



مطالعات تطبیقی

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۸ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- ◆ معناشناسی واژه «آب» در آیه ۷۴ سوره انعام با رویکرد تطبیق میان تفاسیر المیزان و من وحی القرآن
- ◆ سید میثم موسوی، سید محمود طیب حسینی
- ◆ بررسی تطبیقی داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم و نمونه با روش تحلیل مضمون
- ◆ یحیی راثی، فرهاد ادریسی، محمدحسین صائینی، حسین مرادی زنجانی
- ◆ ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) (با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین)
- ◆ نصرت نیل ساز، الهام زرین کلاه
- ◆ شبهه پژوهی تقیه از منظر مفسران فریقین (مطالعه موردی آیات ۲۸ آل عمران، ۱۰۶ نحل و ۲۸ غافر)
- ◆ محمد مهدوی، محمد عظیمی، مهدی منز
- ◆ بررسی تطبیقی ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان از نظر قرآن و فیلسوفان
- ◆ سیدروح الله حسینی علی آباد، حمید آریان
- ◆ بررسی تطبیقی آراء مفسران آیت الله جوادی آملی و سید قطب در خصوص نظریه سیاست توحیدی
- ◆ محمداکبری، علیرضا کاوند، سید محمود موسوی درچه
- ◆ بررسی تطبیقی دیدگاه مصباح یزدی و رشید رضا درباره چگونگی آفرینش نخستین انسان از منظر قرآن
- ◆ امیررضا اشرفی، مجتبی مستشرق
- ◆ مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی مطالعه موردی: تفاسیر نمونه والجواهر
- ◆ زهره اخوان مقدم، فاطمه نادای زاده
- ◆ واکاوی علل انتخاب و چینش صفات الهی در سوره مبارکه ناس بر اساس تفاسیر فریقین
- ◆ مهیار خانی مقدم
- ◆ تحلیل انتقادی دیدگاه اصلاحی جیمز بلمی درباره واژه «جَبْت» با رویکرد تفاسیر فریقین
- ◆ باقر ریاحی مهر
- ◆ نقد دیدگاه مفسران فریقین درباره نوع طلاق پس از ایلاء (بائن یا رجعی) در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره
- ◆ احسان ابراهیمی، سکینه میرزائی، نرجس السادات محسنی
- ◆ بررسی تطبیقی روش تفسیری المیزان و الفرقان در برخی از آیات مربوط به زنان
- ◆ نفیسه آذربایجانی، هدی صادق زادگان
- ◆ تفسیر تطبیقی روایی سوره عصر از دیدگاه مفسران فریقین
- ◆ فاطمه پورمحمدی
- ◆ گونه شناسی بهره‌گیری از عهدین در تفاسیر المیزان، الاثری الجامع و الفرقان با تأکید بر سوره بقره
- ◆ علی بیژن نژاد، مهدی برزگر، مهدی قدوسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری تطبیقی

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۸ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
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 آبیار
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 انجمن‌های علمی قرآن و تحول علوم ایران و قرآن و عهدین منتشر می‌شود

اعضای تحریریه داخلی:

- ◆ علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت
- ◆ محمد جواد اسکندرلو، استاد جامعة المصطفی العالمیه
- ◆ ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
- ◆ 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



اعضای تحریریه بین المللی:

- ◆ عبدالقدوس صهیب، استاد اقتصاد اسلامی، دانشگاه کلاسکو، انگلستان



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 B Lotus (عربی ۱۳ Badr، لاتین ۱۰ TimesNewRoman و یادداشت‌ها و منابع ۱۱ B Lotus) 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 فخریم 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

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

فهرست مقالات

معناشناسی واژه «أب» در آیه ۷۴ سوره انعام با رویکرد تطبیق میان تفاسیر المیزان و من وحی القرآن

○ سید میثم موسوی، سید محمود طیب حسینی ۱۰

بررسی تطبیقی داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم و نمونه با روش تحلیل مضمون

○ یحیی راثی، فرهاد ادریسی، محمد حسین صائینی، حسین مرادی
زنجان ۳۲

ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) (با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین)

○ نصرت نیل ساز، الهام زرین کلاه ۶۲

شبهه پژوهی تقیه از منظر مفسران فریقین (مطالعه موردی آیات ۲۸ آل عمران، ۱۰۶ نحل و ۲۸ غافر)

○ محمد مهدوی، محمد عظیمی، مهدی منز ۸۴

بررسی تطبیقی ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان از نظر قرآن و فیلسوفان

○ سیدروح الله حسینی علی آباد، حمید آریان ۱۰۶

بررسی تطبیقی آراء مفسران آیت الله جوادی آملی و سید قطب در خصوص نظریه سیاست توحیدی

○ محمد اکبری، علیرضا کاوند، سید محمود موسوی درچه ۱۳۲

بررسی تطبیقی دیدگاه مصباح یزدی و رشید رضا درباره چگونگی آفرینش نخستین انسان از منظر قرآن

○ امیررضا اشرفی، مجتبی مستشرق ۱۵۴

- مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی مطالعه، موردی: تفاسیر نمونه و الجواهر
- زهره اخوان مقدم، فاطمه نادى زاده ۱۸۰
- واکاوی علل انتخاب و چینش صفات الهی در سوره مبارکه ناس بر اساس تفاسیر فریقین
- مهیار خانى مقدم ۲۰۸
- تحلیل انتقادی دیدگاه اصلاحی جیمز بلمی درباره واژه «جَبْتِ» با رویکرد تفاسیر فریقین
- باقر ریاحی مهر ۲۳۶
- نقد دیدگاه مفسران فریقین درباره نوع طلاق پس از ایلاء (بائن یا رجعی) در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره
- احسان ابراهیمی، سکینه میرزائی، نرجس السادات محسنی ۲۵۸
- بررسی تطبیقی روش تفسیری المیزان و الفرقان در برخی از آیات مربوط به زنان
- نفیسه آذربایجانی، هدی صادق زادگان ۲۸۴
- تفسیر تطبیقی روایی سوره عصر از دیدگاه مفسران فریقین
- فاطمه پورمحمدی ۳۱۰
- گونه‌شناسی بهره‌گیری از عهدین در تفاسیر المیزان، الاثری الجامع و الفرقان با تأکید بر سوره بقره
- علی بیژن نژاد، مهدی برزگر، مهدی قدوسی ۳۴۰



University of Science and Islamic Knowledge
Shahrood Faculty of Islamic Sciences

Semantic Analysis of the Arabic Word "Ab" in Verse 74 of Surah al-An'ām: A Comparative Approach Between "Tafsīr al-Mizān" and "Tafsīr Min Waḥy al-Qur'ān"

Seyyed Meysam Mousavi¹  ; Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini² 

1. PhD Candidate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran, (Corresponding Author). meymosa@gmail.com
2. Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran. tayebh@rihu.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective: The primary objective of this study is to examine and analyze verse 74 of Surah al-An'ām, with a particular focus on the relationship between Prophet Ibrahim and Āzar. The use of the word "Ab" in reference to Āzar in this verse raises fundamental questions regarding the meaning and connotation of the term and its compatibility with theological perspectives. On one hand, if "Ab" is taken to mean "biological father," then considering that Āzar was a polytheist, this interpretation conflicts with Shi'i theological foundations, and it encounters a problem. On the other hand, some Sunni Qur'anic exegetes accept this relationship and argue that it poses no contradiction with the prophetic status of Hazrat Ibrahim. As a result, this issue has been a matter of considerable debate among both Sunni and Shi'i exegetes. This study specifically concentrates on a comparative analysis of two prominent Shi'i Qur'anic exegeses: Tafsīr al-Mizān by 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Min Waḥy al-Qur'ān by 'Allāmah Faḍlullāh. The goal is to reach a fair and well-supported judgment concerning the meaning of the term "Ab" and other associated discussions in this verse. The paper seeks to provide a more nuanced and comprehensive understanding of the topic by analyzing and evaluating various exegetical perspectives.

Research Methodology: This study employs a comparative method to examine and contrast the two aforementioned Qur'anic exegeses: al-Mizān and Min Waḥy al-Qur'ān. Although both works are authored by Shi'i scholars, they present differing views in their interpretations of verse 74 of Surah al-An'ām. By conducting a detailed comparative analysis, the author aims to identify the strengths and weaknesses of each Qur'anic exegesis and ultimately arrive at a well-reasoned and holistic conclusion regarding the actual meaning of the word "Ab" and the sur-

Received: 2023/11/04 ; Received in revised from: 2024/03/06 ; Accepted: 2024/03/06 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Mousavi, Seyyed Meysam, Tayyeb Hosseini, Seyyed Mahmoud(1403SH): "Semantic Analysis of the Arabic Word "Ab" in Verse 74 of Surah al-An'ām: A Comparative Approach Between "Tafsīr al-Mizān" and "Tafsīr Min Waḥy al-Qur'ān", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P10-31, [10.22034/esq.2024.423501.1352](https://doi.org/10.22034/esq.2024.423501.1352)

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



rounding discussions. Additionally, the study traces the historical development of exegetical opinions on this matter to provide a broader and deeper perspective.

Findings: The findings reveal that ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, in his interpretation of verse 74, not only seeks to affirm the Shi‘i theological view regarding the relationship between Prophet Ibrahim and Āzar but also critically engages with opposing views and evaluates them. He utilizes exegetical and theological tools to conduct an in-depth analysis of the term "Ab", correlating it with other Qur’anic verses and reliable narrations to strengthen his arguments with scholarly and interpretive precision. Conversely, ‘Allāmah Faḍlullāh attempts to critique Ṭabāṭabā’ī’s view and presents an alternative interpretation of the verse. He approaches the issue from a fresh perspective and employs distinct analytical methods. Nevertheless, this study contends that Faḍlullāh’s critiques of Ṭabāṭabā’ī’s view are not particularly robust, and some of them face logical and interpretive challenges.

Conclusion: The conclusion of this study indicates that both Tafsīr al-Mīzān and Min Waḥy al-Qur’ān endeavor to provide reasoned and comprehensive interpretations of verse 74 of Surah al-An‘ām. Despite the differences in the perspectives of these two prominent Shi‘i Qur’anic exegetes, each has striven to carefully examine various dimensions of the issue and reach conclusions based on their theological and scholarly frameworks. These differing interpretations reflect the complexity and multifaceted nature of the issue and underscore the need for precision and attentiveness in Qur’anic interpretation—especially in matters such as the familial relationships of Prophets. Moreover, it appears that historical and contextual factors have influenced the formation of the exegetical perspectives. In particular, ‘Allāmah Faḍlullāh’s critique of Ṭabāṭabā’ī’s view may have been shaped by specific intellectual movements within the Islamic world. These contextual influences may have played a significant role in the divergence of their interpretive approaches.

Keywords: Āzar, Prophet Ibrahim, Tafsīr al-Mīzān, Min Waḥy al-Qur’ān, Comparative Exegesis

معناشناسی واژه «آب» در آیه ۷۴ سوره انعام با رویکرد تطبیق میان تفاسیر المیزان و من وحی القرآن

سید میثم موسوی^۱ (ID)، سید محمود طیب حسینی^۲ (ID)

۱. دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران، (نویسنده مسؤل). meymosa@gmail.com

۲. استاد گروه قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. [@tayebh](mailto:rihu.ac.ir)

چکیده

آیه ۷۴ سوره انعام یکی از آیاتی است که با تعبیر «آب» نسبت «آزر» با حضرت ابراهیم را بیان نموده است. این نسبت اگر به معنای پدر حقیقی باشد با توجه به مشرک بودن «آزر» با مبانی کلامی شیعه و همچنین دیدگاه برخی از اهل سنت ناسازگار است. از سوی دیگر برخی از اهل سنت این نسبت را صحیح دانسته و منافاتی میان آن و نبوت پیامبران نمی بینند. ذیل آیه ۷۴ سوره انعام محل بحث و تضارب آرای بسیاری از مفسران در این مسئله بوده است. هدف این نوشتار این است که در میان آراء مطرح شده ذیل این آیه به قضاوتی منصفانه و مستدل در مورد واژه «آب» و مباحث پیرامون آن برسد. برای نیل به این مقصود ذیل رویکرد تفسیر تطبیقی و با روش توصیفی تحلیلی بین دو تفسیر المیزان و من وحی القرآن که با وجود شیعه بودن مؤلفان، در این موضوع بیانات متفاوتی دارند، مقایسه شده است. این روش به همراه نگاهی اجمالی به سیر تطور دیدگاه مفسران ذیل این آیه نگاه جامعی به ابعاد این مسئله ایجاد می کند. این بررسی ها نشان می دهد علامه طباطبایی در تحلیل خود از این آیه تلاش نموده است تا با نگاهی جامع علاوه بر اثبات دیدگاه کلامی شیعه دلایل مخالفان این دیدگاه را نیز نقد نماید. هرچند علامه فضل الله تلاش کرده است دیدگاه علامه طباطبایی را نقد نماید؛ اما در کنار ضعف این نقدها می توان شرایط محیطی علامه فضل الله را نیز در اتخاذ این رویکرد مؤثر دانست.

کلیدواژه ها: آزر، ابراهیم، تفسیر المیزان، تفسیر من وحی القرآن، تفسیر تطبیقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: موسوی، سید میثم، طیب حسینی، سید محمود (۱۴۰۳). «معناشناسی واژه «آب» در آیه ۷۴ سوره انعام با رویکرد تطبیق میان تفاسیر «المیزان» و «من وحی القرآن»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹ (۱۸)، ۳۱-۱۰.

10.22034/csq.2024.423501.1352

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

مسئله طهارت اجداد پیامبر اسلام و همچنین سایر پیامبران از کفر و شرک یکی از موضوعات مهم در علم کلام است. در دیدگاه کلام شیعی طهارت ایشان جزو مسائل مورد اتفاق دانسته شده است؛^۱ ولی در میان سایر مذاهب اسلامی اتفاق رأی در این موضوع وجود ندارد. بر اساس روایاتی که از پیامبر (ص) نقل شده است اجداد پیامبر (ص) تا حضرت آدم همه موحد بودند. پیامبر (ص) اسلام در این باره فرمود «دائماً از صلب‌های پاک به رحم‌های پاک انتقال پیدا می‌کردم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۱۷/۱۵). از آنجا که پیامبر (ص) از نسل حضرت ابراهیم علیه السلام است، طبق این روایات باید ایشان و پدر و اجدادشان هم موحد باشند؛ اما در آیاتی از قرآن، از جمله آیه ۷۴ سوره انعام،^۲ نسبت «آزر» به حضرت ابراهیم «أب» بیان شده است؛^۳ در حالی که وی به تصریح قرآن کریم از مشرکین بوده است (انبیاء/۵۲؛ شعراء/۷۱)؛ اما مطابق دیدگاه کلامی شیعه و حدیث مذکور، پدر حضرت ابراهیم نمی‌تواند مشرک باشد؛ از این رو معنای أب در این آیه‌ها بر معنایی غیر از پدر (عمو یا پدرزن یا ...) باید حمل شود.

آلوسی، مفسر مشهور اهل سنت در قرن ۱۳ هجری، معتقد است آنچه جمع کثیری از اهل سنت بر آن تکیه می‌کردند این بود که آزر پدر ابراهیم (ع) نبود (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۴/۴)؛ اما عده‌ای از اهل سنت معتقدند پدر آن حضرت بت‌پرست و نام‌یالقب او نیز «آزر» بود. با پذیرش این دیدگاه که «أب» در این آیه به معنای عمو یا سرپرست به کار رفته است علاوه بر تأیید دیدگاه کلامی شیعه در مورد آباء پیامبر اکرم، این نکته نیز در زمینه ادبی بدست می‌آید که قرآن کریم لزوماً از معنای متعارف کلمات در عصر نزول پیروی نکرده و ممکن است معانی اصلی کلمات را بدون توجه به تغییرات بعدی آن‌ها به کار ببرد؛ پس همان‌طور که صاحب‌نظران در مورد قواعد تفسیر تأکید کرده‌اند در تفسیر و فهم مفردات آیات باید همه معانی کلمات از منابع معتبر بررسی شود و صرفاً به یک معنای مشهور بسنده نشود (بابایی، ۱۴۰۱ ش: ۸۸).

هرچند در مورد این موضوع به صورت خاص پژوهشی انجام نشده است؛ اما در ادامه به برخی پژوهش‌های مرتبط با این موضوع اشاره می‌شود.

۱. «ان آزر کان جد ابراهیم لأمه أو کان عمه من حیث صح عندهم أن آباء النبی إلى آدم کلهم کانوا

موحدین و اجتمعت الطائفة علی ذلک» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۴/۴۹۷).

۲. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأْتَنِّجِدُ أُضْثَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَأَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (الانعام/۷۴).

۳. الانعام/۷۴؛ مریم/۴۲؛ زخرف/۲۶؛ توبه/۱۱۴؛ ممتحنه/۴.

حسینی میرصفی و همکاران (۱۳۹۱ ش) در مقاله «بررسی آیات ظاهر در نفی عصمت حضرت ابراهیم» به بررسی آیات ظاهر در نفی عصمت حضرت ابراهیم پرداخته و شبهاتی را که درباره حضرت ابراهیم (ع) با استناد به آیات قرآن مطرح شده‌اند مانند شبهه مشرک بودن پدر حضرت ابراهیم و طلب استغفار حضرت برای وی، شبهه دروغ گفتن حضرت، شبهه آرزوی آمرزش از گناهان توسط حضرت، شبهه شک داشتن نسبت به زنده شدن مردگان و شبهه شرک ورزیدن حضرت ابراهیم (ع) بررسی و پاسخ داده است. از جمله این شبهات مشرک بودن پدر حضرت ابراهیم است که نویسنده با استناد به دیدگاه مذهب شیعه آن را رد می‌کند ولی به صورت تفصیلی به دلایل این دیدگاه نمی‌پردازد.

افتخارزاده (۱۳۹۴ ش) در مقاله «نظرخواهی درباره حضرت ابوطالب» که برای پاسخ به پرسش‌های مرتبط با حضرت ابوطالب (ع) تدوین شده، دو مسئله را بررسی کرده است؛ نخست آیات و روایاتی که مقامات و فضائل حضرت ابوطالب را نشان می‌دهد که ضمن این مبحث، به ایمان پدر حضرت ابراهیم (ع) نیز می‌پردازد؛ و دوم انگیزه مخالفان از نسبت دادن موارد ناروا به ابوطالب. در قسمتی از این مقاله با استناد به بیان نام آزر بعد از عبارت «أب» نتیجه می‌گیرد که تأکید قرآن بر بیان نام آزر برای این است که نشان دهد حضرت ابراهیم به دو نفر پدر می‌گفته است. یکی پدر صلبی‌اش تارخ و دیگری عمویش آزر، به دلیل اینکه در خانه و دامن او پرورش یافته بود. قرآن کریم برای اینکه مشخص شود منظور کدام پدر حضرت ابراهیم است، نام آزر را ذکر می‌کند.

در پژوهش‌های یادشده و سایر آثار مشابه به صورت تفصیلی استدلال‌های مرتبط با نفی یا اثبات نسبت شرک به پدر حضرت ابراهیم بررسی نشده است. پژوهش حاضر علاوه بر نگاهی تفصیلی به استدلال مفسران در این مسئله، سیر تطور تاریخی آن‌ها را نیز مدنظر قرار می‌دهد و به تحلیل این تطورات می‌پردازد. وجه تمایز دیگر نوشتار حاضر با آثار مشابه در اتخاذ رویکرد تطبیقی برای پاسخ به مسئله این پژوهش است.

در این تحقیق ذیل رویکرد تفسیر تطبیقی و با روش توصیفی تحلیلی، به بررسی مفهوم «أب» در آیه ۷۴ سوره انعام می‌پردازیم. تفسیر تطبیقی روشی است مبتنی بر مقایسه دیدگاه‌های مفسران برای دستیابی به شناخت صحیح آیه یا موضوع خاص قرآنی همراه با فهم و تبیین مواضع وفاق و خلاف با هدف رسیدن به فهم صحیح از قرآن کریم (طیب حسینی، ۱۳۸۹ ش: ۲۲۳). در این نوشتار بیان و توضیح صاحبان تفاسیر المیزان فی تفسیر القرآن و من وحی القرآن از آیه ۷۴

سوره انعام تحلیل و مقایسه می‌شود. این دو تفسیر از آثار شاخص و تأثیرگذار تفسیری در جهان اسلام هستند که به دو منطقه فرهنگی مهم در جهان اسلام، ایران و لبنان، تعلق دارند. هرچند هر دو تفسیر مربوط به عالمان شیعه است؛ اما دیدگاه متفاوت مؤلفان و تحلیل و بررسی عوامل این تفاوت انگیزه‌گزینش این تفاسیر است.

برای درک بهتر از تطورات این بحث تفسیری به بررسی دیدگاه مفسران گذشته نیز می‌پردازیم. در ضمن این بررسی‌ها علاوه بر عوامل مرتبط با علم تفسیر، عوامل فرهنگی و محیطی نیز در ایجاد تفاوت در تحلیل این تفاسیر از این آیه مدنظر قرار خواهند گرفت.

۲. مروری بر دیدگاه مفسران

دیدگاه مفسران در این آیه را با رویکرد تاریخی و در ضمن دیدگاه موافقان و مخالفان نسبت والدی بودن «آزر» برای حضرت ابراهیم و انواع استدلال‌های ارائه شده توسط هر گروه بررسی می‌کنیم.

الف) تفاسیر نخستین

در سده‌های اولیه (قرن ۱ تا ۵ هجری) مفسران در اینکه آزر پدر ابراهیم (ع) بوده است تردید نداشتند و بحث‌های تفسیری حول این نکته متمرکز بود که چرا در برخی منابع تاریخی و متون ادیان سابق، نام پدر ایشان «تارخ» بیان شده است؟ برای حل این تعارض برخی مفسران گفتند که آزر نام اصلی وی بود که در زبان قوم ایشان تارخ تلفظ می‌شود (مقاتل، ۱۴۲۳ ق: ۵۶۹/۱) و برخی هم آزر را لقب وی داشتند و نام اصلی او را «تارخ» بیان کردند (فراء، ۱۹۸۰ م: ۳۴۰/۱) برخی نیز احتمال دادند که وی دارای دو اسم، تارخ و آزر، بوده است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۷/۱۵۹).

البته در این میان روایاتی از صحابه هم در تفاسیر نقل شده که نام پدر ابراهیم (ع) را «تارخ» دانسته است. مانند روایتی از ابن عباس که در برخی تفاسیر به آن اشاره شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق: ۱۳۲۵/۴)؛ اما مفسران به ویژه در میان اهل سنت به دلیل اینکه مقصود از تعبیر «ابیه» را در آیه، والد ابراهیم (ع) می‌دانستند این‌گونه روایات را به این بیان که نام اصلی وی تارخ بوده و آزر تلفظی دیگر از نام وی یا لقب او بوده است، توجیه نموده‌اند. البته در انتهای این

۱. وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ اسْمه بکلام قومه تارخ «أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنْ أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (انعام/۷۴) - و ولد ابراهیم بکوتی.

دوره اهمیت کلامی این آیه در مسئله نسبت «آزر» با ابراهیم (ع) مورد توجه قرار گرفت. شیخ طوسی بایان نظر اتفاقی شیعه در این باره، دلیل شیعه بر این ادعا که «آزر» پدر ابراهیم (ع) نبوده را علاوه بر اجماع، روایتی صحیح از پیامبر اکرم بیان نموده است به این مضمون که «خداوند مرا از صلب‌های پدرانی طاهر به ارحام مادرانی طاهر منتقل کرد و ناپاکی‌های جاهلیت، مرا دربر نگرفته است»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق: ۱۵/۱۱۷) که این روایت وقتی با آیه «إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه/۲۸) مقایسه شود، دلیلی است بر اینکه پدر و اجداد پیامبر، از جمله حضرت ابراهیم و پدر ایشان، همگی از نجاست شرک و کفر پاک بوده‌اند. ایشان برای تقویت دیدگاه شیعه برخی اقوال اهل سنت را هم مؤید ضمنی برای این دیدگاه دانسته است. از جمله قول زجاج^۲ که گفته است مورخین اتفاق نظر دارند که نام پدر حضرت ابراهیم (ع) «تارخ» بوده است نه آزر (طوسی، بی تا: ۴/۱۷۵).

در مقابل نیز برخی مفسران به این مسئله کلامی اشاره کرده و با توجه به ظاهر آیه کافر بودن پدر ابراهیم (ع) را نتیجه گرفته‌اند. برای نمونه قشیری در تفسیر خود به صورت موجز به این مسئله اشاره نموده که ابراهیم (ع) با وجود پدری کافر این چنین در توحید استوار باشد، این نشانه‌ای از قدرت و اراده خداوند است^۳ (قشیری، ۲۰۰۰ م: ۱/۴۸۴).

ب) تفاسیر سده‌های میانی

در سده‌های میانی یعنی قرون ۶ تا ۱۳ هجری توجه به این مسئله کلامی بیشتر شد و مفسران مختلفی به بیان مستدل دیدگاهشان پرداختند. صاحب تفسیر مجمع‌البیان «آزر» را جد مادری یا عموی ابراهیم (ع) دانسته و دلیل عدول از ظاهر آیه را روایت صحیح از پیامبر مبنی بر طهارت آباء پیامبران بیان نموده است که با انضمام آن به آیه ۲۸ سوره توبه موحد بودن آنان را نتیجه می‌دهد. وی علاوه بر آن برای تقویت این دیدگاه به اجماع شیعه بر آن هم اشاره نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۴/۴۹۷)؛ اما از سوی دیگر مخالفان دیدگاه شیعی هم وارد میدان بحث درباره جنبه کلامی این آیه شدند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها در این دوره تفسیری فخر رازی است. وی پس از نقل دلایل گروهی که «آزر» را پدر ابراهیم (ع) نمی‌دانند به نقد و رد این دلایل پرداخته است. ایشان یکی از دلایل

۱. وَ رَوَّأَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَنَّهُ قَالَ: لَمْ يَزَلْ يَنْقُلُنِي اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِ الظَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الْمُظْهَرَاتِ حَتَّى أَخْرَجَنِي فِي عَالِمِكُمْ هَذَا لَمْ يَدَيْشِنِي بِدَيْسِ الْجَاهِلِيَّةِ.

۲. ابراهیم بن سری بن سهل ابواسحاق مشهور به زجاج، صاحب کتاب «تفسیر معانی القرآن و اعرابه» است.

۳. الأصل مَثْمُومٌ فِي الْجُودِ، وَ التَّسْلُّ مَتَّصِفٌ بِالتَّوْحِيدِ، وَ الْحَقُّ - سَبْحَانَهُ - بِفِعْلِ مَا يَرِيدُ.

محکم خود بر این ادعای، که مراد از «أب» در این آیه همان ظاهر این کلمه یعنی معنای والد حقیقی است را این‌گونه بیان نمود: «اگر آزر پدر حضرت ابراهیم نبود یهود و نصارا و مشرکین، که بسیار بر تکذیب پیامبر اسلام حریص بودند، نباید در برابر این ادعای قرآن سکوت می‌کردند درحالی‌که آن‌ها در این مورد پیامبر را تکذیب نکردند پس روشن می‌شود که این نسبت صحیح بوده و آزر پدر ابراهیم است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۲/۱۳)؛ اما تناقض آشکار در بیان فخر رازی این است که وی قبلاً از قول زجاج بیان کرده بود که نام پدر ابراهیم (ع) «تارخ» است و مشرکین این آیه و نسبت والد بودن «آزر» برای حضرت ابراهیم را به عنوان نقصی در قرآن می‌دانستند و به مسلمانان ایراد می‌گرفتند^۱ (همان: ۳۱/۱۳)؛ اما در اواخر دوره میانی، مهم‌ترین مفسر اهل سنت که مطابق دیدگاه شیعه در این آیه سخن گفته آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی است. وی با نقد دیدگاه فخر رازی، دیدگاه خود مبتنی بر اینکه آزر پدر ابراهیم (ع) نبوده را به جمع زیادی از اهل سنت و شیعه منتسب می‌کند. وی برای اثبات این دیدگاه علاوه بر روایت مذکور از پیامبر اکرم، به مواردی از استعمال «أب» در معنای عمو در قرآن و روایات پیامبر اشاره می‌کند^۲ (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۴/۴). آلوسی در مهم‌ترین بخش از دلایل خود با اشاره به برخی روایات تابعان می‌گوید: حضرت ابراهیم پیوسته برای «آزر» استغفار می‌کرد تا زمانی که او از دنیا رفت و برای ابراهیم روشن شد که آزر دشمن خداست و امکان هدایت و ایمان او نیست؛ سپس از او تبری جست و دیگر برایش استغفار نکرد. سپس ابراهیم به سمت شام هجرت کرد و در سنین پیری صاحب فرزند شد و آنگاه همسر و فرزندش هاجر و اسماعیل را به سرزمین مکه انتقال و اسکان داد. در آنجا برای والدین خود چنین استغفار کرد: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ... رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم/ ۳۷-۴۱)؛ بنابراین از این آیه استنباط می‌شود که این والد ابراهیم غیر از «أب» ابراهیم بوده است که سال‌ها قبل از آن، ابراهیم از او برائت جست و دیگر برایش استغفار نکرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۵/۴).

۱. قال الزجاج: لا خلاف بين النسابين أن اسمه تارخ، و من الملمدة من جعل هذا طعنا في القرآن. و قال هذا النسب خطأ و ليس بصواب.

۲. و جاء إطلاق الأب على العم في قوله تعالى: أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ [البقرة/ ۱۳۳] و فيه إطلاق الأب على الجد أيضا. و عن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخال والد و العم والد و تلا هذه الآية. و في الخبر «ردوا على أبي العباس».

ج) تفاسیر دوران معاصر

پس از بررسی اجمالی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در دوره‌های متقدم به بررسی دیدگاه‌های تفسیری دوره معاصر (قرون ۱۴ و ۱۵ هجری) می‌پردازیم. دو تفسیر مورد مطالعه در این تحقیق یعنی المیزان فی تفسیر القرآن و من وحی القرآن که از تفاسیر شیعی محسوب می‌شوند نیز متعلق به همین دوره است و به همین دلیل بررسی دیدگاه‌های این دوره اهمیت بیشتری می‌یابد. مفسران معاصر، ذیل دو دیدگاه مخالف و موافق با نسبت پدری به «آزر»، تلاش کرده‌اند علاوه بر بازتعریف دلایل گذشته ابعاد جدیدی نیز برای تقویت دیدگاهشان اضافه کنند.

صاحب تفسیر فی ظلال القرآن با بیان این نکته که مسئله عقیده فراتر از روابط اجتماعی مانند رابطه پدر و فرزند است و ابراهیم (ع) هم با وجود مهربانی و مدارای فراوان در مسئله اعتقادی در مواجهه با پدرش به صراحت اعتقاد او را انکار کرد؛ بنابراین نه تنها کافر بودن پدر حضرت ابراهیم نقص نیست بلکه امتیازی برای ایشان و اثبات‌کننده عزم راسخ و فطرت پاک و شایسته ایشان است. در واقع ابراهیم (ع) در این توصیف قرآنی نمونه‌ای کامل از فطرت الهی انسان است (قطب، ۱۴۲۵ ق: ۱۱۳۸/۲).

یکی از تفاسیر اهل سنت در این دوره تفسیر القرآن العظیم مشهور به المنار از رشید رضا است. این تفسیر نوآوری‌هایی در چگونگی تحلیل و نقد دیدگاه‌های مفسران در این آیه ارائه کرده است که توجه به آن برای درک بهتر دیدگاه‌های دو تفسیر المیزان و من وحی القرآن می‌تواند مفید باشد. چراکه این دو تفسیر در مواردی ناظر به دیدگاه‌های المنار سخن گفته‌اند.

صاحب تفسیر المنار ضعیف‌ترین دیدگاه در تفسیر آیه ۷۴ سوره انعام را این قول دانسته که آزر را نام عمومی حضرت ابراهیم بدانیم با این توجیه که در میان عرب به عمو، به صورت مجازی پدر اطلاق می‌شود. دلیل ضعف این دیدگاه هم این است که مجاز نیاز به قرینه دارد در حالی که اینجا و سایر آیات مرتبط قرینه‌ای نداریم (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق: ۵۳۶/۷).

وی پس از نقل دیدگاه آلوسی که با دیدگاه شیعه همسوست، به سرزنش وی پرداخته و با تحلیل انگیزه آلوسی تلاش کرده تا استدلال او را تحت الشعاع قرار دهد. رشید رضا در مورد انگیزه آلوسی می‌گوید: «عجیب است که این لغزش از سوی چنین شخصیت دقیقی رخ داده است و قطعاً ناشی از شور و شوقی است که در دل داشته است، یعنی تمایل به دلیلی که حاکی از رستگاری همه پدران و اجداد پیامبر اسلام و ابراهیم علیهما السلام باشد؛ زیرا آنان بهترین پسران و نوادگان، محمد و ابراهیم (ع) را به دنیا آوردند؛ اما اگر ثابت شود که برخی از آنان

بر کفر پافشاری کردند و حکمت خداوند بیان آن در قرآن کریم بوده است، حال آیا لازمهٔ محبت خدا و رسولش بیان این مطلب همان طور که هست و ما هم بیان کردیم است؟ یا تحریف و تفسیر خلاف واقع از این آیه برای مبالغه در بزرگداشت نسب و آباء پیامبران؟» (همان: ۵۳۸/۷).

د) جمع بندی دیدگاه مفسران

در بررسی تطورات دیدگاه‌های تفسیری در مورد مراد از واژه «أب» در آیه ۷۴ سوره انعام دو دیدگاه محوری مشاهده می‌شود:

۱. مفسرانی که با توجه به ظاهر آیه، «آزر» را پدر حضرت ابراهیم می‌دانند و این را معنای صریح آیه معرفی می‌کنند. خلاصهٔ بیان این دسته این است که معنای حقیقی واژه «أب» پدر است و قرینه‌ای هم بر ارادهٔ معانی دیگر از این واژه نداریم. البته در دورهٔ معاصر در برخی تفاسیر اهل سنت مانند المنار تلاش شده است تا برای تقویت این دیدگاه و تضعیف دیدگاه طرف مقابل، انگیزه‌های صاحبان دیدگاه مخالف تحلیل و سپس آن انگیزه‌ها نامعقول جلوه داده شود یا آن‌گونه که سید قطب در فی ظلال القرآن عمل کرده است این دیدگاه با پیرنگ حماسی تقویت شود (قطب، ۱۴۲۵ ق: ۱۱۳۸/۲).

۲. مفسرانی که «آزر» را پدر حضرت ابراهیم (ع) نمی‌دانند و وی را عمو یا جد مادری ایشان معرفی می‌کنند. دلایل این دسته عبارت است از:

آزر کافر بود؛ ولی پدران و اجداد پیامبر کافر نبودند: کی از مهم‌ترین دلایل این ادعا روایتی است از پیامبر که فرمودند همهٔ اجداد من طاهر بودند. این روایت به ضمیمهٔ آیه ۲۸ سوره توبه که مشرکان را نجس دانسته است بر غیرمشترک بودن آباء پیامبر اکرم از جمله پدر حضرت ابراهیم دلالت می‌کند.

استعمال واژه «أب» در معنایی غیر از پدر: یکی از دلایل کسانی که «أب» در آیه مورد بحث را به معنای پدر حضرت ابراهیم می‌دانند این است که معنای حقیقی این واژه والد است و هر چند در کاربردهای مجازی ممکن است به معنای عمو و... بکار رود اما در این آیه قرینه‌ای بر ارادهٔ معنای مجازی از آن وجود ندارد. در مقابل مخالفان این دیدگاه هم معتقدند «أب» در قرآن کریم در معنایی غیر از پدر و بدون قرینه استعمال شده است (بقره/۱۳۳): ۲؛ همچنین در روایتی از پیامبر

۱. وَرَوَّاعِنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: لَمْ يَزَلْ يَتَقَلَّبُ اللَّهُ مِنْ أَضْلاَبِ الظَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الْمُطَهَّرَاتِ حَتَّى أَخْرَجَنِي فِي عَالِمِكُمْ هَذَا لَمْ يَدْنَسْنِي بِدَنَسِ الْجَاهِلِيَّةِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۷/۱۵).

۲. «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ».

این واژه در معنای عمو بکار رفته است. ایشان درباره عمویشان عباس فرمودند: «رَدُّوا عَلٰی اَبٰی، فَاِنِّیْ اُخْشٰی اَنْ تَفْعَلَ بِهٖ قَرِیْشٌ مَا فَعَلْتَ ثَقِیْفَ بَعْرُوَةَ بِنِ مَسْعُوْدٍ» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: (۱۹۳/۱)). این موارد نشان می‌دهد معنای حقیقی «أب» در عصر نزول منحصر در والد نبوده است؛ اما بررسی لغوی «أب» نشان می‌دهد ریشه این واژه لزوماً بر پدر به معنای والد حقیقی، دلالتی ندارد. ابن فارس می‌گوید: همزه و باء و واو بر تربیت کردن و غذا دادن دلالت دارد. «أَبُوْتُ الشَّیْءِ، أَبُوهُ، أَبَوًّا» یعنی به او غذا دادم و پدر را بدان جهت «أب» خوانند که برای فرزند غذا تهیه می‌کند (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۴/۱؛ مصطفوی، ۱۴۱۶ ق: (۱۳/۱)). فراهیدی در العین نیز همین نظر را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «فَلَانٌ یُّأَبُّوُ الْیَتِیْمَ» یعنی فلانی به یتیم طعام می‌دهد چنانکه پدر فرزندش را غذا می‌دهد (فراهیدی، بی‌تا: ۴۱۹/۸).

از واژه «أب» فعل نیز ساخته شده و در معنای تربیت و تغذیه به کار می‌رود: «ما له أَبٌ یُّأَبُوهُ» یعنی او پدری ندارد که به او غذا دهد و تربیتش کند و «فَلَانٌ یُّأَبُّوُکَ» یعنی فلانی برای تو مانند پدر است و «فَلَانٌ یُّأَبُّوُ هَذَا الْیَتِیْمَ» یعنی فلانی مانند پدر به این یتیم غذا می‌دهد (ازهری، ۱۴۲۱ ق: (۴۳۱/۱۵))؛ اما راغب معتقد است که «أب» همان «والد» است و هرکسی که سبب ایجاد چیزی یا اصلاح یا ظهور آن شود «أب» نامیده می‌شود (راغب، ۱۴۱۶ ق: (۵۷)). البته وی می‌گوید به عمو همراه با پدر «أبوین» گویند، همچنان که به مادر همراه با پدر نیز «أبوین» گفته می‌شود (همان: ۵۷) اطلاق «أب» بر عمو قاعداً باید بدین جهت باشد که عمو نقش غذا دادن و تربیت کردن برادرزاده خود را به عهده گرفته است یا در معرض چنین نقشی باشد، به همین جهت است که نام پدر بر او غلبه داده شده و از آن دو به «أبوین» تعبیر می‌شود.

۳. کاربردهای قرآنی «أب»: استعمال «أب» به معنای والد حقیقی در قرآن کریم موارد متعددی دارد. برای نمونه «قَالَتَا مَا نَسْقٰی حَتّٰی یَصْدِرَ الرِّعَاءُ وَ اَبُوْنَا شِیْخٌ کَبِیْرٌ» (قصص/۲۳)؛ اما موارد استعمال آب در معنایی غیر از والد حقیقی در قرآن کریم عبارت است از:

أب به معنای عمو: در قرآن کریم می‌توان استعمال «أب» در معنای عمو را در یک آیه مشاهده کرد. خداوند در قرآن اسماعیل (ع) را که عمو ی یعقوب (ع) است به عنوان پدر ایشان معرفی می‌کند. ۱۰ (بقره/۱۳۳) البته به جز این مورد نمی‌توان برای استعمال آب در معنای عمو نمونه‌ای دیگر از قرآن یافت.

أب به معنی پدر با واسطه: یعنی جد و اجداد، اعم از جد پدری یا مادری، برای

۱. «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ».

نمونه آیه‌ای که می‌فرماید: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا» (بقره/۲۰۰) و آیه «وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ» (یوسف/۳۸)؛ و آیین پدران خویش، ابراهیم و اسحاق و یعقوب را پیروی می‌کنم. در این آیه حضرت یوسف از حضرت ابراهیم و اسحاق نیز در کنار حضرت یعقوب که پدر بی‌واسطه‌اش است، به عنوان پدر یاد کرده است.

أب به معنی پدر و یکی از اقوام: همان‌طور که در تحلیل لغوی بیان شد وقتی «أب» به صورت مثنی می‌آید در معانی مانند پدر و مادر، پدر و عمو و پدر و جد می‌آید. در قرآن کریم هم این نوع معنا استعمال شده است؛ مانند «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...» (اعراف/۲۷) که ابویین به معنای پدر و مادر است هرچند در این آیه پدر و مادر نوع انسان یعنی حضرت آدم و حوا مدنظر بوده است: «وَ رَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ» (یوسف/۱۰۰). به نظر مفسران مقصود از «ابویین» در این آیه پدر و خاله حضرت یوسف است که بعد از درگذشت مادر یوسف به هنگام زایمان بنیامین، یعقوب با وی ازدواج کرده بود.

أب به معنی اسلاف و گذشتگان: به نظر برخی مفسران در برخی از آیات همچون «مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولَى» مقصود از «آباء» اسلاف و گذشتگان است و لو اینکه از اجداد نباشند (واعظ زاده، ۱۳۸۷ ش: ۱/۱۸۲).

با توجه به تحلیل لغوی «أب» و همچنین کاربردهای عرفی، روایی و قرآنی این کلمه روشن شد که ریشه این واژه تغذیه و ایفای نقش در رشد جسمی یا معنوی است و به همین دلیل به والد، أب اطلاق می‌شود؛ بنابراین بر هرکسی که در رشد و نگهداری انسان نقش مهمی داشته باشد می‌توان «أب» اطلاق کرد. هرچند می‌توان گفت کثرت استعمال «أب» در معنای والد حقیقی به‌ویژه در کاربردهای اسمی و مفرد این کلمه باعث حقیقت شدن این معنا برای «أب» شده است؛ اما با توجه به اطلاق «أب» به عمو در قرآن و روایتی که از پیامبر نقل شد این ادعا مورد تردید قرار می‌گیرد و ممکن است گفته شود در صدر اسلام و زمان نزول قرآن کریم هنوز «أب» در معنای والد متعین نشده بود. البته در کاربردهای تثنیه و جمع می‌توان گفت خود جمع یا تثنیه بودن قرینه‌ای است بر معنایی فراتر از والد حقیقی زیرا والد حقیقی فقط یک نفر است و وقتی سخن از آباء یا ابویین یک نفر است باید مقصود فراتر از والد حقیقی وی باشد. پس محل اصلی بحث را باید در کاربردهای واژه «أب» به صورت مفرد قرارداد به این بیان که آیا در کاربردهای مفرد این واژه معنای والد تبدیل به معنای حقیقی شده است تا برای اراده معنایی غیر از والد نیاز به قرینه باشد یا خیر؟

۳. روایات تاریخی و عهدین

همان‌طور که در بررسی تفاسیر سده‌های نخستین بیان شد برخی مفسران با استناد به روایاتی از صحابه و تابعین پدر حقیقی ابراهیم (ع) را شخص دیگری غیر از آزر دانستند که قرآن از او اسم نبرده بلکه روایات نام او را «تارخ» معرفی کرده‌اند. تورات نیز این نام را تأیید نموده است^۱ (تورات، سفر پیدایش، باب ۲۷/۱). از میان اناجیل هم انجیل لوقا نام وی را «تارخ» ذکر کرده است (لوقا، فصل ۳/۳). البته اینکه نام پدر حضرت ابراهیم در کتب مقدس نامی غیر از «آزر» است کمکی به اثبات نهایی دیدگاه کافر نبودن آباء پیامبران نمی‌کند؛ زیرا در برخی از کتب مقدس به بت پرست بودن «تارخ» تصریح شده است و روایتی مخالف این دیدگاه در سایر کتب مقدس وجود ندارد. برای نمونه در کتاب «یوشع» تارخ را بت پرست معرفی کرده است و در کتاب «ایوب» ماجرای مشاجره حضرت ابراهیم با تارخ را درباره بت پرستی به طور مفصل شرح داده است. این قسمت با بیان قرآن درباره مشاجره حضرت ابراهیم با «آزر» شباهت زیادی دارد (ماسون، ۱۳۸۵ ش: ۴۳۸).

۴. تحلیل و بررسی

بعد از بیان سیر تاریخی تفسیر این آیه و ارائه فضای کلی بحث در ضمن دو عنوان دلایل موافقین و مخالفین نسبت والدیت حضرت ابراهیم (ع) به «آزر»، اکنون به بررسی و مقایسه دیدگاه دو تفسیر المیزان و من وحی القرآن می‌پردازیم.

الف) المیزان فی تفسیر القرآن

مؤلف این تفسیر علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ ش - ۱۳۶۰ ش) فیلسوف و مفسر قرآن کریم و احیاکننده روش تفسیری قرآن به قرآن در دوره معاصر است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۷۴ سوره انعام ابتدا به توضیح کلمه «آزر» پرداخته و پس از بیان اختلاف قرائت‌ها در این کلمه و تأیید قرائت مشهور، دو مسئله اصلی در مورد این آیه را این‌گونه بیان کرده است:

۱. «آزر» اسم علم است یا لقب؟ وی منشأ این اختلاف را روایاتی دانسته است که نام پدر ابراهیم (ع) را «تارخ» بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۱/۷).
۲. مقصود از «آب» در این آیه چیست؟ پدر حضرت ابراهیم، عمو، جد مادری یا بزرگ خانواده ایشان؟ علامه منشأ این مسئله را هم روایات اختلافی در مورد موحد یا مشرک بودن پدر حضرت ابراهیم دانسته است (همان: ۱۶۲/۷).

۱. «و این است پیدایش تارخ که تارح، ابرام و ناحور و هاران را آورد و هاران لوط را آورد.»

علامه سایر مسائل و اختلافاتی که درباره ابراهیم (ع) در روایات تاریخی و عهد عتیق نقل می‌شود را دور از شأن پیامبری ایشان دانسته است که پرداختن به آن‌ها متناسب با بحث تفسیری نیست. ایشان در ادامه و برای بررسی این دو مسئله به تحلیل آیات مرتبط با داستان حضرت ابراهیم می‌پردازد و با بررسی سیر تاریخی آیات مربوط به حضرت ابراهیم و «آزر» اولین گزاره مرتبط را آیتی از سوره مریم دانسته که مربوط به اوایل نبوت ایشان است. در آیات ۴۱ تا ۴۵ این سوره از شخصی با عنوان «أب» یاد شده است که ابراهیم (ع) تلاش می‌کند وی را از بت پرستی بازدارد؛ اما این شخص در پاسخ به دعوت ابراهیم (ع) وی را از خود رانده و وی را تهدید به مجازات کرده است (مریم/۴۶). در مقابل ابراهیم (ع) در گفتاری مسالمت آمیز به او وعده می‌دهد که برایش از خدا طلب آموزش خواهد کرد (مریم/۴۷)؛ سپس آن منطقه را ترک کرده و از آن‌ها جدا شده است (مریم/۴۸). علامه سپس مقطع بعدی در حیات حضرت ابراهیم را در آیه ۸۹ سوره شعرا می‌یابد. آنجا که به وعده خود در طلب آموزش برای «آزر» عمل می‌کند. علامه عبارت «إِنَّهُ كَانَ مِنَ الصَّالِينَ» در این آیه را حاکی از این معنا می‌داند که این طلب استغفار مربوط به پس از مرگ «آزر» یا بعد از جدایی و ترک او و قومش انجام شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۳/۷) علامه در ادامه به آیه ۱۱۴ سوره توبه می‌پردازد: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ»؛ و این‌گونه نتیجه می‌گیرد که صدر این آیه پیامبر و مؤمنان را از استغفار برای مشرکان حتی اگر خویشاوند نزدیک باشند، زمانی که یقین به دوزخی بودن آنان و عدم امکان هدایت آنان دارند، نهی کرده است. روشن است که تنها بعد از مرگ آن خویشاوندان است که می‌توان به دوزخی بودن آنان یقین کرد، بنابراین تا خویشاوندان و پدر و مادر مشرک در قید حیات باشند دعا کردن در حق آنان مانعی ندارد، اما پس از مرگ آنان با حال شرک، دعا در حق آنان جایز نیست، از این رو معلوم می‌شود که حضرت ابراهیم در اوایل زندگی و تا زمانی که «آزر» در قید حیات بوده در حق وی استغفار کرده است، اما پس از مرگ وی یا پس از هجرت به شام که برای وی آشکار شده پدرش دیگر قابل هدایت نیست از او برائت جسته و برایش دعا و استغفار نکرده است (همان، ۱۶۳/۷).

پس سیر تاریخی که تا اینجا با تحلیل آیات مربوط به زندگی حضرت ابراهیم توسط علامه استخراج شد به طور خلاصه این‌گونه است: دعوت به توحید و نفی

۱. «وَأَعْتَرِكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي سَمِيْعًا».

شکر، برخورد مشکران با ایشان، وعده استغفار به آزر، ترک آن مردم، استغفار برای آزر، برائت جستن از آزر.

علامه همه این حوادث را مربوط به بخش اول دوران نبوت ایشان دانسته است؛ زیرا بعد از این حوادث و ترک آن مردم، خداوند از نجات دادن ابراهیم (ع) از شر آن مردم و سپس مهاجرت او و درخواست اولاد صالح و سپس اعطای فرزند به ایشان خبر داده است (الصافات/۱۰۰؛ الانبیاء/۷۲)؛ اما مرحله اصلی استدلال علامه این است که پس از تبیین سیر تاریخی این حوادث، به دعایی در دوران انتهایی نبوت ایشان و در مکه استناد می‌کند. علامه آیه ۴۱ سوره ابراهیم را مربوط به آخرین مرحله از داستان حضرت ابراهیم در قرآن دانسته است. ابراهیم (ع) در این آیه برای پدر و مادرش طلب استغفار می‌کند. ۱. علامه این استغفار که در دوران متأخر از طلب استغفار برای «آزر» و سپس برائت از وی صورت گرفته را دلیلی متقن بر این حقیقت دانسته است که پدر حقیقی ابراهیم (ع) شخصی غیر از آزر بوده است ۲ (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۴/۷)؛ بنابراین علامه معتقد است این آیات با سیاقشان و زمان‌های مختلفی که قصه ابراهیم (ع) در آن رخ داده است، آشکارا دلالت دارند که این پدری که ابراهیم در سنین پیری در تعبیر «وَالِدَيَّ» برایش دعا و استغفار کرده است غیر از «آزر» است که پیش از این با تعبیر «أبيه» از وی برائت جسته است.

سپس علامه با بیان شواهدی به تقویت تحلیل خود از آیات پرداخته است:

۱. در این دعای آخر، تعبیر «والدین» استفاده شده است و والد فقط بر پدر حقیقی و صلبی اطلاق می‌شود. در حالی که «أب» که قبل از این آیه چندین بار در مورد «آزر» به کار رفته است، از نظر لغوی به هر کسی که مسئولیت امور انسان را به عهده دارد، مانند جد، عمو و بزرگ‌خاندان اطلاق می‌شود.

۲. در قرآن کریم «أب» بر غیر از پدر صلبی هم اطلاق شده است؛ مانند آیه ۱۳۳ سوره بقره که از ابراهیم و اسماعیل (ع) که جد و عمو حضرت یعقوب بودند، به «أب» تعبیر شده است.

۳. علامه این توسعه معنایی در واژه «أب» را امری طبیعی می‌داند که علاوه بر عربی در سایر زبان‌ها هم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۵/۷).

۱. «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ».

۲. والآية بما لها من السياق وبما احتف بها من القرائن أحسن شاهد على أن والده الذي دعا له فيها غير الذي يذكره سبحانه بقوله: «لأبيه آزر» فإن الآيات كما ترى تنص على أن إبراهيم (ع) استغفر له وفاء بوعده ثم تبرأ منه لما تبين له أنه عدو لله، ولا معنى لإعادته (ع) الدعاء لمن تبرأ منه ولاذ إلى ربه من أن يمسه فأبوه آزر غير والده الصلبي الذي دعا له ولأمه معا في آخر دعائه.

۴. علامه یکی دیگر از مؤیدات نظر خود را این نکته دانسته که نام پدر حضرت ابراهیم در برخی روایات و به‌ویژه در تورات «تارخ» بیان شده است. علامه با این تحلیل سایر روش‌ها، مانند مراجعه به روایات تاریخی و بحث‌های ادبی در لفظ «آزر» و نقش آن در جمله را برای فهم مقصود این آیه نفی می‌کند و آن‌ها را ناکافی می‌داند (همان: ۱۶۵/۷)؛ بنابراین علامه طباطبایی در تفسیر این آیه با بررسی دلایل ارائه شده توسط طرفین نزاع، علاوه بر استفاده از دلایل مفسران قبلی، دلیلی متقن بر نفی نسبت پدری آزر برای ابراهیم (ع) مبتنی بر روش تفسیری قرآن به قرآن ارائه کرده است. این دلیل که شرح آن در این تحقیق گذشت یکی از اشکالات اصلی که توسط مفسران بر تلقی شیعی از این آیه وارد شده را نیز پاسخ می‌دهد به این بیان که اگر بپذیریم معنای حقیقی «أب» والد است، باید برای اراده معنای مجازی مانند عمو از أب، قرینه‌ای ارائه کنیم که منتقدان معتقدند اینجا قرینه‌ای وجود ندارد؛ اما علامه با استناد به آیات مرتبط با این آیه به‌ویژه با بیانی که ذیل آیه ۴۱ سوره ابراهیم مطرح می‌کند، علاوه بر اثبات مطلوب خود در واقع قرینه‌ای منفصل را بر اراده معنای مجازی از «أب» در آیه ۷۴ سوره انعام نیز ارائه کرده است.

ب) من وحي القرآن

تفسیر من وحي القرآن از تفاسیر شیعه به زبان عربی اثر سید محمدحسین فضل‌الله (۱۳۱۴-۱۳۸۹ ش) عالم دینی شیعه اهل لبنان است. این تفسیر در واقع، سلسله درس‌های قرآنی فضل‌الله برای جوانان و تحصیل‌کردگان است. تفسیر من وحي القرآن، کل قرآن را در بر گرفته و از تفاسیر علمی با رویکرد اجتماعی به شمار می‌رود.

علامه فضل‌الله در ابتدای تفسیر این آیه به تحلیل لغت «أب» پرداخته و نظر راغب در مفردات را بیان نموده است که أب به والد و هرکسی که در ایجاد شیء یا رشد و اصلاح او نقش دارد اطلاق می‌شود مانند جد و عمو که در آیه ۱۳۳ سوره بقره به اسماعیل (ع)، با اینکه عموی حضرت یعقوب است «أب» اطلاق شده است؛ اما فضل‌الله این استعمال را از باب تغلیب دانسته و می‌گوید: «أب» وقتی به صورت مفرد بیاید بر عمو اطلاق نمی‌شود مگر به صورت مجازی؛ و این دلیلی است بر اینکه مراد از «آزر» در این آیه نمی‌تواند عموی ابراهیم (ع) باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۷۱/۹).

فضل‌الله در نقد استناد برخی مفسران به روایت پیامبر در مورد طهارت آباء و اجداد ایشان و ضمیمه کردن این روایت به فرازی از آیه ۲۸ سوره توبه که می‌فرماید:

«إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» و سپس اثبات موحد بودن همه اجداد پیامبر از جمله پدر ابراهیم (ع)، می‌گوید:

می‌توان بر این استدلال این اشکال را وارد کرد که معنای ظاهر از واژه‌های «الطاهرین» و «المطهرات» در این روایت نبوی، طهارت در ولادت است (نه طهارت از کفر) و چه بسا سخن برخی از مفسران که «آزر» را جد مادری ابراهیم دانسته‌اند مؤید این مطلب باشد؛ زیرا حکایت از کافر بودن جد مادری او دارد و نسب ابراهیم (ع) به او هم مربوط است. پس اگر برای مقام پیامبر کفر اجداد از طرف پدر قبیح است از طرف مادر هم قبیح است؛ زیرا معیار یعنی قبیح پیوند نسب او با کافران در جد پدری و مادری یکسان است. پس معلوم می‌شود منظور از این روایت طهارت مولد است. وی در ادامه می‌گوید: علاوه بر این استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...» (توبه/۲۸) برای اثبات عدم طهارت کفار و مشرکین و در نتیجه غیرممکن بودن وجود مشرک و کافر در آبا پیامبر هم صحیح نیست؛ زیرا ظاهر از آیه با در نظر گرفتن سیاق این آیات نجاست معنوی است (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۹/۱۷۲). البته وی توضیح نمی‌دهد که چگونه سیاق می‌تواند ظاهر این آیه را که نجاست را به صورت مطلق بیان کرده، تغییر دهد. به هر حال هرچند نجاست قابلیت تقسیم به معنوی و ظاهری را دارد؛ ولی تخصیص نجاست در آیه به نجاست معنوی، نیازمند دلیل محکمی است. علاوه بر اینکه ادامه آیه می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه مقصود آیه نجاست ظاهری هم هست چون در ادامه آیه و به عنوان نتیجه آیه، مشرکین از ورود به مسجد الحرام نهی شده‌اند؛ درحالی‌که اگر مقصود نجاست معنوی و باطنی باشد شامل گروه‌های دیگری مانند منافقین یا مسلمانانی که فقط در ظاهر مسلمان‌اند هم می‌شود و باید آنان هم از ورود به مسجد الحرام نهی شوند.

در ادامه فضل الله به بیان استدلال اصلی صاحب المیزان و نقد آن پرداخته و گفته است: مؤلف تفسیر المیزان کوشیده تا ثابت کند آزر پدر ابراهیم نیست، زیرا خداوند در قرآن فرموده است که ابراهیم از استغفار برای پدر خود که در قرآن به نام «آزر» آمده است خودداری کرد؛ و پس از روشن شدن دشمنی او با خدا، از او براءت جست، یعنی رابطه خود را با او قطع کرد و دیگر برایش استغفار نکرد. درحالی‌که قرآن کریم می‌فرماید که ابراهیم در آخر عمر خویش برای پدر و مادرش طلب آمرزش کرد و به خداوند متعال عرض کرد: پروردگارا مرا و پدر و مادرم و مؤمنان را در روزی که حساب برپا می‌شود ببخش (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۹/۱۷۳).

وی سپس به توضیح بیان علامه طباطبایی که در بخش قبل به تفصیل بیان شد، پرداخته و در ادامه اشکالاتی را به ایشان وارد کرده است. برخی از این اشکالات به مؤیداتی است که صاحب المیزان برای تأیید دیدگاه خود آورده است که در ادامه بیان خواهد شد؛ اما اشکال فضل الله به استدلال اصلی علامه طباطبایی این است که:

صاحب المیزان می‌گوید پس از اعلام برائت از «آزر» ابراهیم برای او دعا نکرده است؛ درحالی که در مرحلهٔ اخیر عمر خویش برای والدینش طلب استغفار نموده است پس معلوم می‌شود والد حقیقی او «آزر» نیست؛ اما این بیان رد می‌شود؛ زیرا برائت از «آزر» به دلیل کفر و ضلالت او بود و ابراهیم (ع) از ابتدا حتی زمانی که به او وعده استغفار داد این برائت را داشته است. شاهد این بیان هم این آیه است که ابراهیم پس از وعده استغفار به آزر می‌گوید: «وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (مریم/ ۴۸) (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۷۳/۹).

درواقع فضل الله مفهوم عبارت «واعتزلکم» در این آیه که به معنای ترک آن قوم و گوشه‌گیری از آنان است را همانند معنای برائت صریحی که از حضرت ابراهیم در آیه ۱۱۴ سوره توبه نسبت به آزر بیان شد می‌داند (همان: ۱۷۳/۹) البته صاحب المیزان برائت جویی ابراهیم از «آزر» را پس از این هجرت و کناره‌گیری بیان شده در آیه ۴۸ سوره مریم دانسته است.

فضل الله در ادامه به دعای ابراهیم (ع) برای والدینش اشاره می‌کند و آن را دعایی عمومی برای طلب استغفار می‌داند. وی معتقد است ابراهیم (ع) در این دعا نظر خاص به پدر و مادر خویش نداشته است و درواقع روش عمومی استغفار که توسط مؤمنین استفاده می‌شود را به‌کار برده است. وی برای تأیید این ادعا می‌گوید: اینکه ابراهیم در این دعا با طلب آمرزش برای خویش آغاز کرده است نظر ما را تأیید می‌کند؛ زیرا ابراهیم معصوم بود و دلیلی نداشت تا برای خویش استغفار کند. پس روشن می‌شود که این دعا به نحو عام از لسان ابراهیم (ع) جاری شده است و والدین ایشان به صورت خاص مدنظر وی نبودند (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۷۴/۹).

باید توجه داشت که استغفار معصومین (ع) می‌تواند اقتضای نقص بنده در برابر خداوند متعال باشد و لزوماً به معنی ارتکاب گناهان مصطلح توسط آنان نیست. به‌هرحال در این فراز هم به‌جز بیان مذکور دلیل روشنی توسط فضل الله برای صرف نظر از ظاهر آیه و اختصاص آن به استغفار عمومی ارائه نشده است؛ اما در ادامه فضل الله ناظر به شواهدی که علامه برای تقویت دیدگاه خویش بیان کرده است، نکاتی را متذکر می‌شود:

۱. تأکید قرآن بر کلمه «أب» در بیان رابطه ابراهیم با «آزر» و استفاده ابراهیم از همین عنوان در سخنانش با آزر و دعایی که برای وی کرده است همگی دلالت دارد بر اینکه مقصود از آب همان رابطه اصلی نسبی میان پدر و فرزند است همان طور که معنای متبادر از آب همین است (همان: ۱۷۴/۹). البته استفاده از تبادر به عنوان نشان معنای حقیقی یک لفظ صحیح است و فضل الله در مورد معنای حقیقی آب به معنای متبادر از آن استناد می‌کند. البته وی مشخص نکرده است که این معنای متبادر در زمان کنونی در زمان نزول قرآن هم به همین شکل بوده است یا خیر؟

۲. نمی‌توان کاربرد آب در معنای عمورا با توجه به آیه ۱۳۳ سوره بقره به عنوان استعمالی قرآنی تجویز کرد؛ زیرا در این آیه از باب تغلیب اسماعیل (ع) هم جزو آب حضرت یعقوب قلمداد شده است. پس استعمال آب در غیر والد حقیقی فقط به صورت مجازی جایز است (همان: ۱۷۴/۹). البته حقیقت بودن معنای پدر برای «أب» مورد پذیرش همه مفسران نیست همان طور که صاحب تفسیر احسن الحدیث پس از نقل ادله روایی و تاریخی مورد استناد مفسران شیعه، به تحلیل لغوی واژه «أب» پرداخته و گفته است: «تدبّر در کلام عرب و آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که معنای حقیقی آب گر چه پدر اصلی است؛ ولی در غیر آن نیز به قدری استعمال شده که نزدیک است معنای اصلی گاهی به قرینه محتاج باشد (قرشی، ۱۳۶۴: ۸۳/۱).

البته اگر بپذیریم معنای حقیقی «أب» والد حقیقی است و عدول از این معنا محتاج قرینه است؛ می‌توان بیان صاحب المیزان در استناد به ترتیب تاریخی آیات مربوط به حضرت ابراهیم و دعای اخیر ایشان برای والدینش را قرینه‌ای منفصل بر اراده معنای مجازی از «أب» در آیه ۷۴ انعام بدانیم.

۳. فضل الله معتقد است تکرار کلمه «أب» در قرآن و بیان نام پدر ابراهیم (ع) یعنی «آزر» و همچنین سبک سخن گفتن وی با ابراهیم که از موضع بالا بوده است، نشان می‌دهد ابراهیم (ع) در این آیات با پدر حقیقی خود سخن می‌گوید. هر چند وی در پایان این بیانات با عبارت «والله العالم» به تردید خود در دلایل اشاره می‌کند؛ اما نکته جالب این است که در پایان این دلایل در پاورقی با ذکر چند روایت و عباراتی از مفسران مشهور در مورد موحد بودن آبء پیامبران می‌گوید: پس هرگاه این روایات صحیح باشد ما هم به اینکه پدر ابراهیم مشرک نبوده است ملتزم می‌شویم اما این التزام به خاطر روایات است و نه دلالت آیات آن گونه که تفسیر المیزان بیان نموده است.

۵. نتیجه

تطوراتی که در طول دوره‌های مختلف تفسیری در مورد آیه ۷۴ سوره انعام و مهم‌ترین مسئله آن یعنی نسبت «آزر» با ابراهیم (ع) رخ داده است را می‌توان به عنوان مثالی از تحول در روش و عمق تفاسیر قرآن تلقی کرد. در تفاسیر اولیه معمولاً نکته‌ای به جز ظاهر این آیه برداشت نمی‌شود اما به تدریج حساسیت‌های کلامی به رشد مباحث تفسیری کمک می‌کند و مفسران را به سوی تحلیل‌هایی عمیق‌تر از این آیه سوق می‌دهد. دو دیدگاه موجود در تفسیر این آیه تلاش می‌کنند از شیوه‌های مختلفی مانند بررسی روایات تفسیری از صحابه و تابعین، کاربردهای دو واژه «آب» و «والد» در قرآن کریم، در نظر گرفتن داده‌های منابع تاریخی مانند تورات، روایاتی از پیامبر اکرم و مباحث لغوی و تحلیل‌های ادبی، برای اثبات دیدگاه خود استفاده کنند. هر چه به دوره معاصر نزدیک‌تر شویم میزان استفاده از این روش‌ها پیچیده‌تر می‌شود به این معنا که مفسر برای اثبات دیدگاه خود تلاش می‌کند از چند روش استفاده کند و هم‌زمان به نقد دیدگاه مقابل هم پردازد؛ اما تحولی که در دوره معاصر رخ داد این بود که مفسرانی مانند صاحب المنار به تحلیل انگیزه‌های مخالفین در تفسیر این آیه روی آوردند و برای تقویت دیدگاه خود به تخریب و تردید افکنی در انگیزه‌های مفسران مقابل پرداختند. این روش به صورت ناخودآگاه مفسران مقابل را به تردید و عقب‌نشینی از مواضع خود می‌کشاند. به نظر می‌رسد این فضا بر تفسیر و برداشت علامه فضل‌الله از این آیه و نقدهایی که به علامه طباطبایی وارد کرده بی‌تأثیر نبوده است. توضیح آنکه علامه فضل‌الله متعلق به جریان تفسیری شیعه اما در منطقه جغرافیایی لبنان است که در قیاس با ایران، بیشتر تحت تأثیر فضای تفسیری اهل سنت قرار دارد. طبیعی است که فضل‌الله و مفسرانی مانند او در ارائه دیدگاه‌های تفسیری خود ملاحظات تقریبی بیشتری دارند و دفع تهمت‌هایی مانند تفسیر با تعصبات شیعی برای آن‌ها اهمیت بیشتری می‌یابد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۹۹ ق): «معجم مقاییس اللغة»، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افتخارزاده، سید حسن (۱۳۹۴ ش): «نظرخواهی درباره حضرت ابوطالب»، سفینه، سال دوازدهم، شماره ۴۸، صص ۹-۲۱.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بابایی، علی اکبر (۱۴۰۱ ش): «قواعد تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی میرصفی، معصومه السادات و حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۳۹۱): «بررسی آیات ظاهر در نفی عصمت حضرت ابراهیم (ع)»، مطالعات تفسیری، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۱۷-۱۳۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالشامیه.
- رضا، محمد رشید، (۱۴۱۴ ق): «تفسیر القرآن حکیم الشهیر بتفسیر المنار»، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.
- روبین، یوری، رضایی، حسن و علوی مهر، حسین (۱۳۸۷ ش): «بررسی مقاله انبیاء و نبوت»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۳(۵)، صص ۸۱-۶۵.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «تفسیر کشاف»، بیروت: دار الکتب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- عهد عتیق، تورات (۱۳۹۳ ش)، ترجمه: پیروز سیار، تهران: هرمس.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م): «معانی القرآن»، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتب، چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «العین»، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملک، چاپ اول.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۶۴ ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰ م): «لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم»، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتب، چاپ سوم.
- قطب، سید (۱۴۲۵ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق، چاپ سی و پنجم.
- لوقا (۱۳۶۳ ش): «انجیل لوقا»، تهران: انجمن کتاب مقدس.
- ماسون، دنیز (۱۳۸۵ ش): «قرآن و کتاب مقدس؛ درون مایه های مشترک»، مترجم فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۷ ش): «المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته»، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.

References

The Holy Quran

Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1399 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lugha", Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman ibn Muhammad (1419 AH): "Tafsir al-Quran al-Azim", Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz, 3rd ed.

Azharī, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lugha", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Eftekhāzadeh, Seyyed Hasan (1394 SH): "Consultation Regarding Hazrat Abu Talib", Safinah, Year 12, No. 48, pp. 9-21.

Alousi, Mahmoud ibn Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Babayi, Ali Akbar (1401 SH): "Qawa'id Tafsir al-Quran", Qom: Research Institute of Hawzah and University.

Hosseini Mirsafi, Masoumeh al-Sadat and Hosseini Mirsefi, Seyyed Fatemeh (1391): "Review of Verses Denying the Innocence of Hazrat Ibrahim (AS)", Interpretative Studies, Year 3, No. 12, pp. 117-138.

Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1416 AH): "Mufradat Alfaz al-Quran", Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Reza, Muhammad Rashid (1414 AH): "Tafsir al-Quran al-Hakim Famous as Tafsir al-Manar", 1st ed., Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Rubin, Yuri, Rezaei, Hassan, and Alavi Mehr, Hossein (1387 SH): "Review of the Article on Prophets and Prophethood", Quranic Studies of Orientalists, 3(5), pp. 65-81.

Zamakshari, Mahmoud ibn Umar (1407 AH): "Tafsir al-Kashaf", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Tabatabai, Muhammad Hossein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Al-A'lami Foundation for Publications, 2nd ed.

Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.

Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1st ed.

Old Testament, Torah (1393 SH), "translated by Pirouz Siyar", Tehran: Hermes.

Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", 3rd ed., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Farā'ī, Yahya ibn Ziyad (1980 AD): "Ma'ani al-Quran", Cairo: Egyptian General Authority for Books, 2nd ed.

Farahidi, Khalil ibn Ahmad (n.d.): "Al-Ayn", Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.

Fadlullah, Muhammad Hossein (1419 AH): "Min Wahi al-Quran", Beirut: Dar al-Malak, 1st ed.

Qurashi, Ali Akbar (1364 SH): "Qamus al-Quran", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazin (2000 AD): "Lata'if al-Isharat: A Complete Sufi Interpretation of the Holy Quran", Cairo: Egyptian General Authority for Books, 3rd ed.

Qutb, Seyyed (1425 AH): "Fi Zilal al-Quran", Beirut: Dar al-Shuruq, 35th ed.

Luqā (1363 SH): "Injil Luqā", Tehran: Association of the Holy Book.

Mason, Denise (1385 SH): "Quran and the Holy Book; Common Themes", translated by Fatemeh Sadat Tahami, Tehran: Office for Research and Publication of Suhrawardi.

Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immah al-A'ṭhar (Peace be upon them)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Mostafavi, Hassan (1416 AH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim", Tehran: Center for Publication of Allameh Mostafavi.

Muqatil ibn Sulayman (1423 AH): "Tafsir Muqatil ibn Sulayman", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1st ed.

Va'ez Zadeh Khorasani, Muhammad (1387 SH): "Al-Mu'jam fi Fiqh Lughat al-Quran wa Sir Balaghatih", Mashhad: Foundation for Islamic Research.



University of Science and Quranic Knowledge
Sobhan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Thematic Analysis of the Story of Hazrat Musa and Khidr in Tafsīr al-Tasnīm and Tafsīr al-Nemūneh¹

Yahya Rathi¹ , Farhad Edrisi² , Muhammad Hossein Saeeni³ ,
Hossein Moradi Zanjani⁴ 

1. PhD Candidate in Islamic Theology and Qur'anic and Hadith Sciences, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. dr.yahyarasi@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. fzedrisi@iauz.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. mhsaeni@gmail.com
4. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. hmoradiz@yahoo.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The aim of this research is a comparative study between the Tafsīr Tasnīm and Tafsīr Nemūneh regarding the story of the meeting between Hazrat Musa and Khidr. Due to characteristics such as the contemporaneity of the two Qur'anic exegetes, the fact that both benefited from the teachings of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, the temporal and geographical alignment of their scholarly development and also certain distinctions—such as Tafsīr Tasnīm being a single-author work whereas Tafsīr Nemūneh being a group-authored commentary—these two Qur'anic exegeses were selected for a comparative study of the story of Hazrat Musa and Khidr, to examine and compare the views of the respective exegetes.

Research Methodology: This study, conducted as a comparative analysis between Tafsīr Tasnīm and Tafsīr Nemūneh, employs the method of thematic analysis. Relying on the textual content of the two Qur'anic exegeses, the thematic networks related to the story of Hazrat Musa and Khidr in both exegeses were identified and their systematic structures were mapped out. After mapping the thematic networks concerning the story, the weight of the basic themes under each organizing and overarching theme was also determined.

Findings: Based on the tables obtained in this study, the differences between the basic themes and organizing themes in the two Qur'anic exegeses are clearly evident.

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Yahya Rathi

Received: 2024/08/12 ; Received in revised form: 2024/10/09 ; Accepted: 2024/11/25 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Rathi, Yahya, Edrisi, Farhad, Saeeni, Muhammad Hossein, Moradi Zanjani, Hossein (1403SH): "A Comparative Thematic Analysis of the Story of Hazrat Musa and Khidr in Tafsīr al-Tasnīm and Tafsīr al-Nemūneh", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P32-61, [10.22034/csq.2024.472931.1453](https://doi.org/10.22034/csq.2024.472931.1453)

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



The greatest difference in the basic thematic themes and weight between the two exegeses appears under the overarching theme of knowledge. In Tafsir Nemūneh, under the overarching theme of knowledge, there are seven basic themes categorized under three organizing themes: types of knowledge, the importance of knowledge, and the purpose of knowledge. In contrast, Tafsīr Tasnīm contains 28 basic themes under five organizing themes: the importance of knowledge, types of knowledge, the purpose of knowledge, knowledge-centeredness, and characteristics of divine knowledge.

The smallest difference in thematic weight occurs under the overarching theme of education and training. Under this theme, Tafsīr Nemūneh includes 26 basic themes, while Tafsīr Tasnīm has 25. The organizing themes under this overarching theme—such as the etiquette of seeking knowledge, the importance of the teacher, the value of education and training, patience in the pursuit of knowledge, teaching methods, and how to interact with students—are identical in both exegeses.

Mystical and ethical points in Tafsīr Tasnīm consist of 22 basic themes, compared to 9 in Tafsīr Nemūneh, indicating a broader spiritual focus in Tasnīm. As for the overarching theme of doubts and objections, Tafsīr Tasnīm includes 18 basic themes, while Tafsīr Nemūneh contains only 5, showing a greater emphasis by Javadi Āmuli on addressing theological and exegetical doubts surrounding the story. The organizing themes in Tasnīm under this category include: the story's reference to determinism, doubts about Musa's infallibility, the identity of Hazrat Musa and whether he is Hazrat Musa the son of 'Imrān, the role of Satan in forgetfulness, theological responses to criticisms of the story, the objection to the apparently unjust killing, and the issue of forgetfulness in a major prophet. In contrast, Tafsīr Nemūneh addresses only four organizing themes under this category: response to the objection regarding the killing, the role of Satan in forgetfulness, doubts about Musa's infallibility, and the identity of Hazrat Musa—each of which is associated with only one basic theme. Meanwhile, in Tafsīr Tasnīm, the basic themes under each organizing theme range from two to five.

Conclusion: This study revealed that Tafsīr Tasnīm addresses a broader range of themes in the story of Hazrat Musa and Khidr and provides a more detailed elaboration of its concepts. Greater attention is given in Tasnīm to the core narrative, its various dimensions, and especially the characterization of Khidr, resulting in a higher thematic weight for the overarching theme of the story. In line with this deeper focus, the Tafsīr Tasnīm also gives considerable attention to the doubts and theological questions surrounding the narrative and its characters. Another key area where Tafsīr Tasnīm stands out is in its treatment of the theme of knowledge, which showed the greatest difference in the number and depth of basic themes compared to Tafsīr Nemūneh. This indicates a more comprehensive and analytical approach in Tasnīm, particularly regarding foundational and philosophical elements of the narrative.

بررسی تطبیقی داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم و نمونه با روش تحلیل مضمون^۱

یحیی راثی^۱ (ID)، فرهاد ادریسی^۲ (ID)، محمدحسین صائینی^۳ (ID)، حسین مرادی زنجانی^۴ (ID)

۱. دانشجوی دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی،

زنجان، ایران. dr.yahyarasi@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسؤول).

fzedrisi@iauz.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. mhsaieni@gmail.com

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. hmoradiz@yahoo.com

پژوهشی



چکیده

داستان‌های قرآنی فقط جنبه روایت‌گری و تاریخی ندارند بلکه شامل طیف وسیعی از آموزه‌های اخلاقی، عرفانی، اجتماعی، علمی و ... هستند. در این میان داستان موسی و خضر به دلیل ویژگی‌های خاص آن، مورد توجه مفسران قرار گرفته است. در این پژوهش، متن دو تفسیر تسنیم و نمونه با استفاده از روش تحلیل مضمون مورد تحلیل قرار گرفت و شبکه مضامین هر دو تفسیر در ارتباط با داستان موسی و خضر ترسیم شده است. بررسی تفسیر نمونه نشان داد که مضمون فراگیر علم در این تفسیر شامل ۷ مضمون پایه و ۳ مضمون سازمان دهنده است. مضمون نکات عرفانی و اخلاقی در تفسیر نمونه شامل ۹ مضمون پایه است. مضمون شبهات پیرامون داستان در تفسیر نمونه ۵ مضمون پایه و ۴ مضمون سازمان دهنده است و در نهایت مضمون داستان در تفسیر نمونه شامل ۳۴ مضمون پایه است. بررسی تفسیر تسنیم نشان داد که مضمون فراگیر علم در این تفسیر شامل ۲۸ مضمون پایه و ۵ مضمون سازمان دهنده است. مضمون نکات عرفانی و اخلاقی در تفسیر تسنیم شامل ۲۲ مضمون پایه است. مضمون شبهات پیرامون داستان در تفسیر تسنیم ۱۸ مضمون پایه و ۷ مضمون سازمان دهنده است و در نهایت مضمون داستان در تفسیر تسنیم شامل ۶۰ مضمون پایه است. مضمون تعلیم و تربیت، کمترین تفاوت بین دو تفسیر در این مضمون دیده می‌شود، ۲۶ مضمون پایه در تفسیر نمونه و ۲۵ مضمون پایه در تسنیم استخراج شد که سازمان دهنده‌های آن در هر دو تفسیر یکسان است. بنابراین تفسیر تسنیم دایره وسیع‌تری از مضامین را نسبت به تفسیر نمونه پوشش داده و به جنبه‌های بیشتری از داستان موسی و خضر پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، داستان موسی و خضر، تحلیل مضمون، شبکه مضامین، تفسیر نمونه، تفسیر

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری یحیی راثی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: راثی، یحیی، ادریسی، فرهاد، صائینی، محمد حسین، زنجانی، حسین مرادی (۱۴۰۳). «بررسی تطبیقی داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم و نمونه با روش تحلیل مضمون»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۲۶-۳۲.

10.22034/csq.2024.472931.1453

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

قرآن کریم بزرگ‌ترین و البته ماندگارترین معجزه الهی است که از جانب خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها نازل شده و تا قیامت بدون تحریف در اختیار انسان‌ها قرار گرفته تا با استفاده از آن راه خویش را بیابند و به خدای خویش نزدیک‌تر شوند. اندیشمندان مسلمان معتقدند موضوعات و مسائلی که در قرآن مطرح شده، ترسیم‌کننده راه و روش و مسائلی است که بشریت با استفاده از آن‌ها می‌تواند معضلات فرهنگی و اجتماعی جوامع را برطرف کرده و در علوم مختلف پیشرفت کند، هرچند این مسئله نیازمند دو گام اساسی است: اول بهره‌گیری از دانش‌های مختلف جهت فهم زبان و محتوای قرآن؛ دوم استفاده از روش‌های پژوهش مناسب جهت کشف و شناسایی دقیق و نظام‌مند مضامین و موضوعات مطرح شده در آن (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۴).

داستان‌های قرآنی که به عنوان قصص قرآنی شناخته می‌شوند، بخش مهمی از قرآن کریم را دربر می‌گیرند. این داستان‌ها تنها روایت‌های تاریخی نیستند بلکه دارای معانی عمیق و درس‌های آموزنده‌ای هستند که به منظور هدایت و تربیت انسان‌ها گردآوری شده‌اند. عبرت‌آموزی، آموزش مفاهیم اخلاقی، تبیین معارف دینی، توجه به ابعاد مختلف زندگی، تقویت ایمان، جذب مخاطب و... از جمله جنبه‌های مهمی هستند که اهمیت قصص قرآنی را نشان می‌دهند (اشرفی، ۱۳۸۰: ۳۴۹).

مطالعه و بررسی موردی تفاسیر و بررسی مفاهیمی که هر مفسر در تفسیر آیات مختلف ارائه کرده، فقط برداشت یک مفسر را نسبت به آیات نشان می‌دهد. در مقابل مقایسه تطبیقی بین تفاسیر مختلف می‌تواند دایره دید وسیعی به پژوهشگر داده و ضمن مقایسه نظرات آن‌ها، برتری هرکدام از آن‌ها را بر دیگر یا وجه تشابهات و تمایزات آن‌ها را روشن کند (رستمی‌هرانی، ۱۳۹۸: ۷۲) و چه بسا در پس این روشن شدن ابعاد مختلف و مقایسه آن‌ها با یکدیگر برخی از ارتکازات ذهنی که بر فکر و اندیشه پژوهشگر سایه افکنده را تغییر دهد.

بررسی مقایسه‌ای بین تفاسیر مختلف علاوه بر گشودن افق‌های جدید مقابل پژوهشگران و کمک به یافتن اضلاع ناپیدای آیات و موضوعات از راه تفکر در اختلاف‌ها و شباهت‌های نظرات مفسران، پژوهشگران را از حصر‌گرایی رها کرده و امکان وقوف بر ابعاد ناپیدای آیات و موضوعات مورد تفسیر را فراهم می‌کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۵: ۲۹۵). این روش کمک می‌کند تا اختلاف‌های صوری و نزاع‌های لفظی از دایره بحث‌ها خارج شوند (نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۱۴) و به

پژوهش‌گر این اجازه را می‌دهد تا از نتایج پیوند فکری در وسیع‌ترین حد خود استفاده کند (حکیم، بی‌تا: ۱۴).

در میان داستان‌های قرآنی، داستان ملاقات حضرت موسی و خضر (ع) یکی از داستان‌های عجیب و شگفت‌آور است که همواره مورد توجه مفسران قرار گرفته است و مفاهیم و تفاسیر بسیاری از آن استنباط و استخراج شده است. با توجه به این‌که داستان ملاقات حضرت موسی و خضر (ع) یک بار در قرآن ذکر شده غالب موارد تفسیری بیان شده در خصوص این داستان جهت برطرف کردن ابهامات احتمالی در آن مبتنی بر روایات وارد شده از ائمه معصومین است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۱۳).

با توجه به ویژگی‌هایی این دو تفسیر چون معاصر بودن دو تفسیر، هم‌دوره بودن مفسران آن‌ها، بهره‌مندی هر دو مفسر از محضر علامه طباطبایی، تطابق زمانی و مکانی سیر علمی دو مفسر و... و البته برخی تمایزات مانند تک‌نگاری تفسیر تسنیم و نگارش گروهی تفسیر نمونه، این دو تفسیر برای مقایسه تطبیقی داستان موسی و خضر انتخاب شدند.

در این مقاله با استفاده از تحلیل کیفی و تکنیک تحلیل مضمون و بهره‌گیری از نرم‌افزار MAXQDA ابتدا متن کامل دو تفسیر مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و مضامین پایه استخراج شده است. سپس با تحلیل مضامین پایه و با توجه به شباهت‌ها و تفاوت‌ها، مضامین سازمان‌دهنده تعیین شده و در ادامه با بررسی و تحلیل مضامین سازمان‌دهنده، مضامین فراگیر مشخص شدند. در نهایت بر اساس وزن مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده تحلیل مقایسه‌ای بین دو تفسیر در خصوص داستان موسی و خضر صورت گرفته است. بنا بر آنچه گفته شد این تحقیق هم از نظر عنوان و گستره پژوهش و هم از نظر روش دارای نوآوری است.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص داستان موسی و خضر مقالات و پژوهش‌هایی وجود دارد که هر یک با رویکرد متفاوت در تلاش برای دست یافتن به مفاهیم نهفته در این داستان برآمده‌اند (ر.ک: خاتمی، ۱۴۰۲: ۲۴۷) مانند مقاله «نکات تربیتی مربیگری در داستان موسی و خضر (ع) از منظر قرآن و روایات» (حدادی، ۱۴۰۲: ۴۸) که با استفاده از تفاسیر مختلف برخی نکات تربیتی را استنباط نموده و تبیین کرده است و مقاله «بررسی تحلیلی ظرایف و اشارات داستان حضرت موسی و خضر (ع) بر مبنای روایات تفسیری فریقین» (میراحمدی و طالبی طرقی، ۱۳۹۹: ۲۲۳) که به بیان ملاک اعتبار سنجی روایات تفسیری پرداخته شده است. همچنین مقاله

«تحلیل اصول تعلیمی برآمده از قصه حضرت موسی و خضر (علیهم السلام)» که به دنبال استنباط اصول تعلیمی در سه بخش اصول تعلیمی مشترک استاد و شاگرد، اصول تعلیمی اختصاصی شاگرد و اصول تعلیمی اختصاصی استاد پرداخته است. (یوسفی، ۱۴۰۱) و مقاله «مؤلفه‌های مدیریتی قرآن در قصه موسی و خضر» که به دنبال یافتن مؤلفه‌های مدیریتی در حوزه یادگیری سازمانی و نگرش سیستمی است (لطفی و همکاران، ۱۳۹۸). مقاله «آداب شاگردی و استادی در بازخوانی آیات مرتبط با موسی (ع) و خضر (ع)» (شاهرودی و نورانی نگار، ۱۳۹۴) به بازخوانی دیدگاه مفسران در خصوص آداب شاگردی و استادی پرداخته است. مقاله «تحلیلی بینامتنی بر داستان شیخ صنعان با نظری به داستان حضرت موسی و خضر (علیهم السلام)» (حجازی، ۱۳۹۳) که تلاش کرده تا بر اساس نظریه بینامتنیت، الگویی برای نقد و بررسی داستان‌های قرآنی ترسیم کند که در عین حال ساحت مقدس این کتاب آسمانی را خدشه دار نکند. مقاله «معنای پنهان متن داستان موسی و خضر؛ خوانش پدیدار شناختی و هرمنوتیک آیات ۶۵-۸۲ سوره کهف» (جلیلی و روهی، ۱۴۰۱) که به بررسی و چگونگی فهم هرمنوتیکی «متن بماهو متن» - به عنوان نقطه اتکای کنش خوانش، فهم و تأویل باشد- پرداخته است. مقاله «نکات تربیتی داستان موسی و خضر (ع) در قرآن کریم و روایات» (جعفرآبادی و حسینی، ۱۳۹۳) نیز تلاش کرده تا اخلاق صفاتی و اخلاق رفتاری را بر اساس داستان موسی و خضر استخراج کند. مقاله «آداب تعلیم و تعلم در داستان موسی و خضر (ع)» (فلاح پور، ۱۳۸۶) که سعی کرده تا نکات ارزشمند تربیتی، به ویژه آداب تعلیم و تعلم مخصوصاً وظایف دانشجو در مقابل استاد و وظایف متقابل استاد در مقابل دانشجو را بر اساس داستان موسی و خضر استنباط کند. بر اساس تتبع نگارنده غالب مقالاتی که در خصوص داستان موسی و خضر نوشته شده به صورت موردی نظر یکی از مفسران را در خصوص داستان موسی و خضر و ابعاد مختلف آن مورد بررسی قرار داده‌اند و تحقیقی که به صورت مقایسه داستان موسی و خضر را از منظر دو مفسر یا بیشتر مورد بررسی قرار بدهد، وجود ندارد.

۳. روش‌شناسی

پژوهش‌های کیفی صرفاً از روش‌های خاصی که متعلق به رویکرد خاص، نظریه خاص که دارای یک پارادایم واحد باشند استفاده نمی‌کنند (اووه، ۱۴۰۱: ۱۸). تحلیل مضمون یکی از روش‌های ساده و کارآمد تحلیل کیفی است که می‌توان از آن جهت سازمان‌دهی مضامین شناخته شده در چهار یا پنج سطح استفاده کرد

(عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۵). هرچند به عقیده برخی از دانشمندان روش تحقیق مانند بویاتریس^۱ تحلیل مضمون فقط ابزاری مناسب برای روش‌های تحقیق مختلف است (Boyatris, ۱۳۷: ۱۹۹۸) کدگذاری در تحلیل مضمون، فرآیند شناسایی، برجسب‌گذاری و سازمان‌دهی ایده‌ها، مفاهیم و موضوعات اصلی موجود در داده‌های کیفی است. کدگذاری فرایند پیش‌نیاز تحلیل‌های اصلی و بخش مقدماتی روش کیفی است نه روشی مستقل و خاص (Ryan & Bernard, ۲۰۰۰: ۷۷۲)؛ اما به عقیده براون و کلارک تحلیل مضمون یک روش ویژه جهت تحلیل متون است که مزایای مختلفی دارد (Braun & Clarke, ۲۰۰۶: ۸۷)؛ بنا بر آنچه گفته شد تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است که می‌تواند الگوهای معنادار در مضامین دو متن متفاوت را نشان دهد و زمینه مناسبی برای مقایسه آن‌ها فراهم آورد (عترت‌دوست و زاهد، ۱۴۰۲: ۷۰). ماتریس مضامین ابزاری قدرتمند در تحلیل مضمون است که به پژوهشگر کمک می‌کند تا رابطه بین مضامین مختلف را به صورت بصری و ساختاریافته نمایش دهد. این ماتریس در واقع یک جدول است که در آن ردیف‌ها نشان‌دهنده مضامین مختلف و ستون‌ها نشان‌دهنده ابعاد مختلف تحلیل هستند (شیخ‌زاده و بنی‌اسد، ۱۴۰۰: ۱۷۷).

با توجه به این‌که متن تفاسیر قرآن مشتمل بر داده‌های کیفی زیادی هستند که درصدد شرح و تبیین معانی پنهان در قرآن با به‌کارگیری روش‌های مختلف تفسیری هستند و طبیعتاً مضامین مختلفی را در دل خود جای داده‌اند که این مضامین علاوه بر این‌که نشئت‌گرفته از منهج علمی و پیش‌فرض‌های ذهنی مفسران قرآن است، می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت موضوعات خاص در دیدگاه مفسر یا بی‌اهمیت بودن برخی از موضوعات باشد؛ در صورتی‌که بتوان شبکه مضامین بین تفسیر را به دست آورد به راحتی می‌توان اختلافات و تشابهات آن‌ها را مشخص کرد.

بر همین اساس دو متن تفاسیر تسنیم (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۲/ ۱۸۶-۳۸۲) و نمونه (مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۴۷۹-۵۲۲) با رویکرد استقرایی موردبررسی قرار گرفت و پس از کدگذاری اولیه، گام‌های روش تحلیل مضمون شامل تجزیه متن و استخراج مضامین پایه، تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان‌دهنده و ترکیب متن و تحلیل مضامین فراگیر (خنیفر، ۱۳۹۶: ۵۱-۶۶) بر روی داده‌ها اجرا شد. لازم به ذکر است که اطلاعات اولیه شامل نظرات

1. Boyatris.

دو مفسر پیرامون آیات مربوط به داستان حضرت موسی و خضر ابتدا در نرم افزار MAXQDA وارد شده و پس از کدگذاری اولیه و مشخص کردن کدهای پایه، سازمان دهنده و فراگیر، علاوه بر اینکه خروجی گرافیکی توسط خود نرم افزار تهیه شد، جهت دسته بندی و ترسیم شبکه مضامین خروجی اطلاعات به نرم افزار Excel منتقل شده و در نهایت جهت ارائه تحلیل متنی از آن ها استفاده شد.

۴. مراحل اجرای تحلیل مضمون

چنان که گفته شد، تحلیل مضمون یک روش تحقیق کیفی است که برای شناسایی، تحلیل و تفسیر الگوهای معنادار در داده های کیفی استفاده می شود. تحلیل مضمون سه مرحله کلی و اصلی دارد که از این قرار است: جستجو و شناسایی مضامین پایه با مطالعه عمیق و چندین بار داده ها، ایجاد مضامین سازمان دهنده با گروه بندی مضامین پایه و تعیین سلسله مراتب احتمالی مضامین و در نهایت شناسایی مضامین فراگیر. در ادامه نحوه اجرای این سه مرحله کلی در این پژوهش توضیح داده می شود:

الف) بررسی متن و مشخص کردن مضامین پایه: پس از مطالعه متن دو تفسیر تسنیم و نمونه و تجزیه متن آن ها و تنظیم اولیه مضامین و کدگذاری مضامین تعداد ۱۵۳ مضمون پایه برای تفسیر تسنیم و تعداد ۸۱ مضمون پایه برای تفسیر نمونه اختصاص یافت. مقایسه بین مضامین پایه بین دو تفسیر نشان می دهد که ۳۱ مضمون پایه بین هر دو تفسیر مشترک هستند. باید به این نکته توجه داشت که شناخت مضامین در تحقیقات کیفی یک فرآیند حساس و مهم است که به عوامل مختلفی از جمله تجربه پژوهشگر، سوالات تحقیق و ماهیت داده ها بستگی دارد. ب بنابراین ارتکازات ذهنی و فکری محقق می تواند در نحوه شناخت و عنوان بندی مضامین مؤثر باشد. البته با توجه به این که این تحقیق به روش استقرایی در تلاش است تا از مضامین جزئی به مضامین کلی و فراگیر برسد، تمام مفاهیم مهم و کلیدی در زمینه های عرفانی، اخلاقی، شبهات داستان، تعلیم و تربیت، علم و علم و علم آموزی بدون توجه به تکرار و ... به عنوان مضمون پایه در نظر گرفته شدند. لازم به ذکر است در مواردی که متن تفسیر خلاصه و گویا بوده از همان متن به عنوان مضمون پایه استفاده شده است. جهت آشنایی با نحوه اختصاص مضامین پایه به متن تفاسیر، جدول ذیل به عنوان نمونه مضامین پایه ای که از تفسیر تسنیم و نمونه استخراج شده است، ارائه می شود.

کد پایه	متن تفسیر
داستان موسی و خضر برای بالا بردن صبر موسی	می خواهد زمانی را به یاد آورد که موسی به جوان همراهش گفت که دست از طلب برنمی دارم و آرام و قرار نمی گیرم و مدام و پیوسته راه می پیمایم تا به مجمع البحرین (محل تلاقی دو دریا برسم و با دانایی آشنا به معارف الهی دیدار کنم و از خرمن دانش الهی او بهره گیرم یا این سفر سالیان متمادی به درازا انجامد): (وَإِذ قَالَ مُوسَى لِقَتْلِهِ لَا أُبْرِحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا). هدف اصلی ارسال فرستادگان رشد انسان هاست و کلیم خدای متعالی برای رسیدن به رشد در پی خضر راه بود از این رو به همسفر جوان خود گفت برای رسیدن به خضر آماده ام سالیانی در از راه پیمایم گفتنی است همان گونه که طلب و جست و جوی خضر بر موسی واجب بود، زیرا به استناد برخی نقل ها مأمور به ادراک محضر حضرت خضر الابد و خدا به او فرمود که باید خضر را پیدا کنی، رسیدن به او هم شدنی بود از این رو موسی به یقین داشت که به مقصد می رسد. چون معنا ندارد که طلب واجب باشد؛ ولی رسیدن به مطلوب ناممکن.
هدف اصلی رسالت رشد انسان ها	
ملاقات با خضر برای رشد موسی	
طلب و جست و جوی خضر بر موسی واجب بود	
امر به محال قبیح است	
داستان در مورد موسی بن عمران است.	
ظاهر حوادث تأویل باطنی دارد	حوادث ظاهراً موافق با مراد اهل دنیا تأویلی دارند که در موطن مناسب خود - مثلاً در قیامت که روز تأویل حوادث دنیاست - روشن می شود.
موسی بن میشا بن یوسف پیامبری از بنی اسرائیل	در این آیه موسی بن میشا بن یوسف مقصود است که از پیامبران بنی اسرائیل بوده است استبعاد یکم قصه دیدار موسی با خضر در مصر رخ نداده است
استبعاد اینکه دیدار خارج از مصر بوده	
استبعاد اینکه چرا پیامبر اولوالعزم باید شاگرد کسی شود.	استبعاد دوم حضرت موسی از پیامبران اولوالعزم و دارای معجزات فراوانی بود که خدا با او سخن می گفت و وی را با آن معجزات بر فراغنه مصر پیروز کرد؛ چنین پیامبری چگونه شاگرد خضر شده است (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلًا).

<p>تقسیم علم بر ظاهری و باطنی</p>	<p>این استعداد نیز جایگاهی ندارد چون علوم الهی دو بخش اند ظاهری و باطنی حضرت موسای کلیم از انبیای اولوالعزم بود و خدای سبحان با نزول تورات بر او همه احکام ظاهری شریعت را به وی آموخت؛ اما همه احکام و حکم الهی در امور ظاهری خلاصه نمی شوند بلکه تأویلات و امور باطنی نیز وجود دارند اموری مانند دیدار موسی و خضر نیز به مصالح پنهان و باطن این عالم مرتبط اند.</p>
<p>تفاوت ظاهر اعمال با باطن اعمال</p>	<p>احکام ظاهری شریعت را به وی آموخت؛ اما همه احکام و حکم الهی در امور ظاهری خلاصه نمی شوند بلکه تأویلات و امور باطنی نیز وجود دارند اموری مانند دیدار موسی و خضر نیز به مصالح پنهان و باطن این عالم مرتبط اند</p>
<p>موسی در امور شریعت از خضر اعلم بود.</p>	<p>بلکه بر پایه روایات موسی در امور شریعت از خضر اعلم بود.</p>
<p>تفاوت ظاهر اعمال با باطن اعمال</p>	<p>رخدادهای صحنه ملاقات حضرت موسی و خضر نشان می دهند که احکام الهی باطن و اسراری دارند و تنها برخی به ملاکات و اسرار احکام مصالح و مفاسد درونی آن ها پی می برند: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا).</p>
<p>کسی به احکام باطنی مأمور نیست</p>	<p>اما در امر شریعت کسی مأمور به احکام باطنی نیست.</p>
<p>شریعت در برابر طریقت نیست</p>	<p>شریعت در برابر طریقت نیست.</p>
<p>خضر ظاهراً پیرو شریعت موسی بود</p>	<p>خضر نیز ظاهراً پیرو شریعت موسی بوده است.</p>
<p>ظاهر حوادث تأویل باطنی دارد</p>	<p>بیشتر مردم از حقیقت احکام الهی آگاه نیستند و اسرار واقعی و تأویل این احکام پس از مرگ برای آن ها آشکار می شوند، از این رو در برخی روایات آمده که بیشتر مردم خوابند و پس از مردن بیدار می شوند الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا و در آن روز می فهمند که عمری را در اشتباه و بطلان به سر بردند و معیار حق و صدق و خیر و سعادت چیز دیگری بوده است.</p>

کد پایه	متن تفسیر
داستان موسی و خضر شگفت آور است.	تفسیر سرگذشت شگفت انگیز خضر و موسی
شان نزول آیات	مفسران در شان نزول آیات فوق نقل کرده اند که جمعی از قریش خدمت پیامبر ص رسیدند و از عالمی که موسی ع مأمور به پیروی از او شد سؤال کردند، آیات فوق نازل شد.
علم انبیاء هم محدود است	علم انبیاء از دامنه علم و دانشش در بعضی از جهات محدود است: (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رُشْدًا).
معلم بودن خضر	به سراغ معلمی می رود که به او درس بیاموزد.
استبعاد اینکه موسی بن عمران منظور آیات نیست	منظور از "موسی" در آیه فوق بدون شک همان موسی بن عمران پیامبر اولوالعزم معروف است، هر چند بعضی از مفسران احتمال داده اند موسای دیگری باشد، و بعداً خواهیم گفت که این احتمال بیشتر به خاطر این بوده که نتوانسته اند پاره ای از اشکالات موجود در این داستان را حل کنند، ناچار به فرض موسای دیگری شده اند، در حالی که قرآن هر جا سخن از موسی می گوید همان موسی بن عمران است.
همراهی یوشع بن نون	و منظور از «فتاه» در اینجا طبق گفته بسیاری از مفسران، و بسیاری از روایات، «یوشع بن نون» مرد رشید و شجاع و با ایمان بنی اسرائیل است، و تعبیر به «فتی» (جوان) ممکن است به خاطر همین صفات برجسته یا به خاطر خدمت به موسی و همراهی و همگامی با او بوده باشد (وَأِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ...).
احتمالات سه گانه مجمع البحرين	«مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ» به معنی محل پیوند دو دریا است، در اینکه اشاره به کدام دو دریا است میان مفسران گفتگو است، و روی هم رفته سه عقیده معروف در اینجا وجود دارد.
ظاهر حوادث تأویل باطنی دارد	و در چنین مواردی بسیار می شود که چهره ظاهر حوادث با آنچه در باطن و درون آن ها است متفاوت است، چه بسا ظاهر آن بسیار زنده یا ابلهانه است؛ در حالی که در باطن بسیار مقدس، حساب شده و منطقی است.

<p>قول موسی برای بردباری</p>	<p>موسی از شنیدن این سخن شاید نگران شد و از این بیم داشت که فیض محضر این عالم بزرگ از او قطع شود، لذا به او تعهد سپرد که در برابر همه رویدادها صبر کند و «گفت بخواست خدا مرا شکیبیا خواهی یافت و قول می دهم که در هیچ کاری با تو مخالفت نکنم» (قال سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا).</p>
<p>سکوت برای علم آموزی</p>	<p>ولی از آنجاکه شکیبایی در برابر حوادث ظاهراً زنده ای که انسان از اسرارش آگاه نیست کار آسانی نیست بار دیگر آن مرد عالم از موسی تعهد گرفت و به او اخطار کرد و «گفت پس اگر می خواهی به دنبال من بیایی سکوت محض باش، از هیچ چیز سؤال مکن تا خودم به موقع آن را برای تو بازگو کنم!» (قال فَإِن أَتَبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أَحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) موسی این تعهد مجدد را سپرد و در معیت این استاد به راه افتاد.</p>
<p>پایان مأموریت یوشع در همراهی با موسی</p> <p>مستول شریعت کار غیرشرعی را بر نمی تابد</p>	<p>از اینجا به بعد می بینیم که قرآن در تمام موارد ضمیر تشنیه به کار می برد که اشاره به موسی و آن عالم است و این نشان می دهد که مأموریت همسفر موسی، یوشع در آنجا پایان یافت، و از آنجا بازگشت، و یا به خاطر اینکه او در این ماجرا مطرح نبوده است نادیده گرفته شده، هرچند در حوادث حضور داشته، ولی احتمال اول قوی تر به نظر می رسد: (فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا)؛ از آنجاکه موسی از یک سو پیامبر بزرگ الهی بود و باید حافظ جان و مال مردم باشد، و امر به معروف و نهی از منکر کند، و از سوی دیگر وجدان انسانی او اجازه نمی داد در برابر چنین کار خلافی سکوت اختیار کند تعهدی را که با خضر داشت به دست فراموشی سپرد، و زبان به اعتراض گشود و «گفت آیا کشتی را سوراخ کردی که اهلش را غرق کنی؟</p>
<p>اعتراض اول موسی به معلم</p>	<p>و «گفت آیا کشتی را سوراخ کردی که اهلش را غرق کنی؟ راستی چه کار بدی انجام دادی!» (قال أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا).</p>
<p>نحوه برخورد خضر با اعتراض اول موسی (خونسردی)</p>	<p>در این هنگام مرد عالم الهی با متانت خاص خود نظری به موسی افکند و «گفت نگفتم تو هرگز نمی توانی با من شکیبایی کنی؟! (قال أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا).</p>

<p>معذرت خواهی بعد از ارتکاب اشتباه</p>	<p>موسی که از عجله و شتاب زدگی خود که طبعاً به خاطر اهمیت حادثه بود پشیمان گشت و به یاد تعهد خود افتاد در مقام عذرخواهی برآمده رو به استاد کرد و چنین گفت مرا در برابر فراموش کاری که داشتم مؤاخذه مکن و بر من به خاطر این کار سخت مگیر» (قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا) یعنی اشتباهی بود و هر چه بود گذشت تو با بزرگواری خود صرف نظر فرما.</p>
<p>عدم سخت گیری بر شاگردان</p>	<p>«لَا تُرْهِقْنِي» از ماده «ارهاق» به معنی پوشاندن چیزی است با قهر و غلبه، و گاه به معنی تکلیف کردن آمده است، و در جمله بالا منظور این است که بر من سخت مگیر و مرا به زحمت میفکن و به خاطر این کار فیض خود را قطع منما!.</p>
<p>اعتراض دوم موسی به معلم</p>	<p>در اینجا بار دیگر موسی از کوره در رفت، منظره وحشتناک کشتن یک کودک بی گناه، آنهم بدون هیچ معجزه، چیزی نبود که موسی بتواند در مقابل آن سکوت کند، آتش خشم در دلش برافروخته شد، و گویی غباری از اندوه و نارضایتی چشمان او را پوشانید، آن چنان که بار دیگر تعهد خود را فراموش کرد، زبان به اعتراض گشود، اعتراضی شدیدتر و رساتر از اعتراض نخست، چراکه حادثه وحشتناک تر از حادثه اول بود: (فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنَنْفَسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا).</p>
<p>پاسخ خضر به اعتراض دوم کمی شدیدتر بود</p>	<p>باز آن عالم بزرگوار با همان خونسردی مخصوص به خود جمله سابق را تکرار کرد و گفت «به تو گفتم تو هرگز توانایی نداری با من صبر کنی» (قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا).</p>
<p>تسلیم و سکوت در مقابل معلم</p>	<p>این جمله حکایت از نهایت انصاف و دورنگری موسی می کند، و نشان می دهد که او در برابر یک واقعیت، هرچند تلخ، تسلیم بود، و یا به تعبیر دیگر بعد از سه بار آزمایش برای او روشن می شد که مأموریت این دو مرد بزرگ از هم جدا است، و به اصطلاح آبشان در یک جوی نمی رود.</p>
<p>نپذیرفتن مهمان خلاف اخلاق است</p>	<p>و در هر صورت از آنچه بر سر موسی و استادش در این قریه آمد می فهمیم که اهالی آن خسیس و دون همت بوده اند، لذا در روایتی از پیامبر ص می خوانیم که درباره آن ها فرمود كانوا اهل قریة لثام و پستی بودند» سپس قرآن اضافه می کند «با این حال آن ها در آن آبادی دیواری یافتند که می خواست فرود آید، آن مرد عالم دست به کار شد تا آن را برپا دارد» و مانع ویرانی اش شود (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ).</p>

اعتراض سوم موسی	لذا تعهد خود را بار دیگر به کلی فراموش کرد، و زبان به اعتراض گشود اما اعتراضی ملایم تر و خفیف تر از گذشته، و «گفت می خواستی در مقابل این کار اجرایی بگیری!» (قال لَوْ شِئْتَ لَا تَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا).
نحوه برخورد خضر در مرتبه سوم	اینک وقت جدایی من و تو است! اما به زودی سر آنچه را که نتوانستی بر آن صبر کنی برای تو بازگو می کنم: (قال هذا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا).
عدم تخطئه ی از قول و قرار	البته موسی هم هیچ گونه اعتراضی بر این سخن نکرد، زیرا درست همان مطلبی بود که خودش در ماجرای قبل پیشنهاد کرده بود، یعنی بر خود موسی نیز این واقعیت ثابت گشته بود که ایشان در یک جوی نمی رود.

جدول ۲: نمونه کدهای تفسیر نمونه

ب) شناسایی مضامین سازمان دهنده: همان گونه که در مرحله قبل اشاره شد، ارتکازات ذهنی و فکری محقق می تواند در نحوه شناخت و عنوان بندی مضامین مؤثر باشد، بنابراین لازم است تا پایایی و روایی پژوهش توسط محققان دیگر تأیید شود. جهت افزایش پایایی کدها و مضامین علاوه بر نویسنده مسئول که متن تفاسیر را چند بار مطالعه نموده و مضامین پایه را اصلاح و تنقیح نمود، از نظر اساتید دیگر جهت بررسی کدها و مضامین نیز استفاده شد. بعد از مقایسه کدهای نویسنده مسئول و اساتید دیگر مشخص شد، مضامین اولیه و مضامین پیشنهادی بعدی تا حد نسبتاً زیادی با یکدیگر همپوشانی دارند، بنابراین پایایی جداول مضامین پایه این دو تفسیر مورد تأیید قرار گرفت. در خصوص روایی نیز علاوه بر همپوشانی که در بالا بدان اشاره شد، اختصاص کدهای سازمان دهنده به مضامین اولیه دو تفسیر که فقط در ۳۱ مضمون پایه مشترک بودند نشان داد که روند اختصاص مضامین پایه به درستی انجام شده که مضامین سازمان دهنده بین هر دو تفسیر دارای اشتراک فراوانی هستند. دسته بندی انجام شده بین مضامین پایه نشان داد که مضامین سازمان دهنده تفسیر تسنیم عبارت اند از:

۱. اقسام علم
۲. آموخته های خدا به پیامبران دو گونه است
۳. اهمیت علم

۴. تفاوت علم پیامبران با عالمان
۵. مجاز دو قسم است
۶. هدف علم
۷. ویژگی های علم لدنی
۸. بازگشت آثار اعمال به خودتان یا فرزندان
۹. ادله عمر جاودانه خضر نبی
۱۰. ادله نبوت یا ولایت خضر
۱۱. اشکالات فخر رازی بر ادله نبوت خضر
۱۲. تفاضل موسی و خضر دو جانبه است
۱۳. ویژگی های حضرت خضر
۱۴. خضر پیامبر بود
۱۵. خضر: انسان یا فرشته
۱۶. داستان
۱۷. داستان اول
۱۸. داستان دوم
۱۹. داستان سوم
۲۰. ماهی زنده بود یا مرده؟
۲۱. مکان مجمع البحرین
۲۲. معنای انشاءالله
۲۳. منظور از گنج
۲۴. ویژگی های حضرت موسی
۲۵. نظر مفسران اهل سنت در مورد عمر خضر
۲۶. نقد جاودانگی خضر
۲۷. ویژگی های داستان موسی و خضر
۲۸. یوشع بن نون
۲۹. اهمیت شریعت
۳۰. شرط لازم برای رسیدن به علم تأویل
۳۱. نکات اخلاقی و عرفانی

۳۲. وسوسه شیطان نافی آزادی انسان نیست
۳۳. داستان اشاره به جبرگرایی دارد
۳۴. شبهات پیرامون عصمت موسی
۳۵. شبهه در مورد شخصیت موسی
۳۶. شبهه در مورد نسیان و فراموشی
۳۷. آداب علم‌آموزی
۳۸. اهمیت استاد
۳۹. اهمیت تعلیم و تربیت
۴۰. صبر در راه علم‌آموزی
۴۱. عدم تکلیف مالایطاق به دانش‌آموز
۴۲. نحوه آموزش
۴۳. نحوه مواجهه با شاگرد
- دسته‌بندی انجام شده بین مضامین پایه نشان داد که مضامین سازمان دهنده تفسیر نمونه عبارت‌اند از:
۱. احتمالات مجمع البحرین
 ۲. اشاره به داستان مشابه موسی و خضر
 ۳. تفاضل موسی و خضر دوجانبه است
 ۴. ویژگی‌های حضرت خضر
 ۵. خضر مشمول رحمت خاص خدا
 ۶. داستان اول
 ۷. داستان دوم
 ۸. داستان سوم
 ۹. دلیل رسیدن خضر به علم لدنی
 ۱۰. راز قتل غلام
 ۱۱. فرد داناتر از موسی
 ۱۲. فقیر زمین‌گیرتر از مسکین
 ۱۳. منظور از گنج
 ۱۴. ویژگی‌های داستان موسی و خضر

۱۵. یوشع بن نون
۱۶. اقسام علم
۱۷. اهمیت علم
۱۸. تفاوت علم پیامبران با عالمان
۱۹. هدف علم
۲۰. اهمیت شریعت
۲۱. آداب علم‌آموزی
۲۲. اهمیت استاد
۲۳. اهمیت تعلیم و تربیت
۲۴. صبر در راه علم‌آموزی
۲۵. نحوه آموزش
۲۶. نحوه مواجهه با شاگرد
۲۷. شبهات داستان
۲۸. شبهات پیرامون عصمت موسی

مقایسه بین دو گروه مضامین سازمان دهنده نشان می‌دهد که ۱۸ مضمون سازمان دهنده بین هر دو تفسیر مشترک هستند. به نظر می‌رسد ۱۰ مضمون سازمان دهنده که در تفسیر نمونه منحصر به فرد هستند و ۲۶ مضمون سازمان دهنده که در تفسیر تسنیم منحصر به فرد هستند، همان نقاط اختلافی هستند که هر یک از مفسران نظرات خاص خود در خصوص داستان موسی و خضر را بیان کرده‌اند. البته باید به این نکته نیز توجه نمود که حجم داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم حدود ۲۰۰ صفحه و در تفسیر نمونه حدود ۴۰ صفحه است؛ همین امر سبب شده علاوه بر زیاد بودن تعداد مضامین پایه در تفسیر تسنیم، شاهد کثرت مضامین سازمان دهنده در این تفسیر هم باشیم.

ج) تحلیل و شناسایی مضامین فراگیر: قبل از بررسی مضامین فراگیر برای آشنایی با روند رسیدن از مضامین پایه به مضامین فراگیر مثالی از هر دو تفسیر ارائه می‌شود. در تفسیر تسنیم به این متن «موسای کلیم فرمود در جست و جوی استاد معرفت تا مجمع البحرين که مکان خاص است می‌روم و اگر در آنجا به ملاقات استاد نرسیدم از طلب دست بر نمی‌دارم و سالیان متمادی در جست و جوی راه می‌پیمایم تا به او برسیم، این جمله نشان دهنده ارزشمندی جست و جوی استاد معرفت است» (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۲ / ۱۹۳). مضمون پایه «ارزش

جستجوی استاد» اختصاص داده شد و مضمون پایه دیگری با عنوان «فراق استاد سخت‌ترین اندوه‌ها» به متن «بر پایه برخی نقل‌ها حضرت موسی فرمود که من سختی‌های فراوان دیده‌ام؛ اما این سخن خضر که فرمود: هذا فراق بینی و بینک از شدیدترین محنت‌ها و سختی‌های دوران عمرم بوده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۲/۳۱۴). اختصاص داده شد. این دو مضمون در کنار یکدیگر بر اهمیت استاد دلالت دارند؛ بنابراین مضمون سازمان‌دهنده اهمیت استاد برای دسته‌بندی این دو مضمون پایه در تفسیر تسنیم تعیین شد. در تفسیر نمونه نیز مضمون پایه «فراق استاد سخت‌ترین اندوه‌ها» به متن «ولی به‌هرحال خبر فراق همچون پتکی بود که بر قلب موسی وارد شد، فراق از استادی که سینه‌اش مخزن اسرار بود، و مصاحبتش مایه برکت، سخنانش درس بود، و رفتارش الهام‌بخش، نور خدا در پیشانی‌اش می‌درخشید و کانون قلبش گنجینه علم الهی بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۹۷). اختصاص یافت و به متن «از او طلب ارشاد و هدایت می‌نماید (رشد)». مضمون «برای رسیدن به رشد به استاد نیاز داریم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۵۲۲) اختصاص داده شد، همان‌گونه که مشاهده می‌شود این دو مضمون نیز بر اهمیت استاد دلالت دارند؛ بنابراین مضمون سازمان‌دهنده اهمیت استاد برای دسته‌بندی این دو مضمون پایه در تفسیر نمونه تعیین شد. درنهایت مضمون سازمان‌دهنده «اهمیت استاد» همراه مضامین سازمان‌دهنده دیگری مانند، آداب علم‌آموزی، اهمیت تعلیم و تربیت، نحوه آموزش و ... ذیل مضمون فراگیر تعلیم و تربیت دسته‌بندی شد. مسیر بالا برای تمام مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر اجرا شده که جهت اختصار به ذکر این نمونه اکتفا شد. پس از مشخص شدن مضامین پایه و سازمان‌دهنده، با استفاده از طبقه‌بندی مضامین سازمان‌دهنده و مشخص کردن محدوده کلی آن‌ها، راه رسیدن به مضامین فراگیر هموار می‌شود. با بررسی‌های دقیق نویسندگان مقاله و تلاش برای طبقه‌بندی دقیق مضامین سازمان‌دهنده نظرات دو تفسیر تسنیم و نمونه نشان داد که این مضامین را درنهایت می‌توان در ۵ مضمون فراگیر داستان، شبهات داستان، علم، تعلیم و تربیت و نکات اخلاقی و عرفانی طبقه‌بندی کرد. جدول شماره ۳ مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده را در تفسیر تسنیم نشان می‌دهد.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

اقسام علم	علم
آموخته‌های خدا به پیامبران دو گونه است	
اهمیت علم	
تفاوت علم پیامبران با عالمان	
گونه‌های علم	
تقسیم مجاز	
هدف علم	
ویژگی‌های علم لدنی	
بازگشت آثار اعمال به خودتان و یا فرزندان	داستان
ادله عمر جاودانه خضر نبی	
ادله نبوت یا ولایت خضر	
تفاضل موسی و خضر دو جانبه و تمایز بوده است	
اشکالات فخر رازی بر ادله نبوت خضر	
ویژگی‌های خضر	
داستان اول	
داستان دوم	
داستان سوم	
مجمع البحرین	
معنای انشاء الله	
منظور از گنج چیست؟	
ویژگی‌های موسی	
ماهی زنده بود یا مرده؟	
نظر مفسران اهل سنت در مورد عمر خضر	
نقد جاودانگی خضر	
ویژگی‌های داستان موسی و خضر	
یوشع بن نون	

اهمیت شریعت	نکات عرفانی و اخلاقی
شرط لازم برای رسیدن به علم تأویل	
نکات اخلاقی و عرفانی	
وسوسه شیطان آزادی انسان را نمی‌گیرد.	
داستان اشاره به جبرگرایی دارد	شبّهات
شبّهات پیرامون عصمت موسی	
شبّه در مورد شخصیت موسی	
شبّه در مورد نسیان و فراموشی	
آداب علم‌آموزی	تعلیم و تربیت
اهمیت استاد	
اهمیت تعلیم و تربیت	
صبر در راه علم‌آموزی	
عدم تکلیف مالایطاق به دانش‌آموز	
نحوه آموزش	
نحوه مواجهه با شاگرد	

جدول ۳: مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده تفسیر تسنیم

جدول شماره ۴ مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده را در تفسیر نمونه نشان می‌دهد.

احتمالات سه‌گانه مجمع البحرین	داستان
اشاره به داستان مشابه موسی و خضر	
تفاضل موسی و خضر دوجانبه و تمایز بوده است	
ویژگی‌های خضر	
خضر مشمول رحمت خاص است	
داستان اول	
داستان دوم	
داستان سوم	
دلیل رسیدن خضر به علم لدنی	
راز قتل غلام	
فرد داناتر از موسی هست؟	
فقیر زمین‌گیرتر از مسکین	
مجمع البحرین	
منظور از گنج چیست؟	
ویژگی‌های داستان موسی و خضر	
یوشع بن نون	علم
اقسام علم	
اهمیت علم	
تفاوت علم پیامبران با عالمان	
هدف علم	
اهمیت شریعت	نکات عرفانی و اخلاقی
رعایت ادب هنگام جدا شدن	
اگر خضر دستور نداشت به باطن عمل نمی‌کرد	
همه کارهای خضر با هدایت و فرمان خدا بود	
ظاهر حوادث تأویل باطنی دارد	
نپذیرفتن مهمان خلاف اخلاق است	

آداب علم آموزی	تعلیم و تربیت
اهمیت استاد	
اهمیت تعلیم و تربیت	
صبر در راه علم آموزی	
نحوه آموزش	
نحوه مواجهه با شاگرد	شبّهات
شبّهات داستان	
شبّهات پیرامون عصمت موسی	

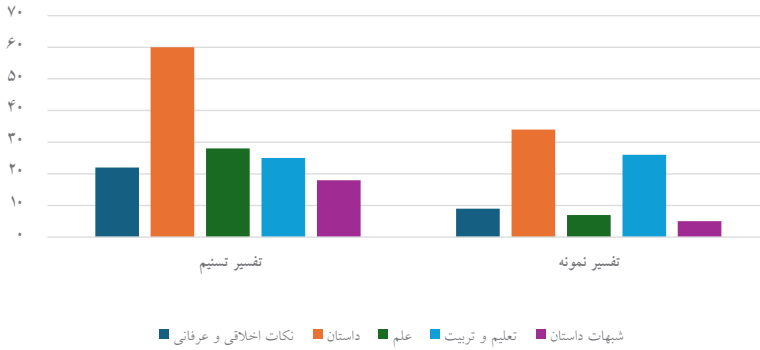
جدول ۴: مضامین فراگیر و سازمان دهنده تفسیر نمونه

جدول شماره ۵ میزان فراوانی مضامین پایه ذیل مضامین فراگیر را نشان می دهد.

تفسیر	نکات اخلاقی و عرفانی	داستان	علم	تعلیم و تربیت	شبّهات داستان	جمع کدها
تفسیر تسنیم	۲۲	۶۰	۲۸	۲۵	۱۸	۱۵۳
تفسیر نمونه	۹	۳۴	۷	۲۶	۵	۸۱

جدول ۵: فراوانی مضامین پایه ذیل مضامین فراگیر

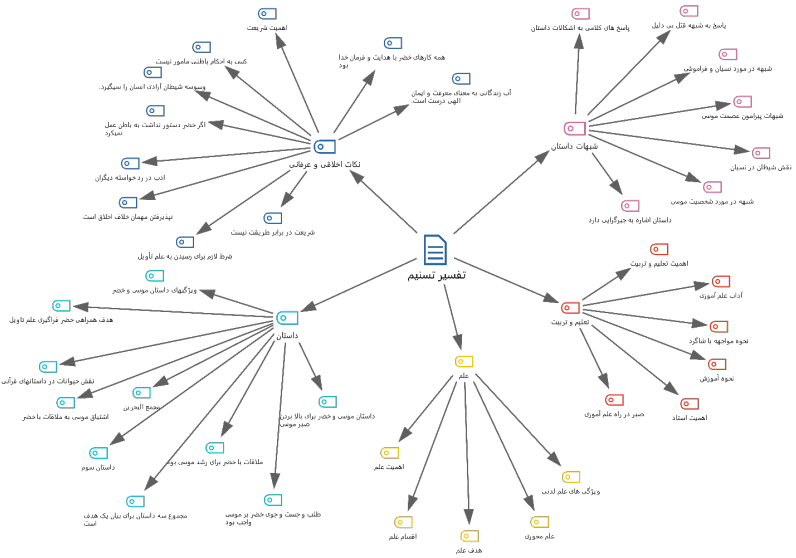
شکل شماره ۱ نیز بر اساس جدول بالا تهیه شده است که به وضوح میزان تفاوت وزن مضامین فراگیر در هر تفسیر را نشان می دهد. مقایسه بین نمودارهای مضامین بین دو تفسیر، میزان اختلاف آن ها را نیز مشخص می کند.



