وَالتَّقْدِيرُ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أَقْبَلَ عَلَى السَّامِرِيِّ بِاللُّؤْمِ وَالْمَسْأَلَةِ عَنِ الْأَمْرِ الَّذِي دَعَا إِلَى إِضْلالِ الْقَوْمِ فِي بَابِ الْعِجْلِ، فَقَالَ: «بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ»، أَيْ عَرَفْتُ أَنَّ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ لَيْسَ بِحَقِّ وَقَدْ كُنْتُ قَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِكَ أَيُّهَا الرَّسُولُ أَيْ شَيْئًا مِنْ سُنَّتِكَ وَدِينِكَ فَقَدَفْتُهُ أَيْ طَرَحْتُهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ أَعْلَمَهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَا لَهُ مِنَ الْعَذَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَإِنَّمَا أَوْرَدَ بِلَفْظِ الْإِخْبَارِ عَنْ غَائِبٍ كَمَا يَقُولُ الرَّجُلُ لِرئيسِهِ وَهُوَ مُوَاجِهٌ لَهُ مَا يَقُولُ الْأَمِيرُ فِي كَذَا وَبِمَاذَا يَأْمُرُ الْأَمِيرُ وَآمَّا دَعَاؤُهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَسُولًا مَعَ جَحْدِهِ وَكُفْرِهِ فَعَلَى مِثْلِ مَذْهَبٍ مِنْ حِكْيِ اللَّهِ عَنْهُ قَوْلُهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ [الحجر: ٦] وَإِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِالْإِنْزَالِ» (فخر رازی، التفسير الكبير، ۱۱۱/۲۲).

در این فقرات ابو مسلم اصفهانی می‌گوید که در قرآن هیچ یک از این مطالب مفسران "گرفتن خاک زیر پای جبرئیل" به صراحت نیامده است، بنابراین احتمال دیگر آن است که مراد از «رسول» در آیه «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ» موسی (ع) باشد و مراد از اثر الرسول سنت و آیین و دستورات او باشد. عرب می‌گوید: فلان يقفو أثر فلان و يقبض أثره؛ یعنی از راه و رسم او پیروی می‌کند. بنابراین معنای آیه این است که وقتی موسی (ع) با سامری عتاب و اعتراض کرد که چرا مردم را گمراه کردی، سامری در پاسخ گفت: دیدم من آنچه را ندیده بودند؛ یعنی فهمیدم که شما و آیین شما برحق نیست و من مشتبی از آثار تو ای پیامبر برگرفتم، یعنی قدری از دین و آیینت را، پس آن را به دور افکندم. اما این که گفت از اثر رسول و نگفت از اثر تو، در گفت و گوی رویاروی افراد با رؤسا یا حاکمان معمول است؛ مثلاً می‌گویند: جناب حاکم چه دستور می‌فرمایند با آن که حاکم مخاطب ایشان است. اما این که موسی (ع) را رسول نامید با آن که منکر و کافر بود. این نیز مثل سخن مشرکان خطاب به پیامبر است که می‌گفتند: «يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر/ ۶)؛ یعنی ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای، با آن که نزول ذکر را بر او ایمان نداشتند (طباطبایی، المیزان، ۱۴/ ۲۷۳-۲۷۴؛ فخر رازی، التفسير الكبير، ۱۱۱/ ۲۲).

۹۵-۹۶؛ ابن عاشور، *التحریر و التئیر*، ۱۶/ ۱۷۴؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۳/ ۲۸۵؛ رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۱۳/ ۹۶)

در مقام رد این دیدگاه نیز باید گفت که اولاً، سیاق آیه شهادت می دهد بر این که ریختن متفرع بر گرفتن بوده و گرفتن هم متفرع بر دیدن بوده، خلاصه چون چیزی دیدم که دیگران ندیدند، قبضه ای از آن برداشتم، و چون برداشتم آن را ریختم و لازمه وجه مزبور این می شود که ریختن متفرع بر دیدن و دیدن متفرع بر قبض بوده (یعنی چون دیدم آن را ریختم، و چون ریختم آن را گرفتم) و اگر کلام مذکور صحیح بود جا داشت بگوید: «بصرت بما لم یبصروا به فنبذت ما قبضته من اثر الرسول - چون به رازی بر خوردم که دیگران ندیده بودند آنچه را که از دین رسول گرفته بودم رها کردم» یا بگوید: «قبضت قبضه من اثر الرسول فبصرت بما لم یبصروا به فنبذتها - اثری از دین رسول گرفته بودم ولی چون چیزی دیدم که دیگران ندیده بودند آن را رها کردم».

ثانیاً، لازمه توجیه آن این است که جمله «وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي» اشاره باشد به علت ساختن گوساله و جواب باشد از پرسش موسی که پرسید: «مَا خَطْبُكَ» و حاصل آن این باشد که اگر گوساله را ساخته تنها از این جهت بوده که نفسش او را تسویل کرده تا مردم را همراه کند، پس مدلول صدر آیه این است که او موحد نبوده و مدلول ذیلش این می شود که او وثنی هم نبوده، نه موحد بوده و نه بت پرست، با این که کلام موسی (ع) به حکایت *قرآن* که می فرماید:

...وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ.. (طه/ ۹۷)

ترجمه: و [اکنون] به معبودت که همواره ملازمش بودی نگاه کن که حتماً آن را در آتش بسوزانیم.

دلالت دارد بر این که سامری بت پرست بوده است.

ثالثاً، تعبیر از موسی به رسول با این که با خود او حرف می زد بعید است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/ ۲۷۴-۲۷۵). به علاوه اگر رسول موسی (ع) و اثرالرسول سنت او باشد چنین به نظر می رسد که اولاً، بنی اسرائیل به سنت موسی (ع) آشنا بودند و سامری کار متفاوتی که

مردم با آن آشنا نباشند انجام نداده و در این صورت عصبانیت موسی (ع) و توبیخ هارون و محاکمه سامری وجهی ندارد و لازم است که از سامری به دلیل تبلیغ دین موسی (ع) تقدیر شود. ثانیاً، اگر سامری سنت موسی (ع) را اجرا کرده و با حرکت او مردم از دین برگشتند پس موسی (ع) نه تنها پیامبر نبوده بلکه شیاد یا ساحری بوده که کارهای ظاهراً خارق‌العاده‌ای انجام می‌داده و البته شاگرد ویژه‌ای به نام سامری داشته که اسراری مگو را در اختیارش گذاشته تا با طرح و نقشه قبلی مردم را گمراه کند. پرواضح است که چنین برداشت و نگاهی از ساحت قدسی پیامبران بدور است به‌ویژه این‌که موسی (ع) از پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت است.

۲-۳) گرفتن اموال موسی (ع)

معنایی که طباطبایی برای آیه تصور کردند که دیگران هم احتمالش را داده اند به این شرح است: مقصود از (اوزاری از زینت قوم) زیورهای از طلا که از قبطیان بوده باشد و موسی دستور داده بوده که آن‌ها را جمع‌آوری نموده و با خود حمل کنند و چون طلاهای مذکور مال موسی (ع) یا منسوب به او بوده است لذا مراد از اثر رسول، همان‌ها باشد پس سامری در جمله «قبضت قبضه من اثر الرسول» می‌خواهد بگوید من در کار ریخته‌گری و مجسمه‌سازی ماهرم، مقداری از اموال موسی (ع) را گرفته ریخته‌گری کردم و اطلاعاتی دارم که مردم ندارند، پس وسوسه مرا گرفت که خوب است با طلاهای رسول مجسمه‌ای بسازم. پس مشتی از اثر رسول را، که همان زیورهای طلایی باشد گرفتم و در آتش انداختم و برای مردم گوساله‌ای درآوردم که صدا می‌کرد؛ طوری ساختم که هر وقت هوا در جوف آن وارد می‌شد و با فشار از دهانش بیرون می‌آمد صدای گوساله در می‌آورد (طباطبایی، المیزان، ۲۷۵/۱۴؛ قرشی، احسن‌الحديث، ۴۳۸/۶).

۲-۴) دروغی واهی

برخی معنایی متفاوت از آیه برداشت کردند و معتقدند «سامری دروغ گفته است، نه چیزی را دیده است و نه چیزی را از خاکی که نقش پای آن رسول شده باشد برداشته بود، بلکه وی تنها قصد داشته است از پیامدهای آن رویداد فرار کند.» (سید قطب، فی ظلال

القرآن، ۴ / ۲۳۴۹؛ مغنیه، ۱۳۸۵: ج ۵، ص ۳۹۱). برای کسی که با دست خود گوساله بسازد و دیگران را به پرستش آن فراخواند، دروغ گفتن بسیار ساده است. اما صدای گوساله را می توان این طور توجیه کرد که ممکن است سامری این گوساله را به شکلی ساخته باشد که به وسیله وزیدن باد یا چیز دیگر، صدای گاو از آن بیرون آمده است (مغنیه، **تفسیر کاشف، ۵ / ۳۹۱**).

در هر حال، معنایی که ظاهر **قرآن** بر آن دلالت می کند آن است که در پرستیدن گوساله، سامری بنی اسرائیل را گمراه کرد؛ اما این که وی چگونه این گوساله را ساخت، ما نسبت به آن شناخت نداریم و این امر هیچ گونه رابطه ای با عقیده و زندگی ما نیز ندارد. پس موضوع را به علم خدا و راسخین فی العلم اولی بسپاریم، مانند بسیاری از مواردی که **قرآن** خلاصه کرده و به آن یقین نرسیده ایم، مخصوصاً اگر موضوع چیزی باشد که با خط اعتقادی به آنچه باید باور کرد، ارتباطی ندارد (مغنیه، **تفسیر کاشف، ۵ / ۳۹۱؛ فضل الله، من وحی القرآن، ۱۵ / ۱۵۱؛ امین، مخزن العرفان، ۱۰ / ۲۰۴**).

در رد این دیدگاه باید گفت، **قرآن** کتاب آسمانی و مصون از هر گونه تحریف است. اگر سخن سامری را دروغ بدانیم یعنی **قرآن** دروغ به سامری نسبت داده است، این نگاه مقوم نظریه تحریف **قرآن** است. به این معنا که کس یا کسانی در **قرآن** دست برده اند و مطالبی را به آن افزوده اند و اگر چنین اتفاقی نیفتاده و تحریفی صورت نگرفته، بلکه خداوند دروغی را به سامری نسبت داده که چنین اقدامی از ساحت قدسی خداوند به دور است.

پس اگر بپذیریم که سامری دروغ گفته و **قرآن** دروغش را ثبت کرده منطقی نیست، زیرا با هدف نزول **قرآن** که هدایت است در تعارض است. پس هرچند سامری انسانی معاند است اما مفهوم، منطوق و یا سیاق آیه یا حتی روایات تفسیری ذیل آیه ناظر به دروغگویی سامری نیست و اگر این حادثه را دروغ بدانیم ناخواسته تحریف **قرآن** را پذیرفته ایم.

نتیجه

برپایه آنچه گفته شد، بعضی به دلیل روایتی که مشعر به این است که سامری از کودکی جبرئیل را می شناخته، برآند که سامری از زیر پای جبرئیل خاک برداشته است. اما پرواضح

است که اولاً، داستان در غار بودن سامری از جعلیات و اسرائیلیات است. اما بدیهی است که جبرئیل از جنس ماده نیست که قابل رؤیت باشد. بنابر فرض محال در درون غار جبرئیل بر سامری در کودکی تمثیل کرده، در بزرگی تبدیل به شیطانی مجسم و مخلوقی حیل‌گر و معاند شده است؛ لذا تمثیل فرشته بر انسان‌های برگزیده که مأموریت رسالت و نبوت را داشته‌اند پذیرفتنی است و نه شیادان منحرف دشمن خدا و دینش. پس روایت درغار بودن سامری از اسرائیلیات واضح و همسو با تورات محرف است. ثانیاً، ملائکه برای رتق و فتق امور نیازی به وسیله ایاب و ذهاب از قبیل اسب ندارند، اگر این فرض محال را بپذیریم چگونه سایر بنی اسرائیل اسب را ندیدند. مگر اسب جبرئیل مانند صاحبش نادیدنی بود؟ اگر بپذیریم ماهیت این دو یکی بوده پذیرفته‌ایم که در جمع ملائکه حیوانات هم حضور دارند و این ادعا با هیچ منطقی سازگار نیست.

وانگهی، اگر رسول، موسی (ع) و اثرالرسول سنت او باشد، پس بنی اسرائیل به سنت موسی (ع) آشنا بودند و سامری کاری که مردم با آن آشنا نباشند انجام نداده و نه تنها عصبانیت موسی (ع) و توبیخ هارون و محاکمه سامری وجهی ندارد، بلکه لازم است که از سامری به دلیل تبلیغ دین موسی (ع) تقدیر شود. اما اگر سامری سنت موسی (ع) را اجرا کرد و با حرکت او مردم از دین برگشتند پس موسی (ع) و سامری در یک خط و هماهنگ هستند و سامری اسرار مگوی استادش را با چراغ سبز موسی فاش کرده تا با طرح و نقشه قبلی مردم را گمراه کند؛ لذا چنین برداشتی از ساحت قدسی پیامبران بدوراست.

پذیرش دیدگاه دروغی واهی به نوعی پاک کردن صورت مسئله است. اگر سخن سامری را دروغ بدانیم، یعنی قرآن دروغ به سامری نسبت داده است و این نگاه مقوم نظریه تحریف قرآن است. یعنی در قرآن دست برده شده و مطالبی به آن افزوده شده است و اگر بر خداوند دروغی را به سامری نسبت داده، چنین اقدامی از ساحت قدسی خداوند به دور است. اگر بپذیریم سامری دروغ گفته و قرآن دروغش را ثبت کرده با هدف نزول قرآن که هدایت است در تعارض است. البته شواهد گویای این است که آیه ناظر به دروغگویی سامری نیست.

با توجه به این که ماحصل کنکاش مفسران موارد فوق‌الذکر است، ممکن است بعضی

آیه را متشابه بدانند که البته این آیه جزء متشابهات هم نیست زیرا متشابه منشأ فتنه‌انگیزی است. اما آیه مورد بحث هیچ زمینه‌ای برای فتنه‌انگیزی ایجاد نمی‌کند؛ به علاوه برای متشابه تعاریفی بیان شده که این آیه مصداق هیچ یک از آنها نیست. پس دیدگاه طباطبایی که می‌گوید مراد از اثر رسول، زیورهای از طلا بوده که موسی دستور داده آن‌ها را از قبطیان جمع‌آوری نموده و با خود حمل کنند. از این روی، طلاها مال موسی (ع) یا منسوب به او بوده، سامری با آنها مجسمه‌ای ساخته است که هر وقت هوا در جوف آن وارد می‌شد و با فشار از دهانش بیرون می‌آمد صدای گوساله از آن شنیده می‌شده است. این دیدگاه که اثر را طلا و رسول را موسی می‌داند، بدون هیچ تکلفی با منطوق آیه ۸۷ سوره طه سازگار بوده و به صواب نزدیک‌تر است و بر سایرین ترجیح دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی بهاء‌الدین خرم‌شاهی.
- ۲- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
- ۳- ابن‌عاشور، محمدطاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰-۱۴۲۱ق.
- ۴- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱-۱۳۷۰ش.
- ۶- امین، نصرت بیگم، *مخزن‌العرفان*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
- ۷- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح‌المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵-۱۴۱۶ق.
- ۸- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، مرکز الطباعة و النشر، ۱۴۱۵ق.
- ۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۸ق.
- ۱۰- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۹ش.
- ۱۲- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۳- خلیل بن احمد، *العین*، قم، مؤسسة دارالهجره، ۱۴۰۹-۱۴۱۰ق.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- ۱۵- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۸-۱۳۸۷ش.
- ۱۶- زبیدی، مرتضی، *تاج‌العروس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۷- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷-۱۴۱۴ق.
- ۱۸- سبزواری، محمد، *الجدید*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲-۱۴۰۶ق.
- ۱۹- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الدر المنثور*، قم، کتاب‌خانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۰- شعرانی، ابوالحسن، *شرطوبی*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ش.
- ۲۱- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۲- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نجف، مطابع النعمان، ۱۹۶۶م.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع‌الجامع*، قم، حوزه علمیه، ۱۳۷۷-۱۳۷۸ش.
- ۲۴- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۵- طبری، محمد بن جریر، *جامع‌البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

- ۲۶- طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۷۵ ش.
- ۲۷- طوسی، محمد بن حسن، **التبیان**، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۸- طیب، عبدالحسین، **أطیب البیان**، تهران، اسلام، ۱۳۷۴-۱۳۷۸ ش.
- ۲۹- **عهد عتیق**، تصحیح هزاره نو، لندن، انتشارات ایلام، ۲۰۱۴ م.
- ۳۰- فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳۱- فضل الله، محمدحسین، **من وحی القرآن**، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۲- فیض کاشانی، ملا محسن، **الصابی**، به کوشش حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- ۳۳- قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، اسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۴- قرشی بنابی، علی اکبر، **احسن الحدیث**، تهران، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۴ ش.
- ۳۵- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
- ۳۶- قطب، سید، **فی ظلال القرآن**، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۷- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، **کنز الدقائق**، تهران، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۳۶۷ ش.
- ۳۸- قمی، علی بن ابراهیم، **التفسیر**، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۳۹- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، **منهج الصادقین**، تهران، علمی، ۱۳۳۶ ش.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۳-۱۳۶۵ ش.
- ۴۱- کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش مهدی آیت اللهی، تهران، جهان آرا، ۱۳۸۷ ش.
- ۴۲- محمدی ری شهری، محمد، **میزان الحکمه**، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۶ ش.
- ۴۳- مدرسی، محمد تقی، **من هدی القرآن**، تهران، دار محبى الحسین (ع)، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۴- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران، نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.
- ۴۵- مغنیه، محمد جواد، **تفسیر کاشف**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵-۱۳۸۶ ش.
- ۴۶- مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۳-۱۳۷۴ ش.
- ۴۷- میبدی، احمد بن محمد، **کشف الاسرار و عدة الابرار**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

Bibliography

- 1_ Holy *Qurān*, persian translation by Bahā'uddīn Khorramshāhī.
- 2_ Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusiyūn b. 'Alī, *Rawḍ Al-Finan*, ed. Moḥammad Mahdī Naṣeḥ and Moḥammad Ja'far Yāḥaqqī, Mashhad, Āstān Qods, 1370 SAH.
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 4_ Amīn, Nosrat Beygūm, *Makbzan al-'Irfān*, Tehrān, Niḥdhat Dhanān Musalmān, 1361 SAH.
- 5_ Baḥrānī, Ḥāshim, *Al-Burbān*, Tehrān: Be'that Academy, 1416AH.
- 6_ Bayḍāwī, 'Abdullah b. 'Umar, *Anwār Al-Tanzil*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1998.
- 7_ Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusiyūn, *Mīn Waḥy Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH.
- 8_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
- 9_ Fiydh Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Tafsīr Al-Ṣāfi*, Tehran, Maktabat al-Ṣadr, 1415 AH.
- 10_ Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr Al-Tbaqalayn*, Qom, Ismā'īlīyān, 1415 AH.
- 11_ Ibn 'Ashūr, Muḥammad Tāhir, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
- 12_ Ibn 'Aṭīyah, Abd al-Ḥaq, *Al-Muḥarar Al-Wajīz*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1422 AH.
- 13_ Ibn Mandūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān Al-'Arab*, Beirut, Dār Ṣād, 1414 AH.
- 14_ Jawādī Āmulī, 'Abdullāh, *Tafsīr-e Tasnīm*, Qom, Isrā', 1389 SAH.
- 15_ Kāshānī, Faṭḥollā b. Shukrullā, *Menhaj Al-Sādeqīn*, Tehran, Islāmīye, 1313 SAH.
- 16_ Khālīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, Qom, Dār al-Hijrat, 1409 AH.
- 17_ Kuliynī, Moḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfi*, Tehrān: Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1365 SAH.
- 18_ Maghniyyah, Muḥammad Jawād, *Al-Kāshif*, Tehrān, Islāmīya, 1424 AH.
- 19_ Makārem Shīrāzī, Nāser, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Dār al-Kitāb Islāmīe,

- 1374 SAH.
- 20_ Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
- 21_ Modarresī, Moḥammad Taqī, *Min Hoda Al-Qurān*, Tehran, Dār Moḥibbī al-Ḥusiyn(a.s), 1419 AH.
- 22_ Moḥammadī Reyshahrī, Moḥammad, *Mizān Al-Ḥikma*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1386 SAH.
- 23_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalamāt Al-Qurān Al-Karīm*, Tehrān, Translation and Punlication of Book Foundation, 1360 SAH.
- 24_ Qumī Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Ridhā, *Kanz Al-Daqa'iq wa Baḥr Al-Gharā'ib*, ed. Husiyn Dagāhi, Tehrān, Ministry of Culture and Guidance Publishing House, 1411 AH.
- 25_ Qumī, Ālī b. Ibrāḥīm, *Tafsīr Al-Qumī*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH.
- 26_ Qurashī Bunābī, 'AlīAkbar, *Tafsīr Aḥsan Al-Ḥadīth*, Tehrān: Bī'that, 1375 SAH.
- 27_ Qurashī, 'Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur'ān*, Tehran, Islāmīyya, 1371 SAH.
- 28_ Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jamī' li Aḥkām Al-Ḥurān*, Tehrān, Nāṣir Khusru, 1364 SAH.
- 29_ Quṭb, Sayyid, *Fī Dbīlāl Al-Qur'ān*, Beirut, Dāral Shurūq, 1412 AH.
- 30_ Rāghib Isfahānī, Ḥusiyn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Biyrūt, Dār al-Shāmīya, Damascus, Dār al-Qalam, 1416 AH.
- 31_ Reḍāyi Isfahānī, Moḥammad 'Alī, *Tafsīr Qurān Mebr*, Qom, Interpretation and Quranic Sciences Studies, 1388 SAH.
- 32_ Sabziwārī Najafī, Muḥammad b. Ḥabībballāh, *Al-Jadīd fī Tafsīr Al-Qurān Al-Majīd*, Beirūt, Dar Al-Ta'aruf lil Maṭbū'at, 1406 AH.
- 33_ Sha'rānī, Abulḥasan, *Nathr-e Tūbā*, Tehran, Islāmīya, 1380 SAH.
- 34_ Suyūṭī, 'Abd Al-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Durr Al-Manthūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH.
- 35_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmī' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
- 36_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' Al-Bayān*, ed. Moḥammad Jawād Balāghī, Tehrān, Nāser Khosro, 1372 SAH.
- 37_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Tafsīr Jawāmi' Al-Jāmi'*, Āstān Qods Razawī

- Researches Foundation, 1388 SAH.
- 38_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizān*, , Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 - 39_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥuseyn, *Al-Mizān*, persian tranlation by Moḥammad Bāqer Mūsavī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.
 - 40_ Ṭabrasī, Aḥmad b. 'Alī, *Al-Iḥtijāj*, Mashhad, al-Murtaḍā, 1403 AH.
 - 41_ Ṭabrasī, Aḥmad b. 'Alī, *Al-Iḥtijāj*, Najaf Ashraf, Ṭab' fi Mṭābi' al-Nu'mān al-Najaf al-Ashraf Ḥasan Ibrāhīm al-Kutubī, 1996.
 - 42_ Ṭayyib, 'Abdol-Ḥoseyn, *Aṭyab Al-Bayān*, Tehran, Islam Publication, 1378 SAH.
 - 43_ Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH.
 - 44_ *The Old Testament*, London, Ilām, 2014.
 - 45_ Ṭuriyḥī, Fakhr Al-Ddīn, *Majma' Al-Baḥriyn*, Tehrān: al-Murtadhawī, 1375 SAH.
 - 46_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1413 AH.
 - 47_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Ūmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.
 - 48_ Zabidī, Sayyid Muḥammad Murtaḍā, *Tādj al-'Arūs*, Kuwait, Dār al-Hidāyi, 1420 AH.

Language of the *Qur'ān*: Spoken or Written?



Sayyed Mohammad Ali Ayazi 

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Science and Research Branch of Tehran, Islamic Azad University,
Tehran, Iran (ayazi1333@gmail.com).

Abstract

Determining the direction of the language is one of the basics of interpretation. In the discussion of the language of the Qur'an, there are many issues, one of which is whether it is spoken or written. In this discussion, they are looking for the answer that the language of the Qur'an has in terms of expression and speech. The meaning of spoken language is to choose a language from the categories of speaking, induction, conversation, and performance, which takes into account the audience and expresses the sentences and phrases in each part in a connected and short way. However, in the written language, the arrangement and order of the words and arrangement of the contents are formed in the absence of the audience and the listener, and its denotative signs are linear. The effect of this discussion is in the interpretation of the Qur'an and in the discovery of knowledge and the general position of religion. In the realm of Qur'an expression, in determining the audience and the level of using evidences and evidences within the text and outside the text. Although this issue has been discussed sporadically in the introduction of many Qur'anic interpretations and sciences since the distant past, it has been raised in the form of linguistic terminology in the contemporary period, and most of the opinions have been raised on the orality of the Qur'anic text. The present research has expressed a detailed opinion about the cleverness of the language of the Qur'an and the proof of this theory by proposing theories and reasons and evaluating the views.

Keywords: The Language of the Qurān, written and spoken, interpretation basics, Quranic sciences.

Original Research

Received: 17/ 1/ 2024, accepted: 28/ 1/ 2024, and published: 28/ 1/ 2024, Pages: 159-198.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.7.7

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن

سید محمدعلی ایازی^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات تهران،
دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (ayazi1333@gmail.com).

چکیده

یکی از مبانی تفسیر مشخص کردن جهت زبان است. در بحث زبان قرآن مسائل بسیاری مطرح است که یکی از آن مباحث گفتاری یا نوشتاری بودن آن است. در این بحث به دنبال این پاسخ هستند که زبان قرآن دارای چه ویژگی‌هایی از نظر بیان و گفتار است. منظور از گفتاری بودن، انتخاب زبانی از مقوله سخن گفتن و القا و محاوره و ادا نمودن است که مخاطب را در نظر می‌گیرد و جمله‌ها و فرازها را در هر بخش به صورت متصل و کوتاه بیان می‌کند. اما در زبان نوشتاری تنظیم و ترتیب کلمات و چینش مطالب در غیاب مخاطب و شنونده شکل می‌گیرد و نشانه‌های دلالتی آن خطی است. تأثیر این بحث هم در تفسیر، هم در کشف معارف و موضع کلی دین است. در قلمرو بیان قرآن که در تعیین مخاطب و سطح استفاده از قرائن و شواهد درون متنی و بیرون متنی است. این بحث هرچند به صورت پراکنده در مقدمه بسیاری از تفاسیر و علوم قرآن از گذشته‌های دور مطرح بوده، اما در قالب اصطلاح زبان‌شناسی در دوره معاصر مطرح شده و عمده نظرات بر شفاهی و گفتاری بودن متن قرآن مطرح شده است. در این نوشته با طرح نظریات و ادله و ارزیابی دیدگاه‌ها نظر تفصیلی در باره هوشمندانه زبان قرآن و اثبات این نظریه بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، نوشتاری و گفتاری، مبانی تفسیر، علوم قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۸، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۸، صفحه ۱۵۹ تا ۱۹۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <http://naghddeara.quran.ac.ir>

DOI: 10.1001.1.52942783.1402.4.1.7.7

طرح مسئله

یکی از بحث‌های جنجال‌برانگیز در مبانی تفسیر پاسخ به پرسش گفتاری و نوشتاری بودن زبان قرآن است. زیرا مسائلی که در اطراف گفتاری و نوشتاری بودن کلام الهی مطرح شده، در تفسیر و فهم مراد الهی، پرسش‌های فراوانی ایجاد کرده است، مانند این که فهم کلام به چیزهائی وابسته است. چه چیزهائی مانع فهم می‌گردد.

اصولا گفتار و نوشتار چیست؟ هرکدام چه ویژگی‌هایی دارند، اگر قرآن به زبان گفتاری است، به چه دلیل و اگر نوشتاری است، به چه دلیل و آیا می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد و آیا در در دانش زبان‌شناسی و ادب عربی معیاری برای تشخیص آن دو وجود دارد.

از این بحث کسانی در جهت تحلیل فهم ساختار زبانی قرآن کریم نقبی زده‌اند و این سخن گفتاری را به مفهوم خاص مخاطب و یا افراد عصر نزول دانسته و از آن تفسیر مشخصی برای قلمرو دین و قرآن استفاده کرده‌اند. اما در نوشتار این مسائل کمتر بازتاب یافته است، چون در نوشتار قرائن بیرون متن کمتر است و اگر بخواهیم این خصوصیات را در نوشتار منعکس کنیم تقلید تقلید، یا جانشین جانشین معنا خواهد شد.

۱. مقدمات بحث

به طور کل تردیدی نیست که زبان در ابتدا بسیار ساده و محدود به ادای آوا و کلمات منفرد و جملاتی ناقص، و فاقد فعل و زمان بوده است، اما به تدریج و با افزایش پیچیدگی‌های مادی و معنوی زندگی بشر وارد مرحله‌ای "انسانی" شده است. در طول تاریخ، زبان، در اصل گفتاری بوده و هرچه انسان به تکامل اندیشه رسیده برای ثبت آن ناچار به استفاده از خط و کتابت و انتقال معنا از گفتن به نوشتن رسیده است، زبان او هم از گفتار به نوشتار روی آورده و ادبیات زبانی او تغییر پیدا کرده است، تا جایی که امروز برخلاف گذشته، حتی ادبیات گفتاری تحت تأثیر نوشتار و قواعد آن است.

۱-۱) ویژگی‌های زبان و مراد از زبان گفتاری و نوشتاری

ویژگی به این معنا است که هر زبانی و هر نظام زبانی (گفتاری باشد یا

نوشتاری)، یک چارچوب جداگانه و منحصر به فرد است که دارای قواعد، ساختارها و اجزاء و دستورات خاصی است و مجموعه این عناصر و قواعد است که به صورت یک کل به هم پیوسته برای یک هدف خاص به کار گرفته می‌شود.

به این جهت لازم است اشاره شود که در اصل خود زبان دارای چه ویژگی‌هایی هستند. در پاسخ به این سؤال باید گفت که: اولاً، زبان نظام‌اند است؛ ثانیاً، زبان قراردادی است؛ ثالثاً، زبان پویا و خلاق است. منظور از پویایی و خلاقیت یک نظام زبان آن است که به کاربران خود، یعنی انسان‌ها توانایی این را می‌دهد که برای تولید پیام‌های خود و درک پیام‌های دیگران محدودیتی نداشته باشند.

رابعاً، زبان می‌تواند صبغه منطقه و شرایط تاریخی یا جغرافیائی داشته باشد، و از طریق این صبغه تشخیص داده شود، که مربوط به کدام منطقه، دوره و گروه اجتماعی است. با این حال، در زبان نوشته می‌تواند مخفی و نویسنده تمام صورت‌های آن را پنهان و فهم تعلق به زمان و مکان را دشوار کند. از سوی دیگر این ویژگی در زبان باعث شده که جوامع انسانی بر خلاف جوامع حیوانی متوقف و ایستا نباشند و همواره از پویایی خاصی برخوردار باشند و بتوانند فراتر از زمان و مکان آن را به کار ببرند. این ویژگی به انسان فرصت می‌دهد تا نه تنها درباره موقعیت کنونی خود، بلکه درباره گذشته و آینده و انتقال تجربیات خود به نسل‌های دیگر و بازخوانی تجربیات گذشتگان صحبت کنیم.

خامساً، زبان‌ها دارای نقش‌های چندگانه هستند. می‌خندانند، می‌گریانند. به مهربانی و دوستی دعوت کند و یا به تهیج، کینه، غلیان احساسات و جنگ و دشمنی سوق می‌دهد. براین‌پایه باید گفت زبان گفتاری زبانی از مقوله سخن گفتن و القا و محاوره و ادا نمودن است که مخاطب را در نظر می‌گیرد و جمله‌ها و فرازها را در هر بخش به صورت متصل و کوتاه بیان می‌کند. دارای ویژگی‌هایی است؛ یکی این‌که در زبان گفتاری مخاطب نقش مهمی در القا و تفهیم و تفاهم دارد؛ دیگر این‌که در اصل عبارت از اصواتی است که از طریق دهان بوجود می‌آید؛ و سوم هم این‌که در نظام گفتاری افزون بر آواها و

حروف، عناصر دیگری مانند آهنگ و تکیه بر کلام و تأکید در لحن کلام و کشیدن کلمات و یا آرام و نرم سخن گفتن هم وجود دارد که سهم مهمی در تعیین دلالت و نقش بسیار در ایجاد معنا و واحدهای زبانی ایفا می‌کند، مثلاً با تغییر آهنگ کلام، یک گزاره از خبری به پرسشی یا تعجبی و یا انکاری تبدیل می‌شود که در زبان نوشتاری آن را با علائم مشخص می‌کند. علم تجوید که خوب خواندن را نشان می‌دهد، ضمانت درست فهمی در زبان گفتاری است، چون نشان می‌دهد، چگونه ادا کند، چه زبانی آن را بکشد، چه زبانی شدت و غلظت ببخشد، یا توقف کوتاه و یا سریع انجام دهد.

در توضیح مراد از زبان نوشتاری هم باید گفت که زبان نوشتاری زبانی است که تنظیم و ترتیب کلمات و چینش مطالب بیشتر در غیاب مخاطب و شنونده شکل می‌گیرد و نشانه‌های دلالتی آن خطی است. دارای نظامی از نمادهای نوشتاری یا نویسه‌واره‌های معنادار که به حفظ، بازتاب و انتقال زبان گفتاری کمک می‌کند. زبان نوشتاری نسبت به مکالمه اغلب پیچیده‌تر و بغرنج‌تر و فهم آن وابسته به همه ابعاد متن است. از جملات طولانی‌تر و عبارات بسیار وابسته به قیود و توصیفات تشکیل شده است. زبان نوشتاری به خط استعلا داده است. یعنی خط تنها به معنای پایه‌گذاری یک سیستم زبان نوشتاری نشده است، اما خط در بستر تکامل زبان گفتاری ایجاد می‌شود و امکان ثبت و سیر اندیشه را برای بعد از خود فراهم می‌سازد، بلکه باعث می‌گردد که بیش از هر چیز زبان گفتاری را به درون یک ساختار غیرطبیعی و تجریدی براند، یعنی خط ناچاراً اصلی‌ترین ویژگی زبان، یعنی گفتاری بودن را از آن بشر گرفت تا اندیشه و انتقال معانی و علم هم مکانی و هم زمانی شود و جالب آنکه خط باعث زدودن چشم و گوش و نفس شد، سبب گردید حضور فیزیکی آدم از گفتگو حذف شود.

بسیاری از معانی در هنگام القا با دیدن متکلم و یا شنیدن شیوه سخن گفتن و طرز ادا کردن حاصل می‌گردد؛ زبان گفتاری، ساخت آوایی مخصوص آن شفاهی است، صرف و نحو آن محاوره‌ای و در قالب معینی از ترکیب و ابراز کلام است. بیشتر براساس اطلاعات و دانستنی‌های مخاطب و مشافهه انجام می‌گیرد. بجای ذکر نام از ضمائر و اشاره استفاده

می‌شود. از تفصیل اموری که شنونده آن را می‌داند، پرهیز می‌کند. بخشی از مقصود خود را از طریق آواهای شناخته شده و یا مکث کردن، به مخاطب انتقال می‌دهد. روشن‌ترین تفاوت این دو زبان با یکدیگر در آن است که در زبان گفتاری برخی از اطلاعات جانبی در متن زبان نمی‌آید و به قرائن حال و مقام تکیه می‌شود و به شرایط مخاطب و اوضاع احوالی حواله داده می‌شود، اما در زبان نوشتاری همه اطلاعات و ذکر قرائن در متن با قواعد کشف است. تفاوت دیگر محدودیت مخاطب و فرهنگ مکالمه و گفتگوی زبانی در زمان ابراز سخن است.

۲-۱) نظریه‌ها دربارهٔ زبان قرآن

در میان قرآن پژوهان و مفسران معاصر این بحث است که زبان قرآن با چه رویکردی است، گفتاری و یا نوشتاری و آیا زبان گفتاری دارای یک وجه و صورت است، یا می‌تواند صورت‌های مختلف پیدا کند. به همین دلیل سه نظریه مشخص وجود دارد.

زبان قرآن گفتاری محض باشد، و پیامش مقید و محدود به قرائن مخاطبان و مشافهین عصر نزول باشد، و اگر برای زمان‌های دیگر دلالتی دارد، از باب اشتراک ملاک و واکاوی قرائن عصر نزول و فهم مردم عصر نزول و لغت و معنای کلام در نظر آنان است (معرفت، *التفسير الاثرى الجامع*، ۱/ ۵۷-۵۶؛ همو، *تفسير و مفسران*، ۱/ ۹۹).

زبان گفتاری هوشمندانه باشد، به این معنا که زبان هرچند در القای قریب به آنان بیان شده، اما گوینده به مخاطبان دیگر و مردم دیگر هم در سخن گفتن و ارتباط برقرار کردن نظر داشته است. گوینده همه جهت سخنش مخاطب نزدیک نباشد، مخاطبان دور و یا زمان‌های دور را هم در نظر داشته باشد.

زبان قرآن زبان نوشتاری است، به این معنا که همه قواعد یک متن نوشتاری و رعایت قواعد ادبی را بیان رعایت کرده و مردم عصر نزول یکی از مخاطبان کتاب می‌باشند. لذا می‌توان در باره ادله و شواهد اثباتی این سه نظریه بحث و بررسی کرد.

۳-۱) فوائد نظریه گفتاری بودن زبان قرآن

قائلین به گفتاری بودن زبان قرآن به این نکته متذکر شده‌اند که اگر ما بپذیریم که زبان

قرآن زبان گفتاری است، برخی از آیات قرآن توجیه‌پذیر خواهد شد و اشکال و ایرادی نیز که به برخی از آیات قرآن از نظر اینکه وجود یک یا چند آیه در میان برخی آیات یک سوره نامناسب و بی‌ارتباط است، حل می‌شود. همانند آیه تطهیر، آیات اقراء، آیه خمر و میسر، آیه ابلاغ، آیه ولایت، به عنوان نمونه مواردی توضیح داده خواهد شد.

یک نمونه از این قبیل را در آیات اقراء می‌توان دید. آیات اقراء آیاتی هستند که به نحوه تلقی قرآن توسط پیامبر (ص) از جبرئیل اشاره دارد. این آیات در سوره قیامت به این ترتیب است. «لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت/ ۱۶-۱۹)». با شتاب زبانت را به خواندن قرآن تکان مده چون گرد آوری و خواندن آن بر عهده ماست. پس هنگامی که خواندیمش از آن پیروی کن سپس بیانش بر عهده ماست.

آیات مذکور در میان آیاتی قرار گرفته است که هیچ تناسبی با صدر و ذیل خود ندارد؛ زیرا آیات یاد شده در نهی پیامبر (ص) از شتاب ورزیدن به قرائت قرآن در هنگام تلقی وحی از جبرئیل است. اما آیات صدر و ذیل آن در مورد قیامت است (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۰/ ۲۱۹). این عدم تناسب بنابر مبنای نوشتاری بودن سبک و زبان قرآن است، اما چنانچه زبان قرآن را گفتاری بدانیم، جمله‌های معترضه طبیعی زبان گفتاری است و این آیات دیگر بی‌تناسب نخواهد بود و همانند جملات معترضه‌ای می‌شود که متکلم به سبب بوجود آمدن یک حادثه یا اسباب آن در میان کلام خود ایراد می‌کند و این جمله معترضه از نظر مخاطبان حاضر در مجلس بی‌ارتباط نیست. ولی اگر همین جمله معترضه به صورت کتبی و نوشتاری در بیاید، خوانندگان بعدی که اطلاعی از سبب ایراد آن کلام (و در مورد قرآن) اطلاعی از اسباب نزول آن ندارند، آن جمله و عبارت را بی‌ارتباط و بی‌تناسب می‌دانند و در صورتی که همان خوانندگان از سبب نزول آیه یا علت ایراد آن جمله معترضه آگاهی پیدا کنند، آن اشکال و ایراد و بی‌تناسبی حل خواهد شد.

فخر رازی در این زمینه می‌گوید: این آیات و قرار گرفتن این آیه در میان بحث قیامت و معاد نظیر آن است که آموزگاری به هنگام تدریس خود مشاهده کند

شاگردش به چپ و راست روی می‌گرداند، آنگاه در میان درس بگوید به چپ و راست روی مگردان، و کسانی که در کلاس درس حضور داشته‌اند خواهند دانست که آن جمله معلم بی‌تناسب و بی‌ارتباط نبوده است (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰/۷۲۶).

نمونه دیگر آیه تطهیر است. از شواهد گفتاری بودن سخن در باره اهل بیت در ضمن بیان احکام زنان پیامبر است: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/ ۳۳) گفته شده است که صدر و ذیل آن درباره همسران پیامبر است و وقوع این آیه با توجه به ضمیر مؤنث: «بُيُوتِكُنَّ، وَأَطِعْنَ» که در آن آمده، نشان می‌دهد که موضوع خطاب کس دیگری به جز آنانی هستند که با ضمیر «کن» است. زیرا شگفت است که در همه آیات قبل و بعد با ضمیر مؤنث آمده و تنها یکبار با ضمیر مذکر: «عَنْكُمُ يُطَهِّرْكُمْ» استفاده می‌شود و این پرسش را جدی کرده که چرا و به چه دلیل این گونه؟ در میان این آیات بی‌ارتباط و بدون پیوستگی منطقی و از لحاظ زنجیره سخن و سیاق کلام نامناسب است (صادقی، *الفرقان*، ۹۹/۲۳).

طبق روایات متواتری از فریقین نقل شده که این فراز در خصوص شخص پیامبر اسلام (ص) و علی و فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام خطاب شده است، به همین جهت برخی از مفسران شیعه براین نظرند که این آیه نزول جداگانه‌ای داشته است (طباطبائی، *المیزان*، ۳۱۱/۱۶) «فهذه الاحادیث علی کثرتها ناصة فی نزول الایة وحدها» و آن را یا به فرمان رسول خدا (ص) در زمان حیاتش در میان این آیات به علت خاص خود قرار داده‌اند، یا پس از رحلت او و در هنگام جمع‌آوری قرآن و تألیف نسخه واحد قرآن چنین جای‌گذاری کرده‌اند و پذیرش این نظریه بنابر فرض نوشتاری تلقی کردن زبان قرآن، در سبک نوشتاری چنین جمله‌ای بی‌مناسبت و خلاف فصاحت است، اما اگر سبک قرآن را گفتاری بدانیم آن جمله کاملاً مناسب و فصیح به نظر می‌رسد، چون آورده‌اند که خانه‌های همسران پیامبر (ص) و خانه فاطمه زهرا (س) پیرامون مسجد مدینه (درگذشته سجد النبی)

بنا شده بود (برای گزارش دیدگاه کسانی که کسانی معتقدند آیه منفصل از سیاق است، بنگرید به: فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱۵/۱۶۹). حتی از سال اول تا سوم هجرت این خانه‌ها به درون مسجد راهی داشتند، و در سال سوم همه آن درها به جزء در خانه علی (ع) و فاطمه (س) به فرمان رسول خدا (ص) بسته شد (مجلسی، *بحارالانوار*، ۳۹/ سراسر باب ۷۲)؛ و در چنین مقام و موقعیتی بوده است که آن آیات خطاب به همسران پیامبر نازل شده است سپس با التفات به پیامبر (ص)، علی، حسن، حسین و فاطمه زهرا سخنی مناسب حال و مقام ایشان ایراد شده است و با عنایت به قرائن حال و مقام عدم تناسب و بی‌ارتباطی این آیه با آیات دیگر برطرف می‌شود.

هم‌چنین گفته‌اند فایده دیگر پذیرش نظریه گفتاری بودن زبان *قرآن* آن است که به فهم تنوع مضامین *قرآن* خواهد انجامید. یکی از ویژگی خود *قرآن* در گسسته‌نمایی و پاره پاره و جسته جسته بودن موضوعات است. حتی برخی از نسج جسته جسته و ناپیوسته بسیاری از سوره‌های *قرآن* حیران و هراسان شده و برای آن توجیه و تفسیرهایی قائل شده‌اند (خرمشاهی، *ذهن و زبان حافظ*، ۱۳). برخی از مستشرقان مانند فرتیوف شوآن، در این باره نوشته‌اند: اگر از بیرون [به *قرآن*] نگریسته شود، مجموعه‌ای از اقوال یا قصص که کم یا بیش بی‌ارتباط و بی‌انسجام و در بادی امر در بعضی موارد نامفهوم است، می‌نماید (همان، ۱۷).

هر یک از سوره‌های *قرآن* همانند یک خطابه و سخنرانی شامل انواع موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی و داستانی و مثال‌ها و وقایع تاریخی است. این یعنی هر سوره یک گفتار مستقل است و مانند کتب رایج و معمول نیست که هر بخش و فصل آن به موضوعی اختصاص داشته باشد و موضوعات مطرح شده در هر سوره نمی‌توان آنها را از یکدیگر متمایز کرد به طوری که برخی گفته‌اند: *قرآن* کریم جز مضامینی پراکنده و از هم گسیخته نیست.

این ویژگی با گفتاری بودن و پاشانی بودن مطالب در سوره‌ها مناسبت دارد. اما اگر نظریه گفتاری بودن *قرآن* گفته شود، این مشکل با گفتاری بودن برطرف می‌شود، چنانکه

بسیاری از کتاب‌های بزرگ ادبی مثل غزلیات حافظ، مثنوی معنوی مولوی چنین است. این ناپیوستگی نمایی، نمی‌تواند و نباید ما را هراسان کند. و حتی احتیاجی به این نیست که ما در جستجوی علم تناسب برای پیوند ظاهری میان آیات برآیم و از قرآن همان توقعی را داشته باشیم که از کتاب‌های رایج داریم.

اسلوب قرآن با ویژگی تنوع اسلوب، چرخیدن از موضوعی به موضوع دیگر، گیرایی، زیبایی و نفوذ و تأثیر شگفت‌انگیزی بخشیده و در دل مؤمنان و غیر مؤمنان شور و خروشی دیگر آفریده است که بی‌تردید یکی از ابعاد بی‌مانندی این کتاب آسمانی گشته است.

۴-۱) نتایج و ثمرات عملی بحث از گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن

ممکن است پرسش شود که این بحث چه تأثیری در تفسیر قرآن کریم و استنباط احکام و معارف دارد، تا از مبانی تفسیر تلقی گردد؟ می‌توان ثمره‌ای چند برای این بحث برشمرد.

یک ثمره این بحث محوریت یافتن متن کلم الهی است. از آنجا که تفسیر در تعریف‌های رایج، کشف و پرده‌برداری از مراد الهی است، این مهم است که بدانیم تمرکز و جهتگیری کشف را بر خود متن و دلالت‌های آن باید بگذاریم، یا از اساس به سراغ قرائن و فهم‌های عصر نزول و استعمال کلمات در زبان جاهلیت و اسباب نزول برویم. زبان گفتاری محض ما را به همه این قیود ملزم می‌کند، و فهمی که از مسیر قول صحابه و تابعین نباشد و یا در نگرش اخباریان از مسیر روایات عبور نکند، حجت نیست. در زبان گفتاری هوشمندانه و نوشتاری هرچند به عنوان تأیید و شاهد این گونه از قرائن بکار گرفته می‌شود، و روایات معتبر جنبه تعلیمی دارد، اما اصل بر خود متن و کلمات دیگر قرآن به عنوان تفسیر قرآن به قرآن است و نگاه مجموعی به کلام الهی معیار در سراسر قرآن است و لذا اگر قرینه‌های بیرونی و اسباب نزول با متن سازگاری نداشته باشد، مقبول نیست. اصلاً معیار برای درستی آن قرائن خود متن است. تفسیر علمی، تفسیر فلسفی و عرفانی منضبط جایز نیست، چون در عصر نزول این مفاهیم و معانی مورد درک مردمان عصر نزول نبوده

است.

ابن عربی (درگذشته ۵۴۳ق) و شاطبی (درگذشته ۷۹۰ق) با توسعه دادن معانی قرآن فراتر از فهم صحابه مخالفت کرده‌اند. مثلاً شاطبی در *الموافقات* (۲/ ۳۸۳) و امین الخولی در *مناهج التجدید* و شاگردش عایشه بنت الشاطی، در نقد تفسیر علمی که به این دلیل قابل قبول نیست که برای صحابه هنگام نزول این آیات، این مطالب علمی قابل فهم نبوده، شاهد بر تفاوت این دو نظریه است، بر اساس نظریه گفتاری بودن محض زبان قرآن است که فهم متن متصل به مشافهین است، چنانکه میرزای قمی در قوانین قائل به اختصاص به مشافهین بوده است.

اما اگر قائل شدیم که زبان محدود به مخاطب عصر نزول ندارد، و ما هم مخاطب مستقل قرآن هستیم، ملاک آن فهمی است که ما براساس قواعد تفسیر می‌فهمیم، نه آن معنایی که آن مخاطب بخشی از آن را دریافته و به خطا مسجل فرض کرده که این است و جز این نیست. در حقیقت در زبان گفتاری هوشمند و نوشتاری، مبنای فهم فراتاریخی است. متن ثابت است، اما فهم صحابه یک فهم تاریخی بوده و فهم مردم امروز فهم دیگر عصری است و در آینده بسا فهم دیگری از این متن در حوزه‌های مختلف ایجاد شود. حتی متن از تابعیت خالق اثر و یا فرستنده پیام آزاد می‌شود و دیگر آن چه بر آن حاکم خواه شد، این مخاطبان‌اند که به اقتضای حال و بافت حاکم بر زمان و مکان با مطالعه در متن در می‌یابند. طبیعت یا متن جهان است که می‌تواند معنا را تولید کند، نه آن که خود معنا تولید به وسیله خالق باشد. نگاهی از این دست به زبان سبب می‌شود که برخلاف گذشته صورت نوشتاری کلام و یا گفتاری هوشمندانه بیش‌تر مورد توجه قرار گیرد. برای این که این فهم به درستی اتفاق بیافتد، نباید نگاه تاریخی را کنار گذاشت، اما نباید در تاریخ عصر هم منجمد شد. باید معنا را در قالب فراتاریخی آن دید و از نگاه معرفت‌شناسانه برای فهمیدن عالم باید فرهنگ را بشناسیم و برای درک فرهنگ باید با قوانین زبان و کلمات نه در قالب محصور بلکه معنای کلی آن آشنا شویم.

ثمره دیگر بحث منقح کردن مخاطب کتاب و قضاوت در باره اراده جدی یا استعمالی است. یکی از نتایج این نظریات، مشخص کردن مخاطب متن است. در زبان گفتاری محض، مخاطب مردمان عصر نزول هستند، اما در دو نظریه دیگر مخاطبان مؤمنان دیگر عصرها و یا مخاطب بودن انسان فرادینی هستند. بدین جهت فهم توسعه زبان قرآن برای همه بشریت به نکته دیگر یعنی تقسیم کردن مخاطبان قرآن به سطوح و لایه‌های مختلف معنادار است. چون ساحت‌شکنی، کشف معنای پنهان متن نیست، بلکه تولید معنا از طریق دیگری و جدال با نیروهای دلالتی متن است تا مانع غلبه آشکار شیوه‌ای از دلالت بر شیوه‌های دیگر شود.

نکته دیگر این‌که همیشه برای فهم و استناد معیار اراده جدی کلام در نظر گرفته شده و این اراده جدی از قرائن تاریخی و شواهد روائی در قالب اسباب نزول، تخصیص و تقیید کشف می‌گردد. اما بر اساس نظریه گفتاری هوشمند و نوشتاری معیار خود کتاب و قرائن عقلی خود متن است و الزاما وابسته به آن قرائن نیست. عقل عربی، روایات محدودکننده معنا، تاریخمند و ناظر به تفسیرهای زمانی و قضایای واقعه است. تخصیص و تقیید اگر به خود قرآن برنگردد، به حساب احکام ولائی آنان گذاشته می‌شود و نه تصرف در اراده معنا. (درگذشته گر در جایی که تفسیر و تفصیل باشند). متنی مانند قرآن در صورت نوشتاری بودن، یا گفتاری هوشمند، اگر چه مکمل صورت گفتار است، اما به منظور بیان معنا و نیت عمومی و ابدی بیان شده است، چون در غیاب نویسنده، در دسترس خواننده قرار می‌گیرد. از اختیار و سلطه جدی نازل شده خارج است و در نتیجه راه برای تفسیرهای گوناگون و لایه به لایه و ظاهر و باطن بازتر می‌کند. این عادت زبانی است که تصور کنیم هر شیء دارای معنای یگانه‌ای است که نویسنده در نظر داشته و خوانندگان متن همه باید یکسان بفهمند. اما وقتی متن را فاقد هر معنای ثابت و از پیش تعیین شده‌ای بدانیم، خواندن متن بر معنای کشف معنای پنهان متن است که معنای نهایی متن را از اعتبار می‌اندازد (پورنامداریان، در سایه آفتاب، ۱۶-۱۷).

ثمره دیگر نیز حل مشکلات ادبی قرآن است. کسان بسیاری همدلانه و یا از موضع

خلاف به سازگار نبودن برخی جملات قرآن با قواعد ادبی برآمده‌اند. برخی این نظریه را مطرح کرده که قواعد ادبی تابع قرآن است (صادقی، *الفرقان*، ذیل کهف/ ۲۵ و هود/ ۱۰۸). این قواعد بعد از نزول قرآن شکل گرفته، در نتیجه نمی‌توانسته همه جوانبی که در قرآن مد نظر بوده، تنظیم و دسته‌بندی کنند و برخی هم آن را یا تخلف قرآن از قواعد عربی نسبت داده‌اند. اما اگر زبان قرآن را به هردو قسم خود گفتاری بدانیم، در زبان گفتاری گریز از قواعد طبیعی و مرسوم است و لذا جابه‌جا در آیاتی از قرآن این اشکال معنایی تغییر پیدا کرده، در جایی با یک مشخصه صائبین (بقره/ ۶۲) آمده و در همان ترکیب در جای دیگر صائبون (مائده/ ۶۹) استعمال شده است. لذا اگر زبان قرآن گفتاری باشد، دیگر نیاز به توجیه و تأویل و اصرار بر مطابقت با قواعد عربی نیست، زیرا همه تکیه‌ها در زبان نوشتاری است، تغییری هم در معنا رخ نمی‌دهد.

بالاخره، نتایج چنین بحثی به فهم دلایل اختلاف قرائات نیز مدد می‌رساند. یکی از بحث‌های جدی در علوم قرآن اختلاف قرائات (درگذشته تواتر و واحد بودن) و دلائل پیدایش آن است. اگر زبان نوشتاری باشد، این اختلاف امری غیر باور است. اما با زبان گفتاری این اختلاف قابل فهم و طبیعی به نظر می‌رسد و زمینه این نظریه را فراهم می‌کند که اختلاف قرائات گریزناپذیر در زبانی است که پیامبر و مخاطبان اولیه‌اش امی هستند و گفتگوی آنان هم القائی بوده است و استفاده از خط امر ثانوی و متاخر در دوره‌ای طولانی برای مسلمان است. در قراءات قرآنی گاه به دلیل همین وضعیت مصحف ظرفیت چندگانه را به وجود آورده است، مثل قرائت «جدوة» به ضم جیم و کسر و فتح آن، یا اختلاف در لفظ و معنای کلمه: «ننشرها» و «ننشرها» و «یسیرکم» و «ینشرکم». در صورت زبان گفتار، اختلاف قرائات امر طبیعی و گریزناپذیر عهد باستان است. گرسنه بگوئیم و یا گسنة و یا گشنة. چون در زبان گفتاری این شیوه از بیان طبیعی است. طبعاً حدیث منقول از پیامبر (ص) که فرموده باشد: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» (بخاری، *الصحيح*، ۶/ ۲۲۸؛ نیز برای تفسیر روایت، بنگرید به: ابن جزری، *النشر فی القرائات العشر*، ۱/ ۴۳). این روایت که مورد انکار

بسیاری قرار گرفته (خونی، البیان، ص ۱۹۲-۱۹۳) و در صحت و معنای آن بحث‌های زیادی در علوم قرآن مطرح شده (طبری، التفسیر، ۱/ ۲۳)، بر اساس نظریه گفتاری بودن، قابل فهم و نیاز به انکار و یا توجیه نیست؛ زیرا پیامبر با توجه به واقعیت مخاطبان و زبان عرفی مردم بوده است.

۲. ادله گفتاری بودن زبان قرآن

در تبیین ادله گفتاری به قول گفتاری محض و هوشمندانه توجه شده و هر جا که تفاوتی بوده، در ادله شش‌گانه اشاره شده است. از طرف دیگر طرفداران گفتاری بودن زبان قرآن گاه به این دو خصوصیت توجه نکرده، که ممکن است در تقریر دلیل تفاوتی میان دو نظریه وجود داشته باشد. به این جهت این ادله از جهتی شاهد بر گفتاری بودن است و از جهتی زمینه‌های عصر اولیه مخاطب و نزول کتاب اقتضای دیگری جز زبان قرآن گفتاری نداشته است.

۲-۱) امی بودن پیامبر و مخاطبانش

یکی از شواهد بر گفتاری بودن وضعیت القاشونده به وحی و مخاطبان عصر نزول است. وحی از سوی خداوند قادر که فاعل است، و سوی دیگر ظرفیت قابل است. وقتی خود پیامبر گرامی اسلام امی بوده و مخاطبان او هم امی بوده، با واقعیت محدودیت وحی در نوع مخاطب و شیوه زبانی ادای آن مواجه است.

در توضیح شواهد امی بودن پیامبر از دو طریق شاهد می‌توان اثبات کرد. یکی واقعیت عینی زندگی پیامبر در شرایط سن ۴۰ سالگی است. شیوه برخورد خود پیامبر به مقوله وحی در چنین شرایطی است که وقتی با القای اقراء در سوره‌های مکی آغاز و پیامبر در مقام دریافت قرار می‌گیرد، مرتب نگران فراموش کردن آن است و خدا وعده می‌دهد که فراموش نخواهی کرد: «سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلیٰ/ ۶)؛ یعنی ای پیامبر در جریان دریافت و حفظ قرآن ما کمکت می‌کنیم. وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى (اعلیٰ/ ۸)؛ یعنی تو را برای راهی آسان مهیا می‌کنیم. در سوره قیامت که باز از سوره‌های مکی است این نگرانی بازتاب یافته است: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»

(۱۶-۱۹) ای پیامبر، زبان خود را [هنگام نزول قرآن] به حرکت در نیاور تا باعث شود در تلاوت آن شتاب کنی سپس بر عهده ماست بیان آن. ابن عباس گفته است که پیغمبر (ص) چون قرآن بر او نازل می شد به واسطه دوست داشتن وحی و حرصی که بگرفتن وحی و ضبط آن داشت، به حرکت دادن زبان عجله می فرمود، از بیم آنکه مبدا آن را فراموش کند لذا خداوند او را از این کار نهی فرمود و در روایت سعید بن جبیر از ابن عباس است که آن حضرت در موقع نزول وحی عجله می فرمود و حفظ آن بر او دشوار بود و لذا زبان و لب خود را به حرکت می آورد، پیش از آنکه جبرئیل از قرائت وحی فراغت یابد و بدین جهت خداوند بدین آیات او را نهی فرموده و مطمئن ساخت (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۴۶) و در جای دیگر فرمود: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه/ ۱۱۴) تا وحی تمام نشده برای خواندن قرآن شتاب مکن. از طرف دیگر این که تفاوتی جدی میان سوره های مکی الاوائل و الاواسط با سوره های بعدی است، به دلیل فراهم شدن شرایط قبول و قابل برای دریافت وحی است. به عنوان نمونه، در آغاز رسالت پیامبر اکرم (ص) به دلیل اُمی بودن آمادگی کمتری نسبت به دریافت و ضبط وحی داشت، سوره ها کوچک و آیات همراه با سجع بیشتر نازل می شد؛ اما تدریجا که ظرفیت نبی بالا می رود، این سوره ها بزرگتر و فاصله وحی کمتر و آیات بلندتر می شود.

افزون بر این در آیات متعددی این امی بودن بیان و عنایت به ذکر آن شده است، مثلا فرموده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (اعراف/ ۱۶۶) عنایت به ذکر امی بودن او به دیگران و از آن جمله مردمی غیر عصر نزول (چون آنان می دانسته اند، که او امی بوده) بدانند و تصریح کند که او نه تنها خوانا نیست، بلکه اصلا نویسا هم نبوده است: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ لَا تَرَى الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت/ ۴۸) و تو هیچ کتابی را پس از این نمی خواندی و با دست خود آن را نمی نوشتی وگرنه باطل اندیشان و بیمار دلان به تردید و شک می افتادند. لفظ «امیون» بر کسانی اطلاق می شود که خواندن و نوشتن نمی دانستند.

نه تنها پیامبر امی بود که مخاطبان عصر نزول نیز امی بودند. قرآن بر امی بودن قوم و

مردمان عصر نزول هم اشاره کرده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ (جمعه/ ۲) اوست که در میان مردم امی رسولی برانگیخت تا آیاتش را بر آنها بخواند. و شواهد تاریخی نشان می‌دهد قوم پیامبر (ص) که قرآن برای آنان نازل شده بود، خواندن و نوشتن نمی‌دانستند. و آیاتی که اشاره دارد به بی‌سواد بودن و «امی» بودن قوم پیامبر (ص): «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَاسَلَمْتُكُمْ (آل عمران/ ۲۰) به کسانی که به آنها کتاب داده شده است و امی‌ها بگو آیا اسلام آوردید؟ چنانکه آورده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ» (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۴/ ۱۲۷)؛ یعنی ما امتی امی هستیم که نه می‌نویسیم و حساب روز و ماه را نمی‌کنیم. از این رو گفته‌اند در اوایل مبعث در تمام قریش تنها ۲۱ تن خواندن و نوشتن می‌دانستند و در مدینه این تعداد کمتر بوده‌اند و تا اواخر دوران رسالت هم تعداد باسوادان چندان افزایش نیافت و این تعداد در قیاس با ده‌ها هزار مردمی که در عهد رسول خدا (ص) زندگی می‌کرده‌اند بسیار ناچیز است.

این مسئله اختصاص به مشرکین ندارد، و حتی اهل کتاب هم کسانی بودند که اکثریت آنها عالم به کتاب آسمانی نبودند و نمی‌توانستند بخوانند، بلکه مخاطبان از اهل کتاب نیز چنین بوده‌اند: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (نحل: ۱۰۳) و می‌دانیم که آنان می‌گویند جز این نیست که بشری به او می‌آموزد (نه چنین نیست) زیرا زبان کسی که این نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است، ولی این قرآن به زبان عربی مبین است و وقتی بیشتر قوم پیامبر (ص) را این چنین افراد فاقد سواد تشکیل می‌دادند.

بنابراین، وقتی پیامبر (ص) و امت او با هیچ کتاب یا هیچ اهل کتابی سر و کار نداشته و سواد لازم برای کتابت و ضبط و ثبت نداشته است، معنا ندارد، زبان قرآن و زبانی که به او وحی شده است، نوشتاری باشد. در چنین شرایطی طبیعی است که جز همان زبان گفتاری متداول در بین آنها و مرسوم در میان ملل در آن زمان، زبان دیگری رواج و رونق نداشته باشد و پیامبر هم که در میان این مردم و این قوم با این ویژگی‌ها مبعوث شده است. لزوماً

باید برای کامیابی در هدایت این قوم به زبان رایج و زبانی که آنها به صورت محاوره و نه کتابی سخن بگویند و از همین‌رو خداوند فرمود: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراهیم/ ۴) و پیامبر هم به پیروی از پیامبران گذشته به زبان قوم و زبان متداول در میان همه جوامع که گفتاری بود، صحبت می‌کرد که همان رعایت سطح فاهمه آنان بود و هم زبان فصیح و بلیغ و دور از پیچیدگی بود و با عنایت به اینکه در عصر رسول خدا (ص) هنوز زبان نوشتاری رواج نیافته بود، باید گفت که بر اساس حکم عقل و فصاحت و بلاغت زبانی مقتضی آن است که زبان نزول **قرآن** هم زبان گفتاری باشد. در نتیجه از قبل سخنان وحی را تنظیم بیانی و نوشتاری مانند تألیف مؤلفان نمی‌کرده است؛ بلکه دریافت‌های وحی را به صورت مستقیم از طریق القای وحی جاری می‌ساخته است، در نتیجه ساختار کتاب، القا و تلاوت شفوی بوده ساخت آوایی و محاوره‌ای است.

