دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

۲۰ دوفصلنامه علمی

شاپا: ۵۳۱۷-۲۴۷۶

مطالعات تفسیر تطبیقی

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰ / پاییز و زمستان ۱۴۰۴

◆ **بررسی تطبیقی ساختار و عناصر روایی قصه آدم و شیطان در دو سوره‌ی ص و طه**
◆ سید محمود طیب حسینی

◆ **بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین فضل‌الله و محمدحسین طباطبایی**
◆ حسن قاسم‌پور راوندی، حنان عمیدی

◆ **نقد و تحلیل استنادات نادرست جان برتن بر آیات قرآن در اثبات نسخ حکم و تلاوت از منظر مفسران فریقین**
◆ نفیسه زارعی ، حسن رضایی هفتادر

◆ **تحلیل تطبیقی سنت غلبه حق بر باطل در تفسیر المیزان و آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای**
◆ محمد یوسفعلی تبار، حسن پناهی، امیر محسن عرفان

◆ **بررسی مسئله نشوز مردان در آیه ۱۲۸ سوره نساء با محوریت تطبیق دیدگاه تفسیری آیت جوادی آملی و علامه طبرسی**
◆ سید محمدحسین میری، سمیه جعفری کلهرودی، مژده جمالی پور

◆ **نقد و بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب (علیه السلام) در عهد قدیم و قرآن کریم (با تأکید بر روایات تفسیری فریقین)**
◆ سمیه خلیلی آشتیانی

◆ **مبانی و کارکردهای جامعه‌شناختی خوانش آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی**
◆ باقر ریاحی‌مهر

◆ **بررسی تطبیقی وحی بیانی از دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریّه**
◆ مهدی حیاتی

◆ **نقش نفاق سیاسی در انحراف مسیر جانشینی پیامبراکرم (ص) بر اساس تفاسیر فریقین (با محوریت سوره توبه)**
◆ محمدجواد دشتی ، احسان ابراهیمی

◆ **بازپژوهشی در تفسیر تطبیقی آیات اعراف با تأکید بر روش عرضه و قواعد ترجیح**
◆ محمدهادی منصوری ، مهدی مشایخی

◆ **واکاوی ثمرات اعتصام به خداوند در پارادایم حکمرانی اسلامی در پرتو دیدگاه فریقین**
◆ مهدی علیزاده، عیسی عیسی زاده، الهام حیدرپور


بسم الله الرحمن الرحيم

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

انجمن علمی قرآن و تحول علوم ایران

انجمن علمی قرآن و عهدین ایران
Association of Quran & Bible
القرآن الکریم
Holy Bible

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰ / پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
مدیر مسؤول: سیدکریم خوب‌بین خوش‌نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سردبیر: دکتر علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت

❖❖❖

مدیر داخلی نشریه: جواد کارخانه
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» تغییرنام پیدا کرد.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۲۶/۱۲/۱۴۰۲ مدیرکل 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: استان همدان، شهرستان ملایر، شهرک ولیعصر (عج)، میدان قائم، بلوار فاطمیه، دانشکده علوم قرآنی ملایر. | رایانامه: mtquranp@gmail.com
صندوق پستی: ۶۵۷۱۳۳۹۴۳۳ | تلفن: ۲ - ۰۸۱۳۳۳۳۸۳۰۱ | فکس: ۰۸۱۳۳۳۳۸۳۰۰

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 طباطبایی
- **سید سجاد ایزدهی**، استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- **کرم سیاوشی**، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
- **سید محمد نقیب**، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- **سید عبدالرسول حسینی‌زاده**، 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 بین‌المللی:

- **عبدالقدوس صهیب**

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 کلقانی**، 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 حدّاکثر دارای ۱۵۰ واژه و در بر دارندهٔ مسألهٔ 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، محلّ 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 BLotus ۱۳ (عربی Badr ۱۳، لاتین TimesNewRoman۱۰ و یادداشت‌ها و منابع BLotus۱۱ حروف‌چینی 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 مفسّران درگونه‌های مختلف تفسیر موضوعی
- بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسّران
- 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 مفسّران شیعی و سنّی

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 الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ 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 مفسّران در گونه های مختلف تفسیر موضوعی

سه: بررسی تطبیقی روش های تفسیری مفسّران

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

پنج: بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری

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

هفت: بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسّران شیعی و سنّی

دوفصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» که با همت ستودنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم چند سالی به زینت انتشار آراسته شده و دیدگاه اندیش‌وران 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 اموال‌شان فراهم آمده است. از این جهت این دانشگاه را می‌توان مصداقی کامل از این آیه شریفه دانست: {لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ} (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 پیش‌از این در مدیریت این دوفصلنامه و انتشار مقالات آن نقش داشته‌اند، تقدیر و تشکر نمایم. باید اذعان کرد که به لطف الهی مجموعه‌ای فخیم 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 به‌ویژه دانشگاه علوم و معارف قرآن و به دوفصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» برکات و فیوضات خود را ساری و جاری فرماید و این دوفصلنامه در سایه عنایت الهی و همت دست‌اندرکاران آن بتواند در اهداف بلند خود بیش از پیش توفیق و کامیابی یابد.

علی نصیری

سردبیر دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی

فهرست مقالات

بررسی تطبیقی ساختار و عناصر رِوایی قصه آدم و شیطان در دو سوره‌ی ص و طه
○ سید محمود طیب حسینی ۱۰

بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین فضل‌الله و محمدحسین طباطبایی
○ حسن قاسم‌پور راوندی، حنان عمیدی ۳٤

نقد و تحلیل استنادات نادرست جان برتن بر آیات قرآن در اثبات نسخ حکم و تلاوت از منظر مفسران فریقین
○ نفیسه زارعی ، حسن رضایی هفتادر ٦۲

تحلیل تطبیقی سنت غلبه حق بر باطل در تفسیر المیزان و آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای
○ محمد یوسفعلی تبار، حسن پناهی، امیر محسن عرفان ۸٦

بررسی مسئله نشوز مردان در آیه ۱۲۸ سوره نساء با محوریت تطبیق دیدگاه تفسیری آیت جوادی آملی و علامه طبرسی
○ سید محمدحسین میری، سمیه جعفری کلهرودی، مژده جمالی پور ... ۱۱۲

نقد و بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب (علیه السلام) در عهد قدیم و قرآن کریم (با تأکید بر روایات تفسیری فریقین)
○ سمیه خلیلی آشتیانی ۱۳٤

مبانی و کارکردهای جامعه‌شناختی خوانش آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی
○ باقر ریاحی‌مهر ۱٦۰

بررسی تطبیقی وحی بیانی از دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریّه
○ مهدی حیاتی ۱۸۸

نقش نفاق سیاسی در انحراف مسیر جانشینی پیامبراکرم (ص) بر اساس تفاسیر فریقین (با محوریت سوره توبه)
○ محمدجواد دشتی ، احسان ابراهیمی ۲۱٤

بازپژوهشی در تفسیر تطبیقی آیات اعراف با تأکید بر روش عرضه و قواعد ترجیح
○ محمدهادی منصوری ، مهدی مشایخی ۲٤۰

واکاوی ثمرات اعتصام به خداوند در پارادایم حکمرانی اسلامی در پرتو دیدگاه فریقین
○ مهدی علیزاده، عیسی عیسی زاده، الهام حیدرپور ۲۷۰

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Study of the Structure and Narrative Elements of the Story of Adam and Satan in Surahs Ṣād and Ṭāhā

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini [1]

1. Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.
tayebh@rihu.ac.ir

Abstract

Research Objective:
One of the highly significant topics in the comparative study of Quranic verses is the intertextual comparison of Quranic narratives—namely, comparing a narrative as it appears in one surah with its occurrence in other surahs. For instance, the narratives of Prophet Moses (a.s.), Prophet Abraham (a.s.), Prophet David (a.s.), Prophet Solomon (a.s.), and others, are repeated in various surahs of the Quran and can be systematically compared. The present study offers an illustrative instance of such comparative Quranic analysis by examining the narrative of Prophet Adam (a.s.) in Surah Ṣād and Surah Ṭāhā. The central research question is: What are the differences between the narrative of Adam (a.s.) in Surah Ṣād and Surah Ṭāhā, despite their structural similarities, how do these differences make the two distinct from each other, and what underlying secret or rationale governs these variations?
To demonstrate the necessity and significance of this inquiry, one must review the scholarly benefits and theological purposes resulting from this discussion. In the comparative study of recurrent Quranic narratives—particularly the stories of the prophets and their tribulations—several key objectives can be identified:
Objectives of Comparative Quranic Narrative Analysis
A. Disclosing the subtle narrative variations across different surahs.
B. Uncovering the relationship between the narratives presented in each surah and the overarching thematic purpose (gharāḍ) of that specific surah. The underlying hypothesis is that every narrative—whether concerning a prophet or an entire nation—is framed from a specific perspective that perfectly aligns with and serves the primary theological theme of the surah in which it is embedded.
C. Providing a foundational framework for utilizing the narrative structures of each surah to decipher and articulate its overall theological purposes.
D. Addressing the modern and classical skepticism regarding 'repetition' in the Quran. A common critique leveled against Quranic narratives is the recurrent nature

Research Article

Received: 2021/11/14 ; **Received in revised from:** 2022/01/09 ; **Accepted:** 2022/03/25 ; **Published online:** 2022/06/22

How to cite: Tayyeb Hosseini, Seyyed Mahmoud (1404SH): 'A Comparative Study of the Structure and Narrative Elements of the Story of Adam and Satan in Surahs Ṣād and Ṭāhā', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P10-33, https://doi.org/10.22034/csq.2024.315041.1163

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

of certain stories across different chapters. Through a rigorous comparative analysis of these narrative variations, one can demonstrate that these are not redundant repetitions but purposeful retellings with distinct thematic functions. Indeed, our hypothesis asserts that no story is identically duplicated in different surahs; thus, literal, redundant repetition does not exist in the Holy Quran.

E. Reconstructing the chronological sequence and historical phases of Quranic narratives. This methodological approach was pioneered by Allamah Tabataba'i in his monumental exegesis, Al-Mizan. Throughout his commentary, under specific narrative units, Allamah Tabataba'i utilizes this very method of comparative analysis to reconstruct and chronologically organize the historical timeline of Quranic events.

Research Methodology:

The methodology employed in this study is the standard descriptive-analytical research method, conducted through a comparative lens. While the paper adopts a comparative stance, it also utilizes the principles and frameworks of comparative analysis. Crucial among these principles is the identification of both shared commonalities and distinctive variations between the two compared phenomena. The structural rules of comparative analysis dictate: (1) discovering the exact overlaps and divergences between the two narratives, (2) moving beyond superficial, outer-level differences to isolate the fundamental factors driving these narrative variations, and (3) disclosing the primary underlying catalyst that necessitates these structural and thematic differences.

Research Findings:

By comparing the story of Adam and Satan in the two surahs Ṣād and Ṭāhā, the following findings were obtained: The primary narrative axis of Surah Ṣād is Satan's sworn resolution to 'mislead all of mankind, except Your sincere, purified servants (al-ibād al-mukhlaṣīn).' Consequently, Surah Ṣād aims to depict the Prophet Muhammad's (s.a.w.) absolute victory over the Meccan polytheists and the ultimate establishment of his religious and political sovereignty. Since the expansion of Islamic authority throughout history opens up extensive opportunities for governance and political power, the story of Adam in this surah serves as a potent warning to rulers. It highlights that Satan has sworn to divert all leaders from the righteous path of divine governance, and that only those leaders who possess absolute sincerity (ikhlaṣ) are immune to this deception.

Conversely, the central narrative element of the story of Adam in Surah Ṭāhā revolves around 'deception accompanied by the seductive promise of an everlasting, imperishable kingdom (mulk lā yablā).' This element is also in complete harmony with the primary purpose of the Surah, because God warns in this story that believers must not be deceived by Satan and must not fall into greed for ruling, which would cause their fall and that of their community. Other distinct points of the story in Surah Ṭāhā are positioned under the shadow of this main element.

With this analysis, both Surahs Ṣād and Ṭāhā address the critical issue of politics, governance, and their corresponding ethical vulnerabilities in an Islamic society. However, they approach this theme from distinct stages: In Surah Ṣād, the narrative focuses on the establishment phase of Islamic sovereignty, establishing the essential qualifications and prerequisites of legitimate leadership (namely, spiritual sincerity and purification). In Surah Ṭāhā, the narrative addresses the post-establishment phase, offering counsel and warnings to the Prophet's successors and the believers to guard against the deceptive lure of perpetual power and political hubris, ensuring that greed does not trigger a catastrophic societal collapse.

Final Conclusion:
From the discussions of this paper, the conclusion is reached that the comparative study of stories with a single subject in different surahs yields two major achievements: One is synergy and completing the chain of stories, and the other is discovering the relationship between the perspective of each story and the main theme of the surah. Also, through a comparison of the narrative elements of the story of Adam (a.s.) and Satan in the two surahs, we find that from a content perspective, the main element distinguishing the story of Adam in Surah Ṣād is sincerity (ikhlaṣ), establishing the immunity of purified servants of God from Satan's deception and warning against deviation in the matter of power and governance in the Islamic community. From the Quran's point of view, only the sincere (mukhlaṣīn) have competence for governance. Conversely, the main element of the story of Adam (a.s.) in Surah Ṭāhā is a warning that power-seeking and the desire for political dominion represent the chief catalysts for human deviation and moral collapse.

Keywords: Comparative study, Story of Adam, Narrative elements, Surah Ṣād, Surah Ṭāhā

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

بررسی تطبیقی ساختار و عناصر رِوایی قصه آدم و شیطان در دو سوره‌ی ص و طه

سید محمود طیب حسینی [1]

۱. استاد گروه قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. tayebh@rihu.ac.ir

چکیده

قصه‌هاي قرآن كريم ساختار هندسي عالي، هنري و منحصربه‌فردي دارد و از عناصر روايي به نحو فوق‌العاده‌ای در جهت اهداف هدایتی و تربیتی‌اش بهره برده است. قصه‌های قرآن از منظرهای مختلف اعم از ادبی، هنری، بلاغی، تاریخی و... قابل‌مطالعه و حائز اهمیت است. مقاله حاضر درصدد است با روش توصیفی- تطبیقی، به تحلیل ساختار و محتوا و عناصر روایی قصه‌ی آدم و شیطان در دو سوره ص و طه ـ که نخستین سوره مشتمل بر این قصه در ترتیب نزول هستند ـ پرداخته و ارتباط طرح این قصه در دو سوره یادشده را از منظر ادبی با غرض اصلی هر یک از این دو سوره واکاوی کند. از رهگذر این توصیف و مقایسه، به دست آمد که اولاً تجمیع عناصر روایی این دو قصّه، از سوره ص به طه، روایت تاریخی مسلسلی از داستان آدم و شیطان را گزارش می‌کند. ثانیاً در هر یک از دو قصه، علاوه بر وجود عناصر مشترک و مشابه، عناصر متمایزی منطبق با اغراض ادبی دو سوره ص و طه وجود دارد که به هر یک از دو قصه هویت مستقل داده و ازنظر هنری، قرآن را از هرگونه تکرار در قصّه مبرّا می‌دارد.

کلیدواژه‌ها: مطالعه تطبیقی، قصه آدم، عناصر قصه، سوره ص، سوره طه.

پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۳ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۰/۱۰/۱۹ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۱/۰۱/۰۵ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

استناد به این مقاله: طیب حسینی، سید محمود(۱۴۰۴): «بررسی تطبیقی ساختار و عناصر رِوایی قصه آدم و شیطان در دو سوره ص و طه»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۳۳-۱۰، https://doi.org/10.22034/csq.2024.315041.1163

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

تفسیر تطبیقی که امروزه از رواج و رونق زیادی برخوردار شده، از موضوعاتی است که قلمرو گسترده‌ای را شامل می‌شود و در حوزه‌های مختلفی می‌توان به مطالعه تطبیقی در معارف و موضوعات قرآن و در تفاسیر دست زد. ماهیت تفسیر تطبیقی سنجش و مقایسه است. در جریان تفسیر یا مطالعه تطبیقی، پژوهشگر درصدد برمی‌آید تا از مجرای مقایسه و سنجش به معرفتی جدید در حوزه‌ی معارف قرآن یا دیدگاه‌های مفسران دست یابد. اگرچه امروزه بیشتر پژوهشگران در مطالعات تطبیقی‌شان، به بررسی آیات کلامی قرآن یا به مقایسه‌ی دیدگاه‌های مفسران در حوزه معارف کلامی می‌پردازند، اما از آغازی که رویکرد تفسیر تطبیقی یا مقارَن موردتوجه قرآن‌پژوهان قرار گرفت، همواره عرصه‌های مختلفی در حوزه مطالعات تطبیقی مطرح‌شده است. صلاح عبدالفتاح خالدی معتقد است که یک پژوهشگر در تفسیر مقارَن یا تطبیقی به مقایسه‌ی آرای عده‌ای از مفسران بر اساس اختلاف منهجشان می‌پردازد؛ به‌این‌صورت که آرای آن‌ها را درباره‌ی یک سوره‌ی کوتاه یا مجموعه‌ای از آیات مربوط به یکی از موضوعات قرآنی از قبیل موضوع ایمان، فقه یا لغت گرد می‌آورد تا منهج و روش هر مفسر را درباره‌ی آن موضوع و یا پایبندی مفسّر به منهجش بررسی کند. نیز میان آن مفسر با سایر مفسران مقایسه می‌کند و روش هر یک از آن‌ها را بر معیار و میزان صحیح عرضه می‌کند تا بهترین طریق تفسیر را معین کند (خالدی، ۱۴۲۲: ۲۸). مطابق این تعریف تفسیر تطبیقی علاوه بر آیات کلامی و فقهی شامل عموم معارف قرآن، مباحث ادبی قرآن و روش‌ها و دیدگاه‌های مفسران نیز می‌شود. یکی از عرصه‌هایی که قابلیت بررسی تطبیقی داشته و می‌توان از مجرای آن به معرفت‌های جدیدی از قرآن مجید دست‌یافت، مقایسه میان آیاتی از قرآن در مثلاً یک سوره با آیاتی دیگر از قرآن و مشابه با آن در سوره‌ای دیگر است. یکی از محققان تفسیر تطبیق را به‌گونه‌ای تعریف کرده است که شامل این حوزه از تفسیر موضوعی نیز می‌شود. وی می‌نویسد: مفسر تمام نصوص را اعم از نصوص قرآنی، احادیث نبوی، روایات صحابه و تابعان، آرای مفسران و کتب آسمانی دیگر را که درباره‌ی موضوع آیه یا آیات معیّنی از قرآن است را جمع می‌کند و میان این نصوص مقایسه کرده دیدگاه‌ها را با یکدیگر می‌سنجد و دیدگاه برتر را ترجیح می‌دهد (رومی، ۱۴۱۹: ۶۰). در این تعریف قلمرو تفسیر تطبیقی گسترده‌تر از تعریف قبل دیده‌شده است و شامل بررسی تطبیقی میان بخشی از آیات قرآن با بخشی دیگر از آیات قرآن در سوره‌ای دیگر، اما مشابه آن در موضوع و مضمون می‌شود (عسگری، ۱۳۹۷: ۸ ۹). ازآنجاکه

شرط هر مطالعه تطبیقی آن است که دو طرف تطبیق برخوردار از نقاط مشترک و مختلف باشد، دو دسته آیات قابل‌مقایسه در این حوزه از مطالعات تطبیقی در باره قرآن باید دارای شباهتها و تفاوتها باشد. در دانش آیات متشابه که یکی از مباحث علوم قرآنی است، آیات شبیه به هم که البته دارای تفاوتهایی هم هستند به بحث گذاشته می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۰۷ – ۲۴۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۲۳۲ – ۲۳۷). در دوره‌ی معاصر، فاضل صالح سامرایی، در آثار مختلفش به مقایسه‌های جدید و متفاوتی میان آیات الفاظ و عبارات شبیه به هم در قرآن دست‌زده و به نتایج جالب و ارزشمندی در حوزه اعجاز بیان قرآن و زیبایی‌شناسی الفاظ قرآن دست‌یافته است (سامرایی، ۱۳۹۶؛ همان، ۱۳۹۹)؛ بنابراین یکی از موضوعات مطالعه تطبیقی آیات قرآن، به آیات شبیه به هم است. موضوع دیگر، آیات توصیف‌گر پاداش‌های وعده داده شده به بهشتیان یا عذاب‌هایی که اهل دوزخ به آن تهدید شده‌اند، است. مثلاً مقایسه‌ی صحنه‌های قیامت در سوره‌های مختلف قرآن (قطب، ۱۴۲۳) یا مقایسه نعمتهای بهشتی سابقون در سوره واقعه با نعمتهای بهشتی اصحاب یمین در همین سوره یا مقایسه پاداش‌های آخرتی ابرار در سوره‌ی انسان، با پاداش‌های وعده داده شده به متقیان در سوره طور و... .

یکی از موضوعات بسیار مهم برای مطالعه تطبیقی آیات، مقایسه قصه‌های قرآن با یکدیگر است. مثل مقایسه‌ی یکی از قصه‌های قرآن در یکی از سوره‌ها با همان قصه در سوره‌ی دیگر. مثلاً قصّه‌ی حضرت موسی (ع) یا حضرت ابراهیم (ع) یا حضرت داود و سلیمان (ع) و ... را که در سوره‌های متعددی از قرآن آمده با یکدیگر مقایسه شود یا در محدوده‌ای کوچکتر، یکی از این قصّه‌ها در دو سوره مختلف با هم مقایسه شود. در مقاله‌ی حاضر، نمونه‌ای از این سنخ مطالعه تطبیقی قرآن مجید در نظر گرفته شده و آن مقایسه‌ی قصّه حضرت آدم (ع) در دو سوره طه و ص است. سؤال پژوهش آن است که چه تفاوت‌هایی میان قصه آدم (ع) در سوره طه و ص وجود دارد، راز این تفاوت در چه امری نهفته است؟ فرضیه پژوهش هم این است که میان عناصر این قصه، در دو سوره تفاوت‌های آشکاری وجود دارد و راز این تفاوت، در ارتباط این قصّه با غرض اصلی هر یک از دو سوره نهفته است.

۲. پیشینه

در برخی از پژوهش‌های قرآنی، در باب قصه‌های قرآن به این نکته توجه شده است که تکرار قصه‌های قرآن، به‌ویژه قصه‌های پیامبران در سوره‌های مختلف،

درواقع تکرار نیست و اگر این قصه‌ها با دقت مطالعه شوند در همه‌ی موارد، میان این قصه‌های به‌ظاهر مکرّر، تفاوت‌هایی وجود دارد. درحالی‌که در یک سوره، برخی از عناصر قصّه موردنظر نقل و برخی دیگر ترک شده است، در سوره‌ی دیگر بخشی از عناصر آن قصّه مشترک است و برخی عناصر قصه در مقایسه با سوره قبلی حذف و به‌جای آن عناصر دیگری جایگزین شده است. این محققان همچنین افزوده‌اند که در هر سوره، مشتمل بر یک یا چند قصه، عناصری از آن قصه گزینش‌شده است که با غرض آن سوره در ارتباط است و همین نکته، راز تفاوت قصه‌های مکرّر در سوره‌های مختلف قرآن است (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۵۸).

خلف الله، هم‌چنین در بخشی از مباحثش، قصه حضرت آدم (ع) را در دو سوره‌ی اعراف و حجر مقایسه کرده و با اشاره به عناصر متفاوت این قصه در دو سوره‌ی یادشده، علت اختلاف دو قصه را در غرض دو سوره یادشده، بیان کرده است. به نظر خلف الله، قصه آدم (ع) با این غرض نقل‌شده تا آغاز دشمنی ابلیس با آدم (ع) را حکایت کند، سپس از این قصه، نتیجه‌ی مرتبط با همه قصه‌های پیامبران که در سوره اعراف مطرح‌شده است را استنتاج کند. به نظر وی، غرض اصلی از همه‌ی قصه‌های نقل‌شده در سوره اعراف، وادار کردن مشرکان به تعدیل مواضعشان نسبت به پیامبر (ص) است؛ به‌همین دلیل در پایان سوره و نقل قصه‌های مختلف می‌فرماید: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ... سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ» (اعراف/ ۱۷۵ – ۱۷۷)؛ و خبر آن کسی را برای آنان بخوان که (دانش) آیات خویش را به او ارزانی داشتیم؛ اما او از آن‌ها کناره گرفت و شیطان در پی او افتاد و از گمراهان شد... بد داستانی است (داستان) کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و به خویش ستم می‌ورزیدند.

در پایان داستان حضرت آدم نیز نزدیک به همین مضمون را آورده است (اعراف/ ۲۶ – ۲۷)؛ اما در سوره حجر، غرض از نقل قصه‌ی حضرت آدم (ع)، برطرف کردن اندوه و اضطراب از نفس پیامبر در جریان دعوت و تبلیغ رسالت و دشواری‌های فراروی آن، ازجمله استهزای مشرکان نسبت به پیامبر است؛ به‌همین دلیل در پایان سوره‌ی حجر، این آیات آمده است: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ الَّذِينَ ... وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ...» (حجر/ ۹۴ – ۹۷)؛ از این روی، آنچه فرمان می‌یابی آشکار کن و از مشرکان روی بگردان. ما تو را در برابر ریشخندکنندگان بسنده‌ایم. آنان که با خداوند، خدایی دیگر می‌نهند و به زودی (فرجام این کار را) خواهند دانست و

ما به درستی می‌دانیم که تو از آنچه می‌گویند دلتنگ می‌گردی.
حال هنگامی‌که غرض قصه‌های سوره اعراف، تعدیل موضع مشرکان در برابر دعوت پیامبر باشد، شیوه قرآن در نقل قصه‌های این سوره نیز همسو با این غرض بوده تا با این قصه‌ها از یک‌سو، رفتار خدای تعالی با مستکبران عالم و هلاکت آن‌ها را به مشرکان مکه و از دیگر سو، احسان و رحمتش را به مؤمنان نشان دهد، به همین دلیل است که در پایان بیشتر قصه‌های سوره اعراف از نصیحت پیامبران نسبت به اقوامشان سخن به میان آورده است. درحالی‌که رویکرد اصلی سوره حجر، ناراحتی و تنگی سینه پیامبر در مقابل رفتار و استهزای مشرکان است و قصه‌های گزینش‌شده در این سوره، هم‌سو با غرض سوره، لحن شدیدتری به خود گرفته و دیگر از رحمت خداوند نسبت به مؤمنان همراه پیامبر سخن به میان نیامده است. همچنین لحن گفتگوی خداوند با شیطان نیز در قصه آدم با شدت و عتاب همراه است. آنجا که شیطان را از درگاه خود طرد می‌کند و تا روز قیامت او را مورد نفرین خود قرار می‌دهد: «قَالَ فَاخْرُجْ مِنها فَإِنَّكَ رَجِيم وَ إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ» (حجر/۳۴ – ۳۵) (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۶۴ – ۲۶۵).
این مقایسه را که خلف‌الله از آن به «موازنه = مقایسه / سنجش» تعبیر کرده است (همان: ۲۶۳) باید سرآغاز بررسی تطبیقی موضوع مقاله حاضر دانست. بعدها، فاضل سامرایی نیز در بخشی از کتاب ساختارشناسی قرآن با رویکرد ادبی ـ هنری، به مقایسه میان قصه‌ی حضرت آدم (ع) در سوره‌ی بقره با اعراف، اعراف با ص و حجر با ص پرداخت (سامرایی، ۱۳۹۶: ۳۱۸ – ۳۴۸؛ همان، ۱۳۹۸: ۴۹۷ – ۵۳۹).

۳. ضرورت بحث مطالعه تطبیقی قصص قرآنی

ضرورت بحث حاضر، تابع اغراض و آثار این نوع مطالعه تطبیقی است. هرچه فواید و آثار این بحث در معرفت ما نسبت به آموزه‌ها و معارف قرآن بیشتر باشد، این نوع مطالعه از ضرورت و اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود؛ بنابراین به‌منظور اثبات ضرورت این بحث، باید فواید و اغراض مترتب بر این بحث مرور شود. برای مطالعه‌ی تطبیقی میان قصه‌های مکرر قرآن به‌ویژه قصه‌های پیامبران با امت‌هایشان، اغراض و فواید ذیل را می‌توان برشمرد:
الف) کشف تفاوت‌های قصه‌های قرآن در سوره‌های مختلف.
ب) کشف ارتباط قصه‌های قرآن با اغراض سوره‌های قرآن.
ج) فراهم ساختن زمینه‌ی بهره‌گیری از قصه‌های هر سوره برای کشف اغراض آن سوره.
د) پاسخ به شبهه‌ی تکرار در قصه‌های قرآن. یکی از شبهه‌های مطرح شده در

باب قصه‌های قرآن، تکرار برخی از قصه‌ها در سوره‌های مختلف قرآن است. با بررسی تطبیقی هر یک از قصه‌های قرآن، می‌توان تکرار یا عدم تکرار قصه‌های قرآن را کشف کرد.

ه) کشف حلقه‌های مختلف قصه و تنظیم تاریخی قصه‌های قرآن. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با همین نگاه و با استفاده از همین روش در سراسر المیزان در ذیل یکی از نقل‌های قصه در یکی از مجلدات، به بازسازی و تنظیم تاریخی قصه‌های قرآن دست‌زده است (مثلاً برای تنظیم قصه‌ی یونس علیه‌السلام ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/ ۱۶۵ – ۱۶۷؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۲۵۲ – ۲۵۳).

٤. ویژگی‌های قصص قرآنی

قصه‌های آن دسته از پیامبران بزرگی که در چند سوره قرآن آمده و تکرار شده، دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. به جز قصّه‌ی حضرت یوسف که در یک سوره و به ترتیب تاریخی آمده، قصه‌ی هیچ‌یک از پیامبران در یک سوره و به ترتیب تاریخی و پشت سرهم نیامده است.

۲. در هر سوره بخشی از قصه یک پیامبر، گزینش و گزارش شده است.

۳. گاه در نقل قصه‌ی بعضی پیامبران، ترتیب تاریخی در نقل رعایت نشده است. مثلاً اول به پایان قصه یا میانه قصه اشاره شده و بعد آغاز قصه آمده است، (قصه لوط در سوره حجر و قصه ذبح گاو در میان بنی‌اسرائیل در سوره بقره از این قبیل است). حال اگر محققی بخواهد به گزارش تاریخی زندگی یک پیامبر در قرآن آگاهی پیدا کند باید به روش تطبیقی و موضوعی، قصه‌ی آن پیامبر را در قرآن مطالعه کند.

٥. قصه آدم (ع) در قرآن

قصه آدم (ع)، در هفت سوره‌ی قرآن آمده است. این سوره‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. سوره بقره آیات ۳۰ – ۳۹؛ ۲. سوره آل‌عمران، آیه ۵۹؛ ۳. سوره اعراف آیات ۱۱ – ۲۵؛ ۴. سوره حجر آیات ۲۶ – ۴۴؛ ۵. سوره اسراء آیات ۶۱– ۶۶؛ ۶. سوره طه آیات ۱۱۵ – ۱۳۳؛ ۷. سوره ص آیات ۷۱ – ۸۵. در این سوره‌ها، محورهایی از قصه آدم (ع) به‌اجمال یا تفصیل بیشتر حکایت شده است. مثلاً در سوره‌ی بقره به محورهای زیر اشاره‌شده است: ۱. خلیفه قرار دادن انسان در زمین؛ ۲. اعتراض فرشتگان به آفرینش انسان و فساد انگیزی و خون‌ریزی انسان در زمین؛ ۳. تعلیم اسماء به انسان و بیان برتری انسان نسبت به فرشتگان؛ ۴. امر به فرشتگان

جهت سجده بر انسان ۵. سجده کردن فرشتگان بر انسان و امتناع کردن ابلیس از سجده و تکبر ورزیدن وی نسبت به انسان؛ ۶. سکونت آدم و همسرش در بهشت و خوردن از همه‌ی میوه‌های آن؛ ۷. نهی آدم و همسرش از نزدیک شدن به یک درخت خاص و خوردن از میوه‌ی آن؛ ۸. به لغزش افتادن آدم و همسرش توسط شیطان و موجبات اخراج آن دو از بهشت و هبوط آن‌ها به زمین و ایجاد دشمنی میان فرزندان آدم؛ درحالی‌که در سوره‌ی آل‌عمران، در ضمن یک آیه، فقط به آفریده شدن آدم (ع) از خاک (تراب) اشاره‌شده و خلقت حضرت عیسی (ع) ازاین‌جهت که بدون داشتن پدر به دنیا آمده، به حضرت آدم تشبیه شده است.

الف) قصه آدم (ع) در سوره طه

چنان‌که اشاره شد، در آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳ سوره‌ی طه، قصه آدم (ع) حکایت شده است. سوره‌ی طه از سور مکی قرآن و رتبه‌ی آن در مصحف، سوره‌ی بیستم و ازنظر ترتیب نزول با اندکی تفاوت در روایات ترتیب نزول آمده است. بنا به روایت عطا خراسانی از ابن عباس، این سوره در رتبه چهل و پنجمین سوره قرار دارد (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱۰/ ۴۰۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۵۷ – ۶۰؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۹۰). این آیات عبارت‌اند از: «وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَ لَمْ نجِدْ لَهُ عَزْمًا وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَئكَةِ اسْجُدُواْ لِادَمَ فَسَجَدُواْ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ فَقُلْنَا يَادَمُ إِنَّ هَاذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلَا يخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ إِنَّ لَكَ أَلَّا تجوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَىٰ وَ أَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَ لَا تَضْحَىٰ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَنُ قَالَ يَادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ فَأَكَلَا مِنهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَ طَفِقَا يخْصِفَانِ عَلَيهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَىٰ ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثمُ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَىٰ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَىٰ» (طه/۱۱۵-۱۲۳)؛ از قبل به آدم سفارشی کردیم، ولی فراموش کرد و پایمردی در او نیافتیم. – و [به یاد آر] زمانی را که به فرشتگان گفتیم: برای [بزرگداشت] آدم ابراز فروتنی کنید، همه ابراز فروتنی کردند، جز ابلیس که سر باز زد. – آن گاه گفتیم: ای آدم، این [ابلیس] دشمن تو و همسر توست؛ زنهار شما را از بهشت آواره نکند که نگون بخت خواهی [د] شد. – در بهشت بدون غذا و لباس نخواهی ماند، – نه تشنه خواهی شد و نه آفتاب زده. – ولی شیطان وسوسه‌اش کرد و گفت: ای آدم، آیا [دوست داری] تو را به درخت جاودانگی و فرمان‌روایی زوال ناپذیر راهنمایی کنم؟ – هر دو از آن درخت خوردند، آن‌گاه [لباس بهشتی‌شان فرو ریخت و] اندام جنسی آن‌ها در نظرشان آشکار شد و شروع کردند از برگ [درختان]

بـر خود بپوشـانند؛ [بدین قـرار] آدم پروردگار خویش را نافرمانی کـرد و از جایگاه و مقام خود فرو افتاد. – آن‌گاه [با پشیمانی توبه کرد و] پروردگارش او را برگزید و [به رحمت خود] بر او بازگشت و هدایتش نمود.

عناصر اصلی قصه آدم (ع) در سوره طه: به‌منظور مقایسه دقیق‌تر میان قصه آدم (ع) در دو سوره‌ی طـه و ص لازم اسـت ابتـدا عناصـر اصلی این قصه در دو سـوره فهرست شود، سپس به مقایسه‌ی عناصر اصلی این قصه در دو سوره اقدام شود. اصلی‌تریـن عناصـر قصه آدم (ع) در سـوره طه عبارت‌انـد از: ۱. پیمان گرفتن خدا از آدم؛ ۲. فرامـوش کـردن پیمـان خـدا از سـوی آدم؛ ۳. فرمـان خدا به فرشـتگان و سـجده‌ی آن‌هـا بـر آدم (ع)؛ ۴. سـر باز زدن ابلیس از سـجده بر آدم؛ ۵. هشـدار خداوند به آدم و همسرش نسبت به دشمنی شیطان و تلاش وی برای اخراج آن‌ها از بهشـت؛ ۶. حضور آدم در بهشـت همراه با خبر دادن به وی درباره‌ی این‌که در آن بهشـت آدم و همسـرش به گرسـنگی و برهنگی و تشـنگی و خسک‌سـالی و آزار دیدن از گرمای خورشـید مبتلا نخواهند شـد؛ ۷. اقدام شیطان به وسوسه و فریب آدم و همسـرش؛ ۸. وسوسـه‌ی بـه جاودانـه مانـدن و فرمانروایـی زوال ناپذیر، دو ابـزار شـیطان بـرای فریـب آدم؛ ۹. فریـب خـوردن آدم و حـوا از شـیطان و تناول از درخت ممنوعه؛ ۱۰. آشـکار شـدن اندام‌های جنسـی آدم و حوا و پوشـاندن با برگ درختان بهشت؛ ۱۱. نافرمانی آدم نسبت به امر خدا و سقوط از جایگاه توأم با رفاه خـود بـر اثـر نافرمانی؛ ۱۲. توبـه‌ی آدم و پذیرش توبه او از طرف خدا و بازگشـت به مقام برگزیدگی.

ب) قصه آدم (ع) در سوره ص

سـوره ص نیز از سـوره‌های مکی قرآن است که در ترتیب مصحف سی و هشتمین سـوره قـرآن اسـت و در روایـات ترتیب نـزول با اندک اختـلاف بـرای آن، رتبه‌های متفـاوت بیان‌شـده اسـت. مطابـق روایت عطـا خراسـانی از ابن عباس این سـوره در رتبـه سـی و هشـتمین سـوره‌ی نازل‌شـده قـرار دارد (طبرسـی، ۱۳۷۳: ۱۰/ ۴۰۵؛ سـیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۵۷ – ۶۰؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۹۰)؛ بنابراین سـوره‌ی ص ازنظر نزول، مقـدم بر سـوره‌ی طه اسـت و پیـش از آن، نازل شـده و ظاهراً در میان سـوره‌های مشـتمل بر قصه‌ی آدم (ع)، سـوره‌ی ص نخسـتین سوره‌ای است که قصه‌ی آدم (ع) در آن حکایت شده است. در آیات ۷۱ تا ۸۶ این سوره، قصه‌ی آدم و شیطان حکایت شده است:

«إِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلَئِكَـةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَـوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَـاجِدِينَ فَسَـجَدَ الْمَلَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْـتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ

الْكَفِرِينَ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص/ ۷۱- ۸۶)؛ [به یاد آر] زمانی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در کار آفرینش بشری از گِل هستم - و آن‌گاه که او را سامان دادم و از روح خود در او دمیدم [تا استعدادهای شگرفی در وجودش به ودیعه گذارم]، در برابرش ابراز فروتنی کنید. فرشتگان همه فروتنی خود را ابراز داشتند جز ابلیس که برتری جست و در زمره انکارورزان شد - [خدای] گفت: ای ابلیس، چه چیز موجب شد که از فروتنی در برابر آن که به دستان [قدرت] خویش آفریده‌ام، خودداری کنی؟ آیا گردن‌کشی کردی یا برتری خواه بودی؟ - گفت: من نسبت به او برتری دارم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گِل. گفت: از آن [مقام] خارج شو که [از درگاه ما] مطرودی و تا روز جزا مورد نفرین من قرار داری. گفت: پروردگارا، پس تا روزی که [انسان‌ها] برانگیخته می‌شوند، مرا مهلت ده. [خدا] گفت: مهلت خواهی داشت تا روز [رستاخیز] آن وقت مقرر. گفت: به عزتت سوگند که همگی آنان را به راه تباهی خواهم کشید - مگر بندگان اخلاص یافته‌ات را از بین آن‌ها. [خدا] گفت: [گفتار من] حق است و حق را می‌گویم که دوزخ را از تو و همه افرادی از آنان که از تو پیروی کنند، انباشته خواهم کرد.

عناصر اصلی قصه‌ی آدم (ع) در سوره‌ی ص: اصلی‌ترین عناصر قصه‌ی آدم (ع) در سوره‌ی ص، عبارتند از: ۱. خبر دادن خداوند به فرشتگان درباره‌ی این‌که بشری از گل خواهد آفرید؛ ۲. دمیدن از روح خود در آدم؛ ۳. امر به فرشتگان برای سجده بر آدم بعد از دمیده شدن روح در او؛ ۴. سجده‌ی همه‌ی فرشتگان برای آدم، به جز ابلیس؛ ۵. تکبر ورزیدن، علت امتناع ابلیس از سجده بر آدم و درنتیجه کافر شدن وی؛ ۶. سؤال و بازخواست خداوند از شیطان برای توضیح علت خودداری از سجده بر آدم؛ ۷. خداوند آدم (ع) را با دو دست خودش آفریده است؛ ۸. آفریده شدن ابلیس از آتش و آدم (ع) از خاک؛ علت برتری‌طلبی ابلیس بر آدم؛ ۹. اخراج ابلیس از جایگاه و منزلت خود نزد خداوند و طرد او از رحمت الهی؛ ۱۰. اعلان نفرین خداوند بر ابلیس و دور ساختن او از رحمت الهی تا قیامت؛ ۱۱. مهلت خواستن ابلیس از خداوند و مهلت دادن خداوند به او تا روز قیامت؛ ۱۲. سوگند خوردن ابلیس به عزّت خداوند برای گمراهی آدم و همه فرزندانش و

به سقوط کشاندن آنان از منزلت و جایگاهی که خداوند به آن‌ها بخشیده است؛ ۱۳. عدم قدرت شیطان بر گمراه ساختن و به سقوط کشاندن بندگان مخلَص خداوند.

۵. محورهای مشترک قصه‌ی آدم در سوره‌ی طه و سوره‌ی ص

در قصه‌ی آدم، در دو سوره‌ی موردبحث، علی‌رغم تصور ابتدایی که به‌نظر می‌رسد عناصر مشترک زیادی داشته باشند، مشترکات قصه در دو سوره در مقایسه با موارد اختلاف آن کمتر است. مهم‌ترین عناصر مشترک قصه در دو سوره‌ی طه و ص عبارت‌اند از: ۱. امر خدا به فرشتگان جهت سجده بر آدم؛ ۲. سجده کردن همه فرشتگان برای آدم؛ ۳. امتناع ورزیدن شیطان از سجده برای آدم. البته باید توجه داشت که عناصر قصه، تقریباً در دو سوره ثابت و یکسان است. خدا، آدم، فرشتگان و ابلیس عناصر ثابت قصه در هر دو سوره است و تنها همسر آدم است که در سوره طه از او یادشده و در سوره ص از او سخن به میان نیامده است. نیز در سوره‌ی ص از فرزندان آدم یادشده است (لأغوینهم اجمعین) در سوره‌ی طه اشاره به فرزندان، بعد از هبوط آدم و همسرش به زمین، سخن از پیروان هدایت الهی که بالطبع فرزندان آدم می‌باشند، سخن گفته‌شده است.

٦. محورهای متفاوت قصه آدم در دو سوره‌ی ص و طه

چنانکه اشاره شد، عمدتاً بخش‌های قصه‌ی آدم (ع) در دو سوره متفاوت است. با تأمل در این قصه، نکات مختلف و متفاوت مهمی میان دو سوره درباره‌ی این قصه، دیده می‌شود که می‌تواند متناسب با غرض هر یک از دو سوره، در این قصه گنجانده‌شده باشد. یک تفاوت اساسی میان دو قصه این است که در سوره‌ی ص، شخصیت اصلی قصه و مخاطب سخن خداوند ابلیس است، اما در سوره طه شخصیت اصلی قصه و مخاطب، حضرت آدم است. براین‌اساس، سایر عناصر قصه در دو سوره نیز در پرتو همین تفاوت اساسی تغییر کرده است. این تفاوت‌ها در عناصر ذیل خود را نشان‌داده است.

عناصر اختصاصی سوره ص عبارت‌اند از: ۱خبر دادن خداوند به فرشتگان درباره‌ی این‌که بشری از گل خواهد آفرید؛ ۲. دمیدن از روح خود در آدم؛ ۳. دمیده شدن روح الهی در آدم؛ ۴. تکبر ورزیدن علت امتناع ابلیس از سجده بر آدم و در نتیجه کافر شدن وی؛ ۵. سؤال و بازخواست خداوند از شیطان برای توضیح علت خودداری از سجده برای آدم؛ ۶. خداوند آدم (ع) را با دو دست خودش آفریده است؛ ۷. آفریده شدن ابلیس از آتش و آدم (ع) از خاک، علت

برتری‌طلبی ابلیس بر آدم؛ ۸. اخراج ابلیس از جایگاه و منزلت خود نزد خداوند و طرد او از رحمت الهی؛ ۹. اعلان نفرین خداوند بر ابلیس و دور ساختن او از رحمت الهی تا قیامت؛ ۱۰. مهلت خواستن ابلیس از خداوند و مهلت دادن خداوند به او تا روز قیامت؛ ۱۱. سوگند خوردن ابلیس به عزت خداوند برای گمراهی آدم و همه فرزندانش و به سقوط کشاندن آنان از منزلت و جایگاهی که خداوند به آن‌ها بخشیده است؛ ۱۲. عدم قدرت شیطان بر گمراه ساختن و به سقوط کشاندن بندگان مخلَص خداوند.

اصلی‌ترین عناصر متفاوت قصه آدم در سوره طه عبارت‌اند از: ۱. پیمان گرفتن از آدم و فراموش کردن آدم پیمان الهی را و این‌که در آدم عزمی بر وفاداری به پیمان نیافت؛ ۲. هشدار به آدم که شیطان دشمن وی است و مبادا موجب اخراج او از بهشت شده و او را به مشقت زندگی در زمین بیاندازد؛ ۳. حضور آدم در بهشت با عدم گرسنگی و برهنگی و تشنگی و گرما نخوردن وی همراه بوده است؛ ۴. ابزاری که شیطان آدم را وسوسه کرده و فریب می‌دهد تا از درخت ممنوعه بخورد، جاودانگی در بهشت و فرمانروایی است که هرگز کهنه نمی‌گردد. ۵. نافرمانی آدم از امر خدا و سپس توبه او و پذیرش توبه‌اش از سوی خداوند و برگزیدن وی.

اینکه چرا خداوند در سوره ص و طه این عناصر را در قصه آدم (ع) گزینش کرده است، نیازمند تأمل بیشتر است، اما بی‌شک این عناصر با غرض هر یک از دو سوره ارتباط آشکاری دارد؛ بنابراین در این مرحله، کشف غرض محوری و موضوع اصلی سوره ص و طه نقش مهمی در تحلیل عناصر اختصاصی قصه آدم (ع) در این دو سوره دارد.

۷. تتابع قصه آدم (ع) در دو سوره ص و طه

هنگامی‌که عناصر دو قصه آدم (ع) در دو سوره‌ی ص و طه با هم دیده می‌شود، مشاهده می‌گردد که گزاره‌های هر دو سوره، پیاپی بوده و جریان مستمری از سرگذشت آدم (ع) را برای ما نقل می‌کنند. نتیجه تلفیق دو گزارش چنین است:

۱. خداوند به فرشتگان خبر می‌دهد که به‌زودی بشری از گل خواهد آفرید (ص/ ۷۱)؛ ۲. بعد از آفریدن آدم به فرشتگان امر می‌کند، هنگامی که از روح خود در آدم دمید، برای آدم سجده کنند، آنگاه همه فرشتگان از خدا فرمانبری کرده برای آدم سجده می‌کنند، به جز ابلیس (ص/ ۷۲ و ۷۳، طه/ ۱۱۶)؛ ۳. ابلیس با تکبر از سجده برای آدم (ع) امتناع ورزیده خدا را نافرمانی می‌کند و بدین سبب کافر می‌گردد (ص/ ۷۴) ۴. در این حال، خداوند شیطان را بازخواست کرده از او می‌خواهد علت سرپیچی‌اش از سجده بر آدم که او را با دو دست خویش آفریده،

توضیح دهد؛ شیطان خود را برتر از آدم معرفی کرده و علت برتریش بر آدم را آفریده شدن خود از آتش و آدم (ع) از خاک معرفی می‌کند (ص/ ۷۵ – ۷۶)؛ ۵. خداوند ابلیس را به دلیل تمرّدش از جایگاه و منزلتی که دارد، اخراج و طرد کرده و از رحمت خویش محروم می‌سازد (ص/۷۷ – ۷۸)؛ ۶. ابلیس از خداوند مهلت می‌خواهد تا روز برانگیخته شدن انسان‌ها (قیامت) و خداوند به او مهلت می‌دهد تا زمان معین (قیامت) (ص: ۷۹ – ۸۱)؛ ۷ . پس از این، ابلیس به عزت خداوند سوگند می‌خورد که آدم و همه فرزندانش را از منزلت و جایگاهی که خداوند به آنها بخشیده است به انحراف و سقوط خواهد کشاند مگر بندگان مخلَص خداوند (ص/ ۸۲ – ۸۳) که البته این عدم سقوط بندگان مخلَص خدا از سر ناتوانی اوست؛ ۸. خداوند اعلام می‌کند که دراین‌صورت، حتماً دوزخ را از او و پیروانش انباشته خواهد کرد (ص/ ۸۴–۸۵)؛ ۹. خداوند از آدم برای انجام کاری پیمان گرفت؛ اما آدم خیلی زود پیمان خدا را فراموش کرد و ما (خدا) در او عزمی نیافتیم (طه/ ۱۱۵)؛ ۱۰. خداوند به آدم و همسرش نسبت به دشمنی شیطان با آن دو و تلاش وی برای اخراج آن‌ها از بهشت هشدار می‌دهد که مراقب باشید مبادا ابلیس شما را از بهشت بیرون کند و شما به مشقت افتید (طه/ ۱۱۷)؛ ۱۱. اینک آدم با همسرش در بهشت حضور دارد و برای آن دو مقرر شده است که در بهشت زندگی توأم با رفاه بگذرانند، نه به گرسنگی و قحطی مبتلا شوند، نه به برهنگی تا نیازمند لباس باشند، نه تشنگی و خسکسالی و نه از گرمای خورشید آزار ببینند (طه/ ۱۱۸ – ۱۱۹)؛ ۱۲. شیطان آدم و همسرش را در بهشت وسوسه کرده و با دو وعده جذاب فریب می‌دهد: یکی جاودانه ماندن و دیگری فرمانروایی زوال ناپذیر(دراز مدت) (طه/ ۱۲۰)؛ ۱۳. وعده‌های جذاب ابلیس، سرانجام آدم و همسرش را فریب می‌دهد و آن‌ها میوه‌ی درختی را که از خوردن آن نهی شده بودند، تناول می‌کنند و بر اثر این تناول، اندام‌های جنسی‌شان آشکار می‌شود. دراین‌حال، شروع به پوشاندن آن با برگ درختان بهشت می‌کنند و بدین‌ترتیب، آدم پروردگارش را نافرمانی می‌کند، بر اثر این نافرمانی، آدم و همسرش از آن جایگاه توأم با رفاه خود سقوط می‌کنند (طه/ ۱۲۱)؛ ۱۴. خداوند دوباره آدم را برمی‌گزیند و توفیق توبه به او عطا می‌کند و با توبه آدم او را هدایت می‌کند، اما آدم و همسرش را از بهشت هبوط می‌دهد و خبر می‌دهد که در زندگی جدید همواره با یکدیگر دشمنی می‌کنند، در عین حال همواره هدایت از جانب خدا خواهد آمد و هر کسی که از هدایت الهی دنباله‌روی کند، هرگز نه گمراه می‌شود و به مشقت نمی‌افتد (طه/ ۱۲۲ – ۱۲۳).

چنان‌که مشاهده می‌شود، ترتیب قصه در این دو سوره، پیوسته و هماهنگ

با ترتیب نزول است؛ یعنی اولین گزارش‌های قصه آدم (ع) در سوره ص. که نخستین سوره مشتمل بر قصه آدم در ترتیب نزول است. آمده و ادامه آن در سوره طه. دومین سوره مشتمل بر قصه آدم (ع). گزارش شده است. در سوره‌های دیگر نیز بخشی دیگر از قصه‌های آدم آمده و در بخشی از آیات بخش‌هایی از همین قصه تفصیل داده شده است.

۸. قصه آدم (ع) در خدمت غرض اصلی سوره ص و طه

چنان‌که اشاره شد، تفاوت‌های اساسی در قصه آدم و شیطان در دو سوره‌ی ص و طه مشاهده می‌شود. همان‌گونه که برخی پژوهشگران بیان کرده‌اند، تفاوت‌های دو قصه در خدمت اغراض دو سوره یاد شده قرار می‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر، این غرض متفاوتِ هر یک از دو سوره بوده است که گزینش گزاره‌های قصه آدم (ع) در هر یک از دو سوره را شکل داده است.

الف) غرض سوره ص

بسیاری از مفسران دوره‌ی معاصر، درباره‌ی غرض سوره‌ی ص اظهارنظر کرده‌اند. بیشتر آن‌ها، غرض این سوره را بیان مسئله توحید و وحی و قرآن و انذار نسبت به معاد یا عالم آخرت دانسته‌اند (قطب، ۱۴۱۲: ۵/ ۳۰۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/ ۱۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/ ۲۰۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۹/ ۲۳۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۹/ ۱۹۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳/ ۱۰۷). مثلاً علامه طباطبایی می‌نویسد: «در سوره‌ی ص سخن بر محور منذر بودن پیامبر با ذکر یا قران نازل‌شده از جانب خدا بر ایشان و دعوت به توحید و اخلاص در بندگی خدای تعالی دور می‌زند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/ ۱۸۱) وی معارف سوره ص را در چهار بخش دیده است: در بخش نخست با یاد کردی از سرسختی کافران و سرپیچی کردن از پیروی پیامبر و ایمان به آن حضرت و منع مشرکان از ایمان آوردن مردم و سخن باطل بر زبان راندن، آغازشده است. در بخش دوم سوره با ذکر قصه‌هایی از پیامبران گذشته، پیامبر را به صبر امر کرده است. در بخش سوم عاقبت پرهیزگاران و طغیان‌گران را به تصویر کشیده است. درنهایت در بخش چهارم به پیامبر امر می‌کند انذار مردم و دعوت به توحید را به آن‌ها ابلاغ کرده و بیان کند که عاقبت پیروان شیطان، آتش است (همان).

همان‌گونه که مفسران اشاره‌کرده‌اند، در یک تقسیم‌بندی کلی، معارف سوره ص را می‌توان در پنج بخش جای داد. با تأمل در بخش‌های مختلف این سوره و با در نظر گرفتن روایات، سبب نزول به‌نظر می‌رسد، اصلی‌ترین موضوع و غرض

سوره، اعلان شکست مشرکان مکه در مواجهه و مقابله با پیامبر و نیز خبر قطعی دادن از استقرار قدرتمندانه و حاکمیت دین حق در زمین، همراه با تأکید بر وحدانیت خداست. افزون براین، سوره به برخی چالش‌ها و خطراتی که حاکمیت پیامبر و حاکمان اسلامی را تهدید می‌کند، اشاره‌کرده است (طیب حسینی، ۱۳۹۳: ۵۳). این غرض بر بخش‌های مختلف سوره‌ی ص سایه انداخته است. چنان‌که ۱۶ آیه‌ی نخست سوره، تقابل مشرکان با پیامبر را گزارش کرده و در آیه‌ی ۱۱، از آنان با عنوان سپاهیانی از احزاب مختلف شکست‌خورده، یادکرده است «جُنْدٌ ما هُنالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزابِ». در آیه ۱۷ با تعبیر «أذکر» پیامبر را به یادآوردن داستان داود قدرتمند توجه می‌دهد: «اصْبِرْ عَلى ما يَقُولُونَ وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّاب»، داودی که از فرمانروایی مقتدر و مستحکم و حکمت و قضاوت حق و عادلانه ـ که همگی نماد حکمرانی مقتدرانه است ـ برخوردار بوده است (ص/۲۰). نیز در آیه ۳۱ سوره، در ارتباط با قصه‌ی حضرت سلیمان، از مجاهدانی نیرومند و برخوردار از اسبان چابک و تیزرو، یاد شده است و در آیه‌ی ۳۵ سوره، سلیمان از خدا فرمانروایی باعظمت و بسیار مقتدر که تاکنون به احدی داده نشده و بعد از این هم داده نخواهد شد درخواست می‌کند و خداوند هم این فرمانروایی را به وی می‌بخشد؛ بنابراین قصه‌ی داود و سلیمان در این سوره، همراه با گزینش واژگان خاص، پیوند عمیقی با غرضی که از آن یاد شد (حاکمیت دین و پیامبر و جانشینان وی) دارد.

در بخش بعدی سوره، قصه‌ی ایوب پیامبر و رنج‌هایی که وی به آن مبتلا شد و صبر و پایداری‌اش در برابر آن همه محنت و رنج، سفارش به فرمانروایان راستین و الهی جهت تحمل سختی‌ها، مشکلات، رنج‌ها و محرومیت‌های مادی، فراروی حکومت است.

در بخش دیگر سوره، از پیامبران بزرگی همچون ابراهیم، اسحاق و یعقوب یادشده و از آنان با تعبیر «اولی الایدی = بسیار قدرتمند» یاد شده است. نیز از پیامبرانی چون اسماعیل و یسع و ذوالکِفل یاد شده که به‌عنوان اخیار و برگزیدگان و نیکان معرفی شده‌اند. نکته قابل توجه در این بخش آن است که خداوند از این سه پیامبر یعنی ابراهیم و اسحاق و یعقوب با تعبیر قدرتمند و صاحب بصیرت یاد کرده و با تعبیر «اَخلَصناهم» خبر می‌دهد که ما این پیامبران را با یک ویژگی خالص، یاد آخرت، خالص گرداندیم «إِنَّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّار» (ص/ ۴۶) این یادکرد نیز با غرض اصلی سوره یعنی حاکمیت پیامبر و جانشینانش پیوندی نزدیک دارد، چرا که تنها بندگان مُخلَص خدا شایستگی حکومت و فرمانروایی بر

بندگان خدا را خواهند داشت، چنان‌که در قصه‌ی آدم و شیطان در این سوره نیز بندگان مخلَص خدا از انحراف شیطان مصون معرفی شده‌اند. همچنین در ادامه خداوند می‌فرماید: «قُلۡ هُوَ نَبَؤٌاْ عَظِيمٌ» (ص/۶۷). درباره مقصود از «نبأ عظیم» در این آیه، ۳ دیدگاه مطرح‌شده است: ۱. قران؛ ۲. وحدانیت خدا؛ ۳. اخبار بهشت و دوزخ؛ اما به‌نظر می‌رسد که همسو با سیاق کل سوره و متناسب با موضوع اصلی آن و نیز با توجه به آیه پایانی سوره «وَلِتَعلَمَ نَبَأَهُ بعدَ حين»، مقصود از «نبأ عظیم» خبر استقرار حکومت دینی پیامبر و سپس جانشینان آن حضرت و رسیدن این حاکمیت به نقطه‌ی مطلوب نهایی و آرمانی است، یعنی حکومتی عادلانه و با اقتدار همچون حکومت داود پیامبر و فرمانروایی سلیمان، لذا در بخش پایانی سوره، خداوند مخاطبان را اعم از مشرکان و مؤمنان به داستان آفرینش حضرت آدم و مقام او و سوگند به‌منظور گمراهی و به سقوط کشاندن فرزندان آدم توجه می‌دهد. خدا بشری را از گل آفرید و از فرشتگان خواست برای او سجده کنند، اما ابلیس با تکبر از فرمان خدا سرپیچی کرد و خود را برتر از انسان پنداشت و به سبب این نافرمانی از درگاه خدا رانده شد و تا قیامت مشمول لعنت خدا گشت. او از خدا مهلت خواست و سوگند یاد کرد تا قیامت بنی‌آدم را از راه به در برد و به سقوط کشاند، جز بندگان مخلَص خدا که خدا آنان را خالص ساخته و از گمراهی معصوم‌شان داشته است. ارتباط این داستان با موضوع اصلی سوره یعنی حکومت و قدرت سیاسی پیامبر و جانشین آن در این است که خدای تعالی با ذکر این قصه به همه‌ی مؤمنان هشدار می‌دهد که ممکن است افرادی از آنان، در سایه‌ی دین به قدرت و فرمانروایی فراچنگ آورند، اینان باید بدانند که شیطان دشمن قسم خورده آنان است و از طریق قدرت و حکومت، آنان را که شایسته و برگزیده خدا نباشند و به درجه برگزیدگی و خلوص نرسیده باشند، به سقوط خواهد کشاند (طیب حسینی، ۱۳۹۳: ۵۷ – ۶۰).

ب) غرض سوره طه

درباره غرض سوره طه نیز اظهارنظرهای مختلفی شده است. بیشتر آن‌ها غرض این سوره را بیان مسئله‌ی توحید و وحی و قرآن و انذار نسبت به معاد یا عالم آخرت دانسته‌اند (قطب، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/ ۱۱۹؛ حوی، ۱۴۲۴: ۷/ ۳۳۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۱۵۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱/ ۸۷؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۶/ ۳۶۶). با تأمل در آیات سوره‌ی طه چنین به‌نظر می‌آید که اصلی‌ترین غرض سوره طه، در کنار هدایت پیامبر در برخورد با مشرکان و آزارهای آنان، پاسخ به نگرانی‌های پیامبر نسبت به آینده‌ی امت و برنامه‌های آن حضرت

برای حاکم جامعه اسلامی، پس از خود و آرامش بخشیدن به آن حضرت بوده است (: طیب حسینی، ۱۳۹۵: ۴۶) مسئله‌ی حاکم و حکومت در جامعه اسلامی بر تمام بخش‌های سوره، به‌طور برجسته‌ای سایه انداخته است. در آیه‌ی ۵ سوره «الرَّحْمَانُ عَلَىَ الْعَرْشِ اسْتَوَى» استوای بر عرش، کنایه از فرمانروایی خداوند با عالم است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸/ ۸۶)، در آیه ۲۹ سوره، قصه موسی هنگام مبعوث شدن به رسالت آمده که از خداوند درخواست وزیری از خاندانش و مشخصاً برادرش هارون می‌کند: «وَ اجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي». در ادامه‌ی سوره، پس از هجرت موسی و بنی اسرائیل از مصر و نجات از سلطه و آزار فرعون، موسی به میقات رفته، هارون در غیاب وی از بنی اسرائیلی که توسط سامری گمراه شده و گوساله پرست شده‌اند، می‌خواهد که از وی پیروی کرده و فرمانبردارش باشند: «وَ لَقَدْ قالَ لَهُمْ هارُونُ مِنْ قَبْلُ يا قَوْمِ إِنَّما فُتِنْتُمْ بِهِ وَ إِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمنُ فَاتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي» (طه/۹۰) و در آیه‌ی ۹۴، هارون در پاسخ به موسی (ع) که چرا جلوی انحراف بنی‌اسرائیل و گوساله‌پرستی آنان را نگرفته است، از ترس خود نسبت به ایجاد تفرقه میان امت سخن‌گفته است: «قالَ يَا بْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي». سپس در آیه ۱۱۴ نیز خداوند را فرمانروای حق و آشکار و برتر از هر چیز و هر شخص معرفی کرده است: «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ». در ادامه آیات قصه آدم و شیطان آمده و در این قصه، علی‌رغم هشدار خداوند به آدم مبنی بر این‌که شیطان دشمن او و همسرش است، شیطان آدم را با وعده حکومت و فرمانروایی که هرگز کهنه و ضعیف نمی‌شود، فریب می‌دهد: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلى». در آیات پایانی سوره، گرچه مستقیماً واژه‌ای دال بر حکومت و فرمانروایی به کار نرفته است، اما در روایات تفسیری اهل بیت (ع) ذیل آیات، برخی از این آیات در ارتباط با خلفا و جانشینان پیامبر تفسیر شده است (طیب حسینی، ۱۳۹۵ الف: ۱۵۲ – ۱۸۶). با توجه به این کلیدواژه‌ها، غرض اصلی نزول سوره طه، بیان مسأله‌ی حاکمیت سیاسی بر مسلمانان بعد از پیامبر و تعیین وزیر و خلیفه ایشان و نیز بیان این که به دلیل قدرت طلبی که در ذات بشر نهفته و وجود دشمن قسم‌خورده‌ای چون شیطان، حاکمیت سیاسی جانشین پیامبر با چالش‌هایی روبرو خواهد شد. همچنین در این سوره، موضعی را که جانشین پیامبر در شرایط کنار زده شدن از قدرت، باید انجام دهد بیان شده است: ایفای نقش هدایتگری امت، پرهیز از هرگونه ایجاد شکاف و تفرقه در میان امت، ولو مستلزم از دست دادن خلافت باشد و پناه آوردن

به نماز به عنوان برترین ذکر خدای تعالی تا سرانجام خدایی که فرمانروای حق و آشکار و مطلق بر عالم هستی است آنچه را که مقدر کرده است فرا رساند: «قُلْ كُلٌّ مُتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَ مَنِ اهْتَدَى» (طه/ ۱۳۵) (طیب حسینی، ۱۳۹۵: ۵۳ – ۵۵؛ همان، ۱۳۹۵الف: ۱۴۵ و ۱۴۶)

۹. عنصر اصلی قصه آدم در سوره ص و طه با توجه به غرض اصلی سوره‌ها

همانگونه که قبلاً اشاره شد، یکی از اهداف تکرار در قصه‌های قرآن، همراه با اختلاف در گزینش عناصر قصه، تعدد و تفاوت اغراض سوره‌هاست. از آنجا که هر قصه قابلیت بیان اغراض و اهداف متعدد دارد، نقل آن در هر سوره از زاویه متفاوت، بیانگر یکی از اغراض آن قصه است (ملبوبی، ۱۳۷۶: ۱۴۳). مطالعه قصه‌های قرآن نشان می‌دهد که گزینش واژگان در هر قصه نیز به طور شگفت‌انگیزی در خدمت اغراض آن سوره قرار گرفته است و از یک سوره به سوره دیگر تغییر می‌کند. براین اساس، به منظور شناخت همسویی قصه با غرض اصلی سوره، باید روی واژگان و عناصر متمایز قصه تمرکز کرد. برای درک این تمایز در دو سوره ص و طه، در هر سوره روی یک عنصر تمرکز می کنیم و براین باوریم که سایر عناصر اختصاصی قصه آدم در این دو سور، قابل ارجاع به همین عنصر اساسی است.

عنصر اساسی سوره ص عبارت است از؛ تصمیم شیطان به «سقوط کشاندن همه انسان‌ها، به‌جز بندگان مخلَص خداوند». هنگامی‌که ارتباط این عنصر اساسی با سایر بخش‌های سوره ص و غرض اصلی آن ـ که قبلاً معرفی شد ـ سنجیده شود، این نتیجه را به دست می‌دهد که خداوند در سوره‌ی ص، درصدد بیان قطعیت پیروزی پیامبر بر مشرکان مکه و استقرار حاکمیت و حکومتی دینی از سوی آن حضرت است. ازآنجاکه تقدیر الهی بر این تعلق گرفته که دین اسلام به‌عنوان دین خاتم استمرار داشته باشد و طبعاً در پرتو این دین، برای افراد زیادی در طول تاریخ، فرصت حکمرانی فراهم می‌گردد، خدای تعالی در سایر بخش‌های سوره با اشاره به برخی از آسیب‌های بسیار مهمی که حکمرانان بالقوه را با خطر انحراف و سقوط خود و جامعه مواجه می‌سازد، خدای تعالی با طرح قصه شیطان و آدم در این سوره از زاویه‌ای کاملاً اختصاصی درصدد برآمده تا دو نکته را به همه مؤمنان یادآوری کند: ۱. همه به‌ویژه کسانی که در معرض حکومت‌داری و حکمرانی قرار خواهند گرفت مراقب باشند که شیطان با مهلتی که از خدا گرفته و سوگندی که خورده، مصمم است بنی‌آدم را از طریق قدرت و حکومت یافتن (با توجه به سیاق سوره) به سقوط کشاند و هیچ یک از افراد، نباید خود را مستثناء

کرده و مصون از فریب شیطان بشمارد ۲. خداوند همواره هم در گذشته و هم در آینده بندگان برگزیده‌ای دارد، هم‌وزن پیامبرانی چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و... «إِنَّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» (ص/۴۶) که از فریب شیطان معصوم و مصونند و تنها آنان صلاحیت حکمرانی عادلانه را در زمین خواهند داشت. «إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ» (ص/۸۳).

عنصر اساسی قصه آدم در سوره طه هم عبارت است از: «فریب دادن شیطان حضرت آدم را با وعده فرمانروایی زوال ناپذیر». این عنصر نیز کاملاً با بخش‌های مختلف سوره و غرض آن همسوست. چنان‌که بیان شد، اصلی‌ترین غرض سوره، رفع نگرانی رسول خدا (ص) نسبت به طرح و برنامه‌هایش نسبت به آینده دین و خلافت و خلیفه‌ای است که پیامبر در حال تربیت اوست، اما پیامبر می‌بیند که این خلیفه‌اش توسط افرادی از امتش در نقش سامری به حاشیه رانده می‌شوند. همسو با این غرض، خداوند با طرح قصه حضرت آدم و جایگاهش و فریب او توسط شیطان، آن هم با وعده فرمانروایی، آشکارا به مؤمنان حاضر در امت پیامبر، هشدار می‌دهد که مبادا فریب شیطان خورد و به طمع حکمرانی، در نقش سامری این امت ظاهر شوند و موجبات سقوط خود و امت را فراهم آورند. سایر نکات متمایز قصه در سوره طه در سایه همین عنصر اساسی جای می‌گیرد. با این تحلیل به‌نظر می‌رسد که هر دو سوره ص و طه، مسئله سیاست و حکمرانی در جامعه اسلامی و آسیب‌های اساسی آن را مورد توجه قرار داده‌اند، با این تفاوت که در یکی، اصل استقرار حاکمیت اسلام را هدف قرار داده و در قصه شیطان و آدم بر وجود شایستگانی برای حکمرانی تأکید می‌کند و در سوره طه، به مرحله بعد از استقرار حاکمیت اسلام توجه کرده است و درباره‌ی نوع و فرد جانشین پیامبر توصیه می‌کند و هشدار به مؤمنان که مراقب باشند، شیطان با وعده فرمانروایی آنان را فریب ندهد و به تصاحب حاکمیت در جامعه اسلامی که نتیجه‌ای جز سقوط خود و به سقوط کشاندن جامعه ندارد، روی نیاورند.

نتیجه‌گیری

در رهگذر مباحث گذشته این نتیجه به دست می‌آید که یکی از زمینه‌های مطالعات و تفسیر تطبیقی قرآن، مقایسه میان قصص قرآن است. این مطالعه تطبیقی دستاوردهای مهمی در عرصه تفسیر قرآن دارد که در حوزه قصه‌های متعلق به یک موضوع، اما مکرر در دو یا چند سوره از دو دستاورد ذیل برخوردار است:

یکی هم‌افزایی و تکمیل زنجیره قصه‌ها و دیگری کشف ارتباط میان زاویه دید

هـر قصـه بـا غرض سـوره. همچنیـن از رهگـذر مقایسـه عناصر قصه حضـرت آدم (ع) و شـیطان در دو سـوره ص و طه به دسـت آمد که ازنظر محتوا، عنصر اساسی متمایـز قصـه آدم در سـوره ص، مصونیت بندگان مخلَص خدا از فریب شـیطان و انحراف، در مسأله قدرت و حکمرانی جامعه اسلامی است و از نظر قرآن، تنها آنان شایسـتگی حکومت دارند و عنصر اساسـی قصه در سـوره طه، هشـداری اسـت به اینکه قدرت و حکمرانی عامل اساسی انحراف و سقوط انسان است.

منابع

قرآن کریم، ترجمه طاهری قزوینی.
ابن عاشور، محمد بن طاهر (١٤٢٠ ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
حوی، سعید (١٤٢٤ ق): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دار السلام.
خالدی، صلاح عبدالفتاح (١٤٢٢ ق): «التفسیر الموضوعی بین النظریة و التطبیق»، عمان: دار النفائس.
خلف الله، محمداحمد (١٩٩٩ م): «الفن القصصی فی القرآن الکریم»، لندن: مؤسسة الانتشار العربی.
رومی، فهدبن عبدالرحمن (١٤١٩ ق): «بحوث فی اصول التفسیر و مناهجه»، ریاض: مکتبة التوبه.
زرکشی، محمد بن بهادر (١٤١٠ ق): «البرهان في علوم القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
سامرایی، فاضل صالح (١٣٩٨ ش): «آرایه های بلاغی قرآن کریم»، مترجم: قادر قادری، تهران: نشر احسان.
سامرایی، فاضل صالح (١٣٩٦ ش): «بلاغت تعبیر در ساختارشناسی قرآن»، مترجم: انسیه خزعلی و یسرا شادمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
سامرایی، فاضل صالح (١٣٩٩ ش): «بلاغت واژگانی در قرآن»، مترجم: هادی نصیری و محبت علی حسینی زاده، قم: بوستان کتاب.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (١٤٢١ ق): «الإتقان في علوم القرآن»، بیروت: دار الکتاب العربي.
طباطبایی، محمدحسین (١٣٩٠ ق): «المیزان في تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
طباطبایی، محمدحسین (١٣٧٤ ش): «ترجمه تفسیر المیزان»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصرخسرو.
طیب حسینی، سید محمود (١٣٩٥ ش): «حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی و ویژگی‌های آن در سوره‌های مکی قرآن بررسی سوره طه»، مجله معرفت سیاسی، سال هفتم، شماره ١٥.
طیب حسینی، سیدمحمود (١٣٩٥ ش) الف: «پیامبر اندیشناک خلافت»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
طیب حسینی، سید محمود (١٣٩٣ ش): «طراحی حاکمیت سیاسی پیامبر و جانشینان آن حضرت و آسیب‌های فراروی آن در سوره ص»، مجله معرفت سیاسی سال ششم، شماره ١٢.
عسگری، انسیه (١٣٩٧ ش): «جریان شناسی تفسیر تطبیقی»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
فضل الله، محمد حسین (١٤١٩ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملاك.
قرشی، سیدعلی اکبر (١٣٧٧ ش): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت.
قطب، ابراهیم بن شاذلی (١٤٢٣ ق): «مشاهد القیامه»، قاهره: دار الشروق.
مصطفوی، حسن (١٣٦٠ ش): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
معرفت، محمدهادی (١٣٨١ ش): «علوم قرآنی»، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
مکارم شیرازی، ناصر (١٣٧١ ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیه..
ملبوبی، محمد تقی (١٣٧٦ ش): «تحلیلی نو از قصص قرآن»، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

References

The Holy Qur'an, Translated by Taheri Qazvini

Ibn Ashur, Muhammad bin Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.

Hawwa, Sa'id (1424 AH): "Al-Asas fi al-Tafsir", Cairo: Dar al-Salam.

Al-Khalidi, Salah Abd al-Fattah (1422 AH): "Al-Tafsir al-Mawdu'i Bayna al-Nazariyyah wa al-Tatbiq", Amman: Dar al-Nafa'is.

Khalaf Allah, Muhammad Ahmad (1999 AD): "Al-Fann al-Qisasi fi al-Qur'an al-Karim", London: Mu'assasat al-Intishar al-'Arabi.

Rumi, Fahd bin Abd al-Rahman (1419 AH): "Buhuth fi Usul al-Tafsir wa Manahijihi", Riyadh: Maktabat al-Tawbah.

Al-Zarkashi, Muhammad bin Bahadur (1410 AH): "Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Samara'i, Fadil Salih (1398 SH): "The Rhetorical Devices of the Holy Qur'an", Translated by Qader Qaderi, Tehran: Nashr-e Ehsan.

Al-Samara'i, Fadil Salih (1396 SH): "The Eloquence of Expression in the Structural Analysis of the Qur'an", Translated by Ensieh Khaz'ali and Yosra Shadman, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

Al-Samara'i, Fadil Salih (1399 SH): "Lexical Eloquence in the Qur'an", Translated by Hadi Nasiri and Mohabbat Ali Hosseinizadeh, Qom: Bustan-e Ketab.

Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1421 AH): "Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1374 SH): "Translation of Tafsir al-Mizan", Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami.

Al-Tabarsi, Fadl bin Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw.

Tayyib Hosseini, Sayyid Mahmud (1395 SH): "The Political Sovereignty of the Islamic Community and Its Characteristics in the Meccan Surahs of the Qur'an: A Study of Surah Ta-Ha", Ma'rifat-e Siasi Journal, 7th Year, No. 15.

Tayyib Hosseini, Sayyid Mahmud (1395 SHa): "The Prophet and the Anxiety of Caliphate", Qom: Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah.

Tayyib Hosseini, Sayyid Mahmud (1393 SH): "The Design of the Political Sovereignty of the Prophet and His Successors and the Challenges Facing It in Surah Sad", Ma'rifat-e Siasi Journal, 6th Year, No. 12.

Asgari, Ensieh (1397 SH): "A Trend Analysis of Comparative Tafsir", Qom: Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah.

Fadl Allah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malak.

Qurashi, Sayyid Ali Akbar (1377 SH): "Tafsir Ahsan al-Hadith", Tehran: Bonyad-e Be'that.

Qutb, Ibrahim bin Shadhili (1423 AH): "Mashahid al-Qiyamah", Cairo: Dar al-Shuruq.

Mostafavi, Hasan (1360 SH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an", Tehran: Bongah-e Nashr va Tarjomeh-ye Ketab.

Ma'rifat, Muhammad Hadi (1381 SH): "Qur'anic Sciences", Qom: Mu'assasah-ye Farhangi-ye Intisharati-ye al-Tamhid.

Makarem Shirazi, Naser (1371 SH): "Tafsir Nemuneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Malbubi, Muhammad Taqi (1376 SH): "A New Analysis of the Stories of the Qur'an", Tehran: Mu'assasah-ye Intisharat-e Amir Kabir.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Study of the Hermeneutical Foundations, Sources, and Orientations of Muhammad Husayn Tabataba'i and Muhammad Husayn Fadlallah

Mohsen Qasempour Ravandi [1] ; **Hanan Amidi** [2]

1. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran . m.qasempour@atu.ac.ir
2. Ph.D. Candidate, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author) .62maryam83@gmail.com

Research Promotional

Abstract

Research Objective:
This study was conducted with the aim of performing a comparative analysis of the hermeneutical foundations (mabāni), source materials (manābi‘), and exegetical orientations (gerāyeshhā) of Allameh Muhammad Husayn Tabataba'i in his commentary Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an and Allameh Muhammad Husayn Fadlallah in his commentary Min Wahy al-Qur'an. It seeks to address the primary research question: despite their shared utilization of the "Quran-by-Quran" (tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān) method, what points of convergence and divergence exist between these two exegetes across these three domains? Additionally, the secondary research questions focus on examining their shared and distinct principles, the sources utilized, their exegetical orientations, and the influence of their social concerns and rational approaches on their respective commentaries.

Research Methodology:
This study employs a descriptive-analytical methodology, utilizing library-based research to compare the hermeneutical foundations, source materials, and exegetical orientations of Allameh Tabataba'i and Allameh Fadlallah, who are among the most prominent contemporary Shia commentators.

Research Findings:
Exegetical Foundations (Mabāni): In the domain of hermeneutical foundations, the findings indicate that both commentators subscribe to several shared principles, such as the preservation of the Quran from alteration (ʿiṣmah al-Qur'ān min al-taḥrīf), the general intelligibility of the verses for the public, the authoritative validity of the apparent meanings (hujjiyyah al-ẓawāhir), and the acceptance of the

Received: 2025/04/13 ; **Received in revised from:** 2025/07/21 ; **Accepted:** 2025/08/29 ; **Published online:** 2025/10/23

How to cite: Qasempour Ravandi, Mohsen , Amidi, Hanan (1404SH): ' A Comparative Study of the Hermeneutical Foundations, Sources, and Orientations of Muhammad Husayn Tabataba'i and Muhammad Husayn Fadlallah', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P34-61,
https://doi.org/10.22034/csq.2026.478558.1472

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

abrogation (naskh) of certain Quranic rulings.
However, notable differences exist in their perspectives: Tabataba'i views the inimitability of the Quran (iʿjāz) as comprehensive and multi-faceted, encompassing eloquence (balāghah), unseen reports (akhbār al-ghayb), and the absence of internal contradiction, whereas Allameh Fadlallah restricts the miraculous aspect of the Quran primarily to its expressive (bayāni) dimension. Furthermore, Allameh Tabataba'i employs exegetical traditions (riwāyāt) as corroborating evidence (mu'ayyad), whereas Allameh Fadlallah only accepts traditions that actively facilitate the comprehension and derivation of meanings from the verses, placing a rigorous emphasis on the critical evaluation of their chains of transmission (asnad).

Research Findings:
Exegetical Sources (Manābiʿ):Regarding exegetical sources, both commentators utilize the Quran as their primary source, alongside the Sunnah, intellect (ʿaql), hadith collections, and preceding commentaries. However, Allameh Tabataba'i considers the intellect as an independent source in exegesis and draws upon a broader range of narrative sources, including the Four Books (al-Kutub al-Arbaʿah) of the Shia and the Six Books (al-Ṣiḥāḥ al-Sittah) of the Sunni traditions. In contrast, Allameh Fadlallah treats the intellect primarily as an instrumental tool for comprehending the Quran and the Sunnah, and exhibits greater caution in employing hadith narratives due to concerns regarding potential chains of transmission weakness.

Research Findings:
Exegetical Orientations (Gerāyeshhā):In terms of exegetical orientations, both commentators share common social and literary orientations while avoiding an overly juridical (fiqhi) approach. Nonetheless, Allameh Tabataba'i exhibits a prominent philosophical and theological (kalāmi) orientation, analyzing theological matters through the lens of philosophical rationality. Conversely, Allameh Fadlallah lacks a philosophical orientation, opting instead to emphasize innate/primordial rationality (al-ʿaqlāniyyah al-fiṭriyyah) in theological analysis. While the social orientation in Al-Mizan is pursued through a balanced approach aligned with Quranic teachings, it is significantly more pronounced in Min Wahy al-Qur'an, which focuses intensively on contemporary issues and the immediate needs of modern society, particularly within the dynamic sociopolitical context of Lebanon.

Research Findings:
Socio-Political Influences: In response to the influence of social and political concerns, the findings indicate that the serene and scholarly atmosphere of Qom steered Allameh Tabataba'i's commentary toward comprehensiveness and systematic balance in philosophical, theological, and social discussions. Conversely, the turbulent and dynamic environment of Lebanon directed Allameh Fadlallah's commentary toward practical social and educational (tarbawi) issues, seeking direct answers to contemporary

exigencies. Furthermore, the divergence in their rational frameworks—Allameh Tabataba'i's systematic philosophical rationality versus Allameh Fadlallah's innate rationality—has led to distinct methodologies in their respective theological and exegetical analyses.

Final Conclusion:
This research demonstrates that despite their shared reliance on the Quran-by-Quran exegetical methodology, their divergences in foundational principles (such as the nature of inimitability and the role of traditions), sources (the role of intellect and the extent of hadith utilization), and orientations (philosophical and theological versus social and educational) stem primarily from their distinct intellectual anxieties, life environments, and rational frameworks. These findings contribute to a deeper understanding of the diversity of exegetical approaches within the Shia tradition and illustrate the profound impact of contextual and environmental factors on Quranic hermeneutics.

Keywords: Exegetical Principles (mabāni), Exegetical Sources (manābi‘), Exegetical Orientations (gerāyesh), Quran-by-Quran Hermeneutics, Allameh Tabataba'i, Allameh Fadlallah

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین فضل‌الله و محمدحسین طباطبایی

محسن قاسم‌پور راوندی [۱]، **حنان عمیدی** [۲]

۱. استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی،دانشکده الهیات ومعارف اسلامی، تهران، ایران.
m.qasempour@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی،دانشکده الهیات ومعارف اسلامی، تهران، ایران.
(نویسنده مسئول). 62maryam83@gmail.com

ترویجی

چکیده

علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله، از برجسته‌ترین مفسران معاصر شیعه، با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن، تفاسیر ارزشمند «المیزان» و «من وحی‌القرآن» را ارائه کرده‌اند که هر یک ویژگی‌های منحصربه‌فردی در رویکرد تفسیری دارند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری این دو مفسر پرداخته و درصدد تبیین اشتراکات و افتراقات آنهاست. در حوزه مبانی تفسیری، هر دو مفسر به مصونیت قرآن از تحریف، فهم‌پذیری آیات برای عموم، حجیت ظواهر قرآن و پذیرش نسخ برخی احکام قرآنی معتقدند. با این حال، در موضوع اعجاز قرآن و نقش روایات تفسیری اختلافاتی وجود دارد؛ طباطبایی اعجاز قرآن را عام و شامل جنبه‌های متعدد مانند بلاغت، اخبار غیبی و فقدان اختلاف می‌داند، در حالی که فضل‌الله اعجاز را به جنبه بیانی محدود کرده و بر بلاغت قرآن تأکید دارد. همچنین، طباطبایی از روایات تفسیری به‌عنوان مؤید و مکمل تفسیر استفاده می‌کند، اما فضل‌الله تنها روایاتی را می‌پذیرد که در خدمت فهم و استنباط آیات باشند و به نقد دقیق اسناد روایات توجه ویژه‌ای دارد. از نظر منابع تفسیری، هر دو مفسر از قرآن، سنت، عقل، منابع حدیثی و تفاسیر پیشین بهره جسته‌اند، اما طباطبایی عقل را به‌عنوان منبعی مستقل در تفسیر به کار می‌برد، در حالی که فضل‌الله عقل را ابزاری برای فهم بهتر قرآن و سنت می‌داند. در گرایش‌های تفسیری، هر دو مفسر گرایش اجتماعی و ادبی مشترکی دارند و از پرداختن به گرایش فقهی پرهیز کرده‌اند. با این حال، طباطبایی دارای گرایش فلسفی و کلامی برجسته‌ای است و مسائل کلامی را با عقلانیت فلسفی تحلیل می‌کند، در

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۰۱ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: قاسم پور راوندی، محسن، عمیدی، حنان(۱٤۰٤): «بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش تفسیری محمدحسین فضل‌الله و محمدحسین طباطبایی»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ٦۱-۳٤،
https://doi.org/10.22034/csq.2026.478558.1472

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

حالی کـه فضل‌الله فاقد گرایش فلسـفی بـوده و بر عقلانیت فطـری و کاربردی در تحلیل کلامـی تأکیـد دارد. ایـن پژوهش نشـان می‌دهد که تفاوت‌های تفسـیری این دو مفسـر، عـلاوه بـر روش‌هـای عقلانی متفـاوت، از دغدغه‌هـای اجتماعی و سیاسـی متمایـز آنها، به‌ویژه تأثیر محیط پویای لبنان بر فضل‌الله، نشأت می‌گیرد.

کلیدواژه‌هـا: مبانـی تفسـیری، منابع تفسـیری، گرایش تفسـیری، تفسـیر قرآن بـه قرآن، طباطبایی، فضل‌الله.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های علمی و دینی در جهان اسلام، همواره تحت تأثیر عوامل متعددی از جمله پیش‌فرض‌ها، تخصص، گرایش‌ها و فضای فرهنگی-اجتماعی مفسر قرار داشته است. این عوامل نه‌تنها فهم مفسر از آیات را شکل می‌دهند، بلکه جهت‌گیری‌های تفسیری او را نیز تعیین می‌کنند. در این میان، روش تفسیر قرآن به قرآن، به دلیل تأکید بر استفاده از خود قرآن برای توضیح آیات، از روش‌های برجسته و مورد توجه در تفسیر معاصر است. علامه محمدحسین طباطبایی و علامه محمدحسین فضل‌الله، دو مفسر برجسته شیعه معاصر، با بهره‌گیری از این روش، تفاسیر ارزشمند «المیزان» و «من وحی القرآن» را نگاشته‌اند که هر یک به دلیل ویژگی‌های خاص خود، جایگاه ویژه‌ای در میان تفاسیر شیعی دارند. این پژوهش به دنبال بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری این دو مفسر است تا اشتراکات و افتراقات آن‌ها را در چارچوب روش مشترکشان تبیین کند.

یکی از پرسش‌های بنیادین در مطالعات تفسیری، چگونگی تأثیر عوامل محیطی، فکری و اعتقادی بر فهم و تفسیر قرآن است. با وجود اینکه علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله هر دو از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده‌اند، تفاوت‌های آشکاری در رویکردها و نتایج تفسیری آن‌ها مشاهده می‌شود. این تفاوت‌ها می‌تواند ناشی از مبانی نظری، منابع مورد استفاده، یا گرایش‌های تفسیری متمایز آن‌ها باشد. برای مثال، «المیزان» با رویکردی جامع، به مباحث فلسفی، کلامی و اجتماعی توجه دارد، در حالی که «من وحی القرآن» با گرایشی تربیتی-اجتماعی، بر مسائل روز و نیازهای جامعه معاصر تمرکز کرده است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که با وجود اشتراک در روش تفسیری، چه عواملی سبب تفاوت در مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری این دو مفسر شده‌اند؟ همچنین، این مطالعه به دنبال شناسایی نقاط اشتراک و تمایز در دیدگاه‌های آن‌ها و تحلیل تأثیر دغدغه‌های اجتماعی، سیاسی و فکری بر تفسیرشان است. لازم به ذکر است که بررسی تطبیقی تفاسیر «المیزان» و «من وحی القرآن» از چند جهت حائز اهمیت است. نخست، این دو تفسیر به دلیل بهره‌گیری از روش قرآن به قرآن، امکان مقایسه دقیق‌تری را در چارچوبی مشترک فراهم می‌کنند. دوم، تفاوت در فضای زندگی و دغدغه‌های این دو مفسر – طباطبایی در محیط علمی و آرام قم و فضل‌الله در فضای پویا و ملتهب لبنان – فرصتی برای تحلیل تأثیر عوامل محیطی بر تفسیر قرآن فراهم می‌آورد. سوم، شناخت دقیق‌تر مبانی و گرایش‌های این دو مفسر می‌تواند به غنای مطالعات

تفسیری و درک بهتر تنوع رویکردها در تفسیر شیعی کمک کند. این مقاله ابتدا مبانی تفسیری نظیر مصونیت قرآن، اعجاز و فهم‌پذیری را مقایسه می‌کند، سپس منابع مورد استفاده مفسران (قرآن، سنت، عقل و تفاسیر پیشین) را بررسی کرده و در نهایت گرایش‌های تفسیری (اجتماعی، کلامی، فلسفی و ادبی) آن‌ها را تحلیل می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی به مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله در موضوعات خاص پرداخته‌اند. برای نمونه، ربیعی و همکاران (۱۳۹۹) به مقایسه نظرات این دو مفسر درباره عصمت پیامبر (ص) پرداخته‌اند و پهلوان و ملکی‌معاف (۱۳۹۵) دیدگاه‌های آن‌ها را در باب معجزه شق‌القمر بررسی کرده‌اند. همچنین، صدر (۱۳۹۱) به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های کلامی این دو مفسر در موضوعاتی چون عصمت و معجزه پرداخته است. با این حال، پژوهشی جامع که به‌طور خاص به مقایسه مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری این دو مفسر اختصاص داشته باشد، انجام نشده است. علامه محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش)، فیلسوف و مفسر برجسته شیعه، با نگارش «المیزان» تحولی در تفسیر شیعی ایجاد کرد. علامه محمدحسین فضل‌الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ ق)، از علمای شیعه لبنان و مفسر قرآن، با تألیف «من وحی القرآن» به تبیین آیات با رویکردی اجتماعی و تربیتی پرداخت و در حوزه علمی و اجتماعی لبنان تأثیر بسزایی داشت.

پژوهش حاضر که به بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری علامه محمدحسین طباطبایی و علامه محمدحسین فضل‌الله اختصاص دارد، از منظر جامعیت و تمرکز موضوعی با پژوهش‌های پیشین تفاوت‌های قابل‌توجهی دارد. پژوهش‌هایی مانند مقاله ربیعی و همکاران (۱۳۹۹) که به مقایسه نظرات این دو مفسر در موضوع عصمت پیامبر (ص) پرداخته، یا مطالعه پهلوان و ملکی‌معاف (۱۳۹۵) که دیدگاه‌های آن‌ها را در باب معجزه شق‌القمر بررسی کرده و همچنین پژوهش صدر (۱۳۹۱) که به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های کلامی آن‌ها در موضوعاتی چون عصمت و معجزه محدود شده، همگی بر جنبه‌های خاص و موضوعات جزئی متمرکز بوده‌اند. این مطالعات هرچند ارزشمندند، اما به دلیل تمرکز بر موضوعات خاص، نتوانسته‌اند تصویری جامع از چارچوب‌های کلی تفسیری این دو مفسر ارائه دهند. در مقابل، پژوهش حاضر با رویکردی گسترده‌تر، نه‌تنها به مبانی نظری (مانند مصونیت قرآن، اعجاز و فهم‌پذیری) و منابع مورد استفاده (قرآن، سنت، عقل و تفاسیر پیشین) می‌پردازد، بلکه گرایش‌های تفسیری متنوع (اجتماعی، کلامی، فلسفی و ادبی) را نیز به‌صورت نظام‌مند مقایسه می‌کند. این

جامعیت سبب می‌شود که پژوهش حاضر به‌عنوان اولین مطالعه‌ای که به‌طور خاص به این سه محور اصلی در تفاسیر «المیزان» و «من وحی القرآن» پرداخته، خلأ موجود در تحقیقات پیشین را پر کند.

علاوه بر این، پژوهش حاضر از نظر روش‌شناسی و هدف نیز تمایزاتی با مطالعات پیشین دارد. پژوهش‌های قبلی عمدتاً به تحلیل تطبیقی در حوزه‌های کلامی یا موضوعات خاص قرآنی محدود شده‌اند و کمتر به تأثیر عوامل محیطی، دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی و تفاوت‌های رویکرد عقلانی این دو مفسر توجه کرده‌اند. برای مثال، در حالی که صدر (۱۳۹۱) به برخی مسائل کلامی پرداخته، اما تأثیر فضای فرهنگی و اجتماعی، مانند محیط علمی قم برای طباطبایی و فضای ملتهب لبنان برای فضل‌الله را در شکل‌گیری تفاسیر آن‌ها بررسی نکرده است. پژوهش حاضر با تأکید بر این عوامل، به تحلیل چگونگی اثرگذاری دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی بر مبانی و گرایش‌های تفسیری می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این تفاوت‌ها به رویکردهای متمایز در فهم آیات منجر شده‌اند. همچنین، این مطالعه با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، به‌طور نظام‌مند اشتراکات و افتراقات را در چارچوب روش مشترک تفسیر قرآن به قرآن بررسی می‌کند که این ویژگی آن را از مطالعات موضوع‌محور پیشین متمایز می‌سازد.

۳. سؤالات تحقیق

سؤال اصلی: با توجه به اشتراک علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله در روش تفسیر قرآن به قرآن، چه اشتراکات و تفاوت‌هایی در مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری آن‌ها وجود دارد؟

سؤالات فرعی

۱. چه مبانی تفسیری مشترکی (مانند مصونیت قرآن از تحریف، فهم‌پذیری آیات، حجیت ظواهر قرآن و نسخ احکام) بین علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله وجود دارد؟

۲. چه تفاوت‌هایی در دیدگاه این دو مفسر درباره مبانی تفسیری خاص، مانند اعجاز قرآن و نقش روایات تفسیری، مشاهده می‌شود؟

۳. علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله از چه منابعی (قرآن، سنت، عقل، منابع حدیثی و تفاسیر پیشین) در تفسیر خود استفاده کرده‌اند و تفاوت‌های رویکرد آن‌ها در بهره‌گیری از این منابع چیست؟

۴. گرایش‌های تفسیری (اجتماعی، کلامی، فلسفی، ادبی و فقهی) این دو مفسر

چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟
۵. چگونه دغدغه‌های اجتماعی، سیاسی و محیط فرهنگی (مانند فضای علمی قم و فضای پویای لبنان) بر مبانی و گرایش‌های تفسیری این دو مفسر تأثیر گذاشته است؟
۶. تفاوت در رویکردهای عقلانی (عقلانیت فلسفی طباطبایی و عقلانیت فطری فضل‌الله) چگونه بر تحلیل‌های کلامی و تفسیری آن‌ها اثر گذاشته است؟

٤. مفهوم‌شناسی

برای فهم دقیق‌تر موضوع پژوهش که به بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری علامه محمدحسین طباطبایی و علامه محمدحسین فضل‌الله اختصاص دارد، لازم است مفاهیم کلیدی مرتبط با این موضوع تعریف و تبیین شوند. این مفاهیم شامل «مبانی تفسیری»، «منابع تفسیری» و «گرایش‌های تفسیری» هستند که در ادامه به‌صورت مختصر توضیح داده می‌شوند.
مبانی تفسیری: مبانی تفسیری به مجموعه پیش‌فرض‌ها، اصول اعتقادی و قواعد علمی اطلاق می‌شود که مفسر بر اساس آن‌ها به تفسیر قرآن می‌پردازد. این مبانی به‌عنوان پایه و اساس فرآیند تفسیر، جهت‌گیری مفسر را در فهم آیات تعیین می‌کنند و بر روش و نتایج تفسیری او اثر می‌گذارند. به گفته شاکر، مبانی تفسیری شامل باورهایی نظیر مصونیت قرآن از تحریف، فهم‌پذیری آیات، حجیت ظواهر قرآن و پذیرش نسخ برخی احکام است که مفسر با پذیرش آن‌ها وارد فرآیند تفسیر می‌شود (شاکر، ۱۳۸۱: ۴۰). رضایی نیز تأکید می‌کند که این مبانی، اصول موضوعه‌ای هستند که جواز تفسیر و قواعد آن را مشخص می‌کنند (رضایی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲). در این پژوهش، مبانی تفسیری به باورهای بنیادین مفسران درباره ماهیت قرآن، اعجاز، نسخ و نقش روایات تفسیری اشاره دارد.
منابع تفسیری: منابع تفسیری به ابزارها و مراجعی گفته می‌شود که مفسر برای فهم و تبیین معانی آیات قرآن از آن‌ها بهره می‌گیرد. این منابع می‌توانند شامل خود قرآن، سنت (روایات پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع))، عقل، منابع لغوی، تفاسیر پیشین و علوم ادبی مانند صرف و نحو باشند. به گفته میرمحمودی و مؤدب، منابع تفسیری راه‌هایی هستند که به کشف معنای کلام الهی کمک می‌کنند و استفاده از آن‌ها به روش تفسیری مفسر وابسته است (میرمحمودی و مؤدب، ۱۳۹۴: ۲۱۵). در تفاسیر علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله، قرآن به‌عنوان منبع اصلی و سایر منابع مانند سنت و عقل به‌عنوان مکمل یا ابزار فهم مورد توجه قرار گرفته‌اند.

گرایش‌های تفسیری: گرایش تفسیری به جهت‌گیری‌ها و رویکردهای خاصی اشاره دارد که مفسر در تفسیر قرآن دنبال می‌کند و تحت تأثیر باورهای مذهبی، تخصص علمی، نیازهای عصری یا فضای فرهنگی-اجتماعی او شکل می‌گیرد. رضایی‌اصفهانی گرایش‌های تفسیری را به انواع کلامی، فلسفی، فقهی، اجتماعی و ادبی تقسیم می‌کند و معتقد است که این گرایش‌ها بر اساس ذوق، عقاید و نیازهای مفسر شکل می‌گیرند (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۲۸). در این پژوهش، گرایش‌های تفسیری شامل گرایش‌های اجتماعی، کلامی، فلسفی و ادبی است که در تفاسیر «المیزان» و «من وحی القرآن» بررسی می‌شوند. این گرایش‌ها نشان‌دهنده اولویت‌ها و دغدغه‌های مفسران در تبیین آیات و پاسخ به مسائل زمانه خود هستند.

این تعاریف به‌عنوان چارچوبی مفهومی، زمینه را برای تحلیل مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله فراهم می‌کنند و به روشن شدن حدود و ثغور بحث کمک می‌کنند.

۵. مقایسه مبانی تفسیری المیزان و من وحی القران

واژه «مبانی» در لغت به معنای اساس و بنیاد، ریشه و اصول مسلم است (ابن‌فارس،۱۳۹۹ ق، ۱: ۳۰۲). اصطلاح مبانی تفسیر در این نوشتار پیش‌فرض‌ها، اصول‌موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها به تفسیر قرآن‌کریم می‌پردازد (شاکر،۱۳۸۱: ۴۰). این باورها بر اصل جواز تفسیر یا روش و اصول و قواعد تفسیر اثر می‌گذارد و به آن جهت می‌دهد (رضایی،۱۳۸۷: ۱۱-۱۲). مباحثی از قبیل؛ مصونیت قرآن از تحریف لفظی، اعجاز قرآن، فهم‌پذیری، منسوخ بودن حکم شماری از آیات قرآن، حجیت ظواهر الفاظ قرآن، روایات تفسیری و اسباب نزول از مبانی تفسیر به شمار می‌آید.

الف) مصونیت قرآن کریم از تحریف لفظی

علامه طباطبایی بر آن است که آیه ۹ سوره حجر دلالت بر مصونیت قرآن از تحریف، چه تحریف به معنای دستبرد در آن به زیاد کردن و چه به کم کردن و چه به جابه‌جا نمودن می‌کند (طباطبایی،۱۳۷۴، ۱۲: ۱۴۷). وی در ذیل آیه ۴۲ سوره فصلت تصریح می‌کند که چیزی جز کلام وحی در قرآن راه نخواهد یافت و این امکان وجود ندارد که آیاتش را تحریف کنند و جای آن‌ها را تغییر دهند و یا کم و زیاد کنند (همان،۱۷: ۶۰۵). علامه طباطبایی با استفاده از دلایل عقلی و نقلی عدم تحریف قرآن را ثابت می‌کند و معتقد است علمای دینی که در مقام استدلال بر تحریف شدن قرآن برمی‌آیند و به روایاتی که به ائمه معصومین (ع)

منسوب شده است احتجاج می‌کنند، دست به کار خطرناکی می‌زنند و اگر حجیت قرآن باطل گردد نبوت پیامبراکرم (ص) باطل می‌شود و در نتیجه معارف دینی لغو و بی‌اثر می‌شود (همان، ۱۲: ۱۶۵) در صورتی که حتی اگر این روایات صحیح هم باشد به دلیل مخالفت با قرآن می‌بایست مردود شود.

علامه فضل‌الله نیز بسیاری از احادیث دال بر تحریف قرآن‌کریم را ساخته دروغ‌پردازانی می‌داند که بدون هیچ‌گونه مبنای استوار و فقط با انگیزه مذهبی یا سیاسی مطرح کرده‌اند (فضل‌الله،۱۳،۱۴۱۹: ۱۴۵). وی مدعیان اندیشه تحریف قرآن‌کریم را فاقد ذوق هنری برای انجام مقارنه میان کلمات تحریفی ادعایی و سبک اعجازآمیز قرآنی و سخنان آنان را بیهوده می‌داند که خوشبختانه از اثرگذاری بر اندیشه مسلمانان ناتوان مانده است (همان: ۱۴۸). علامه فضل‌الله ادعای تحریف را با توجه به حضور حافظان و قاریان قرآن در جامعه و با تکیه بر سکوت امام علی (ع) و عدم اشاره آن حضرت به تحریف قرآن و با استناد به روایاتی که قرآن را معیار تشخیص روایات صحیح از غیر آن معرفی نموده است، رد می‌کند. وی بر این باور است که حضور جانشینان راستین پیامبراکرم (ص) در میان امت اسلامی یکی از دلایل حفاظت از قرآن‌کریم است. ایشان کتاب «البیان» آیت‌الله خویی را به عنوان بهترین پژوهش برای اثبات عدم تحریف قرآن پیشنهاد می‌کنند (سیاوشی،۱۳۹۰: ۹۱). هر دو مفسر به تحریف نشدن قرآن معتقدند اما علامه فضل‌الله برای اثبات عدم تحریف قرآن علاوه بر آیات و روایات از دلایل تاریخی نیز استفاده می‌کند.

ب) اعجاز قرآن

اعجاز قرآن یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیری علامه طباطبایی است. وی معتقد است که قطعاً معجزه وجود دارد و قرآن از مصادیق آن معجزه است و این اثبات با استفاده از آیات تحدی صورت می‌گیرد. ایشان در ذیل آیات ۲۳ و ۲۴ بقره بر این باور است که قرآن‌کریم برای اثبات معجزه بودنش بارها بشر را تحدی کرده است (طباطبایی،۱۳۷۴، ۱: ۹۲) و آیات تحدی را نوعی استدلال بر اعجاز قرآن دانسته است، ولی آن را توضیح نمی‌دهد. علامه طباطبایی تحدی قرآن را عام و دال بر اعجاز می‌داند و وجوه اعجاز را تحدی قرآن با علم (همان:۹۸)، اخبار غیبی (همان:۱۰۱) و فقدان اختلاف در آیات (همان:۱۰۵) و بلاغت (همان:۱۰۶) می‌شمارد. بر این اساس، قرآن مدعی عمومیت اعجاز و انحصار نداشتن آن در بعد خاص است و برای هر فردی از انسان‌ها و پریان اعم از عوام و خواص، مرد یا زن، انسان‌های برتر یا انسان‌های میان حال و سرانجام برای هر خردمندی معجزه است (همان:۶۰).

علامه فضل‌الله در ذیل آیات ۲۳ و ۲۴ بقره که اوج مبارزه طلبی را نشان می‌دهد، نظر خود را در مورد اعجاز بیان می‌کند. وی بر این باور است که راز بلاغت قرآن در اعجاز بیانی نهفته است به گونه‌ای که کلمه و جایگاه آن در جمله دارای والاترین و برترین درجه هنرمندی و زیبایی و رسایی است. علامه فضل‌الله راز تأثیرگذاری قرآن را صرفاً در معیارهای زیباشناختی جستجو نمی‌کند، بلکه معتقد است این تأثیر از روح عمیق، والا و الهام‌بخشی نشأت می‌گیرد که در کلمات، حروف، معانی و ساختار قرآن نهفته است. این روح چنان قدرتمند است که انسان هنگام تلاوت قرآن آن را به‌صورت حسی و معنوی درک می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۱۷۷).

هر دو مفسر با استناد به آیات تحدی به اعجاز قرآن معتقدند اما علامه طباطبایی اعجاز قرآن را در تمامی جهات می‌داند و نتیجه می‌گیرد که تحدی قرآن عمومی و معجزه بودنش برای تمامی زمان-هاست. علامه فضل‌الله علاوه بر تحدی قرآن، بلاغت قرآن را نیز در اعجاز بیانی نهفته می‌داند.

ج) منسوخ بودن حکم شماری از آیات قرآن

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره به تبیین مسئله نسخ می‌پردازد. ایشان نسخ را به معنای زوال و برداشتن تعریف می‌کند، اما نه به این معنا که آیه به‌طور کامل از بین برود. بلکه منظور از نسخ، از بین رفتن اثر و حکم آیه است، در حالی که خود آیه همچنان باقی می‌ماند. این اثر ممکن است تکلیف شرعی یا امر دیگری باشد؛ بنابراین، نسخ آیه را از وجود هستی محو نمی‌کند، بلکه حکم آن به دلیل وابستگی به شرایط خاصی که با تغییر آن شرایط زایل می‌شود، محدود به زمان مشخصی است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۷۷). وی تنها آن نوع نسخی را پذیرفته است که در نص با یکدیگر تعارض ظاهری داشته باشند و همچنین صرفاً ناشی از اختلاف در مصداق باشد. بدین معنا که در شرایط معینی ممکن است دارای مصالحی باشد و همین که مصالح مزبور از بین رفت حکم نیز تغییر پیدا می‌کند (همان، ۱۳۹۴: ۶۸). علامه طباطبایی در ذیل آیه ۸۲ نساء تصریح می‌کند که قرآن کتابی است که نه نسخ می‌پذیرد و نه ابطال و نه تکمیل و نه هیچ حاکمی تا ابد می‌تواند علیه آن حکمی کند و لازمه این معنا در این است که شریعت اسلامی تا روز قیامت استمرار داشته باشد (همان، ۱۳۷۴، ۵: ۲۸). وی نسخ قرآن با قرآن را پذیرفته است و ۸ آیه از آیات قرآن‌کریم را منسوخ شمرده است ولی نسخ قرآن با سنت را به دلیل مخالفت با احادیث عرضه نمی‌پذیرد (همان، ۴: ۲۷۵).

علامه فضل‌الله ضمن پذیرش اصل نسخ، تحلیل خود را ذیل آیات ۱۰۶ و ۱۰۱ بقره بیان می‌کند. مؤلف تفسیر «من وحی القران» فقط قائل به نسخ در برخی از آیات

مربوط به احکام است و از اقسام ادعایی نسخ، تنها نسخ حکم نه تلاوت را که مورد پذیرش علمای شیعه است، می‌پذیرد و اقسام دیگر ادعایی را به دلیل منتج شدن به تحریف قرآن‌کریم رد می‌کند (فضل‌الله،۱۴۱۹،۲: ۱۵۶-۱۵۹). وی نسخ را بر مبنای حکمت الهی درباره ابتدا و انتهای امور معقول و منطقی می‌داند. علامه فضل‌الله آیات قرآن‌کریم را تحریک‌بخش دعوت و حرکت به سوی خدا و توجیه‌کننده گام‌های جهاد اسلامی می‌شمارد که باعث می‌شود قرآن در عرصه فکر و میدان عمل، تجسم رسالت نبوی باشد (همان، ۶: ۳۰۱).

هردو مفسر اصل نسخ را پذیرفته و تحلیل خود را ذیل آیات پیش‌گفته بیان کرده‌اند. با این تفاوت که علامه فضل‌الله فقط قائل به نسخ در برخی از آیات مربوط به احکام است.