شکل ۱: نمودار مضامین فراگیر داستان موسی و خضر در تفسیر تسنیم و نمونه

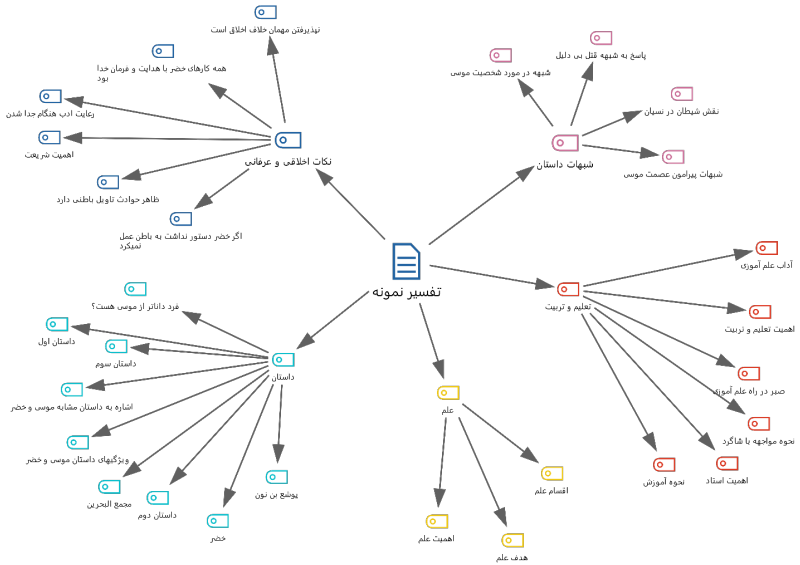
جمع بندی و نتیجه

پس از آنکه جدول نهایی مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر نهایی شد و پایایی و روایی آن تثبیت شد، نوبت به مقایسه بین دو تفسیر می‌رسد. همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد، در این پژوهش به صورت استقرایی از مضامین پایه به مضامین سازمان دهنده و فراگیر رسیدیم. نگاهی به پژوهش‌های پیشین در خصوص داستان حضرت موسی و خضر نشان دهنده این موضوع است که بیشتر مفسران به سه مضمون فراگیر تعلیم و تربیت، اصل داستان و نکات عرفانی و اخلاقی داستان توجه داشته‌اند. در حالی که در این پژوهش دو مضمون فراگیر علم شامل مضامین سازمان دهنده‌ای چون اهمیت علم، علم محوری در امور، اقسام علم، هدف علم و ... و نیز شبهاست مطرح شده پیرامون داستان موسی و خضر و عناصر مختلف آن نیز به صورت جداگانه به عنوان یک مضمون فراگیر قرار داده شد. شبکه مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر تفسیر تسنیم در شکل شماره ۲ مشخص است.



شکل ۲: شبکه مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر تفسیر تسنیم

شبکه مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر تفسیر نمونه نیز در شکل شماره ۳ مشخص است.



شکل ۳: شبکه مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر تفسیر نمونه

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود و در جدول بالا هم بدان اشاره شد، تفاوت بین مضامین پایه و مضامین سازمان دهنده بین دو تفسیر کاملاً مشخص است. بیشترین تفاوت وزن بین مضامین پایه بین دو تفسیر در مضمون فراگیر علم دیده می‌شود. ذیل مضمون فراگیر علم در تفسیر نمونه ۷ مضمون پایه ذیل ۳ مضمون سازمان دهنده اقسام علم، اهمیت علم و هدف علم وجود دارد در حالی که ذیل مضمون فراگیر علم در تفسیر تسنیم ۲۸ مضمون پایه ذیل ۵ مضمون سازمان دهنده اهمیت علم، اقسام علم، هدف علم، علم محوری و ویژگی‌های علم لدنی وجود دارد. کمترین تفاوت وزن بین مضامین پایه ذیل مضمون فراگیر تعلیم و تربیت وجود دارد، ذیل این مضمون فراگیر در تفسیر نمونه ۲۶ مضمون پایه و در تفسیر تسنیم ۲۵ مضمون پایه وجود دارد؛ آداب علم‌آموزی، اهمیت استاد، اهمیت تعلیم و تربیت، صبر در راه علم‌آموزی، نحوه آموزش، نحوه مواجهه با شاگرد، مضامین سازمان دهنده مضمون فراگیر تعلیم و تربیت در هر دو تفسیر هستند و در این مورد هیچ تفاوتی بین مضامین سازمان دهنده وجود ندارد. نکات عرفانی و اخلاقی در تفسیر تسنیم شامل ۲۲ مضمون پایه است در حالی که این نکات در تفسیر نمونه ۹ مضمون پایه است. تعداد مضامین پایه در مضمون فراگیر شبهات در تفسیر تسنیم ۱۸ مورد و در تفسیر نمونه ۵ مورد است که نشان دهنده اهتمام بیشتر جوادی آملی به پاسخگویی به شبهات پیرامون داستان در ذیل مضامین سازمان دهنده، اشاره داستان موسی و خضر به جبرگرایی، شبهات پیرامون عصمت موسی، شبهه در مورد شخصیت موسی و این‌که منظور موسی بن عمران است، نقش شیطان در نسیان، پاسخ‌های کلامی به اشکالات داستان، پاسخ به شبهه قتل بی‌دلیل و در نهایت شبهه در مورد نسیان و فراموشی پیامبر اولوالعزم است؛ در حالی که مضامین سازمان دهنده تفسیر نمونه در خصوص شبهات داستان در چهار مضمون پاسخ به شبهه قتل بی‌دلیل، نقش شیطان در نسیان، شبهات پیرامون عصمت موسی و شبهه در مورد شخصیت موسی خلاصه می‌شود که ذیل هر کدام فقط یک مضمون پایه قرار دارد در حالی که مضامین پایه ذیل مضامین سازمان دهنده تفسیر تسنیم بین ۲ مورد تا ۵ مورد است. آخرین مضمون فراگیر در دو تفسیر مضمون داستان است که شامل مضامینی است که در خصوص اتفاقاتی که در ماجرای ملاقات موسی و خضر رخ داده، شخصیت‌های داستان، مکان ملاقات و تأویل اعمال ظاهری خضر و باطن آن‌ها است. تفسیر تسنیم شامل ۶۰ مضمون پایه و تفسیر نمونه شامل ۳۴ مضمون پایه درباره داستان است. در بین مضامین سازمان دهنده

داستان بیشترین وزن مربوط به شخصیت جناب خضر است که در تفسیر تسنیم ۱۳ مضمون پایه و در تفسیر نمونه ۸ مضمون پایه در خصوص شخصیت خضر و ویژگی‌های ایشان ذکر شده است و همین مسئله نشانگر اهمیت این موضوع بین ۲ مفسر است. نکته‌ای که اینجا باید بیشتر مورد توجه قرار بگیرد این است که ذیل مضامین سازمان‌دهنده دیگر نیز به نوعی شخصیت جناب خضر محوریت داستان را بر عهده دارد. در هر ۳ اتفاقی که در طول داستان رخ می‌دهد، این جناب خضر است که هر واقعه را رقم می‌زند و در نهایت تأویل هر داستان را نیز خود خضر تبیین می‌کند. ویژگی‌های حضرت موسی و دلیل مأموریت یافتن ایشان برای یافتن خضر و همسفر شدن با ایشان و تعلیم علم تأویل از مضامین پایه‌ای هستند که مورد توجه هر دو مفسر قرار گرفته است.

بر اساس آنچه در بالا گفته شد، مشخص می‌شود که تفسیر تسنیم دایره وسیع‌تری از مضامین را در داستان موسی و خضر مورد توجه قرار داده است و مفاهیم بیشتری را تبیین کرده است. توجه بیشتر به اصل داستان و تبیین جنبه‌های مختلف داستان و شخصیت‌های داستان خصوصاً جناب خضر از نظر تفسیر تسنیم اهمیت بیشتری داشته و سبب شده تا مضمون فراگیر داستان در این تفسیر از وزن بیشتری برخوردار شود، پیرو همین توجه بیشتر به اصل داستان، شباهت پیرامون داستان و شخصیت‌های داستان نیز مورد توجه تفسیر تسنیم قرار گرفته است. یکی دیگر از جنبه‌هایی که مورد توجه تفسیر تسنیم قرار گرفته است، مضمون علم است که بیشترین تفاوت وزن در مضامین پایه را با تفسیر نمونه دارد.

منابع

قرآن کریم

- شرفی، عباس (۱۳۸۰): «اهداف قصص قرآنی»، پژوهش های قرآنی، ۲۵-۲۶ (۷)، صص ۳۴۴-۳۵۷.
- اوه، فلیک (۱۴۰۱): «درآمدی بر تحقیق کیفی»، تهران: نشر نی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲): «نقد متن»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- جعفرآبادی، فاطمه؛ حسینی، سیدحسن (۱۳۹۳): «نکات تربیتی داستان موسی و خضر (ع) در قرآن کریم و روایات»، قرآنی کوثر، ۵۱ (۱۴)، صص ۸۲-۹۵.
- جلیلی، سیدههدایت؛ روهی، فرزانه (۱۴۰۸): «معنای پنهان متن داستان موسی و خضر؛ خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیک آیات ۶۵-۸۲ سوره کهف». مشکوة، ۱۵۴ (۴۱)، صص ۴-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹): «تسنیم»، جلدهای ۱-۷۵. قم: مرکز نشر اسراء.
- حجازی، بهجت السادات؛ حجازی، سیدعلی رضا (۱۳۹۳): «تحلیلی بینامتنی بر داستان شیخ صنعان با نظری به داستان حضرت موسی و خضر (علیها السلام)» پژوهش های ادبی - قرآنی، ۸ (۲)، صص ۱۳۴-۱۶۰.
- حدادی، مرتضی (۱۴۰۲): «نکات تربیتی مریبگری در داستان موسی و خضر (ع) از منظر قرآن و روایات»، پژوهش های مطالعات اسلامی معاصر، ۲ (۱)، صص ۴۰-۵۶.
- حکیم، محمد تقی (بی تا): «الأصول العامة للفقهاء المقارن» (مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام)، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- خاتمی، سیده سمیه؛ خاتمی، سید مرتضی (۱۴۰۲): «تأثیر آیه ۹۲ سوره یونس بر رد رود نیل و نقض نظریه ران وایت (گردند تئوری)» قرآن پژوهی خاورشناسان. ۲۳۴ تا ۲۵۶.
- خنیفر، حسین. (۱۳۹۶). اصول و مبانی روش های پژوهش کیفی (ج ۱-۲). تهران: نگاه دانش.
- رستمی هرانی، علیرضا. (۱۳۹۸): «مطالعه تطبیقی تفسیر سوره فرقان از منظر آیت الله سبحانی و علامه طباطبایی»، مطالعات تفسیری، ۴۰ (۱۰)، صص ۶۷-۸۰.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۰): «منشور جاوید»، جلدهای ۱-۱۴، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شاهرودی، محمد رضا؛ و نورانی نگار، مرضیه. (۱۳۹۴). آداب شاگردی و استادی در بازخوانی آیات مرتبط با موسی (ع) و خضر (ع). پژوهش های قرآن و حدیث، ۱۲ (۴۸)، صص ۶۵-۸۸.
- شیخ زاده، محمد؛ بنی اسد، رضا (۱۴۰۰): «تحلیل مضمون: مفاهیم، رویکردها و کاربردها»، قم: لوگوس.
- عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخ زاده، محمد (۱۳۹۰): «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی (اندیشه مدیریت)، ۱۰ (۱۰)، صص ۱۵۱-۱۹۸.
- عترت دوست، محمد؛ زاهد، رقیه (۱۴۰۲): «کاربست روش تحلیل مضمون برای فهم موضوعات قرآنی در فرهنگ اسلامی (مطالعه موردی شبکه مضامین سوره انبیاء)»، دین و ارتباطات، ۶۳ (۳۰)، صص ۵۳-۸۰.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۵): «روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)»، ج ۱، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فلاح پور، مجید (۱۳۸۶): «آداب تعلیم و تعلم در داستان موسی و خضر (ع)»، مصباح، ۷۳ (۱۶)، صص ۱۶۷-۱۹۸.
- لطفی، امیرعلی؛ صفری، علی آقا؛ حکیمی، عبدالمؤمن (۱۳۹۸): «مؤلفه های مدیریتی قرآن در قصه موسی و خضر»، قرآن و علم، ۲۵ (۱۳)، صص ۲۵۹-۲۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، (ج ۱-۲۸). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- میراحمدی، عبدالله؛ طالبی طرقی، فرشته (۱۳۹۹): «بررسی تحلیلی ظرایف و اشارات داستان حضرت موسی و خضر (ع) بر مبنای روایات تفسیری فریقین»، تفسیر پژوهی، ۱۳ (۷)، صص ۲۱۷-۲۴۴.
- نجازادگان، فتح الله (۱۳۸۳): «تفسیر تطبیقی (بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن و معارفی از آیات در

دیدگاه فریقین»، (ج ۱). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

یوسفی، لیلا (۱۴۰۱): «تحلیل اصول تعلیمی برآمده از قصه‌ی حضرت موسی و خضر علیهم السلام»، مطالعات تفسیری آلاء الرحمن، ۱۱(۱)، صص ۱۱۳-۱۲۶.

Boyatzis, Richard E (1998): "Transforming qualitative information: thematic analysis and code development", Sage Publications.

Braun, Virginia; & Clarke, Victoria (2006): "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, (3), 77-101.

Ryan, G.W; & Bernard, H. r (2000): "Data Management and Analysis Methods", Sage Publications.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

References

The Holy Quran

- Ashrafi, Abbas (1380 SH): "Ahdaf Qasas Qurani", Pazhooheshhaye Qurani, 25-26(7), pp. 344-357.
- Ove, Flik (1401 AH): "Dar Amadi bar Tahqiqat Kiifi", Tehran: Nashr Ney.
- Pakatchi, Ahmad (1392 SH): "Naqd Matn", Tehran: Entesharat Daneshgah Imam Sadiq.
- Jafarabadi, Fatemeh; Hosseini, Seyyed Hassan (1393 SH): "Nokat Tarbiti Daстан Musa va Khidr (AS) dar Quran Karim va Ravaiyat", Qurani Kowsar, 51(14), pp. 82-95.
- Jalili, Seyyed Heydat, Rouhi, Farzaneh (1401 AH): "Ma'naye Penhan Matn Daстан Musa va Khidr"; Khwandesh Padeharsanakhti va Hermeneutik Ayat 65-82 Sura Kahf, Mishkahat, 154(41), pp. 4-26.
- Javadi Ameli, Abdullah (1399 SH): "Tasnim, Volumes 1-75", Qom: Markaz Nashr Isra.
- Hojjati, Bahjat al-Sadat, Hojjati, Seyyed Ali Reza (1393 SH): "Tahlili Baynamatni bar Daстан Sheikh San'an ba Nazari be Daстан Hazrat Musa va Khidr (AS)", Pazhooheshhaye Adabi - Qurani, 8(2), pp. 134-160.
- Haddadi, Morteza (1402 AH): "Nokat Tarbiti Morabegari dar Daстан Musa va Khidr (AS) az Manzar Quran va Ravaiyat", Pazhooheshhaye Motale'at Islami Mo'aser, 2(1), pp. 40-56.
- Hakim, Muhammad Taqi (n.d.): "Al-Usul al-Ammah lil Fiqh al-Muqaran", Qom: Majma' Jahani Ahl al-Bayt (AS).
- Khatami, Seyyed Somayeh; Khatami, Seyyed Morteza (1402 AH): "Ta'sir Ayat 92 Sura Yunus bar Rad Rud-e Nil va Naqz Nazariyeh Ran White (Grand Theory)", Quran Pazhouhi Khavarsanasan, pp. 234-256.
- Khanifar, Hossein (1396 SH): "Osul va Mabanai Ravesh-haye Pazhoohesh Kiifi", (Vol. 1-2), Tehran: Negah Danesh.
- Roštami Harani, Alireza (1398 SH): "Motale'e Taqbigi Tafsir Sura Furqan az Manzar Ayatollah Subhani va Allameh Tabatabai", Motale'at Tafsiri, 40(10), pp. 67-80.
- Subhani Tabrizi, Ja'far (1390 SH): "Manshur Javid", Volumes 1-14, Qom: Mo'as-seseh Imam Sadiq (AS).
- Shahroudi, Muhammad Reza, Nourani Negar, Marzieh (1394 SH): "Adab-e Shagirdi va Eštadi dar Bazkhan-e Ayat Marbut ba Musa (AS) va Khidr (AS)", Pazhooheshhaye Quran va Hadith, 12(48), pp. 65-88.
- Sheikhzadeh, Muhammad, Bani Asad, Reza (1400 AH): "Tahlil Mavzun: Mafahim", Roukardha va Karbordha, Qom: Logos.
- Abedi Jafari, Hassan, Taslimi, Muhammad Saeed, Faqihi, Abolhasan, Sheikhzadeh, Muhammad (1390 SH): "Tahlil Mavzun va Shabake Mavazeen: Raveshi Sadeh va Karamad baray Tabiin Alghoha-ye Mojood dar Dadehaye Kiifi", Andisheh Modiriyat Rahbordi (Andisheh Modiriyat), (10), pp. 151-198.
- Itratdoost, Muhammad, Zahed, Roghayeh (1402 AH): "Karbashat Ravesh Tahlil Mavzun baray Fahm Mozo'at Qurani dar Farhang Islami (Motale'e Moredi Shabake Mavazeen Sura Anbiya)", Din va Ertebatat, 63(30), pp. 53-80.
- Faramarz Gharamaleki, Ahad (1395 SH): "Raveshshenasi Motale'at Dini (Tahriri No)", Vol. 1, Daneshgah Oloum Islami Razavi.
- Fallahpour, Majid (1386 SH): "Adab-e Ta'lim va Ta'allum dar Daстан Musa va Khidr (AS)", Misbah, 73(16), pp. 167-198.
- Lotfi, Amir Ali, Safari, Ali Aqa, Hakimi, Abdul Momen (1398 SH): "Mo'allegahaye Modiriyati Quran dar Qesse Musa va Khidr", Quran va Elm, 25(13), pp. 259-286.

- Makarem Shirazi, Naser and a group of authors (1374 SH): "Tafsir Namunch, (Vol. 1-28)", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mirahmadi, Abdullah, Talebi Tarqi, Fereshteh (1399 SH): "Barrasi Tahlili Zara'if va Isha'rat Da'stan Hazrat Musa va Khidr (AS) bar Mabna-ye Ravaiyat Tafsiri Fariqin", Tafsir Pazhouhi, 13(7), pp. 217-244.
- Najarzadegan, Fathollah (1383 SH): "Tafsir Taqbigi (Barrasi Taqbigi Maban Tafsir Quran va Ma'arifi az Ayat dar Didgah Fariqin)", (Vol. 1), Qom: Markaz Jahani Oloum Islami.
- Yousefi, Leila (1401 AH): "Tahlil Osul Ta'limi Bar Amadeh az Qesse Hazrat Musa va Khidr (AS)", Motale'at Tafsiri Alaa al-Rahman, 11(1), pp. 113-126.
- Boyatzis, Richard E (1998): "Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development", Sage Publications.
- Braun, Virginia; & Clarke, Victoria (2006): "Using Thematic Analysis in Psychology", Qualitative Research in Psychology, 3, 77-101.
- Ryan, G.W; & Bernard, H. R (2000): "Data Management and Analysis Methods", Sage Publications.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳



University of Science and Islamic Knowledge
Shahrooz Faculty of Islamic Sciences

A Comparative Evaluation of the Narrative Types Attributed to Ibn 'Abbās Regarding the Virtues of the Ahl al-Bayt (PBUH) (With an Emphasis on the Exegetical Narrations from Both Sunni and Shi'i Traditions)

Nosrat Nilsaz¹ , Elham Zarrin-Kolah² 

1. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
nilsaz@modares.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Eghlid Higher Education Center, Eghlid, Iran
(Corresponding Author). ezarinkolah@eghclid.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The objective of this study is to establish the position of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), especially Imam 'Alī (peace be upon him), within the exegetical narrations transmitted from Ibn 'Abbās. The significance of this topic stems from the fact that numerous narrations in various fields of Qur'anic exegesis have been attributed to Ibn 'Abbās in both Sunni and Shi'i sources. According to Islamic tradition, Ibn 'Abbās is regarded as the foremost exegete after 'Alī ibn Abī Ṭālib. Therefore, the perspective of Ibn 'Abbās—renowned as one of the most eminent Qur'anic exegetes and a translator of the Qur'an—toward the Ahl al-Bayt (PBUH) holds particular importance.

Research Methodology: This research adopts descriptive and library methods accompanied by data analysis. The statistical corpus includes classical, medieval, and later narrative Qur'anic exegetes from both Sunni and Shi'i traditions, selected based on the frequency and importance of their reported exegetical narrations. Narrations attributed to Ibn 'Abbās regarding the virtues of the Ahl al-Bayt were extracted and comparatively evaluated within the context of the relevant verses in these Qur'anic exegetes. A typological categorization of these narrations was then conducted. Additionally, the study examines possible textual variations or transformations between the Sunni and Shi'i versions of the narrations.

Findings: The findings indicate a divergence in how Sunni and Shi'i Qur'anic exegetes transmit narrations on the virtues attributed to Ibn 'Abbās. Among Shi'i exegetes, figures such as Furāt al-Kūfī, al-Ḥuwayzī, and al-Baḥrānī actively report narrations supporting the Ahl al-Bayt and affirming their divine guardianship.

Received: 2023/11/20 ; Received in revised from: 2024/03/29 ; Accepted: 2024/04/08 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Nilsaz, Nosrat, Zarrinkolah, Elham (1403SH): "A Comparative Evaluation of the Narrative Types Attributed to Ibn 'Abbās Regarding the Virtues of the Ahl al-Bayt (PBUH) (With an Emphasis on the Exegetical Narrations from Both Sunni and Shi'i Traditions)", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P62-83, [10.22034/esq.2024.426092.1363](https://doi.org/10.22034/esq.2024.426092.1363)

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



[Wilāyah]. In contrast, other exegetes such as Shaykh al-Ṭūsī and al-Ṭabrisī generally refrain from highlighting these virtues, not due to skepticism about Ibn ‘Abbās himself, but due to their broader conciliatory approach aimed at promoting inter-sectarian unity and avoiding discord. Among early Shi‘i Qur’anic exegetes, the number of narrations in al-Tafsīr ‘Ayyāshī is limited, possibly because he prioritized jurisprudential issues and ruling verses [Āyāt al-aḥkām] over the reporting of virtues.

Among Sunni Qur’anic exegetes, one group avoids reporting such narrations altogether, while another shows greater fairness and includes more of them. Tafsīr works like those of Muqātil ibn Sulaymān, ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, and al-Ṭabarī’s Jāmi‘ al-Bayān fall into the former category. Meanwhile, Tafsīr al-Kashf and Tafsīr al-Bayān by al-Tha‘labī belong to the latter, indicating that his approach was more neutral and focused on transmitting exegetical narrations regardless of verifying their authenticity or theological implications.

Conclusion: This study concludes that the largest number of narrations concerning the virtues of the Ahl al-Bayt attributed to Ibn ‘Abbās in Sunni narrative exegetical works appear in al-Durr al-Manthūr and the Shi‘i Tafsīr of Furāt al-Kūfī. Notably, the chain of transmission in all these narrations generally follows the route: al-Kalbī from Abū Ṣāliḥ from Ibn ‘Abbās. Undoubtedly, the quantity of such narrations in various Qur’anic exegeses is influenced by the theological orientation and exegetical tendencies of the Qur’anic exegetes. For instance, al-‘Ayyāshī focused on jurisprudential narrations, al-Ṭabarī’s omission was rooted in doctrinal bias, and Shaykh al-Ṭūsī and al-Ṭabrisī limited their inclusion of such narrations due to their ecumenical outlook. On the other hand, the Qur’anic exegeses like those of Furāt al-Kūfī (due to theological motives), and of al-Tha‘labī and al-Suyūṭī (due to their more impartial reporting), offer a broader representation of these narrations.

Ultimately, while the number of narrations attributed to Ibn ‘Abbās concerning the virtues of the Ahl al-Bayt varies across Qur’anic exegeses depending on the exegetical approach, the absence or limitation of such narrations does not negate their existence, nor does it undermine Ibn ‘Abbās’s established position. Beyond mere statistics, Ibn ‘Abbās—recognized as one of the most prominent exegetes among the Companions and the interpreter of the Qur’an—clearly understood and conveyed that the Ahl al-Bayt (PBUH) were the referents, intended meaning, and true interpretation of numerous Qur’anic verses.

Keywords: Ibn Abbas, narrations of the virtues, Ahl al-Bayt (peace be upon them), reasons for revelation, interpretations of both groups.

ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) (با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین)

نصرت نیل‌ساز^۱ ID، الهام زرین‌کلاه^۲ ID

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. nilsaz@modares.ac.ir

۲. استایار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران (نویسنده مسؤول). ezarinkolah@eghliid.ac.ir

چکیده

از مهم‌ترین موارد مشهود در روایات تفسیری ابن عباس - به‌عنوان یکی از مفسران مشهور صدر اسلام - ذکر فضائل اهل بیت (ع) به‌ویژه حضرت علی (ع) است. پژوهش حاضر که با رویکرد تطبیقی و روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای انجام‌گرفته با مناسبت قرار دادن اثبات جایگاه اهل بیت (ع) در بستر گفتار ابن عباس، به دنبال استخراج روایات وی در این باره و گونه‌شناسی تطبیقی آن در منابع تفسیری فریقین بوده و به این نتیجه دست‌یافته است که غالب روایات فضائل منقول از وی در گونه‌های اسباب نزول، تأویل، تبیین مراد و ذکر صفات نمود می‌یابند. این روایات در اغلب منابع از طریق کلیبی از ابی‌صالح از ابن عباس نقل شده است. فرات کوفی در شیعه و سیوطی در اهل سنت، بیش‌ترین روایت فضائل منقول از ابن عباس را آورده‌اند؛ اما برخی مفسران دیگر همچون طبری، شیخ طوسی و طبرسی علی‌رغم نقل میزان قابل توجهی از روایات وی در تفاسیر خود، تعداد بسیار محدودی را به ذکر فضائل اختصاص داده‌اند. روشن است که این امر بی‌تأثیر از نوع نگرش مفسر و گرایش‌های تفسیری وی نیست.

کلیدواژه‌ها: ابن عباس، روایات فضائل، اهل بیت (ع)، اسباب نزول، تفاسیر فریقین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: نیل‌ساز، نصرت، زرین‌کلاه، الهام (۱۴۰۳): «ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) (با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین)»، *دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری*، ۹(۱۸)، ۸۳-۶۲.

10.22034/csq.2024.426092.1363

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

ابن عباس از افراد شاخص و سرآمدان حوزه تفسیر است که در زمینه‌های گوناگون این حوزه، از وی روایت نقل شده است. نقل گونه‌های مختلف روایت در شرح و توضیح آیات، نقل روایت در حوزه‌های گوناگون سنت تفسیر همچون روش‌ها، گرایش‌ها و مبانی تفسیری از این نمونه است و با توجه به اینکه وی ترجمان قرآن بوده، آراء منقول از وی در تمامی این حوزه‌ها حائز اهمیت است. یکی از مهم‌ترین گونه‌ها در این باره، فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است.

به گواهی گزارش‌های تاریخی، ابن عباس از افرادی است که همواره مدافع و هم‌راستا با اهل بیت (ع) بوده است. این مطلب از طریق بررسی موضع‌گیری‌های سیاسی و روایات تفسیری منقول از وی استنباط می‌شود. اگرچه وی با خلیفه دوم همراهی داشته و در سفرهای متعدد ملازم او بوده؛ اما در عین حال در همین مصاحبت‌ها به ایرادها و اشکالاتی که عمر در ارتباط با خلافت مطرح نموده، در قالب مناظرات متعدد پاسخ داده که همه این موارد نشان از دفاع همه‌جانبه ابن عباس از حقانیت حضرت علی (ع) و ولایت ایشان است (رضایی اصفهانی و ریحانی نیا، ۱۳۹۸: ۵۰) در این باره روایات بسیاری از وی منقول است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۷۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۳۱؛ زرین‌کلاه، ۱۳۹۶: ۴۹-۴۴).

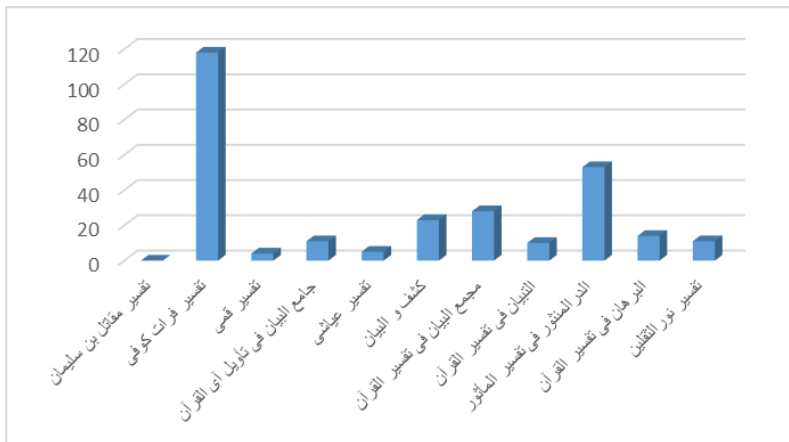
روایات تفسیری منقول از وی نیز از دو جهت ۱. میزان مطابقت با روایات تفسیری اهل بیت (ع)، ۲. نقل فضائل اهل بیت (ع) به ویژه حضرت علی (ع) توسط وی، می‌تواند ارزیابی شود. در خصوص ارزیابی میزان مطابقت روایات تفسیری وی با اهل بیت (ع) در پژوهشی مستقل از نگارنده معلوم گردید که حدود ۸۰٪ از روایات وی هم‌راستا با روایات تفسیری اهل بیت (ع) است (زرین‌کلاه، ۱۳۹۶: ۵۸)؛ اما ارزیابی روایات فضائل منقول از وی در تفاسیر روایی فریقین، مطلب مهمی است که تاکنون انجام نگرفته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که رویکرد مفسران فریقین در نقل این‌گونه روایات، متفاوت است؛ لذا این پژوهش ضمن استخراج روایات وی در این زمینه و گونه‌شناسی آن‌ها به مقایسه رویکرد مفسران شیعه و اهل سنت در این باره پرداخته و بررسی می‌نماید آیا روایات منقول از وی در منابع مختلف، متفاوت نقل شده‌اند یا خیر. در صورت تفاوت، به تحلیل و ارزیابی آن می‌پردازد.

۲. آمار روایات فضائل منقول از ابن عباس در تفاسیر روایی

به منظور استخراج روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع)، برخی از تفاسیر روایی شیعه و اهل سنت مورد ارزیابی قرار گرفتند. تفسیر قمی،

کتاب التفسیر عیاشی و فرات کوفی از تفاسیر متقدم‌تر، تفسیر مجمع‌البیان و التبیان از تفاسیر متقدم و تفاسیر نورالثقلین و البرهان از جوامع تفسیر روایی متأخر شیعه و تفاسیر مقاتل بن سلیمان، صنعانی از میان تفاسیر متقدم، تفسیر جامع‌البیان از میان تفاسیر متقدم و الکشف و البیان و الدر المنثور از میان تفاسیر متأخر اهل سنت، تفاسیر منتخب در این خصوص هستند. گفتنی است اینکه در این پژوهش غالباً از جوامع روایی استفاده شده، به این دلیل است که بتوانیم جامعه آماری گسترده‌تری به دست بیاوریم.

در میان تفاسیر مورد بررسی، در تفسیر فرات کوفی ۱۱۸ روایت، الدر المنثور ۵۳ روایت، مجمع‌البیان ۲۸ روایت، الکشف و البیان ۲۳ روایت، البرهان ۱۴ روایت، جامع‌البیان و نورالثقلین هر کدام ۱۱ روایت، التبیان فی التفسیر القرآن ۱۰ روایت، تفسیر عیاشی ۵ روایت، تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی ۴ روایت، تفسیر صنعانی ۲ روایت و در تفسیر مقاتل بن سلیمان هیچ روایت فضایی از ابن عباس ذکر نشده است. به این ترتیب بیش‌ترین تعداد روایات فضائل منقول از وی در تفسیر فرات کوفی و کم‌ترین میزان در تفسیر صنعانی آمده است (نمودار ۱).



نمودار ۱: تعداد روایات فضائل منقول از ابن عباس در تفاسیر روایی فریقین

۳. موضوع مفسران فریقین در نقل روایات فضائل منقول از ابن عباس

موضوع مفسران فریقین در ارتباط با نقل روایات فضائل منقول از ابن عباس متفاوت است. در این خصوص مفسران شیعه و اهل سنت هر کدام به دودسته قابل تقسیم هستند.

در میان شیعه دسته‌ای همچون فرات کوفی، حویزی و بحرانی در جهت دفاع از اهل بیت (ع) و بیان ولایت ایشان به نقل فضائل پرداخته‌اند و دسته‌ای دیگر نیز با دنبال کردن رویکرد متفاوت، عموماً از نقل فضائل به صورت چشمگیر خودداری نموده‌اند. شیخ طوسی و طبرسی از این دسته افراد هستند. جای تعجب است در تفسیر التبیان و مجمع البیان با وجود نقل بالغ بر ۱۷۰۰ و ۲۷۰۰ روایت از ابن عباس (زرین‌کلاه، ۱۳۹۶: ۵۵) به ترتیب تنها ۱۰ و ۲۸ روایت از وی در زمینه فضائل آمده است. این عدد در مقایسه با تفاسیر روایی اهل سنت همچون الدرالمثور که حدود ۵۳ روایت نقل کرده‌اند، قابل تأمل است؛ اما بررسی بیش تر نشان داد که شیخ طوسی غالباً به نقل روایاتی پرداخته که به معنای ظاهری آیه اشاره دارند. طبرسی هم در این باره تقریباً مشابه وی عمل نموده است؛ از این رو در مجموع روایات فضائل در این دو تفسیر محدود است و به تبع آن روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل هم کم خواهد بود. گفتنی است این تفاسیر نه تنها به ذکر فضائل اهتمام نورزیده‌اند، بلکه از نقل روایاتی که در مذمت و اشکال بر خلفا است، نیز دوری کرده‌اند. بر این اساس، می‌توان گفت این مسئله به ذهنیت ایشان نسبت به ابن عباس مربوط نمی‌شود بلکه متأثر از شرایط زمانی و رویکرد کلی ایشان (تقریب بین مذاهب و دوری از تفرقه) است (موسوی دره‌بیدی، ۱۴۰۱: ۳۶۰-۳۴۰).

در میان تفاسیر کهن شیعه نیز، تعداد روایات منقول در تفسیر عیاشی محدود است. شاید بتوان گفت علت کم بودن این گونه روایات در این تفسیر، از آن جهت است که وی غالباً به مباحث فقهی و آیات الاحکام پرداخته تا فضائل. در میان اهل سنت نیز این تقسیم‌بندی وجود دارد، به این صورت که دسته‌ای تا حد ممکن از ذکر فضائل خودداری نموده‌اند و دسته دیگر با انصاف بهتری نسبت به این مسئله برخورد نموده‌اند و روایات بیش تری نقل کرده‌اند؛ اما در عین حال از ذکر سایر روایات معارض، ممانعت نکرده‌اند.

تفسیر مقاتل بن سلیمان، عبدالرزاق صنعانی و جامع البیان طبری در دسته اول جای می‌گیرند. اگرچه در جامع البیان در این باره چند روایت از ابن عباس نقل شده؛ اما می‌توان این تفسیر را در این بخش جای داد؛ زیرا این عدد در مقایسه با بالغ بر شش هزار روایت منقول از ابن عباس با طرق گوناگون در آن (زرین‌کلاه، ۱۳۹۶: ۵۵) عدد بسیار کمی است و نشان از رویکرد طبری در کتمان فضائل اهل بیت (ع) دارد. وی با وجود اینکه ذیل برخی آیات شاخص در شأن و فضیلت اهل بیت (ع) روایات با طرق متعددی از ابن عباس آورده؛ اما اشاره‌ای به روایات منقول از وی در فضائل نکرده است. به عنوان مثال در ارتباط با آیه تطهیر و نزول آن در شأن

اهل بیت (ع) در برخی تفاسیر اهل سنت همچون الدرالمثور از ابن عباس روایت نقل شده؛ اما طبری هیچ اشاره‌ای به این روایت وی نداشته است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۵). نمونه دیگر در این باره ذیل آیه ۲۷ سوره بقره دیده می‌شود (همان: ۶۰/۱). البته وی نه تنها روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل را ذکر نکرده بلکه روایات منقول از افرادی غیر از ابن عباس در این باره را نیز نیاورده است. در ارتباط با این نوع برخورد وی می‌توان این‌گونه بیان کرد که یا شرایط زمانه مانع از این شده که این‌گونه مسائل را مطرح ننماید یا اینکه وی نسبت به نقل فضائل اهل بیت (ع) با تعصب برخورد نموده و بنای بر حذف روایات را داشته است.

در خصوص دسته دوم هم می‌توان تفسیر الکشف و البیان ثعلبی را نام برد. به عنوان مثال ذیل آیه ۷ سوره رعد وی از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) در حضور بزرگان صحابه، علی (ع) را هادی امت پس از خود معرفی نمود، در عین حال ذیل آیه ۱ سوره نصر با نقل روایتی با این مضمون از ابن عباس از پدرش که پیامبر (ص) ابوبکر را به عنوان جانشین خود معرفی نموده و عباس بن عبدالمطلب و علی (ع) را به اینکه از وی حرف شنوی داشته باشند تا رستگار شوند و از او اطاعت کنند تا هدایت شوند، گفتاری متفاوت دارد. در ادامه هم بیان می‌کند: «فقدوا والله فرشدوا». جای تعجب است قبل از نقل این روایت، از طریق عکرمه از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) خطاب به حضرت علی (ع) با پیش بینی وقایع بعد از رحلت خود، به ماجرای شورا تصریح کرده و متذکر می‌شود هیچ‌کس جز تو به جهت تقدم در اسلام و قرابت با رسول خدا و همسری سیده نساء المؤمنین حضرت فاطمه (س)، مستحق تر به این امر نیست (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۲۲/۱۰)؛ از این رو اگرچه وی در میان مفسران اهل سنت روایات بیش تری در باب فضائل اهل بیت (ع) نقل کرده؛ اما این نوع نحوه تعامل نشان می‌دهد که گویی مفسر رویکرد خاصی در نقل روایت ابن عباس یا حتی روایات فضائل به طور کلی نداشته و هدفش نقل روایت تفسیری بدون بررسی صحت و سقم آن بوده است.

۴. شیوه نقل روایات فضائل منقول از ابن عباس

الف) از جهت شمول

از دیگر ابعاد بررسی روایات فضائل منقول از ابن عباس، گستره شمول آن است. به‌گونه‌ای که گاه فضیلت ذکر شده در قالب تمجید افراد دیگر مانند خلفا و سایر اصحاب بیان شده است. به عنوان مثال در جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۴) در مراد از «الذین استجابوا» در آیه «الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/۱۷۷) خلفا و برخی صحابه را نیز نام برده است. در جای دیگر در الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱) در مراد از «الناس» در آیه «أَمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ...» (البقره/۱۳) همه خلفا را متذکر شده است. گاه نیز به صورت اختصاصی فضیلتی به اهل بیت (ع) نسبت داده شده و منحصر به ایشان است. بررسی‌ها نشان داد که روایات نوع اول، غالباً در منابع اهل سنت دیده می‌شود (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۳۱، ۳۴، ۳۵۹، ۴۸۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱، ۸۳/۶، ۲۴۸/۶). همچنین این نتیجه نیز حاصل شد که قریب به اتفاق روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل، به صورت دوم آمده است.^۱

ب) از جهت سند

سند روایات منقول از ابن عباس از جهت انتساب به آخرین گوینده به دودسته قابل تقسیم است: یک دسته روایاتی است که از خود ابن عباس نقل شده و دسته دیگر مواردی است که وی از پیامبر (ص) نقل می‌کند. این دودسته، هم در تفاسیر روایی شیعه و هم اهل سنت دیده می‌شود. طبق بررسی انجام شده، قریب به اتفاق روایات فضائل، شامل دسته اول است. به عنوان مثال فرات کوفی روایت نزول کرائم قرآن در مورد علی (ع) را با دو طریق یکسان و متن تقریباً متفاوت از ابن عباس و یک طریق دیگر به نقل ابن عباس از پیامبر (ص) آورده است. تفاوت در متون این دو روایت به گونه‌ای است که گویی یکی از این دو، برگرفته و تلخیص روایت دیگر است.^۲

۱. تمام مثال‌هایی که در بحث گونه‌های نقل روایات فضائل خواهد آمد، از این نمونه است.
 ۲. روایت اول: قَالَ حَدَّثَنَا فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَبْدِ عُبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَخَذَ النَّبِيُّ ص يَدَ عَلِيٍّ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ أَرْبَعَةٌ [أَرْبَعٌ] أَرْبَاعٌ رُبْعٌ فَمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ خَاصَّةٌ وَرُبْعٌ فِي أَعْدَائِنَا وَرُبْعٌ حَلَالٌ وَحَرَامٌ وَرُبْعٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ وَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ فِي عَلِيٍّ كَرَائِمَ الْقُرْآنِ [مَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ آيَةً يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا كَانَ عَلِيٌّ أَمِيرَهَا] (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷) روایت دوم: فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى [قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ الْحَكَمِ] عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَخَذَ النَّبِيُّ ص يَدِي وَيَدَ عَلِيٍّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ ع فَعَلَا بِنَا إِلَى نَبِيرَتِهِ صَلَّى رُكْعَاتٍ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّ مُوسَى بَنَ عِمْرَانَ سَأَلَكَ وَأَنَا مُحَمَّدٌ نَبِيُّكَ أَسْأَلُكَ أَنْ تَسْرَحَ لِي صَدْرِي وَتُبَسِّرَ لِي أَمْرِي وَتُحَلِّلَ عُقْدَةَ مِنْ لِسَانِي لِيَتَفَقَّهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِ عَلِيٍّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ إِخِي. اشْدُدْ يَدَ أَرْوِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي قَالَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] سَمِعْتُ مُنَادِيًا يُنَادِي يَا أَحْمَدُ قَدْ أَوْتَيْتَ مَا سَأَلْتَ قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص لِعَلِيٍّ يَا أَيُّهَا الْحَسَنُ ارْفَعْ يَدَكَ إِلَى السَّمَاءِ فَادْعُ رَبَّكَ وَاسْأَلْهُ [وَسَلِّ] يُعْطِكَ فَرَفَعَ [عَلِيٌّ] يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَهُوَ يَقُولُ اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي عِنْدَكَ عَهْدًا وَاجْعَلْ لِي عِنْدَكَ وَدًّا فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ نَبِيَّهُ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِلَى آخِرِ آيَةِ قَتَلَهَا النَّبِيُّ عَلَى أَصْحَابِهِ فَتَعَجَّبُوا مِنْ ذَلِكَ عَجَبًا شَدِيدًا فَقَالَ النَّبِيُّ ص بِمَا تَعَجَّبُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ أَرْبَعَةٌ أَرْبَاعٌ رُبْعٌ فَمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ خَاصَّةٌ وَرُبْعٌ فِي أَعْدَائِنَا وَرُبْعٌ حَلَالٌ وَحَرَامٌ وَرُبْعٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ وَإِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ فِي عَلِيٍّ كَرَائِمَ الْقُرْآنِ. (همان، ۴۸). روایت سوم: «وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ [النَّبِيُّ ص] إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ فِي عَلِيٍّ كَرَائِمَ الْقُرْآنِ» (همان، ۴۶).

بررسی سند روایات دسته اول یعنی روایات فضائل منتهی به خود ابن عباس، نتایج متفاوتی را دست داد که البته این تفاوت‌ها از نگرش مؤلف تفسیر، در گزینش منبع و در نهایت روایت ناشی می‌شود. به این ترتیب که در تفسیر فرات کوفی، طریق کلبی از ابی صالح بیش‌ترین روایت فضائل را به خود اختصاص داده است.^۱ در تفسیر منسوب به قمی نیز از چهار روایت، یک روایت با این سند آمده است. در تفسیر عیاشی طریق عکرمه و سپس کلبی از ابی صالح به ترتیب بیش‌ترین روایات را به خود اختصاص داده است. در الدرالمثور نیز علاوه بر طریق مذکور، از سعید بن جبیر، مجاهد و ضحاک نیز روایت دیده می‌شود. طریق کلبی از ابی صالح در تفسیر الکشف و البیان نیز بیش‌ترین روایت را در برمی‌گیرد. در مجمع‌البیان نیز همین طریق و سپس سدی طرق غالب هستند. در نورالثقلین بیش‌ترین روایات از طریق سعید بن جبیر نقل شده است. علاوه بر این، طریق کلبی از ابی صالح هم در آن دیده می‌شود. در البرهان نیز طریق کلبی از ابی صالح بیش‌ترین روایت را به خود اختصاص داده است.

بر این اساس می‌توان گفت طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس مشترک میان تمام تفاسیر روایی در نقل روایات فضائل منقول از ابن عباس است. این نتیجه نشان می‌دهد که اولاً همه این تفاسیر به شکل مستقیم یا با واسطه از منبعی که این طریق را ذکر کرده، بهره برده‌اند. ثانیاً این طریق به ذکر روایات فضائل اختصاص دارد.

ج) از جهت خاستگاه و مصدر

از دیگر مواردی که در ارتباط با روایات فضائل منقول از ابن عباس در تفاسیر فریقین نیازمند بررسی است، مصادری است که مفسران در استخراج روایات به کار گرفته‌اند. در این باره نیز عملکرد متفاوتی مشاهده می‌شود، به نوعی که برخی بدون ذکر سند، به ذکر آخرین راوی بسنده کرده؛ اما مصدر نقل حدیث را بیان کرده‌اند. برخی دیگر سلسله سند را بیان کرده و اشاره‌ای به مصدر اصلی روایت نداشته‌اند. در عین حال برخی دیگر نیز نه تنها هیچ سندی ذکر نکرده‌اند بلکه

۱. اگرچه افرادی همچون ابن سعد (ابن سعد، بی تا: ۳۴۲/۶)، ابن خلکان (۱۹۷۰: ۳۰۹/۴)، ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۴: ۱۸۰/۹) و ... کلبی را از استادان فن تفسیر و نسب‌شناسی دانسته‌اند، برخی دیگر همچون سیوطی طریق وی از ابوصالح از ابن عباس را سست‌ترین طریق می‌داند البته وی از برخی همچون ابن عدی در الکامل نقل می‌کند که کلبی احادیث صحیحی دارد، بویژه آنهایی که از طریق ابوصالح نقل کرده است. وی همچنین در ادامه متذکر می‌شود که کلبی به دانش تفسیر مشهور است و هیچ‌کس به گستردگی و بر محتوا بودن تفسیر وی تفسیری، تألیف نکرده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۳۹/۴).

مصدر را هم بیان نکرده‌اند.^۱

در ارتباط با دسته اول می‌توان تفسیر مجمع‌البیان را نام برد. بررسی خاستگاه و مصدر در این منبع، ما را به این نتیجه رساند که وی غالب روایات فضائل منقول از ابن عباس را از شواهد التنزیل حاکم حسکانی نقل کرده است. این مطلب از گفتار خود طبرسی مشهود است که در موارد متعدد از حاکم حسکانی روایت می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۴/۳؛ ۶۵۱/۴؛ ۸۲۲/۴؛ ۱۸۶/۷ و...).

تفسیر فرات کوفی از نمونه تفاسیری است که می‌توان آن را در دسته دوم جای داد. طبق ارزیابی انجام‌شده، در بیش‌تر روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل، یکی از مشایخ فرات به نام حسین بن حکم حبری صاحب تفسیر حبری دیده می‌شود؛ و جالب است که غالب روایات وی، از طریق کلبی - ابی صالح به ابن عباس می‌رسد. پس از وی به ترتیب جعفر بن محمد بن فرازی، حسین بن سعید کوفی اهوازی از اصحاب امام رضا (ع)، امام جواد (ع) و امام هادی (ع) و در ادامه احمد بن موسی، مشایخی هستند که فرات بیش‌ترین روایت را از آنان نقل کرده است.

الکشف و البیان نیز جز منابعی است که می‌توان آن را در دسته سوم جای داد؛ زیرا غالب روایاتی که در آن از ابن عباس در فضیلت اهل بیت (ع) آمده، بدون ذکر سند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸۳/۵؛ ۳۰۲/۸) و گاه با ذکر راوی آخر همچون ابی صالح، سعید بن جبیر و غیره است. لذا، نمی‌توان در ارتباط با آن به مصدر مشخصی دست یافت؛ اما با توجه به اینکه در مقدمه از تفسیر ابن عباس به عنوان یکی از منابع مورد استفاده خود نام برده (همان: ۷۵/۱) و از طریق مشایخ خود ۵ طریق تفسیری به وی را متذکر شده، شاید بتوان گفت این‌گونه روایات را از تفسیر وی برگرفته است. شایان ذکر است در مورد چند مورد محدودی که سند را ذکر کرده، نام ابو عبدالله حسین بن محمد بن فنجویه ثقفی دینوری (همان: ۳۱۴/۸؛ ۳۲۲/۱۰) و عبدالله بن محمد بن عبدالله دیده می‌شود (همان: ۱۰۸/۵؛ ۱۰۹/۹) که این افراد از مشایخ ثعلبی بوده‌اند.

سیوطی از جمله افرادی است که در این باره به خوبی عمل کرده است، اگرچه وی در اغلب موارد سند را ذکر نکرده، اما با بیان منبع اخذ حدیث، حدیث را از حالت ارسال خارج نموده است. از میان ۵۳ روایت مذکور از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع)، حجم قابل توجهی از روایات (۳۲ مورد) را از کتاب ابن مردویه نقل

۱. دسته‌بندی بیان شده و ذکر نام برخی تفاسیر به صورت مطلق نخواهد بود؛ زیرا در برخی تفاسیر گاه سند هم به طور کامل آمده و گاه نیز همیشه مصدر روایی ذکر نشده است. لذا، آنچه بیان شده عملکرد غالب مفسر است.

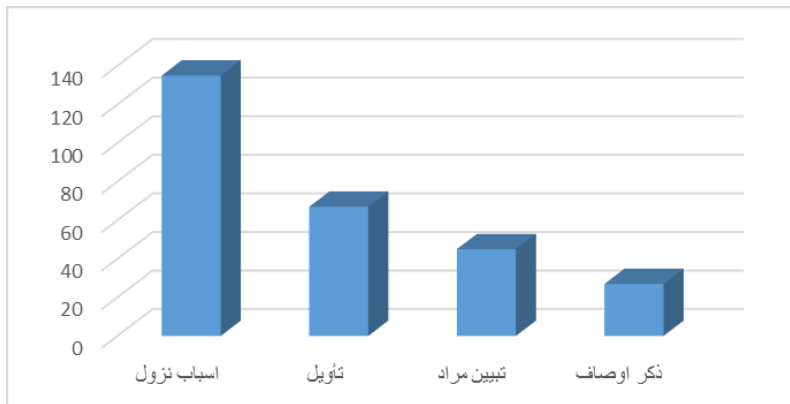
کرده است. ۱۰ مورد طبرانی و ۸ مورد آن را از تاریخ دمشق ابن عساکر آورده است. البته روال وی به این صورت است که معمولاً برای اکثر روایات چندین مصدر ذکر می‌کند. لذا، علاوه بر مصادر مشهود فوق، شواهد التنزیل حاکم حسکانی، حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی، دلائل بیهقی و غیره نیز دیده می‌شود.

نورالثقلین تفسیر دیگری است که در این دسته جای می‌گیرد، وی غالب روایات فضائل منقول از ابن عباس را از کتب شیخ صدوق از جمله خصال (۶۸/۱؛ ۱۱۷؛ ۷۱۵؛ ۴۷/۲)، معانی الاخبار (۷۱/۱، ۲۶۴؛ ۱۸۵/۲)، علل الشرایع (۱۸۷/۲)، من لایحضره الفقیه (۳۳۷/۱)، کمال الدین و تمام النعمة (۳۹۵/۱)؛ امالی (۶۵۴/۱) و سپس مجمع البیان ذکر کرده است.

با توجه به آنچه که ذکر شد می‌توان گفت مصادر روایی مشهود در نقل روایات فضائل اهل بیت از طریق ابن عباس غالباً کتاب‌های شیخ صدوق، کتاب ابن مردویه و شواهد التنزیل حاکم حسکانی است.

۵. گونه‌های نقل روایات فضائل منقول از ابن عباس

بررسی روایات فضائل منقول از ابن عباس در تفاسیر فریقین نشان داد که این نوع فضائل معمولاً در قالب سبب نزول، تأویل، تبیین مراد و معنا و بیان اوصاف برتر و شاخص ایشان، نمود می‌یابد.



نمودار ۲: گونه‌های شاخص در روایات فضائل منقول از ابن عباس

الف) اسباب نزول

یکی از موارد نمود فضائل اهل بیت (ع) در روایات ابن عباس، اسباب نزول است، به‌گونه‌ای که سبب نزول آیه، در شأن اهل بیت (ع) به‌ویژه حضرت علی (ع) دانسته شده است. بررسی انجام‌شده در منابع مورد مطالعه این پژوهش نشان

داد که از مجموع ۲۷۷ روایت فضایل منقول از ابن عباس در منابع بررسی شده، ۱۳۵ مورد آن به بیان اسباب نزول اختصاص دارد. بررسی هر دودسته منابع (شیعی و اهل سنت) نشان داد که هر دودسته به بیان این نوع روایات توجه داشته و بسته به نوع بحث ذیل آیات مربوطه، آن را بیان کرده‌اند. بیان سبب نزول در این خصوص حالات مختلفی را شامل می‌شود:

ذکر سبب نزول به تفصیل: به عنوان مثال در مورد آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رُوفٌ بِالْعِبَادِ» (البقره/۲۰۷) از ابن عباس نقل شده که این آیه در مورد علی بن ابی طالب (ع)، هنگامی که مشرکان تصمیم بر قتل پیامبر (ص) داشتند، نازل شد. وی در ادامه می‌گوید: «در آن شب پیامبر (ص) از مکه خارج و به سمت غار «ثور» رفت و حضرت علی (ع) در رختخواب ایشان خوابید. در این هنگام آیه مذکور بین مکه و مدینه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۷/۲، حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۱). این روایت با تفاوت اندک و توضیح بیش‌تر در تفسیر عیاشی آمده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۱). این در حالی است که سیوطی با نقل روایتی از طریق کلبی از ابن عباس نزول آیه را در مورد صهیب و تعدادی از اصحاب همچون عمار، یاسر، امیه، سمیه، ابویاسر، بلال و ... می‌داند که اهل مکه آنان را شکنجه می‌دادند که به شرک بازگردند، می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۴۰/۱). در ارتباط با روایت دوم باید گفت با توجه به آنچه در روایات دیگر شبیه به این گفته آمده، صهیب و ... در ازای دادن مال، جان خود را خریدند و به مدینه بازگشتند. درحالی‌که واژه «شراء» در اینجا به معنای فروختن است و تنها با جان فشانی حضرت علی (ع) و خوابیدن در جایگاه پیامبر (ص) هم خوانی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰/۲). ضمن اینکه غالب منابع همان روایت اول را از ابن عباس با طرق گوناگون نقل کرده‌اند. البرهان یکی از این منابع است، در این منبع (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۴۳/۱) با چهار طریق از ابن عباس این روایت را نقل شده است. از این رو می‌توان گفت روایت اول بر دیگری ترجیح دارد.

نمونه دیگر در خصوص سبب نزول آیه «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران/۶۷) است. روایات منقول از ابن عباس در منابع گوناگون فریقین (کوفی، ۱۴۱۰: ۸۹/۱؛ طبرسی، ۷۶۲/۱۳۷۲: ۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸۵/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۹/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۳۸/۱)، نزول این آیه را در مورد ماجرای مباحله و اینکه پیامبر (ص) خانواده خود از جمله حضرت علی (ع) را برای این امر با خود بردند، می‌داند. این درحالی‌که است که در

منابع دیگر مانند جامع البیان طبری، التبیان شیخ طوسی و نورالثقلین حویزی به حدیث ابن عباس در این باره اشاره نشده است. شاید علت این باشد که این افراد به منبعی که حدیث ابن عباس در آن آمده دسترسی نداشته‌اند، این امر در مورد طبری می‌تواند صادق باشد، زیرا وی حدیث مذکور را از زید بن علی و سدی نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۳)؛ اما در ارتباط با افراد دیگر همچون حویزی با وجود دسترسی به منابعی از جمله مجمع البیان و بهره‌مندی از آن در نقل روایات، ممکن است علل دیگر همچون اجتهاد وی در انتخاب و گزینش روایات از منابع در دسترس باشد (مهدوی راد، ۱۳۸۸: ۲۶).

ذکر سبب نزول به اختصار: رویکرد دیگر تفاسیر فریقین در ذکر روایات منقول از ابن عباس در فضائل اهل بیت (ع) در قالب اسباب نزول، این است که گاه روایاتی از ابن عباس را متذکر شده‌اند که به صورت خلاصه آمده و غالباً از افرادی که آیه در مورد آن‌ها نازل شده، یاد می‌کند. غالب روایات اسباب نزول منقول از ابن عباس در فضیلت اهل بیت (ع)، به این بخش اختصاص دارد. در این خصوص موارد بسیاری را می‌توان مثال زد. به عنوان مثال ذیل آیه «هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (البینه/۷) از ابن عباس نقل شده که این آیه در مورد علی (ع) و خاندان او نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۵/۱۰؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۵۸۵/۱ به نقل از ضحاک؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۶ به نقل از ابن عدی، بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۲۲/۵).

نمونه دیگر ذیل آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (الانسان/۸) دیده می‌شود. برخی از تفاسیر سبب نزول را در شأن حضرت علی (ع) و فاطمه (س) می‌دانند (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۱/۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۹/۶). البته برخی دیگر هم به طور کامل ماجرای اطعام حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) به مسکین، یتیم و اسیر را از زبان ابن عباس ذکر کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹۹/۱۰؛ بحرانی، همان: ۵۴۹، ۵۵۲).

ذکر وقایع پس از سبب نزول: یکی از مواردی که به سبب نزول ارتباط می‌یابد، وقایع پس از نزول آیه است. در این خصوص نیز روایاتی از ابن عباس منقول است. یکی از این موارد ذیل آیه «وَآتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهٗ» (اسراء/۲۶) دیده می‌شود. سیوطی به نقل از ابن مردویه از ابن عباس نقل می‌کند زمانی که این آیه نازل شد، پیامبر (ص) فدک را به حضرت فاطمه (س) بخشید (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۷۷/۴).

نمونه دیگر ذیل آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال/۲۵) آمده است. در این باره طبرسی از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) پس از نزول این آیه فرمود، هرکس پس از وفات من به

علی (ع) ظلم کند، گویا نبوت من و انبیای پیشین را انکار کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۲/۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱۴۳/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۶۶۷/۲).

آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...» (شوری/۲۳) موردی دیگر است که ذیل آن روایت ابن عباس در خصوص اتفاق پس از نزول آیه سخن گفته است. در این باره از وی منقول است زمانی که این آیه نازل شد، اصحاب از پیامبر (ص) سؤال کردند نزدیکان شما که خداوند مودت نسبت به آن‌ها را بر ما واجب کرده، چه کسانی هستند، ایشان فرمودند: «علی، فاطمه و فرزندان او». ایشان سه مرتبه این جمله را تکرار نمودند (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۹۰-۳۸۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۰/۸؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۲/۴، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۸۲۲/۴). در روایتی دیگر هم با همین مضمون از وی که بحرانی (همان: ۸۲۴/۴) به نقل از صحیح بخاری و مسلم آورده، از ابن عباس چنین نقل شده که وی مراد از «قربی» را آل محمد می‌داند.

البته در چند روایت دیگر منقول از ابن عباس، مراد از «قربی»، جمیع قریش دانسته شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۲۵ به نقل از شعبی؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۰/۸). به‌گونه‌ای که در یک روایت زمانی که فردی از ابن عباس در مورد «القربی» سؤال می‌کند، سعید بن جبیر پیش قدمی کرده و می‌گوید: «منظور آل محمد است»، ابن عباس در پاسخ به او می‌گوید: «عجله کردی، زیرا هیچ تیره‌ای از تیره‌های قریش نیست، مگر آنکه پیامبر (ص) در بین آنان قرابتی دارد»، سعید بن جبیر در ادامه می‌گوید: «پس ما قبل از اینکه در تفسیر این آیه بحث کنیم، باید معنای لغوی قرابت را بفهمیم» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۲۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۷/۶-۵). حتی در یک روایت از ابن عباس نقل شده که این آیه به وسیله آیه «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنَّ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» نسخ شده است.

در رد این دسته روایات باید گفت اینکه مراد از قرابت، قرابت با قریش باشد، صحیح نیست؛ زیرا معنای اجر زمانی تمام می‌شود که درخواست‌کننده آن کاری کرده باشد و سودی رسانده باشد، آن وقت در ازای آن مزد طلب کند؛ از این رو اجر زمانی معنا دارد که پیامبر (ص) قریش را هدایت نموده و آن‌ها ایمان آورده باشند؛ زیرا بر فرض باقی ماندن آن‌ها در کفر و تکذیب دعوت پیامبر در واقع چیزی از پیامبر نگرفته‌اند تا در مقابلش اجری بدهند. بر این اساس، این معنا با سیاق آیه ناسازگار بوده و مراد از «قربی» همان اهل بیت پیامبر (ص) است؛ از این رو، روایت دیگر منقول از ابن عباس که آیه را منسوخ می‌داند، نیز صحیح نخواهد بود؛ زیرا مراد از واجب نمودن مودت اهل بیت و قرار دادن آن به عنوان اجر رسالت به

این دلیل بوده که آن را وسیله‌ای برای رجوع مردم و مرجعیت ایشان قرار گیرد، در نتیجه، این اجر چیزی ماورای خود رسالت و دعوت دینی و بقاء و دوام آن نیست؛ و مفاد این آیه مغایرتی با آیه «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَيْهِ اللَّهُ...» نخواهد داشت که بخواهد ناسخ آن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۶/۱۸-۴۲).

ذکر مواردی که سبب نزول علاوه بر اهل بیت (ع)، افراد دیگر را هم شامل می‌شود: دسته دیگر نمود روایات فضائل منقول از ابن عباس در اسباب نزول، مواردی است که علاوه بر اهل بیت، افراد دیگر نیز شامل آیه می‌شوند. گفتنی است این که در برخی روایات ابن عباس، مانند روایات ذیل آیه تطهیر و آیه مباحله، آیه صرفاً در شأن اهل بیت (ع) دانسته شده، با روایات این بخش که علاوه بر اهل بیت (ع)، افراد دیگر را شامل می‌شود، منافات ندارد؛ زیرا در روایات دسته اول در واقع اهل بیت (ع) تنها مصداق منحصر به فرد آیه هستند و آیه تنها شامل حال آن‌ها می‌شود؛ اما در ارتباط با دسته دوم، اهل بیت (ع) مصداق اتم نزول آیه هستند؛ به همین سبب افراد دیگر هم می‌توانند در شمول آن وارد شوند.

به عنوان مثال در مورد آیه «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (التوبه/۱۹) از ابن عباس چنین نقل شده که این آیه در مورد علی بن ابی طالب و عباس نازل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۳ با دو سند به نقل از شعبی و ابن مردویه)؛ اما اینکه در برخی منابع همچون جامع البیان طبری (۱۴۱۲: ۶۷/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹/۵ و ۲۰) که با دو سند متفاوت از طریق علی بن ابی طلحه، ابن سیرین و مره همدانی سبب نزول منقول از ابن عباس را در شأن عباس بن عبدالمطلب می‌دانند، نیز کلامی صحیح است؛ زیرا این روایات و سایر روایاتی که از افراد دیگر غیر از ابن عباس نقل شده و آن‌را در شأن عباس، علی (ع)، عثمان و شیبه می‌داند، همگی بیانگر این مطلب است که نزاع آن‌ها در افضل بودن سقایات و عمارت در مقابل ایمان و جهاد بوده است.

نمونه دیگر ذیل آیه «مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غُلٍّ...» (الحجر/۴۷) دیده می‌شود. بررسی منابع تفسیری فریقین نشان داد که تنها سیوطی (۱۴۰۴: ۱۰۱/۴) ذیل این آیه با دو طریق مجاهد و کلبی از ابی صالح از ابن عباس در باب فضائل روایت نقل کرده است. طریق اول بیانگر این است که آیه در شأن علی، طلحه و زبیر و طریق دیگری آن‌را در شأن «ابوبکر و عمر و عثمان و علی و طلحة و الزبیر و سعد و سعید و عبدالرحمن بن عوف و عبدالله بن مسعود» می‌داند.

نزول آیه «وَيَسِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (البقره/۲۵) در مورد علی (ع)،

حمزه، جعفر و عبیده بن الحارث (فرات/۵۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۱) و آیه «قُلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ» (آل عمران/۱۵) در مورد حضرت علی (ع)، حمزه بن عبدالمطلب و عبیده بن حارث (کوفی، ۱۴۱۰: ۷۷/۱؛ بحرانی، همان: ۶۰۲/۱) نمونه‌های دیگر در این زمینه است. گفتنی است هر دو روایت فوق را فقط فرات کوفی و بحرانی ذکر کرده‌اند و دیگر منابع تفسیری شیعی آن را بیان نکرده‌اند. حتی بحرانی هم آن را از منابع اهل سنت نقل می‌کند.

(ب) تأویل (تعیین مصداق)

یکی دیگر از موارد نمود روایات منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع)، بیان تأویل است. در این خصوص روایات بسیاری از ابن عباس در منابع تفسیر روایی فریقین مشاهده می‌شود. از مجموع موارد مورد بررسی در تفاسیر فریقین ۶۷ روایت به این مهم اختصاص دارد؛ که این مطلب علاوه بر نقل فضائل اهل بیت (ع) توسط ابن عباس، نشان‌دهنده جواز تأویل از منظر وی است. همچنین بررسی منابع تفسیری فریقین معلوم می‌دارد که ذکر این‌گونه روایات در تفاسیر شیعی به نسبت اهل سنت بیش‌تر است که طبیعتاً این مسئله با توجه به جایگاه تأویل و بطن در مکتب شیعه، امری بدیهی است.

به عنوان مثال واژه ایمان در آیه «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (المائدة/۵) به حضرت علی (ع) (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۲۱) تأویل شده است. این درحالی‌که است که طبری بدون ذکر تأویل مذکور از ابن عباس، به نقل از علی بن ابی طلحه از وی، ایمان را ریسمان محکمی می‌داند که عمل جز به آن پذیرفته نمی‌شود و بهشت جز بر کسی که آن را ترک کند، حرام نمی‌شود (طبری، ۱۴۱۲: ۷۰/۶). در جمع میان دو روایت می‌توان چنین گفت که یکی تأویل و بطن آیه را بیان کرده و دیگری به تفسیر و فهم ظاهری آن پرداخته است؛ از این رو هر دو روایت ابن عباس قابل قبول است.

تأویل واژه «هاد» در آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (الرعد/۷) به امام علی (ع) (طبری، ۱۴۱۲: ۷۲/۱۳) به نقل از سعید بن جبیر؛ طبری، ۱۳۷۲: ۴۲۷/۶؛ طوسی، بی تا: ۲۳۳/۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴۸۲/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۳۲/۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۷۲/۵) نمونه‌ای دیگر از این دست روایات است. البته در روایتی دیگر از ابن عباس (طوسی، بی تا: ۲۳۳/۶، ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۷۲/۵) «المنذر محمد و الهادی الله» مراد از هادی، خداوند دانسته شده است. این روایت منافاتی با روایت اول ندارد؛ زیرا می‌توان گفت هدایت‌گری حضرت علی (ع) در طول هادی بودن خداوند و منبعث از آن است. در روایتی دیگر از وی، مراد از هادی «داع» دانسته

شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۲/۱۳، سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۵/۴) که این نیز می‌تواند هم‌راستا با دو روایت فوق باشد به این صورت که روایت سوم به عنوان شرح و تفسیر در نظر گرفته شود و روایات دیگر تأویلی باشد. علاوه بر روایات مذکور، روایتی هم در الدر المنثور دیده می‌شود که سایر منابع آن را ذکر نکرده‌اند. این روایت چنین است: «المنذر والهادي علي بن أبي طالب رضي الله عنه». طبق این روایت، ابن عباس می‌گوید پیامبر (ص) فرمود: «منذر و هادی حضرت علی (ع) است» (سیوطی، همان).

تأویل واژه «الصادقین» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (التوبه/۱۱۹) (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۱، ۱۷۴، طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۸۶۵/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۹/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۰/۳)، «البحرین» به حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، «البرزخ» به پیامبر (ص) و «لؤلؤ و مرجان» به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۵۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۳۵/۵) در آیات «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ. يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن/۱۹)، «مؤمن» در آیه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا» (السجده/۱۸) به حضرت علی (ع) (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۲۸/۱-۳۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۰۰/۴-۳۹۷، سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۷۷/۵) نمونه‌هایی دیگر در این زمینه هستند.

ج) تبیین مراد و معنا

از دیگر مواردی که در روایات فضائل منقول از ابن عباس در شأن اهل بیت (ع)، دیده می‌شود، تبیین مراد کلمات، عبارات و جملات مذکور در آیه است؛ به این صورت که در جریان تبیین مراد یک واژه یا عبارت به فضیلت و برتری اهل بیت (ع) هم تصریح می‌شود. از مجموع روایات مورد بررسی ۴۵ مورد شامل این بخش می‌گردد؛ به عنوان مثال در مراد از واژه «طوبی» در آیه «طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ» (الرعد/۲۹) از ابن عباس نقل شده که طوبی درختی است در بهشت که اصل آن در خانه حضرت علی (ع) و شاخه‌های آن در خانه مؤمنان است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۸/۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۹۱/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۵۹/۳). در روایتی دیگر چنین آمده که پیامبر (ص) در وصف معراج فرمودند: «زمانی که وارد بهشت شدم درختی دیدم که هر برگ آن کل دنیا را می‌پوشاند... از جبرئیل در مورد آن سؤال کردم، گفت: آن درختی است که برای تو و افراد کثیری از امت توست، گفتم: اصل آن کجاست، گفت: در خانه علی (ع)» (کوفی، ۱۴۱۰: ۲۰۷/۱). در روایت دیگر گفته شده که اصل آن در خانه پیامبر (ص) و فرع آن در خانه علی (ع) است (همان: ۲۰۸/۱).

در جمع میان این روایات می‌توان از روایتی منقول از امام باقر (ع) که ثعلبی در الکشف و البیان آن را ذکر کرده است، بهره برد. در این روایت چنین آمده که از پیامبر (ص) در مورد «طوبی» سؤال شد، ایشان فرمودند: «طوبی درختی است در بهشت که اصل آن در خانه من و فرع آن در بهشت است» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۹۱/۵) بار دیگر از ایشان در این باره سؤال شد، فرمودند: «درختی در بهشت که اصلش در خانه علی و فرع آن در خانه اهل بهشت است» (همان: ۲۹/۵). از پیامبر (ص) در مورد این گونه‌گونی در پاسخ سؤال شد، فرمودند: «خانه من و خانه علی (ع) در بهشت در مکانی واحد است» (همان: ۲۹/۵).

نمونه دیگر ذیل آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (الحشر/۷) در بیان مراد «ما» دیده می‌شود. در این خصوص از ابن عباس معنای «تبعیت و ولایت‌پذیری از حضرت علی (ع)» به عنوان ملاک هدایت‌پذیری و ورود به بهشت ذکر شده است (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷۳/۱).

د) ذکر اوصاف بیانگر برتری اهل بیت (ع)

یکی دیگر از گونه‌های ذکر فضائل در روایات ابن عباس، اشاره به صفت یا ویژگی است که منجر به برتری حضرت علی (ع) بر دیگران می‌شود. از مجموع روایات مورد ارزیابی ۲۷ روایت به این بخش اختصاص دارد. وجود چنین روایاتی از ابن عباس به این معناست که ابن عباس صفت یادشده را منحصر در ایشان می‌داند. برخی از این اوصاف چنین است:

کاتب صلح حدیبیه: در روایت منقول از ابن عباس ذیل آیه «وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنَّا كَمَا وَآيَدِيكُمُ عَنْهُمْ بَيْتِنَ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمُ عَلَيْهِمْ» (الفتح/۲۴) حضرت علی (ع) به عنوان کاتب صلح حدیبیه نامیده می‌شود (سیوطی، ۱۴۰۴: ۷۸/۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۶۰/۹).

ذکر اسامی حضرت علی (ع) در قرآن: در روایتی دیگر ذیل آیه «فَأَذِّنْ مُؤَدِّنَ بَيْنَهُمْ» (الاعراف/۴۴) ابن عباس ضمن بیان این مطلب که برای علی (ع) در کتاب خدا اسمائی است که مردم نمی‌شناسند، متذکر می‌شود که مراد از «مؤذن» حضرت علی (ع) است. در واقع وی مؤذن را یکی از اسامی حضرت علی (ع) در قرآن می‌داند (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۴۲/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۱/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۴۶/۲). در این میان بررسی روایات مذکور در منابع اهل سنت، نتایج متفاوتی را نشان داد؛ به گونه‌ای که در اکثر منابع به این مهم حتی اشاره هم نشده است و از شرح و تفسیر این واژه صرف نظر کرده‌اند. تعداد محدودی همچون حاکم حسکانی (۳۶۹: ۲۶۹/۱) با رویکرد بی‌طرفانه تمامی روایاتی را ذکر کرده است که حضرت

علی (ع) را «مؤذن» می‌نامد. برخی دیگر نیز همچون فخر رازی بدون اشاره به روایت مورد نظر از ابن عباس، روایت دیگری از وی نقل می‌کند که در آن وی «مؤذن» را یکی از ملائکه و صاحب صور می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۱۴). با وجود اینکه حاکم حسکانی روایت اول را به صراحت از ابن عباس نقل کرده، آلوسی معتقد است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۸) این روایت ابن عباس از طرف اهل سنت نقل نشده، وی در ادامه بیان می‌کند از مثل چنین امامی که در آن روز در حظیره‌های قدس جای دارد، خیلی بعید است که به محشر بیاید و چنین جمله‌ای را اعلام کند. در این میان صاحب المنار ضمن رد کلام آلوسی و تعدیل حاکم حسکانی در منابع رجالی اهل سنت، بیان می‌کند که اگر سند این گونه روایات را پذیرفتیم، ناگزیر باید مضمون آن را نیز بپذیریم. همچنین اینکه حضرت علی (ع) در آن روز در حظیره‌های قدس جای دارد، مانع از این نیست که مؤذن نیز باشد (رشید رضا، بی تا: ۴۲۶/۸). علامه طباطبایی نیز ضمن صحه گذاشتن به توضیحات صاحب المنار، بیان می‌کند حاکم حسکانی از کسانی است که روایاتش مورد پسند و در نقل حدیث، ضابط است. وی در ادامه ضمن ابراز تعجب از عمل سیوطی که معمولاً تمام روایات را در الدر المنثور ذکر می‌کند، می‌گوید مشخص نیست که سیوطی چرا از نقل چنین روایتی خودداری کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۱/۸-۱۴۰).

نزول کرائم قرآن در شأن علی (ع): از ابن عباس نقل شده که خداوند کرائم قرآن را در مورد علی (ع) نازل کرده است (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۶).

۶. نتیجه

بررسی روایات فضائل منقول از ابن عباس در منابع تفسیری روایی فریقین به موارد ذیل منتج شد.

۱. در میان تفاسیر روایی اهل سنت بیشترین روایت فضائل منقول از ابن عباس در الدر المنثور و در شیعه در تفسیر فرات کوفی آمده است.

۲. طریق مشترک میان تمام تفاسیر فریقین در نقل این گونه روایات، طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس است. اگرچه طرق دیگری هم ذکر شده، اما این طریق بیشترین روایات را به خود اختصاص داده است.

۳. در ارزیابی منبع و مصدر این گونه روایات، در منابع متقدم شیعی غالباً به مشایخ مفسر رسیدیم. به عنوان مثال منبع مورد استفاده فرات کوفی در این زمینه، تفسیر حبری (حسین بن حکم حبری) یکی از مشایخ وی است. در تفاسیر متأخرتر علاوه بر نقل از مشایخ، منابع متقدم‌تر همچون فرات کوفی، کتب شیخ

صدوق و شواهدالتنزیل حاکم حسکانی نمود بیش‌تری می‌یابد. همچنین در تفاسیر اهل سنت علاوه بر برخی مشایخ مفسران، کتاب‌های شواهدالتنزیل حاکم حسکانی و ابن‌مردویه بیش‌تر مشهود هستند.

۴. از جهت متن نیز فضائل منقول از ابن‌عباس در باب اهل‌بیت (ع)، غالباً در گونه‌های اسباب‌نزول، تأویل، بیان‌مراد و معنا، همچنین ذکر اوصاف شاخص ایشان نمود می‌یابد که در این میان بیش‌ترین تعداد روایت در قالب سبب‌نزول و پس آن تأویل آمده است.

۵. بی‌شک تعداد روایات فضائل منقول از ابن‌عباس در تفاسیر، متأثر از نوع نگاه مفسر و گرایش‌های تفسیری آن‌ها است. به‌گونه‌ای که عیاشی به دلیل گرایش به نقل روایات فقهی و آیات‌الاحکام، طبری به دلیل تعصب، شیخ طوسی و طبرسی به دلیل رویکردهای تقریبی کمتر به ذکر روایات فضائل که روایات ابن‌عباس هم بخشی از آن است، پرداخته‌اند. در این میان در تفاسیری همچون فرات کوفی به دلیل گرایش‌های کلامی و شرایط زمانه، ثعلبی و سیوطی با نگاه بی‌طرفانه، این نوع روایات نمود بیش‌تری دارد.

درعین‌حال، اگرچه تعداد روایات منقول از ابن‌عباس در باب فضائل در تفاسیر با رویکرد مفسر ارتباط مستقیم دارد، اما عدم نقل یا ذکر تعداد محدود این نوع روایات از ابن‌عباس در برخی از این تفاسیر، به معنای عدم نقل روایت از وی در این باره نیست و این امر به جایگاه و موضع خاص ابن‌عباس در این خصوص، آسیبی وارد نمی‌کند. لذا، ورای آمار و تحلیل آماری، وی به‌عنوان یکی از مشهورترین مفسران صحابه و ترجمان قرآن، همواره به این مهم توجه داشته و تأویل، تعیین مصداق، مراد و ... بسیاری از آیات قرآن را اهل‌بیت (ع) می‌داند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۷۸ ش): «شرح نهج البلاغه»، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ ق): «تهذیب التهذیب»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۰ م): «وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان»، بیروت: دار الثقافة.
- ابن سعد، محمد (بی تا): «الطبقات الكبرى»، بیروت: دار صادر.
- الوسی، محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ ق): «البرهان فی التفسیر القرآن»، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۳۶۹ ش): «شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلہ فی اهل البيت (ع)»، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، چاپ اول.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نورالثقلین»، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- رشیدرضا، محمد (بی تا)، «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم.
- زرین کلاه، الهام (۱۳۹۶ ش): «تحلیل روایات تفسیری متعارض ابن عباس با استناد به روایات اهل بیت (ع) با تأکید بر جامع البیان و نورالثقلین»، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و ریحانی نیا، محمدعلی (۱۳۹۸): «نقد مدخل «علی بن ابی طالب» در دائرة المعارف البورلیمین»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۴، (۲۷)، صص ۴۷-۵۹.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ ق): «الاتقان فی علوم القرآن»، دارالکتب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ چهاردهم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ش): «کتاب التفسیر»، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش): «تفسیر قمی»، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق): «تفسیر فرات الکوفی»، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق): «بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار»، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- موسوی دره بیدی، سیدحسین، احمدنژاد امیر (۱۴۰۱ ش): «بررسی رویکرد تقریبی دو تفسیر التبیان و مجمع البیان در نقل روایات اهل بیت (ع)»، دوفصلنامه پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۵، صص ۳۶۴-۳۳۷.
- مهدوی راد، محمدعلی، عباس مصلاهی، حمیدرضا فهیمی تبار (۱۳۸۸ ش): «اجتهاد در تفسیر روایی نورالثقلین»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، شماره اول، صص ۴۴-۲۲.

References

- The Holy Quran
- Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid ibn Hibatullah (1378 SH): "Sharh Nahj al-Balagha", Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali (1404 AH): "Tahdhib al-Tahdhib", Beirut: Dar al-Fikr, 1st ed.
- Ibn Kholakan, Ahmad ibn Muhammad (1970 AD): "Wafiyat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman", Beirut: Dar al-Thaqafah.
- Ibn Sa'd, Muhammad (n.d.): "Al-Tabaqat al-Kubra", Beirut: Dar Sader.
- Alousi, Mahmoud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st ed.
- Bahrani, Seyyed Hashim (1416 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Bonyad Ba'ithat, 1st ed.
- Tha'labi Nishaburi, Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Quran", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1st ed.
- Hakim Hasakani, Ubaidullah ibn Abdullah (1369 SH): "Shawahid al-Tanzil li-Qawa'id al-Tafdeel fi al-Ayat al-Nazilah fi Ahl al-Bayt (AS)", Qom: Majma' Ihya' al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1st ed.
- Howaizi, Abd Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Ismailian Publications, 4th ed.
- Rashid Reza, Muhammad (n.d.): "Tafsir al-Quran al-Azim", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2nd ed.
- Zarrin-Kolah, Elham (1396 SH): "Analysis of Contradictory Interpretative Narrations of Ibn Abbas Based on the Narrations of Ahl al-Bayt (AS) with Emphasis on Jami' al-Bayan and Nur al-Thaqalayn, PhD Thesis", Tehran: Tarbiat Modares University.
- Rezaei Isfahani, Muhammad Ali and Reyhani Nia, Muhammad Ali (1398 SH): "Critique of the Entry 'Ali ibn Abi Talib' in the Encyclopedia of the Yoreliman", Quranic Studies of Orientalists, 14(27), pp. 47-59.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Aytollah Mar'ashi Library.
- Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH): "Al-Itqan fi Ulum al-Quran", Dar al-Kutub al-Arabi.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers of the Hawzah, 14th ed.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Nasir Khusraw Publications, 3rd ed.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380 SH): "Kitab al-Tafsir, edited by Hashem Rasouli Mahallati", Tehran: Alimiah Printing House.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 3rd ed.
- Qommi, Ali ibn Ibrahim (1367 SH): "Tafsir Qummi", Qom: Dar al-Kitab, 4th ed.
- Kufi, Farat ibn Ibrahim (1410 AH): "Tafsir Farat al-Kufi", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1st ed.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immah al-A'ṭhar", Beirut: Maktabat al-Wafa.
- Mousavi Darebidi, Seyyed Hossein, Ahmadnejad, Amir (1401 SH): "A Comparative Study of the Approaches of Tafsir al-Tibyan and Majma' al-Bayan in Transmitting the Narrations of Ahl al-Bayt (AS)", Journal of Comparative Tafsir Studies, No. 15, pp. 337-364.
- Mahdavi Rad, Muhammad Ali, Mosalaci, Abbas, Hamid Reza Fahimi Tabar (1388 SH): "Ijtihad in the Narrative Interpretation of Nur al-Thaqalayn", Journal of Hadith Studies, Year 1, No. 1, pp. 22-44.



A Study of Objections to the Concept of Religious Dissimulation

[Taqiyyah] from the Perspective of Sunni and Shi'i Exegetes (A Case Study of Āl 'Imrān 3:28, al-Nahl 16:106, and Ghāfir 40:28)

Muhammad Mahdavi¹ , Muhammad Azimi² 

Mahdi Monazzeh³ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author)

mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Tabriz, Iran. mo.azimi@tabrizu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Tabriz, Tabriz, Iran. m.monazzah@tabrizu.ac.ir

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: The doctrine of Taqiyyah (Religious dissimulation) is one of the shared beliefs between Shi'a and Sunni Islam and holds a central place in religious texts. Rooted in Qur'anic teachings, this concept has been emphasized in various verses of the Qur'an, and its legitimacy is clearly established. The primary objective of this research is to explore and clarify the concept of Taqiyyah in the Qur'an, analyzing the perspectives of Shi'a and Sunni Qur'anic exegetes, particularly regarding verses 28 of Surah Al-Imrān, 106 of Surah An-Nahl, and 28 of Surah Ghāfir. This study aims to address the objections raised against the Shi'a regarding this doctrine and to identify points of agreement and disagreement between the two Islamic schools of thought concerning the concept and conditions of Taqiyyah.

Research Methodology: This research employs an analytical-descriptive approach, utilizing reputable library resources to examine and compare the views of Shi'a and Sunni Qur'anic exegetes on the verses related to Taqiyyah. Special attention is given to the perspectives of Sunni Qur'anic exegetes with Salafi and literalist approaches, who have raised objections against the concept of Taqiyyah.

Findings: The findings of this research indicate that both sects agree on the prohibition of forming alliances with disbelievers, as emphasized in verse 28 of Surah Al-Imrān while permitting association with them in cases of necessity. Regarding verse 106 of Surah An-Nahl, both sects agree that Taqiyyah is permissible under compulsion or fear of harm, but only to the extent necessary. Both Shi'a and Sunni traditions cite the story of Ammar ibn Yāsir in the context of this verse and narrate

Received: 2025/01/06 ; Received in revised from: 2025/02/04 ; Accepted: 2025/02/05 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Mahdavi, Muhammad, Azimi, Muhammad, Monazzeh, Mahdi (1403SH): "A Study of Objections to the Concept of Religious Dissimulation [Taqiyyah] from the Perspective of Sunni and Shi'i Exegetes (A Case Study of Āl 'Imrān 3:28, al-Nahl 16:106, and Ghāfir 40:28)", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P84-105, [10.22034/csq.2025.498326.1507](https://doi.org/10.22034/csq.2025.498326.1507)

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



the famous saying of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his family) concerning Ammar. In the case of verse 28 of Surah Ghāfir, Shi'a commentators do not specify a particular context for its revelation, while Sunni Qur'anic exegetes attribute its revelation to Abu Bakr's defense of the Prophet (peace be upon him and his family). Both schools of thought emphasize the legitimacy of Taqiyyah based on this verse and propose similar possibilities regarding the identity of the "believing man" mentioned in the verse. The main difference lies in the fact that Shi'a scholars generally do not consider abandoning Taqiyyah permissible under compulsion, whereas Sunni scholars view such an approach as preferable.

Final Conclusion: Ultimately, this research demonstrates that Shi'a and Sunni Islam agree on the principles and definition of Taqiyyah to the extent that both schools of thought permit it in cases of necessity and to the degree required. The practice of Taqiyyah can take the form of concealment, verbal dissimulation, or practical compliance. Based on this, commentators from both schools of thought believe that, despite the specific contexts of the verses related to disbelievers, the concept of Taqiyyah can be applied in the face of any opposition where the necessary conditions are met. Additionally, Taqiyyah is permissible for religious leaders unless it leads to harm to the religion. Except for some literalist Qur'anic exegetes, most scholars from both schools of thought have reached a common interpretation of this doctrine.

Keywords: Shi'a and Sunni, Taqiyyah, Verses of Taqiyyah, Religious Dissimulation, Objections Exegesis.

شبهه پژوهی تقیه از منظر مفسران فریقین (مطالعه موردی آیات ۲۸ آل عمران، ۱۰۶ نحل و ۲۸ غافر)

محمد مهدوی^۱، محمد عظیمی^۲، مهدی منزه^۳

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، (نویسنده مسؤول) mo.mahdavi@tabrizu.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، mo.azimi@tabrizu.ac.ir

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران m.monazzah@tabrizu.ac.ir

چکیده

تقیه به عنوان یک آموزه اساسی در ساحت اجتماعی - سیاسی اسلام، همواره مورد توجه تحلیل‌گران و مفسران بوده است. درحالی‌که تقریباً تمام مسلمانان بر اصل مشروعیت این مفهوم توافق دارند، برخی از مفسران اهل سنت شبهاتی را نسبت به آن مطرح کرده‌اند. از جمله ادله بنیادین این آموزه، آیات قرآن کریم است که در این پژوهش به روش تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تفسیر این آیات از منظر فریقین مورد بررسی قرار گرفته است. هدف اصلی این تحقیق، روشن‌سازی وضعیت تفاوت یا اشتراک میان دیدگاه شیعه و اهل سنت در خصوص تقیه است. نتایج حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که هم شیعه و هم سنی در تعریف و اصول تقیه، هم نظر هستند و هر دو بر اساس آیات قرآن، این عمل را در شرایط اضطراری و به میزان ضرورت مجاز می‌دانند؛ درعین حال، این ضرورت تعیین‌کننده کیفیت عمل تقیه است که ممکن است به شکل کتمان، زبانی یا عملی باشد. به جز برخی مفسران با رویکرد ظاهرگرایانه یا سلفی، مفسران دیگر به تفسیر مشترکی از این آموزه دست یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: فریقین، تقیه، آیات تقیه، تقیه مداراتی، شبهه، تفسیر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: مهدوی، محمد، عظیمی، محمد، منزه، مهدی (۱۴۰۳): «شبهه پژوهی تقیه از منظر مفسران فریقین (مطالعه موردی آیات ۲۸ آل عمران، ۱۰۶ نحل و ۲۸ غافر)»، *دو فصلنامه علمی مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹ (۱۸)، ۱۰۵-۸۴.

10.22034/csq.2025.498326.1507

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

آموزه تقیه به عنوان یکی از باورهای مشترک میان شیعه و سنی، در کانون توجه متون دینی قرار دارد. این مفهوم که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد، در آیات مختلف قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و مشروعیت آن به وضوح مطرح شده است. علاوه بر آیات، روایات متواتری نیز وجود دارند که این مشروعیت را تأیید می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۳/۳؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۴۷۴/۶، سیوطی، بی تا: ۲۸۱/۸؛ متقی هندی، ۱۴۳۱: ۴۳/۳)؛ از این رو در اصل جواز آن اختلافی بین مسلمانان (به غیر خوارج) وجود ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳/۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۰/۳ و ۴۳۱/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲). علامه مجلسی آیات و روایات تقیه را به خوبی جمع‌آوری کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۴/۲۹ و ۳۹۳/۷۲).

تقیه به عنوان یک مفهوم اساسی در مذهب شیعه، دارای ریشه‌های مستحکم قرآنی است که مورد تأکید مفسران اسلامی از هر دو فرقه شیعه و اهل سنت قرار گرفته است. در این تحقیق، تلاش خواهد شد تا دیدگاه‌های مفسران این دو مذهب در خصوص آیات مرتبط با تقیه به صورت تطبیقی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. این مقایسه نه تنها به درک عمیق‌تری از این آموزه یاری می‌رساند بلکه نشان‌دهنده‌ی همسویی و توافق در نظریات آن‌ها نسبت به این آموزه است. بدین ترتیب، پژوهش حاضر به‌گونه‌ای ساماندهی خواهد شد که شبهات و نقدهای موجود پیرامون این آموزه نسبت به شیعه، به روشنی و با رویکردی مستدل پاسخ داده شود.

۲. آیات تقیه

در قرآن کریم، موضوع تقیه به عنوان یکی از اصول مهم مذهبی، در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله آیات برجسته در این زمینه، می‌توان به آیه ۲۸ سوره آل عمران، آیه ۱۰۶ سوره نحل و آیه ۲۸ سوره غافر اشاره کرد که به طور مستقیم به مفهوم تقیه پرداخته‌اند. با توجه به اهمیت این آیات، علامه مجلسی تنها به ذکر این سه آیه در باب تقیه اکتفا کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۳/۷۲) که نشان‌دهنده برجستگی و اعتبار این سه آیه در موضوع تقیه است؛ از این رو بررسی دیدگاه مفسران فریقین درباره این آیات، می‌تواند به فهم صحیح از مفهوم تقیه و مصادیق آن در اسلام کمک شایانی نماید.

الف) آیه ۲۸ سوره آل عمران

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ

اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ؛ نباید اهل ایمان، مؤمنان را وا گذاشته و از کافران دوست گزینند و هر که چنین کند رابطه او با خدا مقطوع است مگر برای در حذر بودن از شرّ آن‌ها (تقیه کنند)؛ و خدا شما را از (عقاب) خود می ترساند و بازگشت همه به سوی خدا خواهد بود.

دیدگاه مفسران شیعه: در برخی تفاسیر شیعی، ذکری از شأن نزول آیه مذکور به میان نیامده است (شیخ طوسی، بی تا: ۴۳۳/۲) در عوض، برخی دیگر از مفسران چندین شأن نزول مختلف برای این آیه ذکر کرده اند. بر اساس نظریات متعدد، این آیه در زمان شکل گیری روابطی میان گروهی از مسلمانان و منافقان با دشمنان اسلام نازل شده است. در این خصوص، اختلاف نظرهایی وجود دارد که آیا این ارتباط به مشرکان مکه مربوط می شود یا با یهود و نصاری؟ به عنوان مثال، برخی از مفسران معتقدند که این ارتباط پنهانی میان مسلمانان و جوامع یهود و نصاری بوده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۶۵/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۹۸/۲). در مقابل، عده ای دیگر از جمله مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق) بر این باورند که این آیه به ویژه درباره حاطب بن ابی بلتعنه نازل شده است که او و جمعی دیگر با کفار مکه روابط دوستانه ای برقرار کرده بودند و خداوند آنان را از این عمل نهی کرد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۷۰/۱). شرح ماجرا به این قرار است که رسول خدا (ص) زمان حرکت برای فتح مکه را پنهان می کرد تا مشرکان را غافلگیر کند. یکی از مهاجران به نام حاطب بن ابی بلتعنه وقتی با خبر شد برای مکیان نامه ای نوشت تا آن‌ها را از حرکت پیامبر (ص) و مسلمانان مطلع کند. نامه را به زنی که عازم مکه بود داد تا آن را در میان موهای خود پنهان کرده و به مکه برساند. با نزول جبرئیل (ع) بر رسول خدا (ص) این توطئه لو رفت. پیامبر خدا (ص) حضرت علی (ع) و زبیر بن عوام را فرستاد تا به دنبال آن زن رفته و نامه را از او بگیرند. امام علی (ع) و زبیر به او رسیده و زبیر از آن زن خواست نامه را بدهد؛ ولی آن زن مقاومت کرده و قسم خورد نامه ای ندارد. زبیر هم راضی شده و از امام علی (ع) خواست برگردند. امام علی (ع) به زبیر اعتراض کرد به این مضمون که تو حرف پیامبر که سخن خداست را قبول داری یا حرف این زن را؟! بعد خود، نامه را آن زن مکی ستاند و به مدینه برگشتند. رسول خدا (ص) مردم را در مسجد جمع کرد و فرمود: این را چه کسی به اهل مکه نوشته است؟ بعد از چند بار سؤال پیامبر (ص) سرانجام حاطب برخواست و به جرم خود اعتراف کرده و به توجیه خیانت خود پرداخت. خلیفه دوم عمر بلند شده و از حضرت اجازه خواست او را به جرم خیانت و نفاق به قتل برساند، ولی پیامبر (ص) اجازه نداده و فرمود:

او از سپاهیان اسلام در جنگ بدر است شاید خدا او را بیمارزد و دستور داد او را از مسجد بیرون کنند. وقتی از در مسجد می خواست بیرون رود پیامبر (ص) او را صدا زده و قول گرفت دیگر چنین خیانت‌هایی را مرتکب نشود و بخشید. در این هنگام این آیه مبارکه نازل شد (ابوالفتوح رازی، همان: ۲۶/۴ و مسلم بن حجاج، بی تا: ۹۴/۵).

این ماجرا افزون بر این که شأن نزول آیه را روشن می سازد، دربرگیرنده نکات مهمی از جمله نشان دادن دو نگاه متفاوت اصحاب به پیامبر اکرم (ص)، نسبت نفاق دادن اصحاب به همدیگر و خیانت برخی از اصحاب است.

شأن نزول سوم این است که آیه مذکور در مورد عبادة بن صامت، یکی از صحابه بزرگوار و با تقوای پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. عباده در جریان جنگ احزاب، با توجه به موقعیت حساس مسلمانان، از پیامبر (ص) درخواست اجازه کرد تا بتواند هم پیمانان یهودی خود را برای یاری مسلمانان فراخواند (ابوالفتوح، ۱۴۰۸: ۲۶۸/۴).

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی که اطلاق کافر بر اهل کتاب در قرآن ثابت شده نیست، شأن نزول اول و سوم صحیح نخواهد بود. علامه بر این باور است که برای توجیه ناصواب بودن ارتباط مسلمانان با کفار بایست به آیات دیگر قرآن متمسک شد. افزون بر آن که علامه شان نزول دوم را هم بیان نکرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۲/۲).

تفسیر آیه: بر اساس تفاسیر شیعی، در این آیه شریفه، خداوند متعال به مؤمنان هشدار می دهد که از اتخاذ همراهی و سرپرستی نسبت به کافران پرهیز کنند. هر فردی به این فرمان الهی بی توجهی کرده و به دوستی با غیر مؤمنان روی آورد، درواقع از ولایت خداوند خارج شده و ارتباط خود را با او قطع کرده است؛ با این حال، استثنای مهمی در این زمینه وجود دارد؛ اگر شخصی به دلیل ترس از خطرات احتمالی، ظاهراً با کافران دوستی کرده و ارتباط برقرار کند، در این صورت از پیامدهای عدم اطاعت معاف خواهد بود (طوسی، بی تا: ۴۳۳/۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۹۵/۲؛ طبرسی، ۷۳۰/۲۱۳۷۲).

مفسران شیعه در دلالت این آیه مبارکه بر تقییه اتفاق نظر دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۳/۳). در این راستا، شیخ طوسی در توضیحات خود پیرامون این آیه به تعریف دقیق تقییه پرداخته و تفاوت آن را با نفاق به روشنی بیان کرده است. به طور خاص، تقییه به معنای بیان نظر و عقیده‌ای مخالف با باورهای حقیقی فرد به دلیل ترس از آسیب به جان او تعریف شده است،

درحالی که نفاق به حالتی اطلاق می‌شود که انسان باطل را در دل داشته باشد (طوسی، همان: ۴۳۴/۲). همچنین، اصل بر عدم تقیه است و تقیه به عنوان یک راهکار تنها در موارد ضرورت مجاز واقع می‌شود (همان). به علاوه، میزان و چگونگی تقیه بستگی کامل به میزان ضرورت و حوادث خاصی دارد که فرد با آن‌ها مواجه است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۸۹/۵).

در بحث تقیه، یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به تعارض میان حفظ جان و دین و همچنین جلوگیری از اضرار به دیگران، به ویژه در مواردی چون قتل مؤمن یا افساد در دین مطرح می‌شود. بر اساس نظرات مفسران شیعه، هنگامی که تقیه منجر به چنین اضرائی شود، جایز نیست و لازم است نسبت به مفهوم و کاربرد آن دقت لازم به عمل آید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۲). به علاوه، همراهی و حسن معاشرت با کفار و ابراز زبانی توافق در شرایط تقیه، تحت شرایط خاصی مجاز شمرده می‌شود؛ با این حال، این همراهی باید صرفاً در حد ظاهر و بدون اعتقاد قلبی باشد (طوسی، همان: ۴۳۴/۲؛ طبرسی، همان)؛ بنابراین، استثنا در این آیه از نوع منقطع است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۳/۳).

تقیه و همراهی با کفار گاه در غیر حالت خوف و به جهت بهبود و جذب مخالفان نیز مجاز است (طبرسی، همان). از این رو برخی تقیه را به دو قسم تقیه خوفی و تقیه حبی تقسیم کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۸۹/۵). البته این آیه تنها بر تقیه خوفی دلالت دارد و تقیه حبی یا مداراتی از آیات و ادله دیگر استفاده می‌شود.

درباره این که در صورت خوف، تقیه واجب است یا این که ترک تقیه، جایز و حتی اولی و افضل است؛ اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی تقیه را برای حفظ جان واجب و ترک آن را حرام دانسته است، در عین حال روایتی مبنی بر افضلیت ترک تقیه نقل کرده؛ ولی معتقد است ظاهر روایات شیعه بر وجوب تقیه در این حالت و عدم جواز ترک تقیه دلالت دارند (طوسی، همان: ۴۳۵/۲).

برخی بر اساس پاره‌ای از روایات که در ذیل این آیه آمده است بر آن اند که این آیه بر رخصت یا اصل جواز تقیه در حال خوف دلالت دارد و اظهار حق در این حالت نه تنها جایز بلکه فضیلت و اولی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۲). نقل است مُتَنَبِّی معروف، مُسَلِّمَه کذاب (م ۱۲ ق)، دو نفر از اصحاب پیامبر اکرم (ص) را به اسارت گرفت. به یکی «از آنان گفت: آیا گواهی می‌دهی که محمد فرستاده خداست؟ هنگامی که آن صحابی پاسخ داد: بله. گفت: آیا شهادت می‌دهی که من هم فرستاده خدا هستم؟ وقتی پاسخ مثبت شنید او را رها کرده و به صحابی دوم رو کرد و از او همان سؤال‌ها را پرسید. نفر دوم به رسالت پیامبر اکرم (ص)

شهادت داد ولی به نبوت مسیلمه شهادت نداده و گفت: نمی شنوم چه می پرسی. مسیلمه نفر اول را آزاد کرد ولی نفر دوم را گردن زد. هنگامی که رسول اکرم (ص) از این ماجرا اطلاع یافت، فرمود: آن شهید به جهت پایبندی به صدق و یقین خود از دنیا رفت، شهادت گوارایش باد. صحابی دیگر به رخصت عمل نمود و گناهی بر وی نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳/۷۲ و ۴۰۸/۲۹). در این باره به ماجرای مقاومت بلال و ترک تقیه او در مقابل شکنجه مشرکان که تمجید رسول خدا (ص) را در پی داشت نیز استدلال شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۸/۲۹).

دیدگاه مفسران اهل سنت: بر اساس تفاسیر اهل سنت این آیه هنگامی نازل شد که سه نفر از یهودیان به نام های حجاج بن عمرو و ابن ابی الحقیق و قیس بن زید به صورت پنهانی با برخی از انصار مدینه ارتباط برقرار کردند تا آنان را از دین خارج سازند حتی این انصار به توصیه و خیرخواهی برخی از مسلمانان هم چون رفاعه بن منذر و عبدالله بن جبیر و سعد بن خثیمه در لزوم قطع ارتباط با این یهودیان گوش ندادند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲/۶۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۴۶). بعضی از مفسران معتقدند این گروه که با یهودیان ارتباط داشته و اسرار مسلمانان را به آن ها می رساندند و امیدوار بودند به کمک آن ها، یهودیان بر مسلمانان غلبه کنند عبدالله بن ابی سردسته منافقان مدینه و پیروان او بودند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲/۳۶؛ سمرقندی، ۲۰۰۵: ۱۱۴/۱۶؛ واحدی، ۱۳۸۳: ۵۵). برخی از مفسران سنی مذهب نیز همان ماجرای حاطب بن ابی بلتعنه را در شأن نزول این آیه آورده اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۹۲). ثعلبی جریان عبادت بن صامت را نیز در شأن نزول این آیه نقل کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۴۶). شأن نزول نخست میان اهل سنت، شهرت بسیار دارد.

تفسیر آیه: از منظر مفسران اهل سنت نیز این آیه بر مشروعیت تقیه دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۵۱). از منظر این مفسران خداوند مؤمنان را از دوستی، همراهی و همکاری با کفار نهی می کند. هرگاه مسلمانی این نهی را مراعات ننماید رابطه اش با خداوند قطع می شود مگر این که به جهت ترس از کفار تظاهر به دوستی و همراهی کند. این دوستی نباید از حد لسانی خارج شده و به مسلمانان یا اسلام آسیب زند (طبری، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۱۲). هرگاه انسانی در میان کفار زندگی کند و از آنان نسبت به جان و مال خود بترسد می تواند با آنان در زبان مدارا کند و دشمنی با آنان را اظهار نکند. بلکه جایز است به زبان، دوستی آنان را اظهار نماید و دشمنی خود با آنان را در دل نگه دارد (فخر رازی، ۱۴۰۲: ۸/۱۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۲؛ ابن کثیر، ۲۵/۲۱۴۱۹). این همراهی با

کفار فقط به قدر ضرورت مجاز است. هم چنین چون اظهار دوستی با کفار قلبی نبوده و تنها در ظاهر است استثنای موجود در آیه استثنای منقطع است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷۴/۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۰/۳).

رشید رضا بر آن است دوستی با کفار نه تنها به جهت خوف جایز است بلکه برای جلب منفعت نیز دوستی و همکاری با کفار مجاز است. بر این اساس بر حاکمان اسلامی نیز جایز است در صورتی که برای مسلمانان مفید باشد با دولت‌های کفر هم پیمان شده و همکاری نمایند. افزون بر آن وی به صراحت می‌گوید: این دوستی و موالات به دوران ضعف اختصاص ندارد بلکه در هر زمانی جایز است (رشید رضا، ۱۴۱۴).

هم چنین برخی از مفسران اهل سنت مدارا (تقیه مداراتی) را تا جایی که به ابطال حق و یاری باطل و نفاق منتهی نگردد از آداب مجالست و مستحب می‌دانند. در این راستا به سیره رسول اکرم (ص) که در متون معتبر روایی اهل سنت مانند صحیح بخاری نقل شده، استناد می‌نمایند. از عایشه نقل شده است که روزی مردی اذن خواسته و حضور حضرت شرفیاب شد. حضرت با وجود اینکه او را انسان بدی می‌دانست با خوش رویی و ملاحظت با وی رفتار کرد و همین سبب تعجب و سؤال عایشه شد. پیامبر (ص) فرمود: بدترین مردم کسی است که دیگران به جهت در امان ماندن از بددهنی وی، او را ترک کنند. از ابو درداء هم نقل شده که می‌گفت: «همانا ما در ظاهر به گروهی تبسم می‌کنیم و حال آنکه در دل آنان را لعنت می‌گوییم». وی تصریح می‌کند این نوع از تقیه، نفاق و دورویی به شمار نمی‌آید (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۱/۳).

آیا تقیه کننده تنها عداوت خود را اظهار نمی‌کند یا این که می‌تواند سخن محبت آمیز و دوستانه هم داشته باشد؟ فخر رازی دومی را در صورتی که در باطن دشمنی خود را نگه دارد، تجویز می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۳/۸). در اهل سنت نیز برخی با استناد به جریان مسیلمه کذاب، تقیه در حال خوف و ضرورت را صرفاً رخصت دانسته و عدم تقیه را افضل دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۴/۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۲). بعضی از اهل سنت نیز بر آن اند که این آیه تنها بر جواز تقیه در مقابل فقط کافر دلالت دارد و فراتر از آن را شامل نمی‌شود (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۳). اختلاف نظر اساسی بین اکثریت مفسران فریقین در دلالت این آیه بر تقیه وجود ندارد. در دو مورد از شأن نزول‌ها بین شیعه و اهل سنت اتفاق نظر وجود دارد. هر دو مذهب، دلالت این آیه بر تقیه را پذیرفته‌اند و معتقدند اصل بر حرمت دوستی و همراهی با کفار است مگر این که خوف از کفار، مسلمانان را به همراهی

با آنان مضطر سازد. در صورت اضطرار هم فقط به اقل تقیه و مقداری که خوف را برطرف سازد، بسنده می‌شود. از سوی دیگر، این همراهی و موالات در ظاهر بوده و حقیقی نیست. مفسران شیعه و سنی به صراحت همراهی و موافقت لسانی با کفار را در صورت اضطرار تجویز می‌کنند. هر دو فرقه همان‌گونه که از تفسیر الفرقان و المنار برمی‌آید تقیه مداراتی یا حبی را نیز تجویز کرده و معتقدند تقیه مختص دوران ضعف مسلمانان نیست بلکه در هر زمانی که خوف وجود داشته باشد جایز خواهد بود.

ب) آیه ۱۰۶ سوره نحل

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده باز کافر شد- نه آنکه به زبان از روی اجبار کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد (مانند عمار یاسر) بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش آکنده به ظلمت کفر گشت- بر آن‌ها خشم و غضب خدا و عذاب بزرگ دوزخ خواهد بود.

دیدگاه مفسران شیعه: مفسران شیعه بر این باورند که این آیه در ماجرای مسلمان شدن عمار و پدر و مادر وی، یاسر و سمیه نازل گردید. هنگامی که عمار تظاهر به ارتداد کرد و با تقیه از شکنجه‌های یافت (طوسی، بی تا: ۴۲۸/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۷/۶، طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۳/۳).

«زمانی که عمار و پدر و مادر وی؛ یاسر و سمیه و هم‌چنین صهیب، بلال و خباب به جهت اسلامشان شکنجه شدند. در آن شکنجه پدر و مادر عمار به شهادت رسیدند و عمار چیزی به آن‌ها گفت که راضی شدند. خدای سبحان جریان را به رسول گرامی خبر داد. وقتی که جماعتی برای آن جناب خبر آوردند که عمار کافر شد، حضرت فرمود: نه حاشا، عمار از فرق سر تا نوک پا پیر از ایمان است و ایمان با گوشت و خون او آمیخته شده است. تا آنکه خود عمار شرفیاب شد درحالی که گریه می‌کرد، حضرت فرمود: چه خبر شده است؟ عرض کرد: یا رسول الله خبر بسیار بدی آورده‌ام، زیرا رهایی نکردند تا دست به ساحت تو دراز نمودم و خدایان ایشان را به خیر یاد کردم، رسول خدا (ص) شروع کرد اشک‌های عمار را پاک کرد و فرمود: اگر بار دیگر نیز به تو چنین کردند تو هم همان کار را تکرار کن، آنگاه این آیه نازل شد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۸/۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۱/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۸/۱۲).

برخی از مفسران شیعی بعد نقلشان نزول پیشین، شأن نزول دیگری نیز از مجاهد

ذکر کرده‌اند. مجاهد گفته است این آیه درباره برخی از اهل مکه که ایمان آوردند نازل شد؛ وقتی به قصد مدینه از مکه خارج شدند در راه قریش به آنان دست یافته و آن‌ها را شکنجه کردند و در اثر این شکنجه‌ها مجبور شدند سخنان کفرآمیز بگویند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۸/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۱۹).

تفسیر آیه: ارتداد و کفر بعد ایمان به خداوند، جایز نیست. این ارتداد خشم و غضب الهی و عذاب دردناک را به دنبال دارد مگر این‌که فردی در حالت اکراه و اجبار قرار گیرد. در این شرایط خاص جایز است چنین فردی تنها در زبان و در ظاهر به قدر ضرورت به کفر گویی روی آورد و به اصطلاح تقیه کند (شیخ طوسی، بی تا: ۴۲۸/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۸/۶).

حاصل این‌که شکی در دلالت این آیه بر مشروعیت تقیه نیست. افزون بر آن، دلیل عقلی نیز آن را تأیید می‌کند؛ زیرا هدف دین و شارع مقدس برپایی حق و حقیقت است و گاه اقامه حق نیازمند تقیه و همراهی با دشمنان و مخالفان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۳/۳).

از منظر برخی مفسران شیعه عدم تقیه در شرایط خوف و حتی احتمال قتل به جهت اعزاز دین، اولی از تقیه است. به عبارت دیگر تقیه را رخصت و مجوّز دانسته‌اند نه موجب آن (کاشانی، بی تا: ۲۲۵/۵؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۷۲۸/۲)؛ ولی بیشتر بزرگان شیعه تقیه در این حالت را واجب و ارجحیت عدم تقیه را از باورهای اهل سنت دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱۵/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۹/۱۲).

دیدگاه مفسران اهل سنت: اهل سنت نیز همانند شیعه‌شان نزول این آیه را درباره عمار و پدر و مادر وی می‌دانند (طبری، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۶/۲؛ فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۲۰). ماجرای پیش‌گفته را آن‌ها نیز آورده‌اند (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۸۸). البته واحدی علاوه بر این، شأن نزول دیگری هم از مجاهد آورده است. او معتقد است «این آیه درباره گروهی از مؤمنان مکه نازل شد که در مکه مانده بودند و مسلمین از مدینه نامه نوشتند که هجرت کنید و تا مهاجرت نکنید ما شما را از خودمان نمی‌دانیم؛ و آنان به قصد مدینه از مکه بیرون آمدند و در راه گرفتار قریش گردیده، بر اثر شکنجه اجباراً کفر گفتند» (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۸۹).

تفسیر آیه: از منظر مفسران اهل سنت نیز این آیه کفر گویی در حالت اختیار و عادی را سبب خروج از دین و نزول خشم و غضب الهی می‌داند ولی اکراه و اجبار می‌تواند مجوّز این کفر گویی گردد. البته این کفر گویی ظاهری و در حد زبان بوده و قلبی نیست. معتقدند در این فرض نیز عدم تقیه و تحمل سختی و گرفتاری اولویت دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۶/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۴۱/۳).

فخر رازی هم این آیه را از ادله مشروعیت تقیه دانسته و ضمن بیان نشان نزول این آیه درباره عمار معتقد است این آیه کفر گویی در صورت اکراه را تجویز می‌کند البته معتقد است در این صورت تقیه واجب نیست و در این باره به عدم تقیه یاسر و سمیه استشهاد می‌کند. وی سپس به بیان میزان اکراهی می‌پردازد که مجوز کفر گویی است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷۳/۲۰)؛ بنابراین شیعه و اهل سنت در دلالت این آیه بر تقیه اتفاق نظر دارند و معتقدند در حالت عادی و اختیار هیچ‌گونه کفر گویی و لو زبانی - نه قلبی - جایز نیست و تنها در صورت اکراه و خوف ضرر، کفر گویی زبانی و به قدر ضرورت جایز است؛ اما این که در صورت اکراه و خوف ضرر عدم تقیه هم جایز است یا نه؟ اختلاف نظر دارند؛ مشهور در شیعه عدم جواز ترک تقیه است ولی مشهور نزد اهل سنت جواز و افضلیت ترک تقیه است. ماجرای عمار را هم شیعه و هم اهل سنت در شان نزول این آیه آورده و نیز سخن معروف پیامبر اکرم (ص) درباره عمار را هر دو فرقه نقل کرده‌اند.

ج) آیه ۲۸ سوره غافر

«وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْفُرْ بِمَا فِي يَدَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمَّا يُشَاقِقُ الظَّالِمِينَ وَيُقْتَلُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْفُرْ بِمَا فِي يَدَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمَّا يُشَاقِقُ الظَّالِمِينَ وَيُقْتَلُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْفُرْ بِمَا فِي يَدَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمَّا يُشَاقِقُ الظَّالِمِينَ وَيُقْتَلُ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ»

و مرد با ایمانی از آل فرعون که ایمانش را پنهان می‌داشت (با فرعونیان) گفت: آیا مردی را به جرم اینکه می‌گوید: پروردگار من خداست می‌کشید، در صورتی که با معجزه و ادله روشن از جانب خدایتان برای (هدایت) شما آمده است؟! اگر او دروغ‌گوست گناه دروغش بر خود اوست ولیکن اگر راست‌گو باشد از وعده‌های او بعضی به شما برسد (و همه هلاک خواهید شد) که خدا البته مردم مُسْرِف (ستمکار) و دروغ‌گو را هرگز هدایت نخواهد کرد.

دیدگاه مفسران شیعه: در تفاسیر شیعی شان نزولی برای این آیه ذکر نشده است. تفسیر: مفسران شیعه در دلالت این آیه بر مشروعیت تقیه اتفاق نظر دارند. مفسران شیعه معتقدند این آیه مربوط به مردی از خاندان فرعون و از نزدیکان وی است که به خدا ایمان آورده بود ولی تقیه کرده و ایمان خود را کتمان می‌کرد (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۲۹/۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۰/۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳۹/۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۹۰۸/۳). درباره این مرد مؤمن اختلاف نظر است؛ پسرعموی فرعون (شیخ طوسی، بی تا: ۷۲/۹؛ فیض کاشانی، همان: ۳۳۹/۴)، پسر دایی فرعون (فیض کاشانی، ۱۴۱۵)، از بنی اسرائیل (طوسی، همان: ۷۲/۹) یا قبلی (شیخ طوسی، بی تا؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۲۸/۱۷) اقوالی است که در این باره

ذکر شده است. در تفاسیر شیعی درباره متعلق «من آل فرعون» دو قول مطرح شده است. یک احتمال این است که صفت دوم رجل و متعلق به فعل عام محذوفی، مانند یکون باشد (طوسی، بی تا؛ طباطبایی، ۱۴۰۲). احتمال دوم این است که متعلق به فعل «یکتم» باشد (شیخ طوسی، بی تا). در این صورت معنای آیه این گونه خواهد بود که آن مرد مؤمن ایمان خود را از خاندان فرعون پنهان می کرد. بیشتر مفسران با این استدلال که فعل یکتم بدون نیاز به حرف جر «من» مفعول دوم می گیرد، مانند «وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء/۴۲) احتمال اول را ترجیح داده اند (شیخ طوسی، بی تا). علامه طباطبایی با استناد به لغت نامه المصباح المنیر و این که فعل «کتم» با «من» هم متعدی می شود و نیز این که در این آیه در تقدیم جار و مجرور بر متعلق خود هیچ نکته ای مانند حصر و غیر آن نیست، این استدلال را مردود دانسته و بر اساس ظاهر و سیاق آیه احتمال اول را برگزیده است (طباطبایی، ۱۴۰۲). این سخن علامه که وجهی در تقدیم جار و مجرور بر عامل خود وجود ندارد می تواند ناظر به حرف کسانی باشد که گفته اند به جهت حصر مقدم شده است یعنی مرد مؤمن فقط ایمان خود را از آل فرعون کتمان می کرد نه از موسی (ع) و پیروان او (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱۷/۱۲).

دیدگاه مفسران اهل سنت: در برخی منابع اهل سنت نشان نزول این آیه را مربوط به ابوبکر دانسته اند. در صحیح بخاری آمده است عروة بن زبیر می گوید: «از پسر عمرو عاص پرسیدم: بدترین کاری که مشرکان درباره پیامبر (ص) انجام دادند چه بود؟ گفت: روزی رسول خدا (ص) در داخل حجر اسماعیل مشغول نماز بود، عقبه بن معیط وارد مسجد الحرام شد، دید پیامبر نماز می خواند، پارچه ای دور گردن آن حضرت افکند و با شدت آن را پیچید، ابوبکر تا این صحنه را دید او را از پیامبر دور کرد و گفت: آیا می خواهی کسی را بکشی که می گوید: پروردگار و آفریننده من خدا است؟» (بخاری، ۱۴۱۰: ۴۰۵/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۷)

تفسیر آیه: مفسران اهل سنت نیز به دلالت این آیه بر جواز و مشروعیت تقیه تصریح کرده اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۱۷/۱۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۲۴). در هویت این مرد مؤمن در میان مفسران اهل سنت نیز بحث شده و تقریباً همان احتمالاتی که در دیدگاه شیعه ذکر شده در اهل سنت نیز موجود است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۸/۲۴؛ طبرانی، همان: ۴۰۰/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۹/۲۷). هم چنین دو قولی که در متعلق جار و مجرور «من آل فرعون» بیان شد در میان مفسران اهل سنت هم ذکر شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲) برخی از مفسران اهل سنت قول اول را ترجیح داده (آلوسی، همان) و بعضی نیز قول دوم را برگزیده اند (طبرانی، ۲۰۰۸).

۳. بررسی شبهات تقیه

بسیاری از مخالفان، شیعیان را به جهت باورمندی به این آموزه و عمل به آن مورد حمله قرار داده‌اند؛ بنابراین بعد از روشن شدن دیدگاه هر دو فرقه شیعه و سنی درباره آیات تقیه شایسته است ایرادات مخالفان علیه شیعه در این آموزه بررسی گردد. همه این شبهات به این برمی‌گردد که شبهه کنندگان اعتقادات شیعه در این آموزه را افراطی و غالیانه دانسته و تقیه شیعی را حرام اعلام می‌کنند (آلوسی، همان: ۴۱۶/۱؛ ۳۱۸/۲).

الف) اعتقاد شیعه به کفرگویی انبیاء از روی تقیه

بعضی از مفسران اهل سنت در موضوع عصمت انبیا گفته‌اند شیعه معتقد است بر انبیا جایز است از روی تقیه اظهار کفر کند و حال آنکه همه مسلمانان به غیر از خوارج بر آن‌اند که کفر بر انبیا جایز نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳، ۴۵۵؛ ابوحنیفان، ۱۴۲۰: ۲۶۱/۱) ظاهراً نخستین کسی که این اتهام را به شیعه طرح کرده است جبّایی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۸/۱۷).

پاسخ شبهه: به یقین این انتساب صحیح نیست هرچند شیعه تقیه را برای انبیا و امامان جایز می‌داند و بخشی از احادیث را احادیث تقیه‌ای می‌داند این بدان معنا نیست که برای آنان تقیه در هر چیزی روا باشد. عالمان شیعی به صراحت بیان داشته‌اند که هرگاه تقیه به ضرر عظیم و انحراف در دین منجر گردد جایز نیست هم‌چنین هرگاه حکمی دینی تنها از طریق نبی یا امام شناخته شود در اینجا تقیه مشروع نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۰/۴؛ ۷۳۰/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۸/۱۷ و ۴۰۰/۲۸ و ۴۰۳/۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۳۹۴/۱)؛ از این رو شیعه بر این باور است که امام حسین (ع) در مقابل ظلم یزید تقیه نکرد؛ زیرا تقیه آن حضرت به از بین رفتن دین منتهی می‌شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۰/۶۹).

ب) تقیه از اصول اساسی مذهب شیعه

برخی ادعا کرده‌اند شیعه تقیه را به عنوان یک اصل اساسی قرار داده و آن را در هر شرایطی لازم الاجرا می‌داند به گونه‌ای که ترک آن به هیچ وجه جایز نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۱/۳). به عبارت دیگر شیعه تقیه را در حالت اختیار و عادی هم جایز بلکه واجب می‌داند.

پاسخ شبهه: بر اساس مطالب پیشین بی‌اساس بودن این شبهه روشن می‌شود. همان‌گونه که گذشت شیعه نیز مانند اهل سنت اصل را بر عدم تقیه می‌داند و آن را تنها در حالت اضطرار و شرایط خاصی جایز می‌داند. افزون بر آن برخی از

بزرگان اهل سنت اعتراف دارند که شیعه تقیه را در صورت اضطرار جایز می‌داند افزون بر آن در صورت اضرار به غیر و افساد دین آن را ممنوع می‌شمارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۹).

ج) عدم تقیه امامان شیعه

بعضی از مفسران اهل سنت (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۲) گفته‌اند برخلاف ادعای شیعه، امامان شیعه مانند امام علی (ع) تقیه نمی‌کردند و احادیث عدم تقیه این امامان در منابع شیعه آمده است. در یکی از این روایات در نهج البلاغه آمده است: «نشانه ایمان آن است که صداقت را حتی اگر بر ضررت باشد بر کذبی که برایت سود دارد ترجیح بدهی» (رضی، ۱۴۱۴: ۵۵۶) در نامه آن حضرت به مصریان نیز آمده است: «به خدا اگر تنها آنان را می‌دیدم و آنان زمین را پر می‌کردند، نه باک داشتم و نه می‌هراسیدم که من بر گمراهی آنان و رستگاری خود نیک آگاهم و با یقین از جانب پروردگار همراه و من آرزومند دیدار خدایم و پاداش نیک او را می‌پایم» (رضی، همان: ۴۵۲) این حدیث بر تئرسی آن حضرت و لو اگر تنها باشد و دشمنانش بسیار باشند دلالت دارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۲). آلوسی احادیث دیگری نیز از منابع روایی شیعه نقل کرده که بر اساس محتوای این احادیث امامان شیعه از احدی غیر خدا هراسی نداشته‌اند سپس از این احادیث نتیجه گرفته برخلاف پنداشت شیعه، اهل بیت (ع) اهل تقیه نبوده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۰).

پاسخ شبیهه: آلوسی برای رسیدن به هدف خود نامه امام علی (ع) را تقطیع کرده است. در ابتدای این نامه به روشنی آمده است که امام از حق خود برای حفظ دین از حق خود درباره خلافت دست کشیده و تقیه کرده است.

عبارت امام چنین است: «همانا خداوند سبحان محمد (ص) را برانگیخت تا جهانیان را- از نافرمانی او- بیم دهد و گواه پیامبران- پیش از خود- گردد. چون او به سوی خدا رفت، مسلمانان پس از وی در کار حکومت به هم افتادند- و دست ستیز گشادند- و به خدا در دلم نمی‌گذشت و به خاطر نمی‌رسید که عرب خلافت را پس از پیامبر (ص) از خاندان او برآرد، یا مرا پس از وی از عهده دار شدن آن بازدارد و چیزی مرا نگران نکرد و به شگفتم نیاورد، جز شتافتن مردم بر فلان از هر سو و بیعت کردن با او. پس دست خود بازکشیدم تا آنکه دیدم گروهی در دین خود نماندند و از اسلام روی برگرداندند و مردم را به نابود ساختن دین محمد (ص) خواندند. پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن بینم یا ویرانی‌ای که مصیبت آن بر من سخت تر از- محروم ماندن از خلافت- است و از دست شدن حکومت شما که روزهایی چند است که چون سرابی نهان

شود، یا چون ابر که فراهم نشده پراکنده گردد. پس در میان آن آشوب و غوغا برخاستم تا جمع باطل بپراکنید و محو و نابود گردید و دین استوار شد و بر جای بیارمید...» (رضی، ۱۴۱۴: ۵۵۶).