۲-۳) مشکل خط و کتابت و متن

از شواهد دیگر برای گفتاری بودن **قرآن**، شرایط تاریخی عصر نزول و مردم مخاطب آن است. این مشکل بیشتر ناظر به خط و کتابت بود، اما از چند جهت تأثیرگذار در زبان گفتاری بوده است:

۱) مخاطبانی که قدرت سواد و خواندن نداشته تا کتابت رونق داشته باشد. به ویژه در زبانی که نوشتارش در آن دوره دشوار و ناهمسان باشد، یعنی تطابقی میان گفتار و نوشتار نیست، آنچه نوشته می‌شود، تطابقی با خواندن ندارد. مردم زمان پیامبر اهل خواندن و نوشتن نبودند و در تمام حجاز افراد محدود و انگشت شماری خواندن و نوشتن می‌دانستند.

۲) امکانات نوشت افزار به خوبی و راحتی از قبیل کاغذ، قلم و مرکب نبوده است. از کتف استخوان، پوست درخت خرما، و سنگ‌های سخت استفاده می‌کرده‌اند.

۳) خط عربی آن زمان بسیار ابتدایی، خالی از نقطه و اعراب و دستورات مدون و علائم جداسازی بود. حروف و کلمات در نوشتار (یضرب، تضرب، نصرب) شباهت زیاد به هم داشتند. خط حجازی، خطی متمایل به سریانی، بدون نقطه و علائم نگارشی، سخت خوان بوده است.

به همین دلیل همواره تکیه بر خواندن به جای نوشتن در آموزه‌های دینی شده است. تشویق به حفظ، قرائت مکرر روزانه، در نماز و دعا و مراسم دینی. در ابتدا و بعد از آن در سده‌های اول قرآن بیش‌تر از طریق شنیدن منتقل می‌شد. لذا محتاج خط و نوشتن و خواندن نبود. مسلمانان در زمان پیامبر وقتی آموزش خط دیدند، آنچه را از زبان ایشان شنیدند، با رسم الخط متداول و ساده آن زمان که خط سریانی و حجازی بود، ثبت کردند تا بعد با دیدن آن، شنیده خود را به یاد آورند. چون اصل بر قرائت و استماع بود. در آیات فراوانی این استماع و قرائت بیان شده است: مثل: « فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ » (مزمّل/ ۲۰) « وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ » (اعراف/ ۲۰۴). و قرآن الفجرِ إِنْ قرآن الفجرِ كَانَ مَشْهُوداً (اسراء/ ۷۸). در نتیجه، مردم بیش‌تر قرآن را سینه به سینه و شفاهی یاد گرفته بودند، این خط توسط قاریان به آسانی و صحیح خوانده و آموزش داده می‌شد. مشکل مهمی نمود پیدا نکرد.

البته کسانی از این گفتاری بودن در این وضعیت فرهنگی، مخاطبان، استفاده مطلق کرده و دلیل بر این دانسته که مخصوص مشافهین است و اطلاق و عمومی ندارد. اما در پاسخ این سخن اخیر باید گفت:

اولاً: هیچ رابطه منطقی‌ای میان نداشتن خط و کتاب و انتخاب زبان گفتاری به معنای مطلق نیست. حداکثر چیزی که می‌توان در این رابطه معقول شمرد، رعایت سطح فهم مخاطبان و ترجیح استفاده‌کنندگان اولیه در زبان گفتار است. آنچه در آیه شریفه « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » مطرح است، سخن گفتن و دعوت قوم در سطح فهم مخاطبان و زبان آنان است؛ همان‌طور که در روایتی رسیده است: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرْنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِقَدْرِ عَقُولِهِمْ». به ما جمعیت پیامبران فرمان رسیده که به اندازه خرد مردم سخن بگوئیم.

ثانیاً: معنای «لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» به قرینه آیه: «لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)، تفسیر و تبیین وحی به لسان قوم مطرح است، نه خود وحی؛ به همین جهت اگر ارائه کتاب و تدوین آن به شخص پیامبر باز می‌گشت، مسأله امی بودن پیامبر و قومش در گفتاری بودن قرآن

تأثیر قطعی داشت؛ اما چون **قرآن** وحی و القای کلام الهی است، نمی‌توان امی بودن را دلیل بر گفتاری بودن فرض کرد. به زبان قوم سخن گفتن، الزاما سخن را در محدوده انتخاب زبان قرار نمی‌دهد؛ بلکه در فرض نوشتاری هم زبان قوم فرض معقول دارد.

درست است که زبان فصیح و بلیغ برای هر قومی همان زبانی است که به آن تکلم می‌کنند و در میانشان رایج است، اما اتفاقا زبان فصیح در عصر پیامبر، زبان ادیبان و شاعران است؛ یعنی زبانی که در دیوان‌های آنان و در معلقات سبع گزارش و منعکس شده است. روشن است که چنین زبانی جنبه گفتاری از نوع محاوره و مخاطب محدود ندارد. در هر عصری مردم دو نوع زبان داشته‌اند: زبان محاوره‌ای و زبان دانایان و ادیبان و جالب اینجاست که برخی به آیه «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» استدلال می‌کنند؛ در صورتی که این آیه، نهایتا تعلیم پیامبر توسط اهل کتاب را نفی می‌کند؛ نه اینکه پیامبر با اهل کتاب سر و کار نداشته یا از زبان آنان استفاده نکرده است. اتفاقا بسیاری از مطالب سوره‌های مدنی ناظر به اهل کتاب و یا افراد غایب و یا از قبیل به در بگو تا دیوار بشنود است. حتی اگر بگوییم پیامبر با اهل کتاب سر و کاری نداشتند (بر فرض که از «اهل کتاب»، اهل علم و قلم اراده شده باشد)، دلیل بر این نمی‌شود که پیامبر مخاطبانی محدود مطالب خود را القا کرده باشد.

عدم پیوستگی مطالب هم دلالت بر نوشتاری نبودن متن **قرآن** دارد. هر یک از سوره‌های **قرآن**، بسان خطابه، انواع موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی را در بر دارد. سوره‌های **قرآن** به گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را به طور دقیق ذیل موضوعاتی کاملاً متمایز از یکدیگر باب‌بندی کرد؛ لذا سوره‌های **قرآن** به مثابه ابواب یک کتاب نیست تا هر بابی به موضوع معینی اختصاص داشته باشد؛ بلکه به منزله یک خطبه است که مضامین متنوعی را در بر دارد؛ لذا زبان و سبک سوره‌های **قرآن**، کتابی و نوشتاری نیست؛ بلکه خطابه‌ای و گفتاری و دارای فراز و فرود است.

حتی می‌توان ادعا کرد تنوع مضامین، از ویژگی‌های کتاب‌های آسمانی و دینی است. از آن گذشته، تنوع مضامین وجه انحصاری زبان گفتاری نیست مگر این‌که به پراکندگی و

ناپیوستگی منجر شود، و البته در کتاب‌های ارشادی غیر الهی نیز این شیوه مورد استفاده قرار می‌گیرد. مثل کتاب مثنوی مولوی، یا کلیات حافظ. درست است که پیدا کردن ارتباط برای سوره‌ها امر مشکلی است؛ اما به این معنا نیست که این امر ناشی از خطابه‌ای بودن محض سوره‌ها باشد. فصول هر کتاب در عین آنکه موضوع واحد و کلی کتاب را دنبال می‌کند، اما به این معنا نیست که حتما پیوندی خاص میان فصول وجود داشته باشد.

این بود خلاصه‌ای از آنچه برای دلایل گفتاری بودن قرآن از شرایط و زمینه‌ها و خصوصیات زبان قرآن مطرح است و شاهد بر این نظریه است. البته این ادله بسا ممکن است برای هر دو نظریه مفید باشد، اما با توضیحی که داده شد، قدر متیقن از ادله و شواهد گفتاری بودن زبان هوشمندانه قرآن با اهداف تعلیم و تربیت است.

۳-۲) اقتضائات متن مقدس

ضرورت تأثیر گذاری‌های عاطفی متن مقدس نیز تقویت‌کننده گفتاری بودن زبان قرآن است. زبان‌ها در برخورد با مخاطب با دو شیوه مختلف رخ می‌دهد، یکی القای خبر و حکم بدون بار معنایی در جهت تشویق و انذار و تهیج و فراز و فرود. دیگری زبانی که همراه با هدف تربیتی و تعلیمی و زبان عاطفی تشویق و انذار. در یکی فقط بیان و خبر است و دیگری کوشش و کشش، جذب و دفع. گفته شده است که زبان قرآن بار عاطفی دارد، یعنی به دنبال ایجاد جاذبه کشش و کنش است. در سوره‌های مختلف با وزن و سجع و فراز و فرود، لحن‌های مختلف برای مخاطبان متفاوت به دنبال تأثیرگذاری است. در زبان‌های القائی بار عاطفی از ویژگی‌های آن است، تا ارتباط با مخاطب برقرار مؤثر شود؛ گاه به دنبال پاسخ مخاطب است. *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ، يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ، وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ* که سؤال و جواب زبان را خودمانی و بار عاطفی آن را افزون می‌کند. بگذاریم از لحن‌های خطابی که قرآن با پیامبر و مؤمنین دارد: *يَا أَيُّهَا الْمُرَقَّلُ، يَا أَيُّهَا الْمَدَثَرُ، يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ، يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً* یا با کافران و منافقان و یا طبقات مختلف با این لحن و گاهی به صورت خودمانی دارد، مثل آن جایی که با طبیعت سخن می‌گوید: *«يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ اقْلَعِي»*.

این شیوه با اهداف مختلف القائی و عاطفی دنبال می‌شود، مثل این‌که به مخاطب شخصیت و تکریم دارد، مثل یا ایها النبی، یا ایها الرسول، یا رابطه خودمانی برقرار می‌کند، یا با هدف تأثیرگذاری بیشتر دنبال شده است. و این در صورتی است که زبان نوشتاری خصوصا در مثل کتاب‌های قانون به صورت مخاطبه نیست، بلکه گزاره‌ها و قضایای کلی است که مواد قانونی و حقوقی در آن ذکر می‌شوند، اما در قرآن با هدف ارتباط با مخاطب، به این تنوع بیانی توجه می‌شود، مثل حالت شدت و غلظت کلام در امور قراردادی، یا نرمی و آرامی در امور عاطفی و درخواستی که قرآن با تعبیرهای چون: بِاللَّيْنَةِ جِدَادٍ یاد کرده است: «فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللَّيْنَةِ جِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ (احزاب/ ۱۹) یا توصیه و راهنمایی برای کوتاه کردن صدای بلند: «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (لقمان/ ۱۹) و مانند آن که بار عاطفی دارند، و در این کتاب فراوان دیده می‌شود.

قرآن از روش‌های عاطفی برای ایجاد و تقویت انگیزه، استفاده می‌کند و زبان تشویق و تنبیه را در همین راستا بکار می‌گیرد. آیات توصیف بهشت و جهنم، عذاب و نعمت در همین راستای بار عاطفی است و یا گاهی به زبان محاوره مخاطب خود با تعبیر خریدن و فروختن: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، ... فَاسْتَبَشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ، و یا ایجاد انگیزه از طریق وعده: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/ ۷۱) و وعید: «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (ابراهیم/ ۴۷) و یا طرح سؤال در باره موضوعات مختلف، استفاده کرده است. روش‌های شناختی، رفتاری و طرح سؤال برای ایجاد انگیزه مثل: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ، هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ، هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ در جهت پرورش جنبه عاطفی و گرایشی انسان، از مهم‌ترین روش‌هایی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. در تمام این صورت‌ها، بار القائی، گفتاری کلام را به اثبات می‌رساند و نشان می‌دهد که زبان این کتاب با این شیوه که می‌تواند گفتاری هوشمندانه برای مخاطبان مختلف در طی اعصار باشد.

دلیل دیگر بر گفتاری بودن زبان قرآن مسئله مخاطب مستقیم قرآن با مخاطب است. بخشی از مخاطب مستقیم با خطاب‌ها و توجه به شنونده معنا و مفهوم پیدا می‌کند، زیرا در زبان گفتاری، همواره گوینده مخاطب را در نظر می‌گیرد، گوئی با او سخن می‌گوید و از ادات خطاب و حضور استفاده، او را مورد خطاب قرار می‌دهد، حالاتی که مخاطب در شنیدن کلام را در نظر می‌گیرد و مناسب با موقعیت تحیر، تردید، انفعال، خشم، ترس و هیجان با او وارد گفتگو می‌شود: در قرآن این ویژگی‌ها به وفور دیده می‌شود. لحن قرآن در سوره‌های مکی و مدنی متفاوت و شرایط و انفاقات اجتماعی و تاریخی کاملاً زمان به زمان و مخاطب با مخاطب به روشنی در آن بازتاب یافته است. به دلیل همین بُعد هدایتی، شیوه بیان قرآن، عمدتاً مستقیم است و از الفاظی مانند: «یا ایها الناس»، «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها النبی»، «یا نساء النبی»، «یا ایها الکافرون» و مانند آن بارها استفاده می‌شود.

گاهی او را با آگاه باش، آگاه باشید صدا می‌زند: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر/ ۳) آگاه باشید! که دین خالص ویژه خداست و آنان که به جای خدا سرپرستان و معبودانی برگزیده‌اند [و می‌گویند:] ما آنان را جز برای اینکه ما را هرچه بیشتر به خدا نزدیک کنند، نمی‌پرستیم. أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ، أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ، گاهی از مخاطب کمک می‌گیرد: «یا ایها الذین آمنوا إِنْ تَصْصِرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد/ ۷). در تمام این موارد باز هرچند زبان گفتاری است، اما چون گاهی مخاطب عام است انسان و بشر و بنی آدم و ناس مخاطب شده، اختصاصی به مردم عصر نزول ندارد، مفهوم کلی و دائمی دارد و اختصاص به مشافهین ندارد، زیرا گاهی از واژه‌های مغایب استفاده شده است. لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى (یونس/ ۲۶) لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ (بقره/ ۲۲۶) برای کسانی که به ترک همخوابگی با زنان خود، سوگند می‌خورند. معلوم است که در تمام این موارد مسئله مردم آن عصر نبوده است، چنانکه در آیاتی که دستور به جهاد در راه خدا می‌دهد: إِنْ اللَّهَ يَحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ (صف/ ۴) یا به عدل و احسان دستور می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (نحل/ ۹۰). إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا (نساء/ ۵۸).

این مخاطب در زبان گفتاری، الزاما به معنای مخاطب بودن مردم زمان صدور کلام نیست. مثلا وقتی کسی می‌گوید: مردم دنیا باید بدانند همه چیز بازی است. مثل این جمله است: ألا یا اهل العالم إن جدی الحسین قتل عطشانا. این شیوه باز برای تأثیرگذاری بیشتر است، اما هوشمندانه می‌تواند مخاطبان گوناگون را در نظر بگیرد و برای هر عصری مفید و تأثیرگذار باشد.

دلیل دیگر در تقویت مدعای گفتاری بودن زبان قرآن هم این است که اصولا از ویژگی‌های زبان گفتاری، رویکرد القائی و محاوره‌ای است. عموما زبان دین، زبان القا و املا است. درافکندن و چنگ انداختن و درگیر کردن مخاطب با کلمات و شیوه ادا و ابراز کلمات است. اقتضای تعلیم و تربیت در کتاب‌های دینی (به دلیل ساختار و حیانی و کشف باطنی)، با القا همراه است و نیز در مقاطع مختلف و متناسب با شرایط القاشونده، فراز و فرود پیدا می‌کند، کوتاه و بلند، بیان کند و تند و تیز و نرم می‌شود. در القا مخاطب در نظر گرفته می‌شود، بعد با او سخن گفته می‌شود، به همین دلیل جابجا در سوره‌های مکی با مدنی تغییر حالت داده و از جهات مختلف لحن کلان دگرگون شده است و تنوع زبانی پیدا کرده که قرآن پژوهان در کتاب‌هایی با اسالیب البیان فی القرآن این خصوصیت را تحلیل کرده‌اند. صفات آوایی هر حرف به تنهایی یا در کنار حروف دیگر در زبان القائی است. از قواعد دیگری که در زبان القائی به آن توجه می‌شود، محل وقف و وصل در هنگام خواندن قرآن با توجه به نشانه‌گذاری‌ها و معنای آیات است. به همین دلیل علم و بلکه فن تجوید در قرآن رونق دارد و از نخستین اوان دانش قرائت علم تجوید در کنار علم قرائت ملازم آن و شاهد بر گفتاری بودن است.

قاریان برجسته برای درست خوانی و درست فهمی و راحتی ادای کلمات قرآن قواعدی را انتزاع کرده و به تدوین و نشر آن‌ها همت گماشته‌اند. گرچه اولین کسی که در فن تجوید مستقلاً کتاب نگاشته، ابومزاحم موسی بن عبیدالله (درگذشته ۳۲۵ق) است، ولی تاریخچه علم تجوید به زمان رسول اکرم (ص) و قرائت قرآن در مسجد النبی و تعلیم صحابه پیوند خورده است. هرچند قواعد اولیه‌ای که برای تلفظ صحیح واژگان عربی، در میان عرب قبل

از اسلام و در قرائت کتب مقدس به ویژه تورات وجود داشت، و مربیان دینی که این کتب را آموزش می‌دادند، جودت قرائت را هم یادآور می‌شدند.

شاهد دیگر اتکای علم قرائت و تجوید بر استماع از معلمان و قاریان است. اگر قرآن زبان گفتاری نداشت، این گونه وابسته به این ویژگی‌های ادا کردن و انتقال از طریق صوت نبود.

۳. دلایل نوشتاری بودن زبان قرآن نوشتار

۱-۳) اطلاق کتاب بر قرآن

گفته شده، در آیات بسیاری خداوند از این وحی الهی تعبیر به کتاب کرده است: «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» (ص: ۲۹) «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم/ ۱۰) حتی این کتاب با وصف عربی یاد شده است: «کتابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (فصلت/ ۳) وقتی به اثری کتاب گفته می‌شود که ابتدا و انتها و نظم و ترتیب اثری نوشتاری را دارد و از آن نظم و انسجامی توقع برود. در کتاب مؤلف بر خلاف گفتار تنظیم و ترتیب می‌کند و این خصوصیت زبانی نوشتاری را اقتضا می‌کند. کتاب، دارای نظامی منسجم از نمادهای نوشتاری یا نویسه‌واره‌های معنادار است که به حفظ، بازتاب و انتقال معنا کمک می‌کند.

تنظیم و ترتیب ماقبل نزول هم می‌تواند مؤیدی برای همین نگاه باشد. گفته شده است که از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که این کتاب قبل از نزول هم وجود در نزد الهی و لوح محفوظ داشته است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقعہ: ۷۶-۷۸). این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته. ظهور کتاب با نزول بر قلب پیامبر بوده است.

اصولاً مفهوم نزول این است که چیزی وجود دارد که منظم بوده و از جانی فرود می‌آید. در نتیجه خداوند این کتاب را برای بشر از قبل مشخص کرده و مکنون بوده است.

اما این ادله اخص و بلکه اخس از مدعا است. یعنی منافاتی ندارد که کتاب باشد و از قبل موجود و بسا منظم باشد، اما زبان آن گفتاری و القائی باشد، زیرا اصل در کتاب‌های

و حیانی چون بر قلب پیامبران نازل و وحی می‌شده، القائی است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا/ ۱۹۳) گفتاری و القا می‌شود، از قبیل محاوره است. یعنی همه خصوصیات زبان گفتاری را دارد. مگر سخنرانی‌ها ابتدا و انتها و چینش منطقی ندارند.

۲-۳) جاودانگی قرآن

گفته شده است که قرآن اختصاصی به مخاطبان عصر نزول ندارد و یکی از لوازم گفتاری بودن زبان قرآن این است که مخاطب قرآن مردمان عصر نزول است و مخاطبان دیگر فهمشان در محدوده فهم مردم آن زمانه است.

مفهوم این سخن آن است که تفسیر در دایره مردمان آن عصر قابل قبول و منطقی است و بر همین اساس است که عده‌ای از علمای علم اصول خطابات قرآن را مختص به مشافهین دانسته‌اند، ولی چون قرآن جاودانه است، خود قرآن می‌گوید: «أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (انعام/ ۱۹) به من این قرآن وحی شده تا شما و همه کسانی که صدای من به آنان می‌رسد، انذار کنم. یا فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (سبا/ ۲۸) جاودانگی قرآن ایجاب می‌کند که اولاً ما هم مخاطب کتاب باشیم و در افاده مقاصدش به فهم صحابه و تابعین تکیه نکنیم و بدانیم وقتی مخاطب کتاب انسان فراتاریخی است، تابع فهم هر عصر و زمانی با حفظ اصول و مقدمات و قواعد تفسیر است. قرائن حالی و مقامی یکی از شواهد است. قرآن برای همه اعصار و زمان‌ها و برای همه مردمان است و این است معنای جاودانگی و اگر بگوئیم قرآن در هدایت خود متکی به قرائن حال و مقام است، مختص به عده‌ای خاص خواهد شد. جاودانگی و حجیت قرآن خدشه‌دار خواهد شد.

باید بینیم در عصر نزول این آیات چگونه فهمیده می‌شده، با فهم جدی به اثبات اراده جدی می‌رویم. اگر قرآن گفتاری محض باشد، این کتاب فهمش در محدوده فهم آنانی است که در آن دوره زندگی و درک و دریافت داشته و در دایره

دانش و بینش آنان خواهد بود و اگر در معنای ظاهری فهمی داشته، اما در معنای معنا جاودانه نخواهد بود.

۳-۳) اصالت متن و تفسیر قرآن با قرآن

در این استدلال در برابر قول به گفتاری محض است. زیرا اگر قائل به نوشتاری شدیم، مانند هرمتی اصالت با خود متن و قرائن موجود در آن و استفاده از شواهد بیانی دیگر همان متن است. بر این اساس اگر قرآن مبین (نمل / ۲۷؛ نساء / ۱۷۴، حجر / ۱) و بیان (آل عمران / ۱۳۸) و تبیان (نحل / ۸۹) است، یعنی خود بسنده در فهم و تفسیر است. معیار سخن خداوند (درگذشته ولف) در غیاب اوست و تفسیرهای عصر نزول بمنزله بخشی از معنا و تفسیر و مرتبه‌ای از مراتب دلالت است و نه متوقف کننده معنا.

گفتار با حضور دو طرف گفتگو ادامه پیدا می‌کند و به مجرد بیان محو می‌شود، اما در نوشتار باقی می‌ماند. بنابراین مطالعه نشانه‌ها در نوشتار امکان پذیرتر است. حضور گوینده در گفتار و غیاب نویسنده در نوشتار سبب می‌شود که زاینده‌گی معنا در اولی متوقف و در دومی ایجاد شود، یعنی نشانه‌ها از سلطه انسان و کلمه محوری آزاد شود. این رهایی متن از نویسنده وقتی کامل می‌شود که خواننده حتی نام نویسنده را نیز هنگام متن در نظر نیاورد، زیرا که در ذهن آوردن نام نویسنده نیز نوعی مقید کردن متن است.

اما بنابر قول گفتاری بودن زبان قرآن، باید برای قرآن احتمال وجود قرائن حال و مقال بی‌شماری را در عصر نزول تصور کرد و وجود آنها را برای تفسیرپذیری و تفسیر کردن قرآن مانع از توجه به خود کلام است، در نتیجه لازم دانست به آن روایات و ادله و اقوال صحابه و تابعین و مردم زمان عصر نزول بلکه دوره جاهلیت و اشعار آنان مراجعه کرد، در نتیجه قرآن خودش حجیت ذاتی ندارد و این نظریه بابی را می‌گشاید که حصر و حد ندارد که یکی نظریه اخباریون و مکتب تفکیک در حجیت جمعی قرآن است.

اشکال به چنین قولی این است که از کجا معلوم ما به همه قرائن دست پیدا کنیم، چه دلیلی وجود دارد که همه تفسیرهای ائمه به دست ما رسیده‌اند. اگر هزاران قرینه هم شناسایی شود، باز دلیلی نداریم که قرائن دیگر نباشد. زیرا بین عصر نزول و بین زمان حاضر زمان زیادی فاصله شده و قرائن حالی و مقامی تنها اختصاص به گفتار ندارد و همچنین تنوع مضامین و جملات معترضه تنها اختصاص به گفتار ندارد و زبان نوشتاری هم باید اینها را داشته باشد.

ممکن است قرائنی بسیاری و روایات تفسیری بوده و به دست ما نرسیده و به دست ما هم نخواهد رسید و از آنجایی که شناختن و فهم صحیح قرآن در گرو شناخت این قرینه‌ها و روایات است، در صورت فقدان و نبودن قرائن کل قرآن مجمل می‌شود و امکان هر گونه تفسیر و تاویل و برداشتی از قرآن را فراهم می‌کند و این خود باعث عدم حجیت قرآن و همان نظر کسانی می‌شود که ظواهر قرآن را به این دلیل حجت نمی‌دانند که می‌گویند تفسیر و تاویل و فهم کامل قرآن تنها با وجود معصوم (ع) و اهل بیت صحیح و حجت است، زیرا قرآن را کافی برای هدایت و نجات و سعادت بشر نمی‌دانند.

وانگهی اگر خود متن اعتباری مستقل از گوینده نداشته باشد، چرا این همه دعوت به تدبر و تفکر و تعقل کرده است. چرا بر اساس بیانی که داشته برای توجه نکردن به آن ملامت می‌کند. در زمان ائمه به خود متن استناد می‌کرده و شاهد بر صدق سخنی و یا رد عقیده‌ای می‌دانسته‌اند.

بنابراین، این ادله الزاما اثبات کننده نوشتاری بودن نیست، زیرا با نظریه دوم، یعنی گفتاری بودن هوشمندانه قرآن هم سازگار است. محوریت کلام الهی و تفسیر قرآن به قرآن قابل قبول است. اشکال در این نظریه به شرح زیر است:

اولا سخن این است که آیا در همین مواردی که برمی‌شمارند، تمایز به اختلاف نتیجه منجر می‌شود، یا آنکه صرفا تفاوت‌های ظاهری و سبک‌شناسانه است؟

ثانیا جمله معترضه در زبان گفتاری و نوشتاری، طبیعی و معمول است؛ چنانکه گاهی

این جملات به صورت قید توضیحی یا اعتراضی آورده می‌شود. در آنجا نیز که جمله معترضه با صدر و ذیل تناسب ندارد، اگر به گونه‌ای است که با تأمل و دقت قابل فهم است و در جاهای دیگر مورد استفاده قرار گرفته است، نمی‌توان این شیوه را به حساب دانش مخاطبان گذاشت. در باره **قرآن** چون مسأله سیر کتابت و تدوین، چند مرحله‌ای و در آغاز القای وحی ناظر به شرایط روحی و اجتماعی پیامبر و بلکه مخاطبین امی بوده، بسیاری از مطالب و شیوه بیان در چنین فضایی قابل تفسیر است؛ به این جهت، لحاظ جمله معترضه بیش از آنکه ناشی از زبان گفتاری و نوشتاری باشد، برخاسته از شرایط ویژه وحی و القاشونده آن است.

اما استفاده از کارکردهای زبانی نیز به زبان گفتاری محض و یا نوشتاری اختصاص ندارد و تعجب و تحقیر و تعظیم تنها در گفتار ظهور نمی‌یابد. سبک بیان تبلیغی و ارشادی، نیازمند فراز و نشیب و ارتباط برقرار کردن با مخاطب است. در ادبیات، نویسنده برای برقراری ارتباط با مخاطب خود، از روش‌های گوناگونی سود می‌جوید؛ مثلاً گاه ضمیرها را به اول شخص تبدیل می‌کند، یا داستان را با شخص خودش شروع می‌نماید. در تمام این موارد، زبان، زبان نوشتاری است؛ اما با توجه به اهداف مورد اشاره از این روش‌ها استفاده می‌شود. از سوی دیگر، مشکلاتی که برای گفتاری بودن مطرح شده، مانند مجمل بودن، نامتناسب بودن، اتکا به قرائن حالیه و مقامیه، در فرض نوشتاری بودن هم صادق است؛ بویژه اگر میان استفاده‌کنندگان نخست و بعدی‌ها فاصله زمانی ایجاد شود و حوادث و در این میان تحولاتی مانند تفاوت فرهنگ، اختلاط زبان‌ها و عادات و روش‌ها به وجود آید. در حقیقت بخش زیادی از دشواری‌های فهم **قرآن**، ناشی از ایجاد فاصله و به وجود آمدن شکاف و سرعت سیر فرهنگی جهان اسلام بوده است.

۴-۳) توصیف اهداف نزول کتاب

گفته شده، یکی از شواهد نوشتاری بودن **قرآن**، بیان ویژگی‌هایی است که این کتاب را خودبسنده و غیروابسته می‌کند. آیات زیادی که در توصیف **قرآن** آمده، که

اشاره به اهداف این کتاب از بیان آن‌ها دارد. به عنوان نمونه به برخی از اوصاف مثل تعلیم و تربیت و هادی بودن و هدایتگر بودن قرآن، شفا، و رحمت بودن، بشیر و نذیر بودن، فرقان بودن قرآن، بینه بودن قرآن، مستقیم و حق بودن قرآن، فصل و فصل الخطاب بودن اشاره می‌شود:

يَزْكِيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ... (جمعه/ ۱).
وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (اسراء/ ۸۲)
هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره/ ۴).
بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (فرقان/ ۱).
«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده/ ۱۵).
أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (نساء/ ۱۷۴).

همه این اوصاف حاکی از این است که قرآن در بیان مقصود و هدف نزول خویش متکی به چیزی از بیان بیرونی نیست و خداوند هدف خود را از نجات انسان‌ها و هدایت آنها در قرآن تمام و کمال اجرا کرده است و اگر بخواهد قرآن مفهوم بشود و نیاز به قرائن حالی و مقامی بیرونی داشته باشد، دیگر غرض و هدف خداوند از انزال این کتاب محقق نخواهد شد. این دلیل در حقیقت در برابر ادعای گفتاری تلقی کردن زبان قرآن است که می‌گوید باید برخی از اطلاعات متعلق به قرآن را از خارج متن کتاب الهی به دست آورده است.

در این باره باید بگوییم حتی اگر قرآن را زبان نوشتاری بدانیم، باز هم تمام قرائن از متن قابل استفاده نیست؛ باید در شرح کلام به حال مؤلف (به ویژه در بخش معنای معنا) توجه کرد، از فضاشناسی عصر نزول و دغدغه‌های مردمان عصر نزول (که بسیاری از آنها از خود متن قرآن قابل استفاده است، چنانکه محمد دروزه در کتاب عصر النبی استفاده کرده است) همانطور که این امر در سایر کتاب‌ها و تألیفات نوشتاری وجود دارد که برخی از اطلاعات متعلق به متن در ظرف تاریخی و سبب بیان و خصوصیات نام‌ها باید خارج از الفاظ مراجعه و گرفته شود. مثلاً بسیاری از آثار پیشینیان از افلاطون و ارسطو گرفته تا ابن سینا و شیخ اشراق چنین است.

این دسته از آیات جدا از رویکرد و جهت‌گیری کتاب به این نکته اشاره دارد که قرآن خودش چنین ویژگی دارد که کسی با ارتباط برقرار کردن با آن تشفی و رحمت و هدایت و انداز می‌یابد، برایش آشکار می‌شود، چون نور مبین است. البته این منافاتی ندارد که برای فهم به سراغ تفسیر برویم و بسا از افرادی بیاموزیم. همچنین با مراجعه به آیات دیگر قرآن و استفاده از تفسیر قرآن با قرآن، و به تعبیر روایت علی (ع):

کِتَابُ اللَّهِ يُبْصَرُونَ بِهِ، وَ تَنْطَفُونَ بِهِ، وَ تَسْمَعُونَ بِهِ، وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ... (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳).

یعنی بعضی از قرآن در باره بعض دیگر سخن می‌گوید.

برپایه آن‌چه گفته شد، عدم وابستگی فهم به سبب نزول نیز یکی دیگر از ادله نوشتاری بودن زبان قرآن می‌توان باشد؛ این‌که فهم آیات و شناخت آیات متکی به روایت اسباب نزول نیست و اسباب نزول تعمیم دهنده یا مخصص آیات نیست و چنان نیست که بدون دست‌یابی به آنها و شناخت آنها و راهی به فهم معنای آیات نداشته باشیم و اگر این‌طور بود که وجود اسباب نزول لازم باشد بدان معنا است که قرآن و آیات خاص آن مختص همان حوادث و وقایع خاص و اهل خطاب خاص باشد و با از بین رفتن آنها آیه قرآن هم از حجیت بیفتد کارایی و هدایت و شفا و فرقان نباشد و از بین برود. در حالی‌که قرآن برای هدایت همه جهانیان فرستاده شده است: «هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ» (بقره/۱۸۵) و امام باقر (ع) فرمود: قرآن تا وقتی که آسمان‌ها و زمین باشند، روان و جاری است (عیاشی، التفسیر، ۱/۲۳).

در باره اسباب نزول کسانی مانند علامه طباطبائی در کتاب قرآن در اسلام مناقشات بسیار کرده و مشکلات فراوان صحت استناد آن به دلیل ضعف سند، منبع و تعارض با کتاب و عقل و حتی تعارض با خودشان و سخافت و منقولات واهی را بازگو کرده و به جز روایاتی چند که به تواتر رسیده بقیه خبر واحد هستند و در اعتبار خبر واحد در سبب نزول جای تأمل جدی است و لذا حکم به اعتبار این روایات

سخت و سنگین است، اما می‌تواند گاهی شاهد و مؤید باشد اما به گونه‌ای نیست که تفسیر و فهم کلام را دشوار و یا ناممکن کند.

بنابراین، در دلالت فرقی میان گفتار هوشمندانه و نوشتار نیست و هر دو در غیاب موضوع یا معنا، جانشین آن می‌شوند، نه این که در گفتار و نوشتار حضور داشته باشد. دریدا این باور را که نوشته محوری نامیده و تأکید کرده که معنا در متن نوشتاری نیز غایب است (بنگرید به: احمدی، *ساختار و تأویل متن*، ۲/ ۳۸۵-۳۸۶).

چون او بنیان آوا محوری و کلام محوری را باور ندارد. او به این بنیان فکری که معنا در گفتار حضور دارد و در نوشتار پنهان است، انتقاد دارد. البته این دیدگاه را که نوشتار از گفتار برتر است و معنا در آن حاضر است را هم نپذیرفته است. اما به دلایلی کارکرد نوشتار را بیشتر و مطالعه نشانه‌ها را در نوشتار امکان پذیرتر می‌داند. ریشه سخن او این است که معنا در متن نوشتاری مانند گفتاری غایب است. همچنین به گمان وی گفتار نیز بر اساس تمایز و فاصله ساخته شده و از این نظر تفاوتی با نوشتار ندارد. لفظ بر پایه قرار دارد، به معنایی دلالت می‌کند و گر نه لفظ گوهری به عنوان معنا ندارد که بخواهد خود را ظاهر سازد. واژه و معنا در دو بخش قرار می‌گیرند. واژه واقعی واج شناسیک و مدلول واقعی ذهنی است. به بیان دیگر، کنش دلالت و نشانه‌گذاری اساساً استوار به تمایز است. تا آن جا که معنا و مقصودی در کاربرد زبان وجود دارد، تمایز نیز هست (همان، ص ۳۸۷). دریدا در نقد ادله سنت‌گرای ترجیح گفتار بر نوشتار ادله‌ای را اقامه می‌کند که هم رد نظریه پیشین است و هم اثبات ترجیح نوشتار بر گفتار. در این نظریه زبان را از اختیار متکلم و مخاطب و نویسنده و خواننده آزاد و خود مختار می‌کند. او معتقد است: در این وضع نشانه‌های زبانی، دال‌هایی نیستند که بر اساس قرار دارد که خود نشانه تمایز و فاصله میان دال و مدلول است، بر مدلول‌های معینی دلالت کنند، این که ما جهان متن را به حضوری دال بر وجود غایب تفسیر کنیم (چنان که در تفسیر پیشین از نوشتار آمد) و به جنبه‌های دو گانه دال حاضر و مدلول غایب عقیده داریم، ناشی از همان متافیزیک سنتی است، که عادت زبانی خاصی مناسب با خود در ما

به وجود آورده است.

۴. ارزیابی میان دو دسته از ادله گفتار و نوشتار

یکی از پرسش‌ها در بحث زبان قرآن مسئله دلائل ترجیح میان این دو رویکرد زبانی است. آیا زبان قرآن گفتاری ترجیح دارد و یا نوشتاری؟ به دلایل زیر می‌توان گفت زبان گفتاری در قرآن بر نوشتاری ترجیح دارد. اولاً، نمود اصلی زبان انسان در شکل عام بر همان صورت گفتاری آن است. لذا در دوران میان گفتار و نوشتار، اصل بر شفاهی بودن است. ثانیاً، زبان گفتاری بر نوشتاری تقدم تاریخی دارد؛ به این معنا که از آغاز پیدایش زبان تکلم، چون مشافهه قدمت بیشتری دارد و پایه‌های زبان در همه زبان‌های دنیا بر آن چیده شده باید زبان کتاب را هم بر گفتار گذاشت.

۴-۱) مراحل ثبت معانی و مرادات انسان

در جهت تبیین بیشتر نخستین مرحله در تبدیل واژه‌های گفتاری به نشانه‌ها و علائم نوشتاری توضیح روش تصویرنگاری دارای اهمیت است. زیرا گفته شد که نخستین مرحله در تبدیل واژه‌های گفتاری به نشانه‌ها و علائم نوشتاری با روش تصویرنگاری است. در حقیقت مراحل شکل‌گیری نوشتار به شرح زیر است: (۱) تصویری خارجی از عینیت‌های بیرونی: انسان، اسب، چاقو، شمشیر. یا صورت عمل مثل شکارکردن، خوردن، جنگیدن را نشان می‌داد؛ (۲) نام‌گذاری و انتخاب واژه‌های معادل آن تصاویر که بیشتر جنبه کارکردی داشت. مثل: دیدن، شنیدن، خوردن، راه رفتن؛ (۳) یافتن روشی برای نوشتن و ثبت کردن کلمات بر جاهائی سخت و برجای ماندنی؛ (۴) گذار از تک‌واژه‌ها به جمله‌ها و صیقل دادن این جملات برای شکل مناسب و زیبا و کوتاه.

در اصل نوشته‌های برجای مانده از پیشینیان صورت گفتاری دارد. به این معنا که عبارت است از اصواتی که از طریق دهان بوجود می‌آید و به ثبت رسیده است. این شیوه امروز نوشتار که قواعدی و ترتیبی تنظیم شده، مربوط به دوره‌های متأخر و تکامل زبان ثبت و تدوین است. نکته دیگر هم این‌که در عصر پیامبر قطعاً زبان نوشتاری متداول نبوده است و اگر در جائی شک باشد، که از کدام نوع است، بر اساس قاعده اصالت زبان عرفی و زبان

علمی، زبان عرفی ترجیح داده می‌شود، چون خداوند فرموده است «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/ ۴) در نتیجه حمل بر زبان گفتاری می‌شود.

در تصویرنگاری نشانه‌های کتبی به همان اشیاء شباهت دارند که بر آن دلالت می‌کنند، یعنی تلاش اولیه انسان‌ها این بود که ابتدا شکل هر شی یا موجودی را می‌کشیدند و وقتی می‌خواستند بگویند «پا» یا بگویند «اسب» یا «زمین» یا «مار» شکل آنها را می‌کشیدند؛ و در مرحله بعدی برای صرفه‌جویی در زمان نوشتن و گسترش باسوادی این تصویرها ساده‌تر و ظرافت بیشتری پیدا کردند و به صورت یک رابطه و نشانه اشاره‌ای بر دلالت بر مصادیق و ما به ازاء خارجی خود درآمدند.

به این جهت وقتی این مراحل ارزیابی شود، روشن می‌شود که کلیه خط‌هایی که تاکنون به وسیله انسان ابداع و اختراع شده است، و تمام حروف الفباء و نشانه‌های نوشتاری، کوشش و تلاشی در مبدء گفتاری بوده است، که برای ثبت جریان گفتاری واژه‌ها و تبدیل مفاهیم و مقاصد و نیت‌های درونی آنها به شیوه‌ای قابل رؤیت و ماندگار و شیوه‌ای برای رؤیت آنها.

فاصله میان نشانه‌های آوایی و اشیاء یا معانی، یک مرحله‌ای و فاصله میان نشانه‌های نوشتاری و اشیاء و معانی دو مرحله‌ای است. یعنی گفتار بطور مستقیم و با گذشت یک مرحله طی می‌شود. کلام و دلالت بر معنا، در حالی که در زبان نوشتاری، دلالت بر معنا دو مرحله‌ای است. در این صورت نوشتار، ما را از معنا و حقیقت دور می‌کند، لذا ارزش کمتری از گفتار دارد و تنها وقتی ناچار به استفاده از آن می‌شویم که امکان حضور نباشد.

در نظام گفتاری علاوه بر آواها و حروف عناصر دیگری مانند آهنگ و تکیه هم وجود دارد که سهم مهمی در تعیین نقش‌ها و معنای واحدهای زبانی ایفا می‌کند، مثلاً با تغییر آهنگ کلام یک گزاره از خبری به پرسشی تبدیل می‌شود.

فلسفه‌ای که برای این خصوصیات زبان گفتاری نهفته است، این است که انسان پس از کشف زبان اندیشیده است و انسان وقتی انسان شده که قوه ناطقه پیدا کرده و به دنیای جدید راه یافته و گرنه تا پیش از اعطای زبان چون نمی‌توانسته سخن بگوید، نمی‌توانسته بیان‌دیشد.

اگر هم می‌اندیشیده، قدرت ابراز و نمایاندن معنا را نداشته است. این فلسفه در جهان‌شناسی قدیم (چه در شرق و چه در غرب) رایج بوده است، لذا تمامی تفسیرهایی که از اندیشه می‌شده، مبتنی بر نطق شده و ویژگی انسان هم با نطق معرفی شده است.

تشابه عالم طبیعت با عالم غیب: شاهد دیگر در توضیح این معنا باز باید متوسل به طبیعت شد و جایگاه گفتار را با کارکرد طبیعت آشکار کرد. همان‌طور که طبیعت یا جهان محسوس به منزله نسخه یا نماینده یا باز نمودی از عالم غیب و پنهان است و در پس پرده عالم طبیعت، عالم دیگری (عالم ملکوت) موجود است که انعکاس آن در ظواهر طبیعت آشکار می‌شود، گفتار نماینده و باز نمودی از معنا و بازتاب فعل و انفعالات اندیشه است. در روایت هم رسیده: «الْمَرْءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ» (انسان زیر زبان خود پنهان است).

سلسه مراتبی چون خدا، ملکوت، عالم ملک و جبروتی، نمونه‌ای از این معانی است که به گفتار می‌آید، اما حقیقت آن منعکس شدنی نیست و تنها مانند طبیعت به گفتار ابراز می‌شود. حال هر چه از بالا به پایین می‌آید، این تنزل پدید می‌آید، عالم غیب، عالم محسوس، عالم آوا و بیان، عالم مکتوب. تنزل غیب در شهادت، تنزل معنا در گفتار و تنزل گفتار در نوشتار تلقی می‌شود (پورنامداریان، *در سایه آفتاب*، ۱۴-۱۵).

بر این اساس زبان گفتاری بر زبان نوشتاری ترجیح داده می‌شود. اما ویژگی کتاب‌های دینی که فراتاریخی و فرا منطقه‌ای و مخاطب هستند، گفتاری بودن محض نباید باشد. چون اقتضای مفهوم و مفید بودن بر محدود بودن دایره خطاب بر عصر القا و بیان نیست.

۲-۴) دیگر شواهد نظریه مختار

زبان قرآن نمی‌تواند نوشتاری باشد. نظریه گفتاری بودن انکارناپذیر است. اما منکر آن نوع تلقی از گفتاری بودن قرآن هستیم، که قرآن مخاطب خاص در عصر نزول داشته است و خطاب پیامبر (ص) فقط برای آن جمع محدود آن زمان از صحابه بیان شده و لوازمی که این سخن دارد، مخالفیم. اما به صورت دیگری زبان قرآن را زبان گفتاری هوشمند. نه زبان گفتاری از قسم نظریه دوم که فقط مخاطب نزدیک و حاضر را در نظر گرفته باشد و با او و مشافهین عصر خود ارتباط برقرار کند و محدود به مخاطب و عصر نزول نباشد و تنها

مشافهین را پوشش ندهد؛ **قرآن** را بمثابة سخنرانی که با مخاطبان عصر خود سخن می‌گوید، اما می‌داند همزمان کسان دیگری هستند که سخنان او را می‌شنوند و فهم و ارتباط با آنان را در نظر می‌گیرد. سعی می‌کند، اگر ضمایر و اشاراتی بکار می‌برد، از آن دسته‌ای نباشد که قابل کشف نیستند. در نتیجه در باره **قرآن** می‌توان پذیرفت که صورتی از کلمات را در بردارد که با گفتارهای عصر خود شباهت‌های بسیار دارد، از لسان و عرف قوم استفاده کرده، اما الزاما برابر با زبان قوم نیست، تنها استفاده از زبان قوم است؛ لذا به این معنا نیست که همه ویژگی‌های زبان گفتاری مطلق را دارد. هر چند دیدگاه دریدا در تحلیل معنا و ارتباط آن با واژه از جهاتی قابل تأمل است، اما ویژگی‌های گفتار در وحی را که به مخاطب القا می‌شود و ارتباط ویژه‌ای را برقرار می‌سازد و در آن عصر اساس سخن بر گفتار بوده را نمی‌توان منکر شد.

فضا و ظرفیت تربیتی و هدایت **قرآن** یک شاهد این مدعا ست. جذب و انجذاب و تأثیرگذاری با مواجهه گفتاری شکل می‌گیرد. مکانیزم گفتگو در وحی و تبدیل آن به متون دینی در شکل و شمایلی است که در فضای خاص با طی کردن مدارج و مراحل آماده شدن فرد برای قبول آن انجام می‌گیرد. همه مفسران به این ویژگی **قرآن** اشاره کرده‌اند (جوادی آملی، تسنیم، ۱/ ۱۳۲؛ مکارم، تفسیر نمونه، ۸/ ۲۹۲؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۴۲۲) و لذا در **قرآن** آمده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» ای پیامبر این **قرآن** را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آن چه را به سوی ایشان نازل شده توضیح دهی (نحل: ۴۴). یعنی تعلیم و تزکیه از وظایف پیامبر است و کتاب چنین نقشی برای تعلیم و تربیت فراهم می‌کند و نقش معلم غائبانه نیست. به همین دلیل در سخنان بسیاری از فیلسوفان مانند شیخ اشراق سهروردی آمده: «إِقْرَأِ الْقُرْآنَ كَأَنَّهُ نَزَلَ فِي شَأْنِكَ» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۴۵). یعنی مخاطب فرض کند که الان پیامبر با او سخن می‌گوید، نه این‌که برای او کتاب می‌خواند. هماهنگ بودن از نظر به کارگیری حروف، به کارگیری واژه‌ها، پیوستگی مطالب و پیوند موضوعات، و نظم منطقی حاکم بر آیات و سوره‌ها. مثلا در مورد به کارگیری حروف؛ برخی از سوره‌های **قرآن** با حروف و آهنگ

واحدی چون الف، ی، هـ، ر، د، س، ختم می‌شوند که با زبان گفتاری سازگاری دارد. شاهد دیگر ضرورت مخاطب محوری قرآن و نقش و تأثیر مخاطب اولیه آن برای تفسیر و بیان مراد است. کسی که خود مخاطب به این وحی است، به دلیل آشنایی با فضای گفتگو و دریافت معانی این الفاظ در شرایط بهتری قرار دارد که می‌تواند به خوبی به ارائه معنای پنهان متن بپردازد. لذا در روایات آمده است: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ» (کلینی، الکافی، ۸/ ۳۱۲). کسی قرآن را می‌شناسد که خطاب به او شده است. این حضور و طرف گفتگو واقع شدن فضایی را ایجاد می‌کند و حضور وجود بی‌واسطه تضمینی فراهم می‌سازد که معانی بدون ابهام منتقل گردد.

نکته دیگر، درست است که نوشتار در غیاب نویسنده در دسترس خواننده قرار می‌گیرد، اما این اصل پا بر جا است که گوینده (بویژه اگر این گوینده خدا باشد) معنایی را اراده کرده که مخاطب او خواسته است بفهمد، و لذا برای فهم معنا باید گوینده را در نظر بگیرد و موقعیت‌های او را مورد توجه قرار دهد و به ذهن آوردن نویسنده به فهم معنا کمک می‌کند. هر چند نوعی مقید کردن متن باشد. اصولاً یک متن مقید است و ما گمان می‌کنیم که او بدون رعایت اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن الفاظی را ادا کرده است. حال خطاب را رعایت کرده و بعد سخن گفته است. این فاصله‌های زمانی و جغرافیایی و از همه مهم‌تر فرهنگی باعث شده که متن را رها شده تصور کنیم و نشانه‌های غیر زبانی را معقول بدانیم.

اما مشکلات متن گفتاری برای دیگران به قوت خود باقی است، یعنی بخشی از دشوارفهمی نه در اثر کلام و متن، بلکه به دلیل شکاف تاریخی و فاصله فرهنگی و توجه نکردن به همه قرائن کلام است. مثلاً می‌توان با دسترسی به مخاطب متن وحی کشف راز و رمز کنند و اگر مخاطب تفسیرها و توضیح‌ها فراوانی نیاورده - که نیاورده یا دست کم دسترس نیست - باید از قوانین خاص و منطق معین و مهم‌تر بلاغت سخن، توجه به شرایط سخن گوینده و آن نکاتی که گوینده به هنگام سخن در افاده به مخاطب لحاظ کرده پیروی کند.

از سوی دیگر، جهان متن، مانند متن جهان است و نشانه‌هایی هستند که دلالت

می‌کنند، اما این نشانه‌های زبانی به نشانه‌های دیگری ورای خود در گذر ایام دلالت دارند و هر کدام با دیگر پیوندی نامرئی دارند؛ یعنی همان‌طور که میان لفظ و معنا ارتباط است، میان لفظ و دال‌های دیگر در جهت هدایت معنا ارتباط است.

نتیجه

تاکنون آنچه بیان شد، در باره مفهوم و معنای زبان گفتاری و نوشتاری و دیدگاه‌هایی در دوره معاصر مطرح است و دلایلی که در این زمینه موافقان و مخالفان بین سه نظریه مطرح کرده و در آخر نظریه مختار بیان شده که منکر گفتاری بودن قرآن نیستم، بلکه ما آن نوع تلقی که از گفتاری بودن هوشمندانه قرآن می‌شود به این معنی که مخاطب خاص ندارد و خطاب پیامبر (ص) فقط برای آن جمع محدود آن زمان بیان نشده است تا مختص مشافهین باشد. برای اثبات این نظریه اولاً ادله گفتاری بودن زبان را ذکر کردم و بعد محل اشکال نظریه نخست را و بعد هم ادله نظریه نوشتاری بودن را و در نهایت نقد نظریه و در جهت تثبیت نظریه می‌دانیم و با لوازمی که این سخن دارد مخالفیم.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن جزری، محمد بن محمد، *النشر فی القرائات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
- ۳- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی و محب‌الدین خطیب، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
- ۴- احمد بن حنبل، *المسند*، به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.
- ۵- احمدی بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ش.
- ۶- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، استانبول، دار الطباعة، ۱۳۱۵ق.
- ۷- پورنامداریان، تقی، *در سایه آفتاب*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۰ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۸۸ش.
- ۹- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *ذهن و زبان حافظ*، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲ش.
- ۱۰- خولی، امین، *مناهج التجديد فی النحو والبلاغة و التفسیر و الأدب*، قاهره، دارالمعرفة، ۱۹۱۶م.
- ۱۱- خوئی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالزهراء.
- ۱۲- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، *انجمن حکمت*، ۱۳۶۰ش.
- ۱۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، باز نشر قم، نشر امیر، ۱۴۰۵ق.
- ۱۴- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات*، به کوشش عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۵- شحاته، عبدالله، *درآمدی بر تحقیقی در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم*، ترجمه محمد باقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- صادقی، محمد، *الفرقان*، بیروت، دار شکرانه، ۱۴۳۴ق.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامية،

۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.

- ۱۸- طبری، محمد بن جریر، *التفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۱۹- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- ۲۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- ۲۱- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۲۰۱۸م.
- ۲۲- قاسمی، محمد بن محمد، *محاسن التاویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- ۲۴- قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- ۲۵- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ق.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفا، ۱۴۰۲ق.
- ۲۷- معرفت، محمدهادی، «شناخت زبان قرآن»، *بینات*، شماره ۱، ۱۳۷۳ش.
- ۲۸- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه.
- ۲۹- *نهج البلاغه*، به کوشش صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۳۶۰ش.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Al-Mūsnaḍ*, Beirut, Al-Risāla Foundation, 1421 AH.
- 3_ Aḥmadī, Bābak, *Text Structure and Allegorical Interpretation*, Tehran, Markaz Publication, 1380 SAH.
- 4_ Al-Fakhr Al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, Beirūt, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
- 5_ Al-Khulī, Amīn, *Manābij Al-Tajdid*, Cairo, Dār al-Ma'rifa, 1916.
- 6_ 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH.
- 7_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'el, *Al-Sahīḥ*, Beirut, Dār Ṭawq al-Nadjāt, 1422 AH.
- 8_ Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Wahy Al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH.
- 9_ Ibn Ḥijr al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Fatḥ Al-Bārī*, Beirut, Dār al-Ma'rifa.
- 10_ Ibn Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Nasbr fī al-Qirā'āt Al-Asbr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
- 11_ Jawādī Āmolī, 'Abdollāh, *Tasnīm*, Qom, , Isrā', 1398 SAH.
- 12_ Khorramshāhī, Bahā'uddīn, *Hāfez's Mind and Language*, Tehran, Nashr-e Now, 1362 SAH.
- 13_ Khū'ī, Sayyid Abulqāsim, *Al-Bayān*, Qom, Dār al-Thaqalayn, 1393 SAH .
- 14_ Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Tehrān. Islāmīyya, 1365 SAH.
- 15_ Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār Al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH.
- 16_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1371 SAH.
- 17_ Ma'refat, Moḥammad Hādī, "Shenākht-e Zaban-e *Qur'ān*", *Bayyināt*, vol. 1, 1373 SAH.
- 18_ *Nabj al-Balāgha*, ed. Šubḥī Šālīḥ, Qom, Hejrat, 1360 SAH.

- 19_ Pürnāmdīrīyān, Taqī, *Dar Sāy-e Āftāb*, Tehran, Sokhan, 1380 SAH.
- 20_ Qāsīmī, Muḥammad b. Muḥammad, *Maḥasin Al-Ta'wil*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
- 21_ Qommī, Abulqāsim, *Qawānīn Al-Uṣūl*, Tehrān, Islāmīyya, 1363 SAH.
- 22_ Quṭb, Sayyid, *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH.
- 23_ Ṣadiqī Tahrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1434 SAH.
- 24_ Shaḥḥāta, 'Abdullāh, *An Introduction to a Research on the Aims and Purposes of the Surahs of the Holy Quran*, persian translation by Moḥammad Bāqer Ḥojjatī, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī.
- 25_ Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *Al-Muwāfiqāt*, ed. 'Abdullāh Darrāz, Beirut, Dār al-Ma'rifa.
- 26_ Suhrawardī, Yaḥya b. Ḥabash, *Collection of Works*, Tehran, Ḥekmat, 1360 SAH.
- 27_ Suyūṭī, 'Abdurrahmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān*, Beirūt, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1405 AH.
- 28_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
- 29_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' Al-Bayān*, ed. Moḥammad Jawād Balāghī, Tehrān, Nāser Khosrow, 1372 SAH.



Deciphering *Muḥkam* and *Mutashābih* Based on the *Qur'ān* Discourse

Ruhollah Nakafi 

Associate Professor of the Qur'anic and Hadith Sciences,
Khwarazmi University, Tehran, Iran (r.najafi@khu.ac.ir).

Abstract

The current research presents a new theory with the aim of understanding the seventh verse of Surah Al-Imran and unraveling the meaning of "Decisive Verses" and "Ambiguous Verses". This theory is based on the general discourse of the *Qur'ān* and the historical context of revelation. According to this theory, the meaning of "verses" is not the divisions of the surahs of the *Qur'ān*, but rather the instructive and warning signs of the *Qur'ān*. "Muḥkam" means that which has been decreed and fulfilled and "Mutashābih" means that which is similar to "Muḥkam". "Heavenly Original Scripture (Umm al-Kitāb)" means the central core of the *Qur'ān* around which the rest of the *Qur'ān* is formed. The *Qur'ān* is a warning letter and its realized lessons are the foundation and center of this letter. In the position of warring with the Messenger of Islam, the misguided ones requested the occurrence of the punishments promised in the *Qur'ān* and the realization of lessons similar to the lessons of the previous nations. In this regard, "Sedition" means suffering from torment and "Tawil *Qur'ān*" means its end. Knowing the end of the *Qur'ān*, which is assigned to God, is the knowledge of when and how the promises of the *Qur'ān* will be fulfilled in the future.

Keywords: Verse, Decisive Verses (Muḥkam), Ambiguous Verses (Mutashābih), Sedition, Allegorical Interpretation, Understanding the *Qur'ān*.

Original Research

Received: 9/ 1/ 2024, accepted: 31/ 1/ 2024, and published: 31/ 1/ 2024, Pages: 199-222.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.8.8

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



رمزگشایی از مُحکَم و مُتَشابه با تکیه بر گفتمان قرآن

روح الله نجفی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

r.najafi@khu.ac.ir

چکیده

تحقیق حاضر در مقام فهم آیه هفتم سوره آل عمران و گره‌گشایی از معنای «مُحکَم» و «مُتَشابه»، نظریه‌ای نو عرضه می‌دارد. این نظریه بر گفتمان کلی قرآن و بستر تاریخی نزول، تکیه دارد. بر وفق این نظرگاه، معنای «آیات»، قسمت بندی‌های سوره‌های قرآن نیست بلکه از آن، نشانه‌های عبرت آموز و بیم دهنده قرآن، اراده شده است. «مُحکَم» یعنی آنچه بدان حکم شده و انجام و فرجام یافته است و «مُتَشابه» یعنی آنچه شبیه «مُحکَم» است. «ام الکتاب» یعنی هسته مرکزی قرآن که سایر قرآن بر گرد آن شکل گرفته است. قرآن یک اندازنامه و عبرت‌های تحقق یافته آن، بنیان و مرکز این نامه است. کج دلان، در مقام ستیزه جویی با رسول اسلام، وقوع عذاب‌های وعده داده شده در قرآن و تحقق عبرت‌هایی شبیه به عبرت‌های تحقق یافته امت‌های پیشین را درخواست می‌کردند. در این راستا، «فتنه» به معنای مبتلا شدن به عذاب و «تأویل قرآن» به معنای فرجام و عاقبت آن است. دانستن فرجام قرآن که به خدا اختصاص یافته است، علم به زمان و چگونگی تحقق وعیدهای قرآن در آینده است.

کلیدواژه‌ها: آیه، مُحکَم، مُتَشابه، فتنه، تأویل، فهم قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱، صفحه ۱۹۹ تا ۲۲۲.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.8.8

درآمد

آیه هفتم سوره آل عمران که به آیه محکم و متشابه نامبردار است، یکی از دشوارترین و دیرفهم‌ترین آیات قرآن قلمداد شده است. صاحب این قلم، آیه‌ای در قرآن سراغ ندارد که به سان این آیه، در معرض بدفهمی قرار گرفته باشد. به نظر می‌رسد راه گشودن معضله‌های بحث آن است که در گام نخست، واژه «آیات» بر وفق متبادر ذهنی مخاطبان نخستین قرآن فهمیده شود و متبادر ذهنی نسل‌های بعد، به کنار نهاده شود. به همین سان، واژه‌های کلیدی مُحکَم، مُتَشَابِه، فتنه و تأویل، باید در چهارچوب فهم عرفی اولیه فهمیده شوند.

طرح مسئله

تحقیق حاضر بر آن است که با تکیه بر ادبیات و گفتمان قرآن، از معنای واژگان کلیدی آیه هفتم آل عمران و مدلول نهایی آن، پرده بردارد. در پرتو این شیوه، نظریه‌ای حاصل شده است که جنبه ابتکاری دارد و پیش‌تر توسط اهل تحقیق بیان نشده است. مفروض پژوهش آن است که ارائه نظریه جدید در عرصه تفسیر مجاز است، مشروط بر آن که نظریه جدید، ظرف تاریخی نزول قرآن را مراعات نماید و در زمانه و زمینه‌ای که قرآن فرود آمد، امکان فهم داشته باشد.

این تحقیق، از چستی نظریات رقیب و چرایی پیدایش آن‌ها در بستر تاریخ تفسیر سخن نمی‌گوید و به آشکارسازی مشکلات آن‌ها نمی‌پردازد بلکه مجال خود را مصروف تبیین و تفهیم نظرگاه پیشنهادی خویش می‌نماید. خوانش آیه هفتم آل عمران در پرتو آیات دیگر قرآن، نشان می‌دهد که مراد از «آیات محکم»، عبرت‌های تحقق یافته در امت‌های سابق و مراد از «آیات متشابه»، عبرت‌های مشابه آن است که به مخالفان رسول اسلام وعده داده شده است. در این راستا، تعابیر «إِبتِغَاءُ فَتْنَةٍ» و «إِبتِغَاءُ تَأْوِيلَةٍ»، به عذاب خواستن و فرجام طلبیدن مخالفان ناراست دل - از باب سخره و عناد - دلالت دارند. آن چه در ادامه خواهد آمد، بسط و شرح مدعای فوق است. پیش از ورود به بحث، ملاحظه متن آیه در کنار ترجمه این تحقیق، مفید 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

تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْأَنْبِيَاءِ (آل عمران/۷).

ترجمه: او همان است که بر تو، نوشته قدسی فرود آورد. پاره‌ای از آن، عبرت‌های انجام یافته است که بنیان نوشته بر آن‌ها است و عبرت‌های دیگر، به همان سان می‌باشد. آنان که در دل‌هایشان ناراستی است، عبرت‌های همگون آن را دنبال می‌کنند تا بلا خواهند و فرجام آن را جویند، حال آن که فرجامش را جز خدا، کس نداند. از دیگر سو، پای‌داران در دانش قدسی گویند که آن را راست می‌دانیم. همگی [همه نوشته‌ها]، از نزد مالک ما است و جز دارندگان دل، کس هشدار نیابد.

۱. آیه: نشانه عبرت آموز

«آیه» در گفتمان قرآن به معنای «نشانه شگفت» است و در کثیری از مواضع، نشانه شگفت، بیم برانگیز است. از این رو «آیه»، معنای «نشانه بیم‌دهنده و عبرت‌آموز» می‌یابد و در پیوند با نزول عذاب و وقوع هلاکت، استعمال می‌شود.

اهل لغت اظهار داشته‌اند که «الایة» به معنی «العلامة» (نشانه) و به معنی «العبرة» (عبرت) است و «آیات الله» را مترادف «عجائبه» (کارهای شگفت او) دانسته‌اند (ابن منظور، لسان العرب، ۱/۲۰۷).

در مواضع فراوانی از قرآن، پس از گزارش عذاب یا نابودی یک قوم نافرمان، آن واقعه، «آیه» یا دربردارنده «آیه» شمرده شده است. برای نمونه، بر وفق عبارت «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً...» (شعراء/ ۱۷۳-۱۷۴) خداوند، بر سر قوم لوط، باران عذاب فرو ریخت و در این عقوبت، «آیه» یعنی نشانه بیم‌دهنده و عبرت آموز وجود دارد. در موضعی دیگر، درباره عذاب قوم لوط چنین آمده است: «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر/ ۷۳-۷۵)؛ یعنی به هنگام طلوع آفتاب، بانگ عذاب آنان را فراگرفت و خدا، آن شهر را زیر و زبر کرد و بر آن قوم، سنگ گِل باراند. در این کيفر، برای هوشیاران، «آیات» یعنی نشانه‌های ترساننده است. عبارت قرآنی «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ وَ لَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (عنکبوت/ ۳۴-۳۵) بیانی دیگر از این واقعه است. بر وفق آن، خدا بر مردم شهر به سزای فسق و نافرمانیشان عذابی از آسمان فرود آورد و از آن شهر ویران،

برای اهل عبرت آموزی آیه یعنی نشانه‌ای بیم‌دهنده باقی نهاد که آن نشانه واضح و آشکار است. به همین سان، بر وفق عبارت «فَاَخَذَهُمُ الْعَذَابُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰیَةٌ...» (شعراء/ ۱۵۸) ماجرای معذب گردیدن قوم ثمود، دربردارنده «آیه» یعنی نشانه بیم‌دهنده است. در موضعی دیگر، درباره این واقعه چنین آمده است: «... اَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمُهُمْ اَجْمَعِينَ فِتْلِكَ يُّوْتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوْا اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰیَةٌ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُوْنَ» (نمل/ ۵۱-۵۲) یعنی ما مکر کنندگان علیه صالح پیامبر و بلکه همه آن قوم را هلاک کردیم و اینک خانه‌های آن‌ها که به سزای ظلم شان خالی گشته اند، مشهود است. در این کیفر، برای دانا‌یان، «آیه» یعنی نشانه ترساننده و عبرت آموز وجود دارد. عبارت قرآنی «فَاَكْذَبُوْهُ فَاَهْلَكْنَاهُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰیَةٌ...» (شعراء/ ۱۳۹) هلاکت قوم عاد را هم فرجام تکذیب پیامبرشان معرفی می‌کند. در این ماجرای نابودی، «آیه» یعنی نشانه ترساننده وجود دارد.