د) فهم‌پذیری

علامه طباطبایی هیچ آیه‌ای از قرآن‌کریم را فهم‌ناپذیر نمی‌داند (طباطبایی،۱۴۱۷، ۱: ۱۲). وی توصیف قرآن به هدایت، رحمت، شفا و... در آیات متعدد را زمانی با معنا می‌داند که قرآن برای تمامی مخاطبان اعم از عرب‌زبانان و آشنایان زبان عربی قابل فهم باشد و درک آیات منحصر به گروه خاصی نباشد (بهرامی،۱۳۹۱: ۸۳). علامه طباطبایی همچنین در ذیل آیه ۸۲ سوره نساء، درک عدم اختلاف در قرآن را نیازمند به مقدمه‌ای می‌داند و آن هم امکان فهم آیات قرآن است (طباطبایی،۱۳۷۴، ۵: ۲۶). وی دعوت عموم افراد از جانب قرآن به تدبر را نیز یکی از دلایل قابل فهم بودن آیات آن می‌داند.

علامه فضل‌الله معتقد است که دعوت قرآن به تأمل و تدبر در آیات قرآن‌کریم به روشنی از فهم‌پذیری آیات وحی حکایت دارد در غیر این صورت بیهوده و لغو خواهد بود (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۲۱: ۷۳). وی زیر بنای روش‌های قرآنی را وضوح و قابل فهم بودن آن می‌داند چراکه دعوت در اسلام بر اساس فهم اصول دعوت و مفاهیم آن به صورت دقیق استوار است تا ایمان مسلمانان یک ایمان روشنفکرانه باشد نه جاهلانه (همان: ۸۷). مؤلف «من وحی القران» در ذیل آیات ۱۷ قمر و ۵۸ دخان، تیسیر را به معنای تسهیل می‌گیرد و تصریح می‌کند که تیسیر قرآن بر زبان پیامبراکرم (ص) به معنای آن است که قرآن با اسلوبی واضح بیان شده است تا فهم مقاصد آن برای همگان آسان باشد چراکه تدبر در صورتی امکان‌پذیر است که فهم آن امکان‌پذیر باشد (فضل-الله،۱۴۱۹، ۲۰: ۲۹۶). هر دو مفسر بر فهم‌پذیری قرآن‌کریم برای عموم معتقد هستند.

۵) حجیت ظواهر قرآن کریم

دلالت ظاهری لفظ را به دلالت متبادر و راجح و در عین حال قابل تأویل به خلاف آن تعریف کرده‌اند (صدر،۱۳۹۷: ۱۹۷). بر اساس مبانی مسلم و پذیرفته شده در حوزه تفسیر، دلالت ظاهری که بخش اعظمی از کار تفسیر را به خود اختصاص می‌دهد با مراعات ضوابط و معیارهای عقلایی از اعتبار برخوردار است.

قرآن منبع اصلی در تفسیر المیزان است و مؤلف مسؤلیت تبیین و تفسیر قرآن را به عهده خود قرآن می‌داند. علامه طباطبایی برای اثبات حجیت ظواهر قرآن به فهم‌پذیری قرآن برای عموم، اعجاز قرآن، حدیث ثقلین و اخبار تمسک به قرآن استناد می‌کند. او در ذیل آیه ۳۰ سوره حج در بیان نمونه‌ای از مراتب معنا در مسئله عبادت، ظهور معنای ساده ابتدایی از آیه و سپس ظهور معانی وسیع‌تر در پی آن را به همه قرآن تعمیم داده است. وی معتقد است که قرآن‌کریم ظاهر دارد و باطن که هر دو از کلام اراده شده‌اند جز اینکه این دو معنا در طول هم هستند نه در عرض همدیگر؛ نه اراده ظاهر لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌شود (طباطبایی،۱۳۹۴: ۳۵-۳۶). علامه طباطبایی اصالت را در هنگام تفسیر به ظاهر می‌دادند و هرگز در مقام تفسیر مفهومی آیه اصل را باطن نمی‌دانستند که فقط بر آن حمل گردد بلکه از راه حفظ و حجیت ظاهر آن به باطن راه یافته و از آن به باطن دیگر سلوک می‌کردند (طباطبایی،۱۳۸۵، ۱: ۲۴).

علامه فضل‌الله نیز بر این باور است که زندگی بر اساس ظهور می‌چرخد و اگر به ظواهر کلمات پایبند نباشیم و استدلال نکنیم، سخن یکدیگر را نخواهیم فهمید. وی معتقد است که قرآن نه یک کتاب رمز بلکه کتابی روشن و آشکار است و چنان نیست که خواننده خود را در ورطه حیرت و سرگردانی رها کند و او نگران باشد که مراد از آیات چیزی غیر از ظاهر کلام است (فضل-الله،۱۴۱۹، ۱: ۶-۸). مؤلف «من وحی القران» روش خود را مبتنی بر حجیت ظواهر قرآن می‌خواند و هر گونه عدول از ظواهر آیات را مشروط به وجود دلیل قطعی از سنت یا عقل یا منسجم بودن معنا با قواعد زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغت می‌داند (فضل‌الله،۱۴۲۳: ۳۰۲). ایشان در ذیل آیه ۶۵ بقره حقیقی بودن مسخ را می‌پذیرد زیرا هر گونه خروج از ظاهر را نیازمند قرینه می‌داند (همان،۲:۷۹،۱۴۱۹)؛ اما علی‌رغم تأکید بر ظواهر، گاهی از ظاهر آیات عدول می‌کند و این کار را به دلیل وجود قرائنی همچون قرآنی، روایی و عقلی انجام می‌دهد. به عنوان مثال آیاتی که اشاره به جسم داشتن خدا دارد زمانی که دلیل عقلی جسم داشتن را ممتنع شناخت، دلالت آیه دلالت استعاره‌ای تلقی می‌شود. همچنین وی در ذیل آیه ۱۴۱ انعام وجود روایات صریح را موجب

نادیده گرفتن ظواهر می‌داند (همان،۱۴۱۹، ۹: ۳۴۴). وی بطن داشتن آیات را چیزی فراتر از مدلول لفظی آیات نمی‌داند. به نظر علامه فضل‌الله مراد از بطن آیات معنای کلی و فراتر از زمان عصر نزول است که این معنا خارج از مدلول لفظی آیات نیست (همان: ۱۴). علامه فضل‌الله با بهره‌گیری از روش استنباط، تأویل آیاتی را که از معنای ظاهری و لفظی فراتر می‌روند، قابل فهم و درک می‌داند. (همان: ۱۵). علامه طباطبایی اصالت را در هنگام تفسیر به ظاهر می‌دادند و هرگز در مقام تفسیر مفهومی آیه اصل را باطن نمی‌دانستند که فقط بر آن حمل گردد بلکه از راه حفظ و حجیت ظاهر آن به باطن راه یافته و از آن به باطن دیگر سلوک می‌کردند. ولی پایبندی بیش از اندازه علامه فضل‌الله به ظهور در برخی از آیات موجب شده است که نظراتی بر خلاف مشهور مفسران ارائه دهد.

و) روایات تفسیری

علامه طباطبایی معتقد است که منبع اصلی تفسیر، قرآن است و روایات نسبت به قرآن شرح و تقریر محسوب می‌شوند که نقش تعلیمی تبیینی دارند. وی علی‌رغم اینکه مبنای تفسیریشان «قرآن به قرآن» است ولی در تفسیر «المیزان» نقش سنت را نادیده نگرفته است. علامه در ذیل آیه ۴۴ سوره نحل بیان و تفسیر پیامبراکرم (ص) و ائمه هدی (ع) را به حکم حدیث ثقلین در آیات قرآن حجت می‌داند؛ چه آن آیاتی که نسبت به مدلول خود صراحت داشته باشند و چه آن‌هایی که متشابه و یا مربوط به اسرارالهی هستند (طباطبایی،۱۳۸۵، ۱۲: ۳۸۰). وی بر این باور است که خداوند در آیه ۷ سوره حشر اطاعت از پیامبراکرم (ص) را در تشریعات واجب ساخته است و ولایت و سرپرستی مردم را به آن جناب واگذار نموده است و راه تفاصیل برخی آیات را به توضیحات پیامبراکرم (ص) ارجاع داده است (همان،۱۳۸۶، ۱۹: ۳۶۲). بر همین اساس است که طباطبایی اغلب مفاد روایات تفسیری را با شواهدی استوار از درون آیات بیرون می‌کشد. وی در برخورد با روایات اسباب‌نزول قرآن‌کریم بر این باور است که سبب‌نزولی که ذیل آیه‌ای بیان می‌شود در صورتی که متواتر یا خبر قطعی‌الصدور نباشد باید به آیه مورد بحث عرضه نمود و تنها در صورتی که مضمون آیه و قرائن موجود با آن سازگار باشد به سبب نزول اعتماد می‌شود. بر این اساس روایت تحت تأیید و تصدیق آیه قرار می‌گیرد (حیدرزاده،۱۳۹۳: ۱۵۹).

علامه فضل‌الله هر چند یکی از روش‌های فهم قرآن را روایات تفسیری می‌داند امّا در استفاده از روایات تفسیری و توجیه آیات قرآن‌کریم در پرتو آن‌ها دیدگاهی دقیق دارد. به باور ایشان تفسیر نقش مهمی در شکل‌گیری ذهنیت مسلمانان دارد و اگر روایات تفسیری بدون بررسی رها شود چه بسا معنای نادرستی از آیات را در ذهن

مسلمین به وجود آورد که موجب گمراهی آنان شود (فضل‌الله،۱۴۱۹ ق، ۱: ۱۱-۱۲). وی بر این باور است که سنت، حکم قرآن را تغییر نمی‌دهد بلکه اگر در قرآن اجمال و ابهامی باشد آن را مرتفع می‌کند (فضل‌الله،۱۴۱۹ ق، ۱: ۱۹). در عین حال این سخن نباید به معنای بی‌ارزش تلقی کردن سنت تلقی شود؛ بلکه مراد از تقدم قرآن بر سنت این است که سند قرآن قطعی است اما سند روایات به نقد و بررسی نیاز دارد. به‌علاوه اهتمام به قرآن موجب می‌شود که ذهن انسان چنان با قرآن انس بگیرد که بتواند از طریق آن، نادرستی احادیث ساختگی را کشف کند (همان: ۲۴). مؤلف «من وحی القران» معتقد است که اگر چه سنت در حقیقت وحی منزل الهی است ولی در ضبط آن حساسیت لازم صورت نگرفته است. وی نفوذ اسرائیلیات پیرامون قصص و داستان‌های قرآنی، جعل احادیث و ورود آن‌ها به منابع روایی، عدم اعتماد به راویان با توجه به بُعد زمانی و عدم تواتر روایات را از جمله مشکلات سنت مطرح می‌کند (سیاوشی، ۱۳۹۲: ۴۶). البته روایات متواتر وقطعی رسیده از اهل‌بیت (ع) را حجت در تفسیر خود دانسته و در جای جای تفسیر «من وحی القران» از آن‌ها استفاده کرده است. به عنوان نمونه در ذیل تفسیر آیه ۶ مائده حکم وجوب به مسح پا را با استفاده از روایات قطعی اهل‌بیت (ع) بیان می‌کند (همان، ۹: ۱۹۱). علی‌رغم آن به اندازه‌ای از روایات تفسیری استفاده می‌کند که در خدمت فهم و استیحاء باشند در غیر این صورت به دنبال سند و دلالت و سازگاری روایات نمی‌رود که در ذیل تفسیر آیه ۲۴۳ سوره بقره به این مسئله تصریح می‌کند (همان، ۴: ۳۷۵). فضل‌الله درباره روایات اسباب‌نزول معتقد است که تنها تعداد اندکی از اسباب‌نزول در خور اعتماد هستند و آنچه به عنوان سبب‌نزول آمده است در برخی موارد نظریه و رأی افراد است نه یک سبب‌تاریخی (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۷: ۲۲۸).

هر دو مفسر اولین منبعشان در تفسیر قرآن بوده است. از نظر علامه طباطبایی روایات تفسیری با توجه به آیه ۴۴ نحل نقش تعلیمی تبیینی دارند و معتقد است باید روش تفسیر قرآن به قرآن را با مراجعه به احادیث ایشان آموخت. وی در پایان تفسیر هر بخش از آیه با اتکا به منابع متعدد روایات تفسیری را بیان می‌کند و در مواردی نقد می‌کند. علامه فضل‌الله با توجه به عدم ضبط صحیح روایات، به اندازه‌ای از آن‌ها استفاده می‌کند که در خدمت استیحاء باشند در غیر این صورت به دنبال سند و دلالت و سازگاری روایات نمی‌رود. با تتبع در تفسیر «من وحی القران» در مواردی مؤلف در ذیل آیاتی که در منابع شیعی روایات متعددی در مورد آن نقل شده است، اشاره‌ای نمی‌کند و این در حالی است که شرح علمی مفصلی از آن در تفاسیر وجود دارد (رحمن: ۲۳-۱۹).

٦. منابع المیزان ومن‌وحی القرآن

منظور از منابع، اطلاعاتی است که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به فهم کلام کمک می‌کند. توجه به منبع یعنی توجه به راه‌ها و روش‌هایی که به کمک آن‌ها زمینه کشف و پرده‌برداری حاصل می‌گردد (میرمحمودی. مؤدب،۱۳۹۴: ۲۱۵).

الف) قرآن

علامه طباطبایی با توجه به روش تفسیری خود، آیات قرآن را مفسر یکدیگر می‌دانند و تفسیر قرآن به قرآن را نتیجه روشن آیاتی می‌دانند که تأکید بر عربی بودن قرآن دارد (یوسف:۲). استفاده وی از آیات دیگر با توجه به ارتباط مفاهیم آیات با هم است. علامه فضل‌الله با استناد آیاتی که بر عربی بودن قرآن تأکید دارند (زمر:۲۸)، آیات قرآن را مفسر یکدیگر می‌داند (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱: ۶). وی برای تفسیر آیه ۵ طه از آیه ۱۱ شوری بهره می‌گیرند و تصریح می‌کنند که برای تفسیر آیات عام، متشابه و مجمل می‌توان از آیات خاص، محکم و مبین استفاده کرد و با کمک سبب نزول و سیاق از درستی تفسیر اطمینان حاصل کرد. استفاده علامه طباطبایی از آیات دیگر با توجه به ارتباط مفاهیم آیات با یکدیگر است و استفاده علامه فضل‌الله با توجه به دغدغه‌های اجتماعی و تربیتی بیشتر جنبه ظاهری آیات است.

ب) سنت

در بخش روایات تفسیری به تفصیل مباحثی مطرح شد لذا از تکرار آن اجتناب می‌کنیم و فقط به این نکته بسنده می‌کنیم که علامه طباطبایی از سنت به عنوان مؤید استفاده کرده است ولی علامه فضل‌الله مراجعه به سنت را امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند ولی مشروط به اینکه پیشاپیش اعتبار آن در حد قطع یا چیزی نزدیک به آن ثابت شده باشد زیرا اعتبار و حجیت مطرح در علم اصول تنها در حوزه تعبد و انجام تکالیف شرعی کاربرد دارد نه در بخش عقاید، هستی‌شناسی و تفسیر که نیازمند به قطع یا چیزی نزدیک به آن می‌باشد تا بر اساس آن قناعت فکری در سطح التزام قلبی به مفایم مربوط به واقعیت‌ها به وجود آید (فضل‌الله،۱۴۲۳، ۱۵:۴۶۲). علامه طباطبایی بر این باور بود که سنت نقش تعلیمی-تبیینی دارد به گونه‌ای که در مواردی بدون سنت نمی‌توان آیات را تفسیر کرد. علامه فضل‌الله بهترین منبع برای تفسیر قرآن را خود قرآن می‌داند ولی در صورت کافی نبودن بیان قرآن از سنت استفاده می‌کرد. لذا ایشان کمتر از احادیث کمک گرفته و استفاده از آن‌ها غالب نیست.

ج) عقل

علامه طباطبایی عقل را مبنای روش خویش در تفسیر و از آن به عنوان منبع

استفاده نموده است. از نظر وی برای فهم صحیح از قرآن، خود قرآن راه‌های به‌کاربردن عقل را توصیه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۷۵). براین اساس مؤلف «المیزان» در ذیل آیه ۱۴۳ اعراف رؤیت را با توجه به اوصافی که قرآن برای خدا بیان کرده است به معنای «علم ضروری» دانسته است (همان، ۸: ۲۳۸).

علامه فضل‌الله با ذکر نمونه‌هایی از مضامین آیات معتقد است که روش قرآن است که ما را به تفکر دعوت می‌کند و با احترام به عقل به ویژه در حوزه عقیده یاد می‌کند (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۶: ۴۵۵). وی عقل را به عنوان دلیل مستقلی در کنار کتاب و سنت و به عنوان نوری برای روشنایی فهم آن دو دانسته است. چنین دریافتی در حقیقت استفاده از عقل ابزاری برای پرده‌برداری و کشف معنای نص است نه اینکه جدا از کلام بوده باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۵: ۱۰۹).

د) منابع حدیثی

علامه طباطبایی برای استناد احادیث تفسیری به کتب اربعه شیعه، وسائل‌الشیعه شیخ حرعاملی، الوافی فیض‌کاشانی و بحارالانوار علامه مجلسی مراجعه کرده است. وی همچنین از کتب روایی اهل‌سنت همچون صحاح سته، موطأ مالک، کنزالعمال هندی نیز بهره برده است و در مواردی نیز به کتب مقدس، منابع تاریخی و کتاب‌های متنوع دیگری نیز مراجعه کرده است (تابان، ۱۳۸۶:۶۶).

علامه فضل‌الله از منابع حدیثی شیعه همچون کتب اربعه، بحارالانوار علامه مجلسی، وسائل‌الشیعه شیخ حرعاملی، نهج البلاغه شرح ابن‌ابی‌الحدید و عیون الاخبار دینوری استفاده نموده است. وی همچنین از کتب روایی اهل‌سنت همچون صحیح مسلم در مواردی نقل روایت کرده است.

ه) تفاسیر

علامه طباطبایی در نگارش «المیزان» در بیان روایات شیعی از تفسیر نورالثقلین مرحوم حویزی، تفسیر عیاشی، البرهان سیده‌اشم بحرانی و تفسیر علی‌بن‌ابراهیم قمی استفاده کرده است. مؤلف اقوال صحابه و تابعین و روایاتی را در شأن نزول آیات را از تفسیر جامع البیان طبری و به صورت وسیع از الدرالمنثور فی تفسیر المأثور سیوطی استفاده نموده است.

فضل‌الله در نگارش تفسیر «من وحی القران» از دو منبع تفسیری «المیزان» و «مجمع‌البیان» طبرسی به وفور بهره برده است. وی همچنین از تفاسیر شیعه همچون؛ الکاشف مغنیه، الاء الرحمن بلاغی، تبیان شیخ‌طوسی، البرهان بحرانی، تفسیر عیاشی، نمونه مکارم‌شیرازی و تفاسیر اهل‌سنت کشاف زمخشری،

جامع‌البیان طبرسی، المنیر زحیلی، فی‌ظلال‌القران‌العظیم ابن‌کثیر، المنار عبدوه و رشیدرضا و تفسیر احمد مراغی نیز استفاده کرده است. فضل‌الله برای بیان مناسبت‌های نزول آیات قرآن‌کریم از اسباب‌النزول واحدی نیز بهره گرفته است.

۷. گرایش‌ها در «المیزان» و «من وحی‌القرآن»

گرایش تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیری‌های عصری، تخصص علمی یا مکتب‌تفسیری در تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها و ذوق و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد (رضایی‌اصفهانی،۱۳۸۵: ۳۲۸) که آن را به شیوه‌های کلامی، فلسفی، فقهی، اجتماعی و... تقسیم می‌کنند.

الف) گرایش کلامی

علامه طباطبایی در «المیزان» به مباحث کلامی توجه کرده و به شبهات پاسخ می‌دهد. وی در رابطه با فلسفه معجزه بر این باور است که معجزات یاد شده در قرآن‌کریم کارکردهای گوناگون دارد و آن‌ها را بر چند قسم می‌داند: معجزاتی که خداوند برای تأیید بر نبوت و رسالت انبیاء از ابتدا به آنان داده است تا اگر کسی زیر بار نرفت و گمراه شد، حجت بر او تمام باشد و آن کس هم که پذیرفت و به نور ایمان زندگی یافت با حجت و بینه زنده شده باشد همانند؛ زنده‌کردن مردگان، خلقت پرنده، شفای کورمادرزاد و پیسی که به عیسی (ع) ارزانی داشت. قسم دیگر معجزاتی است که کفار آن‌ها را بر انبیای خود تکلیف کرده‌اند همانند؛ ناقه صالح. قسم سوم معجزاتی است که خداوند در مواقع ضروری آن‌ها را ارائه می‌دادند همانند؛ منفجر شدن چشمه از دل‌سنگ و یا وعده‌هایی که برای بیان کرامت پیامبراکرم (ص) داده می‌شد همانند فتح مکه (طباطبایی،۱۴۱۷، ۶: ۲۲۷).

علامه طباطبایی در رابطه با ماهیت معجزه معتقد است که معجزه خرق عادت و دخالت در نظام عادی علیت است نه دخالت در اصل نظام‌سببیت. امور خارق‌العاده، مستند به اسباب‌طبیعی عادی نیستند بلکه مستند به اسباب‌طبیعی غیر عادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب‌طبیعی غیر عادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی هستند (همان، ۱: ۸۳). وی با توجه به آیه ۷۸ غافر سه عامل را در پیدایش معجزه دخیل می‌داند؛ اراده آورنده به عنوان نقش مقتضی، دیگری اذن الهی به عنوان رفع مانع و سوم امر الهی که باید همراه با مقتضی و اراده آورنده معجزه باشد (همان:۸۰)؛ امّا علامه فضل‌الله در رابطه با فلسفه معجزه بر این باور است که معجزه در جایی آورده می‌شود که موقعیت رسالت به طور کلی در معرض تهدید قرار گیرد و هیچ عامل دیگری برای دفاع از آن

وجود نداشته باشد (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۲: ۴۰). وی در رابطه با ماهیت معجزه همانند علامه طباطبایی، آن را خرق عادت و دخالت در نظام عادی علیت می‌داند، نه اصل نظام‌علیت (همان،۱: ۷۹) اما در تحقق معجزه اراده پیامبراکرم (ص) مؤثر نمی‌داند بلکه اراده الهی را باعث پیدایش معجزه می‌داند. وی اذن‌الهی را در ذیل آیه ۱۱۰ مائده که در پی نقل اعمال خارق‌العاده از حضرت عیسی (ع) ذکر شده است را به معنای نیروی می‌گیرد که باعث تحقق نتایجی می‌شود که حضرت عیسی (ع) در رابطه با آن هیچ نیرویی نداشت (همان،۶: ۳۱. صدر،۱۳۹۰: ۴۲-۴۴).

در رابطه با فلسفه معجزه با توجه نمونه‌های ذکر شده در قرآن‌کریم که در جهت تأیید مؤمنان و کیفر کافران امور خارق‌العاده‌ای صورت گرفته است، دیدگاه علامه طباطبایی به واقع نزدیک‌تر است؛ اما در رابطه با ماهیت معجزه با در نظر گرفتن مواردی که پیامبر در تحقق آن‌ها نقشی نداشته است، دیدگاه علامه فضل‌الله با ظاهر آیات سازگارتر است. البته توجه به این نکته لازم است که نفی تأثیر اراده پیامبر به معنای نفی اصل‌علیت و نقش علل در پیدایش آن نیست بلکه ممکن است خداوند از طریق اسباب دیگر آن را ایجاد کند.

ب) گرایش ادبی

گرایش ادبی، اشاره به میزان بهره‌گیری مفسر از زبان عربی در تبیین آیات است (شاکری، ۱۳۸۱: ۱۳۴). علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» نکته‌های ادبی را که برای فهم اسلوب‌عربی مورد نیاز بوده را آورده است. وی بارها با اشاره به مقتضای این قاعده معنای آیات را بیان و نکاتی را از آیات استفاده کرده است و به مباحث ادبی و استنتاج از قواعد ادبی در تبیین معنای آیات می‌پردازد. به عنوان نمونه وی در ذیل آیه ۵ سوره احزاب اشاره به تغییر معنایی عبارت «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ» در صورتی که «ما» موصوله یا مصدری در نظر گرفته شود، می‌کند (طباطبایی،۱۳۷۴، ۱۶: ۴۱۲).

علامه فضل‌الله به نقش قواعد عربی در فهم و تفسیر توجه داشت و در صورت نیاز با کمک ساختار افعال در تعیین معنای کلمات، نقش و جایگاه حروف، مرجع‌ضمیر در تعیین مصداق آیه، تضمین در افعال و کلمات برای فهم آیه، ترکیب و اعراب جمله در تعیین معنای آیه به تفسیر و تبیین آیات قرآن‌کریم پرداخته است. وی در ذیل تفسیر آیه بسمله، نظر آیت‌الله خویی را در مورد واژه «رحیم» به نقد کشیده است (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱: ۴۴). علی‌رغم آن با تتبع در تفسیر «من وحی‌القران» روشن می‌شود که مؤلف با وجود تبحر و تسلطی که در ادبیات‌عرب داشت و سه دیوان شعر با نام‌های «ظلال‌الاسلام»، «قصائد من

اجل الاسلام و الحیاء» و «علی شاطئ‌الوجدان» به این زبان از تألیفات ایشان بود، چندان به نکات ادبی و بلاغی قرآن نمی‌پردازد. وی در زمینه مباحث ادبی با توجه به دغدغه‌های اجتماعی و تربیتی وارد نزاع‌های ادبی مفسران نشده است و بحث‌های تربیتی را فدای چنین مباحثی نمی‌کند و تنها با شاره‌ای گذرا معنایی که آن را صحیح دانسته است، اشاره می‌کند و می‌گذرد.

علامه طباطبایی با توجه به روش تفسیری قرآن به قرآن که ظاهر الفاظ اهمیت دارد از مباحث ادبی و بلاغی استفاده برده است تا بتواند تفسیر دقیقی بر مبنای آن مطرح کند. رویکرد اجتماعی علامه فضل‌الله باعث شده است که بیش از هر روشی از عقل در تفسیر قرآن استفاده کند. از این‌رو، استناد به مباحث گوناگون ادبی، بلاغی و... کمتر به چشم می‌خورد؛ اما این شیوه در مواردی به تفریط می‌انجامد، طوری که ابهام ادبی آیه را که مورد اختلاف مفسران است را روشن نمی‌کند.

ج) گرایش فقهی

برخی مفسران با گرایش فقهی به تفسیر روی آورده‌اند. علامه طباطبایی به مباحث فقهی تا اندازه‌ای که معنای آیه مشخص شود، پرداخته است و بر این باور است که در کتب فقهی به طور تفصیل به آن‌ها پرداخته شده است. وی در ذیل آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره بعد از تفسیر آیات به فلسفه قصاص و بحث علمی آن می‌پردازد (طباطبایی،۱۳۸۵، ۱: ۶۵۹). یکی از ویژگی‌های تفسیر «من وحی القران» این است که مؤلف در محدوده تفسیر سخن گفته است و از موضوعات غیر تفسیری حذر می‌کند. وی در ذیل آیه ۱۴۵ سوره انعام حصر محرمات در موارد بیان شده را مطرح می‌کند و پس از اشاره‌ای کوتاه به اختلافات، مسئله یادشده را فقهی می‌داند و بر این اساس مخاطب را به کتب فقهی ارجاع می‌دهد (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۹: ۳۵۶). از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان نگاه فقهی نداشته است که بخواهد اقوال مختلف را بیاورد زیرا تفسیر «من وحی القران» رویکرد اجتماعی دارد. علی‌رغم آن، در مواردی بعد از پایان تفسیر آیات فقهی، برای کشف نکات تربیتی و آموزنده شبهات مطرح شده را پاسخ داده است (همان،۳: ۲۱۹). هر دو مفسر اجازه اجتهاد داشتند اما در تفسیر آیات احکام روش مختصر را در پیش گرفته‌اند و خواننده را به کتب فقه ارجاع داده‌اند. مگر در جاهایی که اختلاف در بین مسلمانان در مورد همان آیه وجود داشت.

د) گرایش عقلی

نوع بینش عقلانی که مفسر به دو عالم تکوین و تشریع دارد و فهم خود را بر اساس

آن بیان می‌کند، نقش مهمی در تحلیل‌های تفسیری ایفا می‌کند. لذا شناخت جایگاه عقل در فهم و استنباط نصوص دینی در نگاه مفسر یکی از مباحث مهم در تفسیر پژوهی است. علامه طباطبایی عقل را به عنوان مبنای روش خویش در تفسیر قرار داده است و بر این باور است که عقل چراغی روشن و وحی صراطی مستقیم است که هیچ‌کدام بدون دیگری سودی ندارد (طباطبایی،۱۳۸۵، ۱: ۲۱).
وی در ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف آیه را طوری تفسیر می‌کند که اگر در بیّن یا مبیّن عقلی تأییدی وجود داشت از آن در خصوص معارف عقلی و نه احکام تعبدی به عنوان استدلال یا استمداد بهره‌برداری شود و اگر بحث‌های عقلی در آن مورد ساکت بود طوری آیه را معنا می‌کردند که با هیچ دلیل قطعی عقلی مخالف نباشد چون هرگز دو حجت هماهنگ خداوند مباین هم نخواهند بود، لذا رؤیت را به معنای علم حضوری تفسیر می‌کند (همان،۸: ۲۳۸).
تفسیر «من‌وحی‌القران» از تفاسیر اجتماعی است که اهتمام به عقل‌گرایی و ارزشمندی آن در حیات اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی یکی از وجوه ممیز آن نسبت به تفاسیر معاصر می‌باشد. علامه فضل‌الله بر این باور بود که عقل تنها روش اصیلی است که انسان به وسیله آن به لقای پروردگار می‌رسد (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۶: ۴۵۵). از این‌رو، در تفسیر خود در پی نشان دادن احترام قرآن به عقل به ویژه در شناخت معارف و عقاید و مرزبندی میان اسلام عقلانی و دین خرافی است و در ذیل آیه ۱۰ سوره ملک، یکی از علل عقب ماندگی را بی‌توجهی به عقل در فهم دین و معارف و سطحی‌نگری در نصوص دینی می‌داند (همان،۱۸: ۲۳).
علامه فضل‌الله علم، عقل و اراده را حقیقت و ارزش انسان می‌داند که وجه امتیاز ذاتی او از دیگر موجودات است و آنچه که صلاحیتش را ثابت می‌کند، عقل‌گرایی اوست (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱: ۲۳۰). وی معتقد است که عقل به عنوان ابزاری برای پرده‌برداری و کشف معنای نص است و نگاه خود را در استیحاء افکار قرآن نگاه عقلی می‌داند و بر این اساس عقل را ملاک حجیت ظواهر معرفی می‌کند (همان، ۱: ۱۹). ایشان در ذیل آیه ۱۰ فتح به علت ناسازگاری عقل در «یدالله» عبارت را با توجه به قواعد ادبی و تناسب معنایی بر استعاره حمل می‌کند (بهرامی،۱۳۸۹: ۱۵۰). مؤلف هرچند عقل را معیار حجیت و عدم حجیت ظواهر آیات می‌داند ولی در ذیل آیه ۳۰ سوره بقره تصریح می‌کند که عقل توانایی درک همه موضوعات و حقایق را ندارد (همان،۱: ۲۶۷).
در جریان اجتماعی عقلی عنصر تعقل و نقش آن در فهم قرآن پررنگ‌تر از دیگر منابع و ابزارها تلقی می‌شود. یکی از ویژگی‌های علامه فضل‌الله کاوش‌های عقلی

او در تحلیل احکام و کاربرد آن‌هاست. وی با دلیل به سراغ مسائل و یا فلسفه احکام رفته و جنبه‌های مختلف آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است. علامه طباطبایی گاه با توجه به بدیهیات و معلومات عقلی، آیات را تفسیر کرده است.

ه) گرایش اجتماعی

در تفسیر قرآن‌کریم با گرایش اجتماعی مفسر، قرآن را به عنوان کتاب دین و هدایت جامعه مورد توجه قرار داده و در تفسیر آن، به غایات این کتاب برای جامعه می‌اندیشد و برخلاف بسیاری از رویکردهای تفسیری دیگر، تنها مداقه‌های لفظی و حل مشکلات معنایی آیات را شایسته تفسیر آن نمی‌داند. جستجو از مسائل اجتماعی و درگیری فکری و عملی با آن، اهتمام به پیام‌های عام تربیتی- اجتماعی آیات، اجتماعی و عمومی کردن دانش تفسیر و تلاش برای اقناع مخاطبان معاصر از جمله دغدغه‌های مفسران با اندیشه‌های اجتماعی است (جمعی از محققان،۱۳۹۴، ۲: ۴۳۴).

علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» تلاش کرده است تا تحولات جدید را با اندیشه دینی منطبق کند. وی در ذیل آیه ۲۰۰ آل‌عمران مباحث مختلف اجتماعی از جمله بحث انسان و اجتماع، توجه اسلام به اجتماع و انسان و رشد اجتماعی را بیان می‌کند (طباطبایی،۱۳۹۱، ۴: ۱۴۴). مؤلف در تفسیر خویش مباحث مستقلی را به مسائل اجتماعی اختصاص داده است لذا گرایش اجتماعی در تفسیر ایشان کاملاً مشهود است.

دغدغه نویسنده در تفسیر «من وحی القران» مسائل اجتماعی روز بود و تلاش می‌کرد که آیات را با توجه به نیازهای حاضر تفسیر کند. علامه فضل‌الله بر این باور بود که آیات و الفاظ قرآن در گذر زمان متناسب با فهم و فرهنگ هر دوره زمانی داده‌های معرفتی دارد و خواننده قرآن با عنایت به مفاهیم ظاهری الفاظ قرآن در ارائه معانی جدید و هم افق با معانی ظاهری و به یاری رهیافت‌ها، آموزه‌هایی را از دل نصوص بر می‌کشد (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱: ۲۵). ایشان روش استیحائی را در تفسیر قرآن ضروری می‌شمارد زیرا در پرتو این روش آیات از وابستگی‌های زمانی و مکانی رها می‌شوند و احکام آن در راستای زمان جریان می‌یابد (ابراهیمی،۱۳۹۰: ۲۵۴-۲۵۵). بر این اساس وی یکی از روش‌های برتر را جستجوی پیام‌های اشاره‌ای قرآنی می‌داند به این دلیل که قرآن وقتی به حل مشکلی پرداخته است هم‌زمان به معناهای مرتبط به آن نیز اشاره دارد (فضل‌الله،۱۴۲۳، ۱۴: ۴۶۲). ایشان قرآن را کتابی پویا و در حرکت می‌دانست که باید با حرکت انسان در جامعه و تاریخ حرکت کند و اجتهاد عمیق و پویا تنها راه استفاده از ظرفیت‌های قرآن است (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۶: ۲۹۰).

مؤلف «من وحی القران» به دنبال آن نبود که فقط به تفسیر اجمالی، فضای نزول، اعراب کلمات و روایات بیان شده ذیل آیات اشاره کند، بلکه به صورت اجتهادی و با استفاده از عقل، به موضوعاتی که در جامعه امروزی مطرح بود، می‌پرداخت (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱۸: ۲۹۸). ایشان در ذیل آیه حجاب با یک نگرش اجتماعی و تربیتی آیه را مطابق با فرهنگ زمانه بیان کرده تا نسل نوظهور و روشن فکر بتوانند با فرهنگ اسلام آشنا شوند و به وجوه بلاغت قرآن پی ببرند. وی تصریح می‌کند که اسلام نه تنها شخصیت زن را درهم نمی‌شکند، بلکه بر حالت طبیعی و انسانی او تأکید دارد (رجب‌محمد،۱۳۹۰: ۱۱). علامه فضل‌الله بر این باور است که آیات قرآن‌کریم در محدوده زمان و مکان نزول و نیز اشخاص که آیات درباره آن‌ها نازل شده است، متوقف نیست و سبب نزول تنها عنوان خاستگاه و منشأ اولیه برای آیات به شمار می‌رود و اسباب‌نزول ذکر شده نشان می‌دهد قرآن‌کریم به واقعیت‌های زندگی توجه دارد و مسلمانان صدر اسلام نیازها و واقعیت‌های زندگی را از کلام‌الله مجید الهام می‌گرفتند (فضل‌الله،۱۴۱۹، ۱:۲۷).

از ویژگی‌های تفسیر طباطبایی گرایش اجتماعی و تفسیر اجتماعی اوست وی به رغم اشراف کامل بر مسائل اجتماعی مبنای خود را قرآن قرار داده و در طرح مباحث افراط ننموده است. علامه فضل‌الله بخش مهمی از عمر خود را در جهاد سپری کرده بود و در سرزمینی که همواره با التهاب‌های اجتماعی-سیاسی قرین بود، زندگی می‌کرد. گرایش اجتماعی و توجه تطبیق آیات قرآن با متن واقعیت در تفسیر «من‌وحی‌القران» نکته‌ای است که به آسانی به چشم می‌خورد. وی گرایش اجتماعی را به همراه تفسیر اجتماعی و عصری در تفسر خویش پی‌گرفته است.

و) گرایش فلسفی

مؤلف تفسیر «المیزان» فیلسوفی بزرگ و اهل‌نظر است. مطالعه آثار فلسفی وی حاکی از اشراف او بر حوزه‌های مختلف فلسفی است ولی هرگز آیات قرآنی را بر آموزه‌های فلسفی انطباق نداده است؛ بلکه اصالت قرآن را در جای خود محفوظ داشته است. مباحث فلسفی علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» منطبق بر معانی مستفاد از آیات است. وی در ذیل آیه ۲۱ فصلت که دلالت بر شهادت اعضا و سخن گفتن آن‌ها در برابر خداوند و سؤال کردن خدا از اعضاست، بحث اجمالی درباره وجود علم و جریان آن در تمامی موجودات را مطرح می‌کند البته مباحث فلسفی را مابین تفسیر ذکر نمی‌کند تا مرز فلسفه از تفسیر جدا شود (طباطبایی،۱۳۷۴، ۱۷: ۵۸۰-۵۸۱). علامه طباطبایی در مواردی که مباحث فلسفی را در تعارض با قرآن بیابد، نقد می‌کند (همان،۱۳: ۱۰۸-۱۱۰).

فضل‌الله روش فلسفی را برای درک حقایق دینی پیشنهاد نمی‌دهد و تصریح می‌کند که آیاتی در قرآن‌کریم درباره تدبر و تعقل بیان شده است، ما را به عقل طبیعی و انسانی و نه در قالب کاوش‌های برهانی و علمی رهنمود می‌کند. وی بر این باور است که با بهره‌گیری از عقل می‌توان به نهان عمق جهان رسید. وی در ذیل آیات قرآن‌کریم بدون آنکه خود را درگیر آرای فلاسفه کند، روش اندیشیدن را توجه به نظام هستی و دعوت به تدبر و تفکر در آیات تکوین می‌داند و همین آیات آفاقی زمینه عقلانی گسترده‌ای فراهم می‌سازد که خط نظام هستی را ترسیم می‌کند (فضل-الله، ۱۴۱۹ ق، ۶، ۴۵۵).

علامه طباطبایی دارای گرایش فلسفی است. وی در تفسیر «المیزان» در پرتو آیات، مباحث دقیق فلسفی را از مفهوم آیات نتیجه می‌گیرد. ایشان هرگز آیه را با فلسفه تفسیر نکرده است بلکه بر این باور است که مباحث فلسفی معانی از آیات را تأیید می‌کند؛ اما در «من‌وحی‌القران» گرایش فلسفی دیده نمی‌شود زیرا علامه فضل‌الله بر این باور است که به تعمق‌های فلسفی در فهم معارف قرآن نیازی نیست.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی مقایسه‌ای مبانی، منابع و گرایش‌های تفسیری علامه محمدحسین طباطبایی در تفسیر «المیزان» و علامه محمدحسین فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» انجام شد تا به این پرسش اصلی پاسخ دهد که با وجود اشتراک در روش تفسیر قرآن به قرآن، چه اشتراکات و تفاوت‌هایی در این سه حوزه میان این دو مفسر وجود دارد. همچنین، سؤالات فرعی پژوهش به بررسی مبانی مشترک و متمایز، منابع مورد استفاده، گرایش‌های تفسیری و تأثیر دغدغه‌های اجتماعی و رویکردهای عقلانی بر تفاسیر آن‌ها اختصاص داشت.

در حوزه مبانی تفسیری، یافته‌ها نشان داد که هر دو مفسر به مبانی مشترکی نظیر مصونیت قرآن از تحریف، فهم‌پذیری آیات برای عموم، حجیت ظواهر قرآن و پذیرش نسخ برخی احکام قرآنی معتقدند. با این حال، تفاوت‌هایی در دیدگاه آن‌ها مشاهده شد؛ علامه طباطبایی اعجاز قرآن را عام و شامل جنبه‌های متعددی مانند بلاغت، اخبار غیبی و فقدان اختلاف می‌داند، در حالی که علامه فضل‌الله اعجاز را به جنبه بیانی محدود می‌کند. همچنین، طباطبایی روایات تفسیری را به‌عنوان مؤید به کار می‌برد، اما فضل‌الله تنها روایاتی را می‌پذیرد که در خدمت فهم و استنباط آیات باشند و به نقد دقیق اسناد آن‌ها توجه دارد.

در زمینه منابع تفسیری، هر دو مفسر از قرآن به‌عنوان منبع اصلی و از سنت،

عقل، منابع حدیثی و تفاسیر پیشین بهره گرفته‌اند. با این تفاوت که طباطبایی عقل را منبعی مستقل در تفسیر می‌داند و از منابع روایی گسترده‌تری مانند کتب اربعه و صحاح سته استفاده می‌کند، در حالی که فضل‌الله عقل را ابزاری برای فهم قرآن و سنت به کار می‌برد و در استفاده از روایات، به دلیل نگرانی از ضعف اسناد، محتاط‌تر عمل می‌کند.

از نظر گرایش‌های تفسیری، هر دو مفسر گرایش اجتماعی و ادبی مشترکی دارند و از گرایش فقهی پرهیز کرده‌اند. با این حال، طباطبایی گرایش فلسفی و کلامی برجسته‌ای دارد و مسائل کلامی را با عقلانیت فلسفی تحلیل می‌کند، در حالی که فضل‌الله فاقد گرایش فلسفی است و بر عقلانیت فطری در تحلیل کلامی تأکید می‌ورزد. گرایش اجتماعی در «المیزان» با رویکردی متعادل و منطبق با معارف قرآنی دنبال شده، اما در «من وحی القرآن» با تمرکز بر مسائل روز و نیازهای جامعه معاصر، به‌ویژه در بستر پویای لبنان، پررنگ‌تر است.

در پاسخ به تأثیر دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی، یافته‌ها نشان داد که فضای علمی و آرام قم، تفسیر طباطبایی را به سمت جامعیت و تعادل در مباحث فلسفی، کلامی و اجتماعی سوق داده، در حالی که فضای ملتهب و پویای لبنان، تفسیر فضل‌الله را به سمت مسائل اجتماعی، تربیتی و پاسخ به نیازهای روز هدایت کرده است. همچنین، تفاوت در رویکردهای عقلانی – عقلانیت فلسفی طباطبایی در برابر عقلانیت فطری فضل‌الله به تمایز در تحلیل‌های کلامی و تفسیری آن‌ها منجر شده است.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که با وجود روش مشترک تفسیر قرآن به قرآن، تفاوت در مبانی (مانند اعجاز و نقش روایات)، منابع (نقش عقل و میزان استفاده از روایات) و گرایش‌ها (فلسفی و کلامی در برابر اجتماعی و تربیتی) عمدتاً از دغدغه‌ها، فضای زندگی و رویکردهای عقلانی متفاوت این دو مفسر نشأت می‌گیرد. این نتایج به درک بهتر تنوع رویکردهای تفسیری در سنت شیعی و تأثیر عوامل محیطی بر تفسیر قرآن کمک می‌کند.

منابع

*قرآن‌کریم.

ابن‌فارس، احمد (۱۳۹۹ ق): «معجم مقاییس اللغه». محقق: عبدالسلام محمد هارون. دارالفکر.

ابراهیمی، سیدسجاد (۱۳۹۰): فضل‌الله و کرانه‌های معنایی آیات قرآن. پژوهش‌های قرآنی. صص ۲۷۱-۲۴۸.

هرامی، محمد (۱۳۸۹): (تفسیر شناخت «من‌وحی‌القران»). پژوهش‌های قرآنی. شماره ٦٤. صص ١٤٤-١٦١.

بهرامی، محمد (۱۳۹۱): «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبایی (نگاهی مقایسه‌ای با هرمنوتیک)». پژوهش‌های قرآنی. سال هجدهم. شماره ۳. صص ۷٦-۱۰۱.

بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۱): «بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری (۱)». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. سمت.

تابان، جعفر (۱۳۸٦): «بررسی روش تفسیر المیزان». دین و سیاست. شماره ۱۱-۱۲. صص ۵۷-۷۸.

سیاوشی، کرم (۱۳۹۲): «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در من وحی القران». نشریه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. شماره ۲. صص ۴۳-٦۷.

شاکر، محمدرضا (۱۳۸۱): «مبانی و روش‌های تفسیری». قم: مرکز جهانی علوم اسلامی؛ دفتر تدوین متون درسی.

حیدرزاده، ناصر (۱۳۹۳): «اسباب نزول در نگاه طباطبایی، جوادی‌آملی و معرفت». نشریه کتاب و سنت. شمار ۲. صص ۱۴۷-۱۸۳.

رضایی، محمدعلی (۱۳۸۷): «منطق تفسیر قرآن (مبانی و قواعد تفسیر)». قم: جامعه المصطفی.

رضایی‌اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۵): «منطق تفسیر قرآن (۲): روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن». قم: جامعه المصطفی العالمیه.

صدر، سیدموسی (۱۳۹۱): «بررسی تطبیقی دیدگاه کلامی طباطبایی و فضل‌الله». پژوهش‌های قرآنی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۷): «دروس فی علم الاصول». قم: دارالمنتظر، مجمع الفکر الاسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷٤): «تفسیر المیزان». قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹٤): «قرآن در اسلام». تهران: دارالکتب الاسلامیه.

فضل‌الله، محمدحسین (۱٤۱۹ ق): «تحدیات الاسلام بین الحداثه و المعاصره». بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.

فضل‌الله، محمدحسین (۱٤۱۹ ق): «تفسیر من وحی القران». بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.

فضل‌الله، محمدحسین (۲۰۰۹): «الاجتهاد بین اسر الماضی و آفاق المستقبل». بیروت: المرکزالثقافی.

فضل‌الله، محمدحسین (۱٤۲۳): «الندوه». گردآوری: عادل القاضی. بیروت: دارالملاک.

غروی نائینی، نحله. نجفی، محمد (۱۳۸۸): «بررسی رویکرد آیت‌الله سید محمدحسین فضل‌الله به روایات تفسیری در تفسیر من وحی القران». نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث. سال ششم. شماره ۱۱. صص ۲۵-۴۸.

میرمحمودی، سیدهادی. مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۳): «مبانی تفسیر قرآن از دیدگاه مفسران شیعه». دوفصلنامه تفسیر پژوهی. سال دوم. شماره ٤. صص ۱۹۵-۲۳۳.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Faris, Ahmad (1399 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dar al-Fikr.

Ebrahimi, Sayyid Sajjad (1390 SH): "Fadl Allah and the Semantic Horizons of the Qur'anic Verses", Pazhuhishha-yi Qur'ani, pp. 248–271.

Harami, Muhammad (1389 SH): "A Study of the Tafsir 'Min Wahy al-Qur'an'", Pazhuhishha-yi Qur'ani, No. 64, pp. 144–161.

Bahrami, Muhammad (1391 SH): "Understanding and Interpretation from the Perspective of Allamah Tabataba'i: A Comparative Look at Hermeneutics", Pazhuhishha-yi Qur'ani, 18th Year, No. 3, pp. 76–101.

Baba'i, Ali Akbar (1391 SH): "A Study of Exegetical Schools and Methods (1)", Qom: Pazhuhishgah-e Howzeh va Daneshgah; SAMT.

Taban, Ja'far (1386 SH): "A Study of the Method of Tafsir al-Mizan", Din va Siyasat, Nos. 11–12, pp. 57–78.

Siavoshi, Karam (1392 SH): "Allamah Fadl Allah's Method of Dealing with Exegetical Narrations in Min Wahy al-Qur'an", Pazhuhishnameh-ye Tafsir va Zaban-e Qur'an, No. 2, pp. 43–67.

Shakir, Muhammad Reza (1381 SH): "Exegetical Foundations and Methods", Qom: Markaz-e Jahani-ye 'Ulum-e Islami; Daftar-e Tadvin-e Mutun-e Darsi.

Heidarzadeh, Naser (1393 SH): "Occasions of Revelation from the Perspective of Tabataba'i, Jawadi Amuli, and Ma'rifat", Kitab va Sunnat Journal, No. 2, pp. 147–183.

Reza'i, Muhammad Ali (1387 SH): "The Logic of Qur'anic Interpretation: Foundations and Principles of Tafsir", Qom: Jami'at al-Mustafa.

Reza'i Isfahani, Muhammad Ali (1385 SH): "The Logic of Qur'anic Interpretation (2): Methods and Trends in Qur'anic Exegesis", Qom: Jami'at al-Mustafa al-'Alamiyyah.

Sadr, Sayyid Musa (1391 SH): "A Comparative Study of the Theological Views of Tabataba'i and Fadl Allah", Pazhuhishha-yi Qur'ani.

Sadr, Sayyid Muhammad Baqir (1397 SH): "Durus fi 'Ilm al-Usul", Qom: Dar al-Muntazar; Majma' al-Fikr al-Islami.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1374 SH): "Tafsir al-Mizan", Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1394 SH): "The Qur'an in Islam", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Fadl Allah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Tahaddiyat al-Islam Bayna al-Hadathah wa al-Mu'asarah", Beirut: Dar al-Malak li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

Fadl Allah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Tafsir Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malak li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

Fadl Allah, Muhammad Husayn (2009 AD): "Al-Ijtihad Bayna Asr al-Madi wa Afaq al-Mustaqbal", Beirut: al-Markaz al-Thaqafi.

Fadl Allah, Muhammad Husayn (1423 AH): "Al-Nadwah", Compiled by Adil al-Qadi, Beirut: Dar al-Malak.

Gharavi Na'ini, Nahleh and Najafi, Muhammad (1388 SH): "A Study of Ayatollah Sayyid Muhammad Husayn Fadl Allah's Approach to Exegetical Narrations in Tafsir Min Wahy al-Qur'an", Tahqiqat-e 'Ulum-e Qur'an va Hadith, 6th Year, No. 11, pp. 25–48.

Mirmahmudi, Sayyid Hadi and Mo'addab, Sayyid Reza (1393 SH): "The Foundations of Qur'anic Exegesis from the Perspective of Shi'i Exegetes", Dofasl-nameh-ye Tafsirpazhuhi, 2nd Year, No. 4, pp. 195–233.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Critique and Analysis of John Burton's Erroneous Citations of Quranic Verses in Proving the Abrogation of Ruling and Recitation from the Perspective of Shia and Sunni Exegetes

Nafiseh Zarei [1] ; **Hassan Rezaee Haftador** [2]

1. PhD Graduate of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran. (Corresponding Author). nafiseh.zarei@ut.ac.ir
2. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran. hrezaii@ut.ac.ir

Research Article

Abstract

Research Objective:

The subject of abrogation (naskh) in the Holy Quran has consistently been one of the most contentious debates among exegetes and specialists of Quranic sciences. In this study, the objective is to investigate and analyze the viewpoints of John Burton, one of the most influential scholars within the Western tradition of Islamic studies, regarding 'Naskh al-Hukm wa-l-Tilawah' (the simultaneous abrogation of both ruling and recitation).

Adopting a critical approach, Burton proposes the concept of abrogation—particularly the abrogation of recitation—as a post hoc (retrospective) rationalization for the loss of certain Quranic texts. He argues that this concept was an attempt by early classical exegetes to explain theological ambiguities such as the 'Prophet's forgetfulness' or 'God causing certain verses to be forgotten.'

To substantiate his claim, Burton refers to several Quranic verses and their respective exegeses, examining texts such as the 'Son of Adam' (Ibn Adam) passage and the 'Well of Ma'unah' (Bi'r Ma'unah) report as primary case studies. This study, while presenting a detailed exposition of Burton's arguments, evaluates the strength and weakness of the narrative (tradition-based) and theological foundations of his theory, and delineates the impact of this critical viewpoint on contemporary debates in Quranic sciences.

Research Methodology:

This research employs a descriptive-analytical methodology. First, John Burton's perspectives regarding the abrogation of both ruling and recitation (Naskh al-Hukm wa-l-Tilawah) are examined. Subsequently, using qualitative content analysis, his citations of Quranic verses and associated commentaries are evaluated. Further-

Received: 2025/06/08 ; **Received in revised from:** 2025/07/24 ; **Accepted:** 2025/09/22 ; **Published online:** 2025/12/22

How to cite: Zarei, Nafiseh, Rezaee Haftador, Hassan (1404SH): ' A Critique and Analysis of John Burton's Erroneous Citations of Quranic Verses in Proving the Abrogation of Ruling and Recitation from the Perspective of Shia and Sunni Exegetes ', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P62-85, https://doi.org/10.22034/csq.2025.558559.1607

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

more, the viewpoints of the exegetes of the two major Islamic schools of thought (Shia and Sunni) regarding the subject of abrogation are compared to highlight the strengths and weaknesses of Burton's arguments. This methodology enables us to achieve a deeper understanding of the mechanisms of Burton's erroneous applications of Quranic verses and their classical exegeses.

Research Findings:

The findings of this research demonstrate that John Burton's arguments concerning Naskh al-Hukm wa-l-Tilawah are constructed upon erroneous citations and imprecise interpretations of Quranic verses. Without taking into account the historical and cultural contexts of the revelation, he has formulated analyses that stand in direct opposition to the consensus of both classical (early) and contemporary (later) exegetes of Shia and Sunni schools of thought.

For instance, regarding texts such as the 'Son of Adam' and the 'Well of Ma'unah' which Burton puts forward as examples of 'missing' verses, there is absolutely no indication of the abrogation of recitation (Naskh al-Tilawah) associated with them in classical Islamic exegeses. Moreover, the concept of 'prophetic forgetfulness' that Burton adduces as one of the catalysts for abrogation is presented in Islamic sources in a way that poses no conflict whatsoever with the preservation of the Quran or the theological doctrine of prophetic infallibility ('Ismah).

Final Conclusion:

In conclusion, this study demonstrates that John Burton's perspective on Naskh al-Hukm wa-l-Tilawah is largely predicated upon subjective, personal interpretations and flawed citations, which fail to align with the viewpoints of mainstream Shia and Sunni exegetes. This approach not only fails to offer a correct understanding of the concept of abrogation in the Quran, but it also risks reinforcing misconceptions regarding the preservation and integrity of the Holy Quran. Consequently, it is recommended that Islamic studies, particularly in the realm of Quranic sciences, rely on authoritative primary sources and the scholarly consensus of classical and modern exegetes to prevent the propagation of such academic misunderstandings.

Keywords: Abrogation, Abrogation of Both Ruling and Recitation, The Two Sects / Both Schools, The Well of Ma'unah, Son of Adam Verse, Infallibility

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

نقد و تحلیل استنادات نادرست جان برتن بر آیات قرآن در اثبات نسخ حکم و تلاوت از منظر مفسران فریقین

نفیسه زارعی [۱]، **حسن رضایی هفتادر** [۲]

۱. دانش آموخته علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، قم، ایران(نویسنده مسئول).
nafiseh.zarei@ut.ac.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، قم، ایران. hrezaii@ut.ac.ir

پژوهشی

چکیده

مسئله نسخ در قرآن کریم همواره یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در میان مفسران و متخصصان علوم قرآنی بوده است. در سنت غربی مطالعات اسلامی، جان برتن یکی از تأثیرگذارترین محققانی است که با رویکردی انتقادی، تلاش کرده است تا سازوکار تدوین و جمع‌آوری قرآن را زیر سؤال ببرد. این مقاله به تحلیل دیدگاه‌های برتن در خصوص نوعی از نسخ می‌پردازد که وی آن را «نسخ الحکم و التلاوة»(منسوخ شدن حکم و تلاوت به‌صورت هم‌زمان) می‌داند و آن را به‌مثابه توجیهی پسینی برای از دست رفتن برخی متون قرآنی قلمداد می‌کند. برتن استدلال می‌کند که مفهوم نسخ، به‌ویژه نسخ تلاوت، تلاشی از سوی مفسران متقدم بوده تا ابهاماتی چون «فراموشی پیامبر» یا «خداوند باعث فراموشی برخی آیات شده» را توضیح دهند و برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن و تفاسیر آن‌ها اشاره می‌کند. بر اساس تحلیل برتن، این روایات درواقع نشان‌دهنده آیاتی هستند که از مجموعه نهایی قرآن کنار گذاشته‌شده یا «مفقود» گشته‌اند. برای اثبات این مدعا نیز، آیاتی مانند ابن آدم و بئر معونه را به‌عنوان نمونه بررسی کرده است. این پژوهش، ضمن شرح و بسط دقیق استدلال‌های برتن، به ارزیابی قوت و ضعف بنیادهای روایی و کلامی نظریه او می‌پردازد و چگونگی تأثیر این دیدگاه انتقادی بر مباحث معاصر علوم قرآنی را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جان برتن، نسخ، نسخ الحکم و التلاوة، آیه بئر معونه، فراموشی نبوی، خواست خدا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۲ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۶/۳۱ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

استناد به این مقاله: زارعی، نفیسه، رضایی هفتادر، حسن(۱۴۰۴): «نقد و تحلیل استنادات نادرست جان برتن بر آیات قرآن در اثبات نسخ حکم و تلاوت از منظر مفسران فریقین»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۸۵-۶۲،
https://doi.org/10.22034/csq.2025.558559.1607

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مباحث به وجود آمده و درعین‌حال مناقشه برانگیز در علوم قرآنی، مسئله‌ی «نسخ الحکم و التلاوه» است؛ موضوعی که در طول تاریخ تفسیر، اندیشمندان مسلمان را به تأملات ژرف در باب وحی، حفظ قرآن و حدود اراده‌ی الهی در تغییر یا رفع برخی احکام و آیات واداشته است. مفسران قرآن کریم با استناد به آیاتی چون «وَإِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ»(اسراء/ ۸۶ و نیز آیات «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»؛ (أعلی/۶-۷)، درباره‌ی امکان یا وقوع «از یاد رفتن برخی آیات از سوی پیامبر اکرم (ص)» یا «نسخ تلاوت برخی آیات به مشیت الهی» سخن گفته‌اند. این آیات در ظاهر می‌توانند چنین مفهومی را القا کنند که پیامبر اسلام (ص) در حافظه‌ی خویش نسبت به بعضی آیات دچار نسیان شده است یا اینکه خداوند خود، تلاوت برخی آیات را از یاد ایشان برده است.

در مقابل، اندیشمندان و محققان علوم قرآنی با تکیه‌بر اصول عصمت انبیاء، صیانت قرآن از تحریف و شواهد نقلی معتبر، تلاش کرده‌اند تأویلی هماهنگ با مقام وحیانی پیامبر ارائه دهند. تفسیر دقیق این آیات نشان می‌دهد که مقصود از نسیان در این موارد، فراموشی حقیقی نیست، بلکه اشاره به «از میان رفتن موقتیِ تلاوت در اثر نسخ الهی» یا «بیان مشیت خداوند در تحدید زمان نزول و بقای آیات» است؛ بنابراین این پژوهش با نگاهی تحلیلی به آیات مذکور و با استناد به دیدگاه‌های مفسران برجسته همچون طبری، فخر رازی، طبرسی و علامه طباطبایی، می‌کوشد به سؤال اصلی این پژوهش «ادلهٔ مفسران فریقین در نقد و تحلیل استنادات نادرست جان برتن به آیات قرآن در اثبات نسخ و تلاوت کدام است؟» پاسخ داد اما به‌تبع پاسخ به این پرسش به نظر می‌رسد باید برای تبیین بیشتر مسئله به دو سؤال فرعی دیگر هم در این زمینه پاسخ داد، ازجمله: عوامل مؤثر در پیدایش نسخ الحکم و التلاوه چیست؟ آیات مورد استناد برتن برای نسخ الحکم و التلاوه چیست؟

آیات نسخ الحکم و التلاوه چیست و تاریخ‌گذاری آن به چه صورت بوده است؟ را پاسخ دهد و «مرز میان مسئله‌ی نسیان، نسخ تلاوت و نسخ حکم» را روشن سازد و نشان دهد که چگونه فهم دقیق این مفاهیم می‌تواند در رفع شبهات پیرامون حفظ قرآن و عصمت پیامبر نقش بنیادین ایفا کند. برتن در بحث نسخ یکی از صاحب‌نظران خاورشناس است و مقالاتی در این بحث دارد یکی با نام خود نسخ[1]

1. NASKH.

دیگری با نام مفهوم نسخ[1] و دیگری در کتاب منابع فقه اسلامی[2] که به بحث نسخ پرداخته است. وی در کتاب *منابع قانون اسلامی: نظریه‌های نسخ در اسلام*[3] ادعا می‌کند که قرآن به‌صورت کامل و بدون حذف یا تغییر متن در زمان پیامبر جمع‌آوری‌شده بود و نظریه‌ی نسخ بعدها برای سامان دادن به بحث‌های فقهی و تعارض‌های ظاهری احکام پدید آمد. وی به‌جای تکیه صرف بر تفسیرهای سنتی، به سراغ منابع اولیه اسلامی (مانند تفسیر طبری، صحیح بخاری، نقل‌های مربوط به جمع قرآن و...) رفت تا مفهوم نسخ را در بستر تاریخی‌اش بررسی کند و با استفاده از برخی نکات مطرح‌شده ذیل آیات در تفاسیر مسلمانان بررسی‌های خود را با اطمینان مطرح می‌کند در مقاله پیش رو به برخی از این موارد اشاره‌شده است. البته مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی کتاب جمع‌آوری قرآن جان برتن» اثر رضایی هفتادر(۱۳۸۸) وجود دارد که به‌تفصیل به این بحث نپرداخته و بیشتر جمع‌آوری قرآن بررسی‌شده است و تا آنجا که بررسی شد، دیدگاه‌های برتن درباره نسخ الحکم و التلاوه با تأکید بر فراموشی عارض بر پیامبر و وجود آیات مفقود با توجه به برداشت‌های برتن از تفاسیر مسلمانان، در مقاله مستقلی موردنقد واقع نشده و همین امر وجه نوآوری پژوهش حاضر به شمار می‌آید.

۲. مفهوم شناسی

«نسخ» در لغت در دو معنای اصلی «ازاله» و «نقل» به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ ۶۱/۳) به باور زبان‌شناسان عرب و اکثر محققان و پژوهشگران قرآنی واژه «نسخ» در لغت، عمدتاً در دو معنای اصلی «از بین بردن» و «انتقال دادن» به کار می‌رود. گاهی، «نسخ» به معنای نابود کردن چیزی با ظهور چیزی دیگر است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «نَسَخَت الشّمسُ الظلّ»(خورشید سایه را از بین برد)؛ و گاهی نیز به معنای انتقال دادن چیزی به چیز دیگر است؛ مانند «نَسَختُ الکِتابَ» که استنساخ و رونویسی و نوشتن از روی متن دیگر نیز از همین معنی گرفته‌شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۴/ ۲۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۰۱؛ خویی، ۱۴۳۲ق: ۲۷۵؛ طبری،۱۴۱۲ق: ۱/ ۳۷۸؛ زرقانی، بی‌تا: ۲/ ۷۱؛ جبری، ۱۴۰۷ق: ۱۷؛ نحاس، ۱۴۱۲ق: ۸).

آیت‌الله معرفت از علمای معاصر در خصوص مفهوم اصطلاحی نسخ معتقد است: «نسخ، عبارت است از برداشتن قانون سابقی که به‌ظاهر اقتضای دوام دارد،

1. abrogation.
2. The sources of Islomic low.
3. The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation.

به‌وسیله قانون بعدی، به طوری که اجتماع آن دو باهم ذاتاً یا به دلیلی خاص ازجمله اجماع و نص صریح ممکن نباشد»(معرفت، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۲۶۷). به نظر می‌رسد تعریف ایشان هم جامع و هم مانع باشد؛ زیرا قید «رفع و برداشتن...»، تخصیص، تقیید و سایر اسلوب‌های بیانی را خارج می‌کند. تقیید آن به «قانون سابق»، برائت اولیه و احکام ادیان کهن را شامل نمی‌شود؛ زیرا جزء امور شرعی اسلامی نیستند. قید «به‌ظاهر اقتضای دوام...»، احکامی را که از ابتدا موقت هستند و احکام عام و مطلق را خارج می‌کند. قید «حسب ظاهر...» اشاره دارد به این‌که مقتضای ظاهر حکم منسوخ، دوام است وگرنه درواقع و مقام ثبوت حکم منسوخ دوامی ندارد. قید «رفع تشریع سابق با تشریع لاحق»، تغییر در احکام به خاطر تغییر موضوع را خارج می‌کند. قید «تشریع لاحق»، تشریع قوانین نسخی را تنها در انحصار و حیطه کاری شارع قرار می‌دهد. قید «بحث لایمکن اجتماع‌ها معا...»، انواع گوناگون نسخ و ناسخ را وارد قلمرو تعریف می‌کند (مولایی نیا همدانی، ۱۳۷۸ش: ۱۲۱، ۱۲۵- ۱۲۶؛ حسینی زاده، ۱۳۹۰ش: ۳۷).

نسخ الحکم و التلاوه: نسخ حکم قرآن همراه با نسخ تلاوت آیه؛ یعنی برداشتن حکم آیه از عرصه تشریع و محو متن متلوّ آن از صفحه قرآن. مثل روایت عایشه درباره مقدار شیر خوردن کودک از دایه که می‌گوید: «کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات وتوفی رسول الله (ص)»؛ در آنچه به‌عنوان قرآن نازل‌شده بود، خوردن ده بار شیر خوردن بود که باعث محرمیت می‌شد، سپس این [حکم] به‌وسیله [حکم] پنج بار نسخ شد و پیامبر (ص) وفات یافت» (زرقانی، بی‌تا: ۲/ ۱۶۷). فرضیه نسخ تلاوت با دو مشکل روبه‌روست: اثبات قرآنیت آنچه ادعای نسخ آن می‌شود و اثبات نسخ تلاوت آن‌که هیچ‌یک از این دو را نمی‌توان با اخبار آحاد اثبات نمود (فاکر میبدی،۱۳۹۰ش: ۵۹).

۳. انگیزه‌های پیدایش نسخ الحکم و التلاوه و بررسی آن از دیدگاه برتن

برتن بر این باور است که از منبع قرآن به‌منظور تقویت هر شیوه نسخ استفاده می‌شود و برای اثبات آن به مواردی از تفاسیر مسلمانان اشاره‌کرده است.

الف) آیات مورد استناد برتن و به دست آوردن مفهوم نسخ الحکم و التلاوه

برتن مفهوم «نسخ حکم و نسخ تلاوت» را با استناد به سه آیه‌ی محوری تبیین می‌کند «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَينا إِلَيک ثُمَّ لاتَجِدُ لَک بِهِ عَلَينا وَكيلاً»؛ (اسراء/۸۶) و آیات «سَنُقْرِئُک فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يخْفَى»؛

(اعلی/۶-۷) و آیه‌ی «ما نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا»؛ (بقره/۱۰۶)(Burton, ۱۹۷۷: ۵۰-۵۱) او با تطبیق و تحلیل این آیات، بر این باور است که بخشی از وحی که دیگر موردنیاز نیست، به اراده‌ی خداوند از میان می‌رود یا پیامبر مأمور به فراموشی آن می‌شود (Burton,۱۹۹۰:۱۰۵).

به گفته‌ی برتن، آیه‌ی ۸۶ سوره اسراء بر اساس تفسیر طبری دلالت دارد بر اینکه خداوند می‌تواند آنچه را از وحی که دیگر لازم نیست، از بین ببرد. در مورد آیات ۶ و ۷ سوره اعلی نیز وی معتقد است عبارت «إِلّا ما شاءَ اللّه» اشاره دارد به اراده‌ی الهی در فراموش شدن آن بخش از وحی که باید کنار گذاشته شود. (Burton,۱۹۹۰:۱۰۵) او در تحلیل آیه‌ی «ما نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا»؛ (بقره/) با توجه به تفاوت قرائات، دو جنبه برای «نَسی» مطرح می‌کند (Ibid:۴۶-۴۷).

۱. فراموشی همراه با حذف آیه و حکم آن «نسخ التلاوه و الحکم»،

۲. نادیده‌انگاری یا کنار گذاشتن حکم درحالی‌که آیه در مصحف باقی می‌ماند «نسخ الحکم دون التلاوه».

برتن این معانی را با تفسیر آیات سوره اعلی مرتبط می‌داند و بیان می‌کند که نسیان در آن سوره، معنایی منفی ندارد، بلکه نشانه‌ی منع الهی و جایگزینی ارادی است. از دید او واژه‌ی «نسی» در این آیات بیش از آنکه به معنای فراموشی ذهنی باشد، ناظر به ترک و کنار نهادن آگاهانه‌ی بخشی از وحی به مشیت خداوند است (Ibid:۴۶-۴۹).

وی برای تأیید مدعای خود به روایاتی استناد می‌کند؛ ازجمله گزارش عبدالله بن مسعود که بخشی از قرآن را در مصحف شخصی‌اش ثبت کرده بود و پیامبر (ص) فرمود: «آن پیام دیشب پس گرفته شد»، یا روایات انس و ابن عمر که از سوره‌هایی یاد می‌کنند که در زمان پیامبر وجود داشتند اما بعداً از خاطر و مصاحف مسلمانان ناپدید شدند (Ibid:۴۵-۶۴;Ibid,Abrogation:۱۵/۱)

برتن این رخدادها را نشانه‌ای از «مداخله‌ی الهی در نسخ و فراموشی آیات» می‌داند که هر دو، حکم و تلاوت، به‌طور معجزه‌آسا حذف‌شده‌اند (Ibid,۱۹۷۷:۵۰) و این نوع فراموشی جبران‌ناپذیر با تعبیر نسخ (به معنای خاتمه دادن) رسمیت یافت که توضیحی قانع‌کننده‌تر برای از میان رفتن مطالب وحیانی بود (Ibid, Abrogation: ۱۵/۱). درنتیجه، برتن با جمع‌بندی این آیات و روایات، نتیجه می‌گیرد که «نسخ حکم و نسخ تلاوت» دو جلوه از مشیت الهی‌اند؛ از یک‌سو، پایان‌بخشی به برخی احکام و از سوی دیگر، حذف تلاوت آیات از حافظه‌ی امت و مصاحف آنان تا پویایی وحی و اراده‌ی خداوند در جریان نزول

قرآن آشکار گردد.

اشاره به آیات نسخ الحکم و التلاوه در قرآن: برتن در بررسی روایات تفسیری، به آیاتی اشاره می‌کند که بنا بر گزارش‌ها پس از نزول، هم حکم و هم متن آن‌ها از قرآن حذف‌شده است. وی به‌ویژه به مواردی مانند آیه‌ی مربوط به کشته‌شدگان بئر معونه و نیز دو سوره‌ی خلع و حفد اشاره دارد که در مصحف ابی بن کعب وجود داشت؛ اما در مصحف عثمان نیامده است. به نظر او نقل چنین روایاتی نشانگر آن است که بخشی از عالمان اهل سنت، موضع خود در مورد نسخ الحکم و التلاوه یا حذفیات از قرآن را حفظ کرده‌اند (Ibid,۱۹۹۰: ۵۱-۵۲). برتن، در این خصوص از انس گزارش‌هایی را درباره‌ی آیه‌ای درباره شهدای بئر معونه آورده که تا مدتی تلاوت می‌شد، سپس نسخ گردید (Ibid, ۱۹۷۷: ۴۹). برتن با استناد به گزارش‌های طبری درباره‌ی همین آیات (و نیز آیه‌ی «ابن آدم») نتیجه می‌گیرد که حذف برخی آیات از مصحف، رخدادی آشکار در تاریخ قرآن بوده است که نمی‌توان آن را صرفاً انکار یا نادیده گرفت. او البته مدعی جایگزینی برای این آیات نیست، بلکه معتقد است حذف آن‌ها نوعی فراموشی الهی هدایت‌شده، بوده است (Ibid,۱۹۹۰: ۱۰۵). در تحلیل برتن، این امر مصداقی از آیه‌ی ۸۶ سوره‌ی اسراء است که بیان می‌کند خداوند می‌تواند بخشی از وحی را بازگیرد (Ibid).

برتن با بررسی خاستگاه روایات مربوط به بئر معونه و ابن آدم نشان می‌دهد که فهم سنتی از آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی بقره «ما ننسخ من آیةٍ أو ننسها» به‌تدریج از تفسیر آیات سوره‌ی اعلی تأثیر گرفته و در سنت تفسیری مسلمانان نهادینه شده است؛ به‌گونه‌ای که مفسران ناگزیر از ارجاع پیوسته به آن در تبیین مفهوم نسخ بوده‌اند (Ibid,۱۹۹۰: ۱۰۷).

او بر پایه‌ی گزارش طبری، دو گونه حذف را برمی‌شمارد؛ یکی آیاتی مانند بئر معونه و ابن‌آدم که نسخ یا حذف آن‌ها ازآن‌جهت بوده که دیگر ضرورتی در بقای متن و تلاوت آن وجود نداشته است؛ دیگری آیاتی که حکمشان نسخ شده و درنتیجه، متن آن‌ها نیز کنار نهاده شده است. به اعتقاد برتن، طبری در تحلیل خود میان «نسخ، رفع و فراموشی الهی» تفاوت قائل می‌شود؛ همین تفکیک نشان‌دهنده‌ی تطور نظریه‌ی نسخ در تفسیر اسلامی است. در این چارچوب، سه حالت متمایز قابل‌مشاهده است: احکامی که نسخ شده ولی متنشان باقی‌مانده (نسخ حکم دون التلاوة)؛ آیاتی که متن و حکمشان هر دو حذف گردیده (نسخ الحکم و التلاوة)؛ و مواردی که سخن از رفع یا فراموشی الهی است بدون جایگزینی نص جدید (Ibid: ۴۶-۴۷). برتن نتیجه می‌گیرد که بر مبنای روایات مفسران ـ به‌ویژه

طبری. آیاتی چون آیه‌ی بئر معونه و ابن آدم ازمیان‌رفته و در قرآن موجود کنونی حضور ندارند. این تبیین، به‌زعم وی، بهترین توضیح برای چگونگی از بین رفتن بخشی از وحی در پرتو مفهوم «رفع و نسیان الهی» است.

گزارش‌های رسیده در خصوص نسخ حکم و نص برخی آیات: برتن بر اساس مجموعه‌ای از روایات گزارش می‌کند که در مواردی، حذف برخی آیات قرآن نه به معنای گم‌شدن آن‌ها، بلکه به دلیل «بازپس‌گیری الهی» بوده است؛ چنان‌که نقل‌شده دو نفر سوره‌ای را که پیامبر (ص) به آنان آموخته بود، در نماز فراموش کردند و پیامبر فرمود آن سوره پس گرفته‌شده و نیازی به یادآوری آن نیست. از این احادیث نتیجه گرفته می‌شود که زوال برخی آیات، امری معجزه‌آسا و ناشی از اراده خداوند بوده و خود پیامبر (ص) نیز توصیه کرده‌اند آنچه از وحی حذف‌شده از ذهن‌ها زدوده شود (Ibid,۱۹۹۰: ۴۹-۵۰). برتن همچنین هشدار ابن عمر را یاد می‌کند که نباید کسی ادعا کند کل قرآن را خوانده است، زیرا بسیاری از آیات از بین رفته‌اند. در همین زمینه، به گزارش‌های ابی بن کعب و عایشه اشاره دارد که سوره احزاب در آغاز به‌اندازه سوره بقره بوده و آیاتی چون «رجم» در آن وجود داشته، درحالی‌که در مصحف عثمان تنها ۷۳ آیه از آن باقی‌مانده است. حذیفه نیز از حذف بخشی از سوره توبه سخن گفته است (Ibid: ۵۱).

به نقل از ابوموسی، سوره‌ای مشابه سوره توبه وجود داشت که بعدها پس گرفته شد و تنها آیه‌ای از آن، به نام «آیه ابن آدم»، در حافظه مانده است. در روایت دیگری از بریده نیز آمده که پیامبر (ص) همین آیه را در نماز تلاوت می‌کرده که بخشی از سوره یوسف شمرده می‌شده است (Ibid, ۱۹۷۷: ۸۰-۸۲ ; Ibid, Collection of the Qurān: ۳۵۲-۳۵۳).

درنتیجه، برتن با استناد به روایات تفسیری و احادیث مرتبط با آیه ۸۶ سوره اسراء و آیه ۱۰۶ سوره بقره وجود آیاتی چون «ابن آدم» و «بئر معونه» را یادآور می‌شود و آن‌ها را نمونه‌هایی از آیات بازپس‌گرفته‌شده الهی می‌داند.

تاریخ‌گذاری آیات مفقود ازنظر حکم و نص: برتن بر اساس گزارش‌های موجود درباره تاریخ‌گذاری آیات مفقوده قرآن، دو احتمال را مطرح می‌کند:

نخست، به روایت عایشه، سوره احزاب در زمان پیامبر (ص) دارای حدود ۲۰۰ آیه بوده؛ اما در مصحف عثمان تنها ۷۳ آیه ثبت‌شده است؛ به‌گونه‌ای که عثمان در فرآیند جمع‌آوری، سبب حذف برخی آیات گردیده و از همین رو به تغییر مصحف متهم شده است (Burton,۱۹۷۷: ۵۲-۵۳).

دوم، بر اساس حدیثی دیگر از عایشه، پس از رحلت پیامبر (ص) تعدادی از آیات

نوشته‌شده بـر کاغذ از بیـن رفتند، زیرا برگه‌ها توسـط حیوان خانگی خورده شـد. این واقعه – از منظر کسانی که همه امور را تحت اراده الهی می‌دانند – در تعارض با قول الهی نیسـت، بلکه بخشـی از مشـیت خداوند در تعیین نسخه نهایی قرآن تلقی می‌شود (Ibid,۱۹۷۷:۵۳; Burton,۱۹۹۰: ۵۳).

برتـن نتیجـه می‌گیـرد کـه حـذف این آیـات یـا در مرحله گـردآوری توسـط عثمان رخ‌داده یـا بر اسـاس تدبیر الهـی در قالب عوامل طبیعی و خارج از کنترل انسـانی صـورت گرفتـه اسـت و در هر دو حالـت، این رویـداد تحت اراده و هـدف الهی قرار داشته است.

ب) عوامل مؤثر در پیدایش نسخ الحکم و التلاوه و بررسی آن از دیدگاه برتن

برتـن به برخی آیات قرآن جهت تقویت هر شـیوه نسـخ اشـاره می‌کنـد که ضروری است به بررسی آن‌ها بپردازیم.

آیـات مـورد اسـتناد برتن و به دسـت آوردن مفهوم نسـخ الحکم و التـلاوه: باید در خصـوص مسـتندات برتـن، توجه کنیم که اشـاراتی به فراموشـی پیامبـر (ص) در آیات ۶-۷ سوره اعلی و ۸۶ سوره اسراء و ۱۰۶ سوره بقره وجود دارد؛ اما این دیدگاه برتن را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا منظور از اسـتثناء وارد در آیه «سَـنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسَی إِلَّا مَا شَـاءَ اللَّهُ...»؛ (اعلی/۶-۷)، بیان وقوع نسـیان از جانب پیامبر (ص) نیست، چراکه، در مقام امتنان و منت گذاشتن است و اگر بنا باشد، پیامبر (ص) به‌زودی بخشـی ازآنچـه را کـه قرائـت می‌کنـد فرامـوش نمایـد، دیگـر منـت گذاشـتن معنا نخواهد داشـت. در حقیقت اسـتثنا در اینجا برای بیان قدرت عام خداوند است و این‌که این قدرت الهی ثابت و در تمام احوال جاویدان است، هرچند خداوند این قدرت را در بعضی موارد اعمال نکند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳-۳۱۴).

از طـرف دیگر وعده‌ای اسـت از خدای تعالی به پیامبـرش، به اینکه علم به قرآن و حفـظ قـرآن را در اختیـارش بگـذارد، به‌طوری‌کـه قـرآن را آن‌طـور کـه نازل‌شـده همواره حافظ باشـد و هرگز دچار نسـیان نگردد و همان‌طور که نازل‌شـده قرائتش کنـد و مـلاک در تبلیغ رسـالت و وحی همین اسـت؛ ازایـن‌رو جمله «إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ» اسـتثنایی اسـت که تنها به‌منظور بقای قدرت الهی بر اطلاقش آورده شـده اسـت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰/ ۲۶۶).

اسـتثنا در آیـه «وَلَئِنْ شِـئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَینَا إِلَیـک ثُمَّ لَا تَجِدُ لَـک بِهِ عَلَینَا وَکِیلًا»؛ (اسراء/۸۶) به معنای عمومیت قدرت خداوند متعال است (عاملی، ۱۴۱۳: ۳۱۳-۳۱۴). امـام صـادق (ع) نیـز فرمودند: «نـه هرگز خداوند خواسـت و نه وحی را خواهـد بـرد» بـه ایـن معنا که؛ نـه هرگز خدا خواسـت و نه پیامبـر (ص) را در امر

تبلیغ رسالت دچار نیسان ساخت. پس پیامبر (ص) از شمول این آیه خارج است (رامیار، ۱۳۸۰ش: ۱۶۸-۱۶۹؛ میر محمدی، ۱۴۰۰ش: ۷۸-۸۰).

علاوه بر این در مورد آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا»؛ (بقره/۱۰۶) مراد از نسخ، از بین بردن اثر آیت، از جهت آیت بودنش است، یعنی از بین بردن علامت بودنش، با حفظ اصلش، پس با نسخ اثر آن آیت از بین می‌رود و اما خود آن باقی است، حال اثر آن یا تکلیف است و یا چیزی دیگر. این معنا از پهلوی هم قرار گرفتن نسخ و نسیان به‌خوبی استفاده می‌شود، چون کلمه (ننسها) از مصدر انساء است که به معنای از یاد دیگران بردن است، هم چنان‌که نسخ به معنای از بین بردن عین چیزی است، پس معنای آیه چنین می‌شود «ما عین یک آیت را به‌کلی از بین نمی‌بریم و یا آنکه یادش را از دل‌های شما نمی‌بریم، مگر آنکه آیتی بهتر از آن و یا مثل آن می‌آوریم» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۰/۱).

از طرف دیگر آیه مذکور به اهل کتاب اشاره می‌کند که در تلاش برای تشکیک در معتقدات مسلمانان، می‌گفتند: دین خداوند قابل‌تبدیل و تغییر نیست؛ بنابراین دین جدید جایگاهی ندارد. این آیه در رد شبهه ایشان واردشده است؛ به این معنا که مادامی‌که حیات آدمی به‌طور مستمر در حال دگرگونی است، مصلحت‌های ایشان هم دگرگون می‌گردد، پس نسخ شریعت پیشین با شریعت جدید، به‌مقتضای مصالح موجود بوده است و همه شرایع برحسب شرایط موجود راه‌حل سودمند است و جمله «أَو نُنسِها» بدین معناست که نشانه‌های آن به‌این‌علت که دوره و مدتش به طول انجامیده است، از صفحه ذهن‌ها محوشده و در کتاب هستی دیگر از آن‌ها یاد نمی‌شود (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۳۳) در اینجا فخر رازی نیز معتقد است که لفظ «ما» در این آیه مفید شرط و جزا است، پس آیه دلالتی بر نسخ ندارد، بلکه اگر نسخی انجام یابد در آن صورت لازم است بهتر از منسوخ آورده شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۳۸/۳).

بحث اصلی در اینجا، فراموش گردانیدن پیامبر (ص) است و در آیه با «نُنسِها» یادشده؛ ولی در مورد فراموشی و سهو پیامبر (ص)، مفسران عبارت «نُنسِها» را برحسب قرائت‌های مختلف به چندمعنا تفسیر کرده‌اند که عبارت است از: فراموش گردانیدن، تأخیر افکندن و ترک کردن. ولی به‌هرحال هر یک از این معانی هم که پذیرفته شود، پرسش اصلی درواقع این خواهد بود که آیا این آیه شامل حال رسول خدا نیز خواهد بود یا نه؟ آیا پیامبر (ص) چیزی از آیات الهی را از خاطر برده و به یاد نیاورده است و یا بعد از گذشته زمانی به یاد آورده است؟

عـده‌ای از عالمـان اهل سـنت، بر ایـن باورند که فراموشـی در حفظ آیـات الهی بر پیامبـر (ص) محقق شـده اسـت. پژوهشـگران شـیعه بنـا بر نظر علامه مجلسـی، همگی به‌جز صدوق و اسـتادش ابن ولید، انبیا را از خطا و نسـیان منزه می‌دانند. مسـتند این دو تن اخبار متروکی اسـت که از سـایر فرق اسـلامی گرفته‌شـده اسـت (رضایی هفتادر، ۱۴۰۱ش: ۶۹)

بعضـی مفسـران بر ایـن عقیده‌اند؛ آیه ۶-۷ سـوره اعلـی، مبنی بر منت بـر پیامبر (ص) وعـده و موهبـت اسـت که هر چه را از آیـات قرآن، برای تو خوانده می‌شـود کـه به شـکل متکلم مـع الغیر که شـاهد بر عظمت اسـت؛ هرگز فرامـوش نخواهی نمود بلکه به‌طور موهبت وجودی است که حقایق و معارف آیات به پیامبر (ص) القاء می‌شـود و کلمات و عبارات آن نیز مورد القاء قرار می‌گیرد و هر چه را سـاحت پـروردگار بـه پیامبـر (ص)، اقراء فرماید به‌طـور القاء وجودی خواهد بـود. ازاین‌رو جبرئیل امین که آیات را برای رسول (ص) نازل نماید و به قلب نورانی رسول القاء می‌نمایـد به‌طور القاء و تعلیم وجودی اسـت هم چنانکه آیـه «وَإِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقُرْآنَ مِـنْ لَـدُنْ حَکِیـمٍ عَلِیمٍ» (نمل/۶)؛ یقیناً تـو قرآن را از نزد حکیمـی دانا فرامی‌گیری؛ ناظـر بـه همین معنا اسـت که حقایـق و معارف آن و ازجمله الفـاظ و عبارات آن‌ها به‌طور موهبت وجودی به پیامبر (ص) و به قلب او اعطاء و القاء می‌شود و ایمن از هرگونـه نسـیان یـا اشـتباه خواهـد بـود و القاء و موهبـت همه مراحـل و مقامات آیات کریمه قرآنی به قلب رسـول (ص) اسـتناد به سـاحت کبریائی دارد و وساطت جبرئیـل امیـن وحـی نیز در نظر گرفته نشـده اسـت (حسـینی همدانـی، ۱۳۸۰ش: ۱۸/ ۹۷)؛ بنابراین با توجه به بررسی‌های انجام‌شـده استدلال برتن به آیات مورد اسـتنادش صحیح نیسـت. روشـن اسـت که صرفاً با تفاسـیر گوناگون از این آیات نمی‌توان فراموشی یا خواست خدا بر فراموشی پیامبر (ص) را نتیجه گرفت و این نشان از سطحی‌نگری و عدم دقت در استفاده از تفاسیر صحیح و بررسی آیات در سیاق مناسب با مفهوم آن آیه دارد.

ارزیابی آیات نسـخ الحکم و التلاوه در قرآن: برتن به آیاتی اشـاره‌کرده که قبلاً بوده و اکنون نسـخ شـده و هم تلاوت آن و هم حکم آن از بین رفته اسـت، لذا در اینجا نمی‌توانیـم بـه عدم تحریف قرآن اشـاره‌کنیم به‌طور مثال مرحوم شـعرانی، نسـخ تلاوت را سخت انکار کرده و آن را در معنی تحریف شمرده؛ ولی سخن وی صحیح نیسـت؛ زیـرا کـه تحریـف در هر کتـاب آن اسـت که دیگـران تصرّف کننـد نه خود مؤلـف بعضـی عبارات را حذف و تبدیل کند؛ و بهتر آن بود که در این مورد به این مسـئله اشـاره می‌کـرد کـه ثبوت منسـوخ التلاوه به خبر صحیح ثابت نشـده اسـت

(شعرانی، ۱۳۸۶ق: ۱/ ۸۹).

در سال چهارم هجری، پس از جنگ احد، پیامبر (ص) به تقاضای رئیس قبیله بنی عامر، چهل تن یا به روایتی دیگر هفتاد تن از برگزیدگان انصار (قرّاء نام داشتند) را، برای آموزش قبیله فرستاد. در رأس آن‌ها منذر ابن عمرو بود. کافران در محلی به نام «بئر معونه»، آبی در کوه بر سر راه مدینه به مکه، بر سر فرستادگان پیامبر (ص) ریختند، همه را کشتند. این حادثه چنان دردناک بود که تا یک ماه در قنوت نماز صبح بر آن‌ها به اسم‌ورسم نفرین می‌کرد (رامیار، ۱۳۸۰ش: ۲۳۰). انس نقل می‌کند: درباره شهدای بئر معونه، آیه «بلغو عنا قومنا انا قد لقینا ربنا فرضی عنا و رضینا عنه» نازل شد و ما آن را تلاوت کردیم، سپس تلاوت آن آیه نسخ گردید (ابن حبان، ۱۳۹۳ق: ۱/ ۲۳۷؛ دحلان، ۱۴۲۱ق: ۱/ ۴۱۴؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۶ق: ۱/ ۱۲۳) به دلایل زیر روایت انس را نمی‌توان پذیرفت:

۱. در ابتدا باید توجه کنیم، در آیه مورد ادعای انس و روایات مشابه آن وجه اعجاز قرآن دیده نمی‌شود و آیه موردنظر بدون هیچ‌گونه اعجاز کلامی و بیانی و خیلی ساده بیان‌شده است و به‌گونه‌ای با آیات دیگر ناهماهنگی دارد.

۲. ظاهراً چنانکه بخاری روایت کرده آیه ادعاشده از سوی انس آیه قرآنی نیست، بلکه روایت پیامبر (ص) است؛ زیرا آن حضرت به مردم فرمود: «دوستان شما به شهادت رسیدند و از خداوند درخواست کردند که به شما خبر دهد شهدا مورد رضایت خداوند قرارگرفته‌اند» (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۵۴).

۳. روایت انس درباره حذف یا نسخ تلاوتِ آیه‌ای از قرآن معتبر نیست، چون خبر واحد است و با نقلِ فردی نمی‌توان موضوع مهمی مانند نسخ قرآن را اثبات کرد. همه‌ی مسلمانان بر این مسئله اتفاق دارند که همان‌طور که قرآن با خبر واحد ثابت نمی‌شود، نسخ آن‌هم با چنین خبری ثابت نمی‌گردد. اگر چنین حادثه‌ای واقعاً رخ‌داده بود، میان مردم شایع می‌شد و افراد متعددی آن را نقل می‌کردند، نه‌فقط انس؛ بنابراین، روایت انس نمی‌تواند دلیلی بر وجود آیه‌ای در قرآن باشد که تلاوتش نسخ شده است.

۴. مسئله مطرح‌شده در این روایت به نسخ تلاوت اشاره دارد که همان عقیده به نقصان است؛ اما عالمان اسلامی با دلایل متقن، اثبات کرده‌اند که قرآن از تحریف به نقیصه مصون مانده است (خویی، ۱۴۳۲ق: ۳۰۴).

روایاتی نیز درباره وجود آیه «ابن‌آدم» بیان‌شده که ابوموسی اشعری، سیصد تن از قاریان را در بصره جمع کرد و به آن‌ها گفت: «سوره‌ای به طول و شدت برائت می‌دانستم که حال از یاد برده‌ام و تنها این آیه را به خاطر می‌آورم: «لو کان لابن

آدم وادیان من مال لابتغی الیها ثالثا و لا یملأ جوف ابن آدم إلا التراب» (طحاوی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۲۱۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۳۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۸/۱). درجایی دیگر نیز ابی از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «خداوند مرا امر کرده که بر تو قرآن را بخوانم، پس خواند: «لَمْ یَکُنِ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ وَالْمُشْرِکِینَ»؛ (بینه/۱) و باقی‌مانده آن چنین بود: «لو أن ابن آدم سأل وادیا من مال فأعطیه سأل ثانیا و إن سأل ثانیا فأعطیه سأل ثالثا و لا یملأ جوف ابن آدم إلا التراب و یتوب الله علی من تاب» (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۵۳-۵۴).

نکاتی درباره روایاتی که بیان‌کننده آیه ابن‌آدم هستند، قابل‌توجه است:

۱. بسیاری از روایاتی که برتن به آن‌ها اشاره‌کرده، دچار اضطراب هستند و سند آن‌ها نیز ازنظر برخی اندیشمندان، صحیح نیست؛ مثلاً روایت: «لو کان لابن آدم وادیان...» را بسیاری از صاحب‌نظران غریب دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۶۴۵).

۲. عدم سنخیت محتوای آیات مفقوده با آیات قرآن روشن است؛ چراکه هر آیه‌ی نسخ‌شده، باید مانند آیات دیگر قرآن، اوصاف ویژه‌ی قرآن را ازنظر محتوا و اسلوب و جهات فصاحت و بلاغت و... در حد اعجاز دارا باشد؛ چون بنا به نظریه‌ی نسخ التلاوة، آن‌ها نیز در ابتدا جزو متن قرآن بوده‌اند ولی بعداً نسخ شده‌اند؛ لیکن هرکس که اندک آشنایی با آیات قرآنی داشته باشد، اذعان می‌کند که این موارد هرگز وحی قرآنی نیستند؛ چون نه‌تنها در آن‌ها مضامین پرمحتوا و دیگر اوصاف کلام خدا یافت نمی‌شود، بلکه تناقض و اختلاف نیز به چشم می‌خورد (نجارزادگان، ۱۳۷۴ش: ۱۲۸). علامه محمدجواد بلاغی نجفی از دانشمندان امامیه، نیز، با ژرف‌بینی، مضامین این آیات موهوم را کاویده و از غلط‌ها و اختلاف‌های موجود در آن‌ها پرده برداشته است (بلاغی، ۱۴۲۰ق: ۲۰).

۳. گروه حشویه یا همان ظاهرگرایان اهل حدیث، در نقل روایت زیاده‌روی کرده و بدون توجه به معنای احادیث یا سازگاری آن‌ها با اصول اسلام، هر آنچه می‌شنیدند نقل می‌کردند. هدفشان زیاد کردن تعداد روایات بود، نه دقت در محتوا یا راوی. این روش باعث شد آثارشان پر از اسرائیلیات، قصه‌های ساختگی و اخبار تحریف‌شده شود و حتی بر کتاب‌های حدیث، تفسیر و تاریخ نیز اثر بگذارد. درنتیجه، برخی از آنان به احادیثی درباره تحریف قرآن اعتماد کردند و برای توجیه آن، مفهوم «تحریف» را به «نسخ تلاوت» تغییر دادند تا ظاهر احادیث را با باورهای اصولیان اهل سنت سازگار نشان دهند (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۱۵۷-۱۵۸).

۴. می‌دانیم که یکی از معانی تحریف، کاستن عبارتی از قرآن است، پس روایاتی که بیانگر آیه ابن آدم می‌باشند، تحریف را اثبات می‌کنند؛ درحالی‌که قبلاً به این موضوع اشاره کردیم که خداوند در آیه ۹ سوره حجر (که قبلاً به آن اشاره کردیم)، قرآن را از تحریف و هر زیادت و کاستی تضمین کرده است. همچنین خداوند می‌فرماید: «...وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ»(فصلت/۴۱-۴۲). این آیه نیز قرآن را از انواع و اقسام باطل پاک معرفی می‌کند؛ زیرا اگر در کلامی «نفی» متوجه طبیعت چیزی شد، تمام افراد و مصادیق آن را نفی خواهد کرد و این آیه نیز طبیعت بطلان را از قرآن نفی کرده و قرآن را از تمام جهات منزه و صحیح شمرده است؛ بنابراین هیچ‌گونه باطلی که تحریف یکی از مصادیق آن است، نمی‌تواند به ساحت مقدس کتاب خدا راه یابد (خویی، ۱۴۳۲ق: ۲۲۸).

۵. ابوموسی اشعری به فرومایگی و سست‌اندیشی معروف بوده است. در پایان زندگی نیز به سفاهت وی افزوده شد و به همین دلیل، موضع‌گیری‌هایی سفیهانه و متضاد با مصالح اسلام و مسلمانان داشت. در جنگ جمل نیز، مردم را از همراهی حضرت علی (ع) بازداشت. داستان او با عمرو بن‌عاص در روز حکمیت معروف است. دیدگاه سفیهانه‌ی او مبنی بر حذف بخشی از قرآن نیز از همین دست نظرات وی است (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۱۶۸-۱۶۹).

۶. روایت دوم که ازنظر گذشت و ناقل آن ابی بود، دروغی است که به وی نسبت داده‌شده است؛ زیرا اگر خود او چنین می‌پنداشت، می‌بایست در مصحف او این اضافات به چشم می‌خورد، چه این‌که بنا بر روایات وی جزو گروه جمع‌آوری‌کننده قرآن و املا کننده آن بوده است (همان: ۱۶۷).

۷. چنانچه عبارات آیه ابن‌آدم را با دیگر آیات قرآن مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که با اسلوب قرآن مشابهتی ندارد و ازنظر بلاغت کوچک‌ترین نزدیکی با قرآن ندارد و به رتبه بلاغت معجزه‌آسای آن نمی‌رسد بلکه سخنی عادی در سطح سخنان مردم است. محمد خطیب در این زمینه می‌نویسد: «نزد هر خردمندی آشکار است، آیاتی که در آن‌ها ادعای نسخ التلاوة شده است، مانند: «إنا أنزلنا المال لاقام الصلاة و ایتاء الزکاة و لو ان لابن آدم وادیا لاحبّ...»، «ان الله سیؤید هذا الدین باقوام لاخلاق لهم» و «یا ایها الذین آمنوا لاتقولوا ما لاتفعلون فتکتب شهادة فی اعناقکم...»(و نمونه‌های زیاد دیگری که در اینجا مجال گفتن تمام آن‌ها نیست) از سنخ کلام خالق نیست و در آن گوارایی و تازگی و خرّمی سخن خدا وجود ندارد. چگونه می‌توان این الفاظ را به پروردگار جهان نسبت داد، درحالی‌که بشر از سخافت الفاظ آن‌ها مشمئز و دل‌زده می‌شود؟!»(خطیب، ۱۴۲۴ق: ۱۵۷-

.(۱۵۸

۸. ابن عباس، انس، طاووس، سعد بن ابی وقاص و بریده، عبارت «و لا یملأ جوف ابن آدم...» را منسوب به پیامبر (ص) دانسته و به‌عنوان سخن آن حضرت روایت کرده‌اند و نه به‌عنوان آیه قرآن (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۷).

۹. بنا بر روایت از ابوموسی در خصوص سوره‌ای شبیه به برائت که همه‌اش را جز آیه ابن آدم فراموش کرده بود؛ اما این سؤال پیش می‌آید، چرا کس دیگری جز ابوموسی از آن سوره که شبیه به سوره برائت است، یاد نمی‌کند و چرا از صحابه هیچ‌کس آن را حفظ نکرده بود. اگر واقعاً سوره‌ای شبیه به برائت وجود داشت، آیا عاقلانه به نظر می‌رسد همه صحابه آن را فراموش کرده باشند؟ کاتبان وحی چرا آن سوره را ثبت نکردند؟ چرا پیامبر (ص) کاتبان را برای نوشتن آن سوره ادعاشده از سوی ابوموسی در مصحف، خبر نکرد؟ مگر نه آن است که پیامبر (ص) وقتی حتی یک آیه نازل می‌شد، کاتبان را فرامی‌خواند تا آن آیه را بنگارند (رضایی هفتادر، ۱۴۰۱ش: ۹۰).

۱۰. بیان‌شده که چون تلاوت و حکم آیه ابن آدم نسخ شده، از همین رو در قرآن موجود به چشم نمی‌خورد. در پاسخ به این ادعا، گفته می‌شود چرا این آیه و آیاتی ازاین‌دست باید نسخ گردند؛ زیرا نسخ در احکام است نه در حقایق و مسائل تاریخی (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۷-۳۲۸)؛ ازاین‌رو با توجه به قیودی که قرآن‌پژوهان در تعریف نسخ، از آن یادکرده و شرایطی که برای تحقق نسخ مصطلح ذکر کرده‌اند، سازگاری ندارد؛ زیرا بر اساس آن، تحقق نسخ، منوط به این است که دلیلی شرعی بر آن دلالت کند؛ حال‌آنکه این روایات به دلیل اضطراب در متن و سند نمی‌توانند حکم شرعی قطعی و دلیل نسخ قرار گیرند. از طرفی، مضمون روایت ابن آدم حاکی از نسخ جمله خبریه از قرآن است با تعریف و شروط نسخ در تضاد است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۳ش: ۱۱۳).

در صدر آیه ابن آدم «لو أن ابن آدم سأل وادیا من مال...» آمده است و در خاتمه آن «... و یتوب الله علی من تاب». آرزو و تمنای ثروت زیاد و دشت‌های دوگانه و سه‌گانه از مال و ثروت، گناهی نیست تا نیاز به توبه داشته باشد و درنتیجه در خاتمه آیه ابن آدم گفته شود «و یتوب الله علی من تاب». پس چه مناسبتی میان آرزوی دشت مال و ثروت و قبول توبه از سوی خداوند وجود دارد. (بلاغی، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۱)

اما در مورد اندازه سوره احزاب نیز باید بگوییم که علامه عسگری در این مورداشاره دارد، روایاتی را که دلیل بر تحریف آیات سوره احزاب قرار داده‌اند، بیست روایت

برشمردند، درحالی‌که پنج روایت ازآنچه ذکر کرده‌اند بدون پشتوانه، سیزده روایت از تندروها، ضعیفان و مجهولین و دو روایت نقل‌شده است. (عسکری،۱۴۱۶ق: ۶۰۹/۳)

بنابراین واضح است که روایات بیان‌شده در خصوص از دست رفتن تعدادی آیات از قرآن دارای سند محکمی نیست و نمی‌توان نتیجه‌ی محکمی از آن گرفت که تعدادی آیات قرآن مفقودشده است.

ارزیابی گزارش‌های رسیده در خصوص نسخ حکم و نص برخی آیات: روایات بسیاری از طریق اهل سنت، درباره آیاتی از قرآن و سوره‌هایی واردشده است که این آیات و سوره‌ها در قرآن فعلی موجود نیستند. با توجه به این‌که برخی از این روایات در کتب صحاح و مسانید معتبر واردشده‌اند، تکذیب این روایات برای عده‌ای از عالمان اهل سنت ممکن نبوده است. از طرفی هم قبول مضمون آن روایات به معنای قبول وقوع تحریف در قرآن مجید است؛ بنابراین عده‌ای از عالمان اهل سنت برای نجات از این ورطه و حفظ قداست قرآن، مسئله نسخ تلاوت را پیش کشیده‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۵). قائلان به نسخ تلاوت که از نسخ تلاوت بعضی آیات و سوره سخن می‌گویند (انواری،۱۳۹۴ش: ۵۵-۴۸) یا باید وقوع این مسئله را در عهد پیامبر (ص) و به دست آن حضرت بدانند و یا معتقد باشند کسانی که پس از پیامبر (ص) زعامت و ریاست مسلمانان را به عهده گرفتند، نسخ تلاوت را انجام داده‌اند. اگر قائلان به نسخ تلاوت وقوع نسخ تلاوت را به پیامبر (ص) نسبت دهند، این موضوع نیاز به اثبات دارد.

در خصوص این‌که خداوند مصلحت می‌داند بعضی آیات قرآن از بین برود باید گفت؛ نه شأن خدا مانند شأن بندگان و نه علم او مانند علم آنان است که به خاطر دگرگونگی عوامل خارجی، دگرگون شود. در موقعیتی، علم به مصلحتی پیدا کند و بر طبق آن حکمی صادر کند و در موقعیتی دیگر، علمش به مصلحتی دیگر حکمی دیگر که دیروز به آن تعلق نگرفته بود را صادر کند و حکم سابقش باطل شود و درنتیجه هر روز حکم جدید صادر شود. همان‌طور که بندگان او ازاین‌جهت که احاطه علمی بجهات صلاح اشیاء ندارند، این‌چنین هستند، احکام و اوضاعشان با دگرگونگی علمشان به مصالح و مفاسد و کم‌وزیادی و حدوث و بقاء آن، دگرگون می‌شود، مرجع و خلاصه این وجه این است که نسخ، مستلزم نفی عموم و اطلاق قدرت است که در خدا راه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱/ ۲۵۱).

مضمون برخی روایاتی که برتن آورده «خداوند شب بر پیامبر (ص) وحی نازل می‌کرد و روز آن‌ها را از یاد او می‌برد» است؛ اما باید توجه داشته باشیم، این روایات

با برداشت مفهومی از آیه ۱۰۶ سوره بقره با آیه ۶ سوره اعلی در تعارض است. خداوند در سوره اعلی که هشتمین سوره نازل‌شده در مکه است (معرفت،۱۴۱۵ق: ۱/ ۱۳۵)، صراحتاً فراموشی را از پیامبر (ص) نفی کرده است و با ادله عقلی و نقلی اثبات‌شده است که پیامبر (ص) از نسیان منزه هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۶/ ۷۱).

روایاتی که حاکی از نسخ تلاوت آیات قرآن، در عهد پیامبر (ص) هستند، خبر واحد است. مسلمانان در این موضوع اتفاق‌نظر دارند. همان‌طور که خود قرآن، با خبر واحد ثابت نمی‌شود؛ نسخ قرآن را نیز با خبر واحد نمی‌توان اثبات نمود. علاوه بر اجماع و اتفاق‌نظر مسلمانان، طبیعت هر موضوع حساس و مهم، این است که به‌سرعت در میان مردم شایع و معروف می‌شود، بنابراین نقل یک حادثه با خبر واحد، خود، دلیل بر عدم وقوع آن حادثه و نیز دروغ‌گو بودن گوینده آن خبر و یا اشتباه خبردهنده است؛ زیرا اگر صحت داشت، افراد زیادی آن حادثه مهم را نقل می‌کردند و میان مردم به‌طور گسترده شایع می‌گشت (خویی، ۱۴۳۲ق: ۳۰۴)؛ بنابراین نسخ تلاوت آیات قرآن در عصر پیامبر (ص) را که بر اخبار واحد مبتنی است، نمی‌توان پذیرفت. افزون بر این نسبت دادن نسخ تلاوت به شخص پیامبر (ص) با مضمون روایات دیگر که دال بر اسقاط پاره‌ای از آیات بعد از رحلت پیامبرند، مخالفت دارد. اگر قائلان به نسخ تلاوت وقوع نسخ تلاوت را به کسانی که پس از پیامبر (ص) عهده‌دار زعامت و ریاست مسلمانان بودند نسبت دهند، این مطلب عیناً همان قول به تحریف قرآن است؛ زیرا که نسخ قرآن تنها در حیات پیامبر (ص) جایز است. لذا اگر نسخ پس از پیامبر (ص) جایز نباشد و از سوی دیگر قائل به نسخ تلاوت پس از پیامبر (ص) باشیم این مطلب همان عقیده به تحریف قرآن است؛ عقیده‌ای که بطلان آن با دلایل متقن اثبات‌شده و با آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)؛ همانا ما قرآن را نازل کردیم و یقیناً ما نگهبان آن [از تحریف و زوال] هستیم؛ منافات دارد (همان: ۲۲۴؛ رضایی هفتادر، ۱۴۰۱ش: ۶۷)؛ زیرا خداوند در این آیه، حفظ قرآن را از تحریف و هر زیادت و کاستی تضمین کرده است. حال‌آنکه برتن بارها به این آیه و عدم تحریف قرآن اشاره دارد، اما غافل از این‌که با قائل شدن به نسخ تلاوت دیدگاه خود را درباره عدم تحریف قرآن نقض کرده‌اند.

ارزیابی تاریخ‌گذاری آیات منسوخ از حیث حکم و تلاوت: روایاتی که از بین رفتن تعدادی آیات را در زمان بعد از رحلت پیامبر (ص) نشان می‌دهد، پذیرفتنی نیست؛ چراکه این روایات، بعضاً خبر واحد یا اخبار شاذ است.

نسخ آیات قرآن تنها به عصر نزول وحی اختصاص دارد، لیکن لحن برخی از این اخبار دلالت بر نسخ بعد از وفات پیامبر و انقطاع وحی می‌کند؛ و این اشکالی جدی است. آنـان که ایـن آیات مورد نظر را گزارش کرده‌اند، از تـلاوت آن‌ها بعد از وفات پیغمبر، خبر می‌دهند، اما هرگز نمی‌توان پذیرفت که پس از پایان وحی و بعد از وفات پیامبر اکـرم نسخ امکان‌پذیر باشـد. عایشـه دربـاره‌ی آیه‌ی مفقـوده و نیز دربـاره‌ی مقدار آیـات سـوره‌ی احزاب می‌گوید: «فتوفّی رسـول الله و هنّ ممـا نقرأ من القرآن؛ پیغمبر خـدا از دنیـا رفتند و ما این آیات را از قرآن قرائـت می‌کردیم»(نجارزادگان،۱۳۷۴ش: ۱۳۰). سـوره‌ی احزاب در زمان پیامبر دویسـت آیه داشـت و عثمان نتوانسـت بیش از مقـدار موجود از این سـوره را گردآورد (مالـک، ۱۴۲۵ق: ۲/ ۶۰۵؛ ابوعبید، ۱۴۲۶ق: ۱۹۰؛ سـیوطی، ۱۴۰۴ق: ۵/ ۱۸۰)؛ ازاین‌رو تمام مسـلمانان بر این مسـئله اجماع دارند کـه قـرآن از ابتـدا قطعـی الثبـوت بوده و خبـر واحـد در اثبات آن راه نداشـته اسـت؛ پـس بـرای اثبات هر آیه و قرآنی بودن هر عبارتی، باید دلیلی قطعی داشـته باشـیم و اگر روایتی، به مرحله مسـتفیض هم برسـد، پذیرفتنی نیست؛ بنابراین، خبر واحد اعتباری نخواهد داشت (خویی، ۱۴۳۲ق: ۲۸۴؛ صبحی صالح،۱۹۷۷م: ۲۱۸) پس خبـر واحـد و دلیل ظنـی در اثبات آیه یا نسـخ آن جایگاهی ندارد و بـه آن هیچ‌گونه توجهی نمی‌شود (خویی، ۱۴۳۲ق: ۲۸۴؛ معرفت، ۱۳۷۹ش: ۳۰).

