



دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

گروه علوم قرآن و حدیث

شاپا ۸۳۳۳-۳۰۶۰

دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

- ۱۳ بررسی پیشینه استشهدات به آیهٔ ابتلای ابراهیم (ع) در مسئلهٔ امامت
کاظم استادی
- ۴۱ بازکاوی آرای استاد معرفت و سید قطب در مورد تفسیر اجتماعی
علی کریم‌پور قراملکی، سیده معصومه شاهمیری
- ۶۹ تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن
محسن رجبی قدسی، محمدعلی لسانی فشارکی
- ۱۰۹ بررسی تفکیک دلالت آیهٔ «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی بر قوانین ارتداد ادیان
سیدمجتبی جلالی، سید عبدالله هاشمی، سید مهدی هاشمی
- ۱۴۳ تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئلهٔ اختلاف قرائات در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای
علی غفارزاده، مهدی پیچان
- ۱۷۹ وسائط تکوینی فیض از دیدگاه تفاسیر اثری
محمد شریفی، سجاد اسکندری
- ۲۱۳ نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسهٔ فرهنگی تدبر در قرآن و سیره»
مهدی کهکی، محمود کریمی
- ۲۵۱ بررسی تطبیقی اندیشهٔ تفسیری طبری و معرفت ذیل مفهوم ذنب و استغفار پیامبر اکرم (ص)
سیده فرناز اتحاد، محسن نورانی
- ۲۷۵ رویکرد انتقادی به مبانی تفسیری عروسی حویزی (تحلیل «جریان اخباری‌گری» و «قطعیت صدور روایات کتب اربعه»)
سکینه عباسی کرانی، حبیب‌الله حلیمی جلودار، محمد شریفی
- ۳۰۳ بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعهٔ موردی زکات و خمس
زهرا اکبری، صدیقه افتاده
- ۳۳۹ تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیهٔ ۵۵ سورهٔ مائده از منظر طبرسی و آلوسی
سید سجاد جعفری، رضا جمالی، مهدی ایمانی مقدم، علی اندیده
- ۳۶۱ مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی «التأویلات النجمیه»
محسن گلپایگانی، مرتضی رضازاده



سال یازدهم، جلد دوم، پیاپی ۲۲

پاییز و زمستان ۱۴۰۳





دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دانشکده الهیات

دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مدیر مسئول:

دکتر کریم علیمحمدی

(استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

سر دبیر:

دکتر صمد عبداللهی عابد

(دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

ویراستار فنی انگلیسی:

دکتر ساره اسلامی

ویراستار ادبی:

دکتر پریسا حبیبی، دکتر حسین طاهری

کارشناس اجرایی:

دکتر اکرم صالحی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آیشن کامپیوتر - مهشاد میرزا علیلو

نشانی: ۳۵ کیلومتری جاده تبریز - مراغه،

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده

الهیات، دفتر نشریات.

کد پستی: ۵۳۷۵۱۷۱۳۷۹

شماره تماس: ۰۴۱-۳۱۴۵۲۴۵۴

پست الکترونیک:

Tafsirp.asari@gmail.com/

Tafsir.P@outlook.com /

quran@azaruniv.ac.ir

آدرس وبگاه نشریه:

quran.azaruniv.ac.ir



نشریه تفسیر پژوهی

اثری با مشارکت و

همکاری انجمن

قرآن و عهدین

ایران منتشر می شود.

و فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

اعضای هیئت تحریریه

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران	دکتر زینب السادات حسینی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران	دکتر حسن رضایی هفتادار
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر سیفعلی زاهدی فر
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر رقیه صادقی نیری
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر صمد عبداللهی عابد
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)	دکتر سیدضیالالدین علیاناسب
استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	دکتر عبدالاحد غیبی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی	دکتر محمد مولوی
امام خمینی (ره) قزوین	
استاد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه	دکتر محمدجواد اسکندرلو
استاد فقه و اصول پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر علی اکبر بابایی
استاد علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	دکتر سید محمود طیب حسینی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی

استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	دکتر محمدتقی دباری بیدگلی
استاد تاریخ اسلام دانشگاه کوفه	دکتر عمار عبودی محمدحسین نصار
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)	دکتر محمود کریمی
استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	دکتر سیدرضا مؤدب
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بابل	دکتر محمدهادی یدالله پور

مشاوران علمی این شماره

دکتر کریم علیمحمدی	دکتر علی تمسکی بیدگلی	دکتر نورالدین زندیه
دکتر عیسی مسترحمی	دکتر زینب السادات حسینی	دکتر مرتضی سازجینی
دکتر داود معماری	دکتر حبیب الله حلیمی	دکتر محمد مهدی شاهمرادی فریدونی
دکتر محسن نورائی	دکتر فرزاد دهقانی	دکتر اکرم صالحی
دکتر محمدهادی یدالله پور	دکتر محمدباقر ریاحی مهر	دکتر صمد عبداللهی عابد
	دکتر سیفعلی زاهدی فر	دکتر سیدضیالالدین علیاناسب

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقالات

نشریه تفسیر پژوهی اثری با هدف تعمیق و گسترش مطالعات تفسیری از مقالاتی با مضامین تفسیر فقهی، کلامی، موضوعی، شیعی، اهل سنت، تطبیقی، اجتماعی، سیاسی، تربیتی و مفردات پژوهی استقبال می‌کند. در هر شماره امکان چاپ یک مقاله در روش تفسیری نیز مقدور می‌باشد.

اهداف و چشم‌انداز

قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم اسلام (ص) همواره در طول تاریخ پس از نزول، الهام‌بخش انسان‌ها بوده است. رمز جاودانگی کتاب الهی در قابلیت بازخوانی و تفسیر مجدد در هر زمان است؛ چرا که زیبایی‌های آن کهنه نمی‌شود و شگفتی‌های آن پایان نمی‌پذیرد.

یکی از موضوعاتی که در تفسیر قرآن، مورد اهتمام بوده و هست، تفسیر آن بر اساس داده‌های قرآنی و حدیثی و کلام معصومین (ص)، و صحابه و تابعین از دیدگاه اهل سنت می‌باشد. در کنار بررسی نیاز امروزی بشر به استفاده از تعالیم و حیانی، بهره‌گیری از کلام الهی در تفسیر قرآن، و استفاده از کلام معصومین و برجستگان دینی ضروری است؛ چرا که آن‌ها اساس و بنای اول فهم قرآن را پایه‌ریزی کرده‌اند و استفاده از کلام آنان، راه را برای جویندگان تعالیم قرآن هموارتر و مطمئن‌تر می‌نماید. بدین جهت دوفصلنامه علمی "تفسیر پژوهی اثری" با رویکرد جدید روایی از مقالات در خصوص روایات منقول از معصومین (ع) ذیل آیات و همچنین روش‌های تفسیری آن‌ها و ... استقبال می‌نماید.

چشم‌انداز دوفصلنامه

چشم‌انداز دوفصلنامه "تفسیر پژوهی اثری" را می‌توان در موارد زیر، عنوان نمود:

۱. پژوهش در تفاسیر روایی شیعه:

الف- روش‌شناسی تفاسیر روایی محض شیعه؛

- ب- بررسی مبانی تفاسیر روایی محض شیعه؛
 - ج- ارزیابی روایات تفاسیر روایی محض شیعه؛
 - د- روش‌شناسی تفاسیر روایی غیرمحض همراه با استفاده‌های عقلی شیعه؛
 - ه- بررسی مبانی تفاسیر روایی غیرمحض؛
 - و- ارزیابی روایات تفاسیر روایی غیرمحض شیعه؛
 - ز- روش‌شناسی تفاسیر جامع در استفاده از روایات در تفسیر؛
 - ح- بررسی مبانی مفسران جامع شیعه در استفاده از روایات؛
 - ط- نقد و بررسی استفاده مفسران جامع شیعه از روایات؛
 - ی- رابطه عقل و نقل در تفاسیر روایی محض؛
 - ک- رابطه عقل و نقل در تفاسیر روایی غیرمحض؛
 - ل- استفاده مفسران روایی محض و غیرمحض از قرآن در تفسیر؛
 - م- جایگاه اقوال صحابه و تابعین در تفسیر در تفاسیر روایی محض و غیرمحض؛
 - ن- جایگاه عقل و اجتهاد در تفاسیر روایی محض و غیرمحض؛
 - س- تفسیر موضوعی در تفاسیر روایی محض و غیرمحض شیعه؛
- و ...

۲. پژوهش در تفاسیر روایی اهل سنت:

- الف. روش‌شناسی تفاسیر روایی محض اهل سنت؛ ب. بررسی مبانی؛ ج. ...
- مقاله ارسالی باید شرایط زیر را دارا باشد:

شرایط علمی مقاله:

۱. مقاله حاصل از پژوهش نویسنده/ نویسندگان در زمینه تخصصی نشریه باشد؛
۲. مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد؛
۳. در نگارش مقاله باید روش پژوهش رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

نحوه بررسی مقاله:

۱. ارزیابی اولیه مقالات دریافتی توسط سردبیر، هیئت تحریریه و مدیر داخلی مجله: در صورتی که بر اساس خط‌مشی نشریه مناسب تشخیص داده شود، به منظور ارزیابی برای اساتید داور ارسال می‌شود؛

۲. داوری توسط دو نفر از اساتید متخصص و صاحب نظر در موضوع مقاله (به صورت دوسو کور) انجام می‌گیرد و پس از وصول دیدگاه‌هایشان، نتایج حاصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود؛ و در صورت نیاز به اصلاح کلی و تغییر ساختار مقاله، اصلاحات به داور سوم (به صورت نویسنده نامشخص) ارسال می‌شود؛

۳. مطابقت انجام اصلاحات و ارزیابی آنها توسط دبیر هیئت تحریریه، سردبیر یا دبیر تخصصی نشریه انجام می‌شود و در صورت کسب امتیاز کافی، برای انتشار پذیرفته می‌شود.

شیوه‌نامه نگارش مقاله:

الف. مقاله از نظر نگارش، ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت گردد؛

ب. شایسته است مقالاتی که ارسال می‌گردد در قالب زیر آماده شود:

به ترتیب عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، متن اصلی، بحث و نتیجه-گیری و فهرست منابع باشد:

- **عنوان مقاله** کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد؛

- **چکیده** حداکثر ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد؛

- **واژه‌های کلیدی** حداکثر ۴ تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند، باشند؛

- **متن اصلی** مشتمل بر مقدمه، بیان مسئله، اهداف، ماهیت و چگونگی پژوهش و زمینه‌های قبلی پژوهش و یافته‌های پژوهش باشد؛

- **فهرست منابع:** منابع مورد استفاده، جداگانه و به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده، با اطلاعات کامل کتاب شناختی و با رعایت نشانه‌گذاری (به شکل زیر) تنظیم شود:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، (نام مصحح یا مترجم در صورتی که اثر، ترجمه یا تصحیح باشد)، محل نشر، ناشر، شماره‌ی چاپ.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، «نام کامل مقاله»، نام مجله/مجموعه، شماره‌ی مجله یا مجموعه، محل نشر، شماره صفحات.
 - اثر ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، نام مترجم، شماره‌ی چاپ، محل نشر، ناشر.
 - وب‌گاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، عنوان مقاله و یا اثر مورد استفاده، نشانی وب‌گاه اینترنتی.
- ج. حروف چینی مقاله:**
- حجم مقاله حداکثر از ۲۰ صفحه تایپ‌شده در قطع (۱۹×۱۲)، ۲۴ سطری تجاوز نکند؛
 - متن اصلی مقاله با قلم B badr با اندازه ۱۳، چکیده، پی‌نوشت، ارجاعات و منابع نیز با ۱۱ قید شود؛ شایان ذکر است که قلم مربوط به آیات و روایات که به زبان عربی است، حتماً با قلم B badr با اندازه ۱۳ Bold نوشته شود؛
 - دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای نوشتار و معیار اصل وصل و فصل واژه‌ها قرار گیرد؛
 - بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد، بدیهی است مقاله با صفحه ۱- که به مقدمه اختصاص دارد- شروع می‌گردد؛
 - پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید؛
- شرایط پذیرش اولیه مقاله و قوانین:**
۱. حتماً لازم است در کنار فایل اصلی مقاله، دو فرم **تعهدنامه اخلاقی** و **تعارض منافع** نویسنده/ نویسنده‌ها ارسال شود؛ ملاک نگارش نام نویسندگان، اسامی ثبت شده در فرم **تعهدنامه** است؛
 ۲. در صفحه‌ای جداگانه نام و نام‌خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت/ تحصیل، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده مسئول

و همچنین سایر نویسنده‌های همکار هم به صورت فارسی و هم به صورت انگلیسی
قید گردد؛

۳. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده و واژه‌های کلیدی مقاله در یک صفحه مجزا
ضمیمه شود؛

۴. مقاله فرستاده شده بایستی قبلاً منتشر نشده باشد؛ همچنین ضروری است
تا زمانی که فرآیند رد یا پذیرش مقاله در نشریه تفسیر پژوهی اثری طی نشده باشد
به نشریه دیگری ارسال نشود؛

۵. نویسنده‌ها می‌توانند آثار علمی خود را تنها از طریق وبگاه اختصاصی نشریه
تفسیر پژوهی اثری به آدرس quran.azaruniv.ac.ir ارسال نمایند.

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

۷. نشریه در ویراستاری ادبی مندرجات مقاله‌ها آزاد است؛

۸. مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده/نویسنده‌ها آن‌ها است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳	بررسی پیشینه استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت کاظم استادی
۴۱	بازکاوی آرای استاد معرفت و سید قطب در مورد تفسیر اجتماعی علی کریم‌پور قراملکی، سیده معصومه شاهمیری
۶۹	تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن محسن رجیبی قدسی، محمدعلی لسانی فشارکی
۱۰۹	بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی بر قوانین ارتداد ادیان سیدمجتبی جلالی، سید عبدالله هاشمی، سید مهدی هاشمی
۱۴۷	تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف قرائات در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای علی غفارزاده، مهدی پیچان
۱۷۹	وسائط تکوینی فیض از دیدگاه تفاسیر اثری محمد شریفی، سجاد اسکندری
۲۱۳	نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» مهدی کهکی، محمود کریمی
۲۵۱	بررسی تطبیقی اندیشه تفسیری طبری و معرفت ذیل مفهوم ذنب و استغفار پیامبراکرم (ص) سیده فرناز اتحاد، محسن نورائی

- رویکرد انتقادی به مبانی تفسیری عروسی حویزی (تحلیل «جریان اخباری‌گری» و «قطعیّت صدور روایات کُتب اربعه») ۲۷۵
- سکینه عباسی کرانی، حبیب‌الله حلیمی جلودار، محمد شریفی
- بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس ۳۰۳
- زهرا اکبری، صدیقه افتاده
- تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ سوره مائده
از منظر طبری و آلوسی ۳۳۹
- سید سجاد جعفری، رضا جمالی، مهدی ایمانی مقدم، علی اندیده
- مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی
«التأویلات النجمیه» ۳۶۱
- محسن گلپایگانی، مرتضی رضازاده

**Investigating the historical course and the background of
the references to the verse of Abraham's temptation (pbuh)
in the issue of Imamate***

Kazem Ostadi**

Abstract

To establish and argue the issue of Imamate and the succession of the Prophet (PBUH), both theological-historical reasons and specific verses from the Holy Qur'an are cited. One of the most significant verses related to this topic in the contemporary period is the verse concerning the affliction of Prophet Ibrahim (AS). An examination of existing writings and articles on this verse reveals that the perspectives of some contemporary Shiite thinkers encompass approximately fourteen theological propositions. However, interpretations of this verse are marked by significant controversy. Therefore, it is essential to discuss and analyze the importance of this verse regarding Prophet Ibrahim's (AS) affliction regarding the issue of Imamate. This involves clarifying the historical development of references to this verse, particularly identifying which Shiite sources first discussed it in the context of Imamate, in which centuries, and tracing the evolution of these arguments over time. In this research, various Shiite sources were studied using a library-based methodology, revealing that referencing this verse to prove the Imamate is relatively recent and innovative. Over time, especially with the emergence of sectarian and theological disputes during the Middle Ages, references to this verse in the context of Imamate became increasingly diverse and multifaceted. In other words, early Shiite scholars and thinkers did not assign specific Imamite interpretations to this verse.

Keywords: Imamate, Imamate in the Qur'an, Imamate verse, Prophethood and Caliphate, Succession of the Prophet (PBUH).

* Received: 2024-04-24 Revised: 2024-07-24 Accepted: 2024-08-19

** Ms in Quranic and Hadith Sciences of University of Quran and Hadith: Manuscript Researcher and Researcher of Islamic Studies, Qom, Iran. Email: Kazemostadi@gmail.com



بررسی پیشینه استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم (ع) در مسئله امامت*

کاظم استادی**

چکیده

برای اثبات و استدلال در مسئله امامت و جانشینی پیامبر(ص)، به دلایل کلامی - تاریخی، و نیز برخی از آیات قرآن کریم استشهد می‌شود؛ یکی از مهم‌ترین آیات استدلال‌شده پیرامون این مسئله در دوره معاصر، استناد به آیه ابتلای حضرت ابراهیم(ع) است. همچنین، با بررسی نوشته‌های کوتاه یا مقالات مستقل پیرامون این آیه، مشخص می‌شود که مجموع نکات و برداشتهای برخی از اندیشمندان شیعی معاصر از این آیه، حدود چهارده گزاره کلامی است. البته تفاسیر و تأویل‌های این آیه، منجر به مناقشات متعددی نیز شده است. بنابراین، مهم است که قبل از نقد و بررسی دلالت آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسائل امامت، مسائلی همچون «سیر تاریخی استشهدات به آیه ابتلاء» مشخص گردند، تا دانسته شود که اولین استشهدات به این آیه در مسئله امامت، در کدام یک از منابع شیعی و در چه قرن‌های رخ داده و سابقه این استدلال‌ها چگونه هستند؟ در پژوهش حاضر به روش بررسی کتابخانه‌ای، منابع مختلف شیعی مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که استناد به آیه ابتلای حضرت ابراهیم(ع) برای اثبات مسئله امامت، وضعیتی «پسینی» و جدید دارد؛ به این معنی که با گذشت زمان و ظهور مجادلات فرقه‌ای و مذهبی اسلامی شیعه و عامه در قرون میانی و متأخر، استشهدات به این آیه برای مسئله امامت، شکل گرفته و برجسته شده است. به عبارت دیگر، علما و اندیشمندان شیعه قرون نخستین، برداشتهای و تأویلات امامتی خاصی از آیه ابتلاء نداشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیه امامت، امامت در قرآن، نبوت و خلافت، کلام امامیه، جانشینی پیامبر(ص).

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۹
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث؛ نسخه پژوه و پژوهشگر مطالعات اسلامی. قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: Kazemostadi@gmail.com



۱- مقدمه

مطابق برخی از آموزه‌های شیعی امامیه، امامت و رهبری جامعه اسلامی و جانشینی پیامبر اکرم(ص) هم با مسائل دینی و هم با امور دنیوی مرتبط بوده است و پیامبر اکرم(ص) از ابتدای دوران رسالت خود، ضمن معرفی خلیفه خویش، به مسئله امام مسلمانان پس از وفات خود، اهتمام جدی داشته است. درجه اهمیت این مسئله به گونه‌ای است که از نظر تاریخی، مهم‌ترین مسئله‌ای که پس از پیامبر(ص) مورد بحث و گفت‌وگوی مسلمانان و مخصوصاً شیعیان قرار گرفته، مسئله امامت بوده است و هیچ یک از آموزه‌های دینی، مانند مسئله امامت مورد بحث و نزاع برخی از فرق مسلمانان واقع نشده است.

از سوی دیگر، برای اثبات مسئله امامت و جانشینی پیامبر(ص)، به دلایل کلامی، تاریخی و نیز برخی از آیات قرآن کریم استشهاد می‌شود. به عنوان نمونه، آیه ۱۲۴ سوره بقره «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، که در میان شیعیان متأخر و معاصر به آیه ابتلای ابراهیم(ع) یا آیه امامت مشهور است، یکی از مهم‌ترین آیات پیرامون مسئله امامت قلمداد می‌شود.

با بررسی نوشته‌ها و مقالات موجود پیرامون آیه ابتلا (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ۸۳ - ۱۰۹)، مشخص می‌شود که مجموع نکات و برداشت‌های برخی از اندیشمندان شیعی معاصر از آیه ابتلای حضرت ابراهیم (با حذف مکررات آنها) حدود ۱۴ گزاره کلامی است؛ که با دسته‌بندی موضوعی آنها و ایجاد یک ترتیب منطقی و طولی برای آنها، می‌توان مطالب استنادی این اندیشمندان را در سه دسته کلی ارائه داد:

الف - گزاره‌های مرتبط با اصل وجود امامت و برتری آن؛ همانند:

۱ - آیه ابتلای ابراهیم(ع)، پیرامون مسئله امامت است. ۲ - آیه ابتلای ابراهیم(ع)، دلیل اثبات وجود مسئله امامت است. ۳ - امامت غیر از نبوت و رسالت است. ۴ - مقام امام بالاتر از نبوت است.

ب - گزاره‌های مرتبط با انتخاب و گزینشی بودن امامت؛ همانند:

۱- امامت، انتصابی است نه انتخابی. ۲- پیامبران مورد آزمایش الهی قرار می‌گیرند. ۳- انتصاب، گزینش نیاز دارد. ۴- امامت بعد از مجموعه امتحانات خاصی، به کسی داده می‌شود. ۵ - منشأ امامت، وراثت نیست؛ بلکه لیاقت است. ۶ - امامت، عهد الهی میان خدا و مردم است.

ج - گزاره‌های مرتبط با صفات یا ویژگی‌های امام؛ همانند:

۱- امام و امامت، برای همه اقشار مردم است. ۲- امام، نمی‌تواند ظالم باشد. ۳- امامت به ظالمان نمی‌رسد. ۴- امام، معصوم است.

در این میان، تفسیر و تأویل آیه ابتلای ابراهیم(ع)، مناقشات متعددی را نیز به وجود آورده است؛ یعنی متکلمان و مفسران شیعه و سنی، مباحث گوناگون و متفاوتی را درباره این آیه مطرح نموده‌اند که تفسیر و دلالت آیه را مشکل و پیچیده نموده است (مثلاً، مفسران درباره واژه «کلمات» چند نظر ارائه داده‌اند. به عنوان نمونه نک: طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۳۷۷/۱-۳۷۸). بنابراین، برای پرداختن و نقد و بررسی دلالت آیه ابتلای ابراهیم در مسائل امامت، لازم است پیشاپیش، مسائلی همچون «بررسی سیر تاریخی و پیشینه استشهادات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت» پژوهش و ردیابی گردند.

۲- بیان مسئله

درباره مسئله امامت، چند رویکرد می‌توان برگزید: الف. رویکرد عقلی و فلسفی، بدون استفاده از آیات و روایات. ب. رویکرد اثری، متنی و نقلی. ج. رویکرد ترکیبی (از دو عنوان قبلی). این رویکردها، حداقل در رویکرد اثری و متنی، سه حالت مشخص دارد: ۱- مسئله مورد بحث، سابقه‌دار است و استناد به آیات قرآن پیرامون آن مسئله نیز، سابقه‌دار است. ۲- مسئله مورد بحث، جدید است. ۳- مسئله مورد بحث، سابقه‌دار است؛ اما استناد به آیات قرآن پیرامون آن مسئله، جدید هستند. به این معنی که پیش‌تر و در قرون متقدم، گفتگوها و مناقشاتی پیرامون آن مسئله صورت گرفته است؛ اما برای پشتیبانی آن از یک آیه خاص قرآن، سود نجسته‌اند؛ و استدلال به این آیه خاص، برای آن مسئله متقدم، «پسینی» و از تراوشات فکری و استدلالی اندیشمندان متأخر است.

از سوی دیگر، دو روش برای این رویکرد، قابل پیگیری است: یک. تبیین مفهوم امامت به وسیله آیات قرآن با مختصات دوره حیات پیامبر(ص). دو. تبیین مفهوم امامت به وسیله آیات قرآن با مختصات و مفاهیم ایجاد شده بعد از رحلت پیامبر(ص). با توجه به این نکات، اکنون لازم است تا به چند مرحله و دوره زمانی یا به عبارت دیگر، سیر تاریخی در استنادات به آیه ابتلای ابراهیم برای مسئله امامت (از جهات مختلف) پرداخته شود:

الف - بررسی روایات ذیل آیه ابتلای ابراهیم(ع).

در پژوهش از روایات ذیل آیه ابتلای ابراهیم(ع) در منابعی همچون «سلوة الحزین، امالی طوسی، احتجاج طبرسی، خصال، کمال الدین، معانی الأخبار و...»، روشن گشته است که، روایات اندکی (حدود ۱۳ روایت) ذیل آیه ۱۲۴ بقره موجود

هستند؛ که البته بیشتر آنها (جز چند مورد که مشکوک هستند)، اشاره‌ای به مسئله امامت عامه و خاصه (مورد نظر ما شیعیان معاصر) ندارند؛ و به نوعی روایات تفسیری از موضوع اصل امامت جدا هستند (نک: استادی، ۱۴۰۲ش: ک، سراسرمتن).

ب - بررسی آیه ابتلا در تفاسیر کهن شیعی.

پژوهش در تفاسیر کهن شیعی، همچون: «تفسیر ابن عباس؛ تفسیر ابو حمزه ثمالی؛ تفسیر ابوالجارود؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر تستری؛ تفسیر الحبري؛ تفسیر قمی؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)» نیز، روشن نموده است که مفسران متقدم شیعه، حداقل تا قرن چهارم، آیه ابتلای ابراهیم(ع) را دلیل اثبات وجود مسئله امامت، نگرفته‌اند؛ و به این آیه در زمینه امامت خاصه استشهاد نکرده‌اند (نک: استادی، ۱۴۰۳ش: سراسرمتن).

ج - بررسی آیه ابتلا در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی.

در بررسی حدود بیست و نه اثر کلامی و امامتی از منابع شیعه تا قرن پنجم، مشخص شده است که، حداقل تا اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، خبری از استناد و استدلال به آیه ابتلای ابراهیم(ع) برای مسئله امامت با تعاریف خاص شیعی از آن، در بیشتر این منابع وجود ندارد؛ و موارد اندکی مرتبط با مسئله امامت، آن هم در برخی منابع قابل تأمل و مخدوش، درج شده‌اند (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ظ، سراسرمتن).

جدای از این بررسی‌های کتاب‌شناختی درباره آیه ابتلاء، و صرف نظر از روایات و احادیث شیعی ذیل آیه ابتلای ابراهیم(ع) که می‌توانند به نوعی با عنوان «اولین استشهادات» به این آیه، در مسئله امامت محسوب شوند، اکنون دانستن «سیر تاریخی» استشهاد به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در منابع مختلف شیعی، بسیار حائز اهمیت است؛ به این دلیل که در مجادلات و مناقشات شیعه و عامه، بهترین راه استدلال برای

بررسی پیشینه استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت / کاظم استادی ۱۹

پیروزی، استفاده از آیات قرآن کریم است؛ که مورد قبول اهل سنت نیز هست. بنابراین، مهم است که بدانیم اولین استشهدات به آیه ابتلاء و مرتبط با مسئله امامت، در کدام یک از منابع و در چه قری رخ داده است؛ تا از این رهگذر، سیر تاریخی و پیشینه مسئله روشن شود و نتایجی از آن به دست آید.

در پژوهش پیش رو، با توجه به این سؤالات: «۱- اولین استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) برای مسئله امامت، در کتب «کلامی، حدیثی و تفسیری»، کجا و در چه زمانی شکل گرفته‌اند. ۲- استشهدات به آیه ابتلا پیرامون امامت در دوره جدید و معاصر، دارای چه وضعیت یا ابعادی هستند؟»؛ با روش پژوهش کتابخانه‌ای به بررسی زمانی و پیشینه استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت، پرداخته خواهد شد.

۳- پیشینه

با جستجو در منابع اطلاعاتی، حدود سی و شش اثر مستقل با موضوع آیه ابتلاء یافته شد، که کتابشناسی آنها در سال ۱۴۰۱ش منتشر شده است (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ص، ۸۳ - ۱۰۹) و تعدادی از این آثار در بخش‌های آخر ذکر خواهد شد (بنابراین از درج آنها خودداری می‌شود)؛ اما برخی از آثار در این باره، مستقیماً با مسئله مقاله حاضر، مرتبط هستند؛ که عبارتند از:

- اسماعیلی، مهران و ربابه نبی‌الهی (۱۳۹۷ش)، «بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثنی عشریه و زیدیه تا پایان دوره آل بویه»، آئینه معرفت، بهار شماره ۵۴.

- استادی، کاظم (۱۴۰۱)، ظ، «بررسی تاریخیچه استدلال به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی برای مسئله امامت»، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۴، شماره ۶، صص ۲۶۵-۲۹۲.

- استادی، کاظم (۱۴۰۲ش)، ک، «*ارزیابی نسبت مفهوم اصطلاحی امامت در آیه ابتلای ابراهیم(ع) مبتنی بر روایات شیعه*»، پژوهشنامه معارف اهل بیت(ع)، دوره ۲، شماره ۵، صص ۳۲-۵۶.

استادی، کاظم (۱۴۰۳ش)، «*آیه ابتلا (بقره/۱۲۴) و رد پای مسئله امامت در تفاسیر کهن شیعی*»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۱۰، شماره ۱۹، انتشار آنلاین از تاریخ ۱۱ دی ۱۴۰۲ش.

این نوشته‌ها و مقالات، به احصاء و بررسی منابع کلامی و امامتی کهن شیعی به نسبت آیه ابتلای ابراهیم(ع) و مسئله امامت در مفهوم مشهور کنونی آن، پرداخته‌اند. اما پژوهش پیش‌رو، اختصاصاً به بررسی سیر تاریخی اولین استشهدات به آیه ابتلاء در منابع گوناگون توجه داشته است، هر چند جمع‌بندی همان پژوهش‌ها است، ولی به نظر می‌رسد اولین پژوهش گزارشی سیر تاریخی استشهدات آیه ابتلاء باشد.

۴- اولین استشهدات به آیه ابتلاء در مسئله امامت

با جستجو در منابع برای کشف اولین استشهدات به آیه ابتلاء در مسئله امامت، سه دسته از منابع قابل بررسی هستند: «منابع کلامی شیعی»، که قاعداً محل این مباحث پیرامون امامت هستند؛ «منابع تفسیر شیعی»، که ممکن است به مناسبت تفسیر آیه ابتلای ابراهیم(ع)، اشاره‌ای به مسئله امامت کرده باشند؛ و در آخر، «منابع حدیثی»، که شاید توضیحی ذیل این آیه داده باشند و این توضیح، مرتبط با مسئله امامت باشد. به عبارت دیگر، استناد و استشهد به آیه ابتلاء در این نوشتار، فقط شامل استنادات امامتی است؛ یعنی افراد و منابعی که پیرامون مسئله امامت، به این آیه استناد نموده‌اند.

بررسی پیشینه استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت / کاظم استادی ۲۱

پس از ذکر این نکته، اکنون لازم است تا مشخص شود که، اولین استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت عامه یا خاصه و البته اصل وجود امامت، در چه زمانی و در چه آثاری، شکل گرفته است.

۴-۱- اولین استشهد کتب روایی به آیه ابتلا برای مسئله امامت

از آنجا که مسئله ربط و ارتباط، به نوعی نسبی است؛ ممکن است برخی افراد، مطلبی را مرتبط با مطلب دیگری بدانند و برخی دیگر، آن مطلب را مرتبط ندانند. بنابراین، مناسب است حتی الامکان، اولین استشهد مرتبط با مسئله امامت، در مواردی مجزا، جستجو و مطرح گردند. اما اولین استشهد کتب روایی به آیه ابتلا برای مسئله امامت، می تواند از دو جنبه صورت بگیرد:

۴-۱-۱- اولین حدیث به نسبت روایت منقول از امام(ع)

در رابطه با آیه ابتلای ابراهیم(ع) از شش معصوم علیهم السلام روایاتی نقل شده است؛ که شامل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (م ۱۱ق)، حضرت امیر علیه السلام (م ۴۰ق)، امام باقر علیه السلام (م ۱۱۴ق)، امام صادق علیه السلام (م ۱۴۸ق)، امام رضا علیه السلام (م ۲۰۳ق)، امام عسکری علیه السلام (م ۲۶۰ق). شاید اولین روایتی که با مسئله امامت مرتبط است، حدیثی از امام باقر(ع) در تفسیر فرات کوفی(م ۳۵۲ق) باشد (کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۲۲).

این حدیث در همین کتاب تفسیر فرات کوفی و در ادامه حدیث بالا، با اضافات تکرار شده است (کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶: ۱۴۱، با تفاوت ناقل اصلی که ابن عباس است، ذکر شده است).

۱. قَالَ حَدَّثَنَا فِرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ [قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَكَمِ] مُعْتَمِدًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللَّهِ وَدَعَا رَبَّهُ فَقَالَ « رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ » فَتَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ النَّبِيِّ (ص) فَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِالنَّبُوءَةِ وَتَأَلَّتْ دَعْوَتُهُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (ع) فَأَخْتَصَّهُ [فَأَخْتَصَّهُ] اللَّهُ بِالْإِمَامَةِ وَالْوَصِيَّةِ.

۴-۱-۲- اولین حدیث یا روایت به نسبت منابع مکتوب شیعه

اولین حدیث به نسبت شاخصه وجود در یک «کتاب» و تاریخ‌گذاری اثری، دو وضعیت دارد؛ اگر کتاب بصائر الدرجات منسوب به صفار قمی (م ۲۹۰ق) را اصیل بدانیم، اولین حدیث استشهاد شده به مسئله امامت، بر اساس یک اثر متقدم، از این کتاب است (صفار، ۱۴۰۴ق، ۵۰۹).

ولی اگر این کتاب را اصیل ندانیم (نک: انصاری، ۱۳۸۸ش، سراسرمتن؛ جباری، ۱۳۸۴ش، ۲۷۷ و ۲۸۳)؛ اولین روایت و حدیث استشهادی به مسئله امامت از کتاب تفسیر عیاشی (م ۳۲۰ق) و نیز کافی کلینی (م ۳۲۹ق) است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۵۷؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱: ۹۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ۲۱۶).

۱. يُنْكُرُونَ الْإِيمَانَ الْمُفْتَرَضَ الطَّاعَةَ وَ يَجْحَدُونَ بِهِ وَ اللَّهُ مَا فِي الْأَرْضِ مَنَزَلَةٌ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ وَ قَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمَ دَهْرًا يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مُفْتَرَضَ الطَّاعَةِ حَتَّىٰ بَدَأَ لِلَّهِ أَنْ يَكْرِمَهُ وَ يُعَظِّمَهُ فَقَالَ «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» فَعَرَفَ إِبْرَاهِيمَ مَا فِيهَا مِنَ الْفَضْلِ «قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» فَقَالَ «لَا يَنْبَغِي لِي أَنْ يَكُونَ فِي ذُرِّيَّتِكَ لِي كُنْ فِي غَيْرِهِمْ»

۲. كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» قال: أتمهن بمحمد و علي و الأئمة من ولد علي (ص)، في قول الله «ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». ثم قال: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ: «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» قال: يا رب و يكون من ذرئتي ظالم قال: نعم فلان و فلان و فلان و من اتبعهم، قال: يا رب فعجل لمحمد و علي ما وعدتني فيهما، و عجل نصرک لهما و إليه أشار بقوله «وَ مَنْ يَرْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهٍ نَفْسُهُ - وَ لَقَدْ اضْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا - وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لِمِنَ الصَّالِحِينَ» فالملة الإمامة فلما أسكن ذريته بمكة قال: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ - غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ» إلى قوله «مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ» فاستثنى من آمن خوفا أن يقول له لا - كما قال له في الدعوة الأولى «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فلما قال الله: «وَ مَنْ كَفَرَ فَاْمَتُّهُ قَلِيلًا - ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ الْمَصِيرُ» قال: يا رب و من الذين متعتهم قال: الذين كفروا بآياتي فلان و فلان و فلان.

۳. كُنَّا مَعَ الرِّضَا (ع) يَمْرُؤُ فَاجْتَمَعْنَا فِي الْجَامِعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي بَدْءِ مَقْدِمِنَا فَأَدَارُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ ... إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَ أَكْبَرُ شَأْنًا وَ أَعْلَىٰ مَكَانًا وَ أَمْنَعُ جَانِبًا وَ أَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرْبَابِهِمْ أَوْ يَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ إِنَّ الْإِمَامَةَ حُصَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ (ع) بَعْدَ النَّبِيِّ وَ الْخَلَّةِ مَرَّتَيْنِ ثَالِثَةً وَ فَضِيلَةً سَرَفَهُ بِهَا وَ أَشَادَ بِهَا ذِكْرَهُ فَقَالَ «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» فَقَالَ الْخَلِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُرُورًا بِهَا «وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ: «لَا يَنْبَغِي لِي أَنْ يَكُونَ فِي ذُرِّيَّتِكَ لِي كُنْ فِي غَيْرِهِمْ» فَابْتَطَلَتْ هَذِهِ آيَةُ إِمَامَةِ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ... همچنين نگاه کنید: الأمامی (للسودق)، ج ۱ ص ۶۷۴. نیز: الاحتجاج، ج ۲ ص ۴۳۳. نیز: بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۲۰. نیز با طریق متفاوت، در این آثار آمده است: عیون الأخبار، ج ۱، ص ۲۱۶؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۶۷۵؛ معانی الأخبار، ج ۱، ص ۹۶؛ إقبال الأعمال، ج ۲، ص ۵۵۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۷۰؛ تفسیر البرهان، ج ۴، ص ۲۸۲.

۴-۲- اولین استشهد کتب کلامی (استدلالی) به آیه ابتلا برای مسئله امامت

با توجه به بررسی‌ها انجام شده در منابع کلامی و امامتی از قرن اول تا انتهای قرن چهارم و یافته‌های به دست آمده، می‌توان گفت که، جدای از کتاب الايضاح (نک: ابن‌شاذان، ۱۳۵۱ش، ۹۵) که انتساب آن به ابن‌شاذان (م ۲۶۰ق) مشکوک^۱ و به احتمال قوی نادرست است^۲، به نظر می‌رسد که اولین کتابی که به آیه ابتلای ابراهیم(ع) استناد نسبتاً روشن و مشخص نموده است، کتاب شرح الاخبار اثر قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق)، یعنی قاضی اسماعیلی خلفای فاطمی، است. وی در جزء ششم از کتاب، در احتجاج امیرالمؤمنین(ع) با قاسطین، در مطلب «سعد بن ابی وقاص و الولید بن عقبه» در جواب و مجادله این قول:

این علیا(ص) لم يأخذ الخلافة من جهة التشاور كما أخذها عثمان، ولا نصّ عليه عثمان كما نصّ أبو بكر على عمر، ولا اجتمعت الامة عليه كما اجتمعوا على أبي بكر^۳.

به آیه ابتلای ابراهیم(ع) پیرامون مسئله امامت، استناد نموده است (مغربی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۲۱ - ۱۲۳).

۱. برخی آن را به محمد بن جریر بن رستم طبری صاحب المسترشد نسبت می‌دهند؛ که از آن میان می‌توان به قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین، مرحوم شوشتری در قاموس الرجال و دکتر مدرسی در مکتب در فرایند تکامل اشاره کرد. (نک: شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۴۱۱ و ج ۲، ص ۴۱۱. نیز: مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، مترجم هاشم ایزدپناه، کویر، تهران، ۱۳۹۴ش، ص ۸۹).

۲. به نظر حقیر، کتاب الايضاح نه از ابن‌شاذان و نه از ابن‌رستم طبری است؛ و مؤلف آن، همانند کتابی که المسترشد خوانده می‌شود، مجهول است. (نک: استادی، ۱۴۰۰ش: ۲۶۹-۲۹۳).

۳. این قول، ظاهر قول ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ بصری معتزلی (م ۲۵۶ق) در کتاب الرسائل السياسية است: ... وأنت لم تأخذها من جهة التشاور والتخاير كما أخذها عثمان، ولا نصّ عليك عثمان كما نصّ أبو بكر على عمر، ولأجمعت عليك الأمة من تلقاء أنفسها كما أجمعت على أبي بكر... (الجاحظ، الرسائل السياسية، دارالهلال، بيروت، ۲۰۰۲م، ص ۳۸۶).

البته این کتاب بسیار کم نسخه، و از طرفی نسخه‌های آن مشوش و درهم است که توسط محقق کتاب به صورت یک پارچه تنظیم شده است (مغربی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: مقدمه). بنابراین، به صورت حتمی و قوی نمی‌توان ادعا نمود که این استشهاد کهن است و ممکن است متن مربوط به قرن چهارم نباشد یا از مطالب حاشیه‌ای بر نسخه خطی کتاب شرح الاخبار باشد. برای دقت بهتر در مشوش بودن اجزاء کتاب در نسخه‌های خطی، جدول ذیر را ملاحظه بفرمایید (فصل‌های موجود در هر نسخه، با علامت + مشخص شده‌اند).

وضعیت نسخه‌ها کتاب شرح الاخبار قاضی نعمان، به اجزاء کتاب																	
تاریخ	نسخه	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶
۱۱۱۶	عکس نسخه لندن ۶۵۱ مرعشی											+	+				
۱۱۲۶	عکس نسخه لندن ۶۵۰ مرعشی								+	+							
قرن ۱۲	نسخه رضوی ۳۳۲۴۴									+	+						
۱۲۹۵	عکس نسخه لندن ۶۵۲ مرعشی														+	+	+
۱۳۱۶	نسخه مرعشی ۴۲۰۲																
۱۳۱۶	نسخه مرعشی ۳۷۲۱																
۱۳۲۸	نسخه دانشگاه تهران ۹۶۶																
۱۳۵۰	نسخه مرعشی ۳۷۰۵																
۱۳۹۴	نسخه رضوی ۳۴۸۲۴																
؟	عکس نسخه هـ (عبدولیّه)																
؟	عکس نسخه لندن ۲۵۴۳۲																
-	جمع بندی تعداد نسخ به اجزاء	۴	۴	۲	۴	۳	۵	۴	۲	۳	۲	۲	۲	۲	۲	۱	۱

همچنین پس از شرح الاخبار، کتاب المسترشد منسوب به ابن رستم طبری (ق ۳ یا ۴) می‌باشد؛ البته اگر آن را اصیل بدانیم، که ظاهراً اصیل نیست (نک: استادی، ۱۳۹۹ش، سراسرمتن)، این آثار، جزء اولین استشهادات کتب کلامی به این آیه است.

جدای از این استشهدات که به نظر می‌رسد استشهادی غیر تاریخی و ذوقی برای مسئله امامت باشند، توجه به این نکته بسیار مهم است که آیه ابتلای ابراهیم(ع) چه مستقل و چه به عنوان شاهی بر مسئله امامت، در آثار شیخ مفید (۴۱۳ ق.) به چشم نمی‌خورد. با اینکه شیخ مفید پیشتاز و وزنه مهم مباحث امامت در مذهب شیعه بوده است؛ و از سوی دیگر، شیوة وی در آثار امامتی‌اش، بیشتر جدلی است؛ به طوری که برای اثبات مسائل امامت، حتی به قیاس نیز استناد کرده است؛ اما با این حال، شیخ مفید در آثار متعدد خود پیرامون امامت، همانند: «الافصاح فی الامامه، ارشاد، جمل، امالی، الفصول المختاره، تفضیل امیرالمومنین علی سایر الصحابه، مسئله فی النص الجلی، النص علی امیرالمومنین، الخلافه، اقسام المولی فی اللسان، رساله معنی المولی، امامه امیرالمومنین(ع) من القرآن، المسائل الجارودیه، تفضیل الائمة علی الملائکه، المساله المقنعه فی امامه امیرالمومنین، انت منی بمنزله هارون من موسی، الثقلان، و...» به آیه ابتلای ابراهیم(ع) به عنوان شاهی برای پشتیبانی مسئله امامت، استشهد نکرده است. به عنوان نمونه، کتاب الإفصاح فی الإمامة در اثبات عقاید شیعه درباره امامت و جانشینی پیامبر اکرم(ص) است (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، سراسرمتن)؛ و بنا بر اشاره، مؤلف در ابتدای کتاب، هر آنچه در موضوع امامت ذکر آن لازم بوده، در این کتاب آمده؛ به طوری که موضوع امامت با این گستردگی، در کتاب‌های پیشین وی بررسی نشده است و مؤلف با استفاده از استدلال‌های کلامی به اشکالات پیرامونی موضوع امامت و آراء مختلف فرقه‌های اسلامی (مانند معتزلی‌ها، حشویه‌ها و خوارج) جواب داده است. با این حال، خبری از آیه ابتلای ابراهیم(ع) و استناد و استشهد به این آیه نیست؛ گویی که تفسیر و مفهوم این آیه در نزد شیخ مفید و علماء متقدم، موضوعی مرتبط با مسئله امامت نبوده است.

اما پس از شیخ طوسی، استدلال به آیه ابتلاء باب و مرسوم گشت و به شاگردان وی و علمای بعدی نیز منتقل شد. شیخ طوسی در کتاب الرسائل العشر، در رساله «مسألة فی الفرق بین النبی والامام»، در این باره مطالبی نوشته است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۱-۱۱۴).^۱

همچنین، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، معروف به ابوالصلاح حلبی (م ۳۷۴ق)، فقیه و متکلم امامی و از شاگردان شیخ طوسی نیز از آیه ابتلاء برای طرح مسئله امامت سود جستته است (حلبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۹۱).^۲

۱. که بخش‌ها ضروری آن ذکر می‌گردد: الفرق بین النبی والامام و بیان فائده کل واحدة من اللفظین، وهل یصح انفکاک النبوة من الامامة علی ما یدهب الیه کثیر من أصحابنا الامامية ام لا؟ والامامة داخله فی النبوة ولا یجوز أن یشکک النبوة ولا یشکک الامامة علی ما یدهب الیه آخرون، وأی المذهبین أصح؟ وأنا مجیب الی ما سأله مستعینا بالله. اعلم أن معنی قولنا: نبی، هو انه مؤد عن الله تعالی بلا واسطة من البشر ولا یدخل - علی ذلك - الامام ولا الامة ولا الناقلون عن النبی(ص) وان كانوا بأجمعهم مؤدین عن الله بواسطة من البشر وهو النبی. وانما شرطنا بقولنا من البشر لان النبی صلی الله علیه وآله أيضا یروی عن الله تعالی بواسطة لكن هو ملك وليس من البشر ولا یشکره فی هذا المعنی الا من هو نبی. ... ولا خلاف أيضا بین أهل السیر أن النبوة فی بنی اسرائیل كانت فی قوم والملك فی قوم آخرین وانما جمع الامران لانبیاء مخصوصین مثل داود علی خلاف من أهل التوراة فی نبوته - وسليمان - علی مذهب المسلمین - ونبینا صلی الله علیه و وذلك بین جواز انفکاک النبوة من الامامة أوضح بیان. وأیضا فقد قال الله تعالی لنبیه ابراهیم علیه السلام لما ابتلاه الله بكلمات فاتمهن قال: انی جاعل [ک] للناس اماما، فوعده أن یجعله اماما للانام فاماما اوجبه الله علیه جزء له علی ذلك، فلو كانت النبوة لا تنفصل من الإمامة لما كان لقوله: انی جاعلك للناس اماما معنی، لانه من حیث كان نبیا وجب أن یشکک الامامة علی قول المخالف، كما لا یجوز أن یقول: انی جاعلك للناس نبیا وهو نبی. فان قیل «إِنِّي جاعلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» بمعنی جعلتک اماما قلنا: هذا فاسد من وجهین: احدهما أنه تعالی جعل وعده بأن یجعله اماما جزء علی قیامه بما ابتلاه الله تعالی به من الكلمات وذلك لا یلیق الا بان یشکک الامامة به الاستقبال ولو لا ذلك لما قال ابراهیم علیه السلام (وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) أُمَّة عقیب ذلك. والثانی اسم الفاعل اذا كان بمعنی الماضي لا یعمل عمل الفعل ولا یصح أن ینصب به ألا ترى الی القائل اذا قال: «انی ضارب زیدا» لا یجوز أن یشکک الامامة به الاستقبال او الحال او الاستقبال ولا یجوز أن یشکک الامامة به، ولو أراد أنا ضارب زید أمس لم یجز أن ینصب به زیدا، والله تعالی نصب «بجاعلك» فی الآیه «إمامًا» وجب أن یشکک الامامة به اما الحال أو الاستقبال دون الماضي، والنبوة كانت حاصلة له قبل ذلك. فبان هذه الجملة انفصال احدی المنزلتین من الاخری وأن من قال: احداها یقتضی الاخری علی كل حال فبعید من الصواب. وهذه الجملة كافية فی هذا الباب.

۲. و می‌نویسد: ... و فیما مضی لنا وبأتی من الأدلة ما یقتضی فساد إمامتهم ففسد لذلك ما صحته فرع صحته. ومنها أنه تعالی أطلق طاعة أولى الأمر قطاعته تعالی ورسوله ولم یخصها بشيء وذلك یقتضی عصمتهم لأن تجویز التقیح علی المأمور بطاعته علی الإطلاق یقتضی الأمر بالقیح أو إباحتہ ترك الواجب من طاعته وكلا الأمرین ←

۴-۳- اولین استشهداد کتب تفسیری به آیه ابتلا برای مسئله امامت

در کتاب‌های تفسیری کهن، اثری از استناد به آیه ابتلاء به عنوان مسئله امامت با مفهوم خاص شیعی نیست؛ اما وقتی به قرن چهارم هجری می‌رسیم، در دو تفسیر، یعنی تفسیر عیاشی و تفسیر فرات کوفی به مطالبی مرتبط با مسئله امامت ذیل آیه ابتلاى ابراهيم(ع) برمی‌خوریم (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ۵۷؛ کوفی، ۱۴۱۰ ق، ۲۲۲).

→ فاسد ولا أحد قطع بعصمة أمراء السرايا فيطل توجه الآية إليهم. ترتیب آخر إطلاق طاعة أولى الأمر يقتضى عصمتهم لقبح الأمر مطلقا طاعة مواقع القبيح ولا أحد قال بعصمة أولى الأمر إلا خص بها عليا والظاهرين من ذريته عليهم السلام. ومنها قوله تعالى «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين». فنفى سبحانه أن ينال الإمامة ظالم وهذا يمنع من استحقاق سمة الظلم وقتا ما من الصلاح للإمامة لدخوله تحت الاسم المانع من استحقاقها. وأيضا فإنه سبحانه أخبر بمعنى الأمر أن الظالم لا يستحقها وخبره متعلق بالخبر على ما هو به فيجب فساد إمامة من يجوز كونه ظالما وذلك يقتضى وقوف صلاحها على المعصوم ويوجب فساد إمامة أبى بكر وعمر وعثمان والعباس لوقوع الظلم منهم ولعدم القطع على عصمتهم وإذا بطلت إمامة هؤلاء ثبتت إمامة على(ع) لأنه لا قول لأحد من الأمة خارج عن ذلك. وتبطل إمامتهم من الآية بأن جوابه تعالى بنفى الإمامة عن الظالم خرج مطابقا لسؤال إبراهيم(ع) وذلك يقتضى اختصاصه لمن كان ظالما ثم تاب لقبح سؤال الإمامة للكافر في حال كفره ووقوع الكفر من هؤلاء معلوم فيجب دخوله تحت النفي...

۱. كنا بمكة فجرى الحديث في قول الله «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن» قال: أتمهن بمحمد و على و الأئمة من ولد على(ص)، في قول الله «ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم». ثم قال: إني جاعلك للناس إماما قال: «و من ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين» قال: يا رب و يكون من ذريتي ظالم قال: نعم فلان و فلان و فلان و من اتبعهم، قال: يا رب فعجل لمحمد و على ما وعدتني فيهما، و عجل نصرک لهما و إليه أشار بقوله «و من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه - و لقد اصطفينا في الدنيا - و إنه في الآخرة لمن الصالحين» فالملة الإمامة فلما أسكن ذريته بمكة قال: «ربنا إني أسكنت من ذريتي بوادٍ - غير ذي زرع عند بيتك المحرم» إلى قوله «من الثمرات من آمن» فاستننى من آمن خوفا أن يقول له لا - كما قال له في الدعوة الأولى «و من ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين» فلما قال الله: «و من كفر فامتنعه قليلا - ثم اضطره إلى عذاب النار و بسن المصير» قال: يا رب و من الذين متعتهم قال: الذين كفروا بأبائى فلان و فلان و فلان.

۲. إن إبراهيم خليل الله دعا ربه فقال رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبنى و بنى أن نعبد الأصنام فنالت دعوته النبى(ص) فأكرمه الله بالنبوة و نالت دعوته على بن أبى طالب ع فأخضته [فاستخسه] الله بالإمامة و الوصاية و قال الله يا إبراهيم إني جاعلك للناس إماما قال إبراهيم و من ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين قال الظالم من أشرك بالله و ذبح للأصنام و لم يبق أحد من قريش و العرب من قبل أن يبعث النبى ص إلا و قد أشرك بالله و عبد الأصنام و ذبح لها ما خلا على بن أبى طالب(ع) فإنه من قبل أن يجرى عليه القلم أسلم فلا يكون إمام أشرك بالله و ذبح للأصنام لأن الله تعالى قال لا ينال عهدى الظالمين.

جدای از این روایات تفسیری که در منابع تفسیر روایی ذکر شده‌اند، با بررسی کتاب‌های تفسیری کهن، به نظر می‌رسد که اولین استناد و استشهاد به این آیه در مسئله امامت، توسط شیخ طوسی در تفسیر تبیان صورت گرفته است (طوسی، ۱۳۷۶ق، ج ۱: ۴۴۹).

۵- برخی از استشادات در قرون میانی

استناد به آیه ابتلای ابراهیم (ع) برای مسئله امامت، در آثار میانی شیعه، اعم از کلامی، تفسیری و حدیثی، متعدد و پرشمار شده‌اند؛ به همین خاطر، برای جلوگیری از طولانی شدن متن، از درج همه آنها خودداری نموده و فقط به یک مورد از آنها به عنوان نمونه اکتفا می‌کنیم:

نهج الإیمان، اثر ابن جبیر (از علمای قرن هفتم)

این کتاب در ۴۸ فصل تنظیم شده است؛ وی پس از مقدمه‌ای در وجوب امامت و بیان حقیقت آن، وجوب نصب امام از طرف خدا، شیوة حکما در اثبات لزوم امامت، برخی از ادلة وجوب امامت، عصمت امام، دلیل افضلیت امام و ذکر برخی از معجزات امیرالمؤمنین (ع) به بیان عناوین فصول کتاب پرداخته است. این فصول ۴۸ گانه، با

۱. او ذیل آیه ۱۲۴ بقره می‌نویسد: ... واستدل اصحابنا بهذه الآیة علی ان الامام لا یکون إلا معصوما من القبائح، لان الله تعالی نفی ان ینال عهده - الذی هو الامامة - ظالم، ومن لیس بمعصوم فهو ظالم؛ إما لنفسه، أو لغيره. فان قيل: انما نفی ان یناله ظالم - فی حال کونه كذلك - فاما اذا تاب وأناب، فلا یسمى ظالما، فلا یمتنع أن ینال. قلنا: اذا تاب لا یشخ من أن تكون الآیة تناولته - فی حال کونه ظالما - فاذا نفی ان یناله، فقد حکم علیه بانه لا ینالها، ولم یفد انه لا ینالها فی هذه الحال دون غيرها، فیجب ان تحمل الآیة علی عموم الاوقات فی ذلك، ولا ینالها وإن تاب فیما بعد. واستدلوا بها ایضا علی أن منزلة الامامة منفصلة من النبوة، لان الله خاطب ابراهیم (ع) وهو نبی، فقال له: انه سیجعلہ اماما جزاء له علی اتمامه ما ابتلاه الله به من الکلمات، ولو کان إماما فی الحال، لما کان للكلام معنی، فدل ذلك علی ان منزلة الامامة منفصلة من النبوة. وانما أراد الله أن يجعلها لابراهیم (ع) وقد أملینا رسالة مقررة فی الفرق بین النبی، والامام، وان النبی قد لا یکون إماما علی بعض الوجوه، فاما الامام فلا شک انه یکون غیر نبی...

۶- استشهادات به آیه ابتلا پیرامون امامت در دوره جدید

عالمان شیعه در دوره‌های متأخر و معاصر، آیه ابتلا حضرت ابراهیم(ع) را که به نصب حضرت ابراهیم(ع) از جانب خداوند به مقام امامت پس از چندین بار امتحان اشاره دارد، کاملاً پیرامون مسئله امامت شیعی و از دلایل قرآنی الهی بودن نصب امام و لزوم معصوم بودن امام می‌دانند (به عنوان نمونه نک: ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۴ش؛ صدر، ۱۳۸۶ش؛ اسعدی، ۱۳۸۹ش، همگی سراسرمتن)؛ و تفسیرها و تأویلاتی را از واژه امامت به معنای: رهبری سیاسی، ولایت باطنی، امامت جهانی و نبوت، ابراز نموده‌اند. به عبارت دیگر، در دوره جدید، تقریباً تمامی نوشته‌هایی که پیرامون امامت بحث قرآنی و کلامی کرده‌اند، به بعضی آیات قرآن، از جمله آیه ابتلا حضرت ابراهیم(ع) به عنوان دلیل محکمی بر اثبات مسئله امامت و برخی از مختصات امامت، پرداخته‌اند. چون تعداد این نوشته‌های غیر مستقل و آثاری که به این مسئله اشاره داشته‌اند بسیار زیاد است (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ص، ۸۳ - ۱۰۹)، از ذکر آنها خودداری می‌شود.^۱

۱. برخی از مقالاتی که به صورت اختصاصی و مستقل به آیه ابتلا حضرت ابراهیم(ع) پیرامون مسئله امامت پرداخته‌اند، به ترتیب تاریخ انتشار عبارتند از: ۱. ربانی گلیپایگانی، علی (۱۳۸۴ش)، «آیه ابتلا حضرت ابراهیم»، کلام اسلامی، شماره ۵۴، ۲. توره، یوسف (۱۳۸۶ش)، بررسی تطبیقی آیه ابتلا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۳. صدر، سید موسی (۱۳۸۶ش)، «درنگی در آیه امامت ابراهیم(ع)»، پژوهش‌های قرآنی، سال ۱۳، شماره ۴۹ - ۵۰، ۴. غلامی، اصغر (۱۳۸۶ش)، «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلا حضرت ابراهیم(ع)»، سفینه، شماره ۱۷، ۵. اسعدی، محمد (۱۳۸۹ش)، «تبیین امامت قرآنی به مثابه مقامی مستقل از نبوت با تأکید بر آیه ابتلا»، قرآن شناخت، سال ۳، پاییز شماره ۲ (پیاپی ۶)، ۶. فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۰ش)، «تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا»، معرفت کلامی، سال ۲، بهار شماره ۱ (پیاپی ۵)، ۷. خان‌صنی، فاطمه (۱۳۹۱ش)، تحلیل رتبه امامت در آیه ابتلا (آیه ۱۲۴ سوره بقره)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: فتح‌الله نجارزادگان، استاد مشاور: رضا برنجکار)، دانشکده علوم حدیث، ۸. راد، علی و پریسا عطایی (۱۳۹۳ش)، «مصادق شناسی «کلمات» در آیه ابتلا»، قرآن شناخت، سال ۷، پاییز شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، ۹. خواجه یوربنادکی، کمال (۱۳۹۴ش)، «تحلیل و بررسی نظریه علامه طباطبائی در تفسیر واژه امام در آیه شریفه ابتلاء»، دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۰. حسین‌زاده، خدیجه و حسن صادقی (۱۳۹۶ش)، «ماهیت امامت در قرآن از دیدگاه مفسران اهل سنت در ذیل آیه ابتلاء»، مطالعات تفسیری، سال ۸، ش ۳۰، ۱۱. حسین‌زاده، خدیجه و سید احمد موسوی‌باردئی (۱۳۹۶ش)، «آیه ۱۲۴ بقره و حقیقت امامت از دیدگاه مفسران شیعه»، نامه جامعه، ش ۴ (۱۲۲)، ۱۲. نیل‌ساز، نصرت و صدیقه ملک‌لو (۱۳۹۶ش)، «جریان شناسی تفاسیر فریقین نسبت به آیه ۱۲۴ سوره بقره در مسئله امامت»، مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، شماره ۳۱ (۳) -<

۷- جمع بندی

با توجه به سیر تاریخی استشهدات به آیه ابتلای حضرت ابراهیم(ع) در مسئله امامت، که پیش تر گذشت، به نظر می رسد که می توان این جمع بندی را مطرح نمود که استشهدات به این آیه برای اثبات مسئله امامت، وضعیتی «پسینی» و جدید نسبت به قرون نخستین دارد؛ به این معنی که با گذشت زمان و ظهور مجادلات فرقه ای و مذهبی اسلامی میان شیعه و عامه در قرون میانی، استدلال و استشهدات به آیه ابتلای ابراهیم(ع)، شکل گرفته و در قرون بعدی نیز، پر رنگ شده است.

به عبارت دیگر، به نظر می رسد که با توجه به شکل گیری حکومت و سلسله ایرانی و شیعی آل بویه در خلال سال های ۳۲۲ تا ۴۴۸ق، بر بخش بزرگی از ایران و عراق و جزیره العرب تا مرزهای شمالی شام، مذهب شیعه آن چنان تقویت شد که مبانی و شعائر آن به صورت گسترده، تغییرات علمی ویژه ای یافت^۱ (برای اطلاع

→۱۳. بیات، فرزانه، مهدی جلالی و عباس اسماعیلی زاده (۱۳۹۶ش)، «تناسب آیه امامت حضرت ابراهیم(ع) در سوره بقره با فضای نزول سوره»، پژوهش های قرآنی، سال ۲۲، پاییز ش ۳. ۱۴. علیزاده، نگین، و سیدرضا مودب، کاظم رحمان ستایش (۱۳۹۶ش)، «بررسی تطبیقی و تحلیلی آراء تفسیری علامه معرفت و ابن عاشور ذیل آیه امامت»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، پاییز و زمستان پیاپی ۶. ۱۵. رضایی هفتاد، حسن، صحرائی و کمال اردکانی، و باباله محمدی نبی کندی (۱۳۹۷ش)، «بررسی تطبیقی آیه ۱۲۴ سوره بقره از نگاه مفسران فریقین»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، دوره ۴، ش ۷. ۱۶. اکبری، محمد و سیدمعصومه رسولی (۱۳۹۸ش)، «بررسی مفهوم و مصداق واژه امام در آیه ابتلا از منظر علامه طباطبایی(ره)»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم: دانشکده علوم قرآنی. ۱۷. علیانسنب، سید ضیاء الدین و زهرا قائمی امیری (۱۴۰۱ش)، «بررسی و نقد دیدگاه سید محمد حسین فضل الله در معنای امامت ذیل آیه ابتلا (بقره ۱۲۴)»، شیعه پژوهی، پاییز و زمستان شماره ۲۳.

۱. به عنوان نمونه، حکومت آل بویه برای رونق شعائر شیعه امامیه، اهتمام فراوان ورزید؛ به طوری که مراسم عزاداری امام حسین(ع) در عاشورا و جشن ولایت حضرت علی(ع) در غدیر خم را با «شکوه و عظمت» برپا می کردند. همچنین در پرتو حکومت این سلسله ایرانی، قبور ائمه شیعه در عراق مرمت و بازسازی شد؛ و سنت زیارت مشاهد شریفه، رو به گسترش بی سابقه نهاد.

بیشتر، نک: سجادی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۳۹۸). در این دوران، تمرکز و علاقه به مباحث کلامی امامیه در محافل علمی شیعه پررنگ شد و عقل‌گرایانی همچون شیخ مفید و شریف مرتضی، پیشگام اصول کلامی شیعی شدند. در این میان، مفسران شیعی نیز، بیشتر به شناسایی تعابیر قرآنی که به امامان مرتبط باشد و به اصول اعتقادی آنان متمایل شود، روی آوردند؛ و از سوی دیگر، خیلی کم به تفاسیر تمثیلی فاقد اشاره به مبانی تشیع پرداختند؛ ایشان اهم وظیفه خود را پشتیبانی مبانی شیعه فرض نمودند. از این پس بود که مفسران شیعه، برای اثبات اصول امامت، به وفور به آیات قرآن استشهاد نمودند و سعی و تلاش فراوان کردند تا تفاسیر و آثار خود را با آموزه‌های شیعی شکل گرفته در آن دوره، هماهنگ کنند؛ و البته ویژگی‌های منحصر به فردی را به امامان و نیز اصل امامت، منسوب نمایند؛ به طوری که برای پشتیبانی از آن‌ها، به تفاسیر خاص از آیات قرآن تمسک جستند که پیش‌تر وجود نداشت یا لااقل رایج نبود.

همچنین، طبق اسناد و گزارشات موجود تاریخی و تطبیق متون تفسیری، می‌توان گفت که در این دوران بود که استناد امامیه به آیات قرآن برای موضوعات ویژه امامت، شکل گرفتند؛ موضوعاتی همچون: تفاوت امام و نبی، عصمت امامان، شفاعت، علم امام و ارتباط او با وحی، وجود ازلی امام و امثال آن. از طرفی چون واژه امامت، صریحاً در قرآن ذکر نشده بود، مفسران امامیه ناچار شدند تا به اشارات مبهم آیات قرآن به مسئله امامت روی آورند؛ و این رویکرد در تشیع، به شکل‌گیری تفاسیر تمثیلی و تأویلی برای آیات قرآن منجر گشت (به عنوان نمونه نک: عسکرسمنانی، ۱۳۹۶ش، سراسرمتن).