عبارت «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُوْنَ لِمَنْ خَلْفَكَ آٰیَةً...» (یونس/ ۹۲) نیز پیکر غرق شده فرعون را برای آیندگان، «آیه» می‌شمارد. در این عبارت، خداوند خطاب به فرعون بیان می‌دارد که امروز پیکر تو را نجات می‌دهیم تا برای کسانی که از پی تو می‌آیند، «آیه» یعنی نشانه بیم‌دهنده باشد. عبارت «وَلَقَدْ اَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقَرْیَ وَصَرَّفْنَا الْآٰیَاتِ...» (احقاف/ ۲۷) پس از ذکر هلاکت آبادی‌های پیرامون مشرکان مکی از «تصریف آیات» یعنی وقوع مکرر و چرخش نشانه‌های بیم‌دهنده خبر می‌دهد. بر این اساس، معنای «آیه»، به «عبرت» نزدیک می‌شود، چنانکه در عبارت «لَقَدْ كَانَ فِیْ یُوْسُفَ وَاِخْوَتِهِ آٰیَاتٌ لِّلسَّائِلِیْنَ» (یوسف/ ۷) قرائت جمهور قاریان «آیات» و قرائت ابن کثیر «آیه» - به صورت مفرد- است و در مصحف ابی بن کعب به جای آن، «عبرة» آمده است (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۵/ ۲۸۳). بسیاری از اختلافات مصاحف صحابه، به جایگزینی واژگان مترادف بازمی‌گردد و در این موضع نیز «عبرة»، مترادف «آیه» است.

در ادبیات متأخر اسلامی، واژه «الآیات» به نحو پربسامد در کنار «السُّور» به کار رفته است، زیرا هر دو به تقسیم بندی *قرآن* به اجزاء آن دلالت دارند اما در ادبیات قرآن، در هیچ موضعی، «السُّور» به «الآیات» عطف نشده است بلکه با عطف شدن واژگانی نظیر «النُّذُر» (هشدارها) به «الآیات» (نشانه‌های بیم‌دهنده) مواجه هستیم. برای نمونه، عبارت «...وَمَا تُغْنِی

الآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس/ ۱۰۱) بیان می‌دارد که نشانه‌های بیم دهنده و هشدارها، برای مردمان بی‌ایمان، سودی نمی‌بخشد. به همین سان، عبارت «...وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا» (کهف/ ۵۶) خبر می‌دهد که ناباوران، نشانه‌های بیم دهنده و آنچه را بدان هشدار داده شدند، به ریشخند گرفته‌اند.

در فهم سرآغاز سوره نور - «سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور/ ۱) - ممکن است تصور شود که واژه «آیات» به معنای مصطلح یعنی بندهای شمارش شونده در سوره‌ها است، چنانکه بر پایه این عبارت، ادعا شده است که آیه، نامی از سوی خدا، برای بند بند سوره‌های قرآن است (هاشمی رفسنجانی، *تفسیر راهنما*، ۱۲/ ۱۸۰).

اما «آیات» در این موضع نیز به معنای نشانه‌های ترساننده و عبرت آموز است. شاهد این مدعا آن است که در ادامه از مجازات شلاق برای زناکاران و قذف کنندگان سخن رفته است که ترساننده و عبرت آموز هستند و در عبارات «وَلِيُشْهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور/ ۲) و «وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ» (نور/ ۸) واژه «عذاب»، به تصریح آمده است. بنابراین نشانه‌های ترساننده اشاره شده همان مجازات‌های بدنی است که در ادامه مقرر می‌گردد. به دیگر بیان، قرآن، هم مجازات و بلای فرود آینده از آسمان توسط خدا و هم مجازات و بلای فرود آینده به دست آدمیان را مصداق عذاب می‌داند و درباره هر دو بیان می‌دارد که در آن، آیه یعنی نشانه ترساننده عبرت آموز است. عبارت قرآنی «...أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا...» (توبه/ ۵۲) نیز موید این برداشت است. بر وفق این عبارت، عذاب خدا می‌تواند از نزد او یا به دست مومنان باشد. بر این اساس، چنانکه دیدن ویرانه‌های باقی مانده از یک شهر نابوده شده، عبرت آموز و ترساننده است، رویت زناکاران شلاق خورده یا قذف کنندگان شلاق خورده نیز عبرت آموز و ترساننده است. پس ترجمان سرآغاز سوره نور چنین است: این قطعه سخنی است که آن را فرود آوردیم و حتمیت بخشیدیم و در آن نشانه‌های ترساننده عبرت آموز فرود آوردیم تا شما متذکر گردید.

افزون بر این، از عبارت «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» (یونس/ ۱) استنباط کرده اند که قرآن، دارای ساختاری آیه آیه است (هاشمی رفسنجانی، *تفسیر راهنما*، ۷/ ۳۶۵). به همین سان، از عبارت «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (شعراء/ ۲) برداشت شده است که عبارات قرآن،

ساختاری بندبند دارد و هر بند آن آیه نامیده می‌شود. (همان، ۱۳/۱۳) اما این برداشت‌ها ناپذیرفتنی است، زیرا در کاربردهای قرآنی واژه «آیه» - به صورت مفرد - حتی یک مورد هم نمی‌توان یافت که «آیه» به معنای قسمت بندی مشخص در یک سوره، استعمال شده باشد. درباره واژه «آیات» - به صورت جمع - این مدعا به سان حالت مفرد، آشکار نیست اما با توجه به شواهد قرآنی یاد شده، مختار آن است که حتی در عباراتی نظیر «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (شعراء/ ۲) «آیات» بر نشانه‌های بیم دهنده و عبرت‌ها دلالت دارد. بنابراین معنا آن است که این، هشدارها و عبرت‌های کتاب روشنگر است.

ممکن است تصور شود در مواضعی از قرآن که از تلاوت آیات، سخن رفته است، مراد از آیات، بندهای شناخته شده در سوره‌ها است، اما تلاوت آیات نیز به معنای خواندن عبرت‌ها و هشدارها است. شاهد این مدعا، عبارت «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» (قصص/ ۵۹) است. بر وفق این عبارت، خواست خدا بر آن نیست که آبادی‌ها را نابود کند، مگر آن‌که پیش از نابودی، در کانون آن‌ها، فرستاده‌ای برانگیزد که هشدارها و عبرت‌های خدا را بر ایشان بخواند و خدا نابود کننده آبادی‌ها نمی‌باشد مگر آن که مردمانش، ستم پیشه باشند. عبارت فوق، به وضوح پیوند میان تلاوت آیات با نابود کردن آبادی‌ها را نشان می‌دهد. بدینسان تلاوت آیات یعنی خواندن عبرت‌ها و ابلاغ هشدارها، پیش از هلاک کردن آبادی‌ها رخ می‌دهد تا حجت بر مردمان شود. در موضعی دیگر، چون نگهبانان دوزخ با اهل آن سخن می‌گویند، تلاوت نشانه‌های بیم دهنده خدا را در کنار انذار به دیدار آخرت یاد می‌کنند. بر وفق عبارت «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا...» (زمر/ ۷۱)، نگهبانان دوزخ به اهل آن می‌گویند مگر فرستادگانی از خودتان بر شما نیامدند که نشانه‌های بیم دهنده خدا را بر شما بخوانند و به دیدار چنین روزی شما را هشدار دهند؟ سورآبادی، مفسر کهن پارسی، ذیل عبارت «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ...» (مریم/ ۷۳) چنین نگاشته است: «چون برخوانند بر ایشان، نشان‌های ما را هویدا» (سورآبادی، تفسیر، ۱۴۹۲/۲).

خلاصه آن که بند هفتم آل عمران، قسمت بندی‌های شماره‌گذاری شده کنونی در سوره‌ها را به دو دسته محکم و متشابه تفکیک نمی‌کند بلکه نشانه‌های عبرت آموز یاد شده در قرآن را به

محکم و متشابه تقسیم می‌کند.

۲. آیات محکم: عبرت‌های تحقق یافته

اهل لغت، «الحُکم» را مترادف «القضاء» (داوری) یا «القضاء بالعدل» (داوری عادلانه) دانسته‌اند (ابن منظور، *لسان العرب*، ۴/ ۱۸۶)، چنانکه در بیان معنای «القضاء» نیز واژه «الحُکم» را نهاده‌اند. (همان، ۱۲/ ۱۳۱) در گفتمان قرآن، «حکم کردن» یکی از شئون و اعمال خداوند، معرفی شده است. برای مثال، عبارت «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ» (نمل/ ۷۸) که در سیاق سخن از اختلافات میان فرزندان اسرائیل است، وعده می‌دهد که خداوند، طبق حکم خود میان آنان داوری خواهد کرد. حکم کردن خدا، مستلزم خاتمه یافتن اختلافات است، چنانکه در عبارت «وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (یونس/ ۱۰۹)، به پیامبر سفارش می‌شود که شکیبایی در پیش گیرد تا خدا حکم کند که او بهترین حاکمان است. در عبارت «قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ...» (انبیاء/ ۱۱۲) نیز رسول اسلام از خدا می‌خواهد که به حق حکم کند؛ یعنی اختلاف و نزاع را با محقق ساختن وعده خود، فیصله و خاتمه دهد و غلبه حق را در عمل محقق سازد.

اهل لغت، «الفصل» (جدا کردن) و «القضاء بین الحق و الباطل» (داوری میان حق و باطل) را نیز مترادف دانسته‌اند (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱/ ۱۸۸). در این راستا، آورده‌اند که «قَضَىٰ يَقْضِي قِضَاءً إِذَا حَكَمَ وَفَصَّلَ» (همان، ۱۲/ ۱۳۱)

فعل «قَضَىٰ يَقْضِي» مفهوم خاتمه دادن را به ذهن متبادر می‌کند، چنانکه گاه «قَضَىٰ» را مترادف «أَتَمَّ» (به پایان برد) معرفی کرده‌اند (همان، ۱۲/ ۱۳۳) و آورده‌اند که «قَضَىٰ» در زبان عربی، به وجوه معنایی متعدد آمده است ولی همه آن‌ها، به «منقطع شدن و تمام شدن یک چیز» بازگشت دارند (همان، ۱۲/ ۱۳۲). در این راستا، «قَضَاءُ الشَّيْءِ» را به «إِحْكَامُهُ و امْضَاءُهُ و الفراغ منه» (انجام دادن، به پایان بردن و فراغت یافتن از یک چیز) معنا کرده‌اند (همان، ۱۲/ ۱۳۱).

«المحکم» اسم مفعول از «أَحْكَمَ يُحْكِمُ إِحْكَامًا» است و در گواهی لغوی فوق، «إِحْكَام» در تقارب معنایی با «القضاء» (تمام کردن)، «الامضاء» (انجام دادن، به پایان بردن) و «الفراغ

مِنْ...» (فراغت یافتن از) جلوه‌گر شده است. همچنین اهل لغت گفته‌اند که «كُلُّ مَا أُحْكِمَ فَقَدْ قُضِيَ» (همان، ۱۲/ ۱۳۲) بدینسان «ما أُحْكِمَ» مترادف «ما قُضِيَ» است. «المَحْكَم» همان «ما أُحْكِمَ» است و بر وفق گفتار فوق، می‌توان «المَحْكَم» را به معنای «المَقْضَى» (تمام شده) دانست که این واژه در عبارت قرآنی «وكان امرا مقضياً» (مریم/ ۲۱) استعمال شده است. بدینسان «المَحْكَم» به معنای انجام یافته و تمام شده است.

نقل است که فردی از قبیله خزرج، چون در مقام تفاخر بر آمد، چنین گفت: «مِنَّا أَرْبَعَةٌ أَحْكَمُوا الْقُرْآنَ: أَبِي بَنُ كَعْبٍ وَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَ أَبُو زَيْدٍ» (بغوی، معالم التنزیل، ۱/ ۴۷۹) یعنی چهار تن که قرآن را کامل کردند، از میان ما هستند که ابی بن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید باشند. معنای فعل «أَحْكَمُوا» در این حکایت، به پایان بردن و انجام دادن کامل است، چنانکه از انس بن مالک، نقل است که «مَاتَ النَّبِيُّ (ص) وَلَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنَ غَيْرَ أَرْبَعَةٍ: أَبُو الدَّرْدَاءِ وَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَ أَبُو زَيْدٍ» (بخاری، الصحيح، ۶/ ۱۸۷) یعنی پیامبر از دنیا رفت و جز چهار تن قرآن را جمع نکرده بودند که آنان، ابوالدرداء، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید بودند. بدینسان «احکام قرآن» بیانی دیگر از جمع قرآن است و جمع قرآن بر ختم و اتمام فراگیری آن دلالت دارد.

اهل لغت، گاه «أَتَقَنَ فُلَانٌ أَمْرَهُ» و «أَحْكَمَهُ» را مترادف دانسته‌اند. (ازهری، تهذیب اللغة، ۹/ ۶۱) «أَتَقَنَهُ» یعنی آن را به درستی و کمال انجام داد. معنا شدن «الإحکام» به «الإتقان»، با معنا کردن «المَحْكَم» به «المَقْضَى» (تمام شده) منافاتی ندارد بلکه آن را موید می‌دارد، زیرا به پایان بردن و به غایت رساندن، لازمه انجام دقیق و درست یک کار است. به دیگر بیان، استوارسازی یک کار، ملازم با انجام دادن کامل آن است و کاری که در نیمه راه، رها شود، فاقد «اتقان» است. در برخی لغت‌نامه‌های عربی به فارسی نیز در توضیح «أَحْكَمَهُ»، تعبیر «به خوبی انجام دادن» و در توضیح «أَحْكَمَ أَمْرَهُ»، تعبیر «به انجام رساند» آمده است. (آذرنوش، فرهنگ معاصر، ۱۳۴)

بدینسان «المَحْكَم» یعنی آنچه انجام و فرجام یافته و به کمال و ختام رسیده است و مراد از «آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» عبرت‌های انجام شده است. به همین سان، عبارت قرآنی «كُتِبَ الْأُحْكَامُ آيَاتُهُ...» (هود/ ۱) یعنی نوشته‌ای که نشانه‌های عبرت آموز آن به انجام و فرجام رسیده

است. عبارت «...فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ...» (حج/ ۵۲) نیز بدین معنا است که خدا، آنچه را شیطان القا می‌کند، از میان می‌برد و نشانه‌های عبرت آموز خود را به انجام و فرجام می‌رساند. در سوره حج، سیاق سخن در عذاب‌خواهی کافران و نیز وقوع عذاب در امت‌های پیشین است. به همین سان، در عبارت قرآنی «فَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مُحْكَمَةً وَذَكَرَ فِيهَا الْقِتَالَ...» (محمد/ ۲۰)، مراد از «سُورَةً مُحْكَمَةً»، قطعه سخنی قطعی، فرجام یافته و تمام شده است که از لزوم قتال خبر داده است.

افزون بر این، شاید بتوان گفت «أَحْكَمَ» به همان معنای «حَكَمَ بِ» (چیزی را مورد حکم قرار دادن) است، چنانکه «أَذْهَبَ» و «ذَهَبَ بِ»، دارای معنایی یکسان (چیزی را بُردن) هستند. بدینسان دو جمله «حکم علیهم بالعذاب» و «أَحکم علیهم العذاب» بر معنایی یکسان دلالت دارند؛ یعنی عذاب را بر ایشان محقق ساخت. بر این فرض، «المحکم» به معنای «محکوم به» است؛ یعنی آنچه مورد حکم قرار گرفته است. این معنا، معنای پیش گفته از «المحکم» را نفی نمی‌کند بلکه مکمل و موید آن است، زیرا در ادبیات قرآن، مورد حکم قرار گرفتن نشانه‌های عبرت آموز، به همان معنای قطعیت یافتن و به انجام و فرجام رسیدن آنها است. در آیات قرآن، میان حکم دادن خدا و نزول عذاب و هلاکت، پیوندی وثیق وجود دارد. برای نمونه، در عبارت «...فَأَصْبِرُوا حَتَّى يُحْكَمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (اعراف/ ۸۷) شعیب به قوم خود می‌گوید صبر کنید تا خدا میان ما حکم کند که او بهترین حاکمان است. این داوری خواهی از خدا در عبارت «رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف/ ۸۹) نیز تکرار می‌شود. داوری و حکم کردن خدا در این موضوع، به معنای نابودی و هلاکت قوم شعیب است، زیرا در ادامه ماجرا، بر وفق عبارت «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (اعراف/ ۹۱) زمین‌لرزه قوم شعیب را فرامی‌گیرد و ایشان را در خانه‌هایشان از پا درمی‌آورد. مثال دیگر، در عبارت «وَقَوْمُ نُوحٍ لَمَّا كَذَبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً...» (فرقان/ ۳۷) دیده می‌شود که بیان می‌دارد قوم نوح، چون پیامبران الهی را تکذیب کردند، در آب غرق شدند و خدا آنان را برای مردمان دیگر، مایه عبرت گردانید. از دیگر سو، در همان ماجرای طوفان نوح، در عبارت «...إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (هود/ ۴۵) از خداوند به عنوان بهترین حکم‌کنندگان، یاد می‌شود. گویا

غرق کردن کافران، همان حکم کردن خدا است. در صحنه ای دیگر، بر وفق عبارت «... إِنَّا كُلُّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ» (غافر/ ۴۸) آن گاه که در آتش دوزخ، پیروی کنندگان از رهبران سرکش خود خواستار دفع پاره‌ای از آتش می شوند، پاسخ رهبران سرکش آن است که همه ما در دوزخ هستیم، زیرا خدا میان بندگان، حکم کرده است. حکم کردن خدا در آخرت، حتمیت و قطعیت دارد و ملازم تمام شدن و فیصله یافتن امر است.

از دیگر سو، در بند هفتم آل عمران، تصریح شده است که «آیات محکم» (عبرت های انجام یافته)، «ام الکتاب» هستند. به گفته اهل لغت، هر چیز که سایر آن چه به دنبالش می آید، به آن ضمیمه شود، عرب آن را «أُم» می نامد (خلیل، کتاب العین، ۱/ ۱۰۴). بر این اساس، هر شهر برای آبادی های اطراف خود، «أُم» محسوب می شود (همان، ۱/ ۱۰۵)، چنانکه عبارت «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا...» (قصص/ ۵۹) بیان می دارد که خداوند ویرانگر آبادی ها نبوده است، مگر آن که در «أُم» آن، یعنی در مرکز آن آبادی ها، پیامبری را برانگیزد. در این راستا، «ام الکتاب» یعنی هسته مرکزی قرآن که باقی قرآن به آن، ملحق و ضمیمه شده است. فراوانی اندازها و هشدارهای قرآن، مخاطبان را مجاز می سازد که قرآن را یک هشداردهنده بدانند. قرآن را می توان «انذارنامه» نامید، زیرا اکثر و اعظم آموزه های آن، در خدمت بیم دادن آدمیان از عقوبت دنیوی یا اخروی خداوند است. عبارت «إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (سبا/ ۴۶) بیان می دارد که رسول اسلام برای مشرکان، تنها انذار دهنده ای بود که از عذابی بزرگ و نزدیک خبر می داد. پذیرفتنی است که در یک انذارنامه، عبرت های تحقق یافته، بنیان و اصل نامه تلقی شود و سایر آموزه ها و پیام ها، ملحق شونده به این هسته مرکزی، قلمداد گردند.

۳. آیات متشابه: عبرت های مشابه

«المتشابه» اسم فاعل از «تَشَابَهَ يَتَشَابَهُ» به معنای همانند، شبیه و نظیر است. به گفته اهل لغت، «الشِّبَه» مترادف «الْمِثْل» (همانند) است (ابن منظور، لسان العرب، ۸/ ۱۷). «تَشَابَهَ الشَّيْئَانِ» را به «أَشْبَهَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ» معنا کرده اند؛ یعنی آن دو به یکدیگر شباهت یافتند (همان). «المتشابهات» را هم به معنای «المتماثلات» (همانندها و نظایر) دانسته اند

(همان).

عبارت قرآنی «وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» (انعام/ ۹۹) در مقام به تصویر کشیدن نعمت‌های خدا، از باغ‌های انگور، زیتون و انار سخن گفته است که میوه‌هایشان گاه همانند و گاه ناهمانند با یکدیگر هستند. واژه «مُشْتَبِهًا» به شکل «متشابهًا» نیز قرائت شده است (زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۰). «مُشْتَبِهًا» -از باب افتعال- و «متشابهًا» -از باب تفاعل- معنایی یکسان دارند. (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۳/ ۹۶؛ الخطیب، *معجم القراءات*، ۲/ ۵۰۲) عبارت قرآنی «تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ...» (بقره/ ۱۱۸) درباره همانندی قلب‌های جاهلان معاصر پیامبر با جاهلان پیشین، اظهار می‌دارد که قلب‌های دو گروه، شبیه یکدیگر است.

در بند هفتم آل عمران، در تعبیر «وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ»، «أُخِرُ» صفت برای موصوف محذوف، یعنی «آیات» است. بنابراین تقدیر کلام، «منه آیات محکمات و آیات أُخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ» است. بر این اساس، پاره‌ای از نوشته فرود آمده بر رسول اسلام، آیات محکم (عبرت‌های انجام شده) است و آیات دیگر (عبرت‌های دیگر)، هماندها و همگون‌ها هستند. «الأُخِرُ» جمع «الأُخْرَى» به معنای «دیگر» است. با توجه به سیاق سخن، مراد از تشابه، همانندی و مماثلت عبرت‌های دیگر با عبرت‌های انجام شده است. در گفتمان قرآن، بر همسان بودن وعیدهای مشرکان عرب با وعیدهای امت‌های پیشین، تأکید بسیار شده است. در این زمینه، آیه «فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيَصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ» (زمر/ ۵۱) بیان می‌دارد که دستاوردهای بد پیشینیان به آنان اصابت کرد و به زودی، به ستم‌کاران کنونی نیز دستاوردهای بد ایشان، اصابت خواهد کرد و آنان، ناتوان کننده یکتاخدا نیستند.

آیه «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ...» (رعد/ ۶) بیان می‌دارد که مشرکان پیش از درخواست رحمت، شتابزده از پیامبر، عذاب می‌طلبیدند، حال آن‌که پیش از آنان، بر کافران، عقوبت‌های مثالین جاری شده است. «الْمَثَلَاتُ» جمع «الْمَثَلَةُ» به معنی عقوبت مثالین است. به گفته راغب، «الْمَثَلَةُ» بلایی است که بر آدمی فرود می‌آید و در پی آن، بلا دیده، مثالی قرار داده می‌شود که دیگر افراد با توجه به او، [از ارتکاب بدی‌ها] بازداشته شوند (راغب، *المفردات*، ۴۸۳). به گفته اهل تفسیر، واحد «الْمَثَلَاتُ»، الْمَثَلَةُ

است؛ به فتح میم و ضمّ ثاء مانند صدقه و صدقات اما بنوتمیم گفته اند مُثَلات به دو ضمه، واحدش مُثْلَه باشد مانند غُرْفَه و غُرْفَات (ابوالفتوح، *روض الجنان*، ۱/ ۱۸۵). قرائت حفصه از این آیه، به صورت «وقد خلت من قبلهم الأمثال»، نقل شده است (ماتریدی، *تأویلات*، ۶/ ۳۱۱). این قرائت را موید آن دانسته‌اند که «المثلات» به معنای «الأمثال والأشباه» (مَثَل‌ها و همانندها) است. (همان) در گفتمان قرآن، بی‌باوران به نحو مکرر، تهدید می‌شوند که سرنوشت هلاک‌شدگان و عذاب‌شدگان امت‌های پیشین را در انتظار دارند. در این راستا، عبارت قرآنی «فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِّثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ» (ذاریات / ۵۹) بیان می‌دارد که ستم‌کاران مکی به سان هم مسلکانشان بهره‌ای از عذاب در پیش رو دارند. پس در درخواست آن از خدا، شتاب نکنند. معنای «ذُنُوب» در این آیه را «الحِطُّ والنَّصِيب» (بهره وسهم) دانسته‌اند (طبری، *جامع البیان*، ۲۷/ ۱۹). در روایتی از ابن عباس، «ذُنُوبًا مِّثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ» به «عَذَابًا مِّثْلَ عَذَابِ أَصْحَابِهِمْ» تفسیر شده است (همان). طبری می‌گوید: ظالمان از عذاب خدا، بهره و نصیبی دارند که بر ایشان فرود خواهد آمد، مثل عذاب هممسلکانشان از امت‌هایی که پیش از آنان بودند (همان).

به همین سان، آیه «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» (محمد / ۱۰) به کافران هشدار می‌دهد که آیا در زمین نگشته‌اند تا ببینند فرجام پیشینیان آنان، به کجا انجامیده است؟ خدا آنان را زیر و زیر ساخت و برای کافران کنونی، نظایر آن عذاب‌ها در پیش است. در عبارت «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ...» (فصلت/ ۱۳) نیز مشرکان در صورت رویگردانی از پیامبر، به صاعقه‌ای نظیر صاعقه عاد و ثمود بیم داده می‌شوند.

عبارت «...وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ...» (یونس/ ۱۰۱-۱۰۲) بیان می‌دارد که نشانه‌های عبرت آموز و هشدارها برای مشرکان فاقد ایمان، سودی نمی‌بخشد. آیا آنان فقط ایامی به سان ایام عذاب و هلاکت پیشینیان را انتظار می‌کشند؟

خلاصه آن که در گفتمان قرآن، پیشینیان نابود شده، عبرتی مثالین برای معاصران پیامبر هستند و عبرت‌های وعده داده شده به معاصران، نظیر عبرت‌های محقق شده پیشین است.

مخاطب مستقیم قرآن که چنین گفتمانی را در ذهن دارد، در مقام فهم بند هفتم آل عمران، از «آیات متشابهات» که پس از «آیات محکومات» آمده است، عبرت‌هایی همانند با عبرت‌های انجام یافته پیشین را در می‌یابد.

ممکن است اشکال شود که اگر مراد، تقسیم عبرت‌های قرآن به دو دسته تحقق یافته و تحقق نیافته است، چرا برای عبرت‌های دسته دوم، به جای واژه «متشابهات» که دلالت بر همانندی دارد، از واژه‌ای دالّ بر عدم تحقق و وقوع، استفاده نشده است؟ در پاسخ باید گفت که نامیدن عبرت‌های دسته دوم به تحقق نیافته‌ها، با مقصود قرآن که تأکید بر تحقق آن عبرت‌ها در آینده است، منافات دارد. از این رو، قرآن، به جای آن که عبرت‌های دسته دوم را عبرت‌های تحقق نیافته بنامد، آن‌ها را عبرت‌های همانند با عبرت‌های تحقق یافته نامیده است تا به کافران هشدار دهد که عبرت‌های تحقق نیافته، در آینده، وقوع خواهند یافت.

اکنون باید پرسید که بر وفق این نظریه، مصادیق محکم و متشابه قرآن، کدام هستند؟ پاسخ آن است که در قرآن، عبرت‌های انجام یافته و عبرت‌های مشابه وعده داده شده، فراوان است. به عنوان نمونه، در قصه قارون، عبارت «فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ...» (قصص/ ۸۱) دلالت دارد که وی با خانه‌اش در زمین فرو برده شد. این عبرت، از جمله عبرت‌های تحقق یافته و به فرجام رسیده است. به همین سان، درباره اقوام کافر پیشین، عبارت «فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا...» (عنکبوت/ ۴۰) بیان می‌دارد که هر گروه از ایشان، به کیفر گناهش، گرفتار نوعی از عذاب شد. پاره‌ای از آنان، به تندباد همراه با شن و پاره‌ای دیگر به صدای مهیب مرگبار، عقوبت شدند. خدا، برخی از آنان را در زمین فرو برد و برخی دیگر را غرق کرد. این موارد، مصادیقی بارز از عبرت‌های انجام یافته (آیات محکم) هستند. در مواضع دیگر، مخالفان پیامبر، به عبرت‌هایی همانند، تهدید شده‌اند. برای نمونه، عبارت «أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا... أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيَغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ...» (اسراء/ ۶۸-۶۹) از مکیان مشرک سوال می‌کند که آیا پس از نجات از بحران دریا، ایمنی دارید که خداوند، شما را در کناره خشکی در زمین فرو نبرد یا بر شما تندباد همراه با شن نفرستد؟ یا مگر ایمن هستید که شما را به دریا باز نگرداند و تندبادی شکننده بر شما نفرستد و

به سزای کفرورزی، شما را غرق نکند؟

عبارت «أَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا...» (ملک/ ۱۶-۱۷) نیز مخالفان پیامبر را تهدید می‌کند که آیا از خداوند ایمن شده‌اید که شما را در زمین فرو نبرد، آن گاه که زمین، به تپیدن ناگهانی افتد یا از او ایمن شده‌اید که برای شما تندبادی به همراه شن نفرستد؟

به همین سان، عبارت «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ» (یس/ ۲۹) در سیاق حکایت از ساکنان یک آبادی کفرپیشه در گذشته، سرانجام آنان را تنها یک بانگ معرفی می‌کند که آنان را خاموش کرد. در همین سوره، آیه «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ» (یس/ ۴۹) سرنوشتی همانند را برای کفرپیشگان مخاطب قرآن، پیش‌بینی می‌کند. بر وفق این عبارت، مشرکان کنونی تنها در انتظار بانگی واحد هستند که ایشان را فرامی‌گیرد و آنان همچنان سرگرم جدل و خصومت‌ورزی هستند. این وعده عذاب، به وقت نزول قرآن، تحقق نیافته بود، اما همگون و مشابه عبرت انجام یافته برای مردمان پیشین بود.

عبارت «إِنْ نَشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء/ ۴) بیان می‌دارد که اگر بخواهیم نشانه‌ای عبرت آموز از آسمان بر کافران فرود می‌آوریم تا در برابر آن گردن‌هایشان، خاضع و کج گردد. در این موضع نیز از نشانه‌ای عبرت آموز سخن می‌رود که هنوز تحقق نیافته است اما از سنخ عبرت‌های انجام یافته و بیان شده در قرآن است و به سان آن‌ها، از جانب خدا و برای مجازات کافران است. بنابراین می‌توان آن را «آیه متشابه» (عبرت شبیه) دانست.

عبرت‌های شبیه در قرآن، گاه به نحو دقیق، در همان شکل عبرت‌های انجام یافته پیشین هستند که در این حالت، مشابهت تام و کامل برقرار است اما در مواردی که شکل عذاب نامعلوم است یا عذاب هم شکل آن، به نحو صریح در قرآن نیامده است، باز هم میان عبرت‌های ارسال شونده از جانب خداوند، همانندی کلی وجود دارد. اساساً در تشبیه، وجود یک وجه شبه کافی است و لازم نیست که از همه جهات، تشابه و تماثل برقرار باشد. بنابراین کمترین وجه تشابه، می‌تواند آن باشد که عبرت‌های ارسال شونده از جانب خداوند، چه تحقق یافته‌ها و چه تحقق نیافته‌ها، همگی بر وفق حق و مصلحت هستند و بی‌باوران را در برمی

گیرند.

۴. فتنه: بلا و عذاب

اهل لغت، محصل معنای «الفتنه» را «الابتلاء و الامتحان و الاختبار» (گرفتار بلا، آزمون و آزمایش شدن) دانسته‌اند (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۱/ ۱۲۵). همچنین یکی از وجوه معنایی «الفتنه» را «العذاب» برشمرده‌اند (همان، ۱۱/ ۱۲۶).

در گفتمان قرآن، گاه «الفتنه» با «الآیه» (نشانه بیم دهنده) پیوند یافته است. برای نمونه، در قصه قوم ثمود، از ماده شتری که به نحو شگفت پدیدار شده است، گاه به «الایه» و گاه به «الفتنه» تعبیر شده است. عبارات «هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ» (اعراف/ ۷۳) و «إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ» (قمر/ ۲۷) بیانگر آن است که ماده شتر برای قوم ثمود، هم نشانه‌ای شگفت و بیم دهنده و هم مایه آزمایش و بلا بود.

در این راستا، در کثیری از کاربردهای قرآنی «الفتنه»، معنای بلا و عذاب، مشهود است. عبارت «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ...» (عنکبوت/ ۱۰) بیان می‌دارد که برخی مردم، ادعای ایمان می‌کنند اما چون در راه خدا آزار ببینند، بلا و شکنجه آدمیان را به سان عذاب خدا می‌انگارند. در این موضع، تعبیر «فِتْنَةَ النَّاسِ» به دنبال فعل «أُوذِيَ» و در ردیف «عَذَابِ اللَّهِ» آمده است. مراد از «فِتْنَةَ النَّاسِ»، آزار، شکنجه و بلایی است که آدمیان آن را اِعمال می‌کنند و آن، اگرچه از سنخ عذاب است اما نباید با «عَذَابِ اللَّهِ» قیاس شود، زیرا عذاب الاهی به مراتب بزرگتر از عذاب‌های بشری است. در عبارت «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور/ ۶۳) «عَذَابٌ» به «فِتْنَةٌ» عطف شده است. به نظر می‌رسد شدت معنایی «عذاب» بیش از «فِتْنَةٌ» است گرچه آن دو تقریباً مترادف هستند. در این موضع، تمردکنندگان از فرمان رسول، بیم داده می‌شوند که مبدا بلایی به آنان برسد یا به عذابی دردناک گرفتار آیند. در عبارت «وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (نساء/ ۱۰۱) از فتنه کافران برای مومنان به وقت سفر در زمین سخن رفته است. بر وفق این آیه، ایمان‌داران می‌توانند نماز را به وقت سفر کوتاه کنند، اگر بیم دارند که بی‌باوران، ایشان را به فتنه،

گرفتار کنند؛ یعنی کافران، آنان را مورد حمله قرار داده و بلایی بر ایشان وارد کنند، چنانکه عبارت «فَمَا أَمَّنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ» (یونس/ ۸۳) نیز از بیم داشتن ایمان آوردگان به موسی، در مقابل فتنه فرعونیان خبر داده است. فتنه فرعونیان به معنای آسیب، بلا، شکنجه و آزار رساندن ایشان است. بر وفق این عبارت، جز افرادی از قوم موسی، کسی به او ایمان نیاورد و ایمان‌داران بیم داشتند که مبادا فرعون و جماعت او، ایشان را به فتنه افکنند. در این راستا، یکی از دعا‌های مومنان در قرآن، آن است که به فتنه (بلا، عذاب و شکنجه) کافران، مبتلا نشوند، چنانکه در عبارات «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (یونس/ ۸۵) و «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا» (ممتحنة/ ۵) این نیایش، بازتاب یافته است. به همین سان، در عبارت «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا...» (نحل/ ۱۱۰) از هجرت کنندگان پس از فتنه (بلا، عذاب و شکنجه) سخن رفته است. در عبارت «إِنَّ الَّذِينَ فَتِنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّم...» (بروج/ ۱۰) به عذاب-کنندگان مومنان، وعده عذاب دوزخ داده شده است، اگر توبه نکرده باشند. در این موضع، فتنه‌گران همان شکنجه‌گران اهل ایمان در خندقی از آتش می باشند که در آیات «قَتَلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ» (بروج/ ۴-۵) از ایشان سخن رفته است. عبارت «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ذُقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ» (ذاریات/ ۱۳-۱۴) نیز بیان می‌دارد که در قیامت، کافران در آتش، به عذاب مبتلا می‌شوند و به آنان گفته می‌شود که بلا و عذاب خود را بچشید. این است آنچه با شتاب، طلب می‌کردید.

با توجه به شواهد فوق، تعبیر «إِبتِغَاءُ الْفِتْنَةِ»، به معنای «طلب کردن بلا و عذاب» است. به گواهی قرآن، منکران پیامبر، همواره در برابر آیات خدا یعنی نشانه‌های ترساننده او، ستیزه‌جویی و جدال می‌کردند تا خدای قرآن را به عجز متهم کنند. درخواست منکران برای محقق شدن هشدارها و عذاب‌های وعده داده شده در قرآن، یکی از مهم‌ترین راهکارهای ایشان برای ناتوان جلوه دادن رسول اسلام بود. عبارت «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَاءَهُمُ الْعَذَابُ» (عنکبوت/ ۵۳) نشان می‌دهد که منکران رسول، از او به شتاب، تحقق عذاب الهی را می‌طلبیدند و اگر سرآمدی تعیین شده نبود، عذاب به آنان می‌رسید.

عبارت قرآنی «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ

مما تَعُدُّونَ» (حج/ ۴۷) بیان می‌دارد که کافران شتابزده از پیامبر عذاب می‌خواهند، با آن‌که خدا، وعده‌اش را خلاف نکرده است بلکه یک روز نزد خدا، مانند هزار سال است از آن‌چه انسان‌ها شمارش می‌کنند. بدینسان، اگر خدای قرآن وعده دهد که در چند روز آتی عذاب خواهد آمد، آن وعده می‌تواند چند هزار سال دیگر رخ دهد، بی آن‌که در انجام وعده، تخلفی رخ داده باشد. عبارت قرآنی «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» (انبیاء/ ۳۷) اظهار می‌دارد که گویا انسان از شتاب آفریده شده است؛ یعنی چرا معاندان، این قدر برای عذاب شتاب دارند؟ به زودی خدا، نشانه‌های عبرت آموز خود را به ایشان، نشان می‌دهد و از این رو، نباید عذاب را به شتاب از او بخواهند. در عبارت «أَفَعِذَانَا يَسْتَعْجِلُونَ» (شعراء/ ۲۰۴؛ صافات/ ۱۷۶) خداوند با شگفتی و انکار، درباره رفتار کافران سوال می‌کند که آیا عذاب مرا به شتاب می‌خواهند؟

مفاد آیات «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ إِنَّ كُلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا فِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ» (ص/ ۱۲-۱۶) نیز بیانی دیگر از بند هفتم آل عمران است. بر وفق این آیات، پیش از مشرکان کنونی، قوم نوح، عاد، فرعون دارنده میخ‌ها، ثمود، قوم لوط و اصحاب ایکه، حقیقت را دروغ انگاشتند. اینان که هر یک جمعیت و قومی بودند، فرستادگان خدا را دروغزن شمردند و در نتیجه، عقوبت خدا، محقق گردید. مشرکان کنونی نیز تنها در انتظار بانگی واحد برای نابودی هستند که مجالی، باقی نمی‌گذارد. با این حال، عذاب‌خواهی کرده و می‌گویند: ای رب ما! پیش از آن‌که روز حساب فرا رسد، بهره عذاب ما را با شتاب به ما عطا کن.

بدینسان کج دلان به دنبال عبرت‌های مشابه رفته و بلاجویانه، وقوع آن‌ها را می‌طلبیدند. شواهد فوق، مفاد «ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» در آیه محکم و متشابه را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که عذاب‌خواهی کافران از رسول اسلام، از جدی‌ترین چالش‌های دعوت و تبلیغ آن حضرت بوده است. در بند هفتم آل عمران، نقش نحوی «ابْتِغَاءَ»، «مفعول لاجله» است؛ یعنی کج دلان، عبرت‌های شبیه با عبرت‌های انجام یافته را دنبال می‌کنند برای آن‌که بلا و عذاب، طلب کنند.

۵. تأویل کتاب: فرجام قرآن

اهل لغت، «آل الشیء یوول الی کذا» را به «رجع و صار الیه» (راجع شد و به سوی آن رهسپار گردید) معنا کرده اند و «التأویل» را مترادف «المرجع و المصیر» (محل رجوع و مقصد رهسپار شدن) دانسته اند. (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۱۹۴).

به نظر می‌رسد «التأویل» در کلام عرب، همیشه به معنای رجوع به گذشته نیست بلکه برای رهسپار شدن به مقصدی در آینده نیز استعمال می‌شود، چنانکه ذیل آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء/ ۵۹) «أحسن تأویلاً» را به «أحسن عاقبة» (نیک فرجام‌تر) معنا کرده اند (مقاتل، *تفسیر*، ۱/ ۲۳۶؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۴۰۳). بر وفق این عبارت، هر گاه مومنان در امری اختلاف نظر یافتند، باید آن را به خدا و پیامبر عرضه دارند که این کار، بهتر و نیک‌فرجام‌تر است. به همین سان، در عبارت «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء/ ۳۵) «تأویلاً» به «عاقبة» معنا شده است (مقاتل، *تفسیر*، ۲/ ۲۵۷؛ زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۹۰). این آیه به مومنان می‌آموزد که به وقت پیمان‌ه‌کردن، پیمان‌ه‌ها را تمام دهند و با ترازوی درست بسنجند که آن، بهتر و نیک فرجام‌تر است.

در ادبیات قرآن، گاه «التأویل» در مقام ارائه تعبیر خواب به کار رفته است. در این سنخ مواضع، معنای واژه، همان عاقبت و فرجام امر است، زیرا در نظر گذشتگان، خواب می‌توانست از فرجام امور در آینده خبر دهد. برای نمونه، در آیه «قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ» (یوسف/ ۳۶) یکی از دو همنشین زندانی یوسف اظهار می‌دارد که من خویشتن را به خواب دیدم که شراب می‌فشارم و دیگری می‌گوید: من خود را در خواب دیدم که بر روی سرم نان حمل می‌کنم و پرندگان از آن می‌خورند. ما را به «تأویل» خواب خود خبر ده.

مراد از «تأویل» خواب آن است که بیان شود این خواب‌ها به کجا می‌انجامند و چه سرنوشتی در انتظار خواب بینندگان است و فرجام و عاقبت خواب ایشان چیست؟ چنانکه در ادامه قصه، یوسف در مقام بیان تأویل خواب، از سرنوشت خواب بینندگان خبر می‌دهد. بر

وفی عبارت «أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقَى رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ فُضِيَ الْأَمْرُ لِلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (یوسف/ ۴۱) یوسف اظهار می‌دارد که یکی از شما، نجات یافته و به مالک خود باده می‌نوشاند ولی دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او می‌خورند.

در صحنه‌ای دیگر، در قصه موسی و خضر، از «تأویل» کارهای خضر که موسی بر آن‌ها قدرت شکیبایی نداشت، سخن رفته است. در آیه «سَأُثَبِّتُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/ ۷۸) خضر، خطاب به موسی می‌گوید تو را از «تأویل» آن‌چه که نتوانستی بر آن صبر کنی، آگاه خواهم ساخت و در ادامه ماجرا، وی عاقبت کارهای خود را بازگو می‌کند و روشن می‌سازد که کارهای شگفت و نامتعارف او، فرجام‌ها و سرنوشت‌هایی نیکو را رقم خواهند زد. بدینسان مراد از «تأویل» کارهای خضر، فرجام و عاقبت آن‌ها می‌باشد.

در این راستا، در گفتمان قرآن، کتاب آسمانی فرودآمده بر رسول اسلام، دارای «تأویل» معرفی شده است، زیرا قرآن، اندازنامه‌ای است که باید فرجام و عاقبت هشدارهایش را انتظار کشید. این نوشته قدسی، برای منکران خود، عذاب‌هایی در دنیا یا در آخرت وعده می‌دهد که فرجام نوشته، تحقق آن وعده‌ها است. عبارت «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَكَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ...» (یونس/ ۳۹) دلالت دارد که بی‌باوران، قرآن را دروغ انگاشتند، زیرا به دانش آن احاطه نداشتند و هنوز عاقبت و فرجام آن، برایشان نیامده است. در این موضع، ضمیر در «تأویلُهُ» به قرآن بازمی‌گردد؛ زیرا در جملات پیشین - «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (یونس/ ۳۷) - تعبیر «هَذَا الْقُرْآنُ» آمده است.

افزون بر این، آیات «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...» (اعراف/ ۵۲-۵۳) بیان می‌دارد که خدا برای مخاطبان، نوشته‌ای آورده که آن را از روی دانش، به وضوح بیان داشته و برای ایمان‌داران، هدایت و رحمت است. آیا کافران تنها در انتظار عاقبت و فرجام آن نوشته هستند؟ روزی که فرجام آن نوشته فرا رسد، فراموش کنندگان پیشین آن، اذعان خواهند داشت که فرستادگان الهی به حقیقت آمدند. بدینسان مراد از «تأویل کتاب»، فرجام و عاقبت آن می‌باشد. فرارسیدن فرجام یک اندازنامه، به معنی وقوع اندازهای آن است. «تأویل کتاب» در سوره آل‌عمران نیز - همانند سوره یونس و سوره اعراف - به معنای فرجام و

عاقبت **قرآن** می‌باشد. «إبتغاء تأویل» یعنی «طلب کردن فرجام آن» و ضمیر در «تَأْوِيلُهُ» به «الكتاب» باز می‌گردد، چنانکه ضمیر در «منه» - در عبارت «ما تشابه منه» - به «الكتاب» باز می‌گردد. نقش نحوی «إبتغاء»، «مفعول لاجله» است؛ یعنی کج دلان، عبرت‌های شبیه با عبرت‌های انجام یافته را دنبال می‌کنند، برای آن که فرجام و عاقبت **قرآن** را طلب کنند.

مراد از دانستن فرجام **قرآن**، دانستن زمان و کیفیت وقوع وعیدهای آن است. بنابراین اگر ضمیر در «تَأْوِيلُهُ» به «ما» - در عبارت «ما تشابه منه» - بازگردد و «تَأْوِيلُهُ» به «فرجام عبرت‌های مشابه» معنا شود، باز هم در معنای کلی آیه، تغییری پدید نمی‌آید. اما راجح آن است که ضمیر در «تَأْوِيلُهُ» به «الكتاب» باز گردانده شود، چنانکه در سوره یونس و سوره اعراف، ضمیر در «تأویل» به **قرآن** باز می‌گردد. به علاوه، در سوره آل عمران، لفظ «الكتاب» در ابتدای آیه ذکر شده است و در عبارت «ما تشابه منه» نیز «منه» به معنای «من الكتاب» است و «منه» از «ما» - در تعبیر «ما تشابه» - به «تَأْوِيلُهُ» نزدیک‌تر است.

به همین سان، ضمیر در «امنا به» به «الكتاب» یعنی نوشته قدسی فرود آمده بر رسول اسلام باز می‌گردد و مراد از «كُلُّ» در تعبیر «كُلُّ من عند ربنا»، همه نوشته‌های قدسی است. احتمال دیگر آن است که ضمیر در «امنا به» به «ما» در تعبیر «ما تشابه» بازگردد و معنا آن باشد که به عبرت‌های مشابه ایمان آوردیم و همه عبرت‌ها، خواه محکم و خواه متشابه، از نزد خداوند است. موید این برداشت، عبارت قرآنی «قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ» (انعام/ ۱۰۹) است که همه نشانه‌های شگفت عبرت آموز را نزد خداوند می‌داند. با این همه، راجح آن است که ضمیر در «امنا به» به «الكتاب» بازگردد، چنانکه ضمائر در «منه» و «تأویل» نیز به «الكتاب» باز می‌گردند.

به هر تقدیر، دانستن فرجام **قرآن**، به خداوند اختصاص دارد. یعنی تنها او به چگونگی تحقق اندازهای آن در آینده، آگاه است. در **قرآن** بر این آموزه تأکید شده است که زمان فرارسیدن قیامت را فقط خدا می‌داند و کار قیامت، به دست او است. به عنوان نمونه، عبارت «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفْتِهَا إِلَّا هُوَ» (اعراف/ ۱۸۷) بیان می‌دارد که از پیامبر درباره قیامت می‌پرسند که وقوع آن چه وقت خواهد بود؟ پاسخ آن است که دانستن قیامت، تنها به خدا اختصاص دارد و تنها اوست که آن را به وقت خود

آشکار می‌کند. در سوره آل عمران، با عبارت «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران / ۹)، گواهی راسخان در دانش بر حقانیت قیامت که وعده اصلی خدا در قرآن است، یاد شده است. در این آیه، راسخان در دانش خطاب به خداوند اظهار می‌دارند که تو در روزی تردیدناپذیر، آدمیان را گرد می‌آوری و یکتاخدا در وعده خود، خلاف نمی‌کند. در این زمینه، عبارت قرآنی «مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحَكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام / ۵۷) نیز اعلام می‌دارد که داوری خاتمه دهنده - که از طریق آمدن عذاب است - تنها به دست خدا است و آمدن آیات عبرت آموز، در دست پیامبر نیست. به همین سان، در آیات «...فَأَتَيْنَا بِمَا نَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ...» (أحقاف / ۲۳-۲۲) قوم عاد به رسول خود اظهار می‌دارند که اگر راستگو هستی، عذاب وعده داده شده به ما را بیاور و محقق کن. پاسخ رسول آن است که علم به زمان وقوع عذاب، فقط نزد خدا است و من، تنها ابلاغ کننده و پیام رسان هستم. بدینسان، مفاد «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» همان مفاد «إِنْ الْحَكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» و همان مفاد «إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ» است.

خلاصه آن که تحقق اندازها، تنها در اختیار خدا است و فرجام گفته‌ها و وعده‌های قرآن را فقط خدا می‌داند. بر این اساس، در قرائت آیه هفتم آل عمران، لفظ جلاله «اللَّهُ» محلّ وقف است و «الراسخون فی العلم» معطوف به «اللَّهُ» نیست بلکه مبتدایی است که «یقولون» از آن خبر می‌دهد.

نتیجه

آیه هفتم آل عمران، آیات قرآن - به معنی قسمت بندی سوره‌ها به پاره‌های مشخص - را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم نمی‌کند و حتی همه مضامین قرآن را هم به دو دسته تقسیم نمی‌کند بلکه نشانه‌های عبرت آموز و بیم دهنده یاد شده در قرآن را به دو دسته تقسیم می‌کند. پاره‌ای از این نشانه‌ها، در عالم خارج محقق شده اند و پاره‌ای دیگر، مشابه آن عبرت‌های تحقق یافته هستند اما هنوز در عالم خارج تحقق نیافته‌اند. عبرت‌های دسته نخست، به امت‌های پیشین اختصاص داشته است و وقوع عبرت‌های دسته دوم، وعده تهدیدآمیز خدا به مخاطبان فاقد ایمان رسول اسلام است. در نگاه قرآن، عقوبت‌ها و عذاب‌های تحقق یافته،

حجت و پشتوانه عذاب‌های وعده داده شده است. از این رو، عبرت‌های انجام شده، بنیان و مرکز قرآن، معرفی گشته اند. به دیگر بیان، گفتمان قرآن، بر پایه بیم از عذاب خداوند بنا شده است و قرآن به مثابه یک «انذارنامه»، هسته‌ای مرکزی دارد که انذارهای وقوع یافته خداوند برای امت‌های پیشین است و انذارهایی مشابه دارد که به مخاطبان رسول اسلام وعده داده شده‌اند.

کج دلان منکر پیامبر (ص)، در مقام ستیزه با وعده‌های قرآن، بلاجویانه و فرجام خواهانه، عبرت‌های همگون در قرآن را دنبال می‌کردند، با آن که زمان و چگونگی وقوع آن وعده‌ها را تنها خدا می‌دانست. در مقابل کج دلان، پای‌داران بر دانش قدسی قرار داشتند که بر ایمان خود به همه نوشته‌های آسمانی، گواهی می‌دادند.

بدینسان وقوع عذاب‌ها و انذارها در امت‌های پیشین، همانندی عذاب‌های وعده داده شده به مخالفان رسول اسلام با عذاب‌های پیشینیان و درخواست مخالفان برای تحقق وعده‌های عذاب قرآن، سه مضمون عمده در گفتمان قرآن هستند که عنایت کافی به این سه، از مدلول و مراد آیه هفتم آل عمران، رمزگشایی می‌کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹ش.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۲۰۱۱م.
- ۴- ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، تفسیر البحر المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
- ۵- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- ۶- ازهری، محمد بن أحمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بازنشر قم، دار الصادق.
- ۷- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، به کوشش محمد زهیر بن ناصر، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- ۸- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، به کوشش عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۹- الخطیب، عبداللطیف، معجم القرائات، دمشق، دار سعدالدین، ۱۴۳۰ق.
- ۱۰- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ش.
- ۱۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، موسسه الصادق، ۱۴۲۹ق.
- ۱۲- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۲۹ق.
- ۱۳- سورآبادی، عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱ش.
- ۱۴- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دارالفکر، ۲۶-۱۴۲۵ق.
- ۱۶- ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد، تأویلات اهل السنه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۱۷- مقاتل بن سلیمان، التفسیر، به کوشش احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۸- هاشمی رفسنجانی، اکبر و دیگران، تفسیر راهنما، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ش.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Ādharnūsh, Ādhartāsh, *Contemporary Arabic Persian Dictionary*, Tehran, Ney, 1389 SAH.
- 3_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān Al- 'Arab*, Beirut, 2011.
- 4_ Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*, Beirut, Dār Al-Fīkr, 1420 AH.
- 5_ Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusiyūn b. 'Alī, *Rawḍ Al-Finan*, ed. Moḥammad Mahdī Naṣeḥ and Moḥammad Ja'far Yāḥaqqī, Mashhad, Āstān Qods Raḍavī, 1408 AH.
- 6_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhīb Al-Lughba*, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabīya, Beirut.
- 7_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Sahīḥ*, Beirut, Dār Ṭuq al-nīdjāt, 1422 AH.
- 8_ Baghawī, Ḥusiyūn b. Mas'ūd, *Ma'ālim Al-Tanzīl*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Ārabī, 1420 AH.
- 9_ Al-Khaṭīb, 'Abdullaṭīf, *Mu'jam Al-Qirā'āt*, Damascus, Dār Sa'd Al-Dīn, 1430 AH.
- 10_ Khālīl b. Aḥmad, *Al-'Ayn*, Qom, Hejrat, 1383 SAH.
- 11_ Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḡ al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 1430 AH.
- 12_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1429 AH.
- 13_ Sūrābādī, 'Atīq b. Muḥammad, *Tafsīr*, Tehran, Nashr-e Now, 1381 SAH.
- 14_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa.
- 15_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1425 AH.
- 16_ Māturīdī, 'Ābū Manṣūr, *Ta'wīlāt Abl Al-Sunna*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH.
- 17_ Muqāṭil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424 AH.
- 18_ Hāshemī Rafsandjānī, Akbar, *Tafsīr Rabnamā*, Qom, Būstān-e Ketāb, 1380 SAH.

The Idea of *Qawwāmīyya* in *Qur'ān* 4: 34 Critical Study of Muslim Interpretations

‘Ali Asghar Sho‘ā‘ī 

Assistant Professor of Qom Faculty of Quranic Sciences,
University of Sciences and Education of Holy *Quran*,
Qom, Iran (shoaei114@gmail.com).



Abstract

Family is one of the main institutions of human society. The topic of Maintenance (*Qawwāmīyyah*) is one of the topics related to the family, which is mentioned in verse 34 of Surah Al-Nisā. This verse has always been the focus of foreign commentators and has been the subject of many studies in historical periods. Using the descriptive-analytical method, the upcoming research is a methodical attempt to discover and explain the example of "consistency" from the perspective of the parties. The findings of the research show that the researched verse, with regard to the context of the preceding and following verses, is related to how men and women interact in the family environment, and determines the position of the two in the family institution, and the duty of the man. It refers to the guardianship of the family, the protection and management of the family's economic affairs. There is a difference in determining the example of guardianship among the commentators, and things such as the responsibility and management of family affairs by men, the sovereignty and dominance of men over women, the limitedness of only marital affairs and family life, and the payment of alimony and the adequacy of their affairs have been mentioned.

Key words: Surah Nisā, *Qawwāmīyya*, male guardianship.

Promoting article

Received: 28/ 12/ 2022, accepted: 3/ 1/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 223-250.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.9.9

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



مفهوم قوامیت در قرآن (نساء / ۳۴) مرور انتقادی آراء مفسران

علی اصغر شعاعی^{ID}

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم،

دانشکده علوم قرآنی قم، قم، ایران (shoaei114@gmail.com).

چکیده

نظام خانواده یکی از اصلی ترین نهادهای جامعه بشری است. از جمله مباحث مرتبط با خانواده، موضوع «قوامیت» است که در آیه ۳۴ سوره نساء به آن اشاره شده است. این آیه همواره مورد توجه مفسران فریقین بوده و پژوهش‌های زیادی را در ادوار تاریخی به خود اختصاص داده است. پژوهش پیش رو با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی تلاشی روشمند برای کشف و تبیین مصداق «قوامیت» از منظر فریقین می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آیه مورد پژوهش با عنایت به قاعده سیاق آیات پیشین و پسین آن، منحصر ارتباط به چگونگی تعامل مرد و زن در محیط خانواده بوده و قوامیت مرد بر زن را در حیطه فضای خانواده و به عنوان سرپرست معین کرده که طبعاً مرد صرفاً موظف به محافظت و تدبیر امور اقتصادی خانواده است و در سایر موارد حق امارت و ولایت بر زن در حقوق وی ندارد؛ در تعیین مصداق قیومیت میان مفسران اختلاف است و به مواردی از قبیل مسئولیت و تدبیر امور خانواده توسط مرد / حاکمیت و سلطه مردان بر زنان / محدود بودن تنها امور زنانه و زندگی خانوادگی و پرداخت نفقه و کفایت امور ایشان اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: سوره نساء، قوامیت، مصداق قوامیت، سرپرستی مرد.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۷ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۲۲۳ تا ۲۵۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.9.9

درآمد

گستره تحقیقات اندیشمندان فریقین نشان می‌دهد بررسی و یافتن مصداق «قوامیت» بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء همواره در محافل علمی بسیاری از پژوهشگران مطرح بوده و از همین رهگذر، نوشتارهای فراوانی را در طول تاریخ به خود اختصاص داده است؛ چه این‌که باعث شکل‌گیری نظریات گوناگونی از این منظر شده است. هرچند ارتباط فردی و اجتماعی مرد و زن در گستره وسیعی از آیات قرآن کریم با توجه به اقتضائات و به شکل‌های مختلف بیان شده است، ولی این پژوهش فقط مصداق یکی از آیات مرتبط به تعامل حقوقی آن دو را در عرصه نهاد خانواده و اجتماع در محدوده روابط زناشویی مورد تحلیل و بررسی قرار داده می‌دهد.

در آیه ۳۴ سوره نساء گفته می‌شود «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَعْضُ...» (نساء/ ۳۴). بر این اساس مهم‌ترین مسأله‌ای که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، تلاشی روشمند و تحلیلی برای کشف مصداق صحیح واژه «قوامیت» در آیه یاد شده از منظر فریقین با استفاده از برخی قرائن تفسیری مانند واژه‌شناسی، سیاق و... است. با عنایت به نظریات مختلف فریقین که ذیل آیه شریفه مذکور آمده است، این سؤال مطرح می‌شود که قرائن تفسیری در تعیین مصداق آیه در منابع معتبر فریقین چه نقشی در کشف مراد جدی داشته و چگونه تحلیل می‌شود؟ از این رو، این پژوهش تلاش می‌کند با روش توصیفی - تحلیلی مصداق «قوامیت» در آیه مذکور را از دیدگاه فریقین کشف و تبیین نماید.

طرح مسئله

قوامیت در منابع شیعه از قرن سوم هجری (تفسیر قمی) و در منابع اهل سنت از قرن چهارم (تفسیر جصاص و طبری) مورد تبیین قرار گرفته است. اندیشمندان فریقین در منابع مذکور به شرح لفظی، نقلی و ادبی آیه پرداخته‌اند. در میان مفسران شیعی، شیخ طوسی در تفسیر التبیان (قرن پنجم) بیش‌تر به شرح آیه پرداخته است و شیخ طبرسی در مجمع البیان (قرن ششم) تقریباً مطالب شیخ طوسی را تکرار کرده، اما شأن نزول آیه را کامل‌تر از شیخ

طوسی نقل کرده است و در میان مفسران متقدم سنی نیز، تفسیر فخر رازی (قرن ششم) در مقایسه با دیگر تفاسیر متقدم جامع‌تر و بعضاً دارای نکات جدیدی می‌باشد، هر چند که تفسیر طبری (قرن چهارم) و یا تفسیری ابن عربی (قرن ششم) را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. در قرن چهاردهم و پانزدهم هجری منابع فریقین آیه قوامیت را با بیانی جدید و مطالبی تازه و تحلیلی و با توجه به مسائل روز و زمانه به بحث گذاشته و تفسیر کرده‌اند. تفاسیر شیعی مثل تفسیر المیزان (طباطبایی - قرن ۱۴)، الکاشف (مغنیه - قرن ۱۴)، من هدی القرآن (مدرسی - قرن ۱۵)، نمونه (مکارم شیرازی - قرن ۱۵) و احسن الحديث (قرشی - قرن ۱۵) و تفاسیر اهل سنت مثل تفسیر التحرير والتنوير (ابن عاشور - قرن ۱۴)، تفسیر مراغی (مراغی - قرن ۱۴)، فی ظلال القرآن (سید قطب - قرن ۱۴) و التفسیر المنیر (زحیلی - قرن ۱۵).

در دوران معاصر کتابهایی مستقلی در باب موضوع مانند نظام حقوق زن در اسلام (مرتضی مطهری)، زن در آینه جلال و جمال (جوادی آملی) و دفاع از حقوق زن (محمد حکیمی) به بررسی موضوع پرداخته‌اند. بنابراین، هرچند در قرون گذشته و در عصر کنونی کتابها، مقالات و پژوهش‌های متنوعی درباره آیه مورد بحث در این مقاله به نگارش در آمده است، ولی بر اساس تتبع پژوهش‌گر این مقاله، پژوهشی با عنوان «پژوهشی در تحلیل مصداقی «قوامیت» در آیه ۳۴ سورة نساء از منظر فریقین» با هدف شناخت مصداق قوامیت ارائه نشده است. از این رو، پژوهش حاضر جزء اولین رهیافت‌ها در این موضوع می‌باشد. در آیه ۳۴ سورة نساء می‌خوانیم «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء / ۳۴). بر این اساس مهم‌ترین مسأله‌ای که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، تلاشی روشمند و تحلیلی برای کشف مصداق صحیح واژه «قوامیت» در آیه یاد شده از منظر فریقین با استفاده از برخی قرائن تفسیری مانند واژه‌شناسی، سیاق است. با عنایت به نظریات مختلف فریقین که ذیل آیه شریفه مذکور آمده است، این سؤال مطرح می‌شود که قرائن تفسیری در تعیین مصداق آیه در منابع معتبر فریقین چه نقشی در کشف مراد جدی داشته و چگونه تحلیل می‌شود؟ از این رو، این پژوهش تلاش می‌کند با روش

توصیفی - تحلیلی مصداق «قوامیت» در آیه مذکور را از دیدگاه فریقین کشف و تبیین نماید.

۱. مقدمات بحث

برای یافتن معنای دقیق «قوامیت»، واژه مذکور از دو منظر اندیشوران لغوی و نیز اندیشمندان تفسیری مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱) مفهوم لغوی قوامیت

در لغت «قوام» از قیام گرفته شده و صیغه مبالغه از واژه قائم است. لغت شناسان قوام آن را نقیض نشستن و به مفهوم عزم، محافظت و اصلاح دانسته‌اند. (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۲، ص ۴۹۶؛ راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۶۹۱).