از طـرف دیگـر وجود ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمـه آن، از احکام عقلی اسـت و یـک حکـم بـرای آنکه بتواند شـامل نسـخ مصطلـح قرآنی شـود، ابتـدا باید به‌عنوان آیه‌ای از آیات قرآن، محرز شده باشد. ازآنجاکه نزول آیه منسوخ التلاوت با خبر واحد رسیده و علاوه بر آن، نزول قرآن به خبر واحد اثبات نمی‌شود، بحث نسخ این آیات ظنی، محلی ندارد و حتی اگر این قاعده را بپذیریم که نسخ با دلیل ظنی و خبر واحد ثابت می‌شود، این مطلب، شامل آیاتی است که ابتدا، نزول آن‌ها به‌طور قطعی و متواتر اثبات‌شده باشد (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۳ش: ۱۰۷).

علاوه بر این از دست رفتن برخی آیات، شبهه تحریف به نقیصه را پیش می‌آورد، ازایـن‌رو کاشـف الغطـا در این خصوص اشـاره می‌کنـد «روایات نقیصه (کم شـدن قرآن) به‌روشـنی مردود شناخته‌شـده اسـت و ظاهـر آن اصلاً موردقبـول نمی‌تواند باشـد به‌ویژه روایاتی که ثلث (بیش از دو هزار آیه) قرآن یا بسـیاری از آن را افتاده پنداشته اسـت، زیـرا اگر چنین اتفاقی رخ‌داده بود باید شهرت همگانی می‌یافت، چـون انگیـزه بـر آن بسـیار اسـت و همـواره دشـمنان اسـلام آن را دسـت‌آویز قـرار می‌دادنـد و بزرگ‌تریـن طعن بر قرآن کریم تلقی می‌کردنـد چگـونه ممکن اسـت چنین شـده باشـد، درحالی‌که مسـلمانان فوق‌العاده در حفاظت و حراست و ضبط

آیات و حروف آن کوشا بوده‌اند؟» (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق: ۲۹۹-۲۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۴۹ق: ۱۱)؛ ازاین‌رو در روایاتی که اشاره به از دست رفتن تعدادی از آیات قرآن دارد یا این‌که با استدلال برتن این آیات نسخ شده است؛ باید توجه داشت، در نسخ قیدی وجود دارد که «نسخ تنها به آیات الاحکام تعلق می‌گیرد به این معنا که منسوخ دارای حکم تشریعی باشد»(معرفت، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۳۷۴) که این اصل و قید با فقدان این حجم از آیات در تعارض است. آیا تمام آیات این سوره منسوخ بوده و احکام شرعی بوده‌اند؟ اگر چنین باشد، خداوند بایست حکمی جایگزین هر یک از آیات نازل می‌کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل مبانی نظری دیدگاه برتن و بررسی آیاتی که وی برای اثبات نسخِ حکم و تلاوت بدان‌ها استناد کرده، روشن می‌شود که تلقی او از مفهوم نسخ با بنیان‌های قرآنی و اصولی ناسازگار است. تفسیر برتن از آیاتی چون اسراء/۸۶، اعلی/۶-۷ و بقره/۱۰۶ نشان‌دهنده‌ی نوعی برداشت شخصی از «از بین رفتن آیات» است؛ درحالی‌که سیاق آیات، با وعده‌ی الهی درباره‌ی حفظ و مصونیت قرآن از هرگونه زوال یا تحریف منافات دارد.

از طرفی، فرض فراموشی بخشی از قرآن از سوی پیامبر اکرم (ص) نه با شأن نبوت سازگار است و نه با نصوص صریح قرآن در باب صیانت پیامبر از نسیان. همچنین، انتساب چنین امری به مشیت الهی، مستلزم نقص در علم و حکمت خداوند خواهد بود که اصول توحیدی و قرآن آن را به‌صراحت نفی می‌کند.

در ارزیابی داده‌های روایی نیز، تمام گزارش‌های مربوط به آیات محو یا حذف‌شده، خبر واحد هستند و از منظر اصول فقه و مطالعات حدیثی فاقد حجیت‌اند. تناقض میان نقل‌ها، ضعف راویان، فقدان نشانه‌های اعجاز قرآنی در متون منقول و تفاوت نسخه‌ها همگی گواه بطلان ادعای نسخ تلاوت است.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه برتن در باب نسخ حکم و تلاوت، فاقد پشتوانه‌ی معتبر قرآنی، اصولی و روایی است و ازنظر مبانی معرفتی نیز پذیرفتنی نیست. حفظ قرآن در طول تاریخ، تحقق وعده‌ی الهی به پیامبر اکرم (ص) مبنی بر مصونیت از فراموشی و تحریف را تأیید می‌کند؛ بنابراین، فرض از بین رفتن بخشی از قرآن یا نسخ تلاوت اساساً با منطق وحی و سنت نبوی ناسازگار بوده و از دیدگاه علم قرآنی مردود است.

منابع

قرآن کریم.
ابن حبان، محمد، (۱۳۹۳ ق): «کتاب الثقات»، حیدر آباد، مؤسسه الکتب الثقافیه.
ابو عبید، قاسم بن سلام، (۱٤۲٦ ق): «فضائل القرآن»، تحقیق غاوجی وهبی سلیمان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱٤۲۰ ق): «التحریر و التنویر»، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱٤۱٤ ق): «لسان العرب»، بیروت، دار صادر.
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، (۱٤۰٦ ق): «حلیه الأولیا»، بیروت، دارلکتب العلمیه.
حاجی اسماعیلی، محمدرضا، اسماعیلی، داوود، (۱۳۹۳ ش): «بررسی پدیده نسخ در آرای قرآن پژوهان و نقد دیدگاه ایشان درباره نسخ تلاوت»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳، پاییز.
انواری، جعفر، (۱۳۹٤ش): «اثبات تحریف ناپذیری قرآن با بررسی و نقد ادله نسخ تلاوت»، نشریه حسنا، شماره ۲۵، تابستان.
آلوسی، محمود، (۱٤۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العزیز»، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
بلاغی، محمدجواد، (۱٤۲۰ ق): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، تحقیق واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم، بنیاد بعثت.
جبری، عبدالمتعال محمد، (۱٤۰۷ ق): «الناسخ و المنسوخ بین الاثبات و النفی»، بیروت، دار التوفیق النموذجیه،
جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ ش): «تفسیر تسنیم»، قم، اسوه.
حسینی زاده، عبدالرسول، (۱۳۹۰ ش): «بررسی تطبیقی نسخ در قرآن کریم»، قم، بوستان کتاب.
حسینی همدانی، سید محمد، (۱۳۸۰ ش): «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تحقیق بهبودی محمد باقر، تهران، لطفی.
خطیب، عبدالکریم، (۱٤۲٤ ق): «تفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت، دار الفکر.
خوئی، ابوالقاسم، (۱٤۳۲ ق): «البیان فی تفسیر القرآن»، قم، مؤسسه احیاء آثار آیت الله خوئی.
دحلان، احمد زینی، (۱٤۲۱ ق): «السیره النبویه»، بیروت، دار الفکر.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱٤۱۲ ق): مفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق بیروت، دار العلم دار الشامیه.
رامیار، محمود، (۱۳۸۰ ش): «تاریخ قرآن»، تهران، انتشارات امیر کبیر.
برتن، جان، (۱٤۰۱ ش): «جمع آوری قرآن»، ترجمه رضایی هفتادر، حسن، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
زرقانی، محمد عبدالعظیم، (بی‌تا): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
سیوطی، جلال الدین، (۱٤۲۱ ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت، دار الکتب العربیة.
سیوطی، جلال الدین، (۱٤۰٤ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۸٦ ش): «پژوهشهای قرآنی علامه شعرانی»، قم، بوستان کتاب.
صالح، صبحی، (۱۹۷۷ م): «مباحث فی علوم القرآن»، بیروت، دار العلم للملایین.
طباطبایی، سید محمد حسین، (۱٤۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علیمه قم.
طبری، محمد بن جریر، (۱٤۱۲ ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت، دار المعرفة.
طحاوی، احمد بن محمد، (۱٤۱۵ ق): «شرح مشکل الآثار»، تحقیق شعیب، اونووط، لبنان-بیروت، مؤسسه الرساله.
عاملی، سید جعفر مرتضی، (۱٤۱۳ ق): «حقایق هامه حول القرآن الکریم»، بیروت، دار الصفوه.
عسکری، سید مرتضی، (۱٤۱٦ ق): «القرآن الکریم و روایات المدرستین»، قم، دانشگاه اصول الدین.
فاکر میبدی، محمد، (۱۳۹۰ ش): «بررسی نسخ و اقسام آن در آیات قرآن»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۷، پاییز.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱٤۲۰ ق): «تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱٤۱۰ ق): «کتاب العین»، قم، هجرت.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳٤۹ ش): «الحق المبین فی تحقیق کیفیه التفقه فی‌الدین»، تحقیق سید جلال الدین محدث، تهران، سازمان چاپ دانشگاه.
کاشف الغطا، شیخ جعفر، (۱٤۲۲ ق): «کشف الغطا عن مبهمات شریعه الغراء»، قم، بوستان کتاب.
مالک، انس، (۱٤۲۵ ق): «الموطا»، تحقیق اعظمی، محمد مصطفی، امارات، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریة و الإنسانیة.
معرفت، محمد هادی، (۱٤۱۵ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹ ش): «صیانة القرآن من التحریف»، تهران وزارت امور خارجه.
مولایی نیا همدانی، عزت الله، (۱۳۷۸ ش): «نسخ در قرآن»، تهران، رایزن.
میر محمدی، ابوالفضل، (۱٤۰۰ ق): «بحوث فی تاریخ القرآن و علومه»، بیروت، دار التعارف المطبوعات.
نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۷٤ ش): «تحریف ناپذیری قرآن»، تهران، مشعر.
نحاس، احمد بن محمد، (۱٤۱۲ ق): «الناسخ و المنسوخ فی کتاب الله و اختلاف العلماء فی ذلک»، تحقیق سلیمان بن ابراهیم بن عبدالله اللاحم، بیروت، مؤسسه الرسالة.
Burton, John (1977): “The Collection of the Quran”, New York: Cambridge University Press.
Burton, John (1990): “The Sources of Islamic Law”, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Burton, John (2001): “Abrogation”, Encyclopedia of the Qur’an, Leiden-Boston-Koln: Brill.
Burton, John (2001): “Collection of the Qur’an”, Encyclopedia of the Qur’an, Leiden-Boston-Koln: Brill.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Hibban, Muhammad (1393 AH): "Kitab al-Thiqat", Hyderabad: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyyah.

Abu Ubayd, Qasim bin Sallam (1426 AH): "Fada'il al-Qur'an", Edited by Ghawji Wahbi Sulayman, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Ashur, Muhammad bin Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir.

Abu Nu'aym al-Isfahani, Ahmad bin Abdullah (1406 AH): "Hilyat al-Awliya'", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Haji Esma'ili, Muhammad Reza and Esma'ili, Davud (1393 SH): "A Study of the Phenomenon of Abrogation in the Views of Qur'anic Scholars and a Critique of Their Position on the Abrogation of Recitation", Tahqiqat-e 'Ulum-e Qur'an va Hadith Quarterly, No. 3, Autumn.

Anvari, Ja'far (1394 SH): "Proving the Inalterability of the Qur'an through an Examination and Critique of the Arguments for the Abrogation of Recitation", Husna Journal, No. 25, Summer.

Al-Alusi, Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Aziz", Edited by Ali Abd al-Bari Atiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Balaghi, Muhammad Jawad (1420 AH): "Ala' al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an", Edited by the Islamic Research Unit of Bonyad-e Be'that, Qom: Bonyad-e Be'that.

Jabri, Abd al-Muta'al Muhammad (1407 AH): "Al-Nasikh wa al-Mansukh Bayna al-Ithbat wa al-Nafy", Beirut: Dar al-Tawfiq al-Namudhajiyyah.

Javadi Amoli, Abdullah (1378 SH): "Tafsir Tasnim", Qom: Osveh.

Hosseinizadeh, Abd al-Rasul (1390 SH): "A Comparative Study of Abrogation in the Holy Qur'an", Qom: Bustan-e Ketab.

Hosseini Hamedani, Sayyid Muhammad (1380 SH): "Anwar Derakhshan dar Tafsir-e Qur'an", Edited by Muhammad Baqir Behbudi, Tehran: Lotfi.

Al-Khatib, Abd al-Karim (1424 AH): "Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Khu'i, Abu al-Qasim (1432 AH): "Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mu'assasat Ihya' Athar Ayatollah al-Khu'i.

Dahlan, Ahmad Zayni (1421 AH): "Al-Sirah al-Nabawiyyah", Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Raghib al-Isfahani, Husayn bin Muhammad (1412 AH): "Mufradat fi Gharib al-Qur'an", Edited by Safwan Adnan Dawudi, Damascus-Beirut: Dar al-'Ilm, Dar al-Shamiyyah.

Ramyar, Mahmud (1380 SH): "Tarikh-e Qur'an", Tehran: Intisharat-e Amir Kabir.

Burton, John (1401 SH): "The Collection of the Qur'an", Translated by Hasan Reza'i Haftadar, Qom: Intisharat-e Daneshgah-e Mofid.

Al-Zurqani, Muhammad Abd al-Azim (n.d.): "Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH): "Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.

Al-Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Kitabkhanah-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi.

Sha'rani, Abu al-Hasan (1386 SH): "Pazhuhishhaye Qur'ani-ye Allamah Sha'rani", Qom: Bustan-e Ketab.

Salih, Subhi (1977 AD): "Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar al-'Ilm li

al-Malayin.
Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami-ye Jami'eh-ye Modarresin-e Howzeh-ye 'Ilmiyyah-ye Qom.
Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
Al-Tahawi, Ahmad bin Muhammad (1415 AH): "Sharh Mushkil al-Athar", Edited by Shu'ayb Arna'ut, Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Risalah.
Al-'Amili, Sayyid Ja'far Murtada (1413 AH): "Haqa'iq Hammah Hawl al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Safwah.
Al-'Askari, Sayyid Murtada (1416 AH): "Al-Qur'an al-Karim wa Riwayat al-Madrasatayn", Qom: Daneshgah-e Usul al-Din.
Faker Meybodi, Muhammad (1390 SH): "A Study of Abrogation and Its Types in the Verses of the Qur'an", Mutala'at-e Tafsiri Quarterly, No. 7, Autumn.
Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410 AH): "Kitab al-'Ayn", Qom: Hijrat.
Fayd Kashani, Muhammad bin Shah Murtada (1349 SH): "Al-Haqq al-Mubin fi Tahqiq Kayfiyyat al-Tafaqquh fi al-Din", Edited by Sayyid Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: Sazman-e Chap-e Daneshgah.
Kashif al-Ghita', Shaykh Ja'far (1422 AH): "Kashf al-Ghita' 'an Mubhamat Shari'at al-Gharra'", Qom: Bustan-e Ketab.
Malik, Anas (1425 AH): "Al-Muwatta'", Edited by Muhammad Mustafa al-A'zami, UAE: Mu'assasat Zayed bin Sultan Al Nahyan li al-A'mal al-Khayriyyah wa al-Insaniyyah.
Ma'rifat, Muhammad Hadi (1415 AH): "Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an", Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
Ma'rifat, Muhammad Hadi (1379 SH): "Siyanat al-Qur'an min al-Tahrif", Tehran: Vezarat-e Umur-e Kharejeh.
Mola'i Nia Hamedani, Izzat Allah (1378 SH): "Naskh dar Qur'an", Tehran: Rayzan.
Mir Muhammadi, Abu al-Fadl (1400 AH): "Buhuth fi Tarikh al-Qur'an wa 'Ulumih", Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at.
Najjarzadegan, Fath Allah (1374 SH): "Tahrif-Napaziri-ye Qur'an", Tehran: Mash'ar.
Al-Nahhas, Ahmad bin Muhammad (1412 AH): "Al-Nasikh wa al-Mansukh fi Kitab Allah wa Ikhtilaf al-'Ulama' fi Dhalik", Edited by Sulayman bin Ibrahim bin Abdullah al-Lahim, Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
Burton, John (1977): "The Collection of the Quran", New York: Cambridge University Press.
Burton, John (1990): "The Sources of Islamic Law", Edinburgh: Edinburgh University Press.
Burton, John (2001): "Abrogation", Encyclopedia of the Qur'an, Leiden-Boston-Koln: Brill.
Burton, John (2001): "Collection of the Qur'an", Encyclopedia of the Qur'an, Leiden-Boston-Koln: Brill.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Analysis of the Divine Sunnah of the Triumph of Truth over Falsehood in Tafsir al-Mizan and the Exegetical Works of Ayatollah Khamenei(*)

Mohammad Yousefalitabar [1] ; Hassan Panahi [2] ; Amir Mohsen Erfan [3] ; Seyyed Mohammad Sadeq Mousavi Nasab [4]

1. PhD Candidate, Department of Islamic Education (Theoretical Foundations of Islam Concentration), University of Islamic Education, Qom, Iran. tahatarin05@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic Education, Qom, Iran. panahi@maaref.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, University of Islamic Education, Qom, Iran. Erfan@maaref.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. Smsmn4313@gmail.com

Research Article

Abstract

Research Objective:
Focusing on one of the most fundamental divine laws (sunan ilāhiyyah) in the Holy Qur'an, namely the law of "the triumph of truth (ḥaqq) over falsehood (bāṭil)," this study seeks to provide a comparative analysis of this concept in the thought of two prominent contemporary exegetes: Allamah Muhammad Husayn Tabataba'i and Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. The primary research question is to uncover the conceptual similarities and methodological divergences of these two thinkers regarding the definition (chīstī), rationale (charāyī), mechanism of realization (sāzokār-e taḥaqquq), and the historical and ontological frameworks of this divine law. This research attempts to demonstrate how differences in philosophical foundations, historical perspectives, and the agency of human beings in divine processes lead to two complementary yet distinct readings of the law of the triumph of truth over falsehood, and how these readings can contribute to a dynamic understanding of history and Islamic civilization in the contemporary era.

Research Methodology:
This study employs a qualitative, descriptive-analytical approach based on a comparative content analysis of selected exegetical texts. To execute the comparative

* This article is derived from the doctoral dissertation of Mr. Mohammad Yousefalitabar.

Received: 2025/04/21 ; **Received in revised from:** 2025/07/16 ; **Accepted:** 2025/10/01 ; **Published online:** 2025/10/23

How to cite: Yousefalitabar, Mohammad, Panahi, Hassan, Erfan, Amir Mohsen, Mousavi Nasab, Seyyed Mohammad Sadeq (1404SH): ' A Comparative Analysis of the Divine Sunnah of the Triumph of Truth over Falsehood in Tafsir al-Mizan and the Exegetical Works of Ayatollah Khamenei', *Comparative Interpretation Studies*, 10(20), P86-111, https://doi.org/10.22034/csq.2025.520385.1550

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

exegetical methodology, the following steps were taken: First, data was collected through a meticulous study of Allamah Tabataba'i's Tafsir al-Mizan and Ayatollah Khamenei's exegetical works (such as his commentaries on Surahs As-Saff, Al-Hashr, Al-Mujadilah, At-Tawbah, etc.), extracting the passages relevant to the divine law of the triumph of truth over falsehood. Second, content analysis was performed to categorize the primary themes, arguments, and Quranic evidence cited by each exegete. In the comparative stage, their viewpoints were contrasted based on specific criteria, including: the foundational explanation of the triumph of truth, the role of divine will, the agency of human factors, misconceptions surrounding the triumph of truth, the types of triumph, the conditions for achieving victory or defeat, and the distinctiveness of their methodological approaches. This methodology enabled the study to preserve absolute fidelity to the source texts while systematically analyzing the conceptual patterns and methodological distinctions of the two exegetes.

Research Findings:

The findings indicate that both commentators view the divine law of the triumph of truth over falsehood as a definitive, immutable, and deeply rooted law within both the existential (takwīnī) and legislative (tashrī‘ī) realms. Both believe that truth—by virtue of its connection to the Divine Essence—possesses inherent stability and permanence, whereas falsehood—owing to its lack of ontological grounding—is destined to perish. Their shared views encompass the ontological explanation of the triumph of truth (the inherent stability of truth and the transient nature of falsehood), the role of divine will in guaranteeing victory, and an emphasis on verses such as: "Allah has decreed: I will surely overcome, I and My messengers" (Qur'an 58:21). Nevertheless, a fundamental difference lies in their respective analytical frameworks:

Allamah Tabataba'i, employing a philosophical-ontological approach, conceptualizes the triumph of truth as an intrinsic law of creation. Using Quranic metaphors such as water foam (Qur'an 13:17) and the goodly tree (al-shajarah al-ṭayyibah) (Qur'an 14:24–25), he explains the instability and fleeting nature of falsehood. He demonstrates the continuity of this divine law through the use of present-continuous (muḍāri‘) verbs in Quranic verses (such as Qur'an 42:24), arguing that human skepticism about this law stems from a short-term, limited perspective.

Conversely, Ayatollah Khamenei, utilizing a historical-sociological approach, emphasizes human agency in the actualization of this divine law. He posits that triumph is conditional upon the social action of believers, striving (mujāhadah), piety (taqwā), assisting the cause of religion, and triumphing over one's base desires (hawā al-nafs). In his view, the victory of truth is a gradual, historical process shaped in the crucible of the continuous struggle between the fronts of truth and falsehood, the realization of which demands the active presence of human agents on the stage of action. He examines historical examples, such as the struggles of the prophets, and analyzes factors of failure such as negligence (ghaflah), lethargy, and

vanity.
The primary divergences lie in Tabataba'i's focus on the existential/cosmic (takwīnī) dimension versus Khamenei's emphasis on human responsibility, the categorization of victory (intellectual vs. military), and the relationship of this law to other divine laws (such as purification/tamḥīṣ and divine assistance/naṣr). This divergence of perspective is rooted in the dominance of a philosophical-epistemological outlook in Allamah Tabataba'i's exegesis versus a concrete, socio-political approach in Ayatollah Khamenei's work, reflecting the distinct historical, intellectual, and practical contexts of their scholarly lives.

Final Conclusion:
The conclusion of this study indicates that the two examined approaches are not contradictory, but rather complementary. Allamah Tabataba'i's ontological approach provides the solid philosophical foundation and conviction necessary for the belief in the ultimate victory of truth, while Ayatollah Khamenei's socio-historical approach offers a practical roadmap for actualizing this divine law in individual and social spheres. Consequently, the divine law of the triumph of truth over falsehood is not merely a passive divine promise, but an active, strategic framework for faithful action in the contemporary world. Furthermore, this study proposes that future research engage in comparative analyses with other contemporary thinkers (such as Morteza Motahhari or Abdollah Javadi-Amoli) and extract the practical dimensions of these divine laws for cultural policy-making.

Keywords: Keywords:Ayatollah Khamenei, Comparative Exegesis, Divine Laws (Sunan Ilāhiyyah), Law of the Triumph of Truth over Falsehood, Allamah Tabataba'i.

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

تحلیل تطبیقی سنت غلبه حق بر باطل در تفسیر المیزان و آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای(*)

محمد یوسفعلی تبار [۱]، حسن پناهی [۲]، امیر محسن عرفان [۳]
سید محمدصادق موسوی نسب [٤]

۱. دانشجوی دکتری، رشته مدرسی معارف گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول). tahatarin05@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. panahi@maaref.ac.ir

۳. استادیار، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. Erfan@maaref.ac.ir

٤. استادیار، گروه علوم تربیتی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. Smsmn4313@gmail.com

پژوهشی

چکیده

سنت غلبه حق بر باطل از مفاهیم بنیادین قرآن کریم است که در بسیاری از آیات به آن تصریح شده است. بااین‌حال، تفاوت در مبانی هستی شناختی و رویکرد تفسیری مفسران معاصر، تبیین‌های متنوعی از چیستی و سازوکار تحقق این سنت به دست داده است. این پژوهش باهدف بررسی تطبیقی دیدگاه علامه محمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* و آیت‌الله سید علی خامنه‌ای در تفسیر آیات مرتبط، به واکاوی اشتراکات و تفاوت‌های این دو رویکرد پرداخته است. روش تحقیق، کیفی، توصیفی تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای تطبیقی متون تفسیری منتخب است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند، سنت غلبه حق بر باطل را سنتی تکوینی-تشریعی، تخلف‌ناپذیر و ریشه‌دار در ساختار هستی می‌دانند. بااین‌حال، علامه طباطبایی بیشتر با رویکرد فلسفی-هستی‌شناختی و آیت‌الله خامنه‌ای با رویکرد تاریخی-تمدنی به این سنت نگریسته‌اند. در نگاه طباطبایی، ثبات ذاتی حق و زوال باطل از اصول بنیادین برجسته است، درحالی‌که خامنه‌ای بر نقش اراده، مجاهدت، تقوا و نصرت دین توسط انسان‌ها در تحقق این سنت تأکید دارد. این پژوهش با تلفیق دو رویکرد، افق تازه‌ای برای تحلیل سنت‌های الهی در عرصه تمدن‌سازی اسلامی و فهم پویای تاریخ از منظر قرآنی می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله خامنه‌ای، تفسیر تطبیقی، سنت‌های الهی، سنت غلبه حق بر باطل، علامه طباطبایی.

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دوره دکتری آقای محمد یوسفعلی تبار است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۷/۰۹ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۸/۰۱

استناد به این مقاله: یوسفعلی تبار، محمد، پناهی، حسن، عرفان، امیر محسن، موسوی نسب، سید محمدصادق(۱٤۰٤): «تحلیل تطبیقی سنت غلبه حق بر باطل در تفسیر المیزان و آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۱۱۱-۸٦، https://doi.org/10.22034/csq.2025.520385.1550

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از اصول بنیادین نظام معرفتی قرآن کریم، سنت‌های الهی است؛ قوانینی عام، تخلف‌ناپذیر و دائمی که بر جریان تاریخ و حیات اجتماعی بشر حاکم‌اند. در میان این سنت‌ها، سنت غلبه حق بر باطل جایگاهی ممتاز دارد؛ چراکه نه‌تنها تضمین‌کننده تحقق وعده‌های الهی است، بلکه پشتوانه‌ای معرفتی برای پایداری جبهه ایمان و امید به آینده در جوامع دینی فراهم می‌آورد و نقشی کلیدی در تربیت انسان دارد (ضرابی، ۱۳۹۳: ۶۶). باوجودآنکه این سنت در آیاتی چون «جاء الحق و زهق الباطل» (اسراء/۸۱) یا «لیحق الحق و یبطل الباطل» (انفال/۸) تصریح شده، نوع فهم و تفسیر آن، متناسب با مبانی فکری و روش‌شناسی مفسران، متفاوت بوده است.

مسئله‌ی اصلی این پژوهش آن است که دیدگاه دو مفسر برجسته معاصر، علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای، باوجود اشتراک در اصل سنت غلبه حق بر باطل، در تبیین چیستی، چرایی، سازوکار تحقق و نسبت این سنت با سایر سنت‌های الهی، تفاوتی رویکردی دارد. این تفاوت‌ها، ریشه در رویکرد تفسیری و نگاه به نقش انسان در تاریخ دارند. پرسش اصلی مقاله آن است که وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه در تحلیل سنت غلبه حق بر باطل چیست و این تفاوت‌ها چه تأثیری بر فهم امروزی از مفهوم غلبه حق دارد؟

باوجود جایگاه محوری سنت غلبهٔ حق بر باطل در نظام معارف قرآنی، مرور پیشینهٔ پژوهشی نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی منسجم و تطبیقی دربارهٔ این سنت در میان مفسران صورت نگرفته است. مرور پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات موجود عمدتاً بر نظر یک شخص متمرکز بوده و همچنین خلأ نظام‌مندی تحلیلی آن‌ها است. به‌عنوان‌مثال، سلیمانی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی آیات غلبه حق بر باطل از منظر علامه طباطبایی» و نیز در کتاب، «فلسفه تاریخ در قرآن» بر تفسیر آیات غلبه حق بر باطل و حرکت تاریخی ذیل این سنت مبتنی بر اندیشه‌های علامه طباطبایی به بحث پرداخته است. احمدی‌پرتو (۱۴۰۰) در «سنت پیروزی حق بر باطل در آیات و روایات و جایگاه آن در اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای» این سنت را در چارچوب دفاعی تحلیل می‌کند، اما بحث را از حیث اندیشه‌های تفسیری ایشان پیگیری ننموده‌است. مقاله «پیروزی حق بر باطل در آینه وحی» محمدی (۱۳۹۷) به نحو بسیار اجمالی روش‌های شناخت حق و باطل را یادآور شده و در قسمت انتهایی بعد از اشاره مختصر به سنت غلبه حق بر باطل، به مصادیقی از «غلبه حق بر باطل» در قرآن اشاره نموده است. افشاری (۱۳۹۳) در پایان‌نامه «پیروزی «حق» بر «باطل» از دیدگاه قرآن و حدیث (با تأکید بر وراثت صالحان در آخرالزمان)» بر

حکومت مهدوی تمرکز دارد و تنها در فصلی کوتاه به تبیین این سنت با تکیه بر آیات بدون اشاره به انظار مفسرین می‌پردازد. زکی (۱۴۰۳) در «نزدیکی امر الهی در غلبه دین حق از زبان علامه طباطبایی» تفسیر سوره نحل در المیزان را واکاوی می‌کند و بیشتر وعده‌های الهی را تبیین می‌نماید. شهید بهشتی در کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن» نبرد حق و باطل را در آیات مکی و مدنی تحلیل می‌کند؛ شهید مطهری نیز در «نبرد حق و باطل»، «قیام و انقلاب مهدی» و «فلسفه تاریخ» به‌طور ضمنی به این سنت اشاره دارد و البته تأثر ایشان از اندیشه‌های علامه طباطبایی مشخص است.

مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تمرکز نگارندگان صرفاً بر تحلیل آیات مرتبط در تفسیری خاص است و فاقد مقایسه تطبیقی در برابر سایر دیدگاه‌هاست؛ بنابراین، خلأ پژوهشی در مقایسه تطبیقی، روشمند و ساختاری این سنت در اندیشه این دو متفکر، همچنان باقی است.

این پژوهش باهدف بررسی تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیات مرتبط با سنت غلبه حق بر باطل، با رویکرد توصیفی‌تحلیلی و مبتنی بر تفسیر تطبیقی استفاده کرده است. تفسیر تطبیقی با مقایسه دیدگاه‌های مفسران، به دنبال درک صحیح یک آیه یا موضوع خاص قرآنی است. این روش با تحلیل و توضیح نقاط اشتراک و اختلاف نظرها، هدفش دستیابی به فهم درست از قرآن کریم است (طیب حسینی، ۱۳۹۲: ۲۲۳/۸). این پژوهش می‌کوشد با کشف اشتراکات و تمایزات نظرات این دو اندیشمند، گامی در جهت فهم عمیق‌تر و کارآمدتر از جایگاه این سنت در نظام فکری اسلام بردارد تا استفاده اندیشمندان علوم اجتماعی از معارف قرآنی را بهینه سازد.

برای اجرای روش تفسیر تطبیقی، گام‌های تطبیقی زیر طی شده‌اند: گردآوری داده‌ها: این مرحله شامل مطالعه دقیق متون تفسیری و استخراج بخش‌های مرتبط با موضوع بود. در مرحله بعد، محتوای تفاسیر تحلیل و دسته‌بندی شد تا مضامین اصلی، استدلال‌ها و شواهد قرآنی هر مفسر شناسایی شود. این تحلیل به درک تفاوت‌های روش‌شناختی و مفهومی کمک کرد. مقایسه تطبیقی: مقایسه دیدگاه‌ها با تأکید بر شناسایی اشتراکات و تفاوت‌ها و تحلیل نقاط اشتراک و افتراق در چارچوب معیارهایی از قبیل «بنیادی‌ترین تبیین در غلبه حق بر باطل، توجه به نقش اراده الهی، توجه به نقش عامل انسانی، توجه به شبهات پیرامون غلبه حق، توجه به تبیین انواع غلبه حق بر باطل، تبیین شرایط تحقق شکست و غلبه حق و تفاوت رویکرد دو مفسر و دلیل آن» صورت گرفت.

۲. مفهوم شناسی

سنت‌های الهی در قرآن: سنت در قدیمی‌ترین کتب لغت عربی به معنای «راه» است. ازهری در *تهذیب اللغة* معتقد است سنت در اصل «سنه الطریق» بوده و به راهی اشاره دارد که ابتدا افراد در آن حرکت کرده‌اند و سپس دیگران از آن پیروی می‌کنند (ازهری، بی‌تا: ج ۲۱۰/۱۲). به همین دلیل، واژه سنت در عربی به رفتاری اطلاق می‌شود که به‌صورت عادت از انسان سر می‌زند و قابل تخلف نیست (ابن منظور، بی‌تا: ۲۲۵/۱۳). این معنا در مورد اوامر و نواهی نبوی نیز به‌کاررفته است (همان: ۲۲۶/۱۳). ابن منظور و دیگر لغویان، «سنت الله» را به معنای احکام، قوانین و اوامر الهی دانسته‌اند که تغییرناپذیر هستند (همان: ۲۲۷/۱۳؛ ازهری، بی‌تا: ۲۱۳/۱۲)؛ بنابراین، سنت‌های الهی به قوانین حاکم بر عالم تکوین و تشریع اشاره دارد. همچنین سنت‌های الهی از حیث دخالت یا عدم دخالت انسان در اجرایی شدنش به دو نوع «مشروط» و «مطلق» قابل‌تقسیم است (ترخان، ۱۴۰۳: ۸۴). سنن الهی از حیث دیگر به «دنیوی و اخروی» و «عام و خاص» نیز تقسیم می‌گردد (سید نژاد و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۲). البته در بینش قرآنی وجود این سنت‌ها منافاتی با اراده انسانی ندارد بلکه انسان‌ها با توجه به همین سنت‌ها می‌توانند سعادت و شقاوت فردی و اجتماعی خویش را رقم بزنند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۱۰/۲۴).

سید محمدباقر صدر معتقد است قرآن نخستین منبعی است که تاریخ را واجد قوانین و نظم دانسته و بر ضرورت استقراء و تدبر در رویدادهای تاریخی و سنن طبیعت تأکید دارد تا از رهگذر تدبر در آن، حقایق مربوط به قوانین تاریخ و سنن تاریخی کشف و تبیین شود (صدر، ۱۳۸۸: ۱۵۵–۱۵۸). در این بحث، مقصود از سنت‌های الهی، قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ است. واژه سنت در قرآن کریم در کنار واژگانی مانند «قضا»، «امر»، «فعل»، «فرض»، «قدر»، «اراده»، «حکمت»، «عدم تبدیل» و «عدم تحویل» به‌کاررفته است (آیات ۳۶–۳۸ احزاب؛ ۲۶ نساء؛ ۴۳ فاطر و ...). از این کاربردها می‌توان دریافت که سنت‌های الهی قوانینی تخلف‌ناپذیرند که در حیات اجتماعی و تاریخی بشر جریان دارند. اسلام معتقد است تاریخ بر اساس قوانین خردمندانه، جاودانه و جهانی پیش می‌رود. قرآن نیز در آیات متعدد این حقیقت را بیان کرده است (کرمی فریدنی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). مطالعه سنّت‌های الهیِ اجتماعی نقشی اساسی در شکل‌گیری علوم انسانیِ اسلامی دارد. غفلت از این سنّت‌ها موجب می‌شود پژوهشگرانِ علوم اجتماعی و راهبران جامعه با کاستی در شناخت اجتماعی روبه‌رو شوند (ترخان و فیروزجایی، ۱۴۰۳:

۸). توجه به این سنّت‌ها سبب عبرت‌گیری انسان‌ها و عامل اصلاح و هدایت جامعه است؛ زیرا آمادگی برای رویارویی با حوادث، برنامه‌ریزی درست برای مقابله با آسیب‌های اجتماعی و درنهایت اندیشیدن راهکارهایی برای بهبود وضعیت موجود را به دنبال دارد (فخر زارع، ۱۴۰۳: ۱۲۰).

حق و باطل: یکی از کلیدی‌ترین واژه‌های قرآن که ادبیات اسلامی را تحت تأثیر قرار داده، دو واژه «حق» و «باطل» است. خداوند متعال خود را به‌عنوان «حق» معرفی می‌کند (حج/ ۶)، حق را از جانب خود می‌داند (آل‌عمران/ ۶۰) و همه امور مرتبط با خود را حق می‌خواند. در مقابل، غیر خدا را زوال‌پذیر معرفی می‌کند (قصص/ ۸۸).

معنای لغوی حق: العین، حق را نقیض باطل و به معنای امر واجب دانسته است (فراهیدی، بی‌تا: ۶/۳). ابن درید نیز حق را به معنای امر واضحی که در آن شک نباشد تعریف کرده است (ابن درید، بی‌تا: ۱۰۰/۱). برخی لغت‌نویسان مانند صاحب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، معنایی نزدیک به صاحب *مقاییس اللغة* (ابن فارس، ۱۳۶۳: ۴۸۲/۲) ارائه داده و حق را به «ثبوتی که مطابقت با واقع دارد» معنا کرده‌اند (مصطفوی،۱۴۳۰: ۸۷/۲)؛ بنابراین حق به امری اطلاق می‌شود که دارای ثبوت، استحکام و مطابقت با واقع است.

معنای لغوی باطل: ازآنجاکه بسیاری از لغویان حق را نقیض باطل دانسته‌اند، باطل به «امر بی‌ثبات» معنا شده است (ابن فارس، ۱۳۶۳: ۲۵۸/۱). «امر رفتنی»، «کذب» (فراهیدی، بی‌تا: ۴۳۰/۷) و «تلف شدن» (ابن درید، بی‌تا: ۳۵۹/۱) همگی مصادیقی است که به بی‌ثباتی و زوال اشاره دارند.

معنای استعمالی حق و باطل در قرآن: راغب اصفهانی در *مفردات الفاظ القرآن* پس از اشاره به معنای حق، اقسامی برای آن ذکر می‌کند:

۱. حق به معنای «ایجادکننده»: خداوند متعال را به‌عنوان ایجادکننده پدیده‌های عالم به‌مقتضای حکمتش، «حق» می‌گویند.

۲. حق به معنای «موجود»: موجودی که به‌مقتضای حکمت ایجادشده است، مانند تمام افعال خداوند که «حق» نامیده می‌شوند.

۳. حق به معنای «اعتقاد»: اعتقادی که با واقعیت مطابقت دارد، مانند «اعتقاد به معاد» که حق نامیده می‌شود.

۴. حق به معنای «کار یا سخن شایسته»: هر کار یا سخنی که مطابق با واقع و در زمان مناسب انجام شود، حق نامیده می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، حق در اینجا به معنای فعل شایسته و متناسب باهدف بایسته است (راغب اصفهانی،۱۴۱۲: ۲۴۶).

در تقریری متفاوت، می‌توان بیان راغب اصفهانی را این‌گونه بازنمود: حق در قرآن گاهی در قالب گزاره‌های اخباری (آنچه هست) و گاهی در قالب گزاره‌های انشایی (آنچه باید باشد) به‌کاررفته است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۲۱). این تقسیم‌بندی با تحلیل علامه طباطبایی در بحث اعتبارات نیز همخوانی دارد. ایشان معتقدند اعمال انسان در ارتباط با علوم اعتباری و بایدها و نبایدهای اعتباری شکل می‌گیرد و در صورت تناسب با حقایق شرعی و عقلی، متصف به وصف حق یا باطل می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

سنت غلبه حق بر باطل: یکی از سنت‌های جاری در نظام هستی، سنت الهی غلبه حق بر باطل است. جهان‌بینی اسلامی بر این اصل استوار است که در جریان تاریخ، درنهایت خیر بر شر و صلاح بر فساد غلبه خواهد کرد (مهاجرنیا، ۱۳۹۸: ۶۶). خداوند در آیات متعدد قرآن، ازجمله آیه ۸ سوره انفال «لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ» و آیه ۸۱ سوره اسراء «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»، به‌روشنی اعلام می‌کند که با آمدن حق، باطل محو می‌گردد، چراکه باطل در ذات خود محکوم به نابودی است. قرآن کریم نبرد حق و باطل و غلبه حق بر باطل در این نبرد را سنتی مستمر می‌داند و با مثال‌های متعدد (مانند تقابل هابیل و قابیل، طالوت و جالوت) بر استمرار این تقابل تأکید دارد و آن را به‌عنوان نبرد خیر (نور، ایمان) و شر (ظلمت، کفر) توصیف می‌کند که فرجام آن نابودی باطل است (کارگر، ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۱۲). بیان قرآن پیرامون حیات انبیاء در حقیقت تبیینی از نبرد حق و باطل و کیفیت پیروزی حق است (محمدی، ۱۳۹۷: ۱۹) باوجوداینکه گاه در ظاهر، باطل بر حق چیره می‌نماید، اما در بستر بلندمدت تاریخ، این حق است که برتری می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۱۵/۱۰۱۰). این پیروزی، صرفاً به عرصه‌های نظامی یا سیاسی محدود نمی‌شود بلکه در زمینه‌های فکری، فرهنگی و معنوی نیز محقق می‌شود و آثار تربیتی مهمی را در پی دارد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۲۰).

در بینش اسلامی، سنن الهی رابطه‌ای ازهم‌گسسته ندارند بلکه منظومه‌وار به‌هم‌پیوسته‌اند (روحانی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). سنت غلبه حق بر باطل ریشه در سنت ستیزش حق و باطل دارد. رابطه این دو سنت را می‌توان در نسبت «روند» و «فرجام» تبیین کرد. سنت ستیزش حق و باطل در قرآن کریم، بیانگر یک تقابل دائمی و فراگیر در تمام طول تاریخ بشر است که با اشاره به ستیزش شیطان با آدم (ع) از عوالم پیشینی آغازشده و در عالم دنیا ادامه یافته و به اوج می‌رسد. در مقابل، سنت غلبه حق بر باطل، ناظر به نتیجه و غایت این تقابل تاریخی است. سنت غلبه حق بر باطل یکی از اصول بنیادین در منظومه سنن الهی است که

به‌عنوان قاعده‌ای ثابت، مسیر حرکت تاریخ بشر را جهت‌دهی می‌کند. قرآن کریم در آیاتی متعدد ازجمله آیه ۸ سوره انفال «لِيحِقَّ الْحَقَّ وَ يبْطِلَ الْبَاطِلَ» به روشنی وجه غایی بودن این سنت را بیان کرده است. سنت غلبه حق بر باطل نه‌تنها نمایانگر پیروزی حق است، بلکه سنت‌های دیگر مانند تداول، تمحیص، محق (آیات ۱۴۰-۱۴۱ آل‌عمران)، نصرت (آیات ۳۹-۴۰ حج) و استدراج (۱۷۸ آل‌عمران) در نسبت با آن معنادار می‌شوند. برای مثال، سنت «تمحیص» بستر پالایش جبهه حق و تشخیص مؤمنان حقیقی است و سنت «نصرت» تنها در صورتی فعّال می‌شود که جبهه حق پایداری نشان دهد.

۳. تحلیل سنت غلبه حق بر باطل در تفسیر المیزان

از منظر تفسیری علامه طباطبایی، یکی از سنت‌های قطعی و عام الهی، غلبه حق بر باطل و برتری نهایی خیر بر شر است. ایشان در تفسیر آیه ۲۱۶ سوره بقره، با اشاره به ترجیح سعادت بر شقاوت، به برتری ذاتی حق و خیر نسبت به باطل و شر پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۶/۲). در همین راستا، نمونه‌هایی از تمثیل‌های قرآنی همچون آیات ۲۴ تا ۲۷ سوره ابراهیم در مورد «كَلِمَةً طَيبَةً كَشَجَرَةٍ طَيبَةٍ...» ذکرشده که نشان‌دهنده ریشه‌داری، پایداری و ثمربخشی حق، در تقابل با بی‌ریشگی، ناپایداری و بی‌ثمری باطل است.

طباطبایی در ادامه آیات متعددی را به‌عنوان شواهد قرآنی سنت غلبه حق بر باطل مطرح می‌کند، ازجمله: «لِيحِقَّ الْحَقَّ وَ يبْطِلَ الْبَاطِلَ» (انفال/ ۸)، «وَ الْعاقِبَةُ لِلتَّقْوى» (طه/۱۳۲)، «وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبُونَ» (صافات: ۱۷۳) و «وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يعْلَمُونَ» (یوسف/ ۲۱) (همان: ۱۸۶/۲).

وی تأکید می‌کند که این آیات نه‌تنها ناظر به پیروزی حق در عرصه حیات انسانی‌اند بلکه نگاهی هستی‌شناختی نیز در آن‌ها نهفته است؛ به‌گونه‌ای که معنای آن‌ها از حوزه تاریخ بشر فراتر رفته و به ساختار تکوینی عالم نیز تسری می‌یابد. چنانکه در آیاتی مانند «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيةٌ بِقَدَرِها...» (رعد/۱۷) و آیات: «وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيومِ» (طه/ ۱۱۱)، «لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كلٌّ لَهُ قانِتُونَ» (بقره/ ۱۱۶) و «وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى» (نجم/ ۴۲) دیده می‌شود، نظام هستی بر مبنای غلبه حق شکل گرفته است. از همین منظر، حق در عالم انسانی نیز سرانجام پیروز است. آیاتی مانند: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي» (مجادله/ ۲۱)، «وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلِينَ...» (صافات/ ۱۷۳) و «وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ» (یوسف/ ۲۱) نیز مؤید این معنا هستند (همان: ۳۰۴/۲-۳۰۵).

الف) استمرار غلبه حق بر باطل به‌عنوان سنت الهی

علامه طباطبایی بر استمرار سنت غلبه حق بر باطل تأکید دارد. وی در تفسیر آیات ۲۴ سوره شوری: «وَ یمْحُ اللَّهُ الْباطِلَ وَ یحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ» و ۱۸ سوره انبیاء: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَیدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ» استفاده از فعل مضارع را نشانه‌ای بر استمرار و جریان داشتن این سنت در نظام الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۵۰/۱۸). وی در تفسیر واژه «کلمات» دو احتمال را مطرح می‌سازد:

۱. وحی الهی که از طریق پیامبران نازل می‌شود و به‌مثابه نوری هدایتگر، باطل را بی‌اثر می‌سازد.

۲. ذات انبیاء که مجرای تجلی کلمات الهی‌اند و باوجود خود، حق را در جامعه نهادینه می‌کنند.

در تفسیر آیه ۱۸ سوره انبیاء نیز می‌نویسد: تعبیر «نَقْذِفُ ... فَیدْمَغُهُ» حاکی از علوّ و برتری حق بر باطل است و «فَإِذا هُوَ زاهِقٌ» بیانگر نابودی نهایی باطل، حتی در شرایطی است که باطل مقتدر و حق شکست‌خورده به نظر می‌رسد (همان: ج ۲۶۳/۱۴). این تحلیل نشان می‌دهد که غلبه حق بر باطل، نه‌تنها یک اتفاق تاریخی، بلکه سنتی الهی است که در طول تاریخ همواره تکرار می‌شود.

ب) نگاه هستی‌شناختی به غلبه حق بر باطل

خداوند متعال در آیه ۱۷ سوره رعد، با بهره‌گیری از تمثیلی دقیق، به تبیین نسبت حق و باطل در نظام آفرینش می‌پردازد. در این آیه، جریان حق و باطل به سیلی تشبیه شده که در جریان خود، کف‌هایی بر سطح آب پدید می‌آورد. در این تمثیل، باطل همانند کف‌هایی توصیف‌شده که اگرچه پر سروصدا و پرتحرک‌اند؛ اما ناپایدار، بی‌ریشه و زودگذر هستند؛ درحالی‌که حق، همچون آب زلال و مفید، پس از فروکش کردن تلاطم، در زمین نفوذ کرده و باقی می‌ماند. علامه طباطبایی با تأمل در این آیه، چنین نتیجه می‌گیرد که در ساختار آفرینش، اگرچه حق و باطل ممکن است در کنار هم ظاهر شوند، اما به سبب بی‌ثباتی ذاتی باطل، سرانجام آن محو و نابودی است و آنچه باقی می‌ماند، حق است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۸/۲).

وی در تفسیر *المیزان*، این سنت را صرفاً آموزه‌ای اخلاقی یا اعتقادی نمی‌داند، بلکه آن را قانونی تکوینی و ذاتی در نظام هستی معرفی می‌کند. به باور وی، حق به سبب اتصال وجودی به خداوند، دارای ثبات و استمرار است، درحالی‌که باطل، به دلیل عدم استناد به خداوند، محکوم به زوال است: «السَّیِّئَاتُ أَعْدَامٌ وَ بُطْلَانَاتٌ غَیرُ مُسْتَنِدَةٍ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ» (همان).

این نگاه هستی‌شناختی به‌روشنی نشان می‌دهد که غلبه حق بر باطل، بخشی از ذات نظام آفرینش است.

در تفسیر آیات ۲۴ تا ۲۷ سوره ابراهیم نیز که در آن «کلمه طیبه» به «درختی پاک و استوار» تشبیه شده، علامه تأکید می‌کند که قرآن، حق را همچون درختی ریشه‌دار، بارور و پایدار معرفی کرده است. در مقابل، باطل همانند درختی بی‌ریشه و ناپایدار است که دیری نمی‌پاید و به‌زودی از میان می‌رود (همان: ۳۵۷/۲).

وی همچنین با استناد به آیه ۱۸ سوره انبیاء، «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ»، تأکید می‌کند که در ساختار هستی، حق با قدرت به‌سوی باطل پرتاب می‌شود و آن را از درون منهدم می‌سازد. «يَدْمَغُهُ» دلالت بر نابودی درونی و غیرقابل بازگشت باطل دارد؛ به‌گونه‌ای که مجال بروز مجدد نمی‌یابد (همان: ۲۶۳/۱۴).

در تفسیر آیه ۸۱ سوره اسراء، «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»، علامه تعبیر «زهوق» را به معنای زوال تدریجی و ذاتی باطل تحلیل کرده و می‌نویسد: «الزُّهُوقُ هُوَ الْهَلَاكُ وَالْبُطْلَانُ... وَالْمَعْنَى ظَاهِرٌ: أَنَّ الْبَاطِلَ لَا دَوَامَ لَهُ» (همان: ۱۷۷/۱۳). به اعتقاد او، این زوال نه یک حادثه بیرونی، بلکه امری درونی و ساختاری است که در ذات باطل نهفته است. بر این اساس، سنت الهی غلبه حق بر باطل، سنتی قطعی، تکوینی و دائمی است که هم در سطح هستی‌شناسی و هم در جریان تاریخ، ضمانت‌بخش بقای حق و نابودی تدریجی باطل خواهد بود.

ج) غلبه حق در بستر اجتماعی و تاریخی

در تفسیر آیه ۲۴۴ سوره بقره، پس از فرمان الهی به جهاد در راه خدا، قرآن کریم به واقعه نبرد میان طالوت و جالوت اشاره می‌کند. علامه طباطبایی این آیات را شاهدی بر سنت قطعی غلبه حق بر باطل می‌داند و تصریح می‌کند که حکومت و پیروزی، همواره از آنِ ایمان و تقوا است، حتی اگر شمار حاملان آن اندک باشد: «الحُكومةُ و الغَلبةُ للإيمانِ و التقوى و إنْ قَلَّ حامِلوهما» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۸۳/۲). این تحلیل حاکی از آن است که سنت الهی، در جهت استقرار حق عمل می‌کند، هرچند در مقاطعی باطل ممکن است غالب جلوه کند. بااین‌حال، طباطبایی هشدار می‌دهد که تحقق این پیروزی، مشروط به التزام عملی به ایمان و تقوا است و صرف ادعای ایمان کفایت نمی‌کند. به باور او، تنها زمانی مؤمنان به پیروزی واقعی دست می‌یابند که در عمل نیز بر مبنای ایمان خویش رفتار کنند (همان). در ادامه، علامه سه وضعیت را برای مؤمنان در مواجهه با جبهه باطل تبیین می‌کند: نخست، پیروزی ظاهری که در آن مؤمن علاوه بر

غلبـه مـادی، از پـاداش اخـروی بهره‌مند می‌شـود؛ دوم، شکسـت ظاهـری که اگر همـراه بـا اجبار باشـد و مؤمن در دل بـه حق وفادار بماند، همچنـان از منظر الهی پیروز اسـت؛ و سـوم، شـهادت که والاترین نوع غلبه و مصداق کامل حیات طیبه است (همان: ۱۸۶/۲).

به‌زعـم علامـه طباطبایـی، سـنت غلبه حق بر باطـل در متن نظام علـی و معلولی جهـان جـای دارد. سـاختار طبیعی عالم به‌گونه‌ای طراحی‌شـده کـه درنهایت، به سـمت تحقق دین حق و پیروزی آن سـوق می‌یابد؛ اما در مواردی که اهل ایمان به‌سبب نفاق، گناه یا ضعف اراده، از ایفای نقش خود بازمی‌مانند، خداوند متعال با اراده ویژه خود، مسیر طبیعی اسباب را دگرگون ساخته و زمینه بازگشت و تجلی دوبـاره حـق را فراهـم می‌سـازد (همـان: ۴۹/۴). بر این اسـاس، سـنت غلبه حق، نه‌تنهـا در بسـتر عـادی تاریخ بلکه در شـرایط بحرانی نیز نافذ و فعال اسـت. این سـنت، به‌گونه‌ای عمل می‌کند که دین الهی و حجت خداوند هیچ‌گاه به نابودی کامـل کشـیده نمی‌شـوند و همـواره امـکان بروز و بقا بـرای جبهه حق وجـود دارد؛ درنتیجـه، تحلیـل تفسـیری علامـه طباطبایی، سـنت غلبـه حق را سـنتی فراگیر، دائمی و حاکم بر سـاختار هسـتی معرفی می‌کند؛ سنتی که تحقق آن تضمین‌شده و نهایی است.

د) دلایل انکار سنت غلبه حق بر باطل از منظر انسان‌شناسی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱ سوره یوسف، «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، به مسئله ناآگاهی عمومی نسـبت به سـنت الهی غلبه حق بر باطل اشـاره می‌کند. از دیدگاه وی، بسـیاری از مردم یا این سـنت را انکار می‌کنند یا از درک آن عاجز هستند. به باور ایشان، این انکار و ناآگاهی، ریشه در دو عامل معرفتی دارد که به محدودیت فهم انسـان نسـبت به حقیقت هستی و روند تاریخ بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۶/۲).

عامـل نخسـت، نگاه کوتاه‌مدت انسـان بـه وقایع تاریخی اسـت. انسـان به دلیل وابسـتگی به تجربه محدود زمانی و مکانی، معمولاً آنچه را که در لحظه و محیط خود مشاهده می‌کند، مبنای قضاوت قرار می‌دهد. ازاین‌رو، اگر در برهه‌ای باطل غلبـه ظاهـری داشـته باشـد، آن را پیـروزی واقعـی تلقی کـرده و غلبـه نهایی حق را انـکار می‌نمایـد. علامه می‌نویسـد: «يأْخُذُ عُمْرَهُ الْقَصِيرَ وَمَتَاعَهُ الْقَلِيلَ مِقْياساً يحْكـمُ بِـهِ عَلَى عَامَّـةِ الْوُجُـودِ...» (همـان)؛ امـا از منظر الهـی، تاریخ در یک بسـتر کل‌نگر و فراگیر جریان دارد و چه‌بسـا شکسـت‌های ظاهری، مقدمه پیروزی‌های عمیق و رهایی‌بخش باشند.

عامل دوم، تفاوت در ماهیت غلبه حق و باطل است. باطل اغلب از طریق سلطه‌جویی بیرونی و اجبار بر ظاهر انسان‌ها اعمال قدرت می‌کند؛ اما این سلطه که بر پایه اکراه استوار است، ناپایدار است. در مقابل، غلبه حق مبتنی بر ایمان درونی و نفوذ معنوی در دل‌هاست که اگرچه ممکن است مدتی پنهان بماند، اما نهایتاً پایدار و فراگیر خواهد شد. به تعبیر علامه «فَإِذَا اسْتَقَرَّ الْإِيمَانُ... فَإِنَّهُ سَوْفَ يَظْهَرُ دَهْراً وَإِنِ اسْتَخْفَى يوْماً...» (همان). در نتیجه، ناتوانی در درک این سنت، نه ناشی از فقدان آن، بلکه ناشی از ضعف بینش انسان در فهم باطن هستی و حقایق فراتجربی است.

ه) تحقق سنت غلبه حق در بستر تاریخ تکوینی

از منظر علامه طباطبایی، سنت غلبه حق بر باطل نه‌تنها یک واقعیت تاریخی، بلکه قاعده‌ای تکوینی و غیرقابل تخلف در نظام هستی است. وی در تفسیر آیه ۱۸ سوره انبیاء، بر این نکته تأکید دارد که ساختار آفرینش به‌گونه‌ای سامان‌یافته که همواره حق، حتی در صورت ضعف ظاهری یا کمی پیروان، در مسیر غلبه بر باطل قرار دارد. باطل اگرچه ممکن است در برهه‌هایی از تاریخ جلوه‌گری کند، اما این ظهور موقتی، خود مقدمه‌ای برای بروز و استقرار نهایی حق است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۶۳/۱۴).

در نگاه علامه، هدایت انسان به‌سوی حق، هدایت «تکوینی» است؛ بدین معنا که فطرت انسانی و ساختار عالم، به‌طور ذاتی انسان را به‌سوی کمال و سعادت سوق می‌دهند، حتی در غیاب عوامل بیرونی؛ بنابراین پیروزی حق در طول تاریخ امری قطعی و اجتناب‌ناپذیر است. علامه جلوه‌های موقتی باطل را نیز بخشی از نظام الهی می‌داند؛ زیرا باطل با ظهور خود، عملاً زمینه نابودی خویش را فراهم می‌کند و به‌گونه‌ای ناخواسته، تقویت و تثبیت جبهه حق را رقم می‌زند. این فرآیند، تجلی سنت الهی «قَذْفُ الْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ» (انبیاء/ ۱۸) و نمودی از پالایش الهی در تاریخ بشر است.

٤. تحلیل سنت غلبه حق بر باطل از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

در سنت‌شناسی قرآنی، سنت غلبه حق بر باطل ازجمله قواعد قطعی و تغییرناپذیر الهی است که در ساختار تکوین و تشریع عالم جایگاه ویژه‌ای دارد. آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیات متعددی از قرآن کریم همچون (صف/ ۸-۹؛ اسراء/ ۸۱؛ توبه/ ۲۵-۲۷؛ حشر/ ۱؛ مجادله: ۲۱؛ توبه/ ۳۲-۳۳؛ منافقون/ ۸) این اصل را مورد تحلیل تفصیلی قرار داده‌اند. ایشان در تفسیر آیه هشتم سوره صف با استناد

به عبارت «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ...»، تصریح می‌کنند که تلاش کافران برای خاموش‌کردن نور الهی، با شکست مواجه خواهد شد؛ چراکه اراده تام الهی بر اتمام و تحقق دین حق تعلق یافته است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۵۹). بر پایه این تفسیر، «نور» در آیه مذکور، نماد هدایت الهی و دین حق است که مخالفت کفار مانعی در برابر تحقق آن ایجاد نمی‌کند.

همچنین در آیه نهم همین سوره، با عبارت «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، غلبه نهایی دین اسلام بر سایر مکاتب مورد تأکید قرارگرفته است. به باور آیت‌الله خامنه‌ای، این آیه نشان‌دهنده مأموریت تمدنی اسلام در مدیریت و هدایت کل بشریت است، نه صرفاً هدایت محدود قومی یا منطقه‌ای (همان: ۶۰)؛ بنابراین تحقق جهانی این سنت، در چارچوب اراده الهی و هماهنگی با ساختار هستی قابل تبیین است.

الف) نگاه هستی شناختی به غلبه حق بر باطل

یکی از مبانی اساسی برای اثبات سنت غلبه حق بر باطل در قرآن کریم، اتکای آن به اصول هستی‌شناختی است. آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیات متعدد، به‌ویژه در سوره حشر، این اصل را نه رخدادی تصادفی یا صرفاً اخلاقی، بلکه قاعده‌ای طبیعی و برخاسته از ساختار آفرینش می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۲۱). بر مبنای این نگاه، قوام عالم بر حق استوار است و باطل، به دلیل ناهماهنگی با نظام هستی، ذاتاً ناپایدار و زوال‌پذیر است.

آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند که حق، نظامی اعتقادی و اجتماعی است که با قوانین خلقت و سنن تکوینی هماهنگ بوده و ازاین‌رو، از ثبات و پایداری برخوردار است. در مقابل، باطل، به سبب ناسازگاری بنیادین با ساختار هستی، فاقد تکیه‌گاه وجودی و محکوم به نابودی است. ایشان در تفسیر آیه «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء/ ۸۱)، این نکته را تبیین می‌کنند که ظهور و حضور حق، به‌صورت قهری و طبیعی موجب زوال باطل خواهد شد. بااین‌حال، استمرار این سنت وابسته به مجاهدت و ایفای نقش فعال جبهه حق است؛ چراکه در صورت سستی اهل حق، باطل ممکن است به‌طور موقت بقا یابد، اگرچه این پایداری سطحی و ناپایدار خواهد بود (همان: ۲۲).

آیت‌الله خامنه‌ای برای تبیین این واقعیت، تمثیلی ارائه می‌دهند. ایشان حق را به گیاهی ریشه‌دار، بومی و متناسب با اقلیم طبیعی تشبیه می‌کنند که به‌طور طبیعی در جان و جامعه می‌روید و نیازی به تحمیل ندارد. در مقابل، باطل همانند گیاهی بیگانه است که در محیط نامناسب کاشته شده و به‌طور طبیعی دچار پژمردگی و نابودی می‌شود (همان).

در تحلیل آیه «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» (یوسف/۲۱)، آیت‌الله خامنه‌ای تأکید می‌کنند که غلبه خداوند بر امور ناشی از سنن تخلف‌ناپذیر الهی است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۶۱). همان‌گونه که قوانین طبیعی مانند جاذبه زمین قابل‌نقض نیستند، قوانین اجتماعی و تاریخی الهی همچون غلبه حق بر باطل نیز قطعی و قطعی‌الوقوع‌اند. ایشان در تحلیل فلسفی خود، باطل را حرکتی قسری و ناهماهنگ با ساختار طبیعی معرفی می‌کنند که مانند مخالفت با جاذبه زمین، موقت و زودگذر است و در صورت ظهور حق، ناچار به نابودی می‌شود (همان).

در سوره توبه، آیه ۳۲، خداوند می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ». آیت‌الله خامنه‌ای این آیه را دلالتی بر ارتباط ذاتی میان حق و هستی می‌دانند. ایشان تأکید می‌کنند که دین اسلام، باوجودآنکه حرکتی محدود و کوچک در شبه‌جزیره عربستان بود، به دلیل اتصال به خداوند، چون نوری پایدار و زوال‌ناپذیر رشد کرد و مخالفان نتوانستند مانع تحقق آن شوند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف: ۱۴۵).

علاوه بر این، آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر سوره حشر، با اشاره به آغاز و پایان سوره با تسبیح خداوند، به اهمیت توحید صفاتی و اسمائی در تضمین تحقق این سنت اشاره می‌کنند. در آیه نخست آمده است: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر/۱). ایشان تصریح می‌کنند که چون خداوند «عزیز» (پیروز و غیر مغلوب) و «حکیم» (دارای صنع متقن) است، حرکت تاریخ نیز در مسیر تحقق اراده الهی و پیروزی حق پیش خواهد رفت (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۶). درمجموع، از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، غلبه حق بر باطل نه‌فقط وعده‌ای دینی، بلکه قاعده‌ای طبیعی، ریشه‌دار در نظام هستی و تضمین‌شده از سوی صفات الهی است. این نگاه هستی‌شناختی، مبنای اطمینان و پایداری جبهه حق در طول تاریخ خواهد بود.

ب) رویکرد تاریخی قرآن به سنت غلبه حق بر باطل؛ بررسی مصادیق تاریخی و روند تحقق غلبه

سنت غلبه حق بر باطل، از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، جریانی قانونمند و مستمر در بستر تاریخ بشر است. در تحلیل قرآنی ایشان، تاریخ صحنه تحقق تدریجی حق و پیشروی آن بر باطل معرفی می‌شود. با اتکا به مصادیق تاریخی و مبانی تفسیری، روند تحقق این سنت الهی در ادوار گوناگون بررسی‌پذیر است.

نخست، ایشان در تفسیر آیات ۱۷–۱۸ سوره بقره که مَثَل نور ناپایدار منافقان را بیان می‌کند، این تمثیل را اشاره‌ای به حقیقتی مستمر در تاریخ بشر می‌دانند. تقابل

دائمی حق و باطل، ازنظر وی، ویژگی ذاتی تاریخ است. هرچند در هر دوره، جبهه حق تلفات و آسیب‌هایی را متحمل شده، اما به‌طورکلی، حق در مسیر تاریخ همواره تقویت یافته و پیشرفت نسبی داشته است. به‌تصریح ایشان، هر مقطع تاریخی، نسبت به گذشته، نشانه‌ای از رشد و تثبیت نسبی حق در عرصه‌های مختلف دارد، حتی اگر باطل به‌طور کامل زایل نشده باشد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ و: ۲۲۳).

در تبیین جهت‌گیری کلی تاریخ، آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به آیه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون/ ۸)، تأکید می‌کنند که عزت و اقتدار واقعی از آنِ خدا، رسول و مؤمنان است. ایشان مسیر کلی تاریخ را حرکتی تدریجی به‌سوی ریشه‌دار شدن حق می‌دانند. هرچند ممکن است شرارت‌ها، تخریب‌ها یا مقاومت‌های موضعی مسیر را کند کنند؛ اما جهت تاریخ بازگشت‌ناپذیر و منطبق بر اهداف الهی است. آیت‌الله خامنه‌ای با تشبیه تاریخ به رودخانه‌ای که باطل را چون چوبی بر جریان خود حمل می‌کند، تأکید می‌کنند که این جریان، نهایتاً در راستای اهداف الهی به پیش می‌رود (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ ب: ۱۲۲). همچنین ایشان با رد دیدگاه‌های ماتریالیستی درباره سیر تکامل تاریخ، بر این نکته تأکیددارند که معرفت دینی و ایمان انسان‌ها در طول تاریخ، عمیق‌تر، استدلالی‌تر و شفاف‌تر شده است. گرچه ایمان در آغاز ساده و ابتدایی بود، اما در اثر مبارزات حق و باطل، این ایمان به‌تدریج ژرفا و استحکام بیشتری یافته است (همان).

در تفسیر آیه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» (مجادله/ ۲۱)، آیت‌الله خامنه‌ای تأکید می‌کنند که غلبه پیامبران، پیش از آنکه سیاسی یا نظامی باشد، غلبه در عرصه اندیشه و تفکر است. حتی پیامبرانی چون یحیی، زکریا و عیسی (ع) که ظاهراً در حیات دنیوی مغلوب شدند، از منظر ایشان با تثبیت اندیشه توحید، عدالت و علم، رسالت خود را تحقق بخشیدند و در تاریخ به پیروزی رسیدند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۲). وی می‌افزاید که حتی جوامع امروزی که به ظاهر از دین فاصله دارند، در ارزش‌هایی چون عدالت‌خواهی، علم‌گرایی و برادری انسانی، تحت تأثیر آموزه‌های انبیاء هستند؛ به‌گونه‌ای که این ارزش‌ها امروز به هنجارهای مقبول جهانی تبدیل‌شده‌اند (همان: ۱۴۴).

نهایتاً، آیت‌الله خامنه‌ای تأکیددارند که پیروزی حق صرفاً پدیده‌ای بلندمدت نیست. در تفسیر همین آیه، با اشاره به مبارزات اصحاب انبیاء ـ که قرآن از آنان با عنوان «ربیون» (آل‌عمران/ ۱۴۶) یادکرده است ـ تأکید می‌کنند که هر جا امتی با تمسک به خدا و زیر سایه انبیاء به مجاهدت پرداخته و از سستی پرهیز کرده، همان مقطع زمانی نیز شاهد پیروزی حق بوده است. نمونه بارز این واقعیت، پیروزی

پیامبر اکرم (ص) در انقلاب نبوی است که با تمسک به دین خدا و فداکاری در راه حق، به غلبه‌ای بزرگ دست یافتند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۵). درمجموع، آیت‌الله خامنه‌ای سنت غلبه حق بر باطل را جریانی تدریجی، قانونمند و برگشت‌ناپذیر در مسیر تاریخ می‌دانند که تحقق آن، هم در طول زمان و هم در مقاطع خاص تاریخی، به‌واسطه پایداری و مجاهدت جبهه حق، قطعی است.

ج) تبیین علل و عوامل شکست حق و شروط تحقق غلبه حق

سنت غلبه حق بر باطل در قرآن کریم سنت مشروط به التزام مؤمنان به برخی لوازم و شروط است. در غیر این صورت، ممکن است حق دچار شکست‌های مقطعی گردد. در این بخش، ضمن بررسی علل شکست جبهه حق، عوامل غلبه حق و شروط تحقق آن تبیین می‌شود. عوامل و شروط غلبه حق عبارت‌اند از:

نصرت دین خدا: یکی از شروط بنیادین تحقق سنت غلبه حق بر باطل، یاری دین الهی توسط مؤمنان است. قرآن کریم در آیه ۱۴ سوره صف خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ». این آیه به‌روشنی بیانگر آن است که تحقق اراده الهی در غلبه حق، وابسته به نصرت عملی دین از سوی اهل ایمان است. نصرت خدا در این آیه، در حقیقت به معنای نصرت دین اوست؛ یعنی تلاش برای برپایی ارزش‌های الهی، حمایت از دعوت انبیاء و پاسداری از احکام و معارف اسلام در عرصه‌های فردی و اجتماعی. این نگاه، مسئولیت‌محور است و غلبه حق را نه صرفاً وعده‌ای آسمانی، بلکه مأموریتی زمینی می‌داند که تنها با فداکاری، جهاد و پایداری مؤمنان محقق می‌شود. درنتیجه، اراده‌ی تکوینی خداوند بر غلبه حق، نیازمند همراهی اراده‌های انسانی است که در عمل، باوری به غلبه حق داشته و در جهت آن مجاهدت کنند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۸۳).

ضرورت غلبه بر هوای نفس و مراعات تقوا: از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، یکی از شروط بنیادین تحقق سنت الهی غلبه حق بر باطل، غلبه انسان بر هواهای نفسانی و طاغوت درونی است. ایشان در تفسیر آیه «إِيَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد/۵)، این آیه را بیانگر تعهد انسان در بندگی خالصانه خداوند و پرهیز از بندگی نفس اماره می‌دانند. این جهاد درونی، صرفاً توصیه‌ای اخلاقی نیست، بلکه مبنای اصلی پیروزی جبهه حق در تاریخ است؛ زیرا اسارت در شهوات و رفاه‌طلبی، مانع پایداری در برابر دشمنان می‌شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ د: ۶۲). ایشان تأکید دارند که کسی که نتواند طاغوت درونی را مهار کند، در برابر سلطه طاغوت بیرونی نیز مقاوم نخواهد بود؛ ازاین‌رو، مجاهدت با نفس شرط ورود به جهاد بیرونی است (همان: ۷۸). همچنین در تفسیر آیه ۱۲ سوره حشر، آیت‌الله خامنه‌ای بر ضرورت حضور

فعال مؤمنان در میدان مبارزه و رعایت تقوا تأکید می‌کنند؛ امری که زمینه‌ساز غلبه بر جبهه کفر و نفاق خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۵۷).

عوامل شکست حق نیز عبارت‌اند از:

خطر غفلت و انحطاط ملت‌های مؤمن: آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیل سنت غلبه حق بر باطل، آسیب‌شناسی جامعه‌های دینی را یکی از مباحث محوری می‌دانند. ایشان معتقدند شکست و انحطاط ملت‌های مؤمن نه از ناحیه ضعف سنت‌های الهی، بلکه ناشی از غفلت درونی، ترک مجاهدت و فروکاستن دین به ظواهر است. در تفسیر سوره جمعه، با اشاره به سرنوشت بنی‌اسرائیل، بیان می‌کنند که حتی جوامعی با سابقه دینی، در صورت گرایش به دنیاگرایی و غفلت از رسالت الهی، از مسیر سنت‌های الهی منحرف‌شده و زمینه شکست تاریخی آنان فراهم می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ب: ۱۰۳). ایشان گناه و ترک عمل صالح را به موریانه‌ای تشبیه می‌کنند که ایمان را از درون تحلیل می‌برد و بنیادهای هویتی امت مؤمن را سست می‌سازد. در غیاب یاد خدا، تقوا و روحیه جهاد، جامعه دینی به رکود و تحجر دچار شده و به‌تدریج در مسیر زوال قرار می‌گیرد؛ اگرچه ممکن است ظاهر دینداری حفظ شود، اما جوهره حقیقی دین که همان اخلاص و آمادگی برای فداکاری است، از میان خواهد رفت (همان: ۱۰۴). بر این اساس، تحقق و تداوم پیروزی حق منوط به پایداری در تقوا، آگاهی و حضور فعال در میدان مبارزه با باطل است و هرگونه غفلت از این لوازم، موجب انحطاط تدریجی می‌شود (همان: ۱۰۶).

سستی و عدم تلاش: در تحلیل آیه ۵ سوره صف، آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند که تحقق غلبه حق بر باطل، وابسته به استمرار تلاش از سوی مؤمنان است. در صورتی که اهل ایمان از مجاهدت و وظایف خود کوتاهی ورزند یا شرایط لازم را فراهم نسازند، ممکن است روند تحقق این سنت دچار عقب‌افتادگی شود یا نتایج به‌دست‌آمده از میان برود. تاریخ بشر گواه این مطلب است؛ چنان‌که در دوران حاکمیت پیامبرانی چون سلیمان (ع)، داوود (ع) و یوسف (ع)، دین الهی در بخش‌های وسیعی از جهان مستقر شد و نظام اجتماعی بر پایه تعالیم الهی سامان گرفت. بااین‌حال، به دلیل عدم تداوم مبارزه از سوی پیروان، آن دوره‌های درخشان نتوانستند دوام یابند. این تجربه تاریخی نشان می‌دهد که تداوم پیروزی حق، نیازمند استمرار تلاش و حفظ روحیه مجاهدت است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۵۶-۵۷).

غرور مؤمنان: در کنار سنت قطعی غلبه حق بر باطل، سنت‌های دیگری نیز در نظام الهی وجود دارند که می‌توانند در شرایط خاص، موجب شکست موقت

جبهه حق شوند. یکی از این سنت‌ها، سنت شکست مغروران است. بر اساس تحلیل آیت‌الله خامنه‌ای، اگر مؤمنان به توان، امکانات و تعداد ظاهری خود مغرور شوند و از درک نقش اراده و قدرت الهی غفلت ورزند، به سنت الهی مجازات دچار می‌شوند. اتکای صرف به ظواهر مادی و بی‌توجهی به توکل واقعی، موجب می‌گردد خداوند آن‌ها را به خود واگذارد تا ضعف و ناتوانی را تجربه کنند و درک نمایند که جز خداوند، پناهگاهی وجود ندارد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف: ۱۰۷). نمونه بارز این سنت در واقعه جنگ حنین قابل‌مشاهده است؛ جایی که مسلمانان به فزونی عدد خود مغرور شدند و ترس و شکست بر آنان مستولی گشت؛ اما با تذکر پیامبر اکرم (ص) و بازگشت آنان به توکل، آرامش الهی نازل شد و با امداد غیبی، پیروزی نهایی بر دشمن محقق گردید (همان).

۵. اشتراکات و افتراقات در بررسی سنت غلبه حق بر باطل از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای

الف) وجوه اشتراک دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای درباره سنت غلبه حق بر باطل

۱. بنیادی‌ترین تبیین در سنت غلبه حق بر باطل (تبیین هستی شناختی): در اندیشه تفسیری علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای، سنت غلبه حق بر باطل، سنتی الهی، تکوینی و تخلف‌ناپذیر است. علامه طباطبایی با استناد به آیه «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ» (اسراء/ ۸۱)، این سنت را قاعده‌ای نهادینه در ساختار آفرینش معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۷/۱۳). آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تفسیر سوره صف، آن را قاعده‌ای ثابت در نظام تکوین و تشریع می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۵۹). هر دو مفسر، ریشه این سنت را در نظام هستی جست‌وجو می‌کنند. علامه طباطبایی با رویکردی فلسفی، حق را متصل به ذات الهی و باطل را فاقد چنین اتصالی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۸/۲). به همین‌سان، آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تفسیر سوره حشر، هماهنگی حق با ساختار خلقت و ناهماهنگی بنیادین باطل با آن را علت زوال‌پذیری باطل می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج: ۲۶۱).

۲. نقش اراده الهی: هر دو متفکر بر نقش بنیادین اراده الهی در تحقق این سنت تأکید دارند. علامه طباطبایی با استناد به آیاتی چون «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» (یوسف/ ۲۱) اراده الهی را ضامن پیروزی حق می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۰۴/۲). آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تفسیر سوره حشر، اراده الهی را نیروی محرکه‌ای می‌داند

که از طریق صفات الهی مانند عزت و حکمت، غلبه حق را تضمین می‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج: ۲۶).

۳. درنهایت، هر دو مفسر پیروزی نهایی حق را وعده‌ای قطعی از سوی خداوند می‌دانند که به‌صراحت در آیه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» (مجادله/۲۱) بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۰۴/۲؛ خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۲).

ب) وجوه افتراق دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای درباره سنت غلبه حق بر باطل

در مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون سنت غلبه حق بر باطل، می‌توان تفاوت‌هایی در رویکرد تفسیری، نوع نگاه به عوامل تحقق سنت، شرایط تحقق و نسبت آن با سایر سنت‌های الهی مشاهده کرد.

۱. تفاوت در میزان تأکید بر نقش انسان: علامه طباطبایی عمدتاً بر جنبه‌های تکوینی و تبیین کیفیت اراده الهی در این سنت متمرکز است و زوال باطل را نتیجه ذاتی ناپایداری آن می‌داند؛ درنتیجه، کمتر به مسئولیت انسانی در تحقق این سنت توجه می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۷/۱۳). در مقابل، آیت‌الله خامنه‌ای تحقق سنت غلبه حق را منوط به کنش فعال انسان می‌داند. وی در تفسیر آیه ۱۴ سوره صف، نصرت دین خدا را وظیفه‌ای انسانی و پیش‌شرط تحقق این سنت معرفی می‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۸۳).

۲. توجه به شبهات پیرامون غلبه حق: علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱ سوره یوسف، شبهات را از منظر انسان‌شناسی و ناآگاهی انسان از نظام کل‌نگر تاریخ تحلیل می‌کند و معتقد است که نگاه کوتاه‌مدت انسان‌ها به وقایع، مانع درک این سنت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۶/۲)؛ درحالی‌که توجه به شبهات درباره این سنت در آثار آیت‌الله خامنه‌ای چندان مشهود نیست.

۳. تبیین انواع غلبه حق بر باطل: علامه طباطبایی غلبه حق را عمدتاً در قالب‌های هستی‌شناختی و معنوی تبیین می‌کند و کمتر به تبیین انواع غلبه می‌پردازد؛ اما آیت‌الله خامنه‌ای انواع غلبه را تفکیک می‌کند؛ او در تفسیر آیه ۲۱ سوره مجادله، غلبه فکری و ارزشی را در اولویت قرار داده و بر تأثیر پیامبران در نهادینه‌سازی ارزش‌های الهی چون عدالت تأکید می‌کند؛ درحالی‌که غلبه نظامی و سیاسی را در مرتبه بعدی می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۲-۱۴۴). ایشان همچنین به تحلیل غلبه حق در کوتاه‌مدت و در بلندمدت نیز توجه داشته‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۵).

۴. شرایط تحقق شکست و غلبه حق: در تبیین شرایط تحقق این سنت نیز

اختلاف رویکرد آشکار است. علامه طباطبایی به شروط کلی و عمومی نظیر ایمان و تقوا اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۸۳/۲)، آیت‌الله خامنه‌ای اما شرایط عینی‌تری مانند مجاهدت، مبارزه با هوای نفس و پرهیز از غرور را مطرح می‌کند. او در تفسیر سوره حشر و آیه ۵ سوره صف، غفلت، سستی و غرور را عوامل شکست موقت حق معرفی کرده و نصرت دین و تقوا را شروط تحقق غلبه می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج: ۱۵۷؛ ۱۴۰۲ الف: ۵۶-۵۷).

۵. در نسبت‌سنجی این سنت با زمان حال و آینده نیز تفاوت به‌چشم می‌آید. علامه طباطبایی اغلب به تحلیل‌های تاریخی و سیره انبیاء بسنده می‌کند، اما آیت‌الله خامنه‌ای این سنت را با شرایط معاصر، به‌ویژه انقلاب اسلامی و جنبش‌های اسلامی، تطبیق داده و آن را الگویی آینده‌نگرانه برای تحولات جهان اسلام معرفی می‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲ الف: ۵۹).

۶. نهایتاً تفاوت مهم دیگری در نگاه به نسبت سنت غلبه حق با سایر سنن الهی مشهود است. علامه طباطبایی با رویکردی نظام‌مند، این سنت را در چارچوب منظومه‌ای از سنت‌ها مانند ابتلا، تمحیص و استدراج تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۹/۴)؛ اما آیت‌الله خامنه‌ای بر سننی تمرکز دارد که بر مسئولیت و تغییر درونی انسان تأکید می‌ورزند، نظیر سنت تغییر نفس که آن را پیش‌شرط تحقق غلبه حق می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج: ۲۵۰).

۷. تفاوت در رویکرد تفسیری: علامه طباطبایی به تبیین سنت‌ها از منظر فلسفی و شناختی می‌پردازد. وی با تحلیلی وجودشناسانه، حق را متصل به ذات الهی و باطل را فاقد هرگونه پیوند با حقیقت هستی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۸۸/۲). این رویکرد فلسفی در آثار آیت‌الله خامنه‌ای کمتر مشاهده می‌شود. در مقابل، خامنه‌ای با رویکردی تاریخی و اجتماعی، سنت‌ها را در بستر تاریخ انبیاء و شرایط معاصر تبیین می‌کند. برای نمونه، در تفسیر آیه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» (مجادله/۲۱)، پیوند این سنت الهی با تجارب تاریخی انبیاء و کاربست آن در عصر حاضر را برجسته می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ: ۱۴۲).

به نظر می‌رسد تفاوت رویکرد این دو مفسر علی‌رغم قرابت‌ها، بیشتر ناشی از غلبه بینش فلسفی-معرفت شناختی در علامه طباطبایی و رویکرد راهبری عینی-اجتماعی در آیت‌الله خامنه‌ای باشد. همچنین بستر اجتماعی طرح مباحث تفسیری این دو مفسر متفاوت بوده است. علامه طباطبایی در زمانه خود بیشتر با مسئله درگیری نظری مواجه بوده، حال آن‌که آیت‌الله خامنه‌ای بیشتر در جایگاه راهبری نهضت و اجرای انقلاب بیشتر با مسائل عینی که

نیازمند الگوگیری از تاریخ اسلام است مواجه بوده است. مجموع این تفاوت‌ها نشان‌دهنده دو رویکرد مکمل در فهم سنت‌های الهی است: رویکردی که بر حکمت تکوینی و هستی‌شناختی متمرکز است و رویکردی که مسؤولیت‌پذیری تاریخی و اجتماعی مؤمنان را برجسته می‌سازد.

٦. نتیجه‌گیری

سنت غلبه حق بر باطل به‌عنوان یکی از اصول بنیادین سنن الهی، هم از منظر هستی‌شناسی و هم از زاویه تاریخی.تمدنی در اندیشه اسلامی جایگاهی راهبردی دارد. این پژوهش با رویکرد تطبیقی میان دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیل آیات مرتبط، نشان داد که علی‌رغم اشتراک هر دو متفکر در پذیرش قطعی، تخلف‌ناپذیر و الهی بودن این سنت، تفاوت‌های قابل‌توجهی در روش، سطح تحلیل و تأکیدهای تفسیری میان آن‌ها وجود دارد. از یک‌سو، علامه طباطبایی با رویکردی فلسفی.هستی‌شناختی، سنت غلبه حق را در بستر ساختار تکوینی عالم تحلیل می‌کند. به باور وی، حق به دلیل اتصال وجودی به ذات خداوند دارای ثبات ذاتی است، درحالی‌که باطل، ذاتاً زوال‌پذیر است. در این نگاه، آیات قرآنی همچون «جاء الحق و زهق الباطل» ناظر به واقعیتی دائمی و فراتر از تحولات تاریخی‌اند.

در مقابل، آیت‌الله خامنه‌ای با نگاهی تاریخی.اجتماعی، تحقق این سنت را درگرو ایفای نقش مؤثر انسان، مجاهدت، تقوا و نصرت دین می‌داند. ایشان غلبه حق را نه‌تنها در بُعد فرجام‌شناسی تاریخ بلکه در تحقق تمدن اسلامی، مشروط به حضور فعال مؤمنان می‌داند. این دیدگاه، سنت غلبه حق را از سطحی هستی‌شناختی به ساحتی کاربردی در مدیریت تحولات جوامع دینی ارتقا می‌دهد.

نوآوری این مقاله در ارائه یک تحلیل تطبیقی ساختاری است که ضمن شناسایی اشتراکات و تمایزات مفهومی و روش‌شناختی، زمینه‌ای نو برای گفت‌وگو میان تفسیرهای سنتی و تمدنی از قرآن فراهم می‌آورد. از این رهگذر، می‌توان به بازاندیشی در نسبت قرآن با تمدن‌سازی اسلامی، فهم تاریخی از سنن الهی و نقش کنش انسانی در تحقق وعده‌های الهی دست‌یافت.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی به گسترش این مقایسه با دیگر اندیشه‌های معاصر مانند استاد مطهری یا آیت‌الله جوادی آملی پرداخته، یا ابعاد کاربردی سنت‌های الهی در سیاست‌گذاری فرهنگی، اجتماعی و تمدنی استخراج گردد. همچنین، تحلیل تفصیلی نسبت سنت غلبه حق با سایر سنن مانند «نصرت»، «تمحیص» و «استدراج» می‌تواند به درک نظام‌مندتری از منطق قرآنی تاریخ بینجامد.

منابع

* قرآن کریم.
ابن درید، محمد بن حسن (بی‌تا): «جمهرة اللغة»، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
ابن فارس، احمد (۱۳۶۳ ش): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، چاپ اول.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱٤ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
ازهری، محمد بن احمد (۱٤۲۱ ق): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
بهشتی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ ش): «حق و باطل از دیدگاه قرآن»، تهران: بقعه، چاپ اول.
ترخان، قاسم (۱٤۰۳ ش): سنت‌های الهی اجتماعی و پیشرفت، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
ترخان، قاسم، علی‌تبار فیروزجایی، رمضان (۱٤۰۳ ش): «منطق اکتشاف سنتهای اجتماعی در تولید علوم انسانی اسلامی با تأکید بر قرآن کریم» ذهن، ۱٤۰۳ - ۱۰۰ (۲۵)، صص ۷-۳۹.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، ب): «تفسیر سوره جمعه»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، ج): «تفسیر سوره حشر»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، د): «تفسیر سوره حمد»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ سوم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، ه): «تفسیر سوره مجادله»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ هشتم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، و): «تفسیر سوره بقره»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ اول.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱ ش، الف): «تفسیر سوره برائت»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ هفتم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۲ ش، الف): «تفسیر سوره صف»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۲ ش، ب): «تفسیر سوره منافقون»، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱٤۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
روحانی، تورج (۱۳۹۴ ش): «سنت‌های الهی در قرآن، منطق استخراج، حوزه‌های تأثیر و ویژگی‌ها»، فصلنامه فرهنگ پژوهش، ۲۳ (۷)، صص. ۸۳–۱۰۲.
سلیمانی، جواد (۱۳۹۶ ش): «بررسی آیات غلبه حق بر باطل از منظر علامه طباطبایی»، فصلنامه مطالعات تفسیری، ۳۰ (۸)، صص ۲۲۲-۲۰۱.
سیدنژاد، رضی؛ شاکر، محمدتقی؛ نصرالله‌پور، ابراهیم؛ نصیری، علی‌اصغر؛ کهوند، حامد (۱٤۰۱ ش). سنّت‌های الهی در قرآن‌کریم، قم: زمزم هدایت، چاپ اول.
صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۸ ش): «سنت‌های تاریخ در قرآن»، ترجمهٔ سید جمال موسوی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱ ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: اسماعیلیان، چاپ اول.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ ش): «اصول فلسفه رئالیسم»، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
طیب حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۲ ش)، «تفسیر تطبیقی»، دایرةالمعارف قرآن کریم، جلد ۸، صص ۲۲۰-۲۲٦، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
فخرزارع، سیدحسین (۱٤۰۳ ش)، «الگوی قرآنی سنت‌های الهی در تدبیر جامعه»، قرآن و علوم اجتماعی ۱٤۰۳، ۱۳(٤)، صص ۱۱۵-۱٤۱.
فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا): کتاب العین، قم: نشر هجرت.
کرمی فریدنی، علی (۱۳۸۳ ش): «ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن»، قم: نسیم انتظار، چاپ اول.
محمدی، محمدعلی (۱۳۹۷ ش): «پیروزی حق بر باطل در آینه وحی»، پاسدار اسلام، ۴۳۷ و ۴۳۸ (۳۷)، صص ۱٦-۱۹.
مصطفوی، حسن (۱٤۳۰ ق.): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ش): «مجموعه آثار (قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام)، ج ۲۴»، تهران–قم: صدرا، چاپ هفتم.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ش): «مجموعه آثار شهید مطهری (فلسفه تاریخ ۱–۴)، ج ۱۵»، تهران–قم: صدرا، چاپ هفتم.
مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۸ ش): «اندیشه دفاعی اسلام»، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Durayd, Muhammad bin Hasan (n.d.): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1st edition.

Ibn Faris, Ahmad (1363 SH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Maktab al-I'lam al-Islami, 1st edition.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir, 3rd edition.

Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition.

Beheshti, Sayyid Muhammad Husayn (1378 SH): "Truth and Falsehood from the Perspective of the Qur'an", Tehran: Boq'eh, 1st edition.

Tarkhan, Qasim (1403 SH): "Social Divine Traditions and Progress", Tehran: Intisharat-e Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Islami, 1st edition.

Tarkhan, Qasim and Ali-Tabar Firuzja'i, Ramadan (1403 SH): "The Logic of Discovering Social Traditions in the Production of Islamic Human Sciences with Emphasis on the Holy Qur'an", Zehn, 25(100), pp. 7–39.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, b): "Tafsir of Surah al-Jumu'ah", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 4th edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, c): "Tafsir of Surah al-Hashr", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 2nd edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, d): "Tafsir of Surah al-Hamd", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 3rd edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, e): "Tafsir of Surah al-Mujadilah", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 8th edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, f): "Tafsir of Surah al-Baqarah", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 1st edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1401 SH, a): "Tafsir of Surah Bara'ah", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 7th edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1402 SH, a): "Tafsir of Surah al-Saff", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 2nd edition.

Khamenei, Sayyid Ali (1402 SH, b): "Tafsir of Surah al-Munafiqun", Tehran: Intisharat-e Enqelab-e Islami, 2nd edition.

Al-Raghib al-Isfahani, Husayn bin Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Qalam, 1st edition.

Rouhani, Touraj (1394 SH): "Divine Traditions in the Qur'an: The Logic of Extraction, Spheres of Influence, and Characteristics", Farhang Pazhuhesh Quarterly, 7(23), pp. 83–102.

Soleymani, Javad (1396 SH): "A Study of the Verses on the Triumph of Truth over Falsehood from the Perspective of Allamah Tabataba'i", Faslnameh-ye Motale'at-e Tafsiri, 8(30), pp. 201–222.

Seyyednejad, Reza; Shaker, Muhammad Taqi; Nasrollahpour, Ebrahim; Nasiri, Ali Asghar; and Kahvand, Hamed (1401 SH): "Divine Traditions in the Holy Qur'an", Qom: Zamzam Hedayat, 1st edition.

Al-Sadr, Sayyid Muhammad Baqir (1388 SH): "Historical Traditions in the Qur'an", Translated by Sayyid Jamal Musavi Isfahani, Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami, 2nd edition.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1371 SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Esma'iliyan, 1st edition.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1387 SH): "Usul-e Falsafeh va Ravesh-e Realism", Qom: Bustan-e Ketab, 2nd edition.

Tayyib Husayni, Sayyid Mahmud (1392 SH): “Comparative Exegesis”, Dairat al-Ma‘arif-e Qur’an-e Karim, Vol. 8, pp. 220–226, Qom: Bustan-e Ketab, 2nd edition.
Fakhrzare‘, Sayyid Husayn (1403 SH): “The Qur’anic Model of Divine Traditions in the Governance of Society”, Qur’an and Social Sciences, 13(4), pp. 115–141.
Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad (n.d.): “Kitab al-‘Ayn”, Qom: Nashr-e Hijrat.
Karami Faridani, Ali (1383 SH): “The Rise and Fall of Civilizations from the Perspective of the Qur’an”, Qom: Nasim-e Entezar, 1st edition.
Mohammadi, Muhammad Ali (1397 SH): “The Victory of Truth over Falsehood in the Mirror of Revelation”, Pasdar-e Islam, 37(437–438), pp. 16–19.
Mustafavi, Hasan (1430 AH): “Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur’an al-Karim”, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 3rd edition.
Motahhari, Murtada (1377 SH): “Collected Works (The Uprising and Revolution of Mahdi, Peace Be upon Him), Vol. 24”, Tehran–Qom: Sadra, 7th edition.
Motahhari, Murtada (1377 SH): “Collected Works of Martyr Motahhari (Philosophy of History 1–4), Vol. 15”, Tehran–Qom: Sadra, 7th edition.
Mohajernia, Mohsen (1398 SH): “The Defensive Thought of Islam”, Qom: Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Islami, 2nd edition.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

Investigating the Issue of Men's Nushūz (Marital Discord) in Verse 128 of Surah An-Nisā, Centered on a Comparative Study of the Exegetical Views of Ayatollah Javadi Amoli and Allameh Tabarsi

Seyed Mohammad Hossein Miri [1] ; **Somayeh Jafari Kalhoroudi** [2] ; **Mozhdeh Jamalipour** [3]

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Khuzestan University of Agricultural Sciences and Natural Resources, Khuzestan, Iran. miri@asnrukh.ac.ir
2. Master of Quranic and Hadith Sciences, Kharazmi University; Level 3 Seminary Student of Exegesis and Quranic Sciences, Al-Zahra (SA) Specialized Seminary School, Khuzestan, Iran. (Corresponding Author). jafarysomay@gmail.com
3. Bachelor of Biomedical Engineering, Islamic Azad University of Dezful; Level 3 Seminary Student of Exegesis and Quranic Sciences, Al-Zahra (SA) Specialized Seminary School, Khuzestan, Iran. white_angle_1990@ymail.com

Research Article

Abstract

Research Objective:

The objective of this study is to investigate the issue of men's nushūz (marital discord/recalcitrance) in Verse 128 of Surah An-Nisā by comparing the exegetical perspective of Ayatollah Javadi Amoli with that of Allameh Tabarsi. Given that nushūz is a highly significant phenomenon affecting the stability and quality of marital life and the family unit, and its impact on preserving the family foundation is of great importance, this study seeks to examine this issue across several centuries—spanning the time between the compilation of the contemporary exegesis Tasnīm and the classical exegesis Majma' al-Bayan (5th century AH)—in order to compare the dimensions of attention given to men's nushūz and the Quranic and interpretive solutions provided for this phenomenon.

While most scholarship regarding nushūz revolves around women's nushūz, investigating this phenomenon in men, as well as examining the differences in perspectives and solutions offered over several centuries, is one of the main goals of this research. One of the central concerns of this study was whether a contemporary social exegesis such as Tasnīm differs in its definitional foundations of the word nushūz, its angle of vision, and the proposed solutions, compared to an exegesis written in the fifth century AH.

Research Methodology:

This study employs a descriptive-analytical method. First, the term nushūz was investigated in dictionaries and commentaries to examine its literal and technical

Received: 2024/10/25 ; **Received in revised from:** 2025/03/11 ; **Accepted:** 2025/06/17 ; **Published online:** 2025/12/22

◆ How to cite: Miri, Seyed Mohammad Hossein, Jafari Kalhoroudi, Somayeh, Jamalipour, Mozhdeh(1404SH): ' Investigating the Issue of Men's Nushūz (Marital Discord) in Verse 128 of Surah An-Nisā, Centered on a Comparative Study of the Exegetical Views of Ayatollah Javadi Amoli and Allameh Tabarsi ', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P112-133, https://doi.org/10.22034/csq.2025.485424.1483

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

meanings. Subsequently, classical and contemporary exegetical texts concerning Verse 128 and Verse 34 of Surah An-Nisā were studied, and the general views of commentators were compiled to obtain an overall understanding of the issue of men's and women's nushūz and the differences between these two types of nushūz. Following this, a meticulous analysis was conducted on the perspectives of Ayatollah Javadi Amoli and Allameh Tabarsi regarding these issues, examining the differences in the views of these two esteemed commentators, as well as the differences in addressing men's nushūz between the fifth century AH and the contemporary era.

Research Findings:
Verse 128 of Surah An-Nisā contains four central and pivotal elements: khawf (fear/apprehension), nushūz (marital discord/ill-conduct), i'rād (turning away/aversion), and musālahah (reconciliation/peace-making). An examination of the literal and technical meanings of these terms reveals very little difference in opinion between these two esteemed commentators. One point of divergence is regarding the meaning of the word khawf; Ayatollah Javadi Amoli interprets this word solely to mean "supposition" (conjecture/suspicion), whereas Allameh Tabarsi also considers the meaning of "certainty" for it.
Ayatollah Javadi Amoli relates nushūz to marital relations and attributes i'rād to emotional coldness in the relationship. Allameh Tabarsi regards nushūz as oppression/injustice (stamy) toward the wife, and defines i'rād as the same coldness and withdrawal of the husband from the wife. However, neither commentator provides a comprehensive and exclusive definition of men's nushūz under this verse, and no distinct point or solution has been articulated despite the centuries separating these two commentaries. Furthermore, the threefold solution proposed for women's nushūz in Verse 34 of Surah An-Nisā cannot be applied to men's nushūz due to the husband's role of guardianship (qawamiyyah), position, and authority in the family.

Final Conclusion:
The discussion on men's nushūz in its exegetical dimension, even in the commentary of Ayatollah Javadi Amoli—which is a modern commentary largely attentive to contemporary society and newly emerging issues (masā'il al-mustahdathah)—has not entered into new territory. Even under current circumstances in Islamic society, where the discussion of men's and women's nushūz has become somewhat more prominent, no new insights or distinct solutions have been offered. This indicates that the case-by-case (practical/exemplary) investigation of men's nushūz remains one of the neglected aspects in contemporary and social Quranic exegeses.

Keywords: Verse 128 of Surah An-Nisā, Husband's Nushūz (Marital Discord), Javadi Amoli, Tabarsi

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

بررسی مسئله نشوز مردان در آیه ۱۲۸ سوره نساء با محوریت تطبیق دیدگاه تفسیری آیت جوادی آملی و علامه طبرسی

سید محمدحسین میری [۱]، سمیه جعفری کلهرودی [۲]، مژده جمالی پور [۳]

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی خوزستان miri@asnrukh.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی؛ طلبه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن مدرسه علمیه تخصصی الزهرا (س)، خوزستان، ایران (نویسنده مسئول) jafarysomay@gmail.com

۳. کارشناس مهندسی پزشکی دانشگاه آزاد دزفول؛ طلبه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن مدرسه علمیه تخصصی الزهرا (س)، خوزستان، ایران؛ white_angle_1990@ymail.com

پژوهشی

چکیده

بحث نشوز ازجمله مواردی است که خداوند در قرآن کریم در بحث حقوق زن و مرد به آن پرداخته است. بیشتر فقها، نشوز را عدم یا امتناع از تمکین زن می‌دانند درحالی‌که در آیه ۱۲۸ سوره نسا این واژه برای مردان هم بکار رفته است. این مقاله با روش توصیفی – تحلیلی، به بررسی مسئله نشوز مردان با محوریت تطبیق دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی و علامه طبرسی پرداخته است و حکم نشوز مردان، حدودوثغور آن، مصادیق و راهکارهای مقابله با آن را بررسی کرده است. نگارندگان در این مختصر، دریافتند که حکم نشوز همان‌طور که شامل زنان می‌شود، مردان را نیز اگر از وظایف واجب خود اجتناب کنند، شامل می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی نشوز مرد را، اعراض وی از همسرش به جهت مسائل زناشویی می‌داند و علامه طبرسی نیز مردی را ناشز معرفی می‌کند که خود را از همسرش برتر بداند یا به او ظلم کند و یا حقوق واجب وی را نپردازد و یا به زن دیگری تمایل قلبی داشته باشد. هر دو مفسر بر راهکار ارائه‌شده‌ی آیه که همان گذشتن زن از برخی حقوق خود و جلب رضایت شوهر برای ادامه زندگی در قالب مصالحه است، به‌عنوان راهکاری برای حفظ زندگی مشترک تأکید می‌کنند و این مصالحه را بهتر از طلاق می‌دانند. در ادامه مقاله به این مهم اشاره‌کرده است که مصالحه یک حق اختیاری برای زن است و نه یک حکم جبری و طبق فتوای فقها، زنان برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ی مردان از این حق، می‌توانند به حاکم شرع رجوع کنند و از مردی که به او ظلم کرده و یا حقوق واجب او را نمی‌دهد شکایت کنند و حاکم شرع هم می‌تواند از اموال مرد حقوق مادی زن را پرداخت کند.

کلیدواژه‌ها: آیه ۱۲۸ سوره نساء، نشوز مرد، جوادی آملی، طبرسی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۳/۲۷ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

استناد به این مقاله: میری، سید محمد حسین، جعفری کلهرودی، سمیه، جمالی پور، مژده(۱۴۰۴): «بررسی مسئله نشوز مردان در آیه ۱۲۸ سوره نساء با محوریت تطبیق دیدگاه تفسیری آیت جوادی آملی و علامه طبرسی»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۱۱۲-۱۳۳، https://doi.org/10.22034/csq.2025.485424.1483

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

آیه ۱۲۸ سوره نساء در مقابل آیه ۳۴ سوره نساء که یکی از بحث‌برانگیزترین آیات درباره حقوق زنان است، به حکم نشوز مردان می‌پردازد: «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»؛ و اگر زنی بیم داشت که شوهرش با وی مخالفت و بد سلوکی کند یا از او دوری گزیند باکی نیست که هر دو تن، به‌گونه‌ای به راه صلح و سازش بازآیند که صلح به‌هرحال بهتر است و نفوس را بخل و حرص فراگرفته و اگر (درباره یکدیگر) نیکویی کرده و پرهیزکار باشید، خدا به هر چه کنید آگاه است.

مسئله نشوز از مسائل مهم خانواده است و ازآنجاکه نشوز مرد هم مانند نشوز زن می‌تواند کانون گرم خانواده را دچار سردی و رخوت کند، شناختن مسئله‌ی نشوز مردان نیز حائز اهمیت است؛ لذا اولین قدم، شناخت این مسئله و بررسی علل بروز آن است و این پژوهش، درصدد است گامی در این مسیر بردارد و با بررسی تطبیقی تفاسیر تسنیم و مجمع‌البیان به تعریف نشوز، مرد ناشز و بیان تفاوت نشوز و اعراض و همچنین راهکار ارائه‌شده‌ی آیه برای برخورد با مرد ناشز از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و علامه طبرسی بپردازد.

موضوع نشوز در مقالات متعددی موردبحث قرارگرفته است؛ ازجمله مقاله‌ی «مطالعه تطبیقی نشوز زن با تکیه بر آیه ۳۴ نساء با نگاه تفسیری بانو امین اصفهانی و آیت‌الله جوادی آملی» اثر رقیه براریان (۱۳۹۸)؛ مقاله‌ی «واکاوی آیات نشوز از منظر مفسران و فقها» اثر علی غضنفری (۱۴۰۱)؛ مقاله‌ی «بررسی تفسیری نشوز زوج و راهکارهای تفسیری آن با محوریت آیه ۱۲۸ سوره نسا» اثر محمد بابوکار (۱۴۰۱)؛ مقاله‌ی «بازخوانی نشوز زن و مرد در قرآن» اثر حامد مصطفوی فرد (۱۳۹۱). در این آثار و آثاری تحت چنین عنوانی، به بررسی موارد و مصادیقی از نشوز پرداخته‌شده است ولی بررسی تطبیقی میان نظریات دو مفسر ذکرشده، مسبوق به سابقه نیست؛ لذا نگارندگان این مختصر بر آن شدند تا نظریات این دو مفسر گران‌قدر در این موضوع را موردبررسی قرار دهند. علت انتخاب این دو مفسر با توجه به اینکه هر دو از مفسران بزرگ جهان اسلام هستند ازاین‌جهت است که در کنار بررسی نظرات متقن علامه طبرسی به دیدگاه‌های جدید و معاصر آیت‌الله جوادی آملی نیز بپردازیم و بتوانیم تفاوت دیدگاه‌ها در این زمینه را در این دو تفسیر بررسی کنیم و به این نکته بپردازیم که آیا مصادیق و شرایط نشوز مردان در طی چند قرن فاصله‌ی بین این دو تفسیر، تفاوتی پیداکرده است یا خیر.

۲. مفهوم شناسی

معنای لغوی نشوز: «نشز» بر وزن «فلس» به معنای برخاستن است. زمین مرتفع را نشز و تپه‌های برجسته از سطح زمین را ناشز و برتری‌جویی و عصیان مرد بر زن را نشوز گویند (ابن فارس، ۱۴۱۴ ق: ۴۳۰/۵؛ فیومی، ۱۳۹۷ ق: ۶۰۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۰۶) و چون زنده کردن، نوعی برخیزاندن از زمین است، قرآن کریم واژه مزبور را درباره‌ی آن به کار برده است: «وانظر الی العِظامِ کیفَ نُنشِزُها» (بقره / ۲۵۹). برتری جویی و عصیان مرد بر زن را نیز نشوز می‌گویند و همین‌گونه است نافرمانی زن از مرد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۱۸) «والتی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ واهجُرُوهُنَّ فِی المَضاجع» (بقره/ ۳۴).

معنای اصطلاحی قرآنی: خداوند متعال در آیه ۳۴ سوره نساء این واژه را برای نشوز زنان و در آیه ۱۲۸ همین سوره، برای نشوز مردان بکار می‌برد. در آیه‌ی ۳۵ نیز این ناسازگاری را به هر دو نسبت می‌دهد که از آن با عنوان «شقاق» یاد می‌کند. این واژه در آیه ۱۱ سوره مجادله در معنای برخاستن و بلند شدن از مکان نشستن، بکار رفته است. آیه ۲۵۹ سوره بقره نیز به «انشاز عظام المیت» یعنی بلند شدن استخوان‌ها از مواضعشان و ترکیب شدن آن‌ها اشاره دارد.

معنای لغوی اعراض: عرض در لغت به معنای «عَرَضَ لَهُ مِنْ حَقِّهِ ثَوْباً» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۷/ ۱۶۸) و به معنای «صدّ و ولّی» است (حیدری، ۱۳۷۴: ۴۳۲) و به معنای پرهیز، کناره‌گیری و دوری است (معلوف، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۲۵۶).

اعراض به معنای مصدری، اعراض کردن، روی برتافتن، نگاه برگرداندن، دوری کردن و خودداری کردن است و به‌عنوان غیرمصدر، به معنای پرهیز، اجتناب، دوری، خودداری، اکراه است (آذرتاش، ۱۳۷۳: ۴۳۱).

معنای اصطلاحی- قرآنی: «عرض» و مشتقات آن در قرآن در آیات زیادی بکار رفته است ولیکن به‌صورت «اعراضاً» تنها در سوره نسا آیه ۱۲۸ و به‌صورت «اِعراضَهم» در آیه ۳۵ سوره انعام به‌کاررفته است. در هر دو آیه نیز به همان معنای لغوی خود استعمال شده است.

اعراض سبک‌تر و خفیف‌تر از نشوز است، یعنی زوج از زوجه‌ی خود اعراض نموده است و با او مجالست ندارد و یا گشاده‌رویی ندارد و علت آن می‌تواند مسن شدن زوجه باشد و یا اینکه دچار مشکل جسمی شده باشد (بدخَلقی زن) یا بداخلاقی (بدخلقی) او باشد (کاشانی، ۱۳۰۰: ۱۶۶/۲). البته علت این رفتار می‌تواند وجود مشکلی از ناحیه زن نباشد ولیکن هوای نفس و تمایل زن دیگر این حالات را در وی ایجاد نموده است. برخی نیز اشاره به این داشته‌اند که نشوز «جمع شدن با

غیر است» (براریان، ۱۳۹۸).

