



مطالعات تطبیقی

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷ / بهار و تابستان ۱۴۰۳

- ◆ چالش (نا) برابری جنسیتی در گفتمان فکری مدرن؛ بررسی خوانش‌های عصری از «لِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» با رویکرد تفسیر تطبیقی
محمدحسن شیرزاد
- ◆ واکاوی تفسیری آیه ۱۶ نساء با رویکرد انتقادی متمرکز بر سیاق
محبوبه موسائی پور
- ◆ بررسی تطبیقی آرای علامه محمدحسین طباطبایی و دکتر محمود البستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر از سؤر حوام
سید مصطفی مناقب، ناصر نیستانی، حسین پیراکه
- ◆ مطالعه تطبیقی رویکرد مقاصدی در آراء تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی
سید محمدرضا فقیه ایمانی، علی عبد الله زاده
- ◆ بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی
یونس اشرفی امین

- ◆ بررسی تطبیقی تفسیر ساختاری قرآن کریم بر اساس آرای بستانی و علامه طباطبایی مطالعه موردی؛ سوره یس
سیفعلی زاهدی فر، آمنه موسوی شجری، سیدمجید نبوی
- ◆ نسبت‌سنجی سنت‌های مقید الهی مربوط به صالحان در قرآن و عهدین
کرم سیاوشی، زهره سماواتیان
- ◆ تحلیل تطبیقی مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال
مهدی پیچان، نصرت نیل‌ساز
- ◆ تحلیل شبهه تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه از منظر مفسران با تاکید بر موضوع هفت‌آسمان
سید کریم خوب بین خوش نظر، شیر محمد علیپور عبدلی، مهدیه یار احمدی
- ◆ بررسی مبانی قرآنی شخصیت انسان با رویکرد تطبیقی اندیشه‌های تفسیری مقام معظم رهبری و آیت‌الله جوادی آملی
علی اصغر شعاعی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انجمن علمی قرآن و تحول علوم ایران



دانشگاه علوم و معارف و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷ / بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران
مدیر مسؤول: سیدکریم خوب بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سردبیر: دکتر علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت



مدیر داخلی نشریه: مهدی محمودی

ویراستار ادبی: زهرا آبیاری

مترجم انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو

طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند



دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی بر اساس مجوز شماره ۷۶۹۸۰ تاریخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۶
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

این دو فصلنامه تا شماره ۱۲ با عنوان «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی» به فعالیت مشغول بود
که طبق نظر کمیسیون مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، در ارزیابی ۱۴۰۱، از شماره ۱۳
به‌عنوان «مطالعات تفسیر تطبیقی» تغییر نام پیدا کرد.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۲۶/۱۲/۱۴۰۲ مدیر کل محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه‌ریزی امور
پژوهشی، رتبه علمی این دوفصلنامه در سال ۱۴۰۲ همان رتبه سال قبل یعنی رتبه «ب» می‌باشد.

نشانی دفتر مجله: قم، بلوار ۱۵ خرداد، خیابان شهید میثمی، سازمان مرکزی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
تلفن: ۰۳۷۶۰۴۰۷۰، داخلی: ۳۵۰ دورنگار: ۶۶۷۵۰۹۳۲ رایانامه: mtquranp@gmail.com

این دوفصلنامه با همکاری انجمن علمی قرآن و تحول علوم ایران منتشر می‌شود

اعضای هیأت تحریریه:

- ◆ علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت
- ◆ محمد جواد اسکندریلو، استاد جامعة المصطفی العالمیه
- ◆ ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- ◆ سید سجاد ایزدهی، استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ◆ کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
- ◆ سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ محسن دیمه کارگراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ رضا امانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



مشاوران علمی:

- ◆ خلیل پروینی، استاد دانشگاه تربیت مدرس
- ◆ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ◆ سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید کریم خوب بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ حسین خانی کلکانی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ مسعود اقبالی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

شیوه‌نامه نگارش مقالات

۱. شرایط علمی

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه پژوهش باشد.

۲. شیوه‌نامه نگارش مقاله

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه و در بر دارنده مسأله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسأله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/ صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد / صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام

نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

- مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر ۸۵۰۰ کلمه و بین ۱۵ - ۲۵ صفحه تنظیم گردد.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم ۱۳ BLotus (عربی ۱۳ Badr، لاتین ۱۰ TimesNewRoman و یادداشت‌ها و منابع ۱۱ BLotus۱۱ حروف چینی شود.

۳. چگونگی پذیرش مقاله

- مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.

۴. محورهای مورد پذیرش

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در حوزه انواع تفاسیر اجتماعی، اخلاقی، ادبی، اشاری، تاریخی، تربیتی، علمی و...

- بررسی تطبیقی آرای مفسران در گونه‌های مختلف تفسیر موضوعی

- بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسران

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در حوزه هرمنوتیک و تفسیر متن

- بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژگان، عبارات و آیات قرآنی

- بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسران شیعی و سنی

سخن سردبیر

یکی از روش‌های شناخته شده که می‌تواند آگاهی ما را نسبت به ماهیت و جایگاه یک امر افزایش دهد، بررسی مقایسه‌ای آن است؛ به عنوان نمونه برای آن که آشکار شود میزان رشد اقتصادی یک کشور چه میزان است، رشد آن را در مقایسه با سایر کشورهای جهان مورد بررسی قرار می‌دهند و وقتی می‌خواهند میزان پیشرفت علمی یک دانشگاه را بسنجند، آن را با دانشگاهی مشابه مورد مقایسه قرار می‌دهند.

شناخت مقایسه‌ای در آموزه‌های دینی نیز مورد تایید قرار گرفته است؛ چنان که قرآن از این روش برای تبیین بسیاری از حقایق بهره جسته است؛ به عنوان نمونه قرآن برای نشان دادن تفاوت هدایت با ضلالت و تفاوت دین‌داران با گمراهان چنین آورده است: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ} (فاطر، ۱۹ - ۲۲) چنان که پیداست در این آیات میان نابینا و بینا؛ تاریکی و نور؛ سایه و گرمای آفتاب و میان زندگان و مردگان مقایسه شده و راهیافت به تفاوت میان آنها به داوری خواسته شده است. حال اگر مطالعات تطبیقی ناظر به کتابی بی‌بدیل همچون قرآن باشد، پیداست که دیگر نمی‌توان از عهده بیان اهمیت آن برآمد؛ زیرا در میان دوازده دین زنده جهان، تنها اسلام است که از کتاب آسمانی جامع و کامل؛ یعنی قرآن بهره دارد؛ کتابی که در آن هیچ‌گونه دخل و تصرف راه نیافته و با تکیه به برهان عقلی و با هم آورد طلبی همه را به آوردن گفتاری کوتاه همچون یکی از سوره‌های خود فراخوانده و با گذار پانزده سده ناتوانی جهانیان در این عرصه را به رخ آنان کشیده است.

از سویی دیگر، مطالعات تطبیقی در عرصه تفسیر پژوهی می‌تواند حداقل در عرصه‌های ذیل دنبال گردد:

یک: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در حوزه انواع تفاسیر اجتماعی، اخلاقی، ادبی، اشاری، تاریخی، تربیتی، علمی و ...

دو: بررسی تطبیقی آرای مفسران در گونه‌های مختلف تفسیر موضوعی

سه: بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسران

چهار: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در حوزه هرمنوتیک و تفسیر متن

پنج: بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری

شش: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژگان، عبارات و آیات قرآنی

هفت: بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسران شیعی و سنی
دوفصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» که با همت ستودنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم چند سالی به زینت انتشار آراسته شده و دیدگاه اندیش وران قرآنی را بازتاب داده است، این دست از مطالعات را در دستور کار خود قرار داده است.

از دیگر سو، باید برای این دانشگاه امتیاز ویژه‌ای قائل شد؛ زیرا مجموعه علمی‌ای برگ و بار گرفته از پدیده وقف به حساب می‌آید که در پی شور و شیدایی شماری زیاد از مؤمنان و متدیان به تبلیغ و ترویج فرهنگ قرآنی به جهانیان و گذشت آنان از اموال شان فراهم آمده است. از این جهت این دانشگاه را می‌توان مصداقی کامل از این آیه شریفه دانست: {لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ} (توبه، ۱۰۸)
از این جهت این ناچیز سردبیری دو فصلنامه قرآنی این دانشگاه را با شوقی وافر پذیرفتم؛ تا شاید سهمی هر چند خُرد و ناچیز در جهت رشد و تعالی مطالعات قرآنی برای ما رقم خورد.

در این جا بر خود لازم می‌بینم که از همه عزیزان فاضلی که پیش از این در مدیریت این دو فصلنامه و انتشار مقالات آن نقش داشته‌اند، تقدیر و تشکر نمایم. باید اذعان کرد که به لطف الهی مجموعه‌ای فخریه و فاخر از اساتید محترم حوزه و دانشگاه مدیریت علمی و در کنار آنان دوستانی فرهیخته و امین مدیریت اجرایی این دو فصلنامه را برعهده دارند.

امیدوارم خداوند به همه محافل حوزوی و دانشگاهی کشور به ویژه دانشگاه علوم و معارف قرآن و به دو فصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» برکات و فیوضات خود را ساری و جاری فرماید و این دو فصلنامه در سایه عنایت الهی و همت دست‌اندرکاران آن بتواند در اهداف بلند خود بیش از پیش توفیق و کامیابی یابد.

علی نصیری

سردبیر دو فصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی

فهرست مقالات

بررسی تطبیقی تفسیر ساختاری قرآن کریم بر اساس آرای بستانی و علامه طباطبایی مطالعه موردی؛ سوره یس

○ سیفعلی زاهدی فر، آمنه موسوی شجری، سیدمجید نبوی ۱۰

نسبت سنجی سنت‌های مقید الهی مربوط به صالحان در قرآن و عهدین

○ زهره سماواتیان، کرم سیاوشی ۳۴

تحلیل تطبیقی مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال

○ مهدی پیچان، نصرت نیل‌ساز ۵۶

تحلیل شبهه تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه از منظر مفسران با تأکید بر موضوع هفت آسمان

○ سید کریم خوب بین خوش نظر، شیر محمد علیپور عبدلی، مهدیه یار

احمدی ۷۸

بررسی مبانی قرآنی شخصیت انسان با رویکرد تطبیقی اندیشه‌های تفسیری مقام معظم رهبری و آیت‌الله جوادی آملی

○ علی اصغر شعاعی ۱۰۰

چالش (نا) برابری جنسیتی در گفتمان فکری مدرن؛ بررسی خوانش‌های عصری از «لِّلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» با رویکرد تفسیری تطبیقی

○ محمدحسن شیرزاد ۱۲۲

واکاوی تفسیری آیه ۱۶ نساء با رویکرد انتقادی متمرکز بر سیاق

○ محبوبه موسائی پور ۱۴۶

- بررسی تطبیقی آرای علامه محمد حسین طباطبایی و دکتر محمود البستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر از سؤر حوام
- سیّد مصطفی مناقب، ناصر نیستانی، حسین پیرا که ۱۶۸
- مطالعه تطبیقی رویکرد مقاصدی در آراء تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی
- سید محمدرضا فقیه ایمانی، علی عبد الله زاده ۱۹۲
- بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی
- یونس اشرفی امین ۲۱۲



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Structural Exegesis of the Holy Qur'an based on the opinions of Al-Baṣṭānī and Allamah Ṭabāṭabāī: A Case Study of Surah Yasin

Seifali Zahedifar¹  ; Ameneh Mosavi Shajari²  ; Sayyid Majid Nabavi³ 

1. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Shahid Madani University of Azerbaijan, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tabriz, Iran (**Corresponding Author**).
s_zahedifar@yahoo.com
2. PhD in Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tabriz, Iran. ameneh_mosavi@yahoo.com
3. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Arak University, Arak, Iran. majidnabavi1366@gmail.com

Research Article



Abstract

A group of Qur'anic exegetes believes that each Chapter of the Qur'an possesses its own specific message, indicating a significant difference between one Chapter to the others. Maḥmūd Al-Baṣṭānī, an Iraqi scholar, is among those who have interpreted the Qur'an from this perspective. He analyzes and interprets "Surah Yasin" in this manner, asserting that the central message and focus of this Surah is its tenth verse: "It is the same to them whether you warn them or do not warn them, they will not have faith". Therefore, he interprets all the verses of "Surah Yasin" in this context. This noble verse indicates a central message: that the disbelievers have reached such a degree of unawareness that the warning of the Messenger of God does not affect them. He believes that "Surah Yasin" expands upon and elaborates on this noble verse. Al-Baṣṭānī expounds his views using literary and rhetorical mechanisms. In contrast, Allamah Ṭabāṭabāī introduces the overall purpose of each Surah at the beginning of his commentary and bases his interpretation on it. Unlike Al-Baṣṭānī, he believes that "Surah Yasin" addresses fundamental beliefs, sequentially outlining three principles: Prophethood, Monotheism, and Resurrection. It is clear that the differing viewpoints of these two Qur'anic exegetes regarding the message and structure of the Surah have led to variations in their interpretations of the Qur'anic verses. This research employs a descriptive-analytical method to explore and examine the perspectives of Al-Baṣṭānī and Allamah Ṭabāṭabāī concerning the structure of "Surah Yasin" and its impact on the interpretation of this Surah, aiming to articulate the features and distinctions of each.

Keywords: Surah objective, Surah Yasin, Structural exegesis, Baṣṭānī, Ṭabāṭabāī

Received: 2023/10/13 ; Received in revised from: 2024/09/27 ; Accepted: 2024/09/27 ; Published online: 2024/09/27

◆ How to cite: Zahedifar, Seifali, Mosavi Shajari, Ameneh, Nabavi, Sayyid Majid(1403SH): 'A Comparative Study of the Structural Exegesis of the Holy Qur'an based on the opinions of Al-Baṣṭānī and Allamah Ṭabāṭabāī: A Case Study of Surah Yasin', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P10-33, [10.22034/cs.2024.420622.1342](https://doi.org/10.22034/cs.2024.420622.1342)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی تطبیقی تفسیر ساختاری قرآن کریم بر اساس آرای بستانی و علامه طباطبایی مطالعه موردی: سوره یس

سیفعلی زاهدی فر^۱، آمنه موسوی شجری^۲، سیدمجید نبوی^۳

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تبریز، ایران

(نویسنده مسئول): s_zahedifar@yahoo.com

۲. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تبریز، ایران.

ameneh_mosavi@yahoo.com

۳. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران. majidnabavi1366@gmail.com

چکیده

گروهی از مفسران بر این باورند که تمام سوره‌های قرآن واجد پیام مخصوص به خود هستند و از این جهت بین هر سوره با سایر سوره‌های قرآن تفاوت جدی وجود دارد. محمود بستانی، ادیب عراقی، از جمله مفسرانی است که از این منظر به تفسیر قرآن پرداخته و سوره «یس» را با این سبک و سیاق تفسیر و بررسی نموده و معتقد است، پیام و محور مرکزی سوره «یس» آیه «وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» است؛ از این رو تمام آیات سوره «یس» را در این راستا تفسیر نموده است. آیه شریفه، بیانگر این پیام مرکزی است که کفار به حدی از عدم قابلیت رسیده‌اند که انداز رسول خدا نسبت به آن‌ها هیچ تأثیری ندارد. وی معتقد است سوره «یس»، بسط و تفصیل این آیه شریفه است. بستانی با استفاده از سازوکارهای ادبی و بلاغی دیدگاه خود را تبیین نموده است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز در آغاز تفسیر هر سوره، هدف کلی سوره را مطرح کرده و تفسیر خود را بر آن استوار می‌کند. وی برخلاف بستانی معتقد است که سوره یس به اصول عقاید پرداخته و به ترتیب بیانگر سه اصل نبوت، توحید و معاد است. پرواضح است که اختلاف دیدگاه این دو مفسر در تشخیص پیام و ساختار سوره، منجر به اختلاف در تفسیر آیات قرآن گردیده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی و بررسی دیدگاه بستانی و علامه طباطبایی در زمینه ساختار سوره یس و تأثیر آن در نحوه تفسیر این سوره پرداخته است و می‌کوشد ویژگی‌ها و امتیازات هر یک را بیان نماید.

کلیدواژه‌ها: هدف سوره، سوره یس، تفسیر ساختاری، بستانی، طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶

◆ استناد به این مقاله: زاهدی فر، سیفعلی، موسوی شجری، آمنه، نبوی، سیدمجید (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی تفسیر ساختاری قرآن کریم بر اساس آرای بستانی و علامه طباطبایی مطالعه موردی: سوره یس»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۳۳-۱۰.

10.22034/esq.2024.420622.1342

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. طرح مسئله

در سالیان اخیر نوعی از تفسیر قرآن رواج یافته که سوره را، نه حاوی مسائل پراکنده بلکه دارای یک معنای به هم پیوسته و به اعتبار دیگر، واجد یک پیام و محور مرکزی می‌داند که بر اساس آن هر سوره هدف خاصی را تعقیب می‌کند. هرچند نزد قدما با عنوان علم تناسب آیات بحث می‌شد که به تناسب آیات هم جوار می‌پرداخت. در دوره جدید در پاسخ به مستشرقان مبنی بر اینکه سوره‌های قرآن فاقد نظم و ترتیب منطقی بوده و حاوی مطالب پراکنده هستند، مفسران قرآن به دلایل مختلفی از جمله برای دفع این شبهه به ساختار سوره‌های قرآن نظری دوباره افکندند تا ثابت کنند با توجه دقیق و عمیق به سوره‌ها می‌توان به فهم ساختار و معانی مرکزی سوره‌ها نائل شد (زمانی، ۴۲۱: ۱۳۸۹). از مفسرانی که در این زمینه قلم زده، ادیب پرآوازه عراقی، دکتر محمود بستانی است. وی تفسیری با عنوان *التفسیر البنائی* منتشر نموده و کل قرآن را با این دیدگاه تفسیر نموده است. چنانکه از عنوان تفسیر وی پیداست، بستانی هر سوره را دارای یک ساختار به هم پیوسته دانسته که ارتباط معنایی محکمی باهم دارند؛ بنابراین، وی هیچ‌گاه گسست و عدم ارتباط معنایی موضوعات مختلف مطرح در سوره‌های قرآن را بر نمی‌تابد. بدیهی است که این دیدگاه حاوی دستاوردهای بزرگی در زمینه تفسیر قرآن است و بر برداشت مفسر از آیات قرآن تأثیر ژرف و مهمی می‌گذارد. البته لازم به ذکر است که افرادی که قرآن را به صورت ساختاری تفسیر می‌کنند، ممکن است معانی آیات را متفاوت بفهمند و این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که هریک از آن‌ها در تشخیص موضوع محوری سوره با دیگری، اختلاف نظر دارند. اختلاف نظر در مورد ساختار سوره یس بین دو مفسر کاملاً مشهود است. برای مثال بستانی معتقد است که سوره «یس» نشان دهنده لجاجت بیش از حد کفار و عدم ایمان آوردن آن‌ها به رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که از آیه «وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس/۱۰) فهمیده می‌شود؛ اما علامه طباطبایی قبل از ورود به تفسیر آیات، در قسمت «بیان» مربوط به هر سوره، یک یا چند موضوع مرکزی برای آن سوره مشخص می‌کند و با استفاده از آن طرح کلی، تفسیر را پیش می‌برد و به انسجام و پیوستگی بین آیات یک سوره اهمیت بسزایی می‌دهد. تفسیر سوره «یس» در *المیزان* از این منظر، بسیار قابل مطالعه و مذاقه است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه سوره «یس» را مشتمل بر بیان اصول سه‌گانه دین می‌داند. از منظر ایشان در سوره یس ابتدا از نبوت، سپس از توحید و معاد سخن رفته است. چنانکه ملاحظه می‌شود، موضوع محوری و در نتیجه ساختار سوره یس از دیدگاه این دو مفسر متفاوت است و این تفاوت در موضوع و ساختار سوره،

منجر به تفاوت در تفسیر آیات شده است. البته هر یک از این دیدگاه‌ها، ویژگی‌ها و امتیازات مخصوص به خود را دارد که در این مقاله بررسی خواهد شد.

با فرض پذیرش وجود پیام مرکزی و جداگانه هریک از سوره‌های قرآن، سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که پیام ویژه و خاص سوره «یس» چیست؟ علامه طباطبائی و بستانی چه رویکردی در قبال این مسئله اختیار کرده‌اند؟

به‌منظور پاسخگویی به دو سؤال فوق و به جهت اشتراک رأی بستانی و علامه طباطبائی، در پذیرش وجود پیام مرکزی در یکایک سوره‌های قرآن، بررسی و واکاوی آرای این دو مفسر معاصر، وجهه همت این پژوهش قرار گرفت؛ گرچه دو مفسر یادشده در تبیین محور مرکزی سوره، ساختار و انسجام آن باهم اختلاف نظر دارند.

در رابطه با پیشینه نوشتار حاضر باید گفت: مقاله‌ای تحت عنوان «تفسیر ساختاری سوره یس با تأکید بر تفسیر المیزان»، توسط سعیده غروی (۱۳۹۴) به نگارش درآمده است؛ اما در زمینه بررسی تطبیقی بین آرای طباطبائی و بستانی مقاله‌ای منتشر نشده است. مقاله «ضابطه مندی تفسیر ساختاری در تفاسیر المیزان، الأساس فی القرآن و فی ظلال القرآن» نوشته طلعت حسنی، معصومه امامی (۱۳۹۷) است. مقاله دیگری با عنوان «بررسی رهیافت‌های استدلالی علامه طباطبائی و مصطفی مسلم در غرض یابی محتوایی سوره یس» نوشته علی حسن‌نیا، محسن خاتمی و سمیه شیخی (۱۴۰۰) به چاپ رسیده است همچنین مقاله دیگری تحت عنوان «بررسی تطبیقی مقاصد سوره از دیدگاه تفسیر المیزان و فی ظلال القرآن» نوشته حسن صادقی و مریم قوجایی خامنه (۱۳۹۴) چاپ شده است.

۲. روش بستانی و دیدگاه‌های او در حوزه تفسیر ساختاری

محمود بستانی (۱۳۵۶-۱۴۳۲ ق) یکی از نظریه‌پردازان، ادبا و شعرای معاصر عراق بود. وی در سال ۱۹۳۷ م مطابق با ۱۳۵۶ ق در نجف اشرف در خانواده‌ای مذهبی چشم به جهان گشود (الساعدی، ۱۴۲۴: ۲۱). محمود بستانی حرکت علمی خود را با نگاهی ادیبانه آغاز کرد و مسیر علمی خود را مصمم و با اراده پی گرفت و دکترای ادبی خود را در گرایش نقد ادبی از جامعه‌الازهر در کشور مصر کسب نمود. پس از بازگشت از مصر در حوزه علمیه نجف اشرف به تحصیل معارف الهی پرداخت و تحصیلات مرحله لیسانس را در دانشکده فقه به اتمام رساند و در سال ۱۹۶۹ موفق به اخذ مدرک فوق لیسانس گردید، سپس در سال ۱۹۷۳ تحصیلات دوره دکترای خود را با تخصص در حوزه نقد ادبی در دانشگاه قاهره پشت سر گذاشت و در سال ۱۹۷۰ م استاد زبان و ادبیات عربی در دانشکده فقه شد (الساعدی، ۱۴۲۴: ۱۶۵). وی آثار فراوانی را به رشته تحریر درآورده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. المناهج النقدية في نقد المعاصرين (رساله دکتری)؛ ۲. فی النظرية النقدية؛ ۴. دراسات فنية فی التعبير القرآنی؛ ۳. دراسات فنيه فی قصص القرآن (به فارسی ترجمه شده است)؛ ۴. دراسات فی علم النفس الاسلامی (۲ جلد)؛ ۵. القواعد البلاغية فی ضوء النهج الاسلامی؛ ۶. قصص القرآن دلاليًا و جماليًا؛ ۷. التفسير البنائي للقرآن الکریم.

بستانی به تفاسیر متقدم و معاصر نقد جدی دارد و معتقد است آنچه تاکنون در تفاسیر مشهور قرآن رخ داده است، تفسیر تجزیه‌ای یا ترتیبی است که در آن ارتباط آیات قرآن با یکدیگر و ارتباط سیاقی میان آیات باهم (در یک سوره) نادیده گرفته شده است. تفسیر موضوعی قرآن که به بررسی یک موضوع در کل قرآن می‌پردازد، کاستی‌های تفسیر ترتیبی را برطرف نمی‌کند. وی این سؤال را مطرح می‌کند که چرا قرآن از سوره‌ها تشکیل شده و نقش سوره‌ها در تفسیر آیات قرآن چیست؟ چرا به جای اینکه آیات قرآن از صد و چهارده سوره تشکیل شده است؟ چرا برخی از معارف فقط در یک سوره ذکر شده، ولی برخی دیگر از معارف در سوره‌های متعدد ذکر شده‌اند؟ راز این مسائل در کجا نهفته است؟ وی معتقد است هر سوره پیام خاصی دارد که به واسطه تفسیر ساختاری قرآن می‌توان آن را توضیح داد (بستانی، ۱۴۲۲: ۱). وی برای کشف معانی مرکزی سوره‌ها موارد ذیل را مطرح کرده است:

الف) ذهن بشری طبق گفته روان‌شناسان پدیده‌ها را به صورت یک کل ادراک می‌کند و به عبارت دیگر یا انسان ابتدا کل را درک و سپس به جزئیات واقف می‌شود یا با کنار هم قرار دادن جزئیات، کل را می‌فهمد. به هر حال ادراک جزء و کل از هم جدا نیست. در شناخت ساختار سوره‌ها و معانی مرکزی آن‌ها ابتدا دریافت پیام کلی و اجمالی سوره مهم است و جزئیات و تفصیل سوره در ذیل آن معنا دار خواهد بود. مهم این است که با مطالعه یک سوره چه مفهوم یا مفاهیمی به عنوان نتیجه نهایی قرائت نص، در ذهن می‌نشیند (بستانی، ۱۴۲۲: ۱۵). به عنوان نمونه سوره مریم دارای معنای محوری رحمت و رحمانیت خداوند متعال است. کلمه «رحمت» چهار بار و کلمه «رحمان» پانزده بار در این سوره به کار رفته است؛ بنابراین کسی که با این متن ارتباط برقرار می‌کند موضوع رحمت و رحمانیت الهی در ذهن او تثبیت خواهد شد (همان، ۱۷).

ب) شیوه‌های گوناگونی برای ارتباط اجزاء سوره وجود دارد. این ارتباط از طریق تداعیات ذهنی یا رشد و نمو مفاهیم مطرح شده در آیات یا تجانس یا تمهید و سازوکارهای دیگر حاصل می‌شود. به عنوان نمونه به «تمهید» اشاره می‌شود. گاهی

آنچه در ابتدای سوره آمده است، تمهید و مقدمه‌ای برای طرح مباحث بعدی است. گاهی آنچه به عنوان تمهید آمده اثرش در وسط یا آخر سوره ظاهر می‌شود. غالب سوره‌های قرآن را می‌توان از طریق آیات آغازین آن سوره، مورد مذاقه قرار داده و غرض سوره را کشف نمود. به طوری که مطالب هر سوره به صورت خلاصه و مجمل در آغاز سوره مطرح و سپس در آیات بعدی تفصیلات آن بیان می‌شود. در واقع آیات ابتدای هر سوره طرح موضوع آن سوره است که می‌توان آن موضوع را در سراسر سوره به عنوان نخ تسبیح مطالب دید و اگر در ادامه سوره مسائل فرعی، حاشیه‌ای و جانبی مطرح شود با امعان نظر می‌توان دریافت که این مطالب نیز به‌گونه‌ای با بحث اصلی مرتبط است (بستانی، ۱۴۲۲: ۲۲).

ج) در برخی از موارد در مقدمه سوره دو موضوع مطرح می‌شود و این دو موضوع به طور موازی به تفصیل در کل سوره بیان شده و توضیح داده می‌شود؛ اما با دقت در این دو موضوع می‌توان حلقه ربطی را بین آن دو یافت. به عنوان مثال در سوره احزاب، مسئله تقابل کفار و منافقان با مسلمانان و موضوع خانواده و احکام آن مطرح گردیده است. حلقه وصل این دو موضوع آیه «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب/۴) است که مسئله حبّ و بغض را مطرح نموده و بیان می‌کند که دو حبّ متقابل در وجود انسان نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد (بستانی، ۱۴۴۲: ۲۵).

بستانی در کتاب *التفسير البنائى للقرآن الكريم* با استفاده از روش تحلیل ساختاری که مبانی آن در *القواعد البلاغية* تشریح شده است، برای اولین بار یک دوره کامل تفسیر بلاغی از قرآن ارائه داده است. از نظر وی هر سوره شامل یک یا چند هدف در قالب یک یا چند موضوع^۱ است. از نظر بستانی ساختار سوره‌های قرآن، گاهی به شکل افقی است که در این‌گونه از موارد موضوع آغاز سوره با موضوع پایانی یکسان است و البته در این بین موضوعات متنوعی مطرح می‌شود. در برخی از موارد ساختار به شکل طولی ترسیم شده که در آن سوره با موضوع خاصی شروع می‌شود و تا پایان با همان موضوع ادامه پیدا می‌کند و نهایتاً در برخی موارد، ساختار به شکل مقطعی ترسیم شده است که در آن چند موضوع بیان می‌شود و هر مقطع با یک یا چند آیه مکرر تمام می‌شود. رابطه بین موضوعات یک سوره گاهی به صورت رابطه سببی و مسببی است؛ بدین ترتیب که هر موضوع سبب طرح موضوع بعدی است و در برخی از

۱. موضوع، هسته اصلی بحث را نشان می‌دهد، در حالی که هدف، نتیجه مورد نظر از آن بحث را بیان می‌کند. موضوع کلی و گسترده است؛ اما هدف خاص و قابل اندازه‌گیری است. موضوع زمینه را فراهم می‌کند؛ اما هدف مسیر را مشخص می‌کند.

موارد رابطه از نوع رشد و نمو معانی آیات است؛ بدین صورت که موضوع سوره به تدریج از مرحله‌ای به مرحله دیگر همچون گیاهی رشد می‌کند تا به مرحله کمال دست یابد (بستانی، ۱۳۸۰: ۱/۸-۶).

۲-۱. تفسیر ساختاری سوره «یس» بر اساس آرای بستانی

تفسیر ساختاری آیات ابتدایی سوره «یس»: بستانی آیه «وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس/۱۰) را بیانگر محور مرکزی سوره «یس» می‌داند و معتقد است کفار ایمان نخواهند آورد؛ چه پیامبر ﷺ آن‌ها را اذار بکند و چه آن‌ها را وانهد. وی مضمون آیه فوق را واجد پیام مرکزی سوره «یس» دانسته و تمام آیات این سوره را در این راستا تفسیر نموده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۲۹/۴). به عنوان نمونه، از نظر بستانی، آیه «لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» (یس/۶) ارتباط تنگاتنگی با موضوع آیه ده دارد؛ که به وظیفه مهم پیامبر ﷺ به عنوان منذر اشاره می‌کند (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۰/۴). همچنین وی آیه «إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ» (یس/۸) را به صورت رمزی تفسیر کرده است و اغلال را غلّ و زنجیرهای فکری و معنوی جامعه دانسته است که باعث عدم ایمان کفار می‌شود (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۰/۴).

از دیدگاه وی داستان «اصحاب القریه» در راستای هدف کلی سوره «یس» بوده و از تمام عناصر قصه اعم از روایت‌گری، تصویرپردازی، شخصیت‌پردازی و عنصر گفت‌وگو (دیالوگ) برای دست‌یابی به این هدف استفاده شده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۱/۴). او معتقد است که قصه «اصحاب القریه» از آیه «وَاصْرِبْ لَهُم مِّثْلًا لِّأَصْحَابِ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ» (یس/۱۳) شروع می‌شود و در ضمن قصه، آیه «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس/۲۰) که متضمن داستان روایی جدیدی است، در پی آن می‌آید و تا آیه «بِمَا غَفَرْنَا لَكُمْ رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس/۲۷)، این داستان را پیش می‌برد. این آیات اهل آبادی را به تصویر می‌کشد که دو پیامبر به سوی آن‌ها فرستاده شد و اهل قریه، آن دو را تکذیب کردند؛ سپس پیامبر سومی فرستاده شد که در رسالت به آن‌ها یاری برساند: «إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ» (یس/۱۴). تکیه بر اعداد «اثنین» و «ثالث» برای کمک رساندن به هدف مرکزی سوره است. تکیه بر روی این اعداد بسیار معنادار است. وجود یک پیامبر برای هدایت یک جامعه کافی است و در قرآن نیز اقوام گوناگون به طور معمول بیش از یک پیامبر نداشتند. در این آیات عنوان می‌گردد که ابتدا دو پیامبر فرستاده شد و اهل قریه آن دو را تکذیب کردند، سپس پیامبر سوم فرستاد شد که طبق ظاهر آیات، هدایت‌گری

او نیز مثمر ثمر واقع نشد؛ یعنی خداوند کفاری را به تصویر می‌کشد که هیچ نوع قابلیت در برابر انذار الهی از خود نشان نمی‌دهند و این همان است که به صورت مجمل در آیه ۱۰ سوره به آن اشاره شده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۳/۴). لازم به ذکر است که در این داستان از دو پیامبر سخن به میان آمده و روشن است که این دو پیامبر با همکاری یکدیگر به امر تبلیغ می‌پرداختند و در این مأموریت مهم، مکمل همدیگر در دعوتشان به شمار می‌آمدند و آشکار است که تأثیر دو تن، بسیار بیشتر از تأثیرگذاری یک نفر است. باین‌همه، اهل قریه آن دو تن را تکذیب نمودند که حاجت به ارسال پیامبر سوم شد و رسول سوم نیز با سبکی متفاوت از دو رسول قبلی به تبلیغ پرداخت؛ ولی موفق نشد. اگر قرآن به صورت اجمال می‌فرمود که به سوی اهل قریه، سه پیامبر فرستادیم، بی‌تردید تأثیر کمتری از بیان قبلی قرآن داشت که مطلب را تفصیل داده است و با این بیان شدت انکار و لجاجت کفار و ایمان نیاوردن آن‌ها را بیان کرده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۳/۴).

بعد از بیان تلاش‌های پیامبران و عدم تأثیر این کوشش‌ها عنصر چهارمی به داستان اضافه می‌شود که فردی از همان قوم است و به صورت پنهانی به رسولان ایمان آورده است و با دلسوزی فراوان سعی می‌کند که در هدایت قوم خود که قطعاً دل‌بستگی عاطفی به آن‌ها دارد؛ نقشی ایفا کند. با در نظر گرفتن کوشش‌های این فرد در واقع می‌توان گفت که چهار شخصیت با روحيات و اسلوب‌های مختلف تبلیغ سعی کردند که این قوم را از کفر و شرک نجات دهند ولی موفق نشدند.

عنصر گفت‌وگو، در ضمن این قصه، نشانگر عدم قابلیت این جامعه در ایمان آوردن به آیات الهی است. «قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا... أَئِن دُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (یس/۱۵-۱۹). در آیه «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس، ۲۰) که از فرد دیگری که قرآن از او با عنوان «رجل» یاد می‌کند، سخن به میان می‌آید که از «أقصى المدينة» می‌آید، باز به هدف محوری و مرکزی این سوره کمک بیشتری می‌رساند.

در ادامه داستان با افزوده شدن «رجل» به قصه، اسلوب دعوت متفاوت شده و عنصر مهم گفت‌وگو به این داستان اضافه شده است؛ با این توضیح که این فرد چون اهل آن قریه است، از عبارت «یا قوم» استفاده می‌کند و این نشان می‌دهد که پیامبران سه‌گانه پیشین با روش خاص خویش و آن مرد هم با روش خاص خود و با استفاده از جنبه‌های عاطفی. احساسی آن‌ها را دعوت کردند؛ اما متأسفانه هیچ‌یک از آن‌ها با شیوه‌های دعوت متفاوت نتوانستند در هدایت آن‌ها موثر واقع شوند (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۹/۴).

نکته اوج قصه در آیه «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ» (یس / ۲۶) نمودار شده است که گفته شد: «به بهشت درآی» که به صورت مبهم از کیفیت کشته شدن این رجل عبور نموده و فقط این گونه بیان می‌کند؛ «به او گفته شد وارد بهشت شو». عبارات بعدی که از قول «رجل» در بهشت نقل می‌شود، حاکی از نهایت دلسوزی این مرد نسبت به هدایت قوم است. چراکه او بعد از ورود به بهشت از ارشاد قومش غافل نیست و حتی از عالم آخرت نیز نصیحت و دلسوزی خود را با عبارات گوناگون بیان می‌کند، با اینکه توسط این قوم کشته شده است که این مطلب نیز با طرح کلی سوره در ارتباط است (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۴۲).

در انتهای قصه در آیه «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ» (یس / ۲۹) از لفظ «خامدون» استفاده شده است. تقابل لفظ «خامدون» با عبارت «جاء رجل یسعی» بسیار قابل توجه است. لفظ «خامدون» کنایه از سکون و تجرد این افراد نسبت به مسائل فکری و معنوی است، درحالی که در عبارت «جاء رجل یسعی» از الفاظی استفاده شده است که نماد تحرک و پویایی است (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۴۴). به دنبال آیه «وَآيَةٌ لَهُمْ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا» (یس / ۳۳)، آیاتی شروع می‌شود که به مظاهر الهی در طبیعت می‌پردازد و نشانگر بسته بودن ذهن کافران نسبت به درک حقایق است. چنانچه در آیه «وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ» (یس / ۴۶)، به صراحت به آن اشاره شده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۴۷).

این مظاهر طبیعی به عنوان تذکر و یادآوری به کافران عرضه و ارائه می‌شود و باهدف سوره، هماهنگی کامل دارد و مبین این مطلب است که با اینکه کافران دائماً مظاهر خلقت را می‌بینند و می‌دانند که خداوند خالق و گرداننده آن‌ها است، اما باز ناسپاسی پیشه کرده و نسبت به هشدار پیامبر ﷺ بی تفاوت هستند. تکرار عبارت «وَآيَةٌ لَهُمْ» در آیات (۳۳، ۳۷، ۴۱) باهدف و محور مرکزی سوره در ارتباط است؛ یعنی با دیدن این همه آیات مکرر باز ایمان نمی‌آورند.

تفسیر ساختاری آیات میانی و انتهای سوره «یس»: آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (یس / ۴۷) از دیدگاه بستانی ادامه طرح کلی سوره به گفتگوی کفار و مؤمنان اشاره می‌کند که مؤمنان در مقام تبلیغ هستند و به کافران در مورد کمک و انفاق به مستمندان تذکر می‌دهند. جواب کافران که در دو عبارت متفاوت بیان شده، نشانگر نهایت انحراف فکری آنان بوده و این که آن‌ها قابل اصلاح نیستند (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۴۹). عبارت «أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ»

در مقام بیان تمسخر کافران نسبت به مؤمنان ایرادشده است و حاوی دیدگاه حقیقی کفار در این زمینه نیست و در ادامه کفار با عبارت «إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» مؤمنان را در گمراهی آشکار می بینند.

در آیه «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یس / ۴۸) کفار با استفهام انکاری به تمسخر معاد می پردازند، درحالی که پاسخ خداوند به این افراد، کوبنده است. آیه «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ» (یس / ۴۹) از نظر مضمون مشابه آیات آخر «أصحاب القریه» (یس / ۲۰) است. البته این نوع شیوه بیان هم در راستای هدف سوره است. استفهام انکاری کفار نشان دهنده عدم اعتقاد واقعی آن ها به رسالت پیامبر ﷺ و وعده های آن حضرت است. پاسخ قرآن کریم نیز متضمن صیحه آسمانی و نابودی آن هاست که هر دو آیه در راستای عدم ایمان آوری کفار بیان شده است.

به دنبال آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس / ۵۱)، آیات مربوط به معاد شروع می شود. در آیه «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس / ۵۲)، عناصر گفتاری که در این آیه به کار گرفته شده، نشانگر عدم اصلاح کفار است و عبارت «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا» نهایت تشکیک در امر الهی را از سوی آنان نشان می دهد (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۵۱). آیه «فَلَا يَحْزَنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ» (یس / ۷۶) که عنصر تهدید از آن به مشام می رسد، نشان می دهد که دیگر آمیدی به اصلاح آن ها نیست (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۵۵).

آیات «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» (یس / ۷۷-۷۸) قلّه انحراف فکری و عدم قابلیت هدایت آن ها است که درک صحیحی از واضح ترین مسائل ندارند که در آیات بعد جواب خداوند به اشکالات آنان داده شده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۴ / ۵۶).

۳. تفسیر ساختاری سوره «یس» بر اساس آرای علامه طباطبائی

۳-۱. تفسیر ساختاری آیات ابتدایی سوره «یس»

علامه طباطبائی در تفسیر سوره یس، به تشریح ساختار کلی آن پرداخته و معتقد است که هدف این سوره بیان سه اصل توحید، معاد و نبوت است. ایشان در این باره می گویند که سوره یس ابتدا از نبوت شروع کرده و وضعیت مردم در پذیرش یا رد دعوت پیامبران را بیان می کند. به گفته ایشان، نتیجه دعوت حق انبیا، احیای مردم و قرار گرفتن آن ها در مسیر سعادت و تکمیل حجت بر مخالفان است.

به عبارتی دیگر، این سوره دو گروه از مردم را به دو مسیر هدایت می‌کند: گروهی به سوی سعادت و گروهی به سوی شقاوت. پس از بیان مسئله نبوت، سوره یس به توحید می‌پردازد و آیاتی راجع به نشانه‌های یگانگی خداوند ذکر می‌کند. سپس به معاد می‌رسد و زنده شدن مردم در قیامت برای دریافت جزا و جدایی مجرمان از متقین را شرح می‌دهد. در نهایت، به موضوع ابتدای سوره بازمی‌گردد و خلاصه‌ای از اصول سه‌گانه دین را ارائه می‌دهد و با استدلال بر آن‌ها، سوره را به پایان می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۹۵). طرح ایشان به صورت ذیل است:

الف: آیات مربوط به نبوت ۱ تا ۳۲.

ب: آیات مربوط به توحید ۳۳ تا ۴۷.

ج: آیات مربوط به معاد ۴۸ تا ۶۵.

علامه طباطبایی در تفسیر آیات ابتدایی سوره یس، این آیات را مشتمل بر انذار و تبشیر برای عموم مردم می‌داند. به عقیده ایشان، خداوند متعال در این آیات به رسالت الهی و پیامدهای دعوت به حق اشاره می‌کند. این پیامدها شامل مغفرت و اجر کریم برای مؤمنان و پیروان قرآن و نیز عذاب دردناک برای کافران و منکران آن دعوت می‌شود. همچنین، این آیات بر یگانگی خداوند، معاد و بازگشت همه انسان‌ها به سوی او تأکید دارند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۱۰) و به دنبال این مطالب، علامه داستان «اصحاب القریه» را با آیات مربوط به آن چنین توضیح می‌دهند؛ خداوند داستان اهل قریه (انطاکیه) و سرانجام امرشان را در شریک و تکذیب رسولان الهی بیان کرد و آنان را در برابر بی‌اعتنایی به مسئله رسالت توبیخ نموده و به نزول عذاب بر آنان تهدید کرد. همان‌طور که عذاب بر تکذیب‌کنندگان از امت‌های گذشته نازل شد و نیز خاطر نشان ساخت که همگی حاضر خواهند شد و به حسابشان رسیدگی شده، جزا داده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۳۲).

آیات ۳۳ به بعد از منظر طباطبایی مربوط به توحید است. ایشان مضمون این آیات را استدلالی بر توحید ربوبی می‌داند که بیان ایشان چنین است: «خداوند چند آیت از آیات خلق و تدبیر الهی را به رُخشان (کفار) می‌کشد، آیتی که بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی دلالت دارد و به روشنی دلالت می‌کند بر این‌که خدا، یگانه است و هیچ‌کس در ربوبیت و الوهیت با او شریک نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۳۲). ایشان در تفسیر آیه ۳۳ سوره یس، به یکی از آیات و ادله ربوبیت خداوند اشاره می‌کند. ایشان معتقدند که این آیه و دو آیه بعد از آن، تدبیر امر رزق و روزی مردم و تغذیه آن‌ها از طریق حبوبات و میوه‌ها مانند خرما و انگور را به عنوان نشانه‌ای از قدرت و حکمت الهی معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۳۳).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «وآیه لهم الليل نسلخ منه النهار» به آیه‌ای دیگر از آیات دال بر ربوبیت خداوند اشاره می‌کند. ایشان معتقدند که این آیه و چهار آیه بعد از آن، وجود تدبیری الهی در پیدایش عالم انسانی را نشان می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۳۹). علامه پس از بیان جریان خورشید و دلالت آن بر توحید، عبارت «ذلك تقدیر العزیز العلیم» را تفسیر می‌کند. ایشان معتقدند که این جریان، تدبیری الهی از سوی خدایی عزیز و علیم است. به این معنا که هیچ قدرتی بر اراده او غلبه نمی‌کند و او به تمام جوانب صلاح در امور خود آگاه است (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۰).

۳-۲. تفسیر ساختاری آیات میانی و انتهایی سوره «یس»

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۴۰ سوره یس، به محفوظ بودن نظم و تدبیر الهی از خطر اختلال و فساد اشاره می‌کند. ایشان در تفسیر عبارت «کل فی فلک یسبحون» بیان می‌کنند که اگر در این جمله از ضمیر جمع مختص به موجودات عاقل استفاده شده، به این دلیل است که هر یک از اجرام سماوی در برابر مشیت الهی مطیع و فرمان بردار هستند (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۳).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۴۱ سوره یس، به آیه‌ای دیگر از آیات دال بر ربوبیت خداوند اشاره می‌کند. ایشان معتقدند که این آیه، تدابیر الهی در دریاها را به عنوان نشانه‌ای از قدرت و حکمت الهی معرفی می‌کند. به عقیده ایشان، خداوند متعال بر دریاها تسلط دارد و کشتی‌ها را به همراه سرنشینان و بارشان در آن هدایت می‌کند. این کشتی‌ها به عنوان وسیله‌ای برای تجارت و سایر مقاصد انسان‌ها مورداستفاده قرار می‌گیرند. علامه طباطبائی در ادامه، به ارتباط این آیه با آیه قبل اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند در آیه قبل می‌فرماید: «ما ذریه آن‌ها را در کشتی‌های پر بار حمل کردیم». این آیه به دنبال بیان این نکته است که اختیار انسان‌ها در دست خداوند است و او می‌تواند در صورت تمایل، آن‌ها را غرق کند. در این صورت، هیچ‌کس فریاد آن‌ها را نمی‌شنود و هیچ نجات‌دهنده‌ای نمی‌تواند آن‌ها را از غرق شدن نجات دهد (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۲). در آیه ۴۵، طباطبائی معتقد است که «بعد از آن که آیت‌های دال بر ربوبیت خدای را برشمرد اینک در این آیه شریفه مشرکان را مذمت می‌کند بر این‌که حق این آیت‌ها را رعایت ننموده، به آن‌ها اقبالی نکرده و آثاری را که باید، بر آن‌ها مترتب نساختند» (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۵).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۴۷ سوره یس، به پاسخ کفار در قبال کمک به فقرا می‌پردازد. ایشان معتقدند که پاسخ کفار در این آیه، مغالطه‌ای است که در آن بین اراده تشریحی و اراده تکوینی خداوند خلط شده است. به عقیده ایشان،

اساس اراده تشریحی خداوند، امتحان و هدایت بندگان به سوی صلاح و رستگاری در دنیا و آخرت است. این اراده با وجود امکان عصیان و تخلف از سوی بندگان، منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۷). طباطبایی در ادامه تفسیر این آیات خاطر نشان می‌کند که این نوع از مغالطه در گفتار مشرکان فراوان رخ داده است که قرآن در آیات متعددی آن را گزارش کرده است؛ مانند نحل: ۳۵، انعام: ۱۴۸، زخرف: ۲۰ (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۴۷-۱۴۸).

علامه طباطبایی در تفسیر قرآن کریم، آیه ۴۸ سوره یس را به عنوان آغاز آیات مربوط به معاد می‌داند. ایشان در ابتدای تفسیر این آیات بیان می‌کنند که خداوند متعال پس از شرح و بسط آیات توحید، به تفصیل به موضوع معاد می‌پردازد. به عقیده ایشان، در این آیات، کیفیت برپایی قیامت، احضار خلائق برای حساب و کتاب، پاداش نیکوکاران و مجازات گنه‌کاران به تفصیل شرح داده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۵۳).

بنا بر تقسیم‌بندی وی از آیات ۶۶ به بعد، تلخیصی از مطالب کل سوره یس است. هرچند از آیه ۶۶ تا ۶۸ تبیین روشنی از ارتباط این آیات به ماقبل و مابعد وجود ندارد؛ و از آیه ۶۹ به بعد تبیین‌ها واضح و روشن است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه «وما علمناه الشعر»، آیه را به موضوع تصدیق رسالت پیامبر ﷺ و نزول قرآن از سوی خداوند مرتبط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۶۹). ایشان در مورد آیات ۶۹ و ۷۰ بیان می‌کنند که ارسال پیامبر و انزال قرآن، دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، انذار کسانی که توانایی تعقل و شنیدن حق را دارند و دوم، اثبات حقایق قرآن و واجب شدن آن بر کافران (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۷۱).

علامه طباطبایی آیات ۷۱ تا ۷۳ را به عنوان یکی دیگر از دلایل یگانگی خداوند در ربوبیت و تدبیر عالم انسانی می‌داند و آن‌ها را مشابه آیات توحید ابتدای سوره یس که به زنده کردن زمین مرده و رویش گیاهان و میوه‌ها و شکافتن چشمه‌ها اشاره می‌کنند، می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۷۱).

ایشان معتقدند که آیه «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (یس/۷۷) آغاز آیات مربوط به معاد است و به انکار مشرکان در این زمینه و اثبات آن با ارائه استدلال می‌پردازد. همچنین احتمال می‌دهند که این آیه به بیان تفصیلی سخنان مشرکان اشاره داشته باشد که در آیه «فلا يحزنك قولهم...» به طور اجمالی به آن اشاره شده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۷۵).

علامه در ادامه به تفسیر آیه ۷۷ تا ۷۹ می‌پردازد او به عبارت «وهو بكل شیء علیم» در این آیات پرداخته و به این نکته اشاره می‌کند که خداوند نه چیزی

را فراموش می‌کند و نه نسبت به چیزی جاهل است. از آنجاکه او آفریننده این استخوان‌ها در ابتدا و در نوبت اول بوده و در طول مدتی که این استخوان‌ها حیات داشتند، نسبت به هیچ حالتی از احوال آن جاهل نبوده، پس بعد از مرگ آن‌ها نیز به آن علم دارد و هیچ اشکالی و سختی‌ای در زنده کردن دوباره آن‌ها وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/ ۱۷۶). آیه ۸۰ درصدد است که «استبعاد از زنده کردن استخوان مرده را برطرف کند. استبعاد از این‌که چگونه ممکن است چیزی که مرده است، زنده شود با اینکه مرگ و زندگی متنافی‌اند؟ طباطبائی در این زمینه چنین جواب می‌دهد: هیچ استبعادی در این نیست؛ برای این‌که آب و آتش هم با هم متنافی‌اند، مع ذلک خدا از درخت تر و سبز آتش برای شما قرار داده و شما همان آتش را شعله‌ور می‌کنید» (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/ ۱۷۶).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۸۱، به ناتوانی برخی افراد در درک قدرت خداوند در زنده کردن دوباره انسان‌ها اشاره می‌کنند. ایشان معتقدند که وسعت و نظم حاکم بر آفرینش آسمان‌ها و زمین، به تنهایی گواه کافی بر قدرت الهی در این زمینه است. به عقیده ایشان، نظام‌های شگفت‌انگیز موجود در عالم انسانی، نمونه‌ای از این نظم و قدرت آفرینش الهی است. علامه طباطبائی در ادامه، این سؤال را مطرح می‌کنند که چگونه می‌توان خالق‌ی را که قادر به آفرینش چنین نظام‌های پیچیده و شگفت‌انگیزی بوده، ناتوان از زنده کردن دوباره انسان‌ها دانست؟ ایشان در نهایت، به قدرت و علم بی‌انتهای خداوند در خلقت و احیا اشاره می‌کنند و هرگونه شبهه‌ای در این زمینه را مردود می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۷/ ۱۷۷). از بیانات فوق معلوم می‌گردد که نظری در مورد آیات این است که خداوند متعال برای اثبات معاد، ادله‌ای را ارائه نموده که هر عقل سلیمی به ناچار باید در مورد این دلایل واضح و آشکار تسلیم باشد.

۴. مقایسه تطبیقی دیدگاه بستانی و علامه طباطبائی در تفسیر سوره «یس»

در مقایسه تطبیقی بین دو دیدگاه دو بحث اساسی مطرح خواهد شد اول اینکه تشخیص غرض و هدف سوره یس و به تبع آن ساختار آن از دیدگاه این دو مفسر چگونه تبیین شده است و مبحث دو اینکه با توجه به اختلاف علامه طباطبائی و بستانی در تعیین غرض سوره چه پیامدهایی در تفسیر کل آیات سوره داشته است. چنانچه توضیح داده خواهد شد بسیاری از آیات سوره یس از دیدگاه این دو مفسر متفاوت از هم تفسیر شده است و این اختلاف تفسیری از اختلاف در تشخیص غرض سوره نشئت گرفته است.

۴-۱. تشخیص پیام مرکزی سوره «یس» از دیدگاه علامه طباطبایی

مرحوم طباطبایی در تشخیص معنای مرکزی سوره‌ها قاعده و اصل خاصی را مطرح نمی‌کند. به نظر می‌رسد ایشان بعد از مطالعه دقیق هر یک از سوره‌ها آنچه را پیام مرکزی متن تشخیص می‌داد، بیان می‌کرد و اینکه سازوکار این تشخیص چه بوده، در هیچ کجای المیزان توضیحی نداده‌اند. هرچند اشارات کوتاهی در این زمینه می‌توان یافت.

فضای کلی حاکم بر سوره: در اغلب موارد علامه طباطبایی ساختار سوره‌ها را بر اساس فضای کلی حاکم بر سوره تعیین می‌کند. به عنوان نمونه فراوانی آیات مربوط به یک موضوع می‌تواند راه گشا باشد چنان‌که علامه در آغاز سوره مبارکه حدید در پی یافتن موضوع و غرض آن برمی‌آید و انفاق را موضوع آن سوره شناسایی می‌کند و می‌گوید: «غرض سوره، انگیختن و ترغیب مؤمنان به انفاق در راه خداست، همان‌طور که تأکیدهای پی‌درپی چنین موضوعی را گواهی می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۹/۱۴۴) و نیز در بیان غرض و موضوع سوره مبارکه فاطر می‌آورد: غرض سوره، بیان اصول سه‌گانه توحید در ربوبیت، رسالت پیامبر، معاد و بازگشت به سوی خداوند و نیز استدلال و ارائه برهان برای هر یک است (همان، ۱۷/۵). علامه غرض سوره مورد بحث ما سوره «یس» را بیان اصول سه‌گانه دین می‌شمارد، سوره با نبوت آغاز می‌شود و موضع مردم را در پذیرش و یا سرپیچی از دعوت بیان می‌کند (همان، ۱۷/۶۲). در سوره مائده مطالب خودشان را به کل سوره منتسب می‌کنند و می‌فرمایند: سوره مائده با مطالعه اول و وسط و آخر سوره آن فهمیده می‌شود که غرض سوره وفای به عهد و پیمان‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵/۹۲). همچنین بیان ایشان در مورد سوره لقمان چنین است: سوره لقمان، آغاز و انجام و سیاق تمامی آیات سوره دعوت به توحید و ایقان و ایمان به معاد و عمل به کلیات شرایع دین است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۱۰/۱۶).

مطلع سوره‌ها: آیات آغازین سوره‌های قرآن در برخی موارد راهنمای علامه طباطبایی در کشف غرض یا اغراض سوره بوده است. ایشان در تبیین غرض سوره نور می‌فرماید: غرض سوره همان چیزی است که آغاز سوره از آن خبر می‌دهد: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور، ۱۷) چه در این سوره مختصری از احکام واجب تشریح شده، آنگاه دسته‌ای از معارف الهی که با آن احکام مناسبت داشته، به مؤمنان تذکر داده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۳۹/۱۵). چنان‌که در آغاز تفسیر سوره مبارکه شعرا با توجه به آیه دوم سوره می‌گوید: «غرض سوره بر اساس آنچه از آغاز آن استشمام می‌شود، تسلیت پیامبر ﷺ در برابر تکذیب قوم آن حضرت است،

زیرا آنان کتاب نازل شده بر پیامبر را تکذیب می‌کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۵/۲۴۹).
آغاز و انجام سوره‌ها: مثلاً در برخی موارد ایشان به آیات آغاز و انجام سوره‌ها در کشف غرض سوره استدلال می‌کنند. به عنوان نمونه ایشان در تفسیر سوره کهف چنین می‌فرماید: این سوره متضمن دعوت به سوی اعتقاد حق و عمل صالح و تهدید و تطمیع است همچنان که از دو آیه اول و آیه پایانی این سوره این معنا استشمام می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۳/۳۹۳) در تفسیر سوره اسرا نیز ایشان به آیات آغازین و پایانی سوره در تأیید مطلب خود اشاره کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۳/۵). در مورد سوره نمل، صدر سوره و پنج آیه پایانی سوره مورد توجه ایشان بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۵/۳۷۶).

آیات پایانی سوره‌ها: در بعضی موارد فقط آیات پایانی سوره مدنظر ایشان است. مثلاً در مورد سوره مریم می‌فرماید: غرض این سوره که در آخرین آیه به آن اشاره شده بشارت و انذار است (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۱۴/۶).

از مباحث فوق می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که ایشان در تشخیص غرض سوره‌ها رویه واحدی نداشته‌اند. گاهی آیات آغازین و گاهی آیات پایانی و در برخی موارد مجموع آیات آغازین و پایانی و در بعضی موارد محتوای کل سوره ایشان را در کشف غرض سوره‌ها یاری رسانده‌اند. در مورد سوره یس محتوای کل سوره در تعیین غرض سوره مدنظر ایشان بوده است؛ اما بستانی در کشف معنای مرکزی سوره‌ها قواعد و اصولی دارد که در کتاب «المنهج البنایی فی التفسیر» بدان پرداخته است. به هر حال عنوان تفسیر ایشان تفسیر ساختاری قرآن کریم است. او می‌خواهد یک دور قرآن کریم را بر این اساس و در چارچوب قواعد و اصول این کار تفسیر کند. در حالی که رویکرد کلی علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بر این مبنا استوار نیست هرچند که از این مهم نیز به صورت کامل غفلت نشده است. به هر حال بستانی در بیشتر موارد آیات آغازین سوره‌ها را در کشف غرض سوره‌ها کارساز می‌داند و در مورد سوره یس نیز به آیات آغازین سوره توجه نشان داده است. با توجه به مطالب پیش‌گفته معنای مرکزی سوره از نظر این دو مفسر متفاوت است. بحث مهم دیگر در این زمینه توجه به برجستگی‌ها و کاستی‌های این دو نظریه است و اینکه آیا می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد؟ از روایات نیز در این زمینه می‌توان بهره جست. در روایات فریقین این مطلب وجود دارد که سوره «یس» قلب قرآن است؛ به عنوان مثال می‌توان به روایات پیش‌رو اشاره کرد. صدوق در کتاب «ثواب الأعمال» چنین آورده است: «عن محمد بن موسی بن المتوکل، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن حسان، عن

إسماعیل بن مهران، عن الحسن بن علی، عن الحسین بن أبی العلاء، عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: إن لكل شیء قلباً، وإن قلب القرآن یس» (صدوق، ۱۳۷۹/۱: ۳۴۲؛ حرز عاملی، ۱۴۱۷: ۱۴۱/۶). امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر چیزی را قلبی است و قلب قرآن سوره یس است». در منابع اهل سنت نیز این مضمون به چشم می خورد؛ مانند روایت ذیل: «عن أنس بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الكل شيء قلب، وإن قلب القرآن یس من قرأ یس كتب الله له بقراءتها قراءة القرآن عشر مرات» (بیهقی، ۱۴۱۶: ۴۷۲/۵؛ دارمی، ۱۴۰۷: ۳۶۰/۱۰؛ قضاعی، ۱۴۰۵: ۸۹/۴). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «هر چیزی را قلبی است و قلب قرآن سوره یس است. هر کس این سوره را بخواند، خداوند پاداش ده مرتبه قرآن خواندن را به وی عطا می کند» و در متنی شبیه آن آمده است: «یس قلب القرآن، لا یقرأها رجل یرید الله والدار الآخرة إلا غفر له و اقرأها علی موتا کم» (شوکانی، ۱۹۷۳: ۲۲/۴؛ ابن حبان، ۱۴۱۲: ۲۶۹/۷؛ بیهقی، ۱۴۱۴: ۲۶۵/۶؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۵۰/۴۱؛ طبرانی، ۱۴۰۰: ۲۰/۲۰). «یس قلب قرآن است. کسی که خواستار خدا و جهان آخرت است، این سوره را قرائت نمی کند، مگر آن که خداوند متعال او را می آمرزد. سوره «یس» را بر اموات خویش بخوانید». در خصوص این روایات ذکر این نکته ضروری است که اولاً مضمون این روایات متفق علیه بین شیعه و اهل سنت است و ثانیاً نقل منابع متعدد نه برای منبع افزایشی برای پژوهش بلکه اثبات شهرت این حدیث در متون روایی است که سبب طمأنینه نسبت به صدور آن از معصوم می گردد؛ اما آنچه از این روایات می توان در ترجیح نظریات این دو مفسر گران قدر استفاده کرد این است که چون در روایات فوق اشاره شد که «یس» قلب قرآن است و آنچه از قلب به ذهن متبادر می شود، این است که این سوره در بین سوره های قرآن دارای نوعی محوریت و مرکزیت است و این بیان با ساختاری که طباطبایی در تفسیر این سوره ترسیم کرده است، سازگارتر است. خصوصاً با توجه به این نکته که «یس»، سی و ششمین سوره از قرآن بوده و جزء سوره های مکی محسوب می شود و طبق روایات ترتیب نزول این سوره تقریباً چهل و یکمین سوره نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله است که مابین سوره های «جن» و «فرقان» نازل شده است و سال نزول سوره به طور تقریبی سال چهارم بعثت است (نکونام، ۱۳۸۰: ۳۰۸) و روشن است که در سالیان اولیه دعوت اسلامی تشریح اصول دین؛ توحید، نبوت و معاد مورد اهتمام قرآن بوده است. با در نظر گرفتن مجموع این نکات طرح طباطبایی در تفسیر این سوره از طرح پیشنهادی بستانی بهتر به نظر می رسد و خداوند متعال در این سوره خطوط کلی دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (توحید- نبوت - معاد) را ترسیم کرده است و این با قلب قرآن بودن «یس» و سال نزول این سوره و مکی بودن آن تناسب بهتری دارد.

۴-۲. تشخیص پیام مرکزی سوره «یس» از دیدگاه بستانی

اما نظریه بستانی که قائل به یک مسئله مرکزی در متن است، از انسجام خوبی برخوردار است و برخی کلمات و آیات را بهتر تحلیل می‌کند و این جزء نقاط قوت این تفسیر به شمار می‌آید. هرچند طباطبایی نیز در تفسیر این سوره ساختاری عمل کرده است؛ ولی در برخی مواقع رابطه تفسیر ایشان با ساختار سوره واضح و روشن نیست؛ به عنوان نمونه در این زمینه می‌توان به تفسیر آیات «۶۶ - ۶۸» اشاره نمود. ولی بستانی در تفسیر آیات کل سوره، انسجام و پیوستگی آیات را مدنظر داشته و در حد مطلوبی آن را به سرانجام رسانده است. تحلیل او از برخی از آیات سوره یس بسیار بدیع و ابتکاری است؛ به عنوان نمونه آیه «إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ» (یس: ۱۴) را بسیار زیبا معنا نموده و آوردن این اعداد را معنادار کرده است. وی در این زمینه می‌نویسد: «تکیه بر اعداد «اثنین» و «ثالث» برای کمک رساندن به هدف مرکزی سوره است. تکیه بر روی این اعداد بسیار معنادار است. وجود یک پیامبر برای هدایت یک جامعه کافی است و در قرآن نیز اقوام گوناگون به طور معمول بیش از یک پیامبر نداشتند. در این آیات عنوان می‌گردد که ابتدا دو پیامبر فرستاده شد و آن دو را تکذیب کردند، سپس پیامبر سوم فرستاد شد که طبق ظاهر آیات آن نیز مژمژم واقع نشده است؛ یعنی خداوند کفاری را به تصویر می‌کشد که هیچ نوع قابلیت در برابر انذار الهی از خود نشان نمی‌دهند؛ و این همان است که به صورت مجمل در آیه «۱۰» به آن اشاره شده است» (بستانی، ۱۳۸۰: ۳۳/۴) و همچنین در آیاتی که با کلمه «وَأَيَّةٌ لَهُمْ» شروع می‌شوند، سر تکرار این کلمه را در آیات متعدد بهتر تبیین نموده است. وی در این زمینه چنین بیان می‌کند: «این مظاهر طبیعی به عنوان تذکر و یادآوری به کافران بیان می‌شود و باهدف سوره، هماهنگی کامل دارد؛ و مبین این مطلب است که باینکه کافران دائماً مظاهر خلقت را می‌بینند و می‌دانند که خداوند خالق و گرداننده آن‌ها است، اما باز ناسپاسی پیشه کرده و نسبت به هشدار پیامبر ﷺ بی تفاوت هستند». تکرار عبارت «وَأَيَّةٌ لَهُمْ» در آیات (۳۳، ۳۷، ۴۱) باهدف و محور مرکزی سوره در ارتباط است؛ یعنی با دیدن این همه آیات مکرر، باز ایمان نمی‌آورند. توجه به جنبه‌های ادبی و بلاغی قرآن که در هماهنگی باهدف سوره قرار دارد، از ویژگی‌های تفسیر بستانی است که نمود زیادی در تفسیر وی دارد؛ وی توانسته است که جنبه‌های ادبی و بلاغی قرآن را در راستای غرض سوره‌ها و معانی مرکزی آن‌ها تفسیر کند. به عنوان نمونه تحلیل آیه «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس، ۲۰) یا آیه «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ» (یس/ ۲۹). (بستانی، ۱۳۸۰: ۴۴/۴) که تفصیل آن‌ها در متن مقاله ذکر گردید. به نظر می‌رسد آقای بستانی به غرض سوره

نزدیک شده است اما دیدگاه ایشان دقیق نیست؛ چراکه از یک نکته ظریف غفلت ورزیده است و آن این است که حالاً که وضع چنین است، تکلیف پیامبر ﷺ و دعوت دینی چه می‌شود؟! تأیید دیدگاه بستانی مستلزم منتفی بودن ادامه دعوت پیامبر ﷺ است که پذیرش این امر به غایت دشوار است. کشف غرض سوره باید بتواند پاسخ‌گوی این‌گونه از مشکلات معرفتی باشد. در جمع‌بندی مطالب پیش‌گفته توجه به این نکته ضروری است که اختلاف بین مفسران در تفسیر آیات الهی امری روشن و بدیهی است و وجود احتمالات گوناگون در تفسیر آیات و ترجیح بعضی از اقوال با توجه به رویکرد تفسیری هر مفسر حقیقتی است که نمی‌توان آن را انکار کرد. کسی که آراء گوناگونی را در تفسیر آیات ملاحظه می‌کند باید دقت کند که کدام‌یک از این آراء تفسیری با مجموعه قرائنی که مفسر ارائه کرده است، بیشتر با آیه قابل تطبیق است. در بیشتر موارد قولی بر دیگر اقوال ترجیح داده می‌شود و معنای ترجیح یک قول به منزله بطلان نظریات و احتمالات دیگر نیست. نویسنده این سطور در مقاله‌ای غرض سوره قیامت را با توجه به تناسب معنایی آیات ۱۹-۱۶ این سوره بررسی کرده و قرائن صحت احتمال مدنظر خود را مدلل کرده است که متفاوت از آرای تفسیری موجود در کتب تفسیر است (زاهدی فر، ۱۳۹۶: ۱۶۱)؛ بنابراین در تعیین معنا و پیام مرکزی سوره‌ها نیز اختلاف نظر امری طبیعی است. طباطبایی و بستانی آرای خود را در این زمینه بیان کرده‌اند اما ترجیح یکی از این نظریات به منزله رد و بطلان کامل نظریه رقیب نیست.

۵. تأثیر دیدگاه‌های متفاوت در مورد ساختار سوره در تفسیر آیات

مطلب مهم و فراوانی که از مقایسه آرای تفسیری این دو مفسر حاصل می‌شود، این است که اختلاف دیدگاه در مورد غرض سوره، منجر به تفاوت‌های مهم در تفسیر آیات خواهد شد. اگر تفسیر را عبارت از فهم مراد جدی خداوند بدانیم (بابایی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۸) تفاوت‌های فراوانی در برداشت از آیات به نظر می‌رسد؛ به عنوان نمونه در آیات مربوط به توحید، طباطبایی این آیات را استدلالی بر توحید ربوبی می‌داند. با این بیان که «خداوند متعال چند آیه از آیات خلق و تدبیر الهی را به رخ کفار می‌کشد، آیاتی که بر ربوبیت و الوهیت خدای تعالی دلالت دارد و به روشنی دلالت می‌کند بر این که خدا یگانه است و هیچ‌کس در ربوبیت و الوهیت با او شریک نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱۳۲). حال این‌که در همه این موارد بستانی مراد این آیات را مذمت کفار ذکر کرده، نه استدلال بر ربوبیت پروردگار. از منظر بستانی این آیات کفار را به دلیل دیدن آیات واضح الهی و ایمان نیاوردنشان به خداوند متعال مذمت و توبیخ می‌کند. به نظر او این آیات در بردارنده استدلالی درباره ربوبیت پروردگار نیست. به باور بستانی این آیات به نوعی تذکر و یادآوری دلالت می‌کند نه اینکه در پی استدلال بر توحید باشد (بستانی، ۱۳۸۰: ۴: ۴۶).

اکثر مفسران، از جمله طباطبائی معتقدند که از آیه «وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا» (یس/۳۳) و چند آیه بعدی، مضمون آیات دربردارنده ادله توحید پروردگار است و در آیات متعددی این مسئله را شرح و بسط داده است (طباطبائی، ۱۴۲۰: ۸۶/۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۸۸/۱۵۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۱۴۶)؛ اما بستانی معتقد است محوریت سوره «یس» اشاره به سرسختی شدید کفار در مقابل دعوت پیامبر ﷺ و عدم ایمان آوردن آن‌ها دارد و این آیات را در این راستا تفسیر نموده، معتقد است این آیات مربوط به براهین اثبات ربوبیت پروردگار نیست بلکه بیان نعمت‌های الهی نسبت به مشرکان و کفار است و به این نکته اشاره دارد که کفار، در نهایت ناسپاسی و عناد قرار دارند و گرنه باین همه نعمت که از طرف خداوند به آن‌ها عطا شده باید که شکرگزار بوده و ایمان می‌آوردند و در واقع این آیات توبیخ و مذمت و بیان ناسپاسی‌های کفار است (بستانی، ۱۳۸۰: ۴/۴۶).

بررسی تطبیقی آیات توحید سوره «یس»		
آیه	تفسیر علامه طباطبائی	تفسیر دکتر بستانی
وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿۳۳﴾	احیای زمین مرده، استدلالی بر توحید ربوبی است.	مراد از نزول این آیات استدلال بر توحید پروردگار نیست بلکه تمام این آیات متضمن توبیخ و مذمت کفار نسبت به عدم ایمان آن‌ها به پروردگار است؛ بدین صورت که کفار این آیات واضح و آشکار الهی را مشاهده می‌کنند؛ اما به جای ایمان به خداوند متعال، کفر و ناسپاسی پیشه می‌کنند.
سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿۳۴﴾	تزییح موجودات جهان، استدلالی بر تنزیه و توحید ربوبی است.	این آیات متضمن توبیخ و مذمت کفار نسبت به عدم ایمان آن‌ها به پروردگار است؛ بدین صورت که کفار این آیات واضح و آشکار الهی را مشاهده می‌کنند؛ اما به جای ایمان به خداوند متعال، کفر و ناسپاسی پیشه می‌کنند.
وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسَلَخَ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴿۳۵﴾	انسلاخ روز از شب، استدلالی بر توحید ربوبی است.	جریان خورشید در مدار خود، استدلالی بر توحید ربوبی است.
وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿۳۶﴾	تغییر وضعیت ماه، استدلالی بر توحید ربوبی است.	جریان خورشید در مدار خود، استدلالی بر توحید ربوبی است.
وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿۳۷﴾	نظم حرکت خورشید و ماه و پدید آمدن روز و شب استدلالی بر توحید ربوبی است.	جریان خورشید در مدار خود، استدلالی بر توحید ربوبی است.
لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿۳۸﴾	نظم حرکت خورشید و ماه و پدید آمدن روز و شب استدلالی بر توحید ربوبی است.	جریان خورشید در مدار خود، استدلالی بر توحید ربوبی است.

بررسی تطبیقی آیات توحید سوره «یس»		
تفسیر دکتر بستانی	تفسیر علامه طباطبایی	آیه
	حمل انسان‌ها بر کشتی، استدلالی بر توحید ربوبی است.	وَأَيُّ لَهِمَّ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ ﴿٥١﴾
	خلق حیوانات برابر برای استفاده انسان، استدلالی بر توحید ربوبی است.	وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٥٢﴾
	نجات مردم از دریا، استدلالی بر توحید ربوبی است.	وَإِن نُّدَّشَأْ نَعْرِفُهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ ﴿٥٣﴾

اختلاف نظر طباطبایی و بستانی در تفسیر آیه ۴۷ بسیار زیاد است. بستانی این آیه را استهزایی از طرف کفار نسبت به مؤمنان می‌داند. در حالی که طباطبایی گفت‌وگوی بین مؤمنان و کفار را در این آیه بیان حقیقی دانسته است. بیان طباطبایی در تفسیر این آیه چنین است: «قالوا انطعم ... جواب مغالطه‌ای است که در آن کفار، بین اراده تشریحی و تکوینی خدا خلط کرده‌اند؛ چون اساس اراده تشریحی خدا امتحان و هدایت بندگان است به سوی آنچه هم در دنیا و هم در آخرت، صلاح حالشان در آن است و معلوم است که چنین اراده‌ای ممکن است با عصیان کردن از مرادش تخلف کند». این نوع از مغالطه در گفتار مشرکان فراوان رخ داده است که قرآن در آیات متعددی آن را گزارش کرده است؛ مانند سوره نحل آیه ۳۵، سوره انعام آیه ۱۴۸ و سوره زخرف آیه ۲۰ (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۱۷/۱۴۷-۱۴۸). در حالی که در این مورد بستانی مراد این آیه را مذمت کفار ذکر کرده و استهزایی از طرف کفار عنوان نموده است نه بیان حقیقی به صورتی که علامه تفسیر کرده است. قریب به اتفاق مفسران با گرایش‌های گوناگون تفسیری این آیه را بیان حقیقی دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲: ۲۴۱، حوی، ۱۴۰۹: ۸/ ۴۶۵۲، بیضاوی، ۱۴۱۲: ۵/ ۵۶، سید قطب، ۱۴۲۵: ۶/ ۱۷۰). هرچند جزئیات بیان این مفسران با توضیحات طباطبایی متفاوت است. تفسیر بستانی از این آیه منحصر به فرد و البته قابل تأمل است. هرچند این تفسیر بدیع بوده و بی سابقه است؛ ولی به هر حال بستانی قرائن خوبی در تأیید نظریه خود جمع کرده است.

۶. نتیجه

بستانی از جمله مفسرانی است که برای هر سوره، پیامی جداگانه و مستقل قائل است. از دیدگاه وی سوره «یس» نیز دارای یک معنای مرکزی و اساسی است و آن اینکه، کفار را چه بیم دهی و چه بیم ندهی، تفاوتی به حالشان نمی‌کند و آن‌ها به دین اسلام نخواهند گروید و ایمان نخواهند آورد. معمولاً بستانی محور مرکزی سوره را از آیات ابتدایی سوره انتخاب می‌کند و در سوره «یس» نیز این چنین عمل کرده و آیه «۱۰» سوره «یس» را به عنوان پیام مرکزی سوره «یس» انتخاب نموده است. وی قطعات متعددی از آیات را برگزیده و در پرتو این آیه تفسیر کرده است؛ به عنوان نمونه بستانی معتقد است داستان «اصحاب القریه» به نوعی بازتاب آیه «۱۰» سوره «یس» است یعنی ما رسولان متعددی را برای هدایت قومی فرستادیم درحالی که هیچ‌یک از فرستادگان به هدف خود نائل نشدند و حتی فرد چهارم که از اهالی آن قریه بوده نیز کاری از پیش نبرده است. اهل قریه مصداق کسانی هستند که انذار در مورد آن‌ها هیچ فایده‌ای ندارد. از آیه شماره ۳۳ به بعد مظاهر الهی در عالم آفرینش مورد توجه قرار می‌گیرد. بستانی بر این باور است که این آیات ادله اثبات خدا و یاربوبیت نیستند بلکه در مقام مذمت کفار صادر شده‌اند؛ بدین معنا که کافران آن قدر ناسپاس هستند که با دیدن این همه نعمت الهی باز کفر پیشه کردند و نسبت به انذار رسول خدا بی توجه شده‌اند. تمام سوره «یس» با این دیدگاه تفسیر شده است. درحالی که طباطبایی سوره یس را حاوی سه بخش محوری دانسته و معتقد است این سوره از نبوت، توحید و معاد بحث می‌کند. تقسیم‌بندی علامه با روایاتی که «یس» را «قلب قرآن» می‌دانند، هماهنگ‌تر است و تا حدود زیادی انسجام موضوعی سوره را تبیین می‌کند؛ اما بستانی با پذیرش و انتخاب یک موضوع محوری برای کل سوره، انسجام بهتری را در تفسیر آیات نشان داده است. همچنین استفاده از نکات بلاغی در تفسیر بستانی بارزتر است تا جایی که در برخی موارد تفسیری کاملاً بدیع و بی سابقه عرضه کرده است؛ اما دیدگاه ایشان دقیق نیست. چراکه از یک نکته ظریف غفلت ورزیده است و آن این است که حالا که وضع چنین است، تکلیف پیامبر ﷺ و دعوت دینی چه می‌شود؟! تأیید دیدگاه بستانی مستلزم منتفی بودن ادامه دعوت پیامبر ﷺ است که پذیرش این امر به غایت دشوار است. کشف غرض سوره باید بتواند پاسخ‌گوی این‌گونه از مشکلات معرفی باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶ ش): قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اول.
- ابن حبان، محمد بن احمد (۱۴۱۲ ق): «الصحیح»، تحقیق شعیب الارنوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ ق): «المسند»، تحقیق شعیب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ ق): «التحریر و التنبیر»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، مجتبی؛ روحانی راد، مجتبی (۱۳۸۵): «روش شناسی تفسیر قرآن»، تهران: سمت.
- بستانی، محمود (۱۳۸۰): «التفسیر البنائی للقرآن الکریم»، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- بستانی، محمود (۱۴۲۲ ق): «المنهج البنایی فی التفسیر»، بیروت: دارالهادی.
- بیهقی، ابی بکر، احمد بن حسین بن علی (۱۴۱۴ ق): «سنن بیهقی»، تحقیق محمد بن القادر عطا، مکه: دارالبازف.
- بیهقی، ابی بکر، احمد بن حسین بن علی (۱۴۱۶ ق): «شعب الایمان»، تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حزّ عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۷ ق): «وسائل الشیعہ فی تحصیل مسائل الشریعہ»، مؤسسه آل البیت.
- حسن نیا، علی؛ خاتمی، محسن؛ شیخی، سمیه (۱۴۰۰ ش): «بررسی رهیافت های استدلالی علامه طباطبایی و مصطفی مسلم در غرض یابی محتوایی سوره یس»، فصلنامه مطالعات قرآن، ش ۴۸، صص ۴۴۳-۴۶۷.
- حسنی بافرانی، طلعت؛ امامی، معصومه (۱۳۹۷ ش): «ضابطه مندی تفسیر ساختاری در تفاسیر المیزان، الأساس فی القرآن و فی ظلال القرآن»، مجله پژوهش های تفسیر تطبیقی، ش ۲، صص ۱۴۷-۱۹۶.
- حوی، سعید (۱۴۰۹ ق): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دارالسلام.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ ق): «السنن الدارمی»، تحقیق: فؤاد احمد زمزلی، بیروت: دارالکتب العربی.
- زاهدی فر، سیفعلی (۱۳۹۶): «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۹-۱۶ قیامت»، مجله مطالعات تفسیری، ش ۲۹، صص ۱۶۱-۱۷۰.
- زمانی، محمد حسن (۱۳۸۹): «قرآن و مستشرقان»، قم: بوستان کتاب.
- الساعدی، محمد (۱۴۲۴): «محمود البستانی»، عراق-نجف: دارالکفیل.
- سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم حسین (۱۴۲۵ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۹۷۳): «نیل الاوطار»، بیروت: دار الجیل.
- صادقی، حسن؛ قوجانی خامنه، مریم (۱۳۹۴ ش): «بررسی تطبیقی مقاصد سوراژ دیدگاه تفسیر المیزان و فی ظلال القرآن»، دو فصلنامه اندیشه های قرآنی متفکران معاصر، ش ۱۱۳، صص ۷-۳۲.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۸ ش)، «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال»، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۶)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرانی، أبو القاسم سلیمان بن أحمد (۱۴۰۰ ق): «معجم الکبیر»، تحقیق حمدی عبد المجید السلفی، مطبعة الوطن العربی.
- غروی، سعیده (۱۳۹۴): «تفسیر ساختاری سوره یس با تأکید بر تفسیر المیزان»، مجله مطالعات تفسیری، ش ۲۱، صص ۱۰۳-۱۲۲.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹): «تفسیر من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک.
- قضاعی، محمد بن سلامه (۱۴۰۵): «مسند الشهاب»، بیروت: مؤسسه الرساله.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۰): «درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن»، قم: انتشارات هستی نما.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و یکم.

References:

- Glorious Qur'an
 Al-Sā'idī, Muḥammad (1424 AH): "Maḥmūd al-Baṣṭānī".
 Bābā'ī, 'Alī Akbar; 'Azīzī-Kiyā, Mujtabā; Rūḥānī Rād, Mujtabā (1385 SH):
 "Ravesh-shanāsī Tafsīr Qur'ān", Tehran: SAMT.
 Baṣṭānī, Maḥmūd (1380 SH): "al-Tafsīr al-Binā'ī lil-Qur'ān al-Karīm", Mashhad:
 Intishārāt Āṣṭān Quds Razavi, first edition.
 Baṣṭānī, Maḥmūd (1422 AH): "al-Manhaj al-Binā'ī fi al-Tafsīr", Beirut: Dār al-
 Hādī.
 Bayhaqī, Abū Bakr, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī (1414 AH): "Sunan Bayhaqī", an-
 notator: Muḥammad ibn al-Qādir 'Aṭā, Makkah: Dār al-Bāzaf.
 Bayhaqī, Abū Bakr, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī (1416 AH): "Sha'ab al-Īmān",
 annotator: Muḥammad al-Sa'id Basiyūnī Zughlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-
 'Ilmīyah.
 Dārmī, 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān (1407 AH): "al-Sunan al-Dārmī", annotator:
 Fu'ād Aḥmad Zumarī, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
 Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn (1419 AH): "Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān", Beirut:
 Dār al-Malāk.
 Hawwī, Sa'id (1409 AH): "al-Asās fi al-Tafsīr", Cairo: Dār al-Salām.
 Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn 'Alī (1417 AH): "Wasā'il al-Shi'ah fi Taḥṣīl Masā'il
 al-Sharī'ah", Mu'assasah Āl al-Bayt.
 Ibn-'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1420 AH): "al-Taḥrīr wa al-Tanwīr", Beirut:
 Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī.
 Ibn-Ḥabbān, Muḥammad ibn Aḥmad (1412 AH): "al-Ṣaḥīḥ", annotator: Shu'ayb
 al-Arnā'ūt, Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
 Ibn-Ḥanbal, Aḥmad (1421 AH): "al-Musnad", annotator: Shu'ayb al-Arnā'ūt, Bei-
 rut: Mu'assasah al-Risālah, first edition.
 Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. (1373 SH): "Tafsīr Nemūneh", Tehran: Dār al-Kutub
 al-Islāmīyah, thirty-first edition.
 Nakūnām, Ja'far (1380 SH): "Darāmadī bar Tārīkh-Ghozārī Qur'ān", Qom: Int-
 ishārāt Haṣṭi-Namā.
 Quḍā'ī, Muḥammad ibn Salāmāh (1405): "Musnad al-Shihāb", Beirut: Mu'assasah
 al-Risālah.
 Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī (1368 SH): "Thawāb al-A'māl wa 'Iqāb al-A'māl",
 Qom: Manshūrāt al-Sharīf al-Riḍī, first edition.
 Sayyid Quṭb, Sayyid ibn Quṭb ibn Ibrāhīm Ḥusayn (1425 AH): "Fī Zilāl al-Qur'ān",
 Beirut: Dār al-Shurūq.
 Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī (1973): "Nayl al-Awṭār", Beirut: Dār al-Jīl.
 Tabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad (1400 AH): "Mu'jam al-Kabīr", an-
 notator: Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, Maṭba'at al-Waṭan al-'Arabī.
 Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1376 SH): "al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān; Tar-
 jumah Muḥammad Bāqir Mūsavi Hamadānī", Qom: Nashr Jāmi'ah Mudarrisīn
 Ḥawzeh 'Ilmīyah.
 Zāhidī Far, Sayf 'Alī (1396): "Barresī Tanāsub Ma'nayī Āyāt 16-19 Qiyāmah",
 Journal of Muṭāla'at Tafsīrī, Number 29, pp. 161-170.
 Zamānī, Muḥammad Ḥasan (1389 SH): "Qur'ān wa Muṣṭashriqān", Qom: Būṣṭān
 Kitāb.