البته تأیید این مطالب، خدشه‌ای به دلایل دیگر مسئله امامت وارد نمی‌کند؛ چرا که دلایل متعددی برای اثبات مسئله امامت در روایات و آیات قرآن کریم وجود دارد و

در واقع این اطلاع را در اختیار ما قرار می‌دهد که استشهاد به آیه ابتلاء، استدلالی مستحده است که در یک تطور تاریخی و فرقه‌ای شکل گرفته است و لازم است در استدلال‌های دوره معاصر به این آیه در مسئله امامت، متذکر شویم که استشهاد و استدلال به آیه ابتلای ابراهیم(ع)، از دست آورده‌های دانشی میانی و متأخر کلامیان و مفسرین شیعه است، که با ملاحظاتی می‌تواند پشتیبان جنبی در حقانیت آموزه‌های امامتی باشد.

نتیجه

۱- برای جست‌وجو در منابع با هدف توجه به اولین استشهادات بر آیه ابتلای حضرت ابراهیم(ع)، سه دسته از منابع قابل بررسی هستند؛ منابع کلامی، منابع تفسیری و منابع حدیثی، که نتایج این جست‌وجوها عبارت‌اند از: الف - از شش معصوم(ع) در رابطه با آیه ابتلای ابراهیم(ع)، روایاتی نقل شده است که با مسئله امامت مرتبط است، اولین حدیث به نسبت شخص امام، حدیثی از امام باقر(ع) در تفسیر فرات کوفی(م ۳۵۲ق) است. اما اولین حدیث به نسبت تاریخ کتاب، دو وضعیت دارد؛ اگر کتاب بصائر الدرجات منسوب به صفار قمی(م ۲۹۰ق) را اصیل بدانیم، اولین حدیث استشهاد شده به مسئله امامت، از این کتاب است. ولی اگر این کتاب را اصیل ندانیم، که همین درست است، اولین روایت و حدیث استشهادی به مسئله امامت از کتاب تفسیر عیاشی(م ۳۲۰ق) و نیز کافی کلینی(م ۳۲۹ق) است. ب - با توجه به بررسی‌ها و یافته‌های ما در منابع کلامی و امامتی از قرن اول تا انتهای قرن چهارم، جدای از کتاب الایضاح که انتساب آن به ابن‌شاذان(م ۲۶۰ق) مشکوک و به احتمال قوی نادرست است، به نظر می‌رسد که اولین کتاب کلامی که به آیه ابتلای ابراهیم(ع) استناد نسبتاً

روشن و مشخصی دارد، کتاب شرح الاخبار اثر قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق) است؛ که البته فصول نسخ خطی این کتاب، مخدوش و محل گفت‌وگو است. ج - در کتاب‌های تفسیری کهن نیز، اثری از استناد به آیه ابتلاء به عنوان مسئله امامت با مفهوم خاص شیعی نیست؛ اما وقتی به قرن چهارم هجری می‌رسیم، در دو تفسیر قرن چهارم، یعنی تفسیر عیاشی و تفسیر فرات به مطالبی مرتبط با مسئله امامت ذیل آیه ابتلای ابراهیم (ع) برمی‌خوریم. د - در این میان، قابل توجه است که، استناد به آیه ابتلای ابراهیم (ع) برای مسئله امامت، در آثار میانی شیعه، اعم از کلامی، تفسیری و حدیثی، متعدد و پرشمار شده‌اند. در دوره معاصر نیز، تقریباً تمامی نوشته‌هایی که پیرامون امامت بحث می‌کنند به آیات قرآن، من جمله آیه ابتلای ابراهیم (ع) به عنوان دلیل محکمی بر اثبات مسئله امامت و برخی از مختصات آن، پرداخته‌اند.

۲- با توجه به سیر تاریخی استشهدات به آیه ابتلای حضرت ابراهیم (ع) در مسئله امامت، می‌توان این نکته را مطرح نمود که استشهاد به این آیه برای اثبات مسئله امامت، وضعیتی «پسینی» و جدید نسبت به قرون نخستین اسلامی دارد؛ به این معنی که با گذشت زمان و ظهور مجادلات فرقه‌ای و مذهبی قرون ابتدایی اسلام میان شیعه و عامه، استشهدات به آیه ابتلاء، در یک تطور «تاریخی - فرقه‌ای» شکل گرفته و در قرون بعدی برجسته‌تر شده است. بنابراین لازم است در استدلال‌های دوره معاصر به این آیه، متذکر باشیم که این استشهاد، از دستاوردهای دانشی میانی و متأخر کلامیان و مفسرین شیعه است، که می‌تواند «پشتبان جنبی» در حقانیت آموزه‌های امامت، قرار گیرد.

کتابنامه

- ابن جبیر، علی بن یوسف (۱۴۱۸ق)، *نهج الایمان*، قم: چاپ ستاره.
- ابن شاذان، فضل (۱۳۵۱ش)، *الایضاح*، منسوب به ابن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۷ش)، *إقبال الأعمال*، المحقق جواد القیومی الاصفهانی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، ج، «بازشناسی مؤلف کتابی که المسترشد خوانده می‌شود»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۵۴، اسفند شماره ۲، ص ۲۶۹-۲۹۳.
- _____ (۱۴۰۱ش)، ص، «مأخذشناسی توصیفی آثار جدید درباره آیه امامت ابراهیم (ع) (آیه ۱۲۴ سوره بقره)»، دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، سال ۵، شماره ۱۷، ص ۸۳-۱۰۹.
- _____ (۱۴۰۱)، ظ، «بررسی تاریخچه استدلال به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی برای مسأله امامت»، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۴، شماره ۶، صص ۲۶۵-۲۹۲.
- _____ (۱۴۰۲ش)، ک، «ارزیابی نسبت مفهوم اصطلاحی امامت در آیه ابتلای ابراهیم(ع) مبتنی بر روایات شیعه»، پژوهشنامه معارف اهل‌بیت(ع)، دوره ۲، شماره ۵، صص ۳۲-۵۶.
- _____ (۱۴۰۳ش)، «آیه ابتلا (بقره/۱۲۴) و رد پای مسئله امامت در تفاسیر کهن شیعی»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۱۰، شماره ۱۹، انتشار آنلاین از تاریخ ۱۱ دی ۱۴۰۲ش.
- اسعدی، محمد (۱۳۸۹ش)، «بیین امامت قرآنی به مثابه مقامی مستقل از نبوت با تأکید بر آیه ابتلا»، قرآن‌شناخت، سال ۳، پاییز شماره ۲ (پیاپی ۶).

۳۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اسماعیلی، مهران و ربابه نبی‌الهی (۱۳۹۷ش)، «بررسی تطبیقی تفسیر کلامی آیات امامت در تفاسیر اثنا عشریه و زیدیه تا پایان دوره آل‌بویه»، آئینه معرفت، بهار شماره ۵۴، ص ۶۳-۷۹.

انصاری، حسن (۱۳۸۸ش)، «تبارشناسی کتاب بصائرالدرجات و نویسنده آن»، کتاب ماه دین، شهریور ش ۱۴۳.

بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بعثت.

براشتر، مئیر (۱۳۹۹ش)، قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه، تهران: حکمت.

جاحظ، عمرو بن بحر، و ابوملحم، علی (۲۰۰۲م)، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

جباری، محمدرضا (۱۳۸۴ش)، مکتب حدیثی قم، قم: کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومه.

الحلی، أبو الصلاح (۱۴۱۷ق)، تقریب المعارف، قم: الهادی.

ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۴ش)، «آیه ابتلای ابراهیم»، کلام اسلامی، شماره ۵۴.

سجادی، صادق (۱۳۶۹ش)، «آل بویه»، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۱ق)، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

صدر، سید موسی (۱۳۸۶ش)، «درنگی در آیه امامت ابراهیم (ع)»، پژوهش‌های قرآنی، سال ۱۳ شماره ۴۹ - ۵۰.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأمالی صدوق، تهران: کتابچی. نیز: همان، تهران: قسم الدراسات الاسلامیة - مؤسسة البعثة، بی تا.

_____ (۱۳۷۹ق)، معانی الأخبار، قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: اسلامیه.

_____ (بی تا)، عیون الأخبار، تهران: جهان.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائرالدرجات، منسوب به صفار قمی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

بررسی پیشینه استشهادات به آیه ابتلای ابراهیم(ع) در مسئله امامت / کاظم استادی ۳۷

طبرسی منسوب به أحمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، تعليق السيد محمد باقر الخراسان، مشهد: المرتضى.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البيت(ع).

عسکرمناهی، یرسا (۱۳۹۶ش)، «بررسی درون مایه کتاب قرآن و تفسیر در نخستین ادوار

شیعه امامیه»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال اول، تابستان ش ۲.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزات الثقافة.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۹۴ش)، مکتب در فرآیند تکامل، مترجم هاشم ایزد پناه،

تهران: کویر.

مغربی، نعمان بن محمد (۱۴۱۴ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، قم:

جامعه مدرسین.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، الافصاح، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، کتاب النعیبة، (تحقیق علی اکبر غفاری)، تهران: نشر صدوق.

Bibliography

Ibn Jubeir, Ali Ibn Yusuf (1418 AH), Nahj al-Iman, Qom: Star Press. [In Arabic]

Ibn Shazan, Fazl (1351), Al-Aydah, attributed to Ibn Shazan, by Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

Ibn Tawoos, Ali Ibn Musa (1377), Iqbal al-Aqmael, researcher Javad Al-Qayyumi al-Isfahani, Qom: Al-Nashar Al-Tabai Publishing House of Al-Alam Al-Islami Library [In Arabic].

- Ostadi, Kazem (1399), Z., "Ayah Tabla Ibrahim in ancient Shiite interpretations and the issue of Imamate", manuscripts, Qom: Reza Ostadi Library. [In Persian]
- Ostadi, Kazem (1399), i, "Narratives under the verse of Abraham's affliction and the issue of Imamate", manuscripts, Qom: Reza Ostadi Library. [In Persian]
- Ostadi, Kazem (1399), 2, "Ayah Tableh in ancient Shia theological and Imamate sources and the issue of Imamate", Manuscripts, Qom: Reza Ostadi Library. [In Persian]
- Ostadi, Kazem (1400), Ch., "Identifying the author of a book called al-Mustarashed", Qur'an and Hadith Researches, Volume 54, Isfand No. 2, pp. 293-269. [In Persian]
- Ostadi, Kazem (1401), p., "Descriptive etymology of new works about the verse of the Imamate of Abraham (AS) (verse 124 of Surah Baqarah)", Knowledge and Teachings of the Qur'an and Hadith, year 5, number 17, pp. 109-83. [In Persian]
- Asaadi, Muhammad (2009), "Explanation of the Quranic Imamate as an authority independent of prophethood with an emphasis on the verse of affliction", Qur'an Knowledge, year 3, autumn number 2 (6 series).[In Persian]
- Ismaili, Mehran and Rababe Nabi Elahi (2017), "Comparative study of the theological interpretation of the verses of Imamate in the Tafsirs of the 12th century and Zaidiyyah until the end of the Al-Buyeh period", Aine Ma'raft, Spring, No. 54, pp. 79-63. [In Persian]
- Ansari, Hassan (1388), "The Genealogy of the Book of Basa'er al-Darjad and its Author", Mah Din Book, Shahrivar 143. [In Persian]
- Bahrani, Sayyed Hashem (1415 AH), Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Ba'ath. [In Arabic]
- Brasher, Meir (1399), The Qur'an and the First Exegetical Periods of Shia Imamia, Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Jahiz, Amr bin Bahr, and Abu Malham, Ali (2002), Rasael al-Jahiz: Rasael al-Siyasiya, Beirut: Dar and Maktaba al-Hilal. [In Arabic]
- Jabari, Mohammad Reza (1384), Hadith School of Qom, Qom: Congress of Commemoration of Hazrat Fatima Masoumeh. [In Persian]
- Al-Halabi, Abu al-Salah (1417 A.H.), Al-Maarif, Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Rabbani-Golpaigani, Ali (2004), "Ayeh Tablai Ibrahim", Kalam Islami, No. 54.
- Sajjadi, Sadiq (1369), "Al-Boyeh", in Islamic Encyclopedia, Tehran: Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]
- Shushtri, Muhammad Taqi (1411 AH), Al-Rajal Dictionary, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Sadr, Seyyed Musa (1386), "A delay in the verse of Imamate of Ibrahim (PBUH)", Quranic researches, year 13, number 49-50. [In Persian]
- Sadouq, Mohammad Bin Ali (1376), Amali Sadouq, Tehran: Katabchi. Also: the same, Tehran: Islamic Studies Section - Al-Baath Institute, Beta. [In Arabic]

- Sadouq, Muhammad bin Ali (1379 AH), Ma'ani al-Akhbar, Qom: Jamia Modaresin. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1395 AH), Kamal al-Din and Tammam al-Neema, Tehran: Islamia. [In Arabic]
- Sadouq, Mohammad Bin Ali (Beta), Eyes of News, Tehran: Jahan. [In Arabic]
- Safar, Muhammad bin Hassan (1404 AH), Basair al-Darraj, attributed to Safar Qomi, Qom: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic]
- Tabarsi attributed to Ahmed bin Ali (1403 AH), al-Ihtjaj, commentary by Sayyid Muhammad Baqir al-Khorsan, Mashhad: al-Mortaza. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1408 AH), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafah. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1376 AH), Al-Tabayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Tousi, Muhammad bin Hassan (1414 AH), Al-Rashay al-Ashhar, Qom: Al-Nashar Islamic Publishing House. [In Arabic]
- Ameli, Muhammad bin Hasan (1409 AH), Vasal al-Shia, Qom: Al-Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Askarsmanani, Parisa (2016), "Examination of the content of the Qur'an and its interpretation in the first periods of Shia Imamia", Quranic studies and Islamic culture, first year, summer of 2016. [In Persian]
- Ayashi, Muhammad bin Masoud (1380 AH), Tafsir Al-Ayashi, Tehran: Al-Mattaba Al-Elamiya. [In Arabic]
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1363), Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Kufi, Firat ibn Ibrahim (1410 AH), Tafsir Firat al-Kufi, Tehran: Vazat al-Taqfah.
- Majlisi, Mohammad Baqer (1403 AH), Bihar al-Anwar, Beirut: Al-Wafa Foundation. [In Arabic]
- Madrasi Tabatabayi, Hossein (2014), School in the process of evolution, translated by Hashim Izad Panah, Tehran: Kavir. [In Persian]
- Maghribi, Noman bin Muhammad (1414 AH), Sharh al-Akhbar fi Fadael al-Imam al-Athar, peace be upon him, Qom: Jamia Madrasin. [In Arabic]
- Mofid, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man (1413 AH), Al-Afsah, Qom: Al-Naghreez Al-Alami for Sheikh Al-Mofid. [In Arabic]
- Nomani, Muhammad bin Ibrahim (1397), Kitab al-Ghaibah, (Ali Akbar Ghafari's research), Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]

Re-examining the Opinions of Master Marafet and Seyyed Outb with the Approach of the Quran and Social Reality *

Ali Karimpoor qaramaleki**
Syyedah Masomeh Shahmiry***

Abstract

Social interpretation is one of the most important and influential trends in contemporary exegesis. Its central focus shifts scholars' perspectives from an individual to a social approach. Social interpretation aims to provide solutions that address society's material and spiritual pains through Quranic verses. The comprehensive interpretation of the late Professor Marafet's work covers various topics within the human sciences, including social issues, under the title "Societal Debates." Sayyid Qutb's comments on certain verses also reflect his engagement with social matters. This research aims to identify the similarities and differences in social perspectives between the professor and the late Sayyid Qutb. The findings highlight significant intellectual similarities and correlations between these two commentators using the descriptive-analytical method, focusing on in-text citations. However, differences in their approaches to interpreting social verses of the Quran are also evident, which can be attributed to their distinct ways of thinking.

Keyword: Knowledge, Seyyed Qutb, Social interpretation, Social orientation

* Received: 2024-05-20 Revised: 2024-07-09 Accepted: 2024-07-24

** Assistant Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University. Qom, Iran. (The Corresponding Author) Email: karimpoorali@yahoo.com

*** Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Bint Al-Huda Higher Education Complex, Qom, Iran. Email: mshahmiry@yahoo.com



دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد دوم، پیاپی ۲۲

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صفحات ۶۲-۴۱

DOI: [10.22049/quran.2025.29744.1444](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29744.1444)

مقاله علمی - پژوهشی

بازکاوی آرای استاد معرفت و سید قطب در مورد تفسیر اجتماعی*

علی کریم پور قراملکی**

سیده معصومه شاهمیری***

چکیده

تفسیر اجتماعی، در صد سال اخیر بر اثر فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین گرایش‌های تفسیری به شمار می‌آید. نقطه تمرکز این گرایش، تحول اندیشه مفسران از دیدگاه فردی، به رویکرد اجتماعی آیات است. رویکرد در تفسیر اجتماعی، ارائه راه‌حلی از آیات قرآن برای علاج دردهای مادی و معنوی جامعه است. در تفسیر اثری جامع مرحوم استاد معرفت، موضوعات مختلف علوم انسانی، از جمله مسائل جامعه در لابه‌لای تفاسیر برخی آیات دیده می‌شود. همان‌طوری که نظرات سید قطب در تفسیر برخی از آیات، شامل اشاراتی بر امور اجتماعی نیز هست. یافتن نقاط مشترک و متفاوت دیدگاه‌های اجتماعی میان استاد و مرحوم سید قطب، هدف این پژوهش است. یافته‌های این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به همراه شیوه درون‌متنی، معطوف به این حقیقت مهم است که رویکرد اجتماعی استاد معرفت و سید قطب، در توجه به مسائلی مانند: رمز بالندگی جامعه اسلامی، توجه به بنیان‌های تمدن اسلامی، تحقق جامعه مدنی با ایجاد جامعه دینی، ملاک ارزشمندی، تحول‌پذیری جامعه و دفاعی بودن جهاد در اسلام اشتراک نظر دارند. در عین حال، نقاط متفاوتی هم بین آن دو، قابل ملاحظه است که به نوع فکر آن دو، در تفسیر آیات اجتماعی قرآن برمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر اجتماعی، گرایش اجتماعی، سید قطب، معرفت، جامعه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳
** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم قرآن دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).
ایمیل: karimpoorali@yahoo.com
*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، قم، ایران. ایمیل: mshahmiry@yahoo.com



۱- بیان مسئله

به منظور پاسخ‌گویی به مشکلات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان، متفکر بزرگ اسلام سیدجمال‌الدین اسدآبادی، شعار بازگشت به سوی قرآن را به طور جدی در سطح جهان اسلام مطرح کرد. (موتقی، ۱۳۷۳: ۴۱) ایشان، پایه و اساس تمام بدبختی‌های جوامع اسلامی را، غربت و محجوریت قرآن برشمرد. محمد عبده، از شاگردان وی و رشید رضا شاگرد عبده و همچنین، سید قطب با الگوبرداری و محوریت این شعار، تفسیر قرآن با گرایش اجتماعی را پیش بردند. (موتقی، ۱۳۸۰: ۴۰) مرحوم استاد معرفت نیز، از مفسران معاصر در تفسیر اثری جامع، به نقد و ایراد از برداشت‌های تفسیری و نقطه نظرات آنان مفسرین برجسته این گرایش از جمله رشید رضا و سید قطب با نقل آراء ایشان پرداخته است. در این نوشتار، سعی می‌شود ابعاد مذکور با توجه به نظرات استاد معرفت مورد بررسی قرار بگیرند.

۲- پیشینه مسئله

درباره نظرات تفسیری استاد معرفت و سید قطب و روش‌های آن دو، از ناحیه محققان قرآن‌پژوه، آثار مختلف، اعم از کتاب، رساله و مقاله به رشته تحریر درآمده است که عبارت‌اند از:

- «تبیین نظریه علامه معرفت در رابطه قرآن و واقع اجتماع»، خبرگزاری دانشجویان ایران، ۲ آذرماه ۱۳۹۶.

- «کارکرد تفسیر اجتماعی با تأکید بر آرای مفسران شیعه»، نوشته مریم محبی‌پور و دیگران، نشریه مطالعات قرآنی و فرهنگ شیعه، دوره ۶، شماره ۳، مهر ۱۴۰۱، صص ۱۳۷-۱۶۱.

- «واکاوی مفهوم عدالت اجتماعی در اندیشه سید قطب» نوشته شهلا داراب پور و جواد هروی، نشریه پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۵۵، بهار ۱۴۰۳.

- «آزادی اجتماعی از منظر محمد عبده، سید قطب و علامه طباطبایی»، نوشته یحیی بوذری نژاد، نشریه راهبرد اجتماعی فرهنگی، ش ۴۶، بهار ۱۴۰۲.

اما در خصوص مقایسه دیدگاه‌های اجتماعی آنان با رویکرد تفسیری، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. امتیاز نوشتار کنونی، تمرکز در مقایسه تطبیقی نظرات اجتماعی استاد معرفت و سید قطب با رویکرد تفسیری است که در آثار محققان قابل مشاهده نیست.

۳- مفهوم‌شناسی

۳-۱. تفسیر اجتماعی

حاکمیت طاغوت‌ها بر جوامع اسلامی، وضع نابسامان زندگی مردم و مظلومیت عدالت‌خواهان در حدود دو قرن پیش، نهضت‌های اجتماعی بویژه نهضت اصلاحات دینی را در جای‌جای ممالک اسلامی رقم زد به طوری که حتی فقه مسلمانان را پویا کرده و ضمن بیان تکالیف فردی، به تبیین احکام اجتماعی کشاند. به عنوان نمونه، شهید صدر در مقاله «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد»، ضمن بیان سیر اجتهاد در میان شیعه، معتقد است که اجتهاد مجتهدین در گذشته، بیشتر به عرصه‌های فردی نظر داشته‌اند تا جامعه اسلامی. (صدر، ۱۴۰۳: ۸۴-۷۳)

قرآن کریم، با نگاه جامع و برنامه دقیق، مشتمل بر یک سلسله احکام اجتماعی و احکام فردی است که بخش فردی آن نیز، با اجتماع ارتباط دارد. تفسیر اجتماعی قرآن که مبتنی بر نیازهای روز جامعه است، تا حد زیادی از شیوه‌های اسلاف و نقیصه

خود فاصله گرفته تا بر اساس یافته‌هایی از قرآن، به مباحث مورد نیاز جامعه و حل مشکلات جمعی آن بپردازد. (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۴-۶۴)

به عنوان نمونه، دکتر ذهبی در تعریف تفسیر اجتماعی قرآن می‌نویسد: «تفسیر اجتماعی قرآن، انطباق نص قرآن است با آنچه از سنت‌های اجتماعی و نظم عمران در جامعه موجود است» (ذهبی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۴۰۱).

مرحوم استاد معرفت هم، تفسیر اجتماعی قرآن را چنین تبیین می‌کند: «این نهضت ادبی - اجتماعی با تلاش و کوشش فراوانی در راه تفسیر قرآن و تقریب آن به فهم همگان و انطباق آن با واقعیات موجود آغاز شده و امتیازات آن، این است که رنگی نو به خود گرفته، با چهره فرهنگ و ادب معاصر و با پرداختن به مسائل جامعه درخشیده است و هرگز به مسائل ظاهری و خسته‌کننده که موجب دوری از قرآن می‌شود، به صورت تقلیدی نپرداخته است. این تفسیر، پدیده‌ای نوظهور است که نخست به اظهار دقایق تعبیر قرآنی و سپس بیان آنها با اسلوبی زیبا و ادبی و تطبیق آنها با هستی و حیات و سنن اجتماعی موجود در جامعه پرداخته است» (معرفت، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۰۰۸)

به نظر برخی از قرآن‌پژوهان، تفسیر اجتماعی، تفسیر اصول، قوانین و احکام اجتماعی مستنبط از قرآن است. مفسر اجتماعی با درکی جامع از نیازهای وجودی فردی و اجتماعی، در پی کشف مفاد سنت‌ها و ارائه راه‌حل مشکلات است. (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۱؛ حسینی میر صفی، ۱۳۹۲: ۱۵۰-۵۰)

از تعاریف فوق، معلوم می‌شود که در تفسیر اجتماعی، استنباط قوانین اجتماعی قرآن و حل مشکلات جمعی جوامع، از طریق ارجاع آن قوانین به قرآن کریم پی‌گیری می‌شود.

در دوره معاصر، سید جمال‌الدین اسدآبادی از پیشگامان نهضت اصلاح‌گرا با شعار بازگشت به قرآن، تلاش فراوانی برای احیا و نگارش جدید تفسیر قرآن با توجه به نیازهای اجتماعی و سیاسی مسلمانان (گرایش اجتماعی) نمود. (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۲) وی که استبداد داخلی و استعمار خارجی را، بزرگ‌ترین درد جامعه اسلامی می‌دانست درمان را، در بازگشت به اسلام ناب و بکارگیری آموزه‌های اجتماعی قرآن، معرفی کرد و تمام تلاش خود را در این راه به کار بست. محمد عبده از شاگردان وی، نخستین پیشوای تفسیر با گرایش اجتماعی بود که اساس و بنیان عظیم آن را پی افکند و پس از چند قرن باب اجتهاد با صبغة اجتماعی را در تفسیر گشود. (عمّاره، ۱۹۸۰: ۱۲۳) ایشان، روش تقلید از گذشتگان را کنار نهاد و به تحقیق عقلی و آزادی نقد رونق بخشید. بعد از او نیز شاگردان بزرگش، مانند رشید رضا، شیخ محمد قاسمی، مراغی و پس از آنان، علمای دیگری مانند سید قطب، جواد مغنیه، سید محمدحسین فضل‌الله و سید محمدتقی مدرس‌ی و دبگران بر همین منوال و سبک حرکت کردند هر چند بر اساس نظر استاد معرفت، علامه طباطبایی بر همه مفسران گذشته در تفسیر اجتماعی برتری یافته و گوی سبقت از همگان در این زمینه ربود. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۲: ۱۰۱۱)

۲-۳. مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی به نوبه خود، مؤلفه‌ها و شاخص‌های مهمی دارد که در اینجا، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف- نگاه جامع‌گرایانه بر پایه جامعیت و شمولیت قرآن، مبنای مهمی است که از آن، اصالت قرآن نسبت به دیگر مصادر تشریح اصطیاد گردید. (شراقوی، ۱۹۷۲: ۸۹-۹۸؛ رشید رضا، بی‌تا، ج ۵: ۱۲۰؛ نفیسی، ۱۳۷۹: ۲۰ و ۱۰۸)

بازکاوی آرای استاد معرفت و سید قطب در مورد تفسیر اجتماعی / کریم پور قراملکی ۴۷

ب- نقش برجسته عقل و اجتهاد، مبنای دیگری بود که مفسران بر اساس آن، انکار و نکوهش تقلید در تفسیر (رشید رضا، بی تا، ج ۱: ۱۱) و کاستن از شأن و حجم تفسیر مأثور (ذهبی، ۱۹۷۶، ج ۲: ۵۴۸) و نگاه انتقادی به اسرائیلیات و پرهیز از وارد کردن آنها در تفسیر را سرلوحه کار خود قرار دادند. (رومی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹۸)

ج- تاکید بر هدایت‌گری قرآن و محوریت یافتن اندیشه هدایت‌گری قرآن، مبنای دیگری است که توجه به اصلاحات اجتماعی در تفسیر (رشید رضا، تفسیر القرآن الکریم، بی تا، ج ۱: ۱۹ و ۱۷) و کارآمدی قرآن در حل مشکلات اجتماعی و طرح موضوعات کارآمد و تغییر نگاه به آیات قصص را به دنبال داشت. (شریف، ۱۳۷۲: ۱۹۶ و ۲۰۰؛ رومی، ۱۹۸۶: ۷۷۷/۲؛ قطب، ۱۴۰۰، ج ۴: ۱۳۴)

د- ساده‌نویسی و ساده‌سازی تفسیر، مبنای چهارمی است که مفسران بر پایه آن، دور نمودن تفسیر از اصطلاحات علوم خاص و مباحث ادبی، فقهی و کلامی را تعقیب نمودند. (معرفت، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۰۰۸-۱۰۰۹؛ ذهبی، ۱۹۷۶، ج ۲: ۵۵۴)

۴- بررسی نقاط مشترک استاد معرفت و سید قطب در اندیشه‌های اجتماعی قرآنی

با مطالعه اثر ماندگار قرآنی استاد معرفت و اشارات ایشان به نظرات سید قطب در کنار رجوع به خود تفسیر «فی ضلال القرآن» سید قطب، می‌توان برخی از دیدگاه‌های اجتماعی هر دو متفکر را استنباط نمود که برخی از آنها، به شرح ذیل است:

۴-۱. بالندگی جامعه بشری در سایه توجه به روح انسانیت

استاد معرفت، در آیات آغازین سوره بقره و سپس در بسیاری از آیات دیگر، به دو اثر مهم انفاق؛ یعنی تطهیر نفس از امثال بخل و آراستن آن با پاک‌ها و زنده نمودن روح تعاون در زندگی انسان اشاره می‌نماید. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۲)

به همین سبب، ایشان در ذیل آیات ۷ سوره منافقون، ۳۸ سوره محمد، ۱۰ سوره حدید و ... با اشاره به یکی از مهم‌ترین ادله تأکید و تأیید فراوان بر انفاق در راه خدا را، تأمین نیازهای جامعه و نظام حکومت اسلامی و سیاسی و انقلاب و اقتصاد و نهایتاً تنظیم سایر شئون دولت در اداره و حفظ جامعه اسلامی، بیان می‌کند که در صورت عدم این امر مهم، جامعه با انحطاط و سقوط مواجه شده و این امری است که به کل امت اسلامی برگشته که هم خود را نابود و هم از جذب دیگران عاجز می‌گردند و این یکی از مصادیق آیه ولا تلقوا به ایدیکم الی تهلکه... می‌شود. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۶: ۳۶۵-۴۲۴)

از منظر سید قطب هم، انفاق در جامعه، مرز میان مرتبه حیوانیت و حواس ظاهری آحاد جامعه با حدّ والای انسانیت است که سبب درک وجود اکبر و جدا شدن از محیط محدود فردی و گره خوردن با بی‌نهایت می‌شود. در مقابل مادی‌گرایانی که همواره انسان را، به قهقرا و به عالم بهیمیت سوق داده است. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۴)

از مقایسه نظرات این دو قرآن‌پژوه، معلوم می‌شود که از منظر هر دو، مقوله انفاق و عدالت‌پروری، روح انسان را از رذائل اخلاقی همانند بخل، بی‌توجهی به مستمندان جامعه و مادی‌گرایی رهایی می‌بخشد و از طرفی، رابطه او را با انسان‌های دیگر افزایش داده و آنها را به هم پیوند می‌زند. هر چند سید قطب به ابعاد آثار انفاق در بعد مرتبط نمودن انسان به خداوند هم توجه اساسی دارد. در مقابل، استاد معرفت هم به ضرورت اصلاح نظام اقتصادی جامعه به واسطه نهادینه شدن مقوله انفاق و دوری مردم از ربا، نگاه ویژه‌ای می‌نماید. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۶: ۵۰۰) در حالی که سید قطب، از این نکته مهم غفلت دارد.

۲-۴. توجه به بنیان‌های تمدن نوین اسلامی

یکی از شاخصه‌های تفسیر اجتماعی، نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن کریم است. بی‌شک هر مفسر با زاویه دید خاصی به معارف قرآن می‌نگرد و همین

زاویه، نقش تعیین‌کننده‌ای در گرایش تفسیری او دارد؛ مفسری که از زاویه کلامی به آیات نگاه می‌کند، گرایش کلامی دارد و مفسری که با دیدی ادبی، عرفانی، فلسفی و ... به قرآن نظر می‌کند، متناسب با همان نگاه، گرایش خاص خود را خواهد داشت. یک مفسر اجتماعی دغدغه جامعه‌سازی دارد. از این رو، آیات قرآن را به عنوان قانون اساسی و برنامه بنیادی برای ایجاد تمدن اسلامی تفسیر می‌کند. نگاهی که در آثار مفسران اجتماعی معاصر، فراوان دیده می‌شود؛ از جمله امام خمینی و نیز آیت‌الله خامنه‌ای (ر.ک: علوی مهر، ۱۴۰۰، ج ۱۰: ۴۱)

بدون شک، ارائه و شکل‌گیری تمدن جدید اسلامی از طریق بنیان‌ها و اصول خاصی صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، مانعیت عادت‌های جاهلی در رشد جامعه، یکی از آنهاست که هر دو متفکر، به صورت مشترک، به آن توجه نشان داده‌اند.

عادت‌های منفی، در ابتدا همانند تارهای نازکی است که به دور انسان تنیده می‌شوند و به مرور زمان، به قدری تنومند گشته که به سختی، توان رهایی از آنها ممکن می‌شود. مفسرین اجتماعی، عادت‌های فردی و اجتماعی باطل و جاهلانه بشریت را برشمرده و زیبایی مبارزه همه‌جانبه اسلام و قرآن را با این عادات به تصویر کشیده‌اند. هر چند که این مبارزه نفس‌گیر با عادات جاهلیت با پیروزی اسلام خاتمه یافت اما قرآن عزیز از بروز و ظهور جاهلیت مدرن، به اشکال مختلف در نسل‌ها و جوامع گوناگون آینده خبر داده که به شدت باید مراقب بود.

به عنوان نمونه، به عقیده سید قطب، سوره ممتحنه در سلسله تربیت ایمانی و نظام اجتماعی و دولت در جامعه اسلامی مدینه است. حلقه‌ای از آن زنجیره طولانی و برنامه برگزیده الهی برای مسلمانان برگزیده‌ای که خدا تحقق برنامه حیات انسانی در شکل واقعی و عملی خود را به ایشان وابسته کرده است، تا در زمین به شکل سیستمی

و نظامی استقرار پیدا کند و دارای نشانه‌ها، حدود و شخصیت متمایز باشد، که گاهی بشر بتواند بدان دست پیدا کند و زمانی نتواند؛ که این مهم به تلاش آنان واگذار شده است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶: ۳۵۳۶).

سید قطب این سوره را، حلقه‌ای از زنجیره آن آماده‌سازی دور و دراز دانسته و می‌نویسد: «این سوره همانند دیگر سوره‌های هم‌موضوع خود، به هدف اقامه جهان ربانی و خالص در نهاد مسلمان نازل شده است؛ جهانی که محور آن، ایمان به خدای یگانه است و مسلمانان را تنها بدین محور استوار می‌کند و جان‌شان را از هرگونه تعصب قومی، نژادی، زمینی، عشیره‌ای و قبیله‌ای پاک می‌سازد تا همگی در سایه توحید و ایمان به خدا و زیر پرچم الهی و حزب‌الله پایبند باشند.» (همان: ج ۶: ۳۵۳۷). به نظر ایشان، جهانی که اسلام می‌خواهد، جهانی «ربانی و انسانی» است. «ربانی» یعنی اساس همه کارهایش از برنامه‌های حکیمانه الهی سرچشمه گیرد و «انسانی» یعنی شامل همه انسان‌ها با معیار عقیده شود و تمایزات دیگر - مانند جنس، وطن، زبان، نسبت و ... - در آن ذوب شود و تنها عقیده و ایمان مایه تفاوت انسان‌ها شود. این همان عالم بلند و شایسته‌ای است که انسان کریم که روح الهی در او دمیده شده، در آن زندگی می‌کند (همان).

نمونه دیگر، توجه به مقوله کوبیدن و سرکوب کردن کارهای ناسنجیده در قرآن از جانب استاد معرفت است. همان‌گونه که دل‌های آرام، مجذوب قرآن می‌شوند، انسان‌های ناسپاس و روان‌پریش نیز، از آن گریزان بوده و هستند. استاد معرفت، با عنوان «قرعات و قمعات» از این دست کسان، همچون: امیه بن خلف، عاص بن وائل، نضر بن حارث و جبیر بن مطعم و آیاتی که در کوبیدن آنان نازل شده، درباره این افراد سخن می‌گوید. (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۴: ۲۰۳-۲۰۹) همین‌طور، استاد معرفت، فخر فروشی‌ها

و رقابت‌های صورت گرفته در سال نهم هجری که هیئتی از اشراف بنی تمیم نزد پیامبر (ص) آمدند و با پاسخ ثابت بن قیس و حسان بن ثابت مواجه گردیدند، تحت عنوان «مفاخرات و مساجلات» بازگو می‌نمایند. (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۴: ۲۲۳-۲۲۶)

نمونه سوم، محرومیت زنان جامعه در ابعاد مختلف حیات فردی و جمعی است. در عصر جاهلیت، از دیگر عادات عرب‌ها، وارث شدن اولاد ذکور بر تمام اموال میت و محروم کردن اناث از ارث بود و حتی در صورت نداشتن اولاد ذکور مال میت را به دیگر ارقاب ذکور به ترتیب اولویت عمو، پسرعمو یا پسرعمه می‌دادند. از دیگر رسوم این بود که در اکثر مواقع، شخص میت، کل یا مقداری از مال خود را به یکی از اولاد و یا نزدیکان و یا دوستانش وصیت و بقیه را محروم می‌ساخت. استاد معرفت به نقل از ابن آشور می‌گوید: «مسلمانان، وقتی به مدینه آمدند و حکومت تشکیل دادند کانون ارث تشریح شد و زنان را، شریک در ما ترک قرار داد». (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۴۳۲)

البته، عادات جاهلی، مختص مصادیق زمان جاهلیت نیست. جاهلیت مدرن هم از عادات‌هایی تشکیل شده که تنها در رنگ و چهره، با آن عادات گذشته تفاوت پیدا کرده است. برداشت‌های مادی‌گرایانه و ابزارگونه از مفاهیم انسانی همچون: آزادی، عدالت، حقوق و غیره از جمله آنها به شمار می‌آیند.

۳-۴. تحقق واقعی جامعه مدنی با جامعه دینی

جامعه مدنی یا جامعه شهروندان، جامعه‌ای است که در وهله اول اندیشه انسان و در وهله دوم قانون در آن، محترم شناخته شده باشد. کسی، انسان را برای اعتقاد مجبور ننماید. حقایق برای او وارونه، نشان داده نشود و در فکر و اندیشه وی، اجباری صورت نگیرد. (حسین بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۳۳)

از دیدگاه استاد معرفت، اسلام پیشرفته‌ترین دیدگاه تصور وجود و حیات را برای انسان ارائه می‌دهد و بهترین روش را برای جامعه اسلامی بیان می‌کند. جمله «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» مردم و جامعه را با اختیارشان به دین دعوت می‌کند و کسی را مجبور به قبول دین نمی‌کند؛ چرا که دین با طبیعت و فطرت ذاتی انسان‌ها سازگار بوده و آنچه که با اصل وجود انسان و نیازهای وی، هم‌خوانی داشته باشد امکان ندارد بر کسی تحمیل شود لکن در نهایت، آزادی انسان‌ها در ادامه آیه با جمله «... قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ...» با تشویق به اختیار هدایت، راه برتر را نشان داده است؛ چرا که رشد را، در انتخاب دین، و کفر و نفاق را، غیّ معرفی می‌نماید. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۶: ۲۷۵)

سید قطب نیز، بر این باور است که آیه شریفه، با اعطای حریت اعتقادی به انسان در واقع، کرامت و شهروندی او را محترم شمرده است. زیرا آزاد دانستن انسان در باب اعتقاد، به معنای اعتبار انسانیت انسان است. (سید قطب، ۱۴۱۲: ۲۹۲/۱)

از دیدگاه هر دو قرآن پژوه، معلوم می‌شود که جامعه مدنی، نه تنها با جامعه دینی در تضاد نیست بلکه با شکل‌گیری جامعه مدنی در جامعه دینی، می‌توان بهترین الگوی جامعه مدنی را به نمایش گذاشت.

۴-۴. نقش حوادث تاریخی در پیشرفت جامعه

توجه به آموزه‌های تاریخی و نگاه نقادانه، یکی از شاخصه‌های مهم در نزد مفسرین گرایش اجتماعی یا مفسرینی است که نظام اخلاقی و تربیت عبرت‌آموزی جوامع مختلف را مد نظر داشته‌اند. سید قطب، داستان بنی‌اسرائیل را یادآور جبهه‌های حق و باطل در طول تاریخ و حیات بشری انسان دانسته و تأکید دارد که توده مردم، باید از جایگاه و موقعیت بنی‌اسرائیل در راه سعادت و سلامت جامعه و خویشستن، موعظه و عبرت بگیرند. از طرف دیگر، جامعه اسلامی را متوجه خطر بزرگ اسرائیل کرده و

مسلمانان را از لغزش‌گاه‌هایی که امت‌های قبل، گرفتار آن شدند و خلافت الهی را از دست دادند، برحذر می‌دارد. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۵: ۵۲۵).

تأکید و توجه سید قطب در انتهای داستان عبرت انگیز بنی‌اسرائیل، بر موضع و عبرت‌های آشکار داستان این قوم نیز مشاهده می‌شود که بر شکستن عهد الهی بر سر منافع دنیا و مخالفت با اوامر الهی است که نتیجه آن، خروج از شکل و هیئت انسانی که همان نسخ شدن و نابودی است. ایشان، نکته قابل توجه آن برای امت اسلام را، بیانگر حکمت الهی در امر چاره‌جویی امت اسلامی و پرورش و آمادگی آن برای به دست گرفتن زمام جانشینی سترگ دانسته است. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۱: ۸۳-۸۱).

داستان هاروت و ماروت، از دیگر موضوعات تاریخی مورد توجه در تفسیر اثری جامع است که سحر و تأثیر آن بر جامعه و جدایی و سست شدن روابط زن و شوهر در خانواده را به تصویر می‌کشد.

سید قطب نیز، با اشاره به اثر مخرب سحر یا تعالیم شیاطین بر خانواده، تأثیر آن را هم در حواس و افکار و هم در اشیاء و اجسام ... صادق دانسته است؛ اگرچه سحری که قرآن، وقوع آن را بر دست ساحران فرعون بیان داشته، تنها جنبه تخیلی دارد. بدین ترتیب هیچ مانعی ندارد که چنین مسائلی، مایه جدایی میان زن و شوهر یا میان دو دوست باشد. زیرا انفعالات از تأثیرات سرچشمه می‌گیرند هر چند بدون شک وسایل، آثار و اسباب مسببات جز با اجازه خدا رخ نمی‌ماید و پدید نمی‌آید. (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۳۰/۱-۱۲۹)

۴-۵. میزان در ارزش و اعتباربخشی

آیت‌الله معرفت، اسلام را مُبدع و طراح همه جانبیه ارزش‌های اصیل و عمیق برای حیات بشری دانسته که با ارائه تصورات و نظام‌های جدید، افکار باطل و غلط جامعه

آن روز را درهم ریخته، ملاک و اساس ارزش فرد و جامعه را به میزان پرهیز و ترس از خداوند بیان کرده است. به عنوان مثال، اسلام با طرح موضوع مهم نیت در اعمال، برای تمام کارها حتی افکار بشر ارزش گذاری کرده است. اسلام، هرگز از مؤمنین نخواست که دنیا و امور آن را رها کنند و به آن بی توجه باشند، بلکه ایشان را برای خلافت در دنیا برگزیده است لکن با قصد قربت و نیت الهی کارهای دنیایی وی را هم ارزشمند دانسته و افق دید وی را بالا برده است. زیرا از منظر اسلام، دین برای آبادانی دنیا و آخرت آمده و آخرت، جلوة باطنی همین دنیاست و عمران آخرت، با سالم سازی انگیزه‌ها در دنیا امکان پذیر است. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۳۳۵)

سید قطب نیز، معتقد است که اولاً، قرآن برای اصلاح امور جامعه و حیات بشری، نسخه‌ای کامل داده است. ثانیاً، در جهان بینی بلند اسلام، دنیا و امور دنیوی مشکلی نداشته به شرطی که در جمیع امور دنیوی و اخروی، متوجه خدا باشیم. (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۹۰)

طیب و کریمانه بودن زندگی، از مؤلفه‌های مهمی است که استاد معرفت بر اساس آیه ۱۶۸ سوره بقره: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ؛ ای مردم! از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید! و از گام‌های شیطان، پیروی نکنید! چه اینکه او، دشمن آشکار شماست!»، در ارزش گذاری بدان توجه نشان می‌دهند. زیرا آیه شریفه، با موضوع بهره‌مندی هر چه بیشتر بشر از حیات در مدل‌های مختلف به شرط حلال و طیب بودن، تصویری روشن تر از حیات کریمانه بشر را ترسیم می‌کند و به قاعده عام هر آنچه را که خداوند، برای انسان در عالم خلق کرده حلال است مگر در صورتی که نهی آن از طرف شارع مقدس رسیده باشد، اشاره می‌کند. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۳۳۵)

از اینجا، معلوم می‌شود برجسته‌سازی آیات اجتماعی در محور ارزش، از جانب هر دو مفسر مغفول نمانده است. زیرا هر دو مفسر در محور ارزش و اعتبار، اسلام را دارای طرحی نو و قابل اعتماد و کاربردی برای جوامع بشر دانسته‌اند و هر گونه گرایش مادی و هدف‌گذاری منافع دنیوی و صرف لذات حیوانی، به جای پرداختن به ابعاد معنوی و ارتقاء روحی و انقطاع ما سوی الله، از مهم‌ترین نکات‌های حیات بشر و عامل نابودی جوامع معرفی کرده‌اند. بنابراین، محور ارزش و اعتبار از منظر هر دو مفسر برای جامعه، توجه به توحید و تقواورزی و دوری از غوطه‌وری در لجن‌زار مادیات صرف است.

۴-۶. اندیشه تحوّل‌پذیری در جامعه

به باور استاد معرفت، یکی از ادله‌ای که می‌تواند موافقت اسلام با هر نوع پیشرفت مثبت را نشان بدهد، مسئله نسخ در آیه ۱۰۶ سوره بقره: «أَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» هر حکمی را نسخ کنیم، و یا نسخ آن را به تأخیر اندازیم، بهتر از آن، یا همانند آن را می‌آوریم. آیا نمی‌دانستی که خداوند بر هر چیز توانا است؟!» است. (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۵۰) پدیده‌ای که یهودیان و مشرکان و دیگر دشمنان اسلام می‌خواستند از آن سوء استفاده کنند در حالی که نشانه به‌روز بودن دین اسلام است. آنها بر مسلمانان ایراد می‌گرفتند که اگر شریعت و قوانین شما حق است. پس شریعت‌های قبل چه جایگاهی داشته و یا اگر تشریح سابق حق بوده احکام جدید چه مناسبتی داشته است؟. چرا برخی احکام شریعت اسلام تغییر می‌یابد؟

به عقیده استاد معرفت، همان‌طور که طبیب، برای هر یک از بیماران خود با توجه به حال آنها، نسخه‌ای جدا و مختص وی پیچیده و نیز با توجه به شرایط وی آن را

تغییر و دستور جدید می‌دهد. اسلام نیز، بنا بر مقتضیات زمان، شریعت‌های خاص را فرستاده که هر یک از آن تشریح‌ها، در ظرف زمان خود حق بوده و تشریح حال نیز در ظرف خود حق بوده و می‌تواند بنا بر همان کار طیب تغییر و تحول جدید را بشارت دهد. این مناسبات چه تغییر قبله و چه شامل موضوع دیگری باشد از تعدیل تشریحات و تکالیفی که تماماً رشد و نمو جامعه مسلمانان را در پی داشته لازم و مفید بوده و تغییرات جزئی برخی موضع‌ها بر وفق مقتضیات زمان حال، که پس از آن فترت نبوت بوده دلالت بر نقص و یا خطا بودن سایر شریعت‌ها ندارد. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۸۲)

از این رو، سازگاری با شرایط و وفق دادن با محیط، از مؤلفه‌های مهم ادیان الهی است. این مؤلفه، در دین شریف اسلام پررنگ‌تر بوده است. البته، تا آنجا که با اصول و مبانی دین و اصل فطرت ناسازگار و مخالف نباشد. اسلام عزیز با پذیرش اصل منطقه الفراغ دینی، جاودانه و پویا و قابل انطباق با شرایط مکان و زمان را تا قیامت برای بشریت رقم زده است. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۲۹۷)

سید قطب هم، با تعدیل جزئی دانستن حقیقت نسخ، بر این باور است که وفاق مقتضیات احوال، تغییرات جزئی برای مصلحت بشر و برای خیر کثیر نسبت به آنان از طرف خداوند سبحان صورت می‌گیرد. به همین سبب است که خداوند، معجزه مادی انبیاء گذشته را در زمان پیامبر گرامی اسلام (ص)، به معجزه معنوی و علمی تبدیل می‌نماید. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۰۲)

به عقیده سید قطب، آیه ۵۳ سوره انفال: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ این، به خاطر آن است که خداوند، هیچ نعمتی را که به گروهی داده، تغییر نمی‌دهد؛ جز آنکه آنها خودشان را تغییر دهند؛ و خداوند، شنوا و داناست»، بهترین شاهد بر تحول‌پذیری جامعه است؛

بازکاوی آرای استاد معرفت و سید قطب در مورد تفسیر اجتماعی / کریم‌پور قراملکی ۵۷

زیرا در آیه شریفه، کلمه قوم و اراده آنان آمده و تغییر نعمت نیز، به نوع قلوب، نیت‌ها، سلوک نظری و عملی و نیز اوضاع انتخابی از سوی خود جامعه منوط گشته است. (سید قطب، ۱۴۲۰، ج ۳: ۱۵۳۵)

۴-۷. دفاعی بودن جهاد اسلامی

عالمان دینی، مقوله دفاعی بودن جهاد برای جامعه را، اصل و پرورش روحیه جهاد را برای هر نسل انسان واجب می‌دانند؛ چرا که نظام سلطه استکباری برای نابودی این مؤلفه مهم اخلاقی و اجتماعی سرمایه گذاشته و به دنبال سلب و تضعیف امور فطری و ذاتی از بشر است. از منظر آنها، جهاد در باطن خود، حالت دفاعی دارد و هیچوقت در مقام حذف حیات، از بشر نیست بلکه در مقام حذف فکر باطل از زندگی فردی و جمعی بشر است. بنابراین، از مهم‌ترین حقوق بشریت، رسیدن تفکر دین مبین اسلام و آیین ارزشمند آن به گوش فرد انسان‌هاست که به دور از اعمال هر گونه سلطه، فشار و یا فتنه، شبهه، رعب و وحشت، در کمال آزادی حق انتخاب داشته باشند. ایجاد شرایط، توانایی، امکان انتخاب و گرایش به این امر فطری مهم در حیات افراد، مشروعیت جهاد در اسلام را تبیین می‌کند.

فلسفه جهاد در اسلام نیز، مستقر شدن نظام خاصی که همان نظام حریت و آزادی، نظام رفیع انسانیت، نظام احسن و وحدت در زمین است که اسلام نیز آن را تأیید می‌کند و حریت انسان را در عبودیت خدا دانسته است. حال با توجه به این مبانی اگر عده‌ای بخواهند مانع از حصول این حقوق اولیه و طبیعی افراد که متضمن سعادت آنهاست بشوند، اسلام بر جماعت مسلمین واجب کرده با آنان قتال نمایند. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۵: ۹۳-۹۲؛ همو، ج ۶: ۲۷۶)

به نظر نگارنده، به باور مرحوم استاد معرفت، مقوله دینداری نه از حقوق دینی افراد بلکه حق انسانی و زیرمجموعه مقولات حقوق انسانی است؛ چرا که شرک، مخرب فطرت بشر است. بنابراین، حفظ دین اهم و از مهم ترین حقوق انسانی مشروع است که از این حق فطری، دیگر حقوق از جمله جهاد که دفاع از حقوق انسانها در میادین مختلف است ناشی می شود. فطرت، اقتضا می کند که توحید، اساس و بنای قوانین اجتماعی جامعه بوده و دفاع از این اصل؛ یعنی انتشار توحید بین مردم از حقوق انسانی باشد. بنابراین، هر جا که توحید نیست فطرت انسانها حکم فرما نیست و دین خلاف فطرت، حاکمیت یافته است. پس، جهاد اسلامی در حقیقت، مقابله با مخالفت و توطئه های دشمنان دین در مقابله با دین و نورانیت است، لذا در اولین نوبت، این فاسدان و غیر صالحان هستند که با دیدن تزلزل در منابع مادی خود، به مقابله با دین می پردازند و اسلام هم، برای اینکه مخالفت و توطئه های آنها را خنثی و برطرف نماید، جهاد را به عنوان ابزار دفاعی از بقاء نور واجب و لازم دانسته است. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۵: ۹۱)

سید قطب نیز، با نگاه دفاعی به مقوله جهاد، آن را برای تحقق همین مبادی و اصول همگانی که فقط برای حصول اهداف والای انسانیت انجام می پذیرد و به هیچ هدف، نشانه و عنوان دیگری آغشته و آمیخته نمی گردد دانسته است. ایشان با این رویکرد، باور دارد که جهاد، در راه عقیده است و بس تا انسان، از محاصره و قید و بندهای درونی و بیرونی محفوظ شود و از فتنه ها و آشوبها در امان بماند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۶۷-۲۶۸؛ عبده، ۱۳۴۱، ج ۳: ۳۶)

۴-۸. توجه به امتداد احکام و آموزه‌های دینی در جامعه امروزی

همان‌طور که بیان شد، سید قطب به تفسیر و پیوند آیات با حیات اجتماعی بشر پرداخته است. استاد معرفت نیز، ذیل مباحث اجتماعی در خلال تفسیر اثری آراء وی را بیان کرده و در موضعی هم با دیدة نقد، نظرات ایشان را منافی روح بلند اسلام دانسته و یا برداشت وی را با توجه به آیات دیگر و مباحث اعتقادی و مبانی دینی ناسازگار می‌شمارد؛ چرا که از منظر سید قطب، لزوم اعاده و بازگرداندن گذشته اصیل اسلامی به زمان حاضر ضروری است؛ یعنی باید حال حاضر را منقاد نص قرار دهیم و آنچه نصوص ما در گذشته بیان کرده‌اند باید در زمان حاضر نیز به تمامه پیاده کنیم. لکن در نظر استاد معرفت، اصیل بودن قرآن و روایات ما، به این معناست که باید آنها را تحدیث کنیم؛ یعنی بدون اینکه جمود و تعصب بر ظاهر نص داشته باشیم سعی کنیم نص را بر فائق آمدن بر نیازهای عصری و اصلی توانمند کنیم، لذا پیش‌فرض این رویکرد، توانمندسازی نصوص دینی است.

پس، استاد معرفت، امر برون‌رفت از جمود نسبت به ظاهر متن را اجتناب‌ناپذیر دانسته و به تبع آن، تأویل را هم اجتناب‌ناپذیر دانسته و آن را لازم می‌داند. از دید ایشان، باطن قرآن، معنای مخفی پنهان در پس ظاهر است که با عملیات روشمند قابل اصطیاد است. پیرایه‌هایی که اجتماع واقعی زمانة نزول تحمیل کرده، معنای ظاهری است ولی در حقیقت آیات، معنای فراعصری دارند که می‌توانند اقتضانات دوره‌های دیگر را هم تأمین کنند.

نوع نگاه به مبنا و پایه‌ریزی قصاص در جامعه اسلامی، از جمله آنهاست. با اینکه هر دو محقق قرآنی، وجود قصاص را در دین اسلام می‌پذیرند لکن در تبیین مبانی و اجرای آن، اختلاف نظر دارند که این اختلاف دیدگاه، گاهی منجر به نتایج نامقبول می‌گردد.

توضیح اینکه، در قبل از عصر نزول، عرب به قصاص و حکم اعدام قاتل معتقد بود لکن قصاص او، حد و مرزی نداشت بلکه به نیرومندی قبائل و ضعف آنها بستگی داشت و چه بسا یک قبیله، قبیله دیگر را به خاطر یک قتل به کلی نابود می‌کرد. دیگر ادیان، از جمله یهود نیز به قصاص معتقد بودند آیه ۴۵ سوره مائده، گواه این مطلب است. (هم چنان‌که در فصل بیست و یکم و بیست و دوم از سفر خروج و ... از تورات آمده است) با این تفاوت که در اسلام، خداوند بر مومنین منت گذاشت و با تشریح حکم دیه، عفو از عقوبت جانی مورد تخییر افراد قرار گرفت و حتی از بابت عطوفت، لفظ برادر را برای مجرم به کار برده، و از طرفی هم به ولی و جانی سفارش نمود که به اولیای دم، با احترام و امتنان و تمام و کمال، دیه را عطا کنند، چرا که تشریح حکم قصاص، تنها به خاطر انتقام و سیراب کردن کینه نیست، بلکه برای زندگی و حیات بالاتر است و مهم‌ترین و اولین عامل مؤثر در حیات، انسانیت و حفظ جامعه است؛ چرا که قصاص، بازدارنده نفوس در تعدی قتل است و ملاک در آن، تربیت عمومی و سد باب فساد است و جایگاه شریعت و دین، اجل از آن است. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۴۰۷)

سید قطب، تشریح قصاص را پاسخ درست اسلام به فطرت بشر می‌داند؛ چرا که غضب هنگام خونریزی، امری طبیعی است و اسلام این نیاز را با مقرر کردن این حکم پاسخ می‌دهد. از طرفی این حکم، عدل محکمی در پاسخ به سختی سینه‌ها و تنظیم حیات اجتماعی بشر و پیشگیری از تجاوز و تعدی جانی در جامعه است. اما در حین حال، عفو را هم با حدودش تعیین می‌کند و دعوت عفو بعد از تقریر قانون قصاص دعوت استجابی است و بر نفس، ما لا یتطاق نمی‌گردد. لذا این حکم، افق وسیع اسلام در پاسخ به انگیزش‌های انسان و هیجان‌های نفس بشری و بلندای معرفت اسلام را می‌رساند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۳۳)

در ادامه، سید قطب حکم عجیبی از آیه قصاص برداشت می‌کند که استاد معرفت، این حکم وی را، جداً عجیب و غریب و آن را، منافی با روح اسلام می‌شمارد. سید قطب، حکم قصاص را این‌گونه تشریح می‌کند: «هنگام تعدی خانواده‌ای بر خانواده دیگر و یا قبیله‌ای بر قبیله دیگر و یا جماعتی بر جماعت دیگر، هنگام اقامه قصاص اگر شخص حرّ بود، هر حرّی حتی غیر قاتل از طرف مقابل در برابر آن و یا عبد در برابرش عبدی دیگر و یا زن در مقابل زنی از طرف مقابل باید قصاص شود و ربطی به خود شخص مجرم و جنایتکار ندارد و فقط اینکه از طرف مقابل، فردی در مقابل فرد از دست رفته دیگری قصاص شود، کافی است هر چند فرد مجازات شده، کاملاً بی‌تقصیر و بی‌گناه بوده و اصلاً در ماجرا و تعدی نقشی نداشته باشد. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۳۴)

در حالی که استاد معرفت، معتقد است جایز دانستن این نوع قصاص که در مقابل کشته شدن فردی، اعم از حرّ یا غیر حرّ، یک نفر از گروه متجاوز کشته شده باشد، بر خلاف روح اسلامی است؛ چرا که اسلام، اجازه قصاص خود فرد قاتل را می‌دهد نه غیر او را. (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۴: ۴۰۶-۴۱۰) به همین سبب، خود محمد عبده نیز، در کتاب تفسیری خودش اشاره دارد بر اینکه آیه شریفه، هیچ وقت اجازه نمی‌دهد شخص غیر مجرم در مقابل هجمت گروه متقابل کشته شده باشد؛ چرا که از نظر اسلام، تنها می‌توان خود آن قاتل را، محکوم به قصاص نمود. (رشید رضا، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۶)

از بیانات استاد معرفت و سید قطب، معلوم می‌شود که نوع نگاه آن دو به فلسفه جعل قانون در جامعه، از جمله مسئله قصاص از هم متمایز است به دلیل اینکه در بیان استاد معرفت، فهم آیه و تفسیر قصاص بر اساس روح عدل الهی و عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد در حالی که در نگاه سید قطب، تنها رویکرد اجتماعی منهای لحاظ

وجود عدالت در اجتماع انجام می‌شود. از افکار استاد معرفت، برداشت می‌شود که فلسفه تجویز قصاص در جامعه اسلامی، برپایی عدالت اجتماعی در شکل کامل آن، در جامعه مسلمین است در حالی که بر اساس فکر سید قطب، جعل قانون بدون پایه‌ریزی آن بر عدالت هم امکان‌پذیر است.

به نظر نگارنده، تشریح و بیان همین نوع احکام از افرادی امثال سید قطب است که زمینه و محملی، برای تشکیل شاخه‌هایی از گروهک‌های تروریستی از جمله داعش و القاعده در کشورهای اسلامی فراهم می‌سازد.

۵- نتیجه

از آنچه بیان گردید، نتیجه گرفته می‌شود که گرایش تفسیر اجتماعی قرآن، ارزش‌دهی به ابعاد جمعی قرآن کریم است. این رویکرد، در سده‌های گذشته مغفول مانده بود ولی در سالیان معاصر، مورد توجه جدی مفسران قرار گرفته است. از جمله این قرآن‌پژوهان، استاد معرفت و سید قطب است. تشابهات متعددی، میان استاد معرفت و سید قطب در رابطه با مسائل اجتماعی در ذیل ارائه تفسیر آیات قرآن می‌توان رؤیت نمود که حاکی از اندیشه جامعه‌نگر و روحیه اصلاح‌گری در وجود هر دو شخصیت علمی است. به عنوان مثال، توجه به بنیان‌های قرآنی تمدن اسلامی در مقابل تمدن غربی، تحقق جامعه مدنی از طریق پایه‌ریزی جامعه دینی و ... بارزترین مؤلفه گرایش اجتماعی در تفسیر استاد معرفت و سید قطب می‌توان مشاهده نمود. در ضمن، تمایزات افکار اجتماعی و تفسیری ما بین استاد معرفت و سید قطب قابل اصطیاد است که به نوع نگاه آن دو، در رابطه با تفسیر و تأویل قرآن مربوط می‌شود. موردی مانند وجود قصاص به عنوان قانون اسلامی قابل مشاهده است.

کتابنامه

- قرآن کریم، (۱۳۸۲)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، انتشارات نسل جوان، قم.
- ابو زید، نصر حامد، (۱۳۸۱)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، نشر طرح نو، چاپ دوم، تهران.
- ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۶)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، مرکز فرهنگ ارشاد اسلامی، تهران.
- _____، (۱۳۸۹)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید، دو فصلنامه تخصصی-پژوهشی الالهیات اجتماعی*، سال دوم، شماره ۳.
- بشیری، حسین، (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، نشر نی، تهران.
- حسینی میرصفی، سیده فاطمه، (۱۳۹۲)، *گرایش‌های اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم*، نشر بین‌الملل، تهران.
- الخالدی، صلاح عبدالفتاح، (۱۴۱۴)، *سید قطب من المیلاد الی الشهادة*، چاپ دمشق.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۲۴)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، انتشارات ناهید، چاپ اول، تهران.
- ذهبی، محمد حسین، (۱۴۱۱)، *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*، مکتبه وهبه، قاهره.
- _____، (۱۹۷۶)، *التفسیر و المفسرون*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- _____، (۱۴۲۱)، *التفسیر و المفسرون*، مکتبه وهبه.
- رشید رضا، محمد، (بی‌تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، دار المعرفه، بیروت.
- رضایی‌اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۰)، *منطق تفسیر قرآن*، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشرالمصطفی، چاپ چهارم، قم.
- رومی، فهد بن سلیمان بن عبدالرحمن، (۱۹۸۶)، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، بی‌جا.
- _____، (۱۹۸۶)، *منهج المدرسه العقلیه الجدیده فی التفسیر*، موسسه الرساله، بیروت.
- سیاوشی، کرم، (۱۳۸۸)، *تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب در تفسیر فی ضلال القرآن*، چاپ اول، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.

- سید قطب، ابراهیم بن شاذلی، (۱۴۱۵)، *التصویر الفني فی القرآن*، دار الشروق، بیروت.
- _____، (۱۴۱۲)، *فی ضلال القرآن*، دار الشروق، قاهره.
- _____، (۱۴۲۵)، *فی ضلال القرآن*، دار الشروق، چاپ ۳۵، بیروت.
- شرفاوی، عفت محمد، (۱۹۷۲)، *اتجاهات التفسیر فی مصر فی العصر الحديث*، مطبوعه الکیلانی، قاهره.
- شریف، محمد ابراهیم، (۱۹۷۲)، *اتجاهات التفسیر فی التفسیر القرآن الکریم فی مصر*، دار التراث العربی، قاهره.
- صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحوث اسلامیه و مواضع اخری*، دارالزهراء الطبعیه الثالثه، بیروت.
- عبده، محمد، (۱۳۴۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، الجمعیه الخیریه الاسلامیه، چاپ سوم، مصر.
- عمّاره، محمد، (۱۹۸۰)، *الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده*، الموسسه العربیه، بیروت.
- علوی مهر، حسین، (۱۴۰۰)، «تحلیل بنیان‌های قرآنی تمدن ساز در بیانیه گام دوم با تاکید بر نقد دیدگاه ویل دورانت»، *نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۳۱، صص ۱۰-۱۰.
- عنایت، حمید، (۱۳۷۰)، *سیری در اندیشه‌های سیاسی غرب*، نشر امیر کبیر، تهران.
- مطهری، سید مرتضی، (۱۳۷۴)، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، صدرا، تهران.
- _____، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، نشر صدرا، تهران.
- معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۹)، *التفسیر الاثری الجامع*، موسسه تمهید، قم.
- _____، (۱۴۲۵)، *التفسیر و المفسرون فی ثوب التشیب*، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، مشهد.
- _____، (۱۴۲۸)، *التمهید فی علوم القرآن*، النشر الاسلامیه، قم.
- _____، (۱۳۸۱)، *علوم قرآنی*، نشر موسسه التمهید، قم.
- _____، (۱۳۸۰)، *تفسیر و مفسران*، ترجمه موسسه فرهنگی تمهید، موسسه فرهنگی التمهید، قم.
- موتقی، سید احمد، (۱۳۸۰)، *سید جمال‌الدین اسدآبادی مصلحی متفکر و سیاستمدار*، نشر بوستان کتاب، قم.