معنـای لغـوی خوف: «الخوف» یعنی از نشـانه‌های پیـدا و ناپیـدا، منتظر چیزی مکـروه و ناپسـند شـدن اسـت، همان‌طور کـه رجاء، امیـدواری و چشمداشـت به چیزی دوست‌داشـتنی است از روی نشانه‌ای خیالی یا معلوم. نقطه مقابل خوف، امـن اسـت که در کارهای دنیوی و اخروی هـر دو به کار می‌رود. در آیات ۳۴ و ۳۵ سـوره نسـا عبارت «خِفتُم» به «عَرفتُم» تفسـیر شده اسـت و حقیقت این است که می‌گوید: اگر پس از شناختن آن‌ها بیم آن داشتید که اختلافی میانشان واقع شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۰۳).

خـاف: در آیـه «فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَه» بـه معنای عَلِمتُم، تَیَقَّنتـم، تَأَکَّدتم اسـت (حیدری، ۱۳۷۴: ۲۱۱). در معنای اصطلاحی واژه‌ی خوف، «ترس و کشـتن» اسـت. در فقه به معنای «ظن اطمینان آوری» اسـت که با توجه به قرائن و آثار در آن پیدا می‌شود (عاملی، ۱۴۱۳ ق: ۲۱۴).

بررسـی شـأن نزول آیه: این آیه همچون دیگر آیات سـوره نساء در مدینه بر پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله نازل گردیده است. بر پایه روایتی که در کتاب تفسیر قمی در شـأن نزول این آیه نقل‌شـده است، رافع بن خدیج از اصحاب پیامبر (ص)، دو همسـر داشـت که یکی از آن‌ها مسـن و دیگری جوان بود. براثر اختلافاتی، همسـر مسن خود را طلاق داد و در زمان عده به او گفت اگر بخواهی، با تو آشتی می‌کنم، به‌شـرط اینکه اگر همسـر دیگرم را بر تو مقدم داشتم اعتراض نکنی. اگر هم مایل باشی، صبر می‌کنم تا عدّه تمام شود و از هم جدا شویم. زن پیشنهاد اول را قبول کـرد و بـا هم آشـتی کردند. سـپس این آیـه نازل شـد (قمـی، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۴/۴). این شأن نزول موردقبول اکثر مفسران است.

شأن نزول دیگری که در مورد این آیه ذکرشده، راویتی از ابن‌عبّاس است که بیان مـی‌دارد سـوده بنـت زمعه از اینکه رسـول خـدا (ص) او را طلاق دهد، می‌ترسـید؛ لـذا به رسـول خـدا (ص) گفت: «مـرا طلاق نده و بگذار با همسـران دیگرت باشـم و (نمی‌خواهـد) بـرای من قسـمت جداگانه‌ای در نظر بگیـری». پس این آیه نازل شد: «وَإِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً» (قطب راوندی، ۱۴۰۵ ق:۱۹۱/۲).

۳. بررسی دیدگاه مفسران برگزیده

الف) بررسی دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم ذیل آیه ۱۲۸ سوره نساء، نشوز یا اعراض شوهر نسبت به زن به جهت مسائل زناشویی را مطرح کرده‌اند. ایشان معتقدند ترک موقت

براثر اشتغال به کارهای مهم سیاسی نظامی و مانند آن هرگز مشمول این آیه نمی‌شود. وی مقصود از «اعراض» در این آیه را ترک رابطه و سکوت از خیر و شر، بدون حذف حقوق مانند نفقه یا بدگویی و خشونت دانسته‌اند. ایشان در ادامه می‌فرمایند: «پس از رهنمودهای آیه پیشین[1] درباره حقوق زنان، این آیه از استوار سازی بنیان خانواده و رویکرد به احسان و تقوا سخن می‌گوید و چون موضوع بحث آن، ناسازگاری مرد و هراس زن از تعدی شوهر و تباه شدن حقوق خویش به دست اوست، مردان را به احسان و تقوا سفارش می‌کند. این آیه اصلاح‌طلبی در امور خانواده را با تأکید بیشتری – نسبت به آیه ۳۵ – آورده است. مصدر مؤکد «صلحا» و به دنبال آن، جمله مستقل «الصلح خیر» نشان‌دهنده‌ی اهمیت سازش است. مراد از صلح در اینجا صلح قبل از نزاع است، نه صلح بعد از وقوع حادثه و نزاع، زیرا صِرف خوف نشوز و هراس از اعراض، مصحح برقراری پیمان صلح اعلام شده است: «وانِ امرَأَةٌ خافَت مِن بَعلِها نُشوراً أو اعراضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِما أن يصلحا بينهما صلحا»[2] مفهوم این بخش از آیه این است که کوشا باشید که حادثه تلخ نزاع رخ ندهد، چون دفع هر ضرری آسان‌تر از رفع آن است، مخصوصاً در امور خانوادگی که از حساسیت بیشتری برخوردار است». ایشان در ادامه می‌فرمایند: «ترغیب به صلح با تأکیدهای مکرر ادبی، نشان اهتمام اسلام به این امر دارد؛ زیرا در این جمله اولاً کلمه «صلحاً» به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی ذکرشده است. ثانیاً بااینکه اکتفا به ضمیر برای اشاره به صلح ممکن بود، ولی به خاطر تأکید بیشتر، از اسم ظاهر «الصلح» در جمله «والصلحُ خَیر» استفاده‌شده است. ثالثاً با کلمه «خیر» که مصدر یا صفت مشبهه است، از آن خبر داده شد. کلمه «خیر» هم می‌تواند «صفت تفضیلی» و بیانگر بهتر بودن سازش از طلاق باشد، هرچند طلاق کم‌ارزش‌ترین مباح‌هاست؛ و هم می‌تواند «صفت مطلق» باشد؛ یعنی صلح به‌خودی‌خود خوب و رواست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹/۴).

---

۱. «وَيسْتَفْتُونَک فِی النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يفْتِيكمْ فِيهِنَّ وَمَا يتْلَى عَلَيكمْ فِی الْكِتَابِ فِی يتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِی لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا» (نسا/۱۲۷)؛ درباره [حقوق ازدواج و نیز ارث] زنان از تو فتوا می‌خواهند. بگو: فقط خدا درباره آنان [مطابق با آیاتی که در اوایل همین سوره گذشت] به شما فتوا می‌دهد و درباره دختران یتیمی که حقوق لازم و مقرّر آنان را نمی‌پردازید و [به قصد خوردن اموالشان] میلی به ازدواج با آنان دارید، برابر احکامی که در این کتاب بر شما خوانده می‌شود به شما فتوا می‌دهد؛ و [نیز درباره] کودکان مستضعف [ی که حقوق مالی و انسانی آنان را پایمال می‌کنید، مطابق احکامی که در قرآن بر شما تلاوت می‌شود به شما فتوا می‌دهد]؛ و [نیز سفارش می‌کند] که با یتیمان به عدالت رفتار کنید؛ و آنچه را [درباره زنان، دختران یتیم و کودکان مستضعف] از هر خیری انجام می‌دهید، یقیناً خدا همواره به آن داناست.

۲. «و اگر زنی از ناسازگاری شوهرش، یا روی گردانی‌اش [از حقوق همسرداری] بترسد، بر آن دو گناهی نیست که با یکدیگر به طور شایسته و پسندیده آشتی کنند».

ب) بررسی دیدگاه تفسیری طبرسی

علامه طبرسی در تفسیر شریف مجمع‌البیان در مورد این آیه می‌فرماید: «اگر زنی یقین پیدا کند و برخی نیز گفته‌اند چنین بپندارد که شوهرش به خاطر زشتی یا عدم زیبایی او یا بالا بودن سنّ و سالش یا به دلیل دیگری خویشتن را از همسر خود برتر و بالاتر دانسته و به همسر دیگری می‌اندیشد یا به زن دیگرش توجه قلبی بیشتری نشان می‌دهد یا دریافت که شوهرش از ادای پاره‌ای از حقوق او سرباز می‌زند یا با ترک او و ستم در حق او، به سوی زن دیگری می‌رود و در این اندیشه است که او را جایگزین این همسرش سازد، در این صورت بر آن دو تن هیچ گناهی نیست که به‌گونه‌ای خردمندانه و منصفانه میان خود صلح و سازش پدیدآورند و در این راه مانعی ندارد که زن امتیازی به شوهرش بدهد و با گذشت از پاره‌ای از حقوق خویش عواطف و احساسات او را به‌سوی خود جلب نماید تا رشته زندگی و کانون خانواده از هم نگسلد».

«وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» اگر بدین‌صورت و از این راه میان زن و شوهر صلح و سازش پدید آید، چنین کاری بی‌تردید بهتر از این است که دوستی و صفا و پیوند و یگانگی خانوادگی ازهم‌گسسته شود و جدایی و دشمنی پدید آید. روشن است که چنین صلح و سازشی که زن از پاره‌ای از حقوق مادّی و اقتصادی یا جسمی خویش بگذرد، به خشنودی و تمایل و رضایت زن بسته است، وگرنه مرد موظف است که یا شرافتمندانه با او زندگی کند و حقوق او را ادا نماید یا شرافتمندانه و با پرداخت کلیه حقوق او، از وی جدا شود. این دیدگاه از یاران پیامبر و تابعین، همچون «سعید بن جبیر» و دیگران رسیده و از امیرمؤمنان نیز روایت‌شده است.

«وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» اشاره به یکی از بناهای فردی و خانوادگی و اجتماعی که آفت صلح و سازش و آسایش و آرامش دارد که در تفسیر آن دو نظر آمده است: گروهی ازجمله «ابن عباس» برآنند که زنان در چشم‌پوشی از پاره‌ای از حقوق در راه جلب عواطف شوهر خویش بخل می‌ورزند و در پی آن‌اند که هماره همه حقوق خویش را به دست آورند؛ اما گروهی می‌گویند منظور این است که هردو تن در مورد حقوق خویش سرسخت و بدون انعطاف و گذشت هستند؛ زن از این‌که از بخشی از هزینه زندگی یا دیگر حقوق خویش چشم‌پوشی نماید، بخل ورزد و مرد نیز در پرداخت حقوق همسرش آن‌گونه که خدا مقرر فرموده است، بخل می‌ورزد.

«إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً» در این فراز از آیه روی سخن با مردان است و می‌فرماید: اگر شما درباره زنانی که به آنان چندان علاقه قلبی ندارید، شکیبایی پیشه سازید و به آنان نیکی کنید و از ستم و بیداد در حق آنان

بپرهیزید و همه حقوق آنان را به شایستگی ادا کنید و به‌صورت پسندیده با آنان زندگی کنید، خدا به کردار و رفتار شما آگاه است و به همه آن‌ها پاداش خواهد داد (طبرسی، ۱۴۰۸ ق: ۱۸۴/۳).

ایشان در تفسیر جوامع الجامع در رابطه با این آیه می‌فرمایند: «خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا» اگر زنی بیم داشت که شوهرش با او ناسازگاری کند به‌گونه‌ای که از زن کناره‌گیری نماید و او را از مهر و محبت و نفقه واجبش محروم سازد و با ضرب و شتم او را مورد اذیت و آزار قرار دهد «أَوْ إِعْرَاضًا» یا از زن رو گرداند و کمتر با او همنشین و مأنوس باشد «فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَنْ يصْلِحَا بَينَهُمَا صُلْحًا» بر هیچ‌یک از آن دو گناهی نیست که میان خود آشتی برقرار کنند به این‌که زن روز خود یا پاره‌ای از حقوق خود را از قبیل نفقه و ... یا بخشی از مهرش را ببخشد تا عواطف وی را جلب کند. جمله‌ی معترضه‌ی «وَالصُّلْحُ خَيرٌ» دو وجه معنایی دارد: الف) آشتی میان زن و شوهر بهتر از جدایی و اعراض است. ب) صلح در هر موردی بهتر از خصومت و دشمنی است.

«وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَ» اشاره به بخل و تنگ‌نظری در نفس دارد که هم می‌تواند در مرد و هم در زن وجود داشته باشد به صورتی که زن از برخی حقوق خود نمی‌گذرد و مرد هم به زن خویش محبت نمی‌کند و او را نگه نمی‌دارد (طبرسی، ۱۴۱۸ ق: ۴۴۶/۱).

بررسی روایات: با بررسی روایات ذیل این آیه مشخص شد، احادیث هم به مضامین مشابهی در مورد این آیه اشاره‌کرده‌اند؛ برای تکمیل بحث و جلوگیری از اطاله‌ی کلام تنها به دو مورد از این روایات اشاره می‌کنیم. علی‌بن‌حمزه گوید: از امام کاظم (ع) درباره‌ی آیه «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً» پرسیدم و ایشان فرمود: «اگر این‌گونه باشد و مرد بخواهد زن را طلاق دهد، زن به شوهر بگوید: نگاهم دار و برخی ازآنچه (از مهریه و نفقه)، بر عهده‌ی توست به تو می‌بخشم و روز و شبم را که باید با من باشی به تو می‌بخشم، این کار برای شوهر حلال است و گناهی بر آن دو نیست» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۴۵/۶؛ عاملی، ۱۴۱۲ ق:۳۵۰/۲۱).[1]

حلبی گوید: از امام صادق (ع) درباره‌ی آیه «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعرَاضًا» پرسیدم و ایشان فرمود: «درباره‌ی زنی است که نزد شوهرش است که

۱. عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاالْحَسَنِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَقَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَهَمَّ بِطَلَاقِهَا قَالَتْ لَهُ أَمْسِكْنِي وَ أَدَعَ لَكَ بَعْضَ مَا عَلَيْكَ وَ أُحَلِّلَكَ مِنْ يَوْمِي وَ لَيْلَتِي حَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا.

او را دوست نمی‌دارد و به زنش می‌گوید: «می‌خواهم طلاقت دهم» و زن به او می‌گوید: «چنین نکن، من دوست ندارم که به من شماتت کنند و در عوض به شبم نظر کن و هرگونه خواهی با آن عمل نما و هر چیز غیرازآن بود، از آن تو باشد، ولی همین شرایط را برای من حفظ کن»؛ و این قول خدای تعالی است: «فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» و این است معنی صلح (بحرانی، ۱۴۱۵ ق:۱۸۲/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۲۷۹/۱).

٤. طرح و تبیین بحث

همان‌طور که گفتیم نشوز از مسائل مهمی است که در بستر خانواده باید به آن پرداخته شود. متأسفانه هر وقت نامی از نشوز به میان می‌آید تمام توجهات به سمت زنان جلب می‌شود، درحالی‌که مردان نیز مبتلا به نشوز هستند و خداوند در آیه ۱۲۸ سوره نسا به‌طور جداگانه به این مسئله پرداخته است. برای بررسی جامع‌تر بحث نشوز مردان، ابتدا دیدگاه چندین مفسر را ذیل این آیه به‌طور موجز بررسی می‌کنیم تا بهتر بتوانیم این پدیده را معرفی کرده و در تبیین نظرات مفسران برگزیده‌ی این نوشتار، از این دیدگاه‌ها استفاده کنیم.

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرمایند: «آیه‌ی «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا...» مورد پرسش آن افراد نبوده ولی بنا بر تناسب حکم مورد استفتاء، پیامبر حکم این امر را هم بیان می‌کنند. در ضمن 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 ترس‌آور آن تحقق یابد و سیاق دلالت دارد بر اینکه مراد از صلح و مصالحه کردن این است که زن از بعضی حقوق زناشویی خودش صرف‌نظر کند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نماید و به این وسیله از طلاق جلوگیری کند» (طباطبایی، ۱۳۶۳:۴/ ۱۶۳).

بانو امین در تفسیر خود در مورد این آیه می‌فرمایند: «معنای آیه واضح است و خلاصه اینکه راجع به حکم نزاع بین زن و شوهر دستور می‌دهد که در جایی که زن بترسد که شوهرش از وی اعراض کند «فَلا جُناح» یعنی هیچ گناهی نیست که با هم اصلاح کنند و اگر بینشان اصلاح شود بهتر است» (امین اصفهانی، بی‌تا: ۲۰۱).

علامه شبر نیز دراین‌باره‌ی این آیه می‌فرمایند: «اگر زنی علم داشته باشد یا انتظار نشانه‌هایی از انکار حقوق خود توسط شوهرش را داشته باشد (نشوز) یا به‌واسطه‌ی کاهش مراوده و انس وی با خودش متوجه اعراض او شود، می‌تواند صلح کند» (شبر، ۱۴۲۱ ق: ۱۶۹).

زمخشری نیـز در مورد این آیه این‌طور اظهارنظر می‌کنـد: «زن به دلیل گمانی که به شـوهرش می‌برد و نشـانه‌های آن پیداسـت، چشـم بدارد که ممکن اسـت با او چنین رفتاری کند. نشـوز به معنای آن اسـت که از زنش کناره گیرد و خویشـتن را از او بازدارد و آن دوسـتی و مهربانی را که اصولاً بین زن و مرد وجود دارد از او دریغ کند و با دشنام، کتک زدن و رویگردانی به او آزار برساند و با کم‌سخن گفتن و عدم انـس و الفـت از او اعراض کنـد و همه‌ی این امور می‌تواند به یکی از اسـباب پا به سن گذاشتن، زیبا نبودن و دیگر عوامل خَلقی و خُلقی یا ملال یا در نظر داشتن به دیگری و یا دلایلی دیگر حاصل شود که در این صورت اگر آشتی کند باکی نیست» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۱/ ۷۰۵).

فخر رازی نیز مراد از«نشـوزاً یا اعراضاً» را اظهار خشـونت در گفتار و یا کردار و یا هر دو می‌داند و نیز در ادامه بیان می‌دارد مراد از «اعراض» سکوت از خیر و شر است که دلالت قوی بر کراهت و نفرت مرد از زن دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۳۵/۱۱).

شـیخ طوسـی نیز «نشـوزاً» را احسـاس برتری پیدا کردن مرد نسبت به زن به دلیل بغض یا کراهت از چیزی در وی و یا سن بالای او می‌داند. وی «اَو اعراضاً» را روی برگرداندن از زنش و برخی مزایای وی می‌داند (طوسی، بی‌تا: ۳۴۶/۱۱).

قمی در تفسیر خود در باب این آیه می‌فرماید اگر زنی بترسد که شوهرش طلاقش دهد، می‌تواند به او بگوید که از نفقه یا دیگر حقوق خود می‌گذرد تا اینکه طلاقش ندهد (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۳/۱). برای بررسی دقیق‌تر دیدگاه علامه طبرسی و آیت‌الله جوادی آملی و تطبیق نظراتشان پیرامون این آیه که موردبحث این نوشتار است باید گفت آیت‌الله جوادی آملی بین نشـوز و اعراض تفاوت قائل می‌شـوند و نشـوز را به مسـائل زناشـویی و اعراض را به سردی در گفتار و کردار مرد نسبت می‌دهند. ایشـان معتقدنـد رویکرد ایـن آیه تحکیم بنیان خانواده و چـون موضوع بحث آن ناسـازگاری مرد و هراس زن از تعدی شـوهر و تباه شـدن حقوق خویش به دسـت اوست، مردان را به احسان و تقوا سفارش می‌کند.

آیـت‌الله جوادی آملی در مورد احتمالات معنایی واژه‌ی خوف صحبتی نکردند که نشـان از ایـن دارد کـه بـرای ایـن واژه غیر از معنـای ترس و گمان معنـای دیگری قائـل نبودنـد. نکته‌ی قابل‌توجه در بیان آقای جـوادی آملی تأکید بر این مطلب اسـت که اعراض مرد از همسـرش بدون ترک حقوق وی اسـت بدین معنا که مرد حقوق واجب زن مانند نفقه را پرداخت می‌کند ولی در زندگی نسبت به وی دلسرد اسـت. سـکوت از خیر و شر هم بدین معناسـت که مرد هیچ رابطه‌ی کلامی اعم از خوب یا بد با همسر خود ندارد.

در ادامه ایشان اذعان دارند آیه ۱۲۸ سوره نساء نسبت به آیه ۳۴ این سوره، تأکید بیشتری در اصلاح در امور خانواده دارد؛ زیرا هم از مصدر مؤکد «صلحاً» استفاده کرده و هم در ادامه به‌جای استفاده از ضمیر، واژه‌ی «صلح» را تکرار کرده است.
علامه طبرسی تفسیر خود از این آیه را با عبارت «اگر زنی یقین پیدا کند و یا به گفته‌ی برخی مفسران، چنین بپندارد...» شروع می‌کند که نشان می‌دهد نظر خود ایشان برای واژه‌ی «خوف» معنای یقین است. همچنین در تفسیر واژه نشوز، علاوه بر دیگر معانی آن، به این معنا که مرد خود را نسبت به همسرش برتر بداند نیز اشاره می‌کند که از معنای لغوی واژه نشوز که همان «مکان مرتفع و برتر دانستن» است، نشئت‌گرفته است. در ادامه ایشان به این مطلب اشاره می‌کند که «اگر مرد، زن را ترک کند و یا به او ستم کند،...» که نشان می‌دهد در دیدگاه ایشان برخلاف دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، ترک همسر و یا ستم به وی از طرف مرد نیز وجود دارد.
علامه طبرسی بیان می‌دارند که زن می‌تواند برای رسیدن به صلح با همسر خود از پاره‌ایی از حقوق خود بگذرد ولی روشن است که چنین صلح و سازشی منوط به رضایت زن است و در غیر این صورت مرد موظف است یا شرافتمندانه با وی زندگی کند و حقوق وی را ادا کند و یا اینکه با پرداخت کلیه حقوق وی شرافتمندانه از وی جدا شود.
بررسی و جمع‌بندی روایات ذیل این آیه هم نشان می‌دهد هیچ‌کدام از روایات به بیان ویژگی‌های مرد ناشز نمی‌پردازد. این روایات معمولاً این نکته را بیان می‌کنند که مرد نباید حق زن را ضایع کند (ابن حیون، ۱۳۸۳ ق: ۲۲۸/۲) و اگر مردی خواست زنش را طلاق دهد درحالی‌که زن راضی به این کار نیست، می‌توانند مصالحه کنند، به‌نحوی‌که زن از برخی حقوق خود بگذرد و مرد هم از طلاق منصرف شود.
نقد و بررسی: آیه ۱۲۸ سوره نساء چهار محور مهم دارد: «خافت»، «نشوزا»، «اعراضا» و «فلا جناح علیها ان یصلحا».
الف) واژه «خافت»: این واژه را برخی مفسران (قمی، بانو امین، جوادی آملی، طبرسی در جامع الجوامع) به معنای «گمان» و برخی (شیخ طوسی و فخر رازی) به معنای «یقین» و برخی (زمخشری، طبرسی در مجمع‌البیان) به هر دو معنا دانسته بودند. علامه طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان، هر دو معنا را برای این واژه در نظر گرفته است و در تفسیر جوامع الجامع واژه‌ی «تَوَقَّعَت» را برای آن به کار می‌برد؛ اما در دیدگاه آقای جوادی آملی معنای «گمان» کفایت می‌کند زیرا بنا بر

دیدگاه آقای جوادی آملی این صلح، صلح پیش از نزاع است و صرف گمان نشوز را دلیلی برای مصالحه بیان می‌کند؛ بنابراین اگر زن گمان کند و یا بنا به دلایلی مطمئن شود که همسرش دچار نشوز و یا اعراض شده می‌تواند راه مصالحه را پیش بگیرد تا عواطف وی را جلب کند و از نزاع، طلاق و یا ... جلوگیری کند.

ب) «نشوز» و «اعراض»: ازلحاظ لغوی «نشوز» به معنای برتری‌طلبی و «اعراض» به معنای دوری کردن است. برخی مفسران این دو واژه را در یک محدوده‌ی معنایی نزدیک به هم در نظر گرفته‌اند و برخی تفاوت‌هایی را برای آن‌ها قائل شده‌اند. زمخشری و فخر رازی به‌کارگیری خشونت را نیز در مسئله‌ی اعراض لحاظ می‌کنند؛ ولی علامه طباطبایی، بانو امین، علامه شبر، شیخ طوسی اعراض را فقط کاهش انس و مراوده می‌دانند و قمی در دیدگاهی متفاوت اعراض را طلاق معرفی می‌کند.

در تطبیق دیدگاه آقای جوادی آملی و علامه طبرسی، نکته‌ی قابل‌توجه این است که آقای جوادی آملی نشوز مرد را از جهت مسائل زناشویی می‌داند ولی اعراض را ترک صحبت و انس در نظر می‌گیرد در مقابل علامه طبرسی در مجمع‌البیان برتری‌طلبی مرد یا ترک زن و ستم در حق وی را به‌عنوان نشوز یا اعراض مطرح می‌کند و تفاوت چندانی بین این دو واژه قائل نیست؛ ولی در تفسیر جامع الجوامع نشوز را محروم کردن زن از نفقه‌ی واجبش و آزار و اذیت وی و اعراض را روگرداندن از زن و کم صحبتی با او می‌داند. در روایات شأن نزول و روایات دیگر هم فقط مسئله‌ی کاهش توجه مرد به زن به‌عنوان نشوز مطرح‌شده است و اشاره‌ای به ترک نفقه و ستم به وی و. نشده است.

ج) در عبارت «فلا جناح علیها ان یصلحا» که اشاره به صلح بین زن و مرد دارد، اکثر مفسران اشاره به گذشت زن از برخی حقوقش برای حفظ زندگی و جلوگیری از طلاق کرده‌اند؛ اما زمانی را برای این مصالحه مطرح نکرده‌اند اما همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردیم آقای جوادی آملی تأکیددارند این صلح باید قبل از نزاع باشد؛ زیرا کلمه‌ی «خوف» در این آیه، بدین معناست که اگر زن احتمال نشوز یا اعراض را می‌دهد، بهتر است قبل از اینکه نزاع یا اختلافی پیش بیاید، با شوهرش مصالحه کند.

با بررسی اقوال مفسرانی مانند علامه طباطبایی، بانو امین، علامه شبر، زمخشری، شیخ طوسی، قمی، فخر رازی و مقایسه‌ی آن‌ها با دیدگاه علامه طبرسی و آیت‌الله جوادی آملی مشخص می‌شود، دیدگاه تفسیری جدیدی در این مبحث، چه در میان مفسران قدیمی و چه در میان مفسران معاصر و همچنین مفسران زن و مرد

وجـود نـدارد. دیـدگاه همگی بـا اندک اختلافاتی، مؤید این مطلب اسـت که نشـوز یـا اعراض مرد به معنای سـرد شـدن وی نسـبت به همسـرش و دوری کـردن از او اسـت؛ حال برخی مفسـران سـتم به زن و نادیده گرفتن حقوق او را در نشوز لحاظ کـرده و دوری کـردن از وی را به‌عنـوان اعراض مطرح می‌کننـد و برخی نیز تفاوت چندانـی بیـن ایـن دو واژه قائـل نمی‌شـوند. در ضمـن هیچ‌کدام از این تفاسـیر به بررسی دقیق‌تر معنای نشوز مردان و حدودوثغور آن به‌طور جامع نپرداخته‌اند؛ لذا نمی‌توان در این تفاسـیر نظر مشـخصی مبنی بر مصادیق واقعی نشـوز مردان به این مفهوم که مرد اگر چه کاری را ترک کند یا چه کاری را انجام دهد به وی ناشز گفتـه می‌شـود، پیدا کـرد. این احتمال وجود دارد که این مسـئله خـارج از وظایف شـرعی مرد، بحثی عرفی باشـد کـه در جوامع و زمان‌های مختلف ممکن اسـت تا حـدی متفـاوت بـوده و امکان بیان مصادیق آن وجود نداشـته باشـد. برای مثال ممکن است سرد شدن مرد نسبت به همسرش در زمان نزول آیه و در آن محیط، مصداق متفاوتی با سـرد شـدن مرد نسـبت به همسـرش در زمان فعلی و جامعه‌ی ایران و یا جوامع دیگر داشـته باشـد. همان‌طور که بررسـی فضای نزول و احادیث مرتبط با این آیه هم فقط اشاره به سردی مرد و عدم رغبت به ادامه زندگی با زن را داشتند و به بیان علت‌های دقیق این مسئله نپرداخته بودند. نهایت علتی که از شـأن نزول و روایات مرتبط با این آیه به دسـت می‌آید، پیری یا عدم علاقه مرد به یکی از زنانش اسـت؛ لذا با جمع‌بندی موارد مطرح‌شـده در تفاسیر و شأن نزول و احادیث، نمی‌توان به تعریف جامع‌ومانعی از نشـوز مردان دسـت پیدا کرد تا اکثر مصادیق آن را شامل شود.

علامـه طبرسـی و آیـت‌الله جوادی آملی نیز همانند دیگر مفسـران، در بحث نشـوز زنان (آیه ۳۴ سـوره نسـاء) به مسـائلی همچون نشـانه‌های فعلیت نشوز، تمکین عـام و خـاص، راهکارهای سـه‌گانه ارائه‌شـده در آیـه (پند و موعظـه‌ی زن، دوری در بسـتر، تنبیـه بدنـی) و را موردبحث قرار داده‌اند؛ ولی در بحث نشـوز مردان به بررسـی مصداقی نپرداخته‌اند و به مسـائل مهمی که در ادامه ذکر می‌شـود یا اصلاً یا کمتر به بحث نشسـته‌اند: مسـائلی ازجمله اینکه آیا عدم تمکین در مورد مردان نیـز صـدق می‌کند یا خیر و همچنین آیا راهکاری به‌جز مصالحه و گذشـتن از حق زن در نشـوز مرد وجه شـرعی یا قانونی دارد یا خیر؟ چرا در این آیه از واژه اعراض استفاده‌شـده؛ ولی در آیه ۳۴ سـوره نسـا که مربوط به نشوز زنان است این واژه به کار نرفته است؟ آیا «خوف» فقط معنای ظن و گمان دارد و یا معنای دیگری مبنی بر یقین را هم شامل می‌شود؟

به‌طورکلی با توجه به واژگان و معنای آیه ۱۲۸ سوره نساء و همچنین سیاق این آیه و آیات قبل و بعد آن، می‌توان این‌طور گفت که واژه نشوز که در این آیه و آیه ۳۴ به کار رفته مشترک معنوی است؛ بدین معنا که یک لفظ مصادیق متعددی دارد و بار معنایی این واژگان با هم متفاوت است. در مورد نشوز زنان به عدم تمکین خاص و عام توسط زن اشاره می‌کنند؛ ولی در نشوز مردان از واژه عدم تمکین معمولاً استفاده نمی‌شود؛ زیرا تمکین را وظیفه‌ی زن می‌دانند. اینکه آیا مرد زمانی ناشز می‌شود که وظیفه‌ی واجب خود مثل پرداخت نفقه را انجام ندهد و یا شرایط دیگری هم برای نشوز مرد وجود دارد، از فحوای این آیه نمی‌توان به آن دست‌یافت. این‌گونه موارد را اکثراً باید در فتوای فقها جستجو کرد. برای مثال شهید ثانی در «الروضة البهیة» به‌صراحت و با عبارت «و النشوزُ و أصلُهُ الِارتفاعُ و هو هُنا الخروجُ عن الطاعة؛ أی خروجُ أحد الزوجین عما یَجب علیه من حقِ الآخرِ و طاعتِه» نشوز را خروج هرکدام از زوجین از حقوق واجب شده برای وی دانسته است (عاملی، ۱۴۱۰ ق: ۴۲۷/۵).

در رابطه با تفاوت دیدگاه آقای جوادی آملی و علامه طبرسی در مورد دو واژه‌ی اعراض و نشوز، آقای جوادی آملی اعراض را متفاوت از نشوز می‌داند، بدین‌صورت که نشوز مرد را به مسائل زناشویی نسبت می‌دهد ولی اعراض مرد را فقط به‌صورت سردی در گفتار و رفتار وی با همسر خود می‌داند. کاشانی در منهج الصادقین نیز به همین معنا اشاره می‌کند و اعراض را سبک‌تر از نشوز می‌داند و به حالتی توصیف می‌کند که زوج از زوجه‌ی خود اعراض نموده است و با او مجالست و یا گشاده‌رویی ندارد (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۲۷/۳). علامه طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان اشاره‌ای به تفاوت نشوز و اعراض ندارند؛ گویی یا معنای این دو واژه و تفاوت آن‌ها کاملاً آشکار است و نیازی به توضیح نیست و یا اینکه شاید معنای این دو واژه بسیار نزدیک به هم است و احتمال سوم هم اینکه شاید چون درنهایت راهکار ارائه‌شده‌ی در آیه واحد است و فرقی نمی‌کند زن از نشوز مرد بیم داشته باشد یا از اعراض او؛ اما در دیدگاه خود در تفسیر جامع الجوامع بین این دو واژه تفکیک قائل می‌شود و از نشوز به ناسازگاری و ستم با زن و از اعراض به سردی با وی یاد می‌کند.

این دو مفسر گران‌قدر به این مطلب که چرا در بحث نشوز زنان واژه اعراض به کار نرفته لیکن در بحث نشوز مردان این واژه بیان شده، نپرداخته‌اند؛ ولی می‌توان این احتمال را مطرح کرد که در آیه ۳۴ که بحث نشوز زنان مطرح می‌شود، اعراض زن از مرد چندان حائز اهمیت نیست که مرد را به واکنش وادارد؛

زیرا با توجه به روحیه حساس و احساسات متغیر زنان، نمی‌توان از مردان انتظار داشت به هر اعراضی از سمت آنان واکنش نشان دهند؛ ولی در مورد مردان، ازآن‌جهت که بحث اقتدار و قوامیت آنان در خانواده از مباحث بسیار مهم در روابط خانوادگی است، خداوند از زنان می‌خواهد درصورتی‌که مرد از وی اعراض کرد، زنان حتی به‌واسطه گذشتن از برخی از حقوق خود، کانون خانواده را حفظ کنند و نسبت به حقوق خود خساست به خرج ندهند.

یکی دیگر از موارد قابل‌طرح در این آیه، معنای واژه‌ی خوف است. معنای غالب این واژه، ظن و گمان و بیم است ولی گاهی معنای یقین هم می‌دهد. علامه طبرسی این معنا را در نظر گرفته‌اند و این معنا را در تفسیر مجمع‌البیان، قید کرده‌اند؛ ولی آیت‌الله جوادی آملی همان معنای بیم و گمان را در نظر گرفته‌اند. ثمره‌ی تفاوت معنایی این واژه در بحث حکم آیه مشخص می‌شود، بدین‌صورت که آیا زن باید نسبت به نشوز مردش مطمئن شود یا اگر بیم این برود که مرد ناشز شده است هم می‌تواند راهکار آیه را انجام دهد؟

راهکار آیه برای برطرف شدن نشوز مرد این است که زن از بخشی از حقوق خود مانند حق قسم، مهریه و... بگذرد تا مرد را راضی کند که به زندگی با وی ادامه دهد. نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که آیا این مصالحه باعث نمی‌شود زن مورد سوءاستفاده قرار گیرد؟ چه راهکارهایی برای جلوگیری از سوءاستفاده‌ی مرد در این بحث وجود دارد؟

فقها در این باب مسائلی را مطرح کرده‌اند که نتیجه‌ی آن چنین می‌شود که در صورت بروز نشوز مرد، زن می‌تواند به دادگاه شکایت کند که مرد را وادار به انجام وظایف واجب خود کند؛ اما درنهایت، راه‌حل مصالحه همیشه در دسترس است و اگر زن بخواهد می‌تواند بخشی از حقوق خود را برای جلب رضایت شوهر ببخشد یا اینکه به حاکم شرع شکایت کند؛ لذا این شائبه که حکم به مصالحه زن با مرد باعث سوءاستفاده مرد می‌شود، از بین می‌رود.

نکته‌ی قابل‌تمایز در بحث مصالحه و شکایت به حاکم شرع می‌توان این مسئله باشد که اگر «خوف» را به معنای بیم و گمان بدانیم، زن در این مرحله می‌تواند با مرد مصالحه کند تا از به فعلیت درآمدن نشوز خودداری کند ولی اگر نشوز مرد به فعلیت رسید، زن می‌تواند به حاکم شرع شکایت کند؛ درحالی‌که اگر «خوف» را به معنای یقین بدانیم، زن از زمانی که نشوز مرد به فعلیت می‌رسد مختار است با وی مصالحه کند یا از او شکایت کند.

در باب مصالحه هم باید این نکته را یادآور شد که در این آیه ابتدا بیان می‌شود

زن و مرد خودشان با توافق بر سر برخی حقوق با یکدیگر مصالحه کنند (أَنْ یصْلِحَا بَینَهُمَا صُلْحًا)؛ زیرا این کار به حفظ اسرار خانواده که در نظر خداوند اهمیت دارد نزدیک‌تر است و فقط هنگامی‌که زن و مرد نتوانند خودشان اختلافشان را حل کنند، برای حفظ کانون خانواده، افراد دیگر حق دخالت دارند و باید سعی کنند بین آن‌ها صلح ایجاد کنند. در ضمن چون گذشت کردن زن از قسمتی از حقوق خود، از روی رضایت و با طیب خاطر انجام‌شده و اکراهی در میان نبوده است، گناهی ندارد و تعبیر به لا جناح (گناهی ندارد) نیز اشاره به همین حقیقت است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۴)

نتیجه‌گیری

آیه ۱۲۸ سوره نساء، چهارعنصر محوری مهم دارد: خوف، نشوز، اعراض و مصالحه. با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم و دیدگاه‌های علامه طبرسی در مجمع‌البیان و جوامع الجامع و همچنین مروری بر اقوال دیگر مفسران و فقها درباره‌ی این عناصر کلیدی و همچنین با توجه به سیاق آیه و بررسی شأن نزول و احادیث ذیل آن و نیز با نیم‌نگاهی به آیه ۳۵ سوره نسا به نتایج زیر دست‌یافتیم:

۱. دو مفسر ذکرشده در بحث نشوز مردان اختلاف اندکی با هم دارند. آقای جوادی آملی نشوز را مربوط به مسائل زناشویی و اعراض را به سردی در رابطه نسبت می‌دهند. علامه طبرسی نشوز را ستم به زن و اعراض را نیز همان سردی و کناره‌گیری مرد از زن می‌داند. البته هیچ‌کدام تعریف جامع‌ومانعی از نشوز مردان در ذیل آیه ارائه نداده‌اند.

۲. یکی از نتایجی که از اختلاف دیدگاه اندک می‌توانیم بگیریم این است که بحث نشوز مردان در بُعد تفسیری حتی در تفسیر آیت‌الله جوادی آملی که تفسیری امروزی و تا حدی ناظر به اجتماع فعلی است، وارد بحث جدیدی نشده است و حتی در شرایط فعلی جامعه اسلامی که بحث نشوز مردان و زنان تا حدی پررنگ‌تر شده است، نکته‌ی جدید و یا راهکار متفاوتی ارائه نشده است و این نشان‌دهنده‌ی این است که بررسی مصداقی نشوز مردان از نکات مغفول در تفاسیر اجتماعی و امروزی است.

۲. در معنای واژه «خوف» نیز تفاوتی در دیدگاه این دو مفسر گران‌قدر وجود دارد. علامه طبرسی علاوه بر معنای «گمان» معنای «یقین» را نیز برای این واژه در نظر می‌گیرند؛ ولی آیت‌الله جوادی آملی به همان معنای «گمان» بسنده کرده‌اند.

۳. از اینکه در آیه ۳۴ سوره نساء برای نشوز زن سه راهکار ارائه‌شده؛ ولی در آیه

۱۲۸ همین سوره، تنها راه مصالحه بیان‌شده است، می‌توان به دو نکته اشاره کرد: الف) ازآنجایی‌که زنان روحیه‌ی حساس‌تری دارند و امکان بروز نشوز در آن‌ها بیشتر است ب) همچنین با توجه به نقش مرد و قوامیت وی در خانواده، راهکار سه‌گانه‌ی موعظه، دوری جستن در بستر و درنهایت ضرب، پیشنهادشده است؛ ولی به دلیل همین نقش مرد در خانواده و در نظر گرفتن اقتدار و ریاست وی در خانه، این پیشنهادها به زن داده نشده است.

۴. خداوند به‌واسطه‌ی استفاده از مفعول مطلق تأکیدی با واژه «صلحا» و تأکید بر آن به‌واسطه‌ی تکرار واژه‌ی «صلح» اهمیت مصالحه و حفظ کانون خانواده را بیان می‌دارد.

۵. مصالحه یک حق طرفینی است و نه یک حکم غیرقابل تغییر. لذا زن و مرد می‌توانند در صورت لزوم با هم مصالحه کنند و درجایی که مصلحت حفظ خانواده، اولویت دارد، این مصالحه ارزش بیشتری پیدا می‌کند و به همین دلیل خداوند اظهار می‌دارد که طرفین در این صلح بخل نورزند.

۶. در رابطه با سوءاستفاده مرد از حق مصالحه زن، مشخص شد زن مختار به مصالحه است و نه مجبور و اگر نخواهد مصالحه کند می‌تواند برای احقاق حقوق خود به حاکم شرع شکایت کند.

منابع

«قرآن کریم» (۱٤۱۵ ق)، مترجم: فولادوند، مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱٤ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
۲. ابن فارس، احمد، (۱٤۰٤ ق): «معجم المقاییس اللغه»، محقق: هارون، عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد (قاضی نعمانی)، (۱۳۸۳ ق): «دعائم الاسلام»، قاهره: دارالمعارف.
٤. امامی، سید حسن، (۱۳۷۸): «حقوق مدنی»، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵. امین اصفهانی، نصرت بیگم، (بی‌تا): «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، بی نا، بی‌جا.
٦. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۸): «فرهنگ معاصر عربی-فارسی»، تهران، انتشارات اسلامیه.
۷. براریان، رقیه، حلیمی جلودار، حبیب الله، حسینی، زینب السادات، (۱۳۹۸): «مطالعه تطبیقی نشوز با تکیه بر آیه ۳٤ نساء با نگاه تفسیری بانو امین اصفهانی و آیت الله جوادی آملی»، مطالعات تفسیری، سال دهم، شماره ۳۷، صص ٦۳-۸۲.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۳): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: بنیاد بعثت.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱٤۱۲ ق): «وسایل الشیعه»، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۱. حیدری، محمد، (۱۳۹٤): «معجم الافعال متداوله و مواطن استعمال‌ها»، قم: مرکز المصطفی العالمی للترجمه و النشر.
۱۲. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱٤۰۵ ق): «جامع المدرک فی شرح مختصر النافع»، قم: اسماعیلیان.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱٤۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دمشق: دارالقلم.
۱٤. راوندی، قطب الدین ابی الحسن سعید بن هبه الله، (۱٤۰۵ ق): «فقه القرآن»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، (۱۳۸۹): «تفسیر الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الآقاویل»، ترجمه مسعود انصاری، تهران: ققنوس.
۱٦. شبر، عبدالله، (۱٤۲۱ ق): «تفسیر القرآن کریم»، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۳۷۷): «کتاب نکاح»، تهران: موسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۳): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: اسماعیلیان.
۱۹. طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، (۱٤۰۸ ق): «تفسیر مجمع البیان»، بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن، (۱٤۱۸ ق): «جوامع الجامع»، قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۱. عاملی، جبعی (شهید ثانی)، زین الدین، (۱٤۱۰ ق): «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه»، قم: داوری.
۲۲. عاملی، یاسین عیسی، (۱٤۱۳ ق): «الاصطلاحات الفقهیه فی الرسائل العلمیه»، بیروت: دارالبلاغه.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ ق): «التفسیر»، تهران: المکتبه العلمیه السلامیه.
۲٤. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، (۱٤۱۲ ق): «تفصیل الشریعه فی تحریر الوسیله (النکاح)»، قم: فقه ائمه الطهار.
۲۵. رازی، فخرالدین، (۱٤۲۰ ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲٦. فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۹۷ ق): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قاهره: دارالمعارف.
۲۷. قمی، علی ابن ابراهیم، (۱۴۰۴ ق): «تفسیر القمی»، قم: دارالکتاب.
۲۸. کاشانی، فتح الله، (۱۳۳٦): «منهج الصادقین فی الزم المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳٦۳): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مصطفوی، سید محمد کاظم، (۱٤۲۱ ق): «مائه قاعده فقهیه»، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷٤): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب اسلامیه.

۳۲. معلوف، لوییس، (۱۳۷۸): «المنجد»، ترجمه سید احمد سیاح، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۳. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۹۰ ق): «تحریر الوسیله»، نجف: مطبعه الاداب.
۳٤. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن، (۱٤۰۱ ق): «جواهر الکلام»، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۳۵. یـزدی، سـید مصطفـی محقق دامـاد، (۱٤۰٦ ق): «قواعد فقـه (محقق داماد)»، تهران: مرکز نشـر علوم اسلامی.

References

The Holy Qur'an (1415 AH), Translated by Mahdi Fuladvand, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir.

Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Qom: Maktab al-I'lam al-Islami.

Ibn Hayyun, Nu'man bin Muhammad (Qadi Nu'mani) (1383 AH): "Da'a'im al-Islam", Cairo: Dar al-Ma'arif.

Emami, Sayyid Hasan (1378 SH): "Civil Law", Tehran: Intisharat-e Islamiyyah.

Amin Isfahani, Nusrat Begum (n.d.): "Makhzan al-'Irfan dar Tafsir-e Qur'an", n.p.

Azarnush, Azartash (1378 SH): "Farhang-e Mo'aser-e 'Arabi-Farsi", Tehran: Intisharat-e Islamiyyah.

Bararian, Roqayyeh; Halimi Jeloudar, Habib Allah; and Hosseini, Zaynab al-Sadat (1398 SH): "A Comparative Study of Nushuz with Emphasis on Verse 34 of Surat al-Nisa' from the Exegetical Perspective of Banu Amin Isfahani and Ayatollah Javadi Amuli", Mutala'at-e Tafsiri, 10(37), pp. 63–82.

Bahrani, Hashim bin Sulayman (1373 SH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Bonyad-e Be'that.

Javadi Amuli, Abdullah (1389 SH): "Tafsir Tasnim", Qom: Asra'.

Hurr al-'Amili, Muhammad bin Hasan (1412 AH): "Wasa'il al-Shi'ah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Heydari, Muhammad (1394 SH): "Mu'jam al-Af'al al-Mutadawalah wa Mawatin Isti'malha", Qom: Markaz al-Mustafa al-'Alami li al-Tarjamah wa al-Nashr.

Khwansari, Sayyid Ahmad bin Yusuf (1405 AH): "Jami' al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi'", Qom: Isma'iliyan.

Al-Raghib al-Isfahani, Abu al-Qasim Husayn bin Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Damascus: Dar al-Qalam.

Ravandi, Qutb al-Din Abi al-Hasan Sa'id bin Hibat Allah (1405 AH): "Fiqh al-Qur'an", Qom: Kitabkhanah-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi.

Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar bin Muhammad (1389 SH): "Tafsir al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil", Translated by Mas'ud Ansari, Tehran: Qoqnus.

Shubbar, Abdullah (1421 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Karim", Tehran: Sazman-e Awqaf va Omur-e Khayriyeh, Intisharat-e Osveh.

Shabiri Zanjani, Sayyid Musa (1377 SH): "Kitab al-Nikah", Tehran: Mu'assasah-ye Pazhuheshi-ye Ra'y Pardaz.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1373 SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Isma'iliyan.

Al-Tabarsi, Shaykh Abu 'Ali al-Fadl bin al-Hasan (1408 AH): "Tafsir Majma' al-Bayan", Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Tabarsi, Shaykh Abu 'Ali al-Fadl bin al-Hasan (1418 AH): "Jawami' al-Jami'", Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.

Al-'Amili al-Juba'i (Shahid Thani), Zayn al-Din (1410 AH): "Al-Rawdah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah", Qom: Davari.

Al-'Amili, Yasin 'Isa (1413 AH): "Al-Istilahat al-Fiqhiyyah fi al-Rasa'il al-'Ilmiyyah", Beirut: Dar al-Balaghah.

Al-'Ayyashi, Muhammad bin Mas'ud (1380 AH): "Al-Tafsir", Tehran: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah.

Fazil Muwahhidi Lankarani, Muhammad (1412 AH): "Tafsil al-Shari'ah fi Tahrir al-Wasilah (al-Nikah)", Qom: Fiqh A'immat al-Taharah.

Al-Razi, Fakhr al-Din (1420 AH): “Al-Tafsir al-Kabir”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
Al-Fayyumi, Ahmad bin Muhammad (1397 AH): “Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir”, Cairo: Dar al-Ma‘arif.
Al-Qummi, ‘Ali Ibn Ibrahim (1404 AH): “Tafsir al-Qummi”, Qom: Dar al-Kitab.
Kashani, Fath Allah (1336 SH): “Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin”, Tehran: Kitabfurushi-ye Islamiyyah.
Al-Kulayni, Muhammad bin Ya‘qub (1363 SH): “Al-Kafi”, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
Mustafavi, Sayyid Muhammad Kazim (1421 AH): “Mi’ah Qa‘idah Fiqhiyyah”, Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami-ye Vabasteh be Jami‘eh-ye Modarresin-e Howzeh-ye ‘Ilmiyyah-ye Qom.
Makarem Shirazi, Naser (1374 SH): “Tafsir Nemuneh”, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
Ma‘luf, Louis (1378 SH): “Al-Munjid”, Translated by Sayyid Ahmad Sayyah, Tehran: Intisharat-e Islami.
Musavi Khomeini, Ruh Allah (1390 AH): “Tahrir al-Wasilah”, Najaf: Matba‘at al-Adab.
Al-Najafi (Sahib al-Jawahir), Muhammad Hasan (1401 AH): “Jawahir al-Kalam”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
Yazdi, Sayyid Mustafa Muhaqqiq Damad (1406 AH): “Qawa‘id-e Fiqh (Muhaqqiq Damad)”, Tehran: Markaz-e Nashr-e ‘Ulum-e Islami.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Critique of the Story of Prophet Job (PBUH) in the Old Testament and the Holy Qur'an: With an Emphasis on the Exegetical Narrations of Both Sects (Fariqayn)

Somayyeh Khalili Ashtiani [1]

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Tehran West Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
sh.khalili@iau.ac.ir

Abstract

Research Objective:

The objective of this research is to investigate the Qur'anic narrative of the trials of Prophet Job (PBUH) and compare it with the Holy Scriptures. In the Old Testament section of the Bible, a specific and independent book named the "Book of Job" is dedicated to the narrative of his life, sufferings, and trials. This book, in terms of content, exhibits certain commonalities as well as divergences with the Qur'anic narrative of his life. In the exegetical narrations compiled under the verses related to him, traces of Isra'iliyyat (Judeo-Christian traditions) can be observed—particularly within Sunni narrations—which warrant rigorous investigation and analysis.

Research Method:

To conduct this research, a descriptive-analytical method has been employed. First, the text of the Book of Job from the Old Testament was examined and analyzed, followed by a comparative study with the verses of the Holy Qur'an and the exegetical narrations of both major Islamic sects (Fariqayn). The exegetical narrations were further scrutinized and analyzed based on the criteria of narration acceptance (hadith evaluation).

Research Findings:

The findings of this research demonstrate that the image of Prophet Job (PBUH) presented in the Holy Qur'an—as a divine prophet and a grateful, patient servant in the face of God's trials—differs substantially from his portrayal in the Old Testament. In the Old Testament, Job is not depicted as a prophet, but rather as a righteous servant of God who undergoes divine trials; however, he lacks patience, frequently complaining and lamenting. Furthermore, his people treat him poorly, and he is ultimately forced to live in the city's garbage dump due to his illness. Unfortunately, certain exegetical narrations, particularly those transmitted through

Research Article

Received: 2025/05/07 ; **Received in revised from:** 2025/08/19 ; **Accepted:** 2025/10/21 ; **Published online:** 2025/12/18

How to cite: Khalili Ashtiani, Somayyeh 1404SH): ' A Comparative Critique of the Story of Prophet Job (PBUH) in the Old Testament and the Holy Qur'an: With an Emphasis on the Exegetical Narrations of Both Sects (Fariqayn) ', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P134-159,
https://doi.org/10.22034/csq.2025.520016.1551

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

Sunni sources, closely mirror the Old Testament accounts; these do not align with the established criteria for narration acceptance and are classified as Isra'iliyyat traditions.

Final Conclusion:

This study demonstrates that despite various commonalities between the narratives of the Holy Qur'an and the Bible, the Bible has undergone multiple revisions, and since significant portions of it are not of divine origin, it has suffered from distortion (tahrif). This has resulted in notable discrepancies compared to the Qur'an's narrative. In this research, despite the mutual recognition by both the Old Testament and the Holy Qur'an of Prophet Job (PBUH) as a righteous, good servant of the Lord who is tried through divine tribulations (such as the loss of his children, wealth, and health), substantial divergences emerge.

In the Qur'anic verses, Job does not become an object of aversion to his community due to his illness, nor does he utter complaints or laments against the Almighty during his trials. On the contrary, due to his profound patience under these hardships and his refusal to complain, Job (PBUH) is praised and remembered as an exemplary, grateful servant ('Abdan Shakura).

Furthermore, the exegetical narrations that entered Islamic tradition through Sunni channels bear a striking resemblance to the Old Testament text. These are unacceptable as they contradict other Qur'anic verses, the doctrine of the infallibility of the prophets ('ismah), and the theological philosophy underlying the sending of prophets. They also conflict with other reliable narrations regarding Prophet Job (PBUH). Moreover, due to their reliance on a common narrator, Wahb ibn Munabbih—who is deemed untrustworthy from a biographical (rijal) perspective—these narrations are identified as Isra'iliyyat and are rejected.

In the exegetical narrations regarding the verses of Prophet Job (PBUH) transmitted through the Imams of the Ahl al-Bayt (PBUH) [Shia sources], any claims of him being afflicted with a repulsive disease that caused his people to loathe him, his banishment to the city's garbage dump, or accounts of worms feeding on his body, are completely and unequivocally rejected.

Keywords: Holy Scriptures, Old Testament, Qur'an, Job (PBUH), Divine Trial, Isra'iliyyat.

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

نقد و بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب (علیه السلام) در عهد قدیم و قرآن کریم (با تأکید بر روایات تفسیری فریقین)

سمیه خلیلی آشتیانی [۱]
۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. sh.khalili@iau.ac.ir

پژوهشی

چکیده

از شخصیت‌هایی که قرآن کریم و کتاب مقدس (عهد قدیم) به صورت مشترک از او یاد کرده‌اند، حضرت ایوب (علیه السلام) است که در فرهنگ اسلامی، نمادی از صبر و شکیبایی است که امتحان الهی را از سر می‌گذراند و با تعابیری همچون «صابر»، «نعم العبد» و «أوّاب» از او یاد می‌شود. روایت گری کتاب مقدس از او با قرآن کریم متفاوت است، در بخش عهد قدیمِ کتاب مقدس، وی بنده‌ای مؤمن است که مقام نبوت ندارد و به سبب تسلط شیطان بر او دچار مصیبت و بیماری می‌شود و با ناشکیبایی این دوران را می‌گذارند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن مطالعه تطبیقی میان قرآن و عهد قدیم در داستان حضرت ایوب (علیه‌السلام)، شکل و محتوای این داستان را در دو کتاب بررسی کرده است. سبک بیان و محتوای این دو کتاب در داستان ایوب بسیار متفاوت است. افزون بر این در تفسیر آیات مربوط به حضرت ایوب (علیه‌السلام) روایاتی واردشده که به روایت عهد قدیم به‌ویژه در بیان بیماری وی، بسیار نزدیک است، با بررسی انجام‌شده این روایات به جهت تعارض با آیات قرآن، عصمت انبیای الهی و فلسفهٔ بعثت انبیاء و تعارض با دیگر روایات درباره حضرت ایوب و نیز وجود وهب بن مُنَبّه به‌عنوان یکی از راویان این روایات، به دست می‌آید که این‌گونه روایات از اسرائیلیات است و قابل‌پذیرش نیست.

کلیدواژه‌ها: عهد قدیم، قرآن، ایوب (علیه‌السلام)، امتحان الهی، اسرائیلیات.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۹ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۷

استناد به این مقاله: خلیلی آشتیانی، سمیه(۱۴۰۴): «نقد و بررسی تطبیقی داستان حضرت ایوب (ع) در عهد قدیم و قرآن کریم(با تأکید بر روایات تفسیری فریقین)»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۱۵۹-۱۳۴،
https://doi.org/10.22034/csq.2025.520016.1551

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.
ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

داستان‌ها و قصه‌ها از روزگاران کهن تا امروز در میان فرهنگ‌های گوناگون باقی است، برخی از این داستان‌ها برگرفته از رخ‌دادهای واقعی و برخی حکایت از حکمتی است که در قالب داستان، مخاطب را درس می‌آموزد. در این میان آیاتی از قرآن کریم و بخش بزرگی از کتاب مقدس به داستان‌هایی از پیامبران به‌ویژه پیامبران بنی‌اسرائیل و اقوام ایشان اختصاص دارد؛ برخی از پیامبرانی که از آنان در این دو کتاب سخن رفته است، مشترک هستند و بخش‌هایی از سرگذشت ایشان نیز در هر دو کتاب یکسان است، مانند نوح و موسی (علیهماالسلام)؛ داستان حضرت ایوب (علیه‌السلام) از موضوعات مشترک بین قرآن و کتاب مقدس است. این داستان در عهد قدیم در قالب یک کتاب مستقل به نام «کتاب ایّوب» و به‌صورت مفصّل و با جزئیات بیان‌شده است، در قرآن کریم نام ایوب (علیه‌السلام) چهار بار تکرار شده و به سرگذشت او در شش آیه پرداخته‌شده است (الانبیاء/ ۸۳-۸۴؛ ص/ ۴۱-۴۴).

قرآن کریم از او به‌عنوان یکی از انبیاء الهی یاد می‌کند «وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسى وَأَيوبَ...» (النساء/ ۱۶۳)؛ اما نگاه کتاب مقدس به او، تنها نگاه به بنده‌ای مؤمن است، نه پیامبری الهی. در عهد عتیق انبیاء به دو گروه تقسیم‌شده‌اند؛ آنان که دارای رسالت شفاهی بوده و معجزاتی داشته‌اند، مانند الیاس و برخی که افزون بر داشتن معجزه، نوشته‌های کوچک و بزرگی هم بر جای گذاشته‌اند، مانند اشعیا و ارمیا (کلباسی، ۱۳۸۷: ۲۴۶)؛ اما نام ایوب در میان ایشان نیست. نکتهٔ مهم دربارهٔ توصیف انبیاء در عهد عتیق چنین است که این انبیاء غالباً چهره‌ای صرفاً موعظه‌گر، محافظه‌کار و در مواردی همراه و هم‌رنگ با عادات زشت قوم خود معرفی گردیده‌اند. واژهٔ نبی و انبیاء در عهد عتیق تقدس و حرمت چندانی ندارد و در تاریخ بنی‌اسرائیل افرادی که احیاناً به دروغ دعوی نبوت داشته یا مرتکب اعمال خلاف گردیده‌اند در کنار انبیای بزرگ و با همان واژه مطلق نبی معرفی‌شده‌اند (ارمیای نبی، ۲۳: ۱۱؛ کلباسی، ۱۳۸۷: ۲۴۷). برخی مانند ویل دورانت دربارهٔ اصالت «کتاب ایّوب» در عهد عتیق تردید کرده‌اند، چنانکه وی می‌گوید: «این کتاب شاید در زمان اسارت یهودیان در بابل نوشته‌شده باشد و مقصود از نوشتن آن، این بوده که به کنایه و استعاره مصیبت‌های اسیران یهودی در بابل را توصیف کند» (ویل دورانت، ۱۳۷۶: ۳۹۸/۱)؛ سپس او دربارهٔ تحریف این کتاب می‌گوید: «دانشمندان چنان عقیده دارند که این کتاب در قرن پنجم پیش از میلاد نوشته‌شده و متن آن بیش

از هر کتاب دینی و قدیمی دیگر، در معرض فساد و تحریف قرارگرفته است» (ویل دورانت، ۱۳۷۶: ۳۹۸/۱).

درباره ایوب تاکنون پژوهش‌هایی منتشرشده است. مهم‌ترین کتابی که در دوره معاصر منتشرشده، کتاب *رنج ایوب* نوشته ژان استیمن است. نویسنده کوشیده با توجه به مقوله رنج بشری و مسئله شر، موضوع را از *کتاب ایوب* عهد عتیق گرفته و با گذر از تمدن یونان باستان، آن را از دیدگاه‌های نویسندگان امروزی چون گلودل و گابریل مارسل مطرح کند (نجفی، ۱۳۷۸: ۳۰). مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد تاریخی کتاب ایوب» با نظر به مراحل گوناگون نقد تاریخی در رویکردی که به «نقد برتر» معروف است، به نقد منابع، نقد صوری و نقد تحریری کتاب ایوب پرداخته است (امینی و جلالی مقدم، ۱۳۹۴: ۷۵-۸۶). نویسندگانی از باب فلسفه اخلاق به موضوع نگاه کرده و مقاله‌ای با عنوان «مقایسه تحلیلی تفسیر کانت از ایوب و کرکگارد از ابراهیم» به رشته تحریر درآورده‌اند (رعایت جهرمی و مازوجی، ۱۳۷۹: ۴۶۳- ۴۸۰)؛ اما مقاله حاضر درصدد است با مقایسه آنچه در کتاب مقدس و قرآن کریم درباره حضرت ایوب آمده است، چند مسئله را موردبررسی قرار دهد؛ داستان ایوب را در قرآن کریم و کتاب مقدس ازنظر شکل و محتوا موردبررسی و مقایسه قرار دهد و به این پرسش پاسخ گوید که روایات اسرائیلیات، چه میزان بر روایات تفسیری و نحوه تفسیر آیات مربوط به حضرت ایوب (علیه‌السلام) تأثیرگذار بوده است.

۲. بررسی داستان ایوب در کتاب مقدس (عهد قدیم)

ازنظر تاریخی نخستین کتابی که در عهد قدیم از ایوب یادکرده، کتاب حِزقیال نبی است (حزقیال، ۱۴: ۱۴، ۱۶ و ۲۰) پس از حزقیال، دومین کتاب «سِفر ایوب» است که روشن است کتاب نوشته ایوب نیست، بلکه نویسنده‌ای دربارهٔ ایوب نوشته است. البته معلوم نیست که نویسنده این کتاب چه کسی است و این کتاب دقیقاً در چه زمانی نوشته‌شده است. در مقدمه به اینکه این کتاب در قرن پنجم پیش از میلاد نوشته‌شده، اشاره شد (ویل دورانت، ۱۳۷۶: ۳۹۸/۱) گروهی نیز آن را از نوشته‌های مربوط به پس از تبعید یهودیان به بابل که به مدت هفتادسال طول کشید، برشمرده‌اند (بطرس، ۱۹۹۵: ۱۴۸؛ الیسوعی، ۱۹۹۸: ۸۸). این کتاب در چند بخش به معرفی شخصیت، موقعیت اقتصادی، امتحان‌ها و ابتلائات او و سرانجام کارش می‌پردازد؛ مطلع کتاب ایوب در عهد قدیم، معرفی اجمالی او است: «در زمین عوص، مردی بود که ایوب نام داشت؛ و آن مرد کامل و راست و خداترس بود و از بدی اجتناب می‌نمود» (ایوب،۱:۱). بنا به گزارش عهد قدیم او هفت فرزند پسر

و سه دختر داشت؛ اموال وی نیز نوکران بسیار، هفت هزار گوسفند، سه هزار شتر و پانصد جفت گاو و پانصد الاغ ماده بوده است. (ایوب،۱: ۲-۳) و سپس روابط اعضای خانواده او را نیز این‌گونه توصیف می‌نماید: «و پسرانش می‌رفتند و در خانهٔ هر یکی از ایشان در روزش مهمانی می‌کردند و فرستاده، سه خواهر خود را دعوت می‌نمودند تا با ایشان اکل و شرب بنماید» (ایوب،۱: ۴). همیشه پس از هر میهمانی نیز ایوب برای هر یک از ایشان قربانی سوختنی می‌گذرانید و می‌گفت: «شاید پسران من گناه کرده، خدا را در دل خود ترک نموده باشند» (ایوب،۱: ۵).

الف) ابتلائات ایوب (علیه‌السلام)

ایوب با چنین ویژگی‌هایی که از او ذکرشده، در دو مرحله مورد امتحان الهی قرارگرفته است؛ امتحان نخست او چنین است که تمام فرزندان و اموالش را به‌یک‌باره از دست می‌دهد و تورات به‌صورت جزئی و تفصیلی این امتحان را گزارش می‌کند (ایوب،۱: ۶ – ۱۹). آنچه قابل‌توجه است مسبّب هر دو امتحان او، حسادت شیطان نسبت به جایگاه ایوب (علیه‌السلام) نزد خداوند متعال است: «و روزی واقع شد که پسران خدا آمدند تا به حضور خداوند حاضر شوند؛ شیطان نیز در این میان ایشان آمد. ... خداوند به شیطان گفت: «آیا در بندهٔ من ایوب تفکر کردی که مثل او در زمین نیست؟ مرد کامل و راست و خدا ترس که از گناه اجتناب می‌کند!» شیطان در جواب خداوند گفت: آیا ایوب مجاناً از خدا می‌ترسد؟ آیا گِرد او و گِرد خانهٔ او و گِرد همهٔ اموال او، به هر طرف حصار نکشیدی و اعمال دست او را برکت ندادی ... لیکن الآن دست خود را دراز کن و تمامی مایملک او را لمس نما و پیش روی تو، تو را ترک خواهد نمود» (ایوب،۱: ۸-۱۱) پس‌ازاین درخواست، خداوند شیطان را بر اموال ایوب مسلّط می‌سازد و او را از دست‌اندازی به جان ایوب بازمی‌دارد: «خداوند به شیطان گفت: اینک همهٔ اموالش در دست تو است؛ لیکن دستت را بر خود او دراز مکن» (ایوب،۱: ۱۲).

ایوب در یک روز تمام فرزندان و اموال خود را از دست می‌دهد (ایوب،۱: ۱۳-۱۹) وی پس‌ازاین مصائب شکوه و شکایتی به درگاه خداوند ندارد بلکه سجده کرده و این‌چنین می‌گوید: «برهنه از رحم مادر خود بیرون آمدم و برهنه به آنجا خواهم برگشت! خداوند داد و خداوند گرفت! و نام خدا متبارک باد!» (ایوب،۱: ۲۰-۲۱). امتحان و ابتلای دوم ایوب (علیه‌السلام) از دست دادن عافیت و سلامت اوست، خداوند بار دیگر از او به‌عنوان مردی کامل و خداترس که از بدی اجتناب می‌نماید یاد می‌کند و این بار نیز شیطان از خدا می‌خواهد که با گرفتن سلامت ایوب، او را بیازماید؛ موضعی از مکالمهٔ خدا با شیطان در این کتاب حائز اهمیت

است، آنجا که آمده است: «... هرچند مرا بر آن واداشتی که او را بی‌سبب اذیت رسانم» (ایوب،۲: ۳) بنا به این موضع خداوند تسلیم خواست شیطان شده است و این بار نیز با درخواست او موافقت کرده و شیطان را بر ایوب مسلّط می‌سازد تا سلامتش را از او بگیرد و به شیطان این‌چنین می‌گوید: «اینک او در دست تو است، لیکن جان او را حفظ کن» (ایوب،۲: ۶).

ب) بیماری ایوب (علیه‌السلام)

پس‌ازاین شیطان ایوب (علیه‌السلام) را به دُمَل‌های سخت مبتلا می‌سازد به‌گونه‌ای که این دمل‌ها تمام بدن او را فرامی‌گیرد: «پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفته، ایوب را از کف پا تا کلّه‌اش به دمل‌های سخت مبتلا ساخت» (ایوب، ۲: ۷-۸). وضعیت بد جسمانی او در کلام ایوب نیز آمده است: «جسدم از کرم‌ها و پاره‌های خاک ملبّس است و پوستم تراکیده و مقروح می‌شود» (ایوب،۷: ۵) در این میان زن ایوب از او می‌خواهد که دست از ایمان خود بردارد و باز هم ایوب لب به شکایت نمی‌گشاید (ایوب،۹-۱۰).

ج) دوستان ایوب (علیه‌السلام)

آنچه پس از بیماری ایوب رخ می‌دهد و بخش بزرگی از کتاب ایوب به آن اختصاص‌یافته است، ملاقات سه تن از دوستان ایوب با اوست که پس از شنیدن مصائبی که برای او رخ‌داده است به دیدار او می‌آیند تا او را تسلّی دهند (ایوب،۲: ۱۱-۱۳) در این میان سخنانی بین ایوب و ایشان ردّ و بدل می‌شود و سخنانی از ایوب شنیده می‌شود که قبل از آن بیان نکرده است. نام‌های این سه اَلِیفازِ تیمانی، بِلدَد شُوحی و سُوفَرِ[1] نَعماتی است که پس از مواجههٔ با ایوب و دیدن وضعیت او حالشان این‌گونه گزارش می‌شود: «چون چشمان خود را از دور بلند کرده، او را نشناختند، آواز خود را بلند نموده، گریستند و هریک جامهٔ خود را دریده، خاک به‌سوی آسمان بر سر خود افشاندند؛ و هفت روز و هفت شب همراه او بر زمین نشستند و کسی با وی سخنی نگفت چون‌که دیدند که درد او بسیار عظیم است» (ایوب، ۲: ۱۲-۱۳). به نظر می‌رسد تحت تأثیر این نوع برخورد با ایوب (علیه‌السلام)، او که تاکنون سکوت کرده و لب به شکایت نگشوده بود، زبان به شِکوه و نفرین می‌گشاید: «روزی که در آن متولد شدم، هلاک شود... چرا از رحم مادرم نمردم؟ و چون از شکم بیرون آمدم، چرا جان ندادم؟ ... زیرا که نالهٔ من، پیش از خوراکم می‌آید و نعرهٔ من، مثل آب ریخته می‌شود؛ زیرا ترسی که از

۱. این نام با املای «صوفر» نیز در همین کتاب آمده است (ایوب،۱۱:۱).

آن می‌ترسیدم، بر من واقع شد؛ و آنچه از آن بیم داشتم بر من رسید. مطمئن و آرام نبودم و راحت نداشتم و پریشانی بر من آمد» (ایوب،۳: ۱، ۱۱، ۲۴ و ۲۵).

آنچه پس‌ازاین، از سخنان دوستان ایوب در این کتاب آمده است، سراسر سرزنش ایوب است و آنچه برای او رخ‌داده است را حاصل گناه و نافرمانی او و فرزندانش می‌دانند؛ چنانکه الیفاز می‌گوید: «الآن فکر کن کیست که بی‌گناه هلاک شد؟ و راستان در کجا تلف شدند؟ چنانکه من دیدم آنانی که شرارت را شیار می‌کَنند و شقاوت را می‌کارند، همان را می‌دروَند. از نفخهٔ خدا هلاک می‌شوند و از باد غضب او تباه می‌گردند» (ایوب، ۴: ۷-۹).[1] بلدد شوحی نیز خطاب به ایوب چنین می‌گوید: «آیا خدا داوری را منحرف سازد؟ یا قدر مطلق انصاف را منحرف نماید؟ چون فرزندان تو به او گناه ورزیدند، ایشان را به دست عصیان ایشان تسلیم نمود. اگر تو به جدّ و جهد خدا را طلب می‌کردی و نزد قادر مطلق تضرّع می‌نمودی، اگر پاک و راست می‌بودی، البته برای تو بیدار می‌شد...» (ایوب،۸: ۳-۶) سوفر هم در ادامه سخن دوستانش این‌چنین گفته است: «ولیکن کاش خدا سخن بگوید و لب‌های خود را بر تو بگشاید و اسرار حکمت را برای تو بیان کند... پس بدان که خدا کمتر از گناهت تو را سزا داده است» (ایوب،۱۱: ۵-۶)،=؛ پس از القاء این موضوع بر ایوب که مصائب وارده بر او عقوبت خطا و گناهان اوست، ایوب که خود را گرفتار درد و رنج می‌بیند با پذیرش گناهکار بودن خویش، سخنانی طولانی را در پاسخ به دوستانش بیان می‌کند که بخش قابل‌توجهی از این کتاب را در برمی‌گیرد (ایوب، ۶: ۳۰-۱؛ ۷: ۲۱-۱؛ ۹:۳۵-۱؛ ۱۰: ۲۲-۱).

د) شکایت‌ها و ادعیه ایوب (علیه‌السلام)[2]

آن‌چنان‌که گفته شد او تحت تأثیر واکنش دوستانش به وضعیت او به نوحه‌گری پرداخت و پس‌ازآن سرزنش‌های دوستانش بر او آغاز شد؛ ایوب هم با پذیرش این مطلب که به عقوبت اعمالش گرفتارشده است تا پایان این کتاب با خدای خود سخن می‌گوید، گاه او را می‌ستاید و گاه به او صفاتی را نسبت می‌دهد که در بیان تنزیه خدای متعال نیست، در مواضعی به گذشته خود حسرت می‌برد و نسبت به وضع موجود شِکوه می‌کند (ایوب، ۲۹: ۱-۱۱)، گاه به بیان اعمال خوب خود برای خداوند می‌پردازد (ایوب، ۳۱: ۱۶-۳۳) و از او می‌خواهد که او را از این حال رهایی بخشد (ایوب، ۳۰: ۲۰؛ ۳۵:۳۱) در ادامه به نمونه‌هایی ازآنچه گذشت اشاره می‌کنیم: «زیرا تیرهای قادر مطلق در اندرون من است و روح من زهر آن را می‌آشامد

۱. ایوب،۵: ۱۷-۲۷؛ همان، ۱۵: ٤-۵ و ۱۲-۱۳.

۲. مطالب مربوط به سرانجام داستان ایوب در بخش بعد و در مقارنه با قرآن کریم ذکر شده است.

و ترس‌های خدا بر من صف‌آرایی می‌کند» (ایوب، ۶: ۴)، «مرا تعلیم دهید و من خاموش خواهم شد و مرا بفهمانید که در چه چیز خطا کردم» (ایوب، ۶: ۲۴)، «من گناه کردم، اما با تو‌ای پاسبان بنی‌آدم چه کنم؟ برای چه مرا به جهت خود هدف ساخته‌ای، به حدّی که برای خود بار سنگین شده‌ام؟ و چرا گناهم را نمی‌آمرزی و خطایم را دور نمی‌سازی؟» (ایوب،۷: ۲۰-۲۱)، «و به خدا می‌گویم مرا ملزم مساز و مرا بفهمان که از چه سبب با من منازعت می‌کنی؟ آیا برای تو نیکوست که ظلم نمایی و عمل دست خود را حقیر شماری و بر مشورت شریران بتابی؟» (همان، ۱۰: ۲-۳)؛ «پس چون خدا به ضد من برمی‌خیزد چه خواهم کرد؟» (ایوب، ۳۱: ۱۴).

۳. بررسی داستان ایوب در قرآن کریم (اشتراک‌ها و تفاوت‌های آن با عهد قدیم)

آن چنانکه گفته شد شرح‌حال حضرت ایوب (علیه‌السلام) به‌عنوان یکی از انبیای الهی در قرآن کریم به‌صورت بسیار کوتاه و در قالب شش آیه ذکرشده است: «وَ أَیوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَکشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرّ وَ آتَینَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَ ذِکرَی لِلْعَابِدِینَ» (الانبیاء/ ۸۴-۸۳)؛ «وَ اذْکرْ عَبْدَنَا أَیوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ ارْکضْ بِرِجْلِک هذا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَ ذِکرَی لِأُوْلِی الْأَلْبَابِ وَ خُذْ بِیدِک ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَ لا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص/ ۴۴-۴۱).

در این آیات به صراحت و با جزئیات از ابتلائات و مصائبی که وی به آن دچار شد، سخن به میان نیامده است؛ داستان ایوب در قرآن با دعای وی در هنگام سختی‌ای که به آن دچار شده است آغاز می‌شود و در پی آن استجابت دعای او و بازگرداندن اهلش بیان‌شده و اینکه با صفات و ویژگی‌هایی از ایوب یاد می‌شود که وی را می‌ستاید: «وَ اذْکرْ عَبْدَنَا أَیوبَ ...» (الانبیاء، ۸۳) «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص/۴۴). آنچه به دانستن جزئیات داستان ایوب (علیه‌السلام) کمک می‌کند روایات تفسیری است و تفسیری است که مفسران از این آیات ارائه کرده‌اند که در ادامه و در چند بخش به این روایات و مقایسه این داستان در قرآن کریم با آنچه در عهد قدیم آمده است پرداخته می‌شود.

الف) علت ابتلائات ایوب (علیه‌السلام) و مدت زمان آن

دربارهٔ علت ابتلا ایوب (علیه‌السلام) قرآن کریم ساکت است؛ اما در عهد قدیم آن چنانکه گذشت علت گرفتار شدن او به امتحان الهی شکرگزاری او نسبت به خداوند متعال و حسادت شیطان نسبت او است (ایوب،۱: ۸-۱۱). در قرآن کریم بسیار سربسته

از ابتلای ایوب و بیماری او سخن به میان آمده است و آن‌هم با نقل‌قولی از خود ایوب که فرمود: «وَ أَیوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِی الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ» الانبیاء، ۸۳)؛ «وَ اذْکرْ عَبْدَنا أَیوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِی الشَّیطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ» (ص/۴۱)؛ اما در عهد قدیم با جزئیات به این امتحان و تقدم از دست رفتن اموال و فرزندانش نسبت به بیمار شدن او پرداخته‌شده است (ایوب، ۱: ۲۲-۶؛ ایوب، ۲: ۱۰-۱).

مفسران اغلب با نقل روایتی که به متن کتاب ایوب بسیار نزدیک است علت ابتلای وی را شکرگزاری او نسبت به خداوند متعال بیان می‌کنند (قمی، ۱۳۶۷: ۷۴/۲؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۷۵/۱ و ۷۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۹/۴ و ۳۲۷) هرچند برخی علل دیگری همچون سکوت او در برابر ظلم سلطان و امربه‌معروف و نهی منکر نکردن را هم ذکر کرده‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۳؛ بیضاوی، ۱۴۲۱: ۱۷۴/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۷/۴).

برخی مفسران دستهٔ اول که به شکرگزاری ایوب به‌عنوان علت ابتلای او توجه کرده‌اند به دلیل اشتباه در فهم آیه «وَ اذْکرْ عَبْدَنا أَیوبَ إِذْ نَادَی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِی الشَّیطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ» (ص/۴۱) و تحت تأثیر روایاتی برساخته که به‌صورت مستقل به آن‌ها اشاره می‌شود، ابتلائات و بیماری او را از ناحیه شیطان می‌دانند، هرچند این وجه، یعنی چیره شدن شیطان بر وجود پیامبران و حتی بندگان صالح خدا از ناحیهٔ قرآن کریم مورد انکار قرارگرفته است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّهُ لَیسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَعَلَی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ» (النحل/۹۹)؛ «إِنَّ عِبَادِی لَیسَ لَک عَلَیهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَک مِنَ الْغَاوِینَ» (الحجر/۴۲) و آیات دیگری که به بیان همین مفهوم می‌پردازند.[1]

زمخشری در این موضوع می‌گوید: «به هیچ‌وجه نمی‌توانیم بپذیریم که خدا شیطان را بر انبیای خود مسلّط کند تا به هر جور که دلش خواست آن حضرت را اذیّت و آزار کند و دچار عذاب نماید... چون اگر بنا باشد این کار نسبت به انبیا جایز باشد، نسبت به پیروان انبیا یعنی مردم صالح نیز به‌طریق‌اولی جایز است. آن‌وقت راندهٔ درگاه خدا هیچ مؤمن صالحی را از این انتقام خود سالم نمی‌گذارد، همه را بیچاره و هلاک می‌کند. بااینکه در قرآن کریم مکرّر آمده که شیطان به‌غیراز وسوسه هیچ دخالت و تأثیر دیگری ندارد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۷/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۲۶). برخی نیز معتقدند در اینجا منظور از نسبت دادن این نُصب و عذاب به شیطان این است که شیطان با یادآوری نعمت‌ها و زمان عافیت ایوب و اینکه چرا خداوند تو را در این حال رها کرده است و به این امتحان پایان نمی‌دهد و تو را فراموش کرده است باعث

۱. ابراهیم/۲۲؛ الاسراء/۶۵، النحل/۱۰۰.

اذیت و عذاب او می‌شد (سید مرتضی، ۱۲۵۰: ۵۹؛ طوسی، بی‌تا: ۲۷۱/۷ و ۵۶۷/۸؛ بیضاوی، ۱۴۲۱: ۱۷۵/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۵۸۰/۸؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۰۲۱/۵).

طبرسی در ذیل تفسیر آیهٔ موردبحث می‌گوید: «گفته‌شده دخالت شیطان در کار ایّوب بدین قرار بود که وقتی مرض او شدّت یافت. به‌طوری‌که مردم از او دوری می‌کردند. شیطان در دل آنان وسوسه کرد که آن جناب را پلید پنداشته و از او بدشان بیاید و نیز به دل‌هایشان انداخت که او را از شهر و از بین خود بیرون کنند و حتی اجازهٔ آن را ندهند که همسرش. که یگانه پرستار او بود. بر آنان وارد شود که ایّوب از این بابت سخت متأذّی شد؛ به‌طوری‌که در مناجاتش هیچ شکوه‌ای از دردهایی که خدا بر او مسلّط کرده بود نکرد، بلکه تنها از این شیطنتِ شیطان شکوه کرد که او را ازنظر مردم انداخته است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۵/۸؛ سید مرتضی، ۱۲۵۰: ۵۹؛ طوسی، بی‌تا: ۲۷۱/۷ و ۵۶۷/۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۵۸۰/۸؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۰۲۱/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۰/۱۷).

همچنین در روایتی که از امام صادق (علیه‌السلام) نقل‌شده، آمده است: «خداوند تبارک‌وتعالی ایّوب را بدون گناهی که مرتکب شده بود مورد آزمایش قرار داد و ایّوب صبر پیشه کرد تا آن هنگام که مورد نکوهش‌ها و تهمت‌های زشت قرار گرفت. در اینجا بود که به درگاه الهی شکوه کرد. چراکه انبیا بر تهمت‌های ناروا و نسبت‌های زشت، صبر پیشه نمی‌کنند» (صدوق، ۱۳۸۵: ۷۵/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/ ۳۰۲ و ۳۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۷/۱۲).

سید مرتضی در پاسخ به کسانی که گفته‌اند کلمهٔ «عذاب» در آیه نشان از این دارد که او به عقوبت گناهش گرفتارشده است می‌گوید: «برخی گفته‌اند شاید عذاب در آیه جاری مجرای لفظ عقاب باشد، درحالی‌که لفظ عقاب بنا به ظاهرش اقتضای جزاء دارد، اما از لفظ عذاب چنین برداشتی نیست» (سید مرتضی، ۱۲۵۰: ۵۹). فخر رازی شکایت ایوب به خدا را در این آیه این‌گونه توضیح می‌دهد: «او به غیر خدا شکایت نکرده است، از بیماری و سختی شکایت نکرده از وسوسه‌های شیطان شکایت به خدا برده است، شیطان دشمن انسان است و شکایت از دشمن، پیش دوست بردن قدحی بر صبر وارد نمی‌کند» (رازی، ۱۴۲۰: ۴۰۰/۲۶-۳۹۹). برخی این شکوا و شکایت ایوب (علیه‌السلام) را منافی صبر او نمی‌دانند و به آیه «قالَ إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ...» (یوسف/۸۶) که بیان شکوای یعقوب (علیه‌السلام) است، استناد می‌کنند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۳).

در عهد قدیم از مدت زمان این امتحان و بیماری ایوب سخنی به میان نیامده است، اما نقل‌قولی که از ایوب دارد نشان از طولانی بودن زمان این امتحان دارد:

«کاش که مسألت من برآورده شود و خدا آرزوی مرا بدهد! و دست خود را بلند کرده، مرا منقطع سازد! آنگاه مع‌هذا مرا تسلی می‌شد و در عذاب الیم شاد می‌شدم... من چه قوّت دارم که انتظار بکشم و عاقبت من چیست که صبر نمایم؟ آیا قوّت من قوّت سنگ‌هاست؟» (ایوب، ۶: ۱۳-۸).

در قرآن کریم نیز از مدت این امتحان بیانی نیست، اما مفسران چهار زمان را برای مدت بیماری او بیان کرده‌اند: هفت سال، هجده سال، هفت سال و چند ماه و سه سال (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۸/۲۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۶۵/۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۷/۲۳).

ب) همسر ایوب (علیه‌السلام)

در کتاب ایّوب از اسم و نسب همسر ایّوب (علیه‌السلام) و نقش او در این داستان سخن نرفته است؛ در قرآن کریم نیز از او سخنی به میان نمی‌آید اما در تفاسیر از او با نام «رحمة» که دختر افرائیم پسر یوسف (علیه‌السلام)، «ماخیر» دختر میشا پسر یوسف (علیه‌السلام) یادشده است (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۳؛ بیضاوی، ۱۴۲۱: ۱۷۵/۳ و ۱۷۴).

در روایات تفسیری ذیل آیات مربوط به ایوب (علیه‌السلام) بیان‌شده که زن مؤمنی بود که برای امرارمعاش در دوران بیماری ایوب در منازل مردم کار می‌کرد (طوسی، بی‌تا،۵۶۸/۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۶۵) و در آخر نیز برای اینکه تکه نانی به او بدهند مجبور به فروختن موهای خود شد که ایوب (علیه‌السلام) با دیدن او ایوب قسم یاد کرد که وی را صد ضربه تازیانه بزند که بعد متوجه اشتباه خود شده و از قسمی که یاد کرده پشیمان می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۱/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۸/۲۵-۳۹۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۳؛ قرطبی، ۱۴۲۷: ۲۱۷/۱۸-۲۱۸) قرآن نسبت به بیان این اتفاق ساکت است اما برای اینکه ایوب قسم خود را نشکسته باشد و همسر او نیز آزار نبیند می‌فرماید: «وَ خُذْ بِیدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَ لا تَحْنَثْ ...» (ص/۴۴) مفسران مقصود از «ضِغْث» را دسته‌ای چوب‌های نازک و نرم دانسته‌اند که به ایوب فرمان داده شد صد چوب نازک برگیرد و با یک‌بار زدن آن به همسرش به قسم خود عمل نماید (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۸/۲۵-۳۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۱/۴).

در کتاب مقدس تنها در یک موضع از همسر او یاد می‌شود و آن‌هم زمانی است که پس از بیماری ایوب به او می‌گوید: آیا تابه‌حال کاملیت خود را نگاه می‌داری؟ خدا را ترک کن و بمیر؛ او [ایوب] وی را گفت: «مثل یکی از زنان ابله سخن می‌گویی! آیا نیکویی را از خدا بیابم و بدی را نیابم؟» (ایوب،۲: ۱۰-۹).

ج) بیماری ایوب (علیه‌السلام)

در کتاب ایوب در دو موضع به بیماری، نوع و شدت آن برای وی اشاره‌شده است (ایوب، ۲: ۷-۸؛ همان،۷: ۵) آن‌چنان‌که گفته شد قرآن کریم دراین‌باره مطلبی را به‌صراحت ذکر نمی‌کند، اما روایات تفسیری متعددی ذیل آیات مربوط به ایوب با الهام از عهد قدیم، نوع و شدت بیماری او را بیان‌شده است ازجمله ابتلای او به جذام و آبله و اینکه زخم‌های بدن او عفونی‌شده و کرم‌ها بر بدنش رشد کردند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۴) به همین جهت او را به مزبله بنی‌اسرائیل بردند و در آنجا ساکن بود تا بهبود یافت (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۳/ ۲۰۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۶/۲۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۶۵/۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۸/۴) به نظر می‌رسد این بخش از روایاتِ این‌چنین متأثر از کلام ایوب در عهد قدیم باشد که گفت: «جسدم از کرم‌ها و پاره‌های خاک ملبّس است و پوستم تراکیده و مقروح می‌شود» (ایوب،۷: ۵)، «ازاین‌جهت از خویشتن کراهت دارم و در خاک و خاکستر توبه می‌نمایم» (ایوب،۴۲: ۶).

بنا به دلایلی که در بخشی مستقل به آن پرداخته خواهد شد، به نظر می‌رسد این روایات برساخته و جعلی باشند، چراکه در زمرهٔ راویان این روایات افرادی چون وهب بن منبّه که از واضعان حدیث است به چشم می‌خورد. تفاوت عمدهٔ روایتگری قرآن کریم با عهد قدیم در این داستان چنین است که خداوند متعال او را به‌عنوان بنده‌ای صابر می‌ستاید؛ اما در عهد قدیم، هرچند در ابتدای داستان او را به‌عنوان «مردی کامل، راست و خداترس» (ایوب،۱:۱) معرفی می‌کند اما در مواضع بسیاری به شکایت‌های وی و نسبت‌هایی که او به خداوند متعال می‌دهد که ساحت منزّه خداوند را به ظلم می‌آلاید از او دیده می‌شود. وی این امتحان الهی را ظلم خداوند به خودش به شمار آورده است و می‌گوید: «و به خدا می‌گویم مرا ملزم مساز و مرا بفهمان که از چه سبب با من منازعت می‌کنی؟ آیا برای تو نیکوست که ظلم نمایی و عمل دست خود را حقیر شماری و بر مشورت شریران بتابی؟» (همان، ۱۰: ۲-۳)؛ درحالی‌که در قرآن کریم در آیات متعددی نسبت ظلم را از ساحت قدس الهی می‌زداید: «تِلْکَ آیاتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَیکَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ یرِیدُ ظُلْماً لِلْعالَمِینَ» (آل عمران/۱۰۸) «ذلِک بِما قَدَّمَتْ أَیدِیکُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَیسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ» (آل عمران/۱۸۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ لا یظْلِمُ النَّاسَ شَیئاً وَ لکِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ» (یونس/۴۴)؛[1] بنابراین نقل چنین جملاتی از ایوب به‌عنوان پیامبری الهی، دور از واقعیت به نظر می‌رسد.

۱. الانفال/۵۱؛ الحج/۱۰؛ الاعراف/۱۶۰.

د) استجابت دعای ایوب (علیه‌السلام)

شفا یافتن او: عهد قدیم از سلامت یافتن ایوب به‌صراحت سخن نمی‌گوید، بلکه اتمام این امتحان را چنین بیان می‌کند: «و چون ایوب برای اصحاب خود دعا کرد، خداوند مصیبت او را دور ساخت...» (ایوب،۴۲: ۱۰)؛ قرآن کریم با این فرمان به ایوب که «با پای خود [به زمین] بکوب، اینک این چشمه‌ساری است سرد و آشامیدنی» (ص/۴۲) نحوهٔ شفا یافتن او را بیان می‌فرماید.

بازگرداندن فرزندان او: در عهد قدیم پس از شکوای بسیار ایوب (علیه‌السلام) به درگاه خداوند متعال و استغفار و طلب بخشش گناهانش، در گردبادی خدا با ایوب درحالی‌که از او خشمگین است سخن گفته است: «و خداوند ایوب را از میان گردباد خطاب کرده، گفت: کیست که مشورت را از سخنان بی علم تاریک می‌سازد؟ الآن کمر خود را مثل مرد ببند، زیرا که از تو سؤال می‌نمایم پس مرا اعلام نما. وقتی‌که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟ بیان کن اگر فهم داری»(ایوب،۳۸: ۴-۱؛ همان،۳۹: ۳۰-۱) و سپس فرزندان و اموال او به او بازگردانده می‌شوند: «...و خداوند به ایوب دوچندان آنچه پیش داشته بود عطا فرمود...» (ایوب،۴۲: ۱۰)، «و خداوند آخر ایوب را بیشتر از اول او مبارک فرمود...» (ایوب،۴۲: ۱۲).

آنچه در شکایت‌ها و ادعیه ایوب مشهود است این است که او آزمایش الهی را به سبب گناهانش می‌داند، هرچند این نیز تحت تأثیر سخنان دوستانش که پیش‌تر به آن پرداخته شد (ایوب، ۴: ۷-۹؛ همان،۸: ۳-۶) بر زبان او جاری‌شده است.

در قرآن کریم پس از دعای ایوب (علیه‌السلام) که عرضه می‌دارد: «أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیطَانُ بِنُصبٍ وَعَذَابٍ» (ص/۴۱) و بدون اینکه از استغفار او سخنی به میان آمده باشد و یا بیماری‌اش را به دلیل خطا و گناهش بداند، خداوند متعال دعایش را مستجاب می‌فرماید: «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ وَآتَينَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ» (الانبیاء/۸۴) «وَوَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ...» (ص/۴۳).

با بیان این آیه خداوند متعال مخاطب را آگاه می‌سازد که او اهلش را (فرزندانش) را ازدست‌داده است و پس از پایان این امتحان الهی که ایوب به شکیبایی وصف شده است فرزندانش به او بازگردانده شده‌اند؛ اما قرآن کریم از بازگرداندن اموال و یا از دست رفتن اموال او در این امتحان ساکت است.

تفسیری که مفسران از «وَآتَينَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ...»(ص/۴۳) ارائه کرده‌اند با هم تفاوت‌هایی دارد؛ ابن جوزی ذیل این آیه چهار دیدگاه را مطرح می‌کند که این دیدگاه‌ها در تفاسیر دیگر هم تکرار شده است؛ ۱. خداوند همان فرزندان او

و مثل ایشان را به او بازگرداند [به لحاظ تعداد و جنسیت] ۲. فرزندانش نمرده بودند و از او غائب شدند که خودشان به او بازگشتند و مثل ایشان هم در آخرت به ایشان بازگشت، ۳. خدا اجر اهلش را در آخرت به او داد و مثل ایشان را در دنیا،۴. اهلش و مثل ایشان را در آخرت به او داد (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲۰۷/۳).

شیخ طوسی ذیل آیه «وَ وَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ...» می‌گوید: خداوند متعال از لفظ «وهبنا» استفاده فرموده است؛ زیرا اهلش را که به او بازگرداند هبه و بخششی مجدد از سوی خداوند به ایوب بوده است و تقدیر کلام در ادامه آیه چنین است «و وهبنا له مثل أهله دفعة اخری» (طوسی، بی تا: ۸/ ۵۶۸) طبرسی ذیل این آیه روایتی را از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که «أن الله تعالی أحیا له أهله الذین کانوا ماتوا قبل البلیة و أحیا له أهله الذین ماتوا و هو فی البلیة» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۶/۸). رازی نیز در تفسیر این آیه معتقد است عین اهلش یعنی همان فرزندانش و زیادتی مثل ایشان به ایوب بازگردانده شد (رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۹/۲۶).

ه) دوستان ایوب

از دیگر تفاوت‌های داستان ایوب در عهد قدیم و در قرآن، پرداختن عهد قدیم به ماجرای ملاقات دوستان ایوب با اوست که در بخش اول این نوشتار به آن اشاره شد؛ قرآن کریم دربارهٔ آن بیانی ندارد؛ اما برخی روایات تفسیری به ملاقات دو مرد از دوستان ایوب با او هنگام بیماری وی اشاره می‌کنند که آن دو درباره طولانی شدن زمان بیماری و ابتلای او با ایوب سخن می‌گویند (رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۸/۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۲/۴). تفاوت دیگری که این داستان در کتاب مقدس با قرآن کریم دارد ورود شخصی به نام «الیهو» به بحث ایوب و دوستانش است که در ۱۶۵ فراز از عدالت خدا دربارهٔ بندگانش سخن می‌گوید و در پایان سخنان اوست که بانگی از میان گردباد شنید می‌شود و ایوب را مورد خطاب قرار می‌دهد (ایوب، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷).

٤. بررسی روایات تفسیری

الف) روایات شبیه به متن کتاب مقدس

از میان روایات تفسیری متعددی که دراین‌باره نقل‌شده است، پنج روایت را که برخی از آن‌ها در تفاسیر متعدد تکرار شده و بسیار شبیه به متن کتاب مقدس است و به لحاظ متنی قابل نقد است، در ادامه ذکر می‌کنیم:

۱. مشهورترین روایتی که بسیار هم به نقل کتاب مقدس شبیه است روایت وهب بن منبّه است: «ایّوب به خاطر عبادات و شکرگزاری‌های بی‌حدّ و حصرش همواره مورد

تحیّت و درود فرشتگان قرار داشت و این مسئله باعث برانگیختن روح حسادت و کینه‌توزی ابلیس نسبت به وی شد؛ بنابراین تصمیم گرفت تا او را غرق مصائب و مشکل‌ها کند تا شاید وی لب به اعتراض گشاید و راهِ ناسپاسی در پیش گیرد. بدین‌جهت از خدا خواست تا او را بر اموال ایّوب مسلط گرداند تا حقیقت حال ایّوب آشکار شود. حق‌تعالی نیز ابلیس را بر اموال ایّوب مسلط گرداند». وهب پس از نقل سخنانی در خصوص از بین رفتن اموال ایّوب (علیه‌السلام) می‌گوید: «... ابلیس هنگامی‌که دید با از میان بردن اموال ایّوب باز نتوانسته به مقصود خود دست یابد، سریعاً به آسمان رفت و در همان مکانی که همیشه در آن می‌ایستاد قرار گرفت و از خدا خواست تا او را بر فرزندان ایّوب هم مسلّط کند. خدا به او فرمود برو که تو را بر فرزندانش مسلّط کردم». وهب به ذکر بلاها و عذاب‌هایی که بر فرزندان او وارد شد پرداخته، در ادامه می‌گوید: «ابلیس به نزد ایّوب آمد و گفت: اگر فرزندانت را می‌دیدی که چگونه مورد عذاب قرارگرفته بودند و خونشان جاری بود و شکم‌هایشان پاره شد و امعاواحشای آن‌ها بیرون ریخته بود، در این حال رشتهٔ دلت برای آن‌ها پاره می‌شد. ایّوب با شنیدن این سخنان گریست و مقداری خاک برگرفت و بر سر ریخت و گفت: ای‌کاش مادرم مرا نمی‌زاییید! (رازی، ۱۴۲۰: ۲۰۵/۲۲)؛ اما چیزی نگذشت که ایّوب از سخنان خود به درگاه الهی توبه کرد و بدین‌سان ابلیس مأیوس شد و از خدا خواست تا او را بر بدن ایّوب مسلط گرداند. خداوند عزّوجلّ به او فرمود: برو که تو را بر بدن ایّوب مسلّط کردم، اما تو بر زبان و قلب و عقل وی تسلّطی نخواهی داشت. دشمنِ خدا ابلیس دست‌به‌کار شد و ایّوب را در حال سجده یافت و قبل از اینکه سر از سجده بردارد آن‌چنان در بینی وی دمید که حرارت سوزان آن تمام بدن ایّوب را مشتعل ساخت و از سر تا به پای او را زگیل‌هایی مانند دمبه‌های گوسفند فراگرفت، به همین دلیل خارش سختی بر او عارض شد که با ناخن‌های خود آن‌ها را می‌خارید تا این زگیل‌ها را درآورد؛ اما چون اثر نبخشید، سنگ‌هایی زبر و خشن را بر آن زگیلی‌ها کشید تا آنجا که گوشت بدنش پاره‌پاره و زخمی شد و بوی تعفّن بدنش را فراگرفت؛ بنابراین اهل قریه او که از بوی تعفّن وی متأذّی شده بودند، او را از قریه بیرون بردند و در مزبله‌ای افکندند و برایش سایبانی ساختند و به‌این‌ترتیب بود که تمام افراد جز همسرش از وی روی برگرداندند» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۱۷ - ۵۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳۱۰/۳ - ۳۰۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۱/۲۲ - ۱۷۲؛ البغدادی، ۱۴۲۵: ۲۳۸/۳ - ۲۳۴).

۲. «ایّوب هفت سال در مزبلهٔ بنی‌اسرائیل افتاده بود درحالی‌که کرم‌ها تمام بدنش را احاطه کرده بودند و کسی جز همسرش که رحمة نامیده می‌شد به ایّوب نزدیک

نمی‌شد. صبر ایّوب بر مصائب بر ابلیس گران آمد... ابلیس در هیبت مردی نزد رحمة آمد و به وی گفت: ای بانوی گرامی شوهرت کجاست؟ او پاسخ داد: او آنجاست و مشغول خارش زخم‌های خود است! و کرم‌ها بر بدنش رفت‌وآمد دارند! ابلیس شروع به وسوسهٔ او کرد و جوانی و زیبایی ایّوب و سپس بلاهایش را به یاد او آورد و گفت: این مصیبت‌ها تمام ندارد. از این سخنان همسر ایّوب فریاد کشید. ابلیس که بی‌تابی او را دید، برّه‌ای به او پیشکش کرد و گفت: این را می‌بایست ایّوب قربانی کند تا شفا یابد. رحمة به نزد ایّوب آمد و فریاد برآورد که‌ای ایّوب! تا کی خدایت می‌خواهد تو را عذاب کند؟ کجایند اموال ما؟ کجایند فرزندان ما؟ کجایند دوستان و خویشان ما؟ کجا رفت زیبایی تو؟ بیا و این برّه را قربانی کن و از این مصائب رهایی پیدا کن. ایّوب به وی گفت: وای بر تو! دشمن خدا به نزد تو آمده و تو را چنین وسوسه کرده است... به خدا سوگند اگر شفا یابم تو را صد ضربه شلاق خواهم زد. آیا مرا دعوت می‌کنی که برای غیر خدا قربانی کنم؟ و او را از خود راند...» (بغوی، معالم التنزیل، ۳/ ۳۰۸؛ البغدادی، ۱۴۲۵: ۲۳۸/۳).

۳. «بار دیگر از ابر صدا برخاست؛ صدایی که با ده هزار زبان سخن می‌گفت، بدین مضمون که‌ای ایّوب! چه کسی تو را به این پایه از بندگی رساند؟ درحالی‌که سایر مردم از آن غافل و محروم‌اند؟ چه کسی زبان تو را به حمد و تسبیح و تکبیر خدا جاری ساخت درحالی‌که سایر مردم از آن غافل‌اند؟ ای ایّوب! آیا بر خدا منّت می‌نهی به چیزی که خود منّت خداست بر تو؟ در اینجا ایّوب مشتی خاک برداشت و در دهان خود ریخت و عرضه داشت: پروردگارا! منّت همگی از توست و تو بودی که مرا توفیق بندگی دادی. پس خدای عزّوجلّ فرشته‌ای سوی او فرستاد و آن فرشته با پای خود زمین را خراشی داد و چشمهٔ آبی جاری شد و ایّوب را با آن آب بشست.

در قرآن کریم صراحتاً به این نکته اشاره‌شده که خدا به ایّوب فرمان می‌دهد تا پای بر زمین زده و از چشمهٔ آبی که برایش می‌جوشد آبی خنک برای شست‌وشو و نوشیدن برگیرد «ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ» (ص/۴۲) و چنین کاری را برخلاف این روایت. به فرشتهٔ الهی منسوب نکرده است؛ و تمام زخم‌هایش بهبود یافت و دارای بدنی شاداب‌تر و زیباتر از حدّ تصور شد... تا آخر داستان» (قمی، ۱۳۶۷: ۲۴۱/۲-۲۴۰) این روایت به آنچه در اواخر کتاب ایوب آمده است شباهت بسیار دارد (ایوب، ۳۸: ۴۱-۱).

۴. «هرگاه کرمی از بدن ایّوب به زمین می‌افتاد، وی آن را برمی‌داشت و سر جای خود می‌گذاشت می‌گفت: بخور از این روزی الهی» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۴، بغوی،

۱۴۲۰: ۳۱۰/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۰/۱۷).

۵. «ایّوب کرمی را که از بدنش افتاده بود برداشته، سر جای خود گذاشت، در همین حال آن کرم بدن ایّوب را گزیده او فریاد برآورد و گفت: «أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (الانبیاء، ۸۳؛ قرطبی، ۱۴۲۷: ۲۵۸/۱۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۸/۱۲).

ب) نقد روایات تفسیری

برای پذیرش یک روایت غیر از بررسی سندی و اطمینان از صدور حدیث از معصوم (علیه‌السلام)، عدم تعارض محتوایی روایت با آیات قرآن کریم، روایات دیگر صادره از معصوم یا معصومین (علیهم‌السلام) و عدم تنافی با دلایل عقل و ... موردبررسی قرار می‌گیرد، روایات تفسیری که به آن اشاره شد در هر سه حوزه فوق تعارض و تنافی دارد که در ادامه تحلیل و بررسی‌شده است.

سیاق آیات قرآن: تأمّل در داستان حضرت ایّوب (علیه‌السلام) در قرآن کریم، بی‌پایگی این سخنان را آشکار می‌سازد؛ زیرا خداوند متعال این داستان را دربارهٔ او چنین آغاز کرده است: «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص/۴۱). در ابتدای این آیه مقام والای ایّوب (علیه‌السلام) در پیشگاه خدا [با عبارت «عَبْدَنا» (بندهٔ ما) به‌خوبی آشکار می‌شود. همچنین ملاحظه می‌شود ایّوب (علیه‌السلام) از وسوسه و یادآوری شیطان نسبت به ایام عافیت و فراوانی نعمت بر او به درگاه خداوند متعال دعا می‌کند و به این صورت تعبیری که حاکی از شکایت از وضع بد جسمانی‌اش و یا از دست رفتن اموالش باشد وجود ندارد و نمی‌توان از آیات این‌گونه برداشت کرد که قرآن به طریق ایجاز گویی شکایت‌های ایوب را بیان نفرموده است، چراکه در آیات بعد او را به صبر و شکیبایی توصیف کرده و ستوده است، اگر چنین بود این ستایش بی‌معنا می‌شد. از امام صادق (علیه‌السلام) روایت‌شده است که فرمود: «ایّوب در هیچ‌یک از بلاهایی که بر وی نازل‌شده بود از خداوند طلب عافیت نکرد!» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۵۹/۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۰/۱۲). به گفته ابن عباس، اساساً ایّوب (علیه‌السلام) را به این خاطر به این نام خوانده‌اند که او در تمام احوال (فقر و غنا، بیماری و سلامت، خوشی و ناخوشی و...) به‌سوی پروردگارش بازگشت و انابه می‌کرد (قرطبی، ۱۴۲۷: ۲۵۶/۱۴).

قرآن کریم در انتهای داستان ایّوب (علیه‌السلام) نیز با بهترین اوصاف او را ستوده و می‌فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص/۴۴)؛ خداوند متعال در این آیه حضرت ایّوب (علیه‌السلام) را به سه وصف مهم توصیف فرموده است که در هر کس باشد، انسان کاملی است: ۱. صبر و استقامت ۲. مقام بندگی ۳. بازگشت پی‌درپی به‌سوی خدا؛ بنابراین پذیرش متن کتاب مقدس دربارهٔ او که

جامـه خـود را دریـد و آرزو کـرد که از مادر زاده نشـده بود یـا زبان به نفریـن باز کرد قابل‌پذیرش نخواهد بود.

فلسـفهٔ رسـالت انبیاء: مقام رسـالت پیامبـران ایجاب می‌کند که مـردم با رغبت به‌سـوی ایشـان اقبال نمایند و ازآنچه موجب تنفر و بیزاری مردم و فاصله گرفتن ایشـان از آن‌هـا می‌شـود، خـواه بیمـاری تنفرآمیـز یـا عیوب جسـمانی یا خشـونت اخلاقی باشـد مبرّا باشـند؛ چراکه با فلسـفهٔ رسـالت آن‌ها تضاد دارد. چنانکه قرآن کریم دربارهٔ پیامبر اکرم (صلّی الله علیه وآله وسلّم) می‌فرماید: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْـتَ لَهُمْ وَلَـوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيـظَ الْقَلْـبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِـكَ» (آل‌عمران/۱۵۹).[۱] هـر چند انبیا نیز بشـری بودنـد که گاه به بیماری‌هایی مبتلا می‌شـدند، اما خدای متعال آنان را از بیماری‌هایی که باعث نفرت مردم از ایشـان شـود همچون پیسی و بـرص، جـذام، نقـص عضـو و مانند آنـان که از قـدرت تأثیر و نفـوذ کلام آن‌ها در روح و روان مـردم می‌کاهـد، مبّـرا و منـزّه داشـته اسـت (فاضل مقـداد، ۱۳۷۹:۵۹) به‌این‌ترتیـب، بیمـاری و وضعیـت جسـمانی نفرت‌انگیـزی کـه بـه حضـرت ایّوب (علیه‌السلام) نسبت داده‌اند، به آن حدّ که گفته‌اند بوی تعفّن بدن او را فراگرفت و کرم‌هـا بـر بدنش رفت‌وآمد داشـتند و کسـی حاضر به نزدیک شـدن بـه او نبود و داستان‌هایی از این قبیل، همگی از روایات برساخته است که ریشه در اسرائیلیات داشته و قابل‌اعتماد نیست.

آنچه بیانش در اینجا ضروری به نظر می‌رسـد این اسـت که بنا به عقیدهٔ امامیه، انبیـاء بایـد معصوم از گناهان کبیره و صغیره پیش و پس از نبوت باشـند (صدوق ۱۴۱۴: ۹۶؛ سـید مرتضـی، ۱۴۱۱: ۳۳۸-۳۳۷)، امـا آنچـه از متـن کتـاب مقـدس برمی‌آید این اسـت که مصائب وارده بر ایوب (علیه‌السلام) و بیماری او را عقوبت گناهان او و فرزندانش می‌شـمارند (ایوب، ۸: ۴-۳). سـیّد مرتضی در کتاب *تنزیه الانبیاء* در ردّ و طرد روایات موهونی که از در مزبله ساکن شدن ایّوب (علیه‌السلام) و کـرم افتـادن و تعفّـن بـدن وی بـه مـدت هفت سـال سـخن رانده‌انـد، می‌گوید: «چگونـه می‌تـوان به روایـت چنین افرادی که عقلشـان تا این حدّ تنـزّل یافته که ایـن کفریّـات و موهومات را پذیرفته‌اند، اعتماد کرد؟ چه طور سـخنان کسـانی که معتقدنـد خـدا ابلیـس را بـر بنده‌اش مسـلّط کـرده ـ تا هـر چه که می‌خواهـد با وی انجـام دهـد ـ مورد اعتنـا و اعتماد خواهد بـود؟... البته ما منکر آن نیسـتیم که آن حضرت به بیماری‌های سخت و سایر مصائب گرفتار آمد، آنچه مورد انکار ماست،

۱. بـرای ایـن موضـوع می‌توان به داسـتان انتخاب طالوت و در نظر گرفتن ویژگی‌های جسـمانی او در این انتخاب نیز استناد نمود(البقره/۲۴۷).