در این قسمت نیز که آلوسی آورده امام می خواهد بر این مطلب تأکید کند که عقب نشینی من برای حفظ جان خود و ترس نبوده است.

د) انحصار مفهوم تقیه در کتمان حق

تقیه مجوز اظهار لسانی یا فعلی خلاف حق نیست بلکه تقیه تنها به معنای کتمان حق است. ابن تیمیه معتقد است در تقیه اظهار خلاف حق به هیچ روی جایز نیست. وی شیعه را به دلیل این که در تقیه اظهار باطل را تجویز می کند سرزنش کرده و باور شیعیان درباره تقیه را غالیانه می دانند. ابن تیمیه بر آن است تقیه به معنای دروغ گویی و اظهار خلاف باورهای قلبی و نفاق نیست. فرد باایمان هرگاه در بین کفار و فجار قرار گرفت و نتوانست به جهاد با آنان بپردازد بر اساس روایت نبوی باید با زبان خود به مقابله روی آورد و اگر مقابله لسانی هم ممکن نشد به انکار قلبی بسنده نماید. حداکثر می تواند مانند مؤمن آل فرعون، ایمان خود را پوشیده نگه دارد، مگر این که مجبور به کفر گویی گردد که در این صورت اظهار خلاف مجاز خواهد بود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲۴/۶).

پاسخ شبهه: مفسران اهل سنت به اظهار لسانی حتی فعلی خلاف حق در تعریف تقیه تصریح نموده اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۶۲۹/۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۰/۳) اصل در تقیه برطرف شدن خوف و حفظ نفس است و این هدف ممکن است با صرف تقیه سکوتی یا کتمان حاصل نگردد. از سوی دیگر بزرگان هر دو فرقه تأکید دارند که تقیه در صورت اضطرار است و در کم و کیف آن باید به مقداری که ضرورت اقتضا می کند بسنده گردد؛ از این رو هرگاه ضرورت مقتضی تقیه سکوتی بود بر همان مقدار بسنده می شود ولی هرگاه ضرورت، اظهار لسانی یا فعلی خلاف حق را اقتضا کرد، تقیه لسانی یا فعلی مجاز خواهد شد (عظیمی، ۱۴۰۰: ۱۰۱). از سوی دیگر در بسیاری از منابع اهل سنت تقیه در تقیه قولی منحصر شده و تقیه عملی نفی شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۶۲۹/۲).

برخی از مفسران اهل سنت حتی تقیه فعلی را نیز افزون بر تقیه قولی جایز شمرده اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹۳/۳) و آنچه به اتفاق شیعه و سنی نفی شده تقیه باطنی است یعنی فرد علاوه بر این که باطل را اظهار می کند در باطن نیز خلاف حق را معتقد باشد.

در ماجرای تقیه عمار نیز شیعه و سنی نقل کرده اند که عمار خواسته مشرکان

را به زبان آورد بنابراین تقیه عمار تنها تقیه سکوتی نبوده است (طوسی، بی تا: ۴۲۸/۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۷/۳). حتی ابن کثیر که گرایش‌های سلفیه داشته و از شاگردان ابن تیمیه سلفی است بر جواز تقیه زبانی؛ نه لزوماً سکوتی و کتمان‌ی تصریح کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۵/۲).

ه) عدم جواز تقیه در مقابل مسلمانان

برخی از مفسران اهل سنت مدعی شده‌اند بر اساس ادله قرآنی تقیه فقط در مقابل کفار جایز است و حال آنکه شیعه در مقابل مسلمانان هم تقیه را مشروع می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲۴/۶).

پاسخ شبهه: هرچند ظاهر آیات تقیه و شأن نزول آن‌ها به وضوح بر تقیه در برابر کفار دلالت دارد؛ اما باید تأکید کرد که مشروعیت تقیه به این مورد خاص محدود نمی‌شود. به طور کلی، بر اساس نظر متفکران شیعه و سنی، شأن نزول به تنهایی نمی‌تواند مدلول آیه را منحصر سازد. ترسی که موجب تقیه می‌شود، ممکن است از جانب کفار یا حتی از سوی مسلمانان دیگر باشد. فخر رازی تصریح می‌کند که در مذهب شافعی، تقیه در برابر مسلمانان نیز مجاز است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۴/۸). همچنین ابوحیان به این نکته اشاره می‌کند که «مُتَّقَى مِنْهُ» شامل هر فردی است که دیگری از ستم او می‌ترسد، خواه کافر باشد یا غیر کافر (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹۵/۳). آلوسی نیز تأکید دارد که تقیه می‌تواند در مقابل مخالفان مذهبی به کار رود و دشمنی را به دودسته با اغراض دینی و دنیوی تقسیم می‌کند. او اذعان می‌دارد که نوع اول این دشمنی، شامل شیعه و سنی و همچنین کفار و مسلمانان می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۷/۱۱).

و) حصر جواز تقیه در هنگام ضعف

ابن ابی حاتم رازی (م ۳۲۷ ق) و ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) به پیروی از سخنی که از معاذ بن جبل و مجاهد نقل شده برخلاف دیگر مفسران اهل سنت بر آن‌اند که آیه ۲۸ سوره آل عمران به دلیل مدنی بودن به تقیه ارتباطی ندارد؛ زیرا تقیه اختصاص به دوران ضعف دارد و در مدینه مسلمانان قدرتمند شده و حکومت تشکیل دادند. در نتیجه ابن تیمیه «تقاة» در این آیه شریفه را به نقل از مجاهد به معنای «مصانعه» گرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲۳/۶).

پاسخ شبهه: دیدگاه مجاهد و اختصاص تقیه به دوران ضعف مسلمانان از سوی اکثریت مفسران شیعه و اهل سنت رد شده است. این مفسران تصریح کرده‌اند تقیه تا برپایی قیامت جایز است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۰۴/۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹:

۲/۲۵). فخر رازی ضمن بیان دو دیدگاه، نظر اکثر مفسران را ترجیح داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۴/۸).

نتیجه‌گیری

مفهوم تقيه در قرآن کریم و روایات معتبر به طور واضح مورد تأکید قرار گرفته و به عنوان یک راهکار مشروع برای حفظ جان و دین در برابر تهدیدات معرفی شده است. در این پژوهش، دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت در خصوص آیات مرتبط با تقيه مورد بررسی قرار گرفت و نشان داده شد که هر دو فرقه بر مشروعیت این مفهوم توافق دارند. آیات مختلفی از قرآن، از جمله آیه ۲۸ سوره آل عمران، آیه ۱۰۶ سوره نحل و آیه ۲۸ سوره غافر، به طور مستقیم به مفهوم تقيه پرداخته و شرایط مجاز بودن آن را تبیین کرده‌اند. مفسران شیعه و اهل سنت هر دو بر این باورند که تقيه در شرایط اضطراری و به میزان ضرورت مجاز است و این عمل باید به گونه‌ای باشد که به حفظ جان و دین کمک کند. همچنین، در این تحقیق مشخص شد که تقيه می‌تواند به دو نوع تقيه خوفی و تقيه مداراتی تقسیم شود که هر یک شرایط خاص خود را دارند.

شباهت و انتقادات مطرح شده خلاف مفهوم تقيه، به ویژه در میان مخالفان، نشان‌دهنده عدم درک صحیح از این آموزه و کاربرد آن در شرایط مختلف است. با این حال، بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که تقيه در مواردی که حفظ دین و جان مسلمانان در خطر است، یک ضرورت است. در نهایت، این پژوهش به وضوح نشان می‌دهد که کسانی مانند ابن تیمیه، آلوسی و رشید رضا که گرایش‌های سلفی و ظاهرگرایانه دارند اقوالی برخلاف دیدگاه عموم مسلمانان طرح کرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم.
 نهج البلاغه، رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق): تحقیق صبحی صالح، ترجمه جعفر شهیدی، قم: هجرت.
- ابن ابی شیبہ، عبد اللہ بن محمد (۱۴۰۹ ق): «المصنف فی الاحادیث والآثار»، ریاض: مکتبة الرشد ناشرون.
 ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)»، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.
- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ ق): «منهاج السنة النبویة فی الرد علی الشیعة القدریة»، تحقیق محمد رشاد سالم، عربستان: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
 ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، دار الکتب العلمیة، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دار الفکر.
 اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران، دفتر نشر داد.
 آلوسی، محمود بن عبد اللہ (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ ق): «صحیح البخاری»، قاهره: وزاره الاوقاف.
 بلاذری، احمد (۱۹۵۹ م): «انساب الاشراف»، به کوشش محمد حمید اللہ، قاهره: بی نا.
 بیضاوی، عبد اللہ بن عمر (۱۴۱۸ ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ ق): «تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار»، بیروت: دار المعرفة.
 زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق): «بحر العلوم»، بیروت: دار الفکر.
 سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (بی تا): «جامع الاحادیث»، باشراف دکتر علی جمعة، بی جا: بی نا.
 شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶): «پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان»، روح الجنان و منهج الصادقین، قم: بوستان کتاب قم.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی.
 طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۲ ق): «تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلیة للمطبوعات.
 طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (طبرانی)»، اردن: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
 طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
 طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 عظیمی، محمد (۱۴۰۰): «نقد شبهات ابن تیمیة و قفاری درباره آموزه تقیه در شیعه»، فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۰۷-۱۲۰.
- غزالی، محمد بن حسین (۱۴۱۱ ق): «أسباب النزول القرآنی»، بیروت: دار الجبل.

- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق): «تفسیر العیاشی»، تهران: بی نا.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله (۱۳۷۳): «کنز العرفان فی فقه القرآن»، تهران: بی نا.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر.
- کاشانی، فتح الله (بی تا): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۳ ق): «شرح الکافی»، تهران: مکتبه الاسلامیة.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۳۱ ق): «کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الانوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۱۴ ق): «الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعة»، بیروت: بی نا.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق): «تفسیر الکاشف»، تهران: دارالکتاب الاسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا): «صحیح»، به کوشش موسی شاهین لاشین و احمد عمر هاشم، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- واحدی، علی بن احمد (۱۳۸۳): «اسباب النزول واحدی (ترجمه ذکاوتی)»، تهران: نشر نی.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ ق): «اسباب نزول القرآن (واحدی)»، بیروت: دار الکتب العلمیة.

References

The Holy Quran

- Nahj al-Balagha, Razi, Muhammad ibn Hossein (۱۴۱۴ AH): "Edited by Subhi Saleh", translated by Ja'far Shahidi, Qom: Hijrat.
- Ibn Abi Shaybah, Abdullah ibn Muhammad (۱۴۰۹ AH): "Al-Muṣannaf fi al-Aḥādīth wa al-Āthār", Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- Ibn Abi Hatam, Abdulrahman ibn Muhammad (۱۴۱۹ AH): "Tafsir al-Qur'an al-Azim (Ibn Abi Hatam)", Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.
- Ibn Taymiyyah al-Harrani, Ahmad ibn Abdul Halim (۱۴۰۶ AH): "Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah fi al-Radd 'ala al-Shi'ah al-Qadariyyah", Edited by Muhammad Rashad Salim, Arabia: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
- Ibn Ashour, Muhammad Tahir (۱۴۲۰ AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir known as Tafsir Ibn Ashour", Beirut: Arab History Foundation.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Umar (۱۴۱۹ AH): "Tafsir al-Qur'an al-Azim, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah", Beirut: Published by Muhammad Ali Baydoun.
- Abu al-Futuh al-Razi, Hossein ibn Ali (۱۴۰۸ AH): "Rawdat al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (۱۴۲۰ AH): "Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fikr.
- Ashkouri, Muhammad ibn Ali (۱۳۷۳ SH): "Tafsir Sharif Lahiji", Tehran: Office of Publication Dad.
- Alousi, Mahmoud ibn Abdullah (۱۴۱۵ AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail (۱۴۱۰ AH): "Sahih al-Bukhari, Cairo: Ministry of Awqaf.
- Baladhuri, Ahmad (۱۹۵۹): "Ansab al-Ashraf, edited by Muhammad Hamidullah, Cairo: Unpublished.
- Baydawi, Abdullah ibn Umar (۱۴۱۸ AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad (۱۴۲۲ AH): "Al-Kashf wa al-Bayan known as Tafsir al-Tha'labi", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Rida, Muhammad Rashid (۱۴۱۴ AH): "Tafsir al-Qur'an al-Hakim known as Tafsir al-Manar", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar (۱۴۰۷ AH): "Al-Kashaf 'an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Samarkandi, Nasr ibn Muhammad (۱۴۱۶ AH): "Bahr al-Ulum", Beirut: Dar al-Fikr.
- Suyuti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr (n.d.): "Jami al-Ahadith, supervised by Dr. Ali Jum'ah", Bija: Unpublished.
- Sha'rani, Abu al-Hasan (۱۳۸۶): "Pazhuhesh-haye Qur'ani Allameh Shahrani dar Tafasir Majma al-Bayan, Ruh al-Janan wa Manhaj al-Sadiqin", Qom: Bustan Ketab Qom.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (۱۴۰۶ AH): "Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an wa al-Sunnah", Qom: Farhang Islami.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (۱۴۰۲ AH): "Tafsir al-Bayan fi al-Muwafaqah bayn al-Hadith wa al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (۱۳۹۰ AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-'Alami lil-Matbu'at.
- Tabarani, Sulaiman ibn Ahmad (۲۰۰۸): "Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-Azim (al-Tabarani)", Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan (۱۳۷۲): "Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khosrow.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

- Tabari, Muhammad ibn Jarir (۱۴۱۲ AH): "Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Azimi, Muhammad (۱۴۰۰): "Naqd Shobahat Ibn Taymiyyah wa Qafari darbarez Amuzeh-ye Taqiyyah dar Shi'ah", *Journal of Religious Studies and Effectiveness*, Vol. ۱, No. ۲, pp. ۱۲۰-۱۰۷.
- Inayah, Ghazi Hossein (۱۴۱۱ AH): "Asbab al-Nuzul al-Qurani", Beirut: Dar al-Jil.
- Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud (۱۳۸۰ AH): "Tafsir al-Ayashi", Tehran: Unpublished.
- Fazil Muqaddad, Muqaddad ibn Abdullah (۱۳۷۳): "Kanz al-'Irfān fi Fiqh al-Qur'an", Tehran: Unpublished.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (۱۴۲۰ AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (۱۴۱۵ AH): "Tafsir al-Safi", Tehran: Maktabat al-Sadr.
- Kashani, Fathullah (n.d.): "Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin", Tehran: Islamic Bookstore.
- Mazandarani, Muhammad Saleh (۱۳۸۳ AH): "Sharh al-Kafi", Tehran: Maktabat al-Islamiyyah.
- Mutaqi Hindi, Ali ibn Hesam al-Din (۱۴۳۱ AH): "Kanz al-'Umal fi Sunan al-Aqwal wa al-Afal", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Majlisi, Muhammad Baqir (۱۴۰۳ AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad (۱۴۱۴ AH): "Al-Jawami' wa al-Fawariq bayn al-Sunnah wa al-Shi'ah", Beirut: Unpublished.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad (۱۴۲۴ AH): "Tafsir al-Kashif", Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.
- Maqatil ibn Sulayman (۱۴۲۳ AH): "Tafsir Maqatil ibn Sulayman", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, Naser (۱۳۷۱ AH): "Tafsir Namuneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Nishaburi, Muslim ibn Hajjaj (n.d.): "Sahih, edited by Mousa Shahin Lashin and Ahmad Omar Hashim", Beirut: Mu'assasat Izz al-Din.
- Wahidi, Ali ibn Ahmad (۱۳۸۳ AH): "Asbab al-Nuzul Wahidi (translated by Zekavati)", Tehran: Nashr Ney.
- Wahidi, Ali ibn Ahmad (۱۴۱۱ AH): "Asbab al-Nuzul Al-Quran (Wahidi)", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Originality of the Creation of the Universe and Humanity from the Perspective of the Quran and Philosophers

Seyyed Ruhollah Hosseini Aliabad¹ , Hamid Aryan² 

1. PhD in Quran and Hadith Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding author). hoseiny.ali.110@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. aryan@iki.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective: This research aims to clarify the Quranic depiction of the originality of the creation of the universe and humanity, and also to demonstrate what philosophers intend by the term "origination" (ibdā') and the conclusions of their thoughts regarding the originality of the creation of the universe and humanity. After presenting the views of the Quran and philosophers on the issue of the original creation of the universe and humanity, the two perspectives are compared, highlighting their points of agreement and divergence, and ultimately demonstrating the superiority and comprehensiveness of one over the other.

Research Method: The methodology of this study is documentary, and the problem-solving is conducted through a descriptive-exegetical approach to extract the Quranic perspective. In the exploratory phase of the verse analysis, both literal and conceptual search methods were employed, and various verses were collected and examined based on their implications, from which the Quranic viewpoint on the subject was inferred. In reporting and analyzing the views of philosophers, a descriptive-analytical method was used, while the comparison and differentiation between the Qur'anic and philosophical viewpoints on the subject were conducted using a comparative—and at times critical—approach.

Findings: The findings of the research indicate that in the Quran, "originality" (ibdā') is used to mean unprecedentedness and the absence of a need for a prior model. The relevant verses consistently indicate the original creation of the universe and humanity. However, in philosophical terminology, "originality" refers to the creation of something without the need for pre-existing matter or time. The logical relationship between the Qur'anic concept of originality and its technical meaning

Received: 2024/10/12 ; Received in revised from: 2025/02/01 ; Accepted: 2025/02/05 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Hosseini Aliabad, Seyyed Ruhollah, Arian, Hamid (1403SH): "A Comparative Study of the Originality of the Creation of the Universe and Humanity from the Perspective of the Quran and Philosophers", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P106-131, [10.22034/csqa.2025.483123.1479](https://doi.org/10.22034/csqa.2025.483123.1479)

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



among prominent philosophers is one of generality and specificity, with the Qur'anic concept being more comprehensive, encompassing the creation of entities preceded by matter. Philosophers do not agree on the originality of the creation of the universe and humanity; some consider the creation of the material world or the non-material world to be original. Therefore, most philosophers do not regard the creation of humanity as original. Only those philosophers who view originality as the bestowal of existence by God consider the existence of the universe and humanity to be original. Most philosophers regard the matter of human creation as original but consider the creation of the human body to be from pre-existing elements. In contrast, the Qur'an, unlike the prevailing philosophical view, asserts that the creation of the human body is also original. The Quranic perspective differs from that of philosophers in two key points: first, the Qur'an explicitly states the originality of the creation of the universe and clearly indicates the originality of human creation, whereas the philosophers' view on the originality of human creation is ambiguous. Second, according to the Quran, the creation of material entities is original, whereas the majority of the prominent philosophers do not consider it to be so. The issues faced by philosophers include a lack of consensus on the instances of original creation and the use of the term "originality" in a non-literal sense without contextual indicators.

Final Conclusion: For the creation of humanity from matter, the Quran does not use the Arabic term "badā'" or its derivatives; however, it employs synonymous terms such as "inshā' (bringing into being), " 'ibd'ā' (origination)", "faṭr," (primordial creation) and "khalq" (creation) which, in the presence of other contextual indicators, signify a mode of creative origination. Divine creation, according to the Qur'an, is not contingent upon a pre-existing matter or substrate; rather, God brings things into existence ex nihilo ("from nothing"). From the Qur'anic perspective, both the creation of the universe and the creation of the human being—whether in terms of the spiritual or the physical dimension—are considered acts of origination. This is because human creation, either in terms of the combination of matter and form or solely in terms of form, does not require a prior blueprint, and the spiritual dimension is not dependent on any primordial material. Moreover, in light of its unprecedented nature, human creation is considered a unique act of origination even among the various forms of divine creation.

Keywords: Creation, Origination of the World, Origination of the Human Being, the Qur'an and Origination, Philosophers and Origination

بررسی تطبیقی ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان از نظر قرآن و فیلسوفان

سیدروح الله حسینی علی آباد^۱، حمید آریان^۲

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسؤول)؛

hoseiny.ali.110@gmail.com

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

چکیده

این مقاله در صدد بیان دیدگاه قرآن و فلاسفه در موضوع ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان است و با شیوه مطالعه اسنادی و روش پردازش توصیفی-تحلیلی-تفسیری به بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و فیلسوفان در این باره می پردازد. یافته های تحقیق حاکی است که ابداع در قرآن به معنای بی سابقه بودن و عدم نیاز به الگوی قبلی به کار رفته و آیات مرتبط با مسئله، به صورت هماهنگ بر آفرینش ابداعی جهان و انسان دلالت دارند؛ اما ابداع در اصطلاح فلاسفه به معنای ایجاد شیء بدون نیاز به ماده و زمان است. نسبت منطقی مفهوم ابداع در قرآن با اصطلاح آن نزد مشهور فلاسفه عام و خاص مطلق است و مفهوم ابداع قرآنی اعم از ابداع فلسفی بوده و شامل خلقت موجودات مسبوق به ماده هم می گردد. فلاسفه درباره ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان اتفاق نظر ندارند؛ برخی خلقت اصل عالم ماده و یا عالم غیرمادی را ابداعی شمرده اند و لذا مشهور فلاسفه آفرینش انسان را ابداعی نمی دانند. برخی فیلسوفان ابداع را افاضه وجود از طرف خداوند می دانند و وجود عالم و انسان را از این باب ابداعی می شمارند. فلاسفه ماده آفرینش انسان را ابداعی و خلقت جسم انسان را از مکونات می دانند؛ ولی از نظر قرآن برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه آفرینش جسم انسان نیز ابداعی است. دیدگاه قرآن در نقطه با نظر فلاسفه تمایز پیدا می کند: اول صراحت بیان قرآن در ابداعی بودن آفرینش جهان و ظهور بیان آن در ابداعی بودن خلقت انسان؛ درحالی که نظر فلاسفه درباره ابداعی بودن خلقت انسان ابهام دارد. دوم از دیدگاه قرآن آفرینش مخلوقات مادی ابداعی است ولی از نظر مشهور فلاسفه ابداعی نیست.

کلیدواژه ها: آفرینش ابداعی، آفرینش جهان، آفرینش انسان، قرآن و آفرینش ابداعی، فلاسفه و آفرینش ابداعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

استناد به این مقاله: حسینی علی آباد، سیدروح الله، آریان، حمید (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان از نظر قرآن و فیلسوفان»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۱۳۱-۱۰۶، 10.22034/csq.2025.483123.1479

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم بارها مسئله آفرینش مخلوقات را مطرح کرده و مخاطبان خود را به آفریننده جهان و انسان و هدفدار بودن خلقت عالم توجه داده است. یکی از ابعاد آفرینش جهان و انسان ابداعی بودن آفرینش آن‌ها است. خداوند در قرآن خود را بديع السموات و الارض خوانده (بقره/۱۱۷، انعام/۱۰۱) و از سوی دیگر موضوع آفرینش ابداعی، در لابه‌لای برخی آثار فلسفی مورد عنایت واقع شده است (برای نمونه ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۲۳: ۲۸۶؛ ابن‌رشد الاندلسی، ۱۹۸۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۴۴ و ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۳/۶۶۰). اکنون پرسش اساسی این است که تصویر قرآن از ابداعی بودن خلقت جهان و به تبع آن انسان چیست؟ و فیلسوفان در معنای ابداع چه می‌گویند و حاصل اندیشه‌ورزی آنان درباره ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان چیست؟ پرسش بعدی این است که نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه چیست؟ و در نهایت نقاط تمایز نظر قرآن با نظر فیلسوفان در چیست؟

به لحاظ پیشینه در بعضی از کتاب‌های انسان‌شناسی یا تفاسیر موضوعی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۸-۲۴؛ رجبی، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۸، مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۳۳۱) به صورت کلی، اشاراتی به این مسئله از نگاه قرآن شده؛ اما نویسندگان این آثار بحث موضوعی جداگانه و مستقلاً در این باره از نگاه قرآن ارائه نداده و غالباً نگاهی گذرا یا ضمنی به این موضوع داشته‌اند. در کتاب «آفرینش انسان در قرآن» (آریان و دیگران، ۱۳۹۵) نیز به بحث آفرینش ابداعی انسان در قرآن مستقلاً توجه شده و مطالب خوبی در این باره آمده است؛ اما جای کندوکاو بیشتر در جوانب مسئله آفرینش ابداعی جهان و انسان از منظر قرآن همچنان باقی است. شرف‌الدین خراسانی در مقاله‌ای دایرة‌المعارفی (خراسانی، ۱۴۰۱، مدخل ابداع) مفهوم و ماهیت ابداع را با تکیه بر آیات و احادیث و تفسیر و تحلیل مختلف حکما و اندیشمندان اسلامی، تبیین نموده است و همچنین مهدی خانکه هم در مقاله‌ای دیگر (خانکه، ۱۴۰۲: ۶۲-۶۴) ابداعی بودن اصل جهان را به طور ضمنی و به عنوان فعل الهی از دیدگاه حکمای اسلامی تشریح کرده است؛ علاوه بر آن‌ها در دانشنامه برخط ویکی‌فقه (ویکی‌فقه، مدخل ابداع) آفرینش ابداعی به عنوان فعل خدا، از نظر قرآن و فیلسوفان و متکلمان در حد مقالات دانش‌نامه‌ای گزارش و به صورت اجمالی بررسی شده است. با این حال، به نظر می‌رسد بررسی تطبیقی این موضوع از منظر قرآن و فیلسوفان کاری فاقد پیشینه خاص بوده و در این مقاله به عنوان کاری نو بدان پرداخته می‌شود.

طرح این بحث از جهت دیگری نیز اهمیت و ضرورت دارد و آن این که بعضی از آیات قرآن، به دلالت التزامی به خلقت ابداعی انسان اشاره دارند و از طرفی در برخی آیات دیگر، مسبوق بودن خلقت انسان به ماده اولیه به روشنی مطرح شده که در نگاه بدوی مغایرت با آفرینش ابداعی او دارد. به همین جهت لازم است مجموعه آیات مرتبط با این مسئله مورد بررسی قرار گیرد تا هم مراد از آفرینش ابداعی در قرآن معلوم شود و هم تعارض ظاهری یاد شده توجیه و توضیح معقولی پیدا کند.

شیوه مطالعه در این پژوهش اسنادی است و حل مسئله در استخراج دیدگاه قرآن و در گزارش و بررسی دیدگاه فیلسوفان به روش توصیفی - تحلیلی است و در بخش نسبت سنجی و بیان تمایز دو دیدگاه از روش تطبیقی و تا حدی از روش انتقادی بهره گرفته ایم.

بعد از مفهوم شناسی، مباحث مقاله در سه محور مطرح می‌گردد: ابتدا آیات مربوط به ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان استخراج، تحلیل و دلالت شناسی می‌گردد. در محور بعدی نظر فلاسفه راجع به آفرینش ابداعی جهان و انسان گزارش و تحلیل می‌شود و در انتها، با مقایسه این دو دیدگاه نقاط تمایز دیدگاه قرآن از فلاسفه، نشان داده می‌شود.

۲. مفهوم شناسی

واژه «ابداع» مصدر باب افعال از ماده «بدع» است. در معنای «بدع» گفته شده: احداث چیزی که پیش از به وجود آمدنش، وجود و یادی از آن نبوده و نسبت به آن آگاهی نباشد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲/۵۴، ماده بدع)؛ پس لازمه ابداعی بودن یک شیء آن است که هیچ اثر و نام و نشانی قبل از ایجادش نباشد. راغب اصفهانی ابداع را نوآوری یا ایجاد چیزی بدون تقلید و دنباله روی از کسی می‌داند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۱۰، ماده بدع). به نظر ابن درید واژه «بدع» برای ایجاد و احداث چیزی به کار می‌رود و با آن اول بودن در چیزی را نشان می‌دهند و همچنین برای کسی که کاری نو انجام داده، استفاده می‌شود (ر.ک: ابن درید، بی تا: ۲/۱۱۱۸، ماده بدع).

از بررسی معنای لغوی «بدع» به دست می‌آید که ابداع یعنی ایجاد چیزی بدون سابقه قبلی و به معنای نوآوری است. واژه «بدیع» صفت مشبّهه از ماده «بدع» به معنای مبدع، اختراع کننده و ایجادکننده است و دلالت بر مبالغه دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۶۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/۸۷).

۳. دیدگاه قرآن درباره ابداعی بودن خلقت

در قرآن کریم لفظ «بدیع» است به عنوان یکی از اوصاف خدا در مقام آفرینش آمده. بدیع برگرفته از ماده بدع است و معنای بی سابقه و اول بودن در آن وجود دارد. علاوه بر لغت‌شناسان، بسیاری از مفسران نیز ابداع را به ایجاد چیزی بدون مثال و نمونه معنا کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۶۷، فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴/۲۴، زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۵۴، طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۰۴، قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/۸۷ و بیضاوی، ۱۴۱۰: ۲/۱۷۶).

در دو آیه قرآن، بدیع صفت خداوند واقع شده است (بقره/۱۱۷، انعام/۱۰۱) و در برخی دیگر از آیات، الفاظ دیگری بر این معنی دلالت دارد. آیات مربوط به ابداعی بودن خلقت، خود به دودسته آیات مربوط به آفرینش جهان و آیات مربوط به آفرینش انسان قابل تقسیم است که هر دسته را جداگانه بررسی می‌کنیم.

الف) آیات دال بر ابداعی بودن آفرینش جهان و بررسی مدلول آن‌ها

آیات دال بر ابداعی بودن خلقت جهان نیز مختلف هستند و به دودسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: آیات دال بر ابداعی بودن خلقت همه چیز

در این باره به دو آیه درباره ابداعی بودن آفرینش موجودات اشاره می‌شود:

۱. «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُجْنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ، بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُنَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام/۱۰۰-۱۰۱).

۲. «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره/۱۱۷).
در آیات سوره انعام بیان شده که مشرکان و دارندگان عقاید باطل برای خدا فرزند یا همسر یا شریک قائل بودند و خدا این امور را از خود نفی نموده و خویش را از آن‌ها منزّه دانسته و فرموده کسی که مالک همه چیز است و همه در برابر او خاضع‌اند و حتی آفریننده همه چیز است و آن‌ها را ابداع نموده و قادر مطلق است، چه نیازی به فرزند و همسر دارد؟

در آیه، عبارت «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» به بدیع بودن فعل الهی در آفرینش آسمان‌ها و زمین اشاره شده است و اگر مراد از این بیان، آفرینش آسمان‌ها و زمین با همه محتویات باشد، شامل آفرینش انسان هم خواهد بود. شاهد بر این مطلب عبارت «و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» در ادامه است که پس از اشاره به آفرینش ابداعی آسمان‌ها و زمین با همان سیاق به عنوان تأکید آفرینش ابداعی بیان گردیده

است؛ زیرا همان گونه که بیان شد خداوند در نفی ادعا و عقیده جاهلانه مشرکان مبنی بر فرزند داشتن خداوند، خویش را از آنچه آن ها توصیف می نمودند، تنزیه می نماید و می گوید: خداوند ابداع کننده آسمان ها و زمین است؛ یعنی کسی است که بدون الگو و نقشه سابق می آفریند، پس چه نیازی به گرفتن شریک دارد؟ در ادامه باز با طرح استفهامی انکاری که چگونه خداوند می تواند دارای فرزند و همسر باشد، درحالی که همه چیز را آفریده است با توجه دادن مخاطب به قدرت خداوند بر آفرینش همه چیز، به نفی فرزند، همسر و شریک از خویش می پردازد و بیان می کند خدایی که این گونه (بدون الگو) قادر بر خلقت همه چیز است هیچ گونه نیازی به گرفتن شریک، فرزند و یا همسر ندارد (آریان، ۱۳۹۵: ۷۲).

آیه ۱۱۷ سوره بقره نیز همان معنا را دلالت می کند و در نتیجه مطابق این آیات، همه عالم دارای خلقتی ابداعی است و انسان هم به حکم این که جزئی از این عالم محسوب می شود دارای آفرینشی ابداعی است، یعنی بدون سابقه، پیشینه و الگو با قدرت الهی به وجود آمده است (همان: ۷۳).

از امام باقر علیه السلام درباره آیه «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» سؤال شد، حضرت فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ وَابْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ...» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۸ و کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۶/۸). خداوند همه اشیاء را بدون مثال و نمونه قبلی، ابداع نمود؛ در این روایت علاوه بر این که کلمه «اشیاء» عمومیت دارد و شامل همه موجودات از جمله انسان می شود، نیز با الف و لام استغراق همراه و با کلمه «کل ها» تأکید گردیده است. در این زمینه می توان به خطبه حضرت زهرا سلام الله علیها نیز اشاره نمود: «أَبَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ وَأَنْشَأَهَا بِلَا اخْتِدَاءٍ مِثْلَهُ» (جوهری، بی تا: ۱۳۸؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۴۸۱/۸ - ۴۸۲).

دسته دوم: آیات دال بر تکرارناپذیری فعل خداوند در امر آفرینش موجودات

تنها آیه ای که در این زمینه می توان ذکر کرد، آیه ۲۹ سوره رحمان است که چنین می فرماید: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ تمام کسانی که در آسمان ها و زمین هستند از او تقاضا می کنند و او هر روز در شأن و کاری است! واژه «شأن» در عبارت «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» نکره و بیانگر تنوع کارهای خدا است؛ به این معنا که خدا کارش تکراری نیست. از طرفی کارهای خداوند هر ساعت و روز، جدید و نو است و این بدان معنا است که کارهای خداوند بی سابقه، بدون الگو و ابداعی است (آریان، ۱۳۹۵: ۷۷)؛ بنابراین کلمه «شأن» تفرق و اختلاف را می رساند؛ در نتیجه معنای جمله چنین می شود: خدا در هر روزی کاری دارد،

غیر آن کاری که در روز قبل داشت و غیر آن کاری که در روز بعدش دارد، پس هیچ‌یک از کارهای او تکراری نیست و هیچ شأنی از شئون او از هر جهت مانند شأن دیگر نیست. هر چه انجام می‌دهد بدون الگو و قالب و نمونه است یعنی به ابداع ایجاد می‌کند و به همین جهت است که خود را بدیع نامیده و فرموده «بدیع السماوات و الارض» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۰۲).

جهان و از جمله انسان برای حدوث و استمرار وجودشان پیوسته نیازمند افاضه وجود از جانب خدا هستند در غیر این صورت نه به وجود می‌آیند و نه می‌توانند به وجود خود ادامه دهند؛ بنابراین لحظه به لحظه باید این وجود از جانب پروردگار به موجودات برسد و این همان معنای ابداع است. در نتیجه آیه شریفه با اطلاق آن، شامل آفرینش ابداعی انسان نیز می‌شود (آریان، ۱۳۹۵: ۷۸).

امیرالمؤمنین علیه السلام عبارت «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» را به ایجاد موجودی تازه و بدیع و بی سابقه تفسیر نمود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۱) که ابداعی بودن آفرینش همه مخلوقات از آیه را تأیید می‌کند. همچنین ابی میسره منظور از آیه را حیات بخشیدن و میراندن و صورتگری در رحم می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۱۴۳). در مجموع با توجه به بی سابقه بودن خلقت انسان و عدم نیاز به نمونه قبلی، این آیه و روایات ذیل آن بر آفرینش ابداعی وی دلالت دارند.

در نتیجه می‌توان گفت آیات الهی آفرینش جهان را به جهت بی سابقه بودن، ماده اولیه نداشتن و افاضه آن به آن، ابداعی می‌داند که شامل همه موجودات از جمله انسان می‌شود. در ادامه آیه‌ای مربوط به آفرینش انسان در سه دسته مطرح و بررسی می‌شود.

ب) آیات دال بر ابداعی بودن آفرینش انسان و بررسی مدلول آن‌ها

این‌گونه آیات را هم می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: آیات دال بر آفرینش بار اول

در قرآن سه آیه به آفرینش بار اول دلالت دارند:

۱. «أَوْ خَلَقْنَا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَبِقُولُونَ مَنْ يَعْبُدْنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...» (اسراء/۵۱).

این آیه شریفه در رد دیدگاه کسانی است که برانگیخته شدن دوباره انسان بعد از مرگ را انکار می‌کنند که در آیه ۴۹ بدان اشاره شد و تأکید می‌کند همان خدایی که در آغاز شما را آفرید در حالی که چیزی نبودید، همو قادر است شما را پس از مرگ دوباره زنده کند (آریان، ۱۳۹۵: ۷۳).

عبارت «الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» شاهد مطلب است. ماده «فطر» در اصل به معنای شکافتن چیزی از ناحیه طول آن است، اما در معنای ابداع نیز به کار می‌رود. همان‌گونه که برخی گفته‌اند وقتی ماده «فطر» به خدا نسبت داده می‌شود، مقصود ایجاد و ابداع شیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰/۱، طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸/۳). شعرانی نیز این معنا را برای «فطر» تأیید نموده و یکی از معانی آن را ایجاد، آفرینش موجودات و آوردن آن‌ها از نیستی به هستی می‌داند (شعرانی، ۱۳۸۰: ۲۶۵). با این حال نسبت ابداع با فطر از جهت مفهومی عام و خاص مطلق است. در ابداع عنایت به نفی الگو و مثال سابق است چه شیء با ماده قبلی به وجود بیاید یا بدون ماده قبلی؛ ولی در فطر نظر به طرد عدم و ایجاد شیء از نیستی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۶)؛ لذا فطر همیشه معنای ابداع یعنی آفرینش بدون الگو و ماده قبلی را دارد.

علاوه بر آن تعبیر «أَوَّلَ مَرَّةٍ» بر عدم سابقه دلالت دارد و از آن نیز ادعای بودن خلقت انسان را می‌توان استفاده کرد؛ زیرا اگر انسان سابقه‌ای در عالم وجود داشت، ذکر «أَوَّلَ مَرَّةٍ» صحیح نبود. پس معنای آیه این است که خدایی که شما را بار اول از کتم عدم، وجود بخشید، می‌تواند دوباره زندگی شما را اعاده کرده و در قیامت شما را بازگرداند.

۲. «قُلْ يَحْيَىٰ هَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس/۷۹).

تعبیر «أَنشَأَهَا» با توجه به معنای انشاء بر ایجاد بی سابقه دلالت دارد. انشاء مانند ابداع ایجاد ابتدایی فعل بدون مثال قبلی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۷۷)؛ یعنی آن‌ها را بدون الگو و نمونه ایجاد کرد.

مرحوم طبرسی در ذیل آیات «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (انعام/۹۸) و «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (مؤمنون/۷۸) انشاء را به آفرینش ابداعی و بدون سابقه معنا و تفسیر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۲۶ و ۷/۱۸۱). علامه طباطبایی (ره) نیز در تفسیر آیه «أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» انشاء سمع و بصر را به جهت این‌که در اجناس قبل از حیوان یعنی عناصر و جمادات و نباتات بی سابقه بوده و به انسان و حیوان اختصاص یافته، به معنای ابداع آن‌ها معنا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۵۳).

بر این اساس می‌توان گفت: انشاء گاهی به معنای ایجاد ابتدایی است، در این صورت بی‌مثال خواهد بود و همان معنای ابداع را دارد. بنابراین معنای «قُلْ يَحْيَىٰ هَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...» (یس/۷۹) این است: خدایی که انسان را بدون سابقه ایجاد نمود و بدان حیات بخشید، می‌تواند آن را دوباره زنده کند.

تعبیر «أَوَّلَ مَرَّةٍ» نیز آن ایجاد بی سابقه را تأکید می نماید. قرینه سیاق آیات نیز بر آفرینش ابداعی انسان دلالت دارد؛ خدا در آیه ۷۷ سوره یس می فرماید ما انسان را از نطفه آفریدیم «أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ» یعنی صورت انسانی نداشت و بدون الگوی قبلی و بی سابقه بود و در آیه ۸۰ می فرماید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ» خداوند کسی است که برایتان از درخت سبز و تر، آتش قرار می دهد، خدای تعالی هم از عدم موجودات را آفرید و هم از اجناس متضاد (آب و آتش)، جنس مخالف و ضد آن را می آفریند. در آیه ۸۲ نیز در توضیح و بیان ایجاد می فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» شأن الهی این گونه است، که تا اراده ایجاد چیزی کند تنها می گوید «باش» پس موجود می شود؛ نه نیاز به مهلت است و نه تدریج، و این گواه بر ابداعی بودن و عدم نیاز به الگو و نمونه سابق است؛ اگر مهلت و تدریجی هم مشاهده می شود از ناحیه خود موجودات است. بنابراین خداوند انسان را بدون طرح و نقشه پیشین ابداع و انشاء کرد.

در تأیید این آیات پاسخ امام رضا علیه السلام به پرسشی است که از آن حضرت درباره توحید شد، حضرت چنین نوشت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَمُجْتَدِعِهَا ابْتِدَاعًا بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ وَلَا لِعِلَّةٍ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ / ۱ / ۱۰۵). در این کلام، امام رضا علیه السلام واژه «فاطر»، «انشاء» و «ابداع» را در یک سیاق با اوصاف «لَا مِنْ شَيْءٍ» و «لَا لِعِلَّةٍ» به کار برده اند و مراد حضرت این است که خداوند با قدرت و حکمتش و بدون شیء سابق و بدون علتی خارج از ذاتش، اشیاء را فطر، انشاء و ابداع نمود. بنابراین آفرینش الهی متوقف بر وجود اصل یا ماده قبلی نیست؛ بلکه خداوند اشیاء را «لا من شیء» می آفریند؛ یعنی بدون آن که ماده ای در کار باشد، زیرا ماده را هم خدا می آفریند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ / ۳ / ۱۹۷).

در فرمایش حضرت رضا «فاطر الاشیاء انشاء»، واژه «الاشیاء» هم جمع و هم همراه الف و لام است، لذا همه موجودات از جمله انسان را شامل شده و بیانگر این است که آفرینش انسان نیز ابداعی است.

۳. «أَفْعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق / ۱۵).

آیه درباره کفار منکر قیامت است که نسبت به خلق دوباره و احیاء خویش پس از مرگ در شک هستند. در پاسخ آنان خدا با استفهام انکاری از ایشان می پرسد آیا ما از آفرینش اول عاجز بودیم؟

در این که مراد از آفرینش اول چیست دو معنا می توان بیان نمود: اول این که

مراد از آن، آفرینش اول انسان است؛ دیگر این که مراد از آن آفرینش آسمان ها و زمین و عالم هستی باشد. در صورت اخیر آیه به طور ضمنی آفرینش انسان را نیز در برمی گیرد اگر مراد از آن آفرینش انسان باشد که به قرینه سیاق در خود آیه شریفه که مراد از «هم» در «بَلَّ هُمْ فِي لَبِيسٍ» انسان های کافر هستند و نیز به قرینه سیاق آیه بعدی که فرموده: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُمَّا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ...» (ق/ ۱۶) و همچنین به قرینه آیاتی که در دو مورد قبل بدان ها پرداختیم (فَطَرَكَمُ أَوَّلَ مَرَّةٍ. أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)، مراد از آن خلقت انسان است، در این صورت آیه دلالت بر ابداعی بودن آفرینش انسان دارد؛ زیرا خلقت به «الاول» توصیف شده است و خلق اول درجایی است که قبل از آن آفرینشی نبوده، یعنی سابقه ای نداشته و بعد به وجود آمده باشد و این بر معنای ابداع دلالت دارد (آریان، ۱۳۹۵: ۷۶).

علاوه بر این از تعبیر «الخلق» هم می توان آفرینش ابداعی را از آیه استفاده نمود. واژه «خلق» در اصل به معنای تقدیر و اندازه گیری است ولی به اعتبار ایجاب بر وفق تقدیر، در معنای ایجاد و به معنای ابتداء نمودن شیء به شکلی که نمونه قبلی ندارد، نیز به کار رفته است (: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۵/۱۰). راغب اصفهانی دو کاربرد معنایی برای «خلق» در قرآن ذکر می کند: ۱. آفرینش بدون سابقه یا ابداع؛ ۲. ایجاد چیزی از چیز دیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶). علامه طباطبایی (ره) نیز بر آن است که خلق در اصل به معنای اندازه گیری است؛ اما بعدها در عرف دین و دین داران در معنای ابداع و ایجاد بدون نمونه قبلی به کار رفته و در این معنا ثبات یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۱۵۰)؛ بنابراین به نظر می رسد خلق به معنای مطلق ایجاد کردن در مصداق بر ابداع منطبق می شود و بدین لحاظ مراد از آن ایجاد بدون سابقه است، چنان که عبارت «خلق کل شیء» در آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام/ ۱۰۰)، به نوعی تأکید همان معنای ابداع در صدر آیه است. با توجه به این نکات در آیه «أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ» تعبیر خلق اول، ناظر به آفرینش اولیه و بی مثال انسان است که همان آفرینش ابداعی اوست (آریان و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۶).

دسته دوم: آیات دال بر لاشیء بودن انسان

در برخی آیات قرآن به آفرینش انسان چنین اشاره می کند که او چیزی نبوده و سابقه ای نداشته و خداوند وی را به وجود آورد و این به معنای ابداعی بودن آفرینش اوست. در سه آیه به این نکته اشاره شده است:

۱. «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هِمِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا»

(مریم/ ۹).

۲. «أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً» (مریم/۶۷).

۳. «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (انسان/۱).

این آیات بیان می‌کند که روزی انسان نبود و بعد به وجود آمد. آیه اول بشارت ولادت حضرت یحیی علیه السلام به حضرت زکریا علیه السلام است و پاسخ سؤال او که چگونه صاحب فرزند می‌شود، درحالی که پیر گشته و همسرش نازاست؟ خداوند می‌فرماید: این کار بر من آسان است درحالی که خودت را خلق کردم و تو چیزی نبودى و اصلاً وجودى نداشتى. یعنی همان‌گونه که آفرینش تو ابداعی بوده که بیانگر قدرت الهی است، اعطای فرزند هم همین‌گونه خواهد بود.

در آیه دوم نیز تأکید شده انسان چیزی نبوده و خداوند او را آفرید. پرسش در آیه از چیزی است که هر کس به طور طبیعی تصدیقش می‌کند. زیرا هر انسانی به راحتی درک می‌کند که روزی در این عالم نبوده و از طرفی می‌بیند انسان‌های جدیدی که در این عالم نبودند، به وجود می‌آیند. در این دو آیه «شیئاً» نکره در سیاق نفی است و دلالت بر عموم می‌کند. معنای «لم یکن شیئاً» این است که اثری از انسان نبود. معدوم بودن او به دو لحاظ قابل تصور است: هم به لحاظ این که مثال و نقشه‌ای برای انسان نبوده گرچه ماده خلقت برای او بوده باشد و هم به این صورت که علاوه بر نبودن مثال و صورت، ماده نیز برای انسان وجود نداشته است. بدین جهت در آیه سوم کلمه «شیئاً» به «مذکوراً» توصیف گردیده و مذکور بودن انسان نفی شد و معنایش این است که در زمانی انسان گل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۱۴) یا نطفه موجود بود، ولی چون فعلیت نیافته و صورت انسانی نگرفته بود، قابل ذکر نبود.

اختلاف در تعبیر بین آیه سوم با دو آیه قبل می‌تواند بیانگر این نکته باشد که انسان در مراحل خلقت، در برهه‌ای «لاشیء» بود، یعنی معدوم بود (نه دارای ماده بود و نه صورت و مثال) ولی در برهه‌ای دیگر شیء (دارای ماده) شد ولی شیء قابل ذکری نبود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۳۱). شاهد بر این نکته این است که در آیه دوم سوره دهر می‌فرماید: «أَنَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...»، تعبیر خلقت انسان از نطفه می‌فهماند که ماده انسان موجود بوده، ولی بالفعل به صورت انسان درنیامده بود تا قابل ذکر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۱/۲۰). روایتی هم ذیل آیه «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (انسان/۱) از امام باقر علیه السلام نقل شده به این بیان که «کان شیئاً ولم یکن مذکوراً» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۱۴) این تعبیر هم معنای یادشده را تأیید می‌کند.

در مجموع از این دسته آیات و آیات دیگر این نکته به دست می‌آید که آفرینش

انسان، چه با وجود ماده قبلی و عدم آن، چون مثال و الگویی برای او نبوده، ابداعی است.

دسته سوم: آیات دال بر ابدائی بودن آفرینش انسان

در برخی آیات از ماده «بدأ» برای بیان آفرینش انسان استفاده شده که معنایی نزدیک به «بدع» دارد و می‌توان به این‌گونه آیات نیز برای ابداعی بودن آفرینش انسان استناد نمود (آریان، ۱۳۹۵: ۸۱). واژه «بدء، ابداء و ابتداء» در اصل به معنای مقدم نمودن شیء است و به بزرگ یک قوم «بدء قوم» اطلاق می‌گردد، بدان جهت که وی آقا و مقدم بر دیگران است (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۰/۲). اما لغویون خداوند را از آن جهت مبدیء گویند که او اشیاء را در آغاز بدون نمونه قبلی ایجاد و اختراع نمود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶/۱). به نظر راغب اصفهانی «شیء بدیء» به چیزی می‌گویند که معهود نباشد یعنی بی سابقه باشد مانند بدیع که قبلاً انجام نشده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳). بررسی کاربردهای واژه «بدأ» و مشتقات آن در آیات قرآن بیانگر آن است که در قرآن «بدأ» به معنای «بدع» و آفرینش بی سابقه به کاررفته است.

آیات زیر که در آن‌ها از خلقت انسان با ماده «بدء» تعبیر شده، می‌توانند ناظر بر آفرینش ابداعی انسان باشند:

۱. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده/۷).

۲. «مَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء/۱۰۴).

۳. «وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹).

با توجه به دلالت معنای «بدء» بر ایجاد چیزی بدون نمونه قبلی، حاصل معنای آیات این خواهد بود که خداوند بدون نیاز به نقشه قبلی، آدمی را ایجاد نموده و در این کار بی نیاز از نمونه و الگو است که این همان آفرینش ابداعی است (آریان، ۱۳۹۵: ۸۲).

نکته دیگر این‌که در تعدادی از آیات دو واژه «بدء» و «عود» مقابل یکدیگر به کاررفته‌اند؛ هم چنانکه علاوه بر آیات ۱۰۴ انبیاء و ۲۹ اعراف، در برخی آیات دیگر نیز مشاهده می‌شود: «إِنَّهُ هُوَ يَبْدِيءُ وَيُعِيدُ» (بروج/۱۳)، «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يَبْدِيءُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (عنکبوت/۱۹؛ یونس/۴ و ۳۴، نمل/۶۴؛ روم/۱۱ و ۲۷؛ عنکبوت/۲۰).

تقابل این دو واژه بیانگر آن است که بین آن‌ها از جهت مفهومی نوعی ارتباط وجود دارد، به این معنا که «بدء» و «ابداء» به معنای آغاز چیزی است که نبوده و بدون سابقه آفریده شده ولی «اعاده» بازگشت همان چیز است که روزی بوده.

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۳

علامه طباطبایی (ره) کیفیت ابداء و اعاده را از یک سنخ می‌داند که هر دو «انشاء مالم یکن» هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۱۷)؛ پس موجودی مانند انسان به اعتبار این که نبوده و ایجاد شده (که در بعضی آیات از آن به فطر اول یا خلق اول یا انشاء اول تعبیر آورده (اسراء/۵۱؛ یس/۷۹؛ ق/۱۵))، واژه «ابداء» درباره اش به کار رفته و به اعتبار این که بوده و سابقه داشته و بعد از فناء دوباره ایجاد شده، بدان «اعاده» اطلاق گردید؛ بنابراین اگر می‌فرماید: خداوند کسی است که آفرینش را آغاز کرد و سپس باز می‌گرداند و یا در زمین سیر کنید و ببینید چگونه آفرینش را آغاز نمود یا همان گونه که آفرینش شما را آغاز کرد شما را باز می‌گرداند، این گونه آیات همه بر آفرینش ابداعی و بدون الگوی انسان و موجودات دلالت می‌کنند؛ زیرا اگر آن‌ها الگو یا نمونه‌ای داشتند، ابتدا کردن و مقدم داشتن آن‌ها معنای صحیحی نمی‌یافت.

در آیه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» (عنکبوت/۲۰) به مشرکان می‌گوید در زمین سیر کنند تا بفهمند کیفیت آغاز خلقت و ایجاد ایشان با اختلافی که در طبیعت‌های خود دارند و تفاوتی که در رنگ‌ها و اشکال‌شان هست، چگونه بوده و چگونه خدا آن‌ها را بدون الگو و نقشه قبلی و بدون حساب و عددی معین یا نیرویی، مثل هم آفریده است. این طرز فکر دلیل محکمی است بر این که قدرت او حساب و اندازه ندارد، در نتیجه جهان آخرت را همین گونه ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۱۷). عبارت «یُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» در مقابل «النَّشْأَةَ الْأُولَى» است و هر دو انشاء (یعنی اختراع و ابتداء و خروج از عدم به وجود) هستند تنها تفاوت این که نشاء الآخرة، انشاء بعد از انشاء مثلث است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۲۴۳).

از آیه «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ قُلْ اللَّهُ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ» (یونس/۳۴) چنین به دست می‌آید که ای پیامبر بگو از این بت‌هایی که آن‌ها را شریک در عبادت خدای متعال قرار داده‌اید یا شریک در اموال خود، آیا کسی هست که بتواند موجودات را از عدم به وجود آورد و دوباره در عالم دیگر بازگرداند؟ اگر گفتند: شریکان چنین قدرتی ندارند یا در جواب سکوت کردند، به آن‌ها بگو خداست که خلق را در آغاز بدون نمونه آفریده و سپس از بین می‌برد و دوباره در روز قیامت باز می‌گرداند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۱۶۵).

۴. نظر فلاسفه درباره آفرینش ابداعی جهان و انسان

نخست لازم است معنای ابداع را از نظر فلاسفه مورد توجه قرار دهیم. معنای ابداع در فلسفه: در اصطلاح فلاسفه معنی و تعریف ابداع به صورت‌های

گونگونی بیان شده استاز جمله: ایجاد شیء بدون نیاز به ماده و ابزار (یا شرط) و مدت (زمان) (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۴/۱؛ ابن سینا، ۱۴۲۳: ۲۸۶؛ ابن رشد الاندلسی، ۱۹۸۷: ۱۱۱) و بر این اساس ملاحظاتی سبزواری گفته است: مبتدع چیزی است که مسبوق به ماده و زمان نیست (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳/۶۶۰)؛ ایجاد چیزی نه از چیز دیگر و نه به واسطه چیز دیگر (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۹-۱۲۰؛ الاعسم، ۱۴۱۳: ۱۴۹). آنان همچنین به ظاهر کردن چیزی از نیستی و عدم (الاعسم، ۱۴۱۳: ۶۲) و ایجاد چیزی که مسبوق به عدم است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۶۷) ابداع اطلاق کرده‌اند. ابن سینا دو تعریف مختلف برای ابداع بیان کرده است: عدم وجود فاصله مادی میان جاعل و مجعول و عدم وجود هرگونه فاصله حتی فاصله غیرمادی بین آن دو. بر اساس تعریف دوم، تنها ایجاد عقل اول ابداعی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۱۲۰ و ۲۵۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۲: ۲۶۷).

فارابی ابداع را حفظ ادامه وجود شیء می‌داند که تنها توسط ذات مبدع صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۰۷: ۵۸)؛ در این صورت همه موجودات از مبدعات به حساب می‌آیند چون ما سوی الله همه ممکن الوجود هستند و برای وجود یافتن به علت ایجادکننده نیاز دارند و به اقتضای ذاتشان، لیس و نیستی‌اند و وجودشان با توجه به علت موجدشان است؛ لذا موجودیت آن‌ها بعد از معدومیت مطلق آن‌هاست و این بعدیت ذاتی است و نه زمانی و از این جهت مبدع هستند و نیز از جهت این‌که آن‌ها به آن، وجودشان وابسته به افاضه وجود از جانب واجب الوجود است به همین علت، اگر او آفریده‌هایش را رها کند، آن‌ها بی‌درنگ به عدم بر خواهند گشت؛ بنابراین ابداع در اصطلاح مشهور فلاسفه و حکما منحصر به جایی است که شیء از ماده قبلی به وجود نیامده باشد و ابداع در این اصطلاح به عالم غیرمادی یا اصل عالم ماده و طبیعت اختصاص دارد.

اختلاف حکمای اسلامی در معنای لفظ ابداع: حکیمان مسلمان در مورد لفظ ابداع مقداری اختلاف دارند؛ ابن سینا درجایی ابداع را به «خلقت اولین» معنا می‌کند. در نظر او مبدع آن موجودی است که میان او و خدا واسطه‌ای نباشد؛ در نتیجه مبدع در نزد ابن سینا منحصر در عقل اول است؛ اما ابداع در نظر جمهور حکما به معنای «خلقت بدون نیاز به ماده و زمان» است. از این رو طبق مبنای جمهور حکما جمیع عقول، بلکه نفوس فلکی از مبدعات‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۲). در این میان علامه طباطبایی (ره) ابداع را منحصر در مخلوق خاص نمی‌داند بلکه در نظر وی همه موجودات و مخلوقات از مبدعات هستند. به نظر می‌رسد نظریه اخیر (علامه طباطبایی) با آیات و روایات هماهنگ است.

علامه در توضیح نظر خود می‌گوید: تجربه ثابت کرده است، هر دو موجودی که فرض شود، هرچند در کلیات و حتی در خصوصیات متحد باشند، به طوری که در حس آدمی جدایی نداشته باشند، درعین حال یک جهت افتراق بین آن دو خواهد بود وگرنه دو تا نمی‌شدند و اگر چشم عادی، آن جهت افتراق را حس نکند، چشم مسلح به دوربین‌های قوی آن را می‌بیند. برهان فلسفی نیز این معنا را ایجاب می‌کند؛ زیرا وقتی دو چیز را فرض کردیم که دو تا هستند، اگر به هیچ وجه امتیازی خارج از ذاتشان نداشته باشند، لازمه‌اش این می‌شود که آن سبب کثرت و دوئیت، داخل در ذاتشان باشد، نه خارج از آن؛ و در چنین صورتی ذات صرف و غیر مخلوط فرض شده است و ذات صرف نه دوتایی دارد و نه تکرار می‌پذیرد، در نتیجه چیزی را که ما دو تا و یا چند تا فرض کرده‌ایم، یکی می‌شود و این خلاف فرض ما است. پس نتیجه می‌گیریم که هر موجودی از نظر ذات مغایر با موجودی دیگر است و چون چنین است، پس هر موجودی بدیع الوجود است؛ یعنی بدون این که قبل از خودش نظیری داشته باشد و یا مانندی از آن معهود در نظر صانعش باشد وجود یافته، در نتیجه خداوند مبتدع و بدیع السماوات و الارض است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۳).

فلاسفه درباره ابداعی بودن آفرینش مطالبی مطرح نموده‌اند که در دو بخش آفرینش ابداعی جهان و آفرینش ابداعی انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) آفرینش ابداعی جهان از نظر فلاسفه

در نظر مشهور حکمای اسلامی موجودات عالم سه دسته‌اند: مبدعات، مخترعات و مکونات. مبدعات موجوداتی هستند که در خلقت محتاج به ماده و مدت نیستند مانند عقول مجرد و نفوس کلیه. مخترعات آن موجوداتی هستند که در خلقت فقط به ماده محتاج‌اند، همچون فلکیات؛ و مکونات موجوداتی هستند که هم محتاج به ماده هستند و هم مدت، مانند عنصریات و موالید سه‌گانه که معدنیات و نباتات و حیوانات باشند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۶۰؛ سبزواری، ۱۳۶۱: ۱/۱۶۸).

علامه حسن‌زاده‌آملی (ره) در یکی از آثار فلسفی خود بعد از بیان این سه اصطلاح، نظر شیخ‌الرئیس را غیرازاین می‌داند. به نظر ایشان ابن‌سینا در ابتدا همین تقسیم‌بندی را بیان می‌کند اما در جای دیگر (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۳۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۳/۲۵۴ و ۱۲۰). ما سوی الله را دارای وجود ابداعی می‌داند که آن به آن دم‌به‌دم وجود ابداعی دارند و آیه شریفه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن/۲۹) شاهد بر این مطلب است. وی در توضیح این نکته می‌گوید: در حرکت جوهری

و در تجدد امثال و در این که هرکجا وجود هست، اسماء و صفات الهی دم به دم پیاده می شود، این معنا بهتر خودش را نشان می دهد؛ بنابراین این ها همه وجود ابداعی دارند و از این رو این تقسیم را برمی داریم (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱/۵۹۸). شهید مطهری بعد از بیان فرق بین ابداع و احداث از نظر فلاسفه، می گوید که ابداع آنجایی است که چیزی از چیزی به وجود نیامده [و صرف ایجاد است] و حکما هیچ چیز را در طبیعت ابداعی نمی دانند بلکه همه چیز تکوینی و احداثی است؛ اما کل طبیعت و همه موجودات را نسبت به ذات باری ابداعی می دانند؛ زیرا همه طبیعت، دیگر از چیزی به وجود نیامده و برای مجموع طبیعت دیگر ماده ای وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۹/۸).

آفرینش ابداعی همه موجودات بر وجه کلی: به نظر میرداماد ساحت دهر، قضا و زمان، ساحت قدر الهی است. بر این اساس، قضا عبارت است از عالمی عقلی که تمامی موجودات در آن ساحت به وجود جمعی ابداع شده اند و منظور از قدر، ساحت زمان است که موجودات با بهره مندی از مواد خارجی، یکی پس از دیگری موجود می شوند (العلوی العاملی، ۱۳۷۶: ۳۱۵-۳۱۶). ملاصدرا نیز وجود همه موجودات را به حقائق کلی و صورت های عقلی شان بر وجه کلی ابداعی می داند که این همان «قضا» ی الهی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۸). البته ملاصدرا این ساحت را از لوازم ذات خدای تعالی می داند که جدای از ذاتش نیست و نمی توان آن را از ما سوی الله دانست. در واقع واژه «عالم» در جریان های مختلف کلامی و فلسفی به معنای «ما سوی الله» به کار رفته و تمام موجودات، اعم از مجردات و مادیات را در برمی گیرد؛ اما ملاصدرا با یک تغییر بنیادین، این واژه را تنها به جهان مادی اختصاص داده، موجودات غیرمادی (ابداعی ات) را از شئون الهی و خارج از عالم می داند. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۸۰؛ همان، ۱۳۷۹: ۲۲/۵، همان، ۱۳۷۸/۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲/۲۵۱).

نظر آگوستین درباره آفرینش ابداعی: آگوستین حکیم مسیحی قرن چهارم و پنجم میلادی، در چند جا از آفرینش آسمان و زمین سخن می راند. او درباره چگونگی خلقت آسمان و زمین، آفرینش آن دورا با فعل یک صنعت گر مقایسه می کند و می گوید صنعت گر با هدایت ذهن خود، چیزی را از چیز دیگر برمی سازد. ذهن او می تواند آن صورتی را که با دیده باطنی در خود ادراک می کند بر ماده خام تحمیل کند. ذهن او این صورت را بر جوهری تحمیل می کند که از پیش موجود است و هستی دارد، همچون سنگ یا گل، چوب یا طلا. اما هم صنعت گر و هم آن ماده که خمیرمایه صنع اوست، به دست خدا آفریده شده اند. او در ادامه چگونگی

خلقت را جستجو می‌کند که خدا چگونه آسمان و زمین را آفرید؟ در پاسخ این پرسش می‌گوید در آسمان، روی زمین، در هوا یا زیر دریا نبود که آن‌ها را خلق کرد؛ چراکه اینان پاره‌ای از قلمرو آسمان و زمین‌اند... آیا چیزی هست که علت هست بودنش غیر خدا باشد؟ بنابراین، این‌گونه است که خدا فرمود و آنان هست شدند. تنها در کلمه بود که آن‌ها را آفرید (آگوستین قدیس، ۳۵۸/۱۳۸۱).

آگوستین در جای دیگر خلقت را بر اساس حکمت الهی و از عدم می‌داند که خداوند آسمان و زمین را به تفکیک از یکدیگر، از عدم خلق کرد (آگوستین قدیس، ۳۹۵/۱۳۸۱ و ۳۹۶ و ۴۲۰) و برای آفرینش این‌گونه نبود که خداوند ابتدا چیزی را اراده کند و سپس چیز دیگری متعلق اراده او قرار گیرد، بلکه همه چیز را به یک باره و هم‌زمان، به طور سرمدی در یک فعل واحد اراده می‌کند (آگوستین قدیس، ۴۰۲/۱۳۸۱). وی همچنین قائل است خداوند مخلوقات و ماده آن‌ها را به طور دفعی ایجاد کرد. خدا ماده را از عدم مطلق و صورت عالم را از این ماده بی‌شکل آفرید. اما هر دوی آن‌ها را با یک فعل واحد خلق کرد، به نحوی که صورت بی‌تاخیر زمانی، در پی ماده آمد (آگوستین قدیس، ۴۰۷/۱۳۸۱). ایشان در جای دیگر صورت را دو نوع می‌داند: صورتی که از بیرون به هر موجود مادی داده می‌شود؛ مانند صورت‌هایی که به دست کوزه‌گران و نقاشان پدید می‌آید و صورتی دیگر در درون وجود دارد که مصنوع نیست، بلکه به عنوان علت فاعلی، علاوه بر صورت طبیعی و مادی اجسام، اصل حیات مخلوقات زنده را نیز تولید می‌کند. آن صورت قبلی را می‌توان به هر هنرمندی نسبت داد؛ ولی این صورت به خدای واحد صانع و خالق و مبدع اختصاص دارد که جهان و فرشتگان را بدون کمک جهان و فرشتگان آفرید (آگوستین قدیس، ۵۲۹/۱۳۹۳).

ب) آفرینش ابداعی انسان از نظر فلاسفه

فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان در باب آفرینش ابداعی انسان به طور خاص بحثی به میان نیاورده‌اند؛ اما درباره ابداع مباحثی مطرح کرده‌اند که در مجموع می‌توان نظرات ایشان را درباره ابداعی بودن یا نبودن آفرینش انسان نیز از آن به دست آورد.

گفته شد که طبق نظر مشهور حکمای اسلامی موجودات عالم به سه دسته «مبدعات، مخترعات و مکونات» تقسیم می‌شوند (ابن سینا، ۴/۱۳۶۰؛ میرداماد، ۶۰/۱۳۷۴؛ سبزواری، ۱۳۶۱/۱: ۱۶۸). با توجه به این تقسیم‌بندی، آفرینش انسان ابداعی نیست؛ زیرا ابداعات در این تقسیم منحصر در موجوداتی است که محتاج به ماده و مدت نیستند؛ اما نظرات دیگری نیز درباره ابداعی بودن

موجودات از فلاسفه بیان شده که در آن صورت، آفرینش انسان نیز ابداعی خواهد بود. ابن سینا در جایی (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۳۴۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۹: ۳/ ۲۵۴) «ما سوی الله» را دارای وجود ابداعی می‌داند که آن به آن این وجود اضافه می‌شود. شاید بتوان گفت این نظر همان نگاهی است که فلاسفه به طبیعت و همه موجودات دارند که هیچ چیز را در طبیعت ابداعی نمی‌دانند بلکه همه تکوینی و احداثی هستند، اما کل طبیعت و همه موجودات را نسبت به ذات باری ابداعی می‌دانند؛ زیرا همه طبیعت به عنوان مجموعه، از چیزی به وجود نیامده است و بدون ماده قبلی است (مطهری، ۱۳۸۹: ۸/ ۱۰۹). از این نظر انسان نیز به تنهایی دارای وجودی احداثی است و با در نظر گرفتن کل طبیعت و همه موجودات، وجودش ابداعی خواهد بود.

برخی فلاسفه مانند میرداماد و ملاصدرا موجودات را در دو عالم عقلی و غیر آن در نظر می‌گیرند که در عالم عقلی، تمامی موجودات به وجود جمعی ابداع شده‌اند و سپس در ساحت زمان، موجودات با مواد خارجی، یکی پس از دیگری موجود می‌شوند (العلوی العاملی، ۱۳۷۶: ۳۱۵-۳۱۶). در این صورت، وجود انسان در عالم عقلی و به وجود کلی با همه موجودات، ابداعی است و سپس وجودش در عالم ماده با مواد خارجی است.

از آنجاکه آگوستین قائل است که آفرینش مخلوقات و ماده آن‌ها به صورت دفعی بوده و خدا ماده را از عدم و صورت عالم را از این ماده بی‌شکل آفرید (آگوستین قدیس، ۱۳۸۱: ۴۰۷) و از طرفی وی اصل حیات مخلوقات زنده یعنی روح آنان را نیز ابداعی می‌داند (آگوستین قدیس، ۱۳۹۳: ۵۲۹)؛ پس بر این اساس معلوم می‌شود که نظر آگوستین آفرینش انسان ابداعی است.

۵. مقایسه دیدگاه قرآن و فیلسوفان در آفرینش ابداعی

با توجه به آنچه از نظر قرآن و دیدگاه فیلسوفان در مسئله ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان بیان کردیم، اکنون به مقایسه اجمالی این دو دیدگاه پرداخته و نقاط اشتراک و افتراقشان را آشکار می‌کنیم:

واژه ابداع در قرآن به عنوان فعل خدا درباره آسمان‌ها و زمین به کار رفته؛ ولی در مورد انسان از الفاظ هم‌معنا با ابداع استفاده شده است؛ اما ابداع در فلسفه، به صورت مطلق درباره پدید آمدن چیزی از عدم مطرح و بحث شده و به طور خاص درباره انسان مطرح نشده است (جز در مواردی که خلقت انسان را مانند موجودات دیگر از عدم می‌دانند).

در اصطلاح فلاسفه ابداع به ایجاد شیء بدون نیاز به ماده و زمان گفته می‌شود؛

اما از کاربردهای ماده «بدع» در قرآن به دست می‌آید که مراد از ابداع، آفرینش بی‌مثال و بدون الگوی قبلی به معنای نوآوری و ایجاد ابتکاری در خلقت است که هم بر آفرینش از عدم و بدون ماده قبلی منطبق می‌شود و هم بر آفرینش چیزی از ماده قبلی صادق است؛ بنابراین معنای ابداع در قرآن اعم از معنای آن در نزد مشهور فلاسفه است؛ البته برخی از فلاسفه مثل علامه طباطبایی (ره) معنای سومی از ابداع در فلسفه ارائه کرده‌اند که همه موجودات از جمله انسان را در برمی‌گیرد و با معنای آن در آیات و روایات مطابق است.

نظر فیلسوفان در مورد ابداع موجودات عالم مختلف است برخی آن را منحصر در عقل اول یا عقول مجرده و نفوس فلکی می‌دانند، برخی با نگاه مجموعی به موجودات، خلقت همه آن‌ها را به لحاظ کلیتشان ابداعی می‌دانند و برخی هم آفرینش عالم طبیعت را ابداعی می‌دانند؛ اما بنا بر نظر قرآن، همه موجودات عالم و هر یک از کل آفریدگان دارای خلقت ابداعی است.

طبق نظر قرآن هم آفرینش انسان هم در بُعد جسمانی و هم در بُعد روحانی ابداعی است؛ اما از نظر جمهور حکما و فلاسفه آفرینش انسان در بُعد روحانی ابداعی است و اما بُعد جسمانی انسان از مکونات است و صرفاً ماده اولیه آن ابداعی است.

از نظر قرآن و فیلسوفان، کل طبیعت و همه موجودات نسبت به ذات باری ابداعی هستند؛ اما در نظر فیلسوفان موجودات طبیعی به صورت جداگانه وجود ابداعی ندارند اما از نظر قرآن وجودشان ابداعی است.

در مقایسه دیدگاه قرآن با نظر مشهور فلاسفه در مسئله آفرینش ابداعی انسان و جهان، می‌توان گفت دونقطه تمایز بین این دو دیدگاه چشم‌گیرتر است:

اول این‌که فلاسفه آفرینش جهان را ابداعی می‌دانند؛ اما به صراحت به بدیع بودن خلقت انسان و عدم آن اشاره‌ای نکرده‌اند و در این باره نظر واحدی ندارند. اما در آیات قرآن به آفرینش انسان اشاره شده و در آیات متعدد و با الفاظی که هم معنای ابداع هستند به بدیع بودن خلقت انسان پرداخته شده است و از مجموع آن‌ها به دست می‌آید که آفرینش انسان ابداعی است و خدا انسان را بدون الگوی سابق و بی‌مثال آفریده است.

دوم این‌که مشهور فلاسفه مخلوقات مادی را ابداعی نمی‌دانند؛ چون از نظر آنان ابداع اختصاص به جایی دارد که ایجاد شیء بدون ماده قبلی و مدت باشد و لذا درباره خلقت موجودات مادی، نظر مشهور فلاسفه دیدگاه قرآن درباره ابداعی بودن، کاملاً متفاوت است.

برخی فلاسفه متأخر مانند علامه طباطبایی (ره) بر آن است که نظر فلاسفه گذشته در ابداعی بودن آفرینش موجودات و مصادیق مخلوقات ابداعی مقبول نیست و ایشان تصویری دیگر و سومی از آفرینش ابداعی جهان و انسان ارائه داده و بر آن دلیل عقلی نیز اقامه کرده است که با نظر قرآن در این باره هماهنگ و همسو است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۶۳).

نتیجه

۱. ابداع در زبان عربی به معنای ایجاد بدون نمونه و سابقه چه بدون ماده قبلی و چه با ماده اولیه است و در قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است.
۲. از نظر قرآن خلقت جهان و آفرینش انسان هم از بُعد روحانی و هم بُعد جسمانی، ابداعی است؛ زیرا خلقت انسان یا از جهت مجموع ماده و صورت و یا تنها از جهت صورت بی نیاز از نقشه پیشین است و بُعد روحانی وی نیز به ماده اولیه نیاز ندارد. همچنین خلقت انسان به لحاظ آفرینش بی سابقه در میان انواع خلقت‌های خداوند نیز ابداعی است.
۳. برای آفرینش انسان از ماده «بدع» و مشتقاتش در قرآن استفاده نشده است؛ اما قرآن الفاظی هم معنا با آن نظیر «انشاء، ابداء، فطر و خلق» در این باره به کار رفته برده که با وجود قرینه‌های دیگر، دال بر آفرینش ابداعی است.
۴. مضمون روایات ذیل آیات و در توضیح اوصاف الهی، ابداعی بودن فعل خداوند را در همه اشیاء از جمله انسان اثبات می‌نماید.
۵. آفرینش الهی متوقف بر وجود اصل یا ماده قبلی نیست؛ بلکه خداوند اشیاء را از «لا من شیء» می‌آفریند.
۶. فلاسفه درباره آفرینش ابداعی جهان بحث کرده‌اند اما برخلاف قرآن، به صورت مستقل به آفرینش ابداعی انسان و عدم آن نپرداخته‌اند.
۷. نظر فلاسفه درباره ابداعی بودن آفرینش جهان و انسان متعدد و متفاوت است؛ اما قرآن در این باره دیدگاه واحدی دارد.
۸. طبق قاعده فلسفی «صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر» و مقایسه کل موجودات با علت اولی و همچنین افاضه لحظه به لحظه وجود از خدای تعالی، ابداع فلسفی نیز همه موجودات را در برمی‌گیرد.
۹. به نظر حکمای مسلمان هیچ چیز در طبیعت وجودش ابداعی نیست؛ اما آنان کل طبیعت را به صورت جمعی از جهت فعل خدا بودن ابداعی می‌دانند.
۱۰. از نظر قرآن کریم و فلاسفه، فعل خداوند در عالم امری (کن فیکون) ایجاد ابداعی است، ولی با در نظر گرفتن قابلیت قابل، عموم فلاسفه این ایجاد را

تدریجی و غیر ابداعی می‌دانند.

۱۱. ابداع در اصطلاح مشهور فلاسفه به ایجاد شیء بدون نیاز به ماده و زمان گفته شده و به عالم غیرمادی یا اصل عالم ماده اختصاص دارد و طبق این مبنا جمیع عقول و نفوس فلکی از مبدعات می‌باشند.

۱۲. در مقایسه مفهوم ابداع در قرآن با اصطلاح آن نزد مشهور فلاسفه می‌توان گفت که نسبت آن‌ها عام و خاص مطلق است و مفهوم ابداع قرآنی اعم از ابداع فلسفی است و خلقت همه موجودات مادی را در برمی‌گیرد.

۱۳. دیدگاه قرآن از دو جهت با نظر فلاسفه در مسئله آفرینش ابداعی تفاوت و تمایز دارد: اول این‌که فلاسفه با وجود پذیرش آفرینش ابداعی جهان، اظهارات روشنی درباره ابداعی بودن خلقت انسان ندارند؛ اما قرآن در آیات متعدد با الفاظی که هم معنای ابداع هستند، به بدیع بودن آفرینش انسان پرداخته است. دوم این‌که مشهور فلاسفه، با توجه به معنایی که از ابداع دارند، مخلوقات مادی را ابداعی نمی‌دانند؛ اما از دیدگاه قرآن بر اساس معنای ابداع در زبان عربی، خلقت مادیات هم ابداعی است.

۱۴. مشکل نظر مشهور فیلسوفان این است که در ابداعی بودن آفرینش موجودات و مصادیق آفریده‌های ابداعی اتفاق نظر ندارند، لذا برخی مانند علامه طباطبایی (ره) بار د نظر آنها آفرینش ابداعی جهان و انسان را به گونه‌ای تصویر کرده و بر آن دلیل عقلی اقامه کرده است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ ق): «شریف الرضی، محمد بن حسین، (لصباحی صالح)، «محقق/مصحح: فیض الإسلام، قم: هجرت، چاپ اول.
- آگوستین قدیس (۱۳۸۱ ش): «اعترافات»، مترجم: سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.
- آگوستین قدیس (۱۳۹۳ ش): «شهر خدا»، مترجم: حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی تا): «جمهرة اللغة»، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۳ ق): «الاشارات و التنبيهات»، التحقيق محتبى الزارعى، قم: بوستان کتاب، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش): «الاشارات و التنبيهات»، مع الشرح للمحقق نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن طوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم: نشر البلاغة، الطبعة الاولى.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰ ش): «رسائل ابن سینا»، مترجم: ضیاء الدین درى، تهران: کتابخانه مرکزی، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق): «رسائل ابن سینا»، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲ ش): «الشفاء، الالهيات»، با شرح و تعليقه صدر المتالیهین، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدر، چاپ اول.
- ابن رشد الاندلسی، محمد بن احمد بن محمد بن احمد (۱۹۸۷ م): «فلسفة ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال»، بیروت: مكتبة التربية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، چاپ دوم.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ ق): «کشف الغمة فی معرفة الأئمة (ط - القديمة)»، محقق و مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، چاپ اول.
- آریان، حمید و دیگران (۱۳۹۵ ش): «آفرینش انسان در قرآن»، قم: نشر مرتضی، چاپ اول.
- الاعسم، عبدالامیر (۱۴۱۳ ق): «رسائل منطقیة فی الحدود و الرسوم للفلاسفة العرب»، بیروت: دار المناهل، الطبعة الاولى.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۰ ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ ش): «انسان از آغاز تا انجام»، قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوهری، احمد بن عبدالعزیز (بی تا): «السقیفة و فذک»، محقق و مصحح: محمد هادی امینی، تهران: مکتبه نینوی الحدیثة.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸ ش): «شرح فارسی الاسفار الاربعة صدر الدین شیرازی»، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۹ ش): «دروس شرح اشارات و تنبيهات ابن سینا»، قم: آیت اشراق.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ ش): «نصوص الحکم بر فصوص الحکم»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
- خانکه، مهدی (۱۴۰۲ ش): «تبیین مقام ابداع در صنع انسان کامل از منظر حکمت اسلامی»، مجله رهپویه حکمت هنر، دوره دوم، ش ۱، صص ۵۹-۷۳.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۶۸ ش): «ابداع، دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دانشنامه جوزوی ویکی فقه، مدخل ابداع (صفت فعل خدا) - (wikifeqh.ir).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول.
- رجبی، محمود (۱۳۷۹ ش): «انسان شناسی»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۱ ش): «اسرار الحکم»، تهران: مولی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۴۱۶ ق): «شرح المنظومه»، مصحح: حسن زاده آملی، تهران: ناب، الطبعة الاولى.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲ ش): «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، تهران: مؤسسه مطالعات و

- تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالماثور»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۸۰ ش): «نثرطوبی: دائرة المعارف لغات قرآن مجید»، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ چهارم.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۹ ش): «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»، قم: انتشارات مصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳ ش): «شرح اصول کافی»، محقق: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸ ش): «رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)»، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا): «کتاب المشاعر»، مترجم: میرزا عمادالدوله، اصفهان: مهدوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸ ش): «المظاهر الالهیة فی اسرارالعلوم الکمالیة»، مصحح: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- صفا، محمدبن حسن (۱۴۰۴ ق): «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه»، قم: مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ ق): «تفسیر جوامع الجامع»، مصحح: ابوالقاسم گرجی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش): «مجمع البحرین»، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- العلوی العاملی، میرسید احمد (۱۳۷۶ ش): «شرح کتاب القبسات»، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: نشر میراث مکتوب.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۰۷ م): «المجموع للمعلم الثانی»، مصر: بی نا.
- فخرزازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق): «العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۶۲ ش): «اصول المعارف»، مصحح: جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، چاپ دوم.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی (ط - الإسلامية)»، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸ ش): «معارف قرآن (۱-۳)»، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ش): «مجموعه آثار شهید مطهری»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۴ ش): «نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء»، محقق و مصحح: حامد ناجی اصفهانی و علی بن جمشید نوری، تهران: نشر میراث مکتوب.

References

The Holy Quran

- Sharif al-Razi, Muhammad ibn Hossein (1414 AH): "Nahj al-Balagha, edited by Fayd al-Islam", Qom: Hijrat.
- Saint Augustine (2002 CE): "Confessions, translated by Saye Meithami", Tehran: Office of Research and Publication of Suhrawardi.
- Saint Augustine (2014 CE): "City of God, translated by Hossein Tofighi", Qom: Publications of the University of Religions and Denominations.
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Jamhara al-Lugha", Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (1423 AH): "Al-Isharat wa al-Tanbihat, edited by Mojtaba Zarei", Qom: Bustan Ketab.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (1996 CE): "Al-Isharat wa al-Tanbihat, with commentary by Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan Tusi and commentary on the commentary by Qutb al-Din Muhammad ibn Muhammad ibn Abi Ja'far al-Razi", Qom: Nashr al-Balagha.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (1981 CE): "Letters of Ibn Sina, translated by Zia al-Din Dari, Tehran: Central Library.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (1400 AH): "Letters of Ibn Sina", Qom: Bidar.
- Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah (2003 CE): "Al-Shifa, Ilahiyat, with commentary and notes by Sadr al-Muta'allihin, edited by Najaf Quli Habibi under the supervision of Seyyed Muhammad Khamenei", Tehran: Foundation of Sadra Wisdom.
- Ibn Rushd al-Andalusi, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad (1987 CE): "The Philosophy of Ibn Rushd: The Article on the Connection Between Wisdom and Sharia", Beirut: Library of Education.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar Sader.
- Arbeli, Ali ibn Isa (1381 AH): "Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma (Old Edition), edited by Hashem Rasouli Mahallati", Tabriz: Bani Hashemi.
- Arian, Hamid and others (2016 CE): "Creation of Man in the Quran", Qom: Morteza Publishing.
- Al-Assem, Abdul Amir (1413 AH): "Logical Letters on the Limits and Forms for Arab Philosophers", Beirut: Dar al-Manahil.
- Baydawi, Abdullah ibn Umar (1410 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Mu'assasat al-A'lami for Publications.
- Jawadi Amoli, Abdullah (2011 CE): "Man from Beginning to End", Qom: Isra.
- Jawhari, Ahmad ibn Abdul Aziz (n.d.): "Al-Saqifa wa Fadak, edited by Muhammad Hadi Amini", Tehran: Ninawi al-Haditha Library.
- Hasanzadeh Amoli, Hassan (2009 CE): "Persian Commentary on the Four Journeys of Sadr al-Din Shirazi", Qom: Bustan Ketab.
- Hasanzadeh Amoli, Hassan (2010 CE): "Lessons on the Commentary of the Isharat and Tanbihat of Ibn Sina", Qom: Ayat Iraq.
- Hasanzadeh Amoli, Hassan (1996 CE): "Texts of Wisdom on the Fusus al-Hikam", Tehran: Center for Cultural Publication of Raja.
- Khanke, Mehdi (2023 CE): "Clarifying the Status of Creativity in the Creation of the Perfect Human from the Perspective of Islamic Wisdom, Journal of Rahpouyeh Hikmat Art", Volume 2, Issue 1, pp. 59-73.
- Khorasani, Sharaf al-Din (1989 CE): "Creativity, The Great Islamic Encyclopedia", Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Hawzah Encyclopedia Wiki Fiqh, Entry on Creativity (Attribute of God's Action) - (wikifeqh.ir).
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH): "Al-Mufradat fi Gharib al-Quran", Beirut: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiya.
- Rajabi, Mahmud (2000 CE): "Anthropology", Qom: Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA).
- Zamakhshari, Mahmud (1407 AH): "Al-Kashaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

- Sabzevari, Mullah Hadi (1982 CE): "Asrar al-Hikam", Tehran: Muli.
- Sabzevari, Mullah Hadi (1416 AH): "Sharh al-Manzuma", edited by Hasanzadeh Amoli, Tehran: Nab.
- Suhrawardi, Shihab al-Din (1993 CE): "Collection of Works of the Sheikh of Illumination", Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Suyuti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bil-Ma'thur", Qom: Public Library of Ayatollah Marashi Najafi (RA).
- Shahrani, Mirza Abu al-Hasan (2001 CE): "Nasr Tubi: Encyclopedia of the Languages of the Holy Quran", Tehran: Islamic Bookstore.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (2000 CE): "Transcendent Wisdom in the Four Rational Journeys", Qom: Mustafa Publishing.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (2004 CE): "Commentary on Usul al-Kafi, edited by Muhammad Khajavi", Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (1999 CE): "Treatise on Creation (The Creation of the World), edited and researched by Seyyed Hossein Mousavian under the supervision of Seyyed Muhammad Khamenei", Tehran: Foundation of Sadra Wisdom.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (n.d.): "Kitab al-Masha'ir, translated by Mirza Imad al-Dawlah", Isfahan: Mahdavi.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (1999 CE): "The Divine Manifestations in the Secrets of the Perfection Sciences, edited by Seyyed Muhammad Khamenei", Tehran: Foundation of Islamic Wisdom Sadra.
- Safar, Muhammad ibn Hasan (1404 AH): "Basair al-Darajat fi Fada'il Ahl Muhammad (Peace be upon them)", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi, Second Edition.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Society of Teachers of the Qom Seminary.
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan (1412 AH): "Tafsir Jawami' al-Jami'", edited by Abu al-Qasim Gorji", Qom: Center for the Management of the Qom Seminary.
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan (1993 CE): "Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khosrow Publishing.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tuhri, Fakhr al-Din (1996 CE): "Majma' al-Bahrain", Tehran: Mortezaavi Bookstore.
- Al-Alawi al-Amili, Mir Seyyed Ahmad (1997 CE): "Sharh Kitab al-Qabasat, edited by Hamed Najafi Isfahani", Tehran: Nashr Mirath Maktub.
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (1907 CE): "Al-Majmu' li al-Mu'allim al-Thani", Egypt: Bina.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1410 AH): "Al-Ayn", Qom: Hijrat.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (1983 CE): "Usul al-Ma'arif, edited by Jalal al-Din Ashtiani", Mashhad: Faculty of Theology and Islamic Knowledge.
- Fiumi, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH): "Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir", Qom: Mu'assasat Dar al-Hijrah.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1985 CE): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nasir Khosrow Publishing.
- Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH): "Al-Kafi (Islamic Edition), edited by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1999 CE): "Ma'arif Quran (1-3)", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini.
- Motahhari, Morteza (2010 CE): "Collection of Works of Martyr Motahhari", Tehran: Sadra Publishing.
- Mirdamad, Muhammad Baqir ibn Muhammad (1995 CE): "Nibras al-Diya wa Taswa al-Sawa fi Sharh Bab al-Bada wa Ithbat Jadwi al-Dua", edited and researched by Hamed Najafi Isfahani and Ali ibn Jamshid Nuri, Tehran: Nashr Mirath Maktub.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Views of the Qur'anic Exegetes Ayatollah Javadi Amoli and Seyyed Qutb on the Theory of Monotheistic Politics¹

Muhammad Akbari² , Alireza Kavand³ , Seyyed Mahmoud Mousavi Dorcheh¹ 

1. Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

akbari@quran.ac.ir

2. Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Teachings, Tehran, Iran.

kavand@quran.ac.ir

3. PhD Candidate in Comparative Exegesis, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

s.m.mousavi2058@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: This study aims to examine and compare the theory of monotheistic politics as presented by Seyyed Qutb and Ayatollah Javadi Amoli. The research seeks to identify and extract the similarities and differences between the two viewpoints to reach a desirable model of monotheistic politics for an Islamic society. In Islam, politics—as well as other practical aspects of human life—revolve around the principle of monotheism (Tawhīd) and must serve to guide humanity toward the heights of divine unity. This is because the political systems and principles of individuals and societies are founded upon their worldviews and intellectual perspectives. The monotheist and the monotheistic society, based on Qur'anic verses, recognize sovereignty and governance as belonging solely to God and construct their political principles and system on the foundation of monotheism. In contrast, the polytheist and the atheistic society base their political principles on materialism, the pursuit of greater benefit, and dominance over others by any means.

Research Methodology: This study uses a library-based method and adopts an analytical-comparative approach to examine the religious and exegetical texts of Seyyed Qutb as a Sunni scholar and Ayatollah Javadi Amoli as a Shi'i scholar. The study identifies and extracts the similarities and differences in their theories, both in their viewpoints and in their underlying foundations.

Findings: Seyyed Qutb and Ayatollah Javadi Amoli share views in certain areas,

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Seyyed Mahmoud Mousavi Dorcheh

Received: 2023/11/01 ; **Received in revised from:** 2023/12/03 ; **Accepted:** 2023/12/20 ; **Published online:** 2025/03/15

◆ How to cite: Akbari, Muhammad, Kavand, Alireza, Mousavi Dorcheh, Seyyed Mahmoud (1403SH): "A Comparative Study of the Views of the Qur'anic Exegetes Ayatollah Javadi Amoli and Seyyed Qutb on the Theory of Monotheistic Politics", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P132-153, [10.22034/cs.q.2024.419989.1346](https://doi.org/10.22034/cs.q.2024.419989.1346)

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



such as the comprehensiveness of religion, the flow of monotheistic belief through all practical aspects of human life, and the mutual influence of human domains on one another, as well as the idea that the root of politics lies in a monotheistic worldview. However, there are fundamental differences in some issues. Ayatollah Javadi Amoli explains the unity in belief and diversity in action through the concepts of the arc of descent and the arc of ascent. He maintains not only the effect of belief on action but also the reciprocal effect of action on belief, with ethics mediating between the two. He presents this view clearly and systematically. In contrast, Seyyed Qutb refers to the manifestation of monotheism in laws and actions but does not address the nature of this manifestation or the reasons for unity and diversity. He also does not explain the reciprocal relationship between belief, ethics, and action or the mediating role of ethics between belief and action, which indicates a shortcoming in the analysis and explanation of his theory.

Conclusion: The foundation and basis of all human orientations in life are rooted in one's beliefs and convictions. Intellectual perspective and belief play the highest role in shaping and nurturing a person's ideological system and political policies. Therefore, the human ideological and political system is a product of one's thinking and belief and a derivative of one's worldview. Islam is a comprehensive religion encompassing all aspects of human life and provides laws, regulations, commands, and practices for each of these aspects, based on a monotheistic worldview. One of the most important practical areas of human life is the domain of politics and governance, which lies within the scope of Islam's monotheistic guidance. Thus, monotheistic politics and governance are contingent upon monotheistic belief. Monotheism flows into and is manifested through action; and if someone is a monotheist, their political behavior and governmental laws must align with their monotheistic worldview and belief. Consequently, every law and regulation in Islam has its roots in monotheistic beliefs. All dimensions and domains of human life are intertwined, coordinated, and interconnected. Beliefs influence actions, and actions influence perspectives and beliefs. Politics affects economics, culture, security, education, and health—and vice versa.

Keywords: Politics, Tawhīd, Monotheistic Politics, Seyyed Qutb, Ayatollah Javadi Amoli

بررسی تطبیقی آراء مفسران آیت الله جوادی آملی و سید قطب در خصوص نظریه سیاست توحیدی^۱

محمد اکبری^۱ (id)، علیرضا کاوند^۲ (id)، سید محمود موسوی درچه^۳ (id)

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

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. kavand@quran.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، (نویسنده مسؤول).

s.m.mousavi2058@gmail.com

چکیده

اسلام برنامه جامع و فراگیر زندگی است که در پرتو قوانین محکم، ثابت و پیوسته، در عرصه‌های گوناگون حیات بشری گسترده است. امروزه عرصه سیاست با وجود مداخله سیاست‌های استعماری در جوامع اسلامی، بیش از پیش نیازمند تبیین و تدقیق است. آیت الله جوادی آملی و سید قطب از مفسران و چهره‌های شناخته شده در تفسیرهای اجتماعی سیاسی، در جهان اسلام با نظریه پردازی در این زمینه، تأثیر عمیقی بر جریان‌ها و گروه‌های سیاسی جهان اسلام داشته‌اند. نظر به اهمیت این مسئله در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تطبیقی آرای این دو مفسر پرداخته شد و چنین به دست آمد که سید قطب و آیت الله جوادی آملی، چنانچه در بعضی از موارد، مانند جامعیت دین و جریان اعتقاد توحیدی در همه شئون عملی زندگی انسان و همچنین تأثیر و تأثر شئون و حوزه‌های مختلف انسان در یکدیگر و این‌که اصل و ریشه سیاست در بینش و عقیده توحیدی است، اشتراک دیدگاه دارند؛ اما در برخی مسائل، افتراقات اساسی دارند. آیت الله جوادی آملی، چگونگی و چرایی وحدت در عقیده و کثرت در عمل را با تبیین قوس صعود و قوس نزول، بیان می‌کند و همان‌طور که به تأثیر عقیده در عمل معتقد است، به تأثیر عمل در عقیده با واسطه‌گری اخلاق در میان عقیده و عمل نیز باور دارد و آن را کاملاً شفاف و مضبوط تبیین می‌نماید، برخلاف سید قطب که به تجلی توحید در قوانین و اعمال اشاره دارد؛ اما به چگونگی آن و چرایی کثرت‌ها و وحدت‌ها نمی‌پردازد. همچنین ایشان رابطه متقابل عقیده، اخلاق و عمل و تأثیر و تأثر این‌ها در یکدیگر و واسطه‌گری اخلاق مابین عقیده و عمل را تبیین نمی‌کند که نشان

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو سید محمود موسوی درچه است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: اکبری، محمد، کاوند، علیرضا، موسوی درچه، سید محمود (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی آراء مفسران آیت الله جوادی آملی و سید قطب در خصوص نظریه سیاست توحیدی»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۱۰۳-۱۳۲.

10.22034/csq.2024.419989.1346

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

در دین مبین اسلام، توحید عملی یا توحید عبادی مربوط به وظایف عملی انسان در برابر خدا است، به گونه‌ای که رفتار، کردار و اخلاق انسان بر پایه توحید استوار شود و رویکرد توحیدی در همه عرصه‌های عملی و رفتار فردی و اجتماعی انسان پدیدار گردد. ایجاد عمل و رفتار توحیدی درگرو اعتقاد توحیدی است؛ یعنی همه انسان‌ها، چه موحد و چه مشرک، رفتار و کردار خود را هماهنگ و متناسب با اندیشه و اعتقادات خود انجام می‌دهند و تفاوت آن‌ها در متعلق اعتقاد و اندیشه یعنی توحید و شرک است. موحد در اندیشه و اعتقاد خود قائل به توحید است و تمام رفتار، کردار، قوانین و مقررات خویش را بر اساس این عقیده هماهنگ و تنظیم می‌کند؛ اما مشرک که اندیشه و جهان بینی خود را بر چندخدایی استوار ساخته، بر اساس همین جهان بینی و عقیده عمل می‌کند.

بنابراین، ضرورت دارد انسان بداند دین و آیین اسلام فقط اعتقاد درونی دور از قلمرو زندگی بشر نیست که یک سلسله از عبادات و تظاهرات مذهبی و تشریفات خاص باشد بلکه با تأمل و درنگ در قوانین، مقررات و احکام فقهی اسلام می‌یابیم که اسلام، برنامه جامع و فراگیر زندگی است و برای همه شئون و لوازم زندگی فردی و اجتماعی سعادت‌مندان انسان، مخصوصاً سیاستش، برنامه، مقررات و قوانین محکم، ثابت، پیوسته و هماهنگ و غیرقابل انفکاک از هم دارد و پاسخگوی تمام نیازها و خواسته‌های گوناگون اوست.

آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب از مفسران و چهره‌های شناخته شده در تفسیرهای اجتماعی سیاسی، در جهان اسلام هستند، هر دو در متن انقلاب‌ها و درگیری‌های سیاسی زمان خود حضور داشتند. در زمانی که اسلام سیاسی، بیش از هر زمان، بر سر زبان‌ها افتاده و مداخله سیاست‌های استعماری در جامعه اسلامی، پررنگ شده است و اندیشمندان و متفکران اسلامی در حال نظریه‌پردازی و مبارزه با آن و در تکاپوی حفظ میراث اسلام هستند؛ از این رو بررسی تطبیقی نظریه این دو اندیشمند اسلامی، به عنوان یک مفسر شیعه و یک مفسر اهل سنت که تأثیر عمیقی بر جریان‌ها و گروه‌های سیاسی جهان اسلام دارند و در شرایط زمانه خود، در تفسیر اجتماعی سیاسی، نظریه‌پردازی کرده‌اند ما را به نظریه مطلوب اسلام، در این موضوع، نزدیک خواهد کرد.

کتاب‌ها، مقالات و پژوهش‌های فراوانی پیرامون زندگی‌نامه، ویژگی‌های شخصیتی و اندیشه‌های سیاسی اجتماعی و نیز بررسی مبانی تفسیری آن‌ها صورت گرفته است؛ اما درباره مقایسه و مطالعه تطبیقی نظریه توحیدی ایشان،

در حوزه سیاست و چگونگی ارتباط دین و سیاست، پیشینه‌ای وجود ندارد. هدف از این تحقیق این است که بدانیم در اسلام، سیاست و سایر امور و شئون عملی زندگی انسان‌ها بر محور توحید است و باید در خدمت هدایت و راهنمایی انسان‌ها به معالی توحید، قرار گیرد؛ از همین رو پرسش اصلی این مقاله عبارت است از: نظریه سیاست توحیدی آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب چیست و چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟

۲. مفهوم شناسی

مفهوم توحید: توحید مصدر باب تفعیل است، اصل و ریشه آن وَحَدَ به معنای واحد و یگانه دانستن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۴۵۰)؛ گرچه توحید گاهی به معنای یگانه بودن نیز به کار می‌رود، لکن اصل معنای توحید، یگانه دانستن است که این فعل انسان است، توحید یعنی ما خدا را یگانه می‌دانیم (فیروزآبادی، ۱۴۱۹: ۱/۲۷۳؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱/۲۶۷)؛ پس واژه توحید را می‌توان در دو معنای یادشده که از ویژگی‌های صیغه تفعیل است به کار برد و استعمال کرد: ۱. ایجاد وحدت به معنای یکی کردن، ۲. واحد دانستن به معنای یکی شمردن. هرچند معنای دوم کمتر در کتاب‌های لغت تصریح شده است؛ بنابراین اصل توحید در اسلام به معنای یکی دانستن خدا و اعتقاد به یگانگی اوست و جز این معنایی ندارد.

مفهوم سیاست: واژه سیاست در لغت از ریشه (س و س) از لحاظ لغوی به معنای اصلاح، تدبیر و تربیت؛ در واقع از مفاهیم پرکاربرد در زندگی روزمره انسان است. غالباً این واژه را در معنای حکمرانی، ریاست و مردم‌داری (الوالی یسوس الرعیة وأمرهم؛ كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَسُوسُهُمْ أَنْبِيَاؤُهُمْ أَى تَتَوَلَّى أُمُورَهُمْ كَمَا يَفْعَلُ الْأُمَرَاءُ وَالْوُلَاةُ بِالرَّعِيَةِ)، مصلحت‌اندیشی و اصلاح امور فرد یا جامعه (السیاسة: القيام على الشيء بما يصلحه)، تربیت کردن، تمرین دادن حیوانات (فعل السائس الذي يسوس الدواب سياسة) محافظت و نگهداری استعمال می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/۱۰۸).

معنای اصطلاحی سیاست را می‌توان در واژه یونانی polic به معنای «دولت‌شهر» جستجو کرد. افزایش توانایی‌های افراد و رسیدن به مرحله بالاتر از زندگی اجتماعی، تنها از طریق برقراری رابطه سیاسی با دیگر افراد است. این رابطه سیاسی در چارچوبی ایجاد می‌شود که هدفش، حل و فصل اختلافات اجتماعی و رسیدن به یک هدف اجتماعی است. چنین تشکیلاتی دولت نام دارد؛ از این رو برخی از نظریه‌پردازان یا صاحب‌نظران غربی سیاست را علم قدرت (دوورژه،

۱۳۶۹: ۱۷) و برخی دیگر آن را علم دولت (وینست، ۲۰: ۱۳۷۶) می‌دانند. در فرهنگ اسلامی نیز معانی اصطلاحی گوناگونی برای این واژه آورده شده است. امام خمینی به عنوان یک سیاست‌مدار برجسته اسلامی، اعتقاد دارد: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه و تمامی ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را به طرف چیزی که صلاحشان هست هدایت کند» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۳/ ۴۳۲).

مفهوم سیاست توحیدی: سیاستی که بر مبنای محوریت توحید پایه‌گذاری شده و قوانین و مقررات آن، همراه با رعایت الزامات توحید وضع می‌شود. سیاستی که دربردارنده دو ساحت دین و دنیا و ابعاد مادی و معنوی بشر است، هم نیازها و خواسته‌های مادی و حیوانی انسان را تأمین می‌کند و هم اقرار به شرافت و اصالت روح الهی و اولویت دادن به خواسته‌های معنوی او دارد و درنهایت، انسان و جامعه را از مرتبه حیوانی و ظلمانی به درجه انسانی و نورانی سیر می‌دهد. از منظر دین، انسان و جامعه، تنها بُعد مادی و حیوانی ندارند؛ بنابراین سیاست صحیح و جامع، این است که هدایتی همه‌جانبه داشته باشد و تمام ابعاد وجودی انسان و جامعه را در برگیرد و ایشان را به سوی مصالح واقعی و حقیقی، هدایت کند (همان: ۲۱۸). در ادامه مقاله، مفهوم سیاست توحیدی، از دیدگاه سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی به طور کامل شرح و توضیح داده خواهد شد.

۳. تبیین نظریه توحیدی سید قطب در حوزه سیاست

الزامات سیاسی توحید در عبادت: سیاست و حاکمیت از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین موضوعات در نظریه توحیدی سید قطب است؛ به گونه‌ای که نظریه توحیدی وی حول همین محور قرار گرفته است. ریشه نظریه توحیدی ایشان در سیاست و حاکمیت، سختگیری وی در معنا و حقیقت عبادت است. سید قطب در تعریف عبادت می‌نویسد: «عبادت به نصّ قرآن و تفسیر پیغمبر (ص) عبارت است، از پیروی کردن به شرایع و قوانین اسلام» (سید قطب، ۱۳۸۶: ۳/ ۵۰۴) با این تعریف از دیدگاه وی، هرگونه تبعیت و پیروی کردن از قوانین و مقررات غیر اسلام، عبادت و بندگی غیر خدا محسوب می‌شود. به بیان دیگر سید قطب، عبادت را بر مبنای توحید عبادی، ویژه و منحصر در خداوند می‌داند و هرگونه پیروی و اطاعت انسان در زندگی را، عبادت برمی‌شمرد؛ بنابراین اگر کسی از قانون و حکمی که غیر از حکم خداست، تبعیت و پیروی کرد، عبادت او را کرده و کافر است. ایشان در این باره می‌نویسد: «اگر کسی به همه مختصات و ویژگی‌های الوهیت که عبارت است از: ۱. اعتقاد قلبی به الوهیت خداوند؛ ۲. روی آوردن به سوی او با

انجام شعائر تعبدی؛ ۳. متدین بودن به حاکمیت او در فرمان برداری از او، یکجا و تنها برای خدا اعتراف نکند، کافر است، چراکه این امر یکی از اصول عام و کلی است که جزء ضروریات و بدهیات دین به حساب می‌آید» (همان، ۱۳۹۵: ۲۲۹). سید با استناد بر مدلول این دو آیه «یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف/ ۵۹)؛ «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ» (هود/ ۲)؛ ... معتقد است که حقیقت توحید، از دو بخش امر پرستش و عبادت خدا و نهي عبادت غیر خدا تشکیل یافته و برای برون رفت از وادی شرک، هر دو بخش نفی و اثبات، برای انسان ضروری است. ایشان در ادامه می‌نویسد: «باینکه مفهوم دو آیه تأکید بر یک معنا است و آن عبادت خدای یگانه و عدم عبادت غیر اوست ولی باین حال می‌بینیم که مردم زمان ما خدا را انکار نمی‌کنند و عبادت‌هایشان ترک نمی‌شود، ولی در عین حال غیر خدا را هم می‌پرستند و داخل در شرک می‌شوند و گمان می‌کنند که مسلمان‌اند، لذا در تعبیر قرآن از حقیقت توحید می‌بینیم که امرونی هر دو باهم آمده به طوری که تأیید و تأکید می‌کند یکی از آن دود دیگری را و راهی برای نفوذ شرک هرچند که صغیر هم که باشد باقی نمی‌گذارد» (همان، ۱۳۸۶: ۴/ ۲۷۵).

از نوشته‌های سید قطب به وضوح روشن می‌شود که ایشان عبادت را مخصوص به دسته از اعمال خاص و شعائر مذهبی نمی‌داند و معتقد است که مؤمن باید فقط ذیل حاکمیت الهی باشد و در همه امور زندگی خویش از دستورات و قوانین الهی پیروی کند و سرسپرده قوانین و مقررات بشری نباشد و از هر نوع اطاعت، تبعیت، گُرنش و تواضع در برابر فرمانروایان و حاکمانی که قوانین خود را ساخته و پرداخته می‌کنند، پرهیز کند. سید قطب اعتقاد دارد: «عبادت به معنای انجام شعائر و مراسم پرستش و بندگی به تنهایی نیست، چراکه اگر چنین می‌بود، شایسته نبود این همه پیغمبر برای آن بیایند و آن همه تلاش و کوشش و رنج‌های طاقت‌فرسا صرف آن گردد، آن چیزی که سزاوار این بهای سنگین است، بیرون آوردن همه انسان‌هاست از پیروی بندگان و برگرداندن ایشان است به سوی خدای یگانه در همه کارها و در سراسر برنامه زندگی این جهان و آن جهان، پیغمبران آمدند برای توحید الوهیت، توحید ربوبیت، توحید حاکمیت و توحید برنامه زندگی» (همان، ۱۳۸۶: ۶/ ۷۵۷).

الزامات سیاسی توحید الوهیت: از مهم‌ترین مفاهیمی که در کلمات سید قطب در مباحث توحید، زیاد به چشم می‌خورد، توحید الوهیت است. ایشان بر این باور است که بازگشت همه توحیدها به توحید الوهیت است. چراکه «این دین آیینی

است که سراسر آن بر قاعده الوهیت یگانه استوار است، همه تنظیمات و همه تشریحات آن از این اصل بزرگ سرچشمه می‌گیرد» (همان، ۱۳۸۶: ۴/۶۴)؛ توحید در حاکمیت از دیدگاه سید و در نظریه توحیدی ایشان، مهم‌ترین ویژگی توحید الوهیت است: «به اقتضای «لا اله الا الله» هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست و هیچ شریعتی جز شریعت خدا و هیچ سلطه‌ای برای کسی بر کسی نیست؛ زیرا هرگونه سلطه از آن خدا است» (همان، ۱۳۷۸: ۲۴).

سید قطب معنای اله در «لا اله الا الله» و مراد از این الوهیت را حاکمیت و فرماندهی خدا و بیرون آوردن بشر از سلطه و قدرتی که کاهنان و مشایخ عرب و حاکمان زمان به دست گرفته بودند و بازگرداندن این سلطه و قدرت به طور کلی به خدا می‌داند: این «سلطه و قدرت بر دل‌ها و بر آداب و مراسم و بر واقعیت‌های زندگی است، سلطه و قدرت در مال و در قضاوت و در ارواح و ابدان است... لا اله الا الله قیام و شورش بر ضد سلطه و قدرت زمینی است. سلطه و قدرت زمینی که نخستین ویژگی‌های الوهیت (حاکمیت) را غصب می‌کند» (همان، ۱۳۸۶: ۴/۶۷).

سید قطب در نتیجه مباحث توحیدی خود به صراحت معتقد است که اسلام باید حکومت کند. وی در این باره می‌نویسد: «اگر می‌خواهیم که اسلام عامل نجات باشد، باید حکومت کند و باید فهمید که این دین نیامده در معابد گوشه نشین شود، نیامده است که در درون دل‌ها لانه بگیرد بلکه آمده است حکومت نماید و زندگی را به وضع شایسته اداره کند. آمده است تا اجتماع مترقی و کاملی مطابق أسلوب خودش که در زندگی دارد، بسازد؛ نه تنها با موعظه و راهنمایی بلکه بیشتر از طریق قانون‌گذاری و نظام اجتماعی» (همان، ۱۳۵۰: ۸۱). وی کسانی را که مدعی هستند، اسلام به سیاست و حکومت احتیاج ندارد یا اینکه اسلام می‌تواند در زندگی باشد؛ اما بدون حکومت، نادان و جاهل به اصول و مبانی دین می‌داند و بر این باور است که به اقتضای طبع بشریت «تمام عوامل مؤثر در پیدایش اجتماعات و بحث‌های لازم برای زندگی درگرو حکومت کردن بر زندگی است» (همان، ۱۳۵۰: ۸۲).

وی مهم‌ترین رکن و ویژگی توحید الوهیت را، توحید حاکمیت می‌داند و کسی را که داخل در چهارچوب توحید حاکمیت خدای متعال باشد، مؤمن و مسلمان می‌نامد و کسی که خارج از این چهارچوب باشد را کافر و مشرک برمی‌شمارد و می‌نویسد: «ارجاع همه‌ی کارها به خدا با اختصاص الوهیت به خدا میسر است و اختصاص الوهیت به خدا مقتضای اختصاص حاکمیت به اوست، چراکه

حاکمیت از ویژه‌ترین ویژگی‌های الوهیت است و در داخل این چهارچوب، مسلمان، مسلمان است و مؤمن، مؤمن به شمار می‌آید و در این صورت است که امید می‌رود، گناهان از جمله گناهان کبیره شما بخشیده شود و اما بیرون از این چهارچوب مشرک است و هرگز خدا آن را نمی‌بخشد» (همان، ۱۳۸۶: ۳/۲۰۴).

ایشان بر مبنای نظریه سیاست توحیدی خویش اعتقاد دارد، حکومت اسلامی و قوانین و مقررات آن، تحقق و تجسم عقیده و ایمان در جامعه است و می‌نویسد: «اسلام عقیده را در قوانین مجسم و نمودار ساخته و قوانین را هم شاهد و مفسر عقاید قرار داده و بدین وسیله عقاید و قوانین را در مسیر زندگی در یکجا وارد نموده و بالنتیجه یک زندگی مرکب از عقیده و قانون درست کرده است که در همه شئون فردی و اجتماعی تجلی می‌نماید» (همان، ۱۳۵۰: ۸۴).

۴. تبیین نظریه توحیدی آیت‌الله جوادی آملی در حوزه سیاست

الف) الزامات سیاسی توحید ذاتی

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: «زیربنای سیاست اسلامی را تفکر در این نکته که جهان چگونه پدید آمد و انسان از کجا آمده، در کجاست و به کجا می‌رود و خلاصه تفکر در حقیقت توحید تشکیل می‌دهد. چنین سیاستی هرگز نمی‌گوید انسان را هرگونه که ممکن بود یا هرگونه که دلش خواست باید اداره کرد. روی این اصل، دموکراسی را در محدوده شرع و چهارچوب حاکمیت «الله» می‌پذیرد» (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱/۲۵۶)؛ چراکه آغاز و انجام هر کاری و هر چیزی خداوند است. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)؛ پس باید توجه داشت که «اصالت توحید بدین معنا نیست که فرد در اعتقادات خویش به ذات ربوبی معتقد باشد و این اعتقاد هیچ‌گونه ثمره‌ای دربر نداشته باشد. عقیده به توحید هرگاه شکوفا گردد، حتماً در اخلاق و اعمال فردی و اجتماعی فرد و جامعه تجلی می‌یابد» (همان، ۱۳۹۸: ۹۱).

بر مبنای این بینش توحیدی به ذات خداوند، کثرت‌های درون انسان و جامعه و همه نظام‌های حاکم بر جهان، بازگشت به توحید ذاتی دارند. آیت‌الله جوادی آملی در توضیح هندسه نظام‌های حاکم بر جهان هستی و بازگشت همه آن‌ها به توحید ذاتی می‌نویسد: «جامع مشترک این نظام‌ها، شخص «الله» جَلَّ جلاله است؛ یعنی گر چه ظهور خدای سبحان در نظام فاعلی، به عنوان خلقت و در نظام داخلی، به عنوان حکمت و در نظام غایی، هدایت است؛ ولی این کثرت ظهور به وحدت ظاهر می‌رسد که همان ذات حق باشد. از لحاظ نظام فاعلی

که بالا می‌رویم به «الله» می‌رسیم؛ در سازمان درونی هر موجودی که جستجو می‌کنیم آن را آیت خدای واحد می‌یابیم؛ به سوی نظام غایی هم که نگاه می‌کنیم وحدت خدا را می‌بینیم؛ پس اول و آخر خدای یگانه است و وسط این نظام هم ظهور وحدت خداست و معنای این سخن همان توحید خالص است» (همان، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

ایشان با بیان اینکه آموزه‌های اسلام در سه محور اعتقاد، اخلاق و احکام به بشر ارائه شده است، علاوه بر اعتقاد قلبی و عمل جوارحی، اخلاق و اوصاف نفسانی را واسطه میان عقیده و عمل دانسته بلکه لازم می‌داند، چراکه معتقد است، اگر اخلاق در میان نباشد، ارتباط عقیده و عمل گسیخته می‌شود و این اخلاق است که میان اعتقادات انسان و اعمالش پیوند و ارتباط برقرار می‌کند (همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۵).

پس به اعتقاد ایشان اولاً ریشه و خاستگاه سیاست و حاکمیت را در توحید باید جستجو کرد و ثانیاً بازگشت سیاست به اعتقاد توحیدی، از کانال اخلاق فاضله انجام می‌شود و وساطت اخلاق، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، نباید نادیده گرفته شود و ثالثاً تمام کثرت‌ها در نظام‌های تکوینی و تشریحی و همه شئون زندگی انسان، بازگشتش به توحید و الله است. به این صورت که در قوس نزول، توحید در اعتقادات تجلی می‌کند و از اعتقادات به اخلاق سرایت می‌کند و از اخلاق در عمل ظهور می‌کند و در قوس صعود از درون اعمال کثیر، به اخلاق و پس از آن به اعتقادات و به وحدت می‌رسد؛ بنابراین: «همان طوری که در کتاب تکوین الهی خداست و آثار و آیات الهی اگر از بالا بیاید، می‌گویید: خدا منشأ و پیدایش این کثرات است و از پایین به بالا بروید، این آیات الهی ما را به خدای سبحان می‌رساند. کتاب تدوینی خدا؛ یعنی قرآن کریم هم به شرح ایضاً؛ گاهی از توحید انسان به مسائل اخلاقی، فقهی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌رسد، گاهی از بررسی این آیاتی که مربوط به این قوانین علمی و عملی است، به توحید بار می‌یابد» (همان، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۲).

ب) الزامات سیاسی توحید افعالی

همان طور که در بحث‌های پیشین بیان شد: «توحید افعالی از منظر قرآن کریم یعنی هیچ مؤثر مستقلی در عالم غیر از خدای سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت و ولایت که هر یک بر دیگری مترتب است، منحصر از آن خداست» (همان، ۱۳۸۳: ۳۷۹)؛ از منظر آیت‌الله جوادی آملی، مراتب و شاخه‌های مختلف توحید افعالی، می‌تواند سرمنشأ الزامات سیاسی و

حکومتی باشد؛ اما تبیین و توضیح همه آن‌ها از حوصله این نگارش خارج است؛ بدین روی در ادامه به دو مورد از مهم‌ترین شاخه‌های توحید افعالی که بیشترین ظهور را در سیاست و حاکمیت دارند، به طور خلاصه می‌پردازیم.

توحید در مالکیت: توحید در مالکیت به این معناست که «همه آنچه در دنیا و آخرت، زمین و آسمان و مابین آن‌هاست، خواه مجرد یا مادی، مملوک خداست» (همان، ۱۳۸۳: ۴۱۷)؛ آیت‌الله جوادی آملی به چند نمونه از آیاتی که بیانگر عمومیت و جامعیت سلطه الهی و مالکیت حقیقی خدای سبحان است اشاره می‌کند: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ» (فاطر/۱۳)؛ «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ» (حشر/۲۳)؛ «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک/۱)؛ «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران/۲۶). ایشان در تبیین آیه آخر می‌نویسد: «این کریمه در کمال وضوح دلالت دارد که هرگونه مُلک و سلطه و نفوذی در عالم فرض شود، تحت سلطه خداست و هر سلطانی مُلک و سلطه خود را مرهون افاضه او می‌داند، چنان‌که هر منزوع السُّلْطه ای باید بداند که نزع سلطنت از او به اراده سلطان حقیقی، یعنی خدا بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۱۸)؛ آیت‌الله جوادی آملی در نهایت نتیجه می‌گیرد، از نظر اسلام و بر اساس باور به توحید در مالکیت، «مالک نظام هستی خداوند است و انسان بنده او؛ بنابراین در نظام سیاسی اسلام، اقتدار و مشروعیت قدرت، مستند به اراده الهی و قانون خداوند است و کسی که در رأس نظام قرار می‌گیرد، باید در چارچوب قوانین الهی و بر محور عدالت تعریف شده در دین، عمل کند تا اقتدار، مشروع و ملی شود» (همان، ۱۳۸۴: ۱۳۴).

توحید در ربوبیت: آیت‌الله جوادی آملی در تعریف رب و تبیین توحید در ربوبیت از منظر قرآن کریم می‌نویسد: «ربّ از اسمای حسناى الهی و ربوبیت از صفات فعلی خدای سبحان است. این کلمه از ریشه «رب» به معنای پروراندن و تدبیر کردن است، نه از «ربی» به معنای تربیت کردن؛ قرآن کریم در آیات فراوانی از یکسو عمومیت ربوبیت نظام تکوین و تشریح و حصر این سمت را برای خدای سبحان مبرهن می‌کند و از سوی دیگر هرگونه ربوبیت کلی و جزئی را از دیگران سلب می‌نماید. تأکید قرآن بر این است که همان‌گونه که تنها خالق هستی خداست؛ «لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ» و تنها مالک هستی خداست؛ «لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ»، همچنان تنها مدبر و یگانه پرورنده عالم هستی و نظام هماهنگ انسان و جهان خداست؛ «لَا رَبَّ إِلَّا اللَّهُ» (همان، ۱۳۸۳: ۴۲۶).

ایشان بر مبنای آیات قرآن و تقسیم ربوبیت خداوند به ربوبیت تکوینی و تشریحی

و انحصار هر دو در خدای متعال، حکومت و قانون‌گذاری را منحصر در خدای سبحان می‌داند و معتقد است که «ربوبیت در همه ابعاد تکوین و تشریح از آن خداست. این نکته دامنه توحید افعالی را به تشریح نیز توسعه می‌دهد. بر این اساس، پذیرش ربوبیت تشریحی طاغوت‌ها مانند فرعون مصر، هبوط از اوج توحید و سقوط به وادی شرک است. ادعای فرعون‌ها این نبود که ما خالق شما هستیم یا در نزول باران و برکات آسمانی نقش تکوینی داریم، بلکه ادعای اصلی آنان ربوبیت تشریحی بود آن‌ها می‌گفتند: رشد و کمال شما در پرتو حاکمیت و قانون تدوین شده اندیشه ماست» (همان، ۱۳۸۳: ۴۲۸)؛ بنابراین لازمه توحید در ربوبیت تشریحی این است که حق قانون‌گذاری و حکومت بر مردم، فقط از آن خداست و موحد و همه انسان‌ها ملزم و موظف هستند که فقط قوانین و اوامر و نواهی الهی را اطاعت و تبعیت کنند و هرگونه قانون‌گذاری بشری، باید در چارچوب قوانین الهی باشد و هر نوع حکومت انسان بر انسان، با اذن و رضایت خداوند مشروعیت دارد.

۵. بررسی اشتراکات دو نظریه

الف) اصالت عقیده بر سیاست

سید قطب عقیده را اصل و بنیاد برنامه عملی در زندگی بشر می‌داند، به این صورت که زندگی و سیاست‌های انسان بر پایه عقیده و اعتقادات او برپا و برجا می‌گردد و آثار عقیده و اعتقادات، در مقررات و قانون‌گذاری برای حیات بشر، پدیدار می‌گردد (سید قطب، ۱۳۸۶: ۸/ ۲۸۹)؛ ایشان نظام سیاسی و اجتماعی بشر را زائیده تفکر، عقیده و فرع بر جهان بینی او می‌داند و می‌نویسد: «میان ایدئولوژی و نظام اجتماعی طبیعتاً رابطه‌ای محکم و ناگسستنی وجود دارد که به شرایط زندگی محیطی او مربوط نیست بلکه از روابط هم بالاتر؛ نظام اجتماعی زائیده طرز فکر جامعه است و فرع بر جهان بینی آن و هر نظامی که بر اساس یک ایدئولوژی پایه‌گذاری نشود، نظامی ساختگی و ناپایدار است» (سید قطب، ۱۳۶۹: ۸۴).

این مسئله، از نقطه اشتراکات سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی است. چراکه آیت‌الله جوادی آملی نیز عمل را فرع عقیده و عقیده را متفرع بر علم و شناخت انسان می‌داند و می‌نویسد: «عمل هر انسان فرع بر عقیده اوست لیکن عقیده هر کس نسبت به مسائل مختلف جهان متفرع بر علم و شناخت او نسبت به آن مسائل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۷)؛ بنابراین عقیده است که عمل انسان

را می‌سازد و جهت می‌دهد و «انسان رفتار خود را به تناسب عقاید خویش انجام می‌دهد و هیچ‌کس نیست که بدون عقیده کار کند، حتی افراد منافق که سود خود را در دورویی می‌پندارند بر اساس همین توهم ناروا به سودمندی نفاق اعتقاد پیدا کرده و بر همان روال کار می‌کنند؛ پس انسان‌ها بر اساس اندیشه کار می‌کنند و تفاوتی که با هم دارند در اصل اعتقاد داشتن نیست بلکه در متعلق اعتقاد یعنی توحید یا شرک می‌باشد» (همان، ۱۳۸۶: ۱۸۵).