_____، (۱۳۷۳)، *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین از دیدگاه سید جمال اسدآبادی*،

دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

نصیری، علی، (۱۳۷۸)، *معرفت قرآنی؛ یاد نگار آیت الله محمد هادی معرفت*، سازمان انتشارات

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

_____، (۱۳۹۰)، *استاد معرفت احیاگر علوم قرآنی*، نشر وحی و خرد، قم.

نفیزی، شادی، (۱۳۹۳ش)، «تفسیر اجتماعی قرآن؛ تعریف و ویژگی‌ها»، *مجله پژوهشنامه*

تفسیر و زبان قرآن، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.

_____، (۱۳۷۹)، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

Bibliography

Holy Quran, (1382), translated by Nasser Makarem Shirazi, Nasl Javan Publishing House, Qom. [In Persian]

Abu Zeid, Nasr Hamed, (1381), the meaning of the text, translated by Morteza Kariminia, new publishing house, second edition, Tehran. [In Persian]

Ayazi, Seyyed Mohammad Ali, (2016), Al-Mofsrn Hayatham and Manhaghham, Islamic Guidance Culture Center, Tehran. [In Arabic]

Ayazi, Seyyed Mohammad Ali, (2009), article: Social tendency in contemporary interpretations of the Holy Qur'an, two specialized-research quarterly social theology, second year, number 3. [In Persian]

Bashirieh, Hossein, (1374), Political Sociology, Nei Publishing House, Tehran. [In Persian]

Hosseini Mir Safi, Seyida Fatemeh, (2013), Social trends in contemporary interpretations of the Holy Quran, International Publishing House, Tehran. [In Persian]

Al-Khaldi, Salah Abd al-Fattah, (1414), Seyyed Qutb Man Al-Milad al-Shahada, Damascus edition. [In Arabic]

Khorramshahi, Bahauddin, (1324), Encyclopedia of Quran and Quran Studies, Nahid Publications, first edition, Tehran. [In Persian]

Dhahabi, Muhammad Hossein, (1411), Al-Israeliyat Fi al-Tafsir and Hadith, Maktaba Wahba, Cairo. [In Arabic]

Dhahabi, Muhammad Hossein, (1976), Al-Tafsir and Al-Mafsirun, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, Beirut. [In Arabic]

Dhahabi, Muhammad Hossein, (1421), Al-Tafsir and Al-Mafsirun, Maktaba Wahbah. [In Arabic]

Rashid Reza, Mohammad, (Beita), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Dar al-Marafa, Beirut. [In Arabic]

- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (2013), Logic of Qur'an Interpretation, International Translation and Publishing Center of Al-Mustafa, 4th edition, Qom. [In Persian]
- Rumi, Fahd bin Sulaiman bin Abdurrahman, (1986), the trends of interpretation in the 14th century, bija. [In Arabic]
- Rumi, Fahd bin Suleiman bin Abdurrahman, (1986), Manhaj al-Madrasah al-Uqliyyah al-Jadeedah fi al-Tafsir, Al-Rasaleh Institute, Beirut. [In Arabic]
- Siyavoshi, Karam, (2018), critical analysis of the foundations of Seyyed Qutb's exegesis in Tafsir Fi Dhalal al-Qur'an, first edition, International Publishing Company, Tehran. [In Persian]
- Seyyed Qutb, Ibrahim Ibn Shazli, (1415), Al-Thamz Al-Fani Fi Al-Qur'an, Dar al-Sharouq, Beirut. [In Arabic]
- Seyyed Qutb, Ibrahim Ibn Shazli, (1412), Fi Dhalal al-Qur'an, Dar al-Sharouq, Cairo. [In Arabic]
- Seyyed Qutb, (1425), Fi Dhalal al-Qur'an, Dar al-Shoroq, 35th edition, Beirut. [In Arabic]
- Sharqawi, Efat Muhammad, (1972), The trends of interpretation in Egypt in the era of al-Hadith, Al-Gilani Publishing House, Cairo. [In Arabic]
- Sharif, Muhammad Ibrahim, (1972), Tafsir trends in al-Tafsir al-Qur'an al-Karim in Egypt, Dar al-Tarath al-Arabi, Cairo. [In Arabic]
- Sadr, Seyyed Muhammad Baqir, (1403), Islamic researches and other topics, Dar al-Zahra al-Taabiyah, Beirut. [In Arabic]
- Abda, Muhammad, (1341), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Al-Khairiyeh Al-Islamiyya Society, third edition, Egypt. [In Arabic]
- Ammareh, Muhammad, (1980), Al-Amaal al-Kamala of Imam al-Sheikh Muhammad Abdah, Al-Mousseh al-Arabiya, Beirut. [In Arabic]
- Alavi Mehr, H. (2021). [Analysis of the Quranic Foundations of Civilization-Building in the "Second Step Statement" with Emphasis on Critiquing Will Durant's View]. Journal of Orientalists' Quranic Studies, *31*, 10-25. 965.22k. [In Persian]
- Enayat, Hamid, (1370), A Journey into the Political Thoughts of the West, Amir Kabir Publishing House, Tehran. [In Persian]
- Motahari, Seyyed Morteza, (1374), Islamic movements in the last hundred years, Sadra, Tehran. [In Persian]
- Motahari, M. (1993). Majmueh-ye Asar [Collected Works]. Sadra Publications. [In Persian]
- Marfat, Mohammad Hadi, (1429), al-Tafsir al-Athari al-Jame, Tahmid Institute, Qom. [In Arabic]
- Marafat, Muhammad Hadi, (1425), al-Tafsir wa al-Mafsirun fi Thawb al-Qashib, Al-Jamaeh al-Razwiyyah Lulloom al-Islamiyya, Mashhad. [In Arabic]
- Marfat, Muhammad Hadi, (1428), Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an, Al-Nashr al-Islamiyya, Qom. [In Arabic]
- Marafat, Mohammad Hadi, (1381), Quranic Sciences, published by Al-Tamhid Institute, Qom. [In Persian]

- Marafet, Mohammad Hadi, (2010), Tafsir and Mafsaran, translated by Tamehid Cultural Institute, Tamehid Cultural Institute, Qom. [In Persian]
- Motheghi, Seyyed Ahmad, (2013), Seyyed Jamaluddin Asadabadi, a reformist thinker and politician, Bostan Ketab Publishing House, Qom. [In Persian]
- Motheghi, Seyyed Ahmad, (1373), The causes and factors of the weakness and decline of Muslims from the point of view of Seyyed Jamal Asadabadi, Islamic Culture Publishing House, Tehran. [In Persian]
- Nasiri, Ali, (1378), Quranic knowledge; Memoir of Ayatollah Mohammad Hadi Marafet, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization, Tehran. [In Persian]
- Nasiri, Ali, (1390), the professor of the knowledge of reviving Quranic sciences, publishing of revelation and wisdom, Qom. [In Persian]
- Nafisi, Shadi, (2013), Research Journal of Qur'an Interpretation and Language, second year, number 2, spring and summer 2013.292.25k [In Persian]
- Nafisi, Shadi, (1379), rationalism in interpretations of the 14th century, Qom Islamic Propaganda Office Publishing Center. [In Persian]

Dividing the Holy Quran into 555 Thematic Units (ruku') and their Functions *

Mohsen Rajabi qodsi**
Mohammad ali lesani fesharaki***

Abstract

The term "Quranic bowings" refers to an ancient categorization within the Quran, accompanied by ongoing debates regarding its number, purpose, classification, and execution timing. Some scholars believe it originated with Tabi'i commentators, while others think it first emerged in the fourth century AH. Four notable figures include Ibn Mehran al-Nishaburi, Iji al-Shirazi, and scholars from Bukhara. Contemporary studies indicate that the Quran comprises 555 ruku's, also known as "thematic units of the Quran." This descriptive-analytical research concludes that the Quran was primarily revealed in stages, with few exceptions. The Holy Prophet utilized the prayer context to engrave this knowledge within the populace's hearts. After reciting each unit, he would perform a bow, allowing those unfamiliar with the verses to listen attentively and those familiar to reinforce their understanding. Each thematic unit became known as a "bow down." Interpreters, educators, reciters, and memorizers of the Quran can benefit from this insightful division when engaged in reflection, teaching, recitation, and memorization, ensuring purposeful, organized, and effective endeavors.

Keyword: Interpretation, Quranic bowings, Ruku, Thematic units

* Received: 2025-04-08 Revised: 2025-05-12 Accepted: 2025-05-19

** Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, Faculty of Quranic Sciences, University of Quranic Sciences and Education, Mashhad, Iran (The Corresponding Author) Email: rajabi@quran.ac.ir

*** The late assistant professor of the Cultural and Artistic Institute of the Center for the Publication and Promotion of the Language of the Quran. Email: lessanima@gmail.com



تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن *

** محسن رجبی قدسی

*** محمدعلی لسانی فشارکی

چکیده

«رکوعات قرآنی» از تقسیمات کهن قرآن است که دربارهٔ کمیت، علت، مُقسّم و زمان انجام آن اختلاف نظر است. برخی، این تقسیم را ازسوی مفسران تابعی و برخی، زمان پیدایش آن را سدهٔ چهارم هجری و از حوزهٔ فرهنگی خراسان و ازسوی علمای ماوراءالنهر (فراورد) دانسته‌اند. دربارهٔ شمار رکوعات، چهار عدد درخور توجه است: در رسالهٔ «خلاصةالوقوف» منسوب به ابن مهران نیشابوری (۳۸۱ق)، قرآن به ۵۵۳ رکوع و در مصاحف شبه قارهٔ هند و تفسیر جامع‌البیان ایچی شیرازی (۹۰۵ق) به ۵۵۶ رکوع تقسیم شده‌است؛ مشایخ شهر بخارا در طلیعة سدهٔ چهارم هجری برای ختم قرآن در نماز تراویح، قرآن را به ۵۴۰ رکوع تقسیم کرده‌اند. برپایهٔ مطالعات سدهٔ اخیر، قرآن ۵۵۵ رکوع دارد که به آن «واحد‌های موضوعی قرآن» نیز اطلاق می‌شود. این پژوهش، به‌روش توصیفی - تحلیلی پس‌از مطالعهٔ احادیث، تفاسیر و منابع علوم قرآنی بدین نتیجه دست‌یافته‌است که در مرحلهٔ نزول تدریجی - به‌جز موارد اندکی - قرآن رکوع به رکوع نازل می‌شده‌است و چون پیامبر اکرم از فرصت نماز برای تثبیت آن‌ها در قلب مردم بهره‌می‌بردند و پس‌از قرائت هر یک از آن‌ها به رکوع می‌رفتند تا مسلمانانی که نشنیده‌اند، بشنوند و آن‌ها که پیش‌از نماز شنیده‌اند، به ذهن بسپارند، هر واحد موضوعی، یک «رکوع» نام گرفت. واحد‌های موضوعی هر سوره، کلید مهمی برای تشخیص محور موضوعی آن سوره و سیاق آیات است. مفسران، معلمان، قاریان و حافظان قرآن نیز می‌توانند در تدبیر، آموزش، تلاوت و حفظ قرآن از این فصل‌بندی حکیمانه بهره‌گیرند تا تفسیر، تعلیم، قرائت و تلاوت آنان هدفمند و منظم شود و حُسن مُطلع و حُسن ختام داشته‌باشد. کلیدواژه‌ها: رکوعات قرآنی، سیاق آیات، سوره‌شناسی، آموزش و ترویج قرآن، محور موضوعی سوره.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹

** استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران

rajabi@quran.ac.ir

(نویسنده مسئول). ایمیل:

*** استادیار فقید مؤسسه فرهنگی هنری کانون نشر و ترویج زبان قرآن. ایمیل: lessanima@gmail.com

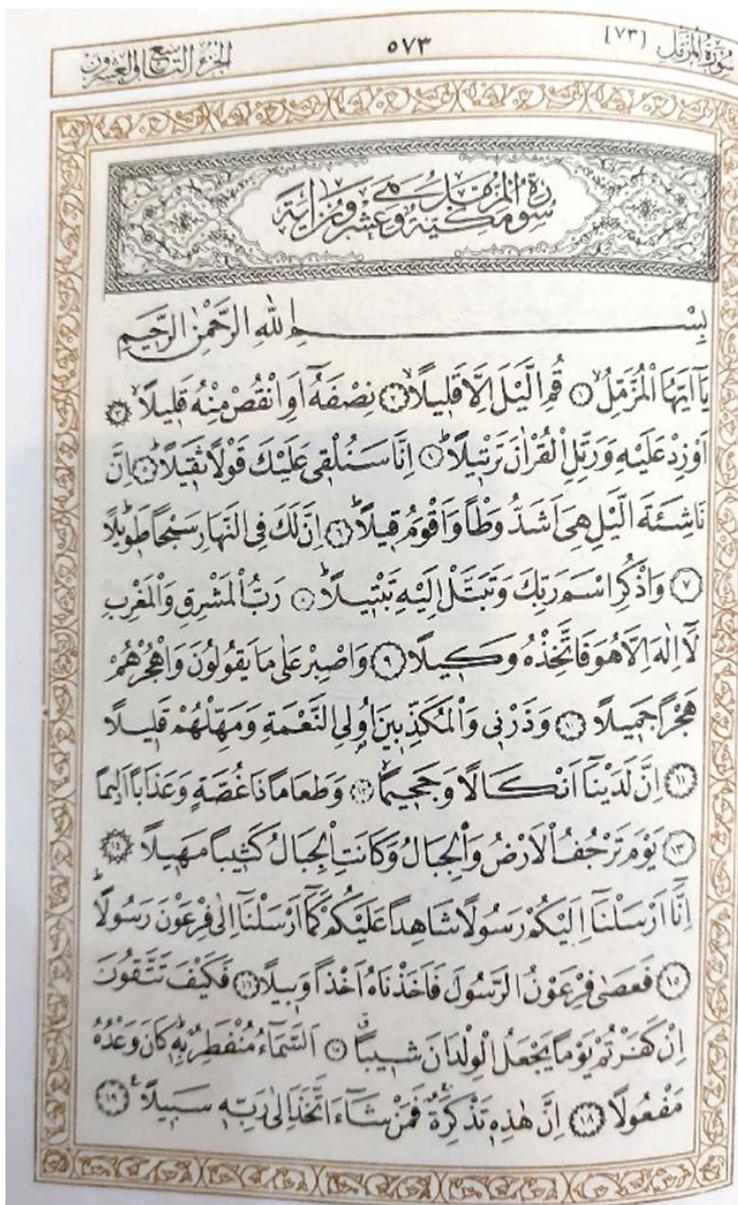


۱- بیان مسئله

«رکوعات قرآنی» از تقسیمات کهن قرآن است؛ یعنی آیات هر سوره به لحاظ موضوعی به یک یا چند دسته تقسیم شده و هر دسته یک رکوع نام گرفته است. به طور معمول در پایان هر یک از رکوعات که همواره پایان یک آیه است، علامت «ع» که از حرف آخر کلمه «رکوع» اخذ شده، نهاده می شود (نک: قرآن نسخه شماره ۱۵۰۲ آستان قدس رضوی و نیز قرآن مجید، ۱۳۷۴؛ القرآن المجید، ۱۳۷۸؛ قرآن مجید، ۱۳۹۰؛ القرآن المجید، ۱۳۹۵؛ القرآن الحکیم، ۱۳۹۹). به عنوان مثال، وقتی در پایان آیه ۱۹ و ۲۰ سوره مزمل علامت «ع» قرار دارد، یعنی سوره مزمل مشتمل بر دو رکوع است: آیات ۱ تا ۱۹ رکوع اول و آیه ۲۰ رکوع دوم (تصویر ۱ و ۲). در سده اخیر، اصطلاح «واحد‌های موضوعی» معادل «رکوعات قرآنی» و هم‌زمان با نگارش و تدوین مقالات سوره‌ها در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی به کار می‌رود (نک: لسانی فشارکی، ۱۳۷۳: ۲۸۳/۶).

پاسخ به این پرسش‌ها که تقسیم سوره به چند رکوع بر چه مبنایی است؟ آیا این تقسیم توقیفی و تعلیم خدا و رسول خدا است یا اجتهادی و سلیقه فرد یا افرادی دیگر است؟ این‌که این تقسیم از چه زمانی با نام رکوعات شناخته می‌شود؟ چه ارتباطی میان رکوعات هر سوره وجود دارد؟ و شناخت این تقسیم چه کاربردی در آموزش قرآن، فهم و تفسیر و تلاوت قرآن دارد؟ انجام این پژوهش را ضروری می‌نماید. به ویژه آن‌که درباره تعداد رکوعات قرآنی اختلاف نظر اندکی وجود دارد. در مصاحف شبه قاره هند (پاکستان، هندوستان، سریلانکا، بنگلادش)، مصحف به ۵۵۶ و گاهی به ۵۵۸ رکوع تقسیم شده است؛ در نسخه خطی رساله‌ای با عنوان «خلاصة الوقوف» منسوب به ابن مهران نیشابوری (د ۳۸۱ق) قرآن دارای ۵۵۳ رکوع است؛ مشایخ شهر بخارا در اوایل سده چهارم هجری برای ختم قرآن در نماز تراویح، قرآن را به ۵۴۰ رکوع

تقسیم کرده‌اند (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۴۶/۲)؛ در تفسیر جامع البیان ایچی شیرازی (۹۰۵ق) نیز ۵۵۶ رکوع ثبت شده است (و نیز نک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۱۲۷-۱۷۴؛ مستفید و دولتی، ۱۳۸۴: ۱۶).
ارشد ارشاد در «مختصری درباره علوم قرآن» تقسیم به رکوعات را از دوره تابعین و از سوی مفسران تابعی دانسته است (دیوبندی، ۱۳۸۵: مقدمه، ۲۹/۱). عبدالقیوم بن عبدالغفور سندی در «مصطلح الركوع فی المصاحف» (۱۴۳۷ق) و پس از وی، صادقی تورانی و همکاران در مقاله «رکوعات قرآنی؛ از پیشینه تاریخی تا کاربردها در فرهنگ اسلامی» (۱۴۰۰) زمان پیدایش اصطلاح رکوعات را سده چهارم هجری و از حوزه فرهنگی خراسان و امری اجتهادی از سوی علمای ماوراءالنهر (فرارود) دانسته‌اند.
این پژوهش بر آن است تا با بررسی همه منابع حدیثی، علوم قرآنی و تفسیری منشأ این تقسیم را بازخوانی و بازیابی کند و کارکرد رکوعات (واحد‌های موضوعی) را در تعلیم و ترویج، و تحفیظ و فهم و تفسیر قرآن تبیین کند.



تصویر ۱: رکوع نخست سوره مزل از آیات ۱ تا ۱۹ که پایان رکوع با نشان «ع» روی آیه ۱۹ مشخص شده است. قرآن به خط حامد الامدی، دارالکتاب الاسلامی. نیز نک: قرآن به خط غلامرضا صفامهدوی، به نشر (آستان قدس رضوی)،

طوال قرآن (از نازعات تا بقره، ۷۸ سوره) قسمت به قسمت نازل می‌شدند و با تعلیم پیامبر اکرم به یکدیگر پیوندمی‌خوردند (ترمذی، ۱۹۹۶: ۲۲۸/۶؛ باقلانی، ۱۴۲۲: ۲۹۱/۱). برای نقد نزول یکباره سوره انعام و نقد نزول جداگانه پنج آیه نخست سوره علق نک: لسانی فشارکی، ۱۳۸۰: ۳۹۳/۱۰؛ حیدری، مدنی و حماد، ۱۳۹۸: ۲۹۸-۳۱۹؛ شولر، ۱۴۰۰: ۱۶۶-۱۶۷). از جمله مؤیدات آن می‌توان به شش گزارش زیر استناد کرد:

۱-۲. در سال پنجم هجری در راه بازگشت از غزوة «مُریسِیع» / بنی مُصَطَلِق، پس از مشاجرة آنس بن سیار هم پیمان انصار و جهجاه بن سعید غفاری از مهاجرین بر سر کشیدن آب از چاه، عبدالله بن ابی سرکرده منافقان خشمگنانه به یارانش گفت: این کار شما است، مهاجرین مکه را در منازل خود جای دادید و با اموال خود به آنها یاری کردید و با جان خود از آنها حمایت نمودید؛ گردن خود را به زیر تیغ بردید (خود را در معرض کشته شدن قرار دادید) و زنانتان بیوه شدند و فرزندان شما یتیم گشتند، درحالی که اگر آنها را بیرون می‌کردید، سنگینی آنان بر دوش دیگران بود. هنگامی که به مدینه بازگشتیم، حتماً عزیزتر (عبدالله ابن ابی)، ذلیل‌تر (رسول خدا) را از مدینه خارج خواهد ساخت. ... رسول خدا برای خاموش کردن این توطئه و به تبع ایشان مسلمانان یک شبانه‌روز مداوم حرکت کردند. روز بعد، به دلیل بیداری شبانه‌ای که داشتند بر زمین دراز کشیدند. در همین میان، عبدالله بن ابی نزد رسول خدا آمد و سوگند یاد کرد مطلبی را علیه پیامبر بر زبان نیاورده‌است و شهادت داد که معبودی جز الله نیست و محمد رسول خدا است. رسول خدا عذر او را پذیرفت ... وحی بر رسول خدا پدیدار گشت ... و آن حضرت سوره منافقون را از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ . اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» تا سخن

خداوند که می‌فرماید: «وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» بر آنها خواند [آیات ۱ تا ۸، یعنی واحد موضوعی نخست سوره منافقون] (قمی، ۱۳۶۳: ۳۶۸/۲-۳۷۰. قس: فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۸۵). ۲-۲. بنا بر گزارش سعد بن هشام بن عامر از عائشه همسر پیامبر، واحد نخست سوره مزمل، آیات ۱ تا ۱۹ [يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ . فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا . نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا . أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ...] ابتدا نازل شد و پس از مدتی واحد دوم و آخر سوره، آیه ۲۰ [إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ ...] نازل شد (صنعانی، ۱۴۰۳: ۴۰/۳؛ نیز نک: قتاده، ۱۴۱۸: ۵۰).

۳-۲. عائشه همسر پیامبر از نزول آیات ۱ تا ۱۰ سوره نور باهم [واحد موضوعی نخست سوره نور] در مسئله اِفْکِ خبر داده‌است: «أُنزِلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ» إِلَىٰ «وَلَوْ لَا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ» عَشْرَ آيَاتٍ، فِي قِصَّةِ الْإِفْكِ (صنعانی، ۱۴۰۳: ۴۱۸/۵. نیز نک: دارمی، ۱۴۳۶: ۷۲۵/۲).

۴-۲. در روایتی دیگر از هَمُو آمده‌است: «لَمَّا نَزَلَتْ الْآيَاتُ مِنْ أَوَاخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ [فِي الرَّبِّاءِ]، خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ فَتَلَاهُنَّ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ نَهَىٰ عَنِ التَّجَارَةِ فِي الْخَمْرِ» (دارمی، ۱۴۳۶: ۸۴۲/۲)؛ همین‌که آیات ربا [۲۷۴ تا ۲۸۱] از قسمت‌های پایانی سوره بقره نازل شد، رسول خدا به مسجد رفتند و ضمن تلاوت آن‌ها بر مردم، خرید و فروش شراب (نوشیدنی‌های مَسْت‌کننده و سُکْر‌آور) را حرام و ممنوع کردند.

۵-۲. مسلمانان نماز ظهر را در عُسْفَانَ به امامت رسول خدا در میانه نبرد با مشرکان برگزار کردند، دشمن منتظر برگزاری نماز عصر ماند تا هنگام نماز به مسلمانان شبیخون بزند؛ ولی با نزول جبرئیل و ابلاغ آیات «وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ» [نساء، ۱۰۲] نقشه دشمن خنثی شد (صنعانی، ۱۴۰۳: ۵۰۵/۲). به‌طور معمول صحابه در این گونه گزارش‌ها به آیه آغازین واحد موضوعی یا فرازی از آیه شاخص واحد موضوعی

اشاره می‌کنند. بنابراین، روشن است که منظور ابو عیاش زُرَقی راوی خبر فوق از «فَنَزَلَ جِبْرِيلُ بِهِدِهِ الْآيَاتِ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ: «وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ»، نزول واحد موضوعی پانزدهم سوره نساء، آیات ۱۰۱ تا ۱۰۴ است که به آیات «صلاة الخوف» شهرت دارند.

۲-۶. همچنان‌که از گزارش ابن عباس که گفته‌است شبی را در منزل خاله‌ام می‌مونه، همسر پیامبر اکرم مهمان بودم که رسول خدا [حدود نیمه شب] از بستر برخاست و در حین آماده‌شدن برای انجام وضو، آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را تا آخر سوره [آل عمران] (بخاری، ۱/۴۷) قرائت کرد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۷۳/۵-۴۷۴) نیز می‌توان فهمید که پیامبر اکرم واحد موضوعی آخر سوره آل عمران از آیه ۱۹۰ تا ۲۰۰ را تلاوت کردند (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۱۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۹۵).

گرچه برای همه رکوعات سوره‌ها روایت صریحی ناظر به نزول جداگانه آن نداریم، ولی تدبیر در متن واحدهای موضوعی هر سوره تمایز و تشخیص آن‌ها را از یکدیگر در عین تناسب و پیوندی را که با یکدیگر دارند، به خوبی نشان می‌دهد. به عنوان مثال، علامه طباطبائی از دو واحد موضوعی سوره انسان (آیات ۱ تا ۲۲ و آیات ۲۳ تا ۳۱) به «فصل» تعبیر و بر نزول جداگانه آن دو تأکید کرده‌است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۳۵/۲۰-۱۳۶).

زارع زردینی، لسانی فشارکی و خلیلی در مقاله «گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی (مطالعه موردی سوره بقره)» به این نتیجه رسیده‌اند که «ساختار منظم رکوعات سوره بقره نشان‌دهنده تصادفی نبودن تقسیم‌بندی آیات قرآن کریم به رکوعات است؛ زیرا هر یک از رکوعات مطالعه‌شده نظم دقیق و منطقی را نشان می‌دهد که آغاز و انجام مشخصی دارند».

بنابراین آنچه گذشت نمی‌توان پاره‌ای از روایاتِ سبب نزول را که براساس آن‌ها وضعیت نزول بعضی از سوره‌ها آشفتته، پراکنده و ناهماهنگ به‌نظر رسیده‌است را نافی نزول واحدهای موضوعی سوره‌ها به‌صورت جداگانه دانست؛ زیرا: اولاً: سیاق آیات سوره بهترین دلیل و گواه بر هماهنگی و یکپارچگی واحدهای موضوعی سوره است (به‌عنوان مثال، نک: جمعه، آیات ۸ تا ۱۱ واحد نخست و آیات ۹ تا ۱۱ واحد دوم). ثانیاً: هیچ یک از روایات اسباب نزول از زبان پیامبر اکرم صادر نشده‌است. این روایات گاهی براساس بینش‌های نادرست، توطئه‌های دشمنان و منافقان، تعصبات مذهبی و قومی ساخته و پرداخته شده یا در نقل دچار تغییر و تحریف و نقل به‌معنا شده‌اند، از این رو، نمی‌توان به همه آن‌ها اعتماد کرد (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۱۱۸-۱۲۰؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۵۶ و ۴۳). ثالثاً: صحابه و تابعان هیچ‌گاه مقید نبوده‌اند که تعبیر «نزلت فی کذا» را منحصرأً دربارهٔ حادثه یا واقعه‌ای به‌کار ببرند که در زمان نزول یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات قرآنی روی داده و سبب نزول آن آیه یا آیات باشد؛ چنان‌که گاهی استشهاد و تمثیل پیامبر اکرم و صحابه ایشان را به آیاتی از قرآن مطرح می‌کنند که بیانگر مصادیق و موارد تطبیق آیات قرآنی‌اند (لسانی و معرفت، ۱۳۷۷: ۱۲۶/۸)؛ مثلاً گفته عبدالله بن عمر (د۷۳ق) را که «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلیٰ، ۱۴) دربارهٔ زکات فطر نازل شد (شجرى، ۱۴۲۲: ۷۵/۲) نباید با این توجیه که چون در مکه نماز و زکات فطر نبود، پس آیه ۱۴ و ۱۵ (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى) در مدینه نازل شده‌اند، درست دانست؛ زیرا منظور او از «نزلت فی» یعنی این دو آیه ناظر به زکات فطره و نماز عید فطر است؛ بنابراین، درست نیست تحت تأثیر این خبر، سورهٔ اعلیٰ^۱ را که یک سورهٔ کاملاً یکپارچه و مکی است، به دو پاره تقسیم کرد و همانند اندکی از مفسران تنها صدر سوره را مکی و ذیل آن را مدنی پنداشت (طبرسی، مجمع‌البیان، ۷۲۲/۱۰). زیرا وجود چنین عباراتی در آیات و سوره‌های

مکّی لزوماً به معنای تشریح مضامین آن‌ها در مکّه نیست و منافاتی با تشریح احکام مربوط به آن‌ها و نیز به اجرا در آمدن آن‌ها در مدینه ندارد (لسانی فشارکی، ۱۳۷۹: ۴۰۱/۹).

کلباسی و احمدنژاد نیز در «تحلیلی در سیر تطوّر آیات مستثنا (براساس مطالعه تفاسیر روایی قرن دوم تا نهم)» نشان داده‌اند که در دوره نخست (قرون ۲ تا ۴) معمولاً مفسران، آیات انگشت‌شماری را از یک سوره مستثنا کرده و آن را مکّی یا مدنی دانسته‌اند، ولی به تدریج در دوره‌های بعدی آیات بیشتری مستثنا شده و به تدریج اسامی صحابه و تابعان به عنوان راویان آیات مستثنا افزوده شده که با توجه به تأخیر ارائه این اسناد و تعارضی که در انتساب اقوال به صحابه و تابعین وجود دارد، به ساختگی بودن آن می‌توان پی‌برد. آیات مستثنا به‌رغم آن‌که در ظاهر از پشتوانه روایی قابل توجهی برخوردار است، اما در حقیقت، حاصل اجتهاد شخصی مفسران در ادوار گوناگون بوده است. اجتهادی که بیشتر ناشی از درتنگنا قرارگرفتن مفسر در تحلیل آیه یا عدم انطباق آیه با پیش فرض‌های تاریخی - کلامی او بوده است. از این رو، به جای پذیرش مستثنا بودن بخشی از آیات، باید درصدد فهم درست این آیات و کشف ارتباط آن‌ها با سیاق سوره‌هایشان بود (کلباسی و احمدنژاد، ۱۴۰۲: ۱۶۱).

در این میان فقط دو فراز وجود دارد که بنابر اخبار متعددی گویا جدا از واحد موضوعی خود نازل شده‌اند؛ یکم - فراز میانی آیه سوم سوره مائده: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» که در غدیر خم (سلیم بن قیس، ۸۲۸/۲؛ قمی، ۱۶۲/۱) یا در عرفات (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۹۳/۱) در حجة الوداع به سال دهم هجری ابلاغ شده است (ابن وهب، ۲۰۰۳: ۲/ ۶۸؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۶۵/۳). دوم - فراز پایانی آیه ۳۳ سوره احزاب: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» در منزل ام سلمه نازل شده است (قمی، ۱۳۶۳:

۱۹۳/۲؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۴؛ اسماعیل بن جعفر، ۱۴۱۸: ۴۶۲). البته این دو فراز با تعلیم پیامبر اکرم در جایگاه جاودانه خویش قرار گرفتند (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۶۰/۱؛ حسینی زاده، ۱۳۹۲: ۲۸-۳۸).

۳- وجه تسمیه رکوعات قرآنی

بر پایه گزارش‌های زیر می‌توان دریافت که پیامبر اکرم بلافاصله پس از دریافت اذن ابلاغ هر یک از سوره‌های کوتاه و هر واحد موضوعی از سوره متوسط و طویل قرآن نسبت به تبلیغ و تعلیم، ترویج و تثبیت آن‌ها اهتمام جدی داشتند و از هر فرصتی برای اِقراء و قرائت آن‌ها به مسلمانان بهره می‌بردند؛ از جمله در نماز جماعت پس از قرائت حمد، یک سوره کوتاه کامل یا یک واحد موضوعی از سوره تازه نازل شده را می‌خواندند و به رکوع می‌رفتند تا کسانی که هنوز آن آیات را نشنیده‌اند از نزول و قرائت آن‌ها آگاه شوند و کسانی که قبلاً آن‌ها را شنیده‌اند، با استماع دوباره، به ذهن بسپارند.

۳-۱. براء ابن عازب: «پیامبر اکرم در نماز ظهر آیتی از سوره لقمان و ذاریات را بر ما به گونه‌ای قرائت می‌کرد که ما هر آیه را پس از آیه قبلی از ایشان می‌شنیدیم» (ابن ماجه، ۱۴۳۰: ۲۱/۲).

۳-۲. به گفته ابن عباس، پیامبر اکرم در رکعت اول نماز صبح «قولوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا» [بقره، ۱۳۶] و در رکعت دوم «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» [آل عمران، ۶۴] را قرائت می‌کرد (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۵۰/۲).

۳-۳. محمد بن سیرین از ابوهریره شنید که رسول خدا فرمود: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ فَلْيَسْتَفْتِحْ صَلَاتَهُ بِرُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ»؛ هرگاه در شب از خواب بیدار شدید، نماز شب‌تان را با دو رکعت نماز سبک آغاز کنید. از این رو، محمد بن سیرین (د ۱۱۰ق) در

رکعت نخست از آیه «یا ایها الذین آمنوا اتقوا مما رزقناکم من قبل ان یاتی یومنا بیع فیہ ونا حلة» [بقره، ۲۵۴] تا «خالدون» [بقره، ۲۵۷؛ رکوع ۳۴^۱]، و در رکعت دوم از آیه «لله ما فی السماوات وما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله علی کل شیء قدير» [بقره، ۲۸۴] تا آخر سوره بقره را می‌خواند [رکوع ۴۰^۱] (صنعانی، ۱۴۰۳: ۷۷/۲. نیز نک: کلینی، ۱۳۸۱: ۴۶۹/۳: «و آخر البقرة من قوله: لله ما فی السماوات وما فی الارض إلی ان تختم السورة»).

۳-۴. اسماعیل بن فضل خبر داده‌است که امام صادق (ع) یا امام باقر (ع) در نماز جماعت پس از فاتحه‌الکتاب، آخر سوره مائده [۱۱۶ تا ۱۲۰] را خواندند. همین‌که سلام نماز را گفتند، بلافاصله رو به ما کردند و فرمودند: «اما ائی أردت ان اعلمکم»؛ با این کار خواستم به شما تعلیم دهم (طوسی، ۱۳۹۰: ۳۱۶/۱. نیز نک: امامی، ۱۳۸۶).

۳-۵. بنا به گزارش جابر بن عبدالله انصاری، رسول خدا در پی کسوفی در مدینه دو رکعت نماز با مردم گزارده که در آن شش قرائت و شش رکوع و چهار سجده بود؛ بدین ترتیب که در هر رکعت پس از قرائت بخشی از [یک سوره] قرآن به رکوع رفتند و پس از قیام، قسمت دیگر [سوره] را قرائت کردند و به رکوع رفتند و بعد از قیام سوم بخش دیگر [سوره] را تلاوت کردند و به رکوع رفتند و پس از دو سجده، در رکعت دوم همین‌گونه عمل کردند (ابوداود، ۳۷۹/۲-۳۸۰). در خیر ابی بن کعب و ابن عباس در هر رکعت پنج قرائت با پنج رکوع به جا آوردند (ابوداود، ۳۸۳/۲-۳۸۴. نیز نک: کلینی، ۱۳۸۱: ۴۶۳/۳).

بنابر گزارش فوق، گویا رکوع پس از تلاوت هر قسمت از آیات، نشانه عملی خضوع و خشوع مسلمان در برابر آیات قرآن است و نماد تبعیت و عمل به آن آیات از سوی هر فرد مسلمان است. از همین رو، در آموزه‌های ائمه طاهرين (ع) بر رکوع پس از هر سوره و قسمتی از آن در نماز به عنوان حق آن سوره تأکید شده‌است. امام

صادق(ع) در پاسخ زراره که آیا دو سوره را می‌توان در یک رکعت خواند فرمودند: «إِنَّ لِكُلِّ سُورَةٍ حَقًّا فَأَعْطَاهَا حَقَّهَا مِنَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۳/۲).

بنابراین، اصطلاح رکوع از همین مسئله نشأت گرفته‌است، یعنی چون پیامبر و مسلمانان پس از قرائت بخشی از آیات در نماز به رکوع می‌رفتند به تدریج به هریک از آن بخش‌های سوره، «رکوع» اطلاق شد (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۴۶/۲). قدیم‌ترین گزارش ثبت‌شده و به‌دست‌آمده از کاربرد اصطلاح «رکوع» در منابع مکتوب از سده دوم هجری است. محمد بن حسن شیبانی (۱۸۹دق) در ذیل روایت عائشه از پیامبر اکرم که «لَوْ كَانَ لِإِبْنِ آدَمَ وَوَادِيَانِ مِنْ ذَهَبٍ لَتَمَنَى إِلَيْهِمَا ثَالِثًا لَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابَ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيَّ مِنْ تَابٍ» آورده‌است که برخی گفته‌اند: «هَذَا كَانَ مِمَّا يُتْلَى فِي الْقُرْآنِ فِي سُورَةِ يُونُسَ فِي الرُّكُوعِ الثَّانِي أَوْ الثَّلَاثِ ثُمَّ انْتَسَخَ تِلَاوَتَهُ وَبَقِيَ رِوَايَتُهُ» (شیبانی، ۱۴۰۰: ۶۱). این متن [لَوْ كَانَ لِإِبْنِ آدَمَ ... تَابٍ] از جمله عباراتی است که در رکوع دوم یا سوم سوره یونس خوانده می‌شده‌است، ولی تلاوت آن منسوخ شد و روایت آن باقی ماند.

۴- بازتاب رکوعات قرآنی در نماز تراویح

از آنجایی که در فقه اهل سنت خواندن یک سوره کامل پس از حمد در نمازهای فریضه، واجب نیست (جزیری، ۱۴۱۹: ۳۶۳/۱)، برخی پنداشته‌اند که تقسیم رکوعات از سوی عالمان اهل سنت برای توزیع آن در نماز تراویح سرچشمه گرفته‌است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۱۷؛ مجاهدی، ۱۳۸۵: ۱۴/۱۴۱). ولی پیدایش نماز تراویح و چگونگی خواندن آن منشأ شکل‌گیری رکوعات نبوده و نیست و در عصر حاضر، متأسفانه اغلب اهل سنت نیز این تقسیم کهن را نمی‌شناسند و به رعایت آن پایبند نیستند و توجهی به نقش و جایگاه آن ندارند (ابن جبرین، ۱۴۳۱: ۲۴/۲۰) و قرائت عموم آنان در نماز پس از حمد، لزوماً در قالب یک یا چند رکوع نیست.

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۸۳

توضیح آن‌که شیخ طوسی در بابی باعنوان «فضل شهر رمضان و الصلاة فيه زیادة علی النوافل المذكورة فی سائر الشهور» این حدیث را از امام صادق (ع) گزارش کرده است که رسول خدا در ماه رمضان بیشتر از دیگر ماه‌ها نماز می‌خواندند، پس من [امام صادق (ع)] نیز بر نوافلم می‌افزایم و از شما هم می‌خواهم که بر تعداد نوافل خود بیافزایید (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۰/۳). به‌رغم آن‌که پیامبر خواندن نوافل را در منزل شایسته‌تر دانسته‌اند (بخاری، ۱۴۲۲: ۱/۱۴۷؛ ۲/۱۱)، ولی برخی مسلمانان نمازهای نافله ماه رمضان را در مسجدالنبی فرادا یا با گروه‌های کوچک به‌جماعت می‌خواندند تا این‌که عمر بن خطاب پراکندگی و بی‌نظمی مسلمانان را خوش‌نداشت و دست‌وردا که نوافل در شب‌های ماه رمضان به‌جماعت برگزار شود (بخاری، ۱۴۲۲: ۳/۴۵). نیز نک: طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۹/۴. در این گزارش سخنی از تقسیم قرآن به رکوعات نیست. در منابع سده چهارم هجری به بعد گفته‌اند که عمر بن خطاب از امامان جماعت خواسته‌است که در هر رکعت نماز تراویح، ۲۰ یا ۲۵ یا ۳۰ آیه خوانده‌شود (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲/۱۴۶). درباره شمار رکعات نماز تراویح نیز ۲۰، ۳۶ و ۴۰ رکعت مطرح شده‌است (کوسج، ۱۴۲۵: ۲/۸۳۹؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۲/۱۴۴).

آنچه که سبب شده بسیاری منشأ رکوعات را نماز تراویح بیندارند، گزارشی است که سرخسی (د۴۸۳ق) فقیه حنفی به نقل از قاضی امام عمادالدین آورده‌است که مشایخ شهر بخارا برای آن‌که بتوانند کل قرآن را در نماز تراویح از آغاز ماه مبارک رمضان تا شب ۲۷ رمضان که به قولی شب قدر است، ختم کنند، قرآن را به ۵۴۰ رکوع تقسیم کردند تا در هر شب ۲۰ رکوع بخوانند [۲۷×۲۰= ۵۴۰] (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲/۱۴۶). یعنی مشایخ بخارا ۵۵۵ رکوع قرآن را به‌منظور ختم قرآن تا ۲۷ رمضان، به عدد ۵۴۰ تقلیل و تغییر داده‌اند نه این‌که آنان نخستین مبتکران تقسیم قرآن به رکوعات بوده‌اند. قابل

توجه آن‌که ختم قرآن در نماز تراویح تا ۲۷ رمضان، پیشینه دیرینه‌تری از نقل سرخسی دارد و امام احمد بن حنبل (د۲۴۱ق) نیز قرآن را در نماز تراویح تا ۲۷ رمضان ختم می‌کرده است (ابوداود، ۱۴۲۰: ۹۲).

۵- رکوعات و وجوب قرائت سوره کامل در نمازهای واجب در فقه امامیه

از آنجایی که مطابق فتوای مشهور فقهای امامیه، در رکعت اول و دوم نمازهای واجب، بعد از حمد باید یک سوره کامل از قرآن قرائت شود (نجفی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۹ - ۳۳۶)، برخی به اشتباه گمان می‌کنند که تقسیم قرآن به رکوعات با فقه امامیه منافات دارد.

مبنای فتوای مشهور فقیهان امامیه در مسأله قرائت قرآن پس از حمد نماز، بخشی از احادیث ائمه طاهرین (ع) است که تأکید داشته‌اند در نمازهای واجب، یک سوره کامل خوانده شود (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۱۴/۳؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۲۹۶)، زیرا از یک سو، نزول تدریجی قرآن پایان یافته و سوره‌ها کامل شده‌اند و از سوی دیگر، با توجه به جایگاه حزب مفصل (از سوره ناس تا قاف، ۶۵ سوره) به عنوان باب و لباب قرآن (شیبانی، ۱۴۱۳: ۲۳/۱؛ ابن وهب، ۲۰۰۳: ۱۴/۳) در شناخت و فهم شش حزب دیگر قرآن، از حجرات تا بقره (طالقانی، مقدمه ج ۳ و ۴)، بایسته است این سوره‌ها به تناوب در نمازها خوانده شوند تا قرآن‌شناسی مسلمانان رشد و ارتقا یابد. به فرموده امام صادق (ع) ایرادی وارد نیست که انسان در نماز صبح، سوره‌های طوال حزب مفصل، در نماز ظهر و عشاء آخر اوساط حزب مفصل و در نماز عصر و مغرب سوره قصار حزب مفصل را قرائت کند (نوری، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۴). این تأکید و توصیه در فقه دیگر مذاهب اسلامی نیز وجود دارد؛ نووی فتوای فقیهان شافعی را این گونه آورده است: «وَلَكِنَّ سُورَةَ كَامِلَةً أَفْضَلُ حَتَّىٰ أَنْ سُورَةَ قَصِيرَةً أَفْضَلُ مِنْ قَدْرِهَا مِنْ طَوِيلَةٍ لِأَنَّهُ إِذَا قَرَأَ بَعْضَ سُورَةٍ فَقَدْ يَقِفُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الْوَقْفِ وَهُوَ انْقِطَاعُ الْكَلَامِ الْمُرْتَبِطِ... قَالُوا:

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۸۵

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُقْرَأَ فِي الصُّبْحِ بِطَوَالِ الْمَفْصَلِ كَالْحُجْرَاتِ وَالْوَأَقِعَةِ، وَفِي الظُّهْرِ بِقَرِيبٍ مِنْ ذَلِكَ، وَفِي الْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ بِأَوْسَاطِهِ، وَفِي الْمَغْرِبِ بِقِصَارِهِ... وَدَلِيلُهُ الْأَحَادِيثُ السَّابِقَةُ» (نووی، ۱۴۳۷: ۳/۳۸۵).

در آموزه‌های پیامبر اکرم و ائمه طاهرین (ع)، از قرائت سوره‌های طولانی و بلند قرآن در نماز منع شده است (بخاری، ۱۴۲۲: ۱/۱۴۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱/۳۹۰)؛ زیرا خواندن سوره‌های طویل و متوسط در نماز جماعت و در جایی که در مرأی^۱ و منظر دیگران به ویژه اعضای خانواده باشد موجب خروج نماز از حالت اعتدال می‌شود و آسیب‌زا است. خداوند از مسلمانان خواسته است که نمازشان معتدل باشد، نه بسیار کوتاه و با عجله، و نه طولانی و بلند: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» (بقره، ۲۳۸). قرائت سوره‌های طویل و متوسط، نماز را بر مأمومین سخت می‌کند و نماز را از حالت معتدل (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ) خارج می‌گرداند.

با این حال، بر مبنای بخش دیگری از احادیث ائمه طاهرین (ع) خواندن بخشی از یک سوره در یک رکعت مجاز بوده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۳۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲/۲۹۵). زراره از امام صادق (ع) از جواز تقطیع سوره به چند قسمت پرسید که امام فرمودند: «لَا بَأْسَ بِهِ». هم‌چنین آن حضرت یا امام باقر (ع) در پاسخ به این پرسش که: «هَلْ تُقَسَّمُ السُّورَةُ فِي رُكْعَتَيْنِ؟» فرمودند: «نَعَمْ أَقْسِمُهَا كَيْفَ شِئْتَ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲/۷۳).

شیخ عباسعلی کیوان قزوینی یکی از شواهد اهتمام مسلمین به قرائت قرآن را تقسیم سوره‌ها به رکوعات می‌داند؛ به این ترتیب که در نماز پس از حمد، چند آیه از یک سوره معین خوانده می‌شود، سپس به رکوع می‌رفتند، بدین ترتیب در یک فاصله زمانی منظم مثلاً یک‌ماه قرآن را در نماز ختم می‌کردند و در اثر این سنت حسنه اغلب حافظ قرآن نیز می‌شدند. وی بر این باور است که نماز برای تکرار و مداومت بر

قرائت قرآن تشریح شده و از همین رو به نماز، قرآن هم گفته می‌شود: «إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» [اسراء، ۷۸] (کیوان، ۱۳۸۴: ۹۴/۱-۹۵ و ۱۱۷؛ نیز نک: ۶۵۴/۲). عقیده این عالم امامیه برگرفته از آموزه امام رضا (ع) است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۱۰/۱).

۶- کارکرد رکوعات در تعلیم و ترویج قرآن

نزول و آموزش قرآن از سوره‌های کوتاه و کم‌حجم حزب مفصل آغاز شد (طبرانی، ۲۲۰/۱؛ ابن شبّه، ۵۰۸/۲؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۹۳/۶، طیالسی، ۱۴۱۹: ۸۰/۲). سوره‌های این حزب با دارا بودن آیات کوتاه، مشابه و نظم‌آهنگ خاص و نیز مقارنت و همراهی آن‌ها با اساسی‌ترین و اصلی‌ترین نیازها و مسائل زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، سبب شد که مسیر آموزش و ترویج قرآن آسان شود (زرکشی، ۱۴۱۵: ۳۶۲/۱).

با افزایش حجم سوره‌ها و برای این‌که این تیسیر و آسان‌سازی در ادامه مسیر آموزش، تداوم داشته باشد، سوره‌های متوسط و طوال قرآن واحده واحد نازل می‌شدند و صحابه نیز آن سوره‌ها را واحده واحد فرامی‌گرفتند تا هم بزرگی حجم سوره‌ها مانع یادگیری یا سخت‌شدن فراگیری آن‌ها نشود و هم دریافت مفاهیم آن سوره‌ها آسان شود، مثلاً سوره آل‌عمران به ۲۱ واحد موضوعی (رکوع) تقسیم شده است.

در عصر حاضر قاریان و حافظان نیز می‌توانند از این فصل‌بندی اسرارآمیز برای تلاوت و قرائت و تحفیظ خود بهره‌برند تا قرائت و تلاوت و حفظ آنان حُسنِ مَطْلَع (شروع) و حُسنِ خِتَام داشته باشد و مفاهیم قرآن در قالب یک موضوع مشخص به خوانندگان منتقل شود. تلاوت صفحه‌ای یا اجزای سی‌گانه یا احزاب ۶۰ یا ۱۲۰ گانه فاقد این نکته مهم هستند؛ زیرا از سوی کسانی پیشنهاد شده‌اند که دغدغه فهم و تفهیم قرآن را نداشته‌اند و اغلب، صفحه یا جزء یا حزب از جایی آغاز می‌شود یا در آیه‌ای پایان می‌یابد که درست وسط قصّه یا مسأله است.

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۸۷

تقسیم قرآن به ۳۰ جزء از زمان حجّاج بن یوسف ثقفی (د۹۵ق) آغاز شده یا به امر او انجام گرفته است (ابوطالب مکی، ۸۵/۱). برخی نیز گفته‌اند که منصور دوانیقی (د۱۵۸ق) از عمرو بن عبید خواست که قرآن را به گونه‌ای برای او تقسیم کند تا منصور بتواند طیّ یک سال و در هر روز به اندازه مساوی و مشخص، قرآن را حفظ کند. عمرو بن عبید نیز قرآن را به ۳۶۰ قسمت مساوی تقسیم کرد و در پایان هر ۱۲ قسمت خطّی زراندود کشید، و به این ترتیب، قرآن را به ۳۰ جزء مساوی تقسیم کرد (سخاوی، ۱۴۱۳: ۳۷۸/۱-۳۷۹).

۷- جایگاه رکوعات در فهم و تفسیر قرآن

تعیین محدوده سیاق آیات یکی از مسائل مهم در تفسیر قرآن است. می‌توان سیاق هر آیه را واحدی (رکوعی) که آیه در آن قرار دارد، در نظر گرفت و مطالب تفسیری را موضوعی و دسته‌بندی شده ارائه داد.

واحد‌های موضوعی هر سوره، کلید مهمی برای تشخیص محور موضوعی آن سوره است (لسانی و مرادی، سوره‌شناسی، ۱۲۶-۱۳۲). هم‌چنین برای یافتن محور موضوعی سوره‌هایی که بیش از یک واحد موضوعی (رکوع) دارند، بهتر است در واحد یا واحدهای آخر آن سوره بیشتر دقت شود؛ چراکه، معمولاً محور موضوعی سوره‌ها در واحد یا واحدهای آخر بیان شده است.

به‌عنوان مثال، محور موضوعی سوره منافقون، بیان عمل‌کرد منافقان مدینه نیست، بلکه جلوگیری از نفاق و هشدار به مؤمنان است تا به این بیماری خطرناک مبتلا نشوند (داجوی، ۵۵). این مطلب را وقتی درمی‌یابیم که محور موضوعی را با توجه ویژه به واحد آخر (آیات ۹ تا ۱۱) و ارتباط آن با واحد اول (آیات ۱ تا ۸) پی‌جویی کنیم.

رکوع اول، رفتارها و توطئه‌های منافقان در عهد نبوی را بیان کرده‌است؛ آنان در پوشش ایمانی که به کُفر و کِبیر گراییده، با چرب‌زبانی و سوگندهای دروغین، خود را مؤمن به خدا و رسول خدا معرفی می‌کنند، اما در عمل مانع راه خدایند و هیچ درک و فهم عمیقی ندارند. آنان دشمنان واقعی خدا و رسول و مردم‌اند، ولی بسیار ترسویند به طوری که هر فریادی از هر جا بلندشود، بر ضد خود می‌پندارند. از همراهی با رسول خدا طفره می‌روند و با تکبّر و غرور از آن حضرت روی برمی‌گرداندند و تبلیغ می‌کنند: «به افرادی که نزد رسول خدا هستند انفاق نکنید تا از گرد او پراکنده شوند». منافقان به سبب استکبار و فسق‌شان و تأثیرپذیری از مشرکان قریش گمان می‌کردند که با این ترند می‌توانند رسول خدا را از مدینه اخراج کنند، درحالی که نمی‌فهمیدند خزاین آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خداوند عزّت را خاص رسول خدا و مؤمنان قرار داده و یشتیبان آنان است (منافقون، ۸) و اگر این کار را می‌کردند، همه آنان مانند فرعون و فرعونیان هلاک و نابود می‌شدند (اسراء، ۷۶-۷۷).

خداوند سبحان، واحد دوم را با خطاب «یا ایها الذین امنوا» آغاز می‌کند تا بیان دارد آنچه برای ما مهم است حفظ مؤمنان از ورطه هولناک نفاق و دوری‌گزیدن آنان از روش و منش منافقان است. از این رو، مؤمنان را آگاه می‌سازد که اموال و فرزندان‌تان سبب غفلت شما از ذکر الله و یاد آخرت نشود که در آن صورت خاسران و زیان‌کاران حقیقی شما باشید (آیه ۹: یا ایها الذین آمنوا لا تلهکم أموالکم ولا اولادکم عن ذکر الله و من یفعل ذلک فاولئک هم الخاسرون). اهل ایمان باید از آنچه خداوند روزی آنان کرده، قبل از فرارسیدن اجل که مشخص است و هیچ تأخیری ندارد (آیه ۱۱: وکن یتوخر الله نفسا إذا جاء أجلها) انفاق و خرج کنند؛ زیرا با رسیدن هنگامه رحلت به آخرت، دیگر هیچ مهلتی به انسان داده نخواهد شد تا برگردد و وظایف رها کرده خود را

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۸۹

انجام دهد و در ردیف صدقه‌دهندگان و صالحان قرار گیرد (آیه ۱۰: وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ).

بنابراین، محور موضوعی سوره منافقون، «راه‌های پیشگیری از نفوذ نفاق در میان مؤمنان و به‌وجود آمدن منافق در جامعه اسلامی» است که مهم‌ترین آن‌ها، «اجتناب از هر گونه لهوی است که موجب غفلت از استمرار و کثرت ذکر الله در سرتاسر زندگی مسلمانان می‌شود» (منافقون، ۹؛ نیز نک: جمعه، ۹-۱۱)، «انفاقِ خداپسندانه برای بهبود زندگی خانواده و حل مشکلات جامعه اسلامی» (منافقون، ۱۰. نیز نک: جمعه، ۱۰) «باور به آخرت و این‌که زندگی سعادت‌مند و جاویدان در آخرت منوط به صالح و صادق بودن انسان در دنیا است» (منافقون، ۱۰. نیز نک: جمعه، ۶-۸)، «استفادهٔ بهینه از زمان‌ها و فرصت‌ها با این باور که خدا أَجَلَ هیچ نفسی را به تأخیر نخواهد انداخت» (منافقون، ۱۱. نیز نک: جمعه، ۸) و «پرهیز از خودبرتربینی» (منافقون، ۸. نیز نک: جمعه، ۲و۶).

۸- جدول تقسیم قرآن کریم به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوعات قرآنی)

شمارهٔ آیات ابتدا و انتهای واحدهای موضوعی (سایق‌ها)					نام سوره و تعداد واحدهای موضوعی آن
فاتحة الكتاب، «أم الكتاب» است و زیرمجموعهٔ هیچ‌یک از تقسیمات قرآنی قرار نمی‌گیرد.					فاتحة الكتاب
۴۶ - ۴۰	۳۹ - ۳۰	۲۹ - ۲۱	۲۰ - ۸	۷ - ۱	بقره (۴۰)
۸۶ - ۸۳	۸۲ - ۷۲	۷۱ - ۶۲	۶۱ - ۶۰	۵۹ - ۴۷	
۱۲۹ - ۱۲۲	۱۲۱ - ۱۱۳	۱۱۲ - ۱۰۴	۱۰۳ - ۹۷	۹۶ - ۸۷	
۱۶۷ - ۱۶۴	۱۶۳ - ۱۵۳	۱۵۲ - ۱۴۸	۱۴۷ - ۱۴۲	۱۴۱ - ۱۳۰	
۲۱۰ - ۱۹۷	۱۹۶ - ۱۸۹	۱۸۸ - ۱۸۳	۱۸۲ - ۱۷۷	۱۷۶ - ۱۶۸	
۲۳۵ - ۲۳۲	۲۳۱ - ۲۲۹	۲۲۸ - ۲۲۲	۲۲۱ - ۲۱۷	۲۱۶ - ۲۱۱	

۲۶۰ - ۲۵۸	۲۵۷ - ۲۵۴	۲۵۳ - ۲۴۹	۲۴۸ - ۲۴۳	۲۴۲ - ۲۳۶	
۲۸۶ - ۲۸۴	۲۸۳ - ۲۸۲	۲۸۱ - ۲۷۴	۲۷۳ - ۲۶۷	۲۶۶ - ۲۶۱	
۵۴ - ۴۲	۴۱ - ۳۱	۳۰ - ۲۱	۲۰ - ۱۰	۹ - ۱	
۱۰۱ - ۹۲	۹۱ - ۸۱	۸۰ - ۷۲	۷۱ - ۶۴	۶۳ - ۵۵	
۱۴۸ - ۱۴۴	۱۴۳ - ۱۳۰	۱۲۹ - ۱۲۱	۱۲۰ - ۱۱۰	۱۰۹ - ۱۰۲	
۱۸۹ - ۱۸۱	۱۸۰ - ۱۷۲	۱۷۱ - ۱۶۴	۱۶۳ - ۱۵۶	۱۵۵ - ۱۴۹	آل عمران (۲۱)
				۲۰۰ - ۱۹۰	
۳۳ - ۲۶	۲۵ - ۲۳	۲۲ - ۱۵	۱۴ - ۱۱	۱۰ - ۱	نساء (۲۴)
۷۶ - ۷۱	۷۰ - ۶۰	۵۹ - ۵۱	۵۰ - ۴۳	۴۲ - ۳۴	
۱۰۴ - ۱۰۱	۱۰۰ - ۹۷	۹۶ - ۹۲	۹۱ - ۸۸	۸۷ - ۷۷	
۱۴۱ - ۱۳۵	۱۳۴ - ۱۲۷	۱۲۶ - ۱۱۶	۱۱۵ - ۱۱۳	۱۱۲ - ۱۰۵	
	۱۷۶ - ۱۷۲	۱۷۱ - ۱۶۳	۱۶۲ - ۱۵۳	۱۵۲ - ۱۴۲	
۳۴ - ۲۷	۲۶ - ۲۰	۱۹ - ۱۲	۱۱ - ۶	۵ - ۱	مائده (۱۶)
۷۷ - ۶۷	۶۶ - ۵۷	۵۶ - ۵۱	۵۰ - ۴۴	۴۳ - ۳۵	
۱۱۵ - ۱۰۹	۱۰۸ - ۱۰۱	۱۰۰ - ۹۴	۹۳ - ۸۷	۸۶ - ۷۸	
				۱۲۰ - ۱۱۶	
۵۰ - ۴۲	۴۱ - ۳۱	۳۰ - ۲۱	۲۰ - ۱۱	۱۰ - ۱	انعام (۲۰)
۹۰ - ۸۳	۸۲ - ۷۱	۷۰ - ۶۱	۶۰ - ۵۶	۵۵ - ۵۱	
۱۲۹ - ۱۲۲	۱۲۱ - ۱۱۱	۱۱۰ - ۱۰۱	۱۰۰ - ۹۵	۹۴ - ۹۱	
۱۶۵ - ۱۵۵	۱۵۴ - ۱۵۱	۱۵۰ - ۱۴۵	۱۴۴ - ۱۴۱	۱۴۰ - ۱۳۰	
۴۷ - ۴۰	۳۹ - ۳۲	۳۱ - ۲۶	۲۵ - ۱۱	۱۰ - ۱	اعراف (۲۴)
۸۴ - ۷۳	۷۲ - ۶۵	۶۴ - ۵۹	۵۸ - ۵۴	۵۳ - ۴۸	
۱۲۹ - ۱۲۷	۱۲۶ - ۱۰۹	۱۰۸ - ۱۰۰	۹۹ - ۹۴	۹۳ - ۸۵	
۱۶۲ - ۱۵۸	۱۵۷ - ۱۵۲	۱۵۱ - ۱۴۸	۱۴۷ - ۱۴۲	۱۴۱ - ۱۳۰	
	۲۰۶ - ۱۸۹	۱۸۸ - ۱۸۲	۱۸۱ - ۱۷۲	۱۷۱ - ۱۶۳	
۴۴ - ۳۸	۳۷ - ۲۹	۲۸ - ۲۰	۱۹ - ۱۱	۱۰ - ۱	انفال (۱۰)
۷۵ - ۷۰	۶۹ - ۶۵	۶۴ - ۵۹	۵۸ - ۴۹	۴۸ - ۴۵	
۳۷ - ۳۰	۲۹ - ۲۵	۲۴ - ۱۷	۱۶ - ۷	۶ - ۱	توبه (۱۶)

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجعی قدسی ۹۱

۸۰ - ۷۳	۷۲ - ۶۷	۶۶ - ۶۰	۵۹ - ۴۳	۴۲ - ۳۸	
۱۲۲ - ۱۱۹	۱۱۸ - ۱۱۱	۱۱۰ - ۱۰۰	۹۹ - ۹۰	۸۹ - ۸۱	
				۱۲۹ - ۱۲۳	
۵۳ - ۴۱	۴۰ - ۳۱	۳۰ - ۲۱	۲۰ - ۱۱	۱۰ - ۱	یونس (۱۱)
۱۰۳ - ۹۳	۹۲ - ۸۳	۸۲ - ۷۱	۷۰ - ۶۱	۶۰ - ۵۴	
				۱۰۹ - ۱۰۴	
۶۰ - ۵۰	۴۹ - ۳۶	۳۵ - ۲۵	۲۴ - ۹	۸ - ۱	هود (۱۰)
۱۲۳ - ۱۱۰	۱۰۹ - ۹۶	۹۵ - ۸۴	۸۳ - ۶۹	۶۸ - ۶۱	
۴۲ - ۳۶	۳۵ - ۳۰	۲۹ - ۲۱	۲۰ - ۷	۶ - ۱	یوسف (۱۲)
۹۳ - ۸۰	۷۹ - ۶۹	۶۸ - ۵۸	۵۷ - ۵۰	۴۹ - ۴۳	
			۱۱۱ - ۱۰۵	۱۰۴ - ۹۴	
۳۷ - ۳۲	۳۱ - ۲۷	۲۶ - ۱۹	۱۸ - ۸	۷ - ۱	رعد (۶)
				۴۳ - ۳۸	
۳۴ - ۲۸	۲۷ - ۲۲	۲۱ - ۱۳	۱۲ - ۷	۶ - ۱	ابراهیم (۷)
			۵۲ - ۴۲	۴۱ - ۳۵	
۷۹ - ۶۱	۶۰ - ۴۵	۴۴ - ۲۶	۲۵ - ۱۶	۱۵ - ۱	حجر (۶)
				۹۹ - ۸۰	
۴۰ - ۳۵	۳۴ - ۲۶	۲۵ - ۲۲	۲۱ - ۱۰	۹ - ۱	نحل (۱۶)
۷۶ - ۷۱	۷۰ - ۶۶	۶۵ - ۶۱	۶۰ - ۵۱	۵۰ - ۴۱	
۱۱۹ - ۱۱۱	۱۱۰ - ۱۰۱	۱۰۰ - ۹۰	۸۹ - ۸۴	۸۳ - ۷۷	
				۱۲۸ - ۱۲۰	
۵۲ - ۴۱	۴۰ - ۳۱	۳۰ - ۲۳	۲۲ - ۱۱	۱۰ - ۱	بنی اسرائیل / اسراء (۱۲)
۹۳ - ۸۵	۸۴ - ۷۸	۷۷ - ۷۱	۷۰ - ۶۱	۶۰ - ۵۳	
			۱۱۱ - ۱۰۱	۱۰۰ - ۹۴	
۴۴ - ۳۲	۳۱ - ۲۳	۲۲ - ۱۸	۱۷ - ۱۳	۱۲ - ۱	کهف (۱۲)
۸۲ - ۷۱	۷۰ - ۶۰	۵۹ - ۵۴	۵۳ - ۵۰	۴۹ - ۴۵	
			۱۱۰ - ۱۰۲	۱۰۱ - ۸۳	
۸۲ - ۶۶	۶۵ - ۵۱	۵۰ - ۴۱	۴۰ - ۱۶	۱۵ - ۱	مریم (۶)
				۹۸ - ۸۳	

۹۲ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۰۴-۹۰	۸۹-۷۷	۷۶-۵۵	۵۴-۲۵	۲۴-۱	طها (۸)
		۱۳۵-۱۲۹	۱۲۸-۱۱۶	۱۱۵-۱۰۵	
۷۵-۵۱	۵۰-۴۲	۴۱-۳۰	۲۹-۱۱	۱۰-۱	انبیاء (۷)
			۱۱۲-۹۴	۹۳-۷۶	
۳۸-۳۴	۳۳-۲۶	۲۵-۲۳	۲۲-۱۱	۱۰-۱	حج (۹)
	۷۸-۷۳	۷۲-۶۵	۶۴-۴۹	۴۸-۳۹	
۹۲-۷۸	۷۷-۵۱	۵۰-۳۳	۳۲-۲۳	۲۲-۱	مؤمنون (۶)
				۱۱۸-۹۳	
۴۰-۳۵	۳۴-۲۷	۲۶-۲۱	۲۰-۱۱	۱۰-۱	نور (۹)
	۶۴-۶۲	۶۱-۵۸	۵۷-۵۱	۵۰-۴۱	
۶۰-۴۵	۴۴-۳۵	۳۴-۲۱	۲۰-۱۰	۹-۱	فرقان (۶)
				۷۷-۶۱	
۱۰۴-۶۹	۶۸-۵۲	۵۱-۲۴	۲۳-۱۰	۹-۱	شعراء (۱۱)
۱۹۱-۱۷۶	۱۷۵-۱۶۰	۱۵۹-۱۴۱	۱۴۰-۱۲۳	۱۲۲-۱۰۵	
				۲۲۷-۱۹۲	
۶۶-۵۹	۵۸-۴۵	۴۴-۳۲	۳۱-۱۵	۱۴-۱	نمل (۷)
			۹۳-۸۳	۸۲-۶۷	
۵۱-۴۳	۴۲-۲۹	۲۸-۲۲	۲۱-۱۴	۱۳-۱	قصص (۹)
	۸۸-۸۳	۸۲-۷۶	۷۵-۶۱	۶۰-۵۲	
۵۱-۴۵	۴۴-۳۱	۳۰-۲۳	۲۲-۱۴	۱۳-۱	عنکبوت (۷)
			۶۹-۶۴	۶۳-۵۲	
۵۲-۴۱	۴۰-۲۸	۲۷-۲۰	۱۹-۱۱	۱۰-۱	روم (۶)
				۶۰-۵۴	
	۳۴-۳۱	۳۰-۲۰	۱۹-۱۲	۱۱-۱	لقمان (۴)
		۳۰-۲۳	۲۲-۱۲	۱۱-۱	سجده (۳)
۴۰-۳۵	۳۴-۲۸	۲۷-۲۱	۲۰-۹	۸-۱	احزاب (۸)
		۷۳-۵۹	۵۸-۵۳	۵۲-۴۱	
۴۵-۳۷	۳۶-۳۱	۳۰-۲۲	۲۱-۱۰	۹-۱	سبأ (۶)
				۵۴-۴۶	

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۹۳

۴۵ - ۳۸	۳۷ - ۲۷	۲۶ - ۱۵	۱۴ - ۸	۷ - ۱	ملائکه / فاطر (۵)
۸۳ - ۶۸	۶۷ - ۵۱	۵۰ - ۳۳	۳۲ - ۱۳	۱۲ - ۱	یاسین (۵)
۱۸۲ - ۱۳۹	۱۳۸ - ۱۱۴	۱۱۳ - ۷۵	۷۴ - ۲۲	۲۱ - ۱	صافات (۵)
۸۸ - ۶۵	۶۴ - ۴۱	۴۰ - ۲۷	۲۶ - ۱۵	۱۴ - ۱	صاد (۵)
۵۲ - ۴۲	۴۱ - ۳۲	۳۱ - ۲۲	۲۱ - ۱۰	۹ - ۱	زمر (۸)
		۷۵ - ۷۱	۷۰ - ۶۴	۶۳ - ۵۳	
۵۰ - ۳۸	۳۷ - ۲۸	۲۷ - ۲۱	۲۰ - ۱۰	۹ - ۱	مؤمن (غافر) (۹)
	۸۵ - ۷۹	۷۸ - ۶۹	۶۸ - ۶۱	۶۰ - ۵۱	
۴۴ - ۳۳	۳۲ - ۲۶	۲۵ - ۱۹	۱۸ - ۹	۸ - ۱	فصلت (۶)
				۵۴ - ۴۵	
۵۳ - ۴۴	۴۳ - ۳۰	۲۹ - ۲۰	۱۹ - ۱۰	۹ - ۱	شوری (۵)
۵۶ - ۴۶	۴۵ - ۳۶	۳۵ - ۲۶	۲۵ - ۱۷	۱۶ - ۱	زخرف (۷)
			۸۹ - ۶۸	۶۷ - ۵۷	
		۵۹ - ۴۳	۴۲ - ۳۰	۲۹ - ۱	دخان (۳)
	۳۷ - ۲۷	۲۶ - ۲۲	۲۱ - ۱۲	۱۱ - ۱	جاثیه (۴)
	۳۵ - ۲۷	۲۶ - ۲۱	۲۰ - ۱۱	۱۰ - ۱	احقاف (۴)
	۳۸ - ۲۹	۲۸ - ۲۰	۱۹ - ۱۲	۱۱ - ۱	قتال / محمد (۴)
	۲۹ - ۲۷	۲۶ - ۱۸	۱۷ - ۱۱	۱۰ - ۱	فتح (۴)
			۱۸ - ۱۱	۱۰ - ۱	حجرات (۲)
		۴۵ - ۳۰	۲۹ - ۱۶	۱۵ - ۱	قاف (۳)
		۶۰ - ۴۷	۴۶ - ۲۴	۲۳ - ۱	ذاریات (۳)
			۴۹ - ۲۹	۲۸ - ۱	طور (۲)
		۶۲ - ۳۳	۳۲ - ۲۶	۲۵ - ۱	نجم (۳)
		۵۵ - ۴۱	۴۰ - ۲۳	۲۲ - ۱	قمر (۳)
		۷۸ - ۴۶	۴۵ - ۲۶	۲۵ - ۱	رحمان (۳)
			۹۶ - ۷۵	۷۴ - ۱	واقعه (۲)
	۲۹ - ۲۶	۲۵ - ۲۰	۱۹ - ۱۱	۱۰ - ۱	حدید (۴)
		۲۲ - ۱۴	۱۳ - ۷	۶ - ۱	مجادله (۳)

	۲۴ - ۱۸	۱۷ - ۱۱	۱۰ - ۱	حشر (۳)
		۱۳ - ۷	۶ - ۱	ممتحنه (۲)
		۱۴ - ۱۰	۹ - ۱	صف (۲)
		۱۱ - ۹	۸ - ۱	جمعه (۲)
		۱۱ - ۹	۸ - ۱	مناقضون (۲)
		۱۸ - ۱۱	۱۰ - ۱	تغابن (۲)
		۱۲ - ۸	۷ - ۱	نساء قصری / طلاق (۲)
		۱۲ - ۸	۷ - ۱	تحریم (۲)
		۳۰ - ۱۵	۱۴ - ۱	ملک (۲)
		۵۲ - ۳۴	۳۳ - ۱	قلم (۲)
		۵۲ - ۳۸	۳۷ - ۱	حاقه (۲)
		۴۴ - ۳۶	۳۵ - ۱	معارج (۲)
		۲۸ - ۲۱	۲۰ - ۱	نوح (۲)
		۲۸ - ۲۰	۱۹ - ۱	جن (۲)
		۲۰	۱۹ - ۱	مزمل (۲)
		۵۶ - ۳۲	۳۱ - ۱	مدثر (۲)
		۴۰ - ۳۱	۳۰ - ۱	قیامت (۲)
		۳۱ - ۲۳	۲۲ - ۱	انسان (۲)
		۵۰ - ۴۱	۴۰ - ۱	مرسلات (۲)
		۴۰ - ۳۱	۳۰ - ۱	نبأ (۲)
		۴۶ - ۲۷	۲۶ - ۱	نازعات (۲)
			۴۲ - ۱	عبس (۱)
			۲۹ - ۱	تکویر (۱)
			۱۹ - ۱	انفطار (۱)
			۳۶ - ۱	مطففین (۱)
			۲۵ - ۱	انشقاق (۱)
			۲۲ - ۱	بروج (۱)
			۱۷ - ۱	طارق (۱)

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۹۵

	۱۹-۱	اعلی (۱)
	۲۶-۱	غاشیة (۱)
	۳۰-۱	فجر (۱)
	۲۰-۱	بلد (۱)
	۱۵-۱	شمس (۱)
	۲۱-۱	لیل (۱)
	۱۱-۱	ضحی (۱)
	۸-۱	انشراح (۱)
	۸-۱	تین (۱)
	۱۹-۱	علق (۱)
	۵-۱	قدر (۱)
	۸-۱	بینه (۱)
	۸-۱	زلزال (۱)
	۱۱-۱	عادیات (۱)
	۱۱-۱	قارعه (۱)
	۸-۱	تکاتر (۱)
	۳-۱	عصر (۱)
	۹-۱	همزه (۱)
	۵-۱	فیل (۱)
	۴-۱	قریش (۱)
	۷-۱	ماعون (۱)
	۳-۱	کوثر (۱)
	۶-۱	کافرون (۱)
	۳-۱	نصر (۱)
	۵-۱	مسد (۱)
	۴-۱	اخلاص (۱)
	۵-۱	فلق (۱)
(لسانی و مرادی، ۱۳۹۴: ۲۲۸-۲۳۲، ۱۴۰۰: ۴۸-۹۹)	۶-۱	ناس (۱)

۹- اختلافی اندک در شمار رکوعات

دربرخی منابع به سبب بی‌دقتی یا ناخواسته، شمار رکوعات قرآن کمی کمتر از عدد ۵۵۵ یا اندکی بیشتر به شرح زیر ثبت شده است.