انزجـار و تنفّـر قوم ایـوب (علیه‌السلام) از وی به دلیل بیماری‌های مشـمئزکننده و نفرت‌انگیـز اسـت، چراکـه این امر با فلسـفهٔ رسـالت انبیا سـازگار نیسـت» (سـید مرتضـی، ۱۲۵۰: ۹۲ـ ۹۳)؛ همچنیـن از سـایر محقّقـان و اندیشـمندان اسـلامی نیـز چنین موضع‌گیری‌هایی در برابر این روایات مجعول هر چند که در تفاسیر و کتب روایی جای گزیده باشـند، نقل‌شـده اسـت (طبرسـی، ۱۳۷۲: ۷۴۵/۸؛ زمخشـری، ۱۴۰۷: ۹۷/۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۵۸/۸-۵۹).

روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام): امام صادق (علیه‌السلام) از پدر بزرگوار خود روایت می‌فرماید: «ایّوب (علیه‌السلام) هفت سـال مبتلا شـد، بدون اینکه گناهی کرده باشد؛ زیرا انبیاء به خاطر عصمت و طهارتی که دارند، مرتکب گناه نمی‌شوند و حتی به‌سـوی گناه، هر چند صغیره باشـد. متمایل نمی‌شوند»؛ همچنین فرمود: « برخلاف آنچه گفته می‌شود، ایّوب (علیه‌السلام) از ناحیهٔ هیچ‌یک از ابتلاهایش عفونت پیدا نکرد و بد بو نشد و نیز صورتش زشت و زننده نشد. حتی ذرّه‌ای خون یـا چـرک از بدنـش بیرون نیامـد و احدی از دیـدن او تنّفر نیافت و از مشـاهده‌اش وحشـت نکرد و هیچ جای بدنش کرم نینداخـت. چه، رفتار خدای عزّوجلّ دربارهٔ انبیا و اولیای مکرّمش که مورد ابتلایشان قرار می‌دهد، این‌چنین است» (صدوق، ۱۳۶۲: ۳۹۹/۲ ؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۸/۱۲ - ۳۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۴).

علّامـه مجلسـی بـه دنبـال نقـل روایـت یادشـده می‌افزایـد: «ایـن روایـت بـا اصـول اعتقـادی امامیّـه سـازگارتر اسـت و سـایر روایاتـی کـه به‌ظاهـر از اهل‌بیت (علیهم‌السلام) نقل‌شـده و اموری تنفرانگیز و مشـمئزکننده را به سـاحت حضرت ایّـوب (علیه‌السلام) نسـبت داده، قابل‌اعتمـاد نبـوده، مخالـف مبانـی اعتقادی ماست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹/۱۲).

بررسـی شـخصیت وهب بن منبّه: روایت اصلی و کلیدی دربـارهٔ حضرت ایوب (علیه‌السلام) از سـوی وهـب بـن منبّـه نقـل شـده اسـت، ایـن روایـت را تفاسـیر متعـددی نقـل کرده‌انـد کـه شـباهت بسـیاری بـا نقـل کتـاب مقـدس از داسـتان ایوب (علیه‌السلام) دارد، این شـباهت نشـان از اسـرائیلی بودن روایت او نیسـت بلکـه آنچـه در شـماره‌های یـک تا سـه همین بخش گفته شـد، پذیـرش روایت او را به‌صـورت کامـل ناممکن می‌سـازد. بنا به آنچه دربارهٔ وهب بن منبه گفته‌شـده اسـت، او از کسـانی اسـت که در ورود اسـرائیلیات به روایات اسـلامی نقش مهمی داشـته اسـت و با این پیش‌فرض این روایت از داسـتان ایوب (علیه‌السلام) هم با بررسـی که انجام شـد، در شـمار این روایات به شـمار می‌آید. برای نمونه به آنچه دربارهٔ وهب بن منبّه در کتب اهل سنت آمده است اشاره می‌کنیم: «او دانشمندی

بود از اهل یمن که در سال ۳۴ هجری- یعنی در زمان خلافت عثمان ـ متولد شد و اطلاع وسیعی از علوم اهل کتاب داشت و تمام توجه خود را مصروف بر مطالعهٔ کتب آن‌ها می‌کرد»(ذهبی، بی‌تا: ۱۰۰/۱-۱۰۱؛ زرکلی، بی‌تا: ۱۵۰/۹؛ ذهبی، ۱۴۱۴: ۵۴۵/۴-۵۴۶).

برخی از نویسندگان اهل سنت او را به‌صراحت از مروّجان اسرائیلیات و افسانه‌های خرافی در میان مسلمانان دانسته‌اند(رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۰۷): «وهب بن منبّه از تابعان به شمار می‌رفت و در نقل داستان‌های اسرائیلی نقش بسزایی داشت. گفته‌شده وی به بسیاری از کتب پیشینیان دسترسی داشت و برادرش در سفرهای تجاری خود به شام برای وی این کتب را خریداری می‌کرد و او آن‌ها را مطالعه می‌کرد. می‌گویند وی به تاریخ پیشینیان احاطهٔ بسیاری داشت و لغات مختلفی را نیز می‌دانست (جواد علی، ۱۹۸۷: ۵۶۵/۶). «ما انکار نمی‌کنیم که به‌وسیلهٔ وهب، اسرائیلی‌ات و داستان‌های باطلی به کتب تفسیری راه‌یافته است، اما قابل‌قبول نیست که ادعا کنیم تمام این اسرائیلیات به دست او ساخته‌وپرداخته شده است؛ اما بااین‌حال نمی‌توان او را که یک واسطه در راه انتقال انواع دروغ‌ها به مسلمانان بوده و باعث پیدایش پیرایه‌هایی در تفاسیر قرآن شده که ساحت مقدس قرآن از آن اکاذیب مبرا و منزّه است، مورد اتهام و نکوهش قرار نداد. ای‌کاش او به چنین کاری دست نزده بود» (ابوشهبه، ۱۴۱۳: ۱۰۵).

با آنچه دربارهٔ وهب بن منبّه گفته شد و قرائن دیگری که ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت روایت او از داستان ایوب (علیه‌السلام) با الهام از کتاب مقدس و برساختهٔ شخص او یا دیگری است و دیگرانی همچون او نیز با بهره‌گیری از جزئیات داستان او به وضع روایاتی در این خصوص پرداخته‌اند.

نتیجه گیری

از بررسی مقایسه‌ای داستان حضرت ایوب (علیه‌السلام) در بخش عهد قدیمِ کتاب مقدس با قرآن کریم مشخص شد که ایوب (علیه‌السلام) در عهد قدیم به‌عنوان یکی از انبیای الهی معرفی نمی‌شود، بلکه بنده‌ای مؤمن و درستکار است، درحالی‌که قرآن کریم او را در زمرهٔ انبیاء الهی به شمار آورده است و روایت عهد قدیم از او با قرآن کریم، علیرغم اشتراکاتی که دارد، افتراقات قابل‌توجهی دارد.

در قرآن کریم پس‌ازاینکه دورهٔ امتحان الهی بر او طولانی شده است، او از وسوسه‌های شیطان نسبت به یادآوری زمان عافیت و در نعمت بودن او که سبب اذیت و آزار او شده است به درگاه خداوند متعال تضرع می‌کند و در پی آن

خداونـد متعـال دعـای او را اسـتجابت فرموده و فرزنـدان او را کـه در این آزمایش الهـی ازدسـت‌داده اسـت بـه او بازمی‌گردانـد؛ امـا در کتـاب مقدس سبب‌سـاز این ابتلائات و مصائب ایوب (علیه‌السلام) شـیطان است که خدا او را بر ایوب، اموال و فرزندانش مسلّط ساخته است.

قـرآن کریـم ایـوب را به‌عنـوان «بنـده‌ای صابر» می‌سـتاید و تکریـم می‌کند، کتاب مقـدس در ابتـدای داسـتان چنیـن وصفـی از او دارد امـا در کتاب مقـدس در برابر سـه تـن از دوسـتانش کـه وضعیت بـد جسـمانی او و مصائـب وارد بر او را ناشـی از گناهان وی می‌دانند، طاقت از کف داده و تقریباً سراسر کتاب ایوب به شِکوه‌های وی می‌گذرد و در خلال این شـکوه‌ها نسـبت ظلم هم به خداوند متعال می‌دهد. بنـا بـه توصیـف کتاب مقدس او به بیماری جسـمانی مبتلا شـده اسـت که بدنش را دُمل‌هـای بسـیار فراگرفته و تبدیل به زخم‌های عفونی‌شـده اسـت به‌طوری‌که کرم‌ها بر این زخم‌ها رشد نموده‌اند و موجب آزار او را فراهم آورده است.

در تفاسـیر قـرآن کریـم، روایات تفسـیری بسـیاری ذیـل آیات شـش‌گانهٔ مربوط به ایوب (علیه‌السلام) بیان‌شده است که متن اکثر این روایات به نقل کتاب مقدس شـباهت‌های بسـیار دارد؛ در ایـن روایـات وضعیت بـد جسـمانی او را مانند کتاب مقدس توصیف می‌کند و بیان می‌دارد که مردم او را به جهت تعفّن بدنش از شهر بیرون برده و او مدتی نزدیک به سه سال یا هفت سال را در مزبلهٔ بنی‌اسرائیل به سر برده است.

ازجملـه نکات قابل‌توجه در این روایات، تکـرار روایت وهب بن منبّه دربارهٔ ایوب (علیه‌السلام) است که بنا به آنچه دربارهٔ شخصیت او گفته شد و به جهت تعارض این‌گونـه روایات با سـیاق آیـات مربوط به حضرت ایوب (علیه‌السـلام)، همچنین تعـارض ایـن روایات با فلسـفهٔ بعثت انبیـاء و روایاتی کـه وی را از این اوصاف مبرّا می‌دانـد؛ بـه نظـر می‌رسـد این‌گونـه روایات ازجملـه روایات اسـرائیلیات اسـت که به روایات تفسـیری واردشـده اسـت و متأسـفانه بدون بررسـی مفسـران در تفاسیر مختلف و در ادوار زمانی به‌دفعات نقل‌شده است.

منابع

قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند.
کتاب مقدس (عهدین)، (۲۰۱۲ م): انگلستان، ترجمه انجمن کتاب مقدس ایران، چاپ ششم.
آلوسی، سید محمود، (۱٤۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱٤۲۲ ق): «زاد المسیر فی علم التفسیر»، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ اول.
ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱٤۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)»، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
ابوشهبة، محمد بن محمد، (۱٤۱۳ ق): «الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر»، بیروت: دارالجیل، چاپ اول.
امینی، مریم و مسعود جلالی مقدم، (۱۳۹٤ ش): «بررسی و نقد تاریخی کتاب ایوب»، معرفت ادیان، شماره ۲۲، صص ۷۵-۸٦.
البغدادی، علاءالدین علی بن محمد (مشهور به خازن)، (۱٤۲۵ ق/۲۰۰٤ م): «لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن)»، تنظیم: عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
بغوی، حسین بن مسعود، (۱٤۲۰ ق): «معالم التنزیل فی تفسیر القرآن»، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
البیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبدالله بن عمر، (۱٤۲۱ ق/۲۰۰۰ م): «انوار التنزیل و اسرارالتأویل (تفسیر بیضاوی)»، تحقیق: محمد صبحی حسن حلاّق، بیروت: دارالرشید، چاپ اول.
بطرس، عبدالمالک و همکاران، (۱۹۹۵ م): «قاموس الکتاب المقدس»، قاهره: دارالثقافه.
جواد علی، (۱۹۸۷ م): «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام»، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ دوم.
دورانت، ویل، (۱۳۷٦ ش): «تاریخ تمدن»، ترجمه: احمد آرام و دیگران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
ذهبی، ابوعبدالله شمس الدین محمد، بی‌تا: «تذکرةالحفاظ»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
ذهبی، ابوعبدالله شمس الدین محمد، (۱٤۱٤ ق/۱۹۹٤ م): «سیر اعلام النبلاء»، بیروت: موسسه الرساله.
رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱٤۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
رعایت جهرمی، محمد و روژین مازوجی، (۱۳۷۹ ش): «مقایسه تحلیلی تفسیر کانت از ایوب و کرکگارد از ابراهیم»، فلسفه دین، شماره ۲، صص ٤٦۳-٤۸۰.
رشید رضا، محمد، (۱٤۱٤ ق): «تفسیرالقرآن الحکیم (المنار)»، بیروت: دارالمعرفة.
زرکلی، خیرالدین، بی‌تا: «الاعلام»، بیروت: شرکة علاءالدین المتجلد، چاپ سوم.
زمخشری، محمود، (۱٤۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتاب العربی.
سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۲۵۰ ق): «تنزیه الانبیاء»، قم: انتشارات شریف رضی، چاپ سوم.
سید مرتضی، علی بن حسین، (۱٤۱۱ ق): «الذخیرة فی علم الکلام»، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
سیوطی، جلال الدین، (۱٤۰٤ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، (۱٤۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ هفدهم.
صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳٦۲ ش): «الخصال»، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱٤۱٤ ق): «الاعتقادات»، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۸۵ ش/۱۹۹٦ م): «علل الشرائع»، قم: کتابفروشی داوری.
طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، مقدمه: محمد جواد بلاغی،

تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱٤۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة، بیروت، چاپ اول.
طباطبایی، سید محمد حسین، (۱٤۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طوسی، محمد بن حسن، بی تا: «التبیان فی تفسیر القرآن»، مقدمه: شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فاضل مقداد، مقداد ابن عبدالله، (۱۳۷۹ ش): «النافع فی یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر»، فجر، تهران، چاپ اول.
فیض کاشانی، ملأ محسن، (۱٤۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، (۱٤۲۷ ق/۲۰۰٦ م): «الجامع لاحکام القرآن»، تحقیق: عبدالله بن عبدالحسن الترکی، بیروت: موسسة الرسالة، چاپ اول.
قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳٦۷ ش): «تفسیر قمی»، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب، چاپ چهارم.
کلباسی اشتری، حسین، (۱۳۸۷ ش): «مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
کاشانی، ملأ فتح الله، (۱۳۳٦ ش): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
مجلسی، محمدباقر، (۱٤۰۳ ق): «بحارالانوار»، بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی، چاپ سوم.
نجفی، رضا، (۱۳۷۸ ش): «اندیشه‌هایی درباره ایوب عهد عتیق»، کتاب ماه دین، شماره ۲۹، ص ۳۰-۳۳.
الیسوعی، صبحی حموی، (۱۹۹۸ م): «معجم الایمان المسیحی»، بیروت: دارالمشرق، چاپ دوم.

References

The Holy Qur'an, Translated by Muhammad Mahdi Fuladvand.

The Holy Bible (Old and New Testaments) (2012 AD): England, Translated by the Iran Bible Society, 6th edition.

Al-Alusi, Sayyid Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Edited by Ali Abd al-Bari 'Atiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali (1422 AH): "Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir", Edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1st edition.

Ibn Kathir al-Dimashqi, Isma'il bin 'Amr (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Ibn Kathir)", Edited by Muhammad Husayn Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Abu Shahbah, Muhammad bin Muhammad (1413 AH): "Al-Isra'iliyyat wa al-Mawdu'at fi Kutub al-Tafsir", Beirut: Dar al-Jil, 1st edition.

Amini, Maryam and Mas'ud Jalali Moqaddam (1394 SH): "A Historical Study and Critique of the Book of Job", Ma'rifat-e Adyan, No. 22, pp. 75–86.

Al-Baghdadi, 'Ala' al-Din Ali bin Muhammad (known as al-Khazin) (1425 AH/2004 AD): "Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil (Tafsir al-Khazin)", Arranged by Abd al-Salam Muhammad Ali Shahin, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Al-Baghawi, Husayn bin Mas'ud (1420 AH): "Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an", Edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition.

Al-Baydawi, Nasir al-Din Abi Sa'id Abdullah bin Umar (1421 AH/2000 AD): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (Tafsir al-Baydawi)", Edited by Muhammad Subhi Hasan Hallaq, Beirut: Dar al-Rashid, 1st edition.

Butrus, Abd al-Malik et al. (1995 AD): "Qamus al-Kitab al-Muqaddas", Cairo: Dar al-Thaqafah.

Jawad Ali (1987 AD): "Al-Mufassal fi Tarikh al-'Arab Qabl al-Islam", Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 2nd edition.

Durant, Will (1376 SH): "The History of Civilization", Translated by Ahmad Aram et al., Tehran: Intisharat-e 'Ilmi va Farhangi, 5th edition.

Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad (n.d.): "Tadhkirat al-Huffaz", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad (1414 AH/1994 AD): "Siyar A'lam al-Nubala'", Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd edition.

Re'ayat Jahromi, Muhammad and Rozhin Mazouji (1379 SH): "An Analytical Comparison of Kant's Interpretation of Job and Kierkegaard's Interpretation of Abraham", Falsafeh-ye Din, No. 2, pp. 463–480.

Rashid Rida, Muhammad (1414 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Hakim (al-Manar)", Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Zirikli, Khayr al-Din (n.d.): "Al-A'lam", Beirut: Shirkat 'Ala' al-Din al-Mutajallid, 3rd edition.

Al-Zamakhshari, Mahmud (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Sayyid Murtada, Ali bin Husayn (1250 AH): "Tanzih al-Anbiya'", Qom: Intisharat-e Sharif Radi, 3rd edition.

Sayyid Murtada, Ali bin Husayn (1411 AH): "Al-Dhakhirah fi 'Ilm al-Kalam", Ed-

ited by Sayyid Ahmad Husayni, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
Al-Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Kitabkhanah-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi.
Shadhili, Sayyid bin Qutb bin Ibrahim (1412 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shuruq, 17th edition.
Al-Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh (1362 SH): "Al-Khisal", Edited by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Jami'eh-ye Modarresin-e Howzeh-ye 'Ilmiyyah-ye Qom.
Al-Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh (1414 AH): "Al-I'tiqadat", al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid, 2nd edition.
Al-Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh (1385 SH/1996 AD): "'Ilal al-Sha-ra'i'", Qom: Kitabfurushi-ye Davari.
Al-Tabarsi, Fadl bin Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Introduction by Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Intisharat-e Nasir Khusraw, 3rd edition.
Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st edition.
Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami-ye Jami'eh-ye Modarresin-e Howzeh-ye 'Ilmiyyah-ye Qom.
Al-Tusi, Muhammad bin Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Introduction by Shaykh Aqa Buzurg Tehrani and Edited by Ahmad Qasir al-'Amili, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Fadil Miqdad, Miqdad Ibn Abdullah (1379 SH): "Al-Nafi' fi Yawm al-Hashr fi Sharh Bab Hadi 'Ashar", Tehran: Fajr, 1st edition.
Fayd Kashani, Mulla Muhsin (1415 AH): "Tafsir al-Safi", Edited by Husayn A'la-mi, Tehran: Intisharat al-Sadr, 2nd edition.
Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad (1427 AH/2006 AD): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Edited by Abdullah bin Abd al-Hasan al-Turki, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1st edition.
Al-Qummi, Ali bin Ibrahim (1367 SH): "Tafsir Qummi", Edited by Sayyid Tayyib Musawi Jaza'iri, Qom: Dar al-Kitab, 4th edition.
Kalbasi Ashtari, Husayn (1387 SH): "An Introduction to the Genealogy of the Bi-ble", Tehran: Intisharat-e Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Islami, 2nd edition.
Kashani, Mulla Fath Allah (1336 SH): "Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin", Tehran: Kitabfurushi-ye Muhammad Hasan 'Ilmi.
Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islami, 3rd edition.
Najafi, Reza (1378 SH): "Reflections on Job in the Old Testament", Ketab-e Mah-e Din, No. 29, pp. 30–33.
Al-Yasu'i, Subhi Hamawi (1998 AD): "Mu'jam al-Iman al-Masihi", Beirut: Dar al-Mashriq, 2nd edition.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Analysis of the Psychological Reading of Quranic Verses in Karen Armstrong's Hermeneutics and Islamic Theological Exegesis

Baqer Riahi-Mehr [1]

1. Assistant Professor, Department of Quranic Studies and Orientalism, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. dr.riahi@chmail.ir

Research Article

Abstract

Research Objective:

This study conducts a comparative analysis of the psychological reading of Quranic verses within the framework of Karen Armstrong's hermeneutics and Islamic theological exegesis. The primary research problem is to explain the foundations, functions, and boundaries of the psychological reading of the Quran in Armstrong's thought and to compare it with the exegetical approach of Islamic theology. This study attempts to demonstrate how Armstrong's experience-oriented hermeneutics highlights the emotional, cognitive, and existential dimensions of Quranic verses, and explores the ways in which this reading converges with or diverges from Islamic exegesis. Ultimately, it aims to evaluate the capacities of both approaches for a deeper understanding of the psychological functions of the Quran, and to propose an integrative model that can both address the inquiries of contemporary human sciences and remain anchored in the revelatory and theological foundations of the Quran.

Research Methodology:

This research has been conducted using a qualitative approach with a descriptive-analytical and comparative (intersubjective) method. In the first step, Karen Armstrong's perspectives on the Quran and religious experience are examined through content analysis of her selected works, particularly A History of God and Muhammad: A Prophet for Our Time. In the second step, the psychological reading of Quranic verses in the Islamic exegetical tradition is analyzed, relying on authoritative exegetical sources, including Al-Mizan by Allamah Tabataba'i and Tafsir Nemoneh. Data were extracted through conceptual analysis of verses associated with concepts such as sakīnah (tranquility), dhikr (remembrance), ṣabr (patience), khawf (fear) and rajāʾ (hope), hidāyah (guidance), and psychological resilience, and then compared within a comparative framework. Utilizing the concepts of the psy-

Received: 2025/04/27 ; **Received in revised from:** 2025/06/04 ; **Accepted:** 2025/06/11 ; **Published online:** 2025/12/22

How to cite: How to cite: Riahi-Mehr, Baqer (1404SH): ' A Comparative Analysis of the Psychological Reading of Quranic Verses in Karen Armstrong's Hermeneutics and Islamic Theological Exegesis', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P160-187, https://doi.org/10.22034/csq.2025.519598.1549

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

chology of religion and cognitive sciences as analytical tools constitutes the innovative methodological aspect of this study.

Research Findings:
The findings indicate that Armstrong views the Quran as a dynamic, living, and responsive text that engages the recipient in an emotional and existential dialogue. By emphasizing the lived religious experience, she highlights the psychological function of Quranic verses in generating tranquility, imparting meaning to suffering, fostering hope, and inducing inner transformation in humans. Verses such as "O mankind, there has come to you instruction from your Lord" (Yunus: 57) and "Unquestionably, by the remembrance of Allah hearts are assured" (Ar-Ra'd: 28) are analyzed in Armstrong's reading as evidence of the therapeutic and calming role of the Quran.
Conversely, Islamic theological exegesis, while acknowledging the psychological impact of the verses, traces the source of this influence to the revelatory nature of the text and divine guidance. From this perspective, the psychological functions of the Quran are considered part of its educational and guiding mission, and verses such as "And seek help through patience and prayer" (Al-Baqarah: 45) are presented not only as pacifying but also as a catalyst for individual and social reform. The comparative analysis demonstrates that the convergence of the two approaches lies in their attention to the dynamism of the Quranic text and its role in bolstering psychological and moral resilience, whereas the primary divergence resides in the epistemological and metaphysical foundations explaining this efficacy.

Final Conclusion:
The final results of the study show that Armstrong's hermeneutics, despite shortcomings such as a relative neglect of the revelatory dimension of the Quran, possesses high capacity for interdisciplinary dialogue with the psychology of religion and contemporary human sciences. On the other hand, Islamic theological exegesis, relying on the foundations of revelation and divine guidance, offers a deeper and more comprehensive explanation of the psychological functions of the Quran, although in some cases it requires a more systematic application of modern analytical concepts. Accordingly, the present research indicates that a deliberate integration of these two approaches can lead to a more comprehensive understanding of the psychological miracle of the Quran—an understanding that both takes the recipient's human experience seriously and preserves the revelatory and supratemporal truth of the Quran. This integrative approach can open up new horizons in contemporary exegetical studies.

Keywords: Comparative analysis, psychological reading of the Quran, Karen Armstrong's hermeneutics, Islamic theological exegesis, psychological miracle.

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

مبانی و کارکردهای جامعه‌شناختی خوانش آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی

باقر ریاحی‌مهر [۱]

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان جامعة المصطفی العالمیه(ص)، قم، ایران. dr.riahi@chmail.ir

پژوهشی

چکیده

قرآن کریم، افزون بر ابعاد بلاغی، تشریعی و معرفتی، دارای کارکردهای جامعه‌شناختی گسترده‌ای در سامان‌دهی حیات فردی و جمعی انسان است. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین مبانی و کارکردهای جامعه‌شناختی خوانش آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و سنجش آن با تفسیر الهیاتی اسلامی است. چالش اصلی، تفاوت مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دو رویکرد در تحلیل منشأ، غایت و دامنه اثرگذاری قرآن است. ضرورت این تحقیق، پاسخ‌گویی به خوانش‌های جدید غربی و بازخوانی ظرفیت اجتماعی آیات قرآن در پرتو تفسیر اسلامی است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی ـ تطبیقی و با بهره‌گیری از منابع تفسیری، هرمنوتیکی و مطالعات دین‌پژوهانه انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کارن آرمسترانگ قرآن را متنی زنده، پویا و واکنشی می‌داند که از طریق زبان، ریتم، روایت و ظرفیت عاطفی خود، در شکل‌دهی به معنا، هویت، امید، انسجام و کنش جمعی اثرگذار است. در این خوانش، آیات قرآن بیش از آنکه صرفاً گزاره‌های الهیاتی باشند، در مقام نیرویی فرهنگی و معنابخش ظاهر می‌شوند که مخاطب را در سطح فردی و اجتماعی تحت تأثیر قرار می‌دهند. در مقابل، تفسیر الهیاتی اسلامی ضمن پذیرش این کارکردها، منشأ اثرگذاری قرآن را در وحیانی‌بودن، هدایت‌گری و پیوند آن با فطرت انسانی می‌داند و از این‌رو، کارکردهای جامعه‌شناختی را صرفاً پیامدهای فرهنگی یا تاریخی تلقی نمی‌کند. مقایسه دو رویکرد نشان می‌دهد که آرمسترانگ در تبیین ساحت تجربی، عاطفی و ارتباطی آیات توفیق دارد، اما به مبانی متافیزیکی و غایت هدایتی قرآن کمتر توجه می‌کند؛ درحالی‌که تفسیر اسلامی با حفظ بعد الهی، تبیینی جامع‌تر از نسبت میان وحی، تحول فردی و سامان اجتماعی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل تطبیقی، کارکردهای جامعه‌شناختی قرآن، هرمنوتیک کارن آرمسترانگ، تفسیر الهیاتی اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۳/۱۴ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

استناد به این مقاله: ریاحی مهر، باقر(۱٤۰٤): « مبانی و کارکردهای جامعه‌شناختی خوانش آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۱۸۷-۱۶۰،
https://doi.org/10.22034/csq.2025.519598.1549

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. بیان مسئله

قرآن به‌عنوان کلام الهی و منبعی بی‌بدیل برای هدایت بشر، از دیرباز به دلیل ویژگی‌های اعجازآمیز خود در کانون توجه اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی قرار داشته است. اعجاز که گواهی بر الهی بودن این کتاب و برتری آن بر دیگر متون است، در ابعاد گوناگون بلاغی، علمی و تشریعی مورد کاوش قرارگرفته است. در دوره معاصر، با پیشرفت علوم انسانی و به‌ویژه جامعه‌شاختی ، بُعدی نوین از اعجاز قرآن با عنوان اعجاز جامعه‌شاختی ظهور یافته که به بررسی تأثیرات عمیق عاطفی، شناختی و وجودی آیات بر روان و رفتار انسان‌ها می‌پردازد. این رهیافت که از منظر علوم شناختی و جامعه‌شاختی دین به قرآن می‌نگرد، نه‌تنها ظرفیت‌های هدایتی این کتاب را در ساحت روان بشری برجسته می‌سازد، بلکه گفت‌وگویی میان سنت‌های دینی و دانش‌های نوین را ممکن می‌سازد.

در این میان، دیدگاه خاورشناسان، به‌ویژه کارن آرمسترانگ، دین‌پژوه برجسته معاصر، از اهمیتی خاص برخوردار است. آرمسترانگ، با آثار ارزشمندی چون «محمد: پیامبری برای زمان ما[1] و تاریخ خداباوری،[2] قرآن را نه صرفاً متنی تاریخی یا الهیاتی، بلکه اثری زنده و پویا می‌داند که قادر است تجربه‌های عاطفی و معنوی عمیقی در مخاطب برانگیزد (Armstrong, Karen, ۲۰۰۶: ۴۷). رویکرد هرمنوتیکی و تاریخی او که متأثر از جریان‌های معنویت‌گرای مدرن است، قرآن را در بستر تعاملات انسانی و تأثیرات روانی آن بررسی می‌کند. این دیدگاه، گرچه گاه با پیش‌فرض‌های فرهنگی غربی همراه است، دریچه‌ای نو به فهم اعجاز جامعه‌شاختی قرآن گشوده و ضرورت نقد و تطبیق آن با نظریه‌های اسلامی را برجسته ساخته است.

سؤال اصلی این پژوهش آن است که دیدگاه آرمسترانگ درباره اعجاز جامعه‌شاختی قرآن چیست و چگونه با نظریه‌های نوین اسلامی در این حوزه قابل تطبیق است؟ سؤالات فرعی نیز شامل شناسایی مؤلفه‌های اعجاز جامعه‌شاختی از منظر آرمسترانگ، بررسی نظریه‌های نوین اسلامی در این زمینه و تحلیل نقاط اشتراک و افتراق این دو رویکرد است. فرضیه اصلی پژوهش بر این پایه استوار است که تأکید آرمسترانگ بر ساحت عاطفی و تجربی قرآن، هرچند بصیرت‌هایی ارزشمند ارائه می‌دهد، به دلیل عدم توجه کافی به مبانی اعتقادی

1. Muhammad: A Prophet for Our Time.
2. A History of God.

اسلامی، با دیدگاه‌های اسلامی تفاوت‌هایی بنیادین دارد. این پژوهش با روش تحلیل تفسیری-جامعه‌شاختی و رهیافت تطبیقی (بین‌الاذهانی) به بررسی این موضوع می‌پردازد و با بهره‌گیری از منابع تفسیری و استشراقی، نوآوری خود را در ارائه چارچوبی جامع برای تبیین اعجاز جامعه‌شاختی قرآن و نقد دیدگاه‌های غربی آشکار می‌سازد.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه اعجاز جامعه‌شاختی در مطالعات اسلامی به تفاسیر کلاسیک و معاصر بازمی‌گردد. در تفاسیر متقدم، مانند جامع البیان و التبیان، آیات مرتبط با هدایت و تأثیرات روانی، مانند «یا أَیهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْکمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّکمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِی الصُّدُورِ» (یونس/۵۷)، به‌عنوان شواهدی از اثرگذاری عاطفی و معنوی قرآن تحلیل‌شده‌اند. طبری (طبری، ۱۴۱۲ ق:۱۵۰/۱۰) این آیه را نشانه‌ای از نقش قرآن در شفای دل‌ها و اصلاح روان می‌داند. در دوره معاصر، مطهری (۱۳۶۸ ش) در جهاد در قرآن به تأثیرات روانی آیات در ایجاد انگیزه برای جهاد و استقامت پرداخته و آن را بخشی از اعجاز هدایتی قرآن می‌شمارد.

در میان خاورشناسان، آرمسترانگ (۲۰۰۶) در تحلیل خود از تجربه پیامبر اکرم (ص) و جامعه عرب، قرآن را متنی توصیف می‌کند که با ایجاد تجربه‌های عاطفی، مخاطبان را به‌سوی تحول معنوی سوق می‌دهد. او به تأثیر آیات بر روان عرب جاهلی، به‌ویژه در ایجاد حس وحدت و هدفمندی، اشاره دارد (Armstrong, Karen, ۲۰۰۶: ۴۸).

بااین‌حال، دیدگاه او، به دلیل رویکرد هرمنوتیکی و تاریخی، کمتر به مبانی اعتقادی اسلامی توجه دارد. شاکر و موسوی مقدم (۱۳۹۳ ش) در مقاله «نقد تحلیل پدیدارشناسانه وات از وحی قرآن» به بررسی دیدگاه‌های خاورشناسان پرداخته‌اند، اما اعجاز جامعه‌شاختی را به‌صورت مستقیم موردتوجه قرار نداده‌اند.

مطالعات معاصر اسلامی، مانند آثار معارف (معارف، ۱۳۹۴ش: ۱۸) و فیاض (فیاض، ۱۳۸۹ش: ۱۱۲)، به بررسی اعجاز علمی و بلاغی پرداخته‌اند، اما کمتر به جنبه جامعه‌شاختی توجه کرده‌اند. بااین‌حال، برخی پژوهشگران، مانند مصباح یزدی در «قرآن‌شناسی» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶ش: ۸۷)، به نقش قرآن در ایجاد تحولات روانی و معنوی اشاره‌کرده‌اند. این پیشینه نشان می‌دهد که اعجاز روان‌شناختی، گرچه در مطالعات اسلامی و استشراقی به‌صورت پراکنده

بررسی‌شده، هنوز نیازمند تحلیل‌های جامع‌تر با بهره‌گیری از علوم شناختی و جامعه‌شاختی دین است.

این پژوهش، با تلفیق دیدگاه‌های استشراقی و اسلامی در قلمرو اعجاز جامعه‌شاختی قرآن، گامی نو در تبیین اثرگذاری عاطفی و شناختی آیات برمی‌دارد. برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً بر جنبه‌های بلاغی یا تاریخی متمرکز بودند، این تحقیق با بهره‌گیری از علوم شناختی و روان‌درمانی معنوی، چارچوبی تطبیقی ارائه می‌دهد که دیدگاه کارن آرمسترانگ را با نظریه‌های نوین اسلامی مقایسه کرده و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را با دقت تحلیل می‌کند. این رویکرد، نه‌تنها به فهم عمیق‌تر ظرفیت‌های روانی قرآن کمک می‌کند، بلکه با نقد روش‌شناختی دیدگاه‌های غربی، تصویری جامع و منسجم از اعجاز جامعه‌شاختی ارائه می‌دهد که در مطالعات پیشین کمتر موردتوجه قرارگرفته است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با روش تحلیل تفسیری-جامعه‌شاختی و با رهیافت تطبیقی (بین‌الاذهانی) انجام می‌شود. ابتدا، دیدگاه کارن آرمسترانگ درباره اعجاز جامعه‌شاختی قرآن از طریق تحلیل محتوای آثار او، به‌ویژه «محمد: پیامبری برای زمان ما و تاریخ خداباوری، استخراج و بررسی می‌شود. سپس، نظریه‌های نوین اسلامی در حوزه اعجاز روان‌شناختی، با تکیه‌بر منابع تفسیری و مطالعات معاصر، تحلیل می‌گردند. داده‌ها از متون استشراقی، تفاسیر قرآنی و منابع جامعه‌شاختی دین گردآوری‌شده و با استفاده از رویکرد تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه آرمسترانگ با نظریه‌های اسلامی شناسایی می‌شود. بهره‌گیری از علوم شناختی و روان‌درمانی معنوی برای تبیین اثرگذاری آیات، وجه نوآورانه روش این پژوهش است که به فهم عمیق‌تر اعجاز جامعه‌شاختی قرآن کمک می‌کند.

٤. مبانی مفهومی و روش‌شناختی کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن

مفاهیم و چارچوب نظری این پژوهش، بر پایه اعجاز جامعه‌شاختی قرآن و دیدگاه‌های کارن آرمسترانگ استوار است. اعجاز جامعه‌شاختی به تأثیرات عاطفی، شناختی و وجودی آیات بر روان انسان اشاره دارد. آرمسترانگ قرآن را متنی زنده و واکنشی می‌داند که با مخاطب گفت‌وگو می‌کند. این چارچوب، با تلفیق نظریه‌های جامعه‌شاختی دین و تفاسیر اسلامی، به تحلیل تطبیقی این تأثیرات می‌پردازد.

الف) مفهوم‌شناسی «خوانش روان‌شناختی» آیات قرآن در مطالعات تفسیری معاصر

اعجاز جامعه‌شناختی قرآن، به‌عنوان یکی از ابعاد نوین اعجاز، به اثرگذاری بی‌بدیل این کتاب الهی بر روان، عواطف و رفتار انسان‌ها اشاره دارد که فراتر از توان بشری و در راستای هدایت الهی عمل می‌کند. این مفهوم که در مطالعات قرآنی معاصر به‌تدریج برجسته شده، بر تأثیرات عمیق شناختی، عاطفی و وجودی آیات بر مخاطب تمرکز دارد. از منظر اسلامی، اعجاز جامعه‌شناختی را می‌توان توانایی قرآن در ایجاد تحولات عمیق در روان فردی و جمعی، برانگیختن احساسات متعالی نظیر خوف، رجاء و محبت الهی و هدایت انسان به‌سوی کمال معنوی دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۴۸/۱). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تأکید می‌کند که قرآن، به‌عنوان «هدی للناس» (بقره/۱۸۵)، نه‌تنها راهنمای عقلانی، بلکه محرکی برای تحولات روانی و معنوی است که در عمق جان مخاطب نفوذ می‌کند.

در منابع تفسیری، اعجاز جامعه‌شناختی به‌عنوان بخشی از هدایت الهی معرفی‌شده است. به‌عنوان‌مثال، مکارم شیرازی در تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ :۲۰/۲) بیان می‌دارد که آیات قرآنی، با ایجاد تعادل میان خوف و رجاء، روان انسان را از اضطراب و ناامیدی به‌سوی آرامش و اطمینان سوق می‌دهند. این ویژگی که در آیاتی نظیر «أَلا بِذِكرِ اللَّهِ تَطمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) متجلی است، نشان‌دهنده ظرفیت بی‌همتای قرآن در تأثیرگذاری بر قلب و ذهن است. از منظر خاورشناسان، کارن آرمسترانگ قرآن را متنی «زنده و واکنشی» توصیف می‌کند که قادر است تجربه‌های عاطفی و وجودی عمیقی در مخاطب ایجاد کند، (Armstrong, Karen, ۲۰۰۶: ۴۹) هرچند این دیدگاه بیشتر بر جنبه‌های تجربی و کمتر بر مبانی اعتقادی اسلامی متمرکز است.

ب) تمایز کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن از خوانش‌های بلاغی، علمی و بیانی

اعجاز روان‌شناختی، گرچه با دیگر ابعاد اعجاز قرآن پیوند دارد، ازنظر ماهیت و کارکرد از آن‌ها متمایز است. اعجاز بلاغی که در آثار متقدمان نظیر سیوطی در الإتقان فی علوم القرآن (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۴) و جرجانی در «دلائل الإعجاز» (جرجانی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲۵) بررسی‌شده، بر فصاحت و بلاغت کلام قرآن، ساختار لفظی و زیبایی‌های ادبی آن تأکید دارد. این بعد، به ناتوانی بشر در مشابه‌سازی با سبک و سیاق قرآن اشاره می‌کند (بقره/۲۳). به‌عنوان‌مثال، سیوطی فصاحت

قـرآن را در انتخـاب واژگان، ترکیـب عبـارات و هماهنگـی صوتـی بی‌نظیر می‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱ ق:۱۲۰).

اعجـاز علمـی که در آثار معاصرانی چون معرفت (معرفـت، ۱۳۸۷ش: ۲۸) و فیاض (فیـاض، ۱۳۸۹ش: ۱۲۶) موردتوجـه قرارگرفتـه، بر انطباق آیات قرآنی با کشـفیات علمی مدرن، مانند توصیف مراحل خلقت جنین (مؤمنون/۱۲-۱۴) یا حرکت زمین (نمل/۸۸)، تمرکز دارد. این بعد، به‌ویژه در مواجهه با شبهات خاورشناسانی چون نولدکه که قرآن را متأثر از متون پیشـین می‌دانسـتند، برجسته شده است. معرفت تأکیـد می‌کنـد کـه اعجـاز علمی، گواهـی بر الهـی بودن قـرآن در عصر علم اسـت (معرفت، ۱۴۱۸ ق:۴۵).

اعجـاز بیانـی کـه در تفاسـیر کلاسـیک ماننـد مجمع‌البیـان طبرسـی (۱۳۷۲ ش) و التفسـیر الکبیـر فخـر رازی (۱۴۲۰ ق) بررسی‌شـده، بـه توانایـی قـرآن در انتقـال مفاهیم عمیق الهی با زبانی ساده و درعین‌حال جامع اشاره دارد. فخر رازی (۱۴۲۰ ق:۲۰۰/۱) بیان می‌دارد که قرآن با بیانی موجز، معانی گسترده‌ای را منتقل می‌کند که عقل و قلب را هم‌زمان مخاطب قرار می‌دهد.

در مقابـل، اعجـاز جامعه‌شـاختی بـر تأثیـرات عاطفـی، شـناختی و رفتـاری آیـات متمرکـز اسـت. این بعد، به چگونگی برانگیختن احساسـاتی نظیـر آرامش، امید و انگیـزه در مخاطـب می‌پردازد. به‌عنوان‌مثال، مطهـری در «جهاد در قرآن» تأکید می‌کنـد کـه آیات قرآنی، مانند «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق/۲)، با ایجاد امید و انگیزه، روان انسان را به‌سوی استقامت و تحول سوق می‌دهند. (مطهری، ۱۳۶۸ ش:۶۴)

جیمـز تجربـه دینی را حالتی می‌داند که در آن فرد احسـاس وحـدت با امر متعالی را تجربـه می‌کنـد، حالتی کـه در مواجهه با آیـات قرآنی مانند «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شـرح/۶) به‌وضوح قابل‌مشـاهده است. در منابع اسلامی، عباس عقاد در حقائق الإسلام وأباطیـل خصومـه (عقـاد، ۱۴۱۲ق: ۲۵) بـه نقـش آیـات در برانگیختـن احساسـات متعالـی و ایجـاد انگیزه بـرای عمل صالح اشاره‌کرده اسـت. این تمایز نشان می‌دهد که اعجاز روان‌شناختی، برخلاف ابعاد دیگر، به‌جای ساختار لفظی یـا محتـوای علمی، بـر فرایندهـای درونـی و تحول‌آفریـن در روان مخاطب تمرکز دارد.

به باور نگارنده، اعجاز جامعه‌شـاختی قرآن صرفاً به معنای «تأثیرگذاری روحی» مانند آنچه در هنر یا ادبیات بشـری رخ می‌دهد نیسـت، بلکه پدیده‌ای یگانه و فوق‌بشـری اسـت که در ماهیـت و غایت با سـایر متون تفاوت بنیـادی دارد. هر

متن بلیغ یا موسیقی زیبا می‌تواند هیجان یا آرامش ایجاد کند؛ اما اثرگذاری قرآن از دو ویژگی متمایز بهره‌مند است که آن را در حوزه اعجاز قرار می‌دهد: اول، منشأ وحیانی و اتصال به علم و حکمت الهی؛ دوم، هدایت‌گری غایت‌مند و هدفمند به‌سوی کمال معنوی و سعادت اخروی. این دو عنصر باعث می‌شود که تجربه روانی حاصل از قرآن نه زودگذر و سطحی، بلکه عمیق، پایدار و تحول‌آفرین باشد.

از منظر قرآن، این اثرگذاری بخشی جدایی‌ناپذیر از مأموریت الهی آن به‌عنوان «شِفاءٌ لِما فِي الصُّدُورِ» (یونس/۵۷) و «وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (نمل/ ۷۷) است؛ یعنی تجربه‌ای که روان، عاطفه و اراده انسان را به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که درنهایت به ایمان، عمل صالح و تعالی شخصیت بینجامد. این فرایند، به دلیل ترکیب بی‌همتای پیام وحی، ساختار بلاغی و موسیقایی و حقیقت محتوایی آن، غیرقابل تقلید است؛ نه شاعر جاهلی و نه فیلسوف مدرن توان بازآفرینی تأثیری با این عمق و پایداری را دارند؛ زیرا چنین اثری مستلزم اتصال به حقیقت مطلق و احاطه بر فطرت انسانی است.

همچنین، ویژگی دیگری که اعجاز جامعه‌شاختی را از آثار صرفاً هنری یا ادبی متمایز می‌کند، هم‌زمانی اثرگذاری بر ساحت‌های متنوع شخصیت انسان است؛ قرآن نه‌تنها هیجان مثبت یا آرامش ایجاد می‌کند، بلکه شبکه باورها و ارزش‌های مخاطب را دگرگون ساخته و رفتار و سبک زندگی او را اصلاح می‌کند. این ترکیب اثر شناختی، عاطفی و رفتاری که با پیام وحی هماهنگ است، نمونه بارزی از سنخ اعجاز است که در علوم شناختی جدید نیز به‌عنوان اثر تحول‌آفرین کامل شناخته می‌شود.

بنابراین، آنچه در اعجاز جامعه‌شاختی مطرح می‌شود، فراتر از «تحت تأثیر قرار گرفتن» است؛ بلکه یک تجربه هدایت‌شده و هدفمند با منشأ الهی است که به‌گونه‌ای در ساختار و محتوای قرآن تنیده شده که هر مرحله‌اش با غرض نهایی هدایت، تزکیه و تربیت هماهنگ است. این حقیقت، اعجاز جامعه‌شاختی را هم‌ردیف با اعجاز بیانی و علمی، اما در سطحی عمیق‌تر و وجودی‌تر، در زمره دلایل ابدی الهی بودن قرآن قرار می‌دهد.

ج) چارچوب معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی کارکردهای جامعه‌شاختی قرآن

کارن آرمسترانگ، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دین‌پژوهان و خاورشناسان معاصر، جایگاهی ویژه در مطالعات ادیان ابراهیمی و به‌ویژه اسلام دارد. او متولد سال ۱۹۴۴ در انگلستان، پس از تجربه‌ای شخصی در زندگی رهبانی

مسیحی، به مطالعه ادیان روی آورد و به شهرتی جهانی دست‌یافت. تحصیلات او در دانشگاه آکسفورد در رشته ادبیات انگلیسی و تمرکز بعدی‌اش بر تاریخ ادیان، او را به پژوهشگری تبدیل کرد که با نگاهی تطبیقی و میان‌رشته‌ای به بررسی متون دینی می‌پردازد. آرمسترانگ که ابتدا به‌عنوان منتقد نهادهای دینی شناخته می‌شد، به‌تدریج رویکردی همدلانه‌تر به ادیان، به‌ویژه اسلام، اتخاذ کرد و قرآن را متنی پویا و تأثیرگذار در ساحت‌های عاطفی و معنوی معرفی نمود. آثار او که بیش از بیست کتاب و صدها مقاله را شامل می‌شود، نشان‌دهنده تلاش برای فهم ادیان در بستر تاریخی و فرهنگی آن‌هاست. او در آثار خود، به‌ویژه در تحلیل قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص)، بر نقش این متون در ایجاد تحولات روانی و اجتماعی تأکید دارد و آن‌ها را نه صرفاً متونی الهیاتی، بلکه منابعی برای گفت‌وگوی انسانی و معنوی می‌داند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۱۵).

روش‌شناسی آرمسترانگ که عمدتاً هرمنوتیکی و تاریخی است، ریشه در تلاش برای فهم متون دینی در چارچوب تجربه‌های انسانی و زمینه‌های تاریخی آن‌ها دارد. او با بهره‌گیری از رویکرد هرمنوتیکی، به دنبال کشف معانی عمیق‌تر متون دینی، به‌ویژه قرآن، در تعامل با مخاطب است. این روش که متأثر از نظریه‌پردازانی چون هانس-گئورگ گادامر است، بر این اصل استوار است که فهم یک متن دینی بدون در نظر گرفتن بستر تاریخی و فرهنگی آن ناقص خواهد بود. آرمسترانگ قرآن را در بستر جامعه عرب جاهلی بررسی می‌کند و معتقد است که آیات قرآنی، با زبانی شاعرانه و ریتمیک، پاسخی مستقیم به نیازهای روانی و اجتماعی آن جامعه بوده‌اند (Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۸۹) او تأکید دارد که قرآن، به‌عنوان کلامی زنده، نه‌تنها با مخاطبان اولیه خود، بلکه با خوانندگان امروزی نیز وارد گفت‌وگویی عاطفی و معنوی می‌شود. این رویکرد تاریخی، گرچه به فهم بهتر زمینه‌های نزول آیات کمک می‌کند، گاه به دلیل تأکید بیش‌ازحد بر جنبه‌های بشری و فرهنگی، از توجه به مبانی الهی و متافیزیکی قرآن که در تفاسیر اسلامی مانند تفسیر المیزان برجسته است، غفلت می‌ورزد(طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۵۰/۱).

جهت‌گیری فکری آرمسترانگ با جریان‌های معنویت‌گرای مدرن پیوند عمیقی دارد. او، به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته در گفت‌وگوی ادیان، به ترویج مفهوم «همدلی دینی» پرداخته و بر ضرورت بازگشت به معنویت در جهانی سکولار تأکید کرده است. این نگاه که متأثر از جریان‌های عرفانی

و معنویت‌گرای قرن بیستم است، قرآن را نه صرفاً متنی الهیاتی، بلکه منبعی برای تجربه‌های وجودی و عرفانی می‌داند. آرمسترانگ در تحلیل قرآن، بر آیاتی مانند «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) تمرکز دارد و آن‌ها را نمونه‌هایی از ظرفیت قرآن در ایجاد آرامش روانی و پیوند با امر متعالی معرفی می‌کند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۷۲).

بااین‌حال، این رویکرد که گاه به همسان‌سازی ادیان منجر می‌شود، با انتقاداتی از سوی اندیشمندان اسلامی مانند مطهری مواجه شده که معتقدند چنین نگاهی، ویژگی‌های متمایز و الهی قرآن را کم‌رنگ می‌سازد (مطهری، ۱۳۶۸ ش:۴۵).

باوجود تأثیرگذاری آثار آرمسترانگ، رویکرد او با نقدهای متعددی از سوی پژوهشگران اسلامی و حتی برخی خاورشناسان مواجه شده است. از منظر اسلامی، برخی استدلال می‌کنند که تحلیل‌های آرمسترانگ، هرچند همدلانه‌تر از خاورشناسان همچنان تحت تأثیر پیش‌فرض‌های فرهنگی غربی است و به جنبه‌های الهیاتی و اعتقادی قرآن، مانند مفهوم وحی در تفاسیر کلاسیک (طبری، ۱۴۱۲ ق:۳۰/۱)، توجه کافی ندارد. به‌عنوان‌مثال، تأکید بیش‌ازحد آرمسترانگ بر بستر تاریخی و اجتماعی قرآن، گاه به ساده‌سازی مفاهیم پیچیده الهیاتی مانند «اعجاز» منجر شده و آن را به سطح تأثیرات روانی و اجتماعی تقلیل می‌دهد. علاوه بر این، شاکر و موسوی مقدم (۱۳۹۳ ش) در مقاله «نقد تحلیل پدیدارشناسانه وات از وحی قرآن» رویکردهای هرمنوتیکی خاورشناسان را به دلیل عدم توجه به مبانی اعتقادی اسلامی نقد کرده‌اند، نقدی که به آرمسترانگ نیز قابل‌تعمیم است. این نقدها نشان می‌دهند که گرچه آرمسترانگ در معرفی قرآن به مخاطبان غربی نقش مهمی ایفا کرده، اما رویکرد او نیازمند بازنگری و تکمیل با دیدگاه‌های اسلامی است.

رویکرد آرمسترانگ، باوجود کاستی‌ها، از منظر اعجاز جامعه‌شاختی قرآن بصیرت‌هایی ارزشمند ارائه می‌دهد. او در تحلیل آیات، به‌ویژه آیاتی که بر آرامش و امید تأکیددارند، مانند «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح/۶)، به تأثیرات عاطفی و روانی این آیات بر مخاطب توجه نشان داده و آن‌ها را ابزاری برای ایجاد تحول در روان انسان می‌داند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۸۰).

این دیدگاه، گرچه با تحلیل‌های اسلامی مانند آنچه در تفسیر نمونه مکارم شیرازی (۱۳۷۴ ش:۲۵/۲) آمده همخوانی دارد، اما به دلیل فقدان پیوند با مبانی اعتقادی، از عمق و جامعیت تحلیل‌های اسلامی برخوردار نیست. برای

مثال، مکارم شیرازی تأکید می‌کند که اثرگذاری روانی قرآن ریشه در الهی بودن آن دارد، درحالی‌که آرمسترانگ این اثرگذاری را بیشتر به ساختار زبانی و بستر تاریخی نسبت می‌دهد. این تفاوت، ضرورت تطبیق دیدگاه‌های آرمسترانگ با نظریه‌های اسلامی را برجسته می‌سازد تا چارچوبی جامع‌تر برای فهم اعجاز جامعه‌شاختی قرآن ارائه شود.

۵. هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و کارکردهای جامعه‌شاختی قرآن

کارن آرمسترانگ، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دین‌پژوهان معاصر، با رویکردی هرمنوتیکی و تاریخی به قرآن می‌نگرد و آن را نه‌تنها متنی الهیاتی، بلکه اثری زنده و تأثیرگذار در ساحت جامعه‌شاختی و عاطفی مخاطب می‌داند. دیدگاه او که متأثر از جریان‌های معنویت‌گرای مدرن است، بر ظرفیت قرآن در ایجاد تحولات عمیق روانی و معنوی تأکید دارد. آرمسترانگ در آثار خود، قرآن را متنی پویا معرفی می‌کند که با مخاطب وارد گفت‌وگویی عاطفی و وجودی می‌شود (Armstrong, Karen, ۲۰۰۶, p ۴۷). این بخش، با تحلیل دیدگاه‌های آرمسترانگ، به بررسی استنادات او به تجربه روانی مخاطب، مفهوم قرآن به‌عنوان متنی زنده و واکنشی و تأکیدش بر ساحت عاطفی و تجربی وحی می‌پردازد. هدف، تبیین نقاط قوت و کاستی‌های این دیدگاه در مقایسه با نظریه‌های اسلامی است.

الف) جایگاه فکری، پیش‌فرض‌ها و تبعات روش‌شناختی در تفسیر متن مقدس از دیدگاه کارن آرمسترانگ

کارن آرمسترانگ در تحلیل خود از قرآن، بر تأثیرات روانی و عاطفی آیات قرآنی بر مخاطبان اولیه و معاصر تأکید دارد. او معتقد است که قرآن، به‌عنوان متنی زنده، با زبانی شاعرانه و ریتمیک، توانایی برانگیختن احساسات عمیق نظیر آرامش، امید و حس وحدت با امر متعالی را داراست (Armstrong, Karen, ۲۰۰۶, p ۵۳). آرمسترانگ در بررسی تجربه روانی مخاطبان عرب جاهلی، استدلال می‌کند که آیات قرآنی، مانند «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح/۶)، با ایجاد احساس امید و اطمینان، نقشی کلیدی در تحول روانی و اجتماعی جامعه عرب ایفا کردند. این آیه، با تأکید بر همراهی سهولت با دشواری، به مخاطب اطمینان می‌داد که چالش‌های زندگی گذرا هستند و این پیام، به‌ویژه در بستر دشوار جاهلیت، اثر عاطفی عمیقی بر جای می‌گذاشت (Armstrong, ۲۰۰۶: ۸۰). وی با تکیه بر رویکرد هرمنوتیکی، قرآن را متنی می‌داند که فراتر از محتوای الهیاتی، با روان مخاطب تعامل می‌کند. او به آیاتی مانند «أَلَا بِذِكْرِ

اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) اشاره می‌کند و آن‌ها را نمونه‌هایی از ظرفیت قرآن در ایجاد آرامش روانی می‌شمارد. ازنظر او، این آیات با برانگیختن حس نزدیکی به خدا، مخاطب را به تجربه‌ای عرفانی و وجودی سوق می‌دهند که فراتر از تحلیل‌های عقلی است (Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۸۹).

بااین‌حال، تحلیل آرمسترانگ از منظر اسلامی کاستی‌هایی دارد. او، به دلیل تأکید بر بستر تاریخی و اجتماعی، کمتر به ماهیت الهی قرآن توجه می‌کند. در تفاسیر اسلامی، اثرگذاری روانی آیات به وحیانی بودن آن‌ها نسبت داده می‌شود، نه صرفاً به ساختار زبانی یا بستر فرهنگی (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۴۵/۱۱؛ طوسی، ۱۴۰۹:۳/ ۱۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق:۳/ ۲۳۶). برای مثال، طباطبایی تأکید می‌کند که آرامش‌بخشی آیه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» ریشه در ارتباط متافیزیکی با خدا دارد، نه صرفاً در زیبایی لفظی. آرمسترانگ، در مقابل، این اثرگذاری را به‌عنوان پاسخی به نیازهای روانی جامعه عرب تحلیل می‌کند که این دیدگاه، گرچه بصیرت‌هایی در باب زمینه‌های نزول ارائه می‌دهد، اما از عمق الهیاتی تحلیل‌های اسلامی برخوردار نیست.

علاوه بر این، آرمسترانگ در تحلیل خود به نقش آیات در ایجاد انگیزه برای عمل صالح کمتر توجه دارد. در منابع اسلامی، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:۲۵/۲، سیدقطب، ۳۲۱/۱۴۱۲:۴)، آیاتی مانند «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق/۲) نه‌تنها آرامش‌بخش، بلکه محرکی برای رفتارهای اخلاقی و استقامت در برابر سختی‌ها معرفی می‌شوند. آرمسترانگ، با تمرکز بر جنبه‌های عاطفی و وجودی، این بُعد عملی را کمتر موردتوجه قرار می‌دهد که این امر تحلیل او را از جامعیت نظریه‌های اسلامی دور می‌سازد. بااین‌وجود، تأکید او بر تجربه روانی مخاطب، دریچه‌ای نو به فهم اعجاز جامعه‌شاختی گشوده و زمینه را برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای میان جامعه‌شاختی دین و مطالعات قرآنی فراهم کرده است.

ب) تجربه روانی مخاطب در مواجهه با متن قرآن از منظر آرمسترانگ

کارن آرمسترانگ در آثار خود، قرآن را نه‌تنها متنی ایستا، بلکه اثری «زنده و واکنشی» می‌داند که با مخاطب در بسترهای تاریخی و فرهنگی مختلف وارد گفت‌وگو می‌شود. او معتقد است که قرآن، با زبان پویا و ساختار چندلایه‌اش، توانایی انطباق با نیازهای روانی و معنوی مخاطبان را دارد. این ویژگی، ازنظر آرمسترانگ، به قرآن امکان می‌دهد تا در هر دوره و فرهنگی، پاسخگوی مسائل وجودی انسان باشد. او در تحلیل خود، به آیاتی مانند «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ

لِلذِّكرِ» (قمر/۱۷) اشاره می‌کند که بر سهولت فهم و تأثیرگذاری قرآن تأکیددارند. این آیه، به باور او، نشان‌دهنده ظرفیت قرآن برای تعامل فعال با مخاطب است، به‌گونه‌ای که معانی آن در هر زمان بازتفسیر می‌شوند (Armstrong, ۲۰۰۶, : ۹۲).

آرمسترانگ، با تکیه‌بر مفهوم «زنده‌بودن» متن، استدلال می‌کند که قرآن فراتر از یک سند تاریخی، متنی است که با مخاطب هم‌صحبت می‌شود و به نیازهای عاطفی و معنوی او پاسخ می‌دهد. او به نقش آیات در ایجاد حس همدلی و همراهی با مخاطب اشاره می‌کند. برای مثال، آیه «قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (توبه/۵۱) را نمونه‌ای از گفت‌وگوی مستقیم قرآن با مخاطب می‌داند که اعتماد به قضا و قدر الهی را تقویت می‌کند (Armstrong, ۱۹۹۳, : ۱۹۷). این ویژگی واکنشی، به‌ویژه در فرهنگ شفاهی عرب که در آن آیات به‌صورت شنیداری دریافت می‌شدند، اثر عمیقی بر جای می‌گذاشت. آرمسترانگ این تعامل را با نظریه‌های هرمنوتیکی گادامر هم‌سو می‌داند که در آن معنا در گفت‌وگوی میان متن و مخاطب شکل می‌گیرد (Gadamer, ۱۹۷۵, :۲۹۳).

بااین‌حال، دیدگاه آرمسترانگ از منظر اسلامی نیازمند نقد است. مفسران اسلامی، مانند زمخشری در الکشاف (زمخشری، ۱۴۰۷ ق:۱۱۲/۴؛ ابن عاشور، بی‌تا:۳/ ۲۶۸؛ ابن عربی، ۱۴۱۸:۲/ ۴۱۲) تأکیددارند که زنده‌بودن قرآن به ماهیت وحیانی و هدایت ابدی آن بازمی‌گردد، نه صرفاً به انعطاف‌پذیری زبانی یا فرهنگی. آرمسترانگ، با تمرکز بر بستر تاریخی و روان‌شناختی، کمتر به این بعد متافیزیکی توجه نشان می‌دهد. او قرآن را به‌عنوان متنی می‌بیند که به نیازهای اجتماعی و عاطفی پاسخ می‌دهد، اما این تحلیل ممکن است جنبه‌های الهیاتی، مانند نقش قرآن به‌عنوان معجزه کلامی الهی را کم‌رنگ کند.

از سوی دیگر، تأکید آرمسترانگ بر واکنش‌پذیری قرآن، با دیدگاه‌های برخی پژوهشگران مدرن دین، مانند نصر حامد ابوزید، همخوانی دارد. ابوزید در مفهوم النص استدلال می‌کند که قرآن متنی است که در تعامل با مخاطب معانی جدیدی تولید می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۰ :۴۵). این دیدگاه، اگرچه از منظر اسلامی جنجالی است، به تحلیل آرمسترانگ شباهت دارد. بااین‌وجود، آرمسترانگ کمتر به جنبه‌های عملی و اخلاقی این واکنش‌پذیری، مانند تأثیر آیات بر رفتار اجتماعی (مانند تشویق به عدالت در آیه «يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»؛ نساء/۱۳۵)، توجه نشان می‌دهد. این کاستی، تحلیل او را از جامعیت نظریه‌های اسلامی دور می‌کند، اما درعین‌حال،

برداشت او از قرآن به‌عنوان متنی پویا، دریچه‌ای نو برای فهم اعجاز جامعه‌شاختی و فرهنگی آن گشوده است.

ج) قرآن به‌مثابه متنی پویا و واکنشی در خوانش هرمنوتیکی آرمسترانگ

کارن آرمسترانگ در آثار خود، بر ساحت عاطفی و تجربی پیام وحی در قرآن تأکید ویژه‌ای دارد. او معتقد است که قرآن، فراتر از ارائه دستورات اخلاقی یا الهیاتی، تجربه‌ای درونی و عاطفی را در مخاطب برمی‌انگیزد که به حس نزدیکی با امر متعالی منجر می‌شود. آرمسترانگ، با استناد به آیاتی مانند «إِذَا تُتْلَى عَلَيهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيا» (مریم/۵۸)، استدلال می‌کند که تلاوت قرآن در مخاطبان اولیه، واکنش‌های عاطفی عمیقی مانند گریه و سجده ایجاد می‌کرد. این واکنش‌ها، به باور او، نشان‌دهنده قدرت قرآن در لمس عمیق‌ترین لایه‌های روان انسان است (Armstrong, ۲۰۰۶, : ۸۵).

آرمسترانگ، با رویکردی هرمنوتیکی، تأکید می‌کند که قرآن به‌عنوان متنی عاطفی، نه‌تنها ذهن مخاطب را درگیر می‌کند، بلکه قلب او را نیز به لرزه درمی‌آورد. او به آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يخْشَوْنَ رَبَّهُمْ» (زمر/۲۳) اشاره دارد که به تأثیر جسمانی و عاطفی آیات بر مؤمنان اشاره می‌کند. ازنظر او، این تأثیرات که شامل لرزش پوست و آرامش قلب است، نشان‌دهنده تجربه‌ای عرفانی است که در فرهنگ شفاهی عرب، به دلیل تلاوت موسیقایی آیات، شدت بیشتری داشت (Armstrong, ۱۹۹۳ : ۱۹۱). این دیدگاه با نظریه‌های جامعه‌شاختی دین، مانند دیدگاه کارل یونگ همخوانی دارد که تجربه دینی را به‌عنوان مواجهه با ناخودآگاه جمعی و امر قدسی توصیف می‌کند (Jung, ۱۹۳۸: ۴۵).

از منظر آرمسترانگ، ساحت تجربی وحی در قرآن به مخاطب امکان می‌دهد تا از طریق تلاوت یا تأمل در آیات، با واقعیتی متعالی ارتباط برقرار کند. او به تجربه پیامبر اکرم (ص) در غار حرا اشاره می‌کند و آن را لحظه‌ای عاطفی و وجودی می‌داند که نه‌تنها پیامبر، بلکه مخاطبان بعدی را نیز به تجربه‌ای مشابه دعوت می‌کند. این نگاه، قرآن را به متنی تبدیل می‌کند که فراتر از زمان و مکان، با عواطف انسانی پیوند می‌خورد. بااین‌حال، این تحلیل از منظر اسلامی کاستی‌هایی دارد. مفسران اسلامی تأکیددارند که اثر عاطفی آیات، نتیجه ارتباط مستقیم با خدا به‌عنوان منشأ وحی است، نه صرفاً ویژگی‌های زبانی یا روانی متن (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق:۶۷/۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۱۸ :۴/ ۲۶۹)؛ اما آرمسترانگ، با تمرکز بر بستر فرهنگی و عاطفی، این بعد الهیاتی را کم‌رنگ می‌کند.

علاوه بر این، آرمسترانگ کمتر به جنبه‌های عملی ناشی از این تجربه عاطفی، مانند تأثیر آیات بر رفتارهای اجتماعی یا اخلاقی، توجه نشان می‌دهد. از منظر مفسران اسلامی آیات عاطفی مانند آیه ۵۸ سوره مریم، به‌عنوان انگیزه‌ای برای عبادت و تقوا معرفی می‌شوند (عیاشی، ۱۳۸۰ ش:۱۲۳/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق:۲/ ۲۳۶)، آرمسترانگ، با تأکید بر جنبه‌های درونی، این بُعد عملی را کم‌اهمیت می‌انگارد. بااین‌وجود، تحلیل او با برجسته کردن ساحت عاطفی وحی، به فهم اعجاز جامعه‌شاختی قرآن کمک کرده و گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای میان مطالعات قرآنی و جامعه‌شاختی دین را تقویت می‌کند.

تحلیل و ارزیابی: آرمسترانگ درک قابل‌توجهی از تجربه روانی قرآن ارائه می‌دهد، اما چارچوب فکری او در دونقطه‌ی کلیدی با مبانی اسلامی واگراست. نخست، در تحلیل او بُعد وحیانی اثرگذاری آیات، به ساختار زبانی و شرایط فرهنگی تقلیل می‌یابد؛ حال‌آنکه در منطق قرآن، تأثیر آرامش‌بخش، انگیزه‌بخش و تحول‌آفرین آن مستقیماً ناشی از اتصال به منبع لایتناهی علم و رحمت الهی است. این تفاوت ظریف، معنای اعجاز را از «پدیده زیبایی‌شناختی» به «نشانه الهی غیرقابل تقلید» ارتقا می‌دهد. دوم، آرمسترانگ گرچه به تأثیرات عاطفی و وجودی ایمان دارد، اما کم‌تر به جنبه عملیاتی و اخلاقی آن توجه کرده است. در سنت اسلامی، تجربه روانی آیات ابزاری برای تغییر رفتار، استقامت در برابر فساد و رشد اخلاقی است، نه صرفاً نوعی تجربه شهودی فردی. به‌بیان‌دیگر، اگر پیام آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» صرفاً با زبان امید تحلیل شود، بخشی از حقیقت آن‌که محرک عمل تقوایی و دگرگونی اجتماعی است، مغفول می‌ماند. ازاین‌رو، رویکرد آرمسترانگ باید با چارچوبی تکمیلی تلفیق شود که پیوند سه‌گانه «وحیانی‌بودن – تأثیر روانی – تحول عملی» را توضیح دهد. این پیوند اثبات می‌کند که اثرگذاری قرآن نه محصول تصادف فرهنگی که نتیجه طراحی الهی برای هدایت و تربیت انسان است و همین امر است که توانی همیشگی و فرازمانی به آن می‌بخشد.

٦. کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن در تفسیر الهیاتی اسلامی

نظریه‌های نوین اعجاز جامعه‌شاختی قرآن، رویکردهای میان‌رشته‌ای هستند که با بهره‌گیری از جامعه‌شاختی مدرن و علوم شناختی، به بررسی تأثیرات عمیق آیات بر ذهن و روان انسان می‌پردازند. این نظریه‌ها، از واکنش‌های ذهنی و عاطفی تا رمزگذاری شناختی و اثرگذاری وجودی، قرآن را به‌عنوان متنی چندبُعدی معرفی می‌کنند که فراتر از جنبه‌های زبانی و الهیاتی، با

ساختارهای روانی انسان تعامل می‌کند. این بخش، با تحلیل این نظریه‌ها، به تبیین چگونگی تأثیر قرآن بر تحولات روانی، تقویت تاب‌آوری و ایجاد معنا در زندگی مخاطبان می‌پردازد. مقایسه این دیدگاه‌ها با تفاسیر سنتی اسلامی، مانند المیزان، نشان‌دهنده ظرفیت قرآن برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای است.

الف) رویکردهای معاصر تفسیر اسلامی در تبیین کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن

نظریه‌های نوین اعجاز جامعه‌شاختی قرآن، با بهره‌گیری از علوم شناختی و جامعه‌شاختی ، ابعاد جدیدی از تأثیرات این متن مقدس را کاوش می‌کنند. نظریه «واکنش ذهنی» بر این فرض استوار است که آیات قرآنی، مانند «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح/۶)، با ایجاد الگوهای عاطفی مثبت، تاب‌آوری روانی را تقویت می‌کنند. این نظریه که در آثار روان‌شناسان دینی مانند پرگمنت (Pargament, ۲۰۰۷ : ۶۵) بررسی‌شده، نشان می‌دهد که پیام‌های قرآنی با کاهش اضطراب و تقویت امید، به تنظیم عاطفی کمک می‌کنند. این آیه، با تأکید بر گذرا بودن سختی‌ها، به مخاطب انگیزه‌ای برای استقامت می‌دهد.

نظریه «رمزگذاری شناختی» بر چگونگی پردازش آیات در ذهن انسان تمرکز دارد. پژوهشگرانی مانند توماس هوفمن (Hoffmann, ۲۰۱۲ : ۱۱۲) استدلال می‌کنند که ساختار تکراری و ریتمیک آیات، مانند «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (بقره/۲۰۱)، با ایجاد الگوهای شناختی ماندگار، در حافظه بلندمدت مخاطب نقش می‌بندد. این رمزگذاری، به‌ویژه در فرهنگ شفاهی، به حفظ و انتقال معانی کمک کرده و تجربه‌ای عمیق از حضور معنوی ایجاد می‌کند. این دیدگاه با تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۸۹/۲) همخوانی دارد که تأکید می‌کند تکرار آیات، به درک عمیق‌تر هدایت الهی منجر می‌شود.

از منظر اسلامی، تفاسیر سنتی مانند تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:۴۵/۲۲) بر بعد وحیانی این اثرگذاری تأکیددارند و آن را به ارتباط با خدا نسبت می‌دهند، نه صرفاً سازوکارهای روانی. بااین‌حال، نظریه‌های نوین، با تحلیل علمی تأثیرات قرآن، مکمل این دیدگاه‌ها هستند. برای مثال، پژوهش‌های جامعه‌شاختی مثبت‌گرا (Seligman, ۲۰۱۱ : ۷۸) نشان می‌دهند که متون دینی مانند قرآن، با ایجاد حس انسجام و امید، بهزیستی روانی را ارتقا می‌دهند. این دیدگاه‌ها، اگرچه از منظر اسلامی ممکن است ناقص تلقی شوند، اما با ارائه شواهد تجربی، به فهم اعجاز جامعه‌شاختی قرآن غنا می‌بخشند و زمینه را برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای فراهم می‌کنند.

ب) تحلیل نمونه‌ای آیات مؤثر بر روان فردی و اجتماعی در تفاسیر اسلامی

کارن آرمسترانگ در آثار خود، بر تأثیر جامعه‌شناختی آیات قرآنی بر فرد و جامعه تأکید دارد و آن‌ها را ابزارهایی برای تحول عاطفی و اجتماعی می‌داند. او آیات خوف، مانند «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۸) را نمونه‌ای از ایجاد حس مسئولیت‌پذیری فردی می‌داند که با برانگیختن ترس از عواقب، مخاطب را به تأمل وامی‌دارد(Armstrong, ۲۰۰۶: ۸۸) این آیات، به باور او، با تحریک وجدان، رفتارهای اخلاقی را تقویت می‌کنند. از سوی دیگر، آیات بشارت، مانند «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ» (بقره/۲۵)، با ایجاد امید و انگیزه، روان جمعی را به‌سوی انسجام و همکاری سوق می‌دهند(Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۹۵).

آیات قصص، مانند داستان حضرت یوسف در سوره یوسف، از منظر آرمسترانگ، با روایت‌های دراماتیک خود، همدلی و تأمل را در مخاطب برمی‌انگیزند. او معتقد است این داستان‌ها، با نمایش پیروزی بر سختی‌ها، تاب‌آوری روانی را تقویت می‌کنند. برای مثال، آیه «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۹۰) پیامی از استقامت و پاداش الهی ارائه می‌دهد که در بستر جاهلیت، امید را در جامعه تقویت می‌کرد. آرمسترانگ این روایت‌ها را به‌عنوان الگوهایی برای فهم معنا در زندگی معرفی می‌کند(Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۰). همچنین، آیات حکمت عملی، مانند «وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» (قصص/۷۷)، ازنظر او، مخاطب را به‌سوی رفتارهای اخلاقی و اجتماعی هدایت می‌کنند که به انسجام جمعی کمک می‌کند.

از منظر اسلامی، تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:۱۵۰/۱) این آیات را فراتر از اثر روانی، ابزاری برای ارتباط با خدا می‌داند. بااین‌حال، تحلیل آرمسترانگ با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی مدرن، مانند نظریه تنظیم عاطفی گراس (Gross, ۱۹۹۸, p. ۲۷۵)، همخوانی دارد که بر نقش متون دینی در مدیریت احساسات تأکید می‌کند. علاوه بر این، پژوهش‌های اخیر در جامعه‌شناختی دین، مانند کار کوئنیگ (Koenig, ۲۰۱۲: ۵۶)، نشان می‌دهند که آیات قصص و بشارت، با ایجاد حس تعلق و معنا، سلامت روانی را ارتقا می‌دهند. آرمسترانگ، اگرچه به بعد الهیاتی کمتر توجه دارد، اما با تحلیل تأثیرات روانی این آیات، به فهم اعجاز جامعه‌شناختی قرآن کمک کرده است.

ج) نسبت کارکردهای جامعه‌شناختی آیات قرآن با رویکردهای نوین علوم شناختی و جامعه‌شناختی معنویت

کارن آرمسترانگ قرآن را متنی می‌داند که با روان انسان تعامل عمیقی دارد و

این تعامل را می‌توان از منظر علوم شناختی و روان‌درمانی معنوی تحلیل کرد. او معتقد است آیاتی مانند «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» (اعراف/۲۰۵) با دعوت به ذکر درونی، فرآیندهای شناختی مانند تمرکز و خودآگاهی را تقویت می‌کنند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۸۷). این دیدگاه با نظریه‌های جامعه‌شناختی شناختی، مانند مدل توجه متمرکز کاهنمن(Kahneman, ۱۹۷۳: ۳۴) همخوانی دارد که تأکید می‌کند متون دینی با هدایت توجه، به تنظیم شناختی کمک می‌کنند.

در علوم شناختی، مفهوم رمزگذاری دوگان (Paivio, ۱۹۸۶: ۵۳)نشان می‌دهد که آیات قرآنی، مانند «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ» (حدید/۲۰)، با استفاده از تصاویر ذهنی و زبان، پردازش عمیق‌تری در ذهن ایجاد می‌کنند. آرمسترانگ این ویژگی را به ساختار شاعرانه قرآن نسبت می‌دهد که با فعال‌سازی هر دو نیم‌کره مغز، تجربه‌ای غنی ایجاد می‌کند(Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۹۰) این تحلیل با پژوهش‌های نوروساینس دینی، مانند کار نیوبرگ (Newberg, ۲۰۱۰: ۷۲) هم‌راستاست که نشان می‌دهد تلاوت متون مقدس، فعالیت نواحی احساسی مغز را افزایش می‌دهد.

در روان‌درمانی معنوی، آیات قرآنی به‌عنوان ابزارهایی برای بهبود سلامت روان شناخته می‌شوند. آرمسترانگ به آیه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل‌عمران/۱۵۹) اشاره می‌کند که با تشویق به توکل، اضطراب را کاهش می‌دهد (Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۱) این دیدگاه با رویکردهای روان‌درمانی معنوی، مانند مدل پرگمنت(Pargament, ۲۰۰۷: ۶۸) همخوانی دارد که متون دینی را ابزاری برای مقابله با استرس می‌داند. تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۱۲۰/۴) نیز این آیه را دعوتی به اعتماد به خدا می‌داند که آرامش درونی را تقویت می‌کند. بااین‌حال، آرمسترانگ کمتر به جنبه‌های الهیاتی این تأثیرات توجه دارد. مفسران اسلامی، مانند طبرسی در مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲ ش:۴۵/۳)، اثرگذاری آیات را به وحیانی بودن آن‌ها نسبت می‌دهند. این تفاوت، تحلیل آرمسترانگ را از جامعیت اسلامی دور می‌کند، اما پیوند او با علوم شناختی و روان‌درمانی معنوی، به فهم علمی اعجاز جامعه‌شاختی قرآن غنا می‌بخشد.

تحلیل و ارزیابی: تحلیل آرمسترانگ، هرچند ازنظر هم‌سویی با جامعه‌شاختی دین و علوم شناختی جذاب است، اما نقطه‌ضعفش در این است که تأثیرات روانی قرآن را در ردیف آثار متون مقدس دیگر قرار می‌دهد و قید اعجاز را

بـر آن نمی‌افزایـد. در نـگاه نویسـنده، داده‌هـای جامعه‌شـاختی مـدرن و علـوم اعصاب، وقتی در بسـتر الهیاتی اسـلامی قرار گیرند، کارکردشـان فراتر از توصیف تجربـی اسـت؛ آن‌هـا به‌عنـوان شـاهد علمـی بـر وحدانیـت، هدایـت و قـدرت فـوق بشـری وحـی عمل می‌کننـد. مثـلاً نظریـه «رمزگـذاری دوگانه» یـا «تنظیم عاطفی» می‌تواند سـازوکارهای احتمالی اثرگذاری را توضیح دهد، اما منشـأ این سـازوکارها فراتـر از ظرفیت شـناختی بشـر اسـت. همین‌جـا اعجاز خود را نشـان می‌دهد: قرآن قرن‌ها پیش از کشف اصول حافظه بلندمدت، ساختار تکراری و موسـیقایی را به شـکلی به‌کاربرده که هم‌زمان مؤثر بر ذهن، قلب و اراده اسـت. این تلفیق میان محتوا و فرم، همراه با هماهنگی کامل با فطرت، دلیلی روشـن اسـت بـر این‌کـه روان اثرگذاری قرآن قابل تکرار یا خلق توسـط انسـان نیسـت؛ بنابراین، مطالعه میان‌رشته‌ای اگر بر بنیان اعتقادی درست سوار شود، اعجاز جامعه‌شـاختی را نه صرفاً به‌عنـوان «پدیده‌ای جالب» که به‌عنوان «دلیل الهی بودن» اثبات می‌کند.

۷. تحلیل تطبیقی کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن

کارن آرمسـترانگ، به‌عنـوان دین‌پژوهـی برجسـته بـا رویکـردی هرمنوتیکـی و تاریخـی، قـرآن را متنـی پویـا و تأثیرگـذار بـر روان و فرهنـگ معرفـی می‌کنـد کـه با مخاطـب در گفت‌وگویـی عاطفـی و وجـودی وارد می‌شـود. (Armstrong, ۲۰۰۶, p ۵۸) در مقابـل، نظریه‌هـای نویـن اسـلامی کـه در آثـار متفکرانـی ماننـد علامـه طباطبایی، ناصر مکارم شیرازی و متفکران معاصر مانند محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش ریشه‌دارند، بر بعد وحیانی و متافیزیکی قرآن تأکید می‌کنند و اعجاز جامعه‌شـاختی آن را در چارچوب هدایت الهی تحلیل می‌کنند. این بخش، با نگاهی تطبیقی، به بررسی همگرایی‌ها و واگرایی‌های این دو دیدگاه می‌پردازد، با تأکید بر بدیع بودن تحلیل و پرهیز از تکرار مطالب پیشین، به‌ویژه در انتخاب آیات و استدلال‌ها. هدف، تبیین چگونگی تکامل فهم اعجاز جامعه‌شاختی قرآن در گفت‌وگوی میان دیدگاه‌های غربی و اسلامی است.

الف) همگرایی‌های کارکردهای جامعه‌شـاختی در هرمنوتیک آرمسـترانگ و تفسـیر اسلامی

آرمسـترانگ قـرآن را متنـی «زنـده» می‌داند که بـا روان مخاطب تعامـل می‌کند و تجربـه‌ای عاطفـی و معنوی ایجاد می‌کنـد. او به آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْـتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُـوا لَعَلَّكُـمْ تُرْحَمُـونَ» (اعـراف/۲۰۴) اشـاره می‌کنـد کـه بـا دعـوت بـه

گوش سپردن به تلاوت، حس حضور و ارتباط با امر قدسی را تقویت می‌کند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۸۹). این دیدگاه با نظریه‌های نوین اسلامی، مانند تحلیل مجتهد شبستری در هرمنوتیک، کتاب و سنت (شبستری، ۱۳۷۵ش:۱۰۲)، همخوانی دارد که قرآن را متنی معرفی می‌کند که در هر عصر، معانی جدیدی را از طریق تعامل با مخاطب تولید می‌کند. شبستری این ویژگی را به «پویایی وحی» نسبت می‌دهد که مشابه نگاه آرمسترانگ به قرآن به‌عنوان متنی واکنشی است.

هر دو دیدگاه بر تأثیر عاطفی قرآن تأکیددارند. آرمسترانگ به آیه «یا أَیهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْکمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّکمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِی الصُّدُورِ» (یونس/۵۷) اشاره می‌کند و آن را نشانه‌ای از ظرفیت قرآن برای التیام روان می‌داند (Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۹۳). این ایده با تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۷۸/۱۰) هم‌سوست که این آیه را دعوتی به شفای قلب از اضطراب و گناه می‌داند. همچنین، متفکران نوین اسلامی مانند سروش در بسط تجربه نبوی (سروش،۱۳۷۸ش:۱۴۵) معتقدند که قرآن با ایجاد حس آرامش و معنا، روان انسان را به‌سوی تعادل هدایت می‌کند که این با تحلیل آرمسترانگ از تجربه عاطفی وحی هم‌راستاست.

از منظر روان‌شناختی، هر دو دیدگاه به نقش قرآن در تقویت تاب‌آوری روانی توجه دارند. آرمسترانگ آیه «وَاسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره/۴۵) را نمونه‌ای از دعوت به صبر و ارتباط معنوی می‌داند که مخاطب را در برابر بحران‌ها مقاوم می‌سازد (Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۳). این تحلیل با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی مثبت‌گرا، مانند سلیگمن (Seligman, ۲۰۱۱: ۸۰) و تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:۱۶۵/۱) همخوانی دارد که صبر و نماز را ابزارهایی برای مدیریت استرس و تقویت انسجام روانی می‌دانند. این همگرایی نشان‌دهنده ظرفیت قرآن برای پیوند میان تحلیل‌های غربی و اسلامی است.

ب) واگرایی‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دو خوانش

با وجود همگرایی‌ها، تفاوت‌های اساسی میان این دو دیدگاه وجود دارد. آرمسترانگ، با رویکردی تاریخی و انسان‌شناختی، تأثیر جامعه‌شاختی قرآن را به ساختار زبانی، ریتم و بستر فرهنگی آن نسبت می‌دهد. او استدلال می‌کند که آیاتی مانند «وَهُوَ الَّذِی ینَزِّلُ الْغَیثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا» (شوری/۲۸) با تصاویر طبیعی و امیدبخش، به نیازهای عاطفی جامعه جاهلی پاسخ می‌دادند (Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۱). این تحلیل، گرچه بصیرت‌هایی در باب زمینه‌های نزول ارائه می‌دهد،

اما از منظر اسلامی، به دلیل کم‌توجهی به ماهیت وحیانی قرآن، ناقص است. طبرسی در مجمع‌البیان (طبری،۱۳۷۲ ش:۵۶/۹) تأکید دارد که اثرگذاری این آیه به ارتباط آن با قدرت الهی بازمی‌گردد، نه صرفاً تصاویر شاعرانه.

نظریه‌های نوین اسلامی، مانند دیدگاه شبستری و سروش، بر بعد متافیزیکی قرآن تأکیددارند. سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت (سروش، ۱۳۶۹ ش:۲۱۰) استدلال می‌کند که اعجاز جامعه‌شاختی قرآن ریشه در «تجربه نبوی» دارد که آن را به منبعی الهی متصل می‌کند. این دیدگاه، برخلاف تحلیل آرمسترانگ، اثرگذاری آیات را به وحی و قصد الهی نسبت می‌دهد. برای مثال، آیه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/۱۲۴) از منظر تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش:۹۰/۱۴) هشداری متافیزیکی برای دوری از هدایت الهی است، درحالی‌که آرمسترانگ آن را صرفاً هشداری عاطفی برای ایجاد حس مسئولیت می‌بیند (Armstrong, ۱۹۹۳: ۱۹۶).

یکی دیگر از واگرایی‌ها، تمرکز آرمسترانگ بر جنبه‌های عاطفی و تجربی به‌جای عملی است. او آیات را به‌عنوان ابزارهایی برای التیام روان و ایجاد حس وحدت تحلیل می‌کند، اما کمتر به نقش آن‌ها در هدایت رفتارهای اجتماعی، مانند عدالت و احسان، توجه دارد. برای مثال، آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/۹۰) ازنظر آرمسترانگ، پیامی برای تقویت همدلی است (Armstrong, ۲۰۰۶: ۹۴)؛ اما تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش:۷۰/۱۱) آن را فرمانی الهی برای اصلاح جامعه می‌داند. این تفاوت، تحلیل آرمسترانگ را از جامعیت اسلامی دور می‌کند.

ج) ارزیابی تطبیقی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های هرمنوتیک آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی

تحلیل تطبیقی دیدگاه آرمسترانگ و نظریه‌های نوین اسلامی نشان می‌دهد که هر دو رویکرد، به‌رغم تفاوت‌های بنیادین، مکمل یکدیگرند. آرمسترانگ با بهره‌گیری از جامعه‌شاختی دین و هرمنوتیک، به جنبه‌های عاطفی و فرهنگی قرآن توجه دارد و آن را متنی معرفی می‌کند که با نیازهای روانی انسان مدرن سازگار است. این دیدگاه، با تحلیل‌های علمی مانند نظریه تنظیم عاطفی گراس (Gross, ۱۹۹۸: ۲۸۰) و پژوهش‌های نیوبرگ در نوروساینس دینی (Newberg, ۲۰۱۰: ۷۵) همخوانی دارد. در مقابل، نظریه‌های نوین اسلامی، با تأکید بر وحیانی بودن قرآن، عمق الهیاتی و متافیزیکی آن را برجسته می‌کنند. این دو دیدگاه، در کنار هم به فهم چندبُعدی اعجاز جامعه‌شاختی قرآن کمک می‌کنند. آرمسترانگ،

با تمرکز بر تجربه انسانی، دریچه‌ای نو برای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای گشوده است، اما نادیده گرفتن بعد وحیانی، تحلیل او را از منظر اسلامی ناقص می‌سازد. نظریه‌های اسلامی، با تأکید بر هدایت الهی، به این کاستی پاسخ می‌دهند، اما گاهی از تحلیل‌های علمی مدرن دور می‌مانند. تلفیق این دو رویکرد می‌تواند به فهمی جامع‌تر از اعجاز جامعه‌شاختی قرآن منجر شود که هم تجربه انسانی و هم حقیقت متافیزیکی را در برمی‌گیرد.

تحلیل و ارزیابی: مقایسه نشان می‌دهد که آرمسترانگ و نظریه‌های نوین اسلامی در پذیرش اثرگذاری روانی قرآن هم‌نظرند؛ اما در تبیین منبع و غایت آن مسیرهای متفاوت می‌پیمایند. نقطه قوت رویکرد آرمسترانگ، گشودن باب گفت‌وگو با علوم انسانی غربی و فراهم کردن زبان مشترک برای معرفی قرآن است؛ اما او همچنان در چارچوب هرمنوتیک تاریخی باقی می‌ماند و کمتر به پرسش «چرا این اثرگذاری منحصر به قرآن است؟» پاسخ می‌دهد. نظریه‌های اسلامی، با تأکید بر بعد وحیانی و هدایت‌گری آن، این پرسش را مرکز بحث قرار می‌دهند. آنچه نویسنده این پژوهش بر آن تأکید می‌کند، ضرورت ادغام دو افق است: باید از روش‌های تحلیلی آرمسترانگ و هم‌افق‌های جامعه‌شاختی او بهره گرفت، اما تبیین نهایی را بر اصل وحی و مأموریت الهی قرآن بنا نهاد. چنین رویکردی می‌تواند اعجاز جامعه‌شاختی را هم به وجدان ایمانی مؤمن و هم به معیارهای علمی معاصر ثابت کند. در این مدل تلفیقی، هم شاهدهای تجربی و شناختی برای اثرگذاری قرآن فراهم است، هم استدلال الهیاتی که توضیح می‌دهد چرا این اثر تا ابد فرازمانی، جهان‌شمول و غیرقابل تقلید می‌ماند. این پیوند، مسیر پژوهش‌های آینده را از «تحسین ادبی» به «شناخت اعجاز» ارتقا می‌دهد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن در هرمنوتیک کارن آرمسترانگ و تفسیر الهیاتی اسلامی نشان داد که رویکردهای تفسیری متفاوت، علی‌رغم تفاوت در پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، می‌توانند به فهم مکملی از کارکردهای روانی و تربیتی متن قرآن منتهی شوند. یافته‌های این مطالعه آشکار ساخت که آرمسترانگ با اتکا بر هرمنوتیکی تاریخی–تجربه‌محور، قرآن را متنی پویا و واکنشی می‌خواند که به‌واسطه زبان آهنگین، ساختار خطابی و مفاهیم امیدبخش خود، تأثیرات عمیقی بر ساحت عاطفی و معنوی مخاطب برجای می‌گذارد. این خوانش، با تمرکز بر تجربه زیسته دینی، نقش قرآن را در ایجاد معنا، آرامش درونی و تحول روانی

برجسته می‌سازد. در مقابل، تفسیر الهیاتی اسلامی، مبتنی بر سنت تفسیری و تأکید بر وحیانی بودن متن، تأثیرات جامعه‌شاختی آیات را نه صرفاً محصول زبان یا بستر تاریخی، بلکه نتیجه هدایت الهی و نسبت وجودی میان انسان و کلام وحی تفسیر می‌کند. تحلیل تطبیقی آیات مرتبط با ذکر، صبر، سکینه و هدایت نشان داد که هر دو رویکرد در تأکید بر پویایی متن قرآن و نقش آن در تقویت تاب‌آوری فردی و اصلاح اخلاقی–اجتماعی همگرا هستند؛ با این تفاوت که آرمسترانگ منشأ اثرگذاری را در تجربه انسانی و ظرفیت‌های زبانی–فرهنگی متن می‌جوید، درحالی‌که تفسیر اسلامی آن را به مبانی متافیزیکی و حقیقت وحی بازمی‌گرداند. نتایج نشان می‌دهد که کارکردهای جامعه‌شاختی آرمسترانگ، علی‌رغم کارآمدی در گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای با جامعه‌شاختی دین و علوم انسانی معاصر، به سبب غفلت نسبی از ساحت وحیانی قرآن، از جامعیتی که در سنت تفسیری اسلامی مدنظر است فاصله می‌گیرد. از سوی دیگر، رویکرد الهیاتی اسلامی، باوجود اتقان متافیزیکی، در برخی موارد نیازمند بهره‌گیری نظام‌مندتر از مفاهیم و روش‌های تحلیلی علوم انسانی جدید است. بر این اساس، تحلیل تطبیقی انجام‌شده نشان می‌دهد که تلفیق سنجیده این دو خوانش، امکان ارائه تفسیری عمیق‌تر از کارکردهای جامعه‌شاختی آیات قرآن را فراهم می‌سازد؛ تفسیری که هم ابعاد تجربه انسانی مخاطب و هم حقیقت وحیانی متن را لحاظ می‌کند. درنهایت، این پژوهش نشان داد که مطالعه تطبیقی خوانش‌های تفسیری، به‌ویژه در حوزه جامعه‌شاختی آیات قرآن، می‌تواند افق‌های نوینی در مطالعات تفسیری معاصر بگشاید و به بازخوانی کارکردهای تربیتی، معنوی و وجودی قرآن در جهان معاصر یاری رساند؛ امری که با اهداف و رویکردهای مجله مطالعات تفسیر تطبیقی کاملاً همسو است.

منابع

قرآن کریم با ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.

ابن عاشور، محمد طاهر (بی‌تا): «تفسیر التحریر و التنویر»، بی‌جا: الدار التونسیه للنشر.

ابن عربی، محی‌الدین (۱٤۱۸ ق): «تفسیر القرآن الکریم»، بی‌جا: دارالأندلس، بیروت.

ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۰ م): «مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن»، بیروت: المرکز الثقافی العربی.

زمخشری، محمود بن عمر (۱٤۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، ج ٤، بیروت: دارالکتاب العربی.

سروش، عبدالکریم (۱۳٦۹ ش): «قبض و بسط تئوریک شریعت»، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ ش): «بسط تجربه نبوی»، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سید قطب، ابراهیم (۱٤۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، چاپ هفدهم، بیروت ـ قاهره: دارالشروق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱٤۲۱ ق): «تفسیر الدر المنثور»، قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

شبستری، محمد مجتهد (۱۳۷۵ ش): «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، تهران: طرح نو.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷٤ ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ج ۱، ۲، ٤، ۱۰، ۱۱ و ۱٤، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ج ۳ و ۹، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱٤۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (۱٤۰۹ ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ش): «تفسیر عیاشی»، ج ۲، تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱٤۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، ج ۲۰، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملأ محسن (۱٤۱۵ ق): «تفسیر صافی»، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.

مطهری، مرتضی (۱۳٦۸ ش): «جهاد اسلامی»، تهران: نشر صدرا.

معرفت، محمدهادی (۱٤۱۸ ق): «التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب»، مشهد: الجامعة الرضویة، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷٤ ش): «تفسیر نمونه»، ج ۱، ۲، ۱۱، ۲۰ و ۲۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

Armstrong, Karen (1993): "A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam", New York: Ballantine Books.

Armstrong, Karen (2006): "Muhammad: A Prophet for Our Time", New York: Atlas Books.

Frankl, Viktor E. (1946): "Man's Search for Meaning", Vienna: Verlag für Jugend und Volk.

Gadamer, Hans-Georg (1975): "Truth and Method", New York: Seabury Press.

Gross, James J. (1998): "The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review", Review of General Psychology, 2(3), pp. 271–299.

Hoffmann, Thomas (2012): "The Poetic Qur'an: Studies on Qur'anic Poetics", Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

James, William (1902): "The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature", London: Longmans, Green & Co.

Jung, Carl G. (1938): "Psychology and Religion", New Haven: Yale University Press.

Kahneman, Daniel (1973): "Attention and Effort", Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Koenig, Harold G. (2012): "Religion and Mental Health: Research and Clinical

Applications", San Diego: Academic Press.
Newberg, Andrew (2010): "Principles of Neurotheology", Farnham: Ashgate Publishing.
Paivio, Allan (1986): "Mental Representations: A Dual Coding Approach", Oxford: Oxford University Press.
Pargament, Kenneth I. (2007): "Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred", New York: Guilford Press.
Seligman, Martin E. P. (2011): "Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being", New York: Free Press.

References

The Holy Qur'an, Translated by Ayatollah Makarem Shirazi.

Ibn Ashur, Muhammad Tahir (n.d.): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", n.p.: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.

Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1418 AH): "Tafsir al-Qur'an al-Karim", n.p.: Dar al-Andalus, Beirut.

Abu Zayd, Nasr Hamid (1990 AD): "Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil", Vol. 4, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Soroush, Abdolkarim (1369 SH): "The Theoretical Contraction and Expansion of Shari'a", Tehran: Mu'assasah-ye Farhangi-ye Serat.

Soroush, Abdolkarim (1378 SH): "The Expansion of Prophetic Experience", Tehran: Mu'assasah-ye Farhangi-ye Serat.

Sayyid Qutb, Ibrahim (1412 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", 17th edition, Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq.

Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1421 AH): "Tafsir al-Durr al-Manthur", Qom: Maktabat Ayatollah Mar'ashi Najafi, 1st edition.

Shabestari, Muhammad Mujtahid (1375 SH): "Hermeneutics, the Book, and the Sunnah", Tehran: Tarh-e Now.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1374 SH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Vols. 1, 2, 4, 10, 11, and 14, Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami.

Al-Tabarsi, Fadl bin Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Vols. 3 and 9, Tehran: Nasir Khusraw.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st edition.

Al-Tusi, Muhammad bin Hasan (1409 AH): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Edited by Ahmad Habib Qasir al-'Amili, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-'Ayyashi, Muhammad bin Mas'ud (1380 SH): "Tafsir al-'Ayyashi", Vol. 2, Tehran: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah.

Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Vol. 20, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Fayd Kashani, Mulla Muhsin (1415 AH): "Tafsir Safi", Edited by Husayn A'lami, Tehran: Intisharat al-Sadr, 2nd edition.

Motahhari, 1368) مرتضی SH): "Islamic Jihad", Tehran: Nashr-e Sadra.

Ma'rifat, Muhammad Hadi (1418 AH): "Al-Tafsir wa al-Mufassirun fi Thawbihi al-Qashib", Mashhad: al-Jami'ah al-Razawiyyah, 1st edition.

Makarem Shirazi, Naser (1374 SH): "Tafsir Nemuneh", Vols. 1, 2, 11, 20, and 22, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Armstrong, Karen (1993): "A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam", New York: Ballantine Books.

Armstrong, Karen (2006): "Muhammad: A Prophet for Our Time", New York: Atlas Books.

Frankl, Viktor E. (1946): "Man's Search for Meaning", Vienna: Verlag für Jugend und Volk.

Gadamer, Hans-Georg (1975): "Truth and Method", New York: Seabury Press.

Gross, James J. (1998): "The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review", Review of General Psychology, 2(3), pp. 271–299.

Hoffmann, Thomas (2012): "The Poetic Qur'an: Studies on Qur'anic Poetics", Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

James, William (1902): "The Varieties of Religious Experience: A Study in Human

Nature", London: Longmans, Green & Co.
Jung, Carl G. (1938): "Psychology and Religion", New Haven: Yale University Press.
Kahneman, Daniel (1973): "Attention and Effort", Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Koenig, Harold G. (2012): "Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications", San Diego: Academic Press.
Newberg, Andrew (2010): "Principles of Neurotheology", Farnham: Ashgate Publishing.
Paivio, Allan (1986): "Mental Representations: A Dual Coding Approach", Oxford: Oxford University Press.
Pargament, Kenneth I. (2007): "Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred", New York: Guilford Press.
Seligman, Martin E. P. (2011): "Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being", New York: Free Press.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran Faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Comparative Study of Declarative Revelation in the Perspectives of Allameh Tabataba'i and Mahmoud Abu Rayyah

Mahdi Hayati [1]

1. Assistant Professor, Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
mehdi.hayati@scu.ac.ir

Abstract

Research Objective:
The aim of this article is to undertake a comparative study of non-Quranic revelation from the perspectives of Allameh Tabataba'i and Mahmoud Abu Rayyah. In Shia sources, this type of revelation is referred to as declarative revelation (waḥy bayānī), whereas in Sunni sources it is designated as the revelation of the Sunnah (waḥy al-sunnah) or unrecited revelation (waḥy ghayr matluww).

Research Methodology:
This article has been prepared on the basis of a descriptive-analytical method and through the use of library-based sources. In developing the discussion, both Shia and Sunni exegetical and hadith sources have been consulted. The earliest source to address this issue is al-Shafi'i's al-Risalah, a work that occupies an important position within the Sunni tradition.

Research Findings:
Allameh Tabataba'i, a contemporary exegete, in his commentary on «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» (al-Nisa'/59), maintains with regard to the source of the Noble Prophet's knowledge that there is no doubt that, by commanding people to obey the Messenger, God intends nothing other than that they obey Him through what He has revealed to them by means of His Noble Messenger and that they put His teachings and laws into practice. At the same time, the Messenger of God possesses two dimensions: one is the station of legislation, and the other is the station of implementing rulings and exercising judgment. His discussion points to the descent of a form of non-Quranic revelation upon the Noble Prophet alongside Quranic revelation in the sphere of legislation, in a manner comparable to the content of the Arikah tradition, and reflects attention to the fact that God granted him the Quran as well as something like the Quran together with it.
Mahmoud Abu Rayyah, in Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyyah, writes concerning non-Quranic revelation:
"It is necessary to refer here to a hadith in which it is reported that all hadiths [of

Research Article

Received: 2025/02/07 ; **Received in revised from:** 2025/04/25 ; **Accepted:** 2025/07/04 ; **Published online:** 2025/09/23

How to cite: Hayati, Mahdi (1404SH): 'A Comparative Study of Declarative Revelation in the Perspectives of Allameh Tabataba'i and Mahmoud Abu Rayyah', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P188-213, https://doi.org/10.22034/csq.2026.546286.1588

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

the Noble Prophet] are of the nature of divine revelation to him, just like the Noble Quran. This tradition reads: «ألا و إنـی أوتیـت الکتـاب و مثله معه», and in another narration it is stated: «ألا إنـی أوتیت القرآن و مثله معه». This narration has been engulfed in a whirlpool of accusations. For when it is said that the Noble Prophet was given 'something like the Book' or 'something like the Quran,' this necessarily implies that such a thing was granted to him in order to complete the Quran or to perfect the exposition of his religion and law. Yet no command from the Noble Prophet has reached us concerning the writing down of this 'something like the Quran' during his lifetime, in the way that such instructions have come down to us regarding the writing of the Quran. Did he ever appoint scribes for it who were obliged to write it down at the time of its descent, just as he appointed scribes for the Quran? Is it reasonable to suppose that the Noble Prophet should have departed from this world while leaving behind half of what God had revealed to him—preserving one part while consigning the other to oblivion? Is it not the case that the Noble Prophet, through his knowledge, conveyed the message in the best possible manner and delivered the divine trust to those entitled to it…?" (Abu Rayyah, 1383 Sh., pp. 54–55)

In this passage, Abu Rayyah calls into question the claim that the Prophet received a binding form of non-Quranic revelation alongside the Quran. His principal objection is that, had such a revelation truly existed as a complement to the Quran or as a completion of the exposition of religion and law, there should have been explicit prophetic instructions for its writing and preservation comparable to those issued for the Quran.

Final Conclusion:

From the perspective of Shia and Sunni scholars, three principal sources have been proposed for the knowledge of the Noble Prophet. First, there is Quranic revelation, namely the revealed verses of the Noble Quran. Second, there is the Prophet's ijtihad, which Allameh Tabataba'i presents under the heading of ṣawāb al-ra'y and associates with the domains of authority, governance, and adjudication. Third, there is non-Quranic revelation, which in Sunni scholarship is discussed under such designations as waḥy al-sunnah and waḥy ghayr matluww, and in Shia scholarship under the titles waḥy lays bi-Qur'an and waḥy bayānī.

Scholars of both schools have generally cited the Arikah tradition in discussions concerning the authoritative status of the Prophetic hadith in the legislation of religious rulings, the abrogation of the Book by the Sunnah, or in connection with relevant Quranic verses such as Qur'an 16:44, 75:19, and 20:114. On the basis of this tradition, they have maintained that two forms of revelation descended upon the Noble Prophet: the first, Quranic revelation, namely the verses of the Quran; and the second, non-Quranic revelation. Thus, the origin of the discussion of non-Quranic revelation with respect to the source of Prophetic knowledge is shared by scholars of both traditions.

Keywords: Non-Quranic Revelation, Declarative Revelation (Waḥy Bayānī), Allameh Tabataba'i, Mahmoud Abu Rayyah

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

بررسی تطبیقی وحی بیانی از دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریّه

مهدی حیاتی [۱]

۱. استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. mehdi.hayati@scu.ac.ir

پژوهشی

چکیده

قرآن کریم در آیه ٤٤ سوره نحل رسول اکرم (ص) را مبیّن وحی معرفی کرده است. براین اساس همه ابعادی وجودی آن حضرت به ویژه جنبه‌های علمی زندگانی آن حضرت موردتوجه قرارگرفته است. اندیشمندان فریقین ذیل موضوعات مرتبط با حجیت سنت نبوی (ص) و نسخ قرآن به‌وسیله سنت، به موضوع وحی غیر قرآنی یا وحی بیانی پرداخته‌اند این مسئله که آیا به‌جز قرآن، علم پیامبر اکرم (ص) از منبع وحیانی دیگری منشأ گرفته است یا نه؟ برخی آن را منبعث از اجتهاد آن حضرت دانسته و برخی منشأ علم نبوی (ص) را وحی غیر قرآنی می‌دانند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای شکل‌گرفته است. با توجه به اینکه موضوع به‌صورت تطبیقی بررسی‌شده، هدف از این مقاله بررسی وحی غیر قرآنی در منابع فریقین با تکیه بر دیدگاه‌های ویژهٔ علامه طباطبایی و محمود ابوریه است که از آن به وحی بیانی در منابع شیعه و وحی السنه یا وحی غیرمتلوّ در منابع اهل سنت یادشده است. نتایج حاصل از این پژوهش اینکه مسلمانان منشأ علم پیامبر اکرم (ص) را وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی می‌دانند. علامه طباطبایی منشأ تشریع پیامبر (ص) را حاصل وحی‌ای می‌داند که به‌غیراز قرآن به آن حضرت نازل‌شده است و محمود ابُوریّه با بیانی رساتر حذف وحی غیر قرآنی از مصحف در دوره خلفا را زیر سؤال برده است. بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان فریقین روشن می‌کند که خاستگاه بحث وحی غیر قرآنی در خصوص پیامبر (ص) میان اندیشمندان فریقین مشترک است.

کلیدواژه‌ها: وحی غیر قرآنی، وحی بیانی، علامه طباطبایی، محمود ابوریّه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۲/۰۵ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۲ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد به این مقاله: حیاتی، مهدی(١٤٠٤): «بررسی تطبیقی وحی بیانی از دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریّه»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۲۱۳-۱۸۸، https://doi.org/10.22034/csq.2026.546286.1588

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

مطابق آیه ۴۴ سوره نحل «وَ أَنْزَلْنا إِلَیک الذِّکرَ لِتُبَینَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیهِم» وظیفه تبیین و تفسیر وحی از جانب خداوند، بر عهده رسول اکرم (ص) قرار داده‌شده است. رسول اکرم (ص) این وظیفه علمی را بر اساس جنبه‌های علمی شخصیت خویش به سرانجام رساند. از طرفی در جای خود اثبات‌شده است که قرآن بر آن حضرت وحی‌شده و علم ایشان به آیات قرآن، وحیانی است؛ اما در خصوص احادیث نبوی (ص) این پرسش مطرح است که منشأ آن‌ها چیست؟ آیا منبعث از اجتهادات آن حضرت بوده یا وحی غیر قرآنی است؟ در این پژوهش دیدگاه اندیشمندان فریقین و مستندات ایشان در خصوص این ویژگی علمی آن حضرت؛ یعنی وحی غیر قرآنی بررسی صورت گرفته است. اندیشمندان اسلامی به‌منظور تبیین منشأ حدیث نبوی (ص) اصطلاحاتی را برای این منظور وضع کرده‌اند. شناخت این اصطلاحات ساختار کلی بحث را ذیل وحی غیر قرآنی روشن می‌نماید. در آثار اندیشمندان اهل سنت، «وحی متلوّ» و «وحی السنه» مطرح‌شده است. اندیشمندان شیعه نیز دو اصطلاح «وحی غیر قرآنی» و «وحی بیانی» را مطرح کرده‌اند. همه این اصطلاحات حکایت از یک حقیقت در خصوص پیامبر اکرم (ص) دارد و آن هم این است که به‌جز قرآن، «وحی غیر قرآنی» نیز مستمراً بر رسول اکرم (ص) وحی‌شده است. محوریت طرح این موضوع مهم در میان اندیشمندان فریقین، بحث وحی بیانی است که از آیه ۱۹ سوره قیامت اخذشده است. در این پژوهش دیدگاه علامه طباطبایی که آراء وی در میان اندیشمندان معاصر شیعه نفوذ دارد بررسی‌شده و از میان اندیشمندان اهل سنت دیدگاه محمود ابوریه که با بیانی رساتر از دیگران، موضوع حذف وحی بیانی از مصحف در دوره خلفا را مطرح کرده است به‌صورت تطبیقی بررسی‌شده‌اند.

۲. پیشینه تحقیق

اصغری نژاد (۱۳۸۵) در مقاله «پژوهشی در علم پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم» موضوع علم پیامبر (ص) از منظر فلسفی و کلامی را بررسی کرده و محدوده علم لدنی آن حضرت (ص) را در خصوص وقوع قیامت و ... مدنظر داشته است؛ بنابراین موضوع و محتوای این مقاله با مقاله پیش رو متفاوت است.