University of Science and Islamic Knowledge
Sobhan Faculty of Islamic Sciences

Comparative Analysis of Divine Conditional Traditions Related to the Righteous in the Qur'ān and the Bible¹

Zohre Samavatian¹  Karam Siyavoshi² 

1. Ph.D. Candidate, Qur'an and Hadith Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran, (Corresponding Author).
z.samavatian@isu.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu- Ali Sina University, Hamedan, Iran.
karam.siyavoshi@basu.ac.ir

Research Article



Abstract

Given the significant expansion of communication, understanding the religious traditions of the followers of divine religions and comprehending the relationships between them is inevitable and forms one of the prerequisites for the approximation of religions. One of the common teachings of the Abrahamic faiths is the divine traditions (Sunnah), which function as universal laws governing human societies and the universe. Some divine traditions are conditional and dependent on human actions, and their effects become visible accordingly. In this study, only the conditional divine traditions specific to the faithful are analyzed comparatively across the three Abrahamic religions, with the aim of answering the question: What is the relationship (in terms of similarities and differences) between the divine conditional traditions related to the faithful in the Qur'an and the Bible (Old and New Testaments)? This research is conducted through library-based sources in a descriptive, comparative, and analytical manner, and so far, no similar independent study has been presented. It can be said that, due to the unity of the revelatory source, there is a significant similarity between the conditional traditions specific to the righteous in the three religions. However, the differences in direct and indirect references to these traditions can be attributed to the unique cultural contexts and circumstances of the followers of each of these Scriptures. For example, the Qur'an, with its use of the terms "Sunnah" and "Sunnan" and its numerous and direct references to the discussed traditions, holds a distinct advantage over the Bible. These traditions can generally be categorized into two groups: the increase of spiritual blessings, such as the ability to discern truth from falsehood, and the increase of material blessings,

1. The article is an extracted article from the Master's thesis of Zohre Samavatian.

Received: 2023/10/09 ; Received in revised from: 2024/04/26 ; Accepted: 2024/09/19 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Samavatian, zohre, Siyavoshi, Karam(1403SH): 'Comparative Analysis of Divine Conditional Traditions Related to the Righteous in the Qur'ān and the Bible', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P34-55, [10.22034/esq.2024.420062.1339](https://doi.org/10.22034/esq.2024.420062.1339)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



olomquran.ir

نسبت سنجی سنت های مقید الهی مربوط به صالحان در قرآن و عهدین^۱

زهرة سماواتیان^۱ id، کرم سیاوشی^۲ id

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران، (نویسنده مسئول). z.samavatian@isu.ac.ir
۲. دانشیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. karam.siyavoshi@basu.ac.ir

چکیده

با توجه به گسترش چشمگیر ارتباطات، شناخت سنت های دینی پیروان ادیان الهی از یکدیگر و درک نسبت های موجود میان آن ها، امری اجتناب ناپذیر بوده و از مقدمات تقریب ادیان به شمار می آید. یکی از تعالیم مشترک ادیان ابراهیمی، سنت های الهی هستند که به عنوان قوانینی فراگیر بر جوامع بشری و جهان حاکم اند. بخشی از سنت های الهی، سنت هایی مقید و متوقف بر کنش انسان هاست که به تبع آن آثارشان نمایان می شود. در پژوهش پیش رو، صرفاً سنت های مقید و مختص به اهل ایمان، به روش تطبیقی در سه دین آسمانی مورد تحلیل قرار گرفته و هدف از ارائه آن پاسخ به این پرسش است که سنت های مقید الهی مربوط به اهل ایمان در قرآن و عهدین چه نسبتی (اشتراک و افتراق) با هم دارند؟ این پژوهش به شیوه کتابخانه ای و به صورت توصیفی و تطبیقی - تحلیلی سامان یافته و تاکنون پژوهش مشابهی به صورت مستقل ارائه نشده است. می توان گفت با توجه به وحدت منبع و حیانی، همسانی قابل توجهی میان سنت های مقید مختص به صالحان در ادیان سه گانه وجود دارد؛ با این حال تفاوت اشارات مستقیم و غیرمستقیم به سنت های مذکور را می توان متأثر از وجود مناسبات و ملازمات فرهنگی مختص به پیروان هر یک از این کتب دانست؛ چنانکه قرآن کریم با طرح عناوین «سنت» و «سنن» و اشارات متعدد و مستقیم به سنت های مورد بحث، نسبت به کتب عهدین از برتری ویژه ای برخوردار است. می توان سنت های مذکور را در قالب دو دسته کلی افزایش نعمت های معنوی همچون برخورداری از قوه تشخیص حق از باطل و افزایش نعمت های مادی مانند نجات از تنگنا های گوناگون فردی و اجتماعی دسته بندی نمود.

۱. مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد زهرة سماواتیان است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

◆ استناد به این مقاله: سماواتیان، زهرة، سیاوشی، کرم (۱۴۰۳): «نسبت سنجی سنت های مقید الهی مربوط به صالحان در قرآن و عهدین»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹ (۱۷)، ۳۴-۵۵. doi: 10.22034/csq.2024.420062.1339

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کرم

۱. بیان مسئله

اثبات وجود سنت‌های الهی در جامعه وابسته به اصول و مبانی نظری است؛ به‌گونه‌ای که بر اساس نگرش اسلامی سراسر هستی تحت تدبیر ربوبیت الهی است و بی‌اذن او هیچ تغییر و تحولی رخ نمی‌دهد: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید/۲۲).

وجود قوانین و سنت‌های الهی در عهدین نیز از لابه‌لای فرمان‌هایی که به قوم بنی‌اسرائیل داده شده، مشهود است. خداوند عزت و احترام و بزرگی این قوم را مشروط به کسب شرایطی چند نموده است که مهم‌ترین آن‌ها رعایت و پاسداشت و حرمت خداوند است: «هر که مرا احترام کند، او را احترام خواهم نمود و هر که تحقیرم کند، تحقیرش خواهم کرد» (داوران، ۲: ۳۰). اساساً در عهد عتیق حمایت و یاری خداوند از قوم بنی‌اسرائیل مشروط به اطاعت از اوامر بیهوده است که در صورت تخلف از آن‌ها خشم پروردگار شامل حال ایشان خواهد شد (خروج، ۱۵: ۲۶؛ لاویان، ۲۶: ۱۶؛ تثنیه، ۸: ۱۹-۲۰؛ ۲۸: ۱۵-۶۸). همچنین اشاره به سنت‌های الهی در عهد جدید، نمایانگر وجود قوانین الهی ثابت و مستمر در جهان هستی است. وجود سنت‌های تخلف‌ناپذیر الهی را می‌توان در سخنان حضرت عیسی که خطاب به مردم بیان فرموده، مشاهده کرد: «شما خوب می‌توانید وضع هوا را پیش‌بینی کنید. اگر عصر آسمان سرخ باشد، می‌گویید که باران خواهد آمد. چگونه این چیزها را می‌دانید؛ اما نمی‌توانید علائم و نشانه‌های زمان‌ها را درک کنید؟ این قوم گنه‌کار و بی‌ایمان معجزه‌های آسمانی می‌خواهند ولی غیر از معجزه یونس، معجزه دیگری به آنان نشان داده نخواهد شد» (متی، ۱۶: ۲-۴). سنت‌های الهی از یک منظر به دو بخش مطلق و مقید منقسم است. سنت‌های مطلق به آن دسته از سنت‌هایی گفته می‌شود که متوقف بر امری نبوده و در حقیقت شامل قوانین حاکم بر آفرینش و نظام هستی است که پایدار، ثابت و غیرقابل جایگزینی باشند. دسته دیگر سنت‌های مقید هستند که متوقف بر اعمال آدمی و نتیجه کردارهاست (ر.ک: ریاحی مهر، ۱۴۰۱). این دسته از سنت‌ها با تغییر و تبدیل مقدماتشان، قابلیت تغییر دارند و در زندگی اهل حق و اهل باطل جاری و ساری هستند. چگونگی طرح سنت‌های مقید الهی در کتب آسمانی و تبیین و تحلیل نسبت میان آن‌ها، مسئله اصلی نوشتار پیش‌رو است که به روش

۱. «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [به شما] نرسد، مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی است. این [کار] بر خدا آسان است.»

کتابخانه‌ای و توصیفی، تطبیقی انجام شده است. بدین منظور ابتدا سنّت‌های الهی مقید ناظر به صالحان از آموزه‌های قرآنی استخراج و سپس به شیوه تطبیقی با همسان‌های خود در عهدین سنجش شده و در نهایت نسبت میان آن‌ها به لحاظ اشتراک‌ها و افتراق‌ها، تحلیل گردیده است.

بررسی پیشینه پژوهش بیانگر آن است که پرداختن به موضوع سنّت‌های الهی در قرآن و حدیث در قالب‌های گوناگون نوشتاری به وفور یافت می‌شود (اسنکندرلو، ۱۴۰۱)؛ اما هیچ تحقیقی در زمینه سنّت‌های مقید الهی به شکل تطبیقی در قرآن و عهدین سامان نیافته است. تنها در یک مورد سنّت امداد که در رابطه با اهل باطل است مورد مطالعه قرار گرفته است؛ لذا ضرورت و اهمیت پژوهش پیش‌رو کاملاً نمایان است.

۲. مفهوم سنّت در لغت و اصطلاح

واژه «سنّت» برگرفته از ریشه «سَنَنَ» و جمع آن «سُنَن»^۱ است. در لغت عمدتاً به معنای شیوه، روش، عادت، طبیعت، سیرت، خلق و خصلت، چهره یا قرص صورت و... است (صاحب، ۱۴۱۴: ۸/۲۴۸؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۲۱۳۸؛ راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۲۲۶). برخی آن را مطلق هرگونه راه و روشی اعم از پسندیده یا ناپسند معنا کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۹۲). گرچه لغویانی دیگر سنّت را تنها به معنای راه و روش پسندیده و نه غیر آن، دانسته‌اند؛ چنان‌که در لسان العرب آمده است: «سنّت، روش پسندیده و مستقیم و صحیح است، به همین خاطر وقتی گفته می‌شود: فلان شخص از اهل سنّت است؛ یعنی او در مسیر صحیح و پسندیده‌ای قرار دارد»^۲ (ابن منظور، همان). به نظر می‌رسد روایت: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَ... وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَ...» (مفید، ۱۳۱۴: ۱۳۶، ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳۱/۵۳۸) دیدگاه اول را تأیید می‌کند. راغب، مقصود از «سُنَّةُ الْوَجْهِ» را طریقت و روش آن^۳ و «سُنَّةُ النَّبِيِّ» را راه و روش برگزیده پیامبر^۴ و «سُنَّةُ اللَّهِ» را حکمت خداوند یا روش عبادت نمودن

۱. راغب قرائت «سَنَن» و «سُنَن» را نیز برای آن ذکر کرده است که هر سه لفظ دارای یک معنی است. جوهری هم گوید: «سُنَّة» بضمّین أيضاً، كما فی اللسان و القاموس (راغب، ۱۳۷۶: ۵/۲۱۳۸).

۲. «السُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمَحْمُودَةُ الْمُسْتَقِيمَةُ وَلِذَلِكَ قِيلَ: فَلَانَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ، مَعْنَاهُ مِنْ أَهْلِ الطَّرِيقَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ الْمَحْمُودَةِ».

۳. «طَرِيقَتُهُ». این معنا تا حدودی مبهم است چون مقصود از آن مشخص نیست. برخی دیگر «سنّت الوجه» را به گردی‌های صورت و یا خود صورت معنا کرده‌اند: «وَمَا أَحْسَنَ سُنَّةَ وَجْهِهِ»: آی دواتره (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۱۹۷؛ صاحب، همان، ۲۴۸/۸). جوهری گوید: و سُنَّةُ الْوَجْهِ: صورت (همان، ۲۱۳۹/۵).

۴. ابن فارس گوید: «سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: سیرته و إِمَّا سَمَّيْتُ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَجْرِي جَرِيًّا: وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُم

خدا دانسته است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۹). برخی، آنچه در شریعت مورد امر و نهی واقع شده را «سنة الله» نامیده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۲۵۵).

لغت پیژوه معاصر، صاحب التحقیق فی کلمات القرآن، در جمع‌بندی و تحلیل خویش از دیدگاه‌های گونه‌گون درباره ریشه معنایی «سَنَ» گوید: اصل واحد معنایی در این ماده، جریان یافتن امری به صورت منضبط است، خواه این امر و جریان آن، در ظهور صفتی و یا در ظهور عملی یا سخنی باشد که البته با توجه به اختلاف مورد، ضوابط آن نیز مختلف می‌شود. وی در ادامه «سنة الله» را جریان ظهور صفات خداوند بر اساس ضوابطی خاص معرفی می‌کند، ضوابطی که با توجه به تفاوت صفات و به مقتضای خصوصیات آن، اختلاف پیدا می‌کند. مصطفوی جمله «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُّقَدَّرًا» را در آیه «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُّقَدَّرًا» (احزاب/ ۳۸) و عبارات: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»، (احزاب/ ۶۲) «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»، (فاطر/ ۴۳) «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»، (اسراء/ ۷۷) را دلیل بر وجود ضوابط مخصوص و تقدیرات مقدره معرفی کرده است.

برخی از محققان در وجوه اختلاف معنایی سنت، نکاتی را تحلیل کرده‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹/۳۶۹-۳۷۰). نتیجه آنکه، «طبق آراء لغویون، سنت شیوه و طریقی است که طی اعصار بر منهجی واحد طی شود و استمرار داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۱۱)؛ لذا در سنت دو بخش به صورت دائمی وجود دارد؛ یکی قوانین یا شیوه و عادت و... دیگری ویژگی استمرار و جریان همیشگی آن قوانین و شیوه و... و تغییر و تزلزل ناپذیری آن است.

اما به لحاظ اصطلاحی، واژه سنت در حوزه‌های گوناگون دینی مصادیق متفاوتی دارد. در فقه، سنت به عنوان یکی از ادله اربعه در کنار کتاب و عقل و اجماع، عهده‌دار تبیین مسائل شرعی است. در دانش حدیث، این واژه شامل قول و فعل و تقریر معصوم است (مدیر شانه چی، ۱۳۷۶: ۱۰؛ مظفر، ۱۳۷۴: ۳/۶۲). فقها، سنت را گاه در مقابل «بدعت» به معنای «چیزی که ریشه در دین داشته باشد» و گاه در برابر «فریضه» و به عنوان «امر مستحب» و گاه به معنای «واجب غیر رکنی» به کار برده‌اند (مامقانی، ۱۳۸۸: ۱/۶۷). در عرصه کلام نیز بر گروهی که تعقل در مسائل دینی را بدعت و حرام می‌دانستند و بر ظواهر جمود داشتند اهل سنت و جماعت اطلاق می‌شود؛ در مقابل معتزله که باب تفکر و تعقل را گشودند و اهل بدعت نامیده شدند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۱۴، رک: رضایی اصفهانی، کریمی: ۱۴۰۰). در دانش جامعه‌شناسی «سنت‌های اجتماعی»

به مثابه قانونمندی‌های اجتماعی، قوانین حقیقی یا تکوینی به شمار می‌آیند که حکایت از یک نفس‌الامر دارند که بیگانه از اعتبار و وضع می‌باشند (مصباح‌یزدی، همان).

۳. ویژگی سنت‌های الهی

سنت‌های الهی دارای ویژگی‌ها یا شاخصه‌هایی هستند که شناخت آن‌ها بر اساس متون وحیانی، موجب درک و دریافت درست و استواری از این آموزه‌ی دینی می‌گردد و می‌تواند در رفتار ایمانی پیروان ادیان، اثر ملموس و مشخص بر جای گذارد. در ادامه این ویژگی‌ها طرح و تبیین خواهد شد:

۳-۱. فراگیری

عمومیّت و فراگیری قوانین الهی به معنای آن است که این سنت‌ها کورکورانه و تصادفی نیست؛ بلکه فراگیر و جهان‌شمول‌اند. به بیان دیگر قوم و نژاد خاصی خارج از شمول این سنت‌ها قرار نمی‌گیرد؛ لذا در صورت تحقق کلیه شرایط وقوع یک سنت، در هر زمان و مکانی به اجرا درآمده، آثار خود را بر جای می‌گذارند. چنان‌که در قرآن کریم بر این ویژگی تأکید شده، می‌فرماید: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (بقره/ ۲۱۴، احزاب/ ۳۸) ایوب نبی در تبیین یکی از سنت‌های ثابت الهی برای اهل ایمان می‌فرماید: «حال دل خود را پاک‌کن و دست‌هایت را به سوی آسمان برافراز و با جرئت و جسارت بایست، آنگاه تمام سختی‌های خود را فراموش خواهی کرد... و خدا به تو آرامش خواهد بخشید، از دشمنان هراسی نخواهی داشت اما بدان برای گنه‌کار راه فراری نیست» (ایوب، ۱۲: ۱۳-۱۹) و نیز در مزامیر آمده است: «خوشا به حال آن‌کس که با بدکاران مشورت نمی‌کند و راه گناهکاران را در پیش نمی‌گیرد و با کسانی که خدا را مسخره می‌نمایند هم‌نشین نمی‌شود، بلکه مشتاقانه از دستورات خداوند پیروی می‌کند و شب و روز در آن‌ها تفکر می‌نماید» (مزامیر، ۱: ۱-۲).

۳-۲. مُسْتَنَد بودن به خداوند

سنت‌ها بر اساس آیات قرآن، قوانین عام و مستمر الهی هستند؛ لذا از عبارت: «سنتة الله» (احزاب/ ۳۸ و ۶۲ و...) استفاده شده است؛ البته گاهی این سنت‌ها به

۱. «آیا پنداشتید که داخل بهشت می‌شوید و حال آنکه هنوز مانند آنچه بر [سر] پیشینیان شما آمد، بر [سر] شما نیامده است؟ آنان دچار سختی و زیان شدند و به [هول و] تکان درآمدند تا جایی که پیامبر [خدا] و کسانی که با وی ایمان آورده بودند گفتند: «یاری خداکی خواهد بود؟» هشدار که پیروزی خدا نزدیک است.»

انسان نیز نسبت داده شده مانند: «سُنَّتِ الْأُولَیْنِ» (انفال/۳۸، فاطر/۴۳)، «سُنَّتِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ» (نساء/۲۶)؛ اما این امر نباید موجب این توهم شود که دو نوع سُنَّت در قرآن مطرح شده است بلکه سنت‌ها به لحاظ فاعلیت به خدا منتسب اند و به لحاظ قابلیت به انسان‌ها اضافه شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲: ۴۲۶) از دیگر سو، انتساب سُنَّت‌ها به خداوند به تقویت بینش توحیدی در بندگان انجامیده و بر این نکته تأکید می‌ورزد که قوانین خاص و روابط علی و معلولی جاری در جامعه تحت تدبیر نیروی لایزال الهی قرار دارد که از آن گریزی نیست (صدر، بی تا: ۷۷-۸۳). مکرر در کتاب عهدین به استناد قوانین لایزال الهی به یَهْوَه اشاره شده است از جمله در مزامیر آمده است: «درست‌کاران توسط خداوند محافظت و هدایت می‌شوند» (مزامیر، ۱: ۶).

۳-۳. تَخَلَّف ناپذیری

سُنَّت‌های الهی در صورت محقق شدن شرایط آن، رخدادشان حتمی است و تخلف در آن‌ها راهی ندارد. البته باید توجه داشت که طبق ویژگی درهم تنیدگی این قوانین تکوینی الهی، ممکن است سُنَّتی بر سُنَّت دیگر حاکم شده و با وجود تحقق شروط، به دلیل محکومیت، سُنَّت مزبور اجرا نشود؛ همچنان که سُنَّت نزول عذاب بر گناهکاران، محکوم سُنَّت عفو خداوند در قبال توبه بندگان عاصی قرار می‌گیرد و با این تبصره که هم‌زمانی غفران و عذاب امکان‌پذیر نبوده، این دو سُنَّت در یک زمان جمع نمی‌شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲: ۴۲۲). آیات متعددی بر توبه و بازگشت به سوی پروردگار در قرآن ذکر شده است (بقره/۱۹۹، هود/۳ و...) چنان‌که در عهدین نیز بدان اشاره شده است: «از گناهان خود توبه کنید که ملکوت آسمان‌ها نزدیک است» (متی، ۴: ۱۷).

۳-۴. تبدیل ناپذیری

تبدیل در حقیقت تغییر دادن به طور مطلق است هرچند که بدل آن و یا چیز دیگر را در جای آن نگذاریم و فقط تغییرش دهیم (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱/۲۳۱). البته برخی در تبدیل، قید جایگزینی را الزامی می‌دانند؛ لذا گفته‌اند: «تبدیل سُنَّت خدا به این است که عذاب خدا را بردارند و به جایش عافیت و نعمت بگذارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۸۳)؛ به عبارتی هیچ‌کس نمی‌تواند عقوبت الهی را از مکذبان و ماکران به دیگران حواله کند (شعرانی، ۱۳۸۶: ۳/۱۰۸۶) به هر حال از

۱. به عنوان مثال می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (انفال/۳۳).

ویژگی سنّت‌های الهی عدم جابجایی و تغییر در آن‌هاست و مستحقین عذاب یا پاداش، مشمول سنّت‌های خاص خود خواهند شد؛ بندگان نتایج اعمال خود را خواهند دید و جزای عمل دامن صاحبش را خواهد گرفت بی هیچ تغییری یا جایگزینی. این امر نتیجه تبدیل‌ناپذیری در ذات و صفات الهی است که به فعل باری تعالی می‌انجامد؛ لذا فرموده است: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»^۱ (فتح/۲۳) در عهدین نیز به تبدیل‌ناپذیری سنّت‌های الهی اشاره شده است، مانند آنجا که آمده است: «همگی خداوند را ستایش کنید؛ زیرا به فرمان او آفریده شده‌اید. او شما را تا ابد بر جایتان ثابت نموده است و آنچه او ثابت نموده است هرگز تغییر نخواهد کرد» (مزامیر، ۱۴۸: ۵-۶).

۳-۵. تحوّل‌ناپذیری

تحوّل از ریشه «حول» به معنای تغییر و انفصال از دیگری معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۶). تحویل سنّت عبارت از این است که عذاب فلان قوم را که مستحق آن می‌باشند، به سوی قومی دیگر برگردانند. سنّت خدا نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحویل؛ چراکه خدای تعالی بر صراط مستقیم است، حکم او تبعیض و استثناء ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۳/۱۷). در وجه اختلاف تبدیل و تحویل آمده است: «تبدیل آن است که چیزی را به کلی عوض کنند، یعنی آن را بردارند و چیز دیگری جانشین آن نمایند، ولی تحویل آن است که چیزی را از نظر کیفی یا کمی دگرگون سازند» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸/۲۹۷). در قرآن کریم به تحویل‌ناپذیری سنن چنین اشاره شده است: «... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»^۲ (فاطر/۴۳) وجود مضمونی مشابه در عهدین، نیز تأکیدی بر وجود این ویژگی برای سنن الهی است، آنجا که آمده است: «آسمان‌ها و زمین زایل خواهند شد؛ اما سخنان من زایل نخواهند شد» (لوقا، ۳۳: ۲۱) سخنان خداوند دربرگیرنده سنن‌های الهی است.

۳-۶. تضاد نداشتن با اختیار انسان

اذعان به وجود سنّت‌هایی ثابت در طبیعت، ممکن است موجب بروز این شبهه شود که انسان موجودی بدون اختیار و مجبور است، درحالی که آیات بسیاری در قرآن بر اراده و اختیار انسان در انتخاب روش زندگی تأکید می‌ورزند: «إِنَّ اللَّهَ

سال نهم

شماره اول

پیاپی: ۱۷

بهار و تابستان

۱۴۳

۱. «این سنّت خداوند است که در گذشته نیز چنین بوده است و در سنن خدا هرگز دگرگونی نخواهی یافت».

۲. «و هرگز برای سنّت خدا دگرگونی نخواهی یافت».

لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱ (رعد/۱۱) «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا»^۲ (کهف/۵۹) مفهوم اختیار را در عهد جدید نیز می‌توان ملاحظه نمود: «عاقبت ایشان برحسب اعمالشان خواهد بود» (دوم قرنتیان، ۱۱: ۱۵)؛ لذا می‌توان گفت محرک انسان در زندگی، محتوای باطنی او؛ یعنی فکر و اراده است و ساختمان جامعه در سطح روبنا با همه پیوندها، سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش روی زیربنای (محتوای باطنی انسان) قرار دارد و هرگونه تغییر و تکاملی نسبت به روبنای آن، تابع تغییر و تکامل در این زیربنا است. براساس آنچه یاد شد، رابطه بین محتوای باطنی انسان و روبنای اجتماعی و تاریخی جامعه، یک رابطه تابع و متبوع یا علت و معلول است (صدر، ۱۳۷۶: ۱۴۶).

۴. سنت‌های مقید مختص به صالحان

بر اساس تعالیم اسلام، مؤمنان با تسلیم در برابر فرمان‌های الهی و ایمان به او و انجام اعمال صالح مستحق دریافت پاداش در دنیا و آخرت خواهند شد؛ چنانکه درباره پاداش دنیوی و آخروی حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»^۳ (عنکبوت/۲۷) در سراسر آثار و نوشته‌های دانشمندان یهود، وجود خداوند به عنوان حقیقتی مسلم و بدیهی پذیرفته شده و هیچ دلیلی برای متقاعد ساختن خدانا باوران اقامه نشده است^۴ (کهن، ۱۳۸۲: ۲۷). توصیه‌های مؤکد مسیح مبنی بر ایمان قلبی به خداوند که حاصل آن انجام امور فوق بشری به دست انسان است، حاکی از وجود جریان قوانینی الهی در سرتاسر زندگی مؤمنانه است که به آنان مدد رسانده، برخی صفات الهی را در انسان تعالی می‌بخشد. همچنان که حضرت عیسی شاگردان خود را فراخواند و به ایشان قدرت داد تا ارواح ناپاک را بیرون کنند و هر نوع بیماری و مرض را شفا دهند (متی، ۱۰: ۱). همچنین شاگردان او در شهرها می‌گشتند و پیغام انجیل را به مردم می‌رساندند و بیماران را شفا می‌دادند (لوقا، ۹: ۶). عیسی علیه السلام به مردم پیام می‌داد که هر که نزد من بیاید و از من بنوشد، از وجودش، نهرهای آب حیات

۱. «در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند».
 ۲. «و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم و برای هلاکشان موعدی مقرر داشتیم».
 ۳. «و اسحاق و یعقوب را به او عطا کردیم و در میان فرزندان‌ش پیامبری و کتاب قرار دادیم و در دنیا پاداشش را به او بخشیدیم و قطعاً او در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود».
 ۴. شایان ذکر است که در قرآن کریم نیز به همین شکل است و عمدتاً بر توحید و نفی شرک استدلال شده است.

جاری خواهد شد (یوحنا، ۷: ۳۸) او به مؤمنان چنین بشارت می‌دهد: «کسانی که ایمان می‌آورند با قدرت من، ارواح پلید را از مردم بیرون خواهند کرد و به زبان‌های تازه سخن خواهند گفت، مارها را بر خواهند داشت و در امان خواهند بود، اگر زهر کشنده‌ای بخورند صدمه‌ای نخواهند دید، دست بر بیماران خواهند گذاشت و ایشان را شفا خواهند بخشید» (مرقس، ۱۶: ۱۷-۱۸). چنان‌که در قرآن در دعوت همراهان انبیاء و اولیاء الهی می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً... فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^۱ (اعراف/۱۵۸).

سنت‌های مختص به صالحان، بر اساس آموزه‌های قرآن و عهدین، در وهله اول مقید به انتخاب‌گری انسان است که پس از تسلیم در برابر حق و گزینش راه سعادت تحت آثار و انعکاس این قوانین ثابت قرار خواهد گرفت. به صورت کلی می‌توان سنت‌های فوق را تحت دو عنوان کلی: افزایش نعمت‌های معنوی، افزایش نعمت‌های مادی، دسته‌بندی کرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲: ۴۳۷).

۴-۱. افزایش نعمت‌های معنوی

آیات فراوانی بر سنت فزونی نعمت‌های معنوی اهل حق دلالت دارند که می‌توان همه آن‌ها را تحت عنوان بهره‌مندی از «حیات طیبه» قرار داد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أُتِيَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۲ (نوح/۹۷). گرچه دیدگاه مفسران درباره مقصود از حیات طیبه متفاوت است ولی بر اساس برخی از آن‌ها مقصود از آن، حالات و روحیات خوش‌ایمانی و باطنی است که خداوند به دنبال صلاح و صدق و خلوص مؤمنان به آن‌ها عنایت می‌فرماید. در ادامه نمونه‌هایی از این حالات و توفیقات روحی معنوی بر اساس تعالیم قرآن و عهدین مطرح می‌گردد:

تمیز حق از باطل: با وجود اختلاف نظر در میان مفسرین، علامه طباطبایی منظور از حیات طیبه را نه بر وجه مجاز، بلکه نوعی زندگی حقیقی و ابتدائی می‌داند که به انسان مؤمن و صالح عطا شده و به او قدرت تشخیص حق از باطل را می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که فرد می‌تواند همه چیز را در دو قسم حق و باطل ملاحظه نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۱/۱۲). این توانمندی با عنوان «فرقان» در قرآن مورد اشاره

سال نهم

شماره اول

پیاپی: ۱۷

بهار و تابستان

۱۴۰۳

۱. بگو: «ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم... پس به خدا و فرستاده او- که پیامبر درس‌نخوانده‌ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد- بگروید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید.»
 ۲. «هر کس- از مرد یا زن- کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات [حقیقی] بخشیم.»

قرار گرفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^۱ (انفال/ ۲۹). در دوران سرگردانی قوم بنی اسرائیل در صحرائی سینا، خداوند جهت تسهیل مسئولیت موسی علیه السلام، هفتاد نفر از رهبران و مؤمنین قوم را به نیروی تمییز حق از باطل تجهیز نموده به کمک او فرستاد (خروج، ۱۸: ۳۳-۲۷؛ تثنیه، ۱: ۹-۱۵).

فزونی علم و حکمت: از دیگر نعمت‌های معنوی که به اهل ایمان و تقوا عطا می‌شود، علم و حکمت است؛ چنانکه درباره حضرت موسی می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»^۲ (قصص/ ۱۴، یوسف/ ۲۲). عبارت «وَكذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» دلالت دارد بر اینکه حکمت و علمی که به یوسف علیه السلام داده شد موهبتی ابتدایی نبود بلکه به عنوان پاداش الهی به وی داده شد چون او از نیکوکاران بود و این دهش بر نیکوکاران همچنان استمرار خواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/ ۱۱۹). موسی علیه السلام در یکی از مواضع خویش به قوم بنی اسرائیل می‌فرمود: «اگر از قوانینی که به شما ابلاغ نمودم پیروی کنید به حکمت و بصیرت مشهور خواهید شد» (همان: ۶/ ۴).

مصادیق این سنت در عهد عتیق بسیار مشاهده می‌شود: علم تعبیر خواب و حکمت الهی یوسف (پیدایش، ۴۱: ۳۹)، حکمتی که خداوند به «بصوئیل» بخشید و وی را از نور خود لبریز کرد (خروج، ۳۵: ۳۰)، حکمت یوشع علیه السلام در پرتو برکت داده شدن توسط موسی علیه السلام (تثنیه، ۳۴: ۹) و نیز سلیمان نبی با ارزش‌ترین درخواست خویش از خداوند را دریافت علم و حکمت معرفی کرد تا ابزاری برای تشخیص خوب و بد و نیز اجرای عدالت در میان قوم بزرگ بنی اسرائیل باشد که این درخواست مورد پسند خداوند قرار گرفت (اول پادشاهان، ۳: ۹-۱۳؛ ۴: ۲۹ و ۳۰). در مسیحیت «حکمت و معرفت» موهبتی معرفی شده که خداوند به مؤمنان واقعی عنایت می‌کند تا بتوانند فداکاری و رنج مسیح را کاملاً درک کرده و برکات پیش‌بینی شده خداوند بر ایشان را به روشنی ببینند (افسیسیان، ۱: ۱۷) و در راستای طلب آن آمده است: «اگر کسی از شما طالب حکمت و فهم برای درک اراده و خواست خداوند است باید دعا کند و آن را از خدا بخواهد! زیرا خدا خرد و حکمت را به هر که از او درخواست کند سخاوتمندانه عطا می‌فرماید بدون این‌که او را سرزنش نماید» (یعقوب، ۱: ۵). در قرآن این حکمت اعطایی «خیر کثیر» نامیده شده است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

سال نهم
شماره اول
پیاپی: ۱۷
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد».

۲. «و چون به رشد و کمال خویش رسید، به او حکمت و دانش عطا کردیم و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم».

کثیراً»^۱ (بقره/ ۲۶۹).

آرامش قلبی: آرامش و طمأنینه قلبی از نعمت‌های مهم معنوی و موهبتی است از جانب خداوند به صالحان: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۲ (رعد/ ۲۸) در همین راستا در سفر لایوان به اهل ایمان چنین وعده داده شده است: «در سرزمین خود در امنیت زندگی خواهید کرد؛ زیرا من به سرزمین شما صلح و آرامش خواهم بخشید و شما با خاطری آسوده به خواب خواهید رفت حیوانات خطرناک را از سرزمینتان دور خواهم نمود و شمشیر از زمین شما گذر نخواهد کرد. دشمنانتان را تعقیب خواهید کرد و ایشان را با شمشیرهایتان خواهید کشت. ۵ نفر از شما ۱۰۰ نفر را تعقیب خواهند کرد و ۱۰۰ نفرتان ۱۰ هزار نفر را. تمام دشمنانتان را شکست خواهید داد» (لایوان، ۲۶: ۵-۸) گویانکه مشابه این وعده در قرآن نیز برای مسلمانان مطرح شده اس (انفال/ ۶۵-۶۶).

طول عمر: داشتن عمر طولانی در حالت ایمانی نمونه‌ای دیگر از زیادت نعمات معنوی است؛ چراکه مؤمنین بهترین بهره‌وری را از آن در جهت تسلیم و طاعت الهی خواهند داشت: «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقَوْهُ وَأَطِيعُوا يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...»^۳ (نوح/ ۳-۴، ابراهیم/ ۱۰). در کتاب مقدس نیز به این سنت الهی اشاره شده است: «و خدا را با اطاعت از کلیه احکامش احترام کنید تا عمر طولانی داشته باشید» (تثنیه: ۶: ۲)، «ابراهیم عليه السلام ۱۷۵ سال عمر کرد و در کمال پیری، کامیاب از دنیا رفت» (پیدایش، ۲۵: ۷)؛ در حالی که اشخاص شرور از عمر کوتاه‌تری برخوردارند: «و نخست‌زاده یهودا -عیر- در نظر یهوه شیر بود و یهوه او را بمیراند» (پیدایش، ۳۸: ۷ و ۱۰) چنانکه گوشزد شده که: «عمر طولانی را خداوند شامل حال فرزندان می‌کند که به والدین خود احترام گذارند» (افسیان، ۳: ۶) ناگفته نماند که روایات اسلامی به این موضوع، به تفصیل پرداخته‌اند (آمدی تمیمی، ۱۳۶۶: ۴۰۷).

تحیب و تزئین ایمان یا فراهم آمدن مقدمات آن: پس از تسلیم افراد در برابر هدایت الهی که اولین گام به سوی خداوند به شمار می‌رود، خدای متعال نیز

۱. «[خدا] به هر کس که بخواهد حکمت می‌بخشد و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است؛ و جز خردمندان، کسی پند نمی‌گیرد».

۲. «همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد».

۳. «خدا را بپرستید و از او پروا دارید و مرا فرمان برید* [تا] برخی از گناهانتان را بر شما ببخشاید و [اجل] شما را تا وقتی معین به تأخیر اندازد...».

به تدریج ایمان را در دل هایشان آراسته و آن را در نظرگاهشان زینت می‌بخشد: ﴿... وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ...﴾ (حجرات/ ۷).

حبّ تقوا عامل مؤثری است جهت تحمل مشقّت‌ها و انگیزه‌ای است برای حرکت و ترقّی در این مسیر هدایت است، چرا که در پی آن خداوند محبوب قلب‌ها شده و شوق لقای او در دل‌ها زنده می‌گردد: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره/ ۱۶۵، بقره/ ۲۲۲). سنّت تحبیب و تزئین ایمان ویژگی سیره مستمر الهی نسبت به مؤمنان است؛ لذا در میان قوم بنی‌اسرائیل نیز این سنت به شیوه‌های مختلف صورت گرفته است. در برخی موارد حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام با ترسیم فضای سرزمین موعود، ایمان و تسلیم را نزد آنان باشکوه جلوه می‌داده: «بر حذر باش مبادا یهوه که تو را از زمین مصر و خانه بندگی بیرون آورد را فراموش کنی... او امر یهوه خدای خود را نگاه داشته در طریق‌های او سلوک نما و از او بترس؛ زیرا که یهوه خدایت تو را به زمین نیکو درمی‌آورد زمین پر از نه‌های آب و از چشمه‌ها و دریاچه‌ها که از دره‌ها و کوه‌ها جاری می‌شود. زمینی که پر از گندم و جو و مو و انجیر و انار باشد زمینی که پر از زیتون زیت و عسل است. زمینی که در آن نان را به تنگی نخواهی خورد و در آن محتاج به هیچ چیز نخواهی شد زمینی که سنگ‌هایش آهن است و از کوه‌هایش مس خواهی کند و خورده سیر خواهی شد و یهوه خدای خود را به جهت زمین نیکو که به تو داده است متبارک خواهی خواند. پس بر حذر باش مبادا یهوه خدای خود را فراموش کنی و او امر و احکام و فرایض او را که من امروز به تو امر می‌فرمایم نگاه نداری» (تثنیه، ۸: ۲-۱۱).

محبوبیت افراد مؤمن در میان قوم یکی دیگر از شیوه‌های تحبیب و تزئین ایمان در عهد عتیق است. محبوب هم‌نوعان بودن مورد تأیید و تمجید خداوند قرار گرفته و هر کس که خاطر مردم از او راضی باشد، خاطر خداوند نیز از او شاد است و هر کس که مردم از او رضایت ندارند، خداوند نیز از او خشنود نیست (تلمود، آووت، ۳: ۱۳). «در باره نیکوکار بگوئید که او خوب است.» (اشعیا، ۳: ۱۱) در تفسیر این جمله آمده است: آیا نیکوکاری هست که خوب باشد و نیکوکاری هم یافت می‌شود که خوب نباشد؟ بلکه آن کس که هم با خداوند خوب است و هم با مردم، او نیکوکار خوبی است؛ لکن آن کس که فقط در مقابل خداوند خوب است؛ اما با مردم خوب نیست، او نیکوکار خوبی نیست» (تلمود، قیدوشین، ۴۰).

الف). این چنین است که نیکوئی در برابر خدا و خلق خدا به محبوبیت می‌انجامد که مصداق بارز آن در زندگی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کاملاً مشهود بود: «درباریان و تمامی مردم مصر موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را مردی بزرگ می‌دانستند» (خروج، ۱۱: ۳) و همین امر موجب جذب مردم به او شده بود. در تعالیم عیسوی آنچه موجب محبوبیت ایمان می‌گردد تأکید بر قدرت ایمان است که به دنبال آن انجام امور خارق‌العاده امکان پذیر می‌شود: «این‌که می‌گوییم عین حقیقت است: هر که به من ایمان بیاورد می‌تواند همان معجزاتی را بکند که من کرده‌ام و حتی بزرگ‌تر از این‌ها نیز بکند» (یوحنا، ۱۴: ۱۲).

۴-۲. افزایش نعمت‌های مادی

مؤمنان و مشتاقان سرای آخرت با وجود این‌که طالب دنیا نیستند؛ اما خداوند آنان را از مواهب دنیوی بی‌نسیب نمی‌گذارد؛ چراکه زندگی دنیا بهترین وسیله برای انسان جهت کسب معرفت و رضایت الهی است. در ذیل به بخشی از الطاف دنیوی خداوند نسبت به مؤمنان و اهل تقوی به صورت تطبیقی اشاره می‌گردد:

آبادانی دیار و شهرها: آبادانی شهرها در اثر نزول برکات الهی، یکی از مصادیق زیادت نعمات مادی است که در سایه‌سار ایمان و تقوای اهالی آن‌ها محقق می‌شود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف/ ۹۶، مائده/ ۶۶، هود/ ۲ و ۳، جن/ ۱۶). منظور از نزول برکات در این آیه شریفه، بارش باران (به موقع و به اندازه کافی) و روئیدن گیاهان و سرسبزی دشت و دمن است و به این حقیقت اشاره دارد که این انسان است که در اثر کردار خویش، برکات را تبدیل به بلاها می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶/ ۲۶۶) در آیه‌ای دیگر به صراحت آمده است: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا لَّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ»^۲ (جن/ ۱۶). علاوه بر قرآن، سنت الهی زیادت نعمات مادی در سراسر کتاب مقدس مکرراً و به تعابیر مختلف ذکر شده و به بنی اسرائیل به شرط ایمان به خدا و عمل به احکام، وعده برخوردارگی از آن داده شده است: «اگر از تمامی اوامر من اطاعت کنید به موقع برای شما باران خواهیم فرستاد و زمین محصول خود را و درختان میوه خود را خواهند داد. خرمن شما به قدری زیاد خواهد بود که کوبیدن آن تا هنگام چیدن انگور ادامه خواهد داشت و انگور شما به قدری فراوان خواهد بود که چیدن آن تا فصل کاشتن بذر

۱. «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.»

۲. «و اگر [مردم] در راه درست، پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم.»

طول خواهد کشید. خوراک کافی خواهید داشت ... شما را مورد لطف خود قرار خواهیم داد و شما را کثیر گردانیده به عهدی که با شما بسته‌ام وفا خواهیم کرد به قدری محصول اضافی خواهید داشت که در وقت به دست آمدن محصول جدید ندانید با آنچه کنید» (لاویان، ۲۶: ۳-۱۰) که این همان وعده‌ای است که خداوند در قرآن به پاداش صبر و تحمل آنان به آن اشاره فرموده است: «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا»^۱ (اعراف/ ۱۳۵). سرتاسر اناجیل نیز مشحون است از اخبار برکت یافتن اهالی شهرها و روستاها و شفای بیماران از وجود حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام (لوقا، ۹: ۱۶؛ ۲۴: ۳۰؛ متی، ۱۴: ۱۹؛ ۲۶: ۲۶؛ مرقس، ۶: ۴۱؛ ۸: ۷؛ ۱۰: ۱۶؛ ۱۶: ۴؛ یوحنا، ۴: ۵۰) چنانکه حضرت عیسی به یارانش اطمینان می‌دهد که زندگی با تعالیم عیسوی با خود برکت و فراوانی به همراه خواهد داشت: «من تاک هستم و شما نیز شاخه‌های من. هر که در من زندگی کند و من نیز در او زندگی کنم، میوه فراوان می‌دهد؛ چون جدا از من هیچ کاری از شما ساخته نیست» (یوحنا، ۱۵: ۵). مسیح همواره به یارانش توصیه می‌نماید که: «در هر خانه‌ای که وارد شدید بگوئید برکت از آن شما باد» (لوقا، ۱۰: ۵). این وسعت روزی در جنبه‌های مختلف زندگی انسان مؤمن نمایان می‌شود: «اگر کسی به خاطر من و انجیل چیزی را از دست بدهد، مثل خانه، برادر، خواهر، پدر، مادر، فرزند و اموال خود، خداوند به او صد برابر بیشتر خانه، برادر، خواهر، مادر و فرزند و زمین خواهد داد» (مرقس، ۱۰: ۲۹-۳۰). در تأیید این مطالب در قرآن کریم آمده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رِبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ»^۲ (مائده/ ۶۶). بارزترین مصداق زیادت نعمات مادی، فراوانی رزق و روزی است که مطلبی پرتکرار در شریعت موسوی عَلَيْهِ السَّلَام است. بارها این سنت مقید و مشروط، به قوم بنی‌اسرائیل یادآوری شده و مصادیق آن در بخش‌های مختلف کتب عهد قدیم به ویژه تورات، به چشم می‌خورد. در موضعی دیگر از تورات درباره این برکات آمده است: «... به طوری که در میان آن‌ها و حتی گله‌هایشان نازا وجود نخواهد داشت» (تثنیه، ۷: ۱۳).

گره‌گشایی از تنگناها: از دیگر مصادیق نعمت‌های مادی که مترتب بر ایمان

۱. «و به آن گروهی که پیوسته تضعیف می‌شدند، [بخش‌های] باختر و خاوری سرزمین [فلسطین] را- که در آن برکت قرار داده بودیم- به میراث عطا کردیم؛ و به پاس آنکه صبر کردند، وعده نیکوی پروردگارت به فرزندان اسرائیل تحقق یافت».

۲. «و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می‌کردند، قطعاً از بالای سرشان [برکات آسمانی] و از زیر پاهایشان [برکات زمینی] برخوردار می‌شدند».

بندگان است و در تنگنای سختی‌ها، انسان را در رویارویی با امواج بلایا یاری می‌رساند، گره‌گشایی و حل مشکلات است؛ چنانکه قرآن در این زمینه به روشنی می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»^۱ (طلاق/۲). مفسر المیزان در تفسیر این آیه آورده است: «هر کس از محرمات الهی به خاطر خدا و ترس از او بپرهیزد و حدود او را نشکند و حرمت شرایعش را هتک ننموده، به آن عمل کند، خدای تعالی برایش راه نجاتی از تنگنای مشکلات زندگی فراهم می‌کند، چون شریعت او فطری است و خدای تعالی بشر را به وسیله آن شرایع به چیزی دعوت می‌کند که فطرت خود او اقتضای آن را دارد و حاجت فطرتش را برمی‌آورد و سعادت دنیایی و آخرتی‌اش را تأمین می‌کند و از همسر و مال و هر چیز دیگری که مایه خوشی زندگی او و پاکی حیاتش باشد، از راهی که خود او احتمالش را هم ندهد و توقعش را نداشته باشد روزی می‌فرماید...» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۵۲۶). گو اینکه رهانیدن قوم بنی‌اسرائیل از بردگی فرعون توسط موسی عليه السلام در پی درخواست و انابه مؤمنان آن قوم و از جمله مصادیق این سنت الهی بوده است: «من رنج و مصیبت بندگان خود در مصر را دیدم و ناله‌هایشان را برای رهایی از بردگی شنیدم. حال می‌خواهم آنان را از چنگ مصریان رها کنم» (خروج، ۳: ۷-۸ و ۱۶). در قرآن نیز به همین امر اشاره شده است: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ»^۲ (بقره/۴۹). نمونه‌های فراوانی در عهد عتیق از وجود این سنت در زندگی مؤمنانه یافت می‌شود مانند رفع تنگناها در زندگی یعقوب (پیدایش، ۳: ۳۵) رهانیدن یوسف از مشکلات (پیدایش، ۴۱: ۵) نجات داوود از شر شائول که در تعقیب او بود و قصد جاننش را داشت (اول سموئیل، ۲۳: ۲۸) چنانکه داوود عليه السلام خود قسم می‌خورد که بیهوه او را از تمامی تنگناها رهانیده است (اول پادشاهان، ۱: ۲۹) قحطی دوران ایلیای نبی و حل مشکلات دوران الیشع و رفع آن‌ها توسط رهبران بزرگ قوم نیز مصادیق دیگری از این دست می‌باشد که در سفر خروج و کتاب اول و دوم پادشاهان، مبسوط بدان‌ها اشارت رفته است. البته در تمامی موارد، این سنت زیادت گره‌گشایی در امور، مشروط به اطاعت از اوامر و احکام الهی شده است (خروج، ۱۵: ۲۶؛ ۱۹: ۵).

پیروزی بر دشمنان: یکی از سنت‌های الهی رویارویی حق و باطل و تعلق اراده

۱. «و هر کس از خدا پروا کند، [خدا] برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد.»

۲. «و [به یاد آرید] آن‌گاه که شما را از [چنگ] فرعونیان رهانیدیم؛ [انان] شما را سخت شکنجه می‌کردند؛ پسران شما را سر می‌بریدند؛ و زنهايتان را زنده می‌گذاشتند و در آن [امر، بلا] آزمایش بزرگی از جانب پروردگارتان بود.»

خداوند بر غلبه حق بر باطل است. اگرچه پروردگار عالم به تمامی بندگان خود (خواه اهل حق و خواه اهل باطل) عنایت داشته و آنان را طبق سنت امداد از مواهب و نعمات زندگی برخوردار می‌نماید؛ اما اراده خداوند بر پیروزی اهل حق قرار گرفته و باطل به هنگام رویارویی با حقیقت، به خود وا گذاشته خواهد شد؛ بنابراین سنت پیروزی اهل حق بر دشمنان، در قالب یاری پیامبران و پیروانشان از جانب خدا رخ می‌دهد و در آیات متعددی از قرآن با تأکید مورد اشاره قرار گرفته است: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس/ ۱۵۳) ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾^۲ (غافر/ ۵۱، مائده/ ۵۶؛ حج/ ۴۰، روم/ ۴۷، صافات/ ۱۷۱-۱۷۳، محمد/ ۷، مجادله/ ۲۱). مطابق سنت الهی، پیروزی بر دشمنان در تورات برای اولین بار نصیب ابراهیم علیه السلام شد که پادشاهان متجاوزی را که برادرزاده اش لوط را به اسارت برده بودند، شکست داد و مورد تشویق کاهن بزرگ (ملک صادق) قرار گرفت: «سپاس خدای متعال، خالق آسمان و زمین که تو را بر دشمنانت پیروز گردانید» (پیدایش، ۱۴: ۱۹). ملک صادق کاهن بزرگی است که نام او در تورات وجود دارد. برخی محققان معتقدند وی نبی یا رسول یگانه پرستی در میان مردم کنعان بوده است؛ اما برخی دیگر این نظریه را به کلی رد نموده، گفته‌اند: «عقلانه نیست نامدارترین و بزرگ‌ترین رهبر دیانت توحیدی برکت را از دیگری دریافت نماید» (الباش، ۱۳۹۲: ۱۲۰). سنت ثابت نصرت در برابر دشمن در سخنان مسیح نیز جلوه‌گر است آن‌جا که به طرفدارانش گفت: «هنگامی که شما را برای محاکمه می‌برند نگران نباشید [که باید] چه بگوئید. خدا خود به شما خواهد آموخت چه بگوئید» (لوقا، ۱۲: ۱۱). خداوند طی این سنت، نیروی تشخیص و ابراز سخن حق را به مؤمنان عنایت می‌کند؛ چنان‌که در جریان آگاهی عیسی علیه السلام از مکر علمای دین، در پاسخ آن‌ها - که از جواز مالیات به امپراطوری روم سؤال پرسیده بودند - گفت: «مال امپراطور را به او و مال خدا را به خدا بازگردانید» (لوقا، ۲۰: ۲۵). این چنین خداوند او را از مهلکه‌ای که فریسیان برایش مهیا کرده بودند، رها نمود. پولس نیز به مسیحیان تسالونیکیی یادآوری می‌کند که چگونه خداوند به آنان در مقابل دشمنانشان که از هر سوایشان را احاطه کرده بودند جرأت بخشید تا پیغام انجیل را به گوش همگان برسانند. (اول تسالونیکیان، ۲: ۲)

۱. «سپس فرستادگان خود و کسانی را که گرویدند می‌رهانیم، زیرا بر ما فریضه است که مؤمنان را نجات دهیم».

۲. «در حقیقت، ما فرستادگان خود و کسانی را که گرویده‌اند، در زندگی دنیا و روزی که گواهان برپای می‌ایستند قطعاً یاری می‌کنیم».

او به مسیحیان مژده می‌دهد که خداوند از شما در برابر هر نوع حمله شیطان محافظت خواهد نمود (دوم تسالونیکیان، ۳: ۳) قرآن نیز به یاری نمودن پیروان مسیح در برابر دشمنان‌شان اشاره نموده است. (نک: صف/ ۱۴)

وراثت زمین و حکومت بر آن: از جمله سنت‌های الهی که در قرآن با واژگانی چون «کَتَبَ»^۱ (انبیاء/ ۱۰۵) و «وَعَدَ»^۲ (نور/ ۵۵) مطرح شده، سنت حکومت صالحان بر زمین است. این سنت که در جامعه اسلامی تحت عنوان اندیشه مهدویت شکل گرفته است از نظر ماهیت جزو سنت‌های مقید، از نظر رویکرد جزو سنت‌های تبعی و به لحاظ کارکرد جزو سنت‌های اجتماعی محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر تحقق مهدویت به عنوان سنتی الهی همیشه مقید به رفتار و عملکرد مردم است (صدر، ۱۳۷۶: ۱۳۴).

به دنبال سنت پیروزی اهل حق بر دشمنان، نهایتاً در برهه‌ای از تاریخ بشری، این سنت الهی نمایان می‌شود تا حکومت صالحان و وراثت آنان در زمین تحقق یابد و اوامر الهی را در جامعه به جریان اندازند: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»^۳ (حج/ ۴۱). در سراسر عهد عتیق، انتظار و امیدی خستگی‌ناپذیر در خصوص ظهور شخصیت برجسته‌ای که بر سراسر جهان حکومت کرده و آن را برکت خواهد داد به چشم می‌خورد: «از تو جمیع ملت‌های جهان برکت خواهند یافت» (پیدایش، ۱۲: ۳؛ ۱۸: ۱۸؛ ۲۲: ۱۸)؛ به عبارتی دیگر خداوند از ابراهیم قومی بر خواهد آورد که آن قوم عامل اجرای نقشه الهی خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که همه اقوام را برکت خواهد داد (خاچیکی، ۲۰۱۵: ۳۹۸). به دنبال تحقق وعده الهی، صالحان و حکیمان، وارثان حقیقی زمین شده و انقطاع شروران مژده داده می‌شود: «اشخاص شرور چندان دوامی نخواهند داشت، مدتی خواهند بود؛ سپس از نظر ناپدید خواهند شد؛ اما اشخاص فروتن از برکات خود برخوردار خواهند شد و زندگی‌شان با صلح و صفا توأم خواهد بود، خداوند از افراد درستکار محافظت خواهد نمود و ارثی فسادناپذیر به ایشان خواهد بخشید... نیکان دنیا را به ارث خواهند برد و تا ابد در آن سکونت خواهند نمود» (مزامیر، ۳۷: ۱۰-۲۹). این عبارات مشتمل بر

۱. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ».

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

۳. «همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده وامی‌دارند و از کارهای ناپسند باز می‌دارند و فرجام همه کارها از آن خداست.»

پیشگویی صریحی درباره انقطاع نسل ستمکاران و حاکمیت صالحان بر زمین است که کاملاً منطبق بر آیات قرآن می باشد (انبیاء/۱۰۵، نور/۵۵) نمونه های فراوانی در زمینه بشارت به حکومت صالحان در عهد عتیق موجود است: «و جمیع قوم تو عادل خواهند بود و زمین را تا ابد متصرف خواهند شد» (اشعیا، ۶۰: ۲۱ و نک: هوشع، ۱: ۱۰-۱۱).

اما در عهد جدید، رجعت دوباره ی عیسی علیه السلام و تشکیل حکومتی شکوهمند از جمله مهم ترین پیام ها و بشارت های اناجیل اربعه است: «پسر انسان خواهد آمد در جلال پدر خویش به اتفاق ملائکه خود...» (متی، ۱۶: ۲۷؛ همان، ۲۵: ۳۱) «آنگاه پسر انسان را خواهند دید که بر ابری سوار شده با قوت و جلال عظیم می آید» (لوقا، ۲۱: ۲۷؛ مرقس، ۸: ۳۸ و...).

نتیجه

از آنچه گفت شد، نتایج ذیل حاصل می شود:

- تعبیر یا اصطلاح سنّت یا سنن الهی بارها آشکارا در قرآن به کاررفته است؛ حال آنکه چنین تعبیری در کتب عهدینی یافت نمی شود. گرچه بخشی از مطالب عهدین به صورت غیرمستقیم بر جریان سنت های الهی دلالت دارد.
- میان طرح مصادیق و امثال بیانگر سنّت های مقید الهی درباره مؤمنان در قرآن کریم و عهدین، همسانی های بسیاری وجود دارد؛ البته عبارات قرآن در این باره روشن تر و رساتر است.
- سنّت های مقیدی که در زندگی اهل ایمان جریان دارد در کتب مقدس در دودسته کلی: افزایش نعمات مادی و افزایش نعمات معنوی قابل دسته بندی است.
- فزونی رزق و روزی، محبوبیت اجتماعی و گره گشایی در تنگناها و سختی ها از جمله اساسی ترین مصادیق سنّت افزایش نعمت های مادی برای مؤمنان است. گرچه در عهد قدیم برکت مادی بیشتر در باروری نسل و در عهد جدید بیشتر در شفای بیماران تجلّی یافته است.
- سنّت افزایش نعمات معنوی در زندگی مؤمنانه دارای مصادیقی چون نیروی تشخیص حق از باطل، فزونی علم و حکمت، امنیت و آرامش، طول عمر و افزایش هدایت الهی و تحبیب و تزئین ایمان می باشد که تقریباً به صورت یکسان در هر سه متن مقدس، متجلی است.
- هر سه متن مقدس سنّت وراثت زمین برای صالحان و حاکمیت بر آن را مورد طرح و تأکید قرار داده اند.

– اشتراک کتب آسمانی در بیان سنت‌های الهی مختص به اهل ایمان، نمایانگر وحدت منبع وحیانی آن‌هاست؛ گرچه تفاوت در کثرت و گستره پرداختن به برخی از این سنن، تابع نیازهای فرهنگی و اجتماعی پیروان این کتب آسمانی است.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، نشر انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.

ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ ق): «المسند»، تحقیق: جمع من المحققین، بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، مصحح: جمال الدین میر دامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع.

اسکندرو، محمدجواد (۱۴۰۱): «تبیین دیدگاه مستشرقان درباره گسستگی آیات قرآن و نقد آن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۷ (۳۲)، ۹-۲۴، doi: 10.22344/10.22344.2022.170.qkh

الآمدی التیمی، عبد الواحد (۱۳۶۶ ش): «تصنیف غرر الحکم ودرر الکلم»، قم: دفتر تبلیغات، تحقیق: مصطفی درایتی.

الباش، حسن (۱۳۹۲ ش): «قرآن و تورات در کجا اتفاق و در کجا اختلاف دارند؟» ترجمه: علی اوسط ابراهیمی؛ تهران: نشر گستره.

بی‌ناس، جان (۱۳۵۴ ش): «تاریخ ادیان»، ترجمه: علی اصغر حکمت؛ تهران: پیروز.

پاوسن، دیوید (بی تا): «رمزگشایی کتاب مقدس»، ترجمه: رامین بسطامی؛ بی جا، بی تا.

جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ ق): «الصحاح»، بیروت: دارالعلم.

خاچیکی، سارو (۲۰۱۵ م): «راهنمای کتاب مقدس»، نشر الکترونیک: VM1.global

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، تدوین: صفوان عدنان داوودی؛ دمشق: دار الشامیه.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۳): «علم پیشرفته از منظر قرآن و سنت»، قرآن و علم، ۸ (۱۵)، ۹۵-۱۲۸.

رضایی اصفهانی، محمد علی، کریمی، عباس (۱۴۰۰): «بررسی هرمنوتیک فلسفی مستشرق مداران»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۶ (۳۱)، ۱۰۴-۱۲۷، doi: 10.22344/10.22344.2022.16.qkh

ریاحی مهر، باقر، سپهری فرد، حسین (۱۴۰۱): «نقش تربیتی سنت‌های الهی در سوره عنکبوت»، قرآن و علم، ۱۶ (۳۱)، ۲۴۰-۲۵۸، doi: 10.22344/10.22344.2022.16.qve

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۱ ش): «پژوهش‌های قرآنی»، تدوین: محمدرضا غیائی کرمانی؛ قم: انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

صاحب، اسماعیل بن عیاد (۱۴۱۴ ق): «المحیط فی اللغة»، بیروت: عالم الکتب.

صدر، محمد باقر (۱۳۷۶ ش): «سنت‌های تاریخی در قرآن»، قم: انتشارات صدر.

صدر، محمد باقر (بی تا): «المدرسة القرآنية»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت.

فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۸ ش): «ترجمه قرآن»، تهران: دفتر مطالعات تاریخی و معارف اسلامی.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قم: مؤسسه دار الهجرة.

کهن، ابراهام (۱۳۸۲ ش): «کنجینه‌ای از تلمود»، ترجمه: امیر حسین صدری پور؛ تهران: دیبا.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲ ش): «جامعه و تاریخ»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مصطفوی، حسن (۳۶۸ ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق): «الفصول المختاره»، قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر (۳۷۱ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

References

Glorious Qur'ān

Holy Bible, Bible, International Bible Association Publication

Al-Āmidī al-Tamīmī, 'Abd al-Wāḥid (1366 SH): "Taṣnīf Gurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim", Qom: Daftar-i Tablīghāt, Taḥqīq: Muṣṭafā Dirāyati.

Al-Bāsh, Ḥasan (1392 SH): "Qur'ān wa Tawrāt dar Kujā Ittifāq wa dar Kujā Ikhtilāf Dārānd?" Translator: 'Alī Awast Ibrāhīmī; Tehran: Guṣṭa'rah Publication.

Bī-Nās, Jān (1354 SH): "Tārīkh-i Adyān", Translator: 'Alī Aṣghar Ḥikmat; Tehran: Pīrūz.

Eskandarlor, Muḥammad Javad (1401 AH): "Tabyīn Didgāh-i Muṣṭashriqān dar-bāreh-i Ghosṣṭīgī-i Āyāt-i Qur'ān wa Naqd Ān", Qur'ān Pizhūhī Khāwarshanāsān, 17(32), 9-24. doi: 10.22034/qkh.2022.7170.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsīr al-Kabīr", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH): "Kitāb al-'Ayn", Qom: Nashr-i Hijrat.

Fayūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (1414 AH): "Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr", Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.

Fūlādward, Muḥammad Mahdī (1418 SH): "Tarjume-yi Qur'ān", Tehran: Daftar-i Muṭāla'āt Tārīkhī wa Ma'ārif Islāmī.

Ibn Fāris, Aḥmad (1404 AH): "Mu'jam Maqāyīs al-Lughah", Qom: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad (1416 AH): "Al-Musnad", annotator: A group of Researchers, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", annotator: Jamāl al-Dīn Mīr Dāmādī, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād (1376 AH): "Al-Ṣiḥāḥ", Beirut: Dār al-'Ilm.

Khāchīkī, Sārū (2015): "Rāhnāmā-i Kitāb-i Muqaddas", E-publishing: www.VM1.global.

Kuhan, Abraham (1382 SH): "Ganjīneh-i az Talmūd", Translator: Amīr Ḥusayn Ṣadrī Pūr; Tehran: Dībā.

Makārīm Shīrāzī, Nāṣir (1371 SH): "Tafsīr-i Nemūneh", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (1372 SH): "Jāmi'ah wa Tārīkh", Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt Islāmī.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH): "Al-Fuṣūl al-Mukhtārāh", Qom: Shaykh Mufīd Congress.

Muṣṭafawī, Ḥasan (1368 SH): "Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Pāwson, David (N.D): "Ramz-gushā'i Kitāb-i Muqaddas", Translator: Rāmīn Bastāmī; N.P.

Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH): "Mufradāt Alfāz al-Qur'ān", Editor: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī; Damashq: Dār al-Shāmiyyah.

Riyaḥī Mehr, Baqīr, Saypihrī Fard, Ḥusayn (1401 AH): "Naqsh-i Tarbiyati-i Sunnat-hā-yi Ilāhī dar Sūrah-i 'Ankabūt", Qur'ān wa 'Ilm Journal, 16(31), 240-250. doi: 10.22034/qve.2023.7626.

Rizaei Isfahani, Muḥammad 'Alī (1393 SH): "'Ilm-i Pīshrafteh az Manzar-i Qur'ān wa Sunnat", Qur'ān wa 'Ilm Journal, 8(15), 95-128.

Rizaei Isfahani, Muḥammad 'Alī; Karīmī, 'Abbās (1400 SH): "Barres-i Herminutik-i Falsafi-i Muṣṭashriq-madārān", Qur'ān Pizhūhī Khāwarshanāsān, 16(31), 104-127. doi: 10.22034/qkh.2022.6620.

- Şadr, Muḥammad Bāqir (1376 SH): "Sunnat-hā-yi Tārīkhī dar Qur'ān", Qom: Intishārāt-i Şadr.
- Şadr, Muḥammad Bāqir (ND): "Al-Madrasah al-Qur'ānīyyah", Beirut: Dār al-Ta'arīf lil-Maṭbū'āt.
- Şāhib, Ismā'īl ibn 'Abbād (1414 AH): "Al-Muḥīṭ fī al-Lughah", Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Sha'rānī, Abū al-Ḥasan (1386 SH): "Pazhūhish-hā-yi Qur'ānī", Editor: Muḥammad Riḍā Ghayāthī Kirmānī; Qom: Intishārāt-i Tablīghāt Islāmī Ḥawzeh-yi 'Ilmiyyah.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1374 SH): "Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān", Translator: Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamdānī, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1390 AH): "Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.



University of Science and Islamic Knowledge
Shahrooz Faculty of Islamic Sciences

A Comparative Analysis of the Confrontation between the Shia Authors of Narrative Exegeses on the Abrogation of the Verses of Peace with the Verses of Fighting¹

Mahdi Pichan¹  ; Nosrat Nilsaz² 

1. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

mehdi_pichan@modares.ac.ir

Associate Professor of Quran and Hadith Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran,

(Corresponding author). nilsaz@modares.ac.ir

Research Article



Abstract

The belief of some of the authors of works in the exegetical schools and trends is that the authors of narrative exegeses have simply compiled traditions (hadiths) that often directly refer to some of the words and phrases of the verses without any independent reasoning (ijtihad). Contrary to this view, evidence suggests that the authors of these exegeses exercised independent reasoning (ijtihad) at least in two areas—selection of hadith sources and relevant traditions (hadiths)—exercised independent reasoning (ijtihad) to uncover the meaning of the verses. In this regard, this research, using a descriptive-analytical method through the comparison of well-known Shia narrative exegeses, aims to elucidate the examples of independent reasoning (ijtihad) by their authors regarding the abrogation of Verses of Peace by the Verses on Fighting and to examine the factors influencing this process. The findings of this research indicate that these exegeses differ in several aspects from each other, such as whether they address the issue of abrogation of the Verses of Peace by the Verses of Fighting or not, the extent of their discussion on the topic, whether they mention conflicting traditions or not, and whether the exegetes evaluate these traditions or not. The differences in the exegete's interpretation method, the selection of the source by the exegetes, and their attention to the historical trend of diminishing occurrences of abrogation in Islamic writings over time are among the most significant factors influencing these distinctions. The study highlights the distinctiveness of Shiite narrative exegeses regarding the abrogation of Verses of Peace by the Verses of Fighting as an example of the exegetes' interpretive reasoning (ijtihad) in the writing of the Shia narrative interpretations. Among the findings of this research is the influence of the Sunni sources on Shia exegeses in this area, as well as the weakening of Aqa Buzurg Tehrani's view regarding the authorship of Tafsir al-Qummi. **Keywords:** Abrogation, Verses of Fighting, Verses of Peace, Shiite Narrative Exegeses, Role of the Author

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Mahdi Pichan.

Received: 2024/01/24 ; **Received in revised form:** 2024/03/26 ; **Accepted:** 2024/03/30 ; **Published online:** 2024/09/19

◆ How to cite: Pichan, mahdi, Nilsaz, Nosrat (1403SH): 'A Comparative Analysis of the Confrontation between the Shia Authors of Narrative Exegeses on the Abrogation of the Verses of Peace with the Verses of Fighting', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P56-77, [10.22034/cs.2024.435668.1387](https://doi.org/10.22034/cs.2024.435668.1387)

©The Author(s). **Published by:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



olomquran.ir

تحلیل تطبیقی مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال^۱

مهدی پیچان^۱، نصرت نیلساز^۲ ID

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. mehdi_pichan@modares.ac.ir

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

چکیده

باور برخی از مؤلفان آثار در زمینه‌ی مکاتب و جریان‌های تفسیری بر آن است که مؤلفان تفاسیر روایی بدون هیچ اجتهادی صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. برخلاف این باور، شواهد نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر به منظور کشف مراد آیات، دست‌کم در دو مقوله‌گزینش منابع و روایات اجتهاد کرده‌اند. در همین راستا، این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی از طریق تطبیق تفاسیر روایی شیعی معروف به تبیین مصادیق اجتهادورزی مؤلفان آنها در مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال و بررسی عوامل اثرگذار بر آن بپردازد. ره‌آورد این تحقیق حاکی از آن است که این تفاسیر در مواردی از قبیل پرداختن یا نپرداختن به مقوله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال، میزان پرداختن به این مبحث، ذکر یا عدم ذکر روایات متعارض و ارزیابی یا عدم ارزیابی روایات از سوی مفسر، متمایز از یکدیگر هستند. تفاوت در روش تفسیری مفسر، گزینش منبع از سوی مفسر و توجه به سیر کم‌شمردن موارد وقوع نسخ در تألیفات اسلامی در گذر زمان، از مهم‌ترین عوامل اثرگذار بر این تمایز عملکرد است. نمایان ساختن وجه تمایز تفاسیر روایی شیعه در مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال به عنوان مصداقی از مصادیق اجتهادورزی در تألیف تفاسیر روایی شیعه، اثرپذیری تفاسیر شیعی از منابع و مراجع اهل سنت در مقوله‌ی یادشده و تضعیف دیدگاه آقابزرگ طهرانی درباره‌ی تعیین مؤلف تفسیر قمی، از جمله یافته‌های این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: نسخ و منسوخ، آیات قتال، آیات صلح، تفاسیر روایی شیعه، نقش مؤلف.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو مهدی پیچان است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹

◆ استناد به این مقاله: پیچان، مهدی، نیلساز، نصرت (۱۴۰۳): «تحلیل تطبیقی مواجهه‌ی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسأله نسخ آیات صلح با آیات قتال»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۷۷-۵۶. 10.22034/csq.2024.435668.1387

© نویسندگان | ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

وارسی سیر تطور و تحول مکاتب تفسیری نمایانگر آن است که در دوران‌هایی عمده توجه مفسران قرآن در راستای تفسیر آیات الهی به گردآوری و تدوین روایات تفسیری خواه همراه با بیان آراء و نظرات خویش در برخی مواضع و خواه تنها با بسنده نمودن به ذکر روایات بوده است. در نگاه سطحی و ابتدایی این چنین به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان آثار در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری است که تفسیر روایی را یا به گونه‌ی مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل با تفسیر اجتهادی قرار داده‌اند (معرفت، ۱۳۹۴: ۲۲۵/۲؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۳: ۱۹۲؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۱۱؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۲۶۹/۱). برخلاف این تصور، شواهد نشان می‌دهد که تمامی مفسران روایی در راستای کشف مراد و مقصود آیات، دست کم در دو مقوله‌گزینش منابع و روایات اجتهاد کرده‌اند. تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آن‌ها به خوبی نمایانگر این ادعاست. از جمله مواضع این تمایز، عملکرد مؤلفان این تفاسیر در قبال مسئله نسخ آیات صلح و مدارا با آیات قتال است. مراد از نسخ در لغت ازاله و زدودن، تبدیل، تحویل و جابجایی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۱/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۵/۵)؛ اما در اصطلاح میان معنای آن در قدیم با دوران‌های بعدی باید تفکیک قائل شد. در اصطلاح قدیم هرگونه تغییر در حکم سابق به معنای نسخ تلقی می‌شد اعم از اینکه کاملاً آن حکم سابق برداشته شود چنانکه در اصطلاح جدید این معنا متداول است یا اینکه صرفاً تخصیص، تقیید یا استثنایی در حکم سابق به وجود آورد و آن حکم را به طور کامل از بین نبرد (خوئی، ۱۴۰۸: ۳۴۵؛ معرفت، ۱۳۹۸: ۲۲۵). از جمله مهم‌ترین چالش‌هایی که همواره معرکه‌ی آراء مفسران و قرآن‌پژوهان ذیل مبحث نسخ بوده و هست سخن درباره نسبت آیات صلح با آیات قتال است. ضرورت و اهمیت واکاوی این مسئله در تفاسیر روایی شیعه از آن روست که علاوه بر روشن ساختن جنبه‌هایی مغفول مانده از آن، مصداقی از مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در بیان دیدگاه‌های تفسیری‌شان را آشکار سازد. در همین راستا، این مقاله می‌کوشد تا از طریق تطبیق تفاسیر روایی متقدم و متأخر شیعی مشهور یعنی تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی هر سه متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، البرهان بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷)، نورالثقلین حویزی (م

۱۱۱۲) و الصافی فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، به دو پرسش اساسی پاسخ دهد: تفاسیر یادشده در مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال در چه مواردی و از چه منظرهایی نسبت به یکدیگر متمایز هستند؟ چه علل و عواملی بر تمایز عملکرد مؤلفان این تفاسیر در این مقوله اثرگذار بوده است؟

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون تألیفات متعددی به تحقیق درباره‌ی مقوله‌ی نسخ در خصوص آیات صلح و قتال از زوایای گوناگون پرداخته‌اند. برخی از این نگاشته‌ها که به نوعی با مسئله این مقاله پیوند دارند به ترتیب تاریخ نشر از این قرارند: «نقدی بر موضوع نسخ آیات صفح» (رستم‌نژاد، ۱۳۷۷)، «روابط خارجی دولت اسلامی از دیدگاه قرآن کریم؛ جنگ یا صلح؟» (سلطانی، ۱۳۸۸)، «گونه‌شناسی آیات قتال و صلح با کافران و رفع تعارض آن‌ها» (موسوی مقدم و محمدی، ۱۳۹۵)، «نقد دیدگاه سلفیه جهادی درباره جهاد ابتدایی با تکیه بر آیه ۵ سوره توبه» (لطفی، ۱۳۹۶)، «بررسی و نقد دیدگاه سلفیه جهادی پیرامون منسوخ شدن آیات گذشت و مدارا با نزول آیات قتال» (چگینی، ۱۳۹۷)، «بررسی دیدگاه مفسران فریقین درباره نسخ آیه صلح» (پوربیزدان پناه و غروی، ۱۳۹۸) و «علت‌یابی اندیشه تکفیر مسلمانان در تفسیر قرآن کریم» (دباغ و رضوان‌طلب، ۱۳۹۹). عمده‌ی اهتمام محققان در تحقیقات یادشده معطوف به رفع تعارض میان آیات قتال با آیات صلح با عنایت به شرایط نزول، سیاق و مخاطب آیات و با توجه دادن به اهداف تشریح احکام و روح تعالیم اسلامی بوده است. تبیین شرایط جواز قتال با کفار و مشرکین از دیگر مسائل اساسی مطرح‌شده در این تحقیقات است. در هیچ یک از این تحقیقات به مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال از منظر مؤلفان تفاسیر روایی شیعه اساساً توجهی نشده و بالطبع در خصوص تمایز مواجهه‌ی مؤلفان این تفاسیر با این مقوله که به مثابه مصداقی از مصادیق اجتهادورزی آن‌ها در مواجهه با موضوعات و مباحث مختلف است نگریسته نشده؛ از این رو تحقیق پیش‌رو دارای نگاهی نو به این مسئله است. به سخن دیگر، ما در این مقاله همچون تحقیقات پیشین در پی نقد و بررسی درستی یا نادرستی نظرات و مستندات مفسران درباره نسخ آیات صلح با آیات قتال و تأیید یا ردّ دیدگاه ایشان نیستیم بلکه هدف و قصد ما از تطبیق این تفاسیر آشکار ساختن تمایز مواجهه‌ی مؤلفان آن‌ها با این مسئله است تا با این عمل مصداقی از مصادیق متعدد اجتهادورزی این مؤلفان نشان داده شود. هم‌چنین، پس از تبیین تمایز مواجهه‌ی این مؤلفان، سعی بر آن شده تا علل و عوامل مؤثر بر این تمایز عملکرد مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.

فلذا تحلیل‌های ما معطوف به علل و عواملی است که به نوعی در تمایز عملکرد این مؤلفان در مواجهه با نسخ آیات صلح با آیات قتال مؤثر بوده است.

۳. آیات ناسخ و منسوخ در تفاسیر روایی شیعه

مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مواضع متعددی درباره نسخ آیات قرآن سخن گفته‌اند. در اینجا تمامی آیاتی که این مفسران درباره نسخ آن‌ها در قالب گزینش روایات یا در قالب الفاظ و عبارات خویش اظهار نظر کرده‌اند بدین ترتیب (آیه منسوخ/آیه ناسخ) آورده می‌شود؛ آیه اول آیه‌ای است که منسوخ شده و آیه دوم آیه‌ای است که به عنوان ناسخ معرفی شده است (۲۴۰ بقره/۲۳۴ بقره)؛ مدت عده زنان برای فوت شوهر (قمی، ۱۴۰۴/۷۷/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰/۴۸/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۲۴۰/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۴۹۹/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲۶۳/۱)، (۱۸۰ بقره/۱۱ نساء؛ ۷ و ۸ نساء/۱۱ نساء؛ ۳۳ نساء/۷۵ انفال)؛ نحوه‌ی تقسیم ارث (قمی، ۱۴۰۴/۶۵/۱؛ ۱۳۱ و ۱۳۷؛ حویزی، ۱۴۱۵/۴۴۶/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۳۸۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲۱۶/۱، ۲/۴۲۴)، (۵ مائده/۱۰ ممتحنه)؛ حکم ازدواج با زنان اهل کتاب (عیاشی، ۱۳۸۰/۲۵۲/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۵۹۴/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۱۳۷۴/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۱۲/۲)، (۴۵ مائده/۱۷۸ بقره)؛ جزئیات حکم قصاص (قمی، ۱۴۰۴/۱۷۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲۹۶/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۶۳/۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۴۳۴/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۱۴۲/۳)، (۱۱۰ اسراء/۹۴ حجر)؛ جهر و اخفات در نماز (عیاشی، ۱۳۸۰/۲۶۳/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۲۳۴/۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۵۹۹/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲۲۷/۳)، (۳۳ نور/۲۵ نساء)؛ حکم زنا‌ی کنیزان (قمی، ۱۴۰۴/۱۰۲/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵/۴۶۹/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۶۳/۴)، (۱۵ و ۱۶ نساء/۲ نور)؛ مجازات زن زناکار (قمی، ۱۴۰۴/۱۳۳/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰/۱۹۴/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۴۵۶/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۶۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۴۳۰/۱)، (۱۰۲ آل عمران/۱۶ تغابن)؛ حد رعایت تقوا (قمی، ۱۴۰۴/۱۰۸/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰/۱۲۲/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۳۷۶/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴/۶۶۸/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۳۶۴/۱)، (۷۱ مریم/۱۰ انبیاء)؛ مستثنا نمودن برخی از افراد از ورود همگانی افراد به

۱. از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، تنها مؤلف تفسیر قمی و فیض کاشانی ذیل آیات ناسخ و منسوخ بدین مطلب تذکر داده‌اند که برخی از آیات قرآن برخلاف ترتیب نزولشان، در ترتیب مصحف دچار تقدیم و تأخیر شده‌اند از جمله دو آیه‌ی مذکور که هرچند در ابتدا آیه‌ی ۲۴۰ بقره: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ» نازل شده و بعد با نزول آیه‌ی ۲۳۴ بقره: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» منسوخ گردیده اما به هنگام تالیف قرآن جای قرارگیری آنها در مصحف برخلاف ترتیب نزول آنها رقم خورده است (قمی، ۱۴۰۴/۸۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵/۲۸۴/۱).

جهنم (قمی، ۱۴۰۴: ۵۲/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۵۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳/۷۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۲۸۹)، (۵۶ ذاریات/۱۱۸ هود)؛ اعطای اختیار از جانب خدا به بندگان برای انتخاب اطاعت یا معصیت خداوند (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۳۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۱۳۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۵/۱۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۷۵) و (۱۲ مجادله/۱۳ مجادله)؛ صدقه دادن برای نجوا با رسول خدا ﷺ (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۵۷؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷۰؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۲۶۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۵/۳۲۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۱۴۹)، موضوع آیات ناسخ و منسوخ است که این مفسران در خصوص آن سخن رانده‌اند.

۳-۱. نسخ آیات صلح با آیات قتال در تفاسیر روایی شیعه

علاوه بر تمامی موضوعات فوق‌الذکر، موضوع مهم دیگری که در این تفاسیر آمده و به‌طور خاص و مشخص مسئله‌ی مورد تحقیق این مقاله است، بیان نسخ آیات صلح و سازش با آیات قتال است؛ موضوعی که به‌گونه‌ای برجسته‌تر تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مقوله‌ی نسخ ذیل آن قابل رصد و تحقیق است. در جدول زیر تمام آیات مرتبط با این مسئله به تفکیک تفاسیری که در آن نسخ آیات مربوطه آمده، آورده شده است.^۱ شایان بیان است که از میان تفاسیر یادشده، تنها تفسیر عیاشی است که به‌طور کامل به دست ما نرسیده و تا انتهای سوره کهف از این تفسیر در حال حاضر موجود است؛ اما از آنجایی که تمامی آیات آمده در این مقوله چه هر دوی آیات ناسخ و منسوخ و چه یکی از آن‌ها در بخش موجود این تفسیر می‌باشد فلذا از این منظر چندان خدشه‌ای به بررسی‌های ما وارد نمی‌شود.

ردیف	آیه منسوخ	آیه ناسخ	تفسیری که در آن نسخ آیه ذکرشده
۱	۸۳ بقره: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»	۵ توبه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»	تفسیر قمی (۵۱/۱)، الصفی (۱۵۰/۱)

۱. لازم به ذکر است که مؤلفان تفاسیر شش‌گانه در تمامی موارد با استناد به روایتی از ائمه علیهم‌السلام یا قولی از اقوال سایر اشخاص غیر از ائمه علیهم‌السلام در این باره سخن گفته‌اند. توضیحات بیشتر در این باره به سبب اختصار و عدم تکرار مطالب، ذیل عناوین ۳- ۴ و ۴- ۴ آمده است.

۲	۸۳ بقره: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»	۲۹ توبه: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ»	تفسیر قمی (۵۱/۱)، عیاشی (۴۸/۱)، الصافی (۱۵۰/۱)
۳	۷۷ نساء: «الْمَرْتَرِ إِلَى الَّذِينَ قَبِلَ لَهُمْ كَفْوًا أَيَّدِيكُمْ»	۲۱۶ بقره: «كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَهُوَ كَرَهُ لَكُمْ»	تفسیر قمی (۱۴۳/۱)
۴	۷۷ نساء: «الْمَرْتَرِ إِلَى الَّذِينَ قَبِلَ لَهُمْ كَفْوًا أَيَّدِيكُمْ»	۱۹۰ بقره: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ»	نور ۱ لثقلین (۱۷۸/۱)، الصافی (۲۲۸/۱)
۵	۲ مائده: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا»	۵ توبه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»	تفسیر قمی (۱۶۱/۱)، البرهان (۲۱۷/۲)، الصافی (۶/۲)
۶	۱۳ مائده: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ»	۵ توبه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»	تفسیر قمی (۱۶۴/۱)، نور ۱ لثقلین (۶۰۱/۱)، البرهان (۲۶۳/۲)، الصافی (۲۱/۲)
۷	۱۰۶ انعام: «وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»	۵ توبه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»	تفسیر قمی (۲۱۲/۱)، البرهان (۴۶۶/۲)
۸	۶۱ انفال: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»	۳۵ محمد: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ»	تفسیر قمی (۲۷۹/۱)، نور ۱ لثقلین (۱۶۵/۲)، الصافی (۳۱۲/۲)
۹	۴۸ احزاب: «وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»	۱۹۱ بقره: «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ»	نور ۱ لثقلین (۱۷۸/۱)، الصافی (۲۲۸/۱)

آیات قتال

دقت در تفاسیر فوق الذکر ذیل آیات یادشده نمایانگر تمایز عملکرد مؤلفان آن‌ها از جنبه‌های مختلف است. در ادامه به تبیین و تحلیل این تمایزها پرداخته می‌شود.

۴-۱. پرداختن یا عدم پرداختن به مقوله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال

از میان شش مفسر مورد نظر این تحقیق، تنها فرات کوفی است که درباره‌ی نسخ آیات صلح توسط آیات قتال روایتی نیاورده است. سبب این امر را می‌توان در روش تفسیری فرات کوفی جستجو کرد. وی طبق رویه‌ی همیشگی خود در تفسیرش در مقوله‌ی نسخ نیز تنها به ذکر مواردی پرداخته که به نوعی بیانگر فضائل و مناقب ائمه خاصه امیرالمؤمنین علی علیه السلام باشد. وی با ذکر این روایت از لسان علی علیه السلام که هیچ‌کسی قبل و بعد از من به آیه ۱۲ مجادله «یا ایها الذین آمنوا اذنا ناجیتم الرسول فقدّموا بین یدی نجاکم صدقة» عمل نکرده، این آیه را منسوخ و آیه ۱۳ مجادله «أشفقتم أن تقدّموا بین یدی نجاکم صدقات» را ناسخ آن دانسته است (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷۰). البته وی ذیل آیات ابتدایی سوره توبه نیز در خلال بیان ماجرای عزل ابوبکر از اعلام برائت و نصب امام علی علیه السلام بدین مأموریت از جانب حق تعالی، چندین مرتبه از لفظی مشعر به وقوع نسخ در این آیات استفاده کرده است. دقت در سیاق این روایت خاصه تعبیر «ثم استثنی فنسخ» که در آن آمده نشان می‌دهد مقصود وی از این نسخ همان معنای عامی است که نزد قدما در این باره رواج داشته است به‌گونه‌ای که از منظر ایشان هر آنچه استثناء و تبصره‌ای بر کلیات و عمومات باشد از قبیل تخصیص عام، تقیید مطلق و استثنای مستثنیات به عنوان ناسخ در نظر گرفته می‌شود چراکه اینها در واقع حکم را تغییر داده و از بین می‌برند (خوئی، ۱۴۰۸: ۳۴۵).

۴-۲. میزان پرداخت مفسر به مسئله نسخ آیات صلح با آیات قتال

با کنار نهادن فرات کوفی که در این خصوص روایتی نیاورده، از میان سایر مفسران در این مقوله، عیاشی به‌گونه‌ای متفاوت تر عمل کرده است. برخلاف عیاشی که تنها یک مرتبه به ذکر روایت در این باره پرداخته، چهار مفسر دیگر یعنی مؤلف تفسیر قمی، حویزی، بحرانی و فیض کاشانی با میزانی متفاوت چندین مرتبه در تفاسیر خود آیات با محتوای دعوت به جنگ و قتال را ناسخ آیات متضمن دعوت به سازش و مدارا معرفی کرده‌اند. مؤلف تفسیر قمی و فیض

کاشانی هفت مرتبه، حویزی چهار مرتبه و بحرانی سه مرتبه به ذکر روایت در این باره اقدام نموده‌اند. همان‌گونه که آمد تقریباً در نیمی از موارد آیه ۵ توبه موسوم به آیه سیف: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» به عنوان ناسخ معرفی شده است. مؤلف تفسیر قمی در این مقوله یعنی در مواردی که آیه ۵ توبه را به عنوان ناسخ معرفی کرده گوی سبقت را از باقی مفسران ربوده است.