۹-۱. در نسخه خطی رساله‌ای با عنوان خلاصه الوقوف منسوب به ابن مهران نیشابوری (۳۸۱ق) تعداد رکوعات هر سوره در کنار نام سوره ثبت شده که مجموع آن‌ها ۵۴۵ رکوع است (منسوب به ابن مهران، ۱۳۸۵: ۳۰۹-۴۸۷)، ولی به این رقم نمی‌توان اعتماد کرد، زیرا رقمی که نویسنده رساله در ابتدای معرفی هر سوره می‌آورد گاهی با مواضع تعیین شده رکوعات همان سوره در متن رساله که آن را با نشان «ع» پس از کلمه آخر هر رکوع مشخص کرده متفاوت است، مثلاً آورده است: «سورة النمل ثلاث و تسعون آية و ستة رکوعات»، ولی مواضع رکوع در متن سورة نمل در رساله مزبور هفت مورد است. با شمارش دقیق، کل رکوعات قرآن در این رساله ۵۵۳ تا است که اگر دو اشتباه دیگر در این رساله را اصلاح کنیم به همان رقم ۵۵۵ رکوع خواهیم رسید، زیرا در رساله مزبور، سورة یوسف ۱۱ رکوع، و سورة توبه ۱۵ رکوع پنداشته شده، درحالی که این دو سوره به ترتیب ۱۲ و ۱۶ رکوع دارند (ایچی، ۱۴۲۴: ۲/۲۰۹ و ۴۲).

مؤلف رساله مزبور، ابن جزری (د ۸۳۳ق) را شیخ خود معرفی کرده، از این رو، مصححان در نسخه چاپی، نویسنده رساله را از دانشوران سده نهم هجری دانسته‌اند و عنوان آن را به اشتباه به رساله فی کتابه المصحف تغییر داده‌اند؛ درحالی که رساله درباره مواضع وقف است نه رسم الخط قرآن!

۹-۲. محمدبن صفی‌الدین عبدالرحمن ایچی شیرازی (د ۹۰۵ق) از مفسران شافعی در ابتدای هر سوره به تعداد رکوعات آن در تفسیر جامع‌البیان فی تفسیر القرآن اشاره کرده و پس از آوردن متن هر رکوع به تفسیر آن پرداخته است. مجموع رکوعات در تفسیر او

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۹۷

به ۵۵۶ می‌رسد. اشتباه او همانند برخی مصاحف شبه قازّه هند است که سوره واقعه به سه واحد تقسیم شده است: ۱ تا ۳۸؛ ۳۹ تا ۷۴؛ و ۷۵ تا ۹۶. درحالی‌که دو آیه ۳۹ و ۴۰ به واحد نخست متعلق است و این سوره دو واحدی است: ۱ تا ۷۴ و ۷۵ تا ۹۶.

۳-۹. در برخی مصاحف ۵۵۸ رکوع ثبت شده است (قرآن مجید، ۱۳۷۸ش). زیرا حمد را به شمارش آورده‌اند. ولی، فاتحة‌الکتاب با توجه به جایگاه رفیعی که با عنوان «ام‌القرآن» و «ام‌الکتاب» دارد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۹۱/۱۵. نیز نک: ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۰۲/۱)، در ردیف رکوعات قرآنی قرار نمی‌گیرد. به سه سوره حجّ (آیات ۴۹ تا ۶۴ به دو واحد ۴۹ تا ۵۷ و ۵۸ تا ۶۴)، احزاب (آیات ۷۳ تا ۵۹ به دو واحد ۵۹ تا ۶۸ و ۶۹ تا ۷۳) و واقعه (آیات ۱ تا ۷۴ به دو واحد ۱ تا ۳۸ و ۳۹ تا ۷۴ تقسیم شده و) در مجموع سه واحد افزوده شده است. و سوره آل عمران را که ۲۱ واحد دارد ۲۰ واحد ثبت کرده، یعنی واحد موضوعی ۱۶ و ۱۷ (از آیه ۱۵۶ تا ۱۶۳ و ۱۶۴ تا ۱۷۱) را یک واحد به‌شمار آورده که نادرست است.

نتیجه‌گیری

برپایه احادیث و قراین و محتوای سوره‌های قرآن، در مرحله نزول تدریجی، فاتحة‌الکتاب و هریک از ۳۵ سوره ناس تا عبس در یک مرتبه نازل و به مردم ابلاغ شدند. دیگر سوره‌های قرآن از نازعات تا بقره، قسمت به‌قسمت نازل شدند که آیات هر قسمت به لحاظ محتوا و مضمون با یکدیگر پیوستگی موضوعی دارند. از آنجایی‌که پیامبر اکرم در نماز تا قبل از تکمیل شدن سوره‌های دارای بیش از دو قسمت، پس از خواندن هر یک از آن قسمت‌ها به رکوع می‌رفتند، مسلمانان برای اشاره به آن‌ها، اصطلاح «رکوع» را به‌کار بردند و امروزه از اصطلاح «واحد موضوعی» نیز

استفاده می‌شود. ائمه طاهرین (ع) پس از پایان یافتن نزول تدریجی قرآن، بر قرائت یک سوره کامل از حزب مفصل در نمازهای واجب تأکید کردند تا مسیر فهم دیگر احزاب شش‌گانه قرآن برای مسلمانان با فراگرفتن و انس سوره به سوره قرآن فراهم و مهیا شود. بنابراین، تعارضی میان تقسیم سوره‌ها به رکوعات در مقام فراگیری و فهم قرآن و خواندن یک سوره کامل در نمازهای واجب نیست. در مجموع، قرآن مشتمل بر ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) است که در تعلیم و ترویج و تفسیر و تحفیظ قرآن می‌توان از این تقسیم‌بندی توقیفی بهره‌های فراوان برد. در برخی مصاحف و منابع شمار رکوعات به اشتباه ۵۴۰ یا ۵۵۳ یا ۵۵۶ یا ۵۵۸ ثبت شده و منشأ این تقسیم‌بندی کهن اجتهاد مفسران تابعی در سده دوم هجری یا فقیهان حنفی در بخارا در آغاز سده چهارم هجری برای ختم قرآن در نماز تراویح در ماه رمضان پنداشته شده است که دلیل متقنی برای درستی آن‌ها یافت نشد.

کتابنامه

- القرآن الحکیم، دهلی، ربّانی بک دیو.
قرآن کریم، (۱۳۶۷ش)، خط حامد آلامدی، دارالکتاب الاسلامی.
قرآن، (۱۳۹۷ش)، خط غلامرضا صفامهدوی، به‌نشر (آستان قدس رضوی).
قرآن، خط محمودبن احمد نیریزی، نسخه شماره ۱۵۰۲ آستان قدس رضوی.
قرآن مجید، (۱۳۷۴ش)، خط حبیب‌الله فضائلی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
القرآن المجید، (۱۳۹۵ش)، طراح خط: ابوالحسن مظفری، ترجمه حسین انصاریان، تهران: صیادی.
القرآن‌المجید، (۱۳۷۸ش)، خط: خودآوا، طراح خط: رضا کیان‌زاد، تهران: کیان کتاب - مؤسسه رسانه کلام.

قرآن مجید، (۱۳۷۸ش)، با ترجمه فارسی و انگلیسی: مهدی الهی قمشاهی و مارمادوک پیکتال، تهران: جاجرمی.

قرآن مجید، (۱۳۹۰ش)، خط محمدحسین یزدی، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی، مشهد: به نشر (آستان قدس رضوی).

القرآن الحکیم، (۱۳۹۹ش)، خط سیدعبدالمهدی حسن‌زاده، ترجمه حسین انصاریان، قم: دفتر نشر معارف وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها و کتاب جمکران.
ابن ابی‌شیبہ، عبدالله، (۱۴۰۹ق)، المصنّف فی الأحادیث والآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحکم.

ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری.

_____، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.

_____، (۱۴۱۳ق)، [فقیه] من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن جبرین، عبدالله، (۱۴۳۱ق)، الفتاوی، تاریخ النشر بالشاملة: ۸ ذو الحجة.

ابن شَبَّه، عمر، (بی‌تا)، تاریخ المدينة المنورة، تحقیق: فهیم محمد شلتوت.

ابن ماجه، محمد بن یزید، (۱۴۳۰ق)، سنن، به کوشش شعيب الأرئوط و دیگران، دارالرسالة العالمية.

ابن وهب، عبدالله، (۲۰۰۳م)، الجامع علوم القرآن، بروایة سحنون بن سعید (۲۴۰د ق)، به کوشش: میکلوش مَورانی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، (بی‌تا)، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، داراحیاء السنة النبویه.

_____، (۱۴۲۰ق)، مسائل الإمام أحمد، تحقیق: ابومعاذ طارق بن

عوض‌الله، مصر: مكتبة ابن تیمیة، ۱۴۲۰ق.

ابوطالب مکی، (۱۴۲۶ق)، قوت القلوب، تحقیق: عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

احمدبن حنبل، (۱۴۲۱ق)، مسند، تحقیق: شعيب الأرئوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة.

۱۰۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اسماعیل بن جعفر انصاری، (۱۴۱۸ق)، حدیث، تحقیق: عمر بن رفود بن رفید السّیفانی، ریاض: مکتبة الرشد.

امامی، محمد، (۱۳۸۶ش)، «بازکاوی عدم وجوب قرائت سورة کامل بعد از حمد در نماز»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۸۵، ص ۲۱-۴۰.

ایچی شیرازی، محمد بن عبدالرحمن، (۱۴۲۴ق)، جامع‌البيان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

باقلانی، ابوبکر، (۱۴۲۲ق)، الانتصار للقرآن، تحقیق: محمد عصام القضاة، عمّان: دار الفتح؛ بیروت: دار ابن حزم.

بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح، تحقیق: محمدزهریر بن ناصرالناصر، دار طوق النجاة. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۹۹۶م)، الجامع الکبیر (سنن)، حقه: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

جزیری، عبدالرحمن، (۱۴۱۹ق)، الفقه علی المذاهب الاربعة (و مذهب اهل البيت، تألیف سیّدمحمد غروی و یاسر مازح)، بیروت: دارالتقلین.

حسینی‌زاده، سیّدعبدالرسول، (۱۳۹۲ش)، جمع قرآن و تقسیمات آن، قم: بوستان کتاب. حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی؛ مدنی، منیره سادات و حمّادی، الهام، (۱۳۹۸ش)، «واکاوی کیفیت نزول سورة علق به صورت پیوسته یا گسسته»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۵، ص ۲۹۷-۳۲۳.

خامنه‌ای، سیّدعلی، (۱۳۹۳ش)، مروری بر مبانی روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر سورة توبه، تهران: نسیم انقلاب.

داجوی، حمدالله جان، (۱۹۹۶م)، ربط الركوعات و السور، به کوشش عبدالقدّوس مظهری، مظهری کتاب‌خانه.

دارمی، ابو محمد، (۱۴۳۶ق)، عبدالله بن عبدالرحمن، مسند، تحقیق: مرزوق بن هیاس آل مرزوق الزهرانی. دیوبندی، محمود حسن، (۱۳۸۵ش)، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، تهران: احسان.

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۱۰۱

زارع زردینی، احمد؛ لسانی فشارکی، محمدعلی و خلیلی، میثم، (۱۳۹۸ش)، «گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی (مطالعه موردی سوره بقره)»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۱۶، ص ۷۳-۹۴.

زرکشی، بدرالدین محمد، (۱۴۱۵ق)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: مرعشلی، ذهبی و کردی، بیروت: دارالمعرفه.

سقاوی، علم‌الدین، (۱۴۱۳ق)، جمال‌القراء و کمال‌الإقراء، تحقیق: عبدالکریم الزبیدی، بیروت: دارالبلاغه. سرخسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۴ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.

سلیم بن قیس هلالی، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم، محقق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی. سندی، عبدالقیوم بن عبدالغفور، (۱۴۳۷ق)، «مصطلح الركوع فی المصاحف»، تبیان للدراسات القرآنیة، عدد ۲۴، ص ۱۹-۷۳.

شجری جرجانی، یحیی بن الحسین، (۱۴۲۲ق)، ترتیب الأمالی الخمیسیة، رتبه‌ها: محیی‌الدین محمد بن أحمد قرشی، تحقیق: محمد حسن إسماعیل، بیروت: دارالکتب‌العلمیة. شولر، گریگور، (۱۴۰۰ش)، زندگی‌نامه محمد، ماهیت و وثاقت، ترجمه محمدحسین رفیعی، تهران: حکمت.

شیبانی، ابو عبدالله محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، الکسب، تحقیق: سهیل زکّار، دمشق: عبدالهادی حرصونی. شیبانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، نهج‌البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: بنیاد دائرةالمعارف جهان اسلام.

صادقی توران‌پشتی، میثم؛ میرحسینی، یحیی و زارع زردینی، احمد، (۱۴۰۰ش)، «رکوعات قرآنی؛ از پیشینه تاریخی تا کاربردها در فرهنگ اسلامی»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۱، ص ۸۷-۱۰۸.

صعانی، عبدالرزاق، (۱۴۰۳ق)، المصنّف، تحقیق: حبیب‌الرحمن الأعظمی، بیروت، المکتب‌الإسلامی. طالقانی، سید محمود، (بی‌تا)، پرتوی از قرآن، قسمت ۳ و ۴ (جزء سی‌ام)، شرکت سهامی انتشار.

۱۰۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

طباطبائی، سیّد محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعة مدرسین حوزة علمیة قم.

طباطبائی، سیّد محمد حسین، (۱۳۷۳ش)، قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی. طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی تا)، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیه.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۱۲ق)، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوك، محقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دارالمعارف.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، مصحح: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدّد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة. طیالسی، سلیمان بن داوود، (۱۴۱۹ق)، مسند، تحقیق: محمد بن عبدالمحسن التركي، مصر: دار هجر. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، التفسیر، محقق: هاشم رسولی، تهران: مكتبة العلمیة الاسلامیة. فرات کوفی، ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر، محقق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

قتادة بن دعامة سدوسی، (۱۴۱۸ق)، الناسخ و المنسوخ، محقق: حاتم صالح الضامن، بیروت: مؤسسة الرسالة.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، تفسیر، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.

تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوع) و کارکردهای آن / رجبی قدسی ۱۰۳

کلباسی، زهرا و احمدنژاد، امیر، (۱۴۰۲ش)، «تحلیلی در سیر تطور آیات مستثنا (براساس مطالعه تفاسیر روایی قرن دوم تا نهم)»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۵۹، ص ۱۴۱-۱۷۰.

کلبینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۱ق)، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق. کوسج، إسحاق بن منصور مروزی، (۱۴۲۵ق)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل و إسحاق بن راهویه، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. کیوان قزوینی، عباسعلی، (۱۳۸۴ش)، تفسیر کیوان، تهران، سایه.

لسانی فشارکی، محمدعلی، (۱۳۷۳ش)، «احزاب»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶.

_____، (۱۳۷۹ش)، «اعلی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹.

_____، (۱۳۸۰ش)، «انعام»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.

لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین، (۱۴۰۰ش)، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، قم، بوستان کتاب.

لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین، (۱۳۹۴ش)، سوره‌شناسی، قم: نصاب.

لسانی فشارکی، محمدعلی و معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷ش)، «اسباب نزول»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸.

مجاهدی، فاطمه، (۱۳۸۵ش)، «تراویح»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴.

مدیر شانه‌چی، کاظم، (۱۳۶۲ش)، «قرآن‌های چایی»، مشکوة، شماره ۲، ص ۱۲۷-۱۷۴.

مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر، تحقیق عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث العربی.

مستفید، حمیدرضا و دولتی، کریم، (۱۳۸۴ش)، تقسیمات قرآنی و سورمکی و مدنی، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.

منسوب به ابن مهران نیشابوری، (۱۳۸۵ش)، خلاصة الوقوف (رسالة فی کتابة المصحف)، تصحیح: محمد رضا شهیدی‌پور و حجت‌الله بیاتانی، مندرج در گنجینه بهارستان ۱۵ (علوم قرآنی و روایی ۳)، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۱۰۴ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری- سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

نجفی، محمدحسن، (۱۹۸۱م)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق: عباس قوچانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

نوری طبرسی، میرزا حسین، (۱۴۰۷ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحیا التراث.

نووی، محیی‌الدین یحیی بن شرف، (۱۴۳۷ق)، المجموع شرح المهذب، قاهره: الطباعة المنيرية.

Bibliography

- Al-Qurʿān Al-hakim, Dehli, rabbani bak depu.
The Holy Qurʿān (1367 SH), Calligrapher: Hamed Al-Amudi, Dar ol ketabe al-islami.
The Holy Qurʿān (1397 SH), Calligrapher: Qolamreza Safa Mahdavi, Beh Nashr (Astane Qdse Razavi).
The Holy Qurʿān, Calligrapher: Mahmud ibn Ahmad Neyrizi, Edition No. 1502 of Astan Quds Razavi.
The Holy Qurʿān (1374 SH), handwriting: Ḥabībullā Fazāʾilī, and also the persian translation by Āyatī, Abd al-Muḥammad, Tehrān: Surūsh Publication.
Al-Qurʿān Al-Majid (1395 SH), Calligraphy Designer: Abo-Alhasan Mozaffari, The persian translation by Hosein Ansareyan, Tehran: Sayyadi.
Al-Qurʿān Al-Majid (1378 SH), khat khodava, Calligraphy Designer: Reza Keyanzad, Tehran: Keyan Ketab.
Qurʿān e Majid (1378 SH), The persian and English translation by Mahdi Elahi Qomshei and Marmudak Piktal, Tehran: Jajarmi.
Qurʿān e Majid (1390 SH), handwriting: mohammad Hosein Yazdi, The persian translation by Naser Makarem Skirazi, Mashhad: Beh Nashr (Astane Qdse Razavi).
Al-Qurʿān Al-hakim (1399 SH), handwriting: Seyyed Abdolmahdi Hsanzade, The persian translation by Hosein Ansareyan, Qom: Daftar-e Nashr Maʿārif and Ketab Jamkaran.
Ibn Abī Shaybah, ʿAbd Allāh (1409AH), Al-Muḥannaḥ fi Al-Ahadis va Al-asar, Al-Madine Al-monavvera: Maktabat ol Ulom va Al-Hekam. [In Arabic]
Ibn Babawayh, Muḥammad ibn ʿAlī (1385 SH), ʿIlal al-Sharāʾiʿ, Qom: Davari. [In Arabic]
Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn ʿAlī (1378 AH), Ouon Akhbar Al-Reza, Tehran: Nashr Jahhan. [In Arabic]
Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn ʿAlī (1413AH), Man lā Yaḥzuruḥu Al-Faghīh, ed. ʿAlī Akbar Ghaffārī, Qom, Islamic Publication office related to Jāmiʿi Mudarrisīn. [In Arabic]
Ibn Jabrin, ʿAbdullāh, Al-fatavi, Date: 8 Zo AlHujah, Al-Shamela. [In Arabic]
Ibn Shabbah, ʿUmar, Tārīkh Al-Madīna Al-Munawwara, ed. Muḥammad

- Shaltūt, no date. [In Arabic]
- Ibn Majeh, Muḥammad ibn Yazid (1430 AH), Sunan, Dār Al-risalah. [In Arabic]
- Ibn Wahab, 'Abdullāh (2003), Al-Jāmi', narration by Saḥnūn b. Sa'īd, ed. Mīklūsh Maurānī, Beirut, Dār Al-Qarb Al-Islāmī. [In Arabic]
- Abū Dawūd, Suliyman ibn Ash'ath, Sunan, ed. Muḥammad Muḥyī 'Abdulḥamīd, Ṣiydā, Beirut, Al-Maktabat Al-'Aṣrīya, no date. [In Arabic]
- Abū Dawūd, Suliyman ibn Ash'ath (1420 AH), Masaeil Al-Imam Ahmad, ed. Abumuaz Tareq, Mesr, Maktabat ibn Teymiyeh. [In Arabic]
- Abu Talib Makki (1426 SH), Qut Al-qulub, ed. 'Asim Ebrahim Al-keyli, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmeyya. [In Arabic]
- Aḥmad ibn Ḥanbal (1421 AH), Mūsnaḍ, ed. Shu'ayb Al-Arna'ūt, 'Adil Murshid and others, Beirut, Mūassasatol rīsāla. [In Arabic]
- Esmāeil ibn Jafar Ansari (1418 SH), Hadis, ed. Omar ibn Rafud, Reyaz, Maktabat Al-Rushd. [In Arabic]
- Emami, Muḥammad (1386 SH), "Bazkavi Adame Vujube Qerat Sureye Kamel Bad Az Hamd Dar Namaz", Maqalat va Barrasiha, No 85, P. 21-40. [In Persian]
- Iji Shirazi, Muḥammad (1424 SH), Jame Al-Bayan fi Tafsir Al-Quran, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmeyya. [In Arabic]
- Baqellani, Abubakr (1422 SH), Al-Entesar lel Qur'ān, ed. Muḥammad Esam, Amman, Dar Al-Fath, Beirut, Dār ibn Hazm. [In Arabic]
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl (1422 AH), Al-Ṣaḥīḥ, ed. Muḥammad Zoheir, Dar Al-Tuq Al-Najat. [In Arabic]
- Tirmizī, Muḥammad ibn 'Isā (1998), Sunan (Al-Jami' Al-Kabīr), ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār Al-Qarb Al-Islāmī. [In Arabic]
- Juzeyri, Abdu Al-Rahman (1419 AH), Al-Feqh Alalmazaheb Al-Arbah (va mazhab Ahlol Beyt), Beirut: Dār Al-Saqaleyn. [In Arabic]
- Huseynizadeh, Seyyed Abo arrasul (1392 SH), Jame Quran va Taqsimat An, Qom, Bustane Ketab. [In Persian]
- Heydri mazrae Akhund, Muhammad Ali, madani, monire Sadat, Hammadi, Elham (1398 SH), "Vakavi Keyfiye Nozul Sureye Alaq be Surat Peyvaste ya Gusaste", Mutaleate Qur'ān Va Hadis, No 25, p. 297-323. DOI: 10.30497/quran.2019.2563
- Khāmenei, Seyyed Ali (1393 SH), Moruri Bar Mabani Ravesh va Qavaed Tafsiri Ayatula Khamenei dar Tafsir sureye Toubé, Tehran, Nasime Enqelab. [In Persian]
- Dājavi, Hamdollah Jan (1996), Rabte Al-Rukuat va Al-Suvar, ed. Abdulqoddu Mozheri. [In Arabic]
- Dārimī, 'Abdullāh (1436 AH), Musnad, ed. Marzuq Al-zahrāni. [In Arabic]
- Deubandi, Mahmud Hasan (1385 SH), Tafsir Kabuli, Tehran, Ehsan. [In Arabic]
- Zaregardini, Ahmad; Lesani fisharaki, Mohammad ali; Khalili, Meysam (2019); "Discourse Genres in Rokuat (Case Study of Surah Al-Baqarah)", Linguistic Research in the Holy Qur'ān, Vol. 8, Issue 2, P. 73-94. DOI:10.22108/nrgs.2019.112167.1303

- Zarkashī, Badr Al-Din Muḥammad (1990), *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma’rifā. [In Arabic]
- Sakhavi, ‘Alam Al-Din (1413 SH), Jamal Al-Qurra va Kamalo Al-Eqra, ed. Abdol Karimi Al-Zobeydi, Beirut, Dār al-Bala’qa. [In Arabic]
- Sarakhsi, Muḥammad ibn Ahmad (1414 AH), *Al-Mabsut*, Dār al-Ma’rifā. [In Arabic]
- Suleim ibn Qeis Helali (1405 AH), *AKetab Suleim*, ed. Muhammad Ansari, Qom, Al-Hadi. [In Arabic]
- Sendi, Abdol Qayyum (1437AH), "Mustalah Al-Ruku fī Al-Masahef", *Tebyan Ledderasat Al-Quraneia*, No. 24. P.19-73. [In Arabic]
- Shajari Jurjani (1422 AH), *Tartib Al-Amali Al-khamisa*, ed. Muhammad Hasan Esmaeil. Beirut, Dār al-Kutub Al-Elmeia’. [In Arabic]
- Shuler, Gerigur (1400 SH), *Zendeghi Name Muhammad, Mahiiat Va Vesaqat*, The persian translation by Muhammad Hosein Rafei, Tehran, Hekmat. [In Persian]
- Shaybānī, Muḥammad b. Ḥasan (1992), *Nahj al-Bayān ‘an Kashf Ma’ānī al-Qur’ān*, ed. Ḥusayn Dargāhī, Tehran, Encychlopedia of the World of Islam. [In Arabic]
- Shaybānī, Muḥammad b. Ḥasan (1400 AH), *Al-Kasb*, ed. Suheil Zakkar, Demashq, Hersuni. [In Arabic]
- Sadeghi Touranpashti, Meysam; Mirhoseini, Yahya; Zarezardini, Ahmad (2021), "Quranic ruku's; from historical background to usages in Islamic culture", *Quranic Studies & Islamic Culture*, (IHCS), Vol. 5, No. 1, P. 85-108. <https://doi.org/10.22034/isqs.2021.34422.1688>
- Şan’ānī, ‘Abdurrazzāgh (1403 AH), *Al-Muşannaf*, ed. Ḥabīb Al-Raḥmān Al-A’Zamī, Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd, *Partuvī az Qur’ān*, sections 3 and 4 (30th part), *Shirkat-i Sahāmi-yi Intishār*. [In Persian]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyin (1390 SH), *Al-Mizan fī Tafṣīr Al-Qur’an*, Beirut, A’lamī lil Maṭbū’āt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyin (1373 SH), *Quran Dar Islam*, Tehran, Daftar Nashre Farhanghe Eslami. [In Persian]
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Al-Mu’jam Al-Kabīr*, ed. Ḥamdū b. ‘Abdulmajīd Al-Salafī, Cairo: Maktabat ibn Tīmīyi. [In Arabic]
- Ṭabarṣī, Fadhl b. Ḥasan (1372 SH), *Majma’ al-Bayān*, Tehran, Naṣīr Khosrow. [In Arabic]
- Ṭabarṣī, Fadhl b. Ḥasan (1372 SH), *Makarem Akhlaq*, Qom, Al-Sharif Al-Razzi. [In Arabic]
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1387 AH), *Tarikh Al-Rusul va Al-Muluk*, Mesr, Dār Al-Ma’ref. [In Arabic]
- Tusi, Muḥammad ibn Hasan (1390 AH), *Al-Estebars fī makhtulefal Akhbar*, ed. Hasan Musavi, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmiya. [In Arabic]
- Tusi, Muḥammad ibn Hasan (1407 AH), *Tahzib Al-Ahkam*, ed. Ali Akbar Qaffari, Tehran, Nasr Saduq. [In Arabic]

- Tusi, Muḥammad ibn Hasan (1411 AH), *Misbah Al-Mutajahed va selah Al-Mutabbed*, Beirut, feqh Al-shia. [In Arabic]
- Ṭayālīsī, Abūdawūd (1419 AH), *Musnad*, ed. Muḥammad b. 'Abdulmuḥsin Al-Turkī, Egypt: Dār Hijr. [In Arabic]
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Masud (1380 AH), *Al-Ttafsir*, ed. Hashem Rasuli, Tehran, Maktaboto Al-elmiya Al-Islamiya. [In Arabic]
- Furat Kufi, Ebrahim (1410 AH), *Tafsir*, ed. Muhammad Kazem, Tehran, Muasese Al-Ttab'a va Al-Nashr fi Vezarat Al-Ershad Al-Eslami. [In Arabic]
- Qatadat ibn D'aame sadusi (1418 AH), *Al-nasekh va Al-Mansukh*, ed. Hatem saleh, Beirut, Muasese Al-Resalah. [In Arabic]
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm (1363 SH), *al-Tafsir*, ed. Tayyeb Musavi Jazayeri, Qom, Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Kalbasi, Zahra; Ahmadnezhad, Amir; "Exploring the evolution of exceptional verses (Based on the study of narrative interpretations of the second to ninth centuries)", *Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences*, Vol. 59, P. 141-170. Doi: 10.22051/tqh.2022.37162.3308.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1407 AH), *al-Kāfī*, Tehran, Islāmīa. [In Arabic]
- Kusj, Eshaq (1425 AH), *Masael Al-emam Ahmad ibn Hanbal va Eshaq ibn Rahevay*, Kingdom of Saudi Arabia: Department of Scientific Research, Al-Islami University in Medina. [In Arabic]
- Kayvān Qazvīnī (2005), 'Abbās'alī, *Tafst̄r Kaywān*, Tehran, Sāya. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad 'Alī (1373 SH), "Aḥzab", *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī* (The Great Encyclopedia of Islam), vol. 6. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad 'Alī (2000), "A'lā", *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī* (The Great Encyclopedia of Islam), vol. 9. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad 'Alī (1380 SH), "An'am", *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī* (The Great Encyclopedia of Islam), vol. 10. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad Ālī and Ḥusiyūn Murādī Zanjānī (1394 SH), *Surahology (Sūrishināsū): a structural research method in the Holy Quran*, Qom: Naṣāyih. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad Ālī and Ḥusiyūn Murādī Zanjānī (1398 SH), *Quranic Studies in Prophethood Method*, Tehran: Ṣaduchaharda. [In Persian]
- Lisānī Fishārakī, Muḥammad Ālī (1377 SH), "Asbab Nozul", *Encyclopedia Islamic*, Vol. 8. [In Persian]
- Mujāhedī, Fateme (1385 SH), "Taravīh", *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī* (The Great Encyclopedia of Islam), Vol. 14. [In Persian]
- Mudīr Shānachī, Kāzīm (1362 SH), *Qur'ānhā-yi Chāppī* "Printed Qur'āns", *Mishkāt*, No. 2. [In Persian]
- Muqātil b. Sulaymān (1423 AH), *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Mostafid, Hamid Reza and Dolati, Karim (2005), *Quranic, Taqsimat Qurani va Suvar makki va Madani*, Tehran: Center for Printing and Publishing the Holy Quran. [In Persian]
- Mansub be Ibn Mehran Neyshaburi (1385 SH), *Khulasat Al-woquf (Resala fi Ketabat Al-Mushaf)*, edited by Mohammad Reza Shahidipour and

Hojjatollah Bayatani, included in Baharestan Treasure 15 (Quranic and Narration Sciences 3), Tehran: Library, Markaz Asnad va Ketabkhane Majles shuraye Eslami. [In Persian]

Najafī, Muḥammad Ḥasan (1981), *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ-i Sharāyi' al-Islām*, ed. 'Abbās Qūchānī, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beirut. [In Arabic]

Nūrī, Mīrzā Ḥusīyn (1407 AH), *Mustadrak al-Wasā'il*, Qom, Āl al-Biyt Foundation. [In Arabic]

Nawi, Muhyiddin Yahya bin Sharaf (1437 AH), *Al-Majmoo Sharh Al-Mahdhab*, Cairo: Al-Tteb'a Al-Muniriyya. [In Arabic]

Studying the Separation of the Meaning of the Verse "There Is no Compulsion in Religion" and the Ruling on Apostasy, including a Reflection on the Laws Concerning Apostasy in Religions^{*}

Sayyed Mojtaba Jalali^{**}
Sayed Abdollah Hashemi^{***}
Sayyed Mahdi Hashmi^{**}

Abstract

Despite differences in jurisprudential branches, Islamic sects share a common perspective on the issue of apostasy. Some may question the verses regarding apostasy due to their focus on the specific function of the verse "There is no compulsion...". Consequently, scholars have proposed various responses to these challenges. Research utilizing the library method, scientific analysis, and reflection on the intra- and extra-textual evidence surrounding the verses of apostasy and those addressing no compulsion seeks to demonstrate the hypothesis that the meaning of non-compulsion in the verse is rooted in the verbal and initial acceptance of the religion of Islam; thus, Islamic society does not coerce non-Muslims into accepting the religion without heartfelt conviction. On the other hand, an apostate who has chosen the religion of Islam out of their own free will and subsequently departs from it, declaring their departure, causes negative repercussions such as creating doubt within the religious community and becoming subject to punitive rulings. Therefore, the function of the verse regarding no compulsion does not conflict with the issue of apostasy in this regard, and there is no contradiction between the punitive rulings of apostasy and the concept of no compulsion in religion. This is supported by apostasy rulings in various religions that do not mandate conversion to their faith. Nonetheless, their leaders have reacted more severely to apostasy than the leaders of Islam.

Keyword: Apostasy, Freedom of belief, Religions, Verse of no compulsion

* Received: 2024-12-21 Revised: 2025-03-17 Accepted: 2025-04-09

** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Letters, University of Shahrekord, Shahrekord, Iran.. (The Corresponding Author) Email: m.jalali@sku.ac.ir

*** PhD Student in Quran and Hadith Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran. Email: shaikhshaban505@chmail.com

** A graduate of the fourth level of the specialized interpretation center of Qom seminary. Email: Mahdi1361110@yahoo.com



دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد دوم، پیاپی ۲۲

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۴۵-۱۰۹

DOI: [10.22049/quran.2025.29995.1449](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29995.1449)

مقاله علمی - پژوهشی

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی بر قوانین ارتداد ادیان*

سیدمجتبی جلالی**

سید عبدالله هاشمی***

سید مهدی هاشمی****

چکیده

فرق اسلامی به رغم اختلاف در فروع فقهی، نسبت به مسئله ارتداد اشتراک نظر دارند. ممکن است برخی به واسطه توجه به کارکرد خاص آیه «لا اکراه...» آیات ارتداد را زیر سؤال ببرند. لذا اندیشمندان در مواجهه با این گونه اشکالات، به طرح پاسخ‌های مختلفی پرداخته‌اند. پژوهش با روش کتابخانه‌ای، تحلیل علمی و تأمل در قرائن درون‌متنی و برون‌متنی پیرامون آیات ارتداد و آیه لا اکراه، به دنبال اثبات این فرضیه است که مراد از عدم اکراه در آیه، مبتنی بر پذیرش زبانی و اولیه دین اسلام بوده و لذا جامعه اسلامی غیر مسلمان را بر پذیرش دین بدون پذیرش قلبی وادار نمی‌سازد. از دیگر سو فرد مرتد که بر مبنای اختیار دین اسلام را برگزیده و سپس از آن خارج و بدان اظهار کرده و موجبات پیامدهایی منفی چون تردید در جامعه دینی را فراهم آورده است، موضوع احکام مجازاتی قرار گرفته است؛ بنابراین کارکرد آیه عدم اکراه، تعارض، تنافی و تضادی با موضوع ارتداد از این جهت نداشته و ناسازگاری میان احکام مجازاتی ارتداد و عدم اکراه بر دین وجود ندارد، مؤید این مطلب وجود حکم ارتداد در ادیان مختلف است که نسبت به ورود به دین خود الزامی نداشته، منتها در برابر مرتدان واکنش شدیدتری نسبت به اسلام داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: ارتداد، آیه لا اکراه، دلالت و کارکردها، آزادی عقیده، ادیان.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰
** استادیار گروه معارف دانشکده ادبیات دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: m.jalali@sku.ac.ir
*** دانشجوی دکتری قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. ایمیل: shaikhshaban505@chmail.com
**** دانش‌آموخته سطح چهار مرکز تخصصی تفسیر، حوزه علمیه قم. ایمیل: Mahdi1361110@yahoo.com



۱- درآمد

آنها و تفکیک محدوده هر یک و تحلیل موارد مشترک (در رابطه عام و خاص من وجه و تباین)، می‌تواند بیانگر نقطه عطف و تلاقی آنها باشد.

در این پژوهش ابتدا به تبیین چهارچوب مفهومی پرداخته شده و سپس گروه‌بندی آیات مربوطه تبیین شده است. در ادامه موضوع آزادی عقیده و محدوده آن و تقریر شبهه معتقدین به ناسازگاری مطرح شده و احتمالات در متعلق اکراه و قرائن درون‌متنی و برون‌متنی مورد اشاره قرار گرفته شده است و در پایان ارتداد از منظر ادیان مختلف و در راستای مؤید مباحث قبلی مطرح گردیده است.

این بحث در حوزه‌های مختلف قابل طرح است؛ الف. اخلاقی: از منظر اخلاقی انسان‌ها از حق آزادی برخوردار بوده و می‌توانند به یک ایده و یا عقیده اعتقاد داشته یا نداشته باشند، لذا الزام آنها بر پایبندی بر یک تفکر و تهدید شدن به مجازات در صورت خروج از آن تفکر با آموزه‌های اخلاقی چالش صریح دارد. ب. کلامی: از جهت اعتقادی انسان‌ها باید دارای اندیشه آزاد باشند و ایده، مذهب و مکتب خود را بر اساس آن انتخاب کنند، این امر می‌تواند بسته به نوع تفکر انسان و روند رو به رشد وی در بستر زمان از تغییرات و سوگیری‌ها مختلف‌گریزی نداشته و ممکن است هر آن از اندیشه‌ای به اندیشه دیگر عدول کند، لذا لزوم پایبندی بر یک اندیشه در تمام ادوار امری دشوار و منافی با آزادی اندیشه تلقی می‌گردد. ج. تاریخی: انسان‌ها همواره به دنبال اندیشه آزاد بوده‌اند و در هر کجا از تاریخ در بند تفکر و اندیشه‌ای محصور شده‌اند، نسبت به آن واکنش مثبتی نداشته و به صورت ظاهر یا پنهان به تقابل با آن پرداخته‌اند، کلیسای قرون وسطی نمونه بارزی از این رفتار بوده و موجب ریزش

تفکرات دینی بسیاری گردید. د. فقهی و حقوقی: مذاهب فقهی اسلامی از ارتداد به عنوان یک جرم یاد کرده و مجازات‌هایی برای آن (از جمله اعدام) ذکر شده است. از سویی صریح آیات قرآن از جمله آیه ۲۵۶ سورة بقره به آزادی انسان اشاره داشته و بیانگر آن است که در دین اکراه و اجباری وجود ندارد. بر این مبنا ممکن است چنین تصور گردد که انسان موجودی آزاد است و اگر دین خود را تغییر دهد نباید در انتظار مجازاتی باشد و گویی معنای مجازات ارتداد آن است که فرد مرتد باید با اجبار مسلمان باقی‌مانده و در این حوزه الزام وجود دارد.

سؤال پژوهش چگونگی امکان جمع میان معنای آیه (عدم اجبار در دین) و احکام سرسختانه‌ای چون اعدام برای مرتد است. این سؤال از سویی به درستی برای ناآشنایان به عمق معارف قرآنی پیش آمده و نیازمند پاسخ است و در مواردی به صورت شبهه‌ای برای ترسیم ناسازگاری درونی آموزه‌های دینی، مطرح می‌شود (الخالدی، ۱۴۲۸ق: ۱، ۴۴۶). لذا تناقض ظاهری احکام «ارتداد» با آیه «لا اکراه فی الدین» نیازمند بررسی بوده و نسبت آن با احکام اسلامی مربوط به مرتد، مرهون روشنگری است، ضمن اینکه این موضوع در ادیان دیگر نیز مطرح شده و دارای مؤیدات حکمی مشابه با اسلام است.

پیشینه تحقیق

از نظر پیشینه ادعای ناسازگاری احکام ارتداد و مجازات مرتد با آیه ۲۶۵ سورة بقره، در فضای اومانیستی جامعه مطرح شده و از سوی جامعه علمی دینی آثاری در این باب به رشته تحریر درآمده که از آنها، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۱۳

رویکرد	مشخصات	یافته‌ها
اخلاقی	ارتداد و آزادی از نگاه قرآن؛ سید موسی صدر؛	تعریف ارتداد و تبیین دو نظریه - لزوم قتل مرتد و عدم آن - بررسی ناسازگاری حد ارتداد در اسلام با حق آزادی عقیده؛ توضیح «حق بودن آزادی عقیده» و پذیرش «کیفر دنیوی نداشتن» از میان سه معنای ارائه شده
	ارتداد بازگشت به تاریکی، نگرشی به موضوع ارتداد از نگاه قرآن کریم؛ سید جعفر صادقی فدکی؛	اشاره آیات متعدد قرآن به بعضی احکام حقوقی و فقهی ارتداد - برشمردن عوامل ارتداد از دین و آثار دنیوی و اخروی آن با هدف نجات انسان از انحراف و رهنمون ساختن وی به سوی کمال ابدی
کلامی	تفاسیر قرآن و آیه لا اکراه فی الدین؛ علی کریم پور قراملکی	بررسی منظور از دین - رابطه آیه با آیات دیگر - فهم مخاطبان در زمان نزول - تعامل آیه با ادیان دیگر- بررسی احکام نظری و عملی و برخورد آن با مفهوم پلورالیسم با رجوع به تفاسیر شیعه و سنی.
	بررسی رابطه آزادی انتخاب دین (لا اکراه فی الدین) و حکم ارتداد؛ ارتداد و آزادی اندیشه و بیان در اسلام؛ حسین حبیبی تبار (۱۳۸۹)	با هدف تبیین معنای آیه لا اکراه فی الدین که ناظر به آزادی عقیده و انتخاب دین و ارتباط آن با حکم ارتداد است.
	ارتداد؛ آزادی اندیشه و آزادی بیان؛ مهدی عزیزان؛ حبیب صدیقی؛ کلام اسلامی، ۱۳۸۱، ش ۴۲؛	بررسی ماهیت سلبی یا ایجابی ارتداد، که در صورت اول، لاجرم باید فرد در مقام تحقیق که اعتقاد قاطعی نیافته، مرتد به حساب آید.
تاریخی	«آزادی عقیده در اسلام و رابطه آن با ارتداد»؛ عباسعلی محمدی دهنوی،	بررسی آزادی در لغت و اصطلاح - آزادی تفکر و تعقل در امور دینی - آزادی انتخاب

یافته‌ها	مشخصات	رویکرد
<p>دین و مذهب - آزادی عقیده و مسئولیت اجتماعی در قبال آن (بخش ۱). پرداختن به مسئله ارتداد به عنوان یکی از شبهات مهم آزادی عقیده (بخش ۲).</p>	<p>پایان‌نامه کارشناسی ارشد تربیت مدرس قم</p>	
<p>بررسی دیدگاه اسلام درباره آزادی در انتخاب دین با استناد به آیات و روایات و دیدگاه فقها با هدف تبیین معنای آیه لا اکراه فی الدین که ناظر به آزادی عقیده و انتخاب دین و ارتباط آن با حکم ارتداد است.</p>	<p>رابطه آزادی انتخاب دین و حکم ارتداد؛ حسین حبیبی تبار</p>	<p>فقهی حقوقی</p>
<p>بررسی فقهی موضوع کفر و «ارتداد» از دیدگاه اسلام و ارتباط آن با مسئله آزادی عقیده به منظور استفاده مخاطبین عام و غیر متخصص.</p>	<p>ارتداد و آزادی از دیدگاه اسلام؛ علی شریفی</p>	
<p>تبیین معنی لغوی و اصطلاحی ارتداد - اقسام مرتد - تبیین احکام فقهی ارتداد (فصل ۱) دلایل قتل مرتد (فصل ۲).</p>	<p>ارتداد و حقوق الانسان؛ سید لیث حیدری</p>	
<p>بررسی حکم توبه کردن از ارتداد در مورد مرتدان زن و مرد را از لحاظ فقهی - تبیین افکار امام معصوم و آثار آن - بررسی حرمت ارتداد از منظر قرآن و روایات - اشاره به نمونه‌های مورد اشاره از ارتداد در قرآن - بیان راه‌های ثبوت ارتداد، اسباب و عوامل آن، شروط اصلی مرتد و عاقبت آن - طرح مجازات‌های در نظر گرفته شده برای زن و</p>	<p>ارتداد، تحلیل حکم ارتداد و نقد و بررسی شبهات؛ محمد شفیع مازندرانی؛</p>	

رویکرد	مشخصات	یافته‌ها
		مرد مرتد در فقه امامیه - پاسخ به شبهات و سؤالات متعددی در این زمینه.
	بررسی آیه لا اکراه و ارتداد؛ نفیسه حاتم پوری	تکیه بر جنبه جرم بودن سرایت ارتداد به حوزه جامعه اسلامی با توجه به لزوم التزام به دین از نظر قوانین.
	بررسی انتقادی ادله ارتداد از منظر فریقین، ناقد: امینی، زهرا؛ امینی، حسن.	نوشتار بر آن است که مستندات فریقین در زمینه حکم قتل مرتد، غیرتام هستند؛ آیات مورد استناد در قتل مرتد برخی ربطی به ارتداد نداشته و برخی تنها ناظر به مجازات اخروی آن هستند. دلالت روایات بر مجازات ارتداد، نیز با چالش‌های جدی مواجه است.

در آثار ارزشمند فوق از زوایای متناسب و متفاوتی به مسائلی چون؛ ارتداد، جهاد ابتدایی، آزادی، آزادی عقیده، دین و سایر مباحث در قالب کتاب یا مقاله پرداخته شده است، در حالی که پژوهش حاضر درصدد است تا با بررسی پیش‌فرض‌های شبهه از منظر قرائن درون قرآنی و بیرونی و با التفات بر آموزه‌های ادیان به پاسخ شبهات مربوطه بپردازد. ضمن آنکه ارکان تحقیق حاضر از جهت بررسی موضوع و محور پژوهش با برخی پژوهش‌های مذکور متفاوت بوده و ضروریست تا از منظرهای مختلف به بررسی موضوع پرداخته شود. لذا پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی توصیفی به دنبال نفی ناسازگاری ظاهری موجود در آیه «لا اکراه» و عدم تنافی آن با حکم مجازات مرتد با التفات بر مؤیدات آموزه‌های ادیان است.

چهارچوب مفهومی

ارتداد

ارتداد به معنای رجعت و بازگشت از چیزی است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۲، ۴۷۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۴) و در اصطلاح فقهی به خروج از آیین اسلام گفته می‌شود و فرد مرتکب آن را «مرتد» می‌گویند (حلبی، ۱۴۰۳ق: ۳۱۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۳۴۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۸، ۱۳۴). در کتاب‌های فقهی از ارتداد در بخش‌های مختلفی از جمله طهارت، صلاة، زکات، صوم، حج، تجارت، نکاح و ارث سخن به میان می‌آید. در برخی کتاب‌های فقهی بخش مستقلی با عنوان «کتاب المُرْتَدِّ» به ارتداد اختصاص یافته است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰: ۳۶۶، ۱).

ارتداد از جهات مختلفی مورد بررسی قرار گرفته شده است؛

الف. اخلاقی: به استناد برخی آیات (بقره/۲۱۷) عملی ناصحیح است که فرجام آن مجازات مرتد در آخرت، حبوط اعمال و عذاب جاوید دانسته شده است. امام خمینی (ره) فضایل اخلاقی را در معنی واژه دین در آیه «لا اکراه فی الدین» دخیل دانسته است و انجام فضایل اخلاقی از روی اکراه را بی‌ارزش دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۷).

ب. کلامی: از نظر فکری و عقیدتی، به مسلمانانی که از دین اسلام خارج شده‌اند، مرتد اطلاق می‌شود (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰ق: ۵۳؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ۳، ۵۰۰). برخی نیز محتوای آیه را به صورت قاعده عقلی پذیرفته‌اند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق: ۴، ۲۹۸). از دیدگاه برخی این مطلب از اولین مباحث علم کلام بوده که در بین مسلمین رواج یافته (فانی و رجیبی، ۱۳۹۳: ۹۴ و ۹۵). بنابراین از جمله دلایل متکلمین مبنی بر مجبور نبودن انسان بر رفتار (افعال)، استناد به «آیه لا اکراه فی الدین» است (زنجان، ۱۴۱۳ق: ۱۳۳، ۲).

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۱۷

ج. فقهی حقوقی: ارتداد از جهتی اصطلاحی قرآنی فقهی بوده که آن را اعراض از اسلام معنی کرده‌اند (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۴ق: ۴، ۲۸۵) و در کتب فقهی متعدد از آن در بخش‌های مختلف سخن گفته شده و برخی کتب فقهی دارای بخشی مستقل با عنوان «کتاب المرتد» هستند (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱، ۳۶۶). مرتد به دو صورت و دارای احکام ویژه خود است (ن.ک. محقق حلی، ۱۳۹۰: ۴، ۱۷۰ و ۱۷۱)؛ مرتد فطری که به شکل مسلمان به دنیا آمده (ر.ک: محقق حلی، ۱۳۹۰: ۴، ۱۷۰) یعنی والدین او یا یکی از آنها مسلمان باشند (نجفی، ۱۳۶۲: ۴۱، ۶۰۲) و بعداً از اسلام خارج شده باشند (ر.ک: محقق حلی، ۱۳۹۰: ۴، ۱۷۰). مرتد ملی که ابتدائاً غیر مسلمان، و بعد اسلام آورده و سپس از اسلام برگشته است (ن.ک. محقق حلی، ۱۳۹۰: ۴، ۱۷۰) مجازات مرتد ملی اگر مرد باشد، در صورت عدم توبه و نیز مرتد فطری مرد، مرگ است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۴، ۱۷۰). اما مرتد زن، زندانی شده تا توبه کرده یا بمیرد. البته مرتد فطری زن و مرتد ملی (زن یا مرد)، در صورت توبه، پذیرفته می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۴۱، ۶۱۲). ارتداد مانع از ازدواج مسلمان با مرتد می‌شود، نیز ارتداد موجب منع ارث مرتد از مسلمان می‌گردد (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق: ۳۹، ۱۷). در قانون مجازات اسلامی ایران، از ارتداد به عنوان جرم یاد نشده و مجازاتی برایش معین نشده اما بعضی با استناد به اصل ۱۶۷ قانون، آن را جرم دانسته‌اند (درودی، ۱۳۸۰: ۶۶).

د. تاریخی: از نظر تاریخی نمونه‌هایی از ارتداد در زمان رسول اکرم (ص)، مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله ماجرای دو فرزند ابوالحصین از انصار که با دعوت برخی مسیحیان، از دین اسلام خارج شده و مسیحی شدند و مورد نفرین پیامبر قرار گرفتند و اولین افراد مرتد نامیده شدند (صادقی فدکی، ۱۳۸۸: ۲۹۴).

هـ سیاسی: با توجه به آنکه دین اسلام مبنای نظام سیاسی است، ارتداد و افشای آن، موجب ضعف اسلام و متلاشی شدن نظام سیاسی آن می‌شود. به این جهت، حکومت اسلامی متصدی آن است تا در قبال علنی‌سازی ارتداد مقاومت کند (ر.ک: عوده، ۱۳۷۵: ۱، ۵۳۶). اظهار اسلام به معنی التزام به پذیرش هویت ویژه و نظم خاص است و ارتداد نوعی عصیان بر علیه هویت عموم جامعه بوده که موجب اختلال در آرامش آن می‌گردد (ر.ک: فضل‌الله، ۱۳۷۷: ۱۱۴) مجازات مرتد باعث می‌شود که مخالفین اسلام با نیت تضعیف ایمان‌ها نسبت به اسلام وارد و بلافاصله خارج نشوند؛ چنانکه نقشه دشمنان در صدر اسلام چنین بوده است (شاکرین، ۱۴۰۴ق: ۳۱۷).

ارتداد در آیات و روایات مورد اشاره قرار گرفته شده است؛ آیات به دو گروه تقسیم می‌شود؛ الف. آیاتی که لفظ «ارتداد» در آن ذکر شده، مانند: آیه ۲۱۷ بقره، ۱۴۹ آل عمران، ۵۴ مائده، ۲۵ محمد(ص). ب. آیاتی که لفظ ارتداد در آنها وارد نشده، منها معنای ارتداد در آنها بیان شده است، مانند: ۵۵ نور، ۶۵ و ۶۶ نور، ۱۰۸ بقره، ۸۶ و ۱۸۸ آل عمران و ۷۴ توبه. از میان آیات فوق در سوره‌های؛ مائده، آیه ۵۴ و محمد(ص) آیه ۲۵، ارتداد مورد مذمت قرار گرفته و در سوره بقره آیه ۲۱۷ با تفصیل بیشتر به موضوع پرداخته است.

در روایات و با توجه به منابع اثری نیز، برخی آثار و احکام ارتداد مورد اشاره قرار گرفته است، اموری همچون: نجاست مرتد (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ۱، ۱۴)؛ فسخ ازدواج در صورتی که یکی از مرد و زن بعد از عقد و قبل از آمیزش مرتد شوند (محقق حلی، ۱۳۹۰: ۱۷۰، ۱۷۱)؛ ممنوعیت ازدواج مسلمان با مرتد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۳۰، ۴۷)؛ ممنوعیت ارث بردن مرتد از مسلمان (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۷، ۳۹).

کارکرد آیه لا اکراه

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۲۵۶)؛ هیچ اجباری در دین نیست و راه از بیراهه به خوبی مشخص گردیده است. پس هر که طاغوت را انکار کرده و به خدا ایمان آورد، به یقین، به دستاویز محکم، چنگ زده است و خداوند شنوای آگاه است.

آیه به مسلمانان توصیه می‌کند که غیر مسلمانان را به پذیرش اسلام مجبور نکنند و بر آزادی در قبول دین تأکید دارد. آیه زمانی نازل شد که تعدادی از انصار قصد مجبور ساختن فرزندان خود به قبول اسلام را داشتند. علامه طباطبایی معتقد است که اطلاق آیه، بیانگر آنست که همه انسان‌ها بویژه کفار، نباید با اکراه به قبول دین و اداری شوند (ن. ک. طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲، ۳۴۸). لذا آیه لا اکراه بیانگر اجباری نبودن قبول دین بوده و بر اختیار انسان در قبول دین تأکید دارد (فانی و رجبی، ۱۳۹۳: ۹۴). بسیاری از مفسران معتقدند که آیه درصدد تبیین ممنوعیت اکراه در قبول دین است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۳، ۴۱۴؛ طوسی، ۱۳۲۳ق: ۲، ۳۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲، ۲۷۹ و ۲۸۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۳، ۱۱). فخر رازی معتقد است این آیه صریحاً اجبار در گرویدن به دین را رد کرده و ملاک را پذیرش اختیاری دانسته است، زیرا اگر قبول دین به اجبار بود، امکان امتحان و آزمایش منتفی می‌گردید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۷، ۱۵) علامه حلی فحوای آیه را در احکام نیز جاری دانسته و در مکلف نبودن مکلفین در آنجا که از توانشان خارج است (تکلیف مالایطاق)، به آیه استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۱۶ و ۴۱۷؛ شبر، ۱۴۰۴ق: ۳۰۶ و ۳۰۷).

به اعتقاد برخی دنیا ظرفی برای آزمون انسان بوده و فردی مورد آزمایش قرار می‌گیرد که دارای اختیار باشد و بر همین اساس خدای تعالی انسان را صاحب اختیار خلق کرده است (شوشتری، ۱۴۰۹ق: ۴۱۴، ۱). بعضی نظیر آیت‌الله سبحانی با توجه به آیه چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که کسی را نمی‌توان به پذیرش اعتقاد خود ملزم ساخت و در اسلام فکر و عقیده آزاد است و وظیفه انبیای الهی هم تنها تذکر و ارشاد بوده است. آزادی‌های طرفداران سایر ادیان هم در اسلام بر همین اساس تبیین شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۰۴ق: ۲، ۴۰۴ و ۴۰۵).

آزادی عقیده و محدوده آن

آزادی عقیده را آزادی انتخاب هر فکر و باوری اعم از اجتماعی، فلسفی، سیاسی یا مذهبی دانسته‌اند که انسان آن را می‌پسندد یا عین حقیقت می‌پندارد، بدون آنکه با ممانعتی از سوی دیگران مواجه شود (ن. ک. طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۸: ۸۹). عقیده به معنی منعقد گردیدن، به امری اشاره دارد که با ذهن و روح انسان پیوند دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل واژه «العقد»).

آزادی اعتقاد دربردارنده انتخاب هر گونه عقیده، آزادی نفی عقیده و تغییر دادن عقیده به عقیده دیگری است (ن. ک. سروش محلاتی، ۱۳۸۱: ۲۶۳)، هر گاه از آزادی در عقیده سخن گفته می‌شود، می‌توان آن را در سه حوزه آزادی انتخاب عقیده یا باور، آزادی اظهار عقاید و آزادی تبلیغ عقیده تصویر کرد (حسینی کارنامی، ۱۳۹۳: ۸۱). از دیدگاه شهید مطهری منشأ مستقر شدن اعتقاد در روح انسان را تفکر آزاد، تقلید یا ناشی از خرافه، احساس و اوهام، دانسته‌اند، که جز تفکر آزادانه، در سایر موارد، اعتقاد بر انسان تحمیل می‌شود. وی ایجاد عقیده در انسان را اغلب بر اثر پیروی از

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۲۱

والدین یا دل‌بستگی دانسته که موجب ایجاد جمود و تعصب می‌گردد، وضعیتی که مانع آزادی تفکر انسان است (مطهری، ۱۳۸۴: ۹۷). در مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، به آزادی اعتقاد و آشکار ساختن و تغییر آن، بدون نگرانی مزاحمت دیگران، تأکید شده است (اعلامیه جهانی حقوق بشر: ماده هجدهم و ماده نوزدهم).