ستار و شمس (۱۴۰۱) در مقاله «وحی غیر قرآنی در اندیشه فیض کاشانی» در خصوص پیشینه‌ای از پژوهش‌هایی که از سوی موافقان و مخالفان وحی غیر قرآنی انجام‌شده، به تبیین دیدگاه فیض کاشانی در مورد وحی غیر قرآنی پرداخته و مصادیق، ادله و پیامدهای آن را تحلیل نموده است.

فخاری و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «شرح و تحلیلی بر روایت «أُوتِیتُ الکِتَابَ وَ مِثلَهُ مَعَهُ»» به این نتیجه رسیدند که براساس مدلول صریح روایت «أُوتِیتُ الکِتَابَ وَ مِثلَهُ مَعَهُ»، مثل کتاب (قرآن)، هم به پیامبر (ص) داده‌شده که آن نیز مانند کتاب (قرآن)، وحی نامیده شده است تا نقش اکمال کتاب را ایفا نماید. رویکرد و محور اصلی مقاله حاضر، شرح و تحلیل روایت فوق است. با توجه به مفهوم حدیث، آنچه در قرآن وجود دارد، «وحی قرآنی» است و آنچه در قالب روایات قطعی‌الصدور نبوی بیان‌شده، «وحی غیر قرآنی» است. در این مقاله بررسی تطبیقی موضوع از دیدگاه فریقین مدنظر نبوده و بر موضوع همین روایت متمرکز است.

محمدی مجد (۱۴۰۳) در مقاله «نگرشی تحلیلی به مضمون «اِنّی اوتیت القرآن ومثله معه»» به این نتیجه رسیده که روایات متعددی در کتاب‌های شیعه و اهل سنت وجود دارد که به احادیث نزول «مثل» و «مثلین» قرآن معروف است؛ ازجمله: «انی اوتیت القرآن ومثله معه» و «اوتیت القرآن ومثلیه». محتوای این روایات، نزول یک یا دو برابر قرآن به همراه نزول خود قرآن از سوی خدا بر پیامبر گرامی (ص) است. قراین و شواهد موجود در خود این روایات و دیگر احادیث نشان می‌دهد اراده خصوص «وحی بیانی و تفسیری» از «مثل» و «مثلین»، نزدیک‌تر به حقیقت و بلکه متعین است، نه «سنت». این مقاله به بررسی تطبیقی فریقین نپرداخته است.

همان‌گونه که مشهود است تفاوت این مقاله با سایر مقالات در بررسی و تطبیق ادله وحی غیر قرآنی از دیدگاه اندیشمندان شیعه و اهل سنت است؛ که روشن می‌نماید خاستگاه و جایگاه بحث وحی غیر قرآنی میان فریقین مشترک است. پرداختن و استخراج مشترکات شیعه و اهل سنت، همان دستاوردی است که از مطالعات تطبیقی انتظار می‌رود. نسبت این مقاله با سایر تحقیقات مشابه در ارائه تصویری جامع و گسترده در اعتقاد به «وحی غیر قرآنی» در آثار اندیشمندان شیعه و اهل سنت، به‌عنوان منشأ علم نبوی (ص) است. اندیشمندان متقدم و متأخر فریقین، موضوع «وحی غیر قرآنی» را به استناد آیات و روایات به‌عنوان منشأ علم رسول اکرم (ص) اثبات کرده‌اند.

۳. روش تحقیق

این مقاله به روش توصیفی- تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای تدوین‌یافته است. در تدوین موضوع، از منابع تفسیری و حدیثی شیعه و اهل سنت بهره برده شده است.

٤. بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریّه

علامه طباطبایی ذیل تفسیر «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» (النساء/ ۵۹) در خصوص منشأ علم پیامبر اکرم (ص) معتقد است. «جای هیچ تردیدی نیست که خدای تعالی از این دستور که مردم او را اطاعت کنند منظوری جز این ندارد که ما خداوند را در آنچه از طریق پیامبر (ص) عزیزش به‌سوی ما وحی کرده، اطاعت کنیم و معارف و شرایعش را به کار بندیم و اما رسول گرامی‌اش (ص) دو جنبه دارد: «و أما رسوله (ص) فله حیثیتان: إحداهما: حیثیة التشریع بما یوحیه إلیه ربه من غیر کتاب ... و الثانیة: ما یراه من صواب الرأی و هو الذی یرتبط بولایته الحکومة و القضاء؛ یکی جنبه تشریع، بدان چه پروردگارش از غیر طریق قرآن به او وحی فرموده، یعنی همان جزئیات و تفاصیل احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آن‌ها تشریع کردند و خدای تعالی دراین‌باره فرموده: «و أَنْزَلْنا إِلَيكَ الذِّكرَ لِتُبَينَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِمْ» (النحل/ ۴۴). دوم یک دسته دیگر از احکام و آرائی است که آن جناب به‌مقتضای ولایتی که بر مردم داشتند و زمام حکومت و قضا را در دست داشتند صادر می‌کردند و خدای تعالی دراین‌باره فرموده: «لِتَحْكُمَ بَينَ النَّاسِ بِما أَراك اللَّهُ» (تا در بین مردم به آنچه خدای تعالی به فکرت می‌اندازد حکم کنی) (النساء/ ۱۰۵)؛ پس بر مردم واجب است که رسول (ص) را در دو ناحیه اطاعت کنند، یکی ناحیه از احکامی که به‌وسیله وحی بیان می‌کند و دیگر احکامی که خودش به‌عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۳۸۸/۴).

علامه دو حیثیت را برای رسول اکرم (ص) قائل شده است یکی مقام تشریع و دیگری مقام اجرای احکام و قضاوت. اشاره ایشان به نزول وحی‌ای غیر قرآنی بر پیامبر اکرم (ص) در کنار وحی قرآنی در مقام تشریع، همانند محتوای روایت اَریکه است و توجه به این حقیقت دارد که خداوند به آن حضرت قرآن را عنایت کرده و چیزی مانند قرآن و به همراه قرآن به آن حضرت (ص) داده است.

محمود ابوریه در *اضواء علی السنة المحمدیة* در خصوص وحی غیر قرآنی می‌نویسد: «چاره‌ای نیست که اشاره‌کنیم به حدیثی که در آن نقل‌شده، همه احادیث [پیامبر اکرم (ص)] از قبیل وحی الهی به آن حضرت، همانند قرآن کریم است و این روایت عبارت است از: ألا و إنی أوتیت الکتاب و مثله معه و نیز در روایت دیگری آمده: ألا إنی أوتیت القرآن و مثله معه. این روایت در گرداب تهمت‌ها غرق شده؛ زیرا هنگامی‌که گفته می‌شود به پیامبر اکرم (ص) مثل کتاب یا مثل قرآن داده‌شده، به این معناست که حتماً آن چیز به‌منظور کامل کردن قرآن یا تمام کردن بیان دین

و شریعت ایشان به آن حضرت داده‌شده و این در صورتی است که هیچ فرمانی از جانب پیغمبر اکرم (ص) در کتابت این «مثل قرآن» در زمان حیات آن حضرت به ما نرسیده است، آن‌چنانی که در خصوص کتابت قرآن رسیده است. آیا آن حضرت، هرگز برای آن نویسندگانی قرار نداد که ملتزم باشند به هنگام نزول، آن را بنویسند؛ آن‌گونه که برای قرآن نویسندگانی قرار داده بود؟ آیا درست است که پیامبر اکرم (ص) با نیمی ازآنچه خداوند به ایشان وحی کرده است وداع کرده باشد؟ یکی را برگرفت اما آن دیگری را به فراموشی سپرد! آیا جز این است که پیامبر اکرم (ص) با علم خود رسالت را به بهترین وجه ابلاغ نمود و حق امانت الهی را به اهلش ادا کرد...» (ابوریه، ۱۳۸۳ ش: ۵۴-۵۵). وی در ادامه با لحن سرزنش‌آمیز می‌نویسد: «کجا رفته عنایت اصحاب به این مثل قرآن آن‌گونه که قرآن را نوشتند؛ اما آن را در زمان خلیفه اول ننوشتند و در زمان خلافت عثمان نیز از آن نسخه‌هایی تهیه نکردند و به شهرها نفرستادند! این نبود جز این‌که آن‌ها در این امر مهم کوتاهی کردند. در این‌که نیمی از وحی را بدون آن‌که تدوین نمایند ترک گفتند و به خاطر همین عمل، همه آن‌ها گنه‌کار شدند» (ابوریه، ۱۳۸۳ ش: ۵۴-۵۵).

در پاسخ به آن شیخ علی احمدی میانجی آورده: «این سؤال از اساس صحیح نیست پس‌ازآن که اهتمام پیامبر اکرم (ص) به نوشتن حدیث روشن شد، آن حضرت امر به کتابت آن کرده و صحابه را به این امر تشویق نموده است. صحابه نیز فرمان آن حضرت را امتثال نموده و احادیث را مکتوب کردند، پیامبر اکرم (ص) دستور به نوشتن احادیث به امام علی (ع) داد؛ حضرت علی (ع) شب و روز به مدت زیادی در زمان حیات رسول اکرم (ص) بر آن حضرت وارد می‌شد و پیامبر (ص) قرآن و تفسیر و تأویلش و تمام سنت‌ها و احکامی که امت اسلامی تا روز قیامت بدان‌ها نیازمند بود را بر ایشان املاء می‌کرد. در حقیقت معصومی املاء می‌کرد و معصوم دیگری مکتوب می‌نمود و آن‌ها را نزد معصومین (ع) از عترت به امانت نهاده است. شگفت‌آور است که چگونه پاسخ از او پنهان مانده درحالی‌که پیامبر (ص) به این‌که سنت مبیّن قرآن است اهتمام داشت و این‌که خداوند متعال بیان قرآن را به بیان نبی اکرم (ص) واگذار کرده است. پیامبر (ص) به سنت اهتمام داشت و دستور داد آن را به خط علی بن ابی‌طالب (ع) و دیگر صحابه بنویسند» (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ ق: ۵۱۲/۱)؛ بنابراین «وحی غیر قرآنی» در مصحف امام علی (ع) گردآوری شد، اما در دسترس مسلمانان قرآن نگرفت. به‌منظور تبیین دیدگاه علامه طباطبایی و محمود ابوریه دیدگاه اندیشمندان شیعه و اهل سنت نیز موردبررسی قرار می‌گیرد.

۵. دیدگاه اندیشمندان شیعه

به‌منظور بررسی سیر تاریخی و ریشه‌ای مبحث وحی غیر قرآنی یا وحی بیانی، دیدگاه اندیشمندان شیعه در سه مقطع تاریخی، اندیشمندان متقدم شیعه، اندیشمندان متأخر شیعه و اندیشمندان معاصر شیعه بررسی‌شده است.

الف) دیدگاه اندیشمندان متقدم شیعه

شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات الامامیه* موضوع وحی غیر قرآنی را در کتاب خویش مطرح کرده است؛ ایشان در توجیه و تأویل روایتی از امام صادق (ع) که در کتاب *اصول کافی* آمده است و تعداد آیات قرآن را هفده هزار آیه معرفی کرده، توضیح می‌دهد درصورتی‌که وحی غیر قرآنی بر پیامبر اکرم (ص) را به آیات قرآن اضافه نماییم تعداد آن هفده هزار آیه می‌شود. براین اساس ایشان مصحف امیرمؤمنان (ع) را مشتمل بر وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی یا «الوحی الذی لیس بقرآن» دانسته که حضرت همه آن مجموعه را در کتابی گردآوری کرده بود (صدوق، ۱۳۷۱ ش: ۸۴-۸۶). بر اساس نصوص موجود این عبارت کهن‌ترین مطلبی است که در آن اصطلاح وحی غیر قرآنی یا «وحی لیس بقرآن» در آثار عالمان شیعه به‌کاررفته است.

شیخ مفید نیز در کتاب خویش *اوائل المقالات* تصریح به نزاهت قرآن از تحریف لفظی نموده و می‌نویسد: «از قرآن کلمه یا آیه یا سوره‌ای حذف نشده است» (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۹۳) ایشان آنچه در روایات تحریف در خصوص تحریف به نقیصه ذکرشده را معطوف به حذف تفسیر و تأویل می‌داند که بر پیامبر اکرم (ص) وحی‌شده و امام علی (ع) در مصحف خویش در کنار وحی قرآنی گردآوری کرده بود و در مصحف کنونی نیست (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۹۳).

سید مرتضی تفسیر واژه «وحیه» در آیه ۱۱۴ سوره طه را به وحی بیانی، تفسیر کرده است. براین اساس ایشان اولین شخصی است که اصطلاح وحی بیانی را مطرح کرده است. (شریف المرتضی، ۱۴۱۳ ق: ۹۱/۳؛ شریف المرتضی ۱۴۲۶ ق: ۳۵۹/۲) ایشان همچنین در ذیل بحث از نسخ آیات قرآن به‌وسیله سنت نبوی (ص) در پاسخ به مخالفان این عقیده، سنت پیامبر (ص) را همچون آیات قرآن وحیانی دانسته (شریف المرتضی، ۱۴۱۳ ق: ۱۹۹/۱) و می‌نویسد: «أنّ السنّة إنّما هی بوحیه تعالی و أمره» (شریف المرتضی، ۱۴۱۳ ق: ۲۰۰/۱؛ شریف المرتضی، ۱۳۷۶ ش: ۴۶۹/۱).

شیخ طوسی در تفسیر *التبیان* در معنای عبارت «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما یوحی إِلَیَ» (احقاف/ ۹) آورده است: من به‌جز از کسی که بر من وحی نازل می‌کند، پیروی نمی‌کنم.

وی سپس می‌نویسد: «و هر کس از این آیه استنباط کند که نسخ قرآن با سنت جایز نیست، او از مطلب دور شده؛ زیرا وقتی‌که قسمتی از قرآن با سنت نسخ شود درواقع چنین است که سنت نبوی سخنی به‌جز وحی الهی نبوده و این نسخ از القای نفس پیامبر (ص) نیست، بلکه این نسخ منسوب به خداوند است ولی وحی قرآنی نیست. چون خداوند متعال هم قرآن و هم «ما لیس بقرآن» را بر آن حضرت نازل کرده است؛ بنابراین همه آنچه نبی اکرم (ص) از شریعت تبیین می‌کند به‌جز وحی الهی نیست. براساس آیه «وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يوحى»» (طوسی، بی‌تا: ۳۵۱/۵) شیخ طوسی همچنین در مباحث اصول فقه خویش به این مطلب تصریح کرده است: آنچه وحی است؛ ولی قرآنی نیست همانند قرآن است. براین اساس واجب است با سنت نیز همانند قرآن، در موضوع جواز نسخ قرآن به‌وسیله آن عمل شود (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲/ ۵۴۴) شیخ طوسی دلیل این مطلب را چنین مطرح کرده است: برای کسی که با این حکم مخالف است به این آیه استناد شده که خداوند می‌فرماید: «قُلْ ما يَكونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي» (یونس/ ۱۵) دلالت بر آن دارد که آیه‌ای نسخ نمی‌شود مگر به‌وسیله وحی قرآنی یا غیر قرآنی از جانب خداوند، پس می‌گوییم پیامبر اکرم (ص) از جانب القای نفس خویش آیه‌ای از قرآن را نسخ نمی‌کند (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۵۴۶/۲). ایشان در تفسیر آیه ۳ سوره مائده معتقد است که خداوند برخی محرمات خوردنی‌ها را به‌وسیله نص قرآنی تحریم شده و برخی از محرمات آن به را به‌وسیله وحی غیر قرآنی حرام کرده است (طوسی، بی‌تا: ۴/ ۳۰۳). براین اساس ایشان وحی غیر قرآنی را در کنار وحی قرآنی منشأ و مصدر تشریع احکام شرعی از جانب خداوند می‌داند.

ب) دیدگاه اندیشمندان متأخر شیعه

در میان اندیشمندان متأخر شیعه با وضوح و صراحت بیشتری به وحی غیر قرآنی یا وحی بیانی پرداخته‌شده است. ایشان در این دوره به ارائه تعریف از وحی بیانی دست زده و آثار و ثمرات آن را در پاسخ‌گویی به شبهات و مسائلی در حوزه تاریخ قرآن و مصحف امیرمؤمنان (ع)، روایت تحریف نما، دلایل منع تدوین حدیث نبوی (ص) و... تشریح کرده‌اند. از آن جمله:

طبرسی در بحث نسخ قرآن به‌وسیله سنت نبوی (ص) معتقد است، سنت نبوی (ص) وحی‌ای از جانب خداوند و غیر از وحی قرانی است (طبرسی، ۱۳۷۰ ش: ۱۴۷/۵). ایشان همچنین در تفسیر آیه ۳ سوره مائده همانند شیخ طوسی معتقد است برخی از محرمات خوردنی‌ها به وحی غیر قرآنی تحریم شده‌اند (طبرسی،

۱۳۷۰ ش: ۵۸۳/۴) براین اساس ایشان تصریح به وجود وحی غیر قرآنی کرده است.

ابوالفتوح رازی نیز در تفسیر خویش تصریح به وحی غیر قرآنی کرده و در تفسیر آیه ۱۴۵ سوره انعام آورد است: «این چیزها به نصّ قرآن حرام است و آنچه جز این است به وحی که نه قرآن است» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ۷۰/۸).

ابن‌شهر آشوب در کتاب خویش به دو گونه وحی بر پیامبر (ص) اشاره می‌کند، اولی قرآن که همه آن وحی است و دیگری وحی غیر قرآنی که نمونه‌هایی از آن را مثال می‌زند: «القرآن کله وحی و یجیء وحی غیر قرآن مثل قوله (ع) أمرنی ربی بمداراة الناس کما أمرنی بأداء الفرائض و مثل قول جبریل حین فرغ من غزاة الخندق یا محمد ص إن الله یأمرک أن لا تصلی العصر إلا فی بنی قریظة» (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹ ش: ۲۱۰/۱). ایشان همانند سید مرتضی معتقد است سنت پیامبر اکرم (ص) چیزی غیر از وحی نیست (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹ ش: ۱۵۳/۲). منظور وی چنین است که در آیه ۲۴ سوره یونس، رسول خدا (ص) به موضع دعوا نمی‌پردازد، چون فقط انکار می‌کند که از جانب خودش باشد بلکه وحی از جانب خداوند است، خواه کتاب باشد یا سنت؛ زیرا سنت نیز جز با وحی نمی‌تواند باشد (ابن شهرآشوب، ۱۳۶۹ ش: ۱۵۳/۲).

سیدبن طاووس در معنای آیه ۴۵ سوره مائده، با کلامی شبیه به همان عبارت سید مرتضی و شیخ طوسی، به وحی غیر قرآنی تصریح کرده و سنت پیامبر اکرم (ص) را وحیانی می‌داند (ابن طاووس، بی‌تا: ۱۲۷).

علامه حلی در مبحث «فی تخصیص الکتاب بالسنّة المتواترة و بالعکس» تخصیص سنت متواتر به‌وسیله کتاب را جایز دانسته و در مقابل دیدگاه مخالفان معتقد است سنت همانند قرآن وحیانی است ولی وحی قرآن نیست چون تلاوت نمی‌شود (حلی، ۱۴۲۵ ق: ۲۹۲/۲). ایشان همچنین در بحث از نسخ، تصریح به وحیانی بودن سنت دارد (حلی، ۱۳۸۰ ش: ۱۹۳).

مقدس ذیل تفسیر آیه ۱۴۵ انعام وحی را منحصر در وحی قرآن ندانسته‌اند و می‌نویسد: «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً (الانعام/ ۱۴۵) أی فی القرآن أو مطلق الوحی سواء کان قرآنا أم لا، هذا تنبیه واضح علی أن لا تحریم إلّا فیما وجده بالوحی لا غیر فلا تحریم فیما لم یجده و لم یجد إلّا بالوحی فإنّه ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْی یوحی» (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۶۲۶).

شیخ بهایی وحی را به دو قسم تقسیم کرده است اولی وحی قرآنی و دیگری سنت. با این بیان شیخ بهایی روشن می‌شود که اصطلاح وحی متلوّ و وحی غیر

متلوّ مربوط به عالمان اهل سنت است و بر خواسته از آموزه‌های شیعی نبوده و برگرفته از احادیث اهل‌بیت (ع) نیست (بهاءالدین عاملی، ۱۳۸۳ ش: ۱۶۵). میرداماد پس از وحی قرآنی به این مطلب تصریح دارد که کلام نبوی (ص) آن سخنی است که معنایش از جانب خداوند وحی‌شده است (میرداماد، ۱۳۱۱ ق: ۲۰۵). شیخ حر عاملی تحریف لفظی قرآن را رد کرده و روایات تحریف‌نما که اشاره به تحریف به نقیصه دارند را ناظر به اسقاط تأویلی می‌داند که به همراه تنزیل بر پیامبر اکرم (ص) وحی‌شده؛ ولی وحی قرآنی نیست (حر عاملی، ۱۴۲۵ ق: ۲۰۶/۲).

علامه بلاغی آنچه روایات تحریف‌نما متعرض شده‌اند را بر حذف تفسیر آیات یا تأویل یا بیان دانسته که توسط جبرئیل بر پیامبر اکرم (ص) نازل‌شده؛ ولی وحی قرآنی نیست (بلاغی، ۱۳۵۲ ق: ۲۶/۱-۲۷) «انّ ما روی فی ذکر اسم علی (ع) فی هذا المقام بل و فی غیره إنما هو تفسیر و بیان للمراد فی وحی القرآن بکون التفسیر و البیان جاء به جبرائیل من عند الله بعنوان الوحی المطلق لا القرآن (وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یوحی)» (بلاغی، ۱۳۵۲ ق: ۲۹/۱) عبارت «به عنوان الوحی المطلق لا القرآن» اشاره به وحیانی بودن تفسیر و تأویل و بیان در مصحف آن حضرت (ع) دارد که وحی غیر قرآنی است.

ج) دیدگاه اندیشمندان معاصر شیعه

موضوع وحی دوگانه: وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی در آثار اندیشمندان شیعه، خصوصاً معاصران منعکس‌شده است. هرچند این گمان می‌رود که اصطلاح «وحی بیانی»، در دوره معاصر است که میان اندیشمندان شیعه رواج یافته (مهدوی‌راد، ۱۳۸۸ ش: ۴۳۷)؛ اما بررسی‌های تاریخی حاکی از آن است که اولین شخصی که اصطلاح مذکور را به‌کاربرده است سید مرتضی علم الهدی در قرن چهارم هجری قمری است. ایشان در تفسیر آیه ۱۱۴ سوره طه می‌نویسد: «معنی قوله: «مِنْ قَبْلِ أَنْ یقْضی إِلَیک وَحْیهُ (طه/ ۱۱۴) المراد به: قبل أن یقضی إلیک وحی بیانه و تفسیر معناه» (شریف المرتضی، ۱۴۱۳ ق: ۹۱/۳؛ شریف المرتضی، ۱۴۲۶ ق: ۳۵۹/۲). ایشان واژه «وحی» در آیه مذکور را «وحی بیانی» می‌داند. در دوره معاصر سید مرتضی عسکری (عسکری، ۱۴۱۵ ق: ۱۹۷/۳) و محمدعلی مهدوی‌راد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲ ش: ۳۷۲؛ مهدوی‌راد، ۱۳۸۸ ش: ۴۳۷) را می‌توان از پیشتازان به‌کارگیری اصطلاح «وحی بیانی» دانست.

آیت‌الله خویی نیز متأثر از دیدگاه علامه بلاغی و فیض کاشانی، مضمون روایات تحریف‌نما را ناظر به اسقاط زیادات تفسیری در مصحف آن حضرت (ع) دانسته

که به‌عنوان شرح آیات قرآن بر پیامبر اکرم (ص) نازل‌شده است (خویی، ۱۴۳۰ ق: ۲۲۳) ایشان می‌افزاید لازم نیست همه آنچه از جانب خداوند وحی می‌شود قرآن کریم باشد. به‌ناچار باید بپذیریم که آن زیاداتی که در مصحف امیرمؤمنان (ع) وجود داشت تفسیری بود که بر پیامبر (ص) وحی‌شده بود (خویی، ۱۴۳۰ ق: ۲۲۴).

علامه عسکری در کتاب خویش *القرآن الکریم و روایات المدرستین* ذیل موضوع اثبات وحی بیانی روایاتی از منابع اهل سنت آورده، مبنی بر این‌که آن حضرت هرچه از معانی آیات، بر اصحاب خویش القا و اقراء می‌فرمود از جانب خداوند و به‌صورت وحی بر ایشان القاء شده بود (عسکری، ۱۴۱۵ ق: ۱۴۵/۱). مفهوم «وحی بیانی» که ایشان مطرح نموده است همان چیزی است که شیخ صدوق و شیخ مفید به‌عنوان «وحی غیر قرآنی» مطرح کرده‌اند، علامه عسکری راجع به وحی بیانی قرآن می‌نویسد: «رسول اکرم (ص) دو نوع وحی را با هم به اصحابش ابلاغ می‌کرد و آن‌ها نیز دو نوع وحی را در مصاحف خود می‌نوشتند و امر می‌فرمود صحابی کتّاب وحی آن‌ها را به همراه هم در حضور ایشان بر قرطاس و جلد و خشب و استخوان شانه حیوانات و چیزهایی شبیه به این‌ها (که ابزار نوشتن بودند) نوشته و آن‌ها را در خانه خویش نگهداری می‌نمود؛ تا آنکه آن حضرت رحلت نمود. به حضرت امیرمؤمنان (ع) امر فرمود که آن‌ها را جمع‌آوری نماید. امیرمؤمنان (ع) نیز بیان آیات به همراه تمام سوره‌های قرآن را جمع‌آوری نمود و این قرآن را به همراه غلام خویش قنبر در روز جمعه به مسجد الرسول (ص) آورد. (زمامداران حکومت اسلامی پس از رحلت رسول اکرم (ص)) گفتند: ما احتیاجی به آن نداریم و شروع به کتابت مصحفی مجرد از بیان رسول اکرم (ص)، در زمان خلافت ابوبکر نموده و آن را در زمان خلافت عمر به پایان رساندند و به‌عنوان ودیعه نزد حفصه نگهداری شد تا آنکه در زمان خلافت عثمان نسخه‌هایی از روی آن نوشته‌شده و به شهرهای بزرگ اسلامی ارسال گردید و از طرفی در مصاحف صحابه که در وحی بیانی آیات آن نام ممدوحین و مذمومین وجود داشت و با عمل ایشان (خلفای سه‌گانه) این اسماء که در وحی بیانی به همراه قرآن بود از آن اسقاط شد؛ ولی قرآن پیامبر (ص) یا مصحف پیامبر (ص) که در آن وحی بیانی به همراه وحی قرآنی بود و امام علی (ع) آن را جمع‌آوری نموده بود و در آن نام‌هایی است که از قرآن ساقط‌شده است، نزد ائمه اطهار (ع) از فرزندان امیرمؤمنان (ع) به ارث وجود دارد که گاهی برای اصحاب خود بعضی ازآنچه از وحی بیانی ساقط‌شده آن را نقل نموده‌اند و این مصحف نزد ائمه

(ع) دست‌به‌دست گشته تا به حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه) رسیده و این همان قرآنی است که ایشان به اصحابش خواهد داد و آن را به مسلمین تدریس خواهند نمود و در آن اسمایی از وحی بیانی قرآنِ اسقاط شده وجود دارد» (عسکری، ۱۴۱۵ ق: ۲۲۸/۳-۲۲۹).

ازجمله عالمان معاصر شیعه که به‌صراحت وحی بیانی را توضیح داده و تعریف می‌کند، آیت‌الله جوادی آملی (معاصر) است ایشان در کتاب *نزاهت قرآن از تحریف* می‌نویسد: «طبق گفتار شیخ صدوق گر چه در مصحف حضرت امیرمؤمنان (ع) شمار آیات بیش از مصحف کنونی بود، اما آن آیات به‌عنوان وحی بیانی آیات قرآن نازل‌شده بود؛ نه وحی قرآنی. در حقیقت، کتاب خداوند مشتمل دو نوع وحی است: ۱. وحی قرآنی که مطابق آن، الفاظ آیات با عنوان قرآن فرود آمده است؛ که مطابق آیات مصحف کنونی است. ۲. وحی بیانی که جبرئیل آن‌ها را بر پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان تفسیر و تبیین آیات فرود آورد و حضرت امیرمؤمنان (ع) مجموع آن‌ها را با تعلیم پیامبر (ص) در مصحف خود نگاشت؛ بنابراین وجود آیات بیانی در مصحف حضرت امیرمؤمنان (ع) که به‌عنوان تفسیر ظاهر یا تأویل باطن فرود آمده است، به معنای برخورداری مصحف آن حضرت از آیاتی فزون‌تر از آیات کنونی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش: ۱۶۸). ایشان همچنین در خصوص روایات تحریف‌نما می‌نویسد: «روایاتی که طبق آن‌ها همه قرآن نزد ائمه (ع) است. این امر ربطی به ظاهر آیات قرآن ندارد؛ ... یعنی اگر کلیات و مطلقات در قرآن آمده است، خدای سبحان به‌وسیله وحی بیانی رسولش را در جریان آن موارد جزئی، تخصیص‌ها و تقییدها گذاشت و پیامبر (ص) نیز این اسرار را برای حضرت امیرمؤمنان (ع) تبیین کرد. به چنین جریانی **تأویل یا تفسیر قرآن** گویند. در بسیاری از موارد پیامبر (ص) خود آغاز به سخن می‌کرد و تفسیر و تأویل آیات قرآن را به حضرت علی (ع) می‌آموخت و گاه نیز خود امام علی (ع) لب به پرسش می‌گشود. بدین‌جهت است که امام علی (ع) فرمود: من تمام اسرار آیات قرآن و شأن و سبب نزول آن‌ها را می‌دانم. این روایات هیچ ارتباطی به تحریف قرآن ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش: ۱۶۹-۱۷۰).

آیت‌الله سبحانی وحی را اعم از قرآن و سنت می‌داند؛ به عبارتی منشأ احادیث پیامبر (ص) را وحیانی می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۹ ق: ۱۹). ایشان همچنین در خصوص دومین منبع تشریع احکام شرعی می‌نویسد: «حدیث منبع اصلی برای مسلمانان در عقاید و احکام پس از قرآن کریم بوده و آن همانند کتاب از جهت معنا وحیانی است هرچند از جهت لفظ وحیانی نباشد؛ چگونه چنین نباشد؛

درحالی‌که از نبی اکرم (ص) در تبیین عقیده و شریعت چیزی جز وحی صادر نمی‌شود. سپس ایشان در این خصوص به آیات ۳ و ۴ سوره نجم استناد می‌کند» (سبحانی، ۱۳۸۷ ش: ۲۷۰/۱-۲۷۱).

د) تحلیلی بر دیدگاه عالمان شیعه در خصوص وحی غیر قرآنی

سه دیدگاه کلان در میان عالمان شیعه در خصوص وحی غیر قرآنی وجود دارد:

دیدگاه اول: یک دیدگاه به‌منظور توجیه و تأویل روایات تحریف به نقیصه، قائل به حذف و اسقاط وحی غیر قرآنی از مصحف امیرمؤمنان (ع) است؛ از علمای متقدم شیخ صدوق و شیخ مفید و از عالمان متأخر فیض کاشانی، علامه بلاغی، آیت‌الله خویی، علامه عسکری و... را می‌توان برشمرد. این اندیشمندان شیعه با استناد به روایات اهل‌بیت (ع) به‌ویژه این روایت امیرمؤمنان (ع): «وَ لَقَدْ جِئْتُهُمْ بِالْكِتَابِ كَمَلًا مُشْتَمِلًا عَلَى التَّنْزِيلِ وَ التَّأْوِيلِ» (بلاغی، ۱۳۵۲ ق: ۲۷/۱) مصحف حضرت را شامل وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی دانسته و منظور از واژه «تنزیل» را اشاره به وحی قرآنی و واژه «تأویل» را اشاره به وحی غیر قرآنی یا به عبارت متأخرین «وحی بیانی» دانسته‌اند؛ بنابراین پعد از جمع‌آوری کلام الهی توسط امیرمؤمنان (ع) و عرضه آن بر مسلمانان، آن حضرت (ع) با عدم اقبال از طرف ایشان مواجه شد و با دستور خلیفه اول قرآنی تنظیم شد که در آن «تأویل» یا «وحی بیانی» وجود نداشت بنابراین کتاب خداوند دچار تحریف به نقیصه گردید. همان‌گونه که روشن است استناد ایشان روایات مصحف امام علی (ع) و روایاتی است که اشاره به محتوای مصحف آن حضرت دارد. ازجمله نتایجی که شرح و بسط این دیدگاه برای شیعه به ارمغان آورده است این‌که:

۱. ساحت قرآن از انگاره تحریف لفظی مصون مانده و حجیت ظواهر و الفاظ قرآن بر قوت خویش باقی‌مانده است.

۲. دامن شیعه از اتهام اعتقاد به تحریف لفظی قرآن پاک گردیده است. چنانچه همواره فرق مختلف سلفی با استناد به روایات تحریف‌نما، در پی اثبات اعتقاد تحریف لفظی قرآن به شیعه بوده‌اند، با شرح و بسط این دیدگاه این اتهام برطرف شده است.

۳. توجیه و تأویل مستدل روایات وارده در منابع اصیل شیعه در پیرامون تحریف کتاب خداوند.

۴. آشکار شدن موضوعاتی ازجمله دلیل مخالفت با مصحف امام علی (ع) در دوره خلیفه اول، اقدام به گردآوری مجدد.

۵. قرآن به دستور خلیفه اول، سوزاندن مصاحف صحابه به دستور خلیفه سوم،

پنهان نگه داشتن مصحف امام علی (ع) پس از عدم پذیرش آن، منع تدوین حدیث نبوی (ص) و ...

۶. دلیل ارجاع اهل‌بیت (ع) به مصحف موجود در میان مردم.

۷. اثبات وحی غیر قرآنی در کنار وحی قرآنی بر پیامبر اکرم (ص).

دیدگاه دوم: اما دیدگاه دیگری که در میان عالمان شیعه در خصوص وحی غیر قرآنی وجود دارد اشاره به وحیانی بودن سنت رسول اکرم (ص) دارد؛ یعنی ایشان فارغ از پاسخ‌گویی به شبهاتی که در خصوص روایات تحریف‌نما وجود دارد، سنت و احادیث صحیح منقول از رسول اکرم (ص) را فی حد نفسه، وحیانی می‌دانند، این مطلب به‌وضوح تصریح در وحی غیر قرآنی دارد. این دیدگاه در میان عالمانی همچون سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، طبرسی، سیدبن طاووس، علامه حلی، آیت‌الله سبحانی در مباحث اصول فقه‌شان قابل‌مشاهده و پیگیری است. این اندیشمندان شیعه ذیل موضوعاتی مثل جواز به نسخ قرآن به‌وسیله سنت، معتقد به وحیانی بودن سنت آن حضرت (ص) هستند؛ بنابراین درواقع ناسخ را کلام الهی می‌دانند که آیات قرآن که کلام دیگر الهی را نسخ کرده است. براساس این دیدگاه در تفسیر در آیه ۱۴۵ سوره مائده، برخی از آن محرمات را به‌وسیله وحی قرآنی می‌دانند و برخی را به‌وسیله وحی غیر قرآنی (طوسی، بی‌تا، ۴/ ۳۰۳).

مستندات این دیدگاه شامل دلایل نقلی و عقلی است:

۱. ایشان به آیات ۳ و ۴ سوره نجم و همچنین ۴۴ سوره نحل برای اثبات این موضوع استناد می‌کنند.

۲. به‌جز این در پس سخنان ایشان استدلال عقلی وجود دارد مبتنی بر این‌که خداوند اصول و کلیات دین مبین اسلام را با وحی قرآنی در قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) نازل کرد و جزئیات احکام و شریعت را قائم به نظر و رأی و اجتهاد شخصی پیامبر اکرم (ص) موکول نکرد چون اجتهاد خطاپذیر است؛ بنابراین همین جزئیات شریعت را نیز از طریق وحی غیر قرآنی بر آن حضرت (ص) نازل کرده است؛ اما آنچه در خصوص این دیدگاه لازم به یادآوری است این‌که ایشان معتقدند سنت پیامبر اکرم (ص) وحیانی است و معنا از جانب خداوند وحی‌شده و لفظ از جانب پیامبر اکرم (ص) افاضه گردید است. درواقع تفاوت سنت وحیانی با قرآن کریم در این است که جنس کلام قرآن معجزه است ولی سنت نبوی (ص) معجزه نیست، ولی هر دو وحیانی هستند.

دیدگاه سوم: دیدگاه دیگری پیرامون وحی غیر قرآنی در میان عالمان شیعه متأخر شیعه وجود دارد که متأثر از کلام اندیشمندان اهل سنت است. ایشان وحی

را به دو نوع وحی متلوّ و وحی غیرمتلوّ تقسیم می‌کنند. قرآن را وحی تلاوت شونده و سنت را وحی غیر تلاوت شونده می‌دانند خاستگاه این دیدگاه شافعی است که در کتاب *الرساله* خویش به آن پرداخته و به طبع در میان اندیشمندان شافعی مذهب به‌صورت ویژه و در میان سایر عالمان اهل سنت به شکلی پربَسامد این اصطلاح بازتاب یافته است؛ درصورتی‌که این اصطلاح در روایات پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع) وجود ندارد و حتی در میان عالمان شیعه از گذشته تا دوره معاصر اقبالی به آن نداشته‌اند و از این اصلاح احتراز کرده‌اند؛ به‌طوری‌که شیخ بهایی تصریح به آن دارد که این اصطلاح در میان مخالفان در خصوص وحی غیر قرآنی استفاده می‌شود (بهاءالدین عاملی، ۱۳۸۳ ش: ۱۶۵)؛ اما در دوره معاصر، اندیشمندانی که غالباً از منابع اهل سنت در تدوین آثار خویش بهره برده‌اند به‌کاررفته است. اندیشمندانی مثل دکتر رامیار، سید علی کمالی دزفولی و ... از آن استفاده کرده‌اند (رامیار، ۱۳۶۹ ش: ۹۸؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰ ش: ۳۲۱).

٦. دیدگاه اندیشمندان اهل سنت در خصوص وحی غیر قرآنی

محوریت موضوع وحی غیر قرآنی در میان اندیشمندان اهل سنت روایتی معروف به حدیث اَریکه است که احمدبن حنبل در مسندش و ابی‌داود سجستانی نیز در مسند خود روایتی به نقل از پیامبر اکرم (ص) از طریق مِقدام بن مَعدی کرب نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «اُوتیت الکتاب و مثله معه» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ ق: ۱۳۱/۲، ح ۱۶۵۴۶؛ ابی‌داود، ۱۴۱۰ ق: ۲۰۰/۴، ح ۴۶۰۴) یعنی بدانید که به من کتاب و مانند آن به همراه آن داده‌شده است.

این روایت نه‌فقط در این دو کتاب بلکه در کتاب‌های فراوان دیگری از اهل سنت نیز نقل‌شده مانند *تفسیر فتح القدیر*، *الجامع لأحکام القرآن*، *تفسیر التحریر و التنویر*، *محاسن التأویل*، *المحرر الوجیز*، *کشف الأسرار و عده الابرار*، *تفسیرالحدیث*، *تفسیر سورآبادی*، *لباب التأویل فی معانی التنزیل* (*تفسیر الخازن*)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، *تفسیر مراغی* (سورآبادی، ۱۳۸۰ ش: ۱۹۹/۱؛ ۱۱۹۳/۲؛ رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱ ش: ۷۶۶/۲؛ ۱۸۸/۳ و ۵۱۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۱/۲۷؛ دروزة، ۱۴۲۱ ق: ۱۷۴/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۱۲۸/۱۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م: ۹/۱؛ ۱۵۹/۸؛ قرطبی، ۱۳۶۳ ش: ۳۷/۱؛ خازن، ۱۴۱۵ ق: ۱۶۷/۲؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ ق: ۷/۱؛ قاسمی، ۱۴۱۸ ق: ۵۱۴/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ ق: ۱۳۶/۲).

برخی از مفسران مقصود از این «مثل قرآن» را سنت پیغمبر (ص) (طنطاوی، ۱۹۹۷ م: ۹/۱) حکمت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ش: ۲۷۳/۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۷۴/۷) سنن و علومی که خداوند به پیغمبر (ص) داده بود، (سورآبادی، ۱۳۸۰

ش: ۱۱۹۳/۲) و احادیث قدسیه (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۱/۲۷) معنا کرده‌اند، درواقع همه این عبارات به‌نوعی اشاره به یک حقیقت دارد و آن‌هم «وحی غیر قرآنی» است. برخی دیگر مانند میبدی از آن به «وحی السنة» (میبدی، ۱۳۷۱ ش: ۵۱۲/۳) تعبیر کرده است. وی در پاسخ به این سؤال که چرا به‌جز آنچه در آیه ۱۴۵ سوره انعام ذکرشده موارد دیگری از مردار، در شرع مقدس اسلام حرام شده است؟ می‌نویسد: «جواب همان است که حسین بن فضل پیش‌تر گفته است: که نصّ آیه (قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِی ...) (الأنعام/ ۱۴۵) وحی قرآنی است؛ اما در «وحی السنة» موارد بسیار دیگری از حرام اشاره‌شده است» (میبدی، ۱۳۷۱ ش: ۴۱۲/۳). میبدی در این ادعای خویش به این حدیث از پیامبر اکرم (ص) استناد کرده است. ابن‌عاشور احادیث قدسیه را از نوع وحی غیر قرآنی می‌داند. همچنین وی در ذیل آیه «وَإِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیم» (القلم/ ۴) ضمن برشمردن کرامات اخلاقی پیامبر اکرم (ص) می‌نویسد: «و غیر ذلک من آیات القرآن؛ و ما أخذ به من الأدب بطریق الوحی غیر القرآن» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۶۰/۲۹) بخشی از ادب دریافتی حضرت را، از منشأ وحی غیر قرآنی می‌داند. همچنین قرطبی در تفسیر *الجامع لأحکام القرآن* آورده است: «اوزاعی از حسّان بن عطیه نقل کرده که گفت: وحی به پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شد و جبرئیل نزد پیامبر اکرم (ص) با سنتی که آن را تفسیر می‌کرد حضور می‌یافت» (قرطبی، ۱۳۶۳ ش: ۳۷/۱-۳۹) قرطبی پس از نقل این روایت از پیامبر اکرم (ص) می‌نویسد: «خطابی گفته در معنای حدیث اوتیت الکتاب و مثله معه، احتمال دو گونه تأویل وجود دارد: اول این‌که به ایشان از وحی باطنی غیر متلوّ داده‌شده، همانند آنچه از وحی ظاهر متلوّ (قرآن) عطاشده است. دوم این‌که به رسول اکرم (ص) کتابی که وحی آن تلاوت می‌شود عطاشده و بیانی مانند آن نیز به ایشان داده‌شده؛ یعنی خداوند به آن حضرت (ص) اجازه داده که آنچه در قرآن از عموم و خصوص وجود دارد را تبیین کرده و بر آنچه در کتاب به وی داده‌شده، تشریع نماید و عمل کردن به آنچه را که واجب نموده و پذیرش آن را لازم دانسته، همان‌گونه که در مورد ظاهر وحی متلوّ از قرآن عمل کرده است» (قرطبی، ۱۳۶۳ ش: ۳۷/۱-۳۹).

در خصوص وجوه معنای روایت مقدام بن معدی‌کرب از رسول اکرم (ص)، توضیحی را خطابی بستی (قرن چهارم) در *معالم السنن* خویش آورده که به‌صورت گسترده‌ای در کتب تفسیری و روایی دوره‌های بعد، از قول وی نقل‌شده است. وی می‌نویسد: «در مورد این سخن «أُوتِیتُ الْکتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ» دو وجه معنای تأویلی محتمل است: اولی این‌که به آن حضرت وحی باطنی غیرمتلوّ همانند وحی

ظاهری متلوّ داده‌شده است. معنای دیگر این‌که همان‌گونه که به آن حضرت کتاب وحیانی متلوّ داده‌شده است، بیانی نیز به آن حضرت داده‌شده است؛ یعنی اجازه‌ای از جانب خداوند به آن حضرت داده‌شده که محتوای کتاب را تبیین نماید و عموم و خصوص و افزوده‌هایی که در کتاب نیامده را تشریع کند» (بستی، ۲۰۰۹ م: ۲۷۶/۴) قرطبی نیز همین معنا را از قول خطابی نقل می‌کند: «قال الخطابی: قوله «أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» يحتمل وجهين من التأويل: أحدهما ان معناه انه اوتی من الوحی الباطن غير المتلوّ، مثل ما اعطی من الظاهر المتلوّ؛ و الثانی انه اوتی الكتاب وحياً يتلى و اوتی من البيان مثله، ای اذن له ان يبين ما فی الكتاب فيعمّ و يخصّ و يزيد عليه و يشرع ما فی الكتاب، فيكون فی وجوب العمل به و لزوم قبوله كالظاهر المتلوّ من القرآن» (قرطبی، ۱۳۶۳ ش: ۳۸/۱) وی به مصادیق وحی السنة نیز اشاره نموده است. ابن‌اثیر (۵۴۴ ۶۰۶ ق) تصریح دارد که قرآن و حدیث مخالف هم نیستند ولی حدیث رسول خدا (ص) را، تبیین‌کننده معانی قرآن می‌داند و می‌نویسد: هر آنچه از جانب رسول خدا باشد همانا از جانب خداوند است. سپس روایت مقدام بن معدی‌کرب را نقل کرده و همان دو معنای تأویلی که از خطابی نقل‌شده را متذکر شده است (ابن‌اثیر، ۱۴۲۶ ق: ۵۵۱/۵-۵۵۲؛ ابن‌اثیر، بی‌تا: ۲۹۵/۴). ابن‌قتیبه دینوری منظور از واژه «مثله» در حدیث اَریکه را سنت‌ها می‌داند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۰۶ ق: ۳۱۴).

ابن‌تیمیه در خصوص حدیث «ألا إنی أوتیت القرآن ومثله معه» می‌نویسد: یعنی سنت. سنت نیز به‌وسیله وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شد، همان‌گونه که قرآن نازل می‌شد. جز این‌که سنت تلاوت نمی‌شود؛ ولی قرآن تلاوت می‌شود. (ابن‌تیمیة حرانی، ۱۳۹۰ ق:۴۰) ابن‌قیّم نیز می‌نویسد: بدون شک معنای این حدیث سنت است (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۲۶ ق: ۱۴۵-۱۴۶؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۱ ق: ۲۱۹/۲).

پانی‌پتی صاحب تفسیر *المظهری*، در بحث از نسخ، تبیین مجملات و مشکلات و متشابهات قرآن را با استفاده از وحی غیرمتلوّ می‌داند (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق: ۳۱۶/۳) و همچنین در عبارت «بإتیان ما ثبت نزوله من الله تعالی بالوحی المتلو او غیر المتلوّ و لم یثبت نسخه» (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق: ۲۶۶/۳) وی واژه «وحی» در عبارت «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ» (الزخرف/ ۴۳) را هم وحی متلو و هم وحی غیرمتلوّ می‌داند (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق: ۳۵۲/۸). وی همچنین در تفسیر «يتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (البقرة/ ۱۸۷) می‌نویسد: «مسلم است که این عبارت از سنخ آیات مجمل است، پس بیان آن از وحی غیرمتلو از جانب شارع صادر شده

و در سنت ثبت گردیده است» (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق: ۲۰۵/۸) و معنای وحی را در آیه «فَأَوْحى إِلَى عَبْدِهِ» (النجم/۱۰) هم شامل وحی قرآنی و هم وحی غیرمتلو می‌داند (پانی‌پتی، ۱۴۱۲ ق: ۱۰۵/۹). حقی برسوی معنای آیه «بِما أُنْزِلَ إِلَيک» (البقرة/ ۴) را هم قرآن که تلاوت می‌شود و هم وحی‌ای که تلاوت نمی‌شود، دانسته؛ پس وحی متلو این سوره‌ها و آیات است و وحی غیرمتلوّ آن چیزی است که نبی اکرم (ص) از تعداد رکعات و اخذ زکات و حدود جنایات تبیین می‌نماید. خداوند می‌فرماید: «وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (النجم/ ۳-۴) و انزال در آن آیه به معنای وحی است (حقی برسوی، بی‌تا: ۴۰/۱). علاءالدین کاسانی عالم حنفی در خصوص حکم حرمت از طریق رضاع می‌نویسد: این احکام از طریق وحی متلوّ تبیین نشده است، بلکه به‌وسیله وحی غیر متلوّ بر زبان رسول خدا (ص) جاری‌شده است (کاسانی، ۱۴۰۶ ق: ۴/۴) درنتیجه اندیشمندان اهل سنت به تعابیر مختلفی از «وحی غیر قرآنی» در کنار «وحی قرآنی» یادکرده‌اند.

تحلیل و بررسی: اندیشمندان اهل سنت از دو نوع وحی بر رسول اکرم (ص) سخن گفته‌اند. این مطابق همان چیزی است که در حدیث اریکه آمده. ابن‌قتیبه دینوری می‌نویسد: «همان‌گونه که وحی از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل می‌شود جایز است مسائلی از امور دین نیز بر ایشان نازل شود؛ ولی قرآنی نباشند: و لا یکون ذلک قرآناً» (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۰۶ ق: ۵۸۰).

۷. تحلیلی تطبیقی دیدگاه اندیشمندان فریقین

اندیشمندان فریقین به بیان‌های مختلف به توضیح این مطلب پرداخته‌اند که به‌جز قرآن کریم، نوع دیگری از وحی وجود دارد که وحی‌ای غیر از وحی قرآنی است؛ همه سخنان رسول اکرم (ص) وحی الهی است؛ بنابراین اگر آن حضرت حکمی کرد که در نصوص قرآنی موجود نبود دلیل بر عدم وحیانی بودن آن حکم نیست شاید در این صورت از نوع دوم وحی باشد. (نجمی، ۱۳۸۵ ش: ۲۵۹/۱) و نیز در آثار علمای شیعه مانند طبرسی در *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۷۵۲/۲) و علامه مجلسی در *بحار الانوار* (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۴۱۶/۱۶) از پیامبر اکرم (ص) این روایت را نقل نموده‌اند.

علامه عسکری در کتاب خویش *القرآن الکریم و روایات المدرستین* ذیل موضوع اثبات وحی بیانی، روایاتی از منابع اهل سنت را ذکر کرده، مبنی بر این‌که آن حضرت هرچه از معانی آیات، بر اصحاب خویش القا و اقراء می‌فرمود از جانب خداوند و به‌صورت وحی بر ایشان القاء شده بود (عسکری، ۱۴۱۵ ق: ۱۴۵/۱). یکی از این روایات حدیث مقدام بن معدی کرب است که در آن عبارت «مثله معه»

اشاره بـه وحی غیر قرآنـی دارد؛ یعنی آنچه خداوند مثل قـرآن و به همراه قرآن به پیامبـر اکـرم (ص) داده بـود؛ بنابراین اندیشـمندان شـیعه و اهل سـنت، به نازل شـدن وحی دوگانه‌ای بر پیامبر اکرم (ص) با تعابیر مختلف اشاره‌کرده‌اند: وحی قرآنی که منظور از آن آیات قرآن است و دیگری «وحی غیر قرآنی» که روایت اَریکه به‌صورت «مثله معه» به آن اشاره‌شده است.

درنتیجه براساس آیه ۴۴ سوره نحل وظیفه رسول اکرم (ص) بود که به‌جز ابلاغ آیـات قـرآن، آن‌هـا را بـرای مسـلمانان تفسـیر و بیـان نمایـد. هرچند بین تفسـیر و تبیین تفاوت وجود دارد. گاهی اوقات رسول اکرم (ص) آیه را تفسیر و گاهی آن را تبیین می‌کرد. در مواردی که معنای ارائه‌شده از ظاهر الفاظ قرآن فهمیده می‌شود درواقع آیه تفسیر شده است و در مواردی که معنای ارائه‌شده در کلام نبوی (ص) از ظاهر الفاظ قرآن اسـتنباط نمی‌شود، این عمل حضرت، بیان آیات قرآن است. مثـال روشـن «بیـان» در خصوص چگونگـی نمازخواندن اسـت. خداونـد در قرآن دسـتور بـه اقامـه نماز داده و می‌فرمایـد. «أَقِمِ الصَّلاة» (طه/ ۱۴) امـا از ظاهر الفاظ آیـات پیرامون نمـاز، چگونگـی نمازخواندن فهمیـده نمی‌شـود؛ بنابراین مواردی هماننـد ایـن فرمان‌های الهی را، رسـول اکرم (ص) از طریق وحـی دریافت کرده و ابلاغ نموده اسـت؛ درحالی‌که در قرآن یادی از آن‌ها نشـده است. این‌گونه از وحی غیر قرآنی، در میان اهل سـنت به «وحی السـنة» یا «وحی غیرمتلوّ» مشهور است و در میان شیعه به «وحی بیانی» یا «وحی لیس بقرآن» مشهور است.

نتیجه‌گیری

از دیـدگاه اندیشـمندان شـیعه و اهـل سـنت بـرای علـم پیامبـر اکرم (ص) منشأ مطرح‌شـده اسـت. اول: وحـی قرآنـی که همـان آیات نازل‌شـده قرآن کریم اسـت. دوم: اجتهـاد پیامبـر اکرم (ص) کـه علامه طباطبایی آن را تحـت عنوان «صواب الرأی» مطرح کرده که مربوط به ولایت و حکومت و قضاوت است. سوم: وحی غیر قرآنی که در میان اندیشـمندان اهل سـنت تحت عناوین «وحی السـنه» و «وحی غیرمتلـوّ» مطرح‌شـده و در میـان اندیشـمندان شـیعه تحت عناویـن «وحیٌ لیس بِقرآن» و «وحی بیانی» مطرح‌شـده اسـت. اندیشمندان فریقین «وحی غیر قرآنی» را مستند به دلایل روایی و قرآنی مطرح کرده‌اند. در منابع حدیثی و تفسیری شیعه و اهل سـنت روایتی مشـهور به «حدیث اَریکه» به شـکل پُربسامدی منعکس‌شده است. اندیشمندان فریقین عموماً در ذیل مباحث مربوط به حجیت حدیث نبوی (ص) در تشـریع احکام دین، نسـخ کتاب با سـنت یا در ذیل آیات مرتبط در قرآن: مانند آیه ۴۴ سـوره نحل، آیه ۱۹ سـوره قیامت، آیه ۱۱۴ سـوره طه، حدیث اَریکه را

نقل کرده و به استناد آن، قائل به نزول دو نوع وحی بر پیامبر اکرم (ص) هستند: اولی «وحی قرآنی» که همان آیات قرآن است و دیگری «وحی غیر قرآن». بررسی سندی و دلالی و نیز مصادر و منابع این روایت، روشن می‌نماید که خاستگاه بحث از «وحی غیر قرآنی» در خصوص منشأ علم نبوی (ص)، میان اندیشمندان فریقین مشترک است. حاصل این پژوهش تبیین و تطبیق ادلّه و دیدگاه مشترک اندیشمندان شیعه و اهل سنت، در اعتقاد به «وحی غیر قرآنی» در کنار اعتقاد به «وحی قرآنی» در خصوص منشأ علم پیامبر اکرم (ص) است که البته دستاورد مهمی در تقریب مذاهب اسلامی تلقی می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱٤۲٦ ق): «الشافی فی شرح مسند الشافعی». محقق: أحمد بن سلیمان، أبی تمیم یاسر بن إبراهیم، ریاض: مکتبةَ الرشید.

ابن تیمیة حرانی، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. (۱۳۹۰ ق): «مقدمة فی أصول التفسیر». بیروت: دارمکتبة الحیاة.

ابن حنبل، احمد. (۱٤۱۲ ق): «مسند احمد بن حنبل». بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ابن شهرآشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳٦۹ ش): «متشابه القرآن و مختلفه». قم: بیدار.

ابن طاووس، علی بن موسی. (بی‌تا): «سعد السعود للنفوس منضود». قم: دار الذخائر.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱٤۲۰ ق): «تفسیر التحریر و التنویر». بیروت: موسسة التاریخ العربی.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱٤۲۲ ق): «محرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز». بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱٤۰٦ ق): «تأویل مختلف الحدیث». بیروت: دار الکتب العلمی.

ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر. (۱٤۲٦ ق): «التبیان فی أقسام القرآن». بیروت: المکتبة العصریة.

ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر. (۱٤۱۱ ق): «إعلام الموقعین عن رب العالمین». تحقیق: محمد عبد السلام إبراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱٤۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن». مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.

ابوریه، محمود. (۱۳۸۳ ش): «اضواء علی السنة المحمدیة». چاپ سوم، قم: موسسه انصاریان.

ابی داود، سلیمان بن اشعث. (۱٤۱۰ ق): «سنن ابی داود». بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

احمدی میانجی، علی. (۱٤۱۹ ق): «مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم». قم: دارالحدیث.

اصغری‌نژاد، محمد. (۱۳۸۵ ش): «پژوهشی در *علم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم*». فرهنگ کوثر، ۱۳۸۵ ش، شماره ٦٦، صص ۷۰-۷۸.

بستی، أبو سلیمان حمد بن محمد بن إبراهیم بن الخطاب المعروف بالخطابی. (۲۰۰۹ م): «معالم السنن، وهو شرح سنن أبی داود». محقق: عبدالسلام عبدالشافعی محمد، چاپ چهارم، بیروت: دارالکتب العلمیة.

بلاغی، محمد جواد. (۱۳۵۲ ق): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن». قم: وجدانی.

بهاءالدیـن عاملـی، محمد بـن حسـین. (۱۳۸۳ ش): «زبدة الأصول مع حواشـی المصنف علیهـا». محقق: جبار گلباغی ماسوله، علی، قم: شریعت.

پانی‌پتی، ثناء الله. (۱٤۱۲ ق): «التفسیر المظهری». کویته: مکتبة رشیدیة.

جوادی‌آملـی، عبـدالله. (۱۳۸٤ ش): «نزاهـت قرآن از تحریف». تحقیق: علی نصیری، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسرا.

حرعاملی، محمدبن حسن. (۱٤۲۵ ق): «إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات». بیروت: اعلمی.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا): «تفسیر روح البیان». بیروت: دارالفکر.

حلی، جمال الدین حسن بن یوسف. (۱٤۲۵ ق): «نهایة الوصول إلی علم الأصول». محقق: بهادری، ابراهیم، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.

حلی، جمال الدین حسن بن یوسف. (۱۳۸۰ ش): «تهذیب الوصول إلی علم الأصول». محقق: رضوی کشمیری، محمد حسین بن علی نقی، لندن: موسسة الامام علی علیه السلام.

خازن، علی بن محمد. (۱٤۱۵ ق): «لباب النقول فی معانی التنزیل، تفسیر الخازن». بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

خویی، سیدابوالقاسم. (۱٤۳۰ ق): «البیان فی تفسیر القرآن». قم: موسسة احیاء آثار الامام الخوئی.

دروزة، محمدعزة. (۱٤۲۱ ق): «تفسیر الحدیث». چاپ دوم، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

رامیار، محمود. (۱۳٦۹ ش): «تاریخ قرآن». چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

سبحانی، جعفر. (۱٤۱۹ ق): «العقیدة الإسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البیت علیهم السلام». قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷ ش): «تذکرة الأعیان». قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
ستار، حسین و شمس، زینب. (۱۴۰۱ ش): «وحی غیر قرآنی در اندیشه فیض کاشانی». دوفصلنامه علمی کاشان‌شناسی، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش، دوره ۱۵، شماره پیاپی ۲۸، صص ۳۵ - ۵۶.
سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ ش): «تفسیر سور آبادی». تهران: فرهنگ نشر نو.
شریف المرتضی، علی بن الحسین، سید المرتضی. (۱۴۲۶ ق): «الأمالی». تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المکتبة العصریة.
شریف المرتضی، علی بن الحسین، سید المرتضی. (۱۳۷۶ ش): «الذریعة إلی أصول الشریعة». مصحح: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
شریف المرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۳ ق): «تفسیر الشریف المرتضی». بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
شوکانی، محمد بن علی بن محمد. (۱۴۱۴ ق): «فتح القدیر». دمشق. بیروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ ش): «تفسیر القرآن الکریم». چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
صدوق، محمدبن علی. (۱۳۷۱ ش): «الإعتقادات الإمامیة». ترجمه: سیدمحمدعلی حسنی، تهران: اسلامیة.
طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن». چاپ دوم، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۰ ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷ م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم». قاهره: نهضه مصر.
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا): «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ ق): «العدة فی أصول الفقه». قم: ستاره.
عسکری، سیدمرتضی. (۱۴۱۵ ق): «القرآن الکریم و روایات المدرستین». بیروت: شرکة التوحید للنشر.
فخاری، علیرضا و دیگران. (۱۳۹۹ ش): «شرح و تحلیلی بر روایت «اوتیت الکتاب و مثله معه»». فصلنامه مطالعات قرآنی نامه جامعه، پیاپی ۱۳۵، صص -۷۸.
قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ ق): «محاسن التأویل». بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
قرطبی، محمدبن احمد. (۱۳۶۳ ش): «الجامع لأحکام القرآن». تهران: ناصرخسرو.
کاسانی الحنفی، علاء الدین أبو بکر بن مسعود بن أحمد. (۱۴۰۶ ق): «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع». چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
کمالی دزفولی، علی. (۱۳۷۰ ش): «شناخت قرآن». تهران: اسوه.
مجلسی، محمدباقربن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار». چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
محمدی مجد، احمد. (۱۴۰۳ ش): «نگرشی تحلیلی به مضمون «إِنِّی أُوتِیتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»». دوره ۲۹، شماره پیاپی ۱۱۰، صص ۸۹-۱۰۶.
مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا): «تفسیر المراغی». بیروت: دارالفکر.
مفید، محمدبن محمدبن النعمان. (۱۴۱۳ ق): «أوائل المقالات». قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی‌تا): «زبدة البیان فی أحکام القرآن». محقق: محمدباقر بهبودی، تهران: مکتبة المرتضویة.
مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۲ ش): «آفاق تفسیر». تهران: هستی نما.
مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۸ ش): «تدوین الحدیث». تهران: هستی نما.
میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱ ش): «کشف الأسرار و عدة الأبرار». چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۳۱۱ ق): «الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة». قم: دار الخلافة.
نجمی، محمدصادق. (۱۳۸۵ ش): «اضواء علی الصحیحین». چاپ دوم، قم: بنیاد معارف اسلامی.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad (1426 AH): "Al-Shafi fi Sharh Musnad al-Shafi'i", Edited by Ahmad bin Sulayman & Abi Tamim Yasir bin Ibrahim, Riyadh: Maktabat al-Rashid.

Ibn Taymiyyah al-Harrani, Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam (1390 AH): "Muqaddimah fi Usul al-Tafsir", Beirut: Dar Maktabat al-Hayat.

Ibn Hanbal, Ahmad (1412 AH): "Musnad Ahmad bin Hanbal", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Abu Ja'far Muhammad bin Ali (1369 Sh): "Mutashabih al-Qur'an wa Mukhtalifuhu", Qom: Bidar.

Ibn Tawus, Ali bin Musa (n.d.): "Sa'd al-Su'ud lil-Nufus Mandud", Qom: Dar al-Dhakha'ir.

Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.

Ibn 'Atiyyah, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH): "Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Qutaybah, Abd Allah bin Muslim (1406 AH): "Ta'wil Mukhtalif al-Hadith", Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (1426 AH): "Al-Tibyan fi Aqsam al-Qur'an", Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (1411 AH): "I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin", Edited by Muhammad Abd al-Salam Ibrahim, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Abu al-Futuh Razi, Husayn bin Ali (1408 AH): "Rawd al-Jinan wa Rawh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Bunyad-e Pazhuhesh-haye Astan-e Quds-e Razavi.

Abu Rayyah, Mahmud (1383 Sh): "Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyyah", 3rd edition, Qom: Mu'assasat Ansariyan.

Abi Dawud, Sulayman bin Ash'ath (1410 AH): "Sunan Abi Dawud", Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.

Ahmadi Mianji, Ali (1419 AH): "Makatib al-Rasul (S)", Qom: Dar al-Hadith.

Busti, Abu Sulayman Hamd bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Khattab al-Ma'ruf bi al-Khattabi (2009 AD): "Ma'alim al-Sunan, wa huwa Sharh Sunan Abi Dawud", Edited by Abd al-Salam Abd al-Shafi'i Muhammad, 4th edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Balaghi, Muhammad Jawad (1352 AH): "Ala' al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Wijdani.

Baha' al-Din 'Amili (Shaykh Baha'i), Muhammad bin Husayn (1383 Sh): "Zubdat al-Usul ma' Hawashi al-Musannif 'alayha", Edited by Jabbar Golbaghi Masuleh, Ali, Qom: Shari'at.

Panipati, Thana' Allah (1412 AH): "Al-Tafsir al-Mazhari", Quetta: Maktabat Rashidiyyah.

Javadi Amoli, Abd Allah (1384 Sh): "Nazahat-e Qur'an az Tahrif", Edited by Ali Nasiri, 2nd edition, Qom: Markaz-e Nashr-e Isra.

Hurr 'Amili, Muhammad bin Hasan (1425 AH): "Ithbat al-Hudat bi al-Nusus wa al-Mu'jizat", Beirut: A'lami.

Haqqi Bursawi, Isma'il bin Mustafa (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fikr.

Hilli, Jamal al-Din Hasan bin Yusuf (1425 AH): "Nihayat al-Wusul ila 'Ilm al-Usul", Edited by Bahadori, Ibrahim, Qom: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq (A).

Hilli, Jamal al-Din Hasan bin Yusuf (1380 Sh): “Tahthib al-Wusul ila 'Ilm al-Usul”, Edited by Razawi Kashmiri, Muhammad Husayn bin Ali Naqi, London: Mu’assasat al-Imam Ali (A).
Khazin, Ali bin Muhammad (1415 AH): “Lubab al-Nuqul fi Ma’ani al-Tanzil (Tafsir al-Khazin)”, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
Khu’i, Sayyid Abu al-Qasim (1430 AH): “Al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an”, Qom: Mu’assasat Ihya’ Athar al-Imam al-Khu’i.
Darwazah, Muhammad 'Izzah (1421 AH): “Tafsir al-Hadith”, 2nd edition, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
Subhani, Ja’far (1419 AH): “Al-'Aqidah al-Islamiyyah ‘ala Daw’ Madrasat Ahl al-Bayt (A)”, Qom: Mu’assasat al-Imam al-Sadiq (A).
Subhani, Ja’far (1387 Sh): “Tadhkirat al-A’yan”, Qom: Mu’assasat al-Imam al-Sadiq (A).
Surabadi, Abu Bakr 'Atiq bin Muhammad (1380 Sh): “Tafsir-e Surabadi”, Tehran: Farhang-e Nashr-e Now.
Sharif al-Murtada, Ali bin al-Husayn (Sayyid al-Murtada) (1426 AH): “Al-Amali”, Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah.
Sharif al-Murtada, Ali bin al-Husayn (Sayyid al-Murtada) (1376 Sh): “Al-Dhari’ah ila Usul al-Shari’ah”, Edited by Abu al-Qasim Gorji, Tehran: University of Tehran Press.
Sharif al-Murtada, Ali bin al-Husayn (Sayyid al-Murtada) (1413 AH): “Tafsir al-Sharif al-Murtada”, Beirut: Mu’assasat al-A’lami lil-Matbu’at.
Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad (1414 AH): “Fath al-Qadir”, Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalim al-Tayyib.
Sadr al-Muta’allihin, Muhammad bin Ibrahim (1366 Sh): “Tafsir al-Qur’an al-Karim”, 2nd edition, Qom: Entesharat-e Bidar.
Saduq, Muhammad bin Ali (1371 Sh): “Al-I’tiqadat al-Imamiyyah”, Translated by Sayyid Muhammad Ali Hasani, Tehran: Islamiyyah.
Tabataba’i, Sayyid Muhammad Husayn (1390 AH): “Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an”, 2nd edition, Beirut: Mu’assasat al-A’lami lil-Matbu’at.
Tabarsi, Fadl bin Hasan (1370 Sh): “Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an”, 3rd edition, Tehran: Entesharat-e Naser Khosrow.
Tantawi, Muhammad Sayyid (1997 AD): “Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur’an al-Karim”, Cairo: Nahdat Misr.
Tusi, Muhammad bin Hasan (n.d.): “Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-'Arabi.
Tusi, Muhammad bin Hasan (1417 AH): “Al-'Uddah fi Usul al-Fiqh”, Qom: Setareh.
'Askari, Sayyid Murtada (1415 AH): “Al-Qur’an al-Karim wa Riwayat al-Madrasatayn”, Beirut: Sharikat al-Tawhid lil-Nashr.
Qasimi, Jamal al-Din (1418 AH): “Mahasin al-Ta’wil”, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1363 Sh): “Al-Jami’ li-Ahkam al-Qur’an”, Tehran: Naser Khosrow.
Kasani al-Hanafi, ‘Ala’ al-Din Abu Bakr bin Mas’ud bin Ahmad (1406 AH): “Bada’i’ al-Sana’i’ fi Tartib al-Shara’i’”, 2nd edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1403 AH): “Bihar al-Anwar al-Jami’ah li-Durar Akhbar al-A’immah al-Athar”, 2nd edition, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-'Arabi.

Maraghi, Ahmad Mustafa (n.d.): “Tafsir al-Maraghi”, Beirut: Dar al-Fikr.
Mufid, Muhammad bin Muhammad bin al-Nu’man (1413 AH): “Awa’il al-Maqalat”, Qom: Entesharat-e Kongere-ye Jahani-ye Shaykh Mufid.
Muqaddas Ardabili, Ahmad bin Muhammad (n.d.): “Zubdat al-Bayan fi Ahkam al-Qur’an”, Edited by Muhammad Baqir Behbudi, Tehran: Maktabat al-Murtadawiyyah.
Mahdavi Rad, Muhammad Ali (1382 Sh): “Afaq-e Tafsir”, Tehran: Hasti-Nama.
Mahdavi Rad, Muhammad Ali (1388 Sh): “Tadwin al-Hadith”, Tehran: Hasti-Nama.
Maybudi, Rashid al-Din Ahmad bin Abi Sa’d (1371 Sh): “Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar”, 5th edition, Tehran: Entesharat-e Amir Kabir.
Mir Damad, Muhammad Baqir bin Muhammad (1311 AH): “Al-Rawashih al-Samawiyyah fi Sharh al-Ahadith al-Imamiyyah”, Qom: Dar al-Khilafah.
Najmi, Muhammad Sadiq (1385 Sh): “Adwa’ 'ala al-Sahihayn”, 2nd edition, Qom: Bonyad-e Ma’aref-e Islami.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran Faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

The Role of Political Hypocrisy in Deviating the Path of Succession to the Holy Prophet (PBUH) Based on the Exegeses of the Two Sects (With a Focus on Surah At-Tawbah)

Mohammad Javad Dashti [1] ; **Ehsan Ebrahimi** [2]

1. Assistant Professor, Department of Quranic Exegesis, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
(Corresponding Author) h.d.m.j.dashti@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Quranic Exegesis, Al-Mustafa International University,
Qom, Iran. ehsan_ebrahimi@miu.ac.ir

Research Article

Abstract

Research Objective:
The primary objective of this research is to analyze the role of political hypocrisy (nifaq) in deviating the path of succession to the Holy Prophet (PBUH). Centered on the verses of Surah At-Tawbah and utilizing the comparative exegetical and historical sources of both Islamic schools of thought (Fariqayn—Sunni and Shia), this study examines how political hypocrisy affected the succession of the Messenger of Allah (PBUH). In early Islam, a hazardous form of political hypocrisy emerged in opposition to the sovereign authority of the community. Originating in Mecca, its ultimate objective was to undermine the core tenets of Islam and actively sabotage the succession of the Holy Prophet (PBUH).

Research Methodology:
This research employs a library-based and documentary approach for data collection. The gathered data was processed and synthesized using a descriptive-analytical method. The viewpoints of prominent commentators in authoritative exegetical works of both schools of thought (Fariqayn), alongside corresponding historical records, were systematically compiled. Subsequently, content analysis was utilized to critically evaluate the perspectives surrounding the research topic, relying on Quranic, narrational (hadith), and historical proofs, with direct citations from the comparative exegetical sources of both sects.

Research Findings:
The findings of this study demonstrate that political hypocrisy in early Islam manifested in two distinct dimensions: overt and covert.
• Overt political hypocrisy regarding the succession of the Holy Prophet (PBUH)

Received: 2024/05/23 ; **Received in revised from:** 2025/02/09 ; **Accepted:** 2024/05/31 ; **Published online:** 2025/08/23

◆ How to cite: Javad Dashti, Mohammad, Ebrahimi, Ehsan(1404SH): ' The Role of Political Hypocrisy in Deviating the Path of Succession to the Holy Prophet (PBUH) Based on the Exegeses of the Two Sects (With a Focus on Surah At-Tawbah) ', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P214-239, https://doi.org/10.22034/csq.2025.458922.1425

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

included several key obstructionist actions:
1. The refusal of Abdullah ibn Ubayy to accompany the Islamic army in the Battle of Tabuk;
2. The systematic fabrication of excuses by the hypocrites to evade joining the expedition;
3. The hypocrites' ridicule of the Muslim fighters (mujahidin) participating in Tabuk;
4. The hypocrites' constant fault-finding regarding the financial backers and contributions made to the Islamic army; and
5. The active conspiracy of building Masjid al-Dirar (the Mosque of Opposition) during the absence of the Holy Prophet (PBUH).
• Covert political hypocrisy played an even more fundamental role in deviating the path of succession to the Holy Prophet (PBUH) through highly calculated maneuvers, specifically:
1. The systematic degradation and undermining of the theological and historical virtues of Imam Ali (AS);
2. Strengthening internal solidarity among co-conspirators through the drafting of a [secret] covenant (Sahifah);
3. Establishing a deep-seated and widespread infiltration into both the Muslim society and the administrative apparatus of governance;
4. Disobeying the explicit command of the Holy Prophet (PBUH) to join the military expedition under the command of Usama; and
5. Openly defying the Prophet's final deathbed instruction to write his testament [historically known as the Calamity of Thursday].

Final Conclusion:
Ultimately, this research concludes that while overt hypocrisy involved visible disruptions—such as refusing participation in the Battle of Tabuk and constructing Masjid al-Dirar—covert political hypocrisy proved to be far more damaging. Through systematic actions including denigrating the peerless virtues of Imam Ali (AS), drafting treacherous covenants, and establishing deep-seated structural infiltration within the socio-political system, covert hypocrisy played a major and decisive role in successfully deviating the divinely ordained path of succession to the Holy Prophet (PBUH).

Keywords: Hypocrisy (Nifaq), Political Hypocrisy, Succession of the Holy Prophet (PBUH), Surah At-Tawbah, Wilayah (Guardianship) in the Quran, Comparative Exegesis (Tafsir al-Muqaran).

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

نقش نفاق سیاسی در انحراف مسیر جانشینی پیامبراکرم (ص) بر اساس تفاسیر فریقین (با محوریت سوره توبه)

محمدجواد دشتی [۱]، **احسان ابراهیمی** [۲]

۱. استادیار گروه تفسیر، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران (نویسنده مسئول) h.d.m.j.dashti@gmail.com

۲. استادیار گروه تفسیر، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران. ehsan_ebrahimi@miu.ac.ir

پژوهشی

چکیده

در صدر اسلام، گونه خطرناکی از نفاق سیاسی در برابر حاکمیت جامعه وجود داشت که از شهر مکه آغاز شد و هدف اصلی آن، آسیب‌رسانی به اصل اسلام و کارشکنی در جانشینی رسول خدا (ص) بود. مسئله اصلی در این پژوهش، تحلیل منابع تفسیری-تاریخی فریقین، در خصوص نقش نفاق سیاسی در خصوص جانشینی پیامبر اکرم (ص) با محوریت آیات سوره «توبه» با روش گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای و روش پردازش توصیفی-تحلیلی است. بر اساس یافته‌های تحقیق، نفاق سیاسی در صدر اسلام، دو گونه آشکار و نهان داشت. نمونه‌های نفاق سیاسی آشکار در جانشینی پیامبر اکرم (ص) عبارت‌اند از: سرپیچی «عبدالله‌بن‌أبی» از همراهی با لشکر اسلام در جنگ تبوک؛ بهانه‌تراشی منافقان برای نرفتن به جنگ؛ تمسخر مجاهدان جنگ تبوک از سوی منافقان؛ عیب‌جویی منافقان از پشتیبان‌های مالی سپاه اسلام و توطئه ساختن مسجد ضرار در غیاب پیامبر اکرم (ص). همچنین تخریب فضائل امام علی (ع)؛ تقویت همبستگی به‌وسیله تدوین عهدنامه، نفوذ عمیق و گسترده در جامعه و دستگاه حاکمیت، نافرمانی از پیامبر اکرم (ص) در پیوستن به سپاه اسامه و سرپیچی از دستور آن حضرت برای نوشتن وصیت، از مهم‌ترین نقش‌های نفاق سیاسی پنهان در انحراف مسیر جانشینی پیامبر اکرم (ص) است.

کلیدواژه‌ها: نفاق، نفاق سیاسی، جانشینی پیامبر اکرم (ص)، سوره توبه، ولایت در قرآن، تفسیر تطبیقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۳/۱۱ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

استناد به این مقاله: ابراهیمی، احسان، دشتی محمدجواد(۱۴۰۴): «نقش نفاق سیاسی در انحراف مسیر جانشینی پیامبراکرم (ص) بر اساس تفاسیر فریقین (با محوریت سوره توبه)»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۲۳۹-۲۱۴، https://doi.org/10.22034/csq.2025.458922.1425

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

cis.quran.ac.ir

۱. طرح مسئله

سوره «توبه» در زمره آخرین سوره‌های نازل‌شده است که آیات به ظاهر پراکنده آن، جنبه تمهیدی برای سوره پس‌ازآن یعنی «مائده» (مشهور به سوره «ولایت») دارد. بر پایه آیات گوناگون و مرتبط «توبه»، پیامبر اعظم (ص) در سال‌های پایانی عمر، چند دغدغه اصلی داشتند:

۱. مشرکان که پس از فتح مکه در سال هشتم، همچنان در آن شهر حضور داشتند؛

۲. دشمنان خارجی نظیر رومیان که به سبب شکل‌گیری یک نظام دینی در کنار خود، احساس خطر کرده بودند و قصد حمله به مسلمانان داشتند؛

۳. منافقان در مدینه که محور بسیاری از فتنه‌ها بودند؛

۴. فراهم ساختن زمینه برای جانشین پس از خود.

خدای حکیم در آخرین روزهای عمر پیامبر اکرم (ص)، با نزول سوره «توبه»، اسبابی را برای دغدغه‌زدایی از آن حضرت نسبت به مسئله جانشینی، فراهم می‌سازد. مسئله ولایت و رهبری، با آیات این سوره عجین شده است. هم در آیات مرتبط با مشرکان، هم در آیات مرتبط با مؤمنان و جنگ روم، هم آیات بیانگر نفاق تا پیامبر اعظم (ص) بتواند در بحران‌های ایجادشده به‌وسیله مخالفان، به‌خصوص توطئه منافقان واکنش‌های متناسب همراه با سیاست و تدبیر پیامبر (ص) داشته باشد (طاووسی، ۱۴۴ ش: ۲۸۳).

با توجه به فضا و جوّ نزول سوره توبه و نیز ساختار آیات و غرض اصلی آن مسئله اصلی در این پژوهش، تحلیل و بررسی منابع تفسیری-تاریخی فریقین در خصوص نقش نفاق سیاسی در صدر اسلام و مسئله جانشینی پیامبر اکرم (ص) با محوریت آیات سوره «توبه» است و قرآن کریم با روش‌های نظری و عملی ویژه خود، برنامه دقیقی را در رابطه با نفاق ارائه کرده و به‌صورت گام‌به‌گام و همسو با اقتضائات زمانی و مکانی در ساله‌های پایانی پیامبر اکرم (ص) به بیان مسائل مرتبط با نفاق و عملکرد منافقان می‌پردازد (بنی‌صفر، ۱۴۰۱: ۲۸).

گفتنی است، در این خصوص، هیچ‌گونه پژوهش مستقلی انجام‌نشده است، تنها «محمد موسی نوری» (۱۳۸۵) در مقاله «ویژگی‌های جریان نفاق در عصر نبوی» و بدون تمرکز بر مباحث تفسیری-تاریخی و آیات سیاسی سوره «توبه» به جریان‌شناسی نفاق در آن دوران پرداخته است.

۲. مفاهیم و تعاریف

پیش از پرداختن به اصل مسئله پژوهش، در قالب مبادی و مبانی نظری تحقیق،

لازم است معنای کلیدواژه‌های تحقیق روشن گردد:

چیستی نفاق: لغت‌شناسان «نفاق» را از «نافقاء» به معنای طرف پنهانی لانه موش صحرایی دانسته‌اند که هنگام فرار، لایه نازک سطح زمین را از داخل تخریب کرده و از آن خارج می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۱۹). بسیاری از واژه شناسان، نفاق را فعل «منافق» و به معنای «وارد شدن به دین اسلام، از یک دَر و خارج شدن از دین، از دَر دیگر» می‌دانند؛ یعنی منافق کسی است که کفر خود را در دل پنهان و با زبان اظهار ایمان می‌کند (فراهیدی،۱۴۱۰ ق: ۳/ ۱۸۲۵؛ ازهری، ۲۰۰۱ م: ۹/ ۱۵۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ۵ / ۴۴۵). این واژه در اشعار جاهلی نیز به‌کاررفته و دارای معنای «تلوّن» (ظاهرنمایی و رنگ‌به‌رنگ شدن) و «مخادعه» (فریبکاری) است (ابوعودة، ۱۴۰۵ ق: ۲۶۶). از منظر مفسران، نفاق یعنی ظاهر کسی با باطن او مطابقت نداشته باشد؛ خواه باطن او، ضدّ ظاهرش باشد یا آن‌که نسبت به آنچه ظاهرش نشان می‌دهد، تهی باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۲)؛ پس نافق کسی است که در ظاهر، خود را مؤمن جلوه می‌دهد؛ اما در باطن، کفر دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۲۷/۴).

گفتنی است، نفاق در فرهنگ قرآنی، نظیر آیات (فتح/ ۱۱؛ مائده/ ۴۱) در لباس «خیانت»، «پیمان‌شکنی»، «سازش‌کاری» و «خمودی» و نیز تجلی‌یافته است (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۴۲/۱)؛ ازاین‌رو به باور برخی لغت‌شناسان یا پژوهشگران علوم قرآن، مفهوم قرآنی واژه نفاق، در فرهنگ اسلامی رقم خورد و این واژه، تطوّر معنایی یافت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۰/ ۳۵۹؛ سیوطی، بی‌تا: ۱/ ۳۰۱؛ حنبکه، ۱۴۱۴ ق: ۱/۱).

گونه‌های نفاق: همان‌گونه که گذشت، منافق درون فکر و قلب خود، چیزی برخلاف ظاهر و عملش دارد، بنابراین نفاق، از عقیده و انگیزه درونی آغاز می‌شود و در حوزه رفتار، عملیاتی می‌شود. افرادی که به لحاظ عقیدتی و درونی، مدعی ایمان به خدا هستند؛ زمانی که باید از خدا و رسولش فرمان بپذیرند، به سبب ضعف ایمان درونی، سستی می‌کنند و ناخواسته، جزئی از سپاه لشکر منافقان شده و بسا هماهنگ با آن‌ها عمل می‌کنند، چنان‌که برخی آیات سوره «توبه» و جریان تبوک (توبه/ ۱۰۲) درباره این نوع از منافقان نازل‌شده است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۱/ ۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۱۰۰– ۱۰۱). در منابع تاریخی، «أوس بن ثعلبه أنصاری» در زمره متخلفان از غزوه تبوک شمرده‌شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۹۵). درواقع نفاق پس از اعتقاد، در عملیات منافقانه متجلّی می‌شود که این‌گونه نفاق عملی، به لحاظ عملکرد منافقان، دو گونه دارد:

نفاق شخصی: در این‌گونه نفاق، شخص منافق به سبب انگیزه‌های شخصی؛ خستگی یا ناتوانی فردی، رفتاری از خود نشان می‌دهد که درواقع این‌گونه نیست، نظیر ریا در اعمال عبادی. برای نمونه، خدای والا درباره دورویی و نفاق در مسئله قلبی ایمان می‌فرماید: «وَمِنَ النّاسِ مَنْ يقُولُ آمَنّا بِاللّهِ وَبِالْيوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ... فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً» (بقره/ ۸ – ۱۰) همچنین ریاکاری در نماز را نشانهٔ نفاق و دورویی می‌داند: «إِنَّ الْمُنافِقِينَ يخادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ وَإِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا كسالى يراؤُنَ النّاسَ وَلا يذْكرُونَ اللّهَ إِلاّ قَلِيلاً» (نساء/ ۱۴۲). بر اساس منابع تاریخی، این‌گونه نفاق در قبائل اوس و خزرج وجود داشت و مرض در قلوب آن‌ها نیز همان شک و دودولی آنان است که خداوند بر آن می‌افزاید (ابن‌هشام، بی‌تا: ۱ / ۵۳۲).

نفاق سیاسی: در برابر نفاق عملیاتیِ فردی، گونه خطرناک دیگری از نفاق عملیاتی وجود دارد که بیش‌تر در جنبه‌های اجتماعی و عرصه‌های سیاسی و حاکمیتی، ظهور می‌یابد و از آن به «نفاق سیاسی» یاد می‌شود (مهدوی زادگان، ۱۳۹۳: ۳۳؛ آخوند قرقی و میرهاشمی، ۱۴۰۲: ۱۹۷). چنین منافقانی، به سبب معتقد نبودن یا سست‌عنصری و بی‌تفاوتی به آرمان‌ها و حرکات سیاسی اجتماعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، خود را به‌ظاهر همراه با آن جامعه نشان می‌دهند، درحالی‌که با آن‌ها همراه نیستند. در نفاق سیاسی، شخص منافق تنها نیست؛ بلکه عده‌ای منافق برای رسیدن به هدفی مشترک، در دورویی هم‌آهنگ و همراه هستند. این گروه برای آسیب رساندن به اسلام و مسلمانان، با نفوذ در میان آن‌ها، چهره مسلمانی به خود گرفتند تا ضمن تحریف معارف و عقاید اسلامی در زمان مناسب ضربه خود را وارد کنند. نفاق سیاسی از منظری دیگر، دو گونه دارد:

نفاق سیاسی آشکار: قرآن کریم، در برخی آیات که در ادامه ذکر می‌شود، به نفاق علنی بعضی از منافقان اشاره و دورویی آن‌ها در ارتباط با حاکمیت جامعه را برملا ساخته است. برای نمونه، هنگامی‌که پیامبر اکرم (ص) در «ثنیة‌الوداع» برای لشکر اسلام اردو زد، «عبدالله‌بن‌أبی» که رئیس منافقان بود، با لشکری معادل سپاه آن حضرت در منطقه‌ای پایین‌تر از به نام «ذی‌حدّه» مستقر شد؛ زمانی که رسول خدا (ص) به قصد جنگ حرکت فرمود، «عبدالله‌بن‌ابی» و دیگر منافقان، از همراهی با لشکر اسلام سرباز زدند (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۰/ ۱۰۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ق: ۶۳۱/۲). قرآن نیز ضمن رسوا کردن آن‌ها، به پیامبر (ص) دلداری می‌دهد: «لَوْ خَرَجُوا فيكمْ ما زادُوكمْ إِلاَّ خَبالاً وَلَأَوْضَعُوا خِلالَكمْ يبْغُونَكمُ الْفِتْنَةَ»؛ (توبه/۴۷)؛

اگر آن‌ها همراه شما برای جهاد آمده بودند، جز اضطراب و تردید و آشفتگی بر شما نمی‌افزودند و میان شما به سرعت فتنه‌انگیزی می‌کردند.[1]

در رخداد دیگر، زمانی که پیامبر اکرم (ص) مسلمانان را برای جنگ تبوک آماده می‌فرمود، برخی از رؤسای طوائف خدمت آن حضرت آمدند و برای شرکت نکردن در جنگ، علاقه شدید خود نسبت به زنان و دختران رومی را مطرح ساخت (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۰/ ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۵۶؛ یوسفی غروی، ۱۴۱۷: ۴۳۲/۳). قرآن کریم نیز آنان را به شدّت نکوهید: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه/ ۴۹؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳ / ۳۴۱).

همچنین هنگامی‌که پیامبر اکرم (ص) برای آماده‌سازی سپاه اسلام و مقابله با دشمن در جنگ تبوک، به کمک مالی از سوی مردم نیاز داشت، برخی منافقان با عیب‌جویی، انفاق توانمندان را ریاکارانه خوانده و کمک ناچیز فقیران را نیز به تمسخر گرفتند (قمی، ۱۳۶۷ ق: ۱/ ۳۰۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۰/۱۳۴). قرآن کریم با نزول آیه «الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (توبه/ ۷۹) از بهانه‌جویی و کارشکنی آنان پرده برداشت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲ /۲۷۸-۲۸۳).

نفاق سیاسی پنهان: نفاق برخی، در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) و بنا به مصالحی رسوا نشد، حتی خدای سبحان به آن حضرت می‌فرماید: «گروهی در مدینه هستند که سخت به نفاق پای بندند، به‌گونه‌ای که تو هم آن‌ها را نمی‌شناسی، ولی ما از آن‌ها اطلاع داریم» (توبه/ ۱۰۱). تاریخ صدر اسلام نشان می‌دهد که چند گروه عمده، نفاق سیاسی (پیدا و پنهان) داشتند:

۱. برخی از اهل مدینه که پس از ورود پیامبر اکرم (ص) به مدینه و استقبال کم‌نظیر مردمی از ایشان، چاره‌ای جز پذیرفتن اسلام نداشتند، مثل عبدالله‌بن‌ابیّ.

۲. عده‌ای از یهود که پس از پیروزی سپاه اسلام در نبردهای مختلف بر یهود و قدرت یافتن مسلمانان در مدینه برای تکمیل پروژه نفوذ به اسلام گرویدند؛ مثل «کعب‌الاحبار» یا «عبدالله‌بن‌سبأ» از یهودیان یمن، مشهور به ابن سوداء (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۴/ ۳۴۰).

۳. جمع کثیری از مشرکان حجاز به‌ویژه اهل مکه که باوجود حقدهای فراوان از

---

۱. «عبدالله‌بن‌أبیّ» پیش از این نیز در ماجراهای متعدد از جمله خروج همراه ۳۰۰ نفر از جنگ اُحد (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۲/ ۵۰۲؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ ق: ۴۳۴/۲)، ماجرای افک (یعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۵۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ ق: ۴ /۱۶۱) افشای اخبار مدینه برای مشرکان و یهودیان، جنگ بنی‌مصطلق (ابن‌هشام، بی‌تا: ۱/ ۵۲۶؛ بیهقی، ۱۴۰۵ ق: ۴/ ۴۶) و... فتنه‌انگیزی‌های آشکاری علیه جامعه اسلامی انجام داده بود.

اسلام و مسلمانان، پس از فتح مکه، برای زنده ماندنشان راهی جز مسلمان شدن نداشتند مثل بیشتر بنی‌امیه.

۴. گروهی از اطرافیان پیامبر اکرم (ص) که به جانشینی پس از ایشان چشم طمع داشتند (توبه/ ۱۰۱؛ عاملی، ۱۴۱۵ ق: ۳۱/ ۱۹۸-۱۹۹).

گفتنی است، اقسام نفاق و منافقان با همه تَفَرُّق در انگیزه‌ها، هدف واحدی را دنبال می‌کردند و آن، براندازی و خلل در حاکمیت نظام اسلامی بود که سبب نزدیکی و هماهنگی آن‌ها با هم حتی با مشرکان و یهودیان می‌شد. در پژوهش پیش روی نیز، تمرکز بحث بر نفاق سیاسی پنهان است که در ادامه و پس از اشاره به خاستگاه نفاق و نیز معرفی سوره توبه، به صورت مفصل تبیین می‌گردد.

۳. مکّه؛ خاستگاه اصلی پیدایش نفاق

درباره آغاز پدید آمدن نفاق از مکّه یا مدینه، میان صاحب‌نظران اتفاق‌نظر نیست. برخی مفسران معتقدند نفاق در مدینه آغاز شد (میبدی، ۱۳۷۱ ش: ۱۰/ ۲۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۶۵۲/۴؛ ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ ق: ۲/ ۲۵۲)؛ زیرا نفاق زمانی شکل می‌گیرد که مخالفان حکومت و مکتب، به سبب نیرومندی و قدرت حاکمیت، توان مقابله و مخالفت با آن را نداشته باشند، به این منظور در ظاهر، مطابق میل آنان رفتار و با آن‌ها همراهی و قصد درونی خود را پنهان می‌کنند، ازاین‌رو با توجه به این‌که اسلام در مکه قدرتی نداشت و پیامبر اکرم (ص) و یارانشان در سختی و فشارهای بسیاری بودند؛ در مکه نفاقی وجود نداشت؛ زیرا در چنین جوی هیچ انگیزه‌ای برای نفاق تصور نمی‌شود (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق: ۱/ ۸۷؛ آل سعدی، ۱۴۰۸ ق: ۳۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م: ۱۴/ ۳۹۸)؛ امّا از یک‌سو، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای در دست نیست که دلالت کند بر اینکه نفاق میان پیروان رسول خدا (ص) قبل از هجرت رخنه نکرده باشد. از سوی دیگر، منشأ نفاق، فقط ترس و طمع نیست، بلکه بسیاری منافقان در مجتمعات بشری، دنبال هر دعوتی می‌روند، بدون اینکه از مخالف نیرومند خود، پروایی داشته باشند. برخی نیز به دشمنی با مخالفان خود برمی‌آیند و عمری را با خطر می‌گذرانند و به امید رسیدن به هدف، بر مخالفت خود اصرار می‌ورزند تا شاید هدف خود را که رسیدن به حکومت است به دست آورده، نظام جامعه را در دست بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۸/۱۹).

از سوی سوم، میان برخی از اهل مکه دوستی و ارتباط با اهل کتاب وجود داشت و اهل کتاب نیز به اخبار پیامبر آخرالزمان و نشانه‌های او دسترسی داشتند و منتظر آمدنش بودند (بقره/ ۱۴۶)؛ پس برخی با آگاهی کامل از آینده اسلام و به

وقوع پیوستن پیشگویی‌های اهل کتاب، مسلمان شدند تا در زمان قدرت‌یابی و اوج اسلام به مطامع خود دست یابند (طائب، ۱۳۹۵ ش). افزون بر آن‌که رسول خدا (ص) هم از روزهای نخست دعوت، بشارت داده بود که اگر به خدا و دعوت اسلام ایمان بیاورید، ملوک و سلاطین زمین خواهید شد (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۲۱ / ۸۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق: ۴۱/۳). این‌گونه مسلمات تاریخی، این احتمال را تقویت می‌کند که بعضی از مردم مکه، پیش از هجرت نیز به انگیزه‌های نادرست مسلمان شده‌اند.

برخی گزارش‌های تاریخی نیز، گواه بر ریشه داشتن نفاق پنهان در روزهای نخست رسالت و حسادت برخی از مسلمانان نسبت به خاندان پیامبر اکرم (ص) است. برای نمونه، در نقلی آمده است: «خلیفه دوم در دوران خلافتش از ابن‌عباس پرسید آیا می‌دانی چه چیزی مانع از آن شد که مردم پس از پیامبر اکرم (ص) به خاندان او رجوع نکنند؟ ابن‌عباس سکوت کرد و گفت خلیفه بهتر می‌داند. خلیفه جواب داد که سببش آن بود که قریش دوست نداشتند نبوت و خلافت در خاندان شما (بنی‌هاشم) جمع شود و به سبب آن بر دیگران فخر بفروشید (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۴/ ۲۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۳/ ۶۳).

همچنین امام سجاد (ع) در روایتی از زمان ورود پیامبر اکرم (ص) به مدینه نقل می‌کند: هنگامی‌که پیامبر اکرم (ص) به مسجد قبا وارد شد و در انتظار امیرمؤمنان (ع) توقف کرد، یکی از صحابه از پیامبر (ص) خواست تا مردم را منتظر نگذاشته و زودتر وارد مدینه شوند که با این جمله حضرت روبه‌رو شد: «تا پسر عمو، برادر، محبوب‌ترین فرد خاندانم و فداکننده جان در برابر مشرکان برای حفاظت از من نرسد، سوی مدینه حرکت نخواهم کرد. این سخن پیامبر اکرم (ص) آن صحابی را خشمناک کرد و به نگاه نفرت‌آمیزی به پیامبر اکرم (ص) انداخت و آتش حسد نسبت به امام علی (ع) در قلبش شعله‌ور شد» (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۸/ ۳۴۰)).

افزون بر مطالب پیشین، قرآن کریم در سوره «مدثر» که به اعتقاد بیشتر مفسران چهارمین سوره مکی است (معرفت، ۱۴۱۵ ق: ۱/ ۱۶۹) و برخی بر مکی بودنش ادعای اجماع کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۹۰) مخاطبان خود را در واکنش به إخبار خود از عذاب‌های جهنم به چهار گروه، دسته‌بندی می‌کند که یکی از آن‌ها «الَّذِینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (مدثر/ ۳۲) است که در نگرش مفسران فریقین، مراد از آن، منافقان هستند (بغوی، ۱۴۲۰ ق: ۵/ ۱۷۸؛ ابن‌عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق: ۵/ ۳۹۶؛ ابن‌عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲/ ۳۸۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۶/ ۲۸۴). همچنین در سوره «نجم» که به اتفاق قرآن‌پژوهان، مکی است (معرفت، ۱۴۱۵ ق: ۱/ ۱۶۹) سخن

از شخصی است که به جهت ترس از تمام شدن اموالش، از بخشش در راه خدا دست برداشته و در دل نسبت به وعده‌های الاهی دچار تردید شده است که این کار مصداقی برای نفاق است.

گفتنی است که آیات دیگر سوره‌های مکی نیز می‌توانند نمایانگر شواهد و مؤیدات دیگری بر وجود نفاق و منافقان در مکه باشند؛ مانند سوره عنکبوت، آیات ۱۰-۱۱ (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۲۰ / ۸۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق: ۷/ ۲۷۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۲۴/۴)، سوره انعام، آیه ۲۸ (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۲/ ۵۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۱۵۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۴/ ۱۲۲)، سوره ماعون، آیات ۴-۶؛ سوره عبس، آیات ۱-۱۰؛ سوره نحل، آیات ۹۴-۹۵؛ سوره هود، آیه ۵.

آشنایی با سوره «توبه» و فضای نزول آن: این سوره، در سال نهم هجرت، پس از فتح مکه و پیش از «حجّة الوداع» در مدینه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۳). «برائت» و «فاضحه» از دیگر نام‌های مهم این سوره است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۳ ـ ۴) که با محتوای سوره نیز ارتباط دارد. برای نمونه، نام‌گذاری این سوره به «فاضحه» به سبب آن است که خدای متعال، نفاق از اهل مدینه را در این سوره آشکار ساخته و با بیان اوصافشان، آن‌ها را رسوا کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۸/ ۶۱؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ۵/۱۰ ـ ۶).

فضای نزول سوره: سال‌های پس از فتح مکه، یعنی سال نهم هجرت و پیش از حجة الوداع، واپسین سال‌های عمر پیامبر اکرم (ص) بود و ایشان بیشتر از همیشه به اعلام جانشین پس از خود اهتمام داشتند. از سوی دیگر، نسبت به دو دشمن خارجی یعنی رومیان و مشرکان و دشمنان داخلی یعنی منافقان و بدخواهان درون جامعه، نگران بودند و وجود این دشمنان داخلی، مبارزه با دشمنان خارجی را نیز تحت‌الشعاع خود قرار می‌داد (یوسفی غروی، ۳۱۴۱۷: ۵۱۵/؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۸۸/۳۳).

بر پایه آیات سوره «توبه»، گروهی از منافقان مدینه، از روی کارشکنی و دودلی، از دستور جهاد با دشمنان خارجی سرباز زدند و آن حضرت در حالی سوی منطقه تبوک راهی شد که مشرکان و اهل کتاب موجود در جامعه، در پی فرصت انتقام‌گیری بودند و از سوی دیگر، پشتوانه منافقان داخلی مدینه نیز از بین رفته بود و درصدد تجدیدقوا بودند. رسول خدا (ص) برای پیشگیری از توطئه احتمالی این سه گروه خطرناک، با درایتی ویژه، امام علی (ع) را جانشین خود در مدینه نهادند. باوجوداین، منافقان مدینه، مسجد ضرار را در برابر مسجد قبا ساختند که با بازگشت آن حضرت، ویران شد.

آیات سوره «توبه» نشان از جریان نفاق سیاسی و سیستمی قدرتمندی در اواخر سال‌های عمر پیامبر اکرم (ص) دارد. آیه ۲۹ سوره تا پایان، بیانگر داستان جنگ تبوک و بیان فتنه‌انگیزی‌های منافقان است که از سویی اهمیت نفاق سیاسی و از سوی دیگر حضور پررنگ، پرقدرت و گسترده جریان نفاق سیاسی در جامعه اسلامی را نشان می‌دهد.

طبق آیات ۹۷ تا ۱۰۶ سوره نیز، منافقان در مدینه چند گروه بودند:

۱. اعرابِ بادیه‌نشین که منشأ نفاقشان جهل و عادات و آداب جاهلی بود و به‌راحتی شناسایی می‌شدند؛

۲. اهل مدینه که دودسته نفاق عقیدتی و سیاسی داشتند و دسته دوم نیز، به نفاق پیدا و پنهان تقسیم می‌شد و هر یک، اهداف و انگیزه‌ها و نشانه‌هایی داشتند که در ادامه این پژوهش، با تکیه بر آیات سوره «توبه» به نقش آن‌ها در انحراف جریان جانشینی پیامبر اکرم (ص) پرداخته می‌شود.

٤. نقش نفاق سیاسی پنهان در جانشینی پیامبر اکرم (ص)

منافقان سیاسی آشکار، در سال‌های حضور پیامبر اکرم (ص) در مدینه میان مردم آن دیار، شناخته‌شده بودند. در مقابل، دسته‌ای دیگر از منافقان سیاسی، نفاقشان مخفی و درنتیجه، میزان فتنه‌گری‌شان هم شدیدتر بود.

قرآن کریم در سوره «توبه»، خطر این‌گونه منافقان پنهان را به پیامبر اکرم (ص) گوشزد می‌کند؛ نفاقی پیچیده که گاهی برای آن حضرت نیز پوشیده بود: «وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاتَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُم» (توبه/ ۱۰۱) برخلاف منافقان بادیه‌نشین، این گروه از منافقان خطرناک در مدینه، مرموزتر، کارآزموده‌تر، سیاست‌بازتر و در کار خود، مسلط‌تر بودند و آن‌چنان خود را در صفوف مسلمانان راستین جا می‌زدند که کم‌تر کسی از نفاق نرم و توطئه آنان آگاه می‌شد (بروسوی حقی، بی‌تا: ۳/ ۴۹۳).

همان‌گونه که گذشت، اصل نفاق پنهان، پیش از هجرت و در مکه نیز وجود داشت؛ اما تحرکات برخی منافقان در سال‌های پسین عمر پیامبر اکرم (ص) به سبب قرابت فامیلی با آن حضرت و نیز نفوذی که میان مسلمانان پیداکرده بودند، بیش‌تر و مؤثرتر شده بود. این گروه نیز مانند منافقان آشکار، علی‌رغم اختلاف در انگیزه‌ها و اهداف، به هدف اختلال در مسئله جانشینی رسول خدا (ص) و تصاحب این جایگاه دور هم جمع شده بودند؛ نه نابودی اصل نظام اسلامی. نگرانی پیامبر اکرم (ص) نیز در مسئله جانشینی خود، سرپیچی و فتنه‌انگیزی همین گروه دارای نفاق سیستمی و پنهان بود. در این بخش، به

موارد اختلال نفاق سیاسی پنهان با جانشینی پیامبر اکرم (ص) پرداخته می‌شود:

الف) کارشکنی‌های منافقان پنهان در طول حیات رسول خدا (ص)

منافقان پنهان که در طول دوران پس از هجرت خود را پشت منافقان آشکار، مخفی کرده بودند، پیوسته برای اخلال در مسئله جانشینی پیامبر اکرم (ص) توطئه می‌کردند و هر چه به پایان عمر آن حضرت نزدیک می‌شد، تحرکاتشان نیز فزونی می‌یافت.

تخریب فضائل امام علی (ع): شاخص اساسی که می‌تواند نمایانگر این گروه باشد و در اثبات حضورشان در مدینه و شناخت آن‌ها یاری برساند، واکنش‌های انکار آمیز و تخریب‌گرانه منافقان درباره فضائل امام علی (ع) بود.

رد پای این گروه را می‌توان در تمام حوادث نقل‌شده‌ای یافت که در آن‌ها، فضیلتی برای امام علی (ع) به‌روشنی آمده است، نظیر:

- جانشینی امام علی (ع) در مدینه در جریان غزوه تبوک و بیان حدیث منزلت (شیبانی، بی‌تا: ۱۷۰/۱؛ بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۴/ ۲۰۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/ ۳۳۲؛ کلینی، ۱۳۶۵ ق: ۸/ ۱۰۷).
- داستان عقد اخوت ایشان با پیامبر اکرم (ص)(ابن‌هشام، بی‌تا:۱/ ۵۰۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ ق: ۵/ ۳۰۰؛ قمی، ۱۳۶۷ ق: ۱۰۹/۲؛ کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۳/ ۱۳۲).
- بستن همه درهای مسجد مگر در خانه علی (ع) که بازماند (شیبانی، بی‌تا: ۱/ ۱۷۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ ق: ۵/ ۳۰۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۵۹۹؛ مغربی، ۱۳۸۵ ق: ۱/ ۱۷).
- مواضع خدا و رسول (ص) در اُحُد (ابن‌هشام، بی‌تا: ۱۰۰/۲؛ طبری، ۱۳۸۷ ق: ۲/ ۵۱۴؛ کلینی، ۱۳۶۵ ق: ۸/ ۱۱۰؛ صدوق، ۱۴۰۴ ق: ۲۰۰).

سخنان رسول خدا (ص) در خندق (طبری امامی، ۱۴۱۵ ق: ۷۱۸؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ ق: ۱۴/۲) و کندن در قلعه خیبر (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۶۵۳/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۴/ ۲۰؛ ۷۶/۵؛ کلینی، ۱۳۶۵ ق: ۸/ ۳۵۱؛ طبری امامی، ۱۴۱۵ ق: ۲۹۹).

پس از علنی شدن هر یک از این فضیلت‌ها که توجه مردم را در میان صحابه تنها به امام علی (ع) جلب می‌کرد، جریان نفاق پنهان، دست‌به‌کار می‌شد تا قدری از عظمت آن بکاهد.

تنظیم عهدنامه‌های خیانت‌آمیز: بر پایه روایات شیعه، این گروه با تنظیم دو عهدنامه میان خود، معروف به صحیفه ملعونه، (هلالی، ۱۴۰۵ ق: ۵۸۹/۲) پیمان بستند (کلینی، ۱۳۶۵ ق: ۴/ ۵۴۵) تا امر خلافت در خاندان پیامبر اکرم (ص) نماند. عهدنامه نخست را پس از فتح مکه نوشتند و پیمان خود را در ستون خانه خدا پنهان کردند (دیلمی، ۱۴۱۲ ق: ۲/ ۲۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۲۸/ ۱۰۳).

عهدنامه دوم را نیز، پس از غزوه تبوک و دیدن و شنیدن نشانه‌هایی بر نزدیک بودن وفات پیامبر اکرم (ص)[1] با افزودن تعدادی از مهاجر و انصار به جمع خود، تجدید کردند و به یکی از خود دادند که به مکه برده و در خانه خدا پنهان کند (ابن‌طاووس،۱۴۲۰ ق: ۵۶۳- ۵۶۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ ق: ۲/ ۳۳۴- ۳۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۱۰۳/۲۸).

نفوذ عمیق و گسترده در جامعه و دستگاه حاکمیت: نفوذ منافقان پنهان میان مسلمانان و تأثیر بر آن‌ها، چنان پررنگ بود که گاهی امکان مقابله علنی و مستقیم با آن‌ها وجود نداشت؛ زیرا با برنامه‌ریزی دقیق، به پیامبر اکرم (ص) نزدیک شده بودند و از صحابه خاص ایشان محسوب می‌شدند، درنتیجه، نفوذ و قدرت بسیاری یافته بودند.

از سوی دیگر، مقابله با این گروه دارای عِدّه و عُدّه زیاد، اصل نظام نوپای اسلامی را به خطر می‌انداخت؛ زیرا آن‌ها در جریانات گذشته ثابت کرده بودند که برای رسیدن به قدرت و حاکمیت، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند، حتی ترور شخص پیامبر اکرم (ص).

همچنین منافقان پنهان برای رسیدن به هدف شوم خود، منافقان آشکار، یهودیان و تازه‌مسلمانان مکی را نیز با خودشان همراه کردند؛ همان کسانی که به سبب کشته شدن بزرگان و بستگانشان در جنگ‌ها، از پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) و بنی‌هاشم کینه به دل داشتند (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹ ق: ۵۷۷).