۴-۳. گزینش منبع از جانب مفسر

در خصوص تفسیر قمی و تفسیر عیاشی در این باره نمی‌توان اظهار نظر دقیقی داشت چراکه هیچ‌کدام از مؤلفان این دو تفسیر به منبعی که با استناد و ارجاع به آن به ذکر روایت پرداخته‌اند، اشاره‌ای نداشته‌اند؛ اما در سوی مقابل، دقت در تفاسیر روایی متأخر شیعی نشان می‌دهد مؤلفان آن‌ها در تمامی موارد یادشده در این مقوله با ارجاع به دو منبع تفسیر قمی و مجمع‌البیان طبرسی به ذکر این روایات اقدام نموده‌اند. هرچند مؤلف تفسیر قمی به منابع خود در این مقوله اشاره‌ای نداشته اما دقت در مجمع‌البیان نمایانگر این حقیقت است که وی در اکثر قریب به اتفاق موارد با ارجاع به منابع و مراجع اهل سنت به ذکر این روایات اقدام نموده است. به سخن دیگر، در خصوص مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعی؛ حویزی، بحرانی و فیض کاشانی می‌توان گفت که ایشان در مقوله‌ی نسخ آیات صلح توسط آیات قتال به‌گونه‌ای غیرمستقیم از تعالیم اهل سنت اثر گرفته‌اند. دقت در مجمع‌البیان حاکی از آن است که طبرسی در مباحث مختلفی همچون به هنگام سخن گفتن درباره‌ی مکی یا مدنی بودن آیات و سوره و بحث درباره‌ی اختلاف قرائات، به کرات از منابع و مراجع اهل سنت بهره برده است (به عنوان نمونه نک. طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۷/۱، ۹۸، ۵۹۴/۲، ۵۵/۳، ۴۸۴/۴، ۶۰۸، ۴۱۹/۶، ۲۲۶/۷). مبحث دیگری که طبرسی درباره آن به طور متعدد از منابع و مراجع اهل سنت استفاده کرده، مبحث نسخ و از جمله نسخ آیات دعوت‌کننده به صلح و سازش توسط آیات قتال است. وی ذیل آیات متعددی همچون ۱۳ مائده: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ»، ۱۰۶ انعام: «وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» و ۶۱ انفال: «وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» با استناد به قول اشخاصی چون ابن عباس، جبایی، حسن بصری و قتاده به نسخ آیات دعوت‌کننده به سازش و مدارا توسط آیات امرکننده به قتال اشاره کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۸/۳، ۵۳۶/۴، ۸۵۳). تنها در تک موردی وی با ارجاع به روایت ائمه علیهم‌السلام: «رُوي عن ائمتنا» به نسخ آیات ۷۷ نساء: «أَلَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ» و ۴۸ احزاب: «وَلَا تَطْعَمُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ

وَدَعَّ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» که متضمن دعوت به صلح و سازش هستند توسط آیات ۱۹۰ بقره: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» و ۱۹۱ بقره: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ» که محتوای آن‌ها امر به قتال است، اشاره داشته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۰/۲). عملکرد طبرسی در مواضع دیگر مجمع‌البیان حاکی از آن است که وی در تمامی موارد به صحت سخنی که از منابع خود از ائمه علیهم‌السلام آورده باور نداشته بلکه کلام منتسب به ایشان را در پاره‌ای از موارد صرفاً به عنوان نقل قولی که در کنار سایر اقوال گفته شده، آورده است. به عنوان نمونه در همین مبحث، وی ذیل آیه ۸۳ بقره از قول ابن عباس، قتاده و نیز امام صادق علیه‌السلام چنین آورده که این آیه توسط آیه سیف نسخ شده؛ اما در ادامه بیان داشته که اکثر مفسران قائل به این هستند که قتال با مشرکان با حُسن کلام در دعوت ایشان به ایمان قابل جمع است چنانکه در آیات شریفه‌ی ۱۲۵ نحل: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» و ۱۰۸ انعام: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» آمده است و خود نیز این قول را برگزیده است. در اینجا طبرسی برخلاف قولی که گفته شده از امام صادق علیه‌السلام است اظهارنظر کرده است.

نکته‌ی درخور توجه آنکه هرچند طبرسی خود تحت تأثیر شیخ طوسی و تبیان او به نگارش مجمع‌البیان دست یازیده است اما با این حال صاحبان تفاسیر روایی متأخر شیعه در هیچ موضعی از تفاسیر خود جز یک مورد در الصافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۰/۱)، از تبیان شیخ استفاده نکرده‌اند. این در حالی است که ایشان در مباحث مختلفی از جمله مبحث نسخ در قالب روایات بی‌شماری از مجمع‌البیان به عنوان منبع بهره برده‌اند (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۱، ۷۵۱، ۱۸۸/۲، ۲۶۹، ۲۷۴، ۱۵/۳، ۱۴۵، ۳۱۱، ۶۰۲، ۸/۴، ۶۸، ۴۵/۵، ۱۱۱، ۲۲۸، ۳۷۰، ۶۶۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴، ۲۵۵/۱، ۲۳۸، ۹۹/۲، ۴۲۲، ۲۷۲/۳، ۴۳۷، ۸۷/۴، ۱۲۴، ۱۱۶/۵، ۱۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۷۸/۱، ۲۲۰، ۲۵۲، ۳۷۹، ۳۸۰، ۱۱۶/۲، ۲۰، ۲۶۶، ۳۲۷، ۳۵۸، ۳۸۰، ۴۳۱، ۲۳/۳، ۱۷۸، ۲۶۶، ۲۷۴، ۴۰/۴، ۱۲۹/۵، ۱۹۵). این مطلب از آن رو اهمیت دارد که شیخ نیز در موارد متعددی به نسخ آیات صلح توسط آیات قتال با استناد به مراجع اهل سنت اشاره داشته؛ اما در نهایت نسخ آن‌ها را در اکثر موارد رد کرده است. به عنوان نمونه شیخ ذیل آیه ۸۳ بقره: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» چنین آورده که از ابن عباس نقل شده که این آیه با آیه ۲۹ توبه نسخ شده و از قتاده روایت شده که با آیه ۵ توبه نسخ گردیده سپس بدون تصریح به نام مشخصی

بیان داشته که عده دیگری بر این باورند که این آیه نسخ نشده است. در نهایت شیخ بیان می‌دارد که صحیح آن است که این آیه نسخ نشده و خداوند دستور داده تا در دعوت مخالفان به حق و احتجاج با آن‌ها با قول حَسَن برخورد شود هم چنانکه خطاب به پیامبرش در آیات ۱۲۵ سوره نحل و ۱۰۸ سوره انعام فرمود: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» و «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»؛ از این رو امر به قتال، ناسخ این آیه نیست بلکه هرکدام از این دو حکم در موضع خود ثابت و برقرار می‌باشند (طوسی، بی‌تا: ۳۳۱/۱). نمونه دیگر ذیل آیه ۱۳ مائده: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ» قابل مشاهده است. شیخ ذیل این آیه چنین آورده که از قتاده روایت شده که این آیه با آیه ۲۹ توبه نسخ شده و از ابوعلی جبایی نقل شده که با آیه ۵۸ انفال: «وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» منسوخ گردیده است. سپس شیخ بیان داشته که اما به نظر بلخی نسخی در این آیه رخ نداده و در صورتی که دشمنان حق از اهل کتاب توبه کنند یا جزیه پرداخت کنند مجاز است که با عفو و صفح با ایشان برخورد شود. قولی که خود شیخ نیز آن را اختیار کرده است (طوسی، بی‌تا: ۴۷۱/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۴۲۲/۳، ۱۵۰/۵). هرچند طبرسی نیز در مواردی چنانکه آمد به ارزیابی دیدگاه‌ها درباره عدم وقوع نسخ درباره آیات صلح با آیات قتال مبادرت ورزیده؛ اما این عملکرد او نسبت به شیخ کم‌رنگ‌تر است؛ بنابراین می‌توان گفت که مؤلفان تفاسیر نورالثقلین، البرهان و الصافی با گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع مورد استفاده‌ی خود، به‌گونه‌ای غیرمستقیم تحت تأثیر نظرات منابع و مراجع اهل سنت به ذکر روایاتی پرداخته‌اند که در آن آیات متضمن دعوت به صلح و سازش به واسطه‌ی آیات متضمن دعوت به جنگ و قتال منسوخ گردیده‌اند.

شاهدی بر پیرنگ بودن بیان نسخ آیات صلح با آیات قتال در میان منابع اهل سنت نسبت به منابع شیعی با دقت نظر در نگاشته‌های متقدم عالمان فریقین قابل مشاهده است. دقت در تألیفات عالمان متقدم اهل سنت که به‌گونه‌ای مستقل یا در خلال مباحث تفسیری خود به مقوله‌ی ناسخ و منسوخ پرداخته‌اند نشان می‌دهد نسخ آیات دعوت‌کننده به صلح و سازش توسط آیات قتال امری رایج و فراگیر در این تألیفات است. نگاشته‌هایی از قبیل الناسخ و المنسوخ ابوعبیده قاسم بن سلام (م ۲۲۳)، الناسخ و المنسوخ ابوجعفر نحاس (م ۳۳۸)، جامع البیان طبری (م ۳۱۰) و الکشف و البیان ثعلبی (م ۴۲۷) (قاسم بن سلام، ۱۴۱۸: ۲۰۸، ۲۰۹، ۱۹۱، ۲۱۶؛ نحاس، ۱۴۰۸: ۱۱۰، ۳۴۰، ۳۵۹، ۴۹۳، ۷۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۶/۲، ۳۹۶/۶،

۲۶/۲۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۸/۴، ۱۷۷)؛ اما در سوی دیگر، هرچند فهرست‌نویسان برای برخی از رجال شیعی کتبی با عنوان الناسخ و المنسوخ برشمرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶، ۸۲، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۶۰، ۳۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۱، ۴۲۳، ۶۶۸)؛ اما شوربختانه این متون کهن به دست ما نرسیده است؛ از این رو نمی‌توان درباره‌ی نظرات آن‌ها در این خصوص سخنی بیان داشت. با این حال در میان سایر کتاب‌های حدیثی شیعی که به دست ما رسیده چنین مطلبی به چشم نمی‌آید. تنها در یک مورد به نسخ آیه‌ی ۸۳ بقره؛ «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» توسط آیه‌ی ۲۹ توبه؛ «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» اشاره شده و این همان تک روایتی است که عیاشی نیز در تفسیر خود آن را آورده است. طبق این روایت اگر اهل ذمه از پرداخت جزیه سر باز زنند و قصد کارشکنی داشته باشند اجازه‌ی جنگ با آن‌ها داده شده است؛ اما مادامی که جزیه پرداخت کنند و قصد توطئه نداشته باشند در امن و امان‌اند (کافی، ۱۴۰۷: ۱۱/۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۷۴/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۵/۴). چنانکه پیداست در این روایت نیز دستور به جنگ به صورت مشروط صادر شده و به مسلمانان امر شده تا هنگامی که اهل ذمه قصد کارشکنی نداشته باشند به اخذ جزیه از آنان اکتفا کرده و به جان، مال و نوامیس آن‌ها تعرضی نداشته باشند.

۴-۴. نقل روایت از ائمه یا بیان اقوال سایر اشخاص

مؤلف تفسیر قمی تنها در یک مورد به ذکر کامل سند روایت خود اشاره داشته است. وی نسخ آیه ۸۳ بقره توسط آیه ۲۹ توبه را با استناد به روایتی بیان داشته که سند آن چنین است؛ «قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۲۰/۲)؛ اما در باقی موارد تنها با اشاره به نام علی بن ابراهیم به ذکر روایت پرداخته است (قمی، ۱۴۰۴: ۵۱/۱، ۱۴۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۱۲). عیاشی در تک روایتی که درباره نسخ آیه ۸۳ بقره توسط آیه ۲۹ توبه آورده تنها به دو راوی پایانی اشاره کرده است؛ «عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۸/۱). از میان سه مفسر متأخر، تنها فیض به ذکر روایت نسخ آیه ۸۳ بقره توسط آیه ۲۹ توبه پرداخته که برخلاف مؤلف تفسیر قمی و عیاشی تنها به ذکر امام صادق (ع) به عنوان راوی پایانی روایت بسنده کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۲/۱) در باقی روایات، مفسران متأخر در مواردی که به ذکر روایت از تفسیر قمی اقدام نموده‌اند به تبع رویه‌ی این تفسیر بدون اشاره به اسم راوی تنها با ارجاع به تفسیر قمی روایت را بیان داشته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۱/۲، ۳۱۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۶۰۰/۱، ۱۶۵/۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۳/۲، ۴۶۶)؛ اما در مواردی که ایشان

با ارجاع به مجمع‌البیان به ذکر روایت اقدام نموده‌اند در برخی موارد بدون اشاره به راوی به ذکر روایت پرداخته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶/۲) در برخی موارد به اسم راوی غیر از امام اشاره داشته‌اند که این مورد تنها در البرهان ذیل آیه ی ۲ مائده قابل مشاهده است که نام ابن عباس آورده شده (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/۲۱۸) و در برخی موارد بدون تصریح به نام امامی خاص به طور کلی با تعبیر «رُوی عَنْ ائمتناع» روایت مورد نظر آورده شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۲۲۸؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۱۷۸).

ذکر مطالب فوق‌الذکر علاوه بر آنکه جنبه‌ای دیگر از تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه را در این مقوله نمایان می‌سازد، حقیقت دیگری را نیز به طور خاص و مشخص درباره تفسیر قمی آشکار می‌کند و آن احتمال ارتباط پدیده‌ی نسخ آیات صلح و سازش توسط آیات جنگ و قتال با اندیشه‌ی «قیام به سیف» از شاخص‌ترین آموزه‌های فکری زیدیه و پیوند آن با دیدگاه آقابزرگ طهرانی درباره مؤلف احتمالی تفسیر قمی است. وجود قرائن متعدد در تفسیر قمی از قبیل نقل روایات از معاصران علی بن ابراهیم (زنده در ۳۰۷) مانند احمد بن ادریس (م ۳۰۶)، حمید بن زیاد (م ۳۱۰) و نیز از متأخران وی همچون ابن عقده (م ۳۳۲) و ابن همام اسکافی (م ۳۳۶) در حالی که علی بن ابراهیم در هیچ سندی از آن‌ها روایت نمی‌کند، ارجاع به تفسیر علی بن ابراهیم و نیز نقل از ابراهیم بن هاشم؛ پدر و شیخ اصلی علی بن ابراهیم، با دو واسطه نشانگر آن است که تمامی تفسیر قمی موجود از علی بن ابراهیم نیست (شبییری، ۱۳۸۲: ۷/۷۰۰). آقابزرگ طهرانی نخستین کسی است که درباره عدم صحت انتساب تمام تفسیر موجود به علی بن ابراهیم سخن گفته است. وی بر این باور است که عباس بن محمد بن قاسم شاگرد علی بن ابراهیم به منظور ترویج این تفسیر در منطقه‌ی زیدی مذهب طبرستان (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۳-۱۱۶) روایات ابوالجارود زیدی مسلک را در این تفسیر وارد کرده است^۱ (طهرانی، ۱۴۰۸: ۴/۳۰۳).

یکی از باورهای اساسی زیدیه درباره شروط امامت یک فرد بر مردم، خروج و قیام

۱. البته در این باره نظر دیگری نیز از سوی سید موسی شبیری زنجانی مطرح شده است. از منظر وی با توجه به اینکه اغلب راویان بخش عمده‌ای از تفسیر، هم چون احمد بن ادریس، حسن بن علی مهزیار و محمد بن جعفر رزّاز، از استادان علی بن حاتم قزوینی بوده‌اند و هیچ راوی دیگری از این مجموعه افراد روایت نمی‌کند، مؤلف کتاب علی بن حاتم است؛ اما از آن جهت که اکثر روایات این تفسیر از علی بن ابراهیم نقل شده، این تفسیر به نام او نامگذاری شده است (شبییری، ۱۳۸۲: ۷/۷۰۲). در نهایت باید گفت که هم‌چنان نمی‌توان به‌گونه‌ای قطعی درباره مؤلف تفسیر قمی اظهار نظر کرد؛ بنابراین سخن ما درباره دیدگاه آقابزرگ طهرانی صرفاً به عنوان یک دیدگاه محتمل در این باره است و نه به منزله‌ی پذیرش دیدگاه وی.

کردن با شمشیر یا به تعبیری قیام به سیف است. طبق دیدگاه زیدیه، شرط اصلی برای امامت این است که او با شمشیر علیه ظالمان و دشمنان دین قیام کند. طرفداران این فرقه برای قیام و جهاد اهمیت خاصی قائل هستند و بهره جستن از قدرت شمشیر را سبب رستگاری و پیروزی حق علیه باطل می‌دانند. به همین سبب ایشان قیام به سیف و امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌شمرند و تأکید دارند که اگر توانستیم حکومت ستم‌پیشگان را با شمشیر از بین ببریم و حکومت حق و عدل را اقامه نماییم به مقصود خود رسیده‌ایم؛ اما اگر نتوانستیم، باز هم تکلیف خود را در برابر خداوند انجام داده‌ایم (نوبختی، ۱۳۵۵: ۳۵؛ شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۱۴). با این حساب و بر فرض پذیرش دیدگاه آقابزرگ طهرانی می‌توان این احتمال را داد که طرح نسخ آیات صلح و سازش توسط آیات جنگ و قتال از جانب مؤلف تفسیر قمی به دلیل هم‌سو بودن این دیدگاه با اندیشه قیام به سیف؛ از اساسی‌ترین آموزه‌های زیدیان بوده است. احتمالی که با وجود قرائن و شواهدی منتفی یا لاقلاً تضعیف می‌شود.

دقت در تفسیر قمی گویای آن است که مؤلف آن در مواضع متعددی در خصوص دو آموزه اعتقادی «تقیه» و «مهدویت» و مسائل پیرامون آن سخن گفته است (قمی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱، ۴۷، ۱۰۰، ۱۷۶، ۳۱۲، ۳۸۵، ۳۶/۲، ۷۶، ۱۳۰، ۱۴۷، ۲۵۶، ۲۶۱). دو آموزه‌ای که با اصول تفکر زیدیه سرناسازگاری دارد. طبق باور زیدیه یکی از شروط اصلی امامت خروج و دعوت به خویش است؛ امری که با تقیه سازگاری ندارد. آنان امامیه را در این باب مورد انتقاد شدید و حتی اهانت و استهزاء قرار داده و تقیه را نتیجه ناتوانی علمی امامان شیعه در پاسخ‌گویی به سؤالات پیرامون خود می‌دانند. طبق نظر ایشان امامان به پرسش‌های شیعیان پاسخ می‌دادند؛ اما آن را فراموش می‌کردند که چه بیان داشته‌اند. شیعیان که این پاسخ‌ها را مکتوب می‌داشتند، هنگامی که مجدداً این پرسش‌ها را طرح می‌کردند با پاسخ دیگری مواجه می‌شدند و وقتی از علت تفاوت در پاسخ‌ها متحیر می‌ماندند با توجیه تقیه به عنوان راه‌گریزی برای رفع تناقضات گفتاری روبه‌رو می‌شدند (نشار، ۱۴۲۹: ۱۵۳/۲)؛ اما در سوی مقابل، امامیه به پشتوانه‌ی پاره‌ای از آیات (آل عمران/۲۸، نحل/۱۰۶، غافر/۲۸) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۷/۲ - ۲۲۴) بر این باورند که به منظور اجتناب از ضرر دینی یا دنیایی و جلوگیری از پراکندگی و نابودی جامعه شیعه لازم است تا در شرایط سخت سیاسی اجتماعی، اعتقادات قلبی خود را پنهان داشت و گاه برخلاف عقیده قلبی خود، رفتار و گفتاری هم‌سو با مخالفان خود بروز داد.

اما در خصوص آموزه مهدویت که یکی از فروع امر امامت است، اساس تفکر

زیدیه درباره امامت با اعتقاد به مهدویت ناسازگار و در تعارض است. ایشان شرط امامت را قیام به سیف می‌دانند و حال آنکه از منظر آنان، امام غایب واجد این شرط نیست. شیخ صدوق در کمال‌الدین، از عالمی زیدی به نام ابوزید علوی (م ۳۲۶) و کتابش با عنوان الإِشهاد نام می‌برد که در ردّ عقیده امامیه در خصوص مسئله امامت از جمله مهدویت نگاشته شده، سپس جواب ابن‌قبة رازی (م قبل از ۳۱۹) در نقض کلام وی را می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۹۴/۱). طبق باور زیدیان امام مکتوم وجود ندارد. امامت شایسته کسی است که دعوت به خروج کند نه آنکه مستور و منتظر باشد. برمبنای همین باور است که زیدیه رجعت را هم قبول ندارند چراکه وجود مهدی منتظر را رد کرده و طبیعتاً با نفی وجود مهدی، رجعت هم منتفی می‌شود (ولوی، ۱۳۶۷: ۵۳).

با این اوصاف می‌توان بیان داشت وجود آموزه‌هایی از قبیل «تقیه» و «مهدویت» که برخلاف باورهای اساسی زیدیه بوده و در جای جای تفسیر قمی بدان تصریح شده با ترویج آن در منطقه زیدی مذهب طبرستان چندان سازگاری ندارد؛ از این رو قول آقابزرگ طهرانی در این باره قابل‌خنده است و بالطبع ارتباط میان طرح نسخ آیات صلح و سازش توسط آیات جنگ و قتال با اندیشه قیام به سیف زیدیه در تفسیر قمی چندان قابل‌پذیرش نیست. شاهد دیگری بر این امر آنکه در تمامی هفت موردی که آیات قتال به عنوان ناسخ آیات صلح معرفی شده، مؤلف تفسیر قمی آن را به نقل از علی بن ابراهیم آورده و در هیچ یک از موارد از ابوالجارود سخنی به میان نیاورده است. قابل توجه آنکه در دو موردی نیز که وی به نقل از ابوالجارود به ذکر آیات ناسخ و منسوخ اقدام نموده، موضوع نسخ امری غیر از صلح و جنگ است (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۲/۲ و ۳۹۲).

۴-۵. ذکر یا عدم ذکر روایت متعارض

از میان مفسران مورد نظر این تحقیق، تنها فیض کاشانی و بحرانی با ارجاع به مجمع‌البیان درباره نسخ آیه ۲ مائده چنین آورده‌اند که اکثر مفسران گفته‌اند این آیه توسط آیه ۵ توبه موسوم به آیه سیف نسخ شده اما از ابن جریر و نیز امام باقر علیه السلام چنین آمده که چنین نسخی رخ نداده چراکه هیچ آیه‌ای از سوره مائده نسخ نشده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶/۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۱۸/۲). این در حالی است که مؤلف تفسیر قمی صرفاً به نسخ این آیه پرداخته؛ اما به روایت متعارض در این باره و عدم وقوع نسخ درباره این آیه هیچ اشاره‌ای نداشته است (نک. قمی، ۱۴۰۴: ۱۶۱/۱). چنانکه آمد دیگر مفسران یعنی عیاشی، فرات کوفی و حویزی ذیل این آیه اساساً روایتی درباره وقوع یا عدم وقوع نسخ نیاورده‌اند.

۴-۶. ارزیابی یا عدم ارزیابی روایات از سوی مفسر

از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، تنها مؤلف تفسیر قمی و فیض کاشانی هستند که علاوه بر بیان دیدگاه‌های تفسیری خود در قالب گزینش روایات، در مواضع گوناگونی نیز در قالب الفاظ و عبارات خویش به این امر مبادرت ورزیده‌اند. مقایسه‌ی این دو تفسیر نشان‌دهنده‌ی تلاش فیض به منظور ارزیابی و کاستن موارد وقوع نسخ است در حالی که در روش تفسیری مؤلف تفسیر قمی چنین امری دیده نمی‌شود. فیض درباره آیه ۸۳ بقره: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» دو نقل آورده است. نقل اول با ارجاع به کافی، تفسیر عیاشی، خصال و تهذیب است که آیه ۲۹ توبه: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» را نسخ این آیه دانسته‌اند. نقل دوم با استناد به تفسیر قمی است که آیه ۵ توبه: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» را نسخ این آیه برشمرده است. وی پس از ذکر هر دو نقل میان وقوع نسخ در آیه و بقای حکم آن جمع می‌کند بدین صورت که حکم آیه ۸۳ بقره برای یهود و اهل ذمه که مسلمانان مأمور به قتال با آنها شده‌اند نسخ شده؛ اما درباره سایر مردم هم چنان برقرار و پابرجاست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۲/۱).

به منظور درک بهتر این عملکرد فیض باید گفت که در نگاهی سطحی و ابتدایی، مقایسه‌ی مضمون آیات امرکننده به جنگ و قتال با آیات دعوت‌کننده به صلح و سازش نمایانگر وجود تعارض در میان آنهاست. این امر موجب شده تا عده‌ای از عالمان اسلامی برای رفع این تعارض راه حل نسخ را مطرح کنند. از منظر این عالمان باید راه حلی برای رفع تناقض در کتابی که مرجع اول تشریح و قانون‌گذاری است و خود به صراحت بیان داشته از هرگونه اختلاف و تناقض به دور است (نساء/۸۲) وجود داشته باشد (ابوزید، ۲۰۱۰: ۱۳). البته چنانکه برخی از قرآن‌پژوهان خاطر نشان کرده‌اند راه حل دیگری نیز متصور است و آن اینکه هر کدام از احکام صادره در خصوص صلح یا جنگ در شرایط خاص خود قابل اعاده و تکرار است. به سخن دیگر، اجرای هر کدام از این احکام به شرایط خاص خود بستگی دارد و تغییر حکم با تغییر شرایط نسخ شمرده نمی‌شود بلکه این تغییر موضوع است که موجب تغییر حکم گردیده است (خوئی، ۱۴۰۸: ۲۸۸، ۳۶۰؛ معرفت، ۱۳۹۸: ۲۲۹). با این اوصاف می‌توان بیان داشت که فیض برخلاف مؤلف تفسیر قمی کوشیده تا حد امکان با جمع میان مضمون آیات، تعارض ابتدایی آنها را با شیوه‌ای غیر از طرح وقوع نسخ در آنها حل و فصل نماید.

عملکرد فیض به عنوان مفسری متأخر نسبت به مؤلف تفسیر قمی به عنوان مفسری متقدم در این باره را می‌توان در رویه‌ی کلی عالمان اسلامی در مواجهه با پدیده‌ی نسخ در گذر زمان نیز مشاهده کرد. دقت در تألیفات اسلامی نمایانگر این حقیقت است که تعداد آیاتی که منسوخ تلقی می‌شده‌اند از قرن دوم تا پنجم به طور چشم‌گیری فزونی یافته به گونه‌ای که این عدد از ۴۲ مورد به ۲۴۸ مورد رسید (پاورز، ۱۳۹۴: ۱۷۵). این افزایش تعداد آیات منسوخ خود نشئت‌گرفته از زمینه‌ها و بسترهایی است. یکی از زمینه‌های اثرگذار بر وقوع این جریان، گسترش طیف تغییرات معنایی اصطلاح نسخ است که به پدیده‌هایی که در اصل در قلمرو نسخ نبودند نیز اطلاق می‌شد. به عقیده برخی از قرآن‌پژوهان اصولیان نسخ را به معنای جایگزین کردن یک حکم فقهی به جای حکم دیگری که دوره‌ی عمل به آن پایان یافته دانسته‌اند. این در حالی است که مفسران اصطلاح نسخ را بسط داده و در نتیجه علاوه بر مورد یادشده مواردی از قبیل تخصیص، تقیید، استثناء و ترک حکمی فقهی به دلیل تغییر اوضاع را نیز شامل می‌شود (شاطبی، ۱۴۱۷: ۳/۳۴۴؛ زلمی، ۱۳۹۳: ۹۸). نمونه‌ای از این امر در تفسیر فرات کوفی ذیل آیات ابتدایی سوره توبه دیده شد که در آن بیان استثناء در آیه مصداقی از وقوع نسخ برشمرده شده بود. از دیگر زمینه‌های اثرگذار بر افزایش نسخ‌انگاری می‌توان به استفاده نمودن عالمان اسلامی از طرح پدیده‌ی نسخ در آیات به منظور رفع تعارض ظاهری میان آیات و نیز سازگار نمودن اختلافات موجود میان قرآن و فقه اشاره داشت. بهره جستن از مقوله‌ی نسخ در مجادلات و منازعات کلامی و فقهی میان فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی از دیگر عوامل مؤثر در افزایش نسخ‌انگاری به شمار می‌رود (قاسم‌پور و حاجی اکبری، ۱۳۹۷: ۲۲-۲۵)؛ اما پس از این دوران و در گذر ایام، تلاش عالمان فریقین حاکی از آن است که آن‌ها کوشیده‌اند تا موارد وقوع نسخ را کم و کم‌تر جلوه دهند. ایشان با گوشزد کردن معنای نسخ در اصطلاح پیشینیان و کنار نهادن مواردی از قبیل تخصیص، تقیید و استثناء از حیثه‌ی پدیده‌ی نسخ و نیز تلاش برای رفع تعارض ظاهری میان آیات با استفاده از راهکارهای دیگری غیر از نسخ، به این امر مبادرت ورزیده‌اند (سیوطی، ۱۳۹۵: ۲/۷۳-۷۹؛ خوئی، ۱۴۰۸: ۲۷۳-۳۷۷) که نمونه‌ای از آن در عملکرد فیض در بیان نسخ آیات صلح توسط آیات قتال دیده شد و در مواضع دیگری از تفسیر وی نیز قابل مشاهده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۱۷/۱، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۷، ۱۲/۲، ۷۵/۵).

نتیجه

نتایج این پژوهش در راستای پاسخ‌گویی به دو پرسش اساسی آن از این قرار است:

۱. تطبیق تفاسیر روایی شیعه در مسئله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال نمایانگر تفاوت عملکرد مؤلفان آن‌ها از زوایای گوناگون است. پرداختن یا نپرداختن به مقوله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال، میزان پرداختن مفسر به مقوله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال، بسنده کردن به ذکر روایاتی که از ائمه علیهم‌السلام نقل شده یا آوردن اقوال سایر اشخاص، آوردن یا نیاوردن روایات متعارض و در نهایت ارزیابی یا عدم ارزیابی روایات از سوی مفسر، جنبه‌های مختلفی از تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال هستند.

۲. در بررسی علل و عوامل مؤثر بر تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مقوله‌ی یادشده می‌توان گفت که عدم پرداختن فرات کوفی به مسئله‌ی نسخ آیات صلح با آیات قتال برخلاف سایر مفسران به سبب روش تفسیری فرات و تمرکز وی بر ذکر روایات فضائل و مناقب در تفسیرش است. گزینش منابعی که مفسر با ارجاع به آن به ذکر روایات پرداخته یکی دیگر از عوامل مؤثر بر این تفاوت عملکرد است که در این مقوله به خصوص در قالب گزینش مجمع‌البیان از سوی مفسران متأخر؛ فیض کاشانی، حویزی و بحرانی و تأثیرپذیری ایشان از گفته‌های منابع و مراجع اهل سنت به واسطه‌ی این منبع خود را نشان داده است. از دیگر عوامل احتمالی اثرگذار در این مبحث، احتمال اثرپذیری مؤلف تفسیر قمی از اندیشه قیام به سیف زبیده بود که با توجه به شواهد و قرائن و بررسی‌های انجام‌شده این احتمال رد شد. از جمله‌ی این شواهد آنکه در تمامی هفت موردی که آیات قتال به عنوان ناسخ آیات صلح معرفی شده، مؤلف تفسیر قمی آن را به نقل از علی بن ابراهیم آورده و در هیچ یک از موارد از ابوالجارود زیدی مذهب سخنی به میان نیاورده است. قابل توجه آنکه در دو موردی نیز که وی به نقل از ابوالجارود به ذکر آیات ناسخ و منسوخ اقدام نموده، موضوع نسخ امری غیر از صلح و جنگ است. از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، تنها دو مؤلف تفسیر قمی و فیض کاشانی هستند که علاوه بر بیان دیدگاه‌های تفسیری خود در قالب گزینش روایات، در قالب الفاظ و عبارات خویش نیز به اظهار نظر پرداخته‌اند. مقایسه‌ی عملکرد این دو مفسر در این مبحث گویای آن است که فیض به عنوان مفسری متأخر برخلاف مؤلف تفسیر قمی به عنوان مفسری متقدم به ارزیابی موارد وقوع نسخ به منظور کم‌نشان دادن آن اقدام نموده، مطلبی که می‌توان آن را در روئیه‌ی کلی عالمان اسلامی در گذر زمان مشاهده کرد.

علمیه.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق): «تفسیر فرات کوفی»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق): «الصادق»، تحقیق حسین علم‌ی، تهران: مکتبه الصدر.
 قاسم بن سلام (۱۴۱۸ ق): «الناسخ و المنسوخ»، تحقیق محمد بن صالح المدیفر، ریاض: مکتبه الرشد.
 قاسم پور، محسن؛ حاجی اکبری، فاطمه (۱۳۹۷ ش): «بررسی تاریخی درون مایه نگارش‌های ناسخ و منسوخ در سده سوم و چهارم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۳، صص ۱۰-۳۵.
 قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق): «تفسیر القمی»، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 لطفی، علی اکبر (۱۳۹۶ ش): «نقد دیدگاه سلفیه جهادی درباره جهاد ابتدایی با تکیه بر آیه ۵ سوره توبه»، سراج منیر، شماره ۲۷، صص ۳۵-۵۸.

محمدی، محمد حسین، اخلاقی، محمد یحیی، امینی تهرانی، محمد (۱۴۰۱ ش): «قرائات و حجیت آن از منظر ابو جعفر طبری و امین الاسلام طبرسی»، مطالعات قرائت قرآن، ۱۰ (۱۹)، ۲۸۹-۳۱۱. ۸۰، ۲۲، ۳۴. ۲۰۲۳، ۷۵۹۸. qer

معرفت، محمد هادی (۱۳۹۴ ش): «تفسیر و مفسران»، قم: انتشارات تمهید.

معرفت، محمد هادی (۱۳۹۸ ش): «علوم قرآنی»، قم: تمهید.

موسوی مقدم، سید محمد؛ محمدی، حسین (۱۳۹۵ ش): «گونه شناسی آیات قتال و صلح با کافران و رفع تعارض آن‌ها»، قرآن، فقه و حقوق اسلامی، سال سوم، شماره ۵، صص ۱۱۷-۱۴۴.

مهدوی راد، محمد علی، اکبری، زهرا؛ بهرامی، محمد حسین (۱۳۹۹ ش): «شناخت و بررسی حوزه حدیثی طبرستان»، علوم حدیث، شماره ۹۷، صص ۹۳-۱۱۶.

نخاس، احمد بن محمد (۱۴۰۸ ق): «الناسخ و المنسوخ»، کویت: مکتبه الفلاح.

نشار، علی سامی (۱۴۲۹ ق): «نشأة الفكر الفلسفی الاسلامی»، قاهره: دارالسلام.

نویختی، حسن بن موسی (۱۳۵۵ ق): «فرق الشیعة»، نجف: مطبعة الحیدریة.

ولوی، علی محمد (۱۳۶۷ ش): «تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی»، تهران: بعثت.

References

Glorious Qur'an

- Abbās Zādeh, Shahrbanū & Musavi, Sayyid Muhsin (1403 AH): Barresī Mabnāy-i Riwā'ī Shaykh Ṭabarsī dar Tarjīh-i Qirā'at-i Ṣaḥīḥ bā Tākīd bar Qirā'āt-i Ahl al-Bayt ('A), Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'an, 12(22), 43-64. 10.22034/qer.2024.9443
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid (1382 SH): "Ma'nā-i Matn", Translator: Murteza Karimi-Niya, Tehran: Tarḥ-i Nū.
- 'Amīd Zanjānī, 'Abbās 'Alī (1373 SH): "Mabānī va Ravesh-hāyī Tafsīr-i Qur'an", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Āyāzī, Muḥammad 'Alī (1373 SH): "Sīr-i Ṭaṭawwur-i Tafāsīr-i Shī'ah", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance
- 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd (1380 AH): "Kitāb al-Tafsīr", annotator: Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: 'Ilmīyah Publishing House.
- Bābā'ī, 'Alī Akbar (1386 SH): "Madhāhib-i Tafsīrī", Tehran: SAMT -Ḥawzah and University Research Institute.
- Baḥrānī, Sayyid Hāshim ibn Sulaymān (1374 SH): "Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an", Qom: Mu'assasah-i Bi'thah.
- Chegini, Rasoul (2018). "An Examination and Critique of the Jihadi-Salafist Perspective on the Abrogation of Verses of Forgiveness and Reconciliation in Favor of Verses on Warfare," Sirat, 16, 15-44.
- Dabag, Ehsan.; Razvantaleb, Mohammad Reza(2020). "Tracing the Origins of the Idea of Excommunicating Muslims in Quranic Exegesis," Studies in Tafsir, 41, 75-86.
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muhsin (1415 AH): "Al-Ṣāfi", annotator: Ḥusayn A'lamī, Tehran: Maktabah al-Ṣadr.
- Furāt Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm (1410 AH): "Tafsīr Furāt Kūfī", Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Guidance
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah (1415 AH): "Nūr al-Thaqalayn", annotator: Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Qom: Ismā'īliyyān.
- Lotfī, Ali Akbar (2017): "A Critique of the Salafi Jihadist View on Initiatory Jihad Based on Verse 5 of Surah At-Tawbah," Siraj Munir, No. 27, pp. 35-58.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (1362 SH): "Al-Khiṣāl", annotator: 'Alī Akbar Ghafārī, Qom: Jāmi'ah Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (1395 AH): "Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah", Tehran: Islāmīyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris (1404 AH): "Mu'jam Maqāyīs al-Lughah", Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Beirut: Dār Ṣādir.
- Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim (1408 AH): "Al-Bayān", Beirut: Dār al-Zahrā'.
- Kulayni, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407 AH): "Al-Kāfi", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mahdawi Rād, Muḥammad 'Alī, Zahra Akbarī, & Muḥammad Ḥusayn Bahrāmī (1399 SH): "Shanākht wa Barresī Ḥawzah-yi Ḥadīthī-yi Ṭabarištān", 'Ulūm-i Ḥadīth, 97, 93-116.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1394 SH): "Tafsīr wa Mufasssīrān", Qom: Tamhīd Publication.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1398 SH): "'Ulūm-i Qur'ānī", Qom: Tamhīd Publication.
- Muhammadi, Husayn, Musavimogadam, Sayyed Mohammad (2016): "Typology of Verses on Combat and Peace with Non-Believers and Resolving Their Conflicts," Quran, Jurisprudence, and Islamic Law, Vol. 3, No. 5, pp. 117-144.

- Muhammadī, Muḥammad Ḥusayn, Akhlāqī, Muḥammad Yaḥya & Amini Tehrani, Muḥammad (1401 AH): "Qirā'āt wa Ḥujjiyat Ān az Manẓar-i Abū Ja'far Ṭabarī wa Amīn al-Islām Ṭabarsī", Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 10(19), 289-311. doi: 10.22034/qr.2023.7598
- Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad (1408 AH): "Al-Nāsikh wa al-Mansūkh", Kuwait: Maktabah al-Falāḥ.
- Nashār, 'Alī Sāmī (1429 AH): "Nash'ah al-Fikr al-Falsafī al-Islāmī", Cairo: Dār al-Salām.
- Nūbakhtī, Ḥasan ibn Mūsā (1355 AH): "Firaq al-Shī'ah", Najaf: Maṭba'ah al-Ḥay-dariyah.
- Pouryazdanpanah, Mahya., Gharavi, Saeideh (2019): "Examining the views of Shi-ite and Sunni exegetes on the abrogation of the verse of peace", Studies in Tafsir, 38, 127-140.
- Powers, David (1394 SH): "Gūnah-yi Tafsīrī Nāskh wa Mansūkh Qur'ān", Rū-vikard-hāyī bih Tārīkh-i Tafsīr-i Qur'ān, Translator: Sa'id 'Adālatnizhād, Tehran: Hikmat Publications.
- Qāsim ibn Sallām (1418 AH): "Al-Nāsikh wa al-Mansūkh", annotator: Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Mudayfir, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd.
- Qāsimpoor, Muḥsin & Fāṭimah Ḥājī Akbarī (1397 SH): Barresi Tārīkhī Darūn-Māyih-yi Niḡarish-hāyī Nāskh wa Mansūkh dar Saddah-yi Sivum wa Chahārum, Muṭāla'āt-i Tārīkhī Qur'ān wa Ḥadīth, 63, 10-35.
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1404 AH): "Tafsīr al-Qummī", annotator: Ṭayyib Mūsavī Jazā'irī, Qom: Dār al-Kitāb.
- Roštmsnejad, Mahdī (1998): "A Critique on the Issue of Abrogation of Verses of Safh," Keyhan Andisheh, No. 80, pp. 130-135.
- Shabīrī, Muḥammad Jawād (1382 SH): "Tafsīr-i 'Alī ibn Ibrāhīm Qummī", Dānish-nāmeḥ-yi Jahān-i Islām, Tehran: Bunyād-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Islāmī.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (1350 SH): "Al-Milal wa al-Niḡal", Tehran: Iqbāl.
- Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā (1417 AH): "Al-Muwāfaqāt", Cairo: Dār Ibn 'Affān.
- Soltani, Esmaeili(2009): "Foreign Relations of the Islamic State from the Perspective of the Holy Quran; War or Peace?" Ma'refat, No. 143, pp. 69-94.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān (1395 SH): "Al-Itqān", Translator: Maḥdī Ḥā'irī Qazvīnī, Tehran: Amīr Kabīr.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān", Tehran: Nasir Khosrow Publication.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Ibrāhīm (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭihrānī, Shaykh Āqā Buzurg (1408 AH): "Al-Dharī'ah ilā Taṣānīf al-Shī'ah", Qom and Tehran: Ismā'īliyyān and Kitābkhānah-i Islāmīyah.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1407 AH): "Tahdhīb al-Aḥkām", annotator: Ḥasan Khirsān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.): "Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Walawī, 'Alī Muḥammad (1367 SH): "Tārīkh 'Ilm-i Kalām wa Madhāhib-i Islāmī", Tehran: Bi'that.
- Zalmī, Muṣṭafā Ibrāhīm (1393 SH): "Raf' Ibhām-i Naskh dar Qur'ān", Translator: Abū Bakr Ḥasan-Zādeh, Sanandaj: Ārās.



University of Science and Quranic Knowledge
Shirvan Faculty of Quranic Sciences

An Analysis of the Alleged Influence of ‘Culture of the Time’ on the Qur'an from the Perspective of Qur'anic Exegetes, with Emphasis on the Concept of the Seven Heavens¹

Seyyed Karim Khubbin Khoshnazar¹  ; Shir Mohammad Alipoor Abdoli²  ;
Mahdieh YarAhmadi³ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, University of Holy Qur'anic Sciences and Education, Malayer, Iran, (**Corresponding Author**), khoshnazar@quran.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Lorestan University, Khorramabad, Iran.
tafsir.alipoor@gmail.com
3. PhD Candidate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.
jarahmady20@yahoo.com

Research Article



Abstract

The allegation that the Qur'an has been influenced by individuals and the culture of its time dates back to the period of its revelation. Certain verses of the Qur'an explicitly state that the Messenger of God was accused of producing the Qur'an through interactions with specific individuals rather than receiving it as divine and heavenly revelation. On the one hand, the Qur'an's claim to be the literal word of God, and on the other hand, its use of cultural elements of the time in many verses, as well as the propagation of this allegation by intellectual circles attempting to undermine the Qur'an's value, all underscore the need for a thorough explanation and analysis of the issue of the Qur'an's possible influence by the culture of its era. The main focus of this study is to examine the views and interpretations of the Qur'anic exegetes from both Sunni and Shiite traditions on this allegation. In addition to the two dominant perspectives—one affirming and the other completely denying any influence of the ‘culture of the time’ on the Qur'an—there is a third view that argues the Qur'an filtered the culture of its time. According to this view, the Qur'an endorsed and reinforced elements compatible with divine teachings, while rejecting or gradually reforming those aspects that were not aligned with religious principles. Some of the key findings of this study include: (1) The claim that the Qur'an was influenced by ‘culture of its time’ is not supported by any rational or scriptural evidence from Sunni exegetes; (2) The argument that the seven heavens correspond to the Ptolemaic cosmological model is invalid, as the Qur'an does not include the eighth and ninth spheres of the Ptolemaic system as part of the heavens. This research employs a library-based data collection method and, using a descriptive-analytical approach within the framework of an intra-religious perspective, critiques and analyzes the opinions of certain Qur'anic exegetes regarding the Qur'an's supposed influence by the ‘culture of its time’.

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Mahdieh YarAhmadi.

Received: 2023/05/24 ; Received in revised from: 2024/06/07 ; Accepted: 2024/08/03 ; Published online: 2024/09/19

◆ How to cite: Khubbin Khoshnazar, Seyyed Karim, Alipoor Abdoli, Shir Mohammad, YarAhmadi, Mahdieh (1403SH): 'An Analysis of the Alleged Influence of ‘Culture of the Time’ on the Qur'an from the Perspective of Qur'anic Exegetes, with Emphasis on the Concept of the Seven Heavens', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P78-99, [10.22034/esq.2024.398906.1297](https://doi.org/10.22034/esq.2024.398906.1297)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



 olomquran.ir

تحلیل شبهه تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه از منظر مفسران با تأکید بر موضوع هفت آسمان^۱

سید کریم خوب بین خوش نظر^۱، شبیر محمد علیپور عبدلی^۲، مهدیه یار احمدی^۳

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ملایر، ایران، (نویسنده مسئول).

khoshnazar@quran.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. tafsir.alipoor@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. yarahmady20@yahoo.com

چکیده

شبهه تأثیرپذیری قرآن از اشخاص و فرهنگ زمانه، قدمتی به درازای عصر نزول آن دارد، در پاره‌ای از آیات قرآن تصریح گردیده که رسول خدا متهم می‌شد به این‌که قرآن محصول ارتباط و تعامل وی با افراد خاصی است و نه وحی الهی و آسمانی. وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم از یک سو و بهره‌گیری از مؤلفه‌های فرهنگ زمانه در بسیاری از آیات آن از سوی دیگر، همچنین طرح این شبهه از سوی محافل روشنفکری به جهت کم‌ارزش جلوه دادن قرآن کریم از سوی سوم، ضرورت تبیین و تحلیل شبهه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول را در ابعاد مختلف دوچندان می‌نماید. مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی انگاره و اقوال مفسران فریقین در باب شبهه یادشده است. در کنار دو دیدگاه اثبات و نفی کلی تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول، می‌توان از دیدگاه سومی سخن به میان آورد که بر این باور است قرآن، فرهنگ عصر نزول را غربالگری کرد و هر آنچه را در تناسب با آموزه‌های الهی بود، تأیید و تثبیت کرد و بر آنچه خارج از مدار دین تعریف می‌شد، خط بطلان کشید یا به تدریج آن را اصلاح نمود. برخی از نتایج پژوهش حاضر عبارت است از: ۱. مستظهر نبودن ادعای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه از سوی مفسران اهل سنت به هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی؛ ۲. عدم صحت ادعای تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر هیئت بطلمیوسی؛ زیرا قرآن هیچ‌گاه فلک هشتم و نهم هیئت بطلمیوسی را در عداد آسمان‌ها به شمار نیاورده است. روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای است. نوشتار حاضر به روش توصیفی، تحلیلی و با استمداد از رهیافت درون دینی به نقد و تحلیل اقوال پاره‌ای از مفسران مبنی بر تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه مبادرت ورزیده است.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو مهدیه یار احمدی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹

◆ استناد به این مقاله: خوش نظر، سید کریم خوب بین، علی پور عبدلی، شبیرمحمد، یار احمدی، مهدیه (۱۴۰۲): «تحلیل شبهه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه از منظر مفسران با تأکید بر موضوع هفت آسمان»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹ (۱۷)، ۷۸-۹۹.

10.22034/csq.2024.398906.1297

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

قرآن در قرن هفتم میلادی در محیط جزیره العرب به زبان عربی نازل شد و به طور طبیعی در قالب زبانی آن دوره تجلی یافت و ضمن بیان معارف و حقایق و حیانی، برای تحول در اخلاق و باورهای آن عصر، بامعنایی رقیق شده و قابل فهم برای تمام مخاطبان خود در تمام ادوار تنزیل یافت. توجه به شرایط مخاطبان و خصوصیات اقلیمی از نکات قابل توجه دعوت انبیا و خصوصاً حضرت محمد ﷺ است. از طرفی هدف اصلی قرآن بدون توجه به فرهنگ عصر نزول و اصلاح و مرمت باورهای نادرست جاهلانه آن‌ها محقق نمی‌شد؛ لذا قرآن از فطرت بشر به عنوان زبان عمومی بشریت استفاده کرده، اصول ثابت تربیتی خود را ضمن بیان متغیرهای مخصوص عرب دوران جاهلیت آورده است؛ بنابراین قرآن هم‌زمان با مخاطبان عصر نزول، تمام بشریت را مورد خطاب خود قرار داده است؛ زیرا مخاطب قرآن فطرت بشر است، نه فقط انسان‌های معاصر جاهلیت. هر فردی که با آموزه‌های قرآن آشنا شود، به روشنی درمی‌یابد که قرآن از هرگونه هم‌نمایی غیرمعقول با فرهنگ معاصر خویش بری است. با این حال برخی گمان کردند مواردی در قرآن هست که به نوعی مبین تأثیرپذیری از آیین و آداب جاهلی عرب است و با پیشرفت علم و تحول فرهنگ‌ها در عصر حاضر هماهنگ نیست؛ مانند استراق سمع شیاطین، مسئله هفت آسمان، اشاره به خلقت شتر و ... عمده دلیل این افراد، تکلم به لسان قوم است که لازمه آن پذیرش بار محتوایی واژگانی است که به کار گرفته می‌شود؛ زیرا الفاظ و عبارات کاربردی هر قومی حامل فرهنگ آن قوم است و به کار گرفتن آن توسط هرکس به معنای پذیرش انگیزه واضح اصل لغت نیست و استفاده‌کنندگان فقط به عنوان نام و نشانی شناخته شده آن را به کار می‌برند؛ از این رو محمدهادی معرفت در فصل دوم کتاب شبهات و ردود از «مجازات در استعمال» نام می‌برد با این توضیح که همسویی در کاربرد واژگان، رایج در عرف هر زبان است. با استفاده از زبان هر قوم، باید همراه با همان قوم در کاربرد واژگان و عبارات حرکت کرد تا تفاهم برای انتقال معنا میسر گردد، اما این همگامی نشانگر قبول بار محتوایی آن نیست بلکه به عنوان نام و نشانی برای انتقال مفهوم مورد نظر به مخاطب به کار گرفته می‌شود. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که آیا قرآن در موضوع هفت آسمان نگره ممتاز و مستقلی ارائه داده و هفت آسمان از یک هویت مُنحاز و مستقلی در قرآن کریم برخوردار است یا آن‌که طرح این موضوع از سوی قرآن، بازتاب و گرتنه برداری از عقیده هیئت بطلمیوسی رایج در عصر نزول است؟

نوشتار حاضر بر آن است تا این پرسش را از منظر مفسران فریقین مورد بررسی و کندوکاو قرار دهد. برخی از مفسران مانند سید محمد حسین طباطبایی، ناصر مکارم شیرازی، عبدالله جوادی آملی و ... - مطابق ظاهر آیات - آسمان دنیا را یکی از هفت آسمان و تنها آسمان قابل مشاهده دانستند و معتقدند سایر آسمان‌ها از دید بشر خارج است و بدین شکل با مسئله بازتاب فرهنگ زمانه در این آیات همراهی نمی‌کنند. پاره‌ای دیگر نیز تلاش کردند میان یافته‌های علمی زمان خود با مفاهیم آیات سازگاری ایجاد کنند با این‌که نیازی به تطابق نبود و با گذر زمان و پیشرفت دانش، بطون دیگر و مجهولات آیات کشف می‌شد. همان‌طور که در چکیده مقاله اشاره گردید سه دیدگاه کلی درباره تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه قابل طرح است. نوشتار حاضر درصدد است با بررسی دقیق آرای پاره‌ای از مفسران متقدم و معاصر فریقین بر دیدگاه صحیح و صواب در این زمینه دست یابد. روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای بوده و آرای پاره‌ای از مفسران فریقین در موضوع هفت آسمان و تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری قرآن در این موضوع از فرهنگ زمانه به روش توصیفی - تحلیلی، مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی‌های انجام شده و یافتن منابع مرتبط، معلوم گردید که عموم پژوهش‌های دو دهه اخیر در زمینه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در موضوع هفت آسمان، به اختصار در چند صفحه محدود گردیده و ناظر به بررسی آرا و اندیشه‌های مفسران فریقین نیست و لذا از این جهت می‌توان این پژوهش را متمایز از سایر پژوهش‌ها به شمار آورد. نگارندگان در این نوشتار درصدد برآمدند تا پژوهشی ناظر به آرای مفسران فریقین را ساماندهی کرده و از رهگذر نگاه تطبیقی، وجوه اشتراک و افتراق آرای آنان را استخراج نمایند. پاره‌ای از کتاب‌ها و مقالات مرتبط که به مثابه پیشینه این پژوهش به شمار می‌آیند، عبارت‌اند از:

۱. کتاب شبهات و زدود محمد هادی معرفت. این کتاب با نام «نقد شبهات پیرامون قرآن کریم» ترجمه شده و در صفحاتی محدود به طرح این بحث پرداخته است.

۲. مواجهه آیات و روایات با جنبه‌های منفی فرهنگ پذیری، تألیف علی اسدی.
 ۳. قرآن و فرهنگ عصر نزول تألیف حسین فقیه. در این کتاب نویسنده ابتدا به نقد دیدگاه مستشرقان و همچنین دگر اندیشان مسلمان مبادرت می‌ورزد و در نهایت دیدگاه «قرآن»، نزول تاریخی و حضور فرا تاریخی را که برآمده از برهان و قرآن است تبیین می‌نماید.

۴. منطق تفسیر قرآن تألیف محمد علی رضایی اصفهانی. نویسنده در فصل دوم از جلد چهارم این کتاب به طرح مبحث قرآن و فرهنگ زمانه پرداخته و در ضمن چند صفحه به تبیین موضوع هفت آسمان مبادرت می‌ورزد.
۵. قرآن و فرهنگ زمانه تألیف سعید مسعودی. نویسنده پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف، جاودانگی پیام قرآن و صلاحیت آن را برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها ثابت می‌کند.
۶. پژوهشی در نسبت میان قرآن و فرهنگ زمانه تألیف حیدر علی رستمی. نویسنده در این کتاب به نقد و تحلیل دیدگاه شرق شناسان دین‌پژوه و برخی روشنفکران مسلمان مبادرت ورزیده است.
۷. بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم بهاء‌الدین خرمشاهی، مجله بینات، ش ۵، ۱۳۷۴ ش.
۸. تأثیرناپذیری قرآن از فرهنگ زمانه مجید طالب تاش. گلستان قرآن، ش ۱۵۷، ۱۳۸۲ ش.
۹. نقد و بررسی نظریه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه اثر حیدر علی رستمی. مجله مشکات، ش ۱، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. هفت آسمان قرآن و فرهنگ زمانه نزول اثر محمد جواد نجفی و زهرا محمودی. مجله مشکات، ش ۱۳۵، ۱۳۹۶ ش.

۳. مفهوم‌شناسی

فرهنگ: برای فرهنگ معانی لغوی چندی برشمرده‌اند که وجه مشترک همهٔ آن‌ها «به پیش بردن و به جلو کشیدن» است؛ لذا آداب و رسوم و دانش و معرفت و... را از آن جهت فرهنگ نامیدند که انسان را به جلو می‌کشد. معادل واژهٔ فرهنگ در زبان عرب «الثقافه» است. ابن منظور کلمه «ثقافه» را از ریشهٔ «ثقف» به معنای شمشیربازی معنا کرده است. وی برای واژهٔ ثقف معانی‌ای را نیز برشمرده است که واژهٔ فرهنگ در بین آن‌ها دیده نمی‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۲-۱۱۲؛ سیاح، بی تا: ۲۱۰/۱)؛ بنابراین الثقافه در گذشته به معنای فرهنگ استعمال نشده است و این استعمال از مصطلحات جدید و معاصر عرب‌ها است (ر.ک: میرزایی، ۱۳۷۶: ۲۳۱؛ سیاح، بی تا: ۲۱۰/۱) همچنین واژهٔ culture که معادل فارسی آن کلمهٔ فرهنگ است، از ریشهٔ لاتینی cult و cultivate گرفته شده است. این واژه در اصل به معنای کشت و کار، آباد کردن، کاشتن زمین و نیز پرورش بوده است و برای نخستین بار در سال ۱۹۲۹ به واژه‌نامه وبستر و در سال ۱۹۴۷ به واژه‌نامه‌های عمومی انگلیسی راه یافت (ر.ک: آشوری، ۱۳۵۷: ۳۹-۷۰؛ رفیع پور، ۱۳۷۸: ۲۹۴-۲۹۸).

از نظر اصطلاحی نیز تعاریف متعددی از «فرهنگ» ارائه شده است که تعداد آن‌ها به ۲۵۰ تعریف رسیده است (ر.ک: وثوقی و نیک خلق، ۱۳۸۸: ۱۱۷). پس از بررسی تعاریف مختلف مفهوم فرهنگ، می‌توان این تعاریف را در شش دسته تقسیم‌بندی نمود. یکی از مهم‌ترین این دسته‌ها، تعریف فرهنگ به مجموعه باورها و ارزش‌های هنجار یافته است (ر.ک: پیروزمند و صادقی، ۱۳۸۶: ۶۳) که البته پرواضح است که این باورها و ارزش‌های هنجار یافته؛ اعم از باورها و ارزش‌های هنجار یافته مثبت و منفی است؛ بنابراین به طور کلی معنای اصطلاحی فرهنگ اعم از معنای لغوی آن است. بر این پایه، مردم عصر جاهلیت را که در آستانه ظهور اسلام و هم‌زمان با آن در شبه جزیره عربستان زندگی می‌کردند، دارای فرهنگ می‌دانیم؛ زیرا فرهنگ همان ویژگی‌های خوب و بد آنان؛ اعم از باورها و ارزش‌ها و ... است؛ به عبارت دقیق‌تر فرهنگ عبارت است از: مجموعه دانش‌ها و معارف، آداب و رسوم، جهان بینی‌ها، باورها و رفتارهای تثبیت شده یک فرد، قوم یا ملت که رعایت آن را وظیفه قومی، ملی، مذهبی و انسانی خود می‌دانند و روابط و زندگی خود را بر آن بنا می‌کنند که عقاید خرافی و مناسبات اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد.

از آنجاکه زبان بخشی از فرهنگ به شمار می‌آید، به نظر می‌رسد تبیین مختصر معنای «زبان قوم» در ادامه مطلب ضرورت دارد. «زبان قوم» شامل ترکیبی اضافی از دو واژه «زبان» و «قوم» است. زبان توانایی و استعداد ویژه انسان برای تولید سخن و ایجاد ارتباط و انتقال پیام است که جنبه انتزاعی و غیرشخصی دارد و زیربنای گفتار است؛ اما تکلم و گفتار نمود آوایی و کاربرد عملی این توانایی به هنگام گفتن و فهمیدن جملات است. عبارت «زبان قوم» در عربی معادل «لسان قوم» است. واژه «لسان» در لغت به معنای «زبان» - عضو مخصوص بدن - و ابزار سخن گفتن است. لسان به معنای «لغت» نیز آمده و در اصطلاح مفسران هم به همین معنا است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۲ و ۲۰). واژه «لسان» مشترک لفظی است و معادل زبان قوم به معنای لغت قوم است (مصطفوی، ۱۴۱۶ ق، ماده «لسن»). در مورد مقصود از «زبان قوم» چند احتمال از سوی متفکران مطرح شده است که دو احتمال آن عبارت است از: ۱. «زبان قوم» همان «فرهنگ قوم» است؛ ۲. زبان قوم افزون بر لغت قوم، سطح افق فکری مخاطبان را نیز در برمی‌گیرد؛ بنا بر این احتمال، زبان پیامبر در قالب مفاهیمی است که هویت اجتماعی و مشخصه‌های آن عصر را اقتضا می‌کند و پیامبر مأمور به سخن گفتن با آن مشخصه‌ها می‌گردد. این زبان،

ظرف و قالبی بیرونی دارد و انعکاس دهندهٔ هویت اجتماعی و مشخصه‌های مردم آن عصر است؛ اما چند چهره است یعنی در عین این که پیامبر سطح دریافت مردم زمان خود را لحاظ می‌کند و الفاظ در قالب آن افق فکری ریخته می‌شود، اما به گونه‌ای است که محدود به همان دوران و زمان نمی‌شود و در آن قالب محصور نمی‌گردد، می‌تواند با هویت‌های دیگر و مخاطبان گوناگون ارتباط برقرار کند (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰: ۸۲).

زمانه: مقصود از زمانه نیز، روزگار عرب عصر نزول قرآن است که تحت عنوان «فرهنگ جاهلیت عرب» از آن یاد می‌شود. به علاوه فرهنگ عرب عصر نزول قرآن، افزون بر مسائل جاهلی مثل شرک و بت پرستی، شامل خرده فرهنگ‌های یهود و مسیحیت که در جزیرهٔ العرب بوده‌اند نیز می‌شود؛ چنان که برخی مستشرقان مدعی‌اند که پیامبر اسلام ﷺ همان عقاید بازمانده از ادیان مختلف توحیدی و شرک‌آمیز و آگاهی‌های کشیش‌های مسیحی و احبار یهود و اندیشه‌های توحیدی دین حنیف و سنت‌های آیین بت پرستان؛ مانند حج و طواف یا نذر، توسل و قوانین معاملاتی عرب‌ها؛ مانند بیع، مضاربه و مساقات و قوانین حقوق خانواده؛ مانند ظهار، ارث، عقد و طلاق را در طول مدت زندگی فراگرفته و سپس با هوش سرشار خویش آن‌ها را تنظیم و تدوین نموده و با اندک اصلاحاتی به صورت «دین اسلام» به مردم ارائه کرده است (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۶۶). از آنجاکه فهم مقولهٔ فرهنگ زمانه و عصر نزول قرآن کریم، نیازمند شناخت هویت و عناصر فرهنگی آن دوران است، به طور خلاصه یادآور می‌گردد که دوران پیش از ظهور اسلام را عموماً عصر جاهلی می‌نامند. واژهٔ جاهلیت چهار بار در قرآن به کار رفته است: ظن الجاهلیة (آل عمران/ ۱۵۴)، حکم الجاهلیة (مائده/ ۵۰)، حمیة الجاهلیة (فتح/ ۲۶) و الجاهلیة الاولى (احزاب/ ۳۳) بسیاری از دانشمندان معتقدند که چون در دوران پیش از اسلام تازیان را تمدنی نبوده و پیوسته از جایی به جایی دیگر می‌کوچیدند و اغلب به خدایی جز بت‌های بی‌شمارشان معتقد نبودند و در نتیجه، چون در جهان تاریکی‌ها غوطه‌ور بودند، آنان را جاهل خواندند و دورانشان را دوران جاهلیت نامیدند (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۷۴: ۶-۵).

۴. خاستگاه تاریخی شبههٔ تأثیرپذیری قرآن از افراد و فرهنگ زمانه

مسئلهٔ تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول، توسط پاره‌ای از مستشرقان و روشنفکران مسلمان مطرح گردیده است و از لحاظ خاستگاه تاریخی شبههٔ نوظهوری نیست. قرآن کریم ضمن رد چنین ادعایی، به خلاف مستشرقان و

پاره‌ای از اسلام شناسان معاصر، در آیات مختلف به عدم تأثیرپذیری خود از فرهنگ عجم (غیر عرب) و اساطیر اولین (افسانه‌های پیشینیان) اشاره فرموده است. برای نمونه قرآن کریم در آیه ۱۰۳ سوره نحل: «وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»؛ و ما می‌دانیم که آن‌ها می‌گویند: این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد! در حالی که زبان کسی که این‌ها را به او نسبت می‌دهند، عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است»، صریحاً این نسبت ناروا را نفی می‌کند و می‌فرماید: این شخصی که شما یاد دادن قرآن را به او نسبت می‌دهید، اصلاً قدرت بر تکلم عربی ندارد. «و هذا»؛ یعنی این که قرآن مجید لسان عَرَبِيٌّ مُبِينٌ است و شما که خود را افصح عرب می‌دانید، قدرت بر اتیان یک سوره آن را ندارید چه رسد به یک شخص اعجمی که قدرت بر تکلم عربی نداشته باشد (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۱۲، ۱۹۰). این آیه گواه این حقیقت است که برخی معاصران نزول قرآن کریم از همان روزهای آغازین نزول، قرآن را متأثر از فرهنگ غیرعربی (عجمی) می‌دانستند و این در حالی است که شبهه تأثیرپذیری قرآن از اساطیر اولین در سوره انعام، آیه ۲۵ و انفال آیه ۲۱ و نحل آیه ۲۴ و مؤمنون آیه ۸۳ بازگو و قاطعانه رد شده است. نظریه تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه که می‌توانست در مورد کتاب مقدس تا حدودی درست باشد، توسط مستشرقان به قرآن نسبت داده شد و اثرپذیری کامل قرآن از فرهنگ یهودی و مسیحی موجود در جزیره العرب معاصر ظهور اسلام مطرح شد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۶۰). نخستین بار «آبراهام گیگر» در سال ۱۸۶۳ م در کتاب محمد از متون یهودی چه چیزی را برگرفته است؟ منبع قرآن را در توحید، شریعت و روش بیان مطلب، آموزه‌های یهودیت معرفی کرد. استفاده قرآن از فرهنگ زمانه، شبهه‌ای است که در قرن هفدهم میلادی نمود بیشتری دارد. وقتی کتاب مقدس به نقد گذاشته شد، عده‌ای آن را متناسب با زمان نگارش و محدود به همان دوره دانستند. این سخن از سوی برخی مسیحیان در مورد قرآن کریم هم مطرح شد و جبهه‌های فکری متفاوتی را پدید آورد؛ اما آنچه در این بحث مورد غفلت واقع شد، این بود که قرآن کریم با کتاب مقدس تفاوت‌های اساسی دارد که در کتاب‌های مربوطه مورد بررسی قرار گرفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳: ۳۵۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۳۲).

۵. تصریح به وجود مُنحاز و مستقل هفت آسمان در قرآن

وجود هفت آسمان، آموزه‌ای قطعی است که به صورت صریح در هفت آیه و به طور ضمنی در دو آیه بیان شده و به ترتیب ذیل در قرآن آمده است:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۹).

﴿تَسْبِغُ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ وَالْأَرْضَ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِهِمْ دِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (اسرا/ ۴۴).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقُ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (مؤمنون/ ۱۷).

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (مؤمنون/ ۸۶).

﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت/ ۱۲).

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق/ ۱۲).

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک/ ۳).

﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا؛ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ (نوح/ ۱۵-۱۶).

﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ (نبا/ ۱۲).

۶. بیان دیدگاه‌های مفسران فریقین

با عنایت به این‌که نوشتار حاضر، مجال بررسی اقوال همه مفسران فریقین در موضوع پژوهش پیش رو را ندارد؛ لذا تلاش گردید تنها دیدگاه‌های برخی از مفسران مطرح متقدم و معاصر فریقین مورد بررسی و واکاوی قرار گیرد.

۶-۱. بیان دیدگاه مفسران اهل سنت

با بررسی و واکاوی اقوال مفسران اهل سنت، می‌توان دیدگاه آنان را در چند عنوان ذیل صورت‌بندی نمود. شایان ذکر است که همه دیدگاه‌های ذیل در دو رویکرد کلی تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه جای می‌گیرند.

دیدگاه توقف و اکتفاء به دلایل سمعی: مقصود از این دیدگاه، بنا بر آنچه فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ه.ق) اظهار می‌دارد، این است که عقل انسان راهی به درک تعداد آسمان‌ها ندارد؛ از این رو باید در تفسیر این آیات توقف کرد و علم به این مسئله را به آفریدگار عالم واگذار نمود و طبق دانش پدیدآورنده آن‌ها و دلالت قرآن بر هفت آسمان، باید به دلایل سمعی اکتفا کرد. وی آسمان‌ها را با هفت کره عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، قمر و زحل منطبق می‌داند. اگرچه در

انتها می‌گوید تنصیص عددی دلالت بر نفی بیشتر از خود نمی‌کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۷۱: ۲/۳۸۱)؛ اما حقیقی بودن هفت آسمان را اثبات می‌کند. نکته قابل ذکر آن‌که فخر رازی در تفسیر خود، چندین بار - به مناسبت - عدد هفت را کنایه از کثرت دانسته است: «اذا ذكرت السبعة اريدت بها الكثرة» (ر.ک: همان، ۲، ۹۵۵) فخر رازی معتقد است بر اساس هیئت بطلمیوسی، آسمان هفت طبقه و زمین طبقه پایین آن‌هاست که طبقات دیگر روی زمین قرار دارد و زمین نگهدارنده آسمان‌ها از افتادن است (ر.ک: همان، ۲۳، ۶۳) به هر حال ایشان با تطبیق هیئت بطلمیوسی، هفت عدد بودن آسمان‌ها را طبق حجت قطعی آیات می‌پذیرد.

دیدگاه مجازی بودن «عدد هفت» و تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر هیئت بطلمیوسی: این دیدگاه بر این باور است که تنصیص «عدد هفت» در آیات ناظر به آسمان‌های هفت‌گانه، مجاز بوده و هدف از آن بیان کثرت است؛ زیرا عدد، مفهوم مخالف نداشته و نفی ما عدا نمی‌کند و لذا قابل تطبیق بر افلاک نُه‌گانه هیئت بطلمیوسی است. این دیدگاه در بین مفسران اهل سنت مدافعانی دارد که در ادامه اقوال آنان بیان می‌گردد. ابن عاشور (متوفای ۱۹۷۳ م) درباره آیه ۱۲ سوره نبا «سبعاً شداداً» دو احتمال را ممکن می‌داند: اول این‌که منظور هفت آسمان باشد؛ دوم این‌که هفت سیاره زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر که مخاطبان عصر نزول آن‌ها را می‌شناختند، مراد باشد که با توجه به عبرت گرفتن از آنچه می‌دیدند، احتمال اخیر صحیح‌تر است (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱ و ۳۰). وی معتقد است مطابق ظاهر قرآن و قواعد علمی که ظاهر قرآن را تأیید می‌کند، آسمان‌های قرآن همان سیاره‌های همراه زمین در منظومه شمسی می‌باشند؛ زیرا اغلب موارد در قرآن آسمان‌ها همراه زمین آمده که نشان می‌دهد آسمان‌ها نیز عوالمی مانند عالم زمین هستند؛ به علاوه دانشمندان علم هیئت هفت سیاره را از دوره کلدانیان می‌شناختند و این نظریه هفت عدد بودن، در روزگار نزول قرآن وجود علمی داشت. ابن عاشور سعی دارد بگوید منظور قرآن، همراهی با اعتقاد معاصران نزول قرآن به هفت آسمان است؛ همچنین عرش و کرسی را به هفت آسمان اضافه می‌کند و آن را مطابق با علم هیئت که سیاره‌ها را نُه عدد می‌داند، منطبق می‌کند. (ر.ک: ابن عاشور: ۱۷۹/۱-۳۸۱) وی درباره عبارت «الم تروا» در آیه ۱۵ سوره نوح «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقاً»، دو احتمال را مطرح کرده است: اول این‌که این عبارت استفهام انکاری است و حاکی از همراهی قرآن با دانش مخاطبان معاصر خود است؛ چون صحیح نیست قرآن مطالبی را بیان کند که معاصران بدان آگاهی ندارند؛ و دوم این‌که

خطاب این آیه به عنوان تعلیم به مخاطبان است (ر.ک: همان، ۲۹: ۱۸۷). بنا بر دو احتمال مطرح شده از سوی وی، می‌توان اظهار داشت که ابن عاشور منظور آیه را همراهی با دانسته‌های عرب زمان نزول می‌داند و اگرچه احتمالاتی را درباره معانی آیات مطرح کرده است، اما در نهایت تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در مسئله هفت آسمان را پذیرفته است. سید محمود آلوسی (متوفای ۱۲۷۰ ه.ق) نیز با توجه به علم هیئت بطلمیوسی که در زمان رسالت مطرح بوده، تلاش می‌کند همانند ابن عاشور تعداد افلاک را با افزودن کرسی و عرش به نه آسمان هیئت بطلمیوسی برساند. وی همسو با بخشی از کلام فخر رازی، اشاره می‌کند که دلالتی بر انحصار به هفت آسمان در آیات نیست (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۲۶۸ و ۱۵، ۸۴) آلوسی در تفسیر آیه ۲۹ سوره بقره می‌نویسد:

«امام فخر رازی در این مورد طولانی و (البته) مفید سخن گفت، مبنی بر این که اگر آنچه شایع شد (و بر سر زبان‌ها افتاد)، صحیح باشد، در آیه چیزی وجود ندارد که دلالت بر نفی موارد اضافی (تعداد افلاک) کند؛ ضمن آن که رأی مختار امام این است که مفهوم عدد حُجَّت نیست و گفتار بیضاوی در تفسیرش مُشیر به دیدگاه فخر رازی است. حق این است که تعیین عدد معین (و مشخص کردن تعداد افلاک)، دلالت بر نفی زائد نمی‌کند - و اختلاف در آن (تعیین تعداد افلاک) مشهور است - و اگر قائل بشویم که عرش و کرسی کروی هستند، (جای) هیچ‌گونه بحثی باقی نمی‌ماند» (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۱۹).

دیدگاه امکان دست‌یابی به معنای آیات ناظر به آسمان‌های هفت‌گانه با توجه به پیشرفت علم: سید قطب (متوفای ۱۹۶۶ م) درباره کیفیت هفت آسمان تفسیری ذکر نکرده است و تنها با توجه به ظاهر آیات، وجود مادی هفت آسمان را می‌پذیرد و با پیشرفت علم، دست‌یابی بشر به معنای آیه را ممکن می‌داند؛ وی در تفسیر آیه ۳ سوره ملک می‌نویسد: «و آسمان‌های هفت‌گانه، همان طبقاتی هستند که آیه به آن اشاره می‌کند و جزم به مدلول آن، حتی با بهره‌مندی از نظریات فلکی ممکن نیست؛ زیرا این نظریات، با پیشرفت وسایل و ابزار رصد و کشف قابل تعدیل و تصحیح هستند و تعلیق مدلول آیه به اختلاف آرائی که قابل تعدیل و تصحیح است، جایز نیست و کافی است که بدانیم آنجا هفت آسمان است و آن آسمان‌ها طبقاتی در ابعاد متفاوت هستند و وجهه نظر قرآن، در مورد آسمان‌ها به صورت خاص و در مورد سایر مخلوقات به صورت عام، آفرینش الهی است. قرآن نظرش را متوجه و معطوف به آفرینش الهی می‌کند و با کمال خود که بینائی را عاجز و کند و خسته و مدهوش می‌سازد، تحدی می‌کند»

(ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۶۳۲/۶). وی همچنین در تفسیر آیه ۱۵ سوره نوح می نویسد که هفت آسمان را نمی توان به معنای آنچه فرضیه های علمی درباره جهان می گویند، محدود کرد و همه آن ها فقط یک فرض هستند و آیه اشاره ای به قدرت الهی برای برانگیختن تدبیر بشر است (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۱۴/۶).

۶-۲. بیان دیدگاه مفسران شیعه

با بررسی و واکاوی اقوال مفسران شیعه، می توان دیدگاه آنان را نیز در چند عنوان ذیل صورت بندی نمود: شایان ذکر است که همه دیدگاه های ذیل در دو رویکرد کلی تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه جای می گیرند. دیدگاه پذیرش وجود مادی آسمان های هفت گانه و تطبیق آن بر هیئت بطلمیوسی: طبرسی (متوفای ۵۴۸ ه.ق) صاحب تفسیر مجمع البیان وجود مادی هفت آسمان را می پذیرد و آن را با علم هیئت عصر خود؛ یعنی هیئت بطلمیوسی تطبیق می دهد. وی در تفسیر آیه ۴۵ سوره فرقان می نویسد: «وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»؛ اگر [خدا] می خواست سایه را دائمی می کرد و به وسیله آفتاب سایه را از بین نمی برد؛ چنان که می فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ بگو: چه تصور می کنید اگر خدا ظلمت شب را بر شما تا روز قیامت پاینده و ابدی گرداند (قصص/۷۱). این آیه دلالت دارد بر این که اگر خدا بخواهد خورشید را از حرکت بازمی دارد تا سایه همیشه ثابت بماند و این برخلاف گفتار فلاسفه است. طبرسی برحسب هیئت بطلمیوسی که زمین را مرکز و خورشید را متحرک می داند، سخن گفته است. لکن برحسب هیئت جدید زمین متحرک و برگرد خورشید می چرخد. البته اصل مطلب صحیح است؛ یعنی اگر خدا بخواهد زمین را از حرکت وضعی بازمی دارد و در نتیجه شب یا سایه ثابت می ماند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷/۲۱۲-۲۱۱).

دیدگاه عدم تطبیق آسمان های هفت گانه با هیئت بطلمیوسی: سید محمد حسین طباطبایی (متوفای ۱۳۶۰ ه.ش) در مسئله هفت آسمان، ذیل آیه ۱۵ سوره نوح «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا» اظهار می دارد که این مسئله از زمان نوح علیه السلام مطرح بوده است. مراد از دیدن در جمله «مگر ندیدید»، علم است و این که آسمان ها را هفت گانه خوانده - آن هم در زمینه ای که می خواهد إقامة حجت کند - دلالت دارد بر این که مشرکان معتقد به هفت گانه بودن آسمان ها بودند و آن را امری مسلم می شمردند و قرآن با آنان به وسیله همین چیزی که خود آنان مسلم می دانستند احتجاج کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۹/۲۰). به نظر می رسد از این بخش از کلام طباطبایی که «احتجاج قرآن با مشرکان از طریق علم قبلی آن ها به

هفت آسمان است»، می‌توان چنین برداشت کرد که اتمام حجت، بنا بر علم مخاطب به مسئله است و نه اخبار و گزارش درباره آن مسئله و چون وی به مسئله «احتجاج» که مخاطبان آن را قبول دارند، تأکید کرده است، می‌توان برداشت کرد که طباطبایی در مسئله هفت آسمان موافق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن است ولیکن با عنایت به آنچه در ذیل خواهد آمد مشخص می‌گردد که در واقع چنین نیست و طباطبایی بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن را بر نمی‌تابد. وی با ذکر چهار نکته ذیل آیه ۱۲ سوره فصلت درباره هفت آسمان، معتقد است که تنها یک آسمان (آسمان دنیا) از بین هفت آسمان برای بشر قابل دیدن است که این آسمان نزدیک با ستارگان زینت شده است: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (صافات/۶) وی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «این آیات خالی از این ظهور نیستند که آسمان دنیا یکی از آسمان‌های هفت‌گانه‌ای است که قرآن کریم نام برده و مراد از آن، همان فضایی است که ستارگان بالای زمین در آن فضا قرار دارند، هرچند که بعضی از مفسران این آیات را طوری توجیه و معنا کرده‌اند که با فرضیه‌های هیئت قدیم موافق درآید و بعضی دیگر آن را طوری توجیه کرده‌اند که با فرضیه‌های هیئت جدید منطبق شود» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۸۴) و قرآن درباره شش آسمان دیگر حرفی نزده، جز این که روی هم به شکل طبقاتی قرار دارند و نوعی ارتباط معنوی بین این آسمان‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۷/۵۵۶).

به نظر طباطبایی، هفت آسمان وجود دارد؛ اما تنها آسمان دنیا مادی و شش آسمان دیگر معنوی است. هر شاهد روایی و قرآنی که حاکی از وجود شش آسمان دیگر است، هیچ شباهتی به نظام محسوس مادی ندارد بلکه به کلی با آن مغایر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۷/۵۶۱). تدبیر در آیات علمی قرآن نشان می‌دهد که قرآن در هیچ موردی موافق با هیئت بطلمیوسی که فرضیه‌ای رایج در عصر نزول بود و بعدها بطلانش آشکار شد، نبوده است. اگر هیئت بطلمیوسی و محور اصلی آن (نه فلک بودن تعداد آسمان‌ها) را بررسی کنیم، می‌بینیم نه تنها هیچ آیه‌ای از نه فلک بودن آسمان‌ها سخن نمی‌گوید، بلکه از هفت بودن آن‌ها خبر می‌دهد (طلاق/۱۲؛ ملک/۳). افزون بر این، ویژگی‌هایی برای این آسمان برمی‌شمرد که بی‌هیچ وجه با ویژگی‌های هیئت بطلمیوسی برای افلاک هماهنگ و همخوان نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲: ۸/۱۵۴). در نتیجه طباطبایی موافق بازتاب فرهنگ زمانه در این آیات نیست. محمدصادق تهرانی (متوفای ۱۳۹۰ ه.ش) به خلاف نظر ابن عاشور و علامه طباطبایی، مخالف

همراهی قرآن با علم مخاطب است و معتقد است قرآن حقیقت را مطرح می‌کند؛ خواه مردم آن را بدانند یا به آن برسند، خواه این اتفاق نیفتد. وی در تفسیر آیه ۱۵ سوره نوح می‌نویسد: خطاب «آلم ترواً» مختص قوم نوح نیست و مخاطبان آن همه انسان‌ها از زمان نزول قرآن تا قیامت هستند و ممکن است به این طبقات هفت‌گانه از طریق تحقیقات علمی (هرچند تا به حال به این دانش نرسیده‌اند) یا تصدیق وحی آگاهی پیدا کنند (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹/۱۵۷-۱۵۹). به نظر می‌رسد دیدگاه صادقی تهرانی بسیار نزدیک به دیدگاه مغنیه است. دیدگاه مغنیه در ذیل بررسی می‌گردد.

دیدگاه عدم تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه با هفت آسمان موردنظر

دانشمندان و مردم عصر نزول: عبدالله جوادی آملی بر این باور است که بر اساس دانش هیئت قدیم، تعداد افلاک نه عدد بود و آیات قرآن در این باره با نظریه‌های مطرح‌شده از سوی علمای روزگار نزول قرآن مغایرت دارد. وی با استناد به روایت امام رضا علیه السلام - که آن حضرت ابتدا دست چپ خود را باز کرد و فرمود این زمین اول (دنیا) است و بعد دست راست خود را بالای آن قرارداد و فرمود این آسمان اول (دنیا) گنبد آن است و زمین دوم بالای آسمان دنیاست و آسمان دوم گنبد آن است و به همین ترتیب تا زمین و آسمان هفتم که عرش خدا بالای آسمان هفتم قرار دارد - وجود واقعی زمین‌های هفت‌گانه را در برابر آسمان‌های هفت‌گانه می‌پذیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۲/۶۱۶-۶۱۷). ایشان در تفسیر آیه ۶ سوره صافات همانند استادش طباطبایی، معتقد است همه ستارگان در آسمان اول هستند و قرآن درباره موقعیت و کیفیت آسمان‌های شش‌گانه دیگر سکوت کرده است و با دو دلیل آسمان‌های هفت‌گانه قرآن را مغایر با هفت آسمان موردنظر مردم عصر نزول می‌داند و مخالف بازتاب باورهای عرب عصر نزول درباره هفت آسمان در قرآن است. جوادی آملی در توضیح دو دلیل یادشده، چنین می‌نویسد: «اول این‌که در هیئت قدیم و عصر نزول، عرب اعتقاد به وجود نه فلک داشت؛ دوم این‌که اهل هیئت قدیم فلک اول را مرکز ستارگان سیار (سیارات)؛ مانند شمس و قمر و زهره و عطارد می‌دانستند و فلک هشتم را مرکز ستارگان ثابت و فلک نهم؛ یعنی اطلس را بی‌ستاره و آخرین فلک به شمار می‌آوردند و از آن به فلک الافلاک یاد می‌کردند، درحالی‌که ظاهر قرآن حاکی از آن است که همه ستارگان در آسمان اول هستند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/۶۱۶-۶۱۵).

وی با استناد به آیه ۶ سوره صافات، مانند طباطبایی معتقد است موقعیت و

کیفیت آسمان‌های شش‌گانه دیگر در قرآن بیان نشده است؛ لذا به نظر ایشان آسمان‌های هفت‌گانه قرآن غیر از هفت‌آسمان هیئت پیشینیان است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۶۱۶-۶۱۵).

دیدگاه حقیقی بودن عدد هفت در آیات ناظر به آسمان‌های هفت‌گانه: مفسر تفسیر نمونه ضمن بیان دو احتمال در مورد تنصیب عدد هفت در آیات ناظر به آسمان‌های هفت‌گانه، نظر صریح خود مبنی بر حقیقی بودن عدد هفت را در تفسیر آیه ۸۶ سوره مؤنون چنین بیان می‌کند: «آنچه صحیح‌تر به نظر می‌رسد، مقصود از «سماوات سبع»، همان معنای واقعی آسمان‌های هفت‌گانه است. تکرار این عبارت در آیات مختلف قرآن، نشان می‌دهد که عدد «سبع» در اینجا به معنای تکثیر نیست، بلکه اشاره به همان عدد مخصوص است. منتها از آیات قرآن چنین استفاده می‌شود که تمام کرات و ثوابت و سیاراتی را که ما می‌بینیم همه جزء آسمان اول است و شش عالم دیگر وجود دارد که از دسترس دید ما و ابزارهای علمی امروز ما بیرون است و مجموعاً هفت عالم را به عنوان هفت آسمان تشکیل می‌دهند. شاهد این سخن این که قرآن می‌گوید: ﴿وَرَبِّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۰/ ۱۶۷).