در آیه مورد بحث «لا إكراهَ فی الدِّین...» (بقره، ۲۵۶)، خداوند می‌فرماید: اولاً انسان را مانند موجودات دیگر مجبور نیافریده است و به او عقل و اختیار عطا کرده است. ثانیاً چون عقل و اختیار دارد و راه گمراهی از راه رشد و کمال برای او مشخص شده، لزومی به اعمال جبر نیست. ثالثاً آیه بدین معناست که در دین چیزی که موجب ناخوشایندی (کراهت) عقل و فطرت باشد وجود ندارد. مضاعف بر آن «دین» به عقیده اطلاق می‌گردد، نه «عمل» و همگان در عقیده آزادند، مثلاً عقیده فردی، عدم وجود خدا و آخرت بوده و چون زندگی محدود به دنیاست، پس قتل و تجاوز را بدون اشکال بداند، در حالی که اگر آزادی به معنی مجاز بودن در اندیشه و عمل به شکل مطلق بود، خداوند متعال نه تنها انبیای الهی را ارسال نمی‌فرمود، بلکه اساساً قیامتی بر پا نمی‌گردید. زیرا محاکمه و جزا در مقابل آنچه بر آن آزادیم، بی‌معنا بود (ن. ک: x-shobhhe.com).

سخن معتقدین به ناسازگاری

برخی از افراد از این مسئله، ناسازگاری درونی دین به معنی ضد و تقیض‌گویی در کلام (ناسازگاری آموزه‌های دینی با یکدیگر) را نتیجه گرفته‌اند. این گروه این مطلب را دست‌مایه‌ای برای ایجاد تقابل میان دین و اختیار انسان قرار داده‌اند (ر.ک: اصغری، ۱۳۷۸: ش ۲۰). برخی (مانند: طه جابر العلوانی و جودت سعید از اسلام‌شناسان

معاصر) با ارائه تحلیل تاریخی، ضمن پذیرش ناسازگاری، ساحت دین را وارسته از این پندار دانسته و با هدف دفاع از دین با احکام ارتداد مخالفت و آن را غیر اسلامی تفسیر کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد ناسازگاری آیه با احکام ارتداد، ابتدایی یا به اصطلاح شهید صدر در علم اصول، غیر مستقر است (ر.ک: الصدر، ۱۳۸۸: ۷، ۱۶۵) و با تأمل و دقت، ناسازگاری مرتفع می‌گردد.

پیش فرض های شبهه

ناسازگاری: تنافی ظاهری مجازات مرتد با مفاد آیه ۵۵۶ سوره بقره مبتنی بر این پیش فرض است که متعلق اکراه در آیه شریفه انتخاب دو مقدمه است؛ الف. مفاد آیه آن است که اکراه و اجباری در دین نیست، ب. مجازات ارتداد ممکن است نوعی اکراه بر التزام به دین اسلام و مخالف با قرآن تلقی گردد و اگر این دو مقدمه صحیح باشند، ناسازگاری حکم ارتداد با مفاد این آیه ایجاد می‌شود.

بررسی

در تفسیر ادلة متن محور، هدف، دست‌یابی به استظهار است. دستیابی به استظهار نیز تابعی از شناخت مفردات لغوی، ترکیب‌های عبارتی و سیاق مطلب است (واسطی، ۱۳۹۵: ۳۱-۶۲، ۸۸)، لذا استظهار لغات به کار رفته در آیات از زیرساخت‌های تفسیر برای کشف مراد آیه و شناخت مفردات، هیئت ترکیبیه و سیاق آیات است. مورد استعمال واژه اکراه بر اساس کتب لغت در جایی است که انسان بر انجام کاری مجبور شود. البته در برخی کتب لغوی تفاوتی میان کَرِه و کُره قائل نشده و هر دو را دارای معنای مکروه دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵: ۶، ۳۵۸) منتها برخی به تبیین تفاوت پرداخته‌اند؛ از جمله آنکه کَرِه را ناشی از عامل خارجی و کُره را ناشی از عامل درونی

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۲۳

می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۰۷). ازهری وادار کردن کسی بر انجام کاری را ذکر کرده (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۶، ۱۱) همین معنا در کتب لغت بعدی نیز ذکر شده (حمیری، ۱۴۲۰ق: ۵۸۱۶، ۹)، برخی اکراه را همین‌گونه معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۳۹۳: ۳، ۳۷۶) در مفردات می‌خوانیم؛ «الْإِكْرَاهُ يُقَالُ فِي حَمْلِ الْإِنْسَانِ عَلَيَّ مَا يَكْرَهُهُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۰۸). با توجه به بیان اهل لغت، نارضایتی درونی و فشار بیرونی دو رکن اصلی معنای اکراه است. لذا معیار در اکراه، عدم استقلال مکره، در فعل است (ن.ک. شیخ انصاری، ۱۴۰۴ق: ۳، ۴۵). همچنین ماده اکراه از مفاهیم نسبی است و سه پایه معنایی دارد؛ مُکْرِه، مُکْرَه و مُکْرَه عَلَیْهِ. مطابق این معنا، مراد از مکره در آیه، انسان مکلف و مراد از مکره خدای تعالی فرض می‌شود. سؤال اصلی به عنوان ریشه اصلی شبهه، آن است که کدام فعل اکراهی مد نظر بوده و خدای تعالی انسان را بر کدام فعل اکراه نمی‌کند؟

احتمالات در متعلق اکراه

پس از شناخت معنای لغوی، مهم‌ترین پرسش در حیطه مفهوم‌شناسی کشف متعلق اکراه است. از آنجا که ماده اکراه از مفاهیم نسبی است، علاوه بر شخص مکره و مکره، فعلی وجود دارد که متعلق اکراه قرار گرفته است. لذا سؤال آن است که متعلق اکراه در کلام الهی چیست؟ که در واقع ریشه اصلی حل شبهه به این پرسش برمی‌گردد.

اعتقاد دینی

از عبارت برخی مفسرین استفاده می‌شود که متعلق اکراه اعتقاد به دین است، یعنی اکراهی بر باور به دین نیست. مفسرانی که در بیان فلسفه عدم اکراه، قلبی بودن دین را مطرح می‌کنند، دارای چنین پیش‌فرضی هستند. ایشان در بیان فلسفه عدم اکراه در دین

معتقدند که چون دین امر قلبی است، نمی‌توان کسی را بر آن اکراه کرد؛ استاد معرفت می‌نویسد: «المراد بذلک: لا إکراه فیما هو دین، علی الحقیقة. لأنّ ذلک من أفعال القلوب» (معرفت، ۱۳۸۷: ۶، ۲۷۵). اکراه در آنچه حقیقتاً دین است وجود ندارد، زیرا حقیقت دین از جنس اعتقاد بوده و باور از افعال قلوب محسوب می‌شود و امر قلبی قابلیت اجبار و اکراه ندارد. مطابق این دیدگاه، اعتقاد به دین امریست که اکراه نسبت به آن نفی شده و فلسفه آن نیز امری تکوینی است.

علامه طباطبایی نیز چنین تحلیلی از فلسفه عدم امکان اکراه در دین بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲، ۳۴۳). زیرا دین که سلسله‌ای از معارف علمی بوده و نتایج عملی به دنبال دارد، از قبیل اعتقادات بوده و اعتقاد از امور قلبیه‌ای است که اکراه در آن نقشی ندارد، زیرا اکراه تنها در افعال ظاهری تأثیر می‌گذارد در حالی که اعتقاد قلبی اسباب و عللی از سنخ اعتقاد و ادراک دارد (پانی‌پتی، ۱۳۷۸: ۱، ۳۶۳).

مطلق افعال

با توجه به حذف متعلق اکراه و دخول لای نفی جنس در آیه، این احتمال مطرح می‌شود که هیچ اکراهی در دین وجود ندارد. طبق این احتمال متعلق اکراه باور و اعتقاد دینی نیست، بلکه احکام و دستورات دین مراد است. یعنی اگر فعلی برای مکلف ناخوشایند بود، از سوی شارع الزام به انجام آن صورت نمی‌پذیرد. شبهه ناسازگاری احکام ارتداد با مفاد این آیه در صورتی پیش می‌آید که مراد از متعلق اکراه در آیه مطلق افعال باشد. بر این مبنا خدای تعالی هیچ کس را بر انجام کاری مجبور نمی‌کند، از سویی تعیین مجازات اعدام برای مرتد نوعی اجبار است، بنابراین مفاد آیه با حکم ارتداد ناسازگار است.

عدم اکراه و اجبار در انتخاب دین

مطابق این فرض، به طور کلی اکراه از ساحت دین نفی نمی‌شود، لذا ممکن است در بخشی از احکام دین اکراه وجود داشته باشد، منتها اصل پذیرش دین نباید اکراهی باشد. بنابراین هر انسانی در انتخاب دین آزاد بوده و چنانچه فردی بر التزام به دین اسلام مجبور شود، مخالف با اسلام است.

این فرض دارای دو صورت است:

الف. مراد از عدم اکراه در انتخاب دین آن است که پذیرش اولیة دین نباید اکراهی و زبانی باشد. طبق این فرض آیه بیانگر آنست که در پذیرش اولیة دین نباید کسی را اجبار کرد به گونه‌ای که به صورت زبانی و بدون باور اظهار اسلام کند، اما نسبت به سایر موضوعات اکراهی یا صورت خروج از دین آیه بیانی ندارد و نفیاً و اثباتاً حکمی نمی‌کند که بر اساس این فرض شبهة ناسازگاری آیه با حکم ارتداد پیش نمی‌آید، زیرا آیه صرفاً بیانگر عدم اکراه در پذیرش اولیة دین به صورت زبانی است. اما خروج از یک دین موضوع دیگری غیر از پذیرش اولیة دین است و آیه نسبت به آن ساکت است.

ب: مراد از اینکه اصل پذیرش دین نباید اکراهی باشد، این است که نه در مرحله پذیرش اولیة و نه در مرحله عدول و تغییر دین، اکراهی در انتخاب دین نیست. در این بخش متعلق اکراه مخصوص پذیرش دین است و ربطی به سایر موضوعات ندارد. اما درباره پذیرش دین نسبت به پذیرش اولیة، عدول و تغییر آن پس از پذیرش، اکراه نفی شده است. سعید جودت از جمله اندیشمندانی است که به این دیدگاه باور دارد. وی تصریح می‌کند که آیه نص صریح بر تحریم قتل مرتد دارد (جودت، ۱۴۱۸ق: ۳۸)، طبق تحلیل ارائه شده از شبهه، در این صورت نیز، ناسازگاری مجازات ارتداد با مفاد آیه تصویر می‌شود.

بررسی

با توضیح صور مختلف مسئله دو صورت قابل طرح است؛ نخست اینکه متعلق اکراه باور و اعتقاد دینی باشد. صورت دوم؛ اینکه متعلق اکراه پذیرش دین به نحو مطلق باشد اعم از پذیرش اولیه یا عدول و تغییر دین.

دربارۀ احتمال اول:

الف. اگر چه امور قلبی (کفر یا ایمان) قابل اکراه نیست، اما اینکه همین موضوع فلسفۀ حکم از نظر شارع باشد نیاز به اثبات دارد. لذا انتساب این تحلیل به خدای تعالی باید از طریق سخن معصوم صورت پذیرد و بدون استناد به سخن معصوم نمی توان جزماً به چنین امری ملتزم شد.

ب. همچنین اگر نتیجه آن باشد که مراد از «دین» در آیه اعتقادات و مراد از «فی» معنای استعلاء باشد، یعنی؛ لا اکراه علی الدین ای الاعتقاد، اراده اعتقاد و باور از واژه دین خلاف ظاهر و مستلزم استعمال مجازی است.

ج. طبق این احتمال، شبهه جدی تر می شود، زیرا مرتد باید اعدام شود، در حالی که بر امر قلبی اکراهی نیست.

د. طبق این قول آیه در مقام اخبار از واقعیت و تکوین است، در نتیجه حکم تشریحی نیست، در حالی که مفاد آیه بیان یک حکم شرعی است، ادامه آیه نیز به منزله علت برای فراز قبل است و با تشریحی بودن حکم سازگار است.

هـ. این تعلیل اجتهاد در برابر نص است، زیرا خود آیه در مقام تعلیل عدم اکراه در دین مسئله تبیین رشد از غی را مطرح می کند. لذا جایی برای تعلیل به قلبی بودن اعتقاد وجود ندارد.

دربارۀ احتمال دوم:

نتیجه آن است که مرز شکل‌گیری تکلیف شرعی، اکراه انسان است. اگر تکلیفی برای انسان برخاسته از فشار و تهدید باشد چنین حکمی از دین نفی می‌شود؛ همان‌گونه که درباره مفاد قاعده «لا حرج» گفته می‌شود. بر این اساس از مواردی که با مفاد این آیه برداشته می‌شود، التزام به اصل دین است که اگر اکراهی شد، برداشته شده است، لذا اگر کسی مرتد شد نباید مجازات شود. در واقع معیار تکلیف شارع، به امری خارج از مصالح و مفاسد نفس فعل یا غرض شارع مربوط می‌شود و معیار در دینی بودنی یک گزاره، میل و رغبت مکلف است، که منجر به برداشت اومانستی از دین شده که معیار تکلیف نزد خدا را تمایلات انسان می‌داند، درحالی که آیه شبیه آیه «لا حرج» نبوده و نمی‌توان گفت که در اسلام حکم اکراهی نداریم؛ قرآن در خطابی صریح، قتال را واجب می‌داند، در حالی که بر آنان ناگوار است: «وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره / ۲۱۶). یا همانند الزام محتکر بر فروش مال خود؛ پس این صورت نمی‌تواند صحیح باشد، بنابراین شبهه اگر مبتنی بر این فرض باشد، نادرست است. بر این اساس مراد از عدم اکراه در دین، عدم اکراه در پذیرش و انتخاب دین است و با توجه به قرائن درون‌متنی، سیاق و قرائن برون‌متنی، مراد از پذیرش دین نیز انتخاب اولیه آن است نه تغییر دین و عدول از دین اسلام، اما مرتد که دین حق را پذیرفته و قصد عدول از دین اسلام را دارد، مورد اشاره آیه نیست. لذا ممکن است دلیل دیگری برای این موضوع مد نظر قرار گیرد، زیرا با دو موضوع مواجه هستیم و حکم آنها متفاوت است و صرفاً تشابه دو موضوع دلیل بر تساوی در حکم نمی‌شود.

قرائن درون‌متنی و برون‌متنی

حل ناسازگاری ظاهری میان مفاد آیه با احکام ارتداد با فهم دقیق آیه حاصل می‌شود. فهم صحیح آیه نیز با توجه به برخی قرائن برون‌متنی و درون‌متنی حاصل می‌شود. توجه به قرائن روشن می‌کند که مراد از عدم اکراه در دین؛ اکراه بر پذیرش لسانی دین بوده و اینکه غیر مسلمانی از روی اکراه اظهار اسلام کند، که در آیه نفی شده است (ر.ک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۱، ۵۲۱؛ مراغی، بی‌تا: ۳، ۱۶).

قرائن برون‌متنی

شان نزول آیه و استعمالات دیگر قرآنی پیرامون اکراه از قرائن برون‌متنی است؛ تفاسیر شیعه و سنی پیرامون شأن نزول آیه روایاتی را ذکر کرده‌اند. کتاب اسباب‌النزول مجموع نقل‌ها در این باره را به نقل از ابن عباس و دیگران بیان کرده است (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۱، ۵۵-۵۴).

شهید مطهری در کتاب خود (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۰، ۲۳۶) با استناد به برخی کتاب‌های تفسیری به این مطلب اشاره داشته‌اند؛ «مردی انصاری که قبلاً بت‌پرست بود دو پسر داشت که مسیحی شده بودند. این پسرها به مسیحیت علاقه‌مند بودند. اما پدرشان مسلمان بوده و از اقدام دو پسر خود ناراحت بود. لذا از محضر رسول اکرم (ص) کسب تکلیف کرده و اجازه خواست تا آنان را اجبار کند که حضرت موافق نکرده و فرمودند: «لا اکراه فی الدین» (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۳، ۳۶ و سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱، ۳۳۰). همچنین منقول است که در زمان پیغمبر اکرم (ص) گروهی از بچه‌های مدینه تحت تربیت یهودی‌ها بوده و دین یهودیت را انتخاب کردند و به رغم اسلام والدین، از دین یهود برگشتند و زمانی که قرار بر مهاجرت یهودیان از اطراف

مدینه شد، با هم‌کیشان خود به راه افتادند. در این موقعیت والدین خدمت رسول خدا آمده و درخواست جدا ساختن آنها و مجبور ساختن آنها بر قبول اسلام شدند و آیه فوق نازل شد (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱ق: ۴۶).

با توجه به شأن نزول آیه روشن می‌شود که مراد از دین در آیه دین اسلام است؛ یعنی در پذیرش دین اسلام نباید اکراهی باشد (طبرسی، ۱۳۸۸: ۲، ۱۴۴). علامه طباطبایی در تفسیر آیه برای بیان وجه عدم اکراه به این نکته اشاره داشته و از سنخ «باور بودن» دین را منشأ عدم اکراه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲، ۱۹۶) شیخ طوسی نیز در تبیان تصریح دارد که اظهار شهادتین، دین نیست که مورد اکراه قرار گیرد (ن.ک. طوسی، ۱۳۲۳ق: ۲، ۴۵). با توجه به شأن نزول آیه، مراد از دین در اینجا اسلام است؛ یعنی افراد نباید به پذیرش زبانی آن مجبور شوند. پدران که قصد داشتند فرزندان خود را مجبور به اظهار شهادتین کنند، با نهی آیه مواجه شدند. بنابراین، این آیه تنها مربوط به پذیرش اولیة اسلام است و سخنی درباره خروج از اسلام ندارد، در نتیجه، ارتباطی با احکام ارتداد پیدا نمی‌کند.

قرائن درون‌متنی

مفاد آیه بیانگر آنست که خداوند به عنوان شارع، انسان را بر انجام کاری اکراه نمی‌کند و این به گونه‌ای اخبار از بنای شارع در تکلیف‌بندگان است. هر چند ممکن است شارع با فرض اکراه تکالیفی را جعل کند، منتها حق اکراه کسی در دین وجود ندارد. شاهد دیگر آنکه آیه، فلسفه عدم اکراه در دین را، روشن شدن راه رشد و غی می‌داند نه آنکه دین امر قلبی بوده و قابل اکراه نیست، بنابراین مفاد فراز اول آیه آن است که اختیار از طرفی برای انسان حق آزادی را به ارمغان می‌آورد، لذا درانتخاب دین آزاد

است و فراز دوم آیه بیانگر آنست که اختیار برای انسان مسئولیت می آورد و از آنجا که دین به عنوان مظهر رشد از راه کفر و شرک تمیز داده شده است و در چنین مواردی حکم عقل به عنوان حجت درونی باید انسان را برای پذیرش دین مهیا کند (نه عامل بیرونی با تهدید) همه این موارد ناظر به انتخاب اولیة انسان برای پذیرش دین اسلام است.

بنابراین نهی از اجبار بر پذیرش ظاهری دین ارتباطی با مجازات فردی که با اختیار و بدون اکراه، راه رشد را برگزیده و سپس از دین حق خارج شده، نخواهد داشت. لذا مجازات چنین فردی به دلیل جرم خروج از دین حق است نه آنکه دین حق را بپذیرد تا اکراه در پذیرش ظاهری دین قلمداد شود. در واقع احکام سرسختانه ارتداد می تواند، فتنه های دین ستیزانه ای را که با شیوة ارتداد توسط معاندان انجام می شد، خنثی سازد؛ «وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَأَمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَأَمِنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَ أَكْفَرُوا ءَأَخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران/۷۲) و هدف از این اقدام متزلزل ساختن تازه مسلمان ها و بی رغبت ساختن پیروان ادیان الهی بود.

بنابراین از آیات چنین برمی آید که مجازات مرتد به دلیل ماهیت مجرمانه و جلوگیری از نتایج زیان بار آن است (نه صرفاً تغییر عقیده بدون اظهار آن) و آیه «لا اکراه فی الدین» به مرحله تکوین اشاره داشته و اموری مثل مجازات ها مربوط به مرحله تشریح است.

ارتداد در یهودیت، مسیحیت و زرتشت

ارتداد از نگاه ادیان متعدد جرم بوده و مجازاتش مرگ است، حتی در بعضی منابع ادیان حال حاضر حکم آن شدیدتر از آیین اسلام است (رک: B2n.ir/g20580). در فرازی می خوانیم؛ اگر برادر تو، پسر مادر تو... که مانند جان تو است، تو را سرّاً اغوا

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۳۱

نموده تا آنچه غیر از خدایان تو و آبای تو بود، عبادت کنی... قبول نکن و گوش نده و چشمت بر او رحمت نکند... البته او را به قتل رسان، دستت به قتلش دراز شود و سپس دست همه قوم و سنگسارش کن تا بمیرد، به دلیل آنکه جویای آن بود که تو را از خدایت... براند (سفر توریة مثنی، ۱۸۵۶م: فصل ۱۳، ۳۵۸-۳۵۷؛ الکتاب المقدس، بی تا: ۳۷۹-۳۸۰). در مواردی انکار عیسی (ع) همانند انکار موسی (ع) گناهی نابخشودنی تلقی شده است؛ اگر فردی دانسته گناه کند و گنااهش این باشد که مسیح (که نجات‌دهنده اوست) را رد کند، این گناه با خون مسیح پاک نمی‌گردد... آری، راه دیگری جز اینکه در انتظار مجازات وحشتناک باشد (ندارد)، غضبی که همه دشمنان خداوند را هلاک کند. فردی که قوانین موسی را می‌شکست، اگر دو یا سه نفر به گنااهش شهادت می‌دادند، بدون ترحم کشته می‌شد. حال تصور کنید چه مجازات وحشتناک‌تری در انتظار افرادیست که فرزند خداوند را لگدمال کرده و خونس را که برای رفع گناهشان ریخته شد، دست کم می‌گیرند (انجیل عیسی مسیح، ۱۳۵۷: ۳۰۶-۳۰۵).

از دو فراز عهد قدیم و عهد جدید استفاده می‌شود که حکم ارتداد در ادیان یهود و مسیح همانند اسلام، مرگ است، منتها فلسفه‌ای که در مورد حکم مرتد از عهد قدیم و آنچه به عنوان بزرگی گناه مرتد از عهد جدید بیان شد، هر دو به صورت کامل‌تری در حکمت حکم مرتد از نگاه اسلام نیز تبیین شده است. لذا حکم مرتد فی‌الجمله در همگی مذاهب و ادیان قتل بوده و تنها در شرایط آن اختلاف جزئی وجود دارد (دانشنامه مجازی مکتب اهل بیت؛ B2n.ir/k37727). پس این نوع مجازات منحصر به اسلام نبوده و در ادیان سابق نیز وجود داشته است.

ارتداد در آیین یهود

آیین یهود بر این باور است که «در زمانی که حضرت موسی(ع) برای نزول تورات در کوه طور معتکف شد و مدت غیبت او به طول انجامید، بنی اسرائیل برای خود گوساله‌ای از جواهرات ساخته و آن را پرستیدند. موسی(ع) با شنیدن این انحراف، آشفته شد و از جانب خداوند به او فرمان رسید که کاهنانی که بر غیر خدا سجده کرده‌اند، کشته شوند و چنین شد و در آن روز، سه هزار نفر از بنی اسرائیل کشته شدند (سفر خروج تورات، باب ۳۲). بخشی از این حکایت در قرآن کریم نیز انعکاس یافته است؛ «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره/۵۴).

در کتاب تورات از رفع عذاب ارتداد با توبه، سخنی گفته نشده است؛ به این معنی که مجازات مرتد از نگاه تورات قتل است، با این حال در قرآن عبارت «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» (بقره/۵۴) می‌تواند اشاره به برداشتن کیفر مرتد در فرض توبه باشد؛ فقهای اسلامی نیز بر این اعتقادند که مرتد ملّی فرصت داده می‌شود تا توبه کند و در فرض بازگشت، مجازاتش برداشته شود. نیز در تورات، از جهت مجازات، فرقی میان مرد و زن مرتد وجود ندارد، منتها فقهای اسلامی مجازات زن مرتد را معمولاً اعدام ندانسته‌اند (ر.ک: دانشنامه مجازی مکتب اهل بیت؛ B2n.ir/k37727).

ارتداد در مسیحیت

ارتداد و مجازات مرتد، از تورات در بین مسیحیت نیز راه یافته و همه دانشمندان مسیحی تا پیش از پیدایش مذهب پروتستان، جزای ارتداد را اعدام می‌دانستند، هر

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۳۳

چند برخی رهبران مذاهب مسیحیت (شاید تحت تأثیر اسلام) این مطلب را پذیرفته‌اند که توبه شخص مرتد، مجازاتش را منتفی می‌کند (ر.ک: B2n.ir/d01373). آلبر ماله می‌نویسد: گسترش قلمرو امت نصرانی در اروپا، در قرون وسطی محقق شد و در نتیجه مسلمانان از اسپانیا رانده شدند. در این مقطع، دو گروه؛ سالکان (لیون) و مرتدان (آلبی‌ها) به وجود آمدند و مرتدان آلبی، مثل ایرانیان قدیم به مبدأ خیر و شر اعتقاد داشتند و مسیح را به عنوان فرشته‌ای که مبدأ خیر فرستاده، می‌شناختند، همچنین به تناسخ اعتقاد داشته و از خوردن گوشت حیوانات پرهیز می‌کردند. این اعتقاد در (لانگدوک) به سرعت منتشر شد و روحانیت کاتولیک را از اعتبار ساقط کرد. از این رو، آنها به این افراد مرتد و قوم ترک (غیر مسیحی) به یک چشم نگاه کرده و در نهایت به فرمان پاپ، جنگ صلیبی بر علیه مرتدان آغاز و (آلبی‌ها) به قتل رسیدند (ر.ک: ماله، ۱۳۹۷).

با نفوذ اندیشه ارتداد و مجازات مرتد، از تورات به مسیحیت تمامی دانشمندان مسیحی تا پیش از به وجود آمدن مذهب پروتستان، مجازات فرد مرتد را اعدام می‌دانستند. به دنبال جنگ‌های صلیبی، دادگاه‌های تفتیش عقاید به وجود آمد و در این دادگاه‌ها برای گرفتن اعتراف، مردم شکنجه می‌شدند و افرادی که لب به اعتراف می‌گشودند، مجازات خفیف‌تری داشته و افرادی که اعتراف نمی‌کرده یا قبلاً یک بار توبه کرده و آن را شکسته بودند، به صورت زنده طعمه حریق آتش می‌شدند (ر.ک: B2n.ir/j39024). این نوع از دادگاه‌ها در کشورهای چوچون ایتالیا و فرانسه مدت‌ها تداوم داشت و در آلمان نیز گهگاهی تشکیل می‌گردید. بعضی روحانیان بویژه فرقه (فرانسوا) مخالف تفتیش عقاید بودند، به طوری که یکی از آنها می‌نویسد: حتی اگر پطرس و پولس مقدس هم به این دیوان احضار می‌گشتند، براءت ذمه کسب نمی‌کردند

(l.k: Eliade, 1993,v.1, p.353). چنانچه ملاحظه می‌شود این رویکرد به ارتداد بسیار شدیدتر از واکنش اسلام به موضوع ارتداد است، با این حال به عنوان ضمانت اجرایی بر عدم خروج از اعتقادات به کار گرفته شده است.

ارتداد در آیین زرتشت

کیفر مرتد در مجوسیت هم به طور کلی اعدام بود (ایرانی یا غیر ایرانی) و برای این موضوع، شواهد فراوانی وجود دارد. از جمله متن نامه تنسر، که موبد موبدان در دوره اردشیر بابکان بوده است و در تاریخ طبرستان موجود بوده است (B2n.ir/n13494؛ B2n.ir/n49776؛ کتاب مقدس؛ ۱۹۰۱م، عهد قدیم، سفر لاویان، فقره‌ی ۱۶) ۱.

بررسی و نتیجه

هریک از آیات مرتبط با ارتداد و لا اکراه، از کارکردهای مخصوص خود برخوردار بوده و گاه همپوشانی آنها، باعث تصور تنافی بین آنها شده است. با تدبر در مفاد آیات و در نظر گرفتن قرائن داخلی و خارجی، به نظر می‌رسد که مراد از عدم جواز اکراه در دین، مربوط به پذیرش اولیه و لسانی دین اسلام است؛ لذا ارتداد، ایمان و انتخاب اختیاری و آزادانه دین اسلام و سپس خروج از آن بوده و تعیین مجازات برای آن به معنای اجباری بودن پذیرش دین نبوده، بلکه به دلیل خروج از دین حق و پیامدهای ناشی از آن است و قرینه سیاق و قرائنی همچون شأن نزول آیات مربوطه، احتمال موجود در آیه را تقویت می‌کند. با بررسی انجام گرفته می‌توان به این مطلب رسید که موضوع ارتداد در اسلام و سایر ادیان عمدتاً جدای از موضوع پذیرش دین است،

۱. مستقلاً توسط مجتبی مینوی، در سال ۱۳۱۱ منتشر شده است.

ارتداد به معنای اعلام انکار دین و موضع‌گیری در برابر آن است و بدیهی است در جامعه‌ای که بر اساس اعتقادات دینی، قوانین، رفتارهای اجتماعی و... شکل گرفته که هر یک دارای کارکردهای بسیاری در زندگی انسان‌ها هستند، برخی افراد نمی‌توانند در برابر دین و اعتقادات موضع‌گیری کرده و درصدد تخریب آن برآیند، زیرا منجر به ایجاد آثار نامطلوب و تزلزل ارکان اجتماعی خواهد شد. مسئله ارتداد و موضع‌گیری در مقابل دین، یک حکم سیاسی و اجتماعی است و نه صرفاً امری اعتقادی و این مسئله در شرایع و ادیان دیگر نیز وارد شده (B2n.ir/p19660) و امری بدیهی و غیر قابل انکار بوده و اعمال حکم ارتداد در دین یهود و مسیحیت و آیین زرتشتی وجود داشته و هر یک برای این حکم، دلایل خاص خود را بیان کرده‌اند، منتها حکم بیان شده در آنها ناظر بر ارتداد بوده و مدخلیتی با الزام و اکراه بر ورود بر آیین خاصی نداشته‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱ش)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

اصغری، محمود (۱۳۷۸ش)، «نقد نظریه تضاد دین و آزادی»، اندیشه حوزه، ش ۲۰.

امام خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۷۸ش)، آداب الصلاة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار.

۱۳۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹ش)، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.

انجیل عیسی مسیح؛ نامه‌ای به مسیحیان یهودی نژاد عبرانیان (۱۳۵۷ش)، ترجمه تفسیری عهد جدید، تهران، سازمان ترجمه تفسیری کتاب مقدس.

پانی پتی، ثناء الله (۱۳۷۸ش)، التفسیر المظهری، پاکستان - کوئته، مکتبه رشدیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱ش)، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، ولایت فقیه ولایت فقها، قم، اسراء.

جودت، سعید (۱۴۱۸ق)، کتاب لا اکراه فی الدین، گردآورنده محمد نفیسه، دمشق، العلم و السلام للدراسات و النشر.

جوهری، الصحاح (۱۴۰۷ق)، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.

حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البیت.

حسینی کارنامی، سید حسین (۱۳۹۳ش)، «آزادی عقیده و آزادی بیان با تکیه بر واکاوی تفسیری آیه لا اکراه فی الدین»، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۱۹.

حسینی، سیدابراهیم (۱۳۸۲ش)، ارتداد در آیین فلسفه حقوق اسلامی، معرفت، ش ۷۰، صص ۴۷-۵۸.

حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، تصحیح رضا استادی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ اول.

حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، بیروت، دار الفکر المعاصر.

الخالدی، صلاح عبد الفتاح (۱۴۲۸ق)، القرآن و نقض مطاعن الرهبان، بی جا، دار القلم.

خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، تکملة المنهاج، قم، مدینه العلم.

درودی، سعید (۱۳۸۰ش)، «ارتداد در نظام حقوقی ایران»، بازتاب اندیشه، ش ۲۳.

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۳۷

- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان؛ بیروت، دارالقلم.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیریتفسیر المنار، لبنان؛ بیروت، طبع دارالمعرفه.
- زنجانی، ابراهیم (۱۴۱۳ق)، عقائد الإمامیه الأثنی عشریه، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- سبحانی، جعفر (۱۴۰۴ق)، مفاهیم القرآن، قم، موسسه امام صادق(ع).
- سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
- سروش محلاتی (۱۳۸۱ش)، محمد، آزادی، عقل و ایمان، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان.
- سفر توریة مننی (۱۸۵۶م)، فصل ۱۳، (مشمتمل بر ۱۸ آیه) کتاب المقدس، ترجمه فارسی ولیم گلن، لندن، دار السلطنه.
- سید قطب (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
- شاکرین، حمیدرضا و جمعی از محققانی (۱۴۰۴ق)، پرسشها و پاسخهای دانشجویی(دفتر ۷)، قم، نشر معارف.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۴ق)، الاصول الاصلیه، قم، بی نا.
- شهیدثانی، زین الدین (۱۴۰۴ق)، حاشیة الارشاد، محقق رضا مختاری، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامینی (۱۴۰۴ق)، المکاسب المحرمه، ویراستار احمد پایانیان، قم، دارالحکمه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۲۳ق)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الاثار الجعفریه.

۱۳۸ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صادقی فدکی، سیدجعفر (۱۳۸۸ش)، ارتداد؛ بازگشت به تاریکی؛ نگرشی به موضوع ارتداد از نگاه قرآن کریم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

الصدر، السیدمحمدباقری (۱۳۸۸ش)، بحوث فی علم الأصول، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی. طباطبایی مؤتمنی، منوچهری (۱۳۸۸ش)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵ش)، المیزان فی تفسیرالقرآن، لبنان؛ بیروت، طبع موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۸ش)، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان؛ بیروت، طبع دارالمعرفه. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ش)، الفین الفارق بین الصدق و المین، قم، موسسه الاسلامیه للبحوث و المعلومات.

عوده، عبدالقادر (۱۳۷۵ش)، التشریح الجنائی الاسلامی، بیروت، دار الكتاب العربی.. فاضلی میبیدی، محمدتقی (۱۳۷۸ش)، دینداری و آزادی، تهران، نشر آفرینه. فانی، مهدی و محمدحسین رجبی (۱۳۹۳ش)، «موارد استدلال تفسیری-کلامی به آیه لا اکراه فی الدین»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۵.

فخررازی، مُحمد (۱۴۲۰ق)، تفسیر کبیر، لبنان؛ بیروت، طبع داراحیاء التراث العربی. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۹۳ش)، کتاب العین، ق، نشر هجرت.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷ش)، آزادی و دموکراسی، مترجم مجتهد مرادی، علوم سیاسی، بی‌جا، بی‌نا.

فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، هجرت، چاپ دوم. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ همراه قانون اساسی مشروطه با مقدمه و ضامم-آخرین اصلاحات (۱۳۸۶ش)، قم، نشر جمال.

الکتاب المقدس (بی‌تا)، سفر تننیه الاشتراع، الفصل ۱۳، بیروت، دار المشرق.

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۳۹

- کتاب مقدس؛ عهد عتیق و عهد جدید (۱۹۰۱م)، لندن، بیبل سوسائیتی، بی جا، بی نا.
- ماله، آلبر (۱۳۹۷ش)، تاریخ قرون وسطی تا جنگ صدساله (تاریخ آلبر ماله)، مترجم عبدالحسین هژیر، بی جا، سمیر.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۹۰ش)، دایرةالمعارف فقه اسلامی، فرهنگ فقه، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۹۱ش)، دایرةالمعارف فقه اسلامی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۳۹۰ش)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق و مصحح عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، اسماعیلیان.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، لبنان؛ بیروت، طبع دار الفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، قم، طبع انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸ش)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ش)، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش)، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷ش)، التفسیر الأثری الجامع، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- موسوی سبزواری، عبدالعلی (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، لبنان؛ بیروت، طبع مؤسسه اهل بیت (علیهم السلام).
- میرموسوی، سید علی (۱۳۸۱ش)، مبانی حقوق بشر در اسلام و مکاتب دیگر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، تصحیح عباس قوچانی علی آخوندی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۴۰ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

نظری، مرتضی (۱۴۰۴ق)، بررسی شیوه‌های تبلیغاتی مسیحیت، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

واحدی، علی بن احمد (۱۳۸۳ش)، اسباب النزول القرآن، مترجم ذکاوتی قراگزلو، تهران، نشر نی.
واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی تحلیل لغت در فرایند استنباط فقهی (الگوریتم یا روش قدم به قدم دست‌یابی به معنای مفرداتِ ادله)»، ققه، ش ۸۸.

وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، منهاج‌الصالحین، قم، مدرسه امام باقر (علیه‌السلام).

منابع لاتین

Eliade, Mircea, 1993, The Encyclopedia Of Religion, Macmillan Publishing Company, New York, 16v.1993, v.1, p. 353.
Wigoder, Geoffrey, 1996, Encyclopedia Judaica, Encyclopedia Judaica Jerusalem.

وبسایت‌ها

اسلام کوئست نت: B2n.ir/j39024

اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ B2n.ir/mk8647

مرکز پاسخگویی: مرکز فرهنگی نهاد رهبری در دانشگاه‌ها؛ B2n.ir/g20580

دانشنامه مجازی مکتب اهل بیت (ویکی شیعه)؛ B2n.ir/k37727

پایگاه اطلاع رسانی حوزه؛ <http://hawzah.net>

مرکز پاسخگویی به سؤالات دینی؛ B2n.ir/d01373

بخش اعتقادات شیعه تبیان: ۸۲ پرسش، آیه الله شهید سید عبدالحسین دستغیب؛ B2n.ir/n13494

سایت پاسخگویی به شبهه؛ x-shobhhe.com

کتابخانه مدرسه فقاها؛ B2n.ir/x93995

ارتداد در ادیان؛ یهود، مسیح و زرتشت؛ B2n.ir/p19660

مرکز فرهنگی نهاد رهبری در دانشگاه‌ها؛ B2n.ir/r71397

حقانیت شیعه و رد شبهات؛ B2n.ir/n49776

Bibliography

The Holy Quran

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar (1419 AH), Tafsir al-Quran al-Azim, Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydoon Publications. [In Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1414 AH), Lisan al-Arab, Beirut, Dar al-Fikr. [In Arabic]

Abul-Futuh Razi, Hussein ibn Ali (1371 AH), Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran, Mashhad, Islamic Research Foundation. [In Arabic]

Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH), Tahdhib al-Lughah, Beirut, Dar al-Ihya al-Turat al-Arab. [In Arabic]

Asghari, Mahmoud (1378 AH), "Criticism of the Theory of the Conflict of Religion and Freedom", Andisheh Hawza, Vol. 20. [In persian]

Imam Khomeini, Ruhollah al-Musawi (1378 AH), Adab al-Sala, Tehran, Institute for the Compilation and Publication of Works. [In Arabic]

Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah (1379 AH), Tahrir al-Wasilah, Tehran, Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, First Edition. [In persian]

The Gospel of Jesus Christ; A Letter to the Jewish Christians of the Hebrew Race (1357), Explanatory Translation of the New Testament, Tehran, Explanatory Translation Organization of the Holy Bible.

Panipatti, Sanaullah (1378), Al-Tafsir Al-Muzhari, Pakistan-Kuwait, Rushdieh Library. [In Arabic]

Javadi Amoli, Abdullah (1371), Philosophy of Human Rights, Qom, Israa. [In persian]

Javadi Amoli, Abdullah (1378), Wilayat Al-Faqih Wilayat Al-Fujaha, Qom, Israa. [In persian]

Jawdat, Saeed (1418), Kitab La Ikrah Fi Din, compiled by Muhammad Nafisah, Damascus, Al-Ilm Wa Al-Salam For Studies and Publishing. [In persian]

Jawhari, Al-Sahah (1407), Ismail bin Hammad, Al-Sahah, Taj Al-Lughah and Sahih Al-Arabiya, researched by Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut, Dar Al-Ilm Lal-Malayin, fourth edition [In Arabic].

Haramili, Muhammad bin Hassan (1409), Wasa'il Al-Shi'ah, Qom, Al-Ali Al-Bayt Institute. [In Arabic]

Hosseini Karnami, Seyyed Hussein (2014), "Freedom of Belief and Freedom of Expression Based on the Interpretative Analysis of the Verse of No Compulsion in Religion", Research Journal of Quranic Studies, No. 19. [In persian]

Hosseini, Seyyed Ibrahim (2003), Apostasy in the Mirror of Islamic Law Philosophy, Marafat, Vol. 70, pp. 47-58 [In persian].

Halabi, Abu al-Salah (1403 AH), Al-Kafi fi al-Fiqh, edited by Reza Ostad, Isfahan, Imam Amir al-Mu'minin (AS) Library, First Edition. [In Arabic]

Himiri, Nashwan ibn Saeed (1420 AH), Shams al-Uloom and the Medicine of Arab Words from Words, Beirut, Dar al-Fikr al-Mas'ir. [In Arabic]

- Khalidi, Salah Abdul Fattah (1428 AH), The Quran and the Rejection of the Monks of the Monks, Bija, Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Khoei, Seyyed Abu al-Qasim (1410 AH), Takmul al-Minhaj, Qom, Madinat al-Ilm.
- Daroudi, Saeed (1380), "Apostasy in the Legal System of Iran", Baztab Andisheh, Vol. 23. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, Hussein (1412 AH), Mufradat Alfaaz Al-Quran, Lebanon; Beirut, Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Rashidreza, Muhammad (1414 AH), Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shafarib al-Manar, Lebanon; Beirut, Dar al-Marfa'a. [In Arabic]
- Zanjani, Ibrahim (1413 AH), Aqa'idah al-Imamiyah at-Tasni'ashriya, Beirut, Al-Alami Publishing House. [In Arabic]
- Sobhani, Ja'far (1404 AH), Concepts of the Quran, Qom, Imam Sadiq (AS) Foundation. [In persian]
- Sabzevari, Sayyid Abdul-Ala (1413 AH), Muhadzib al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram, Qom, Al-Manar Foundation, 4th edition. [In Arabic]
- Soroush Mahallati (1381 AH), Muhammad, Azadi, Aql va Iman, Qom, Secretariat of the Assembly of Experts. [In persian]
- Safar Turiya Muthani (1856), Chapter 13, (containing 18 verses) Kitab al-Maqdis, Persian translation by William Glenn, London, Dar al-Saltanah.
- Sayyid Qutb (1425 AH), Fi Zilal al-Quran, Beirut, Dar al-Shoroq.
- Shakrin, Hamid Reza and a group of researchers (1404 AH), Student questions and answers (Office 7), Qom, Maarif Publishing. [In persian]
- Shabr, Abdullah (1404 AH), Al-Usul al-Asliyyah, Qom, Bina.
- Shahid Thani, Zayn al-Din (1404 AH), Hashiyat al-Arshad, Mohaqiq Reza Mokhtari, Qom, Islamic Publications of the Qom Teachers' Association. [In Arabic]
- Shushtari, Qadi Noorullah (1409 AH), Ikhqaq al-Haq wa'Izhaq al-Batil, Qom, Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Sheikh Ansari, Murtaza bin Muhammad Amini (1404 AH), Al-Makasib Al-Muhramah, edited by Ahmad Payyanizban, Qom, Dar Al-Hikmah. [In Arabic]
- Sheikh Tusi, Muhammad bin Hassan (1323 AH), Al-Tabiyan Fi Tafsir Al-Quran, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Turaht Al-Araby Publications. [In Arabic]
- Sheikh Tusi, Muhammad bin Hassan (1387 AH), Al-Mabsut Fi Fiqh Al-Imamiyah, Tehran, Al-Muktabah Al-Murtazawiyah Lahiyah Al-Athar Al-Jaafariyyah. [In Arabic]
- Sadeghi Fadaki, Sayyid Jafar (1388 AH), Apostasy; Return to Darkness; A View of the Subject of Apostasy from the Perspective of the Holy Quran, Qom, Bostan Kitab Foundation. [In persian]
- Al-Sadr, Sayyid Muhammad Baqiri (1388 AH), Research in the Science of Fundamentals, Qom, Da'ere' Ma'arif Al-Fiqh Al-Islamiyyah Foundation. [In Arabic]
- Tabataba'i Mo'tamani, Manouchehri (1388 AH), Public Freedoms and Human Rights, Tehran, University of Tehran. [In Arabic]

- Tabatabaei, Muhammad Hussein (1375), Al-Mizan in the Interpretation of the Quran, Lebanon; Beirut, Al-Alamy Institute for Printing. [In persian]
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1388), Majma' al-Bayan, Tehran, Nasser Khosrow Publishing. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH), Jame' al-Bayan in the Interpretation of the Quran, Lebanon; Beirut, Dar al-Marfa Publishing [In Arabic].
- Tareehi, Fakhr al-Din (1375), Majma' al-Bahrain, Tehran, Mortazavi Bookstore.
- Allameh Heli, Hassan bin Yusuf (1381), Al-Fin al-Farq bin al-Saddiq and al-Min, Qom, Al-Islamiyya Institute for Research and Information. [In Arabic]
- Odeh, Abdul Qadir (1375), Al-Tarsee' al-Juna'i al-Islami, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Fazeli Meybodi, Muhammad Taqi (1378), Religion and Freedom, Tehran, Afreen Publishing. [In Arabic]
- Fani, Mahdi and Muhammad Hussein Rajabi (2014), "Theological-Exegetical Arguments on the Verse of No Compulsion in Religion", Theological Research Quarterly, No. 5. [In persian]
- Fakhr Razi, Muhammad (1420 AH), Tafsir al-Kabir, Lebanon; Beirut, Dar Hayya al-Turaht al-Arabi Publishing House.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1393 AH), Kitab al-Ain, Q, Hijrat Publishing House [In persian].
- Fazlullah, Seyyed Muhammad Hussein (1377 AH), Freedom and Democracy, translated by Mujtahid Moradi, Political Sciences, Bija, Bina. [In Arabic]
- Fayumi, Ahmad bin Muhammad (1414 AH), Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Qom, Hijrat, 2nd edition. [In Arabic]
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran; together with the Constitutional Constitution with its Introduction and Appendices - the Latest Reforms (2017 AH), Qom, Jamal Publishing House.
- The Holy Bible (Bita), Book of Deuteronomy, Chapter 13, Beirut, Dar al-Mashreq.
- The Holy Bible; Old and New Testament (1901), London, Bible Society, Bija, Bina.
- Malle, Albert (1397), History of the Middle Ages to the Hundred Years' War (History of Albert Malle), translated by Abdul Hussein Hejir, Bija, Samir.
- Authors' Collection (1390), Encyclopedia of Islamic Jurisprudence, Dictionary of Jurisprudence, Qom, Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute. [In persian]
- Authors' Collection (1391), Encyclopedia of Islamic Jurisprudence, Dictionary of Jurisprudence According to the School of Ahlul Bayt (peace be upon them). [In persian]
- Mohaqqiq-e-Hilli, Jafar ibn Hassan (1390), Sharia'e al-Islam fi ma'al al-halal wa al-haram, researcher and corrector Abdul-Husayn Muhammad Ali Baqal, Qom, Ismaili. [In Arabic]
- Maraghi, Ahmad Mustafa (Bita), Tafsir al-Maraghi, Lebanon; Beirut, Dar al-Fikr Publishing House. [In Arabic]
- Mustafavi, Hassan (1430 AH), Tahqiq fi kalamat al-Quran al-Karim, Qom, Islamic Publications. [In Arabic]

- Motahari, Morteza (1358 AH), Collection of Works, Tehran, Sadra Publishing House. [In persian]
- Motahari, Morteza (1379 AH), Notes of Professor Motahari, Tehran, Sadra Publishing House. [In persian]
- Motahari, Morteza (1384 AH), Around the Islamic Republic, Tehran, Sadra Publishing House. [In persian]
- Marafet, Mohammad Hadi (1387 AH), Al-Tafsir al-Athari al-Jami', Qom, Al-Tamheed Cultural Institute. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser (1380 AH), Tafsir al-Numno, Tehran, Dar al-Kutb al-Islamiyya. [In persian]
- Mousavi Sabzevari, Abdul Ali (1409 AH), The Gifts of the Ar-Rahman in the Interpretation of the Quran, Lebanon; Beirut, Ahlul Bayt Institute (peace be upon them). [In Arabic]
- Mir Mousavi, Seyyed Ali (1381 AH), The Principles of Human Rights in Islam and Other Schools, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Arabic]
- Najafi, Mohammad Hassan (1404 AH), Jawaher al-Kalam in the Explanation of the Laws of Islam, edited by Abbas Quchani Ali Akhundi, Beirut: Dara Hayya al-Turaht al-Arabi. [In persian]
- Nazari, Morteza (1404 AH), A Study of Christian Propaganda Methods, Tehran, Islamic Propaganda Organization Printing and Publishing Center. [In persian]
- Vahedi, Ali bin Ahmad (1383 AH), The Reasons for the Revelation of the Quran, Translated by Zakawti Qaragazloo, Tehran, Ni Publishing House. [In persian]
- Wasiti, Abdul Hamid (2016), Methodology of Word Analysis in the Process of Jurisprudential Inference (Algorithm or Step-by-Step Method of Reaching the Meaning of the Words of Evidence), Fiqh, No. 88. [In Arabic]
- Vahid Khorasani, Hussein (1428 AH), Minhaj al-Salihin, Qom, Imam Baqir (AS) School. [In Arabic]

Latin Sources

- Eliade, Mircea, 1993, The Encyclopedia Of Religion, Macmillan Publishing Company, New York, 16v.1993, v.1, p. 353
- Wigoder, Geoffrey, 1996, Encyclopedia Judaica, Encyclopedia Judaica Jerusalem.

Websites

- Islam Quest Net: B2n.ir/j39024
- Universal Declaration of Human Rights; B2n.ir/mk8647
- Response Center: Cultural Center of the Leadership Institution in Universities; B2n.ir/g20580
- Virtual Encyclopedia of the Ahl al-Bayt School (Shia Wiki); B2n.ir/k37727
- Hawzah Information Site; <http://hawzah.net>

بررسی تفکیک دلالت آیه «لا اکراه فی الدین» و حکم ارتداد با تأملی... / جلالی ۱۴۵

Center for Answering Religious Questions; B2n.ir/d01373

Shiite Beliefs Section: 82 Questions, Ayatollah Martyr Seyyed Abdul Hussein
Dastghayb; B2n.ir/n13494

Site for Answering Doubts; x-shobhhe.com

Library of the School of Jurisprudence; B2n.ir/x93995

Apostasy in Religions; Jews, Christians, and Zoroastrians; B2n.ir/p19660

Cultural Center of the Leadership Institution in Universities; B2n.ir/r71397

Shiite Legitimacy and Rejection of Doubts; B2n.ir/n49776

Explaining the Difference in the Approach of Shia Narrative Interpretations to the Problem of the Difference in Readings in Light of the Contextual Conditions^{*}

Ali Ghafarzadeh^{**}
Mahdi Pichan^{***}

Abstract

This article evaluates the differences of these interpretations' approaches to the problem of differing readings, using the descriptive-analytical method by reformulating well-known Shiite narrative interpretations and utilizing the concept of context. The research findings reveal that the objective of early commentators included in the narrations, which are tangentially linked to the subject of differences in readings, is to demonstrate the imprint of distortion in the Qur'an, not to take up the issue of differences in readings. Nevertheless, Hawizi and Faiz Kashani are authors of more recent narrative commentaries who, while including narrations of distortion, like the earlier commentators, mentioned the narrations in the area of difference of readings relevant to Majma ol-Bayan Tabarsi. Thus, considering the significant role of Sheikh Tusi and his approach to Tafsir al-Tabayan in addressing the narrations of different readings and their influence in his subsequent interpretations of the Qur'an, including Majma ol-Bayan, is a more useful way of understanding the reason for the difference of approach. The selection of Majmael al-Bayan as a source and the rejection of Tabayan by Hawizi and Faiz is a reason for them to mention these hadiths, like Tabarsi, from the point of view of differences in readings, as opposed to the Shaykh, who considers most of these hadiths to be an exegetical function.

Keywords: Differences in readings, Distortion of the Qur'an, The role of the author, The role of the context, Shia narrative interpretations

* Received: 2024-10-21 Revised: 2025-02-12 Accepted: 2025-02-16

** Assistant Professor, Faculty of Theology and Education of Ahl al-Bayt (AS), Isfahan University, Iran. (The Corresponding Author) Email: a.ghafarzadeh@ltr.ui.ac.ir

*** PhD graduate of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: pichanmahdi@gmail.com



تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف قرائت در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای*

علی غفارزاده**

مهدی پیچان***

چکیده

تطبیق تفاسیر روایی شیعه و دقت در وجوه تمایز آنها نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی با اثرپذیری از شرایط زمینه‌ای، به منظور کشف مراد و مقصود آیات دست کم در دو مقوله گزینش منابع و روایات اجتهاد نموده‌اند. حقیقتی که برخلاف تصور برخی از قرآن‌پژوهان مبنی بر غیر اجتهادی بودن این تفاسیر است. در همین راستا، در این مقاله کوشیده شد تا با روش توصیفی - تحلیلی از طریق تطبیق تفاسیر روایی شیعی مشهور، تفاوت رویکرد این تفاسیر نسبت به مسئله اختلاف قرائت تبیین و تحلیل شود. رهاورد این تحقیق نشان می‌دهد که هدف مفسران متقدم از آوردن روایاتی که به نوعی با مبحث اختلاف قرائت پیوند خورده، ذکر روایاتی مرتبط با وقوع تحریف در قرآن است نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائت. اما در سوی مقابل، حویزی و فیض کاشانی از مؤلفان تفاسیر روایی متأخر قرار دارند که اگرچه همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی دال بر وقوع تحریف پرداخته‌اند اما به آوردن روایات حوزه اختلاف قرائت نیز با ارجاع به مجمع‌البیان و جوامع‌الجامع طبرسی نظر داشته‌اند. توجه به نقش اساسی شیخ طوسی و روش او در تفسیر تبیان در مواجهه با روایات اختلاف قرائت و اثرگذاری آن بر تفاسیر بعدی خود از جمله مجمع‌البیان به درک بهتر چرایی این تفاوت رویکرد مدد می‌رساند. گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع و کنار نهادن تبیان از جانب حویزی و فیض زمینه‌ای شده تا آنان برخلاف شیخ که از این روایات بیشتر کارکردی تفسیری مدنظر دارد، همچون طبرسی از منظر اختلاف قرائت به ذکر این روایات روی آورند.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر روایی شیعه، اختلاف قرائت، نقش مؤلف، نقش زمینه، تحریف قرآن.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

** استادیار دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

a.ghafarzadeh@ltr.ui.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. ایمیل:

pichanmahdi@gmail.com



۱- مقدمه

وارسی سیر تطور و تحول مکاتب تفسیری نمایانگر آن است که در دوره‌هایی، عمده توجه مفسران قرآن در راستای تفسیر آیات الهی به گردآوری و تدوین روایات تفسیری خواه همراه با بیان آراء و نظرات خویش در برخی مواضع و خواه تنها با بسنده نمودن به ذکر روایات بوده است. در نگاه سطحی و ابتدایی این چنین به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم برخی از مؤلفان آثار در زمینه مکاتب و جریان‌های تفسیری^۱ است که تفسیر روایی را یا به گونه مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل تفسیر اجتهادی قرار داده‌اند (نک. معرفت، ۱۳۹۴: ۲/ ۲۲۵؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۳: ۱۹۲؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۱۱؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۶۹). برخلاف این تصور، شواهد نشان می‌دهد که تمامی مفسران روایی در راستای کشف مراد و مقصود آیات، دست کم در دو مقوله گزینش منابع و روایات اجتهاد کرده‌اند. تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آنها به خوبی نمایانگر این ادعاست. از جمله مواضع این تمایز، عملکرد مؤلفان این تفاسیر در قبال مسئله اختلاف قرائات است.

۱. اگرچه در سنت اسلامی توجه به تبیین اصول و قواعد تفسیر قرآن در قالب مقدمه کتب تفسیری و یا در آثاری مستقل و نیز معرفی مفسران و تفاسیر در قالب نگاه‌های نظیر طبقات المفسرین سابقه داشته است، اما باید اذعان داشت که به طور خاص و مشخص، تحقیق و تألیف در خصوص روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مفسران و بررسی سیر تحول تاریخ تفسیر پس از انتشار کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی* نوشته ایگناتس گلدتسیهر مطرح گردید. پس از انتشار این کتاب بود که آثار متعددی به گونه‌ای مبسوط پیرامون سیر تحول و تطور تفسیر قرآن، روش‌ها و گرایش‌های مفسران و مکاتب تفسیری مختلف از صدر اسلام تا دوران معاصر به رشته تحریر درآمد (نک. پیچان و نیلساز، ۱۴۰۱: ۶۹-۸۷).

ضرورت و اهمیت واکاوی این مسئله در تفاسیر روایی شیعه از آن روست که علاوه بر تبیین جنبه‌هایی مغفول‌مانده از آن، مصادقی از مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در بیان دیدگاه‌های تفسیری‌شان را آشکار سازد. به هنگام سخن از چگونگی اثرپذیری تفاسیر روایی شیعی از شرایط زمینه‌ای، بی‌تردید باید نگاهی داشت به مسئله نقش مؤلف در فهم متن که از برجسته‌ترین مسائل در مباحث هرمنوتیکی و نظریه‌های تفسیر متن است. در یک تحول رویکرد در دیدگاه‌های هرمنوتیکی در قرن نوزدهم، بر حیات فکری و ذهنی مؤلف و شرایط زمینه‌ای اثرگذار بر آن، در فهم متن تأکید می‌گردد. طبق این دیدگاه وظیفه خواننده و فهم‌کننده متن - در اینجا تفاسیر روایی شیعه - آن است که متن را در یک شبکه پیچیده به‌گونه‌ای مدنظر قرار دهد که ارتباط آن با مؤلف، با افرادی که با آن مواجه شده و از آن تأثیر پذیرفته‌اند، با دیگر متن‌هایی که متن مورد نظر در میان آنها ظهور و بروز یافته است و همین‌طور با زمان-ها و مکان‌های دیگری که بعد از تولید متن مورد نظر آمده‌اند، از هم نگسلد (دیلتای، ۱۳۹۱: ۲۰۵ - ۲۷۰؛ پالم، ۱۳۸۴: ۱۰۹ - ۱۳۱). صاحبان این دیدگاه به منظور آگاهی از قصد مؤلف، خواننده متن را به مفهوم «زمینه» توجه می‌دهند. از منظر ایشان تعبیر «زمینه» به مجموعه‌ای پیچیده و غیر متمایز از عوامل اشاره دارد که افزون بر کلمات متن، شامل جنبه‌های اجتماعی، روان‌شناختی، تاریخی، محیط اجتماعی و فرهنگی صدور متن نیز می‌شود. همچنین قواعد و قراردادهایی که مؤلف بر آن تکیه زده است، ارتباط او با مخاطبانش، نوع لغاتی که استفاده می‌کند و بسیاری امور دیگر نیز می‌تواند جزء «زمینه» باشد. به سخن دیگر، تمام آنچه در اختیار و معرض خواننده است و می‌تواند به او برای نزدیک شدن به معنای متعین متن کمک نماید داخل در قلمرو «زمینه» است (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۰ و ۱۲۳).

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۵۱

با این اوصاف و با اذعان به تأثیر شرایط زمینه‌ای در شکل‌گیری تفاسیر روایی، در این مقاله کوشیده‌ایم تا از طریق تطبیق تفاسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعی یعنی تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی، هر سه متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، البرهان بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷)، نورالثقلین حویزی (م ۱۱۱۲) و الصافی فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱) ذیل تفسیر آیاتی که به نوعی با مبحث اختلاف قرائات پیوند دارد، به دو پرسش اساسی پاسخ دهیم:

یک) رویکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در تفسیر آیاتی که به نحوی با مسئله اختلاف قرائات ارتباط دارد چه تفاوت‌هایی دارد؟
دو) چه زمینه‌هایی بر تفاوت عملکرد این مؤلفان اثرگذار بوده است؟

۲- پیشینه تحقیق

تاکنون تألیفات متعددی به تحقیق درباره مسئله اختلاف قرائات از زوایای گوناگون پرداخته‌اند. برخی از این نگاشته‌ها که ارتباط بیشتری با محتوای این مقاله دارند به ترتیب تاریخ نشر از این قرارند: «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن» (مرتضی کریمی‌نیا، ۱۳۸۵)، «روایات ائمه معصومین و توهم تحریف قرآن با نگاهی بر آرای علامه عسکری» (عبدالرضا زاهدی و اعظم پاک‌اندیش، ۱۳۹۴)، «گونه‌شناسی قرائات منسوب به معصومین» (مرتضی یعقوب‌خانی، لیلا اکرادلو و محسن خوشفر، ۱۳۹۸)، «تحلیل بازتاب قرائات منسوب به معصومین در تفسیر تبیان و مجمع‌البیان» (مرتضی یعقوب‌خانی و لیلا اکرادلو، ۱۳۹۹)، «واکاوی روایات اختلاف قرائت در تفسیر البرهان» (محمدرضا پیرچراغ، مرتضی قاسمی و بشیر سلیمی، ۱۴۰۱) و «واکاوی روایات اختلاف قرائات منسوب به اهل‌بیت (ع) در سوره توبه» (فاطمه ذاکر و داود

صائمی، ۱۴۰۲). در هیچ یک از این تحقیقات، به علل و عوامل اثرگذار بر تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه در مسئله اختلاف قرائات به‌منابه مصداقی از اجتهادورزی مؤلفان آنها نگریسته نشده بنابراین، در تحقیق پیش‌رو این مسئله از منظری نو تبیین و تحلیل می‌گردد.

۳- تبیین رویکرد تفاسیر روایی شیعه در مسئله اختلاف قرائات

مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مواضع متعددی به ذکر روایاتی پرداخته‌اند که به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم در ارتباط با مسئله اختلاف قرائات است. در روایات دسته نخست که به‌گونه‌ای مستقیم با این مبحث پیوند خورده واژه «قراءة» و مشتقات آن نظیر «قرأ»، «یقرؤها» و «تقرؤها» به چشم می‌آید. اما در روایات دسته دوم که به‌گونه‌ای غیر مستقیم با بیان اختلاف قرائات آیات گره خورده است، عباراتی نظیر «هكذا نزلت»، «نزل بها جبرئیل» و امثالهم دیده می‌شود.

۳-۱- تبیین رویکرد تفاسیر روایی متقدم شیعه در مسئله اختلاف قرائات

قمی^۱ در خلال تفسیر آیات متعددی به بیان روایات مرتبط با اختلاف قرائات آیات اقدام نموده که می‌توان آنها را ذیل دو دسته فوق‌الذکر گنجانند. از نمونه‌های دسته نخست مطلبی است که وی درباره آیه ۱۶۸ نساء آورده و در آن به قرائتی از امام

۱. گفتنی است که در صحت انتساب تفسیر قمی به علی بن ابراهیم قمی تردید جدی وجود دارد. در خصوص مؤلف تفسیر قمی اطلاع دقیقی در دست نیست؛ تنها، احتمالاتی درباره اینکه شاگرد او عباس بن محمد بن قاسم (طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۴/۳۰۳) یا شخص دیگری با نام علی بن حاتم قزوینی مؤلف آن است (شبییری زنجانی، بی‌تا: ۷/۷۰۲) مطرح شده که درباره شخص نخست اطلاعی در منابع تراجم، فهرس و رجال دیده نمی‌شود و در خصوص شخص دوم، تنها اطلاعاتی از برخی آثار او و زنده بودن وی در سال ۳۵۰ قمری دیده می‌شود (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۸۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۳). با این حال، در این مقاله به جهت اختصار، مطالبی که از تفسیر قمی نقل می‌شود به قمی نسبت داده می‌شود.

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۵۳

صادق (ع) اشاره داشته: «وَقَرَأَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِزَّ الدِّينِ كَفَرُوا وَظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»^۱ (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۱۵۹/۱). نمونه دیگر روایتی است که وی ذیل آیه ۲۳۸ بقره از امام صادق (ع) آورده: «أَنَّهُ قَرَأَ حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»^۲ (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۷۹/۱؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. قمی، ۱۴۰۴ ق: ۲۹/۱، ۸۴، ۳۴۵، ۳۸۹، ۲۹۵/۲، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۴۱). وی در تمامی این موارد به ذکر قرائات منتسب به اهل بیت (ع) پرداخته اما در موارد انگشت‌شماری نیز به نقل قرائت از عبدالله بن مسعود از صحابه رسول خدا (ص) و زیدبن علی از تابعین مبادرت ورزیده است. به عنوان مثال وی ذیل تفسیر آیه ۳۶ رعد به قرائتی از عبدالله بن مسعود اشاره داشته: «و هِيَ فِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَ الَّذِي أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ هُوَ الْحَقُّ وَ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ أَيْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يُؤْمِنُ بِهِ «وَ مِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ» أَنْكَرُوا مِنْ تَأْوِيلِ مَا أَنْزَلَهُ فِي عَلِيٍّ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ص وَ آمَنُوا بِبَعْضِهِ فَأَمَّا الْمَشْرُوكُونَ فَأَنْكَرُوهُ كُلَّهُ أَوَّلُهُ وَ آخِرُهُ وَ أَنْكَرُوا أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ» (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۳۶۶/۱؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. قمی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹۱/۱، ۲۸۰/۲).