ب) جامعیت دین

از مهم‌ترین اشتراکات نظریه توحیدی سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی، این است که هر دو متفکر، عبادت را به معنای اطاعت و فرمان‌بری می‌دانند و عقیده دارند که توحید در تمام امور و شئون عملی زندگی انسان‌ها تجلی می‌کند. هرچند این اشتراک را می‌توان برای تمام امور و شئون عملی انسان، از جمله اقتصاد، فرهنگ، امنیت، حقوق، خانواده و ... دانست؛ اما این تجلی و جریان توحید در اعمال فردی و اجتماعی فرد و جامعه، در سیاست و حاکمیت نمود بیشتری دارد. سید قطب جریان تفکر توحیدی در سیاست و رهبری جامعه را مهم‌ترین خاصیت دین اسلام برمی‌شمارد و درباره مسئله جدایی دین از سیاست و نقشه‌های دشمنان برای نفوذ این تفکر در میان مسلمانان می‌نویسد: «اکنون قرن‌هاست که دشمنان اسلام کوشش و جدیت خود را در این راه صرف می‌کنند که اسلام را فقط به صورت یک اعتقاد درونی و یک سلسله عبادات و تشریفات درآورند و نقش سازندگی اجتماع و رهبری نیروهای انسانی را (که بزرگ‌ترین خاصیت این آئین مقدس است) از آن گرفته و آن را از شکل واقعی و طبیعی خود درآورند و از مسیر وظیفه اصلی منحرف سازند» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۲۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز از مسئله جدایی دین از سیاست، تعبیر به شعار شوم سیاسیون سیاسی‌کار دغل‌باز و هوسناک می‌کند که در راستای اعمال سلطه سیاسی و حاکمیت فکری و فرهنگی خود، برای مقابله با ادیان حقیقی، این شعار را ساخته و پرداخته کردند و با همکاری و مساعدت عاقبت‌طلبان و روشنفکر نمایان داخلی، بنیادهای دینی و اعتقادی متدینان و دین‌باوران را مورد حمله و حمله گستره قرار دادند و به افساد و اهلاک حرث و نسل پرداختند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۶۰/۱).

ج) توحید روح قوانین و مقررات اسلامی:

سومین اشتراک نظریه توحیدی سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی در حوزه

سیاست این است که هر دو روح قوانین، مقررات و احکام دین را توحید می‌دانند. به این صورت که هر قانون و حکمی در دین اسلام وجود دارد و باید فرد و جامعه به آن عمل کنند ریشه در اعتقادات توحیدی آن فرد و جامعه دارد. جامعه‌ای که احکام و قوانین توحیدی را اجرا و عمل کند و فرمان‌بردار مقررات و تسلیم قوانین توحیدی باشد، جامعه توحیدی نام دارد؛ اما جامعه‌ای که قوانین و مقررات بشری را اعمال کند و تسلیم حکم و قانون دین و شریعت نباشد، جامعه کفر یا مشرک به حساب می‌آید.

سید قطب جوامع را به دو جامعه اسلامی و جامعه جاهلی تقسیم می‌کند و عقیده را وجه تمایز و تفاوت جامعه اسلامی و جاهلی برمی‌شمارد و روح پیشرفت در جامعه را عقیده ناب توحیدی می‌داند؛ لذا از جوامع جاهلی تعبیر به جوامع عقب‌افتاده می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۸: ۹۲) و در مقابل جامعه اسلامی را این‌گونه ترسیم می‌کند: «جامعه اسلامی جامعه‌ای ربانی است. نظام آن ربانی و مبتنی بر عقیده اسلامی و درعین حال برخوردار از تولیدات تجارب بشری است. مبتنی بر عدل مطلق است و شورا در آن مبنای حکومت است و از تجارب بشری و راهکارهای اجرایی آن در وصول به این دو هدف استفاده می‌کند: عدالت و شورا» (همان، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۵)؛ آیت‌الله جوادی آملی نیز بر اساس آیات قرآن کریم، جامعه را به «جامعه الهی» و «جامعه الحادی» تقسیم می‌کند، جامعه الهی یعنی جامعه‌ای که به آفریدگار عالم و قادر معتقد است و جامعه الحادی، جامعه‌ای است که مبدأ جهان را ماده می‌دانند و تمام نظام هستی را در عالم مادی خلاصه می‌کنند؛ و وجه تمایز و تفاوت این جوامع را عنصر «عقیده» و نوع نگرش متفاوت بین آن‌ها می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۸۰).

د) تأثیر و تأثر سیاست و دیگر حوزه‌های عملی بر یکدیگر

یکی دیگر از اشتراکات دو نظریه این است که همان‌طور که عقیده در عمل و عمل در عقیده تأثیرگذار هستند، هر دو مفسر به تأثیر مناسبات سیاسی بر دیگر حوزه‌ها و تأثیر متقابل دیگر حوزه‌ها بر مناسبات و لوازم سیاست اذعان دارند. به این معنا که شئون و ساحات بشر درهم تنیده و یکنواخت و هماهنگ هستند و هرگونه تغییر و تحول در یکی از آن‌ها تغییر و تبدیل در دیگر ساحات را به دنبال دارد. سید قطب یکی از ویژگی‌های جهان‌بینی اسلامی را هماهنگی و تعادل و توازن آن می‌شمارد و می‌نویسد: «جهان‌بینی اسلامی همگانی و شامل است و شمول آن هماهنگ و متوازن» (سید قطب، ۱۳۶۹: ۲۴۲)؛ ایشان به تأثیر و تأثر مناسبات سیاسی بر اعتقادات، اخلاق و ساحات عملی انسان، همانند اقتصاد،

فرهنگ، قضاوت، امنیت و ... اشاره می‌کند (همان، ۱۳۶۳: ۸۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز به ارتباط و هماهنگی منسجم و یکپارچه شئون بشری اشاره می‌کند و هرگونه جدایی و ناهماهنگی و بیگانه سازی را از اساس عیبناک و ناقص می‌داند و می‌نویسد: «تخصصی شدن گستره علوم و دانش‌ها این اثر مهم را به دنبال دارد که داده‌ها و نتایج آن‌ها بیگانه و بی‌ارتباط باهم شکل می‌گیرند و تصویری مبهم و نامتجانس و عیبناک از عالم و آدم عرضه می‌کنند... چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند نادیده گرفته شوند و نسبت به وجود آن‌ها تغافل و تجاهل روا داشته شود و عده‌ای بر اثر این کثرت به وحدت نرسیده کوثر معرفت را رها کرده به تکاثر و هم‌آلود بسنده نمایند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۳۴).

۶. بررسی افتراقات دو نظریه

الف) از جمله افتراقات نظریه سیاست توحیدی سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی، مسئله تکفیر مسلمانان و جوامع اسلامی است. سید قطب اقوام و جوامع اسلامی که فقط نامی از اسلام را به همراه خود می‌کشند؛ ولی از عقاید و قوانین اسلام تهی هستند و سیاست و شرایع خود را از غیر منبع وحی اتخاذ می‌کنند، تکفیر می‌کند و از دایره اسلام خارج و آن‌ها را منکر اسلام می‌داند (سید قطب، ۱۳۸۶، ۲۳۸: ۷)؛ وی معتقد است به مقتضی کلمه «لا اله الا الله» الوهیت مختص خدای متعال است و حاکمیت از ارکان و مهم‌ترین ویژگی توحید الوهیت است؛ بنابراین سلطنت و حکومت و تشریح قانون از آن خداست و کسی که این سلطنت و حکومت را از آن خود بداند طاغوت و کافر است و کسانی را که از او تبعیت کنند را نیز تکفیر می‌کند چراکه تن به سلطنت و ربوبیت غیر خدا داده‌اند (سید قطب، ۱۳۹۵: ۲۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی برخلاف سید قطب، لعن، طعن و تهمت تکفیر به دیگران را، راه و روش مناسبی برای مقابله با ترویج و اشاعه کفر و جهالت در بین امت‌ها نمی‌داند و بهترین راه برای اتحاد مسلمانان و انسجام ملل و مکاتب را، تقدیم گفت‌وگو علمی بر طرد، طعن، لعن و تکفیر یکدیگر دانسته و جوامع و مذاهب، چه مسلمانان و چه غیرمسلمان را، از لعن و تکفیر یکدیگر بر حذر می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۴۸۶)؛ ایشان کفر و شرک را از معانی متقارب می‌داند و معتقد است که شرک هم مانند توحید اقسامی دارد که ناظر به همان تقسیم‌بندی توحید است و حکم فقهی هرکدام از اقسام شرک و همچنین مرز توحید و شرک باید بررسی و تعیین شود تا به علت برداشت‌های غیرواقعی از این مقولات،

عده‌ای تهمت شرک و کفر به دیگر مسلمانان نزنند و در تشخیص مصادیق شرک و کفر گرفتار افراط و تفریط نشوند (همان، ۱۳۸۹: ۲۲/۵۲۷).

ب) یکی دیگر از مهم‌ترین افتراقات نظریه توحیدی سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی، نه تنها در حوزه سیاست بلکه در همه حوزه‌ها و شئون رفتاری و عملی زندگی انسان، این است که آیت‌الله جوادی آملی در بیان جریان و تجلی توحید در اعمال فردی و اجتماعی انسان، به تحلیل چگونگی پیدایش کثرت‌ها در اعمال و رفتار انسان و جامعه و سازگاری آن با وحدت می‌پردازد و همان‌طور که در نظریه ایشان ذکر شد ایشان با بیانی متقن و حکیمانه، قوس نزول و قوس صعود و چگونگی رسیدن از وحدت به کثرت و از کثرت به وحدت را تبیین و تحلیل می‌کند؛ اما سید قطب هرچند به تجلی توحید در اعمال، رفتار، قوانین و مقررات و یگانگی جهان بینی اعتقادی و برنامه عملی، اشاره می‌کند ولی به چگونگی آن و چرایی کثرت‌ها و وحدت‌ها نمی‌پردازد که این موضوع، موجب نقص در تحلیل خواهد شد.

ج) سومین افتراق نظریه سیاست توحیدی این دو مفسر عالم اسلام، مسئله واسطه اخلاق بین اعتقادات و عمل است. همان‌طور که بیان شد، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که آموزه‌های اسلامی در سه محور اعتقادات، اخلاق و عمل به انسان ارائه شده است و در بیان تجلی توحید در سیاست و اعمال فردی و اجتماعی انسان، اخلاق را ما بین عقیده و عمل، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، واسطه می‌داند. ایشان در این باره می‌نویسد: «جامعه را قانون اداره می‌کند و ضامن اجرا و مکمل آن، اخلاق است و پشتوانه اخلاق، اعتقاد توحیدی. سلامت اخلاق در گرو ایمان به مبدأ و معاد است. اعتقاد توحیدی پرتوافکن بر اخلاق و قوای سه‌گانه است و بی آن، اخلاق هم پایگاه علمی و ضامن اجرا ندارد. ایجاد مدینه فاضله در گرو اعتقاد توحیدی است؛ بنابراین اخلاق فرع است و قانون، فرع در فرع... برای اساس، همان‌گونه که اعمال نیازمند قانون‌اند و برای قانون، ضامن اجرایی به نام اخلاق لازم است، برای فضایل و تعهدات اخلاقی نیز ضامن اجرایی به نام عقیده توحیدی ضروری است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۳۶۶)؛ اما سید قطب در نظریه خویش، فقط به تأثیر توحید در اعمال و رفتار انسان و جامعه می‌پردازد و جایگاه اخلاق را در زندگی انسان و به چگونگی واسطه‌گری اخلاق اشاره نمی‌کند.

ه) یکی دیگر از افتراقات نظریه توحیدی این دو دانشمند اسلامی این است که آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل نظریه خود با ظرافتی بسیار دقیق، همان‌طور که

به تجلی توحید در اخلاق و از اخلاق به عمل و رفتار، معتقد است، به عکس آن نیز باور دارد؛ یعنی تأثیر عمل در اخلاق و از اخلاق در اعتقادات که همان قوس صعود است. ایشان در تبیین این موضوع می‌نویسد: «عمل، اخلاق و اعتقاد، با یکدیگر تعامل متقابل دارند: انسان‌ها به هر میزان که اهل عمل باشند، سود عمل آنان پیش از رسیدن به جامعه به هویتشان می‌رسد؛ یعنی درونشان را بارورتر و اخلاقی‌تر از شکوفاتر می‌کند. چراغ درون انسان با عمل صالح برافروخته می‌شود و جای فراخ‌تری را روشن می‌سازد و سبب انجام دادن عمل بهتری می‌گردد؛ وقتی مواد سوختی به درون چراغ هدایت ریخته شد و افروخته‌تر گشت و شعاع بازتری را روشن کرد: یَکَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ (نور/ ۳۵)؛ کارهای برتر و با اخلاقی‌تری از انسان سر می‌زنند. این معنای تعامل میان عمل صالح و اخلاق و اعتقاد است، پس اگر انسان به دانسته‌هایش عمل کند، اخلاقی‌تر می‌شود و کم‌کم به جایی می‌رسد که کارهای سنگین و دشوار پیشین برای او آسان می‌شوند: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى» (جوادی آملی، ۱۳۹۵؛ ۳۷۳/۴۰)؛ اما سید قطب در نظریه توحیدی خویش، به این رابطه متقابل عقیده، اخلاق و عمل نمی‌پردازد و فقط به جریان توحید در عمل و قوانین و مقررات اشاره می‌کند.

ز) از افتراقات دیگر نظریه سیاست توحیدی سید قطب و آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان به «روش تحلیل» ایشان اشاره کرد. سید قطب در نظریه توحیدی خویش، از طریق توحید در الوهیت و توحید در عبادت، سیاست توحیدی و حاکمیت اسلامی را اثبات می‌کند و مبتنی بر این اعتقادات توحیدی هرگونه سلطه، قدرت و حق قانون‌گذاری را از آن خدای متعال می‌داند. از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، علاوه بر اینکه از طریق توحید ذاتی می‌توان این جریان توحید در سیاست را ثابت کرد، می‌توان از مسیر توحید عملی (توحید در مالکیت، توحید در ربوبیت، توحید در ولایت)، نیز به صورت خاص و مضبوط، به جریان و تجلی توحید در اخلاق و باواسطه اخلاق، در سیاست و حاکمیت، پرداخت. به این معنا که از طریق اثبات توحید در ربوبیت تشریحی، حق قانون‌گذاری و حکومت بر مردم، فقط از آن خداست و موحد و همه انسان‌ها ملزم و موظف هستند که فقط قوانین و اوامر و نواهی الهی را اطاعت و تبعیت کنند. یا بر مبنای توحید در ولایت باید بگوییم ولایت بالاصالة و بالاستقلال مختص به خدای متعال است و اگر در دنیا ولایت و سرپرستی برای غیر خدا (همانند انبیا و ائمه معصومین علیهم‌السلام) قائل هستیم و آنان شأنیت ولایت بر دیگران را دارند، این ولایت بالعرض و در طول ولایت الله است.

نتیجه‌گیری

آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب در نظریه سیاست توحیدی خود، در مواردی اشتراک و در مواردی افتراق نظر دارند.

۱. اشتراکات: اشتراکات دیدگاه ایشان عبارت است از:

الف) اساس، پایه و زیربنای همه جهت‌گیری‌های انسان در زندگی، عقاید و باورهای اوست و بینش و عقیده، بالاترین نقش را در ایجاد و پرورش نظام فکری و سیاست‌های انسان دارد؛ بنابراین نظام فکری و سیاسی بشر زائیده تفکر، عقیده و فرع بر جهان بینی اوست. هر دو مفسر، جوامع را به دو جامعه اسلامی و جامعه جاهلی یا الحادی تقسیم می‌کنند و عقیده را وجه تمایز و تفاوت جامعه اسلامی و جاهلی برمی‌شمارند و روح پیشرفت در جامعه را عقیده ناب توحیدی می‌دانند.

ب) اسلام دین جامعی است که تمام شئون زندگی بشر را در برمی‌گیرد و برای همه آن‌ها قانون، مقررات، دستورات و عملکردهایی، بر اساس و مبنای بینش و عقیده توحیدی ارائه می‌دهد. از جمله مهم‌ترین شئون و حوزه‌های عملی زندگی انسان، حوزه سیاست و حکومت است که در دایره هدایت توحیدی اسلام قرار دارد.

ج) سیاست و حکومت توحیدی درگرو اعتقاد توحیدی است. به این صورت که توحید از اعتقادات در عمل جریان دارد و تجلی پیدا می‌کند و اگر کسی موحد باشد، رفتار و کردار سیاسی و قوانین و مقررات حکومتی خود را، هماهنگ و متناسب با بینش و عقیده توحیدی خود، استوار سازد؛ بنابراین هر قانون و مقرراتی که در دین اسلام وجود دارد ریشه در اعتقادات توحیدی آن دارد.

د) همه ساحات و شئون زندگی انسان درهم تنیده و با هم هماهنگ و مرتبط هستند. اعتقادات در عمل و عمل در بینش و عقیده، تأثیر و تأثر دارند. سیاست در اقتصاد، فرهنگ، امنیت، تعلیم و تربیت و سلامت مؤثر است و بالعکس. نقص و عیب در هر حوزه و ساحتی، باعث سرایت به حوزه‌های دیگر خواهد شد.

۲. افتراقات: در مواردی بنیادین نیز، اختلاف نظر در دو دیدگاه و نقص در تبیین و تحلیل در نظریه سید قطب به چشم می‌خورد که عبارت است از:

الف) برخلاف سید قطب که تنها به تجلی و جریان توحید در سیاست و حکومت یا به طور کلی تجلی اعتقاد توحیدی در عمل و رفتار انسان می‌پردازد و فرد و جامعه را به قبول آن ترغیب و موظف می‌کند؛ آیت‌الله جوادی آملی به طور دقیق و مضبوط، نظریه تجلی توحید در عمل و چرایی و چگونگی پیدایش کثرت‌ها در

عمل و رفتار انسان و سازگاری آن با وحدت را، با تبیین قوس صعود و قوس نزول، تحلیل می‌کند.

ب) یکی از مهم‌ترین افتراقات و مسائل مورد اختلاف، مسئله تکفیر مسلمانان توسط سید قطب است، سید قطب اقوام و جوامع اسلامی که فقط نامی از اسلام را به همراه خود می‌کشند؛ ولی از عقاید و قوانین اسلام تهی هستند و شرایع خود را از غیر منبع وحی اتخاذ می‌کنند، تکفیر می‌کند و از دایره اسلام خارج می‌داند؛ اما آیت‌الله جوادی آملی هرچند کفر و شرک را از معانی نزدیک به هم می‌داند و بر این باور است که شرک هم مانند توحید اقسامی دارد؛ ولی تکفیر مسلمانان را به این صورت جایز نمی‌داند و معتقد است حکم فقهی هرکدام از اقسام شرک و همچنین مرز توحید و شرک باید بررسی و تعیین شود؛ تا به علت برداشت‌های غیرواقعی از این مقولات، عده‌ای تهمت شرک و کفر به دیگر مسلمانان نزنند و در تشخیص مصادیق شرک و کفر گرفتار افراط و تفریط نشوند.

ج) یکی دیگر از افتراقات یا مواردی که می‌توان آن را نقص در تحلیل و تبیین نظریه سیاست توحیدی سید قطب برشمرد، مسئله واسطه‌گری اخلاق ما بین عقیده و عمل است که آیت‌الله جوادی آملی برخلاف سید قطب به طور عالمانه و حکیمانه به آن پرداخته است. ایشان بر مبنای آیات قرآن و روایات، اخلاق را واسطه اعتقادات و اعمال انسان می‌داند و معتقد است عقیده اخلاق را می‌سازد و اخلاق است که در عمل تأثیرگذار است و آن را هدایت می‌کند و چنانچه به تأثیر عقیده در عمل اذعان دارد، به تأثیر عمل در عقیده هم معتقد است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، ج ۶، بیروت: دارصادر.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (۱۳۹۹ ق): «معجم مقاييس اللغة»، الناشر: دار الفكر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «ادب فنای مهربان»، ج ۱، قم: نشر اسراء. چاپ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷): «ادب فنای مهربان»، ج ۶، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴): «انتظار بشر از دین»، قم: نشر اسراء، چاپ ششم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، ج ۲ (توحید در قرآن)، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف): «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، ج ۱۷ (جامعه در قرآن)، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب): «تفسیر انسان به انسان»، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ الف): «تسنیم»، ج ۲، قم: نشر اسراء، چاپ نهم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج): «تسنیم»، ج ۲۲، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵): «تسنیم»، ج ۴۰، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ ب): «سروش هدایت»، ج ۶، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶): «شریعت در آینه معرفت»، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «شمیم ولایت»، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴): «دانش و روش بندگی»، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳): «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): «ولایت در قرآن»، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵): «صحیفه امام»، ج ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- دو ورزه، موریس (۱۳۶۹): «اصول علم سیاست»، ترجمه: دکتر ابوالفضل قاضی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷): «المفردات فی غریب القرآن»، تهران: موسسه الصادق الطباعة النشر.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ ق): «العین»، ج ۷، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی، الدكتور ابراهیم السامرائی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات (الطبعة الأولى).
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۹ ق): «القاموس المحيط»، تحقیق مکتب تحقیق التراث فی موسسه الرساله، بیروت: نشر موسسه الرساله.
- قطب، سید (۱۳۶۵): «آینده در قلمرو اسلام»، ترجمه آیت الله سید علی خامنه ای، مشهد: انتشارات سپیده، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۳۶۹): «ویژگی های ایدئولوژی اسلامی»، ترجمه سید محمد خامنه ای، تهران: نشر کیهان، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۳۶۳): «عدالت اجتماعی در اسلام»، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسروشاهی، قم: نشر مصطفوی، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۳۹۵): «مبانی تفکر اسلامی»، ترجمه ابوبکر حسن زاده، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۳۵۰): «اسلام و دیگران»، ترجمه سید محمد شیرازی، تهران: کانون انتشارات عابدی، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۳۷۸): «معالم فی الطريق» (نشانه های راه)، ترجمه محمود محمودی، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- قطب، سید (۱۳۸۱): «فی ظلال القرآن»، ج ۳، ترجمه مصطفی خرمدل، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۳۸۶): «فی ظلال القرآن»، ج ۴، ترجمه مصطفی خرمدل، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۳۸۶): «فی ظلال القرآن»، ج ۷، ترجمه مصطفی خرمدل، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- قطب، سید (۱۳۸۶): «فی ظلال القرآن»، ج ۸، ترجمه مصطفی خرمدل، تهران: نشر احسان، چاپ دوم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۴۰): «بحار الأنوار»، ج ۳، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- وینست، اندرو (۱۳۷۶): «نظریه های دولت»، ترجمه: حسین بشری، تهران: نشر نی، چاپ دوم.

References

The Holy Quran

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokram (1414 AH): "Lisan al-Arab", Vol. 6, Beirut: Dar Sader.

Ahmad ibn Faris ibn Zakariya al-Qazwini al-Razi, Abu al- Hossein (1399 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lugha", Publisher: Dar al-Fikr.

Javadi Ameli, Abdullah (1397 AH): "Adab Fanay Muqarriban", Vol. 1, Qom: Nashr Isra, 7th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1397 AH): "Adab Fanay Muqarriban", Vol. 6, Qom: Nashr Isra, 7th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1384 AH): "Entezar Bashar az Din", Qom: Nashr Isra, 6th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1383 AH): "Tafsir Mavzui Quran Karim", Vol. 2 (Tawhid in Quran), Qom: Nashr Isra, 1st edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1389 AH): "Tafsir Mavzui Quran Karim", Vol. 17 (Jame'ah in Quran), Qom: Nashr Isra, 3rd edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1389 AH): "Tafsir Insan be Insan", Qom: Nashr Isra, 5th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1391 AH): "Tasnim, Vol. 2", Qom: Nashr Isra, 9th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1389 AH): "Tasnim, Vol. 22", Qom: Nashr Isra, 1st edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1395 AH): "Tasnim, Vol. 40", Qom: Nashr Isra, 1st edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1391 AH): "Soroush Hedayat", Vol. 6, Qom: Nashr Isra, 1st edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1386 AH): "Shari'at dar Ayneh Ma'refat", Qom: Nashr Isra, 5th edition."

Javadi Ameli, Abdullah (1388 AH): "Shamim Wilayat", Qom: Nashr Isra, 5th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1394 AH): "Danesh va Ravesh Bandegi", Qom: Nashr Isra, 1st edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1393 AH): "Manzilat Aql dar Hendese Ma'refat Dini", Qom: Nashr Isra, 4th edition.

Javadi Ameli, Abdullah (1387 AH): "Wilayat dar Quran", Qom: Nashr Isra, 5th edition.

Khomeini, Ruhollah (1385 AH): "Sahifeh Imam, Vol. 13", Tehran: Mo'asseseh Tazim va Nashr Asar Imam Khomeini, 4th edition.

Duvurje, Maurice (1369 AH): "Osul Ilm Siyasat", translated by Dr. Abolfazl Ghazi, Tehran: Amir Kabir, 1st edition.

Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1387 AH): "Al-Mufradat fi Gharib al-Quran", Tehran: Mo'asseseh al-Sadiq al-Tab'ah wa al-Nashr.

Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1408 AH): "Al-Ayn, Vol. 7, edited by Dr. Mahdi al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim al-Samarrai, Beirut: Mo'asseseh al-A'lami lil Matbu'at (1st edition).

Firoozabadi, Muhammad ibn Ya'qub (1419 AH): "Al-Qamus al-Muhit", edited by Maktab Tahqiqat al-Turath fi Mo'asseseh al-Risalah, Beirut: Nashr Mo'asseseh al-Risalah.

Qutb, Sayyed (1365 AH): "Ayandeh dar Qalamroye Islam", translated by Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, Mashhad: Entesharat Sepideh, 1st edition.

Qutb, Sayyed (1369 AH): "Vijegi-haye Ideology Islami", translated by Seyyed Muhammad Khamenei, Tehran: Nashr Kayhan, 1st edition.

Qutb, Sayyed (1363 AH): "Adalat Ejtemai dar Islam", translated by Muhammad Ali Gharami and Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Nashr Mostafavi, 1st edition.

- Qutb, Sayyed (1395 AH): "Mabani Tafakkor Islami", translated by Abubakr Hasan Zadeh, Tehran: Nashr Ehsan, 2nd edition.
- Qutb, Sayyed (1350 AH): "Islam va Digarān", translated by Seyyed Muhammad Shirazi, Tehran: Kanun Entesharat Abedi, 1st edition.
- Qutb, Sayyed (1378 AH): "Ma'alem fi al-Tariq (Signs of the Way)", translated by Mahmoud Mahmoudi, Tehran: Nashr Ehsan, 1st edition.
- Qutb, Sayyed (1386 AH): "Fi Zilal al-Quran, Vol. 3", translated by Mustafa Khorramdil, Tehran: Nashr Ehsan, 2nd edition.
- Qutb, Sayyed (1386 AH): "Fi Zilal al-Quran, Vol. 4", translated by Mustafa Khorramdil, Tehran: Nashr Ehsan, 2nd edition.
- Qutb, Sayyed (1386 AH): "Fi Zilal al-Quran, Vol. 7", translated by Mustafa Khorramdil, Tehran: Nashr Ehsan, 2nd edition.
- Qutb, Sayyed (1386 AH): "Fi Zilal al-Quran, Vol. 8", translated by Mustafa Khorramdil, Tehran: Nashr Ehsan, 2nd edition.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1440 AH): "Bihar al-Anwar, Vol. 3", Beirut: Nashr Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Winšt, Andrew (1376 AH): "Nazariyehaye Dowlat", translated by Hossein Bashari, Tehran: Nashr Ney, 2nd edition.



A Comparative Study of the Views of Misbāḥ Yazdī and Rashīd Riḍā on the Creation of the First Human from the Qur'anic Perspective

Amirreza Ashrafi¹ , Mojtaba Moštashreq² 

1. Associate Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, ashrafi@iki.ac.ir
2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, (Corresponding Author). mojtaba.moštashreq@gmail.com

Detailed Abstract

Research objective: The present article offers a comparative examination of the views of two prominent Islamic thinkers regarding the interpretation of Qur'anic verses related to the creation of the first human being. The study analyzes and evaluates the perspective of Misbāḥ Yazdī as a representative of traditional exegetes, and that of Rashīd Riḍā as a representative of rationalist interpreters influenced by empirical sciences.

Research Method: The research employs a descriptive-analytical method, and the data has been gathered through library research. In this method, key concepts and Qur'anic verses related to the topic were first identified, followed by a comparative analysis of the perspectives of the two scholars. The use of credible exegetical sources and relevant scholarly works enabled a precise comparative study and provided greater depth to the analysis.

Findings: According to the findings, Rashīd Riḍā, influenced by the theory of evolution, has attempted to align Qur'anic verses with this theory. He believes that the Qur'an does not explicitly discuss the method of human creation, and some verses can be interpreted in a way consistent with evolutionary theory. By presenting an allegorical interpretation of creation narratives, Rashīd Riḍā justifies his stance and denies the notion of Adam (PBUH) as the father of humanity. He argues that verses related to human creation can have multiple interpretations that align with contemporary scientific and historical findings. From his perspective, the Qur'an speaks in a manner that does not conflict with the theory of evolution and can be reconciled with it.

In contrast, Misbāḥ Yazdī, relying on the apparent meanings of the Qur'an and traditional interpretative principles, considers the theory of evolution an unproven hypothesis that cannot serve as a basis for interpreting the Qur'anic text. He believes that the Qur'an clearly refers to the independent and direct creation of the first human from clay. Specifically, verse 59 of Qur'an 3 and verses 7 and 8 of Qur'an

Received: 2024/10/13 ; Received in revised form: 2024/12/29 ; Accepted: 2025/02/22 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Ashrafi, Amirreza, Moštashreq, Mojtaba (1403SH): "A Comparative Study of the Views of Misbāḥ Yazdī and Rashīd Riḍā on the Creation of the First Human from the Qur'anic Perspective", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P154-179, [10.22034/csq.2025.483228.1480](https://doi.org/10.22034/csq.2025.483228.1480)

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



32 are cited as evidence for the miraculous creation of Adam (PBUH). He emphasizes that the Qur'an's language is realistic, entirely aligned with external reality, and grounded in the principles of rational discourse.

The analysis of the factors contributing to these divergent views reveals that interpretive principles, styles, and the degree of influence from empirical sciences play a crucial role in Qur'anic interpretation. Rashid Reza's approach, characterized by an emphasis on empirical sciences and an allegorical view of Qur'anic stories, results in a more flexible but less rigorous interpretation. Conversely, Misbāh Yazdī's reliance on the apparent meanings of verses and the authoritative nature of the Qur'an's language leads to a more robust interpretation aligned with traditional Islamic principles. Differences in the use of interpretative evidence, such as contextual clues, authentic narrations, and Qur'anic indications, significantly impact the conclusions drawn by these two scholars.

Rashīd Riḍā interprets the term "nafs wahida" (a single soul) as "human essence," which can be compatible with the theory of evolution. He maintains that Qur'anic verses in this regard are ambiguous and open to various interpretations. However, Misbāh Yazdī considers "nafs wahida" to Adam (PBUH), asserting that all humans descend from him and his spouse. Through a detailed analysis of the context of relevant verses, such as those in Qur'an 3, 32, and Qur'an 2, he demonstrates that the creation of the first human was independent and miraculous.

The article also explores how differences in utilizing interpretative evidence, such as authentic narrations and principles of rational discourse, shape these scholars' conclusions. Misbāh Yazdī uses narrations related to the occasion of revelation as valid interpretative tools and underscores the methodological differences between his approach and Rashīd Riḍā's. In contrast, Rashīd Riḍā incorporates historical narrations and allegorical interpretations to frame his perspective within a rationalist and scientific context.

Result: In conclusion, this comparative analysis reveals that Misbāh Yazdī's interpretation, due to its coherent principles, precise application of interpretative rules, and appropriate use of evidence, demonstrates greater consistency and strength. In contrast, Rashīd Riḍā's perspective, despite its innovation in addressing contemporary issues, is less precise due to excessive reliance on empirical sciences and allegorical readings. This study highlights the importance of foundational principles and methodology in providing an accurate and reliable interpretation of sacred texts. Furthermore, the findings suggest that traditional interpretative methods, especially in addressing topics such as the creation of the first human, are more capable of offering comprehensive interpretations aligned with Qur'anic teachings.

Keywords: Human Creation, Rashīd Riḍā, Misbāh Yazdī, Evolution of Species, Tafsir al-Manār – Scientific Exegesis

بررسی تطبیقی دیدگاه مصباح یزدی و رشید رضا درباره چگونگی آفرینش نخستین انسان از منظر قرآن

امیررضا اشرفی¹، مجتبی مستشرق²

۱. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران، ashrafi@iki.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران، (نویسنده مسؤول).

mojtaba.mostashreq@gmail.com

چکیده

مقاله حاضر به مقایسه دیدگاه مصباح یزدی از برجسته ترین اسلام شناسان معاصر و رشید رضا از مفسران عقل‌گرا، درباره چگونگی پیدایش نخستین انسان از منظر قرآن می‌پردازد. این مطالعه تطبیقی می‌تواند ما را در دست‌یابی به دیدگاه قرآن در این باره یاری کند. روش پژوهش در این نوشتار توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات، مطالعه کتابخانه‌ای است. بررسی حاضر نشان می‌دهد که رشید رضا با تأثیرپذیری از نظریات دانشمندان علوم تجربی، کوشیده تا با تأویل ظواهر قرآن، راه حلی برای تعارض ظاهر آیات با نظریه تکامل ارائه و آیات قرآن را همسو با این نظریه تفسیر کند، هر چند در این تلاش چندان موفق نبوده است؛ اما مصباح یزدی این نظریه را فرضیه‌ای اثبات نشده برمی‌شمارد که با تکیه بر آن نمی‌توان از ظاهر قرآن دست کشید. از نظر وی با توجه به مبانی و روش صحیح تفسیر قرآن، آیات آن داللتی نزدیک به صریح بر خلقت مستقل و مستقیم نخستین انسان از خاک دارد.

کلید واژه‌ها: آفرینش انسان، رشید رضا، مصباح یزدی، تکامل انواع، تفسیر المنار، تفسیر علمی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: اشرفی، امیررضا، مستشرق، مجتبی (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی دیدگاه مصباح یزدی و رشید رضا درباره چگونگی آفرینش نخستین انسان از منظر قرآن»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۱۷۹-۱۵۴.

10.22034/csq.2025.483228.1480

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

ارائه نظریه تکامل توسط داروین در میان اندیشمندان مسلمان و مفسران قرآن چالش‌هایی را برانگیخته است؛ آنان در مواجهه با این نظریه دست کم در سه طیف قرار گرفته‌اند. بیشتر اندیشمندان مسلمان این نظریه را در خصوص آفرینش انسان ناسازگار با آیات قرآن یافته‌اند (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۱۴۴، جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷/۱۴۴-۱۴۵، مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۲۶)؛ آن‌ها معتقدند حتی اگر بر فرض درستی چنین نظریه‌ای درباره سایر جانداران - به غیر از انسان - به اثبات برسد، اما شمول آن نسبت به نحوه آفرینش انسان قابل پذیرش نیست؛ زیرا قرآن که در حقانیت گزاره‌های آن هیچ تردیدی نیست به روشنی بر آفرینش مستقل نخستین انسان از سایر جانداران دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۸۲؛ ۱۳۸۲: ۲۲۷-۲۲۸)؛ در مقابل برخی اندیشمندان مسلمان با پذیرش نظریه تکامل کوشیده‌اند تا آیات قرآن را منطبق با نظریه تکامل تفسیر کنند (برای نمونه ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۱/۳۴-۳۹ و ۱۱۳/۵-۱۰۴/۵-۱۰۵/۶-۵۲-۵۳، سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۴۷). برخی نیز معتقدند قرآن درباره چگونگی آفرینش انسان به صراحت سخن نگفته است؛ بنابراین آیات آفرینش قرآن با نظریه تکامل ناسازگار نیست چنان که آن را نیز تأیید نمی‌کند (برای نمونه ر.ک: مشکینی، ۱۳۶۶: ۳۵-۳۸).

در این تحقیق به مطالعه تطبیقی دیدگاه مصباح یزدی از برجسته‌ترین اسلام‌شناسان معاصر و رشید رضا از پیشروان و مدعیان جنبش علم‌گرایی می‌پردازیم تا از این رهگذر میزان انطباق دیدگاه ایشان را با آیات قرآن بر اساس مبانی و قواعد تفسیر قرآن ارزیابی کنیم.

در بررسی پیشینه پژوهش‌های مرتبط، تاج‌آبادی (۱۳۹۲) و باقری (۱۳۷۹) در آثار خود به بررسی ویژگی‌های تفسیری المنار پرداخته‌اند، اما متذکر آیات آفرینش نخستین انسان نشده‌اند. مدرسی (۱۴۰۰) در مقاله خود مسئله تمثیل در معجزات انبیاء در المنار را واکاوی کرده و کریمی (۱۳۹۵) در اثر خود به بررسی دیدگاه نویسنده المنار و پرتوی از قرآن در خصوص مراد از نفس واحد در آیه اول سوره نساء پرداخته است. قائمی‌نیا و آزادی (۱۳۹۳) در مقاله خود دیدگاه طباطبایی و رشید رضا درباره رابطه اسلام و انسان‌شناسی طبیعی غرب مقایسه کرده‌اند. همچنین گلجانی (۱۳۷۶) به مقایسه تفسیر المنار و پرتوی از قرآن پرداخته است و نیز آزادی و عبدی (۱۳۹۹) مواجهه تفسیر المیزان و تفسیر المنار با مسئله تعارض علم و دین را با هم مقایسه کرده‌اند؛ اما اثری درباره مقایسه

دیدگاه تفسیری رشید رضا و مصباح یزدی درباره آیات آفرینش نخستین انسان یافت نشد.

مقاله حاضر پس از تبیین مفاهیم کلیدی، ابتدا نظریه تکامل را بررسی می‌کند و سپس دیدگاه‌های مصباح یزدی و رشید رضا درباره چگونگی آفرینش نخستین انسان را از منظر قرآن بیان می‌کند. در ادامه درباره میزان درستی این دو دیدگاه بر اساس مبانی و قواعد تفسیر قرآن داوری می‌کند.

این پژوهش با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای به گردآوری اطلاعات پرداخته و از روش توصیفی-تحلیلی برای تحلیل نظریه تکامل، دیدگاه‌های مصباح یزدی و رشید رضا، تبیین منشأ تفاوت این دو دیدگاه و در نهایت بیان مزیت دیدگاه مصباح یزدی بهره برده است.

بررسی تطبیقی این دو دیدگاه و داوری میان آنها بر اساس مبانی و قواعد صحیح تفسیر می‌تواند مسیر انتخاب درست روش تفسیر قرآن را برای محققان هموار کند و آنها را تا اندازه‌ای از خطای در تفسیر قرآن بازدارد.

۲. نظریه تکامل

نظریه تکامل انواع (evolution of species) که توسط چارلز داروین (Charles Darwin) در قرن نوزدهم مطرح شد یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علمی تاریخ زیست‌شناسی است. داروین در کتاب *The Origin of Species* (منشأ انواع) که در سال ۱۸۵۹ م منتشر شد، توضیح می‌دهد که گونه‌ها به صورت تدریجی از اجداد مشترک خود و از طریق فرآیند انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند. برخلاف باورهای پیشین که گونه‌ها را ثابت و تغییرناپذیر می‌دانستند، داروین تکامل و تنوع موجودات زنده را به‌عنوان فرآیندی طبیعی و مستمر معرفی کرد.

اصول نظریه تکامل داروین عبارتند از:

۱. تنوع موجودات زنده: موجودات زنده دارای ویژگی‌های مختلفی هستند که باعث می‌شود به انواع و اصناف مختلف تقسیم شوند (Darwin, 1859: 47). این تنوع از لایه‌های ابتدایی موجودات تکامل یافته و به شکلی درخت‌مانند به صورت انواع مختلف نمایان می‌شود (Ibid: 104-105).

۲. انتخاب طبیعی (Natural Selection): موجودات به دلیل رقابت برای منابع محدود مانند غذا و مسکن، در «تنافس بقا» (Struggle for Existence) از هم جدا می‌شوند. آن‌هایی که ویژگی‌های سازگارتر دارند، بیشتر زنده می‌مانند و این ویژگی‌ها به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. این ویژگی از یک سو مفیتر

خویشاوندی و قرابت انواع و از سویی دیگر میپن افتراق میان آن‌ها است (ر.ک: همان: ۱۰۲-۱۰۵).

۳. وراثت ویژگی‌ها (Hereditary Traits): ویژگی‌های منتقل شده از طریق انتخاب طبیعی از طریق وراثت به نسل‌های بعدی منتقل و در طول زمان تقویت و تثبیت می‌شوند (ر.ک: همان: ۹-۱۱).

۴. تغییرات تدریجی و تجمعی (Gradual Evolution): تکامل از تغییرات تدریجی در طول زمان تشکیل می‌شود که در ابتدا کوچک و ناچیز هستند اما در نهایت تفاوت‌های قابل توجه ایجاد می‌کنند (ر.ک: همان: ۳۳-۴۷).

۵. تکامل و تطبیق با محیط: (Adaptations) موجودات زنده به تدریج ویژگی‌هایی می‌یابند که آن‌ها را برای محیط خاص خود سازگارتر می‌سازد (ر.ک: همان: ۱۳۱-۱۳۲).

داروین برای اثبات نظریه تکامل، شواهد مختلفی از یافته‌ها و آزمایشات علمی ارائه داد. این شواهد عبارتند از:

فسیل‌ها: داروین به کمک فسیل‌ها به اثبات نظریه خود می‌پردازد. وی در فصل یازدهم کتاب با مطالعه فسیل‌ها، توالی ارگانسیم‌ها را در ادوار زمین‌شناسی بررسی می‌کند (ر.ک: همان: ۲۹۰-۳۱۵) و در فصل دهم به ایرادات وارده بر فقدان اصناف بینابینی در سنگواره‌ها پاسخ می‌دهد (ر.ک: همان: ۲۶۴-۲۸۹).

مقایسه آناتومی: داروین در کتاب خویش به طور گسترده‌ای به شباهت‌های ساختاری در اعضای بدن موجودات اشاره می‌کند که از نظر وی نشان‌دهنده اجداد مشترک است. برای مثال، با وجود تفاوت شکلی دست و پای جانوران ولی طرز استقرار نسبی آن‌ها شبیه به هم است (ر.ک: همان: ۳۸۲).

مقایسه جنینی: شباهت‌های جنینی در مراحل رشد انواع مختلف موجودات، نشان‌دهنده ارتباط تکاملی میان آن‌ها است. داروین در فصل چهاردهم کتاب به تبیین این شاهد می‌پردازد و آن را یکی از مهم‌ترین بخش‌های تاریخ طبیعی می‌نامد (ر.ک: همان: ۳۸۶-۳۹۶).

مطالعه توزیع جغرافیایی: شرایط زیستگاهی و تفاوت‌های آب و هوایی، به توزیع تنوع جانداران در مناطق مختلف کمک کرده است. این تفاوت‌ها نتیجه تطبیق گونه‌ها با شرایط محیطی خود است. داروین در فصل دوازدهم (همان: ۳۱۶-۳۴۲) و فصل سیزدهم (همان: ۳۴۳-۳۶۲) از کتاب خویش به تفصیل به آن می‌پردازد.

۳. دیدگاه رشید رضا

بیان رشید رضا درباره آفرینش نخستین انسان و منشأ نسل کنونی انسان‌ها متشتمت است وی در جایی حضرت آدم (ع) را اولین بشر (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳/ ۲۸۸) و ابوالبشر (همان: ۲۹۶/۷) می‌شمارد و حتی به استناد طوفان حضرت نوح (ع) و انقراض کفار، بسیاری از انسان‌های کنونی را از نسل حضرت نوح (ع) و ایشان را پدر ثانی می‌داند (همان: ۲۸۸/۳). وی همچنین با استناد به ظاهر آیاتی مانند آیه ۱۱ سوره صافات: «...إِنَّا خَلَقْنَا هُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ»، اولین انسان را موجودی می‌داند که از گلی چسبناک (طین لازب) (همان: ۳۱۹/۳؛ ۸/ ۳۲۸) آفریده شده است؛ اما در نهایت چنین اظهار می‌کند که عبارات قرآن درباره چگونگی آفرینش انسان، دارای ابهام و تشابه است و نمی‌توان از آیات قرآن برای رد نظریه تکامل یا ابوالبشر بودن آدم استفاده کرد و آنچه درباره خلقت مستقیم نخستین انسان از خاک در تورات آمده از اسرائیلیات می‌داند که بعداً به تورات اضافه شده است و نص و ظاهر آیات قرآن به آن اشاره ندارد (همان: ۳۲۴/۴- ۳۲۷/۲؛ ۲۰۶).

او ابتدا دو نظر از استاد خود محمد عبده نقل می‌کند که طبق یکی از آن‌ها نفس واحده در آیه اول سوره نساء، نمی‌تواند بر آدم (ع) به دو دلیل تطبیق شود: ۱. منافات داشتن با ادله علمی (شواهد تجربی) و تاریخی؛ ۲. نکره آمدن آنچه از آن دو به وجود آمده (رجالا کثیرا و نساء). به عقیده او اگر مراد، همه نسل بشر بود باید مثلاً گفته می‌شد: «جميع الرجال و النساء»؛ سپس رشید رضا به نقد سخن استاد خود می‌پردازد و می‌گوید می‌توان از نکره بودن «رجالا» و «نساء» این‌گونه پاسخ گفت که مراد از آن نسل اول از ذریه آدم است. از دلیل دوم (تنافی با ادله علمی و تاریخی) نیز می‌توان این‌گونه پاسخ گفت که این ادله قطعی نیستند؛ اما دیدگاه دوم محمد عبده در این مسئله این است که در قرآن نصی مبنی بر اینکه همه فرزندان بشر از نسل آدم (ع) هستند نداریم (همان: ۳۲۶/۴).

به عقیده رشید رضا متبادر از نفس واحده در این آیه حقیقت انسانی است که هم بر امر مشترک میان آدم و حوا قابل تطبیق است و هم بر امر مشترک میان تمام نسل بشر و این معنا هم با نظریه متخذ از تورات (تک منشایی بودن نسل بشر و خلقت تمام بشر از آدم و حوا) و هم با نظریه تکامل (چند منشایی بودن نسل بشر و پیوستگی نسلی همه جانداران) سازگار است؛ اما اینکه این حقیقت مشترک چیست، رشید رضا درباره آن بیانات مفصلی دارد و در

نهایت به این نتیجه می‌رسد که به عقیده وی قرآن درباره آفرینش انسان به گونه‌ای سخن گفته که نه با دیدگاه تورات تنافی دارد و نه با نظریه تکامل سرناسازگاری دارد.

یکی از آیاتی که از نظر بسیاری از مفسران دلالت بر آفرینش نسل کنونی از یک شخص دارد، آیه اول سوره نساء است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا...» (نساء/۱). همین تعبیر (آفرینش از نفس واحده) با کمی تفاوت در آیات ذیل هم آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...» (انعام/۸۹) همچنین «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...» (اعراف/۱۸۹).

رشید رضا معتقد است متبادر از تعبیر «نفس واحده» (نساء/۱) در این قبیل آیات «حقیقت انسانی» است که به وسیله آن از سایر مخلوقات تمیز می‌یابد، اعم از اینکه این حقیقت انسانی در نسل کنونی از انسان‌ها از یک زوج (آدم و همسرش) محقق شده یا در نسل‌های پیشین، اعم از اینکه این حقیقت به گونه دفعی با خلقت انسان ایجاد شده باشد یا به صورت ترقی و تکامل از حیوانات و اعم از اینکه همه انسان‌ها از شخصیتی واحد (حضرت آدم علیه السلام) نشأت بگیرند یا هر گروهی از انسان‌ها دارای پدری جداگانه باشند (همان: ۳۲۷). ایشان با تأسی از استاد خویش محمد عبده نکره آمدن «رجالاً» و «نساء» و تأکید آن با «کثیراً» را اشاره به کثرت انواع در انسان دانسته و مراد از «منهما»، را نه آدم و حوا، بلکه مطلق زوج بودن (همان: ۳۳۱/۴) و بیان آفرینش «زوج» بعد از بیان آفرینش از نفس واحده با حرف عطف واو را تفصیل بعد از اجمال می‌داند؛ به این صورت که آیه ابتدا اجمالاً خبر از آفرینش همه انسان‌ها از حقیقت انسانی می‌دهد و سپس این آفرینش را به صورت زوج معرفی می‌نماید (همان).

ایشان کاربرد حرف عطف «ثم» بعد از بیان آفرینش آدم از خاک (آل عمران/۵۹) را دال بر وجود تراخی و تأخر زمانی میان نشأت از خاک و تکوین انسانیت می‌داند و به نظر ایشان قرآن درباره اینکه آدم (ع) در این مدت بر همان صفت واحد باقی مانده یا دچار تقلب اطوار شده باشد، سکوت کرده است (همان: ۳۲۰/۳) گویا با این بیان می‌خواهد بگوید قرآن در اثبات یا رد نظریه ثبات و یا تکامل انواع صراحتی ندارد و با هر دو دیدگاه سازگار است؛ از این رو نه باورمندان به تورات آن را ناسازگار با تورات می‌شمارند و نه طرفداران نظریه تکامل، آیات قرآن را ناسازگار با این نظریه می‌یابند.

۴. دیدگاه مصباح یزدی

از دیدگاه مصباح یزدی آیات قرآن به روشنی بر آفرینش اعجازگونه نسل کنونی بشر از مرد و زنی مشخص (آدم و همسرش) دلالت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۴۲-۴۷). به باور ایشان نسل کنونی بشر از آغاز خلقت تاکنون هیچ‌گاه فاقد صورت انسانی نبوده است (به نقل از محمدی عراقی، بی‌تا: ۳۹).

روشن‌ترین آیه در این زمینه از دیدگاه ایشان، آیه ۵۹ سوره آل عمران است. این آیه در مقام در احتجاج با مسیحیان نجران نازل شده است. توضیح اینکه نصارای نجران، مسیح (ع) را به دلیل پیدایش بدون پدر، فرزند خدا می‌پنداشتند و برای اثبات سخن خود از پیامبر اکرم (ص) می‌پرسیدند که اگر عیسی فرزند خدا نیست، پس پدرش کیست؟ آیه ۵۹ سوره آل عمران در مقام ابطال پندار ایشان می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ یعنی داستان آفرینش عیسی (ع) مانند آفرینش آدم (ع) است که او نیز به اعجاز الهی بدون پدر آفریده شده است و همان گونه می‌پذیرید که خلقت اعجاز‌آمیز آدم (ع) دلیل بر الوهیت او نیست، درباره عیسی (ع) نیز باید همین حقیقت را بپذیرید.

درستی احتجاج قرآن با مسیحیان نجران بر این پیش‌فرض قطعی در میان آنان مبتنی است که آدم (ع) با اینکه به گونه‌ای اعجاز‌آمیز بدون وساطت پدر از خاک آفریده شده باشد؛ اگر از نظر قرآن و مسیحیان نجران، آفرینش آدم (ع) به طور طبیعی از موجودی مثل خودش بود، تشبیه عیسی (ع) به آدم در مقام احتجاج با مسیحیان ناتمام بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۴۲-۴۳)؛ بنابراین این آیه به دلالت اقتضا بر آفرینش مستقیم و بی‌واسطه آدم (ع) از خاک دلالت دارد.

آیه دیگری که از نظر ایشان به روشنی دلالت بر خلقت مستقل آدم علیه السلام به عنوان نخستین انسان دارد، آیه هفتم و هشتم سوره سجده است: «...وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ» (سجده/۷-۸)؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. این آیه با توجه به تفصیلی که میان خلق نخستین انسان و نسل او داده و آفرینش نخستین انسان را از گل و آفرینش نسل او (سایر انسانها) را از آبی پست (نطفه) می‌داند بر تفاوت آفرینش نخستین انسان و نسلش دلالت دارد؛ اگر نخستین انسان مانند نسلش از نطفه موجودی دیگر آفریده شده بود، این تفصیل جایی نداشت (همان: ۴۴).

از دیدگاه ایشان، آیات دیگری نیز به وضوح بر بازگشت نسل فعلی بشر به آدم و همسرش به عنوان نخستین انسان‌ها دلالت دارند از جمله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا...» (نساء/۱) همچنین آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ...» (حجرات/۱۳). مراد از نفس واحده در آیه اول سوره نساء، شخص واحد (نخستین انسان = آدم علیه السلام) است؛ زیرا خداوند پس از این آیه می‌فرماید خداوند از او و همسرش، زنان و مردان بسیاری را آفرید، اگر مراد از نفس واحده چیزی غیر از نخستین بشر (آدم ابوالبشر) بود، آفرینش زنان و مردان بسیار از او و همسرش معنای روشنی نداشت (همان: ۴۶ - ۴۷).

داستان خلقت نخستین انسان در سوره حجرات و صاد این گونه بیان شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۸-۲۹)؛ و به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبوی تیره رنگی گرفته شده، می‌آفرینم. هنگامی که آن را نظام بخشیدم، و در او از روح خود [روحي شایسته و بزرگ] دمیدم، همگی برای او سجده کنید!

«إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص/۷۱-۷۲)؛ هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید.

کاملاً روشن است که در این آیات مراد از «بشرا» که به صورت نکره آمده، شخص خاص (حضرت آدم) است؛ زیرا به دنبال این واقعه جریان سرپیچی ابلیس از فرمان الهی از سجده در برابر او مطرح است که در قرآن اختصاص به آدم (ع) دارد. از سویی ابلیس پس از سرپیچی از سجده در برابر او قسم یاد کرد که ذریه‌اش را گمراه می‌کند: «لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ» (اسراء/۶۲). اگر مراد از «بشرا» در این آیه انسانی خاص (آدم) نبود، گمراه کردن فرزندان معنایی روشن نداشت (ر.ک: همان: ۳۹-۴۰).

۵. منشأ تفاوت دو دیدگاه

شرایط و عوامل مختلفی در تفسیر و برداشت از آیات قرآن مؤثر است که تفاوت در آن موجب تفاوت در فهم از دیدگاه قرآن نسبت به مسئله‌ای می‌شود. در این بین، دو عامل مبانی تفسیر و روش یا سبک تفسیری از عمده‌ترین و اصلی‌ترین

آن‌ها است که تغییر در مؤلفه‌های هر کدام از این دو موجب تغییر در یافته‌های مفسران از قرآن کریم خواهد شد. در این قسمت به تفاوت این دو عامل در دیدگاه این دو دانشمند جهان اسلام می‌پردازیم:

۵-۱. تفاوت در مبانی تفسیر

مبنای تفسیر در تحلیل، تبیین و برداشت‌های مفسر از آیات قرآن تأثیر بسزایی دارد و تفاوت در آن می‌تواند منجر به برداشت متنوع و گاه متضادی از آیات قرآن شود؛ از این رو بررسی و تحلیل این تفاوت‌ها نه تنها درک بهتری از شیوه‌های تفسیری مفسران فراهم می‌کند بلکه ابزاری برای فهم چرایی اختلاف در نتایج تفسیری نیز ارائه می‌دهد.

مبانی تفسیر مصباح یزدی و رشید رضا در مواجهه با نظریات و دست‌آوردهای تجربی، دارای تفاوت‌هایی است که به بررسی آن می‌پردازیم:

۵-۱-۱. زبان قرآن در آیات آفرینش

رشید رضا و استادش محمد عبده، از پایه‌گذاران جریان نومعتزله در تفسیر قرآن هستند (ذهبی، ۱۳۴۰: ۲/۵۴۹-۵۵۰) آنان معتقدند از آنجا که قرآن کتاب علمی یا تاریخی نیست (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۷۹ و ۳۹۹) بلکه برای تربیت نفوس و هدایت انسان‌ها نازل شده است، گاهی برخی داستان‌های قرآن بیان تمثیلی و قابل تأویل یافته است که داستان آفرینش آدم و امر به سکونت او و همسرش در بهشت و هبوط آن‌ها از بهشت در اثر عصیان از این قبیل است (همان: ۱/۲۷۹-۲۸۳ و ۳۹۹: ۲/۲۰۵). به عقیده رشید رضا و استادش قصه‌های قرآن، نه به جهت آشنایی با جزئیات منقولات بلکه به هدف انداز کافران و تثبیت قلوب مؤمنان بیان شده است (همان: ۲/۲۰۵). بنا بر این مبنا، در داستان‌هایی مانند آفرینش انسان که بازتاب حقایق ماورایی است نیز نباید انتظار داشت که آنچه قرآن بیان کرده حکایت جزء به جزء واقع خارجی باشد.

از طرفی رشید رضا به تبعیت از استاد خویش محمد عبده معتقد است مطالب خرافاتی و متعارض با عقل در قرآن راه ندارد؛ لذا قرآن گاهی برای اشاره به مطالبی که جنبه ماورایی دارد و با عقل قابل درک نیست از زبان تمثیل و قابل تأویل استفاده می‌کند (ذهبی، ۱۳۴۰: ۲/۵۴۹؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۵۰-۳۵۱؛ ۳/۹۶)؛ به همین علت نویسندگان المنار ظاهر برخی داستان‌های قرآن و معجزات انبیاء الهی را به تأویل می‌برند (همان و مدرسی، ۱۴۰۰: ۳۲۵ - ۳۳۵)؛ اما از دیدگاه مصباح یزدی قرآن زبان قرآن حتی در داستان‌ها کاملاً واقع‌نماست

و آنچه قرآن از آن خبر می‌دهد عیناً مطابق با واقعیت خارجی است و تا دلیل قطعی بر خلاف اقامه نشود بر همان ظاهرش حمل می‌شود. از طرفی آنچه قرآن انسان را بدان امر و یا از آن نهی می‌کند، متناسب با کمال حقیقی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۳۴۲). البته از آنجایی که قرآن به زبان و اصول محاوره عقلایی با مخاطبان سخن می‌گوید (همو، ۱۳۹۴ ج: ۸۲)، از محسنات کلام انسانی و عقلائی بهره جسته و به اقتضاء فصاحت و بلاغت اعجازی خویش به زیباترین نوع ممکن از صنایع ادبی برای بیان مقصود استفاده می‌کند (همو، ۱۳۸۹ ب: ۸۰)؛ اما این دلیل بر آن نیست که زبان آیات قرآن در داستان‌هایش از باب تمثیل و قابل تأویل باشد و از مرز واقع‌نمایی و حقیقت‌گویی خارج شده باشد؛ همان‌طور که وجود شعر و یا مثلی در یک کتاب، آن را به کتاب شعر و مثل تبدیل نمی‌کند (همو، ۱۳۹۴ ب: ۵۸-۵۹)؛ بنابراین تاقربه‌ای قطعی مبنی بر اراده خلاف ظاهر آیات یافت نشد، همان معنای ظاهر مقصود خداوند متعال است (همو، ۱۳۹۴ ج: ۶۰). از طرفی دلیل قطعی و قانع‌کننده‌ای برای دست برداشتن از ظاهر آیات آفرینش انسان وجود ندارد (همان: ۲۱۴-۲۲۱).

۱-۲. تأثیرپذیری از نظریات تجربی در تفسیر

رشید رضا بهره‌گیری علوم طبیعی را از مهم‌ترین ارکان تفسیر و عمل به آموزه‌های قرآن می‌داند و معتقد است روح حاکم بر قرآن برای هدایت انسان‌ها بر همین اصل مبتنی است که آن‌ها را به آیات طبیعی الهی در جهان خلقت توجه می‌دهد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۷۷/۹). هر چند ایشان موضع آشکاری درباره دیدگاه «تکامل انواع» اتخاذ نمی‌کند و نمی‌تواند این دیدگاه را به آیات قرآن نسبت دهد؛ ولی تلاش می‌کند تا دیدگاه «ثبات انواع» که دیدگاهی در مقابل دیدگاه «تکامل انواع» است را مورد خدشه قرار دهد. وی دیدگاه «تکامل انواع» را ناسازگار با قرآن نمی‌داند (همان: ۳۲۶-۳۲۷). رشید رضا «نفس واحده» در آیات الهی را (نساء/۱، انعام/۹۸، اعراف/۱۸۹، زمر/۶) قابل تطبیق بر شخص حضرت آدم (ع) نمی‌داند و نفس واحده در این آیات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با نظریه داروین سازگار باشد (همان: ۳۲۷/۴) وی شواهدی از آیات ارائه می‌دهد که جسم حضرت آدم (ع) قبل از نفخ روح مانند ذریه‌اش دارای تقلب اطوار بوده است (همان: ۳۲۰/۳).

در دیدگاه مصباح یزدی مباحث مربوط به علوم تجربی و طبیعی در قرآن، استطرادی و تطفلی و برای تفکر و تعقل، آگاه کردن انسان به عظمت و

حکمت خداوند، ایجاد انگیزه حق شناسی و شکرگزاری، شکوفایی و تقویت معرفت فطری و حضوری انسان به خداوند و صفات او (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج: ۳۰۷) تکیه بر ربوبیت خداوند متعال و تدبیر الهی حاکم بر نظم کلی جهان و انسان و توجه دادن به معاد از راه نشان دادن آثار قدرت خداوند در خلقت پدیده‌های جهان (همو، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۴) بوده و موضوع اصلی دین نیست (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۶) و نسبت به علوم انسانی ارتباط کمتری با قرآن کریم دارد و از فراوانی کمتری نسبت به آن در آیات برخوردار است (همو، ۱۳۹۴ ج: ۱۴۳)؛ ولی قرآن کریم از هر راه ارزشمندی که در هدایت و تحقق کمال و سعادت حقیقی انسان‌ها مؤثر باشد استفاده می‌کند (فصلت/۵۳)؛ از این رو قلمرو قرآن کریم، علوم مختلف اعم از علوم تجربی و غیرتجربی را شامل می‌شود که آگاهی از دستاوردهای آن‌ها می‌تواند زمینه فهم بهتر مقصود خداوند از آیات را فراهم آورد و از منابع تفسیر تلقی می‌شود (همان: ۱۳۹-۱۴۰). از طرفی از نظر مصباح یزدی علوم طبیعی و تجربی که بر پایه حس و تجربه بنا شده و محدود به پدیده‌های مادی و طبیعی است شایستگی ورود به موضوعات غیرمادی و ماوراء طبیعی را نفی و اثباتا ندارد؛ بنابراین نمی‌توان در تفسیر آیات خارج از مسائل تجربی و طبیعی یا ابعاد ماورائی پدیده‌ها از آن استفاده کرد (همو، ۱۳۹۸ الف: ۱۱۲-۱۱۳، ۱۳۸۶: ۳۷). از نظر ایشان، بحث تکامل انواع نه نظری یقینی بلکه در حد فرضیه و غیر قابل اثبات است و نمی‌تواند قرینه برای فهم قرآن و از منابع آن به شمار رود (همو، ۱۳۸۲: ۲۲۶). علاوه بر اینکه شواهد قرآنی، روایی و ادبی بر خلاف آن است که در ادامه در بررسی روش تفسیری ایشان به آن خواهیم پرداخت.

۵-۲. تفاوت در استفاده از قرائن تفسیری

تفاوت در روش تفسیر نشان دهنده تنوع دیدگاه‌ها و شیوه‌های مواجهه با متن قرآن است و می‌تواند منجر به برداشت‌ها و تفسیرهای گوناگونی از یک آیه شود. بررسی این تفاوت‌ها نه تنها به درک عمیق‌تر از اندیشه‌ها و رویکردهای تفسیری کمک می‌کند، بلکه نشان می‌دهد چگونه انتخاب روش، مسیر فهم مفسر از آیات را تعیین می‌کند. در ادامه با تحلیل روش‌های تفسیری مصباح یزدی و رشید رضا، تأثیر این شیوه‌ها بر برداشت‌های آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

۵-۲-۱. چگونگی استفاده از قرینه سیاق

استفاده از قرینه سیاق، به عنوان تنها قرینه پیوسته لفظی، از اصول عقلایی

محاوره در هر کلام و متن واجد آن بوده (رجبی، ۱۳۹۶: ۸۶) که در فهم معنای آن‌ها مؤثر است. رشید رضا با تأکید بر بهره‌گیری از این قرینه (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۴/۱ و ۱۱۳ و ...)، سیاق آیه (آل عمران/۵۹) را در مقام ثبوت نبوت حضرت محمد (ص) می‌داند؛ به این بیان که خداوند مستقلانه هر که را بخواهد به رسالت بر می‌گزیند، همان طور که آدم (ع)، نوح (ع)، آل ابراهیم (ع) و آل عمران را برای رسالتش برگزید و سپس در همین سیاق به ذکر قصه عیسی (ع) و مادرش (س) و عکس‌العمل بنی اسرائیل نسبت به تولد ایشان می‌پردازد که برخی در این بین، هر چند کافر نشدند؛ ولی ایمان صحیحی نسبت به ایشان نداشتند؛ چراکه او را فرزند خداوند سبحان می‌دانستند؛ لذا این آیه در جواب آن‌ها نازل شده است (همان: ۳/۳۲۰-۳۲۱). این سیاق با توجه به شأن نزول آیه که در ادامه، در بحث «توجه به روایات معتبر» به آن پرداخته خواهد شد، مورد اشکال قرار می‌گیرد.

رشید رضا همچنین در تفسیر «نفس واحده» (نساء/۱) به «حقیقت انسانی» نیز از قرینه سیاق استفاده می‌کند. به نظر ایشان از آنجایی که آیات ابتدایی سوره مبارکه نساء در مقام توصیه‌های اخلاقی و حقوقی در رابطه با ایتم، ارحام و سایر هم‌نوعان است؛ بنابراین با توجه دادن مخاطبان به اینکه همه شما از یک حقیقت واحد انسانی نشأت گرفته‌اید و در آن با هم برابر هستید، زمینه پذیرش بهتر آن توصیه‌ها را فراهم می‌آورد (همان: ۴/۳۲۷) و بنا بر این سیاق، ضمیر «ها» در «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء/۱) را به «احد الزوجین» یا محذوف ارجاع داده است (همان: ۳۳۰)؛ درحالی که می‌توان با رعایت همان سیاقی که ایشان بیان داشته‌اند و همچنین سایر قرائن از آیات آفرینش انسان، مقصود از «نفس واحده» را شخص حضرت آدم (ع) و مقصود از «زوج‌ها» را همسر ایشان حضرت حواء (س) دانست و مبتلا به چنین تکلفاتی هم نشد؛ یعنی آیه می‌خواهد بفرماید همه شما از یک پدر و مادر آفریده شده‌اید و هیچ برتری نسبی بر دیگری ندارید؛ به عبارت دیگر آن حقیقت مشترک، نه «حقیقت انسانی» بلکه پدر و مادر مشترک است.

مصباح یزدی نیز همواره در قول و عمل بر رعایت سیاق به عنوان یک از اصول و قواعد راهبردی تفسیر تأکید فراوان داشته و غفلت از آن را موجب انحراف از معنای آیات می‌داند (مصباح، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۲-۱۲۴ و ۱۸۳). ایشان در تفسیر آیات آفرینش نخستین انسان نیز در موارد متعدد از سیاق آیات استفاده کرده است. ایشان سیاق آیات (سجده/۷-۸) را در مقام تفصیل ماده پیدایش انسان

نخستین و نسل او می‌دانند؛ به این صورت که آیه، آفرینش نخستین انسان را از خاک و نسل او را از «ماء مهین» می‌داند؛ چراکه در غیر این صورت تکیه بر «نسل» وجهی نداشت (همو، ۱۳۹۳: ۳۳۱-۳۳۲). همچنین مصباح یزدی برای بیان این نکته که آیه ۹ سوره سجده تنها آیه‌ای است که «نفخ روح» را درباره همه انسان‌ها به کار برده است، از قرینه سیاق استفاده می‌کنند؛ به این صورت که قرآن ابتدا در آیه ۷ سوره سجده به آفرینش انسان نخستین و سپس در آیه ۸ همین سوره به آفرینش نسل او اشاره می‌کند و در نهایت، در آیه ۹، درباره «نفخ روح» به عنوان مرحله اخیر آفرینش همه انسان‌ها اعم از انسان نخستین و نسل او سخن می‌گوید (همو، ۱۳۹۹: ۶۴-۶۵).

مصباح یزدی سیاق آیات دال بر آفرینش انسان از نطفه را بیانگر جریان طبیعی انسان می‌داند، نه به شمول استغراقی که تک تک انسان‌ها را در بر بگیرد بنا بر این تفسیر، استثناء افرادی همچون حضرت آدم (ع) و حضرت عیسی (ع) منافاتی با سیاق این‌گونه آیات ندارد (همان: ۵۸). ایشان برای نشان دادن ناسازگاری آیات قرآن با نظریه تکامل و اثبات سازگاری آیات قرآن با نظریه ثبات انواع در آفرینش نخستین انسان نیز از سیاق آیاتی همچون آل عمران/۵۹، سجده/۷-۸ استفاده می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۳۳۶-۳۳۷).

۵-۲-۲. چگونگی استفاده از سایر آیات مرتبط با موضوع

یکی از قرائن ناپیوسته لفظی برای فهم و تفسیر قرآن، خود قرآن است؛ چراکه قرآن کتابی تخصصی درباره موضوع یا موضوعات خاصی نیست که در هر فصلی به صورت مجزا و منسجم درباره موضوعی خاص سخن گفته باشد بلکه قرآن کتاب هدایت انسان‌ها است و از هر موضوعی به تناسب حال و مقام برای این هدف استفاده می‌کند؛ بنابراین چه بسا جنبه‌های مختلف یک موضوع و واقعه یا همان موضوع و واقعه، را با دیدگاه‌های متفاوت، به صورت مجزا در جای جای قرآن مطرح می‌کند؛ مانند داستان حضرت موسی (ع) و یا داستان مواجهه شیطان با آفرینش انسان؛ بنابراین برای دست‌یابی به دیدگاه قرآن درباره موضوع یا واقعه‌ای خاص نیاز است همه آیات مربوطه دیده شود و برخی از آیات را قرینه بر برخی دیگر قرار داد.

مصباح یزدی را که به گواه مجموعه آثار ایشان، می‌توان علمدار و پیشتاز در تفسیر موضوعی دانست، در بررسی دیدگاه قرآن در این مسئله یعنی «آفرینش نخستین انسان» نیز به خوبی از قرائن قرآنی بهره برده است. ایشان در سلسله مباحث «معارف قرآن»، در مبحث «انسان‌شناسی در قرآن»، بحث مجزا و مفصلی

را تحت عنوان «آفرینش انسان» مطرح می‌کند (همان: ۳۲۲-۳۵۲) و در ذیل آن مباحث مختلفی مانند مبدأ و منشأ آفرینش انسان، مراحل آفرینش، تفاوت آفرینش نخستین انسان و نسل او و ... را به شیوه تفسیر موضوعی و جمع‌آوری همه آیات مرتبط مطرح کرده و به گونه‌ای روشمند، نظریه قرآن درباره آفرینش نخستین انسان را استنتاج می‌کند.

در طرف مقابل رشید رضا هر چند وعده کرده است که ذیل آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون یا تفسیر سوره حجر به بررسی دیدگاه قرآن درباره آفرینش انسان خواهد پرداخت (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴/۳۲۷)؛ اما از آنجایی که نتوانست تفسیر المنار را به سرانجام برساند تقریباً بحث ایشان درباره آفرینش انسان خالی از این قرینه است. ایشان در دو مورد به صورت گذرا از این قرینه استفاده می‌کند: یکی بعد از اثبات وجود تراخی میان خلقت اولیه حضرت آدم (ع) از خاک و تکوین انسانیت، آیات ۱۲ تا ۱۴ مؤمنون را شاهد می‌آورد بر اینکه همان طور که ذریه او قبل از نفخ روح دچار تقلب اطوار هستند، این احتمال نیز وجود دارد که خود حضرت آدم (ع) نیز در این مدت دچار تقلب اطوار شده باشد (همان: ۳/۳۲۰). دوم آنکه ایشان برای توجیه عدم دلالت «نفس واحده» بر حضرت آدم (ع) و قرینه قرار دادن عبارت «و خلق منها زوجها» بر ادعای خویش (به نحوی که پیش از این ذکر شد)، از آیات دیگر که از تعبیر «خلق لکم من أنفسکم» استفاده کرده است، بهره می‌جوید؛ به این صورت که همه این آیات دلالت بر هم جنس بودن همسر و یا پیامبر (ص) با مخاطبان دارد (همان: ۴/۳۳۰).

در نقد قرینه اول ایشان می‌توان گفت: مجموع آیات آفرینش انسان، به ویژه آیات ۷ تا ۹ سوره سجده به وضوح بیانگر آن است که خلقت حضرت آدم (ع) به گونه‌ای استثنائی و متفاوت از نسل ایشان محقق شده است؛ از این رو نمی‌توان وجود تقلب اطوار در آن‌ها را به خود ایشان تسری داد. در نقد قرینه دوم می‌توان گفت: اولاً ظاهر همه آیات شاهد، متفاوت با آیه مذکور است؛ چراکه همه آن آیات از تعبیر «من أنفسکم» استفاده کرده است، ثانیاً این ادعا که مقصود از این عبارت «خلق منها زوجها» خلقت از جنس حضرت آدم (ع) است، منافاتی با دلالت «نفس واحده» بر شخص حضرت آدم (ع) ندارد، ثالثاً بر فرض که تعبیر «نفس واحده» دلالت بر حضرت آدم (ع) نداشته باشد؛ ولی این امر منافاتی با ابوالبشر بودن و خلقت اعجازگونه و استثنائی و متفاوت وی ندارد، همان‌گونه که سایر آیات مرتبط، دلالت بر همین امر دارد.

۵-۲-۳. چگونگی استفاده از روایات معتبر

روایات معتبر، دیگر قرینه لفظی ناپیوسته است که به حکم اصول عقلایی محاوره، قرآن و خود روایات، در تفسیر کلام الهی مؤثر است (رجبی، ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۴۸). مقصود از روایت، همان حدیث یا خبر حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم (ع) است (صدرحسینی، ۱۳۸۶: ۱۴). بنابراین مقصود از روایت معتبر، روایتی است که بتوان به استناد آن، مضمون آن را به معصوم (علیه السلام) نسبت داد.

مصباح یزدی در بحث چگونگی آفرینش حضرت آدم (ع)، به عنوان نخستین انسان، در تفسیر آیه ۵۹ سوره آل عمران از قرینه روایت به عنوان شأن نزول آیه استفاده می‌کند. به این ترتیب که بنا بر روایات، این آیه در مقام جدال احسن پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با مسیحیان نجران و در جواب آنان که پرسیدند پدر حضرت عیسی (ع) کیست، نازل شده است و در جواب می‌فرماید حضرت عیسی (ع) مانند حضرت آدم (ع) است که بدون پدر آفریده شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۴۲-۴۳). ایشان همچنین در ابوالبشر خواندن حضرت آدم (ع) نیز از روایات بهره می‌برد، مبتنی بر اینکه روایات معتبری وجود دارد که بر این مضمون دلالت می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۳۳۸).

رشید رضا در توجیه عدم دلالت نفس واحده بر حضرت آدم (ع)، علاوه بر سایر قرائن، از روایات نیز مدد می‌جوید، مبتنی بر اینکه علاوه بر شواهد تجربی و تاریخی، روایاتی از جامع‌الخبار (شعیری، بی تا: ۱۲۵)، التوحید (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۷۷) و ... نیز بر این حقیقت اشاره دارند که قبل از حضرت آدم (ع) نسل‌های متعددی از انسان وجود داشته و منقرض شده‌اند؛ از این رو نمی‌توان ایشان را ابوالبشر خواند و تعبیر «نفس واحده» را بر ایشان حمل کرد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴/۳۲۵-۳۲۶). این نظر به همان‌گونه که قبلاً ذکر شد قابل نقد است؛ به این صورت که حمل «نفس واحده» بر حضرت آدم (ع) و ابوالبشر خواندن ایشان منافاتی با وجود نسل‌های دیگر از انسان که منقرض شده‌اند، ندارد.

۵-۲-۴. چگونگی استفاده از سایر قرائن

رشید رضا از قرائن دیگری همچون، ادبیات، اقوال مفسران و تبادر نیز در تفسیر آیات آفرینش نخستین انسان استفاده می‌کند؛ در استفاده از ادبیات، ایشان عطف با «ثم» در آیه ۵۹ سوره آل عمران را دلیل بر تراخی دانسته و بر اساس آن، تکوین انسانیت حضرت آدم (ع) را مؤخر از آفرینش ابتدایی ایشان معرفی می‌کند (همان: ۳/۳۲۰). ایشان همچنین بعد از حمل «نفس واحده» (نساء/۱)

بر «حقیقت انسانی»، ارجاع ضمیر در عبارت «و خلق منها زوجها» (نساء/۱) را بر اساس صنعت استخدام به «أحد الزوجین» و یا عطف به محذوف می‌داند (ر.ک: همان: ۳۳۰/۴) و در ضمن متذکر این مطلب نیز می‌شود که عطف با واو دلیل بر تراخی خلقت زوج از نفس واحده ندارد بلکه کلام بر اسلوب تفصیل بعد از اجمال است (همان: ۳۳۱).

رشید رضا در استفاده از اقوال مفسران، درباره تفسیر «نفس واحده» سه احتمال از فخر رازی (همان: ۳۲۵) و قولی از جمهور نقل می‌کند (همان: ۳۳۰)، همچنین درباره معنای «و خلق منها زوجها» از کلام فخر رازی (همان) و درباره ترکیب نحوی آن از زمخشری مدد می‌جوید (همان: ۳۳۱) و در نهایت برای اثبات نظر خویش مبنی بر حمل «نفس واحده» بر «حقیقت انسانی»، آن را متبادر به ذهن می‌داند (همان: ۳۲۷).

مصباح یزدی نیز از قرائن دیگری همچون لغت، ادبیات، اقوال مفسران و ... استفاده می‌کند: ایشان به استناد اقوال لغویین، «صلصال» (الرحمن/۱۴) و «حمأ مسنون» (حجر/۳۳) را به معنای «گل خشک» و «گلی سرشته و خشک» تفسیر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۲۸). علاوه بر این معنای نسل را موجودات زنده‌ای می‌داند که از موجود زنده‌ی دیگری به وجود آمده باشند و کاربرد آن را در آیه ۸ سوره سجده مربوط به غیر از حضرت آدم (ع) تفسیر می‌کند (همان: ۳۳۲). ایشان یکی از حکمت‌های تفاوت در بیان قرآنی مبدأ آفرینش انسان را اقتضائات بلاغی می‌داند (همان: ۳۲۵).

مصباح یزدی بیان کسانی که با استفاده از عبارت «اصطفی» در آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۳۳) در صدد نفی ابوالبشر بودن حضرت آدم (ع) و اثبات نظریه تکامل برآمدند را با بهره‌گیری از علم لغت این‌گونه رد می‌کند: معنای «اصطفی» هنگام تعدی با حرف «علی» غیر از هنگامی است که با حرف «من» متعددی می‌شود؛ در حالت اول، صرفاً به معنای «برتری دادن» بوده و گزینش از همگنان مطرح نیست (همان: ۳۳۷-۳۳۹).

ایشان همچنین کسانی را که معتقدند آیاتی مانند «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» (نحل/۴) بیان‌گر آن است که همه انسان‌ها، حتی حضرت آدم (ع)، از نطفه خلق شده‌اند، با استفاده از ادبیات عرب چنین نقد می‌کند اولاً نکره تنها در سیاق نفی، دلالت بر عموم دارد، نه در کلام مثبت، ثانیاً بر فرض قبول عمومیت این آیات، بنا بر قاعده مشهور «ما من عامٍ إلَّا و قد خص»، می‌توان شخص

حضرت آدم (ع) را از این عموم تخصیص زد (ر.ک: همان) ثالثاً اصلاً نیازی به در نظر گرفتن قضیه کلی قابل استثناء یا حتی عموم قابل تخصیص نیست بلکه این‌گونه عبارات در مقام توجه دادن انسان به معاد و بازداري آن‌ها از غرور و سرکشی، از نوع قضیه مهمله‌ای است که لزومی ندارد همه انسان‌ها این‌گونه باشند (همان: ۳۴۰-۳۴۱).

۶. مزیت دیدگاه مصباح یزدی

پس از توصیف دیدگاه‌های تفسیری مصباح یزدی و رشید رضا درباره آیات آفرینش انسان و تحلیل منشأ تفاوت این دو دیدگاه، اکنون نوبت به آن رسیده است تا اتقان و انطباق هر کدام با آیات قرآن مورد ارزیابی قرار بگیرد. دست‌یابی صحیح و روشمند به دیدگاه قرآن، مبانی و روش خاص خود را طلبیده و شرایط ویژه خود را داراست که با بررسی و ارزیابی مؤلفه‌های آن می‌توان به قضاوت نشست که کدام تفسیر و دیدگاه منطبق با دیدگاه قرآن است.

۶-۱. اتقان مبانی

یکی از مبانی تفسیری مصباح یزدی مطابقت زبان قرآن با اصول محاوره عقلاء است؛ یعنی خداوند به همان روش رایج در میان عقلاء قوم سخن گفته است (همو، ۱۳۷۵: ۲۹). این مبنا هم با خود آیات قرآن سازگار است؛ چراکه خداوند هیچ پیامبری را جز به لسان قومش مبعوث نکرد (ابراهیم: ۴) و استراق سمع مشرکین (فصلت/۲۶) و تحدی قرآن (بقره/۲۳) نیز بر همین حقیقت دلالت دارد، و هم اینکه در غیر این صورت، تفاهمی حاصل نمی‌شود و غرض از ارسال قرآن، نقض می‌شود. لذا بنا بر این مبنا، سخن خداوند در قرآن، فهم پذیر بوده و آن فهم، معتبر است (همان: ۲۹). بر همین اساس مبناي دیگری که مصباح یزدی همواره در قول و عمل بر آن تأکید دارد این است که ایشان زبان قرآن را معرفت‌بخش و واقع‌نما و گزاره‌های آن را کاملاً مطابق با واقع خارجی و آنچه را قرآن بدان امر و یا از آن نهی می‌کند، مطابق با کمال حقیقی انسان می‌داند (همو، ۱۳۹۴ الف: ۳۴۲)؛ چراکه اصل اولی در محاورات عقلاء بیان سخنان واقع‌نمایانه است (ساجدی، ۱۳۸۱: ۳۱)، در ثانی بسیاری از اموری که در قرآن به آن‌ها اشاره شده است یا به معرفی آن می‌پردازد، به وسیله عقل قابل شناخت، و واقعیت داشتن آن در خارج قابل اثبات است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۳۴۲) و از طرفی قرآن کتاب هدایت بشریت و برای نیل او به کمال نازل شده است (بقره/۲)؛ بنابراین حکمت الهی اقتضا می‌کند برای تحقق این غرض

مقدس همه آنچه را که موجب سعادت واقعی و حقیقی اوست بدون هیچ‌گونه کم و کاستی بیان دارد (همان). علاوه بر اینکه قرآن خود را به حق (بقره/۲۶) و صدق (زمر/۳۳) توصیف می‌کند و لازمه چنین اوصافی مطابقت کامل کلام و یا حکم با واقع حتی در جزئیات است (همو، ۱۳۹۸ ب: ۷۰). البته این‌گونه نیست که زبان قرآن از تمثیل و مجاز و ... خالی باشد چراکه مطابقت زبان قرآن با قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عرف عقلاء می‌طلبد در مقام تفاهم از شیوه‌ها و صناعات گوناگون بیانی و ادبی استفاده کند؛ ولی آنچه که مهم است حجیت ظاهر قرآن و اصل بر بیان حقیقت و افاده معنای مطابقی الفاظ و عبارات است؛ به طوری که تا قرینه‌ای قطعی وجود نداشته باشد نمی‌توانیم از ظاهر آن دست برداریم (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۲-۲۳۵)، در غیر این صورت باب تأویل و تفسیر به رأی باز خواهد شد و هر کس آنچه را مطابق با رأی و عقیده خویش نیابد را تأویل می‌برد (همو، ۱۳۹۶: ۲۹۸-۲۹۹).

اما چالشی که رشید رضا و استادش درباره آیات آفرینش انسان و هم برخی موضوعات به آن دچار شده است؛ چالش تمثیل است؛ ایشان معتقدند که خداوند در برخی آیات قرآن برخی حقایق معنوی را در قالب محسوس بیان کرده است؛ بنابراین لزوماً آنچه حکایت شده عین واقعیات خارجی نیست، بلکه تمثیلی برای تقریب اذهان به آن حقایق خارجی است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴/۳۲۴-۳۲۶؛ ۸/۳۵۰-۳۵۱؛ ۹۶/۳).

۲-۶. درستی روش و دقت در کاربست آن

روش مصباح یزدی در تشخیص و تفسیر معانی مجازی قرآن، مراجعه به محکّمات (آل عمران/۷) و تکیه‌گاه قرار دادن موارد قطعی از آیات قرآن و تبیین متشابهات بر اساس آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۳۴۳). ایشان معتقد است قرآن از هر راه ارزشمندی برای هدایت و کمال حقیقی انسان استفاده کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج: ۱۳۹-۱۴۰). این موضوع موجب می‌شود قلمرو قرآن کریم در وسعتی وسیع، اعم از علوم تجربی و غیرتجربی را دربرگیرد. از طرفی ایشان بهره‌مندی از دست‌آوردهای این علوم را منوط به: ۱. تناسب موضوع آیه با دانش مورد استفاده، ۲. یقینی بودن آن دست‌آوردها، ۳. سازگاری آن با مسلمات دینی و عقلی، ۴. سازگاری با قواعد فهم قرآن و توجه کامل به قواعد مسلم محاوره و ظواهر یا نصوص آیات و بهره‌مندی از شواهد قرآنی، روایی و ادبی (همان: ۱۴۰-۱۴۱) می‌داند و این امر موجب می‌شود تا تفسیر قرآن از آسیب تفسیر به رأی و تطبیق دست‌آوردها بر قرآن در امان بماند (همو، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۶؛ ۱۳۸۲: ۲۲۶).

از ویژگی‌های ممتاز مصباح یزدی دیدگاه ایشان مبتنی بر بهره‌گیری حداکثری از قرآن کریم است؛ به گونه‌ای که سلسله مباحث معارف قرآنی را با همین شیوه تفسیری و با استناد دقیق مدعیات قرآنی به آیات بنا نهاد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۵۹). این روش، انسجام و نظم خاصی دارد که با توجه به ویژگی قرآن در گزیده‌گویی مطالب، موجب بررسی جامع و همه جانبه یک موضوع از دیدگاه قرآن و دست‌یابی به دیدگاه قرآن درباره آن موضوع و ارائه بهتر آن می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج: ۱۶۱-۱۶۲).

دیگر آنکه ایشان در هر رویکردی (اعم رویکرد نقلی، عقلی، علمی و ...)، از روش و مستندات متناسب و معتبر همان رویکرد بهره می‌برد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۵۹). به عنوان مثال در دیدگاه ایشان با توجه به اثبات ضرورت و تأثیر بهره‌گیری از روایات در مراتبی از تفسیر و از طرفی با توجه به وجود روایات جعلی و غیرمعتبر، تنها در صورت اعتبار و قطعی بودن صدور آن از معصوم، در فهم آیات قابل استفاده است و این دسته از روایات معتبر، تنها در مطالبی که قرآن در مقام بیانش نبوده و تبیین و شرح آن را به اهلش واگذار کرده (نحل/۴۴) به کار می‌رود؛ اما در نگاهی کلان، روایات تفسیری، اعم از روایات قطعی الصدور و غیر آن، می‌توانند در کنار سایر قرائن و شواهد، مراتبی از ظن را برای مفسر بیافرینند که با انباشته شدن آن، به دیدگاه قابل قبولی رسید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج: ۱۳۳-۱۳۸) و از طرفی به نظر ایشان، نمی‌توان صرف مطابق نبودن مضمون برخی روایات با پیش‌فرض‌ها و مقبولات، آن را از اسرئیلیات دانست (همو، ۱۳۹۳: ۳۳۸) همان‌گونه که رشید رضا در نفی ابوالبشر بودن حضرت آدم (ع) بر آن استناد کرده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴/۳۲۴؛ ۲/۲۰۶).

ایشان همچنین مباحث را مبتنی بر ادله و تبیین‌های متقن و نوعاً مورد اتفاق و مسلم بنا ساخته و مواردی که از دلالت و اعتبار کمتری برخوردار است، آن را بیان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۴۳ و ۶۲ - ۶۴).

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی دیدگاه مصباح یزدی و رشید رضا درباره آفرینش نخستین انسان نشان داد که اختلاف نظرات آن‌ها ریشه در تفاوت مبانی تفسیری و چگونگی استفاده از قرائن تفسیری دارد.

مصباح یزدی با تأکید بر ظاهر آیات قرآن و واقع‌نمایی زبان آن، دیدگاه سنتی و مستحکم‌تری ارائه می‌دهد که بر مبانی نقلی و عقلی استوار است. ایشان ابوالبشر بودن حضرت آدم (ع) را پذیرفته و ظاهر آیات و روایات را در این زمینه حجت

می‌داند. در مقابل، رشید رضا با تأثیرپذیری از برخی نظریات مطرح در علوم تجربی، به تفسیری گرایش دارد که با یافته‌های علمی معاصر - هر چند غیر یقینی و اثبات نشده - سازگار باشد. وی ابوالبشر بودن حضرت آدم (ع) را انکار کرده و بیان قرآن را در آیات مربوط به آفرینش انسان، بیانی تمثیلی و قابل تأویل می‌داند و آیات آفرینش انسان را به گونه‌ای تفسیر کرده که با دستاوردهای علمی و تاریخی معاصر - هر چند غیر یقینی - ناسازگار نباشد.

بررسی این دو رویکرد نشان می‌دهد که روش مصباح یزدی با تکیه بر اتقان مبانی و استفاده دقیق از قواعد تفسیری، انسجام بیشتری دارد و فهم عمیق‌تر و تفسیر دقیق‌تری از آیات قرآن ارائه می‌دهد. در مقابل، دیدگاه رشید رضا به رغم نوآوری و توجه به مسائل عصری، به دلیل خلل در مبانی و تأثیرپذیری بیش از حد از علوم تجربی، دقت کمتری در تفسیر آیات نشان می‌دهد. این مقایسه تأکیدی بر اهمیت انتخاب مبانی و روش‌های مناسب در فهم متون مقدس و نقش آن در دستیابی به تفسیری قابل اعتماد و استوار است.

منابع

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق): «التوحید (للسدوق)»، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین. آزادی، محسن و عبدی، حسن (۱۳۹۹ ش): «بررسی تطبیقی مواجهه تفسیر المیزان و تفسیر المنار با مسئله تعارض علم و دین»، معرفت کلامی، سال یازدهم، ش ۲۴، ص ۱۴۷-۱۶۰.

باقری، علی اوسط (۱۳۷۹ ش): «نقد و بررسی روش تفسیری تفسیر المنار»، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

تاج آبادی، مسعود (۱۳۹۲ ش): «المنار در آینه المیزان»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. جمعی از نویسندگان: (۱۳۹۶ ش): «رہیافت‌ها و رہ‌آوردہا (۴)»، زیر نظر محمود رجبی و محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش): «تسنیم»، ج ۱۷، تحقیق حسین اشرفی و عباس رحیمیان، قم: اسراء، چ دوم.

ذہبی، محمد حسین (۱۳۴۰ ش): «التفسیر والمفسرون»، قاهره: دار الکتب الحدیثیة. رجبی، محمود (۱۳۹۶ ش): «روش تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ نهم.

رضا، رشید (۱۴۱۴ ق): «تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)»، بیروت: دار المعرفۃ. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۱ ش): «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی»، قیسات، شماره ۲۵، صص ۲۶-۳۸.

سحابی، ی‌الله (۱۳۸۷ ش): «قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ سیزدهم.

شعبری، محمد بن محمد (بی‌تا): «جامع الاخبار»، نجف: مطبعة حیدریة. صدرحسینی، سیدرضا (۱۳۸۶ ش): «پژوهشی در علم درایة الحدیث»، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

طالقانی، محمود (۱۳۶۲ ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ چهارم. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ دوم.

قائم‌نیا، علی‌رضا، آزادی، محسن (۱۳۹۳ ش): «رابطه علم و دین در مسئله پیدایش انسان از دیدگاه تفسیر المنار و المیزان»، آینه معرفت، سال چهارم، شماره ۴۱، صص ۱۲۹-۱۵۰.

کریمی، گلاب (۱۳۹۵ ش): «آسیب شناسی تفاسیر علمی با تأکید بر تفسیر المنار رشید رضا و تفسیر پرتویی از قرآن آیت‌الله سید محمود طالقانی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه رازی، دانشکده الهیات.

گلجانی امیرخیز، ایرج (۱۳۷۶ ش): «مقایسه المنار و پرتوی از قرآن»، بینات، سال چهارم، ش ۱، صص ۱۱۷-۱۳۷.

محمدی عراقی، محمود (بی‌تا): «خلقت انسان از نظر قرآن»، قم: شفق. مدرس، زهرا و میراحمدی، عبدالله (۱۴۰۰ ش): «واکاوی ابعاد تمثیلی معجزات انبیا (علیهم السلام) و پیامد آن در تفسیر المنار»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ش ۲۹، صص ۳۱۳-۳۳۸.

مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۶۶): «تکامل در قرآن»، ترجمه ق. حسین نژاد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲): «کاوش‌ها و چالش‌ها»، ج ۲، تحقیق محمد مهدی نادری و سید ابراهیم حسینی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ دوم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ش): «آموزش عقاید»، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چ ۲۹.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ش الف): «درباره پژوهش»، تدوین جواد عابدینی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ش ب): «قرآن در آینه نهج البلاغه»، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ سوم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ش): «جهان‌شناسی»، تحقیق حمید آریان، قم: انتشارات مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ش): «به پیشواز خورشید غرب»، تدوین مرتضی موسی پور، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ دوم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ ش): «معارف قرآن ۱-۳»، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ هفتم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ش الف): «پاسخ استاد به جوانان پرسشگر»، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ نهم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ش ب): «تعدد قرائت ها»، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ چهارم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ش ج): «قرآن شناسی»، ج ۲، تحقیق غلامعلی عزیزی کیا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ششم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ ش): «نظرسیاسی اسلام»، ج ۲، تحقیق کریم سبحانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ هشتم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ش الف): «آموزش فلسفه»، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ پنجم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ش ب): «قرآن شناسی»، ج ۱، تحقیق حمید آریان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ هفتم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ ش): «انسان شناسی در قرآن»، تدوین محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ هفتم.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹ ش): «القرآن الکریم»، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).

۱۸۷۸AD: "On the Origin of Species by Means of Natural Selection", London: Darwin, Charls
7th ed, John Murray

References

The Holy Quran

- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1398 AH): "Al-Tawhid (for al-Saduq)", edited by Hashem Hosseini, Qom: Society of Teachers.
- Azadi, Mohsen and Abdi, Hassan (1399 SH): "Comparative Study of the Interpretations of Al-Mizan and Al-Manar on the Conflict Between Science and Religion", Knowledge of Theology, Year 11, Issue 24, pp. 147-160.
- Bagheri, Ali Avsat (1379 SH): "Critique and Review of the Interpretive Method of Al-Manar, Master's Thesis", Qom: Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA).
- Tajabadi, Masoud (1392 SH): "Al-Manar in the Mirror of Al-Mizan", Qom: Research Institute of Seminary and University.
- A Group of Authors (1396 SH): "Approaches and Outcomes (4)", under the supervision of Mahmoud Rajabi and Mahmoud Fathali, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA).
- Jawadi Amoli, Abdullah (1389 SH): "Tasnim, Vol. 17", edited by Hossein Ashrafi and Abbas Rahimian, Qom: Isra, 2nd ed.
- Zahabi, Muhammad Hossein (1340 SH): "Al-Tafsir wa al-Mufasssirun", Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha.
- Rajabi, Mahmoud (1396 SH): "Method of Quranic Interpretation", Qom: Research Institute of Seminary and University, 9th ed.
- Reza, Rashid (1414 AH): "Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar)", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Sajedi, Abolfazl (1381 SH): "The Realism of Quranic Statements", Qabsat, Issue 25, pp. 26-38.
- Sahabi, Yadollah (1387 SH): "The Holy Quran", Evolution and Creation of Man, Tehran: Sharekat Sahami Enteshar, 13th ed.
- Shoayari, Muhammad ibn Muhammad (n.d.): "Jam' al-Akhbar", Najaf: Matba'at Haidariyah.
- Sadr Hosseini, Seyyed Reza (1386 SH): "A Study in the Science of Hadith Criticism", Qom: Dar al-Hadith Printing and Publishing Organization.
- Talaghani, Mahmoud (1362 SH): "A Ray from the Quran", Tehran: Sharekat Sahami Enteshar, 4th ed.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1390 SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Mu'assasat al-A'lami for Publications, 2nd ed.
- Ghaemina, Ali Reza, Azadi, Mohsen (1393 SH): "The Relationship Between Science and Religion in the Issue of Human Origin from the Perspective of Tafsir al-Manar and Al-Mizan, Ayneh Ma'rifat, Year 4, Issue 41, pp. 129-150.
- Karimi, Golab (1395 SH): "Pathology of Scientific Interpretations with Emphasis on Tafsir al-Manar by Rashid Reza and Tafsir A Ray from the Quran by Aya-tollah Seyyed Mahmoud Talaghani", Master's Thesis, Tehran: Razi University, Faculty of Theology.
- Goljani Amirkhiz, Iraj (1376 SH): "Comparison of Al-Manar and A Ray from the Quran", Baynat, Year 4, Issue 1, pp. 117-137.
- Muhammadi Iraqi, Mahmoud (n.d.): "Creation of Man According to the Quran", Qom: Shafaq.
- Modarresi, Zahra and Mirahmadi, Abdullah (1400 SH): "Analysis of the Symbolic Dimensions of the Miracles of the Prophets (Peace be upon them) and Its Consequences in Tafsir al-Manar", Journal of Quran and Hadith Research, Issue 29, pp. 313-338.
- Meshkini Ardebili, Ali (1366 SH): "Evolution in the Quran", translated by Q. Hos-

- seinzadeh, Tehran: Office of Islamic Culture Publishing.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1382 SH): "Explorations and Challenges", Vol. 2, edited by Muhammad Mahdi Naderi and Seyyed Ibrahim Hosseini, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 2nd ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1386 SH): "Teaching Beliefs", Tehran: International Printing and Publishing Company, 29th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1389 SH a): "About Research, compiled by Javad Abedini", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA).
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1389 SH b): "The Quran in the Mirror of Nahj al-Balagha", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 3rd ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1390 SH): "Worldview", edited by Hamid Arian, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA).
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1391 SH): "Towards the Sun of the West", compiled by Morteza Mousipour, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 2nd ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1393 SH): "Quranic Knowledge 1-3", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 7th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1394 SH a): "Responses of the Teacher to Inquisitive Youth", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 9th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1394 SH b): "Multiplicity of Readings", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 4th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1394 SH c): "Quranic Studies, Vol. 2", edited by Gholam Ali Azizikia, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 6th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1396 SH): "Political Views of Islam, Vol. 2", edited by Karim Sabhani, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 8th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1398 SH a): "Teaching Philosophy, Vol. 1", Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 5th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1398 SH b): "Quranic Studies, Vol. 1", edited by Hamid Arian, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 7th ed.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1399 SH): "Anthropology in the Quran", compiled by Mahmoud Fathali, Qom: Publications of the Educational and Research Institute of Imam Khomeini (RA), 7th ed.
- Makarem Shirazi, Naser (1389 SH): "The Holy Quran", translated by Naser Makarem Shirazi, Qom: Publications of Imam Ali ibn Abi Talib (Peace be upon him).
- Darwin, Charles (1878 AD): "On the Origin of Species by Means of Natural Selection", London: John Murray, 6th ed.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahrooz Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the "Stages of Human Creation" in Scientific Exegeses: A Case Study of Tafsīr Nemūneh and Tafsīr al-Jawāhir¹

Zohreh Akhavan Moqaddam¹ , Fatemeh Nadizadeh² 

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Tehran, Iran, (Corresponding Author) akhavan.mo@quran.ac.ir

2. Master's degree in Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Tehran, Iran.
fatemehnadizadeh216@gmail.com

Detailed Abstract

Research Objective: One of the unique characteristics of the Holy Qur'an is its reference to various phenomena at a time when many scientific disciplines had yet to be discovered. These include descriptions of natural events such as wind and rain, entities like the sea, the earth, iron, and plant fertilization, as well as the stages of human creation. These references are collectively considered manifestations of the Qur'an's scientific miraculousness (i'jāz 'ilmī). This study focuses on one specific aspect of this scientific miracle: the stages of human creation as discussed in several Qur'anic verses. On the other hand, among the various methods employed in interpreting the Qur'an, the scientific exegesis approach is the only one that deliberately engages with such verses. It is worth noting that some Qur'anic exegetes, particularly classical ones, do not acknowledge the concept of scientific miracles in the Qur'an and consequently do not adopt the scientific exegetical method. This research, however, sets aside such views and instead focuses on exegetes who accept both the notion of scientific miraculousness and the scientific exegetical method. Interestingly, even among those who share this approach, there exist significant differences in interpretation when it comes to the verses on human creation. These discrepancies suggest that beyond the exegetical method itself, other critical factors influence the outcome, such as the exegete's theological perspective, their familiarity with contemporary scientific developments, their comprehensive understanding of the Qur'an, and their attentiveness to the textual context of the verses. To explore these interpretive differences, this study selects one Shi'i and one Sunni Qur'anic exegete: Ayatollah Makārim Shīrāzī, author of Tafsīr Nemūneh, and Shaykh Ṭanṭāwī, author of Tafsīr al-Jawāhir. The objective is a comparative examination of their interpretations of the stages of human creation. The significance of this topic extends beyond empirical sciences into religious disciplines, particularly Qur'anic

Review Article



1. The article is an extracted article from the Master's thesis of Fatemeh Nadizadeh

Received: 2024/04/22 ; Received in revised form: 2024/07/21 ; Accepted: 2024/07/27 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Akhavan Moqaddam, Zohreh, Nadizadeh, Fatemeh (1403SH): "A Comparative Study of the "Stages of Human Creation" in Scientific Exegeses: A Case Study of Tafsīr Nemūneh and Tafsīr al-Jawāhir", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P180-207, [10.22034/csqs.2025.483228.1480](https://doi.org/10.22034/csqs.2025.483228.1480)

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



exegesis, given the explicit mention of human creation in various Qur’anic verses.

Given the centrality of interpretive methodology in understanding the Qur’an, this research focuses on comparing how the two aforementioned Qur’anic exegetes engage with the scientific verses related to human creation. Ayatollah Makārim’s approach to scientific verses is characterized by the application of science to understand the Qur’an, rather than deriving science from the Qur’an. In contrast, Shaykh Ṭanṭāwī’s methodology centers on extracting scientific knowledge directly from the Qur’an.

Research Methodology: This study employs a descriptive-comparative approach. Initially, the interpretations of Ayatollah Makārim and Shaykh Ṭanṭāwī in Tafsir Nemūneh and Tafsir al-Jawāhir respectively are analyzed. Their views are then compared to identify points of similarity and difference.

Findings: The study reveals that the two Qur’anic exegetes share similar views on some terms such as “tumnūn” and “‘alaq”; however, in most areas—including the creation of Hazrat Adam and Eve from clay, mā’ dāfiq (gushing fluid), nuṭfah amshāj (mixed sperm-drop), and the concepts of mukhalaqqah (formed) and ghayr mukhalaqqah (unformed) embryo—they differ significantly. The main source of these differences lies in their respective exegetical methodologies. Ayatollah Makārim’s approach involves employing established scientific findings to explain the Qur’an while emphasizing the context of verses and scientific credibility. Shaykh Ṭanṭāwī, on the other hand, seeks to extract scientific knowledge from the Qur’an, often elaborating in detail and including personal reflections, sometimes without regard to the contextual flow of the verses. Another feature of Tafsir al-Jawāhir is its reliance on unverified scientific theories, such as Darwin’s theory of evolution, which further distinguishes it from Tafsir Nemūneh.

Conclusion: The study concludes that the use of a valid and accurate scientific methodology can help clarify general statements in the Qur’an, aid in the interpretation of scientific verses, and unveil aspects of the Qur’an’s scientific miraculousness. Conversely, reliance on unreliable scientific methods may obscure the intended meaning and diminish the illuminating nature of the Qur’an. This research can serve as a valuable resource for scholars interested in the intersection of empirical science and Qur’anic exegesis.

Keywords: Qur’anic Inimitability, Scientific Exegesis, Stages of Human Creation, Tafsir Nemūneh, Tafsir al-Jawāhir

مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی مطالعه موردی: تفاسیر نمونه و الجواهر

زهرة اخوان مقدم^{id}، فاطمه نادى زاده^{id}

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

akhavan.mo@quran.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. fatemehnadizadeh216@gmail.com

چکیده

در آیاتی از قرآن کریم به مراحل آفرینش انسان اشاره شده که در بیشتر موارد با نظریات علم تجربی و زیست شناسی موافق است و خود می تواند نشانه اعجاز علمی قرآن باشد. یکی از رویکردهای مفسران معاصر نیز در تفسیر آیات خلقت انسان، تفسیر علمی آیات است. با وجود یکسانی در رویکرد، شاهد تفاوت در نتایج تفسیر علمی آیات هستیم. بدین جهت مسئله مقاله پیش رو مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی معاصر همچون تفاسیر نمونه و الجواهر است که به روش توصیفی- تطبیقی به آن می پردازد. بنا بر نتایج تحقیق با وجود استفاده هر دو تفسیر از رویکرد علمی، در موارد کمی مثل معانی «ثمنون» در آیات ۵۸-۵۹ سوره قیامت و واژه «علقه» دارای تشابه و نتیجه یکسان هستند و در غالب موارد مثل موضوع آفرینش حضرت آدم و حوا از خاک، ماء دافق، نطفه أمشاج، مُخَلَّقه و غیرمخلقه بودن جنین و مواردی از این قبیل دارای دیدگاه های متفاوتی هستند. همچنین طنطاوی با استفاده از نظریات علمی همچون نظریه تکامل داروین که امروزه مخالفان زیادی دارد به تفسیر آیات پرداخته؛ درحالی که با سیاق آیات مربوطه سازگاری ندارد.

کلیدواژه ها: اعجاز قرآن، تفسیر علمی، مراحل آفرینش انسان، تفسیر نمونه، تفسیر الجواهر.

۱. مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد فاطمه نادى زاده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: اخوان مقدم، زهرة، نادى زاده، فاطمه (۱۴۰۳): «مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی، مطالعه موردی: تفاسیر نمونه و الجواهر»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۲۰۷-۱۸۰.

10.22034/csq.2024.453647.1414

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. بیان مسئله

امروزه دانشمندان انسان را دارای ابعاد جسمی رفتاری، شناختی و عاطفی می‌دانند و خداپاوران نیز معتقدند که انسان علاوه بر ابعاد یادشده دارای بعد روحی نیز است. رشد و پیشرفت همه‌جانبه این ابعاد در انسان سالم، از ابتدای تولد نوزاد تا زمان مرگ در تمام جوامع بشری در زیست‌بوم‌های مختلف، تقریباً هماهنگ و منظم است. تحقیقات گسترده علوم تجربی از جمله پزشکی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و روان‌شناسی درباره انسان و از جمله موضوع مراحل آفرینش انسان نیز بیانگر این نظم و هماهنگی است. اهمیت مسئله «مراحل آفرینش انسان» نه تنها در علم تجربی بلکه در علوم دینی از جمله تفسیر قرآن کریم مورد توجه است؛ به جهت این‌که در آیاتی از قرآن کریم به این مسئله توجه شده است. در شعری منتسب به امام علی، درباره اهمیت ابعاد وجودی انسان ایشان می‌فرماید: «اتزعم أنك جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر»؛ ای بشر آیا تو خیال می‌کنی به ظاهر جسم کوچکی هستی در صورتی که در وجود تو جهانی پر از رمز و راز نهفته است (اسکندری، ۱۴۲۴: ۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه/ ۹۱).

مروری بر رویکرد تفاسیر قرآن نشان می‌دهد که برخی همچون تفسیر نمونه آیت‌الله مکارم شیرازی تفسیر الجواهر طنطاوی با رویکرد علمی نگارش یافته؛ اما با وجود رویکرد یکسان در برخی موارد شاهد نتایج متفاوتی هستیم که مسئله مقاله حاضر نیز مطالعه‌ای تطبیقی رویکرد علمی در تفاسیر گفته شده با محوریت موضوع «مراحل آفرینش انسان» است.

از جمله تحقیقات صورت گرفته درباره آفرینش انسان را می‌توان به دو گونه تقسیم نمود: گونه اول به صورت کلی به موضوع آفرینش انسان پرداخته و گونه دوم به صورت موردی به یکی از مراحل آفرینش پرداخته که در ادامه اشاره می‌شود. پژوهش‌های گونه اول چنین است: در مقاله «آفرینش انسان از نگاه قرآن با تأکید بر آیات سوره طارق» (نوبری و نصیری، ۱۳۹۰) نویسندگان در مقام پاسخ به تعارض ادعایی برخی از مستشرقان هستند. یکی از ویژگی‌های قرآن؛ نزول آن در مدت ۲۳ سال با توجه به شرایط و زمان‌های مختلف است و برخی از شرق‌شناسان بدون توجه این امر ادعا نموده‌اند که در آیات آفرینش، عدم هماهنگی در قرآن و نبود حالت ارگانیک نسبت به آفرینش انسان وجود دارد که مقاله پیش‌رو در مقام پاسخ به این مسئله است. مقاله «آفرینش انسان در قرآن کریم با توجه به تفسیر المیزان با نگاهی انتقادی به نظریه تکامل»

(حیدری چناری و مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۱) درصدد است تا نظریه تکامل داروین در خصوص آفرینش انسان را بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. مقاله «تحلیل روایت داستانی چگونگی آفرینش آدم (ع) در خطبه قاصعه نهج البلاغه» (حدادی و درودگریان، بی تا) از دیگر مقالاتی است که این موضوع را در خطبه قاصعه بررسی نموده است و همچنین نویسندگان مقاله «نقش علوم تجربی در ترجمه قرآن کریم در حوزه آیات آفرینش انسان» (فائز و گوهری، ۱۳۹۷) بیان کرده‌اند که هدف قرآن، هدایت انسان است و در آیات آن به مباحث زیست‌شناسی از جمله آفرینش انسان به عنوان دلیل و نشانه توجه شده که در بیشتر موارد با تحقیقات علم تجربی سازگاری دارد پس شایسته است در ترجمه قرآن از مباحث علم تجربی برای فهم بیشتر مخاطب استفاده شود.

در پژوهش‌های گونه دوم، نویسندگان به صورت موردی به موضوع «مراحل آفرینش انسان» توجه نموده‌اند. به طور مثال می‌توان به مقاله‌های «مراحل رشد جنین از منظر قرآن» و «جستاری در نظام آفرینش جنین در قرآن» (نور محمدی، ۱۳۸۸)؛ «معناشناسی روح در قرآن کریم» (شاکر و سبحانی؛ ۱۳۹۴) و «معناشناسی تطبیقی واژه علقه در قرآن و طب» (سجادی و آشناور، ۱۳۹۱) اشاره نمود؛ بنابراین دانش پژوهان متعددی در حوزه تفسیر علمی آیات آفرینش انسان فعالیت نموده‌اند؛ اما پژوهش حاضر به روش تطبیقی، آفرینش انسان را از مرحله خاک تا مرحله تولد نوزاد، با توجه به رویکرد علمی در تفاسیر نمونه و الجواهر انجام داده که پژوهش‌های پیشین به این مسئله نپرداخته است.

۲. تعریف مفاهیم اولیه

پیش از ورود به بحث اصلی، تعریف مفاهیم بنیادین ضروری است: تعریف تفسیر علمی: تفسیر علمی بهره‌گیری از یافته‌های علوم تجربی در تبیین آیات علمی یا به دست آوردن پیام‌های قرآنی است که مربوط به حوزه علوم تجربی و قابل تجربه باشد؛ به عبارت دیگر تفسیر علمی تفسیری است که روش یا گرایش آن علمی باشد، یعنی دستمایه و دستاوردهای آن مربوط به حوزه علوم تجربی باشد (رستمی، ۱۳۹۷: ۲۳).

معرفی تفسیر نمونه: در طی سال‌های ۱۴۱۰-۱۳۹۶ ش. با همکاری عده‌ای از فضلالی حوزه علمیه قم زیر نظر استاد ناصر مکارم شیرازی یکی از بزرگ‌ترین علمای معاصر که از مجاهدان راه دعوت اسلامی و صاحب‌رأی و اجتهاد است، «تفسیر نمونه» در طی ۱۴ سال گرد آمد (معرفت، ۱۳۷۹: ۵۰۲/۲). این تفسیر از

متداول‌ترین تفاسیر فارسی عصر ماست که به زبان ساده برای عموم به نگارش درآمده است (بابایی، ۱۳۸۲: ۲۰/۱).

روش تفسیر نمونه را می‌توان روش اجتهادی-تحلیلی و عقلی بازشمرد که با مطرح کردن برخی مسائل علمی روز، قدمی در تبیین بیشتر بعضی آیات برداشته است، تفسیر نمونه از تفسیر آیه به آیه برای توضیح بیشتر مضامین قرآنی بهره برده و نیز در مقاطع مختلف با مطرح و نقل کردن روایات اهل بیت (ع) در تبیین هرچه بیشتر آیات تلاش نموده است؛ روش تفسیر نمونه در آیات علمی قرآن، استخدام علوم در فهم آیات و بیان اعجاز علمی قرآن است؛ شیوه تفسیر نمونه به این صورت است که تفسیر نمونه ابتدای هر سوره را با نام آن، مکی، مدنی بودن و تعداد آیات افتتاح می‌نماید، پس از آن به بیان ویژگی‌های سوره در طی چند نکته می‌پردازد، این نکات به طور معمول شامل فضیلت سوره، ثواب قرائت و جایگاه آن است که معمولاً محور این بخش روایات است؛ «عنوان محتوای سوره» مدخل دیگر مفسر برای بحث راجع به خطوط کلی سوره است و آن را در قالب نکته‌ها بیان می‌دارد؛ در مواردی نیز وجه تسمیه سوره را به شکل سؤال مطرح نموده و به آن می‌پردازد، پس از پرداختن به موارد فوق بررسی آیات و تفسیر آن‌ها آغاز می‌گردد، در این بخش ابتدا دسته‌ای از آیات مرتبط به هم را مشخص نموده، ترجمه آن‌ها را بیان می‌دارد، به شأن نزول آیات اهمیت داده و آن را در این مقطع ذکر می‌کند و در نهایت با تفسیر آیات، مطالب خود را در این بخش تکمیل می‌نماید، ضمن اینکه مقاطع آیات خود عنوان بخش هستند، عنوان‌های دیگری را برای تفکیک مطالب از هم به کمک می‌گیرند و این در تسهیل مطالعه و یافتن مطلب مورد نظر خواننده تفسیر، مؤثر است؛ پس از تفسیر عنوان «نکته‌ها» حاوی مطالب و پرسش و پاسخ‌های ارزشمندی است، این بخش شامل عناوین متعدد و مباحث موضوعی فراوانی است (نوذری و همکاران، بی‌تا: ۶۴۷-۶۵۵).

۳. معرفی تفسیر الجواهر

شیخ طنطاوی جوهری متولد ۱۲۸۷ م. از جمله نویسندگان نامدار مصر در نیمه اول قرن چهاردهم، از اساتید دانشگاه الأزهر و مدرسه دارالعلوم قاهره و آشنا به زبان خارجی است (خرمشاهی، بی‌تا: ۶۱-۳۱). وی دارای آثار متعددی است که با مشهورترین آن‌ها الجواهر فی تفسیر القرآن اولین و تنها تفسیر کاملی است که با نگرش علمی به طور گسترده تدوین شده است.

روش و منهج طنطاوی، روش علمی بوده و روش آن در تفسیر علمی، استخراج

همه علوم از قرآن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۲۱۰). خلاصه شیوه تفسیری طنطاوی چنین است: ۱. او ابتدا به تفسیر لفظی، شرح مفردات و ترجمه ساده در حد فهم آیات می پردازد؛ ۲. تأثیر عمیق از شیوه تفسیر علمی دارد به گونه ای که در سراسر تفسیر خود سعی می کند آیات قرآن را با نظریه های علمی تطبیق دهد و نظریه های جدید را از قرآن استخراج کند؛ ۳. تفسیر خود را پر از تصاویر مختلف از مناظر طبیعی، حیوانات و گیاهان کرده است و با استناد به مباحث علمی و تصویری سعی می کند چهره ای کاملاً علمی از قرآن ارائه دهد، به همین دلیل به کلمات اندیشمندان غربی بسیار استناد می کند؛ ۴. به مسائل شبهه علمی و فراروان شناسی نظیر توحید و تعلیل هیپنوتیزم و احضار ارواح بسیار توجه دارد؛ ۵. در تفسیر علمی گاه چندان پیش می رود که از رعایت جانب شرع غافل می شود؛ ۶. از کتاب عهد قدیم نقل قول بسیار دارد؛ ۷. به شرح آیات اخلاق می پردازد و مباحثی اخلاقی و عرفانی ارائه می کند؛ ۸. در قسمت آیات فقهی به بیان احکام اکتفا می کند و برخلاف بحث های علمی آن را شرح و بسط نمی دهد و ۹. رساله های مفصل و بی ارتباطی با سایر قسمت های کتاب، نظم و انسجام این تفسیر را مختل کرده است (رفیعی محمدی، ۱۴۰۰: ۱۹۰).

اشکالی که بر وی گرفته اند این است که برخی از حقایق دینی را طبق آرای افلاطون در کتاب جمهوریت یا بر اساس نظریات فلاسفه اخوان الصفا تشریح نموده و خشنودی خود را نسبت به این نظریات اظهار کرده و با گفتار سلف و مکتب اشعری مخالفت کرده است. علاوه بر این مؤلف، آیات قرآن را بر اساس نظریات جدید علمی - که هنوز به طور کامل تثبیت نشده - تفسیر می کند. در واقع دچار گونه ای تکلف شده که اگر مقصد و هدف قرآن را کمرنگ و مبهم نکند، دست کم بر درخشش آن پرده می افکند که نظرات ایشان در مقاله پیش رو گویای این است. ذهبی نمونه هایی از روش ضعیفی را که در این کتاب به کار رفته، یادآور می شود و در پایان نتیجه می گیرد که این کتاب در اصل یک دایرةالمعارف علمی است که به هر فنی وارد شده است (معرفت، ۱۳۷۹: ۸/ ۴۷۷-۴۷۸).

۴. مراحل آفرینش انسان در تفاسیر نمونه و الجواهر

قرآن کریم در موارد متعددی سخن از خلقت انسان گفته و مراحل آن را تذکر داده است، هرچند که این آیات به ما درس خداشناسی و معادشناسی می دهد اما نکات و اشاره های علمی ارزنده ای را دربردارد که موجب حیرت متخصصان علوم پزشکی در اعصار مختلف شده است و آن را نه تنها دلیل اعجاز علمی قرآن

بلکه دلیل اعجاز بلاغی قرآن نیز دانسته‌اند. بر اساس آیات قرآن می‌توان مراحل آفرینش انسان را از ابتدا تا زمان تولد نوزاد این‌گونه دسته‌بندی کرد: مرحله خاک، مرحله آب، مرحله منی، مرحله نطفه، مرحله علقه، مرحله مضغه، مرحله تسویه و تصویر، مرحله شکل‌گیری استخوان‌ها، مرحله پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها، مرحله آفرینش جنس جنین (مذکر و مؤنث)، مرحله آفرینش روح و مرحله تولد طفل (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲/۴۳۲ و ۴۲۹). در هریک از این مراحل ابتدا به آیات مرتبط اشاره و سپس به تبیین و مقایسه آن‌ها از نگاه تفاسیر نمونه و الجواهر پرداخته می‌شود.

الف) بررسی مرحله آفرینش انسان از خاک

بنا بر برخی از آیات، اولین مرحله آفرینش انسان مرحله خلقت از خاک است. قرآن در قسمتی از آیات به خلقت حضرت آدم از خاک و در برخی دیگر به خلقت تمام انسان‌ها از خاک اشاره می‌کند: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (سجده ۷/ و ۸)؛ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون/۱۲). برخی از مفسران همچون علامه طباطبایی با آیه هفتم سوره سجده مراد از واژه «الإنسان» را حضرت آدم (ع) دانسته و معتقدند که منظور آیه، آفرینش حضرت آدم از خاک است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۲۰). آیت‌الله مکارم نیز چنین دیدگاهی دارند و می‌فرماید: «پیدا است که این آیه سخن از آفرینش حضرت آدم می‌گوید نه همه انسان‌ها چراکه ادامه نسل او در آیه بعد آمده است»؛ اما منظور از «الانسان» در آیه ۱۲ سوره مؤمنون شامل همه انسان‌ها اعم از حضرت آدم و همه فرزندان او است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۱۴/۲۰۶؛ ۱۷/۱۲۶). از نظر شیخ طنطاوی، قرآن و تورات به خلقت حضرت آدم از خاک تصریح دارد و خلقت همسرش نیز از حضرت آدم است و این را سخن همه ادیان می‌داند. او با استناد آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» خلقت نخستین انسان را از خاک می‌داند؛ اما در ادامه از چگونگی آفرینش آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و معتقد است که بشر فقط نحوه آفرینش نسل آدم و نسل حیوان را می‌داند نه اصل آدم و اصل حیوان را، به این معنا که انسان از میوه‌ها، حبوبات و گوشت می‌خورد و این‌ها به خون تبدیل و نطفه از خون به وجود می‌آید، سپس در ادامه با اشاره به اختلاف نظر فیلسوفان و حکیمان درباره این موضوع و با تأکید بر نتیجه کلامی آن، در مورد هدف قرآن از طرحش می‌گوید: «کتاب‌های آسمانی از آوردن این موضوع هدفی مهم‌تر از شناساندن پدران اصلی انسان داشته‌اند، آنچه از ورای این موضوع مدنظر بوده و موضوع کلام هم بر آن دلالت دارد، بیان وحدت

کلی انسان‌ها است پس خداوند وحدت منشأ ما را گوشزد می‌کند تا به وحدت کلی انسان‌ها و نظام هستی اشاره کرده باشد» (نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۴۷-۱۴۶)؛ به عبارتی طنطاوی این آیات را یک پیام اخلاقی و کلامی می‌داند درحالی‌که آقای مکارم معتقد به تفسیر علمی آیه هستند.