این واژه در سه آیه به کار رفته است. (نساء/ ۳۴، ۱۳۵؛ مائده/ ۸) و به ترتیب با سه حرف جرّ علی، باء و لام به کار رفته است که بر اساس دسته‌بندی راغب اصفهانی، اولی «قیام بالشخص» (بالاختیار) است و دومی و سومی «قیام للشیء» (المراعاة للشیء والحفظ له) می‌باشد. به دیگر سخن، قیام گونه‌های مختلفی همچون قیام به شخص؛ قیام بر شخص و قیام اراده چیزی است و قیام به شخص دو گونه یعنی قیام به تسخیر یا قیام به اختیار تقسیم می‌شود و آیه مورد بحث از قبیل همین معناست که مرد با اختیاری که دارد امور زن را تدبیر می‌کند. هرچند قوام بر هر دو اطلاق شده، ولی در حقیقت برای مرد وضع شده و در مورد زن به صورت مجازی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۶۹۰-۶۹۱). این تعبیر گویای اهمیت موضوع قیومیت شوهر بر زن است؛ چرا که هرگاه کار جزئی باشد، گفته می‌شود به آن قیام کنید و اگر مهم و حساس باشد دستور می‌دهند که به آن «قوام» باشید؛ همچون حفظ قسط و اجرای عدل که برای آنها تعبیر به «قوام» شده است. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۴/ ۱۳۵)؛ ای اهل ایمان، نگهدار عدالت باشید و برای خدا گواهی دهید. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائده: ۵/ ۸)؛ ای اهل ایمان، برای خدا پایدار و استوار بوده و به عدالت و راستی و درستی گواه باشید (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۸/ ۵۵۱). «قوام الشیء» به ستونی گویند که شیء با آن پابرجاست (ابن اثیر، *النهایه*، ۴/ ۱۲۴؛ خلیل بن احمد، *العین*، ۵/

۲۳۳؛ جوهری، *الصحاح*، ۵/ ۲۰۱۷).

قَوّام: به مفهوم ولی امر کسی بودن آمده است (زمخشری، *أساس البلاغہ*، ۵۲۸). قِیام و قِیوم؛ صیغه مبالغه و صفت خدا به معنای قائم به امور مخلوق و تدبیر عالم و حالات است (ابن اثیر، *النهاية*، ۴/ ۱۲۴) و بر این اساس است که برخی از اهل لغت، قَوّامیت را قیام به امر زن، حفظ و اصلاح او دانسته و عبارت «قَوّامون» را در آیه مورد پژوهش به مفهوم اصلاح‌گری و محافظت از زنان تفسیر کرده‌اند، چه این‌که در آیه «الا ما دمت علیه قائماً» (آل عمران: ۷۵ / ۳) هم به معنای مزبور تفسیر شده است (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۷/ ۵۹۶؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۲، ص ۴۹۷).

در مقابل، برخی معنای دیگر قَوّامیت را ولایت، قیمومیت و سرپرستی می‌دانند. چه این‌که طریحی قَوّامون به معنای حق ولایت، حکومت و سرپرستی و حق ولایت مردان بر زنان و صاحب اختیار آنان داشتن آنان می‌داند (طریحی، *مجمع البحرين*، ۶/ ۱۴۲). به نظر ابن اثیر «قوم» مصدر است که به دلیل کثرت کاربرد به مردان اختصاص یافته است (ابن اثیر، *النهاية*، ۴/ ۱۲۴). از منظر زبیدی «قیم» به معنای سرپرست و سیاست‌گذار امور زن است؛ زیرا مرد خانواده تمام نیازهای همسر خود را تأمین کرده و امور وی را تدبیر می‌کند (زبیدی، *تاج العروس*، ۱۷/ ۵۹۷). لغویان معاصر به این دیدگاه گرایش دارند (قرشی، *قاموس قرآن*، ۶/ ۵۱).

ابن فارس برای این واژه دو معنای متفاوت ذکر کرده است: یکی گروهی از انسان‌ها و غیر آنها (قَوْم) که جز دربارهٔ مردان به کار نمی‌رود (لا یسخر قومٌ من قوم... ولا نساء من نساء) (حجرات: ۱۱ / ۴۹) ایشان می‌گوید: مفرد این واژه در این معنا را «امرء» دانسته‌اند (ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۵/ ۴۳). فیومی نیز با تصریح به این نکته که «قوم» به معنای جماعتی از مردان است که زن در آنها نباشد، می‌گوید: مفرد این واژه «رجل» و «امرء» است (فیومی، *المصباح المنیر*، ۲/ ۵۲۰) آن‌گاه می‌گوید: از آن جهت به گروهی از مردان «قوم» اطلاق می‌شود که آنها به کارهای بزرگ و مهم قیام می‌کنند (همان‌جا).

البته می‌توان گفت: اطلاق «قوم» بر گروه مردان به تنهایی در سوره حجرات همراه با

قرینه است و اگر چنین قرینه‌ای نباشد، به معنای گروهی از مردم (ناس) است؛ چنان که ابن‌فارس بدان اشاره کرده است. فیومی نیز نقل می‌کند که زنان نیز به تبعیت از مردان، در این واژه داخل می‌شوند؛ به دلیل آنکه قوم هر پیامبری، تنها مردان نیستند، بلکه زنان نیز هستند (همان). در قرآن کریم نیز «قوم» بر زنان اطلاق شده است «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷/۱۳)، «وَجَدْتُهُمْ وَاقِفِينَ عَلٰی حُجَّتٍ أَلْفَاظٍ لِلشَّمْسِ» (نمل: ۲۴/۲۷).

معنای دیگر ابن‌فارس برای این واژه ایستادن (ضد قعود) برای کاری است؛ خواه به صورت قیام عملی باشد یا آنکه عزم و تصمیم انجام آن را داشته باشد. در هر دو صورت می‌گویند: برای انجام این کار قیام کرد (ابن‌فارس، مقایس اللغة، ۵/۴۳).

از عبارات المصباح المنیر استفاده می‌شود که معنای اصلی این واژه همین است و معنای نخست نیز به همین معنا بر می‌گردد. برخی از پژوهشگران قرآنی که منکر اشتراک لفظی در لغت عرب، به ویژه در قرآن کریم هستند نیز چنین اعتقادی دارند (مصطفوی، التحقیق...، ۹/۳۷۹).

بر پایه آنچه از اهل لغت بیان شده به این نتیجه می‌رسیم که «قوامون» جمع «قوام»، صیغه مبالغه «قائم» از ریشه «قوم» است. و چنانچه مصطفوی در التحقیق آورده است: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَةِ: هُوَ مَا يُقَابِلُ الْقُعُودَ، أَيْ الْإِنْتِصَابَ وَفَعْلِيَّةُ الْعَمَلِ، مَادِيًا أَوْ مَعْنَوِيًا. وَهَذَا الْمَعْنَى يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعَاتِ، فِي مَوْضُوعٍ خَارِجِيٍّ، أَوْ عَمَلٍ، أَوْ أَمْرٍ مَعْنَوِيٍّ، فَالْإِنْتِصَابُ وَفَعْلِيَّةُ فِي كُلِّ مِنْهَا بِحَسَبِهِ» (مصطفوی، التحقیق، ۹/۳۷۹) و دارای معانی زیر است:

۱. سرپرستی امور زیر دستان و ولی آنان، حاکم، مدیر، مدبّر و تدبیر اندیش، محافظ و اصلاح‌گر امور زیر دستان.

۲. برتری‌های اکتسابی: این موضوع شامل پرداخت مهریه، پرداخت نفقه، تدبیر امور، محافظت از هویت، شخصیت و حرمت زن می‌شود (قرشی، قاموس قرآن، ۶/۵۱)؛ چه این‌که در التحقیق آمده است: قوام کسی است که در تدبیر امور زن و رفع احتیاجات او مشرف است و آیه نیز بر افضلیت ذاتی مرد بر زن در تدبیر کردن امور زن دلالت دارد؛ زیرا

علاوه بر این که مرد از مال خود برای زن انفاق میکند، نفقه زن نیز به دست مرد است (مصطفوی، التحقیق، ۹/ ۳۸۳).

۲-۱) درک مفسران از قوامیت

ریشه «قوم» و مشتقات آن ۶۶۰ بار در قرآن به کار رفته است. مشتقات آن در قرآن به معانی مختلفی از جمله برخاستن (نمل/ ۳۹)، توقف (بقره/ ۲۰)، ثبوت و دوام (روم/ ۲۵)، عزم و اراده (مائده/ ۶)، وقوع امر (روم/ ۱۲، ۱۴)، مشغول شدن به کاری (مزمّل/ ۲۰)، برپا کردن (بقره/ ۳)، ثابت و پابرجا (یونس/ ۸۹)، راه راست (یوسف/ ۴۰)، قائم به تدبیر خلق (طه/ ۱۱۱)، قیّم و سرپرست (نساء/ ۳۴)، جایگاه (دخان/ ۵۱)، منزلت (رحمن/ ۴۶)، اعتدال (فرقان/ ۶۷) و... به کار رفته است (قرشی، قاموس قرآن، ۵۱/ ۶).

برخی از مفسران مانند ابن عباس می گویند: در همان محدوده ای که خداوند متعال زن را به اطاعت از مرد مکلف نموده است، شوهر بر زن امیر می باشد. وی این محدوده را وجوب احسان به اهل و حفظ مال شوهر می داند (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۳/ ۹۳۹) ابن عباس در نقل دیگری قوامیت را ولایت همراه با امانت و اصلاح تفسیر کرده است (ابن عربی، احکام القرآن، ۱/ ۴۱۶) بسیاری نیز در تفسیر قوامیت آن را به رابطه حاکمان با مردم تشبیه کرده اند (مشهدی، کنز الدقائق، ۳/ ۳۹۶؛ فیض کاشانی، الاصفی، ۱/ ۲۰۷؛ مظهری، التفسیر، ۲/ ۹۸). برخی نیز پس از این تشبیه، آن را محدود به تأدیب، انفاق و تعلیم نموده اند (ابن عجیبه، البحر المدید، ۱/ ۴۹۹). برخی نیز همراه این تشبیه، قوامیت را مقام امر و نهی دانسته اند (طبرسی، جوامع الجامع، ۱/ ۲۵۳؛ زمخشری، الکشاف، ۱/ ۵۰۶).

در تفسیر کبیر آمده است که قوام اسم برای فردی است که با جدیت مشغول به کاری است و زمانی به او قیّم زن اطلاق می شود که به امور مربوط به زن مشغول بوده و از وی محافظت کند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۰/ ۷۰).

نیشابوری در غرائب القرآن نیز گرچه قوامیت را به رابطه حاکمان بر مردم تشبیه می کند، اما آن را قیام به امر زنان و اهتمام به حفظ آنان تفسیر می کند (نیشابوری، غرائب القرآن، ۲/ ۱۲).

۴۰۸). مغنیه این رابطه را مانند رابطه حاکمان و مردم ندانسته و آن را منحصر در حق طلاق، تمکین و لزوم استیذان هنگام خروج از منزل می‌داند (مغنیه، *الکاشف*، ۲/ ۱۰۵). طبرسی، آن را سلطه در تدبیر، تأدیب، ریاضت و تعلیم معنا می‌کند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۶۸). مفسران دیگر به تعلیم و تأدیب، اصلاح نیز اضافه نموده‌اند (شیخ طوسی، *التیان*، ۳/ ۱۸۹؛ ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۳/ ۳۰۲). نحاس، ماهیت قوامیت را پرداخت نفقه و حمایت از زنان دانسته است (نحاس، *اعراب القرآن*، ۱/ ۲۱۲). البته معنای حفاظت و صیانت در تفاسیری دیگر نیز دیده می‌شود (ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۴/ ۳۱۳؛ ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۲/ ۴۷) از همین رو برخی معنای آن را نوعی وظیفه و مسئولیت دانسته‌اند (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲/ ۷۴؛ خطیب، *التفسیر القرآنی بالقرآن*، ۳/ ۱۷۸؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۷/ ۳۶).

افزون بر آن، جوادی آملی، قوامیت را مسئولیت اجرایی و محدود به حوزه خانواده می‌داند (جوادی آملی، *زن در آئینه جمال و جلال*، ۳۲۶). جعفری معنای قوام را سرپرست مسئول می‌داند که وظیفه آن، مانند سرپرست یک شرکت، اجرای تصمیم‌های گرفته شده در شورای خانواده است (جعفری، *زن از دیدگاه امام علی (ع)*، ۵۲-۵۰). همچنین فضل‌الله، قوامیت را سازماندهی و مدیریت خانواده تفسیر کرده است (فضل‌الله، *دنیا المرأة*، ۹۰-۹۱). از نظر طباطبایی قیم به کسی اطلاق می‌شود که مسئولیت امور دیگری را به عهده داشته باشد و تعبیر «قوام» و «قیام» برای مبالغه در چنین معنایی است (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۳).

جمع‌بندی

چنانچه ملاحظه شد در معنای کلمه «قوام» بین لغوی‌ها و مفسرین دو قول عمده وجود

دارد:

قول اول، به معنی قیام به امر زن و محافظت از وی (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۲، ص ۴۹۷؛ زبیدی، *تاج العروس*، ۱۷/ ۵۹۶؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۰/ ۷۰) و قول دیگر، به معنی ولایت، قیمومیت و سرپرستی (طریحی، *مجمع البحرین*، ۱۶/ ۱۴۲؛

زمخشری، الکشاف، ۱/، ۵۰۵؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۳/ ۶۸).

راه جمع بین این دو رویکرد بدین گونه است که «قوام» کسی است که در رسیدگی به امور دیگران خودش به تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد. لذا «قوامون» شوهرانی هستند که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن، اشراف دارند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۸/ ۵۴۹). به نظر جوادی آملی تعبیر «قوام» ارتباط به مدیریت اجرایی دارد؛ زیرا توانایی و استعداد مرد در امور اجتماعی و اقتصادی برای کسب مال و نیز برآورده کردن نیازمندی‌های زندگی مشترک بیشتر است، از این رو، مدیریت امور خانواده نیز به مرد سپرده شده، ولی این امر به معنای افضل بودن مرد نیست (جوادی آملی، زن در آئینه جمال و جلال، ۳۹۲).

پس با عنایت به قرائنی که در آیه مورد بحث وجود دارد و نیز آیات دیگر و همچنین سخنان مفسرین درباره مصداق آیه می‌توان نتیجه گرفت که قیومیت در آیه مزبور به مفهوم صاحب اختیار و ولایت نیست؛ بلکه به معنای تدبیر و سرپرستی امور اقتصادی و اجتماعی نهاد خانواده و نیز تأمین نیازهای آن است، بنابراین برطرف کردن نیازهای مذکور فقط تکلیف اجرایی است که خداوند بر عهده مرد گذاشته و گستره آن هم امور مربوط به مسائل خانواده است.

۲-۲) شأن نزول آیه

پس از بررسی معنای لغوی و تفسیری واژه «قوام» به بررسی شأن نزول آیه مورد بحث خواهیم پرداخت؛ زیرا آیات قرآن بر اساس برخی از شرایط و در تایید و یا مذمت برخی از اعمال و رفتار انسانهای هم عصر با پیامبر (ص) نازل شده است، بررسی شأن نزول آیه مورد بحث می‌تواند در تفسیر دقیق واژه مذکور و تعیین مصداق آن تأثیر بسزایی داشته باشد.

درباره شأن نزول آیه ۳۴ سوره نساء از طرق مختلف چنین گفته شده است که؛ «مقاتل گوید: آیه در باره سعد بن ربیع و زن او ست. سعد و زید هر دو از انصار بودند. زن سعد نافرمانی کرد و او، وی را تنبیه کرد. حبیب به اتفاق پدر خدمت پیامبر (ص) رفت. سعد

عرض کرد: دخترم را به او داده‌ام و از سوی او کتک خورده است. فرمود: قصاص کنید. آنها رفتند که قصاص کنند. پیامبر (ص) فرمود: بازگردید. اینک آیه توسط جبرئیل نازل و ما چیزی را قصد کردیم، ولی خدا امر دیگری را اراده کرده است. آنچه خداوند اراده کرده است، بهتر است و قصاص را رفع کرد. کلبی گوید: این آیه در باره سعد بن ربیع و زنش خوله دختر محمد بن سلمه نازل شده است. لکن داستان را به همان صورت نقل کرده است. ابوروق گوید: آیه در باره جمیله دختر عبد الله بن ابی و شوهرش ثابت بن قیس بن شماس نازل شده است و تقریباً داستان را به همان صورت، ذکر کرده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۳/ ۶۸؛ طوسی، **التبیان**، ۳/ ۱۸۹؛ طباطبایی، **المیزان**، ۴/ ۳۴۹؛ فضل‌الله، **من وحی القرآن**، ۷/ ۲۲۸).

اکثر اهل سنت نیز همین شأن نزول را ذکر کرده‌اند (بنگرید به: طبری، **جامع البیان**، ۵/ ۳۷؛ جصاص، **احکام القرآن**، ۳/ ۱۴۸؛ قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ۵/ ۱۶۸-۱۶۹؛ آلوسی، **روح المعانی**، ۳/ ۲۵-۲۴). از میان منابع شیعی، **مجمع البیان** شأن نزول را کامل‌تر نقل کرده است. در منابع اهل سنت، جصاص در شأن نزول به جای پدر زن، برادر زن را آورده، وی نامی از آن زن، پدر و یا شوهرش نبرده است (جصاص، **احکام القرآن**، ۳/ ۱۴۸). برخی از اهل سنت شأن نزول را به طرق مفصل ذکر کرده‌اند (طبری، **جامع البیان**، ۵/ ۳۷).

همچنین شأن نزول با اسامی مختلف نقل شده و یک نقل متفق ندارد. مثلاً نام آن زن چه بود؟ شوهرش که بود؟ پدرش که بود؟ در این موارد، اختلاف وجود دارد (بنگرید به: قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ۵/ ۱۶۸-۱۶۹؛ آلوسی، **روح المعانی**، ۳/ ۲۴-۲۵). البته در منابع فریقین، اندیشمندانی مثل طباطبایی و فضل‌الله (طباطبایی، **المیزان**، ۴/ ۳۴۹؛ فضل‌الله، **من وحی القرآن**، ۷/ ۲۲۸) و نیز ابن‌عاشور از اهل سنت (ابن‌عاشور، **التحریر و التتویر**، ۴/ ۱۱۲) به شأن نزول آیه خدشه وارد ساخته‌اند. برای مثال فضل‌الله معتقد است که این سبب نزول با ظاهر آیه سازگاری ندارد؛ زیرا سبب نزول، قصاص را رد می‌کند در حالی که آیه، قصاص را رد نمی‌کند، بلکه اگر مرد تجاوز و تعدی کند و به ناحق

همسرش را سلیلی بزند، قصاص حق زن است. قوامیت با ثبوت حق قصاص برای زنان منافات ندارد (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۲۸ / ۷). ایشان همچنین می نویسد: «اختلاف در نام اشخاص وارده در روایت، شاید دلیلی بر قطعی نبودن شأن نزول باشد» (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۲۷ / ۷). طباطبایی نیز بر این باور است که «از ظاهر سبب نزول می توان دریافت که پیامبر (ص) در مقام بیان حکم شرعی یک مسأله بوده است نه در مقام قضاوت. طرف دعوا (شوهر) هم حضور نداشته است. در این صورت، سبب نزول با عصمت پیامبر (ص) در تشریع سازگار نیست. این تخطئه پیامبر است (آیا پیامبر اشتباه کرده بود؟) و آیه در مقام نسخ حکم قصاص برای زن نیست؛ زیرا نسخ پس از عمل به حکم است در حالی که در مورد روایت، رفع حکم قبل از عمل به آن است» (طباطبایی، *المیزان*، ۳۴۹ / ۴).

ابن عاشور نیز گفته در مورد شأن نزول، حدیث صحیح و یا متصل به پیامبر (ص) وجود ندارد، بلکه احادیثی است که از حسن، قتاده و سدی روایت شده است. ابن عاشور ادعا می کند که برخی از علما، احادیث ضرب را انکار کرده و یا دست به تأویل زده اند (ابن عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۱۵-۱۱۴ / ۴). بنابراین، از میان اندیشمندان اهل سنت نیز ابن عاشور شأن نزول را معتبر ندانسته و عبارات مختلف آلوسی در بیان شأن نزول، حرف فضل الله را مبنی بر این که سبب نزول حدسی و اجتهادی بوده و قطعی نیست، تأیید می کند (بنگرید به: ابن عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۱۵ / ۴؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۲۴-۲۵ / ۳).

۴-۲) قلمرو آیه

درباره قلمرو مصداقی آیه دو دیدگاه کلی وجود دارد؛ دیدگاهی که رجال و نساء را شامل نوع مردان و زنان می داند (طباطبایی، *المیزان*، ۳۴۳ / ۴؛ جرجانی، *آیات الأحکام*، ۱۲ / ۳۴۲؛ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۳۷۰ / ۳) و دیدگاهی که رجال را به معنای ازواج و نساء را به معنای زوجات گرفته است (مغنیه، *الکاشف*، ۳۱۵ / ۲؛ فضل الله، *من وحی القرآن*، ۲۳۰ / ۷). دیدگاه اول به عمومیت لفظ رجال و نساء و نیز به سنت و سیره پیامبر (ص) در نصب مردان برای کارهای اجتماعی نظیر قضاوت، ولایت و حکومت و

اعزام به جنگ استناد کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۷؛ قرشی، *احسن الحدیث*، ۴/ ۳۴۷). دیدگاه دوم نیز به فضای آیه و دنباله آن که اختصاص به رابطه زن و شوهر دارد، استناد کرده است (مغنیه، *الکاشف*، ۲/ ۳۱۵) به اعتقاد این گروه، ظاهر آیه این است که دو چیز (فضل و انفاق) با هم علت قوامیت است و نه هر کدام به تنهایی. پس ظهور عرفی آیه شامل غیر خانواده نمی‌شود و اختصاص امور اجتماعی به مردان را نمی‌رساند (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۷/ ۲۳۰).

اندیشمندان اهل سنت نیز پیش‌تر باورمند به عمومیت آیه شده‌اند و رجال و نساء را شامل نوع مردان و زنان می‌دانند. البته به سنت و حدیث رسول خدا(ص) مبنی بر این‌که پیامبر زنان را - به طور عموم و نوعی - در عقل و دین ناقص معرفی شده، استناد کرده‌اند و اموری مانند نبوت، امامت، ولایت و شهادت یک مرد به جای دوزن و گواهی در دادگاه‌ها به مردان اختصاص پیدا کرده؛ و اینها بیانگر آن است که رجال و نساء عام است (ابن عربی، *احکام القرآن*، ۱/ ۴۱۶؛ بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۲/ ۷۲) بنابراین، رجال به معنای شوهران به کار نرفته، بلکه اعم از ازواج است (ابن عاشور، *التحریر و التنبیر*، ۴/ ۱۱۳) ابن عاشور الف و لام در «الرجال» و «النساء» را الف و لام استغراق عرفی و مبتنی بر نظر به حقیقت می‌داند (همان‌جا). با این حال برخی از مفسران اهل سنت - در ظاهر - رجال را اختصاص به ازواج داده‌اند، ولی دلیلی ذکر نکرده‌اند (طبری، *جامع البیان*، ۵/ ۳۷).

۲. تحلیل مصداق «قوامیت»

دیدگاه و نظرات مفسران درباره قوامیت مرد در ساختار خانواده متفاوت است. بر همین اساس پس از بررسی معنای لغوی قوام، به بازخوانی دیدگاه‌ها و نظرات مفسران شیعه و اهل سنت پرداخته خواهد شد.

۲-۱ دیدگاه مدیریت و سرپرستی

چنانچه در مفهوم‌شناسی تفسیری نیز به برخی اشاره شد، در بین اندیشمندان شیعه درباره گستره مفهومی و به تبع مصداق قوامیت چند دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول

همین است که بیشتر اندیشوران شیعه شأن مرد را شأن مدیر و سرپرست دانسته و برای بیان مراد خویش از تعبیر مختلفی بهره جسته‌اند. از جمله برخی از قوامیت تحت عنوان قیمومت و سرپرستی یاد کرده‌اند (قرشی، *احسن الحدیث*، ۲/ ۳۵۴؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲/ ۷۴؛ نجفی خمینی، *تفسیر آسان*، ۳/ ۲۱۷).

به نظر مقداد سیوری، مردان امور سرپرستی و سیاست‌گذاری زنان را به دو جهت به عهده دارد. اول این‌که نعمتی است که خداوند به مردان عطا کرده و آنان را در اموری مثل حسن تدبیر، زیادی قوت بر زنان برتری داده و دوم این‌که این‌که به وی اختیار داده است تا نیازمندی‌های زندگی زنان را تأمین و مهریه را به وی اعطا کند (مقداد سیوری، *کنز العرفان*، ۲/ ۲۱۱).

دلیل این‌که خداوند قیمومیت و سرپرستی زنان را بر عهده مردان گذاشته است، علامه طباطبائی در مورد سلسله مراتب افراد در خانواده، به پیروی از آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء / ۳۴) قایل به مدیریت مرد در خانواده است و با اشاره به نکاتی از زندگی اجتماعی و شرایط طبیعی زن و مرد، این امر را تبیین می‌کند. لزوم شدت و قدرتمندی برای جنس مرد و وجوب نرمی و پذیرش برای جنس زن، امری است که همه ملت‌ها، کم و بیش به آن معتقدند. دین اسلام این قانون طبیعی را در تشریع احکام خود، پذیرفت و قوام بودن را بر عهده مرد گذاشت (سالاری‌فر، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی*، ۱۰) و ترجیح و تقویت جانب عقل سلیم انسانی بر عواطف و احساسات تند، از نظر قرآن از امور مسلم و روشن است که احتیاجی به استدلال از آیات ندارد (کریم پور، «نگاهی به قیمومی...»، ۲۶).

جوادی آملی نیز تأکید می‌کند که این سرپرستی به دلیل تعهدی است که مردان در مورد انفاق کردن و پرداخت‌های مالی در برابر زنان و خانواده دارند، از این رو، مرد که عهده‌دار تأمین و برآوردن تمامی هزینه‌های اختصاصی زن و نیازهای منزل است، سزاوارتر به سرپرستی است» (جوادی آملی، *زن در آئینه جمال و جلال*، ۳۶۶؛ همو، *تسنیم*، ۱۸/ ۵۴۵).

به نظر حسینی تهرانی «قوامون» در آیه مورد بحث صیغه مبالغه است که مربوط به وظیفه مرد برای انجام امور مسائل خانواده می‌شود و سرپرستی و تدبیر امور شخص دیگری را به عهده دارد و از آنجایی که بر وی تسلط و قدرت دارد، حکمش درباره او نافذ است. از منظر وی قیومیت مردان بر زنان منحصر به شوهر نمی‌شود که به زن خود قیومیت داشته باشد، بلکه این موضوع برای گروه مردان نسبت به گروه زنان نیز در تمام جهات ساری و جاری است (حسینی تهرانی، رساله بدیعه، ۷۶).

رشید رضا از مفسران اهل سنت درباره منشأ تفاوت زن و مرد چنین می‌نویسد: خداوند در اصل خلقت و آفرینش، قدرت تعقل و توان جسمی مردان را بر زنان برتری داده و به مردان توان و نیرویی داده که به زنان نداده است. (رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۵/ ۵۷) وی در خصوص این‌که چرا خداوند قیومیت و سرپرستی زنان را بر عهده مردان گذاشته است می‌نویسد: «نباید از نظر دور داشت که زندگی زناشویی باید بر اساس مهر و محبت و تفاهم باشد و از سوی دیگر تمام افراد به نوعی از این رحمت کامل خداوندی بهره‌مندند و مرد و زن وظیفه دارند که این محبت و روابط عاطفی را حفظ کنند، اما گاهی اختلاف سلیقه‌ها یا برخی ملاحظه‌ها موجب اختلاف می‌شود. از این رو، رأی و نظر یکی باید فصل‌الخطاب باشد تا زندگی سامان یابد. در اینجا قطعاً نظری می‌تواند حلال بسیاری از مشکلات باشد که از پشتوانه محکم عقلی برخوردار باشد که طبیعتاً در این میدان مردان از زنان به مراتب قوی‌ترند» (رشید رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۵/ ۲۸-۲۹).

از منظر سید قطب فطرت در درون مردان و زنان برای زندگی اجتماعی و قوامیت و تدبیر مردان و پذیرش آن از سوی زنان نهاده شده است. از این رو، هر تلاشی که بر خلاف فطرت دو جنس صورت گیرد، به نتیجه نخواهد رسید (قطب، فی ظلال القرآن، ۲/ ۶۴۸).

۲-۲) ولایت مرد بر زن

برخی مراد از آن را ولایت مرد دانسته‌اند (مغنیه، الکاشف، ۲/ ۳۱۵)، برخی نیز از آن تعبیر به سلطه مرد بر زن کرده‌اند (شریف لاهیجی، تفسیر، ۱/ ۴۶۹؛ حسینی شیرازی، تبیین القرآن، ۱/ ۴۷۵؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۳/ ۶۸؛ بلخی، ۱۴۲۳ق/ج ۱/ص ۳۷۰؛

شَبْر / ۱۴۱۲ق / ج ۱ / ص ۱۱۴). و برخی از آن با قیدی همچون والی (حاکم) بر رعیت یاد کرده‌اند (مشهدی، *کنز الدقائق*، ۳ / ۳۹۶؛ سبزواری، *ارشاد الازدهان*، ۲ / ۲۸۵؛ شَبْر / ۱۴۰۷ق / ج ۲ / ص ۴۱؛ کاشانی، *تفسیر المعین*، ۱ / ۲۲۱؛ فیض کاشانی، *الصفافی*، ۱ / ۴۴۸؛ طبرسی، *جوامع الجامع*، ۱ / ۲۵۳).

زمخشری از آیه مذکور فهم مطلق قوامیت مردان را برداشت کرده و اموری مانند عقل، تصمیم، قدرت، جهاد، و... را به عنوان فضائل ویژه مردان شمرده است (زمخشری، *الکشاف*، ۱ / ۵۰۵). همچنین وهبه زحیلی در تفسیر المنیر علت قیمومیت مرد بر زن را زیادی عقلانیت و فهم دانسته که به دلیل روشنی، خدا آن را بیان نکرده است (زحیلی، *التفسیر المنیر*، ۵ / ۵۴). فخر رازی، دلیل برتری مرد بر زن را موهبتی و اکتسابی دانسته و آن را به علم و قدرت تفسیر کرده است. وی علت آن را روشن می‌داند. زیرا کسی منکر برتری مرد بر زن در امور و مسائل خانواده نیست (فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۰ / ۷۱). قرطبی نیز آن را تأیید کرده است (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۵ / ۱۶۹).

سبزواری معتقد است که «مسأله به خانواده و زوجیت اختصاص ندارد و علت برتری مردان بر زنان، مقتضی اختصاص ندادن حکم به ازواج است» (موسوی سبزواری، *مواهب الرحمن*، ۸ / ۱۵۶).

۳-۲) حفاظت و کفالت زن توسط مرد

برخی از اندیشمندان قوامیت مرد را به مفهوم قیام به امر، حفظ و مراقبت، محافظت و رعایت، قیام و ایستادگی، تکفل امور زنان و کارگزاری و... دانسته‌اند (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۷ / ۳۸؛ طوسی، *التبیان*، ۳ / ۱۸۹؛ مصطفوی، *التحقیق*، ۵ / ۳۶۰). به باور این گروه، آیهی قوامیت فقط بر قیام کردن به امور، و نه سلطه بر زنان دلالت دارد (مصطفوی، *تفسیر روشن*، ۵ / ۳۶۰). و وجوب جهاد و وظیفه پرداخت نفقه برای مرد مؤید این مطلب است که او موظف به حمایت و حفظ زن می‌باشد. مستند این گروه، گفتار لغویان است که آورده‌اند: «قوم... من أقام العود إذا قومه» (طریحی، *مجمع البحرین*، ۶ / ۱۴۲).

به نظر آلوسی در نظام حقوقی خانواده، وظیفه مرد محافظت از خانواده و تأمین نیازهای

مادی است و از تعبیر «الرجال قوامون» برداشت می‌شود که ویژگی رشد مردان، یک موهبتی الهی است که برای حفظ مصالح اجتماع بشری و نظام خانواده به مرد سپرده شده است و شاید یکی از دلایل برتری مردان مسائلی مانند ارث، دیه و.. باشد (آلوسی، روح المعانی، ۵/ ۳۴۸). از منظر سیوطی دلیل برتری مردان بر زنان قدرت، علم و عقل است. (سیوطی، الدر المنثور، ۱۱۰).

۲-۴ دیدگاه تلفیقی سرپرستی / حاکمیتی

برخی از اندیشمندان شیعه بین دو دیدگاه پیشتر جمع کرده و مرد را سرپرست و خدمتگزار، فرمانروا و کارگزار، قائم به امر و مسلط، حاکم و حامی، رئیس و نگهبان و... دانسته‌اند (فضل الله، من وحی القرآن، ۷/ ۲۳۰؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳/ ۳۶۹؛ بلاغی، حجة التفاسیر، ۲/ ۴۰؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ۲/ ۴۱۹). مستمسک این گروه، گفتار اهل لغت، مفهوم «علی» و سیاق آیه است.

از میان این تعابیر، دقیق ترین تعبیر «قیمومت و سرپرستی» مردان است؛ چرا که آیه صحبت از ولایت نمی‌کند. ولایت سلطه ای است که شخص بر مال و جان دیگری پیدا می‌کند و شامل ولایت پدر و جد پدری، پیامبر و حاکم می‌شود (کاتوزیان، حقوق مدنی: خانواده، ۲/ ۲۰۲).

۳. تحلیل آراء و بیان نظریه مختار

در زمینه قوامیت عمده اختلاف فریقین در این است که آیا قوامیت شامل امور امامت، قضاوت و جهاد نیز می‌شود، یا این که منحصر به قیمومیت شوهر نسبت به زن است؟ در بین مفسرین از شیعیان، صاحب المیزان قائل به قیمومیت جنس مرد نسبت به زن است و در نتیجه دایره قوامیت را تعمیم می‌دهد که شامل اجتماع نیز می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۴/ ۳۶۵). و نیز ابن عاشور در التحریر و التنویر مانند طباطبایی به عمومیت آیه معتقد است و به شمولیت آن نسبت به قوامیت نوع مردان بر نوع زنان تصریح کرده و قلمرو آن را فراتر از امور خانوادگی می‌داند (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۴/ ۱۱۴-۱۱۳). از میان اندیشمندان

اهل سنت صاحب المنار قیمومیت در آیه را در خصوص محیط خانواده و شوهر، نسبت به زن می‌داند نه محیط اجتماع (رشید رضا، *تفسیر القرآن الحکیم*، ۲/ ۲۲۷-۲۲۸).

اما سایر اندیشمندان فریقین، هیچ یک بر عمومیت آیه نسبت به خارج از محیط خانه و امور خانوادگی تصریح نکرده است. (ر.ک: طوسی، *التبیان*، ۳/ ۱۸۹؛ زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۵۰۶؛ فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۰/ ۷۰؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۶۸؛ میدی، *کشف الأسرار*، ۲/ ۴۹۲؛ شبر، *تفسیر القرآن الکریم*، ۲/ ۴۱؛ شوکانی، *فتح القدر*، ۱/ ۵۳۱؛ دروزه، *التفسیر الحديث*، ۸/ ۱۰۵؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲/ ۷۲).

چنانچه از تصریحات برخی از مفسرین نیز بدست می‌آید، به نظر می‌رسد با توجه به صدر و ذیل آیه و بر اساس قرائن مختلف درونی و بیرونی، آیه شریفه عمومیت ندارد و مقصود از «الرجال» در آیه شریفه شوهر است. بنابراین قوامیت منحصر به محیط خانه و زندگی زنashویی است (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۸/ ۵۵۰؛ بلاغی، *آلاء الرحمن*، ۲/ ۱۰۵)؛ زیرا قرآن کریم در صدد تبیین نوع ارتباط زن و شوهر در قلمرو زندگی خانوادگی و امور مربوط به اداره منزل است. از این رو، آنچه قرآن به عنوان تعلیل آورده، در دو چیز است. یکی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء: ۳۴) و دیگری «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء/ ۳۴) است که در مجموع سبب قیمومیت هستند، نه این‌که هر یک جداگانه سببیت داشته باشند تا از سببیت و تعلیلی که در بخش اول آمده، بتوان اداره امور جامعه و حاکمیت و قضاوت و جنگ را استنباط کرد. بر این اساس نمی‌توان قوامیت را عام گرفت و به خارج از محیط خانه و مسائل خانوادگی تسری داد؛ زیرا این بحث در زمینه امور مربوط به عموم مردم نیست، بلکه در خصوص نظام داخلی خانوادگی است. بنابراین حکم در دو محور متمرکز است؛ آن هم به صورت معیت نه به صورت مستقل و جدا از هم. (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۷/ ۲۲۹) از سوی دیگر روایات نیز به عنوان قرینه خارجی در توضیح و بیان مصادیق قیمومیت مرد بر زن، معمولاً آن را بر مسائل مربوط به زن و شوهر منطبق کرده‌اند (حویزی، *نور الثقلین*، ۱/ ۴۴۷؛ بحرانی، *البرهان*، ۲/ ۷۳).

اختلاف دیگری که در آرای فریقین قابل مشاهده است درباره دایره قیمومیت در محیط

خانواده است که آیا قیومیت منحصر به لذات جنسی و حفظ عفت و اموالی است که در اختیار زن است، یا این که شامل همهٔ اوامر و نواهی شوهر می‌شود؟ برخی از اندیشمندان اهل سنت از جمله صاحب المنار آن را تعمیم داده و بر این باور است که قیومیت شامل تمام اوامر و نواهی شوهر می‌شود (رشید رضا، *تفسیر القرآن الحکیم*، ۵/ ۶۲). اما اندیشمندان شیعه از جمله علامه قائل است که قلمرو قیومیت منحصر در استمتاعات جنسی و حفظ عفت و اموال شوهر است (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴).

به نظر می‌رسد ادعای صاحب المنار (در صورتی که با شرع منافات نداشته باشد) ادعای بدون دلیل است؛ ضمن این که روایات در این زمینه نیز توصیه‌های اخلاقی است و جنبه حقوقی ندارد. از این رو، اگر زن یکی از واجبات مثل نماز را ترک کرد، موجب خروج از قیومیت نمی‌شود، از سوی دیگر، دیدگاه علامه نیز در خور تأمل است؛ زیرا خروج از منزل نیز از جمله مواردی است که تحت دایره قیومیت است؛ چنانچه فقهاء خروج زن از منزل بدون اذن شوهر را از مصادیق نشوز (خروج از قیومیت) می‌دانند (نجفی خمینی، *تفسیر آسان*، ۱۳/ ۳۰۶؛ خمینی، *تحریر الوسیله*، ۲/ ۳۰۳)، چه این که روایاتی که در زمینه استمتاعات یا عفت و حفظ اموال وارد شده، در مقام بیان مصادیق قیومیت است نه انحصار در این موارد.

نتیجه

با بررسی های به عمل آمده مشخص می‌شود که بین اندیشمندان شیعه و اهل سنت و همچنین بین خود اندیشمندان شیعه و یا اهل سنت در مورد قوامیت مرد بر زن اختلاف نظر وجود دارد. اما آنچه که در این تحقیق به آن رسیده شده است این است که با توجه به صدر و ذیل آیه که مربوط به روابط خانوادگی زن و شوهر است نشانگر حکم تکلیف و مسئولیتی است که خداوند متعال در آیه مذکور به عهدهٔ مرد گذاشته است. بنابر این از این آیه نمی‌توان تبعیض جنسیتی و یا حکم برتری مردان بر زنان را استخراج کرد چراکه در بسیاری از آیات دیگر ملاک برتری انسانها بیان شده است که کوچکترین اشاره ای نشده که مرد بودن نیز ملاک برتری است.

و از طرفی در بحث نکاح هیچ اشاره ای به ولایت مرد بر زن و حاکم بودن او بر زن نشده است؛ بنابراین از واژه قوامیت برتری مرد بر زن فهمیده نمی شود بلکه آیه در مقام بیان وظیفه و مسئولیت مرد در مقابل زن است که این نوع از اعطای مسئولیت را نمی توان ملاک ولایت و حاکمیت مرد نسبت بر زن تلقی کرد.

از حیث قلمرو قوامیت مردان چنانچه از تصریحات برخی از مفسرین نیز بدست می آید، به نظر می رسد با توجه به صدر و ذیل آیه و بر اساس قرائن مختلف درونی و بیرونی، آیه شریفه عمومیت ندارد و مقصود از «الرجال» در آیه شریفه شوهر است. بنابراین قوامیت منحصر به محیط خانه و زندگی زنشویی است؛ زیرا قرآن کریم در صدد تبیین نوع ارتباط زن و شوهر در قلمرو زندگی خانوادگی و امور مربوط به اداره منزل است. از این رو، آنچه قرآن به عنوان تعلیل آورده، در دو چیز است. یکی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و دیگری «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» است که در مجموع سبب قیمومیت هستند، نه این که هر یک جداگانه سببیت داشته باشند تا از سببیت و تعلیلی که در بخش اول آمده، بتوان اداره امور جامعه و حاکمیت و قضاوت و جنگ را استنباط کرد. بر این اساس نمی توان قوامیت را عام گرفت و به خارج از محیط خانه و مسائل خانوادگی تسری داد؛ زیرا این بحث در زمینه امور مربوط به عموم مردم نیست، بلکه در خصوص نظام داخلی خانوادگی است. بنابراین حکم در دو محور متمرکز است؛ آن هم به صورت معیت نه به صورت مستقل و جدا از هم. از سوی دیگر روایات نیز به عنوان قرینه خارجی در توضیح و بیان مصادیق قیمومیت مرد بر زن، معمولاً آن را بر مسائل مربوط به زن و شوهر منطبق کرده اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۶۷ق.
- ۴- ابن عاشور محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ.
- ۵- ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المذید، القاهرة، دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ۶- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۸- ابن فارس، احمد، مقاییس اللغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۰- خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، دارالعلم.
- ۱۱- آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- بحرانی، البرهان، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۹ق.
- ۱۳- بلاغی، سید عبدالحجت، حجة التفاسیر، قم، حکمت، ۱۳۸۶ش.
- ۱۴- بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
- ۱۵- بیضاوی، عبد الله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۶- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۷- جرجانی، سیدامیر ابوالفتوح، آیات الأحکام، تهران، نوید، ۱۴۰۴ق.
- ۱۸- ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية، بازنشر قم، اسماعیلیان.
- ۱۹- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۰- جعفری، محمد تقی، زن از دیدگاه امام علی (ع)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- ۲۱- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ش.

- ۲۲- جوادی آملی، عبدالله، *زن در آئینه جمال و جلال*، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۳- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۴- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، *رساله بدیعہ*، تهران، حکمت، ۱۳۵۹ ش.
- ۲۵- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۶- حسینی شیرازی، سید محمد، *تبیین القرآن*، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۳ ق.
- ۲۷- خطیب، عبد الکریم، *التفسیر القرآنی بالقرآن*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۷۰ م.
- ۲۸- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحديث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیہ، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۹- رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم*، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۲۶ ق.
- ۳۰- زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر*، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
- ۳۱- زمخشری محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۳۲- زمخشری محمود بن عمر، *أساس البلاغہ*، بیروت، ۱۹۷۹ م.
- ۳۳- سالاری فر، محمدرضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
- ۳۴- سبزواری، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الازہان*، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۵- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۳۷- شبر، سید عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغہ، ۱۴۱۲ ق.
- ۳۸- شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر*، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
- ۳۹- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر*، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۰- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- ۴۱- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۴۲- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ۴۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۴۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۴۵- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.

- ۴۶- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التيان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۷- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۴۸- مقداد سیوری، *کنز العرفان*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- ۴۹- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- ۵۰- خلیل بن احمد، *العین*، باز نشر قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
- ۵۱- فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۵۲- فضل الله، سید محمد حسین، *دنیا المرأة*، دارالملاک، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ۵۳- فیض کاشانی، محسن بن محمد مرتضی، *الاصفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- ۵۴- فیض کاشانی، محسن بن محمد مرتضی، *الصفی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
- ۵۵- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنیر*، قم، شریف رضی.
- ۵۶- قرشی، سید علی اکبر، *احسن الحديث*، تهران، بعثت، ۱۳۷۷ش.
- ۵۷- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- ۵۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۵۹- کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی: خانواده*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰ش.
- ۶۰- کاشانی، محمد بن مرتضی، *تفسیر المعین*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۱۰ق.
- ۶۱- کریم پور قراملکی، علی، «نگاهی به قیمومیت مردان در تفاسیر قرآن»، *بینات*، شماره ۲، ۱۳۷۹ش.
- ۶۲- مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- ۶۳- مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۶۴- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.
- ۶۵- مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.
- ۶۶- مظهری، محمد ثناء الله، *التفسیر*، پاکستان، کتاب فروشی رشدیه، ۱۴۱۲ق.
- ۶۷- مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، تهران، اسلامیة، ۱۴۲۴ق.
- ۶۸- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۴ش.

- ۶۹- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، *مواهب الرحمن*، بیروت، موسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
- ۷۰- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۷۱- نجفی خمینی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ق.
- ۷۲- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ۷۳- نیشابوری، حسین بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۷۴- زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ Ibn Abī Hātam, 'Abdurrahmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Aẓīm*, Mecca, Maktabat Nizār Mustafā Al-Bāz, 1419 AH.
- 3_ Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Abdullāh, *Alḥkām Al-Qur'an*, Cairo, Dār Ihyā Al-Kutub Al-'Arabīya, 1367 AH.
- 4_ Ibn 'Ashūr, Muḥammad Tāhir, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Beirut, History Foundation, no date.
- 5_ Ibn 'Ajība, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Baḥr Al-Madīd*, Cairo, Dr. Ḥasan 'Abbās Zakī, 1419 AH.
- 6_ Ibn 'Āṭīyya, 'Abdulḥaq b. Ghālib, *Al-Muḥarrar Al-Wadḥiz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Ilmiya, 1422 AH.
- 7_ Ibn Maṣḍūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān Al-'Arab*, Beirut, 1414 AH.
- 8_ Abulḥusiyn, Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughā*, Qom, Printing and Publication of Islamic Development Organization, 1404 AH.
- 9_ Isfahānī, Ḥusiyn b. Muḥammad, *Mufradāt*, Syria, Al-Dār Al-Shāmiya, 1412 AH.
- 10_ Ālūsī, Maḥmūd, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Beirut, Dār Kutub Al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 11_ Baḥrānī, *Al-Burbān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut, Al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1419 AH.
- 12_ Balāghī, Sayyid 'Abdulḥujjat, *Hujjat Al-Tafāsīr wa Balāgh Al-Iksīr*, Qom, Ḥikmat, 1386 SAH.
- 13_ Balāghī Njafi, Muḥammad Jawād, *Ālā Al-Raḥmān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Qom, Bi'that Foundation, 1420 AH.
- 14_ Bayḍāwī, 'Ābdullāh b. 'Umar, *Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl*, Beirut, Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī, 1418 AH.
- 15_ Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī, 1422 AH.
- 16_ Jurjānī, Sayyid Amīr Abulfutūḥ, *Āyāt Al-Aḥkām*, Tehran, Nawīd, 1404 AH.

- 17_ Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *Al-Nabāye*, Qom, Esmā'eliān, 1367 SAH.
- 18_ Jaṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, *Aḥkām Al-Qurān*, Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabī, 1405 AH.
- 19_ Ja'farī, Muḥammad Taqī, *Woman in Imam 'Alī's Point of view*, Tehran, Islamic Culture Publication, 1378 SAH.
- 20_ Jawādī Āmulī, Abullāḥ, *Tasnīm*, Qom: Isrā', 1389 SAH.
- 21_ Ja'farī, Muḥammad Taqī, *Woman in the Mirror of Glory and Beauty*, Qom, Isrā', 1378 SAH.
- 22_ Juhārī, Isma'il b. Hammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār Al-'Ilm Al-Mallāyin, 1410 AH.
- 23_ Ḥusaynī Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Risāli Badī'a fī Tafsīr Āya (Al-Rijāl Qawwāmūn 'Ala Al-Nisā)*, Tehran, Manshūrāt Al-Hikma, 1359 SAH.
- 24_ Shāh 'Abdul'adīmī, Ḥusayn, *Tafsīr Ithnā 'Asharī*, Tehran: Mīqāt, 1363 SAH.
- 25_ Ḥusaynī Shīrāzī, Sayyid Muḥammad, *Tabyīn Al-Qur'ān*, Beirut, Dār Al-'Ulūm, 1423 AH.
- 26_ Khaṭīb, 'Abdulkarīm, *Al-Tafsīr Al-Qur'ānī bi Al-Qur'ān*, Cairo, Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 1970.
- 27_ Khumiynī, Sayyid Rūḥullāḥ, *Tabrīr Al-Wasīla*, Qom, Dār Al-'Ilm, no date.
- 28_ Darwaza, Muḥammad 'Izzat, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*, Cairo, Dār Al-'Iḥyā Al-Kutub Al-'Arabīya, 1383 AH.
- 29_ Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Ḥakīm*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīya, 1426 AH.
- 30_ Zuḥiylī, Wahabat b. Muṣṭafā, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Beirut, Dār Al-Fikr Al-Mu'āṣir, 1418 AH.
- 31_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb Al-'Arabī, 1407 AH.
- 32_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Asāsulbalāgha*, Beirut, 1979.
- 33_ Sālārīfar, MuḥammadRizā, *Family in the attitude of Islam and Psychology*, Tehran, SAMT, 1389 SAH.

- 34_ Sabziwārī, Muḥammad, *Irsbād Al-Aẓbān Ilā Tafsīr Al-Qurʿān*, Dār Al-Taʾrūf, Beirut, 1419 AH.
- 35_ Quṭb, Sayyid, *Fī Dbīlāl al-Ḳurʿān*, Beirut, Dār Al-Shurūq, 1412 AH.
- 36_ Suyūṭī, ʿAbdulraḥmān b. AbīBakr, “*Al-Durr Al-Muntḥūr*”, Qom, Marʿashī Najafī library, 1404 AH.
- 37_ Shubbar, Sayyid ʿAbdullāh, *Tafsīr Al-Qurʿan Al-Karīm*, Beirut, Dār Al-Balāgha li Ṭibāʿa wa Al-Nashr, 1412 AH.
- 38_ Sharīf Lāhijī, Bahāʿuddīn, *Tafsīr Sharīf Lāhijī*, Tehran, Dād publication, 1373 SAH.
- 39_ Shūkānī, Muḥammad b. ʿAlī, *Fatḥulqadīr*, Dār Ibn Kathīr, Beirūt, Dār Al-Kilām Al-Ṭayyib, 1414 AH.
- 40_ Ṣadiqī Tiḥrānī, Muḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1365 SAH.
- 41_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qurʿan*, Qom, Jamīʿi Mudarrisīn, 1417 AH.
- 42_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmiʿ Al-Jāmiʿ*, Tehran, Tehran University Publication, 1377 SAH.
- 43_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ Al-Bayān*, Tehrān, Naser Khosrow, 1372 SAH.
- 44_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ Al-Bayān*, Beirut, Dār Al-Maʿrefa, 1412 AH.
- 45_ Ṭuriyḥī, Fakhruddīn, *Tafsīr Gharīb Al-Qurʿān*, Qom, Zāhidī, no date.
- 46_ Ṭuriyḥī, Fakhruddīn, *Majmaʿ Al-Baḥriyn*, Tehrān: Murtaḍawī, 1416 AH.
- 47_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, no date.
- 48_ Ḥuwayzī, ʿAbd ʿAlī, *Nūr Al-Thaqalayn*, Qom, Ismāʿiliyān, 1415 AH
- 49_ Fāḍil Miqdād, Miqdād b. ʿAbdulla, *Kanzulʾirfān fī fiqḥulqurʿān*, The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought, 1419 AH.
- 50_ Fakhr Rāzī, AbuʿAbdullāh, *Mafātīḥ Al-Gbayb*, Beirūt, Dār Ihyā al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH.
- 51_ Farāhīdī, Khālīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, Qom, Hijrat, 1410 AH.
- 52_ Faḍlullā, Muḥammad Ḥusayn, *Taʿammulāt Islāmiya Ḥaul Al-Marʿa*,

- Beirut, Dār Al-Milāk, 1414 AH.
- 53_ Faḍlullā, Muḥammad Ḥusiyūn, *Mīn Wahy Al-Qur'ān*, Beirut, Dār Al-Milāk, 1419 AH.
 - 54_ Faḍlullā, Muḥammad Ḥusiyūn, *Dunyā Al-Mar'a*, Dār Al-Milāk, Beirut, 1418 AH.
 - 55_ Fiyḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Al-Asfā fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Qom: Printing and Publication of Islamic Development Organization, 1418 AH
 - 56_ Fiyḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin, *Tafsīr Al-Ṣafī*, Tehran, Ṣadr Publication, 1415 AH.
 - 57_ Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr*, Qom: Dār al-Hidjra.
 - 58_ Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar, *Tafsīr Aḥsan Al-Ḥadīth*, Tehran, Bi'that, 1377 SAH.
 - 59_ Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar, *Qāmūs Al-Qur'ān*, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Islāmiya, 1412 AH.
 - 60_ Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, Tehran, Nāṣir Khusru, 1364 SAH.
 - 61_ Katūziyān, Nāṣir, *Civil Law: Family*, Tehran, Joint-Stock Company, 1380 SAH.
 - 62_ Kāshānī, Nūruddīn, *Tafsīr Al-Mu'in*, Qom, Āyatullā Mar'ashī Najafī Library, 1410 AH.
 - 63_ Karīmpūr Qarāmalikī, 'Alī, *A look at the guardianship of men in the interpretations of the Qur'an*, Bayyināt, Volume2, pages23-33, 1379 SAH.
 - 64_ Mudarrisī, Muḥammad Taqī, *Mīn Huda al-Ḥurān*, Tehrān: Dār Muḥibbī al-Ḥusiyūn, 1419 AH.
 - 65_ Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Riḍā, *Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'b*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1368 SAH.
 - 66_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Ḥurān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1430 AH.
 - 67_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *Tafsīr Rushan*, Tehran, Markaz Nashr Kitāb,

1380 SAH.

- 68_ Maḍharī, Muḥammad Thanā‘ullah, *Al-Tafsīr Al-Maḍharī*, Pakistan, Maktaba Rushdiya, 1412 AH.
- 69_ Mughniya, Muḥammad Jawād, *Tafsīr Al-Kashif*, Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islāmiya, 1424 AH.
- 70_ Makārim Shīrāzī, Nāṣir, *Nimūni Interpretation*, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Islāmiya, 1374 SAH.
- 71_ Mūsawī Sabziwārī, Sayyid ‘Abdula‘lā, *Mawāhiburrahmān fī Tafsīr Al-Qur‘ān*, Beirut, Ahl Biyt, 1409 AH.
- 72_ Meybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf Al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
- 73_ Najafī Khumiynī, Muḥammad Jawād, *Tafsīr Āsān*, Islāmīya Publication, 1398 SAH.
- 74_ Nuḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Irāb Al-Qur‘ān*, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiya, Beirut: 1421 AH.
- 75_ Niyshābūrī, Nizām al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad, *Tafsīr Qarāib al-Qurān wa Raqāib al-Furān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiā, 1416 AH.
- 76_ Zabiyyī, Muḥibuddīn, Muḥammad Murtaḍā, *Tāj Al-‘Arūs*, Beirut, Dār Al-Fikr, 1414 AH.



The Influence of Metamaterial Factors in the World Divine Agency in the *Qur'an*

Mahdi Ekhlesi Fardad 

A third-level student of Qom theological field,
Specialized Jurisprudence Center of Al-A'imma al-Athar,
Qom, Iran (mehdi.ekhlesi.fardad@gmail.com).

Abstract

Not limiting the influencing causes in the universe to natural causes and believing in supernatural factors is one of the characteristics of a God-believing person, and this determines life expectancy and facing events in a different way. The degree of belief in this idea is to the extent that, from the point of view of some, in the comparison between the effect of the natural factor and the supernatural factor, there is a possibility that the natural factor will lose its effect under the influence of a stronger factor, and this is while the effect of The spiritual and supernatural factor is certain. In this regard, the analysis of the relationship between inviolable natural laws and the influence of supernatural factors in the scope of the creation system is one of the issues that have focused the minds of religious scholars. Different ideas have been raised in this; Some have given authenticity to supernatural factors and considered the laws of the creation system to be valid. Denying supernatural causes and giving originality to material laws is another attitude. Some have also accepted the influence of supernatural factors by observing the natural laws. For this purpose, the present article has tried to validate the intellectual currents in the face of the influence of supernatural factors with a comprehensive approach to the verses of the Holy *Qur'an*. The universe will pay. The findings show that from the perspective of the Holy *Qur'an*, divine agency as a transcendental force relying on the system of causality; It is undeniable; This means that the process of influencing supernatural and spiritual causes in the creation or destruction of phenomena takes place by employing natural causes.

Keywords: Divine agency, miracle of *Qur'an*, metaphysics, material causes, nature, law of causality.

Promoting article

Received: 2/ 1/ 2023, accepted: 13/ 5/ 2023, and published: 31/ 5/ 2023, Pages: 251-278.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.10.0

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



تأثیر عوامل فرامادی در نظام هستی عاملیت الهی در قرآن

مهدی اخلاصی فرداد ^{ID}

طلبة سطح سه حوزه علمیه قم، مرکز تخصصی فقه ائمه اطهار (ع)،
قم، ایران (mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com).

چکیده

محدود نبودن علل تأثیرگذار در عالم هستی به علل طبیعی و اعتقاد به عوامل فراطبیعی از ویژگی‌های انسان خداپاور است و همین امر امید به زندگی و مواجهه با پیشامدها را به شکل دیگری رقم می‌زند. میزان باور به این اندیشه تا بدان جا است که از نگاه برخی در مقارنه میان اثرگذاری عامل طبیعی و عامل فراطبیعی این امکان وجود دارد که عامل طبیعی تحت نفوذ عاملی قوی‌تر تأثیر خویش را از دست بدهد و این در حالی است که تأثیر عامل معنوی و فراطبیعی قطعی است. در این راستا از مسائلی که ذهن دین‌پژوهان را به خود معطوف داشته تحلیل رابطه میان قوانین طبیعی تخلف‌ناپذیر و تأثیرگذاری عوامل فراطبیعی در گستره نظام آفرینش است. اندیشه‌های متفاوتی در این میان مطرح شده است؛ برخی اصالت را به عوامل فراطبیعی داده و قوانین نظام خلقت را اعتباری پنداشته‌اند. انکار علل فراطبیعی و اصالت به قوانین مادی نگرش دیگری است. برخی نیز با پاسداشت قوانین طبیعی، تأثیر عوامل فراطبیعی را توأمان پذیرفته‌اند. بدین منظور نوشتار حاضر با روش تحلیلی-اسنادی کوشیده است تا با نگرشی جامع بر آیات قرآن کریم به اعتبارسنجی جریان‌های فکری در مواجهه با اثرگذاری عوامل فرامادی در عالم هستی بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که از منظر قرآن کریم عاملیت الهی به عنوان نیرویی فرامادی با اتکای بر نظام علیت امری انکارناپذیر است؛ بدین معنا که فرایند تأثیرگذاری اسباب فرامادی و معنوی در پیدایی یا نابودی پدیده‌ها با استخدام علل طبیعی صورت می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: عاملیت الهی، اعجاز قرآن، متافیزیک، علل مادی، طبیعت، قانون علیت.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲، پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۰، نشر: ۱۴۰۲/۳/۲۷، صفحه ۲۵۱ تا ۲۷۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <http://naghdeara.quran.ac.ir>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.10.0

درآمد

از نگاه یک معتقد مذهبی عاملیت خداوند متعال در تمام ابعاد زندگی وی حضوری پررنگ دارد که تشویق به دعا برای رسیدن به مطلوب و تضمین اجابت آن نمودی از این حضور به شمار می‌رود. منظور از عاملیت الهی آن است که خداوند فاعلیت خود را در جهان، انسان و در اجسام چگونه اعمال می‌کند. از این رو هنگامی که سخن از فاعلیت خداوند در میان باشد؛ در واقع موضوع مورد بحث اصل آفرینش ابتدایی جهان توسط خداوند است؛ اما وقتی بحث بر سر عاملیت خداوند باشد لازم است بررسی شود که خداوند پس از آفرینش اولیه جهان چگونه در امور و پدیده های این جهانی دخالت می‌کند و چطور عاملیت خود را در این جهان اعمال می‌نماید (برزگر و دیباجی، «ملاحظات انتقادی...»، ۲۱۴). از جمله آیاتی که این حضور فعالانه خداوند متعال را در کرانه هستی و ساحت انسانی مطرح ساخته، این آیه شریفه است:

«و هر گاه بندگان من، از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند، اجابت می‌کنم، پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند» (بقره/ ۱۸۶).

در این میان اصل علیت نیز از قواعد مورد پذیرش نظام آفرینش است که در مواجهه با تبیین عاملیت الهی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد. بنابراین ترسیم نگاهی جامع که در آن خالق هستی به عنوان عاملی آرامش بخش در زندگی انسان حضوری مستمر و لحظه ای داشته، آن هم با پاسداشت قانون علیت امری ضروری به نظر می‌رسد، چرا که در این رویکرد می‌توان پاسخگوی اموری مانند تحقق یک پدیده در فرایند استجابت دعا و یا معجزه بود.

طرح مسئله

از مسائلی که اندیشمندان و مفسران قرآن کریم را به خود مشغول داشته است و زمینه ساز بروز نحله‌های مختلف فکری شده، تبیین عاملیت الهی به عنوان عاملی فراطبیعی در جهان هستی و زندگی انسان است. وجود قطعی اموری خارق العاده و تلاش برای یافتن جواب سوالاتی از این قبیل که آیا اثر گذاری عاملی فرامادی در عالم مادی امری ممکن است؟ و یا این که آیا کنش های طبیعت همگی بر اساس علل مادی می‌بایست تجزیه و تحلیل شود؟ بر چه اساسی علت هر معلولی را تنها می‌بایست در میان علت های شناخته شده جست وجو

کرد؟ باعث شکل گیری اعتقادات و دیدگاه های متفاوت و گاه متضادی شده است. واکاوی اختلاف نظرها ریشه در آن دارد که از سویی دخالت حضرت باری تعالی برای اثرگذاری در عالم هستی و تحقق یک پدیده به عنوان عاملی فراطبیعی به حساب می آید و از سوی دیگر، بستر این عاملیت نیز نظام هستی و طبیعتی است که اولاً محور تغییر و تحول در آن بر مدار قوانین علی و معلولی است، مخصوصاً با نگاه انحصاری به علت های شناخته شده و ثانیاً با ملاحظه قانون سنخیت میان علت و معلول که تحقق هر پدیده ای، از رهگذر هر علتی را منتفی می داند.

تأمل در الگوریتم یاد شده که چگونگی تحقق گام به گام یک پدیده را در جهان هستی به تصویر می کشد؛ چالش هایی را در حوزه دینی و اعتقادی برای اندیشمندان و مفسران علوم اسلامی در مواجهه با نقش امور فراطبیعی در تحقق اشیاء به همراه داشته است؛ به طوری که اصالت دادن به امور فراطبیعی و انکار قانون علیت و نفی حاکمیت آن بر جهان هستی پاسخی است که در آثاری همچون؛ *التفسیر الکبیر* (بنگرید به: فخر رازی، ۷-۹/۲۰۹ و ج ۳۱/۱۲ و ج ۱۹/۹-۱۰) می توان بدان دست یافت. *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان* نوشته سید احمد خان هندی را نیز می توان نماینده جریانی دانست که با اصالت دادن به قوانین حاکم بر طبیعت و توجیه مادی وقائع برآمده از عوامل فراطبیعی، در تلاش است تا آموزه های اسلامی را منطبق با علم تجربی و بشری نشان داده و از این رهگذر پاسخ هایی را برای سؤالات ذکر شده بیان کند (بنگرید به: خرمشاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید*، ۶۱؛ جعفریان، *نزاع سنت و تجدد*، ۲۴۵). نگرشی جامع و همه جانبه به آیات و روایات گواه یک جانبه نگری آثار فوق است و نمی توان بر پایه آن ها به پاسخ درستی دست یافت. در این میان گروهی از مفسرین و نویسندگان با پذیرش عاملیت خاص الهی در بستر قوانین حاکم بر جهان آن هم با حفظ قوانین طبیعی در صدد برآمده اند تا راهکاری مطابق با آموزه های اسلامی و همسان با عالم واقع را ارائه دهند. تلاش در کتاب هایی همچون *المیزان و اعجاز قرآن* (بنگرید به: طباطبایی، *اعجاز قرآن*، ۱۹ به بعد) و نیز مقالاتی همانند «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه» اثر رأفتی و ابراهیمی، *جستارهای فلسفی* (شماره ۲۵، شهریور ۱۳۹۳، صفحه ۱۲۱-۱۴۱)؛ «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور

استامپ» به قلم جراحی و کشفی، پژوهش‌نامه فلسفه دین (شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش، صفحه ۴۷-۶۸) و نیز «تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی» به نویسندگی ترخان قیسات (شماره ۹۶، مرداد ۱۳۹۹ش، صفحه ۳۵-۶۶) همگی در همین راستا صورت پذیرفته است. شایان ذکر است که نطقه مشترک تمامی این جریان‌های فکری، استناد به آیات قرآنی است.