اما از نمونه‌های دسته دوم می‌توان به روایتی که وی از امام باقر (ع) ذیل آیه ۶۴ نساء آورده اشاره داشت: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ يَا عَلِيُّ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ

۱. اباعبدالله امام صادق (ع) این چنین قرائت کرد: کسانی که در حق آل محمد (علیهم السلام) ظلم کردند هرگز خدا آن‌ها را نخواهد بخشید و آنان را به هیچ راهی هدایت نخواهد کرد مگر به راه دوزخ که جاودانه در آن خواهند ماند و این امر برای خدا آسان است.

۲. امام صادق (ع) این چنین قرائت کرد: در انجام به موقع و کامل تمامی نمازها خاصه نماز وسطی یعنی نماز عصر کوشا باشید و از روی خضوع و اطاعت برای خدا به پاخیزید.

اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا هَكَذَا نَزَّلَتْ»^۱ (قمی، ۱۴۰۴: ق: ۱۴۲/۱؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. قمی، ۱۴۰۴: ق: ۲۹۷/۱، ۶۰/۲، ۱۹۸، ۳۰۱، ۳۷۷، ۳۸۰). در مواردی نیز وی به بیان روایاتی پرداخته که در آن الفاظ و عباراتی از هر دو دسته یاد شده وجود دارد. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۲۹ جاثیه به گفت‌وگوی میان ابابصیر و امام صادق (ع) درباره قرائت این آیه اشاره داشته: «قُلْتُ «هَذَا كِتَابُنَا يُنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ» قَالَ لَهُ إِنَّ الْكِتَابَ لَمْ يُنْطِقْ وَ لَنْ يُنْطِقَ وَ لَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص هُوَ النَّاطِقُ بِالْكِتَابِ قَالَ اللَّهُ هَذَا كِتَابُنَا يُنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ فَقُلْتُ إِنَّا لَا نَقْرُوهَا هَكَذَا فَقَالَ هَكَذَا وَ اللَّهُ نَزَلَ بِهَا جِبْرِئِيلُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ لَكِنَّهُ فِيمَا حُرِّفَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (قمی، ۱۴۰۴: ق: ۲۹۵/۱).

عیاشی از دیگر مؤلفان تفاسیر روایی متقدم شیعی در جای‌جای تفسیر خود به ذکر روایاتی مرتبط با مبحث اختلاف قرائات پرداخته است. وی نیز همچون قمی در اغلب موارد به قرائات منسوب به اهل بیت (ع) اشاره دارد و در موارد انگشت‌شماری به بیان قرائات منتسب به اشخاصی غیر از اهل بیت (ع) می‌پردازد. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۱۱۰ آل عمران از امام صادق (ع) این چنین آورده: «فی قِراءَةِ عَلِيٍّ ع كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ قَالَ: هُم آلُ مُحَمَّدٍ ص»^۲ (عیاشی، ۱۳۸۰: ق: ۱۹۵/۱). نمونه دیگر روایتی است که ذیل تفسیر آیه ۸۱ هود آورده: «إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ مَظْلَمًا قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هَكَذَا قِراءَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع» (عیاشی، ۱۳۸۰: ق: ۱۵۸/۲). در نمونه‌ای دیگر وی به پرسش و پاسخ میان

۱. و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذارند به نزد تو ای علی (ع) می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر (ص) هم برای آن‌ها استغفار می‌کرد، خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند. آیه این چنین نازل شده است.

۲. در قرائت علی (ع) این چنین آمده که كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ؛ شما بهترین پیشوایان هستید که برای مردم قرارداد شده‌اید یعنی آل محمد (علیهم السلام).

اسماعیل حریری با امام صادق (ع) درباره آیه ۹۰ نحل می‌پردازد: «قلت لأبي عبد الله ع قول الله «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ» قال أقرأ كما أقول لك يا إسماعيل إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذی القربى حقه قلت جعلت فداك إنا لا نقرأ هكذا في قراءة زيد قال و لكننا نقرأها هكذا في قراءة علي ع قلت فما يعنى بالعدل قال شهادة أن لا إله إلا الله قلت و الإحسان قال شهادة أن محمدا رسول الله قلت فما يعنى بإيتاء ذی القربى حقه قال أداء إمامة إلى إمام بعد إمام «و ينهى عن الفحشاء والمنكر» قال ولاية فلان و فلان» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۲۶۷/۲؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/۱۸۴، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۳، ۳۵۹، ۲۳۵/۲، ۲۶۸).

اما از نمونه‌های دسته دوم روایتی است که وی از امام صادق (ع) درباره‌ی آیه ۳۳ و ۳۴ آل عمران آورده: «قلت له ما الحجة في كتاب الله إن آل محمد هم أهل بيته قال قول الله تبارك و تعالی إن الله اصطفى آدم و نوحا و آل إبراهيم و آل عمران و آل محمد هكذا نزلت «عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» و لا يكون الذرية من القوم إلا نسلهم من أصلابهم»^۱ (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/۱۷۰؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/۲۴، ۲۴۷، ۲/۱۹۵). در مواردی نیز وی به بیان روایاتی پرداخته که در آن الفاظ و عباراتی از هر دو دسته یاد شده وجود دارد. به عنوان مثال ذیل آیه ۱۰۲ آل عمران به گفت‌وگوی میان حسین بن خالد و امام کاظم (ع)

۱. راوی از امام پرسید که چه حجت و دلیلی در قرآن هست مبنی بر اینکه آل محمد (ص) همان اهل بیت (ع) ایشان هستند؟ حضرت این آیه را قرائت کردند: همانا خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران و خاندان محمد (ص) را بر جهانیان برتری داد و فرمودند آیه این چنین نازل شده است. آنها فرزندان و دودمانی بودند که از نظر پاکی و تقوا و فضیلت همانند یکدیگر بودند؛ و خداوند شنا و داناست و مراد از ذریه افرادی هستند که از صلب ایشان و از طریق تولید و تناسل به وجود آمدند.

درباره‌ی نحوه‌ی قرائت آن چنین آورده: «کیف تقرأ هذه الآية «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلاً و أنتم مسلمون» ماذا قلت مسلمون فقال سبحان الله توقع عليهم الإيمان فسميتهم مؤمنين ثم يسألهم الإسلام و الإيمان فوق الإسلام قلت هكذا يقرأ في قراءة زيد قال إنما هي في قراءة علي ع و هو التنزيل الذي نزل به جبرئيل على محمد ع إلاً و أنتم مسلمون لرسول الله ص ثم الإمام من بعده» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱/۱۹۴).

در تفسیر فرات کوفی نیز روایاتی دیده می‌شود که با مبحث اختلاف قرائات در ارتباط است. در این تفسیر نیز همچون دو تفسیر پیشین قرائات منتسب به اهل بیت (ع) و شخصیت‌هایی غیر از اهل بیت (ع) به چشم می‌آید. به عنوان نمونه‌ای از دسته نخست می‌توان به روایتی که فرات ذیل آیه ۲۱۴ شعراء آورده اشاره داشت: «لَمَّا نَزَلَتْ عَلَيَّ «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» وَ رَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع هَذِهِ قِرَاءَةُ عَبْدِ اللَّهِ [بن مسعود]» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۳۰۲). مثال دیگر روایتی است که وی ذیل آیه ۵۷ زخرف آورده: «يَا عَلِيُّ إِنَّ فِيكَ مَثَلًا مِنْ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنَّ الْيَهُودَ أَنْعَضُوهُ حَتَّى بَهْتُوهُ وَ إِنَّ النَّصَارَى أَحَبُّهُ حَتَّى جَعَلُوهُ إِلَهًا وَ يَهْلِكُ فِيكَ رَجُلَانِ مُحِبٌّ مُفْرِطٌ وَ مُبْغِضٌ مُفْتَرٍ قَالَ الْمُنَافِقُونَ مَا قَالُوا مَا رَفَعَ بَضِيعَ ابْنِ عَمَّةٍ جَعَلَهُ مَثَلًا لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ع وَ كَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَ ضَجُّوا مَا قَالُوا فَانزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ» قَالَ أَيُّ يَضِجُونَ قَالَ وَ فِي قِرَاءَةِ أَبِي [بن كعب] يَضِجُونَ»^۱

۱. پیامبر (ص) به امام علی (ع) فرمود: در تو شباهتی به عیسی (ع) است. یهود او را چنان دشمن داشتند که به مادرش نسبت ناروا دادند و مسیحیان آن‌گونه دوستش داشتند که او را در جایگاه ناشایست خدایی قرار دادند. درباره‌ی تو نیز دو طایفه خود را در وادی هلاک انداخته‌اند؛ یکی دوستدار افراط‌گر که اعتقاد زیادی از حد درباره‌ی تو دارد و دیگری دشمن افراط‌گر که کینه و بغض تو را در دل خود جای می‌دهد. در قرائت ابی‌بن کعب آمده که یصدون یعنی یضجون به این معنا که منافقان هنگامی که گفته‌های تو درباره‌ی علی (ع) را می‌شنوند به سبب آن داد و فریاد راه می‌اندازند.

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۵۷

(فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۴۰۴؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۱۳۹، ۲۴۶، ۳۵۳، ۳۸۱، ۴۰۰، ۴۰۵).

اما از نمونه‌های دسته دوم روایتی است که وی از امام باقر (ع) در خصوص آیات ابتدایی سوره قلم بیان داشته: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ بِعْنِي مَنْ قَالَ مِنَ الْمُنَافِقِينَ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ بِتَبْلِيغِكَ مَا بَلَغْتَ فِي عَلِيٍّ وَ إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ فَسْتَبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيُّكُمْ الْمَفْتُونُ قَالَ وَهَكَذَا نَزَلَتْ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۴۹۷). وی در برخی از موارد نیز روایتی آورده که تعبیر موجود در هر دو دسته فوق در آن قابل مشاهده است مانند روایتی که از امام صادق (ع) در خصوص آیه ۲۴ نحل بیان می‌دارد: «قَرَأَ جِبْرِئِيلُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ ص هَذِهِ الْآيَةُ هَكَذَا وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِيٍّ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»^۲ (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۲۳۴).

۳-۲- تبیین رویکرد تفاسیر روایی متأخر شیعه در مسئله اختلاف قرائات

همچون تفاسیر متقدم یادشده در تفاسیر متأخر روایی شیعه نیز طرح اختلاف قرائات آیات قرآن به چشم می‌آید. بحرانی در موارد متعددی به ذکر روایت در این باره پرداخته است. اگر چه تعداد دفعاتی که وی به این امر پرداخته نسبت به تفاسیر متقدم یادشده فزونی یافته اما رویکرد وی به روایات این حوزه تفاوتی با پیشینیان خود ندارد. وی با استفاده از منابعی نظیر *بصائر الدرجات* صفار قمی، تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، کافی کلینی، عیون و *أمالی* صدوق و مناقب ابن شهر آشوب به نقل این روایات

۱. ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ منظور مناقبانی هستند که سخنانی علیه پیامبر (ص) گفتند وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ به سبب ابلاغ آنچه در مورد علی (ع) ابلاغ نمودی. آیه این چنین نازل شده است.
۲. جبرئیل این آیه را این چنین بر محمد (ص) قرائت کرد: آنچه پروردگارتان درباره علی (ع) نازل کرد را افسانه‌های پیشینیان پنداشتند.

اقدام نموده است. تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و کافی منابعی هستند که وی به تعداد دفعات بیشتری در این زمینه از آنها بهره جسته است. در کنار تمامی این منابع و به گونه‌ای برجسته‌تر وی از مجمع‌البیان طبرسی استفاده کرده است. همانند تفاسیر پیشین، تمامی روایاتی که بحرانی در این حوزه آورده را می‌توان ذیل دو دسته مذکور جای داد. او در اغلب موارد به نقل قرائات منتسب به اهل بیت (ع) مبادرت ورزیده و در موارد انگشت‌شماری نیز قرائات منسوب به صحابه رسول خدا (ص) را آورده است.

به عنوان مثال و از دسته نخست این روایات که در آنها لفظ «قراءة» و مشتقات آن دیده می‌شود می‌توان به روایتی از امام صادق (ع) اشاره داشت که در آن پاسخ امام به پرسش عبدالله بن سلیمان آمده و در خلال آن قرائتی منسوب به امام علی (ع) از آیه ۳۹ ص ارائه شده: «سألته عن الإمام فوض الله إليه كما فوض إلى سليمان بن داود؟ فقال نعم و ذلك أن رجلا سأله عن مسألة فأجابها عنها و سأله آخر عن تلك المسألة فأجابها بغير جواب الأول ثم سأله آخر فأجابها بغير جواب الأولين ثم قال هذا عطاؤنا فأمّن أو أعط بغير حساب و هكذا هي في قراءة علي ع»^۱ (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۴۰/۴).

در موضعی دیگر به نقل روایتی از امام رضا (ع) در مجلس مأمون پرداخته که در اثنای آن به نحوه‌ی قرائت آیه ۲۱۴ شعراء اشاره شده: «حضر الرضا ع مجلس المأمون بمرو و قد اجتمع في مجلسه جماعة من علماء أهل العراق و خراسان و ذكر الحديث إلى أن قال قالت العلماء فأخبرنا هل فسر الله عز و جل الاضطفاء في الكتاب؟ فقال

۱. عبدالله بن سلیمان گوید: از حضرت درباره‌ی امام پرسیدم که آیا خداوند آنچه را به سلیمان بن داود تفویض نموده به امام نیز تفویض نموده است؟ فرمود: بله و دلیل این امر آن است که مردی از حضرت علی (ع) مسئله‌ای پرسید و ایشان آن را پاسخ گفت. سپس دیگری همان سؤال را از وی پرسید و ایشان پاسخ دیگری به سؤال وی داد و آنگاه شخص سومی همان سؤال را مطرح نمود و امام (ع) پاسخی متفاوت با دو پاسخ قبلی به وی داد و سپس فرمود: هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَّنْ أَوْ أَعْطِ بِغَيْرِ حِسَابٍ و این آیه با قرائت علی (ع) به همین شکل است.

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۵۹

الرضاع فسر الاصطفاء فی الظاهر سوی الباطن فی اثنی عشر موطناً و موضعاً فأول ذلك قوله تعالی و أنذر عشیرتک الأقربین و رهطک المخلصین هكذا فی قراءة أبي بن كعب و هی ثابتة فی مصحف عبدالله بن مسعود...^۱ (بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۴؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۰۷/۱، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۱۶، ۶۱۲، ۶۵۳، ۶۶۸، ۶۷۶، ۶۷۹، ۷۲۳، ۲/ ۲۰۳، ۳۸۱، ۴۷۲، ۶۴۰، ۶۸۰، ۷۸۴، ۸۶۱، ۱۲۹/۳، ۱۳۱، ۱۷۲، ۲۶۳، ۲۹۳، ۳۱۶، ۳۸۲، ۴۴۸، ۴۵۹، ۶۱۲، ۷۵۹، ۸۸۹، ۹۰۴، ۱۱/۴، ۱۱۴، ۴۴۵، ۸۷۶، ۷۲/۵، ۷۴، ۲۴۰، ۲۶۰، ۲۷۳، ۳۷۹، ۴۸۴، ۸۱۴).

اما از نمونه‌های دسته دوم که در آن تعابیری هم چون «هكذا نزلت»، «نزل بها جبرئیل» و مانند آن وجود دارد می‌توان به روایتی که وی ذیل تفسیر آیه هفت حمد از امام صادق (ع) آورده اشاره داشت: «فی قوله غیر المغضوب علیهم و غیر الضالین قال هكذا نزلت و قال المغضوب علیهم فلان و فلان و فلان و النصاب و الضالین الشکاک الذین لا یعرفون الإمام» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۱؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۱، ۴۴۷/۱، ۶۱۵، ۶۷۳، ۶۷۶، ۱۱۱/۲، ۱۲۴، ۷۹۱، ۷۵۹/۳، ۸۹/۴، ۴۹۸، ۸۷۶، ۳۱/۵، ۳۸، ۵۵، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۲۹، ۵۱۲). در مواردی نیز تعابیر هر دو دسته یادشده در روایت آمده مانند آنچه در تفسیر آیات ابتدایی سوره معارج آمده: «ثم أتى الوحى إلى النبی ص فقال سأل سائلٌ بعدابٍ واقعٍ * لِلْكَافِرِينَ بُولَايَةٌ عَلٰی لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ

۱. امام رضا (ع) در مرو وارد مجلس مأمون شد و در آن مجلس گروهی از علمای عراق و خراسان نیز حاضر بودند. عالمان گفتند: برایمان بازگو کن که آیا خداوند در کتابش اصطفاء را شرح داده است؟ امام رضا (ع) فرمود: خداوند این موضوع را تنها در ظاهر و غیر از باطن در دوازده جای قرآن بیان داشته و نخستین موضع آن این گفته‌ی خداوند است: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَ رَهْطَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ که این قرائت ابی بن کعب بوده و در مصحف عبدالله بن مسعود نیز ثبت شده است.

ذی المَعَارِجِ قَالَ قَلْتُ جَعَلْتَ فِدَاكَ إِنَّا لَا نَقْرُؤُهَا هَكَذَا؟ فَقَالَ هَكَذَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا جِبْرِئِيلَ عَلِيَّ مُحَمَّدٍ ص وَ هَكَذَا أُثْبِتَتْ فِي مِصْحَفِ فَاطِمَةَ ع^۱ (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/۶۸۰).

فیض کاشانی از دیگر مؤلفان تفاسیر متأخر روایی شیعه نیز در مواضع متعددی از تفسیر خود پیرامون اختلاف قرائات آیات سخن رانده است. عملکرد فیض نمایانگر تفاوت رویکرد او نسبت به روایات این حوزه است. دقت در مضمون روایات مرتبط با مبحث اختلاف قرائت که در تفاسیر پیشین آمد نشان می‌دهد در اکثر قریب به اتفاق موارد قرائت متفاوتی که از آیه ارائه می‌شود مرتبط با بیان فضائل و مناقب اهل بیت (ع) و دوستداران ایشان یا در مذمت و نکوهش دشمنان اهل بیت (ع) است. روایاتی که مؤلفان تفاسیر یادشده از آن به عنوان شاهد و قرینه‌ای در راستای اثبات وقوع تحریف در قرآن و وجود تغییر و تبدیل در آیات آن برخلاف آنچه که نازل شده بهره برده‌اند.

لازم به ذکر است که قاطبه علمای شیعه در گذر زمان به مصونیت قرآن از هرگونه تحریف به زیادت و نقصان باور داشته و دارند. کاظم استادی در مقاله خود با عنوان «کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن»، آثار بی‌شمار نگاشته شده در این زمینه را از سوی عالمان متقدم و متأخر شیعه فهرست کرده است. تألیفات و تحقیقاتی که نمایانگر باور شیعه مبنی بر مصونیت قرآن از هرگونه تحریف است. با این حال عملکرد عیاشی، فرات کوفی و قمی از مؤلفان متقدم تفاسیر روایی شیعه و حویزی و بحرانی از مؤلفان متأخر این تفاسیر گویای باور ایشان به وقوع تحریف در قرآن است. در این میان فیض کاشانی برخلاف سایر همگنان معاصر و متقدم خود، بر عدم تحریف قرآن

۱. وحی بر پیامبر (ص) نازل شد: تقاضاکننده‌ای تقاضای عذابی کرد که واقع شد. این عذاب مخصوص کافران به ولایت علی (ع) است و هیچ کس نمی‌تواند آن را دفع کند. ابوصیر گوید به امام صادق (ع) عرضه داشتیم: فدایت شوم ما این آیات را این‌گونه نمی‌خوانیم. فرمود: جبرئیل این آیات را این‌گونه بر محمد (ص) نازل کرد و به خدا سوگند در مصحف حضرت فاطمه (س) این‌گونه ثبت شده است.

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۶۱

تأکید می‌ورزد. وی در مقدمه ششم تفسیر صافی با عنوان «فی نبذ مما جاء فی جمع القرآن و تحریفه و زیاده و نقصانه و تأویل ذلک» به توجیه و تأویل روایاتی از تفسیر قمی، کافی کلینی و احتجاج طبرسی مرتبط با بحث تحریف پرداخته است. فیض در ارزیابی این روایات با استناد به آیات ۹ حجر و ۴۲ فصلت و نیز روایات عرضه احادیث به قرآن، قول به تحریف را خلاف حکمت الهی می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۴۰/۱-۵۶).

مجادلات کلامی میان عالمان شیعه و اهل سنت با تأکید بر آغاز تحریف‌انگاری از سوی منابع و مراجع اهل سنت و رویکرد تقابلی ضد سنی در میان تفاسیر روایی متقدم در کنار وجود گرایش اخباری در میان مؤلفان تفاسیر روایی متأخر که از شاخصه‌های آن تساهل و تسامح در قبول روایات است، از زمینه‌های اثرگذار در باورمندی این مفسران به وقوع تحریف در قرآن است. در سوی مقابل، وجه عقل‌گرایانه اندیشه فیض کاشانی متأثر از تفکر فلسفی وی زمینه‌ای شده تا وی برخلاف پنج مفسر دیگر و همچون قاطبه عالمان شیعه، باور به تحریف قرآن را به مثابه باوری غیر عقلانی و خلاف حکمت رد کند (نک. بیچان و نیلساز، ۱۴۰۳: در دست انتشار؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰: ۴۱-۷۸).

در ارزیابی روایاتی که در تفاسیر روایی شیعه آمده و به نوعی مُشعر به وقوع تحریف در قرآن است باید گفت که عالمان شیعه با ارائه شواهد و قرائنی از کلام معصومین (ع) (صفارقمی، ۱۴۰۴ ق: ۱/۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۴۳۲) و با توجه کردن به معنای لغوی لفظ «تنزیل» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۵/۴۱۷) چنین بیان داشته‌اند که ائمه هداة به هنگام به کاربردن کلمات و عباراتی از قبیل «نزلت فی کذا»، «هکذا نزلت» و «هکذا نزل بها جبرئیل» قصد بیان معنا، مفهوم و تفسیر آیات را داشته‌اند و

اگر هم در مواردی به قصد بیان وحی الهی از چنین عباراتی بهره جستند، مقصود ایشان از وحی، «وحی بیانی» و تشریح و تفسیر آیات الهی بوده نه «وحی قرآنی» (نجارزادگان، ۱۳۸۲: ۵۹-۶۳). دسته دیگری از این روایات، احادیثی هستند که به عقیده طرفداران عدم وقوع تحریف در قرآن ذیل مبحث اختلاف قرائت قرار می‌گیرند و خارج از دامنه تحریف مورد نزاع واقع می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۲) و این در حالی است که قائلان به تحریف قرآن این روایات را دال بر وقوع تحریف برشمرده‌اند. با این اوصاف و با عنایت به تمامی روایاتی که در تفاسیر روایی شش‌گانه به جز صافی فیض کاشانی آمده و لااقل در نگاه ابتدایی مشعر به وقوع تحریف در قرآن است می‌توان گفت که مؤلفان این تفاسیر از قائلان به وقوع تحریف در قرآن به شمار می‌روند. هر چند بتوان با ذکر توجیهاات و تأویلاتی مفاد این روایات را در ارتباط با وقوع تحریف در قرآن ندانست اما به هر حال روایاتی در این تفاسیر دیده می‌شود که به هیچ نحو قابل توجیه و تأویل نبوده و مفاد آنها دلالت بر وقوع تحریف در قرآن دارد. روایاتی که از منظر قاطبه علمای شیعه با ایراداتی از قبیل ضعف سندی، مخالفت با قرآن، مخالفت با سنت، مخالفت با اجماع و مخالفت با عقل روبه‌روست (نک. معرفت، ۱۴۲۸ ق: ۲۰۶-۲۴۲؛ احمدی، ۱۳۸۵: ۹۷-۱۲۳).

همان‌گونه که ذکر شد فیض در موارد کم‌شماری به ذکر روایات یادشده در *الصافی* پرداخته (نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۶۵/۱، ۳۴۴/۲، ۳۷۳، ۱۵۱/۳، ۸/۵) اما عمده‌ا اهتمام وی به آوردن روایاتی است که ارتباط چندانی با مضامین مناقب و مثالب ندارد. در تمامی این موارد وی با ارجاع به *مجمع البیان* و *جوامع الجامع* طبری به ذکر این روایات اقدام می‌نماید.

به عنوان مثال درباره‌ی آیه ۱۱۹ توبه؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» این چنین آورده: «و فی المجمع عن الصادق ع أنه قرأ من الصادقين» (فیض

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۶۳

کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۸۸/۲). در خصوص نحوه‌ی قرائت آیه ۶ مریم؛ «بِرِثْنِي وَ بَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» این چنین بیان می‌دارد: «و فی المجمع عن السجّاد و الباقر علیهما السلام أنّهما قرءا برِثْنِي وَ أَرثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۷۴/۳). نمونه دیگر آیه ۱۱۰ توبه؛ «إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ» است که درباره آن این چنین بیان داشته: «فی الجوامع عن الصادق ع أنّه قرأ إلى أَنْ تَقَطَّعَ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۸۰/۲). در خصوص قرائت آیه ۳۱ رعد؛ «أَفَلَمْ يَبْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا» این روایت را نقل کرده: «و فی المجمع قرأ علیّ و علیّ بن الحسین و جعفر بن محمد علیهم السلام أ فلم يتبين قبيل و ينسب هذه القراءة إلى جماعة من الصحابة و التابعين» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۷۱/۳؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱۷۸/۱، ۲۲۰، ۲۵۲، ۳۷۹، ۳۸۰، ۱۱۶/۲، ۲۰۱، ۲۶۶، ۳۲۷، ۳۵۸، ۳۸۰، ۴۳۱، ۲۳/۳، ۱۷۸، ۲۶۶، ۲۷۴، ۴۰/۴، ۱۲۹/۵، ۱۹۵).

شاهد دیگری بر این تغییر رویکرد آنکه فیض برخلاف مفسران پیشین که تنها به ذکر قرائات منتسب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص) بسنده نموده‌اند به قرائات قرآء مشهور نیز نظر داشته است. تنها موردی که وی به این امر مبادرت ورزیده ذیل آیه ۳ تحریم؛ «عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» قابل مشاهده است: «و قرئ بالتخفيف فی المجمع و اختار التخفيف ابو بکرین ابی عیاش و هو من الحروف العشرة التي قال انی أدخلتها فی قراءة عاصم من قراءة علیّ بن ابی طالب ع حتی استخلصت قراءته یعنی قراءه علیّ ع» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱۹۴/۵). همان‌گونه که پیداست در این موضع وی به قرائت ابوبکرین ابی عیاش به عنوان یکی از دو راوی قرائت کوفی از عاصم از برجسته‌ترین قاریان هفت‌گانه اشاره داشته است.

تغییر رویکردی که در عملکرد فیض دیده می‌شود به طور چشم‌گیرتری در روش حویزی در نورالثقلین قابل مشاهده است. وی همانند فیض هر چند در موارد کم-

شماری به ذکر روایات اختلاف قرائت با مضامین مرتبط با بیان مناقب و مثالب و وقوع تحریف در قرآن می‌پردازد (نک. حویزی، ۱۴۱۵، ق: ۲۰۷/۱، ۳۸۲، ۵۷۶، ۲۶۳/۲، ۲۸۳/۳، ۳۷۵، ۲۷/۵، ۴۱۱) اما در بیشتر موارد به ذکر روایاتی اقدام می‌نماید که ارتباطی با این مضامین ندارد. هم‌چون فیض، حویزی نیز با استناد به مجمع البیان و جوامع الجامع طبرسی به این امر مبادرت می‌ورزد. در پاره‌ای از این روایات قرائت منتسب به اهل بیت (ع) در کنار قرائت صحابه‌ای هم‌چون عبدالله بن مسعود، ابی‌بن کعب و ابن عباس بیان شده است.

به عنوان نمونه ذیل آیه ۱۵ طه این چنین بیان داشته: «فی مجمع البیان و روی عن ابن عباس أكاد أخفيها من نفسي و هي كذلك في قراءة أبي و روی ذلك عن الصادق ع» (حویزی، ۱۴۱۵، ق: ۳۷۵/۳). مثال دیگر روایتی است که وی ذیل آیه ۴۷ اعراف؛ «وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَّا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» آورده: «فی مجمع البیان و روی ان فی قراءة عبد الله بن مسعود و سالم و إذا قلبت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا عانذا بك ان لا تجعلنا مع القوم الظالمين و روی ذلك عن أبي عبد الله ع» (حویزی، ۱۴۱۵، ق: ۳۶/۲؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. حویزی، ۱۴۱۵، ق: ۱۴۳/۲، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۴۱، ۴۲۹، ۵۰۷، ۵۴۵، ۵۵/۳، ۹۰، ۱۳۸، ۳۲۳، ۴۹۸، ۹۹/۴، ۲۱۶، ۹/۵، ۲۲۷، ۳۷۱).

آنچه اما به طور برجسته‌تری نمایانگر تغییر رویکرد حویزی در مواجهه با روایات اختلاف قرائت است آن است که وی در موارد متعددی به نقل قرائت قاریان هفت‌گانه و چهارده‌گانه و سایر قرآء می‌پردازد. امری که در تفسیر الصافی فیض تنها در یک مورد دیده شد و در سایر تفاسیر اصلاً وجود نداشت. حویزی تمامی این روایات را با ارجاع به مجمع البیان و جوامع الجامع می‌آورد. به عنوان نمونه ذیل آیه

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۶۵

۱۱۰ توبه؛ «فِي قُلُوبِهِمْ إِلًّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ» این چنین آورده: «فی مجمع البیان و قراءة یعقوب و سهل الی آن علی انه حرف الجر و هو قراءة الحسن و رواه البرقی عن ابي عبد الله ع» (حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۲/۲۶۹). نمونه دیگر روایتی است که وی ذیل آیه ۱۲۸ توبه؛ «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» آورده: «فی مجمع البیان و قرأ ابن عباس و ابن علیة و ابن محیصن و الزهری أنفُسکم بفتح الفاء و قیل انها قراءة فاطمة ع» (حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۲/۲۸۷). مثال دیگر روایتی است که ذیل آیه ۱۵۹ انعام؛ «إِنَّ الَّذِينَ فَارَقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعَةً» به آن اشاره داشته: «فی مجمع البیان قرأ حمزة و الکسائی هاهنا و فی الروم فارقوا بالألف و هو المروی عن علی ع» (حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۷۸۳؛ برای نمونه‌های بیشتر نک. حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۱۲۰، ۷۵۱، ۲/۱۸۸، ۲۶۹، ۲۷۴، ۱۵/۳، ۱۴۵، ۳۱۱، ۶۰۲، ۸/۴، ۶۸، ۴۵/۵، ۱۱۱، ۲۲۸، ۳۷۰، ۶۶۲).

۴-۱- تحلیل شرایط زمینه‌ای اثرگذار در تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه

توجه به نقش اساسی شیخ طوسی (م ۴۶۰) و روش او در تفسیر تبیان به منزله نقطه عطفی در سیر نگارش تفاسیر شیعه از لحاظ نوع مواجهه با روایات مرتبط با حوزه اختلاف قرائات، به فهم بهتر چرایی تمایز تفاسیر روایی شیعه در این مقوله کمک می‌نماید.

۴-۱- تفاسیر شیعه پیش از شیخ طوسی

برخلاف آنکه سه تن از میان قاریان هفت‌گانه به نام‌های عاصم، حمزه بن حبیب و کسائی را از شیعیان برشمرده‌اند (نک. خوئی، ۱۴۱۳ ق: ۱۰/۱۹۵، ۷/۲۷۹، ۱۲/۴۲۸) اما تا پیش از شیخ طوسی نقل قرائات مشهور و چه رسد به قرائات شاذ در تفاسیر روایی شیعه جایگاهی ندارد. صاحبان این تفاسیر تنها به ذکر روایات معدودی مرتبط با حوزه اختلاف قرائات پرداخته‌اند که در اغلب موارد منتسب به اهل بیت (ع) بوده و

در موارد انگشت‌شماری منسوب به صحابه رسول خدا (ص) و تابعین است. مفسران متأخر با گرایش اخباری در کنار مفسران متقدم با گرایش جدلی تقابلی ضد سنی، وجود چنین روایاتی را قرینه‌ای بر تحریف قرآن و وقوع تغییر و تبدیل در آیات قرآن برخلاف آنچه که نازل شده دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک. قمی، ۱۴۰۴ ق: ۱/۲۹۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۱/۵).

۴-۲- تفاسیر شیعه پس از شیخ طوسی

ظهور شیخ طوسی و تألیف تفسیر تبیان فصل جدیدی را در نگاشته‌های تفسیری شیعه به وجود آورد. وی در تفسیر خود به گونه‌ای چشم‌گیر و غیرقابل مقایسه با تفاسیر روایی شیعی پیش از خود، به ذکر قرائات مختلف روی آورد. شیخ نه تنها به قرائات قرآء سبعة^۱ روی خوش نشان می‌دهد (به عنوان نمونه نک. طوسی، بی‌تا: ۳۸۱/۲، ۴۱۸، ۴۳۳، ۳۴/۳، ۳۹۱، ۶۲/۴، ۱۴۶/۵) بلکه به ذکر قرائت هفت قاری دیگر^۲ نیز می‌پردازد (به عنوان نمونه نک. طوسی، بی‌تا: ۳۸۳/۲، ۴۵۰، ۴۶۶، ۲۰/۳، ۹۷/۴، ۲۲۱/۵). علاوه بر این، بیان قرائات منسوب به صحابه و ذکر قرائات شاذ نیز در تبیان امری بسیار معمول است (به عنوان نمونه نک. طوسی، بی‌تا: ۳۸۸/۲، ۴۱۷، ۴۹/۳، ۳۷۰، ۲۱۶/۵). زمینه چنین تغییر رویکردی را باید در فضای سیاسی اجتماعی بغداد قرن چهارم و پنجم جست‌وجو نمود. با قدرت گرفتن حکومت آل بویه با گرایش شیعی و در بحبوحه منازعات علمی و دینی فرق مختلف در جامعه بغداد، شیخ کوشید تا در

۱. اسامی قاریان هفت‌گانه از این قرار است: ابن عامر دمشقی، ابن کثیر مکی، عاصم بن ابی النجود کوفی، ابو عمر بصری، حمزة بن حبیب کوفی، نافع مدنی و کسائی کوفی.

۲. اسامی این هفت قاری از این قرار است: خلف بن هشام، یعقوب بن اسحاق حضرمی، ابن محیصن مکی، حسن بصری، ابو جعفر مدنی، سلیمان بن مهران و یحیی بن مبارک.

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۶۷

آثار مختلف فقهی، کلامی و تفسیری خود نظیر الخلاف، عدة الاصول، النهاية، الاقتصاد الی طریق الرشاد، اصول العقائد و التبیان به صورتی گسترده با اهل سنت وارد تعامل شود. تعاملی که در عین استفاده از منابع و مراجع اهل سنت، هویت مستقل شیعی خود را حفظ کرد و به دفاع از تفکر شیعه در مواجهه با مخالفان پرداخت (نک. کریمی‌نیا، ۱۳۹۵: ۱۱-۵۰؛ رضازاده عسکری، ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۵۰).

مؤیدی بر نقش کلیدی شیخ طوسی در تغییر رویکرد تفاسیر شیعه در مبحث اختلاف قرائات در کلام علامه عسکری هویداست. از منظر علامه عسکری ورود روایات مرتبط با اختلاف قرائات از منابع و مراجع اهل سنت به تألیفات شیعه دو علت داشته است: نخست تأثیر غلات با سوء نیت و دوم عملکرد برخی علما از روی حسن نیت. در دسته نخست شاخص‌ترین اشخاص احمد بن محمد سیّاری است و در دسته دوم برجسته‌ترین شخصیت شیخ طوسی است که در تفسیر خود به نقل قرائات اخذ شده از منابع اهل سنت با امانت‌داری کامل اقدام نموده است. اقدامی که در سده‌های بعد به واسطه عالمانی چون فضل بن حسن طبرسی، ابوالفتوح رازی، ابوالمحاسن جرجانی و محمد بن مرتضی کاشانی ادامه یافت. به عقیده علامه عسکری تفاوت سیّاری با شیخ طوسی در این است که شیخ با امانت‌داری کامل، تمام این اختلاف قرائات را به اصحاب اصلی‌اش نسبت می‌دهد و هیچ چیز از خود نمی‌افزاید. اما سیّاری همواره سندی جعلی می‌سازد و همان مطالب را به ائمه (ع) نسبت می‌دهد و گاه از پیش خود چیزی می‌سازد و آن را به دروغ به ائمه (ع) نسبت می‌دهد (عسکری، ۱۴۱۶ ق: ۳/۲۴۶-۲۵۲).

مطلب دیگر تفاوت شیخ طوسی با عالمان پس از خود است. شیخ در اکثر قریب به اتفاق موارد روایاتی که ناظر به نحوه قرائت خاصی از ائمه است را در میانه مباحث

تفسیری تبیان آورده نه در خلال بیان نکات ادبی یا قرائتی. شیخ هیچ‌گاه این دسته از روایات را در کنار قرائات قرآء سبعة و عشرة ذکر نمی‌کند. در حقیقت شیخ از این دسته روایات کارکردی تفسیری مدنظر دارد و در راستای شرح و تبیین معنای آیات از آن بهره می‌برد. وی به ندرت تلاش می‌کند تا ائمه (ع) را در زمرة قرآء مشهور بگنجانند. البته شیخ در موارد معدودی از منقولات قرائتی منسوب به ائمه (ع) در راستای بیان صرف قرائت و نه به عنوان تفسیر آیات بهره می‌جوید. البته با این قید که روش او در این دو حالت و تعبیری که به کار می‌بندد، متفاوت است تا به نوعی این دو کارکرد را از هم تفکیک نماید (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵: ۷-۹).

اینها همه در حالی است که عالمان پس از شیخ طوسی هم‌چون طبرسی (م ۵۴۸) این‌گونه روایات را از قبیل اختلاف قرائات دانسته‌اند و عمدتاً در لابه‌لای مباحث مرتبط با قرائات در تفاسیر خود آورده‌اند. از اینجا برمی‌آید که نحوه مواجهه شیخ طوسی با روایات تحریف‌نا پس از وی و به دست طبرسی منجر به تثبیت این اقوال به عنوان قرائات ائمه (ع) شده است. دقت در تاریخ تفسیر شیعه نشان می‌دهد که تا پیش از قرن چهارم توجه چندانی به جنبه‌های ادبی قرآن نمی‌شود اما از دوران سید مرتضی (م ۴۳۶) و شیخ طوسی عنایت به مباحث ادبی گسترش می‌یابد. *دُررالفوائد* و *غرر القلائد* سید مرتضی و *التبیان* شیخ طوسی بازتاب‌دهنده چنین رویکردی هستند. رویکردی که بر مفسران بعدی شیعه از جمله طبرسی تأثیر به‌سزایی داشته است. افزون بر این مطلب، زمینه دیگری که منجر شده تا طبرسی به طرح مباحث ادبی قرآن که اختلاف قرائات یکی از جنبه‌های آن است، اهتمام ویژه‌ای داشته باشد فضای ادبی حاکم بر تفاسیر قرن ششم است. فضایی که تفاسیر *الکشاف* زمخشری (م ۵۳۸) و *المحرر الوجیز* ابن عطیه اندلسی (م ۵۴۲) نمونه‌های شاخص نمایانگر آن هستند (نک. یعقوب‌خانی و اکرادلو، ۱۳۹۹: ۱۲۰ و ۱۲۱).

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۶۹

مقایسه دو تفسیر تبیان و مجمع البیان با یکدیگر ذیل آیات مشخص نمایانگر تفاوت رویه‌ی شیخ طوسی با طبرسی در مواجهه با این روایات است. شاهد مثالی بر این امر آیه ۹ تحریم؛ «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» است. طبرسی در تفسیر این آیه روایتی را در خصوص اختلاف قرائت آن می‌آورد: «روی عن أبي عبد الله ع أنه قرأ جاهد الكفار بالمنافقين» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۸/۱۰). حال آنکه شیخ از مفاد آن در راستای تبیین و تفسیر آیه بهره می‌گیرد. کلام شیخ در تفسیر این آیه از این قرار است: «قیل معناه جاهد الكفار بالقتال و الحرب و المنافقين بالقول الذی یردع عن القبیح لا بالحرب إلا أن فیہ بذل المجهود فلذلک سماه جهاداً و فی قراءة اهل البيت جاهد الكفار بالمنافقين لأنه ص کان یجاهد الكفار و فی عسکره جماعة من المنافقين یقاتلون معه» (طوسی، بی‌تا: ۵۲/۱۰). نمونه‌های دیگری از این امر با مقایسه دو تفسیر ذیل آیات ۱۱۸ توبه، ۱۴ سبأ و ۱۹ ق قابل مشاهده است.

با این اوصاف و در راستای تحلیل وجه تمایز تفاسیر روایی شیعه در مسئله اختلاف قرائت می‌توان گفت که مؤلفان تفاسیر روایی متقدم شیعه که در دوران پیش از شیخ طوسی می‌زیسته‌اند، علاقه چندانی به طرح مبحث اختلاف قرائت نداشته‌اند. اگر چه در این تفاسیر روایاتی وجود دارد که به نوعی با مسئله اختلاف قرائت گره خورده اما هدف این مفسران از آوردن چنین روایاتی اثبات وقوع تحریف و تبدیل در آیات قرآن با رویکرد جدلی و تقابلی با اهل سنت است نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائت. علاوه بر روایات فراوانی که نشانگر باورمندی این مفسران به وقوع تحریف در قرآن است (به عنوان نمونه نک. قمی، ۱۴۰۴ ق: ۵/۱-۱۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱۲/۱، ۱۳، ۱۸۰، ۲۷۹؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۱۲۲، ۱۴۷) در برخی از این روایات صراحتاً بیان قرائتی متفاوت از آیه به مثابه مصداقی از وقوع تحریف در قرآن

برشمرده شده است. نمونه‌ای از این روایات در بالا ذیل تفسیر آیه ۲۹ جاثیه بیان شد که در بخش پایانی روایت و پس از ذکر قرائتی متفاوت از آیه از زبان امام صادق (ع) چنین بیان شده که: «إِنَّا لَا نَقْرُوهَا هَكَذَا فَقَالَ هَكَذَا وَاللَّهِ نَزَلَ بِهَا جِبْرِيلُ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَ لَكِنَّهُ فِيمَا حُرِّفَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۱/۲۹۵). مثالی دیگر از این امر ذیل تفسیر آیه ۳۳ آل عمران قابل مشاهده است: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقْرَأُ هَذِهِ الْآيَةَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ مُحَمَّدٍ عَلَيَّ الْعَالَمِينَ قُلْتُ لَيْسَ يَقْرَأُ هَكَذَا قَالَ أُدْخِلَ حَرْفٌ مَكَانَ حَرْفٍ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۷۸).

اما در سوی دیگر، مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعه؛ حویزی و فیض کاشانی قرار دارند که با تغییری در رویکرد به طرح روایات اختلاف قرائت روی آورده‌اند. اگرچه این دو مفسر همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی مرتبط با وقوع تحریف در قرآن پرداخته‌اند اما در کنار این امر، اهتمام جدی به آوردن روایات حوزه اختلاف قرائت نیز داشته‌اند. روایاتی که در آنها نه تنها قرائت منسوب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص) بلکه قرائت سایر قاریان نیز آورده شده است. هم‌چنین برخلاف روایاتی که مفسران متقدم آورده بودند که مضمون و محتوای آن در راستای بیان مناقب اهل بیت (ع) و مثالب مخالفان ایشان بود، روایات گزینش‌شده از جانب آنها در اغلب موارد ارتباط چندانی با این مضامین ندارد.

نکته حائز اهمیت آنکه هر دوی این مفسران با ارجاع به کتب مجمع‌البیان و جوامع الجامع طبرسی به این امر مبادرت ورزیده‌اند و در هیچ یک از موارد از تبیان شیخ طوسی سخنی به میان نیاورده‌اند. این امر نمایانگر یکی از مصادیق اجتهادورزی این دو در گزینش منابع است. دقت در نورالتقلین حویزی و الصافی فیض کاشانی نشان می‌دهد که این دو مفسر نه تنها در این مقوله بلکه در هیچ جایی از تفسیر خود

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۷۱

از تبیان شیخ به عنوان منبع استفاده نکرده‌اند. تنها در یک مورد ذیل آیه ۲۱۹ بقره، فیض به این منبع ارجاع داده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۲۵۰). این در حالی است که هر دو مفسر از سایر تألیفات شیخ مانند تهذیب، استبصار، الغیبه و آمالی به کرات در تفسیر خود بهره برده‌اند (به عنوان نمونه نک. حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۸۰، ۱۲۲، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۷/۲، ۹۷، ۲۳۴/۳، ۲۳۷، ۲۸۴/۴، ۳۱۳، ۵/۱۲۳، ۲۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۱۵۴، ۲۰۴، ۱۷/۲، ۸۸، ۳/۲۸۷، ۳۷۵، ۴/۲۰۳، ۳۹۸، ۵/۱۲۹، ۲۳۴).

طبق آنچه در بالا درباره تفاوت مواجهه شیخ طوسی و طبرسی با روایات این حوزه آمد می‌توان گفت که حویزی و فیض کاشانی برخلاف شیخ از این روایات کارکردی تفسیری مدنظر نداشته‌اند بلکه همچون طبرسی این روایات را در زمره اختلاف قرائات گنجانده‌اند. البته با این توضیح که طبرسی با رویکرد تقریبی روایات مرتبط با این حوزه که به نوعی دلالت بر وقوع تحریف در قرآن را دارد در تفسیرش نیاورده اما حویزی و فیض با رویکرد اخباری علاوه بر ذکر روایات اختلاف قرائات، روایات دلالت‌کننده بر وقوع تحریف را نیز آورده‌اند. شاهدی بر این امر آنکه در هیچ جای مجمع البیان روایاتی که در آن تعبیری نظیر «هكذا نزلت»، «نزل بها جبرئیل» و امثالهم که بر وقوع تحریف در قرآن دلالت کند وجود ندارد. حال آنکه در نورالثقلین و الصافی این روایات نیز به چشم می‌آید (نک. حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۲۰۷، ۵۱۰، ۳/۲۸۳، ۳۷۵، ۴/۳۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۳۳۰، ۴۶۷، ۲/۳۵۸، ۳/۳۰۳، ۴/۲۰۶، ۵/۲۱).

مطلب دیگر آن است که بحرانی از دیگر مفسران متأخر در این مقوله همچون مفسران متقدم عمل کرده و مانند مفسران هم‌دوران خود یعنی حویزی و فیض به آوردن روایات اختلاف قرائات علاقه‌ای نشان نداده است. شاهدی بر این امر آنکه او

نیز همانند حویزی و فیض روایات زیادی را از مجمع البیان نقل کرده (نک. بحرانی، ۱۳۷۴: ۸۶۱/۲، ۸۸۹/۳، ۷۲/۵، ۲۶۰) با این تفاوت که اولاً در اغلب موارد روایاتی را گزینش کرده که مضمون آن مدح مقامات اهل بیت (ع) و قدح دشمنان ایشان باشد و ثانیاً در آن قرائتی منسوب به اهل بیت (ع) یا صحابه رسول خدا (ص) ذکر شده باشد و نه قرائت سایر قاریان. این نوع عملکرد بحرانی بر اساس تعلقات خاطر وی قابل تحلیل است.

دقت در عناوین تألیفات بحرانی که عمدتاً در باب فضائل و مناقب ائمه معصومین و سخن از ولایت ایشان خاصه امام علی (ع) و نیز بیان منزلت و مرتبت شیعیان و در مقابل بیان ایراد و طعن بر خلفای سه گانه و مخالفان ائمه است شاهدهی بر تعلق خاطر بحرانی به طرح چنین مسائلی است. امری که بازتاب آن در سرتاسر تفسیر البرهان در مسائل مختلفی از جمله مسئله اختلاف قرائات هویدا است. برخی از آثار او عبارتند از: فضائل علی و الائمة من ولده و احوالاتهم، رساله فی تفضیل علی (ع) علی الانبیاء اولی العزم، اللوامع النورانیة فی اسماء علی و بنیه القرآنیة، الهدایة القرآنیة الی الولاية الامامیة، بهجة النظر فی اثبات الوصایة و الامامة، التحفة البهیة فی اثبات الوصیة لعلی (ع)، غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام، المطاعن البکریة و المثالب العمریة من طریق العثمانیة و نسب عمر بن خطاب (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۸۱/۸-۱۸۳). مقایسه‌ی تفاسیر روایی شش‌گانه ذیل برخی از آیات از قبیل ۱۰۲ بقره، ۸۳ تا ۹۹ کهف، ۸۳ و ۸۴ انبیاء، ۴۱ تا ۴۴ ص، ۲۹ فصلت، ۴۵ زخرف، ۱۵ محمد، ۲ فتح، ۱۳ حجرات، ۳۷ ق، ۶۰ رحمن، ۹ حدید، ۱۳ ممتحنه و ۱۰ صف شاهدهی دیگری بر این امر است که وی به گونه‌ای برجسته‌تر به ذکر مناقب ائمه (ع) و شیعیان آنها یا مثالب خلفای سه گانه و دشمنان ائمه (ع) پرداخته است.

نتیجه گیری

مقایسه تفاسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعی در مسئله اختلاف قرائات، نشانگر تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم است. این امر، آشکارکننده این حقیقت است که مؤلفان تفاسیر روایی همچون سایر مفسران و تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای، در راستای کشف مراد و مقصود آیات اجتهاد نموده‌اند و در قالب گزینش و چینش روایات به بیان نظرات تفسیری خود پرداخته‌اند. رهاورد این تحقیق حاکی از آن است که هرچند در تفاسیر روایی متقدم روایاتی وجود دارد که به نوعی با مسئله اختلاف قرائات گره خورده اما هدف مؤلفان این تفاسیر از آوردن چنین روایاتی اثبات وقوع تحریف و تبدیل در آیات قرآن با رویکرد جدلی و تقابلی با اهل سنت است نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائات. اما در سوی مقابل، حویزی و فیض کاشانی از مؤلفان تفاسیر روایی متأخر قرار دارند که اگرچه همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی دالّ بر وقوع تحریف پرداخته‌اند اما به آوردن روایات حوزه اختلاف قرائات نیز با ارجاع به مجمع‌البیان و جوامع‌الجامع طبرسی نظر داشته‌اند. روایاتی که در آنها برخلاف همگان متقدم‌شان، نه تنها قرائات منسوب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص) بلکه قرائات سایر قاریان هفت‌گانه و چهارده‌گانه نیز نقل شده است. توجه به نقش اساسی شیخ طوسی و روش او در تفسیر تبیان در مواجهه با روایات اختلاف قرائات و اثرگذاری آن بر تفاسیر بعدی خود از جمله مجمع‌البیان به درک بهتر چرایی این تفاوت رویکرد مدد می‌رساند. گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع و کنارنهادن تبیان از جانب حویزی و فیض زمینه‌ای شده تا آنان برخلاف شیخ که از این روایات بیشتر کارکردی تفسیری مدنظر دارد، هم‌چون طبرسی از منظر اختلاف قرائات به ذکر این روایات روی آورند. البته با این توضیح که طبرسی با رویکرد تقریبی روایات مرتبط با این حوزه که

۱۷۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

به نوعی دلالت بر وقوع تحریف در قرآن را دارد را در تفسیرش نیاورده اما حویزی و فیض با رویکرد اخباری علاوه بر ذکر روایات اختلاف قرائات، روایات دلالت‌کننده بر وقوع تحریف را نیز آورده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمدی، محمدحسن (۱۳۸۵ ش). «محدثان شیعه و آسیب‌شناسی روایات تحریف قرآن». شیعه‌شناسی. ش ۱۶، ۹۷-۱۲۳.
- استادی، کاظم (۱۳۹۴ ش). «کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن». آینه پژوهش. سال بیست و ششم، شماره دوم، ۷۷-۱۰۶.
- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۶ ق). الفوائد المدنیة. تحقیق رحمتی اراکی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳ ش). سیر تطور تفاسیر شیعه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۶ ش). مکاتب تفسیری. تهران: سمت - پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثة.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴ ش). علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی. تهران: هرمس.
- پیچان، مهدی، و نیل‌ساز، نصرت (۱۴۰۱ ش). «پیش و پس از گلدتسیهر: واکاوی سیر تحولات مطالعات تفسیری». آینه پژوهش. سال سی و سوم، ۶۹-۸۷.

10.22081/JAP.2022.74026 شناسه دیجیتال (DOI)

- پیچان، مهدی، و نیل‌ساز، نصرت (۱۴۰۳ ش). «مطالعه تطبیقی تفاسیر روایی شیعه در مسئله تحریف قرآن در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای». کتاب قیوم. در دست انتشار.

10.30512/KQ.2025.21686.3892 شناسه دیجیتال (DOI)

تبیین تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف ... / غفارزاده ۱۷۵

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ش). نزهت قرآن از تحریف. قم: اسراء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). نورالثقلین. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ ش). روضات الجنات. قم: اسماعیلیان.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. قم: بی‌نا.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۹۱ ش). دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: ققنوس.
- رضازاده عسکری، زهرا (۱۳۸۴ ش). «نقش شیخ طوسی در ایجاد نهضت علمی با تأکید بر تطور فقهی». پژوهش دینی. ش ۱۲، ۲۳۵ - ۲۵۰.
- شیرازی زنجانی، محمدجواد (بی‌تا). «تفسیر علی بن ابراهیم قمی». دانشنامه جهان اسلام. بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- صفار قمی، محمدبن حسن (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی نجفی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۰ ق). الفهرست. مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۸ ق). الذریعة. اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی.
- عسکری، سیدمرتضی (۱۴۱۶ ق). القرآن الکریم و روایات المدرستین. تهران: مجمع علمی الاسلامی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳ ش). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ ق). کتاب التفسیر. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). تفسیر فرات کوفی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق). الصافی. تحقیق حسین علمی. تهران: مکتبه الصدر.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۵ ش). «اختلاف قرائت یا تحریف قرآن؛ نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان». علوم حدیث. سال یازدهم. شماره دوم. ۳-۲۱.
- _____ (۱۳۹۵ ش). «طبری و تفاسیر شیعه: برخی روابط تفسیری شیعه و سنی در دوران کهن با تأکید بر التبیان شیخ طوسی». صحیفه مبین. ش ۵۹، ۱۱-۵۰.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1395.22.59.2.4>
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۰ ش). «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن». ترجمه محمدکاظم رحمتی. هفت آسمان. ش ۱۱، ۴۱-۷۸.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۴ ش). تفسیر و مفسران. قم: انتشارات تمهید.
- _____ (۱۴۲۸ ق). صیانة القرآن من التحریف. قم: التمهید.
- نजारادگان، فتح‌الله (۱۳۸۲ ش). سلامة القرآن من التحریف. تهران: مشعر.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ش). رجال. مؤسسه النشر الاسلامی.
- هرش، اریک (۱۳۹۵ ش). اعتبار در تفسیر. ترجمه محمدحسین مختاری. تهران: انتشارات حکمت.
- یعقوب‌خانی، مرتضی، و اکردلو، لیل (۱۳۹۹ ش). «تحلیل بازتاب قرائت منسوب به معصومین در تفسیر تبیان و مجمع البیان». مطالعات قرائت قرآن. ش ۱۵، ۱۰۹-۱۲۸.
<https://doi.org/10.22034/ger.2021.5441>

Bibliography

Holy Quran

- Ibn Fares, Ahmad Ibn Fares (1404 AH). Mu'jam Maqaies al-loghah. Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
- Ahmadi, Muhammad Hasan (2006). "Shi'a Traditionists and the Pathology of Quranic Distortion Narratives". Shi'a Studies. Vol. 16, 97-123. [In Persian]
- Ostadi, Kazem (2015). "Bibliography of the Non-Distortion of the Quran". Ayanah Pazhoohesh. Year 26, Issue 2, 77-106. [In Persian]
- Astrabadi, Muhammad Amin (1426 AH). Favaed al-madaneeyah. Research by Rahmati Araki. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
- Ayazi, Muhammad Ali (1373 AD). The evolution of Shia interpretations. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

- Babaei, Ali-Akbar (1386 AD). Commentary schools. Tehran: Semit-Hozeh and University Research Institute. [In Persian]
- Bahrani, Seyyed hashem bin Suleyman (1374 AD). Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Ba'ath Institute. [In Arabic]
- Palmer, Richard (2004). The science of hermeneutics. Translated by Mohammad Saeed Hanai. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Pichan, Mahdi and Nilsaz, Nusrat (1401 AD). "Before and after Goldetsihar: Analyzing the evolution of interpretive studies". Ayenah Pazhoohesh . Year 33, 69-87. [In Persian] 10.22081/JAP.2022.74026 (DOI)
- Pichan, Mahdi, and Nilsaz, Nusrat (1403 AD). "A Comparative Study of Shi'a Narrative Interpretations on the Issue of Quranic Distortion in the Light of an Analysis of the Contextual Conditions." Ketab e Qayim. To be published. [In Persian] 10.30512/KQ.2025.21686.3892 (DOI)
- Javadi Amoli, Abdullah (1384 AD). The Purity of the Quran from Distortion. Qom: Israa. [In Persian]
- Huweizi, Abd Ali bin Juma (1415 AH). Noor al-Saqlain Research by Seyed Hashem Rasouli Mahalati. Qom: Ismailian. [In Arabic]
- Khansari, Muhammad Baqer (1390 AD). Ruzat al-Jannat. Qom: Ismailian. [In Arabic]
- Khoi, Abul Qasim (1413 AH). The dictionary of Rijal al-Hadith and the description of the categories of al-Rawah. Qom: No. [In Arabic]
- Diltai, Wilhelm (2011). Hermeneutic knowledge and history study. Translated by Manouchehr Saneyi Dareh Beidi. Tehran: qoqnu. [In Persian]
- Rezazadeh Askari, Zahra (1386 AD). "The Role of Sheikh Tusi in Creating a Scientific Movement with an Emphasis on Jurisprudential Development". Religious Research. Vol. 12, 235-250. [In Persian]
- Shubeyri Zanjani, Muhammad Javad (N.d). "The Interpretation of Ali ibn Ibrahim Qomi". Encyclopedia of the Islamic World. Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian]
- Saffar Qomi, Muhammad ibn Hasan (1404 AH). Basa'ir al-Darajat. Qom: Maktaba Ayatollah al-Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan (1372 AD). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosro Publications. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hasan (N.d). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- _____ (1420 AH). Al-Fehrest. Al-Muhaqqq Al-Tabatab'i's Library. [In Arabic]
- Tehrani, Sheikh Aqabozorg (1408 AH). Al-Dhari'a. Ismailis and the Islamic Library. [In Arabic]
- Askari, Said Morteza (1416 AH). Al-Qur'an al-Karim and hadiths of al-Madrasteen. Tehran: Islamic Islamic Conference. [In Arabic]
- Amid Zanjani, Abbas Ali (1373 AD). Basics and methods of Qur'an interpretation. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Ayashi, Muhammad Bin Massoud (1380 AD). Book of interpretation. Research by Seyed Hashem Rasouli Mahalati. Tehran: Ilmia Printing House. [In Arabic]

- Furat Kufi, Furat bin Ibrahim (1410 AH). Commentary of Furat Kufi. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Guidance. [In Arabic]
- Feyz Kashani, Mulla mohsen (1415 AH). Al-Safi Husein Alami's research. Tehran: Sadr School. [In Arabic]
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1404 AH). Tafsir al-Qami. Research by Tayyab Mousavi Al-Jaziari. Qom: Daral Kitab. [In Arabic]
- Kariminia, Morteza (1385 AD). "Difference in recitation or distortion of the Qur'an; A look at the narration of Shia narrations in Tafsir Al-Tabayan". Science of Hadith 11th year Number two. 3-21. [In Persian]
- _____ (1395 AD). "Tabari and Shi'a Interpretations: Some Shi'a and Sunni Interpretational Relations in the Ancient Era with Emphasis on the Explanation of Sheikh Tusi". Sahifa Mobin. Vol. 59, 11-50. [In Persian] <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1395.22.59.2.4>
- Kuleyni, Muhammad ibn Yaquub (1407 AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al- Kitab al-Islamiyya.
- Modarresi Tabataba'i, Husein (1380 AD). "A Study of the Ancient Controversies about the Distortion of the Quran". Translated by Muhammad Kazem Rahmati. Haft Aseman. Vol. 11, 41-78. [In Persian]
- Marfat, Muhammad Hadi (1394 AD). Tafsir and commentators. Qom: Tamhid Publications. [In Persian]
- _____ (1428 AH). The Protection of the Quran from Distortion. Qom: Al-Tamhid. [In Arabic]
- Najarzadegan, Fathullah (1382 AD). The Protection of the Quran from Distortion. Tehran: Mashaar. [In Arabic]
- Najashi, Ahmad bin Ali (1365 AD). Rijal. Islamic Publishing House. [In Arabic]
- Hersh, Eric (2016). Validity in interpretation. Translated by Mohammad Hossein Mokhtari. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Yaqoobkhani, Morteza, and Akradlu, Leila (1399 AD). "Analysis of the Reflection of Readings Attributed to the Infallibles in the Tafsir of Tabyan and Majma' al-Bayan." Studies in Quranic Reading. Vol. 15, 109-128. [In Persian] <https://doi.org/10.22034/qer.2021.5441>

Biannual Journal of Research in the
Interpretation of Quran
Year 11th, 22th consecutive
Autumn 2024 & Winter 2025
Pages 179-212

DOI: [10.22049/quran.2025.30076.1455](https://doi.org/10.22049/quran.2025.30076.1455)
Original Article

Faiz's Formative Means (Throne, Chair, Tablet, and Pen) From the Perspective of the Interpretations of Works^{*}

Mohammad Sharifi^{**}
Sajad Eskandari^{***}

Abstract

The issue of the mediation of grace implies the existence of mediators between the Creator and the creatures. All matters related to creatures are arranged with the permission of Wajib al-Wujud and through these mediators. In the language of the Holy Qur'an, these creative means of grace are referred to by the titles of throne, chair, tablet, and pen. This research, conducted in a descriptive-analytical manner by examining the aforementioned theories from the perspective of the interpretations of various works, concludes that the divine throne represents the divine knowledge of beings and creatures, encompassing their quantity, quality, and modes of existence. God governs matters with this knowledge. Furthermore, the seat is the location of divine detailed knowledge, where beings and creations that were within the throne and at the level of divine summary knowledge are detailed and manifested in this order. As for the pen, the perfect human being can primarily be considered one of its interpretations, as the destiny of other beings is determined by him, albeit within the framework of divine will. Additionally, divine knowledge is also represented by the pen, through which the affairs of creatures are planned. Finally, the interpretations that present and elucidate the tablet as a vessel of divine knowledge, encompassing both general and specific matters pertaining to the planning of creatures, are deemed valid.

Keywords: Creative means of grace, Effective interpretations, Divine knowledge, planning of creatures, Perfect man

* Received: 2024-10-27 Revised: 2025-02-19 Accepted: 2025-02-22

** Associate professor, Faculty of Theology, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Yazd University, yazd, Iran. (The Corresponding Author) Email: m.sharifi@umz.ac.ir

*** PhD graduate in Quran and Hadith Sciences from the University of Mazandaran. Iran. Email: eskandari313@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

وسائط تکوینی فیض از دیدگاه تفاسیر اثری*

محمد شریفی**

سجاد اسکندری***

چکیده

مسئله واسطه تکوینی فیض، بدین معناست که واسطه‌هایی میان خالق و مخلوقات وجود دارد و کلیه امور و شئون مربوط به موجودات با اذن واجب‌الوجود و توسط این وسائط تدبیر می‌شود. در زبان قرآن کریم از این وسائط تکوینی فیض با عناوین عرش، کرسی، لوح و قلم یاد شده است. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، با بررسی نظریه‌های ذکر شده از دیدگاه تفاسیر اثری به این نتیجه رسید که عرش الهی، علم اجمالی الهی به موجودات و مخلوقات است که مشتمل بر مقدار، کیفیت و چگونگی «وجود داشتن» و «وجود یافتن» آنها است و خداوند با این علم به تدبیر امور می‌پردازد. همچنین کرسی، مقام علم تفصیلی الهی است که موجودات و مخلوقاتی که در عرش و در مرتبه علم اجمالی الهی قرار داشتند، در این مرتبه تفصیل می‌یابند و بروز و ظهور پیدا می‌کنند. در مورد قلم نیز اولاً انسان کامل را می‌توان یکی از تفاسیر آن برشمرد که قضا و قدر سایر موجودات به واسطه او و البته در طول اراده الهی رقم می‌خورد. ثانیاً علم الهی نیز همان قلمی است که تدبیر امور مخلوقات توسط آن صورت می‌گیرد. در نهایت، تفاسیری که لوح را ظرفی از علم الهی معرفی و تفسیر می‌کنند که امور کلی و امور جزئی مربوط به تدبیر مخلوقات در آن ملحوظ می‌شود، قابل پذیرش است.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر اثری، وسائط تکوینی فیض، تدبیر مخلوقات، علم الهی، انسان کامل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

** دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

m.sharifi@umz.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، ایران. ایمیل: eskandari313@gmail.com



۱- مقدمه

یکی از مباحثی که در فلسفه، عرفان و معارف قرآن کریم آمده، مسئله واسطه میان خداوند متعال و مخلوقات است که از آن به نظام وسائط تعبیر می‌شود. در نظام وسائط یا سلسله‌مراتب که مخلوقات عادی، توانایی برقراری ارتباط مستقیم با پروردگار متعال را ندارند، چاره‌ای جز این نیست که برای دریافت فیوضات از سوی خداوند سبحان، حلقه واسطی وجود داشته باشد تا از این طریق فیض اعلای الهی به پایین‌ترین و کوچک‌ترین مخلوقات برسد. آن حلقه واسط که در نظام وسائط سخن از آن به میان می‌آید، موجوداتی همچون عرش، کرسی، لوح و قلم هستند که هر کدام از اینها جایگاه هستی‌شناسانه‌ای به خود اختصاص داده، کارکرد خاصی را به عهده دارند. سؤال این پژوهش این است که «وسائط تکوینی فیض از دیدگاه تفاسیر اثری چیست و چه کارکردی دارد؟»

علامه طباطبایی ذیل رسائل توحیدی، سخن از واسطه‌های بین پروردگار و عالم طبیعت به میان آورده و متذکر شده که خداوند متعال این واسطه‌ها را به نوبت و به ترتیب ایجاد کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۵۵) ایشان همچنین اموری با عناوین «عرش، کرسی، لوح و قلم» را نام برده که در کتاب و سنت، پیش از عالم انسان و طبیعت از آنها یاد شده است. (همان: ۱۶۹) علامه، عرش را به عنوان مرتبه‌ای از وجود معرفی می‌کند که همه صفات پروردگار متعال که موجودات به آنها نیاز دارند، در آن تجلی می‌یابد. و آن، مقامی است که احکام تفصیل‌یافته مخلوقات و موجودات صادر می‌شود لذا عرش را می‌توان «ظاهر وجود منبسط» دانست که دربرگیرنده ماده، مثال و مجرد است. (همان: ۱۸۰-۱۷۹) عبارت «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» در آیه ۳ سورة حضرت یونس (ع) و عبارت «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ...»