فخر رازی ذیل آیات سوره سجده و مؤمنون به دو دیدگاه اشاره می‌کند: بنا بر دیدگاه اول، منظور از «انسان» در آیه هفتم سوره سجده، حضرت آدم است و در دیدگاه دوم، منظور از «طین» آب و خاک است و چنین تحلیل می‌کند که اصل آدمی از منی و منی ساخته شده از گیاهان و حیوانات است که بازگشت خوراک حیوانات نیز به گیاه است و گیاه از آب و خاک درست می‌شود که خود فخر رازی بیشتر این نظر را می‌پسندد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۱/۲۵؛ همان: ۲۶۵/۲۳)؛ بنابراین مراد از انسان اعم از حضرت آدم و نسل او است. این تحلیل هرچند پذیرفتنی است اما با آیه هشتم سوره سجده که مشخصاً درباره چگونگی آفرینش انسان صحبت می‌کند، تعارض دارد و همچنین وی در تحلیلی دیگر معتقد است که مراد از «الانسان» در آیه هفتم، فرزندان آدم و منظور از «طین» خود حضرت آدم است یعنی فرزندان آدم از خاک درست شده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۲۳). این تعبیر زیبا با آیه شریفه که می‌فرماید: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» سازگاری ندارد چون می‌فرماید: «و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید» سؤالی که بایستی از فخر رازی پرسید این است که ضمیر «ه» به آدم بازمی‌گردد یا آدم و فرزندان آدم با هم؟

ب) بررسی مرحله آفرینش انسان از آب

دومین مرحله آفرینش بنا بر آیاتی چند از قرآن، خلقت انسان از آب است که برخی به آفرینش از آب مطلق و در برخی دیگر آفرینش از آب با صفتی خاص را مطرح می‌کند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» (فرقان/۵۴)؛ «الْمَاءُ نَخَلَقُكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (مرسلات/۲۰) و «خَلَقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ التَّرَائِبِ» (طارق/۷ و ۶). آیت الله مکارم در توضیح آیه ۵۴ سوره فرقان درباره ویژگی مطلق بودن آب، چند احتمال از نگاه مفسران را مطرح می‌کند: ۱. مراد آب و خاک (طین) است که از ترکیب آن حضرت آدم به وجود آمد؛ ۲. مراد آب نطفه است که همه انسان‌ها به قدرت پروردگار توسط آن متولد می‌شوند؛ ۳. مراد آبی است که ماده اصلی بدن بوده و بیشترین قسمت وجود هر انسان را تشکیل می‌دهد، سپس جمع همه این معانی را در مفهوم آیه ممکن می‌داند و آفرینش انسان از آب را دلیلی بر

قدرت پروردگار می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵/۱۲۶)؛ اما ایشان در مورد «ماءٍ مَّهِینٍ» می‌نویسد: کلمه «مَهِین» به معنی ضعیف، حقیر و ناچیز و «آب مَهِین» آبی است که از نظر شکل و ظاهر بی‌ارزش و بی‌مقدار است و گرنه از اسرارآمیزترین موجودات است. از نظر ساختمان و سلول‌های حیاتی شناور در آن و همچنین ترکیب مخصوص مایعی که سلول‌ها در آن شناورند، بسیار ظریف و فوق‌العاده دقیق و پیچیده است و از نشانه‌های عظمت پروردگار، علم و قدرت او محسوب می‌شود. آقای مکارم در تفسیر آیه ۵ سوره طارق «ماءٍ دَافِقٍ» را نطفه مرد (منی) و «الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» را قسمت پشت و پیش روی مرد می‌داند و می‌نویسد: «در آیات فوق تنها سخن از نطفه مرد در میان است زیرا تعبیر به «آب جهنده» درباره نطفه مرد صادق است نه زن؛ چون ضمیر «یخرج» در آیه «یُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» به «ماءٍ دَافِقٍ» برمی‌گردد و می‌گوید: «این آب جهنده از میان صلب و ترائب بیرون می‌آید». این تفسیر هماهنگ است با آنچه در کتب لغت در معنی این دو واژه آمده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۱۲؛ ۲۶/۳۶۷)؛ دو نفر از پزشکان معاصر در این زمینه می‌نویسند: «تمام نقاط و مجاری عبور منی از نظر کالبدشکافی در محدوده صلب و ترائب قرار دارند... پس می‌توان گفت منی از میان صلب مرد به عنوان یک مرکز عصبی تناسلی امرکننده و ترائب او به عنوان رشته‌های عصبی مأمور به اجرا خارج می‌شود و در واقع خروج منی با تناسق و هماهنگی کامل بین آمر و مأمور انجام می‌پذیرد و این مسئله از نظر علمی به اثبات رسیده است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲/۴۵۱-۴۵۰)

به عقیده شیخ طنطاوی دو احتمال را می‌توان درباره واژه «الماء» در آیه ۵۴ فرقان بیان کرد: احتمال اول این‌که منظور آبی است که قسمتی از مواد خلقت انسان برای سهولت در حالت و شکل گرفتن آن است یا این‌که مراد آب نطفه باشد. (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۱۲/۲۰۱) صاحب تفسیر الجواهر نیز همچون آقای مکارم «ماءٍ مَّهِین» را آبی بی‌ارزش، ضعیف و ناچیز بیان می‌کند (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۲۴/۳۲۱)؛ اما در مورد «ماءٍ دَافِقٍ» نظری متفاوت دارد و می‌گوید: «با این‌که دو آب متفاوت است؛ ولی خداوند آن‌ها را برای حکمتی که امروزه علم جنین‌شناسی آشکار نموده، یکی قرار داده زیرا این آب از مرد و زن است که سپس با هم یکی می‌شوند. مقصود از «صلب» نخاع شوکی مخزون در آن است که نایب دماغ در بدن است و شعبه‌های بسیاری در همه اجزای بدن دارد که وسیله رساندن احساس هستند تا اعضاء حرکت را به کار وادارند و حرکت جماع وابسته به همین قوه است و «ترائب» استخوان‌های سینه زن یعنی محل گلوبند و انواع زینت

است؛ پس مهم‌ترین چیز در کشش و اجتماع مرد و زن، قوه عصبی است که در نخاع شوکی صلب مرد جریان دارد و در زن نیز حسن زینت به خصوص زینت بالای سینه است؛ بنابراین از مرد به صلب و از زن به ترائب تعبیر نمود و این از محاسن بلاغت و مجاز مرسل است که جزء مورد اهمیت بر کل اطلاق می‌شود» (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۱۵/۳۵۴-۳۵۵). آیت‌الله طالقانی در نقد دیدگاه ایشان نسبت به وحدت آب «ماءِ دافِقِ» و معانی «الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ» می‌نویسد: «بیان و توجیه این مفسر عصری درباره وحدت آب که پس از تلیقح حاصل می‌شود، با وصف «دافق و یخرج» هم‌خوانی ندارد؛ زیرا آن دو آب، پس از تلیقح و اتحاد جهنده نیست و از محل خود «رحم» خارج نمی‌گردد. همچنین مجاز دانستن «الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ» موافق با سیاق و تعبیر آیه نیست و قرینه مجازی هم ندارد؛ بنابراین «ترائب» در این آیه به معنای سینه یا استخوان سینه زن، شاهد معتبر تفسیری و لغوی ندارد جز آنچه در بعضی اشعار عرب آمده که شاید از قبیل استعاره‌های شعری باشد و از مفسران نخستین فقط «عطا» نقل کرده که مخالف صفت جهنده بودن است و این صفت مخصوص مردان است پس «الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ» را باید در دستگاه نطفه ساز مرد جست‌وجو کرد» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۳/۳۳۰).

ج) بررسی مرحله آفرینش انسان از منی

سومین مرحله آفرینش در قرآن کریم به مرحله «منی» اشاره می‌کند: «أَفَرَأَيْتُمَا تُمْنُونَ، أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعۀ ۵۸ و ۵۹)؛ «الْمَرْيَكُ نُطْفَةٌ مِنْ مَنِي يَمَنِي» (قیامت/۳۷). واژه «منی» بر وزن «فلس» به معنای تقدیر و اندازه‌گیری است و نطفه را بدین جهت منی گویند که با قدرت خداوندی اندازه‌گیری شده و همه جانداران از این آب ساخته می‌شوند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۹). فعل «تمنون» از مصدر «إمناء» به معنای ریختن نطفه مرد در رحم زن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۳۲). آیت‌الله مکارم در توضیح آیه ۵۸ واقعۀ به بیان شگفتی‌های حاصل از «منی» می‌پردازد: «این موجود بسیار کوچک بعد از ترکیب با نطفه زن به زودی رشد می‌کند و به‌طور سرسام‌آوری تکثیر یافته و سلول‌های بدن انسان را می‌سازد و با این‌که سلول‌ها ظاهراً همه مشابه‌اند به زودی از هم جدا می‌شوند، گروهی قلب انسان را تشکیل می‌دهند، گروهی دست و پا، گروهی چشم و گوش و هریک درست در جای خود قرار می‌گیرند، خلاصه این‌که نطفه در دوران جنینی عوالم پرغوغایی را طی می‌کند تا به صورت طفلی متولد گردد و همه این‌ها در پرتو خالقیت مستمر و مداوم الهی است درحالی‌که نقش ساده انسان در این خلقت در یک لحظه تمام می‌شود و آن لحظه فقط ریختن نطفه

در رحم است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴۱/۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۱/۲). شیخ طنطاوی نیز، «منی» را نطفه مرد می‌داند که در رحم زن ریخته می‌شود. (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۷۹/۲۴ و ۳۰۲)؛ اما در سیاق آیات ۲۸-۳۸ سوره قیامت هشت علم کالبدشناسی، جنین‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، علم اخلاق، علم سیاست و اجتماع، علوم تربیتی و علم ماوراءالطبیعه را نام می‌برد و به تفصیل فواید هریک را بیان می‌کند سپس می‌گوید: «هفت علم اول همگی در خدمت علم ماوراءالطبیعه و به سان شاخه‌های درخت واحد یعنی علم ماوراءالطبیعه هستند. این علوم هرچند برای انسان و تعالی جامعه ضروری و مفید است اما هدف اصلی آن است که از یادگیری این علوم به قدرت و صنع الهی در آفرینش انسان، موجودات و جهان و اتقان و استواری آن پی ببریم» (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۲۴/۳۰۷-۳۰۴)؛ به عبارتی تفسیر وی از آیات شریفه، تفسیر اعتقادی است به خلاف آیت‌الله مکارم که آن را گونه‌ای از اعجاز علمی و مرحله‌ای از آفرینش انسان می‌داند و به بیانی دیگر تفسیر طنطاوی تفسیری کلی و تفسیر آقای مکارم تفسیر جزئی است. همچنین نگاهی به دیگر تفاسیر فریقین نشان می‌دهد که در غالب موارد مفسران، در مقام پاسخ به مشرکانی هستند که آفرینش انسان پس از مرگ را انکار می‌نمایند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۹/۴۱۶؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۷/۲۸۷).

د) بررسی مرحله آفرینش انسان از نطفه

چهارمین مرحله آفرینش در قرآن به خلقت انسان از نطفه می‌پردازد. در آیاتی مثل «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ» (مؤمنون/۱۳) از نطفه مطلق و در سوره انسان از نطفه مخلوط سخن می‌گوید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان/۲). واژه «نطفه» به معنی آب صاف است و برخی «نطفه» را از «نطف» به معنی چکیدن توأم با صاف شدن معنا کرده‌اند. اگر نطفه در آیات به معنی آب کم باشد، مقصود آن است که بشر از آب کمی آفریده شده و اگر به معنی آب صاف باشد، نطفه چکیده و صاف شده وجود انسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۷/۷۸). نطفه در اصطلاح عبارت است از چیزی که از مردان یا زنان برای لقاح و تشکیل جنین خارج می‌شود. در مورد آب مردان به آن منی می‌گویند و از نظر پزشکی شامل میلیون‌ها اسپرم است و در مورد آب زنان به آن تخمک می‌گویند (پاک‌نژاد، ۱۳۵۰: ۱/۲۴۱).

مطابق آیات قرآن که خلقت انسان از دو نوع نطفه را متذکر شده، آیت‌الله مکارم نیز در تفسیر خود به آفرینش انسان از «مطلق نطفه» و «نطفه آمشاج» اشاره

می‌کند. وی در معنای نطفه می‌فرماید: «نطفه به معنی آب صاف است؛ البته بعضی از اهل لغت آن را به معنی آب کم گرفته‌اند و از آنجا طکه آب مبدأ پیدایش انسان کم، تصفیه شده و عصاره تمام بدن است، این واژه بر آن اطلاق شده است» مکارم در تفسیر آیه پنجم سوره حج در ابتدا به منشأ اصلی نطفه (آب مرد و زن) پرداخته است. نطفه از مواد غذایی تشکیل شده که از خاک گرفته می‌شوند که پس از طی مراحل نطفه جنین به وجود می‌آید. این نطفه از موجودات زنده ذره‌بینی اسرار انگیزی تشکیل یافته که در مرد «اسپریم» و در زن «اوول» نامیده می‌شود و این موجودات ذره‌بینی شناور به قدری کوچک هستند که در نطفه یک مرد ممکن است میلیون‌ها اسپریم وجود داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲/۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲/۱۴)؛ بنابراین منظور از نطفه ذکر شده در این آیه، مطلق نطفه است که می‌تواند شامل نطفه زن و مرد باشد. نظر شیخ طنطاوی درباره معنای اصطلاحی نطفه که بدون قید آمده، متفاوت از دیدگاه آیت‌الله مکارم است و می‌گوید: «بدن انسان از خون ناشی از غذایی تشکیل شده که به خاک می‌رسد و نطفه از آن خون به وجود می‌آید» (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۴/۱۱).

نوع دوم نطفه که دارای ویژگی أمشاج و آمیخته بودن است در آیه «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (انسان ۲) آمده است. آیت‌الله مکارم با اعتقاد به اعجاز علمی این آیه، واژه «أمشاج» را جمع «مشج» یا «مشیج» به معنی شیء مخلوط می‌داند؛ سپس با اشاره به آراء مفسران درباره نطفه مخلوط (ترکیب نطفه انسان از اسپریم و اوول، ترکیب آن از استعداد های مختلف و ترکیب آن از مواد مختلفی از فلزات و شبه فلزات) در ادامه می‌نویسد: «این نوع تفسیر با توجه به موارد زیر دقیقاً منطبق بر معنای آیه نیست؛ اول این که «أمشاج» جمع و اطلاق آن بر دو چیز خلاف ظاهر است؛ دوم این که وجود استعداد های مختلف در اشخاص با معنای آیه تناسب ندارد؛ سوم این که ترکیب نطفه از انواع فلزات و شبه فلزات نیز مناسب به نظر نمی‌رسد زیرا این امر منحصر به نطفه نیست و تمام موجودات آلی اعم از انسان و گیاه و انواع غذاها ترکیبی از این مواد هستند و چهارم این که واژه نطفه در آیات متعددی از قرآن به خصوص نطفه مرد اطلاق شده است. با پیشرفت علم و گسترش تحقیقات دانشمندان، امروزه این معنا اثبات شده که این قطرات ناچیز منی از آب های متعددی که غدد مختلف بدن ترشح می‌کنند، ترکیب شده و ترشحات پنج غده منی را درست می‌کنند و آن‌ها عبارت‌اند از: دو غده به نام بیضه که در کیسه‌های تخمی نزدیک غده پروستات قرار دارند و دیگری خود پروستات و همچنین کوپر و لیتره که در کنار مجاری ادرار

قرار دارند. این آب‌های پنج‌گانه با نسبت دقیق و حساب شده‌ای به هم می‌آمیزند و ماده حیات آفرین نطفه را تشکیل می‌دهند»، سپس با اشاره به موریس بوکای می‌افزاید: «این دانشمند فرانسوی معتقد است که تعبیر به «امشاج» که در قرآن وارد شده، اشاره به همین نکته دقیق دارد و هنگام نزول آیات قرآن از چشم جهانیان و دانشمندان آن عصر پوشیده و پنهان بوده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸ / ۱۸۴-۱۸۲). منظور از «نطفه امشاج» از نظر شیخ طنطاوی شامل اکسیژن، هیدروژن، کربن، ازت، گوگرد، فسفر، پتاسیم، کلسیم، منیزم و آهن است و عقیده دارد که این عناصر با یکدیگر مخلوط و موجب به وجود آمدن نطفه در انسان شده و انسان نیز از این نطفه به وجود آمده است؛ بنابراین مبدأ انسان از آهن، کربن و موارد گفته شده است (همان: ۲۴ / ۳۱۴)؛ علامه طهرانی در کتاب «نور ملکوت قرآن» به تفصیل به نقل و نقد دیدگاه طنطاوی در این مورد پرداخته و آن را تطبیق و تحمیل بر آیات قرآن می‌داند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۴ / ۱۶-۱۵ و ۴۴)؛ به عبارتی می‌توان چنین گفت که هر دو مفسر از «نطفه امشاج» معنای مخلوط شدن چیزی با چیزی دیگر را برداشت می‌کنند اما مکارم شیرازی نطفه را تشکیل یافته از پنج غده و طنطاوی شامل عناصر آهن، کربن و مواردی از این قبیل می‌داند. بررسی دیدگاه دیگر مفسران نیز نشان می‌دهد که برخی «نطفه امشاج» را آمیختگی اجزای مختلف آن با یکدیگر یا مخلوط شدن آب نر با ماده (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۷۴۰)، آمیختگی طبایع مختلف آدمی همچون گرمی، سردی، رطوبت و خشکی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۷۴۰) و برخی دیگر آمیختگی گیاهان، خاک و عناصر دیگر (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹ / ۳۴۸) تفسیر می‌کنند. همان‌طور که از تفاسیر برمی‌آید، ایشان به صورت دقیق منظور از این آمیختگی را مشخص نکرده و فقط با عبارات کلی بیان کرده‌اند؛ اما کلام آیت‌الله مکارم شیرازی مبنی بر این‌که «امروزه علم ثابت کرده که «نطفه امشاج» از غدد پنج‌گانه تشکیل شده»، امری علمی - تجربی است و بنا بر پذیرش این قول، پس عبارت «نطفه امشاج» نیز همچون «نطفه مطلق» که در آیه ۱۳ سوره مؤمنون به کاررفته است فقط مربوط به آب منی مرد است. این در حالی است که در ادامه آیه سخن از آفرینش مرحله دیگر یعنی «علقه» بودن مطرح است و امروزه علم تجربی ثابت نموده که قبل از مرحله علقه بودن، مرحله تشکیل نطفه یعنی آمیختگی نطفه زن و مرد با یکدیگر است؛ بنابراین دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی با سیاق آیات سازگاری بیشتری دارد هرچند که مواد تشکیل دهنده منی مرد می‌تواند از غدد گفته شده تشکیل شود.

۵) بررسی مرحله آفرینش انسان از علق

پنجمین مرحله آفرینش انسان در قرآن «علق» نام دارد. واژه «علق» شش بار و در پنج آیه به صورت‌های مختلف در آیات «حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق/۲)؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ» (غافر/۶۷) و آیات ۱۴ سوره مؤمنون و ۵ سوره حج به کاررفته است. واژه «علق» جمع «علقه» به معنی چیزی است که به چیز بالاتر آویزان شود و در معانی دیگر مثل خون بسته، کرمی که در حلق و گلوئی حیوان می چسبد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۹؛ مصطفوی ۱۳۷۱: ۲۰۲/۸) و خون جامد و خشکیده (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۶۵) به کاررفته است. در اصطلاح نیز همان خون بسته‌ای است که از ترکیب اسپرم مرد با اوول زن حاصل و به رحم زن داخل می‌شود و خود را به آن آویزان می‌کند. پس از پیوستن نطفه مرد به تخمک زن، تکثیر سلولی آغاز می‌شود و به صورت یک توده سلولی به شکل توت است که در رحم لانه می‌گزیند؛ یعنی سلول‌های تغذیه‌کننده به درون لایه مخاطی رحم نفوذ می‌کنند و به آن آویزان می‌شوند (رضایی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۶).

آیت الله مکارم در تفسیر آیه دوم سوره علق چند احتمال را درباره واژه «علق» مطرح می‌کند: ۱. علق به معنی چسبیدن به چیزی است و لذا به خون بسته و همچنین به زالو که برای مکیدن به خون می‌چسبند، علق گفته‌اند و نیز به نطفه که به شکل قطعه خون چسبنده درمی‌آید علق گفته می‌شود؛ ۲. منظور از علق در اینجا، گِل حضرت آدم (ع) است که حالت چسبندگی داشت؛ ۳. علق به معنی موجود صاحب علاقه که اشاره به روح اجتماعی انسان و علاقه آن‌ها به یکدیگر است که پایه اصلی تکامل بشر و پیشرفت تمدن‌ها را تشکیل می‌دهد و ۴. اشاره به نطفه نر که شباهت زیادی به زالو دارد و این موجود ذره‌بینی که در آب نطفه شناور است به سوی نطفه زن در رحم پیش می‌رود و به آن می‌چسبد و از ترکیب آن دو نطفه کامل انسان به وجود می‌آید. آقای مکارم از میان تفاسیر گفته شده، تفسیر اول را ترجیح می‌دهد و جمع میان چهار تفسیر را نیز بی‌مانع می‌داند، سپس می‌نویسد: «درست است که در آن زمان این‌گونه مسائل هنوز ناشناخته بود ولی قرآن مجید از طریق اعجاز علمی از روی آن پرده برداشت» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۱۵۷-۱۵۶). طنطاوی نیز واژه «علق» را به معنی قطعه خون بسته می‌داند و ذیل آیات ۶۸-۶۷ سوره غافر به مسئله خلقت انسان از نفس واحده اشاره می‌کند در حالی که آیه شریفه یا سیاق آیات به این امر نمی‌پردازد (طنطاوی، ۱۳۶۲: ۱۱/۴ و ۹۴) و در بحث از سوره علق به شرح مسائل پزشکی

می‌پردازد و یادآور می‌شود که برای فهم آیه باید از رموز تلقیح آگاهی داشت، گاه به هنگام نقل حقایق علمی به هیجان می‌آید و می‌نویسد: ستایش خدایی را که اکنون پزشکی نیز راهی برای فهم و تفسیر قرآن شده است (نریمان و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۷۲-۲۵۱).

و) بررسی مرحله آفرینش انسان از مضغه

ششمین مرحله آفرینش انسان در قرآن کریم پس از علقه «مضغه» نام دارد که در دو آیه و سه بار از آن سخن گفته است: «ثُمَّ مِنْ مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنَبِّينَ لَكُمْ» (حج/۵)؛ «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً» (مؤمنون/۱۴). واژه «مضغه» در لغت از ماده «مضغ» به معنی جویدن و گوشت جویده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۶۱).

آیت الله مکارم در تفسیر آیه پنجم سوره حج در معنی کلمه «مضغه» می‌نویسد: «این واژه به معنی مقدار کمی گوشت است که انسان در یک لقمه می‌تواند آن را بجود و این تشبیه جالبی برای جنین در دوران بعد از علقه بودن است. در واقع جنین بعد از مرحله علقه، شکل یک قطعه گوشت جویده شده به خود می‌گیرد بی‌آنکه اعضای مختلف در آن مشخص باشد؛ اما ناگهان در پوسته جنین تغییراتی پیدا می‌شود و شکل آن متناسب با کاری که باید انجام شود تغییر می‌یابد و اعضای بدن کم‌کم ظاهر می‌شود. جنین‌هایی که از این مرحله نگذردند و همچنان به صورت سابق یا ناقص بمانند ساقط می‌شوند و از رده خارج می‌گردند، جمله «مخلقه و غیرمخلقه» ممکن است اشاره به این مرحله باشد یعنی کامل‌الخلقه و غیرکامل‌الخلقه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/۱۸ و ۲۴). در همین زمینه مرحوم طبرسی روایتی از پیامبر (ص) را به این مضمون بیان می‌کند: «پس از آن‌که نطفه چهل روز در رحم مادر قرار گرفت خون بسته می‌شود و بعد از چهل روز به صورت قطعه گوشتی درمی‌آید، سپس فرشته موکل بر او می‌گوید پروردگارا تمام یا ناتمام قرار دهم، اگر خداوند بفرماید «غیرمخلقه»، تمام نخواهد شد و رحم آن را سقط می‌کند و می‌اندازد و اگر خداوند کریم بفرماید «مخلقه»، خواهد ماند و رحم آن را سقط نمی‌کند بلکه خلقت او تمام خواهد شد» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴/۳۸۰).

از نظر شیخ طنطاوی نیز «مضغه» به معنی گوشت جویده شده است؛ اما «مخلقه بودن» را آفرینشی کامل و سالم و بدون هیچ عیبی و «غیرمخلقه بودن» را آفرینش ناقص دانسته است. تولد فرزندان ناقص‌الخلقه همچون نابینایان، ناشنوایان، افراد ناقص عضو، ضعف عقل یا حتی کسانی که در مسیر زندگی دچار نقص عضو

می شوند را شامل «غیر مخلقه» می داند، وی سپس متذکر می شود که آفرینش این گروه از روی غفلت و کم توجهی پروردگار نبوده بلکه به خاطر آن است که انسان های سالم از اشخاص ناقص درس بگیرند و از استعدادها و نعمت هایی که به آن ها داده شده، استفاده کنند؛ زیرا این نوع کمبودها در حیوانات ما را تحت تأثیر قرار نمی دهد اما کمبود و ناهنجاری در بدن انسان، سریع ترین اثر را بر نفس و روح انسان دارد. تفسیر الجواهر در جای دیگر «مضغه مخلقه و غیرمخلقه» را به نقل از دانشمندان به صورت دیگری بیان می کند. جنین انسان در شکم مادر دارای یک خلقت تدریجی است که در ابتدا به صورت کرم، حلزون، ماهی، مگس و میمون بوده و بعد به شکل جنین انسان درآمده و این همان چیزی است که خدا به آن اشاره می فرماید: «...ثُمَّ مِنْ مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ...» یعنی آنچه پیش از بشر است خلقت ناقص و به مرحله جنین انسان رسیدن، خلقت کامل آن است، سپس نظر دانشمندان را در این مورد غیرقطعی می داند، اما در جاهای دیگر با اشاره به همین فرضیه، ارتباط انسان با حیوانات (بازی کودک با گربه و...) را نتیجه آن می داند: (طنطاوی، ۱۳۶۲: ۱۱/۱۴؛ ۱۹/۱۰۵).

ز) بررسی مرحله تسویه و تصویر

هفتمین مرحله آفرینش انسان در قرآن بنا بر آیاتی چند تسویه است و در برخی دیگر از آیات خداوند را صورتگر معرفی می نماید. قرآن می فرماید: «...ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...» (سجده/۹-۷)؛ «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَتُهُ فِخْلَقٍ فَسَوَّى» (قیامت/۳۸)؛ «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...» (آل عمران/۶). واژه «تسویه» در لغت به معنی قراردادن چیزی به صورت معتدل در عمل، نظم، تدبیر و تکمیل و «تصویر» به معنی صورت دادن و شکل دادن است و «مُصَوِّر» به معنی صورت دهنده است (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۵/۲۸۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۶۳). آیت الله مکارم «سواه» را از ماده «تسویه» تکمیل کردن معنا کرده و معتقد است که آن اشاره به مجموع مراحل دارد که انسان از نطفه تا ظهور اعضای بدن طی کرده و همچنین مراحل را که آدم (ع) بعد از آفرینش از خاک تا مرحله نفخ روح پیموده است «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ». ایشان در مورد تصویر نیز می نویسد: «تا این مرحله تمام سلول ها به یکدیگر شبیه هستند و از نظر ظاهر اختلافی ندارند ولی از این مرحله به بعد صورتگری جنین آغاز می شود و اجزای آن به تناسب کارهایی که در آینده باید انجام دهند در آن ها تغییراتی شکل می گیرد و هر گروه از سلول ها عهده دار ساختن یکی از دستگاه های بدن می شوند... در نتیجه جنین پس از این مراحل

در رحم مادر به شکل انسانی موزون، صورتگری می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۲۷/۱۷؛ ۴۲۹/۲). شیخ طنطاوی نیز همچون آقای مکارم تسویه را به معنی تمام و کامل کردن خلقت جنین و آماده کردن آن برای نفع روح دانسته است (طنطاوی، ۱۳۶۲: ۷/۱۵)؛ ولی به مرحله تصویر اشاره‌ای ندارد؛ اما دیدگاه علامه طباطبایی درباره «تصویری» که در آیه «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ...» آمده متفاوت است چون ایشان در تفسیر آیه به اعجاز علمی، آن‌گونه که آقای مکارم معتقدند اشاره‌ای نکرده‌اند. ایشان می‌فرماید: «آن‌کس که به آیات خدا کفر می‌ورزد، خوارتر و پست‌تر از آن است که با استقلال خودش و بدون اینکه خدای سبحان هیچ دخالتی داشته باشد بتواند به آیات خدا کفر بورزد و در این کار به قدرت خود متکی باشد بدون اینکه خدا در این باره اذنی داده باشد تا در نتیجه او بر خدا غالب آمده باشد و نظام عالم را که زیباترین نظام است بر هم بزند و نیز بتواند اراده خود را بر اراده خدا تحمیل کند بلکه اگر هم به آیات خدا کفر می‌ورزد، باز به خاطر این است که خدا به او چنین اذنی داده است یعنی خدای سبحان اموری را تنظیم کرده و آن امور تنظیم شده که همان عالم دنیا است، طوری تنظیم شده که نتیجه‌اش پدید آمدن موجوداتی دارای اختیار و به نام انسان باشد تا زمینه آزمایش و امتحان، فراهم گردد و هر کس بخواهد به اختیار خود ایمان آورد و هر کس خواست به اختیار خودش کفر بورزد، پس هر دو طایفه هر چه بخواهند وقتی می‌خواهند که خدای رب العالمین هم خواسته باشد؛ بنابراین هیچ کفری و ایمانی و هیچ سرنوشت دیگری نیست مگر آنکه با تقدیر الهی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳-۱۳).

ح) بررسی مرحله شکل‌گیری استخوان‌ها و پوشاندن گوشت بر آن‌ها «عظام و لحم»

هشتمین مرحله آفرینش انسان شکل‌گیری استخوان‌ها و پوشاندن آن با گوشت است. به جهت این‌که مفسران و متخصصان علوم پزشکی این دو مرحله را به دلیل نزدیکی باهم بررسی کرده‌اند، در اینجا نیز باهم بررسی می‌شوند. قرآن می‌فرماید: «...فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...» (مؤمنون/۱۴). دکتر دیاب و قرقوز می‌نویسند: «این آیه شریفه نه فقط به شکل‌گیری و تکوین استخوان پیش از گوشت به‌گونه‌ای بدیع اشاره دارد حتی گوشت را به عنوان «کسا» نام برده و برای کسانی که با علم کالبدشکافی سروکار دارند کاملاً واضح است که عضلات طوری استخوان‌ها را در برگرفته‌اند که گویی پوششی برای استخوان هستند، بلکه به نظر ما به تمایز و تخلق که از این مضغه کوچک آغاز

می شود نیز اشاره دارد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۰۶).
 آیت الله مکارم در تفسیر آیه شریفه با اشاره به اعجاز علمی در این مرحله از خلقت می نویسد: «امروزه علم جنین شناسی ثابت کرده که وقتی جنین، مرحله علقه و مضغه را پشت سر گذاشت تمام سلول های آن تبدیل به سلول های استخوان می شود و بعد از آن تدریجاً عضلات و گوشت روی آن را می پوشاند، این معنا با فیلم برداری های دقیق و پرهزینه ای که از تمام مراحل جنین به عمل آمده اثبات شده و یکی از معجزات علمی قرآن است؛ چرا که در آن روز چیزی به نام علم جنین شناسی وجود نداشت مخصوصاً در محیط جزیره عربستان که از ساده ترین مسائل علمی نیز خبری نبود»، سید قطب نیز دیدگاهی شبیه به این را دارد. آیت الله مکارم در ادامه عبارت «فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» را به «لباس مقاوم برای استخوان ها» تعبیر کرده و شرح می دهد: «این که از عضله ها تعبیر به لباس می کند، خود گویای این واقعیت است که اگر این لباس بر استخوان ها نبود بسیار اندام انسان زشت و نازیبا بود (درست همانند اسکلت هایی که همه ما خود آن یا لا اقل عکس آن را دیده ایم) و همان طور که لباس حافظ بدن است، عضلات نیز حافظ استخوان ها هستند که اگر آن ها نبودند ضربه هایی که بر بدن وارد می شد استخوان ها دچار صدمه و شکست می شد، همچنین کاری را که لباس در حفاظت انسان از گرما و سرما می کند گوشت ها در نگه داری استخوان ها که ستون اصلی بدن هستند انجام می دهند، این ها همه نشان دهنده دقت قرآن در تعبیرات است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸/ ۱۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/ ۲۱۳-۲۱۲).

شیخ طنطاوی دارای تفسیری متفاوت از آیه شریفه است و می گوید: «مضغه شامل موادی است که از هم تفکیک می شوند؛ یعنی آن چه از عناصر موجود در آن، موادی برای استخوان بود و تبدیل به استخوان می شد از آن ها استخوان ساختم و آنچه را که مواد گوشت بود و تبدیل به گوشت می شد، گوشت قرار دادیم زیرا مواد غذایی هم شامل استخوان و هم گوشت می شود» (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۸۱/ ۹۴)؛ بنابراین آیت الله مکارم عظام و لحم را دو مرحله جدا از هم می داند اما شیخ طنطاوی آن را در یک مرحله بیان کرده است.

ط) بررسی مرحله آفرینش جنس جنین (مذکر یا مؤنث)

دهمین مرحله آفرینش انسان به بیان جنسیت جنین می پردازد: «... ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (قیامة/ ۳۸ و ۳۹)؛ «... یَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثَاءً وَّ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ، أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا

وَإِنَّا نَأْتِيهِمْ مِنْ دُونِ الْعَيْنِ فَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ وَتَجْعَلُ لَهُمُ الرَّجُلَ تَرْتِيبًا فَمَا يَدْرَأُونَ (شوری/ ۵۰ و ۴۹). برخی از منابع پزشکی تصریح کرده‌اند که در طی سومین ماه بارداری، صورت جنین بیشتر شکل انسان به خود می‌گیرد... اعضاء تناسلی خارجی نیز به حدی تکامل یافته که در دوازدهمین هفته، جنس جنین را با امتحان وضع ظاهری می‌توان مشخص ساخت. نکته جالب توجه این است که قرآن مرحله خلقت جنس جنین را پس از مرحله تسویه قرار داده است «... فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» و این همان زمانی است که مرحله مضغه و تسویه در سه ماهگی تمام می‌شود و جنسیت از نظر پزشکی قابل تشخیص است یعنی رتبه تعیین جنسیت در مراحل خلقت انسان در قرآن کریم و علم جنین‌شناسی کاملاً منطبق با یکدیگر است. دکتر دیاب و قرقوز در مورد تشکیل دستگاه تناسلی جنین می‌نویسند: «از همان هنگام که انسان به صورت پاره گوشتی (جنین جوان) در شکم مادر قرار گرفته، دو برجستگی از طناب پشتی که بعداً ستون فقرات را تشکیل خواهد داد، به وجود می‌آیند این دو برجستگی را لوله‌های تناسلی می‌نامند، جنسیت جنین به وسیله این لوله‌های تناسلی شناخته می‌شود. اگر مقدر شده که جنین پسر باشد این دو لوله از هفته ششم عمر جنین شروع به ساخت بافت‌های مشابه بافت‌های بیضه می‌کنند و به ترشح هورمون‌های جنسی نر که اساس شکل‌گیری دستگاه تناسلی را در دوران جنینی تشکیل می‌دهد می‌پردازند؛ اما اگر جنین دختر باشد این لوله‌های تناسلی از هم متمایز شده تا در هفته دهم بافت‌هایی شبیه بافت‌های تخمدان را تشکیل دهند. شکل‌گیری دستگاه تناسلی مؤنث به دلیل نبودن هورمون‌های نر صورت می‌پذیرد و نه به سبب وجود هورمون‌های مؤنث و بدین طریق تخمدان‌ها ساخته می‌شود» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۱۵-۵۱۴).

آیت‌الله مکارم در تفسیر آیات ۴۹ و ۵۰ سوره شوری درباره تعیین جنسیت جنین می‌نویسد: «مردم به چهار گروه تقسیم می‌شوند: آن‌هایی که تنها پسر دارند و در آرزوی دختر هستند، آن‌هایی که دختر دارند و در آرزوی پسر هستند، آن‌ها که هر دو را دارند و گروهی که فاقد هرگونه فرزند و قلبشان در آرزوی آن پسر می‌کشد و عجب اینکه هیچ‌کس نه در زمان‌های گذشته و نه امروز که علوم و دانش‌ها پیشرفت کرده، قدرت انتخاب در این مسئله را ندارد و علیرغم تمام تلاش‌ها و کوشش‌ها هرگز کسی نتوانسته است عقیمان واقعی را فرزند بخشد، یا نوع فرزند را طبق تمایل انسان تعیین کند، اگرچه نقش بعضی از غذاها و داروها را در افزایش احتمال تولد پسر یا دختر نمی‌توان انکار کرد ولی باید دانست که این‌ها فقط احتمال را افزایش می‌دهد و نتیجه هیچ‌یک قطعی نیست» (مکارم شیرازی،

۱۳۸۶: ۲۰ / ۴۸۴ - ۴۸۳.

به اعتقاد طنطاوی ضرورتی ندارد که آیه شریفه از نظر فیزیولوژیکی تفسیر شود بلکه واضح است که این آیه حکمتی است تا زنان و مردان در زمین را تعیین و مشخص کند. طنطاوی چندین مطالعه بر روی این موضوع انجام داده و یافته‌های خود را در کتابش به نام انسان کجاست منتشر کرده و نتیجه می‌گیرد که این آیه و سایر آیه‌های مشابه مربوط به دوگانگی جنسیتی، بر توجه خداوند به مخلوقات خود اشاره دارد و بیان‌کننده آفرینش برابر آن‌ها است. اندیشمندان دیدگاه طنطاوی را نقد نموده و می‌نویسند: «این آیات تأیید دانش جنین‌شناسی بر آموزه‌های ارزشمند قرآنی در بررسی خلقت انسان است و هرکدام از اصطلاحات قرآنی شکل مقطعی جنین را توصیف می‌کند» (نریمان، ۱۴۰۰: ۲۷۲-۲۵۱).

ی) بررسی مرحله آفرینش روح

در یازدهمین مرحله آفرینش انسان، روح در جنین دمیده می‌شود که قرآن آن را به عنوان مرحله‌ای از تطورات جنین معرفی می‌فرماید: «...فَكَسَوْنَا الْعِضَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ...» (مؤمنون/۱۴). به طور کلی مهم‌ترین اتفاقی که پس از ماه سوم برای جنین پیش می‌آید، حرکت و فعالیت قلب، رشد سریع جنین و شکل‌گیری اندام‌های خارجی است. در ماه سوم و ابتدای ماه چهارم به دلیل عصب دار شدن اندام‌ها، حرکت جنین آغاز شده و زن باردار در ماه چهارم حرکت جنین را کاملاً احساس می‌کند. معمولاً جنین دختر زودتر از پسر حرکت را شروع می‌کند، ضربان قلب جنین از ابتدای ماه چهارم آغاز شده و کاملاً شنیده می‌شود. قرآن پس از بیان مراحل خلقت جنین به مرحله «...ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ...» اشاره نموده و شاید آگاه‌ترین فرد به این مرحله و حتی پیش از پزشکان، مادری است که با اولین حرکت جنین چیزی در درون خود احساس می‌کند که از قبل وجود نداشته و روح دیگری در اعماق آن به وجود آمده است. به علاوه دانشمندان پی برده‌اند که جنین در اواخر دوران بارداری قادر به شنیدن است و نخست صدای ضربان قلب مادر را می‌شنود» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۲۷-۵۲۶).

آیت‌الله مکارم تعبیر به نفخ (دمیدن) را کنایه‌ای برای حلول روح در بدن آدمی می‌داند که گویی تشبیه به هوا و تنفس شده است هرچند که نه این است و نه آن. به اعتقاد وی مهم‌ترین مرحله آفرینش بشر دمیدن روح در قالب جنین است که قرآن با یک تعبیر سربسته و پُر معنی به آن اشاره می‌کند که با مراحل قبل تفاوتی اساسی دارد. مرحله نفخ روح همان مرحله‌ای است که جنین وارد مرحله حیات انسانی می‌شود، حس و حرکت پیدا می‌کند و به جنبش درمی‌آید که

در روایات اسلامی از آن تعبیر به مرحله «نفخ روح» شده است. با دمیدن روح در کالبد جنین انسان با یک جهش زندگی گیاهی و نباتی را پشت سر گذاشته و گام به جهان حیوانات و از آن برتر به جهان انسان‌ها می‌گذارد و فاصله آن با مرحله قبل به قدری زیاد است که تعبیر از آن با جمله «ثم خلقنا» کافی نبود و لذا فرموده است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۱۷/۱۲۷؛ ۱۴/۲۱۲-۲۱۱).

شیخ طنطاوی نیز در این مرحله را، مرحله دمیدن روح در جان می‌داند یعنی جنین بعد از آن که شبیه به جماد و جسم بی‌جان بود، تبدیل به حیوان و انسان ناطق، شنوا و بینا می‌شود و تمام اعضای او به خوبی تقسیم می‌شود که با یک وجب اندازه‌گیری می‌شوند؛ سپس در ادامه به بحث درباره وجب انسان، فایده آن و استفاده از آن به عنوان ابزار سنجش و اندازه‌گیری می‌پردازد و معتقد است که خداوند آن را در رَجْم برای انسان مقدر کرده و در مضمون آیه «...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» به آن اشاره کرده است (طنطاوی، ۱۳۶۲: ۱۱/۹۴)؛ بنابراین آفرینش این مرحله با مرحله‌های دیگر متفاوت است به خاطر این که زندگی نباتی داشت و تبدیل به حیوان شد، گنگ بود و درحالی حاضر عاقل است، ناشنوا بود و شنوا شد و نادان بود و با بصیرت شد. پس این آیه سخن نَظَام را مبنی بر این که انسان همان روح است و بدنی ندارد را رد می‌کند چون خدای متعال بیان می‌فرماید که انسان مرکب از این صفات است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۳/۲۶۵). مسئله مهم این است که سیاق آیه از خلقت به انشاء تغییر یافته و فرموده: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» با اینکه ممکن بود بفرماید: «ثم خلقناه...» و این دلالت می‌کند بر این که آنچه به وجود آوردیم چیز دیگری و حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود، مثلاً علقه هرچند از نظر اوصاف، خواص، رنگ و طعم با نطفه فرق دارد اما هم جنس هستند یعنی تمام مراحل نطفه تا گوشت و استخوان همگی از یک جنس است که از حالتی به حالت دیگر تبدیل می‌شود هرچند که اوصاف متفاوت است؛ اما وقتی می‌فرماید «أنشأناه» یعنی او را صاحب حیات و قدرت و علم کرد و به او جوهره ذاتی داد که نسخه آن در مراحل قبلی نبود همچنان که در آن مراحل، اوصاف علم و قدرت و حیات نبود، پس در مرحله اخیر چیزی به وجود آمده که کاملاً مسبوق به عدم بود یعنی هیچ سابقه‌ای نداشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱۵-۲۰).

ک) بررسی مرحله تولد طفل

دوازدهمین مرحله آفرینش انسان در بیان قرآن به تولد نوزاد پرداخته و می‌فرماید: «...وَنُقَرِّفُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا...» (حج/۵).

آیت‌الله مکارم در مورد این مرحله و اهمیت آن، سؤالاتی را مطرح می‌کند سپس به فعل و انفعالات شیمیایی و تغییرات فیزیکی که در جنین و مادر هنگام تولد پیش می‌آید، اشاره می‌کند. وی می‌نویسد: «خداوند بیرون فرستادن جنین را از رحم به خودش نسبت می‌دهد: (اِنَّمَّا نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا) این تعبیر اهمیت مسئله تولد را که امروزه دانشمندان به آن پی برده‌اند روشن می‌سازد؛ چه عاملی زمان تولد را تنظیم می‌کند، تحت چه شرایطی فرمان خروج به جنین داده می‌شود، چگونه تمام اعضای بدن خود را برای این تحول آماده می‌کنند، تحت چه عواملی کودک تدریجاً معلق می‌گردد تا با سر متولد شود، آیا می‌داند تولد او با یا غیرممکن یا بسیار مشکل است، چه کسی به تمام عضلات بدن مادر دستور می‌دهد شدیدترین فشار را روی جنین برای خارج شدن بیاورند؟ هنگامی که ندرتاً این سیستم به هم می‌خورد و پزشکان مجبور به سزارین می‌شوند اهمیت آن معلوم می‌شود و شاید وجود چنین افراد نادری هشدار است به همگان تا به اهمیت این موضوع بیندیشند، به این ترتیب مسئله تولد نوزاد با تمام حساسیت‌هایی که دارد نشانه‌ای دیگر از آیات الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۹/۲).

مکارم با استفاده از علوم آناتومی و پزشکی به بیان عوامل خروج جنین از رحم مادر در لحظه تولد می‌پردازد و می‌نویسد: «یکی از مهم‌ترین شگفتی‌های جنین پایان دوران آن است، این که چه عواملی سبب می‌شود که در لحظه معین فرمان خروج به جنین داده شود و او را از شکل عادی (در حالت عادی سر جنین به طرف بالا است و صورتش به پشت مادر) دگرگون سازد و سر او را به پایین بفرستد تا تولد او آسان سازد نخست کیسه آبی است که جنین در آن شناور است که پاره می‌شود، آب‌ها خارج می‌گردد و جنین به تنهایی آماده ورود به دنیا می‌شود سپس درد شدیدی مادر را فرامی‌گیرد، تمام عضلات شکم، پشت و پهلوهای مادر روی جنین فشار می‌آورند و او را به خارج هدایت می‌کنند، فعل و انفعالات شیمیایی و تغییرات فیزیکی که در بدن به هنگام تولد صورت می‌گیرد به قدری عجیب و شگفت‌انگیز است که همه حکایت از این دارد که علم و قدرت بی‌پایانی این برنامه‌ریزی را برای چنان هدف مهمی انجام داده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۹/۲). همچنین دگرگون شدن سیستم گردش خون در لحظه تولد، بسته شدن بند ناف، خشکیدن و افتادن آن، گریه کودک، شیر مادر و خواص آن‌ها از جمله مواردی است که آیت‌الله مکارم به تفصیل مطرح می‌کند.

شیخ طنطاوی در تفسیر آیه شریفه که درباره تولد جنین است، به بحث درباره چگونگی تولیدمثل در مخلوقات پرداخته و تولیدمثل را بر دو نوع تولیدمثل از

طریق نر و ماده (تخمک‌گذاری) و تولیدمثل به غیر آن تقسیم می‌کند. نوع دوم را شامل موجوداتی مانند میکروب‌ها، کرم‌ها و برخی از گیاهانی که گل نمی‌دهند، می‌داند اما نوع اول تولیدمثل که از طریق تخمک نر و ماده است بر دو گونه است. گونه اول (تخم‌گذاران) مثل پرندگان که برای مدتی در تخم می‌ماند سپس خارج می‌شود (بیرون از رحم) و گونه دوم (پستانداران) که تخمک در رحم باقی می‌ماند (تبدیل به جنین می‌شود) و به صورت جنین زنده و متحرک از رحم خارج می‌شود که در پستانداران از جمله انسان که در آیه به آن اشاره شده است، مشاهده می‌شود (طنطاوی، ۱۳۶۲: ۱۱/۱۷-۱۶). این نوع تفسیر نشان می‌دهد که در هنگام بیان مطالب به سیاق توجهی نکرده و حتی به نحوه آفرینش گیاهان و موجودات تخم‌گذار نیز اشاره کرده است در حالی که آیه اشاره‌ای به این مطلب ندارد.

نکته حائز اهمیت این است که در دیگر تفاسیر فریقین، هدف اصلی آیه شریفه را آیه اثبات معاد در مقام پاسخ به لجوجان و معاندانی می‌داند که بحث در قیامت را انکار می‌کنند و می‌گویند: «أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۴۶؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۷/۱۴۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۴۶) و بدین صورت توجهی به رویکرد علمی آیه ندارند هرچند که به شرح و معنای عبارات و واژگان می‌پردازند.

۵. نتیجه

مقاله حاضر طی مطالعه‌ای تطبیقی، به دوازده مرحله از مراحل آفرینش انسان در آیات قرآن کریم با استفاده از دو تفسیر علمی «نمونه» «الجواهر» پرداخت که با وجود یکسانی رویکرد، در موارد کمی نتایج مشابه و در غالب موارد شاهد نتایج متفاوتی هستیم. از جمله موارد متشابه، می‌توان به آیات ۵۸-۵۹ سوره قیامت اشاره کرد که از نظر هر دو تفسیر واژه «تمنون» به معنای آبی است که توسط مرد در رحم زنان ریخته می‌شود. همچنین معنای «علقه» از نظر هر دو مفسر به معنای قطعه خون بسته است؛ اما همان طور که گفته شد نظرات هر دو مفسر در غالب موارد متفاوت از یکدیگر است. به طور مثال منظور از «ماء دافق» از نظر آیت‌الله مکارم همان آب منی در مرد است؛ ولی از نظر طنطاوی با توجه به «صلب و ترائب» شامل نطفه مرد و زن است. ایشان همچنین درباره «آفرینش حضرت آدم و حوا از خاک»، «نطفه أمشاج»، «مخلقه و غیرمخلقه بودن» جنین و مواردی از این قبیل دیدگاه‌های متفاوتی دارند.

استفاده از نظریات علمی همچون نظریه تکامل داروین که امروزه مخالفان

زیادی دارد از دیگر نکات مهم در تفسیر الجواهر است. همچنین در غالب موارد در تفسیر آیات بدون توجه به سیاق به بیان مطالب اضافی و غیر ضروری به طور مثال درباره تولد و آفرینش سایر موجودات می پردازد که ارتباطی به سیاق ندارد. نگاهی به دیگر تفاسیر نیز نشان می دهد که در برخی موارد (که در مقاله به تفصیل آمده است) هر دو مفسر آیه ای را با رویکرد علمی تفسیر نموده اما دیگر مفسران توجهی به علمی بودن آیه نداشته و هدف آیه را اعتقادی مثل اثبات بعث و قیامت می دانند.

منابع

قرآن کریم.

اسکندری، احمد بن عطاء الله (۱۴۲۴): «اللطائف الالهيه في شرح مختارات من الحكم العطائية»، بيروت: دارالکتب العلميه.

پاک نژاد، سید رضا (۱۳۵۰): «اولین دانشگاه و آخرین پیامبر»، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، چاپ اول. حسین طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۷): «نور ملکوت قرآن»، مشهد مقدس: علامه طباطبائی، چاپ سوم. خرمشاهی، بهاء الدین (بی تا): «بررسی دیدگاه منبع‌نگاری قرآن نسبت به علوم در الجواهر فی تفسیر القرآن»، بلاغ، ش ۵۴ و ۵۳، صص ۶۱-۳۱.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالشامیه. رستمی، حیدر علی (۱۳۹۷): «کلیاتی در تفسیر علمی قرآن»، بی جا: بی نا. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۱): «پژوهشی در اعجاز علمی قرآن»، رشت: کتاب مبین. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۳): «منطق تفسیر قرآن (۲): روش‌ها و گرایش‌های تفسیری»، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی (ص)، چاپ نهم. رضایی، حسن رضا (۱۳۸۷): «شگفتی‌های پزشکی در قرآن»، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول.

رفیعی محمدی، ناصر (۱۴۰۰): «سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن»، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی (ص).

طالقانی، محمود (۱۳۶۲): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷): «جوامع الجامع»، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم. طنطاوی جوهری، محمد سید (۱۳۵۰): «الجواهر فی تفسیر القرآن»، مصر: مطبعة مصطفی البابی الحلبی، چاپ دوم.

علی بابایی، احمد (۱۳۸۲): «برگزیده تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم. قیصری، داود (۱۳۷۵): «شرح فصوص الحکم»، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۱): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹): «تفسیر و مفسران»، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶): «پیام قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم. نریمان، کیانوش، مصطفی مناقب و رحمت‌الله عبدالله زاده آرانی (۱۴۰۰): «تحلیل انتقادی دیدگاه طنطاوی در الجواهریا تاکید بر آیات علمی قرآن»، پژوهش دینی، ش ۴۳، صص ۲۷۴-۲۵۱. نفیسی، شادی (۱۳۷۹): «عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نوذری، مجتبی، حسام الدین حسینی و فرج‌الله براتی (بی تا): «بازتاب گرایش اجتماعی تفسیر نمونه در جامعه اسلامی و استنباط سبک زندگی از قرآن»، سبک زندگی با محوریت سلامت، شماره ۲، صص ۶۵-۶۴۷.

References

The Holy Quran

- Iskandari, Ahmad ibn Ataullah (1424): "The Divine Subtleties in the Explanation of Selected Wisdoms from the Ata'i Teachings," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Paknezhad, Seyyed Reza (1350): "The First University and the Last Prophet," Tehran: Islamic Bookstore, First Edition.
- Hosseini Tehrani, Muhammad Hossein (1427): "The Light of the Kingdom of the Quran," Mashhad al-Muqaddas: Allameh Tabatabai, Third Edition.
- Khorramshahi, Bahaodin (n.d.): "Examining the Perspective of Quranic Source-Orientation towards Sciences in Al-Jawahir fi Tafsir al-Quran," Balagh, No. 53 and 54, pp. 31-61.
- Raghib Isfahani, Hossein Ibn Muhammad (1412): "Mufradat Alfaz al-Quran," Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Roštami, Haidar Ali (1397): "Generalities in the Scientific Tafsir of the Quran," [Location Not Specified]: [Publisher Not Specified].
- Rezai Isfahani, Muhammad Ali (1381): "A Study on the Scientific Miracles of the Quran," Rasht: Ketab Mobin.
- Rezai Isfahani, Muhammad Ali (1393): "The Logic of Tafsir of the Quran (2): Methods and Interpretive Trends," Qom: International Center for Translation and Publication of Mustafa (PBUH), Ninth Edition.
- Rezai, Hassan Reza (1387): "Medical Wonders in the Quran," Qom: Quranic Research and Sciences, First Edition.
- Rafiei Seyyedi, Nasser (1400): "The Process of Compilation and Development of Scientific Tafsir of the Quran," Qom: International Center for Translation and Publication of Mustafa (PBUH).
- Talaghani, Mahmoud (1362): "A Ray from the Quran," Tehran: Public Publishing Company, Fourth Edition.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1390): "Al-Mizan in Tafsir of the Quran," Beirut: Al-Alami Foundation for Publications.
- Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1377): "Jawami' al-Jami," Tehran: University of Tehran and Management of Qom Seminary.
- Tantawi Jawhari, Muhammad Seyyed (1350): "Al-Jawahir in Tafsir of the Quran," Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi Press, Second Edition.
- Ali Babaei, Ahmad (1382): "Selected Tafsir of Sample," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Thirteenth Edition.
- Qurashi Banayi, Ali Akbar (1371): "Dictionary of the Quran," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Sixth Edition.
- Qaysari, Dawood (1375): "Commentary on Fusus al-Hikam," Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Mostafavi, Hassan (1371): "Research on the Words of the Holy Quran," Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ma'refat, Muhammad Hadi (1379): "Tafsir and Interpreters," Qom: Cultural and Publishing Institute al-Tamhid.
- Makarem Shirazi, Nasser (1386): "The Message of the Quran," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Ninth Edition.
- Makarem Shirazi, Nasser and Colleagues (1371): "Tafsir Sample," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Tenth Edition.
- Nariman, Kianoush, Mostafa Manaqib, and Rahmatullah Abdollahzadeh Arani (1400): "Critical Analysis of Tantawi's Perspective in Al-Jawahir with Emphasis on the Scientific Verses of the Quran," Religious Research, No. 43, pp. 251-274.
- Nafisi, Shadi (1379): "Rationalism in the Tafsirs of the Fourteenth Century," Qom:

Office of Islamic Propagation of Qom Seminary.
Nozari, Mojtaba, Hesam al-Din Hosseini, and Farajullah Barati (n.d.): "The Reflection of Social Trends of Tafsir Sample in the Islamic Community and the Deduction of a Lifestyle from the Quran," Lifestyle with a Focus on Health, No. 2, pp. 647-655.

مطالعه تطبیقی «مراحل آفرینش انسان» در تفاسیر علمی (مطالعه موردی: تفاسیر نمونه الجواهر)

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

An Analysis of the Reasons Behind the Selection and Arrangement of Divine Attributes in Surah al-Nas [Qur'an 114] Based on the Sunni and Shi'i Exegeses

Mahyār Khānī Moqaddam¹ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith, University of Guilan, Rasht, Iran. m.khani@guilan.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective: This study aims to investigate the reasons behind the selection and arrangement of the divine attributes at the beginning of Surah al-Nas [Qur'an 114]. This is based on the understanding that divine wisdom renders every lexical employment in the Qur'anic discourse meaningful. It is evident that God, the Wise, who possesses numerous blessed names and attributes, has purposefully employed the three attributes "Lord (Rabb)," "God (Ilah)" and "King (Malik)" in this Surah. One of the important elements in human lifestyle is belief, and undoubtedly, the arrangement of words and divine attributes in the Qur'an can influence individuals' perspectives, inclinations, and actions. Accordingly, analyzing the causes of the selection and ordering of words in the verses of the Holy Qur'an can yield guiding insights for human guidance.

Research Methodology: This study has been conducted through a library-based method, and the data were analyzed using a descriptive-analytical approach. Initially, over 120 authoritative Qur'anic exegeses from both Shia and Sunni traditions, spanning from the early Islamic centuries to the contemporary period, were selected and studied. Relevant points regarding the opening verses of Surah al-Nas were extracted from them. The data were then categorized and analyzed concerning the two main aspects of the research question: the reasons behind the selection of these three divine names and attributes, and the reasons for their specific ordering.

Findings: The findings of this study reveal that with the shift in the initial audiences of the Qur'an and the development of societies and sciences, Qur'anic exegesis experienced transformations, leading to the addition of interpretative views and an engagement with new dimensions of Qur'anic knowledge. Reviewing the Qur'anic exegeses of both schools of thought from the early centuries to the modern period shows a gradual increase in attention to the selection and arrangement of the three divine attributes "Rabb," "Malik," and "Ilah" in Surah al-Nas [Qur'an 114]. From the sixth century onwards, due to scientific exchange with other regions and the elevation of audience inquiries, the number of Qur'anic exegetes seeking answers to

Received: 2024/09/06 ; Received in revised form: 2024/11/22 ; Accepted: 2025/01/24 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Khānī Moqaddam, Mahyār (1403SH): "An Analysis of the Reasons Behind the Selection and Arrangement of Divine Attributes in Surah al-Nas [Qur'an 114] Based on the Sunni and Shi'i Exegeses", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P208-235, [10.22034/csq.2025.477190.1466](https://doi.org/10.22034/csq.2025.477190.1466)

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



such questions increased. Observing the cultural context of Islamic societies in analyzing the development of interpretive attention to the mentioned verses is considered an appropriate method for understanding exegetical approaches.

The analysis of exegetical views indicates that, due to the significance of hidden evils and their crucial role in human perfection, the three divine attributes—“Rabb,” “Malik,” and “Ilah”—which correspond to essential spheres of human life, were selected. These attributes not only respond to the innate call within humans but also remind them of God's constant power, sovereignty, and grace, thereby fostering and enhancing the motivation to seek refuge in Him. However, Satan, through misleading responses to this innate call, seeks to divert humans from the dangers of these hidden evils and to present a deceptive image of false lords, kings, and deities, to mislead them into seeking help from such entities, ultimately rendering their efforts ineffective.

Qur'anic exegetes generally regard the current arrangement of the three attributes in Surah al-Nas as reflecting divine wisdom aimed at using familiar human concepts to facilitate understanding. Moreover, given the alignment of this order with the gradual process of human material and spiritual development—both from an intellectual and mystical standpoint—there exists an inherent acceptance in humans of the presence of a divine benefactor and guide throughout all stages of life. This, once again, supports seeking refuge in the sole omnipotent and generous Being to intelligently confront hidden evils. Another significant point is the emphasis on the step-wise relationship between these attributes, suggesting that they function complementarily to exert a complete influence on human life. Just as a person realizes that to witness the effect of something, it must be followed by another element, so too does he comprehend that accepting divine Lordship alongside acknowledging God's sovereignty and kingship yields quantitative and qualitative impact. Furthermore, recognizing God's kingship and sovereignty, coupled with the acceptance of His divinity, effectively guides one in the proper management of hidden evils.

Conclusion: Among the reasons for the selection of the three attributes “Rabb,” “Malik,” and “Ilah” in this Surah are the critical nature of hidden evils, responding to the innate human call, fostering and enhancing the motivation to seek divine refuge, and preventing deviation in the path of seeking protection. Additionally, the reasons behind the specific order of these three attributes can be attributed to their relevance to ordinary human life, their alignment with the gradual process of material and spiritual growth, and the complementary function of each attribute as influenced by its predecessor.

Keywords: Ilah, Surah al-Nas, Rabb, Divine Attributes, Malik, Sunni and Shi'i exegeses

واکاوی علل انتخاب و چینش صفات الهی در سوره مبارکه ناس بر اساس تفاسیر فریقین

مهیار خانی مقدم^{ID}

۱. استادیار گروه الهیات - قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. m.khani@guilan.ac.ir

چکیده

حکمت الهی، هرگونه استخدام واژه‌ها در کلام الهی را معنادار می‌نماید و بر این اساس، تحلیل علل برگزیدن و ترتیب کلمات در آیات قرآن کریم، می‌تواند داده‌های رهگشایی را برای هدایت بشر، به دست بدهد. بدین رو، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای تأمل در تفاسیر فریقین به دنبال فهم چرایی انتخاب و ترتیب صفات الهی در سوره ناس است. پس از بررسی سیر تطور رویکرد مفسران فریقین، تحلیل آراء ایشان انجام پذیرفت و بر اساس نتایج آن، می‌توان از خطیر بودن شرور پنهانی، پاسخگویی به ندای فطری انسان‌ها، ایجاد و ارتقای انگیزه برای پناه بردن به خدا و جلوگیری از انحراف در مسیر پناه جستن به عنوان دلایل انتخاب سه صفت «رب»، «ملک» و «اله» در این سوره نام برد. همچنین می‌توان دلایل چینش این سه صفت به ترتیب حاضر را ناظر بودن آن به زندگی معمول انسان‌ها، فرایند تدریجی رشد مادی و معنوی انسان و تکمیل نقش صفات با تأثیر از صفات پیشین دانست.

کلیدواژه‌ها: اله، سوره ناس، رب، صفات الهی، ملک، تفاسیر فریقین.

پژوهشی



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

استناد به این مقاله: خانی مقدم، مهیار (۱۴۰۳): «واکاوی علل انتخاب و چینش صفات الهی در سوره مبارکه ناس بر اساس تفاسیر فریقین»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۲۰۸-۲۳۵. [10.22034/esq.2025.477190.1466](https://doi.org/10.22034/esq.2025.477190.1466)

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. طرح مسئله

قرآن منبع بی‌بدیلی برای شناخت هستی و فهم باید‌ها و نبایدهای زیستن صحیح برای تکامل انسان‌هاست. از مهم‌ترین مبانی مراجعه به قرآن، نظر داشت این اصل است که بر اساس دلایل متقن عقلی (خویی، ۱۴۰۵: ۲۳۹-۲۵۹) و نقلی (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۳۲/۱؛ یعقوبی، بی‌تا: ۳۴/۲؛ صالح، ۱۹۷۲: ۶۹-۷۴)؛ چینش و ترتیب آیات در سوره‌ها (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۶۷۶/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۴: ۳۷/۹) و چینش سوره‌ها در کنار هم (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۶۸/۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۷۹/۱) به دستور خداوند و به دست پیامبر (ص) انجام پذیرفته و تأمل در دلیل انتخاب و چینش کلمات قرآن می‌تواند دستاوردهای ارزشمندی را به ارمغان آورد. البته برخی از صاحب‌نظران شیعی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۱۲؛ معرفت، ۱۴۰۵: ۲۱۳/۱-۲۱۲) و اهل سنت (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۵۴/۱؛ عبدالسلام، بی‌تا: ۲۷) معتقدند که سلیقه‌ی شخصی صحابه در چینش تمام یا بخشی از سوره‌های قرآن، مؤثر بوده که دلایلشان ناتمام است و مجال بررسی جزئیات آن، در این وُسع نمی‌گنجد.

از جمله سوره‌های پرتکرار در میان عموم مردم، سوره مبارکه ناس بوده و تأمل در آیات ابتدایی این سوره و نظر داشت صفات متعدد الهی در مجموع آیات و روایات، این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که چرا در سوره مبارکه ناس، فقط از این سه صفت (رب، ملک و اله) و با این ترتیبِ چینشی، استفاده شده است؟ نظر مفسران قرآن کریم چیست؟

تاکنون مقالاتی پیرامون سوره ناس به نگارش درآمده به عنوان نمونه بر اساس نتایج مقاله «رهیافتی به الگوی تربیت نفس با نگاه ساختارگونه به سوره ناس» تربیت نفس انسان در سوره ناس، درگرو پذیرفتن ربوبیت، مالکیت و الوهیت خداوند است. از طریق روش ساختارشناسی و معناشناسی آیات با بررسی اسلوب واژگانی، تصویر هنری و آوایی، می‌توان به این حقیقت دست یافت که برای رهایی از شرور نفس و شیطان‌های انسی و جنی، تنها راه، پناه بردن به ذات احد یکتاست که از طریق یادآوری، همراهی فکر و عقیده و عمل با زبان و محاسبه اعمال می‌توان نفس خود را از وسوسه‌های خناس‌گونه، نجات داد (نساج، ۱۴۰۰: ۲۱۴-۱۹۹)؛ اما بر اساس تتبع در آثار موجود، تاکنون نگاشته‌ای در راستای تبیین مسئله این پژوهش نوشته نشده است.

۲. شناخت‌نامه مختصری از سوره ناس

سوره «ناس» با نام‌هایی دیگر چون «معوذ» و «مشقشقه»، بر اساس ترتیب نزول

قرآن، بیست و یکمین سوره و بر اساس چینش سوره‌ها در مصحف کنونی، صد و چهاردهمین سوره قرآن کریم بوده و دارای ۶ آیه، ۲۰ کلمه و ۷۸ حرف است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۲۷۱/۲-۱۲۷۲). غالباً آن را سوره‌ای مکی (بلخی، ۱۴۲۳: ۹۴۱/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۸۲۳/۴) ولی برخی آن را از سوره‌های مدنی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۵/۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۱۷/۱۵، فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۵) می‌دانند. درباره فضیلت این سوره نیز روایات متعددی آمده که به بیان یک مورد اکتفا می‌شود پیامبر (ص) دو سوره فلق و ناس را محبوب‌ترین سوره‌ها نزد خداوند معرفی فرمودند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۸/۹۲).

درباره شأن نزول آن، نقلی در منابع اهل سنت آمده که در آن، مردی یهودی، پیامبر (ص) را سحر کرد و جبرئیل نزد پیامبر (ص) آمد و مُعَوَّذَتَین (سوره فلق و ناس) را آورد و گفت: «مردی یهودی تو را سحر کرده و سحر او در فلان چاه است. پیامبر (ص)، امام علی (ع) را فرستاد تا سحر را بیاورد؛ سپس دستور داد گره‌های آن را باز کند و برای هر گره، یک آیه از مُعَوَّذَتَین را بخواند. چون گره‌ها باز و این دو سوره تمام شد، پیامبر (ص) سلامتی خود را باز یافت» (واحدی، ۱۴۱۱: ۵۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۱۷/۶). در مقام نقد این دیدگاه، اگر آن حضرت در معرض سحر و کهنات، دچار آشفتگی روحی می‌شد، تکیه‌گاه وحی متزلزل می‌گشت و اعتماد مردم سلب می‌شد. آن همه ساحران و کاهنان در اطراف پیامبر (ص)، حتماً در روح مقدس ایشان تصرف می‌کردند تا آن حضرت را از اعلام نبوت و ادامه مسیر هدایت، باز دارند (موسوی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۶۷). خداوند در قرآن، پیامبر (ص) را از هرگونه گزند، مصون می‌داند (مائده/۶۷)، هرگونه برتری ساحر بر پیامبر (ص) را ملغی دانسته (طه/۶۹) و ادعای مسحور شدن پیامبر (ص) را کلام ظالمان دانسته است (فرقان/۸). همچنین علاوه بر اختلاف مضمونی روایاتی که بر مسحور شدن پیامبر (ص) توسط یک یهودی دلالت دارند، اسناد آن‌ها صرفاً به عایشه و ابن عباس می‌رسند که از نظر امامیه و بیشتر اهل سنت و متکلمین معتزله، مردودند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۱۰/۴).

به نظر می‌رسد محافظت از پیامبر (ص) در برابر نیرنگ جن یا چشم‌زخم مردم، گزینه‌های موثق‌تری درباره شأن نزول این سوره باشد. بر اساس فرمایش امام صادق (ع)، نزول سوره‌های ناس و فلق بر اساس وعده جبرائیل (ع) بوده تا پیامبر (ص) به آن‌ها از شر دیگران پناه برد (قمی، ۱۳۶۳: ۴۵۰/۴). در نقلی بیان شده که قریش گفتند: بیایید تا از روی اشتیاق، محمد را چشم‌بزنیم و پیش پیامبر (ص) آمدند و گفتند: «چقدر اعضای تو محکم و پشت تو قوی است و

چقدر خوش چهره‌ای!» برای دفع شر چشم‌زخم، خداوند معوذتین را نازل کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۸/۳۲).

۳. بررسی لغوی واژگان کلیدی

در این بخش به بیان نظر لغت‌شناسان درباره مفهوم سه واژه‌ی «رب»، «ملک» و «اله» پرداخته شده و در بخش تحلیل، نظرگاه نگارنده در تحلیل آراء لغویان ارائه خواهد شد:

واژه «رب»: «رب» به معنای تربیت، به کمال رساندن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۶) و اصلاح شیء و توجه به آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۱/۲). البته واژگانی چون سید (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰)، مالک، مربی، متمم (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴/۲)، قیم، منعم (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۹۷/۲) و خالق (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۱/۲) را نیز به عنوان معنای آن ذکر کرده‌اند. لغت‌شناسان آن را - چنانچه با قید دیگری نیاید - منحصر در خداوند متعال دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۲۱۴؛ مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۴/۲). اصل واژه «رب»، هدایت کردن چیزی به سوی کمال و رفع نقایص آن از طریق پیراستن و زینت دادن آن بوده و معانی چون سیادت، مالکیت، تعلیم و رفع نیاز از لوازم و آثار آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹/۴).

واژه «ملک»: «ملک» به معنای سلطنت (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۰/۵)، متصرف در امرونی برای همگان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۴)، مالک (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۱/۱۰) و امرکننده در هنگام سلطنت بر دیگری (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۷۹/۲) بیان شده است. در اصل به معنای تسلط بر چیزی از بُعد دارا بودن اختیار آن است که این تسلط بر اساس ذات شیء، اصلی یا فرعی می‌شود و مالکیت اصلی، تنها متعلق به خداوند است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۶۳/۱).

واژه «اله»: «اله» هرچند که به عنوان نام خداوند متعال مشهور شد (فراهیدی، ۱۴۰۲: ۹۰/۴) اما نامی است که برای هر معبودی استفاده شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲) و مشرکان برای نامیدن هرچه غیر از خداوند می‌پرستند، از آن بهره می‌گرفتند (فیومی، ۱۴۱۴: ق: ۲۰/۲). از زمینه‌های آن نیز تحیر است؛ زیرا مؤمنان نیز از مشاهده عظمت خداوند به ستایش و عبادت آن می‌پردازند (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۶۲/۱). این واژه در اصل هم معنای عبادت است اما تفاوت دقیق این است که در عبادت، قید خضوع و در اله، قید تحیر وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲۰/۱).

۴. نظرگاه مفسران پیرامون صفات الهی در سوره ناس

نگارنده بالغ بر ۱۲۰ تفسیر را مورد بررسی قرار داد که به دلیل محدودیت حجم مقاله، برای هر قرن هجری به بیان نمونه یا نمونه‌هایی، اکتفا می‌گردد: در قرن دوم، «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، «ملک» را مالک بودن خداوند نسبت به انسان‌ها از بُعد مکان (خشکی و دریا) و درجه معنوی (ستمکار، صالح و طالح) (بلخی، ۱۴۲۳: ۹۴۳/۴) معنا می‌کند.

در قرن چهارم، تفسیر جامع البیان «ملک» را به مالک جمیع خلق (انس و جن) و شایسته تعظیم و عبادت و «اله» را به معبود (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲۸/۳) و تفسیر فرات کوفی «رب» را به خالق (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۶۲۱) و تفسیر بحر العلوم «رب» را به خالق روزی دهنده، «ملک» را به پادشاهی دارای امر و مالکیت نفوذناپذیر و «اله» را به خالق که به آن‌ها اعطا می‌کند یا ممانعت می‌کند (سمرقندی، بی‌تا: ۶۳۸/۳) معنا کرده‌اند.

در قرن پنجم، تفسیر لطایف الاشارات «رب» را به خالق و سید، «ملک» را به مالک جمیع انسان‌ها و «اله» را به توانا در ایجاد انسان‌ها (قشیری، بی‌تا: ۷۸۷/۳) و تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن «رب» را به خالق و به پایان رساننده انسان‌ها بر اساس مقتضای حکمت، «ملک» را به مدبر و مالک همه انسان‌ها و توانا در دفع شر و «اله» را به واجب العبادت (طوسی، بی‌تا: ۴۳۶/۱۰) معنا کرده‌اند.

در قرن ششم، تفسیر روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن معنای واژگان «رب» را آفریدگار و پروردگار آدمیان، «ملک» را پادشاه و «اله» را خداوند و مستحق عبادت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۷۵/۲۰) و تفسیر کشف الأسرار و عدة الأبرار «رب» را خالق و ایجادکننده، «ملک» را تدبیرکننده و «اله» را معبود مستحق عبادت (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۷۵/۱۰) دانسته‌اند. تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل دلیل انتخاب این سه صفت را آن می‌داند که در زندگی معمول نیز برخی از بردگان (موالی) که در معرض مسئله‌ای قرار می‌گیرند، کسی به او خدمت می‌کنند و والی امر آن‌هاست را خطاب قرار می‌دهند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۸۲۳/۴)؛ در تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن علاوه بر بیان معنای آن صفات، بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند خود را معبودی بی‌نیاز از خلق بیان کرده که در نتیجه، فعل قبیح را انتخاب نمی‌کند تا به مخلوقات، آسیبی برساند و این بهترین دلیل برای پناه بردن به او از شر مخلوقات است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۷۰/۱۰).

در تفسیر زاد المسیر فی علم التفسیر اختصاص «رب» به انسان (نه همه موجودات) را نشان دهنده تعظیم مقام انسان دانسته و از آنجایی که مردم در

زندگی دنیوی، پادشاه و معبودهایی دارند که بعضاً بدان پناه می‌برند، تأکید شده که تنها باید به خدا از شر شرور، پناه بُرد (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۱۰/۴). در تفسیر مفاتیح الغیب نیز دلیل چینش را آن دانسته که خداوند در ابتدا از «رب» استفاده کرده، زیرا این اسم برای وجودی است که دائم در کار تدبیر و اصلاح انسان است و از اولین نعمات خداوند در این مقام، اعطای عقل به انسان است. انسان با کمک عقل، با استدلال می‌فهمد که بنده‌ای مملوک است و مالکی دارد و بر او واجب است تا به عبادت خداوند بپردازد و چون می‌فهمد که معبودش، مستحق این عبادت است، می‌یابد که خداوند اله اوست. همچنین انسان، اولین چیزی که از رب خود می‌بیند، نعمات ظاهری و باطنی است که او را مطیع «رب» می‌گرداند. زمانی که می‌فهمد «رب» او از همه موجودات بی‌نیاز است و همه به او نیازمندند، می‌یابد که او مالک است. زمانی که می‌فهمد که ربّ مالک او در جلال و کبریاء، از وصف تمامی وصف کنندگان، بالاتر بوده و عقول نسبت به عزت و عظمتش مشتاق‌اند، می‌فهمد که او اله است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲۷/۳۲-۳۶). در قرن هفتم، تفسیر نهج البیان عن کشف معانی القرآن «رب» را مالکی مدبر و مصلح، «ملک» را تدبیری عاقلانه و «اله» را معبودی که به دلیل اعطای نعمت‌ها و غلبه بر دیگران، مستحق عبادت است (شیبانی، ۱۴۱۶: ۴۴۱/۵-۴۴۰)، معنا می‌کند. تفسیر ابن عربی استعمال «رب» را بدین دلیل می‌داند که خداوند در ابتدا لوازم کمال انسان را به او افاضه می‌کند و به دلیل اینکه ذات خداوند دارای جمیع صفات است، پناه بردن انسان به این صفات، او را به ذات خداوند هدایت می‌کند؛ سپس از «ملک» استفاده شده تا به اعتبار حال فناپذیر انسان، تأکید کند که خداوند، مالک امور او و مالک حقیقی جهان است. سپس از «اله» استفاده شده که بیانگر بیان حال بقاء انسان‌ها بعد از فنا است. برای استعاده کامل باید در ذات خداوند فنا شد تا به مقام دائمی عبودیت رسید (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۷۲/۲). در تفسیر الجامع لأحكام القرآن نیز دلیل استفاده از «رب» آن است که انسان‌ها، خداوند را معظم بدارند و خداوند را تنها وجودی بدانند که از شر دیگران می‌توانند به آن پناه برند. استفاده از «مالک» نیز بیانگر وجودی است که عاقلانه امور را تدبیر می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۶۲/۲۱-۲۶۱).

در قرن هشتم، تفسیر القرآن العظیم معنای «رب» را خالق، «ملک» را صاحب بودن و «اله» را معبود بودن (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵۰۷/۸) و در جلاء الأذهان و جلاء الأحزان «رب» را آفریدگار و پروردگار و مدبّر و ایجادکننده، «ملک» را پادشاه و «اله» را معبود (جرجانی، ۱۳۷۷: ۴۹۱/۱۰) دانسته‌اند. در تفسیر أنوار التنزیل و أسرار

التأویل دلیل این چینش را آن دانسته که انسان از نعمت‌های ظاهری و باطنی درمی‌یابد که پروردگاری دارد؛ سپس می‌فهمد که رب او از هر چیزی بی‌نیاز است و همه چیز تحت امر اویند؛ پس او مالک همه چیز است. سپس استدلال می‌کند که تنها ربّ مالک است که استحقاق عبادت را دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۵۰/۵). در تفسیر لباب التأویل فی معانی التنزیل اشاره شده که ترتیب چینش این صفات الهی برای تمیز میان خداوند با پروردگاران و مالکان دروغین بوده و اختصاص معبود بودن به خداوند است (بغدادی، ۱۴۱۵: ۵۰۳/۴). تفسیر کتاب التسهیل لعلوم التنزیل نیز این چینش را ارتقاء صفات به اعلی می‌داند و بیان می‌دارد که چون وصف «رب» و «ملک» به غیر خداوند هم اطلاق می‌شود، خداوند این سه صفت را به «اله» ختم کرده تا از انحراف اذهان و انتساب این صفات به غیر خدا، ممانعت به عمل آورد (ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶: ۵۲۹/۲). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نیز دو وجه مطرح شده توسط فخر رازی را بیان کرده است (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۶۰۳/۶) و در تفسیر البحر المحیط فی التفسیر نیز بر این نکته تأکید شده که در زندگی معمول، زمانی که شرایط دشوار گردد، بردگان به صاحب خود که پرورش دهنده و مالک و معبود خود می‌دانند، پناه می‌برند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۷۸/۱۰).

در قرن نهم، تفسیر مواهب علیه «رب» را پروردگار، «ملک» را پادشاه و «اله» را معبود معنا کرده‌اند (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۸۴). در قرن دهم تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین دلیل چینش صفات الهی سوره ناس را آن می‌داند که انسان با دیدن نعمات ظاهری و باطنی، علم به وجود پروردگار خود می‌کند و یقین می‌کند که او از جمیع موجودات، بی‌نیاز بوده و همه چیز، مملوک اوست و تنها او را مستحق عبادت می‌داند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۰۸/۱۰). در تفسیر الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة فهم پرهیز از مالکان و معبودان غیر الهی را از دلایل انتخاب این واژگان دانسته است (نخجوانی، ۱۹۹۱: ۵۳۹/۲).

در قرن یازدهم در الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز تأکید دارد که خداوند با انتخاب این واژگان تأکید دارد که هر پرورش دهنده‌ای، مالک و فرمانروا نیست و هر مالک و فرمانروایی، معبود نیست و این سه واژه، بیانگر کمال قدرت و انگیزه برای رجوع به خداوند است (عاملی، ۱۴۱۳: ۵۱۹/۳). در تفسیر شریف لاهیجی «رب» را پروردگار، «ملک» را پادشاه و «اله» را معبود معنا نموده‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۹۲/۴).

در قرن دوازدهم، در تفسیر روح البیان ضمن بیان معنای «رب»، دلیل انتخاب

«رب» را در این دانسته که این اسم شامل جمیع صفات ذات الهی بوده و مابقی صفات نام برده شده، ناظر به افعال الهی است. انتخاب «ملک» هم تأکید بر آن است که تربیت خداوند مانند تربیت سایر فرمانروایان و مالکان نیست و نباید با هم قیاس شود بلکه سلطه خداوند، کامل و جامع و مانع است. «اله» هم برای بیان حال بقاء انسان در مقام فنا فی الله است و مطلق بودن معبودیت الهی و نفی الوهیت دیگران را می‌رساند (حقى بروسوى، بی تا: ۵۴۷/۱۰ - ۵۴۶). در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب دلیل چینش این سه صفت آن است که انسان با دیدن نعمت‌های ظاهری و باطنی، به دارا بودن «رب» دست یابد و با تأمل، دریابد که خداوند از تمام موجودات بی‌نیازی بوده و همگی گوش به فرمان اویند؛ بدین خاطر فرمانروایی حق اوست و بر این اساس، تنها اوست که مستحق عبادت است و وجوه پناه بردن تدریجی معمول بر اساس همین ترتیب است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/۵۵۴).

در قرن سیزدهم در تفسیر القرآن الکریم تأکید شده دلیل انتخاب این واژگان، اشاره به آن است که هر پرورش دهنده‌ای، مالک و فرمانروا نیست و هر مالک و فرمانروایی، معبود نیست و این سه واژه، بیانگر کمال قدرت و انگیزه برای رجوع به خداوند است (شبر، ۱۴۱۲: ۵۶۹). در تفسیر المظهری نیز بیان شده که رب، ملک و اله واقعی تنها خداست که نتیجه آن، بازداشتن شر از بندگان است؛ اما سایر موجوداتی که این صفات به آن‌ها اطلاق می‌شود، نمی‌توانند به معنای واقعی و مستقل، حافظ دیگران باشند (مظهری، ۱۴۱۲: ۱۰/۳۷۹).

در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم نیز پس از بیان معنای «رب»، دلیل استفاده از «ملک» را تأکید بر آن می‌داند که نوع ربوبیت الهی با سایر اربابانی که انسان‌ها برای خود برمی‌گزینند، متفاوت بوده و مالکیت خداوند، کامل و تصرف او، کلی و غلبه او، بلامعارض و اقتضای این قدرت تام هم عبودیت اوست (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۲۴/۱۵). در تفسیر فتح القدير بر اینکه تأکید شده که هر «رب»، مالک نیست یا هر فرمانروایی، اله نیست و لفظ «اله» فقط مختص خداست. این چینش به خاطر آن است که ابتدا «رب» آمده چون اسم وجودی است که به تدبیر و اصلاح انسان در اول عمرش پرداخته تا عقلش کامل شود و آنگاه انسان با تعقل، دریابد عبدی مملوک است و سپس لازم بداند به عبادت خداوند متعهد باشد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۵/۶۴۲).

در قرن چهاردهم در ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن «رب» را خالق و پرورش دهنده و مدبر انسان‌ها، «ملک» را آقا و توانا بر انسان‌ها و «اله» را ویژه بودن عبادت برای

خداوند معنا کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۶۰۹) و در تفسیر کاشف «رب» را هم معنا با مالک، سید و نعمت دهنده، «ملک» را هم معنا با مهیمن، متصرف و قادر و «اله» را هم معنا با خالق، مبدع، تصویرگر و قبض و بسط دهنده، بیان کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶۲۷/۷) و در تفسیر محاسن التاویل «رب» را به معنای پرورش دهنده با قدرت و مشیت و تدبیر، «ملک» را به معنای کسی که امر و حکم و قضاوتش بدون دخالت دیگران نافذ است و «اله» را به معنای معبود حقیقی که خداوند است و در تنگناها، پناهگاه مخلوقات است، دانسته‌اند (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۷۹/۹). در تفسیر انوار درخشان چینش این صفات، بدان دلیل است که انسان به هنگام مواجهه با خطری ترسناک که در خود احساس ضعف نماید، برحسب فطرت باید به موجودی قادر و توانا پناه برد و به حکم فطرت باید به آفریدگار جهان که لازم صفت ربوبیت اوست، پناه برد و نیازهای خود را از او بخواهد که از شئون و لوازم عبودیت است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۱۱/۱۸). در تفسیر بیان المعانی نیز مراد الهی از این انتخاب را طرد این همانی و تحقق لوازم رب، مالک و اله در غیر خدا و اختصاص تام این صفات به خداوند بیان شده است (ملاحویش، ۱۳۸۲: ۱۸۳/۱). در تفسیر پرتوی از قرآن دلیل چینش این سه صفت را آن دانسته که صفت عینی و حقیقی رب، عناصر و قوا و غرایز انسانی را ترکیب و تنظیم می‌نماید و او را به کمال رشد و نمو می‌رساند. آنگاه با موهبت عقل فطری و اختیار که نماینده و نمونه قدرت و اراده و مالکیت خداوند است، او را مالک و متصرف در وجود خود می‌گرداند و با کمال رشد عقل، شعاع دید و قدرت اختیار و اراده انسانی نیز نیرومندتر می‌شود تا خود را از شروری که او را به گناه و سقوط می‌کشاند، برهاند. صفت عینی و پرتو الوهیت نیز در عقل رشد یافته می‌تابد و اراده محکم ایمانی به انسان می‌بخشد (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۱۳/۴).

در تفسیر التحریر و التنویر دلیل این چینش را به مراتب دقت در معرفت الله بیان می‌کنند؛ در ابتدا انسان درمی‌یابد که وجودش و نعمات ناشی از آن از سوی «رب» است، سپس با تأمل در پیرامون خود درمی‌یابد که رب او، مالک حقیقی و بی‌نیاز از تمام موجودات است و سپس می‌فهمد که چنین وجودی، مستحق عبادت است (ابن عاشور، بی‌تا: ۵۵۴/۳۰). در تفسیر المراغی نیز علت چینش را این دانسته که اوایل عمر، نعمت الهی برای انسان در قالب ربوبیت خود را نشان می‌دهد؛ سپس انسان با تعقل به مالکیت و فرمانروایی تام الهی دست می‌یابد و پس از آن است خداوند را مستحق عزت و عبادت و خضوع بندگان در برابر او می‌داند (مراغی، بی‌تا: ۲۷۰/۳۰). در تفسیر القرآنی للقرآن دلیل انتخاب این واژگان

را برای تبیین سلطنت عادلانه و محسنانه خداوند و نفی مربی و مالک و اله بودن مخلوقات دانسته‌اند (خطیب، بی‌تا: ۱۷۴۷/۱۶).

در تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة علت انتخاب «رب» آن است که خداوند، تسخیرکننده تمامی اربابانی است که انسان‌ها برای خود متصور می‌شوند. علت انتخاب «ملک» تأکید بر فهم مالک و فرمانروا بودن خداوند نسبت به انسان سالک است و این امر بعد از فنا تام در ذات الهی و تقوای کامل برای او حاصل می‌شود. علت انتخاب «اله» نیز اشاره به مقام بعد از فنا عبد دارد که با عبودیت، موجب تقرب انسان به رب الهی میسر می‌گردد و ذکر این امور سه‌گانه فطری، مذمت انسان در برابر فراموشی آن‌هاست (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۸۹/۴ - ۲۸۸). در تفسیر مخزن العرفان در تفسیر قرآن با اشاره به متناظر بودن چینش این سه صفت با فرایند رشد جسمی و معنوی انسان، تأکید شده که در نخستین مرتبه خلقت، انسان تحت تربیت اسم ربوبیت واقع گردیده تا توسط خداوند، با طی مراحل از ماده تا به صورت انسانیت درآید؛ پس از آن در مرتبه دوم، تحت استیلا و قاهریت و سیاست اسم ملک، از حالی به حالی، از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای و از سنی به سن دیگر تحولاتی می‌نماید؛ پس از آن در مرتبه سوم خلقت وقتی به کمال انسانیت رسید، آن وقت شأنیت آن را پیدا می‌کند که تحت تربیت اسم الله واقع گردد؛ زیرا الله جامع تمام اوصاف الهی بوده و انسان کامل، مظهر اسم جامع و تحت تربیت آن است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۳۷۳/۱۵).

در تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن تبیین که بر اساس طبع آدمی، وقتی شری به او متوجه می‌شود و جان او را تهدید می‌کند، به یکی از این سه مورد پناه می‌برد؛ یا به ربی پناه می‌برد که مدبر امر او و مربی اوست و در تمامی حوائجش به او رجوع می‌کند و از میان آن سه پناهگاه، این سببی تام است. دومین پناه، کسی است که دارای سلطنت و قوتی کافی باشد و حکمی نافذ داشته باشد، به طوری که هر کس از هر شری به او پناهنده شود و او بتواند با اعمال قدرت آن را دفع کند. در این میان سبب سوم، الهی است که معبود واقعی باشد، چون لازمه اله بودن مخصوصاً اگر الهی واحد و بی‌شریک باشد، این است که بنده خود را برای خود خالص سازد؛ یعنی جز او کسی را نخواند و در هیچ‌یک از حوائجش جز به او مراجعه ننماید، جز آنچه او اراده می‌کند اراده نکند و خدای سبحان، رب مردم، ملک انسان‌ها و اله ایشان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۶/۲۰ - ۳۹۵).

در تفسیر مراح لیبید لکشف معنی القرآن المجید علت ذکر «ملک» بعد از «رب» آن است که تربیت الهی از طریق تصرف کلی و مالکیت کامل انجام می‌پذیرد.

همچنین علت ذکر «اله» بعد از «ملک» آن است که مالکیت خداوند از طریق معبودیت بوده که اقتضای قدرت تمام است (نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۶۸۳/۲). در تفسیر مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر نیز پس از بیان معانی «رب» و «ملک» علت چینش «اله» بعد از آن را در تبیین این نکته می‌داند که مالکیت الهی، صرفاً نه از طریق برتری بر موجودات و تلاش برای تدبیر امورشان است بلکه به طریق معبود بودن الهی است که موجب زنده گردانیدن و میراندن و ایجاد و نابودی موجودات بر اساس مصالح می‌گردد (حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۷۰/۱۲).

در قرن پانزدهم در تفسیر التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج تصریح شده، ترتیب صفات از ربوبیت که مناسب با استعاده و پناه بردن به خداوند است آغاز شده و در فحواى خود، حمایت و مراعات و حفاظت را در بردارد. سپس سخن از مالکیت رفته که فرد پناه جو، یاری و فریادرسى جز از ناحیه مالک خود پیدا نمی‌کند و ذکر الوهیت نیز بیانگر آن است که تنها خداوند مستحق شکر و عبادت است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۴۸۱/۳۰). علت انتخاب این سه واژه در تفسیر نمونه ارتباط مستقیم آن‌ها با تربیت انسان، پیشگیری از به خطر افتادن و نجات او از وسوسه‌گران است. انسان بر اساس واژه «رب» اعتراف به ربوبیت پروردگار می‌کند و خود را تحت تربیت او قرار می‌دهد با واژه «ملک» خود را ملک او می‌داند و بنده‌ی سر بر فرمانش می‌شود و بر اساس واژه «اله» در طریق عبودیت او گام می‌نهد و از عبادت غیر او پرهیز می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۲۷-۴۷۱). در التفسیر الوسیط للقرآن الکریم نیز دلیل چینش صفات آن است که ربوبیت از اولین نعمات الهی است و سپس انسان با تعلق درمی‌یابد که مالکی دارد و سپس درمی‌یابد که تنها وجود مستحق عبادت، پروردگار عالمیان است. همچنین در وجه دیگری، کسی که در نعمت‌های ظاهری و باطنی تأمل کند، می‌فهمد که پروردگاری دارد و سپس درمی‌یابد که او بی‌نیاز از تمام موجودات بوده و همه محتاج اویند و سپس با درک اینکه خداوند علاوه بر خلق، با تدبیر به امور بندگان خود سامان می‌دهد، بدون هرگونه شریک قائل شدن، به الوهیت الهی می‌رسد (طنطاوی، بی‌تا: ۵۴۹/۱۵-۵۴۸). در تفسیر من وحی القرآن علت انتخاب این واژگان آن است که انسان به یاری و قوت واقعی خداوند و ضعف وسوسه‌گران در برابر الله و ابزار حمایت‌کننده‌ای که او در اختیار انسان قرار داده، پی‌برد و این اسلوب تربیتی و روحی، ناظر به وجدان و درک درونی انسان است تا به ثبات ایمان در نفسش و استقامتش در مسیر حق، منتهی گردد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۵۰۵/۲۴-۵۰۴).

علامه جوادی آملی صاحب تفسیر تسنیم نیز در دروس تفسیری خود بیان داشته‌اند علت این چینش آن است که انسان وقتی مشکلی پیدا کرد اول به ولی خود و به راهنمای خود و به سرپرست و مدیر و مدبر خود پناهنده می‌شود؛ اگر مشکل او از آن راه حل نشد به حاکم مملکت، سلطان مملکت، امین مملکت، امیر مملکت پناهنده می‌شود و اگر کاری از مسئولان و مدیران و مدبران زمینی به ثمر نرسید، به «رب العالمین» پناهنده می‌شود (درس تفسیری در مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۹؛ سایت مدرسه فقاقت).

۵. تحلیل رویکرد مفسران پیرامون صفات الهی در سوره ناس

در مقام تحلیل رویکرد، تأمل در نکات زیر قابل توجه است:

۱. تعدادی از تفاسیر قرن پنجم (شواهد التنزیل لقواعد التنزیل) و قرن هفتم (دقایق التأویل و حقایق التنزیل) به دلایل مختلف به تفسیر سوره ناس پرداخته‌اند یا آن بخش، در نسخه‌های موجودشان یافت نمی‌شود. البته که برخی از آن‌ها مانند تفسیر تستری (تستری، ۱۴۲۳: ۲۱۱) و معانی القرآن (فراء ابوزکریا، بی تا: ۳/۳۰۲)، تفسیر الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق: ۳۴۱/۱۰) (قرن پنجم)، تفسیر المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ابن عطیه، ۵۱۴۲۲/۵۴۰) (قرن ششم) و تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن (ثعلبی، ۵۱۴۱۸/۶۴۲) (قرن نهم) به آیات اولیه سوره ناس پرداخته و به سراغ آیات بعدی آن رفته‌اند.

۲. غالباً تفاسیر متقدم صرفاً به بیان معنای اوصاف الهی (و نه دلیل انتخاب آن‌ها) پرداخته‌اند؛ اما از قرون ششم به بعد، تفاسیر قابل توجهی به تحلیل در خصوص دلیل انتخاب یا بعضاً دلیل چینش این سه صفت الهی «رب»، «ملک» و «اله» پرداختند. به ویژه تحلیل‌های منطقی فخر رازی برای بیان دلایل چینش اوصاف سه‌گانه الهی که مورداتکا مفسران متعددی قرار گرفته است. از قرن چهاردهم و به ویژه در قرن معاصر هم در تفاسیر، نکات بیشتر و قابل توجه‌تری نسبت به دلیل انتخاب و چینش این صفت الهی بیان شده است.

۳. از مهم‌ترین دلایل تطور تفاسیر، اتخاذ سبک و روش تفسیری متفاوت در طول زمان متناسب با تغییر شرایط فرهنگی و اجتماعی بوده است. هرچه از صدر اسلام فاصله گرفته شود، آرای تفسیری همراه با پیشرفت جوامع مسلمانان و گسترش علوم، افزوده می‌شود و گسترش می‌یابد. فهم اولیه و بسیط مردم عصر نزول از معنای صفات الهی موجود در سوره ناس، با فعال تر شدن ذهن بشر و ایجاد پرسش‌های افزون‌تر، تبدیل به برداشت تفسیری پیچیده‌تری شده است. این

پیچیدگی به دلیل استفاده از روش‌های تفسیری متفاوت (عقلی یا روش ادبی یا روش عرفانی و ...) متناسب با گفتمان رایج زیست‌بوم‌های فرهنگی در ادوار تاریخی، رخ داده و با افزوده شدن نگرش جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در قرن معاصر، به سمت کاربردی شدن در عرصه سبک زندگی انسان، حرکت کرده است. در واقع با پیشرفت علم تجربی و تجهیزات و پیچیدگی زندگی بشر، مصادیق شرور پنهانی و احساس عجز انسان، بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گرفته است.

۴. شاید بدین دلیل که معنای صفات الهی در میان مردم عصر نزول، ساده و تبیین شده بود، در غالب تفاسیر روایی محض فریقین، درباره دلیل انتخاب و چینش این سه واژه، بحثی نشده و غالباً بر روی آیات دیگر مانند واژه «وسواس خناس» بحث شده است (ثمالی، ۱۴۲۰: ۳۶۸؛ قمی، ۱۳۶۷: ۴۵۰/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۲۰/۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۴۱/۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۸۱۸/۵)؛ اما در غالب تفاسیر روایی اجتهادی (که نمونه‌هایی از آن در بخش پیشین مورد اشاره قرار گرفت) به‌ویژه در قرن‌های اخیر، پاسخ‌هایی بر اساس به مسئله پژوهش ارائه شده است.

۶. تحلیل آراء مفسران پیرامون صفات الهی در سوره ناس

در مقام تحلیل آراء، ابتدا معنای سه واژه اصلی و سپس، دلیل انتخاب این واژگان و چینش آن‌ها در سوره، بررسی می‌شود.

الف) معنای واژگان صفات الهی در سوره ناس

در مقام تحلیل معنای واژگان اساسی این پژوهش، با تأکید بر نقش فهم صحیح معنای واژگان در فهم دلیل انتخاب آن‌ها، در تلاش غالب مفسران مشهود است که بر اساس اقتضای مباحث و رویکرد تفسیری خود، گاه به صورت مجمل و گاه به صورت مفصل به بیان و تحلیل معنای واژگان «رب»، «ملک» و «اله» در سوره ناس پرداخته‌اند. در این مسیر هم غالب مفسران، موفق بوده و معانی که بیان داشته‌اند، هم از نظر کاربرد در میان عرب‌ها، هم با توجه به سیاق سوره و هم کاربرد قرآنی برخی از واژگان، دقیق است. البته برخی دیگر از معنایابی‌های مفسران دچار عدم دقت و گاه خلط معنا یا به کار بستن معانی به صورت جابجاست که بررسی بیشتر این مسئله، از موضوع بحث خارج است و تنها به ذکر نمونه‌هایی اکتفا می‌گردد به عنوان نمونه گاه با نگاهی به نتیجه‌ی واژه و نه خود واژه، آن را معنا کرده‌اند مثلاً «ملک» را به شایسته عبادت (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲۸/۳) معنا نمودند یا گاه با نگاهی تک بعدی، صرفاً معنایی متناظر به ابتدای

تحقق معنای واژه را ذکر کرده‌اند مثلاً «رب» را به خالق (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۷۵) معنا نمودند.

جمع بندی آراء مفسران و لغت شناسان ذیل واژگان، بیانگر نقش مبنایی این مؤلفه‌های معنایی است:

- «رب» دارای سه مؤلفه «مربی و پرورش دهنده بودن»، «نعمت دادن و رفع نیاز نمودن» و «اصلاح و به کمال رساندن».

- «ملک» دارای سه مؤلفه «مالک و صاحب بودن»، «تسلط داشتن» و «امرونی کردن».

- «اله» دارای سه مؤلفه «متحیر کردن»، «ارزشمند و مقدس تلقی شدن» و «معبود و مورد پرستش بودن».

متناظر با هدف کاربردی سوره که پناه بردن از شرور پنهانی است، تمام این عناصر معنایی برای مخاطب آیات، کارکرد هدایتی دارد و می‌تواند در ارتقای هوش معنوی او مؤثر باشد.

ب) تحلیل دلیل انتخاب صفات الهی سوره ناس

به نظر می‌رسد با مطالعه نظر مفسران، چهار نکته درباره علت انتخاب واژگان «رب»، «ملک» و «اله» قابل بیان است:

خطیر بودن شرور پنهانی: محور موضوعی سوره ناس، فهم ناتوانی انسان برای مواجهه مستقل با شرور پنهانی و لزوم استعاذه به خداوند متعال است (الهی زاده، ۱۳۹۶: ۹۸). از جمله صفات الهی، پناه بودن او برای دفع شرور بوده (طوسی، بی‌تا: ۴۳۶/۱۰) و خطیر بودن شرور پنهانی تا بدان جاست که خداوند به پیامبر (ص) نیز دستور به پناه جویی می‌دهد. بر اساس منطق عقلی، چنانچه فردی مانند پیامبر (ص) با آن همه کمالات، ملزم به پناه جستن است، مؤمنان و پیروان ایشان نیز ضمن پرهیز از ساده اندیشی و کم‌اهمیت تلقی کردن درباره شرور پنهانی، با الگو گیری از پیامبر (ص)، باید به خداوند استعاذه کنند. انتخاب این صفات مبنایی که ناظر به عرصه‌های حیاتی انسان شامل پرورش و رشد، بایدها و نبایدهای زندگی و تعهد قلبی به لزوم مراعات فرمان‌ها هستند، نشئت گرفته از لزوم دقت نظر انسان برای اتکا به قدرت الهی در مواجهه مناسب با مخاطرات مرتبط است.

پاسخگویی به ندای فطری انسان‌ها: برخی از خصوصیات و افکار (دینی)، تقریباً در همه جا و همه زمان‌ها یافت می‌شوند و از عوامل مؤثر در رشد روانی انسان بوده (گوستاویونگ، ۱۳۷۰: ۹) و نوعی هدایت تکوینی و خدادادی در

وجود اویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۶). این بینش‌ها و گرایش‌های ذاتی انسان که امری تحمیلی و بیرونی نیستند (اتو، ۱۳۸۰: ۲۱۸)، عامل هدایت علمی و گرایش عملی به کمال واقعی و سعادت حقیقی انسان‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۷۱/۱۹). از جمله گرایش‌های فطری انسان، گرایش به خیر، خلاقیت و پرستش بوده (مطهری، ۱۳۹۲: ۵۰۳/۳-۴۹۲) و مخصوصاً هنگامی که انسان به ضعف توانمندی خود در برابر مخاطرات دنیوی پی می‌برد، نمایان تر می‌گردند. شرور پنهانی، عامل انحراف و توقف انسان در مسیر کمال‌اند و با شناخت آن‌ها و فهم عاجز بودن انسان، ندای فطری برای تکیه کردن بر وجودی قابل‌اعتنا مطرح می‌گردد. این سه ویژگی از خداوند (رب، ملک و اله) ناظر به پاسخگویی به آن ندا در برابر موجودات شرور و مذمت انسان در برابر فراموشی فطرت است. بدیهی است که وجودی غیر از خداوند نمی‌تواند برای انسان، خیر رقم زند و با خلاقیت و اوامر و نواهی بجا، هم او را از شرور، محفوظ و هم حس پرستش او را ارضا نماید. **ایجاد و ارتقای انگیزه برای پناه بردن به خدا:** همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، انسان در زندگی با موجودات مختلفی مواجه می‌گردد که بعضاً، شاخص‌هایی از قابل‌اتکا بودن را نمایش می‌دهند؛ اما تأمل در این سه واژه، انگیزه لازم را در مؤمن ایجاد می‌کند تا تنها بر خداوند تکیه نماید. از یک سو، با تعقل درمی‌یابد با توجه به نقش ربوبیت الهی، تنها وجودی که نیازهای واقعی انسان و مسیر تأمین صحیح آن و نقاط ضعف و مسیر اصلاح و کمال انسان را می‌داند، خداوند است. از آنجایی که خداوند به بندگانش نیازی ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۷۰/۱۰)، در فرمانروایی هم تماماً با عقلانیت و عدالت، فرمان داده و کمبودی ندارد تا به مخلوقات، آسیب و شری برساند. همچنین به دلیل مالکیت کامل، تصرف کلی و غلبه بلامعارض، اطمینان کافی از پناه‌جویی به او فراهم است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۷/۳۲-۳۶). اقتضای این قدرت تام الهی که هر فرد منصفی را متحیر می‌سازد، ارزشمند دانستن خدا و پرستش اوست.

جلوگیری از انحراف در مسیر پناه جستن: شیطان نیز به‌عنوان دشمن قسم‌خورده انسان (ص/۳۲)، با دخالت در عقل، هوای نفس، سیسم بیولوژیک و اراده انسان، به دنبال نفوذ در شخصیت انسان و هدایت انگیزش او به سوی ناشایست‌ها، می‌کوشد (کاویانی، ۱۳۹۸: ۱۲۲). او چون از گرایش انسان در تبعیت از موجوداتی که نقش پرورش‌دهنده، مالک و فرمانروا و معبود را بازی می‌کنند، آگاه است، به ارائه موارد تقلبی از جمله اماکن، اشیاء و افراد مشهور (سلبریتی) به انسان همت می‌گمارد. از جمله روش‌های شیطان، به فراموشی کشاندن

گرایش به یاد خدا در انسان‌ها (یوسف/۴۲) و شایسته جلوه دادن امور ناپسند بوده (نمل/۲۴) که از جمله آثار آن، سوق دادن انسان به تکیه‌گاه‌های دروغین است (جاثیه/۲۳). نمونه‌های متعدد از خدا انگاری افراد و اجسام در تاریخ زندگی بشر، قابل مشاهده است که وابسته به تأمین نیازها بود و گاه، اگر از خدایی پاسخ نمی‌گرفتند، هیچ بد نمی‌دانستند که ایمان خود را از یک خدا به خدای دیگر تغییر دهند (دیکسون کندی، ۱۳۸۵: ۲۳). این خدایان دروغین با تصویرسازی تصنعی، راهبر و تأمین‌کننده‌ی نیاز انسان معرفی می‌شوند و انسان که مسیر رفع نیاز خود را در دست آنان می‌بیند، نسبت به امرونی‌های آن‌ها از خود اطاعت نشان می‌دهد و پس از مدتی با افزایش جنبه احساسی این رابطه، پرستش خدایان دروغین اشاعه می‌یابد. خداوند با انتخاب و سپس نسبت دادن مطلق این صفات سه‌گانه به خویش، به طرد انگاره‌های ناظر به نقش موجودات دیگر در پرورش، فرمانداری و تأمین حس پرستش انسان می‌پردازد.

ب) تحلیل دلیل چینش صفات الهی سوره ناس

به نظر می‌رسد با مطالعه نظر مفسران، سه نکته درباره علت چینش واژگان «رب»، «ملک» و «اله» قابل بیان است:

ناظر به زندگی معمول انسان‌ها: از جمله رویکردهای خداوند در ارائه مطالب، بهره جستن از روال طبیعی انسان در فرآیند زندگی روزمره اوست. انسان‌ها در هنگام مواجهه با مشکلات، ابتدا به سرپرست و مدیر خود پناهنده می‌شوند؛ اگر مشکل او از آن راه حل نشد به حاکم یا امین مملکت پناهنده می‌شوند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۱۰/۴) و اگر کاری از مسئولان و مدیران زمینی به ثمر نرسید به «ربّ العالمین» پناهنده می‌شوند (جوادی آملی، درس تفسیری در مورخ ۱۳۹۹/۵/۲۹؛ سایت مدرسه فقاقت). تأملی در زندگی معمول انسان‌ها نیز بیانگر آن است که هنگام حوادث سخت، انسان‌ها از همین فرایند ترتیبی برای پناه جویی در برابر شرور استفاده می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۸۲۳/۴).

ناظر به فرایند تدریجی رشد مادی و معنوی انسان: از دیگر دلایل چینش این سه واژه به شکل فعلی در سوره، تطابق چینش این سه صفت با فرایند رشد جسمی و معنوی انسان است. انسان در ابتدا با نعمات و غریزه، ربوبیت الهی را درک می‌کند؛ سپس با کمک عقل درمی‌یابد که مالک حقیقی عالم، خداوند است که از همگان بی‌نیاز و حکم او نافذ است؛ سپس قلب خود را به کمک عقل می‌آورد تا به مقام پرستش تام الهی رسد (مراغی، بی‌تا: ۲۷۰/۳۰). از نگاه فلسفی نیز در نخستین مرتبه خلقت، انسان تحت تربیت اسم ربوبیت و با طی مراحل

از مادّه به صورت انسانیت درمی‌آید؛ پس از آن در مرتبه دوم، تحت استیلا اسم ملک، از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای و از سنی به سن دیگر متحول می‌شود و پس از آن در مرتبه سوم خلقت، وقتی به کمال انسانیت رسید، آن وقت شأنیت آن را پیدا می‌کند که تحت تربیت اسم الله واقع گردد (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۳۷۳/۱۵). از نگاه عرفانی نیز پس از افاضه لوازم کمال انسان در مرحله اول، انسان با رسیدن به مقام فنا به «ملک» دستاویز شود (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۷۲/۲) و برای بقاء بعد از فنا، عبودیت «اله» را در خود متجلی سازد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۸۹/۴ - ۲۸۸).

تکمیل نقش صفات با تأثیر از صفات پیشین: به نظر نگارنده این چینش می‌تواند بیانگر تأثیر صفات سه‌گانه بر دیگری نیز باشد؛ یعنی اثبات وجود یک صفت در خداوند، فهم وجود صفات دیگر را تسهیل و پذیرش کارایی آن در زندگی انسان‌ها، تبیین می‌کند. با ذکر «ملک» بعد از «رب» این نکته بیان شده است که تربیت الهی از طریق تصرف کلی و مالکیت کامل انجام می‌پذیرد و با تربیت سایران متفاوت است. همچنین علت ذکر «اله» بعد از «ملک» آن است که مالکیت خداوند از طریق معبود بودن بوده که اقتضای قدرت تمام است. علت این چینش، برای دفع توهم و اشتباه‌انگاری و انحراف مخاطبان و تأکید بر تفاوت ربوبیت و مالکیت و الوهیت الهی با سایر موجودات است.

نتیجه

برآیند مباحث مطرح شده در این پژوهش را می‌توان در سه نکته ارائه کرد:

۱. با تغییر مخاطبان اولیه قرآن و پیشرفت جوامع و علوم، تفاسیر قرآن دچار تغییرات و افزوده شدن آراء تفسیری شده و به ابعاد جدیدتری از معارف قرآنی پرداختند. با بررسی تفاسیر فریقین از قرون اولیه تا قرون معاصر نیز این نکته مشهود است که بررسی پیرامون دلایل انتخاب و چینش سه صفت الهی «رب»، «ملک» و «اله» در سوره ناس، به تدریج مورد توجه قرار گرفت و از قرن ششم، با تنوع علمی نشئت گرفته از دادوستدهای علمی با مناطق دیگر جهان و ارتقای سطح پرسش‌های مخاطبان، گستره مفسرانی که به دنبال یافتن پاسخی برای پرسش‌های مذکور بودند، افزوده شد. رصد زیست‌بوم فرهنگی جوامع اسلامی در تحلیل تطور اقبال به نکات تفسیری پیرامون آیات مورد نظر، از جمله روش‌های شایسته در فهم رویکرد مفسران است.

۲. تحلیل آراء مفسران بیانگر آن است که به دلیل اهمیت وافر شرور پنهانی و نقش کلیدی آن در فرآیند کمال انسان، سه صفت الهی «رب»، «ملک» و «اله» که ناظر به عرصه‌های حیاتی زندگی انسان هستند، برگزیده شده‌اند تا هم علاوه

بر پاسخگویی به ندای فطری انسان‌ها، قدرت و تسلط و عنایت دائمی خداوند به انسان را یادآوری نموده تا موجب ایجاد و ارتقای انگیزه برای پناه بردن به خداوند گردد. البته که شیطان نیز با تمام تلاش برای انحراف پاسخگویی به آن ندای فطری، به دنبال غافل نمودن انسان از آفات آن شرور پنهانی و همچنین تصویرسازی دروغین از توانایی مریبان و فرمانروایان و معبودان دروغین است تا انسان برای رفع نیاز خود به دامان ایشان کشانده و در نتیجه، تلاش انسان را بی‌اثر نماید.

۳. مفسران در مجموع، چینش فعلی آن سه صفت در سوره ناس را به دلیل ناظر بودن آن به زندگی معمول انسان‌ها، درایت الهی برای استفاده از یک امر ملموس می‌دانند تا بدین طریق، فهم آن را تسهیل نمایند. همچنین با توجه به تطابق این چینش صفات مذکور با فرایند تدریجی رشد مادی و معنوی انسان، هم‌از نظر رشد عقلی و هم از نگرش عرفانی این پذیرش درونی در انسان وجود دارد که حضور منعم و راشد الهی را در تمام مراحل زندگی خود، وجدان نماید تا باز هم از همان طریق مطمئن و با پناه جویی به تنها وجود قادر و کریم، نیازهای خود در مواجهه هوشمندانه با شرور پنهانی را تأمین نماید. نکته دیگر نیز تأکید بر رابطه مرحله بندی شده این صفات از جهت نقش تکمیلی برای ایفای اثر کامل در زندگی انسان است. همان‌گونه که انسان در فرایند زندگی درمی‌یابد که برای مشاهده اثر چیزی، باید در مرحله بعد از چیز دیگری استفاده نماید، درمی‌یابد که پذیرش ربوبیت الهی با پذیرش مالک و فرمانروا بودن وی در زندگی انسان، اثر مؤثر در سطح کمی و کیفی خواهد داشت و پذیرش مالکیت و فرمانروا بودن خدا نیز با پذیرش الوهیت او، به معنای واقعی در مدیریت صحیح شرور پنهانی، رهگشاست.

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش): «النهایه فی غریب الحدیث و الأثر»، تصحیح محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن جزی غرناطی، محمد (۱۴۱۶ ق): «کتاب التسهیل لعلوم التنزیل»، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت: شرکت دارالارقم.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۴۲۲ ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۴۲۴ ق): «فتح الباری شرح صحیح بخاری»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بی جا، بی نا.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ ق): «تفسیر ابن عربی»، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق (۱۴۲۲ ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز»، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغه»، تصحیح عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر- دار صادر، چاپ سوم.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، تحقیق محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی رضوی.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- اتو، رودلف (۱۳۸۰ ش): «مفهوم امر قدسی»، ترجمه همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق عطیه علی عبدالبار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۱ ش): «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تحقیق موسسه البعثه، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، علاء الدین (۱۴۱۵ ق): «لباب التاویل فی معانی التنزیل»، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، تحقیق محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق): «أنوار التنزیل و أسرار التاویل»، تحقیق عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تستری، ابومحمد (۱۴۲۳ ق): «تفسیر التستری»، تحقیق محمد عیون السود، بیروت: منشورات محمد علی بیضون- دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالرحمن (۱۴۱۸ ق): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، تحقیق شیخ محمد علی معوض و شیخ احمد عبدال موجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثمالی، ثابت بن دینار (۱۴۲۰ ق): «تفسیر القرآن الکریم»، تحقیق محمد حسین حرز الدین، محمد هادی

معرفت، بیروت: دار المفید.

جرجانی، ابوالمحاسن (۱۳۷۷ ش): «جلاء الأذهان و جلاء الأحزان»، تهران: دانشگاه تهران.
حائری تهرانی، میر سیدعلی (۱۳۷۷ ش): «مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ ق): «انوار درخشان»، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، تصحیح هلالی علی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.

حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر.

خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۷ ش): «دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی»، تهران: دوستان-ناهید.

خطیب، عبدالکریم (بی تا): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بی جا، بی نا.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۵ ق): «البيان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالزهراء، چاپ پنجم.

دیکسون کندی، مایک (۱۳۸۵): «دانشنامه اساطیر یونان و روم»، ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم - الدار الشامیه.

زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ ق): «التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج»، بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.

زرکشی، محمد (۱۴۱۰ ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.

زمخشری، محمود (۱۹۷۹ م): «أساس البلاغه»، بیروت: دار صادر.

سبزواری نجفی، محمد (۱۴۱۹ ق): «ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا): «تفسیر بحر العلوم»، بی جا، بی نا.

سید موسوی، سیدحسن و دیگران (۱۳۹۹ ش): «بررسی تطبیقی تأثیر سحر بر پیامبر اسلام (ص) در صحیح بخاری و صحیح مسلم با توجه به شأن نزول معوذتین (سوره های ناس و فلق)»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۱، صص ۲۶۶-۲۵۳.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۱۶): «الإیتقان فی علوم القرآن»، تحقیق سعید المندوب، لبنان: دارالفکر.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ ق): «الدرالمنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شاهین، محمد عبدالسلام (۱۴۲۴): «فتح الباری شرح صحیح البخاری»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شیر، سید عبدالله (۱۴۱۲ ق): «تفسیر القرآن الکریم»، بیروت: دارالبلاغه للطباعة و النشر.

شریف لاهیجی، محمد (۱۳۷۳ ش): «تفسیر شریف لاهیجی»، تحقیق میرجلال الدین حسینی، تهران: دفتر نشر داد.

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

شیبانی، محمد (۱۴۱۳ ق): «نهج البیان عن کشف معانی القرآن»، تحقیق حسین درگاههی، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ ق): «المحیط فی اللغة»، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتاب.

صبحی، صالح (۱۹۷۲ م): «مباحث فی علوم القرآن»، بیروت: دارالعلم للملایین.

طلالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.

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

طنطاوی، سید محمد (بی تا): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، بی جا: بی تا.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ق): «الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز»، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم: دار القرآن الکریم.

عبدالسلام، عزالدین (بی تا): «درر الفوائد فی مشکل القرآن»، کویت: وزارت اوقاف.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

فراء ابوزکریا، یحیی بن زیاد (بی تا): «معانی القرآن»، تحقیق احمد یوسف نجاتی و همکاران، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.

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

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۹۰ ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.

فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق): «تفسیر من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تحقیق، حسین اعلمی، تهران: الصدر، چاپ دوم.

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

قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ ق): «محاسن التاویل»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

قشیری، عبدالکریم (بی تا): «لطایف الاشارات»، تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر: هیئة المصریة العامه للکتاب، چاپ سوم.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش): «تفسیرالقمی»، قم: دارالکتاب.

قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

کاوایی، محمد (۱۳۹۸ ش): «روان شناسی در قرآن، بنیان ها و کاربردها»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ ق): «تفسیر المعین»، تحقیق حسین درگاهی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ ش): «تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی علمی.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش): «مواهب علیه»، تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.

گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق): «تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

گوستاویونگ، کارل (۱۳۷۰ ش): «روانشناسی و دین»، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ سوم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الانوار»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مدنی شیرازی، علی خان (۱۳۸۴ ش): «الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول»، تصحیح مؤسسه آل البيت (ع)، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

مراغی احمد بن مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ ش): «معارف قرآن»، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ سوم.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

مظهری، مرتضی (۱۳۹۲ ش): «مجموعه آثار (جلد ۳)»، تهران: انتشارات صدرا.

مظهری، محمد (۱۴۱۲ ق): «التفسیر المظهری»، تحقیق غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشدیه.

معرفت، محمدهادی (۱۴۰۵ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق): «تفسیر الکاشف»، تهران: دارالکتب الإسلامية.
 ملاحویش، عبدالقادر (۱۳۸۲ ق): «بیان المعانی»، دمشق: مطبعة الترقی.
 میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ ش): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
 نخجوانی، نعمت الله (۱۹۹۱ م): «الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه»، مصر: دار رکابی للنشر.
 نساج، مریم، (۱۴۰۰): «رہیافتی به الگوی تربیت نفس با نگاه ساختارگونه به سوره ناس»، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، شماره ۱۴، صص ۲۱۴-۱۹۹.
 نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ ق): «مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید»، تحقیق محمد امین الصناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 نیشابوری، نظام‌الدین (۱۴۱۶ ق): «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۶ ش): «تدبر در قرآن (جزء ۳)»، مشهد: تدبر در قرآن و سیره، چاپ هشتم.
 یعقوبی، احمد ابن اسحاق (۱۳۷۹ ق): «تاریخ الیعقوبی»، بیروت: دارصادر.

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

References

The Holy Quran

- Ibn Athir al-Jazari, Mubarak ibn Muhammad (1367 SH): Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, edited by Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom: Ismailian Press Institute, 4th edition.
- Ibn Jazi Gharnati, Muhammad (1416 AH): Kitab al-Tashil li Ulum al-Tanzil, edited by Abdullah Khalidi, Beirut: Dar al-Arqam Company.
- Ibn Jowzi, Abu al-Faraj (1422 AH): Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir, edited by Abdul Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad (1424 AH): Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir (n.d.): Al-Tahrir wa al-Tanwir, n.p.
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1422 AH): Tafsir Ibn Arabi, edited by Samir Mustafa Rabab, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Atiyyah al-Andalusi, Abdul Haq (1422 AH): Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, edited by Abdul Salam Abdul Shafi Muhammad, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): Mu'jam Maqayis al-Lugha, edited by Abdul Salam Harun, Qom: Maktab al-'Ilam al-Islami.
- Ibn Kathir al-Dimashqi, Ismail (1419 AH): Tafsir al-Quran al-Azim, edited by Muhammad Hossein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Publications Muhammad Ali Baydoun.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokram (1414 AH): Lisan al-Arab, edited by Jamal al-Din Mir Damadi, Beirut: Dar al-Fikr - Dar Sader, 3rd edition.
- Abu al-Futuh al-Razi, Hossein ibn Ali (1408 AH): Rawd al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran, edited by Muhammad Jafar Yahqi, Muhammad Mahdi Nasih, Mashhad: Foundation for Islamic Research.
- Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf (1420 AH): Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir, edited by Sadqi Muhammad Jamil, Beirut: Dar al-Fikr.
- Otto, Rudolf (1380 SH): Mafhum Amr Qudsi, translated by Homayoun Hemmati, Tehran: Naqsh-e Jahan.
- Alusi, Seyyed Mahmoud (1415 AH): Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim, edited by Atiyyah Ali Abdul Bar, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Banouye Isfahani, Seyyed Nosrat Amin (1361 SH): Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Movement of Muslim Women.
- Bahrani, Seyyed Hashim (1416 AH): Al-Burhan fi Tafsir al-Quran, edited by the Mission Institute, Tehran: Foundation for Resurrection.
- Baghdadi, Alaa al-Din (1415 AH): Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil, edited by Muhammad Ali Shahin, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Balakh, Muqatil ibn Sulayman (1423 AH): Tafsir Muqatil ibn Sulayman, edited by Mahmoud Shahat, Beirut: Dar Ihya al-Turath.
- Baydawi, Abdullah ibn Umar (1418 AH): Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, edited by Abdul Rahman al-Mar'ashli, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tuštari, Abu Muhammad (1423 AH): Tafsir al-Tuštari, edited by Muhammad Ayoun al-Sud, Beirut: Publications Muhammad Ali Baydoun - Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Tha'alabi, Abdul Rahman (1418 AH): Jawahir al-Hassan fi Tafsir al-Quran, edited by Sheikh Muhammad Ali Muawwad and Sheikh Ahmad Abdul Mawjud, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tha'alabi al-Nishaburi, Abu Ishaq (1422 AH): Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳

- al-Quran, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Thamali, Thabit ibn Dinar (1420 AH): Tafsir al-Quran al-Karim, edited by Muhammad Hossein Harz al-Din, Muhammad Hadi Ma'rifat, Beirut: Dar al-Mufid.
- Jirjani, Abu al-Muhasini (1377 SH): Jala al-Azhhan wa Jala al-Ahzan, Tehran: University of Tehran.
- Haeri Tehrani, Mir Seyyed Ali (1377 SH): Maqtaniyat al-Durar wa Multaqatat al-Thamar, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Hosseini Hamadani, Seyyed Muhammad Hossein (1404 AH): Anwar-e Dera-khshan, edited by Muhammad Baqir Behboudi, Tehran: Ketabforushi Lotfi.
- Hossayni Zobidi, Muhammad Murtaza (1414 AH): Taj al-Arous min Jawahir al-Qamus, edited by Hilali Ali and Ali Siri, Beirut: Dar al-Fikr.
- Haqi Borusavi, Ismail (n.d.): Tafsir Ruh al-Bayan, Beirut: Dar al-Fikr.
- Khorramshahi, Baha al-Din (1377 SH): Encyclopedia of the Quran and Quranic Studies, Tehran: Doostan - Nahid.
- Khatib, Abdul Karim (n.d.): Al-Tafsir al-Qurani li al-Quran, n.p.
- Khoei, Abu al-Qasim (1405 AH): Al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Zahra, 5th edition.
- Dixon Kennedy, Mike (1385 SH): Encyclopedia of Greek and Roman Myths, translated by Roghieh Behzadi, Tehran: Tahouri.
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH): Mufradat Alfaz al-Quran, edited by Safwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dar al-Qalam - Dar al-Shamiyyah.
- Zuhaili, Wahabah (1418 AH): Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2nd edition.
- Zarkashi, Muhammad (1410 AH): Al-Burhan fi Ulum al-Quran, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH): Al-Kashaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition.
- Zamakhshari, Mahmoud (1979 AD): Asas al-Balagha, Beirut: Dar Sader.
- Sabzevari Najafi, Muhammad (1419 AH): Irshad al-Azhhan ila Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at.
- Samarkandi, Nasr ibn Muhammad (n.d.): Tafsir Bahr al-Uloom, n.p.
- Seyyed Mousavi, Seyyed Hasan et al. (1399 SH): Comparative Study of the Impact of Magic on the Prophet of Islam (PBUH) in Sahih Bukhari and Sahih Muslim with Attention to the Occasion of Revelation of the Mu'awwidhatain (Surahs Nas and Falaq), Journal of Comparative Tafsir Research, No. 11, pp. 266-253.
- Suyuti, Abdul Rahman (1416 AH): Al-Itqan fi Ulum al-Quran, edited by Sa'id al-Mandub, Lebanon: Dar al-Fikr.
- Suyuti, Abdul Rahman (1404 AH): Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur, Qom: Aytollah Marashi Najafi Library.
- Shahin, Muhammad Abdul Salam (1424 AH): Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Shobbar, Seyyed Abdullah (1412 AH): Tafsir al-Quran al-Karim, Beirut: Dar al-Balaghah for Printing and Publishing.
- Sharif Lahiji, Muhammad (1373 SH): Tafsir Sharif Lahiji, edited by Mir Jalal al-Din Hosseini, Tehran: Office of Publication Dad.
- Shawkani, Muhammad (1414 AH): Fath al-Qadir, Damascus/Beirut: Dar Ibn Kathir/Dar al-Kalam al-Tayyib.
- Shaybani, Muhammad (1413 AH): Nahj al-Bayan 'an Kashf Ma'ani al-Quran, edited by Hossein Dargahi, Tehran: Foundation of the Islamic Encyclopedia.
- Sahib ibn Abbad, Ismail (1414 AH): Al-Muhtit fi al-Lugha, edited by Muhammad Hasan Al-Yasin, Beirut: Alam al-Kitab.