با عنایت به آن چه بیان شد، به نظر می‌رسد برای یافتن راه حل مناسب در ابتدا می‌بایست اموری همچون کیفیت اداره جهان هستی توسط حضرت باری تعالی، تحقق برخی از پدیده‌ها در عالم هستی به واسطه عوامل فرامادی مانند دعا و پذیرش اصل علیت در عالم جهان طبیعت را به عنوان عوامل تأثیر گذار در نظر گرفت. سپس تمامی آراء مؤثر در این موضوع طرح و مستندات آنها را تبیین کرد. آن گاه ارزیابی هر یک از اقوال با رویکردی قرآنی صورت پذیرفته و در نهایت دیدگاهی منسجم با آیات قرآنی، آموزه‌های دینی و واقعیات خارجی ارائه کرد.

۱. اصالت نیروی فرامادی و انکار قوانین حاکم بر طبیعت

از نگاه برخی اندیشمندان اسلامی ساز و کار طبیعت عاری از هر گونه سببیت، تأثیر و تأثر واقعی بین اجزای آن می‌باشد. به دیگر سخن نظم مشهود در طبیعت و حوادث متوالی صرفاً توالی حوادث است که خداوند مستقیماً هر حادثه را می‌آفریند، نه این که طبیعت اشیاء مؤثر بوده و علیتی در کار باشد (بنگرید به: احمدی، «معجزه»، ۶۹). طبیعی است که از ره آورد چنین نگاهی تحقق یک پدیده در عالم خارج مرهون دو قضیه است که در ادامه به تبیین و تحلیل آن می‌پردازیم.

۱-۱) قراردادی بودن قوانین حاکم بر طبیعت

اشاعره و اهل حدیث را می‌توان نماینده جرایانی قلمداد کرد که قوانین علی و معلولی حاکم بر طبیعت را اصیل ندانسته و تحولات جهان هستی را بدون در نظر گرفتن چنین قوانینی تجزیه و تحلیل می‌نمایند. دلیل چنین نگرشی از سوی ایشان آن است که لازمه اعتقاد به توحید افعالی خداوند، قراردادی دانستن قانون علی-معلولی و تفسیر پیدایش پدیده‌ها با عنوان «عاده الله است» (ایجی، شرح مواقف، ۳۴۱). ایشان به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات،

به کلی سلب تأثیر از علل متوسطه نموده و اساساً منکر علیت و تأثیر برای آن‌ها شده‌اند و خدای متعالی را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقدند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را به وجود بیاورد وگرنه اسباب و شرایط، هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارند (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲ / ۴۴۹). مقصود آنان از «عادت» این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر، تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و بین آن‌ها هیچگونه رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد، تا خلاف آن، با اشکال و محذور مواجه گردد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته که آتش همراه سوزاندن باشد و طبق این تعریف وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم (ع) تنها خارق عادت پیشین است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد (بوذری نژاد، «تبیین فلسفی معجزه»، ۹۰).

۲-۱) نقض قوانین از رهگذر نیروی فرامادی

قائلین به اصیل بودن نیروی فرامادی برآنند که قوانین حاکم بر طبیعت از وضع و قرارداد الهی نشأت گرفته است به طوری که ربط و ضرورت علی و معلولی میان آن‌ها جاری نبوده و خداوند متعال به اقتضای حکمت خود می‌تواند وضع و قرارداد خود را نقض کند. بر این اساس، دیدگاه غالب متفکران غربی در اموری مانند معجزه و دعا آن است که نظم طبیعی مورد نقض قرار می‌گیرد و استثنائی است که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. به طور مثال هیوم در تعریف معجزه به صراحت بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید می‌نماید، وی با این اعتقاد می‌نگارد: «معجزه تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خداوند یا به وسیله یک عامل نامرئی است» (بنگرید به: احمدی، «معجزه»، ص ۴۴). هلوی نیز با همین رویکرد، در تعریف معجزه می‌گوید:

معجزه آن است که به منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پایبندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد، یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی آن را به حال اول برگرداند (بنگرید به: میمنه، «معجزه در...»، ۱۶۴).

در این میان فخر رازی نیز از مفسرینی است که معتقد است خداوند متعال به قوانین

طبیعت التزامی ندارد. وی در اثبات مدعای خویش از آیات فراوانی (بنگرید به: نجفی، «رقیب انگاری خدا و طبیعت»، از ص ۲ به بعد) بهره می‌برد که قصه تولد حضرت یحیی برای زکریا، آن هم با وجود پیر بودن والدین، نمونه‌ای از آن به شمار می‌رود (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷-۹/۲۰۹ و ۱۲/۳۱). از همین رهگذر، برخی معتقدند که بعضی وقایع (مانند مستجاب شدن دعا یا شفا یافتن) وجود دارند که اگر خداوند مستقیماً در آن‌ها دخالت نکرده بود، یعنی جلوی نظم همیشگی علت و معلول را نمی‌گرفت یا آن را تغییر نمی‌داد، این وقایع عیناً به این نحوی که رخ داده اند، واقع نمی‌شدند. به بیان دیگر، حوادثی یافت می‌شوند که افعال مستقیم خداوند بوده و ناقض قوانین طبیعی به حساب می‌آیند (بنگرید به: ویلیام هاسکر و همکاران، *عقل و اعتقاد دینی*، ۲۸۷-۲۸۸).

در نتیجه در این نگاه، خداوند متعال به هیچ رو ملزم نیست که در چارچوب قوانین طبیعت اراده خود را اعمال کند و اگر کسی قائل باشد که برای خداوند امکان پذیر نیست که جز از طریق پدر و مادر و تأثیرات طبیعت‌ها و افلاک، حیوانی را ایجاد کند، چنین کسی، قدرت خدا را کامل و تمام نمی‌داند و به واقع قدرت او را انکار کرده است (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۹/۹-۱۰). بر اساس آن چه بیان شد، از نگاه عده ای از اندیشمندان اسلامی خداوند متعال می‌تواند به عنوان عاملی فرامادی در جهان هستی دخالت نماید و قوانینی همچون علیت نیز در مواجهه با آن اعتباری نداشته و نقض می‌گردند (واژه نقض از اهمیت بسزایی در این نگره برخوردار است).

۳-۱) بررسی و نقد

دیدگاه بیان شده از جهاتی قابل مناشه است؛ زیرا اگر چه تأثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است، اما نقش وسائط را در این میان نمی‌توان انکار کرد. در تبیینی از ملاصدرا آمده است:

علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعالی هستند، هیچ‌گونه استقلالی ندارند و اساساً افاضه وجود به معنای دقیق کلمه، مختص به خدای متعالی می‌باشد و سایر علت‌ها به منزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند، نقش وسائط را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفا می‌کنند. بنابراین معنای

عبارت معروف «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، این خواهد بود که تأثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعالی است، و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات به صورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است، و در واقع این امور، نشان‌دهنده مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به ذات مقدس الهی در نظر می‌گیرد، و از یک نظر می‌توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد؛ زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد» (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲/ ۴۵۰).

قرآن کریم نیز خارج شدن از روال طبیعی را امری نامقبول معرفی می‌نماید؛ شاهد بر این مدعا آن است که حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۱۲۶ سوره بقره از خداوند می‌خواهد تا روزی را اختصاص به مؤمنین اهل مکه قرار دهد (وَ إِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَاَرْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ) و خداوند متعال در پاسخ وی می‌فرماید: «به آن‌ها هم که ایمان نمی‌آورند چند صباحی روزی می‌دهم» (قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَاَمْتَعْنٰهُ قَلِیْلًا ثُمَّ اَصْطَرٰهُ اِلٰی عَذَابِ النَّارِ وَ بِنَسِ الْمَصِیْرِ). سید محمد حسین طباطبایی در توضیح این پاسخ می‌نگارد:

از دعای حضرت ابراهیم (ع)، آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است، مستجاب می‌گردد و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نکرده و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی‌سازد (طباطبایی، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ۱/ ۲۸۲).

به نظر می‌رسد نکته کلیدی در حل مشکل اندیشه نفی قوانین علیت آن باشد که جریان امور تنها از مسیر اسباب، به معنای آن نیست که قدرت مطلقه و غیر متناهی خدا را مقید نموده و اختیار را از او سلب نماید؛ چرا که او قادر علی الاطلاق است، اما فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است، مثلاً زید که خود فعلی از افعال خدا است، در عین حال وقتی زید می‌شود و به وجود می‌آید که از فلان پدر و مادر متولد شده باشد و در فلان زمان و مکان و در شرایطی چنین و چنان و نبودن موانعی چند موجود شده باشد و گرنه زید نیست، بلکه عمرو و یا فردی دیگر است. پس به وجود آوردن زید مشروط به همه این علل و شرایط هست، ولی

این توقف مربوط به فعل ایجاد است، نه به خدایی که فاعل ایجاد به حساب می‌آید (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۴۰).

۲. اصالت قوانین مادی و انکار نیروی فرامادی

به باور برخی از اندیشمندان و مفسران اسلامی می‌بایست تحولی همه جانبه در علم و دانش سنتی اسلامی صورت گیرد؛ به شکلی که با دستاوردها و رهیافت های نوین دانش غربی سازگار باشد و در یک فرآیند معین، به آشتی بین علم جدید و شریعت بینجامد (بنگرید به: خاکپور، «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی»، ۷۴). از جمله اهداف مهم تفسیری با این رویکرد، بر طرف کردن شبهه ناهماهنگی آموزه های اسلامی با دستاوردهای جدید علمی بوده است. تلاش برای تطبیق نظریات علمی با آیات *قرآن کریم* نیز از دیگر زمینه های ایجاد تفاسیر سیاسی اجتماعی و برانگیختن انگیزه ها در مورد پاسخگویی به این موارد محسوب می‌شود؛ چراکه بزرگترین دستاورد غرب پس از رنسانس، تحول علمی بود که چشم بسیاری را خیره ساخت. هماهنگی و تطبیق آموزه های اسلامی و *قرآن کریم* با دستاوردهای دانش بشری، هم پاسخ شبهات را می‌داد و هم ارزش و اهمیت دستورهای دینی و از جمله *قرآن* را بالا می‌برد (بنگرید به: دانشیار، *جریان‌شناسی تفاسیر*، ۳۹). محتوای این نگاه برآمده از اصولی است که بیان می‌شود.

۲-۱) اصالت قوانین حاکم بر طبیعت

داعیان تقابل علم و دین با بهره جستن از وجود تصوراتی همچون لزوم هماهنگی و تطبیق آموزه های اسلامی و *قرآن* با دستاوردهای دانش بشری در میان دین‌ورزان، همواره کوشیده‌اند تا نگاه دین را در تقابل با علل طبیعی پدیده‌ها جلوه دهند (بنگرید به: نجفی، «رقیب انگاری خدا و طبیعت»، ۶)؛ چنان که برخی از طرفداران این رویکرد نوشته‌اند: تشریح جهان را امروزه علم بهتر انجام می‌دهد تا دین (کیویت، *دریای ایمان*، ۴۲). مردم کم و بیش پی برده اند که توضیحات علمی بهتر از توضیحات اجنه و ارواح پیشین است (*همان*، ۴۹). درد و رنج که همواره در نظر آنان مجازات خدایان برای گناهان دینی به شمار رفته بود، حال معلوم می‌شود که ناشی از چیزهایی مانند انگل و باکتری است و تند و ارزان و بدون پادرمیانی دین، قابل درمان

(همان، ۱۳). امروزه ابلهانه است که برای درمان بیماری یا بهبود کشت به اقدام مذهبی چشم بدوزیم (همان، ۴۷) امروزه سموم ضد حشراتند که از کشتزارها در برابر حشره های موزی حمایت می کنند نه قدیس تریفون (ژاکار و لاکاریر، علم و اعتقاد، ۱۵).

از حامیان این نگاه می توان به احمد خان هندی و تفسیر وی با نام *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان* اشاره کرد. شیوه وی در این تفسیر آن است که بیش از هر منبعی از اندیشه ها و نظریات غربی الهام گرفته، غالباً به تطبیق نصوص دینی بر علم فرنگی پردازد و از این رو، در بسیاری موارد نیز به مخالفت با عقاید عامه برخاسته و به خاطر تصلب در روشنفکری و اطمینان صد در صد به درستی آرای اروپاییان کوشیده است تا مبانی دینی را با آرای مزبور سازگار کند (بنگرید به: ثبوت، *نگاهی به تفسیر...، ۷۵*).

۲-۲) انکار نیروی فرامادی در عالم هستی

از نگاه مفسرانی همچون احمد خان هندی یا باید عقلگرا و عملگرا شد و حتی المقدور برای تبیین اصول و فروع شریعت از عقل و علم دلیل آورد و هر آنچه در این پیمانه نمی گنجد، را یا منکر شد و یا اگر ممکن باشد؛ تأویل برد. به دیگر سخن، حقانیت اسلام فقط در گرو انطباق حقایق دین با علم است (خرمشاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید، ۵۹*). احمد خان هندی معجزه را به عنوان نقض یا خرق قوانین طبیعت نمی پذیرد؛ چرا که قول، قرار و وعده عملی خداوند است که آن را چنانکه هست و رخ می دهد، مقرر داشته است. اگر بگوییم فلان رخداد طبیعی به نحو دیگری رخ خواهد داده، خداوند را متهم به خلف وعده کرده ایم که جایز نیست. در اندیشه این مفسر قرآن کریم معجزات نه از آن جهت که خلاف عقل است انکار می گردد؛ بلکه از این جهت است که قرآن وقوع حوادث یا واقعه هایی را که بر خلاف قوانین و نوامیس طبیعت یا جریان عادی امور و اشیاء باشند، تأیید نمی کند. نویسنده کتاب *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان* با همین شیوه، تأثیر دعا را نیز به آن صورت که عرف مؤمنان قایل است، رد می کند. قوانین طبیعت تخطی ناپذیر است و هیچ چیز نمی تواند آن ها را تغییر دهد حتی خداوند هم نمی تواند بر خلاف آن ها کاری صورت دهد (بنگرید به: خرمشاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید، ۶۱*).

باعنایت به آن چه گذشت از منظر مفسران طبیعت گرا، هر اعتقادی که با علم مخالفت

کند، نمی‌تواند خود را پابرجا نگه دارد (بنگرید به: جعفریان، *نزاع سنت و تجدید*، ۲۴۵) و می‌بایست پدیده‌ها را در چهارچوب کنش‌های طبیعی و برآمده از قوانین علی و معلولی به تماشا نشست و از طرح‌های مابعدی و نیروهای مابعدی در خلق پدیده‌ها اجتناب نمود.

۳-۲) نقد و بررسی

کسی که در فضای مسموم تلقی معیوب از علم تنفس می‌کند، در طبیعت جز علل و اسباب مشاهده‌پذیر مادی، نمی‌بیند و لذا قادر به فهم این نکته نیست که مبدأ حکیمی است که سرتاپای کار او حکیمانه بوده، بساط عالم را برپا کرده و کارگردان صحنه هستی به شمار می‌رود و آنچه واقع می‌شود، همه به اذن و اراده اوست. این نگاه معیوب تجربه زده سمی، سهم و مجالی برای نیایش، دعا و نماز برای تغییر حوادث و وقوع امور طبیعی قائل نیست و همه چیز را موهون تحقق اتفاقی و شانسی اسباب طبیعی و مادی می‌داند (جوادی آملی، «عوامل و موانع سلامت معنوی»، ۱۳۷). جهل به مقام حق و سلطنت ربوبیت، رکن و اعتماد به اسباب، رفته رفته این باور غلط را به انسان می‌دهد، که اسباب هم حقیقتاً مؤثرند و این پندار را به حدی می‌رساند که هر معلولی را مستند به علت معهود و اسباب عادی بداند. برآیند چنین دیدگاهی آن است که مسببات از اسباب خود تخلف نمی‌کنند، هر چند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند و تاثیر واقعی از آن خدای مسبب‌الاسباب باشد و اسباب تنها جنبه وساطت داشته باشند و این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی‌پذیرد، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد..... همین توهم باعث شده که خیال کنیم تخلف مسببات از اسباب عادیه محال است، هر جا جسم هست سنگینی و سقوط نیز هست، هر جا حرکت هست نزدیکی به مقصد نیز هست، هر جا خوردن و نوشیدن هست، سیری و سیرابی هم هست. این در حالی است که ناموس علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است، و گریزی از آن نیست، اما این ناموس باعث نمی‌شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد، بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین اینکه اصل واسطگی اسباب را اثبات می‌کند، انحصار آن‌ها را انکار می‌نماید (طباطبایی، *المیزان*، ۴۳/۲).

علاوه بر آن چه بیان شد، باید دقت نمود که چنانچه برخی از داده‌های علمی که در ظاهر

در نزد عالمان و متخصصان مربوطه قطعی تلقی می‌شود با مسلمات دینی و عقلی ناسازگار باشد، به دلیل ابطال پذیری آن‌ها نمی‌توان در تفسیر قرآن دخالت داد، هر چند تاکنون شواهد تجربی بر نادرستی آن یافت نشده باشد. در استفاده از داده‌های علوم انسانی، دقت و وسواس بیشتری لازم است؛ زیرا اعتبار آن از علوم طبیعی کمتر است و مطالب اثبات شده و یقینی کمتری دارد (مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱/ ۱۴۱). غفلت از این مطلب باعث آن شده است که برخی مفسران در بهره‌گیری از علوم تجربی و انسانی به افراط گراییده و با داشتن انگیزه‌های خوب به دلیل بی‌دقتی در سازگار کردن ره‌آوردهای علمی با مفاد آیه بر اساس قواعد فهم، قرآن دچار تفسیر به رأی و انحراف در فهم آیات شده و ناخودآگاه در برابر فرهنگ بیگانگان دچار نوعی خودباختگی شده‌اند. برای پرهیز از این گونه لغزشها باید به قواعد مسلم محاوره و ظواهر یا نصوص آیات توجه کامل داشت و از شواهد قرآنی، روایی و ادبی بهره برد (همان).

نکته دیگری که نباید از آن غافل شد آن که یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه کجا اثبات کرده است که سنت خدا چنین است که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ بنابراین اثبات معجزه و تأثیر دعاها به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که عموم مردم می‌شناسند. اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مانوس مادی ندارد (رک: طباطبایی، المیزان، ۱/ ۷۳-۷۷). هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به منظور آشکار ساختن حقیقتی به طور مستقیم یا به واسطه انبیا و اولیا در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه بتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است و نه طبیعی؛ بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان تمامی علتها نیست، بلکه نهایتاً بر فقدان علل مادی دلالت دارد (سبحانی، الفکر الخالد فی بیان العقائد، ۱/ ۲۶). به تعبیر شهید مطهری، فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر (مطهری، مجموعه آثار، ۴/ ۴۶۱).

شایان ذکر است که قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین دست را تخصیص بزنند، هر چند

برای کسانی که با قوانین پایین‌دستِ طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیرالعقول، خلاف عقل و خرد به نظر آید؛ بنابراین پذیرش اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به دیگر سخن گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد، بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامأنوس تحقق می‌یابد، از این قبیل است (جوادی آملی، *ادب فنائی مقرران*، ج ۳/ ۳۵۸). در نتیجه خداوند متعال فیض خود را در راستای نظم بیان شده از دو راه محقق می‌نماید: ۱. با علل و وسائط که مورد عنایت پروردگار است؛ ۲. بی وساطت کسی یا چیزی که بر خلاف عادت است (نه بر خلاف علیت) یعنی خود خداوند که علت تام است و بدون دخالت علت‌های عادی، فیض ویژه خویش را به مستفیض می‌رساند. اساس علوم عقلی بر همان راه اول استوار است، گرچه راه دوم در فلسفه و کلام نفی نشده، همچنان که در دعا کاملاً مشهود است؛ بنابراین صدور یا ظهور همه اشیاء از خداست (جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ۳۶۷/ ۲۲).

در نهایت به نظر می‌رسد که راه برون‌رفت از وضعیت موجود، بازنگری در نسبت علم با دین و بازگشت علوم مختلف به‌ویژه علوم تجربی رایج به جایگاه صحیح خود در منظومه علوم و ایجاد نسبت منطقی میان آن‌هاست. بدین معنا که اولاً علم باید اندازه خود را بشناسد و درصدد ارائه جهانبینی برنیاید، بلکه باید منابع معرفتی دیگر یعنی وحی و به تبع آن نقل معتبر و عقل تجربیدی (فلسفه)، عهده‌دار ارائه جهان‌بینی باشند؛ ثانیاً سرشت چنین علمی باید بازنگری شود و نقص‌های اساسی آن برطرف گردد. این امر به اموری بستگی دارد که در رأس آن‌ها تجدیدنظر در ایده «تقابل علم و دین» است؛ یعنی توجه کند که دین در منظری فراتر از علم می‌نشیند و علم و عقل را در حریم خویش جای می‌دهد. علم عقلی (تجربی و تجربیدی) در درون هندسه معرفت دینی واقع می‌شود و به همراه نقل عهده دار ترسیم محتوای دین می‌گردد. پس اگر تعارضی متصور شود، میان علم و نقل است و هرگز میان علم و دین

تعارضی نیست (بنگرید به: همو، *منزلت عقل...*، ۱۴۰).

۳. اصالت قوانین طبیعت و تأثیرگذاری عوامل ناشناخته طبیعی

نگره دیگری که سعی نموده تا در فضای پاسداشت قوانین حاکم بر طبیعت و در راستای قانون علیت به توجیه عاملیت عوامل فرامادی بپردازد، نگاهی است که انحصار علت ها را در علت های شناخته شده نفی می نماید و از این راه در صدد است تا برخی از امور همچون دعا و معجزه را از فضای تجربه گرایی و مادی پنداری خارج کند. تحقق این فرایند مرهون قضایایی است که بدان می پردازیم.

۱-۳) اصالت قوانین حاکم بر طبیعت

اصل علیت در تمام آفرینش حکم فرماست و تمام فعل و انفعالات مادی منحصر به علل طبیعی هستند. بر این اساس، انسان با سرشت خدادادی خود برای هر پدیده و حادثه ای علتی را اثبات می کند و به خود حق می دهد که درباره هر حادثه ای که اتفاق می افتد از چرایی آن سوال نماید. تمامی این فرایند از روی اعتقاد به قانون علیت عمومی است که آن هم برآمده از اعتقادی فطری است (بنگرید به: طباطبایی، *اعجاز قرآن کریم*، ۱۱۹). اما باید توجه داشت که علل طبیعی بر دو گونه اند، برخی شناخته و برخی نیز ناشناخته اند. بسیاری از اتفاقاتی که در قالب استجاب دعا رخ می نمایند، قابلیت این را دارند که متکی بر جنبه های ناشناخته همین طبیعت مادی باشند. بر اساس این تقریر و با به رسمیت شناختن علل ناشناخته، خللی به نظام علی و معلولی وارد نمی شود و در این میان کسی نیز نمی تواند ادعا کند که علت هر پدیده ای را می داند، چرا که هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعی شناخته نشده وجود دارد که شاید بشر هیچ گاه نتواند به تمام این سؤالات پاسخی قطعی دهد. تنها عالم مطلق است که می تواند مدعی شود علل تمام پدیده ها را می شناسد (استیس، *عرفان و فلسفه*، ۱۳).

۲-۳) اثر گذاری نیروی نفس بر عام هستی

در این راستا برخی از نویسندگان یکی از ناشناخته ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی دانسته و معتقدند که قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این طریق سعی در توجیه برخی از امور همانند معجزه و کرامت را دارند (بنگرید به: رودگر،

«کرامات اولیاء»، (۹۵). برخی از آیات (سوره بقره/ ۱۰۲) را نیز می‌توان مؤیدی بر این نگاه دانست که تمامی امور خارق العاده، سحر، معجزه و غیر آن، مانند کرامت‌های اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده بدست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی بوده و از مقتضیاتی ارادی برخوردارند، چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به اینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء، اولیاء، رسولان خدا و مؤمنین هست، مبدئی است، ما فوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آن‌ها در همه احوال و آن تصریح اینست که می‌فرماید: «کلمه ما در باره بندگان مرسل ما سبقت یافته، که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد، و به درستی که لشکریان ما تنها غالبند (وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ) (سوره صافات/ ۱۷۳) و یا آیه (خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم بطور مسلم غالییم (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) (مجادله/ ۲۱). از اینجا ممکن است نتیجه گرفت، که مبدء موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا منصور و یاری شده است، امری است غیر طبیعی و ما فوق عالم طبیعت و ماده؛ چون اگر مادی بود مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر مادی قوی‌تری مقهور و مغلوب می‌شد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۸۰/ ۱). بنابراین می‌توان گفت که استجابات دعا به نحوی به قدرت روحی دعا کننده بر می‌گردد و هر چه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود. ملاصدرا در تبیین این قابلیت روحی می‌نویسد:

از اینکه برخی نفوس الاهی، دارای چنان قدرتی هستند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت می‌باشند، تعجب مکن. نفوسی که همان‌گونه که بدن از آن‌ها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آن‌ها هستند و هر قدر شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ۶۱۸).

فخررازی نیز به این امر تصریح می‌کند:

انسان دارای دو قوه است: یکی قوه نظری که وقتی به کمال رسید، صور معقولات از عالم مفارق و مجرد بر آن نقش می‌بندد و منشأ غیب آگهی او می‌شود. دیگری قوه عملی است که قدرت تصرف و تأثیرگذاری بر اجسام عالم را پیدا می‌کند و افعال غریب و خارق عادت از او صادر می‌شود (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۲۷/ ۹).

پس آدمی در توجه و ذکر و دعا به اخلاق ملکوتیان متخلق می‌شود و به اوصاف عقول قادسه متصف می‌گردد که واجد رتبه ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» گشته، و با چنین نفس قدسی، اعتلاء به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده کائنات می‌یابد و خارق عادت و معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند و همه معجزات و کرامات و خوارق عادات مبتنی بر این اصل می‌باشند؛ بنابراین استجاب دعا امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الهی است، که باذن الله در ماده کائنات تصرف می‌کند (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۱۰۲-۱۰۴).

۳-۳) بررسی و نقد

اگرچه راه حل بیان شده، در ابعاد خویش امری درست و ممکن می‌نماید، اما با توجه به دستور همگانی به دعا و تضمین اجابت آن از سوی خالق هستی (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) (سوره غافر/ ۶۰)، نمی‌توان از آن به عنوان راهکاری در ابعاد گستره بهره برد، زیرا همان گونه که از تبیین استدلال بیان شده به وضوح قابل دریافت است، رسیدن به چنین قدرت روحی و سپس تأثیر گذاری بر عوالم طبیعت، تنها برای اوحدی از انسان ها قابل دست یابی است و دلیل این مدعا نیز تبیین و تحلیل حکیمان است که نگاشته اند: «هرگاه نفس قوی و شریف شبیه به مبادی باشد، عنصر این عالم او را اطاعت کند و از وی منفعل شود و آنچه در نفس تصور شده است در این عنصر موجود می‌گردد» (بنگرید به: ساجدی و زارع، «تأثیر دعا در نظام آفرینش»، ۷۸)؛ همان گونه که ملاصدرا رسیدن به این مرحله را مقام خلیفه الهی می‌داند (بنگرید به: دولت آبادی و همکاران، «تحلیل فلسفی رابطه قضا و قدر»، ۱۰۴).

۴. اصالت قوانین طبیعت و تأثیر گذاری عوامل فرامادی

نگرشی بر پدیده هایی که در عالم هستی رخ داده، گواه آن است که برخی از آن ها بدون اسباب عادی و از رهگذر اموری مانند دعا بوده است که تولد حضرت یحیی (ع) از این قبیل است. معجزه نیز شاهد دیگری بر این مدعا است. چنین وقایعی ایجاب می‌نماید که در ارائه راهکار و راه حل دو موضوع مد نظر قرار گیرد: اولاً نیرویی ماورایی در روند امور در جهان

هستی دخالت مستقیم دارد و ثانیاً تحقق این پدیده ها در نظام طبیعت و بدون اسباب عادی بوده است که در ادامه به توضیح هر یک از این دو موضوع می‌پردازیم.

۱-۴) اثر گذاری عوامل فراطبیعی

نگرشی بر آیات متعددی از قرآن کریم، حکایت‌گر تأثیر عوامل فراطبیعی و فرامادی در عالم هستی است. آیاتی همچون؛ «و هر کس خدا ترس و پرهیزکار شود خدا راه بیرون شدن (از عهده گناهان و بلا و حوادث سخت عالم) را بر او می‌گشاید و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند و هر کس بر خدا اعتماد کند؛ او برای وی بس است. خدا فرمانش را به انجام‌رساننده است. به راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است (طلاق/ ۲-۳). بخش اول آیه که مطلق و بدون قید است، دلالت دارد بر اینکه هر فردی تقوی‌گزیند و بر خدا توکل کند، خداوند او را کفایت فرماید؛ اگر چه اسباب عادی - از نظر ما - برخلاف آن حکم کند. این مطلب از دیدگاه قرآن قطعی است (طباطبایی، اعجاز قرآن کریم، ۲۸) و مطلق بودن آیات دیگر مانند: «چون بندگان من سراغ مرا از تو گیرند، بدانند که من به آنان نزدیک خواهم بود و هنگامی که دعا کننده ای مرا بخواند، دعایش را اجابت خواهم کرد» (بقره/ ۱۸۶)؛ «... مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم...» (مؤمن/ ۶۰) و نیز «آیا خداوند بنده خود را کفایت نمی‌کند؟!...» (زمر/ ۳۶) بدان قطعیت می‌بخشد.

آیات ذکر شده، صدر سوره طلاق را قطعی و مسلم می‌سازد، علاوه بر آن که ذیل همان آیه صدر خود را تعلیل می‌کند آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِهِ» این جمله به ما می‌فهماند که خدای تعالی به طور مطلق کارهای متقین و متوکلین را کفایت می‌کند؛ اگر چه اسباب ظاهری برخلاف آن حکم کند، زیرا پس از این وعده تخلف ناپذیر الهی، توفیقات صاحبان تقوی و توکل، قطعاً کار خود خداست. بنابراین خداوند دستش باز است و هرگز با آفریدن اسباب و مسببات و علل و معلولات - العیاذ باللّه - دست خود را نبسته است. به طور مثال با اینکه او خود خاصیت سوزانیدن را به آتش داده است، ولی هنگامی که بنده‌اش ابراهیم را به وسط آن انداختند می‌تواند این خاصیت را در این مورد به صورت تعلیق یا تعطیل درآورد؛ اگر چه اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را ندهد (طباطبایی، اعجاز قرآن کریم، ۲۸).

نمونه بارز دیگری از تأثیر عوامل فراطبیعی در تحقق یک پدیده طبیعی در ضمن داستان

حضرت یحیی (ع) مطرح شده است. بنابر گزارش قرآن کریم حضرت زکریا (ع) از خداوند متعال چنین درخواست نمود: (پروردگارا، از جانب خود، فرزندی پاک و پسندیده به من عطا کن که تو شنونده دعایی) (سوره آل عمران/ ۳۸) که موجب شد خداوند در پیری فرزندی (یحیی (ع)) به ایشان عطا فرماید: (پس در حالی که وی ایستاده [و] در محراب [خود] دعا می کرد، فرشتگان، او را ندا دردادند که خداوند تو را به [ولادت] یحیی - که تصدیق کننده [حقانیت] کلمه الله [=عیسی] است و بزرگوار و خویشتندار [=پرهیزنده از آنان] و پیامبری از شایستگان است - مژده می دهد). بر این اساس، با نگاهی به قرآن کریم این نکته قابل دست یابی است که دعا می تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند (مصباح یزدی، بر درگاه دوست، ۲۲).

۲-۴) اصالت قوانین طبیعت

با عنایت به مطالب بیان شده، ظهور عاملیت الهی در عالم هستی امری انکارناپذیر است. اما سوالی که در این میان مطرح می شود چگونگی فرایند اثرگذاری این عامل معنوی در عالمی است که بنای آن بر علیت و قوانین مادی بنیان نهاده شده است. نگرشی بر عبارت پایانی آیه سوم سوره طلاق که می فرماید: «خداوند برای هر چیز اندازه ای مقرر داشته است» بیان گر آن است که روش اثرگذاری اوامر الهی بر ایجاد یک سلسله اسباب و علل است که برای ما شناخته شده نیست و فقط اوست که بر آن ها احاطه علمی دارد و معجزات را از طریق این اسباب ناشناخته، برای ما انجام می دهد، دلیل این امر نیز عمومیت آیه بیان شده است که شامل وقایع خارق العاده می شود. طبق این بیان کارهایی از قبیل سرد شدن آتش بر ابراهیم، اژدها شدن عصا به دست موسی، زنده شدن مردگان به دست عیسی، و... از اموری هستند که خداوند برای آن ها حدود و اندازه و مسیری معین فرموده است، ولی ما با الفبای آن امور آشنا نیستیم (طباطبایی، اعجاز قرآن کریم، ۲۹).

۳-۴) بررسی و نقد

بر اساس آن چه که در دیدگاه تأثیر گذاری عوامل فرامادی بیان شد، باید قائل به یک علت فراطبیعی برای برخی از معلول های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است، زیرا علت و معلول طبق قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و

معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم و صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیر قابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده، نتیجه آن می‌شود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هر چیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد (بنگرید به: رودگر، «کرامات اولیاء»، ۹۹).

در پاسخ به این اشکال می‌توان چنین گفت که تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی ساز و کارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از مکانیسم‌های درونی آن، ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است، پیدا کند و آن را تحت تصرف خود در آورد، آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود (بوذری، «تبیین فلسفی معجزه و کرامت»، ۱۰۹).

در این میان طباطبایی نیز بر این عقیده است که معقول نیست، معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد؛ لذا اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد، چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق (و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد؛ و هر کس بر خدا توکل کند، کفایت امرش را می‌کند؛ خداوند فرمان خود را به انجام می‌رساند؛ و خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است!) می‌فرماید: امور خارق العاده چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهانت و چه در ناحیه خیرات، مانند استجابات دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیر عادی اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهانت از یک طرف و استجابات دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از طرفی دیگر هست، این است که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند؛ ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ج ۱/ ۷۹-۸۳).

توضیح بیشتر آن که ارتباط میان پدیده‌ها به چند شکل قابل تصویر است؛ گاهی چند

علت، اجزای علت تامه‌اند، یعنی هنگامی که باهم اجتماع کنند، آن پدیده تحقق می‌یابد و در صورت نبود یکی از آن‌ها، پدیده تحقق نمی‌یابد. گاهی استناد یک پدیده به دو عامل، به صورت جانشینی است؛ یعنی یا این عامل باید اثر کند یا آن عامل؛ اگر یکی اثر کند، دیگری اثر نمی‌کند. در برخی حالات نیز اثرگذاری دو عامل در طول یک دیگر است؛ یعنی دو عامل در دو سطح مختلف تأثیر می‌کنند؛ بدین شکل که یکی بر دیگری اثر می‌گذارد و آن دومی، واسطه می‌شود تا اثر عامل اول را به شکلی خاص به معلول منتقل کند. این گونه تأثیر در امور ماورای طبیعی وجود دارد؛ یعنی تأثیر فاعل ماورای طبیعی، در عرض فاعل طبیعی نیست؛ بلکه تأثیری در طول آن است (مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۳۸)؛ بدین ترتیب که فاعل ماورایی، فاعل طبیعی را ایجاد می‌کند و آن را برای ایجاد پدیده طبیعی دیگر به کار می‌گیرد؛ بنابراین، نسبت پدیده به هر دو، به صورت حقیقی درست است. با ملاحظه مطالب بیان شده، کلید حل مسئله استناد یک پدیده به خدا و سایر عوامل طبیعی و ماورایی، به این است که رابطه خدا با این عوامل، به صورت طولی دیده شود و تأثیر اراده او را در سطحی فراتر از سطح تأثیر عوامل مادی و غیر مادی دانسته شود. باید توجه داشت که هر سببی در این عالم، آفریده خداست و خداوند آن را برای تحقق امر دیگری، سبب قرار داده و در هر حال، اصل هستی و تأثیر آن، لحظه به لحظه به وجود خدا و اراده او وابسته است (مصباح یزدی، خداشناسی، ۳۳۸).

نتیجه آن که سبب قریب امر مادی، مادی است و لو اینکه سبب بعید آن غیر مادی باشد؛ زیرا ممکن نیست موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید. از این رو سببیت اسباب معنوی در دفع و رفع بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است. تحلیل ارائه شده ناظر به طول انگاری، سلطه اسباب معنوی و تأثیر از طریق علل طبیعی به تصویر کشیده شده است (بنگرید به: ترخان، «تأثیر علل و عوامل فرامادی...»، ۵۷). به دیگر سخن، اسباب معنوی بر اسباب مادی حکومت دارند؛ یعنی به عنوان عامل قاهر، بر علل مادی سلطه داشته و می‌توانند جریان عالم را عوض کنند؛ اگر چه بر اساس اصل سنخیت، تأثیر اسباب معنوی بر عالم طبیعت از طریق استخدام علل طبیعی می‌باشد («همان»، ۶۰). بنابراین با قانون علیت، علیت امور غیر طبیعی برای امور طبیعی انکار نمی‌شود. هیچ علمی نمی‌تواند تأثیر یک امر غیر طبیعی در پیدایش یک امر طبیعی را نفی کند، بلکه حتی چنین تأثیراتی را اثبات نیز می‌نماید.

نتیجه

اعتقاد به عوامل فرامادی و اثرگذاری آن از جایگاه بنیادینی در اعتقادات دینی برخوردار است که در زمینه‌هایی همچون دعا و معجزه تبلور یافته است. آنچه در این میان با چالشی اساسی از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی مواجه شده است، چگونگی تحلیل فرایند اثرگذاری عوامل فرامادی با توجه به فرایند جاری در طبیعت و قوانین علیّت است. در این نوشتار از ساحت‌های مختلفی به مسئله پرداخته شد و آراء اندیشمندان متعددی نیز مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. نتیجه این واکاوی آن که از منظر آیات قرآن کریم عاملیت الهی به عنوان عاملی فرامادی در زندگی انسان حضوری پررنگ دارد. همان گونه که یکی از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان جریان؛ اتکای بر نظام علیّت و سببیت است که براساس آن هر گونه تأثیر، فعل و انفعالی در عالم مادی می‌بایست با علیّت و سببیت مادی انجام گیرد، بنابراین نادیده گرفتن و اعتقاد به نقض این اصل بنیادین، دیدگاهی نادرست است. با در نظر گرفتن موارد بیان شده، اسباب فراطبیعی و معنوی با سلطه و حکومت بر اسباب طبیعی و از طریق استخدام آن‌ها می‌توانند جریان عالم را رقم بزنند و باعث تحقق پدیده‌هایی گردند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- احمدی، محمد امین، «معجزه»، *نقد و نظر*، سال ۱۱، شماره ۴۳-۴۴، مهر ۱۳۸۵ش.
- ۳- استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ش.
- ۴- ایجی، میر سید شریف، *شرح مواقف*، شرح سید شریف علی جرجانی، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
- ۵- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۲ش.
- ۶- برزگر تیریزی، فائزه و دیباجی، سید محمدعلی، «ملاحظات انتقادی بر دیدگاه پوکنینگ‌هورن: نابسندگی قواعد فیزیک نامتعیین‌ها برای تبیین عاملیت الهی»، *اندیشه فلسفی*، دوره ۱، شماره ۳، ۱۴۰۰ش.
- ۷- بوذری نژاد، یحیی، «تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی»، آینه معرفت. دوره ۱۱، شماره ۴، شماره پیاپی ۴، ۱۳۹۰ش.
- ۸- ترخان، قاسم، «تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، *مجله قیسات*. دوره ۲۵، شماره ۹۶ - شماره پیاپی ۹۶، سال بیست‌وپنجم، ۱۳۹۹ش.
- ۹- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، قم، انتشارات شریف رضی. ۱۳۷۰ش.
- ۱۰- ثبوت، علی‌اکبر، «نگاهی به تفسیر سرسید احمد خان»، *نامه فرهنگ*، شماره ۹، ۱۳۷۲ش.
- ۱۱- جراحی، ام‌هانی و کشفی، عبدالرسول، «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ»، *پژوهشنامه فلسفه دین*. سال چهاردم، شماره ۱، پیاپی ۲۷، ۱۳۹۵ش.
- ۱۲- جعفریان، رسول، *نزاع سنت و تجدید: مناسبات فکری استاد مطهری و دکتر شریعتی*، قم، رنوف، ۱۳۸۱ش.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مقرران*، به کوشش محمد صفایی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.

- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۴۰۰ش.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- ۱۶- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
- ۱۷- خاک پور، حسین، «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره ی وحی»، مطالعات شبه قاره، دوره ۵، شماره ۱۷ - شماره پیاپی ۱۷ سال پنجم، شماره هفدهم، زمستان اسفند، ۱۳۹۲ش.
- ۱۸- خرمشاهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، چاپ کیهان، ۱۳۶۴ش.
- ۱۹- دانشیار، علی رضا، جریان‌شناسی تفاسیر و برداشت‌های سیاسی از قرآن کریم در انقلاب اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۰ش.
- ۲۰- دولت آبادی، مروه و عین الله خادمی، «تحلیل فلسفی رابطه قضا و قدر با مسأله استجابات دعا از نظر ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی، دوره ۱۲، شماره ۲۵، بهمن ۱۳۹۷ش.
- ۲۱- رأفتی، فاطمه و ابراهیمی، حسن، «رابطه استجابات دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه»، جستارهای فلسفی، سال دهم، شماره ۲۵، ۱۳۹۳ش.
- ۲۲- رودگر، محمد، «کرامات اولیا؛ دلایل اثبات عقل، نقل و اجماع»، پژوهشنامه عرفان، دوره ۱۲، شماره ۲۳ - شماره بیست و سوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش.
- ۲۳- ژاکار، آلبر و ژاک لاکاریر، علم و اعتقاد، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ش.
- ۲۴- ساجدی، علی محمد و زارع، فاطمه، «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف: ابن سینا و ملاصدرا و طباطبایی»، اندیشه دینی، دوره ۱۴، شماره ۴، ۱۳۹۳ش.
- ۲۵- سبحانی، جعفر، الفكر الخالد فی بیان العقائد، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵ق.
- ۲۶- شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- ۲۷- طباطبایی، سید محمد حسین، اعجاز قرآن کریم، قم، بنیاد علمی و فکری طباطبایی، ۱۳۶۲ش.

- ۲۸- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۳ ش؛ همان، ترجمه فارسی سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۹- طباطبایی، سید محمد حسین، تعلیفه بر *اسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین، *مجموعه رسائل*، سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۲- فخر رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳۳- کرمی، محمد و عبد الحمید، رحمانی، «عوامل و موانع سلامت معنوی از منظر علامه جوادی آملی»، سال ۱۰، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۸ شهریور، ۱۳۹۹ ش.
- ۳۴- کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
- ۳۵- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران، ۱۳۹۴ ش.
- ۳۶- مصباح یزدی، محمد تقی، *بر درگاه دوست شرح فرازهایی از دعاها و افتتاح*، ابو حمزه و مکارم الاخلاق، به کوشش عباس قاسمیان، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
- ۳۷- مصباح یزدی، محمد تقی، *خد شناسی*، به کوشش امیررضا اشرفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
- ۳۸- مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن ۶: قرآن شناسی*، قم، ناشر انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۹- مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن: خد شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۴۰- مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، قم، صدرا.
- ۴۱- مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، مجموعه آثار شهید مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۲- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۴۲۰ ق.
- ۴۳- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه*، به کوشش احمد احمدی، تهران، بنیاد

حکمت سبزواری، ۱۳۸۱ش.

- ۴۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۵- میمنه، حیدر علی، «معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود»، *آئینه معرفت*، دوره ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۲، ۱۳۸۷ش.
- ۴۶- نجفی، روح‌الله، «رقیب انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیری فخر رازی»، *آئینه معرفت*، دوره ۱۹، شماره ۲، شماره پیاپی ۲ تیر ۱۳۹۸ش.
- ۴۷- نصیرالدین طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، نشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۸- هاسکر، ویلیام و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۹۰ش.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*.
- 2_ Aḥmadī, Moḥammad Amīn, Miracle, *Naghd wa Naẓar*, Volume 11, 43-44, February 2006.
- 3_ Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn, *Sharḥ Mughbaddami Ghibṣarī*, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1372 SAH.
- 4_ Barzegar Tabrizī, Fa'eze and Dībājī, Sayyed Moḥammad 'Alī, "A Critical Look on Polkinghorne's Point of View; Insufficiency of Uncertainty Principles in Physics to Explain Divine Agency", *Philosophical Thought*, Volume 1, Issue 3, 2021.
- 5_ Būzarīnizhād, Yaḥyā, "Philosophical explanation of miracles and non-prophetical miracles from the perspective of Sohrawardi", *Mirror of knowledge*, Volume 11, Issue 4, Serial Number 4, 1390 SAH.
- 6_ Cupitt, Don, *The Sea of Faith*, Persian translation by Ḥasan Kāmshād, Tehran, Tarḥe Nu, 1376 SAH.
- 7_ Dāneshyār, 'AlīRidā, "A Study of the Schools of Political Interpretations and Comprehensions of Quran in Islamic Revolution", *Journal of Islamic Revolution Studies*, 1400 SAH.
- 8_ Fakhr Rāzī, Abu'Abdollāh, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, Beirūt, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabi, 1420 AH.
- 9_ Hamedānī, Qom, Society of Seminary Teachers of Qom, 1378 SAH.
- 10_ Hasker, William and others, *Reason and religious belief : an introduction to the philosophy of religion*, persian translation by Aḥmad Narāqī and Ebrāhim Sultānī, Tarḥ-e NoE, 1390 SAH.
- 11_ Ījī, Mīrsiyyid Sharīf, *Sharḥ al-Mawāghif*, Sharḥ Seyyed Sharīf 'Alī Jurjānī, Cairo, Maṭba'a Al-Sa'āda, 1325AH.
- 12_ Jacquard, Albert and Lacarrier, Jacques, *Science et croyances (Science and Tenet)*, Percian translation by 'Abbās Bāqerī, Tehran, Nashreny, 1380 SAH.
- 13_ Ja'fariyān, Rasūl, *The Struggle between Tradition and Modernity*, Qom, Rauf, 1381 SAH.
- 14_ Jarrāhī, Umme Hānī and Kashafī, 'Abdulasūl, "The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and

- Eleonore Stump”, *Philosophy of Religion Research* (Name Hekmat), Volume 14, Issue 1, 1395 SAH.
- 15- Jawādī Āmulī, Abdullāh, *Adab-e Fanāy-e Moqarrabān*, ed. Muḥammad Ṣafāyī, Qom, nashresra, 1388 SAH.
 - 16- Jawādī Āmulī, Abdullāh, *Description of Transcendental Wisdom*, Al-Zahrā Publication, 1372 SAH.
 - 17- Jawādī Āmulī, Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, nashresra, 1400 SAH.
 - 18- Jawādī Āmulī, Abdullāh, *The Role of the Intellect in the Geometry of Religious Knowledge*, Qom, nashresra, 1386 SAH.
 - 19- Karamī, Moḥammad and ‘Abdolḥamīd Raḥmānī, “Factors and Barriers to Spiritual Health from the Viewpoint of Allameh Javadi Amoli”, *Revelation Ethics*, Volume 10, Issue 1, Serial Number 18, September, 1399 SAH.
 - 20- Khākpūr, Ḥosein, “Considering Sayyed Ahmad Khan Hendy's Point of View about Revelation,” *Journal of Subcontinent Researches*, Volume 5, Issue 17, Serial Number 17, March 2014.
 - 21- Khorramshāhī, Bahā’ al-Dīn, *Interpretation and Modern Interpretations*, Tehran, Keyhan, 1364 SAH.
 - 22- Marvī, Dolatābādī and ‘Eynollāh Khādemī, “Philosophical Analysis of the Relationship of Destiny and Providence (Decretum Dei) with the Issue of Acceptance of Prayer according to Mollā Ṣadra”, *Journal of Philosophical Investigations*, Volume 12, Issue 25, Serial Number 25, February 2019.
 - 23- Maymane, Ḥeidar Ali, “Miracle in the View of Muslim and Jewish Theologians”, *Ayene Ma’rifat*, Volume 8, Issue 2, Serial Number 2, 1387 SAH.
 - 24- Miṣbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Bar Dargāhi Dūst Sharḥi Farāzbāyī az Du‘āyī Iftitāḥ, AbūḤamzi wa Makārim Al-Akblāgh*, ed. ‘Abbās Qāsimīyān, Qom, Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (RA), 1382 SAH.
 - 25- Miṣbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Ma‘ārif Qur‘an 6: Qur‘an Shīnāsī*, Qom, Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (RA), 1391 SAH.
 - 26- Miṣbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Ma‘ārif Qur‘ān: Kbūdāshīnāsī, Keybān*

- Shināsī, Insān Shināsī*, Qom, Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (RA), 1391 SAH.
- 27_ Mişbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, *Āmūzesb Falsafī (Teaching of Philosophy)*, Tehran, Imam Khomeinī Publication, 1394 SAH.
 - 28_ Mişbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, *Kbudā Sināsī*, ed. Amīr Riżā Ashrafi, Qom, Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (RA), 1389 SAH.
 - 29_ Moṭahharī, Morteḍā, *Insān wa Sarniwisht (Man and Fate)*, Qom, Şadrā, no date.
 - 30_ Muṭaharī, Morteḍā, *ʿAdl Ilābī (Divine Justice)*, Collection of works of Shahīd Moṭahharī, Qom, Şadrā, 1371 SAH.
 - 31_ Muṭaharī, Morteḍā, *Collection of works*, Qom, Şadrā, 1420 AH.
 - 32_ Najafī, Rūḥullā, “Rivalry of God and Nature in Fakhr Razi’s Interpretive Views”, *Ayene Ma’rifat*, Volume 19, Issue2, Serial Number2, January, 1398 SAH.
 - 33_ Ra’fatī, Faṭīmi and Ibrāhīmī, Ḥasan, “Relationship between Granting of Prayer and Miracle and Causality System from the Viewpoint of Interpreters of Transcendent Theosophy”, *Analytic Philosophy*, Volume 11, Issue 15, Serial Number 25, September 2014.
 - 34_ Rūdgār, Moḥammad, “Non-prophetical Miracles of God’s Saints, Reasons to Prove: Wisdom, Quotation and Unanimity”, *Erfān*, Volume 12, Issue 23, 1399 SAH.
 - 35_ Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Moḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Ḥikmat Al-Muta’aliya fi Al-Asfār Al-ʿAqliya Al-Arba’a*, ed. Aḥmad Aḥmadī, Tehran, Ḥikmat Sabziwārī Foundation, 1381 SAH.
 - 36_ Sājedī, ʿAlī Moḥammad and Zāriʿ, Fāṭeme, “The Impact of Prayer on the System of Creation from the Perspective of Three Philosophers (Ibn Sina, Mulla Sadra, and Tabatabai)”, *Journal of Religious Thought*, Volume 14, No 4, Winter 2015.
 - 37_ Sobḥānī, Jaʿfar, *Al-Fikr Al-Khālīd fi Bayān Al-ʿAqāʿid*, Qom, Imam Şādeq, 1425 AH.
 - 38_ Stace, Walter, Trance, *Mysticism and Philosophy*, persian translation by Bahāʿuddīn Khorramshāhī, Tehran, Soroush, 1368 SAH.

- 39_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Ḥikmat Al-Muta‘aliya fī Al-Asfār Al-‘Aqliya Al-Arba‘a*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabi, 1981.
- 40_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Majmū‘i Rasā‘il*, Sayyed Hadī Khosroshāhī, Qom, Būstān Ketāb, 1378 SAH.
- 41_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyn, *Al-Mizan fī Tafṣīr Al-Qur‘an*, Beirut, A‘lamī lil Maṭbū‘āt, 1393 SAH.
- 42_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyn, *Miracles of Holy Qurān*, Qom, Scientific and Intelctual Foundation of Ṭabāṭabāyī, 1362 SAH.
- 43_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ Al-Bayān*, Tehran, Naṣer Khosro, 1372 SAH.
- 44_ Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn, *Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. ‘Abdulrahmān ‘Umayra, Qom, Sharīf Raḍī, 1370 SAH.
- 45_ Tarkhān, Qāsim, “The role and effect of metamaterial causes and factors in natural disasters”, *Qabasat*, Volume 25, Issue 96, Serial Number 96, 1399 SAH.
- 46_ Thobūt, ‘Alī Akbar, “A View to Sayyed AḥmadKhān”, *Namiyi Farbang*, Issue 9, 1372 SAH.
- 47_ Ṭūsī, Khāje Naṣīr al-Dīn, *Kashf Al-Murād fī Sharḥ Tajrīd Al-I‘tiqād*, ed. Ḥasan Ḥasanzāde Āmolī, Qom, Nashr Al-Islāmī, 1407AH.
- 48_ Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan, *al-Tebyān*, Beirut, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1383 SAH.



Muhammad b. Sā'ib al-Kalbī's

Qur'ān Understanding and Methodology of Interpretation

Hasan kharaghani 

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran
(corresponding author: h.kharaghani@gmail.com).

Sayyed Mohammad Ali Fahimi 

Lecturer of Mashhad Seminary and PhD student in *Quran* and Hadith Sciences,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

Abstract

Muhammad bin Sa'ib Kalbi (d. 146 AH/ 763 CE) is one of the Shia commentators and controversial figures of the second century of Hijri, who compiled the most extensive commentary up to his time and many of his commentary traditions have been remembered in the hearts of commentators. This research deals with the methodology and typology of his interpretation with a descriptive and analytical method and deals with his views on Quranic sciences. The results indicate that his method of interpretation was general and comprehensive according to his time, and in understanding the meaning of the verses, he used the Holy Qur'an, the words of the Prophet (PBUH), the sayings of the Companions, the means of revelation, and even the words of the People of the Book. Kalbi interpretation includes various types such as giving examples for the verses, the dignity of the revelation, applying the verse or verses from the Qur'an to a person or people or events after the time of revelation, general interpretation of the verses, explaining the ambiguities, and jurisprudential interpretation and explaining the stories of the Qur'an. He has also made comments on topics related to Qur'anic sciences, such as cut-off letters, order of descent, Meccan and Medinan, abrogated and canceled, and recitations. In general, he is a key figure in the transmission of Quranic ideas to the periods after him.

Keywords: Interpretation methods, typology of Interpretation, Qur'an sciences, Muḥammad bin Sā'ib Kalbī.

Promoting article

Received: 18/ 1/ 2023, accepted: 6/ 5/ 2023, and published: 17/ 6/ 2023, Pages: 279-304.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.11.1

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



روش‌شناسی تفسیر

و دیدگاه‌های قرآن‌شناختی محمد بن سائب کلبی

حسن خرقانی ^{ID}

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
مشهد، ایران (نویسنده مسئول: h.kharaghani@gmail.com).

سید محمدعلی فهیمی ^{ID}

مدرس حوزه علمیة مشهد و دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

چکیده

محمدبن سائب کلبی (درگذشته ۱۴۶ق) از مفسران شیعی و شخصیت‌های بحث‌برانگیز قرن دوم هجری است که گسترده‌ترین تفسیر تا روزگار خود را تدوین کرده و روایات تفسیری بسیاری از وی در دل تفاسیر به یادگار مانده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با رجوع به منابع مرتبط، در صدد بررسی روش تفسیری و دیدگاه‌های علوم قرآنی محمدبن سائب کلبی است و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که روش تفسیر کلبی و گونه‌های تفسیری وی چیست؟ و نظرات او در مباحث علوم قرآن چه بوده است؟ نتایج حاکی از آن است که روش تفسیری او عام و با توجه به زمان خویش فراگیر بوده است و در فهم معنای آیات، از قرآن کریم، سخنان پیامبر (ص)، اقوال صحابه لغت، اسباب نزول و حتی سخنان اهل کتاب استفاده کرده است. تفسیر کلبی شامل گونه‌های مختلفی همچون بیان مصداق برای آیات، شأن نزول، منطبق کردن آیه یا آیاتی از قرآن بر فرد یا افرادی یا حوادثی پس از زمان نزول، تفسیر عمومی آیات تبیین مبهمات و تفسیر فقهی و شرح قصه‌های قرآن می‌گردد. او همچنین در مباحثی از علوم قرآن نظیر حروف مقطعه، ترتیب نزول، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، و قرائات اظهار نظرهایی داشته است. در مجموع، کلبی شخصیتی کلیدی در انتقال نظرات قرآنی به دوره‌های پس از خود است.

کلیدواژه‌ها: روش‌های تفسیری، گونه‌شناسی تفسیر، علوم قرآن، محمدبن سائب کلبی.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸ ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۶ ش، نشر: ۱۴۰۲/۳/۲۷ ش، صفحه ۲۷۹ تا ۳۰۴.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.11.1

درآمد

هزاران کتاب اعم از تفسیر و غیرتفسیر در موضوعات مختلف و با روشهای گوناگون، درباره قرآن نوشته شده است. اما هر تفسیری که به عهد رسالت و دوران صحابه نزدیک تر باشد می‌تواند از ارزش والاتری برخوردار باشد؛ از این رو تفاسیر تابعین نیز از منزلت و اعتبار خاصی برخوردار است. چون تابعین به منبع وحی و زمان نزول قرآن نزدیکتر و با اعلام صحابه و پیشوایان معصوم، قریب العهد و با لغت فصیح عرب و روش به‌کارگیری آن - که زبان قرآن نیز است - آشناتر بودند (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۴۳۱).

سبک و سیاق تفسیر تابعین همان سبک و سیاق تفسیر صحابه است؛ البته با اندک اختلاف و گستردگی که در تفسیر و منابع تفسیری تابعین دیده می‌شود. یکی از قدیم‌ترین تفاسیر در دوره تابعین، تفسیر محمدبن سائب کلبی است. او در فهم معنای آیات، به قرآن، احادیث نبوی، اقوال صحابه، لغت، اسباب النزول و کتب عهدین مراجعه نموده است. کلبی از شخصیت‌های بحث برانگیز است، بنابراین ضرورت اقتضا می‌کند که تحقیقی در باره محمد ابن سائب کلبی و تفسیرش صورت گیرد و تحلیلی نسبت به روایات او به‌عمل آید.

طرح مسئله

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با رجوع به منابع مرتبط، در صدد بررسی روش تفسیری و دیدگاه‌های علوم قرآنی محمدبن سائب کلبی می‌باشد و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که روش تفسیر کلبی چیست و او به کدام گرایش در تفسیر بیشتر توجه داشته است؟ همچنین کلبی در چه مباحثی از علوم قرآن اظهار نظر کرده و نظرات علوم قرآنی او چیست؟ ممکن است تصور شود که روایات تفسیری کلبی همان روایات تفسیری ابن عباس است که از طریق کلبی نقل شده است، اما مقصود ما در این مقال اعم است از اینکه آن روایات از خود کلبی باشد یا از ابن عباس که کلبی روایات او را پذیرفته و آنها را در تفسیرش نقل کرده است. از او تقریباً هفتصد و هفتاد و اندی روایت نقل شده که هر یک از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است.

در زمینه احیاء تفاسیر مأثوره از شخصیت‌های معروفی چون مجاهد، سدی، سعید بن

جبیر و ... کارهای ارزشمندی ارائه شده است که هر کدام به نوبه خود قابل تقدیر و ستایش است ولی تفسیر محمد ابن سائب کلبی هنوز احیا نشده است. به علاوه در باره شخصیت جنبجالی او اثر مستقلى منتشر نشده است. تنها در این زمینه پایان نامه «تفسیر محمد بن سائب کلبی و روش تفسیری و علوم قرآنی او» از سوی سید محمد علی فهیمی؛ از نویسندگان این مقاله، به رشته تحریر درآمده است. اخیراً مقاله‌ای با عنوان «راویان و ضاع از نگاه عمر فلاته با رویکردی انتقادی (مطالعه موردی: محمد بن سائب کلبی)» در *آموزه‌های حدیثی* (شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸) منتشر شده است که از این پایان نامه استفاده کاملی برده و بیشتر آنچه مربوط به کلبی است از آن برگرفته شده است.

در زبان عربی نیز کارهایی به چشم می خورد؛ از جمله «اقوال محمد بن السائب الکلبی المتوفى علم ۱۴۶ق فى التفسير: جمعاً و دراسه من اول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الكهف»، واصل، فاطمه یوسف عمر. این کار رساله دکترای مؤلف است که در سال ۲۰۱۸ در کوالالامپور مالزی در دانشگاه جامعه المدینه العالمیه نوشته است و در آن به گردآوری اقوال کلبی و مقایسه آن با اقوال سلف و جمع و ترجیح میان آنها پرداخته است.

۲. کلبی و شخصیت علمی او

محمد بن سائب کلبی از مفسران برجسته و متبحر در فهم و تفسیر آیات قرآن در قرن دوم است که بزرگترین تفسیر تا عصر خود را تألیف کرده است که در شمار تفاسیر مأثوره قرار می گیرد و بسیاری از مفسران از تفسیر او بهره‌ها برده‌اند و اقوال او در تفسیر می‌تواند از ارزشی والا برخوردار باشد. در اینجا به معرفی اجمالی او می‌پردازیم:

۲-۱) زیست‌نامه

نام وی محمد، نام پدرش سائب و کنیه اش ابو النضر و زادگاهش کوفه، دهه ۵۰ هجری بوده است (نویهض، معجم المفسرین، ۲/ ۵۳۰). او در سال ۱۴۶ق در همانجا چشم از جهان فرو بسته است (ابن سعد، الطبقات، ۶/ ۵۳۹). ابن سعد نسب او را به کلب ابن وبرة رسانده است. بدین جهت او را کلبی می‌گویند (همان، ۶/ ۵۳۹). جد و پدر و عموهای محمد بنام عبید و عبد الرحمان در جنگ جمل شرکت داشتند و در کنار امام علی بر ضد

دشمن جنگیده اند (همان، ۵۳۹/۶). برای سائب سه فرزند ذکر کرده اند به نامهای سفیان، سلمه، و محمد. محمد بن سائب دارای عمر طولانی بوده و در اواخر عمرش نسیان بر او عارض شده است. او در وقت وفات ۸۶ یا ۹۶ سال داشته و پس از عمر طولانی و با محبت اهل بیت (ع)، در سال ۱۴۶ در کوفه بدرود حیات گفت (اردبیلی، جامع الروات، ۳۰/۲). وی در شمار راویان احادیث امام باقر و امام صادق (ع) یاد شده است (طوسی، الرجال، ۱۳۶، ۲۸۹). او ارتباط نزدیکی با خاندان عصمت و طهارت داشته است و برای آن بزرگواران مقام عالی و ارجمندی قایل بوده است. نمونه هایی در این باره وجود دارد (از جمله بنگرید به: صفار، بصائر الدرجات، ۲۱۱).

محمد بن سائب کلبی از ابو صالح، از ابو هریره نقل می کند که: بر عرش چنین نوشته شده: «لا اله الا الله؛ وحده لا شریک له محمد عبدی و رسولی ائدته بعلی بن ابیطالب». این همان فرموده خداست: «هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال/۶۲)؛ یعنی علی بن ابیطالب (ابن بطریق، خصایص وحی المبین، ۱۹۰). نقل این روایت حاکی از ارادت وی به امام علی (ع) است.

در کافی روایتی از او نقل شده که حاکی از ملاقات و گفتگوی وی با امام صادق (ع) است. مفاد این روایت از گرایش کلبی به اهل بیت (ع) حکایت دارد و در پایان آن کسی که روایت را از کلبی نقل کرده درباره اش چنین گفته است: «فلم يزل الكلبی یدین الله بحب آل هذا البيت حتّى مات»؛ یعنی کلبی پیوسته با محبت اهل این خاندان خدا را اطاعت می کرد تا آن که از دنیا رفت (کلینی، الکافی، ۳۵۱/۱).