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» در آیات ۴ و ۵ سورة سجده به این معنا اشاره دارد که عرش، محل صدور احکام موجودات و تدبیر امور آنها است. (همان: ۱۸۰) و برای صدور این حکم، علم لازم است که عبارات «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا» (حدید ۴) به آن اشاره دارد. (همان: ۱۸۱) از آنجا که نظام موجودات بر اساس آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر ۲۱) از نزد خدا آمده، در «عرش» وجودهای موجودات به طور تفصیلی حضور دارند (همان: ۱۸۲-۱۸۱) از آنجا که عرش، حاوی موجودات است، وجودهای ایشان به شکل مفصل در عرش، موجود هستند. (همان: ۱۸۳) بنابراین، به دلیل اینکه گستره عرش، موجودات مجرد و موجودات مادی را شامل می شود، لذا خود عرش باید موجودی مجرد باشد. در عین حال، فعلیت‌های همه موجودات در آن حضور دارد لذا عرش از مراتب علم الهی محسوب می شود و به بیان دیگر می توان عرش را علم فعلی به وجودها دانست که آنجا موجودات حضور دارند. شاید به همین دلیل باشد که در روایات، عرش را به علم تفسیر کرده اند. (همان: ۱۸۴) مثلاً در روایتی جاثلیق از امیرالمؤمنین امام علی(ع) سؤالاتی می پرسید و آن حضرت ضمن پاسخ‌هایشان می فرماید: «فَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ» (کلینی، ۱۳۷۵: ۱۱۲۹) علامه طباطبایی حمل عرش به وسیله حاملان را وابستگی و قیام وجودی عرش به آنها می داند که البته با خواست پروردگار اتفاق افتاده است. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۸۷)

برخی ادله روایی مربوط به عرش:

- فِي الْعَرْشِ تَمَثَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَهَذَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»؛ نمونه و صورت مخلوقات الهی در دریا و خشکی، در عرش وجود دارد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۵۳۴)

- روایت حنان بن سدید که در آن «عرش بزرگ» به «سلطنت بزرگ» تفسیر شده است. (ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۳۲۱)

- روایت : «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْمِلُ الْعَرْشَ، وَ لَيْسَ الْعَرْشُ كَمَا تَظُنُّ كَهَيْئَةِ السَّرِيرِ، وَلَكِنَّهُ شَيْءٌ مَّحْدُودٌ مَخْلُوقٌ مَدْبَرٌ، وَ رَبُّكَ عَزَّوَجَلَّ مَالِكُهُ، لَا أَنَّهُ عَلَيْهِ كَكُونَ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۳۱۶)

از ادلة فوق دریافت می شود که عرش، مشتمل بر تمام مخلوقات است.

برخی ادلة روایی مربوط به کرسی:

- امیرالمؤمنین امام علی(ع) در ضمن پاسخ به سؤالاتی که جاثلیق از ایشان می پرسند، می فرماید: «فَالْكَرْسِيُّ مُحِيطٌ بِالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرَى، وَ إِن تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛ کرسی به آسمانها و زمین و میان این دو و زیر خاک احاطه دارد. (کلینی، ۱۳۷۵: ۱۱۲۹)

- در تفسیر عیاشی از اصبح نقل شده که از امیرالمؤمنین امام علی(ع) در مورد آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» سوال شد و امام(ع) در پاسخ فرمودند: «إِنَّ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا فِيهِمَا مِنْ خَلْقٍ مَخْلُوقٍ فِي جَوْفِ الْكَرْسِيِّ وَ لَهُ أَرْبَعَةٌ أُمَّلَاكٍ يَحْمِلُونَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۳۸)

از ادلة فوق دریافت می شود که کرسی نه تنها بر مخلوقات و آسمانها و زمین احاطه دارد، بلکه می توان گفت که آسمانها و زمین، داخل در کرسی هستند.

اینها همه حاکی از این است که عرش و کرسی، مشتمل بر مخلوقات الهی هستند. دلیلی روایی در خصوص «لوح و قلم» نیز در معانی الاخبار نقل شده که می فرماید خداوند متعال به «قلم» دستور داد تا در «لوح محفوظ» آنچه را تا روز قیامت بوده و خواهد بود، بنویسد. (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲۳)

بحث از واسطه فیض، پیشینه‌ای طولانی دارد و اکثر پژوهش‌های پیشین، واسطه فیض را همان انسان کامل دانسته‌اند و محتوای آن مباحث صرفاً حول این مطلب (انسان کامل) بوده است. به عنوان نمونه دو پایان‌نامه با همین موضوع (واسطه فیض) یکی در مدرسه علمیه امام خمینی (ره) مرکز جهانی علوم اسلامی با عنوان «نیاز واسطه میان خدا و انسان» توسط شمسوری جوهری و دیگری در دانشکده علوم قرآنی قم با عنوان «جایگاه واسطه فیض در نظام هستی از منظر قرآن» توسط سید محمدحسین موسوی‌زاده و به راهنمایی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد مهدی گرجیان قبلاً نوشته شده و همان‌طور که اشاره شد، محور آنها بحث از انسان کامل بوده است؛ همچنین مقاله‌ای با عنوان «وساطت خلیفه الهی در رسیدن فیض به عالم از دیدگاه شریعت و عرفان اسلامی» به قلم رضا نوروزی نگاشته شده که به این مسئله پرداخته است، ولی نوآوری این پژوهش آن است که به دنبال کشف چیستی و کارکرد حقایقی است که وسائط تکوینی فیض میان خالق و مخلوقات هستند و در قرآن کریم از آنها با تعبیری همچون عرش، کرسی، لوح و قلم یاد شده است. از سوی دیگر، این پژوهش به دنبال تحلیل و بررسی این مسئله از دیدگاه تفاسیر اثری است.

۲- مفهوم‌شناسی

به منظور تدقیق در مفهوم‌شناسی واژه‌های عرش، کرسی، لوح و قلم نخست معانی آنها در لغت به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس معانی اصطلاحی آنها در فلسفه با استفاده از منابع دسته‌اول فلسفی از جمله کتاب اسفار ملاصدرا ارائه می‌شود.

۲-۱- عرش:

«عرش» در اصل به معنای شیء مسقف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۵۸)، تخت پادشاه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۳۱۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۲۴۹)، تخت (فیومی، بی‌تا: ۲۴۰۲) و

تخت حکومت (قرشی، ۱۳۷۱: ۵۳۱۶) است. طبرسی ذیل آیه ۵۴ اعراف بیان کرده که عرش به معنی سریر است که فرموده «وَأَلْهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»، و به معنی حکومت است، گویند: «ثَلَّ عَرْشُهُ» حکومت او زایل شد و به معنی سقف که فرموده: «فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا». شاید به اعتبار ارتفاع که در معنی آن ملحوظ است به معنی بنا و داربست تاک آمده، در مجمع‌البیان ذیل آیه ۲۵۹ بقره آمده است: هر بنا عرش است، عریش مکه بناهای آن می‌باشد، «عَرْشَ يَعْرِشُ» یعنی بنا کرد، خانه را به واسطه ارتفاع بناهای عریش گویند، سریر را عرش گویند که از غیر آن بلند است. در اقرب الموارد آمده است: «عَرْشَ عَرْشًا: بنا بناء من خشب. عَرْشَ الْبَيْتِ: بناه. عَرْشَ الْكَرْمِ عَرْشًا و عُرُوشًا: رفع دواليه على الخشب». (قرشی، ۱۳۷۱: ۵۳۱۶)

۲-۲- کرسی:

کرسی در اصل به معنای منسوب به کرس یعنی تجمیع شده (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۰۶)، متراکم شده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۱۹۳)، منضم شده (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۲۴۹)، آنچه محکم باشد (فیومی، بی‌تا: ۲۵۳۰)، و تخت (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۱۰۰) است. در قاموس آمده است: کرسی به ضم و کسر کاف به معنی سریر است. وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (سوره ص: ۳۴) سلیمان را امتحان کردیم و بر سریر او جسدی انداختیم سپس انابه نمود؛ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَ سِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (بقره ۲۵۵) مراد از کرسی در اینجا چه است که بر آسمان‌ها و زمین احاطه دارد؟ می‌توان این‌گونه پاسخ داد که منظور، حکومت الهی، قیومیت الهی و تدبیر و سلطه خدای متعال است همان‌طور که در ابتدای آیه آمده: هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ... و اگر آیه

را تا وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ... بنگریم، مقصودی که از کرسی بیان شد را درک خواهیم کرد؛ بویژه با در نظر داشتن و لَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ. برخی معتقدند منظور از کرسی، علم است و وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ را دلیل آن گرفته‌اند. طبق نظریه نخست، این آیه نظیر آیات وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا (مائده ۱۸) است. همچنین می‌توان کرسی را یکی از مراتب علم الهی دانست. علامه طباطبایی نیز کرسی را به معنی ربوبیت خداوند و احاطه داشتن سلطنت پروردگار می‌داند. همچنین محمد عبده، کرسی را به علم الهی تعبیر کرده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۱۰۰)

۲-۳- لوح:

واژه «لوح» در اصل به معنای آنچه در آن نگاشته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۵۰)، صفحه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸۴) و هر صفحه‌ای که بر آن نوشته شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۳۰۰؛ فیومی، بی‌تا: ۲۵۶۰) و آشکار شدن است. «لَا حِشْيَةَ لُوحًا: بدأ» تخته یا صفحه‌ای که از جنس چوب یا غیر چوب باشد و روی آن نوشته شود، لوح گویند. به این دلیل به صفحه، لوح گفته می‌شود که با نوشتن، معانی در آن نقش می‌بندد. بر اساس آنچه در مجمع آمده، اقرب الموارد این قول را با تعبیر «قیل» (یکی از اقوال) ذکر کرده است، وَ حَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ اللُّوْحِ وَ دُسُرٍ (قمر ۱۳) یعنی نوح(ع) را به وسیله آنچه میخ‌ها و تخته‌ها دارد، حمل کردیم که مراد کشتی است (الواح، جمع واژه لوح) وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي اللُّوْحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً... - وَ أَلْقَى اللُّوْحَ وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ... - وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ اللُّوْحَ... (اعراف ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۴) منظور از لوح، صفحات کتاب آسمانی تورات است، ولی مشخص نیست که جنس آن از چه بوده است؟ یک نقل این است که از جنس چوب

بوده‌اند و از آسمان نازل شده بود، نقل دوم این است که از جنس زمرد و ۱۰ ذراع بوده‌اند، نقل سوم آن است که از جنس زبرجد و یاقوت سرخ بوده‌اند. و ما أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ. لَا تَبْقَىٰ وَ لَا تَذَرُ. لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ (مدثر: ۲۷-۲۹) تلویح به معنی تغییر است «لوحه الحر: غیره»، بشر جمع بشره به معنی پوست بدن است یعنی چه میدانی سقر چیست؟ نه می‌گذارد و نه دست می‌کشد تغییردهنده پوست‌های بدن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۲۱۴)

۲-۴- قلم

واژه «قلم» در اصل به معنای وسیله مخصوص نوشتن است. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۴۲) به معنی ابزار نوشتن نیز آمده است (ن وَالْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ قَلَم: ۱) سوگند به قلم و چیزی که می‌نگارند. اَقْرَأُ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (علق ۳-۴) قرائت کن که خداوند کریمت، هموست که به وسیله قلم، آموزش داد. معنای اصلی قلم این است که گوشه چیزی را قطع کنند، همچون چیدن ناخن و تراشیدن نی. اقرب الموارد آورده است که تا زمانی که تراشیده شده نباشد، به آن قلم نمی‌گویند و قصبه می‌گویند. قلم را می‌توان از نعمات الهی برشمرد، پروردگار با منت گذاشتن بر بشر فرموده: عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. زبان دوم انسان، قلم است که به وسیله آن، آنچه در درون خود دارد، آشکار می‌کند و مطالب را نگه می‌دارد. این آیات که در ابتدای اولین سوره نازل شده آمده، گویای این است که نوشتن و آموزش آن در این دین از اهمیت بالایی برخوردار است. اینکه در نخستین آیه به قلم قسم خورده، منظورش این است که می‌خواهد تهمت ناروایی که به پیامبر(ص) می‌زدند و نعوذ بالله آن حضرت را مجنون و دیوانه خطاب می‌کردند، نفی نماید و مراد را در آیه دوم تصریح کرده و فرموده: مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (قلم: ۲) احتمالاً منظور از قلم در این آیات همان ابزار

نگارش متعارف است ولی در برخی روایات آمده که «ن» یک نهر در بهشت است و مراد از قلم، قلمی نوری است که وسیله نوشتن در لوح محفوظ است. همچنین نقل شده که «ن» و قلم، نام‌های دو ملک است. در بخشی از خطبه شماره ۹۲ از کتاب شریف نهج البلاغه نیز آمده: «الصُّحُفُ مَنْشُورَةٌ وَ الْأَقْلَامُ جَارِيَةٌ وَ الْأَبْدَانُ صَحِيحَةٌ» که منظور از اقلام، قلم‌های کرام الکاتبین است. وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ (لقمان: ۲۷) وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ (آل عمران: ۴۴) در اینجا منظور از اقلام، تیرهای قرعه است. در اقرب الموارد آمده که دلیل این نام‌گذاری، تراشیدن تیر است یعنی وقتی که آنها برای قرعه‌کشی، تیرها را به هم می‌دند تا بفهمند کدامشان کفالت مریم(س) را بر عهده بگیرد، پیش آنها نبود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۳۲)

۲-۵- نگاه فلسفی

بحث از عرش، کرسی، لوح و قلم در فلسفه، در حیطة مطالب مرتبط با مباحث علم الهی ذکر می‌شود. (شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۲۷۹) صدرالمتالهین در سومین جلد از کتاب خود که به شرح اصول کافی پرداخته، در کتاب توحید (شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵۶۱)، مباحث علم الهی را متذکر شده است. ملاصدرا درباره عرش می‌گوید: مراد از عرش، که محل استوای خداوند رحمن است، صورت جسمی که مشخص‌کننده جهات است، نیست؛ بلکه مقصود از عرش، علم و قدرت است. عرش، اسم جامعی است برای مراتب طبیعی و حیوانی و نفسانی و عقلانی. (همان: ۳۵۷۸) آن عرش که محل استوای خداوند رحمن است، موجودی عقلی و نوری علمی است که ذاتش عین عقل و علم به خداوند است. (همان: ۳۵۴۵) همه چیز در کرسی است، آنچنان‌که تمام چیزها در

عرش هم هستند با این تفاوت که نحوه وجود در عرش به نحو اجمال و افاضه است ولی در کرسی به نحو تفصیل و فیض‌پذیری. (همان: ۳۵۸۷)

از دیدگاه ملاصدرا لوح محفوظ، عبارت است از نفس کلی برای همه نفس‌های جزئی و قوه‌های ادراکی؛ لوح محفوظ اولین نوشته‌شده به نحو تفصیلی است که عقل آن را نگاشته است؛ لذا پروردگار سبحان به قلم دستور داده که مقدرات الهی که پروردگار تا پایان خلقت و آفرینش، حکم فرموده بر این لوح بنگارد. لوح، محل نگارش مقدرات است و قلم، عقلی است که اجمال مقدرات را که به صورت اجمالی از سوی خدا دریافت داشته و دستور می‌گیرد، به صورت تفصیلی در لوح می‌نویسد. (شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۲۹۱)

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، عرش، کرسی، قلم و لوح مربوط به مراتب علم حق تعالی هستند و با توجه به آنچه از ملاصدرا نقل شد، می‌توان گفت که علم خداوند به طور کلی دارای دو مرحله یا مرتبه اجمال و تفصیل است که عرش و قلم، مربوط به اجمال علم الهی بوده، کرسی و لوح مربوط به تفصیل علم حق تعالی هستند؛ لذا وسائط تکوینی فیض میان خداوند و مخلوقات، منحصر در این موارد است.

اکنون به بررسی این مفاهیم یعنی عرش کرسی، لوح و قلم در تفاسیر اثری پرداخته می‌شود.

۳- عرش از دیدگاه تفاسیر اثری

در کتب تفاسیر اثری، ۷ تفسیر درباره عرش ذکر شده است که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱- سلطنت خداوند

نخستین تفسیری که از عرش در تفاسیر اثری ارائه شده، این است که مراد از عرش را حکم و سلطنت خداوند متعال دانسته‌اند. مؤلف «بحر العلوم» نقل کرده که آیه کریمه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه ۵) به معنای این است که حکم خدا مستولی و نافذ شد. (سمرقندی، بی تا: ۲۳۹۰) مؤلف «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن» نقل کرده که عرش به معنای سلطنت است. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۳۸-۲۳۹) مؤلف «نهج البیان عن کشف معانی القرآن» ذیل آیه کریمه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود ۷) مراد از عرش را قدرت، پادشاهی و تدبیر دانسته که خداوند همه چیز را از آن خلق کرده است. (شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۷۳) مؤلف «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن» ذیل آیه کریمه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف ۵۴) معنای عرش را نزد اَبی المعالی و متکلمان حاذقی غیر از او، پادشاهی و سلطنت دانسته است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۳۷)

می‌توان گفت عرش خداوند، کنایه از قدرت اوست که موجب می‌شود در حکمرانی خود در گستره مخلوقاتش دارای سلطنت و حاکمیت و نافذیت امر باشد و هیچ چیزی خارج از حکمرانی الهی نیست.

۳-۲- باب باطنی غیب

دومین تفسیر از عرش در تفاسیر اثری، این است که عرش را باب باطنی غیب دانسته‌اند. روایتی را مؤلف «تفسیر نور الثقلین» از کتاب «التوحید» آورده که سندش را به حنان بن سدیر می‌رساند و از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «عرش در عین اینکه وصل به کرسی است، حقیقتش از آن جداست؛ زیرا عرش و کرسی دو باب از بزرگ‌ترین ابواب غیب هستند و آن دو تماماً غیب هستند و در غیب،

مقرون یکدیگر هستند؛ به این دلیل که کرسی، باب ظاهری غیب است که آغاز خلقت از آن بوده و اشیاء همگی از آن به وجود آمده‌اند و عرش باب باطنی غیب است که در آن علم چگونگی، علم بودن، علم مقدار، علم حد، علم مکان، مشیت، صفت اراده، علم الفاظ و حرکات و ترک، علم بازگشت و علم شروع است. پس عرش و کرسی در علم، دو باب مقرون هستند؛ زیرا ملکی مربوط به عرش است که جدای از ملک مربوط به کرسی می‌باشد و علم عرش غیب‌تر از علم کرسی است، از اینجاست که خداوند متعال فرموده: «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه ۱۲۹) یعنی صفت عرش، با عظمت‌تر از صفت کرسی است و در عین حال، عرش و کرسی مقرون یکدیگر هستند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲۵۹).

همچنین علامه طباطبایی نقل کرده است که: «مرحوم صدوق در کتاب توحید صفحه ۳۲۱ به سند خود از حنان بن سدیر نقل می‌کند که گفت: از حضرت صادق (ع) معنای عرش و کرسی را پرسیدم، فرمود: عرش، صفات کثیر و مختلفی دارد، در هر جای قرآن به هر مناسبتی که اسم عرش برده شده، صفات مربوط به همان جهت ذکر شده است، مثلاً در جمله «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» عرش عظیم، به ملک عظیم معنا شده، و مراد از «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» این است که پروردگار بر ملک خویش احاطه دارد و منظور این است که نسبت به کیفیت و چگونگی چیزها عالم است. اگر عرش و کرسی در کنار هم و با هم ذکر شود، منظور این است که با هم متفاوت هستند؛ گرچه هر دو، درب‌های بزرگ غیب بوده و خودشان نیز از غیب بوده و در غیب بودن همچون یکدیگر هستند ولی این اختلاف میان آنها هست که کرسی، درب ظاهری غیب است و آغاز هر خلقت جدیدی از آنجا و خلقت همه چیز از آن درب است ولی درب باطنی غیب، همانا عرش است که آگاهی بر چگونگی موجودات و قدر و اندازه و

مکان اشیاء از آنجاست و نیز خواست و اراده و علم الفاظ و حرکت‌های موجودات از آنجاست لذا عرش و کرسی دو درب غیب هستند که مقرون یکدیگر هستند، با این تفاوت که علم در عرش، غیب‌تر از علم در کرسی است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۲۰۶) علامه، در شرح و تبیین روایت مذکور آورده است: «معنای اینکه فرمود: با این تفاوت که کرسی، در ظاهری غیب است و همچنین اینکه فرمود: و طلوع هر بدیعی از آنجا است، این است که ظهور و وجود همه موجودات بدون سابقه و بدون الگو است. اجمال آنچه در عرش است در کرسی به طور تفصیل و به صورت مفرداتی مختلف ظهور می‌کند و اینکه فرمود: و عرش، همان در باطن است، در برابر اینکه کرسی باب ظاهر است و بطون و ظهور در هر دو به اعتبار تفرقی است که در احکام صادر از آن دو به وقوع می‌پیوندد». (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۲۰۹)

از آنچه درباره این دیدگاه ذکر شد، دریافت می‌شود که مراد از عرش، مرتبه اجمال علم الهی درباره موجودات و مخلوقات است که مشتمل بر مقدار، کیفیت و چگونگی وجود داشتن و وجود یافتن موجودات است.

۳-۳- نخستین مخلوق خداوند

سومین تفسیر عرش از دیدگاه تفاسیر اثری، این است که عرش را مخلوقی می‌دانند که قبل از مخلوقات دیگر توسط خداوند متعال آفریده شده و خلقت آن مقدم بر آفرینش سایر موجودات بوده است. (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۲۷۲ و ۳۲۰ و ۴۲۳۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۲۳۸-۲۳۹)

تفاوت این دیدگاه با دو دیدگاه قبلی در این است که دو دیدگاه قبلی، مرتبه اجمال علم الهی و همچنین سلطنت او در خلقت و حکمرانی‌اش بر مخلوقات را همان

عرش الهی می‌دانستند ولی دیدگاه سوم، عرش را به‌تنهایی، یک مخلوق مستقل از سایر مخلوقات و نخستین آنها می‌داند البته اینکه این مخلوق چه ویژگی‌هایی دارد و آیا مخلوقی مادی است یا مخلوقی غیرمادی، مسکوت مانده و توضیحی در این باره بیان نشده است.

۳-۴- امیرالمؤمنین امام علی(ع)

چهارمین تفسیر ارائه‌شده از عرش در تفاسیر اثری، این است که عرش را به امیرالمؤمنین امام علی(ع) تفسیر کرده‌اند. مؤلف «تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم» روایتی را از حضرت علی(ع) نقل کرده که آن حضرت، وسائط تکوینی فیض اعم از عرش، کرسی، لوح و قلم را به خود نسبت می‌دهند و خویشان را با آن عناوین معرفی می‌کنند: «أَنَا نُقْطَةُ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ، أَنَا جَنْبُ اللَّهِ الَّذِي فَرَطْتُمْ فِيهِ، وَ أَنَا الْقَلَمُ، وَ أَنَا اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ، وَ أَنَا الْعَرْشُ وَ أَنَا الْكُرْسِيُّ، وَ أَنَا السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُونَ» (آملی، ۱۴۲۲: ۲۳۷۶).

این دیدگاه، عرش الهی را همان حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) دانسته است. اگر این دیدگاه را در کنار دیدگاهی قرار دهیم که می‌گوید نور پیامبر(ص) اولین چیزی است که خداوند آفرید و یا روایاتی که می‌گوید نور پیامبر(ص) به دو نیم شد که یکی پیامبر(ص) و دیگری علی(ع) بود، می‌تواند بیانگر این باشد که نخستین مخلوق خداوند که در دیدگاه سوم آمده بود و آن را عرش دانسته بود، همان امیرالمؤمنین علی(ع) است. یعنی سازگاری میان این روایات می‌تواند برقرار باشد.

۳-۵- مرکز تدبیر و تجمیع مخلوقات

تفسیر پنجم از عرش در تفاسیر اثری، این است که عرش را مرتبط با تدبیر و تجمیع مخلوقات دانسته‌اند. مؤلف «کتاب التفسیر» روایتی از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل می‌کند که حضرت در آن بیان می‌فرمایند که خداوند برای تدبیر امور مخلوقات بر عرش استوار شد. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۱۲۰) وی همچنین روایتی از زراره نقل کرده مبنی بر اینکه تمام زمین‌ها و تمام آسمان‌ها و هر آنچه خداوند خلق کرده، در عرش واقع شده است. (همان: ۱۱۳۷) مؤلف «البرهان فی تفسیر القرآن» روایتی را از امام صادق(ع) نقل کرده که در آن تصریح می‌فرمایند که از یک وجه، عرش، مجموعه خلائق است. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۵۱۷)

اینکه در این دیدگاه گفته شده خداوند برای تدبیر امور مخلوقات بر عرش استوار شد، می‌تواند با دیدگاه اول همسو باشد؛ چرا که خداوند برای تدبیر از سلطنت خود و نافذیت خود در اشیاء بهره می‌برد. همچنین با دیدگاه دوم نیز همسو است؛ زیرا خداوند با استفاده از علم خود است که به تدبیر مخلوقات می‌پردازد. اینکه در این دیدگاه بیان شده که عرش، مجموعه خلائق است و یا گفته شده که تمام زمین‌ها و آسمان‌ها و تمام مخلوقات در عرش واقع شده‌اند، مراد، وجود علمی آنها است یعنی علم الهی به مخلوقات است که در عرش الهی مندرج است.

۳-۶- موجودی برتر از آسمان هفتم

ششمین تفسیر عرش را موجودی می‌داند که بالای آسمان‌ها واقع شده است. مؤلف «تفسیر القمی» روایتی از امام رضا(ع) نقل کرده که فرمودند: «این زمین دنیاست و آسمان دنیا نیز بر روی آن است که بالای آن قبه‌ای است، و زمین دوم بالای آسمان

دنیاست و بالای آسمان دوم قبه‌ای است، و زمین سوم بالای آسمان دوم است، و بالای آسمان سوم قبه‌ای است، و زمین چهارم بالای آسمان سوم است، و بالای آسمان چهارم قبه‌ای است، و زمین پنجم بالای آسمان چهارم است، و بالای آسمان پنجم قبه‌ای است، و زمین ششم بالای آسمان پنجم است، و بالای آسمان ششم قبه‌ای است، و زمین هفتم بالای آسمان ششم است، و بالای آسمان هفتم قبه‌ای است و عرش خدای رحمن بالای آسمان هفتم است» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۳۲۹).

۳-۷- محل استقرار خداوند

آخرین تفسیر ارائه شده از عرش در تفاسیر اثری، این است که عرش را محل استقرار خداوند و تختی می‌دانند که پروردگار بر آن تکیه زده است. مؤلف «تفسیر مقاتل بن سلیمان» درباره آیه کریمه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه ۵) صراحتاً بیان می‌کند که خدا روی عرش مستقر شده است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۱۰۸) مؤلف «بحر العلوم» از عبدالله بن مسعود نقل کرده که خداوند با بلندمرتبگی و قدرت بالای عرش است و آنچه شما بر آن هستید، می‌داند. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۱۶۸-۱۶۹) وی همچنین ذیل آیه کریمه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (رعد ۲) از ابن عباس نقل کرده که خداوند هنگامی که آسمان‌ها و زمین را خلق کرد، بالای عرش بود. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲۲۱۵) مؤلف «زاد المسیر فی علم التفسیر» نیز بیان کرده که درباره معنای عرش، نباید از حقیقت (عرش به معنای تخت) به مجاز (عرش به معنای پادشاهی) عدول کرد. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۱۲۸)

دیدگاه هفتم، قائل به جسم بودن خداوند است لذا نمی‌توان آن را پذیرفت و مردود است.

تحلیل و جمع بندی

از بررسی هفت نظریه ذکر شده درباره عرش از دیدگاه تفاسیر اثری می توان به این نتیجه رسید که عرش الهی، علم اجمالی الهی به موجودات و مخلوقات است که مشتمل بر مقدار، کیفیت و چگونگی وجود داشتن و وجود یافتن آنها است و خداوند با این علم به تدبیر امور می پردازد و هر تفسیر دیگری که ما را به جسم پنداشتن خداوند یا جسم پنداشتن عرش سوق دهد، مردود است. همچنین اینکه صادره اول یعنی پیامبر (ص) و علی (ع) در برخی تفاسیر عرش ذکر شده اند، ناظر به این دیدگاه است که تدبیر الهی نسبت به جهان، توسط بزرگ ترین مخلوقات خداوند یعنی انسان کامل صورت می گیرد البته این امر با تدبیر مستقیم امور مخلوقات توسط خود خداوند منافاتی ندارد و اراده و تدبیر انسان کامل در راستا و در طول اراده و تدبیر خداوند است.

۴- کرسی از دیدگاه تفاسیر اثری

در کتب تفاسیر اثری، ۵ تفسیر درباره کرسی ذکر شده است که در زیر مورد بررسی قرار می گیرد.

۴-۱- علم الهی

یکی از تفاسیر، کرسی را همان علم الهی دانسته است. مؤلف «تفسیر القرآن العظیم» نقل کرده که ابن عباس و سعید بن جبیر کرسی را به معنای «علم» گرفته اند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۴۹۰-۴۹۱)؛ همچنین سمرقندی (۱۴۱۶: ۱۱۶۸-۱۶۹)، ثعلبی نیشابوری (۱۴۲۲: ۱۲۶۳)، ابن جوزی (۱۴۲۲: ۱۲۲۹-۲۳۰)، شیبانی (۱۴۱۳: ۱۳۲۸-۳۲۹)، ثعالبی (۱۴۱۸: ۱۵۰۲) و سید هاشم بحرانی (۱۴۱۵: ۳۷۵۱) نیز کرسی را به معنای علم دانسته اند.

در تفسیر عرش ذکر شد که مراد از آن، علم اجمالی الهی است که دست‌مایه برای تدبیر امور مخلوقات است. در اینجا باید متذکر شد که کرسی، علم تفصیلی الهی است یعنی آنچه در عرش - که مقام علم اجمالی الهی به مقدار، کیفیت و چگونگی وجود داشتن و وجود یافتن مخلوقات است - معلوم به علم اجمالی الهی بود، در کرسی است که آن اجمال به تفصیل می‌رسد.

۴-۲- قدرت و سلطنت الهی

دومین تفسیر کرسی، قدرت و سلطنت الهی است. مؤلف «الکشف والبیان فی تفسیر القرآن» بیان کرده که برخی، کرسی خداوند را همان سلطنت، پادشاهی و قدرت او دانسته‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۲۳۲-۲۳۳) شیبانی (۱۴۱۳: ۱۳۲۸-۳۲۹)، و بغدادی (خازن، ۱۴۱۵: ۱۱۹۰)، نیز یکی از اقوال را درباره معنای کرسی، پادشاهی و سلطنت خداوند بیان کرده‌اند.

همانند نظریه اول در تفسیر عرش، کرسی نیز قدرت و سلطنت الهی در حکمرانی بر آفرینش و مخلوقات است.

۴-۳- سرّ الهی و اسم اعظم

در تفسیر سوم، کرسی به معنای سرّ الهی و اسم اعظم دانسته شده است. مؤلف «الکشف والبیان فی تفسیر القرآن» یکی از احتمالات درباره معنای کرسی را سرّ الهی می‌داند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۲۳۲-۲۳۳) بغدادی نیز یک قول درباره کرسی را اسم اعظم دانسته است. (خازن، ۱۴۱۵: ۱۱۹۰)

در توضیح این دیدگاه باید متذکر شویم که سرّ الهی و اسم اعظم خداوند، از مجاری تحقق حاکمیت الهی بر آفرینش و مخلوقات به شمار می‌رود و این تفسیر

درباره کرسی، می‌تواند از این باب باشد که سر الهی و اسم اعظم این قابلیت و طریقت را دارد که آن علم اجمالی الهی را در عرش به علم تفصیلی در کرسی تبدیل کند.

۴-۴- باب ظاهری غیب

در چهارمین تفسیر، کرسی را باب ظاهری غیب دانسته‌اند. مؤلف «تفسیر نور الثقلین» از امام صادق(ع) نقل می‌کند که حضرت درباره کرسی می‌فرمایند باب ظاهر از غیب است که آغاز خلقت از آن بوده و اشیاء همگی از آن به وجود آمده‌اند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۲۵۹)

در تفسیر عرش، یکی از دیدگاه‌ها این بود که باب باطنی غیب است و اینجا درباره کرسی تعبیر باب ظاهری غیب را بیان کرده‌اند. آنجا درباره عرش، این دیدگاه بیان شد که عرش نسبت به کرسی، غیب‌تر است. در توضیح باید متذکر شویم که در باب ظاهری غیب بودن درباره کرسی، بدین معناست که آغاز خلقت هر خلق جدید از کرسی صورت می‌گیرد ولی کیفیت و چگونگی آن خلقت جدید در عرش، مقدر می‌شود که در باب باطنی غیب نامیده شده لذا قدر و اندازه مخلوقات در آفرینش‌شان، در غیب عرش وجود دارد. به عبارت دیگر، آن غیبی که در عرش وجود دارد، در کرسی به ظهور می‌رسد. یعنی عرش و کرسی به ترتیب، دو غیب باطنی و ظاهری هستند و هر دو، دو مقام از علم الهی هستند؛ عرش، مقام علم اجمالی الهی و کرسی، مقام علم تفصیلی الهی است.

۴-۵- مرکز تجمیع مخلوقات

یکی دیگر از تفاسیری که از کرسی ارائه شده، کرسی را مرکز تجمیع مخلوقات دانسته است. مؤلف «تفسیر العیاشی» روایتی از امام صادق(ع) نقل کرده که فرمودند: آسمان‌ها

و زمین و هر آنچه خداوند خلق کرده، در کرسی قرار دارد. همچنین نقل شده که زراره از ایشان پرسید: آیا کرسی آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته یا آسمان‌ها و زمین کرسی را در بر گرفته‌اند؟ امام(ع) در پاسخ فرمودند: همه چیز در کرسی قرار دارد. (عباشی، ۱۳۸۰: ۱۱۳۷) اصغ بن نباته نیز از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل کرده که فرمودند: آسمان و زمین و مخلوقاتی که در آنها هستند، در داخل کرسی هستند. (همان: ۱۱۳۷) مؤلف «البرهان فی تفسیر القرآن» نیز روایتی از امام صادق(ع) نقل کرده که می‌فرماید: هر چه خداوند خلق کرده، داخل کرسی است به جز عرش که بزرگ‌تر از آن است که کرسی بر آن احاطه پیدا کند. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۷۵۵)

مشابه این دیدگاه درباره عرش نیز بیان شد یعنی آنجا عرش، مرکز تجمع مخلوقات تفسیر شد و اینجا هم کرسی، مرکز تجمع مخلوقات تفسیر شد ولی باید تفاوت آن را متذکر بود که در عرش، موجودات به طور اجمالی در علم الهی حاضر هستند، ولی در کرسی، آن اجمال به تفصیل تبدیل می‌شود لذا وجه تمایز این دو را باید مدنظر قرار داد.

تحلیل و جمع‌بندی

از بررسی ۵ نظریه ذکر شده درباره کرسی از دیدگاه تفاسیر اثری می‌توان به این نتیجه رسید که مقام علم تفصیلی الهی است که موجودات و مخلوقاتی که در عرش و در مرتبه علم اجمالی الهی قرار داشتند، در این مرتبه است که تفصیل می‌یابند و بروز و ظهور پیدا می‌کنند و به همین دلیل است که در برخی تعابیر، عرش را باب باطنی غیب و کرسی را باب ظاهری غیب معرفی کرده‌اند و این حاکی از آن است که علم غیبی

الهی در عرش که مشتمل بر مقدار و کیفیت موجودات است، در مقامی به نام کرسی است که تفصیل پیدا می‌کند.

۵- لوح از دیدگاه تفاسیر اثری

در کتب تفاسیر اثری، ۶ تفسیر درباره لوح ذکر شده است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱- واسطه وحی خداوند

برخی تفاسیر اثری، لوح را واسطه وحی خداوند دانسته‌اند. سید هاشم بحرانی نقل کرده که سفیان بن سعید الثوری از امام صادق(ع) درباره لوح و قلم سؤال کرد، حضرت در پاسخ فرمودند: ای پسر سعید، این پاسخ را به تو نمی‌گفتم اگر تو را اهل نمی‌یافتم، اما بدان که «نون» نام یک فرشته است که واسطه رسیدن علم الهی و فرمان او درباره مخلوقات به قلم است؛ قلم هم یک فرشته است که واسطه رسیدن این علم الهی به لوح است؛ لوح هم یک فرشته است که واسطه رسیدن این علم الهی به اسرافیل است؛ اسرافیل واسطه رساندن این علم الهی به میکائیل و میکائیل واسطه رساندن این علم الهی به جبرئیل بوده و اوست که واسطه رسیدن این علم الهی به پیامبران است؛ آنگاه حضرت به او فرمودند: ای سفیان از نزد من برخیز که از تو بر امنیت نیستیم. (همان: ۵۴۵۲)

مؤلف «تفسیر القمی» ذیل آیه کریمه فی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (بروج ۲۲) بیان می‌کند که لوح محفوظ دو طرف دارد؛ یکی در سمت راست عرش و دیگری پیشانی اسرافیل است. هنگامی که پروردگار متعال تکلم به وحی می‌فرماید، لوح به پیشانی اسرافیل می‌خورد و او آنچه را در لوح وحی می‌شود، به جبرئیل وحی می‌کند. (قمی، ۱۳۶۳:

۲۴۱۴-۴۱۵) مؤلف «نور الثقلین» (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۵۴۸) و مؤلف «البرهان فی تفسیر القرآن» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۶۲۷) نیز این روایت را نقل کرده‌اند.

مؤلف «الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین» ذیل آیات کریمه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج ۲۱ و ۲۲) از رسول اعظم (ص) نقل کرده که فرمودند: اسرافیل نزدیک‌ترین مخلوق به خداوند متعال است و لوح محفوظ از یاقوت سرخ و در مقابل چشمان اوست، هرگاه خداوند سبحان تکلم به وحی فرماید، لوح محفوظ به پیشانی اسرافیل می‌خورد، در آن می‌نگرد و آن را به سوی ما می‌آورد و ما آن را در آسمان‌ها و زمین اخذ می‌کنیم. (شبر، ۱۴۰۷: ۶۳۹۱)

۵-۲- سینۀ مؤمنان

برخی دیگر از تفاسیر اثری، لوح را به «سینۀ مؤمنان» تفسیر کرده‌اند. مؤلف «بحر العلوم» ذیل آیات «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج ۲۱ و ۲۲) روایتی را از «فرقد» نقل کرده که لوح محفوظ را «سینۀ مؤمنان» دانسته است. (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۵۶۷). مؤلف «الدر المنثور فی التفسیر بالماثور» نیز یکی از اقوال را درباره لوح، «سینۀ مؤمنان» دانسته است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۳۳۵)

در این تفسیر اگر منظور از مؤمنان، انسان‌های کامل باشد که جهان خلقت در سینۀ آنان ملحوظ است، می‌توان آن را پذیرفت زیرا تمام خلقت در انسان کامل مندرج است، ولی اگر مراد از مؤمنان، مؤمنان معمولی و انسان‌هایی غیر از انسان کامل، مد نظر باشد، پذیرفتنی نیست.

۵-۳- نامه تدبیر مخلوقات

تفسیر دیگری که درباره لوح شده، این است که لوح را نامه تدبیر مخلوقات دانسته‌اند. سیوطی بیان کرده که ابو الشیخ در کتاب «العظمة» از انس نقل می‌کند که رسول

اکرم(ص) فرمودند: خداوند متعال لوحی دارد که یک طرفش از یاقوت سرخ است طرف دیگرش زیرجد سبز و قلمش نور است. در آن خلق می‌کند، در آن رزق می‌دهد، در آن زنده می‌کند و می‌میراند، در آن عزت می‌بخشد و روز و شب در آن هرچه بخواهد، انجام می‌دهد. (همان: ۶۳۳۵)

این دیدگاه را اگر به تعبیر جسمانی‌اش تفسیر کنیم، مردود ولی اگر آن را به تعبیر کنایی و مجازی و حاکی از علم الهی برای تدبیر امور مخلوقات بدانیم، مقبول است. یعنی اگر تعبیر جسمانی یاقوت و زیرجد را ملحوظ کنیم، قابل پذیرش نیست اما اگر کیفیت تدبیر مخلوقات اعم از خلق کردن و روزی دادن و میراندن و زنده کردن را ملحوظ کنیم، می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

۵-۴- ام‌الکتاب

«ام‌الکتاب» چهارمین تفسیر از واژه لوح است. بغدادی مراد از لوح محفوظ، را «ام‌الکتاب» دانسته که در سمت راست عرش قرار دارد و کتاب‌های آسمانی از آن نسخه‌برداری می‌شود و به این دلیل «محفوظ» نامیده شده که از دستبرد شیاطین برای کم و زیاد کردن دور نگه داشته شده است. (خازن، ۱۴۱۵: ۴۴۱۴). مؤلف «زاد المسیر فی علم التفسیر» نیز مراد از «لوح» را ام‌الکتاب، بنا بر نقل عبد بن حمید و ابن المنذر از مجاهد برشمرده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۶۳۳۵)

۵-۵- صفحه‌ای از مروارید

برخی تفاسیر اثری، لوح را صفحه‌ای از مروارید دانسته‌اند. مؤلف «الکشف و البیان» از ابن عباس نقل کرده که می‌گوید: «لوح» صفحه‌ای از مروارید سفید است که طولش همانند فاصله میان آسمان و زمین و عرضش فاصله میان مشرق و مغرب است، دو

طرف آن مرواریدی درشت و یاقوت، دو جلد آن یاقوت سرخ، قلم آن نور و کلامش بیابانی است که به عرش گره خورده و اصل آن در دامن ملک است که از دسترس شیاطین به دور است. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۱۷۵)

به نظر می‌رسد این دیدگاه که تعبیر جسمانی دارد، قابل پذیرش نباشد زیرا لوح، مرتبه اندازه‌گیری شده علم الهی است و موصوف کردن آن به تعبیر جسمانی مردود است.

۵-۶- علم مکتوب الهی

علامه طباطبایی اعتقاد دارد یکی از ضروریات دین اسلام، لوح و قلم است که در قرآن از آن سخن رفته و روایات متواتر شیعه و سنی، از آن بحث کرده‌اند. علامه به عنوان نمونه آیاتی از کلام الهی را مورد اشاره قرار می‌دهد: (یونس ۶۱)، (انعام ۵۹) و (هود ۶) و تصریح می‌کند که خداوند متعال در آیات مزبور، علم خود را مقرون و آمیخته با کتاب ذکر کرده تا نشان دهد که علم الهی همان کتاب آشکاری است که درباره‌اش فرموده: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس ۱۲)، نحوه بیان الهی در آیات مزبور بر این اساس است که متعلق علم الهی، تمام امور جزئی و کلی است، نیز در آیاتی از جمله (ق ۴) آن کتاب را به محفوظ بودن، وصف کرده همچنین فرموده: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ لَباقٍ» (نحل ۹۶) لذا کتاب مزبور، مصون از تغییر و تحول و فناست. در این آیات خدای سبحان از یک کتاب سخن گفته و آن را با تعبیری مانند کتاب مبین، ام الكتاب، کتاب حفیظ، کتاب مکنون، کتاب مسطور و لوح محفوظ یاد کرده است.

(طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۷۶)

این تفسیر که لوح، علم مکتوب و محتوم و اندازه‌گیری شده باشد، می‌تواند قابل پذیرش باشد، بویژه اینکه در این تفسیر بیان شده که دربردارنده همه امور جزئی و

کلی تدبیر امور مخلوقات است. چرا که اساساً لوح محفوظ یا همان لوح، ظرفی است که مظروفش علم الهی است.

تحلیل و جمع بندی

از بررسی ۶ نظریه ذکر شده درباره لوح از دیدگاه تفاسیر اثری می توان به این نتیجه رسید که اولاً تفاسیری همچون صفحه ای از مروارید یا سایر تفاسیر جسمانی مردود است. ثانیاً تفاسیری که لوح را ظرفی از علم الهی معرفی و تفسیر می کنند که امور کلی و امور جزئی مربوط به تدبیر مخلوقات در آن مظروف است، قابل پذیرش است.

۶- قلم از دیدگاه تفاسیر اثری

در کتب تفاسیر اثری، ۵ تفسیر درباره لوح ذکر شده است که ذیلاً مورد بررسی قرار می گیرد.

۶-۱- نخستین مخلوق و نگارنده تقدیر مخلوقات

یکی از تفاسیری که از قلم در تفاسیر اثری ارائه شده، این است که قلم را نخستین مخلوق و نگارنده تقدیر مخلوقات دانسته اند. مؤلف «الکشف و البیان» روایتی را نقل کرده که هنگامی که خداوند متعال قلم را آفرید، این اولین مخلوق پروردگار بود، خدا آن را به دو نیمه تقسیم کرد و به آن فرمان داد که جاری شود، قلم از پروردگار سؤال کرد که در چه زمینه ای و برای چه چیزی جاری شود که خطاب آمد نسبت به تمام مقدرات تا روز قیامت جاری شود و قلم تمام مقدرات تا قیامت را در لوح محفوظ نوشت. ابن هیثم گفته از جلالت و عظمت قلم این است که چیزی نوشت، مگر به وسیله خداوند و به همین دلیل است که پروردگار متعال به آن قسم یاد کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷-۱۰۵) بغدادی نیز این روایت را آورده است. (خازن، ۱۴۱۵:

۴۳۲۳). همچنین طبری ذیل آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم ۱) روایتی از رسول خدا (ص) نقل کرده که فرمودند: قلم نخستین چیزی است که خداوند خلق کرد، به او دستور داد و آن همه چیز را نوشت. (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹۹-۱۲)

این تفسیر، همسو با تفسیری است که انسان کامل و صادره اول یا عقل اول، به رقم زدن تقدیر مخلوقات البته در طول ارادة الهی اقدام می‌کند.

۶-۲- واسطه تعلیم به انسان

دومین تفسیر این است که قلم، واسطه، سبب و علتِ آموختن به بشر باشد. در تفسیر قمی ذیل آیات (علق ۳ و ۴) دو دیدگاه برای قلم ذکر کرده: اول آنکه مراد آیات این است: خداوند به علی (ع) یاد داد و آیه بعد یعنی «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق ۵) نیز بدین معناست که خداوند به علی (ع) آنچه نمی‌دانست، آموخت. دوم آنکه پروردگار، نگارش و نوشتن را به بشر یاد داد که به این واسطه، کارهای شرق و غرب زمین انجام می‌گیرد. (قمی، ۱۳۶۳: ۲۴۳۰)

پیرو دیدگاه اول، که رقم زدن تقدیر مخلوقات را توسط صادره اول می‌داند، آموختن به انسان‌ها هم می‌تواند یکی از مصادیق همان شئون باشد و مورد پذیرش قرار گیرد.

۶-۳- نگارنده قرآن

مؤلف «الکشف و البیان» گفته است: قلم آن چیزی است که به وسیله‌اش قرآن نوشته شده و آن قلمی است از نور آنچه در میان آسمان و زمین قرار دارد. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷-۱۰۵)

این تفسیر، منظورش علم الهی است؛ در آن شأن که قرآن را انشاء می‌کند.

۴-۶- نگارنده در لوح محفوظ

مؤلف «زاد المسیر فی علم التفسیر» ذیل آیه کریمه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم ۱) بیان کرده که یکی از اقوال درباره قلم همان چیزی است که به وسیله آن در لوح محفوظ نوشته می‌شود. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۳۱۹)

منظور این تفسیر نیز علم الهی است؛ در آن شأن که قضا و قدر الهی را رقم می‌زند.

۵-۶- وسیله نوشتن عادی

پنجمین تفسیر از قلم در تفاسیر اثری، این است که قلم را وسیله نوشتن عادی دانسته‌اند. ابن جوزی در «زاد المسیر فی علم التفسیر» یکی از اقوال را درباره قلم، این‌گونه نقل کرده که مراد همان قلمی است که مردم با آن می‌نویسند. (همان: ۴۳۱۹)

همچنین مؤلف «التبیین فی تفسیر القرآن» ذیل آیه کریمه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم ۱) روایتی را از حضرت رسول اعظم (ص) نقل کرده که فرمودند: «نون» لوحی از نور است، وی همچنین مراد از «قلم» را قلم معمول که مردم با آن می‌نویسند، دانسته است. (طوسی، بی تا: ۱۰۷۴)

چون قلم، مرتبه‌ای از علم الهی است که مقدرات مخلوقات را در ظرفی به نام لوح رقم می‌زند، تفسیر آن به ابزار عادی نوشتن، مناسب به نظر نمی‌رسد چون سخن از علم الهی و قضا و قدر و تدبیر امور مخلوقات است، نه نوشتن عادی میان مردم.

تحلیل و جمع بندی:

از بررسی ۵ نظریه ذکر شده درباره قلم از دیدگاه تفاسیر اثری، اولاً انسان کامل را می‌توان یکی از تفاسیر آن برشمرد که قضا و قدر سایر موجودات به واسطه او و در طول اراده الهی رقم می‌خورد. ثانیاً علم الهی نیز همان قلمی است که تدبیر امور مخلوقات توسط آن صورت می‌گیرد.

نتیجه گیری

در نظام آفرینش و در تشکیل عوالم وجود، هر یک از عرش، کرسی، لوح و قلم وظیفه مخصوص به خود را عهده‌دار هستند. در عرش، وجود و موجودات، به شکل اجمال قرار دارد و این اجمال در کرسی است که تفصیل می‌یابد و به ظهور می‌رسد؛ از سوی نیز آن حقیقتی که این وجود و این عوالم را رقم می‌زند، قلم نامیده می‌شود که آن را در ظرفی به نام لوح صورت می‌دهد.

عرش، باطن علم الهی و کرسی، ظاهر آن است و قلم و لوح، مراتبی از وجود هستند که نقش واسطه را برای شکل‌گیری و تحقق موجودات و شئون آنها دارند. قلم به عنوان نگارنده تقدیر موجودات و لوح به مثابه مرتبه‌ای از وجود که آن تقدیر در آن ظرف تعین یافته و رقم می‌خورد، شناخته می‌شود. آن مرتبه از وجود که تقدیر موجودات را رقم می‌زند، همان حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله است.

تمام فیوضات در مرحله اول به سیدالکونین حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و برادرشان حضرت امیرالمؤمنین امام علی بن ابیطالب علیه السلام می‌رسد و از مجرای وجود آن حضرات و نیز سرور زنان عالم، حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها و اولاد طاهرینش صلوات الله علیهم اجمعین به سایر مخلوقات می‌رسد؛ بنابراین و براساس اینکه معصومان همگی نور واحد هستند، می‌توان گفت که وسائط تکوینی فیض، مراتب مختلفی از حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله می‌باشد.

کتابنامه

-
- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
آملی، حیدر بن علی، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، (محقق: موسوی تبریزی، محسن)، قم، نورعلی نور.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم، (محقق: طیب، اسعد محمد)، ریاض، مکتبۃ نزار مصطفی الباز.

ابن بابویه، محمد بن علی، (١٣٧٧ش)، معانی الاخبار، (مصحح: غفاری، علی اکبر)، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

ابن بابویه، محمد بن علی، (١٣٨٨ش)، توحید، (مترجم: میرزایی، علی اکبر)، قم، علویون.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (١٤٢٢ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، (محقق: مهدی، عبد الرزاق)، بیروت، دار الکتب العربیة.

ابن منظور محمد بن مکرم، (١٤١٤ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، (١٤١٥ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (١٤١٨ق)، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، (محقق: عبدالموجود، عادل احمد؛ محقق: ابو سنه، عبد الفتاح؛ محقق: معوض، علی محمد)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی، احمد بن محمد، (١٤٢٢ق)، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، (محقق: ابن عاشور، ابی محمد؛ مراجعه و تدقیق: ساعدی، نظیر)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

حویزی، عبدعلی بن جمعه، (١٤١٥ق)، تفسیر نور الثقلین، (مصحح: رسولی، هاشم)، قم، اسماعیلیان. خازن، علی بن محمد، (١٤١٥ق)، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

راغب اصفهانی حسین بن محمد، (١٤١٢ق)، المفردات فی غریب القرآن، (تحقیق: صفوان عدنان داودی)، دمشق، الدار الشامیة، چاپ: اول.

سمرقندی، نصر بن محمد، (١٤١٦ق)، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، (محقق: عمروی، عمر)، بیروت، دار الفکر.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (١٤٠٤ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ: ١.

وسائط تکوینی فیض از دیدگاه تفاسیر اثری / شریفی ۲۰۹

شبر، عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، (مقدمه نویسنده: بحر العلوم، محمد)، کویت، شركة مكتبة الالفین.

شیبانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، نهج البیان عن كشف معانی القرآن، (محقق: درگاهی، حسین)، قم، نشر الهادی، چاپ ۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱ش)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، (تصحیح و تحقیق: احمد احمدی)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۹ش)، شرح اصول کافی، (ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، (تحقیق: محمد خواجوی)، قم، بیدار، چاپ دوم.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ ۲.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۱ش)، رسائل توحیدی، تهران، الزهراء (س)، چاپ ۳.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفه. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: احمد حبیب، عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عبدالباقی محمدفواد، بی تا، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، التفسیر (تفسیر العیاشی)، (محقق: رسولی، هاشم)، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة.

فراهیدی خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ: دوم.

فیومی، احمد بن محمد، بی تا، مصباح المنیر، بی جا، بی نا.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ: ششم.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، (محقق: موسوی جزایری، طیب)، قم، دار
الکتاب، چاپ ۳.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵ش)، اصول کافی، (مترجم: کمره‌ای، محمدباقر) قم، اسوه.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، (محقق: علوی، عبدالزهراء)، بیروت،
دار احیاء التراث العربی.

مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، (محقق: شحاته، عبدالله محمود)، بیروت،
دار احیاء التراث العربی.

Bibliography

Holy Quran.

Amoli, Haider bin Ali, (1422 AH), Tafsir al-Muhait al-Azam and al-Bahr al-Khudzm, (Researcher: Mousavi Tabrizi, Mohsen), Qom, Noor Ala Noor. [In Arabic]

Ibn Abi Hatim, Abdul Rahman bin Muhammad, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, (Researcher: Tayeb, Asad Mohammad), Riyadh, Nizar Mustafa Al-Baz Library. [In Arabic]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali, (1377 SH), Ma'ani al-Akhbar, (Editor: Ghaffari, Ali Akbar), Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali, (1388 SH), Tawhid, (translator: Mirzaei, Ali Akbar), Qom, Alawites. [In Arabic]

Ibn Jozi, Abd al-Rahman bin Ali, (1422 AH), Zad al-Masir in the science of exegesis, (researcher: Mahdi, Abd al-Razzaq), Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Ibn Manzoor Muhammad bin Makram, (1414 AH), Lisan al-Arab, Beirut, Dar Sadir. [In Arabic]

Bahrani, Hashem bin Suleiman, (1415 AH). Al-Barhan in Tafsir al-Qur'an, Qom, Al-Ba'ath Institute, Department of Islamic Studies. [In Arabic]

Thaalabi, Abd al-Rahman bin Muhammad, (1418 AH). Tafsir Al-Thaalabi al-Musamay al-Jawahar al-Hasan in Tafsir al-Qur'an, (Researcher: Abdul Mojood, Adel Ahmad; Researcher: Abu Sana, Abdul Fattah; Researcher: Moawad, Ali Muhammad), Beirut, Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]

Thalabi, Ahmad bin Muhammad, (1422 AH). Al-Saqat wa Bayan al-Moruf Tafsir al-Thalabi, (Researcher: Ibn Ashour, Abi Muhammad; reference and proofreading: Saedi, Nazir), Beirut, Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]

Hawizi, Abdul Ali bin Juma, (1415 AH), Tafsir Noor al-Saqlain, (edited by: Rasouli, Hashem), Qom, Ismailian. [In Arabic]

- Khazan, Ali bin Muhammad, (1415 AH), Tafsir al-Khazan al-Masimi, Labab al-Taawil fi Maani al-Tanzij, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani Hossein bin Muhammad, (1412 AH), Al-Mufardat fi Gharib Al-Qur'an, (Research: Safwan Adnan Davodi), Damascus, Al-Dar al-Shamia, first edition. [In Arabic]
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, (1416 AH), Tafsir Al-Marqandi al-Masimi Bahr al-Uloom, (Researcher: Amravi, Omar), Beirut, Dar al-Fakr. [In Arabic]
- Siyuti, Abdur Rahman bin Abi Bakr, (1404 AH), Al-Dur Al-Manthur fi al-Tafsir in Mathur, Qom, Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library (R.A.), 1st edition. [In Arabic]
- Shabar, Abdullah, (1407 AH). Al-Jawhar Al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin, (Introduction author: Bahr al-Uloom, Muhammad), Kuwait, Al-Alfin Library Company. [In Arabic]
- Shibani, Muhammad bin Hassan, (1413 AH), Nahj al-Bayan on discovering the meanings of the Qur'an, (Researcher: Dargahi, Hossein), Qom, Al-Hadi publication, 1st edition. [In Arabic]
- Al-Shirazi, Sadr al-Din Muhammad, (1381 SH), Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Araba Al-Aqliyyah, (correction and research: Ahmad Ahmadi), Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad bin Ibrahim, (1369 SH), Description of Usul Kafi, (translation and adaptation: Mohammad Khajawi), Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Sadr al-Maltahin Muhammad bin Ibrahim, (1366 SH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, (Research: Muhammad Khajawi), Qom, Bidar, second edition. [In Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein, (1390 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Al-Alami Foundation for Publications, 2nd edition. [In Arabic]
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1381 SH), Rasail Tawhidi, Tehran, Al-Zahra (S), 3rd edition. [In Persian]
- Tabari, Muhammad bin Jarir, (1412 AH), Jame al-Bayan in Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), Beirut, Dar al-Marafa. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hassan(nd), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, edited by: Ahmad Habib, Aamily, Beirut, Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
- Abdul Baqi Mohammad Fouad(nd), al-Mu'ajjm Al-Mufars Lalfaz Al-Qur'an Al-Karim, Beirut, Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic]
- Ayashi, Muhammad bin Masoud, (1380 AH). Al-Tafsir (Tafsir Al-Ayashi), (Researcher: Rasouli, Hashem), Tehran, Al-Elamiya Islamic School. [In Arabic]
- Farahidi Khalil bin Ahmad, (1410 AH), Kitab al-Ain, Qom, Hijrat, second edition. [In Arabic]
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, (1428 AH), al-Masbah al-Munir, Beirut, Al-Maktab al-Asriyah. [In Arabic]

- Qorshi, Seyyed Ali Akbar, (1371SH), Qur'an Dictionary, Tehran, Islamic Books, 6th edition. [In Persian]
- Qami, Ali bin Ibrahim, (1363 SH). Tafsir al-Qami, (Researcher: Mousavi Jazairi, Tayeb), Qom, Dar al-Kitab, 3rd edition. [In Arabic]
- Kulayni, Muhammad ibn Yaqub, (1375 SH), Principles of Al-Kafi, (translator: Kamrei, Muhammad Baqir) Qom, Aswah. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, (1403 AH), Bihar al-Anwar, (Researcher: Alavi, Abdul Zahra), Beirut, Dar ihiya al-trarat al-arabi. [In Arabic]
- Muqatil bin Suleiman, (1423 AH), Tafsir Muqatil bin Suleiman, (Researcher: Shehate, Abdullah Mahmoud), Beirut, Dar Ihiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]

A Critique and Analysis of the Current of Contemplation "Tadabbur in Quran and Sirah Cultural Institute"*

Mahdi Kahaki**
Mahmoud Karimi***

Abstract

In the contemporary era, we are witnessing the emergence of various meditation trends in the Islamic world, especially in Iran, with a particular focus on meditation in the Holy Quran. Among these movements is the Tadabbur Cultural Institute of Tadabbur in the Quran and Sacred History of Mashhad, which continues its activities to promote Quranic culture under the leadership of Hojjat al-Islam Elohzadeh and the management of Hojjat al-Islam Mahdi Maggi. In this study, we seek to investigate this movement and discuss its possible strengths and weaknesses. The research methodology at the information collection stage includes library research, surveys, and field interviews, while the critique and review stage employs a descriptive-analytical approach. According to our investigations, the most important strengths of this movement are its attention to the course and direction of guidance in the surahs, its focus on training teachers in the field of contemplation, its international activities, and its emphasis on integrating the Quran with daily life. On the other hand, the main potential drawbacks of this trend include avoiding interpretation under the guise of contemplation, weaknesses in applying contemplation topics, and differing intellectual foundations among instructors.

Keywords: Critique, Cultural institute, Current of contemplation

* Received: 2024-10-23 Revised: 2025-01-11 Accepted: 2025-02-09

** PhD student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Imam Sadiq University (AS). Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: mahdykahaky@gmail.com

*** PhD graduate Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Imam Sadiq University. Tehran, Iran. Email: karimiimahmoud@gmail.com



نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره»*

** مهدی کهکی
*** محمود کریمی

چکیده

در دوران معاصر شاهد شکل‌گیری جریان‌های فکری و تدبری گوناگونی در جهان اسلام و ایران در خصوص فهم قرآن کریم و تدبر در آن هستیم. با توجه به پراکندگی که در فعالیت‌های جریان‌های تدبری مشاهده می‌شود، ضرورت دارد این جریان‌ها با دقت و اتقان علمی مورد بررسی قرار گیرند. از جمله آن‌ها، جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» مشهد است که تحت اشراف آقای محمدحسین الهی‌زاده و مدیریت آقای مهدی مقامی فعالیت می‌کند. این مطالعه در صدد بررسی این جریان و بیان نقاط قوت و ضعف آن است. روش انجام این پژوهش در مرحله جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، پیمایشی و مصاحبه میدانی و در مرحله نقد و بررسی به روش توصیفی - تحلیلی است. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، مهم‌ترین نقاط قوت این جریان، توجه به سیر و جهت هدایتی سوره‌ها، تربیت مربی در عرصه تدبر، فعالیت‌های بین‌المللی و توجه به سیره اهل بیت علیهم السلام در کنار قرآن کریم، و مهم‌ترین نقاط ضعف آن، گریز از تفسیر به اسم تدبر، ضعف در کاربردی ساختن مباحث تدبری، و مبانی فکری متفاوت در بین اساتید است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تدبر، الهی‌زاده، تفسیر قرآن، ایران معاصر، مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱
** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع). تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
mahdykahaky@gmail.com ایمیل:
*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع). تهران، ایران. ایمیل:
karimimahmoud@gmail.com



۱- بیان مسئله

تدبر به معنای اندیشیدن در عاقبت کارها، عواقب امور و نتایج عملکردهاست و نتیجه‌اش کشف حقایق و مسائلی است که نیل به آنها صرفاً با آن نوع اندیشیدن مقدور خواهد بود. به عبارت دیگر، «تدبر» به معنای تفکر عمیق و مستمر در ورای ظاهر گفتارها، نوشته‌ها و اعمال انسان، برای روشن شدن چهره واقعی و ظاهر شدن باطن امور می‌است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۷). تدبر معنایی اخصّ از «تفکر» دارد؛ زیرا تدبر، ژرف‌اندیشی و دقت نظر در نتایج، سرانجام‌ها، عواقب رفتارها و پدیده‌ها و به طور کلی نظر عمیق انداختن به سرنوشت آینده انسان و جهان است (زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱: ۱۸۲). ولی تفکر، معنای وسیع‌تری دارد؛ زیرا تفکر، علاوه بر اندیشیدن در عواقب، آثار و معلول‌ها، شامل اندیشه در علل و اسباب و روابط اشیاء نیز می‌شود. به طور خلاصه، تدبر، دقت پیاپی در عواقب و نتایج امور و اما تفکر، اندیشه در علل و دلایل است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۴۴).

امروزه و در دوران معاصر با توجه به فاصله گرفتن جامعه مسلمانان و مخصوصاً غیر عرب‌زبان‌ها از قرآن و میراث اسلامی به دلیل ناهماهنگی با زبان آنها، شاهد دوری نسل‌ها و افراد از قرآن کریم هستیم. وجود روش‌های ناکارآمد در مدارس و دانشگاه‌ها و اجباری بودن آنها نیز مزید بر علت شده است. در این راستا و برای مقابله با آن، مقام معظم رهبری از حدود سال ۱۳۷۲ بحث تدبر در قرآن را مطرح کردند تا جامعه دوباره به سمت آشنایی با قرآن و مفاهیم قرآنی روی بیاورد. زیرا تا قبل از آن مواجهه مردم با قرآن فقط در حد ترجمه آن بوده و معمولاً از تفسیر به دلیل عربی بودن آن و در نتیجه دشواری فهم آن برای فارسی‌زبانان و همچنین ترس از تفسیر به رأی، اجتناب می‌شد.