- Sobhi, Saleh (1972 AD): Mabahith fi Ulum al-Quran, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
- Talaghani, Seyyed Mahmoud (1362 SH): Partavi az Quran, Tehran: Sharekat Sahami Entesar, 4th edition.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH): Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Qom: Office of Islamic Publications, 5th edition.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372 SH): Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Naser Khosrow Publications, 3rd edition.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tantawi, Seyyed Muhammad (n.d.): Al-Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim, n.p.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran, edited by Ahmad Qasir Ameli, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ameli, Ali ibn Hossein (1413 AH): Al-Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz, edited by Sheikh Malik Mahmoudi, Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Abd al-Salam, Izz al-Din (n.d.): Durar al-Fawa'id fi Mushkil al-Quran, Kuwait: Ministry of Awqaf.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): Mafatih al-Ghayb, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 3rd edition.
- Far'a Abu Zakariya, Yahya ibn Ziyad (n.d.): Ma'ani al-Quran, edited by Ahmad Yusuf Najati and colleagues, Egypt: Dar al-Masriyah for Authorship and Translation.
- Forat Kufi, Forat ibn Ibrahim (1410 AH): Tafsir Farhat al-Kufi, edited by Muhammad Kazem Mahmoudi, Tehran: Organization for Printing and Publications of the Ministry of Guidance.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): Kitab al-Ayn, Qom: Nashr Hijrat, 2nd edition.
- Fadlullah, Seyyed Muhammad Hossein (1419 AH): Tafsir Min Wahy al-Quran, Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing, 2nd edition.
- Fayz Kashani, Mulla Mohsen (1415 AH): Tafsir al-Safi, edited by Hossein A'lami, Tehran: Al-Sadr, 2nd edition.
- Fiumi, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH): Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Qom: Institute Dar al-Hijrah, 2nd edition.
- Qasemi, Jamal al-Din (1418 AH): Mahasin al-Ta'wil, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364 SH): Al-Jami' li Ahkam al-Quran, Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Qushayri, Abdul Karim (n.d.): Lata'if al-Isharat, edited by Ibrahim Basyuni, Egypt: The Egyptian General Authority for the Book, 3rd edition.
- Qommi, Ali ibn Ibrahim (1367 SH): Tafsir al-Qummi, Qom: Dar al-Kitab.
- Qommi Mashhadi, Muhammad (1368 SH): Tafsir Kanz al-Daqaiq wa Bahr al-Gharab, edited by Hossein Dargahi, Tehran: Organization for Printing and Publications of the Ministry of Guidance.
- Kaviyani, Muhammad (1398 SH): Psychology in the Quran, Foundations and Applications, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
- Kashani, Muhammad ibn Murtaza (1410 AH): Tafsir al-Mu'in, edited by Hossein Dargahi, Qom: Aytollah Marashi Najafi Library.
- Kashani, Mulla Fathullah (1336 SH): Tafsir Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin, Tehran: Scientific Bookstore.
- Kashafi Sabzevari, Hossein ibn Ali (1369 SH): Mawahib Alih, edited by Seyyed Muhammad Reza Jalali Na'ini, Tehran: Organization for Printing and Publica-

- tions of Iqbal.
- Gunabadi, Sultan Muhammad (1408 AH): Tafsir Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-Ibadah, Beirut: Inštitute al-A'lamy for Publications, 2nd edition.
- Guštav Jung, Carl (1370 SH): Psychology and Religion, translated by Fouad Rouhani, Tehran: Sharekat Sahami Ketabha-ye Jibi, 3rd edition.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): Bihar al-Anwar, Qom: Office of Islamic Publications.
- Madani Shirazi, Ali Khan (1384 SH): Al-Tiraz al-Awwal wa al-Kanaz Lima 'alayh min Lughah al-Arab al-Ma'ul, edited by the Inštitute of Ahl al-Bayt (AS), Mashhad: Inštitute of Ahl al-Bayt (AS) for Reviving Heritage.
- Maraghi Ahmad ibn Muštafa (n.d.): Tafsir al-Maraghi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1380 SH): Ma'arif Quran, Qom: Publications of Imam Khomeini (RA) Inštitute, 3rd edition.
- Mostafavi, Hasan (1368 SH): Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim, Tehran: Ministry of Culture and Guidance.
- Motahhari, Morteza (1392 SH): Majmu'eh Asar (Vol. 3), Tehran: Sadra Publications.
- Mazhari, Muhammad (1412 AH): Al-Tafsir al-Mazhari, edited by Gholam Nabi Tunis, Pakistan: Maktabah Rashidiyyah.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1405 AH): Al-Tamhid fi Ulum al-Quran, Qom: Center for Management of Qom Seminary.
- Mughniah, Muhammad Jawad (1424 AH): Tafsir al-Kashif, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mulla hawish, Abdul Qadir (1382 AH): Bayan al-Ma'ani, Damascus: Matba'at al-Tarqi.
- Maybudi, Rashid al-Din (1371 SH): Kashf al-Asrar wa 'Iddat al-Abrar, edited by Ali Asghar Hikmat, Tehran: Amir Kabir, 5th edition.
- Nakhjavani, Nematullah (1991 AD): Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah, Egypt: Dar Rakabi for Publishing.
- Nasaj, Maryam (1400 AH): Rahiyafati be al-Golye Tarbiyat Nafas ba Negah Sakhtargune be Sura Nas, Amuzesh-haye Tarbiti dar Quran va Hadith, No. 14, pp. 214-199.
- Nowawi Jawi, Muhammad ibn Umar (1417 AH): Marah Labid li Kashf Ma'ani al-Quran al-Majid, edited by Muhammad Amin al-Sanawi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Nishaburi, Nizam al-Din (1416 AH): Tafsir Gharayib al-Quran wa Raghayib al-Furqan, edited by Sheikh Zakariya Umayrat, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ilahi Zadeh, Muhammad Hossein (1396 SH): Tadabbur dar Quran (Joz' 30), Mashhad: Tadabbur dar Quran va Sireh, 8th edition.
- Ya'qoubi, Ahmad ibn Ishaq (1379 AH): Tarikh al-Ya'qoubi, Beirut: Dar Sader.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

A Critical Analysis of James Bellamy's Revisionist View on the Term "Jibt": An Approach Based on Sunni and Shi'i Tafsi'r Traditions

Baqir Riyahi-Mehr¹ 

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Orientalists, Higher Educational Complex of Qur'an and Hadith Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. bagher_ryacimehr@miu.ac.ir

Detailed Abstract

Research Objective: The central issue of this study is to examine the validity of James Bellamy's claim concerning the Arabic word *jibt*. By utilizing the viewpoints of both Sunni and Shi'i Qur'anic exegetes along with linguistic principles, the accuracy or inaccuracy of Bellamy's assertion can be determined. Through precise academic analysis and recourse to Qur'anic lexicons, Qur'anic exegeses, and historical records, the fallacy and inadequacy of Bellamy's assumption can be demonstrated. This reveals that the most accurate and effective terms and expressions are those authentically found in the Qur'an and its conventional orthography. Replacing such terms yields no result other than supporting the notion of verbal distortion in the Qur'an. Furthermore, Bellamy's theory aligns with his presuppositions and parallels with the scriptures of the Bible and the Torah, but cannot be fully applied to the Qur'an. It must be noted that Bellamy's views are not entirely in agreement with the Muslim discourse on orthographic irregularities.

Research Methodology: This research employs a descriptive-analytical methodology with a critical approach, involving the collection and analysis of relevant data to examine Bellamy's reformist view regarding the word *jibt*.

Findings: The findings reveal that no alteration or distortion has occurred concerning this word that would necessitate emendation. Bellamy's perspective lacks credibility due to its reliance on the assumption that the Qur'an is comparable to the previous scriptures and due to its incompatibility with the historical facts of the Qur'an's transmission, its oral *mutawātir* nature, and the foundational principles of Islamic and linguistic thought as upheld by Muslim exegetes and lexicographers. Various interpretations have been offered by lexicographers, exegetes, and traditionists regarding the word *jibt*, including meanings such as idol, magician, magic, soothsayer, Iblis, Satan, polytheism, a certain Jewish scholar, a group of Jewish scholars, disbeliever, obstinate opponent, and anything or anyone obeyed in disobedience to God. Therefore, the meaning of *jibt* cannot be confined to any one of

Received: 2024/11/12 ; Received in revised form: 2024/12/08 ; Accepted: 2025/03/11 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Riyahi-Mehr, Baqir (1403SH): "A Critical Analysis of James Bellamy's Revisionist View on the Term "Jibt": An Approach Based on Sunni and Shi'i Tafsi'r Traditions", *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P236-257, [10.22034/csqr.2025.488407.1491](https://doi.org/10.22034/csqr.2025.488407.1491)

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



these alone. It may refer to any object of worship other than God or anything set in opposition to Him in acts of worship. As shown, Qur'anic exegetes and lexicographers differ only in the origin, meaning, and referents of jibt, which is an accepted type of scholarly divergence; however, there is no disagreement among them concerning the reading, orthography, or any scribal error regarding this term. Thus, no modification has occurred, and the expression used in the Qur'an and the standard orthographic traditions is correct and meaningful.

Conclusion: The words used in the Qur'an are authentic and original, and based on Islamic principles (especially the doctrine of non-distortion), any replacement is inadmissible. Bellamy's proposals to substitute, add, or remove words—often resulting from his assumptions and personal interpretations—are inaccurate and invalid, especially concerning specific Qur'anic terms like jibt. Moreover, Bellamy's reliance on alleged errors by certain Qur'anic exegetes and Companions in understanding Qur'anic meanings lacks the precision and credibility needed to critique the Qur'anic text. Semantic disagreements among Muslim scholars concerning meanings and concepts of Qur'anic vocabulary are widely accepted and do not, by themselves, indicate scribal errors or verbal distortion. The oral transmission of the Qur'an and the precedence of recitation overwriting are among the most significant historical considerations negating the possibility of such distortions. Since the Qur'an has been transmitted word for word through continuous oral recitation, Qur'anic recitation (Qirā'ah) holds a distinct status in Islamic tradition—an aspect overlooked in Bellamy's studies.

Keywords: Bellamy's critical method, Jibt, Sunni and Shi'i exegetes, James Bellamy, Orientalists

تحلیل انتقادی دیدگاه اصلاحی جیمز بلمی درباره واژه «جِبْت» با رویکرد تفاسیر فریقین

باقر ریاحی مهر^{ID}

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

bagher_ryaaimehr@miu.ac.ir

چکیده

جیمز بلمی از مستشرقان قرآن پژوه با شیوه نقد متن، به تغییر و اصلاح واژگانی از قرآن اقدام نموده است. وی در مقاله «نقد متنی قرآن» در *دائرة المعارف قرآن* لیدن با پیش فرض وقوع خطای نوشتاری در متن قرآن، مدعی است که واژه‌هایی در قرآن وجود دارد که بر اثر اشتباه ناسخان و کاتبان وحی از حالت نخستین تغییر کرده است و در نتیجه باید اصلاح گردد و به اصل خود بازگردد. واژه «الجِبْت» یکی از این واژه‌هاست که بلمی «الجِنت» را اصل آن دانسته است. بررسی درستی و نادرستی ادعای بلمی در این خصوص مسئله اصلی در این مقاله است. این مقاله در صدد است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه‌های مفسران فریقین را با مبانی زبانشناختی بررسی کند و میزان دقیق و غیردقیق بودن ادعای بلمی را اثبات نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که در مورد این واژه، هیچ‌گونه تغییر و تصحیفی اتفاق نیفتاده است که نیاز به اصلاح باشد. دیدگاه بلمی به دلیل اینکه با پیش فرض همسان‌انگاری قرآن با کتب مقدس همراه است و از دیگر سو با حقایقی از تاریخ قرآن، تواتر شفاهی متن قرآن و در مجموع با مبانی اسلامی و زبان‌شناختی لغت‌شناسان و مفسران اسلامی تطابق کامل ندارد، بدین ترتیب نمی‌تواند از اعتبار لازم برخوردار باشد. کلیدواژه‌ها: جِبْت، مفسران فریقین، جیمز بلمی، مستشرقان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

◆ استناد به این مقاله: ریاحی مهر، باقر (۱۴۰۳): «تحلیل انتقادی دیدگاه اصلاحی جیمز بلمی در ارتباط با واژه «جِبْت» با رویکرد

تفاسیر فریقین»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۲۳۶-۲۵۷، 10.22034/csq.2025.488407.1491

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. بیان مسئله

جیمز اندرو بلمی^۱ دکترای مطالعات شرقی استاد دانشگاه میشیگان در شهران آربر (رضایی هفتاد، ۱۳۸۹: ۱۸۳) در مقاله‌های متعدد از جمله مقاله‌ای با عنوان چند اصلاح پیشنهادی برای متن قرآن که در سال ۱۹۹۳ م در مجله انجمن خاورشناسی امریکا^۲ منتشر شد چندین واژه قرآنی را مورد بررسی قرار داده است. وی در مقدمه این مقاله، مدعی است که برخی از واژه‌های قرآن به دلیل خطای نوشتاری نخستین نسخه نویسان متن قرآن، نیازمند اصلاح مجدد است. او می‌گوید ساختارهای غیرممکنی در قرآن وجود دارد که مفسران آن‌ها را توجیه کرده‌اند (Bellamy, ۱۹۹۳, p. ۵۶۲). بلمی ضمن برشمردن مواردی از واژه‌ها و تعبیر خاص قرآنی - که از دیدگاه او در نسخه‌های نخستین نادرست نوشته شده‌اند - برای آن‌ها جایگزین‌هایی معرفی کرده و مدعی است که اصلاحات پیشنهادی او سبب می‌شود متون تصحیح شده قرآن به سخنان پیامبر (ص) نزدیک خواهد شد (ibid, p. ۵۷۱). بر این اساس، می‌توان با تحلیل علمی دقیق و مراجعه به لغت‌نامه‌های قرآنی، تفاسیر، مستندات تاریخی، خلل و نارسایی پندار نویسنده را اثبات کرد و از این رهگذر دریافت که بهترین واژه‌ها و تعبیر همان واژه‌ها و تعبیر اصیل قرآنی‌اند که در قرآن و رسم الخط‌های رایج به‌کاررفته‌اند. جایگزین شدن واژه‌ها ثمره‌ای جز اثبات دیدگاه تحریف لفظی قرآن کریم دستاورد دیگری ندارد. افزون بر آن، این دیدگاه با مبانی و پیش فرض‌های نویسنده و عهدین تطابق دارد اما در مورد قرآن به طور کل قابل تطبیق نیست. البته باید گفت که نظرات جیمز بلمی با آنچه مسلمانان درباره اغلاط رسم الخط بیان می‌کنند، تطابق تام ندارد (معرفت، ۱۴۱۵ ق: ۳۶۳-۳۶۵).

۲. پیشینه پژوهش

قابل یادآوری است که تاکنون پژوهش‌های خوبی به صورت موردی به نقد اصلاحات پیشنهادی بلمی انجام یافته است. برای نمونه حاجی اسماعیلی و نجات بخش آزادانی (۱۴۰۱) در مقاله «نقد مقاله پاره‌ای از پیشنهاد‌های اصلاحی مصحف؛ اثر جیمز بلمی» اصلاحات پیشنهادی بلمی در مورد واژه‌های «سبعاً من المثنی»، «تمنی فی امنیه»، «الآمانی»، «صبغة الله»، «اصحاب الاعراف» و «حروف مقطعه» را بررسی و نقد نموده است. جزینی و رضایی هفتاد (۱۴۰۱) در

1. James A. Bellamy

2. JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY.

مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه جیمز بلمی درباره آیه ۸۸ سوره زخرف» دیدگاه بلمی را در مورد واژه «قیله» بررسی کرده است. همچنین فرزانه (۱۳۹۰) در مقاله «حصب جهنم: بررسی معناشناختی واژه «حصب» در قرآن» و فقهی زاده و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «مسجل»؛ پیشنهادی ناصحیح و غیرعالمانه، و اسکندرلو و امیری (۱۳۹۰) واژه «الرقیم» را در مقاله «برسی مقاله الرقیم و الرقود» بررسی کرده‌اند. امیری دوماری (۱۴۰۱) واژه «أمه» را در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه جیمز بلمی در ارتباط با قرائت واژه أمه» و همو و نکونام، واژه «أب» را در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل انتقادی اصلاح واژه آب توسط جیمز بلمی» مورد بررسی قرار داده‌اند و به نقد دیدگاه اصلاحی بلمی در مورد واژه‌های ذکر شده پرداخته‌اند. چنانکه از نظر گذشت، واژگانی از موارد خطای ادعایی بلمی در مقالاتی مورد تحلیل و نقد واقع شده‌اند. در این میان دیدگاه بلمی در مورد واژه «جِبَّتٍ وَ طَاغُوتٍ» طبق جستجوی انجام شده هنوز مورد نقد و بررسی قرار نگرفته است. بر این اساس، مقاله حاضر به طور خاص به تحلیل دیدگاه بلمی در مورد واژه جبت اختصاص داده شده است.

۳. روش نقد بلمی

بلمی با استناد به اختلاف قرائت و دلایلی که بر وقوع خطا در نگارش قرآن مطرح شده، پنداشته است که خطاهای نوشتاری در متن قرآن رخ داده است (Bellamy, ۱۹۹۳: ۵۶۳-۵۶۲). او به دلیل همسان‌پنداری قرآن با سایر متون مقدس، با استفاده از روش «نقد متنی» که در کتب مقدس استفاده شده است، این قواعد را در مورد برخی از کلمات قرآن به کار برده است (Bellamy, ۲۰۰۶: ۲۲۸) جیمز بلمی قواعد مورد نظر را با این تعریف در مورد متن قرآن به کار می‌برد: «علم کشف خطا در متون و هنر تصحیح و رفع خطاهای متون» (مک اولیف، ۱۳۹۹: ۵/۳۷۲، Bellamy, ۱۹۹۳: ۵۶۳) او در کاربست روش فوق نسبت به متن قرآن، چند مورد را به عنوان مبنای کار خود قرار داده است: الف) معنای عبارت تصحیح شده بهتر از متن موجود باشد. ب) باید با سبک قرآن هماهنگ باشد. ج) باید از حیث رسم الخط توجیه پذیر باشد. د) باید نشان داد که چگونه انحراف اولیه متن در وهله اول رخ داده و مهم‌ترین این‌ها بحث معناشناختی است (مک اولیف، ۱۳۹۹: ۵/۳۷۲).

بلمی با استفاده از این روش در مقاله‌های متعددی^۱ از جمله مقاله «نقد متنی

1. Bellamy, (1991), American Oriental. a note on surah 18:9? Al-Raqim or al-Ruqud. 1. pp. 115-117.

قرآن» که اثر مستقل با این عنوان خاص و در دائره المعارف قرآن لیدن آمده؛ پس از ذکر مبانی و روش خود حدود ۳۰ مورد از واژگان قرآن را مورد نقد و مطالعه قرار داده و به اشتباه بودن ساختار و معنای آن‌ها نظر داده و برای هر واژه بدیل معرفی نموده است. برای نمونه برای واژه: «الرَّقِيم» (کهف/ ۹) الرقود، برای «فَأُمَّهُ هَاوِيَةً» (قارعه/ ۹) أُمَّه، برای «حصب» (انبیاء/ ۹۸) حطب، برای «السجل» (انبیا/ ۱۰۴) المسجل، برای واژه «حطة» (بقره/ ۵۸)، حطة یا خطئة؛ برای کلمه «فصرهن الیک» (بقره/ ۲۶۰) فجرهن البک یا و لبک، برای «سبعاً من المثانی» (حجر/ ۸۷)، شیناً من المثالی، برای «تمنی و امنیة» (حج/ ۵۲) یملی و املائه (املیه در اصل)، برای «الآمانی» (بقره/ ۷۸) الامالی، برای «صبغة الله» (بقره/ ۱۳۸) صنیعة الله یا کفایة الله، برای «اصحاب الاعراف» (اعراف/ ۴۸) اصحاب الاحرف یا اصحاب الاجراف، برای «قیله» (زخرف/ ۸۸) و قبله، و برای «ذالکفل» (انبیاء/ ۸۶) ذالطفل، برای «بصرونهم» (معارج/ ۱۱) ینصرونهم و... پیشنهاد داده است (مک والیف، ۱۳۹۹: ۵/ ۳۷۰ - ۳۸۷).

واژه‌های مطرح شده از مواردی است که بلمی ساختار فعلی آن‌ها را که در قرآن به کاررفته، خطای کاتبان در نوشتن نسخه‌های نخستین دانسته و برای تک‌تک آن‌ها پیشنهاد اصلاحی ارائه نموده است. این موارد هرکدام توسط ناقدان، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته و پاسخ لازم به پیشنهاد اصلاحی بلمی داده شده است. واژه «جِبْت» که در مقاله «نقد متنی قرآن» ذکر شده از مواردی است که در مقاله حاضر مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته است.

۴. دیدگاه اصلاحی بلمی در مورد واژه جِبْت

بلمی کلمه جبت در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» (نساء/ ۵۱) را به دلیل نامفهوم بودن آن، از اشتباهات نسخه نویسان نخستین متن قرآن دانسته است. او ادعا می‌کند که هیچ‌کسی واقعاً نمی‌داند که جبت چه کسی/ کسانی یا چه چیزی/ چیزهایی است. بلمی دیدگاه مفسران اسلامی را که جبت را معادل و مترادف طاغوت معنا نموده‌اند، اشتباه دانسته است. وی با تصحیح کلمه جبت به «الجِئْت» می‌خواهد معنای صحیح و قابل فهمی از این واژه ارائه دهد. بلمی در مورد فرایند اصلاح کلمه الجبیت به الجِئْت آورده است:

2. Bellamy,(1992), American Oriental Society.Ummuho Hawiyah a note on surah 101:9 - Fa.pp.485-87.
3. Bellamy,(1993), American Oriental,Some proposed emendations to the text of the Koran.pp.562-573.
Bellamy,(1996), Journal of American,Koran More proposed emendations to the text of the.4 pp.196-204.

«اگر جبت را با انتقال نقطه از زیر باء به بالای این حرف کمی تصحیح کنیم به «الجَّت» می‌رسیم که معنای آن جن است. واژه‌ای «جن» که در قرآن زیاد به کار رفته است. تنها چیزی غیر معمول در مورد آن این است که «جبت» با تایی بلند به جای تایی تأنیث مفرد دایره‌ای (ه) استفاده شده است. «جَّتْه» با تایی تأنیث که به معنای «جنون» است ده بار در قرآن آمده است. اگرچه ۳۶ نمونه در قرآن با تایی بلند (مفرد مؤنث) آمده و تعدادی هم برای هردو مورد (مفرد و جمع) ممکن است به کار رفته باشد. این واقعیت که نمونه‌های دیگر از کلمات دارای تایی دایره‌ای است ممکن است سبب این شده باشد که قاریان، این واژه را در اینجا تشخیص ندهند» (مک اولیف، ۱۳۹۹: ۵/۳۸۳). همچنین ایشان ادعا می‌کنند که در زمان محمد (ص) «جن» و «یاجنه» از خدایان غیرشخصی بوده که عرب‌های مکه از وجود قرابت بین خود و الله دفاع می‌کردند و آنان را از شریکان الله می‌دانستند (انعام/۱۰۰) و برای آنان قربانی‌های هدیه می‌کردند (انعام/۱۲۸) و به آنان پناه می‌بردند (جن/۶). آنچه به این اصطلاح خاص (جبت) نزدیک است؛ اعتقاد آنان است: «يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ» (= جنت) که مردم جن را پناهگاه خود قرار می‌دادند «مردانی از آدمیان به مردان از جن پناه می‌بردند. یعوذون برجال من الجن» (مک اولیف، ۱۳۹۹: ۵/۳۸۳).

۵. نقد دیدگاه بلمی در ارتباط با واژه جبت

جیمز بلمی بر محور فرضیه نامفهوم بودن معنای جبت در نزد مفسران و مسلم پنداشتن وقوع خطای نوشتاری در مورد واژه جبت و نیز اصالت متن مکتوب قرآن در مورد واژه جبت نظر داده است که در ذیل با بررسی دیدگاه معنا شناسان و تحلیل معناشناختی این واژه مبنای بلمی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) دیدگاه لغت نویسان و مفسران فریقین در مورد واژه جبت

جبت، از واژه‌هایی است که در قرآن تنها یک بار در کنار واژه طاغوت آمده است و به هر معبودی غیر از خدا قابل صدق است. لغت نویسان و مفسران در مورد ریشه، معنا و مصداق آن وجوه گوناگونی ذکر کرده‌اند:

دیدگاه لغت شناسان و معنا شناسان: در کتاب‌های لغت، تصریفی از این واژه به طور دقیق صورت نگرفته است. تنها در برخی دعاها جمع آن به صورت جواپیت آمده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۷). برخی از لغت نویسان و مفسران با استناد به قول ابن عباس و سعید بن جبیر و عکرمه و دیگران، نظر داده‌اند که اصل این واژه حبشی و به معنای ساحر یا شیطان است یا ممکن است در زبان عرب و اهل

حبشه به یک معنی بوده است یا اینکه عرب زبان‌ها، کلمه را از حبشیان گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۹۲؛ بخاری، ۱۴۵: ۵: ۱۸۰؛ سمین حلبی، ۱۴۱۱ق: ۴: ۵۶) مصطفوی و شعرانی به عبری بودن این واژه نظر داده‌اند. مصطفوی آورده است که واژه جبت تغییر شکل یافته است و از ریشه جابه/جابوی عبری به معنای «متکبر بلند قامت کم‌خرد» است؛ بنابراین نه اسم خاص است نه نام بت و نه به معنای ساحر و کاهن؛ بلکه هر متکبر بیهوده‌گو که با ادعای فهم یا قدرت، مردم را به خود فراخواند، مصداق جبت است (مصطفوی، ۱۳۷۴ ش: ۲/۴۳؛ شعرانی و قریب، ۱۳۷۹: ۱۴۷) جوهری و زبیدی نیز استدلال نموده‌اند که چون در زبان عربی، دو حرف «ج» و «ت» بدون حروف (دَوْلَقِیَه) یعنی (ر، ل، ن) در یک واژه جمع نمی‌شود؛ بر این اساس جبت نمی‌تواند واژه‌ای عربی باشد (جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۲۴۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۴/۳۴۳) بُستانی این واژه را سریانی و به معنای توخالی دانسته که استعاره از هر چیزی پوچ و بی‌فایده است (بستانی، ۱۹۸۷ م: ۹۰) برخی دیگر بدون اینکه مستندی برای ادعایش ذکر کنند این واژه را برگرفته از قِبْط و کِبْت و اِجِبْت، به معنای مصر، می‌دانند، (شبستری، ۱۳۷۹ ش: ۲۴۰). راغب، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۵) خزرچی (خزرچی، ۱۴۲۹ ه. ق: ۸۴) و قرطبی (قرطبی، ۱۳۶۴: ۵/۲۴۹)، کلمه جبت را واژه عربی دانسته‌اند که در اصل «جِبْس» بوده و حرف سین به حرف تاء تبدیل شده است. راغب معنای آن را «هر چیزی که در آن خیر نیست» المرأغی به معنای «الزّدیء» چیزی که در آن خیر نیست دانسته و اظهار نموده که مقصود از آن در این آیه اوهام و خرافات و الدّجل ایراد شده است (مرأغی، ۱۳۷۱: ۵/۶۲) و خزرچی جبت را به معنای کافر و معاند دانسته است (خزرچی، ۱۴۲۹ ه. ق: ۸۴).

دیدگاه مفسران فریقین در مورد واژه «جبت»:

صاحب تفسیر شریف مجمع‌البیان در مورد واژه جبت آورده است که جبت در لغت عرب صرف ندارد و طبق روایتی از سعید بن جبیر این کلمه در لغت اهل حبشه به معنای سحر (ساحر) است؛ البته ممکن است این کلمه در زبان عرب و اهل حبشه به یک معنا بوده باشد یا اینکه اعراب این کلمه را از حبشی‌ها گرفته باشند. براساس دیدگاه ابن زید جبت به معنای ساحر و طاغوت به معنای شیطان است. مجاهد و شعبی نیز جبت را به معنای سحر دانسته‌اند. ابوالعالیه و سعید بن جبیر نیز معتقدند که جبت به معنای ساحر، طاغوت و کاهن است. برخی نیز گفته‌اند: جبت عبارت است از شیطان و طاغوت نیز دوستان او هستند. ابو عبیده نیز معتقد است که جبت و طاغوت، چیزهایی هستند که مورد پرستش قرار

می‌گیرند. در نظر ضحاک نیز مصداق جبت در این آیه حی بن اخطب و مصداق طاغوت، کعب بن اشرف است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۲/۳).

بر این اساس، طبرسی ضمن اشاره به اقوال مختلف در بیان مصداق واژه‌های جبت و طاغوت، دیدگاه مفسران را در مورد روایتی که درباره شأن نزول آیه ذکرشده نیز بیان نموده، مبنی بر این‌که کعب بن اشرف با تعدادی از علمای یهود پس از جنگ اُحد، پیمان‌شان را با پیامبر اسلام شکستند و نزد مشرکان قریش آمدند تا با آنان در برابر پیامبر اسلام (ص) هم‌پیمان شوند. در این ماجرا مشرکان مکه به آنان اعتماد نکردند و از آنان خواستند برای نشان دادن حسن نیت خود، بر دو بت از بت‌های آنان، سجده کنند و به آن دو ایمان بیاورند و آنان نیز چنین کردند. پس از پیمان و ایمان، ابوسفیان از کعب پرسید: آیا ما هدایت شده‌تر و به حق نزدیک‌تر هستیم یا محمد؟ کعب گفت به خدا سوگند خورد که شما از محمد هدایت شده‌تر هستید (همان).

طبرسی پس از ذکر این روایت که در شأن نزول آیه، اکثر مفسران نقل نموده‌اند، می‌گوید این است معنای «يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ»؛ بنابراین مقصود از واژه «جبت» در آیه کعب بن اشرف و جمعی از یهودیان هستند که با او بودند؛ از این رو خداوند کارهای باطل و ناروای آن‌ها را بازگو نموده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ»؛ این‌ها به جبت و طاغوت که نام دو بت از بت‌های قریش است ایمان آوردند و کعب بن اشرف بر آن‌ها سجده کرد (همان: ۹۲/۳ - ۹۳).

نویسنده تفسیر الکاشف آورده است که جبت چندین معنا دارد؛ اما در این آیه مقصود معبود غیر خداست. واژه طاغوت در اصل مصدر، به معنای طغیان است. خداوند در چند آیه‌ی قبل، یهود را با اوصاف؛ ضلال، اضلال، اهل تحریف، تزکیه نفس و اهل کذب و افتراء از آن‌ها یاد نمود و در این آیه ویژگی دیگر آن‌ها را که ایمان به جبت و طاغوت؛ یعنی بت‌های مورد عبادت قریش باشد، بیان و توصیف نموده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ق: ۵۲۱/۱). صاحب تفسیر الکاشف در پاسخ به این پرسش که چگونه خداوند یهود را چنین معرفی نموده در صورتی که می‌دانست آن‌ها اعتراف به بت‌های قریش نداشتند؟ توضیح می‌دهد که درست است یهود بین خود و در درون خود چنین اعترافی نسبت به بت‌های قریش نداشته اما آنان به دلیل دجل، تعصب و عنادشان نسبت به پیامبر اسلام و کسانی که به او ایمان آورده بودند چنین اعتراف و حرکت نادرست را انجام داده‌اند. به بندگان بت‌ها گفتند که شما نسبت به مسلمین هدایت یافته‌تر هستید. حال آنکه

انتظار از یهود این بود که مسلمانان را به دلیل اینکه اهل کتاب بودند و به تورات اعتراف داشتند یاری می‌کردند؛ اما چون یهود با حق مخالفت نمودند، خداوند آنان را به «عبدۃ الأوثان» توصیف نموده است؛ بنابراین پاسخ سؤال در نفس آیه موجود است. ما به خوبی می‌یابیم که مراد در این عبارت «هُؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا». یهود است که گفتند «هُؤُلَاءِ» یعنی مشرکین «أهدى سبيلا» من المؤمنین (همان).

لازم به ذکر است که آنان این اعتراف را نه به خاطر ایمان به بت‌های قریش بلکه به خاطر کسب رضایت مشرکین بر زبان جاری ساختند (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۲۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۲/۳۴۷-۳۴۸).

علامه طباطبایی در باب معنای جبت و طاغوت معتقد است که «الجبت و الجبس» به یک معناست. مراد هر چیزی است که در آن خیر نیست و بنا بر قولی هر چیزی است که غیر از خداوند مورد عبادت واقع شود. مراد از طاغوت که مصدر است و در اصل مانند طغیان به معنای فاعلی به‌کاررفته نیز می‌تواند هر معبودی غیر از خداوند را شامل شود. در واقع آیه از یک رخدادی گزارش می‌دهد که در آن قضاوتی از سوی عده‌ای از اهل کتاب اتفاق افتاده و در این داوری آنان راه مشرکین (ایمان به جبت و طاغوت) را بر راه اهل ایمان به خدا، قرآن و نبوت پیامبر اسلام (ص) هدایت یافته تر و محق تر دانسته‌اند. این داوری نشانگر اعتراف آن‌ها به این مسئله است که مشرکین نیز بهره‌ای ناچیزی از حق دارند که ایمان به جبت و طاغوت باشد. علامه طباطبایی در نهایت این برداشت را در تأیید روایتی می‌داند که در اسباب النزول ذکر شده و به حکایت هم‌پیمان شدن علمای یهود مدینه با سران مشرکین قریش، علیه پیامبر اسلام اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴/۳۷۵).

بر این اساس، نویسنده تفسیر المیزان با رویکرد ساختارگرایانه که در آیات مختلف قرآن به ویژگی اخلاقی علمای یهود اشاره شده و در چندین عبارت از تعهد شکنی، ضعف ایمان، تحریف کتب، اضلال مؤمنین، عداوت با اسلام، خیانت درامانت، طعن در دین، ضعف ایمان، کم‌برخورداری از دانش کتب آسمانی و کفر آنان سخن گفته است، این آیه را نیز وصف دیگر آنان دانسته و از ارتباط معنایی فرازهای به‌کاررفته در آیه‌های پیش و پس از این آیه، رمزگشایی نموده است (همان: ۴: ۳۷۶).

طبری نیز در باب تعیین مصداق جبت و طاغوت نُه وجه ذکر کرده و ۲۲ روایت در مورد آن آورده و در پایان این قول را ترجیح داده است که دو واژه مذکور اسم

خاص نیستند بلکه هر چه جز خدا عبادت، اطاعت، کرنش و پرستش شود، مصداق جبت و طاغوت است (طبری، ۱۴۱۵ ق: ۸/۴۶۱-۴۶۵).

فخر رازی از دیگر مفسرانی است که پس از ذکر شش دلیل در باب تعیین مصداق جبت و طاغوت و اشاره به ماجرای تاریخی علمای یهود و کفار قریش و تناسب آیه با این رویداد تاریخی آورده است که این دو کلمه علم است برای هرکسی که از نظر شخصیتی در انتهای شر و فساد قرار دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق: ۱۰۱/۱-۱۰۲).

زمخشری در تفسیر الکشاف بدون نقل آرای دیگر مفسران، جبت را به معنای اصنام یا هر چیزی که غیر از خداوند عبادت شود، معنا نموده و واژه طاغوت را به معنای شیطان دانسته است. او نیز در تفسیر این آیه، از حیی بن أخطب و کعب بن الأشرف به عنوان شخصیت‌های مورد شأن نزول آیه نام برده که با جمعی از یهودیان، پیمان با پیامبر اسلام (ص) را شکستند و با مشرکین مکه پیمان جدید علیه پیامبر اسلام (ص) بستند و بر بت‌های آن‌ها سجده و از شیطان پیروی کردند و در مقام داوری نیز راه و دین مشرکین مکه را نسبت به اسلام هدایت یافته تر خوانده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۵۲۱).

قرطبی نیز در مورد این آیه آورده است که آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ» به طور خاص خطاب به یهودیان است. در مورد مصداق این بخش «يَوْمُنُونَ بِالْحِجْبِ وَالطَّاغُوتِ» به انواع دیدگاه‌های مفسران اشاره نموده است. می‌گوید ابن عباس و ابن جبیر و أبو العالیة جبت را واژه حبشی به معنای ساحر و طاغوت را به معنای کاهن و عمر جبت را سحر و طاغوت را شیطان معنا نموده‌اند. ابن مسعود و عکرمه با استناد به عبارت «يُرِيدُونَ أَنْ يُتْحَاكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ» مصداق جبت و طاغوت را در این آیه کعب ابن اشرف و حیی بن أخطب دانسته‌اند. قتاده مصداق جبت را شیطان و مصداق طاغوت را کاهن معنا نموده است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۵/۲۴۷). وی در نهایت دیدگاه مالک بن انس را نقل نموده که مراد از طاغوت می‌تواند هر چیزی باشد که غیر از خداوند عبادت شود یا در راه معصیت خدا اطاعت گردد. او این دیدگاه را با استفاده از روش نشانه‌شناسی که به اجتناب از عبادت طاغوت در آیه‌های دیگر «أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتِ» و «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتِ أَنْ يَعْْبُدُوهَا» اشاره شده، مورد تأیید دانسته است. قرطبی عبارت آخر آیه «وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا» را سخن یهودیان می‌داند که به ماجرای کعب بن اشرف ارتباط دارد. در این ماجرا کعب ابن اشرف یهودی، با تعداد هفتاد سوار از مدینه به کعبه رفتند و با مشرکین مکه

علیه پیامبر اسلام همدست و هم‌پیمان شده و بر بت‌های آنان سجده و در مقام داوری راه ایشان را هدایت یافته تر دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۵/ ۲۴۸).

صاحب المنار با رویکرد ساختارگرایانه در مورد تفسیر این آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» و سیاق چندین آیه‌ای پیش و پس از آن، اظهار نموده است که آیه با استفهام تعجب آغاز شده و بیانگر ویژگی اخلاقی و رفتار اجتماعی گروهی از یهود است که در اضلال نفسشان و نیز اضلال مؤمنین مدام گرفتار بوده‌اند (رشید رضا، ۱۳۹۳ق: ۵/ ۱۵۶).

نویسنده تفسیر المنار در مورد معناشناسی کلمه (جبت) قول برخی از لغویان را نقل نموده که گفته‌اند جبت در اصل جبس بوده و به معنای «الردیء» است؛ یعنی چیزی که در آن خیر نیست و بنا بر اقوال معناشناسان بر سحر، ساحر، شیطان و بت اطلاق شده و کلمه (طاغوت) از ماده «طغیان» است و بر هر امری که عبادت آن موجب طغیان و خروج از حق گردد قابل اطلاق است؛ مانند مخلوقی که عبادت شود، تقلید از رئیس و پیروی از هوای نفس. در مورد واژه طاغوت از عمر و مجاهد نیز روایت شده که طاغوت را به شیطان معنا نموده و ابن عباس گفته که مراد از طاغوت کسانی است که در کنار بت‌ها از زبان بت‌ها برای گمراه کردن مردم تعبیراتی داشته‌اند. برخی هم گفته‌اند که مراد از طاغوت کاهن است و عده‌ای هم گفته‌اند مراد از دو کلمه جبت و طاغوت باهم دو بت مخصوص مشرکین قریش است که برخی از یهودیان به خاطر کسب رضایت قریش بر آن‌ها سجده کردند و پیمان مخالفت علیه پیامبر اسلام (ص) بستند. او در تفسیر آیه مورد نظر آورده است که معنای آیه این می‌شود که خداوند با تعجب پیامبر اسلام را خطاب نموده که آیا به حال این جماعت (أوتوا نصيبا من الكتاب) نگاه نمی‌کنی که چگونه هدایت را بر خود حرام کردند و به جبت و طاغوت ایمان آوردند و با مشرکین بر ضد مؤمنین راستین هم‌پیمان گردیدند. «وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا» سرانجام به خاطر کسب رضایت آنان گفتند: «هُؤُلَاءِ أهدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» مشرکین نسبت به اهل ایمان هدایت یافته‌ترند (همان: ۵/ ۱۵۶ - ۱۵۷).

صاحب المنار نیز در ادامه مانند بسیاری از مفسران دیگر (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۱۲؛ قشیری، بی‌تا: ۳/ ۲۲۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۳۰۹؛ ابوحیان، ۲۰۰۱: ۲/ ۳۱۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۱۱) روایتی را که از ابن جریر نقل شده و اشاره دارد به ماجرای کعب ابن اشرف در تفسیر خود ذکر نموده و در جمع‌بندی تفسیر آیه که اهل ایمان به کفر و طاغوت را مستحق لعن دانسته افزوده است: مراد از «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ» کسانی است که وضع بد آنان در آیه بیان شد. نویسنده المنار در توضیح آیه آورده

است که اقتضای سنت الهی در مورد خلق این است که گریز از وحدانیت و پناه بردن به دجل، خرافات و طغیان (دوری از سنت فطرت و شریعت)، الزاماً ذلت و لعن (دوری از رحمت پروردگار) را در پی دارد. «وَمَنْ يُلْعِنِ اللَّهَ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيْرًا» و کسی که مورد لعن قرار بگیرد، طبق سنت الهی از نصرت الهی محروم است. این آیه به طور خاص دلالت دارد بر اینکه دلیل لعن امت‌ها در ایمانشان به خرافات و طغیان است و نصرت آنان متوقف بر اجتناب آنان از امور مورد نظر است (همان: ۱۵۸/۵).

بر این اساس، در مورد واژه جبت در این آیه از سوی لغت نویسان، مفسران و محدثان نظرهای گوناگونی ارائه شده است؛ مانند بت، ساحر، سحر، کاهن، ابلیس، شیطان، شرک، یکی از عالمان یهود، گروهی از علمای یهود، کافر و معاند و هرکس و هر چیزی که در راه معصیت خداوند از او اطاعت شود (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸ ش: ۸/ ۷۹۳-۷۸۷، طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۹۲-۹۳، ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۱: ۳/ ۴۲۱؛ مازندرانی، ۱۳۶۹ ق: ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۱۱)؛ از این رو می‌توان گفت معنای جبت محدود به هیچ‌کدام از موارد ذکر شده نیست. مصداق جبت می‌تواند هر معبودی جز خدا باشد. هر چیزی که در عبادت شریک و جانب مقابل الله قرار داده شود مصداق جبت و طاغوت است.

همان‌گونه که بیان گردید مفسران، لغت‌شناسان فقط در ریشه، معنا و مصداق واژه جبت اختلاف نظر دارند که این نوع اختلاف نظر یک اصل پذیرفته شده در میان آنان است؛ اما در مورد اختلاف قرائت و مشکلات رسم الخطی و خطای نوشتاری نسبت به این واژه، هیچ‌گونه اظهارنظری از سوی آنان ارائه نشده است. بر این اساس، هیچ‌گونه تغییر و تصحیفی در این واژه اتفاق نیفتاده است تعبیر مورد نظر که در قرآن و رسم الخط‌های رایج به‌کاررفته تعبیر درست و دارای معنای مشخص است.

تحلیل معناشناختی واژه جبت بر پایه روابط هم‌نشینی: یکی از راه‌های کشف معنای واژگان، تحلیل معناشناختی بر اساس سیاق، ترادف و روابط هم‌نشین آن‌ها است. هر واژه ممکن است بر پایه سیاق، ترادف و هم‌نشینی با سایر واژه‌ها معنای خاص و روشنی پیدا کند. بر این اساس، در این آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيْلًا» (النساء: ۵۷) واژه «جبت» کنار واژه «طاغوت» قرار گرفته است. ایمان به «طاغوت» در کنار ایمان به «جبت» آمده است. از ترادف و هم‌نشینی این دو واژه به دست می‌آید که این‌ها یک حد جامعی دارند که اگر ما معنای طاغوت را از قرآن

استنباط کنیم معنای جبت هم به دست می‌آید. واژه طاغوت در قرآن ۸ بار آمده است که در همه موارد، جانب مقابل الله قرار گرفته است.

در سوره بقره سخن از ایمان به الله و کفر به طاغوت است. ایمان به الله و کفر به طاغوت، مستمسک غیر گسستنی معرفی شده است: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ» (بقره/ ۲۵۶). در آیه بعدی همین سوره مؤمنان جزء اولیای خدا و کافران جزء اولیای طاغوت دانسته شده است. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا... وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ...» (بقره/ ۲۵۷).

در سوره نساء سخن از گروهی است که مأمور شدند به طاغوت کفر بورزند ولی آن‌ها به طاغوت، ایمان آوردند: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (النساء/ ۶۰). در آیه ۷۶ همین سوره سخن از جهاد مؤمن در راه خدا و جهاد کافر در راه طاغوت است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا يقاتلون في سبيل الله وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يقاتلون في سبيل الطَّاغُوتِ» (النساء/ ۷۶).

در سوره نحل مؤمنان به عبادت الله و اجتناب از طاغوت امر شده‌اند: «وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل/ ۳۶) که این آیه به طور خاص مضمون «لا اله الا الله» را تفهیم می‌کند و غیر از الله هر اله خرافی و دروغی را نفی می‌کند.

همان‌گونه که بیان شد، در تمام این آیه‌ها طاغوت و طاغوتیان در جبهه مقابل الله قرار گرفته و برای دو گروه انسانی (مؤمن و کافر) دو ویژگی و مسیر مشخص تعریف و تعیین شده است. این آیه ۵۱ سوره نساء نیز که ناظر به بیان ویژگی اخلاقی این گروه از یهودی‌هاست روایتگر این نوع تقابل است. آنان به‌رغم اینکه اهل کتاب بودند و مقداری از علوم الهی آگاهی داشتند و می‌دانستند که کتاب الهی، توحید را حق می‌داند و شرک را باطل می‌داند، از مدینه به مکه برای توطئه رفتند، به جبت و طاغوت ایمان آوردند، در برابر بت‌های آن‌ها سجده کردند، خضوع کردند، بت پرستی یا خرافه بت پرست‌ها را امضا کردند و برخلاف کتاب الهی به نفع مشرکین مکه داوری کردند: «وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا» و بدین ترتیب در داوری خود مشرک مبطل را از مسلمان محق، متمدن تر و سعادت‌مندترند دانستند. بر این اساس، چون طاغوت و طغیان در قرآن کریم در آیات متعددی در مقابل الله و رحمان است، جبت هم که مرادف طاغوت یاد شده است، آن هم می‌تواند همین معنا را داشته باشد.

۶. نقد کلی و عمومی بر ادعای بلمی

نویسنده مقاله، ابهام معنایی و اختلاف نظر صحابه، مفسران و لغت نویسان را

در تبیین معنای یک واژه، دلیل بر اشکالات متنی قرآن دانسته است؛ درحالی که آشکار است صحابه و مفسران همگی از مرتبه علمی یکسان برخوردار نبوده و اختلاف نظر آن‌ها در معانی برخی واژگان و درک مفاهیم قرآنی نمی‌تواند مستندی بر اشتباه بودن متن قرآن باشد؛ زیرا صحابی پیامبر در تأویل و فهم معانی واژگان به تناسب تخصص و عدم تخصص، تفاوت استعداد و ذکاوت، همراه بودن و همراه نبودن با پیامبر (ص)، اطلاع و عدم اطلاع از اسباب و شأن نزول، همسو و هم‌سطح نبوده‌اند (ذهبی، بی تا: ۲۶/۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق: ۱۰۰/۲۷؛ همان: ۳۹۸/۴۲، ابن سعد، بی تا: ۳۳۸/۲، ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۲۴۹/۱۱، سیوطی، ۱۴۲۱ ق: ۴۶۶/۲) اظهار بی‌اطلاعی برخی از صحابه در مورد برخی واژگان مانند و فاکهه و أبأ (ذهبی، بی تا: ۲۵/۱)، سخن ابن عباس در مورد واژه فاطر (زمخشری، ۱۴۱۷ ق: ۳۹/۳؛ ابوحنیان، ۲۰۰۱: ۲۰۰۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۱۲/۳)، کلاله (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۵/۱) و... وجود صدها واژه تک کاربرد در قرآن، دلیل روشن بر این مدعاست. تدوین کتاب‌های ناظر به معانی قرآن، تأویل قرآن، غرائب قرآن، بطن قرآن، مفردات، مشکل، وجوه و نظایر، لغت‌نامه‌های قرآنی و... در دوره‌های مختلف نشانگر آن است که در قرآن واژه‌هایی وجود دارد که کمتر در میان عرب متداول بوده و اندک افرادی از معانی آن آگاهی داشته‌اند؛ از این رو استعمال این چنین واژگانی در قرآن خطا بودن آن را اثبات نمی‌کند.

از آنجاکه اثبات کلمه به کلمه قرآن از طریق تواتر شفاهی و سینه‌به‌سینه صورت گرفته است و قرائت در این زمینه، از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است (معرفت، ۱۴۱۵ ق: ۱/۳۶۸). مسلمانان قرآن را آیه به آیه و سوره به سوره چنان‌که از معلم می‌آموختند حفظ می‌کردند. هر معلمی از معلم پیش از خود قرائتی آموخته بود، بدون هرگونه تغییری به نسل بعدی به‌طور شفاهی می‌آموخت. این آموزش، سلسله‌وار نسل‌اندز نسل ادامه یافته است. طوری که تاکنون سلسله سند در بین قاریان یک اصل محسوب می‌شود (بلاشر، ۱۳۷۴: ۱۷). جیمز بلمی باینکه در مقام بیان، به اهمیت نقل شفاهی قرآن نیز اشاره نموده و اظهار داشته است که سنت شفاهی تا زمان تدوین مصحف عثمان و پس از آن، غلبه داشته است (مک اولیف، ۱۳۹۹: ۵/۳۷۱)؛ اما در مقام تطبیق و تحلیل از این مهم که در صدر اسلام، قرائت بر کتابت حاکم بوده و قرآن در عصر نزول از سنت نقل شفاهی به نحو متواتر برخوردار بوده غفلت نموده است. اینک بلمی شکل نهایی قرآن را محدود به نوشتار و کتابت آن بداند (Bellamy، ۱۹۹۶: ۱۹۹) و تنها بر سنت کتابت اکتفا کند و سنت شفاهی را نادیده بگیرد، نشانگر پیش‌فرض نادرست

و ناقص بلمی است که ویلیام گراهام (William Graham) نیز این دیدگاه او را نوعی پیش داوری خوانده و با اشاره به اهمیت نقل شفاهی قرآن تأکید کرده که نباید از سنت شفاهی موجود در صدر اسلام همان کارکردی را انتظار داشت که در فرهنگ مکتوب یونان و روم اتفاق افتاده است (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۶). اندرو ربین (Andrew E. Rubin) نیز در تحلیل خود این ایراد را بر دیدگاه بلمی مطرح نموده و می‌گوید: «در احتجاجات خود هیچ مدرک خاصی برای پیش فرض‌های خود درباره سنت نقل متن قرآنی ارائه نمی‌کند و به راحتی از کنار سنت شفاهی قرآن می‌گذرد» (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۶).

به لحاظ تاریخی نیز می‌توان استدلال نمود مبنی بر اینکه پیامبر اسلام (ص) با توجه به عنایت خاصی که نسبت به حفظ، آموزش، کتابت و قرائت قرآن داشت (بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۲/۲۳۱؛ ۵/۱۵۶، طبری، ۱۴۰۳ ق: ۲/۴۳۳) چگونه متذکر اشتباهات مطرح شده نشده است. افزون بر آن، مسلمانان صدر اسلام به ویژه صحابی پیامبر اسلام (ص) بر حفظ و صیانت قرآن از تحریف اهتمام خاص نشان داده‌اند (فقهی زاده، ۱۳۷۴: ۲۹-۳۴). مسلمانان هیچ‌گاه در اصل و ساختار این قرآن و انتساب آن به پیامبر اسلام (ص) تردید نداشته‌اند؛ از این رو بر اساس اصل مهم تواتر قرآن، احتمال وقوع تحریف نوشتاری در متن قرآن برای مسلمانان قابل پذیرش نیست.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که بهترین واژه‌ها و تعابیر همان واژه‌ها و تعابیر اصیل قرآنی‌اند که در متن قرآن به کار رفته‌اند و جایگزین شدن واژه‌ها و تعابیر دیگر در مواردی خاص که در متن قرآن استعمال شده‌اند دلیل موجهی ندارد. نظرات جیمز بلمی با آنچه مسلمانان درباره اغلاط رسم الخط بیان می‌کنند به کلی متفاوت است؛ چنان‌که افزودن و کاستن برخی حروف یا دگرگون کردن آن‌ها در جایگزین‌های ارائه داده شده توسط وی، نتیجه فرضیه‌های شخصی اوست که سرانجام به شکل جایگزین‌های پیشنهادی ارائه شده است. این نوع پیش فرض‌ها که با تواتر شفاهی قرآن، حاکمیت قرائت صحیح و معتبر آیات بر کتابت آن‌ها ناسازگار است، نمی‌تواند از اعتبار لازم برخوردار باشد. مدلول آیتی مانند «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۱-۵۲) و برخی روایات مأثوره مانند سخنان امیرالمؤمنین (ع) «لا يهاج القرآن اليوم ولا يحول» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۲۳۰؛ مازندرانی، ۱۳۶۹ ق: ۲/۱۱۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۸۹) و دلیل عقلی از جمله اینکه اگر قرآن تحریف شود

هدایت بشر از سوی آخرین پیامبر بی‌ثمر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۱۵).
همه‌ای این دلایل، به صورت واضح بر رد ادعای بلمی دلالت دارند.

۷. نتیجه

با توجه به مطالبی که از نظر گذشت، می‌توان گفت که واژه‌های به‌کاررفته در قرآن همان واژه‌های اصیل قرآنی‌اند که بر اساس مبانی اسلامی (اصل بر عدم تحریف) هرگونه جایگزینی را بر نمی‌تابد. پیشنهادهای بلمی (در جایگزینی یا افزودن و کاستن واژه‌ها) که معمولاً نتیجه‌ای پیش‌فرض‌ها و برداشت شخصی وی است، درباره برخی واژگان قرآنی به طور عام و واژه جبت به طور خاص، غیردقیق و فاقد اعتبار است. هم‌چنین استناد بلمی به خطای بعضی از مفسران و صحابه در درک معنای آیات قرآن کریم، از دقت و اعتبار لازم برخوردار نیست تا بتوان بر مبنای آن اشکالی بر متن قرآن کریم وارد کرد. اختلاف نظر معنا شناسان مسلمان در مورد معنا و مفهوم واژه‌های قرآن یک اصل پذیرفته شده است و الزاماً خطای نوشتاری و تحریف لفظی را اثبات نمی‌کند. تواتر شفاهی قرآن کریم و حاکمیت قرائت بر کتابت، از جمله مهم‌ترین مباحث تاریخی هستند که دلیل امکان وقوع چنین تحریفی را در قرآن کریم نفی می‌کند. از آنجا که اثبات کلمه به کلمه قرآن کریم، از طریق تواتر شفاهی و سینه‌به‌سینه صورت پذیرفته، قرائت در این زمینه، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که در مطالعات بلمی مورد غفلت قرار گرفته است.

منابع

قرآن کریم

ابن حجر، عسقلانی، شهاب‌الدین، احمد ابن علی (بی تا): «فتح الباری فی شرح صحیح بخاری»، بیروت: دار المعرفه للطباعه والنشر، چاپ دوم.

ابن سعد، محمد (بی تا): «الطبقات الکبری»، بیروت: دار صادر.

ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین حسین بن علی (۱۳۸۱): «روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، چ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.

ابوحیان، محمد بن یوسف (۲۰۰): «البحر المحیط»، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.

اسکندرلو، محمدجواد؛ امیری، مقداد (۱۳۹۰): «برسی مقاله الرقیم و الرقود»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره دهم، صص ۹۷-۱۲۶.

امیری دوماری، نفیسه (۱۴۰۱)، «تحلیل انتقادی دیدگاه جیمز بلمی در ارتباط با قرانت واژه اُمّه»، قرآن پژوهی خاورشناسان، دوره ۱۷، شماره پیاپی ۳۳، صص ۱۸۱-۲۰۰.

امیری دوماری، نفیسه و جعفر نونام (بهار و تابستان ۱۳۹۸)، «تحلیل انتقادی اصلاح واژه «أب» در قرآن توسط جیمز بلمی»، قرآن شناخت، سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۲، صص ۴۳-۵۶.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثة.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ ق): «صحیح بخاری»، بیروت: دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع..

بستانی، بطرس (۱۹۸۷): «محیط المحیط: قاموس مطول للغة العربية»، بیروت: مکتبه لبنان.

بلاشر، رژی (۱۳۷۴ ش): «در آستانه قرآن»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

جزینی، غلامعلی و حسن رضایی هفتادر (۱۴۰۱): «تحلیل انتقادی دیدگاه جیمز بلمی درباره آیه ۸۸ سوره زخرف»، فصلنامه علمی مطالعات قرانت قرآن، سال دهم، شماره ۱۹، صص ۱۱۸-۱۴۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ش): «قرآن در قرآن»، قم: نشر اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق): «الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة»، ج ۱، به کوشش احمد العطار، بیروت: دارالعلم للملاییین.

حاجی اسماعیلی، محمدرضا، نجات بخش آزادانی، علیرضا (۱۴۰۱): نقد مقاله «پاره‌ای از پیشنهادات اصلاحی مصحف» اثر جیمز بلمی، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۷۱، سال بیست و هشتم، صص ۴۷-۶۹.

خزرجی، احمد بن عبدالصمد (۱۴۲۹ ق): «تفسیر الخزرجی المسمی نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه»، جلد ۱، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان بیروت: چاپ اول.

ذهبی، محمدحسین (بی تا): «التفسیر والمفسرون»، بیروت: دار احیاء تراث العربی

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه. ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، جلد ۱، دار الشامیة - لبنان بیروت: چاپ اول.

رضایی هفتادر، حسن (۱۳۸۹): «زیست شناخت برخی خاورشناسان و آثار آنان» قرآن پژوهی خاورشناسان، پاییز وزمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صص ۱۷۱-۱۹۰.

رشید رضا، محمد، (۱۳۹۳ ق)، تفسیر القرآن الحکیم (المنار)، بیروت: دارالفکر.

زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، ج ۴، به کوشش علی شبیری، بیروت: دارالفکر.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.

زمین حلبی، احمد ابن یوسف (۱۴۱۱): «الدر المصون فی علوم کتاب المکنون»، بیروت: دارالکتب.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ ق): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.

شبستری، عبدالحسین (۱۳۷۹): «اعلام القرآن»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
شعرانی، ابوالحسن و محمد قریب (۱۳۷۹): «نشر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید»، تهران:
کتابفروشی اسلامیة.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ۲۰ جلد، بیروت: مؤسسة الاعلمی
للمطبوعات چاپ دوم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲): «مجمع البیان لعلوم القرآن»، ۱۰ جلد، تهران: ناصر خسرو تهران، چاپ
سوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳ ق): «تاریخ طبری»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم.
طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۵ ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، ج ۸: به کوشش صدقی جمیل،
بیروت: دارالفکر.

طریحی، فخرالدین ابن محمد (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، چاپ ۳، تهران: احمد حسینی اشکوری، احمد.
فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرزانه، بابک (۱۳۹۰): «حصب جهنم: بررسی معناشناختی واژه «حصب» در قرآن» مجله صحیفه مبین،
شماره ۴۹، صص ۹۹-۱۱۲.

فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۷۴): «پژوهشی در نظم قرآن»، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
فقهی زاده، عبدالهادی؛ امامی دانالو، حسام (۱۳۹۳): «مسجل»، پیشنهادی ناصحیح و غیر عالمانه،
مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، صص ۱۱۵-۱۲۸.

قرطبی، محمد ابن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصرخسرو.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا): «لطائف الإشارات»، چسوم، تحقیق ابراهیم بسیونی، مصر: الهيئة
المصرية العامة للكتاب.

کربمی نیا، مرتضی (۱۳۹۲): «زبان قرآن تفسیر قرآن»، تهران: هرمس، چاپ دوم.
مازندرانی، محمد بن شهر آشوب (۱۳۶۹ ق): «متشابه القرآن و مختلفه»، قم: دارالبیدار للنشر، چاپ اول.
مراغی، احمد مصطفی (۱۳۷۱ ه، ش): «تفسیرالمراغی»، جلد ۵، بیروت: دارالفکر.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۴ ش): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۲ تهران: وزارت ارشاد.
معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق): «التفسیر الکاشف»، ۷ جلد، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ اول.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق): «الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد»، قم: کنگره شیخ مفید.
مک اولیاف، جین دمن (۱۳۹۹)، «ترجمه دائره المعارف قرآن لیدن»، مترجمان: حسین خندق آبادی،
مهرداد عباسی و مسعود صادقی، تهران: حکمت.

واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۸): «المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته»، ۲۴ جلد، مشهد: آستان
قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ دوم.

Bellamy, James A. (1993): "Some proposed emendations to the text of the Koran".
Journal of American Oriental Society. 113iv. pp. 562-573.

Bellamy, James A. (1992). American Oriental Society. Ummuhu Hawiyah a note on
surah 101:9 - Fa.pp.485-87, 112 iii.

Bellamy, James A. (1993), American Oriental, Some proposed emendations to the
text of the Koran. 562-573. pp Society 113iv

Bellamy, James A. (1996), Journal of American, Koran More proposed emendations
to the text of the. 4. pp. 196-204 (Oriental Society 116ii.

Bellamy, James A. (1991) American Oriental. a note on surah 18:9? Al-Raqim or
al-Ruqud. 1. pp. 115-117) Society 111i

Jane Dammen McAuliffe, (2006), General Editor Encyclopaedia of the Qur ān- vol-
ume five- Criticism in Qura Textual: Brill, Leiden, pp238-252.

References

The Holy Quran

- Ibn Hajar, al-Asqalani, Shihab al-Din, Ahmad ibn Ali (n.d.): "Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari", Beirut: Dar al-Ma'rifah lil-Tiba'ah wa al-Nashr, 2nd ed.
- Ibn Sa'd, Muhammad (n.d.): "Al-Tabaqat al-Kubra", Beirut: Dar Sader.
- Abu al-Futuh al-Razi, Jamal al-Din Hossein ibn Ali (1381 SH): "Rawd al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran, 3rd ed.", Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (2001): "Al-Bahr al-Muhit", edited by Adel Ahmad Abdul Mawjud and Ali Muhammad Muawwad, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Eskandarlou, Muhammad Javad, Amiri, Meghdad (1390 SH): "Analysis of the Article on Al-Raqim and Al-Ruqud", Quranic Studies of Orientalists, No. 10, pp. 97-126.
- Amiri Domari, Nafiseh (1401 SH): "Critical Analysis of James Bellamy's View on the Reading of the Word Ummah", Quranic Studies of Orientalists, Vol. 17, No. 33, pp. 181-200.
- Amiri Domari, Nafiseh and Jafar Nekunam (Spring and Summer 1398 SH): "Critical Analysis of the Correction of the Word "Ab" in the Quran by James Bellamy", Quran Studies, Year 12, No. 1, pp. 43-56.
- Bahrani, Hashim ibn Sulaiman (1374 SH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran", Qom: Institute al-Ba'ithah.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1401 AH): "Sahih al-Bukhari", Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Buštani, Butrus (1987): "Muheet al-Muheet: [A Comprehensive Dictionary of the Arabic Language]", Beirut: Maktabah Lubnan.
- Blasher, Regi (1374 SH): "At the Threshold of the Quran", Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture.
- Baydawi, Abdullah ibn Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Jazini, Gholam Ali and Hassan Rezaei Haftader (1401 SH): "Critical Analysis of James Bellamy's View on Verse 88 of Surah Al-Zukhruf", Scientific Journal of Quranic Reading Studies, Year 10, No. 19, pp. 118-147.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1381 SH): "The Quran in the Quran", Qom: Isra Publications.
- Jawhari, Ismail ibn Hamad (1407 AH): "Al-Sihah - Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiyyah", Vol. 1, edited by Ahmad al-Attar", Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
- Haji Ismaili, Muhammad Reza, Najat-Bakhsh Azadani, Alireza (1401 SH): "Critique of the Article" Some Proposals for the Correction of the Mushaf" by James Bellamy", Journal of Historical Quran and Hadith Studies, No. 71, Year 28, pp. 47-69.
- Khazraji, Ahmad ibn Abd al-Samad (1429 AH): "Tafsir al-Khazraji titled Nafas al-Sabah fi Gharib al-Quran wa Nasikh wa Mansukh, 1 vol", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Publications of Muhammad Ali Baydoun, 1st ed.
- Dhahabi, Muhammad Hossein (n.d.): "Al-Tafsir wa al-Mufasssirin", Beirut: Dar Ihya' Turath al-Arabi.
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Quran, 1 vol", Beirut: Dar al-Shamiyyah, 1st ed.
- Rezaei Haftador, Hassan (1389 SH): "Biographical Sketches of Some Orientalists and Their Works", Quranic Studies of Orientalists, Autumn and Winter 1389 SH, No. 9, pp. 171-190.

- Rashid Reza, Muhammad (1393 AH): "Tafsir al-Quran al-Hakim (Al-Manar)", Beirut: Dar al-Fikr.
- Zobaydi, Muhammad Murtaza Hosseini (1414 AH): "Taj al-Arous min Jawahir al-Qamus, Vol. 4", edited by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar (1407 AH): "Al-Kashaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd ed.
- Samin Halabi, Ahmad ibn Yusuf (1411 AH): "Al-Durr al-Masun fi Ulum al-Kitab al-Maknun", Beirut: Dar al-Kutub.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Aytollah Mar'ashi Library.
- Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH): "Al-Itqan fi Ulum al-Quran", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 2nd ed.
- Shabestari, Abdul Hossein (1379 SH): "A'lam al-Quran", Qom: Office for Islamic Propagation.
- Shahrani, Abu al-Hasan and Muhammad Gharib (1379 SH): "Nasr Tuba or Encyclopedia of the Languages of the Holy Quran", Tehran: Islamic Bookstore.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, 20 vols.", Beirut: Maktabat al-A'lami lil-Matbu'at, 2nd ed.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan li-Ulum al-Quran, 10 vols.", Tehran: Nasir Khusraw, 3rd ed.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1403 AH): "Tarikh al-Tabari", Beirut: Maktabat al-A'lami lil-Matbu'at, 4th ed.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1415 AH): "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran, Vol. 8", edited by Sadqi Jamil, Beirut: Dar al-Fikr.
- Torayhi, Fakh al-Din ibn Muhammad (1375 SH): "Majma' al-Bahrain, 3rd ed.", Tehran: Ahmad Hosseini Ashkouri.
- Fakh al-Din Razi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb, 3rd ed", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Farzaneh, Babak (1390 SH): "Hasb Jahannam: A Semantic Study of the Word "Hasb" in the Quran", Journal of Sahifeh Mobin, No. 49, pp. 99-112.
- Faghihzadeh, Abdul Hadi (1374 SH): "A Study on the Structure of the Quran", Tehran: Jihad University Publications.
- Faghihzadeh, Abdul Hadi; Emami Danalu, Hesam (1393 SH): ""Musajjal"; An Incorrect and Unscholarly Proposal", Journal of Research in Tafsir and Language of the Quran, No. 4, pp. 115-128.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364 SH): "Al-Jami' li-Ahkam al-Quran", Tehran: Nasir Khusraw.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazin (n.d.): "Lata'if al-Isharat", 3rd ed., edited by Ibrahim Basyuni, Egypt: Egyptian General Authority for Books.
- Karimi-Nia, Mortaza (1392 SH): "The Language of the Quran, Tafsir of the Quran", Tehran: Hermes, 2nd ed.
- Mazandarani, Muhammad ibn Shahrashub (1369 AH): "Mutashabih al-Quran wa Mukhtalifuh", Qom: Dar al-Bidar lil-Nashr, 1st ed.
- Maraghi, Ahmad Mustafa (1371 SH): "Tafsir al-Maraghi, Vol. 5", Beirut: Dar al-Fikr.
- Mostafavi, Hassan (1374 SH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim, Vol. 2", Tehran: Ministry of Guidance.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1415 AH): "Al-Tamhid fi Ulum al-Quran", Qom: Islamic Publishing Institute.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad (1424 AH): "Al-Tafsir al-Kashif, 7 vols.", Qom: Dar al-Kitab al-Islami, 1st ed.

- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH): "Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-Ibad", Qom: Sheikh Mufid Congress.
- McAuliffe, Jane Dammen (2006): "Encyclopaedia of the Qur'an, Vol.5", Criticism in Quranic Textual Studies, Brill, Leiden, pp. 238-252.
- Va'ez-Zadeh Khorasani, Muhammad (1388 SH): "Al-Mu'jam fi Fiqh Lughat al-Quran wa Sir Balaghatih", 24 vols, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 2nd ed.
- Bellamy, James A. (1993): "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran". Journal of American Oriental Society, 113(4), pp. 562-573.
- Bellamy, James A. (1992): "Ummuhu Hawiyah: A Note on Surah 101:9". Journal of American Oriental Society, pp. 485-487.
- Bellamy, James A. (1993): "Some Proposed Emendations to the Text of the Quran". Journal of American Oriental Society, 113(4), pp. 562-573.
- Bellamy, James A. (1996): "More Proposed Emendations to the Text of the Quran". Journal of American Oriental Society, 116(2), pp. 196-204.
- Bellamy, James A. (1991): "A Note on Surah 18:9: Al-Raqim or al-Ruqud", Journal of American Oriental Society, 111(1), pp. 115-117.
- McAuliffe, Jane Dammen (2006): "Encyclopaedia of the Qur'an, Vol.5", Criticism in Quranic Textual Studies. Brill, Leiden, pp. 238-252.



A Critical Analysis of Sunni and Shi'i Exegetes' Views on the Type of Divorce (Revocable or Irrevocable) Following an Oath of Abstinence ('Īlā') in Verses 226 and 227 of Surah Al-Baqarah¹

Ehsan Ebrahimi¹ , Sakineh Mirzaei² , Narjes Sadat Mohseni³ 

1. Assistant Professor, Interpretation Department, Al-Mustafa University, Qom, Iran (Corresponding Author).

ehsan_ebrahimi@miu.ac.ir

2. Level 4 student, Comparative Interpretation, Sediqeh Kubra (peace be upon him) Teacher Training Center,

Qom, Iran. mirzaesa8@gmail.com

3. Graduated from Level 4, Comparative Interpretation, Masoomiyeh (peace be upon him) Seminary Higher Education Institute (for Women), Qom, Iran. Narjes.mohseni@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Purpose of the Research: The present study seeks to criticize the views of the Shia and Sunni Qur'anic exegetes on the type of divorce after the oath of abstinence ('Īlā') in verses 226 and 227 of Surah Al-Baqarah. The oath of abstinence ('Īlā') was one of the challenges of living together in the pre-Islamic Arab era, committed by men to harm women. Therefore, the Holy Qur'an promulgated laws against it so that women could gain their rightful value and rights in society. Given the importance of this issue as an interpretative, jurisprudential, and legal challenge to women in today's society, it is necessary to determine the type of divorce that occurred in the oath of abstinence ('Īlā'). Is it considered irrevocable, so that the man has no right of recourse, or is it considered a revocable divorce, which leaves the man with the right of recourse? Re-examining the issue of the type of divorce in the oath of abstinence ('Īlā') from the perspective of the Qur'anic verses and delving into the functions and goals of divorce in the Qur'an can resolve unknown dimensions and doubts surrounding this issue and explain the correct perspective of the Holy Qur'an in this regard. In this way, the rights and duties of each man and woman in such problems can be explained and many of the tyrannies and rebellions of some men in the family system in today's society can be prevented.

Research Method: To conduct this research, library and documentary methods were used to collect research data. In addition, the descriptive-analytical method is used for converting the collected data into information and to reach the desired outcomes. First, the opinions of the Qur'anic exegetes were collected from the reliable

1. The article is an extracted article from the PhD dissertation of Sakineh Mirzaei

Received: 2024/09/05 ; Received in revised from: 2024/10/27 ; Accepted: 2025/03/10 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Ebrahimi, Ehsan, Mirzaei, Sakineh, Mohseni, Narjes Sadat (1403SH): "A Critical Analysis of Sunni and Shi'i Exegetes' Views on the Type of Divorce (Revocable or Irrevocable) Following an Oath of Abstinence ('Īlā') in Verses 226 and 227 of Surah Al-Baqarah", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P258-283, [10.22034/csq.2025.477071.1465](https://doi.org/10.22034/csq.2025.477071.1465)

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



exegetical sources of both the Shia and the Sunni. Thereafter, the opinions raised regarding the research topic were criticized for using content analysis, relying on Qur'anic, narrative, and literary evidence, as well as citing Shia and Sunni exegetical and jurisprudential sources.

Findings: The findings of this study show that the view of realizing irrevocable divorce after the oath of abstinence ('Īlā') faces challenges because the argument based on the contrast between the expressions "they return" and " they resolve upon divorce " in the Qur'anic verses is incomplete. On the other hand, divorce after the oath of abstinence ('Īlā') is outside the realm of irrevocable divorce. In addition, in contrast to the hadiths indicating irrevocable divorce, there are conflicting hadiths that this group of hadiths does not have the authority to resist. The view that the realization of revocable divorce is based on the principle of revocability also does not seem accurate, because the argument based on this principle depends on the absence of reason to the contrary. While the cases covered by irrevocable divorce are ignored in the issue of the oath of abstinence ('Īlā'), the possibility of such conditions being fulfilled is not ruled out. According to the chosen view, the verse in question and the narrations interpreting it are applicable; therefore, the aforementioned divorce is absolute and must be considered in detail. This means that divorce after the oath of abstinence ('Īlā') can be irrevocable or revocable, depending on conditions such as the woman's minor age, the number of divorces, and the woman's payment of donations and ransom.

Final result: Finally, this research shows that the divorce mentioned in the verse in question and the narrations interpreting it is applicable and the issue should be considered in detail. This means that divorce after the oath of abstinence ('Īlā') can be irrevocable or revocable, depending on conditions such as the woman's minor age, the number of divorces, and the woman's payment of donations and ransom. This research can be cited as a reliable source for researchers in the field of studying the type of divorce in the oath of abstinence ('Īlā'), to explain the correct view of the Holy Qur'an in this field and to explain the rights and duties of each man and woman in such problems, and as a result, important effects can be achieved in improving the legal conditions of women in today's civil society.

Keywords: The Oath of Abstinence ('Īlā'), Irrevocable Divorce (Ṭalāq Bā'in), Revocable Divorce (Ṭalāq Raj'ī), Verses 2:226–227 of al-Baqarah, Verses of Rulings (Āyāt al-Aḥkām), Qur'anic Jurisprudence (Fiqh al-Qur'ān), Family Law

نقد دیدگاه مفسران فریقین درباره نوع طلاق پس از ایلاء (بائن یا رجعی) در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره^۱

احسان ابراهیمی^۱ (ID)، سکینه میرزایی^۲ (ID)، نرجس السادات محسنی^۳ (ID)

۱. استادیار گروه تفسیر، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسؤول)، ehsan_ebrahimi@miu.ac.ir
۲. طلبة سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مرکز تربیت مدرس صدیقه کبری (سلام الله علیها)، قم، ایران. mirzaezaes8@gmail.com
۳. دانش آموخته سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مدرسه عالی معصومیه (سلام الله علیها) خواران، قم، ایران. Narjes.mohseni@gmail.com

چکیده

ایلاء در عرب جاهلی، دست‌آویزی برای آزار زنان بود که مرد سوگند یاد می‌کرد بیشتر از چهار ماه یا تا ابد با همسر خود همبستر نشود؛ بدین‌گونه زن در سرگردانی شوهردار بودن یا بی‌شوهری می‌ماند. خداوند برای دفاع از حقوق زن، در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره «بقره» در مسئله ایلاء به مردان چهار ماه مهلت داده و آنان را میان رجوع یا طلاق زن مخیر ساخت. مسئله اصلی در این پژوهش، نقد دیدگاه مفسران درباره نوع طلاق پس از ایلاء در این آیات با روش توصیفی-تحلیلی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دیدگاه تحقق طلاق بائن پس از ایلاء با چالش‌هایی روبه‌روست؛ زیرا استدلال به تقابل واژگان «فأَوْ» و «عَزَمُوا الطَّلَاقَ» در آیات، ناتمام است؛ از سویی طلاق پس از ایلاء از قلمرو طلاق بائن خارج است. همچنین در مقابل احادیث بیانگر طلاق بائن، روایات معارضی است که این دسته از روایات، صلاحیت مقاومت در برابر آن را ندارند. دیدگاه تحقق طلاق رجعی نیز با استدلال به قاعده اصل رجعی بودن، دقیق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا استدلال به این اصل، در گرو عدم وجود دلیل مخالف است؛ درحالی‌که موارد مشمول طلاق بائن در بحث ایلاء نادیده گرفته شده و امکان تحقق چنین شرایطی نفی نمی‌گردد. بر اساس دیدگاه برگزیده، آیه محل بحث و روایات مفسران، اطلاق دارند؛ بنابراین طلاق مذکور، مطلق است و باید به تفصیل قائل شد؛ یعنی طلاق پس از ایلاء با توجه به شرایطی همچون صغیره بودن زن، عدد طلاق، بذل و فدیة دادن زن، می‌تواند بائن یا رجعی باشد.

کلیدواژه‌ها: ایلاء، طلاق بائن، طلاق رجعی، آیه ۲۲۶ بقره، آیه ۲۲۷ بقره، آیات الاحکام، احکام

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی سکینه میرزایی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: ابراهیمی، احسان، میرزایی، سکینه، محسنی، نرجس السادات (۱۴۰۳): «نقد دیدگاه مفسران فریقین درباره نوع طلاق پس از ایلاء در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره بقره»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۲۵۸-۲۸۳.

10.22034/csq.2025.477071.1465

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. طرح مسئله

شکل‌گیری و حفظ خانواده به بهترین شکل و برای رسیدن به آرامش، رشد و کمال زوجین در تعامل با یکدیگر، از اهداف مهمی است که دین مبین اسلام در قالب معارف دینی همواره بر آن تأکید دارد. با وجود این، گاهی انسان در طول زندگی مشترک با مشکلاتی روبه‌رو می‌گردد که ادامه آن، امکان پذیر نبوده و محلّ تحقق اهداف مطلوب شارع از تشکیل پیمان ازدواج است؛ از این رو قرآن کریم، احکام طلاق را به منظور دفع مفسد ادامه زندگی بیان می‌کند تا هر یک از زوجین گرفتار تحیر در بن‌بست‌های پیش‌آمده، مسیر دیگری را برای زندگی خود برگزینند (قافی و زمانی، ۱۴۰۰: ۳۴۵-۳۴۶). در این میان، ایلاء از چالش‌های زندگی مشترک در عصر عرب جاهلی بود که از سوی مرد و با هدف آسیب زدن و آزار رساندن به زن صورت می‌گرفت؛ از این رو قرآن کریم در قبال آن، احکامی وضع کرد تا زن، ارزش و حق شایسته خود را در جامعه به دست آورد.

قرآن کریم این رسم جاهلی را به‌گونه کامل منسوخ نکرده و تنها احکامی را برای اصلاح آن و به هدف کاهش آثار زیانبار نسبت به زنان، تشریح و محدودیت‌هایی در این زمینه برای مرد ایجاد کرد. این عدم نسخ خود نشانگر ادامه روند ایلاء از سوی مردان در طول دوران متمادی پس از اسلام در جهت آزار و اضرار زنان است.

آن‌چه حائز اهمیت و به مثابه چالشی تفسیری، فقهی و حقوقی نسبت به زنان در جامعه امروزی، در خور بررسی است، نوع طلاق رخ داده در این مسئله است که از گونه بائن محسوب شود که مرد در آن، حق رجوع ندارد یا طلاق رجعی است که برای مرد حق رجوع باقی می‌ماند. به یقین رفع این چالش آثار مهمی در بهبود شرایط حقوقی زن در جامعه مدنی امروز در جهت حفظ و عدم تضییع حقوق او به دنبال خواهد داشت (موسوی مقدم و مدرسی مصلی، ۱۳۹۸: ۱۶۳-۱۶۴).

با توجه به اعتبار و محوریت نص قرآن در مباحث فقهی، همچنین ضرورت بررسی و وجود نگاهی نظام‌مند به مجموعه معارف قرآنی در استدلال‌های فقهی، بازپژوهی مسئله نوع طلاق در ایلاء از منظر آیات و تعمق در کارکردها و اهداف طلاق در قرآن می‌تواند ابعاد ناشناخته و شبهات پیرامون این موضوع را برطرف و دیدگاه صحیح قرآن کریم در این زمینه را تبیین کند تا به این واسطه حقوق و وظایف هر یک از زن و مرد در مانند چنین مشکلاتی تشریح و مانع بسیاری از خودکامگی‌ها و سرکشی‌های برخی مردان در نظام خانواده در جامعه کنونی شود. گفتنی است در خصوص مسئله این مقاله؛ یعنی دلالت آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره

«بقره» بر نوع طلاق در ایلاء و نقد دیدگاه‌های تفسیری ذیل این آیات، پژوهشی نزدیک به مسئله یافت نشد^۱ با این همه، برخی پژوهش‌های مرتبط با موضوع مقاله یعنی ایلاء و طلاق در قرآن عبارت‌اند از:

- عبدالهادی اخوت (۱۳۹۵) در پایان‌نامه «بررسی تعلیق حقوق زنان با رویکردی به تنقیح مناط در احکام ایلاء» بر توسعه احکام ایلاء از طریق تنقیح مناط پرداخته و از قواعد دیگر فقهی مانند قاعده لاضرر، نفی عسر و حرج، نیز کمک می‌گیرد.

- ریحانه داورپناه مقدم (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی احکام طلاق ایلاء» به مباحثی همچون اقسام طلاق از جمله طلاق نامشروع و سنی، شرایط تحقق ایلاء، احکام ایلاء و تحقق طلاق در ایلاء پرداخته است.

- زهرا غفوری (۱۳۹۷) در پایان‌نامه «مبانی فقهی و حقوقی ایلاء» به طرح احکام ایلاء و آراء فقها در آن و چگونگی برخورد با ایلاء کننده می‌پردازد،

- رضوان جلالی‌فر و دیگران (۱۴۰۲) در مقاله «نگرش تحلیلی به نسخ تمهیدی ایلاء با نظر داشت نگاه تاریخ محور به نگره‌ها» به طرح مسئله ایلاء در قالب سه نگره: پذیرش مطلق ایلاء، پذیرش مشروط ایلاء، نسخ تمهیدی ایلاء، پرداخته و نگره سوم را ترجیح داده و به تحلیل و بررسی و ارائه ادله پیرامون آن می‌پردازد.

پژوهش‌های یاد شده، به صورت کلی یا از جنبه‌های متفاوت، مسئله ایلاء را بررسی کرده‌اند؛ درحالی‌که مقاله حاضر با رویکردی جامع همراه تعمق در آراء مفسران در نوع طلاق (بائن یا رجعی) پس از ایلاء به نقد نظرات تفسیری با تمرکز بر آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره «بقره» می‌پردازد؛ از این رو با توجه به محدود شدن دامنه پژوهش در نوع طلاق (بائن و رجعی) پس از ایلاء تنها مباحث مرتبط با همین مسئله مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد و طرح مباحثی همچون دادن اختیار طلاق به زن، نقش حاکم در چنین طلاق و همچنین احکام مرتبط با طلاق بائن و رجعی، هریک پژوهشی مجزا را می‌طلبد که از مجال مقاله حاضر خارج است.

۲. نگاهی اجمالی به آیات ۲۲۶ - ۲۲۷ سوره «بقره»

ایلاء در جاهلیت، روشی برای ضرر زدن به زنان بود؛ هر گاه مردی همسرش را نمی‌خواست و با این حال، دوست نداشت که او همسر دیگری شود، سوگند می‌خورد که برای همیشه با او همبستر نشود و با او متارکه می‌کرد؛ بنابراین زن، نه بی‌شوهر بود تا ازدواج کند، نه صاحب شوهر و زندگی (واحدی، ۱۴۱۱: ۸۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۳۱۲/۲).

۱. البته موضوع طلاق به واسطه ایلاء، در منابع تفسیری یا کتب فقهی بیان شده که در این پژوهش، در قالب منابع مرجع و عام استفاده می‌شوند.

قرآن حکیم با نزول آیات «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۲۶ و ۲۲۷) به مقابله با این عادت جاهلی پرداخت و مدت ایلاء را چهار ماه قرار داد تا مرد ناگزیر نظر نهایی خود نسبت به زن را مشخص و در نتیجه، از آسیب‌های این رخداد کاسته شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۴۹ و ۱۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/ ۲۴۰).

به هدف آشنایی اجمالی و اولیه با این دو آیه، برخی مفردات مهم آن، بررسی و در ادامه، معنای کلی آن بیان می‌گردد:

۱. **یُولُونَ**: ایلاء از ریشه «ألو» به معنای سوگند (صاحب، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۳۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۶۳) یا سوگند بر خودداری از چیزی به طور مطلق (سعدی، ۱۴۰۸: ۲۳) یا سوگندی برای کاری است که در آن کوتاهی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۰۳). در اصطلاح شرع، ایلاء یعنی سوگند مرد در حالت غضب بر ترک همبستر شدن با همسر خود به مدت بیش از چهار ماه و به قصد آسیب زدن به زن (طوسی، بی تا: ۲/ ۲۳۱؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵: ۴/ ۱۰۷).

۲. **تَرَبُّصٌ**: مادّه «ربص» به معنای درنگ کردن و انتظار کشیدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۱۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۸۴) برخی معتقدند «تربص»، مفهومی مرکب از صبر و نظر است؛ یعنی درنگ و انتظار همراه با توقع برای محقق شدن امری خیر یا شتر (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴/ ۲۶) برخی نیز «تربص» را مقلوب از «تصبر» می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳/ ۱۰۸).

۳. **فَأَنوَا**: اصل «فیء» در معنای رجوع و بازگشت به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۴۰۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱/ ۶۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۴۳۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/ ۳۸۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۳۳) البته برخی نیز معنای آن را رجوع و بازگشتی می‌دانند که نزدیک و محتمل است (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۹۹). در نگاه واژه‌پژوهان معاصر، مفهوم محوری در «فیء» انعطاف پس از گردن‌کشی است و بازگشت و دگرگونی لازمه آن خواهد بود (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹/ ۱۸۱) همچنین برای «فیء» و «فیئه»، بازگشت به حالت پسندیده را نیز ذکر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۰). در آیه محل بحث، «فأثوا» کنایه از جماع و عمل زناشویی است؛ زیرا ایلاء سوگند بر ترک جماع است و رجوع در قبال ایلاء، معنای جماع را می‌رساند (طبری، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۵۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۷۵).

۴. **عَزَمُوا**: «العزم» و «العزیمه» به معنای تصمیم و پیمان قلبی بر انجام دادن کار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۵).

۵. **الطَّلَاق**: «طلاق» اسم مصدر از ماده «طلق» است که مفهوم برداشتن قید

و بند طبیعی یا قراردادی را می‌رساند. ازدواج، قید و بندی برای زوجین است که با عقد پدید می‌آید و طلاق، رها شدن از قید ازدواج است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۳۱/۷ و ۱۳۲؛ صافی، ۱۴۱۸: ۴۷۱/۲).

بر پایه این آیات، کسانی که زنان خود را ایلاء می‌کنند و برای ترك آمیزش جنسی با آنان سوگند می‌خورند، باید چهار ماه انتظار کشند و وضع رابطه خود با همسرشان را روشن کنند؛ آن‌ها در این فرصت زمانی، می‌توانند تصمیم به بازگشت به زن و زندگی مشترک با او بگیرند یا از زن به گونه کامل جدا شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۲).

گفتنی است، سوگند در ایلاء با سوگندهای متعارف، تفاوت دارد؛ در «ایلاء» شوهر بر اثر خشمی که او را از حالت اختیار خارج می‌کند و به قصد ضرر زدن به همسر خود که در گذشته با او مباشرت داشته، سوگند می‌خورد که تا ابد یا مدتی بیش‌تر از چهارماه، ارتباط جنسی با او را ترک کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۰/۲ - ۵۷۱؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۲۰۱)؛^۱ از این رو سوگند بر ترک مباشرت به مدّت کم‌تر از چهارماه یا به منظور راحتی همسر در زمان شیر دادن یا آرامش فرزند و مانند آن، همچون دیگر سوگندهاست و احکام جداگانه‌ای ندارد. در سوگندهای رایج با تمام شدن زمان، حکم وضعی کفّاره جاری نمی‌شود؛ اما در ایلاء چنان‌چه شوهر بعد از چهارماه بازگردد، حکم کفّاره برقرار خواهد بود، چون در هر صورت، حنث قسم تحقق یافته است (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۲۰۱ و ۲۰۲). هرچند باید بر خلاف قَسَم خود عمل کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۳۳). به هر روی، پس از بررسی مختصر آیه و مفردات آن، به تبیین و تحلیل دیدگاه‌های تفسیری درباره نوع طلاق در مسئله ایلاء پرداخته می‌شود.

۳. دیدگاه باین بودن طلاق پس از ایلاء

باین بودن طلاق پس از ایلاء از دیدگاه‌هایی است که درباره نوع طلاق در این زمینه مطرح شده است.

تبیین دیدگاه: برخی مفسران معتقدند اگر زن پس از تحقق ایلاء و گذشت چهار ماه، حق خود را مطالبه کند، شوهر در صورت عدم رجوع باید زن را به صورت باین طلاق دهد و چنان‌چه زن را طلاق رجعی دهد، دیگر حق رجوع ندارد، تا به این شکل، زن از بلا تکلیفی رهایی یابد (جصاص، ۱۴۰۵: ۲/۴۹؛ حقی برسوی، بی‌تا:

۱. البته برخی مفسران با تمسک به اطلاق آیه، ایلاء را منحصر در حالت غضب ندانسته یعنی ایلاء در حال رضایت نیز هم محقق می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۴۳۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲/۲۵۱).

۳۵۲/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۳۴؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۲/۹۹). باید گفت این حکم در صورتی است که زن مطالبه حق کند؛ اما اگر از حق خود گذشته و زندگی بدون مباشرت با همسرش را انتخاب کند، مرد محدودیتی نداشته و در تصمیم خود آزاد است، هرچند مرتکب گناه شده و عقوبت اخروی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۳۵).

ادله دیدگاه: دیدگاه مذکور به واسطه برخی ادله ادبی، قرآنی و روایی قابل اثبات است: تقابل واژگان «فأؤا» و «عزمو الطلاق» در آیه: دو واژه مهم و کلیدی به کار رفته در آیه ۲۲۶ و ۲۲۷ بقره، واژگان «فأؤا» و «عزمو الطلاق» است؛ چنان که گذشت «القیء» به معنای بازگشت به حالتی پسندیده است و «العزم» یعنی اراده بر عمل و جدیت در کار. با استناد به تقابل فعل‌های «فأؤا» و «عزمو الطلاق» که بیانگر عدم حق رجوع در طلاق پس از ایلاء است، نوع طلاق پس از گذشت چهار ماه از ایلاء، بائن خواهد بود و مرد حق رجوع ندارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۲/۹۹). دلالت روایات بر بائن بودن طلاق: روایاتی در منابع فریقین، می‌توانند مستند بائن بودن طلاق باشند:

روایات شیعی

– «عَنْ أَبَانَ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ آلى مِنْ امْرَأَتِهِ فَمَرَّتْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَالَ يُوقَفُ فَإِنْ عَزَمَ الطَّلَاقَ بَانَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا عِدَّةُ الْمُطَلَّاقَةِ وَالْأَكْفَرُ عَنْ يَمِينِهِ وَأَمْسَكَهَا» (طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۸) یعنی اگر ایلاء کننده بعد از گذشت چهار ماه، تصمیم به طلاق گرفت، او را طلاق بائن می‌دهد.

– «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمَوْلِي إِذَا وَقَفَ فَلَمْ يَفِيْ طَلَّقَ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً» (طوسی، ۱۳۶۵: ۴/۸) یعنی ایلاء کننده زمانی که توقف کرده و رجوع نکند، همسرش را طلاق بائن می‌دهد.

– «عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: إِنَّ الْمَوْلِيَّ يُجْبَرُ عَلَى أَنْ يُطَلِّقَ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۱۳۱) یعنی ایلاء کننده را مجبور می‌کنند تا همسرش را طلاق بائن دهد.

طبق این‌گونه روایات، پس از ایلاء و گذشت چهار ماه، مرد باید بازگردد و زندگی مشترک را از سر گیرد یا زن را طلاق دهد؛ اما اگر عزم بر طلاق دارد، از نوع بائن خواهد بود. چنان که برخی فقها با عبارت «ربما يقع بوقوع الطلقة بائنة» به طلاق بائن در ایلاء، تصریح کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۰/۱۴۲)؛ زیرا هدف از طلاق در ایلاء، رهایی زن از سرگردانی است که تنها در صورت عدم امکان رجوع مرد تأمین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۳۴).

روایات اهل تسنن

- «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَهِيَ أَحَقُّ بِتَنْفِيسِهَا» (طحاوی، ۱۴۱۶: ۲/۳۸۴) یعنی اگر چهار ماه گذشته باشد، پس او نسبت به خودش سزاوارتر است.

- «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ فَلَمْ يَفِ حَتَّى مَضَى أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَهِيَ تَطْلِيقَةٌ بَائِنٌ» (بیهقی، ۱۴۱۹: ۱۱/۳۰۴؛ طحاوی، ۱۴۱۶: ۲/۳۸۵ و ۳۸۶) یعنی اگر مردی زن خود را ایلاء کند و تا قبل از چهار ماه رجوع نکند، طلاق زن، بائن خواهد بود.

طبق این دو روایت، فقهای اهل تسنن معتقدند طلاق پس از ایلاء بائن بوده و زن، مالک و صاحب اختیار است و مرد در این مورد، حق رجوع ندارد (جصاص، ۱۴۰۵: ۲/۴۹؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲/۳۱۵؛ سیوطی، بی تا: ۲/۶۲۹). برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند طلاق ایلاء کننده، به هدف دفع ضرر از زن اتفاق می‌افتد و چنین هدفی محقق نمی‌گردد مگر با سلب امکان رجوع از مرد؛ زیرا در صورت رجوع، وقوع ضرر همچنان باقی است (ابن قدامه، بی تا: ۸/۵۴۳).

نقد دیدگاه: این دیدگاه از سه زاویه، درخور نقد و بررسی است:

ناتمام بودن استدلال به تقابل واژگان «فأؤا» و «عزموا الطلاق»: صرف تقابل دو واژه، بدون هیچ دلیل متقنی بر ادعای طلاق بائن، کافی نیست. افزون بر این که این معنای مستفاد از تقابل، در هیچ یک از کتب تفسیری و فقهی اشاره نشده است، همچنین برخی فقهای قرآنی درباره جایگاه این دو واژه در آیات محل بحث می‌نویسند «فإن فأؤا» و «إن عزموا» تفصیلی برای عبارت «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ» (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۲۰۷) است؛ از این رو ظاهر دو فعل «فإن فأؤا» و «وَإِنْ عَزَمُوا» مخیر شدن ایلاء کننده میان رجوع یا طلاق است که فقط یکی را می‌تواند انتخاب کند (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۴/۱۰۷).

خارج بودن طلاق پس از ایلاء از قلمرو طلاق بائن: بائن، نوعی از طلاق است که مرد در آن، حق رجوع به زن را ندارد؛ خواه زن مشمول عده باشد یا نه. این طلاق، در مقابل رجعی است که در آن، مرد در زمان عده، می‌تواند رجوع کند (خمینی، ۱۴۲۴: ۲/۵۲۹-۵۳۰).

برای طلاق بائن اقسامی ذکر شده که طلاق پس از ایلاء تحت هیچ یک از آنها قرار نمی‌گیرد. از جمله طلاق خلع و مبارات، طلاق سوم، طلاق قبل از آمیزش (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۱۹/۲۰۷ و ۲۰۵) طلاق زن یائسه، طلاق دختر قبل از نه سالگی (مشکینی، ۱۴۳۱: ۳۵۷) و طلاق توسط حاکم شرع (سیستانی، بی تا: مسئله ۲۵۴۰).

ضعف روایات مورد استناد (روایات شیعه): یکم: ذیل روایت مقطوع منصور، روایت متناقض دیگری نقل شده که بائن نبودن طلاق را روشن می‌سازد: (عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ غَيْرِ مَنْصُورٍ أَنَّهُ يُطَلِّقُ تَطْلِيقَةً يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ إِنَّ هَذَا مُنْتَقِضٌ، فَقَالَ لَا الَّتِي تَشْكُو فَتَقُولُ يُجْبِرُنِي وَيَضْرِبُنِي وَيَمْنَعُنِي مِنَ الزَّوْجِ يُجْبِرُ عَلَيَّ أَنْ يُطَلِّقَهَا تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَالَّتِي تَسْكُتُ وَلَا تَشْكُو إِنَّ شَاءَ يُطَلِّقَهَا تَطْلِيقَةً يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ)؛ یعنی مرد مجبور می‌شود تا زن را به صورت رجعی طلاق دهد. بعضی از اصحاب گفتند این نقض می‌شود؟ گفت نه، زنی که شکایت کند و بگوید شوهرم من را مجبور می‌کند، کتک می‌زند و مانع ازدواجم می‌شود. مرد مجبور می‌شود که او را طلاق بائن بدهد و زنی که سکوت می‌کند و هیچ شکایتی نمی‌کند او را طلاق رجعی می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱/۶؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۴؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۲/۴۱۰؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴: ۲/۱۲ و ۲۰۲/۴۱۲؛ نجفی، بی‌تا: ۳۳/۳۱۵).

دوم: روایات مورد استناد برای طلاق بائن، صلاحیت مقاومت در برابر نصوص مخالفی را ندارند که طلاق بائن را نفی می‌کنند، بنابراین روایات فوق کنار گذاشته شده یا بر کسی حمل می‌گردند که امام (علیه السلام) او را در مقابل فدیهای، به طلاق بائن مجبور کرده است.

سوم: چه بسا عبارات «بَائِنٌ» یا «بَائِنَةٌ» در روایات فوق، در معنای لغوی آن استعمال شده باشند؛ زیرا هر طلاق بائن است از این جهت که سبب جدایی و محرومیت نسبت به زوج می‌شود، مادامی که رجوع صورت نگیرد (حرامی، ۱۴۱۶: ۲۲/۳۵۲). همچنین مراد از بینونت در این روایات، می‌تواند صرف خروج زن از زوجیت باشد، هرچند با طلاق رجعی (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱/۶). همچنان که ممکن است طلاق در مقابل عوض یعنی همان طلاق خلع باشد و به این دلیل، بائن به شمار آمده است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۳) یا آن که حکم بائن در این گونه روایات، از باب تقیه باشد (همان: ۱۶/۱۳؛ آل عصفور، ۱۴۱۴: ۷۸/۱). بر این اساس، برخی فقها، وقوع طلاق بائن را با استناد به روایت منصور، دیدگاهی شاذ و نادر دانسته‌اند (محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۲/۴۱۰؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴: ۱۲/۴۱۲).

افزون بر این، در برخی روایات نیز آمده است: (وَرُوِيَ: أَنَّهُ يُطَلِّقُهَا تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَ حُمْلَ عَلَى اقْتِضَاءِ الْمَصْلَحَةِ فِي نَظَرِ الْإِمَامِ، وَعَلَى مَنْ طَلَّقَ مَرَّتَيْنِ قَبْلَهَا، وَعَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْيَائِسَةِ، وَعَلَى الْبَائِنِ اللَّغْوِيِّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْوَجِبِ الْمُخْتَرِ لَا يُنَافِي التَّخْيِيرَ)؛ مرد زن را به صورت بائن طلاق می‌دهد و این حکم حمل می‌شود بر موردی که از نظر امام مقتضی مصلحتی باشد یا بر کسی که پیش‌تر دو بار طلاق داده یا بر صغیره و

زن یائسه یا این که حمل می شود بر معنای لغوی باین از این جهت که دستور به واجب تخییری، منافاتی با اختیار ندارد (حرعاملی، ۱۴۱۲: ۷/ ۴۶۴)

روایات اهل تسنن

یکم. روایات مذکور، بیانگر باین بودن طلاق به صورت مطلق هستند، بدون اشاره به دلیل آن. از سوی دیگر، قاعده و اصل فقهی بیانگر رجعی بودن طلاق و نیاز به دلیل داشتن طلاق باین، نافی تحقق طلاق باین در ایلاء است (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/ ۵۱۶؛ آل عصفور، ۱۴۱۴: ۱/ ۷۸؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۷/ ۲۳۴)؛ بنابراین استدلال به این گونه روایات، تام و کامل نیست.

دوم. برخی همچون ابوحنیفه، مدت چهار ماه از زمان ایلاء را همان مدت قابل امکان برای رجوع مرد در نظر گرفته اند؛ یعنی مدت ایلاء را به عده تشبیه کرده و معتقدند با گذشت این زمان طلاق باین محقق می گردد. بدون این که لفظی برای طلاق جاری شده باشد (زحیلی، ۱۴۱۱: ۲/ ۳۱۵ و ۳۱۶؛ ساییس، ۱۴۲۳: ۱۴۹).

این نظریه، با آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره «بقره» همخوانی ندارد؛ زیرا این آیات، مدت انتظار را حق مرد دانسته است^۱ به گونه ای که فرد عادی یا حاکم نمی تواند در طول این زمان، حق فوق را از مرد سلب و او را به بازگشت یا طلاق ملزم کند. از سوی دیگر، «رجوع و بازگشت» با حرف «فاء» در معنای تعقیب و توالی آمده است و «طلاق» نیز با حرف عطف، همچون «بازگشت» قرار داده شده؛ یعنی بازگشت یا طلاق که مانند مدت انتظار متعلق به مرد و حق اوست، باید پس از انقضای مدت باشد نه در طی آن و هر يك از رجوع یا طلاق، باید با فعل و عمل مرد صورت گیرد و صرف پایان یافتن مدت، سبب طلاق زن نمی شود (حلی، ۱۳۷۹: ۵۵۶).

۴. دیدگاه رجعی بودن طلاق پس از ایلاء

امکان رجوع در طلاق پس از ایلاء، دیدگاه دیگری است که درباره نوع طلاق در این زمینه مطرح شده است.

تبیین دیدگاه: برخی مفسران و فقها، با استناد به قاعده و اصل فقهی «رجعی بودن هر طلاق واحد»، نیز مستند به اطلاق آیات و روایات ذیل آن ها، به گونه صریح یا تلویح به رجعی بودن طلاق در ایلاء اذعان داشته اند؛ یعنی خود مرد نسبت به دیگران شایسته تر است که در این نوع طلاق و پیش از پایان یافتن عده، به همسر خود رجوع کند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱/ ۴۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۵۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳/ ۱۰۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ۳/ ۱۴۰۴).

۱. همان گونه که در دینی که به زمان مشخص مقید است، طلبکار تا پایان مهلت، حق مطالبه ندارد!

۳۹۰؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۴۱۰/۲؛ زحیلی، بی تا: ۷۰۸۵/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۷/۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۷۴/۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۴/۴؛ بنابراین قول مشهور در شیعه و اهل تسنن، رجعی بودن طلاق پس از ایلاء است (صیمری، ۱۴۲۰: ۳/۳۲۳).

ادله دیدگاه: این دیدگاه با استناد به برخی عموماً و شواهد نقلی اثبات می شود: **اصل رجعی بودن طلاق:** بنابر قاعده فقهی رجوع به اصل، هر طلاق واحدی، رجعی است و بائن بودن آن به دلیل شرعی نیاز دارد؛ در مستندات قرآنی و روایی مرتبط با آیه نیز، دلیلی معارض با این اصل وجود ندارد بلکه عبارت «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِجْعِهِنَّ» (بقره/۲۲۸) مؤید رجعی بودن طلاق خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۱۶/۴؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۴۱۰/۲؛ آل عصفور، ۱۴۱۴: ۷۸/۱؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴: ۲ و ۱۲/۲۰۲: ۴۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۳۲۵/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۷۴ و ۳۷۵؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۲۳۴/۷؛ نجفی، بی تا: ۳۱۴/۳۳). همان گونه که در ادله دیدگاه طلاق بائن گذشت، برخی معتقدند طلاق در ایلاء به هدف دفع ضرر از زن اتفاق می افتد که تنها با طلاق بائن و عدم جواز رجوع تأمین می گردد؛ اما این نظریه با مصلحت مورد نظر در طلاق، در اولویت دادن به اصل مشهور؛ یعنی رجعی بودن طلاق، منافات دارد (محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۴۱۰/۲؛ زحیلی، بی تا: ۷۰۸۵/۹)؛ بنابراین هنگام شک در رجعی یا بائن بودن طلاق، اصل بر رجعی بودن است؛ زیرا اصل بر عدم وقوع طلاق سوم یا طلاق خلع است (یزدی، ۱۴۲۱: ۱۷۶/۶).

وجود شرایط تحقق طلاق رجعی: بیش تر فقها معتقدند اگر ایلاء کننده، در دو گانه میان رجوع به زن و طلاق او، گزینه دوم یعنی طلاق را برگزیند، این طلاق، رجعی خواهد بود، البته مشروط بر این که مقتضیات طلاق بائن وجود نداشته باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۰/۱۴۲) بلکه در این باره، مخالف خاصی نیست. بر این اساس، شرایط وقوع طلاق رجعی وجود دارد و مانعی هم در برابر آن نیست؛ زیرا ایلاء کننده میان رجوع و طلاق مخیر شده تا یکی را برگزیند و این مسئله، اقتضا و شرایط بائن بودن را ندارد (روحانی، ۱۴۳۵: ۱۴/۳۵).

دلالت روایات بر رجعی بودن طلاق: روایات متعددی در مصادر فریقین، طلاق پس از ایلاء را رجعی دانسته و به صورت صریح یا تلویحی بیان می دارند که مرد، قبل از پایان عده، سزاوارترین شخص نسبت به همسر خود است:

روایات شیعی: «صَحِيحَةٌ بُرِيدٌ: عَلِيُّ بْنُ إِسْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ فِي الْإِيْلَاءِ إِذَا أَلَى الرَّجُلُ أَنْ لَا يَقْرَبَ امْرَأَتَهُ وَلَا يَمَسَّهَا وَلَا يَجْمَعُ رَأْسَهُ وَرَأْسَهَا فَهُوَ فِي

سَعَةً مَا لَمْ تَمُضِ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ فَإِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَقَفَ فَإِمَّا أَنْ يَفِيءَ فَيَمَسَّهَا وَإِمَّا أَنْ يَعْرِمَ عَلَى الطَّلَاقِ فَيُخَلِّيَ عَنْهَا حَتَّى إِذَا حَاصَتْ وَطَهَّرَتْ مِنْ حَيْضِهَا طَلَّقَهَا تَطْلِيقَةً قَبْلَ أَنْ يُجَامِعَهَا بِشَهَادَةِ عَدْلَيْنِ ثُمَّ هُوَ أَحَقُّ بِرَجْعَتِهَا مَا لَمْ تَمُضِ الثَّلَاثَةُ الْأَقْرَاءُ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۳۰/۶) یعنی اگر مرد با زن خود، ایلاء کند و با او مقاربت جنسی یا بدنی نداشته باشد، تا چهار ماه، مجبور به مقاربت نیست؛ اما پس از آن، مرد ناگزیر باید به زن خود با مقاربت رجوع کرده یا او را طلاق دهد؛ اگر می‌خواهد آن زن را طلاق دهد و زن، حیض می‌بیند، باید صبر کند تا زن پاک شود، سپس بدون آن که با او آمیزش کند، در حضور دو شاهد عادل، زن را طلاق دهد. سپس آن مرد، تا سه بار پاک شدن آن زن از خون حیض، شایسته‌ترین فرد، به رجوع به او است.

باید اشاره کرد که روایات پیش‌گفته در خصوص بائن بودن طلاق، صلاحیت معارضه با «صحیح‌ه برید» را ندارند، چون اصحاب از آن روایات اعراض کرده‌اند (ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۲۴۲/۷) از سوی دیگر، روایات دال بر بائن بودن طلاق، بر تقیه حمل شده‌اند (آل‌عصفور، ۱۴۱۴: ۱/۷۸).

روایات اهل تسنن: «مَالِكُ: أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ، كَانَ يَقْضِي فِي الرَّجُلِ إِذَا آلَى مِنْ امْرَأَتِهِ: أَنَّهَا إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ، فَهِيَ تَطْلِيقَةٌ، وَلَهُ عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ. مَا دَامَتْ فِي عَدَّتِهَا. قَالَ مَالِكُ: وَعَلَى ذَلِكَ كَانَ رَأْيُ ابْنِ شَهَابٍ» (ابن‌انس، ۱۴۲۵: ۴/۷۹۸ و ۷۹۹) یعنی اگر از زمان ایلاء، چهار ماه گذشت و پس آن، زن را طلاق دهد، تا زمانی که زن در عده است، مرد حق رجوع دارد.

«قَالَ مَالِكُ، فِي الرَّجُلِ يُؤَلَى مِنْ امْرَأَتِهِ، فَيُوقَفُ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ، فَيَطْلُقُ، ثُمَّ يَرْتَجِعُ، وَلَا يَمَسُّهَا، فَتَنْقُضِي أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِي عَدَّتِهَا: إِنَّهُ لَا يُوقَفُ، وَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ طَلَاقٌ، وَإِنَّهُ إِنْ أَصَابَهَا قَبْلَ أَنْ تَنْقُضِي عَدَّتِهَا، كَانَ أَحَقَّ بِهَا. وَإِنْ مَضَتْ عَدَّتُهَا قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا، فَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَيْهَا. قَالَ مَالِكُ: وَهَذَا أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي ذَلِكَ» (ابن‌انس، ۱۴۲۵: ۴/۸۰۰) یعنی مردی که زن خود را ایلاء می‌کند، بعد از چهار ماه متوقف می‌شود، در نتیجه زن را طلاق می‌دهد، سپس رجوع می‌کند و با او مقاربت نمی‌کند تا آن که چهار ماه دیگر هم می‌گذرد. قبل از این که عده زن تمام شود: مرد متوقف نمی‌شود و طلاق بر او نیست و اگر قبل از تمام شدن عده با زن مقاربت کند، مرد بر آن زن سزاوارتر است و چنان چه عده او قبل از مقاربت به پایان برسد، هیچ حق رجوعی برای مرد وجود ندارد.

باید بدین نکته توجه داشت که عباراتی نظیر «لَهُ عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ» و «كَانَ أَحَقَّ بِهَا» در روایات اهل تسنن بر رجعی بودن طلاق و نفی طلاق بائن دلالت دارد؛ یعنی

امکان رجوع برای مرد در چنین طلاق، حق مسلم و غیر قابل انکار اوست.

نقد دیدگاه: دیدگاه مذکور، از چند جهت درخور نقد و بررسی است:

وجود معارض برای اصل فقهی: استناد به قاعده و اصل رجعی بودن طلاق، زمانی صحیح است که معارضی نباشد، درحالی که - چنان که گذشت - روایاتی بر بائن بودن طلاق در ایلاء دلالت داشتند.

امکان وجود شرائط طلاق بائن: وجود شرایط لازم در تحقق طلاق رجعی، پذیرفته نیست؛ زیرا وجود شرایط وقوع طلاق بائن نیز ممکن است، همان گونه که در بیان برخی مفسران و فقها، رجعی بودن، مشروط به نبود شرایط لازم برای طلاق بائن در بحث ایلاء دانسته شده است (ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۷/۲۳۴؛ زحیلی، بی تا: ۷/۹۰۸۵) وقتی بیان می‌گردد «اگر مقتضیات طلاق بائن موجود نباشد» اشعار دارد به این که: ممکن است در مواردی این شرایط موجود گردد. از سوی دیگر، کارکرد طلاق پس از ایلاء، دفع حیرت و ضرر از زن است؛ از این رو اگر طلاق رجعی باشد، هدف از طلاق محقق نمی‌گردد (زحیلی، بی تا: ۷/۹۰۸۲؛ جواد آملی، ۱۳۸۷: ۱۱/۲۳۴).

عدم جامعیت استدلال به روایات: به نظر می‌رسد استدلال به روایات، جامع و مانع نیست؛ زیرا تنها در بردارنده مواردی است که شرایط طلاق رجعی وجود داشته باشد و نسبت به ایلائی که در آن شرایط طلاق بائن محقق باشد، ساکت است؛ مواردی از جمله صغیره یا یائسه بودن زن، پرداخت فدیة از سوی زن در مقابل طلاق، طلاق سوم و ...

۵. دیدگاه تفصیل (دیدگاه برگزیده)

تفصیل بین دو دیدگاه گذشته، نظری است که پیرامون نوع طلاق پس از ایلاء و در قالب دیدگاه برگزیده مطرح می‌گردد:

تبیین دیدگاه: آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره «بقره» در صدد بیان مطلق طلاق است (به استناد مطلق بودن آیه) و نوع آن با توجه به شرایط موجود مشخص می‌گردد. توضیح آن که اصل در طلاق، رجعی است تا زمانی که قرآنی بر غیر قابل رجوع بودن آن دلالت کنند؛ یعنی در صورتی که زن مدخوله، بدون عوض و استیفاء عدد، طلاق داده شود؛ اما اگر شرایط، اقتضای طلاق بائن را داشت، چنین طلاقی محقق می‌گردد و تفاوتی نمی‌کند که سبب جدایی، ایلاء باشد یا غیر آن (محقق سبزواری، ۱۳۸۱: ۲/۴۱۰؛ آل عصفور، ۱۴۱۴: ۱/۷۸؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴: ۲ و ۱۲/۲۰۲؛ زحیلی، بی تا: ۷/۹۰۸۵؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۷/۲۳۴؛ نجفی، بی تا: ۳۳/۳۱۴؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۲/۴۴۳؛ یزدی، ۱۴۲۱: ۶/۱۷۶؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۱۰/۵۱۳-۵۱۴).

ادله دیدگاه: دیدگاه برگزیده، با استناد به قرائن قرآنی و روایی، قابل اثبات است: **اطلاق آیات ایلاء و تقیید آن در آیات پسین:** آیات ایلاء در سوره بقره، به ویژه آیه ۲۲۷ «وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» بر مطلق بودن طلاق پس از ایلاء دلالت دارد و قید یا قرینه‌ای در این آیه وجود ندارد که بر خصوص طلاق رجعی یا بائن دلالت داشته باشد (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲/۴۵۰)؛ همچنین ابتدای آیه ۲۲۸ به صورت مطلق، بحث زنان طلاق داده شده را مطرح می‌فرماید: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» که بیانگر عمومیت ابتدای آیه در مورد همه مطلقات رجعی و بائن است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۱۲۴؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۱۸۷).

ادامه آیات محتوای آیه ۲۲۷ و بخش آغازین آیه ۲۲۸ را محدود و مقید می‌فرماید: «... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ...» (بقره/۲۲۸) که بر طلاق رجعی دلالت دارد مگر سببی بر بائن بودن آن وجود داشته باشد. همچنین در آیه ۲۲۹ می‌فرماید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...» که جمله «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» عبارت «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» در آیه قبلش را تخصیص می‌زند و عدد طلاق‌های دارای رجوع صحیح را دو طلاق می‌داند، در نتیجه طلاق سوم بائن و رجوع در آن حرام است. همان‌گونه که آیه ۲۳۰ به آن اشاره می‌فرماید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا...» (جواد آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲۹۹-۳۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۳۱-۲۳۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲/۳۳۳؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۲/۳۲۴).

به هر روی، سیاق آیات بعد از آیه ایلاء، نشان می‌دهد که آیه ایلاء در مقام بیان مطلق طلاق بوده و نوع آن به واسطه قیود و تخصیصات آیات پسین مشخص می‌گردد.

اطلاق روایات: برخی روایات مطلق ذیل آیات ایلاء، طلاق را در صورت عدم رجوع شوهر مطرح کرده است و قیدی برای آن ذکر نمی‌کند که بیانگر جاری شدن نوع طلاق با توجه به شرایط مقتضی است:

- «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْإِيْلَاءُ هُوَ أَنْ يَحْلِفَ الرَّجُلُ عَلَى امْرَأَتِهِ أَلَّا يُجَامِعَهَا فَإِنْ صَبَرَتْ عَلَيْهِ فَلَهَا أَنْ تَصْبِرَ، فَإِنْ رَفَعَتْهُ إِلَى الْإِمَامِ أَنْظَرَهُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ - ثُمَّ يَقُولُ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ إِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْمُنَاكِحَةِ وَإِمَّا أَنْ تُطَلِّقَ وَإِلَّا حَبَسْتُكَ أَبَدًا» (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۷۳) یعنی در ایلاء، مرد سوگند می‌خورد و به زنش می‌گوید که با او مقاربت نمی‌کند؛ پس اگر آن زن به این منوال صبر کند، اشکالی ندارد؛ و چنان‌چه دادخواهی خود را به امام ارجاع دهد، امام به آن مرد چهار ماه مهلت

می‌دهد و سپس به او می‌گوید به زندگی زناشویی خود بازگرد یا زن خود را طلاق بده وگرنه تو را تا ابد، به بند می‌کشم.

– «عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ آتَى مِنْ امْرَأَتِهِ بَعْدَ مَا دَخَلَ بِهَا فَقَالَ: إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَقِفَ وَإِنْ كَانَ بَعْدَ حِينٍ فَإِنَّ فَاءَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَ هِيَ امْرَأَتُهُ وَإِنْ عَزَمَ الطَّلَاقَ فَقَدْ عَزَمَ وَقَالَ الْإِيْلَاءُ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ لِامْرَأَتِهِ وَاللَّهِ لَأَغِيضَنَّكَ وَلَا سُوءَ نَكَاحٍ تُرَى يَهْجُرَهَا وَلَا يُجَامِعُهَا حَتَّى تَمُضِيَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَقَدْ وَقَعَ الْإِيْلَاءُ وَيَتَّبِعِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُجِبِرَهُ عَلَى أَنْ يَقِيءَ أَوْ يُطَلِّقَ فَإِنْ فَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمَ الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۶) یعنی اگر پس از زمان ایلاء، چهار ماه بگذرد، مرد باید متوقف شود؛ چنان چه مرد بازگشت، آن زن، همسر اوست و هیچ مشکلی در رجوع او نیست؛ ولی اگر زن را نخواست، باید او را طلاق دهد. در جریان ایلاء، امام باید آن مرد را به رجوع یا طلاق مجبور سازد؛ اگر آن مرد رجوع کند، خداوند، آمرزنده و مهربان است و چنان چه قصد طلاق داشته باشد، خداوند شنونده و دانا است.

– «عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ آتَى مِنْ امْرَأَتِهِ فَقَالَ الْإِيْلَاءُ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ وَاللَّهِ لَا أَجَامِعُكَ كَذَا وَ كَذَا فَإِنَّهُ يَتَرَبَّصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءَ وَ الْإِيْفَاءُ أَنْ يُصَالِحَ أَهْلَهُ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ لَمْ يَقِيءَ بَعْدَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتَّى يُصَالِحَ أَهْلَهُ أَوْ يُطَلِّقَ جُبِرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا يَقَعُ طَلَاقٌ فِيمَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يُوقَفَ وَإِنْ كَانَ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنَّ أَبِي فَارَّقَ بَيْنَهُمَا الْإِمَامُ» یعنی در ایلاء و پس از گذشتن چهار ماه، اگر مرد رجوع کند، خدا آمرزنده و مهربان است؛ وگرنه باید بر رجوع یا طلاق مجبور شود (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۱۲۲/۳۵).

در تحلیل و بررسی این دسته از روایات می‌توان گفت:

یکم: «طلاق» در این روایات، بدون هیچ‌گونه قید و شرطی به کار رفته و نشان می‌دهد که در بحث ایلاء، مطلق طلاق مطرح است و بائن یا رجعی بودن خصوصیتی ندارد و بر حسب اختلاف موارد و شرایط، می‌تواند یکی از آن رخ دهد: اگر شرایط موجود، اقتضای طلاق بائن داشت، این جدایی بدون بازگشت خواهد بود و چنان چه شرایط تحقق طلاق رجعی فراهم باشد، همان واقع می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۱۳/۱۰) یعنی طلاق پس از ایلاء حمل بر وجود شرایط و مقتضیات خاص تحقق بائن یا رجعی است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۱۹/۳۶۹).

دوم: در تعریف ایلاء، هدف اضرار به زن ملحوظ بود، بنابراین یکی از ارکان تحقق ایلاء، داشتن چنین قصدی است و در روایت دوم نیز از این مسئله با تعبیر

«لَأَشْوَأَنَّكَ» یاد شده است، درحالی که عمومیت قاعده فقهی «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۳۲/۱۸) در این مقام، ایجاب می‌کند که طلاق به گونه‌ای صورت گیرد که از اضرار زن مانع گردد و این غرض مهم، زمانی اتفاق می‌افتد که شرایط مناسب و شایسته برای جدایی و قطع علقه زوجیت لحاظ گردد و اضرار به حداقل ممکن برسد. قرآن کریم نیز بر این مسئله تأکید می‌فرماید که به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، زنان را نگاه ندارید: «سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا» (بقره/۲۳۱) حال این امر با طلاق بائن محقق شود یا به واسطه طلاق رجعی، همان مطلوب خواهد بود.

سوم: ظاهر تعبیر قرآنی «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» (بقره/۲۲۹)، «فَإِنْ طَلَّقَهَا» (بقره/۲۳۰)، «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ» (بقره/۲۳۱ و ۲۳۲) و قاعده اولیه «الطَّلَاقُ بَيِّنٌ مِّنْ أَحَدٍ بِالسَّقِّ» (نوری، ۱۴۰۸: ۳۰۶/۱۵) طلاق را در انحصار مرد می‌داند؛ اما این انحصار به دلیل اهمیت مسئله با عناوین ثانوی «لا حرج» و «لا ضرر» و مانند آن، کارایی خود را از دست می‌دهد (موسوی خلیلی، ۱۳۸۰: ۶۳۱) تا به این شکل اضرار نسبت به زن چاره‌جویی شود. طبق روایت سوم، اگر در بحث ایلاء، مرد با گذشت چهار ماه، از بازگشت به همسرش خودداری کند، امام او را به رجوع یا طلاق مجبور می‌کند و در صورت امتناع، آن‌گونه که در روایت نخست آمده، زوج را حبس می‌کند.

در ایلاء، حفظ حقوق زن آن‌چنان اهمیت دارد که طبق روایت سوم، مرد با خودداری از انتخاب یکی از رجوع یا طلاق، حق طلاق را از دست می‌دهد و در این شرایط و به منظور رفع اضرار و حیرت از زن، امام طلاق را جاری می‌سازد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳: ۳۶۶/۱۹) در این روایت نیز واژه طلاق به صورت مطلق و فارغ از هر قید و شرط مبین نوع آن ذکر شده است. به هر روی و بر پایه قرائن و شواهد روایی مذکور، آیات ایلاء در مقام بیان نوع طلاق (رجعی یا بائن) نیست، بلکه تنها در صدد تبیین اهمیت حفظ حقوق زن در اسلام و رفع عسر و حرج از اوست.

نتیجه

۱. درباره نوع طلاق پس ایلاء، دیدگاه‌های گوناگون تفسیری و فقهی وجود دارد. برخی به تحقق طلاق بائن معتقد هستند که مهم‌ترین دلیل آن، جلوگیری از آزار و آسیب زن از سوی مرد است، چون در صورت رجعی بودن طلاق، همچنان زمینه ادامه آسیب‌رسانی به زن فراهم است لیکن باید توجه داشت که شارع مقدس، اصول و قواعد روشنی را برای به حداقل رساندن انحلال و فروپاشی نهاد خانواده وضع کرده است، مانند اصل اولیه رجعی بودن طلاق در معارف دینی،

تا بدین وسیله، حتی کمترین امکان بازگشت زن و مرد و حفظ زندگی خانوادگی تقویت گردد.

۲. دیدگاه مشهور مفسران و فقهای فریقین بر رجعی بودن طلاق پس از ایلاء با استناد به عمومات و شواهد قرآنی و روایی است، چنانکه اصل اولیه رجعی بودن طلاق و نیز برخی آیات و روایات، بر چنین طلاقی دلالت و تأکید دارند؛ اما آنچه در این دیدگاه مغفول مانده؛ توجه به شرایطی است که به وقوع طلاق بائن منجر می‌گردد؛ نظیر صغیره و یائسه بودن زن، طلاقی که به صورت خلع یا مبارات انجام می‌گیرد، طلاق در مرتبه سوم یا طلاق اجرا شده از سوی حاکم که همگی از مصادیق طلاق بائن بوده و در وقوع این موارد، تفاوتی نمی‌کند که در مسئله ایلاء باشد یا غیر آن.