دیدگاه امکان‌دستی‌یابی به معنای آیات ناظر به آسمان‌های هفت‌گانه با توجه به پیشرفت زمان: محمد جواد مغنیه (متوفای ۱۴۰۰ ه.ق) بر این باور است که با پیشرفت علوم، مفاهیم قرآنی محکم‌تر و واضح‌تر می‌شود (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/ ۷۵۱). وی در تفسیر الکاشف شیوه بیان علمی قرآن را متفاوت از سایر شیوه‌ها دانسته، می‌نویسد: «شیوه بیان یک مسئله علمی در قرآن، همانند روش دانشمندان علوم طبیعی با ذکر کلیات و جزئیات نیست بلکه قرآن به زبان رمز، اشاره و گذرا به توصیف مسائل علمی پرداخته است. قرآن گاه واژه‌ای را به کار می‌برد که ممکن است مردم عصر نزول آن را نفهمند، اما باور دارند که آیندگان و تاریخ این مسئله علمی را اثبات و شرح خواهند داد» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/ ۷۷۷). وی معتقد است که شرح و کشف مفاهیم علمی قرآن در زمان‌های مختلف، حقیقتی است که در حدود چهارده قرن پیش بر زبان ابن عباس جاری شده است: «قرآن را تفسیر نکنید؛ زیرا زمان آن را تفسیر خواهد کرد». وی استعداد هر انسان و زمان را دو عنصر فعال در کشف و فهم معانی واژگان قرآنی می‌داند (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/ ۶۱۳).

۷. جمع‌بندی اقوال مفسران فریقین در موضوع پژوهش

با بررسی اقوال مفسران متقدم و معاصر فریقین، دو رویکرد فعال و منفعل نسبت به موضوع پژوهش نوشتار حاضر مشاهده می‌گردد. همچنین از بررسی دو

رویگرد یادشده، وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه مفسران فریقین احصا می‌گردد. عموم مفسران شیعه با اتخاذ رویکردی فعال و مستند به ادله قرآنی و روایی، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را برنمی‌تابند. در مقابل، عموم مفسران اهل سنت، منفعلانه مسحور دانش هیئت عصر نزول قرآن شده، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را باور دارند.

فخر رازی گرچه بر این باور است که تنصیص عددی، دلالت بر نفی بیشتر از خود نمی‌کند و عدد هفت را کنایه از کثرت می‌داند، ولی به دلایل سمعی (آیات متعدد)، دلالت قرآن بر هفت‌گانه بودن آسمان‌ها را می‌پذیرد. وی در عین حال با تطبیق هیئت بطلمیوسی بر هفت آسمان، تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه را می‌پذیرد. ابن عاشور هفت آسمان را همان سیاره‌های همراه زمین در منظومه شمسی می‌داند. وی معتقد است مقصود قرآن، همراهی با معاصران نزول قرآن در موضوع هفت آسمان است و در نهایت تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را می‌پذیرد. آلوسی نیز همچون فخر رازی تنصیص عددی را نافی کثرت بیش از آن عدد خاص نمی‌داند و البته همسو با ابن عاشور تلاش می‌کند تعداد افلاک را با افزودن کرسی و عرش به نه آسمان هیئت بطلمیوسی برساند و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را می‌پذیرد. سید قطب بر این باور است که با پیشرفت علم، دست‌یابی به معنای آیه ممکن خواهد بود. وی در ذیل تفسیر آیه ۱۵ سوره نوح تصریح می‌کند که هفت آسمان را نمی‌توان به معنای آنچه فرضیه‌های علمی درباره جهان می‌گویند، محدود کرد و همه آن‌ها تنها یک فرض هستند و آیه اشاره‌ای به قدرت الهی برای برانگیختن تدبیر بشر است. طبرسی صاحب تفسیر مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۲ سوره طلاق وجود مادی هفت آسمان را می‌پذیرد و آن را با علم هیئت عصر خود؛ یعنی هیئت بطلمیوسی تطبیق می‌دهد. تأیید هیئت بطلمیوسی از سوی طبرسی در تفسیر آیه ۴۵ سوره فرقان نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد طبرسی با تطبیق یادشده، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را پذیرفته است. با نظر ابتدائی به کلام طباطبایی ذیل آیه ۱۵ سوره نوح، در مورد احتجاج قرآن با مشرکان از طریق علم قبلی آن‌ها به هفت آسمان، می‌توان چنین برداشت کرد که تأکید وی بر احتجاج و اتمام حجت، بنا بر علم مخاطب به مسئله مورد بحث است و لذا گویا طباطبایی در مسئله هفت آسمان موافق با زتاب فرهنگ زمانه در قرآن است ولیکن حقیقت چیز دیگری را بر داشت است. وی بر موافق باور است که تدبیر در آیات علمی قرآن نشان می‌دهد که قرآن در هیچ موردی موافق با هیئت بطلمیوسی که فرضیه‌ای رایج در عصر نزول بود و بعدها بطلانش

آشکار شد، نبوده است. در نتیجه طباطبایی موافق بازتاب فرهنگ زمانه در این آیات نیست. صادقی تهرانی به خلاف ابن عاشور، مخالف همراهی قرآن با علم مخاطب و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه است و معتقد است قرآن حقیقت را مطرح می‌کند؛ خواه مردم آن را بدانند یا از طریق تحقیقات علمی یا تصدیق وحی به این طبقات هفت‌گانه آگاهی پیدا کنند. محمدجواد مغنیه بر این باور است قرآن گاه واژه‌ای را به کار می‌برد که ممکن است مردم عصر نزول آن را نفهمند؛ اما باور دارند که تاریخ و پیشرفت علوم این مسئله علمی را اثبات و شرح خواهد داد. مغنیه همسو با ابن عباس که گفته بود «قرآن را تفسیر نکنید؛ زیرا زمان آن را تفسیر خواهد کرد» معتقد است که شرح و کشف مفاهیم علمی قرآن در زمان‌های مختلف، حقیقتی اجتناب‌ناپذیر است و در نتیجه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را نمی‌پذیرد. مکارم شیرازی ضمن بیان دو احتمال در معنای آسمان‌های هفت‌گانه، به وجود هفت آسمان در قرآن، مستقل از باور و فرهنگ مردم عصر نزول تصریح می‌کند. وی همچنین ذیل تفسیر آیه ۸۶ سوره مؤمنون تأکید می‌کند که مقصود از «سماوات سبع»، همان معنای واقعی آسمان‌های هفت‌گانه است. تکرار این عبارت در آیات مختلف قرآن، نشان می‌دهد که عدد «سبع» در اینجا به معنای تکثیر نیست، بلکه اشاره به همان عدد مخصوص است. در نتیجه مکارم شیرازی نیز همچون سید قطب و عموم مفسران شیعه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را بر نمی‌تابد. جوادی آملی بر این باور است که بر اساس دانش هیئت قدیم، تعداد افلاک نه عدد بود و دلالت آیات قرآن در این باره با دیدگاه علمای زمان نزول قرآن مغایرت دارد. وی همچنین با استناد به روایتی از امام رضا (علیه السلام)، وجود واقعی زمین‌های هفت‌گانه را در برابر آسمان‌های هفت‌گانه می‌پذیرد. ایشان با استناد به آیه ۶ سوره صافات همسو با استادش طباطبایی، معتقد است موقعیت و کیفیت آسمان‌های شش‌گانه دیگر در قرآن بیان نشده است؛ لذا به نظر ایشان آسمان‌های هفت‌گانه قرآن غیر از هفت آسمان هیئت پیشینیان است. وی همچنین با ذکر دو دلیل آسمان‌های هفت‌گانه قرآن را مغایر با هفت آسمان مورد نظر مردم عصر نزول می‌داند و مخالف بازتاب باورهای عرب عصر نزول درباره هفت آسمان در قرآن است.

۸. نقد و تحلیل شبهه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه

با عنایت به این‌که پژوهش حاضر معطوف به نقد و تحلیل شبهه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه با تأکید بر موضوع هفت آسمان است، اقوال پاره‌ای از مفسران فریقین مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت و معلوم گردید که عموم مفسران شیعه به

خلاف مفسران اهل سنت، تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه را بر نمی‌تابند، اینک - در واپسین گام این نوشتار - پاره‌ای از ادله مغایرت و عدم خوانی آسمان‌های هفت‌گانه با هیئت بطلمیوسی در جهات مختلف و در نتیجه، عدم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در موضوع یادشده، بیان می‌گردد.

۸-۱. عدم همخوانی دیدگاه مورد بحث با ظاهر آیات قرآن

همان‌طور که اشاره گردید، وجود هفت آسمان، آموزه‌ای قطعی است که به صورت صریح در هفت آیه و به‌طور ضمنی در دو آیه بیان گردید و همه آیات یادشده بیانگر وجود مُنحاز و مستقل آسمان‌های هفت‌گانه است؛ بنابراین تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر افلاک نه‌گانه هیئت بطلمیوسی خلاف ظاهر آیات یادشده است. طباطبایی بر عدم همخوانی و ناسازگاری تطبیق مورد اشاره تأکید ورزیده، می‌نویسد: «ظاهر این آیات با قواعدی که دانشمندان هیئت و طبیعیات پیش‌تر مطرح کرده‌اند، همخوان نیست و کسانی از ما قواعد آنان را به جهت مخالفت با ظواهر قرآن به‌طور کلی رد کرده و نپذیرفته‌اند» (طباطبایی، ۱۴۰۳: ۸/۱۵۴).

۸-۲. عدم همخوانی عدد آسمان‌های هفت‌گانه با عدد افلاک هیئت بطلمیوسی

چنان‌که در دلیل قبل به اشاره آمد، قرآن کریم همواره از عدد هفت برای آسمان‌ها سخن به میان آورده است، درحالی‌که افلاک در هیئت بطلمیوسی بر عدد نه استوار هستند؛ لذا پاره‌ای از مفسران برای تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه با هیئت بطلمیوسی، ناگزیر مقصود از کرسی و عرش را که در قرآن از آن‌ها یادشده، بر همان فلک هشتم و نهم در هیئت بطلمیوسی حمل کردند، درحالی‌که قرآن هیچ‌گاه کرسی و عرش را در زمره آسمان‌ها به‌شمار نیاورده است.

۸-۳. مغایرت آسمان‌های هفت‌گانه با افلاک هیئت بطلمیوسی از حیث مادیت و

عدم مادیت

همان‌طور از بیان پاره‌ای از مفسران از جمله طباطبایی روشن گردید، غیر از آسمان دنیا، سایر آسمان‌های هفت‌گانه غیرمادی هستند و این در حالی است که افلاک هیئت بطلمیوسی همگی مادی و محسوس‌اند. البته اگر بنا به فرض همه آسمان‌های هفت‌گانه را نیز مادی بپنداریم، باز با دیدگاه عموم مفسران که کرسی و عرش را از امور غیر محسوس و غیرمادی می‌دانند، سازگاری نخواهد داشت؛ بنابراین، همچنان امکان تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه قرآن با افلاک هیئت بطلمیوسی منتفی است.

۴-۸. مغایرت آسمان‌های هفت‌گانه با هیئت بطلمیوسی از حیث جایگاه ستارگان در پاره‌ای از آیات قرآن؛ از جمله آیه ۶ سوره صافات: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾، ضمن اشاره به مادی و محسوس بودن آسمان دنیا، استفاده می‌شود که جایگاه ستارگان در آسمان اول؛ یعنی آسمان دنیا است، در حالی که هیئت بطلمیوسی جایگاه ستارگان را - به استثنای خورشید - فلک هشتم می‌داند. طباطبایی در تفسیر آیه مورد اشاره و برخی آیات مشابه دیگر می‌نویسد: «این آیات خالی از این ظهور نیستند که آسمان دنیا به عنوان یکی از آسمان‌های هفت‌گانه‌ای که قرآن از آن یاد می‌کند، همان عالم ستارگان بالای زمین است، اگرچه برخی، آن‌ها را به گونه‌ای توجیه کرده‌اند که با هیئت قدیم یا جدید هماهنگ باشد» (طباطبایی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱۲۳).

۵-۸. مغایرت کرسی و عرش با فلک هشتم و نهم در هیئت بطلمیوسی قرآن کریم، به ترتیب و به صراحت در آیه ۲۵۵ سوره بقره: ﴿...وَسِعَ كُرْسِيُّهَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ کرسی او آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است» و آیه ۱۲۹ سوره توبه: ﴿... وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾؛ و او پروردگار عرش عظیم است، از شمول و بسعه کرسی خداوند نسبت به آسمان‌ها و زمین و نیز بزرگی عرش او سخن به میان آورده است؛ بنابراین فرض این که کرسی و عرش، همان فلک هشتم و نهم در هیئت بطلمیوسی باشند، از اساس منتفی و مغایر با صریح آیات قرآن است؛ زیرا عقلاً متصور و ممکن نیست چیزی (آسمان‌ها و زمین) که مشمول امر شامل و وسیع‌تر (کرسی) از خودش است، همان امر شامل به شمار آید. ضمن آن کرسی و عرش از امور مادی و محسوس نیستند تا قابل تطبیق بر فلک هشتم و نهم هیئت بطلمیوسی باشند.

نتیجه

از آنچه در نقد و تحلیل دیدگاه مفسران فریقین در موضوع پژوهش حاضر بیان گردید، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. مفسران اهل سنت در ادعای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، مُستظهر به هیچ دلیل عقلی و نقلی نبوده، تنها با تمسک به ادعای تطبیق هفت آسمان با هیئت بطلمیوسی رایج در فرهنگ عصر نزول، حکم به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه داده‌اند.

۲. همسو با طباطبائی، صاحب تفسیر المیزان، می‌توان چنین تطبیقی از سوی مفسران اهل سنت را تفسیر به رأی نامید.

۳. غفلت و بی‌توجهی مفسران اهل سنت، نسبت به پاره‌ای از نصوص و ظواهر قرآن کریم، موجب داوری نادرست آنان در موضوع تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه گردیده است.

۴. قرآن کریم در پاره‌ای از آیات از محسوس و مادی نبودن سایر آسمان‌ها، غیر از آسمان دنیا، سخن به میان آورده است؛ لذا ادعای تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر هیئت بطلمیوسی، راه‌گشای حل تعارض موجود بین اذعان قرآن به مادی و محسوس نبودن سایر آسمان‌ها، غیر از آسمان دنیا و اذعان اهل دانش هیئت به مادی و محسوس بودن همه افلاک نه‌گانه هیئت بطلمیوسی نیست؛ همچنان که ادعای مزبور از اقامه دلیل بر اصل چنین تطبیقی ناتوان است.

۵. کاربست دلایل متعدد از سوی مفسران شیعه در اثبات عدم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه؛ از جمله استناد به حجیت ظواهر قرآن، دلالت صریح و مطابقی پاره‌ای از آیات، دلایل عقلانی؛ همچون قاعده مجازات در استعمال و ...، بیانگر نگاه جامع‌الاطراف آنان در استفاده از آموزه‌های قرآنی است.

۶. تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر هیئت بطلمیوسی از سوی مفسران اهل سنت، به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست؛ زیرا قرآن هیچ‌گاه فلک هشتم و نهم هیئت بطلمیوسی را در عداد آسمان‌ها به شمار نیاورده است.

۷. شمول و بسعه کرسی خداوند نسبت به آسمان‌ها و زمین، نقض آشکاری بر نادرستی تطبیق یادشده از سوی مفسران اهل سنت است؛ زیرا چیزی که آسمان‌ها و زمین را در برمی‌گیرد، نمی‌تواند هم‌عرض با آسمان‌ها و فلک هشتم و نهم تصور گردد.

۸. نقض دیگر بر نادرستی تطبیق آسمان‌های هفت‌گانه بر هیئت بطلمیوسی، این است که در برخی از آیات قرآن جایگاه ستارگان، به صراحت آسمان دنیا دانسته شده است، درحالی‌که هیئت بطلمیوسی جایگاه ستارگان را فلک هشتم می‌داند.

منابع

قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ ق): «تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ایازی، محمد (۱۳۸۰ ش): «قرآن و فرهنگ زمانه»، تهران: کتاب مبین.
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۷۴ ش): «تاریخ فرهنگ عربی»، تهران: دانشگاه پیام نور.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۵ ش): «تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ»، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پیروزمند، علیرضا؛ صادقی، شیده (۱۳۸۶ ش): «جیستی فرهنگ و چگونگی تغییرات آن»، مجموعه مقالات اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ ش): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۳ ش): «منطق تفسیر قرآن»، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸ ش): «آناتومی جامعه»، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- زمانی، محمد حسن (۱۳۸۹ ش): «مستشرقان و قرآن»، قم: بوستان کتاب.
- سید بن قطب (۱۴۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.
- سیاح، احمد (بی تا): «فرهنگ بزرگ جامع نوین»، تهران: کتاب فروشی اسلام.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن»، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۲ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ ق): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۱ ش): «تفسیر کبیر» تهران: اساطیر.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۲۴ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: انتشارات دارالملاک.
- مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق): «الکاشف»، تهران: دارالکتاب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- میرزایی، نجفعلی (۱۳۷۶ ش): «فرهنگ اصطلاحات معاصر»، قم: دارالنشرالاعتصام.
- وٹوقی، منصور؛ نیک خلق، علی اکبر (۱۳۸۸ ش): «مبانی جامعه شناسی»، تهران: بهینه.

References

- Qur'ān Karīm
 Ālūsī, Maḥmūd (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
 Āshūrī, Dārīūsh (1375 SH): "Ta'ārīf hā wa Maḥmūm-i Farhang", Tehran: Markaz-i Asnād-i Farhangī-yi Āsyā.
 Azartash, Azarnoosh (1374 SH): "Tārīkh Farhang 'Arabī", Tehran: Payam Noor University.
 Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn (1424 AH): "Min Wahy al-Qur'ān", Beirut: Intishārāt Dār al-Malāk.
 Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1371 SH): "Tafsīr Kabīr", Tehran: Asāfīr.
 Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhīr (1420 AH): "Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd", Beirut: Mū'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
 Ibn Manzūr (1413 AH): "Lisān al-'Arab", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
 Īyāzī, Muḥammad (1380 SH): "Qur'ān va Farhang-i Zamāneh", Tehran: Kitāb-i Mubīn.
 Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1379 SH): "Tafsīr-i Tasnīm", Qom: Isrā'.
 Makārim Shīrāzī, Nāshīr (1373 SH): "Tafsīr Nemūneh", Tehran: Intishārāt Našīr Khusraw.
 Mirzā'ī, Najaf'Alī (1376 SH): "Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Mu'āshīr", Qom: Dār al-Našhr al-'I'tisām.
 Mughniyyah, Muḥammad Jawād (1424 AH): "Al-Kāshif", Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
 Muṣṭafawī, Ḥasan (1416 AH): "Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
 Pīrūzamand, 'Alīrezā; Sādiqī, Shīdeh (1386 SH): "Chīstī Farhang wa Chigūnagī-yi Taghyīrāt-i Ān", Proceedings of the First National Conference on Cultural Engineering, Tehran: Secretariat of the Supreme Council of Cultural Revolution.
 Rafī'poor, Farāmarz (1378 SH): "Ānātūmī-yi Jāmi'eh", Tehran: Sāḥāmī Publishing Company.
 Razā'ī Isfahānī, M. (1393 SH): "Manṭiq-i Tafsīr-i Qur'ān", Qom: Muṣṭafa International Translation and Publishing Center
 Sādiqī Tehrānī, Muḥammad (1365 SH): "Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān", Qom: Farhang-i Islāmī.
 Sayyāḥ, Aḥmad (N.D): "Farhang-i Bozorg-i Jāmi'-i Nowin", Tehran: Kitāb-furūshī-yi Islām.
 Sayyid ibn Quṭb (1412 AH): "Fī Zīlāl al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Shurūq.
 Tabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 AH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Nasir Khosrow.
 Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1412 AH): "Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Daftar-i Intishārāt Islāmī-i Jāmi'at Mudarrisīn-i Ḥawzah-i 'Ilmiyah-i Qum.
 Ṭayyib, 'Abd al-Ḥusayn (1378 AH): "Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Intishārāt Islāmī.
 Wathūqī, Manšūr; Nīk Khalq, 'Alī Akbar (1388 SH): "Mabānī-yi Jāme'ah Shanāsī", Tehran: Bihīnah.
 Zamani, Muḥammad Ḥasan (1389 SH): "Muṣṭashriqān wa Qur'ān", Qom: Būstān-i Kitāb.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

Examining the Qur'anic Foundations of Human Personality with a Comparative Approach of the Exegetical Thoughts of the Supreme Leader and Ayatollah Javādi Āmoli

Ali Asghar Shoa'ei¹ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Holy Qur'an Sciences and Education, Qom, Iran. shoa'ei@quran.ac.ir

Research Article



Abstract

One of the most important topics in anthropology is the concept of personality, yet there has been limited research examining it from the perspective of the Qur'an. Moreover, each theorist has provided a different definition of personality based on their understanding, leading to significant ambiguities in this field. One of the solutions to eliminate these ambiguities is to refer to religious texts, as they can help extract the religious foundations of human personality and address all aspects of human existence, both material and immaterial. This article employs a descriptive-analytical method to examine the foundations of human personality from the teachings of the Qur'an, with a comparative approach to the exegetical thoughts of Ayatollah Sayyid Ali Khamenei and Ayatollah Abdullah Javādi Āmoli. The findings of the research indicate that human personality, understood as moral qualities, serves as the underlying structure and internal cause of human behavior. Its formation is influenced by both internal factors, such as the material, metaphysical, and uncontrollable environment, and external factors, such as the controllable environment and voluntary behaviors, some of which are acquired while others are innate. **Keywords:** Qur'anic foundations, Personality, Comparative approach, Exegetical thoughts, Khamenei, Javādi Āmoli.

Received: 2023/08/06 ; Received in revised form: 2024/01/23 ; Accepted: 2023/10/24 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Shoa'ei, Ali Asghar(1403SH): 'Examining the Qur'anic Foundations of Human Personality with a Comparative Approach of the Exegetical Thoughts of the Supreme Leader and Ayatollah Javādi Āmoli ', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P100-121, [10.22034/cs.2024.410330.1310](https://doi.org/10.22034/cs.2024.410330.1310)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



olomquran.ir

بررسی مبانی قرآنی شخصیت انسان با رویکرد تطبیقی اندیشه‌های تفسیری مقام معظم رهبری و آیت‌الله جوادی آملی

علی اصغر شعاعی^{ID}

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. shoaei@quran.ac.ir

چکیده

از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی موضوع شخصیت است که تاکنون پژوهش‌های اندکی به بررسی آن از منظر قرآن کریم پرداخته‌اند. علاوه بر آن، هر یک از نظریه‌پردازان با توجه به درک خود تعریف متفاوتی از شخصیت ارائه داده‌اند و همین مسئله ابهامات زیادی را در این حوزه به وجود آورده است. یکی از راه‌حل‌های از بین بردن ابهامات، مراجعه به متون دینی است؛ زیرا در این متون، می‌توان مبانی دینی شخصیت انسان را استخراج نمود و به همه ساحت‌های وجودی وی اعم از مادی و غیرمادی پرداخت. در این مقاله با کاربرت روش توصیفی-تحلیلی، مبانی شخصیت انسان از منظر آموزه‌های قرآن کریم با رویکرد تطبیقی اندیشه‌های تفسیری آیت‌الله سید علی خامنه‌ای و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد شخصیت انسان به معنای ملکات نفسانی و به مثابه‌ی زیرساخت و علت درونی رفتار انسان است که زمینه‌های شکل‌گیری آن را بُعد درونی مثل مادی، ماورائی و محیط غیرقابل کنترل و بُعد بیرونی مثل محیط قابل کنترل و رفتارهای اختیاری انسان شکل می‌دهد که برخی اکتسابی و برخی غیر اکتسابی است.

کلیدواژه‌ها: مبانی قرآنی، شخصیت، رویکرد تطبیقی، اندیشه‌های تفسیری، خامنه‌ای، جوادی آملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

◆ استناد به این مقاله: شعاعی، علی اصغر (۱۴۰۳): «بررسی مبانی قرآنی شخصیت انسان با رویکرد تطبیقی اندیشه‌های تفسیری مقام معظم رهبری و آیت‌الله جوادی آملی»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۱۰۰-۱۲۱.

10.22034/esq.2024.410330.1310

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

انسان‌شناسی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسائلی است که افکار اندیشه‌وران را درگیر کرده است. به صورت عمده این مبحث در دو دانش روان‌شناسی و مدیریت بیشتر خود را نشان داده است (مورهد و گریفین، ۱۳۸۸: ۸۱) که شناخت آن می‌تواند بسیاری از مسائل مربوط به روان انسان و نیز رفتارهای او را مشخص کند (وی ریچو کونتز، ۱۳۸۸: ۵۰۶).

علاوه بر این، موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که درک پیچیدگی‌های رفتار انسان و استفاده از رفتار صحیح با آن‌ها از حساسیت خاصی برخوردار است؛ بنابراین برای درک و پیش‌بینی رفتار هر فرد باید ابعاد معنوی و ارزش‌ها و ساختارهای ذهنی او را شناخت و به مبانی فکری و عقیدتی او توجه کرد... بر این اساس، با توجه به تمایز بین نظام ارزشی جامعه اسلامی با سایر جوامع، رفتار افراد مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که رفتار آنان را از دیگران متمایز می‌کند. این مسئله مهم، اندیشه‌وران مسلمان و پژوهشگران را مکلف می‌سازد تا در موضوع رفتار انسان با رویکرد اسلامی پژوهش و تحقیق کنند. جامع بودن مقام علمی آیت‌الله خامنه‌ای و نیز آیت‌الله جوادی آملی و نیز تسلط ایشان بر مسائل نوپدید، زمینه‌ی مساعدی را برای شناخت مسئله شخصیت انسان از منظر این دو عالم فرزانه فراهم آورده است؛ از این رو نگارنده این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف دستیابی به مبانی شخصیت انسان از دیدگاه آموزه‌های قرآن کریم، سعی در ورود مؤثر اندیشه‌های خود به شناخت شخصیت با رویکرد علمی نموده است.

۲. مفهوم شناسی

شخصیت: شخصیت^۱ از آن دسته واژگانی است که در رشته‌های مختلف به معانی مختلفی اطلاق شده است و دلیل آن را می‌توان در نگرش‌های مختلف نسبت به طبیعت انسان دانست که هر متفکری به بررسی ماهیت انسان از منظر خود پرداخته و در مورد شخصیت انسان اظهار نظر می‌کند (فیست، ۱۳۹۱: ۱۲)؛ به عبارتی دیگر، می‌توان گفت که تعریف شخصیت، وابسته به نوع نظریه آن اندیشمند در مورد ساختار و ماهیت انسان است (حقانی، ۱۳۹۰: ۲۳۸/۱)؛ بر اساس تعریف یکی از اندیشمندان، شخصیت به عنوان مجموعه‌ای از عناصر و اجزا تعریف شده که از ویژگی‌های نسبتاً ثابت برخوردار بوده که استمرار دارد و نسبت به افراد تفاوت دارد. در تعریف منتخب می‌توان گفت: شخصیت عبارت است از مجموعه سازمان یافته

و واحدی متشکل از خصوصیات نسبتاً پایدار و ثابت که روی هم یک فرد را از فرد یا افراد دیگر، متفاوت می‌سازد (شاملو ۱۳۷۴: ۱۳).

اگرچه قرآن کریم درباره شخصیت انسان با عنوان خاصی صحبت نکرده است؛ اما از مجموع آیاتی که درباره انسان نازل شده است، می‌توان به بررسی «روانشناسی شخصیت» انسان پرداخت. مناسب‌ترین واژه‌ای که قرآن کریم برای شخصیت (منش و خوی) به کار می‌برد، واژه «شاکلة» است، خداوند در آیه ۸۴ سوره مبارکه اسراء می‌فرماید: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ، فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾؛ بگو (ای پیامبر)، هر کس بر اساس شخصیت و منش خودش عمل می‌کند؛ سپس پروردگار شما نسبت به آنکه هدایت یافته است (از همه) آگاه‌تر است.

انسان: انسان اصلش از «انسیان» است؛ زیرا لغت شناسان عربی، مصغّر آن را «انسیان» دانسته‌اند. «یای» آخر در تصغیر بر وجود آن در اصل، دلالت می‌کند و به سبب کثرت استعمال، حذف شده است (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۲۰/۱). در وجه تسمیه انسان به این نام نقل شده است که با توجه به اینکه انسان اصلش «انسیان» بوده و آن هم از «نسیان» است و انسان چون با خدای خود عهدی بست و فراموش کرد، بدین نام، نامیده شد (واسطی، ۱۴۱۴: ۱۰۲/۴) یا بدان جهت که می‌تواند بین خود و سایر مخلوقات انس و الفت برقرار کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۰۱/۲). علامه مصطفوی پس از تبیین معنای واژه انسان چنین نتیجه می‌گیرد: «الانسان» از ریشه «انس» می‌آید و «انس» به طور هم‌زمان شامل دو معنای اساسی «قرب» و «ظهور» می‌شود؛ یعنی آن چیزهایی که آشکارا و صمیمانه احساس می‌کنیم و احساس دوری و فرار از آن‌ها نمی‌کنیم. به همین دلیل است که در قرآن کریم «جن» به معنای مخلوق پنهان و بی‌ظاهر قبل از «انس» قرار گرفته است؛ و همچنین به همین دلیل است که در فرهنگ شناسی، «وحشی» و «حیوان» را که حاوی مفاهیم گریز و اجتناب - در درون مفهوم خود - هستند را در مقابل «انس» قرار می‌دهند (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۷۵/۱).

اصطلاحات انسان، آدم و بشر، هر سه تقریباً بر افراد انسان صدق می‌کند؛ اما به لحاظی با هم فرق دارند، در میان اهل لغت، واژه بشر و انسان، عَلَمٌ برای نوع انسان به کاررفته است، اما اکثر اهل لغت واژه «آدم» را عَلَمٌ برای شخص گرفته‌اند. برخی هم آن را مثل بشر و انسان برای «نوع» به کار برده‌اند. در قرآن هر جا واژه بشر به کاررفته، بیانگر بدن و پوست و بدن ظاهری انسان است و هر جا کلمه «انسان» به کاررفته است، بیانگر استعدادها و کمالات درونی اوست (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۸/۱).

در این تحقیق منظور از «شخصیت انسان»، خصوصیات است که در روح هر کس شکل می‌گیرد و او را از دیگران جدا می‌کند و وسیله تشخیص او از دیگران می‌شود. **مبانی:** لغت شناسان مبانی را جمع مبنی به معنی بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، پایه و ریشه دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۵/۵؛ فیومی، بی تا: ۳۲۱/۲) در لغت مبانی از مبنا گرفته شده که مرکب از اجزای است، ولی در قالب خاص به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۴۴/۱). در لغت اساس و پایه هر چیزی را مبنا می‌گویند (طریحی، ۱۴۱۶: ۶۴/۱). این کلمه در علوم مختلف به عنوان پیش فرض‌های یک نظریه در نظر گرفته شده و مجموعه‌های از گزاره‌های مفروض برای طرحی هر نظام است که شامل دلایل، مفاهیم اساسی و اصول کلی آن دانش است (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۲۶/۲۵)؛ اما در تفسیر مراد از آن، اصول مسلم پذیرفته شده است که برای تفسیر آیات و کلمات قرآن کریم اثر دارد (مؤدب، ۱۳۹۳: ۲۸).

۳. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های مختلفی درباره شخصیت انسان انجام شده است که به برخی اشاره می‌شود:

- عنوان تحقیق «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر مفهوم شاکله و الزامات تربیتی آن در تفسیر المیزان»، موضوع تحقیق سلمان ماهینی و فرامرز قراملکی (۱۳۹۴) است که نشان می‌دهد علامه طباطبایی در تفسیر شاکله، دیدگاه ملکه انگاری را ملاک قرار داده و سلامت نفس، کمال و رشد آن را درگرو شاکله دانسته است... به تعبیر وی، با شناخت شکل به عنوان زیرساخت و علت درونی رفتار، آموزش به عنوان تغییر این زیرساخت تلقی شده و تغییر رفتار از طریق آن جستجو می‌شود.

در مقاله موسوی جلال و ملکی (۱۳۹۳) با عنوان «شاخصه‌های رفتار سازمانی از نگاه قرآن»، پیامبر به عنوان بهترین الگوی رفتار عملی مدیریت در جامعه معرفی شده است. مدیریت قرآنی از دیدگاه نویسندگان، مدیریتی عملی، متمرکز، مشاوره جویانه، آزاد و باز است. ارتباطات در رفتار عملی مدیریت بسیار مؤثر است و برای تقویت زیرساخت‌ها و ارزش‌ها و اهداف سازمان باید دارای ویژگی‌ها و الگوهای باشد که قرآن برای آن‌ها اصولی را برشمرده است. در رفتار عملی مدیریت نظارت اسلامی، دو فرآیند درونی و بیرونی به طور هم‌زمان مورد توجه قرار می‌گیرد.

رضائیان و نیسیانی (۱۳۹۱) در پژوهشی دیگر با عنوان «تبیین الگوی نظام مند رفتار انسان از منظر قرآن کریم» با به‌کارگیری روش تحقیق موضوعی، نگاهی نظام مند به رفتار انسان از منظر قرآن کریم دارند. از دیدگاه آنان، هر چه آیات

مربوط به رفتار انسان با دقت بیشتری مورد توجه قرار می‌گیرد، وجود پیوندهای نظام مند میان آن‌ها آشکارتر می‌شود.

جاسبی و محمد نوربخش لنگرودی (۱۳۷۶) در پژوهشی دیگر با عنوان «مبانی رفتار انسان از دیدگاه اسلام» مبانی رفتار انسان را از سه منظر مختلف تبیین کرده‌اند. اول دیدگاهی که جنبه‌های غیر اکتسابی را مبنای رفتار انسان می‌داند، ثانیاً دیدگاهی که سعی در تبیین رفتار از منظر عوامل اکتسابی دارد و ثالثاً؛ با استفاده از آیات و روایات.

در این تحقیق با رویکرد انتقادی در حوزه دانش، نقش شخصیت در رفتار انسان بررسی شده است. تفاوت اصلی این مقاله با نگاشته‌های گذشته در این است که از یک رویکرد انتقادی بهره می‌برد تا عوامل نهفته و تأثیرگذار بر رفتار انسان را بیشتر برجسته سازد. این رویکرد ممکن است به تحلیل عمیق‌تری از عوامل نفسی، اجتماعی و شغلی که نقش شخصیت در رفتار انسان دارد، منجر شود. علاوه بر این، این مقاله موضوع را در یک مکتب خاص بررسی می‌کند، به این معنا که به وسیله مطالعه و تحلیل ادبیات مرتبط با این موضوع، سعی در درک و تبیین مفاهیم و نظریه‌های آیات خامنه‌ای و جوادی عاملی دارد. این تحقیق به توسعه نظریه‌ها و مدل‌های مرتبط با نقش شخصیت در رفتار انسان می‌پردازد و تا حد زیادی به تفکیک مسائل مختلف مرتبط با این موضوع می‌پردازد. این رویکرد ممکن است به نحوه جدیدی از نگرش به این مسئله منجر شود و ارتقاء دانش در حوزه رفتار انسان را تسهیل نماید.

۴. ادبیات علمی

موضوع شخصیت عمدتاً در دو دانش روان‌شناسی و مدیریت بحث شده است. آنان با توجه به این سؤال که شخصیت انسان چگونه شکل می‌یابد به کنکاش درباره‌ی شخصیت پرداخته‌اند (مورهد و گریفین، ۱۳۸۸: ۸۱) تا از این طریق بتوانند رفتار انسان را پیش‌بینی کرده و آن توجیه نمایند (همان: ۱۳۴).

شخصیت در دانش روان‌شناسی: موضوع شخصیت در دانش روان‌شناسی با رویکردهای تحلیل روانی، تحلیل صفات، تحلیل رفتار و تحلیل انسان مطرح شده است. (شولتز، ۱۳۸۹: ۷) از نظر فروید شخصیت انسان متأثر از عوامل جبری است که توسط نیروهای غریزی با محدودیت روبرو شده و هدایت می‌شود. (شفیع‌آبادی، ۱۳۶۵: ۵۱) مجموع سه نظام نهاد، من و فرامن از یک سوی و سه سطح هشیار، نیمه هشیار و ناهشیار از سوی دیگر، الگوی ساختاری شخصیت را از دیدگاه فروید تشکیل می‌دهند. (یان کریستنسن، ۱۳۸۵: ۵۸۴) که مجموعه‌ی

آن‌ها عامل بروز رفتارهای انسان است.

در رویکرد تحلیلی رفتار، راه رسیدن به شخصیت انسان، مطالعات تجربی است (استیونس، ۱۳۶۳: ۱۵۴). در رویکرد تحلیلی صفات، صفات انسان بهترین تجلی‌گاه شناخت شخصیت انسان است (مورهد و گریفین، ۱۳۸۸: ۸۳) و از نظر رویکرد تحلیلی انسان، انسان یک موجود فعال و خلاق است که به دنبال رشد و شکوفایی است (نیک صفت، ۱۳۸۲: ۱۸۹) بر اساس این رویکرد، کمال و رشد انسان به‌عنوان یک نقشه پیش‌ساخته در ساختار ژنتیک وجود دارد (شولتز، ۱۳۸۹: ۴۲) از نظر راجرز رویکرد روان‌شناسی انسان‌گرا به دنبال به فعلیت رساندن استعداد های انسان است (راجرز، ۱۳۷۰: ۱۸۵) که در آن خودشکوفای شدن یک امری فطری است (شاملو، ۱۳۷۴: ۱۱۴).

موضوع شخصیت افزون بر دانش روان‌شناسی به‌عنوان خاستگاه آن، در نظریه‌های اجتماعی مدیریت هم مطرح شده است (قلی‌پور، ۱۳۸۰: ۶۲). در میان نظریه‌های معروف مدیریت، در نظریه‌های مدیریت روابط انسانی به‌صورت مشخص به شخصیت انسان پرداخته شده است. یکی در نظریه‌ی مک‌گریگور (وی ریچ، ۱۳۸۸: ۵۰۹) دوم در نظریه‌ی نیازهای آبراهام مازلو (مازلو، ۱۳۷۱: ۸۳) و سوم در نظریه‌ی کریس (رضائیان، ۱۳۸۷: ۵۷) که هرکدام به شکل خاص به شخصیت و ویژگی‌های آن پرداخته است.

با عنایت به دو دانش یادشده می‌توان گفت که زمینه‌های شکل‌گیری شخصیت انسان یا روان انسان (استوتزل، ۱۳۸۵: ۶؛ اتکینسون هلیگارد: ۳۵/۱) یا طبیعت انسان که از ارتباط وراثت و محیط ساخته می‌شود (ویتن، ۱۳۸۹: ۲۲۱) البته هر فردی دارای شخصیت مختص به خود است که یا از طریق وراثت کسب کرده (شعاری نژاد، ۱۳۸۵: ۴۱۹-۴۱۸) یا از طریق ارتباط و تعامل وراثت با محیط به دست آورده است (محمد زاده و مهرروژان، ۱۳۷۵: ۱۰)؛ بنابراین شخصیت هر فردی مرکب از خصوصیات ذهنی و فیزیکی (رضائیان، ۱۳۸۱: ۱۹۷) است که از راه رابطه متقابل وراثت با محیط شکل یافته و تفاوت‌های رفتاری افراد نتیجه اختلاف محیطی، یا ارثی و هر دو است (ساعتچی، ۱۳۸۳: ۵۶).

با توجه به گستره بحث شخصیت و انبوه نظریه‌های آن در بستر چند دهه اخیر، به‌گونه‌ای که هر نظریه‌پرداز تعریفی از شخصیت ارائه کرده است، می‌توان گفت متفکران دانش روانشناسی و مدیریت در شناخت حقیقت شخصیت انسان ناکام بوده و نتوانسته‌اند تبیین و تحلیل جامع و قابل قبولی از آن ارائه دهند و نقش آن را بر رفتار انسان در جامعه به‌خوبی بررسی و پیش‌بینی کنند.

۵. بررسی مبانی شخصیت انسان

۵-۱. مفهوم شخصیت

قرآن کریم در سوره اسراء، از شخصیت انسان این‌گونه تعریف ارائه داده است: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكَلَتِهِ﴾ (اسراء/۸۴)؛ تو به خلق بگو: هر کس برحسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد کرد. با توجه به این آیه، به نظر می‌رسد مناسب‌ترین واژه قرآنی برای تداعی مفهوم شخصیت، واژه «شاکله» است؛ از این رو مفهوم این واژه، از دو منظر لغوی و نیز از منظر مفسرین معنا کاوی می‌شود.

مفهوم لغوی: «شاکله» از ماده شکل به معنای بستن پای چارپا است. طنابی که با آن پای حیوان بسته می‌شود، «شکال» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۵/۵؛ فیومی، بی‌تا: ۳۲۱/۲؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۴۰۲/۵). در جدول ذیل مفاهیم اصلی شاکله ذکر شده است.

ردیف	مفهوم شاکله	صاحب نظر و منبع
۱	شباهت در هیئت و صورت، طبیعت، خلق و خوی	(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۲)
۲	مثل، مانند و شبیه بودن در حالات	(فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۲۹۵)
۳	مثل، مانند و شبیه بودن در نیت، حالات، طریقت، مذهب، طبیعت، مخلوط شدن، راه و روش	(واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۱۴)
۴	طبیعت، نیت، طریقت، مخلوط شدن	(طریحی، ۱۴۱۶: ۴۰۲/۵)
۵	مشابهت در طبیعت و وصف، مخلوط شدن	(فیومی، بی‌تا: ۳۲۱/۲)
۶	ماده اصلی آن، صورت با توجه به خصوصیات آن است، صفت و طبیعت الشاکلة: الهيئة الإجمالية ذات خصوصیات ظاهریة، أو الطبیعة الباطنیة التي تقتضی تشکلا مخصوصاً فی الصورة، فإن الشکل الصوری أثر ما فی الباطن من الصفات و الطبائع، فإن الإناء یترشح بما فیہ و الأعمال الظاهریة ترشحات مما فی الباطن.	(مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶/۱۳۱)

جدول ۱: مفاهیم لغوی شاکله

بر اساس بیان اهل لغت، واژه شاکله دارای مفاهیمی همچون نیت، خلق و خوی، طریق، هیئت، طبیعت، صفت، مثل، مانند و مخلوط شدن است.

مفهوم تفسیری: در قرآن کریم از ریشه «شکل»، دو آیه آمده است: «وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا» (ص/۵۸) و «فُلٌ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء/۸۴) آیه مورد نظر، آیه ۸۴ سوره اسراء است. خلاصه معانی «شاکله» از منظر تفاسیر در جدول زیر آمده است:

ردیف	معارف استخراجی شاکله	مفسران و منابع تفسیری
۱	ملکه	(طباطبایی، ۹۰/۱۳۱۴۱۷؛ سبزواری نجفی، ۱/۱۴۱۹:۲۹۵؛ فخر رازی، ۳۹۱/۲۱۱۴۲۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹:۲۱۶/۱۴)
۲	مذهب و طریقت	(زحیلی، ۱۴۱۸:۱۵۱/۱۵؛ حقی برسوی، بی تا: ۱۹۵/۵؛ طوسی، بی تا: ۵۱۴/۶؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۱۵؛ مراغی، بی تا: ۸۷/۱۵)
۳	طبیعت	(خطیب عبدالکریم، بی تا: ۸/ ۵۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹:۱۰۴/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۳/۴۸۱؛ ابوحیان، ۱۰۵/۷۱۴۲۰)
۴	نیت	(ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۰۴/۵؛ میدی، ۶۱۳/۵۱۳۷۱؛ ابن عطیه اندلسی، ۳۱۴۲۲: ۴۸۱/۳؛ ابوحیان، ۱۰۵/۷۱۴۲۰)
۵	دین	(ثعلبی نیشابوری، ۱۲۹/۶۱۴۲۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۸۲/۱۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۰۴/۵)
۶	خلق و خوی	(طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۳؛ شبر، ۱۴۰۷: ۴۴/۴)

جدول ۲: مفاهیم تفسیری شاکله

بر اساس بیان مفسران، «شاکله» در مفاهیم زیر تفسیر شده‌اند: ملکه، دین، مذهب و طریقت، خلقت و طبیعت، نیت، خلق و خوی.

۵-۲. مبانی شخصیت انسان

تبیین شخصیت، نیازمند شناسایی ریشه‌ها و زمینه‌های ساخت شخصیت است، چراکه تا عناصر سازنده آن شناخته نشود، نمی‌توان تحلیل درستی از آن در

پیش‌بینی، کنترل و تعدیل رفتار انسان ارائه داد.

آیت‌الله خامنه‌ای انسان را موجودی می‌داند که هم قابلیت رشد و تعالی را دارد و هم قابلیت زوال و سقوط را در وجود خود دارد؛ هر انسانی در درون خود منیت سرکشی دارد که اگر به آن رسیدگی شود او را نابود نمی‌کند و اگر این غرایز به درستی کنترل و به کار گرفته شوند، انسان را به اوج کمال خواهند رساند و این دلیلی بر فلسفه آفرینش وجود انسان است. ایشان می‌گویند: «فلسفه‌ی آفرینش انسان این است که آن استعداد‌های برجسته‌ی مثبت و ممتاز از لحاظ ارزش‌های الهی، با اختیار خود انسان و با مجاهدت انسانی، غلبه پیدا کند بر آن خصلت‌های حیوانیت و سبعیت که اگر این غلبه پیدا شد آن وقت همان استعداد‌های حیوانی هم جهت‌گیری درستی پیدا می‌کنند» (بیانات، ۱۳۹۱/۰۷/۲۰). معظم له بر اساس آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای برای انسان قائل است و ابعاد چندگانه‌ای برای انسان در نظر می‌گیرد: «انسان محدود در جسم نیست؛ محدود در زندگی چندروزه دنیا نیست؛ محدود در معنویات هم فقط نیست؛ محدود در یک قطعه شخصی از تاریخ هم نیست؛ انسان همیشه در همه حال انسان است و ابعاد وجودی انسان، ابعاد لایتناهی است و ناشناخته است» (بیانات، ۱۳۷۷/۰۸/۲۶). ایشان در قوام شخصیت انسانی علاوه بر تأثیر عوامل و عناصر خارجی و ظاهری برای مقومات دیگری مانند افکار و جهان‌بینی در تشکیل شخصیت او منشأ اثر فراوان قائل هستند» (بیانات، ۱۳۶۸/۰۳/۱۸)؛ بنابراین شخصیت یک پدیده بیرونی و واقعی است که دارای دو بعد ماورایی و مادی است. چهار عامل در رشد شخصیت انسان نقش دارند که دو مورد از آن‌ها غیرقابل کنترل است؛ یعنی وجود و محیط درونی (ارث) که انسان در آن کنترلی ندارد. دو عامل تحت کنترل انسان است که عبارت‌اند از محیط قابل کنترل (باور، نفاق و کفر) و رفتار انسان.

بُعد مادی: بُعد مادی انسان همان طبیعت اوست. گزینه‌های پنج‌گانه انسان و به عبارتی بسیاری از خصوصیات منفی که برای انسان نام‌برده شده، به طبیعت انسان برمی‌گردد. خصوصیات مانده هلوع (معارض/۱۹)، جزوع (معارض/۲۰)، منوع (معارض/۲۰)، قنور (اسراء/۱۰۰)، ظلوم و جهول (احزاب/۷۲). صفات یادشده از آن جهت با انسان همراه است که جسم او در حیات طبیعی بالذات‌های طبیعی همگام است و به حکم حس‌های پنج‌گانه و غرایز و وهم و خیال به آن گرایش دارد (جوادی آملی ۱۳۸۴: ۱؛ ۱۸۲).

آیت‌الله خامنه‌ای طبیعت انسان را نیازمند به نیرویی می‌داند که آن را هدایت کند: «طبیعت انسان طبیعت آسیب‌پذیری است؛ اگر دست قوی تضمین‌کننده

بالای سرش نباشد به سمت عدم سلامت سوق داده خواهد شد» (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان ارشد قوه‌ی قضائیه، ۶/۲۰، ۱۳۶۸). از منظر ایشان «اسلام نسبت به زن و مرد و همه‌ی خلقت، یک دید واقع بینانه مبتنی بر فطرت و طبیعت و نیازهای حقیقی دارد؛ یعنی از هیچ‌کس بیش از تمکنش و بیش از آنکه به آن داده شده است توقعی ندارد. اصلاً بنای اسلام بر همین است یک بنای واقعی و منطقی» (بیانات ۱۰/۱۶، ۱۳۶۹).

بُعد ماورائی: این بُعد انسان از ابعاد مختلفی تشکیل شده است:

الف) فطرت: از منظر قرآن کریم انسان موجودی است که از خاک و روح خلق شده (ص/۷۱-۷۲) که در ابتدای آفرینش از هرگونه علمی خالی است (نحل/۷۸)؛ ولی از سرشت خاصی برخوردار شده که فطرت توحیدی اوست (روم/۳۰). گرایش انسان به تقوا و دوری کردن او از زشتی‌ها، در فطرت انسان قرار داده شده (شمس/۸) و چنانچه انسان به فطرت و ذات خویش متمایل شود تا جایی اوج می‌گیرد که قرآن از آن تعبیر به «أَفُقِ الْأَعْلَى» و مقام «أَوْدُنَى» (نجم/۷-۹) کرده که بالاتر از ملائکه است (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۱۳۲).

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای انسان فطرتاً خداجوست: «وجود خدای متعال، یک وجود بدیهی و روشن و واضحی است که همه وجود یک انسان، به او گواهی می‌دهد؛ یعنی اگر انسان دچار وسوسه نشود و خودش را در وسوسه‌ها غرق نکند، ذهن انسان، دل و جان انسان به وجود خدا گواهی می‌دهد. واقعاً وجود خدا حتی به برهان و استدلال، احتیاج ندارد؛ اگرچه برهان و استدلال زیادی هم در مورد وجود پروردگار هست» (گفت‌و شنود صمیمانه رهبر انقلاب با جمعی از جوانان و نوجوانان، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴).

ایشان عدم توجه به فطرت و روح انسان را چالش جدی برای انسان‌شناسی غربی دانسته و می‌فرماید: «در انسان‌شناسی‌های جدید شکل گرفته در غرب، جایی برای طرح فطرت (و اینکه همه انسان‌ها دارای ویژگی‌های فطری هستند) وجود ندارد، در نتیجه انسان را بیشتر موجودی با ابعاد مادی می‌شناسند که گرایش‌های فطری در او وجود ندارد. بر اساس این دیدگاه به‌طور کلی انسان موجودی با پیچیدگی‌های بیشتر است که اهداف و غایت‌هایی که برای یک موجود پیچیده قابل طرح است، برای انسان نیز مطرح می‌شود. ایشان یک اختلاف اساسی میان تفکر اسلام درباره انسان با نوع انسان‌شناسی کنونی در غرب را اعتقاد به روح به‌عنوان بعد ماورایی وجود انسان می‌داند» (بیانات در دیدار با طلاب، ۳۰/۰۷/۱۳۸۹) و می‌فرماید: «اگرچه روح به‌عنوان بعد ماورایی وجود

انسان، در اعتقادات دینی مطرح در مسیحیت و یهودیت مورد توجه است، اما هم‌اکنون علوم شکل‌گرفته در انسان‌شناسی غربی، دانشی است که انسان را در همین ساحت دنیایی می‌بیند و غایت و سرنوشت او را برای این دنیای مادی تعریف می‌کند؛ این مسئله یکی از چالش‌های اساسی در مبحث انسان‌شناسی محسوب می‌شود» (همان).

«اصل انسان همین روح و فطرت است و بقیه که جسم و بدن مادی باشد، فرع انسان است اصل و فرع هر دو باید حفظ شوند اما مهم اصل انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۵ بهمین). در جهان بینی جهانی هر چیزی ماهیتی دارد و خالق آن خداوند متعال است؛ اما در اینجا «بر اساس هستی‌شناسی خاص انسانی، «فطرت» بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و پرستش خاضعانه به درگاه خدا است؛ نحوه خاصی از آفرینش که حقیقت انسان به آن نحو سرشته شده و جان آدمی به آن شیوه آفریده شده است» (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵).

از نظر آیت‌الله جوادی، «فطرت و طبیعت هر دو از قوای روحی انسان است با این تفاوت که فطرت، نحوه هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن بالاتر از طبیعت است و طبیعت، نیروهای تدبیری روح انسان است که متولی امور طبیعی بدن مادی او است» (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۹).

ب) نفس: از ابعاد مهم انسان، نفس اوست که در قرآن با شئون گوناگون از او یاد شده مثل نفس مسؤله (تزیین نفس) (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۴۳۷) که کار آن این است که زشت را زیبا و زیبا را زشت جلوه کند؛ نفس اماره (تمایل به منکرات داشته و از معروف دور می‌کند) (یوسف/۵۳)؛ نفس لوامه (انسان از وجدان بیدار و ملامتگری برخوردار است) (قیامت/۲) و نفس مطمئنه (فجر/۲۷-۲۸) که دارای شأن ارزشی آرامش‌آفرین است (جوادی آملی ۱۳۸۳: ۱۴۳).

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای «نفس انسان مثل شرورترین حیوانات و چهارپایان است. وقتی این نفس را عقال نکردید، مهار نکردید، کنترلش را در دست نگرفتید، سرگردان می‌شود؛ مثل حیوان وحشی سرگردان می‌شود و از این سرگردانی است که مشکلات به وجود می‌آید» (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ۱۳۸۸/۰۴/۲۹).

ج) عقل: در عرصه زندگی انسان با دو نوع عقلانیت مواجه هستیم: عقلانیت شناختی و عقلانیت عملی. عقلانیت شناختی به این معناست که عاقلانه به آنچه یک فرد باور دارد باور کنیم. همان‌طور که میل (۲۰۰۴: ۳) می‌گوید: عقلانیت

عملی^۱ آن است که عاقلانه است چه کاری را انجام دهیم یا علاقه داشته باشیم که انجام دهیم.

به نظر دانیال (۲۰۰: ۶۸۱-۶۸۳)، هم عقلانیت علمی و هم عقلانیت عملی مستلزم استدلال است. وظیفه عقلانیت علمی، تولید باورهای واقعی است؛ اما وظیفه عقلانیت عملی، شناسایی بهترین مسیر عمل برای رسیدن به اهداف است. این دو نوع عقلانیت ارتباط تنگاتنگی دارند و شباهت‌هایی با هم دارند. عقلانیت عملی و عقلانیت شناختی را می‌توان به دو صورت تشخیص داد: عقلانیت هماهنگی و عقلانیت فرآیندی. عقلانیت فرآیند هماهنگی عقلانی در عقلانیت شناختی خود را به صورت سازگاری مجموعه‌ای از باورها نشان می‌دهد.

عقلانیت فرآیندی نیز در عقلانیت شناختی به عنوان فرآیند عقلانی در صورت بندی و بازبینی باورها متجلی می‌شود به همین ترتیب، انسجام در عقلانیت عمل خود را به صورت وجود سازگاری و هماهنگی بین رفتار و اعمال نشان می‌دهد. عقلانیت فرآیندی مربوط به تصمیماتی است که فرد برای رسیدن به اهداف خود انتخاب می‌کند (رفیعی آتانی و سبحانی، ۱۳۹۱: ۸).

عقل، مرکز اندیشه و ادراک، دو کارکرد دارد: فهم و حکم (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۱۹۳-۱۹۷). عقل در قرآن با تعابیری چون: علم (مجادله/۱۱)، فهم (توبه/۱۲۲، اسراء/۳۴)، تعقل (یوسف/۲، انبیاء/۱۰)، تفکر (روم/۸، آل عمران/۱۹۱)، تدبر (نساء/۸۲، محمد/۲۴) و ادراک (انعام/۱۰۳) آمده است.

آیت‌الله خامنه‌ای عقلانیت را چنین تعریف کرده‌اند: «عقلانیت یعنی نیروی خرد انسان را استخراج کردن و آن را بر تفکرات و اعمال انسان حاکم قرار دادن. برای تشکیل مدینه فاضله و امت واحده اسلامی و تمدن بزرگ اسلام، باید عقل را معیار و ملاک قرار بدهیم. اولین کار در این راستا این است که تقویت نیروی عقل و خرد در جامعه انجام شود. عقلانیت به معنای محافظه‌کاری، مسامحه و تساهل نیست» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۴/۲۹). همچنین به اعتقاد ایشان «یکی از مشکلات بزرگ مسلمانان به کار نبستن عقل و خرد خدادادی است که سبب خسارت‌های مادی، معنوی، دنیوی و اخروی شده و تشکیل امت بزرگ واحد اسلامی را با اخلال مواجه کرده است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۴/۲۹). ایشان دوری روحانیت غربی از عقلانیت و خردورزی در دوره قبل از رنسانس را عامل اصلی پیدایش تمدن منحرف غربی معرفی می‌کند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۳/۳/۲۲) و در سخنرانی دیگری تلازم عقلانیت، عدالت و

1. epistemic or theoretical rationality and practical rationality.

معنویت متذکر شده و فرموده‌اند: «من می‌خواهم این نکته را هم عرض کنم که اگر بخواهیم عدالت به معنای حقیقی خودش در جامعه تحقق پیدا کند، با دو مفهوم دیگر به شدت درهم تنیده است: یکی مفهوم عقلانیت است، دیگری معنویت. اگر عدالت از عقلانیت و معنویت جدا شد، دیگر عدالتی که شما دنبالش هستید، نخواهد بود؛ اصلاً عدالت نخواهد بود. عقلانیت به خاطر این است که اگر عقل و خرد در تشخیص مصادیق عدالت به‌کاررفته نشود، انسان به گمراهی و اشتباه دچار می‌شود. خیال می‌کند چیزهایی عدالت است، درحالی‌که نیست و چیزهایی را هم که عدالت است، گاهی نمی‌بیند؛ بنابراین عقلانیت و محاسبه، یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته‌ی دولت، ۱۳۷۶/۲/۶).

د) قلب: قلب انسان به‌عنوان یکی از ابعاد مهم بُعد ماورایی، مرکز عواطف و احساسات است (بقره/۲۶، رعد/۲۸) که دو کاربرد دارد. یکی معرفتی و ادراکی (اعم از حصولی و حضوری) که با واژگانی نظیر عقل، فهم، تدبّر و... (اعراف/۱۷۹، حج/۴۶، محمد/۲۴) به‌کاررفته است. دیگری کاربرد عاطفی و احساسی که با کلماتی نظیر احساس اضطراب (نازعات/۸)، غیظ (توبه/۱۵)، خضوع، رأفت و لینت (حدید/۱۶)، غفلت (کهف/۲۸)، گناه (بقره/۱۸۳)، ذکر، توجه و انابه (ق/۳۷) بکار رفته است.

آیت‌الله جوادی، روح و نفس را از وجوه قلب در قرآن نام برده و جزو کارکردهای قلب دانسته‌اند با این اوصاف قلب محلی است که اراده دارد و تأثیرپذیر است. محل تشخیص حق و باطل است، پس ایمان و کفر دارد. وقتی ایمان داشته باشد در نتیجه رتبه هم دارد و وقتی دارای رتبه بود، می‌تواند محل فرود آمدن وحی نیز قرار گیرد. کارکردهای قلب از نظر آیت‌الله جوادی آملی دارای ابعادی است که اساس عقاید و باورهای بشر بر این مبنا ساخته خواهد شد: «انسان در یک نگرش، دارای سه بعد است: بُعد اعتقادات و باورها، بعد اوصاف و اخلاق و بُعد اعمال و کردار (جوادی آملی ۱۳۸۰: ۳۴/۴).

آیت‌الله خامنه‌ای قلب را مدار رشد معنویات می‌داند: «اسلام در کنار رشد مادی جامعه، رشد معنوی هم ایجاد می‌کند. می‌گوید که باید به در خانه خدا بروید: ﴿قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (فرقان/۷۷)» باید دعا کنید. ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (مؤمن/۶۰)؛ باید دعا کنید تا از خدا جواب بشنوید. حیات انسان فقط در ارتباط با خدا معنا دارد. دل و جان و زندگی معنوی انسان جز در ارتباط با خدا معنا پیدا نمی‌کند و با غفلت از خدا، دل جان خود را از دست می‌دهد و روح می‌میرد.

این را اسلام و آیات قرآن به ما می گوید: «الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَحْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید/۱۶) یا «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) این ها در اسلام است؛ یعنی همان اسلامی که می گوید «به سراغ کشف منابع طبیعی و ساختن این دنیا بروید؛ ابزار مادی را به دست بگیرید؛ ذهن را مجهز به علم کنید؛ دنیا را طبیعت را ماده را و منابع را بشناسید و کشف کنید و پرورش دهید، چون از آن شماست؛ یادآور می شود که «این همه را برای خدا بکنید؛ به یاد خدا باشید؛ ذکر خدا را از دل بیرون نکنید و همه این حرکات را به صورت عبادت انجام دهید» (بیانات در دیدار روحانیون و مبلغان، ۱۳۷۵/۲/۲۶).

از منظر آیت الله خامنه ای این کانون احساسات نباید قسی شود: «در سوره ی مبارکه ی زمر [آمده]: «فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (زمر/۲۲) دل سخت، دل دچار قساوت، این جوری است. گمراهی آشکار برای این ها در این آیه ذکر شده. در سوره ی مبارکه ی مانده درباره ی بنی اسرائیل می فرماید: «فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (مائده/۱۳) مظهر لعنت الهی، قساوت قلب آن ها است که بر اثر عمل خود آن ها است: «فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ»؛ معاهده ی خودشان با خدای متعال را فراموش کردند، نقض کردند. این ها چیزهایی است که در جامعه ی مؤمن ما باید مورد توجه باشد؛ بخصوص برای ما مسئولین که هرکدام در یک بخشی، باری بر دوش داریم. در سوره ی مبارکه ی بقره، باز درباره ی بنی اسرائیل [می فرماید]: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» (بقره/۷۴) از سنگ سخت تر شد دل هایتان؛ این را پیغمبر اکرم از قول پروردگار در مقام مجادله و محاجه ی با یهودی های مدینه بیان می فرماید و گذشته ی آن ها را به یادشان می آورد. همه ی این ها برای ما وسیله ی درس و آگاهی و عبرت و موعظه است، باید سعی کنیم. در یک روایتی در کافی شریف است: «وَالْقَاسِيَةِ الْقَلْبِ مَنِ بَعِيدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۹/۲) بُعد از خدای متعال، بدترین آفت برای انسان است؛ که انسان از خدای متعال دور بشود و قساوت قلب این خصوصیت را دارد که انسان را دور می کند» (بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۶/۳/۲۲).

نتیجه

با توجه به بررسی های به عمل آمده در این تحقیق، نتایج زیر به دست آمده است:

۱. از نظر آموزه های وحیانی شاکله، معادل شخصیت به معنای ملکات نفسانی است. در این تحقیق، برای رسیدن به ماهیت شخصیت، واژه شاکله از دیدگاه

زبان شناسان و مفسران به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و مشخص شده است که شخصیت دارای مفاهیمی چون ملکه، دین، طریقت، خلقت و طبیعت، نیت، خلق و خو است که برآیند معانی مذکور را «الهیئته الفعلیه» به معنای صورت ظاهری و فعلی انسان تشکیل می‌دهد. در این میان، مفاهیمی مانند نیت، ملکه، خلقت و فطرت از عناصر و برخی مانند دین، روش و دین، خلق و خو از آثار آن است.

۲. شاکله به مثابه‌ی زیرساخت و علت درونی رفتار آدمی در عرصه اجتماع است.
 ۳. تبیین نقش شخصیت در رفتار اجتماعی، به شناخت زمینه‌های شکل‌گیری آن بستگی دارد؛ که زمینه‌های شکل‌گیری آن گاهی درونی (محیط مادی، ماورایی، غیرقابل کنترل) و گاهی بیرونی (محیط قابل کنترل و رفتار اختیاری انسان) است.
 ۴. برخی از عوامل درونی و بیرونی از حیطه اختیار انسان خارج و غیرقابل کنترل است. عواملی مانند وراثت، محیط کودکی، جامعه، فرهنگ‌ها و سنت‌های حاکم بر جامعه از یک سو و ابعاد مادی مانند حواس، غرایز و عوامل جاذبه و ابعاد ماورائی مانند عقل، فطرت، قلب و نفس از سوی دیگر در نگرش و رفتار انسان مؤثر است، اما همه این تأثیرات بیرونی یا درونی به نحو اقتضاست و نه علیت تامه. در مقابل، عوامل اختیاری مانند محیط قابل کنترل و رفتارهایی که از یک فرد عاقل و با اختیار کامل سر می‌زند، از عناصر تشکیل دهنده شخصیت انسان است.

۵. اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله جوادی آملی در مورد مبانی شخصیت انسان از منظر آموزه‌های قرآن کریم با یکدیگر کاملاً مطابقت دارد. این دو عالم فرزانه به صورت مبسوط به دو بعد مادی و ماورائی در انسان پرداخته‌اند و بعد ماورائی را شامل فطرت، نفس، عقل و قلب می‌دانند.

۶. بر اساس سه شخصیت مؤمن، کافر و منافق، در خارج، سه نوع رفتار به صورت نظری و مصداق خارجی تحت عنوان: رفتارهای مؤمنان، رفتارهای منافقان و رفتارهای کافران ظهور و بروز می‌کند.

منابع

- قرآن کریم، ناصر مکارم شیرازی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر، بیروت، سوم.
- أبو البقاء أیوب بن موسی الحسینی الکفوی (۱۴۱۹): «الکلیات، فصل العین»، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴): «معجم مقائیس اللغة»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دار الفکر.
- اتکینسون هلیگارد، ریتال (۱۳۸۴): «زمینه روان شناسی»، تهران: محمد تقی براهنی، کتاب صنوبر.
- استوتزل، ژان (۱۳۸۵): «روان شناسی اجتماعی»، تهران: علی محمد کاردان، سمت.
- استیونس، لسلی (۱۳۶۳): «هفت نظریه درباره طبیعت انسان»، تهران: بهرام محسن پور، علامه طباطبائی.
- آلن، آ. رأس (۱۳۷۸): «روان شناسی شخصیت»، تهران: سیاوش جمالف، روان.
- آلوسی سید محمود (۱۴۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- لهی، عباس (۱۴۰۱): «تحلیل انتقادی بر مقاله شخصیت پیامبر اکرم (ص) در دائرة المعارف قرآن لیدن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۷ (۳۳)، ۸۳-۱۰۶، ۲۰۳۴، ۲۰۳۷، ۲۰۳۶، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸.
- بدالعلی پور، آرش و بساک، اسماعیل (۱۳۹۹): «شخصیت شناسی و ارتباط آن در رفتار سازمانی»، پنجمین کنفرانس بین المللی نوآوری و تحقیق در علوم تربیتی، مدیریت و روان شناسی، تهران.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲): «تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول) مبانی اصول قواعد و فواید»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- ثعلبی نیشابوری ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲): «الکشف والبیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاسبی، عبدالله؛ محمدنوربخش لنگرودی، محسن (۱۳۷۶): «مبانی رفتار انسان از دیدگاه اسلام»، مجله اقتصاد و مدیریت، شماره ۳ (پیاپی ۳۴)، صص ۲۰-۵.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۳): «مبانی و تاریخ اندیشه نظامی در جهان»، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «تفسیر تسنیم» قم: اسراء، چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «توحید در قرآن» قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ آ): «فطرت در قرآن»، قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب): «حیات حقیقی انسان در قرآن»، قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب): «تفسیر انسان به انسان» قم: اسراء، چاپ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج): «جامعه در قرآن»، قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا): «سروش هدایت»، قم: اسراء، چاپ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰): «مبادی اخلاق در قرآن (تفسیر موضوعی)»، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جوانشیر، عباس، شجاعی، محمد صادق، زارعان، محمد جواد (۱۴۰۰): «نقش اراده و اختیار در پدیدآیی و تحول شخصیت»، قرآن و علم، ۱۵ (۲۸)، ۱۷۶-۲۱۰، ۲۰۳۴، ۲۰۳۷، ۲۰۳۸، ۲۰۳۹، ۲۰۴۰، ۲۰۴۱.
- حسنی، سید حمید رضا، و علی پور، مهدی (۱۳۸۵): «جایگاه شناسی علم اصول»، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- حقی بروسوی اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
- خامنه ای سید علی (۱۳۸۷): «از ژرفای نماز»، قم: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

- خطیب عبدالکریم (بی‌تا): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت: دار الفکر العربی.
- راجرز، کارل (۱۳۷۰): «گروه‌های رویارویی: بحثی در روان درمانی گروهی»، مترجم فرهاد ماهر، تهران: رشد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم.
- رضایان، علی و نیسانی، علی عبداللہی (۱۳۹۲): «ارائه و تبیین مدل سیستمی رفتار انسان از منظر قرآن کریم»، چشم‌انداز مدیریت دولتی، شماره ۱۶، صص ۸۹-۱۱۳.
- رضایان، علی (۱۳۸۱): «مبانی مدیریت رفتار سازمانی»، تهران: سمت، چاپ سوم.
- رضایان، علی (۱۳۸۷): «مبانی سازمان و مدیریت»، تهران: سمت.
- رفیعی آتانی، عطاءالله؛ سبحانی، حسن (۱۳۹۱): «علوم انسانی اسلامی به مثابه کاشفیت عقلانی»، حکمت اسراء، شماره ۱۲، صص ۵۰-۲۹.
- زحیلی و هبة بن مصطفى (۱۴۱۸): «التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج»، بیروت: دار الفکر المعاصر، چاپ دوم.
- ساعتچی، محمود (۱۳۷۵): «روانشناسی کاربردی برای مدیران در خانه، مدرسه و سازمان (با تاکید بر مباحث روان شناسی صنعتی و بالینی)»، تهران: مؤسسه‌نشر و ویرایش، دوم.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹): «ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- شاملو، سعید (۱۳۷۴): «مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان شناسی شخصیت»، تهران: رشد.
- شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷): «الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین»، کویت: مکتبة الألفین.
- شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۸۵): «نگاه نو به روانشناسی انسان سالم (سفری کوتاه در شخصیت انسان)»، تهران: انتشارات اطلاعات.
- شفیع آبادی، عبدالله (۱۳۶۵): «نظریه مشاوره و روان درمانی»، تهران: بی‌تا.
- شولتز، دوان (۱۳۸۹): «نظریه‌های شخصیت»، مترجم یوسف کریمی و همکاران، ارسباران، تهران: چاپ هشتم.
- صادق‌آزادی، محمدحسین (۱۴۰۲): «بررسی جایگاه تربیت، بر اساس اهداف حکومت در قرآن»، قرآن و علم، ۳۳(۳)، ۳۱۵-۳۴۲، ۲۰۲۳، <http://10.22344/qe.2023.9071>.
- ضیائی فر، سعید (۱۳۸۵): «پیش درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶): «مجمع البحرین»، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷): «تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عباس نژاد، محسن (۱۳۸۵): «قرآن و طب»، مشهد: مؤسسه انتشاراتی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰): «کتاب العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فیروز آبادی، سید حسن (۱۳۹۱): «برداشتی از اندیشه دفاعی حضرت امام خامنه‌ای (مد ظله العالی) در حاکمیت ج.ا.ا.»، تهران: انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی.
- فیومی، احمد بن محمد مقری (بی‌تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»، قم: منشورات دار الرضی.
- قلی پور، آرین (۱۳۸۰): «جامعه‌شناسی سازمانها: رویکرد جامعه‌شناختی به سازمان و مدیریت»، تهران: سمت.

۵۹. قوامی، سید صمصام الدین، نوبری، علیرضا (۱۳۹۶): «معناشناسی سازمان با رویکرد قرآنی»، قرآن و علم، ۱۰(۱۹)، ۱۰۳-۱۱۸

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامية. مازلو، آبراهام (۱۳۶۷): «انگیزش و شخصیت»، مترجم احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی. مازلو، آبراهام (۱۳۷۱): «افق‌های والاتر از فطرت انسان»، احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

ماهینی، سلمان، قراملکی، سکینه، فرامرزی، احد (۱۳۹۴): «دلالت‌های تربیتی مفهوم قرآنی «شاکله» بر اساس رهیافت علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، دوفصلنامه پژوهشی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، سال سوم، شماره ۴، صص ۵۸-۳۵.

مسترحمی، سید عیسی (۱۴۰۰): «مستندات قرآنی بایسته‌های شادی در دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله)»، قرآن و علم، ۱۵(۲۹)، ۱۸۶-۱۸۱. ۲۰۲۰۳۴. ۱۰.۲۲۶۶۸۰. qve/۱۰.۲۲۶۶۸۰. محمدزاده، عباس و مهرورزان، آرمن (۱۳۷۵): «رفتار سازمانی، نگرش اقتضایی»، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا): «تفسیر المرآی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیة، سوم. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸): «مجموعه آثار»، تهران: صدرا. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴): «تفسیر الکاشف»، تهران: دار الکتب الإسلامية. منطقی، محسن و دیگران (۱۳۹۸): «فهم رفتار سازمانی مبتنی بر فقه»، نشریه مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره ۱۷، ش ۲، صص ۳۱۶-۲۹۹.

مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۳): «مبانی تفسیر قرآن»، قم: نشر دانشگاه، چاپ سوم. مورهد، گریفین (۱۳۸۸): «رفتار سازمانی، سیدمهدی الوانی»، مترجم غلامرضا معمارزاده، تهران: مروارید. موسوی جلال، زهرا؛ ملکی، یدالله (۱۳۹۳): «شاخصه‌های رفتار سازمانی از نگاه قرآن»، دومین کنفرانس بین المللی مدیریت و اقتصاد و علوم انسانی، تعداد صفحات: ۱۳.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم. نیک صفت، ابراهیم (۱۳۸۲): «بررسی تطبیقی روش‌شناسی نظریه پردازان شخصیت کامل در غرب و اسلام»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم تهران. نیک صفت، ابراهیم (۱۳۸۶): «روش‌های سنجش شخصیت از نگاه دین و روان‌شناسی»، دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۸۵-۱۴۹. هاینز وی ریچ، و هرولد کونتز (۱۳۸۸): «اصول مدیریت (چشم‌انداز جهانی)»، علی یارسائیان، تهران: ترمه.

ویتن، وین (۱۳۸۹): «روان‌شناسی عمومی، و تلخیص یحیی سید محمدی»، تهران: نشر روان. بیان کریستنسن، هاگ و آنگر، سباستین هالیدی (۱۳۸۵): «روان‌شناسی عمومی»، مترجم رحیم میردریگوندی، ابوالقاسم بشیری، جمشید مطهری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References:

- Glorious Quran
 'Abbās Nizhād, Moḥsin (1385 SH): "Qur'ān wa Ṭibb", Mashhad: Mo'assase-e Intishārāt Bonyād-e Pazhūhishhā-ye Qur'ānī-e Ḥawzeh wa Dānīshgāh.
 Abū al-Baqā' Ayyūb ibn Mūsā al-Ḥusaynī al-Kafāwī (1419 AH): "al-Kullīyāt, Faṣl al-'Ayn", Beirut: Mu'assasat al-Risāla.
 Abū al-Ḥusayn, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyah (1404 AH): "Mu'jam Maqāyīs al-Lughā". Qom: Intishārāt Daftar Tablīghāt Islāmī Ḥawza 'Ilmiyya Qom.
 Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf (1420 AH): "al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr". Beirut: Dār al-Fikr.
 Alan, A. Ras (1378 SH): "Ravānshānāsī Shakhshīyat", Tehran: Siyawash Jamālfar, Rawān.
 Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
 Atkinson Heligard, Rita al (1384 SH): "Zamīnah-yi Ravānshānāsī". Tehran: Muḥammad Taqī Barāhanī, Kitāb Ṣonūbar.
 Bad'al'Alīpoor, Ārash & Basāk, Ismā'īl (1399 SH): "Shakhshīyat Shināsī wa Irtibāt ān dar Raftār-i Sāzmānī", 5th International Conference on Innovation and Research in Educational, Management and Psychology Sciences. Tehran.
 Bahjatpoor, 'Abd al-Karīm (1392 SH): "Tafsīr Tanzīlī (bi Tartīb-i Nuzūl) Mabānī Uṣūl Qawā'id wa Fawā'id", Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshe Islāmī, first edition.
 Bashīrī, Abū al-Qāsim; Muṭahharī, Jamshīd (1385 SH): "Mu'assasa-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī Imām Khomeinī (ra)". Qom.
 Elahi, Abbas (1401 SH): "Taḥlīl-e Intiqādī bar maqāle-e shakhsīyat-e Peyāmbar-e Akram (s) dar Dā'irat Ma'ārif-e Qur'ān-e Leiden", Qur'ān Pazhūhī-ye Khāvarshanasān, 17(33), 83-106. doi: 10.22034/jqopv.2023.7604
 Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1410 AH): "Kitāb al-'Ayn", Qom: Hijrat, second edition.
 Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad Muqarrī (N.D.): "Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr lil-Rāfi'ī", Qom: Dār al-Raḍī Publications.
 Fīrūzābādī, Seyyed Ḥosayn (1391 SH): "Bardāshṭī az Andīshe-e Difā'ī Ḥazrat Imām Khamenei dar Hākimiyyat-i Khudā", Tehran: Publications of the Higher National Defense University.
 Haines, W. Richard, and Harold Koontz (1388 SH): "Usūl-e Mudīriyyat (Cheshm andāz-e Jahānī)", Translator: Ali Pārsāyān, Tehran: Tarmeh.
 Ḥaqqī Burūsawī, Ismā'īl (N.D.): "Tafsīr Rūḥ al-Bayān". Beirut: Dār al-Fikr.
 Ḥasanī, Sayyid Ḥamid Rizā, & 'Alīpoor, Mehdī (1385 SH): "Jāyigāhshināsī 'Ilm-i Uṣūl". Qom: Intishārāt Markaz Mudīriyyat-i Ḥawza 'Ilmiyya Qom.
 Ibn 'Atīyya al-Andalusī, 'Abd al-Ḥaqq bin Ghālīb (1422 AH): "al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
 Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar (1419 AH): "Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
 Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Beirut: Dār al-Fikr, 3rd edition.
 Jamshīdī, Muḥammad Ḥusayn (1383 SH): "Mabānī wa Tārīkh Andīsha-yi Nizāmī dar Jahān", Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps, first edition.
 Jan Christensen, Haug Wagner, Sebastian Halliday (1385 SH): "Ravānshānāsī 'Umūmī" Translators: Raḥīm Mīrdarīkūndī, Abū al-Qāsim Bashīrī, Jamshīd Muṭahhari, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute
 Jāsībī, 'Abdullāh & Muḥammadnūr Bakhsh Langarūdī, Muḥsin (1376 SH): "Mabānī-yi Raftār-i Insān az Dīdgāh-i Islām", Iqtisād va Mudīriyyat Journal: 20-5.
 Javādī Āmuli, 'Abdullāh (1380 SH): "Mabādī Akhlāq dar Qur'ān (Tafsīr-i Mawḍū'ī)", Qom: Isrā', fourth edition.
 Javādī Āmuli, 'Abdullāh (1383 SH): "Tawḥīd dar Qur'ān", Qom: Isrā'.
 Javādī Āmuli, 'Abdullāh (1384a): "Fiṭrat dar Qur'ān", Qom: Isrā'. third edition.
 Javādī Āmuli, 'Abdullāh (1384b): "Ḥayāt-i Ḥaqīqī-yi Insān dar Qur'ān", Qom: Isrā', second edition.
 Javādī Āmuli, 'Abdullāh (1388): "Tafsīr-i Tasnīm", Qom: Isrā', eighth edition.

- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1389b): "Tafsīr Insān bi Insān", Qom: Isrā', fifth edition.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1389c): "Jāmi 'a dar Qur'ān", Qom: Isrā', third edition.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (N.D): "Sūrush-i Hidāyat", Qom: Isrā', fifth edition.
- Jawānshūr, 'Abbās; Shuja'ī, Muḥammad Sādiq & Zārī'ān, Muḥammad Javād. (1400 SH): "Naqsh-i Irāda va Ikhtiyār dar Padidāyī va Taḥawwul-i Shakhsīyyat". Qur'ān wa 'Ilm Journal, 15(28), 176-210. doi: 10.22034/qve.2021.5939
- Kahneman, Daniel (2000): "A psychological point of view: Violations of rational rules as a diagnostic of mental processes", The Behavioral and Brain Sciences 23: 681-683.
- Khamenei, Sayyid 'Alī (1387 SH): "Az Jarfā-yi Namāz". Qom: Daftar Nashr va Farhang Islāmī.
- Khaṭīb, 'Abd al-Karīm (N.D): "al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān". Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Yaquḥ (1407 AH): "Al-Kāfī (al-Islamiyah edition)," Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Māhīnī, Salmān, Farāmarz Qarāmalakī, Aḥad (1394 SH): "Dalālat-hāye Tadrīsī Mafhūm-e Qur'ānī 'Shākile' bar Asās-e Raḥyāf-e 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī dar Tafsīr-e Al-Mīzān", Pazhūhī-ye 'Ulūm-e Tadrīsī az Didgāh-e Islām, Year 3, Number 4.
- Maslow, Abraham (1367 SH): "Angīzish va Shakhsīyat" Translator: Ahmad Rezvani, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi.
- Maslow, Abraham (1371 SH): "Ofoq-hāye Vālātar az Fītrat Insān", Translator: Ahmad Rezvani, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, second edition.
- Mele, Alfred R. and Rawling (2004): "Introduction: Aspects of rationality", In A.R. Editors: Mele and P. Rawling.
- Meybūdī, Aḥmad ibn Muḥammad (1371 SH): "Kashf al-Asrār va 'Addat al-Abrār", Tehran: Amīr Kabīr Publications, fifth edition.
- Mo'addab, Seyyed Reza (1393 SH): "Mabānī-e Tafsīr-e Qur'ān", Qom: Nashr-e Dāne-shgāh, third edition.
- Moorhead, Griffin (1388 SH): "Raftār-e Sāzimānī", Translators: Seyyed Mahdī Alvani, Gholāmrezā Mi'mārzādeh, Tehran: Morvarid.
- Mughniyah, Muḥammad Jawad (1424 AH): "Tafsīr-e Al-Kāshif", Tehran: Dār Kitāb Islamiyyah.
- Muhammadzādeh, Abbas, and Mehrujān, Ārmen (1375 SH): "Raftar-e Sāzimānī, Nigarish-e Iqtizā'ī", Tehran: Publications of 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī University.
- Muntaqa, Moḥsin et al (1398 SH): "Fahm-e Raftār-e Sāzimānī Mobtanī bar Fiqh" Nashriye-ye Mudīriyyat-e Farhāng Sāzimānī, volume 17, No. 2.
- Murāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā (N.D.): "Tafsīr-e Al-Murāghī", Beirut: Dār-e Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Mūsavī Jalāl, Zahra, and Malakī Yadollāh (1393 SH): "Shākhiṣhā-e Raftār-e Sāzimānī az Nigāh-e Qur'ān", 2nd International Conference on Management, Economics, and Sciences.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1430 AH): "Al-Taḥqīq fī Kalimāt-e Qur'ān-e Karīm", Beirut: Dār Kitāb 'Ilmīyah, third edition.
- Muṣṭaḥramī, Seyyed 'Īsā (1400 SH): "Moṣṭanadāt-e Qur'ānī Bāyeṣṭihā-ye Shādī dar Didgāh-e Maqām-e Mo'azzam-e Rahbarī", Qur'ān va 'Ilm Journal, 15(29), 186-211. doi: 10.22034/qve.2022.6648
- Mutahhari, Morteza (1378 SH): "Majmu'eh-ye 'Āsār", Tehran: Sadra.
- Nīk Šifāt, Ibrahim (1382 SH): "Barresi-e Tatbiqī-e Raveshshanāsī-e Nāzarī-e Shakhsīyat-e Kāmil dar Gharb va Islām", Master's Thesis (Unpublished).
- Nīk Šifāt, Ibrahim (1386 SH): "Ravesh-hāye Sanjish-e Shakhsīyat az Nigāh-e Dīn va Ravānshanāsī", Qom: Moṭālī'āt-e Islām va Ravānshanāsī, Year 1, Number 1.
- Qolī Poor, Ārīn (1380 SH): "Jāmīshanāsī-e Sāzimān-hā: Ruvikard-e Jāmi'e shanāsī bi Sāzimān va Mudīriyyat", Tehran: SAMT.
- Rafī'ī Āṭānī, 'Aṭā'ullāh, and Ḥosayn Sobḥānī (1391 SH): "'Ulūm-e Insānī Islāmī be Masābe Kāshīfiyat-e 'Aqlānī", Ḥikmat-e Isrā' Journal, Series 12.
- Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH): "Mufradāt Alfāz al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Qalam.
- Rajirs, Karl (1370 SH): "Guruḥhā-i Rūyārū'ī: Baḥṭh dar Ravān-darmānī-i Guruḥī", Teh-

- ran: Farhād Māhir, Rushd.
- Rezāyān, 'Alī (1381 SH): "Mabānī-i Mudīriyyat-i Raftār-i Sāzimānī", Tehran: SAMT, third edition.
- Rezāyān, Alī (1387 SH): "Mabānī-i Sāzimān va Mudīriyyat", Tehran: SAMT.
- Rezāyān, Alī, and Nisānī, Alī 'Abdullāhī (1392 SH): "Chishm-andāz-i Mudīriyyat-i Dowlatī", Series 16: pp. 89-113.
- Sā'atchī, Maḥmūd (1375 SH): "Ravānshānāsī Kārbordī barāye Mudīrān dar Khāneh, Madraseh va Sāzimān (bā Takīd bar Mabāhith-e Ravānshānāsī San'atī va Bālmī)", Tehran: Mo'assase-i Nashr va Virāyish, second edition.
- Sabzvārī Najafī, Muḥammad ibin Ḥabīb Allāh (1419 AH): "Irshād al-Azhān ilā Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ta'arūf li al-Maṭbū'āt.
- Sā'idrazī, Muḥammad Ḥoseyn. (1402 SH): "Barresī-ye Jāyigāh-e Tadrīs, bar Asās-e Ahādāf-e Ḥuḳumat dar Qur'ān", Qur'ān va 'Ilm Journal, 17(33), 315-342. doi: 10.22034/qve.2024.9071
- Qavāmī, Seyyed Ṣamsām al-Dīn, Nobarī, Alirezā (1396 SH): "Ma'nāshānāsī-ye Sāzimān bā Ruvikard-e Qur'ānī", Qur'ān va 'Ilm Journal, 10(19), 103-118.
- Sha'ārī Nizhād, Alī Akbar (1385 SH): "Nigāh-i Nū bi Ravānshānāsī-i Insān-i Sālim (Safarī Kūṭāh dar Shakhshiyat-i Insān)", Tehran: Itilā'āt Publications.
- Shabr, Seyyed 'Abd Allāh (1407 AH): "Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn", Kuwait: Maktabat al-Alfīn.
- Shaftī 'Ābādī, 'Abdullāh (1365 SH): "Nazariyye-e Mushāvere va Ravān-Darmāmī," Tehran: n.p.
- Shāmlū, Sa'īd (1374 SH): "Makātbhā va Nazariyehā dar Ravānshānāsī-e Shakhshiyat", Tehran: Rusd.
- Shultz, Duane (1389): "Nazarihā-ye Shakhshiyat", Translators: Yūsuf Karīmī et al, Tehran: Arasbārān, seventh edition.
- Stevenson, Liseli (1363 SH): "Haft Nazariyye darbāre-e Ṭabī'at-i Insān", Tehran: Bahrām Muḥsinpūr, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī.
- Stoutzel, Jan (1385 SH): "Ravānshānāsī Ijtīmā'ī". Tehran: 'Alī Muḥammad Kardan, SAMT.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Nāṣir Khosrow Publications, third edition.
- Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): "Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī-ye Jāmi'e Mudarrisīn, fifth edition.
- Tha'labī Nishābūrī, Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm (1422 AH): "al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭurayḥī, Faḥr al-Dīn (1416 AH): "Majma' al-Baḥrayn", Tehran: Kitābfurūshī Mortazavī, third edition.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1407 AH): "Tahdhīb al-Aḥkām (Ed. Khorāsānī)", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, fourth edition.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (N.D): "Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Witten, Wayne (1389 SH): "Ravānshānāsī 'Umūmī", Editor: Yaḥyā Seyyed Moḥammadī, Tehran: Nashr-e Ravān.
- Zaḥīlī, Wahbah ibn Muṣṭafā (1418 AH): "Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj", Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āssir, second edition.
- Ziyā'ī Far, Sa'īd (1385 SH): "Pīsh Darāmadī bar Maktabshānāsī-ye Fiqhī", Qom: Pazhūheshgāh-e 'Ulūm va Farhang-e Islāmī.