به محمد بن سائب کلبی اتهام دروغگویی زده شده است. آیا او واقعا کذاب بوده و یا اتهام او به کذب، علت و انگیزه ای دیگر داشته است؟ برای یافتن پاسخ درست به این سؤال به دهها منبع معتبر مراجعه گردید. حاصل این جستجو چنین است که از نقلیهایی که وجود دارد معلوم می شود که نقل کرامت از ائمه و اعتقاد به امامت آنها موجب طرد او شده و او را متروک و ضعیف قلمداد کرده اند (از جمله بنگرید به: ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۵۸/۳؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۵۷/۹).

ابن حجر چنین آورده که در زمینه تفسیر افراد موثق از کلبی روایت نقل کرده اند و او را

ستوده‌اند، اما در زمینه حدیث ایرادهایی براو وارد است. وی اضافه می‌کند که چون محمد بن سائب کلبی در بین ضعفاء از روات، شهرت دارد حدیث او کتابت می‌شود و گر نه او ثقه نیست و احادیث او نباید کتابت شود (ابن حجر، *تهذیب التهذیب*، ۹/ ۷۹؛ زرکلی، *الاعلام*، ۱۶/ ۱۳۳). صاحب اعیان الشیعه از ایراد ابن حجر بر محمد بن سائب به شایستگی جواب می‌دهد: «و أما هذا القدح الذي حكاه ابن حجر فالظاهر سببه النسبة إلى التشيع» (محسن امین، *اعیان الشیعه*، ۹/ ۳۴۰).

۲-۲) آثار کلبی

آثار محمد بن سائب کلبی که در قالب مجموعه‌های نفیسی نگاشته شده بودند. از جمله این آثار می‌توان *تفسیر القرآن* وی را یاد کرد. بر اساس گزارش فؤاد سزگین بیش از چهل نسخه از تفسیر کلبی تا کنون شناسایی شده است (سزگین، *تاریخ نگارشهای عربی*، ۱/ ۷۳-۷۴). عبدالله بن عدی می‌گوید: کسی تفسیری به گستردگی و تمامیت تفسیر محمد بن سائب کلبی ننوشته است. تفسیر مقاتل بن سلیمان پس از آن جای دارد و کلبی از مقاتل برتر است؛ زیرا درباره مقاتل گزارش شده که به نگرشهای نادرستی اعتقاد داشته است (ابن عدی، *الکامل*، ۱۶/ ۱۲۰).

در آغاز تفسیر *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس* سلسله‌سندی وجود دارد که به کلبی (از ابوصالح از ابن عباس) می‌رسد. لذا این پرسش مطرح می‌گردد که این کتاب چه رابطه‌ای با تفسیر کلبی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش برخی میان محتوای این تفسیر و برخی بخشهای نقل شده از تفسیر کلبی سنجشی صورت داده‌اند و در نتیجه روشن شده که *تنویر المقباس کم* و بیش گزیده‌ای از تفسیر کلبی است که به صورت شرح مزجی آیات نگارش یافته و از جهات تلخیص و گزیده‌نویسی که موجب حذف کامل برخی مطالب آن گردیده و نیز تحریف در شماری از مطالب مربوط به امامت، ولایت، فضایل اهل بیت (ع) و فقه مکتب ایشان، آسیب فراوان دیده است (جریان *شناسی تفاسیر فقهی*، ۱/ ۳۱). تفسیری با عنوان *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن* به روایت عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (درگذشته ۳۰۸ق) با تحقیق احمد فرید در بیروت به چاپ رسیده که همان *تنویر المقباس* است. نیمه دوم سلسله سندی که در آغاز آن آمده نیز با *تنویر المقباس* مشترک است.

محمد بن سائب علاوه بر تفسیر مذکور تفسیری دیگری دارد به نام «تفسیر الآی الذی نزل فی اقوام بأعیانهم»: تفسیر آیه های که در باره اقوام و گروههای خاص نازل شده اند (داوودی، طبقات المفسرین، ۲/ ۱۴۹). البته ابن ندیم در الفهرست این تفسیر را به فرزند او هشام نسبت داده است (ابن ندیم، الفهرست، ۳۴).

اثر دیگر او نیز ناسخ القرآن ومنسوخه است (داوودی، طبقات المفسرین، ۲/ ۱۴۹). نیز، کتابی دارد با عنوان احکام القرآن. او نخستین فردی است که در باره احکام القرآن کتاب نوشته است. ابن ندیم به هنگام ذکر کتب احکام القرآن از احکام القرآن کلبی نام برده است (ابن ندیم، الفهرست، ص ۵۸). آقابزرگ تهرانی نوشته است: نخستین کسی که در احکام القرآن کتاب نوشته است کلبی است، نه محمد بن ادریس شافعی که سیوطی ادعا کرده؛ زیرا شافعی نه سال پس از وفات کلبی به دنیا آمده است (بنگرید به: آقابزرگ، الذریعه، ۴۰-۴۱، ۳۰۰-۳۰۱).

۲-۳) استادان و راویان کلبی

از جمله کسانی که محمد ابن سائب از آنها روایت نقل کرده است افراد ذیل می باشند: سفیان ابن سائب و سلمه ابن سائب که هر دو برادر محمد ابن السائب هستند (مزّی، تهذیب الکمال، ۲۵/ ۲۴۶)؛ ابوصالح، (درگذشته ۱۲۰ق)، آزاد شده ام هانی دختر ابوطالب و خواهر امام علی (ع) (معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۲۹۳). او اطفال را دور خود جمع می کرد و به آنها قرآن آموزش می داد (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱/ ۳۸۰)؛ اصبع ابن نباته، که کوفی، تابعی، ثقه، و از خواص یاران امام علی (ع) (همان، ۱/ ۴۰۸)؛ ابو عمرو عامر بن شراحیل شعبی (درگذشته ۱۰۹ق). او دارای ادب، فقه و علم بوده است و از مسروق ابن اجدع، ابن عباس، امام علی (ع) و تعداد زیادی از صحابه و تابعین روایت نقل کرده است (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۵/ ۶۹؛ معرفت، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۴۰۴).

راویان محمد ابن سائب کلبی در کتابهای معتبری ذکر شده اند. یکی از این آثار تفسیر جامع البیان طبری است. کسانی که در تفسیر طبری از محمد ابن السائب کلبی روایت نقل کرده اند بدین قرارند: محمد بن اسحاق، منصور، معمر، عبدالوهاب ابن عطاء، اعمش، حسین بن واقد، همام، عنبسه، ابو بکر بن عیاش (طبری، جامع البیان، تمام مجلدات).

اثر دیگر تفسیر *شواهد التنزیل* حسکانی است. حسکانی در شواهد التنزیل تعداد راویان محمد ابن السائب کلبی را تا ۲۴ نفر برشمرده است که از جمله آنها: حبان بن علی عنزی، محمد بن مروان سدی، سفیان ثوری، ابوحمزه ثمالی و ابوبکر بن عیاش می باشند (حسکانی، *شواهد التنزیل*، سراسر کتاب). بالاخره باید از *الکامل* ابن عدی یاد کرد. ابن عدی در *الکامل* تعداد راویان محمد بن سائب کلبی را ۲۲ نفر ذکر کرده است که از جمله آنها افراد ذیل هستند: یزید ابن هارون، زایده، شعبه، اعمش، ابوبکر بن عیاش، حبان بن علی، سفیان، محمد بن اسحاق، همام، یعقوب بن ابراهیم قاضی (ابن عدی، *الکامل*، ۶/۱۱۹).

۳. روش تفسیری کلبی

روش تفسیری کلبی را از تتبع و تفحص در اقوال و روایاتی که از او نقل شده است بدست می‌آوریم. از نتایج بررسیهای که انجام گرفته این است که کلبی در شرح و تفسیر آیات چنین عملکرده است که آیات را با استناد به خود قرآن، قول پیامبر، قول صحابه، لغت، رأی و نظر و یا اسرائیلیات تفسیر کرده است که در ذیل به مواردی از آن اشاره می‌نماییم. همچنین روایاتی که کلبی در منع تفسیر به رأی در تفسیرش آورده است (ابن عدی، *الکامل*، ۶/۱۱۸) شاهد آن است که وی تفسیر به رأی را ناخوش می‌دارد. نقل‌گرایی وی در تفسیر نیز گویای این مطلب است:

۳-۱) تفسیر قرآن با قرآن

کلبی در مواردی برخی از آیات را با برخی دیگر از آیات تفسیر نموده است. از باب نمونه در «فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ» (حاقه/۵) برخی مفسران مثل ابن عباس و مجاهد «طاغیه» را طغیان و کفر ثمود می‌دانند (طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۵۱۶) و معنای آیه آن می‌شود که ثمود به‌سزای سرکشی خود هلاک شدند. کلبی «طاغیه» در این آیه را صاعقه می‌داند (قرطبی، تفسیر قرطبی، ۱۸/۲۵۸). این نظر برگرفته از آیه ذیل است: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ» (فصلت/۱۳).

۳-۲) تفسیر قرآن با استناد به روایات نبوی و قول صحابه

در مواردی محمد ابن سائب کلبی، آیات قرآن را با استناد به قول پیامبر توضیح داده است.

به‌طور مثال از کلبی درباره «کهیصص» سؤال شد. او در جواب گفت: ابوصالح از ام‌هانی از رسول‌الله روایت کرده است: «کهیصص یعنی کاف هاد عالم صادق» (سیوطی، الدر المنثور، ۲۵۸/۴؛ نیز همان، ۱/۱۵۵، ۱۹۶، ۴۹/۶).

نقلهای کلبی از صحابه به ویژه ابن‌عباس فراوان است؛ از جمله در آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهَا» (۳۱/۴)، کلبی در باره کبائر با استناد به قول ابن‌عباس گفته است: کبائر گناهانی که موجب حد شرعی شود (طبرسی، مجمع البیان، ۳/۷۰). در «فی بضع سنین» (۴/۳۰)، کلبی با استناد به قول ابن‌عباس گفته است: بضع یعنی هفت سال (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۷۰). «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴)، کلبی از ابن‌عباس نقل می‌کند که جبرائیل با پیامبر به زبان عربی وحی کرد و با هر پیامبری با زبان قومش سخن گفت (همان، ۶/۷۰).

۳-۳) تفسیر قرآن با استناد به لغت

یکی از شیوه‌های پرکاربردی که کلبی در تفسیر و توضیح معنای آیات، از آن استفاده نموده است، بیان معنای لغوی مفردات آیات قرآن کریم است از جمله وی واژگان قرآنی ذیل را چنین معنا کرده است:

- قطار در آیه ۷۵ آل عمران: «ملئ مسک ثور ذهبا»؛ پوست گاوی پر از طلا (صنعانی، تفسیر القرآن العزیز، ۱/۱۲۹).

- «أرائک» در آیه ۳۱ کهف: «السرر فی الحبال»؛ تختهایی درون حبله (همان، ۱۱۷/۲).

- «جذوة» در آیه ۲۹ قصص: «شعلة من النار» (همان، ۲/۷۶).

- «عصف» و «ریحان» در آیه ۵۵ رحمان: «العصف الورق الذی لا یؤکل و الریحان هو الحب المأكول»؛ عصف برگ غیر خوردنی و ریحان دانه های خوراکی (ماوردی، النکت و العیون، ۵/۴۲۶).

۳-۴) تفسیر قرآن با استفاده از اسرائیلیات

به مجموعه‌ای از داستانها و قصه‌های که از زبان علمای یهود و یا افراد متأثر از فرهنگ بیگانه به جامعه اسلامی و تفاسیر قرآن راه پیدا کرده است، اسرائیلیات می‌گویند (نک: محمدقاسمی، اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، ۱۰-۱۱). برخی از

آنها با اصول مسلم علمی و عقلی ناسازگار است و برخی دیگر با عصمت انبیاء و همینطور با احادیث صحیحیه سازگاری ندارد. با کمترین تأمل خرافاتی بودن آنها و اینکه از عقاید یهود نشأت گرفته است ثابت می‌شود.

محمد بن سائب کلبی در تفسیر برخی از آیات از اسرائیلیات استفاده کرده است که در اینجا به نمونه‌های از آن اشاره می‌شود:

- «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ» (مائده/ ۲۲)، کلبی در ذیل آیه داستان عاج را آورده و گفته است: عاج از فرزندان هاروت و ماروت بود. دو فرشته‌ای که با زنی به نام زهره جماع کردند و آن زن حامله شد عاج را بدنیا آورد و عاج سه هزار ذراع طول داشت، ماهی را از دریا می‌گرفت با گرمای خورشید کباب می‌کرد. آب در طوفان نوح به زانوی او نمی‌رسید (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۲/ ۱۷۲).
- «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ...» (ص/ ۲۱-۲۵): کلبی در تفسیر این آیه گفته است: داوود به زن اوریا یکی از فرماندهان لشکرش عاشق شد و او را بخت مقدم فرستاد. او در دفعه سوم کشته شد. داوود با آن زن ازدواج کرد و او حضرت سلیمان را به دنیا آورد شد (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۵/ ۱۶۸).
- «وَالْمَلَكُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ» (شوری/ ۵۱): در تفسیر این آیه کلبی بیان کرده است که دو فرشته به زمین آمدند تا در بین مردم قضاوت کنند، اما به زنی بنام زهره فریفته می‌شوند آن دو ملک از این معصیت به ادريس پیامبر پناه می‌برند و از او می‌خواهند که در حق آن دو ملک دعا کند و فرشته‌های آسمان نیز در حق اولاد آدم دعا و استغفار می‌کنند (همان).
- «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ» (کهف/ ۹۴) کلبی در تفسیر این آیه گفته است: یأجوج و مأجوج در فصل بهار بیرون می‌آیند. هرچه که سبز است می‌خورند و هر آنچه که خشک است باخود می‌برند (طبرسی، مجمع البیان، ۶/ ۳۸۷).

۴. گونه‌شناسی تفسیر کلبی

کلبی از طریق ابوصالح از ابن عباس نقل کرده است که تفسیر بر چهار وجه است: تفسیری که علما آن را می‌دانند؛ تفسیری هیچ فردی در ندانستن آن معذور نیست مثل حلال و حرام؛ تفسیری که عربها از طریق زبان خود و آشنایی با ظرافتهای زبان عربی آن را میدانند؛ تفسیری

که جز خدا کسی دیگر آن را نمی داند و هرکس ادعای دانش آن را کند دروغ می گوید. علم آن مخصوص خداوند است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۷/۲). از بیان فوق استفاده می شود که نوعی از تفسیر *قرآن* را علما و دانشمندان می دانند و باید آن را به دیگران بیاموزند و دیگران هم باید آن را فراگیرند. کلبی در این زمینه وظیفه خود را به انجام رسانده و تفسیر آیات در روش تفسیری او، به گونه های مختلفی قابل دسته بندی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود:

۴-۱) شأن نزول

محمد بن سائب کلبی نسبت به شأن نزول آیات، توجه خاص داشته است. همانگونه که شأن نزول بسیاری آیات را در باره خاندان پیامبر (ص) و به ویژه امام علی (ع) می داند. برخی از آیاتی که شأن نزول آنها فقط امام علی است مانند: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مانده/ ۶۷). کلبی از ابوصالح از ابن عباس روایت می کند که آیه درباره علی (ع) نازل شد و به رسول خدا (ص) امر شد تا آنچه را در باره ایشان نازل شده بیان کند و آن حضرت دست علی را گرفت و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْ مَوْلَاةِ اللَّهِ وَالِ مَنْ وَاوَاةٍ وَ عَادٍ مَنْ عَادَاةٍ» (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/۲۵۱).

برخی از آیاتی که شأن نزول آنها امام علی و دیگران است مانند: «آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ» (بقره/ ۱۳). کلبی گفته: مراد علی بن ابی طالب (ع)، جعفر طیار، حمزه، سلمان، ابوذر، مقداد، حذیفه بن یمان و دیگران است (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/۹۳).

علاوه بر این، او شأن نزول برخی از آیات را در باره خلفاء ذکر می کند و این نشانه عدم تعصب وی است. به نمونه های از این دست در اینجا اشاره می کنیم:

- «وَسَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/ ۱۵۹) کلبی: «نزلت فی ابی بکر و عمر» (سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/۹۰)

- «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ» (حدید/ ۱۰) کلبی: «نزلت فی ابی بکر الصدیق» (واحدی، *اسباب نزول الآیات*، ۲۷۱).

۴-۲) ذکر مصداق و جری و تطبیق

ذکر مصداق، تطبیق مستقیم آیات بر مواردی است که عمومیت و اطلاق آیات آنها را شامل می شود و منظور از جری و تطبیق منطبق کردن آیه یا آیاتی از *قرآن* بر فرد یا افرادی یا حوادثی

پس از زمان نزول است که دارای خصوصیات شأن نزول یا همان مصداق اولی باشند.

یکی از مواردی که در تفسیر کلبی به آن توجه شده، ذکر مصداق برای آیات است؛ از جمله:

- «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (بقره/ ۱۷۳) کلبی می‌گوید: «باغی»

یعنی دزدی که راهزنی می‌کند» (صنعانی، تفسیر القرآن العزیز، ۱/ ۶۵) بغی در

لغت به معنای تجاوز خواهی است (راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۳۶). کلبی در

اینجا مصداق را ذکر نموده است و دزد هم در واقع تجاوزگر و عدول کننده از حق

محسوب می‌شود.

- «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره/ ۲۷۳). کلبی می‌گوید: «آنان

اصحاب صفه هستند» (سیوطی، الدر المنثور، ۲/ ۴۹).

محمد بن سائب آیات قرآن را مخصوص یک عصر و یک نسل، نمی‌داند، بلکه آن را قابل

تطبیق و جریان بر همه افراد ودوره‌ها می‌داند و جری و تطبیق نیز در تفسیر وی دیده می‌شود.

یک نمونه‌اش در آیه زیر است:

- «وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ

الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (عنکبوت/ ۷). کلبی می‌گوید: آیه نخست در باره امام علی،

حمزه و عبیده نازل شده است و سپس همه کسانی را که دارای صفات آنان باشند،

شامل می‌شود (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱/ ۵۶۷).

هم‌چنین از کلبی روایت شده است که گفت مردی در غیاب برادر دینی خود به او خیانت

کرد ولی از کرده خود پشیمان شد و از خداوند به طور جد طلب مغفرت نمود. روزی هنگام

نماز عصر جبرائیل این آیه را بر پیامبر نازل کرد: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ

ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ...» (آل عمران/ ۱۳۵). عمر پرسید: «یا رسول الله، أخاص هذا

لهذا الرجل؟ ام للناس عامة؟»؛ آیا آیه مختص این مرد است؟ پیامبر فرمود: بل للناس عامة؛

این آیه اختصاص به این فرد ندارد، بلکه همگان را شامل است (واحدی، اسباب نزول

الآیات، ۸۱).

۴-۳) تفسیر عمومی آیات

یکی دیگر از موارد تفسیر، تفسیر عمومی آیات است. مراد از تفسیر عمومی آیات در اینجا

توضیحاتی است که از سوی کلبی در باره مضمون و محتوای آیه، و یا یک واژه آن داده شده

است. موارد ذیل نمونه‌های این دسته است:

- در «وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَ لَا مُنِيْنُهُمْ» (نساء/ ۱۱۹) که گفتار شیطان در باره انسان‌ها است، این توضیحات از کلبی نقل شده است: «معنایش آن است که شیطان می‌گوید: پس از مرگ رستاخیز و حسابرسی و بهشت و جهنم و ثواب و عقابی نیست. هرکار دلتان می‌خواهد انجام دهید» (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۱۹۴).
- «وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَبَقًا حَرَجًا» (انعام/ ۱۲۵) مراد از این سینه تنگ چیست؟ کلبی می‌گوید: «خیر در آن نفوذ نمی‌کند» (همان، ۴/ ۱۴۰).
- «وَالِیْ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا» (اعراف/ ۶۵). آیا هود پیامبر، برادر نسبی قوم عاد یا برادر دینی آنها بوده است؟ کلبی می‌گوید: «لیس هود باخیهم فی الدین و لکنه اخوهم فی النسب فلذلک جعله اخاهم لأنه منهم»؛ وی برادر دینی آنها نبوده است، بلکه برادر نژادیشان بوده است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۳/ ۹۵).
- «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوْنَهُ» (اعراف/ ۱۷۶) «إخلاق الی الارض» چیست؟ کلبی می‌گوید: «یعنی به دنیا‌گرایی دارد و بر آن اعتماد کرد است». «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ». مقصود آیه آن است که این کافر، گمراه است؛ خواه پندش دهی و خواه او را پند ندهی (صنعانی، *تفسیر القرآن*، ۲/ ۲۴۳).

۴-۴ بیان مبهمات

مبهمات یعنی کلماتی که دلالت آنها بر مراد و مقصود واضح و روشن نباشد. این اجمال و ابهام دلایلی می‌تواند داشته باشد که از جمله آنهاست: اشتراک در لفظ، از لفظ عام اراده خاص شده باشد، لفظ مبهم از موصولات باشد، آن لفظ دارای معنای حقیقی و مجازی باشد که برای تعیین هریک قرینه‌ای لازم است و در این جا قرینه وجود ندارد (سیوطی، *الاتقان*، ۳/ ۹۳ و ۵۰/ ۹۶).

از مواردی که در تفسیر کلبی وجود دارد، بیان مبهمات است که کلبی با ذکر مصداق برای آیات آنها را از ابهام بیرون می‌آورد. نمونه‌های ذیل از آن جمله است:

- «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (بقره/ ۳۵) کلبی آن درخت را به درخت دانش خیر و شر تفسیر کرده که نوعی مجاز خواهد بود (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۱۶۹).

- «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (بقره/ ۱۹۹) کلبی مقصود از ناس را اهل یمن و ربیعہ دانسته است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۲/ ۴۹). بنابر این ناس لفظ عامی است که از آن اراده خاص شده است. این گونه موارد گرچه در بیان مصداق نیز داخل است اما به سبب تبیین موارد ابهام، در مبهمات نیز داخل است.

- «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ» (نساء/ ۳۷). در این مورد که مراد از «الذين يبخلون» چه کسانی هستند؟ گرچه آیه ظهور در امساک مال دارد، کلبی گفته است: مراد از «الذين» یهود است و مراد از «يبخلون» بخل ورزیدن از تصدیق صفات و ویژگیهای پیامبر (ص) است که در کتابشان آمده است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۲/ ۴۹).

۴-۵) تفسیر فقهی

مراد از تفسیر فقهی، دریافت و بیان احکام الهی و شرعی، از آیاتی است که احکام عملی مکلفین را بیان کرده‌اند. مفسران از دیر زمان به تدبر در این آیات پرداخته‌اند و تفاسیری به نام «آیات الاحکام» تدوین کرده‌اند با توجه به آنکه محمد بن سائب اولین فردی که «آیات الاحکام» نوشت، طبیعی است که بخشی از تفسیر وی تفسیر فقهی باشد، که در ذیل به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود:

- «إِنَّمَا جَزَأُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَبْغُلُوا أَوْ يَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (مانده/ ۳۳) آیه می‌فرماید: کیفر کسانی که با خدا و پیامبرش می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند این است که کشته یا به دار آویخته شوند یا دست و پایشان در جهت مخالف قطع شود و یا از سرزمین خود تبعید شوند.

افزون‌براین، کلبی گفته که دزدی که راه می‌گیرد محارب است. حال این دزد اگر آدم بکشد و غارت اموال کند به دار آویخته می‌شود. اگر آدم بکشد و غارت اموال نکند، فقط کشته (قصاص) می‌شود و اگر غارت اموال کرده ولی آدم نکشته باشد، دست و پایش به جرم دزدی قطع می‌شود. اگر غارت اموال کرده و پیش از آنکه کاری دیگری انجام داده باشد دستگیر شده است، در این صورت تبعید می‌شود (صنعانی، **تفسیر القرآن**، ۱/ ۱۸۸).

۴-۶) شرح قصه و داستان

یکی دیگر از مواردی که در تفسیر کلبی به چشم می‌خورد، تفصیل و شرح داستان‌هایی

است که آیات به صورت اجمال به آنها اشاره دارد.

برای نمونه، در «قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (نحل/ ۲۴)، اینکه چه کسانی می‌گفتند قرآن افسانه است و چند نفر بودند کلبی گفته است: آنها شانزده نفر بودند و در ایام حج از مکه بیرون می‌رفتند. هر چهار نفر در یک گردنه جلوی راه مردم قرار می‌گرفتند و هر گاه از آنها سوال می‌شد که بر رسول الله چه نازل شده است؟ می‌گفتند: سخنان پیشینیان و افسانه، نازل شده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۹/۶) و با این کار خود سعی می‌کردند مردم را از گرایش به آن حضرت باز دارند.

کلبی همینطور در ذیل آیات «وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي» (یوسف/ ۵۴) (سیوطی، الدر المنثور، ۲۴/۴) و «وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ» (۱۳/۱۳) (طبرسی، مجمع البیان، ۴۳۵/۶) داستان‌هایی شنیدنی نقل می‌کند.

۵- دیدگاه‌های قرآن شناختی کلبی

علوم قرآنی مباحثی قرآن‌شناختی و مربوط به قرآن است؛ همچون: نزول قرآن، ترتیب سوره‌ها و آیات، جمع و کتابت قرآن، قرائات، تفسیر، اعجاز، ناسخ و منسوخ و دفع شبهات از ساحت قرآن (زرقانی، مناهل العرفان، ۱۶/۱). کلبی در زمینه علوم قرآنی نظرات مخصوص به خود را دارد که پس از جستجو و تأمل، نظرات ایشان را از لابلای تفاسیر می‌توان به دست آورد و در ذیل بخشی از آن یاد می‌شود:

۵-۱) ترتیب نزول و اولین و آخرین آیات نازل شده

از دیر زمان بین علما و مفسران اختلاف بوده است که اولین و آخرین آیات نازل شده بر رسول خدا (ص) کدام هستند؟ در این زمینه اظهار نظرهای زیادی شده است. در اینجا به گفتار کلبی که دیدگاه علوم قرآنی او مورد بحث است پرداخته می‌شود:

روایتی را محمد بن سائب کلبی از ابوصالح از ابن عباس نقل می‌کند که در آن، ترتیب نزول سوره‌ها ذکر شده است (یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۳۳/۲). آن روایت را حاکم حسکانی از کلبی از ابو صالح از ابن عباس در شواهد التنزیل آورده است که اولین آیات و سوره‌های نازل شده بر پیامبر (ص) از این روایت که کلبی راوی آن است به دست می‌آید. متن روایت چنین

است: «أَوَّلُ شَيْءٍ نَزَلَ بِمَكَّةَ أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ، ثُمَّ نَ وَالْقَلَمِ، ثُمَّ وَالصُّحَىٰ ثُمَّ يَا أَيُّهَا الْمُرْزَلُ، ثُمَّ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، ثُمَّ تَبَّتْ، ثُمَّ إِذَا الشَّمْسُ كَوَّرَتْ». وی به ترتیب تمامی سوره‌های مکی را می‌شمرد تا آنجا که می‌گوید: این ۸۳ سوره‌ای است که در مکه نازل شده است. سپس سوره‌های مدنی را چنین می‌شمرد: «وَأَوَّلُ شَيْءٍ نَزَلَ بِالْمَدِينَةِ وَبِلَ لِلْمُطَفِّينَ، ثُمَّ الْبَقَرَةُ، ثُمَّ الْأَنْفَالُ، ثُمَّ آلِ عِمْرَانَ ثُمَّ الْأَحْزَابُ ثُمَّ الْمُمتَحِنَةُ ثُمَّ النَّسَاءُ ثُمَّ إِذَا زُلْزِلَتْ ثُمَّ الْحَدِيدُ ثُمَّ سُورَةُ مُحَمَّدٍ ص ثُمَّ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ ثُمَّ الطَّلَاقُ». بدین ترتیب تمامی سوره‌های مدنی شماره می‌شود و در پایان می‌گوید: این ۳۰ سوره‌ای است که در مدینه نازل شده است (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۴۱۱/۲ - ۴۱۲).

همانطوری که از روایت فوق بدست می‌آید، اولین سوره نازله بر پیامبر سوره «اقرأ» بوده و اولین سوره نازله در مدینه «مطففین» بوده است. در این ترتیب «مطففین» سوره‌ای مدنی به شمار آمده است. در مصحف کنونی این سوره مکی محسوب می‌شود. برخی این سوره را مکی و برخی نیز مدنی دانسته‌اند. طبق نظر کلبی سوره مطففین میان مکه و مدینه نازل شده است (قرطبی، *الجامع لأحكام القرآن*، ۱۹/۲۵۰) و در اینجا طبق نقل از ابن عباس مدنی دانسته شده است. معرفت مدنی بودن را نظر درستی نمی‌داند؛ زیرا با روایات نزول که مورد اتفاق است و آن را آخرین سوره مکی می‌داند موافق نیست و همینطور لحن تند آن با سرآغاز آمدن پیامبر رحمت به این شهر سازگار نیست (معرفت، *التمهید*، ۱/۱۸۵).

۲-۵) مکی و مدنی بودن سوره‌ها

یکی از مباحث علوم قرآن شناخت سوره‌های مکی از مدنی است. طبق تعریف مشهور و پذیرفتنی سوره‌هایی را که پیش از هجرت بر پیامبر نازل شده‌اند مکی و سوره‌هایی را که پس از هجرت نازل شده‌اند مدنی می‌گویند. طبق معیار دیگری سوره‌هایی که در مکه بر پیامبر نازل شده‌اند، گر چه پس از هجرت، مکی و سوره‌هایی که در مدینه نازل شده‌اند مدنی است. در این فرض حد وسط لازم می‌آید؛ یعنی ممکن است سوره‌ای نه در مکه نازل شده باشد و نه در مدینه (سیوطی، *الایقان*، ۱/۵۵). جهت شناخت سوره‌های مکی و مدنی به روایات ترتیب نزول، شأن نزول، تاریخ و شناخت حوادث روزگار پیامبر و همینطور مضامین و محتوای سوره‌ها باید مراجعه کرد.

موارد مکی و مدنی در نگاه کلبی را از روایات ترتیب نزولی که وی نقل کرده است می‌توان شناخت و همین‌طور شأن نزول‌هایی که کلبی برای برخی از آیات ذکر نموده است. ترسیم واقعه و ذکر محل نزول، و یا افراد نشان می‌دهد که سوره و یا آیه در کجا نازل شده است. افزون بر آنها نظرهای دیگری به شرح ذیل از کلبی حکایت شده است:

تمام آیات سوره یونس مکی است مگر آیه «وَمِنْهُمْ مَّنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ» (۴۰/۱۰) که در مدینه در باره قوم یهود نازل شده است (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۸/۳۰۴).

سوره رعد مکی و آیاتش ۴۳ است، مگر آخرین آیه آن که در باره عبدالله بن سلام است (طبرسی، مجمع البیان، ۵/۶).

سوره سجده مکی است، مگر سه آیه از آن که در مدینه نازل شده است: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا...» (۱۸-۲۰) (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۴/۸۴). سوره واقعه مکی است مگر چهار آیه از آن. دو آیه: «أَفِيْهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ. وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ (۸۱-۸۲)» در سفر پیامبر (ص) به مکی و دو آیه «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ. وَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ (۳۹-۴۰)» در سفر ایشان به مدینه نازل شد (همان، ۱۷/۱۹۴).

سوره مجادله تمامی در مدینه نازل شده است، مگر: «مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ...» (۷) که در مکه نازل شده است (همان، ۱۷/۲۶۹).

سورة تغابن هم مکی است و هم مدنی (همان، ۱۸/۱۳۱).

سورة مطففين میان مکه و مدینه نازل شده است (همان، ۱۹/۲۵۰).

سورة حدید را کلبی می‌گوید: مکی است و در آن ناسخ و منسوخ وجود ندارد (ابن حزم، الناسخ والمنسوخ، ۵۹). در روایت کلبی از ابو صالح سوره حدید مدنی است. از مواردی که کلبی ناقل آنها است میتوان نتیجه گرفت که :

ملاک مکی و مدنی در نظر کلبی، مکانی و نزول در شهر مکه یا مدینه است. یک سوره هم میتواند مکی باشد و هم مدنی؛ مثل سوره تغابن. لازمه این مطلب پذیرش تکرار نزول است، مگر آنکه بخشی از سوره در مکه و بخشی در مدینه نازل شده باشد.

سوره‌هایی هستند که آیه و یا آیاتی از آنها در مدینه نازل شده است اما خود این سوره‌ها مکی نامیده شده‌اند. نمونه: سوره‌های یونس، رعد، سجده.

ممکن است تمام سوره در مدینه نازل شده باشد و فقط یک آیه از آن در مکه؛ مثل سوره مجادله.

سوره‌هایی هستند که آیاتی از آن نه در مکه نازل شده و نه در مدینه اما به اعتبار نزول اکثریت آیات در مکه و یا در مدینه مکی و یا مدنی نامیده شده‌اند. نمونه سوره واقعه.

ممکن است نزول سوره نه در مکه باشد و نه در مدینه ولی مکی خوانده شود؛ مثل سوره مطففین.

برخی محققان علوم قرآن، وجود آیات استثنائی در سور را نمی‌پذیرند و آن را مستند به حدس و اجتهاد گذشتگان می‌دانند (معرفت، *التمهید*، ۱/ ۱۹۶-۱۹۷). این نکته را هم می‌توان افزود که سیاق آیاتی که استثناء شده‌اند، بسیاری از این استثنائات را نمی‌پذیرد. بخشی از آنها هم به تفاوت ملاک برمی‌گردد. طبق ملاک کلبی می‌تواند در سوره‌ای که مثلاً مدنی است آیاتی مکی وجود داشته باشد، به این معنا که پس از هجرت در سفر به مکه نازل شده باشد. البته این نیازمند تحقیقات دیگری است.

۳-۵) حروف مقطعه

حروف اوائل برخی از سور قرآن که حروف تهجی، یا مقطعه نامیده می‌شود، از متشابهات قرآن شمرده شده است و وجوه مختلفی در تفسیر و تأویل آن ذکر کرده‌اند (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۱۱۲-۱۱۳؛ سیوطی، *الایقان*، ۱/ ۵۹۲ و ۶۱۱-۶۲۰).

از بررسی تفاسیر مختلف این‌گونه بنظر می‌رسد که محمد بن سائب کلبی نسبت به این حروف یک رأی و یک نظر ندارد. در برخی موارد گفته است:

- حروف آغاز سوره‌ها از اسماء الله هستند و از جهت شرافت و فضیلتی که دارند خداوند به آنها قسم یاد کرده است (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱/ ۱۲۷). قرطبی کلام کلبی را پذیرفته و گفته است: اگر بجای «الم. ذَالِکَ الْکِتَبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ»، گفته شود: «و الله هذا الکتاب لاریب فیه» این کلام درست است (همان). نظر کلبی در این مورد با قولی که از ابن عباس، عکرمه و اخفش نفل شد مطابقت دارد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۱۱۳).

- طبری از کلبی نقل می‌کند که: «حروف مقطعه در آغاز سوره‌ها از آیات متشابهات هستند» (طبری، جامع البیان، ۱/ ۱۲۷) نظر کلبی در این مورد با عقیده بسیاری مطابقت دارد که این حروف را از متشابهات می‌دانند (سیوطی، الإیتقان، ۱/ ۵۹۲).

- هرکدام از این حروف به معنای خاص و یا به صفتی از صفات خداوند اشاره دارد. به طور مثال ابن مردویه از طریق کلبی از ابو صالح از ابن عباس نقل می‌کند که: «کهیصص» الکافی، الهاء الهادی، العین العالم، الصاد الصادق (سیوطی، الإیتقان، ۱/ ۶۱۲). ابن عطیه می‌گوید: سئل الکلبی عن «کهیصص» فحدث عن ابی صالح عن ام هانی عن رسول الله: قال (ص): کاف، هاد، امین، عالم، صادق (طبری، جامع البیان، ۱۶/ ۵۳-۵۶).

آراء مختلف درباره حروف مقطعه ناشی از ژرفای این حروف است که می‌تواند وجوه مختلفی را برتابد و منافات ندارد که یک فرد مانند کلبی چندین نظر را در باره آنها بیان کند. همچنین اختلاف اقوال کلبی برخاسته از اختلاف روایاتی است که در این زمینه نقل می‌کند.

۴-۵) نسخ آیات

نسخ طبق تعریفی ساده عبارت است از: «برداشتن حکمی شرعی به دلیلی شرعی» (زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ۷۲). کلبی در چندین مورد قایل به نسخ شده است که دو مورد را می‌آوریم:

- «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ» (نساء/ ۸) هرگاه در تقسیم ارث میت، خویشاوندان، یتیمان، و مستمندان حاضر شدند از میراث میت به آنها بدهید. کلبی گفته است: حکم این آیه را آیات «میراث» و «وصیت» نسخ کرده است (صنعانی، تفسیر القرآن العزیز، ۱/ ۱۵۰). طباطبایی معتقد است بین دو آیه تناقضی نیست بنا بر این دلیلی بر نسخ وجود ندارد. امر «فارزقوا» استحبابی است و آیه در آن ظهور دارد (طباطبایی، المیزان، ۳-۴، ۲۰۰). معرفت نیز مراد از امر «فارزقوهم» را استحباب و آیه میراث را بیان استحباب می‌داند، نه نسخ اصطلاحی (معرفت، التمهید، ۲/ ۳۳۱).

- «وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ» (نساء/ ۳۳). در زمان جاهلیت اگر دو نفر باهم دست برادری می‌دادند و عقد اخوت می‌خواندند، هرکدام از آن دو نفر اگر پیش از دیگری از دنیا

می‌رفت فرد زنده از او ارث می‌برد. اسلام نیز این حکم را امضا نمود تا اینکه آیه میراث: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ» (احزاب/ ۶) نازل شد و حکم قبلی نسخ گردید. کلبی عقیده دارد: آیه میراث قضیه عقد اخوت را نسخ کرده است (طبرسی، *مجمع البیان*، ۸/ ۱۲۱) و نسخ در حکم واقع شده است.

خویی ضمن بحث مفصلی بر این باور است که اگر چه ظاهر آیه ۶ احزاب ثبوت ارث بالمعاقده است، با این حال مدلول آیه، نسخ نشده است و اولوالارحام ناسخ آن نیست (خویی، *البیان*، ۳۳۱-۳۳۴). معرفت آیه ۶ احزاب را در باره ارث ضامن جریره می‌داند و میراث بردن ضامن جریره در صورت نبودن وارث نسبی (زوجیت، ولاء عتق، و...)، است، پس آیه مذکور به «اولوالارحام» مقید شده است (معرفت، *التمهید*، ۲/ ۳۳۶). بنابر این نظر کلبی در این نسخ قابل مناقشه است.

۵-۵) قرائات

یکی دیگر از مباحث علوم قرآنی نزد کلبی، بحث قرائات است. قرائت عبارت است از علم و آگاهی به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف آنها به این شرط که این اداء به راوی و ناقل آن منسوب گردد (فضلی، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم*، ۱۶۳). علمای علوم قرآنی عوامل زیادی را برای اختلاف قرائات ذکر کرده‌اند؛ همانند: قرائت نبی اکرم (ص)، اختلاف لهجه‌ها، عاری بودن حروف از نقطه، خالی بودن کلمات از علائم و حرکات، نبود الف در وسط کلمات، خلط کردن نصّ قرآنی با اضافات تفسیری، تبدیل کلمات قرآنی به الفاظ مترادف، اختلاف مصاحف اولیه و ذوق ادبی قاری (فضلی، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات*، ۱۱۱-۱۳۴؛ معرفت، *التمهید*، ۲/ ۱۴-۴۴). در ذیل ۷ مورد از قرائت کلبی را می‌آوریم:

- «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا» (نساء/ ۱۱۷): مشهور کلمه «إِنَاثًا» را بروزن فعال به صورت جمع قرائت کرده‌اند، اما کلبی واژه مذکور را به نقل از ابن عباس «إِلَّا أَثْنَى» یعنی بر وزن فُعْلَى و به صورت مفرد قرائت کرده است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/ ۲۲۳). نبودن الف در وسط کلمه قابلیت قرائت به صورت مفرد را هم ایجاد کرده است.

- «وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ» (توبه/ ۹۰): کلبی واژه مذکور را به نقل از ابن عباس «وجاء المعذرون» با تخفیف قرائت کرده است و از باب افعال از «أعذر يعذر إعذار» است که کمال عذر و بهانه را می‌رساند (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۸/ ۲۲۴). این اختلاف به جهت خالی بودن کلمه از علائم و حرکات می‌تواند باشد.

- «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُّوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً» (هود/ ۱۷) مهدوی از کلبی حکایت کرده که او به نصب کتاب قرائت کرده است که از باب عطف بر هاء یتلوه می‌باشد؛ یعنی آن شاهد که جبرئیل باشد، کتاب موسی را نیز تلاوت کرده است (همان، ۹/ ۱۷).

- «فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا» (سبا/ ۱۹): کلبی، «بعد» و با تشدید قرائت کرده و از باب تفعلیل بشمار آورده است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۵/ ۲۳۴). نبود الف در وسط کلمه (بعد - باعد) می‌تواند زمینه ساز این گونه اختلاف قرائتها باشد.

- «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر/ ۲۷): ابی بن کعب «یا ایتها النفس الآمنة المطمئنة» قرائت کرده است. کلبی ضمن تایید این قرائت گفته است: «الآمنة به معنای مومنة» می‌باشد (طبری، *جامع البیان*، ۳۰/ ۲۳۸). این گونه قرائتها افزوده‌های تفسیری است که در میانه آیات درج شده است.

- «وَ ادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر/ ۳۰). کلبی حرف «فی» را در ابتدای جنتی آورده و به شکل فی جنتی قرائت کرده است (همان، ۳۰/ ۲۴۱). این قرائت نیز افزوده‌ای تفسیری است که حرف جر را بر مفعول فيه داخل ساخته است.

- «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّن كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ» (قدر/ ۴-۵): قرطبی چنین نقل می‌کند که: علی، ابن عباس، عکرمه و کلبی «من کل امرئ» قرائت کرده‌اند. از ابن عباس روایت شده که معنایش: «من کل ملک» است. کلبی آن را چنین به تأویل برده که جبریل در آن شب با فرشتگان نازل می‌شوند و بر هر مرد مسلمانی سلام می‌کنند. پس (من) در اینجا به معنای علی است (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۲۰/ ۱۳۴).

نتیجه

از مفسران بزرگ قرن دوم، و یاران امام باقر و امام صادق (ع) محمد بن سائب کلبی است. از مجموع دیدگاه‌ها در باره کلبی و از نقل‌های او چنین بر می‌آید که دلیل اتهام دروغ‌گویی به او

و متروک و ضعیف قلمداد کردنش، گرایش او به تشیع و نقل کرامات از ائمه (ع) می‌باشد. در عین حال از برخی روایات او که در باره خلفاست به دست می‌آید که شیعه‌ای میانه‌رو بوده است. با توجه به روش تفسیری محمد بن سائب کلبی که در توضیح آیات از خود قرآن، قول پیامبر (ص)، گفتار صحابه، لغت، و حتی در مواردی از اسرائیلیات استفاده می‌کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که تفسیر او فراگیر و روش تفسیری او نیز عام است. از گونه‌های تفسیری کلبی، ذکر مصداق برای آیات و یا تطبیق آنها بر حوادث و افراد پس از نزول می‌باشد. وی همچنین در عین بیان اسباب نزول قرآن را فراسیبی و فرازمانی می‌بیند.

از دیگر موارد تفسیر او، تفسیر عمومی آیات است که به توضیحاتی در باره مضمون و محتوای آیه، و یا واژگان آنها داده است. با توجه به آنکه کلبی اولین فردی است که «آیات الاحکام» نوشت، بخشی از تفسیر وی تفسیر فقهی می‌باشد. یکی دیگر از مواردی که در تفسیر کلبی به چشم می‌خورد، تبیین مبهمات قرآن و تفصیل و شرح داستان‌هایی است که آیات بصورت اجمال به آنها اشاره دارد. روایتی را محمد بن سائب کلبی از ابوصالح از ابن عباس نقل می‌کند که در آن، ترتیب نزول سوره‌ها ذکر شده است. دربارهٔ مکی و مدنی بودن برخی آیات و سور نیز دیدگاه‌هایی از وی نقل شده است. با توجه به آنکه حروف مقطعه وجوه مختلفی را برمی‌تابد و روایات نقل شده از طریق کلبی در این باره مختلف است، چندین نظر از کلبی در این باره به دست می‌آید. کلبی در چندین مورد قایل به نسخ شده است و در قرائات اظهار نظرهایی داشته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بطریق، یحیی بن حسین حلی، *خصایص وحی المبین*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۳- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارصادر، ۱۳۲۵ق.
- ۴- ابن حزم، علی بن احمد، *الناسخ والمنسوخ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- ۵- ابن سعد، محمد، *الطبقات*، بیروت، دار صادر.
- ۶- ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعف الرجال*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- ۷- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵ق.
- ۸- اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۳۶۱ش.
- ۹- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الدررعیه*، نجف، مطبعة الغری.
- ۱۰- امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
- ۱۱- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ۱۲- داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بیتا.
- ۱۳- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲م.
- ۱۴- راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۳۰ق/ ۲۰۰۹م.
- ۱۵- زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۱۶- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۶م.
- ۱۷- سزگین، فزاد، *تاریخ نگارشهای عربی*، تهران، وزارت نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ۱۸- سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۹- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان*، بیروت، دار الکتب العربی، ۲۰۰۱م.
- ۲۰- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۱ق.

- ۲۱- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ ق.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۳- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۴- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۷ ق.
- ۲۵- فضلی، عبدالهادی، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم*، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران، اسوه، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۶- فهیمی، سید محمدعلی، *تفسیر محمد بن سائب کلبی و روش تفسیری و علوم قرآنی او*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ۱۳۸۱ ش.
- ۲۷- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۹- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۰- محمدقاسمی، حمید، *اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن*، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
- ۳۱- مزّی، یوسف بن عبدالرحمان، *تهذیب الکمال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۲- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، انتشارات تمهید، ۱۳۸۶ ش.
- ۳۳- معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۳ ش.
- ۳۴- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الزهراء، ۱۹۹۲ م.
- ۳۵- ناصحیان، علی اصغر و دیگران، *جریان شناسی تفاسیر فقهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۶- نویهض، عادل، *معجم المفسرین*، بیروت، مؤسسة النویهض الثقافیه، ۱۴۰۹ ق.
- ۳۷- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
- ۳۸- یعقوبی، احمد بن اسحاق، *التاریخ*، بیروت، دار صادر.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*.
- 2_ Amīn, Sayyed Moḥsen, *A'yān al-Shī'i*, ed. Ḥasan Amīn, Beirut: Dār al-Ta'aruf, 1403 AH.
- 3_ Ardabili, Moḥammad b. 'Alī, *Jāmi' Al-Ruwāt*, Qom, Mar'ashī Najafī Library, 1361 SAH.
- 4_ Dāwūdī, Moḥammad b. 'Alī, *Ṭabaqāt Al-Mufasssīrīn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- 5_ Dhahabī, Shams al-Dīn, *Mizān Al-'tedāl fī Naqd Al-Rijāl*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1382 SAH.
- 6_ Faḍlī, 'Abdulhādī, *An Introduction to History of Reading of Holy Qur'ān*, persian translation by Seyyed Moḥammad Bāqer Ḥujjatī, Tehran, Osve, 1379 SAH.
- 7_ Fahīmī, Seyyed Moḥammad 'Alī, *Muḥammad b. Sā'ib Kalbī Interpretation and his interpreting and Quranic Sciences Method*, Qom University, 1381 SAH.
- 8_ Ḥaskānī, 'Ubaydullāḥ b. Aḥmad, *Shawāḥid Al-Tanzīl*, Tehrān, Ministry of Culture and Islamic Publication, 1411 AH.
- 9_ Ibn Baṭrīq, Yahyā b. Ḥosein Ḥelli, *Khaṣā'is al-waḥy al-mubīn*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Publication, 1406 AH.
- 10_ Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, *Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fī Al-Qur'ān Al-Karīm*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyya, 1406 AH.
- 11_ Ibn Ḥijr 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Tabḏīb Al-Tabḏīb*, Beirut, Dār Ṣād, 1325 AH.
- 12_ Ibn Nadīm, *Al-Fibrīst*, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1417 AH.
- 13_ Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaghāt*, Beirut: Dār al-Kutub, 1405 AH.
- 14_ Ibn 'Uday, 'Abdullāḥ b. Muḥammad, *Al-Kāmil fī al-Ḍu'afā*, Beirūt, Dār al-Fikr, 1409 AH.
- 15_ Kuleynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Tehrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1363 SAH.
- 16_ Ma'refat, Moḥammad Ḥādī, *Al-Tafsīr wa Al-Muffasirūn fī Thuba Al-Qashīb*, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1383 SAH.

- 17_ Ma' refat, Moḥammad Hādī, *Al-Tambīd fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Qom, Tamhīd, 1386 SAH.
- 18_ Māwirdī, 'Alī b. Muḥammad, *Al-Nukat wa Al-'Uyūn*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Ilmiyya.
- 19_ Mizzi, Yusuf b. 'Abdulrahmān, *Tabdhīb Al-Kamāl fi Asmā' Al-Rijāl*, Beirut, al-Risāla, 1413 AH.
- 20_ Moḥammadqāsemī, Ḥamid, *Israelisms and its effect on prophets' stories in Qurān interpretations*, Tehran, Sorūsh, 1380 SAH.
- 21_ Mūsavī Khūyī, Seyyed Abulqāsem, *Al-Bayān fi Tafsi'r Al-Qurān*, Beirut, Dār al-Zahrā, 1992.
- 22_ Nāṣeḥiyyān, 'Alī Aṣghar and others, *Canonical Interpretation Tendency*, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1391 SAH.
- 23_ Nuwayḥaḍ, 'Ādil, *Mu'jam Al-Mufasssirīn*, Beirut, al-Nuwayḥaḍ, 1409 AH.
- 24_ Qurṭubī, Moḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Tehran, Naṣir Khosro, 1364 SAH.
- 25_ Rāghib Isfāhānī, *Al-Mufradāt*, Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 1430 AH.
- 26_ Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hamam, *Tafsi'r al-Qur'an*, Beirut, Dār Al-Ma'refa, 1411 AH.
- 27_ Sezgin, Fuat, *History of arabic manuscripts*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Publication, 1380 SAH.
- 28_ Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, "*Al-Durr Al-Muntbūr*", Qom, Mar'ashī Najafī library, 1404 AH.
- 29_ Suyūṭī, Jalāluddīn, *Al-Itqān fi 'Ulūm Al-Qur'an*, Beirut, Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 2001.
- 30_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'refa, 1412 AH.
- 31_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyin, *Al-Mizan fi Tafsi'r Al-Qur'an*, Beirut, A'lamī lil Maṭbū'āt, 1390 SAH.
- 32_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' Al-Bayān*, Tehran, Naṣir Khosro, 1372 SAH.

- 33_ Tehrānī, Sheikh Āqābozorg, *Al-Zarī'a ilā Tasānīf Al-Shī'a*, Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- 34_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, Qom: Jamā'a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
- 35_ Wāhidī, 'Alī b. Aḥmad, *Asbāb Al-Nuzūl*, Dār al-kutub al-'Ilmīyya, 1411 AH.
- 36_ Ya'qūbī, Aḥma b. Ishāq, *Al-Tārikh*, Beirut, Dār Ṣādir.
- 37_ Ziriklī, Khayr al-Dīn, *Al-A'lām*, Beirut, Dār al-'Ilm, 1986.
- 38_ Zurqānī, Muḥammad 'Abdul 'Azīm, *Manābil al-'Irfān*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1416 AH.



Verses Related to Ahl al-Bayt in the *Tafsir* of Muqātil b. Sulaymān: An Attempt to Criticize His Views

Hamed DezhAbad 

Associate Professor of Qur'an and Hadith Sciences,
Farabi Campus, University of Tehran,
Qom, Iran (corresponding author: h.dejabad@ut.ac.ir)

Narges Damirchi 

MA student of Qur'an and Hadith Sciences,
Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran

Abstract

Among the verses that are discussed and disputed in the Shi'ite interpretations and Sunni interpretations, there is a difference in the interpretation of the verses related to the Ahl Al-Bayt (AS). Examining the interpretation of Muqatil ibn Sulayman, which is one of the old Sunni interpretations, shows that Muqatil under many of these verses refers to He did not consider them as members of the Ahl Al-Bayt (pbuh) and considers them to be about other people, but examining the views of other Sunni commentators, many of which are against Muqatil's view, raises doubts about the validity of Muqatil's view about these verses. The present research, with a comparative-analytical method, after presenting the opinions of Muqatil ibn Suleiman under the relevant verses, has collected the views of some sources of Sunni interpretation under these verses. The examination of these interpretations shows that, unlike Muqatil, many narrations There is evidence of the virtues of the Ahl Al-Bayt (AS) in these interpretations. The results of the present research indicate the weakness of Muqatil's point of view about these verses and cause his opinion to be rejected about the related verses.

Keywords: Tafsir Muqatil bin Sulaimān, Virtues of Ahl Al-Bayt, Tafsir Al-Farīqīn, Tābī-ī Interpretator.

Promoting article

Received: 8/ 4/ 2023, accepted: 19/ 6/ 2023, and published: 19/ 6/ 2023, Pages: 305-338.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.12.2

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



آیات مرتبط با اهل بیت (ع) در تفسیر مقاتل

کوششی برای نقد دیدگاه‌های مفسر

حامد دژآباد ^{ID}

دانشیار علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران،
قم، ایران (نویسنده مسئول: h.dejabad@ut.ac.ir).

نرگس دمیرچی ^{ID}

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

چکیده

از جمله آیات مورد بحث و اختلاف در تفاسیر فریقین، آیات مربوط به اهل بیت (ع) می‌باشد. بررسی تفسیر مقاتل بن سلیمان که از تفاسیر کهن اهل سنت می‌باشد، نشان می‌دهد که مقاتل ذیل بسیاری از این آیات، اشاره‌ای به نزول آنها در شأن اهل بیت (ع) نکرده و آنها را درخصوص افراد دیگری می‌داند؛ اما بررسی دیدگاه‌های سایر تفاسیر اهل سنت که بسیاری از آنها مخالف با دیدگاه مقاتل می‌باشد، موجب تردید در صحت دیدگاه مقاتل درباره این آیات می‌شود. پژوهش حاضر با روش تطبیقی-تحلیلی پس از ارائه آراء مقاتل بن سلیمان ذیل آیات مربوطه، دیدگاه‌های برخی از منابع تفسیری اهل سنت را ذیل این آیات جمع آوری نموده است. بررسی این تفاسیر نشان می‌دهد که برخلاف مقاتل، روایات فراوانی دال بر فضائل اهل بیت (ع) در این تفاسیر وجود دارد. به علاوه، بسیاری از آراء مقاتل ذیل این آیات به لحاظ محتوایی نیز مخدوش است. نتایج این بررسی حکایت از ضعف دیدگاه مقاتل درباره این آیات دارد و موجب رد آراء وی در مورد آیات مربوط می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر مقاتل بن سلیمان، فضائل اهل بیت (ع)، تفاسیر فریقین، مفسر تابعی.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۹، پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲۹، نشر: ۱۴۰۲/۳/۲۹، صفحه ۳۰۵ تا ۳۳۸.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <http://naghdeara.quran.ac.ir>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.12.2

درآمد

مقاتل بن سلیمان از مفسران تابعی متعلق به سده ۲ ق است. شیخ طوسی در *رجال* خود، او را از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) برشمرده است (طوسی، *رجال*، ۱۴۷ و ۳۰۶). بنا به گفته خونی در کتاب *معجم رجال الحديث*، مقاتل از راویان امام صادق (ع) بوده است (خونی، *معجم رجال الحديث*، ۳۳۷/۱۹). درباره مذهب مقاتل، میان رجالیون اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی نظیر علامه حلی، او را عامی مذهب دانسته‌اند (علامه حلی، *خلاصة الاقوال*، ۴۱۳). اما برخی از محققان اهل سنت، از جمله ابن ندیم مذهب او را شیعه زیدی می‌دانند (ابن ندیم، *الفهرست*، ۲۲۷).

در مجموع، با توجه به تحقیقات صورت گرفته پیرامون مذهب مقاتل می‌توان گفت که او قطعاً امامی مذهب نبوده است، زیرا در تفسیر بسیاری از آیات به ذکر فضائل خلفا می‌پردازد؛ به علاوه، زیدی بودن وی نیز مورد تردید است، زیرا از برخی آیاتی که به گفته بسیاری از مفسران فریقین در مورد علی (ع) و اهل بیت ایشان است، چشم پوشی می‌کند یا آنها را در مورد افراد دیگری می‌داند. مانند آیه تطهیر و آیه مباهله و... (ناوشکی، «معرفی مقاتل بن سلیمان...»، ۶۴-۶۶). بنابراین، همان‌گونه که علامه حلی تصریح کرده‌اند (علامه حلی، *خلاصة الاقوال*، ۴۱۳)، قول صحیح‌تر این است که وی عامی مذهب بوده است.

درباره حال رجالی مقاتل نیز، بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی، از جمله شافعی، او را به دانش فراوان و وثاقت وصف کرده‌اند (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۱/ ۴۲۱)، اما برخی، در زمینه نقل روایت، نسبت‌هایی هم‌چون کذاب (خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ۱۳/ ۱۶۸)، دجال (ابن حبان، *المجروحین*، ۳/ ۱۴) و واضع الحديث (همان، ۳/ ۱۵) به او داده و او را فردی مورد اعتماد در نقل روایت نمی‌دانند (ناوشکی، «معرفی مقاتل بن سلیمان»، ۶۸).

مطلب دیگر این‌که مقاتل بن سلیمان دارای آثار و تألیفات متعددی پیرامون *قرآن کریم* می‌باشد (برای نمونه، نک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۴/ ۳۱۵)؛ از جمله این آثار که امروز در اختیار است، تفسیر کبیر، معروف به تفسیر مقاتل بن سلیمان است که از قدیمی ترین تفاسیر ترتیبی *قرآن* است. توجه به محتوای این تفسیر نشان می‌دهد آنچه بیش‌تر در آن مورد توجه قرار گرفته،

بیان معانی واژگان است. مقاتل در این تفسیر، علاوه بر استفاده از روایات، بعضاً دیدگاه‌های خود را نیز بیان کرده است و گاه، آراء دیگر مفسران را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. از ویژگی‌های مهم این تفسیر، قدمت، رعایت اختصار، سادگی عبارات و جامعیت نسبی آن است، به این معنا که تمام سوره‌های قرآن را از ابتدا تا انتها تحت پوشش قرار می‌دهد. بر این اساس، بررسی این تفسیر، حائز اهمیت است.

از طرفی، در میان آیات قرآن کریم، از جمله آیاتی که از دیرباز مورد توجه مفسران بوده و اختلافات بسیاری در تفسیر آنها وجود دارد، آیات مربوط به اهل بیت (ع) است؛ لذا، بررسی آنها در تفاسیر مختلف و آگاهی از نظرات مفسران پیرامون این آیات، مهم است. مقاتل بن سلیمان نیز به عنوان یک مفسر، ذیل این آیات، دیدگاه‌هایی را مطرح نموده است که بسیاری از این دیدگاه‌ها قابل نقد و ارزیابی است.

طرح مسئله

در رابطه با شخصیت مقاتل بن سلیمان، جایگاه وی، روش او در تفسیر و نقد برخی دیدگاه‌های او، پژوهش‌های بسیاری انجام شده که در این تحقیق، لزومی به ذکر تک تک آنها نیست. بعنوان نمونه مقاله ای با عنوان «بررسی و نقد آیات خلافت و ولایت در تفسیر مقاتل بن سلیمان و تفسیر الکشاف زمخشری» از علی اکبر شایسته نژاد است که در آن، به مقایسه و ارزیابی آراء این دو مفسر ذیل آیات خلافت و ولایت، پرداخته شده است. اما درباره دیدگاه‌های مقاتل پیرامون آیات مربوط به اهل بیت (ع)، بنا به جستجوی صورت گرفته، دو پژوهش به چشم می‌خورد که یکی در قالب پایان نامه‌ای به زبان عربی با عنوان «مناقب اهل البیت (ع) فی تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ درسه تحلیلیه» از حورا ثائر احمد الاسدی، دانشجوی دانشگاه ادیان و مذاهب و با راهنمایی: عبدالمحمد شریفیات می‌باشد که به نظر می‌رسد در این پژوهش، نویسنده، در مقابل اتهاماتی که برخی به مقاتل بن سلیمان نسبت داده‌اند، به جمع آوری مناقب اهل بیت (ع) در این تفسیر پرداخته است.

پژوهش دیگر، مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد آیات خلافت و ولایت در تفسیر مقاتل بن سلیمان و تفسیر الکشاف زمخشری» از علی اکبر شایسته نژاد است که در مجله تحقیقات

علوم قرآن و حدیث، شماره ۹، سال ۱۳۸۷ ش چاپ شده و در آن، به مقایسه و ارزیابی آراء این دو مفسر ذیل آیات خلافت و ولایت، پرداخته شده است. لذا، تا جایی که نگارنده این تحقیق جستجو کرده، هیچ پژوهشی در رابطه با نقد دیدگاه‌های مقاتل بن سلیمان، ذیل آیات مربوط به اهل بیت (ع) نگاشته نشده است.

این پژوهش در نظر دارد، آیاتی از *قرآن کریم* را که به اعتقاد بسیاری از مفسران فریقین درباره اهل بیت (ع) می‌باشند در تفسیر مقاتل بن سلیمان مورد بررسی قرار داده و بر اساس دیگر منابع تفسیری فریقین، به نقد روایی و محتوایی آنها بپردازد. به عبارت دیگر، این نوشتار در راستای پاسخ به این سوالات است که مقاتل بن سلیمان، در حوزه آیات مربوط به اهل بیت (ع) چه دیدگاه‌هایی ارائه داده است؟ چگونه می‌توان این دیدگاه‌ها را به لحاظ روایی نقد نمود؟ و چگونه می‌توان این دیدگاه‌ها را به لحاظ محتوایی مورد نقد قرار داد؟

لازم به ذکر است که مقاتل بن سلیمان ذیل برخی از این آیات هیچ اشاره‌ای به نزول آنها در شأن اهل بیت (ع) ننموده و آنها را درباره افراد دیگری می‌داند و ذیل برخی دیگر از این آیات، گرچه قولی را مبنی بر نزول آیه درباره اهل بیت (ع) ذکر می‌کند؛ اما این قول را در کنار اقوال دیگر آورده و آن را بر سایر اقوال ترجیح نمی‌دهد یا قول صحیح را قول دیگری می‌داند و آن را ترجیح می‌دهد.

مجموع آیاتی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، عبارتند از: آیه تطهیر (۳۳ احزاب)، آیه مباحله (۶۱ آل عمران)، آیه اولی الامر (۵۹ نساء)، آیه مودت (۲۳ شوری)، آیه ۱۱۹ سوره توبه، آیه وراثت کتاب (۳۲ فاطر)، آیه لیلۃ المیمت (۲۰۷ بقره)، آیه ۴ سوره تحریم، آیه تبلیغ (۶۷ مائده)، آیه اکمال (۳ مائده)، آیات اهل الذکر، آیات سوره انسان، آیات ولایت (۵۵ و ۵۶ مائده)، آیه ۱۳۰ سوره صافات و آیه ۱۰ سوره واقعه. در این میان، سه مورد اخیر یعنی آیات ولایت، آیه ۱۳۰ سوره صافات و آیه ۱۰ سوره واقعه، از مواردی هستند که مقاتل بن سلیمان در تفسیر خود، به نزول آنها در شأن اهل بیت (ع) اشاره کرده و لذا، نگارنده، نیازی به ذکر آنها در این مقاله ندیده است، زیرا هدف این پژوهش، تنها گردآوری آیاتی در مورد اهل بیت (ع) است که مقاتل در تفسیر خود آنها را در خصوص افراد دیگری دانسته و اشاره‌ای به نزول آنها در مورد اهل بیت (ع) نکرده است.

در ادامه، آیاتی را که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته در سه بخش: آیات مربوط به فضائل اهل بیت (ع)، آیات مربوط به حقوق اهل بیت (ع) و آیات مرتبط با ایشان تقسیم نموده و اغلب با بهره‌گیری از دیگر تفاسیر معتبر اهل سنت هم‌چون تفسیر طبری، ابن ابی حاتم، شواهد التنزیل، ثعلبی، کشاف، بغوی، مفاتیح الغیب، بیضاوی، قرطبی، تفسیر ابن کثیر، الدر المنثور، روح المعانی و نیز برخی ادله درون متنی مورد قبول فریقین به نقد روایی و محتوایی آراء مقاتل ذیل این آیات می‌پردازیم.