۳. بر اساس دیدگاه برگزیده، طلاق پس از ایلاء و مطرح شده در آیات ۲۲۶ و ۲۲۷ سوره «بقره»، به صورت مطلق است و این آیات، در مقام بیان نوع آن نیستند، بلکه رجعی یا بائن بودن آن نیازمند دلیل است که با توجه به تخصیصات در آیات پسین همراه شواهد روایی و بسته به شرایط موجود (نظیر اصل اولیه، صغیره بودن زن، عدد طلاق، بذل و فدیة دادن زن، طلاق حاکم) می‌تواند بائن یا رجعی باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش): قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهاية في غريب الحديث والأثر»، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن انس، مالک (۱۴۲۵ق): «موطأ الإمام مالك»، امارات: ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامي، چاپ اول.
- ابن قدامه، عبد الله بن احمد (بی تا): «المغني على مختصر ابي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن احمد الخرقی»، بیروت: دارالکتب العربي.
- ابن عادل، عمر بن علی (۱۴۱۹ق): «اللباب فی علوم الکتاب»، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، چاپ اول.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربي، چاپ اول.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: دارالفکر.
- اخوت، عبدالهادی، (۱۳۹۵): «بررسی تعلیق حقوق زنان با رویکردی به تنقیح مناط در احکام ایلاء»، پایان نامه کارشناسی ارشد، زهرا فهرستی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، مجتمع دانشگاهی ولی عصر (عج).
- آل عصفور، حسین بن محمد (۱۴۱۴ق): «عیون الحقائق الناظرة في تنمة الحدائق الناضرة»، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۹ق): «السنن الكبرى»، بیروت: دارالفکر.
- ترحینی عاملی، محمد حسن (۱۳۸۵ش): «الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية»، بی جا: دارالفقه للطباعة و النشر، چاپ چهارم.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق): «احکام القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول.
- جلالی فر، رضوان و دیگران، (۱۴۰۲)، «نگرش تحلیلی به نسخ تمهیدی ایلاء با نظر داشت نگاه تاریخ محور به نگره ها»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۳ (پیاپی ۲۷)، صص ۳۸ - ۶۵.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق): «موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام»، بی جا: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش): «تسنیم»، قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶/۱۱/۲۸): «درس خارج فقه نکاح، جلسه ۳۰۹»، وبگاه بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، <https://jvadi.esra.ir>
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق): «الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية»، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- حرعالملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق): «هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام»، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول.
- حرعالملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق): «تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة»، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چاپ سوم.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۹ش): «نهج الحق و کشف الصدق»، علیرضاه کهنسال، تهران: تاسوعا، چاپ اول.
- خمینی، روح الله (۱۴۲۴ق): «توضیح المسائل (مُحَشَى)»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم.

داور پناه، ریحانه (۱۳۹۶): «بررسی احکام طلاق ایلاء»، همایش بین المللی حقوق علوم سیاسی و معارف اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.

روحانی، محمد صادق (۱۴۳۵ق): «فقه الصادق»، قم: آیین دانش، چاپ پنجم.

زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق): «التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.

زحیلی، وهبه (بی تا): «الفقه الإسلامی و أدلته»، دمشق: دارالفکر، چاپ چهارم.

سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق): «الجديد فی تفسیر القرآن المجید»، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.

سعدی، ابوجیب (۱۴۰۸ق): «القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.

سیستانی، علی (بی تا): «احکام طلاق، مسأله ۲۵۴»، وبگاه آیت الله سیستانی، <https://www.sistani.org>

سیوطی، جلال الدین (بی تا): «معتزك الأقران فی إعجاز القرآن»، بی جا: دارالفکر العربی.

شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق): «مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام»، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول.

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

صادق تهرانى، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

صافی، محمود (۱۴۱۸ق): «الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة»، دمشق: دارالرشید، چاپ چهارم.

صیمری، مفلح بن حسن (۱۴۲۰ق): «غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام»، بیروت: چاپ اول، دارالهادی.

طباطبایی قمی، تقی (۱۴۲۶ق): «مبانی منهاج الصالحین»، قم: قلم الشرق، چاپ اول.

طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۰۴ق): «ریاض المسائل (ط. القدیمة)»، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چاپ اول.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم»، اردن؛ اربد: دارالکتب الثقافی، چاپ اول.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، چاپ اول.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.

طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق): «أحكام القرآن الکریم»، استانبول: مرکز البحوث الإسلامیة التابع لوقف الדיانة التركي.

طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرين»، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش): «تهذیب الأحکام»، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق): «الخلاف»، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق): «الفروق فی اللغة»، بیروت: دارالافتاء الجدیة، چاپ اول.

غفوری، زهرا (۱۳۹۷): «مبانی فقهي و حقوقی ایلاء»، پایان نامه کارشناسی ارشد، حیدر امیرپور، دانشگاه پیام نور تهران جنوب.

فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵ش): «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»، تهران: مرتضوی، چاپ دوم. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۴ق): «التنقيح الرائع لمختصر الشرائع»، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، چاپ اول.

فخرالمحققین، محمد (۱۳۸۷ق): «إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد»، قم: اسماعیلیان، چاپ اول. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسير الكبير (مفاتيح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «كتاب العين»، قم: هجرت، چاپ دوم. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک، چاپ اول. فیومی، احمد (۱۴۱۴ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی»، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم.

قافی، نجمه؛ زمانی، محمد حسن (۱۴۰۰) نقد مقاله «ازدواج» دانشنامه قرآن الیور لیمن، قرآن پژوهی خاورشناسان، دوره ۱۶، شماره ۳۱، صص ۳۳۰-۳۵۶، ۲۰۲۲، ۶۶۳۳، ۱۰۲۲۰۳۴، ۲۰۲۲، ۶۶۳۳، ۱۰۲۲۰۳۴، ۲۰۲۲، ۶۶۳۳، ۱۰۲۲۰۳۴. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول. قطب راوندی، سعید بن هبیه الله (۱۴۰۵ق): «فقه القرآن»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ دوم.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، قم: دارالکتاب، چاپ سوم. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق): «ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.

محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مومن (۱۳۸۱ش): «کفاية الفقه»، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ اول.

مشکینی، علی (۱۳۳۱ق): «مصطلحات الفقه و اصطلاحات الاصول»، بیروت: منشورات الرضا، چاپ اول. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر، چاپ اول.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق): «التمهيد في علوم القرآن»، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ دوم. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱ق): «الفقه على المذاهب الخمسة»، بیروت: دارالتيار الجديد، چاپ دهم. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم. موسوی خلخالی، محمد مهدی (۱۳۸۰ش): «حاکمیت در اسلام»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

موسوی مقدم، سید محمد؛ مدرس مصلى، سید منصوره (۱۳۹۸) «بررسی مقاله «نکاح و طلاق» از دایرة المعارف قرآن لیدن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، دوره ۱۴، شماره ۲۶، صص ۱۵۷-۱۷۵، ۲۰۱۹، ۲۷۴۶، ۱۰۲۲۰۳۴، ۲۰۱۹، ۲۷۴۶، ۱۰۲۲۰۳۴.

نجفی، محمد حسن بن باقر (بی تا): «جواهر الكلام (ط. القديمة)»، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق): «مستدرک الوسائل»، بیروت: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، چاپ اول.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق): «اسباب نزول القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه؛ منشورات محمد علي بیضون، چاپ اول.

هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳ش): «فرهنگ قرآن»، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶ش): «تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن»، قم:
بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم (۱۴۲۱ق): «العروة الوثقی (عدة من الفقهاء، جامعه مدرسين)»، قم:
جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ اول.

References

- The Holy Quran, translated by Makarem Shirazi, Nasser (1373 SH): Qom: Office for Islamic Studies and Islamic Knowledge, Second Edition.
- Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad (1367 SH): "Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar," Qom: Ismailian Publishing Institute, Fourth Edition.
- Ibn Anas, Malik (1425 AH): "Muwatta Imam Malik," UAE; Abu Dhabi: Zayed bin Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works, First Edition.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lugha," Qom: Islamic Media Office, First Edition.
- Ibn Qudamah, Abdullah ibn Ahmad (n.d.): "Al-Mughni ala Mukhtasar Abi al-Qasim Umar ibn al- Hossein ibn Abdullah ibn Ahmad al-Kharaq," Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Adil, Umar ibn Ali (1419 AH): "Al-Lubab fi Ulum al-Kitab," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir," Beirut: Arab History Foundation, First Edition.
- Abu Hayyan Andalusi, Muhammad ibn Yusuf (1420 AH): "Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir," Beirut: Dar al-Fikr.
- Okhowwat, Abdul Hadi (1395 SH): "Examining the Rights of Women with a Focus on the Clarification of the Context in the Rulings of Ila," Master's Thesis, Zahra Faharasti, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Vali Asr University Complex (PBUH).
- Al-Asfour, Hossein ibn Muhammad (1414 AH): "Uyun al-Haqaiq al-Nazirah fi Tamam al-Hadaiq al-Nazirah," Qom: Teachers' Society in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation, Second Edition.
- Bayhaqi, Ahmad ibn Hossein (1419 AH): "Al-Sunan al-Kubra," Beirut: Dar al-Fikr.
- Tarhini Ameli, Muhammad Hassan (1385 SH): "Al-Zubdah al-Fiqhiyyah fi Sharh al-Rawdah al-Bahiyah," [Location Not Specified]: Dar al-Fiqh for Printing and Publishing, Fourth Edition.
- Jassas, Ahmad ibn Ali (1405 AH): "Ahkam al-Quran," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, First Edition.
- Jalali Far, Ridwan et al. (1402 AH): "Analytical Perspective on the Abrogation of Ila with a Historical Approach," Quranic Studies and Islamic Culture, No. 3 (Volume 27), pp. 38-65.
- A Group of Researchers (1423 AH): "Encyclopedia of Islamic Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt (AS)," [Location Not Specified]: Islamic Encyclopedia Institute according to the School of Ahl al-Bayt (AS).
- Javadi Amoli, Abdullah (1387 SH): "Tasnim," Qom: Asra, Second Edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (28/11/1396 SH): "Advanced Jurisprudence Class on Marriage, Session 309," International Foundation for Divine Sciences, <https://javadi.esra.ir>.
- Jawhari, Ismail ibn Hamad (1376 AH): "Al-Sihah: Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiyyah," Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, First Edition.
- Hor Ameli, Muhammad ibn Hassan (1412 AH): "Hidayat al-Ummah ila Ahkam al-A'immah (AS)," Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Center, First Edition.
- Horr Ameli, Muhammad ibn Hassan (1416 AH): "Tafsil Wasail al-Shi'ah ila Tahsil Masail al-Shari'ah," Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for Reviving Heritage, Third Edition.
- Haqi Barsoi, Ismail ibn Mustafa (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan," Beirut: Dar al-Fikr,

First Edition.

- Hilli, Hassan ibn Yusuf ibn Muthahhar (1379 SH): "Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq," Alireza Kohansal, Tehran: Tasou'a, First Edition.
- Khomeini, Ruhollah (1424 AH): "Tawdih al-Masa'il (Annotated)," Qom: Islamic Publications Office, Eighth Edition.
- Davarpanah, Reyhaneh (1396 SH): "Examining the Rulings of Divorce Ila," International Conference on Law, Political Science, and Islamic Knowledge.
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Quran," Beirut: Dar al-Qalam, First Edition.
- Rouhani, Muhammad Sadiq (1435 AH): "Fiqh al-Sadiq," Qom: Ayin Danesh, Fifth Edition.
- Zuhaili, Wahabah (1411 AH): "Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj," Damascus: Dar al-Fikr, Second Edition.
- Zuhaili, Wahabah (n.d.): "Islamic Jurisprudence and Its Evidence," Damascus: Dar al-Fikr, Fourth Edition.
- Sabzevari, Muhammad (1406 AH): "Al-Jadid fi Tafsir al-Quran al-Majid," Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at, First Edition.
- Saadi, Abu Jib (1408 AH): "Al-Qamus al-Fiqhi: Language and Terminology," Damascus: Dar al-Fikr, Second Edition.
- Sistani, Ali (n.d.): "Rulings on Divorce, Issue 2540," <https://www.sistani.org>.
- Suyuti, Jalal al-Din (n.d.): "Mu'tarak al-Aqran fi I'jaz al-Quran," [Location Not Specified]: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Shahid Thani, Zain al-Din ibn Ali (1413 AH): "Masalik al-Afham ila Tanqih Sharai al-Islam," Qom: Islamic Knowledge Foundation, First Edition.
- Sahib, Ismail ibn Abbad (1414 AH): "Al-Muhit fi al-Lughah," Beirut: Alam al-Kutub, First Edition.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (1406 AH): "Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bil-Quran wa al-Sunnah," Qom: Islamic Culture, Second Edition.
- Safi, Mahmud (1418 AH): "Al-Jadwal fi I'raab al-Quran wa Sarfih wa Bayanih ma'a Fawa'id Nahwiyyah Muhimmah," Damascus: Dar al-Rashid, Fourth Edition.
- Simiri, Moflah ibn Hassan (1420 AH): "Ghayat al-Maram fi Sharh Sharai al-Islam," Beirut: First Edition, Dar al-Hadi.
- Tabatabai Qommi, Taqi (1426 AH): "Mabani Minhaj al-Salihin," Qom: Qalam al-Sharq, First Edition.
- Tabatabai Karbala'i, Ali ibn Muhammad Ali (1404 AH): "Riyad al-Masalih (Old Edition)," Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for Reviving Heritage, First Edition.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran," Beirut: Al-Alami Foundation for Publications, Second Edition.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008 CE): "Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Quran al-Azim," Jordan; Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi, First Edition.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran," Tehran: Nasir Khosrow, Third Edition.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1412 AH): "Jawami' al-Jami," Qom: Qom Seminary, Management Center, First Edition.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Tafsir al-Tabari)," Beirut: Dar al-Ma'rifah, First Edition.
- Tahaawi, Ahmad ibn Muhammad (1416 AH): "Ahkam al-Quran al-Karim," Istanbul: Islamic Research Center affiliated with the Turkish Religious Foundation.
- Tuhawi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1375 SH): "Majma' al-Bahrain," Tehran: Mortezaei, Third Edition.

- Tusi, Muhammad ibn Hassan (1365 SH): "Tahdhib al-Ahkam," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Fourth Edition.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan (1407 AH): "Al-Khilaf," Qom: Teachers' Society in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation, First Edition.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, First Edition.
- Askari, Hassan ibn Abdullah (1400 AH): "Al-Furuq fi al-Lugha," Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, First Edition.
- Ghafouri, Zahra (1397 SH): "The Jurisprudential and Legal Foundations of Ila," Master's Thesis, Haidar Amirpour, Payame Noor University, South Tehran.
- Fadhil Jawad, Jawad ibn Said (1365 SH): "Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam," Tehran: Mortezaei, Second Edition.
- Fadhil Meqdad, Meqdad ibn Abdullah (1404 AH): "Al-Tanqih al-Ra'i fi Mukhtasar al-Sharai," Qom: Library of Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi (RA), First Edition.
- Fakhr al-Muhaqqiqin, Muhammad (1387 AH): "Iyadah al-Fawa'id fi Sharh Ishkalat al-Qawa'id," Qom: Ismailian, First Edition.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Third Edition.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Kitab al-Ayn," Qom: Hijrat, Second Edition.
- Fadlullah, Muhammad Hossein (1419 AH): "Min Wahy al-Quran," Beirut: Dar al-Malak, First Edition.
- Fayoumi, Ahmad (1414 AH): "Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i," Qom: Dar al-Hijrah, Second Edition.
- Qafi, Najmeh; Zamani, Muhammad Hassan (1400 AH): "Critique of the Article 'Marriage and Divorce' from the Encyclopedia of the Quran Leiden," Quranic Studies of Orientalists, Volume 16, No. 31, pp. 330-356, DOI: 10.22034/qkh.2022.6633.
- Qurashi, Ali Akbar (1371 SH): "Dictionary of the Quran," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Sixth Edition.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364 SH): "Al-Jami' li Ahkam al-Quran," Tehran: Nasir Khosrow, First Edition.
- Qutb Rawandi, Said ibn Hibatullah (1405 AH): "Fiqh al-Quran," Qom: Public Library of Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi (RA), Second Edition.
- Qummi, Ali ibn Ibrahim (1363 SH): "Tafsir al-Qummi," Qom: Dar al-Kitab, Third Edition.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1363 SH): "Al-Kafi," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Fifth Edition.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, First Edition.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1406 AH): "Malaz al-Akhiyar fi Fahm Tahdhib al-Akhar," Qom: Public Library of Ayatollah al-Uzma Marashi Najafi (RA), First Edition.
- Muhaqqiq Sabzevari, Muhammad Baqir ibn Muhammad Mumin (1381 SH): "Kifayat al-Fiqh," Qom: Teachers' Society in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation, First Edition.
- Meshkini, Ali (1431 AH): "Terminology of Jurisprudence and Principles," Beirut: Al-Ridha Publications, First Edition.
- Mostafavi, Hassan (1402 AH): "Research on the Words of the Holy Quran," Tehran: Center for Book Translation and Publication, First Edition.

- Ma'refat, Muhammad Hadi (1415 AH): "Al-Tamhid fi Ulum al-Quran," Qom: Islamic Publishing Foundation, Second Edition.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad (1421 AH): "Fiqh according to the Five Schools," Beirut: Dar al-Tayar al-Jadid, Tenth Edition.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374 SH): "Tafsir Sample," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Thirty-Second Edition.
- Mousavi Khalkhali, Muhammad Mahdi (1380 SH): "Governance in Islam," Qom: Society of Teachers of the Qom Seminary, Islamic Publications Office.
- Mousavi Moghaddam, Seyyed Muhammad; Modarresi Mosali, Seyyed Mansour (1398): "Review of the Article 'Marriage and Divorce' from the Encyclopedia of the Quran Leiden," Quranic Studies of Orientalists, Volume 14, No. 26, pp. 157-175, DOI: 10.22034/qkh.2019.2746.
- Najafi, Muhammad Hassan ibn Baqir (n.d.): "Jawahir al-Kalam (Old Edition)," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Seventh Edition.
- Noori, Hossein ibn Muhammad Taqi (1408 AH): "Muštadrak al-Wasa'il," Beirut: Al-Bayt (AS) Foundation for Reviving Heritage, First Edition.
- Wahidi, Ali ibn Ahmad (1411 AH): "Asbab Nuzul al-Quran," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; Publications of Muhammad Ali Baydoun, First Edition.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar (1383 SH): "Quran Culture," Qom: Buštan Ketab, Second Edition.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar (1386 SH): "Tafsir Rahnama; A New Method in Presenting the Concepts of Quranic Topics," Qom: Buštan Ketab (Publications of the Islamic Propagation Office of the Qom Seminary), First Edition.
- Yazdi, Muhammad Kazem ibn Abdul Azim (1421 AH): "Al-Urwah al-Wuthqa (A Collection of Jurists, Society of Teachers)," Qom: Teachers' Society in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation, First Edition.



University of Science and Quranic Knowledge
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Tafsīrs al-Mīzān and al-Furqān

Nafiseh Azarbaijani¹ , Hoda Sadeqzadegan² 

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Isfahan, Iran, (Corresponding author). azarbayejani@quran.ac.ir
2. Master of Science in Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. emammobin@gmail.com

Detailed Abstract

Research Objective: This article conducts a comparative study of the Quranic hermeneutical method known as the "Quran-by-Quran exegetical method" in two prominent Qur'anic exegeses: Tafsīr al-Mīzān by Allamah Ṭabāṭabāī and Tafsīr al-Furqān by Ayatollah Ṣādiqī Tehrānī. Although both exegetes employed the Quran-by-Quran method, their interpretive outcomes in certain cases differ and at times, contradict one another. The primary aim of this research is to address the following questions:

- Are the interpretive results of these two exegetes consistent despite their shared methodology?
- What are the points of convergence and divergence between these two exegeses in interpreting specific verses?
- On what exegetical foundations and interpretive styles are these differences based?

Research Methodology: This study adopts a comparative and analytical approach to examine the Tafsīr al-Mīzān and the Tafsīr al-Furqān. For this purpose, Qur'anic verses related to women (namely verses 222 and 223 of Surah Al-Baqarah and verses 34 and 128 of Surah An-Nisa) were selected as case studies. The interpretations of these verses in both al-Mīzān and al-Furqān were meticulously analyzed word by word. The analysis focused on identifying points of convergence and divergence in interpretive methods, the use of similar verses, attention to variant readings (qirā'āt), and interpretive outcomes.

Research Findings:

- Points of Convergences: Both exegetes utilize the Quran-by-Quran method and acknowledge the role of hadith alongside the Quran in interpretation. Additionally, both exegetes address social and jurisprudential issues and maintain independence from the opinions of other commentators.
- Points of Divergences: Significant differences are observed in the interpretive styles and outcomes of the two exegetes. For instance, Allamah Ṭabāṭabāī places greater emphasis on the context of the verses, while Ṣādiqī Tehrānī maximizes the lexical potential of the words. Furthermore, Ṣādiqī Tehrānī presents unique and,

Received: 2023/03/13 ; Received in revised form: 2023/05/20 ; Accepted: 2023/05/28 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Azarbaijani, Nafiseh, Sadeqzadegan, Hoda (1403SH): "A Comparative Study of the Tafsīrs al-Mīzān and al-Furqān", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P284-309, [10.22034/csqr.2024.388838.1282](https://doi.org/10.22034/csqr.2024.388838.1282)

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



at times, unconventional jurisprudential opinions that are absent in Tafsīr al-Mīzān.

- Interpretation of the Verses: In interpreting verses related to women, notable differences emerge between the two exegetes. For example, in interpreting verse 222 of Surah Al-Baqarah, Allamah Ṭabāṭabāī views the isolation of women during menstruation as a prohibition on sexual intercourse, whereas Ṣādiqī Tehrānī extends this prohibition to include any form of physical intimacy, including touching and stimulation. Similarly, in interpreting verse 34 of Surah An-Nisa, both exegetes affirm the guardianship of men over women, but Ṣādiqī Tehrānī conditions this guardianship on the man's ability to fulfill his responsibilities.

Final Conclusion: This article sought to examine the Quran-by-Quran interpretive method and demonstrate that, although contemporary exegetes such as Allamah Ṭabāṭabāī and Ayatollah Ṣādiqī Tehrānī are proponents of this method, their shared methodology does not lead to identical interpretive outcomes. In many cases, their interpretations diverge or even contradict each other, addressing the first research question.

The second research question was answered by examining four verses related to women, highlighting the points of convergence and divergence between the two exegetes. Reiterating these findings would unnecessarily extend the discussion.

Regarding the third research question, it can be concluded that while the foundational principles of both exegetes are largely similar, differences in their application lead to divergent conclusions. For example, Ṣādiqī Tehrānī's approach includes: maximizing the lexical potential of Qur'anic words, occasionally presenting jurisprudential opinions without detailed reasoning, placing greater emphasis on variant readings (qirā'āt), Attention to the different meanings of synonymous words in the Qur'an, utilizing the causes mentioned in certain verses—without examining whether these causes are sufficient (sufficient cause) or incomplete (incomplete cause)—and presenting an interpretation based on assuming them to be sufficient causes, Unique and, at times, unconventional jurisprudential opinions, and so on.

Keywords: Methodology of Exegesis, Tafsir al-Mīzān, Tafsir al-Furqān, Women in the Qur'an, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Āyatullāh Ṣādiqī Tehrānī

بررسی تطبیقی روش تفسیری المیزان و الفرقان در برخی از آیات مربوط به زنان

نفیسه آذربایجانی¹، هدی صادق زادگان² (ID)

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، اصفهان، ایران، (نویسنده مسؤول).

azarbayejani@quran.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. emammobin@gmail.com

چکیده

یکی از پرسابقه‌ترین روش‌های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است. هرچند که سابقه این روش به زمان پیامبر بازمی‌گردد؛ اما مفسران معاصر هم‌چون علامه طباطبایی و شاگرد ایشان آیت‌الله صادقی تهرانی این روش را در تفاسیرشان احیا نمودند. با آنکه روش تفسیری هر دوی این مفسرین، روش قرآن به قرآن اعلام شده؛ اما با وجود اشتراکات زیاد، تفاوت‌های بسیاری نیز در تفاسیر آنان دیده می‌شود. هدف در این مقاله پی‌جویی روش تفسیر قرآن به قرآن در این دو تفسیر و پاسخ به این سؤالات است که با وجود ثابت بودن روش تفسیری این دو مفسر، آیا نتایج به دست آمده از تفسیر آیات نیز در اثر هر دو مفسر یکسان است؟ نقاط افتراق و اشتراک این دو تفسیر در یک آیه مشخص چیست و بر اساس چه مبنایی به وجود آمده است؟ بر این اساس، تحقیق حاضر با روش تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به منظور مصداقی شدن مقاله، آیات پرچالش ۲۲۲ و ۲۲۳ بقره و نیز آیات ۳۴ و ۱۲۸ سوره نساء را بررسی و تفسیر این دو مفسر از آیات را بازگو و آن‌ها را بررسی تطبیقی نموده است. بهره‌گیری از آیات مشابه برای فهم معنای لغوی کلمات و ارائه معنا برای برخی از واژه‌ها بدون ارجاع به کتب لغت دو مورد از مشترکات و استفاده صادقی تهرانی از ظرفیت لغوی کلمات به کاررفته در آیات و حمل بر معنای حداکثری، عدم استدلال در برخی از نتیجه‌گیری‌ها، عنایت بیشتر به قرائت و تأثیر آن‌ها در تفسیر، نظریات فقهی منحصر به فرد و بعضاً شاذ و ... از جمله تفاوت‌هایی است که می‌توان میان الفرقان و المیزان مشاهده نمود.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی تفسیر، تفسیر المیزان، تفسیر الفرقان، زنان در قرآن، علامه طباطبایی، آیت‌الله صادقی تهرانی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: آذربایجانی، نفیسه، صادق زادگان، هدی (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی روش تفسیری المیزان و الفرقان با تکیه بر برخی از آیات مربوط به زنان»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۳۰۹-۲۸۴، 10.22034/csq.2024.388838.1282

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

روش تفسیری قرآن به قرآن جزء روش‌هایی است که قدمت آن به پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) بازمی‌گردد. این روش تفسیر، یکی از اقسام روش نقلی تفسیر به شمار می‌آید. در مورد کم‌تر روش تفسیری همچون این روش اتفاق نظر وجود دارد. همه مفسران و صاحب‌نظران، جز تعداد اندکی، این روش را پسندیده، در بسیاری موارد از آن استفاده کرده و برخی آن را بهترین روش تفسیر دانسته‌اند. البته این روش، روشی کلی است که رویکردهای متفاوتی را شامل می‌گردد و رویکرد علامه طباطبایی و شاگردان ایشان یکی از انواع این رویکردهاست؛ اما آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفته، آن است که حتی در داخل این رویکرد نیز سبک‌های تفسیری، متفاوت بوده و با این وجود که روش تفسیر همگی این مفسران قرآن به قرآن است اما شیوه برداشت از آیات و در نتیجه تفاسیر ارائه شده متفاوت و گاه حتی متناقض است. با توجه به این بیان، پژوهش حاضر در پی بررسی تطبیقی میان این دو تفسیر و پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. آیا نتایج به دست آمده از تفسیر آیات، با وجود روش تفسیری مشترک بین هردو تفسیر، یکسان است؟

۲. نقاط افتراق و اشتراک این دو تفسیر در یک آیه مشخص چیست؟

۳. این نقاط افتراق و اشتراک بر اساس چه سبک عملکردی و چه مبنایی به وجود آمده است؟

درباره تفاسیر المیزان و الفرقان به طور مستقل تحقیقات بسیاری صورت گرفته که از حیطه موضوع این مقاله خارج است؛ اما در موضوع بررسی تطبیقی روش قرآن به قرآن میان دو تفسیر المیزان و الفرقان با جستجوهای انجام گرفته، تعداد شش مقاله به دست آمد که در آن‌ها به بررسی تطبیقی این دو تفسیر در موضوعی غیر از موضوع این مقاله پرداخته شده است که مقالات به این شرحند: «بازپژوهی تطبیقی جایگاه سنت در تفسیر قرآن به قرآن با تاکید بر تفسیر المیزان و الفرقان» (رضاخانی و همکاران، ۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی محورهای چالشی آیه قوامیت مردان بر زنان»، در تفاسیر المیزان، تسنیم، مخزن العرفان و الفرقان» (کریمی، مهریزی، ۱۳۹۸)، «تفسیر تطبیقی آیات ۱۰۵-۱۰۸ سوره هود از دیدگاه تفاسیر المیزان و الفرقان درباره خلود بهشتیان و جهنمیان» (میرحسینی، ۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری المیزان و الفرقان از منظر تفسیر قرآن به قرآن در معوذتین» (نجفی، ۱۳۹۴)، «امتیازات الفرقان در تفسیر آیات مرتبط با یهودیت (مقایسه موردی با المیزان)» (طباطبایی، ۱۳۹۲)، «بررسی خلقت حوا از دیدگاه

صاحب المیزان و الفرقان» (هلابوعباد، کریمی، ۱۳۹۲).

همچنین در چهارمقاله نیز تشابهات و تمایزات این دو تفسیر به صورت کلی آمده و بررسی مصداقی در آن جایگاهی ندارد که مقالات به این شرحند: «گونه‌های تفسیر قرآن به قرآن در مقایسه میان المیزان و تفسیر الفرقان» (ایازی، ۱۳۹۴)، «روش قرآن به قرآن در تفسیر الفرقان و مقایسه آن با تفسیر المیزان» (شیرینی، ۱۳۹۴)، «روش قرآن به قرآن در تفسیر المیزان و مقایسه آن با تفسیر الفرقان» (غلامی، قاسمی، ۱۳۹۳)، «بررسی وجوه تشابه و تمایز المیزان و الفرقان» (مختاری پور، ۱۳۸۸)؛ از این رو تحقیق حاضر که در موضوع آیات مرتبط با زنان، به مقایسه تطبیقی این دو تفسیر با یکدیگر پرداخته با دیگر پژوهش‌های انجام گرفته در این حیطه، متمایز است.

در پژوهش حاضر پس از توضیحاتی مختصر^۱ درباره دو مفسر دارای این رویکرد (علامه طباطبایی و دکتر صادقی تهرانی)، ویژگی‌های تفسیری هر یک و وجوه اشتراک و افتراق ایشان در این ویژگی‌ها بیان و سپس به منظور آشنایی بیشتر و مصداقی‌تر با تفاوت‌های تفسیری ایشان، برخی از آیات مربوط به زنان^۲ در قرآن بازگوشده و نظرات هر یک از دو مفسر درباره این آیات، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

۲. معرفی تفسیر المیزان و ویژگی‌های بارز آن

المیزان فی تفسیر القرآن مفصل‌ترین و مهم‌ترین تألیف استاد علامه، سید محمدحسین طباطبایی است. اصل این تفسیر به عربی، در ۲۰ جلد نوشته شده و ترجمه‌ی فارسی این اثر بالغ بر چهل جلد است. علامه طباطبایی، اساس کار خود را بر قاعده تفسیر قرآن به قرآن، قرار داده؛ اما در عین حال به روایت یعنی نقل احادیث و اخبار صحیح از پیامبر (ص) و صحابه و ائمه‌ی معصومین (ع) نیز عنایت داشته و در ذیل هر بخش از تفسیر، پس از نقل آیات و توضیح لغوی و ادبی و بیان مراد هر آیه با شیوه‌ی «قرآن به قرآن» در فصلی تحت عنوان «بحث روایی» به نقل و نقد روایات از منابع خاصه و عامه اختصاص داده شده و شأن نزول آیات نیز غالباً در همین بخش آورده شده است. تفسیر المیزان ویژگی‌های بسیاری دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، می‌توان به ویژگی‌های زیر اشاره نمود:

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۳

۱. از آنجا که در مورد این دو تفسیر به صورت مستقل، مطلب بسیار است، به منظور جلوگیری از اطاله کلام و بیان مطالب تکراری، به معرفی مختصری از این تفاسیر اکتفا شده است.

۲. هرچند که مطالب این آیات به مردان نیز می‌گردد، اما از آن جهت که عمده تأثیر، تصمیم‌گیری و نیز برداشت احکام از این آیات مربوط به زنان می‌شود در عنوان مقاله، آیات مربوط به زنان آمده است.

۱. تکیه بر غنای قرآن در تفسیر آیات؛

۲. نگرشی ناب به قرآن به‌دوراز پیش‌داوری‌های علمی، فلسفی، عرفانی و...؛
۳. توجه به ارتباط مفهومی میان آیات یک سوره و معنی دار بودن همایش آن‌ها؛
۴. نگرش موضوعی به تفسیر آیات در زمینه‌های لازم؛
۵. حذف مباحث زائد و بی‌تأثیر در تفسیر و فهم آیات؛
۶. اهتمام به سیاق آیات در فرایند فهم و تفسیر آن‌ها؛
۷. ارزش‌گذاری برای عقل در فهم معارف وحی؛
۸. بهره‌وری از روایات، به‌دوراز افراط و تفریط؛
۹. اهتمام به یادکرد آرای دیگر مفسران و نقد و تحلیل آن‌ها؛
۱۰. طرح مباحث اجتماعی، تاریخی، فلسفی و... به‌تناسب آیات (مسعودی، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۱۲۰).

۳. معرفی تفسیر الفرقان و ویژگی‌های بارز آن

تفسیر الفرقان با نام کامل الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة به‌وسیله مفسر معاصر دکتر شیخ محمدصادق تادوین یافته است. این تفسیر که در ۳۰ مجلد تنظیم شده و یک دوره کامل تفسیر قرآن کریم است که از آغاز تا انتهای قرآن به تفسیر آیه به آیه آن پرداخته است (امین، ۱۳۷۵: ۲۸۲).

ایشان شایسته‌ترین نوع تفسیر را همان تفسیر قرآن به قرآن می‌دانند و خود نیز در این اثر گران‌بها از دو روش تفسیر با قرآن و تفسیر با سنت بهره برده و بدان پایبند بوده‌اند و شیوه‌های دیگر را در تفسیر قرآن جایز نمی‌دانند (صادق‌تهرانی، ۱۳۶۵ ش: ۱۸/۱-۱۹). همچنین مفسر، روش تفسیر به استناد روایت را نیز گونه‌ای دیگر از تفسیر قرآن به قرآن می‌داند چراکه برآیند تفسیر قرآن به قرآن، دستیابی به نخستین مفاهیم و معارف قرآنی است، مرتبه‌ای از معنا که در چارچوب دلالت تطابقی آیه قرار دارد. درحالی‌که روایات تفسیری درصدد نشان دادن نمونه‌ها و معانی پنهان آیات است و چنانکه خود می‌گوید، نگاه روایات تفسیری به معانی ژرف‌تر کلام وحی است با این ویژگی که مفاهیم ژرف، ریشه در معانی و منطوق دارد و در پرتو آن شکل می‌گیرد به‌گونه‌ای که درستی و نادرستی آن‌ها درگرو برابری و نابرابری با منطوق آیات است؛ بنابراین تفسیر قرآن با سنت گونه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن است (امین، ۱۳۷۵: ۲۸۳).

اهم ویژگی‌های موجود در تفسیر الفرقان به قرار زیر است:

۱. «بهره‌گیری از صناعت تضمین، سجع و استفاده گسترده از مصدرهای صناعی در شیوه نگارش؛

۲. بهره‌گیری از ظرفیت مفهومی واژه‌ها و گستردگی طبیعی معنا در کلمه با توجه به موقعیت کاربردی آن در آیه؛
۳. به کاربرد واژه‌های مشترک در چند معنا؛
۴. درنگ در تعبیرها و دقت در واژه‌ها؛
۵. اعتماد بر ملاک‌ها و اصول خود و محور قرار ندادن آرای تفسیر مفسران؛
۶. استفاده گسترده از روایات؛
۷. بحث فقهی استدلالی؛
۸. گستردگی منابع؛
۹. استفاده از عهدین با زبان عبری؛
۱۰. ابتکار و نوآوری» (امین، ۲۸۳: ۱۳۷۵).

۴. وجوه اشتراک و افتراق دو تفسیر

بر اساس معرفی انجام‌شده از دو تفسیر و ویژگی‌های ارائه‌شده از آن‌ها، برخی از نقاط اشتراک و افتراق این دو تفسیر، به صورت اجمالی، به شرح ذیل است:

الف) نقاط اشتراک

۱. هر دو مفسر دارای پیش‌فرض‌های مشترکی درباره قرآن و تفسیر آن، همچون کافی بودن قرآن برای تفسیر، عدم تحریف قرآن، وجود نسخ در قرآن، وجود ظواهر و بطن در قرآن و است.
۲. هر دو به نقش حدیث در کنار قرآن برای تفسیر اذعان داشته؛ اما آن‌ها پس از بحث و بررسی و تفسیر آیات به وسیله روش قرآن به قرآن و در کنار آن استفاده کرده‌اند.
۳. هر دو مفسر به تاریخ داستان‌های پیامبران و اسرائیلی بی‌توجه بوده و کمتر به آن پرداخته‌اند.
۴. هر دو مفسر توجه چندانی به اختلاف قرائات نداشته و تنها در برخی از موارد و آن هم به صورت گذرا به آن پرداخته‌اند.
۵. هر دو مفسر به مباحث اجتماعی عنایت داشته و به تناسب موضوع آیات در این رابطه مطالبی آورده‌اند.
۶. هر دو مفسر گرایش شیعی داشته و گو اینکه تفسیر ایشان تفسیری کلامی نیست؛ اما در ضمن تفسیر از عقاید شیعی دفاع همه‌جانبه‌ای به عمل آورده‌اند.
۷. هر دو مفسر آراء دیگر مفسران را محور قرار نداده و بیشتر بر ملاک‌ها و اصول خود اعتماد نموده‌اند و از این جهت است که تفسیر هر دو جزء تفاسیر بدیع و

غیرتکراری محسوب می‌شود.

۸. هر دو مفسر معتقدند که نباید مباحث علمی کلامی، فلسفی و ... به قرآن تحمیل شود. در عین حال به تناسب موضوع برداشت‌های علمی، فلسفی و ... خود را در ذیل آیه بیان می‌دارند.

ب) نقاط افتراق

۱. سبک نگارش تفسیر المیزان سبکی ساده و سبک الفرقان سبکی مسجع و دارای صناعت ادبی است.

۲. علامه در تفسیر خود دارای توجه ویژه‌ای به سیاق آیات و تفسیر آیه بر اساس سیاق هستند. این در حالی است که مفسر الفرقان نسبت به سیاق آیات توجه چندانی نداشته و در هر آیه یا مجموعه آیاتی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، از سیاق قبل و بعد آن به عنوان یک قرینه یا عنصر دخیل در فهم آیه استفاده نمی‌شود.

۳. صادقی تهرانی تا آنجا که ممکن باشد برای هر واژه گسترده‌ترین معنای آن را در نظر می‌گیرند در حالی که سبک علامه در تفسیرشان این چنین نیست.

۴. با آنکه علامه طباطبایی در تفسیر خود به آراء مفسرین دیگر تکیه ندارد؛ اما اهتمام ویژه‌ای به نقد و تحلیل آراء دیگر مفسران مبذول می‌دارد.

۵. مباحث فقهی استدلالی مفسر الفرقان نقطه افتراق بزرگ تفسیر ایشان با تفسیر المیزان است؛ چراکه بسیاری از مباحث فقهی ایشان منجر به نظریاتی خاص و ویژه می‌شود که بعضاً منحصر به ایشان است.

۵. نگاهی به تفسیر برخی آیات مرتبط با زنان در دو تفسیر

پس از آشنایی اجمالی با دو تفسیر یادشده و مروری بر ویژگی‌ها و برخی از نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها، به منظور بررسی دقیق‌تر و مصداقی‌تر نوع نگرش و شیوه به‌کاررفته در این دو تفسیر، چهار آیه (دو آیه از سوره بقره و دو آیه از سوره نساء که موضوعاتشان باهم مرتبط است) از آیات قرآن انتخاب و تفسیر ارائه‌شده از سوی مفسر، به صورت کلمه به کلمه یا عبارت به عبارت (البته در مورد کلمات و عبارات مهم آیه) بیان شده است. از آنجا که صادقی تهرانی، عمدتاً دارای نظرات ویژه‌ای در حوزه مربوط به زنان است آیات انتخاب‌شده آیاتی مرتبط با این موضوع خواهد بود.

آیات ۲۲۲ و ۲۲۳ سوره بقره: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره/۲۲۲)؛ «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره/

(۲۲۳)؛ از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می پرسند، بگو: آن، رنجی است. پس هنگام عادت ماهانه، از [آمیزش با] زنان کناره گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند. پس چون پاک شدند، از همان جا که خدا به شما فرمان داده است، با آنان آمیزش کنید. خداوند توبه کاران و پاکیزگان را دوست می دارد. زنان شما کشتزار شما هستند. پس از هر جا [و هرگونه] که خواهید به کشتزار خود [در] آبیید و برای شخص خودتان [در بهره مندی از آن ها] پیش دستی کنید و از خدا پروا کنید و بدانید که او را دیدار خواهید کرد و مؤمنان را [به این دیدار] مژده ده.

«محيض»: صادقی تهرانی درباره محیض معتقد است: «محيض مصدر، اسم مصدر، اسم زمان و اسم مکان می تواند باشد یعنی سؤال در محیض اول از حیث صدور و مصدر و زمان و مکان است؛ اما در حیض دوم به خاطر مناسبت با کلمه اعتزال، محیض اسم مکان، اسم مصدر و مصدر نمی تواند باشد و اسم زمان است» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۲۹).

علامه درباره این کلمه فرموده اند که: «کلمه محیض مانند کلمه حیض مصدر است (حاضت المرأة تحيض حیضا و محیضا) و معنایش جریان خون معروفی است که صفات مخصوصی دارد و زنان حائض آن صفات را می شناسند و چون این مصدر مختص زنان است؛ لذا اسم فاعل آن را مذکر هم می آورند و می گویند زن حائض، هم چنان که می گویند زن حامل» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۰۷). در جمله «فی المحیض» اسم ظاهر در جای ضمیر به کار رفته چون می توانست بفرماید: «فاعتزلوا النساء فیه» و نکته این تبدیل این است که منظور از محیض اول معنای مصدری کلمه است و از محیض دوم زمان حیض است، پس کلمه دوم غیر کلمه اول است و اگر ضمیر می آورد، قهرا به مرجعی برمی گشت که معنای آن منظور نبود (همان: ۲۰۸).

«اذی»: علامه درباره این کلمه معتقد است: «و کلمه اذی - به طوری که گفته اند - به معنای ضرر است لیکن این حرف قابل خدشه است، چون اگر اذیت ضرر بود، باید صحیح باشد در مقابل نفع استعمال شود، همان طور که کلمه ضرر در مقابل کلمه نفع استعمال می شود و معلوم است که هیچ وقت به جای دوای مضر نمی گوئیم: دوای موذی، چون موذی یک معنای دیگری غیر مضر را افاده می کند و به همین جهت است که خدای تعالی فرموده: «لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا أَذَى» و اگر فرموده بود: «لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا ضَرًّا» کلام فاسد می شد و نیز اگر کلمه اذیت را به معنای ضرر بگیریم آنگاه در امثال آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» و آیه «لِمَ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعَلَّمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ» دچار اشکال می شویم چون در

این‌گونه آیات کلمه اذیت ظهوری در معنای ضرر ندارد، پس ظاهر این است که کلمه اذی به معنای هر عارضه‌ای باشد برای چیزی که ملایم با طبع آن نباشد که این معنا به وجهی منطبق با معنای ضرر نیز هست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۰۷-۲۰۸).

البته ایشان تلویحاً معنا نمودن اذی به «ضرر» را نیز پذیرفته‌اند چرا که در نهایت درباره این کلمه می‌گویند: «و بنا بر آن تفسیری که کلمه اذی را به معنای ضرر گرفتند، محیض را هم به معنای جمع شدن با زنان در حال حیض گرفته و در معنای آیه گفته‌اند: از تو می‌پرسند آیا در چنین حالی جایز است با زنان جمع شد؟ جواب داده شده این عمل ضرر است و درست هم هست چون پزشکان گفته‌اند: طبیعت زن در حال حیض سرگرم پاک کردن رحم و آماده کردن آن برای حامله شدن است و جماع در این حال نظام این عمل را مختل می‌سازد و به نتیجه این عمل طبیعی یعنی به حمل (و به رحم زن) صدمه می‌زند» (همان).

مفسر الفرقان پس از آوردن آیاتی از قرآن که این کلمه در آن به کار رفته و نشان دادن آنکه اذی در قرآن گاهی در تقابل با ضرر (آل عمران/ ۱۱۱) و گاهی در تقابل با مرض (آل عمران/ ۱۱۱) و گاهی کاملاً مستقل و به عنوان چیزی که شنیده می‌شود (آل عمران/ ۱۸۶) و (بقره/ ۲۶۴) (در حالی که مرض و ضرر را نمی‌توان شنید) درباره معنای اذی در این آیه می‌گوید: اذی یعنی انحراف در مزاج از حالت اعتدال عادی زن که حالتی بین صحت و بیماری است و علاوه بر آنکه آزاری برای زنان است برای مردان و نیز جنین (اگر در این حالت نطفه‌ای منعقد شود) آزارهایی دارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/ ۳۲۹). البته ایشان نیز همانند علامه معتقد است: «که این حالت نه یک مریضی مسری است که لازم باشد همانند یهود از زنان کاملاً دوری جست و نه آنکه صحت کامل است که همانند نصاری هیچ تغییری در رفتار با زن حائض ایجاد نکرد» (همان). همچنین ایشان در نظر ویژه‌ای «هو اذی» را علت برای «تقربوهن» دانسته و نتیجه گرفته‌اند که «تمامی آمیزش‌های جنسی، به هنگام هرگونه نگاهتی، با زنان ممنوع است» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱۵۸/ ۸).

«فاعتزلوا» و «لا تقربوهن»: علامه با در کنار هم قرار دادن دو کلمه «فاعتزلوا» و «لا تقربوهن» و سپس اضافه نمودند «فَاتُّوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ» به این دو از آن‌ها این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند که «اینکه فرمود: فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ هر چند ظاهرش امر به مطلق کناره‌گیری است همان طور که یهودیان می‌گفتند و هر چند که برای تأکید این ظاهر بار دوم هم فرمود: وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ ولیکن جمله:

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِأَنَّ فِيهَا خَائِفَةٌ فَذَلِكُمْ أَجَابٌ مِمَّا كَفَرْتُمْ وَتَقَرُّبٌ إِلَى اللَّهِ لِمَأْتِكُمُ الْمَوْتُ لَئِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره بقره، آیه ۲۳۲) دستور داده) همان مجرای خون است که در آخر آیه است، خود قرینه است بر اینکه جمله: «فاعتزلوا» و جمله دوم یعنی وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ جنبه کنایه دارند، نه تصریح و مراد از آمدن زنان و نزدیکی با ایشان نزدیکی از محل خون است فقط، نه مطلق مخالطت و معاشرت و نه مطلق تمتع و لذت گیری از آنان. پس معلوم شد اسلام در مسئله حیض زنان راه وسط را اتخاذ کرده، راهی میانه در بین تشدید تمامی که یهود اتخاذ کرده و در بین اهمال مطلق که نصارا پیش گرفته اند و آن راه میانه این است که مردان در هنگام عادت زنان از محل ترشح خون نزدیکی نکنند و تمتعات غیر این را می توانند ببرند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۰۸)؛ اما صادقی تهرانی نظری متفاوت با علامه و شاید بسیاری از مفسرین دارد. ایشان کلمه «لا تقربوهن» را همان در معنای لغوی خود به کار برده و معتقد است این کلمه به معنای آمیزش جنسی با زنان نیست بلکه به همان معنای نزدیک شدن است. او در این باره می گوید: «این قرب و نزدیکی تنها مخصوص محل حیض نیست بلکه اطراف نیز از بالا تا حدود ناف را شامل است؛ زیرا فرموده ولا تاتونهن با آنان آمیزش جنسی نکنید، بلکه فرموده لا تقربوهن به آنان نزدیک نشوید که نزدیک آن (محل حیض) تا حدود اطراف آن را شامل می شود» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۳۱ - ۳۳۴). همچنین ایشان درجایی دیگر گفته است: «تمام اعمال و مقدمات نزدیکی اعم از لمس و تحریک و ... در این ناحیه از هر طرفی، طی مدت عادت حرام است» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۵۸). با این استدلال ایشان نزدیکی با زنان از راه پشت را نیز در این ایام جایز نمی داند (البته در ادامه خواهد آمد که ایشان نزدیکی از پشت را در هر زمانی جایز نمی داند).

«حَتَّى يَظْهَرْنَ» و «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ»: «حَتَّى يَظْهَرْنَ» به معنای قطع شدن جریان خون از زنان است و در جمله: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» یا به معنای شستن محل خون است یا به معنای غسل کردن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۰). صادقی نیز پس از بحثی درباره اختلاف قرائتی در مورد این کلمه ها وجود دارد و اختلاف برداشت فقهی از آن در نهایت همان نظر علامه را در این خصوص می پذیرد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۳۶ - ۳۳۸).

«فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»: علامه طباطبایی و صادقی تهرانی هر دو با این استدلال که این بخش از آیه امر بعد از نهی است این گونه نتیجه گرفته اند که این امر، امری است که تنها جواز را می رساند و دلالت بر وجوب ندارد و می خواهد به طور کنایه بفهماند: بعد از پاک شدن یا غسل کردن زن، نزدیکی کردن با او

جایز است (همان: ۳۳۹)، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۱)؛ اما پس از آن مفسر الفرقان، از این قسمت از آیه و آیه: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ» استفاده نموده تا آنکه اثبات کند نزدیکی با زنان از پشت جایز نیست. ایشان در این باره می‌گوید: «حرث لکم و قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ آمیزش را منحصر به انعقاد نطفه ساخته لذا عمل جنسی از پشت جایز نیست» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۵۹)؛ اما علامه طباطبایی این استدلال را نپذیرفته و آن را این‌گونه نقد می‌نماید: «بعضی از مفسرین به این آیه استدلال کرده‌اند بر اینکه جمع شدن با زنان از عقب حرام است؛ ولی استدلال بسیار سست و ناپسند است، برای اینکه منشأ و اساس آن یکی از دو پندار است که هر دو غلط است، یا گمان کرده‌اند که مفهوم فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ... این است که از عقب نزدیک نشوید که این مفهوم لقب است و قطعاً حجت نیست (و این عبارت که فرمان تکوینی خدا به اینکه باید نسل بشر حفظ شود با نزدیکی از جلو اطاعت می‌شود)، هیچ ربطی به حلیت و حرمت سایر اقسام نزدیکی ندارد یا اینکه پنداشته‌اند: امر به هر چیزی دلالت دارد بر نهی از ضد آن که نیز قطع داریم بر ضعف چنین دلالتی. علاوه بر اینکه اگر به طور کلی صیغه امر دلالت بر وجوب کند، در خصوص جمله مورد بحث دلالت ندارد، برای اینکه امر در آن بعد از نهی واقع شده (و در علم اصول مسلم شده که امر به دنبال نهی تنها می‌فهماند حالا دیگر نهی‌ای نیست و آن عمل در این صورت جایز است) این در صورتی است که خواسته باشند به امر در (فاتوهن) استدلال کنند و اگر به امر در جمله مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ استدلال کنند، باید پرسید: آیا امر نامبرده را امر تکوینی می‌دانید یا تشریحی اگر تکوینی باشد که از دلالت لفظی خارج است، زبان ندارد تا با آن استدلال شود و اگر تشریحی باشد، تازه بر وجوب کفایی دلالت می‌کند و ما برفرض که در مسئله (آیا امر به هر چیز دلالت بر نهی از ضد آن دارد یا نه) قائل شویم که دلالت دارد، در او امری قائل می‌شویم که بخواهد تکلیفی را به طور عینی و مولوی واجب کند، نه به طور کفایی و یا ارشادی» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۱).

البته مفسر الفرقان به این نقد علامه این‌گونه پاسخ داده که «عده‌ای از فقها گفته‌اند که استناد به مفهوم مخالف در قرآن جایز نیست؛ یعنی مثلاً اگر در آیه گفته از جایگاه جلو وارد شوید دلیل بر حرام بودن آمیزش از پشت نیست. پاسخ را آیه فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ و آیات مشابه می‌دهد که از همان جایی که خدا فرموده وارد شوید و لذا تأکید بر انحصاری بودن ورود به جایگاه تولید است غیر آنجایی نیست که خدا امر فرموده باشد (من حیث) من بیانی برای (فاتوا)

است و لذا مفهوم مخالف نیست بلکه نص امر الهی است که امر خدا بر جایی غیر از اینجا نیست... در اینجا فَأَتُوا حَرْثَكُمْ تنها مورد تجویزی است که بعد از فلا تقریباً آمده است» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۸/۱۵۹).

«حرث»: در مورد حرث و اینکه چگونه کلمه‌ای است مفسر الفرقان به صورت مستقیم نظری ارائه ننموده و تنها به بیان مفهوم کلی آن اکتفا نموده که «حرث برای زراعت و برداشت محصول شایسته است» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۱۵۹) و نتیجه گرفته که حرث زن جایگاهی برای ایجاد نطفه و تولد فرزندان است. این در حالی است که علامه طباطبایی حرث را مصدر و به معنای زراعت دانسته بیان داشته که به زمین زراعی نیز حرث اطلاق می‌شود. «الحرث مصدر بمعنی الزراعة و یطلق کالزراعة علی الأرض الّتی یعمل فیها الحرث و الزراعة» و مراد از تقدیم عبارت نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ در آیه و استعمال واژه حرث به جای نساء در ادامه آیه را «توسعه و آزادی دادن در عمل زناشویی از هر مکان یا زمانی» می‌داند «البته مکانی که زنان انتخاب کنند، نه آن مکانی که مردان از زنان انتخاب کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۳).

«انی»: مفسر الفرقان «انی» را مطلق در زمان دانسته و بیان می‌دارد که تنها در صورتی که «انی» بدل از «این» در نظر گرفته شود، می‌تواند مطلق در مکان نیز باشد و در هر صورت «انی شئتم» ضابطه عامی است که شامل استثنائاتی نظیر زمان حیض اعتکاف حج و مکان مسجد و... است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۸/۱۵۹). وی پس از بحثی در این باره در نهایت نتیجه می‌گیرد که «فاتوا حرثکم انی شئتم» وارد شدن را به جایگاه تولید نسل را به هر نحو که باشد جایز دانسته که مبنی بر اطلاق زمانی و کیفیتی آن است؛ اما این نه به معنای جواز آمیزش از پشت است؛ زیرا «حرث لکم» و «قدموا لانفسکم» آن را مختص به آمیزش از راه انعقاد نطفه دانسته است لذا عمل جنسی از پشت جایز نیست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۴۵).

علامه طباطبایی در مورد این کلمه فرموده‌اند: «کلمه انی از اسمای شرط است که مانند کلمه متی در خصوص زمان استعمال می‌شود، البته گاهی در مکان هم بکار می‌رود هم چنان که در قرآن آمده: یا مَرْيَمُ اَنْتِ لَکَ هَذَا، قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ و به هر معنا که باشد می‌خواهد اطلاق را برساند، مخصوصاً با قید شئتم این اطلاق روشن‌تر به چشم می‌خورد و این همان مانعی است که نمی‌گذارد جمله فَأَتُوا حَرْثَكُمْ دلالت بر وجوب کند، چون معنا ندارد عملی را واجب کنند و به دنبالش اختیار انجام آن را به خود واگذار نمایند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۳).

«عزل»: صاحب الفرقان درباره عزل نیز بیان می‌دارد که اگر عزل عملی از سر عادت و موجب قطع نسل باشد تالی تلو اتیان در دبر بوده و حرام است؛ ولی اگر برای اغراض صالح باشد مجاز است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۴۵) این در حالی است که علامه در این باره می‌گوید: «یکی از تفسیرهای عجیب و غریب استدلالی است که بعضی به جمله نِسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ کرده‌اند، بر اینکه در هنگام جماع عزل (بیرون ریختن نطفه) جایز است باینکه آیه شریفه هیچ نظری به این جهت ندارد تا اطلاقش شامل آن شود» (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲/۲۱۳) و در نتیجه مشاهده می‌شود که علامه هیچ‌گونه برداشت تفسیری درباره عزل از آیه را جایز نمی‌داند.

«قدموالانفسکم»: علامه با نظر به آیاتی که شامل واژه قَدَم است «قدموالانفسکم» را تقدیم طاعت و عمل صالح می‌داند که از جمله آن تقدیم اولاد به این امید است که اولاد نیز افرادی صالح برای جامعه باشند (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲/۲۱۳)؛ اما صاحب تفسیر الفرقان استفاده ویژه و منحصر به فردی از این عبارت نموده و پس از آنکه بیان داشته «قدموالانفسکم» اختصاص به تقدیم و تولد اولاد ندارد می‌افزاید این عبارت شامل تربیت صالح و تربیت شایسته اولاد نیز می‌شود و از آن چنین نتیجه می‌گیرد که جلوگیری یا ازدیاد نسل باید با توجه به توانایی نگهداری مالی، ایمانی و روانی و در نظر گرفتن کل شرایط تربیت درست باشد) صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۳۵۰)؛ بر این اساس اگر پدر و مادری توانایی تربیت فرزند صالح را ندارند حتی یک فرزند نیز نباید داشته باشند و بالطبع چون تمامی جهات شرط است مصادیق توانمندان در اداره و تربیت فرزندان بسیار اندک‌اند و اکثریت مردم در جهتی از جهات مانع دارند.

بررسی تطبیقی

۱. اولین و شاخص‌ترین نکته‌ای که از بررسی تفاسیر این دو مفسر به نظر می‌رسد، همان تفاوت در نگاه و نتیجه‌گیری است و این در حالی است که هر دو مفسر روش قرآن به قرآن را برای خود برگزیده‌اند. هرچند که در بسیاری از جهات نیز با یکدیگر اشتراک دارند. آنچه در این میان مهم است آن است که از مجموع این اشتراکات و افتراقات چه نتایج حاصل شده و این نتایج به چه میزان به هم نزدیک یا از یکدیگر دور است؟

۲. نکته بارز دیگری که می‌توان مشاهده نمود استفاده صادقی تهرانی از ظرفیت لغوی کلمات به کاررفته در آیات و حمل بر معنای حداکثری آن در بسیاری از مواقع است که نمونه آن را در کلمه محیض می‌توان مشاهده نمود. هرچند به

نظر می‌رسد در برخی از مواقع نیز (مانند کلمه «اَئِی» در همین آیه)، ظرفیت لغوی کلمات در نظر گرفته نشده و حتی محدود هم شده است.

۳. بهره‌گیری از آیاتی مشابه برای فهم معنای لغوی کلمات جزء مواردی است که در کار هر دو مفسر مشترک است که نمونه آن را می‌توان در کلمه «اذی» دید؛ که البته با وجود اشتراک در روش در نتایج به دست آمده اختلافاتی مشاهده می‌شود.

۴. بیان صادقی تهرانی مبنی بر آنکه: «تمامی آمیزش‌های جنسی، به هنگام هرگونه نگاهتی، با زنان ممنوع است» تنها زمانی می‌تواند صحیح باشد که «اذی» برای «لا تقربوهن» علت تام باشد که ایشان هیچ استدلالی در این رابطه و برای اثبات آنکه این علت، علت تام است انجام نداده‌اند. ضمن آنکه خود اذی و شرایط مترتب بر آن نیز باید به طور مشخص باشد، (که از آیات قرآن نمی‌توان آن را استخراج کرد و در روایات مطلبی که آن را مشخص کند وجود ندارد) مثلاً آیا اگر کسی انگشتش هم زخم شود- چون اذیتی به او رسیده- داخل در این حکم است؟ در کل می‌توان گفت دادن چنین نظری بدون آنکه استدلال کافی در مورد آن انجام شود کمی عجیب به نظر می‌رسد.

۵. در قرآن واژه‌های بسیاری برای معنای نزدیکی و جماع به کاررفته که از نظر بسیاری از مفسرین همه آن‌ها به یک معناست و به صورت کنایی ناظر بر معنای جماع است؛ اما با مشاهده این‌که در قرآن برای بسیاری از معانی، از ابتدا تا انتها، تنها یک واژه به کاررفته و با این پیش فرض که آمدن هیچ کلمه و حتی حرفی در قرآن بدون حکمت نیست می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا تمامی واژه‌های به کاررفته برای معنای جماع (مانند رفت، تغشی، آتوهن، تمسوهن، تقربوهن و ...) واقعاً به یک معناست؟! شاید صادقی تهرانی نیز با توجه به این نکته برداشت کرده‌اند که تقربوهن معنایی متفاوت و یا با تبصره‌های بیشتر از جماع محض دارد. توجه به این نکته یکی از امتیازات این تفسیر محسوب می‌شود اما در ادامه، نتیجه‌گیری ایشان از معنای تقربوهن، مبنی بر اینکه «تمام اعمال و مقدمات نزدیکی اعم از لمس و تحریک و ... در این ناحیه از هر طرفی، طی مدت عادت حرام است» سؤال برانگیز است.

۶. به نظر می‌رسد صادقی تهرانی در ضمن تفسیر خود عنایت بیشتری به قرائات و بررسی آن‌ها نسبت علامه دارند که نمونه آن را در ضمن تفسیر «حَتَّى يَطْهَرْنَ» و «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» می‌توان مشاهده نمود.

۷. درباره تفسیر «فَأَتْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» اشکال و پاسخ‌های علامه و صادقی تهرانی به صورت مفصل بازگو شد؛ اما صرف نظر از آنکه در این مورد حق با چه

کسی است، در ضمن این آیه می‌توان یکی از ویژگی‌های تفسیر الفرقان را که همان «نظریات فقهی منحصر به فرد و بعضاً شاذ است» مشاهده نمود؛ چراکه اکثر فقها هرچند نزدیکی از پشت را مکروه می‌دانند؛ اما آن را حرام و غیر جایز ندانسته‌اند.

۸. یکی از مواردی که به صورت مشترک در دو تفسیر (البته در الفرقان بیشتر) دیده می‌شود ارائه معنا برای برخی از واژه‌ها بدون ارجاع دادن آن به هیچ کتاب لغتی است که گاهی حتی معنای ارائه شده با معنای موجود در کتب لغت متفاوت است. به طور مثال در مورد واژه حرث در العین آمده «قذفک الحب فی الارض» که حرث را القاء بذر دانسته و قرشی با استناد به آیات ۶۳ و ۶۴ سوره واقعه، حرث را غیر از زرع دانسته به طوری که حرث کاشتن و زرع رویاندن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۸۳/۱۶۰) و بر این اساس معلوم نیست که چرا هر دو مفسر معنای حرث را زرع گفته‌اند.

۹. یکی دیگر از تفاوت‌های استدلالی و افتراقات در بین دو مفسر را در مورد بحث عزل می‌توان مشاهده نمود.

۱۰. به نظر می‌رسد نتیجه‌گیری صادقی تهرانی از «قدموا لانفسکم» مبنی بر آنکه «اگر پدر و مادری توانایی تربیت فرزند صالح را ندارند حتی یک فرزند نیز نباید داشته باشند» که به اذعان خود ایشان بر این اساس «مصادیق توانمندان در اداره و تربیت فرزندان بسیار اندک‌اند و اکثریت مردم در جهتی از جهات مانع دارند» نتایج و تبعات بدی برای جامعه مسلمین در بر خواهد داشت. ضمن آنکه بر اساس این استدلال، مؤثر اصلی در به وجود آمدن انسان‌های صالح، پدر و مادر توانمند و شرایط مساعد است؛ در حالی که در زندگی واقعی بسیاری از موارد نقض‌کننده این قاعده را می‌توان مشاهده نمود؛ مضافاً بر اینکه در اینجا نقش قضا و قدر الهی و خواست و قدرت او و بنای خداوند بر خارج نمودن حی از میت «یخرج الحی من المیت» (آل عمران/۲۵) و یا برعکس یعنی به وجود آمدن فرزندی غیر صالح از پدر و مادری توانمند و صالح بر مبنای «یخرج المیت من الحی» نیز در نظر گرفته نشده است.

آیات ۳۴ و ۱۲۸ سوره نساء: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ الَاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء/۳۴)؛ «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أَحْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تَحْسَبُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»

(نساء، ۱۲۸)؛ مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند. پس زنانِ درستکار، فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهرانِ خود] را حفظ می‌کنند؛ و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آنها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید که خدا والای بزرگ است. و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر، به آشتی گرایند که سازش بهتر است؛ و [لی] بخل [و بی‌گذشت بودن]، در نفوس، حضور [و غلبه] دارد و اگر نیکی کنید و پرهیزگاری پیشه نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

در ذیل این آیات علامه و صادقی تهرانی مطالب بسیاری ذکر نموده‌اند که چون بسیاری از این مطالب توضیحی است و نه تفسیری، در این پژوهش از ذکر آن‌ها خودداری کرده و تنها به ذکر مطالب تفسیری و نظریات خاص اکتفا شده است. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»: هر دو مفسر این قوأمیت را به کل جامعه تعمیم داده و معتقدند که قوأمیت مرد تنها در حیطه خانوادگی نیست و هم اینکه این قوأمیت هم در بعد تکوینی است و هم تشریحی. علامه این تعمیم را از عمومیت علت استخراج نموده و گفته‌اند: «از عمومیت علت به دست می‌آید که حکمی که مبتنی بر آن علت است یعنی قیم بودن مردان بر زنان نیز عمومیت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیومت داشته باشند بلکه حکمی که جعل شده برای نوع مردان و بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد و بنابراین آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا (مثلاً) که حیات جامعه بستگی به آن‌ها دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۴).

صادقی تهرانی از اطلاق تعبیر، عمومیت را استخراج کرده و البته افزوده‌اند که این قوأمیت در محیط خانواده بیشتر به چشم می‌آید و ملموس‌تر است؛ ولی نباید آن را مختص به محیط خانواده دانست. ایشان این مورد را نیز متذکر شده‌اند که این قوأمیت در جامعه حالت تغلیبی داشته و همیشگی نیست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۶/۷).

همچنین هر دو مفسر قوام را صیغه مبالغه و مفسر الفرقان آن را به معنای پاسدار و نگهبان و مفسر المیزان به معنای آن کسی که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷/۳۶؛ طباطبایی: ۱۴۱۷: ۴/۳۴۳) در این رابطه صادقی تهرانی از مبالغه بودن قوام این استفاده را نموده که: «مردان به عنوان قوام بیشتر در سازندگی معرفی شده‌اند و درعین حال زنان هم قائم بر مردانند یعنی نسبت به مردان سازندگی دارند، لیکن کمتر از آنان» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۳۷۶).

علامه در معنای قیومیت مرد این را نیز افزوده‌اند که «قیومت مرد بر زنش به این نیست که سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است بکند و معنای قیومت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او و دفاع از منافعش را سلب کند، پس زن هم چنان استقلال و آزادی خود را دارد، هم می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را حفظ کند و هم می‌تواند از آن دفاع نماید و هم می‌تواند برای رسیدن به این هدف‌هایش به مقدماتی که او را به هدف‌هایش می‌رساند متوسل شود» (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۴/۳۴۴)؛ اما صادقی تهرانی علاوه بر حقوقی که علامه برای زنان در کنار قوامیت مردان قائل شده است حقوق دیگری را نیز بر آن می‌افزاید. ایشان اجازه گرفتن زن از مرد برای علم، نذر قسم، عهد و بیرون رفتن از خانه برای انجام واجبات مستحبات یا امور مباح در صورتی که حقوق واجب مرد را نگاهد و موجب انحراف جنسی آن‌ها نشود، ضروری ندانسته و معتقدند: «در کل واجبات، مستحبات و ترک محرمات و مرجوحات در نفی و اثباتشان هرگز اجازه مردان مدخلیتی ندارد و چنان‌که مردان در انجام وظائف شرعی و مباحشان نیازی به اجازه زنان ندارند، زنان نیز در این موارد هرگز نیازی به اجازه مردان ندارند و تنها جریاناتی برای حفظ پاکی زنان از نظر عفاف، عقیده، مال، اخلاق و سایر نوامیس بر عهده مردان لازم است البته زنان هم می‌بایست حتی الامکان حافظ نوامیس خود باشند» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۱/۳۷۶).

همچنین مفسر الفرقان از دلایلی که در خود آیه، به عنوان علل قوامیت مرد بر زن ارائه شده، بهره جسته و معتقد است: «اگر مردی (قاصر یا مقصر) نتواند شئون این قوامیت را به جای آورد پس او ناشز است و در این هنگام این ولایت برای زن در نظر گرفته می‌شود (در حالتی که زن آن شئون را انجام دهد) یا قوامیت ملغی است هنگامی که هیچ قوامیتی برای طرفین وجود نداشته باشد؛ پس در نتیجه قوامیت تا زمانی برای مرد مورد قبول است که شئون آن را به طور صحیح انجام داده و استمرار داشته باشد» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷/۳۹).

«وَالَّذِينَ يَتَخَفُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ»: در مورد تفسیر این قسمت از آیه هردو مفسر بر روی «خوف نشوز» و نه «خوف از نشوز» تأکید کرده‌اند. به این معنا به مجرد ترسیدن از نشوز نمی‌توان اعمال سه‌گانه را انجام داد بلکه باید «علائم آن به تدریج پیدا شود و معلوم گردد که خانم می‌خواهد ناسازگاری کند» و نشوز «آن‌گونه سرپیچی است که موجب ترس مردان بر سازمان زندگی زناشویی شود» و اینکه این خوف نشوز آینده را نیز شامل نمی‌شود چراکه اگر بود دیگر جایی برای بیان *فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ* باقی نمی‌ماند؛ زیرا نشوز مشکوک عصیان نیست که پس از آن طاعت جایگزین شود. همچنین هر دو مفسر معتقدند که موعظه، بی‌اعتنایی در بستر و زدن، سه‌راه علاجی است که خداوند برای درمان نشوز ارائه داده و البته این سه‌راه حل تریبی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷/۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۵).

«وَأَنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا بَيْنَهُمَا صَلْحًا وَ الصُّلْحَ حَيْرًا»: علامه طباطبایی در تفسیر این آیه از آنجا که پیش از این درباره معنای لغوی نشوز سخن گفته بودند دیگر در اینجا از معنای لغوی حرفی به میان نیاورده‌اند. البته ایشان متأسفانه در مورد اعراض و تفاوت آن با نشوز نیز سخنی بیان نکرده و تنها برای تفسیر این قسمت از آیه به این مطالب اکتفا نموده‌اند: «اگر شرط اصلاح را خوف نشوز و اعراض قرار داد، نه خود آن دو را، برای این بود که صلح موضوعش از زمانی تحقق می‌یابد که علامت‌ها و آثار ترس آور آن تحقق یابد و سیاق دلالت دارد بر اینکه مراد از صلح و مصالحه کردن این است که زن از بعضی حقوق زناشویی خودش صرف نظر کند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نماید و به این وسیله از طلاق و جدایی جلوگیری کند و بداند که صلح بهتر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱۰۱)؛ اما مفسر الفرقان در توضیح اعراض و تفاوت آن با نشوز گفته: «آمدن اعراض بعد از نشوز به معنای انقطاع واقعی شوهر از تکالیف زوجیت است چراکه نشوز ترک بعضی از تکالیف زوجیت و انجام برخی دیگر است ولی اعراض، نشوز کامل است» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷/۳۶۵).

ایشان در تفسیری ویژه از این آیه اظهار داشته‌اند: «در این آیه نشوز و اعراض شوهران به میان آمده، چنانکه در آیه دیگر نشوز زنان مطرح بود و در هر دو علاج و برخورد با نشوز همسان است، گرچه راجع به نشوز زنان چنانکه گذشت - تفصیل و تصریح بیشتری آمده، چون مردان از زنان قوی‌ترند و اینجا برای اصلاح نشوز مردان اولاً فلا جناح آمده، ولی در آیه ۳۴ سه امر پیاپی یکدیگر برای مردان در تأدیب این‌گونه زنان بوده؛ ولی در اینجا فلا جناح برای هردو است؛ زیرا به

دنبال آن علیهما آمده و این بدان سبب است که زنان قدرت این‌گونه برخوردارها را با شوهرانشان در رفع نشوز ندارند، بلکه بایستی هردو در این باره همکاری کنند و این زنان در حد امکان برای اصلاح مردان کوشا باشند و مردان نیز این جریان را پذیرا باشند و به‌طور اجمال اینجا وظیفه زنان در حاشیه مردان این است که نخست آنان را موعظه کنند چنانکه عکسش *فَعِظُوهُنَّ* بود، سپس در بستر به آن‌ها پشت کنند چنانکه عکسش در *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ* است و در آخر کار اگر می‌توانند به آنان ضربه‌ای وارد کنند، چنان که عکسش در *وَاصْرِبُوهُنَّ* آمده گرچه به‌وسیله دیگری باشد... که اگر به این وسیله مرد اصلاح شد و *الصُّلْحُ* خیز و از جمله موارد اصلاح آن است که هردو بر تخفیف در حقوق زن راضی شوند تا کار به طلاق و جدایی نکشد، چراکه زوجین تصور می‌نمودند که مصالحه در مورد تخفیف حقوق زنان آن جهت که جزء حقوق ثابت است حرام است که فلا جناح اشاره به آن دارد که این مصالحه حرام نیست» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷/۳۶۴-۳۶۵).

«*وَ اٰخْضَرَتِ الْاَنْفُسُ الشُّحَّ*»: کلمه «شح» به معنای بخل است و جمله مورد بحث می‌خواهد این حقیقت را خاطر نشان سازد که غریزه بخل یکی از غرایز نفسانی‌های است که خدای تعالی بشر را بر آن غریزه مفلور کرده تا به‌وسیله این غریزه منافع و مصالح خود را حفظ نماید و از ضایع شدن آن دریغ کند، پس هر نفسی دارای «شح» و «بخل» هست و بخلش همواره حاضر در نزد او است، یک زن نسبت به حقوقی که در زوجیت دارد یعنی در لباس و خوراک و بستر و عمل زناشویی، بخل می‌ورزد؛ یعنی از تلف شدن و غصب شدن آن جلوگیری می‌کند و یک مرد نیز در صورتی که به زندگی کردن با همسرش بی‌میل باشد، از موافقت و محبت و اظهار علاقه به او بخل می‌ورزد، در چنین صورتی حرجی بر آن دو نیست در اینکه بین خود صلح برقرار نمایند؛ یعنی یکی از آن دو از پاره‌ای حقوق خود چشم‌پوشی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۱/۵). صادقی تهرانی نیز در تفسیر این قسمت از آیه می‌گویند: «از جمله موارد این بخل در زن بخل در ندادن نفقه یا مهریه یا شبی که متعلق به اوست- در صورتی که مرد همسر دیگری داشته باشد- است و ارضای این بخل در چشم‌پوشی از بخشی از این حقوق (تمام آن که حق مسلم اوست) است که منجر به بقای این ازدواج می‌شود... و البته چون مردان در تخفیف این صفت از زنان تواناترند؛ پس بر آنان است که در این مصالحه بیشتر بر بخل خود فائق آیند حتی اگر آن زن ناشزه باشد» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۷/۳۶۴-۳۶۵).

بررسی تطبیقی

۱. در مورد معنای قوّم بحث‌های بسیاری، از سوی مفسرین انجام شده و همین‌طور که پیش‌ازاین آمد علامه و صادقی تهرانی نیز معناهای جداگانه‌ای را برای این واژه برگزیده‌اند؛ اما هیچ‌یک، درباره اینکه بر اساس چه مستندی این معانی برگزیده شده است، توضیحی نداده‌اند (به‌ویژه که در این آیه قوّم با حرف علی به‌کاررفته است و دو مفسر محترم اعتنای چندانی به این موضوع نداشته‌اند).

۲. هر دو مفسر در اینکه قوّمیت برای مردان تنها اختصاص به خانواده نداشته و جامعه را نیز در برمی‌گیرد و نیز اینکه این قوّمیت هم تکوینی است و هم تشریحی، اشتراک نظر دارند (قاسمی و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۸۶).

۳. دقت ویژه صادقی تهرانی به مبالغه بودن کلمه «قوّم» و در نظر گرفتن خصوصیت «قائم» هم برای مردان و هم برای زنان در عین شدت بیشتر آن برای مردان به دلیل این مبالغه، از دقت‌های ظریفی است که از جانب ایشان صورت گرفته است.

۴. نظریه ویژه صادقی تهرانی در این آیه (به‌ویژه که ابتدا قوّمیت تکوینی و تشریحی مرد را پذیرفته‌اند) مبنی بر آنکه قوّمیت مرد نسبی است و اگر توانایی به انجام رساندن شئون قوّمیت را نداشته باشد این ولایت و قوّمیت از او سلب می‌شود، تنها در این صورت قابل پذیرش است که دو علت بازگوشده در آیه برای قوّمیت مرد، علل تام بوده و به‌عنوان حکمت یا علل ناقصه در آیه مطرح نشده باشند؛ ولی به نظر می‌رسد نمی‌توان چنین نظری را به‌طور قطعی پذیرفت.

۵. هرچند که علامه در تفسیر خود متعزّض حقوق اولیه زن شده و متذکر شده‌اند که این حقوق با قوّمیت مرد از بین نمی‌رود و بر جای خود باقی است؛ اما نظر صادقی تهرانی مبنی بر عدم لزوم اجازه گرفتن زن در مواردی که مفسده‌ای در آن نیست، موضوعی است که به‌ویژه در روزگار کنونی مناقشه‌های بسیاری در مورد آن صورت گرفته و دارای مخالفین و طرفداران بسیاری از صاحب‌نظران است.

۶. بر اساس سبکی که مفسر الفرقان دارد، مشاهده می‌شود که در آیه دوم نیز ایشان توجه ویژه‌ای به اعراض و تفاوت آن با نشوز داشته‌اند، درحالی‌که بسیاری از مفسرین به این مورد نپرداخته‌اند.

۷. مبحث صادقی تهرانی در رابطه با نشوز زن و نظریه ویژه و شاید شاذ ایشان در این رابطه که علاج نشوز مرد نیز همان راه‌حل‌های سه‌گانه ارائه شده برای نشوز زن است و اینکه برای این نظریه هیچ دلیلی ارائه ننموده‌اند در نوع خود قابل توجه و تأمل است.

نتیجه

این مقاله در پی بررسی روش تفسیری قرآن به قرآن و نشان دادن این مطلب بود که هرچند مفسران معاصر چون علامه طباطبایی و صادقی تهرانی از جمله طرفداران این روش تفسیری محسوب می‌شوند، اما اشتراک در شیوه، موجب نشده که هر دو در امر تفسیر به نظریات واحدی دست یابند و حتی در بسیاری از موارد نظریات این دو مفسرمدافع شیوه تفسیری قرآن به قرآن، متباین یا متناقض با یکدیگر است و این مطلب پاسخ سؤال اول مقاله است.

سؤال دوم این مقاله با بررسی مصداقی چهار آیه از آیات مربوط به زنان و نشان دادن نقاط اشتراک و افتراق نظریات این دو مفسر، به صورت مبسوط پاسخ داده شد که بازگو نمودن دوباره آن موجب اطاله کلام است.

در مورد سؤال سوم، می‌توان گفت هرچند مبانی اصلی مطرح شده از سوی هر دو مفسر تقریباً یکسان است؛ اما تفاوت‌هایی در عملکرد هرکدام وجود دارد که موجب نتیجه‌گیری‌های متفاوت شده است. از جمله این تفاوت‌ها در عملکرد صادقی تهرانی نسبت به علامه طباطبایی می‌توان به این موارد اشاره نمود: استفاده صادقی تهرانی از ظرفیت لغوی کلمات به کاررفته در آیات و حمل بر معنای حداکثری در برخی از موارد، عدم استدلال در برخی از نظریات و در نتیجه ارائه فتاوی بعضاً سؤال برانگیز و قابل تأمل، عنایت بیشتر به قرائات و تأثیر آن‌ها در تفسیر، توجه به معانی متفاوت لغات مترادف در قرآن، بهره‌گیری از علل موجود در برخی آیات - بدون بررسی آنکه این علل، علت تامه یا ناقصه هستند - و ارائه تفسیر بر اساس علت تامه دانستن آن‌ها، نظریات فقهی منحصر به فرد و بعضاً شاذ و ...

بر اساس مطالب پیش‌گفته و با بررسی چهار آیه از آیات قرآن به سؤال‌های این پژوهش پاسخ داده شده و نتایج ارائه گردید.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۵)، تهران: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا): «مقدمه فی اصول التفسیر»، به کوشش محمود نصار، قاهره: مکتبه التراث الاسلامی.
- استادی، رضا (بی تا): «آشنایی با تفاسیر»، بی جا: بی نا.
- اعظمی، محمد مصطفی (۱۴۱۳): «دراسات فی الحدیث النبوی»، بیروت: المکتب الاسلامی.
- العک، خالد عبدالرحمن (۱۴۰۶): «اصول التفسیر و قواعد»، دارالنفائس: بی نا.
- امین، محمد رضا (۱۳۷۵): «اصول و مبانی تفسیر الفرقان»، فصلنامه پژوهش های قرآنی شماره ۷-۸، صص ۲۸۲-۳۰۵.
- الوسی، علی (۱۳۷۰): «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، سید حسین میرجلیلی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ایازی، حجت الاسلام سید محمد علی (۱۳۹۴): «گونه های تفسیر قرآن به قرآن در مقایسه میان المیزان و تفسیر الفرقان»، همایش: بیداری قرآنی در تاریخ معاصر، دوره ۳، صص ۱۰۷-۱۲۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶): «التفسیر والمفسرون»، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- رضاخانی، محمد و همکاران (۱۳۹۸): «بازپژوهی تطبیقی جایگاه سنت در تفسیر قرآن به قرآن با تاکید بر تفسیر المیزان و الفرقان»، تفسیر پژوهی، شماره ۱۱، صص ۸۹-۱۱۵.
- شیرینی، راضیه (۱۳۹۴): «روش قرآن به قرآن در تفسیر الفرقان و مقایسه آن با تفسیر المیزان»، همایش: بیداری قرآنی در تاریخ معاصر، دوره ۳، صص ۳۱۱-۳۱۹.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن»، قم: انتشارات اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸): «ترجمان فرقان»، بی جا: انتشارات شکرانه.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۰): «علامه طباطبایی و تفسیر المیزان»، تهران: خانه کتاب.
- طالقانی، سید محمد (۱۳۵۰): «پرتوی از قرآن»، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۷۱۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، سید محمد علی (۱۳۹۲): «امتیازات الفرقان در تفسیر آیات مرتبط با یهودیت (مقایسه موردی با المیزان)»، همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر دوره ۲، صص ۲۵۱-۲۶۱.
- غلامی، محبوبه، قاسمی، محبوبه (۱۳۹۴): «روش قرآن به قرآن در تفسیر المیزان و مقایسه آن با تفسیر الفرقان»، همایش: بیداری قرآنی در تاریخ معاصر دوره ۳، صص ۳۴۷-۳۵۰.
- قاسمی، سلمان، صفورایی پاریزی، محمد مهدی و علی پور شهرکی، شهلا (۴۰۲۱): «نقش کانونی خانواده و نقش های خانوادگی در تحقق سبک زندگی اسلامی بر اساس قرآن»، قرآن و علم، ۱۷(۳۲)، صص ۱۷۱-۱۹۶.
- کریمی، ام البنین، مهریزی، مهدی، مهریزی (۱۳۹۸): «بررسی تطبیقی محورهای چالشی آیه قوامیت مردان بر زنان»، در تفاسیر المیزان، تسنیم، مخزن العرفان و الفرقان، «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، شماره ۷، صص ۵-۲۹.
- محفوظی، عباس (بی تا): «گفت و گو با آیت الله محفوظی»، مجله بصائر، سال سوم، ویژه نامه علامه طباطبایی.
- مختاری پور، طاهره (۱۳۸۸): «بررسی وجوه تشابه و تمایز المیزان و الفرقان»، بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، شماره ۱۷۳، صص ۱۳۷-۱۵۳.
- مسعودی، محمد مهدی (۱۳۷۶): «شفاف ترین ویژگی های المیزان»، مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۹-۱۰ ویژه تفسیر المیزان، صص ۱۰۲-۱۲۳.
- میرحسینی، محمد کاظم (۱۳۹۸): «تفسیر تطبیقی آیات ۱۰۵، ۱۰۸ سوره هود از دیدگاه تفاسیر المیزان و

الفرقان درباره خلود بهشتیان و جهنمیان»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۴، صص ۲۲۵ - ۲۵۰.
نجفی، محمدجواد (۱۳۹۴): «بررسی تطبیقی دیدگاه تفسیری المیزان و الفرقان از منظر تفسیر قرآن به قرآن در معوذتین»، همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر دوره ۳، صص ۲۲۱۰۷ - ۱۲۱.
هلابوعباد، رباب، کریمی، شیدا (۱۳۹۲): «بررسی خلقت حوا از دیدگاه صاحب المیزان و الفرقان»، همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر دوره ۲، صص ۲۲۵ - ۲۳۱.

References

- The Holy Quran, translated by Muhammad Mahdi Fooladvand (1415), Tehran: Dar al-Quran al-Karim (Office for Islamic History and Knowledge Studies).
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdul-Halim (n.d.): "Introduction to the Principles of Tafsir," edited by Mahmoud Nasar, Cairo: Islamic Heritage Library.
- Oštadi, Reza (n.d.): "Familiarity with Tafsirs," Bija: [Publisher Not Specified].
- A'zami, Muhammad Mustāfa (1413): "Studies in Prophetic Hadith," Beirut: Islamic Office.
- AlAk, Khalid Abdulrahman (1406): "Principles and Rules of Tafsir," Dar al-Nafaes: [Publisher Not Specified].
- Amin, Muhammad Reza (1375): "Principles and Foundations of Tafsir al-Furqan," Quarterly Journal of Quranic Research, No. 7-8, pp. 282-305.
- Al-Awsi, Ali (1370): "The Method of Allameh Tabatabai in Tafsir al-Mizan," Seyyed Hossein Mirjalili, Tehran: Center for Printing and Publishing of the Islamic Propagation Organization.
- AYazi, Hojjat al-Islam Seyyed Muhammad Ali (1394): "Types of Tafsir of the Quran by the Quran in Comparison between al-Mizan and Tafsir al-Furqan," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 3, pp. 107-121.
- Javadi Amoli, Abdullah (1378): "Tafsir Tasnim," Qom: Asra.
- Dhababi, Muhammad Hossein (1396): "Tafsir and the Interpreters," Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha.
- Reza Khani, Muhammad and Colleagues (1398): "Comparative Research on the Role of Sunnah in Tafsir of the Quran by the Quran with Emphasis on Tafsir al-Mizan and al-Furqan," Tafsir Research, No. 11, pp. 89-115.
- Shirini, Raziieh (1394): "The Method of Quran by Quran in Tafsir al-Furqan and its Comparison with Tafsir al-Mizan," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 3, pp. 311-319.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (1365): "Al-Furqan in Tafsir of the Quran by the Quran," Qom: Islamic Publications.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (1388): "Tarjumān al-Furqan," [Location Not Specified]: Shokraneh Publications.
- Salavati, Abdullah (1390): "Allameh Tabatabai and Tafsir al-Mizan," Tehran: Book House.
- Talaghani, Seyyed Muhammad (1350): "A Ray from the Quran," Tehran: Public Publishing Company.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1417): "Al-Mizan in Tafsir of the Quran," Qom: Office of Islamic Publications of the Society of Teachers of the Qom Seminary.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Ali (1392): "The Distinctions of al-Furqan in Tafsir of Verses Related to Judaism (A Case Study with al-Mizan)," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 2, pp. 251-261.
- Gholami, Mahbubeh, Qasemi, Mahbubeh (1394): "The Method of Quran by Quran in Tafsir al-Mizan and its Comparison with Tafsir al-Furqan," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 3, pp. 347-350.
- Qasemi, Salman, Safourai Parizi, Muhammad Mahdi, Alipour Shahraki, Shahla (1402): "The Central Role of Family and Family Roles in Achieving an Islamic Lifestyle Based on the Quran," Quran and Science, 17(32), pp. 171-196.
- Karimi, Umm al-Banin, Mehrizi, Mahdi, Mehrizi (1398): "Comparative Study of the Challenging Themes of the Verse on Men's Authority over Women in Tafsirs al-Mizan, Tasnim, Makhzan al-Irfan, and al-Furqan," Comparative Studies in Quranic Research, No. 7, pp. 5-29.

- Mahfouzi, Abbas (n.d.): "Dialogue with Ayatollah Mahfouzi," Basair Magazine, Year 3, Special Issue on Allameh Tabatabai.
- Mokhtari Pour, Tahereh (1388): "Examining the Similarities and Differences between al-Mizan and al-Furqan," Baynat (Institute of Islamic Knowledge Imam Reza (AS)), No. 173, pp. 137-153.
- Masoudi, Muhammad Mahdi (1376): "The Most Transparent Features of al-Mizan," Journal of Quranic Research, No. 9-10, Special Issue on Tafsir al-Mizan, pp. 102-123.
- Mir Hosseini, Muhammad Kazem (1398): "Comparative Tafsir of Verses 105-108 of Surah Hud from the Perspectives of Tafsirs al-Mizan and al-Furqan Regarding the Eternity of the Inhabitants of Paradise and Hell," Journal of Quran and Hadith Research, No. 24, pp. 225-250.
- Najafi, Muhammad Javad (1394): "Comparative Study of the Interpretive Views of al-Mizan and al-Furqan from the Perspective of Tafsir of the Quran by the Quran in the Mu'awwidhatayn," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 3, pp. 12107-121.
- Halabou Abad, Rubab, Karimi, Sheide (1392): "Examining the Creation of Hawwa from the Perspective of the Author of al-Mizan and al-Furqan," Conference: Quranic Awakening in Contemporary History, Vol. 2, pp. 225-231.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

Comparative Narrative Exegesis of Sūrat al-‘Aṣr [Qur’an 103] from the Perspective of Sunni and Shi‘i Qur’anic Exegetes

Fateme Pourmuhammadi¹ 

1. Level 4 Seminary Student in Comparative Exegesis, Raff‘ah al-Muṣṭafa Seminary, Tehran, Iran.

fpoormohammadi@yahoo.com

Detailed Abstract

Research Objective: This study aims to conduct a comparative analysis of the exegetical narrations from both Sunni and Shi‘i traditions concerning Sūrat al-‘Aṣr [Qur’an 103]. As one of the shortest chapters in the Qur’an, this surah conveys profound and significant themes related to the necessity of faith, righteous action, exhortation to truth, and perseverance. The primary objective is to identify the points of convergence and divergence between the two schools of thought in interpreting this Surah—particularly with respect to the context of revelation (shān al-nuzūl), variant readings, and the interpretation of key terms and concepts. Additionally, this study seeks to present the more substantiated exegetical perspective based on rigorous analysis of relevant narrations, thereby clarifying the role of transmitted reports in understanding the divine intent behind the verses of the Surah.

Research Methodology: This research employs a descriptive-comparative approach, incorporating data collection from narrative sources, and analysis of both the chains of transmission (isnād) and content (matn) of the narrations. It assesses available contextual evidence to determine their reliability. The study compares various narrative-based Qur’anic exegeses on Sūrat al-‘Aṣr from authoritative Shi‘i and Sunni sources. Narrations attributed to the Prophet Muhammad (peace be upon him and his family), the Ahl al-Bayt (peace be upon them), the Companions, and the Followers (Tābi‘ūn) are examined with regard to their authenticity and interpretive implications. Both classical and contemporary sources are used to identify and analyze the key similarities and differences in the interpretive approaches of the two traditions.

Findings: The findings show that while both Shi‘i and Sunni exegetes agree on the importance of faith, righteous deeds, enjoying the truth, and perseverance in the interpretation of this Surah, there are significant differences in their identification of the referents and meanings of these concepts. Shi‘i Qur’anic exegeses often associ-

Received: 2024/10/09 ; Received in revised form: 2025/01/14 ; Accepted: 2025/02/05 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Pourmuhammadi, Fateme (1403SH): "Comparative Narrative Exegesis of Sūrat al-‘Aṣr [Qur’an 103] from the Perspective of Sunni and Shi‘i Qur’anic Exegetes", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P310-339, [10.22034/cs.2025.482659.1477](https://doi.org/10.22034/cs.2025.482659.1477)

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



ate Sūrat al-‘Aṣr with the time of the reappearance of Imam al-Mahdī (may Allah hasten his reappearance) and emphasize the divine guardianship of Imam ‘Alī ibn Abī Tālib (peace be upon him). In contrast, Sunni Qur’anic exegeses typically regard the Surah as a general admonition to believers, with figures such as Abū Jahl and Abū Lahab being cited as examples of those in loss. Regarding the term ‘Aṣr, Shi‘i exegeses interpret it as a reference to the era of the Mahdī’s reappearance or a special period in Islamic history. Sunni exegeses, however, interpret it as time in general, the passage of ages, or specifically the time of the afternoon prayer. In interpreting the verse “Indeed, man is in loss”, Shi‘i Qur’anic exegetes attribute this “loss” primarily to the enemies of the Ahl al-Bayt, while Sunni Qur’anic exegetes interpret it more generally, applying it to all humanity except those who believe and do righteous deeds.

Conclusion: This research concludes that although there are areas of agreement between Sunni and Shi‘i Qur’anic exegeses of Sūrat al-‘Aṣr [Qur’an 103], substantial differences exist, rooted in the theological and jurisprudential orientations of the two traditions. These differences are evident not only in lexical and conceptual interpretation but also in identifying the practical referents of the terms. Ultimately, the study emphasizes that a deeper understanding of the Qur’anic message necessitates engagement with a range of narrations and interpretive perspectives, which collectively contribute to a more comprehensive apprehension of the divine intent.

Keywords: Narration, Sunni and Shi‘a, Shi‘a, Sunni, ‘Aṣr, Patience, Loss

تفسیر تطبیقی روایی سوره عصر از دیدگاه مفسران فریقین

فاطمه پورمحمدی^۱ 

۱. طلبه سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مدرسه علمیه رفیعه المصطفی، تهران، ایران؛ fpoormohammadi@yahoo.com

چکیده

سوره عصر یکی از سوره‌های مکی قرآن کریم است که در جزء سی‌ام قرار دارد و به طور مختصر و مفید به راه‌های دستیابی انسان به سعادت و رستگاری اشاره می‌کند. اهل سنت و شیعه با استفاده از منابع و روایات مختلف، تفاسیر متفاوتی از این سوره ارائه داده‌اند. بر اساس تفسیر اهل سنت، سوره عصر بر اصول معروف مانند ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و بهره‌مندی از صبر و استقامت تأکید دارد و بیانگر اهمیت عمل به معروف و نیکی در راستای سعادت دنیوی و اخروی است. در مقابل، تفسیر شیعه این سوره را به موضوع امامت مرتبط می‌داند و معتقد است که سوره عصر به وعده‌های الهی در خصوص ظهور امام مهدی (عج) اشاره دارد. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تطبیقی، روایات موجود در منابع شیعه و اهل سنت ذیل سوره عصر با یکدیگر مقایسه شدند تا شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در این روایات و نقاط تمایز و اشتراک آن‌ها مشخص شود. نتایج تحقیق نشان داد که تفاوت تفسیر سوره عصر در اهل سنت و شیعه ناشی از تفاوت دیدگاه‌ها در خصوص جانشینی پیامبر و رهبری امت اسلامی است. اهل سنت این سوره را به عنوان تذکری عمومی برای ایمان و عمل صالح می‌بینند؛ در حالی که شیعه آن را مرتبط با امامت و ظهور امام مهدی (عج) تفسیر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: روایت، فریقین، شیعه، اهل سنت، عصر، صبر، خسران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: پورمحمدی، فاطمه (۱۴۰۳): «تفسیر تطبیقی روایی سوره عصر از دیدگاه مفسران فریقین»، *دوفصلنامه*

مطالعات تفسیر تطبیقی، ۹(۱۸)، ۳۱۰-۳۲۹، 10.22034/csq.2025.482659.1477

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

سوره عصر یکی از کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن کریم است که با وجود اختصار آن، معانی عمیق و پرمحتوایی را در بردارد. این سوره شامل سه آیه کوتاه است و به مسائل مهمی همچون ضرورت ایمان، عمل صالح و توصیه به حق و صبر می‌پردازد. در آغاز سوره، خداوند به «عصر» قسم می‌خورد و سپس با تأکید بر زیانکاری انسان‌ها در صورتی که ایمان نیاورده و عمل صالح انجام ندهند، محتوای اصلی این سوره را بیان می‌دارد. همچنین سفارش به حق و صبر از اصول اساسی برای دستیابی به سعادت و رهایی از زیانکاری معرفی می‌شود. اقوال مفسران در تفسیر سوره عصر از زوایای مختلف به منظور دستیابی به معنای دقیق‌تر از این سوره تلاش کرده‌اند. این اقوال در میان اهل سنت و شیعه تفاوت‌هایی دارند که هرکدام بر اساس منابع و متون خاص خود، تفسیرهای مختلفی ارائه داده‌اند. مفسران اهل سنت معمولاً به موضوعاتی چون قسم خوردن به عصر، زیانکاری انسان‌ها و راه‌های رسیدن به رستگاری پرداخته‌اند؛ در حالی که مفسران شیعه نیز این مفاهیم را با دیدگاه‌های خاص خود تفسیر کرده و بر ارتباط آن با امامت و رهبری تأکید دارند. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده دیدگاه‌های خاص هر گروه در تفسیر دقیق آیات سوره عصر و درک معانی آن‌هاست.

هدف این پژوهش، بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین درباره سوره عصر با استفاده از روش توصیفی-تطبیقی است. در این راستا، ضمن تبیین نقاط اشتراک و افتراق میان روایات اهل سنت و شیعه در منابع معتبر کلاسیک و معاصر، به تحلیل دقیق سندی و محتوایی روایات ناظر بر آیات این سوره پرداخته می‌شود. روایات نقل شده از پیامبر اکرم (ص)، اهل بیت (ع)، صحابه و تابعین، از جهت صحت سند و دلالت محتوا بررسی و اعتبارسنجی خواهند شد. از طریق مقایسه و تحلیل روایی تفاسیر، همخوانی‌ها و تضادهای موجود در برداشت‌های مختلف از آیات سوره عصر شناسایی شده و دیدگاه‌های فریقین به طور علمی و منصفانه ارزیابی می‌گردد. هدف نهایی، ارائه دیدگاه مرجح در تفسیر سوره بر اساس تحلیل عمیق روایات و تبیین نقش آن‌ها در فهم مراد الهی است.

بررسی روایات تفسیری سوره عصر از اهمیت بالایی برخوردار است و این اهمیت را می‌توان از دو جنبه علمی و عملی تحلیل کرد. قرآن کریم، کتابی است که هدایت انسان‌ها را برعهده دارد و از منظر علمی نیازمند تفاسیر دقیق است. در این زمینه، روایات نقل شده از پیامبر اسلام (ص)، اهل بیت (ع)، صحابه و

تابعین نقشی اساسی ایفا می‌کنند. از جنبه عملی، فهم صحیح روایات تفسیری سوره عصر به ما کمک می‌کند تا آموزه‌های این سوره را در زندگی روزمره خود اجرا کنیم. سوره عصر با اشاره به زیانکاری انسان‌ها و راه‌های رهایی از آن، اهمیت فراوانی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان دارد؛ بنابراین بررسی تفاسیر این سوره از منابع معتبر شیعه و اهل سنت برای درک بهتر مفاهیم و پیام‌های آن ضروری است.

۲. پیشینه پژوهش

تحقیق در حوزه تفسیر تطبیقی روایی قرآن به‌ویژه در سوره‌های مختلف قرآن، همواره از دغدغه‌های پژوهشگران بوده است. پژوهش‌های متعددی در این زمینه انجام شده که به بررسی تفاسیر گوناگون از آیات قرآن پرداخته‌اند. در این میان، سوره‌های کوتاه و پر مفهوم قرآن، از جمله سوره عصر، توجه ویژه‌ای را به خود جلب کرده‌اند. پژوهش‌های مختلف در این حوزه به تفسیر این سوره‌ها و بررسی ابعاد گوناگون معنایی و تفسیر روایی آن‌ها پرداخته‌اند.

یکی از پژوهش‌های مطرح در این زمینه، کتاب - رشد: دیداری تازه با سوره عصر- (۱۴۰۲ ش) است که به بررسی مفاهیم رشد و تکامل در قرآن و رابطه آن با ایمان می‌پردازد. نویسنده در این کتاب، سوره عصر ابزاری برای درک رابطه میان ایمان و رشد معرفی کرده و تلاش کرده است تا مفهوم رشد و تکامل را در پیوند با آیات این سوره تبیین کند. این کتاب که بیشتر بر تحلیل تربیتی و معنوی سوره عصر متمرکز است، به بررسی اصول تربیتی اسلام و چگونگی استفاده از سوره عصر در زندگی فردی و اجتماعی پرداخته است. در این اثر، سوره عصر از دو جنبه دینی و تربیتی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. تفاوت این پژوهش با این کتاب در این است که در پژوهش به طور خاص به تفسیر تطبیقی روایی سوره عصر پرداخته و به بررسی و مقایسه تفاسیر مختلف از این سوره از دیدگاه مفسران اهل سنت و شیعه می‌پردازد. در حالی که کتاب مذکور بیشتر بر جنبه‌های تربیتی و معنوی سوره تأکید دارد.

در کنار این کتاب، پایان‌نامه‌ای با عنوان «تفسیر تطبیقی روایی سوره قصص بر اساس اهم تفاسیر فریقین» (فدایی، ۱۳۹۰) وجود دارد که به طور خاص به تطبیق و مقایسه تفاسیر سوره قصص پرداخته است. پژوهشگر در این پایان‌نامه، تلاش کرده است تا تفاسیر مختلف از این سوره را که در منابع شیعه و اهل سنت آمده است، مورد بررسی قرار دهد و تفاوت‌ها و شباهت‌ها را تحلیل کند. این پژوهش نیز از همان رویکرد تطبیقی روایی که در پژوهش حاضر به کار گرفته می‌شود،

استفاده کرده است. با این حال، تفاوت اصلی در محتوای سوره هاست. سوره قصص به طور عمده به داستان‌های انبیا و عبرت‌های تاریخی پرداخته و بر اساس آن‌ها آموزه‌هایی را به خوانندگان می‌دهد. در مقابل، سوره عصر بیشتر بر مفهوم زیانکاری انسان و راه‌های رهایی از آن تمرکز دارد؛ بنابراین علی‌رغم استفاده از روش مشابه در تحلیل تفاسیر، موضوع و محتوای آیات در این دو سوره متفاوت است که این تفاوت محتوایی باعث می‌شود تا تحلیل‌های تفسیری و تطبیقی هر کدام ویژگی‌های خاص خود را داشته باشد.

در مقاله «تفسیر تطبیقی روایی سوره کوثر از دیدگاه مفسران فریقین» که توسط (رستم نژاد و هجرت الله جبرئیلی، ۱۳۹۹ ش) نوشته شده است، به طور مشابه به بررسی تفاسیر روایی این سوره از دیدگاه اهل سنت و شیعه پرداخته شده. این مقاله با استفاده از رویکرد تطبیقی، سوره کوثر را از منظر تفسیری مفسران فریقین مورد تحلیل قرار داده و تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در تفسیر آیات آن را بررسی کرده است. همانند دیگر پژوهش‌های تطبیقی، این مقاله نیز بر مبنای تفاوت‌ها و تشابهات تفاسیر مختلف سوره کوثر، تلاش می‌کند تا به یک درک جامع و عمیق‌تر از مفاهیم این سوره برسد. تفاوت پژوهش مورد نظر با این مقاله در این است که سوره عصر را مورد مطالعه قرار داده شده و از آنجایی که محتوای هر دو سوره متفاوت است، رویکرد تحلیلی با مقاله مذکور متفاوت خواهد بود. سوره کوثر بیشتر به مسئله نعمت‌های الهی و شکرگزاری از آن‌ها پرداخته؛ در حالی که سوره عصر با بیان زیانکاری انسان‌ها و ضرورت ایمان به عنوان راه رهایی از زیان، محتوای خاص خود را دارد.

۳. بررسی روایات مرتبط با سوره عصر در تفاسیر فریقین

بررسی روایات مرتبط با سوره عصر در تفاسیر فریقین، با تمرکز بر شأن نزول، قرائت و تفسیر آیات، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ که در ادامه به این مباحث پرداخته می‌شود.

الف) روایات ناظر بر شأن نزول

بر اساس روایات شیعه، سوره عصر در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است. در روایتی از امام باقر (ع) بیان شده که «به خدا سوگند، سوره عصر در شأن علی (علیه السلام) نازل شده است» (مجلسی، بی تا: ۱۸/۳۶۸؛ حویزی، ۱۴۸۵ ق: ۱۵/۶۶۶). همچنین روایت دیگری از زید بن ارقم نقل شده است که هنگام بازگشت رسول خدا (ص) از حجه الوداع، ایشان در منطقه غدیر خم بین مکه و مدینه

توقف کردند. در این مکان، پیامبر (ص) چنین فرمودند: «به نام خداوند بخشنده و مهربان، سوگند به عصر که انسان‌ها همه در زیان‌اند، مگر علی (علیه‌السلام) که ایمان آورد و به حق و شکیبایی راضی شد» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ ق: ۵۸۵؛ حلی، ۱۴۰۸ ق: ۱۷۵). در بررسی روایات اهل سنت، به روایتی که به طور خاص به شأن نزول سوره عصر بپردازد، اشاره‌ای نشده است.

تحلیل و بررسی روایات فریقین: بر اساس روایات شیعه، سوره عصر در شأن امام علی (ع) نازل شده است. حدیث اول با سندی معتبر از ابوعلی محمد بن احمد بن علی فتال (ابن الفارسی)، از علمای برجسته امامیه در قرن چهارم و پنجم هجری، نقل شده است. ابن الفارسی، نویسنده کتاب *روضه الواعظین* به عنوان فقیه، متکلم و واعظی مورد اعتماد شناخته شده و روایاتش در منابع معتبری مانند *بحارالانوار* علامه مجلسی و *وسائل الشیعه* شیخ حر عاملی مورد استناد قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۴/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۲/۱). در این سند، ابن الفارسی روایتی را از امام محمدباقر (ع) نقل می‌کند که بیان می‌دارد: «سوره عصر درباره علی (علیه‌السلام) نازل شده است» (ابن الفارسی، ۱۴۲۳ ق: ۹۴/۱). این روایت، شأن نزول سوره عصر را به امام علی (ع) مرتبط می‌سازد و بر جایگاه ایشان در تفسیر آیات قرآن تأکید دارد.

حدیث دوم نیز با سندی معتبر از راویان موثق مانند شیخ طوسی، هارون بن موسی تلکبری و محمد بن همام نقل شده است. این راویان در منابع رجالی شیعه به عنوان افراد مورد اعتماد معرفی شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۴۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۱۲۳). همچنین، راویان دیگری مانند سیف بن عمیره و صالح بن عقبه نیز در منابع رجالی شیعه به عنوان ثقات شناخته شده‌اند (کشی، ۱۳۴۸ ش: ۲۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۷۸). این حدیث که در آن پیامبر (ص) در غدیر خم، پس از تلاوت سوره عصر، امام علی (ع) را مصداق «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» معرفی کرده‌اند، از نظر سندی قابل اعتماد است و بر جایگاه امام علی (علیه‌السلام) در تفسیر سوره عصر تأکید می‌کند.

در مقابل، منابع اهل سنت شأن نزول خاصی برای سوره عصر ذکر نکرده‌اند و تفسیر آن را به مفاهیم کلی ایمان، عمل صالح و صبر محدود می‌کنند. این تفاوت، نشان‌دهنده نگاه ویژه شیعه به سوره عصر و تأکید بر نقش امامت در نجات از زیانکاری است. روایات شیعه، با استناد به منابع دست‌اول و معتبر، از جمله *بحارالانوار* علامه مجلسی، تفسیر *نورالثقلین* حویزی، *الطرائف* ابن طاووس و *نهج‌الحق* و *کشف‌الصدق* علامه حلی، بر ارتباط سوره عصر با ولایت

اهل بیت (ع) تأکید می‌کنند (مجلسی، بی‌تا: ۳۶۸/۱۸؛ حویزی، ۱۴۸۵ ق: ۵/۶۶۶؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ ق: ۵۸۵؛ حلی، ۱۴۰۸ ق: ۱۷۵). این تحلیل با توجه به اعتبار سندی و تطابق محتوایی روایات، جایگاه ویژه امام علی (ع) را در تفسیر سوره عصر تثبیت می‌کند.

ب) روایات ناظر بر قرائت آیات

در برخی از منابع روایی و تفسیری شیعه به نقل از منابع اهل سنت، اضافه‌ای به نخستین آیه سوره عصر به صورت «وَأَنَّهُ فِيهِ إِلَىٰ آخِرِ الدَّهْرِ» دیده می‌شود. این آیه به شکل «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ وَأَنَّهُ فِيهِ إِلَىٰ آخِرِ الدَّهْرِ» قرائت شده است. در برخی نقل‌ها که از امیرالمؤمنین علی (ع)، ابن عباس، آمده است که ایشان نیز گاهی آیه را به این صورت قرائت کرده‌اند. این تعبیر را می‌توان به عنوان یکی از مصادیق اختلاف قرائت در قرآن کریم دانست (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۸۱۵/۱۰؛ قمی، ۱۳۶۳ ش: ۴۴۱/۲).

همچنین، در مجمع‌البیان اشاره شده است که در مصحف ابن مسعود نیز چنین قرائتی وجود دارد. در الدر المنثور آمده است که تعدادی از منابع مختلف مانند الفریابی، عبد بن حمید، ابن جریر، ابن منذر و ابن انباری در کتب مصاحف و حاکم این حدیث را درباره امام علی بن ابی طالب (ع) نقل کرده‌اند. امام علی (ع) می‌گوید: «من همیشه سوره وَالْعَصْرِ و نَوَائِبِ الدَّهْرِ (مشکلات زمان) را تلاوت می‌کردم و می‌گفتم: بی‌شک انسان در زیان است و او تا آخر عمرش در این وضعیت بود» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹۲/۶).

تحلیل و بررسی روایات فریقین: در روایت امام علی (ع) اشاره می‌کنند که همواره سوره عصر را همراه با «نوائب الدهر» (مشکلات زمان) تلاوت می‌کرده‌اند و می‌فرمایند: «بی‌شک انسان در زیان است و او تا آخر عمرش در این وضعیت بود» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹۲/۶). این بیان، تفسیری جامع از آیه اول سوره عصر ارائه می‌دهد و زیانکاری انسان را به عنوان وضعیتی دائمی و همگانی مطرح می‌کند؛ زیرا این تفسیر با مفاهیم قرآنی مانند لزوم ایمان، عمل صالح و صبر که در آیات بعدی سوره عصر آمده است، هماهنگی دارد و بر اهمیت این مفاهیم در نجات از زیانکاری تأکید می‌کند. همچنین این متن دارای بعد تربیتی و اخلاقی است و تلاوت سوره عصر را به عنوان روشی برای مواجهه با مشکلات زندگی معرفی می‌کند (طبرسی ۱۳۷۲ ش: ۸۱۵/۱۰، قمی ۱۳۶۳ ش: ۴۴۱/۲).

سند این حدیث از طریق فریابی، عبد بن حمید، ابن جریر طبری، ابن المنذر و ابن انباری نقل شده است. فریابی (جعفر بن محمد) و عبد بن حمید از

محدثان مشهور قرن سوم هجری هستند که در نقل احادیث تفسیری و قرآنی مورد اعتمادند (ذهبی، ۱۴۰۵ ق: ۱۰/۱۲۳؛ ابن حجر، ۱۳۲۶ ق: ۵/۷۸). ابن جریر طبری، مفسر و مورخ برجسته و ابن المنذر از علمای قرن سوم و چهارم هجری، در نقل اختلافات قرائت و تفسیر قرآن معتبر شناخته می‌شوند (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱/۴۵؛ ذهبی، ۱۴۰۵ ق: ۱۲/۸۹). ابن الأنباری نیز از علمای قرن چهارم هجری است که در علوم قرآن و قرائت تخصص داشته است (ابن حجر، ۱۳۲۶ ق: ۷/۵۶) با این حال، قرائت خاصی از سوره عصر که در این حدیث آمده است، به طور مستقیم در منابع اصلی شیعه مانند الکافی یا بحارالانوار ذکر نشده است؛ بنابراین اگرچه سند این حدیث از نظر اهل سنت معتبر است.

۴. روایات ناظر بر مصادیق و معانی مفردات و آیات

آیات سوره عصر شامل واژگان و ترکیباتی است که نیازمند بررسی دقیق هستند. این آیات همچنین دارای تفاسیر و بیاناتی درباره مصادیق یا تأویلات خاص هستند. با مراجعه به منابع تفسیری روایی از دو مذهب شیعه و اهل سنت، می‌توان هر آیه را به طور جداگانه تحلیل و بررسی کرد. این فرآیند به روشن ساختن ابعاد معنایی و تفسیری آیات کمک می‌کند.

الف) وَالْعَصْرِ

در ذیل آیه اول سوره مبارکه عصر، تفاسیر روایی از دو مذهب شیعه و اهل سنت، روایات مشترک و همچنین روایات متفاوتی وجود دارد. این روایات نه تنها به تفسیر واژه «عصر» می‌پردازند بلکه معانی عمیق تری را در ارتباط با مفهوم زمان و وضعیت انسان نیز مورد توجه قرار می‌دهند.

بررسی مفهوم واژه عصر: واژه «عصر» در زبان عربی از ریشه فعل «عَصَرَ» به معنای فشردن و استخراج چیزی از درون است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق: ۵/۵). این فعل به طور اصلی در زمینه‌ی فشردن مایعات یا مواد از قبیل عصاره میوه‌ها یا دیگر مواد به کار می‌رود. معانی مختلف واژه «عصر» در قرآن و زبان عربی شامل چند بُعد و کاربرد مهم است که هر یک معنای خاص خود را در متون دینی و زبان شناختی دارند.

اولین و شاید شناخته شده‌ترین معنای واژه «عصر»، فشردن و استخراج شیره از مواد است. این مفهوم در اصطلاح عربی با واژه‌هایی همچون «مَعْصُور» (فشرده شده) و «عُصَارَة» (شیره یا عصاره حاصل از فشردن) (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق: ۵/۵) به کار می‌رود. در قرآن کریم، در آیه «إِنِّي أَرَانِي أَعْرَصُ خَمْرًا» (یوسف/۳۶)،

به معنای فشردن انگور برای تولید شراب آمده است که نشان دهنده کاربرد عملی این واژه در زمینه فشردن مواد است. همچنین در آیه «وَفِيهِ يَعْصِرُونَ» (یوسف/۴۹) که در آن به تعبیر «رسیدن به خیر و نیکی» اشاره شده، قرائتی نیز به معنای «فرارسیدن بارندگی» وجود دارد. این استفاده‌ها نشان دهنده‌ی توانایی واژه «عصر» در انتقال معنای فشردن یا استخراج مایع از درون مواد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۵۶۹؛ فراهیدی، ق ۱۴۰۹: ۱/۲۹۳)

دومین کاربرد مهم واژه «عصر»، اشاره به باران یا ابر فشرده است. در آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا» (نبأ/۱۴)، واژه «معصرات» به ابرهای فشرده یا باران‌های شدید اشاره دارد که به‌طور مجازی به ابرهایی که می‌بارند و باعث ایجاد باران‌های فراوان می‌شوند، اطلاق شده است (راغب اصفهانی، همان؛ فراهیدی، ق ۱۴۰۹: ۱/۲۹۵)

سومین کاربرد واژه «عصر»، به معنای «پناه» یا «ملجأ» در برخی از متون آمده است. در این معنا، «عصر» به مکانی برای پناه گرفتن از خطرات و ناملایمات اشاره دارد. این کاربرد نشان دهنده بُعد حمایتی و پشتیبانی واژه است که در شرایط بحرانی یا دشوار می‌تواند، پناهگاهی برای انسان‌ها باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۵۶۹).

چهارمین معنای مهم واژه «عصر»، اشاره‌ای به زمان یا دوره خاص است. در قرآن، «عصر» واژه‌ای است که برای بیان «زمان» یا «دهر» مورداستفاده قرار می‌گیرد و می‌تواند به مفهوم دوران زندگی انسان‌ها یا دوره‌هایی از تاریخ اشاره داشته باشد. در آیه «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (سوره عصر، آیه ۱)، واژه «عصر» به معنای زمان یا دوره است که در این آیه به دورانی از زندگی انسان‌ها اشاره دارد که در آن، انسان‌ها در معرض خطر از دست دادن ارزش‌ها قرار دارند (راغب اصفهانی، همان؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۹۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۳۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۵۷۶).

پنجمین کاربرد واژه «عصر»، به ساعات پایانی روز و نماز عصر اشاره دارد. این واژه در این زمینه به‌طور خاص به ساعات آخر روز تا غروب اشاره می‌کند که در کنار مفهوم عبادات، به‌ویژه نماز عصر، قرار می‌گیرد. نماز عصر که در این ساعات از روز خوانده می‌شود، ارتباط مستقیم با معنای زمانی واژه «عصر» دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۵۶۹).

در نهایت، «عصر» همچنین در ترکیب‌هایی همچون «عصران» به معنای ناهار و شام نیز آمده است که مشابه ترکیبات دیگر در زبان عربی مانند «قمرین»

(ماه و خورشید) است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۶/ ۳۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲ ق: ۳۰/ ۱۸۷). این کاربردها نشان دهنده‌ی ظرفیت زبان عربی در استفاده از واژه‌ها برای بیان مفاهیم مختلف و متنوع در زمینه‌های زمانی و مکانی است. این تحلیل لغوی نشان می‌دهد که واژه «عصر» دارای ابعاد متنوعی است که هر یک می‌تواند در سیاق خاصی مورد استفاده قرار گیرد.

مفهوم و مصادیق «والعصر» در روایات فریقین: در کتب تفسیری شیعه، توجه به این نکته وجود دارد که خداوند این سوره را با قسم آغاز کرده است و به «عصر» قسم می‌خورد: «وَالْعَصْرِ». پاسخ این قسم در جمله «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ» بیان شده است که نشان از واقعیت زیان کار بودن انسان دارد (قمی، ۱۳۶۳ ش: ۲۰/ ۴۴۱). در جای دیگری آمده است: «أقسم بصلاة العصر لفضلها. أو بعصر النبوة. أو بالدهر، لاشتماله على الأعاجيب» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش: ۱۴/ ۲۲۷). در اینجا به فضیلت نماز عصر اشاره شده است یا به عصر و زمان پیامبر (ص) قسم یاد شده یا مفهوم دهر و زمان مدنظر است که عجایب زیادی را دربردارد. این تفاسیر سعی در تعیین مصادیق مختلف واژه «عصر» دارند.

برخی روایات از اهل بیت (ع) نیز به بیان و تعبیر خاصی از «عصر» پرداخته‌اند؛ مانند روایتی در تفسیر البرهان که از معصومین درباره این واژه سؤال شده است: «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ، فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الْعَصْرُ: عَصْرُ خُرُوجِ الْقَائِمِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)» (بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/ ۷۲۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش: ۲/ ۴۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/ ۳۷۵؛ صدوق، ۱۳۹۵ ق: ۲/ ۶۵۶).

این روایت به تبیین معنای عمیق تری از آیه اشاره دارد که به زمان ظهور و قیام امام مهدی (عج) مرتبط است. تفسیر دقیق این آیه در قالب تأویل آن، معمولاً از سوی افراد راسخ در علم پذیرفته می‌شود؛ زیرا تفسیر به رأی می‌تواند موجب برداشت‌های نادرست یا غیر مستند گردد؛ در صورتی که این لایه معنایی توسط معصومین (ع) بیان نمی‌شد، فهم صحیح این معنا برای دیگران دشوار بود و دسترسی به آن بدون هدایت‌های خاص مشکل می‌شد. این مسئله نشان دهنده اهمیت نقش معصومین در تبیین و تفهیم معنای واقعی و درست آیات قرآن است.

در برخی تفاسیر اهل سنت، واژه «والعصر» به عنوان قسمی از سوی خداوند تعبیر شده است. ابن ابی حاتم از محمد بن کعب قرظی نقل کرده است که «وَالْعَصْرِ» قسمی است که خداوند تبارک و تعالی بدان قسم یاد کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق:

۶/ ۳۹۲). ابی بن کعب این سوره را بر رسول خدا خواند و تفسیر آن را پرسید، حضرت فرمودند: «قسم من الله لکم باخر النهار» (الطیار، ۱۴۳۸ ق: ۵۳۶/۲۳) به معنای قسم به ساعات پایانی روز.

ابن منذر از ابن عباس نقل می‌کند که «وَالْعَصْرِ» به یکی از ساعات روز و به ویژه هنگام غروب خورشید اشاره دارد. همچنین، عبدالرزاق، ابن جریر و ابن ابی حاتم از قتاده نقل کرده‌اند که «وَالْعَصْرِ» یکی از ساعات روز است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۶/ ۳۹۱؛ طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۸۷/۳۰). ابن کثیر نیز بیان کرده که عصر زمانی است که در آن افعال خیر و شر از فرزندان آدم رخ می‌دهد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق: ۸/ ۴۵۶).

ثعلبی در کشف و البیان اشاره کرده است که ابن عباس عصر را به دهر تعبیر کرده است. ابن کیسان شب و روز را عصر دانسته و حسن دوره زمانی بعد از زوال خورشید تا غروب را عصر می‌داند. قتاده آن را آخرین ساعت از ساعات روز و مقاتل آن را به معنای نماز عصر تفسیر کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق: ۱۰/ ۲۸۳).

در روایات اهل سنت، سه معنای اصلی برای واژه «عصر» بیان شده است: دهر (زمان)، العشی (زمان عصر) و صلاه العصر (نماز عصر). این معانی نشان‌دهنده توجه مفسران به ابعاد مختلف زمانی و تکالیف عبادی مرتبط با زمان عصر است. **تحلیل و بررسی روایات فریقین:** احادیث شیعه مرتبط با سوره عصر بر تفسیر عمیق‌تر و تأویل این سوره تأکید دارند. در روایتی از امام صادق (ع)، واژه «عصر» به زمان قیام امام زمان (عج) تفسیر شده است. این تفسیر نشان‌دهنده لایه‌های معنایی پنهان در آیات قرآن است که تنها از طریق اهل بیت (ع) قابل دستیابی است. در این روایت، زیانکاری انسان به دشمنان اهل بیت (ع) نسبت داده شده و نجات از این زیانکاری منوط به ایمان، عمل صالح، توصیه به حق (امامت) و صبر در سختی‌ها بیان شده است. این مفاهیم با محتوای کلی قرآن و آموزه‌های شیعه همخوانی کامل دارد. منابعی مانند تفسیر البرهان بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/ ۷۲۵) و تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۸ ش: ۲/ ۴۲۸) این روایات را نقل کرده‌اند.

احادیث اهل سنت مرتبط با سوره عصر عمدتاً بر تفسیر واژه «عصر» و تأکید بر اهمیت زمان و اعمال انسان متمرکز هستند. در روایتی از علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) «عصر» به «نوائب الدهر» (سختی‌های زمانه) تفسیر شده است که نشان‌دهنده چالش‌های زندگی انسان در طول عمر است. در روایتی دیگر، ابن مسعود «عصر» را به «آخر الدهر» (پایان زمان) تفسیر کرده و تأکید می‌کند که انسان تا پایان عمر خود در معرض زیان است، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند. محمد بن کعب قرظی نیز در تفسیر خود، زیانکاری انسان

را به همه مردم نسبت داده و نجات از آن را منوط به ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و صبر دانسته است. این تفاسیر در منابع معتبر اهل سنت، مانند تفسیر طبری (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۸۷/۳۰) و المستدرک علی الصحیحین حاکم نیشابوری، نقل شده‌اند.