University of Science and Islamic Knowledge
Shahrooz Faculty of Islamic Sciences

The Challenge of Gender Inequality in Modern Intellectual Discourse: A Study of Contemporary Interpretations of "Men have a degree above them" with a Comparative Exegetical Approach

Mohammad Hassan Shirzad¹ 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran. h.shirzad@umz.ac.ir

Research Article



Abstract

One of the most debated Qur'anic verses that have, in the transition to the modern era, suggested a form of gender inequality between men and women is the verse "Men have a degree above them [women]" (Qur'an 2: 228). Early and medieval exegetes, influenced by narrations attributed to the Companions and their Followers (Ṭābi'ūn), believed that this statement indicated the absolute superiority of men over women, either in terms of rights or in a creational sense. These interpretations prevailed until the threshold of the 14th Hijri century. However, as the Muslim world transitioned into the contemporary period and new concerns and questions emerged, the cultural and social conditions were set for a shift away from long-established exegetical traditions and the rise of interpretations that are more justifiable in light of modern circumstances and demands. Therefore, this study aims to focus on the prominent exegeses from both Sunni and Shiite scholars in the contemporary period, exploring new interpretive perspectives on this Qur'anic verse through a comparative approach. The research identifies the theoretical frameworks that have shaped these new interpretative viewpoints, which include: emphasizing the notion of duty over that of rights, highlighting the concept of difference instead of superiority, and replacing the idea of absolute superiority with that of relative superiority.

Keywords: Comparative exegesis, Contemporary interpretation, Gender equality, Gender discrimination, Women in the Qur'an

Received: 2024/03/15 ; Received in revised from: 2024/06/22 ; Accepted: 2024/07/08 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Shirzad, Mohammad Hassan(1403SH): 'The Challenge of Gender Inequality in Modern Intellectual Discourse: A Study of Contemporary Interpretations of "Men have a degree above them" with a Comparative Exegetical Approach ', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P122-145, [10.22034/csqr.2024.448791.1404](https://doi.org/10.22034/csqr.2024.448791.1404)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



 olomquran.ir

چالش (نا) برابری جنسیتی در گفتمان فکری مدرن؛ بررسی خوانش‌های عصری از «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» با رویکرد تفسیر تطبیقی

محمد حسن شیرزاد 

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. h.shirzad@umz.ac.ir

پژوهشی



چکیده

یکی از بحث‌برانگیزترین گزاره‌های قرآنی که در انتقال به دوره مدرن، نوعی از نابرابری جنسیتی میان مردان و زنان را به اذهان متبادر ساخته، گزاره «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸) است. عالمان تفسیر در سده‌های متقدم و میانه هجری با اثرپذیری از منقولات منتسب به صحابه و تابعان، بر این باور بوده‌اند که مقصود از این گزاره، برتری مطلق مردان بر زنان از حیث حقوقی یا تکوینی است. این خوانش‌ها تا آستانه سده چهاردهم هجری از رواج برخوردار بوده است؛ اما در گذار به دوره معاصر و مطرح شدن مجموعه‌ای از دغدغه‌ها و پرسش‌های نوظهور در جهان اسلام، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی برای فاصله گرفتن از سنت‌های دیرپای تفسیری و پیدایی خوانش‌های توجیه‌پذیر متناسب با شرایط و اقتضائات دوره مدرن فراهم آمد؛ از این رو، در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با تمرکز بر تفاسیر شاخص فریقین در دوره معاصر، دیدگاه‌های جدید تفسیری درباره این گزاره قرآنی، با رویکرد تطبیقی مورد مطالعه قرار گیرد. این پژوهش توانست چارچوب‌های نظری برای شکل‌گیری این دیدگاه‌های جدید تفسیری را از یکدیگر بازشناسد که عبارت‌اند از: برجسته‌سازی انگاره تکلیف به جای حق، برجسته‌سازی انگاره تفاوت به جای برتری و جایگزینی انگاره برتری نسبی به جای برتری مطلق.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، تفسیر عصری، برابری جنسیتی، تبعیض جنسیتی، زن در قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

استناد به این مقاله: شیرزاد، محمد حسن (۱۴۰۳): «چالش (نا) برابری جنسیتی در گفتمان فکری مدرن؛ بررسی خوانش‌های عصری از «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» با رویکرد تفسیر تطبیقی»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۱۴۵-۱۲۲.

10.22034/csq.2024.448791.1404

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



olomquran.ir

۱. مقدمه

بیش از یک سده است که اندیشه «برابری جنسیتی»^۱ که صورت ساخت یافته آن در غرب مدرن پدید آمده است، به جهان اسلام راه یافته و به یک گفتمان فکری-اجتماعی غالب و فراگیر در اکثر جوامع مسلمان بدل شده است. پیروان این اندیشه که عمدتاً وابسته به جریان فکری فمینیسم^۲ هستند، مدعی اند با هدف بهبود و ارتقای جایگاه زنان می‌کوشند تبعیض‌ها و نابرابری‌هایی که در طول سده‌های متمادی بر زنان مسلمان تحمیل شده است را از میان بردارند (Giddens, ۲۰۰۹: ۶۲۱-۶۲۲).

در این بین، این پرسش مهم در انتقال به دوره معاصر مطرح گردیده است که آیا نابرابری جنسیتی در کشورهای اسلامی، از آموزه‌های دینی نشئت گرفته یا این نابرابری‌ها از پاره‌ای عوامل برون دینی همچون فرهنگ‌های بومی جوامع مسلمان برخاسته است؟ برای پاسخ به این پرسش، یکی از بهترین شیوه‌ها بازخوانی آن بخش از آیات قرآنی است که به مسائل مرتبط با زنان می‌پردازد. مرور بر آیات قرآن کریم گویای آن است که هرچند آیات پُرشماری در مقابله با سنت‌های جاهلی، به استیفای حقوق ازدست‌رفته زنان تأکید کرده‌اند، برخی از تجددگرایان با استناد به مجموعه‌ای از آیات، آموزه‌های قرآنی را مردسالارانه و منافی حقوق زنان توصیف کرده و چنین پنداشته‌اند که دین اسلام در صدد ایجاد یک نظام سلسله‌مراتبی برای نشان دادن مردان در موقعیتی فرادست نسبت به زنان بوده است (منوچهریان، ۱۳۴۲: ۳۵).

صرف نظر از آیات قرآن کریم، با طیف گسترده‌ای از برداشت‌های تفسیری در جهان اسلام مواجهیم که مبتنی بر ارزش داوری‌های جنسیتی علیه زنان پدید آمده و سهم بسیار بزرگی در ایجاد بدبینی نسبت به آموزه‌های قرآنی داشته‌اند؛ از این رو، بایست یکی از مهم‌ترین کار ویژه‌های تفسیر پژوهی در دوره معاصر را آسیب‌شناسی سنت تفسیری در آیات مرتبط با زنان به شمار آورد. در همین راستا، در نوشتار حاضر قصد داریم با رویکرد تفسیر تطبیقی، یکی از آیات بحث‌برانگیز در این حوزه را به مطالعه بگذاریم.

۲. بیان مسئله

یکی از آیات قرآن کریم که در انتقال به دوره مدرن، نوعی از نابرابری جنسیتی

1. gender equality.

2. Feminism.

میان زنان و مردان را به اذهان متبادر ساخته، آیه «... وَ لِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ...» (بقره/۲۲۸) است که به زعم برخی، از فرادستی مردان بر زنان سخن رانده است. بنا بر سیاق آیه، خداوند متعال به زنان مطلقه دستور می‌دهد که اگر خواهان ازدواج مجدد هستند، به مدت سه پاکی از عادت ماهیانه انتظار کشند و اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند، آنچه در زهدانشان از حیض یا جنین آفریده شده است را مخفی ندارند. از سوی دیگر، به مردان گفته شده است تنها در صورتی که خواهان سازش باشند و قصد آسیب‌رسانی به همسرانشان را نداشته باشند، می‌توانند در بازه زمانی عده، زندگی زناشویی را از سر بگیرند. خداوند متعال پس از بیان این احکام، دو آموزه مهم را یادآور می‌شود که همچون شالوده‌ای، به نظام ارتباطی میان زنان و مردان شکل می‌دهد: یکی «لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره/۲۲۸) و دیگری «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸) که عموم مفسران از گزاره اخیر چنین برداشت کرده‌اند که مردان را بر زنان، نوعی از برتری، اولویت و رجحان است که بایست در نحوه ارتباط میان آنان ملحوظ واقع شود.

آنچه در این بین، بیش از همه جلب توجه می‌کند وجود طیفی از خوانش‌های تفسیری در تاریخ جهان اسلام است که بر مبنای ارزش داوری‌های جنسیتی علیه زنان سامان یافته و بر چالش‌های نوظهور در عصر مدرن افزوده‌اند. برای نمونه، برخی از عالمان تفسیر پا از ظواهر متن فراتر گذاشته و اتصاف زنان به ویژگی‌هایی همچون نقصان عقل و نقصان دین را از اصلی‌ترین عوامل برتری مردان بر زنان اعلام کرده‌اند (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۱۱/۱). برخی دیگر نیز با استناد به این گزاره، مردان را چنان فرادست و مسلط بر زنان تصویر کرده‌اند که گویی ازدواج همچون بردگی است و زنان چونان اسیرانی هستند که توسط مردان به بند کشیده می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۱/۶؛ نظام اعرج، ۱۴۱۶: ۶۲۹/۱؛ ابن عادل، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۲۹/۱؛ برای تحلیل این نظرگاه، ر.ک: Ali, ۲۰۱۰: passim). پیداست این خوانش‌های تفسیری که هیچ نسبت مشخصی با متن آیه (بقره/۲۲۸) ندارند، می‌توانند موجی از بدبینی و احساسات ناخوشایند را نسبت به آموزه‌های قرآنی در پی داشته باشند از سوی دیگر، نباید طیفی از عالمان تفسیر را نادیده گرفت که کوشیده‌اند با آسیب‌شناسی سنت مطالعات تفسیری، خوانش‌هایی توجیه‌پذیر^۱ از آیه متناسب با گفتمان‌های فکری دوره معاصر را عرضه نمایند.

با نظر به اهمیت مفاد این آیه شریفه، در پژوهش حاضر تلاش خواهد شد امکان‌های مختلف تفسیری در این باره بر مبنای روش تفسیر تطبیقی مورد مطالعه قرار گیرد. این مطالعه، زمانی از ارزش بیشتری برخوردار می‌گردد که بتوانیم تغییر رویه مفسران در گذار به دوره معاصر را هرچه دقیق‌تر رصد نماییم؛ از همین رو، آنچه در کانون توجه قرار می‌گیرد نحوه عملکرد صاحبان تفاسیر شاخص و جریان‌ساز در دوره معاصر است که به دلیل تعلق به بوم‌های مختلف اما اثرگذار در تاریخ علوم و فرهنگ اسلامی. همچون مصر، عراق، ایران و لبنان، از موقعیت‌های هرمنوتیکی متفاوتی سر بر آورده‌اند. با ابتننا بر این بخش از پژوهش، خواهیم توانست ضمن بازشناسی میزان اثرپذیری تفاسیر معاصر از سنت مطالعات تفسیری، نوآوری‌های آن‌ها در ارائه خوانش‌های توجیه‌پذیر از آیه متناسب با گفتمان‌های فکری نوظهور را کشف نماییم.

۳. مفاهیم پژوهش

در این نوشتار، شماری از مفاهیم و اصطلاحات به صورت مکرر به کاررفته‌اند که نقشی کلیدی در پیشبرد ایده اصلی این پژوهش ایفا می‌کنند. در این بخش، اشاره‌ای موجز به این مفاهیم صورت می‌گیرد.

جنسیت و برابری جنسیتی: در جامعه‌شناسی، اصطلاح «جنس»^۱ برای اشاره به تفاوت‌های بیولوژیک بین مردان و زنان و اصطلاح «جنسیت»^۲ برای اشاره به ساخت‌های فرهنگی و اجتماعی مردانه و زنانه به‌کاربرده می‌شود (Giddens, ۲۰۰۹: ۶۰۰-۶۰۱). در این بین، ایده «برابری جنسیتی» در صدد است ساخت‌های فرهنگی و اجتماعی را به‌گونه‌ای سامان دهد که منجر به پذیرش نقش‌های اجتماعی برابر از سوی مردان و زنان شود (Giddens, ۲۰۰۹: ۶۰۲).

گفتمان فکری مدرن: مقصود از «گفتمان فکری مدرن» در این نوشتار، مجموعه به‌هم‌پیوسته از باورها و ارزش‌های شکل‌گرفته در غرب مدرن است که بنا به دلایل گوناگون. از جمله: حمایت و پشتیبانی دولت‌های غربی، نظام‌های آموزشی و شبکه‌های اجتماعی، از اقتدار و نفوذ در سطح جهانی برخوردار گشته و در نتیجه، اندیشه‌های رقیب در اقصا نقاط عالم را تحت تأثیر قرار داده است. بی‌تردید، «برابری جنسیتی» یکی از همین باورهای مدرن است که فراتر از یک فکر مدرن، به یک گفتمان فکری مدرن بدل شده است (Giddens, ۲۰۰۹: ۶۲۱-۶۲۲).

1. Sex.

2. Gender.

۶۲۲)؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند دیگر اندیشه‌ها را به چالش کشد و آن‌ها را در مقام پاسخگویی قرار دهد.

تفسیر عصری: مقصود از تفسیر عصری، ارائه خوانش‌هایی از قرآن کریم است که متناسب با دانش‌های زمانه، دغدغه‌ها و پرسش‌های نوظهور مخاطبان باشد. به گفته ایازی، یکی از مهم‌ترین کار ویژه‌های تفاسیر عصری، پالودن سنت تفسیری از دیدگاه‌های موهوم پیشینیان و جایگزینی آن‌ها با دیدگاه‌های توجیه‌پذیر متناسب با اقتضائات زمانه است (ایازی، ۱۳۷۵: ۲۹).

تفسیر تطبیقی: مرور بر آثار تفسیرپژوهان نشان می‌دهد که اغلب آنان «تفسیر تطبیقی» (تفسیر مقارن) را یک اسلوب تفسیری پنداشته و آن را در ردیف تفاسیر تحلیلی، اجمالی و موضوعی جای داده‌اند^۱ (کومی، ۱۴۰۲: ۹-۱۷؛ مسلم، ۱۴۲۶: ۵۲-۵۴؛ خالدی، ۱۴۳۳: ۳۱-۳۲؛ رومی، ۱۴۱۹: ۵۷-۶۲). مبتنی بر این طرز تلقی، «تطبیقی بودن» به نحوه نگارش تفسیر و عرضه آن به مخاطبان بازمی‌گردد و هیچ ارتباطی با فرآیند حصول فهم و تفسیر آیات پیدا نمی‌کند (جلیلی و عسگری، ۱۳۹۳: ۷۹-۸۰). این در حالی است که چون تفسیر تطبیقی با الهام از مطالعات تطبیقی^۲ در حوزه علوم انسانی شکل گرفته است (طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۲۲۳)، می‌توان این گونه تفسیری نوپدید را یک روش نوین در دانش تفسیر قرآن کریم به حساب آورد. بر این اساس، آنچه در آثار تفسیرپژوهان معاصر رخ داده، فروکاستن تفسیر تطبیقی از پایه «روش تفسیری» به «اسلوب تفسیری» است.

یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی پژوهشگران علوم انسانی که به شکل‌گیری مطالعات تطبیقی انجامیده، فائق آمدن بر الگوهای خودکارشده فهم در مواجهه با موضوعات مورد مطالعه است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۴۴-۴۶). مقصود از الگوهای خودکارشده فهم، خوانش‌های رایج و مسلط از پدیده‌ها است؛ خوانش‌هایی که از سوی اغلب متخصصان یک رشته علمی، به دیده قبول نگریسته می‌شوند و در تبیین و توضیح پدیده‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. مبتنی بر این نظرگاه، زمانی می‌توان بر صحت خوانش‌های مسلط حکم نمود که آن خوانش‌ها در صورت واکاوی و واسازی، از خود نقضی نشان ندهند (همان: ۴۶-۷۴).

۱. اگرچه نجازادگان به صراحت «تفسیر تطبیقی» را یک اسلوب تفسیری نخوانده است، اما جایابی آن در کنار تفاسیر ترتیبی و موضوعی، این گمانه را تقویت می‌کند (نجازادگان، ۱۳۸۳: ۱۳).

2. Comparative Studies.

عالمان علوم انسانی به تجربه دریافته‌اند که یکی از کارآمدترین شیوه‌ها برای رهایی از الگوهای خودکارشده آن است که پژوهشگر پدیده مورد نظر را در قیاس با دیگر پدیده‌های مشابه بسنجد. این نوع از پژوهش که در عرصه علوم انسانی، «پژوهش تطبیقی» نام دارد (همان: ۳۵) می‌تواند در حوزه تفسیر پژوهی نیز راهگشا باشد. مبتنی بر این شیوه مطالعاتی، تفسیر پژوهی می‌کوشد از طریق مواجهه با سنت‌های مختلف تفسیری که در پیرامون آیات قرآنی شکل گرفته‌اند، زمینه را برای غلبه بر الگوهای خودکارشده فهم فراهم آورد؛ به این شکل که با بررسی مقایسه‌ای دو یا چند برداشت تفسیری، امکان‌های مختلف تفسیری از یک گزاره قرآنی را آشکار سازد و بدین سان، قادر شود با واکاوی و واسازی خوانش‌های مسلط، امکان غلبه بر الگوهای خودکارشده فهم در دانش تفسیر را فراهم آورد. این شیوه مطالعاتی می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری یک روش تفسیری جدید در جهان اسلام، موسوم به «تفسیر تطبیقی» گردد.

با عنایت به آنچه گفته آمد، هرچند پژوهش حاضر با تمرکز بر خوانش‌های عصری سامان خواهد گرفت؛ اما بررسی خوانش‌های بازمانده از سده‌های متقدم و میانه از نظر دور نخواهد ماند؛ چراکه این بخش از مطالعه می‌تواند الگوهای خودکارشده فهم در خصوص آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸) را آشکار سازد. در گام بعد، امکان‌های جدید تفسیری که از سوی مفسران شاخص و جریان‌ساز جهان اسلام در دوره معاصر پیش نهاده شده است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. این بخش از مطالعه می‌تواند هم میزان اثرپذیری این مفسران از الگوهای خودکارشده فهم را به نمایش گذارد و هم میزان نوآوری آنان در ارائه خوانش‌های توجیه‌پذیر متناسب با گفتمان‌های فکری نوظهور را کشف نماید.

۴. خوانش‌های نخستین از «درجه»

با نظر به اینکه طیفی از عالمان تفسیر آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را در عداد آیات مجمل جای داده‌اند (جصاص، ۱۴۰۵: ۶۸/۲؛ ابن‌عربی، ۱۴۰۸: ۱۸۸/۱) می‌توان انتظار داشت که امکان‌های پُرشمار تفسیری از همان صدر اول شکل گرفته باشد. در سخن از منقولات منتسب به صحابه و تابعان، قدیم‌ترین دیدگاه به ابن عباس (درگذشته ۶۸ ق) بازمی‌گردد که معتقد بود مقصود از «درجه» در آیه بقره/۲۲۸، برتری مردان بر زنان به دلیل پرداخت مهریه و نفقه است

(واحدی، ۱۴۱۵ - ب: ۳۳۳/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۰/۱). دیدگاه مشابهی منسوب به عامر شعبی (درگذشته ۱۰۹ ق.) از تابعان کوفی - نیز در پاره‌ای از تفاسیر اهل سنت به ثبت آمده است (مکی بن ابی طالب، ۱۴۲۹: ۷۶۲/۱؛ ماوردی، بی تا: ۲۹۳/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۱). به آنچه گفته آمد، باید دیدگاه غزوان ابومالک غفاری (درگذشته در حدود ۹۱-۱۰۰ ق) از دیگر تابعان کوفی را علاوه کرد که مقصود از «درجه» را برتری مردان بر زنان به دلیل داشتن حق طلاق می‌دانست (ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۴۱۷/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۰/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۱)؛ دیدگاهی که البته با سیاق آیه بقره/۲۲۸ که مشتمل بر احکام مربوط به طلاق است، انسجام بیشتری را نشان می‌دهد.

هم‌زمان با شکل‌گیری دیدگاه‌های فوق که عامل برتری مردان بر زنان را در نهاد خانواده جست‌وجو می‌کرد، باید از دیدگاه‌هایی یادکرد که این برتری را در سطح جامعه پی می‌گرفتند. برای نمونه، آن‌گونه که در تفاسیر فریقین مضبوط است مجاهد بن جبر (درگذشته ۱۰۴ ق) و قتاده بن دعامة (درگذشته ۱۱۸ ق) بر این باور بودند که چون مردان موظف به جهاد و حضور در کارزارهای نبرد هستند، بر زنان برتری یافته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۵/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۶۸/۳؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱۸۷/۲؛ برای تفاسیر اهل سنت، ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۱). افزون بر این، باید به نظرگاه زید بن اسلم (درگذشته ۱۳۶ ق.) از تابعان مدنی اشاره کرد که وجه برتری مردان بر زنان را در صلاحیت مردان برای حکمرانی ریشه‌یابی می‌کرد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷۵/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷۳/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۱).

آشکار است که دیدگاه‌های یادشده از سوی صحابه و تابعان، بعدها به دانش تفسیر به عنوان یک رشته علمی مستقل در جهان اسلام راه پیدا کرد و به روند تفسیرنویسی در خصوص گزاره «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» جهت داد.

۵. برتری مردان بر زنان؛ انگاره غالب در تفاسیر سده‌های متقدم و میانه

در بازه زمانی قرون سوم تا سیزدهم هجری، انگاره «برتری مردان بر زنان» به عنوان یک قدر مشترک، قابل پی‌جویی در همه تفاسیر فریقین است. مفسران در این بازه زمانی، ضمن اثرپذیری از دیدگاه‌های بازمانده از عصر صحابه و تابعان، در مسیر بسط و تکمیل آن دیدگاه‌ها همت گماردند. این سنت مطالعاتی را می‌توان در سه دسته اصلی پیگیری کرد.

۱-۵. تفسیر آیه با استناد به روایات

یکی از قدیم‌ترین شیوه‌ها در تفسیر آیات قرآنی، به‌ویژه آنجا که به دلیل بروز اجمال در متن، امکان استظهار تا حد قابل توجهی کاهش می‌یابد، بهره‌گیری از روایات برجای مانده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام است. هرچند در منابع روایی، متنی منسوب به این حضرات علیهم السلام که در مقام تفسیر آیه **﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** صادر شده باشد، به ثبت درنیامده است، طیفی از عالمان تفسیر به صورت خودجوش، با برجسته کردن دو روایت، چنین گمان برده‌اند که اندکی از تیرگی معنایی این آیه فروکاسته‌اند.

بر پایه شواهد، علی بن احمد واحدی نیشابوری (درگذشته ۴۶۸ ق) نخستین مفسری است که در تفسیر آیه شریفه، به روایتی منتسب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد جسته است که می‌فرماید: «به دلیل آنکه خداوند متعال حق مردان بر زنان را عظیم داشته است، اگر می‌خواستم فرمان دهم که کسی بر کسی سجده کند، همانا زنان را فرمان می‌دادم که بر شوهرانشان سجده کنند»^۱ (واحدی، ۱۴۱۵ ب: ۳۳۴-۳۳۵). مبتنی بر این روایت، برتری و فرادستی مردان به‌گونه‌ای تصویر می‌شود که گویی آنان در جایگاه خداوندگاری نشانده می‌شوند و حقوقی هم‌پایه با خدایان همچون مسجود بودن می‌یابند؛ با این تفاوت که گستره خداوندگاری آنان، محدود به خانه‌هایشان است (شیرزاد و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲۸-۱۳۲). مرور بر تفاسیر پسین‌گویای آن است که پیشنهاد واحدی نیشابوری مبنی بر اینکه روایت مذکور می‌تواند در تفسیر آیه شریفه یاری‌رسان باشد، به دیده قبول نگریسته شده است. بر این اساس، هم طیفی از عالمان اهل سنت (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۲۵/۳؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۲۹۹/۱) و هم طیفی از عالمان امامیه (شریف‌لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۱۶/۱؛ ابن ابی‌جامع، ۱۴۱۳: ۱۸۸/۱) با یادکرد از این روایت، برتری مردان بر زنان را اثبات کرده‌اند (ایزدی و شیرزاد: ۱۳۹۵؛ ایزدی و شیرزاد: ۱۳۹۶).

افزون بر این، برخی از مفسران شیعی روایت دیگری را در تفاسیرشان بازنشر داده‌اند که مبتنی بر آن، زنی از محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جویا شد که چه کسی بیشترین حق را بر گردن زنان دارد؟ حضرت صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمود: «شوهران». زن

۱. برای مشاهده این حدیث در منابع روایی اهل سنت، رک: ابن ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹: ۲۶۱/۲؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۵۹۵/۱؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۴۵۷/۳؛ برای مشاهده این حدیث در منابع روایی امامیه، رک: صفار، ۱۴۰۴: ۳۵۱-۳۵۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۷/۵-۵۰۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۳۸/۳-۴۳۹.

در ادامه پرسید: آیا به سانِ حقی که شوهرم بر عهده‌ام دارد، من نیز حقی بر عهده او دارم؟ حضرت سَلَّمَ فرمود: «خیر! از هر صد حقی که شوهرت بر عهده‌ات دارد، تو حتی یک حق نیز بر عهده او نداری». مطابق با روایت، بیانات حضرت سَلَّمَ چنان بر آن زن، گران آمد که به پیامبر عرضه داشت: «قسم به خدایی که تو را مبعوث کرد تا پایان عمر هیچ‌گاه ازدواج نخواهم کرد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۷/۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۳۸/۳). هرچند این روایت از سوی جمعی از مفسران امامیه به دیده قبول نگریسته شده و در تفاسیرشان بازتاب یافته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۵/۲؛ جرجانی، ۱۴۰۴: ۴۳۳/۲-۴۳۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۶: ۵۹۳)، معدودی از مفسران آن را در عداد احادیث موضوعه دانسته‌اند؛ چه، مفاد روایت را در تعارض آشکار با گزاره قرآنی «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ» (بقره/۲۲۸) ارزیابی می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۲/۴).

۲-۵. برتری حقوقی مردان بر زنان

طیفی از عالمان تفسیر بدون ارائه هیچ توضیحی، به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ» اشاره به برتری حقوقی مردان بر زنان دارد (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۷۹؛ قمی، ۱۴۰۴: ۷۴/۱؛ ایجی، ۱۴۲۴: ۱۶۰/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۴۴/۲). در تکمیل این برداشت تفسیری، گروهی از مفسران فریقین کوشیده‌اند با استناد به آیه شریفه نساء/۳۴ دلایل این برتری را در دو محور اصلی توضیح دهند: الف) قیام مردان برای انتظام بخشی به زندگی زنان و ب) مسئولیت‌های مالی مردان همچون پرداخت نفقه و مهریه (زجاج، ۱۴۰۸: ۳۰۷/۱؛ واحدی، ۱۴۱۵ الف: ۱۶۹؛ کیا هراسی، ۱۴۰۵: ۱۶۳/۱؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵: ۵۲/۴؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۳: ۱۸۷/۱؛ شبیر، ۱۴۰۷: ۲۲۹/۱).

افزون بر این، باید از مفسرانی یاد کرد که با تعمیم برتری حقوقی مردان به سطح جامعه، تلاش کرده‌اند بر گستره این نوع از برتری بیفزایند. در این راستا، آنان مجموعه‌ای از حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی مردان را فهرست کرده و از آن، برتری مردان بر زنان را نتیجه گرفته‌اند، مثلاً تملک سهم بیشتر از ثروت جامعه به دلیل بهره‌مندی بیشتر مردان از سهم الارث و دیه، لزوم شرکت مردان در صحنه‌های نبرد علیه دشمنان، برابرنگاری شهادت یک مرد در ازای شهادت دو زن، صلاحیت مردان برای پذیرش مناصب خطیری همچون نبوت، امامت، امارت و قضاوت (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۲۴۸/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۱۱/۱؛ خازن، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۱؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۷۴).

۵-۳. برتری تکوینی مردان بر زنان

در حالی که اغلب مفسران برتری مردان بر زنان را در مجموعه‌ای از مسائل حقوقی پی‌جسته‌اند، برخی از عالمان تفسیر پا را فراتر گذاشته و برتری مردان را در مجموعه‌ای از امور تکوینی جست‌وجو کرده‌اند. مثلاً آن‌گونه که در تفسیر الفواتح الإلهیه و المفاتح الغیبیه آمده است، فضیلت مردان از حیث آفرینش و بهره‌مندی آنان از کمال عقل و ایمان موجب شده است که خداوند متعال مردان را بر زنان برتری بخشد (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۷۸/۱؛ بروسوی، ۱۴۲۴: ۳۵۴/۱). نیز باید دیدگاه مفسرانی را شاهد آورد که معتقدند همین دلیل در برتری مردان بس است که زنان از مردان پدیدار گشته و هستی‌شان را به آنان مدیون‌اند (ابن العربی، ۱۴۰۸: ۱۸۸/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۷۲/۱؛ قنوجی، ۱۴۱۲: ۱۹/۲).

۶. گونه‌شناسی رویه‌های تفسیری در انتقال به دوره معاصر

نحوه عملکرد مفسران در انتقال به دوره معاصر را می‌توان در دو دسته اصلی طبقه‌بندی کرد:

۶-۱. تداوم سنت تفسیری

مرور بر تفاسیر سده‌های چهاردهم و پانزدهم هجری گویای آن است که همچنان طیفی از عالمان تفسیر علاقمند بودند آیه «وَلِلرَّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را براساس رویه‌های تفسیری که پیش‌تر در سده‌های متقدم و میانه شکل گرفته بودند، تفسیر نمایند. به طور مشخص، برخی از مفسران امامی مذهب بدون توجه به انتظارات و اقتضائات دوره مدرن، ترجیح داده‌اند آیه شریفه را با استناد به مجموعه روایاتی تفسیر کنند که فرادستی مردان را به طور حداکثری توضیح داده است (حائری‌تهرانی، ۱۳۷۷: ۷۱/۲؛ ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۸۷/۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۴۵۸/۲).

نیز می‌توان برخی از مفسران معاصر را نام آورد که با جدیت، از ایده برتری تکوینی مردان نسبت به زنان حمایت کرده و آن را اصلی‌ترین عامل در فرادستی جنس مرد بر جنس زن ارزیابی کرده‌اند. از بارزترین این مفسران، شنقیطی (درگذشته ۱۳۹۳ ق) است که معتقد است از آنجاکه «مردانگی» (ذکوریت) با کمال در آفرینش، قدرت بدنی، زیبایی و شرافت و «زنانگی» (أنوئث) با نقص در آفرینش، ضعف و سستی پیوند خورده است، مردان بر زنان برتری یافته‌اند (شنقیطی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۱؛ همان، ۱۴۱۶: ۷/۴). در همین راستا، ابن عاشور (درگذشته

۱۳۹۳ ق) معتقد است که عموم جانداران نر در قیاس با مادینه‌ها، هم از حیث خلقت، کامل‌ترند و هم از حیث قوای جسمی و ذهنی، قوی‌تر و باهوش‌تر (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۳۸۲).

سرانجام، باید به گروهی از عالمان تفسیر اشاره کرد که مردان را از حیث بهره‌مندی از حقوق، برتر از زنان ارزیابی کرده‌اند؛ مثلاً دریافت سهم بیشتر از ارث و دیه، برخورداری از حق طلاق، شایستگی برای تصدی مناصب نبوت و امامت و قضاوت (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۱۱؛ ملا حویث آل غازی، ۱۳۸۲: ۱۸۹/۵؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۵۰).

۶-۲. فاصله‌گیری از سنت تفسیری؛ پیدایی خوانش‌های عصری از آیه

هم‌زمان با کوشش‌هایی برای تداوم بخشی به سنت‌های تفسیری، گروهی از مفسران معاصر در صدد برآمدند با فاصله گرفتن از آن سنت‌ها، خوانش‌هایی توجیه‌پذیر متناسب با اقتضائات دوره مدرن را عرضه نمایند. مهم‌ترین راهبردها برای انجام این مهم را می‌توان در چهار دسته طبقه‌بندی کرد:

۶-۲-۱. کاهش حداکثری در دامنه برتری حقوقی مردان

سید قطب (درگذشته ۱۳۸۷ ق). مفسر نام‌آور مصری. نخستین متفکری است که با تمرکز بر سیاق آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ»، دامنه برتری حقوقی مردان را به داشتن حق طلاق و حق رجوع در زمان عده محدود ساخته است. بر این اساس، او از عملکرد اغلب مفسران که دامنه برتری حقوقی مردان را بسیار گسترده می‌دانستند، انتقاد کرده و آن را ناسازگار با سیاق آیه توصیف کرده است (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۱/۲۴۶-۲۴۷).

بعدها، این برداشت تفسیری از سوی محمدجواد مغنیه (درگذشته ۱۴۰۰ ق). یکی از مفسران شیعی در لبنان. به دیده قبول نگریسته شد و بدین سان، به حلقات تفسیر نویسی امامیه راه پیدا کرد (مغنیه، ۱۴۲۵: ۴۶). در مرحله بعد، شاهد بازنشر همین دیدگاه تفسیری از سوی هم‌وطنش، سید محمدحسین فضل‌الله هستیم که معتقد بود گزاره «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره/۲۲۸) در صدد بیان این مطلب است که حق طلاق در ازای مسئولیت مالی خانواده، در اختیار مردان قرار گرفته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴/۲۸۴). فضل‌الله همین برداشت تفسیری را در دیگر کتابش. «دنیای المرأة». نیز بازگفت. او با اشاره به این مطلب که مقصود از «درجه» در آیه بقره/۲۲۸ مبهم است، قدر متیقن از معنای آن را با نظر به سیاق آیه و اجماع فقها، «حق طلاق» دانست و معتقد بود که ظهور کلام، مصداقی فراتر از حق طلاق را برنمی‌تابد (فضل‌الله، ۱۴۱۸: ۹۱؛ نیز برای مشاهده نظرگاه تفسیری

مشابه، ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۵۲/۱). هرچند در این برداشت تفسیری، همچنان فرادستی مردان در حوزه حقوق به رسمیت شناخته می‌شود، اما دامنه‌اش تا اندازه‌ای کاهش یافته است که می‌تواند در قیاس با سنت‌های تفسیری، سازواری بیشتری با فضای فکری مدرن را به همراه داشته باشد.

۲-۲-۶. برجسته‌سازی انگاره تکلیف به جای حق

یکی از اصلی‌ترین شیوه‌ها برای ارائه خوانشی سازگار با اقتضائات دوره مدرن، برجسته کردن انگاره «تکلیف» به جای «حق» بوده است؛ با این توضیح که برخلاف سنت مطالعات تفسیری که آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را بیانگر برتری حقوقی مردان بر زنان قلمداد می‌کرد، برخی از مفسران معاصر آن را بیانگر تکالیف و وظایف بیشتر مردان در قبال همسرانشان تعبیر نموده‌اند.

قدیم‌ترین مفسری که همین شیوه را در تفسیر آیه بقره/۲۲۸ پیش گرفته، شیخ محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ ق) است. او تفسیر این گزاره را با این عبارت کلیدی آغاز می‌کند که: «وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ فَهُوَ يُوْجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ شَيْئًا وَعَلَى الرَّجَالِ أَشْيَاءَ» (رضا، ۱۹۹۰: ۳۵/۲). مقصود عبده آن است که اگر آیه بقره/۲۲۸ یک وظیفه را بر دوش زنان قرار داده، وظایف و مسئولیت‌های متعددی را بر عهده مردان گذاشته است. عبده با استناد به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء/۳۴) مقصود از «درجه» را واگذاری مسئولیت سنگین ریاست خانواده بر عهده مردان دانسته است (همان: ۳۵/۲-۳۰۲).

این برداشت تفسیری به دلیل همنوایی بیشتر با گفتمان‌های فکری مدرن، از سوی طیفی از مفسران پسین به دیده قبول نگریسته شده و در تفاسیرشان انعکاس یافته است (مراغی، ۱۹۸۵: ۱۶۷/۲؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱۲۴/۱-۱۲۵؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۱۴۳/۱-۱۴۴). صورت موجز و ساخت یافته از این خوانش تفسیری را می‌توان در صفة التفاسیر مشاهده کرد؛ آنجا که در توضیح «درجه» گفته شده است: «فَهِیَ دَرَجَةٌ تَكْلِيفٍ لَا تَشْرِيفٍ» (صابونی، ۱۴۱۷: ۱۳۱). بر این اساس، این درجه نه نشانه شرافت و فضیلت مردان نسبت به زنان که نشانه تکالیف و مسئولیت‌های بیشتر مردان در قبال زنان است.

۲-۲-۶. برجسته‌سازی انگاره تفاوت به جای برتری

شیوه دیگر برای ارائه خوانشی عصری از آیه بقره/۲۲۸، فاصله گرفتن از انگاره برتری مردان بر زنان و جایگزین کردن آن با انگاره تفاوت مردان با زنان است.

عبدالکریم خطیب (درگذشته ۱۴۰۶ ق). - عالم معاصر مصری. نخستین مفسری است که در میان اهل سنت، «درجه» را به تفاوت میان مردان و زنان تفسیر نمود: «قوله تعالى (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) أَى دَرَجَةٌ فِي التَّفَاوُتِ بَيْنَهُمَا فِي الْحُقُوقِ وَالْوَجِيبَاتِ» (خطیب، ۱۴۲۴: ۲۶۱/۱). بر این اساس، خطیب معتقد است که آیه بقره/۲۲۸ در مقام بیان تفاوت میان مردان و زنان از حیث حقوق و تکالیف است و نباید آن را بنا بر ادعای سنت تفسیری، به برتری حقوقی یا تکوینی مردان بر زنان تعبیر نمود.

هم‌زمان با عبدالکریم خطیب، علامه سید محمدحسین طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ ق) نیز در فضای تفسیر نویسی امامیه تلاش کرد آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» را با تمرکز بر تفاوت‌های میان مردان و زنان بازتفسیر نماید. طباطبایی بر این باور بود که میان مردان و زنان، تفاوت‌های بارزی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را در دو بخش اصلی طبقه‌بندی کرد: تفاوت‌های جسمی و تفاوت‌های روانی. از منظر طباطبایی، عموم مردان از حیث ویژگی‌های جسمی و بدنی، از توانایی و قدرت بیشتری نسبت به زنان برخوردارند. در نتیجه مردان غالباً سخت و خشن‌اند؛ حال آنکه زنان از حیث جسمی، لطیف و شکننده‌اند. از سوی دیگر، طباطبایی در بحث از تفاوت‌های روانی میان زنان و مردان، دوگانه «تعقل - عاطفه» را پیش نهاد و چنین مطرح کرد که غلیان احساسات و عواطف در وجود زنان موجب می‌شود که مهربانی و نازک‌دلی در وجود آنان ریشه دواند؛ حال آنکه جنبه تعقل در وجود مردان چیرگی دارد و به آنان امکان تسلط بر عواطف و احساساتشان را می‌دهد. طباطبایی با استناد به این تفاوت‌های جسمی و روانی چنین نتیجه گرفت که مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی مردان و زنان نیز می‌بایست متفاوت باشد. از همین روست که به باور او، زنان از پذیرش مسئولیت‌هایی چون امارت، قضاوت و جهاد که جز با تعقل و خردورزی انجام نمی‌گیرند، معاف شده و سامان‌دهی به این امور بر عهده مردان گذاشته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۵/۲). به این ترتیب، طباطبایی برخلاف سنت تفسیر نویسی، «درجه» را نه نشانه‌ای از برتری مردان بر زنان که نشانه‌ای از تفاوت‌های جسمی و روانی میان مردان و زنان ارزیابی نمود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۵۷/۲؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۶۱/۱).

۶-۲-۴. جایگزینی انگاره برتری نسبی به جای برتری مطلق

در پایان، باید طیفی از مفسران امامی مذهب را نام آورد که هرچند از تفسیر «درجه» به «برتری» ابایی نداشته‌اند؛ اما برخلاف سنت تفسیر نویسی، برتری

مردان بر زنان را یک برتری نسبی - نه برتری مطلق - دانسته‌اند. آنان معتقدند که مردان و زنان از حیث ویژگی‌های جسمی و روانی، با یکدیگر متفاوت‌اند. همین تفاوت موجب می‌شود که هر یک در قیاس با دیگری، در برخی از حوزه‌ها برتر و در برخی از حوزه‌ها فروتر باشد. مثلاً مردان از حیث نیروی بدنی، اداره میدان جنگ، حکومت‌داری، قضاوت و ... بر زنان برتری دارند و زنان از حیث بردباری، فداکاری، نوع دوستی، نوع‌پروری، رقت قلب و ... بر مردان برتری یافته‌اند (بانو امین اصفهانی، ۱۳۶۱: ۳۲۴/۲، ۳۲۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۱/۴؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴۲۵/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۳/۱، ۲۶۵). بر این اساس، این مفسران بر این باورند که آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» اشاره به برتری نسبی مردان بر زنان از حیث پذیرش مسئولیت مدیریت خانواده دارد؛ مسئولیتی که به واسطه ویژگی‌های خاص جسمی و روانی مردان بر عهده آنان گذاشته شده است و نباید آن را نشانه‌ای از فرودستی زنان نسبت به مردان تعبیر نمود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۰/۴؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴۲۵/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۳/۱، ۲۶۵).

در تکمیل آنچه گذشت، جوادی آملی با رویکردی فلسفی، این نکته مهم را یادآور می‌شود که مردانگی (ذکوریت) و زنانگی (انوثیت)، جزء ذات انسان به شمار نمی‌آید و به این ترتیب، مدخلیتی در روح و حقیقت انسانی ندارد. در نتیجه، باید مردانگی و زنانگی را صنف انسان به شمار آورد، نه فصل او. این در حالی است که غرب مدرن به دلیل آنکه انسان را جز پیکر مادی، چیز دیگری نمی‌داند، به این باور رسیده است که مرد و زن را باید دو نوع از یک حقیقت به نام انسان در نظر گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۱/۱-۲۷۲).

نتیجه

پژوهش حاضر کوشید روند تحولات تفسیری از آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را از عصر صحابه تا دوران معاصر، با رویکرد تفسیر تطبیقی به بحث گذارد. این مطالعه نشان داد:

۱. در سده‌های متقدم و میانه هجری، سه مسیر اصلی در تفسیر آیه در پیش گرفته شد:

الف) تفسیر آیه با استناد به روایات: برخی از مفسران در صدد برآمدن با استناد به مجموعه‌ای از احادیث منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، فرادستی و تسلط مردان بر زنان را به طور قاطع و حداکثری تصویر کنند؛ به گونه‌ای که مثلاً مردان در صورت جواز سجده برای غیر خداوند، شایسته مسجود بودن زنان نشان هستند.

ب) **برتری تکوینی مردان بر زنان:** از سوی دیگر، برخی از مفسران به این طرز تلقی دامن زدند که برتری مردان بر زنان ریشه در مجموعه‌ای از واقعیت‌های تکوینی در عالم دارد که غیر قابل تغییر است؛ مثلاً اینکه مردان منشأ خلقت زنان هستند، یا اینکه مردان برخلاف زنان، از کمال عقل و دین برخوردارند.

ج) **برتری حقوقی مردان بر زنان:** سرانجام، باید از جریان سومی یادکرد که ضمن اشاره به فهرستی از حقوق مردان در سطح خانواده و جامعه، معتقد بود که بنا بر آموزه‌های اسلامی، مردان از حیث حقوقی - نه تکوینی - در صدر نشانده می‌شوند؛ مثلاً برخورداری بیشتر مردان از سهم الارث و دیه، یا امکان تصدی مناصبی چون قضاوت از سوی آنان.

۲. در انتقال به دوره مدرن، در حالی که طیفی از مفسران معاصر بدون توجه به اقتضائات زمانه، بر تکرار سنت مطالعات تفسیری پای می‌فشرده‌اند، گروهی دیگر کوشیدند با ارائه خوانش‌های عصری از آیه، برداشت‌هایی سازوارتر با گفتمان‌های فکری مدرن عرضه نمایند. مهم‌ترین چارچوب‌های فکری برای ساماندهی به این خوانش‌های عصری از قرار زیر است:

الف) **کاهش حداکثری در دامنه برتری حقوقی مردان:** گروهی از مفسران معاصر ضمن پذیرش برتری حقوقی مردان، با امعان نظر به سیاق آیه، دامنه این برتری را به حق طلاق و حق رجوع در زمان عدّه کاهش دادند. این در حالی است که پیشینیان، گستره این برتری را بسیار وسیع می‌دیدند.

ب) **برجسته‌سازی انگاره تکلیف به جای حق:** برخی از مفسران معاصر با پُررنگ کردن جنبه تکلیف به جای حق، گزاره «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را به واگذاری مسئولیت‌های سنگین و خطیر به مردان تفسیر کردند. این در حالی است که پیشینیان چنین باور داشتند که این گزاره بیانگر شرافت و فضیلت حقوقی مردان در قیاس با همسرانشان است.

ج) **برجسته‌سازی انگاره تفاوت به جای برتری:** طیفی از مفسران معاصر در تفسیر آیه «لِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» به جای بحث از برتری مردان بر زنان، بر تفاوت‌های مردان و زنان از حیث ویژگی‌های جسمی و روانی تمرکز نمودند؛ تفاوت‌هایی که از منظر این مفسران می‌تواند زمینه‌ساز تفاوت در تکالیف و مسئولیت‌های آنان باشد.

د) **جایگزینی انگاره برتری نسبی به جای برتری مطلق:** برخی از مفسران معاصر بدون آنکه از تفسیر «درجه» به «برتری» طفره روند، برخلاف سنت تفسیری آن را به یک برتری نسبی تقلیل دادند؛ با این توضیح که زنان و مردان به دلیل

برخورداری از ویژگی‌های جسمی و روانی متفاوت، امکان برتری در پاره‌ای از حوزه‌ها و امکان فرودستی در پاره‌ای دیگر را یافته‌اند. بر این اساس، نمی‌توان به طور مطلق، از برتری مردان بر زنان یا بالعکس سخن راند.

۳. این مطالعه نشان داد که با تغییر در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جهان اسلام می‌توان انتظار تغییر در روند تفسیرنویسی جهان اسلام را امری واقع‌بینانه ارزیابی کرد. از همین رو است که پس از غلبه گفتمان برابری جنسیتی در اکثر جوامع اسلامی و طرح پرسش‌های نوپدید درباره جایگاه زنان در اسلام، شاهد فاصله گرفتن از سنت‌های تفسیری و ارائه خوانش‌های عصری از آیه «وَلِلرِّجَالِ عَلیهنَّ دَرَجَةٌ» متناسب با اقتضائات دوره مدرن هستیم.

منابع

قرآن کریم.

آل سعدی، عبدالرحمان بن ناصر (۱۴۰۸ ق): «تیسیر الکریم الرحمان فی تفسیر کلام المنان»، بیروت: مکتبه النهضة العربیة.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، به کوشش علی عبدالباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن ابی جامع، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق): «الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز»، به کوشش مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم.

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، به کوشش اسعد محمد الطیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ ق): «المصنف»، به کوشش کمال یوسف، ریاض: مکتبه الرشد.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق): «من لایحضره الفقیه»، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۲ ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، به کوشش عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربیة.

ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹ ق): «اللباب فی علوم الکتاب»، به کوشش عادل احمد عبدال موجود و شیخ علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن العربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق): «أحكام القرآن»، به کوشش علی محمد الجاوی، بیروت: دار الجیل.

ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ ق): «تفسیر غریب القرآن»، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا): «السنن»، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الفکر.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

اسفراینی، شاهفور بن طاهر (۱۳۷۵ ش): «تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم»، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۵ ش): «قرآن و تفسیر عصری»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ایجی، محمد بن عبدالرحمان (۱۴۲۴ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ایزدی، مهدی و شیرزاد، محمد حسن و شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۵ ش): «تبارشناسی روایت سجده زن بر شوهر در جوامع روایی متقدم امامیه»، حدیث پژوهی، سال ۸، شماره ۱۶، صص ۵۱-۷۴.

ایزدی، مهدی و شیرزاد، محمد حسین و شیرزاد، محمد حسن (۱۳۹۶ ش): «امکان سنجی صدور حدیث سجده زن بر شوهر: نقد متنی سه سطحی (زبانی، ادبی و فرهنگی)»، علوم حدیث، سال ۲۲، شماره ۸۴، صص ۷۹-۱۰۱.

بانو امین اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱ ش): «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، تهران: نهضت زنان مسلمان.

بروسوی، اسماعیل حقی (۱۴۲۴ ق): «روح البیان»، بیروت: دار الفکر.

بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق): «معالم التنزیل»، به کوشش عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ ش): «روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث»، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ ق): «التفسیر المظهری»، به کوشش غلام نبی تونسوی، کویت: مکتبه رشدیة.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ ق): «السنن»، مصر: مکتبه مصطفی البابی.

ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق): «تفسیر روان جاوید»، تهران: برهان.

جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم (۱۴۰۴ ق): «تفسیر شاهای (آیات الأحکام)»، به کوشش ولی الله اشراقی سراجی، تهران: انتشارات نوید.

جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق): «أحكام القرآن»، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جلیلی، سید هدایت و عسگری، انسیه (۱۳۹۳ ش): «تفسیر مقارن/ تطبیقی؛ قرازیانی لغزان و لرزان»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ۲، شماره ۴، صص ۶۷-۸۴.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش): «تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.

حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷ ش): «مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر»، تهران: دار الکتب الإسلامية.

حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ ق): «التفسیر الواضح»، بیروت: دار الجیل جدید.

حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ ق): «تقریب القرآن إلى الأذهان»، بیروت: دار العلوم.

خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ ق): «لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن)»، به کوشش عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۳۳ ق): «التفسیر الموضوعی بین النظریة و التطبيق»، اردن: دار النفائس.

خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ ق): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت: دار الفكر العربی.

دخیل، علی محمد علی (۱۴۲۲ ق): «الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

رضایی هفتادار، حسن، راجی، مرضیه (۱۴۰۲): «نقد آرای مستشرقان در مورد جایگاه زن در اسلام در مقایسه با دیدگاه مقام معظم رهبری»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۸، ۳۵، ۱۴۰۲، ۳۹-۷۴. [۲۰۲۴.۹۰۹۴.jqopv/10.22034.74-39](https://doi.org/10.22034/qjopv.10.22034.74-39).

رضا، محمد رشید (۱۹۹۰ م): «المنار»، قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.

رومی، فهد بن عبدالرحمان (۱۴۱۹ ق): «بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه»، ریاض: مكتبة التوبة.

زجاج، ابراهیم بن السری (۱۴۰۸ ق): «معانی القرآن و إعرابه»، بیروت: عالم الكتب.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۲۲ ق): «التفسیر الوسیط»، بیروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر/ دار الفكر.

سید بن قطب (۱۴۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق.

سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.

شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ ق): «الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین»، کویت: مكتبة الألفین.

شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: نشر داد.

شنقیطی، محمد بن محمد (۱۴۱۵ ق): «أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: دار الفكر.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق): «فتح القدر»، دمشق/ بیروت: دار ابن کثیر/ دار الکلم الطیب.

شیخ علوان، نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹ م): «الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة»، مصر: دار رکابی.

شیرزاد، محمد حسین و شیرزاد، محمد حسن و هدایت زاده، محمد صادق (۱۳۹۵ ش): «رہیافتی زبان شناختی به برابری جنسیتی در قرآن کریم؛ نقدی بر فمینیسم اسلامی»، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۹، شماره ۱۸، صص ۱۳۳-۱۴۸.

صابونی، محمد علی (۱۴۱۷ ق): «صفوة التفاسیر»، قاهره: دار الصابونی.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة»، قم: فرهنگ اسلامی.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق): «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد رحمته الله علیه»، به کوشش محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ ش): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام.

طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹ ش): «تفسیر تطبیقی»، دائرة المعارف قرآن کریم، جلد هشتم، قم: بوستان کتاب. عادل، عبدالحکیم، حمید جزائری، سید، نجفی، حسین بستان (۱۴۰۳): «بررسی شبهات نقش هزینه مالی در قوامیت

مردان و پاسخ به آن»، قرآن و علم، ۱۸(۳۴)، ۲۸۳-۳۰۸، ۲۰۳۴، ۲۷۵، ۲۶۴، ۹۴۲۷.

فاضل جواد، جواد بن سعید کاظمی (۱۳۶۵ ش): «مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام»، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۸ ق): «دنیا المرأة»، بیروت: دار الملک.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملک.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش): «تفسیر نور»، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ ق): «فقه القرآن»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق): «تفسیر قمی»، به کوشش سید طیب موسوی جزائری، قم: دار کتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ ش): «کنز الدقائق و بحر الغرائب»، به کوشش حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- قنوجی، محمد صدیق خان (۱۴۱۲ ق): «فتح البیان فی مقاصد القرآن»، بیروت: المكتبة العصرية.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش): «مواهب علیه»، تهران: اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۲ ق): «الکافی»، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کومی، احمد سید (۱۴۰۲ ق): «التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم»، قاهره: دار الهدی.
- کیا هراسی، علی بن محمد (۱۴۰۵ ق): «أحكام القرآن»، به کوشش موسی محمد علی و عزت عبد عطیة، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا): «النکت والعیون»، به کوشش سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت: دار الکتب العلمية.
- مراغی، احمد مصطفی (۱۹۸۵ م): «تفسیر المراغی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلم، مصطفی (۱۴۲۶ ق): «مباحث فی التفسیر الموضوعی»، دمشق: دار القلم.
- مصلحی، جواد، نوربان، سجاد (۱۳۹۹): «رابطه فمینیسم و قرآن با تأکید بر آیه قوامون»، قرآن و علم، ۱۴ (۲۷)، ۱۳۱-۱۵۶
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۵ ق): «التفسیر المبین»، قم: دار کتاب الإسلامی.
- مقدس اردبیلی، احمد (۱۳۸۶ ق): «زبدة البیان فی أحكام القرآن»، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مکی بن ابی طالب (۱۴۲۹ ق): «الهدایة إلى بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن و تفسیره»، شارجه: جامعة الشارقة.
- ملا حویش آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ ق): «بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول»، دمشق: مطبعة الترقی.
- منوچهریان، مهرانگیز (۱۳۴۲ ش): «انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفی ایران از نظر حقوق زن»، تهران: سازمان داوطلبان حمایت خانواده.
- موسوی مقدم، سید محمد، مدرسی مصلی، سیده منصوره (۱۳۹۸): «بررسی مقاله «نکاح و طلاق» از دایرة المعارف قرآن لیدن» قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۴ (۲۶)، ۱۵۷-۱۷۵. [10.22304/10.22304.175-157](https://doi.org/10.22304/10.22304.175-157)
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۱ ش): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌زادگان، فتح الله (۱۳۸۳ ش): «تفسیر تطبیقی»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نظام اعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق): «غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، به کوشش شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمية.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ ق الف): «الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز»، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق/ بیروت: الدار الشامیة/ دار القلم.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ ق ب): «الوسیط فی تفسیر القرآن المجید»، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و همکاران، بیروت: دار الکتب العلمية.
- Ali, Kecia (2010): "Marriage and Slavery in Early Islam", Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, A. (2009): "Sociology", Cambridge: Polity Press.

References

Glorious Qur'an

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī (1408 AH): "Rawdat al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān", editor: Muḥammad Jā'far Yāḥaqī and Muḥammad Mahdī Nāshih, Mashhad: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmi-i Aṣṭan-i Quds Razavi.
- Ādilī, 'Abd al-Ḥakīm, Jazā'irī, Sayyid Ḥamīd, Najafī, Busṭān, Ḥusayn (1403 SH): "Barresī Shubhāt Naqsh-i Hīzinah Mālī dar Qawwāmiyyat Mardān wa Pāsukh bih Ān", Qur'ān va 'Ilm Journal, 18(34), pp. 283-308. doi: 10.22034/qve.2024.9427
- Āl Sa'dī, 'Abd al-Rahmān ibn Nāshir (1408 AH): "Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān", Beirut: Maktabat al-Nahḍah al-'Arabīyah.
- Ali, Kecia (2010): "Marriage and Slavery in Early Islam", Cambridge: Harvard University Press.
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī", Editor: 'Alī 'Abd al-Bārī 'Atīyah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Baghawī, Ḥusayn ibn Mas'ūd (1420 AH): "Mu'ālim al-Tanzīl", editor: 'Abd al-Razzāq al-Mahdī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bānū Amīn Isfahānī, Sayyidah Naṣrat (1361 SH): "Makhzan al-'Irfān fī Tafsīr Qur'ān", Tehran: Nahzat-i Zanan-i Musalmān.
- Būrūsīwī, Ismā'īl Ḥaqqī (1424 AH): "Rūḥ al-Bayān", Beirut: Dār al-Fikr.
- Dakhīl, 'Alī Muḥammad 'Alī (1422 AH): "Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", Beirut: Dār al-Ta'arūf li-l-Maṭbū'āt.
- Fāḍil Jawād, Jawād ibn Sa'īd Kāzīmī (1365 SH): "Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Aḥkām", Tehran: Kitāb-furūshī Murtazavī.
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1418 AH): "Dunyā al-Mar'ah", Beirut: Dār al-Malak.
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1419 AH): "Min Waḥy al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Malak.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafātiḥ al-Ghayb", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Giddens, A. (2009): "Sociology", Cambridge: Polity Press.
- Ḥā'irī Tehrānī, Mīr Sayyid 'Alī (1377 SH): "Muqtanīyāt al-Durr wa Multaqatāt al-Thamar", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd (1413 AH): "Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ", Beirut: Dār al-Jīl al-Jadīd.
- Ḥusaynī Shīrāzī, Sayyid Muḥammad (1424 AH): "Taqrīb al-Qur'ān ilā al-'Azhān", Beirut: Dār al-'Ulūm.
- Ibn Abī Ḥātim Rāzī, 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad (1419 AH): "Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", editor: As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn Abī Jāmi', 'Alī ibn Ḥusayn (1413 AH): "Al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz", editor: Mālik Maḥmūdī, Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- Ibn Abī Shaybah, 'Abdullāh ibn Muḥammad (1409 AH): "Al-Muṣannaf", editor: Kamāl Yūsuf, Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- Ibn 'Ādil, 'Umar ibn 'Alī (1419 AH): "Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb", editor: 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and Shaykh 'Alī Muḥammad Ma'wadh, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdullāh (1408 AH): "Aḥkām al-Qur'ān", editor: 'Alī Muḥammad al-Bijāwī, Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad ibn Ṭāhir (1420 AH): "Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr", Beirut: Mū'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn 'Atīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ḡālib (1422 AH): "Al-Muḥarrar al-Wujūz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", edited by 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

- Ibn Bābūyah, Muḥammad ibn ‘Alī (1413 AH): "Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faḡīḥ", editor: ‘Alī Akbar Ghafārī, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī (1422 AH): "Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr", editor: ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd (N.D): "Al-Sunan", editor: Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Qutaybah, ‘Abdullāh ibn Muslim (1411 AH): "Tafsīr Gharīb al-Qur‘ān", editor: Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ījī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān (1424 AH): "Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān", Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Isfarā‘īnī, Shāhḥūr ibn Ṭāhir (1375 SH): "Tāj al-Tarājīm fī Tafsīr al-Qur‘ān li-l-A‘ā-jim", editor: Najīb Mā‘il Harawī and ‘Alī Akbar Ilāhī, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī.
- Iyāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī (1375 SH): "Qur‘ān wa Tafsīr ‘Aṣrī", Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang Islāmī.
- Īzādī, Maḥdī; Shīrẓād, Muḥammad Ḥasan and Shīrẓād, Muḥammad Ḥusayn (1395 SH): "Tabārshānāsī Rivayat Sajdeh Zan bar Shawhar dar Jāwāmī‘ Rivā‘ī Ma-taqaddim-i Imāmīyah", Ḥadīth-Pazhūhī, Year 8, Series 16, pp. 51-74.
- Īzādī, Maḥdī; Shīrẓād, Muḥammad Ḥusayn and Shīrẓād, Muḥammad Ḥasan (1396 SH): "Imkān-Sanjī Šudūr Ḥadīth-i Sajdah Zan bar Shawhar: Naqḍ Matnī Sāṭḥī (Zabānī, ‘Adabī va Farhangī)", ‘Ulūm-i Ḥadīth, Year 22, Series 84, pp. 79-101.
- Jalīlī, Sayyid Hidāyat and ‘Asgarī, Ansīyah (1393 SH): "Tafsīr Muqāran/ Taṭbīqī; Fara-Zabānī Laghzān wa Larzān", Pazhūhishnāmeḥ-i Tafsīr wa Zabān-i Qur‘ān, Year 2, Series 4, pp. 67-84.
- Jassās, Aḥmad ibn ‘Alī (1405 AH): "Aḥkām al-Qur‘ān", editor: Muḥammad Šādiq Qamhāwī, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (1389 SH): "Tasnīm" Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā‘.
- Jorjānī, Abū al-Faṭḥ ibn Makhdūm (1404 AH): "Tafsīr Shāhī (Āyāt al-Aḥkām)", editor: Walīy Allāh Ishrāqī Sarābī, Tehran: Intishārāt-i Navīd.
- Kāshifī, Ḥusayn ibn ‘Alī (1369 SH): "Mawāhib ‘Alīyyah", Tehran: Iqbāl.
- Khālīdī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ (1433 AH): "Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī Bayn al-Nizāriyya wa al-Taṭbīq", Jordan: Dār al-Nafā‘ is.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm (1424 AH): "Al-Tafsīr al-Qur‘ānī li-l-Qur‘ān", Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad (1415 AH): "Lubāb al-Tāwīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl (Tafsīr al-Khāzin)", editor: ‘Abd al-Salām Muḥammad ‘Alī Shāhīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Kīā Harāsī, ‘Alī ibn Muḥammad (1405 AH): "Aḥkām al-Qur‘ān", editor: Mūsā Muḥammad ‘Alī and ‘Izzat ‘Abd ‘Atīyyah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1407 AH): "Al-Kāfī", editor: ‘Alī Akbar Ghifārī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
- Kūmī, Aḥmad Sayyid (1402 AH): "Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī li-l-Qur‘ān al-Karīm", Cairo: Dār al-Hudā.
- Makārim Shīrāzī, Našīr et al. (1374 SH): "Tafsīr-e Nemūneh", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
- Makki ibn Abi Ṭālib (1429 AH): "Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah fī ‘Ilm Ma‘ānī al-Qur‘ān wa Tafsīrihi", Sharjah: University of Sharjah.
- Manouchehriān, Mehrangiz (1342 SH): "Intiqād-i Qavānīn-i Asāsī va Madanī va Keyfarī-i Irān az Naẓar-i Ḥuqūq-i Zan", Tehran: Sāzēmān-e Dāvṭalabān-e Ḥimāyat-e Khānuvādeh.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā (1985): "Tafsīr al-Marāghī", Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad (N.D): "Al-Nukt wa al-Uyūn", editor: Sayyid ibn ‘Abd al-Maqṣūd ibn ‘Abd al-Raḥīm, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- Meybodi, Rashid al-Din Abolfazl (1371 SH): "Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār", editor: Ali Asghar Hikmat, Tehran: Amir Kabir.
- Molla Huweish Āl Ghāzi, AbdulQadir (1382 AH): "Bayān al-Ma'ānī 'alā Ḥasab Tartīb al-Nuzūl", Damascus: al-Taraqqi Publishing House.
- Moqaddas Ardabili, Aḥmad (1386 AH): "Zubdat al-Bayān fī Aḥkām al-Qurān", editor: Muhammad Baqir Behbudi, Tehran: Ketābforushi Mortazavi.
- Mosliḥī, Javad, Nourian, Sajad (1399 SH): "Rābīteh-e Feminism va Qur'ān bā ta'kīd bar Āyeh Qavwāmūn", Qurān va 'Ilm Journal, 14(27), 131-156. doi: 10.22034/qve.2021.5365
- Mousavi Moqaddam, Seyed Mohammad, Modarresi Mosalla, Seyede Mansoureh (1398 SH): "Barresi-e Maqāleḥ 'Nikāḥ va Ṭalāq' az Dā'irat Ma'ārif-i Qur'ān-i Leiden" Qur'ān-Pazhūhi Khāvarshānāsān, 14(26), 157-175. doi: 10.22034/qkh.2019.2746
- Mughniyah, Muhammad Jawad (1425 AH): "Al-Tafsīr al-Mubīn", Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Muslim, Muṣṭafā (1426 AH): "Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī", Damascus: Dār al-Qalam.
- Najjārzādegān, Fathollah (1383 SH): "Tafsīr-e Tatbīqī", Qom: Markaz Jahāni-e 'Ulūm-e Islāmī.
- Nizām A'raj, Hassan ibn Muḥammad (1416 AH): "Gharā'ib al-Qurān wa Raghā'ib al-Furqān", editor: Sheikh Zakariyya Umayrat, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Pākatchī, Aḥmad (1391 SH): "Ravesh-i Taḥqīq bā Takveh bar Ḥawzeh 'Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth", Tehran: Imām Šādiq ('A) University.
- Panipati, Tanāullah (1412 AH): "Al-Tafsīr al-Mazharī", editor: Ghulām Nabī Ṭūnsī, Kuwait: Maktabat Rushdiyyah.
- Qannūjī, Muḥammad Šiddīq Khān (1412 AH): "Fath al-Bayān fī Maqāšid al-Qur'ān", Beirut: Al-Maktabah al-'Ašriyyah.
- Qirā'afi, Muḥsin (1383 SH): "Tafsīr Nūr", Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā'ī az Qur'ān.
- Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Reza (1368 SH): "Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib", editor: Ḥusayn Dargāhī, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1404 AH): "Tafsīr Qummī", editor: Sayyid Ṭayyib Mūsawī Jazā'iri, Qom: Dār al-Kitāb.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1371 SH): "Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth", Tehran: Bunyād-i Bi'that.
- Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1364 SH): "Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān", Tehran: Intihārāt Nāšir-i Khusrow.
- Qutb Rāwandī, Sa'īd ibn Hibat Allāh (1405 AH): "Fiqh al-Qur'ān", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi (RA).
- Reza'i Haftador, Hasan, and Raji, Marzieh (1402 SH): "Naqd Ārā-i Muštashriqān dar Mawrid Jāyigāh-i Zan dar Islām dar Muqāyisah bā Dīdgāh-i Maqām-i Mu'azzam Rahbarī" Qur'ān Pizhūhi Khāvarshānāsān, 18, 35, 1402, pp. 39-74. doi: 10.22034/jqopv.2024.9094
- Riḍā, Muḥammad Rashīd (1990): "Al-Manār", Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- Rūmī, Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān (1419 AH): "Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhi-juh", Riyadh: Maktabat al-Tawbah.
- Šābūnī, Muḥammad 'Alī (1417 AH): "Šafwat al-Tafsīr", Cairo: Dār al-Šābūnī.
- Šādiqī Tehrānī, Muḥammad (1365 SH): "Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān wa al-Sunnah", Qom: Farhang-i Islāmī.
- Saffār, Muḥammad ibn Ḥasan (1404 AH): "Bašā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad (SA)" editor: Muḥsin Kūchihbāghī, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi (RA).

- Sayyid Quṭb (1412 AH): "Fī Zilāl al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Shurūq.
- Shanqīṭī, Muḥammad ibn Muḥammad (1415 AH): "Aḍwā' al-Bayān fī Ṭdāh al-Qur'ān bi-l-Qur'ān", Beirut: Dār al-Fikr.
- Sharīf Lāhījī, Muḥammad ibn 'Alī (1373 SH): "Tafsīr Sharīf Lāhījī", Tehran: Nashr Dād.
- Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī (1414 AH): "Fath al-Qadīr", Damascus/Beirut: Dār Ibn Kathīr/Dār al-Kalam al-Ṭayyib.
- Shaykh 'Alwān, Ni'mat Allāh ibn Maḥmūd (1999 CE): "Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafāṭīḥ al-Ghaybiyyah", Egypt: Dār Rukābī.
- Shirzad, Muḥammad Husayn, Shirzad, Muḥammad Ḥasan, and Hidayatzadeh, Muḥammad Ṣadiq (1395 SH): "Rahiyāfī Zabān-shanākhī bih Barābarī-i Jinsīyaṭī dar Qur'ān-i Karīm; Naqḍī bar Feminism-i Islāmī," Muṭāla'at-i Qur'ān va Ḥadīth, Year 9, Series 18, pp. 123-148.
- Shubbar, Sayyid 'Abd Allāh (1407 AH): "Al-Jawhar al-Thamīn fī Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn", Kuwait: Maktabat al-Alfayn.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1404 AH): "Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Māthūr", Qom: Library of Ayatollah Marāshī Najafī (RA).
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Nāshir-i Khusrow.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): "Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd (1389 SH): "Tafsīr Ṭaṭbīqī," Dā'irat al-Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm", Qum: Buṣṭān-i Kitāb, eighth edition.
- Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn (1378 SH): "Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Intishārāt Islām.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Ibrāhīm (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Thaqafī Tehrānī, Muḥammad (1398 AH): "Tafsīr Ruwān Jāwīd", Tehran: Burhān.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā (1395 AH): "Al-Sunan", Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī.
- Wāhidi, Ali ibn Aḥmad (1415 AH-a): "Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", editor: Safwān Adnān Dawoodī, Damascus/Beirut: Al-Dār al-Shāmīyah/Dār al-Qalam.
- Wāhidi, Ali ibn Aḥmad (1415 AH-b): "Al-Wasīt fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd", editor: Ādil Aḥmad Abdulmawjud et al., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-Sarrī (1408 AH): "Ma'ānī al-Qur'ān wa l'rābuh", Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Zuhaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā (1422 AH): "Al-Tafsīr al-Wasīṭ", Beirut/Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir/Dār al-Fikr.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

Exegetical Analysis of Verse 16 of Surah An-Nisa with a Critical Approach Focused on Context

Mahboubeh Mousaipoor¹ 

Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran.

m.mousaeipoor@pnu.ac.ir

Research Article



Abstract

One of the important aspects of Qur'anic exegesis is the careful examination of exegetical opinions and the analysis of the reasons behind scholars' arguments in addressing questions raised regarding specific verses. Verse 16 of Qur'an 3 [Surah An-Nisā] is one of those verses that has generated various exegetical opinions and numerous questions about its abrogation or non-abrogation, the subject of the verse, and its intended addressees. Many critiques have been made against the reasons and opinions provided. Therefore, this study, employing a descriptive-analytical method, explores the linguistic analysis, attention to the context of the verse, and its semantic connection with the surrounding verses. It aims to clarify the weaknesses and shortcomings in the existing interpretations and propose a new perspective. The findings suggest that Verse 16 when connected to the preceding and following verses, addresses Islamic family laws, particularly focusing on purifying homes from infidelity, corruption, and illicit family relationships after the verses on inheritance and other related rulings. Thus, this verse pertains to a man and a woman from an Islamic family who are involved in sexual infidelity toward each other. Attention to this context, along with a precise understanding of the vocabulary used, leads to an interpretation different from the common view of many Qur'anic exegetes. According to this approach, there is no abrogation in this verse or the verse preceding it.

Keywords: Verse 16 of An-Nisa, Qur'anic exegetes, Critical approach, Abrogation, Context, Islamic family

Received: 2023/12/25 ; Received in revised form: 2024/03/12 ; Accepted: 2024/06/23 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Mousaipoor, Mahboubeh (1403SH): 'Exegetical Analysis of Verse 16 of Surah An-Nisa with a Critical Approach Focused on Context', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P146-167, [10.22034/csq.2024.432393.1376](https://doi.org/10.22034/csq.2024.432393.1376)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



واکاوی تفسیری آیه ۱۶ نساء با رویکرد انتقادی متمرکز بر سیاق

محبوبه موسائی پور^۱

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. m.mousaeipour@pnu.ac.ir

چکیده

از جمله مقوله‌های مهم در ساحت تفسیر قرآن، مذاقه در نظرات تفسیری و واکاوی دلایل مفسران در اقناع‌سازی پرسش‌های مطرح پیرامون آیات است. آیه ۱۶ سوره نساء از جمله آیاتی است که نظرات مختلف تفسیری و پرسش‌های فراوانی راجع به نسخ یا عدم نسخ آیه، موضوع آیه و مضمون آن آیه را به خود اختصاص داده است و نقدهای بسیار به دلایل و نظرات گفته شده وارد است؛ از این رو، پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با بررسی لغوی و اهتمام به سیاق آیات و پیوند معنایی آیه با آیات طرفین خود ضمن تشریح ضعف و کاستی‌های تفسیری موجود، سعی در تبیین دیدگاه جدید نموده است. نتیجه حاصل آنکه، آیه ۱۶ در اتصال به آیه قبل و بعد خود در پی تبیین احکام مربوط به خانواده اسلامی و جهت تطهیر بیوت از خیانت، آلودگی و اختلاط ارحام پس از آیات ارث و دیگر احکام آمده است؛ بنابراین آیه مربوط به مرد و زنی از خانواده اسلامی است که به سمت خیانت جنسی به یکدیگر بروند؛ توجه به این امر و دقت در کار بست لغات، رویکردی غیر از نظر مشهور مفسران را افاده می‌کند. در این رویکرد، هیچ نسخه‌ای در این آیه و آیه قبلش اتفاق نیفتاده است.

کلیدواژه‌ها: آیه ۱۶ نساء، مفسران، رویکرد انتقادی، نسخ، سیاق، خانواده اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

استناد به این مقاله: موسائی پور، محبوبه (۱۴۰۳): «واکاوی تفسیری آیه ۱۶ نساء با رویکرد انتقادی متمرکز بر سیاق» با رویکرد تفسیر تطبیقی، مطالعات تفسیری تطبیقی، ۹ (۷۷)، ۱۶۷-۱۴۶، [10.22034/esq.2024.432393.1376](https://doi.org/10.22034/esq.2024.432393.1376)

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

امروزه در حوزه تفسیر قرآن کریم علوم متعددی همچون متن پژوهی، لغت‌شناسی، زبان‌شناسی و... در جریان تکاملی بیش‌ازپیش خود قرار دارند و این امر سبب شده تا روزه‌روز لایه‌های بدیع‌تر و معانی دقیق‌تری از آیات و تفسیر آن‌ها جلوه‌نمایی کند؛ از این‌رو درنگ و دقت کاوشگرانه و بررسی تحلیلی همه‌آراء تفسیری جدای از مرتبه و جایگاه مفسران ضروری می‌نماید.

بر این اساس، یکی از ساحت‌های مهم در این حوزه، مذاقه در اختلافات تفسیری و واکاوی در دلایل مفسران همراه با توجه به لغات، سیاق و بستر سوره و آیات برای رسیدن به تبیین روشن‌تر از آیات است. آیه ۱۶ سوره نساء یکی از این آیات است که به موضوع ارتکاب فاحشه در جامعه اسلامی می‌پردازد. نگاه ابتدایی و کلی، نشان از اختلاف فراوان مفسران در تعیین معنا و مصداق فاحشه و تبیین حکم آیه دارد. این در حالی است که به نظر می‌رسد برخی قرآن‌پژوهان و مفسران فریقین نیز در ذکر اقوال یکدیگر شیوه تاسی و پیروی را در پیش گرفته‌اند در صورتی که باب پرسش و نقد در آنچه از نظرات این بزرگان ضمن احترام فراوان به جایگاه والا و لحاظ همه زحماتشان آمده؛ بسته نیست؛ از این‌رو این مقاله با هدف بازخوانی تفسیر این آیه جهت دستیابی به فهم دقیق‌تر و ارائه روشن‌تر و متفاوت نوشته شده است.

درباره این موضوع غیر از آنچه در تفاسیر آمده پژوهش دیگری یافت نشد؛ تنها دو مقاله یکی با عنوان «بررسی تطبیقی نسخ از منظر علامه طباطبایی و آیت‌الله خوئی» با تمرکز بر مطالعه موردی آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء نوشته اتحاد (۱۴۰۱)، یافت شد که در آن، نویسنده فقط به ذکر و تطبیق نظر دو مفسر یادشده در مسئله نسخ در آیات ذکرشده پرداخته و هیچ تحلیل یا نقدی انجام نشده است و دیگری «واکاوی تعارض ظاهری آیات مربوط به حکم زانیه» توسط زرگوش نسب (۱۳۹۶) نشر یافته است که نویسنده سعی در جمع نظرات تفسیری مفسران نموده است. در هر دو پژوهش نویسندگان تمرکزی بر مفهوم شناسی واژگان آیه از حیث لغت‌شناسی، نیز سیاق و بستر آیات در سوره و توجه به پیوند معنایی با آیات قبل و بعد، جهت ارائه رویکرد جدید نداشته و بنابراین نگاهشته حاضر از این جهات با پژوهش‌های ذکرشده متفاوت و در نوع خود بدیع است.

۲. طرح مسئله و گزارشی اجمالی از آراء مفسران

آیه ۱۶ سوره نساء به دلیل تناسب موضوعی و معنایی و به دلیل واو عطف در ابتدای آن با آیه قبل از خود (آیه ۱۵)، توسط مفسران سنجیده و تفسیر شده است. این آیات به آیات اتیان فاحشه معروف هستند:

﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾

(نساء/۱۵-۱۶)؛ و از زنان شما، کسانی که مرتکب زنا می‌شوند، چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه بگیرید؛ پس اگر شهادت دادند، آنان [= زنان] را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگشان فرارسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد و از میان شما، آن دو تن را که مرتکب زشت‌کاری می‌شوند، آزارشان دهید؛ پس اگر توبه کردند و درستکار شدند از آنان صرف نظر کنید، زیرا خداوند توبه پذیر مهربان است.

بسیاری از مفسران موضوع هر دو آیه را بنا به قول مشهور، راجع به زنا می‌دانند و بر این نظرند که آیه اول مربوط به زناى زنان ثیب (بیوه) یا زنان شوهردار و آیه دوم مربوط به زناى مرد بی‌زن و زن بی‌شوهر است و حکم هر دو آیه توسط حکم رجم در سنت و تازیانه در آیه دوم سوره نور نسخ شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۱/۴؛ طوسی، بی‌تا: ۱۴۳/۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۷۱/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۵۱/۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲۸۸/۱؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳۶۲/۱ و ۳۶۳). در این میان برخی در اختلاف نظر با گروه اول آیه اول را در مورد همه زنان و آیه دوم را مربوط به همه مردان می‌دانند (ثعلبی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۸/۴؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲۰۵/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۲/۲) برخی نیز فقط در مورد آیه دوم با نظر عموم مفسران اختلاف داشته و معتقدند آیه اول در مورد زنان شوهردار اما آیه دوم مربوط به مردان است (خویی، ۱۳۹۳: ۹۸) و برخی مربوط به هر فرد زناکار چه مرد چه زن و چه بکر و چه ثیب می‌دانند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۲۲۶/۲) برخی نیز در مخالفت با قول مشهور، موضوع آیات را در مورد زنا ندانسته بلکه با ذکر و تأیید نظر ابو مسلم اصفهانی موضوع آیه اول را مساحقه و موضوع آیه دوم را لواط می‌دانند و یکی از دلایل رجحان این نظر را حفظ اصل عدم نسخ در قرآن و از جمله در این آیات خاطر نشان کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۳۱/۹)؛ برخی مفسران نیز فقط به ذکر اقوال مختلف بسنده کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۶/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶۴/۲ و ۶۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۸۲/۱ و ۵۸۳).

آنچه مفسران بر مینای قول مشهور بر آن تأکید کرده‌اند در موارد زیر خلاصه می‌شود:

- موضوع هر دو آیه مسئله زنا و بیان حکم موارد مذکور در آیات است.
- آیه اول راجع به زناى زنان شوهردار یا ثیب و آیه دوم مربوط به زن و مرد بکر یعنی بی‌همسر است.

- حکم هر دو آیه مشمول نسخ توسط سنت و آیه دوم سوره نور (صد تازیانه مرد و زن بکر زناکار) شده است.

- در عبارت «فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا» در آیه ۱۶، منظور، اعراض از سرزنش و توبیخ کلامی بعد از توبه و بعد از اجرای حد است؛ اما بنا بر اختلاف‌هایی که نقل شد چند مسئله و پرسش باقی می‌ماند که در ادامه و در این پژوهش مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد:

- آیا ادله مفسران مبنی بر اینکه آیه اول راجع به زنا‌ی زنان شوهردار و آیه دوم مربوط به زن و مرد بکر است کافی و قانع‌کننده است؟

- آیا ارجاع ضمایر به مرجع اصلی آن‌ها بر اساس آنچه مفسران آورده‌اند؛ خالی از اشکال و شایبه است؟

- چه ارتباط معناداری میان این دو آیه باهم و با آیه بعد و به‌طور کلی با سیاق آیات سوره نساء، با آنچه مفسران بیان کرده‌اند، وجود دارد؟

- آیا ادله کافی مبنی بر نسخ در حکم این دو آیه وجود دارد و آیا احتمال اینکه موضوع و شرایط حد بیان شده در آیه دوم سوره نور و نیز در سنت، متفاوت با موارد لحاظ شده در آیه باشد؛ وجود ندارد؟

بر اساس این موارد، مقاله حاضر ضمن بررسی آراء مفسران دیدگاه‌های خود را در این مجال ارائه خواهد نمود.

۳. موضوع آیه و درنگ در معنای فاحشه

یکی از نکات تعیین‌کننده در تفسیر آیه، معنای فاحشه است که در آیه ۱۶ با ضمیر «ها» در عبارت «يَأْتِيَانَهَا» به کلمه فاحشه در آیه قبل ارجاع داده شده است. از منظر لغویان اقدام، کلمه فاحشه از ماده ف ح ش به معنای قول و فعل بسیار زشت، تصرف و طریقه شنیعه و هر امر مخالف حق است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۵/۶؛ معلوف، ۱۳۶۵: ۵۷۰/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۹۶/۳). این کلمه در قرآن ۲۴ بار و برای زنا، لواط، تزویج نامادری و هر کار بسیار زشتی به‌کار برده شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۵۳/۵) که برگشت همه آن‌ها به گناه و معصیت پروردگار است (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۲۱۵/۳) معصیت‌های کبیره که تعدی از حق را به همراه دارد؛ در سوره مبارکه «انعام» از مطلق معاصی کبیره، به‌عنوان فواحش یاد شده است. آیه ۱۵۱ سوره «انعام» این است که: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» البته بعضی از معاصی کبیره را هم در کنارش به‌عنوان ذکر خاص بعد از عام ذکر فرمود: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» فواحش، آن معاصی کبیره‌ای است که تعدی‌اش زیاد است؛ منتها این عمل که برخلاف عفت است، چون عصیان فاحش است به فاحشه

معروف شده است. فاحشه یعنی «العمل القبیح»، فاحش یعنی خیلی قبیح، آن «تاء» او هم یا صفت است برای خصلت و صفت و مانند آن یا مبالغه است (جوادی آملی، ۱۴۰۰/۵/۱۶: جلسه ۵۸)؛ اما عموم مفسران، استعمال این لفظ در عمل شنیع زنا را شایع می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۴). در این آیه نیز اکثر مفسران برای واژه فاحشه، معنای زنا را برگزیدند که انتخاب این معنا ارتباط زیادی به مشمولان حکم هر دو آیه دارد؛ به این معنا که مقصود آیه چه کسانی هستند.

از آنجا که لفظ فاحشه در گناهان جنسی زنا، لواط و مساحقه عمومیت دارد و نه در لغت و نه در اصطلاح و نه در قرآن اختصاص به زنا ندارد؛ در آیه مورد بحث نیز با توجه به اثبات مشمولین حکم و تطبیق حکم آیه و دقت در عدم تعارض آن با آیات دیگر و نیز با سنت در مورد حد گناهکاران در این حوزه، باید به معنای مقصود شارع از این واژه نزدیک شد.

پیش‌تر ذکر شد که بسیاری از مفسران، آیه شریفه ۱۵ را متضمن حکم زناى زنان شوهردار می‌دانند که دلایلی چون موارد زیر را برای آن ذکر کرده‌اند؛ در آیه شریفه تنها نام زنان برده شده است و تأمل در تعبیر «مِنْ نِسَائِكُمْ» در آیه و دقت در کاربرست این تعبیر در آیات دیگر قرآن، نشان می‌دهد که اطلاق کلمه نساء بر معنای همسران، شایع است؛ به خصوص جایی که به ضمیر مردان اضافه شود و به صورت نساءکم مطرح گردد؛ مانند: «مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ» (نساء/۲۳)، حتی اگر این اضافه صورت نگرفته باشد نیز در این معنا در قرآن کاربرد دارد؛ مثل آیه «وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء/۴) می‌دانیم که منظور از زنان، همان همسران است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۵/۴)؛ اما در مورد اینکه چرا مراد از فاحشه در آیه نمی‌تواند صرفاً مساحقه باشد نیز اشاره کرده و بر این نظرند که هیچ روایت و دلیلی در احادیث مبنی بر اینکه گفته باشد این حد چند صباحی در مورد مساحقه جاری شد و سپس با حد و حکم دیگری نسخ شده، وجود ندارد (همان: ۲۳۴) مضاف بر اینکه روایت متعارض با این نظر و در تأیید موضوع زنا در مورد این آیه وجود دارد. همچنین هیچ دلیل لغوی و قرینه‌ای در آیه نیست؛ گرچه لغت فاحشه تعمیم دارد به هر کار زشتی ولی موارد استعمال آن بیشتر در عمل زنا آمده است؛ بنابراین اگر معنایی غیر از زنا مدنظر آیه بود، متناسب بود گفته شود اللتان و ضمائر تشبیه آورده شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۵/۶).