۱. نقد دیدگاه‌های مقاتل بن سلیمان ذیل آیات فضائل اهل بیت (ع)

در این بخش به نقد آراء مقاتل بن سلیمان ذیل آیاتی از قرآن کریم می‌پردازیم که بیانگر فضائل و مناقب اهل بیت (ع) می‌باشند. این آیات صرفاً به تبیین جایگاه والای اهل بیت (ع) از طریق ذکر ویژگی‌های انحصاری ایشان می‌پردازند و اشاره‌ای به وظایف ما نسبت به ایشان ندارند. برخی از این آیات فضیلتی را به طور عام به اهل بیت (ع) نسبت می‌دهند، همانند آیه تطهیر، آیه مباحله و آیات سورة انسان؛ و برخی دیگر به طور خاص بیانگر فضیلتی درباره یکی از ایشان هستند، مانند آیه لیلۃ المییت که درباره امام علی (ع) می‌باشد (نجارزادگان، تفسیر موضوعی، ۲۱-۲۲).

۱-۱) آیه تطهیر

مقاتل بن سلیمان، آیه تطهیر (احزاب/ ۳۳) را این‌گونه تفسیر نموده است:

وَ أَطْعَنَ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ يَعْنِي الْإِثْمَ الَّذِي نَهَاكَ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ. «و من الرجس الذي يذهب الله عنه إنزال الآيات بما أمرهن به». فإن تركهن ما أمرهن به و ارتكابهن ما نهاك عنهن من الرجس. فذلك قوله «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» يَا أَهْلَ الْبَيْتِ يَعْنِي نِسَاءَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - لِأَنَّهُنَّ فِي بَيْتِهِ وَ يُطَهَّرْنَ مِنَ الْإِثْمِ الَّذِي ذَكَرَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ تَطْهِيراً. حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْهَذِيلِ فَقَالَ: قَالَ مَقَاتِلُ بْنُ سُلَيْمَانَ: يَعْنِي بِهِ نِسَاءَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ - كُلَّهِنَّ وَ لَيْسَ مَعَهُنَّ ذَكَرُ (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۴۸۸-۴۸۹).

ترجمه: و خدا و رسولش را اطاعت کنید، همانا خداوند فقط می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد. مراد از رجس در آیه شریفه، گناهی است که در این آیات، همسران پیامبر (ص) را از آن نهی فرمود و گناهی

است که خداوند به واسطه نزول این آیات و اوامر خود در آنها، ایشان را از آن دور نمود ولی آنها اوامر الهی را رها نموده و مرتکب رجس شدند، و مراد از اهل بیت در این آیه که خداوند متعال خطاب به ایشان می‌فرماید: لیذهب عنکم الرجس، زنان پیامبر (ص) هستند، زیرا آنها در خانه آن حضرت هستند. و مراد از یطهرکم، تطهیر ایشان از گناهی است که در این آیات ذکر شد. پدرم از هذیل مرا روایت کرد که مقاتل بن سلیمان گفت: مراد از این آیه تمام زنان پیامبر (ص) هستند و هیچ مردی با آنها نیست.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مقاتل بن سلیمان در ذیل این آیه، هیچ اشاره‌ای به نزول آن در شأن اهل بیت (ع) نکرده و مراد از اهل بیت را تنها زنان پیامبر (ص) دانسته است و منظور از تطهیر آنان را نیز تطهیر و پاک شدن از گناهانی دانسته که در آیات قبل به آنها اشاره شده است.

در نقد دیدگاه مقاتل می‌توان گفت در تفسیر ثعلبی، ذیل این آیه دیدگاه‌های مختلفی مطرح گردیده و در یکی از این دیدگاه‌ها، مقصود از این آیه، پیامبر اکرم، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) معرفی شده‌اند. ثعلبی ذیل این دیدگاه، روایاتی را در تایید آن نقل کرده است، برای مثال در یکی از این روایات، پیامبر اکرم (ص) تصریح می‌نمایند که این آیه درباره من، علی، حسن، حسین و فاطمه (ع) نازل شده است. همچنین، روایت مشهور از ام سلمه را نیز درباره جریان نزول این آیه نقل می‌کند (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۸/ ۴۲-۴۴).

ابن کثیر نیز معتقد است که اگر گفته شود سبب نزول این آیه، تنها زنان پیامبر (ص) هستند، صحیح است اما اگر گفته شود مراد از این آیه تنها زنان پیامبر (ص) هستند و فرد دیگری با آنها نیست، باید در آن تجدیدنظر شود؛ زیرا روایات وارده، دلالت می‌کند بر این که مراد آیه شریفه، اعم از آن است و در ادامه، روایات متعددی را ذکر نموده که بر اساس آنها، آیه تطهیر درباره پیامبر اکرم، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) نازل شده است (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۶/ ۳۶۵-۳۶۹).

هم‌چنین، آلوسی روایات متعددی را ذکر کرده با این مضمون که آیه شریفه «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» تنها در شأن علی (ع)، فاطمه (س) و دو فرزندشان حسن و حسین (ع) نازل شده است. او در ادامه، اذعان نموده که روایات دال بر این مطلب، خارج از حد شمارش است و همین امر، دایره شمول «اهل البیت» در این آیه را

محدود به همین افراد می‌کند. لذا مراد از اهل بیت در این آیه افرادی هستند که بر اساس این روایات، جامه کساء رسول خدا (ص) آنان را در بر گرفت و همسران پیامبر (ص) مشمول اهل بیت نمی‌شوند (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۱/ ۱۹۵). افزون بر این، در منابع ذیل نیز به نزول این آیه در شأن اهل بیت (ع) تصریح شده که عبارتند از: (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۱۴-۱۸؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۵/ ۱۹۸-۱۹۹؛ نووی، *شرح صحیح مسلم*، ۱۵/ ۱۹۵؛ *سنن ترمذی*، ۵/ ۳۶۱؛ طبرانی، *المعجم الکبیر*، ۳/ ۵۴ و ۲۳/ ۳۳۷-۳۳۸؛ حاکم نیشابوری، *المستدرک*، ۲/ ۱۴۶).

نکته دیگر این که به لحاظ محتوایی نیز می‌توان به دیدگاه مقاتل اشکال وارد نمود؛ زیرا ضمیرهایی که در آیات قبل و بعد آمده عموماً به صورت ضمیر جمع مؤنث است، درحالی که ضمائر این قسمت از آیه (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) همه به صورت جمع مذکر است، و این نشان می‌دهد مخاطب آیه تطهیر نمی‌تواند تنها زنان پیامبر (ص) باشد. لذا بعضی از مفسران آیه را شامل همه خاندان پیامبر اعم از مردان و همسران او دانسته‌اند. از سوی دیگر روایات بسیار زیادی که در منابع اهل سنت و شیعه وارد شده، این معنا یعنی شمول همه خاندان پیامبر (ص) را نیز نفی می‌کند و می‌گوید: مخاطب در آیه فوق منحصر پنج نفرند: پیامبر، علی و فاطمه و حسن و حسین (ع). لذا با وجود این نصوص فراوان که قرینه روشنی بر تفسیر مفهوم آیه است، تنها تفسیر قابل قبول برای این آیه همان اختصاص به «خمس طیبه» است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۷/ ۲۹۴).

۲-۱) آیه مباهله

مقاتل در تفسیر آیه مباهله (آل عمران/ ۶۱) می‌گوید:

فأنزل الله- عز و جل-: فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ عِيسَىٰ فَمِنْ خَاصَمِكَ فِي عِيسَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ یعنی من البیان من امر عیسی یعنی ما ذکر فی هذه الآيات فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ یعنی نخلص الدعاء إلى الله- عز و جل-: فَتَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۱/ ۲۸۱).

ترجمه: پس خداوند عز و جل نازل فرمود: فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ، یعنی هر گاه کسی با تو درباره مسیح ستیز نمود، من بعد ما جاءك من العلم، یعنی بعد از روشن شدن امر

عیسی که در این آیات ذکر شد، پس بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت کنیم، شما نیز فرزندان خود را؛ ما زنان خویش را دعوت نماییم، شما نیز زنان خود را؛ ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما نیز از نفوس خود؛ آنگاه مباحله کنیم، یعنی دعا و درخواست خود را به سوی خداوند عز و جل خالص کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، مقاتل بن سلیمان در تفسیر این آیه اساساً به جریان سبب نزول آن، هیچ اشاره‌ای نکرده و تنها به ذکر معنای «نبتهل» و برخی عبارات دیگر بسنده می‌کند؛ از این‌رو، در این تفسیر، هیچ مطلبی درباره‌ی این‌که مراد از ابناءنا و نساءنا و انفسنا، چه کسانی هستند، ذکر نشده است.

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان گفت در تفسیر طبری روایاتی ذیل این آیه نقل شده که به سبب نزول آن در خصوص مباحله پیامبر اکرم (ص) با نصاری نجران و حضور امام علی، حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین (ع) با پیامبر اکرم (ص) در این جریان اشاره شده است (طبری، جامع البیان، ۳/ ۲۱۲-۲۱۳). همچنین در روایتی آمده که پیامبر اسلام (ص) جهت مباحله با مسیحیان نجران، همراه علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) آمد و آماده مباحله شد ولی آنها با پیامبر (ص) مصالحه نموده و راضی به پرداخت جزیه شدند (طبری، جامع البیان، ۳/ ۲۱۱).

هم‌چنین بغوی، ذیل این آیه، قولی را ذکر کرده که مراد از ابناءنا، حسن و حسین (ع) و مراد از نساءنا، فاطمه (س)، و مراد از انفسنا، پیامبر (ص) و علی (ع) هستند (بغوی، معالم التنزیل، ۱/ ۴۵۰). بیضاوی نیز بعد از ذکر معنای عبارات آیه، روایتی را درباره سبب نزول آیه نقل نموده که پیرامون جریان مباحله پیامبر (ص) با نصاری نجران است و به حضور امام حسن و امام حسین، حضرت فاطمه و امام علی (ع) در این جریان تصریح شده است. نکته قابل توجه این‌که بیضاوی پس از ذکر این روایت، آن را دلیل بر نبوت آن حضرت و فضیلتی برای اهل بیت آن حضرت که در این جریان همراه ایشان بودند، دانسته است (بیضاوی، انوار التنزیل، ۲/ ۲۰). همچنین، در منابع ذیل نیز به نزول این آیه در شأن اهل بیت (ع) تصریح شده که عبارتند از: (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱/ ۱۵۶-۱۶۷؛ زمخشری، الکشاف، ۱/

۳۶۸-۳۷۰؛ فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۲۴۷؛ بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۲/ ۲۰-۲۱؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۲/ ۴۷).

افزون بر این می‌توان گفت تفسیر این آیه در مورد اهل بیت (ع) با ظاهر آیه نیز تناسب دارد؛ یعنی با این‌که لفظ انفسنا، نساءنا و ابناءنا، جمع است، ولی اطلاق آن بر کمتر از سه نفر در اینجا مشکلی ندارد، زیرا اولاً اجماع علمای اسلام و احادیث فراوانی که در بسیاری از منابع معروف و معتبر اسلامی اعم از شیعه و سنی در زمینه ورود این آیه در مورد اهل بیت (ع) به ما رسیده است و در آنها تصریح شده پیغمبر (ص) غیر از علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) کسی را به مباحله نیاورد، قرینه آشکاری برای تفسیر آیه خواهد بود، زیرا می‌دانیم از جمله قرائنی که آیات *قرآن* را تفسیر می‌کند سنت و شأن نزول قطعی است.

ثانیاً اطلاق صیغه جمع بر مفرد یا بر تثنیه در *قرآن* و ادبیات عرب و حتی غیر عرب بسیار به کار می‌رود. به این معنا که در موارد بسیاری به هنگام بیان یک قانون، حکم به صورت کلی و به صیغه جمع آورده می‌شود، درحالی‌که ممکن است مسئول اجرای آن تنها یک نفر باشد، و این موضوع هیچ‌گونه منافاتی با تنظیم قانون به صورت جمع ندارد. لذا می‌توان گفت ما دو مرحله داریم، مرحله قرارداد و مرحله اجرا. در مرحله قرارداد، گاهی الفاظ به صورت جمع ذکر می‌شود تا بر همه مصادیق تطبیق کند، ولی در مرحله اجرا ممکن است مصداق، منحصر به یک فرد باشد، و این انحصار در مصداق منافات با کلی بودن مسئله ندارد. به عبارت دیگر پیغمبر اکرم (ص) موظف بود طبق قراردادی که با نصاری نجران بست همه فرزندان و زنان خاص خاندانش و تمام کسانی را که به منزله جان او بودند همراه خود به مباحله ببرد، ولی این‌ها مصداقی جز دو فرزند و یک زن و یک مرد نداشت.

افزون بر این در آیات *قرآن* موارد متعددی داریم که عبارت به صورت صیغه جمع آمده اما مصداق آن به جهتی از جهات منحصر به یک فرد بوده است: مثلاً در آیه ۱۸۱ همین سوره (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ) منظور از «الذین» طبق تصریح جمعی از مفسران، حبی بن اخطب یا فنحاص است. و گاهی اطلاق کلمه جمع بر مفرد به عنوان بزرگداشت نیز دیده می‌شود، همان‌طور که درباره ابراهیم می‌فرماید: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ. در اینجا کلمه امت که اسم جمع است بر فرد اطلاق شده است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*،

۲/ ۵۸۸-۵۸۶).

۳-۱) آیه لیلۃ المبیّت

مقاتل بن سلیمان ذیل آیه لیلۃ المبیّت (بقره/ ۲۰۷) تنها سبب نزول آن را نقل می‌کند که در اینجا به جهت رعایت اختصار، از ذکر کامل آن جریان صرف نظر کرده و خلاصه‌ای از آن را بیان می‌کنیم. مقاتل سبب نزول این آیه را در ارتباط با داستان صهیب بن سنان دانسته که در ابتدا توسط کفار قریش، شکنجه می‌شده و سپس به آنان پیشنهاد می‌دهد که او را رها کرده و اموال او را مصادره کنند، و نیز مانع رفتن او به مدینه نشوند (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۱/ ۱۷۸-۱۷۹). لذا در تفسیر مقاتل هیچ نکته‌ای درباره ماجرای لیلۃ المبیّت و ارتباط این آیه با امیرالمومنین (ع) ذکر نشده است.

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان گفت در تفسیر *شواهد التنزیل* روایاتی در سبب نزول این آیه ذکر شده که در آنها به جریان خوابیدن امام علی (ع) در بستر پیامبر (ص) اشاره شده است. تعدادی از این روایات نیز نزول این آیه را درباره علی (ع) و نخستین مصداق آن را آن حضرت دانسته‌اند (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۱۲۳-۱۳۱).

ثعلبی، ذیل این آیه روایتی بدون سند را ذکر کرده که درباره ماجرای هجرت پیامبر (ص) به مدینه و خوابیدن امام علی (ع) در بستر ایشان است. در پایان این روایت، به صراحت ذکر شده که این آیه (و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله) در شأن علی بن ابیطالب (ع) نازل شده است. در روایت دیگری نیز از ابن عباس نقل شده که این آیه در مورد علی بن ابیطالب (ع) نازل شد، زمانی که پیامبر اکرم (ص) به مدینه هجرت نموده و علی (ع) در بستر ایشان خوابید (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۲/ ۱۲۵-۱۲۶). آلوسی نیز، ضمن بیان اقوال متعدد درباره سبب نزول این آیه، یکی از آن اقوال را نزول آیه در مورد علی (ع) می‌داند که در زمان هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه در بستر آن حضرت خوابید (آلوسی، *روح المعانی*، ۱/ ۴۹۲).

افزون براین می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل اشکال وارد نمود، زیرا آیه شریفه، کسی را می‌ستاید که جان خود را در راه خدا و کسب رضایت او فدا کرده، درحالی که صهیب- بر فرض صحت این روایت- پول داده و جان خویش را از قریش خریده. ضمن این که این مال باختن اختصاص به صهیب نداشت، بلکه همه مهاجران، اموال خودشان را رها می‌کردند و

جان خودشان را برمی‌داشتند و هجرت می‌کردند. نکته دیگر این که واژه "شری-یشری" در قرآن، صرفاً به معنای فروختن به کار رفته، نه به معنای خریدن، و هر جا سخن از خریدن باشد با واژه «اشتری» تعبیر شده است، مانند آیه «ان الله اشتری من المومنین...» (تفتازانی، *المطول*، ۷۴). بنابراین، آیه مورد بحث، تنها با معامله امام علی (ع) تطبیق دارد، نه دیگران (طباطبایی، *المیزان*، ۹۸/۲).

هم‌چنین، این روایت علاوه بر مخدوش بودن از نظر سند، متن آن نیز در منابع گوناگون، مشوش است و قابل استدلال نیست، برخی گفته‌اند: آن کس که به صهیب گفت: ربح البیع یا صهیب، ابوبکر است و برخی گفته‌اند رسول خدا (ص). برخی هم با طرح داستان صهیب، نزول آیه را در مورد صهیب گزارش نکرده‌اند (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳۶۱/۶ و مجلسی، *بحار الانوار*، ۳۵/۱۹) (مولایی‌نیا، «نقد و بررسی شأن نزول...»، ۵۰-۵۱). در مقابل، روایات شأن نزول آیه درباره امام علی (ع) توسط بیشتر مفسران فریقین، گزارش شده و در حد تواتر معنوی است و روایات آحاد توان مقابله در برابر آن را ندارند (مولایی‌نیا، «نقد و بررسی شأن نزول»، ۵۱).

۴-۱) آیه ۸ سوره انسان

مقاتل بن سلیمان ذیل آیه هشتم سوره انسان سبب نزول آن را بیان کرده که در اینجا به جهت رعایت اختصار، خلاصه‌ای از آن را گزارش می‌کنیم. به عقیده مقاتل، این آیه درباره ابوالدحداح انصاری نازل شده است. البته او در ادامه، قولی را از فاعلی مجهول نقل نموده مبنی بر این که آیه شریفه، درباره علی بن ابیطالب (ع) است. در هر صورت، بنا به گفته مقاتل، جریان نزول این آیه عبارت است از این که آن شخص (ابوالدحداح یا علی بن ابیطالب (ع)) یک روز را روزه گرفته و هنگام افطار، سائلی از راه می‌رسد و درخواست طعام می‌کند و ایشان طعام خود را به او می‌دهد.

لحظه‌ای بعد، یتیمی آمده و تقاضای مقداری طعام می‌کند. لذا ابوالدحداح از مادرش طعامی برای او طلب می‌کند. پس از لحظه‌ای، اسیری بر در خانه او آمده و طلب طعام می‌کند. ابوالدحداح این بار نیز از مادرش برای او قرص نانی طلب می‌کند. لذا ابوالدحداح، سه قرص نان به سائل و یتیم و اسیر اطعام کرده و فقط یک قرص نان برای او باقی می‌ماند و خداوند

متعالم این آیه را در مدح وی نازل می‌کند (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۴/ ۵۲۵).

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان گفت در تفسیر *الکشاف*، روایتی از ابن عباس درباره سبب نزول این سوره نقل شده که درباره جریان بیماری امام حسن و امام حسین (ع) و نذر اهل بیت (ع) برای شفای ایشان است که سه روز متوالی را روزه گرفته و هر سه روز افطار خود را به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند و در نهایت جبرئیل این سوره را در شأن اهل بیت (ع) بر پیامبر (ص) نازل می‌کند (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۶۷۰).

فخر رازی ذیل این آیه، قول واحدی در کتاب البسیط را نقل کرده که نزول این آیه را در حق علی (ع) دانسته و این نکته را هم بیان نموده که صاحب *الکشاف* نیز جریان اطعام اهل بیت (ع) به مسکین و یتیم و اسیر و نزول این آیات درباره ایشان را ذکر کرده و در ادامه نیز همان روایت ابن عباس را که بیضاوی آن را آورده بود، نقل کرده است (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۳۰/ ۷۴۶-۷۴۷). بیضاوی نیز همان روایت ابن عباس در مورد نزول این آیات در شأن اهل بیت (ع) را ذیل این آیه نقل می‌کند (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۵/ ۲۷۰-۲۷۱). به علاوه، در منابع ذیل نیز روایاتی ذکر شده که نزول این آیه را درباره امام علی (ع) دانسته‌اند: (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۳۹۴-۴۰۸؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۶/ ۲۹۹).

افزون براین، این نقل مقاتل، با اشکالات متعدد سندی روبروست؛ زیرا اولاً مقاتل سندی برای ادعای خود ذکر نکرده و لذا روایت وی مرسل است و اعتباری ندارد. ثانیاً همان‌گونه که در شرح حال مقاتل گفته شد، وی در نقل حدیث فردی ضعیف است و در کتب رجالی اهل سنت، اوصافی نظیر متروک الحدیث، کذاب و دجال به او نسبت داده شده است. ثالثاً مقاتل در آغاز این سبب نزول، مردد است که این آیه درباره حضرت علی (ع) است یا ابوالدحداح، یعنی خود او نیز نسبت به این سبب اطمینان ندارد. با توجه به این دلایل، می‌توان گفت سند روایت او ضعیف است و قابل استناد نیست (دژآباد و خداپرست، «بررسی تطبیقی آیه هشتم...»، ۱۱۷).

به علاوه، سبب نزول ذکر شده در تفسیر مقاتل، به لحاظ محتوایی نیز دچار اشکالاتی است. اولاً، در متن این سبب نزول، احتیاج و علاقه شدیدی نسبت به طعام دیده نمی‌شود، چرا که در پایان آن آمده: «و بقی لهم رغیف واحد». ثانیاً، چنان‌که در سبب نزول آیات ۱۷ و ۱۸

سورة لیل آمده، ابی الدحداح شخصی فقیر نبوده، بلکه بسیار هم ثروتمند بوده است. زیرا به جای آن که پول یک درخت خرما را بدهد، آن را به چهل برابر قیمتش خریداری کرده و به پیامبر (ص) هدیه می‌کند. ثالثاً، این روایت در کتب اهل سنت دچار اضطراب متن است (نک: ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۰/ ۹۸). رابعا آیات سورة انسان، موید آن است که ابتدا نذری صورت گرفته و در پی آن ماجرای سه روز، روزه گرفتن و اطعام به سه گروه انجام پذیرفته است: یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا (انسان/ ۷) اما در این سبب، خبری از هیچ نذری نیست. پس با توجه به جمیع این موارد، شأن نزول ابی الدحداح رد می‌شود (دژآباد و خداپرست، «بررسی تطبیقی آیه هشتم»، ۱۲۹).

در مقابل، سبب نزول مشهور این آیه که درباره اهل بیت (ع) می‌باشد، با طرق متعدد از جانب فریقین نقل شده است و بسیاری از صحابه و تابعین، آن را روایت کرده‌اند. از میان صحابه، افرادی چون امام علی (ع)، ابن عباس و زید بن ارقم (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۳۹۴-۴۱۱) و از تابعین، امام صادق (ع) در طریقی مستقل (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۰/ ۶۱۲) و مجاهد و سعید بن جبیر از طریق ابن عباس (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۳۹۴-۴۱۱) و قنبر، مولی امیرالمومنین (ع) (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۲۰/ ۱۳۱) نیز در طریقی مستقل این رخداد تاریخی را گزارش کرده‌اند (دژآباد و خداپرست، «بررسی تطبیقی آیه هشتم»، ۱۲۰).

۲. نقد دیدگاه‌های مقاتل بن سلیمان ذیل آیات حقوق اهل بیت (ع)

در این بخش به نقد آراء مقاتل بن سلیمان ذیل آیاتی از *قرآن کریم* می‌پردازیم که درباره حقوق اهل بیت (ع) می‌باشند. این آیات که در حقیقت بیانگر وظایف ما نسبت به اهل بیت (ع) هستند، حقوق گسترده و متنوعی را برای اهل بیت (ع) ذکر می‌نمایند، از جمله حق اطاعت در آیه اولی الامر، حق ولایت در آیه عصمت و آیه اکمال و حق مودت در آیه مودت (نजारزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۲۲).

۲-۱) آیه اولی الامر

مقاتل بن سلیمان در تفسیر آیه اولی الامر (نساء/ ۵۹) ابتدا روایتی درباره سبب نزول آن

می‌آورد. بر اساس این روایت، پیامبر (ص) خالد بن ولید را به فرماندهی سپاهی منصوب می‌کند که عمار بن یاسر در بین آنها بود. لشکر جهت انجام مأموریت حرکت کرده و قبل از آن‌که به قوم مورد نظر برسند، در نزدیکی آنها اقامت می‌کنند. در این میان، دشمن خبر رسیدن لشکر خالد را به آن قوم می‌دهد، لذا همگی آنها فرار کرده و تنها مردی از آنها باقی می‌ماند. آن مرد در شب به سمت لشکر آمده و با عمار ملاقات می‌کند و به او می‌گوید که اسلام آورده و به یگانگی خداوند و نبوت محمد (ص) شهادت می‌دهد. عمار هم شهادت او را قبول کرده و به او امان می‌دهد. اما خالد که فرمانده سپاه بود، پناه دادن عمار را نپذیرفته و آن مرد را اسیر می‌کند.

پس از بازگشت به مدینه، خالد و عمار شکایت به نزد رسول خدا (ص) می‌برند. آن حضرت نیز پناه دادن عمار را تصدیق می‌نماید و عمار را از این‌که پس از این، تحت تبعیت امیری، امان دهد، نهی می‌کنند. سپس خالد نزد رسول خدا (ص) از عمار شکایت نموده و او را دشنام می‌دهد. اما پیامبر (ص) خالد را از دشنام دادن به عمار به شدت نهی می‌کنند و می‌فرمایند: کسی که به عمار دشنام دهد، خداوند را دشنام داده. سپس، به خالد امر می‌کنند که از عمار عذرخواهی نماید. خالد نیز به سوی عمار آمده و از او طلب بخشش می‌کند. در ادامه، مقاتل بر اساس این روایت، مراد از اولی الامر را خالد بن ولید می‌داند که پیامبر (ص) او را به فرماندهی لشکر منصوب کرده بود. سپس، مفهوم برخی واژگان آیه را توضیح داده و هیچ اشاره‌ای به حق اطاعت از اهل بیت (ع) نکرده است (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۱/ ۳۸۲-۳۸۳).

در نقد دیدگاه مقاتل بن سلیمان پیرامون این آیه می‌توان به تفسیر *شواهد التنزیل* ارجاع داد؛ در این تفسیر، روایاتی نقل شده، مبنی بر این‌که مراد از اولی الامر، علی (ع) است. از جمله این روایات، روایتی است از امام علی (ع) که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: شریکان من، کسانی هستند که خداوند، اطاعت آنان را با اطاعت خویش و من، در کنار هم آورد و درباره آنان چنین نازل کرد: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم... من گفتم: ای پیامبر خدا، آنان چه کسانی هستند؟ فرمود: تو نخستین آنان هستی (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۱۸۹).

روایت دیگر، از مجاهد است که آیه را تفسیر می‌کند و درباره عبارت «اولی الامر منکم» گفته که این قسمت در مورد امیر مومنان (ع) نازل شده، زمانی که پیامبر اکرم (ص) ایشان را در مدینه به جای خود گذاشتند و علی (ع) عرض کرد: آیا مرا در میان زنان و کودکان وامی‌گذارید؟ پیامبر اکرم (ص) فرمود: آیا خشنود نیستی برای من به منزله هارون برای موسی باشی؟ در ادامه، مجاهد می‌گوید: اولی الامر، علی بن ابیطالب (ع) است، که خداوند او را به جانشینی پیامبر (ص) برگزید، و امر به اطاعت از او نمود (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۱۹۰). به علاوه، در منابع ذیل نیز روایاتی ذکر شده که مراد از اولی الامر را امام علی (ع) دانسته‌اند: (جوینی، *فرائد السطمین*، ۱/ ۳۱۴؛ ابن شهر آشوب، *المناقب*، ۲/ ۲۱۹؛ شوشتری، *احقاق الحق*، ۳/ ۴۲۵، به نقل از رساله الاعتقاد ابوبکر بن مومن شیرازی).

نکته دیگر این‌که به لحاظ محتوایی نیز می‌توان به تفسیر مقاتل از این آیه، اشکال وارد نمود؛ زیرا با توجه به این‌که در آیه مورد بحث، اطاعت از اولی الامر در ردیف اطاعت از پیامبر خدا (ص) آمده و دستور به اطاعت از پیامبر (ص) نیز به طور مطلق و بدون قید و شرط می‌باشد، اطاعت از اولی الامر نیز بدون قید و شرط خواهد بود؛ و چنین اطاعتی جز با مقام عصمت اولی الامر سازگار نیست، چرا که اگر اولی الامر معصوم نباشند، نمی‌توان به اطلاق اطاعت از آنان ملتزم شد و لذا اولی الامر تنها معصومان خواهند بود (نجارزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۱۰۱) و براساس آیه تطهیر، معصومان تنها اهل بیت (ع) می‌باشند. بنابراین تفسیر اولی الامر به افرادی از صحابه نظیر عمار یا خالد بن ولید، صحیح نیست، زیرا اطلاق اطاعت از اولی الامر در آیه تنها با مقام عصمت سازگار است و دلیلی بر عصمت این افراد در دست نیست.

۲-۲) آیه تبلیغ

مقاتل سبب نزول آیه تبلیغ (مائده/ ۶۷) را درباره دعوت یهود به دین اسلام، توسط پیامبر اکرم (ص) دانسته که منجر به مخالفت و تکذیب آنها شد و مراد از «ناس» را در جمله «و الله یعصمک من الناس» و مقصود از «کافرین» را هم در عبارت «و الله لایهدی القوم الکافرین»، یهود می‌داند و منظور از «بلغ ما انزل الیک» را با توجه به آیه بعد تفسیر کرده که آنچه پیامبر (ص) باید به آنها ابلاغ می‌کرد این مطلب بود: «قل یا اهل الکتاب لستم علی شیء حتی تقیموا التورات و الانجیل...» یعنی ای اهل کتاب شما هیچ جایگاهی نزد خداوند ندارید مگر این‌که

تورات و انجیل را آن‌طور که شایسته آنهاست تلاوت کنید و آنچه را از امر محمد (ص) بر شما نازل شده، اقامه کنید و آن را از مواضع اش تغییر ندهید (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۱/ ۴۹۱-۴۹۲).

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان چنین گفت که ابن ابی حاتم روایتی را نقل نموده که بر اساس آن، آیه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک» درباره علی بن ابیطالب (ع) نازل شده است (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۴/ ۱۱۷۲). ثعلبی نیز معتقد است که در خصوص تنزیل و تأویل این آیه اختلاف وجود دارد. لذا اقوال گوناگون را در تفسیر آن نقل کرده است. یکی از این اقوال در خصوص نزول آیه در مورد علی (ع) است که در چندین روایت به صراحت بیان شده است. در یکی از این روایات، آمده که «بلغ ما انزل الیک» در مورد فضیلت علی بن ابیطالب (ع) است و زمانی که این آیه نازل شد، رسول اکرم (ص)، دست علی (ع) را گرفته و فرمود: من کنت مولا فلهذا علی مولا... (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۴/ ۹۲).

در ادامه، روایت دیگری نیز آمده در خصوص ماجرای جانشینی امام علی (ع) در حجة الوداع که با تفصیل بیشتری به توضیح آن پرداخته و روایت سوم نیز، مضمونی مشابه روایت نخست دارد (همو، همان، همانجا). فخر رازی نیز در خصوص سبب نزول این آیه، وجوه متعددی را ذکر می‌کند که یکی از آنها، نزول آیه در مورد فضیلت علی بن ابیطالب (ع) است و به این مطلب نیز اشاره می‌کند که پیامبر (ص) پس از نزول این آیه، دست علی (ع) را گرفته و فرمودند: «من کنت مولا فعلي مولا اللهم وال من والاه و عاد من عاداه»؛ سپس عمر بن خطاب با علی (ع) ملاقات کرده و گفت: گوارای تو باشد، مولای من و مولای هر مرد و زن مومن شدی (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۲/ ۴۰۱).

در تفسیر *الدر المنثور* نیز دو روایت، با این مضمون که این آیه در مورد علی (ع) در روز غدیر خم نازل شده، نقل گردیده است (سیوطی، *الدر المنثور*، ۲/ ۲۹۸). علاوه بر تفاسیر فوق، در این منابع نیز روایاتی دال بر نزول این آیه درباره جانشینی امام علی (ع) در حجة الوداع ذکر شده که عبارتند از: (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۲۴۹-۲۵۸؛ ابن مردویه، *مناقب علی بن ابیطالب (ع)*، ۲۴۰؛ واحدی، *اسباب النزول*، ۲۰۴).

نکته دیگر این‌که به لحاظ محتوایی نیز می‌توان به تفسیر مقاتل اشکال وارد کرد، زیرا مقاتل

مفاد این آیه را در ارتباط با اهل کتاب می‌داند و بر این اساس، آن را تفسیر می‌کند؛ در حالی که این آیه هیچ ارتباطی با آیات قبل و بعد که درباره اهل کتاب می‌باشند، ندارد، زیرا عبارت «والله یعصمکم من الناس...» نشان می‌دهد حکمی که رسول خدا (ص) مأمور به تبلیغ آن شده بود، امری مهم بوده، آن‌چنان که بیم خطر بر جان ایشان یا پیشرفت دینشان می‌رفت، ولی اوضاع و احوال اهل کتاب در زمان نزول این آیه، یعنی در حجة الوداع و آخرین روزهای عمر حضرت، طوری نبوده که از ناحیه آنان، خطری متوجه رسول خدا (ص) شود، تا خداوند بر اساس آن، بر حفظ و حراست پیامبر (ص) از خطر دشمن تضمین دهد (نجارزادگان، تفسیر موضوعی، ۱۴۷).

۲-۳) آیه اکمال

مقاتل بن سلیمان در تفسیر آیه اکمال (مائده/ ۳) منظور از «یوم» در عبارت «الیوم اکملت لکم دینکم» را روز عرفه دانسته که پس از آن، حلال و حرام و حکم و حد و فریضه‌ای نازل نشد، غیر از آیات آخر سورة نساء: یستفتونک... و مراد از «دینکم»، شرائع دین است، یعنی حلال و حرام. و مراد از «نعمتی» در عبارت «اتممت علیکم نعمتی»، آئین اسلام است که در زمان انجام آخرین حج، هیچ مشرکی با مسلمانان در آنجا حضور نداشت. و عبارت «ورضیت لکم الاسلام دینا» یعنی هیچ دینی نزد خداوند متعال، مرضی تر از اسلام نیست. در هر صورت، در تفسیر مقاتل ذیل این آیه اشاره‌ای به ماجرای غدیر خم و ولایت امام علی (ع) دیده نمی‌شود (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۱/ ۴۵۲-۴۶۳).

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان چنین گفت که حاکم حسکانی، روایات بسیاری را نقل نموده که نزول این آیه را پس از اعلام جانشینی امام علی (ع) توسط پیامبر اکرم (ص) در روز غدیر خم می‌دانند (حسکانی، شواهد التنزیل، ۱/ ۲۰۰-۲۰۸). تفسیر الدر المنثور نیز، روایات فراوانی نقل کرده که در اغلب آنها نزول این آیه را در روز عرفه دانسته‌اند. اما در پایان، دو روایت نیز ذکر شده، مبنی بر این که این آیه در روز غدیر خم نازل شده است، که رسول خدا (ص)، علی (ع) را به جانشینی خود نصب کرد و فرمود: من کنت مولاه، فهذا علی مولاه (سیوطی، الدر المنثور، ۲/ ۲۵۹). به علاوه، در این منابع نیز روایاتی ذکر شده که نزول این آیه را در روز غدیر خم، پس از اعلام جانشینی امام علی (ع) می‌دانند: (واحدی، اسباب النزول،

۱۳۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸/ ۲۹۰؛ خوارزمی، مناقب، (۱۳۵).

هم‌چنین، می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل اشکال وارد کرد، زیرا به اعتقاد وی، این آیه در روز عرفة نازل شده که پس از آن حکم و حد و فریضه‌ای نازل نشد، اما این تفسیر با عبارت «الیوم یُس الذین کفروا من دینکم...» سازگار نیست، چون حادثه خاصی که باعث یأس کفار شود در روز عرفة واقع نشد، اگر منظور انبوه اجتماع مسلمانان است که قبل از روز عرفة نیز در خدمت پیغمبر (ص) در مکه بودند و اگر منظور نزول احکام فوق در آن روز است که آن نیز موجب وحشت برای کفار نبود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴/ ۲۶۴). اما می‌توان گفت یأس کفار هنگامی به وقوع می‌پیوست که خداوند برای دین، کسی را منصوب کند که قائم مقام پیامبر اکرم (ص) در همه شئون ولایت ایشان باشد و دین از مرحله قائم به شخص، به مرحله قائم به نوع برسد و به حیات خود ادامه دهد، در این صورت، دین با امر ولایت، کامل و با نعمت ولایت، تمام می‌گردد (نجارزادگان، تفسیر موضوعی، ۱۸۷). لذا مفاد این آیه تنها با نزول آن در غدیر خم و اعلان ولایت امام علی (ع) تناسب دارد.

۴-۲) آیه مودت

مقاتل آیه مودت (شوری/ ۲۳) را این‌گونه تفسیر نموده است:

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا یَعْنی علی الإیمان جزاء إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبی یقول إِلَّا أَنْ تَصْلُوا قُرَابَتِی وَ تَتَّبِعُونِی وَ تَكْفُوا عَنِ الْأَذَى ثُمَّ نَسَخْتُهَا «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ...»، قوله وَ مَنْ یُقَرِّفْ حَسَنَةً یَقُول وَ مَنْ یُكْتَسِبْ حَسَنَةً وَاحِدَةً نَزِدْ لَهُ فِیْهَا حُسْنًا یقول فضاغف له الحسنة الواحدة عشرة فصاعدا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ لَذُنُوبٍ هَؤُلَاءِ شُكُورٌ - ۲۳ - لمحاسنهم القليلة حين يضاعف الواحدة عشرة فصاعدا (مقاتل بن سلیمان،

التفسیر، ۳/ ۷۶۹).

ترجمه: بگو من هیچ‌گونه اجر و پاداشی از شما برای این دعوت نمی‌خواهم، یعنی پاداشی برای ایمان شما درخواست نمی‌کنم، مگر دوستی نزدیکانم. یعنی مگر این‌که به نزدیکانم ببیوندد و از من تبعیت کنید و مرا آزار و اذیت نکنید، و این آیه توسط آیه «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ...» نسخ شد. و قول خداوند متعال که می‌فرماید: وَ مَنْ یُقَرِّفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِیْهَا حُسْنًا، یعنی هر کس یک کار نیک انجام

دهد، ده برابر آن را به او پاداش می‌دهیم. همانا خداوند آمرزنده گناهان و قدردان اعمال نیک اندک آنهاست، زیرا حسنات را ده برابر می‌کند.

مقاتل در تفسیر این آیه، مراد از مودت در قربی را نزدیک شدن به پیامبر اکرم (ص) و تبعیت از ایشان و عدم آزار و اذیت آن حضرت دانسته و درباره دوست داشتن اهل بیت ایشان، مطلبی ذکر نکرده است. ضمن این که معتقد است این آیه توسط آیه «قل ما سئلتکم علیه من اجر ان اجری الا علی الله...» نسخ شده است.

در نقد تفسیر مقاتل در نقد تفسیر مقاتل می‌توان چنین گفت که زمخشری روایتی از طریق سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده که پس از نزول این آیه، از پیامبر (ص) سوال شد: نسبت به چه کسانی باید مودت داشته باشیم؟ حضرت فرمودند: علی (ع)، فاطمه (س) و دو فرزند ایشان. زمخشری در ادامه، این نکته را بیان نموده که روایتی از علی (ع) نیز بر این مطلب دلالت دارد، و آن این است که علی (ع) می‌فرماید: از حسادت مردم به سوی پیامبر (ص) شکایت کردم. ایشان فرمودند: آیا راضی نمی‌شوی که تویکی از چهار نفری باشی که ابتدا وارد بهشت می‌شوند؟ و آن چهار نفر عبارتند از: من و تو و حسن و حسین (ع) (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۲۱۹-۲۲۰). این دو روایت را قرطبی نیز در تفسیر خود عیناً نقل کرده است (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۶/ ۲۱-۲۲).

بیضاوی نیز در تفسیر خود روایتی را نقل کرده مبنی بر این که پس از نزول این آیه از پیامبر اکرم (ص) سوال شد: نزدیکان شما که خداوند مودت آنها را بر ما واجب نمود، چه کسانی هستند؟ ایشان در پاسخ فرمودند: علی (ع)، فاطمه (س) و دو فرزند ایشان (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۵/ ۸۰). به علاوه، در منابع ذیل نیز روایاتی نقل شده که این آیه را درباره اهل بیت (ع) دانسته‌اند: (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۸/ ۳۱۰-۳۱۱؛ حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۱۸۹-۱۹۷؛ حاکم نیشابوری، *المستدرک*، ۳/ ۱۷۲؛ هیشمی، *مجمع الزوائد*، ۹/ ۱۴۶).

نکته دیگر این که به لحاظ محتوایی نیز می‌توان به دیدگاه مقاتل درباره این آیه، اشکال وارد نمود، زیرا اولاً مقاتل مراد از مودت در قربی را نزدیک شدن به پیامبر اکرم (ص) و تبعیت از ایشان و عدم آزار و اذیت آن حضرت می‌داند؛ به این معنا که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: پاداش من این است که خویشاوندی مرا نسبت به خود محفوظ دارید، و بخاطر این که با اکثر

قبایل شما رابطه خویشاوندی دارم مرا آزار ندهید (زیرا پیامبر (ص) از طریق نسبی با قبایل قریش ارتباط داشت و از طریق سببی با بسیاری از قبایل دیگر، و از طریق مادر با جمعی از مردم مدینه از قبیله بنی النجار، و از طرف مادر رضاعی به قبیله بنی سعد). درحالی که این تعبیر بدترین معنایی است که برای آیه شده است، چرا که درخواست اجر رسالت از کسانی است که رسالت پیامبر (ص) را پذیرفته‌اند، و هر گاه کسانی رسالت را پذیرا شوند دیگر نیازی به این بحث‌ها نیست، زیرا آنها پیامبر (ص) را به عنوان فرستاده الهی احترام می‌گذارند، احتیاجی ندارد که به خاطر قرابت و خویشاوندیش او را محترم بشمرند، چرا که احترام ناشی از قبول رسالت ما فوق همه اینها است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۰/۴۰۸).

ثانیا، مقاتل معتقد است که این آیه به وسیله آیه «قل ما سئلتکم من اجر فهو لکم...» منسوخ شده، درحالی که این دو آیه با یکدیگر منافاتی ندارند، زیرا این آیه شریفه می‌فرماید: بگو هر اجری از شما خواستم، برای خود شماست. و در آیه مودت نیز مودت خواهی پیامبر (ص) هرگز به سود خود ایشان نبوده است و نتیجه آن تنها هدایت خود مردم خواهد بود، به همین رو، مضمون این آیه با آیه مودت یکسان است (نजारزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۲۵۱-۲۵۳).

۳. آیات مرتبط با اهل بیت (ع)

در این بخش به نقد آراء مقاتل بن سلیمان ذیل آیاتی از *قرآن کریم* می‌پردازیم که در سطح تنزیل یا ظواهر الفاظ نمایان نیست، بلکه در سطح تأویل بوده و در بطن آیات نهفته است. این تأویل گاهی در سطح فراعرفی است که تنها از طریق روایات می‌توان به آن دست یافت، و گاهی در سطح عرفی است که در این صورت، با تجرید خصوصیات نزول آیه و کشف مناط حکم و تعمیم بر موارد مشابه صورت می‌پذیرد (نजारزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۱۹-۲۰). آیاتی که در این بخش آمده، جزء این دسته قرار می‌گیرند، از جمله این آیات آیه وراثت کتاب، آیه ۱۱۹ سوره توبه، آیه ۴ سوره تحریم و آیات اهل الذکر می‌باشد که در آنها ظاهر الفاظ اشاره ای به اهل بیت (ع) ندارد ولی بر اساس برخی روایات که احتمالا روایات تأویلی باشند، درباره اهل بیت (ع) می‌باشند.

۱-۳) آیه وراثت کتاب

مقاتل بن سلیمان در تفسیر آیه وراثت کتاب (فاطر / ۳۲) گفته است:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ قُرْآنَ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا اخْتَرْنَا مِنْ عِبَادِنَا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ أَصْحَابُ الْكِبَائِرِ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ عَدْلٌ فِي قَوْلِهِ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ الَّذِينَ سَبَقُوا إِلَى الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ وَ تصديق الأنبياء بِإِذْنِ اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ - عز و جل - ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (مقاتل بن سلیمان، *التفسير*، ۳/ ۵۵۸).

ترجمه: پس این کتاب، یعنی قرآن محمد (ص) را به ارث دادیم به بندگان که اصطفای کردیم، یعنی از این امت برگزیدیم، ولی بعضی از آنان بر خود ستم کردند که این‌ها کسانی از اهل توحیدند که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند، و بعضی از آنان مقتصد بودند، یعنی در سخن شان میانه رو بودند و بعضی از آن‌ها سابق به خیرات هستند، یعنی کسانی که در اعمال صالح و تصدیق انبیاء به اذن خدا یعنی به امر الهی بر دیگران پیشی گرفتند، و این همان فضیلت بزرگ است.

مقاتل در تفسیر این آیه نیز واژه «اصطفینا» را معنا کرده و برخی واژگان و عبارات را هم توضیح داده است اما مصداقی برای «الذین اصطفینا» ذکر نکرده و هیچ اشاره‌ای به این‌که وراثت کتاب از فضائل مخصوص اهل بیت (ع) می‌باشد، نمی‌کند.

در نقد دیدگاه مقاتل می‌توان گفت در تفسیر *شواهد التنزیل*، روایتی ذیل این آیه ذکر شده از امام سجاد (ع) که در آن تفسیر برخی مردم از این آیه که آن را در خصوص امت محمد (ص) دانسته‌اند، رد نموده و تأکید می‌نمایند که این آیه درباره‌ی ما اهل بیت (ع) نازل گردیده است (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۱۵۵-۱۵۶).

علاوه بر این می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل اشکال وارد نمود، زیرا این آیه، وراثت کتاب را تنها برای گروهی خاص (الذین اصطفینا) مطرح می‌کند که این بندگان برگزیده، کسی جز اهل بیت (ع) نیست. در حالی که قرآن درباره‌ی سایر امت‌ها و کتاب‌های آسمانی این تعبیر را به کار نبرده. برای مثال درباره‌ی وراثت تورات می‌فرماید: «و لقد آتینا موسی الهدی و اورثنا بنی اسرائیل الکتاب» (غافر / ۳۵). طبق این آیه، همه بنی اسرائیل، وارث تورات شدند، نه فقط برگزیدگان آنان (نجارزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۲۴).

افزون براین، در مناظره امام رضا (ع) با دانشمندان آمده (قمی مشهدی، *کنز الدقائق*، ۱۰/۵۶۳-۵۷۲) که ایشان، مراد این آیه از وارثان کتاب را تنها عترت طاهره می‌دانند، نه همه امت؛ و می‌فرمایند: اگر مراد، همه امت باشد، باید همه آنان به بهشت روند، چون خداوند در ادامه این آیه، ایشان را در بهشت قرار داد و فرمود: «جنات عدن یدخلونها...» (فاطر/ ۳۳) و حال آن‌که همه امت، بهشتی نیستند، پس وراثت کتاب، تنها برای عترت طاهره است (نجارزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۷۴).

۲-۳) آیه ۱۱۹ سوره توبه

در تفسیر مقاتل، ذیل آیه ۱۱۹ سوره توبه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) این مطلب ذکر شده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا یعنی صدقوا بتوحید الله- عز و جل- اتَّقُوا اللَّهَ و لا تعصوه فی الهجرة وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ- ۱۱۹- فی ایمانهم و قد أخبر عن الصادقین فقال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۲/۲۰۲).

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یعنی یگانگی خداوند را تصدیق نموده‌اید، تقوای الهی پیشه کنید و در هجرت از او نافرمانی نکنید و در ایمان با راستگویان همراه باشید و همانا صادقین را اینگونه معرفی نمود: مومنان واقعی تنها کسانی هستند که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند، سپس شک و تردیدی به خود راه نداده و با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ آنها همان راستگویانند.

مقاتل سلیمان در تفسیر این آیه نیز اشاره‌ای به این‌که مصداق صادقین، امام علی (ع) می‌باشد، نکرده و مراد از صادقین را بر اساس آیه ۱۵ سوره حجرات، تفسیر کرده است: انما المومنون الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون.

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان چنین گفت که در تفسیر ثعلبی ذیل این آیه، در کنار روایات دیگر، روایتی را نقل کرده که صادقین را علی بن ابیطالب (ع) و اصحابش می‌داند. هم‌چنین در روایتی دیگر، صادقین به آل محمد (ص) تفسیر شده است (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۵/۱۰۸-۱۰۹). تفسیر *شواهد التنزیل* ذیل این آیه روایات متعددی را ذکر نموده است؛ در میان

این روایات، برخی از آنها، مراد از صادقین را پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) دانسته و برخی دیگر نزول این آیه را به طور خاص درباره علی (ع) و تعدادی دیگر از این روایات نیز مراد از صادقین را علی (ع) و اصحاب ایشان می‌دانند. تعدادی از این روایات نیز صادقین را به آل محمد (ص) و یا محمد (ص) و اهل بیت ایشان تفسیر نموده‌اند (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۳۴۱-۳۴۵).

در تفسیر *الدر المنثور* نیز روایات گوناگونی در بیان مصادیق صادقین، ذکر شده که برخی از آنها، مصداق صادقین را پیامبر اکرم (ص) و اصحاب ایشان می‌دانند، برخی دیگر، عمر و ابوبکر و اصحاب آن دو دانسته‌اند و در ادامه، دو روایت نیز ذکر شده که صادقین را علی بن ابیطالب (ع) می‌دانند (سیوطی، *الدر المنثور*، ۳/ ۲۹۰). آلوسی نیز، روایتی را از امام باقر (ع) ذیل این آیه نقل کرده مبنی بر این که مراد از صادقین، علی (ع) است (آلوسی، *روح المعانی*، ۶/ ۴۳).

علاوه بر این می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل اشکال وارد نمود، زیرا اگر چه مفهوم صادقین با توجه به آیه‌ای که مقاتل ذکر کرده، مفهوم وسیعی است، ولی افزون بر روایات وارده در منابع تفسیری، محتوای آیه نیز دلالت دارد بر این که منظور از این مفهوم در اینجا تنها معصومین (ع) هستند. زیرا در آیه فوق دو دستور داده شده نخست دستور به تقوا و سپس دستور به همراه بودن با صادقین، اگر مفهوم صادقین در آیه عام باشد و همه مؤمنان راستین و با استقامت را شامل گردد باید گفته شود (و کونوا من الصادقین: از صادقین باشید)، نه با صادقین باشید. این خود قرینه روشنی است که «صادقین» در آیه به معنی گروه خاصی است. از سوی دیگر منظور از همراه بودن این نیست که انسان همنشین آنها باشد بلکه بدون شك منظور آن است که همگام آنها باشد و این دستور به پیروی بدون قید و شرط و همگامی با صادقین، جز با مقام عصمت آنان سازگار نیست و همین نکته دلیل بر آن است که این گروه تنها معصومانند (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۸/ ۱۸۲).

۳-۳) آیه ۴ سوره تحریم

مقاتل بن سلیمان، آیه ۴ سوره تحریم را این گونه تفسیر کرده است:

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ يُعْنِي حَفْصَةُ وَعَانِشَةُ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا يُعْنِي مَالَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ يُعْنِي تَعَاوَنَتُمَا «عَلَى» مَعْصِيَةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَأَذَاهُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ يُعْنِي وَلِيهِ وَ جَبْرِئِلُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُعْنِي أَعْوَانُ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَيْكُمَا إِنْ تَظَاهَرْتُمَا عَلَيْهِ... (مقاتل بن سليمان، **التفسير**، ۴/ ۳۷۷).

ترجمه: اگر شما یعنی حفصه و عایشه از کار خود توبه کنید، همانا دل‌هایتان گرایش یافته و میل پیدا نموده، و اگر بر ضد او دست به دست هم دهید، یعنی اگر برای نافرمانی از پیامبر (ص) با یکدیگر همکاری کنید و او را آزار دهید، پس همانا خداوند مولا، یعنی یاور و سرپرست اوست و جبرئیل و مومنان صالح و فرشتگان بعد از آنان، پشتیبان پیامبر (ص) هستند، یعنی یاوران آن حضرت علیه شما هستند، اگر بر ضد پیامبر (ص) دست به دست هم دهید.

مقاتل در تفسیر این آیه هیچ اشاره‌ای درباره‌ی مراد از صالح المومنین و این‌که روشن‌ترین مصداق این تعبیر، امیر المومنین (ع) می‌باشد، نکرده است. لذا به نظر می‌رسد مقاتل، صالح المومنین را عام و شامل همه‌ی مومنان می‌داند.

در نقد تفسیر مقاتل می‌توان گفت قرطبی اقوال مختلفی را در خصوص مصداق صالح المومنین ذکر می‌کند. براساس یکی از این اقوال، علی بن ابیطالب (ع)، مصداق صالح المومنین است (قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ۱۸/ ۱۸۹). در ادامه، روایتی را از اسماء بنت عمیس نقل می‌کند، مبنی بر این‌که پیامبر (ص) فرمودند: صالح المومنین، علی بن ابیطالب (ع) است (قرطبی، **الجامع لاحکام القرآن**، ۱۸/ ۱۹۲). ابن کثیر نیز در تفسیر خود، روایتی را از طریق لیث بن ابی سلیم از مجاهد نقل کرده که مراد از صالح المومنین، علی بن ابیطالب (ع) است (ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ۸/ ۱۸۶).

آلوسی نیز در تفسیر خود روایتی را از طریق ابن مردویه و ابن عساکر از ابن عباس نقل نموده، مبنی بر این‌که اسماء بنت عمیس می‌گوید شنیدم که پیامبر (ص) فرمودند: صالح المومنین، علی بن ابیطالب (ع) است. هم‌چنین، این روایت را از قول امامیه ذکر کرده که ابوجعفر (ع) می‌فرماید: پیامبر (ص) در زمان نزول این آیه، دست علی (ع) را گرفت و خطاب

به مردم، او را به عنوان صالح المومنین، معرفی نمود (آلوسی، *روح المعانی*، ۱۴/ ۳۴۸). به علاوه، در منابع ذیل نیز روایاتی نقل شده که این آیه را درباره اهل بیت (ع) دانسته‌اند: (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۹/ ۳۴۸؛ حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۲/ ۳۴۱-۳۵۲؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۶/ ۲۴۴).

علاوه بر این می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل اشکال وارد نمود، زیرا از آنجایی که مقاتل مصداقی برای برای صالح المومنین ذکر نکرده، می‌توان نتیجه گرفت که او معنای صالح المومنین را عام و شامل همه مومنان صالح می‌داند درحالی که عبارت صالح المومنین، مضاف به جمع است و با مفرد دارای الف و لام، یعنی «الصالح من المومنین»، تفاوت دارد، زیرا مفرد دارای الف و لام (الصالح من المومنین) جنس را می‌رساند، درحالی که مضاف به جمع (صالح المومنین) چنین نیست و جنسیت و کلیت را نمی‌رساند (طباطبایی، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، ۱۹/ ۵۵۶). لذا صالح المومنین، عام نیست و مراد از آن تنها یک نفر می‌باشد که طبق روایات وارده در منابع فریقین، علی بن ابیطالب (ع) است.

۴-۳) آیات اهل الذکر

آیات اهل الذکر شامل دو آیه می‌باشد که در ادامه، دیدگاه مقاتل در تفسیر هر یک از این آیات ذکر می‌گردد:

الف) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل/ ۴۳)

مقاتل این آیه شریفه را این گونه تفسیر نموده است:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ نزلت فی أبی جهل بن هشام، و الولید بن المغيرة، و عقبه بن أبی معیط، و ذلك أنهم قالوا فی سبحان: أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا يَأْكُلُ، و يشرب، و ترك الملائكة فأنزل الله- عز و جل: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ يَا مُحَمَّد- صلى الله عليه وسلم «إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» ثم قال: فَاسْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ یعنی التوراة إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (مقاتل بن سلیمان، *التفسير*، ۲/ ۴۷۰).

ترجمه: و پیش از تو جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم، نفرستادیم. این آیه درباره ابوجهل بن هشام و ولید بن مغیره و عقبه بن ابی معیط نازل شده است و جریان آن از این قرار است که آنها درباره خداوند سبحان گفتند: آیا خداوند بشری را که می‌خورد

و می‌آشامد، به عنوان رسول فرستاده است؟! و فرشتگان را رها کرده است؟ پس خداوند عز و جل این آیه را نازل فرمود: و پیش از تو ای محمد، نفرستادیم مگر مردانی که به آنها وحی می‌کردیم. پس فرمود: اگر نمی‌دانید از اهل ذکر یعنی از اهل تورات بپرسید.

مقاتل بن سلیمان، این آیه را در مورد ابوجهل بن هشام و ولید بن مغیره و عقبه ابن ابی معیط می‌داند که می‌گفتند: آیا خداوند بشری را به عنوان پیامبر مبعوث می‌کند؟! و در ادامه، این آیه را خطاب به پیامبر (ص) دانسته و سپس، ذکر را به معنای تورات می‌داند.

(ب) وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (انبیاء/ ۷)

مقاتل در تفسیر آیه فوق می‌گوید:

ثم قالوا في الفرقان: «... أ هَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا...» يأكل ويشرب وترك الملائكة فلم يرسلهم، فأنزل الله- عز وجل- في قولهم: وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا يَا مَعْشَرَ كُفَّارِ مَكَّةَ أَهْلَ الذِّكْرِ يَعْنِي مُؤْمِنِي أَهْلِ التَّوْرَةِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ- ۷- إِنْ الرِّسْلَ كَانُوا مِنَ الْبَشَرِ فَسَيُخْبِرُونَكُمْ أَنَّ اللَّهَ- عز وجل- مَا بَعَثَ رَسُولًا إِلَّا مِنَ الْبَشَرِ، وَ نَزَلَ فِي قَوْلِهِمْ «... أ هَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» يَأْكُلُ وَ يَشْرَبُ وَ يَتْرُكُ» الملائكة فلا يرسلهم (مقاتل بن سلیمان، التفسير، ۳/ ۷۱).

ترجمه: سپس در قرآن آمده که گفتند: آیا این همان کسی است که خدا او را به پیامبری برانگیخته است؟! کسی که می‌خورد و می‌آشامد؟! و فرشتگان را رها کرده و آنها را به عنوان پیامبر مبعوث نکرده است؟! پس خداوند عز و جل در پاسخ این سخن شان، این آیه را نازل فرمود: و پیش از تو نفرستادیم جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم. پس ای جماعت کفار مکه، اگر نمی‌دانید، از اهل ذکر یعنی مومنان اهل تورات بپرسید. همانا پیامبران از جنس بشر بودند، لذا به شما خبر می‌دهند که خداوند عز و جل، پیامبری جز از جنس بشر نفرستاد و خداوند، این آیه را نازل فرمود درباره سخن آنها که می‌گفتند: آیا این همان کسی است که خدا او را به پیامبری برانگیخته است؟! کسی که می‌خورد و می‌آشامد؟! و فرشتگان را رها کرده و آنها را به عنوان رسول نفرستاده؟! و

مقاتل بن سلیمان در تفسیر این آیه ابتدا این نکته را مطرح کرده که کفار، می‌گفتند آیا خداوند بشری را که می‌خورد و می‌آشامد، به عنوان رسول، مبعوث می‌کند؟! پس خداوند، بدنبال آن،

این آیه را نازل کرد. در ادامه، مخاطب «فاسئلوا» را کفار مکه دانسته و «اهل الذکر» را به معنای مومنین اهل تورات معرفی می‌کند. لذا هیچ اشاره‌ای به این‌که مراد از اهل الذکر، اهل بیت (ع) می‌باشند، نکرده است.

در نقد دیدگاه مقاتل می‌توان چنین گفت که طبری ذیل آیه ۴۳ سوره نحل، روایتی از امام باقر (ع) نقل کرده که در توضیح آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذَّكْرِ» می‌فرماید: ما اهل الذکر هستیم (طبری، جامع البیان، ۷۵/۱۴). هم‌چنین، در تفسیر آیه ۷ سوره انبیاء روایتی از امیر المؤمنین (ع) نقل نموده که مراد از اهل الذکر، ما هستیم (طبری، جامع البیان، ۵/۱۷). در تفسیر *شواهد التنزیل* نیز ذیل آیه ۴۳ سوره نحل، روایات متعددی نقل شده که در آنها، امام علی و سائر ائمه (ع) در پاسخ به سوال از این آیه، تصریح نموده‌اند که مراد از اهل الذکر، ما هستیم (ائمه از عترت رسول خدا (ص)) (حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/۴۳۲-۴۳۷).

قرطبی نیز ذیل آیه ۷ سوره انبیاء، روایتی از امیرالمؤمنین (ع) نقل نموده که اهل الذکر، ما هستیم (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۱/۲۷۲). علاوه‌براین، در منابع ذیل نیز روایاتی ذکر شده که مراد از اهل الذکر را اهل بیت (ع) دانسته‌اند: (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱/۲۷۰؛ شهرستانی، *مفاتیح الاسرار*، ۱۹۹).

هم‌چنین می‌توان به لحاظ محتوایی نیز به تفسیر مقاتل از این آیه، اشکال وارد نمود، زیرا هر چند تفسیر وی از این آیه، مطابق سیاق است، اما ادله متعددی وجود دارد مبنی بر این‌که اهل الذکر، منحصر در اهل بیت (ع) است؛ از جمله این دلایل عبارتند از:

۱- ارجاع به اهل الذکر در آیات مورد بحث، مطلق و بدون قید و شرط است و این نکته بر عصمت اهل الذکر در راهنمایی و پاسخگویی خبر می‌دهد. پس اهل الذکر تنها بر معصومان قابل تطبیق است (نجارزادگان، *تفسیر موضوعی*، ۲۰۱-۲۰۲) که بنابر آیه تطهیر، اهل بیت (ع) می‌باشند.

۲- طبق احتمال برخی مفسران، عبارت «بالبینات و الزبر»، متعلق به «لاتعلمون» است که در این صورت مفهوم آیه این است که اهل الذکر، بینات و کتاب‌ها را می‌شناسند و نگاهی به زندگی اهل بیت (ع) نشان می‌دهد که تنها آنان از تعالیم انبیاء و محتوای کتاب‌های آنان آگاه بودند و دیگران چنین اطلاعی نداشتند (همو، همان، ۲۰۳).

۳- در تعارض بین دلیل لفظی (روایات) با دلیل لُبی (سیاق)، دلیل لفظی بنا به قاعده تخاطب در سیره عقلا، مقدم است (همو، همان، ۲۰۴).

۴- می‌توان گفت عبارت «فاستلوا اهل الذکر»، همانند آیه تطهیر، جمله معترضه است که ارتباطی با آیات قبل و بعد آن که درباره تردید و انکار مشرکان نسبت به بشر بودن انبیاء می‌باشد، ندارد (همو، همان، همانجا).

نتیجه

در تفسیر مقاتل بن سلیمان، ذیل بسیاری از آیاتی که به اعتقاد غالب مفسران فریقین، درباره اهل بیت (ع) می‌باشند، هیچ اشاره‌ای به فضائل اهل بیت (ع) و نزول این آیات در مورد ایشان نشده است؛ اما با تتبع در سایر منابع تفسیری اهل سنت، در می‌یابیم که در این تفاسیر، روایات فراوانی ذکر شده که اشاره به فضائل اهل بیت (ع) داشته و نزول این آیات را درباره ایشان دانسته‌اند. از جمله این آیات، می‌توان به آیه تطهیر، آیه مباحله، آیه اولی الامر، آیه تبلیغ، آیه اکمال، آیه مودت و آیات اهل الذکر اشاره کرد. وجود چنین روایاتی در سایر منابع تفسیری اهل سنت که تعداد آنها بسیار است و نیز وجود اشکالات فراوان محتوایی در آراء مقاتل، می‌تواند صحت دیدگاه‌های او را ذیل این آیات مورد نقد و خدشه قرار دهد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد الطیب، ریاض، مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمد ابراهیم زاید، مکه، دار الباز.
- ۴- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش یوسف البقاعی، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۲ق.
- ۵- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۴۰۲ق.
- ۶- ابن مردویه، احمد بن موسی، *مناقب علی بن ابیطالب (ع)*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
- ۷- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *کتاب الفهرست*، به کوشش رضا تجدد.
- ۸- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۲ق.
- ۹- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش علی عبد الباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۱- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۲- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت.
- ۱۳- تفتازانی، مسعود بن عمر، *المطول فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ق.
- ۱۴- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، به کوشش ابی محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۵- جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۵ق.
- ۱۶- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، به کوشش یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفة.