حدیث مربوط به منابع شیعه از طریق شیخ صدوق (ابن بابویه) نقل شده است. وی این حدیث را از طریق احمد بن هارون فامی، جعفر بن محمد بن مسرور و علی بن حسین بن شاذویه مؤذن نقل کرده است که همگی در منابع رجالی شیعه، همچون رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۸، ۱۵۶) و خلاصه الأقوال علامه حلی (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲۳، ۱۵۶)، از اعتبار بالایی برخوردارند. این راویان، روایت را از محمد بن عبدالله بن جعفر بن جامع حمیری دریافت کرده‌اند که او نیز در منابع رجالی شیعه، مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۴۵)، راوی ثقه معرفی شده است. محمد بن عبدالله این روایت را از پدرش و او از محمد بن حسین بن ابی الخطاب زیات نقل کرده است که وی نیز در منابع رجالی شیعه، همچون الفهرست شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲۳۴)، راوی موثق شناخته می‌شود. محمد بن حسین این روایت را از محمد بن سنان و او از مفضل بن عمر نقل کرده است. محمد بن سنان اگرچه از راویان مورد اختلاف است؛ اما با توجه به نقل روایت در منابع معتبر و تأیید برخی علمای رجال، همچون نجاشی (۱۴۰۷ ق: ۳۲۱)، می‌توان به اعتبار روایت او اطمینان داشت. مفضل بن عمر نیز از اصحاب موثق امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است و در منابع رجالی شیعه، مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۴۱۳) و خلاصه الأقوال (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۳۲۱)، راوی ثقه و جلیل‌القدر معرفی شده است. در نهایت، این حدیث به امام صادق (ع) منتهی می‌شود که به دلیل مقام عصمت، روایات ایشان بدون نیاز به بررسی سند، معتبر و حجت است. با توجه به این‌که تمام راویان سند، به جز محمد بن سنان، به طور قطعی موثق هستند و روایت در منابع معتبری همچون تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۷/۲۲۵) و تفسیر قمی مشهدی (فیض کاشانی، ۱۳۶۸ ش: ۲/۴۲۸) نقل شده است، می‌توان سند این حدیث را قوی و معتبر دانست.

حدیث اول در منابع اهل سنت که قرائت علی بن ابی طالب (ع) را نقل می‌کند، از طریق الفریابی، عبد بن حمید، ابن جریر طبری، ابن المنذر، ابن الأنباری و حاکم نیشابوری روایت شده است. الفریابی و عبد بن حمید، از محدثان موثق قرن سوم هجری، در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال مزّی (مزّی، ۱۴۱۳ ق: ۵/۱۲۳) و تهذیب التهذیب ابن حجر (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۶/۲۳۴)

راویان موثق شناخته شده‌اند. ابن جریر طبری نیز این حدیث را در تفسیر معتبر خود نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۸۷/۳۰). حدیث دوم که قرائت سعید بن جبیر از ابن مسعود را بیان می‌کند، توسط عبد بن حمید و از طریق اسماعیل بن عبدالمملک نقل شده است. اسماعیل بن عبدالمملک و سعید بن جبیر، هر دو در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب التهذیب (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۱۲۳/۲) و تهذیب الکمال (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۴/۴)، روایانی موثق معرفی شده‌اند. حدیث سوم که تفسیر محمد بن کعب قرظی را نقل می‌کند، از طریق الفریابی، عبد بن حمید، ابن جریر طبری، ابن المنذر و ابن ابی حاتم روایت شده است. محمد بن کعب قرظی از تابعین بزرگ و مفسران مشهور قرآن، در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۴/۸) راوی موثق شناخته شده است. با توجه به این‌که تمام راویان این احادیث موثق و در منابع معتبر اهل سنت ثبت شده‌اند، اسناد این احادیث قوی و معتبر هستند.

ب) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسْرٍ

در آیه دوم سوره عصر، دو واژه کلیدی «انسان» و «خسر» آمده‌اند که برای درک عمیق‌تر آیه بایستی به معانی آن‌ها توجه شود.

در تفاسیر شیعه مثل البرهان آیه مذکور ناظر به وضعیت عموم انسان‌ها در دنیا و آخرت است. هر انسانی به دلیل اشتغالات دنیوی و غفلت از زندگی معنوی در خطر زیان و خسران قرار دارد، مگر آنکه در چارچوب دین و دستورات الهی عمل کند. امامان شیعه (ع) تأکید کرده‌اند که راه نجات در ایمان به خدا، عمل صالح، توصیه به حق و صبر است (حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۶۶۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۷۵۲/۵).

تفاسیر اهل سنت مثل الدر المنثور نیز بر این باورند که آیه به خطرات و زیان‌هایی که انسان در صورت غفلت از ایمان و عمل صالح با آن مواجه می‌شود، اشاره دارد. برخی از مفسران اهل سنت به این نکته اشاره کرده‌اند که معنای خسر و زیان در اینجا می‌تواند شامل زندگی دنیوی و برزخی باشد، به ویژه برای کسانی که از وظایف دینی دوری می‌کنند (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹۱/۶)؛ بنابراین هر دو گروه مفسران بر اهمیت دوری از خسران متمرکز شده‌اند. برای رهایی از این زیان، انسان‌ها باید با ایمان، انجام اعمال خیر، توصیه به حق و تأکید بر صبر و استقامت به مسیر راست هدایت شوند.

بررسی واژه انسان و خسر: جهت بررسی آیه لازم است دو واژه انسان و خسران از نظر لغوی بررسی شود. در ادامه به معانی و تفسیر آن‌ها در آیه موردنظر با توجه

به روایات تفسیری پرداخته شود.

واژه انسان: واژه «انسان» از ریشه «انسیان» گرفته شده است؛ چراکه لغت شناسان عربی، تصغیر آن را به صورت «انسیان» دانسته اند. در این تصغیر، «یای» انتهایی نشان دهنده وجود آن در صورت اصلی واژه به کاررفته است؛ به عبارت دیگر این «یای» تصغیر، دلالت بر آن دارد که واژه «انسیان» در ابتدا به طور کامل وجود داشته؛ ولی به دلیل استفاده مکرر و رایج، این «یای» در طول زمان حذف گردیده است؛ بنابراین ریشه اصلی واژه «انسان»، به طور غیرمستقیم از تصغیر آن به «انسیان» قابل استنباط است که در نهایت در زبان معیار به شکل کنونی «انسان» درآمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۱/۱؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۲۱۰/۸)

در تبیین وجه تسمیه واژه «انسان» به این صورت آمده است که این واژه در اصل از «انسیان» گرفته شده و خود واژه «انسیان» از ریشه «نسیان» به معنای فراموشی سرچشمه می‌گیرد. طبق این نظریه، انسان به دلیل پیمانی که با خداوند بسته و آن را فراموش کرده است، به این نام خوانده شده است. بدین ترتیب، واژه «انسان» به نوعی به ویژگی فراموش کاری و غفلت انسان از عهد و پیمان الهی اشاره دارد. از این منظر، واژه «انسیان» که از «نسیان» به معنای فراموشی مشتق است به انسان نسبت داده می‌شود چراکه انسان به طور ذاتی در معرض فراموشی و غفلت از تعهدات معنوی خود قرار دارد (ابن منظور، همان: ۲۳۱-۲۳۲؛ زبیدی، بی تا: ۱۰۲/۴).

راغب اصفهانی در کتاب *المفردات* در تعریف واژه «انسان» به بررسی ابعاد مختلف این واژه می‌پردازد و آن را از جنبه های اجتماعی و معنوی تحلیل می‌کند. او در توضیح واژه «انسان» می‌نویسد: «الْإِنْسَانُ قِيلَ: سَيِّئٌ بَدَلِك لَأَنَّهُ خَلَقَ خَلْقَةَ لَا قَوَامَ لَهُ إِلَّا بِإِنْسٍ بَعْضُهُمْ بَعْضٌ، وَلِهَذَا قِيلَ: الْإِنْسَانُ مَدْنِيٌّ بِالطَّبْعِ، مِنْ حَيْثُ لَا قَوَامَ لِبَعْضِهِمْ إِلَّا بِبَعْضٍ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَقُومَ بِجَمِيعِ أَسْبَابِهِ وَقِيلَ: سَيِّئٌ بَدَلِك لَأَنَّهُ يَأْتِسُّ بَكْلٌ مَا يَأْلَفُهُ وَقِيلَ: هُوَ أَفْعَلَانٌ وَأَصْلُهُ: إِنْ سِيَانٌ، سَيِّئٌ بَدَلِك لَأَنَّهُ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِ فَنَسِيَ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق/ ۹۴). در این تعریف، اصفهانی به چند نکته کلیدی اشاره می‌کند که شناخت آن‌ها به درک مفهوم انسان کمک می‌کند. اصفهانی در ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که انسان از نظر خلقت، موجودی است که بدون ارتباط و همزیستی با دیگران قادر به ادامه حیات نیست؛ به عبارت دیگر انسان در ذات خود موجودی اجتماعی است و برای تأمین نیازهای جسمی، روانی و اجتماعی خود، به تعامل با دیگران وابسته است؛ به همین دلیل، او را «مدنی بالطبع» می‌داند؛ یعنی انسان به طور طبیعی و فطری نمی‌تواند از اجتماع و ارتباط

با دیگران بی‌نیاز باشد. این تحلیل بر اساس نیازهای انسانی و تعاملات اجتماعی استوار است که نشان می‌دهد انسان‌ها برای رسیدن به کمال و به دست آوردن رفاه، همواره نیازمند یکدیگر هستند. از سوی دیگر، اصفهانی به ریشه‌شناسی واژه «انسان» نیز پرداخته و آن را از «انسیان» به معنای فراموشی دانسته است. این ریشه‌شناسی به ارتباط معنوی و دینی انسان با خدا اشاره دارد و به این نکته تأکید دارد که انسان با فراموشی عهدی که با خداوند بسته، از مسیر اصلی خود منحرف می‌شود. این فراموشی، علاوه بر جنبه فیزیکی و اجتماعی، به بُعد روحانی و معنوی انسان نیز اشاره دارد که یکی از ویژگی‌های انسان است.

واژه خسران: مصدر «خسران» از ریشه‌ی «خ س ر» و به معنای نقصان، هلاکت، زیان و گمراهی است. در زبان عربی، «خسران» به‌طور اولیه به معنای هلاکت و نابودی آمده است و به مفهوم از دست دادن تمام یا بخشی از سرمایه اشاره دارد. بر اساس این معنا، هنگامی که سخن از «خسران» به میان می‌آید (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۵/۴)، این اصطلاح به‌طور عمده به از دست دادن منابع یا دستاوردها، چه مادی و چه معنوی، به‌ویژه در ابعاد حیاتی و اساسی زندگی انسان، اشاره دارد. باین‌حال، معنای اصلی ماده «خسر» را نقصان یا کاستی بیان شده است به این معنا که «خسر» نه فقط به از دست دادن یا زیان اشاره دارد بلکه به معنای کاهش یا کمبود در چیزی نیز است. این نظریه در واقع معنای کلی‌تر و دقیق‌تری از «خسران» ارائه می‌دهد که علاوه بر زیان‌های مادی، به کاستی‌ها و نقصان‌هایی که ممکن است در هر زمینه‌ای وجود داشته باشد، از جمله در حیطه‌های معنوی و روحی، اشاره دارد (زمخشری، ۱۳۴۲: ۵۲۷).

واژه «الخُسْر» و «الخُسْران» در لغت به معنای کاهش سرمایه زندگی نیز به انسان نسبت داده می‌شود؛ به‌طور مثال می‌گویند: «خَسِرَ فلان» یعنی او زیانمند شد و خسارت دید. گاهی خسران و زیان به کار و عمل هم تعلق می‌گیرد، همان‌طور که در آیه «تَلِكْ إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ» (نازعات/۱۲) به معنای عملی بازگشتی با زیانکاری به‌کاررفته است. این واژه همچنین درباره دستاوردهای زندگی همچون مال و مقام دنیوی کاربرد دارد و بیشتر در همین زمینه‌ها به کار می‌رود. علاوه بر این، خسران به زیانمند شدن دستاوردها و نتایجی که از حالات نفسانی حاصل می‌شود نیز اشاره دارد؛ مانند از دست دادن صحت، سلامت، عقل، ایمان و ثواب. این نوع زیان که نفس و روان انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همان است که خداوند متعال آن را «خسران مبین» نامیده و فرموده است: «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَ أَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (زمر/۱۵) (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲ ق: ۲۸۲).

مفهوم و مصادیق «ان الانسان لفي خسر» در روایات فریقین: در تفسیر کنزالدقائق آمده است که مردم در تلاش‌های خود در زیان‌اند و عمر خود را در تحقق خواسته‌های دنیوی صرف می‌کنند. واژه «انسان» با معرفه و الف و لام جنس آمده است که به نوع بشر اشاره دارد و «خسر» به صورت نکره آمده تا بزرگی و عمق خسران را نشان دهد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش: ۱۴/۴۲۸). در تفسیر دیگری نیز آمده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» به این معنا که انسان‌ها در کوشش‌ها و صرف عمرشان در پی خواسته‌های خود در زیان‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۳۷۲).

روایات مرتبط با این آیه، خسران را به دشمنان اهل بیت (ع) نسبت می‌دهند. در روایت، مفضل از امام صادق (ع) سؤالی درباره آیه پرسید و امام فرمودند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» یعنی دشمنان ما در زیانکاری هستند (صدوق، ۱۳۹۵ ق: ۲/۶۵۶). همچنین در حدیث دیگری نیز آمده است که: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» به دشمنان ما اشاره دارد (حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۶۶۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۷۵۲). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که واژه «خسران» بسته به تفسیر و روایات می‌تواند به زیان‌های مادی یا معنوی اشاره داشته باشد. در این مورد خاص، تفاسیر شیعه آن را به زیان معنوی مخالفان اهل بیت مرتبط می‌دانند که به نظر می‌رسد نوعی هشدار برای درک و پیروی از حقیقت و اهل بیت ارائه می‌شود.

در روایات اهل سنت، ذیل آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» اشاره شده است که تمام انسان‌ها، یعنی بنی‌آدم، در زیان هستند، مگر کسانی که به اعمال صالح مشغول‌اند. در برخی روایات نیز خسران به معنای گمراهی آمده و در موارد متعددی مصداق خسران، ابوجهل و در برخی روایات دیگر، ابولهب ذکر شده است.

ابن ابی حاتم از محمد بن کعب قرظی نقل می‌کند که: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ قَالَ النَّاسُ كُلَّهُمْ...» یعنی همه مردم در خسران هستند (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۱۶/۳۹۱). در روایت دیگری، ابوجهل مصداق خسران شناخته شده است: «وَأُخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: «إِنَّ آيَةَ دَرِبَارِهِ ابُوجَهْلِ بْنِ هِشَامٍ نَازِلٌ شَدِيدٌ اسْتِثْنَاءً (ثَعْلَبِي، ۱۴۲۲ ق: ۱۰/۲۴۸). کعب الأحبار به نقل از ابن علی می‌گوید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، قَالَ: يَعْنِي: آدَمَ وَبَنِيهِ» که به آدم و فرزندانش اشاره دارد (الطيار، ۱۴۳۸ ق: ۲۳/۵۳۹). عبدالعزیز بن ابی رواد نیز از محمد بن کعب نقل می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، قَالَ: النَّاسُ كُلَّهُمْ» (همان). در روایتی، مجاهد بن جبر

می‌گوید: «وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، یعنی: ضلال» به معنای گمراهی (همان). مقاتل بن سلیمان ابولهب را مصداق آیه می‌داند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ نَزَلَتْ فِي أَبِي لَهَبٍ، اسمه: عبد العزى بن عبد المطلب، یعنی: إنه لفي ضلال أبدا حتى يدخل النار» (الطيار، ۱۴۳۸ ق، ۵۳۹/۲۳)

این روایات نشان‌دهنده تفاسیر متنوع اهل سنت از آیه مذکور است که افراد خاصی چون ابوجهل و ابولهب را از مصادیق زیان معرفی می‌کنند و همچنین دیدگاه کلی‌تری در مورد زیان‌کاری کلیه انسان‌ها در صورت عدم عمل به صالحات ارائه می‌دهند.

تحلیل و بررسی روایات فریقین: در بررسی روایات شیعه و اهل سنت ذیل آیه دوم سوره عصر (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) اشتراکاتی در تفسیر ظاهری آیه مشاهده می‌شود، به‌ویژه در تأکید بر اینکه انسان‌هایی که عمر خود را به‌درستی به کار نمی‌برند، در زیان و خسران هستند. با این حال، در مصادیق خاص آیه، تفاوت‌های قابل توجهی بین دو مذهب وجود دارد. در منابع شیعه، بر اساس روایتی از امام جعفر صادق (ع)، دشمنان اهل بیت (ع) مصداق اصلی این آیه معرفی شده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۷۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۸ ش: ۲/۴۲۸). در مقابل، روایات اهل سنت ابوجهل و ابولهب را مصادیق آیه ذکر کرده‌اند که اگرچه این افراد دشمنان اسلام و پیامبر (ص) بوده‌اند و به‌طور غیرمستقیم دشمن اهل بیت نیز محسوب می‌شوند؛ اما روایات شیعه به‌طور صریح از آن‌ها نامی نبرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۳۰/۱۸۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۲/۳۴۵). نکته قابل توجه در ارزیابی روایات اهل سنت، تفاوت معیارهای سندی آن‌ها با شیعه است؛ بسیاری از روایات اهل سنت به صحابه می‌رسند و نه به معصوم که از دیدگاه شیعه، این روایات معمولاً فاقد اعتبار لازم هستند. این تفاوت در معیارهای سندی، موجب می‌شود که در پذیرش و ارزیابی روایات اهل سنت از سوی شیعه، احتیاط بیشتری صورت گیرد.

حدیث از طریق ابوبصیر (لیث بن بختری مرادی) و محمد بن مسلم ثقفی نقل شده است، به امام صادق (ع) منتهی می‌شود. ابوبصیر در منابع رجالی شیعه مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۲۱) راوی موثق و جلیل‌القدر معرفی شده است. محمد بن مسلم نیز در خلاصة الأقوال علامه حلی (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۲۳۴) راوی موثق شناخته شده است و نیز از طریق مفضل بن عمر نقل شده است نیز به امام صادق (ع) ختم می‌شود. مفضل بن عمر در منابع رجالی شیعه، مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۴۱۳) و خلاصة الأقوال (حلی، ۱۴۱۷ ق:

۳۲۱) راوی موثق و جلیل القدر معرفی شده است. با توجه به این که تمام راویان این احادیث موثق و در منابع معتبر شیعه ثبت شده‌اند، اسناد این احادیث قوی و معتبر هستند.

حدیث نخست که تفسیر محمد بن کعب قرظی را نقل می‌کند، از طریق الفریابی (جعفر بن محمد الفریابی)، عبد بن حمید (عبد بن حمید بن نصر کوفی)، ابن جریر طبری (محمد بن جریر طبری)، ابن المنذر (محمد بن ابراهیم بن المنذر) و ابن ابی حاتم (عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی) روایت شده است. الفریابی و عبد بن حمید در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال مزّی (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲۳/۵) و تهذیب التهذیب ابن حجر (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۶/۲۳۴) راویانی موثق شناخته شده‌اند. ابن جریر طبری نیز این حدیث را در تفسیر معتبر خود نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۳۰/۱۸۷). محمد بن کعب قرظی، راوی اصلی این حدیث، از تابعین بزرگ و مفسران مشهور قرآن است و در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۸/۲۳۴) راوی موثقی معرفی شده است. حدیث دوم که تفسیر ابن عباس را بیان می‌کند، از طریق ابن مردویه (احمد بن مردویه اصفهانی) نقل شده است. ابن مردویه در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۲/۱۲۳) راوی موثق شناخته شده است. ابن عباس، از صحابه بزرگ پیامبر (ص)، نیز در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب التهذیب (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۵/۱۲۳) راوی موثق معرفی شده است. با توجه به این که تمام راویان این احادیث موثق و در منابع معتبر اهل سنت ثبت شده‌اند، اسناد این احادیث قوی و معتبر هستند.

ج) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ
واژه‌های عمل صالح و صبر در آیه سوم سوره عصر از واژگان کلیدی است که در ابتدا مورد بررسی قرار گرفته و در ادامه روایت شیعه و اهل سنت ذیل آیه مورد بحث بیان می‌شود. برای درک بهتر مفهوم واژگان مورد نظر به تعدادی از کتب لغت مراجعه شده و نتایج بررسی در ادامه ارائه می‌شود.

عمل صالح: عبارت «عمل صالح» به معنای عمل شایسته یا کار درست است که در آن هیچ نوع فساد یا نقصی وجود ندارد. این ترکیب در قرآن کریم و متون دینی به طور گسترده‌ای به کار می‌رود و بر انجام اعمالی دلالت دارد که از نظر اخلاقی، دینی و اجتماعی نیکو و مورد تأیید هستند. در واقع، این اصطلاح به کارهایی اشاره دارد که با نیت پاک، مطابق با اصول اخلاقی و در راستای اهداف متعالی الهی انجام می‌شوند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۴/۱۴۲، طریحی، ۱۴۰۸: ۲/۳۸۸).

عمل صالح مفهومی واضح و روشن دارد و در زبان فارسی به آن «عمل نیک» گفته می‌شود. قرآن عمل صالح را در مقابل عمل سوء قرار می‌دهد و از این طریق، مفهوم عمل نیک را تفسیر می‌کند. به‌طور مثال آیه ۱۵ سوره جاثیه: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَ هَاتُورًا إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۰). راغب اصفهانی «عمل» را به صورت هر فعل و کاری که با قصد از موجودات زنده سر بزند تعریف می‌کند. این واژه از نظر معنا خاص‌تر از «فعل» است، زیرا فعل به کارهایی که بدون قصد از حیوانات سر می‌زند و حتی به جمادات نسبت داده می‌شود، اطلاق می‌شود. واژه «عمل» کمتر چنین مفهومی دارد و در مورد حیوانات معمولاً به کار نمی‌رود، مگر در عباراتی نظیر «الْبَقَرُ الْعَوَامِلُ» که به گاوهای شخم‌زن اشاره دارد. واژه «عمل» می‌تواند به هر دو نوع کارهای صالح و ناصالح اطلاق شود. در آیه ۲۷۷ سوره بقره: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» به کسانی اشاره دارد که سرپرست زکات هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۷).

«صالح» از ریشه «صلح» است که کلمه «صلاح» نیز از آن گرفته شده است. «الصَّالِح» نقطه مقابل فساد و تباهی است و بیشتر در افعال و کارها به کار می‌رود. در قرآن، واژه «صَلَح» گاهی در مقابل فساد و زمانی در برابر زشتی و بدی به کاررفته است. برای مثال: «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه/۱۰۲) که عمل صالح را در برابر عمل ناصالح قرار داده است. همچنین در آیه: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف/۵۶) نیز مشاهده می‌شود.

واژه صبر: صبر در زبان عربی به معنای خویشتن‌داری و حبس کردن نفس در برابر شرایط دشوار و محدودیت‌هاست. این مفهوم به‌طورکلی به توانایی فرد در مقابل فشارهای روانی، جسمی یا اجتماعی و همچنین خودداری از واکنش‌های فوری و هیجانی اشاره دارد. در این معنا، صبر نه تنها به معنی تحمل بی‌صدا و بدون اعتراض سختی‌ها و رنج‌هاست بلکه به معنای مقاومت در برابر کشش‌های نفس و جلوگیری از بروز رفتارهای بی‌محابا و بی‌تابانه در برابر مشکلات نیز در نظر گرفته می‌شود. در واقع، صبر به نوعی کنترل و مدیریت احساسات درونی و جلوگیری از بروز واکنش‌های ناپخته یا غیرمنطقی در مواجهه با بحران‌ها و چالش‌های زندگی است (زبیدی، بی تا: ۷۱/۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۳۸).

برخی چون جوهری و طریحی صبر را به معنای بازداشتن نفس از اظهار بی‌تابی و بی‌قراری در شرایط دشوار تعبیر کرده‌اند. از این دیدگاه، صبر بیشتر بر کنترل احساسات درونی تأکید دارد و به معنای جلوگیری از هرگونه اضطراب و ناآرامی که ممکن است فرد را به واکنش‌های کنترل‌ناشدنی سوق دهد؛ به عبارتی دیگر

صبر نه تنها به معنای تحمل و استقامت در برابر دشواری‌ها بلکه به معنای حفظ آرامش و تسلط بر خود در مواجهه با فشارهای محیطی است. این مفهوم به ویژه در متون دینی و اخلاقی به عنوان یک فضیلت برجسته شناخته می‌شود که می‌تواند به فرد کمک کند تا در مسیر رشد معنوی و اخلاقی خود گام بردارد (طریحی، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۰۰۴؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲/ ۷۰۶).

راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ القرآن واژه «صبر» را به معنای خویشتن‌داری در برابر مشکلات و سختی‌ها تعریف می‌کند و آن را به عنوان توانایی کنترل نفس در برابر اموری که عقل و شرع به آن حکم می‌کنند یا از آن نهی می‌نمایند، تفسیر می‌نماید. وی انواع مختلف صبر را بر اساس زمینه‌های گوناگون زندگی تشریح می‌کند: صبر در برابر مصیبت‌ها که ضد آن «جزع» است؛ صبر در میدان جنگ که به معنای شجاعت و پایداری است و ضد آن ترس و جبن است؛ صبر در برابر کارهای ملال‌آور که به آن «ظرفیت» و «دل‌داری» اطلاق می‌شود و ضد آن «کم‌ظرفیتی» است؛ و صبر در خودداری از سخن گفتن که «کتمان» نامیده می‌شود و ضد آن «افشای سخن» است. این معانی مختلف در قرآن تحت عنوان کلی «صبر» بیان شده‌اند، مانند آیات «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» (بقره/۱۷۷) و «وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ» (حج/۳۵). همچنین، روزه به دلیل ماهیت خویشتن‌داری، به عنوان مصداقی از صبر در نظر گرفته شده است. پیامبر اسلام (ص) نیز در این زمینه فرموده‌اند: «صیام شهر الصبر و ثلاثة أيام فی کل شهر یذهب وحر الصدر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۷۴).

مفهوم و مصداق «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» در روایات فریقین: در آیه سوم سوره عصر، استثنایی بیان شده است که گروهی از اهل خسران جدا می‌شوند و استثنا می‌شوند کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند و به حق و شکیبایی توصیه می‌کنند. آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» بدین معناست که مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای پسندیده انجام داده‌اند. «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» اشاره دارد به اینکه برخی از این افراد دیگران را به پیروی از حق و دوری از باطل سفارش می‌کنند. همچنین، «وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» به معنای سفارش کردن به شکیبایی است، یعنی برخی از این افراد به دیگران توصیه می‌کنند که در برابر ناراحتی‌ها و دشواری‌ها در راه طاعت خداوند و پرهیز از گناهان صبور باشند.

در روایات شیعیه آمده است که در آیه سوم سوره عصر، خداوند برگزیدگان خود را از باقی آفریدگان استثنا کرده است. این استثنا به کسانی اشاره دارد که از زبان

در امان هستند؛ یعنی کسانی که به ولایت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) ایمان دارند و عمل صالح انجام می دهند، منظور از عمل صالح، انجام واجبات است. سفارش به حق و صبر در این آیه به معنای توصیه به فرزندان و نسل های آینده به ولایت و استقامت در این راه است (مجلسی، بی تا: ۲۴/۲۱۴).

در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است که ایشان در تفسیر آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» به ایمان به آیات ولایت اشاره کرده و «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» را به معنای همدردی با برادران دینی تفسیر می کنند. همچنین «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» به معنای سفارش به امامت و «وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» به معنای توصیه به شکیبایی در دوره های دشوار است (صدوق، ۱۳۹۵ ق، ۲/۶۵۶).

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نیز آمده است که ایشان کسانی که به ولایت علی ایمان دارند را تشویق به همدردی با برادران دینی و سفارش به صبر در دوره غیبت امام زمان (عج) می کنند (ابن طاووس، ۱۴۰۹ ق، ۴۵۷؛ مجلسی، بی تا، ۱۳۲/۳۷). در روایات اهل سنت، در تفسیر آیه سوم سوره عصر، بر استثنا کردن اهل خسران تأکید می شود. بیان می شود که خداوند می فرماید: «مگر کسانی که ایمان آورده اند» و این عبارت را ادامه می دهد تا می فرماید: «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» و همچنان ادامه می دهد تا به «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» می رسد و سپس به «وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» می رسد. این آیه اشاره به شروطی دارد که بر مسلمانان برای نجات از زیان وضع شده است.

ابن ابی حاتم از محمد بن کعب القرظی نقل می کند که «وَالْعَصْرِ» قسمی است که پروردگار ما تبارک و تعالی به آن قسم یاد کرده است و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ» به این معناست که همه مردم در زیان هستند، مگر کسانی که ایمان آورده اند و خداوند این را تا زمانی که به «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» و سپس «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» و سرانجام «وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» می رسد، ادامه می دهد. این به معنای الزام رعایت این صفات برای مسلمانان است (سیوطی، ۱۴۱۲ ق، ۶/۳۹۲).

در جامع البیان حدیثی از ابن مجاهد آمده است که استثناء از ایمان آورندگان و کسانی که اعمال صالح انجام می دهند به کسانی اشاره دارد که صدقه می دهند و به یگانگی خداوند اقرار می کنند. نقل شده است: «عن مجاهد... إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَقُولُ: إِلَّا الَّذِينَ صدقوا الله و وحده و أقرؤا له بالوحدانية و الطاعة» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱۸۷/۳۰). این به معنای انجام فرایض واجب و ترک محرمات است: «عملوا الصالحات و أدوا ما لزمهم من فرائضه و اجتنبوا ما نهام عنه من معاصیه» (همان). استثناء از انسان در اینجا به این دلیل است که کلمه

«انسان» به معنای جمع بوده و به یک فرد خاص اشاره ندارد؛ بنابراین عبارت «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» به این معناست که مردم یکدیگر را به پیروی از آنچه خداوند در کتابش نازل کرده، توصیه می‌کنند و از انجام کارهایی که خداوند از آن‌ها نهی کرده است، دوری می‌گزینند (همان).

در روایتی از زید بن اسلم، استثنا در آیه مورد بحث درباره نجات از خسران برای گروهی از انسان‌ها بیان می‌شود. این گروه شامل کسانی است که با قلب خود ایمان دارند و با اعضا و جوارح خود عمل صالح انجام می‌دهند. تعریف سفارش به حق به معنای انجام طاعات و ترک محرمات است و سفارش به صبر در مواجهه با مصیبت‌ها، مشکلات و اذیت‌های ناشی از امر به معروف و نهی از منکر، بیان می‌شود: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَاسْتثنَى من جنس الإنسان عن الخسران الذين آمنوا بقلوبهم وعملوا الصالحات بجوارحهم وتوأسوا بالحق وهو أداء الطاعات وترك المحرمات وتوأسوا بالصبر على المصائب والأقدار أذى من يؤذى ممن يأمرونه بالمعروف وينهونه عن المنكر» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۴۵۷/۸).

ثعلبی نیز در تفسیر خود بیان می‌کند که استثنای از خسران برای کسانی است که به هم سفارش می‌کنند و سفارش به حق، سفارش به قرآن، ایمان، توحید و عمل به حق است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَانَّهُمْ لَيْسُوا فِي خَسْرٍ وَتَوَاصَوْا وَتَحَاتَّوْا وَأَوْصَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِالْحَقِّ بِالْقُرْآنِ عَنِ الْحَسَنِ وَقِتَادَةَ وَمَقَاتِلَ: بِالْإِيمَانِ وَالتَّوْحِيدِ؛ وَقِيلَ: عَلَى الْعَمَلِ بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ عَلَى آدَاءِ الْفَرَائِضِ وَإِقَامَةِ أَمْرِ اللَّهِ» (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ۲۸۳/۱۰).

در روایتی از ابن مردویه که توسط ابن عباس نقل شده است، «مگر کسانی که ایمان آوردند» اشاره دارد به حضرت علی (ع) و سلمان فارسی: «وَأَخْرَجَ ابْنَ مَرْدَوَيْهَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ذَكَرَ عَلِيًّا وَسَلْمَانَ» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ۳۹۲/۶). همچنین روایت دیگری از رفاعه نقل شده است که بیان می‌کند ابن عباس بر منبر پیامبر اکرم (ص) خطبه‌ای خوانده و سوره عصر را تلاوت کرده است. او «انسان در خسران» را به ابوجهل نسبت داده و پس از استثنا، «ایمان آورنده» را به ابوبکر، «کسی که عمل صالح انجام می‌دهد» را به عمر، «سفارش کننده به حق» را به عثمان و «سفارش کننده به صبر» را به علی بن ابی طالب نسبت داده است: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْخَالِقِ [بْنُ عَلِيٍّ] قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ بْنِ حَاتِمِ بْنِ نَضْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو هِشَامٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ رِفَاعَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَى عَلِيُّ بْنُ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِيهِ رِفَاعَةَ قَالَ:

حجبت فوافیت علی بن عبد الله بن عباس یخطب علی منبر رسول الله صلی الله علیه وسلم فقراً: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ * وَالْعَصْرِ * اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اَبُو جَهْلِ ابْنِ هِشَامٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَبُو بَكْرٍ الصِّدِیْقُ وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ عَمْرٌ بِنِ الْخَطّٰبِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ عِثْمَانُ بِنِ عَقّٰنٍ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ عَلٰی بِنِ اَبِيْ طَالِبٍ» (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ۱/۲۸۴). این حدیث در این منبع و دیگر منابع اهل سنت با سندهای مختلف ذکر شده است.

تحلیل و بررسی روایات فریقین: با بررسی احادیث شیعه و اهل سنت ذیل آیه سوم سوره عصر، هر دو مذهب بر ضرورت ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و صبر برای نجات از زیان تأکید دارند. در منابع شیعه، ایمان به ولایت امام علی (ع) و اهل بیت (ع) شرط اصلی مطرح شده است و سفارش به حق و صبر به پایندی به ولایت و صبر در دوران غیبت امام زمان (عج) تفسیر شده است (مجلسی، بی تا: ۱۵۶/۶۵؛ کافی، ۱۴۰۷: ۱۳۲/۲). در مقابل، احادیث اهل سنت مصداق‌های آیه را به شخصیت‌هایی مانند خلفای چهارگانه نسبت داده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵۸۷/۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/۲۳۴).

سند روایت در منابع شیعه که در تفسیر قمی نقل شده است، از طریق محمد بن جعفر، یحیی بن زکریا، علی بن حسان و عبدالرحمن بن کثیر به امام صادق (ع) می‌رسد. محمد بن جعفر در منابع رجالی شیعه، مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۴۵) راوی موثق شناخته شده است. یحیی بن زکریا نیز در خلاصه الأقوال علامه حلی (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۲۳۴)، راوی مورد اعتماد معرفی شده است. علی بن حسان و عبدالرحمن بن کثیر نیز در منابع رجالی شیعه، مانند رجال النجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۲۳۴) و خلاصه الأقوال (حلی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲۳)، جزء راویان موثق ثبت شده‌اند. با توجه به این که تمام راویان این سند موثق و در منابع معتبر شیعه تأیید شده‌اند و روایت به امام صادق (ع) که مقام عصمت دارند، منتهی می‌شود، سند این روایت قوی و معتبر است.

سند روایت در منابع اهل سنت از طریق دو طریق نقل شده است: «محمد بن عمرو → أبو عاصم → عیسی → ابن ابی نجیح → مجاهد» و «الحرث → الحسن → ورقاء → ابن ابی نجیح → مجاهد». محمد بن عمرو و أبو عاصم (ضحاک بن مخلد) در منابع رجالی اهل سنت، مانند تهذیب الکمال مزی (مزی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲/۲۳۳؛ ۴/۲۳۴) از راویان موثق شناخته شده‌اند. عیسی بن میمون، الحرث بن محمد، الحسن بن محمد و ورقاء بن عمر نیز در منابع رجالی، مانند تهذیب التهذیب ابن حجر (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۱۲/۱۲۳؛ ۵/۱۲۳) از راویان موثق به شمار

می‌روند. ابن ابی نجیح (عبدالله بن ابی نجیح) و مجاهد بن جبر، از تابعین بزرگ و مفسران مشهور قرآن، در منابع رجالی مانند تهذیب الکمال (مزى، ۱۴۱۳ ق: ۱۸/۲۳۴) و تهذیب التهذیب (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق: ۱۷/۱۲۳) در زمره راویان معتبر و اهل اعتماد محسوب شده‌اند. با توجه به این‌که تمام راویان این سند موثق و در منابع معتبر اهل سنت ثبت شده‌اند، سند این حدیث قوی و معتبر است.

سند این حدیث از طریق عبد الخالق بن علی، أبو بکر محمد بن یوسف بن حاتم بن نصر، الحسن بن عثمان، أبو هشام محمد بن یزید بن رفاعه، علی بن رفاعه و رفاعه نقل شده است. با بررسی منابع رجالی معتبر اهل سنت، مانند تهذیب الکمال مزى (مزى، ۱۴۱۳ ق) و تهذیب التهذیب ابن حجر (ابن حجر، ۱۳۲۵ ق)، اطلاعات کافی درباره وثاقت برخی از راویان، به‌ویژه عبد الخالق بن علی، أبو هشام محمد بن یزید بن رفاعه، علی بن رفاعه و رفاعه، یافت نشد و این راویان مجهول الحال شناخته می‌شوند. از آنجاکه وجود راویان مجهول الحال در سند، اعتبار حدیث را تحت تأثیر قرار می‌دهد، این سند ضعیف تلقی می‌شود.

۵. نتیجه

سوره عصر، از کوتاه‌ترین سوره‌های قرآن است که تنها شامل سه آیه می‌شود و در عین حال دارای علم و حکمت عمیقی است. همانند بسیاری از آیات قرآن، مذاهب مختلف اسلامی تفاسیر متفاوتی از این سوره ارائه کرده‌اند.

تفاوت در تفسیر سوره عصر عمدتاً به دیدگاه‌های مختلف درباره جانشینی پیامبر اکرم (ص) و رهبری مشروع امت اسلامی بازمی‌گردد. مفسران اهل سنت سوره عصر را به عنوان تذکری عمومی برای مؤمنان تلقی کرده و بر اهمیت چهارعنصر ذکرشده در این سوره؛ یعنی ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و صبر تأکید می‌کنند. آنان بر این باورند که پایبندی به این عناصر منجر به موفقیت در دنیا و آخرت می‌شود. در تفاسیر اهل سنت، مصادیق افرادی که از صفت اهل خسران هستند، ابوجهل و ابولهب معرفی شده‌اند. به همین ترتیب، افراد پس از استثناء به عنوان نمونه‌هایی از ایمان و عمل صالح معرفی می‌شوند، مانند ابوبکر به عنوان ایمان آورنده، عمر به عنوان کسی که عمل صالح انجام می‌دهد و سفارش کنندگان به حق و صبر به ترتیب عثمان و علی بن ابی طالب (ع).

دیدگاه شیعه درباره سوره عصر نگاهی منحصر به فرد است که در اعتقادات این مذهب ریشه دارد. در تفسیر شیعه، این سوره به یادآوری اهمیت ائمه، خصوصاً دوازده امام، به عنوان رهبران برگزیده از جانب خداوند اشاره می‌کند. همچنین، مفهوم عصر (زمان) به زمان ظهور امام مهدی (عج) تفسیر شده است. در

روایات شیعه، ایمان به ولایت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) مصداق ایمان ذکرشده و عمل صالح به معنای انجام واجبات دینی است. همچنین، توصیه به حق و صبر شامل سفارش به فرزندان و آیندگان برای پیروی از ولایت و شکیبایی در این راه است. صبر نیز در برخی روایات به معنای صبر در دوران غیبت امام زمان (عج) بیان شده است. این تفاسیر نشان دهنده تأکید هر یک از مذاهب بر جنبه‌های اعتقادی خاص خود و تفسیر متفاوت آن‌ها از آیات قرآن است.

منابع

قرآن كريم.

ابن ابى حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (١٤١٩ ق): «تفسير القرآن العظيم»، رياض: مكتبه نزار مصطفى بارز.

ابن حجر عسقلاني، احمد بن على، (١٣٢٦ ق): «تهذيب التهذيب»، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
ابن طاووس حلي، على بن موسى، (١٤٠٠ ق): «الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف»، قم: خيام.
ابن طاووس حلي، على بن موسى، (١٤٠٩ ق): «اقبال الاعمال»، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
ابن فارس، احمد بن فارس، (١٤٠٤ ق): «معجم المقاييس الغه»، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤١٩ ق): «تفسير القرآن العظيم»، بيروت: دار الكتب العلميه (منشورات محمد على بيضون).

ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤ ق): «لسان العرب»، بيروت: دار صادر.
انيس، ابراهيم، (١٣٧٣ ق): «المعجم الوسيط»، بي جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
بحراني، هاشم بن سليمان، (١٤١٥ ق): «البرهان في تفسير القرآن»، قم: موسسه البعثه قسم الدراسات الاسلاميه.

بخاري، محمد بن اسماعيل، (١٤٢٢ ق): «صحيح بخاري»، دمشق: دار طوق النجاة.
ثعلبي، احمد بن محمد، (١٤٢٢ ق): «الكشف والبيان»، بيروت: احياء التراث العربي.
جوهرى، اسماعيل بن حماد، (١٤٠٧ ق): «صحاح الغه»، بيروت: دار العلم الملايين.
حاكم نيشابورى، محمد بن عبد الله، (١٤١١ ق): «المستدرک على الصحيحين»، بيروت: دار الكتب العلمية.
حر عاملي، محمد بن حسن، (١٤٠٩ ق): «وسائل الشيعه»، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
حلي، حسن بن يوسف بن مطهر، (١٤١٧ ق): «خلاصة الاقوال في معرفة الرجال»، بي جا: مؤسسه نشر الفقاهة.

حلي، حسن بن يوسف بن مطهر، (١٩٨٢ م): «نهج الحق و كشف الصدق»، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
حلي، على بن يوسف بن المطهر حلي، (١٤٠٨ ق): «العدد القويه»، قم: مكتبه آيه الله مرعشي نجفي.

حويزي، عبد على بن جمعه، (١٤١٥ ق): «نور الثقلين»، قم: اسماعيليان.
خويي، سيد ابوالقاسم، (بي تا): «البيان في تفسير القرآن»، قم: موسسه احياء آثار الامام خويي.
ذهبي، محمد بن احمد، (١٤٠٥ ق): «سير اعلام النبلاء»، بيروت: مؤسسه الرسالة.
راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (١٤١٢ ق): «مفردات الفاظ قرآن»، بيروت: دار القلم.

رستم نژاد، مهدي، جبريلى، هجرت الله، (١٣٩٩ ش): «تفسير تطبيقى روايى سوره كوثر از ديده مفسران فريقيين»، پژوهشنامه تفسير تطبيقى، دوره ١٢، صفحه ٣٧-٥٤

زبيدي، سيد محمد مرتضى، (بي تا): «تاج العروس»، بيروت: دار الهدايه.
زمخشري، محمد بن عمر، (١٣٤٢ ش): «مقدمه الادب»، تهران: محمد كاظم امام.

زمخشري، محمد بن عمر، (١٤٠٧ ق): «كشاف عن حقايق غوامض التنزيل»، بيروت: دار الكتب عربي.
سيوطي، عبد الرحمن بن ابى بكر، (١٤٠٤ ق): «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، قم: كتابخانه عمومى آيه الله مرعشي نجفي.

صدوق، محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمي، (١٣٩٥ ق): «كمال الدين و تمام النعمه»، قم: دار الكتب الاسلاميه.

صفايى حائرى، على، (١٤٠٢ ش): «رشد: ديدارى تازه با سوره عصر»، قم، ليله القدر
طباطبايى، محمد حسين، (١٣٥٣ ش): «قرآن در اسلام»، بي جا: دار الكتب الاسلاميه.
طبرسي، فضل بن حسن، (١٣٧٢ ش): «مجمع البيان»، تهران: ناصر خسرو.

طبرى، محمد بن جرير، (١٤١٣ ق): «جامع البيان في تفسير القرآن»، بيروت: دار المعرفة.
طريحي، فخرالدين، (١٣٧٥ ش): «مجمع البحرين»، تهران: مرتضوى.

طوسى، محمد بن حسن، (١٤١٧ ق): «الفهرست»، نجف اشرف: الشريف الرضى.
طوسى، محمد بن حسن، (١٤١٧ ق): «رجال الطوسى»، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.

الطیار، مساعد بن سلیمان، (۱۴۳۸ ق): «موسوعه التفسیر بالمأثور»، جده: مرکز لدراسات و المعلومات القرآنیه.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ ش): «روضه الواعظین»، قم: انتشارات رضی.
فدایی، مرتضی، (۱۳۹۰ ش): «تفسیر تطبیقی روایی سوره قصص از اهم تفاسیر مأثور فریقین»، پایان نامه ارشد، دانشکده علوم حدیث، [#/https://qhu.ac.ir](https://qhu.ac.ir)

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین»، قم: هجرت.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملاً محسن)، (۱۴۱۵ ق): «تفسیر صافی»، تهران: مکتبه الصدر.
فیومی، احمد بن محمد، (بی تا): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»، قم: منشورات دار الرضی.

قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ ق): «قاموس القرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸ ش)، «البرهان فی التفسیر القرآن»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ ش): «تفسیر قمی»، قم: دار الکتب.
کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸ ش): «رجال الکشی»، مشهد: دانشگاه مشهد.
کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، «بحار الانوار»، بیروت: دار الوفا.
مزی، جمال الدین، (۱۴۰۰ ق): «تهذیب الکنز فی أسماء الرجال»، بیروت: مؤسسة الرسالة.
مسلم، ابن حجاج، (۱۴۱۲ ق): «صحیح مسلم»، قاهره: دارالحدیث.
مشنی، مصطفی ابراهیم، (۱۴۲۷ ق): «التفسیر المقارن درسه تا صلیبه»، نشریه مجله الشریعه و القانون: شماره ۲۶

معین، محمد، (۱۳۷۵ ش): «فرهنگ فارسی»، تهران: امیر کبیر.
نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ ش): «رجال النجاشی»، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

References

The Holy Quran

- Ibn Abi Hatam, Abdul Rahman ibn Muhammad (1419 AH): "Tafsir al-Quran al-Azim", Riyadh: Nizar Mustafa Barz Library.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali (1326 AH): "Tahdhib al-Tahdhib", Hyderabad: Ottoman Encyclopedia.
- Ibn Tawus Hilli, Ali ibn Musa (1400 AH): "Al-Tara'if fi Ma'rifat Madhahib al-Tawa'if", Qom: Khayyam.
- Ibn Tawus Hilli, Ali ibn Musa (1409 AH): "Iqbal al-A'mal", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam al-Maqayis al-Lugha", Qom: Maktab al-'Ilam al-Islami.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Umar (1419 AH): "Tafsir al-Quran al-Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah (Publications of Muhammad Ali Baydoun).
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokram (1414 AH): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar Sader.
- Anis, Ibrahim (1373 AH): "Al-Mu'jam al-Wasith", Bija: Office of Islamic Culture Publishing.
- Bahrani, Hashim ibn Sulaiman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran", Qom: Al-Ba'ithah Institute, Islamic Studies Department.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1422 AH): "Sahih Bukhari", Damascus: Dar Taq al-Najat.
- Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan", Beirut: Ihya al-Turath al-Arabi.
- Jawhari, Ismail ibn Hamad (1407 AH): "Sihah al-Lugha", Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin.
- Hakim Nishaburi, Muhammad ibn Abdullah (1411 AH): "Al-Mustadrak ala al-Sahihayn", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Horr Amili, Muhammad ibn Hasan (1409 AH): "Wasail al-Shi'a", Qom: Al-Bayt Institute (Peace be upon them).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar (1417 AH): "Khalasat al-Aqwal fi Ma'rifat al-Rijal", Bija: Fiqh Publishing Institute.
- Hilli, Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar (1982 AD): "Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq", Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Hilli, Ali ibn Yusuf ibn al-Mutahhar Hilli (1408 AH): "Al-'Adad al-Qawiyyah", Qom: Maktabah Ayatollah Marashi Najafi.
- Howizi, Abdul Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Nur al-Thaqalayn", Qom: Ismailians.
- Khoei, Muhammad Abul Qasim (n.d.): "Al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Qom: Institute for Reviving the Works of Imam Khoei.
- Dhababi, Muhammad ibn Ahmad (1405 AH): "Siyar A'lam al-Nubala", Beirut: Al-Maktabah al-Risalah.
- Raghib Isfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Quran", Beirut: Dar al-Qalam.
- Ru'stam Nejad, Mehdi, Jabriili, Hijratullah (1399 SH): "Comparative Narrative Interpretation of Surah Kawthar from the Perspective of Both Sides' Interpreters", Journal of Comparative Interpretation, Vol. 12, pp. 37-54.
- Zobidi, Muhammad Muhammad Murtaza (n.d.): "Taj al-Arous", Beirut: Dar al-Hidayah.
- Zamakshari, Muhammad ibn Umar (1342 SH): "Muqaddimah al-Adab", Tehran: Muhammad Kazem Imam.
- Zamakshari, Muhammad ibn Umar (1407 AH): "Kashaf 'an Haqaiq Ghawamid

- al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Suyuti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bil-Ma'thur", Qom: Public Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Hossein ibn Musa ibn Babawayh Qommi (1395 AH): "Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah", Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Safai Haeri, Ali (1402 SH): "Roshd: A New Look at Surah Asr", Qom: Laylat al-Qadr.
- Tabatabai, Muhammad Hossein (1353 SH): "The Quran in Islam", Bija: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Tabarisi, Fadl ibn Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan", Tehran: Nasir Khosrow.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Turaihi, Fakhr al-Din (1375 SH): "Majma' al-Bahrain", Tehran: Mortazavi.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (1417 AH): "Al-Fahrist", Najaf Ashraf: Al-Sharif al-Razi.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (1417 AH): "Rijal al-Tusi", Qom: Islamic Publishing Institute.
- Al-Tayyar, Musa'id ibn Sulaiman (1438 AH): "Mawsu'at al-Tafsir bil-Ma'thur", Jeddah: Center for Quranic Studies and Information.
- Fattal Nishaburi, Muhammad ibn Ahmad (1375 SH): "Rawdat al-Wa'izin", Qom: Razi Publications.
- Fadaei, Morteza (1390 SH): "Comparative Narrative Interpretation of Surah Qasas from the Most Important Interpretations of Both Sides", Master's Thesis, Faculty of Hadith Sciences, Link.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Kitab al-Ayn", Qom: Hijrat.
- Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (Mulla Mohsen) (1415 AH): "Tafsir Safi", Tehran: Maktabah al-Sadr.
- Fayumi, Ahmad ibn Muhammad (n.d.): "Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir al-Rafi'i", Qom: Publications of Dar al-Rasi.
- Qurashi Bana'i, Ali Akbar (1412 AH): "Qamus al-Quran", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza (1368 SH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Qommi, Ali ibn Ibrahim (1363 SH): "Tafsir Qummi", Qom: Dar al-Kutub.
- Kashi, Muhammad ibn Umar (1348 SH): "Rijal al-Kashi", Mashhad: University of Mashhad.
- Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH): "Al-Kafi", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir (n.d.): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar al-Wafa.
- Mizzi, Jamal al-Din (1400 AH): "Tahdhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal", Beirut: Al-Maktabah al-Risalah.
- Muslim, Ibn Hajjaj (1412 AH): "Sahih Muslim", Cairo: Dar al-Hadith.
- Mushni, Mustafa Ibrahim (1427 AH): "Al-Tafsir al-Muqaran: A Study of the Principles", Journal of Shari'ah and Law: Issue 26.
- Mo'in, Muhammad (1375 SH): "Farsi Dictionary", Tehran: Amir Kabir.
- Najashi, Ahmad ibn Ali (1365 SH): "Rijal al-Najashi", Qom: Islamic Publishing Institute.



Typology of the Use of the Bible in the Qur'anic Exegeses of al-Mizān, al-Atharī al-Jāmi', and al-Furqān with an Emphasis on Surah al-Baqarah

Ali Bijan Nejad¹ , Mahdi Barzgar² , Mahdi Qoddusi³ 

1. Graduate of the fourth level of the field, Quranic interpretation and sciences/Jurisprudence and principles, Akhund Khorasani (RA) Specialized Center, Mashhad, Iran, (Corresponding author) ali0bizhan@gmail.com
2. Graduate of the fourth level of the field, Quranic interpretation and sciences/Jurisprudence and principles, Akhund Khorasani (RA) Specialized Center, Mashhad, Iran, mim.barzgar@gmail.com
2. Graduate of the fourth level of the field, Quranic interpretation and sciences/Jurisprudence and principles, Akhund Khorasani (RA) Specialized Center, Mashhad, Iran, mahdiqoddusi@gmail.com

Research Article



Detailed Abstract

Research Objective: This research aims to examine the types of applications of the existing Torah and Gospel in the interpretation of the Holy Qur'an, with the goal of quantitatively and qualitatively developing the resources for the interpretation of the Holy Qur'an. The interpretation of historical verses, especially those related to Christianity and Judaism and their holy scriptures, sometimes necessitates referring to the Old and New Testaments, or at least referring to them can help in a more accurate understanding. For example, Islamic sources and even historical sources alone cannot adequately examine the verses related to the Israelites and their Prophets or even the nations and Prophets before them, or they face serious limitations and issues. Additionally, the possibility of scholarly examination of verses that directly pertain to the Torah and the Gospel and their texts cannot be achieved without referring to the texts of the Torah and the Gospel. Therefore, the main question is: What applications can be found for the claimed Torah and Gospel in the interpretation of the Holy Qur'an? Naturally, other preliminary questions arise, such as: Do these three Qur'anic exegetes fundamentally believe in the distortion of the Old and New Testaments? Or, is it permissible from their perspective to use the Old and New Testaments in the interpretation of the Qur'an, which they have utilized in their interpretations 'or, like Allamah Ṭabāṭabāī's approach to narrations, he has used them for other reasons despite their assertion of their invalidity and impermissibility?

Research Methodology: This study uses a descriptive-analytical method drawing upon library resources to compare three Qur'anic Exegeses. The Tafsi'r of al-Mizān

Received: 2024/05/29 ; Received in revised from: 2024/10/21 ; Accepted: 2025/02/28 ; Published online: 2025/03/15

◆ How to cite: Bijannejad, Ali, Barzegar, Mahdi, Ghodousi, Mahdi (1403SH): 'Typology of the Use of the Bible in the Qur'anic Exegeses of al-Mizān, al-Atharī al-Jāmi', and al-Furqān with an Emphasis on Surah al-Baqarah', *journals Comparative Interpretation Studies*, 9(18), P340-364, [10.22034/csq.2025.460177.1432](https://doi.org/10.22034/csq.2025.460177.1432)

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



and al-Atharī al-Jāmi‘, as the pioneers of two contemporary Shia exegetical trends, and the Tafsīr of al-Furqān, which have made the most use of the Old and New Testaments, are the focus of this research. In addition, due to the space limitations of the article and the unfinished status of the Tafsīr al-Atharī al-Jāmi‘ after Surah Al-Baqarah, as well as the presence of a considerable number of verses related to the Israelites in this blessed Chapter, Surah Al-Baqarah was chosen as the scope of this research. After determining the scope, to answer the preliminary questions, the views of these three Qur’anic exegetes in their various works were examined, and finally, by extracting the instances of using the Old and New Testaments in their exegesis books, they were classified and organized.

Research Findings: The results of the research show that despite the serious differences in the type of distortion of the Old and New Testaments between Allamah Ṭabāṭabāī and Ayatollah Sadiqī Tehrani, who believe in the verbal distortion of the Torah and the Gospel, and Ayatollah Ma’rifat, who differentiates between the distortion of the original version of the Torah and the distortion of the existing versions, all three exegetes agree on the possibility of using the Old and New Testaments in the interpretation of the Qur’an. They consider the Old and New Testaments at least as a referable historical source, although they set conditions for it. Ultimately, by examining the performance of these three Qur’anic exegetes in Surah Al-Baqarah alone, a total of nine types of applications were identified for the use of the Old and New Testaments in the interpretation of the Holy Qur’an: "Using to identify fabrications in Islamic sources, mutual affirmation of the Qur’an and the Old and New Testaments, refutation against the Old and New Testaments, effort to determine the instances of verses, detailing a historical process mentioned in the Qur’an, preferring an exegesis opinion, mutual understanding of narrations and the Old and New Testaments, mutual understanding of the Qur’an and the Old and New Testaments, understanding words and their etymology."

Final Conclusion: In addition to accepting the distortion of the Old and New Testaments in any verbal or semantic form, the possibility and permissibility of using them in the interpretation of the Qur’an were established in these three Qur’anic exegeses. By reviewing and organizing them, nine types of applications of the Old and New Testaments in the interpretation of the Qur’an were identified, which can naturally be completed with more comprehensive studies in all Surahs of the Qur’an.

Keywords: Comparative exegesis, Tafsir al-Mizān, Tafsir al-Atharī al-Jāmi‘, Tafsir al-Furqān, the Bible, the Torah, the Gospel

گونه‌شناسی بهره‌گیری از عهدین در تفاسیر المیزان، الاثری الجامع و الفرقان با تأکید بر سوره بقره

علی بیژن نژاد^۱، مهدی برزگر^۲، مهدی قدوسی^۳

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه، تفسیر و علوم قرآن/ فقه و اصول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی (ره)، مشهد مقدس، ایران،
(نویسنده مسؤل). ali0bizhan@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه، تفسیر و علوم قرآن/ فقه و اصول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی (ره)، مشهد مقدس، ایران.
mim.barzgar@gmail.com

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه، تفسیر و علوم قرآن/ فقه و اصول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی (ره)، مشهد مقدس، ایران.
mahdiqodوسی@gmail.com

پژوهشی



چکیده

تفسیر آیات تاریخی به خصوص آیات مربوط به مسیحیت و یهودیت و کتب مقدس آنان، در مواردی نیازمند مراجعه به عهدین است و یا دست‌کم مراجعه به آن‌ها به فهم دقیق‌تر کمک می‌کند. پرسش آن است که آیا رجوع به عهدین برای تفسیر قرآن کریم با توجه به تحریف شدن آن‌ها ممکن است و اگر ممکن است چه کاربردهایی برای استفاده از عهدین در تفسیر قرآن کریم متصور است؟ این اثر تلاش دارد با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی و در مقایسه میان سه تفسیر مهم معاصر شیعی که بعضاً بیشترین موارد استفاده از عهدین را هم داشته‌اند به این دو پرسش پاسخ دهد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد علی‌رغم اختلاف جدی در نوع تحریف عهدین میان آیت‌الله معرفت با علامه طباطبایی و آیت‌الله صادقی تهرانی، هر سه قائل به امکان استفاده از عهدین در تفسیر قرآن بوده هرچند برای آن ضوابطی قائل‌اند. در نهایت و با بررسی عملکرد این سه تفسیر تنها در سوره مبارکه بقره، در مجموع نه قسم کاربرد برای استفاده از عهدین در تفسیر قرآن کریم شناسایی شد که با بررسی‌های کامل‌تر در همه سوره قرآن کریم می‌توان آن را تکمیل کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، تفسیر المیزان، تفسیر الاثری الجامع، تفسیر الفرقان، عهدین، تورات و انجیل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

◆ استناد به این مقاله: بیژن نژاد، علی، برزگر، مهدی، قدوسی، مهدی (۱۴۰۳). «گونه‌شناسی بهره‌گیری از عهدین در تفاسیر المیزان، الاثری الجامع و الفرقان با تأکید بر سوره بقره»، *دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۹(۱۸)، ۳۶۴-۳۴۰.

10.22034/csq.2025.460177.1432

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

گاهی آیات تاریخی قرآن کریم به خصوص آیاتی که به انبیا و اقوام گذشته پرداخته‌اند، ابهامات و نقاط تاریکی برای مخاطب به همراه دارد که مراجعه به منابع معمول، ذهن پرسشگر مخاطب و مفسر را اقناع نمی‌سازد (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۰۰). بخشی از این آیات، آیات مرتبط با بنی اسرائیل یا حتی انبیاء قبل از ایشان است که منابع اسلامی و در مواردی حتی منابع تاریخی به تنهایی توانایی بررسی آن را ندارند یا با محدودیت‌ها و اشکالات جدی روبه‌رو هستند. بخش دیگری از این آیات، آیاتی است که به طور مستقیم پیرامون تورات و انجیل و متن آن دو است که بدون مراجعه به آن‌ها، امکان بررسی محققانه وجود ندارد. پرسش اصلی آن است که چه کاربردهایی از تورات و انجیل ادعایی در تفاسیر المیزان و الاثری الجامع به عنوان پیش‌تازان دو جریان تفسیری شیعی معاصر و تفسیر الفرقان به عنوان تفسیری که بیشترین استفاده را از عهدین داشته است، یافت می‌شود؟ طبیعتاً و به شکل مقدمه، سؤالات دیگری نیز به وجود می‌آید که آیا از اساس این سه مفسر قائل به تحریف هستند؟ پرسش بعدی آن است که آیا استفاده از عهدین در تفسیر قرآن از دیدگاه آن‌ها جایز است که در تفسیر خود از آن بهره برده‌اند یا مانند عملکرد علامه طباطبایی در بحث روایی، با وجود قول به عدم حجیت به بحث و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند؟

لازم به ذکر است که آیت‌الله معرفت در یک تقسیم‌بندی میراث بنی اسرائیل را به دودسته منقول و مکتوب تقسیم می‌کند. ایشان اسرائیلیات را در دسته منقولات و عهد قدیم و جدید را در دسته مکتوبات قرار می‌دهد و در مواجهه با این دو تفاوت قائل است. (معرفت، ۱۴۱۸/۲: ۱۳۴) با این توضیح، اسرائیلیات برخلاف بسیاری از پژوهش‌های موجود مانند مقاله «رویکردشناسی مفسران در بهره‌گیری از عهدین در تفسیر قرآن» (شهریاری و خاکپور، ۱۳۹۶) که برخلاف عنوانش به اسرائیلیات پرداخته مورد بحث نیست و محل بحث تنها استفاده از میراث مکتوب یهودیان و مسیحیان یعنی عهدین در تفسیر قرآن است که تنها در مقاله‌ای با عنوان «نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت» (وصفی و شفیع، ۱۳۹۲) جهاتی از آن مورد بررسی قرار گرفته است.

این اثر با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به مقایسه این تفاسیر پرداخته و علاوه بر اثبات امکان و جواز استفاده از عهدین در تفسیر قرآن در عین محرّف بودن، نه مورد از انواع کاربردهای عهدین در تفسیر قرآن را احصا نموده است.

۲. دو مبنای اساسی در بهره‌گیری از عهدین

پیش از آغاز مقایسه، باید دو مسئله را به صورت مروری مورد مطالعه قرار دهیم تا علاوه بر ایجاد شفافیت در بحث، نسبت به ایجاد ذهنیت‌های ناروا و نادرست پیشگیری شود. مسئله اول تحریف عهدین است و اینکه آیا در فرض استفاده این تفاسیر سه‌گانه از عهدین، این بدان معناست که عهدین تحریف شده نیست؟ اگر عهدین تحریف شده‌اند، تحریف لفظی یا تحریف معنوی صورت گرفته است؟ مسئله دوم آن است که در فرض تحریف شدن عهدین و فارغ از عملکرد این سه مفسر، آیا به لحاظ نظری، این سه عالم موافق استفاده از عهدین در تفسیر قرآن هستند و آن را در حدّ یکی از منابع تفسیری برمی‌شمارند یا آنکه صرفاً به منزله یک منبع تاریخی با آن مواجه خواهند شد؟

الف) تحریف عهدین

دیدگاه علامه طباطبایی: علامه طباطبایی همچون سایر علمای مسلمان قائل به تحریف عهدین است. البته در میان این دو کتاب، وضع نزول انجیل مبهم‌تر از تورات است به جهت اینکه درست مشخص نیست که انجیل به صورت وحی آسمانی یا تلقین یا نحوه دیگری بر حضرت عیسی نازل شده تا به صورت کتابی درآید. پس از صعود حضرت عیسی صدویست عدد انجیل نوشته شد؛ اما کلیسا چهار مکتوب لوقا و یوحنا و مرقس و متی را به رسمیت شناخت و بقیه را رد کرد و همچنان نیز مردود است. یک مکتوبی با نام «انجیل بزّنا» پیدا شد که آن را هم از اعتبار انداختند؛ زیرا در غالب قسمت‌هایش با مطالب اسلامی و قرآنی مطابقت داشته و بشارت به نبوت پیامبر اکرم می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۳/۱) علامه طباطبایی در مجموع به دو دلیل برای اثبات تحریف استناد می‌کند:

شواهد قرآنی بر تحریف عهدین:

به اعتقاد علامه طباطبایی نصوص قرآن کریم به عنوان دلیل قطعی بر تحریف عهدین کفایت می‌کند؛ هرچند وجود مطالب صحیح در آن دو را هم تأیید می‌کند و یکی از شواهد آن را محاجّه قرآن کریم با یهود و نصاری با همان تورات و انجیل ادعایی می‌داند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۴۲۰).

ایشان در مناسبت‌های مختلف به تبیین اشارات قرآنی مبنی بر تحریف در این دو کتاب پرداخته است. به عنوان نمونه ذیل آیه ۷۵ بقره^۱ می‌نویسد خداوند

۱. أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا الْكُفْرَ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

متعال ناگهان سیاق کلام را از مخاطبش که یهودیان بودند برگردانید و ایشان را غایب فرض کرد، برای اینکه داستان را از تورات خود دزدیده بودند و با همین سیاق داستان را تمام کرد تا به تحریف توراتشان اشاره نماید، لذا دیگر روی سخن را به ایشان نکرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۳/۸).

همچنین ذیل آیه ۱۰۲ بقره^۱ بیان می‌کند که بر اساس گزارش قرآن کریم، ملت یهود اهل تحریف و دست‌اندازی در معارف و حقایق هستند به طوری که نه خودشان و نه احدی از مردم نمی‌توانند در داستان‌های تاریخی به نقلشان اعتماد کنند؛ زیرا هیچ پروایی از تحریف مطالب ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۱).

شواهد متنی مبنی بر تحریف عهدین:

عمده دلیل دیگر شواهد متنی مبنی بر تحریف تورات و انجیل است. در هر دو کتاب به خصوص تورات، جریان‌ها، قصص و مطالبی راجع به قسمت‌هایی از تاریخ موجود است که نمی‌توان به یک کتاب آسمانی نسبت داد و تحریف آن‌ها را روشن می‌کند. مثلاً لغزش‌ها و خطاهایی به انبیا نسبت داده شده که فطرت هر انسان معمولی متنفر از آن است که چنین نسبتی را حتی به یک کشیش و حتی به یک مرد صالح متعارف بدهد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۳).

دیدگاه آیت‌الله معرفت: آیت‌الله معرفت در خصوص تحریف عهدین در چند کتاب سخن گفته است؛ اما نکته قابل توجه آن است که ایشان در کتاب «صیانه القرآن من التحریف»، تحریف لفظی عهدین را به کلی منکر شده و نسبت تحریفی که در قرآن کریم به عهدین داده شده است را از نوع تحریف معنوی می‌داند؛ مثلاً واژه یحرفون در آیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (النساء/۴۶) را به تحریف معنوی تفسیر می‌کند و کلام محدث نوری را در تحریف لفظی را به نقد می‌گذارد (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۱۳).

آیت‌الله معرفت بعد از بحث از تحریف عهدین به بررسی تاریخی آن‌ها می‌پردازد و همه کتب موجود از عهدین را ترجمه‌ای ناقص بلکه کتبی تألیف شده و غیر از نسخه‌های اصلی می‌دانند و در باقی بودن نص عهدین تشکیک می‌کنند. هرچند معتقدند در همین ترجمه‌های ناقص، برخی از تعالیم انبیا وجود دارد؛

۱. وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَا كَنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسِ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبَصَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.

بنابراین و با توجه به از بین رفتن نسخه‌های اصلی، تحریف لفظی در عهدین را تحریف در همین ترجمه‌ها و کتب تألیف شده می‌دانند نه در کتب و نسخه‌های اصلی؛ چراکه با توجه به از بین رفتن نص عهدین تحریف لفظی نیز در آن‌ها رخ نداده است. تمامی نسخه‌های موجود از عهدین در حال حاضر و حتی زمان رسول خدا تنها ترجمه‌هایی از عهدین است که همین ترجمه‌ها تحریف معنوی نسخه‌های اصلی محسوب می‌شود لذا هر جا سخن از تحریف لفظی شده است ناظر به نسخه‌های موجود است. برای نمونه به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم: داستان ذبیح و این که او اسحاق است نه اسماعیل: به اعتقاد ایشان قرار دادن لفظ «أرض المریا» (اورشلیم قدیم، قدس امروز) به جای لفظ «فاران» (مکه) در متن تورات، تحریفی از جانب یهود به منظور ذبیح نشان دادن اسحاق به جای اسماعیل بوده است (معرفت، ۱۴۱۸: ۲/۲۵۸). مطابق مبنای ایشان، این نوع تحریف که به وضوح تحریف لفظی است مربوط به ترجمه‌ها و نسخه‌های فعلی است.

تحریف در عقیده تثلیث: در نمونه‌ای دیگر، ایشان بعد از ذکر عبارتی از انجیل یوحنا (یوحنا: ۱۵/۶-۱۰) به اعتراف اکثر محققین مسیحی اشاره می‌کند که در آن عبارت تحریف وجود دارد. ایشان جمله «فإنّ الذین یشهدون فی السماء هم ثلاثة: الأب والكلمة وروح القدس» را زیادت و تحریفی از جانب فرقه‌ای از مسیحیت که اکثریت آن‌ها را تشکیل می‌دهد، دانسته و حذف این عبارت در ترجمه عهد جدید از جانب فرقه پروتستان را شاهده‌ی بر آن ذکر می‌کند (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۱۳). البته موارد متعدد دیگری مبنی بر تحریف لفظی عهدین از قبیل آمدن داستان طوفان قوم نوح به صورت افسانه، داستان حضرت داوود و همسرش اوریا، داستان لوط و دو دخترش، اختلاف اناجیل با یکدیگر در کتاب شبهات و ردود مشاهده می‌شود (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۹).

با این توضیحات، پرسشی که به وجود می‌آید آن است که اگر تورات و انجیل موجود فقط ترجمه‌های ناقص و دارای تحریف است و اساساً تورات و انجیلی وجود ندارد پس منظور خداوند از تورات در آنجا که می‌فرماید: «وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ» (مائده/۴۳) یا «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (مائده/۶۶) یا «قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران/۹۳) چیست؟ توراتی که به گفته قرآن در بردارنده حکم الله است و خداوند به عمل بر طبق آن‌ها و اقامه احکام آن ترغیب می‌کند آیا غیر از تورات و انجیل موجود در زمان رسول خدا بوده است؟

در پاسخ به این سؤال باید به اسلوب مجازات در تسمیه اشاره کرد به این معنا که مقصود خداوند از تورات در آیاتی مثل «فُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَأَتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران/۹۳)، «وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ» (مائده/۴۳) و «تَجْعَلُونَهُ قَرَاتِيَسَ تُبَدُونَهَا وَتُحْفُونَ كَثِيرًا» (انعام/۹۱) همان اوراقی است که در آن زمان تورات خوانده می‌شد و خداوند هم با همان نام از آن یاد می‌کند؛ پس مقصود خداوند غیر از نص تورات است بلکه همین کتاب موجود مقصود خداوند بوده است؛ این یعنی همین کتب موجود نزد شما اهل کتاب که تورات و انجیل تلقی می‌شود دارای بسیاری از احکام خدا بوده و عمل به آن‌ها برای شما خیر است (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۱۵).

دیدگاه آیت‌الله صادقی تهرانی: به اعتقاد ایشان معنای لغوی تحریف، هم شامل تحریف لفظی و هم شامل تحریف معنوی است (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۴۸/۱). وی تصریح می‌کند که تحریف به هر دو معنایش در کتاب مقدس وجود دارد (همان: ۳۶۸/۱) و محرف بودن کتاب مقدس عبری و عهد جدید در جای جای تفسیر الفرقان و نیز سایر آثار مؤلف مشهود است (همان: ۴۸/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۲۴: ۲۸).

در مقام مقایسه بین قرآن کریم و کتاب مقدس، ایشان از روش بررسی وجود انسجام درونی و عدم تناقضات و اختلافات در آن‌ها استفاده نموده و ساحت قرآن کریم را از این شائبه مبرا می‌داند لکن نسبت به کتاب مقدس شواهد و اعترافات فراوانی از سوی محققان مبنی بر وجود ایرادهای ذکر می‌کند (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۲۴۰/۱).

جمع بندی: آنچه روشن است آن است که هیچ‌یک از سه محقق و مفسر بزرگ ذره‌ای شک و تردید در تحریف کتاب مقدس ندارند. آنچه نظر ایشان را از یکدیگر متمایز می‌سازد اختلافات اندک در معنا و شیوه تحریف است. علامه طباطبایی و آیت‌الله صادقی معتقدند که تورات و انجیل دچار تحریف لفظی گشته و آیات قرآن مبنی بر تحریف، ناظر به این شکل از تحریف است؛ اما نظر آیت‌الله معرفت در معنای تحریف برخلاف این دو مفسر بوده و متفاوت است. به نظر ایشان تحریف صورت گرفته تحریف معنوی بوده و از جنس توجیه و تأویل معناست و نسخه اصلی فقط تحریف معنایی شده است نه تغییر و تحریف لفظی؛ چراکه از نظر ایشان نسخه اصلی تورات از اساس از بین رفته و در دسترس نبوده است تا دچار تحریف لفظی گردد. ایشان همه نسخه‌های موجود را ترجمه‌های تورات دانسته و البته آن‌ها را دچار تحریف لفظی می‌داند. این بدین معناست که به

اعتقاد آیت‌الله معرفت نسخه‌های موجود از اساس دست‌نویس بوده؛ اما در نظر علامه و آیت‌الله صادقی نسخه‌های موجود خود کتاب آسمانی است که دچار تحریف لفظی شده‌اند. همچنین هر سه مفسر اتفاق نظر داشتند که برخی از مطالب موجود در عهدین، صحیح و برگرفته از معارف الهی است.

ب) رجوع به عهدین در تفسیر

دیدگاه علامه طباطبایی: علامه با نقل بخش‌هایی از تورات و انجیل، جهت مقایسه آن با قرآن کریم و نقد آن‌ها استفاده نموده است و در جای‌جای المیزان به‌ویژه آیات مرتبط با یهودیت، این مقایسه و نقدها به چشم می‌خورد و قبول تحریف عهدین ایشان را از مراجعه به عهدین باز نداشته است. از ارجاعات علامه می‌توان دریافت که وی نسخه‌ای از تورات عبری «چاپ ۱۸۱۱ م» و نسخه‌ای از تورات عبری «چاپ کمبریج، ۱۹۳۵ م» و نیز مجموعه عهدین «چاپ بیروت، ۱۸۷۰ م» در دسترس داشته‌اند (الاوسی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

ایشان معتقد است کتب عهدین به‌مثابه یک کتاب تاریخی عادی است و چیزی زائد بر تواریخ معمولی نیست و مانند آن‌ها مورد دستبرد قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۷/۲). وی همچنین در تفسیر خود، از تاریخ بهره برده و آنچه در روش تاریخی ایشان مشهود است آن است که مرحوم علامه توانسته ارزش و جایگاه تاریخ در تفسیر را از نوعی انزوای تفسیری بیرون آورد و رویکرد حاکم بر تفسیر، یعنی تاریخ‌گرایی را به سمت اعتدال پیش برد (احمدی، ۱۳۹۳: ۵-۲۲).

دیدگاه آیت‌الله معرفت: آیت‌الله معرفت مطالب موجود در عهدین را به سه بخش کلی تقسیم می‌کنند و برای هرکدام از آن‌ها شیوه‌ای از برخورد را بیان می‌کنند: ۱. مطالبی که با شرع یا عقل منافات دارد. ۲. مطالبی که شرع آن را تأیید کرده است. ۳. مطالبی که شرع نسبت به آن ساکت بوده، تصدیق و تکذیب نکرده است. ایشان قسم اول که مخالف با شریعت است را کذب و لازم الاجتناب دانسته، قسم دوم را به دلیل تأیید از شرع مورد قبول دانسته و نقل آن‌ها را در تفسیر پذیرفته است؛ اما درباره قسم سوم که تأیید و تکذیبی از شرع برایش وجود ندارد همان طریقه برخورد با کتب تاریخی یعنی تحقیق و تفحص را لازم می‌داند (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۳۹)؛ بنابراین ایشان رجوع به عهدین را به صورت مطلق نپذیرفته و برای مراجعه به آن در تفسیر قرآن قواعد و ضوابطی را لازم می‌داند اما می‌توان ادعا کرد که به‌طور اجمالی رجوع به عهدین را پذیرفته است.

دیدگاه آیت‌الله صادقی تهرانی: از منظر ایشان همسویی شرایع ابراهیمی در

ابعاد معرفتی و اخلاقی و حتی شریعت بیش از ابعاد تاریخی آن‌هاست. («گفت و گو با آیت‌الله صادقی تهرانی»، بی‌تا) ایشان در بعد تاریخی، روش قرآن کریم در عدم توجه به نکات ریز و جزئی داستان‌ها و وقایع را سرمشق روش تفسیری خود قرار داده و مکرر فرموده‌اند: «فلنسکت عما سکت الله» (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۲۱۳/۱، ۲۱۷ و ۲۹۷)؛ چراکه هدف از ذکر این وقایع جنبه هدایتی آن‌ها و نه تاریخی‌شان است و با وجود تسلط کم‌نظیر ایشان در میان مفسران بر کتب مقدس، سنت و فرهنگ اهل کتاب، جز در مواردی تمایلی برای ارجاع به آن‌ها نداشته‌اند؛ لذا ذیل آیات ۴۹ تا ۶۲ بقره که تماماً نقل داستان‌های بنی اسرائیل است هیچ‌گونه مراجعه و اشاره‌ای نداشته است (طباطبایی، محمدعلی، ۱۳۹۲) با این وجود و با ذکر موارد کاربرد عهدین در تفسیر، در مجموع می‌توان ادعا کرد که این محقق نیز جزء معدود مفسرانی است که با وجود اعتقاد به تحریف، از متن «عبری» کتاب مقدس در تفسیر بهره‌جسته لکن برای استفاده از آن ضوابط و معیارهایی داشته است.

جمع بندی: بررسی این سه دیدگاه این نکته را آشکار می‌سازد که علی‌رغم اعتقاد به محزف بودن کتاب مقدس، بازهم امکان استفاده و زمینه بهره‌بردن از عهدین در تفسیر قرآن وجود دارد. این تا حدی است که آیت‌الله معرفت مطالب کتاب مقدس را به سه بخش تقسیم نموده و روش و امکان استفاده از هر قسم را تعیین نموده است. علامه هم کتاب مقدس را حداقل در حد کتابی تاریخی دانسته و بنای رفتار خود با آن را به شکل یک کتاب تاریخی قرار داده و از آن استفاده‌هایی برده است.

۳. گونه‌های کاربرد عهدین در تفاسیر سه‌گانه

الف) تفسیر المیزان

ایشان در تفسیر برخی آیات به تورات رجوع کرده است که نشان از علاقه ایشان به مقایسه و تطبیق میان داستان‌های مشترک قرآن و تورات دارد. بهره‌گیری از تواتر تاریخی، نقل مطالب عهدین برای تأیید، مقایسه بین گزارش‌ها و یا برای نقد و رد آن‌ها، روش متداول مرحوم علامه است (احمدی، ۱۳۹۳: ۵-۲۲).

قسم اول: استفاده به جهت شناسایی مجعولات در منابع اسلامی
استشهاد به تورات در تأیید جعلی بودن برخی روایات: علامه در تفسیر المیزان در ذیل آیه ۳۹ بقره^۱ معتقد است اخباری که مار و طاووس را به دلیل همراهی ابلیس

۱. وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

در اغوای حضرت آدم و حواء دو یاور ابلیس می‌خواند احتمالاً جعلی باشد، چون داستان از تورات گرفته شده است. سپس عین عبارت تورات را آورده تا خواننده به جعل آن روایات کاملاً آگهی یابد. وی در انتها می‌نویسد: خواننده عزیز با تطبیق و مقایسه این داستان در نقل قرآن کریم و نقل تورات و سپس بررسی اخباری که از طرق شیعه و اهل تسنن رسیده، به حقایق آن پی می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۸).

شناسایی تأثیرگذاری محرفات عهدین در تفاسیر و قصص قرآنی: موارد متعددی وجود دارد که علامه در موضوع خاصی، نصوصی از تورات و انجیل را با قصه‌های قرآنی مقایسه کرده است. ایشان به خصوص اشاره کرده که پاره‌ای از اخبار و قصص که در احادیث و تفاسیر مفضل و قصص انبیا آمده و تعدیل شده، چیزی است که در خود تورات آمده است؛ لذا روش ایشان بر این بوده است که نصوصی از تورات را ذکر کند تا خواننده به تعمد جاعلان که مضامین آن‌ها از منابع اهل کتاب گرفته شده، پی ببرد (الاوسی، ۱۳۸۱: ۲۴۴) به عنوان نمونه می‌توان داستان داود (ع) و روایات مربوط به کبوتر که به محراب آمد یا رابطه داود ع با همسر اوریا بن حیان و به دنبال آن ذکر ماجرای درگیری دو متخصصی که از دیوار به محراب درآمدند از جمله این موارد برشمرد.^۱

قسم دوم: تأیید آیات قرآن توسط عهدین

در بخشی از آیات قرآن کریم ادعاها و احکامی را به کتب اهل کتاب نسبت می‌دهد که برای اثبات حقانیت آن نیازمند بررسی، مقایسه و تطبیق هستیم. این امر زمانی اهمیت می‌یابد که بدانیم بخشی از جامعه مدینه را یهودیان و افکار آن‌ها فراگرفته بود که برای غلبه بر آن‌ها و فضای فکری‌ای که ایجاد کرده بودند ارائه تأییدات و شواهدی از تورات لازم می‌نمود.

علامه در ضمن داستان گاو بنی اسرائیل ذیل آیات ۶۷ تا ۷۱ بقره^۲ می‌فرماید: داستان گاو اصلاً در تورات نیامده است. البته منظور تورات‌های موجود فعلی است هرچند نشانه‌ها و اشاره‌هایی در تورات در این مورد آمده است که بی دلالت بر وقوع قصه نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۱). از این سخنان علامه چنین برمی‌آید که ایشان برای تأیید آیات شریفه قرآن کریم، به دنبال شواهد متنی آن در عهدین بوده‌اند.

۱. المیزان: ۱۷/ ۱۹۸ به بعد؛ ۱۵/ ۳۶۸ به بعد و ۱۶/ ۴۴.
۲. وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَآذَرْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرَجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.

قسم سوم: تلاش برای تعیین مصادیق آیات

ایشان ذیل آیه ۱۸۳ بقره^۱ می‌نویسد که از ظاهر جمله «کَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» برمی‌آید که امت‌های گذشته دارای ملت و دین بوده‌اند که حکم روزه داشته‌اند؛ لکن قرآن کریم معین نکرده است که این امت‌ها کدام‌اند؟ وی تلاش می‌کند تا با استفاده از متن این دو کتاب مصادیق آیه را معین نماید و عباراتی شاهد بر آن بیابد؛ اما از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی که بر وجوب روزه دلالت کند، نمی‌یابد. تنها در این دو کتاب فرازهایی پیدا می‌کنند که روزه را مدح می‌کند و آن را عظیم می‌شمارد. البته در نهایت با استناد به سیره یهود و نصارا که تا عصر حاضر استمرار یافته و در سال چند روز به اشکال مختلفی مثل پرهیز از خوردن گوشت، یا شیر و یا مطلق خوردن و نوشیدن خودداری می‌کنند و وجوب روزه را ثابت می‌کند (همان: ۷/۲).

(ب) تفسیر الاثری الجامع

قسم اول: استفاده به جهت شناسایی مجعولات در منابع اسلامی

استشهاد به تورات در تأیید جعلی بودن برخی روایات: آیت‌الله معرفت در ذیل آیه ۱۵۲ سوره بقره درباره ریشه‌یابی کلمه «بابل» به برخی از اخبار اسرائیلیات در این زمینه اشاره می‌کند. سپس با بخشی از سفر تکوین «باب ۱۱» را درباره تاریخچه شهر بابل مقایسه کرده و آن‌ها را از اسرائیلیات به حساب می‌آورد. بعدازآن، تفسیر صحیح از منظر خودشان پیرامون ریشه لغت «بابل» را بیان کرده و آن را از ریشه کلدانیه «باب ایلو» به معنای باب‌الله دانسته که در عبرانی «باب ایل» بوده و معرب آن «بابل» شده است (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۴۵/۳).

شناسایی تأثیرگذاری محرفات عهدین در تفاسیر و قصص قرآنی: برخی مفسرین در تفسیر بعضی آیات، مطالبی را بیان کرده‌اند که نه شاهی از روایات داشته و نه خود قرآن به آن‌ها اشاره کرده است. آیت‌الله معرفت در برخی از این مواضع به نقد این‌گونه تفاسیر پرداخته و منشأ آن را استفاده از مطالب عهدین آن‌هم با تفصیل و اضافات دانسته‌اند. ایشان ذیل آیه ۵۴ سوره بقره^۲ به این خطا در برخی تفاسیر اشاره می‌کنند. ایشان در ذیل حدیث «توبه بنی اسرائیل و قتل انفسهم» به بی‌اعتباری احادیثی با این مضمون به دلیل فاصله داشتن آن‌ها با عقل رشید

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.
 ۲. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

اشاره کرده و ریشه این تفاسیر را مطالبی در نص عهدین می‌دانند. وی پس از نقل عبارت تورات می‌نویسد: این قصه علی‌رغم وجود غرائب فراوان، با زیادات و مبالغه در کتب تفسیر و حدیث نقل گشته، حال آنکه هیچ شاهی از قرآن و منبع صحیح دیگری برای آن وجود ندارد (همان: ۱۰۲/۳).

قسم دوم: تأیید متقابل قرآن و عهدین

در خصوص تأیید قرآن کریم توسط عهدین و لزوم آن در بخش تفسیر المیزان بحث شد. آنچه باید در این بخش به آن توجه شود آن است که رویکرد تربیتی و دلسوزانه قرآن و از طرفی هوشمندی آن اقتضا داشت قرآن نیز حداقل بخش‌هایی از تورات را تصدیق و بدان‌ها اذعان نماید. بنابراین در این قسم مواردی ذکر خواهد شد که قرآن کریم توسط تورات و یا تورات توسط قرآن کریم مورد تأیید قرار گرفته‌اند.

یکی از آن موارد آیه ۱۸۳ است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». جالب آن است که ایشان همچون علامه طباطبایی به مناسبت آیه به بررسی روزه در تورات پرداخته است تا شواهدی از آن بیابد که موفق نمی‌شود لذا در ابتدا ذکر وجوب صوم در تورات را نفی کرده و تنها به وجود اشاراتی مبنی بر مدح روزه‌داری در تورات مانند چهل روز روزه‌داری موسی (ع) (تثنیه ۹/۹) اکتفا می‌کند تا نشان دهد که روزه در بین یهود به عنوان یک عبادت مشروع، معروف و شناخته شده بوده است (معرفت، ۱۳۸۷: ۴۶۳/۴). ایشان همچنین در تفسیر آیه شریفه ۵۸ بقره^۱ و حتی آیه بعد^۲ هم از متن تورات استفاده نموده و ادعا می‌کند که در این بخش از آیات بین نقل قرآن و تورات انطباق کامل وجود دارد (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۵۳/۳).

قسم سوم: تلاش برای تعیین مصادیق آیات

ایشان در تفسیر «القریه» در آیه شریفه ۵۸ بقره^۳ قبل از بیان اقوال نظر خودش را بیان می‌کند. ایشان مقصود از القریه را شهر حبرون دانسته و کلمه «هذه» را شاهی برای آن معرفی می‌کند و از اسم اشاره هذه اثبات می‌کند که این شهر نزدیک به بنی اسرائیل بوده و از طرفی شهر حبرون هم در نزدیکی آن‌ها (بیست

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۳

۱. وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ.
 ۲. فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجُزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.
 ۳. وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ.

مایلی شهر اورشلیم) قرار داشته است. در ادامه مطالبی از سفر اعداد و تثبیه در کتاب مقدس را بیان می‌کند که خود بیانگر استفاده ایشان از عهدین در این برداشت تفسیری‌شان است (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۵۳/۳).

قسم چهارم: تفصیل یک جریان تاریخی

ایشان در ماجرای استسقای بنی اسرائیل ذیل آیه ۶، عباراتی پیرامون شرح این واقعه از تورات نقل می‌کند و برای تفسیر این آیه به عبارات تورات اکتفا کرده و هیچ نقدی به آن وارد نمی‌کند که نشان دهنده تأیید ایشان نسبت به این بخش از تورات اس (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۸۷/۳)

قسم پنجم: بیان احتمالات تفسیر آیه

آقای معرفت در ذیل آیه ۲۵۸ بقره در تفسیر «الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ» این احتمال را می‌دهد که مراد از آن نمرود پادشاه ستمگر بابل باشد و وجه این احتمال را ذکر آن در عهدین دانسته و سپس به ذکر بخشی از متن تورات می‌پردازد (معرفت، ۱۳۸۷: ۲۹۶/۶).

ایشان همچنین در ذیل آیه بعد یعنی «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا...» (بقره/۲۵۹) در تفسیر «الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ» چند قول را از روایات اهل سنت بیان می‌کند که یکی از آن‌ها سخن ابن عباس است که آن شخص را «عزیر بن سروحا» دانسته است. او قول ابن عباس را نپذیرفته و عزیر را همان «عزرا بن سرايا» از نوادگان هارون که کاهن و کاتبی یهودی است معرفی می‌کند و برای اثبات این ادعا به تورات «سفر عزرا» استناد می‌کند و جریان اعاده شریعت یهود توسط عزرا و تجدید بنای معبد به دستور او را نیز بیان می‌کند (معرفت، ۱۳۸۷: ۳۰۵/۶).

قسم ششم: ترجیح یک قول تفسیری

در دو آیه قرآن ماجرای بالا رفتن کوه طور بالای سر بنی اسرائیل بیان شده است. یکی از موارد آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» (۶۳/ بقره) است که در تفسیر آن اختلاف است. برخی به ظاهر آیه تمسک کرده و آیه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که کوه طور از جا کنده شده و بالای سر بنی اسرائیل قرار گرفته و در این هنگام خداوند از آن‌ها میثاق می‌گیرد. علامه طباطبایی همین قول را پذیرفته و علت این معجزه را ترساندن مردم از عظمت خداوند می‌دانند. ایشان بر این عقیده‌اند که مخالفتی بین این آیه شریفه و آیه ۲۵۶ بقره در عبارت «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱).

در مقابل برخی این قول را نپذیرفته و آن را مخالف با آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» دانسته و بر این عقیده‌اند که آزمایش الهی فقط با وجود اختیار ممکن است و در فرض بالا رفتن کوه بالای سر بنی اسرائیل اختیار به نوعی سلب شده و لذا میثاق بی‌معنا می‌شود. آیت‌الله معرفت یکی از طرفداران این نظریه بوده و سخت بر آن پافشاری می‌کنند. ایشان برای تأیید این نظریه به نقل همین ماجرا از تورات (خروج: ۱۵/۱۹-۱۹) پرداخته و به نوعی آن را یکی از مقدمات استدلالش قرار می‌دهد. ایشان مقصود آیه از بالا بردن کوه طور را کنده شدن جزء بزرگی از بالای کوه دانسته که در حین زلزله و رعدوبرق به سوی بنی اسرائیل که در پایین کوه قرار داشتند حرکت می‌کند (معرفت، ۱۳۸۷: ۳/۲۳۶).

ج) تفسیر الفرقان

برخلاف برخی تصورات که آیت‌الله صادقی تهرانی در تفسیر الفرقان جز در تأیید قرآن و تنقیص عهدین بهره‌ای از کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان نبرده‌اند (امین، ۱۳۷۵: ۲۸۲-۳۰۵؛ مختاری پور، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۵۳؛ عامی مطلق و مصلائی پوریزدی، ۱۳۹۱: ۳۲۵-۳۴۴) ایشان بهره‌های دیگری از این کتاب مقدس برده‌اند که ناشی از اشراف و تسلط این محقق بزرگ بر این کتاب است. موارد استفاده ایشان در شش قسم کلی بخش بندی شده است.

قسم اول: تأیید متقابل قرآن و عهدین

تأیید معارف قرآنی توسط عهدین: در این بخش تلاش شده تا تأییداتی که توسط تورات بر مجموعه معارف اسلامی صورت گرفته، دسته‌بندی شده و مستندات و شواهد آن ارائه گردد. هرچند که آیت‌الله صادقی تهرانی از این کارکرد تورات بهره‌های فراوانی جستجو کرده و فراوان بدان اشاره نموده‌اند لیکن از باب اختصار برای هر دسته نهایتاً به دو مورد اکتفا شده است.

تأیید ویژگی‌های قرآن کریم: ایشان در ذیل آیه ۴۱ سوره بقره^۱ مطابق برداشتی که از آیه شریفی دارند می‌فرمایند که کتب آسمانی به هردوی قرآن و پیامبر مژده می‌دهند. سپس به ترجمه نسخه عبری پرداخته و ذیل کتاب اشعیا باب ۲۸ بندهای ۹ تا ۱۴ می‌فرماید: «لأنه بلهجة لکناء و بلسان غیر لسانهم یکلم هذا الشعب» (اشعیا: ۱۱/۲۸) و در توضیح آن می‌نویسد که این اشاره‌ای لطیف به قرآن کریم است که می‌گوید لسان قرآن غیر از لسان آن‌هاست لذا در حقیقت تأیید قرآن کریم محسوب می‌شود (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۳۶۰/۱). ایشان همچنین شواهد

۱. وَأَمَّا إِنَّمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِهٖ وَلَا تَشْرِكُوا بِآيَاتِي ثَمَّنَا قَلِيلًا وَإِنِّي أَتَّقُونَ.

دیگری مبنی بر شهادت عهدین نسبت به قرآن را ذکر می‌کنند از جمله اینکه در متن تورات آمده است: «آن حکمی و تکلیفی علاوه بر این کتاب است» (اشعیا: ۱۴/۲۸).

تأیید پیامبر اکرم (ص): در توضیح دعای حضرت ابراهیم در آیه شریفه ۱۲۹ بقره که می‌فرماید: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ...» ایشان عبارات متعددی از تورات نقل می‌کنند که در وهله اول این دعای حضرت ابراهیم را تأیید می‌کند و در مرتبه دوم جزئیات این دعا و مستجاب شدن آن در حق حضرت اسماعیل را با جزئیات بیان می‌کند و آن را با استناد به تورات و مسلمات ایشان بر پیامبر اکرم مطابقت می‌دهد (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۱۵۷/۲).

تأیید اوصیای نبی و اهل بیت (ع): ایشان در ماجرای حضرت آدم ع در سوره بقره آیات ۳۰ به بعد، به نقل از انیس الاعلام از نسخه سریانی کتاب ادريس که در کتابخانه لندن موجود بوده است می‌نویسند که آدم ع پنج شبح نورانی را نظاره کرد که نامشان منقوش بر عرش الهی بود. خطاب به پروردگار از آن‌ها سؤال نمود. پاسخ آمد که این‌ها «بارقیطا = محمد، ایلیا = علی، طیطه = فاطمه، شُبر = حسن و شُبیر = حسین» است الی آخر (همان: ۲۹۵/۱).

صاحب الفرقان به مناسبت آیات ۱۲۸ و ۱۲۹ بقره^۱ بندی از نسخه عبری کتاب پیداش باب ۱۷ بند ۲۰ نقل می‌کنند و برای اثبات رسالت حضرت رسول اکرم (ص) و دوازده وصی بعد از ایشان بدان استناد می‌کنند. «ولإسماعیل سمعته: - ابراهیم - ها انا ابارکه کثیرا و ائمیه و ائمره کثیرا و ارفع مقامه کثیرا بمحمد و ائنی عشر اماما یلدهم إسماعیل و اجعله أمة کبیره»^۲ (همان: ۲۹۵/۱) البته اشارات دیگری هم در کتاب مقدس وجود دارد لکن خارج از محدوده سوره بقره هستند.^۳ تأیید شده تورات توسط قرآن: آیت الله صادقی به مناسبتی، بحث احکام مربوط به قصاص را مطرح نموده و اذعان می‌کند که ادعای آیه شریفه ۴۵ مائده^۴ مبنی

۱. رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُرَكِّبُهُمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

۲. ترجمه کتاب مقدس (پیروز سیار): بخاطر اسماعیل نیز بر تو گوش سپردم: او را برکت می‌دهم و بارور خواهم ساخت و به غایت پر شمار خواهم گرداند، وی دوازده رئیس خواهد آورد و از او ملتی عظیم خواهم ساخت.

۳. ر.ک الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۸، ص: ۲۷۷: ظهور پیامبر اکرم ص - ولایت امیر المومنین و

الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۲، ص: ۲۷۰: ظهور امام زمان عج
 ۴. وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْيَسْنَ بِالْيَسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ...

بر وجود این احکام قصاص در تورات صحیح بوده و بعد متن تورات سفر پیدایش باب ۹ بند ۶ را در این زمینه را ارائه می‌کند (همان: ۳۰۴/۲).

قسم دوم: ردیه علیه عهدین

هرچند در ظاهر این قسم نسبت به قسم اول پارادوکس نما است؛ اما هیچ‌گونه تناقضی ندارد چراکه روشن است آنچه از جانب عهدین، قرآن کریم را مورد تأیید قرار داده همه قرآن کریم و بشارت به آن است و آنچه از جانب قرآن به نفع تورات تأیید شده فقط جزئی از تورات است؛ بنابراین قرآن کریم می‌تواند بخش‌های دیگر تورات را تحریف شده بخواند درحالی‌که عاری از هرگونه تناقض و پارادوکسی باشد.

در این قسمت به مواردی اشاره شده است که آیت‌الله صادقی تهرانی برای اثبات نقل قرآن و رد ادعاهای کتاب مقدس اقدام کرده و از متن آن‌ها علیه خودشان استفاده برده است. به عنوان نمونه می‌توان به تحریف عجیب شخصیت و داستان زندگی حضرت سلیمان ع در کتاب اول پادشاهان ابواب ۱ تا ۹ و در کتاب دوم تواریخ ایام باب هفتم بندهای ۱۱ تا ۲۲ اشاره کرد که بخش‌هایی از زندگی حضرت سلیمان ع را به تصویر می‌کشد و در بخش‌هایی مدعی می‌شود که او با زنانی مراوده و حشرونشر داشت که کافر بودند و خداوند از آن‌ها منع کرده بود. تورات مدعی است حضرت سلیمان ع نه تنها با آن‌ها مراوده داشت بلکه با هفت صد نفر از آن‌ها عقد دائم و با سیصد نفر دیگر عقد موقت بوده و آن‌ها قلب او را مملو از شرک و کفر کرده بودند به حدی که حضرت سلیمان برای هریک بت‌خانه و قربانگاهی ساخت (همان: ۸۷/۲).

واضح است که چنین تصویری از این پیامبر الهی قابل پذیرش نیست و کاملاً مغایر تصویر قرآن کریم و حتی خود تورات از ایشان است. جالب است که تورات در جای دیگر توصیفات و ویژگی‌هایی برای حضرت سلیمان (ع) برمی‌شمارد که کمتر پیامبر و پادشاهی را بدان توصیف می‌نماید. دعای خداوند و وعده الهی برای آمدن سلیمان، ساخته شدن خانه خدا به دست او، فرزند خواندن سلیمان برای خود، پدر دانستن خداوند نسبت به او (اول تواریخ: ۶/۲۸-۷) و نیز نامیده شدن سلیمان به یدیدیا (به معنای محبوب رب) توسط سموئیل به امر الهی (دوم سموئیل: ۲۵/۱۲) و نمونه‌های بسیار دیگری^۱ از جمله آن‌هاست. روشن است که جمع بین این دودسته صفات ممکن نیست و تورات از این جهت دچار تناقض درونی است.

سال نهم
شماره دوم
پیاپی: ۱۸
پاییز و زمستان
۱۴۰۳

۱. ر.ک: اول ایام (۲۲: ۹-۱۰) و اول پادشاهان (۲: ۱۲ و ۳: ۷) و دوم تواریخ (باب ۱) و اول پادشاهان (۳: ۴-۵) و دوم تواریخ (۱: ۱۳)

همچنین در پایان قصه آدم ع ایشان برای مقایسه آدم ع در قرآن و در تورات، داستان آن پیامبر الهی را از تورات (پیدایش: ۱۶/۲-۱۸؛ پیدایش: ۱/۳-۲۶) ذکر می‌کنند^۱ و در نهایت با عبارات تندی همچون خرافات، مجنونات و متناقضات و... آن‌ها را نیازمند پاسخ نمی‌داند (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۳۴۴/۱).

قسم سوم: تلاش برای تعیین مصادیق آیات

یکی دیگر از بهره‌هایی که آیت‌الله صادقی تهرانی در تفسیر ارزشمند الفرقان از عهدین می‌برند بیان مصادیق برای مواردی است که قرآن کریم به صورت کلی بدان‌ها اشاره نموده است. ایشان ذیل آیه ۷۵ سوره بقره^۲ مصادیقی از «یحرفون الکلم عن مواضعه» را در بندهای عهدین برمی‌شمارند که عمده آن‌ها به سبب ترجمه‌های کتب مقدس از زبان اصلی به سایر زبان‌هاست (همان: ۲۸/۲).

قسم چهارم: فهم متقابل روایات و عهدین

ایشان هرچند در تفسیر الفرقان از روش تفسیر قرآن به قرآن بهره گرفته‌اند لکن گاهی به تناسب بحث از برخی روایات هم بهره جسته‌اند. در این بین مواردی هرچند معدود یافت شده که ایشان برای فهم بهتر کتاب مقدس از روایات استمداد جسته و به کمک روایات برخی ابهامات کتب مقدس را رفع نموده یا واضح‌تر ساخته است و بلعکس از کتاب مقدس برای فهم دقیق‌تر روایات یاری گرفته است.

مورد اول: استفاده از روایات برای فهم رفتار آن‌ها در تورات

استاد صادقی ذیل آیه شریفه «فَلَمَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره/۹۷) می‌فرماید: چطور ممکن است جبرئیل امین بزرگ‌ترین ملک الهی نامش در کتاب مقدس نیاید. ایشان در ادامه به کندوکاو در کتاب مقدس پرداخته و تنها چهار مورد^۳ را آدرس می‌دهند که نام جبرئیل صریحاً ذکر شده است. ایشان از لسان روایات به

۱. بخشی از متن تورات، ترجمه پیروز سیار (پیدایش: ۳، ۸-۱۱): صدای پای بیهوه خدا را شنیدند که هنگام نسیم روز در باغ می‌خرامید و انسان و زن او برابر بیهوه خدا، خویشتن را در میان درختان باغ پنهان کردند. بیهوه خدا انسان را بخواند و گفت: «کجا هستی؟» انسان پاسخ گفت: «صدای پای ترا در باغ شنیدم، چون برهنه هستم بیمناک گشتم و خود را پنهان کردم» ادامه داد: «و چه کسی ترا آگاهانید که برهنه هستی؟ پس از درختی خورده‌ای که خوردن از آن را برای تو منع کرده بودم؟» و... .

در این آیات نستجیر بالله جهل خداوند آشکار است.

۲. أَفَتَلْمِزُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِالْكَرَمِ وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

۳. دانیال ۸: ۱۶؛ دانیال ۹: ۲۱؛ لوقا ۱: ۱۹ و ۲۶.

وجه و علت این عداوت پرداخته و دلیل آن را نزول قرآن بر پیامبر اکرم و رو کردن دست اهل کتاب در تبیین بشارات تورات به قرآن و عصیان‌های بنی اسرائیل می‌خوانند و بعد با ذکر روایاتی گفتگوی اهل کتاب و پیامبر را پیرامون جبرئیل امین نقل می‌کند (صادقی تهرانی، بی تا: ۷۱/۲).

استفاده از عهدین برای فهم و تصدیق روایات: تفسیر الفرقان ذیل آیات خمر به مناسبت و برای تکمیل تفسیر آیات، روایاتی را مبنی بر حرمت در شراب دیگر نقل می‌کند. از جمله روایت: «عن أبي عبدالله قال: ما بعث الله نبيا قط إلا وقد علم الله أنه إذا أكمل له دينه كان فيه تحريم الخمر» (کلینی، بی تا: ۳۹۵/۶) ایشان با ارجاعاتی که به ۱۵ بند کتاب مقدس^۱ می‌دهند بخشی از ادعای این روایت را به روشنی ثابت می‌کند (صادقی تهرانی، بی تا: ۳۰۲/۳).

قسم پنجم: فهم متقابل قرآن و عهدین

قرآن کریم به صراحت خود را مهیمن (مائده/۴۸) و مسیطر بر کتب مقدس قبلی معرفی نموده است. این خاصیت قرآن کریم در کنار نور بودن (مائده/۱۵) و «تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) بودن آن باعث شده تا از قرآن کریم برای فهم کتب مقدس استفاده شود. در طرف دیگر، یکی از مهم‌ترین انواعی که می‌توان از کتاب مقدس بهره برد استفاده از آن برای فهم بهتر برخی آیات قرآن کریم است. این بدان معنا نیست که قرآن که مهیمن و مسیطر بر کتاب مقدس است بدان نیازمند گشته است بلکه بدان معناست که شناخت کتاب مقدس و جو حاکم بر آن و فضای پیرامون اهل کتاب، مراد آیات کریمه قرآن را روشن تر ساخته و مفسر را در آن شرایط قرار می‌دهد. برخی این روش را «بینامتنیت» نامیده‌اند (وصفی و شفیع، ۱۳۹۲: ۲۲۵-۲۵۶).

مورد اول: استفاده از متن عهدین برای فهم کامل آیات

آنچه در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ... فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ...» (بقره/۱۷۸) مورد سؤال است آن است که «ذلک تخفیف من ربکم» به چه معناست؟ اگر هم قرار باشد تخفیفی از سوی کسی باشد از جانب صاحب حق است نه خداوند؟ ایشان در مقام پاسخ به این پرسش عبارات

۱. رک: (لوقا: ۱۵)، (بولس الی آفیس ۱۸)، (لاویان ۱۰: ۸-۹) و (تثنیه ۲۱: ۲۱-۲۲)، (اشعیاء ۵: ۱۱-۱۲) و ۲۲ و ۲۸: ۳، ۷)، (ناحوم ۱: ۱۰-۱۲)، (هوشع ۴: ۱۱ و ۱۸)، (أمثال سلیمان ۱: ۲۰ و ۲ و ۲۳: ۱۹-۲۰ و ۲۹-۳۵ و ۳۱: ۴-۵) و (حقوق ۳: ۵)

و بندهایی را از تورات متذکر می‌شوند که در همه آن‌ها تأکید بر قصاص صورت گرفته و ایشان مدعی هستند که در شریعت تورات عفو نسبت به احکام قصاص وجود ندارد^۱ و حال آنکه در شریعت اسلام، حکم عفو و گذشت را هم به رسمیت شمرده است؛ لذا می‌فرماید «ذلک تخفیف من ربکم». (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۳۰۳/۲)

استفاده از مبانی گرفته‌شده از عهدین: آیت‌الله صادقی تهرانی با عنایت به تسلط خود بر کتب مقدس، در مواردی از مجموعه مفاهیم به دست آمده از عهدین که غالباً اشاره مستقیمی به متن ندارد، نکاتی استفاده می‌کند و به آیه آن ارجاع نمی‌دهد بلکه از مبانی برگرفته شده و مسلم در عهدین بهره می‌برد. به عنوان نمونه، بعد از تغییر قبله، اهل کتاب به خصوص یهودیان بر مسلمانان و شخص پیامبر ص خرده گرفته و آن‌ها را به باد تمسخر گرفتند. آیت‌الله صادقی در مقام دفاع و پاسخ به شبهات آنان بحث را به وجود نسخ در شریعت آن‌ها منتقل کرده و موارد متعددی از نسخ و تغییر احکام در شریعتشان را به رخ می‌کشد^۲ و می‌نویسد: آن‌هایی که خود نسخ در شریعت دارند چطور سخن به انتقاد گشوده و اسلام را به باد تمسخر می‌گیرند؟ (همان: ۱۷۹/۲، ر.ک: شاهبیکری و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۸۸-۶۳)

جلوگیری از فهم اشتباه آیات: یکی از خواص استفاده از تقابل قرآن و کتب مقدس جلوگیری از فهم غلط و برداشت‌های نارواست. ارجاعات قرآنی به کتب مقدس و آیاتی که از فضاها و افکار و تاریخ یهودیت و مسیحیت سخن می‌گویند مجمل‌اند و با توجه به عدم آشنایی مسلمانان نسبت به آن‌ها در برخی موارد، برداشت‌های ناصحیحی شکل گرفته است. این نقیصه تنها با مراجعه به کتب مقدس و آشنایی با آیین‌های آنان برطرف می‌شود. مثلاً برخی مفسران از آیه «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيَا» (مریم/۲۶) چنین برداشت کرده‌اند که در شریعت یهود، یکی از اقسام صوم، روزه سکوت بوده (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۴۵/۱۳) یا سکوت جزئی از صوم بوده است (طبرسی، بی‌تا: ۳۹۳/۲؛ قمی مشهدی، بی‌تا: ۲۱۵/۸) ایشان برای بررسی صحت و سقم این برداشت‌ها، بررسی‌هایی را صورت می‌دهند (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۱۲/۳).

استفاده از قرآن کریم برای تفصیل یک ماجرا در تورات: همان‌طور که گذشت

۱. ر.ک: (سفر خروج ۲۱: ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۳ تا ۲۵) و (سفر اعداد ۳۵: ۳۱-۳۴) و (سفر پیدایش ۹: ۶) که مضمون آیه شریفه است: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ...» (۴۵ / مائده)
 ۲. ر.ک: الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص: ۴۱۶ و ج ۲، ص: ۲۰.

و علامه طباطبایی به آن اشاره نمودند ماجرای قتل نفس و گاو بنی اسرائیل در تورات تصریح نشده است؛ اما قرآن کریم آن را با بیان برخی جزئیات نقل می‌کند. البته در سفر تثنیه (تثنیه: ۱/۲۱-۸) به صورت مبهم و غیرمستقیم به این واقعه اشاره‌ای شده است؛ لذا رجوع به قرآن کریم می‌تواند ابهامات و زوائد آن داستان را برطرف سازد (همان: ۸/۲).

قسم نهم: فهم لغات و ریشه‌یابی آن‌ها

لغت «تابوت» دومرتبه در قرآن کریم یکی در سوره بقره^۱ و دیگری در سوره طه^۲ به کار رفته است. ایشان با اشراف بر زبان عبری این واژه را ریشه‌یابی نموده و سپس با استناد به بخش‌هایی از سفر تثنیه (تثنیه: ۲۵/۳) آن‌ها شرح می‌دهند (همان: ۱۶۸/۴)؛ بنابراین بررسی لغات یکی دیگر از قابلیت‌های عهدین است.

نتیجه

در قسمت اول این اثر به دیدگاه قطعی سه مفسر شیعه یعنی «علامه طباطبایی، آیت‌الله صادقی، آیت‌الله معرفت» در زمینه تحریف عهدین پرداخته شد هرچند دیدگاه آیت‌الله معرفت در خصوص تحریف لفظی، دیدگاه خاص و منحصر به فردی بود. ایشان معتقد بودند که تورات و انجیل تحریف لفظی نشده است بلکه تحریف آن از جنس تحریف معنوی بوده است که البته در دسترس نیست و تنها ترجمه‌های عهدین دچار تحریف لفظی است. در قسمت دوم این اثر، امکان سنجی بهره بردن از تورات و انجیل در تفسیر قرآن صورت گرفت و بیان شد هر کدام از آن‌ها به نوعی امکان استفاده از آن دو کتاب را در تفسیر قرآن پذیرفته‌اند و مهم‌ترین دلیل بر این مدعا بهره‌هایی است که ایشان از عهدین در تفاسیرشان برده‌اند و در قسمت سوم این مقاله به برخی از آن‌ها اشاره شده است. با مقایسه این سه تفسیر در قسمت سوم و موارد کاربرد به دست می‌آید که در کثرت بهره بردن از عهدین صاحب تفسیر الفرقان گوی سبقت را از دو تفسیر دیگر ربوده و این خود نشان‌دهنده تسلط بالای نویسنده الفرقان بر عهدین و فرهنگ اهل کتاب است. بعد از الفرقان صاحب تفسیر الاثری الجامع در موارد متعددی عهدین را تکیه‌گاه نظریه‌های تفسیری خود قرار داده است؛ اما علامه طباطبایی در تفسیر بزرگ المیزان علی‌رغم نگاه منفی به عهدین تنها به مثابه یک منبع

۱. وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآل هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره/ ۲۴۸)
 ۲. أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَآقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْغَيْثُ عَلَيْكَ مَخَّيَّةً مِّنِّي وَلِيُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْبًا. (طه/ ۳۹)

تاریخی در موارد اندکی از آن‌ها استفاده برده است. با بررسی‌های موردی در سه تفسیر معتبر شیعه پیرامون استفاده‌های آن‌ها از عهدین آن‌هم تنها در سوره بقره می‌توان موارد زیر را از جمله قابلیت‌های عهدین برای استفاده در تفسیر قرآن کریم برشمرد:

۱. استفاده به جهت شناسایی مجعولات در منابع اسلامی
 ۲. تأیید متقابل قرآن و عهدین
 ۳. ردیه علیه عهدین
 ۴. تلاش برای تعیین مصادیق آیات
 ۵. تفصیل یک جریان تاریخی مذکور در قرآن
 ۶. ترجیح یک قول تفسیری
 ۷. فهم متقابل روایات و عهدین
 ۸. فهم متقابل قرآن و عهدین
 ۹. فهم لغات و ریشه‌یابی آن‌ها
- قطعاً موارد ذکرشده قابل بررسی و تدقیق بیشتر بوده و حتی نیازمند تکمیل است. امید است این اثر برای تحقیقات گسترده‌تر محققان و قرآن‌پژوهان در خصوص استفاده از عهدین در تفسیر قدم کوچکی باشد.

منابع

- قرآن کریم.
عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۷۹): ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: انتشارات اساطیر.
- احمدی، محمد حسن (۱۳۹۳): «روش شناسی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، تاریخ اسلام در آیینه پژوهش، ۳۶ (۱۱): صص ۵-۲۲.
- الاوسی، علی (۱۳۸۱): «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- امین، محمد رضا (۱۳۷۵): «اصول و مبانی تفسیر الفرقان»، پژوهش های قرآنی ۷-۸ (۱): صص ۲۸۲-۳۰۵. بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۷۹): «روش شناسی تفسیر قرآن»، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۶): «مهر تابان»، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- شاهبیک، حامد و رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۷): «بررسی دیدگاه های مستشرقان درباره نسخ آیات قرآن. قرآن پژوهی خاورشناسان»، (۲۵) ۱۳، صص ۸۸-۶۳.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۲۴): «المقارنات العلمیه و الکتایبه بین الکتب السماویه»، قم: جامعه علوم القرآن.
- صادقی تهرانی، محمد (بی تا): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم. طباطبایی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۲): «امتیازات الفرقان در تفسیر آیات مرتبط با یهودیت (مقایسه موردی با المیزان)»، همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر، ۲ (۲)، صص ۲۵۱-۶۱.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ۲۰ ج، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲): «شیعه در اسلام»، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت. عامی مطلق، امیرحسین، مصلائی پوربزدی، عباس (۱۳۹۱): «روش تفسیری آیت الله صادقی در تفسیر الفرقان»، همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر، ۱ (۱)، صص ۳۲۵-۳۴۴.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (بی تا): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا): «الکافی (اسلامیه)»، محمد آخوندی و علی اکبر غفاری. [بی جا]: دار الکتب الإسلامیة.
- «گفت و گو با آیت الله صادقی تهرانی» (بی تا). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شعبه خراسان رضوی پژوهشگده اسلام تمدنی، ۹ (۳۳)، صص ۱۷۲-۷۹.
- مختاری پور، طاهره (۱۳۸۸): «بررسی وجوه تشابه و تمایز المیزان و الفرقان». بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، ۶۳ (۱۶)، صص ۱۳۷-۵۳. ش معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷): «التفسیر الاثری الجامع». ج ۶. قم: موسسه التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸): «صیانه القرآن من التحریف». قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۲۳): «شبهات و ردود حول القرآن الکریم». قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب»، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (بی تا): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- وصفی، محمدرضا، شفیعی، روح الله (۱۳۹۲): «نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه شناختی بینامتنیت». (مقاله علمی وزارت علوم). تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دهم (۲) پیاپی ۲۰، صص ۲۲۵-۲۵۶.

References

The Holy Quran

- Old Testament and New Testament (1379 SH): Translated by Fadhil Khan Hamadani, William Glenn, Henry Martin, Tehran: Asatir Publications.
- Ahmadi, Muhammad Hasan (1393 SH): "Methodology of Allameh Tabatabai in Tafsir al-Mizan", *History of Islam in the Mirror of Research*, 36(11): "pp. 5-22.
- Al-Awsi, Ali (1381 SH): "The Method of Allameh Tabatabai in Tafsir al-Mizan", translated by Seyyed Hossein Mirjalili, Tehran: Islamic Propagation Organization.
- Amin, Muhammad Reza (1375 SH): "Principles and Foundations of Tafsir al-Furqan", *Quranic Research* 7-8(1): pp. 282-305.
- Babayi, Ali Akbar et al. (1379 SH): "Methodology of Quranic Interpretation", Tehran: Organization for Study and Compilation of Humanities Books (SAMT).
- Hosseini Tehrani, Seyyed Muhammad Hossein (1426 AH): "Mehr Tabaan", Mashhad: Noor Malakut Quran.
- Shahbiki, Hamed and Rezaei Isfahani, Muhammad Ali (1397 SH): "Review of Orientalists' Views on the Abrogation of Quranic Verses", *Quranic Studies of Orientalists*, 13(25): pp. 63-88.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (1424 AH): "Scientific and Scriptural Comparisons Between the Heavenly Books", Qom: Society of Quranic Sciences.
- Sadeqi Tehrani, Muhammad (n.d.): "Al-Furqan in Tafsir al-Quran by the Quran and Sunnah", Qom: Islamic Culture, 2nd ed.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Ali (1392 SH): "The Distinctions of Al-Furqan in Interpreting Verses Related to Judaism (A Case Study Compared to Al-Mizan)", *Conference on Quranic Awakening in Contemporary History*, 2(2): pp. 251-261.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1390 SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", 20 Volumes, Beirut: Al-A'jami Foundation for Publications.
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1362 SH): "Shi'ah in Islam", Qom: Islamic Publications.
- Tabarisi, Fadl ibn Hasan (n.d.): "Tafsir Jawami' al-Jami'", Qom: Qom Seminary, Management Center.
- Ami Motlaq, Amir Hossein, and Moslaei Pouryazdi, Abbas (1391 SH): "The Interpretive Method of Ayatollah Sadeqi in Tafsir al-Furqan", *Conference on Quranic Awakening in Contemporary History*, 1(1): pp. 325-344.
- Qommi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza (n.d.): "Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub (n.d.): "Al-Kafi (Islamiyyah), Muhammad Akhundi and Ali Akbar Ghafari", [Bija]: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- "Dialogue with Ayatollah Sadeqi Tehrani" (n.d.). Office of Islamic Propagation of Qom Seminary, Khorasan Razavi Branch, Civilizational Islam Research Institute, 9(33): pp. 172-179.
- Mokhtari Pour, Tahereh (1388 SH): "A Comparative Study of Al-Mizan and Al-Furqan", *Baynat (Institute of Islamic Knowledge of Imam Reza (Peace be upon him))*, 63(16): pp. 137-153.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1387 SH): "The Comprehensive Historical Tafsir", 6 Volumes, Qom: Al-Tamhid Institute.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1428 AH): "Protecting the Quran from Distortion", Qom: Cultural and Publishing Institute of Al-Tamhid.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1423 AH): "Doubts and Responses Regarding the Holy

- Quran", Qom: Cultural and Publishing Institute of Al-Tamhid.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1418 AH): "Tafsir and the Interpreters in the Era of Al-Qashib", Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
- Makarem Shirazi, Naser (n.d.): "Tafsir Namuneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Vasfi, Muhammad Reza, and Shafiei, Ruhollah (1392 SH): "A Systematic Perspective on the Role of the Two Testaments in Quranic Interpretation Based on the Model of Intertextuality", (Scientific Article of the Ministry of Science). Quran and Hadith Research, 10(2) consecutive 20: pp. 225-256.

گونه‌شناسی بهره‌گیری از عهدین در تفاسیر المیزان، الاثری الجامع و الفرقان با تأکید بر سوره بقره

سال نهم

شماره دوم

پیاپی: ۱۸

پاییز و زمستان

۱۴۰۳



Comparative Interpretation Studies

Bi Quarterly Scientific-specialized

The Ninth year, Second number, Consecutive 17, Autumn & Winter 2024-2025

- ◆ **Semantic Analysis of the Arabic Word "Ab" in Verse 74 of Surah al-An'am: A Comparative Approach Between "Tafsir al-Mizān" and "Tafsir Min Wahy al-Qur'an"**
◆ Seyyed Meysam Mousavi ; Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini
- ◆ **A Comparative Thematic Analysis of the Story of Hazrat Musa and Khidr in Tafsir al-Tasnim and Tafsir al-Nemūneh**
◆ Yahya Rathi , Farhad Edrisi , Muhammad Hossein Saecni
- ◆ **A Comparative Evaluation of the Narrative Types Attributed to Ibn 'Abbās Regarding the Virtues of the Ahl al-Bayt (PBUH) (With an Emphasis on the Exegetical Narrations from Both Sunni and Shi'i Traditions)**
◆ Nosrat Nilsaz , Elham Zarrin-Kolah
- ◆ **A Study of Objections to the Concept of Religious Dissimulation [Taqiyyah] from the Perspective of Sunni and Shi'i Exegetes (A Case Study of Al 'Imrān 3:28, al-Nahl 16:106, and Ghafir 40:28)**
◆ Muhammad Mahdavi , Muhammad Azimi
- ◆ **A Comparative Study of the Originality of the Creation of the Universe and Humanity from the Perspective of the Quran and Philosophers**
◆ Seyyed Ruhollah Hosseini Aliabad , Hamid Arian
- ◆ **A Comparative Study of the Views of the Qur'anic Exegetes Ayatollah Javadi Amoli and Seyyed Qutb on the Theory of Monotheistic Politics**
◆ Seyyed Mahmoud Mousavi Dorcheh , Muhammad Akbari , Alireza Kavand
- ◆ **A Comparative Study of the Views of Misbah Yazdi and Rashid Ridā on the Creation of the First Human from the Qur'anic Perspective**
◆ Amirreza Ashrafi , Mojtaba Moštashreq
- ◆ **A Comparative Study of the "Stages of Human Creation" in Scientific Exegeses: A Case Study of Tafsir Nemūneh and Tafsir al-Jawāhir**
◆ Zohreh Akhavan Moqaddam , Fatemeh Nazizadeh
- ◆ **An Analysis of the Reasons Behind the Selection and Arrangement of Divine Attributes in Surah al-Naṣ [Qur'an 114] Based on the Sunni and Shi'i Exegeses**
◆ Mahyār Khāni Moqaddam
- ◆ **A Critical Analysis of James Bellamy's Revisionist View on the Term "Jibt": An Approach Based on Sunni and Shi'i Tafsir Traditions**
◆ Baqir Riyahi-Mehr
- ◆ **A Critical Analysis of Sunni and Shi'i Exegetes' Views on the Type of Divorce (Revocable or Irrevocable) Following an Oath of Abstinence ('Ilā) in Verses 226 and 227 of Surah al-Baqarah**
◆ Ehsan Ebrahimi , Sakineh Mirzaei , Narjes Sadat Mohseni
- ◆ **A Comparative Study of the Tafsirs al-Mizān and al-Furqān**
◆ Nafiseh Azarbaijani , Hoda Sadeqzadegan
- ◆ **Comparative Narrative Exegesis of Sūrat al-'Asr [Qur'an 103] from the Perspective of Sunni and Shi'i Qur'anic Exegetes**
◆ Fatemeh Pourmuhammadi
- ◆ **Typology of the Use of the Bible in the Qur'anic Exegeses of al-Mizān, al-Atharī al-Jāmi , and al-Furqān with an Emphasis on Surah al-Baqarah**
◆ Ali Bijan Nejad , Mahdi Barzgar , Mahdi Qoddusi