در پاسخ باید گفت روایت متعارض گفته شده (در تأیید معنای زنا برای فاحشه) خبر واحد است و یقینی و غیرقابل نقد نیست. نبود روایت مؤید برای معنای مساحقه یا عدم استفاده از ضمیر «اللتيان» نیز ممکن است به این دلیل باشد که مقصود از

فاحشه، عموم گناهان جنسی باشد؛ به خصوص که عمومیت لفظ از منظر ارباب لغت تأیید می‌شود؛ بنابراین دلیل متقنی برای رجحان معنای زنا تا اینجا وجود ندارد؛ از این رو برخی مفسران آیه دوم را مربوط به مردان و فاحشه در این آیه را به لواط معنا کرده‌اند (خوئی، بی تا: ۳۱۲/۱؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ۶۰/۱)؛ بنابراین باید ضمن توجه به عمومیت معنای فاحشه در مطلق گناهان جنسی، به دیگر قراین فهم آیه توجه بیشتری شود تا بتوان به معنای مقصود آیه نزدیک تر شد.

۴. درنگ در ضمایر

یکی از موارد بحث برانگیز و اختلافی در آیه ۱۶ مرجع ضمیر موصول «اللَّذَانِ» است که تعیین کننده مضمولان حکم آیه و تأثیرگذار در تبیین معنای فاحشه است. برخی مفسران در مورد مرجع موصول «اللَّذَانِ» بر این نظرند که در مورد دو مرد نیست؛ اگر منظور آیه، دو مرد بود؛ نباید مثنی به کار می‌رفت؛ زیرا در موقع وعد و وعید، یا لفظ جمع به کار می‌رود یا لفظ مرد تا بر جنس دلالت کند و آوردن مثنی بی فایده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۴). برخی نیز مثنی را حمل بر زن و مرد کرده و آوردن مثنی برای مرد و زن را از باب تغلیب مذکر دانسته‌اند؛ بنابراین موضوع لواط در مورد آیه را منتفی می‌دانند (بغوی، ۱۴۲۰: ۱/۵۸۳، بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۶۵؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۱/۴۴۷)؛ علامه طباطبایی نیز، احتمال لواط برای منظور آیه را رد می‌کند؛ به این دلیل که در سنت، ثابت شده؛ حد لواط قتل است و این حد تا به امروز جاری است؛ در حالی که یکی از مهم‌ترین دلایل قائلین به این نظر (احتمال معنی لواط) گرفتار نشدن در اصل عدم نسخ در آیات قرآن برای زنا است؛ اما چون حد لواط مشخص و با مفاهیم مورد نظر ناسازگار است؛ بنابراین یا حد لواط مطرح در سنت را باید حکم ابتدایی و غیر منصوص بدانیم یا حکمی ناسخ حکم این آیه و در این صورت دلیل کسانی که عدم نسخ در آیه را دلیل تفسیر خود دانسته‌اند؛ رد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۲۳۵-۲۳۶)؛ اما در ادامه بدون ذکر دلیل کافی صرفاً به قرینه اینکه آیه اول مربوط به زنان شوهدار است آیه دوم را مربوط به زن و مرد بکر یعنی بی‌همسر دانسته و صرفاً با رد احتمالات دیگر مفسران، نظر خود را مرجوح دانسته است (همان)؛ ولی اشکالی که مطرح می‌شود این است که آیا احتمال برگزیدن شق دیگری از مشمولین با توجه به قراین و سیاق آیات وجود ندارد؟ آیا نمی‌توان معنای فاحشه در این آیه را به معنای عمومی و کلی تر فحشای جنسی مربوط به انسان‌ها یعنی زنا، مساحقه و لواط با توجه به تعیین مضمولان آیه، متفاوت با آنچه اکثر مفسران گفته‌اند، دانست؟ بنا بر نظر جمهور مفسران، چه حکم آیه در مورد لواط باشد چه زنا، آیه منسوخ شده است؛ در این صورت نیز این سؤال مطرح می‌شود که

دلیل قطعی لازم برای نسخ کدام است؟ در صورتی که چنین دلیلی اقامه نشده است؛ بنابراین با در نظر گرفتن سؤالات و اشکال‌هایی که قابل طرح است به بررسی دیگر قراین و موارد ذکرشده در هر دو آیه می‌پردازیم.

۵. تعیین موضوع آیات با توجه به سیاق

یکی از نکات مهم و راهگشا اما مغفول از سوی جمهور مفسران در تفسیر آیات اتیان فاحشه، ارتباط معنا دار این دو آیه با آیات قبل و بعد از خود، به لحاظ موضوعی و معنایی و به عبارتی توجه به بستر و بافت و سیاق این آیات است. دقت در آیات ابتدایی سوره نساء تا آیات اتیان فاحشه یعنی ۱۴ آیه ابتدایی نشان می‌دهد که سرآغاز بحث و تمرکز محوری و موضوعی آیات بر خانواده اسلامی و احکام مربوط به آن است.

همچنین، در نگاه کلی، سوره، بیشتر به مواردی همچون قوانین مربوط به ازدواج و برنامه‌هایی برای حفظ عفت عمومی، قانون ارث بر اساس یک روش طبیعی و عادلانه (در برابر شکل بسیار زنده‌ای که در آن زمان وجود داشت و به بهانه‌های مختلفی افراد ضعیف را محروم می‌ساختند) قوانین کلی برای حفظ اموال عمومی، کنترل و نگهداری و بهسازی نخستین واحد اجتماع یعنی محیط خانواده می‌پردازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳/۲۷۳)؛ همچنین آیات بعد از این دو آیه نیز، از توبه حقیقی و پذیرش آن به شرط اصلاح، سخن می‌گوید که به طور خاص آیه ۱۷ با همان ضمائر مثنی در پیوستگی و اتصال موضوعی با این آیات صراحت دارد؛ اما مفسران بی‌توجه به این پیوند، تلاشی در جهت آشکار کردن این رشته اتصال و توضیح آن نداشته و تمام توجه و تمرکز خود را یا بر معنای فاحشه یا بر نحوه تناسب حکم دو آیه با حدود و در نتیجه امکان یا عدم نسخ، معطوف داشته‌اند و بیشتر بر شرح و تفسیر این دو آیه مستقل از قبل و بعد مبادرت ورزیده‌اند؛ تنها طالقانی صاحب تفسیر پرتوی از قرآن به این مورد اشاراتی داشته (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۷/۶)؛ اما به ذکر دلایل تفصیلی از جهت معناشناسی لغوی و تحلیل تفسیری متکی بر تفسیر قرآن به قرآن نپرداخته است.

بر پایه مقدماتی که ذکر شد می‌توان گفت؛ توالی آیات ابتدایی سوره نساء در حوزه خانواده، نشانه و قرینه‌ای بر این احتمال است که آیات اتیان فاحشه در ادامه همین موضوع آمده باشد و موضوع خیانت را در ارتباط با همسران در خانواده اسلامی بررسی و به دنبال حکمی جهت تطهیر بیوت از آلودگی و اختلاط ارحام پس از آیات ارث و دیگر احکامی باشد که همه آن‌ها بر پایه خانواده است؛ بنابراین لحاظ شرایط خانواده در تفسیر این دو آیه قابل تأمل است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۶. تعیین موصول «اللَّذَانِ» بر مبنای سیاق

طبق مطالب گفته شده در قبل و بر اساس سیاق و اتصال آیات به نظر می‌رسد؛ موصول «اللَّذَانِ» در آیه ۱۶ نمی‌تواند مربوط به دو مرد باشد؛ توضیح آنکه موضوع آیه قبل با توجه به قرینه «مَنْ نَسَائِكُمْ» که پیش‌تر توضیح داده شد، خیانت زنان شوهردار است در مبحث حفظ نظام خانواده که با سیاق آیات سوره نساء هم متناسب است. به این صورت که مسئولیت شوهران و دیگر اعضای خانواده جهت پیشگیری از تکرار این خیانت بعد از محرز شدنش با چهار شاهد؛ آن است که در خانه خودشان آن‌ها را نگهداری و مراقبت کنند (در مورد این مراقبت در ادامه توضیح داده خواهد شد). حال در آیه ۱۶ عطف و سیاق آیه و رجوع ضمیر در «یأتیانها» به الفاحشه در آیه قبل، پیوستگی و ربط هر دو آیه به لحاظ موضوع و حکم را استنباط می‌کند و چون «اللَّذَانِ» تثنیه مذکر به اعتبار تغلیب، شرکت مرد را می‌رساند و به خصوص در مورد زوجین در قرآن استفاده شده است؛ بنابراین می‌توان گفت منظور از آن، همان مرد و زنی است که از خانواده اسلامی (همسران) آن فاحشه را انجام دهند؛ به عبارت دیگر آیه در اتصال با آیات قبل خود به خصوص آیه پیشین، صرفاً به مسئله خیانت در ارتباط با همسران در خانواده اسلامی می‌پردازد و قرائن دیگر آن را تأیید می‌کند که بررسی و تبیین می‌شود.

۷. معنای اُمسِکُوا در آیه ۱۵ ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾

عموم مفسران این امر قرآنی را به معنای حد و مجازاتی برای زنان خیانت‌کار مسلمان دانسته و به معنای حبس ابد در خانه معنا کرده‌اند، سپس در مواجهه با آیه جلد در سوره نور و حد رجم در سنت، حکم آیه را منسوخ دانسته‌اند.

امساک از ریشه لغوی مَسَكَ طبق نظر بسیاری از اهالی لغت به معنی حفظ کردن و یا دل بستن به چیزی، گرفتن و مراقبت کردن و چنگ زدن آمده است (راغب، ۱۴۱۲: ۷۶۸؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۵۸/۶) به همین جهت به پوست و بشره بدن مَسَكَ گفته شده است، در آیات قرآن نیز این معنا دیده می‌شود: «وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ» (حج/۶۵)؛ یعنی آسمان را از سقوط حفظ می‌کند (همان).

اگرچه برخی برای این واژه معنای حبس نیز آورده‌اند؛ اما عموماً کاربردش در این معنا را در حالت متعدی شدن با «ب» یا «علی» بیان کرده‌اند (معلوف، ۱۳۶۵: ۷۶۱/۱؛ مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۸: ۸۶۹/۲؛ ابن سیده اندلسی، ۱۴۲۱: ۷۳۵/۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۴۱/۱۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۷/۱۰).

نکته‌ای که از بررسی لغوی این واژه به دست می‌آید همان نگهداری همراه با مراقبت و توجه است که به نظر می‌رسد در تفسیر آیه بسیار تأثیرگذار است. توضیح آنکه، اگر

معنای واژه در آیه را به معنای احتباس در خانه به عنوان مجازات و حد این افراد در نظر بگیریم که معنای ضمنی رفتار قهری و عدم معاشرت را با خود دارد؛ در این صورت این سؤال ایجاد می‌شود که آیا حبس شدن در خانه از سوی همسر برای زنی که به هر دلیل (به خصوص جهالت به قرینه دو آیه بعد که در مورد توبه و بخشش عمل سوء جاهلین صحبت می‌کند) به سوی خیانت به همسر کشیده شده است؛ زندگی مشترک آسیب دیده را درمان می‌کند؟ در این صورت تکلیف مردی که همسر خیانت‌کار دارد در این خانه چیست؟ اما اگر واژه را در معنای مراقبت و نگهداشت در خانه اما همراه توجه و علقه معنا کنیم با توجه به آنکه با عبارت «فی البیوت» و نه «بالبیوت» آمده، می‌توان گفت؛ خداوند به مردان مسئول مسلمان، توصیه می‌کند که اگر خیانتی از سوی همسران صورت گرفت؛ این‌گونه خیانت را با مراقبت شدید و نگهداری در خانه (به شرط شهادت دادن ۴ مرد)؛ اما با علقه و دل بسته کردن زن به خانه و خانواده حل کنید. مؤید دیگر این ادعا توجه به کاربست فراز ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ در دیگر آیات قرآن است: ریشه مَسَكَ ۲۷ بار در ۱۷ سوره و ۲۴ آیه قرآن آمده است که از این میان فراز ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ به طور خاص در سه آیه از قرآن در سوره بقره آیه ۲۳۱، نساء آیه ۱۵ و طلاق آیه ۲ به‌کاررفته است که در دو مورد دیگر، موضوع به طور صریح، زوجین و مسائل مربوط به آن‌هاست و به طور خاص در مسئله طلاق صحبت می‌کند و این فراز با معروف و ضرر همراه شده است مثلاً در سوره بقره آیه ۲۳۱ می‌فرماید: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ... وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا...﴾؛ و چون آنان را طلاق گفتید و به پایان عده خویش رسیدند، پس به خوبی نگاهشان دارید... و [لی] آنان را برای [آزار و] زیان رساندن [به ایشان] نگاه مدارید تا [به حقوقشان] تعدی کنید...

به گفته عموم مفسران منظور از امساک در این آیات، برگشت دوباره شوهر به همسر است که می‌تواند به دو قصد یا نیت باشد: یا به معروف و همراه با علاقه راستین و به قصد اتصال و اجتماع و صلح بعد از کدورت یا از سر ضرر زدن و پرداخت نکردن حقوقی که با طلاق موظف به پرداخت آن‌ها می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۳: ۵۸۲/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۲۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸/۱) برگشت این معنا در تفاسیر به حکم دلالت التزام این معنای ضمنی را می‌رساند که امساک زن رفتاری از جانب مردان است که برای زنان فریبنده بوده و نیت آنان مشخص نیست؛ یعنی به معنای اظهار تمایل بر حفظ زندگی مشترک با زن و رجوع و بازگشت به او است که ممکن است با آنچه در نیت و قلب مرد است یکی نباشد؛ اما زن متوجه این مسئله نبوده و این اظهار امساک از

سمت شوهرش او را فریفته و متمایل به برگشت به زندگی مشترک سازد؛ بنابراین از نظر روانی و موقعیت نمی‌تواند صرف رجوع مرد بدون هیچ اظهار علاقه و تلاشی هرچند ظاهری جهت برگرداندن زن به زندگی مشترک مدنظر معنای لغت امساک در موضوع زوجین باشد.

۸. معنای اصلاح در آیه ۱۶: ﴿فَإِنْ تَابَا وَأُصْلَحَا﴾

اصلاح در منظر بسیاری از ارباب لغت در گام اول از ریشه صلح به معنای آشتی آمده است (اندلسی، ۱۴۱۰/۱: ۶۳۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵/۱: ۳۲۲؛ مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹/۱: ۵۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۷/۲؛ شرتونی سعید، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۳) برخی بر این معنا ازاله نفرت بین مردم و ازاله عداوت و شقاق را افزوده‌اند (راغب، ۱۴۱۲: ۴۸۹؛ مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹/۱: ۵۲۰) و برخی ایجاد الفت، پایان حالت جنگ و کشمکش، جبران حقوق از دست رفته و تصحیح فساد و احسان و تعهد داشتن در نیکویی رفتار را در معنای این واژه تأکید کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۵/۴؛ زمخشری، ۱۳۹۹: ۳۵۹؛ مصطفی، ابراهیم، ۱۹۸۹/۱: ۵۲۰، قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۲/۴).

این واژه در قرآن به همراه دیگر مشتقات صلح حدود ۸۰ بار آمده است. نکته قابل تأمل اینکه بیشترین کاربرد آن در شکل «اصلاح» مربوط به رفع اختلافات خانوادگی و صلح میان مردم و در واقع اصلاح در رابطه انسان با انسان‌های دیگر است. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵، ج ۴۸۵/۲) از این میان، می‌توان گفت بیشترین کاربرد این واژه برای حل اختلاف خانوادگی، به طور خاص همسران را شامل می‌شود؛ به عبارت دیگر تأمل در کارکرد مفهومی این واژه به ویژه در بافت آیات و بستر سوره نساء نشان می‌دهد که به طور معناداری از این واژه در حل مناقشات بین همسران استفاده شده است و از آنجاکه قرآن بسیار باریک بینانه واژگان را گزینش می‌کند، تحلیل مفهوم آن‌ها جز با درنگ در ژرفای معانی و دلالت‌ها به دست نمی‌آید.

کاربرد این واژه در سوره نساء، یک بار در آیه مورد بحث یعنی آیه ۱۶ آمده است به صورت اصلاح (فان تابا و اصلحا)، سپس در آیه ۳۵ با کلیدواژه اصلاحا: ﴿وَأَنَّ خِئْتُمُ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّي اللَّهُ بَيْنَهُمَا مِنَ اللَّهِ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾؛ و اگر از جدایی میان آن دو [زن و شوهر] بیم دارید پس داوری از خانواده آن [شوهر] و داوری از خانواده آن [زن] تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد. آری! خدا دانای آگاه است.

بعد از آن در آیه ۱۲۸ سه بار با واژه‌های یصلحا، صلحا و صلح: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ

مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا؛ و اگر زنی از شوهر خویش بيم ناسازگاری يا رويگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با يکديگر، به آشتی گرايند؛ که سازش بهتر است و [الی] بخل [و بی گذشت بودن]، در نفوس، حضور [و غلبه] دارد؛ و اگر نيکی کنيد و پرهيزگاری پيشه نماييد، قطعاً خدا به آنچه انجام می دهيد آگاه است.

در آیه ۱۲۹ به صورت تصلحوا: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾؛ و شما هرگز نمی توانید میان زنان عدالت کنيد هرچند [بر عدالت] حریص باشيد! پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زن ديگر] را سرگشته [=بلا تکلیف] رها کنيد؛ و اگر سازش نماييد و پرهيزگاری کنيد، يقيناً خدا آمرزنده مهربان است.

در نهايت در آیه ۱۴۶ به شکل اصلحوا: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾؛ (از منافقان) مگر کسانی که توبه کردند و [عمل خود را] اصلاح نمودند و به خدا تمسک جستند و دين خود را برای خدا خالص گردانيدند که [در نتیجه] آنان با مؤمنان خواهند بود و به زودی خدا مؤمنان را پاداشی بزرگ خواهد بخشيد.

دقت در اين آیات نشان می دهد که از مجموع ۶ آیه ای که اين واژه در آن به کار رفته است به جز آیه ۱۶، پنج مورد آن مربوط به حل اختلاف زن و شوهر است و از اين پنج مورد، چهار بار در صيغه مثنی و خطاب به زوجين است، یک مورد آخر خطاب به منافقين و تقريباً در اواخر سوره است که البته اصلاح منافقين به معنی پيدا کردن ريشه های اختلاف و حل آن ها با ايجاد الفت و ادای حقوق، تناسب معنایی خود را در بافت سوره حفظ نموده است.

از آنجا که بخش ابتدایی سوره تا آیه ۱۳۰ متمرکز بر خانواده و احکام مختلف آن از جمله ارث و موارد اختلاف همسران است همه اين موارد می تواند مؤيد اين مطلب باشد که در آیه ۱۶ نیز به لحاظ اتصال سیاق، منظور از خطاب مثنی، زن و شوهر و منظور از اصلاح، همان اصلاح و صلح مطرح در آیات ۳۵ و ۱۲۸ و ۱۲۹ است؛ آن هم نه به معنی صرفاً آشتی بلکه به معنای احسان و جبران همراه با تعهد و تصحيح رفتار و ادای حقوق يکديگر. آنچه تأيیدی بر اين تحليل می تواند باشد؛ همراه شدن و هم نشینی توبه با اصلاح در آیه مذکور است که در کل قرآن نیز اين واژه بيشترين هم نشینی و عطف را با واژه های توبه، عمل، ايمان و تقوا دارد (گنجی و همکاران، ۱۴۰: ۱۲۲). بدین قرار، هم نشینی اين واژه با توبه در آیه، حکايت از پشيمانی و

جبران حقوق ضایع شده طرف مقابل که در اینجا، همسر مدنظر است؛ در جهت ایجاد آشتی و الفت با خدا است تا کانون خانواده دچار گسست و فروپاشی نگردد و این نکته‌ای است که در تفاسیر به آن پرداخته نشده است.

۹. معنای اذی در آیه ۱۶: ﴿فَاذْوَهُمَا﴾

اذی از منظر لغویان عموماً به معنای آزار و ضرر غیر جسمانی، سرزنش و ملامت، شر خفیف، شنیدن هر امر ناپسند و ناخوشایند یا تهدید به ضرر ناخوشایند آمده است (مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹: ۱۲/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۹/۱۵؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۵۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹/۱۴)، راغب آن را به درد و رنج و اذیت و آزاری که به هر ذی‌روحو از نظر جسمی یا روحی با عواقبش می‌رسد؛ چه دنیایی و چه اخروی معنا کرده و عبارت فاذوهما در آیه را به معنای زدن می‌داند، همو الاذی را موج سخت و اذیت کننده برای دریانوردان می‌داند (راغب، ۱۴۱۲: ۷۱) برخی لغت شناسان نیز ضمن آوردن معنی موج دریا برای این واژه، به حالت شتری که آرامش نداشته باشد اشاره کرده و تأکید نموده‌اند که این بی‌قراری به سبب درد نبوده بلکه خلقت او بدین گونه است (ابن منظور، ۱۴۰۱: ۲۷/۱۴؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۳۹/۱۵، ابن فارس، ۱۴۰۱: ۷۸/۱).

در قرآن ریشه اذی در مجموع ۲۴ بار به کار رفته که ۱۴ بار آن در مورد آزار رسول خدا و انبیای الهی و مؤمنین و مردم در راه خدا است (آل عمران/۱۹۵، انعام/۳۴؛ اعراف/۱۲۹؛ توبه/۶۱؛ دو بار؛ ابراهیم/۱۲؛ عنکبوت/۱۰؛ احزاب/۴۸؛ احزاب/۵۳؛ دو بار، ۵۸، ۵۷؛ صف/۵) و یک مورد در آیه مورد بحث و یک مورد نیز در مورد فلسفه حجاب و اذیت نشدن زنان مؤمن است (احزاب/۵۹) اما این واژه به شکل ریشه‌ای خود در صورت اذی در مجموع ۸ بار و تنها در سوره‌های مدنی بقره، آل عمران و نساء به کار رفته است؛ کاربرد واژگانی این لغت در قرآن قابل تأمل است و می‌تواند برای رسیدن به حقیقت معنایی اش رهنمون‌تر باشد.

۳ مورد در امور فقهی (بقره: ۲۲۲/۱۹۶؛ نساء: ۱۰۲)، ۳ آیه در امور انفاق و رفتارهای کریمانه (بقره: ۲۶۲/۲۶۳/۲۶۴)، ۲ مورد باقی مانده (آل عمران: ۱۱۱/۱۸۶) نیز درباره رفتارهای مشرکان و تأثیر آنان بر روان مسلمین است. در سه مورد مربوط به امور فقهی، دو مورد با واژه مرض و مریض هم‌نشین شده که میان این دو واژه عطف صورت گرفته و نشان از تفاوت ماهوی میان واژگان مرض به معنای اذیت و درد جسمانی و اذی دارد (بقره/۱۹۶؛ نساء/۱۰۲)؛ لذا خداوند با حرف عاطفه «او» میان این دو، تفصیل قائل شده است. دو مورد دیگر ذکر شده که در سوره آل عمران به کار رفته درباره رفتار مشرکان و تأثیر آن بر مسلمانان سخن گفته که

یک مورد در مقابل قتال و جنگ است (آل عمران/ ۱۱۱) و بیان می‌دارد که مشرکان به شما آسیبی نرسانده و تنها اذی می‌رسانند و اگر مقاتله کنند فرار می‌کنند؛ به بیان بهتر اذی چیزی غیر از ضرر جنگ و پیامدهای آن است؛ آیه دیگر (آل عمران/ ۱۸۶) نیز با شنیدن اذی از زبان مشرکان و اهل کتاب هم نشین شده و بیانگر آن است که اذی نتیجه و حاصل روانی از شنیدن سخن و طعنه است (نریمانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۱۴-۲۱۵) در سه آیه نیز اذی در امور انفاق و رفتارهای کریمانه (بقره/ ۲۶۲-۲۶۴) به کار رفته است که دو مورد آن با منت همراه شده و البته این هم نشینی هم در نوع تقابل معنایی است توضیح آنکه در این موارد چون از اذی بعد از انفاق و صدقه حذر داده و با منت همراه شده لذا می‌توان دریافت که مراد از اذی آزار و اذیت زبانی است که حاصل آن ناآرامی و از دست دادن آرامش است.

مفسران، در ذیل این هشت آیه در تعیین معنای دقیق و حقیقی اذی، دچار تشتت و اختلاف آراء با یکدیگر هستند. گاه اذی را در معنای آلودگی و نجاست (فضل الله، ۱۴۱۹: ۵/ ۹۱؛ ابن عاشور: ۵/ ۱۵۱)، گاه منت (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲/ ۲۵۹)، یک بار زخم زبان و آزار لسانی (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/ ۴۱۳) زمانی نیش حشره (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/ ۷۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۱/ ۳۳۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۹۵، فضل الله، ۱۴۱۹: ۴/ ۹۸) و گاه مترادف ضرر (طوسی، بی تا: ۲/ ۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۳۵) دانسته‌اند. این در حالی است که کنار هم قرار گرفتن اذی با مرض، منت و ضرر نشان از اختلاف معنای این واژه‌ها با یکدیگر دارد و نمی‌توان تسامحاً آن‌ها را در معنای بیماری، آزار و یا منت تفسیر نمود.

بنابراین، با توجه به آراء لغوی و سیاق آیات به نظر می‌رسد در کاربست قرآنی، اذی در حوزه رنج و عارضه‌های جسمانی نبوده و ناظر به بعد غیرمادی، روحی و روانی افراد است. به تعبیر دیگر، اذی به معنای آزرده‌گی خاطر است که در نهایت سبب تشویش و از دست دادن آرامش می‌شود (این معنا می‌تواند در مسئله حیض زنان نیز کاربرد داشته و منظور قرآن (بقره/ ۲۲۲) را بیان تألمات روحی و تحریک پذیری زیادی که زنان به لحاظ روانی در این ایام دارند دانست به خصوص که امروزه به لحاظ علمی و پزشکی نیز ثابت شده است).

با این مقدمه به سراغ آیه ۱۶ نساء می‌رویم؛ آراء مفسران اگرچه در تفسیر و تبیین مصادیق عبارت «فَأَذُوهُمَا» نیز متفاوت است اما به طور عموم بر شتم، تعبیر و سرزنش و توبیخ و ضرب به نعال (زدن با کفش) یا زدن با دست تأکید کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۰۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۵/ ۸۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/ ۶۵؛

بغوی، ۱۴۲۰: ۱/ ۵۸۳؛ فراء، ۱۹۸۰: ۱/ ۲۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۳۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۵؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۵/ ۲۰۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/ ۲۷۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۵/ ۲۸۸) در این میان برخی واژه را به معنی رجم برای زن و مرد متأهل و جلد برای مجردها تفسیر کرده (اشکوری، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴۷) و برخی به معنی شکنجه، کتک زدن و حبس زن زناکار دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۳۵).

به نظر می‌رسد؛ معنای اُذی در آیه مورد بحث در تفاسیر، بسیار تحت تأثیر موضع مفسر در تعیین امکان نسخ یا عدم نسخ حکم آیه و آیه قبلش قرار گرفته، درحالی‌که فارغ از این مسئله و بر اساس اصل عدم نسخ در آیات قرآن و بر مبنای لغت‌شناسی به دست می‌آید که تأکید لغوی این واژه هم میان لغویان و هم در کاربست قرآنی‌اش به معنی تحت فشار قرار گرفتن روحی و درگیری فکری در حوزه شناختی است و به‌طور کلی بر نتیجه و حاصل روانی از شنیدن سخن، طعنه یا تهدید محوریت دارد؛ بنابراین نمی‌تواند به معنای حدود (رجم و جلد و...) باشد.

۱۰. تفسیر آیه ۱۶ سوره نساء با رویکرد متفاوت

بر اساس همه آنچه تاکنون مورد نگارش و تحلیل قرار گرفت؛ اکنون می‌توان نگاه جدید و متفاوت با آراء سلف صالح از آیه ۱۶ با تأکید بر ارتباط آن با بافت سوره و به‌خصوص دو آیه قریب به آن را مطرح نمود.

توالی آیات با موضوع و محور خانواده حلقه اول کشف منظور و مفهوم آیه است. سیاق و عطف آیه با آیه قبلش و رجوع ضمائر که پیوستگی و ربط دو آیه در مفهوم و حکم را می‌رساند؛ نیز دومین حلقه در تفسیر آیه است و چون در آیه ۱۵ به قرینه «من نساءکم» که در آیات دیگر قرآن نیز در مورد زوج‌ها و خانواده اسلامی همین اضافه آمده است، موضوع آیه، بیان حکم زنانی از خانواده اسلامی است که شوهر دارند و مرتکب خیانت جنسی می‌شوند، بنابراین در آیه ۱۶ نیز منظور از «الذنان» همان مرد و زن (همسران) از خانواده اسلامی هستند با این توضیح تفصیلی که (بر اساس آیه ۱۵) مرد، مسئول است اگر همسرش به‌سوی چنین زشتی برود؛ او را در خانه نگه دارد و با مراقبت و توجه عاطفی او را به زندگی مشترک و تعهد بازگرداند و این نگهداری در خانه تا پایان عمر نیاز است مگر در حالتی که با توجه به سَبِيلاً که در ادامه آیه در عبارت «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً» به صورت مطلق آمده، هر راه ممکن شامل حالش شود و او را از این بن بست و دوام امساک برهاند مثلاً یک راه در حالتی است که چنین مراقبت همه جانبه‌ای نتیجه ندهد و زن را متوجه زندگی مشترک نکرده و سربه‌راه نشود که رها شدن و رانده شدن از محیط خانواده و زندگی مشترک باشد یا طلاق انجام شود و ازدواج مجدد صورت بگیرد و دوم در حالتی که

مراقبت‌ها حاصل دهد و زن به همسر خویش متعهد شود و از رفتار گذشته خویش پشیمان گشته و توبه کند که در دو آیه بعد (آیه ۱۷) آمده است.

نکته قابل توجه اینکه هر دو حالت مفروض شده برای سَبِيلًا، با عبارت «لَهُنَّ» در آیه ۱۵ تناسب دارد چراکه آیه شریفه از راهی صحبت می‌کند که نسبت به امساک در خانه برای زنی با آن شرایط، خوشایندتر باشد؛ بنابراین نمی‌توان آنطور که بیشتر مفسران نظر داده‌اند حدود رجم یا جلد باشد و قائل به نسخ شد؛ به خصوص حکم نسخ با رجم که نسخ کتاب به سنت است و محققین آن را رد کرده‌اند.

حالت سومی نیز می‌توان در نظر گرفت که ممکن است حکم رجم به امام و والی واگذار شده باشد؛ به این معنا که در شرایطی همچون زمانی که کار فحشاء زن، به تکرار و بی‌بندوباری بکشد؛ اجرا گردد؛ چراکه به قرینه حکم جلد در آیه ۲ سوره نور که به طور خاص بر زنا توجه دارد؛ با توجه به وصف «الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ»، متصفین به این صفت را شامل می‌شود که رهای از خانواده‌اند و یا این عمل را پیشه خود قرار داده‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۶/۶۲).

همچنین در پاسخ به این اشکال که گفته شود حکم امساک در بیوت هیچ‌گاه اجراننده یا خبرش نرسیده می‌توان گفت گویا از این جهت است که اگر موردی در محیط خانواده اسلامی پیش آمده بسیار پنهانی و اتفاقی بوده و اثبات آن با چهار شاهد پیش نیامده و این حکم مثل دیگر احکام بیشتر جنبه پیشگیری داشته است.

به عبارت دیگر این حکم بدین مناسبت تشریح شده است که از ارتکاب فاحشه و تکرار آن ممانعت و جلوگیری به عمل آید اما حکم تازیانه و سنگسار برای تأدیب شخص نسبت به خلافی که مرتکب گردیده است و نیز برای عبرت دیگران و ترساندن و حفظ نمودن سایر زنان از آلوده شدن به چنین گناه و عمل ناپسند، تشریح شده است (خوئی، بی تا: ۱/۳۱۲).

بدین قرار، اینکه برخی مفسران انواع زنان و مردان محصن و غیر محصن را در آیه تقسیم‌بندی کرده و سعی در بیان حکم هر یک به طور خاص نموده‌اند ضمن اینکه از هیچ جای آیه به دست نمی‌آید و خلاف ظاهر آیه است؛ به دلیل اینکه قرینه‌ای نیز برای آن نیست؛ رد می‌شود.

سپس در ادامه، بر پایه اتصال آیه ۱۶ با آیه قبل، در این آیه (آیه ۱۶) می‌فرماید: اگر مرد خانواده نیز شریک در این خیانت باشد که یا زن را وادار به خیانت کند و یا خود با دیگری رابطه فحشایی داشته باشد؛ بعد از اثبات آن با چهار شاهد، باید آن‌ها را آزار داد که طبق لغت‌شناسی واژه اذی به نظر می‌رسد؛ تأکید این آزار، بر فشار روانی و صحبت‌های عتاب‌آمیز و پندآموز و تهدید بر عواقب ادامه فحشاء

مثل اجرای حدود) و اتفاق افتادن مسئله مورد اهمیت و ناخوشایند آن‌ها است تا مگر توبه کنند و پشیمانی حاصل شود و طهارت و صلاح بیت اسلامی که اولویت قرآن است تجدید گردد.

مؤید این مطلب آنکه، توبه را با اصلاح همراه می‌کند که با توجه به معناشناسی اصلاح همان‌گونه که پیش‌تر آمد؛ تأییدی بر جبران حقوق ضایع شده همسران و به عبارتی آشتی با یکدیگر همراه با احسان، تعهد و تصحیح رفتار و ادای حقوق یکدیگر است؛ همچنین در آیه بعد یعنی آیه ۱۷ شرایط توبه مقبول را دو امر مهم ذکر می‌کند یکی اینکه انجام سوء و معصیت از جهالت بوده باشد که خود قرینه‌ای برای عدم تکرار آن و نشان از ابتدایی بودن دارد و دوم اینکه توبه، قریب و نزدیک به انجام کار زشت باشد؛ یعنی فرصت، از دست نرفته و امکان جبران و اصلاح واقعی باشد که هر دو مورد باز، با توجه به سیاق آیات، با فرصت طلایی برای حفظ کانون خانواده قبل از اینکه زن و شوهر به طلاق عاطفی و سردی و بی‌اهمیتی نسبت به یکدیگر برسند یا در ارتکاب خیانت جری شوند و مشمول حد و بی‌آبرویی بدتر گردند یا به سن پیری برسند و عملاً شرایط معصیت را نداشته باشند، تناسب دارد.

آخرین نکته قابل ذکر اینکه در این تفسیر، فاحشه که قبلاً نیز در موردش سخن گفته شد؛ از آنجاکه در لغت به معنای هر عملی که زشتی و قباحت آن زیاد باشد گفته می‌شود و نه در لغت و نه در اصطلاح، اختصاص به زنا ندارد و می‌تواند به طور مطلق در مورد خیانت جنسی به کار رود و در روایت‌ها نیز قرینه خاص یا دلیل محکمی جهت برگزیدن معنای صرفاً زنا وجود ندارد؛ به معنای مطلق خیانت جنسی در هر دو آیه دانسته شده است؛ یعنی هم زنا هم مساحقه و هم لواط را در برمی‌گیرد؛ به عبارتی حکم دو آیه شامل هر یک از همسرانی می‌گردد که حرمت و حریم زندگی مشترک اسلامی را رعایت نکرده و مرتکب خیانت جنسی چه از طریق زنا چه مساحقه (آیه ۱۵ و یکی از وجوه آیه ۱۶) و چه لواط (یکی از وجوه آیه ۱۶) شوند که صدالبته، همه این موارد، تنها در صورت عدم تکرار است و به نظر می‌رسد به امام و والی اسلامی واگذار شده تا حفظ کانون و نظام خانواده و فرصت بازگشت و اصلاح افراد در اولویت باشد.

نتیجه

- پیرامون آیه ۱۶ سوره نساء، تأمل در نظرات مختلف مفسران، سؤالات و نقدهایی در باب معنا و مفهوم لغات، موضوع آیه و حکم آیه مطرح می‌سازد.
- توجه به عطف موجود در ابتدای آیه، سیاق و رجوع ضمائر اتصال آیه را به آیه

قبل محرز کرده و پیوستگی و ربط هر دو آیه در موضوع و حکم را نشان می‌دهد. - سیاق، بافت و توالی آیات با محوریت خانواده در سوره نساء و همچنین قراین دیگر لغوی همچون عبارت «نساءکم» در آیه ۱۵ که در قرآن عموماً برای زنان همسر دار در خانواده اسلامی کاربست دارد، نشان می‌دهد که این آیات در پی تبیین احکام مربوط به خانواده اسلامی و جهت تطهیر بیوت از خیانت، آلودگی و اختلاط ارحام پس از آیات ارث و دیگر احکام آمده است.

- امساک در بیوت در آیه ۱۵ حکمی پیشگیرانه جهت ممانعت از تکرار خیانت برای زنان از سوی همسران و خانواده است که تأکید در مراقبت همراه با توجه و علقه است تا شرایط بازگشت و اصلاح زن و رهایی از امساک ابدی را فراهم سازد. - فراز «أَوْيَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً» به معنای هر راهی است که به نفع زنان در مقایسه با امساک دائمی در بیوت باشد بدین گونه که اگر زن به دامن خانواده و تعهد خویش به همسر برگشت و پشیمان شد با توبه و جبران و اصلاح رفتار خویش از امساک دائمی در خانه رهایی یابد و اگر بر رویه خود اصرار داشت و دل به زندگی مشترک و همسر نسپرد بارها شدن و رانده شدن از خانواده و از همسر با طلاق و فراهم شدن امکان ازدواج مجدد بعد از طلاق، مصداق سبیل تحقیقی‌اید. - موصول «اللَّذَانِ» بر اساس واو عطف در ابتدای آیه و بر مبنای تفسیر آیه قبل و توالی آیات در موضوع و حکم نمی‌تواند دو مرد باشد، همچنین به اعتبار تغلیب و نیز کاربست مثنی در قرآن برای زوجین در آیات دیگر، به نظر می‌رسد همان مرد و زن از خانواده اسلامی، به معنی همسران باشد که اگر هر دو مرتکب خیانت شوند یا در خیانت انجام‌گرفته سهیم باشند باید مورد سرزنش و فشار روانی و تهدید قرار گیرند تا مگر پشیمان شده و اصرار به تکرار خیانت از بین برود. در این صورت با توبه و اصلاح رفتار و ادای حقوق همسر خود و ایجاد دل بستگی مورد بخشش قرار گرفته و حدی اجرا نمی‌شود چراکه تجدید صلاح بیت اسلامی و حفظ نظام خانواده و بازگشت افراد اولویت دارد.

- تحلیل صورت گرفته فقط برای بار اول و جهت عدم تکرار و دادن فرصت به افراد جهت جبران و اصلاح خویش و حفظ خانواده است که بیان شرایط توبه در آیه بعد یعنی آیه ۱۷ تأییدی بر این ادعا است. در این تحلیل فاحشه به معنای مطلق خیانت چه زنا چه مساحقه و چه لواط معنا شده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۹۹ ق): «أساس البلاغه»، بیروت: دارصادر.
- ابن اثیرجزری، مبارک بن ابی الکریم، (۱۳۶۴ ش): «النهايه فی غريب الحديث والأثر»، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ ق): «المحکم و المحيط الاعظم»، محقق: هنداوای، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق، (۱۴۲۲ ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغه»، محقق: هارون، عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، چ ۳.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن محمود، (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اتحادی، سیده فرناز، (۱۴۰۱ ش): «بررسی تطبیقی نظر علامه طباطبایی و آیت الله خوبی در تفسیر المیزان و البیان فی القرآن» (بررسی موردی وقوع نسخ در آیات ۱۵ و ۱۶ نساء)، نشریه مطالعات تاویلی قرآن، دوره ۴، شماره ۸، صص: ۱۹۲-۲۱۳.
- ازهری، محمدبن احمد، (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغه»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ ۱.
- اشکور، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: نشر داد.
- امینی تهرانی، محمد، ایمانی، محمد افضل، شهیدی پور، محمدرضا (۱۳۹۹): بررسی قواعد احتجاج در قرائات در آثار دانشمندان اسلامی. مطالعات قرائت قرآن، ۸(۱۵)، ۱۸۵-۲۰۴. qer/۱۰۲۲۰۳۴.۲۰۴-۱۸۵.۲۰۲۱۰۵۴۴۴.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ ق): «تفسیر البغوی (معالم التنزیل)»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، (۱۴۲۷ ق): «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله عمر، (۱۴۱۸ ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ ۱.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ ق): «الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، محقق: ابوسنه، عبدالفتاح، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۰/۵/۱۶): «تفسیر آیات ۱۵ و ۱۶ نساء»، جلسه ۵۸، سایت ایران صدا.
- خوئی، ابوالقاسم، (بی تا): «البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالزهراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ قرآن»، بیروت: دارالقلم.
- زرگوش نسب، عبدالجبار، (۱۳۹۶ ش)، «واکاوی تعارض ظاهری آیات مربوط به حکم زانیه»، نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۸، شماره ۳۱، صص ۱۱۱-۱۲۸.
- زبیدی، محمدبن محمد، (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ ق): «تفسیر الکشاف»، مصحح: حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶ ق): «بحر العلوم»، بیروت: دارالفکر.
- سیدقطب، ابراهیم حسین الشاربی، (۱۴۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، قاهره: دارالشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شرتونی، سعید، (۱۳۷۴ ش): «اقرّب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد»، تهران: دارالاسوه.
- طالقانی، محمود، (۱۳۶۲ ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸ م): «التفسیر الکبیر»، اردن: دارالکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
 طوسی، محمد بن حسن، (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارحیاء التراث العربی.
 علوی مهر، حسین، سرووند، اکرم (۱۴۰۲): بررسی و نقد نظریه «خودارجاعی قرآن» در دانشنامه الیور لیمن
 با تأکید بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری. قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۸(۳۵)، ۷۵-۹۸، ۲۰۲۴، ۸۰.۲۲۰۳۴/jqopv.۲۰۲۴.۹۰۹۵

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دارحیاء التراث العربی، ج ۳.
 فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰ م): «معانی القرآن»، قاهره: الهیئه المصریه للکتب.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ م): «العین»، قم: دارالهجره.
 فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک.
 فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق): «القاموس المحيط»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 قانع، علی، ابراهیمی، لیل، درستی، مهدی (۱۴۰۱): نقد و بررسی مدخل همسران پیامبر از دایرةالمعارف
 قرآن لیدن EQ. قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۷(۳۳)، ۳۹-۶۰، ۲۰۲۴، ۸۰.۲۲۳۷۶۱/jqopv.۲۰۲۴.۷۶۱۰۱
 قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱ ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۶.
 قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ ش): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصرخسرو.
 گنجی و دیگران، فاطمه، (۱۴۰۱ ش): «معناشناسی واژه صلح در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و
 جانشینی»، نشریه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۶، شماره ۳، صص ۱۳۶-۱۰۹.
 مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۸): «دایرةالمعارف قرآن کریم»، قم: بوستان کتاب.
 مصطفی، ابراهیم، (۱۹۸۹ م): «المعجم الوسیط»، ترکیه: دارالدعوه.
 معلوف، لویس، (۱۳۶۵ ق): «المنجد فی اللغة»، قم: اسماعیلیان.
 مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق): «الکاشف»، قم: دارالکتاب الاسلامی.
 مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دارحیاء التراث العربی.
 مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 نحاس، احمد بن احمد، (۱۴۲۱ ق): «اعراب القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 نریمانی و دیگران، زهره، (۱۴۰۱ ش): «تحلیل و ارزیابی کاربست واژگان مرض، اذی، ضرر و سقم در قرآن
 با تکیه بر تفسیر قرآن به قرآن»، نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص
 ۲۰۱-۲۲۸.

یوسفی مقدم، محمدصادق (۱۴۰۲): بررسی و نقد روش علامه طباطبایی در انتخاب قرائت صحیح،
 مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۰)، ۱۵۷-۱۰۲، ۲۰۲۴، ۱۷۶.۱۷۶.۸۴۵۶.qer/۲۰۲۳.۸۴۵۶

References

Glorious Qur'ān

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn Maḥmūd, (1408 AH): "Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān", Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi.
- Alawī-Mehr, Ḥusseīn; Sarwand, Akram (1402 SH): Barresī va Naqd-i Nazariyyeh-yi "Khud Irjā'ī-i Qur'ān" dar Dānīshnāmeḥ-i Oliver Leaman bā Tākīd bar Andīsheh-hā-yi Maqām Mu'azzam Rahbarī. Qur'ān Pīzhūhī Khāwarshīnāsān, 18(35), 75-98. doi: 10.22034/jqopv.2024.9095
- Amini Tehrani, Muhammad, Īmānī, Muḥammad Afḍal, Shahīdīpour, Muḥammad Riḍā (1399 SH): Barresī Qawā'id-i Ihtijāj dar Qirā'āt dar Āthār-i Dānīshmandān-i Islāmī", Muṭālī'āt-i Qirā'āt-i Qur'ān, 8(15), 185-204. doi: 10.22034/qer.2021.5444
- Ashkūrī, Muḥammad ibn 'Alī, (1373 SH): "Tafsīr-i Sharīf Lāhījī", Tehran: Nashr Dād.
- Azhari, Muḥammad ibn Aḥmad, (1421 AH): "Tahdhīb al-Lughah", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, first edition.
- Baghawī, Ḥusayn ibn Mas'ūd, (1420 AH): "Tafsīr al-Baghawī (Ma'ālim al-Tanzīl)", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bayḍāwī, 'Abdullāh 'Umar, (1418 AH): "Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, first edition.
- Buqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, (1427 AH): "Nazm al-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt wa al-Suwar", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn, (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Malak.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar, (1420 AH): "Mafāṭīḥ al-Ghayb", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, third edition.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad, (1409 CE): "Al-'Ayn", Qom: Dār al-Hijrah.
- Farrā', Yahyā ibn Ziyād, (1980): "Ma'ānī al-Qur'ān", Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah lil-Kitāb.
- Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, (1415 AH): "Al-Qāmūs al-Muḥīṭ", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ganjī, Fatemeh et al. (1401 SH): "Ma'nāshīnāsī-e Vāzhe-ye Ṣulḥ dar Qur'ān-e Karīm bā Takyeh bar Ravābit-e Hamneshīnī wa Jānīshīnī," Nashriyeh-e Motāle'āt-e Qur'ānī wa Farhang-e Islāmī, Year 6, Issue 3, 136-109.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhīr, (1420 AH): "Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr", Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn Athīr Jazrī, Mubārak ibn Abī al-Karam, (1364 SH): "Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar", Qom: Mu'assasah-i Ismā'īliyyān.
- Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq, (1422 AH): "Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad, (1404 AH): "Mu'jam Maqāyīs al-Lughah", Annotator: Hārūn, 'Abd al-Salām, Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī, first edition.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Beirut: Dār Ṣādir, third edition.
- Ibn Sayyideh, 'Alī ibn Ismā'īl, (1421 AH): "Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zam", Annotator: Hīndāwī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh, (16/5/1400 AH): Tafsīr-i Āyāt-i 15 wa 16 Nisā', Jalsah 58, Sāy-i Irān Ṣadā.
- Khū'ī, Abū al-Qāsim, (N.D): "Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Zahrā'.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1371 SH): "Tafsīr-e Nemūneh", Tehran: Dār al-Kutub al-Islamiyah.
- Ma'louf, Louis (1365 AH): "Al-Munjid fī al-Lughah", Qom: Ismā'īliān.
- Markaz-e Farhang wa Ma'ārif-e Qur'ān (1388 SH): "Dā'irat al-Ma'ārif-e Qur'ān-e Karīm", Qom: Buṣṭān-e Kitāb.
- Mughniyah, Muhammad Jawad (1424 AH): "Al-Kāshif", Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Muqāṭil ibn Sulayman (1423 AH): "Tafsīr-e Muqāṭil ibn Sulayman", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muṣṭafa, Ibrāhīm (1989): "Al-Mu'jam al-Wasūṭ", Turkey: Dār al-Da'wah.
- Nahhās, Aḥmad ibn Aḥmad (1421 AH): "Trāb al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Narimāni, Zohreh et al. (1401 SH): "Tahlīl va Arzyābī-ye Kārbest-e Vāzhegān-e Maraḍ, Azā, ḍarar va Saqm dar Qur'ān bā Takīyeh bar Tafsīr-e Qur'ān bi Qur'ān," Nashriyeh-ye Pezhuheshnāmeḥ Ma'ārif-e Qur'āni, Year 13, Issue 50, 228-201.
- Qāni 'ī, 'Alī, Ibrāhīmī, Laylā, Daruštī, Mahdī (1401 SH): Naqd va Barresi Madkhal-i Ham-sarān-i Payāmbār az Dā'irat al-Ma'ārif-i Qur'ān Liden EQ. Qur'ān Pizhūhī Khāwarshināsān, 17(33), 39-60. doi: 10.22034/jqopv.2023.7601
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar, (1371 SH): "Qāmūs al-Qur'ān", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, sixth edition.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1364 SH): "Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān", Tehran: Našir Khosrow
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad, (1412 AH): "Mufradāt Alfāz al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Qalam.
- Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, (1416 AH): "Baḥr al-'Ulūm", Beirut: Dār al-Fikr.
- Sayyid Qutb, Ibrāhīm Ḥusayn al-Sharbī, (1412 AH): "Fī Zīlāl al-Qur'ān", Cairo: Dār al-Shurūq.
- Shāhbīkī, Ḥāmid, Rezaei Isfahani, Muhammad 'Ali (1397 SH): "Barresi Dīdgāh-hā-i Mustashiqān darbāreh-i Naskh-i Āyāt-i Qur'ān". Qur'ān Pizhūhī Khāwarshināsān, 13(25), 63-88.
- Shartūnī, Sa'īd, (1374 SH): "Aqrab al-Mawārid fī Faṣḥat al-'Arabiyyah wa al-Shawārid", Tehran: Dār al-Uswah.
- Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1404 AH): "Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Māthūr", Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi library
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, (2008 CE): "Al-Tafsīr al-Kabīr", Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan, (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Našir Khusrow.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, (1390 AH): "Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Mu'asasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭāliqānī, Maḥmūd, (1362 SH): "Partawī az Qur'ān", Tehran: Sharikat-i Sahāmī Intishār.
- Tha'labī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1418 AH): "Al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān", Annotator: Abū Sinna, 'Abd al-Fattāḥ, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, (no date): "Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Yūsufi Moghadam, Muḥammad Ṣādiq (1402 Sh): "Barresi va Naqd-e Ravesh-e 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī dar Intikhab-e Qirā'at-i Ṣaḥīḥ", Motāle'āt-e Qirā'at-i Qurān, 11(20), 157-176. doi: 10.22034/qer.2023.8456
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar, (1399 AH): "Asās al-Balāghah", Beirut: Dār Ṣādir.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar, (1407 AH): "Tafsīr al-Kashshāf", Annotator: Ḥusayn Aḥmad, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad, (1414 AH): "Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs", Beirut: Dār al-Fikr.



A Comparative Study of the Views of Allamah Muhammad Hussein Ṭabāṭabāī and Dr. Maḥmūd Al-Baṣṭānī on the Structural Interpretation of Surah Ghafir from the Hawāmīm Chapters¹

Seyyed Muṣṭafa Manaḡib¹  ; Nasser Niṣṭānī²  ; Hossein Pirake³ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran.
(corresponding author). Dr.managheb@pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran.
Nasernoor@pnu.ac.ir

3. PhD student of Quran and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran. hpirakeh@student.pnu.ac.ir

Research Article



Abstract

The structural interpretation of the Qur'an, as a method of understanding the divine text, has emerged as one of the innovative and attractive fields in contemporary academic studies, gaining significant attention in recent decades. Many exegetes and researchers have ventured into this domain. This method seeks to uncover the intended purpose of the divine text and considers a deep understanding of the intent and subject of the surah essential to achieving this goal. Part of the scientific examination of any method is conducted through comparison and alignment with other scientific approaches. In this regard, the current study employs an innovative "interrogative" method based on criteria and inquiry. By comparing and contrasting various methods, it offers a practical complement to the comparative study of exegetical approaches. The study examines, through an in-depth analysis, the ideas, foundations, sources, tools, rules, and criteria of two relatively similar and shared comprehensive and structural interpretative approaches: Allamah Ṭabāṭabāī's *Tafsīr Al-Mizān* and Dr. Maḥmūd Al-Baṣṭānī's structural exegesis (*Al-Tafsīr al-Binā'ī*). The study conducts a comparative analysis of their views, focusing on the necessity of identifying commonalities and differences in their approaches, which serve as fundamental and constructive criteria in comparative interpretation. The study highlights their theoretical and practical principles regarding the relationships, connections, and discovery of the purposes of verses and overarching themes in different sections of Surah Ghāfir, as an example from the Hawāmīm Surahs. It aims to develop and expand new concepts by creating a unified, innovative, and comprehensive structural approach that combines different methods and interpretative tendencies. This, in turn, facilitates a correct and effective understanding of the meanings and secrets of the Qur'anic interpretation, offering a new model and a complete outcome to be shared and displayed for future study.

Keywords: Structural interpretation, Comparative study, Ṭabāṭabāī, Baṣṭānī, Simi-

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Hossein Pirake.

Received: 2024/02/18 ; Received in revised from: 2024/05/20 ; Accepted: 2024/05/08 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Manaḡib, Seyyed Muṣṭafa; Nasser, Niṣṭānī, Pirake, Hossein(1403SH): 'A Comparative Study of the Views of Allamah Muhammad Hussein Ṭabāṭabāī and Dr. Maḥmūd Al-Baṣṭānī on the Structural Interpretation of Surah Ghafir from the Hawāmīm Chapters', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P168-191, [10.22034/csq.2024.442283.1399](https://doi.org/10.22034/csq.2024.442283.1399)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی تطبیقی آرای علامه محمد حسین طباطبایی و دکتر محمود البستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر از سوره حوامیم^۱

سید مصطفی مناقب^۱ ID، ناصر نیستانی^۲ ID، حسین پیراکه^۳ ID

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، نویسنده مسئول) Dr.managheb@pnu.ac.ir

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Nasemoor@pnu.ac.ir

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. hpirakeh@student.pnu.ac.ir

چکیده

تفسیر ساختاری قرآن، روش و شیوه فهم متن آسمانی از جمله حوزه‌های نوین و جذاب در عرصه مطالعات دانشگاهی معاصر بوده و در چند دهه اخیر فراوانی چشمگیری داشته و مفسران و محققان بسیاری در این حوزه پا به عرصه نهاده‌اند. این روش در پی کشف مقصد نص الهی بوده و آن را مرهون شناخت عمیق غرض و موضوع سوره می‌داند. بخشی از بررسی‌های علمی یک روش از گذر مقایسه و تطبیق آن با دیگر روش‌های علمی صورت می‌پذیرد. بدین لحاظ، این پژوهش و روش تحقیق نوآورانه ملاک محور و پرسش نهاد «استنطاقی»، با هم سنجی و تطبیق روش‌ها، تکمله‌ای کاربردی بر بررسی تطبیقی روش تفسیری مفسران است و در نحوه انجام کار از گذر فروگرفت اندیشه‌ها، مبانی، منابع، ابزار، قواعد و معیارهای رویکردی تفاسیر جامع و ساختاری آثار دو دیدگاه کمابیش مشابه و مشترک، تفسیر جامع‌المیزان علامه طباطبایی و تفسیر ساختاری و البنائی دکتر محمود بستانی به بررسی تطبیقی آرای آنان پرداخته و با در نظر گرفتن ضرورت کشف اشتراکات و افتراقات عملکردی، بعنوان ملاک بنیادین و کارگشا در تفسیر تطبیقی، قواعد نظری و عملی ایشان در مناسبات، تنسیقات، کشف اغراض آیات و موضوعات حاکم بر مقاطع و فصول سوره غافر، بعنوان یک مصداق از سوره‌های حوامیم معلوم نموده، و در جهت تولید و توسعه مفاهیم نوین و ایجاد یک روش ترکیبی از اقسام روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، با ساخت زبان و ادبیات مشترک و نوین جامع ساختاری، به کشف و فهم صحیح و مؤثر در معانی و اسرار تفسیری سوره بیانجامد و الگوی جدید و دستاورد کامل خویش را به عرضه نمایش و اشتراک گذارد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ساختاری، بررسی تطبیقی، طباطبایی، بستانی، اشتراکات و افتراقات، سوره غافر.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو حسین پیراکه است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

◆ استناد به این مقاله: مناقب، سید مصطفی، نیستانی، ناصر، پیراکه، حسین (۱۴۰۳). «بررسی تطبیقی آرای علامه محمد حسین طباطبایی و دکتر محمود البستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر از سوره حوامیم». *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۱۶۸-۱۶۹. [10.22034/csq.2024.442283.1399](https://doi.org/10.22034/csq.2024.442283.1399)

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

تمام قرآن در حکم یک کلام و یک خطابه‌ای است که از متکلم واحدی ایراد شده و هر جمله از آن می‌تواند قرینه و مفسر هر یک از جملات دیگر آن بوده باشد و اگر در معانی بعضی از آیات خفائی به نظر برسد باملاحظه و تطبیق و تقارن سنجیده با آیات دیگر که در این موضوع یا مشابه آن وارد است، این خفاء از بین می‌رود (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ ق: ۶۵). تفسیر ساختاری روش نوینی در معلوم کردن هستی و چپستی روابط بین آیات در پرتو کشف و فهم غرض سوره‌ها و یافتن وحدت غرض آیات و موضوع سوره‌های قرآن، تناسبات و مناسبات فی‌مابین، مشابهت‌ها، تکرارها، تأکیدات، مجموعه مفاهیم، مصادیق، نمودار و مدل ارتباط متنی کدهای اصلی و کدهای فرعی است (قائمی نیا، ۱۳۹۳: ۶۰۰). مطالعات و پژوهش‌های تطبیقی، عملی برای مقایسه دو یا چند چیز با هدف کشف چیزی درباره یک یا همه چیزهایی است که با هم مقایسه، تجزیه و تحلیل می‌شوند. این روش اغلب در یک مطالعه از چندین رشته استفاده می‌کند و از دسته مطالعات میان‌رشته‌ای است. هرچند توافق اکثریتی بر این است روش‌شناسی خاص و مختصی به مطالعات تطبیقی وجود ندارد؛ اما در اصطلاح علمی، مبانی یا باور داشت‌های بنیادی عبارت از آن ایده‌های بنیادینی است که چپستی متن و نحوه خوانش و روی‌آوری به آن را تعیین می‌کنند و با تسامح، می‌توان مبانی یک شیوه تفسیر یا مفسر را همان صورت ملموس پارادایمی آن شیوه یا مفسر معرفی کرد. از یک سو مبانی متعددی بر تفسیر قرآن از منظر مفسران شیعه وجود دارد که از جمله اهم آن: قدسی بودن قرآن، نص و قرائت واحد قرآن، امکان و جواز تفسیر، حجیت ظهور قرآن، نیاز مخاطبان قرآن به تفسیر، ساختار چندمعنایی قرآن، زبان قرآن، منابع تفسیر، انسجام و پیوستگی آیات و جامعیت قرآن از نظر مفسران فریقین است (رک: مؤدب، موسوی مقدم (۱۳۸۸: ۳) که در مقاله «مقایسه تطبیقی تفسیر ساختاری با نقد فرمالیستی» به فهرست جدید دیگری از مبانی، روش‌ها و نقدها اشاره شده است) (عرب و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۴۹ تا ۱۷۳) و از سویی دیگر «قرآن منبع اندیشه دینی، جهان‌بینی حق و شریعت اسلامی است و شناخت آن نیز نقطه آغاز هرگونه شناخت و تلاش فکری و الهام‌بخش عمل و سلوک معنوی برای مسلمانان است» (رضایی اصفهانی و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰). واژه «منبع» در لغت به معنای جوشیدن آب از چشمه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده: نبع) بوده و آن دسته از مستندات و معلوماتی را گویند که به کمک آن‌ها آیات قرآن تفسیر می‌گردد که با عنوان مأخذ، مصادر و مدارک تفسیری یاد می‌شود. منابع تفسیر با ابزار تفسیر که همان علوم و دانش‌های لازم چون ادبیات، قرائات، اصول فقه و غیره متفاوت است (مؤدب،

۱۳۹۶: ۲۱۱). منابع تفسیر از مهم‌ترین مبانی تفسیر شمرده شده است (همان: ۲۱۲). در بیان مسئله، تفسیر ساختاری در کشف مقصود و مراد جدی کلام باری تعالی؛ مورد قبول نظری و عملی مفسرین، بالأخص طباطبائی در المیزان و محمود البستانی در التفسیر البنائی للقرآن الکریم بوده و در بررسی تطبیقی آرای نظری و عملی، ملاک و معیارهای تفسیری آنان در سوره غافر، اشتراکات و افتراقات نهفته‌ای وجود دارد. محقق ابتدا مواضع وفاق و خلاف را توصیف کرده و سپس به تبیین مواضع وفاق و خلاف می‌پردازد (قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۹۸ - ۳۱۴). برای وصول به این هدف با کمک دانشنامه معارف و علوم و فنون اسلامی و پردازش اطلاعات حاصله، به دنبال کشف مناسبات طولی و عرضی، پیوند ظاهر و باطن تنسیقات، تلاحمات، فواتح، اواسط، خواتیم نهفته آیات و سوره، باید بود. با طرح مبتکرانه «ملاک محور و پرسش نهاد» این تحقیق در جهت ایجاد توسعه فهم صحیح و جامع روش تطبیقی خویش، پس از مطالعه، بازخوانی روش‌ها، گرایش‌های تفسیری و تحلیل روابط ساختاری بر محور احصای مبانی و منابع، جزء به جزء اغراض آیات، موضوعات مقاطع و فصول تفسیر شده سوره غافر این دو مفسر را با نمایی روشن از دستاورد آرای آنان بررسی کرده است تا به اشتراکات و افتراقات نظری و عملی‌شان در تفسیر ساختاری این سوره دست یابد. برای سهولت در تلخیص راهبردی، برگرفته از مضمون حدیثی از پیامبر ﷺ که سؤال کردن، پرسش را نیمی از علم می‌داند و آن را کلید گشودن خزائن علوم معرفی می‌سازد با ایجاد سبک مبنا محور پرسش نهاد استنتاجی بر اساس محتوای روش تفسیری مفسران، تفاسیری توصیفی و تحلیلی در کشف انسجام محتوایی و وحدت موضوعی سوره با چیدمانی از اشتراکات و افتراقات آن‌ها دنبال می‌شود. در این روش بطور سؤال می‌شود که: جایگاه تفسیر ساختاری در نزد علامه و بستانی چگونه ارزیابی می‌شود؟ چه مشترکات و مفترقاتی در بحث تفسیر ساختاری و ملاکات تفسیری علامه و بستانی دیده می‌شود؟ و این مشترکات و مفترقات در قالب فضای تطبیقی مبنا محور کدام است و چگونه تبیین و ارزیابی می‌گردد؟ و فرضیه این چنین است که: علامه و بستانی در تفسیر جامع و ساختاری خود از میان مبانی و ملاکات تفسیری، به مبنا بودن چیدمان توقیفی آیات و وحدت موضوعی سور قائلند و بر این اساس به تفسیر خویش پرداخته‌اند. و همچنین در جایگاه مقایسه‌ای بین آرای مفسرانی چون آنان در دوروش جامع و ساختاری خویش، گاه آنان از ارکان مشترکی در مبانی، منابع، ابزار، قواعد و ملاکات تفسیری - غرض یاب تحلیل ساز- بهره گرفته‌اند؛ و در مواردی از روش، آثار و نتایج تفسیری خود با همدیگر، مفترقاتی دیده می‌شود. بطوری که گاه دو مفسر در منابع اصلی و اساسی اتفاق نظر داشته‌اند اما

در فروعات، ابزار یعنی علوم و دانشهای لازم چون ادبیات، قراءات، اصول فقه و غیره و قواعد برگرفته از آنها و یا در شیوه اجرایی شان اختلاف داشته و بالتبع به نتایجی گاه همسو و مشترک و گاه ناهمسو و مفترق در تفسیر می‌رسند. لذا طرح روش مقایسه‌ای تطبیقی هر دو مفسر در کشف اشتراکات و افتراقات عملکردیشان، تکمله‌ای صعود آفرین بر تفسیر ساختاری سور قرآن ایجاد می‌کند. هر چند در این بین گفته شده که اختلاف در منابع تفسیری موجب اختلاف در تمام تفسیر می‌گردد؛ اما اختلاف در تفسیرها تنها به اختلاف در منابع اساسی نیست چرا که گاه دو مفسر در منابع اصلی و اساسی اتفاق نظر دارند؛ اما در فروع و قواعد برگرفته از آنها یا در شیوه اجرایی شان اختلاف داشته و به نتایجی گاه همسو و گاه ناهمسو می‌رسند. حال چرا این دو مفسر با اینکه گاه از مبانی، منابع، ملاک‌ها و قواعد تفسیری مشترکی بهره گرفته‌اند؛ در موضعی از روش و نتایج تفسیری به دست آمده خود با یکدیگر، مشترک نیستند و در نتایج عملکردی افتراقاتی در آثارشان دیده می‌شود؟ آری گفته شده «اختلاف در منابع تفسیر باعث اختلاف در کل تفسیر می‌گردد؛ و لذاست که گفته شده اختلاف در منابع تفسیر باعث اختلاف در کل تفسیر می‌گردد» (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۶) لکن اختلاف در تفسیر تنها به اختلاف در منابع اصلی نیست چه بسا دو مفسر در منابع اصلی اتفاق نظر داشته باشند؛ اما در فروع و قواعد برگرفته از آنها یا در شیوه اجرایی آنها اختلاف داشته باشد (همان: ۴۷).

۱-۱. اهمیت، ضرورت تحقیق و فواید تفسیر ساختاری - تطبیقی در آرای مفسران
 با توجه به جایگاه عظیم تراث اسلامی در زمان معاصر، مجرد امر تحقیق بر آن میراث فاخر از اهمیت خاصی برخوردار است و در تفسیر قرآن جای پایه‌گذاری ملموس معیارهایی اصولی با روشی تطبیقی و مقایسه و جوه مشترک و ممیز در آرای مفسران احساس می‌گردد تا روشمندان با ظرفیت و قابلیت تکرار گسترده، در کشف ارتباطات، اغراض آیات، موضوعات و مضامین اصلی و فرعی محتوای سور، گامی متقن برداشته شود. در این میان بر دانش تفسیر ساختاری فواید و امتیازاتی مترتب است و چه بسا نقدهایی هم وارد باشد که پس از عبور از گذر تتبعات جامع و منقح با تعیین مرجحات و مختارات با روش تکمله تطبیقی در آراء، ملاک و معیارهای روش تفسیری مفسران هم سلك با ایجاد نقشه راه ملاک محور و پرسش نهاد «استنطاقی»، مشکلات و نواقص حاکم بر روش‌ها و گرایش‌های تفسیری را رفع و ترمیم می‌گرداند و علاوه بر زوایای منافع همه جانبه این روش راهبردی، می‌تواند بسیاری از مسائل پیش روی محققان و علاقه‌مندان را رتق وفتق کرده، شبهات و واکنش‌ها را نیز پاسخ گوید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

تفسیر ساختاری از منظر طباطبایی یعنی قرآن یک مجموعه یکپارچه و هماهنگ است و با نگاه مجموعی و کلی به آیات می‌توان به دیدگاه ثابت و قطعی قرآن نائل شد. این‌که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده؛ یعنی یک گونه انسجام محتوایی و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد که در قسمتی از یک مجموعه یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاص وجود ندارد؛ از این رو درمی‌یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی‌یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۴/۱). تفسیر ساختاری در منظر بستانی: ۱. پژوهش پیرامون نص قرآن از خلال هر سوره و بنای آن؛ ۲. نشان دادن وحدت حاکم بر هر سوره و ساختار خاص آن نصی است که آیات و موضوعات و عناصر و ادواتش به هم پیوسته‌اند (بستانی، ۱۳۸۰: ۱۳/۱). نخستین تفسیری که ارتباط آیات را از منظر غرض واحد در هر سوره بر اساس نظامی ترکیبی و ترتیبی بررسی کرده است؛ تفسیر نظم الدررفی تناسب الآیات و الشُّور اثر برهان الدین بقاعی (۸۵۵ ق) است. تاکنون بالغ بر ۲۲ تفسیر بر مبنای روش و نظریه تفسیر ساختاری قرآن کریم نگاشته شده و بعضی صریحاً و برخی غیر مصرح بر این روش، تألیف شده‌اند که از جمله روش‌های تفسیری معاصرانی همچون: سید قطب، امین الخوئی، عایشه عبدالرحمن بنت الشاطیء، نصر حامد ابوزید قرار گرفته و در این میان آثار بارزی مانند: التفسیر البنائی للقرآن الکریم در ۵ جلد از محمود بستانی، الأساس فی التفسیر سعید حوی در ۱۱ جلد، فی ظلال القرآن سید قطب، بخش‌هایی از فصول تفسیر المیزان طباطبایی در ۲۰ جلد و... (خامه گر، ۱۳۸۶: ۶۵ تا ۷۰) و مقالات عدیده‌ای تحت عنوان تفسیر ساختاری، در دسترس عموم علاقه‌مندان و پژوهشگران است.

۱. آراء و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر ساختاری قرآن کریم

علامه در تفسیر جامع عقلی اجتهادی آیات و روایات از مبانی و منابع، روش قرآن به قرآن و گرایش‌های همسو، از ابزار و قواعد تفسیر لغوی، ادبی، بلاغی، علمی، فلسفی و غیره، سود برده و موسوعه‌ای جامع را به میراث گذاشته است. در نگاه اول وی همان شیوه معهود مفسران را در تفسیر ترتیبی خویش دنبال کرده و تفسیر موضوعی را هم در دل آن پرورش می‌دهد. شیوه علامه بر دو روش کلی استوار است: ۱. روش تفسیر به مآثور با کمک آراء و اقوال سلف؛ ۲. روش تفسیر اجتهادی بر اساس رأی و نظر و استدلال (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۱۵/۲). در ذیل جهت‌آشنایی کلیاتی را بنا به اهمیت

موضوع از آراء، ملاک‌ها، روش عام و خاص بیان، تبیین و شیوه عملکردی طباطبایی مأخوذ در تفسیر جامع خویش و در سوره غافر آورده شده است: ۱. توجه به اصل شأن نزول، سیاق سور مکی و مدنی، قاعده جری و تطبیق در آغاز هر سوره؛ ۲. آوردن «بیان آیات»، خلاصه‌ای از مفاهیم مطرح آیات؛ ۳. عنایت به تفسیر ساختاری، علم مناسبت؛ ۴. تعیین مضامین، اغراض و موضوعات سور (پرده برداری از مدلول آیات)؛ ۵. تقسیم آیات سور به مقاطع مختلف؛ ۶. تعریف لغوی و اصطلاحی واژگان مهم؛ ۷. توجه به علم صرف و نحو، علوم ادبی و علوم بلاغی؛ ۸. آوردن «بیانات»، استلزامات عقلی و تبیینی آیات؛ ۹. توجه به اصل «سیاق» در تفسیر کلمه، آیات و سوره؛ ۱۰. رفع و دفع ابهامات، اشکالات و پاسخ شبهه افکنان؛ ۱۱. توجه به روش‌ها و گرایش‌های همزمان؛ ۱۲. ارجاع عرضی، طولی، آیه به آیه، یا آیه به آیات متناظر دیگر در فصول (مقاطع) سوره‌ها؛ ۱۳. ذکر آرای مفسران، تأیید یا رد نظرات آنان؛ ۱۴. جرح و تعدیل روایات؛ ۱۵. توجه به علوم و نیازهای عصر حاضر؛ ۱۶. پذیرش تفسیر باطنی موافق با ظواهر آیات قرآن؛ ۱۷. دوری از تحمیل تمثیل و تخیل در آیات مرتبط با امور غیبی و سکوت در امور مبهم قرآنی؛ ۱۸. توجه مجزی و مکفی به علوم قرآنی، اعتقادات، احکام؛ ۱۹. ترک تفسیر و توضیحات آیات خاص سور و ارجاع مخاطبان به کاوش میدانی.

۲. آراء و روش‌های تفسیری محمود البستانی در تفسیر ساختاری قرآن کریم

بنا بر ضرورت آشنایی با اهم دیدگاه‌ها، شیوه‌ها و محورهای بنیادین محمود البستانی در تفسیر ساختاری وی آورده شده که وی در *التفسیر البنایی للقرآن الکریم* به آن پایبند است: ۱. توجه به قرآن و علم مناسبت و تنسیقات معنوی، نشان دادن ارتباط ظاهری یا خفی میان کلمات، آیات و مقاطع سور و بیان آرایش مخصوص آیات و سوره‌ها، بیان انسجام محتوایی، لفظی و معنوی و فنی، هدفمندی منظم و مشخص قرآن از آغاز تا فرجام در قالب ساختمانی منسجم و وابسته و تأکید بسیار به ساختار نظام وارگی قرآن و پیوستگی ظاهری و انسجام درونی قرآن چراکه ترکیب تفسیر ساختاری، از هندسه بنائی و فن و معنی و اراده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۵-۶). بیان تفسیر ساختاری در ساختمان سوره از جهات زیر است: الف) بنای افقی و عرضی نص؛ یعنی شروع آیات سوره با یک موضوع و پایان یافتنش با همان موضوع درگذر و عبور از خلال سلسله موضوعات متنوع سوره؛ ب) تفسیر مقطعی بر اساس بنای طولی سوره یعنی شروع سوره با یک موضوع و ادامه و پایان دادن عرضه آن موضوع به صورت پیوسته. ۲. بیان تفسیری واژه‌ها، استحکام ترکیب‌ها (بستانی، ۱۳۸۰: ۷/۱). ۳. تفسیر ادبی و بلاغی و آفرینش جاذبه‌های هنری به‌دوراز تفسیر جزئی و موردی. ۴. تفسیر جامع

ساختاری هر سوره و کلیتش، از نظر بستانی کل بودن هر سوره، یافتن ارتباط وثیق میان آیات به لحاظ زوایای متنوع فنی و معنوی از جهت علاقات (سببیت، علاقه نمو، تجانس) و موضوعات و اهداف آن است. کشف وحدت و محور موضوعی سوره‌ها، تفسیر قرآن بر اساس بنیان منطقی وحدت اندیشه و موضوع، رسیدن از کثرت ترکیبی مواد کلی ساختمان سوره به رؤیت وحدت تشکیل دهنده آن و دست یابی به مفهومی واحد از میان مفاهیم متعدد در آیات و مقاطع سوره (بستانی، ۱۳۸۰: ۵/۸-۶) ۵. کشف دلالت‌ها و مدلول‌ها، هندسه آیات و سوره، اسرار فنی آیات، نشئت گرفتن شیوه نگارش این تفسیر بر اساس فن و دلالت در راستای فهم بنای ارتباط فکری، هندسی خاص آیات، موضوعات و عناصر آن با یکدیگر. ۶. تبیین اغراض آیات و موضوعات سوره قرآن، بیان روح حاکم بر ترتیب نزول و تدوین سوره‌ها (بستانی، ۱۳۸۰: ۲۰-۲۱).

۳. بررسی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و محمود بستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر از سوره حوامیم

بنابر اختصار در باب معرفی نوع عملکرد علامه و بستانی در این سوره، به موارد ذیل اشاره می‌شود: (۱) درج اهمّ عناوین کلیدی (۲) بیان محورهایی از مقایسه آراء و بررسی‌های تطبیقی قرآن و مفسران (۳) بیان و تبیین اهمّ ملاکات و شیوه‌های خاص ملاک محور پرسش نهاد «استنطاقی» در تفسیر جامع و تفسیر ساختاری (۴) کشف و تبیین اغراض آیات، موضوعات مقاطع و فصول سوره (۵) استخراج و نمایش مواضع وفاق و مشترک و خلاف و مفترق (۶) درج حداکثری و بهره‌گرفتن از سایر مستخرجات عملکردی المیزان علامه (۱۳۷۸: ج ۱۷/۴۵۸-۵۴۲) و تفسیرالبنائی بستانی (۱۳۸۰: ۴/۱۴۹-۱۸۰).