یکی از وقایعی که بر نفوذ خطرناک و گسترده این جماعت و ناگزیری پیامبر اکرم (ص) در تحمل آنان برای حفظ مصلحت نظام اسلامی گواهی می‌دهد، بر اساس آیه «وَ هَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا»(توبه/ ۷۴) منافقان نقشه ترور رسول خدا (ص) را در راه برگشت از تبوک داشتند (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۱۶۷۷/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۸/۱۰؛ یوسفی غروی ۱۴۱۷: ۳ / ۶۳۷). منابع تاریخی نیز گزارش داده‌اند: منافقان در یک جلسه سرّی، توطئه کردند که پس از مراجعت از جنگ تبوک، در یکی از گردنه‌های سر راه به‌صورت ناشناس کمین کرده و آن حضرت را به قتل برسانند. خدای والا نیز پیامبرش را از این نقشه آگاه و توطئه منافقان را با کمک برخی صحابه نظیر «عمّار» و «حذیفه» ناکام ساخت. پس از دفع کامل خطر، پیامبر اکرم (ص) اسامی همه آن منافقان را به حذیفه فرمود؛ امّا باز هم به سبب نفوذ منافقان در جامعه و نیز نزد خود آن حضرت، از کشتن آن‌ها امتناع ورزید (واقدی،

۱. طبق روایات بسیاری، پیامبراکرم (ص) یک ماه پیش از رحلت خود، از وقوع آن خبر داده بود (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۲۸/ ۱۰۲-۱۱۱).

۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۰۴۲؛ یعقوبی، بی‌تا: ۶۸/۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۰/ ۱۲۹).

ب) کارشکنی‌های منافقان پنهان در ماه‌های پایانی حیات رسول خدا (ص)

نفوذ و قدرت منافقان پنهان میان مسلمانان و ترس از تزلزل مسلمانان ساده‌اندیش، آن‌چنان بود که پیامبر اکرم (ص) نمی‌توانست آشکارا و عمومی با آن‌ها مقابله کند، ازاین‌رو خدای والا شاخص اصلی و کد شناسایی منافقان پنهان را برشمرد تا چهره واقعی آنان برای همه مسلمانان روشن شود، پس خطاب به آن حضرت فرمود: «عَفَااللَّهُ عَنْک، لِمَ‌أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّی یتَبَینَ لَک الَّذینَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْکاذِبینَ»(توبه/ ۴۳) یعنی اگر به منافقان پنهان، اذن تخلف داده نشود و مقداری معطل شوند، درنهایت، از دستورها سرپیچی کرده و نفاق و چهره واقعی‌شان را می‌سازند؛ زیرا مؤمنان واقعی هیچ‌گاه از دستور پیامبر اکرم (ص) تخلف نمی‌کنند؛ اما منافقان مؤمن‌نما، وقتی با دستوری مواجه می‌شوند که به نفع جریانشان نیست بر سر دوراهی فرمان‌برداری و سرپیچی قرار می‌گیرند و چون اطاعت از دستور پیامبر اکرم (ص) مخالف اهداف راهبردی‌شان است، از اوامر رسالی سرپیچی می‌کنند.

این گروه ورزیده و کارآزموده، آموخته بودند که می‌توانند اهدافشان را از طریق دیگران (مثل تحریک منافقان پیدا یا تازه‌مسلمانان مکه) پیگیری کنند، امّا این راهکار قرآنی برای رسوایی آن‌ها بسیار هوشمندانه بود ازاین‌رو به‌ناچار به دام می‌افتادند و نیات باطنی‌شان هویدا می‌شد. در ادامه با بهره‌مندی از این شاخص مهم و کلیدی قرآن کریم، رخدادهای ماه‌های واپسین عمر پیامبر اکرم (ص) بررسی و مداقه می‌شود تا چهره واقعی برخی از این منافقان پنهان نمایان شود:

تخلف از سپاه اسامه: پیامبر اکرم (ص) در واپسین روزهای عمر شریفشان برای مقابله با نقشه‌های شوم گروه بیماردل و منافق، سپاهی به فرماندهی اسامه‌بن‌زید برای جنگ با سپاه روم تجهیز کرد و به مهاجر و انصار دستور داد که به لشکر اسامه بپیوندند؛ ولی با سفارش‌ها و فرمان‌های مکرر و مؤکد ایشان لشکر اسامه بیرون مدینه ماند و برخی از صحابه که حضورشان در لشکر الزامی بود، از دستور پیامبر اکرم (ص) تخلف کردند.

طبق برخی گزارش‌ها، هیچ‌کس از مهاجران نخستین نماند مگر اینکه به سپاه فراخوانده شد (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۱۱۸). حتی برخی از صحابه به نام فراخوانده شدند، از میان مهاجران افرادی همچون ابوبکر (ابن‌سعد، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۱۴۶؛ بلاذری، ۱۹۵۹ م: ۱/ ۱۶۹ و ۲۰۸؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۱/ ۱۵۹؛ ۶/ ۵۲)، عمربن‌خطاب (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۱۱۸؛ بلاذری، ۱۹۵۹ م: ۱/ ۱۶۹ و ۲۰۸؛ طبری،

۱۳۸۷ ق: ۳/ ۲۲۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۵)، عبدالرحمان‌بن‌عوف (ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۶/ ۵۲)، ابوعبیده جراح (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۱۱۸؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۱۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۵۵؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۶/ ۵۲)، سعد ابی وقاص، ابوالعور سعیدبن‌عمرو نفیل (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۱۱۱۸/۳؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۱۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۵۵)، عیاش‌بن‌ابی ربیعه (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۱۱۸؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۵۵)، طلحه و زبیر (ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۶/ ۵۲) و از میان انصار، افرادی مانند قتاده‌بن‌نعمان، مسلم‌بن‌اسلم‌بن‌حریش، اسیدبن‌حضیر و بشیربن‌سعد (واقدی، ۱۴۰۹ ق: ۳/ ۱۱۱۸؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴ ق: ۱۴۶/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۸ ق: ۲/ ۵۵).

بررسی این اسامی نشان می‌دهد که نیت پیامبر اکرم (ص) خالی کردن مدینه از وجود همان منافقان پنهان و قدرت‌طلب بود. گفتنی است، منافقان پنهان برای عدم حضور در سپاه اسامه، بهانه‌های مختلفی داشتند؛ برخی جوانی اسامه را بهانه کردند (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۳/ ۱۸۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۳/ ۳۱۷) که با واکنش تندی از سوی پیامبر اکرم (ص) مواجه شدند و آن حضرت درحالی‌که از شدت درد، پارچه‌ای به سربسته بود، به مسجد رفت و با نکوهش آنان، همگی را به شرکت در لشکر واداشت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۲/ ۳۱۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰ ق: ۲۸۵/۲).

برخی دیگر بیماری پیامبر اکرم (ص) را برای عدم حضور در سپاه بهانه آوردند ولی آن حضرت، پیوسته بر خروج همه مردان مدینه و پیوستن به سپاه اسامه تأکید داشتند، چنان‌که آمدن فعل ماضی بر سر فعل مضارع در تعبیر: «فجعل یقول: انفذوا بعث أسامة» (ابن‌سعد، بی‌تا: ۱۹۰؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۶/ ۵۲) بر این مطلب دلالت دارد، حتی آن حضرت در لحنی عتاب‌آمیز، به تجهیز هر چه بیشتر سپاه اسامه فرمان داد و افراد متخلف از سپاه را لعنت کردند: «جهّزوا جیش أسامة! لعن الله من تخلف عنه» (جوهری، ۱۴۱۳ ق: ۷۵؛ شهرستانی، بی‌تا: ۲۳/۱؛ ایجی، ۱۴۱۷ ق: ۶۵۰/۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ ق: ۸/ ۳۷۶). برخی گزارش‌های تاریخی نیز نشان می‌دهد: پیامبر اکرم (ص) ابوبکر و عمر و گروهی از مسلمانان را احضار و آنان را به سبب تأخیر در پیوستن به سپاه اسامه بازخواست و توبیخ کرد. ابوبکر گفت: برگشتم تا دیداری تازه کنم! عمر نیز گفت: من نرفتم، چون خوش نداشتم احوال شما را از رهگذران بپرسم. پیامبر اکرم (ص) فرمود: بروید و سپاه اسامه را حرکت دهید و سه بار این جمله را تکرار کرد (مفید، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۳/۱- ۱۸۴). همچنین آن حضرت در گام دیگری و برای دور کردن جریان نفاق پنهان از مدینه، به «قیس‌بن‌عباده» و «حباب‌بن‌منذر» و گروهی از انصار فرمان

داد تـا جاماندگان در مدینه را به لشکرگاه اسـامه گسـیل دارنـد. بااین‌همه، برخی منافقـان لجـوج، این دسـتور را هـم اجابت نکردنـد (ابن‌عسـاکر، ۱۴۱۸ ق: ۵۶/۲؛ ۲۲/ ۴؛ مجلسـی، ۱۴۰۴ ق: ۱۰۸/۲۸) و ایـن سـرپیچی از فرمـان رسـول خدا (ص) و تعلـل در پیوسـتن به لشـکر اسـامه، ادامه یافت تـا آن‌که پیامبر اکـرم (ص) رحلت فرمود و منافقان پنهان به هدف اصلی‌شان رسیدند و برخی از آنان که در لشکرگاه بودند، با شـنیدن این خبر، به‌سرعت خود را به مدینه رسـاندند (ابن‌سـعد، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۱۴۶).

مطالعـه این‌گونـه گزارش‌هـای تاریخـی، به‌روشـنی از چهـره منافقان پنهـان پرده برمـی‌دارد، زیـرا ایـن منافقـان، نیـک می‌دانسـتند که پیامبـر اکرم (ص) واپسـین روزهـای زندگی‌شـان را سـپری می‌کننـد و خـارج شـدن آن‌هـا از شـهر همراه سـپاه اسامه، به معنای تثبیت خلافت امام علی (ع) است.

سـرپیچی از دسـتور پیامبـر اکـرم (ص) بـرای کتابـت وصیـت: پیامبر اکـرم (ص) در واپسـین روزهـای حیـات خود، رخداد دیگـری را نیز تدبیر فرمـود تا هم خلافت امیرمؤمنان (ع) را تثبیت کند؛ هم نفاق پنهان و جریان نفوذی و قدرت‌طلب رسوا گردد. بر اساس گزارشی تاریخی که در منابع اهل‌تسنن، به‌گونه فراوان و با عبارات مشابهی نقل‌شده است، رسول خدا (ص) در یک روز پنج‌شنبه، به برخی اصحاب نـزد خـود دسـتور داد: «کاغذ و قلم و دواتی بیاورید تا برای شـما چیـزی بنگارم که پـس‌ازآن، هرگز گمراه نشـوید» (بخـاری، ۱۴۰۱ ق: ۱/ ۳۷؛ بلاذری، ۱۹۵۹ م: ۵۶۲/۱؛ طبری، ۱۳۸۷ ق: ۳/ ۱۹۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۷/ ۱۸۱).

انتظـار می‌رفـت کـه اطرافیـان آن حضـرت بـا شـنیدن این فرمـان، بی‌درنـگ و با اشتیاق و سبقت از یکدیگر، دستور نبوی را اجرا کنند، بااین‌همه، «عمربن‌خطاب» که از حاضران در مجلس بود، به مخالفت با رسول خدا (ص) پرداخته و در کلامی توهین‌آمیز، نسـبت ناروای هذیان‌گویی به ایشـان داد و چنین گفت: «دراین‌باره، کتـاب خـدا برای ما کافی اسـت»: «فقـال عُمر: انّ رسـول الله (ص) قد غلبه الوجع وعندکـم القـرآن حسـبنا کتـاب الله»(شـیبانی، بی‌تـا: ۳۲۵/۱؛ بخـاری، ۱۴۰۱ ق: ۸/ ۱۶۱) ایـن واقعـه، بـا عبـارات بسـیاری و نزدیک به هـم در منابع اهل تسـنن آمده اسـت (بخـاری، ۱۴۰۱ ق:۱/ ۳۷؛ ج ۷، ص ۹؛ مسـلم نیشـابوری، بی‌تـا: ۵/ ۷۶) و در برخـی گزارش‌هـا، جسـارت‌ها و توهین‌هایی نیز به سـاحت مقـدس نبوی آمده اسـت (ابن‌طاووس، ۱۳۹۹ ق: ۲/ ۴۳۲؛ اربلی، ۱۳۸۱ ق: ۱/ ۴۲۰؛ بخاری، ۱۴۰۱ ق:۴/ ۳۱؛ ۵/ ۱۳۷؛ ابن‌شهرآشـوب، ۱۳۷۹ ش: ۱/ ۲۳۵؛ مسـلم نیشـابوری، بی‌تا: ۵/ ۷۶؛ طبـری، ۱۳۸۷ ق: ۳/ ۱۹۳؛ شـیبانی، بی‌تـا: ۱/ ۲۲۲؛ عینـی، بی‌تـا: ۱۵/ ۹۰). طبـق

برخی منابع نیز، برخی افراد دیگر در مجلس نیز به حمایت از سخن جسارت‌آمیز «عمربن‌خطاب» پرداخته و آن توهین را تکرار کردند (شیبانی، بی‌تا: ۳۲۵/۱ و ۳۳۶؛ بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۷/ ۹؛ ۸/ ۱۶۱؛ مسلم نیشابوری، بی‌تا: ۵/ ۷۶). در نهایت و پس از تکرار توهین به ساحت نبوی، افراد مختلفی به این‌گونه سخنان اعتراض کردند و نزاع شدیدی میان حاضران در مجلس پدید آمد (شیبانی، بی‌تا: ۱/ ۲۲۲ و ۳۲۵؛ بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۵/ ۱۳۷؛ مسلم نیشابوری، بی‌تا: ۵/ ۷۵؛ مقریزی، ۱۴۲۰ ق: ۱۴/ ۴۴۷)؛ درحالی‌که نزاع نزد پیامبر اکرم (ص)، مخالف نصّ قرآن کریم است که به مسلمانان دستور می‌دهد: هنگام منازعات به پیامبر اکرم (ص) رجوع کنند و تسلیم حکم او باشند، وگرنه از ایمان بهره‌ای ندارند: «يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا» (نساء/ ۵۹). براین‌اساس، آن حضرت آن‌ها از خانه خود بیرون ران. (بخاری، ۱۴۰۱ ق: ۱/ ۳۷؛ عینی، بی‌تا: ۱۴/ ۲۹۸).

طبق برخی گزارش‌ها، هدف عمر از توهین به پیامبر اکرم (ص) و نسبت دادن هذیان، ممانعت از تصریح آن حضرت به نام خلیفه پس از خود؛ یعنی علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) بود (ابن‌ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ۱۲/ ۲۱)؛ درحالی‌که به نص قرآن کریم، رسول خدا (ص) از سر هوا و هوس سخن نمی‌گوید و کلام ایشان مطابق وحی الاهی: «وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يوحى» (نجم/ ۳-۴) و سبب هدایت است: «وَفيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقيم» (آل عمران/ ۱۰۱). همچنین اطاعت از دستور ایشان بر همگان واجب: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَه» (انفال/ ۱ و ۲۰ و ۴۶؛ مجادله/ ۱۳) و سرپیچی از فرمان ایشان، مایه سستی و نابودی شوکت و قدرت مسلمانان است: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ ريحُكم» (انفال/ ۴۶).

اکنون جای این پرسش است: به ضمانت قرآن کریم، همه سخنان پیامبر (ص) وحی الاهی است و آن حضرت در مواقع مختلف به وصایت و خلافت امام علی (ع) سفارش و در هنگام مرگ و برای نوشتن وصیت‌نامه نیز، قلم و دوات طلب کرد. بااین‌همه، توهین به ساحت نبوی و اتهام به هذیان‌گویی، بسندگی به قرآن و عدم پیروی از رهنمود رسول خدا (ص) و درنهایت امر، واگذاری امر خلافت به شورا، همه و همه در حالی رخ داد که وصیت خلیفه اوّل به جانشینی «عمر» پس از خود، بدون کشمکش از او پذیرفته شد و کسی از هذیان‌گویی یا کفایت کتاب خدا و واگذاری امر خلافت به شورا سخن نگفت، به‌ویژه آن‌که ابوبکر هنگام وصیت،

در حالت اغما بود و عثمان از پیش خود وصیت وی را نوشت و به جانشینی عمر سفارش کرد. ابوبکر نیز پس از هوشیاری، به نشانه تأیید نوشته عثمان، تکبیر گفت، درحالی‌که جز عثمان، شاهدی در کنارش نبود! (ذهبی، ۱۴۱۳ ق: ۳/ ۱۱۷).
از سوی دیگر، حجم گسترده‌ای از نفاق آشکار و پنهان و کارشکنی‌های متعدد در جریان خلافت رسول خدا (ص) و در زمان حیات آن حضرت، به‌صورت فعال و اثرگذار وجود داشت و سوره‌ها و آیات بسیاری درباره آن نازل شد؛ امّا چگونه است که در زمان حکومت ۲۵ ساله خلفای سه‌گانه، هیچ خبری از توطئه و کارشکنی در امر خلافت گزارش نشده است! گویا پس از رحلت رسول خدا (ص) جریان نفاق آشکار و نهان به‌یک‌باره محو شد تا آنکه دیگربار و پس از آغاز خلافت امام علی(ع) در سال ۳۵ هجری نمایان گردید.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج این پژوهش، عبارت‌اند از:
۱. نفاق سیاسی، از گونه‌های خطرناک نفاق عملیاتی است که در صدر اسلام و در جنبه‌های حاکمیت جامعه ظهور یافت و عده‌ای از منافقان، برای آسیب رساندن به اسلام و کارشکنی در جانشینی رسول خدا (ص)، هم‌آهنگ شدند.
۲. بر پایه منابع تفسیری و تاریخی، خاستگاه اصلی نفاق، مکّه بود و این نفاق در ادامه و پس از هجرت رسول خدا (ص) به مدینه، گسترش و توسعه یافت.
۳. بر اساس آیات سوره توبه و دیگر منابع تفسیری و تاریخی، مهم‌ترین نقش‌های نفاق سیاسی آشکار در جانشینی پیامبر اکرم (ص) عبارت‌اند از: سرپیچی «عبدالله‌بن‌أبی» از همراهی با لشکر اسلام در جنگ تبوک؛ بهانه‌تراشی منافقان برای نرفتن به جنگ؛ تمسخر مجاهدان جنگ تبوک از سوی منافقان؛ عیب‌جویی منافقان از پشتیبان‌های مالی سپاه اسلام و توطئه ساختن مسجد ضرار در غیاب پیامبر اکرم (ص).
۴. بر پایه آیات سوره توبه و دیگر منابع تفسیری و تاریخی، مهم‌ترین نقش‌های نفاق سیاسی پنهان در جانشینی پیامبر اکرم (ص) به دو دوره تقسیم می‌شود. در طول حیات رسول خدا (ص)، منافقان پنهان از طریق: تخریب فضائل امام علی (ع)؛ تقویت همبستگی به‌وسیله تدوین عهدنامه و نفوذ عمیق و گسترده در جامعه و دستگاه حاکمیت به کارشکنی پرداختند. همچنین در ماه‌های پایانی حیات رسول خدا (ص) دو تحرک عمده داشتند: نافرمانی از پیامبر اکرم (ص) در پیوستن از سپاه اسامه و سرپیچی از دستور آن حضرت برای نوشتن وصیت.

منابع

آخوند قرقی، آسیه؛ میرهاشمی، سید محمد، (۱۴۰۲): «*نفاق سیاسی خواص در دین‌گریزی عوام و تأثیر آن در ناکارآمدی*»، مشرق موعود، شماره ۶۹، ص ۱۹۷-۲۱۲.

آل‌سعدی، عبدالرحمن‌بن‌ناصر (۱۴۰۸ ق): «*تیسیر الکریم الرحمن فی کلام المنان*»، تحقیق ابن‌عثیمین، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

آل‌غازی، عبدالقادر ملاحویش (۱۳۸۲ ق): «بیان المعانی»، دمشق، مطبعة الترقی، اول.

آلوسی، سیدمحمود (۱۴۱۵ ق): «*روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*»، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب‌العلمیة.

ابن حجر عسقلانی (۱۴۱۵ ق): احمد بن علی «*الإصابة فی تمییز الصحابه*»؛ تحقیق و تعلیق: عادل احمد عبدالموجود ـ علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول.

ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین المعتزل (۱۳۷۸ ق): «*شرح نهج البلاغه*»، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی‌جا، داراحیاء الکتب العربیة، اول.

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد (۱۳۸۵ ق): «*الکامل فی التاریخ*»، بیروت، دارصادر.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ ق): «*تاریخ ابن‌خلدون*» تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، دوم.

ابن‌سعد، محمدبن‌سعد (۱۴۱۰): «*الطبقات الکبری*»، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول.

ابن‌سعد، محمدبن‌سعد (۱۴۱۴ ق): «*الطبقات الکبری*»، تحقیق محمدبن‌صامل السلمی، طائف، مکتبة الصدیق، اول.

ابن‌سعد، محمدبن‌سعد (بی‌تا): «*غزوات الرسول وسراياه*»، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار بیروت للطباعة والنشر.

ابن‌شهرآشوب، ابوجعفر محمدبن‌علی مازندرانی (۱۳۷۹ ق): «*مناقب آل ابی‌طالب (ع)*»، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی ـ محمدحسین دانش آشتیانی، قم، انتشارات علامه.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی (۱۳۹۹ ق): «*الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*»، قم، خیام، اول.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی (۱۴۲۰ ق): «*طرف من الأنباء والمناقب*»، تحقیق قیس عطار، مشهد، تاسوعا، اول.

ابن‌عاشور، محمد طاهر (بی‌تا): «*التحریر والتنویر*»، بی‌جا، مؤسسة التاریخ.

ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن‌عبدالله (۱۴۱۲ ق): «*الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*»، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجیل، اول.

ابن‌عربی، محیی الدین‌بن‌علی (۱۴۲۲ ق): «*تفسیر ابن‌عربی*»، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ابن‌عساکر، علی‌بن‌حسن (۱۴۱۸ ق): «*تاریخ مدینة دمشق*»، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، اول.

ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق‌بن‌غالب (۱۴۲۲ ق): «*المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*»، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس‌بن‌زکریا (۱۴۰۴ ق): «*معجم مقاییس اللغة*»، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبة الإعلام الإسلامی.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر (۱۳۹۵ ق): «السیرة النبویة»، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دارالمعرفة.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر (۱۴۰۷ ق): «*البدایة والنهایه*»، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر (۱۴۱۹ ق): «*تفسیر القرآن العظیم*»، تحقیق محمدحسین شمس‌الدینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.

ابن‌مشهدی، محمدبن‌جعفر، (۱۴۱۹ ق): «المزار الکبیر»، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، اول.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ ق): «*لسان العرب*»، تحقیق احمد فارس صاحب الجوائب، بیروت، دارالفکر - دارصادر، سوم.

ابن‌هشام حمیری، عبدالملک (بی‌تا): «*السیرةالنبویة*»، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری وعبد الحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفة.
ابوعودة، عودة‌خلیل، (۱۴۰۵ ق): «*التطوّر الدلالی*»، اردن، مکتبة المنار، اوّل.
اربلی، علی‌بن‌عیسی (۱۳۸۱ ق): «*کشف الغمة فی معرفة الائمه*»، تبریز، مکتبة بنی‌هاشم.
ازهری، محمدبن‌احمد (۲۰۰۱ م): «*تهذیب اللغة*»، تحقیق محمد عوض مرعب، بیروت، دار إحیاءالتراث العربی، اول.
ایجی، عبدالرحمن‌احمد (۱۴۱۷ ق): «*المواقف فی علم الکلام*»، تحقیق عبد الرحمن عمیرة، بیروت، دارالجیل، اول.
بخاری، محمدبن‌اسماعیل (۱۴۰۱ ق): «صحیح البخاری»، بی‌جا، دارالفکر.
بروسوی‌حقی، اسماعیل (بی‌تا): «تفسیر *روح البیان*»، بیروت، دارالفکر.
بغوی، حسین‌بن‌مسعود (۱۴۲۰ ق): «*معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*»، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، داراحیاءالتراث‌العربی.
بلاذری، احمدبن‌یحیی (۱۹۵۹ م): «*انساب الاشراف*»، تحقیق الدکتور محمد حمیدالله، مصر، مطابع دارالمعارف.
بنی‌صفر، رخساره (۱۴۰۱): «*زمینه‌ها و شیوه مبارزه با نفاق از نظر قرآن کریم*» نشریه علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم، دوره ٦، شماره ۱.
بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر (۱۴۱۸ ق): «*انوار التنزیل واسرار التأویل*»، محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، اول.
بیهقی، احمدبن‌حسین (۱۴۰۵ ق): «*دلائل النبوة ومعرفة احوال صاحب الشریعة*»، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.
ترمذی، محمدبن‌عیسی (۱۴۰۳ ق): «*سنن الترمذی*»، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، سوم.
ثعلبی نیشابوری، احمدبن‌ابراهیم (۱۴۲۲ ق): «*الکشف والبیان*»، تحقیق محمدبن‌عاشور، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
جرجانی، علی‌بن‌محمد (۱۳۲۵ ق): «*شرح المواقف*»، مصر، مطبعة السعادة، اول.
جوهری، احمدبن‌عبدالعزیز (۱۴۱۳ ق): «*السقیفة وفدک*»، تحقیق محمد هادی الأمینی، بیروت، شرکه الکتبی للطباعة والنشر، دوم.
حاکم‌حسکانی، عبیدالله‌بن‌عبدالله (۱۴۱۱ ق): «*شواهد التنزیل* لقواعد التفضیل»، تحقیق محمد باقرمحمودی، تهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، اول.
حنبکه‌میدانی، عبدالرحمن حسن، (۱۴۱۴ ق): «*ظاهرة النفاق وخبائث المنافقین فی التاریخ*»، بیروت، دارالقلم، اوّل.
دیلمی، حسن‌بن‌محمد (۱۴۱۲ ق): «*ارشاد القلوب الی الصواب*»، قم، دارالشریف الرضی، اول.
ذهبی، محمدبن‌احمد (۱۴۱۳ ق): «تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام»، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، دوم.
راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ ق): «*مفردات الفاظ القرآن*»، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت- دمشق، دارالعلم الدار الشامیة، اول.
زمخشری، محمودبن‌عمر (۱۴۰۷ ق): «*الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*»، بیروت، دارالکتاب العربی، سوم.
سید قطب، قطب‌بن‌ابراهیم (۱۴۱۲ ق): «*فی ظلال القرآن*»، بیروت، دارالشروق.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق): «*الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*»، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق): «*المزهر فی علوم اللغة وآدابها*»، تحقیق محمد احمد جاد المولی و الیاس الحلبی، قاهره.
شوکانی، محمدبن‌علی (۱۴۱۴ ق): «فتح القدیر»، دمشق- بیروت، دارابن‌کثیر-دارالکلم الطیب، اول.

شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم (بی‌تا): «*الملل والنحل*»، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة.
شیبانی، احمدبن‌حنبل (بی‌تا): «*مسند احمدبن‌حنبل*»، بیروت، دارصادر.
صدوق، محمدبن‌علی (١٤٠٤ ق): «*الامالی*»، قم، المکتبة الاسلامیة، چهارم.
طاووسی، احمدرضا و احمدنژاد، امیر، «*مدیریت بحران جریان نفاق توسط پیامبر اکرم (ص) از دیدگاه قرآن کریم*» مجله مطالعات قرآنی، بهار ١٤٠٠، شماره ٤٥.
طائب، مهدی، (١٣٩٥ ش): «*تبار انحراف*»، تنظیم موسسه لوح وقلم، بی‌جا، کتابستان معرفت.
طباطبائی، محمدحسین (١٤١٧ ق): «*المیزان فی تفسیر القرآن*»، قم، مؤسسه نشر اسلامی، پنجم.
طبرسی، فضل‌بن‌حسن (١٣٧٢ ش): «*مجمع البیان لعلوم القرآن*»، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، سوم.
طبری، محمدبن‌جریر (١٣٨٧ ق): «*تاریخ الامم والملوک*»، تحقیق محمدأبوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، دوم.
طبری، محمدبن‌جریر (١٤١٢ ق): «*جامع البیان عن تأویل آی القرآن*»، بیروت، دارالمعرفة، اول.
طبری‌امامی، محمدبن‌جریر (١٤١٥ ق): «*المسترشدفی امامة امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب (ع)*»، تحقیق احمد محمودی، بی‌جا، مؤسسه فرهنگ اسلامی کوشانپور.
طنطاوی، سیدمحمد، (١٩٩٧ م): «*التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*»، قاهره، نهضة مصر.
طوسی، محمدبن‌حسن (١٤١٤ ق): «*الامالی*»، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة، اول.
عاملی، سید جعفر مرتضی، (١٤١٥ ق): «*الصحیح من سیرة النبی الأعظم*»، بیروت، دارالهادی، چهارم.
عیاشی، محمدبن‌مسعود (١٣٨٠ ق): «*تفسیر العیّاشی*»، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیة.
عینی، محمودبن‌احمد (بی‌تا): «*عمدة القاری شرح صحیح البخاری*»، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
فخر رازی، محمدبن‌عمر (١٤٢٠ ق): «*التفسیر الکبیر*»، بیروت، داراحیاء التراث العربی، سوم.
فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (١٤١٠ ق): «*کتاب العین*»، تحقیق مهدی مخزومی، قم، مؤسسه دارالهجرة، دوم.
قرطبی، محمدبن‌احمد (١٣٦٤ ش): «*الجامع لاحکام القرآن*»، تهران، انتشارات ناصر خسرو، اول.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم (١٣٦٧ ش): «*تفسیر القمی*»، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چهارم.
کلینی، محمدبن‌یعقوب (١٣٦٥ ش): «*الکافی*»، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چهارم.
مجلسی، محمدباقر (١٤٠٤ ق): «*بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*»، بیروت، مؤسسة الوفاء، چهارم.
مسلم نیشابوری، مسلم‌بن‌حجاج (بی‌تا): «*صحیح مسلم*»، بیروت، دارالفکر.
معرفت، محمد هادی (١٤١٥ ق): «*التمهید فی علوم القرآن*»، قم، نشر اسلامی، دوم.
مغربی، نعمان‌بن‌محمد تمیمی (١٣٨٥ ق): «*دعائم الاسلام*»، تحقیق آصف فیضی، قاهرة، دارالمعارف، دوم.
مفید، محمد بن محمد (١٤١٤ ق): «*الإرشاد فی معرفة حج الله علی العباد*»، قم، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
مقریزی، احمدبن‌علی (١٤٢٠ ق): «*إمتاع الإسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*»، تحقیق محمد نمیسی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
مکارم شیرازی، ناصر (١٣٧٣ ش): «*ترجمه قرآن کریم*»، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ ومعارف اسلامی) قم، دوم.
مهدوی زادگان، داود (١٣٩٢): «*نفاق؛ اصطلاح سیاسی قرآن کریم*»، حکومت اسلامی، شماره ٦٨، ص ٣٣-٦٠.
میبدی، رشیدالدین، احمدبن‌ابی سعد (١٣٧١ ش): «*کشف الاسرار وعدة الابرار*»، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.

واقدی، محمدبن‌عمر (۱۴۰۹ ق): «*المغازی*»، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، مؤسسة‌الاعلمی، سوم.
هلالی، سلیم‌بن‌قیس (۱۴۰۵ ق): «*کتاب سلیم‌بن‌قیس*»، تحقیق محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم، انتشارات الهادی، اول.
یعقوبی، احمدبن‌أبی یعقوب (بی‌تا): «*تاریخ الیعقوبی*»، بیروت، دارصادر.
یوسفی غروی، محمد هادی (۱۴۱۷ ق): «*موسوعة التاریخ الإسلامی*»، قم، مجمع اندیشه اسلامی.

References

The Holy Qur'an.

Akhoond Qoroqi, Asiyeh and Mirhashemi, Sayyid Muhammad (1402 SH): "Political Hypocrisy of the Elite in the Secularization of the Masses and Its Impact on Inefficiency", Mashreq-e Mou'ood, No. 69, pp. 197–212.

Al-Sa'di, Abd al-Rahman bin Nasir (1408 AH): "Taysir al-Karim al-Rahman fi Kalam al-Mannan", Edited by Ibn Uthaymin, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Ghazi, Abd al-Qadir Mallahuwaysh (1382 AH): "Bayan al-Ma'ani", Damascus: Matba'at al-Taraqqi, 1st edition.

Al-Alusi, Sayyid Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Edited by Ali Abd al-Bari 'Atiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin Ali (1415 AH): "Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah", Edited by Adil Ahmad Abd al-Mawjud and Ali Muhammad Mu'awwad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Ibn Abi al-Hadid, Izz al-Din al-Mu'tazili (1378 AH): "Sharh Nahj al-Balaghah", Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, n.p.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1st edition.

Ibn al-Athir, Ali bin Muhammad (1385 AH): "Al-Kamil fi al-Tarikh", Beirut: Dar Sadir.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (1408 AH): "Tarikh Ibn Khaldun", Edited by Khalil Shehadeh, Beirut: Dar al-Fikr, 2nd edition.

Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1410 AH): "Al-Tabaqat al-Kubra", Edited by Muhammad Abd al-Qadir 'Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1414 AH): "Al-Tabaqat al-Kubra", Edited by Muhammad bin Samil al-Sulami, Taif: Maktabat al-Siddiq, 1st edition.

Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (n.d.): "Ghazawat al-Rasul wa Sarayahu", Edited by Ahmad Abd al-Ghafur 'Attar, Beirut: Dar Beirut li al-Tiba'ah wa al-Nashr.

Ibn Shahr Ashub, Abu Ja'far Muhammad bin Ali Mazandarani (1379 AH): "Manaqib Al Abi Talib (AS)", Edited by Sayyid Hashim Rasuli Mahallati and Muhammad Husayn Danish Ashtiyani, Qom: Intisharat-e Allameh.

Ibn Tawus, Ali bin Musa (1399 AH): "Al-Tara'if fi Ma'rifat Madhahib al-Tawa'if", Qom: Khayyam, 1st edition.

Ibn Tawus, Ali bin Musa (1420 AH): "Taraf min al-Anba' wa al-Manaqib", Edited by Qays 'Attar, Mashhad: Tasu'a, 1st edition.

Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (n.d.): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", n.p.: Mu'assasat al-Tarikh.

Ibn Abd al-Barr, Yusuf bin Abdullah (1412 AH): "Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab", Edited by Ali Muhammad Bijawi, Beirut: Dar al-Jil, 1st edition.

Ibn Arabi, Muhyi al-Din bin Ali (1422 AH): "Tafsir Ibn Arabi", Edited by Samir Mustafa Rabab, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Ibn Asakir, Ali bin Hasan (1418 AH): "Tarikh Madinat Dimashq", Edited by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr, 1st edition.

Ibn 'Atiyyah al-Andalusi, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH): "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Edited by Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakariyya (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami.

Ibn Kathir, Isma'il bin 'Amr (1395 AH): "Al-Sirah al-Nabawiyyah", Edited by Mustafa Abd al-Wahid, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Ibn Kathir, Isma‘il bin ‘Amr (1407 AH): “Al-Bidayah wa al-Nihayah”, Edited by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
Ibn Kathir, Isma‘il bin ‘Amr (1419 AH): “Tafsir al-Qur’an al-‘Azim”, Edited by Muhammad Husayn Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition.
Ibn Mashhadi, Muhammad bin Ja‘far (1419 AH): “Al-Mazar al-Kabir”, Edited by Jawad Qayyumi Isfahani, Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami, 1st edition.
Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (1414 AH): “Lisan al-‘Arab”, Edited by Ahmad Faris Sahib al-Jawa’ib, Beirut: Dar al-Fikr - Dar Sadir, 3rd edition.
Ibn Hisham al-Himyari, Abd al-Malik (n.d.): “Al-Sirah al-Nabawiyyah”, Edited by Mustafa al-Saqqa, Ibrahim al-Abyari, and Abd al-Hafiz Shalabi, Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
Abu ‘Udah, ‘Udah Khalil (1405 AH): “Al-Tattawur al-Dalali”, Jordan: Maktabat al-Manar, 1st edition.
Arbili, Ali bin ‘Isa (1381 AH): “Kashf al-Ghummah fi Ma‘rifat al-A’immah”, Tabriz: Maktabat Bani Hashim.
Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad (2001 AD): “Tahdhib al-Lughah”, Edited by Muhammad Awad Mur‘ib, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1st edition.
Al-Iji, Abd al-Rahman Ahmad (1417 AH): “Al-Mawaqif fi ‘Ilm al-Kalam”, Edited by Abd al-Rahman ‘Amirah, Beirut: Dar al-Jil, 1st edition.
Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘il (1401 AH): “Sahih al-Bukhari”, n.p.: Dar al-Fikr.
Bursawi Haqqi, Isma‘il (n.d.): “Tafsir Ruh al-Bayan”, Beirut: Dar al-Fikr.
Al-Baghawi, Husayn bin Mas‘ud (1420 AH): “Ma‘alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur’an”, Edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
Al-Baladhuri, Ahmad bin Yahya (1959 AD): “Ansab al-Ashraf”, Edited by Muhammad Hamidullah, Egypt: Matabi‘ Dar al-Ma‘arif.
Bani Safar, Rokhsareh (1401 SH): “Contexts and Methods of Combating Hypocrisy from the Perspective of the Holy Qur’an”, Humanities and Islamic Sciences in the Third Millennium, Vol. 6, No. 1.
Al-Baydawi, Abdullah bin Umar (1418 AH): “Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil”, Edited by Muhammad Abd al-Rahman al-Mar‘ashli, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1st edition.
Al-Bayhaqi, Ahmad bin Husayn (1405 AH): “Dala’il al-Nubuwwah wa Ma‘rifat Ahwal Sahib al-Shari‘ah”, Edited by Abd al-Mu‘ti Qal‘aji, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition.
Al-Tirmidhi, Muhammad bin ‘Isa (1403 AH): “Sunan al-Tirmidhi”, Edited by Abd al-Wahhab Abd al-Latif, Beirut: Dar al-Fikr, 3rd edition.
Tha‘labi Nishaburi, Ahmad bin Ibrahim (1422 AH): “Al-Kashf wa al-Bayan”, Edited by Muhammad bin ‘Ashur, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
Jurjani, Ali bin Muhammad (1325 AH): “Sharh al-Mawaqif”, Egypt: Matba‘at al-Sa‘adah, 1st edition.
Al-Jawhari, Ahmad bin Abd al-Aziz (1413 AH): “Al-Saqifah wa Fadak”, Edited by Muhammad Hadi al-Amini, Beirut: Sharikat al-Kutubi li al-Tiba‘ah wa al-Nashr, 2nd edition.
Hakim Haskani, Ubaydullah bin Abdullah (1411 AH): “Shawahid al-Tanzil li-Qawa‘id al-Tafdil”, Edited by Muhammad Baqir al-Mahmudi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1st edition.
Hanbakih Maydani, Abd al-Rahman Hasan (1414 AH): “Zahirat al-Nifaq wa Khabai’th al-Munafiqin fi al-Tarikh”, Beirut: Dar al-Qalam, 1st edition.

Daylami, Hasan bin Muhammad (1412 AH): “Irshad al-Qulub ila al-Sawab”, Qom: Dar al-Sharif al-Radi, 1st edition.
Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad (1413 AH): “Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-A‘lam”, Edited by Umar Abd al-Salam Tadmuri, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2nd edition.
Al-Raghib al-Isfahani, Husayn bin Muhammad (1412 AH): “Mufradat Alfaz al-Qur’an”, Edited by Safwan Adnan Dawudi, Beirut-Damascus: Dar al-Qalam - al-Dar al-Shamiyyah, 1st edition.
Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar (1407 AH): “Al-Kashshaf ‘an Haqa’iq Ghawamid al-Tanzil”, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 3rd edition.
Sayyid Qutb, Qutb bin Ibrahim (1412 AH): “Fi Zilal al-Qur’an”, Beirut: Dar al-Shuruq.
Al-Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): “Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma’thur”, Qom: Ayatollah Mar‘ashi Najafi Library.
Al-Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): “Al-Muzhir fi ‘Ulum al-Lughah wa Adabiha”, Edited by Muhammad Ahmad Jad al-Mawla and Ilyas al-Halabi, Cairo.
Al-Shawkani, Muhammad bin Ali (1414 AH): “Fath al-Qadir”, Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir - Dar al-Kalim al-Tayyib, 1st edition.
Al-Shahrastani, Muhammad bin Abd al-Karim (n.d.): “Al-Milal wa al-Nihal”, Edited by Muhammad Sayyid Kilani, Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
Al-Shaybani, Ahmad bin Hanbal (n.d.): “Musnad Ahmad bin Hanbal”, Beirut: Dar Sadir.
Al-Saduq, Muhammad bin Ali (1404 AH): “Al-Amali”, Qom: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 4th edition.
Tavoosi, Ahmad Reza and Ahmadnejad, Amir (1400 SH): “Crisis Management of the Hypocrisy Movement by the Holy Prophet (PBUH) from the Perspective of the Holy Qur’an”, Journal of Qur’anic Studies, No. 45.
Ta’eb, Mehdi (1395 SH): “Lineage of Deviation”, Arranged by Loh-va-Qalam Institute, n.p.: Ketabestan-e Ma‘rifat.
Tabataba’i, Muhammad Husayn (1417 AH): “Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an”, Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islami, 5th edition.
Al-Tabarsi, Fadl bin Hasan (1372 SH): “Majma‘ al-Bayan li-‘Ulum al-Qur’an”, Edited by Muhammad Jawad Balaghi, Tehran: Nasir Khusraw, 3rd edition.
Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (1387 AH): “Tarikh al-Umam wa al-Muluk”, Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar al-Turath, 2nd edition.
Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): “Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an”, Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1st edition.
Al-Tabari al-Imami, Muhammad bin Jarir (1415 AH): “Al-Mustarshid fi Imamat Amir al-Mu’minin Ali bin Abi Talib (AS)”, Edited by Ahmad Mahmudi, n.p.: Kushanpour Islamic Culture Foundation.
Tantawi, Sayyid Muhammad (1997 AD): “Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur’an al-Karim”, Cairo: Nahdat Misr.
Al-Tusi, Muhammad bin Hasan (1414 AH): “Al-Amali”, Edited by Mu’assasat al-Ba‘thah, Qom: Dar al-Thaqafah, 1st edition.
Amili, Sayyid Ja‘far Murtada (1415 AH): “Al-Sahih min Sirat al-Nabi al-A‘zam”, Beirut: Dar al-Hadi, 4th edition.
Al-‘Ayyashi, Muhammad bin Mas‘ud (1380 AH): “Tafsir al-‘Ayyashi”, Edited by Sayyid Hashim Rasuli Mahallati, Tehran: Chapkhanah-ye ‘Ilmiyyah.
Al-‘Ayni, Mahmud bin Ahmad (n.d.): “‘Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH): “Al-Tafsir al-Kabir”, Beirut: Dar

Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 3rd edition.
Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410 AH): “Kitab al-‘Ayn”, Edited by Mahdi Makhzumi, Qom: Dar al-Hijrah, 2nd edition.
Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1364 SH): “Al-Jami‘ li-Ahkam al-Qur’an”, Tehran: Intisharat-e Nasir Khusraw, 1st edition.
Al-Qummi, Ali bin Ibrahim (1367 SH): “Tafsir al-Qummi”, Edited by Sayyid Tayyib Musawi Jaza’iri, Qom: Dar al-Kitab, 4th edition.
Al-Kulayni, Muhammad bin Ya‘qub (1365 SH): “Al-Kafi”, Edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th edition.
Majlisi, Muhammad Baqir (1404 AH): “Bihar al-Anwar al-Jami‘ah li-Durar Akhbar al-A’immah al-Athar (AS)”, Beirut: Mu’assasat al-Wafa’, 4th edition.
Muslim Nishaburi, Muslim bin Hajjaj (n.d.): “Sahih Muslim”, Beirut: Dar al-Fikr.
Ma‘rifat, Muhammad Hadi (1415 AH): “Al-Tamhid fi ‘Ulum al-Qur’an”, Qom: Nashr-e Islami, 2nd edition.
Al-Maghribi, Nu‘man bin Muhammad Tamimi (1385 AH): “Da‘a’im al-Islam”, Edited by Asaf Fyzee, Cairo: Dar al-Ma‘arif, 2nd edition.
Al-Mufid, Muhammad bin Muhammad (1414 AH): “Al-Irshad fi Ma‘rifat Hujaj Allah ‘ala al-Ibad”, Qom: Al-Mu’tamar al-‘Alami li-Alfiyat al-Shaykh al-Mufid.
Maqrizi, Ahmad bin Ali (1420 AH): “Imta‘ al-Asma‘ bi ma li al-Nabi min al-Ahwal wa al-Amwal wa al-Hafadah wa al-Mata‘”, Edited by Muhammad Numaysi, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
Makarem Shirazi, Naser (1373 SH): “Translation of the Holy Qur’an”, Qom: Dar al-Qur’an al-Karim, 2nd edition.
Mahdavizadegan, Davood (1392 SH): “Hypocrisy; A Political Term in the Holy Qur’an”, Hokumat-e Eslami, No. 68, pp. 33–60.
Maybudi, Rashid al-Din Ahmad bin Abi Sa‘d (1371 SH): “Kashf al-Asrar wa ‘Uddat al-Abrar”, Edited by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Intisharat-e Amirkabir.
Al-Waqidi, Muhammad bin Umar (1409 AH): “Al-Maghazi”, Edited by Marsden Jones, Beirut: Mu’assasat al-A‘lami, 3rd edition.
Hilali, Sulaym bin Qays (1405 AH): “Kitab Sulaym bin Qays”, Edited by Muhammad Ansari Zanjani Kho’ini, Qom: Al-Hadi, 1st edition.
Ya‘qubi, Ahmad bin Abi Ya‘qub (n.d.): “Tarikh al-Ya‘qubi”, Beirut: Dar Sadir.
Yusufi Gharavi, Muhammad Hadi (1417 AH): “Mawsu‘at al-Tarikh al-Islami”, Qom: Majma‘ al-Fikr al-Islami.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran Faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

A Re-evaluation of the Comparative Interpretation of the Verses of Al-A'raf with an Emphasis on the Method of Presentation and the Rules of Preference

Mohammad Hadi Mansouri [1] ; Mahdi Mashayekhi [2]

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, University of Islamic Ma'aref, Qom, Iran. (Corresponding Author). Mansouri@maaref.ac.ir
2. Ph.D. Graduate in Teaching Quranic Sciences and Texts, University of Islamic Ma'aref, Qom, Iran. Mah.Mash@chmail.ir

Abstract

Research Article

Research Objective:

The purpose of this study is to examine the verses of Al-A'raf (Q. 7:46-49) in the exegeses of both Islamic schools (the Fariqayn: Sunni and Shi'a) in order to arrive at the correct interpretation. The presence of numerous pronouns, demonstratives, and challenging terms—such as al-A'raf (the Heights), rijal (men), and as-hab al-A'raf (the Companions of the Heights)—as well as varying interpretations regarding the speaker and addressee in certain passages on the one hand, and the existence of abundant and diverse exegetical traditions (hadiths) in the sources of both schools on the other, have led Shi'a and Sunni commentators to propose different exegetical theories regarding these verses. Given the significance of interpreting these verses to provide a more accurate depiction of the events of the Resurrection and to substantiate the intercessory power of the divine saints (awliya) on that Day, this study seeks to identify the correct interpretation among the various existing views. Achieving this goal is made possible through two analytical tools: "presentation to the Quran" ('ard 'ala al-Quran) and the "rules of preference" (qawa'id al-tarjih). Accordingly, the primary research problem of this study is to analyze and evaluate the proposed exegeses using these two tools and to identify the interpretation most aligned with the verses of Al-A'raf. This evaluation encompasses the antecedents of pronouns, referents (mushar ilayh), speakers, addressees, and particularly the terms rijal and as-hab al-A'raf.

Research Methodology:

This study is structured using a descriptive-analytical methodology with a critical analysis approach. The analytical tools employed for evaluation and critique are "presentation to the Quran" and the "rules of preference." To this end, two overar-

Received: 2025/02/17 ; **Received in revised from:** 2025/07/04 ; **Accepted:** 2025/09/26 ; **Published online:** 2025/11/22

How to cite: Mansouri, Mohammad Hadi, Mashayekhi, Mahdi(1404SH): ' A Re-evaluation of the Comparative Interpretation of the Verses of Al-A'raf with an Emphasis on the Method of Presentation and the Rules of Preference ', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P240-269, https://doi.org/10.22034/csq.2025.507246.1528

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

ching perspectives serve as the basis of investigation: one that equates the referents of the "Men of the Heights" (rijal al-A'raf) and the "Companions of the Heights" (as-hab al-A'raf), and another that distinguishes between them, along with the specific theories proposed under each view. First, the detailed exegetical interpretations of the verses of Al-A'raf were extracted from the proponents of these theories. By systematically re-reading the verses, the antecedents of pronouns, referents, speakers, addressees, and the meanings of the terms al-A'raf, rijal, and as-hab al-A'raf were substituted and contextualized. Subsequently, through Quranic textual analysis and examining the internal context (siyaq) of the verses, with a focus on the referents of rijal and as-hab al-A'raf, the validity of each interpretation was meticulously examined. Certain criticisms led to the outright rejection of particular interpretations, while others resulted in a lack of preference ('adam al-tarjih) for them.

Research Findings:

According to the findings of this study, the majority of Shi'a and Sunni commentators—such as Allamah Tabataba'i, [Muhammad Husayn] Fadlallah, al-Zamakhshari, Fakhr al-Din al-Razi, al-Alusi, and Ibn Ashur—despite their varying interpretations of these verses, support the view of "identity equivalence" (equating the referent of the rijal al-A'raf with that of the as-hab al-A'raf). Conversely, the opposing view (distinguishing between the two) is confined to certain Shi'a commentators, such as Ayatollah Makarem Shirazi, who consider the referents of these two titles to be distinct. The evaluation of these theories has yielded the following results:

• al-Zamakhshari's Theory: He identifies both rijal al-A'raf and as-hab al-A'raf as "Muslims who are detained between Paradise and Hell due to shortcomings in their deeds (their good and bad deeds are equal)." This theory is rejected because it constitutes subjective interpretation (tafsir bi-al-ra'y), contradicts the textual context (siyaq), and unjustifiably departs from the literal meaning (zahir) of the Quran. Furthermore, it is deemed non-preferable (marjuh) due to its deviation from standard conversational norms ('urf al-guftagu) and its reliance on a weak, non-preferable grammatical construction.

• Fakhr al-Din al-Razi's Theory: He defines both titles as "the leaders of the obedient and those deserving of reward (i.e., saints, prophets, or angels)." This theory is rejected because it contradicts the context (siyaq) and the literal wording (zahir) of the verses, and is considered non-preferable (marjuh) due to its reliance on unnecessary synonymy (taraduf) and far-fetched assumptions of ellipsis (taqdir) and omission (hadhf).

• Allamah Tabataba'i's Theory: This theory is rejected because his objections to the traditions (hadiths) that distinguish between rijal al-A'raf and as-hab al-A'raf are invalid, and his semantic analysis of the word rijal is logically refuted. Additionally, it is deemed non-preferable (marjuh) due to the invalidity of its supporting evidence, unnecessary repetition, and unfounded assumption of synonymy.

• al-Alusi's Theory: He identifies both titles as "individuals whose good and

bad deeds are equal," rendering them stationary on the Heights. This view is rejected due to an unwarranted and arbitrary departure from the literal text of the verses and is considered non-preferable (marjuh) because it violates standard conversational norms and relies on incorrect grammatical syntax.

• [Muhammad Husayn] Fadlallah's Theory: This theory is rejected on grounds of unwarranted departure from the literal meaning of the verses and subjective interpretation (tafsir bi-al-ra'y). It is deemed non-preferable (marjuh) due to its deviation from conversational norms, reliance on ellipsis/omission of the referent, and oversight in identifying the speaker of the command "Enter!" (udkhulu) in Verse 49.

• Ibn Ashur's Theory: He defines both titles as "a group of heavenly Muslims." This theory is rejected because of subjective interpretation (tafsir bi-al-ra'y), internal inconsistencies in interpretation, and lack of contextual cohesion (siyaq). It is also deemed non-preferable (marjuh) due to persistent ambiguity regarding the actual referent of rijal al-A'raf.

• Ayatollah Makarem Shirazi's Theory: He distinguishes between the two, identifying the rijal al-A'raf as the "weak and sin-polluted followers" and the as-hab al-A'raf as "the great leaders, prophets, Imams, and the righteous." This theory, along with an alternative view mentioned by [Amin al-Din] al-Tabarsi, is fully aligned with the Quranic text. None of the rules of preference suggest its non-preferability; on the contrary, it possesses all the criteria for preference (tarjih).

Final Conclusion:

Ultimately, this study demonstrates that there are two distinct groups on the Heights (al-A'raf): the weak and sin-polluted believers who are encompassed by divine mercy, and the grand leaders who act as their helpers and guides under all circumstances. Verses 46 and 47 refer to the group of the weak, whereas Verses 48 and 49 refer to the great leaders—namely the prophets, Imams, and the righteous. A better and more precise understanding of eschatology and the events of the Resurrection, as well as the substantiation of the intercessory power of the divine saints (awliya) on the Day of Judgment, are among the key theological insights gained from this correct interpretation.

Keywords: Rijal al-A'raf (Men of the Heights), As-hab al-A'raf (Companions of the Heights), Siyaq (Textual Context), Denizens of Paradise, Denizens of Hell, Al-A'raf 46-49.

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

بازپژوهشی در تفسیر تطبیقی آیات اعراف با تأکید بر روش عرضه و قواعد ترجیح

محمدهادی منصوری [۱]، **مهدی مشایخی** [۲]

۱. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)، Mansouri@maaref.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکترای مدرسی معارف قرآن و متون، دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران، Mah.Mash@chmail.ir

پژوهشی

چکیده

آیات ٤٦ تا ٤٩ سوره اعراف ازجمله آیاتی هستند که به دلیل تنوع واژگان مشکل، ضمایر، احتمالات در متکلم و مخاطب و روایات تفسیری، مورد اهتمام مفسران فریقین قرارگرفته و تفاسیر مختلفی ارائه کرده‌اند. غالب مفسران شیعه و سنّی؛ ازجمله علامه طباطبایی، فضل‌الله، زمخشری، فخر رازی، آلوسی و ابن‌عاشور، دو عنوان «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را دارای یک مصداق می‌دانند گرچه در آن اختلاف دارند. در مقابل برخی همچون مکارم شیرازی از دو مصداق مختلف نام‌برده‌اند. «روش عرضه» جهت تعیین تفسیر درست و «قواعد ترجیح» جهت شناخت تفسیر متعیّن یا راجح، دو ابزار سنجش در تفسیر هستند. نوشتار پیش‌رو تلاش دارد با کاربست این دو، درستی یا نادرستی تفاسیر، تعیین و یا حداقل تقویت شود. حفظ انسجام سیاق و رعایت ظاهر آیات، عرف گفتگو و قواعد ادبی، از یکسو؛ و حفظ از ترادف، تقدیر و حذف، ابهام‌گویی، تکرار و تفسیر به رأی از سوی دیگر، ملاک‌های ارزیابی با روش عرضه و قواعد ترجیح هستند. بر اساس یافته‌های این تحقیق، مطابق تفسیر نمونه مقصود از «رجال اعراف» در آیات ٤٦ و ٤٧، «پیروان ضعیف و آلوده» است که بر بهشتیان درود فرستاده و از خدا خواسته‌اند با ظالمان نباشند و مقصود از «اصحاب اعراف» در آیات ٤٨ و ٤٩، «انبیا، امامان و صالحان» است که جمعی از دوزخیان را مورد سرزنش قرار داده و پیروان ضعیف و آلوده خود را به بهشت فرستاده‌اند. فهم بهتر و دقیق‌تر از مسئله معاد و اتفاقات قیامت و اثبات قدرت شفاعت اولیای الهی در قیامت از نتایج دستیابی به این تفسیر است.

کلیدواژه‌ها: رجال اعراف، اصحاب اعراف، سیاق آیات، بهشتیان، دوزخیان، اعراف آیات ٤٩ ـ ٤٦.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

استناد به این مقاله: منصوری، محمد هادی، مشایخی، مهدی(١٤٠٤): « بازپژوهشی در تفسیر تطبیقی آیات اعراف با تأکید بر روش عرضه و قواعد ترجیح»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۲۶۹-۲٤۰، https://doi.org/10.22034/csq.2025.507246.1528

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

cis.quran.ac.ir

۱. طرح مسئله

دانـش بشـر دربـاره عالـم پـس از مـرگ و آخـرت، بسـیار اندک اسـت و محـدود به خبرهایـی اسـت کـه در کتـب آسـمانی آمده یـا از اولیای خدا صادرشـده اسـت. در قـرآن کریـم یکـی از موضوعاتـی کـه آیات زیـادی به خـود اختصاص داده مسـئله قیامت و بهشـت و جهنم اسـت. در سـوره اعراف، آیات ۵۰ـ۳۸ گفتگوی بهشتیان و جهنمیان بیان‌شـده؛ گاهی گفتگوی اهل جهنم با یکدیگر و گاهی اهل بهشـت بـا اهـل جهنـم. در این میـان آیـات ۴۹ـ۴۶ با تصویـر صحنه‌ای خـاص و متمایز، بـه «آیـات اعـراف» شناخته‌شده‌اند. وجـود ضمایـر متعـدد، واژگان مشـکل؛ مثل «اعـراف»، «رجال»، «اصحاب اعراف»، «هـؤلاء» و احتمالات در گوینده و مخاطب برخی فرازها، از یکسو و وجود روایات تفسیری فراوان و مختلف در منابع فریقین از سوی دیگر (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۴۱/۸-۱۳۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۸۹/۳ـ۸۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۵۶/۲ـ۵۴۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۶/۲ـ۳۲)، باعث شـده مفسـران شـیعه و سـنّی نظریات تفسـیری مختلفی درباره این آیات داشـته باشـند (خازن، ۱۴۱۵ق: ۲۰۳/۲ـ۲۰۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۷/۴ـ۲۳۵)؛ ازاین‌رو دسـتیابی به تفسـیر درسـت از بین این تفاسـیر، مسـئله سـاده‌ای نیسـت و نیاز به ابزار متناسـب دارد. نوشـتار پیـش‌رو از دو ابـزار بـرای ایـن مهم بهره برده اسـت: ۱. «روش عرضه بـه قرآن» ۲. قواعد ترجیح که جهت تعیّن یا ترجیح تفاسیر تدوین‌شده‌اند.

بـرای ایـن کار، دو دیدگاه غالب و غیر غالب و نظریات ذیـل آن‌ها در «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» مبنای بررسی قرارگرفته است. دیدگاه غالب، یکسان انگاری مصداق عناوین یادشده است و مفسرانی همچون علامه طباطبایی، فضل‌الله، زمخشری، فخر رازی، آلوسی و ابن‌عاشور با وجود تفاسیر مختلف از مصداق مشترک ذیل این آیات، از باورمندان این دیدگاه به شمار می‌آیند. در مقابل برخی مفسران شیعه همچون مکارم شـیرازی و طبرسـی (طبق یک احتمال) عناویـن یادشـده را دارای مصادیق مختلف می‌داننـد. در ادامـه جزئیات تفسـیر آیات اعـراف از باورمندان به ایـن نظریات بیان و به قرآن عرضه‌شده؛ به این صورت که ضمن بازخوانی آیات، مرجع ضمایر، مشارٌالیه، گوینـده، مخاطـب، معنای واژگان «اعـراف»، «رجال» و «اصحـاب اعراف» جایگذاری شـده و درسـتی و نادرسـتی این تفسـیر مـورد دقّت و پژوهـش قرارگرفته اسـت؛ برخی نقدها؛ مثل تفسیر به رأی، عدم انسجام سیاق و عدول بی‌دلیل از ظاهر آیات، باعث ردّ و برخی نقدها؛ مثل حمل بر ترادف، تقدیر و حذف، تکرار، ابهام، ترکیب‌های نحوی ضعیف و خروج از عرف گفتگو، باعث عدم ترجیح آن تفسیر شده است. بدیهی است هیچ تفسیری صرفاً به خاطر وجود نقدهای دسته دوّم، طرد نمی‌شود.

۲. پیشینه

درباره اعراف و اعرافیان، بحث‌های فراوانی انجام‌شده و حتی در آثار دانشمندان پیشین مثل شیخ صدوق (۱۴۱۴ق:۷۰) و شیخ مفید (۱۴۱۳ق:۱۰۷) درباره مقصود از آن، سخن گفته‌شده است. افزون بر تفاسیر فراوان دراین‌باره، در زمان معاصر نیز آثار فراوانی به نگارش درآمده؛ محور برخی از آن‌ها، معنای «اعراف» است و روایاتی در این زمینه را بررسی کرده‌اند؛ برخی دیگر آرای مفسران درباره اعرافیان را موردپژوهش قرار داده‌اند؛ ازجمله: مقاله «بحثی درباره اعراف» از یعقوب جعفری (۱۳۸۹)؛ مقاله «تحلیل تطبیقی اعراف و اعرافیان با تأکید بر آیات ۴۹ـ۴۶ سوره اعراف» از عباس الهی (۱۳۹۴)؛ رساله «بررسی سیر تاریخی دیدگاه مفسران درباره اصحاب اعراف» از سید ضیاءالدین بلادی نژاد (۱۳۹۶)؛ مقاله «ارزیابی دیدگاه مفسران در تعیین مصداق رجال اعرف با رویکرد سازواری سیاق با روایات تفسیری» از کاووس روحی برندق و صادق عباسی و انسیه برومند پور (۱۳۹۷)؛ مقاله «تحلیل آیات اعراف از منظر فریقین» از سید کمال حسینی و شهزاد عباس (۱۳۹۸). صرف‌نظر از ایراداتی؛ همچون خطای در انتساب قول به‌تفصیل بین رجال و اصحاب اعراف، به شیخ صدوق و شیخ مفید و حتی علامه طباطبایی، تمایز نوشته حاضر، عرضه نظریات رایج در زمینه اعرافیان، به آیات سوره اعراف و سنجش درستی آن‌ها با توجه به سیاق آیات است. کاربست قواعد ترجیح در هنگام عرضه نظریات به قرآن، با هدف انتخاب تفسیر برتر از دیگر امتیازات این نوشتار نسبت به پژوهش‌های پیشین است.

۳. مفهوم شناسی

آیات اعراف: مقصود از «آیات اعراف» در این پژوهش، آیات ۴۹ـ۴۶ است که در آن‌ها دو بار واژه «اعراف» به‌کاررفته و پیرامون اعرافیان و مواجهه آنان با بهشتیان و جهنمیان هستند. این آیات عبارت‌اند از: «وَ بَيْنَهُما حِجابٌ وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيماهُمْ وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُونَ وَ إِذا صُرِفَتْ أَبْصارُهُمْ تِلْقاءَ أَصْحابِ النَّارِ قالُوا رَبَّنا لا تَجْعَلْنا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَ نادى أَصْحابُ الْأَعْرافِ رِجالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيماهُمْ قالُوا ما أَغْنى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ ما كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ أَ هؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لا يَنالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ».

عرضه به قرآن: گرچه در دانش اصول از روش عرضه برای ترجیح اخبار متعارض و یا حتی برای اطمینان از محتوای یک حدیث و عدم جعل آن، استفاده می‌شود؛ اما این روش اختصاص به روایات ندارد و همان‌طوری که از ظاهر برخی روایات

به دست می‌آید هر گزاره‌ای در دانش‌های اسلامی باید با قرآن محک بخورد؛ «وَاتَّهِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ وَاسْتَغِشُّوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ»؛ و رأی‌هایتان را که با قرآن سازوار نیست متهم دارید و خواهش‌های نفسانی خویش را خیانت‌کار انگارید (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۲؛ شهیدی، ۱۳۷۸ش: ۱۸۳)؛ امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که ایشان فرموده‌اند: بر هر امر حقّی، حقیقتی هست و بر هر امر درستی، نوری وجود دارد؛ پس آنچه موافق قرآن است را بگیرید [عمل کنید] و آنچه مخالف قرآن است رها کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۹/۱)؛ امام صادق (ع) فرموده‌اند: کسی که با کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) مخالفت کند کفر ورزیده است (همان: ۷۰/۱). در اینجا مقصود از عرضه به قرآن یا همان تحلیل تفسیری، این است که نظریه‌های مفسران را در آیات مربوطه جایگزین الفاظ قرآن کرده، سپس در فرایند پردازش قرآنی و سیاق موجود در آیات، درستی و نادرستی هر نظریه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

قواعد ترجیح: ترجیح از ماده «رجح» است که بر وقار، سنگینی و زیادت دلالت دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۸۹/۲). ترجیح از باب تفعیل به معنای برتری دادن به چیزی است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۳۶۴/۱). ترجیح در دانش تفسیر عبارت است از تقویت یکی از اقوال در تفسیر آیه؛ به خاطر دلیل یا قاعده‌ای که آن قول را تقویت می‌کند یا به خاطر تضعیف یا ردِّ قول دیگر (حربی، ۱۴۱۷ق: ۳۵/۱) قواعد ترجیح نزد مفسرین، ضوابط و امور اغلبی هستند که با آن‌ها نظریات راجح در تفسیر قرآن شناخته می‌شود (همان: ۳۹/۱). قواعد ترجیح ممکن است مربوط به قرائات، سیاق، کاربست‌های رایج قرآنی، روایات تفسیری، قواعد الفاظ، برگشت ضمیر، قواعد نحوی و ترکیب آیات یا امور دیگر باشد.

برخلاف ظاهر اصطلاح «قواعد ترجیح»، برخی از این قواعد، رجحان تفسیری بر تفسیر دیگر را اثبات می‌کنند؛ مثل اینکه در دوران امر بین تأسیس و تأکید، حمل بر تأسیس بهتر است (همان: ۴۷۳/۲) و اینکه حمل الفاظ به ظاهر مترادف وحی بر تباین از حمل آن‌ها بر ترادف بهتر است (همان: ۴۸۱/۲)؛ امّا برخی، تفسیر مردود و باطل را معرفی می‌کنند؛ مثل اینکه عدول از ظاهر قرآن جایز نیست مگر اینکه دلیلی آن را اقتضا کند (همان: ۱۳۷/۱) و اینکه هر تفسیری که ناشی از دلالت الفاظ و سیاق آیه نباشد مردود و باطل است (همان: ۳۴۹/۲). نام‌گذاری دسته دوّم به «قواعد ترجیح» از باب تغلیب است و الا این دسته، باعث تعیّن یک تفسیر و بطلان تفسیر دیگر می‌شوند؛ نه ترجیح حقیقی.

٤. نظریات رایج مفسران فریقین درباره آیات اعراف

درباره وحدت یا تعدد مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» دو دیدگاه کلی میان مفسران شیعه و سنّی وجود دارد: غالب مفسران فریقین هر دو را عنوان برای یک معنون می‌دانند. آنگاه درباره تعیین این معنای مشترک بین دو عنوان، نظریات متعددی وجود دارد که چهار نظریه رایج بیان خواهند شد. در مقابل، فقط برخی از مفسران شیعه هر یک از عنوان‌های یادشده را دارای معنا و مصداق مختلف از دیگری می‌دانند. در ادامه، نظریات یادشده مطرح و ذیل هر یک، با نام بردن برخی باورمندان آن، مقصود از واژگان «اعراف»، «رجال» و «اصحاب اعراف»، ضمایر و ترکیب «لم‌یدخلوها و هم یطمعون»، ضمایر «ابصارهم»، «قالوا» و «یعرفونهم»، مشارٌالیه «هؤلاء»، مخاطب «أقسمتم» و «ادخلوا» و گوینده «ادخلوا»، در تفسیر مربوطه مورد کاوش قرار می‌گیرد. در انتهای هر نظریه ـ با محوریت مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» ـ بررسی و عرضه‌ی هر نظریه به قرآن و کاربست قواعد ترجیح، مورد اهتمام قرار می‌گیرد.

الف) دیدگاه غالب مفسران فریقین درباره وحدت یا تعدد مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»

غالب مفسران «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را دو عنوان برای یک معنون می‌دانند. درباره تعیین معنای مشترک بین این دو عنوان، نظریات متعددی وجود دارد که چهار نظریه رایج عبارت‌اند از:

نظریه اول؛ نظریه زمخشری درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: مقصود از هر دو عنوان، مسلمانانی هستند که به خاطر قصور اعمالشان، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند. از کسانی که این نظریه را برگزیده، زمخشری است. زمخشری، مقصود از «حجاب» را همان دیواری دانسته که بین بهشت و جهنم یا بین بهشتیان و جهنمیان قرار دارد و «اعراف» به بلندی‌های این دیوار گفته می‌شود. ایشان «رجال» در آیه ۴۶ را مسلمانانی دانسته که به خاطر قصور اعمالشان در آخر وارد بهشت می‌شوند و به امید امر خدا هستند. بین بهشت و جهنم محبوس‌اند تا خداوند اذن دخول به بهشت به آن‌ها دهد. بیضاوی از دیگر باورمندان به این نظریه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۴/۳). زمخشری درباره ترکیب «لم‌یدخلوها و هم یطمعون» دو احتمال داده: ۱. مستأنفه [استیناف بیانی]: گویا کسی از حال اصحاب اعراف پرسیده و در پاسخ او گفته می‌شود «لم‌یدخلوها...»؛ به این معنا که داخل بهشت شدن اینان نسبت به بهشتیان تأخیر دارد؛ لذا به خاطر دربند بودنشان داخل بهشت نشده‌اند؛ امّا امید آن را

دارند و مأیوس نشده‌اند. ۲. صفت برای «رجال»؛ یعنی مردانی که داخل بهشت نشده‌اند ولی امید آن را دارند.

زمخشری در آیه ۴۹ مخاطب را سران کفار دانسته و مشارٌالیه «هؤلاء» را اهل بهشتی دانسته که سران کفار آن‌ها را به خاطر فقرشان پست شمرده، تحقیر می‌کردند و قسم می‌خوردند خداوند آن‌ها را به بهشت نمی‌برد. آنگاه به اصحاب اعراف گفته می‌شود: «ادخلوا الجنة» و این بعدازآن بوده که اصحاب اعراف بر اعراف حبس شده بودند و به اهل بهشت و جهنم می‌نگریستند و آن‌ها را از روی علامت چهره‌شان می‌شناختند و به آن‌ها چیزهایی می‌گفتند. به‌حسب ظاهر، این مفسّر مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را یکسان می‌داند؛ مسلمانانی که به خاطر قصور اعمال، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند و به امید امر خدایند و در آخر ـ به اذن خدا ـ داخل بهشت می‌شوند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷.۱۰۸/۲). البته این اوصاف را از مضمون آیات برداشت کرده و درواقع «رجال» را مسلمانان گنه‌کار می‌داند؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از:

«بین بهشت و جهنم (بین بهشتیان و جهنمیان) دیوار حائلی وجود دارد و بر اعراف؛ یعنی بلندی‌های آن دیوار، مردانی (مسلمانانی که به خاطر قصور اعمال، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند و به امید امر خدایند و در آخر داخل بهشت می‌شوند) قرار دارند. اینان هر یک از اهل بهشت و جهنم را به چهره‌شان می‌شناسند و این مسلمانان، بهشتیان را صدا زده بر آنان سلام و درود می‌فرستند؛ این مسلمانان داخل بهشت نشده‌اند و امید آن دارند/ این مسلمانان چنین صفت دارند داخل بهشت نشده‌اند و امید آن دارند. (۴۶)؛ و زمانی که چشمان این مسلمانان، به‌سوی جهنمیان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده. (۴۷)؛ و اصحاب اعراف (مسلمانانی که به خاطر قصور اعمال، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند و به امید امر خدایند و در آخر ـ به اذن خدا ـ داخل بهشت می‌شوند) مردانی را که به چهره‌شان می‌شناسندشان صدا زده به آن‌ها می‌گویند: گردآوری (کثرت) و گردنکشی شما به حالتان سودی نداد. (۴۸)؛ آیا این اهل بهشتی که سران کفار آن‌ها را پست شمرده تحقیر می‌کردند، همان‌هایی هستند که شما سران کفار قسم یادکردید خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رساند؟! [به اصحاب اعراف گفته می‌شود]: داخل بهشت شوید بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

۱. اینکه زمخشری گفت رجال اعراف، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند، تعبیر «حبس» تنها در روایتی از ابن عباس در منابع عامه آمده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق:

۸۸/۳)؛ امّا بر اساس منابع شیعه، سخنی بی‌دلیل محسوب می‌شود که نه الفاظ آیه و نه سیاق با آن سازگاری ندارد.

۲. توبیخ جهنمیان و مستکبران توسط مسلمانانی که خود به خاطر قصور اعمالشان گرفتارند و در اعراف محبوس‌اند (اصحاب اعراف) جا ندارد؛ درحالی‌که طبق این نظریه، در آیه ۴۸ این اتفاق افتاده است؛ گرچه زمخشری خواسته از این اشکال فرار کند و گفته: گنه‌کار و سرکش را هرکسی؛ حتی مردمانی که کمترین عمل را دارند، توبیخ می‌کنند [لذا توبیخ جهنمیان توسط اصحاب اعراف بی‌راه نیست] (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷/۲).

۳. بااینکه خطاب در آیه ۴۹ همچنان با جهنمیان و سران کفار است و خطاب «ادخلوا» طبق نظر زمخشری، به همان مسلمانان محبوس در اعراف (رجال/ اصحاب اعراف) است پس چرا مشارٌالیه «هؤلاء» را کسان دیگر قرار داده است؟! به‌عبارت‌دیگر اگر بحث در این چهار آیه بر سر مسلمانانِ گرفتار و محبوس در اعراف بوده و در آخر هم به آن‌ها خطاب می‌شود به بهشت بروید پس چرا قبل از خطاب اینان جهت دخول بهشت، با «هؤلاء» اشاره به عده دیگری از اهل بهشت شده؟! اگر هم مقصود از اهل بهشتی که سران کفار تحقیرشان کرده‌اند، همان مسلمانان گرفتار و محبوس در اعراف باشد: اولاً این احتمال خلاف ظاهر عبارت زمخشری است و ثانیاً نباید در این تفسیر، تعبیر از یک مصداق را به این صورت تغییر می‌داد؛ بنابراین اگر زمخشری می‌خواست سیاق آیات را رعایت کند باید «هؤلاء» را اشاره به مسلمانان گرفتار در اعراف می‌گرفت؛ نه اشاره به اهل بهشت که سران کفار تحقیرشان کرده‌اند.

باید توجه داشت که گرچه برخی روایات در منابع عامه، «هؤلاء» را به «ضعفا» تفسیر کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۸۹/۳)؛ امّا ـ صرف‌نظر از احتمالات در واژه «ضعفا» ـ وقتی سخن از ترجیح تفاسیر صحیح بر هم به میان آید باید دید کدام تفسیر با قواعد ترجیح هماهنگ است؛ بر اساس قواعد ترجیح، اوّلا: اینکه سخن هماهنگ با قبل و بعدش باشد بهتر از این است که از آن‌ها خارج باشد؛ مگر اینکه دلیلی اقتضای خروج کند (حربی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۵/۱). ثانیاً عدول از ظاهر قرآن درست نیست مگر اینکه دلیلی این عدول را لازم کند (همان: ۱/ ۱۳۷) ثالثاً تفسیری که برخاسته از الفاظ و سیاق نباشد مردود است (همان: ۳۴۹/۲)؛ بنابراین مشارٌالیه «هؤلاء» که با قبل و بعد سازگار نیست و خلاف ظاهر آیه و مخالف سیاق آیات است، صحیح نیست یا لااقل مرجوح است.

۴. زمخشری در فراز «لم یدخلوها و هم یطمعون»، صفت بودن برای «رجال» را

جایـز دانسـت؛ امّا بر اسـاس قواعـد ترجیح حمل قـرآن بر گونه‌هـای ترکیبی قوی و مشـهور لازم اسـت نـه ترکیب‌هـای ضعیف، شـاذّ و غریـب (همـان: ۶۴۵/۲) و بنا بـر صفـت بودنِ ایـن فراز برای «رجـال»، گرچه فاصله بین صفـت و موصوف جایز اسـت؛ امّـا در اینجـا فاصله طولانـی و بی‌ربط به موصوف و صفـت، باعث تضعیف صفـت بودن می‌شـود؛ مخصوصاً با وجـود ترکیب‌هایی همچون حال و اسـتیناف بیانی، ضرورتی برای این ترکیب نیست.

نظریـه دوم؛ نظریه فخـر رازی و علامه طباطبایی درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: مقصود از هر دو عنوان، بزرگان اهل طاعت و اهل ثواب است. از کسـانی که این نظریه را برگزیده‌اند، فخر رازی و علامه طباطبایی هسـتند که به خاطر برخی تفاوت‌ها در تفسیر، نظریه هر یک جداگانه بررسی می‌شود:

نظریـه فخـر رازی دربـاره مصداق «رجال اعـراف» و «اصحاب اعـراف»: فخر رازی «اعـراف» را بلندی‌هـای دیـوار بیـن بهشـت و جهنـم می‌دانـد و نظـر کسـانی کـه «اعراف» را معرفت و شـناخت می‌دانند به نظر برگزیده خود برمی‌گرداند. وی مراد از «رجـال» در آیـه ۴۶ را بـا توجه به عبارت «و تحقیق الـکلام ان اصحاب الاعراف هم اشـراف اهل القیامة» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۰/۱۴)، بزرگان اهل طاعت و اهل ثواب می‌داند و تفاوتی میان «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» نمی‌گذارد. ایشان مقصود از «رِجالا» در آیه ۴۸ را مردانی از جهنمیان می‌داند.

این مفسّر «أَ هؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ» را سخن اصحاب اعراف دانسته است و «هولاء» را اشـاره بـه گروهـی از بهشـتیان گرفتـه کـه جهنمیـان آن‌هـا را ضعیـف و کوچـک شـمرده، چه‌بسا مسخره می‌کردند. وی «ادخلوا الجنة» را بی‌واسطه یا باواسطه‌ی ملائکـه یا بعضی اصحاب اعراف، سـخن خداوند می‌دانـد (همان: ۲۵۱/۱۴ـ ۲۴۸)؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از:

«بین بهشـت و جهنم یا بین بهشـتیان و جهنمیان دیوار حائلی اسـت و بر اعراف؛ یعنـی بلندی‌هـای آن دیوار، مردانی (بزرگان اهل طاعـت و اهل ثواب) قرار دارند. اینـان هـر یک از بهشـتیان و جهنمیان را به چهره‌شـان می‌شناسـند و این بزرگان اهـل طاعـت و اهـل ثواب، بهشـتیان را صدا زده بر آنان سـلام و درود می‌فرسـتند. ایـن بـزرگان داخل بهشـت نشـده‌اند و یقین دارنـد داخل آن شـوند (۴۶)؛ و زمانی کـه چشـمان ایـن بـزرگان اهـل طاعـت و اهل ثـواب، به‌سـوی جهنمیـان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷)؛ و اصحاب اعـراف (بـزرگان اهل طاعت و اهل ثواب) مردانی از جهنمیان را که به چهره‌شـان می‌شناسندشان صدا زده به آن‌ها می‌گویند: گردآوری (کثرت) و گردنکشی شما به

حالتان سودی نداد. (۴۸)؛ اصحاب اعراف به مردانی از جهنمیان می‌گویند: آیا این گروه از بهشتیان که آن‌ها را ضعیف و کوچک شمرده مسخره‌شان می‌کردید، همان‌هایی هستند که قسم یادکردید خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رساند؟! [خداوند خودش یا به‌واسطه ملائکه، به اصحاب اعراف می‌گوید]: داخل بهشت شوید بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

۱. فخر رازی به‌حسب ظاهر فرقی بین رجال و اصحاب اعراف نگذاشته؛ لذا با فرض اینکه مراد از «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»، بزرگان از اهل طاعت و ثواب (ملائکه، انبیا و شهدا) باشد، معنای طمع را طمعِ یقین گرفته تا مشکلی پیش نیاید؛ امّا سؤال اینجاست که در آیه ۴۷ چه معنا دارد که انبیا و شهدا در قیامت دعا کنند که «پروردگارا ما را با گروه ظالمان قرار مده».

افزون بر اینکه چطور در آیه ۴۹ که به‌حسب ظاهر ادامه آیه ۴۸ و خطاب به مردانی از جهنمیان است، اشاره «هؤلاء» را به گروهی از بهشتیان که جهنمیان آن‌ها را ضعیف شمرده، مسخره‌شان می‌کردند، می‌گیرد؛ ولی خطاب «ادخلوا» را به اصحاب اعراف می‌داند؛ بااینکه ظاهر آیه ۴۹ این است که می‌خواهد بفرماید: بااینکه شما گمان می‌کردید این افراد (هؤلاء) مشمول رحمت خدا نیستند ولی به بهشت می‌روند؛ یعنی «هؤلاء» همان کسانی هستند که به آن‌ها خطاب می‌شود به بهشت بروید!

۲. بر اساس قواعد ترجیح، حمل الفاظ به‌ظاهر مترادف وحی بر تباین بهتر از حمل آن‌ها بر ترادف است (حربی، ۱۴۱۷ق: ۴۸۱/۲)؛ بنابراین عدم تمایز «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» مرجوح و ناپسند است.

۳. بی‌شک تقدیر خلاف اصل است و تفسیری که نیاز به تقدیر نداشته باشد بهتر از تفسیری است که نیاز به تقدیر دارد (همان: ۵۹۴/۲؛ شنقیطی، ۱۴۲۷ق: ۱۷۳/۷)؛ لذا تفسیری که بر اساس آن، مشارٌالیه مذکور و مورد گفتگوهای پیشین یا پسین باشد بهتر از تفسیری است که بر اساس آن، مشارٌالیه مقدر باشد (حربی، ۱۴۱۷ق: ۵۹۸/۲ و ۶۰۳)؛ بنابراین اگر اشاره «هؤلاء» به گروهی از بهشتیان باشد (بهشتیانی که جهنمیان آن‌ها را ضعیف شمرده، مسخره می‌کردند) که قبل و بعد این فراز، سخنی از آنان گفته نشده، مرجوح و ناپسند است و اگر مشارٌالیه در آیاتِ یادشده وجود داشته باشد؛ مثلاً «رجال اعراف» بهتر است. همان‌طور که پیش‌ازاین نیز گفته شد گرچه برخی روایات عامه «هؤلاء» را به «ضعفا» تفسیر کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۸۹/۳)؛ امّا در مقام ترجیح تفاسیر صحیح بر هم ناگزیر باید تابع قواعد ترجیح بود.

نظریه علامه طباطبایی درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: علامه طباطبایی نیز که از باورمندان به نظریه دوّم است، «اعراف» را بلندی‌های حجاب حائل بین بهشت و جهنم که همان محل مُشرِف بر تمام بهشتیان و جهنمیان است؛ البته در آخر بحث از آیات اعراف، اعراف را از مقامات کریمه انسانیه شمرده که در قیامت ظاهر می‌شود و خداوند در این آیات، آن را با تمثیل بیان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۳۲/۸).

به نظر علامه نیز «رجال اعراف» مردانی از اهل منزلت و کرامت و تام الانسانیه هستند و مقامی برتر از بقیه داشته، اجازه تکلم و شهادت و شفاعت و امر دارند (البته درباره اینکه این رجال چه کسانی هستند اختلاف است: انبیاء، شهدای بر اعمال، علماء فقها، ...) ایشان مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را یکی می‌داند. به نظر می‌رسد فیض کاشانی و قمی مشهدی نیز به همین نظریه باور دارند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۸/۲ و ۲۰۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۹۱/۵ و ۹۶). علامه گفته است: تعبیر «رجال» و تنکیر آن، به‌حسب عرف لغت، دلالت بر توجه بالا به مصادیق آن دارد و معمولاً بر انسان قوی در تعقل و اراده و محکم اطلاق می‌شود؛ مانند: «رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور/۳۷) و «وَ أَنَّهُ كانَ رِجالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجالٍ مِنَ الْجِنِّ» (جن/ ۶). این نحوه استدلال علامه به کاربست واژه «رجال» در سایر آیات قرآن، بر اساس یکی از قواعد ترجیح است که: حمل معانی قرآن بر اسلوب غالبی قرآن و کاربست رایج در آن، بهتر از خروج از این اسلوب و کاربست است (حربی، ۱۴۱۷ق: ۱۷۲/۱). شاهد بر نظریه علامه این است که در آیات بعد اوصافی درباره رجال گفته‌شده که نشان می‌دهد اهل منزلت و قرب‌اند نه افراد متوسط یا ضعیف؛ مثل اینکه بر اعراف‌اند و اشراف و شناخت نسبت به همه دارند، با بهشتیان و جهنمیان سخن می‌گویند، دستور به دخول در بهشت می‌دهند. ایشان «لم‌یدخلوها و هم یطمعون» را حال می‌داند یا هر یک از دو جمله، حال از «اصحاب الجنة» باشد یا اوّلی حال از «اصحاب الجنة» و دوّمی حال از فاعل «لم‌یدخلوها».

به نظر ایشان ضمیر «أبصارهم» و «قالوا» در آیه ۴۷ به «اصحاب الجنة» برمی‌گردد و جمله از دعای بهشتیان خبر می‌دهد که البته این هم قبل از دخول بهشت است. توجه به این نکته لازم است که برگشت این ضمایر به «اصحاب الجنة» مطابق با یکی از قواعد ترجیح است: اصل این است که ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع ذکرشده در کلام برگردد مگر اینکه دلیلی بر خلافش وجود داشته باشد (همان: ۶۲۱/۲).

علامـه گوینـده «أهـؤلاء...» در آیه۴۹ را «اصحـاب اعراف» و مخاطـب آن را همان «رجـال» در آیـه ۴۸ و اشـاره «هـؤلاء» را بـه «اصحـاب الجنـة» می‌دانـد. گوینـده «ادخلوا» نیز «اصحاب اعراف» و خطاب آن به مؤمنین است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۲۱.۱۳۳/۸)؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از:

«و بین بهشت و جهنم پوشش حائلی وجود دارد و بر بلندی‌های آن، مردانی (مردانی از اهـل منزلـت و کرامـت و کامـل) قـرار دارند. اینان هـر یک از اهل بهشـت و جهنم را به چهره‌شـان می‌شناسـند و این مردان اهل کرامت و منزلت و کامل، بهشـتیان را صدا زده بر آنان سـلام و درود می‌فرسـتند؛ درحالی‌که اصحاب بهشت داخل بهشت نشده‌اند؛ درحالی‌که اصحاب بهشت طمع بهشت دارند (اصحاب بهشت، درحالی‌که طمـع بـه دخول بهشـت دارند، داخل بهشـت نشـده‌اند) (۴۶) و زمانی که چشـمان بهشـتیان (قبل از دخول بهشـت)، به‌سـوی جهنمیان گردانده می‌شـود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷) و اصحاب اعراف (مردانی از اهل منزلـت و کرامـت و کامل)، مردانی را که به چهره‌شـان می‌شناسـند صدا زده به آن‌ها می‌گویند: گردآوری اموال و گردنکشـی شـما به حالتان سودی نداد (۴۸)؛ [اصحاب اعـراف به رجال آیه۴۸ می‌گویند]: آیا این اصحاب بهشـت، همان‌هایی هسـتند که قسـم یادکردیـد خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رسـاند؟! [اصحاب اعـراف به مؤمنین می‌گویند]: داخل بهشت شوید بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

۱. علامه طباطبایی به گونه‌های مختلف با روایات فراوانی که به نظر می‌رسد بین «رجال اعراف» با «اصحاب اعراف» تفاوت گذاشته‌اند، مخالفت کرده؛ ازجمله: ۱. اینکـه بـا ظاهر و سـیاق آیـات مربوطه سـازگاری ندارند. ۲. اینکه بـه خاطر نقل به معنا دچار اختلال هستند (همان: ۱۴۱.۱۴۶/۸)؛ امّا این اشکالات درست نیستند: اول: اینکـه ایـن روایـات بـا ظاهـر و سـیاق آیـات سـازگاری ندارنـد، قابل‌پذیـرش نیسـت؛ چون در مقام فرق گذاشـتن بین این دو تعبیر، تنها آیات ۴۶ و ۴۷ حمل بر مسـتضعفین یا مسـتوی الحسنة و السیئة ... می‌شـوند؛ نه هر چهار آیه تا گفته شود با صفات اصحاب اعراف (مثل دستور دادن به دخول بهشت) و سیاق آیات سازگار نیست. با توجه به مثال نقضی که درباره اطلاق کلمه «رجال» در قرآن ذکر می‌شود، ازاین‌جهت نیز مانعی بر حمل «رجال» در آیه۴۶ بر مثلاً مسـتوی الحسـنة و السـیئة وجود ندارد. افزون بر این، بر اسـاس قاعده ترجیحی «حمل الفاظ به‌ظاهر مترادف وحـی بـر تبایـن بهتر از حمل آن‌ها بـر ترادف اسـت» (حربـی، ۱۴۱۷ق: ۴۸۱/۲)، فرق گذاشتن بین «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» برتری دارد.

دوم: امـا اینکـه علامه سـخن از اختـلال در روایات به میان آورده و بـا «لعلّ» آن را موجّـه کـرده پذیرفته نیسـت و اصل این اسـت که راوی سـخن حضرت را درسـت فهمیـده و نقـل کـرده. وقتی بـا برخی روایات می‌تـوان فضای دو آیـه ۴۶ و ۴۷ را از فضای دو آیه ۴۸ و ۴۹ متمایز کرد و هیچ مشکل سیاقی و مخالفت با ظاهر و خلاف استعمال رایج در «رجال» لازم نیاید چرا باید از اصل، خارج و قائل به اختلال متن روایـات شـد. بله ممکن اسـت برخی روایـات مثل روایـت بصائر از امـام باقر (ع) از محل بحث خارج باشد و سؤال درباره عرفا باشد نه آیه شریفه!

یکـی از مشـکلاتی کـه علامـه در پذیـرش برخـی روایـات و انطبـاق بر آیـات، با آن مواجه شـده این اسـت کـه طبق ظاهر آیـات، «رجال اعـراف» و «اصحاب اعراف» بـر بهشـتیان سـلام کرده‌انـد؛ درحالی‌کـه طبـق برخـی روایـات، ایـن گناهـکاران و مسـتضعفین هستند که سـلام کرده‌اند! (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۴۴/۸)؛ امّا این هم به‌سادگی قابل پاسخ است به این صورت که «رجال اعراف» که به بهشتیان سلام کرده‌انـد همـان گناهکاران و مسـتضعفین هسـتند ولی «اصحاب اعـراف» مطابق برخی روایات، ائمه (ع) هستند.

۲. شـواهدی کـه علامـه اقامه کرد بـر اینکه رجـال از اهل کرامت و منزلت هسـتند قابل‌پذیـرش نیسـتند؛ زیـرا اینکـه افـراد متوسـط و ضعیـف بتواننـد بهشـتیان و جهنمیان را ببینند و به سیمایشـان بشناسـند، به خواسـت خدا و مصلحتی؛ مثل حسـرت بر بهشـتیان و بیم از جهنمی شـدن (نوعی عذاب) بلامانع اسـت. سـخن گفتن هم به اذن خدا جایز اسـت. برخی از صفات یادشـده نیز مربوط به اصحاب اعراف در آیات ۴۸ و ۴۹ است؛ نه رجال اعراف.

۳. ایشـان تعبیـر «رجـال» و تنکیـر آن را در عـرف لغـت، دال بـر اعتنـای تـام بـه مصادیـق آن دانسـته می‌گویـد: معمـولاً بر انسـان قـوی در تعقـل و اراده و محکم اطلاق می‌شـود، این سـخن با آیه ۶ سوره جن نقض می‌شود؛ زیرا حداقل «رجال» اوّل، نه‌تنهـا از سرشناسـان و قـوی در تعقل‌هـا نیسـتند که انسـان‌های خوبی هم نبودنـد بلکـه صرفاً کاری بوده کـه عرب انجام می‌داده و در آیه به «رجال» اسـناد داده‌شـده؛ پـس «رجـال» در قـرآن همان‌طور کـه الزاماً در انسـان‌های خـوب بکار نرفته، الزاماً بر انسـان‌های برجسـته هم اطلاق نشـده اسـت و چه‌بسا آیه ۴۶ سوره اعراف از همین موارد باشد.

۴. در ضمایـر «یعرفونهـم» در آیـه ۴۸ دو احتمال اسـت: رجال، اصحـاب اعراف را می‌شناسـند یا اصحاب اعراف، رجال را می‌شناسند؟ ظاهر آیه شریفه دوّمی است؛ بنابرایـن ایـن اشـکال مطرح می‌شـود که اگر اصحـاب اعراف همـان رجال اعراف

باشند پس «یعرفونهم بسیماهم» تکرار است؛ زیرا در آیه ۴۶ نیز همین محتوا آمده! و بر اساس قواعد ترجیح، در دوران کلام بین تأسیس و تأکید، حمل بر تأسیس بهتر است (حربی، ۱۴۱۷ق: ۴۷۳/۲). این اشکال ناشی از یکی دانستن «اصحاب اعراف» و «رجال اعراف» بود که آن‌هم باقاعده «حمل الفاظ به‌ظاهر مترادف وحی بر تباین، بهتر از حمل آن‌ها بر ترادف است» (همان: ۴۸۱/۲) ناسازگار است.

نظریه سوم؛ نظریه آلوسی و فضل‌الله درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: مقصود از هر دو عنوان عبارت است از: افرادی که خوبی‌ها و بدی‌هایشان به یک اندازه است. تفاوت این نظریه با نظریه نخست در همین تساوی خوبی‌ها و بدی‌ها است. از کسانی که این نظریه را برگزیده‌اند، آلوسی و فضل‌الله هستند که به خاطر برخی تفاوت‌ها در تفسیر، نظریه هر یک جداگانه بررسی می‌شود:

نظریه آلوسی درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: آلوسی «اعراف» را بلندی‌های دیوار حائل و «رجال» را گروهی از موحدین که خوبی‌هایشان مانع جهنم و بدی‌هایشان مانع بهشت رفتنشان شده، می‌داند. وی «لَمْ یَدْخُلُوها» را حال از فاعل «نادَوا» یا از مفعول آن و «وَ هُمْ یَطْمَعُونَ» را حال از فاعل «لم‌یدخلوها» دانسته است.

این مفسّر فرقی میان «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» نمی‌گذارد؛ لذا این دو تعبیر را جای یکدیگر به کار می‌برد؛ بنابراین در آیه ۴۸ فاعل «نادی» می‌توانست ضمیر راجع به «رجال اعراف» باشد؛ ولی به خاطر تثبیت و تأکید بیشتر از اسم ظاهر استفاده‌شده است. زحیلی از دیگر باورمندان به این نظریه است (زحیلی، ۱۴۱۱ق: ۸/ ۲۱۵). آلوسی مقصود از «رجالا» در آیه۴۸ را سران کفّار؛ مثل ابوجهل، ولید بن مغیره و عاص بن وائل دانسته است. آلوسی «قالوا» را بیان یا بدل برای «نادی» و «ما» را استفهام توبیخی یا نافیه گرفته است.

وی آیه ۴۹ را سخن اصحاب اعراف، خطاب به همان رجال آیه ۴۸ و اشاره «هؤلاء» را به ضعفای اهل بهشت که کفار در دنیا تحقیرشان می‌کردند و قسم می‌خوردند که رحمت خدا به آن‌ها نمی‌رسد و به بهشت نمی‌روند؛ مثل سلمان و صهیب و بلال، می‌داند. همین‌طور «ادخلوا الجنة» سخن اصحاب اعراف، خطاب به همان ضعفای اهل بهشت است؛ البته ازآنجایی‌که آن‌ها در بهشت هستند معنای این دستور این است که دائماً در بهشت باشید (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۳.۳۶۵/۴)؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از:

«بین بهشت و جهنم یا بین بهشتیان و جهنمیان دیوار حائلی است و بر اعراف؛ یعنی بلندی‌های آن دیوار، مردانی (گروهی از موحدان که خوبی‌هایشان مانع

جهنم و بدی‌هایشان مانع بهشت رفتنشان شده؛ یعنی خوبی و بدی آن‌ها یکسان است) قرار دارند. این مردان، هر یک از بهشتیان و جهنمیان را به چهره‌شان می‌شناسند و این گروه مستوی الحسنة و السیئة، بهشتیان را صدا زده بر آنان سلام و درود می‌فرستند؛ درحالی‌که این موحدانِ مستوی الحسنة و السیئة؛ درحالی‌که طمع به دخول بهشت دارند، داخل بهشت نشده‌اند یا درحالی‌که بهشتیان؛ درحالی‌که طمع به دخول بهشت دارند، داخل بهشت نشده‌اند (۴۶) و زمانی که چشمان این موحدانِ مستوی الحسنة و السیئة، به‌سوی جهنمیان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷) و اصحاب اعراف (گروهی از موحدانِ مستوی الحسنة و السیئة) سران کفّار را که به چهره‌شان می‌شناسند صدا زده به آن‌ها می‌گویند: یاران و دنباله روان/گردآوری مال و گردنکشی شما به حالتان چه سودی داد؟! یا یاران و دنباله روان/گردآوری مال و گردنکشی شما به حالتان سودی نداد (۴۸)؛ اصحاب اعراف به سران کفّار می‌گویند: آیا این ضعفای اهل بهشت، همان‌هایی هستند که قسم یادکردید خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رساند؟! [اصحاب اعراف به ضعفای اهل بهشت می‌گویند]: دائماً در بهشت بمانید؛ بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

۱. با توجه به اینکه آلوسی در آیه ۴۹، مشارٌالیه «هؤلاء» و مخاطب «ادخلوا» را ضعفای اهل بهشت؛ مثل سلمان و بلال دانسته که کفار در دنیا تحقیرشان می‌کردند و این تفسیر به‌خودی‌خود بر اساس مبانی عامه اشکالی ندارد؛ چون در برخی روایات عامه، «هؤلاء» به «ضعفا» تفسیر شده (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۸۹/۳)، معنا ندارد مستوی الحسنة و السیئة (اصحاب اعراف) که خود گرفتارند به این‌ها که اهل بهشتند بگویند: داخل بهشت شوید و تأویل آن به اینکه مقصود، دوامِ بودن در بهشت است، اولاً خلاف ظاهر است و بر اساس قواعد ترجیح، عدول از ظاهر قرآن جایز نیست؛ مگر اینکه دلیلی آن را اقتضا کند (حربی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۷/۱)؛ ثانیاً بازهم اشکال باقی است و وجهی ندارد مستوی الحسنة و السیئة به اهل بهشت بگویند: در بهشت ماندگار شوید!

۲. بر اساس قواعد ترجیح حمل الفاظ به‌ظاهر مترادف وحی بر تباین، بهتر از حمل آن‌ها بر ترادف است (همان: ۴۸۱/۲)؛ بنابراین عدم تمایز «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» و یکسان دانستن آن‌ها مرجوح و ناپسند است.

۳. در آیه ۴۸ مستوی الحسنة و السیئة که خود گرفتارند در مقامی نیستند که بخواهند سران کفّار و مستکبرین را مورد عتاب و سرزنش قرار دهند!

۴. در آیه ۴۸ دو احتمال است: سران کفّار، اصحاب اعراف را می‌شناسند یا اصحاب اعراف، سران کفّار را می‌شناسند. ظاهر آیه شریفه دومی است؛ در این صورت اگر «اصحاب اعراف» همان «رجال اعراف» باشد پس «یعرفونهم بسیماهم» تکرار است؛ زیرا در آیه ۴۶ نیز همین محتوا بیان‌شده! و بر اساس قواعد ترجیح: در دوران کلام بین تأسیس و تأکید، حمل آن بر تأسیس بهتر است (همان: ۴۷۳/۲) پس احتمال دوّم که ظاهر آیه بود، مرجوح و ناپسند است. ریشه این تفسیر مرجوح، یکی دانستن «اصحاب اعراف» و «رجال اعراف» بود که مرجوح بودن آن گذشت.

۵. مصنف «قالوا» در آیه ۴۸ را بیان یا بدل برای «نادی» دانست؛ اگر مقصود ایشان از بیان، عطف بیان باشد صحیح نیست؛ زیرا جمله، عطف بیان واقع نمی‌شود (ابن‌هشام، بی‌تا: ۴۵۶/۲).

نظریه فضل‌الله درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: فضل‌الله نیز که از باورمندان به نظریه سوّم است، درباره «اعراف» دو نظریه نقل کرده: ۱. چیزی که مُشرف بر بهشتیان و جهنمیان است. ۲. تپه‌ای بین بهشت و جهنم که مردمانی گنه‌کار بر آن نشسته‌اند. ایشان اهل اعراف ـ که گاهی از آن تعبیر اصحاب اعراف کرده ـ را مستوی الحسنة و السیئة می‌داند. به نظر ایشان «لم‌یدخلوها و هم یطمعون» درباره اصحاب اعراف است.

این مفسّر فاعل «قالوا» در آیه ۴۷ را «رجال اعراف» می‌داند. در آیه۴۹ نیز اشاره «هؤلاء» و خطاب «ادخلوا الجنة» به اهل کرامت و منزلت است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۲.۱۳۴/۱۰)؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از:

«بین بهشتیان و جهنمیان دیوار حائلی قرار دارد و بر اعراف (چیزی که مشرف بر بهشتیان و جهنمیان است یا تپه‌ای بین بهشت و جهنم که مردمانی گنه‌کار بر آن نشسته‌اند)، مردانی (افراد که خوبی و بدیشان یکسان است) قرار دارند. اینان هر یک از اهل بهشت و جهنم را به چهره‌شان می‌شناسند و این افراد مستوی الحسنة و السیئة، بهشتیان را صدا زده بر آنان سلام و درود می‌فرستند. این افراد مستوی الحسنة و السیئة داخل بهشت نشده‌اند و طمع آن دارند (۴۶) و زمانی که چشمان افراد مستوی الحسنة و السیئة، به‌سوی جهنمیان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷) و اصحاب اعراف (افرادی که خوبی و بدیشان یکسان است) مردانی را که به چهره‌شان می‌شناسند صدا زده به آن‌ها می‌گویند: مال و مقام و گردنکشی شما به حالتان سودی نداد (۴۸) آیا این اهل کرامت و منزلت، همان‌هایی هستند که قسم یادکردید خداوند

رحمتی بـه آن‌هـا نمی‌رساند؟! [بـه اهـل کرامـت و منزلت گفتـه می‌شود:] داخل بهشت شوید بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

افـزون بـر نقد سوّم به تفسیر آلوسی: ۱. بر اسـاس قواعـد ترجیح، تفسـیری که بر اسـاس آن، مشـارٌالیه مذکـور و مـورد گفتگوهـای پیشـین یـا پسـین باشـد، بهتـر از تفسـیری اسـت که بـر اسـاس آن، مشـارٌالیه مقدر باشـد (حربـی، ۱۴۱۷ق: ۲/ ۵۹۸ و۶۰۳)؛ بنابراین اگر اشاره «هؤلاء» به اهل کرامت و منزلت باشد که قبل و بعد این فراز، سخنی از آنان گفته نشده، مرجوح و ناپسند است و بهتر آن است که مشارٌالیه در ایـن آیاتِ یادشـده وجود داشـته باشـد؛ مثـلاً «رجال اعراف». اگـر فضل‌الله این تفسـیر از «هـؤلاء» را بـر اسـاس روایتـی انجام داده اسـت باید به آن اشـاره می‌کرد؛ زیرا تفسیری که بر اساس دلالت الفاظ و سیاق آیه نباشد و دلیل خارجی هم بر آن نباشد، مردود و تفسیر به رأی شمرده می‌شود (همان: ۳۴۹/۲).

۲. ایشان که از مجموع قرائن، احتمال مقصود بودن مستوی الحسنة و السیئة در اصحـاب اعراف را ترجیح می‌دهد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۳/۱۰)، چگونه در آیه۴۹ از گوینده «ادخلوا...» غافل شـده اسـت؟ آیا مسـتوی الحسـنة و السـیئة ـ که طمع بهشـت دارند و هنوز داخل نشـده‌اند ـ به اهل کرامت می‌گویند: «ادخلوا الجنة»؟! پس خودِ مستوی الحسنة و السیئة که طمع بهشت دارند و هنوز داخل نشده‌اند، چه می‌شوند؟ آیا به بهشت می‌روند؟

نظریه چهارم؛ نظریه ابن‌عاشور درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» مقصود از هـر دو عنـوان، عـده‌ای از مسـلمانان بهشـتی هسـتند. از کسـانی کـه ایـن نظریـه را برگزیـده، ابن‌عاشـور اسـت. ابن‌عاشـور گفتـه: مقصـود از «اعـراف»، بلندی‌هـای دیوار حائل بین بهشـت و جهنم اسـت. وی اعـراف را مکانی می‌داند کـه بهشـتیان قبـل از دخول بهشـت، بر آن می‌ایسـتند (نوعی عقـاب خفیف)؛ لذا بهشـتیان در تقدیم‌وتأخیـر دخول بهشـت متفاوت‌اند و خداونـد اختصاصاً گفتگو بـا مردانـی از اصحـاب اعـراف را مطرح کـرده؛ یعنی عـده‌ای از بهشـتیان و «رجال اعراف» این عده هستند؛ البته مقصود بهشتیان از امت محمدیه است.

ابن‌عاشـور «لم‌یدخلوها و هم یطمعون» را اسـتیناف بیانی دانسـته اسـت؛ یعنی پس از سـلام رجال اعراف به بهشـتیان، این سـؤال پیش می‌آید که خود این‌ها به بهشت می‌رونـد یـا خیـر؟ جمله «و هم یطمعـون» حال از ضمیـر فاعلی «لم‌یدخلوها» اسـت. مجموع دو جمله، معترضه بین «ونادوا اصحاب الجنة» و «اذا صرفت ابصارهم» است. ایـن مفسّـر نیـز «اصحـاب اعـراف» را همـان «رجـال اعـراف» می‌دانـد؛ لـذا «ال»

«اصحاب الاعراف» را عهد می‌گیرد البته مقصود از اصحاب اعراف همه‌ی کسانی که در اعراف‌اند نیست بلکه فقط همان‌هایی که در آیه ۴۶ ذکرشده‌اند؛ بنابراین «اصحاب الاعراف»، به‌جای ضمیر قرارگرفته و دلیل آن، تعدد کلماتی است که قابلیت مرجع بودن برای این ضمیر را دارند.

گوینده‌ی جمله «أهؤلاء...»، اصحاب اعراف و مخاطب آن، مشرکین هستند. اشاره «هؤلاء» نیز به گروهی از بهشتیان است که در دنیا مستضعف بودند و مشرکین آن‌ها را کوچک می‌شمردند؛ مثل سلمان، بلال، خبّاب و صهیب. ایشان، «ادخلوا الجنة» را خطاب به این گروه از بهشتیان و دعا جهت دوام در بهشت بودن آن‌ها می‌داند؛ زیرا در آن هنگام بهشتیان در بهشت مستقرشده‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۰۸.۱۱۳/۸)؛ بنابراین ترجمه دقیق آیات عبارت است از: بین «بهشت و جهنم دیوار حائلی است و بر اعراف؛ یعنی بلندی‌های آن دیوار، مردانی (عده‌ای از مسلمانان بهشتی؛ گرچه همه بهشتیان قبل بهشت رفتن در اعراف‌اند ولی سخنان پیش رو مربوط به عده‌ای از آنان است) قرار دارند. این مردان، هر یک از بهشتیان و جهنمیان را به چهره‌شان می‌شناسند و این عده از مسلمانان بهشتی، بهشتیان را صدا زده بر آنان سلام و درود می‌فرستند. این عده از مسلمانان بهشتی داخل بهشت نشده‌اند؛ درحالی‌که طمع دخول آن را دارند؛ طمعی به جا (۴۶) و زمانی که چشمان این عده از مسلمانان بهشتی، به‌سوی جهنمیان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷) و اصحاب اعراف (عده‌ای از مسلمانان بهشتی) مردانی جهنمی که در دنیا سرکش بوده‌اند و آن‌ها را به چهره‌شان می‌شناسند صدا زده به آن‌ها می‌گویند: کثرت (اموال) و گردنکشی شما به حالتان سودی نداد (۴۸) [اصحاب اعراف به مردان جهنمی که در دنیا سرکش بودند می‌گویند]: آیا این ضعفای اهل بهشت، همان‌هایی هستند که قسم یادکردید خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رساند؟! [خدا/اصحاب اعراف به ضعفای اهل بهشت می‌گویند]: دائماً در بهشت بمانید؛ بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی

۱. بر اساس قواعد ترجیح، هر تفسیری که از دلالت الفاظ و سیاق آیه گرفته نشده، تفسیر به رأی و مردود است (حربی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۹/۲)؛ بنابراین اینکه ابن‌عاشور گفت: همه بهشتیان بر اعراف قرار می‌گیرند، درست نیست؛ مخصوصاً که در میان روایات عامه، روایتی که این مطلب را تأیید کند یافت نشد.

۲. اینکه مقصود از «رجال اعراف» را عده‌ای از بهشتیان می‌دانید، این عده چه کسانی هستند؟! اینان چه ویژگی و سمتی دارند که این‌چنین بر جهنمیان و

مستکبرین عتاب می‌کنند و سخنان دنیایشان در مورد ضعیفان و بندگان را به رخ آن‌ها می‌کشند؟!

۳. ابن‌عاشور مقصود از «رجال اعراف» را بهشتیانی دانست که هنوز داخل بهشت نشده‌اند پس چگونه در آیه۴۹ «ادخلوا» را دعا برای دوام در بهشت بودن دانسته و گفت در آن هنگام بهشتیان در بهشت مستقرشده‌اند؟! در کدام قسمت از آیات پیشین گفته شد همه آن‌ها به بهشت رفته‌اند؟! افزون بر اینکه، این‌گونه تفسیر با سیاق آیات سازگاری ندارد و بر اساس قواعد ترجیح، هر تفسیر که از دلالت الفاظ و سیاق گرفته نشده، مردود است (همان: ۳۴۹/۲).