- ۱۷- حسکانی، عبید الله بن عبد الله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۱ق.
- ۱۸- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، مدینه.
- ۱۹- خوارزمی، موفق بن احمد، *مناقب علی بن ابیطالب*، به کوشش مالک محمودی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ۲۰- خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، ۱۴۱۳ق.
- ۲۱- درآباد، حامد و خداپرست، اعظم، «بررسی تطبیقی آیه هشتم سوره انسان از دیدگاه فریقین»، *مشرق موعود*، سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۹۳.
- ۲۲- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۳- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- ۲۴- شوشتری، قاضی نور الله، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۲۵- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، به کوشش محمدعلی آذرشب، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶ش.
- ۲۶- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- ۲۷- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۸- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۹- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰- طوسی، محمد بن حسن، *رجال الطوسی*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۳ش.
- ۳۱- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- ۳۲- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی،

۱۴۱۱ق.

- ۳۳- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
- ۳۴- قمی مشهدی، محمد رضا، *کنز الدقائق*، به کوشش حسین درگاهی، تهران، موسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد، ۱۴۱۱ق.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۳۶- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.
- ۳۷- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۳۸- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۳۹- مولایی نیا، عزت اله، «نقد و بررسی شأن نزول آیه ۲۰۷ بقره در روایات فریقین»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال هفتم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰.
- ۴۰- ناوشکی، رسول، «معرفی مقاتل بن سلیمان صاحب *تفسیر کبیر*»، *فروغ وحدت*، سال ششم، شماره ۲۱، پاییز ۸۹.
- ۴۱- نجارزادگان، فتح الله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: آموزه‌هایی از فضائل و حقوق اهل بیت (ع) در قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ش.
- ۴۲- نووی، یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۳- واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن الکریم*، به کوشش کمال زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۴۴- هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۲ق.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Āqābozorg Tehrānī, Moḥammad Moḥsen, *Al-Zarī'a ilā Tasānif Al-Shī'a*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1402 AH.
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ Al-Ma'ānī* fi Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 4_ Ibn Abī Ḥātam, 'Abd Al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qurān Al-'Aẓīm*, Riyāḍ: Maktabat Nazār Muṣṭafā Al-Bāz, 1419 AH
- 5_ Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. 'Āli, *Manāqib Āli abi Ṭalīb*, ed. Yūsuf Al-Baqā'ī, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1412 AH.
- 6_ Ibn Kathīr, Ismā'īl, *Tafsīr Al-Qurān Al-'Aẓīm*, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1402 AH.
- 7_ Ibn Mardawayh, Aḥmad b. Mūsā, *Manāqib 'Alī b. Abīṭalīb wa mā nazzala min Al-Qur'an fi 'Alī*, Qom, Dār Al-Hadīth, 1422AH.
- 8_ Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *Kitāb Al-Fibrīst*, ed. Riḍā Tajaddod.
- 9_ Ibn Ḥibbān, Muḥammad, *Al-Majrūḥīn*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Ziyd, Mecca, Dār al-Bāz.
- 10_ Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim Al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
- 11_ Bayḍāwī, 'Abdullah b. 'Umar, *Anwār Al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
- 12_ Tirmīdhī, Muḥammad b. 'Isā, *Al-Sunan*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Beirut.
- 13_ Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar, *Al-Muṭawwal fi Sharḥ Talkhīṣ Al-Miftāḥ*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1425 AH.
- 14_ Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH.
- 15_ Juwaynī, Ibrāhīm b. Muḥammad, *Farā'id Al-Simṭayn*, ed. Muḥammad Baqir Maḥmūdī, Qom, Majma' Ihya' al-Thiqāfa al-Islāmiya, 1415 AH.
- 16_ Ḥākim Niṣṣhābūrī, Muḥammad b. Abdulla, *Al-Mustadrak*, ed. Yūsuf 'Abd Al-Raḥmān Al-Ma'ashlī, Beirut, Dār al-Ma'rifa.
- 17_ Ḥaskānī, 'Ubaydallāh b. Aḥmad, *Shawāḥid al-Tanzīl*, Tehrān, Wizārat Irshād Islāmī, 1411 AH.

- 18_ Khatīb Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī, *Baghdād History*, Medina.
- 19_ Khārazmī, Muwaffaq b. Aḥmad, *Al-Manāqib* 'Alī b. Abī Ṭālib, ed. Mālek Maḥmūdī, Qom, Islamic Publishing Foundation, 1411 AH.
- 20_ Khū'ī, Abul-Qāsim, *Mu'djam Al-Ridjāl Al-Ḥadīth*, Qom, Markaz-e Nashr-e Āthār-e Shi'e, 1413 AH.
- 21_ DezhĀbād, Hāmed and Khodāparast, A'zam, "Comparative study of the eighth verse of Ensan Surah from the viewpoint of Faryqeyn", *Mashreq-e Mo'ud*, Volume 8, Issue 30, February 2014.
- 22_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr Al-Kabīr*, Qom, Maktab al-A'lām al-Islāmī, 1411 AH.
- 23_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.
- 24_ Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, *Al-Durr Al-Manthūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404 AH.
- 25_ Shūshtarī, Qāḍī Nūrullāh, *Iḥqāq Al-Ḥaq wa Izbāq Al-Bāṭil*, Qom, 1405 AH.
- 26_ Shahristānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm, *Mafātīḥ Al-Asrār wa Maṣābīḥ Al-Abrār*, ed. Moḥammad 'Alī Ādharshab, Tehran, Mīrāth Maktūb, 1376 SAH.
- 27_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥuseyn, *Al-Mizān*, persian tranlation by Moḥammad Bāqer Mūsavī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.
- 28_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Mu'jam Al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406 AH.
- 29_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' Al-Bayān*, ed. Moḥammad Jawād Balāghī, Tehrān, Nāser Khosro, 1372 SAH.
- 30_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
- 31_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1373 SAH.
- 32_ Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Khulāṣat Al-Aqwāl*, Holy Mashhad, Āstān Qods Razavī, Islamic Research Foundation, 1381 SAH.
- 33_ Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jami' li Ahkām Al-Qur'an*, Cairo,

- Dār al-Kutub Al-ʿArabī, 1387 AH.
- 34_ Qumī Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Ridhā, *Kanz Al-Daqāʾiq wa Baḥr Al-Gharāʾib*, ed. Husiyn Dagāhi, Tehrān, Ministry of Culture and Guidance Publishing House, 1411 AH.
 - 35_ Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār Al-Anwār*, Beirut, Dār al-Wafāʾ, 1403 AH.
 - 36_ Maʿrefat, Moḥammad Ḥādī, *Tafsīr va Muffasirān*, al-Tamhīd Institute, 1379 SAH.
 - 37_ Muqātil b. Sulaymān, Al-Tafsīr, ed. ʿAbdullāh Maḥmūd Shaḥāta, Beirut, Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1423 AH.
 - 38_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafīr Nemūne*, Tehrān, Dār al-Kutub al Islāmīyya, 1371 SAH
 - 39_ Molāyīniyā, ʿIzzatullāh, " Between Sunni and Shiʿite Narrations; A Critical-Comparative Study on (Q. 2:207)'s Occasion of the Revelation", *Comparative Interpretation Research*, Volume 7, Issue 2 - Serial Number 14, November 2021.
 - 40_ Nāvashkī, Rasūl, Introduction of Muqatil ibn Suleiman (the author of the Great Tafsir), *Furūgh-e Vaḥdat*, Volume 6, Issue 21, December 2011.
 - 41_ Najjārzādegān, Faṭḥullāh, *Thematic interpretation of holy Quran: Teachings about the virtues and rights of Ahl al-Bayt (AS) in the Qurʾān*, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1398 SAH.
 - 42_ Nawawī, Yaḥya b. Sharaf, *Ṣaḥīḥ Muslim Bisbarḥ Al-Nawawī*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿArabī, 1407 AH.
 - 43_ Wāhidī, ʿAlī b. Aḥmad, *Asbāb Al-Nuzūl*, ed. Kamāl Zughlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1411 AH.
 - 44_ Ḥeythamī, Nūr Al-Dīn ʿĀlī b. AbīBakr, *Majmaʿ Al-Zawāʾid*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Arabī, 1402 AH.

Quranic Exegesis on the Verse 105 of Sūra al-Tawba

Mohammad Mahdi Farrahi 

Ph.D. in *Qur'an* and Hadith Sciences, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran
(Mohammadfarrahi2011@gmail.com).



Abstract

Among the verses that commentators disagree on is verse 105 of Surah Tauba. The commentators do not agree on the addressee in this verse and have considered the verse to be addressed to the general public, the obligatory, the righteous, the non-righteous, and the hypocrites. Another issue on which commentators have not reached a consensus is the concept of "believers" in this verse, which they have interpreted as martyrs, angels, believers, and imams (a.s.). The present article aims to present a different interpretation of the discussed verse in accordance with the context with a critical analytical view and a detailed examination of the mentioned issues. As a result, in the explanation of the mentioned verse, it can be said that this verse is addressed to those mentioned in verse 102, and what is meant by seeing the believers is the knowledge of the believers (people with faith) about the actions of these people in common and usual ways. Also, the narrations that the imams (a.s.) have understood the meaning of "believers" are actually related to allegorical interpretation. It seems that factors such as staying away from the space where the verses were revealed and ruling their own understanding of the narrations similar to the verse on the context of the verses, have been influential in the interpretation of the commentators.

Keywords: Interpretation, Al-Tawba/ 105, context of the verses, vision of believers, 'Arḍ al-A'māl.

Review article

Received: 11/ 6/ 2023, accepted: 11/ 19/ 2023, and published: 11/ 19/ 2023, Pages: 339-361.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.13.3

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



ارزیابی انتقادی آراء مفسران در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره توبه

محمد مهدی فرهی ^{ID}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی،
دانشگاه تهران، قم، ایران (Mohammadfarrahi2011@gmail.com).

چکیده

از جمله آیاتی که مفسران به اختلاف در تفسیر آن سخن گفته‌اند آیه ۱۰۵ سوره توبه است. مفسران در تعیین طرف خطاب در این آیه همداستان نیستند و آیه را خطاب به عموم مردم، مکلفان، تائبان، غیرتائبان و منافقان دانسته‌اند. مسئله دیگری که مفسران در آن اتفاق نظر ندارند مراد از «مؤمنون» در این آیه است که آن را به شهداء، ملانکه، مؤمنان و ائمه (ع) تفسیر کرده‌اند. مقاله حاضر بر آن است تا با نگاهی تحلیلی انتقادی به آراء مفسران بنگرد و با بررسی مدققانه مسائل مذکور، تفسیری متفاوت و منطبق بر سیاق از آیه مورد بحث ارائه کند. نتیجه اینکه در تبیین آیه مذکور می‌توان گفت خطاب این آیه به کسانی است که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره شده است و مراد از رؤیت مؤمنان نیز آگاهی مؤمنان (افراد با ایمان) از عملکرد این افراد از طرق رایج و معمول است. روایاتی نیز که مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) دانسته‌اند از باب تأویل هستند و نه تفسیر. به نظر می‌رسد عواملی همچون دوری از فضای نزول آیات و حاکم کردن فهم خود از روایات ناظر به آیه بر سیاق آیات، در تفسیر مفسران تأثیرگذار بوده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، توبه/۱۰۵، سیاق آیات، رؤیت مؤمنون، عرض اعمال.

مقاله مروری

دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۰ ش، نشر: ۱۴۰۲/۶/۲۰ ش، صفحه ۳۳۹ تا ۳۶۱.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1402.4.1.13.3

درآمد

در طول تاریخ همواره آیات قرآن کریم مورد بررسی و بازاندیشی قرار داشته‌اند و احیاناً مفسران در تفسیر برخی از آیات آرا و اقوال گوناگونی بیان کرده‌اند؛ اختلافات مفسران و احتمال خطا در آرای آنها بر لزوم بازاندیشی در فهم و تفسیر آنها از آیات قرآن تأکید دارد. بررسی اقوال مفسران از ایستایی فهم آیات بازمی‌دارد و زمینه دستیابی به فهم صحیح‌تر را فراهم می‌کند. از رهگذر همین بررسی‌ها است که عوامل فهم‌ها و تفسیرهای گوناگون روشن می‌شود و می‌توان عالمانه‌تر با آنها مواجه شد.

طرح مسئله

از جمله آیاتی که مفسران به اختلاف در آن سخن گفته‌اند، آیه ۱۰۵ توبه «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» است. هرچند در نگاه نخست ممکن است مراد این آیه روشن و بدون ابهام قلمداد شود اما نگاهی به آرای مفسران مشخص می‌سازد که ایشان در تبیین آن همداستان نبوده و اقوال مختلفی بیان کرده‌اند؛ تعیین طرف خطاب در این آیه و مراد از «مؤمنون» در آن، از جمله موارد اختلافی میان مفسران است.

اینکه تفسیر صحیح این آیه چیست و شواهدی که مفسران برای برخی اقوال خود ذکر کرده‌اند تا چه حد قابل دفاع است از جمله مسائلی است که نیازمند بررسی مدققانه و نگاهی تحلیلی انتقادی به آرای مفسران دارد، ازین‌رو مقاله حاضر در صدد است تا با دقت‌ورزی به تبیین صحیح آیه مورد بحث دست یابد و با بکار بستن نگاهی تحلیلی انتقادی به ارزیابی برخی اقوال مفسران در تفسیر آیه بپردازد. نکته شایان ذکر اینکه مطالعه جدی‌ای که همچون مقاله حاضر به ارزیابی جدی و انتقادی آرای مفسران پرداخته باشد، یافت نشد و از این جهت مقاله حاضر از دیگر آثار متمایز است.

۱. آشنایی با آیه ۱۰۵ سوره توبه و سیاق آن

ابتدا آیات ۱۰۱-۱۰۶ سوره توبه را که در یک سیاق قرار دارند ذکر می‌کنیم و پس از توضیحی مختصر درباره آنها به بررسی آیه ۱۰۵ توبه می‌پردازیم.

۱-۱) آیات ۱۰۱-۱۰۶ سوره توبه و سیاق آن

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ
نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ.

ترجمه: و برخی از بادیه‌نشینانی که پیرامون شما هستند منافقند، و از ساکنان مدینه
[نیز عده‌ای] بر نفاق خو گرفته‌اند. تو آنان را نمی‌شناسی، ما آنان را می‌شناسیم. به
زودی آنان را دو بار عذاب می‌کنیم سپس به عذابی بزرگ بازگردانیده می‌شوند.

وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ
إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

ترجمه: و دیگری هستند که به گناهان خود اعتراف کرده و کار شایسته را با [کاری]
دیگر که بد است در آمیخته‌اند. امید است خدا توبه آنان را بپذیرد، که خدا آمرزنده
مهربان است.

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ
اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

ترجمه: از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی، و
برایشان دعا کن، زیرا دعای تو برای آنان آرامشی است، و خدا شنوای داناست.
أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ.

ترجمه: آیا ندانسته‌اند که تنها خداست که از بندگان توبه را می‌پذیرد و صدقات را
می‌گیرد، و خداست که خود توبه‌پذیر مهربان است؟
وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ
الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

ترجمه: و بگو: «هر کاری می‌خواهید [بکنید، که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان
در کردار شما خواهند نگرست، و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده
می‌شوید پس شما را به آنچه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد.

وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرٍ اللَّهُ إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

ترجمه: و عده‌ای دیگر [کارشان] موقوف به فرمان خداست: یا آنان را عذاب می‌کند
و یا توبه آنها را می‌پذیرد، و خدا دانای سنجیده‌کار است.

در این آیات به سه گروه اشاره شده است؛ نخست گروهی است که در آیه ۱۰۱ به آنها اشاره

شده است و آنها بادیه نشینانی منافق و منافقانی از اهل مدینه‌اند که پیامبر (ص) آنها را نمی‌شناسد. گروه دوم کسانی‌اند که به گناهانشان اعتراف کرده‌اند و عمل شایسته و عمل ناشایسته را در هم آمیخته‌اند و امید است که خدا آنها را مورد آمرزش قرار دهد. به این گروه در آیه ۱۰۲ اشاره شده است.

از ظاهر سیاق آیات برمی‌آید که آیات ۱۰۳-۱۰۵ نیز درباره همین گروه دوم است. در آیه ۱۰۳ خدای متعال به پیامبر (ص) امر می‌فرماید تا با گرفتن صدقه‌ای از اموال این افراد آنها را پاکیزه سازد و برایشان دعا کند. آیه ۱۰۴ خدا را به این افراد توبه‌پذیر و گیرنده صدقات می‌شناساند. البته آیه ۱۰۴ احتمال دارد که اشاره به کسان دیگری همچون متخلفان غیرتائب یا عموم افراد امت باشد، اما شاید بتوان گفت اینکه مراد این آیه کسانی باشند که در آیه ۱۰۲ از آنها سخن رفت با سیاق سازگارتر است.

آیه ۱۰۵ از این افراد (گروه مورد اشاره در آیه ۱۰۲) می‌خواهد که از این به بعد به عمل بپردازند و بدانند که خدا، پیامبر (ص) و مؤمنان از اعمال آنها مطلع می‌شوند. اما گروه سوم که آیه ۱۰۶ بدان‌ها اشاره دارد کسانی‌اند که کارشان موقوف به فرمان خدا است اگر خدا بخواهد عذابشان می‌کند و اگر بخواهد آنها را می‌آمرزد.

۲-۱) سبب نزول آیه ۱۰۲ توبه

در سبب نزول این آیه درباره این افرادی که به گناهانشان اعتراف کرده‌اند گفته شده است که آنها سه نفر از انصار بوده‌اند: ابولبابه بن عبدالمنذر، ثعلبه بن ودیع و اوس بن حذام. این افراد هنگام عازم شدن پیامبر (ص) به تبوک از همراهی با وی تخلف می‌کنند اما هنگامی که از آنچه خدای تعالی درباره تخلف‌کنندگان از همراهی با پیامبر (ص) نازل کرد باخبر می‌شوند، خود را به ستون‌های مسجد می‌بندند. زمانی که پیامبر (ص) باز می‌گردد به ایشان عرض می‌کند که این افراد سوگند خورده‌اند که خود را باز نکنند تا شما آنها را باز کنید. پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: من هم سوگند می‌خورم اولین کسی که آنها را باز می‌کند نباشم مگر اینکه دستوری درباره آنها بیاید.

هنگامی که آیه «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» نازل می‌شود، پیامبر (ص) آنها را باز می‌کند. آنها اموالشان را نزد پیامبر (ص) می‌آورند و به اینکه این اموال سبب تخلفشان شده است اشاره

می‌کنند و از پیامبر (ص) می‌خواهند تا آن را از آنها بگیرد. پیامبر (ص) به اینکه دستوری در این باره به او نرسیده است اشاره می‌کند و آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» نازل می‌شود (طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۱۰۰-۱۰۱). البته برخی تعداد این افراد را متفاوت نقل کرده‌اند (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۱۰۱).

۱-۳) مرجع ضمیر فعل «اعملوا» در آیه ۱۰۵

در اینکه مرجع ضمیر فعل «اعملوا» در آیه ۱۰۵ — که پس از اشاره به گروه دوم و پیش از اشاره به گروه سوم است — به چه کسانی برمی‌گردد و خطاب به چه کسانی است مفسران مختلف سخن گفته‌اند:

عموم مردم: برخی از مفسران منظور از فعل «اعملوا» را همه مردم دانسته‌اند (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۸/ ۲۵۲؛ حسینی شیرازی، تقریب القرآن، ۲/ ۴۵۸). علامه طباطبایی نیز معتقد است که آیه بنابر ظاهر اتصالش به ماقبلش گویا خطاب به مؤمنان است و آنها را به صدقه دادن ترغیب می‌کند؛ اما لفظش مطلق است و دلیلی بر تخصیص خطابش به مؤمنان صدقه‌دهنده و یا عموم مؤمنان نیست بلکه هر صاحب عملی اعم از کفار، منافقان و مؤمنان را شامل می‌شود و دست‌کم منافقان و مؤمنان را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، المیزان، ۹/ ۳۷۸). همچنین برخی خطاب را از آن جهت به تائبان و غیرتائبان شمرده‌اند که لفظ عام است و عام به خصوص سبب مقید نمی‌شود (ملاحویش آل غازی، بیان المعانی، ۶/ ۴۸۲). مکلفان: برخی دیگر از مفسران خطاب را به مکلفان تفسیر کرده‌اند (طوسی، التبیان، ۵/ ۲۹۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۱۰۳، ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۰/ ۱۳۰؛ دخیل، الوجیز، ۲۶۵).

تائبان: برخی از مفسران نیز بر این باورند که خطاب به تائبان است (طبری، جامع البیان، ۱۱/ ۱۶؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۲/ ۸۲؛ خازن، لباب التأویل، ۲/ ۴۰۵؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۳/ ۱۷۰۸).

تائبان یا غیرتائبان: از دیدگاه برخی از مفسران خطاب به تائبان یا به غیرتائبان برای ترغیب آنها به توبه است (نیشابوری، تفسیر غرائب القرآن، ۳/ ۵۲۸).

منافقان: برخی نیز خطاب را به منافقان دانسته‌اند (امین، مخزن العرفان، ۶/ ۹۹).

بنابراین روشن است که در این باره میان مفسران اتفاق وجود ندارد اما از ظاهر سیاق آیات می‌توان بدین نتیجه دست یافت که مرجع ضمیر در «اعملوا» به کسانی برمی‌گردد که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره کرد یعنی کسانی که به گناهانشان اعتراف کرده و عمل شایسته و عمل ناشایسته را در هم آمیخته‌اند و امید است که خدا از خطای آنها درگذرد؛ بر این اساس قول مفسرانی که با تعبیر تائبان به این گروه اشاره کرده‌اند قابل پذیرش است. چنانکه پیشتر گفتیم آیه ۱۰۱ به گروه نخست و آیه ۱۰۲ به گروه دوم و آیه ۱۰۶ به گروه سوم اشاره دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد ترجیح بر این باشد که آیات ۱۰۳-۱۰۵ در ارتباط و با محوریت گروه دوم فهم شوند مگر اینکه قرینه صارفه معتبری یافت شود. بر این پایه «اعملوا» در آیه ۱۰۵ را می‌توان خطاب به گروه دوم دانست.

به نظر می‌رسد دقت در ساختار نحوی آیات ۱۰۲-۱۰۵ نیز مؤید این نظر است؛ پس از اینکه در آیه ۱۰۲ به این گروه اشاره می‌شود در آیه ۱۰۳ و ۱۰۵ با فعل امر سه وظیفه بر عهده پیامبر (ص) قرار گرفته است: یکی اینکه از این افراد صدقه بگیرد «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»، دوم اینکه برای آنها دعا کند «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ» و مورد سوم که در آیه ۱۰۵ قرار دارد این است که پیامبر (ص) به آنها به بگوید که به عمل پردازند «وَقُلْ اْعْمَلُوا». برای اینکه بین این افعال امر و وظایفی که بر عهده پیامبر (ص) گذاشته‌اند گسستگی ایجاد نشود و پیوستگی میان آنها حفظ شود لازم است که هر سه فعل و وظیفه در مورد یک گروه باشند.

دیگر اقوال موجب می‌شوند تا آیه ۱۰۵ کلامی معترضه به شمار آید و ارتباطش را با آیه ۱۰۲ از دست بدهد در حالی که به نظر می‌رسد ترجیح بر این باشد که ارتباط معنایی آنها حفظ شود مگر اینکه قرینه‌ای قابل توجه مبنی بر انفصال آنها به دست آید، بنابراین ترجیح بر این است که خطاب «اعملوا» متوجه گروه دوم باشد.

بنابراین خطاب آیه در معنای اولیه‌اش دیگر افراد را شامل نمی‌شود اما از باب جری و تطبیق و تأویل می‌توان افراد دیگری را نیز در خطاب آیه داخل کرد. اما درباره اینکه صاحب تفسیر المیزان معتقد است لفظ آیه مطلق است و هر صاحب عملی را شامل می‌شود باید گفت به نظر می‌رسد اطلاق لفظ آیه به گونه‌ای نیست که بتوان آیه را از سیاق آیات خارج کرد و در آیه قرینه روشنی که بتوان از آن دریافت که عموم افراد مورد خطاب هستند دیده نمی‌شود.

۲. مراد از مؤمنون در آیه ۱۰۵

مفسران در اینکه مراد از «مؤمنون» در آیه ۱۰۵ چه کسانی هستند آرای گوناگونی ابراز داشته‌اند که در ذیل آن‌ها را تحلیل می‌کنیم.

۱-۲) وجوه ذکرشده در تفسیر مؤمنون

شهداء (گواهان): در برخی از تفاسیر به اینکه بنابر برخی اقوال مراد از «مؤمنون» شهداء هستند اشاره شده است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۱۰۴؛ سبزواری، **ارشاد الازهان**، ۱/ ۲۰۸)، اما مشخص نکرده‌اند که این شهداء چه کسانی هستند.

ملائکة: ملائکة کاتب اعمال، وجه دیگری است که برخی از مفسران در تفسیر این واژه به آن اشاره کرده‌اند (طبرسی، **مجمع البیان**، ۵/ ۱۰۴؛ سبزواری، **ارشاد الازهان**، ۱/ ۲۰۸؛ دخیل، **الوحیز**، ۲۶۵). گویا قائلان به این وجه بر این باور بوده‌اند که چون این ملائکة به کتابت اعمال افراد مشغول هستند، پس اعمال آنها را نیز می‌بینند؛ بنابراین مراد از «مؤمنون» همین ملائکة هستند.

وجه سومی که مفسران «مؤمنون» را به آن تفسیر کرده‌اند مؤمنان (افراد باایمان) و وجه چهارم ائمه (ع) است که با توجه به تأکید مفسران بر این دو وجه در ادامه با تفصیل بیشتری به تبیین آنها می‌پردازیم.

۲-۲) مؤمنان و مراد از رؤیت آنها

همه و یا غالب مفسران اهل سنت مراد از «مؤمنون» را مؤمنان (افراد با ایمان) دانسته‌اند. شمار معدودی از مفسران امامیه نیز این نظر را قابل پذیرش شمرده‌اند. برخی از مفسران اهل سنت همچون طبری رؤیت مؤمنان را در دنیا شمرده‌اند (طبری، **جامع البیان**، ۱۱/ ۱۶) اما برخی دیگر رؤیت را در قیامت دانسته و آیات «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» (حاقة/ ۱۸)، «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق/ ۹) و «وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ» (عادیات/ ۱۰) را شاهد آورده است. وی البته معتقد است گاهی نیز خدا اعمال را در دنیا برای مردم آشکار می‌کند و در این باره روایتی از پیامبر (ص) را شاهد می‌آورد که بنا بر آن عمل فرد حتی اگر در صخره‌ای بدون در و سوراخ انجام شود همان‌طور که بوده است برای مردم هویدا خواهد شد؛ «لو أن

أحدكم يعمل في صخرة صماء، ليس لها باب ولا كوة، لأخرج الله عمله للناس، كائنا ما كان». وی همچنین به اینکه در روایات به اینکه اعمال زندگان به نزدیکان فوت شده آنها، در برزخ عرضه می‌شود توجه می‌دهد و روایتی از پیامبر (ص) را از باب شاهد ذکر می‌کند؛ «إن أعمالكم تعرض على أقربائكم وعشائركم في قبورهم، فإن كان خيرا استبشروا به، وإن كان غير ذلك قالوا: اللهم ألهمهم أن يعملوا بطاعتك» (ابن کثیر، *تفسير القرآن العظيم*، ۴/۱۸۳).

مراغی نیز در تفسیر آیه به دو روایت اشاره کرده است؛ یکی همان روایت عمل کردن در صخره است و دیگری روایتی است که شهادت مؤمنان بر نیک یا بد بودن افراد فوت‌شده نزد جنازه‌های آنها را موجب بهشتی یا جهنمی شدن آنها می‌شمارد؛ چرا که آنها شهدای خدا در زمین هستند؛ «فی حدیث أنس رضی الله عنه قال: مرّوا بجنازة فأتوا عليها خيرا فقال النبي (ص) وجبت ثم مرّوا بأخرى فأتوا عليها شرا فقال وجبت فقال عمر بن الخطاب رضی الله عنه: ما وجبت؟ قال: هذا أثبتتم عليه خيرا فوجبت له الجنة، و هذا أثبتتم عليه شرا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض» (مراغی، *تفسير المراغی*، ۱۱/۲۰-۲۱). از دیگر مفسرانی که به روایت عمل کردن در صخره تمسک کرده‌اند می‌توان به ثعلبی (*الکشف و البیان*، ۵/۹۱)، فخر رازی (*مفاتیح الغیب*، ۱۶/۱۴۳)، قرطبی (*الجامع لاحکام القرآن*، ۸/۲۵۲)، آلوسی (*روح المعانی*، ۱۶/۱۶) اشاره کرد.

ابن عطیه نیز که حقیقی بودن رؤیت رسول و مؤمنان را جایز نمی‌شمارد، از ابن مبارک نقل می‌کند که مراد از رؤیت مؤمنان، شهادت آنها بر نیک یا بد بودن افراد فوت‌شده نزد جنازه‌های آنها است. وی همچنین به دیدگاه حسن بصری توجه می‌دهد که مراد از رؤیت مؤمنان را فراست و زیرکی مؤمن می‌داند چنانکه پیامبر (ص) فرموده است: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۳/۸۰). برخی نیز معتقدند مراد از رؤیت مؤمنان، محبت صالحان و بغض فاسدان است که خدا در دل‌های مؤمنان می‌اندازد؛ گویی که مؤمنان با افتادن محبت و بغض صالحان و فاسدان در دلشان نظاره‌گر اعمال نیک و بد آنها می‌شوند (بغوی، *معالم التنزیل*، ۲/۳۸۶؛ خازن، *لباب التأویل*، ۲/۴۰۵؛ ملاحویش، *بیان المعانی*، ۶/۴۸۳). نیشابوری نیز معتقد است که رؤیت خدا هم افعال قلوب و هم افعال جوارح را شامل می‌شود اما رؤیت رسول و مؤمنان جز با اراده و اطلاع دادن خدا شامل افعال قلوب

نمی‌شود (نیشابوری، *تفسیر غرائب القرآن*، ۳/ ۵۲۸).

شوکانی، مفسر زیدی مذهب، نیز مراد از «مؤمنون» در آیه را همان مؤمنان می‌داند (شوکانی، *فتح القدير*، ۲/ ۴۵۵). چنانکه گفتیم معدودی از مفسران امامیه نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند (حائری تهرانی، *مقتنیات الدرر*، ۵/ ۱۸۳؛ فضل الله، *تفسیر من وحی القرآن*، ۱۱/ ۲۰۳). برخی از این مفسران امامیه ضمن پذیرش این دیدگاه توجه داده‌اند که البته خدای تعالی امور مخفی را به تفصیل می‌داند اما مؤمنان به اجمال می‌دانند (حسینی شیرازی، *تقریب القرآن*، ۲/ ۴۵۷-۴۵۸). برخی نیز مراد از «مؤمنون» را مؤمنان شمرده‌اند و سپس به اینکه گفته شده مراد ملائکه کاتب اعمال هستند اشاره کرده‌اند (دخیل، *الوحیز*، ۲۶۵). برخی دیگر نیز مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) در دنیا و سایرین در قیامت دانسته‌اند (صادقی طهرانی، *الفرقان*، ۱۳/ ۲۸۹).

۳-۲) ائمه (ع) و شواهد قائلان به مؤمنون بودن آنها

هیچ‌یک از مفسران اهل سنت مراد از «مؤمنون» در آیه را ائمه (ع) ندانسته‌اند، اما غالب مفسران امامیه مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) شمرده‌اند. شیخ طوسی و طبرسی با توجه دادن به اینکه در روایت به عرضه شدن اعمال بندگان در هر دوشنبه و پنجشنبه بر پیامبر و ائمه (ع) اشاره شده است مراد از «مؤمنون» در آیه را ائمه (ع) شناسانده‌اند (طوسی، *التبیان*، ۵/ ۲۹۵؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۱۰۴). گنابادی نیز معتقد است که مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) هستند وگرنه بیشتر مؤمنان ناقص از اعمال دیگران آگاهی ندارند. وی همچنین اشاره می‌کند به اینکه به طریق حصر روایت شده است که مراد از «مؤمنون» علی بن ابی‌طالب (ع) یا ائمه (ع) هستند (گنابادی، *تفسیر بیان السعاده*، ۲/ ۲۷۷). استرآبادی نیز مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) دانسته و روایاتی در تأیید این دیدگاه ذکر کرده است (استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهرة*، ۲۱۲-۲۱۳). شبر نیز همچو وی «مؤمنون» را ائمه (ع) دانسته و به اینکه روایت شده اعمال امت بر آنها عرضه می‌شود توجه داده است (شبر، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱/ ۲۱۲).

ابوالفتح رازی در مورد زمان رؤیت مؤمنان اشاره می‌کند که دو قول وجود دارد بنابر قول نخست در قیامت خواهد بود اما قول دوم اینکه در روایات آمده است که اعمال امت هر شب دوشنبه و پنجشنبه بر پیامبر و ائمه (ع) عرضه می‌شود. وی مراد از مؤمنان را امامان معصوم (ع)

می‌شمارد به این دلیل که در آیه بر خدا و رسول عطف شده‌اند چنانکه در آیات «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (مائدة/ ۵۵)، «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاةُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» (تحریم/ ۴) و «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) چنین است (ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱۰/ ۳۱-۳۲).

بانو امین نیز اشاره دارد به اینکه بنابر یک قول رؤیت در قیامت است و بنابر قول دیگر رؤیت در دنیا است. وی همچنین به اینکه دیدگاه بیشتر مفسران این است که رؤیت در همین دنیا است و از سیاق آیه نیز همین نظر استفاده می‌شود، توجه می‌دهد. بانو امین نیز بر این باور است که مراد از مؤمنان جز معصوم نمی‌تواند باشد به این دلیل که مؤمنان عطف بر رسول شده‌اند چنانکه در آیه ولایت (مائدة/ ۵۵) و آیه اولی الامر (نساء/ ۵۹) این گونه است و اجماع امامیه بر این است که مراد از «آمنوا» علی (ع) و مراد از «اولی الامر» امام هر زمانی است. وی همچنین به اینکه بنابر روایات اعمال امت هر شب دوشنبه و پنجشنبه بر پیامبر و ائمه (ع) عرضه می‌شوند، توجه داده است (امین، *مخزن العرفان*، ۶/ ۱۰۰).

طیب نیز به اینکه در روایات بسیاری مؤمنون به ائمه (ع) تفسیر شده که در روزهای دوشنبه و پنجشنبه اعمال بر آنها عرضه می‌شود، اشاره کرده است. به باور وی می‌توان این تفسیر را تفسیر به اهم مصادیق دانست و در قیامت پس از مکشوف شدن نامه‌های اعمال تمام مؤمنان خواهند دید (طیب، *طیب البیان*، ۶/ ۳۰۹).

به باور طباطبایی فراز «وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» در آیه ۱۰۵ توبه از یکسو دلالت دارد بر اینکه فراز «فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» در این آیه به پیش از قیامت یعنی دنیا دلالت دارد زیرا قول «وَسَتُرَدُّونَ» به روز قیامت اشاره دارد و ماقبل آن دنیا است؛ از سوی دیگر نیز دلالت دارد بر اینکه آنها فقط در روز قیامت از حقیقت اعمالشان آگاه می‌شوند و پیش از آن تنها ظاهر اعمالشان را می‌بینند و با توجه به اینکه آیه اشاره دارد که خدای تعالی و رسولش و مؤمنون پیش از قیامت و در دنیا اعمال آنها را می‌بینند و خدای تعالی نیز از حقیقت اعمالشان آگاه است و می‌تواند آن را به رسولش وحی کند. بنابراین مراد آیه این است که خدای تعالی و رسولش و مؤمنون حقیقت اعمال آنها را می‌بینند و مراد از «مؤمنون» نیز شهدای اعمال از مؤمنان است نه عموم مؤمنان (طباطبایی، *المیزان*، ۹/ ۳۷۹).

وی روایاتی که مراد از «مؤمنون» در این آیه را ائمه (ع) شناسانده‌اند منطبق با تفسیری که خود ارائه داده است می‌شمارد (طباطبایی، المیزان، ۹/ ۳۸۵).

به گفته صاحب تفسیر نمونه به دلیل روایات بسیاری که از ائمه (ع) نقل شده باور مشهور نزد شیعیان این است که خدا اعمال همه امت را بر پیامبر و ائمه (ع) عرضه می‌کند و آنها از آن اعمال آگاه می‌شوند. از نگاه وی این روایات به اندازه‌ای زیاد است که محتمل است به حد تواتر برسد (مکارم، تفسیر نمونه، ۸/ ۱۲۵). همچنین وی بر این باور است که صرف‌نظر از روایاتی که در تفسیر آیه ۱۰۵ توبه نقل شده است می‌توان از خود آیه شواهدی ارائه کرد که اعمال امت بر پیامبر و ائمه (ع) عرضه می‌شود. شواهدی که وی ارائه می‌کند از این قرار است:

اولاً، آیه مطلق است و همه اعمال را دربرمی‌گیرد، اما تمام اعمال از طرق عادی برای پیامبر (ص) و مؤمنان آشکار نمی‌شود، زیرا بسیاری از اعمال بد و نیک به صورت پنهانی انجام می‌شود. پس لازم است که آگاهی پیامبر (ص) و مؤمنان از اعمال از طرق غیرعادی و با تعلیم خدای متعال باشد.

ثانیاً، در پایان آیه می‌فرماید: «فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ این عبارت اشاره دارد که خدا در قیامت آن عاملان را از اعمالشان آگاه می‌کند. با توجه به اینکه این تعبیر تمام اعمال آشکار و پوشیده را دربرمی‌گیرد و همچنین ظاهراً مراد از عمل در ابتدا و انتهای آیه یکی است، در نتیجه ابتدای آیه نیز تمام اعمال آشکار و پوشیده را دربرمی‌گیرد، و روشن است که آگاهی بر تمام این اعمال از طرق عادی غیرممکن است.

ثالثاً، ذکر مؤمنان در صورتی معنادار است که مراد تمام اعمال و از طرق غیرعادی باشد وگرنه دیدن اعمال آشکار به مؤمنان اختصاص ندارد و غیرمؤمنان نیز آنها را می‌بینند. بنابراین روشن شد که مراد از مؤمنان در آیه همه افراد باایمان نیستند بلکه مراد از آن ائمه (ع) هستند (مکارم، تفسیر نمونه، ۸/ ۱۲۶-۱۲۸).

برخی از اخبار عرض اعمال بر ائمه (ع) اشعار دارند به اینکه مراد از «مؤمنون» در آیه ۱۰۵ توبه ائمه (ع) هستند. برخی از این روایات را در ذیل نقل می‌کنیم:

- «عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ قَالَ إِيَّانَا عَنِي» (صفار، بصائر الدرجات، ۴۲۷/۱).

- «عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ قَالَ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْآيَةُ تُعْرَضُ عَلَيْهِمْ اَعْمَالُ الْعِبَادِ كُلِّ خَمِيسٍ» (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۴۲۷).

- «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَوْلُهُ قُلِ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ هُمْ الْآيَةُ تُعْرَضُ عَلَيْهِمْ اَعْمَالُ الْعِبَادِ كُلِّ يَوْمٍ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۴۲۷).

- «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي هَذِهِ الْآيَةِ قُلِ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ نَحْنُ هُمْ» (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۴۲۷).

- «عَنْ بُرَيْدِ الْجَبَلِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَمُوتُ وَ لَا كَافِرٍ فَيُوضَعُ فِي قَبْرِهِ حَتَّى يُعْرَضَ عَمَلُهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ عَلَى عَلِيٍّ ع فَهَلُمَّ جَزَاءً اِلَى آخِرٍ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ عَلَى الْعِبَادِ» (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۴۲۸).

- «عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ هُمْ الْآيَةُ.» (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۱۹).

- «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبَانَ الرَّيَّانِيِّ وَ كَانَ مَكِيناً عِنْدَ الرِّضَاعِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَاعِ اذْعُ اللَّهُ لِي وَ لِأَهْلِ بَيْتِي فَقَالَ أَوْ لَسْتُ أَفْعَلُ وَ اللَّهُ إِنْ اَعْمَالَكُمْ لَتُعْرَضُ عَلَيَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ قَالَ فَاسْتَغْظَمْتُ ذَلِكَ فَقَالَ لِي أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ قُلِ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ هُوَ وَ اللَّهُ عَلَيَّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ ع» (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۱۹-۲۲۰).

- «عَنْ يَحْيَى بْنِ مُسَاوِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ ذَكَرَ هَذِهِ الْآيَةَ - فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ هُوَ وَ اللَّهُ عَلَيَّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ ع» (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۲۰).

قائلان به وجه چهارم معتقدند که از این روایات به دست می‌آید که مراد از «مؤمنون» در آیه ۱۰۵ توبه ائمه (ع) هستند.

۳. بررسی و ارزیابی وجوه گفته شده در مراد از «مؤمنون»

در وجه نخست مراد از «مؤمنون» شهداء (گواهان) دانسته شده اما روشن نشده است که مراد از این شهداء چه کسانی هستند. در وجه دوم مراد از «مؤمنون» ملانکه شمرده شده اما به نظر می‌رسد شواهد کافی و متقنی مبنی بر این امر وجود ندارد و این وجه صرفاً در حد حدس و

گمان است. در وجه سوم مراد از «مؤمنون» همان مؤمنان (افراد با ایمان) است که پس از بررسی وجه چهارم بدان می‌پردازیم. در وجه چهارم مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) شناسانده شده‌اند که اینک به بررسی آن می‌پردازیم.

۱-۳) ارتباط روایات عرض اعمال با فهم مفسران

قائلان به وجه چهارم شواهدی را مبنی بر صحت قول خود ارائه کرده‌اند؛ به نظر می‌رسد اصلی‌ترین شاهد آنها روایات عرضه اعمال بر ائمه (ع) است (نک: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۲۱۹-۲۲۰؛ صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۴۲۴ به بعد؛ بحرانی، *البرهان*، ۲/ ۸۳۹ به بعد) و قائلان به وجه چهارم دیگر شواهد را، پس از اینکه با توجه به اخبار عرض اعمال معتقد شده‌اند مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) هستند، از باب قوی‌تر جلوه کردن قول پذیرفته شده خود بیان کرده‌اند.

در واقع مفسرانی که «مؤمنون» را در آیه مذکور به ائمه (ع) تفسیر کرده‌اند در واقع متأثر از این روایات هستند و گویی این مفسران در اینکه این روایات در صدد ارائه تفسیر از تعبیر «مؤمنون» هستند تردیدی به خود راه نداده‌اند و از همین‌رو نگاه انتقادی و مدققانه‌ای در این‌باره از خود بروز نداده‌اند. چنانکه پیشتر گفتیم از ظاهر سیاق آیات مورد بحث برمی‌آید که مرجع ضمیر در «اعملوا» به کسانی برمی‌گردد که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره شد یعنی کسانی که به گناهانشان اعتراف کرده و عمل شایسته و عمل ناشایسته را در هم آمیخته‌اند و امید است که خدا از خطای آنها درگذرد، خدای تعالی در آیه ۱۰۳ به پیامبرش (ص) می‌فرماید تا با اخذ صدقه از این افراد آنها را پاک گرداند و در آیه ۱۰۵ در خطاب به این افراد از آنها می‌خواهد تا به عمل بپردازند و در عمل نشان دهند که آیا به راستی مسیر صحیح را دنبال خواهند کرد یا راه انحراف و خطا را خواهند پیمود.

در ادامه نیز به این امر توجه می‌دهد که خدا، رسولش و مؤمنان خواهند دید که آنان در عمل چگونه رفتار خواهند کرد و آیا از مسیر حق پیروی می‌کنند و یا اینکه راه خطا را می‌پیمایند؛ بنابراین مراد از «مؤمنون» در آیه مذکور همان مؤمنان (افراد با ایمان) هستند و البته مراد آیه هم این نیست که تک تک اعمال این افراد را تک تک مؤمنان با چشم خود خواهند دید بلکه مراد این است که مؤمنان از چگونگی عملکرد آنها و اینکه آنها از این به بعد راه صحیح را می‌پیمایند یا راه خطا را آگاه می‌شوند.

این‌گونه سخن گفتن کاملاً با آداب محاوره عرفی همخوان و سازگار است. به نظر می‌رسد یکی از عوامل تأثیرگذار بر فهم و تفسیر مفسران از آیه ۱۰۵ توبه این است که مفسران خودآگاه یا ناخودآگاه فهم خود از روایات مرتبط با آیه ۱۰۵ توبه را بر سیاق آیه مذکور حاکم کرده‌اند. یکی از امور مهم در وصول به فهم صحیح آیات قرآن کریم دستیابی به فضای نزول آیات است؛ امور مختلفی ممکن است ما را در نزدیک شدن به فضای نزول آیات یاری رساند توجه به سیاق آیات از جمله اموری است که گاه می‌تواند به ما در این زمینه مدد رساند، توجه به روایات نیز از دیگر اموری است که ممکن است در برخی موارد در نزدیک کردن ما به فهم بهتر فضای نزول مؤثر باشد.

نکته شایان ذکر این است که گاهی روایات به جای اینکه ما را به فضای نزول آیه و تفسیر و معنای اولیه آیه نزدیک کنند ما را از این امور دورتر می‌سازند؛ یکی از دلایل چنین امری بدفهمی مراد روایات است. از دیگر اموری که برای رسیدن به فهم صحیح آیات قرآن کریم باید بدان توجه داشت این است که قرآن کریم به آداب محاوره عرفی توجه دارد.

در مورد روایاتی که مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) شناسانده‌اند باید بگوییم که این روایات در صدد ارائه تفسیر و بیان معنای اولیه آیه نبوده‌اند و روشن است که حتی اکثر ائمه (ع) هنگام نزول این آیه ولادت نیز نیافته بودند و دلیلی هم ندارد که مراد از «مؤمنون» در آیه را منحصر در ائمه (ع) بدانیم. روایاتی نیز که مراد از «مؤمنون» را حضرت علی (ع) دانسته‌اند تنها به یکی از مصادیق آن اشاره کرده‌اند.

تعبیر «مؤمنون» هر فردی را که عنوان مؤمن (با ایمان) بر او صحیح بوده دربرمی‌گرفته است و افراد عصر نزول نیز همین را از آیه می‌فهمیده‌اند چنانکه هیچکدام از صحابه مراد از آن را در ائمه (ع) منحصر نکرده است. همچنین به نظر می‌رسد مراد از اینکه مؤمنون اعمال عاملین - که در آیه ۱۰۲ توبه به آنها اشاره شده است - را می‌بینند به معنای مطلع شدن آنها از طرق رایج و معمول است نه طرق غیر عادی. روایاتی نیز که مراد از «مؤمنون» را ائمه شناسانده‌اند و احیاناً به وصول علم غیر عادی به ائمه (ع) اشاره دارند در واقع از باب تأویل هستند نه تفسیر و معنای ظاهری آیه. در واقع چنین به نظر می‌رسد که چون پذیرش سخن امام (ع) برای برخی مخاطبان دشوار بوده است حضرت (ع) برای تأیید سخن خود و قبولاندن آن به مخاطب و پذیرش آسان

آن از سوی مخاطب به تأویل آیات استناد می‌کرده‌اند.

به نظر می‌رسد که حدیث عبدالله بن ابان زیات که پیشتر ذکر شد شاهی بر درستی این سخن است. این حدیث اشاره دارد که پس از اینکه امام رضا (ع) به عرضه اعمال بر او در شب و روز توجه می‌دهد، عبدالله بن ابان زیات چنین امری را بزرگ می‌شمارد و حضرت (ع) در تأیید سخن خود به آیه ۱۰۵ توبه استناد می‌کند و مراد از «مؤمنون» در آن آیه را علی بن ابی طالب (ع) معرفی می‌کند.

بنابراین برداشت ناصواب از روایات و تفکیک نکردن میان معنای تفسیری و معنای تأویلی از سوی مفسران موجب شده است تا مفسران به تفسیر صحیح آیه نپردازند و معنای تأویلی را به جای معنای تفسیری بیان کنند.

۲-۳) ارزیابی دیگر شواهد وجه چهارم

شاهد دیگر را می‌توان از کلام گنابادی استفاده کرد؛ وی — چنانکه گفتیم — معتقد است مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) هستند چرا که بیشتر مؤمنان ناقص از اعمال دیگران باخبر نیستند؛ در این باره باید بگوییم چنانکه پیشتر در تبیین آیه مورد بحث گفتیم مراد از عاملین کسانی هستند که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره شده است و همین که شماری از مؤمنان از عملکرد آنها مطلع شوند به گونه‌ای که عرفاً بتوان گفت مؤمنان از اعمال آنها باخبر شده‌اند کافی است؛ بنابراین چنین شاهی که گنابادی ارائه کرده است در اثبات اینکه مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) هستند ناتوان و ناکافی است.

دیگر شاهد قائلان به وجه چهارم را می‌توان در کلام ابوالفتح رازی و بانو امین اصفهانی جستجو کرد. به عقیده ایشان همان‌طور که در آیاتی همچون آیه ولایت و آیه اولی الامر مراد از کسانی که به رسول عطف شده‌اند ائمه (ع) هستند پس در اینجا نیز بایستی مراد از «مؤمنون» که به خدا و رسول عطف شده است ائمه (ع) باشند. در مورد این شاهد نیز باید بگوییم دلیلی نداریم که چون در برخی آیات ائمه (ع) به خدا و رسول عطف شده‌اند در تمامی دیگر آیات نیز فقط ائمه (ع) امکان عطف بر رسول را دارند، بنابراین این شاهد نیز برای اثبات این ادعا که مراد از «مؤمنون» در آیه مورد بحث ائمه (ع) هستند کفایت نمی‌کند.

شاهد دیگر را از نگاه طباطبایی می‌توان چنین بیان کرد که مراد از رؤیت مؤمنون در آیه مورد

بحث مشاهده حقیقت اعمال عاملان است و این امر به ائمه (ع) اختصاص دارد و شامل عموم مؤمنان نمی‌شود بنابراین مراد از «مؤمنون» ائمه (ع) هستند. در مورد این شاهد نیز باید گفت معنای ظاهری و تفسیر رؤیت مؤمنان را می‌توان متعلق به اعمال ظاهری عاملان دانست نه حقیقت اعمال آنها؛ بنابراین عمومیت مؤمنان نیاز به تخصیص نخواهد داشت و لزومی نیز به آن نیست. اما در مورد اینکه از فراز «و سَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» به دست می‌آید که عاملان در قیامت از حقیقت اعمال خود خبردار می‌شوند؛ باید گفت در اینجا نیز آیه می‌تواند اشاره داشته باشد که عاملان در قیامت از اعمال ظاهری خود باخبر می‌شوند و جزای خود را در مقابل اعمالشان دریافت می‌کنند. البته اگر هم بر فرض مراد باخبر شدن از حقیقت اعمالشان باشد مراد از مشاهده مؤمنون می‌تواند مربوط به همان اعمال ظاهری باشد.

شواهد دیگری را نیز می‌توان در تفسیر نمونه دید. در این تفسیر سعی شده است تا از خود آیه مورد بحث شواهدی استنتاج شود مبنی بر اینکه اعمال امت بر پیامبر و ائمه (ع) عرضه می‌شود و مراد از «مؤمنون» در آیه همان ائمه (ع) هستند. صاحب این تفسیر سه شاهد از آیه ذکر می‌کند: نخست اینکه آیه مطلق است و شامل همه اعمال می‌شود، اما تمام اعمال از طرق عادی برای پیامبر (ص) و مؤمنان آشکار نمی‌شود، پس لازم است که آگاهی پیامبر (ص) و مؤمنان از اعمال از طرق غیرعادی و با تعلیم خدای متعال باشد.

دوم اینکه عبارت «فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» تمام اعمال را شامل می‌شود و ظاهراً مراد از عمل در ابتدا و انتهای آیه نیز یکی است، بنابراین ابتدای آیه نیز تمام اعمال را دربرمی‌گیرد، و روشن است که آگاهی بر تمام این اعمال از طرق عادی غیرممکن است. سوم اینکه ذکر مؤمنان در صورتی معنادار است که مراد تمام اعمال و از طرق غیرعادی باشد وگرنه دیدن اعمال آشکار به مؤمنان اختصاص ندارد و غیر مؤمنان نیز آنها را می‌بینند. بنابراین مراد از مؤمنان در آیه همه افراد باایمان نیستند بلکه مراد از آن ائمه (ع) هستند.

اما درباره شاهد نخست باید بگوییم، همان‌طور که پیشتر در تبیین آیه گفتیم بنابر سیاق آیات مراد آیه ۱۰۵ آگاهی مؤمنان از عملکرد کسانی است که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره شده است و مراد نیز آگاهی از تک تک اعمال آنها، حتی کوچک‌ترین و بی‌اهمیت‌ترین آنها، نیز

نیست و همچنین می‌توان گفت اعمال ظاهری آنها مراد است نه اعمال غیرظاهری و نیازی به طرق غیرعادی نیست و اگر بر فرض گاهی آگاهی بر برخی اعمال غیرظاهری آنها نیز برای رسول و مؤمنان لازم باشد نیز در آن موارد خاص، خدا می‌تواند رسولش را آگاه کند و رسول آن را به اطلاع مؤمنان برساند، اما این چنین نیست که مراد آگاهی از تمام اعمال آنها باشد و مراد از مؤمنون نیز ائمه (ع) باشند.

در مورد شاهد دوم نیز شایان توجه است حتی اگر عبارت «فَيَبْئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» شامل تمام اعمال آنها شود لزومی ندارد که رؤیت مؤمنان شامل همه اعمال آنها شود. همچنین با شاهد سوم نیز نمی‌توان همراهی کرد؛ معنادار بودن ذکر مؤمنان وابسته به اینکه مراد تمام اعمال و از طرق غیرعادی باشد نیست و مراد آیه این نیست که غیرمؤمنان از اعمال آنها مطلع نمی‌شوند. ابن‌عاشور در توضیح چرایی ذکر «مؤمنون» و عطف آن به رسول معتقد است که این افراد تائب پس از اینکه توبه کردند به جمع صحابه بازمی‌گردند پس اگر مانند آنها عمل کنند مورد اکرام آنها خواهند بود وگرنه با غضب و انکار آنها مواجه می‌شوند (ابن‌عاشور، التحرير و التوير، ۱۹۸/۱۰).

بنابراین به نظر می‌رسد شواهد ذکر شده برای اثبات اینکه مراد از «مؤمنون» در آیه مورد بحث ائمه (ع) هستند ناکافی هستند و روایات نیز به تأویل آیه نظر دارند نه تفسیر آن.

۳-۳) ملاحظات در تبیین وجه سوم

اما در مورد وجه سوم که مراد از «مؤمنون» همان مؤمنان (افراد با ایمان) دانسته است؛ باید بگوییم چنانکه پیشتر در تبیین آیه ۱۰۵ توبه بیان کردیم مراد از «مؤمنون» همان مؤمنان هستند و این وجه از این جهت مورد تأیید است اما نکاتی در این باب لازم به ذکر است؛ یکی اینکه بنابر تبیینی که از آیه مورد بحث ارائه شد اشکالی بر اینکه رؤیت مؤمنان در این دنیا باشد وارد نیست و ضرورتی ندارد که آن را مربوط به روز قیامت و یا برزخ بدانیم؛ از ظاهر سیاق آیات نیز می‌توان استفاده کرد که رؤیت در دنیا است.

همچنین اینکه ابن‌مبارک مراد از رؤیت مؤمنان را شهادت آنها بر نیک یا بد بودن افراد فوت‌شده نزد جنازه‌های آنها دانسته است، صحیح نیست، بلکه مراد از رؤیت مؤمنان آگاهی یافتن از اعمال عاملان است و آنها مبتنی بر آن می‌توانند شهادت دهند، اما مراد از رؤیت همان

شهادت دادن نیست. همچنین درباره اینکه گفته شده است حسن بصری مراد از رؤیت مؤمنان را فراست و زیرکی مؤمن می‌داند همان‌طور که از پیامبر (ص) منقول است: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

باید خاطر نشان کرد که اگر مراد این است که مؤمن به طریق غیر عادی از اعمال آنها آگاه می‌شود، صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه به نظر می‌رسد که آیه به آگاهی آنها از طرقی اشاره دارد که در عرف رایج و مألوف است. علاوه بر اینها برخی نیز رؤیت مؤمنان را به افتادن محبت صالحان و بغض فاسدان در دل مؤمنان پیوند داده‌اند، این مورد نیز با آنچه در تبیین آیه مورد بحث ذکر کردیم همخوان و قابل پذیرش نیست.

نتیجه

با وجود اینکه به نظر می‌رسد فهم آیه ۱۰۵ توبه چندان دشوار نباشد اما مفسران تبیین‌های مختلفی از آن به دست داده‌اند. یکی از عوامل تأثیرگذار بر تفسیر مفسران، فاصله زمانی و دور شدن از فضای نزول آیات است. عامل دیگر را می‌توان حاکم شدن خودآگاه یا ناخودآگاه فهم مفسر از روایات بر سیاق آیات دانست؛ فهمی که گاه خود دچار آسیب است.

چنانکه در این مقاله نشان دادیم که برخی روایات که به تأویل آیه نظر داشتند برخی مفسران پنداشته بودند که در صدد بیان تفسیر آیه است. در نهایت در تبیین آیه ۱۰۵ توبه می‌توان گفت خطاب این آیه به کسانی است که در آیه ۱۰۲ به آنها اشاره شده است و مراد از رؤیت مؤمنان نیز آگاهی مؤمنان (افراد با ایمان) از عملکرد این افراد از طرق رایج و معمول است. روایاتی نیز که مراد از «مؤمنون» را ائمه (ع) دانسته‌اند از باب تأویل هستند و نه تفسیر.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی*، به کوشش علی عبدالباری عطية، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۵- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۶- استرآبادی، سید شرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۷- امین، سیده نصرت، *مخزن العرفان*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
- ۸- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- ۹- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۰- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۱- حائری تهرانی، میر سید علی، *مقتنیات الدرر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ش.
- ۱۲- حسینی شیرازی، سید محمد، *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
- ۱۳- خازن، علی بن محمد، *لباب التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- دخیل، علی محمد علی، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۲۲ق.
- ۱۵- سبزواری نجفی، محمد، *ارشاد الاذهان الى تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- ۱۶- شبر، سیدعبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۷- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دمشق/ بیروت، دار ابن کثیر/ دارالکلم الطیب،

۱۴۱۴ق.

- ۱۸- صادقی طهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۱۹- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۵- طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- ۲۶- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۷- فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالمالک، ۱۴۱۹ق.
- ۲۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۲۹- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت/ قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۷ش.
- ۳۱- گنابادی، سلطان محمد، *بیان السعاده*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ق.
- ۳۲- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۳۴- ملاحویش آل غازی، عبد القادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
- ۳۵- نیشابوری، حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، به کوشش زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Abulfutūḥ Rāzī, Ḥusiyūn b. 'Alī, *Rawḍ Al-Jinan wa Ruā Al-Jinān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Mashhad, Āstān Qods, 1408 AH.
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ Al-Ma'ānī fī Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
- 4_ Amīn, Sayyede Nuṣrat, *Makbzan Al-'Irfān*, Tehrān, Niḥḍat Zanān Mosalmān, 1361 SAH.
- 5_ Astarābādī, Sharaf Al-Dīn 'Ālī, *Ta'wīl Al-Āyat Al-Zabira fī Faḍā'il Al-'Itira Al-Tāhira*, by Ḥuseyn Ostādvalī, Qom, 1409 AH.
- 6_ Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim Al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihya' at-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
- 7_ Baghdādī, 'Alā' Al-Dīn 'Alī b. Muḥammad, *Lubāb Al-Ta'wīl fī Ma'ānī Al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415 AH.
- 8_ Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Qom, Be'that, 1374 SAH.
- 9_ Dukhayyal, 'Alī Muḥammad 'Alī, *Al-Wajiz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, Beirut, Dār al-Ta'arūf, 1422 AH.
- 10_ Faḍlullāḥ, Sayyid Muḥammad Ḥusiyūn, *Mīn Wahy Al-Qur'an*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH.
- 11_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ Al-Qayb*, Beirūt, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabi, 1420 AH.
- 12_ Gonābādī, Solṭān Moḥammad, *Tafsīr Bayān Al-Sa'āda fī Maqāmāt Al-'Ibāda*, Beirut, al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1408 AH.
- 13_ Ḥā'erī Tehrānī, Mīr Sayyed 'Alī, *Muqtanīyāt Al-Durar wa Multaqitāt Al-Thamar*, Teran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1377 SAH.
- 14_ Ḥuseynī Shirāzī, Sayyed Moḥammad, *Taqrīb Al-Qur'an ilā Al-Adhbān*, Beirūt, Dār al-'Ulūm, 1424 AH.
- 15_ Ibn 'Aṭīyya, Abd al-Ḥaq b. al-Ghalib, *Al-Muḥarar Al-Wajiz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH.
- 16_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Amr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH.
- 17_ Kuliynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *Al-Kāfi*, Tehran, Dār al-Kutub al-

- Islāmīya, 1407 AH.
- 18_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafīr Nemūne*, Tehrān, Dār al-Kutub al Islāmīyya, 1371 SAH.
 - 19_ Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā, *Tafsīr Al-Marāghī*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-‘Arabī.
 - 20_ MullāḤuwaysh Āl-e Ghāzī, ‘Abd Al-Qādir, *Bayān Al-Ma‘ānī*, Damascus, Maṭba‘a al-Taraqī, 1382 AH.
 - 21_ Niyshābūrī, Nizām Al-Dīn Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā’ib Al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1416 AH.
 - 22_ Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jami‘ li Aḥkām Al-Qurān*, Tehrān, Nāṣir Khusru, 1364 SAH.
 - 23_ Quṭb, Sayyid, *Fī Dbīlāl Al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH.
 - 24_ Sabzivārī Najafī, Muḥammad, *Irsbād Al-Adbbān ilā Tafsīr Al-Qur’ān*, Beirut Dār al-Ta’aruf, 1419 AH.
 - 25_ Ṣadeqī Tehrānī, Moḥammad, *Al-Furqān fī Tafsīr Al-Qur’ān bi Al-Qur’ān*, Qom, Islamic Culture, 1365 SAH.
 - 26_ Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā’ir Al-Darajāt fī Faḍā’il Āl Muḥammad Ṣallallāhu ‘Alayhim*, ed. Moḥsen Kūche Bāghī, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
 - 27_ Shubbar, ‘Abdullāh, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm*, Beirut, Dār al-Balāgha, 1412 AH.
 - 28_ Shūkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fatḥ Al-Qadīr*, Damascus-Beirut, Dār Ibn Kathīr/Dār al-Kilam al-Ṭayyib, 1414 AH.
 - 29_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH.
 - 30_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ Al-Bayān*, ed. Moḥammad Jawād Balāghī, Tehrān, Nāser Khosro, 1372 SAH.
 - 31_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Tafsīr Jawāmi‘ Al-Jāmi‘*, Tehran: Tehran University, 1377 SAH.
 - 32_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1417 SAH.
 - 33_ Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn, *Atyab Al-Bayān*, Tehran, Islam Publication,

1378 SAH.

- 34_ Tha‘labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Kashf wa Al-Bayān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH.
- 35_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis**
vol. 7, 4 (1): summer 2023.



Licensee: University of Holy *Quran* Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Mahdi Ebrahimi

Deputy Editor-in-Chief and Scientific and Literary Editor: Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Editor of English Abstracts of Articles and Latin sources: Seyedeh Farnaz Ettehad

Executive Director: Seyyed Hassan Musavi

Address:

Faculty of Holy *Quran* Sciences and Education, 33 Sanabad street, Mashhad, Iran.

Phone: 38449600 (051) - Internal 30

Email: pnat@quran.ac.ir

Web adress: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

Publisher:

University of Holy *Quran* Sciences and Education (Mashhad Faculty of Quranic Sciences)

Lithography, printing and binding:

Publications of the University of Holy *Quran* Sciences and Education.

International Standard Issue of the Journal:

Printed edition: 2783-5294

Electronic edition: 2783-5308

Price: 400'000 Rials.