توضیح آنکه بر اساس هر قسمت از ملاکات غرض یاب مذکور در تفسیر سوره غافر، گاه پرسش استنطاقی مفروضی وجود دارد تا بدین روش، اصول، مبانی، منابع، ابزار و قواعد تفسیری مفسران مذکور در حوزه شناختی مشترکات، مفترقات و عملکرد آنان استخراج گشته و در مدل طبقه بندی شده بر اساس چارچوبهای آموزشی مدون: دانش، درک، کاربرد، تجزیه و تحلیل، ترکیب و ارزیابی به نمایش و قضاوت گذاشته شود تا میزان اهمیت موضوع، رتبه و مرتبت، توجه هر مفسر در پرداختن به هر یک از ملاکهای تفسیری و تطبیقی مشخص شده، به استنتاجی مقایسه‌ای در نمایش هر بند از ملاکات ۱۷ گانه مشترک - غرض یاب تحلیل ساز- در سوره غافر، منتهی گردد:

۱. بررسی ملاک واژگان و اصطلاحات	مفسر
<p>بیان اهم لغات آیه، تبیین و کشف مراد واقعی واژه‌ها، ترکیبات و شرح و بسط صرفی و نحوی مکفی وجوه مختلف تفسیری و ارتباط لغوی آن‌ها، اعلام پیوند یک کلمه با کلام و روح حاکم بر آیه، تفسیر اصطلاحات قرآنی با قرائن آیات، ایجاد پرسش و پاسخ در مباحث نحوی مفردات و در تفسیر آیات، با استفاده از کتب معاجم، بیان علت ترکیب‌گزینی لغات از دو ریشه مستقل، کشف مرجع‌یابی در ضمائر، بررسی تفسیر لغویان از کلمات و تفسیر مفردات و اصطلاحات با استفاده از آیات دیگر یا با منابع لغوی، غریب القرآن‌ها، منابع تفسیری، منابع روایی.</p>	<p>علامه طباطبایی</p>
<p>با توجه به آیه: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْزَاقِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ» (غافر/۱۸) واژه‌های: «آزفه»، «حناجر»، «کاظمین» معانی خاصی دارند. «آزفه» به معنای نزدیک است. این معنا یعنی نزدیک بودن قیامت در استشهاد به آیه «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا» (معارج/۶-۷) نیز آمده و «حناجر» جمع «حنجره» به معنای سر حلق و کلمه «کاظمین» اسم فاعل از «كظم» به معنای شدت اندوه است.</p>	<p>مثال</p>
<p>تبیین واژه‌های افرادی و ترکیبی و شرح و بسط آن‌ها با استفاده از کتب قوامیس اللغه و اعلان قول ارجح مثلاً تبیین واژه‌های افرادی و ترکیبی دو کلمه مانند: «تَفَرَّحُونَ وَتَمَرَّحُونَ» (غافر/۷۵) و ارتباط ساختاری آن دو با مقدمه سوره و بیان استحکام ترکیبی و آرایش مخصوص حول محور موضوع سوره یعنی «مجادله کفرآمیز و متکبرانه اهل باطل در آیات».</p>	<p>دکتر بستانی</p>
<p>در هر دو تفسیر علامه و بستانی واژه‌های مشترک تبیین شده‌ای وجود دارد که البته در این میان برخی موارد هم در اصل واژه‌ها و هم در مستندات تبیین، با یکدیگر مشترک هستند؛ اما در برخی موارد تنها در ذکر اصل واژه مشترک هستند و در مستندات و چگونگی تبیین آن افتراق دارند. مثلاً: «كظم» (غافر/۱۸) به معنای شدت اندوه است و تفسیر هر دو مفسر در لغات و بیان مقصود از آن ترسیم هنری، ادبی «کنایه و استعاره» جان به لب رسیدن کفار و منحرفان است.</p>	<p>توجه</p>
<p>۲. بررسی ملاک علوم ادبی و بلاغی</p>	<p>مفسر</p>

<p>علامه طباطبائی</p>	<p>تفسیر حقیقی و کشف مقصود با پرداختن به صرف، نحو و تفسیر ادبی و بلاغی معمول کلمات و عبارات، کشف ارتباط ادبی و بلاغی دو آیه یا بیشتر از آن و تعبیرات سؤال برانگیز آن‌ها در تبیین جایگاه کلمات، عبارات و جملات در تفسیر، بیان علت عبارتی به جای عبارتی دیگر، افاده تقييد و انحصار کلام و بیان علت تقييد عبارتی با عبارتی دیگر در آیه، استفاده بلاغی از کلام موجز و مقدر، تفسیر التفات از غیبت به حضور و خطاب در آیات، ذکر اسلوب خطاب آیه، کشف مراد و مدلول کلمه، بیان مراد جمله، تعلیل جمله‌ها و تفسیر عبارتی و تعلیل با عبارتی دیگر.</p>
<p>مثال</p>	<p>معلوم کردن استعاره (آیه ۳)، کنایه استعاری (آیه ۱۵) مجاز (آیه ۵۸، ۶۱)، تفسیر صرفی، نحوی فعل (آیه ۶۱)، تفسیر ادبی ضمیرهای جمع هفتگانه آیه ۸۳ و تعیین مرجع آن‌ها که محقق فرضاً می‌پرسد: ﴿وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ثَمَّرًا فِي النَّارِ يَسْجُرُونَ﴾ (غافر/۷۱-۷۲) این آیات به چه معنایی است؟ کلمه «إِذْ» ظرف برای چه جمله‌ای در مقابل است؟ آیا جمع بین «إِذْ» و «سَوْفَ» با همدیگر منافات دارد؟ مبتدا و خبر در: ﴿إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾ (غافر/۷۱) کدام است؟</p>
<p>توجه</p>	<p>علامه گاه استشهاد و نقدی به نظر مفسرانی مثل آلوسی و صاحب مجمع‌البیان می‌کند.</p>
<p>دکتر بستانی</p>	<p>تفسیر ادبی و آفرینش جاذبه‌های هنری، پرداختن به صرف و نحو معمول کلمات و استفاده از ظرفیت علوم فصاحت و معانی، بلاغت، بیان و بدیع همچون معلوم کردن تقابل و تضاد (آیه ۱۱)، مجاز، کنایه و استعاره (۱۸، ۷۲)، ایجاد اصطلاحات مفهومی مثلاً «تشبیه متفاوت» در آیه: «لَمَقَّتْ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مَقَّتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (۱۰) بیان ادبی اسرار آمیز مقاطع آیات، کشف و بیان جاذبه‌های هنری داستان، اسرار بلاغی در هندسه سخن و آرایه‌های ادبی مرتبط با ساختار و موضوع سوره و ذکر تشبیهات منسجم و پیوسته در آفرینش جاذبه‌های هنری، ذکر عنصر تصویر، قصه و خیال در کشف موضوع متن و ارتباط آن با موضوعات دیگر، کشف أغراض و اسرار فنی و هنری دراماتیسیم آیات و دلالت‌های موجود در یافتن موضوع و ایده کلی سوره «مجادله در آیات خدا» با نتیجه‌گیری.</p>
<p>توجه</p>	<p>روش بستانی نظریه‌پردازی در علوم ادبی و بلاغی است.</p>
<p>مفسر</p>	<p>۳. بررسی ملاک روش تفسیر ساختاری و مقتضیات توصیفی و تحلیلی آن در تبیین آیات</p>

<p>۱. تفسیر ساختاری بیانات کلامی و رفع اشکال از آیه و آیات مشابه ۲. توجه به کلیت سوره و نظام وارگی مباحث موضوعی ۳. تشریح معانی مختلط و مستتر ۴. کشف استلزامات عقلی و تبیینی در آیات مثلاً: ارتباط کلامی فرشتگان و کافران هنگام ورود به آتش در مقطع آیات ۷ تا ۱۲؛ دریافت پیامدها، گرایش‌های اجتماعی و غیره ۶. تفسیر ساختاری موافق با ظواهر، بواطن، استنتاج و پاسخگویی عقلانی ۷. تفسیر اسامی، صفات و وجوه معانی صفات الهی ۸. پاسخ به پیوند دوباره از ابتدا و انتهای آیه، تفسیر ساختاری در کشف انسجام درونی و استنتاج عقلی مثلاً در بررسی استنتاجی از دو موضوع جاری ایمان و کفر، مؤمن و کافر و مدلول‌های مطرح در فصول سوره و در آیه پایانی: ﴿فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ إِيْمَانَهُمْ﴾ (۸۵) آیا ایمان و توبه بعد از دیدن عذاب، سودی نمی‌بخشد؟</p>	<p>علامه طباطبایی</p>
<p>تأکید بر تفسیر ساختاری دریافتن کلیت قرآن و سوره‌ها، ساختار نظام وارگی قرآن و پیوستگی ظاهری و انسجام درونی، نشان دادن ارتباط وثیق ظاهری و خفی میان کلمات و آیات سوره و مقاطع آن‌ها، یافتن علاقات در رسیدن به کشف وحدت و محور موضوعی سوره‌ها که هر سوره در شکل و محتوی، غرض و محور واحدی را در پی دارد و آیات هر سوره و عناصری چون فواتح و اواسط و خواتیم سوره و امثال آن‌ها در تناسب و تناسقی لفظی و معنوی و در نظمی ارگانیکی، منطقی، ریاضی گونه و ساختار هندسی شده آن همچون دانه‌های تسبیح به قلب و جان سوره مرتبط می‌گردند مقصود از «بناء»، ترکیب و هیكل یگانه سوره است که از قبل ارتباط بین اجزاء حاصل شده است (بستانی، ۱۳۸۰: ۷/۱) از دیگر شاخص‌های معمول این روش: ۱. ارتباط مفهومی، تقارن و تضمینی دو کلمه مثلاً ارتباط مفهومی، تقارن و تضمین دو واژه: «غفران» و «توبه» (غافر/۷)؛ ۲. نگاه و عملکرد ویژه با پیروی شکلی و ماهیتی از نظام وارگی مباحث موضوعی و پیوستگی ظاهری و انسجام درونی مقاطع و نتیجه‌گیری بدور از افراط و تفریط و ایجاز مُجَلِّ و اِطْناب مُمَلِّ مثلاً: مقطع آیات ۳۶ تا ۳۸ در ادامه و امتداد مقاطع و بخش‌ها قبلی است که حقایق جلسه فرعون و مقامات ارشد را برای بررسی پرونده موسی علیه السلام بیان می‌کند. ۳. پی‌جویی مطلوب در جهت کشف الگو و سبک ساختار هندسی، فنی و هنری نص ۴. آگاهی از میزان استحکام و دقت معماری آیات و عبارات مقدم و مؤخر ۵. بیان ارتباط ظاهری میان آیات مقطع ۶. کشف عبارات مشابه و مشترک در معنای میان مقاطع ۷. تفسیر و تحلیل ساختار هندسی داستان در مقاطع گذشته و حاضر مثلاً: تحلیل ساختار هندسی و هنری وقایع داستان و پیوند و ارتباط مقاطع گذشته با دو مقطع حاضر و مقاطع دیگر؛ فی‌المثل میزان وابستگی متن و ارتباط مقدمه سوره در مقطع آیات ۴ الی ۶ با عنصر روایی و مفاد هندسی سوره با تأکید موسی علیه السلام در موضوع تکبر فرعون، با دو مقطع جدید آیات (۲۳ - ۲۷) و (۲۸ - ۴۵) مرتبط و تکمیلی سوره در فضایی «تثاتی» بینید چگونه تصویر بدیعی برای مخاطب ایجاد کرده و نتیجه‌گیری می‌شود؟</p>	<p>دکتر بستانی</p>

مفسر	۴. بررسی ملاک علم مناسبت، تنسيق و علاقات منسجم در كشف اغراض آيات و موضوعات
علامه طباطبایی	<p>۱. عنایت به مناسبات و ارتباطات بیانی آیات و سوره، بیان انسجام محتوایی، لفظی و معنوی آیات و توجه به ارجاعات تفسیری به فواتح، اواسط و اختتام سوره غافر و یا به آیات متناظر در سوره دیگر</p> <p>۲. برقراری پیوند منطقی و منسجم آیات طولی و عرضی ۳. یافتن ارتباط کلمات و عبارات کلیدی هم عرض، مطلق و مقید، عام و خاص در آیات ۴. تعیین حدود مناسبت لغوی در درجات، مقامات و شناخت های اعتباری و مواردی از این دست همچون:</p> <p>۱. ارتباط بیانی آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ» (۵۶) با آیه قبلی چگونه برقرار می شود؟ ۲. در تعیین حدود مناسبت لغوی، درجات، مقامات و شناخت اعتباری عباد الهی از نظر راغب کلمه «تفویض» در آیه: «وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ» (۴۴) چه معنایی دارد؟</p>
دکتر بستانی	<p>در این ملاک، بستانی نیز روش مخصوص به خود را به مناسبات منطقی و تنسیقات ظاهری یا خفی و معنوی در ساختمان منسجم سوره دارد از جمله: ۱. عنایت به ارکان مناسبات و توجه خاص به ارتباط و پیوند منسجم آیات طولی و عرضی، فواتح، اواسط و اختتام سوره ۲. مناسبت و ارتباط آیه ۲۳ با آیات آغازین سوره در آیات ۴- ۶ به چه موضوعاتی دلالت می کند؟ ۳. بیان روح حاکم بر مقاطع ۴. چگونگی ارتباط عناصر موضوع آیه ۱۰ با مقدمه سوره و آیه پنجم ۵. استحکام ترکیبی و مقایسه آیه ۷ با آیه ۴ و وحدت موضوع با آغاز سوره ۶. ایجاد انسجام فنی و هنری مقدمه و میانه سوره ۷. بازنمایی شمای مناسبات کلی مقاطع آیات، کشف ارتباطی بنای عرضی افقی نص آن و کشف بنای طولی موضوع اصلی مثلاً: تجسم اعمال در آیه: «الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (غافر/۱۷) ۸. ارتباط و علاقه متجانس حقیقی دو آیه ۹. مناسبت معنایی صدر آیه با پایان آیه و ارتباط آیه ای با آیات آغازین سوره و یا ارجاعی دوباره به مقدمه سوره و ارتباط با دو بخش داستانی مقاطع حاضر مثلاً در مقطع آیات ۴ تا ۶ بر موضوع (جدال کفار با آیات الهی) و ارتباط با دو بخش داستانی و روایی این دو مقطع در آیات: (۲۳ - ۲۷) و (۲۸ - ۴۵) ۱۰. پاسخ به اعلان ارتباط و تنسيق آیات هم عرض و تفریع و استنتاج در گزارش بی هدری، جحود و استنکاف کفار و مجادله گران با آیات الهی مثلاً تفریع و نتیجه آیه ۸۰ با فاء تفریع: «فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُكْفَرُونَ» (۸۱) و معنای این دو آیه چگونه مشخص می گردد؟</p>
مفسر	۵. بررسی سیاق کلمات و آیات و توجه به قرینه های متصل و منفصل

<p>سیاق در آیات که همان قرائن لفظی و معنوی موجود در کلام است؛ مبتنی بر ارتباط و انسجام بین اجزاء یک آیه یا پیوستگی بین چند آیه به خاطر ترتیب نزول، ترتیب توفیقی موجود بین آن‌ها یا یکی بودن موضوع آن‌هاست. عناصری همچون سیاق (کلمات، جملات، آیات و سوره)، قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و معنوی و.. اصالت و شرایط سیاق که منوط به اتصال با ارتباط صدور و موضوعی عناصر است، گره‌گشا خواهد بود (رجبی، ۱۳۹۶: ۹۳-۱۰۸) موارد سیاق یابی‌های علامه عبارت‌اند از: ۱. توجه به سیاق کلمه و آیات در تفسیر کلمه و آیه ۲. مشابه یابی و ارجاع دادن به آیات دیگر قرآن - عرضاً، طولاً یا مکاناً - در جهت ادراک آیه و حل و رفع ابهام آیات حاضر ۳. توجه به سیاق حالیه در تعیین مدلول آیه‌ها همچون ظالمان و آمران ناحق و... ۴. مطابقت آیات با اصول عقلی، نقلی و قرائن متصله و منفصله در پرده‌برداری از اهداف، مقاصد آیات ۵. سیاق و کشف مقتضای ظاهر و باطن عبارات همچون کشف سوء قصد کفار و نقشه‌های مستتر شوم آنان علیه مؤمن آل فرعون و دفع شرّ ایشان به واسطه تفویض امور به خدا در آیه ۴۴ غافر.</p>	<p>علامه طباطبایی</p>
<p>﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ﴾ (غافر/۳۷) مفاد سیاق آیه به منزله یک قاعده کلی می‌فهماند که چرا فرعون در مقابل حقی که موسی وی را به آن می‌خواند، این‌طور دست‌وپا می‌زند؟</p>	<p>مثال</p>
<p>بستانی از قرینه سیاق در موارد زیر استفاده جسته است: ۱. حقیقت‌یابی با توجه به سیاق و قرائن و شیوه گفتگوهای مقاطع آیات ۲. مرور سیاق آیات گذشته و دریافت نهایی فهم عنصر کلام در مقاطع حاضر ۳. استفاده از قرائن منفصله و متصله جری و تطبیق به عنوان یک قاعده اساسی در جهت تفسیر و حل نیازهای عصر حاضر با توجه به آیات مقاطع حاضر ۴. بیان انسجام محتوایی، لفظی و معنوی مقطع با مقاطع قبل و ابتدای سوره ۵. توجه به سیاق فکری و موضوعی مقطع و یادآوری قدرت، فیض و نعمت پروردگار ۶. ارتباط مقطع با آیات آغازین در موضوع «دعاء و اخلاص» ۷. تلاش در غرض‌یابی و ایجاد انواع علاقه و اعلان تنسیق در سوره ۸. مقایسه سیاقی، ادبی، بلاغی آیات با مقاطع ابتدائی و میانی بر اساس نگاه تاریخی و ایجاد فرآیند اقتناعی در رسیدن به دلالت‌های محکم و یقینی.</p>	<p>دکتر بستانی</p>

<p>مثال</p>	<p>بستانی با توجه به مقطع آیات ۴۵ تا ۵۰ غافر و در یافتن نهایی فهم عنصر کلام این مقطع می نویسد: در مورد عذاب برزخ و آتش قیامت و مجادلات کفار در آتش دوزخ میان ضعفا یا تابعان با متبوعان خود، یعنی اربابان و مستکبرانی که پیروان خود را فریب داده اند: ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا﴾ (غافر/۴۷) در پایان این مقطع در آیات ۴۹ و ۵۰ سخنان بین خازنان دوزخ و بین کافران و استدعای تخفیف یک روزه مستکبران از عذاب جهنم و بی نتیجه بودن درخواستشان و عنصر تمسخر در سیاق کلام خازنان جهنم نسبت به کفار: ﴿وَمَا دَعَوْا الْكُفْرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر/۵۰) نمونه تجسم اعمال را می توان شاهد بود.</p>
<p>مفسر</p>	<p>۶. بررسی ملاک کشف حقایق و اغراض عرضی آیات، موضوعات طولی فصول و مقاطع سوره</p>
<p>علامه طباطبائی</p>	<p>۱. معرفی و استخراج مراد و مستفاد اجمالی و مبسوط اغراض آیات و موضوعات اصلی و فرعی سوره غافر در «بیان» با موضوع اصلی مجادله در آیات الهی در اول، وسط و پایان سوره ۲. تفسیر مفاهیم، تبیین و بیان فصول سوره ۳. مروری کلی بر فهرست فصول حاضر در تفریح و نتیجه بیانات از مقاطع گذشته و مستفاد آیات ۴. بررسی مجدانه ظاهر و باطن کلمات و آیات، ۵. اخذ اغراض برجسته و مهم آیات در ارائه تبیین گرایش تفسیری به مواد تاریخی، اجتماعی و ۷.. اثبات توحید خداوند در الوهیت و ربوبیت، ۸.. ذکر اقوال دیگر مفسران ۹. بیان عقلی احتجاج توحیدی و اثبات انحصار مالکیت مطلق الهی در روز قیامت با پیوند علم در قضای به حق خدا و ارتباط آن با الوهیت ۱۰. تشریح حال باطنی کفار مجادله گر با آیات پروردگار و اندرز الهی به آنان ۱۱. پرده برداری از محتوای تعلیل ها ۱۲. مشخص کردن صفات متکبر و منکر معاد ۱۳. برملا کردن دروغ و فریب باطل به کمک قرائن آیات و کشف کذب و صدق مدعیان ۱۴. استفاده از نقش تأکیدی آیات ۱۵. کشف اغراض اصلی قسمت هایی از آیات در جهت تفسیر و بیان علت تکرار موضوع سوره در توییح و تهدید کفار مجادله کننده با آیات الهی ۱۶. تحلیل، تنبیه، و تهدید عینی کفار به دوری از حقایق و معارف دینی.</p>
<p>دکتر بستانی</p>	<p>۱. بررسی مبسوط اغراض و موضوعات مقاطع در کل سوره ۲. پیوستگی منسجم همه اغراض آیات و موضوعات سوره با یکدیگر ۳. دقت هندسی سوره در آمیختگی و پیوستگی موضوعات با یکدیگر ۴. معرفی عنصر داستانی و روایی در مقاطع جدید همچون مقطع آیه ۲۸ غافر به بعد در معرفی مؤمن آل فرعون ۵. کشف معنای منسجم و درهم تنیده و مرتبط دو واژه «کفر» و «تکبر» ۷. پرده برداری از اهداف، مقاصد و مدلول آیه ها، موضوعات حاکم بر مقطع پایانی سوره.</p>

<p>۷. بررسی استشهاد به آیات سوره غافر و یا آیات متناظر سور دیگر در منظر علامه و بستانی</p>	<p>مفسر</p>
<p>طباطبایی در تفسیر قرآن به قرآن خود بر سوره غافر (مؤمن) از ۸۷ آیه دیگر علاوه بر جمع آیات آن، استشهاد گرفته است. برای نمونه رفع ابهام از: «رَبَّنَا آمَنَّا اِنتَیْنِیْنِ وَاٰحِیَّتِنَا اِنتَیْنِیْنِ» (غافر/۱۷) در پرسش استنطاقی از علامه طباطبایی که مراد دو امانه و دو احیاء در سخن اعتراض آمیز کفار و گمان باطل ایشان از عدم وقوع معاد در جهنم چیست؟ چه استشهادهای قرآنی و روایی بر این آیه از فریقین امثال صاحب مجمع البیان «ج ۵، ص ۵۱۶» و تفسیر روح المعانی وجود دارد؟ و آیه شریفه درست همان را می‌گوید که آیه شریفه «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم» (بقره/۲۸) در مقام بیان آن است.</p>	<p>علامه طباطبایی</p>
<p>بستانی نیز در ذیل این آیه در تفسیر ساختاری خود، برای رفع ابهام از پرسش کفار که چرا دو مرتبه هلاکت و احیاء داشتیم؟ می‌گوید این مقطع آیات جدید در «گفتگوی آیه ۱۱»، گفتار کافران در روز قیامت و بیانگر راز مستتر و بنای هندسه آمیز، منضم به اعترافات مجادله گران منکر معاد است.</p>	<p>دکتر بستانی</p>
<p>بستانی برخلاف علامه فقط از آیات سوره غافر مدد کرده و از آیات متناظر در سور دیگر، استشهاد و استفاده نجسته؛ از این روشیوه به کارگیری تفسیر آن‌ها در این زمینه با یکدیگر متفاوت و گاه منفرد است.</p>	<p>توجه</p>
<p>۸. بررسی اقوال مفسران، جرح و تعدیل تفاسیر، استلزامات عقلی اجتهادی، کلامی و استطرادی</p>	<p>مفسر</p>
<p>۱. ذکر اقوال و استدلالات مفسرین و تفاسیر شیعه و اهل تسنن ۲. جرح و تعدیل تفاسیر، روایات مستند، مستدل، استطرادی، قبول یا رد دیدگاه‌ها و بیان قول ارجح و فصل الخطاب بودن ۳. بیان استلزامات عقلی، اجتهادی و تبیینی با استناد به آیات و تحلیل منطقی آن‌ها، مثلاً علامه در سوره غافر به موارد زیر می‌پردازد: ۱. بررسی عقلی روایات وارده درباره: تقیه، تفویض امر به خدا بر اساس آیه ۴۴ و ۴۵ غافر ۲. تحلیل عقلی معنای «فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (غافر/۸۳) و اقوال دیگر مفسران در این زمینه چه بوده است؟ تأیید علامه در سیاق آیه و قرائن متصله آن، بهترین شاهد بر این آیه که در مقام بیان حال کفار خوشحال از علم خود است، نه حال انبیا.</p>	<p>علامه طباطبایی</p>

بررسی اتکای به علوم و معارف اسلامی در تفسیر سوره غافر

ایجاد مسئله محوری در آیات و تشویق به ساخت پرسش‌های «استنتاجی» ملاک محور و پاسخ‌های مفهومی بر اساس مبانی و منابع علوم تفسیری، علوم قرآنی، اصول، فقه، کلام، دانش‌های عقلی و حکمی، فلسفی، استدلالی و برهانی، اجتماعی، اخلاقی و غیره و تفسیر ساختاری در حل نیازهای عصر حاضر و دسته‌بندی هرکدام در آرشیوی جداگانه در تفسیر علامه و بستانی است:

مفسر	تفسیر ساختاری آیات با اتکای به علوم و معارف اسلامی
علامه طباطبایی	از منظر علامه در اتکای به علوم و معارف اسلامی، مهم‌ترین و رایج‌ترین روابط معنایی آیات در تفسیر ساختاری، گونه‌هایی از روابط محکم و معناداری موارد زیر است از جمله: ۱. رابطه تعلیل موجود در آیات (تعلیل قسمتی از آیه برای قسمت دیگر آن آیه و تعلیل یک آیه توسط آیه‌ای دیگر) ۲. مقدمه چینی برای بیان مطلبی (یک جمله برای بیان جمله‌ای دیگر از همان آیه و یک آیه برای بیان آیه دیگر) ۳. جواب به سؤال موجود و مقدر (در همان آیه و در آیات دیگر) ۴. در نظر گرفتن رابطه مطلق و مقید و رابطه تخصیص و تعمیم (تعمیم خاص و تخصیص عام) نهفته است که کشف مراد خداوند متعال و ارائه تفسیر صحیح از آیات، مستلزم در نظر گرفتن این روابط است (ناصری، بستانی، ۱۳۹۸: ۱۵۱-۱۷۶) نمونه این رابطه تعلیلی در آیه: «يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا» (غافر/۳۶) که فرعون به وزیر خود هامان دستور می‌دهد؛ برایش بنای بلندی بسازد تا به وسیله آن از اله موسی اطلاعی به دست آورد و گویا این دستور در اثنای جدال لفظی وی با مؤمن آل فرعون، واقع شده و جمله: «لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ» (غافر/۳۶) به منزله تعلیلی برای دستور فرعون به هامان است.
دکتر بستانی	با توجه به مقطع آیات ۵۱ تا ۵۵، ساختار هندسی سوره یکی با دیگری از نظر ارتباط اجزای آن، چگونگی بیان موضوع سرنوشت جدال گران با آیات الهی و منحرفان و عذاب اخروی آنان که در مقطع پیشین موسی <small>عليه السلام</small> و مؤمن آل فرعون با موضوع وظیفه ابلاغ رسالات الهی، آن‌ها را از سرنوشت بدشان بر حذر می‌داشتند؛ بیان وظیفه موسی علیه السلام را از یک سو و از سوی دیگر موضوع پیوند با وظیفه پیامبر <small>صلى الله عليه وآله</small> ، تعلیل و تشریح می‌نماید.
مفسر	۹. جمع‌بندی با رفع و دفع ابهامات، اشکالات، شبهات و پاسخ شبهه افکنان

علامه طباطبایی	مثلاً: با توجه به سیاق آیه ۴۷، ضمیر جمله «يَتَحَاجُّونَ» در ﴿وَ اِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكَبَرُوا... قَالَ الَّذِينَ اسْتَكَبَرُوا اِنَّا كُلٌّ فِيهَا﴾ (غافر/۴۷-۴۸) به چه کسی برمی‌گردد؟ ارتباط آیات ۴۷ و ۴۸ با تغییر سیاق در آیه: ﴿وَ قَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ﴾ (غافر/۴۹) سخنان تملق‌آمیز متبوعان با تابعان و قدرتمندان متکبر و ظهور ملکات دنیوی دروغ و قسم دروغ و تکذیب یکدیگر، چگونه رفع ابهام شده است؟
بستانی	----- (-----)
مفسر	۱۱. تسهیل در تفسیر و بسندگی به توضیحی موجز و مختصر در برخی از آیات
علامه	----- (-----)
بستانی	بیان آسان و موجز تفسیری مقاطع آیتی همچون: (۱ الی ۶)، و.. با توضیحاتی اجمالی
مفسر	۱۲. حذف در تفسیر آیات بینا مقطعی
علامه	----- (-----)
بستانی	حذف در تفسیر آیات بینا مقطعی مثلاً آیات: (۱۳ - ۱۵)، (۱۹ - ۲۲)، (۲۱ - ۲۲)، (۳۸ - ۴۴)، (۷۷ و ۷۸) سوره غافر که برخلاف علامه، ضرورتی بر تفسیر همه آیات معمول تفاسیر را لازم نمی‌شمرد.
توجه	علاوه بر مشترکات روش تفسیر ساختاری بستانی با علامه در سوره غافر، موارد ۷ - ۱۱ بالا از جمله افتراقات و ویژگی‌های ظاهری و عملکردی آنان به شمار می‌آید.

بررسی بهره‌گیری از روایات در تفسیر سوره غافر علامه و بستانی

با بررسی روایات طباطبایی، ایشان در مجموع از حدود ۵ مستند روایی از مفسرین و محدثین شیعه و اهل تسنن در تفسیر خود بهره گرفته است. وی گاه مواردی را نقل کرده و در برخی موارد در دلالت یا حجیت آن‌ها خدشه یا جرح و تضعیف وارد می‌کند؛ ولی بستانی که راه دیگری را برای تفسیر می‌رود؛ صراحتاً هیچ روایتی در مباحث روایی این سوره نقل نکرده و این مطلب از جمله افتراقات بین وی با علامه است. روایات نقل شده توسط طباطبایی در سوره غافر را می‌توان در قالب چند گروه دسته‌بندی، مقایسه و بررسی نمود:

تفسیر روایی علامه طباطبائی و جرح و تعدیل روایات	روایات
<p>در موارد متعدد، طباطبائی در تأیید معنای روایات، واژگانی را توضیح، تفسیر و ذکر کرده است مثلاً: منظور از معنای «لقاء» در: ﴿يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر/۱۵).</p>	<p>تبیین واژگان</p>
<p>علامه در ۵ مورد از روایاتی که ناظر به مضمون آیات است، بهره گرفته به عنوان مثال در تفسیر آیه شریفه ۱۵: معنا و حقیقت «لقاء» و منظور از: ﴿يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر/۱۵) و قول برگزیده مورد تأیید از وجوه گفته شده در باب تلاقی و ملاقات روز قیامت که در صفحه ۱۵۶ معانی الاخبار به سند خود از حفص ابن غیاث از امام صادق؟ ع؟ روایت کرده: ﴿يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ روزی است که اهل آسمان با اهل زمین تلاقی می کنند.</p>	<p>تبیین و توضیح روایات:</p>
<p>این اسلوب در تأیید و تقویت تفسیر ارائه شده از آیات و تأکید مضامین آنها در مواردی از این گونه روایات بهره گرفته است. مثلاً در تفسیر آیه شریفه ۱۹ غافر از معانی الاخبار صفحه ۱۴۷ به سندی از عبدالرحمن بن سلمه جریری روایتی است که از امام صادق؟ ع؟ پرسیدم: معنای: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ (غافر/۱۹) چیست؟ فرمودند: مگر نمی بینی که گاهی انسان به چیزی نظر می کند و چنین وانمود می کند که آن را نمی بیند، این همان «خائنة الاعین» است. و در تأیید آن معنی در صفحه ۳۴۹ جلد ۵ کتاب الدر المنثور روایتی از روز فتح مکه درباره عبدالله بن سعد بن ابی سرح مرتد می آورد.</p>	<p>روایات تأییدی و تقویتی:</p>
<p>علامه در ۸ مورد به مناسبت موضوع و مرتبط با عنوان کلی مطرح شده، عناوین فرعی دیگر که گاه آشکار کردن عیبی را با یک اسلوب بدیعی زیبا به بحث می گذارد و به مناسبت، روایاتی را که ذکر آن برای مخاطب فایده ای بیشتر دارد؛ بیان می نماید. مثلاً در ذیل آیه ۶۰ غافر روایاتی درباره دعا و استجاب آن از دعای ۴۵ صحیفه سجادیه نقل می کند: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/۶۰) پروردگارا در این کلام شریفیت دعا و خواندن خود را عبادت و ترک آن را استکبار خواندی.</p>	<p>روایات استطرادی و تعریضی:</p>
	<p>روایات سیره معصومین: طباطبائی در تفسیر سوره غافر، از سیره پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) روایتی ذکر نکرده است.</p>

بررسی محتوایی (کمی) بر تفسیر ساختاری علامه طباطبایی و دکتر محمود بستانی بر اساس گزارشی طباطبایی در بیش از ۱۷۰۰ مورد، آیات قرآن را با توجه به سیاق دیگر آیات تفسیر کرده است. (شاکری، ۱۳۸۱: ۲۰۸) وی در تفسیر سوره غافر ۳۲ مورد از روش تفسیری قرآن به قرآن، ۱۶ مورد از تفسیر ساختاری، ۱۱ مورد از تفسیر عقلی برهانی و استلزامات آن، ۶ مورد از روش تفسیر روایی و ۳۰ مورد از تفسیر ادبی استفاده جسته است. علامه ۱۸ بار از سیاق خود واژه، عبارت یا جمله و ۳۲ بار از سیاق و بافت ساختاری آیات و جملات در سایر آیات متناظر در سوره دیگر، ۹ مورد به وسیله منابع تفسیری به ویژه مجمع البیان و روح المعانی و ۳ مورد با کمک از مفردات راغب و در سایر موارد بدون ذکر منبع و مستند به تبیین واژه‌ها و آیات آن بهره جسته است. یکی از نقاط ضعف روش تفسیری علامه در سوره غافر در تحلیل محتوای کیفی و کمی آن، موجزگویی ایشان، به دلیل اتکا به سخنان قبلی در سوره گذشته است. بستانی نیز در تفسیر سوره غافر حدود ۲۳ مورد از تفسیر ساختاری ۱۷ مورد از تفسیر ادبی استفاده جسته و ۱۴ بار از سیاق خود واژه یا عبارت یا جمله استفاده کرده و از سیاق و بافت ساختاری آیات و جملات در سایر آیات متناظر در سوره، بهره نبرده است.

۵. نتیجه بررسی اجمالی پژوهشگر در آرای مشترک علامه و بستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر

۱. علامه جهت تفسیر آیات سوره غافر از ملاکات و منابع تفسیری و روایی و مخصوصاً از روش تفسیر ادبی، بلاغی، ساختاری، عقلی برهانی، نسبت به سایر روش‌ها بهره بسیار برده و بیشترین رقم و عدد، در تراکم و تحلیل کمی مربوط به این روش ایشان است.

۲. علامه طباطبایی حداقل ۴ مبنای اشتراکات بین تفسیر خود و تفسیر محمود بستانی دارد: ۱. مبنای ساختار چندمعنایی قرآن ۲. مبنای انسجام و پیوستگی آیات و منابع تفسیر ساختاری ۳. مبنایی بودن منابع تفسیر، همچون منابع لغوی، غریب القرآن، منابع ادبی و علوم بلاغی ۴. مبنای زبان قرآن و منابع به‌روز مختار و برگزیده. ۳. علامه در المیزان ۸۰۴۱ صفحه‌ای حدوداً نام ۱۰۰ منبع از منابع روایی، لغوی، حدیثی را ذکر نموده و به مبنای، منابع و کتب تفسیری قدیم و جدید از علمای شیعه و اهل تسنن استناد کرده و منابع المیزان حداقل در چند عنوان طبقه‌بندی می‌شود: ۱. قرآنی و تفسیری ۲. لغوی و غریب القرآن‌ها ۳. روایی و مأثور ۴. تاریخی ۵. فلسفی ۶. شعری ۷. کلامی ۸. کتب مقدس ادیان ۹. معارف عمومی ۱۰. اعلام ۱۱. روزنامه‌ها و مجلات ۱۲. علوم روز ۱۳. تفسیر اجتهادی شخص علامه؛ بستانی در استفاده از برخی منابع بالا با علامه مشترک است. در منظر ایشان منبع اصلی قرآن

است و این منابع در مرتبه‌های بعدی اعتبار قرار دارند (الأوسی، ۱۳۷۰: ۱/ ۷۸-۱۳۰).
 ۴. محتوای موضوعات مشترک آیات ابتدایی سوره غافر در کلام علامه و بستانی، پایه و شاکله ساختاری سوره را بنا می‌نهد که محقق در وسط و انتهای سوره نیز شاهد انعکاس موضوعات و اغراض همین مباحث است.

۵. علامه و بستانی در بیان موضوعات مشترک تفسیر ساختاری سوره غافر اشاره می‌کنند که این سوره: ۱. تضعیف‌کننده پایه‌های مجادله با آیات الهی ۲. تقویت گرایمان مؤمنان در مقاومت و ایستادگی ۳. فراهم آوردن زمینه صبر و ایستادگی برای پیامبر ﷺ ۴. خداوند غافل و عاجز از کفار نیست. ۵. مراد خدا از دعوت آن است که کافران باطن کفرشان بر ملاً شود و با تکذیب، انکار و استنکاف، جدال با حق جدا گشته و کلمه عذاب بر آنان حتمی گردد.

۶. بستانی همچون علامه اعتقاد دارد، انسجام محتوایی و پیوستگی در سوره‌ها وجود دارد و اهداف و مقاصد در هر سوره با سوره‌ها و دسته‌هایی از سوره با دسته‌های سوره دیگر تفاوت دارد.

۷. بستانی و مخصوصاً علامه طباطبائی در تفسیر ساختاری سوره غافر، معنای بسیاری از الفاظ و لغات یا مقصود بسیاری از آیات آن را با توجه به موضوع محوری و غرض اصلی سوره کشف و بیان می‌کنند.

۸. علامه و بستانی مباحثی را به عنوان تمهید و مقدمه ورود به تفسیر بیان کرده‌اند که در آن سعی دارند ارتباط هر آیه با آیات قبل و بعد از خود را در فواتح و اواسط و خواتیم سوره غافر بیان کنند.

۹. علامه و بستانی پس از بیان موضوع و یا موضوعات اصلی سوره غافر در مقدمه، اقدام به دسته‌بندی و گزینش آیات در فصول و مقاطع مختلف به منظور توصیف، تبیین و پیوند هر موضوع با موضوعات دیگر سوره می‌نمایند.

۱۰. بستانی همچون طباطبائی به نقش سیاق و مکی بودن سوره غافر اشاره کامل داشته و توجه به ادبیات عرب و علوم بلاغی در تفسیر میزان علامه و تفسیر البنائی بستانی نمود ویژه‌ای دارد.

۶. نتیجه بررسی اجمالی محقق در افتراقات آرای علامه و بستانی در تفسیر ساختاری سوره غافر

۱. با وجود اینکه طباطبائی و بستانی، آیات قرآن را مهم‌ترین مستند تفسیری خویش قرار داده‌اند، لکن تفسیر بستانی در پاره‌ای از موارد در تعداد و نحوه بهره‌گیری از آیات و در نتایج تفسیری به دست آمده از آن‌ها جزء افتراقات است و با تفسیر میزان یکسان نیست.

۲. طباطبایی در استناد به قرآن و روایات بهره بیشتری برده است و از آنجاکه گاه نقدی بر تفاسیر یا روایات ذکر شده ندارد، تنها تفسیر و روایاتی را که به صحت آن‌ها معتقد است؛ نقل کرده یا با آوردن اقوال مفسرین از شیعه و اهل تسنن به جرح و تعدیل کلام آنان پرداخته و قول ارجح را آورده است. در حالی که بستانی در استناد به روایات مثل علامه نیست و در سوره غافر به جز مدخل و مخرج معمول تفسیر ساختاری به چیزی نمی‌پردازد.

۳. طباطبایی نسبت به بستانی از تبیین واژگان در تفسیر بهره بیشتری برده با این تفاوت که مستندات تبیین واژگان در هر دو تفسیر در بیشتر موارد هم یکسان نبوده است که موجب تفاوت‌هایی در تفسیر آن‌ها شده است.

۴. با بررسی شیوه بهره‌گیری علامه و بستانی و مقایسه آرای آن‌ها از اولویت‌های تفسیری، منابع و مستندات مختلف همچون آیات، احادیث، روایات و کتب متعدد شیعه و اهل تسنن و در میزان بهره‌گیری‌شان از آن منابع و مستندات، امتیازات و تفاوت‌های تفسیری بسیار در این حوزه برای علامه مشهود و جای ذکر است.

۵. طباطبایی و بستانی در مبانی، منابع، شیوه به‌کارگیری و اجرای بهره از روش تفسیر ساختاری، روایات و ادبیات در تفسیر نیز اشتراک چندانی ندارند و این عامل، سبب اختلاف روشی در پاره‌ای از امر تفسیر هر دو مفسر گشته است. لازم به ذکر است هرچند علامه مستقیماً از تفسیر ساختاری و علم مناسبت و تلاحم در آیات ذکری نمی‌کند اما در میدان عمل در این وادی پیشتاز به نظر می‌رسد.

۶. بستانی به خاطر ماهیت و اسلوب روش تفسیر ساختاری، برخلاف طباطبایی از آوردن و نقل اختلافات آراء تفسیری و نقد و بررسی علمی آن پرهیز دارد و این از قَلت میزان نقل سخن از دیگر مفسران به خوبی نمایان است.

۷. دیدگاه‌های محمود بستانی بر اساس دیدگاه‌های ساختارگرایانه معنایی و هنری به ساختمان سوره از حیث شکلی به عنوان یکی از روش‌های تفسیری معاصران همچون سید قطب، امین الخولی، عایشه عبدالرحمن بنت الشاطیء، نصر حامد ابوزید در بحث از عناصر تشکیل دهنده بلاغی هندسی سور (پیام، موضوع، معنایی، صوری، لفظی، موسیقایی، ادبی و ساختار)، جهت تبیین ارتباط منسجم بین شکل و مضمون آیات و سور قرآن و در کشف اغراض آیات و موضوعات مقاطع سوره غافر به عنوان روش تفسیر ساختاری صرف محرز بوده و روش و گرایش تفسیر جامع و عقلانی با طرح مباحث عقلی و فلسفی و بهره‌گیری از علوم روز در تبیین آیات را می‌توان به طباطبایی از جمله برجسته‌ترین اختلافات و افتراقات در دیدگاه نظری و عملی این دو مفسر بیان نمود.

۸. بستانی در عدم استفاده از روایات شأن نزول و یافتن سیاق سور مکی و مدنی در آغاز تفسیر سور، جری و تطبیق (مصرّح، غیر مصرّح) اگر جزء مشترکات به شمار آید؛ اما توجه خاص علامه علاوه بر آن اصول، به اصول لاینفک روش تفسیری مفسران گذشته در اتکای به علوم اسلامی و علوم زمانه در تفسیر آیات و سور، قواعد تعلیل، فن و اراده و دلالت‌ها و چارچوب و شالوده‌های تعاریف فلسفی و منطق و ملاکات تفسیری برجسته و حائز اهمیت است که این مسئله از جمله افتراقات عملکردی آنان در سوره غافر به شمار می‌آید.

۹. از جمله امتیازهای بستانی نواندیشی در بستر و موضوع زبان و روش کار علمی و عدم جمود بر روش‌های کلیشه‌ای و هدفمند کردن روش‌ها و کاربردی کردن ابزار پژوهشی، مدیریت کار علمی با توجه به اهداف، راهبردها و شیوه‌ها، است. ۱۰. بستانی در تبیین تفسیری سوره غافر، آن را از سه جهت مورد تفسیر قرار داده است: الف) اهداف و موضوعات؛ ب) انسجام و پیوستگی‌ها و نوع وابستگی میان کلمات و مناسبت آن‌ها؛ ج) ساختمان عرضی، طولی و مقطعی. که برخی از موارد اخیر (مورد ج)، از جمله افتراقات وی با علامه به شمار می‌آید.

نتیجه

بر اساس متد روشن و جدید بررسی تطبیقی ملاک محور و پرسش نهاد «استنطاقی» سوره غافر، ابزاری در جهت یکپارچه سازی، تقریب و تطبیق کاربردی روش‌ها و گرایش‌های تفسیری ایجاد می‌شود که با کشف مشترکات و اشتراکات و افتراقات آراء نظری و عملی در تفسیر جامع علامه و تفسیر ساختاری بستانی، روش فراگیر و قابل تعمیمی را در تولید مفاهیم نوین ساخته می‌شود و به توسعه فهم صحیح مؤثر و انس و تدبری همه جانبه در تفسیر ساختاری کتاب خدا و حتی حدیث می‌انجامد. طباطبائی و بستانی غالباً در مبانی، شیوه به‌کارگیری شرایط و ضوابط تفسیر و بهره‌گیری از منابعی همچون منابع تفسیری و روایی، اشتراک چندانی ندارند و لذا با وجود اینکه ایشان آیات قرآن را مبنا و مهم‌ترین مستند تفسیری خود و تفسیر ساختاری را روش عملکردی رسمی خویش قرار داده‌اند؛ اما بیان تفسیری علامه در سوره غافر بعنوان یک مصداق از سوره حوامیم، در پاره‌ای از موارد هم در تعداد و نحوه بهره‌گیری از آیات و روایات و هم در نتایج تفسیری بدست آمده از ماحصل و سر جمع مبانی، منابع، ابزار و قواعد مأخوذ در تفسیر، مناسبات و تنسیقات کشف شده، کشف اغراض آیات و موضوعات حاکم بر مقاطع مختلف این سوره، با تفسیر البنائی بستانی یکسان نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- ألأوسى، على (۱۳۷۰): «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، تهران: نشر بین الملل، چاپ اول.
- البستانی، محمود (۱۳۸۰): «التفسیر البنائی للقرآن الکریم»، مشهد: مؤسسه الطبع انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۸۵): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، جلد ۲.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶): «مهرتابان»، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- حوی، سعید (۱۹۸۵): «الأساس فی التفسیر»، قاهره: دار السلام، طبع ۶.
- خامه گر، محمد (۱۳۸۶): «نظریه هدفمندی سوره‌ها؛ مبانی و پیشینه»، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، دوره ۱۳، صص ۵۱-۵۲.
- رجبی، محمود (۱۳۹۶): «روش تفسیر قرآن»، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ نهم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی و نصیری، علی و کلانتری، ابراهیم و بهجت پور، عبدالکریم و کاملی، علیرضا (۱۳۸۳): «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، انتشارات قم: دفتر نشر معارف.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۹۶): «الإتقان فی علوم القرآن»، لبنان: دار الفکر، طبع ۱.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲): «مبانی و روشهای تفسیری»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شاکری، سیمین دخت (۱۳۸۱): «نقش سیاق در تفسیر جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، نشریه نور مگز: علوم انسانی الزهراء، دوره ۱۲، شماره: ۴۱.
- شکرانی، رضا و محققیان، زهرا (۱۳۹۴): «روش شناسی توصیفی تفسیر المیزان براساس تحلیل محتوای سوره غافر»، فصلنامه مطالعات تفسیری، دوره ۶، شماره ۲۳، صص ۲۰۰-۱۸۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵): «ترجمه تفسیر المیزان، سیدمحمدباقر موسوی همدانی»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عرب، مرتضی و اسدی خانوکی، زهرا و صباحی، حمید (آذر ۱۴۰۰): «مقایسه تطبیقی تفسیر ساختاری با نقد فرمالیستی»، مشهد: دانشگاه فردوسی، دوره ۵۳، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۷.
- علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الهندی (۱۳۸۹): «کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال»، مکتبه التراث الإسلامی.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳): «بیولوژی نص (نشانه شناسی و تفسیر قرآن)»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ ۲.
- قراملکی، احد فرامرز، احد (۱۳۸۰): «روش شناسی مطالعات دینی»، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- ناصری کریموند، امان اله و بستانی، قاسم (۱۳۹۸): «نقش ارتباط معنایی آیات در تفسیر المیزان با رویکردی بر قرینه سیاق»، پایگاه سیولیکا: فصلنامه سراج منیر، مقاله ۶، دوره ۱۰، شماره ۳۶ مهر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷): «الکافی»، دار الکتب الإسلامیة، تهران: رقم الطباعة، الرابعة.
- مؤدب، سید رضا؛ (۱۳۹۶): «مبانی تفسیر قرآن»، قم: دانشگاه قم.
- مؤدب، سیدرضا و موسوی مقدم، محمد (زمستان ۱۳۸۸): «اهم مبانی تفسیر قرآن از نظر مفسران شیعه»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه، سال هفتم، شماره ۲۸.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸): «التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب»، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.

References:

Glorious Qur'an

- Alā' al-Dīn 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥusām al-Dīn al-Hindī (1389): "Kanz al-'Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl", Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- Al-'Awsī, 'Alī (1370 SH): "Ravesh 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar Tafṣīr al-Mīzān", Tehrān: Nashr Bayn al-Mīlāl, first edition.
- Al-Bastānī, Maḥmūd (1380): "al-Tafṣīr al-Binā'ī lil-Qur'ān al-Karīm", Mashhad: Mu'assasah al-Ṭab' Intishārāt Āstān Quds Raḍawī, first edition.
- Arab, Murteza; Asadī Khānūkī, Zahrā and Ṣabāhī, Ḥamīd (Āzar 1400 SH): "Maqāyiseh Taṭbīqī Tafṣīr Sāktārī bā Naqd Furmālīstī", Mashhad: Dānishgāh Ferdawsī, Series 53, Number 2, p. 107.
- Bābā'ī, 'Alī Akbar et al. (1385 SH): "Ravesh-shināsī Tafṣīr Qur'ān", Qom: Pizhūhishgāh Pizhūhishkadeh Ḥawzeh va Dānishgāh, volume 2.
- Ḥawwī, Sa'īd (1985): "Al-Asās fī al-Tafṣīr", Cairo: Dār al-Salām, sixth edition.
- Ḥusaynī Tehrani, Muḥammad Ḥusayn (1426): "Mehr-e Ṭabān", Mashhad: Nūr Malakūt Qur'ān.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Beirut: Dār Ṣādir, Chāp Sawm.
- Khāmeḡar, Muḥammad (1386 SH): "Naẓarīyeh Hadafmandī Sureh-hā; Mabānī wa Pishīneh", Faṣlnāmeḡ Pizhūhishhā -i- Qur'ānī, Series 13, pp. 51-52.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407 AH): "al-Kāfī", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, fourth edition.
- Ma'rīfat, Muḥammad Ḥādī (1418 AH): "al-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Qashīb", Mashhad: al-Jāmi'ah al-Riḍwīyah lil-'Ulūm al-Islāmīyah.
- Mu'addab, Sayyid Reza (1396 SH): "Mabānī Tafṣīr Qur'ān", Qom: University of Qom.
- Mu'addab, Sayyid Reza and Mūsavī Muqaddam, Muḥammad (Zamīstān 1388 SH): "Aḡam Mabānī Tafṣīr Qur'ān az Naẓar Mufasssīrīn Shī'ah", Faṣlnāmeḡ 'Ilmī Pizhūhishī Shī'ah, Year 7, Number 28.
- Nāṣirī Karīmvand, Amān Allah va Buṣṭānī, Qāsim (1398 SH): "Naqsh Irtibāṭ Ma'nā'ī Āyāt dar Tafṣīr al-Mīzān bā Ruvikard bar Qarīneh Siyāq", Civilica Website: Faṣlnāmeḡ Sirāj Munīr, Article 6, Series 10, Number 36.
- Qā'imīniyā, 'Alī Reza (1393): "Biyūlūjī Naṣṣ (Nishāneh-shināsī wa Tafṣīr Qur'ān)", Teh-ran: Pizhūhishgāh Farhang wa Andīshah Islāmī, second edition.
- Qarāmalakī, Aḡad Faramarṣ (1380 SH): "Ravesh-shināsī Muṭāla'āt Dīnī", Mashhad: Dānishgāh 'Ulūm Razavī.
- Rajabī, Maḥmūd (1396 SH): "Ravesh Tafṣīr Qur'ān", Pizhūhishkadeh Ḥawzeh va Dānish-gāh, ninth edition.
- Reza Isfahānī, Muḥammad 'Alī; Naṣrī, 'Alī; Kalāntarī, Ibrāhīm; Bahjatpoor, 'Abd al-Karīm; Kamālī, 'Alī Reza (1383 SH): "Tafṣīr Mawḍū'ī Qur'ān Karīm", Intishārāt Qom: Daftar Nashr Ma'ārif.
- Shākīr, Muḥammad Kāzīm (1382 SH): "Mabānī va Ravesh-hā-i- Tafṣīrī", Qom: Markaz Jahānī 'Ulūm Islāmī.
- Shākīrī, Sīmīn Dukht (1381 SH): "Naqsh Siyāq dar Tafṣīr 'Jāmi' al-Bayān 'an Tāwīl Āy al-Qur'ān", Nashrīyah Nūr Maghz: 'Ulūm Insānī Al-Zahrā, Series 12, Number 41.
- Shukrānī, Reza and Muḡaqqīyān, Zahrā (1394 SH): "Ravesh-shināsī Tawṣīfī Tafṣīr al-Mīzān bar Asās Taḡlīl Muḡtawā -i- Surah Ghāfir", Faṣlnāmeḡ Muṭāla'āt Tafṣīrī, Series 6, Number 23, pp. 200-183.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḡmān (1996): "al-Ittiqān fī 'Ulūm al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Fikr, first edition.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1375 SH): "Tarjumeḡ Tafṣīr al-Mīzān, Sayyid Muḥammad Bāqīr Mūsavī Ḥamadānī", Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, Jāmi'ah Mu-darrisīn Ḥawzah 'Ilmīyah, Qom.

سال نهم

شماره اول

پیاپی: ۱۷

بهار و تابستان

۱۴۰۳



University of Science and Quranic Knowledge
Sehvan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Maqāṣid-based Approach in the Exegetical Views of Imam Khomeini and Allamah Ṭabāṭabāī

Seyyed Mohammad Reza Faghih Imany¹  ; Ali Abdollahzadeh² 

Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (corresponding author). sm.faghihimany@modares.ac.ir

Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. abdollahzadeh@um.ac.ir

Research Article



Abstract

Maqāṣid-based Tafsir, or an exegesis based on God's intention, is an innovative method in the field of Qur'anic studies that, alongside its concern with addressing contemporary needs, emphasizes the importance of the author's intent as a key element in understanding religious texts. The necessity of addressing this issue arises because, despite the long-standing tradition of exegetical methods based on the intent of the author, many emerging exegesis theories seriously oppose the centrality of authorial intent and insist on the independence of the text and its meaning from the author. In the contemporary period, Imam Khomeini and Allamah Ṭabāṭabāī are two prominent scholars who have specifically and distinctly focused on the Maqāṣid-based approach to understanding religion, particularly the Qur'an. They have emphasized the need to return to this important principle. This article aims to use a descriptive-analytical method to revisit the exegeses of these two contemporary scholars and conduct a comparative study, analyzing the major manifestations of the Maqāṣid-based approach in their exegetical thoughts. Based on the findings of this research, the most significant reflection of the Maqāṣid-based approach in their exegesis can be observed in their focus on interpreting Qur'anic verses based on the overall purpose of the Qur'an. According to this approach, paying attention to the overall objective of each Surah and searching for the purpose in each context is considered a legitimate method for understanding the Qur'an, alongside the independent interpretation of verses outside their context in light of the broader purpose.

Keywords: Maqāṣid-based Approach, Imam Khomeini, Allamah Ṭabāṭabāī, Qur'anic Exegesis, Intention

Received: 2024/04/28 ; Received in revised form: 2024/05/25 ; Accepted: 2024/08/31 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Faghih Imany, Seyyed Mohammad Reza, Abdollahzadeh, Ali (1403SH): 'A Comparative Study of the Maqāṣid-based Approach in the Exegetical Views of Imam Khomeini and Allamah Ṭabāṭabāī', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P192-211, [10.22034/csq.2024.454675.1416](https://doi.org/10.22034/csq.2024.454675.1416)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



 olomquran.ir

مطالعه تطبیقی رویکرد مقاصدی در آراء تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی

سید محمدرضا فقیه ایمانی¹ (ID)، علی عبدالله زاده² (ID)

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، (نویسنده مسؤول)

sm.faghihimany@modares.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، abdollahzadeh@um.ac.ir

چکیده

تفسیر مقاصدی یا تفسیر با رویکرد مقصدشناسانه، رویکردی نوین در عرصه مطالعات تفسیری است که به موازات دغدغه مندی برای پاسخگویی به نیازهای روز، بر توجه به قصد مؤلف به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فهم نص دینی نیز تأکید دارد. ضرورت توجه به این مسئله آنجا رخ می‌نماید که علی‌رغم قدمت و تراکم سنت تفسیری مبتنی بر قصدی بودن معنا، بسیاری از نظریه‌های تفسیری نو ظهور، با محوریت قصد مؤلف مخالفت جدی نموده و بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف اصرار می‌ورزند. در دوران معاصر، امام خمینی و علامه طباطبایی دو تن از مفسران و اندیشمندی هستند که به صورت ویژه و متمایز رویکرد مقاصدی در فهم دین و به ویژه قرآن کریم را مورد توجه قرار داده و بر لزوم بازگشت به این اصل مهم تأکید نموده‌اند. نویسندگان این مقاله در صدد آن‌اند تا با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بازخوانی آراء تفسیری این دو اندیشمند معاصر و مطالعه تطبیقی آن، مهم‌ترین نمودهای تسری رویکرد مقاصدی در اندیشه‌های تفسیری ایشان را مورد بررسی و تحلیل قرار دهند. مبتنی بر نتایج این پژوهش، مهم‌ترین بازتاب رویکرد مقاصدی در تفسیر را می‌توان در توجه این دو مفسر به تفسیر آیات قرآن بر اساس غرض کلی قرآن کریم مشاهده نمود. مبتنی بر این رویکرد، توجه به غرض کلی هر سوره از قرآن کریم و پی‌جویی غرض در هر سیاق، به مثابه روش فهم آیات قرآن کریم، به موازات برداشت استقلالی خارج از سیاق از آیات در پرتو غرض کلی امری مشروع تلقی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: رویکرد مقاصدی، امام خمینی، علامه طباطبایی، تفسیر قرآن، غرض.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

♦ استناد به این مقاله: فقیه ایمانی، سید محمدرضا، عبدالله زاده، علی (۱۴۰۳). «مطالعه تطبیقی رویکرد مقاصدی در آراء تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹ (۱۷)، ۲۱۱-۱۹۲.

10.22034/csq.2024.454675.1416

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. طرح مسئله

بسیاری از نظریه‌های تفسیری نوظهور با محوریت قصد مؤلف به عنوان هدف تفسیری مخالفت جدی دارند و بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف اصرار می‌ورزند که این امر تبعات بسیار خطیری به‌ویژه در فهم دین به دنبال خواهد داشت. این در حالی است که در سنت اسلامی از دیرباز، توجه به مقصود مؤلف به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فهم متن، مورد توجه علما و اندیشمندان اسلامی قرار داشته، گرچه ممکن است در مواردی در عمل از حد ادعا فراتر نرفته باشد. مبتنی بر این تغییر پارادایم، یک سؤال اساسی همواره ذهن پژوهشگران را به خود مشغول ساخته و آن این است که در فرایند تفسیر و خوانش متن، آیا باید به دنبال معنای مقصود مؤلف و مراد صاحب اثر باشیم؟ یا آنکه با نادیده گرفتن نیت مؤلف می‌توان به سراغ متن رفت و با آن به گفتگوی معنایی نشست؟ طبیعی است اگر متن مورد نظر یک متن مقدس باشد، ضمن اینکه ضرورت پرداختن به پاسخ این سؤال ضریب بیشتر می‌یابد، در عین حال اگر پاسخ ما مثبت و مؤکد گزاره اول باشد، این سؤال به وجود می‌آید که فهم قصد مؤلف در نصوص دینی که به وجود آورنده آن خدای متعال محسوب می‌شود، با چه فرایندی و در نظر گرفتن چه الزاماتی صورت می‌پذیرد؟ آیا رمزگشایی از مراد مؤلف در نصوص دینی هم بر اساس همان ملاحظات موجود در گفتگوهای میان کاربران زبان صورت می‌گیرد یا این امر اختصاصاتی نیز به همراه دارد؟ این مهم سبب شده تا در امتداد تلاش‌های علمای متقدم علوم اسلامی که همواره بر این اصل حیاتی، تأکید می‌نمودند، در میان پژوهشگران اسلامی قرون اخیر نیز یک دغدغه‌مندی فوق‌العاده نسبت به فهم مقاصد متون دینی شکل بگیرد. به این ترتیب، به موازات تلاش‌ها در جهان تسنن، حرکت‌های مهمی در جهان تشیع نیز صورت پذیرفت. در دوران معاصر، امام خمینی و علامه طباطبایی دو تن از مفسران و اندیشمندانی هستند که به صورت ویژه و متمایز رویکرد مقاصدی در فهم دین و به‌ویژه قرآن کریم را مورد توجه قرار داده و بر لزوم بازگشت به این اصل مهم تأکید نموده‌اند. علامه طباطبایی، با تألیف تفسیر المیزان توانست در حوزه تفسیر قرآن کریم خوش بدرخشد و به جایگاهی رفیع در میان امت اسلامی دست یابد. هم زمان با او، امام خمینی تلاش نمود تا اصول و مبانی حکومت اسلامی را پایه‌ریزی نموده، آن را از جایگاه نظریه به عرصه عمل بکشد. توجه به مقاصد الهی در تفسیر قرآن کریم را می‌توان نقطه عطفی در اشتراک نظریه تفسیری علامه طباطبایی و امام خمینی دانست. این مقاله در صدد آن است تا ضمن

بازخوانی نظرات تفسیری این دو اندیشمند بزرگ جهان تشیع در دوران معاصر، به مهم‌ترین اصول و مبانی مشترک ایشان دست یابد و به بررسی و تحلیل دلالت‌های آن در تفسیر قرآن کریم بپردازد.

۲. پیشینه نگاه مقاصدی در تفسیر

جایگاه محوری فهم مقاصد الهی در تفسیر قرآن کریم، امری است که از دیرباز مورد تأکید اندیشمندان اسلامی و مفسران قرآن کریم قرار گرفته است. نخستین بار غزالی در کتاب *جوهر القرآن* بارقه‌های این نگاه را ایجاد نمود. وی ضمن تأکید بر وجود مقصد برای کتاب الهی، والاترین مقصد این کتاب مقدس را دعوت بندگان به سوی خدای متعال عنوان کرد و پس از آن مقاصد میانی قرآن کریم را در شش عنوان کلی دسته‌بندی نمود (غزالی، بی تا: ۱۱)؛ آن سان که سه دسته از آن‌ها را به منزله پیش‌زمینه‌ها و اصول مهم فهم قرآن و سه دسته دیگر را از پیامدهای اصول اولیه می‌توان در نظر گرفت. البته لازم به ذکر است غزالی در کتاب اصولی خود از یک تقسیم‌بندی دیگر با عنوان مقاصد شریعت نام می‌برد که عبارت از حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال است (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۷۴). زمینه‌های این تقسیم‌بندی متفاوت که با رویکرد یافتن اهداف مورد نظر شارع مقدس از تشریح احکام، در ادامه توسط برخی از بزرگان اهل سنت به عنوان یکی از منابع استنباط احکام دنبال می‌شود و شرح و بسط می‌یابد، گرچه پیش از غزالی در آثار بزرگانی همچون حکیم ترمذی و جوینی قابل پی‌جویی است؛ اما صورت‌بندی آن در قالب یک نظریه، نخستین بار توسط غزالی انجام پذیرفت. گفتنی است که قرابت این نظریه با «قیاس فقهی» موجب شده تا نظریه مقاصد در باب فقه، توسط علمای شیعه مورد استقبال قرار نگیرد و در عین حال آنچه در باب مقاصد قرآن کریم مطرح می‌شود، در مسیری متفاوت با مقاصد الشریعة قرار گیرد.

عنوان مقاصد پس از آن تا به امروز با سه رویکرد متفاوت از سوی مفسران دنبال شده است. خصیصه رویکرد اول، عدم نگاه منظومه‌ای و هدفمند به مقاصد است که همین امر موجب شده تا اختلاف غیرقابل‌پذیرشی میان صاحبان این نظریه در بیان مقاصد نیز بوجود آید. از میان افراد شاخص در این دسته، می‌توان به ابن عاشور و قرضاوی اشاره کرد که به نوعی متأثر از آرای محمد عبده بوده‌اند. ابن عاشور در مقدمه کتاب خود مقاصد قرآن را عبارت از «اصلاح اعتقاد، تهذیب اخلاق، تشریح، سیاست امت، قصص، تعلیم، مواعظ و انذار و اعجاز قرآن» دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۷/۱-۳۹). این در حالی است که قرضاوی

مقاصد قرآن را با عناوینی همچون: «تصحیح عقائد، تکریم انسان، امر به عبادت، تزکیه نفس، شکل دادن خانواده، ساخت امت شاهد بر بشریت، دعوت به جهان انسانی با تعاون» برمی شمرد (قرضاوی، ۱۴۲۰: ۷۳). رویکرد دوم مربوط به مفسرانی است که عنوان مقاصد قرآن را در قالب مقاصد شور دنبال نموده و آن را در یافتن ارتباط آیات با یکدیگر خلاصه نموده‌اند (در این باره نک: شحاته، ۱۹۷۶ و کشنیط، ۲۰۱۲ و قسراوی، ۲۰۱۰). این در حالی است که آنچه غزالی در باب مقاصد قرآن در کتاب جواهر القرآن مطرح نموده، فراتر از رویکرد اول و دوم بوده، علاوه بر داشتن نگاهی پیوسته و هدفمند به اغراض و مقاصد، آن را نه صرفاً در سطح ارتباط ظاهری الفاظ و آیات با یکدیگر، بلکه در نیل به سطوح عالی معرفتی جستجو می‌کند. از طرفداران رویکرد سوم، خواجه نصیرالدین طوسی است. وی در نگاهی کلی، مقصد بعثت انبیا و تمام کتب الهی را این‌گونه بیان می‌کند: «و خلق را چون گذر بر این عالم‌ها است از دنیا به آخرت، از این جهان به آن جهان، از خلق به امر و از ملک به ملکوت و از شهادت به غیب رفتن ضروری است و انبیا را علیهم السلام به این سبب فرستاده‌اند تا ایشان را از عالمی به عالمی خوانند چنان که کتب منزله جمله بر آن مقرر است» (طوسی، ۱۳۶۶: ۱۵). وی در موضع دیگر، محبت باری تعالی را با توجه به آیه شریفه «بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۷۶) به عنوان غایت همه غایات و حتی غایت تقوا برمی شمرد (طوسی، ۱۳۰۶: ۳۳). پس از خواجه، ملاصدرا میراث بر این نگاه در معنای گفته شده است. وی در تفسیر سوره‌ی یاسین، مقاصد قرآن را در شش مورد تقسیم بندی نموده، شناخت مبدأ، معاد و صراط مستقیم را به عنوان مقاصد اصلی و شناخت مومنان، کافران و اسباب آمادگی سفر و برداشت توشه به عنوان مقاصد تبعی برمی شمرد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۶ / ۱۴۲). شایان ذکر است، گرچه مقاصد مطرح شده از سوی ملاصدرا شباهت بسیاری با مقاصد بیان شده از سوی غزالی دارد؛ اما ظرافت‌های خاصی در بیان او نهفته که بیان غزالی از آن‌ها خالی است. به عنوان مثال وی از سه مورد اول به عنوان فرائض و از سه مورد دوم با عنوان نوافل یاد می‌کند و بر مبنای حدیث قرب فرائض و نوافل به تحلیل آن می‌پردازد (همان: ۶ / ۱۴۲). در نهایت، در دوران معاصر می‌توان علامه طباطبایی و امام خمینی را به عنوان دو عنصر شاخص مقصد محوری، در حلقات نهایی رویکرد سوم دانست.

جست‌وجوها بیانگر آن است که به رغم اهمیت مسئله، تنها چند یادداشت و مقاله تخصصی به چشم می‌آید که به صورت محدود به بررسی نگاه مقاصدی از نگاه

برخی از مفسران همچون ابن عاشور (رشوایی، ۱۳۸۶)، محمدجواد مغنیه (حب الله، ۱۴۴۰) و امام خمینی (بیدگلی، ۱۳۹۵) پرداخته‌اند. البته در این میان جواد علی کسار از پژوهشگران عراقی، در کتاب *فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة السلوكية* در یک فصل به تفسیر و ارتباط آن با مقاصد الهی پرداخته که پژوهشی ارزشمند و قابل اعتنا به حساب می‌آید؛ اما با این وجود، به جرئت می‌توان گفت این پژوهش که بر مطالعه تطبیقی نگاه مقاصدی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی متمرکز گردیده در نوع خود بی‌سابقه و بدیع است. در ادامه به بررسی نظریه این دو شخصیت در این باب و شاخصه‌ها و نوآوری‌های اندیشه‌ای آنان می‌پردازیم.

۳. جایگاه مقاصد در اجتناب از تفسیر به رأی و نیل به تفسیر صحیح

مطالعه دقیق آثار تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی بیان‌گر نقش محوری مقاصد در منظومه فکری این دو اندیشمند معاصر است؛ آن‌سان که اگر آراء و اندیشه‌های تفسیری این دو شخصیت به تسبیحی با مهره‌های زیبا تشبیه شود، مقصدمحوری در جایگاه نخ این تسبیح قرار خواهد داشت. اهمیت جایگاه مقاصد در آراء تفسیری این دو مفسر بزرگ جهان تشیع به قدری است که برخی از محققان از رویکرد تفسیری امام و علامه به تفسیر مقاصدی یاد کرده‌اند (کسار، ۱۳۸۲: ۱۱۰). امام خمینی در آثار خود، مکرراً بر ضرورت توجه به مقاصد تأکید می‌ورزد (خمینی، ۱۳۸۹: ۵۱۱/۱۲ و ۴۰۹/۲۰). به باور وی، تفاسیر مصطلح به شرطی می‌توانند تفسیر خوانده شوند که مقاصد خدای متعال را بیان کنند و با توجه به اینکه شیوه تفسیری متداول این شیوه نیست، آنچه تاکنون به عنوان تفسیر شناخته می‌شود، تفسیر حقیقی قرآن به حساب نمی‌آید (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹۲). ایشان در توصیفی جامع از مقاصد قرآن می‌نویسد: «بدان که این کتاب شریف، چنانچه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانیت و مرئی نفوس و شفای امراض قلبیه و نور بخش سیر الی الله است. بالجملة، خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف درآمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیرهای آمال و امانی و رساندن آن‌ها را از حضيض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوت و انسانیت و از مجاورت شیطان به مرافقت ملکوتیین بلکه به وصول به مقام قرب و حصول مرتبه لقاء الله که

اعظم مقاصد و مطالب اهل الله است و از این جهت، این کتاب کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است و مندرجات آن اجمالاً آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می‌کند سالک و مسافر الی الله را و به طور کلی یکی از مقاصد مهمه آن، دعوت به معرفت الله و بیان معارف الهیه است از شئون ذاتیه و اسمائیه و صفاتیه و افعالیه و از همه بیشتر در این مقصود، توحید ذات و اسماء و افعال است که بعضی از آن به صراحت و بعضی به اشارت مستقصی مذکور است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۴).

صاحب تفسیر المیزان نیز در باور به اینکه عموم مفسران در طی طریق تفسیری خود دچار خطای راهبردی شده‌اند، با امام خمینی هم نظر است. از نگاه وی، نقص بزرگی که در غالب مسالک تفسیری از صدر اسلام تاکنون مشاهده می‌شود این است که بیش از آنکه به دنبال مقصود خدای متعال باشند، آراء و انظار علمی را از خارج بر آیات قرآن کریم تحمیل می‌کنند، بدون آنکه مدالیل آیات بر آن‌ها دلالت داشته باشد. این کار سبب شده تا در بسیاری از آیات قرآن کریم، چون مدلول آیه با باورهای آن‌ها سازگاری ندارد، آن را از باب مجاز دانسته یا ظهور روشن آن را تأویل کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱).

علامه طباطبایی در مقام تحلیل این خطای راهبردی، با اشاره به تعریف خود از تفسیر که بر دو رکن «بیان معانی آیات» و «کشف مقاصد» استوار است، خاطرنشان می‌سازد که در مقام اول یعنی فهم مدلول ظاهری مفردات و عبارات قرآنی، هیچ اختلافی میان مفسران وجود ندارد؛ زیرا آیات قرآن به زبان عربی نازل شده، آن هم عربی مبین، آن سان که در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که آشنا به زبان و اسالیب کلام عربی باشد، دچار حیرت و سرگردانی نمی‌شود بلکه این کتاب، فصیح‌ترین کلام عربی است و ابتدایی‌ترین شرط فصاحت آن است که پیچیدگی در معانی نداشته باشد. حتی آن آیاتی هم که جزء متشابهات قرآن به شمار می‌آیند، مدلول ظاهری آن روشن است و تشابه آن به خاطر آن است که مراد از آن را نمی‌دانیم (همان: ۷۸ / ۳). به این ترتیب منشأ همه این اختلافات، به مقام دوم، یعنی کشف مصادیق و مقاصد بازمی‌گردد. علامه طباطبایی در توضیح چگونگی اختلال پیش‌آمده در فهم مقاصد می‌نویسد: «انس گرفتن به حیات مادی و عادت یافتن به اقتضائات باعث می‌شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی و یا لواحق آن به ذهن

درآید و ما انسان‌ها از آنجایی که بدن‌هایمان و قوای بدنی‌مان، مادام که در این دنیای مادی هستیم، در ماده غوطه‌ور است و سروکارش همه با ماده است، لذا مثلاً اگر لفظ حیات و علم و قدرت و سماع و بصر و کلام و اراده و رضا و غضب و خلق و امر و امثال آن را می‌شنویم، فوراً معنای مادی این‌ها به ذهن ما متبادر می‌گردد، همان معنایی که از این کلمات در خود سراغ داریم و همچنین وقتی کلمات آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسی، فرشته و شیطان را می‌شنویم، مصادیق طبیعی و مادی آن به ذهن ما سبقت می‌جوید و قبل از هر معنای دیگری داخل در فهم ما می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱). یک نکته حائز اهمیت دیگر که علامه طباطبایی بر آن دست می‌گذارد، اهمیت طریق کشف مقاصد است. وی در تبیین کلام نورانی امام صادق (علیه السلام) که فرمود: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَهُ يُوْجَزُ وَإِنْ أَخْطَأَ خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۷)، بر این نکته تأکید می‌ورزد که هشدار حضرت ناظر به طریقه کشف است، نه خود مکشوف (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۷۶)؛ به عبارت روشن‌تر اگر مفسر بخواهد کلام خدای متعال را از همان روش متداول برای فهم کلام غیر بفهمد، هر چند ممکن است این روش، او را به مراد واقعی هم برساند؛ اما این نیز جزء مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود.

۴. بازتاب نگاه مقاصدی در تفسیر آیات قرآن

وحدت یک کلام که از اجزاء متکثر تشکیل شده، به وحدت معنای آن است. پس کلام خدای متعال در قرآن کریم هم دارای یک غرض واحد است که مراد خدای سبحان از نازل نمودن این کتاب مقدس، القای همان معنا بوده است که این معنا همان روح حاکم بر قرآن و یا سوره یا دسته‌ای از آیات است (عابدینی، ۱۴۰۰: ۲۴۴). علامه طباطبایی در ابتدای سوره حمد که در بیان حکمت تسمیه و تعلق آن به سوره‌های قرآن کریم سخن می‌گوید، به این نکته اشاره می‌نماید که بر اساس کریمه: «... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ...» (مائده/۱۶) مقصد و غرض کل قرآن که متعلق «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است، همان هدایت می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۷). وی در تفسیر آیات ابتدایی سوره هود، از کریمه: «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود/۲) این‌گونه استفاده می‌کند که آیات قرآن در مرتبه «علی حکیم» محکم هستند و پس از تنزل به مراتب پایین‌تر به تفصیل درمی‌آید. این بدان معناست که این آیات، در عین اختلاف مضمون و پراکندگی مقاصدی که دارند، همگی به یک حقیقت واحد بسیط و غرض یگانه اصلی

منتهی می‌شوند که در آن خبری از کثرت و تشتت وجود نیست؛ حقیقتی که همچون روح در کالبد آن آیه و همه آیات سریان دارد (همان: ۱۰/۱۳۶). به باور ایشان، قرآن در عین وسعت شگرفی که در معارف اصلی و فروع خود در زمینه اخلاق و احکام در عبادات، معاملات، امور سیاسی و اجتماعی، وعده و وعید، قصص و پند دارد، تمامی بیاناتش به توحید، نبوت، معاد و فروع آن و نیز به هدایت بندگان به مصلحت دنیا و آخرت آن‌ها بازگشت می‌نماید (همان: ۲/۲۱۰). امام خمینی نیز در آثار خود بر وجود غایت برای مجموع معارف الهی در قرآن کریم تاکید می‌نماید. جالب آنکه آیه مورد استشهاد امام خمینی در باب مقصد مجموع آیات قرآن کریم، همان آیه‌ای است که علامه طباطبایی نیز به آن اشاره می‌نماید. ایشان در بیان این مطلب می‌نویسد: «مقصد قرآن، چنانچه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سُبُل سلامت است و اخراج از همه مراتب ظلمات است به عالم‌نور؛ و هدایت به طریق مستقیم است (مأئده/ ۱۶)، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانیه آن که راجع به قوای ملکیه است تا منتهی التَّهایه آن که حقیقت قلب سلیم است به تفسیری که از اهل بیت وارد شده که ملاقات کند حق را در صورتی که غیر حق در آن نباشد به دست آورد؛ و سلامت قوای ملکیه و ملکوتیه گم‌شده قاری قرآن باشد که در این کتاب آسمانی این گم‌شده موجود است و باید با تفکر استخراج آن کند» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰).

۱-۴. تفسیر قرآن به قرآن بر اساس غرض کلی قرآن کریم

بیان گردید که مجموعه آیات قرآن کریم به مثابه یک کل واحد، دارای حقیقتی است که مقصدی حقیقی را دنبال می‌کند. اولین ثمره این نگرش این است که با توجه به این هدف کلی، می‌توان و بایست هر یک از آیات قرآن را ناظر به دیگر آیات قرآن، تفسیر نمود. از سوی دیگر و در یک حرکت رفت و برگشتی میان غرض کلی قرآن و فهم آیات، تفسیر قرآن به قرآن، خود می‌تواند ما را به غرض کلی قرآن کریم نزدیک‌تر نموده و علم اجمالی ما در ارتباط با غرض را به علم تفصیلی مبدل سازد. علامه طباطبایی در بیان زیبایی در این باره می‌نویسد: «این از شگفتی امر قرآن است که هیچ یک از آیات آن از دلالت و ثمر دهی باز نمی‌افتند و هر زمان آیه‌ای به آیه دیگر که مناسب آن است، ضمیمه شود، حقیقتی از حقائق بکر و تازه را نتیجه می‌بخشد و آیه سوم نیز آیه اول را تصدیق می‌کند و بر آن شهادت می‌دهد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۷۳). لازم به ذکر است که وجه تمایز نظریه علامه طباطبایی در روش تفسیر نسبت

به سایر مفسرانی که به نوعی از روش قرآن به قرآن نیز بهره برده‌اند، دقیقاً به همین نقطه بازمی‌گردد. برای نمونه آیت الله خوئی که در مواردی از تناظر میان آیات در تفسیر خود بهره می‌برد، مانند بسیاری از مفسران بر این باور است که اگر مفسر بر اساس ضوابط و اصول مقزّره عقلائیه که اصول محاوره‌ای نیز گفته می‌شود و اصول لفظی یا اصول عقلایی نیز نامیده می‌شود، از قرآن مطالبی را استنباط کند، مسیر درست را پیموده و گرفتار تفسیر به رأی نخواهد شد (خوئی، ۱۴۳۰: ۲۶۷). این در حالی است که علامه طباطبائی معتقد است یکی از شاخص‌های مهم تفسیر به رأی ایجاد تناظر میان متن قرآن با متون عادی بشری و اکتفا نمودن به اسلوب‌های زبان عربی در فهم کلام الهی است. ایشان در توضیح این نگاه می‌نویسد: «زمانی که ما با جمله‌ای از کلام بشر روبه‌رو می‌شویم، بدون درنگ قواعد معمول ادبی را درباره آن اعمال نموده و مراد گوینده را از آن کشف می‌کنیم؛ همچنان که این روش را در محاکم قضایی و اقرارها و شهادت‌ها و سایر امور در آنجا نیز معمول می‌داریم؛ زیرا کلام آدمی بر اساس همین قواعد زبانی بیان می‌شود و هر گوینده‌ای به اتکای آن قواعد سخن می‌گوید و می‌داند که شنونده‌اش نیز آن قواعد را اعمال می‌کند و تک‌تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته، تطبیق می‌دهد؛ اما بیان قرآنی بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلامی است که الفاظش در عین اینکه از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی (علیه‌السلام) شاهد بر مراد دیگری است» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳ / ۷۶). این سخن علامه طباطبائی به معنای نفی ضرورت کاربرد قواعد و اسالیب زبان عربی در فهم کلام الهی نیست؛ بلکه تأکید ایشان بر این نکته است که به‌کارگیری اسلوب‌های بیانی، گام نخست و ابتدایی تفسیر است و گام نهایی و مهم‌تر در جهت تفسیر آیات الهی که حتی ممکن است در برخی موارد موجب تجدید نظر در نتایج گام اول شود، همانا تلاش برای برقرار ساختن ارتباط میان آیات با یکدیگر و فهم آن‌ها در پرتو غرض و مقصد کلی قرآن کریم است. بر این اساس، نباید به مدلول یک آیه و آنچه از به کار بردن قواعد زبان عربی می‌فهمیم، اکتفاء نموده، بدون اینکه سایر آیات مناسب با آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم.

امام خمینی نیز همراستا با نگاه علامه، معتقد است غالب مفسران قرآن در طول تاریخ، گرچه ادعای توجه به مراد مؤلف که خداوند متعال است را داشته‌اند اما عمدتاً به این بلیه گرفتار شده‌اند که به جای تلاش برای فهم مقصد و مراد

خدای متعال از قرآن کریم، در مقدمات ظاهری آن متوقف مانده‌اند. وی در مقام آسیب‌شناسی جریانات تفسیری می‌نویسد: «و اینکه استفاده ما از این کتاب بزرگ بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم و فقط قرائت قرآن می‌کنیم برای ثواب و اجر... و یا اگر نظر تعلیم و تعلم داشته باشیم، با نکات بدیعیه و بیانیه و وجوه اعجاز آن و قدری بالاتر، جهات تاریخی و سبب نزول آیات و اوقات نزول و مکی و مدنی بودن آیات و سوره و اختلاف قرائات و اختلافات مفسرین از عامّه و خاصه و دیگر امور عرضیه خارج از مقصد که خود آن‌ها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است، سروکار داریم بلکه مفسرین بزرگ ما نیز عمده هم خود را صرف در یکی از این جهات یا بیشتر کرده و باب تعلیمات را به روی مردم مفتوح نکرده‌اند» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

۲-۴. توجه به غرض کلی هر سوره از قرآن کریم

علاوه بر وحدت مقصد و هدف در مورد مجموع آیات قرآن کریم، ملاحظه می‌شود که هر سوره از سوره‌های قرآن نیز دارای هدف و مقصد خاصی می‌باشد. «سوره» واژه‌ای است که چندین بار در قرآن کریم به کاررفته است (توبه/ ۸۶، یونس/ ۳۸، هود/ ۱۳، نور/ ۱). این واژه از نظر لغوی برگرفته از ماده «سور» و به معنای دیواری است که شهر را احاطه می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۸۹؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۳ / ۳۵). علامه طباطبایی ضمن بهره‌گیری از معنای لغوی این واژه، از استعمال آن در قرآن برای گروهی از آیات کلام الله که به این وسیله در کنار هم قرار گرفته و از دیگر آیات ممتاز شده‌اند، استفاده می‌کند که میان این دسته از آیات نوعی از وحدت و در عین حال تمامیت معنا وجود دارد که هرگز میان قسمتی از این مجموعه یا میان دو سوره دیگر یافت نمی‌شود. متناسب با این وحدت خاص، اغراض و مقاصد به دست آمده از سوره‌ها نیز منحصر بفردها خواهد بود که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ابتدای هر سوره، متعلق به آن غرض خاص خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۶)؛ به بیان دیگر، هریک از سوره‌ها درصدد افاده غرض معینی است که جز با حضور تمام آیات آن سوره، آن غرض، محصل نخواهد شد. امام خمینی نیز در این باب به نوعی با علامه طباطبایی هم رأی و معتقد است که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در ابتدای هر سوره، نه به «أستعین» یا امثال آن، بلکه به کل آن سوره تعلق دارد. ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد: «اسم الله تمام مشیت است به حسب مقام ظهوری و مقام فیض اقدس است به حسب تجلی احدی و مقام جمع احدی

اسماء است به حسب مقام واحدیت و جمیع عالم است به اعتبار احدیت جمع که کون جامع است و مراتب وجود است در سلسله طولیه سعودیه و نزولیه و هر یک از هویات عینیه است در سلسله عرضیه؛ و به حسب هر اعتباری در اسم، معنای «الله» فرق می‌کند؛ زیرا که آن مسمای آن اسماء است و به حسب هر سوره‌ای از سور قرآن شریف که متعلق «بِسْمِ اللَّهِ» در لفظ و مظهر آن در معناست» (خمینی، ۱۳۸۰: ۶۵۱). امام خمینی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که گرچه اصل معنای سوره و «بِسْمِ اللَّهِ» تعلق گرفته به آن، می‌تواند حقیقتی غیبی داشته باشد که دست عموم مردم از آن کوتاه است؛ اما در مقام ظاهر نیز حضور «بِسْمِ اللَّهِ» در ابتدای هر سوره و تعلق آن به محتوای آن سوره بیانگر لزوم رجوع به غرض و محتوای جامع سوره برای کشف نحوه تعلق ظاهری «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» به آن است.

۳-۴. پی‌جویی غرض در هر سیاق، به مثابه روش فهم آیات قرآن کریم

علاوه بر آنچه در مورد محوریت غرض و مقصد در ارتباط با مجموع قرآن کریم و نیز تک‌تک سوره‌های آن گفته شد، ذکر این مطلب نیز ضروری است که سیاقی که آیات در آن قرار گرفته‌اند نیز در قرآن کریم دارای غرض خاصی است که در فهم آیات دخالت دارد. در حقیقت، اعتقاد به سیاق را می‌توان یکی از ثمرات نگاه مقاصدی دانست که بر اساس آن مقصد کلی خداوند متعال از نزول قرآن کریم در سوره‌ها و از سوره‌ها به سیاق‌هایی که آیات در آن قرار گرفته‌اند، سرازیر می‌گردد. استفاده از سیاق در روش تفسیری علامه طباطبائی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، آن‌سان که بیش از دو هزار بار به نقش سیاق در تفسیر آیات اشاره نموده است (کنعانی، ۱۳۸۴: ۴۱). برای نمونه صاحب المیزان در تفسیر آیه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/۱۱۸)، با در نظر گرفتن سیاق آیه، مراد از وحدت مورد نظر در آیه را رفع هرگونه اختلاف و تفرقه در امر دین می‌داند و با همین استدلال، نظر مفسرانی را که مراد آیه را رفع اختیار و اضطراب به تسلیم در برابر خداوند یا رفع اختلاف سلیق و احوال می‌دانند را مردود اعلام می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱/۶۴). امام خمینی نیز در برداشت‌های تفسیری خود از نقش سیاق در تفسیر آیات بهره می‌گیرد. به عنوان نمونه ایشان درباره آیه: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) تصریح می‌نماید که مراد از عذاب به کاررفته در عبارت: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» به جهت قرار گرفتن آیه در سیاق آیات قیامت،

عذاب اخروی است و به همین روی می‌تواند دلالت بر قاعده برائت داشته باشد (خمینی، ۱۴۱۸: ۳/ ۲۰۸). ایشان همچنین در مواضع متعددی با استفاده از سیاق به تبیین مفهوم آیات پرداخته‌اند (خمینی، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۷۵ و ۱۴۲۱ الف: ۲/ ۱۳۲؛ ۱۴۲۱ ب: ۲/ ۶۵۹).

۵. برداشت استقلالی خارج از سیاق از آیات در پرتو غرض کلی

گرچه تفسیر مبتنی بر سیاق از مبانی مهم رویکرد مقاصدی در فهم قرآن کریم به شمار می‌رود؛ اما این به بدان معنی نیست که برداشت‌هایی خارج از سیاق در فهم و تفسیر آیات به کلی مردود تلقی گردد؛ زیرا یکی از آثار نگاه مقاصدی این است که با وجود اینکه هر آیه می‌تواند در قیاس با محتوای سوره و سیاقی که در آن قرار گرفته، پیام داشته باشد، همان آیه می‌تواند مستقل از سیاق، در قیاس با مقصد کلی قرآن کریم نیز افاده معنا داشته باشد. علامه طباطبایی در این باره به مبنایی روایی اشاره می‌کند که بر اساس آن می‌توان به آیات قرآن به‌گونه‌ای نگریست که در عین گرفتن معنا از آیه با توجه به مخصص‌های موجود، از عموم همان آیه نیز حقیقتی از حقائق و یا حکم جدیدی از احکام ثابت شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۶۰). از نمونه‌های این قاعده می‌توان به عبارت قرآنی: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرٌ ذَرَّهُمْ فِي خَوَاصِّهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (انعام، ۹۱) اشاره کرد که می‌توان از هریک از اجزای آن به تنهایی معنایی مستقل را استخراج نمود. به این ترتیب هریک از عبارات ﴿قُلِ اللَّهُ﴾، ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرٌ ذَرَّهُمْ﴾، ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرٌ ذَرَّهُمْ فِي خَوَاصِّهِمْ﴾ و ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرٌ ذَرَّهُمْ فِي خَوَاصِّهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ دارای معنایی مستقل خواهند بود. در این باب، گرچه لازم است دغدغه برخی از محققان جهت پرهیز از دور شدن از ظاهر و مراد الهی مورد توجه جدی قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۰)؛ اما توجه به این نکته ضروری می‌نماید که خروج از سیاق در پرتو منظومه معارف قرآنی و ذیل غرض هدایتی مجموع قرآن کریم، امری کاملاً قابل قبول خواهد بود. گفتنی است در برخی موارد مانند آیه اکمال که کلامی به صورت معترضه بیان شده یا در مواردی مثل آیه تطهیر که قرائنی دال بر ظهور معنا در غیر معنای سیاق در آن وجود دارد، برداشت استقلالی خارج از سیاق، امری ضروری است و در چنین مواردی، این امر اختصاصی به کلام خداوند متعال ندارد. در ادامه به عنوان نمونه به دو مورد از مواردی که می‌توان علاوه بر معنایی که سیاق بر آن دلالت می‌کند، برداشت خارج از سیاق هم از آن داشت، اشاره می‌گردد:

۵-۱. تفسیر آیه «نفی سبیل»

خداوند متعال در آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. مبتنی بر سیاق این آیه که به بیان احکام الهی در روز قیامت می‌پردازد، عبارت ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ بر این مطلب دلالت دارد که برتری نهایی در روز قیامت از آن مؤمنان است و در آن روز، این مؤمنان هستند که بر کافران غلبه کرده و کافران راهی برای سلطه‌گری بر مؤمنان نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۱۱۶)؛ تفسیری که روایات نقل شده در منابع اهل سنت از امیر المومنین علی (علیه‌السلام) نیز مؤید آن است (طبری: ۱۴۱۲: ۵ / ۲۱۴). با این حال، علامه طباطبایی به این نکته تصریح می‌کند که می‌توان از این آیه برداشت استقلالی هم داشت؛ در این صورت است که قاعده مذکور در آیه، در دنیا نیز شامل حال مؤمنان خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۱۲۱). وی این برداشت از آیه را مستند به روایتی از حضرت علی بن موسی الرضا (علیهماالسلام) قرار می‌دهد که در آن، امام (علیه‌السلام)، سبیل را به حجت تفسیر نموده و بر این اساس دلالت آن را شامل دنیا و آخرت می‌داند. در این روایت، به این نکته مهم اشاره می‌شود که ممکن است مؤمنان در دنیا به ظاهر مغلوب کافران قرار گرفته و به فیض شهادت نائل شوند؛ آن‌سان که بسیاری از انبیاء بنی‌اسرائیل توسط این قوم به شهادت رسیدند لکن این مؤمنانند که با داشتن حجت بالغ در برابر کافران، پیروز واقعی و نهایی میدان هستند و این امر در دنیا نیز محقق خواهد بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۰۳). گفتنی است از دیرباز این عبارت قرآنی مورد توجه مفسران و علمای بزرگ قرار گرفته و مستند به وجود آمدن قاعده‌ای با عنوان «نفی سبیل» شده است. ابن شهرآشوب که از مفسران متقدم امامی است، این عبارت را به مثابه حکمی عام می‌داند که در تمامی احکام جریان خواهد داشت (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹: ۲ / ۲۱۲). علامه طباطبایی نیز مانند بسیاری از مفسران، به این عبارت به عنوان قاعده‌ای عام در آثار خود اشاره نموده و از این عبارت در معنی عام خود بهره برده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶).

امام خمینی که عمدتاً در مباحث فقهی خود متعرض این آیه شده، تخصیص این عبارت به سیاقی که در آن قرار گرفته و دلالت بر قیامت دارد را نادرست دانسته و آن را به صورت مطلق می‌پذیرد. البته ایشان به این نکته توجه

می‌دهد که در نظر گرفتن صدر و ذیل آیه یا چشم‌پوشی از آن، می‌تواند در دلالت این عبارت تأثیرگذار باشد. وی معتقد است بدون در نظر گرفتن صدر آیه که در آن تعبیر «لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ» وجود دارد، «سبیل» در همان معنای لغوی خودش یعنی راه و طریق به کار رفته است؛ بنابراین این عبارت بر نفی مطلق طریق - اعم از تکوینی و تشریحی - دلالت دارد؛ زیرا خداوند در مراحل و موارد مختلف با تأییدهای فراوان مادی و معنوی، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و مؤمنان را یاری کرده است؛ اما اگر این عبارت با توجه به صدر و ذیل آیه در نظر گرفته شود و تناسب میان صدر: «لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ» و ذیل: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ» رعایت گردد، «سبیل» به این معنا خواهد بود که خداوند هیچ نصیبی از فتح به کفار نداده و پیروزی ظاهری آنان را از نگاه خود فتح نمی‌داند. امام خمینی در ادامه تذکر می‌دهد وجود این مناسبت موجب نمی‌شود آیه به نفی سبیل تکوینی انصراف یابد بلکه بعید نیست مفاد این آیه همچنان بیانگر مطلق نفی سبیل و سلطه کفار بر مؤمنان، اعم از تکوینی و تشریحی، باشد (خمینی، ۱۴۲۱ ب: ۲/۷۲۴). ایشان سپس در مواضع متعددی به عنوان قاعده‌ای عام به این عبارت اشاره و از آن استفاده نموده است (خمینی، ۱۳۸۹، ۴۰۹/۱ و ۹۱/۴).