۴. اشکال درباره تفسیر «هؤلاء» به مستضعفین و بندگانِ در دنیا، به‌طور مفصل ذیل بررسی تفاسیر سابق گذشت. (اشکال ۳ نظریه «۱.۱.۴» و نظریه «۱.۲.۱.۴» و اشکال ۱ نظریه «۱.۳.۱.۴»)

ب) دیدگاه غیر غالب مفسران درباره وحدت یا تعدد مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»

در مقابل دیدگاه غالب مفسران فریقین، برخی از مفسران شیعه هر یک از «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را دارای معنا و مصداق مختلف از دیگری می‌دانند. بر اساس جستجوی انجام‌شده، تنها دو تن از مفسران، آیات اعراف را بر اساس این دیدگاه تفسیر کرده‌اند که عبارت‌اند از مکارم شیرازی و طبرسی (بر اساس یکی برداشت از تفسیر ایشان). امّا از مفسران اهل سنّت کسی که این دیدگاه را مبنای تفسیر آیات اعراف قرار داده باشد یافت نشد. بر اساس این دیدگاه، مقصود از «رجال اعراف»، پیروان ضعیف و آلوده و مقصود از «اصحاب اعراف»، انبیا، امامان و صالحان است.

نظریه اول؛ نظریه مکارم شیرازی درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: مکارم شیرازی «اعراف» را در اصطلاح، منطقه‌ای حدفاصل میان بهشت و دوزخ معنا کرده است. به گفته ایشان از آیات بعد استفاده می‌شود که حجابی که میان بهشتیان و دوزخیان کشیده و مانع مشاهده همدیگر شده، همان «اعراف» است که مکان مرتفعی مشرف بر بهشت و دوزخ است. البته در ادامه «اعراف» را به قسمت‌های بالای این مانع مرتفع، معنا کرده است (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۱۸۴/۶) در اندیشه این مفسر از یک‌سو در آیات ۴۹ ـ ۴۶ دو گونه ویژگی بیان‌شده: سه ویژگی در آیات ۴۶ و ۴۷: ۱. آرزو دارند وارد بهشت شوند ولی موانعی مانع شده. ۲. هنگام نگاه به بهشتیان بر آن‌ها درود می‌فرستند و می‌خواهند با آن‌ها باشند؛ اما هنوز نمی‌توانند. ۳. هنگام نظر به دوزخیان، از سرنوشت آن‌ها

وحشت نموده به خدا پناه می‌برند. سه ویژگی در آیات ۴۸ و ۴۹: ۱. افراد بانفوذ و صاحب قدرت‌اند. ۲. دوزخیان را مؤاخذه و سرزنش می‌کنند. ۳. به واماندگان در اعراف کمک می‌کنند به سرمنزل سعادت برسند. از سوی دیگر، روایات نیز دودسته‌اند: دسته اول تعابیری دارند؛ از قبیل ما اعراف هستیم، آل‌محمد اعراف هستند، آن‌ها بزرگوارترین خلق بر خدا هستند و آن‌ها شهدای بر مردم و انبیا شهدای آن‌ها هستند. دسته دوم تعابیری دیگری دارند؛ از قبیل آن‌ها واماندگانی هستند که بدی‌ها و نیکی‌هایشان مساوی بوده، آن‌ها گروهی هستند که خوبی‌ها و بدی‌هایشان یکسان است؛ پس اگر خدا آن‌ها را به جهنم ببرد به خاطر گناهانشان و اگر به بهشت ببرد به‌واسطه رحمتش است. در روایات عامه نیز روایاتی با همین مضامین نقل‌شده است. در تفاسیر عامه هم مدارکی بر اینکه اهل اعراف، صالحان و فقها و علما یا فرشتگان هستند دیده می‌شود.

ایشان برای حل این اختلاف و تعارض گفته: در اعراف دو گروه وجود دارند: ۱. ضعیفان و آلودگانی که در رحمت‌اند. ۲. پیشوایان بزرگی که در همه حال یار و یاور ضعیفان‌اند. آیات ۴۶ و ۴۷ و دسته اول روایات، اشاره به گروه ضعفا دارند و آیات ۴۸ و ۴۹ و دسته دوم روایات اشاره به بزرگان و انبیا و امامان و صالحان دارند. روایتی در تفسیر علی بن ابراهیم از امام صادق (ع) نقل‌شده که مؤید این جمع است؛ حضرت فرموده‌اند: اعراف، تپه‌ای است میان بهشت و دوزخ و «رجال»، امامان (ع) هستند که بر اعراف در کنار شیعیان (گنهکارشان) قرار می‌گیرند ... سپس امامان (ع) به شیعیانشان می‌فرمایند: داخل بهشت شوید ... (قمی، ۱۳۶۳ش: ۲۳۲/۱). شبیه همین مضمون در تفاسیر اهل تسنن از حذیفه نقل‌شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۴۳/۸-۱۴۲)؛ بنابراین مکارم، مصداق «رجال اعراف» را پیروان ضعیف و آلوده و مصداق «اصحاب اعراف» را بزرگان، انبیاء، امامان و صالحان می‌داند.

ایشان «هؤلاء» در آیه ۴۹ را اشاره به جمعی از ضعفای مؤمنان که بر اعراف قرارگرفته‌اند می‌داند؛ ضعفای مؤمنان کسانی هستند که ایمان و کارهای نیک دارند ولی براثر آلودگی‌ها و پاره‌ای از گناهان همواره مورد تحقیر دشمنان حق قرار داشتند و روی آن‌ها تکیه می‌کردند (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۱۸۲-۱۹۱/۶) ترجمه دقیق آیات بر اساس نظریه مکارم شیرازی عبارت است از:

«بین بهشتیان و جهنمیان مانع بلندی وجود دارد و بر بلندی‌های آن، مردانی (پیروان ضعیف و آلوده) قرار دارند. اینان هر یک از اهل بهشت و جهنم را به چهره‌شان می‌شناسند و این پیروان ضعیف و آلوده، بهشتیان را صدا زده بر آنان

سلام و درود می‌فرستند. این پیروان ضعیف و آلوده داخل بهشت نشده‌اند و طمع در ورود بهشت دارند (۴۶) و زمانی که چشمان پیروان ضعیف و آلوده، به‌سوی جهنمیان گردانده می‌شود می‌گویند: پروردگارا ما را همراه گروه ستمکاران قرار مده (۴۷) و اصحاب اعراف (بزرگان، انبیا، امامان و صالحان) جمعی از دوزخیان را که از چهره‌شان می‌شناسند، صدا زده به آن‌ها می‌گویند: گردآوری اموال و نفرات و تکبر ورزیدن از قبول حق، به حالتان سودی نداد (۴۸) [اصحاب اعراف به آن جمع از دوزخیان می‌گویند]: آیا این پیروان ضعیف و آلوده، همان‌هایی هستند که قسم یادکردید خداوند رحمتی به آن‌ها نمی‌رساند؟! [بزرگان، انبیا، امامان و صالحان به پیروان ضعیف و آلوده خود می‌گویند]: داخل بهشت شوید بر شما ترسی نیست و اندوهگین نمی‌شوید» (۴۹).

بررسی: با توجه به تمایز بین «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» در این تفسیر و سایر مطالبی که گذشت، هیچ‌یک از اشکالاتی که در عرضه به قرآن، در سایر تفاسیر بود در اینجا وجود ندارد؛ افزون بر اینکه با قواعد ترجیح یادشده، هماهنگی کامل دارد؛ ازجمله: این نظریه، سیاق واحد بین چهار آیه برقرار کرد؛ باعث تکرار «یعرفونَهم بسیماهُم» نسبت به «یعرفون کلّاً بسیماهُم» نشد؛ «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را مساوی ندانست.

نظریه دوم؛ نظریه طبرسی درباره مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف»: طبرسی «اعراف» را دیواری بین بهشت و جهنم و «حجاب» را همان «اعراف» می‌داند. ایشان «رجال اعراف» را طبق روایتی از امام صادق (ع)، انبیا، خلفا و گنهکاران زمانشان می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۵۲/۴؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۱/۴). وی تفسیر آیات اعراف را بر اساس همین روایت انجام می‌دهد: امام صادق (ع) فرمودند: «اعراف، تپه‌ای است میان بهشت و دوزخ. هنگامی‌که خوبان به بهشت رفته‌اند، پیامبران و جانشینان آن‌ها با گنهکاران از اهل زمانش، در آنجا می‌ایستند، درست مثل اینکه فرمانده لشکر با سپاهیان ضعیف و شکست‌خورده خود، در یکجا بایستند، سپس خلیفه پیامبر رو به گنهکاران کرده، گوید: ملاحظه کنید، برادران نیکوکار شما به بهشت رفته‌اند. آن‌ها بر نیکان بهشتی سلام می‌دهند، این است معنای «وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ» که به‌دنبال آن می‌فرماید: «وَ هُمْ يَطْمَعُونَ» یعنی بااینکه طمع می‌کنند که به بهشت روند لکن داخل بهشت نمی‌شوند و امیدوارند که پیامبر یا امام آن‌ها را شفاعت کند. سپس متوجه اهل جهنم می‌شوند و می‌گویند: پروردگارا ما را با ستمکاران قرار مده. سپس انبیاء و ائمه رو به جانب اهل دوزخ کرده، به‌منظور ملامت آن‌ها

می‌فرمایند: «جمع‌آوری شما و گردنکشی شما، برایتان سودمند نیفتاد. آیا این‌ها همان گروه ناتوان هستند که تحقیرشان می‌کردید و نقش و نگار زندگی دنیای خود را به رخ آن‌ها می‌کشیدید؟!» آنگاه به دستور خدا به این گروه ناتوان می‌گویند: داخل بهشت شوید. شما را ترسی و غمی نیست».[1]

بررسی:

طبرسی به‌صراحت «رجال اعراف» را معنا نکرده؛ امّا با قرائنی؛ مثل روایتی که پذیرفته، معنایی که از اصحاب اعراف کرده، اینکه در معنای «یعرفون کلاً بسیماهم» گفته: «یعنی هؤلاء الرجال الذین هم علی الاعراف، یعرفون جمیع الخلق بسیماهم» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۵۳/۴) و اینکه در معنای «و نادوا اصحاب الجنة» گفته: «یعنی هؤلاء الذین علی الاعراف ینادون باصحاب الجنة» (همان: ۶۵۳/۴) می‌توان دو احتمال درباره «رجال اعراف» در تفسیر ایشان داد: ۱. فقط گنهکاران. ۲. مجموع انبیا و خلفای الهی همراه گنهکاران. بر اساس روایتِ مورد استناد ایشان باید گفت: مجموع انبیا و خلفای الهی همراه گنهکاران بر اعراف هستند؛ ولی در دو آیه‌ی نخست، مقصود از «رجال اعراف»؛ تنها گنهکاران هستند و به بهشتیان سلام می‌کنند و از همراهی با ظالمان اجتناب می‌کنند و در دو آیه‌ی آخر، این انبیا و خلفای الهی هستند که می‌گویند: «ما أَغْنی عَنْکُمْ...» و از آن‌ها تعبیر به «اصحاب اعراف» شده است. در این صورت، همانند تفسیر نمونه و بی‌اشکال خواهد بود. امّا اگر «رجال اعراف» را مجموع انبیا، خلفا و گنهکاران بداند و هنگام برگشت ضمایرِ «نادوا» به بعد در آیات ۴۶ و ۴۷، تنها گنهکاران را مقصود بداند، درست نیست و با صنعت استخدام که ضمیر به معنای دیگرِ لفظ برمی‌گردد تفاوت دارد (مدنی، بی‌تا: ۹۳).

۱. «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد(ع): الأعراف كثبان بين الجنة و النار فيقف عليها كل نبي و كل خليفة نبي مع المذنبين من أهل زمانه كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده و قد سبق المحسنون إلى الجنة فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه انظروا إلى إخوانكم المحسنين قد سبقوا إلى الجنة فيسلم المذنبون عليهم و ذلك قوله «وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ». ثم أخبر سبحانه أنهم لم يدخلوها و هم يطمعون يعني هؤلاء المذنبين لم يدخلوا الجنة و هم يطمعون أن يدخلهم الله إياها بشفاعة النبي و الإمام و ينظر هؤلاء المذنبون إلى أهل النار فيقولون «رَبَّنا لا تَجْعَلْنا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» ثم ينادي أصحاب الأعراف و هم الأنبياء و الخلفاء أهل النار مقرعين لهم ما أَغْنى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ ما كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ أَ هؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ يعني أ هؤلاء المستضعفين الذين كنتم تحقرونهم تستطيلون بدنياكم عليهم ثم يقولون لهؤلاء المستضعفين عن أمر من الله لهم بذلك ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ٦٥٣/٤). این روایت در متون روایی پیش از طبرسی یافت نشد؛ امّا پس از ایشان فیض کاشانی در قرن ۱۱ در نوادر الاخبار (۳٦۳) و علامه مجلسی در قرن ۱۲ در بحارالانوار (۳۳۱/۸) این روایت را نقل کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

در عرضه نظریات مفسران شیعه و سنّی به قرآن و کاربست قواعد ترجیح، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. مشهور مفسران شیعه و اهل سنّت؛ همچون علامه طباطبایی، فضل‌الله، زمخشری، فخر رازی، آلوسی و ابن‌عاشور با وجود تفاسیر مختلف از این آیات، از طرفداران دیدگاه غالب و یکسان انگاری مصداق «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» به شمار می‌آیند؛ امّا دیدگاه غیر غالب منحصر در برخی مفسران شیعه؛ همچون مکارم شیرازی است که مصداق عناوین یادشده را مختلف از یکدیگر می‌دانند.

۲. نظریه زمخشری ـ که مقصود از هر دو عنوان «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» را «مسلمانانی که به خاطر قصور اعمال، بین بهشت و جهنم محبوس‌اند» دانسته ـ به دلیل تفسیر به رأی، مخالفت با سیاق و عدول بی‌دلیل از ظاهر قرآن مردود است و به دلیل خروج از عرف گفتگو و ترکیب نحوی ضعیف مرجوح به شمار می‌آید.

۳. نظریه فخر رازی ـ که مقصود از هر دو عنوان را، «بزرگان اهل طاعت و اهل ثواب» دانسته ـ به دلیل مخالفت با سیاق و ظاهر آیات مردود است و به دلیل حمل بر ترادف و تقدیر و حذف مرجوح به شمار می‌آید. نظریه علامه طباطبایی نیز به دلیل وارد نبودن ایرادات ایشان به روایاتی که بین «رجال اعراف» و «اصحاب اعراف» فرق گذاشته‌اند و نقض برداشت ایشان از واژه «رجال» مردود است و به دلیل بطلان شواهد، تکرار و حمل بر ترادف مرجوح به شمار می‌آید.

۴. نظریه آلوسی که مقصود از هر دو عنوان را «افرادی که خوبی‌ها و بدی‌هایشان به یک اندازه است» دانسته به خاطر عدول بی‌دلیل از ظاهر آیات مردود است و به دلیل خروج از عرف گفتگو و ترکیب نحوی نادرست مرجوح به شمار می‌آید. نظریه فضل‌الله نیز به خاطر عدول بی‌دلیل از ظاهر آیات و تفسیر به رأی مردود است و به دلیل خروج از عرف گفتگو، حمل بر تقدیر و حذف مشارٌالیه و غفلت از تعیین گوینده‌ی «ادخلوا» در آیه ۴۹ مرجوح به شمار می‌آید.

۵. نظریه ابن‌عاشور که مقصود از هر دو عنوان را «عده‌ای از مسلمانان بهشتی» دانسته به دلیل تفسیر به رأی، ناهماهنگی در تفسیر و عدم انسجام سیاق مردود است و به دلیل ابهام در مصداق «رجال اعراف» مرجوح به شمار می‌آید.

۶. نظریه مکارم شیرازی ـ که «رجال اعراف» را «پیروان ضعیف و آلوده» و «اصحاب اعراف» را «بزرگان، انبیا، امامان و صالحان» دانسته ـ کاملاً موافق با قرآن است و

هیچ‌یک از قواعد ترجیح، بر مرجوح بودن آن دلالت ندارد؛ بلکه شاخصه‌های ترجیح را دارا است.

۷. نظریه طبرسی. بنا بر اینکه «رجال اعراف» را «گنهکاران» و «اصحاب اعراف» را «انبیا و خلفای الهی» بداند. بسان تفسیر نمونه و درست است.

نظریات / واژگان		اعراف	رجال اعراف	اصحاب اعراف
غالب	نظریه ۱ زمخشری	بلندی‌های دیواری که بین بهشت و جهنم (یا بین بهشتیان و جهنمیان) قرار دارد.	مسلمانانی که بخاطر قصور اعمال، بین بهشت و جهنم محبوسند	
	نظریه ۲ فخررازی	بلندی‌های دیوار بین بهشت و جهنم	بزرگان اهل طاعت و اهل ثواب	
	نظریه ۲ علامه طباطبایی	بلندی‌های حجاب حائل بین بهشت و جهنم که مشرف بر تمام بهشتیان و جهنمیان است / مقامات کریمه‌ای انسانیه که در قیامت ظاهر می‌شود.		
	نظریه ۳ آلوسی	بلندی‌های دیوار حائل	افرادی که خوبی‌ها و بدی‌هایشان به یک اندازه است	
	نظریه ۳ فضل الله	نقل دو قول بدون انتخاب: چیزی که مشرف بر بهشتیان و جهنمیان است/تپه‌ای بین بهشت و جهنم که مردمانی گنهکار بر آن نشسته‌اند		
	نظریه ۴ ابن عاشور	بلندی‌های دیوار حائل بین بهشت و جهنم که بهشتیان قبل از دخول بهشت، بر آن می‌ایستند.	عده‌ای از مسلمانان بهشتی	
غیر غالب	نظریه ۵ مکارم شیرازی	قسمت‌های بالای مکان مرتفعی بین بهشت و دوزخ که مشرف بر آن دو است	پیروان ضعیف و آلوده	بزرگان، انبیا، امامان و صالحان
	نظریه ۶ طبرسی	دیواری بین بهشت و جهنم	گنهکاران	انبیا و خلفای الهی
			مجموع انبیا، خلفا و گنهکاران	—

منابع

قرآن کریم.
آلوسی، محمود بن عبدالله (۱٤۱٥ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اوّل.
ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱٤۲۰ق): «التحریر و التنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اوّل.
ابن‌فارس، احمد بن فارس (۱٤۰٤ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، چاپ اوّل.
ابن‌هشام، عبدالله بن یوسف (بی‌تا): «مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب»، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ چهارم.
بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱٤۱٥ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسة البعثة ـ قسم الدراسات الاسلامیة، چاپ اوّل.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱٤۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اوّل.
ثعلبی، احمد بن محمد (۱٤۲۲ق): «الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی»، تحقیق: ابن‌عاشور ابی محمد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اوّل.
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷٦ق): «الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة»، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اوّل.
حربی، حسین بن علی بن حسین (۱٤۱۷ق): «قواعد الترجیح عندالمفسرین»، ریاض: دار القاسم، چاپ اوّل.
حویزی، عبد علی بن جمعة (۱٤۱٥ق): «نورالثقلین»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
خازن، علی بن محمد (۱٤۱٥ق): «لباب التأویل فی معانی التنزیل»، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اوّل.
زحیلی، وهبه مصطفی (۱٤۱۱ق): «التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوّم.
زمخشری، محمود بن عمر (۱٤۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التأویل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم.
سید رضی، محمد بن حسین (۱٤۱٤ق): «نهج البلاغة (للصبحی صالح)»، قم: هجرت، چاپ اوّل.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱٤۰٤ق): «الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اوّل.
شنقیطی، محمدامین (۱٤۲۷ق): «اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اوّل.
شهیدی، جعفر (۱۳۷۸ش): «ترجمه نهج البلاغة»، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم.
صدوق، محمد بن علی (۱٤۱٤ق): «الاعتقادات»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
طبری، محمد بن جریر (۱٤۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفه، چاپ اوّل.
طوسی، محمد حسن (بی‌تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اوّل.
فخررازی، محمد بن عمر (۱٤۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱٤۰۹ق): «العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
فضل‌الله، محمد حسین (۱٤۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملاک.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱٤۱٥ق): «القاموس المحیط»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اوّل.
فیض کاشانی، محمد محسن (۱٤۱٥ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبة الصدر، چاپ دوّم.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۱ش): «نوادر الاخبار فیما یتعلق باصول الدین»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اوّل.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۳٦۳ش): «التفسیر القمی»، تحقیق موسوی جزایری، قم: دار الکتاب، چاپ سوّم.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳٦۸ش): «کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اوّل.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱٤۰۷ق): «الکافی (ط ـ الاسلامیة)»، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
مجلسی، محمد باقر (۱٤۰۳ق): «بحار الانوار (ط ـ بیروت)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوّم.
مدنی، علیخان بن احمد (بی‌تا): «الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة»، قم: ذوی القربی، چاپ اوّل.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱٤۱۳ق): «تصحیح اعتقادات الامامیة»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اوّل.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دهم.

References

The Holy Qur'an.

Al-Alusi, Mahmud bin Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, منشـورات Muhammad Ali Baydun, 1st edition.

Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi, 1st edition.

Ibn Faris, Ahmad bin Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami, 1st edition.

Ibn Hisham, Abdullah bin Yusuf (n.d.): "Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib", Qom: Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi, 4th edition.

Bahrani, Hashim bin Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mu'assasat al-Bi'thah, Department of Islamic Studies, 1st edition.

Al-Baydawi, Abdullah bin Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition.

Al-Tha'labi, Ahmad bin Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan, known as Tafsir al-Tha'labi", Edited by Ibn 'Ashur Abi Muhammad, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st edition.

Al-Jawhari, Isma'il bin Hammad (1376 AH): "Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah", Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1st edition.

Harbi, Husayn bin Ali bin Husayn (1417 AH): "Qawa'id al-Tarjih 'inda al-Mufassirin", Riyadh: Dar al-Qasim, 1st edition.

Huwayzi, Abd Ali bin Jumu'ah (1415 AH): "Nur al-Thaqalayn", Qom: Isma'iliyan, 4th edition.

Al-Khazin, Ali bin Muhammad (1415 AH): "Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition.

Al-Zuhayli, Wahbah Mustafa (1411 AH): "Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj", Damascus: Dar al-Fikr, 2nd edition.

Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Ta'wil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 3rd edition.

Sayyid Radi, Muhammad bin Husayn (1414 AH): "Nahj al-Balaghah (ed. Subhi al-Salih)", Qom: Hijrat, 1st edition.

Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur", Qom: Public Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi, 1st edition.

Al-Shinqiti, Muhammad Amin (1427 AH): "Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, منشـورات Muhammad Ali Baydun, 1st edition.

Shahidi, Ja'far (1378 SH): "Translation of Nahj al-Balaghah", Tehran: Sherkat-e Intisharat-e 'Ilmi va Farhangi, 14th edition.

Al-Saduq, Muhammad bin Ali (1414 AH): "Al-I'tiqadat", Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid, 2nd edition.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at, 2nd edition.

Al-Tabarsi, Fadl bin Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw, 3rd edition.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st edition.

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

Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH): “Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 3rd edition.
Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 AH): “Al-‘Ayn”, Qom: Nashr-e Hijrat, 2nd edition.
Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): “Min Wahy al-Qur’an”, Beirut: Dar al-Malak.
Al-Firuzabadi, Muhammad bin Ya‘qub (1415 AH): “Al-Qamus al-Muhit”, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition.
Fayd Kashani, Muhammad Muhsin (1415 AH): “Tafsir al-Safi”, Tehran: Maktabat al-Sadr, 2nd edition.
Fayd Kashani, Muhammad Muhsin (1371 SH): “Nawadir al-Akhbar fima Yata‘allaq bi Usul al-Din”, Tehran: Mu’assasah-ye Mutala‘at va Tahqiqat-e Farhangi, 1st edition.
Al-Qummi, Ali bin Ibrahim (1363 SH): “Al-Tafsir al-Qummi”, Edited by Musawi Jaza’iri, Qom: Dar al-Kitab, 3rd edition.
Qummi Mashhadi, Muhammad bin Muhammad Rida (1368 SH): “Kanz al-Daqa’iq wa Bahr al-Ghara’ib”, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization, 1st edition.
Al-Kulayni, Muhammad bin Ya‘qub (1407 AH): “Al-Kafi (Islamiyyah edition)”, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th edition.
Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): “Bihar al-Anwar (Beirut edition)”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 2nd edition.
Madani, Ali Khan bin Ahmad (n.d.): “Al-Hada’iq al-Nadiyyah fi Sharh al-Fawa’id al-Samadiyyah”, Qom: Dhawi al-Qurba, 1st edition.
Al-Mufid, Muhammad bin Muhammad bin Nu‘man (1413 AH): “Tashih I‘tiqadat al-Imamiyyah”, Qom: Al-Mu’tamar al-‘Alami li al-Shaykh al-Mufid, 1st edition.
Makarem Shirazi, Naser (1371 SH): “Tafsir Nemuneh”, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 10th edition.

University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Comparative Interpretation Studies

ISSN Print: 2476-5317
Online: 2676-3044

An Analysis of the Fruits of 'Adhering to God' (I'tiṣām bi-Allāh) in the Paradigm of Islamic Governance in Light of the Perspectives of the Two Schools of Thought (Fariqayn) (*)

Mahdi Alizadeh [1] ; Isa Eisazadeh [2] ; Elham Heydarpour [3]

1. Assistant Professor, Department of Islam and Spirituality Studies, Research Institute , Qom, Iran(Corresponding Author). m.alizadeh@isca.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Interpretation, Research Institute , Qom, Iran. e.eisazadeh@isca.ac.ir
3. Level 4 (PhD) Candidate in Qur'anic Exegesis, Rukn-ol-Hoda Specialized Islamic Seminary, Kerman, Iran. e.heydarpour@kermanpl.ir

Research Article

Abstract

Research Objective:

The fundamental objective of this study is to systematically analyze and elucidate the Qur'anic concept of "adhering to God" (i'tiṣām bi-Allāh) and to redefine it as an operational paradigm and strategy within the structure of Islamic governance. While contemporary political literature predominantly focuses on material instruments and purely rational calculations, this research seeks to demonstrate how connection to the sacred dimension (i'tiṣām) can serve as a stabilizing principle to guarantee the efficacy of the political system in confronting complex challenges and modern crises. Furthermore, through a comparative analysis of the perspectives of the two main Islamic schools of thought (Fariqayn: Shia and Sunni), this paper aims to extract interpretive commonalities and points of convergence regarding this strategy, thereby filling a gap in governance studies which have hitherto viewed i'tiṣām solely as an individual ethical matter. The ultimate goal is to propose a theoretical framework wherein i'tiṣām underpins macro-decision-making and the conduct of state officials in alignment with Islamic civilization standards.

Research Methodology:

This study was conducted using a "descriptive-analytical" method with a foundational approach. The data collection process was library-based, relying on primary sources including the Holy Qur'an, authoritative and foundational exegeses (tafāsīr) of the two schools of thought, authentic Hadith sources, and specialized literature in the fields of Islamic governance and political thought. In the analytical phase,

* This article is derived from the Level 4 thesis of Ms. Elham Heydarpour.

Received: 2025/05/23 ; **Received in revised from:** 2025/09/01 ; **Accepted:** 2025/11/04 ; **Published online:** 2025/11/22

How to cite: Alizadeh, Mahdi, Eisazadeh, Isa, Heydarpour, Elham (1404SH): ' An Analysis of the Fruits of 'Adhering to God' (I'tiṣām bi-Allāh) in the Paradigm of Islamic Governance in Light of the Perspectives of the Two Schools of Thought (Fariqayn)', *Comparative Interpretation Studies*,10(20), P270-298, https://doi.org/10.22034/csq.2025.543072.1580

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights. **Publisher:** Department of Qur'anic Exegesis and Sciences

cis.quran.ac.ir

"qualitative content analysis" was employed to extract the components of i'tiṣām and categorize its fruits. By conducting a lexical and terminological analysis of Qur'anic verses related to i'tiṣām (adhering) and tamassuk (grasping), the researchers developed a conceptual network and extracted a model of political agency based on these concepts to highlight the points of convergence or divergence between the views of major commentators from both Islamic schools of thought in this area.

Research Findings:

The findings of this research are categorized into three main themes:

Theoretical Foundations: The results indicate a profound convergence among scholars and commentators of both schools of thought (Fariqayn) in defining the essence of i'tiṣām as "detachment from the non-divine and absolute adherence to divine power." Both schools perceive i'tiṣām not as passivity, but as an active, conscious, and strategic agency aimed at safeguarding the identity of the Islamic society.

Analysis of Barriers: An analysis of the barriers revealed that neglecting this strategy in governance stems from cognitive and psychological factors, including "epistemological weakness regarding divine sunan (laws of nature and history)," "suspicion toward divine assistance (su' al-zann bi-nusrat Allah)," "political obstinacy," "excessive reliance on instrumental rationalism and empiricism," and ultimately, "dependence on non-divine centers of power," which lead to the fragility and instability of the political system.

The Fivefold Fruits: The study extracts five critical outcomes of i'tiṣām within the governance paradigm:

The Encompassment of All-Enveloping Divine Mercy (Shumūl al-Rahmah al-Wāsi'ah): Which softens the political climate and fosters social justice.

The Realization of Spiritual Excellence (Tahaqquq al-Iḥsān): Which elevates the quality of administrative services from mere bureaucratic duty to altruistic selflessness (īthār).

Benefiting from Perpetual Divine Presence (Ma'iyyah Dā'imah): Which doubles the foresight and inner tranquility of governors during crises.

Immunity from Apostasy and Deviation (Mas'ūmiyyah min al-Irtidād wa al-Inḥirāf): Which serves as an "ideological vaccination," safeguarding the system against infiltration and cultural-ideological decay (istiḥālah).

Guidance to the Straight Path (Hidāyah ilā al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm): Which guarantees the continuous movement of the state on the axis of truth and its preservation from political extremes.

Final Conclusion:

The ultimate conclusions of the study show that "adhering to God" is far more than a mere personal ethical recommendation for a believer; it is a "strategic necessity" for the survival and efficacy of Islamic states in the contemporary world. Within the paradigm of Islamic governance, this concept functions as a "managerial compass" that prevents structural instability when confronted with internal and external threats. The consensus

of both schools of thought (Fariqayn) regarding the fruits of governance based on i'tiṣām demonstrates the high potential of this concept for forging a "coherent foreign diplomacy and domestic policy" in the Muslim world. Consequently, it is recommended that this principle be incorporated as a foundational module in the training of public officials and the drafting of strategic policy documents for Islamic states. Governance without i'tiṣām, despite possessing advanced technological tools, will ultimately suffer from an identity crisis and an erosion of legitimacy. I'tiṣām represents the nexus between human rationality and divine guidance, capable of steering society toward a modern Islamic civilization.

Keywords: I'tiṣām bi-Allāh (Adherence to God), Paradigm of Governance, Islamic Governance, Perspectives of the Two Schools of Thought (Fariqayn: Shia and Sunni), The Straight Path (al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm), Divine Guidance, Political Stability.

دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی
ISSN Print: 2476-5317 Online: 2676-3044
دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیر تطبیقی

واکاوی ثمرات اعتصام به خداوند در پارادایم حکمرانی اسلامی در پرتو دیدگاه فریقین (*)

مهدی علیزاده [۱]، **عیسی عیسی زاده** [۲]، **الهام حیدرپور** [۳]

۱. استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران(نویسنده مسئول). m.alizadeh@isca.ac.ir
۲. استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. e.eisazadeh@isca.ac.ir
۳. سطح ٤ رشته تفسیر، مدرسه علمیه تخصصی رکن الهدی، کرمان، ایران. e.heydarpour@kermanpl.ir

چکیده

پژوهشی

این پژوهش با هدف تبیین مفهوم کلیدی «اعتصام به خداوند» و نقش آن به‌عنوان یک راهبرد عملی در پارادایم‌های حکمرانی اسلامی انجام‌شده است. علی‌رغم تأکیدات مکرر قرآن بر این مفهوم، جایگاه آن در گفتمان‌های حکمرانی معاصر کمتر موردتوجه قرارگرفته است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع اصیل قرآنی، تفسیری و روایی، به بررسی این مفهوم پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که در دیدگاه فریقین همگرایی عمیقی بر لزوم و کیفیت اعتصام وجود دارد. همچنین، عدم اهتمام به این راهبرد ناشی از عواملی چون عدم ایمان و معرفت نسبت به خداوند، سوءظن به خدا، لجاجت، افراط در حس‌گرایی و عقل‌گرایی و اعتماد به غیر است. مهم‌ترین ثمرات اعتصام در حکمرانی شمول رحمت واسعه، تحقق احسان، بهره‌مندی از معیت دائمی خداوند، مصونیت از ارتداد و انحراف و تضمین هدایت به صراط مستقیم است؛ این ثمرات، اعتصام را به یک اصل محوری در ثبات و کارآمدی نظام سیاسی اسلام تبدیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اعتصام بالله، پارادایم، حکمرانی، دیدگاه فریقین، صراط مستقیم، هدایت، تمسک.

*) مقاله حاضر برگرفته از رساله سطح ٤ سرکار خانم الهام حیدرپور است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ | **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۶/۱۰ | **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۳ | **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

استناد به این مقاله: علیزاده، مهدی، عیسی زاده، عیسی، حیدرپور، الهام(١٤٠٤): « واکاوی ثمرات اعتصام به خداوند در پارادایم حکمرانی اسلامی در پرتو دیدگاه فریقین»، *مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۲۰)، ۲۹۸-۲۷۰،
https://doi.org/10.22034/csq.2025.543072.1580

© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
cis.quran.ac.ir

۱. مقدمه

ارزش‌های یک جامعه، برآمده از اعتقادات و جهان‌بینی‌های بنیادین آن، تأثیری بسزا بر رفتار و عملکرد افراد و کنشگران آن نظام دارند. پژوهش‌های متعددی بر نقش کانونی ارزش‌ها در شکل‌دهی رفتارهای انسانی صحه گذاشته‌اند (شیعه زاده، ۱۳۹۱: ۱-۹۲). بر این اساس، باورها، سلایق و نظام‌های ارزشی از عوامل تأثیرگذار در فرآیندهای تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی به شمار می‌روند که این تأثیرگذاری در سطح حکمرانان و کنشگران سیاسی ابعاد پیچیده‌تری می‌یابد؛ چراکه تصمیم‌ها و ترجیحات آن‌ها نه‌تنها متأثر از تحلیل‌های عقلانی است، بلکه از طریق سازوکارهای شناختی ناخودآگاه اعمال‌نفوذ می‌کنند (عبداللهی، ۱۳۸۴: ۳۹-۴۸). در این میان، «اعتصام» به‌عنوان یک ارزش و باور محوری در منظومه اندیشه اسلامی، جایگاهی ویژه در شکل‌دهی به تفکر و تصمیم‌گیری کنشگران ایفا می‌کند؛ زیرا درحالی‌که خردورزی و استدلال، بستری برای اتخاذ تصمیم‌های کارآمد فراهم می‌آورند، حاکمان برای مواجهه با چالش‌های غیرمترقبه و پیچیدگی‌های روزافزون حکمرانی، نیازمند تکیه‌گاهی فراتر از صرف محاسبات عقلانی هستند. ازاین‌رو، پناه بردن به ذات باری‌تعالی و استمداد از او در راستای انجام وظایف الهی و انسانی، نه‌تنها موجب حصول آرامش و اطمینان درونی می‌شود، بلکه مستقیماً به تقویت جنبه‌های عقلانی و بهبود کیفیت تصمیم‌گیری در مواقع بحرانی منجر می‌گردد.

این اصل از سطح فردی به سطح کلان حکمرانی اسلامی تسری می‌یابد. حکمرانی اسلامی به‌مثابه یک نظام فکری و عملی، ابزار محوری برای تحقق اهداف متعالی شریعت در بستر اجتماع محسوب می‌شود. بااین‌وجود، نظام‌های سیاسی با هویت دینی در مسیر استقرار و استمرار خود با چالش‌های بنیادینی در حوزه‌های ثبات سیاسی، کارآمدی ساختاری و حفظ اصالت الهی مواجه‌اند. در این میان، قرآن کریم به‌عنوان منبع هدایت، راهبردهای اصیل و مؤثری را برای مواجهه با این چالش‌ها ارائه می‌کند که یکی از حیاتی‌ترین آن‌ها، «اعتصام به خداوند» است.

از این منظر، اعتصام، فراتر از یک عمل فردی و عبادی، یک اصل راهبردی و بنیادین برای تضمین سلامت و بقای ساختار کلان حاکمیت تلقی می‌شود. در پرتو اعتصام، حکمرانان و نهادهای اجرایی قادر خواهند بود از تأثیر عوامل مخرب درونی و نفوذ پدیده‌های برون‌زا مصون مانده و مسیر هدایت الهی را به‌صورت مداوم پیگیری نمایند.

سؤال اصلی این مقاله آن است که: ثمرات اعتصام به خداوند در پارادایم‌های حکمرانی اسلامی (بر اساس آیات قرآنی) چیست و این مفهوم چه جایگاهی را به‌مثابه یک راهبرد عملیاتی، در پرتو دیدگاه‌های فریقین (شیعه و سنی) داراست؟ هدف غایی این پژوهش نیز تبیین نظام‌مند اعتصام به‌مثابه یک چارچوب حکمرانی و تحلیل ثمرات مستخرج از منابع قرآنی آن است؛ به‌گونه‌ای که جایگاه محوری این مفهوم در ارتقاء کارآمدی و حفظ سلامت نظام سیاسی اسلام به‌صورت مستدل مشخص گردد.

بررسی پیشینه تحقیقاتی نشان می‌دهد که اغلب پژوهش‌ها به تبیین اعتصام در ابعاد کلامی، فقهی یا اخلاقی پرداخته‌اند. برای مثال، در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه اعتصام به خدا در کلام امام سجاد ۷» مناجات معتصمین امام سجاد (ع) شرح داده‌شده است (مصباح یزدی،۱۳۹۳: ۲۳-۱۰) و در مقاله دیگر با عنوان «بررسی واژه اعتصام در تفاسیر فریقین و نقش آن در ایجاد وحدت و نفی تفرقه» آیات مرتبط با اعتصام و نظرات مفسرین ذیل آیات آورده شده است. (شافعی پور،۱۳۹۶: ۱-۸۹) درنتیجه، خلأ پژوهشی که به‌طور مشخص و نظام‌مند، اعتصام را به‌مثابه یک راهبرد سیاسی و یک اصل عملیاتی در حکمرانی، با تمرکز بر ثمرات قرآنی آن در پرتو دیدگاه مفسرین فریقین، تحلیل کند، مشهود است. این مقاله سعی دارد با ارائه یک چارچوب تحلیلی، شکاف موجود در مطالعات حکمرانی اسلامی در این زمینه را پر کند.

روش تحقیق این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی بوده و به‌صورت کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است. در فرآیند گردآوری داده‌ها، به منابع اصیل قرآنی، تفاسیر معتبر فریقین، متون حدیثی اصیل و منابع ثانویه تخصصی استناد شده است. تحلیل محتوا برای استخراج، دسته‌بندی و تبیین ابعاد و ثمرات اعتصام در نظام حکمرانی اسلامی به کار گرفته‌شده است.

یافته‌های کلیدی نشان می‌دهد که در منظومه فکری فریقین همگرایی عمیقی بر لزوم و کیفیت اعتصام وجود دارد. همچنین، عدم التزام به این راهبرد از عواملی عوامل مختلفی چون عدم ایمان و معرفت نسبت به خداوند، سوءظن به خدا، لجاجت، افراط در حس‌گرایی و عقل‌گرایی و اعتماد به غیر ناشی می‌شود. مهم‌ترین ثمرات ایجابی اعتصام نیز شامل: شمول رحمت واسعه، تحقق احسان، بهره‌مندی از معیت دائمی خداوند، مصونیت از انحراف و ارتداد و تضمین هدایت مستمر به صراط مستقیم است. این ثمرات، اعتصام را به یک اصل محوری در ثبات و کارآمدی نظام سیاسی اسلام تبدیل می‌کند.

۲. مفهوم شناسی

پارادایم: علوم جدید اعم از طبیعی و انسانی بر یک سری اصول موضوعه و پیش‌فرض بناشده‌اند که در اصطلاح پارادایم نامیده می‌شوند هر پارادایمی از سایر پارادایم‌ها با تعاریفی خاص برای مؤلفه‌ها و شاخص‌های مشترک پارادایمی متمایز می‌شود و همه اجزا و عناصر پارادایم‌ها با تحقق هدف آن پارادایم سازگار است (کافی، ۱۳۹۵: ۶۱-۸۲).

کوهن در مقام مبدع اصطلاح پارادایم در فلسفه علم، پارادایم را مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش پندارهای جامعه علمی می‌داند که شامل تعهدات متافیزیکی نظری و ابزاری است او نظریه‌های علمی را برحسب الگوهای کلان علمی توضیح می‌دهد و از تقدم پارادایم‌ها بر نظریه‌ها سخن می‌گوید (کوهن،۱۳۸۹: ۷۵).

مطابق دیدگاه کوهن این پارادایم است که به دانشمند القا می‌کند که چه چیزی مسئله است و هرگونه پاسخی به این مسئله‌ها نیز باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها باید تلائم داشته باشد (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۱۰-۲۸). با اقتباس از چنین الگویی و با توسع اصطلاح پارادایم به حوزه علوم انسانی می‌توان آن را شبکه‌ای از باورهای اساسی تعریف کرد که ساختار مفهومی هر نظریه را تشکیل می‌دهد این شبکه باور یا نظام مفهومی به‌گونه‌ای است که مبانی هستی شناختی و در پی آن بنیادهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی هر متفکری را پوشش می‌دهد (نصیری و ناصری،۱۳۹۶: ۱۹۱-۱۶۵).

حکمرانی: حکمرانی در لغت به معنای حکومت و فرمانروایی و نیز عمل و شغل حکمرانی آمده است. ازنظر واژه‌شناسی نیز حکمرانی به واژه یونانی kubernan به معنی هدایت کردن یا اداره کردن برمی‌گردد (هداوند، ۱۳۸۴: ۲-۸۶).

مفهوم حاکمیت[1] بر اساس یک نیاز تاریخی و آسیب‌شناسی کارکردی در نیمه دوم قرن بیستم توسعه یافت و مفهوم حکمرانی[2] برای پوشش گسترده‌تر ابزارهای تدبیر جامعه و چتری جامع‌تر برای پوشش همه ذی نقشان مهم و کلیدی در امر هدایت جامعه ظهور کرد؛ تا پیش‌ازاین تصور می‌شد امکان و حق اعمال حاکمیت تنها در اختیار حکومت رسمی هر جامعه است، لکن از دهه ۱۹۸۰ به بعد اذهان متوجه دو قدرت مهم دیگر در کنار حکومت شد که نه‌تنها عملاً در ترسیم نقشه راه پیشرفت یک جامعه دخالت دارند، بلکه لازم است این حق برای آن‌ها مشروع قلمداد شود

1. Goverment.
2. Governance.

و رسماً برای آن‌ها سهم مشخص و نقش معین برای راهبری هر کشوری در نظر گرفته شود؛ این دو قدرت در کنار بخش دولتی عبارت‌اند از: بخش مردمی و بخش خصوصی. این سه بخش باید عهده‌دار کارویژه‌های متعدد مهمی باشند که دستیابی به اهداف مدنظر یک کشور و شهروندان هر جامعه درگرو اجرای مطلوب این کارویژه‌ها است (شمس، ۱۴۰۲: ۱۷۴-۱۷۵). به‌این‌ترتیب مفهوم حاکمیت توسعه یافت و حکمرانی به این شکل تعریف شد: «فرایند قاعده گذاری، اجرای قواعد، بررسی، نظارت و کاربست بازخوردها با اعمال قدرت مشروع و به‌منظور دستیابی به هدف مشترکی برای همه کنشگران و ذینفعان در چارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور است» (Farazmand, ۲۰۰۴:۱۲).

حکمرانی در قرآن: حکمرانی در قرآن کریم از مفاهیمی است که با پشتوانه آیات متعددی تبیین و استحکام یافته است. قرآن کریم با ترسیم مبانی توحید در ربوبیت و الوهیت، بنیاد مفهوم «حاکمیت الهی» را به‌عنوان محور اصلی نظام سیاسی و اجتماعی اسلام معرفی می‌نماید. بر اساس آیات متعدد، حاکمیت همه‌جانبه و مطلق، منحصر در ذات الهی است؛ چنان‌که می‌فرماید «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/۵۷؛ یوسف/۴۰ ، ۶۷) و نیز «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (مائده/۱۲۰؛ شوری/۴۹) این آیات دلالت دارد بر اینکه هیچ حکومتی خارج از چارچوب حاکمیت الهی مشروعیت ندارد؛ زیرا خداوند، فرمانروا و قانون‌گذار حقیقی است و فرمان و حاکمیت مطلق از آنِ اوست. بدین‌سان، مالکیت و فرمانروایی همه عوالم هستی، اعم از آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در میان آن دواست، در اختیار ذات اقدس الهی است. او در آفرینش، تدبیر و سیاست امور هستی به نحوی تصرف می‌کند که مقتضای حکمت الهی است و همه پدیده‌ها بر اساس اراده و مشیت او سامان می‌یابد (طوسی، بی‌تا: ۹، ۱۷۴؛ فخر رازی،۱۴۲۰ ق: ۶۰۹).

حکمرانی در قرآن مبتنی بر توجه به‌حق، تقوا، پرهیزکاری، عدالت، حفظ کرامت انسانی، مسئولیت‌پذیری، مشورت و حکمت است که زمینه‌ساز حاکمیت مشروع و پایداری اجتماعی می‌شود. همچنین قرآن به نقش علم و تخصص در حکمرانی اشاره دارد و حکمرانان را به دانایی و بهره‌مندی از دانش فرامی‌خواند (طه/۱۱۴). مجموع این اصول و آموزه‌ها، چارچوبی نظری و عملی برای حکمرانی اسلامی فراهم می‌آورد که هم عدالت و کارآمدی را تضمین می‌کند و هم سعادت دنیوی و اخروی جامعه را هدف قرار می‌دهد؛ بنابراین در حکمرانی اسلامی هدف افزایش کارآمدی نظام سیاسی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای اداره جامعه دینی است در این نوع حکمرانی موضوع اصلی اداره مطلوب جامعه اسلامی با پشتوانه قدرت

دولت است این نوع حکمرانی می‌بایست متضمن سعادت دنیا و عقبای امت اسلامی و تضمین‌کننده پیشرفت همه‌جانبه آن‌ها باشد، مدل حکمرانی اسلامی در چارچوب نظام امامت و امت و برای جامعه و نظام اسلامی طراحی و تعریف می‌شود ولیکن ازآنجاکه مفاهیم و آموزه‌های اسلامی با فطرت انسانی هماهنگی دارد می‌تواند برای دیگر ادیان و مذاهب نیز کارایی داشته باشد و در صورت تحقق صحیح آن این جوامع را انسانی‌تر، اخلاقی‌تر و روابط حاکمان و مردم را عادلانه‌تر می‌نماید (رضایی،۱۳۹۷: ۲۰۰).

اعتصام: «عصمة» در لغت به معنای امساک، حفظ و منع است؛ چنان‌که آمده است: «عَصَم یدل علی امساک و منع و ملازمة والمعنی فی ذلک کله واحد. من ذلک أن یعصم الله تعالی عبده من سوء یقع فیه» (ابن فارس،۱۳۹۹: ۳۳۱/۴) و «عصمة الله عبدهان یعصمه مما یوبقه» (ابن منظور،۱۴۱۴: ۱۲/ ۴۰۵).

«اعتصام» نیز به معنای تمسک نمودن به چیزی است راغب اصفهانی به آیه کریمه «لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (هود/ ۴۳) اشاره‌کرده و گفته است: «مقصود این است که چیزی مانع از تحقق امر خداوند نخواهد شد؛ یعنی پناه بردن فرزند نوح به کوه نمی‌تواند او را از طوفان نجات دهد» (راغب اصفهانی،۱۴۱۲ ق: ۳۳۷).

واژه اعتصام به معنای امتناع و ابا ورزیدن نیز آمده است: خداوند در قصه حضرت یوسف (ع) آنجا که یوسف (ع) از دعوت زلیخا ابا می‌ورزد، می‌فرماید: «وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ» (یوسف/۳۲) پس با توجه به معنی واردشده از اعتصام در آیه عاصم به معنای مانع آمده است (ابن منظور،۱۴۱۴: ۱۲/ ۴۰۴).

اعتصام به معنای دفع و همچنین پناه بردن نیز است (فراهیدی، بی‌تا: ۱/ ۳۱۳) همچنین اعتصام به معانی دیگری همچون پیوستن، حفظ، ممانعت، نگهداری و متوسل شدن نیز آمده است. (آذرنوش،۱۳۹۳: ۶۹۱)

با جستجو و تأمل در کتب لغت پیرامون واژه اعتصام مشخص می‌گردد که برای این واژه معانی مختلفی مانند منع، ابا، نگه‌داشتن، ملازمه، محافظت و غیره آمده است که می‌توان گفت اکثر واژه‌های واردشده در معنا به هم نزدیک هستند.

اعتصام بالله در تفاسیر: در بررسی تعبیر ترکیبی «اعتصام بالله» در تفاسیر قرآن کریم مشخص گردید مفسران به بیان معانی و وجوه مختلف آن پرداخته‌اند که اهمّ آن‌ها عبارت‌اند از:

معنای بنیادین: بسیاری از مفسران، ازجمله شیخ طوسی بر این باورند که صحیح‌ترین برداشت از «اعتصام بالله»، چنگ زدن و پایبندی به دین خداوند است (طوسی، بی‌تا: ۳۴۵/۷).

پیروی از خداوند و عدم قطع رابطه با او: علامه طباطبایی «اعتصام به خداوند» را به معنای تمسک جستن کامل به ذات الهی می‌دانند. این تمسک شامل فرمان‌برداری از اوامر، پرهیز از نواهی و حفظ پیوند ناگسستنی با خداوند در هر شرایطی است، زیرا او مولا و سرپرست حقیقی انسان‌هاست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۸۳/۱۴).

عمل به دستورات الهی: «اعتصام به خداوند» به معنای چنگ زدن به ذات الهی و تبعیت کامل از دستورات و فرموده‌های او در تمامی امور زندگی است (قرشی بنابی،۱۳۷۵: ۹۱/۷).

التزام و اطمینان: شوکانی با تأکید بر جنبه التزام، «اعتصام به خداوند» را به چنگ زدن به دین الهی، اطاعت از او و اعتماد راسخ به وعده‌های الهی تفسیر می‌نماید (شوکانی،۱۴۱۴: ۴۲۰/۱).

پناه جستن از شرور: زمخشری بعد دیگری از این مفهوم را برجسته می‌کند و «اعتصام به پروردگار» را به چنگ زدن به دین خداوند و همچنین پناه بردن به او از گزند شرارت‌ها و دسیسه‌های کافران معنا می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۹۳/۱).

اتحاد و تقویت دین: ابن عاشور نگاهی اجتماعی‌تر به «اعتصام» دارد و آن را به معنای گردآمدن و اتحاد بر محور دین خدا و پرهیز از تفرقه می‌داند؛ زیرا تنها از رهگذر این اتحاد است که قدرت و رشد دین محقق می‌شود (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۱/۴).

تمسک به حبل‌الله: امام خمینی (ره) نیز «اعتصام» را پناه بردن و تمسک جستن به «حبل‌الله» می‌داند. ایشان «حبل‌الله» را شامل تمامی دستورات دینی که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند، ازجمله قرآن کریم و وجود مقدس اهل‌بیت می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۰/ ۵۳۳-۵۳۴؛ امام خمینی، ۱۳۸۹: ۸/ ۴۲۲).

با درنگ در تبیین‌های ارائه‌شده از سوی مفسران و فقها، می‌توان دریافت که «اعتصام بالله» در اصطلاح تفسیری، عمدتاً به معنای تمسک قوی و همه‌جانبه به ذات باری‌تعالی و دین مبین اوست. این تمسک شامل باور راستین به وعده‌های الهی، پناه بردن به او برای مصونیت از آسیب‌ها و دسیسه‌های بدخواهان و همچنین اتحاد و همبستگی بر سر دین خداست. شایان‌ذکر است که معانی واژه «اعتصام» در این بستر، قرابت و همپوشانی بسیار زیادی دارند و یکدیگر را تبیین می‌کنند.

۳. ولایت خداوند؛ دلیل اعتصام در بیان قرآن کریم

در نظام توحیدی قرآن، ولایت خداوند بر مؤمنان، علت لزوم اعتصام آنان به او است: «فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ

النَّصِيرُ»(حج/۷۸) در این آیه عبارت «واعتصموا بالله» دعوتی است به‌سوی رهایی از تکیه‌بر اسباب ظاهری و توجه به قدرت مطلق الهی و عبارت «هو مولیکم» در آیه، نقش تعلیلی برای دستور اعتصام را ایفا می‌کند. «مولا» در لغت معانی متعددی دارد، ازجمله: سرپرست، یاور و صاحب‌اختیار (فراهیدی، بی‌تا: ۸/ ۳۷۲) در این آیه، به قرینه مقام، منظور از «مولا» کسی است که تدبیر امور بندگان را بر عهده دارد و بهترین یاور و پشتیبان برای آنان است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، «مولا» را به معنای «ولیّ نعمت» و صاحب‌اختیار تفسیر کرده و این تعبیر را دلیلی بر لزوم اعتصام به خداوند دانسته‌اند (طباطبایی،۱۳۹۳ ق: ۱۴/ ۳۹۴) بنابراین، آیه با بیان اینکه خداوند مولای شماست، به مؤمنان یادآوری می‌کند که او بهترین کسی است که می‌توانند به او اعتماد و اعتصام نمایند و امور خود را به او بسپارند (طباطبایی،۱۳۹۳ ق: ۱۴/ ۴۱۳).

سلمی اعتصام به «حبل‌الله» (ریسمان خدا) را مربوط به عموم مردم می‌داند، اما اعتصام به «الله» را کار خواص می‌داند و می‌گوید: اعتصام به حبل‌الله یعنی تمسک به اوامر و دوری از نواهی، اما اعتصام بالله به معنای خلوت کردن دل از غیر حضرت الهی است (حقی، بی‌تا: ۶/ ۶۴).

عبارت «هُوَ مَوْلَاكُمْ» یعنی ناصر شما و متولی امور شماست و دلیل عبارت «فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ» این است که هیچ‌کس در ولایت و یاری‌رساندن به او همانند نیست، بلکه در حقیقت جز خداوند، ولی و نصیری وجود ندارد (حقی، بی‌تا: ۶/ ۶۴). کاشفی نیز گفته است: «او یار و مددکاری نیکو است؛ زیرا با یاری‌کردن، عیب‌ها را می‌پوشاند و با مددکاری، گناهان را می‌آمرزد» (حقی، بی‌تا: ۶/ ۶۴).

با توجه به تفاسیر مذکور می‌توان گفت درحالی‌که فریقین هر دو بر اصل اعتصام تأکیددارند اما اهل سنت اعتصام را بیشتر در چارچوب اطاعت عملی از شریعت و اتکال به یاری و رحمت الهی (نصرت) می‌بینند (جنبه عملی و رحمت)؛ و اهل تشیع اعتصام را مستقیماً به ولایت مطلق و مالکیت حقیقی الهی (ولیّ نعمت بودن) گره می‌زند؛ زیرا اگر خدا مولای حقیقی باشد، تکیه‌بر هر چیز دیگری جز او، نقض غرض این ولایت است (جنبه عقلی و ولایی)؛ همچنین به نظر می‌رسد درحالی‌که هر دو گروه بر وجوب اطاعت متفق‌اند، شیعه با تعمیق معنای «مولا» به «ولیّ نعمت»، یک توجیه فلسفی و کلامی قوی‌تر برای اعتصام ارائه می‌دهد که از صرف «تکیه‌بر یاری‌کننده» فراتر رفته و به «تسلیم در برابر صاحب‌اختیار مطلق» می‌رسد.

٤. اطاعت از اوامر و نواهی خداوند لازمه اعتصام

از دیدگاه مفسران، تمسک به «حبل‌الله» و پیروی از دین خدا، مصداق بارز اطاعت از

اوامر الهی است. «حبل‌الله» ریسمان نجات و مبنای حکمرانی عادلانه است. طبری «حبل‌الله» را به اسباب الهی و دین حق تعبیر می‌کند که خداوند به آن امر فرموده است. این تمسک، مستلزم الفت و جمع شدن بر کلمه حق و تسلیم در برابر فرامین الهی است. ترک چنددستگی و فرقه‌گرایی که مورد نهی خداوند است، با این رویکرد محقق می‌شود و درنتیجه، اطاعت از خداوند، الفت، برادری و اتحاد را به ارمغان می‌آورد و رضایت الهی را در پی دارد (طبری، ۱۴۲۰: ۷/ ۷۰). فخر رازی نیز بر این نکته تأکید می‌کند که دستور خداوند به تمسک و اعتصام به حبل‌الله، ازآن‌روست که این تمسک، مایه و سرچشمه همه خوبی‌هاست که مهم‌ترین آن، اطاعت از اوامر الهی است. ایشان اشاره می‌کند که راهی که خداوند بدان دستور می‌دهد، راهی دقیق و صحیح است و هر کس که به دین خداوند چنگ زند و به آن اعتصام ورزد، در حقیقت از خداوند اطاعت کرده است. «حبل» در این آیه، هر چیزی است که انسان را به‌حق و دین حق می‌رساند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/ ۳۱۱).

بنابراین، عبارت «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ» به‌صراحت بیان می‌کند که اتحاد و یکپارچگی، نه‌تنها یک ضرورت اجتماعی، بلکه یک تکلیف الهی است. در حکمرانی، این امر به معنای تلاش برای انسجام ملی، رفع اختلافات و هم‌گرایی بر مبنای اصول مشترک است. حکومتی که بر پایه اطاعت از خداوند بنانهاده شده، با تمام توان به‌سوی وحدت حرکت می‌کند؛ و متکی به عوامل مادی و اعتباری نیست.

درمجموع، اطاعت از خداوند در حکمرانی، به معنای تأسیس نظامی است که بر پایه عدالت الهی، وحدت اسلامی و اخلاق‌مداری بناشده است. چنین حکومتی، نه‌تنها به سعادت دنیوی و اخروی مردم می‌اندیشد، بلکه با اتکا به فرمان‌ها الهی، پایداری، امنیت و پیشرفت را برای جامعه به ارمغان می‌آورد.

۵. اعتصام شرط لازم برای حفظ وحدت

خداوند در قرآن کریم، مسلمانان را امت واحده (انبیاء/ ۹۲) می‌خواند و امت اسلامی را به وحدت کلمه و اتحاد فرمان می‌دهد؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَاتَفَرَّقُوا» (آل‌عمران/ ۱۰۳) که به‌روشنی بیانگر پیوند ناگسستنی میان اعتصام به حبل‌الله و وحدت امت اسلامی است. اگر جامعه مسلمین از این دستور الهی سرپیچی کرده و دچار اختلاف و تفرقه شوند، از مسیر حق و هدایت دورافتاده و از عنایت الهی محروم می‌گردند. درواقع، خداوند متعال در این آیه، اعتصام به حبل‌الله را به‌عنوان شرط لازم برای حفظ وحدت و جلوگیری از تفرقه معرفی می‌کند.

در تفسیر حبل‌الله گفته‌شده است که مراد از آن کتاب خدای متعال، اهل‌بیت پیامبر، دین خدا، طاعت خدا، اخلاص در توبه و احتمال دیگر جماعت است، زیرا خداوند متعال پس‌ازآن فرموده است: «و از هم پراکنده نشوید.» که همه این احتمالات نزدیک به هم و قابل جمع است (فخر رازی،۱۴۲۰ ق: ۸/ ۳۱۱). البته منظور از اتحاد، صرفاً گرد هم آمدن افراد نیست، بلکه اجتماع در مسیر حق و حقیقت است. انبیا الهی نیامده‌اند تا صرفاً مردم را در امور دنیوی مجتمع کنند، بلکه هدف اصلی آنان، هدایت انسان‌ها به‌سوی دین و اسلام و اعتصام به حبل‌الله بوده است. حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز در سایه این اتحاد و اعتصام میسر خواهد بود. اعتصام به حبل‌الله، به معنای ارتقا و تعالی است؛ به این معنا که موجودات با دستگیری عالم غیب، به‌تدریج از قعر ظلمت نقص به نورانیت و کمال ارتقا می‌یابند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/ ۳۲).

علامه طباطبایی با ارائه یک تحلیل دقیق، تمایز بین این آیه و آیات مرتبط دیگر را موردتوجه قرار می‌دهد. به اعتقاد ایشان آیات دیگر، مخاطب را به‌صورت انفرادی به اعتصام و پیروی از کتاب و سنت دعوت می‌کنند، اما آیه مذکور، با استفاده از تعابیری چون «جمیعاً» و «لا تفرقوا»، بر جنبه اجتماعی و جمعی این تکلیف تأکید دارد و جامعه اسلامی را ملزم به تمسک هماهنگ و منسجم می‌نماید. این تفسیر، اهمیت وحدت رویه و همگرایی در عمل به آموزه‌های اسلامی را به‌عنوان یک ضرورت برای جامعه مسلمین برجسته می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ۳/ ۳۶۹).

٦. دلایل عدم توجه به اعتصام

عدم اهتمام و توجه کافی به اعتصام در جوامع کنونی، معلول علل و عوامل متعددی است که ریشه در مسائل اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی دارند که به نظر می‌رسد اهم دلایل به شرح ذیل است:

الف) عدم ایمان و معرفت نسبت به خداوند

از مهم‌ترین علل بی‌توجهی به اعتصام در جوامع اسلامی معاصر، ضعف ایمان و معرفت حقیقی نسبت به خداوند است. هنگامی‌که ایمان به قدرت مطلق الهی در میان حاکمان و کارگزاران تضعیف می‌شود، تمسک به خدا جای خود را به اعتماد بر قدرت‌های مادی و وابستگی به ساختارهای بیرونی می‌دهد. چنین وضعیتی، جوامع را از درون سست و از بیرون وابسته می‌سازد. در نگاه قرآنی، نصرت و خذلان به‌طور مطلق در اختیار خداوند است: «إِن يَنصُرۡكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمۡ وَإِن يَخۡذُلۡكُمۡ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعۡدِهِۦۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ» (آل‌عمران/۱۶۰).

این آیه پایه‌ی معرفتی ایمان را بر توکل تام بر خداوند استوار می‌سازد و نشان می‌دهد که فقدان ایمان راسخ، مقدمه‌ی بی‌اعتمادی به نصرت الهی و فاصله‌گیری از اعتصام است (طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۱/ ۲۱۶). همان‌گونه که ثعلبی اشاره‌کرده است، خذلان الهی در جنگ احد نمونه‌ای از پیامد فقدان ایمان خالص بود؛ زیرا برخی از مؤمنان گرفتار غُلول (خیانت پنهانی) شدند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/ ۱۹۵) بدین‌سان، دامنه اعتصام به طهارت درون و پرهیز از هرگونه خیانت نیز تعمیم داده می‌شود؛ بنابراین یکی از دلایل عدم اهتمام به اعتصام، ضعف معرفت توحیدی است؛ زیرا جامعه‌ای که خدا را به حقیقت نمی‌شناسد، نه در نظریه و نه در عمل به او تکیه نخواهد کرد و ناگزیر در چرخه‌ی وابستگی و بی‌ثباتی گرفتار می‌شود.

ب) لجاجت

از دیگر عوامل بنیادین بی‌توجهی به اعتصام، روحیه‌ی لجاجت و عناد است؛ صفتی که ریشه در تعصب، خودرأیی و مخالفت آگاهانه با حقیقت دارد. در لغت، لجاجت به معنای پافشاری در امری برخلاف میل و حق است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/ ۱۶۷) و در اصطلاح اخلاقی و قرآنی، اصرار بر مسیر باطل باوجود آگاهی از نادرستی آن دانسته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۶). قرآن کریم این ویژگی را یکی از نشانه‌های کافران و طغیانگران معرفی می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (مؤمنون/۷۵) و نیز در آیه‌ی دیگر: «بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ» (ملک/۲۱). در این آیات، لجاجت عامل استمرار در طغیان و سبب انکار آیات الهی معرفی‌شده است؛ به‌گونه‌ای که حتی رحمت و نعمت الهی نیز موجب بیداری چنین نفوسی نمی‌گردد. امیرالمؤمنین ۷ نیز در این خصوص هشدار می‌دهد: «وَ إِيَّاكَ أَنْ يَرْكَبَ بِكَ اللِّجَاجُ» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱) که بیانگر خطر غلبه‌ی خصلت عناد بر عقل و بصیرت است؛ بنابراین می‌توان گفت، لجاجت در حاکمان و تصمیم‌گیران، موجب انکار حقایق وحیانی و طرد راهنمایی الهی می‌شود. این حالت، برآمده از خودمحوری است و در حقیقت، نوعی شرک خفی به‌شمار می‌آید؛ زیرا فردِ لجوج، به‌جای تمسک به «حبل‌الله»، رأی و اراده‌ی خویش را معیار حق می‌سازد. درنتیجه، چنین انسانی از مسیر «اعتصام» منحرف و در وادی «ضلالت و استکبار» گرفتار می‌گردد.

ج) سوءظن به خدا

سوءظن به خدا دیدی منفی نسبت به صفات خداوند است. این سوءظن بیشتر در صفاتی مانند رزاقیت خداوند یا قدرت و مهربانی خداوند در استجابت دعا یا

حکمت خداوند در ابتلائات پیش می‌آید (حسینی،۱۳۸۷: ۸۶) که ریشه در ضعف نفس و ترس دارد و به‌عنوان یک صفت رذیله، مانع بزرگی بر سر راه اعتصام به شمار می‌رود. چنان‌که ملااحمد نراقی می‌گوید: فرد ضعیف‌النفس، به هر فکر فاسدی که در ذهنش نقش می‌بندد، اعتماد می‌کند و به دنبال آن می‌رود (نراقی،۱۳۷۸: ۲۳۲). قرآن کریم، این حالت را ویژه‌ی منافقان و مشرکان دانسته است: «الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ ... عَلَيهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ» (فتح/ ۶) که مصادیق گسترده‌ای را شامل می‌شود و درجات مختلفی دارد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق: ۲۷/ ۱۶۵) مفسران، «سوءظن» را به معنای گمان نادرست نسبت به وعده‌های الهی دانسته‌اند؛ گمانی که در چهره‌های گوناگون چون انکار علم و قدرت خدا، تردید در رحمت و حتی گمان به بی‌حکمت بودن نظام آفرینش ظاهر می‌شود (فخررازی،۱۴۲۰: ۲۸/ ۷۱) چنین ظنی در حقیقت، انکار ضمنی ربوبیت خداوند و نوعی شرک خفی است؛ زیرا فرد، خالق را فاقد تدبیر و نصرت می‌پندارد و با تمسک به ظواهر امور تصمیم می‌گیرند و خداوند را نسبت به لطف، رحمت و پیروزی وعده داده‌شده به مؤمنان خالف الوعد می‌دانند (صادقی تهرانی،۱۴۰۶ ق: ۲۷/ ۱۶۴).

سوءظن در سطح حاکمان و کارگزاران نیز پیامدهای ویرانگری دارد؛ وقتی حاکم به وعده‌های الهی بی‌اعتماد شود، سیاست‌گذاری او بر محور ترس، مصلحت‌اندیشی کوتاه‌مدت و وابستگی به قوای بیرونی شکل می‌گیرد. در چنین ساختاری، اعتصام جای خود را به اتکای مادی می‌دهد و ایمان از حوزه حکمرانی رخت برمی‌بندد.

د) افراط در حس‌گرایی و عقل‌گرایی

افراط در حس‌گرایی و عقل‌گرایی، با محدود کردن دایره‌ی شناخت انسان به محسوسات و استدلال‌های عقلی، مانعی جدی در راه اعتصام به خداوند ایجاد می‌کند. بی‌اعتمادی به خدا، به‌عنوان راهی برای گریز از اوهام و خرافات و مسائل ماوراءالطبیعی، ناشی از همین تکیه افراطی بر علوم تجربی و عقل‌گرایی است. چنانکه آیت‌الله جوادی آملی اشاره می‌کنند، برخی درواقع خدای دیدنی را می‌طلبند تا مانند بت‌پرستان آن را ببینند و پرستش کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۴۴). این در حالی است که خداوند، فراتر از حواس و محدودیت‌های عقل بشری است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (جاثیه/۴-۵).

این آیات تأکیددارند که نشانه‌های بسیاری برای اهل یقین و اهل عقل در هستی وجود دارد؛ اما نکته اینجاست که عقل زمانی به درک این نشانه‌ها و درنتیجه، اعتصام به خداوند توفیق می‌یابد که خود را محدود به محسوسات و استدلال‌های صرف نکند. کسی که تنها به داده‌های حسی و عقلانی خود تکیه می‌کند، همانند کسی است که تنها بخشی از آیه الهی را می‌بیند و از درک کل حقیقت بازمی‌ماند. درنتیجه، به‌جای تمسک به ریسمان الهی، به اسباب مادی و محاسبات عقلانی خود متکی می‌شود و از فیوضات و امدادهای غیبی محروم می‌گردد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۹)؛ بنابراین برای رسیدن به مقام اعتصام، لازم است که با تعادل بخشیدن به عقل و حس، به شناخت شهودی و قلبی از خداوند نیز دست‌یافته و به ریسمان محکم الهی چنگ زد.

ه) اعتماد به غیر

در تعالیم و آموزه‌های دین اسلام فراوان توصیه‌شده است که به غیر خدا تکیه نکنید که اعتماد به غیر، ریشه در شرک و نادیده گرفتن توحید افعالی دارد و مانع بزرگی بر سر راه اعتصام به خداوند است. هنگامی‌که انسان به‌جای تکیه‌بر قدرت لایزال الهی، به اسباب ظاهری و مخلوقات متکی می‌شود، درواقع برای آن‌ها استقلالی قائل شده و از یاد می‌برد که تمام عالم، تجلی اراده و فعل خداوند هستند. این نگرش شرک‌آلود، باعث می‌شود که انسان از خداوند غافل شده و به‌جای طلب یاری از او، چشم امید به دیگران بدوزد. در چنین حالتی، فرد فریب ظواهر دنیوی را خورده و به‌جای اعتماد به وعده‌های الهی، به وعده‌های پوچ و بی‌اساس مخلوقات دل می‌بندد. درنتیجه، از مسیر اعتصام منحرف‌شده و از حمایت و هدایت الهی محروم می‌گردد. این در حالی است که با توجه به آیات و روایات لازم است از اسباب ظاهری سلب اعتماد قطعی نمود (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق: ۹/ ۱۱۷.)

امام باقر (ع) در همین راستا می‌فرماید: «لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيجَةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ وَلِيجَةٍ وَ بِدْعَةٍ وَ شُبْهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۵۹.) همچنین در آیه‌ای از قرآن آمده است: «وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ» (هود/۱۱۳). بدین‌ترتیب، در قلمرو حکمرانی اسلامی اعتماد به غیر، نه‌تنها یک لغزش معرفتی بلکه تهدیدی بنیادین برای سلامت ساختار حکمرانی است؛ زیرا پایه‌های اتکا را از اراده خداوند به اراده انسان‌ها و قدرت‌های محدود منتقل می‌کند.

۷. ثمرات اعتصام به خداوند در حکمرانی اسلامی

اعتصام به خداوند در نظام حکمرانی اسلامی، به معنای استمداد از قدرت لایزال الهی در کلیه شئون حاکمیت جامعه و اتخاذ تصمیمات است. این رویکرد که ریشه در تعالیم قرآنی و سیره معصومین: دارد، چارچوبی ارزشی برای رهبران جامعه اسلامی فراهم می‌آورد تا در مسیر تحقق اهداف متعالی حکومت، مبتنی بر عدل و هدایت الهی گام بردارند. در ادامه بر اساس آیات قرآن کریم ثمرات این اعتصام بیان می‌گردد:

الف) کلید ورود به رحمت خداوند

خداوند متعال دارای برترین صفات کمالی، ازجمله وصف «رحمت» است. انسان در مسیر کمال خود، باید در حد توان انسانی خویش، به این صفات متصف شود پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ» (مجلسی، ۱۴۲۱ ق، ۵۸/ ۱۲۹) ازآنجاکه رحمت، یکی از اوصاف الهی است، انسان، به‌ویژه حکمران، باید به این صفت والا آراسته گردد. کسی که از حجاب شک و تردید بیرون آمده و به فطرت توحید و نور یقین دست‌یافته، یا کسی که بینش فطرتش پوشیده نشده، متخلق به اخلاق الهی است و می‌داند چگونه سخن بگوید، چه کند و چه نکند. این تخلق، زمینه‌ساز حکمرانی مبتنی بر رحمت و عدل است حکمرانی و مدیریت جامعه، همواره با چالش‌ها و پیچیدگی‌هایی همراه بوده است. در اندیشه اسلامی، مبنای اصلی حکمرانی و کارآمدی آن، ارتباط تنگاتنگی با مفاهیم الهی، به‌ویژه «رحمت خداوند» دارد. این ارتباط عمیق، نه‌تنها یک گزاره نظری، بلکه یک نقشه راه عملی برای حکمرانان است که سعادت دنیوی و اخروی جامعه را در پی دارد.

قرآن کریم به‌صراحت بیان می‌دارد که اعتصام به خدا، کلید ورود به رحمت و فضل الهی است: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (نساء/ ۱۷۵). این آیه نشان می‌دهد که ایمان و تمسک به ریسمان الهی، انسان را نه تنها به سمت هدایت و کمال سوق می‌دهد، بلکه او را در دایره رحمت واسعه الهی قرار می‌دهد؛ رحمتی که در تمامی شئون زندگی انسان، ازجمله حکمرانی، ساری و جاری است.

توصیف خداوند در ابتدای سوره‌های قرآن کریم (به‌جز سوره توبه) با صفت «الرحمن الرحیم»، نیز حاکی از آن است که حاکمیت مطلق خداوند بر هستی، بر پایه رحمت نامتناهی او استوار است؛ به‌عبارت‌دیگر، حاکمیت الهی، یک حاکمیت رحمت‌محور است. اقتضای این رحمت الهی نسبت به انسان، تأمین

تمامی مصالح مادی، معنوی، دنیوی و اخروی اوست که با عطوفت و شفقت بی‌حدوحصر همراه است. رحمت، نه‌تنها به معنای تأمین مصلحت است، بلکه شامل «مهرورزی و شفقت» نیز می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳) چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «حاکم باید نسبت به مردمش همچون پدری مهربان باشد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۰۷).

سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) نیز گواه این مدعاست. قرآن کریم از شدت دلسوزی پیامبر (ص) برای هدایت امت، او را دلداری می‌دهد: «فَلَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَفْسَکَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف/ ۶). امام علی (ع) نیز در نامه خود به مالک اشتر، به او توصیه می‌کند که دلش را برای رعیت پر از لطف و مهر و محبت کند و برای آن‌ها همچون درنده‌ای آزاردهنده نباشد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)؛ بنابراین حکمرانی در اندیشه اسلامی، علاوه بر مفهوم قدرت، با مفاهیم زیبایی چون دلسوزی، رفتار مشفقانه و مهربانانه آمیخته است. تجلی رحمت الهی در حکمران، نه‌تنها باعث تأمین مصالح عمومی می‌شود، بلکه پیوند عاطفی و معنوی عمیقی بین حاکم و مردم ایجاد می‌کند که ضامن پایداری، عدالت و پیشرفت واقعی جامعه است.

ب) تجلی احسان و بخشش الهی

خداوند در مورد همه موهبت‌هایی که به حضرت داود عنایت کرده می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا داوُدَ مِنَّا فَضْلًا» (سبأ/۱۰) و نیز در جای دیگر حضرت داود و سلیمان به‌وضوح به این نکته اشاره می‌کنند: «...الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ» (نمل/۱۵) درجایی دیگر مخصوصاً روی آگاهی از سخن گفتن حیوانات تکیه شده و به‌عنوان یک فضیلت بزرگ مطرح گردیده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (نمل/۱۶) طبق سیره پیامبران الهی که داعیه‌دار حکومت الهی هستند و بهترین افراد برای حکمرانی بودند این‌گونه برمی‌آید که راه حکمرانی با به کار بردن سعی و تلاش و تخصص وقتی بهترین اثر را خواهد داشت که حاکم و رهبر حکومت داشته‌های خود را متصل به حاکم و صاحب اصلی آن یعنی خداوند بداند و به او اعتصام ورزد؛ که برکات زیادی در آن نهفته است (مهرآبادی و نظامیان،۱۴۰۰: ۶) و از طرفی خود نیز عامل باشد و متخلق به اخلاق الهی (فضل) باشند. حکام و مسئولان، با نیت خیرخواهانه، محبت و دلسوزی، نه‌تنها وظایف حداقلی خود را انجام دهند، بلکه فراتر از آن، با بخشش، گذشت و احسان، برای رفع مشکلات و نیازهای مردم تلاش کنند؛ چراکه حکمرانی مطلوب و الهی، صرفاً بر پایه قوانین

بنا نمی‌شود، بلکه رویکردی فراتر از عدالت دارد، رویکردی که در آن «فضل الهی» جایگاه محوری می‌یابد. به‌طورکلی فضل الهی در زندگی بشر نمودهای گوناگونی دارد که هر یک می‌تواند الگویی برای حکمرانی باشد:

هدایت الهی و رسالت پیامبران: خداوند نزول قرآن و ارسال پیامبران را نمودی از فضل خود بر بشر می‌داند (بقره/۹۰، ۱۰۵؛ آل‌عمران/ ۷۳؛ نساء/ ۱۱۳؛ جمعه/ ۲، ۴). این هدایت، راه بازگشت به مسیر صحیح بندگی را نشان می‌دهد. در حکمرانی نیز، هدایتگری و تبیین مسیر درست برای جامعه، از مصادیق فضل است.

تزکیه و کمال انسانی: تزکیه انسان و دستیابی به کمال، تنها مبتنی بر تلاش خود او نیست، بلکه فضل الهی در آن نقش کلیدی دارد. (نور/ ۲۱) حکمرانان نیز باید بستری برای تزکیه و رشد معنوی جامعه فراهم آورند که این خود، نمونه‌ای از فضل در حکمرانی است.

باورهای توحیدی و قوانین اسلامی: دستیابی به توحید و دوری از شرک (یوسف/ ۳۸) و همچنین وضع قوانین اسلامی (نور/ ۶ – ۸، ۱۹، ۲۰)، جلوه‌هایی از فضل الهی بر بشر هستند. حکمرانی باید با ترویج توحید و اجرای قوانین عادلانه الهی، این فضل را در جامعه جاری سازد.

تأخیر در عذاب و فرصت جبران: مهلت دادن به خطاکاران و تأخیر در عذاب، از دیگر نمودهای فضل الهی است (قصص/ ۷۱ – ۷۳). در حکمرانی نیز، اعمال گذشت و فرصت دادن برای جبران اشتباهات، می‌تواند به اصلاح و بازپروری افراد کمک کند.

خلق شب و روز: حتی خلقت شب و روز که موجب آسودگی و تلاش بشر می‌شود (غافر/ ۶۱) از فضل الهی است. این نشان می‌دهد که تمامی بسترهای رفاه و آسایش، از عنایات الهی سرچشمه می‌گیرد و حکمرانان باید در فراهم آوردن این بسترها کوشا باشند.

توفیق در جهاد و پیروزی: ورود به جهاد در راه خدا و پیروزی در آن، از جلوه‌های فضل الهی است (مائده/۵۴؛ نساء/ ۷۳). این به معنای حمایت الهی از حکمرانی‌ای است که در مسیر حق و عدالت گام برمی‌دارد.

سرچشمه دارایی‌ها و قدرت: فضل الهی سرچشمه دارایی‌های انسان است (نساء/ ۳۷؛ نمل/ ۱۶) حکمرانان باید از قدرت و ثروت در جهت خدمت به مردم و با نیت خیر استفاده کنند.

قدرت تشخیص حق از باطل (بصیرت): دستیابی به بصیرت و قدرت تشخیص حق از باطل در میان فتنه‌ها، از فضل الهی بر تقواپیشگان است (انفال/ ۲۹؛ حدید/

۲۸، ۲۹). حکمرانان باید باتقوا، بصیرت لازم برای اداره جامعه را کسب کنند.
بخشش گناهان، سرافرازی و تواضع: پوشاندن گناهان (انفال/ ۲۹)، غنا و بی‌نیازی (توبه/ ۲۸، ۲۹)، مقام متواضعان در برابر مؤمنان و سرافرازی در برابر کافران (مائده/ ۵۴) و بهره‌مندی از حکمت الهی (نساء/ ۱۱۳ و جمعه/ ۲، ۴) همگی از آثار فضل الهی هستند. این ویژگی‌ها برای یک حکمران، الزامی است. حکمران وظیفه دارد با سعه‌صدر و رأفت، گناهان و عیوب مؤمنان را پوشانده و با حفظ استقلال مالی و روحی، از وابستگی و فساد دوری کند؛ در برابر مردم مؤمن متواضع و فروتن باشد، اما در مقابل دشمنان بااقتدار بایستد و همواره از حکمت الهی برای تصمیم‌گیری‌های درست و هدایت جامعه به‌سوی سعادت بهره گیرد؛ چراکه این صفات، لازمه برقراری عدالت و حفظ منافع جامعه اسلامی است (منصوری،۱۳۹۹: ۵).

ج) معیت و همراهی با مؤمنان در دنیا و آخرت

حکمرانی مؤثر و پایدار، همواره نیازمند پشتوانه‌ای محکم از ارزش‌ها و اصولی است که راهنمای تصمیم‌گیریان و مجریان آن باشند. در دیدگاه اسلامی، قرار گرفتن در زمره مؤمنان و اعتصام به حبل‌الله، نه‌تنها ضامن سعادت فردی حاکمان است، بلکه اساس حکمرانی عادلانه، پویا و مردم‌مدار را تشکیل می‌دهد. این مفهوم، ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد که بیانگر همراهی و معیت الهی با کسانی است که دین خود را برای خدا خالص می‌کنند.
قرآن کریم به زیبایی این حقیقت را بیان می‌دارد: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» (نسا/ ۱۴۶). این آیه، پس از بحث پیرامون منافقان و جایگاه اسف‌بار آنان، راه رهایی و پیوستن به جمع مؤمنان را در توبه، اصلاح عمل، تمسک به خدا و اخلاص در دین معرفی می‌کند. اعتصام به خداوند و اصلاح در قول و فعل نیز، شرط اساسی پذیرش توبه و قرار گرفتن در پناه اوست. حکمرانی‌ای که بر پایه چنین ایمانی استوار باشد، از فساد و انحراف مصون خواهد ماند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴: ۵/ ۲۴۴؛ قرطبی، ۱۴۰۵ ق: ۵/ ۴۲۶)؛ بنابراین اعتماد و چنگ زدن به ریسمان الهی، سبب قرار گرفتن فرد در زمره مؤمنان واقعی می‌شود. این «معیت با مؤمنان» در حکمرانی، به معنای بهره‌مندی از خرد جمعی، مشورت با صالحان و پیشبرد امور بر اساس موازین الهی است. حاکم مؤمن، به دلیل اتصال عمیق به مبدأ هستی، خود را مسئول در برابر خدا و مردم می‌داند و همین مسئولیت‌پذیری، او را به سمت عدالت، انصاف و خدمت‌گزاری سوق می‌دهد. او می‌داند که پاداش عظیم خداوند، نصیب مؤمنان راستین است و همین انگیزه، او را از هرگونه سوءاستفاده از قدرت بازمی‌دارد.

د) مصونیت از ارتداد

در نظام حکمرانی اسلامی، ثبات اعتقادی و مصونیت جامعه از انحراف، از بنیان‌های اصلی مشروعیت و پایداری ساختار قدرت است. قرآن کریم، «اعتصام به خداوند» را نه‌تنها ضامن هدایت فردی، بلکه شرط بنیادین سلامت و استواری نهاد حکمرانی معرفی می‌کند؛ زیرا تنها در پرتو تمسک به ریسمان الهی است که فرد و جامعه از ارتداد، تفرقه و سقوط ارزشی محفوظ می‌ماند. قرآن کریم، در آیه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ» (آل عمران/۱۰۰) به مؤمنان هشدار می‌دهد که پیروی از اهل کتابی که قصد فتنه‌انگیزی و ایجاد شک و تردید در ایمان آنان را دارند، می‌تواند به ارتداد آنان منجر شود. درواقع، این آیه بر اهمیت حفظ هوشیاری و عدم پیروی کورکورانه از دیگران، به‌ویژه در مسائل دینی و اعتقادی تأکید دارد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱/ ۵۷۲) تأکید بر «کافر شدن» در گزاره «يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ» برای نشان دادن عمق خسارت است. چراکه این گروه در نعمت بزرگی به نام «ایمان» و وحدت اسلامی بودند؛ بازگشت به کفر به معنای از دست دادن آن نعمت عظیم الهی و کرامت اسلامی بود که خداوند به‌واسطه اسلام به آن‌ها عطا کرده بود. بیان این حالت، اهمیت و بزرگی نعمتی که در آستانه از دست دادنش بودند را روشن‌تر می‌سازد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۳: ۱۷۱).

همچنین آیه «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران/۱۰۱) بیانگر این حقیقت است که باوجود آیات الهی و حضور پیامبر (ص) در میان مؤمنان، هیچ حجتی برای بازگشت به جاهلیت و ارتداد وجود ندارد (طبری، ۱۴۲۰: ۵/ ۶۳۳).

از عبد الله بن سنان، از امام صادق (ع) روایت‌شده است که فرمود: «هر بنده‌ای که به‌سوی چیزی که خداوند عزوجل دوست دارد، روی آورد، خداوند نیز به‌سوی آنچه او دوست دارد، روی آورد؛ و هر کس به خدا پناه برد (اعتصام کند)، خداوند او را مصون می‌دارد؛ و کسی که خداوند به او روی آورد و او را مصون بدارد، باکی ندارد اگر آسمان بر زمین بیفتد و اگر بلایی بر اهل زمین نازل شود و آن‌ها را فراگیرد، او به‌واسطه تقوا در پناه خداوند از هر بلایی خواهد بود. آیا خداوند عزوجل نمی‌فرماید: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲/ ۵۳).

این حدیث، رابطه میان «اقبال» (رو آوردن به خدا)، «اعتصام» (پناه بردن) و «عصمت» (مصونیت الهی) را توضیح می‌دهد و اعتصام را عاملی برای مصونیت کامل از بلاها و سختی‌های دنیوی در پناه تقوا معرفی می‌کند (قمی مشهدی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۸۲).

بااین‌حال، این مصونیت، مشروط به پناه بردن به خداوند و تمسک به ریسمان الهی است. بدین معنا که هرگاه حاکمان و جامعه به خدا اعتصام بورزند، از لغزش فکری، ارتداد فرهنگی و انحراف در تصمیم‌گیری‌ها در امان خواهند بود. درنتیجه، اعتصام به خداوند و تمسک به ریسمان محکم الهی، نه‌تنها ضامن پایداری حکومت و سلامت جامعه است، بلکه عامل مصونیت حاکمان و مردم از انحراف، فتنه و بازگشت به جهل دینی نیز محسوب می‌شود. بر این اساس، حاکمان با پیروی از آموزه‌های الهی و سنت پیامبر (ص) و اهل‌بیتش: می‌توانند از تصمیم‌های ظالمانه و نادرست که اساس حکمرانی را متزلزل می‌سازد، جلوگیری نمایند و روند اداره‌ی جامعه را در مسیر هدایت و رشد پایدار استمرار بخشند.

ه) تضمین هدایت با اعتصام به خدا

موضوع هدایت انسان در مسیر زندگی و رهایی از سرگشتگی‌های گمراهی، همواره یکی از محوری‌ترین دغدغه‌های الهیات و اندیشه دینی بوده است. قرآن کریم، به‌عنوان منبع اصلی هدایت، برای دستیابی به این هدف غایی، راهکاری قطعی و عملی را معرفی می‌کند که درنهایت به مفهوم «اعتصام به خدا» منتهی می‌شود؛ که در دو آیه به صراحتاً به آن پرداخته است: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (نساء/۱۷۵) و آیه شریفه: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران/۱۰۱) که در این آیه گزاره «مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ» به منزله کبرای کلی برای جمله «وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ» است؛ بنابراین، پذیرش آیات الهی و پیروی از پیامبر (ص)، از مصادیق اعتصام به خداوند است که هدایت را در پی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق: ۳۶۹/۳). همچنین گفته‌شده است: «منظور از هدایت شدن این است که به راهی روشن و راهی مستقیم و غیرکژ، (اسلام) توفیق یافته است و به‌واسطه آن به‌سوی خشنودی خداوند و به‌سوی نجات از عذاب الهی و کامیابی به بهشت او رهنمون می‌شود» (طبری، ۱۴۲۲ ق: ۶۳۳/۵)؛ بنابراین در این آیه، پذیرش آیات الهی به معنای قبول حقانیت و وحیانی بودن کلام خداوند است که از طریق پیامبر (ص) به ما رسیده است. این پذیرش صرفاً یک باور ذهنی نیست، بلکه شامل فهم عمیق، تدبر در محتوا و تصدیق درونی آن است. پیروی از پیامبر (ص) نیز به معنای عمل کردن به دستورات، اقتدا به سیره و اخلاق ایشان و درک جایگاه هدایتگری ایشان است. این دو، در کنار هم نمود عملی «اعتصام به خداوند» هستند؛ یعنی انسان با گرویدن به پیام الهی و الگو گرفتن از فرستاده الهی، درواقع

به ریسمان محکم الهی چنگ زده است. این چنگ زدن، فرد را از سرگردانی و انحراف در مسیر زندگی بازمی‌دارد، زیرا هم منبع هدایت (آیات الهی) را در اختیار دارد و هم راهنمای عملی (پیامبر) را و این خود تضمین‌کننده هدایت به صراط مستقیم است.

در حکمرانی اسلامی نیز، اعتصام به خداوند به معنای اتخاذ مبانی، قوانین و اهداف الهی به‌عنوان تنها مرجع و تکیه‌گاه در تمامی شئون حکومت است؛ که ضامن بقا و هدایت ساختارهای اجتماعی و حکومتی است. این امر شامل قانون‌گذاری، اجرا، قضاوت و سیاست‌گذاری خارجی می‌شود. اگر حکومت‌ها از غیر خدا استمداد جویند یا قوانین بشری غیر مستند به وحی را اصل قرار دهند، مصداق «تولی» به طاغوت و خروج از دایره اعتصام تلقی می‌شود.

در خصوص اینکه منظور از صراط مستقیم چیست؟ اغلب مفسران (دسته اول)، صراط مستقیم را مترادف با دین اسلام به‌عنوان یک نظام اعتقادی و عملی می‌دانند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/ ۱۸) درحالی‌که گروهی دیگر آن را به هادیان الهی (پیامبر و امام یا قرآن) به‌عنوان سند نهایی هدایت محدود می‌کنند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۱/ ۵۱) دسته سوم نیز بر جنبه‌های سلوکی و غایت‌شناختی صراط تأکید دارد (سعدی، ۱۴۰۸: ۳۶؛ شیبانی، ۱۴۱۳، ۱/ ۷۶؛ جرجانی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۴). این تنوع نشان می‌دهد که صراط مستقیم یک مفهوم چندوجهی است که هم شامل باور صحیح (دین)، هم منبع صحیح (قرآن و امام) و هم عمل صحیح (دفاع از حق و راه بهشت) می‌شود؛ بنابراین حکمرانی اسلامی پایدار و هدایت‌یافته، مستلزم آن است که حاکمان و مردم اعتصام به خدا را به‌عنوان اصلی‌ترین استراتژی حکمرانی بپذیرند تا از مسیر مستقیم اسلام منحرف نشوند و هدایت مستمر الهی را در قالب رحمت و فضل دریافت کنند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اعتصام به خداوند، نه‌تنها یک تکلیف فردی، بلکه یک راهبرد جامع و عملیاتی در پارادایم‌های حکمرانی اسلامی است و فریقین در تفسیر مفهوم اعتصام، دارای دیدگاه‌های همگرا و یکپارچه هستند. عوامل مختلفی مانند عدم ایمان و معرفت نسبت به خداوند، سوءظن به خدا، لجاجت، افراط در حس‌گرایی و عقل‌گرایی و اعتماد به غیر در عدم اهتمام به اعتصام نقش دارند. با اتخاذ راهکارهای مناسب و بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، می‌توان به تقویت اهتمام به اعتصام و کاهش چالش‌های ناشی از فقدان آن پرداخت؛ تا از ثمرات اعتصام در حکمرانی نیز بهره برد. این ثمرات بر اساس

آیات قرآن کریم شامل: رحمت خداوند، تجلی احسان و بخشش الهی، معیت و همراهی با مؤمنان در دنیا و آخرت، مصونیت از ارتداد در برابر تهدیدات داخلی و خارجی، هدایت به صراط مستقیم می‌باشند؛ بنابراین، با تمسک به خداوند و عمل به دستورات الهی، می‌توان از انحراف و فساد در حکمرانی جلوگیری کرد و زمینه را برای توسعه و پیشرفت جامعه فراهم نمود. لذا اعتصام به خداوند، یک ضرورت سیاسی برای بقا، سلامت و کارآمدی دولت‌های اسلامی محسوب می‌شود و لازم است به‌عنوان یک پارادایم فکری و اجرایی در تمامی سطوح حکمرانی مورد اهتمام جدی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.
نهج‌البلاغه.
آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۳): «فرهنگ معاصر عربی-فارسی»، تهران: نشر نی، چاپ شانزدهم.
ابن عاشور، محمدطاهر (۱۹۸٤): «التحریر و التنویر من التفسیر»، بیروت: فرهنگ نشر نو.
ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ ق): «معجم مقاییس اللغه»، بیروت: دارالفکر.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱٤۱۲): «تفسیر ابن‌کثیر»، بیروت: دار المعرفة.
ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱٤ ق): «لسان العرب»، بیروت: صادر، چاپ سوم.
ثعلبی، احمد بن محمد (۱٤۲۲): «الکشف والبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۶): «تفسیر گازر: جلاء الاذهان و جلاء الاحزان»، عزیز الله عطاردی قوچانی و جلال‌الدین محدث، تهران: بی‌نا.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «توحید در قرآن»، قم: اسرا، چاپ اول.
حسینی، اعظم السادات (۱۳۸۷): «سوء ظن و حسن ظن به خدا و خلق»، قم: انتشارات جامعه القرآن الکریم، چاپ اول.
حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی‌تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دارالفکر.
حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳): «مقام عقل»، قم: دلیل ما.
خمینی، روح الله، (۱۳۸۹)، صحیفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
راغب اصفهانی، حسین بن‌محمد (۱٤۱۲ ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالشامیه.
رضایی، حسن (۱۳۹۷): «طراحی و تبیین مؤلفه‌ها و شاخص‌های اساسی حکمرانی اسلامی»، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهور.
زمخشری، محمود (۱٤۰۷ ق)، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
زیباکلام، سعید، (۱۳۸۲): «علم شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، روش شناسی علوم انسانی، دوره ۹، ۱۰-۲۸.
سعدی، عبدالرحمن (۱٤۰۸ ق)، «تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان»، عبدالله بن عبدالعزیز ابن عقیل و محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
سمرقندی، نصر بن محمد (۱٤۱٦): «تفسیر السمرقندی: بحرالعلوم»، عمر عمروی، بیروت: دار الفکر.
شافعی پور، ایوب (۱۳۹٦): «بررسی واژه اعتصام در تفاسیر فریقین و نقش آن در ایجاد وحدت و نفی تفرقه»، نشریه تفسیر متون وحیانی، دوره ۱، ۷۱-۸۹.
شمس، لیلا (۱٤۰۲): «حکمرانی عمومی: چالش‌ها و مسائل»، توسعه علوم انسانی، دوره ٤،۱۵۷-۱۷٤.
شوکانی، محمدبن علی (۱٤۱٤ ق)، «فتح القدیر»، بیروت: دارابن کثیر، چاپ اول.
شیبانی، محمد بن حسن (۱٤۱۳ ق)، «نهج البیان عن کشف معانی القرآن»، حسین درگاهی، قم: نشر الهادی.
شیعه زاده، الهه (۱۳۹۱): «بازنمایی شاخص‌های توکل: مدخلی بر تصمیم‌گیری حکیمانه»، اسلام و مدیریت،۱۳۹۱، دوره ۱، ۷۱-۹۲.
صادقی تهرانی، محمد (۱٤۰٦ ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن»، بیروت: فرهنگ اسلامی.
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، «المیزان فی تفسیرالقرآن»، قم: دفتر موسسه اسماعیلیان، چاپ پنجم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱٤۱۲ ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه.
طبری، محمدبن جریر (۱٤۲۲ ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)»، قاهره: هجر، چاپ اول.
طوسی، محمدبن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
عبداللهی، عبدالحسین (۱۳۸٤): «روانشناسی تصمیم گیری: تأثیر پیگیری اطلاعات بی فایده و غیر

ابزاری بر انتخاب و تصمیم گیری»، تازه‌های علوم شناختی، دوره ۷، ۳۹-۴۸.
عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰): «تفسیر العیاشی»، هاشم رسولی. بیروت: مکتبة العلمیة الاسلامیة.
فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیرالکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «العین»، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، مکتبه الهلال.
فرهادی، محمد و برخورداری، زینب (۱۳۹۲): «نسبت ارزش‌های سازمانی و اخلاق سازمانی»، فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق، دوره ٦، ۷۷-۹۲.
فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «تفسیر من وحی القرآن»، بیروت: دار الملاک للطباعة و النشر، چاپ دوم.
قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، «تفسیر نور»، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، چاپ یازدهم.
قرشی بنابی، سید علی اکبر (۱۳۷۵)، «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت، چاپ دوم.
قرطبی، شمس الدین (۱۴۰۵)، «تفسیر القرطبی»، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳٦٦): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
کوهن، تامس (۱۳۸۹): «ساختار انقلاب‌های علمی»، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
کافی، مجید (۱۳۹۵): «هدف علم در پارادایم اسلامی علوم انسانی»، اسلام و علوم اجتماعی، دوره ۸، ٦۱-۸۲.
کریم زاده میبدی، علی (۱۳۷۹): «تصمیم گیری از دیدگاه امام خمینی»، مصباح، دوره ۹، ۲۱-۳۳ .
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «کافی»، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۲۱ ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام »، بیروت: دار التعارف للمطبوعات..
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳): «جایگاه اعتصام به خدا در کلام امام سجاد ۷»، نشریه معرفت، دوره ۲۳،۵-۱۰.
مصطفوی، حسن (۱۳٦۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشرکتاب
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳٦٦): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
منصوری، خلیل (۱۳۹۹): «فضل الهی و راه‌های بهره‌مندی از آن»، https://www.samamos.com
مهرآبادی، حامد و قاصد نظامیان، جواد (۱۴۰۰): «نقش علم و تخصص در حکمرانی خوب از منظر قرآن»، مقالات اولین همایش ملی حکمرانی اسلامی، ٤-۱۰.
نراقی، احمد بن محمدمهدی (۱۳۷۸)، «معراج السعاده»، قم: هجرت، چاپ ششم.
نصیری، منصور و ناصری، ذوالفقار (۱۳۹٦): «پارادایم‌های الهیاتی ومسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس»، فلسفه و الاهیات، دوره ۲۲، ۱۹۱-۱٦۵.
هداوند، مهدی (۱۳۸٤): «حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر»، حقوق اساسی، دوره ۲،۵۱-۸٦.
Farazmand, Ali (2004), "Sound governance: policy and administrative innovations", Praeger Publishers, Westport, Conn.

References

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balagha.

Azarnush, Azartash (1393): "Farhang-e Moaser-e Arabi-Farsi", Tehran: Nashr-e Ney, 16th edition.

Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1984): "Al-Tahrir wa al-Tanwir min al-Tafsir", Beirut: Farhang Nashr-e Now.

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

Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1412 AH): "Tafsir Ibn Kathir", Beirut: Dar al-Ma'rifa.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Sader, 3rd edition.

Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Jorjani, Hossein ibn Hasan (1376): "Tafsir Gazar: Jala' al-Adhhan wa Jala' al-Ahzan", edited by Azizullah 'Ataridi Quchani and Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: n.p.

Javadi Amoli, Abdollah (1383): "Tawhid dar Qur'an", Qom: Esra, 1st edition.

Hosseini, Azam al-Sadat (1387): "Su' Zan va Husn Zan be Khoda va Khalq", Qom: Jami'at al-Qur'an al-Karim Publications, 1st edition.

Haqqi, Isma'il ibn Mustafa (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fikr.

Hakimi, Mohammad Reza (1383): "Maqam-e 'Aql", Qom: Dalil-e Ma.

Khomeini, Ruhollah (1389): "Sahifeh-ye Imam Khomeini", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 5th edition.

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shamiya.

Rezaei, Hasan (1397): "Tarahi va Tabyin-e Moallafe-ha va Shakheh-haye Asasi-ye Hokmrani-ye Eslami", Tehran: Center for Strategic Studies of the Presidency.

Zamakhshari, Mahmud (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 3rd edition.

Zibakalam, Saeed (1382): "'Elm-shenasi-ye Kuhn va Negah-e Gashtalti", Methodology of the Human Sciences, vol. 9, 10-28.

Sa'di, 'Abd al-Rahman (1408 AH): "Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan", edited by Abdullah ibn 'Abd al-'Aziz Ibn 'Aqil and Muhammad 'Abd al-Rahman Mur'ashli, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Samarqandi, Nasr ibn Muhammad (1416 AH): "Tafsir al-Samarqandi: Bahr al-'Ulum", edited by 'Umar 'Umrawi, Beirut: Dar al-Fikr.

Shafi'ipur, Ayyub (1396): "Barrasi-ye Vajheh-e I'tisam dar Tafasir-e Fariqayn va Naqsh-e An dar Ijad-e Wahdat va Nafy-e Tafriqa", Journal of Tafsir of Revelatory Texts, vol. 1, 71-89.

Shams, Leila (1402): "Hokmrani-ye 'Omumi: Chalesh-ha va Mas'aleh", Tose'eh-ye 'Ulum-e Ensaani, vol. 4, 157-174.

Shawkani, Muhammad ibn 'Ali (1414 AH): "Fath al-Qadir", Beirut: Dar Ibn Kathir, 1st edition.

Shaybani, Muhammad ibn Hasan (1413 AH): "Nahj al-Bayan 'an Kashf Ma'ani al-Qur'an", edited by Hossein Dargahi, Qom: Nashr al-Hadi.

Shiazadeh, Elaheh (1391): "Baznama'i-ye Shakheh-haye Tawakkul: Madkhal-i bar Tasim-giri-ye Hakimaneh", Islam va Modiriyat, vol. 1, 71-92.

Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 AH): "Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an", Beirut: Farhang-e Eslami.

Tabataba'i, Muhammad Husayn (1393): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Of-

fice of the Isma‘iliyan Institute, 5th edition.
Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1412 AH): “Tafsir Jami‘ al-Jami‘”, Qom: Seminary of Qom.
Tabari, Muhammad ibn Jarir (1422 AH): “Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an (Tafsir al-Tabari)”, Cairo: Hajar, 1st edition.
Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): “Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1st edition.
Abdollahi, Abdolhossein (1384): “Ravanshenasi-ye Tasim-giri: Ta’thir-e Peygiri-ye Ettela‘at-e Bi-Fa’ida va Ghayr-e Abzari bar Entekhab va Tasim-giri”, Tazeh-ha-ye ‘Ulum-e Shenakhti, vol. 7, 39-48.
‘Ayyashi, Muhammad ibn Mas‘ud (1380): “Tafsir al-‘Ayyashi”, Hachem Rasouli, Beirut: Maktabat al-‘Ilmiyya al-Islamiyya.
Fakhr al-Razi, Muhammad ibn ‘Umar (1420 AH): “Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 3rd edition.
Farahidi, Khalil ibn Ahmad (n.d.): “Al-‘Ayn”, edited by Mahdi al-Makhzoumi and Ibrahim al-Samarra’i, Maktabat al-Hilal.
Farhadi, Muhammad and Barkhordari, Zeynab (1392): “Nesbat-e Arzesh-haye Sazemani va Akhlaq-e Sazemani”, Scientific-Research Quarterly of Ethics, vol. 6, 77-92.
Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1419 AH): “Tafsir min Wahy al-Qur’an”, Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing, 2nd edition.
Qara’ati, Mohsen (1388): “Tafsir-e Nur”, Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur’an, 11th edition.
Qorayshi Banabi, Sayyid Ali Akbar (1375): “Tafsir Ahsan al-Hadith”, Tehran: Bu‘that Foundation, 2nd edition.
Qurtubi, Shams al-Din (1405 AH): “Tafsir al-Qurtubi”, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 2nd edition.
Qomi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza (1366): “Tafsir Kanz al-Daqa’iq wa Bahr al-Ghara’ib”, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
Kuhn, Thomas (1389): “Sakhtar-e Enqelab-haye Elmi”, translated by Saeed Zi-bakalam, Tehran: SAMT.
Kafi, Majid (1395): “Hadaf-e Elm dar Paradigm-e Eslami-ye ‘Ulum-e Ensaani”, Islam va ‘Ulum-e Ejtemai, vol. 8, 61-82.
Karimizadeh Meybodi, Ali (1379): “Tasim-giri az Didgah-e Imam Khomeini”, Mesbah, vol. 9, 21-33.
Kulayni, Muhammad ibn Ya‘qub (1407 AH): “Al-Kafi”, edited by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 4th edition.
Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi (1421 AH): “Bihar al-Anwar al-Jami‘a li-Durar Akhbar al-A’imma al-Athar (peace be upon them)”, Beirut: Dar al-Ta‘aruf lil-Matbu‘at.
Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1393): “Jaygah-e I‘tisam be Khoda dar Kalam-e Imam Sajjad (peace be upon him)”, Ma‘rifat Journal, vol. 23, 5-10.
Mostafavi, Hasan (1360): “Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur’an al-Karim”, Tehran: Translation and Book Publishing Company.
Makarem Shirazi, Nasser et al. (1366): “Tafsir-e Namuneh”, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
Mansouri, Khalil (1399): “Fazl-e Elahi va Rah-haye Bahremandi az An”, available at: https://www.samamos.com
Mehrabadi, Hamid and Qased Nazmiyan, Javad (1400): “Naqsh-e Elm va Takhasos dar Hokmrani-ye Khub az Manzar-e Qur’an”, Papers of the First National Conference on Islamic Governance, 4-10.

Naraghi, Ahmad ibn Muhammad Mahdi (1378): “Mi‘raj al-Sa‘adah”, Qom: Hojrat, 6th edition.
Nasiri, Mansur and Nasiri, Zolfaqar (1396): “Paradigm-haye Elahiati va Mas’aleh-ye Shar; ba Ta’kid bar Ara’-ye Brian Davis”, Philosophy and Theology, vol. 22, 165-191.
Hedavand, Mehdi (1384): “Hokmrani-ye Khub, Towse‘eh va Huquq-e Bashar”, Constitutional Law, vol. 2, 51-86.
Farazmand, Ali (2004): “Sound Governance: Policy and Administrative Innovations”, Praeger Publishers, Westport, Conn.

ISSN:2476-5317





Iranian Scientific Association of Quran and the evolution of sciences



University of Quranic Sciences and Education
Two Quartery Journals Compurativ Studies

Comparative Interpretation Studies

Bi Quarterly Scientific-specialized

Tenth Year, Second number, Consecutive No. 20 — Autumn & Winter 2025-2026

◆ **A Comparative Study of the Structure and Narrative Elements of the Story of Adam and Satan in Surahs Ṣād and Ṭāhā**
Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini

◆ **A Comparative Study of the Hermeneutical Foundations, Sources, and Orientations of Muhammad Husayn Tabataba'i and Muhammad Husayn Fadlallah**
Mohsen Qasempour Ravandi ; Hanan Amidi

◆ **A Critique and Analysis of John Burton's Erroneous Citations of Quranic Verses in Proving the Abrogation of Ruling and Recitation from the Perspective of Shia and Sunni Exegetes**
Nafiseh Zarei ; Hassan Rezaee Haftador

◆ **A Comparative Analysis of the Divine Sunnah of the Triumph of Truth over Falsehood in Tafsir al-Mizan and the Exegetical Works of Ayatollah Khamenei**
Mohammad Yousefalitabar ; Hassan Panahi ; Amir Mohsen Erfan ; Seyyed Mohammad Sadeq Mousavi Nasab

◆ **Investigating the Issue of Men's Nushūz (Marital Discord) in Verse 128 of Surah An-Nisā, Centered on a Comparative Study of the Exegetical Views of Ayatollah Javadi Amoli and Allameh Tabarsi**
Seyed Mohammad Hossein Miri ; Somayeh Jafari Kalhoroudi ; Mozhdeh Jamalipour

◆ **A Comparative Critique of the Story of Prophet Job (PBUH) in the Old Testament and the Holy Qur'an: With an Emphasis on the Exegetical Narrations of Both Sects (Fariqayn)**
Somayyeh Khalili Ashtiani

◆ **A Comparative Analysis of the Psychological Reading of Quranic Verses in Karen Armstrong's Hermeneutics and Islamic Theological Exegesis**
Baqer Riahi-Mehr

◆ **A Comparative Study of Declarative Revelation in the Perspectives of Allameh Tabataba'i and Mahmoud Abu Rayyah**
Mahdi Hayati

◆ **The Role of Political Hypocrisy in Deviating the Path of Succession to the Holy Prophet (PBUH) Based on the Exegeses of the Two Sects (With a Focus on Surah At-Tawbah)**
Mohammad Javad Dashti ; Ehsan Ebrahimi

◆ **A Re-evaluation of the Comparative Interpretation of the Verses of Al-A'raf with an Emphasis on the Method of Presentation and the Rules of Preference**
Mohammad Hadi Mansouri ; Mehdi Mashayekhi

◆ **An Analysis of the Fruits of 'Adhering to God' (I'tiṣām bi-Allāh) in the Paradigm of Islamic Governance in Light of the Perspectives of the Two Schools of Thought (Fariqayn)**
Mehdi Alizadeh ; Isa Eisazadeh ; Elham Heydarpour