۲-۵. تفسیر آیه «اهل الذکر»

از دیگر نمونه‌های قرآنی در این باب، می‌توان به آیه ۴۳ سوره نحل اشاره کرد که خداوند متعال در آن می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». این آیه با تفاوتی بسیار اندک در سوره انبیاء نیز تکرار می‌شود (انبیاء/۷). علامه طباطبایی معتقد است سیاق سوره نحل که عبارت: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» در آن قرار گرفته، بیانگر خلط میان نظام تشریح و تکوین است که از جانب کافران رخ داده و برای آن‌ها این تصور را وجود آورده که در صورتی که خداوند ایمان آوردن آن‌ها را اراده کرده باشد، این ایمان لامحاله رخ می‌دهد و بر این اساس، فرستادن رسول جایگاهی نخواهد داشت. اینجاست که خداوند متعال با خطاب: «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، کافران را به پرسش از اهل کتاب دعوت می‌نماید تا به بطلان تصور خود پی برده و بدانند در گذشته نیز نظام تشریح الهی با فرستادن انبیا برقرار بوده است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۲/۲۵۶). همین مطلب در سوره انبیاء به نوعی دیگر مورد تأکید است؛ زیرا کفار که در رسالت یک بشر عادی از سوی خدای متعال، در تردید هستند، مورد خطاب قرار گرفته تا به سراغ اهل کتاب رفته

و حقیقت را از آن‌ها در این باره جويا شوند (همان، ۱۴ / ۲۵۴). این در حالی است که صاحب المیزان در مواجهه با تعداد قابل توجهی از روایات که «أَهْلُ الذِّكْرِ» را اهل بیت (علیهم السلام) معرفی می‌نمایند، معتقد است که بیان این طائفه از روایات، مبتنی بر دلالت استقلالی آیات قرآن است. ایشان خاطر نشان می‌سازد در صورتی که عبارت: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» به صورت یک واحد معنایی و مستقل از موردی که درباره آن نازل شده، نگریسته شود، پرسشگر هر فردی خواهد بود که امری از معارف حقیقی بر او مخفی مانده باشد و پرسش شونده نیز فردی است که بر آن آگاهی داشته باشد. علامه طباطبائی در مقام تدقیق بیشتر بحث، می‌نویسد: «گرچه فردی که از آن پرسش صورت می‌گیرد از لحاظ مفهومی عام است؛ اما از نگاه مصداقی مخصوص به اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) خواهد بود؛ زیرا ذکر، بر اساس روایات یا به پیامبر اطلاق شده و یا به قرآن و در هر دو صورت این اهل بیت (علیهم السلام) هستند که اهل پیامبر و قرآن محسوب می‌شوند» (همان: ۱۲ / ۲۸۴). همان گونه که ملاحظه می‌شود علامه طباطبائی، در عین اینکه معنای عبارت را با توجه به سیاق ذکر می‌کند، معنای دیگری بر اساس نگرش مستقل به عبارت و فارغ از دلالت سیاق را نیز مطرح کرده و بر آن صحنه می‌گذارد. بررسی آثار امام خمینی نیز بیانگر آن است که نگاه تفسیری وی در مورد این آیه، قرابت زیادی به نظر علامه طباطبائی دارد. ایشان ضمن اباحت اصولی خود و به مناسبت بیان نکاتی در باب اجتهاد و تقلید، به این نکته اشاره دارد که گرچه ظهور آیه انصراف در علمای یهود و نصارا و ارجاع مشرکان به آن‌ها دارد لکن روایات فراوانی وجود دارد که «أَهْلُ الذِّكْرِ» را منحصر در اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند (خمینی، ۲۰: ۱۴۲ / ۲ / ۴۵۲). بدیهی است اقتضای جمع این دو تفسیر در کنار یکدیگر که یکی مبتنی بر ظهور آیه در دل سیاق و دیگری مبتنی بر ادله روایی است، همانا پذیرفتن برداشت استقلالی خارج از سیاق از آیات در پرتو غرض کلی قرآن خواهد بود.

نتیجه

– تفسیر مقاصدی رویکردی نوین در عرصه مطالعات تفسیری است که در عین دغدغه‌مندی برای حل مسائل روز جامعه، بر توجه به قصد مؤلف به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان فهم نص دینی نیز تأکید دارد و نظریه مرگ مؤلف را مردود می‌شمارد.

– امام خمینی و علامه طباطبائی دو تن از مفسران و اندیشمندانی هستند که به صورت متمایز رویکرد مقاصدی در فهم دین و به‌ویژه قرآن کریم را مورد توجه

- قرار داده و بر لزوم بازگشت به این اصل مهم تأکید نموده‌اند.
- امام خمینی ضمن تأکید بر ضرورت توجه به مقاصد بر این باور است که آنچه تاکنون به عنوان تفسیر شناخته می‌شود، تفسیر حقیقی قرآن به حساب نمی‌آید.
 - از نگاه علامه طباطبایی نیز بزرگترین نقص موجود در غالب مسالک تفسیری، «تطبیق» است؛ به این معنا که بیش از آنکه مفسر به دنبال مقصود خدای متعال باشد، آراء و انظار علمی را از خارج بر آیات قرآن کریم تحمیل می‌کند، بدون آنکه مدالیل آیات بر آن‌ها دلالت داشته باشد.
 - تعریف تفسیر از نگاه علامه طباطبایی بر دو رکن اساسی: «بیان معانی آیات» و «کشف مقاصد» استوار است.
 - نگاه آسیب‌شناسانه علامه طباطبایی به عموم مسالک تفسیری کاشف از آن است که همه اختلافات و نقایص به رکن دوم یعنی کشف مقاصد بازمی‌گردد؛ زیرا در رکن اول یعنی فهم مدلول ظاهری مفردات و عبارات قرآنی، هیچ اختلافی میان مفسران وجود ندارد.
 - از جمله مهم‌ترین نموده‌های تسری رویکرد مقاصدی در اندیشه‌های تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی این است که هر دو معتقد به حقیقت واحدی هستند که مجموعه آیات قرآن کریم به مثابه یک کل واحد، ذیل آن حقیقت قرار می‌گیرند و متناسب با آن هدف به ایفای نقش می‌پردازند.
 - ثمره این اعتقاد آن است که با توجه به این هدف کلی، می‌بایست هر یک از آیات قرآن را ناظر به دیگر آیات قرآن، تفسیر نمود.
 - در یک نگاه جزئی‌تر، هر سوره از سوره‌های قرآن نیز در صدد افاده هدف و مقصد خاصی می‌باشد که جز با حضور تمام آیات آن سوره، آن غرض، محصل نخواهد شد.
 - توجه به سیاق و غرض آن و در نظر گرفتن آن به عنوان قرینه‌ای مهم در فهم آیات یک سوره، ثمره مهم دیگر نگاه مقاصدی که در آراء و اندیشه‌های تفسیری امام خمینی و علامه طباطبایی قابل پیگیری است.
 - مبتنی بر رویکرد مقاصدی، با وجود اینکه هر آیه می‌تواند در قیاس با محتوای سوره و سیاقی که در آن قرار گرفته، پیام داشته باشد، همان آیه می‌تواند مستقل از سیاق، در قیاس با مقصد کلی قرآن کریم نیز افاده معنا داشته باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه دکتر مهدی فولادوند (۱۳۹۸)، تهران: پیام عدالت (امام) خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸): «آداب الصلاة»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله (۱۳۸۰): «شرح چهل حدیث»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹): «صحیفه امام»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله، تقریر: حسین تقوی اشتهاردی (۱۴۱۸): «تنقیح الاصول»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله، تقریر: فاضل لنکرانی (۱۴۲۰): «معمد الاصول»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ ب): «کتاب البیع»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ الف): «کتاب الطهارة»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (امام) خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵): «انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸): «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، تهران: جهان.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹): «متشابه القرآن و مختلفه»، قم: دار بیدار للنشر.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۳۰): «البیان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- شحاتة، عبدالله محمود (۱۹۷۶): «أهداف السورة و مقاصدها فی القرآن الکریم»، قاهره: الهيئة المصرية العامة للکتب.
- طباطبای، سید محمد حسین (۱۴۱۷): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طباطبای، سید محمد حسین (۱۳۸۷): «روابط اجتماعی در اسلام»، قم: بوستان کتاب.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
- عابدینی، محمد رضا (۱۴۰۰): «آداب انس با قرآن»، قم: نشر معارف.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰): «تفسیر عیاشی»، تهران: المكتبة الاسلامیه.
- علوی مهر، حسین، زیدی، سید بهادر علی (۱۳۹۹): «مبانی حکومت در قرآن و سنت از دیدگاه امام خمینی (ره) و علامه مودودی»، قرآن و علم، ۱۴ (۲۶)، ۲۹۵-۳۱۶. qve/۸۰۲۲۳۴-۲۰۲۰۶۱۲۳۳
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷): «المستصفی من علم الأصول»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا): «جواهر القرآن و درره»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹): «العین»، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قرضاوی، یوسف (۱۴۲۰): «کیف نتعامل مع القرآن العظیم»، قاهره: دار الشروق.
- قصرای، ابو عبدالله مدحت ممدوح (۲۰۱۰): «دراسة فی مقاصد القرآن الکریمی»، مصر: دار الكلمة.
- کسار، جواد علی (۱۳۸۲): «فهم القرآن دراسة علی ضوء مدرسة الوجودية»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- کشنیط، عز الدین بن سعید (۲۰۱۲): «امهات مقاصد القرآن، طرق معرفتها و مقاصدها»، عمان: دار المجد لاوی.
- کنعانی، سید حسین (۱۳۸۴): «سیر تحول کاربرد سباق در تفسیر»، مشکوة، شماره ۸۴، ص ۲۸-۴۲.
- مسترحمی، سید عیسی (۱۴۰۳): «نظریه اعجاز عرفانی از منظر امام خمینی (ره)»، قرآن و علم، ۱۸ (۳۴)، ۲۶۳-۲۸۲. doi: ۲۰۲۴۰۹۴۲۶.qve/۱۰۲۲۳۴
- مصباح بزدی، محمد تقی (۱۳۶۵): «مجموعه معارف قرآن (خداشناسی)»، قم: موسسه در راه حق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: بیدار.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۶): «آغاز و انجام»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۰۶): «اوصاف الأشراف»، تهران: یساولی.

References

Glorious Qur'ān

Ābidīnī, Muḥammad Riḍā (1400 AH): "Ādāb-i Uns bā Qur'ān", Qom: Ma'ārif Publications.

Alavi-Mehr, Hossein; Zaydi, Syed Bahadur Ali (1399 SH): "Mabānī Ḥukūmat dar Qur'an va Sunnat az Didgāh-e Imam Khomeini (ra) va Allameh Mawdudī", Qur'an va Ilm Journal, 14(26), 295-316. doi: 10.22034/qve.2020.4623.

Ayāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd (1380 SH): "Tafsīr-i 'Ayāshī", Tehran: Al-Maktabah al-Islāmiyyah.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH): "Tahdhīb al-Lughah", Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH): "Al-'Ayn", Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad (1417 AH): "Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad (N.D): "Jawāhir al-Qur'ān wa Durrah", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir (1420 AH): "Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr", Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (1378 SH): "'Uyūn Akhbār al-Riḍā 'Alayh al-Salām", Tehran: Jahān.

Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad ibn 'Alī (1369 SH): "Mutashābih al-Qur'ān wa Mukhtalafuh", Qom: Dār Bīdār li-l-Nashr.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1378 SH): "Ādāb al-Ṣalāh", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1380 SH): "Sharḥ Chehel Ḥadīth", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1389 SH): "Ṣaḥīfeh-yi Imām", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1415 AH): "Anwār al-Hidāyah fī al-Ta'līqah 'alā al-Kifāyah", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1421 AH): "Kitāb al-Bay'", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah (1421 AH): "Kitāb al-Ṭahārah", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah, Editor: Fāḍil Lankarānī (1420 AH): "Mu'tamid al-Uṣūl", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Imam Khomeini, Sayyid Ruḥullah, Editor: Ḥusayn Taqwī Ishtihārdī (1418 AH): "Tanqīḥ al-Uṣūl", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Kanna'ānī, Sayyid Ḥusayn (1384 SH): "Sayr-i Ṭahawwul-i Karbard-i Siyāq dar Tafsīr", Mashkova, No. 84, Summer.

Kassār, Jawād 'Alī (1382 SH): "Fahm al-Qur'ān Dirāsaton 'Alā Ḍaw' Madrasat al-Wujūdiyyah", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khū'ī, Abū al-Qāsim (1430 AH): "Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Mu'assasat Ihyā' Āthār al-Imām al-Khū'ī.

Kishnāf, 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd (2012): "Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān, Ṭuruq Ma'rīfatihā wa Maqāṣidihā", Omman: Dār al-Majd Lāwī.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (1365 SH): "Majmū'ah-i Ma'ārif-i Qur'ān (Khu-

- dāshanāsī)", Qom: Mu'assasah Dar Rāh-i Haqq.
- Muhammad 'Ali Rezaei Isfahani, (1397 SH): "Naqsh-i Inqilāb-i Islāmī dar Pedāyish wa Goštaresh-i Muṭāla'at-i Miyān-Reshte-yi Qur'an va 'Ulūm", Qur'an va Ilm Journal, 12 (23), 1397, 13-46.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1361 SH): "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm", Qom: Bīdār.
- Muṣtarhami, Syed Isa (1403 SH): "Nazariye-e Ijāz-e 'Irfānī az Manẓar-e Imam Khomeini (ra)", Qur'an va Ilm Journal, 18(34), 263-282. doi: 10.22034/qve.2024.9426.
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad (1306 SH): "Aṣṣāf al-Ashrāf", Tehran: Yāsavulī.
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad (1366 SH): "Āghāz va Anjām", Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Qardāwī, Yūsuf (1420 AH): "Kayfa Nata'āmal ma' al-Qur'ān al-'Azīm", Cairo: Dār al-Shurūq.
- Qaṣrawī, Abū 'Abdullāh Madhḥat Mamdūh (2010 CE): Dirāsah fī Maqāshid al-Qur'ān al-Kubrā, Egypt: Dār al-Kalimah.
- Shahātah, 'Abdullāh Maḥmūd (1976 CE): "Ahdāf al-Sūrah wa Maqāshiduhā fī al-Qur'ān al-Karīm", Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-l-Kutub.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān 'an Tāwīl Āy al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabātabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1387 SH): "Rawābiṭ-i Ijtimā'ī dar Islām", Qom: Buṣṭān-i Kitāb.
- Ṭabātabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): "Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Mu'assasat al-'Alamī.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahrooz Faculty of Quranic Sciences

Examining the Attribution of Transgression and Oppression to God from the Perspectives of Qur'anic Exegetes, Focusing on The Views of Ṭabarsī and Fakhr Al-Din Al-Rāzī

Yonus Ashrafi Amin¹ 

1. Assistant Professor, Department of Education, Payam Noor University, Tehran, Iran. y.ashrafi@pnu.ac.ir

Abstract

Some of the attributes ascribed to God in the Holy Qur'an create a basis for attributing oppression and transgression to the Most Sacred Being. Among these attributes are mockery, deceit, misleading, and support in rebellion. If these types of attributes are taken esoterically, they imply a deficiency in God. This article aims to clarify the actual meaning of these attributes according to Qur'anic exegetes, focusing on the views of Ṭabarsī and Fakhr al-Din al-Rāzī. The methodology adopted in this paper is descriptive-analytical. Based on the findings, the term "mockery" when applied to God can be understood as a form of punishment for mockers, humiliating their status and dignity, and withdrawing divine support and guidance. The terms "deceit" and "plot" attributed to God are used in a rhetorical sense, indicating a precise, calculated, and just strategy in punishing God's enemies—one that those who plot against Him are unaware of. This type of deceit can also be seen as a form of granting respite and entrapment. God does not initiate leading astray; therefore, divine misguidance is a form of punishment that occurs after ingratitude and rebellion. When an individual chooses to pursue misguidance, God abandons them and does not guide them; this withholding of guidance itself constitutes a form of misguidance. Support in rebellion can also be viewed as a type of granting respite and entrapment, which is considered the worst form of divine punishment, often described in various verses and credible traditions as abandoning a person.

Keywords: Attributes of God in the Qur'an, Exegesis and Allegorical interpretation, Determinism and free will, Retribution, Resurrection, Ṭabarsī, Fakhr al-Rāzī

Received: 2023/12/19 ; Received in revised from: 2024/06/09 ; Accepted: 2024/06/28 ; Published online: 2024/09/20

◆ How to cite: Amin, Yonus Ashrafi(1403SH): 'Examining the Attribution of Transgression and Oppression to God from the Perspectives of Qur'anic Exegetes, Focusing on The Views of Ṭabarsī and Fakhr Al-Din Al-Rāzī', *Comparative Interpretation Studies*, 9(17), P212-237, [10.22034/cs.2024.431365.1374](https://doi.org/10.22034/cs.2024.431365.1374)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی

یونس اشرفی امین¹

۱. استادیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. y.ashrafi@pnu.ac.ir

چکیده

برخی از اوصافی که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است، زمینه انتساب ظلم و تعدی به ساحت قدسی پروردگار را فراهم می‌کند که از آن جمله می‌توان به استهزاء الهی، مکر، کید، اضلال و امداد در طغیان اشاره کرد. این نوع صفات اگر به معنای ظاهری آن حمل شود، منجر به وجود نقص برای خداوند می‌گردد. مقاله حاضر با هدف روشن نمودن مراد از آن صفات از نظر مفسران، با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی نگاشته شده است. روش مقاله، توصیفی-تحلیلی است و بر اساس یافته‌های تحقیق، می‌توان کاربرد واژه استهزاء برای خداوند را از باب مُشاکله برشمرد و مقصود از آن را کيفر و مجازات مسخره‌کنندگان، تحقیر جایگاه و شأن آن‌ها، سلب توفیق و تأیید الهی به شمار آورد. مکر و کید خداوند از باب مُزاجت کلام به‌کاررفته و آن تدبیری دقیق، حساب‌شده و عادلانه در عقوبت دشمنان خداوند است که مکر شونده‌گان از آن آگاهی ندارند. همچنین این نوع مکر و کید را می‌توان نوعی مهلت دادن و استدراج دانست. خداوند اضلال ابتدایی ندارد؛ از این رو اضلال الهی، نوعی مجازات است که بعد از کفران و عصیان محقق می‌شود. آنگاه که فردی خودش گمراهی را بخواهد و در آن پیش رود، خداوند او را وانهاد و هدایت نمی‌کند و همین هدایت نکردن، خود نوعی گمراهی است. امداد در طغیان را نیز می‌توان نوعی مهلت دادن و استدراج دانست و این بدترین عذاب الهی است که در آیات متعدّد و روایات معتبر، از آن به واگذاشتن انسان تعبیر شده است.

کلیدواژه‌ها: صفات، تفسیر و تأویل، جبر و اختیار، مکافات، قیامت، طبرسی، فخر رازی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

◆ استناد به این مقاله: اشرفی امین، یونس (۱۴۰۳): «بررسی انتساب صفات تعدی و ظلم به خداوند از منظر مفسران با تکیه بر دیدگاه طبرسی و فخر رازی»، *مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۷)، ۲۳۷-۲۱۲، 10.22034/csq.2024.431365.1374

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. طرح مسئله

اعتقاد به یگانگی خدا زیربنای همه مکاتب آسمانی به ویژه مکتب اسلام را تشکیل می‌دهد و اصلی خدشه‌ناپذیر بوده که تمامی احکام و مسائل اسلامی فرع بر آن است. در جای جای قرآن کریم و نهج البلاغه و همچنین کتب دیگر روایی از خدا و یگانگی او و پرهیز از شرک و دوگانه‌پرستی سخن به میان آمده است و این خود بر اهمیت موضوع تأکید دارد. آغاز نهج البلاغه با معرفی خداوند و صفات او مزین است. امام علی علیه السلام در فرمایشات خود فهمی از توحید را ترسیم می‌فرماید که نظیری ندارد و تاکنون عالمان و اندیشمندان برجسته متعددی بر دقیق و کامل بودن توحید مطرح شده در فرمایشات امیرمؤمنان علیه السلام اذعان کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام در عباراتی زیبا به این نکته اشاره می‌فرماید که «بالاترین درجه توحید رهایی از توهمات است. وقتی پندار نباشد آنچه هست رخ می‌نماید» (نهج البلاغه: حکمت ۴۷) منظور از یکتایی خداوند به گونه‌ای است که عدد در آن دخالت ندارد: «واحد لا بعدد» (همان، خطبه ۲۲۹) خداوند یکی است بدون عدد (همان: خطبه ۱۵۱) کمال اخلاص در فرمایش ایشان نفی صفات است و مراد نفی صفاتی است که غیر ذات باشد و گرنه ذات به ذاتش مصداق جمیع صفات کمالیه بر اوصاف الهیه است، بدون آنکه امر زائدی قیام به ذات او کرده باشد و منظور از توحید صفاتی این است که صفات خدا عین ذات او است و هیچ‌یک از صفات خدا زائد بر ذات او نیست.

در بخش‌های متعددی از نهج البلاغه، توصیه‌های امام علی علیه السلام به دوری از توحید ناخالص و روی آوردن به شناخت صحیح خداوند وجود دارد. ایشان گاهی می‌فرماید: «کسی که از وصف آفریده‌ای مثل خود عاجز است، چگونه خدی خود را توصیف خواهد کرد؟» (همان: خطبه ۱۱۲) آن حضرت ذهن انسان را درباره خداوند و هستی به فکر وامی‌دارد و می‌فرماید: چگونه می‌توان خدای نامحدود را وصف کرد؟! (همان: خطبه ۱۶۵) از دیدگاه امام علی علیه السلام اندیشه‌ها به کنه صفات خدا نرسد (همان: خطبه ۸۵) و خداوند بالاتر از آن است که مشبیه می‌گویند (همان: خطبه ۴۹)؛ از این رو خداوند نباید با مردم قیاس شود (همان: خطبه ۱۸۲) و نباید خدا را به غیر او تشبیه کرد (همان: خطبه ۹۱) آری عقل در برابر اکتنا و احاطه علمی به ذات حق تعالی حریم می‌گیرد، برای عقل مقدور نیست که به کنه ذات حق برسد؛ زیرا هرگز محیط محض، تحت احاطه محدود قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذی انْحَسَرَت الأوصافُ عن كنه معرفته و رَدَعَت عظمته العقول فلم تجد مساعاً إلى بلوغ غایة

ملکوته» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۵) عقل و خرد دانشمندان در برابر ذاتش حریم می‌گیرد و ناامید از اکتنا و احاطه او، برمی‌گردد! عظمت خدا عقل‌ها و اندیشه‌های متفکران ژرف‌نگر را طرد می‌کند؛ از این رو مقدورشان نیست که به نهایت ملکوت الهی رسیده خدا را آن‌چنان که هست بشناسند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۲).

برخی از اوصافی که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده است، زمینه انتساب ظلم و تعدی به ساحت قدسی پروردگار را فراهم می‌کند. حال سؤال این است که آیا اطلاق این صفات (به معنای مشهور آن) برای خداوند سزاوار است؟ اگر این‌گونه اوصاف شایسته خالق نیست، این انتساب چه محذوراتی را در پی دارد؟ اگر خداوند شایسته کمالات بی‌انتهاست، چرا در قرآن صفاتی ذکر شده که از آن توهم ظلم و تعدی برمی‌آید؟ اگر آن اوصاف تفسیر و تأویل دیگری دارد، مقصود از آن‌ها چه چیزی می‌تواند باشد؟ مقاله حاضر به ذکر برخی از این اوصاف و بحث و بررسی آن پرداخته است تا پاسخی دقیق و کامل به این سؤالات فراهم گردد. بدین منظور سعی شده است که تمام آیاتی از قرآن که مرتبط با صفات مورد نظر است، استخراج و مورد بررسی قرار دهد و به تفاسیر آن‌ها مراجعه گردد. از سویی دقت و جایگاه ویژه کتاب شریف نهج البلاغه، نگارنده را بر آن داشت تا کل این کتاب را مطالعه نموده و نکاتی را در این زمینه یادداشت کنند. البته در سراسر نهج البلاغه درباره توحید مطالب ارزشمند فراوانی وجود دارد؛ لکن بخش‌هایی که ارتباط مستقیم با عنوان مقاله حاضر باشد، محدود بود که آن‌ها در خلال مباحث آورده شده است.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که با توجه به کاوش‌های انجام شده، اثر مستقلی با عنوان مقاله حاضر یافت نشد و البته در برخی از آثار، به صورت کلی مطالبی درباره صفات موهم تعدی و ظلم و شبهات مربوط به صفات الهی آمده است. از جمله در کتاب عدل الهی نوشته استاد مرتضی مطهری، کتاب عدل نوشته عبدالحسین دستغیب، کتاب آموزش عقاید نوشته استاد محمد تقی مصباح یزدی، کتاب پاسخ به شبهات کلامی (عدل الهی و خداشناسی) آقای محمد حسن قدردان قراملکی، پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل مسئله اسناد استهزاء به ذات باری تعالی در قرآن کریم» نوشته رامین اژدری (۱۳۹۸)، «بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم» نوشته سمانه تمیزی (۱۳۹۵)، «اضلال الهی و مصادیق آن در قرآن» نوشته حوا شیخ، (۱۳۸۸) و «هدایت و ضلالت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی» نوشته صدیقه عباسی (۱۳۹۰)، نیز مقالاتی از جمله «انتساب هدایت و اضلال به خدا در قرآن از دیدگاه

علامه طباطبایی و فخر رازی»، نوشته محمد شعبان پور و طیبه یزدان مدد (۱۳۹۴)، «تحلیل تفسیری عبارات متضمن استهزا در آیات قرآن»، نوشته جمشید بیات و صمد عبداللهی عابد (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی» نوشته سید محمدحسین میری و اسماء نریمانی اصل (۱۳۹۹)، «استهزاء الهی در آیه ۱۵ بقره از نظر مفسران فریقین» نوشته محسن خوش‌فر و وجیهه شکرانی پور (۱۴۰۱) و «معناشناسی اضلال الهی در قرآن کریم» نوشته فتحیه فتاحی زاده و همکاران (۱۳۹۶) مطالبی مرتبط با این موضوع مطرح شده است، ولی همان‌گونه که اشاره شد، بر اساس کاوش‌ها، اثر مستقلاً اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله با عنوان یا محتوای مقاله حاضر وجود ندارد. در پژوهش حاضر سعی شده دیدگاه مهم مفسران و صاحب نظران درباره موضوع تبیین شود و با نگاه جامع و دقیق، نظر ارجح برگزیده شود. ضمناً پرداختن به دیدگاه‌های دو مفسر برجسته که نوعی اشتراک تفسیری آن دو وجود دارد، از ویژگی‌های متمایز مقاله حاضر به شمار می‌رود.

۲. معرفی اجمالی طبرسی و فخر رازی

در مقاله حاضر از نظرات مفسران متعدّد شیعه و سنی استفاده شده است، ولیکن بر دیدگاه دو نفر از مفسران متقدم (یکی از اهل سنت و یکی از مفسران شیعه) تکیه گردیده است. ابوعلی، فضل بن حسن بن فضل طبرسی (متوفی ۵۴۸ هجری) منسوب به «طبرس» بر وزن جعفر معرب «تفرش» است. او از بزرگان شاخص امامیه و علامه‌ای فاضل، ادیبی جامع و مفسری فقیه بود (معرفت، ۱۳۹۰: ۲/۲۵۳). به قول یکی از اندیشمندان معاصر، تفسیر وی را به حق باید «مجمع‌البیان» نامید؛ زیرا از بهترین و جامع‌ترین تفاسیری است که به جوانب گوناگون قرآن پرداخته است (همان: ۲/۱۵). «تفسیر وی سرشار از نکات و مسائل مربوط به ادب و لغت و قرائات و نیز دلایل و حجت‌هاست و به سبب احاطه بر آرای مفسران گذشته ممتاز است. مؤلف، تفسیر تبیان را مبنای کار خود قرار داده و مسائل و فروعی را بر آن افزوده است» (همان: ۲/۲۵۳).

طبرسی در تفسیر روشی منظم دارد؛ ابتدا به ذکر قرائت‌های مختلف در مورد آیه می‌پردازد و استدلال‌هایی را که هر قرائت بدان استناد کرده می‌آورد و پس از آن به توضیح لغات و بیان اعراب می‌پردازد و در پایان معانی و مفاهیم آن‌ها را بیان می‌کند و اسباب نزول و داستان‌هایی را که مرتبط به آیات است نقل می‌کند (همان: ۲/۲۵۴).

فخرالدین محمد بن عمر بن حسین رازی (متوفی ۶۰۶ هجری)، معروف به ابن خطیب، اصل او از طبرستان بود؛ ولی پدرش به ری آمد و در آنجا ساکن شد و به همین علت به رازی شهرت یافت. در کلام پیرو مکتب اشعری و در فقه تابع شافعی است و تألیفات ارزشمندی در علوم اسلامی دارد. او بر ادب و کلام و فلسفه و عرفان نیز تسلط داشت (معرفت، ۱۳۹۰: ۲۷۲/۲). با اینکه فخر رازی در اصول عقاید، اشعری مذهب بوده و به جبر اعتقاد داشت؛ ولی هنگام پرداختن به مسائل کلامی، گاهی نظریات مذاهب مخالف اشعری را بیان می‌کند (همان: ۲۸۰/۲). تفسیر مفاتیح‌الغیب وی از عظیم‌ترین کتب تفسیری است که مؤلف در آن با توجه به توانایی و مهارتش در علوم گوناگون، به جوانب مختلف کلام خدا پرداخته است. فخر رازی تفسیر کبیر خود را بر اساس تفسیر ابوالفتوح رازی بنا نموده است (همان: ۲۶۴/۲). او با مهارت و تبحر، به مسائل مختلف اصول و فلسفه و کلام و مسائل اجتهاد نظری و عقلی پرداخته و سخن را در این موارد به درازا کشانده و گاهی از حد اعتدال خارج شده و در پایان مباحث، انبوهی از ابهامات و تشکیکات به جای گذاشته است (همان: ۲۷۲/۲ - ۲۷۳).

۳. استهزاء

مفهوم لغوی: استهزاء از ریشه «هزء» و به معنای مسخره کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۴/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۱)؛ نوعی شوخی پنهانی (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۱) و خواری (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۷/۱) است. استهزاء به معنای طلب تحقیر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۱). این مفهوم در قرآن کریم با واژه‌های «هُزء» و مشتقات آن ۳۴ بار و «سُخِرَ» و مشتقاتش ۱۶ بار به کار رفته است؛ از این رو با توجه به مطالب فوق، چنانچه استهزاء به معنای مذکور جزء صفات الهی باشد، بخشی از اوصاف کمالی و تنزیهی خداوند زیر سؤال می‌رود و شائبه نقصان را به دنبال خواهد داشت.

استهزاء در یک آیه به خداوند نسبت داده شده است^۱ (بقره/۱۵) و از نظر لغت دانان، معنی مورد پذیرش استهزاء الهی، استدراج^۲، عذاب و مجازات خداوند است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۱؛ راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۱)؛ از این رو استهزاء به معنای حقیقی آن برای خداوند صحیح نیست و مقصود از آن مجازات مسخره کنندگان است. آیه ۱۵ سوره بقره، تحقیر جایگاه و شأن آن‌ها، سلب توفیق و تأیید الهی و همچنین

۱. «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ».

۲. واژه استدراج تنها در بار در قرآن آمده است (اعراف/۱۸۲؛ قلم/۴۴)؛ اما واژه‌های دیگری نیز بر آن دلالت دارند.

قطع فضل، لطف و رحمت خداوند و نیز مهلت دادن به امتداد در گمراهی و طغیان است و این نهایت تحقیر به شمار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۷/۱).

مفهوم تفسیری: طبرسی نگاه جامعی درباره وجوه معنایی استهزاء الهی دارد. با در نظر گرفتن نظر طبرسی، چنانچه به تفاسیر متعددی از سلیقه‌های گوناگون فکری مراجعه شود، می‌توان این صفت را در مجموع به وجوه زیر تفسیر کرد:

۱. خداوند آنان را در مقابل این استهزاء و مسخره، کیفر و جزا داده، عذاب می‌کند و این کیفر به نام استهزاء خوانده شده است. در بین عرب جزاء و کیفر هر عملی را به نام همان عمل می‌خوانند و در قرآن نیز آیه کریمه: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (شوری/۴۰) همین مطلب را بیان می‌کند. این صنعت مشاکله به شمار می‌رود. ۲. خدا منافقان را در نفاق و استهزاء نسبت به مؤمنان تخطئه کرده است. تخطئه استهزاء به نام استهزاء خوانده شده است، از آن جهت که عرب هر چه را با چیز دیگری همراه و نزدیک باشد، به آن اسم می‌گوید. ۳. بنا بر گفته ابن عباس، در معنای آیه خداوند به آنان نعمت می‌دهد و آن‌ها تصور می‌کنند که این نعمت پاداش رفتار و کردار صحیح آنان است؛ درحالی‌که فقط به این منظور خدا به آنان نعمت می‌دهد که همچنان در عمل زشت و گناه خود بمانند و ادامه دهند و در نتیجه به عذاب و بدبختی که نتیجه عمل خودشان است، گرفتار شوند. از این جهت به این نعمت دادن استهزاء گفته شده است که ظاهر آن نعمت و نیکی است، ولی در واقع آنان را به هلاکت و عذابی که با اعمال زشت خود مستحق آن شده بودند، می‌کشاند. ۴. منافقان چون اظهار ایمان می‌کردند، خداوند آنان را در دنیا از نظر احکام شرعی مانند ارث، نکاح، دفن و احکام مشابه آن‌ها در ردیف مسلمانان قرار داده است؛ ولی به علت نفاق و کفر درونی، در آخرت مانند کفار عذابشان خواهد کرد و این دو نوع روش در دنیا و آخرت به منزله استهزاء آنان است. ۵. از ابن عباس نقل شده است که در قیامت، زمانی که منافقان در آتش اند، دری از بهشت به سوی آنان باز می‌شود؛ ولی پس از آنکه آن‌ها خود را به شتاب به آن در برسانند، در بسته می‌شود و سپس در دیگر آشکار می‌گردد و باز پس از نزدیک شدن به آن بسته می‌شود و به همین ترتیب خدا آنان را مسخره می‌کند و مؤمنان می‌خندند و از این جهت آیه ۳۴ مطففین می‌گوید: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۱/۱).

فخر رازی در ذیل آیه ۱۵ بقره با بیان اینکه استهزاء همراه با جهل و پوشاندن حقیقت است و این امور بر خدا محال است، ابتدا سؤالی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آیا اساساً توصیف خداوند با صفت استهزاء جایز است؟ او سپس با نفی آن

صفت از خدا، پنج وجه برای استهزاء از سوی خداوند بیان می‌دارد: ۱. استهزای الهی همان جواب استهزای منافقان است؛ همان‌گونه که در برخی از آیات دیگر استفاده شده است (شوری/۴۰؛ بقره/۱۹۴؛ نساء/۱۴۲ و آل عمران/۵۴). ۲. ضرر استهزای مؤمنان به منافقان برمی‌گردد و به مؤمنان زیانی نمی‌رسد، گویی خداوند آن‌ها را استهزاء می‌کند. ۳. مراد خواری و حقارتی است که متوجه منافقان می‌گردد. ۴. استهزای خدا حکم کردن نسبت به منافقان در آخرت، برخلاف چیزی است که در دنیا اتفاق افتاده است؛ زیرا آنان نیز نسبت به پیامبر ﷺ و مؤمنان امری خلاف واقع را ابراز داشته‌اند. البته فخر رازی این تأویل را ضعیف برمی‌شمارد و آن را از خداوند به دور می‌داند. ۵. خداوند در دنیا و آخرت رفتار استهزاء آمیزی با آنان خواهد داشت. در دنیا پیامبرش را از رازهای آنان آگاه می‌کند، با اینکه آنان در پنهان نگه داشتن اسرار تلاش زیادی می‌کردند و در آخرت هم بر اساس روایتی که از ابن عباس نقل شده، وقتی مؤمنان وارد بهشت و کافران وارد جهنم می‌شوند، خداوند از بهشت دری به سوی جهنم باز می‌کند که به سمت محل سکونت منافقان است؛ از این رو منافقان در ظاهر مشاهده می‌کنند که از جهنم خارج شده و وارد بهشت می‌شوند و اهل بهشت نیز به آن‌ها نگاه می‌کنند؛ ولی هنگامی که منافقان به سمت درب بهشت می‌رسند، در بسته می‌شود! و این همان وعده الهی است که خداوند فرموده است (مطففین/۲۹ - ۳۴). فخر رازی این را همان استهزاء برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۹/۲ - ۳۱۰).

مفسران دیگر نیز درباره استهزاء از سوی خداوند، نظرات متعددی دارند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد: ملاصدرا در تعریف اصل استهزاء عبارت «هو السخریة والاستخفاف» آورده (صدر، ۱۳۶۶: ۴۳۱/۱) و در تفسیر آیه ۱۵ بقره پنج وجه برای استهزاء خداوند برمی‌شمارد که شبیه گفته مرحوم طبرسی است (همان: ۴۳۱/۱ - ۴۳۲). برخی از مفسران نیز انتساب استهزاء به خدا را از باب و مشاکله^۱ (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۶۰/۱) و تمسخر منافقان در قیامت و خنده مؤمنان دانسته‌اند (همان: ۱۶۱/۱). ابن عربی در تفسیر آیه ۱۵ بقره آورده است: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أَى: يَسْتَخْفَهُمْ» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸/۱) صاحب تفسیر کشاف نیز مقصود از آن را انزال خواری و حقارت از سوی خدا برشمرده و خداوند را از استهزاء حقیقی منزه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶/۱). در تفسیر من وحی القرآن نیز همین مطلب آمده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳/۱) و صاحب تفسیر در پاسخ به این سؤال که چگونه استهزاء به خداوند نسبت داده می‌شود؟ تصریح می‌کند که این نوع تعبیر از باب

۱. «مشاکله» نیز به معنای موافقت، مشابهت و همانندی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۷/۱۱؛ راغب، ۱۴۱۲: ۶۲۰).

مشاکله است و می‌تواند مقصود از آن مجازات الهی، تخطئه منافقان و استدراج باشد (همان: ۱۵۲/۱). تفسیر المحرر الوجیز نیز آن را استدراج برشمرده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۷/۱). صاحب تفسیر أنوار التنزیل هم در این زمینه اذعان می‌کند که خداوند آن‌ها را با مجازات استهزاء می‌کند و از آنجاکه جزای بدی با بدی است یا به جهت مقابله لفظ با لفظ، استهزاء آورده شده است. خداوند در دنیا به آنان مهلت می‌دهد تا در زیادی نعمت غرق شده و طغیان بورزند و در آخرت به عذاب گرفتار آیند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۸/۱). در تفسیر کوثر ذیل آیه ۷۹ سوره توبه ۱ چنین آمده است: «اینکه خدا آنان را مسخره خواهد کرد، به این معنا است که خدا کیفر مسخره کردن آنان را خواهد داد و در قیامت موقعیتی پیش خواهد آورد که این منافقان مورد مسخره مسلمانان باشند و مؤمنان آنان را مسخره کنند و بر آنان بخندند» (جعفری، بی‌تا: ۵۴۲/۴).

از سوی دیگر در تفاوت استهزای الهی با منافقان می‌توان گفت استهزای منافقان نسبت به مؤمنان هیچ اثر واقعی و نقش تکوینی ندارد بلکه اعتباری محض است. افزون بر آن که در برخی موارد خدای سبحان دفع و رفع شرّ مستهزئان را خود عهده‌دار شده است: «إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» (حجر/۹۵)؛ اما استهزای خدای سبحان نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ بدین معنا که خداوند آنان را سبک مغز و سبک قلب می‌کند: «وَ أَفْتَدَتْهُمْ هَوَاءٌ» (ابراهیم/۴۳) و در قیامت که ظرف ظهور حقایق است و میزان در آن روز، حقیقت است (اعراف/۸) آن‌ها و اعمالشان به قدری بی‌وزن و سبک‌اند که دیگر ترازویی برای سنجش آنان برپا نمی‌شود: «فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (کهف/۱۰۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۶/۲)؛ از این رو با در نظر گرفتن نظرات همه مفسران و از جمله آرای مشترک طبرسی و فخر رازی، در مقام جمع‌بندی و ترجیح اقوال، می‌توان چنین گفت که مراد از استهزاء الهی، انزال خواری و حقارت از سوی خداوند است تا جایی که منافقان سبک مغز و سبک قلب می‌گردند و اعمالشان نیز بی‌ارزش خواهد بود و در حقیقت استهزای الهی، کیفر استهزاء و اعمال زشت منافقان است.

۴. مکر و کید

مکر در لغت به معنای تدبیر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵) یا تدبیر پنهانی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸/۵) است. برخی از لغت‌شناسان معتقدند که مکر در باره انسان‌ها

سال نهم
شماره اول
پیاپی: ۱۷
بهار و تابستان
۱۴۰۳

۱. «الَّذِينَ يَلْمُزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

به معنای فریب و خدعه است؛ ولی درباره خداوند به معنای مجازات به شمار می‌رود که مقصود همان سنت استدراج است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۴/۳). راغب مکر را منصرف کردن فردی از مقصودش با حيله دانسته و می‌گوید: مکر دو نوع است: محمود و مذموم. محمود آن است که از آن کار خوبی مراد باشد و مذموم برعکس آن (راغب، ۱۴۱۲: ۷۷۲)؛ لذا می‌تواند ابزاری برای افعال خیر یا شر قرار گیرد؛ اما غالباً درباره افعال شر به کار برده می‌شود.

ماده «مکر» در قرآن کریم ۴۳ بار به کار رفته است. در برابر مکر خداوند در قرآن، خداوند از مکرری یاد کرده که غالباً مذموم است؛ این مکر به منافقان (نساء/۱۴۲)، کافران (رعد/۳۳)، زنان (یوسف/۳۱)، شیطان (نساء/۱۲۰)، دنیا (لقمان/۳۳) و... نسبت داده شده است. مکر ابتدائاً امری شایسته نیست و امام علی علیه السلام در نهج البلاغه مکر را گناه و کفر برمی‌شمارد. آن حضرت تصریح می‌کند که در قیامت شخص مکار و غادر نشانه‌ای خواهد داشت که با آن شناخته می‌شود (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۸).

کید نیز در بسیاری از موارد به معنای تدبیر و مکر بیان شده (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۹/۳) و ۳۵ مرتبه در قرآن به کار رفته است. صاحب‌العین بر آن است که مکر پنهانی نیست؛ اما کید پنهانی و غیر آشکار است و همچنین کید در جنگ حلال است؛ ولی مکر در هر حالتی حرام است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵). در لسان‌العرب کید به معنای مکر و تدبیر به کار رفته است و به نقل از اهل لغت، منظور از کید الهی در قرآن کریم سنت استدراج بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۳/۳-۳۸۴). صاحب مفردات نیز کید را گونه‌ای از تدبیر و هم‌معنای مکر می‌داند و کید الهی را به معنای مهلت دادن خداوند می‌داند (راغب، ۱۴۱۸: ۷۲۸). مصطفوی کید و مکر را در همراهی با تدبیر و فکر مانند هم می‌داند؛ ولی کید را قوی‌تر از مکر می‌شمارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۴/۱۰).

در لسان‌العرب چنین آمده که عالمان به تأویل می‌گویند که مکر الهی جزایی است که مجازاً مکر نامیده شده است؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (شوری/۴۰)؛ پس «سَيِّئَةٌ» به معنای حقیقی آن نیست بلکه به خاطر هماهنگی در کلام آمده است و همین‌طور خداوند می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ (بقره/۱۹۴) واژه اول ظلم است؛ ولی واژه دوم ظلم نیست بلکه برای آن به گناه نامیده شده که دانسته شود که عذاب و عقابی برای آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸/۵).

مفهوم تفسیری: در آیات متعددی سخن از مکر خداوند به میان آمده است

(رعد/۴۲؛ اعراف/۹۹؛ نحل/۲۶؛ فاطر/۴۳؛ یونس/۲۱؛ نوح/۲۲؛ ابراهیم/۴۶؛ نمل/۵۰). یکی از مهم‌ترین آن‌ها آیه‌ای است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران/۵۴).

طبرسی در تفسیر «وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» خداوند را منصف و عادل‌ترین مکر کنندگان برشمرده است؛ به این دلیل که مکر دیگران ظلم محسوب شده و مکر خداوند عدل و انصاف است. وی دلیل نسبت مکر دادن خداوند به خود را از باب مزاجت برمی‌شمارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۸/۲).

کید نیز مفهومی مشابه مکر دارد. طبرسی در تفسیر آیه «وَأَكِيدُ كِيدًا» (طارق/۱۶) که به نوعی «کید» را به خداوند نسبت داده است، چنین آورده که یعنی خداوند اراده می‌کند امر دیگری بر ضد آنچه اراده می‌نماید و نقشه‌های کافران را از بین می‌برد. از این رو کید نامیده شده که این فعل خداوند از جهتی است که برایشان مخفی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۶/۱۰). صاحب مجمع‌البیان در تفسیر آیه «وَقَدْ مَكْرُوا وَمَكْرُهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ...» (ابراهیم/۴۶) چنین گفته که در این قسمت مضاف حذف شده است؛ یعنی کیفر مکر آنان نزد خداوند است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۸/۶).

فخر رازی نیز ضمن اینکه مکر را چاره و حيله برای رسیدن به شر دانسته است، خداوند را منزّه از آن برشمرده و بر آن است که لفظ مکر از تشابهات است و درباره مفهوم آن چند احتمال وجود دارد: ۱. مکر به معنای جزای مکر ۲. چون معامله خداوند با کفار بنی‌اسرائیل شبیه مکر بوده، مکر نامیده شده است. ۳. مکر از تشابهات نیست بلکه به معنای تدبیر محکم و کامل است که بعداً در جامعه به تدبیر برای رسیدن به شر اختصاص یافته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۳۷/۸)؛ از این رو فخر رازی، مکر را چنین تعریف می‌کند: «این مکر رأی و نظر محکم و قوی و مصون از نقص و سستی است» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۶/۸).

فخر رازی در تفسیر مفهوم کید در ذیل آیه ۱۶ سوره طارق، دو وجه معنایی برای آن ذکر کرده است. یکی اینکه مقصود از کید خداوند، دفع کید کافران از پیامبر ﷺ و یاری آن حضرت و علو دین است. دوم اینکه منظور از کید الهی، مهلت دادن به کفار برای باقی ماندن در کفرشان است و از این رو در آیه بعدی چنین می‌فرماید: ﴿فَمَهَلِ الْكَافِرِينَ أَهْمَلَهُمْ رُؤُودًا﴾ یعنی نگرانی و عجله‌ای نداشته باش (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۳/۳۱).

تفاسیر دیگر نیز دیدگاه‌هایی مشابه با نظرات فوق دارند. در تفسیر انوارالتنزیل نسبت دادن مکر به خداوند از باب مقابله و مزاجت برشمرده شده و اینکه

خداوند بهترین مکر کنندگان است، یعنی قدرت و قوت زیادی دارد در رساندن ضرر از جایی که دشمن محاسبه نکرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۹/۲). صاحب کشف نیز «وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» را چنین توضیح داده است که خداوند قوی ترینشان در مکر و بانفوذترینشان در کید و قدرتمندترینشان بر عذاب است؛ از جایی که عذاب شونده درک نمی‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۶/۱). صاحب تفسیر ایجاز البیان هم مراد از مکر را مزاجت در کلام برشمرده است (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۱).

برخی از مفسران نیز معتقدند منظور از مکر الهی می‌تواند تدبیر محکم خداوندی باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۲). صاحب تفسیر کشف الأسرار و عدة الأبرار مقصود از «مکر الله» را ساز نهانی خداوند دانسته و مکر الهی را جز مصلحت چیزی نمی‌داند و خدا را پاک از غدر و غرور برمی‌شمارد (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۳۴/۲). در تفسیر تبیان مراد از مکر الهی مجازات و عقوبت مکر کنندگان و دشمنان خداوند دانسته شده و علت استفاده از واژه «مکر» برای خداوند از باب مزاجت کلام برشمرده شده است (طوسی، بی تا، ۴۷۶/۲).

برخی معتقدند مکر و کید در معنا مقارب اند نه مرادف. هر دو، مقدمه را از نتیجه قطع می‌کنند؛ یعنی نمی‌گذارند زمینه‌ای را که دیگران فراهم آورده‌اند به مقصد برسد، از این رو شبیه یکدیگرند؛ اما در واژه «کید» مخفیانه بودن کار نیز ملحوظ هست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۷۷/۱۴). خداوند در قرآن کریم کید را چنین به خود نسبت داده است: «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق، ۱۶) ملاصدرا در ذیل تفسیر این آیه، در باب اوصاف بشری سه وجه تأویل ذکر می‌کند که یکی از این وجوه در ذیل تفسیر آیه ۱۶ طارق چنین تبیین می‌کند که چنین صفتی دارای یک مبدأ، یک منتها و یک ضد هستند. مثلاً مبدأ صفت حیا تغییر نفسانی و انفعال جسمانی است، ضد آن وقاحت است و غایت آن، ترک فعلی است که حیا منوط به آن است؛ از این رو در صفاتی همچون کید غایت آن مراد است نه مبدأ. «پس کید خداوند یعنی انزال مکروه بر مکید از آن جهت که احساس نکند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۳۵۵/۷).

علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه ۹۹ سوره اعراف، ضمن اینکه «مکر» را به معنای آن می‌داند که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند، تصریح می‌کند که این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او

خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود به سوی عذاب برود. وی صدور مکر ابتدایی از سوی خداوند را (بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد) ممتنع می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸).

نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه در قرآن کریم مکر خدا کارآمدترین مکرها و خداوند بهترین و برترین مکاران معرفی شده است: «... وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴؛ انفال/۳۰) آیت‌الله جوادی آملی در این باره معتقد است که «خیر بودن مکر الهی، هم به لحاظ حکمت نظری است و هم حکمت عملی. آنچه به حکمت نظری بازمی‌گردد، از سنخ هستی است؛ هرچه وجودش برتر و قوی‌تر باشد و به علم و اراده خلل ناپذیر نزدیک‌تر، خیر است. آنچه به حکمت عملی بازمی‌گردد، از سنخ خلق است؛ هر چه پیدایش آن به عدل، تقوا، احسان و مانند آن نزدیک‌تر باشد، خیر است» (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۸۱/۱۴-۳۸۲).

مکر الهی، هم از نظر قوت و قدرت برتر است و هم از جهت حق، صدق، صحیح و روا بودن کامل‌تر است؛ زیرا بر محور عدل آمیخته با عفو و احسان است، به طوری که خلف وعده را قبیح و تخلف وعید را روا بلکه بسزا می‌داند و به آن منهج عمل می‌کند، پس مکر او بهترین مکرها و خود او بهترین ماکران است. البته همه این‌گونه اوصاف در مقام فعل خداست که بیرون از دو حوزه ممنوعه است؛ یعنی نه هویت مطلق است و نه اوصاف ذاتی آن هویت که عین آن‌اند، بلکه خارج از منطقه ممنوعه است (همان: ۳۸۲) نیز می‌توان مهلت دادن خداوند به گمراهان را مکر و کید خداوند برشمرد: «وَأَمْلَى لَهُمْ إِنْ كِيدَى مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳؛ قلم/۴۵).

بنابراین، در جمع بندی می‌توان مکر و کید را تدبیر الهی در مجازات دشمنان دانست؛ تدبیری که عادلانه، شایسته، دقیق، حساب شده و از روی احسان و انصاف است و مکر شوندگان از آن آگاهی ندارند.

۵. اضلال

«اضلال» از ریشه «ضَلَّ» بوده و «ضلال» متضاد هدایت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۰/۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷/۷) و به معنای عدول از راه مستقیم است (راغب، ۱۴۱۸: ۵۰۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۸/۷). در التحقیق آمده است: «الأصل في الضلال الغيبة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷/۷) به این خاطر برای گم کردن چیزی یا گم شدن در راه از این لفظ استفاده می‌شود. وی در توضیح بیشتر «ضلال» و بیان تفاوت آن با «إضلال» آورده است: «الضلال هو عدم الاهتداء والإضلال هو فقدان الهداية، أي جعل شيء ضالاً فالضلال: فقدان الرشاد والدلالة إلى المقصود، سواء كان في

جهة مادّیة أو معنویة و من لوازم هذا الأصل: الخَطَأُ، الذهاب في غير حَقِّه، العدول عن الطريق، الضیاع، الغیوب» (همان: ۳۸/۷) از همین روی وقتی گفته می‌شود: «صَلَّ الكَافِرُ» یعنی «إِذَا غَابَ عَنِ الحُجَّةِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۳/۱۱). همچنین عبارت «صَلَّ الرَّجُلُ» یعنی «مات و صار تراباً فَصَلَّ فلم يَتَّبِعْ شَيْءَ من حَلْقِهِ» همان گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «إِذَا صَلَّلْنَا فِي الأَرْضِ» این تعبیر یعنی «أَ إِذَا مِتْنَا وَ صِرْنَا تراباً وَ عَظَماً فَصَلَّلْنَا فِي الأَرْضِ فلم يَتَّبِعْ شَيْءَ من حَلْقِنَا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۵/۱۱).

طبیعی است که اضلال به معنای مذکور از خداوند سر نمی‌زند و هرگز خداوند باعث اضلال بندگان نمی‌گردد؛ زیرا در آن صورت صفات عادلانه الهی زیر سؤال می‌رود و اختیار انسان نادیده گرفته می‌شود و به تبع آن، موضوعات مرتبط با معاد هم مخدوش می‌گردد.

از نظر برخی لغت‌دانان «إِضْلَالٌ» خداوند یکی از دو گونه است: یکی این است که خداوند باعث عدول انسان مجرم از راه بهشت به جهنم می‌شود که این عین عدالت و حق است. دوم اینکه خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که به صورت اختیاری می‌تواند هر راه خیر یا شری را در پیش گیرد و خداوند اراده و قدرت انجام کارها را به انسان عطا کرده است؛ لذا از این جهت می‌توان این توان را به خداوند منتسب کرد (راغب، ۱۴۱۸: ۵۱۱-۵۱۲)؛ از این رو می‌توان اضلال الهی را نوعی عذاب دادن و مجازات تلقی کرد که بعد از کفران و تجاوز و عصیان محقق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹/۷) از همین روی خداوند می‌فرماید: «كَذَلِكَ يَضِلُّ اللّٰهُ الكَافِرِينَ» (غافر/۷۴) نیز فرموده است: «يَضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَ يَهْدِي بِهٖ كَثِيْرًا وَ مَا يَضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ» (بقره/۲۶).

مفهوم تفسیری: غیر از آیات یادشده، در آیات متعدد دیگر به اضلال از سوی خداوند اشاره شده است؛ از جمله: جائیه/۲۳؛ رعد/۲۷ و ۳۳؛ نحل/۹۳؛ فاطر/۸؛ غافر/۳۳ و ۳۴؛ مدثر/۳۱؛ نساء/۸۸ و ۱۴۳؛ اعراف/۱۷۸ و ۱۸۶؛ اسراء/۹۷؛ کهف/۱۷؛ انعام/۳۹ و ۱۲۵؛ زمر/۲۳ و ۳۶؛ شوری/۴۴ و ۴۶.

طبرسی ضمن بیان چند قول درباره اضلال از سوی خداوند در ذیل آیه ۲۶ سوره بقره، اذعان می‌کند که اضلال و گمراهی از آن جهت گاهی نسبت به خدا داده می‌شود که خداوند لطف و مهربانی نسبت به مؤمنان (در اثر ایمان آن‌ها) دارد و در مواقع حساس و لب پرتگاه‌ها، با کمک غیبی جلوی سقوط آنان را می‌گیرد. خدا چنین رحمت و لطف را نسبت به کفار و فاسقان (به علت عناد و لجاجت خودشان) نشان نمی‌دهد و پس از ارشاد و راهنمایی، راه را برای آنان باز گذاشته

و هنگام سقوط، با قهر و قدرت غیبی خویش جلوی سقوط حتمی را نگرفته و آنان را به حال خود رها می‌کند تا در منجلاب فساد و گناه سقوط کنند و در نتیجه گمراه شوند و از این جهت ممکن است اضلال به خداوند نسبت داده شود و قطعاً هیچ‌گونه جبری در آن وجود ندارد. وی چنین نتیجه می‌گیرد که اضلال به هر معنا که باشد، یقیناً با اضلال شیطانی تفاوت دارد و خداوند منزّه است از اضلال و افسادی که شیطان و پیروان شیطان با مقاصد پلید دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۶/۱-۱۶۷).

فخر رازی نیز با بیان اینکه گمراه کردن از خداوند به دور است، اذعان می‌دارد که نسبت اضلال الهی جز در دو وجه محال است؛ یکی اینکه گمراه شدن است و دومی گم شدن است و آن دو گونه است اول گمراهی از دین است و دومی گمراه شدن از بهشت. مقصود از گونه اول درباره خدا، اضلال از دین همان دعا به ترک دین است که این همان اضلالی است که خدا به ابلیس نسبت داده است: «إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ» (قصص/۱۵) در نظر فخر رازی، نسبت اضلال به خدا در معنای گمراه کردن (آن‌گونه که درباره شیطان یا فرعون به‌کاررفته است) درباره خداوند جایز نیست. البته اهل جبر در این باره برانند که خدا ضلالت و کفر را آفریده است و ایمان را از آنان سلب نموده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۶/۲). وی در ادامه به بیان تفصیلی دیدگاه‌های کلامی جبریه و معتزله و نظرات آن‌ها در چندین صفحه می‌پردازد (همان: ۳۶۶/۲-۳۷۳).

در این میان برخی از مفسران نیز احتمال داده‌اند که جمله «... يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...» سخن کافران است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۲/۱) برخی از مفسران اضلال را آفریدن گمراهی در فرد به سبب اختیاری که شخص بر اساس استعدادهايش دارد تعبیر کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۵۹/۷).

از نظر علامه طباطبایی هم آنچه از اضلال به خداوند نسبت داده می‌شود، اضلال به عنوان مجازات است که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند، چون بعضی افراد به راستی طالب ضلالت‌اند و به سوء اختیار به استقبالش می‌روند، هم چنان که خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده: «يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۶/۱) وی معتقد است روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال و طبع و اغواء و امثال آن را به خدا نسبت می‌دهد، وارد شده، از آن جمله در صفحه ۱۰۱ از جلد اول کتاب عیون از حضرت امام رضا علیه السلام روایت شده که ایشان در تفسیر جمله «وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ» (بقره/۱۷) فرموده: خدای تعالی آن‌طور که

بندگانش چیزی را و یا کسی را وامی گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمی شود و خلاصه بنده اش را بدون جهت وانمی گذارد، بلکه وقتی می داند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند و افسار او را به گردنش انداخته، به اختیار خودش وامی گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۵/۱).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۹۳ سوره نحل می گوید: «مقصود از اضلال بعضی و هدایت بعضی اضلال و هدایت ابتدایی نیست، بلکه مجازاتی است؛ زیرا همه آنان چه گمراهشان و چه در راهشان همه هدایت ابتدایی دارند و آن کسی که خدا می خواهد گمراهش کند کسی است که خودش راه ضلالت یعنی معصیت را پیموده و پشیمان هم نمی شود و آن کس که خدا هدایتش کرده، کسی است که هدایت فطری خود را از دست نداده و بر آن اساس مشی می کند یا همواره در طاعت است و یا اگر گناهی سر می زند توبه می کند و از راه گناه به صراط مستقیم و سنت الهی اش که تبدیل پذیر نیست برمی گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۶/۱۲ - ۳۳۷).

صاحب تفسیر کوثر نیز مشابه همین بیان را دارد؛ وی بر آن است این که قرآن می فرماید: خدا هر کس را که بخواهد گمراه می سازد و هر کس را که بخواهد هدایت می کند، منظور از آن این است که خدا کسانی را که خود با اراده و آزادی، گمراهی را انتخاب کرده، در همان راه پیش می برد و کسی را که هدایت یافته، در همان راه کمک می کند و در واقع گمراه کردن و هدایت کردن بر اساس راهی است که شخص آن را انتخاب می کند و برای خود معیارها و ضابطه هایی دارد؛ بنابراین جبری در کار نیست. در پایان همین آیه می فرماید: شما از آنچه انجام می دهید پرسیده خواهید شد، یعنی همه مردم مسئول کارهای خویشتن هستند (جعفری، بی تا: ۲۰۶/۶).

بنابراین، با تأمل در آیات متعددی که در این باره آمده است، می توان گفت گرچه اضلال به خداوند نسبت داده شده است، لکن مقدمه اضلال الهی به دست بنده جاری می گردد. در واقع عدم هدایت خداوند برای کسانی است که از طریق حق بیزارند و به آیات و به رسولان و به روز جزا ایمان نمی آورند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ...﴾ (نحل/۱۰۴)؛ زیرا خداوند فرموده است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (دهر/۳)؛ از این رو بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند ظالمان، دروغ گویان، فاسقان، مسرفان، کافران و آن هایی که در حالت اختیار نافرمانی می کنند را گمراه می نماید.

اینکه خدا چرا آن ها را اضلال می کند، باید علت را در خود آن گروه ها جستجو

کرد و با تدبر و دقت روشن می شود که آن ها با سوء اختیار خویش طریق ناحق را انتخاب می کنند و خداوند نیز اضلالشان می کند؛ به عبارت دیگر خداوند رویاننده است؛ هر که زهر بکارد، آن را می رویاند و هر که شهد بکارد آن را. خداوند پیوسته به بندگان نیرو می دهد؛ هر که در راه بد رود و هر که در راه خوب (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۸/۴).

ممکن است برخی بخواهند با انتساب هدایت و ضلالت به خداوند، اختیار و اراده انسان را زیر سؤال ببرند. این ادعا نمی تواند درست باشد؛ زیرا خداوند به انسان اختیار داده و اسباب لازم جهت هدایت را فراهم کرده است تا انسان با انتخاب خود هدایت یا گمراهی یابد: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/۱۵). همچنین خدا هیچ قومی را اضلال کننده نبوده، مگر پس از اتمام حجت و بیان واقعیت ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (توبه/۱۱۵)؛ از این رو هر کس گمراه شد بر عهده خود است: ﴿... فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس/۱۰۸). در آیه دیگری مشابه همین موضوع فرمود: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (زمر/۴۱).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه دو شخص را مبعوض ترین افراد نزد خداوند معرفی می نماید که یکی کسی است که خداوند او را به حال خود وا گذاشته است. در ابتدای خطبه ۱۷ آمده است: ﴿إِنْ أَبْغَضَ الْخَلَائِقُ إِلَى اللَّهِ رَجُلَانِ: رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ...﴾ چنین شخصی در گمراهی است و دیگران را نیز به ضلالت می کشاند و علاوه بر بار گناهان خود، سنگینی گناهان دیگران را نیز به دوش می کشد. همچنین در فرمایش دیگری، آن حضرت مبعوض ترین مردم نزد خدا را کسی معرفی می کند که از طرف خداوند به حال خود وا گذاشته شده است و این شخص از راه راست بیرون رفته و بدون راهنما قدم برمی دارد (نهج البلاغه: خطبه ۱۰۳).

به هر حال هم طبرسی و هم فخر رازی، ساحت خداوند را اضلال به معنای اضلال شیطانی منزه می دانند؛ بنابراین می توان گفت که خداوند بر هیچ کس ظلم نمی کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس/۴۴)؛ پس اگر در نظام آفرینش و ربوبیت آن، عدل نباشد و ظلمی رخ دهد، کل عالم هستی نابود می گردد. وقتی قوانین حاکم بر «هدایت» و قوانین حاکم بر «ضلالت» از سوی او وضع شده است و ربوبیت (صاحب اختیاری و تربیت

عالم) را به دیگران واگذار نکرده است، هر چیزی در جای خودش قرار دارد و از ناحیه‌ی او ظلمی نمی‌شود؛ لذا مفهوم ضلالت به این معنا نیست که مردم در هدایت و گمراهی خود اختیاری ندارند و خداوند هرکسی را که خود بخواهد هدایت می‌کند و هرکس که خودش خواست به ضلالت می‌افکند. لکن خداوند از کسانی که گمراه می‌شوند، آگاهی کامل دارد: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (انعام/۱۱۷) سنت الهی بر این است که هر کس در هر راهی که انتخاب کرده، پیشرفت کند (اسراء/۱۹-۲۰). خلاصه اینکه خداوند اضلال ابتدایی ندارد و کسی را در ابتدا گمراه نکرده و فریب نمی‌دهد؛ یعنی پس از آنکه خودشان هدایت اولیه را نپذیرفتند و گمراه شدند، دیگر به اجبار آن‌ها را هدایت نمی‌کند و همین هدایت نکردن، خود نوعی گمراهی است.

۶. امداد در طغیان و استدراج

مدّ در اصل به معنی زیادت است، جذب و کشیدن را مدّ گویند که کشیدن چیزی سبب زیادت طول آن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۲/۶) امداد به معنای یاری رساندن است. صاحب لسان العرب ضمن ذکر آیه ۱۵ بقره آورده است: «وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» معناه يَمْهَلُهُمْ؛ وَطُغْيَانُهُمْ: غُلُوَّهُمْ فِي كُفْرِهِمْ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۹۷) اکثراً «امداد» در چیزهای خوب و «مدّ» برای چیزهای مکروه و نازیبا به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۸: ۷۶۳)؛ از این رو امداد در آیه فوق را می‌توان مهلت دادن دانست (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۳/۶). صاحب المفردات «طغیان» را چنین معنا می‌کند «تجاوز الحدّ في العصيان» (راغب، ۱۴۱۸: ۵۲۰)؛ لذا به هر چیزی که در عصیان و کفر از حد فراتر رود، طغیان گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۱۵-۸).
مفهوم تفسیری: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/۱۵).

ممکن است این سؤال پیش بیاید که خداوند چگونه به کسانی که اهل طغیان هستند یاری می‌رساند؟! آیا خداوند باعث فرورفتن بیشتر این افراد در طغیان می‌شود؟! ارسال رسل و انزال کتب آسمانی از سوی خداوند برای هدایت و سعادت بشر بوده است، از این رو اینکه خدا خود یاور انسان‌ها در طغیان و باعث گمراهی آنان شود، امری ناپسند و نادرست است و طبیعتاً نباید از خداوند چنین فعلی سر بزند.

با توجه به برخی آیات قرآن، درباره اینکه خداوند چگونه آن‌ها را کمک می‌کند، دو معنا مطرح است: «معنای اول اینکه خدا به آن‌ها امکان و قدرت می‌دهد تا شاید ایمان بیاورند؛ ولی آنان هم چنان به کفر و سرگردانی خود چسبیده‌اند.

معنای دوم این است که خداوند منافقان را از نعمت‌هایی چون شرح صدر و نورانیت دل که به مؤمنین عنایت و اعطاء می‌نماید، محروم می‌دارد تا همچنان در سرگردانی و گمراهی بمانند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱).

فخر رازی نیز بر آن است که واژه استدراج به معنای تغییر درجه به مفهوم صعود و نزول است. وی مقصود از آن را نزدیک کردن به چیزی برمی‌شمارد که موجب هلاکت گردد که این به نوعی افزونی عذاب تکذیب کنندگان آیات الهی است؛ البته از جایی که نمی‌دانند؛ بنابراین وقتی مرتکب جرم و گناهی می‌شوند، ابواب جدیدی از نعمت‌های الهی برایشان گشوده می‌شود تا بر طغیان و فساد خود بیفزایند و باگذشت زمان با معصیت‌ها در بیراهه بمانند تا اینکه ناگهان خداوند سراغ آن‌ها بیاید، درحالی‌که در غفلت باشند؛ ازاین‌رو خداوند بعد از سنت استدراج، در ادامه درباره مهلت دادن سخن می‌گوید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۸/۱۵).

در آیه‌ای خداوند متعال هدف از نعمات و امکانات گمراهان را فراموشی یاد الهی و تباهی و هلاک آنان بیان می‌کند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا» (فرقان/۱۸)؛ ازاین‌رو می‌توان سنت الهی استدراج را نوعی امداد در طغیان تلقی کرد. خداوند نسبت به کسانی که آیات الهی را تکذیب می‌کنند، سنت استدراج را اجرا می‌کند (اعراف/۱۸۲؛ قلم/۴۴). می‌توان گفت که استدراج بدترین عذاب الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۸). مبتلایان به استدراج می‌پندارند که افزونی نعمت‌ها، ثروت‌ها و فرزندانشان، گشودن درهای خیرات به روی آن‌هاست. این‌گونه نیست، بلکه آنان واقعیت این نعمت‌ها را نمی‌فهمند. در حقیقت، مبتلایان به استدراج از روبرو شدن با این واقعیت ناخوشایند هراس دارند؛ ازاین‌رو خود را نسبت به آن ناآگاه نشان داده و در تاریکی غفلت خویش به آرامش کاذب بسنده می‌کنند.

همچنین در آیات متعددی از قرآن خطاب به پیامبران چنین آمده است که کافران و گمراهان را رها کنید و از لفظ «ذَرِّ» استفاده شده است (انعام/۹۱ و ۱۱۰ و ۱۱۲ و ۱۳۷؛ اعراف/۱۸۰؛ حجر/۳؛ مؤمنون/۵۴؛ زخرف/۸۳؛ طور/۴۵؛ معارج/۴۲). نیز خداوند در مقام دل‌داری به پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از هدف نزول نعمت‌های خود بر گمراهان - مبنی بر آزمودن آنان - چنین پرده برمی‌دارد که «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَنَّهُمْ فِيهِ وَرِزْقَ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» (طه/۱۳۱).

برخی از مفسران نیز منظور از امداد الهی به منافقان را چنین بیان می‌کنند که «ایشان را

متحیر و گزاف کار و گمراه روزگاری دراز فروگذارد تا حجت برایشان لازم تر بود و عقوبت ایشان صعب تر» (میبدی، ۱۳۷۱: ۸۲/۱). ابن عربی درباره امداد الهی می نویسد: «وَ يُمْدُهُمْ فِي ظِلْمَاتِهِمُ الْبِهْمِيَّةِ وَالسَّبْعِيَّةِ الَّتِي هِيَ الصِّفَاتُ الشَّيْطَانِيَّةُ وَالنَّفْسَانِيَّةُ بِتَهْيِئَةِ مَوَادِّهَا وَأَسْبَابِهَا الَّتِي هِيَ مُشْتَهَاتُهُمْ وَمَسْتَلَذَاتُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ وَمَعَايِشُهُمْ مِنَ الدُّنْيَا الَّتِي اخْتَارُوا بِهَا هَوَاهُمْ فِي حَالَةِ كَوْنِهِمْ مُتَحِيرِينَ» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸/۱).

برخی از اندیشمندان مانند ملاصدرا معتقدند مقصود از امداد در طغیان، ازدیاد و تقویت طغیان است (محمدی، ۱۹۲/۱۳۸۸). این نظر با توجه به تفکیک میان فاعل مباشر و مصدر فیاض مطرح شده است؛ یعنی امداد در طغیان هم به فاعل مباشر منتسب است و هم می توان آن را به مبدأ فیاضش که خداوند متعال است، منسوب کرد؛ زیرا که خالق همه چیز خداست. چون خداوند فاعل کل اشیا و افعال عالم است؛ از این رو انتساب برخی از صفات همچون امداد در طغیان و اضلال به خداوند از باب مبدأ فیاض بودن و فاعل کل بودن اوست. اگر ذمی هم وجود داشته باشد، متوجه فاعل مباشر است، چون با اختیار و اراده خود اقدام به انجام فعل نموده است (همان: ۱۹۳).

خداوند در آیاتی از قرآن نیز از مهلت دادن به کافران سخن می گوید (آل عمران/۱۷۸؛ حج/۴۸؛ رعد/۳۲؛ مزل/۱۱؛ طارق/۱۷)؛ البته خداوند برای غور آنان در تباهی مهلت می دهد، نه برای خیر و مصلحت: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ خَيْرًا لِّنَفْسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران/۱۷۸). در نهج البلاغه نیز امام علی عليه السلام تصریح می فرماید که خداوند به جباران مهلت می دهد (نهج البلاغه: خطبه ۸۸) همچنین آن حضرت در خطبه ای دیگر می فرماید: «وَهُوَ فِي مُهَلَّةٍ مِنَ اللَّهِ يَهْوِي مَعَ الْغَافِلِينَ وَيَعْدُو مَعَ الْمُنْذِرِينَ بِلَا سَبِيلٍ قَاصِدٍ وَلَا إِمَامٍ قَائِدٍ»؛ و او - گمراهی است - که خدایش مهلت داده تا در پی هوای بی خبران افتاده. روز را با گناهکاران گزارد، نه راهی راست در پیش و نه امامی راهبر دارد.

با در نظر گرفتن نظر طبرسی و فخر رازی، در مجموع می توان گفت در واقع خداوند با برداشتن فشارهای مستقیم و غیرمستقیم خود و فراهم کردن همه زمینه های تنعم و تلذذ برای این اشخاص، به نوعی در فرآیند گمراهی آنان نقش دارد و ظرفیت و توانایی طغیان را به ایشان می دهد؛ البته گرچه مهلت دادن و استدراج ظاهری زیبا برای فرد دارد، اما در باطن نوعی عذاب به شمار می رود. از این رو به نوعی همه کارها به خداوند بازگشت می کند.

نتیجه

۱. دیدگاه طبرسی درباره صفات موهّم تعدّی و ظلم به خداوند، جامع بوده و نظرات اغلب مفسران را در خود جای می‌دهد. فخر رازی نیز علی‌رغم آنکه در تفسیر خود بیشتر به آرای معتزله می‌تازد و نظرات هم‌فکران خود (اشاعره) را تأیید و تصدیق می‌کند، لکن با توجه به اینکه معمولاً نظرات فراوانی را در تفسیر خود ذکر می‌کند، می‌توان نوعی اشتراک تفسیری میان آرای او با مفسران دیگر به‌ویژه طبرسی پیدا کرد.

۲. انسان به‌گفته ذات الهی راه پیدا نخواهد کرد. لکن باید برای شناخت صفات خداوند کوشش کند تا با شناخت خالق خود، در راه رسیدن به پروردگار استوار گردد. برخی از صفات خداوند میان خالق و مخلوق مشترک است و جنبه بشری دارد. در میان اوصاف بشری که به خدا منتسب است، برخی از صفات موهّم تعدّی و ظلم بر انسان‌ها به‌شمار می‌رود و چنانچه به معنای ظاهری اوصافی مانند دارا بودن مکر و کید، استهزاء دیگران، اضلال و امداد در طغیان نگریسته شود، در آن صورت برای خداوند نقص محسوب خواهد شد؛ البته از دیدگاه عالمان و مفسران، به‌ویژه طبرسی و فخر رازی، معنای ظاهری این واژه‌ها مورد نظر نیست؛ زیرا انتساب افعال مذکور بنا بر معنای ظاهر آن‌ها شایسته خدای حکیم و حتی انسان‌های درستکار هم نیست. از این رو می‌توان هر صفتی که اطلاق آن بر خداوند به نحو حقیقی روا نباشد، به‌لوازم آن صفت تفسیر یا تأویل کرد.

۳. باید گفت تمامی آنچه خدای تعالی از ضلالت، خدعه، مکر، امداد در طغیان، مسلط کردن یا رفیق کردن شیطان را با بعضی از مردم و این‌گونه مطالب که ظاهراً به خود نسبت داده، آن‌گونه منسوب به خداوند است که لایق ساحت قدسی او باشد و به نزهت او از لوث نقص و قبیح و منکر برنخورد.

۴. استهزاء به معنای حقیقی آن برای خداوند صحیح نیست؛ بلکه استهزای الهی عبارت است از تحقیر شأن و مقام، سلب تأیید و توفیق، قطع رحمت و فضل و لطف، امهال و وانهادن اشخاص به خویش و غوطه‌ور کردن در گمراهی، طغیان و تباهی و این خود نهایت تحقیر است.

۵. مکر و کید ابتدائاً امری شایسته نیست. لکن مراد از مکر الهی مجازات و عقوبت مکرکنندگان و دشمنان خداوند دانسته شده و علت استفاده از واژه «مکر» برای خداوند از باب مزاجت کلام برشمرده شده است. کید الهی نیز را می‌توان مهلت دادن خداوند دانست؛ از این رو می‌توان مکر و کید را تدبیر الهی در مجازات دشمنان دانست؛ تدبیری که عادلانه، دقیق و حساب شده است و مکر شونده‌گان

از آن آگاهی ندارند.

۶. می‌توان مقصود از اضلال الهی را نوعی عذاب دادن و مجازات تلقی کرد که بعد از کفران و تجاوز و عصیان محقق می‌شود. خداوند ابتدائاً کسی را گمراه نمی‌کند، گمراه کردن خدا مجازاتی است؛ یعنی خداوند کسی را که خودش گمراهی را خواسته است، در گمراهی پیش می‌برد. پس خداوند اضلال ابتدایی ندارد؛ بلکه بعد از آنکه خودشان هدایت اولیه را نپذیرفتند و گمراه شدند، دیگر به اجبار آن‌ها را هدایت نمی‌کند. البته گرچه اضلال به خداوند نسبت داده شده است لکن مقدمه اضلال الهی به دست بنده جاری می‌گردد.

۷. با توجه به دیدگاه طبرسی و فخر رازی می‌توان سنت الهی استدراج را نوعی امداد در طغیان تلقی کرد. استدراج بدترین عذاب الهی است.

۸. به عبارتی در جمع بندی کلی تر، می‌توان صفاتی که مورد بررسی قرار گرفت، (اعم از اضلال، استهزاء، مکر، کید، امداد در طغیان و استدراج) را به یک معنای کلی بازگرداند که در تفاسیر متعدّد به ویژه در دیدگاه طبرسی و فخر رازی به بیان‌های گوناگونی به آن اشاره شده است و آن نوعی مکافات است که انسان زمینه‌اش را فراهم می‌سازد و خداوند توفیقات او را سلب می‌کند؛ همان‌گونه که امام علی علیه السلام در خطبه ۱۰۳ نهج البلاغه، مبعوض‌ترین مردم نزد خدا را کسی معرفی می‌کند که از طرف خداوند به حال خود واگذاشته شده و این شخص از راه راست بیرون رفته است.

اسلامی.

- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گراوند، نجمیه، اکبرنژاد، مهدی، حسینی نیا، سیدمحمد رضا (۱۳۹۸): «دیدگاه شیخ امین الاسلام طبرسی در مورد قرائات»، مطالعات قرائت قرآن، ۷(۱۲)، ۱۵۳-۱۶۸. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۱۹,۲۷۱۶
- محمدی، محمدحسین، اخلاقی، محمد یحیی، امینی تهرانی، محمد (۱۴۰۱): «قرائات و حجیت آن از منظر ابو جعفر طبری و امین الاسلام طبرسی»، مطالعات قرائت قرآن، ۱۰(۱۹)، ۲۸۹-۳۱۱. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۲۳,۷۵۹۸
- محمدی، ناصر (۱۳۸۸): «بازخوانی برداشت ملاصدرا از زبان قرآن در اسما و صفات الاهی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۸۸، صص ۱۷۷-۲۰۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، «آموزش عقاید»، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، «عدل الاهی»، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰): «تفسیر و مفسران»، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
- میبدی، رشیدالدین، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میری، سید محمد حسین و اسماء نریمانی اصل، (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی اسناد استهزاء به خداوند متعال از منظر مفسران فریقین با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، دو فصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی، دوره ۵، شماره ۲، اسفند ۱۳۹۹، صص ۷-۲۱.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق): «إيجاز البیان عن معانی القرآن»، تحقیق دکتر حنیف بن حسن القاسمی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- یعقوبخانی، مرتضی، اکرادلو، لیلا (۱۳۹۹): «تحلیل بازتاب قرائات منسوب به معصومین (ع) در تفسیر تبیان و مجمع البیان»، مطالعات قرائت قرآن، ۸(۱۵)، ۱۰۹-۱۲۸. qer/۸۰,۲۲۰۳۴ .۲۰۲۱,۵۴۴۱

References

Glorious Qur'an

- Abbās Zādeh, Shahrbanū, Mūsavī, Sayyid Muḥsin (1403 AH): "Barresī Mabnā' -i-Riwā'ī Shaykh Ṭabarsī dar Tarjīh-i Qirā'at Ṣaḥīḥ bā tākīd bar Qirā'at Ahl al-Bayt", Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 12(22), 43-64. doi: 10.22034/qer.2024.9443
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", Bierut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Baydāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar (1418 AH): "Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl", annotator: Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1419 AH): "Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān", Bierut: Dār al-Malak lil-Tibā'ah wa al-Nashr.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafātīḥ al-Ghayb", Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1410 AH): "Kitāb al-'Ayn", Qom: Hijrat.
- Garāvand, Najmīyeh, Akbarnejād, Mehdī, Ḥusaynī Niyā, Sayyid Muḥammad Rezā (1398 SH): "Dīdgāh-i Shaykh Amīn al-Islām Ṭabarsī dar Mūrīd-i Qirā'at", Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 7(12), 153-168. doi: 10.22034/qer.2019.2716
- Ibn 'Arabī, Abū 'Abd Allāh Muḥyī al-Dīn Muḥammad (1422 AH): "Tafsīr Ibn 'Arabī", annotator: Samīr Muṣṭafā Rabāb, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn 'Aṭīyyah Andalusī, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib (1422 AH): "Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", annotator: 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī Muḥammad, Bierut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisān al-'Arab", Bierut: Dār Ṣādir.
- Ja'farī, Ya'qūb (n.d.): "Kawthar", n.p.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1388 SH): "Tasnīm", annotator: 'Alī Islāmī, Qom: Isrā'.
- Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1389 SH): "Ḥikmat Nazarī va 'Amalī dar Nahj al-Balāghah", Qom: Isrā'.
- Ma'rīfat, Muḥammad Hādī (1390 SH): "Tafsīr wa Mufasssīrān", Qom: Mu'assasah-i Farhangī- Tamhīd.
- Meybudī, Rashīd al-Dīn Aḥmad ibn Abī Sa'd (1371 SH): "Kashf al-Asrār wa 'Udat al-Abrār", annotator: 'Alī Aṣghar Ḥikmat, Tehran: Amīr Kabīr.
- Muḥammadī, Muḥammad Ḥusayn, Akhlāqī, Muḥammad Yaḥyā, Amini Tehran, Muḥammad (1401 SH): "Qirā'at wa Ḥujjiyyat ān az Manzar-i Abū Ja'far Ṭabarī wa Amīn al-Islām Ṭabarsī", Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 10(19), 289-311. doi: 10.22034/qer.2023.7598
- Muḥammadī, Nāṣir (1388 SH): "Bāzkhwānī-yi Bardāsht-i Mullā Ṣadrā az Zabān-i Qur'ān dar Asmā' wa Ṣifāt-i Ilāhī", Pizhūhishī Andīsheh-i Nowīn Dīnī, Number 17, 1388, pp. 177-205.
- Muṣṭafawī, Ḥasan (1360 AH): "Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm", Tehran: Bungāh Tarjumah wa Nashr-i Kitāb.
- Nīshābūrī, Maḥmūd ibn Abū al-Ḥasan (1415 AH): "Ijāz al-Bayān 'an Ma'ānī al-Qur'ān", annotator: Dr. Ḥanīf ibn Ḥasan al-Qāsimī, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1371 SH): "Qāmūs al-Qur'ān", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghīb, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH): "Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān", annotator: Ṣafwān 'Adnān Dā'ūdī, Bierut: Dār al-Ma'rīfah.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1366 SH): "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm", Qom: Bīdār.

- Sayyid Razī (1387 SH): "Nahj al-Balaghah", Translator: Sayyid Ja'far Shahīdī, Tehran: 'Ilmī va Farhangī.
- Sharīfī Nasab, Hāmid; Bahādārī Jahrumī; Rūh Allāh (1403): "Rūvikard-i Tafsīr-i Ṭabarī bih Qirā'āt bīsh az Hafṣ az Qirā'at-i 'Āšim", Moṭāli'āt-i Qirā'at Qur'ān, 12(22), 85-118. doi: 10.22034/qer.2024.9445
- Tabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", annotator: Muḥammad Jawād Balāghī, Tehran: Nāšir Khasraw.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): "Tafsīr al-Mīzān", Qom: Intishārāt Islāmī.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn (1375 SH): "Majma' al-Baḥrayn", annotator: Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Tehran: Kitābforūshī Murtazavī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.): "Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", annotator: Aḥmad Qasīr 'Āmilī, Bierut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ya'qūbkhānī, Murteza, Akrādlo, Laylā (1399 SH): "Taḥlīl-i Bāztāb-i Qirā'āt Mansūb bih Ma'sūmīn ('A) dar Tafsīr-i Tibyān wa Majma' al-Bayān", Journal of Muṭāla'āt-i Qirā'at Qur'ān, 8(15), 109-128. doi: 10.22034/qer.2021.5441
- Zamakhsharī, Maḥmūd (1407 AH): "Al-Kashshāf 'an Ḥaḡā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl", Bierut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.



Comparative Interpretation Studies

Bi Quarterly Scientific-specialized

The Ninth year, The first number, Consecutive 17, Spring & Summer 2024

◆ **A Comparative Study of the Structural Exegesis of the Holy Qur'an based on the opinions of Al-Bastāni and Allamah Ṭabāṭabāi: A Case Study of Surah Yasin**

◆ Seifali Zahedifar ; Ameneh Mosavi Shajari; Sayyid Majid Nabavi

◆ **Comparative Analysis of Divine Conditional Traditions Related to the Righteous in the Qur'an and the Bible**

◆ Karam Siyavoshi ; Zahra Samavatian

◆ **A Comparative Analysis of the Confrontation between the Shia Authors of Narrative Exegeses on the Abrogation of the Verses of Peace with the Verses of Fighting**

◆ Mehdi Pichan ; Nosrat Nilsaz

◆ **An Analysis of the Alleged Influence of 'Culture of the Time' on the Qur'an from the Perspective of Qur'anic Exegetes, with Emphasis on the Concept of the Seven Heavens**

◆ Seyyed Karim Khubbin Khoshnazar ; Shir Mohammad Alipoor Abdoli ; Mahdieh YarAhmadi

◆ **Examining the Qur'anic Foundations of Human Personality with a Comparative Approach of the Exegetical Thoughts of the Supreme Leader and Ayatollah Javādi Āmoli**

◆ Ali Asghar Shoaei

◆ **The Challenge of Gender Inequality in**

Modern Intellectual Discourse: A Study of Contemporary Interpretations of "Men have a degree above them" with a Comparative Exegetical Approach

◆ Mohammad Hassan Shirzad

◆ **Exegetical Analysis of Verse 16 of Surah An-Nisa with a Critical Approach Focused on Context**

◆ Mahboubeh Mousaipoor

◆ **A Comparative Study of the Views of Allamah Muhammad Hussein Ṭabāṭabāi and Dr. Maḥmūd Al-Bastāni on the Structural Interpretation of Surah Ghafir from the Hawāmim Chapters**

◆ Seyyed Mustafa Manaḡib; Nasser Ništani; Hossein Pirake

◆ **A Comparative Study of the Maḡāṣid-based Approach in the Exegetical Views of Imam Khomeini and Allamah Ṭabāṭabāi**

◆ Seyyed Mohammad Reza Faghih Imany; Ali Abdollahzadeh

◆ **Examining the Attribution of Transgression and Oppression to God from the Perspectives of Qur'anic Exegetes, Focusing on The Views of Ṭabarsī and Fakhr Al-Din Al-Rāzi**

◆ Yonus Ashrafi Amin