سال‌ها بعد شورای عالی انقلاب فرهنگی، در راستای توسعه فرهنگ قرآنی در کشور، منشور توسعه فرهنگ قرآنی را تصویب کرد. بدین منظور، منشور توسعه فرهنگ قرآنی، که مبین منویات نظام جمهوری اسلامی در مواجهه با تعالیم قرآن، در مقام علم، اعتقاد و عمل در سطح ملی و بین‌المللی است، در تاریخ ۱۳۸۸/۰۲/۲۲ به تصویب رسید (فریدونی، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

ایجاد مقدمات آموزشی رجوع به قرآن و تدبیر در آن، بر عهده نظام آموزش عمومی قرآن کریم است. ولی با توجه به نواقص موجود در این نظام آموزشی در ایران، چه در آموزش و پرورش و چه در آموزش عالی، نیاز به مؤسساتی مردم‌نهاد در جهت تقویت و پشتیبانی آموزش قرآن بیش از پیش احساس می‌شود. فهم عمومی قرآن باید با ضوابط خاص خود باشد تا قرآن‌آموزان از خطر تفسیر به رأی و برداشت‌های نادرست و التقاطی در امان بمانند. از سوی دیگر، این فهم عمومی نباید با آنچه به صورت تخصصی و توسط دانشمندان قرآن‌شناس از مجموع معارف قرآن استخراج می‌شود، اختلاف و تضادی داشته باشد. بر این اساس تعیین ضوابط تدبیر در قرآن و بررسی نتایج و محصولات تدبیری اهمیت دو چندان در دوران معاصر می‌یابد. با توجه به آنکه امروزه در ایران شاهد چندین جریان تدبیری معروف هستیم و هر یک مدعی بحث تدبیر هستند، شناسایی و تحلیل این جریان‌ها و میزان کارایی آنها در پاسخ به این نیازها ضروری است. لذا در این مقاله جریان تدبیری مؤسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مسئله اصلی در این پژوهش، نقد و تحلیل مؤلفه‌های تدبیر و میزان کارآمدی و تحقق آنها در روش تدبیری «مؤسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره» است. بر این اساس، این مطالعه به دنبال بیان نقاط قوت و نقاط ضعف آن از حیث روش تدبیر، ابزار

نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» / کهکی ۲۱۷

و منابع تدبر، نحله فکری و در نهایت محصولات تدبری و میزان اثرگذاری بر مخاطبان است. نتیجه این مقاله می‌تواند در فرآیند بازتعریف مراحل تدبر در قرآن کریم مؤثر باشد تا از نقاط قوت آن استفاده و از نقاط ضعف آن اجتناب شود. روش انجام این پژوهش در مرحله جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، پیمایشی و مصاحبه میدانی و در مرحله نقد و بررسی به روش توصیفی - تحلیلی است.

مؤسسه تدبر در قرآن و سیره تحت نظارت محمدحسین الهی‌زاده و مدیریت مهدی مقامی است. محمد حسین الهی‌زاده از سال ۱۳۷۲ در حوزه علمیه مشهد درس خارج اصول و فقه را تحت اشراف محمد علم‌الهدی و علی فلسفی تلمذ نمود و از سال ۱۳۷۴ برای ادامه تحصیل به قم مهاجرت کرد و مدت ۱۰ سال در دروس آیه الله عبدالله جوادی آملی شرکت نمود. وی نیز اکنون در حوزه علمیه مشهد به تدریس مشغول است.

در باب پیشینه موضوع لازم به ذکر است پایان‌نامه «بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبر در قرآن در ایران» حمید نصرتی (۱۳۹۶) سعی کرده تا با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبر در قرآن در ایران (شیوه محمدحسین الهی‌زاده و علی صیوحی طسوجی) بپردازد و کارکردهای آن را در ایران و دیگر جوامع اسلامی بررسی نماید. چنان‌که ملاحظه می‌شود گونه‌شناسی و کشف نقاط قوت و ضعف روش‌های تدبر در این پایان‌نامه انجام نشده است. از مطالعات تدبری دوران معاصر نیز می‌توان به «پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن» (ولی الله نقی پورفر)، «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» (محمدعلی لسانی فشارکی، حسین مرادی زنجانی) «روش‌ها و مبانی تدبر در قرآن کریم» (حسین مرادی زنجانی) اشاره کرد. در این آثار

نیز مسئله این مقاله مورد بحث قرار نگرفته است. مقاله پیش رو ابتدا ویژگی‌های این جریان تدری را بررسی می‌کند و سپس به نقد و تحلیل آن خواهد پرداخت.

۲- مهم‌ترین ویژگی‌ها و مؤلفه‌ها

مهم‌ترین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های روش تدری عبارت است از تأکید بر اقامه قرآن، توجه خاص به تدبر موضوعی، توجه خاص به تدبر ترتیبی، بیان احادیث مرتبط با جهت هدایتی سوره و ابتدا بر تفسیر المیزان. این روش تدری از حیث مبانی صدوری قائل به وحیانی بودن قرآن کریم و انسجام ساختاری آن در چینش میان سوره‌ها و نیز چینش آیات هر سوره، عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در ابلاغ وحی، جدایی‌ناپذیری قرآن و سنت و نیز عدم تحریف قرآن کریم است. همچنین این روش تدری از حیث مبانی دلالتی فهم قرآن کریم قائل به حجیت ظواهر قرآن کریم، قابل فهم بودن قرآن برای همه انسان‌ها، امکان، جواز و لزوم فهم آن و نیز لایه‌ها و سطوح مختلف فهم قرآن کریم است (الهی‌زاده، ۱۴۰۳: ۴۵).

تدبر از منظر این مجموعه، با توجه به ماده این کلمه که از ریشه دبر و با توجه به هیئت آن که در باب «تفعل» است و با توجه به کاربردهای قرآنی آن، به معنای تفهم روشمند قرآن و دریافت از قرآن کریم است (مقامی، ۱۳۹۶: ۱۹). در واقع طبق مبانی این روش تدری، مقصود از فرآیند تدبر، برداشت از قرآن کریم نیست، بلکه باید به دنبال دریافت و کسب فهم بود، زیرا در تدبر (در باب تفعل) حالت مطاوعه و پذیرش وجود دارد (مقامی، ۱۳۹۶: ۲۱).

همچنین از منظر این جریان تدری حداقل محتوای تدبر، عبارت است از کلامی که معنای کاملی داشته باشد و دیگر منتظر ادامه یافتن آن نباشیم و به قول معروف

سکوت بر آن صحیح باشد (الهی‌زاده، ۱۴۰۳: ۶۶). این مقدار در ادبیات قرآنی و تفسیری تقریباً مشابه با همان سیاق است. از این رو فهم هماهنگی میان آیات یک سیاق قرآنی را تدبر «درون آیات» می‌نامند (الهی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۹). از دیگر اختصاصات این جریان این است که تدبر، به دنبال کشف غرض سوره یا آیات نیست، بلکه به دنبال کشف جهت‌گیری سوره است (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۳). این جهت‌گیری در بیانات مقام معظم رهبری با عبارت «مراد آیه» بیان شده است (بیانات در تاریخ ۱۳۷۷/۰۷/۱۸) (مقامی، ۱۳۹۶: ۲۴).

در این نحوه از تدبر، تدبر مقدمه تفسیر نیست، بلکه تدبر سطحی از فهم است و نوع فهم باید مبتنی بر لفظ باشد، و برای این کار همان آشنایی عمومی با زبان عربی کافی است و نیازی به آشنایی تخصصی و اجتهادی با زبان عربی حداقل — در ابتدای امر — نیست (مقامی، ۱۳۹۵: ۳۲)، لذا در تدبر فهم نباید بر سایر امور همچون عقل، روایت و دریافت‌های تجربی مبتنی باشد (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۰). بر این اساس تدبر امری تشکیکی و دارای مراتب است و هر چه میزان آشنایی با زبان عربی بیشتر شود، شفافیت لفظ بیشتر می‌شود و تدبر عمیق‌تری صورت می‌گیرد (مقامی، ۱۳۹۵: ۳۲). اکنون به بررسی تفصیلی مهم‌ترین ویژگی‌های روش تدبری می‌پردازیم:

۲-۱- تأکید بر اقامه قرآن

از جمله ویژگی‌های این مؤسسه از لحاظ اجتماعی، تأکید بر بحث اقامه قرآن کریم است. از این رو کتابی با عنوان درسنامه اقامه قرآن توسط این مجموعه به رشته تحریر در آمده است. اقامه قرآن در ادامه پرداختن به موضوع کلی‌تری به نام اقامه دین است. اقامه دین نیز عبارت است از حفظ آن به وسیله پیروی از دستورات آن و عمل مطابق

با آن (کهکی، ۱۳۹۸: ۱۹). اگر اقامه و حاکمیت قرآن در بُعد اجتماعی صورت بگیرد، که به نوعی همان اقامه دین است، همه نیازهای مادی و معنوی بشر تأمین خواهد شد: (وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالْأَنْجِيلَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ...) (المائدة ۶۶)، لذا اگر سعی شود تا قرآن اقامه شود، همه چیز در سایه آن قابل دسترسی است و تمام امکانات مادی و معنوی عالم هستی در اختیار انسان قرار گرفته و می‌تواند با تصرف و بکارگیری درست آنها به سعادت خود نزدیک‌تر شود.

از منظر این مجموعه انواع فعالیت‌های قرآنی عبارتند از: مرحله انس با قرآن، مرحله فهم قرآن، مرحله کسب معارف قرآنی، مرحله فرهنگ سازی قرآنی و نهایتاً مرحله عمل به قرآن. وقتی قرآن به مرحله عمل رسید اگر در بُعد فردی عمل به قرآن انجام شود هنوز اقامه قرآن به صورت کامل شکل نگرفته است، اما وقتی به عرصه اجتماع و عمل اجتماعی توسط همه اقشار جامعه و در همه زمینه‌ها صورت پذیرد، در این صورت است که می‌توانیم بگوییم اقامه قرآن محقق شده است. تمدن و حیاتی هم که عبارت است از پیشرفت جامعه در دو بُعد مادی و معنوی، از ثمرات اقامه قرآن است (الهی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۲). لذا تا اقامه قرآن انجام نشود، صحبت از تمدن نوین اسلامی هم معنایی نخواهد داشت.

۲-۲. توجه خاص به تدبیر ترتیبی

از جمله آثار این مؤسسه کتاب «درسنامه تدبیر ترتیبی قرآن» است که شامل توضیح مبانی، مبادی و روش‌های تدبیر ترتیبی در قرآن کریم است. تدبیر ترتیبی قرآن کریم نگاهی روشمند، مجموعی و منسجم به آیات قرآن دارد. بدین وسیله زمینه فهم و انس هر چه بیشتر با متن قرآن فراهم می‌آید و بستر تذکر قرآنی فراهم آمده و در نهایت

عمل به آن از جانب شخص متدبر انتظار می‌رود. در این کتاب که نقش بسزایی در تربیت مربیان تدبر دارد، بعد از بیان مقدمه در ابتدا به توضیح چیستی تدبر و معنای لغوی و اصطلاحی آن می‌پردازند که به دلیل توضیح مفصل این عناوین در فصل اول از بیان تفصیلی آن اجتناب می‌کنیم، ولی در حد اجمال می‌توان گفت که مراد از تدبر از منظر ایشان «تفهّم روشمند و هماهنگ ظاهر متن قرآن کریم» است (الهی‌زاده، ۱۴۰۳: ۲۲).

ایشان در خصوص تفاوت تدبر با فعالیت‌های دیگر قرآنی همچون ترجمه و تفسیر نیز بیان می‌دارند که تدبر، نگاهی پیوسته به آیات قرآن کریم دارد، ولی در ترجمه معمولاً چنین نگاهی وجود ندارد (الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۸). اما همین اشکال می‌تواند در تدبر موضوعی به تدبر نیز وارد شود، زیرا پیوستگی آیات و نظم موجود در بین آنها در نظر گرفته نمی‌شود و آیات معمولاً جدای از سیاق و سوره خود بررسی می‌شوند. از سوی دیگر تدبر به معنای فهم و دریافت معنای آیات قرآن، ولی ترجمه به معنای معادل‌سازی واژگان قرآنی است. دیگر اینکه تدبر فعالیتی عمومی است، ولی ترجمه فعالیتی تخصصی است.

اما با دقت در این آراء به نظر می‌رسد که ایراداتی به آن وارد است؛ یک ایراد مهم این است که در این روش تدبری، بحث تدبر را قسیم و هم‌عرض ترجمه و تفسیر گرفته‌اند، در حالی که تدبر از آنها جدا نیست و مانند روح کلی در همه آنها وجود دارد. به عنوان مثال در حین تدبر در قرآن کریم قطعاً ترجمه آن را بایستی تا حدی فهمیده باشیم، در غیر این صورت تدبر چندان تحقق نمی‌یابد. در خصوص تفسیر نیز وقتی داریم به تفسیر قرآن می‌پردازیم، در واقع خودش نوعی تدبر در قرآن کریم است. ایشان پس از بیان ضرورت تدبر از منظر قرآن و سیره، به تقسیمات تدبر می‌پردازند. تقسیم تدبر به تدبر ترتیبی و موضوعی، تقسیم تدبر از نگاه روش است. بر

این اساس اگر یک موضوع خاص را مد نظر قرار دهیم و به تدبیر پیرامون آن در قرآن کریم بپردازیم، از روش تدبیر موضوعی استفاده کرده و اگر از ابتدای قرآن یا از ابتدای هر یک از سوره شروع به تدبیر کنیم، به تدبیر ترتیبی پرداخته‌ایم.

از نگاه محدوده و وسعت تدبیر نیز که ایشان از آن به «گستره تدبیر» تعبیر می‌کنند، اگر درون آیات یک سیاق قرآنی را مد نظر قرار دهیم، تدبیر «درون آیات» نامیده شده و اگر به دنبال فهم هماهنگی آیات درون یک سوره باشیم تدبیر «درون سوره‌ای» و اگر به دنبال فهم هماهنگی میان سوره‌های قرآن باشیم تدبیر «میان سوره‌ای» نامیده می‌شود (الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۸). به عنوان مثال در خصوص سوره مبارکه فجر، پس از بیان شناسه سوره یعنی اینکه هشتاد و نهمین سوره و قبل از سوره بلد و بعد از سوره غاشیه است، به معنای تدبیری سوره که در واقع همان ترجمه بوده، پرداخته‌اند (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۹۷).

سپس به ساختار سوره که شامل سه سیاق است، اشاره شده که سیاق اول عبارت است از ۵ آیه ابتدایی سوره که قسم و سوگند است، سیاق دوم از آیه ۶ تا ۲۶ که خود سه دسته آیات دارد. در تقسیم‌بندی این دسته‌ها نیز عواملی همچون معنای آیات، تغییر لحن کلام با حروفی هم چون «ف» و «کَلَّا» و غیرهما است. سیاق سوم نیز ۴ آیه پایانی سوره یعنی ۲۷ تا ۳۰ است (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۹۹).

با مراجعه به تفسیر المیزان درمی‌یابیم که ایشان همه آیات این سوره را تحت یک سیاق آورده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۲۷۳). در حالی که در اینجا شاهد بودیم که آیات این سوره که ۳۰ آیه هستند و در رسم‌الخط معروف کمی بیش از یک صفحه هستند، به ۳ سیاق تقسیم شده و سیاق دوم خود به سه دسته کوچک‌تر تقسیم شده است. لذا به نظر می‌رسد که لفظ سیاق در اینجا تنها یک مشترک لفظی است تا یک

مفهوم ثابت. زیرا از مصادیق آن در این کتاب می‌توان فهمید که صرفاً تقسیم‌بندی آیات هر سوره مد نظر است و هدف از این کار هم تسهیل آموزش آن به قرآن‌آموزانی است که شاید نتوانند به خوبی با زبان عربی ارتباط برقرار کنند. لذا لازم است تا سوره‌های قرآن به نحوی آسان و قابل فهم برای آنها توضیح داده شود؛ بر این اساس چنین تقسیم‌بندی‌هایی صورت می‌گیرد.

در ادامه بیان این سوره نیز توضیحاتی ذیل عنوان‌های جهت سوره و متن سوره آورده می‌شود که به نظر می‌رسد تفاوت آنها با تفسیر یا ترجمه این باشد که محدودیت ترجمه را ندارد و به نوعی شبیه به ترجمه آزاد است. تفاوت آن با تفسیر نیز می‌تواند این باشد که قیود و پیچیدگی‌هایی که در تفاسیر مرسوم وجود دارد، اینجا به چشم نمی‌خورد؛ لذا آموزش آن را آسان‌تر می‌کند. به عنوان مثال در خصوص آیه (يُقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي) (الفجر / ۲۴) این‌گونه آمده است که ای کاش برای زندگی آخرتم که حیات واقعی من است قدمی برداشته بودم، در تعبیر «قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» حیات را به آخرت اختصاص داده است. این مطلب نشان از این دارد که گویا حیات او در دنیا اصلاً حیات به حساب نیامده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۰۸).

۲-۳. توجه خاص به تدبر موضوعی

قرآن کریم کتابی حکیمانه است که از جانب خداوند حکیم نازل شده است. افزون بر معنا و مفهوم آن، الفاظ و کلمات آن نیز از جانب خداوند متعال است. از سوی دیگر اصل در هر زبانی این است که تفاوت واژگان به تفاوت در معنا منجر می‌شود و می‌توان گفت که دو واژه‌ای که صد در صد به یک معنا باشند، وجود ندارد (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۳). این نکته در خصوص قرآن کریم و با توجه به اصل حکمت الهی بسیار

برجسته تر جلوه می‌کند. بر این اساس، کاربرد الفاظ و واژگان قرآن کریم بدون حکمت و بی دلیل نیست و هر واژه یا ریشه در جای خود به کار رفته است و حتماً غرضی عقلایی در ورای آن نهفته است.

در این راستا، کتاب «تدبر موضوعی در قرآن کریم» شامل سه فصل است؛ فصل اول حاوی مبادی و مبانی تدبر موضوعی در قرآن؛ فصل دوم حاوی روش تدبر موضوعی در قرآن کریم و فصل سوم نیز به عنوان مطالعه موردی به بررسی موضوع شفاعت به عنوان یک مصداق برای تدبر موضوعی در قرآن کریم می‌پردازد.

در خصوص انگیزه و هدف از انتشار چنین اثری، به ضرورت وجود روشی نظام‌مند در جهت مراجعه به قرآن و استخراج نظرات قرآن پیرامون نیازها و انتظاراتی که در فضای علمی و فرهنگی کشور وجود دارد، اشاره شده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۳). بر این اساس این اثر به دنبال آن است تا روشی سودمند در جهت تأمین نیازهای معرفتی جامعه بشری و در عین حال مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر موضوعی و ترتیبی به علاقه‌مندان ارائه دهد.

درباره چیهستی تدبر موضوعی، ایشان تدبر موضوعی را «تفهم مجموعی روشمند یک موضوع، در ظاهر قرآن» معرفی می‌کنند. اما منظور از تفهم، فهم متفرع بر تفهیم قرآن کریم است. یعنی قرآن به دنبال ایجاد یک فهم در درون شخص متدبر است و او باید با تدبر به دنبال کسب این فهم باشد. در تفهم متن، باید از فهم سباقی آیات - معنایی که از نص و ظاهر الفاظ آیات به ذهن می‌آید - بهره گرفت. اگر تفهم متن با فهم سباقی میسر نشد، باید به فهم سیاقی پرداخت (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ب: ۳۳).

فهم سیاقی فهمی است که از ملاحظه ارتباط میان جملات متن به دست می‌آید. در صورت نیاز می‌توان از فهم قیاسی - فهمی که در آن، تناسبها، تقابلها و

مشترکات دسته‌های آیات دیده می‌شوند — نیز استفاده کرد. گاهی برای تفهم متن لازم است علاوه بر فهم قیاسی، فهم مجموعی نیز به دست آید. فهم مجموعی، تفهم مجموعه نکات کانونی میان دسته‌های یاد شده در متن است که سیر واحدی دارند. بدین‌سان فهم متن باید رویکرد هدایتی داشته باشد (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ب: ۳۴).

منظور از روشمند بودن نیز این است که از یک سو، نتیجه‌ها بر موارد متعدد قابل تطبیق و ارزیابی باشد و از سوی دیگر، بتوان آن را تعلیم داد و تعلّم نمود. در این صورت است که فرآیند تدبر، فرآیندی روشمند و قانونمند می‌شود؛ در غیر این صورت ممکن است دچار فهم سلیقه‌ای یا ذوقی شویم که قابل تعلیم و تعلّم هم نیست. مراد از ظاهر قرآن نیز تدبر بر اساس ظاهر الفاظ قرآن کریم است که این اصل یکی از اصول اساسی تدبر در قرآن است (الهی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۸).

اما در خصوص اینکه چرا تدبر موضوعی را پیشنهاد می‌دهند، این‌گونه بیان می‌دارند که تدبر موضوعی راه کشف هماهنگی و گشودن تعارض‌های ظاهری قرآن کریم است؛ یعنی همان موضوعی که خود قرآن کریم هم به آن اشاره کرده است: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء / ۸۲). از سوی دیگر برای جامعه علمی کشور، امروزه کارآیی تدبر موضوعی بسیار گسترده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۵).

سؤالی که ممکن است در اینجا پیش آید این است که با توجه به این همه تأکید بر تدبر موضوعی، اساساً چه تفاوتی میان تدبر موضوعی و تفسیر موضوعی وجود دارد؟ و چرا از همان مسیر تفسیر موضوعی به بررسی موضوعات مد نظر خود در قرآن کریم نپردازیم؟ ایشان در پاسخ به این سؤال بیان می‌دارند که در تفاسیر موضوعی دوران حاضر، معمولاً به تمام آیات مرتبط با آن موضوع خاص پرداخته

نمی‌شود، در حالی که در تدبر موضوعی همه آیات مرتبط با بحث بررسی می‌شوند. ثانیاً در تدبر موضوعی منبع فقط قرآن کریم و سیره معصومان علیهم السلام است، در حالی که در تفسیر موضوعی از منابع دیگر همچون عقل نیز بهره برده می‌شود. از سوی دیگر تدبر موضوعی وظیفه‌ای همگانی است، ولی تفسیر موضوعی کاری تخصصی و وظیفه متخصصان دینی است (الهی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۷).

از جمله موضوعاتی که بررسی شده، بحث شفاعت است. ایشان در خصوص شفاعت به تعریف و ماهیت شفاعت، انواع و اقسام شفاعت، شافعان و شفاعت‌شوندگان، شرایط شافعان و شفاعت‌شوندگان، آثار شفاعت و در نهایت به عوامل محرومیت از شفاعت می‌پردازند. اما در خصوص اینکه چرا این موضوع انتخاب شده است بیان می‌کنند که یکی از مباحث مهم اشاره شده در قرآن بحث شفاعت است و هر یک از فرق اسلامی با توجه به مبانی و روش‌های خود تعریف و برداشت متفاوتی از بحث شفاعت دارند (الهی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۱۶). لذا مهم است که نظر قرآن، بدون در نظر گرفتن تعصبات فرقه‌ای فهم شود.

در ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی شفاعت می‌پردازند که در لغت شفع را به معنای زوج و جفت می‌دانند که در مقابل وتر به معنای تک آمده است (وَ الشَّفْعُ وَ الْوَتْرُ) (الفجر / ۳). در اصطلاح نیز معنای اصطلاحی آن را برگرفته از معنای لغوی آن می‌دانند و بیان می‌کنند که شفاعت به معنای پیوست و همراه نمودن خواهش و وساطت خود به ایمان و عمل ناقص خود است تا مقبول درگاه الهی واقع شود، اما در اینجا دیگر از آیات قرآن شاهد مثالی نمی‌آورند.

۲-۴. بیان سیره و احادیث مرتبط با جهت هدایتی سوره

از دیگر ویژگی‌های این روش تدبری این است که در خلال مباحث تدبری قرآن کریم، از روایات معصومان علیهم السلام به تناسب بحث استفاده می‌شود (الهی‌زاده، ۱۳۹۶:

۱۵۷). به عنوان مثال در خصوص سوره ماعون که به اهمیت نماز اشاره دارد و در قالب هشدار به نمازگزاران وارد شده (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ) (الماعون / ۴)، این حدیث شریف را از امام باقر علیه السلام نقل کرده‌اند که ایشان در خصوص اهمیت نماز می‌فرمایند: «نخستین چیزی که در روز قیامت محاسبه می‌شود نماز است، اگر نماز کسی پذیرفته شود، اعمال دیگر او نیز پذیرفته خواهد شد، اگر نماز کسی اول وقت به درگاه خدا بالا رود، درخشان و تابان به سوی صاحبش بازمی‌گردد» (کلینی، ۱۳۹۰، ۳: ۲۶۸). در مبحثی دیگر عنوان کلی این است که احادیث مرتبط با بحث و سوره گفته شود. لذا در خصوص سوره ماعون به این دو حدیث اشاره کرده‌اند: حدیث اول که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند هر کس که روز خود را آغاز کند و به مشکلات مسلمانان اهمیت ندهد از آنان نیست و هر که فریاد کمک‌خواهی فردی را بشنود و به کمک نشتابد مسلمان نیست (کلینی، ۱۳۹۰، ۲: ۱۶۴).

در حدیث دوم نیز از ایشان نقل شده که چند چیز است که در هر فردی باشد مؤمن حقیقی است و درهای بهشت به سویش باز است. از جمله کسی که وضویش را شاداب بگیرد، نمازش را به خوبی به جای آورد، زکات مالش را بپردازد و خشم خود را نگه دارد (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۹۰). طبیعتاً بیان چنین احادیثی هم در فهم سوره کمک شایانی می‌کند و هم اتصال حقیقی بین قرآن و عترت را بیش از پیش برای قرآن‌آموزان به صورت عینی و مصداقی بیان می‌دارد.

۲-۵. ابتدا بر تفسیر المیزان

مؤسس این مجموعه تدری یعنی حجه الاسلام محمدحسین الهی‌زاده از شاگردان بارز آیت‌الله جوادی آملی در در درس تفسیر بوده و سبک تدری ایشان به صورت طبیعی تا حد زیادی متأثر از سبک تفسیری آیت‌الله جوادی آملی است و ایشان نیز از

شاگردان برجسته علامه طباطبایی بوده و در درس تفسیر خود بسیار از ایشان یاد کرده و به نقد و بررسی آرای تفسیری استاد خود یعنی علامه طباطبایی می‌پردازند. بر این اساس سبک استاد الهی‌زاده نیز تا حد زیادی مبتنی بر تفسیر ارزشمند «المیزان» و بر مبنای ساختار فکری علامه طباطبایی است. این موضوع را در خلال آثار ایشان نیز می‌توان یافت. از جمله اینکه این مطلب صریحاً در مقدمه کتاب درسنامه تدبر قرآن کریم آمده است. آنجا اشاره می‌شود که آن مجلد پس از سال‌ها تلاش استاد در طرح تدبر در قرآن کریم که با الهام از تفسیر گرانسنگ «المیزان» مرحوم علامه طباطبایی صورت گرفته، آماده شده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۰). بر این اساس می‌توان گفت که یکی از منابع فکری مهم در خصوص این شیوه تدبری، سبک تفسیری و تدبری علامه طباطبایی و در دوران حاضر، عبدالله جوادی آملی است. از آن گذشته، در خصوص بررسی تدبری سوره‌های قرآن کریم نیز از همان سوره‌های جزء سی که طبیعتاً حجم کمی هم دارند، ایشان به تقسیم‌بندی آیات هر سوره می‌پردازند و از سیاق نیز اسم می‌برند (برای مثال ر.ک: الهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۱۱ و ۱۷۷). این روش و سبک نیز در واقع همان سبک تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان جهت بررسی سوره‌های قرآن کریم است که البته این امر یعنی سیاق‌بندی، خود را بیشتر در سوره‌های بزرگ‌تر نشان می‌دهد.

از جمله دیگر شواهد این امر تأکید بر تدبر ترتیبی و تدبر موضوعی در قرآن کریم است و اصولاً این‌گونه تقسیم‌بندی برگرفته از سنت تفسیری ایشان است. اما در خصوص تدبر ترتیبی باید گفت که این امر به نظر می‌رسد برگرفته از همان روش کلی و سنتی مفسران و مخصوصاً علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است. اما تدبر موضوعی نیز می‌تواند مُلهم از بحث‌های موضوعی مرحوم علامه که در سرتاسر تفسیر

المیزان مشاهده می‌شود، باشد. به عنوان مثال بحث تدبر موضوعی شفاعت که محمدحسین الهی‌زاده در کتاب تدبر موضوعی خود به عنوان یک مصداق بیان می‌کنند، در ذیل آیه ۴۷ و ۴۸ سوره بقره، مرحوم علامه با توجه به عبارت (وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ...) (البقرة ۴۸) بحث مفصلی در خصوص شفاعت، انواع آن، شافعین، مشفوعان و مانند آن دارند.

۲-۶. ابتدای تدبر بر تکلیف

از جمله مبانی فکری و عملی این مؤسسه این است که مخاطب تدبر در قرآن کریم را افراد مکلف می‌داند. دلیل آن هم این است که خطاب قرآن در آیات تدبر و توبیخی که بر عدم تدبر وجود دارد، نمی‌تواند بر امری مستحبی باشد؛ لذا بر امری واجب است و اگر وجوب دارد پس خطاب به افراد مکلف است. نتیجه این می‌شود که بحث تدبر برای غیرمکلفین مطرح نمی‌شود، لذا برگزاری دوره‌هایی با عنوان تدبر در قرآن برای کودکان از منظر این مؤسسه کاری نادرست تلقی می‌گردد.

از جمله آثار منفی تدبر برای کودکان این است که معنا و مفهوم تدبر از جایگاه اصلی خویش تنزل یافته و کودک فکر می‌کند که مراد از تدبر در قرآن همان است که در دوران کودکی و با توجه به سطح فهم او برایش گفته شده، لذا وقتی بزرگ‌تر شد، دیگر به سمت قرآن کریم و تدبر در آن نمی‌رود. همچنین با توجه به اینکه بر افراد غیر مکلف از لحاظ شرعی تکلیفی نیست، لذا اساساً کودکان مورد خطاب آیات تدبر واقع نمی‌شوند، زیرا به سن تکلیف و خطاب نرسیده‌اند.

پیشنهادی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که می‌توان محتوای ساده قرآنی را در قالب قصه‌های قرآنی یا داستان‌ها و مثل‌های قرآنی برای کودکان بیان کرد تا کم‌کم با ادبیات و مفاهیم قرآنی آشنا شوند و وقتی بزرگ‌تر شدند وارد مباحثی

همچون تدبیر شوند تا هم تدبیر در ذهن آنها امری ساده تلقی نگردد و هم اینکه مسئله تدبیر در قرآن کریم در جایگاه و سن مناسب به آنها عرضه شود (مصاحبه با حجة الاسلام مهدی مقامی، ۱۴۰۳/۰۷/۰۷).

۳- نقد و تحلیل

پس از بیان ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مؤسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره، اکنون نقاط قوت و کاستی‌های احتمالی این جریان مورد نقد و تحلیل قرار گرفته و در قالب نقاط قوت و نقاط ضعف ارائه می‌گردد. طبیعتاً در این راه یعنی مسیر آموزش تدبیر در قرآن، این مؤسسه دارای نقاط قوت و نیز احیاناً نقاط ضعفی است که در این بخش هر دو بُعد این مسئله را مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. هدف از این بخش، شناخت هر چه بهتر این جریان و کمک به جریان تدبیری کشور از طریق تقویت نقاط قوت و توسعه آنها به سایر جریان‌های تدبیری، و از سوی دیگر سعی و تلاش در جهت برطرف ساختن نقاط ضعف است.

۳-۱. نقاط قوت

در پی تلاش‌های مجموع اساتید، مربیان و پژوهشگران، این مؤسسه به عنوان یکی از مؤسسات فعال در عرصه تدبیر در قرآن و سیره شناخته می‌شود و به پاس برخی از این تلاش‌ها و اجرای موفقیت‌آمیز طرح ملی اولوالالباب در سال ۹۴، این مؤسسه به عنوان برترین مؤسسه در عرصه تدبیر در قرآن و در سال ۹۷ چهارمین مؤسسه برتر کشوری، معرفی و از آن قدردانی شد. اکنون به بیان نقاط قوت این شیوه تدبیری می‌پردازیم:

۳-۱-۱. توجه به «سیر و جهت هدایتی» هر سوره

از جمله مباحثی که در خلال آثار این شیوه تدبری به چشم می‌خورد تأکید بر بحث «جهت هدایتی» سوره و توضیح و تبیین آن در طول بیان مباحث تدبری هر سوره است. اینکه یک سوره غرض هدایتی دارد شاید بتوان برگرفته از مکتب فکری علامه طباطبایی رحمت الله علیه دانست. زیرا ایشان در خلال مباحث مربوط به تفسیر المیزان سعی در بیان سیر و غرض اصلی هر سوره دارند که به مثابه یک نخ تسبیح، محتوای هر سوره را حول خود جمع می‌کند. به عنوان مثال می‌توان به بحث ایشان در سوره انبیاء اشاره کرد.

ایشان در آنجا بیان می‌دارند که غرض این سوره بیان نبوت بر اساس توحید و معاد است، لذا سوره را با یاد نزدیک شدن روز قیامت و غفلت مردم از آن شروع می‌کنند. سپس در ادامه در خصوص آیه ۱۶ و ۱۷ این‌طور بیان می‌دارند که این دو آیه، نزول عذاب بر قریه‌های ظالم که خداوند فروشکستن آن را یاد کرده، تذکر می‌دهند و این حجتی برهانی بر وجود معاد و در ذیل آن نبوت است که در واقع همان غرض اصلی از بیان مطالب و سیر چینش در آن سوره است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴: ۲۵۹).

از همین رو در آثار این مؤسسه نیز شاهد بیان سیر هدایتی و جهت‌گیری سوره هستیم. به عنوان مثال در مسیر تدبر در سوره‌ها پس از گام اول یعنی تلاوت و ترجمه، و گام دوم یعنی تفهیم ساختار سوره در گام سوم تدبر در این سوره به بیان جهت هدایتی آن می‌پردازند که در خصوص سوره کافرون این جهت هدایتی این است که کافران پس از اینکه راه‌های مختلفی همچون تشویق، تهدید، آزار و اذیت را آزمودند و نتیجه‌ای نگرفتند، رو به سیاست و نقشه سازش کارانه آوردند. در این شرایط بود که

سوره کافرون نازل شد و به بیان وظایف بندگی و اصلاح عبودیت بندگان پرداخت، لذا جهت هدایتی این سوره «توحید عملی در عبودیت خدا» است (الهی زاده، ۱۳۹۶: ۶۴). همچنین از منظر این مجموعه، تدبر در قرآن به صورت کلی دارای جهت است، زیرا خود قرآن جهت نبوی و علوی دارد و حتماً اگر به صورت درست و بی‌غرض در آن تدبر شود، به اهل بیت عصمت و طهارت رهنمون خواهد شد؛ لذا اگر شاهد عدم این امر هستیم، در واقع تدبری در قرآن صورت نگرفته است. همان‌طور که حدیث شریف بیان می‌دارد که اگر مردم در آیات قرآن کریم تدبر می‌کردند، در فضیلت و برتری ما اهل بیت شک نمی‌کردند.^۱

۳-۱-۲. توجه به مبانی، روش و مصادیق تدبر در قرآن

از جمله آثار مؤسسه تدبر در کلام وحی کتاب «درسنامه تدبر ترتیبی قرآن» و نیز «درسنامه تدبر موضوعی قرآن» است که شامل توضیح مبانی، مبادی و روش‌های تدبر ترتیبی در قرآن کریم است. تقسیم تدبر به تدبر ترتیبی و موضوعی تقسیم تدبر از نگاه روش است. بر این اساس اگر یک موضوع خاص را مد نظر قرار دهیم و به تدبر پیرامون آن در قرآن کریم بپردازیم، از روش تدبر موضوعی استفاده کرده و اگر از ابتدای قرآن یا از ابتدای هر یک از سوره‌ها شروع به تدبر کنیم، به تدبر ترتیبی پرداخته‌ایم (الهی زاده، ۱۳۹۴: ۳۶).

از نگاه محدوده و وسعت تدبر نیز که ایشان از آن به «گستره تدبر» تعبیر می‌کنند، اگر درون آیات یک سیاق قرآنی را مد نظر قرار دهیم، تدبر «درون آیات» نامیده شده و اگر به دنبال فهم هماهنگی آیات درون یک سوره باشیم، تدبر «درون سوره‌ای» و

۱. «... يَا مُضَلُّ لَوْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ شَبِعْتَنَا لَمَّا شَكُّوا فِي فَضْلِنَا...» (خصیبه، ۱۴۱۹: ۴۱۹).

نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» / کپهکی ۲۳۳

اگر به دنبال فهم هماهنگی میان سوره‌های قرآن باشیم، تدبر «میان سوره‌ای» نامیده می‌شود (الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۸).

علاوه بر این، ایشان در کتاب درسنامه تدبر ترتیبی در قرآن کریم، به معرفی و بیان تفصیلی مبانی تدبر در قرآن، اصول تدبر در قرآن و نیز روش تدبر در قرآن کریم پرداخته‌اند. از جمله مبانی تدبر در قرآن کریم، می‌توان به این موارد اشاره کرد: جمع قرآن به صورت بین الدفتین در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تحریف‌ناپذیری قرآن و نکات مربوط به زبان قرآن است (الهی‌زاده، ۱۴۰۳: ۴۳).

در خصوص جمع قرآن و نیز تحریف‌ناپذیری قرآن که دو رکن مهم از ارکان تمسک به این کتاب الهی به صورت مفصل در سایر کتب علوم قرآنی بحث شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ۱: ۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۵). اما در خصوص زبان قرآن ایشان به چهار ویژگی اشاره می‌کنند که ویژگی اول عبارت است از شفاهی بودن زبان قرآن، یعنی قرآن تکیه بر قرائت و خواندن دارد (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق / ۱) (وَ أَنْ أْتَلُوا الْقُرْآنَ...) (النمل / ۹۲). البته ناگفته نماند که استشهاد به آیه فوق، استدلال کاملی نیست، زیرا معنای تلاوت با قرائت فرق دارد و اصل آن به معنای پیروی و تبعیت و دنباله‌روی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۱۳۴). کما اینکه در خصوص خورشید و ماه داریم که ماه به دنبال خورشید می‌رود (وَ الشَّمْسُ وَ ضُحَاهَا * وَ الْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا) (الشمس / ۱-۲).

از ویژگی‌های کلام شفاهی و گفتاری این است که متکلم در بیان جملات مختلف نیاز به علائم خاصی ندارد و تنها با تغییرات آوایی و کلامی می‌تواند مقصود خود را از جمله تعجب، پرسش و تأکید به متکلم برساند. در قرآن نیز چون از چنین علائمی استفاده نمی‌شود و تأکید آن بر قرائت و استماع است، پس با زبان گفتار تفاوتی ندارد

(الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۷۴). ویژگی دوم زبان قرآن عبارت است از واقع‌نمایی زبان قرآن، به این معنا که قرآن صرفاً به نظریه‌پردازی و فرضیه‌سازی نمی‌پردازد، بلکه حکایت‌گر واقعیت بیرونی است. از این رو سخن و زبان قرآن کریم عینی است و نه ذهنی (الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۷۵).

ویژگی سوم زبان قرآن عبارت است از برتری ادبیات قرآن بر ادبیات عرب، یعنی ادبیات قرآنی نه پیرو ادبیات عرب است و نه ادبیاتی تازه آورده است بلکه به نوعی شاهد و ناظر بر آن است و با تسلط و هیمنه‌ای که بر آن دارد (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ...) (المائدة/ ۴۸) در بیشتر موارد مؤید آن است و در مواردی نیز به اصلاح آن پرداخته است. از جمله شواهد تفاوت بین ادبیات قرآنی و ادبیات عرب این است که در ادبیات عرب، «من» موصول مشترک برای ذوی العقول و «ما» موصول مشترک برای غیرذوی العقول به کار می‌رود ولی در قرآن کریم این قاعده رعایت نشده همچون آیه (وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعًا...) (النساء/ ۳) لذا قرآن بر اساس معنا و مقصود کلام به استفاده از مفردات مناسب دست زده است.

ویژگی چهارم زبان قرآن نیز از منظر این مجموعه تدبیری عرفی بودن زبان قرآن کریم است. یعنی دین اسلام حتی در بیان احکام و شرایع اسلامی به عرف عام اهمیت داده و پس از اصلاح و رفع نواقص، از آن حمایت کرده است، لذا نمی‌توان ادعا کرد آیات الهی زبانی بیرون از چارچوب زبان عرف عام است (الهی‌زاده، ۱۳۹۴: ۷۷). نتیجه این بحث این است که در فهم و ترجمه لغات و عبارات قرآنی، برای بیان و دست یافتن به معنای آن باید به زبان عرف عام توجه داشت، و نه به اصطلاحات خاص در علوم عقلی، فلسفی، فقهی و عرفانی. بلکه همه این موارد نیاز به قرینه دارد.

در این صورت است که قرآن برای همه قابل استفاده است (...هُدًى لِلنَّاسِ...) (البقرة ۱۸۵) در غیر این صورت قرآن تنها برای گروه خاصی قابل فهم خواهد بود. از جمله موارد توجه به مصادیق تدبر در قرآن نیز می‌توان به همان بحث شفاعت که در کتاب تدبر موضوعی بررسی شده، اشاره کرد. افزون بر این، تألیف کتبی با موضوعات اقامه قرآن یا تربیت سیاسی - اجتماعی و وحیانی یا عمل به قرآن، خود مصادیقی از تدبر به شمار می‌آیند که به صورت غیر مستقیم نشانگر روش و سبک این مجموعه تدبری در خصوص مصادیق تدبر در قرآن کریم هستند.

۳-۱-۳. فعالیت‌های چشم‌گیر ملی و بین‌المللی

مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره، اولین مؤسسه‌ای است که به صورت تخصصی در حیطه تدبر در قرآن فعالیت می‌کند. تربیت صدها استاد و مربی از جمله اقدامات این مؤسسه بوده است. با شکل‌گیری کلاس‌ها و جلسه‌های آموزش روخوانی و روان‌خوانی قرآن، چه در مدارس و دانشگاه‌ها و چه در مساجد و مراکز عمومی، به تدریج یکی از نخستین مراحل انس با قرآن در سطحی گسترده فراهم شد. از آنجایی که برخی از علاقمندان به فهم قرآن و سیره اهل بیت به دلیل اشتغال، تحصیل و بُعد مسافت زمینه شرکت در دوره‌های حضوری را ندارند، بستر فهم علاقمندان به قرآن و عترت از سوی مؤسسات قرآنی فراهم آمده است، لذا مؤسسه تدبر در قرآن و سیره نیز اقدام به برگزاری دوره‌های نیمه‌حضوری و غیرحضوری تدبری در رشته‌های مختلف نموده است.

در تاریخ ۱۳۸۸/۰۲/۲۲ منشور توسعه فرهنگ قرآنی به عنوان اولین سند راهبری امور قرآنی کشور در شورای عالی انقلاب فرهنگی به تصویب رسید که

چهارمین محور از محورهای اهداف آموزش عمومی قرآن کریم کشور، توانایی و التزام به تدبر در آیات قرآن کریم است. در همین راستا مؤسسه تدبر در قرآن و سیره اقدام به تولید بیش از ۱۴ محصول و برگزاری دوره‌های تخصصی و عمومی در سطح کشور نموده است.

همچنین اولین محور از محورهای اهداف آموزش عمومی قرآن کریم، اعتقاد قلبی به جایگاه پیامبر و اهل بیت به عنوان تبیین‌کنندگان علمی و عملی قرآن، و محبت و مودت نسبت به قرآن و اهل بیت است. در همین راستا مؤسسه تدبر در قرآن و سیره اقدام به تولید بیش از ۷ محصول در زمینه‌های تبیین مبانی، مبادی و روش تدبر در سیره اهل بیت (علیهم‌السلام) و آشنایی با سیره اجتماعی، سیاسی و عبادی معصومان کرده است و هم اکنون نیز دوره‌های آموزشی عمومی و تربیت مربی آن برگزار می‌گردد.

همین‌طور نهمین محور از محورهای آموزش عمومی قرآن کشور عمل به آموزه‌های قرآن و اهل بیت در ابعاد مختلف زندگی است. در همین راستا مؤسسه تدبر در قرآن و سیره با تولید ۱۱ محصول از جمله سیر عمل در قرآن و سیره و اقامه قرآن و برگزاری دوره‌های متعدد عمومی و تخصصی برای حوزویان، دانشگاهیان، فرهنگیان تربیت مربی در جهت ترویج عمل به آموزه‌های قرآن و اهل بیت قدم برداشته است.

طرح ملی تقرب، طرح ملی اولوا الالباب، طرح ملی تدبر، طرح ملی تربیت سیاسی، طرح ملی تربیت فطری، طرح استانی سبک زندگی، طرح استانی اهل ذکر، طرح استانی تبارک، طرح استانی ابلاغ نور، طرح استانی تدبر در سیره اهل بیت علیهم‌السلام برای طلاب خراسان جنوبی، طرح استانی تدبر در قرآن برای طلاب خراسان شمالی، طرح استانی تدبر در قرآن برای فرهنگیان از جمله دوره‌های مختلف عمومی و تخصصی است که در قالب طرح‌های ملی و کشوری اجرا شده است.

از آنجا که قرآن هویتی جهانی دارد و عرصه هدایتی آن منحصر به جوامع اسلامی نیست، این مؤسسه نیز عرصه فعالیت‌های خود را محدود به جمهوری اسلامی ایران ننموده و در عرصه سایر کشورهای اسلامی نیز نقش‌آفرین است. لذا کتاب تدبر در قرآن با حمایت برخی از قرآنیان کشور بحرین به زبان عربی ترجمه و چاپ شده است. همچنین کتاب تدبر موضوعی قرآن به زبان عربی و کتاب تدبر در قرآن جزء ۳۰ به زبان عربی ترجمه و چاپ شده است. برخی از سوره‌ها و سیره‌های اهل بیت علیهم‌السلام نیز به زبان انگلیسی ترجمه شده است و ترجمه باقی کتاب‌ها به زبان انگلیسی و اردو، در حال رایزنی و مذاکره است. همچنین این مؤسسه در تلاش است تا بسته‌ای مناسب برای جوانان آمریکای شمالی و اروپا فراهم آورد تا آنها بتوانند از طریق متن قرآن با اسلام آشنا شوند.

۳-۱-۴. توجه به سیره در کنار قرآن

از جمله نقاط قوت این مؤسسه توجه به سیره و درس گرفتن از آن در کنار تدبر در قرآن کریم است، زیرا با توجه به حدیث ثقلین، تمسک به قرآن در کنار تمسک به اهل بیت علیهم‌السلام در نظر گرفته شده و الگوی مفهومی مطرح شده در آیات قرآن کریم همراه با مصداق‌های آن در سیره، جنبه‌های کاربردی به خود گرفته است. زیرا قرآن کریم، صامت است و نیاز به الگوی عملی و معلم دارد تا به صورت مصداقی قابل فهم و دریافت باشد.

بر همین اساس این مؤسسه روند تدبر در سیره رهبران یعنی سیره اهل بیت علیهم‌السلام و نیز سیره انبیا بر اساس قرآن کریم و در کنار آن سیره رهروان که عبارت است از سیره مادران اهل بیت علیهم‌السلام، سیره امامزادگان همچون حضرت عباس

علیه السلام، حضرت علی اکبر علیه السلام، و نیز سیره دختران اهل بیت علیهم السلام همچون حضرت زینب علیها السلام و حضرت زینب علیها السلام را در پیش گرفته است. همچنین این مؤسسه در راستای عمل به سیره و تدبیر در آن به تألیف کتبی همچون «روش تدبیر در سیره»، «سیره تمدن ساز اهل بیت علیهم السلام» و «امام شناسی» نیز پرداخته است. این کتب و سایر کتب سیره در راستای حدیثی است که روزهای هفته را مطابق با هر یک یا عده‌ای از معصومان علیهم السلام می‌داند. بر اساس این حدیث، روز شنبه منتسب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و روز یکشنبه به امیرالمؤمنین علیه السلام، دوشنبه به حسنین علیهما السلام، سه‌شنبه به امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم السلام، چهارشنبه به امام کاظم و امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام، پنجشنبه به امام حسن عسکری علیه السلام و روز جمعه به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۶۳).

بر این اساس دوره اول، دوره تأسیس تمدن و حیانی، دوره دوم دوره تثبیت تمدن و حیانی، دوره سوم دوره دفاع از تمدن و حیانی، دوره چهارم دوره تبیین علمی و فرهنگی تمدن و حیانی، دوره پنجم دوره ترویج و عمومی سازی فرهنگ تمدن و حیانی، دوره ششم دوره توانمندسازی برای عصر غیبت و دوره هفتم دوره جهانی سازی تمدن و حیانی است (الهی زاده، ۱۳۹۷: ۶۱) که می‌تواند به عنوان الگو و سیر پیاده سازی دین در جامعه مورد استفاده قرار گیرد.

۳-۲. نقاط ضعف

در این بخش به برخی از آسیب‌هایی که ممکن است این مجموعه دچار آن باشد، اشاره می‌کنیم.

۳-۲-۱. گریز از تفسیر به اسم تدبر

امروزه وقتی به دنبال یافتن روش و منطق فکری حاکم بر مسیر تدبر هستیم، متوجه می‌شویم که در واقع همان روش‌هایی که برای ترجمه و تفسیر قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته، در اینجا هم مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ منتهی به جای عنوان ترجمه و تفسیر، از عناوینی همچون «معنای تدبری»، «ترجمه تدبری» یا خود «تدبر» استفاده می‌کنند.

به عنوان نمونه در بحث‌های تدبری سوره بقره در ذیل آیات ۱۲۲ تا ۱۴۱ پس از ترجمه آیات، گام اول با عنوان تفهیم واژه‌های مشکل قرار دارد که در این بخش دوازده مورد از مفردات نسبتاً مشکل این آیات همچون «عدل: معادل، تاوان»، «مثابه: ميعادگاه، محل بازگشت، محل اجتماع»، «صبغة: رنگ» و «خلت: گذشت، سیری شد» به همراه ترجمه فارسی آنها آورده شده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۵۴).

در گام دوم نیز که عبارت است از تفهیم ساختار آیه، بحث‌هایی همچون انقطاع کلام و دلیل جدایی آن از سیاق قبلی، بحث‌های ادبی همچون ظرف زمان و جمله عطف و معطوف علیه و نهایتاً بررسی نوع حروف همچون «ام منقطعه» و اسامی اشاره همچون «تلك» است (الهی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۵۵-۱۵۳).

در مقام مقایسه این شیوه با برخی تفاسیر معاصر، باید گفت در تفاسیر نیز چنین روشی دنبال می‌شود، ولی ممکن است تحت عنوان گام اول یا دوم نباشد، اما کلیت آن همین است که در ابتدا اگر تفسیر به زبان فارسی باشد، یک ترجمه مطابقی و کوتاه ارائه می‌شود و سپس به توضیحات بیشتر در ذیل عنوان تفسیر پرداخته می‌شود (به عنوان نمونه رک: مکاری شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۴: ۶۹). کما اینکه همین سیاق‌بندی در تدبر و نیز تقسیم تدبر به تدبر ترتیبی و موضوعی، برگرفته از همان سنت تفسیری و

تقسیم تفسیر به تفسیر موضوعی و تفسیر ترتیبی است. در این راستا به عنوان مثال تفسیر نمونه و المیزان مطالعه موردی می‌شوند.

در تفسیر نمونه در ذیل همین آیات ابتدا آیه ۱۲۲ و ۱۲۳ را به عنوان یک واحد معنایی در نظر گرفته ولی سخنی از سیاق نشده است. در ذیل این دو آیه ابتدا یک معنای مختصر به عنوان ترجمه ذکر شده و در ادامه تحت عنوان تفسیر به شرح و توضیح بیشتر در خصوص این آیات در حجمی حدوداً دو صفحه‌ای پرداخته است (مکارم، ۱۳۷۱، ۱: ۴۳۳). لذا در اینجا نیز می‌بینیم که همان مباحث و چه بسا به صورت مختصرتر نسبت به کتب تدبری، ولی تحت عنوان ترجمه و تفسیر آمده است.

در تفسیر المیزان نیز در ذیل همان آیات ۴۷ و ۴۸ بحث شده و با توجه به اینکه بحث شفاعت ظاهراً برای اولین بار در این آیات اشاره شده؛ مرحوم علامه در اینجا بحث مفصلی در خصوص شفاعت دارند و درباره معنا و ماهیت آن، اشکالات وارد بر آن، شفاعت‌شوندگان که چه کسانی هستند و چه شرایطی باید داشته باشند، شفاعت‌کنندگان و اینکه آنها نیز چه شرایطی باید داشته باشند، موضوع شفاعت یعنی اینکه شفاعت در چه مواردی اجرا می‌شود همچون گناه، زمان شفاعت و اینکه در چه زمانی سود می‌رساند و نهایتاً به مباحث روایی مربوط به شفاعت به صورت مفصل و مستدل بر مبنای آیات و روایات به توضیح و تبیین مسئله شفاعت می‌پردازند و در ادامه نیز بحث‌های فلسفی و اجتماعی شفاعت را بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۵-۱۸۶).

بر این اساس و با توجه به روندی که در این تفاسیر نشان داده شد، مسیر جریان تدبری نیز به همین صورت است و محتوای آن نیز تقریباً شبیه است، منتهی ممکن است در برخی موارد به تناسب بحث مختصرتر باشد، اما این اختصار موجب تغییر

ماهیت بحث از ترجمه یا تفسیر به تدبر نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان مدعی شد که این روش یا محصول تفاوت ماهوی چندانی با تفسیر یا ترجمه و شرح دارد.

با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد به علت قداست و ترس از واژه تفسیر و احادیثی که پیرامون دوری از تفسیر به رأی وارد شده است، نوعی نگاه ترسناک نسبت به تفسیر وجود دارد که سبب می‌شود در قبال آن موضع‌گیری وجود داشته باشد، چه در استفاده از تفسیر توسط عموم جامعه و چه در بیان آن توسط نخبگان میانی که منتقل‌کننده سنت تفسیری به عموم جامعه هستند. در چنین شرایطی است که مفهومی همچون تدبر در قرآن می‌تواند مأمّن مناسبی برای برطرف ساختن چنین مشکلاتی باشد. زیرا از یک سو بار منفی موجود در واژه تفسیر را در خود ندارد و از سوی دیگر، بنا بر خود آیات قرآن کریم، همه مردم به تدبر دعوت شده‌اند و این دعوت به نوعی است که نه تنها جواز آن را صادر می‌کند، بلکه در مواردی لزوم آن و توییح بر عدم آن را نیز می‌رساند. کما اینکه در آیه سوره محمد چنین مفهومی را مشاهده می‌کنیم: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد / ۲۴).

۳-۲-۲. ضعف در کاربردی ساختن تدبر

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های بحث تدبر در قرآن کریم، بحث عمل به قرآن و پیروی از آن در تمامی ساحات زندگی فردی و اجتماعی انسان است. لذا اگر مبنای کار این است که تدبر به معنای حقیقی و واقعی آن را برپا داشت و در جهت اقامه قرآن کریم تلاش کرد، باید آن را در مرحله عمل هم پیاده‌سازی کرد. هر چند این مجموعه اثری به نام «درسنامه سیر عمل در قرآن و سیره» و نیز «اقامه قرآن» دارد، ولی باز هم همه این آثار، بیان نظری و مبنایی عمل است و اینکه در میدان عمل تا چه میزان نتیجه و اثر داشته است، امری است که تاکنون موفقیت چندانی کسب نکرده است.

بررسی آیات مشتمل بر واژه تدریس نشان می‌دهد مفهوم تدریس در بطن خود ویژگی عمل را هم دارد (کریمی، ۱۳۹۳: ۱۵۹)، ولی اگر در معنای تدریس هم، چنین مفهومی وجود نداشت، نباید به صرف بیان نکات تدریس در قرآن اکتفا کنیم، بلکه باید بکشیم آن را در میدان عمل نیز اجرا کنیم، چه در زندگی فردی و چه در زندگی اجتماعی. زندگی اجتماعی هم تنها منحصر به روابط خویشاوندی و همسایگی نیست؛ بلکه یکی از مهم‌ترین ساحت‌های اجتماعی، ساحت حکومت اسلامی و جامعه اسلامی که نیاز است قوانین و مقررات بر پایه احکام اسلامی تنظیم گردد. در این صورت است که طعم واقعی قرآن کریم حس خواهد شد.

ولی اگر تنها به ساحت فردی اکتفا کرده و نظام‌های اجتماعی و حکومتی تغییری نکردند و بر مبنای قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام نبودند، به تدریس دوباره آن افراد را در خود هضم می‌کنند، لذا نه تنها جامعه ایمانی به معنای حقیقی آن تحقق نمی‌یابد، بلکه افراد با ایمان نیز در این نوع جوامع به تدریس تنها اسمی از ایمان را یدک خواهند کشید. چون در ساحت عمل، عملاً نمی‌توانند کاری از پیش ببرند و در بیشتر موارد هم محکوم نظامات اجتماعی هستند.

بر این اساس تا نظامات اجتماعی و حکومتی جامعه اصلاح نشود، حتی اگر تک تک افراد بخواهند دیندار و قرآنی باشند، شاهد جامعه قرآنی و اقامه قرآن نخواهیم بود. لذا چنین مؤسسه‌ای که در زمینه تدریس در قرآن کریم فعال هستند، علاوه بر تربیت «افراد» قرآنی، باید سعی در تغییر نظامات اجتماعی نیز داشته باشند تا این افراد قرآنی بتوانند به همین صورت در جامعه‌ای قرآنی فعالیت کنند. البته ممکن است رویکرد این مؤسسات این باشند که بگویند ما قدم اول را که تربیت افراد قرآنی است برداشته‌ایم و بیش از آن در دسترس ما نیست. در این خصوص نیز باید بگوییم که در این صورت

نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» / کپهکی ۲۴۳

بیشتر زحماتشان «کأن لم یکن» خواهد شد و این عمل مانند پرورش ماهی و سپس رها کردن آن در بیابان است که به زودی تلف خواهد شد.

اگر می‌خواهیم که این مسیر ادامه یابد و به نتیجه برسد، باید در حد توان، برای مراحل بعدی آن نیز برنامه داشته باشند. به عنوان مثال شبیه به کتاب «تدبر در قرآن برای نوجوانان»، می‌توان تدبر در قرآن برای مسئولین و کارگزاران نظام نوشت و در جلساتی نیمه‌خصوصی و نه لزوماً علنی، موارد حداقلی در رفتار قرآنی و دینی را به آنها گوشزد کرد تا دیگر حجتی مبنی بر جهل به این موارد را نداشته باشند. البته این یک پیشنهاد حداقلی است و راهکار اصلی همان طراحی نظام‌های اجتماعی بر مبنای قرآن و سنت معصومان علیهم السلام است.

۳-۲-۳. مبانی فکری متفاوت در بین اساتید تدبر

از جمله مواردی که ممکن است قرآن‌آموزان را دچار حیرت و در نتیجه برداشت‌های ناقص و بعضاً نادرست نماید، وجود مبانی فکری متفاوت در بین اساتیدی است که در حال آموزش تدبر قرآن هستند. البته این امر، امری طبیعی است که هر انسانی با توجه به ظرفیت‌ها و مطالعاتی که در طول سال‌ها داشته است، مبانی فکری خاص خودش را داشته باشد. اما از آنجا که این مبانی و پیش‌فرض‌ها در فرآیند تدبر قرآن کریم مؤثر هستند، ضروری است تا روندی جهت هماهنگی در بین اساتید برقرار شود تا هم موجب هم‌افزایی و گسترش حیطه علمی اساتید شده و هم از پراکندگی آموزش‌ها به متدبران جلوگیری شود (<https://mftqs.ir/product-category/lessons>) (مصاحبه با حجة الاسلام مهدی مقامی، ۱۴۰۳/۰۷/۰۷).

۴- نتایج

مؤسسه تدبر در قرآن و سیره یکی از مؤسساتی است که موفقیت چشمگیری در ترویج معارف قرآنی در بین اقشار مختلف مردم داشته است. این مؤسسه با بهره‌گیری از اساتید مجرب در این زمینه، با سرمایه‌گذاری خاص بر تدبر موضوعی بر اساس همراهی قرآن و سیره و منطق فکری محکم و استوار مبتنی بر نظام فکری علامه طباطبایی توانسته است تا مبانی و روش‌های تدبر در قرآن را به خوبی ارائه کند و در عرصه نخبگانی نیز به تربیت مربیان تدبر بپردازد. در عرصه بین‌المللی نیز به ترجمه و تبلیغ معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام از طریق مجامع علمی همچون جامعه المصطفی‌العالمیه می‌پردازد.

با توجه به نو بودن جریان تدبر در مجامع اسلامی و بالتبع در کشور، لازم است تا ضوابط تدبر به صورت دقیق‌تری تعیین شود تا از آسیب‌هایی همچون گریز از تفسیر به اسم تدبر جلوگیری شود. همچنین روندهایی جهت کاربردی ساختن مباحث تدبر پیش‌بینی شود تا تدبر در حیطة نظری صرف باقی نماند. هدف نهایی قرآن کریم عمل به قرآن در ساحت فرد و اجتماع است.

با توجه به نتایج این مقاله، انتظار می‌رود که سایر جریان‌های تدبری نیز از نقاط قوت این مؤسسه همچون توجه به سیره در کنار قرآن کریم و نیز توجه به فعالیت‌های ملی و بین‌المللی غافل نشوند. از سوی دیگر، جریان‌های تدبراز آسیب‌هایی همچون گریز از تفسیر به اسم تدبر، دوری کرده و با تقویت مربیان خود از تشتت آرا در بین قرآن‌آموزان جلوگیری نمایند. در این صورت در آینده‌ای نزدیک می‌توان شاهد هم‌افزایی و فعالیت‌های مشترک جریان‌های تدبری بود که با محوریت قرآن در راستای حل معضلات فرهنگی کشور در آموزش و پرورش و سایر بخش‌های جامعه کارایی لازم را خواهند داشت.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمدرضا صفوی (۱۳۸۸)، ترجمه قرآن بر اساس المیزان، قم: معارف.
- الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۲). درسنامه تدبر در قرآن، جزء ۳۰. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۲) ب. درسنامه تدبر در قرآن، جزء ۲۹-۲۸. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۳). درسنامه تدبر موضوعی قرآن (مبادی، مبانی، روش و نمونه). مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۹۴). درسنامه تدبر ترتیبی قرآن (مبانی، مبادی و روش). مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۹۵). درسنامه تدبر در قرآن، جزء ۲۵-۲۴ (از سوره غافر تا سوره احقاف. حوامیم سبعه). مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۵). درسنامه تدبر در قرآن، جزء ۲۷-۲۶ (از سوره حدید تا سوره محمد صلی الله علیه و آله). مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۵). درسنامه سیر عمل در قرآن و سیره. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۶). درسنامه اقامه قرآن. مشهد: آستان قدس.
- _____ (۱۳۹۶). درسنامه تدبر در قرآن، جزء ۲-۱. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۶) ب. تدبر در قرآن برای نوجوانان (راهنمای تدریس). مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۷). درسنامه روش تدبر در سیره. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۸). نظام عدالت در قرآن و سیره. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۴۰۳). درسنامه روش تدبر در قرآن. مشهد: مؤسسه تدبر در قرآن و سیره.

۲۴۶ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹). الهدایة الکبری، بیروت: البلاغ.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود (۱۹۷۹)، اساس البلاغه، بیروت: دار صادر.
- سایت انتشارات تدبر در قرآن و سیره. (۱۴۰۳/۱۱/۰۹). قابل دسترسی در: <https://book-tadabbor.ir>
- سایت بیانات مقام معظم رهبری. (۱۴۰۳/۰۷/۰۳). قابل دسترسی در: <http://farsi.khamenei.ir/speech>
- سایت مؤسسه تدبر در قرآن و سیره. (۱۴۰۳/۱۰/۱۳). قابل دسترسی در: <https://mftqs.ir>
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (احمد حسینی اشکوری، محقق). تهران: مرتضوی.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۹۱). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. قم: زکّان.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الافاق الجديدة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: هجرت.
- فریدونی، محمدحسین؛ شیخ بهایی، محمدوحید (۱۳۹۲). آشنایی با منشور توسعه فرهنگ قرآنی، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، محققین). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کهنکی، مهدی (۱۳۹۸). پایان نامه کارشناسی ارشد «مفهوم شناسی «اقامه دین» و چگونگی تحقق آن از منظر آیات و روایات». تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۱) روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
- مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۸). روشها و شیوههای تدبر در قرآن کریم. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- مصاحبه با حجة الاسلام مهدی مقامی، مدیر مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره، انجام شده در تاریخ: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷ ش.

نقد و تحلیل جریان تدبری «مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره» / کهکی ۲۴۷

- مقامی، مهدی (۱۳۹۵). سیمای تدبر در قرآن. مشهد: تدبر در قرآن و سیره.
- _____ (۱۳۹۶). تدبر در قرآن از نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی. مشهد: تدبر در قرآن و سیره.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (گروهی از نویسندگان، محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نصرتی، حمید (۱۳۹۶). بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبر در قرآن در ایران. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- نقی پورفر، ولی الله (۱۳۷۴). پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن کریم. دوم، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.

Bibliography

- Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad. (1391SH). Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfaz al-Qur'an al-Karim. Qom: Zhekan [In Arabic].
- Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi. (1409AH). Kitab al-Ayn. Qom: Hijrat [In Arabic].
- Al-Khusaibi, Husayn ibn Hamdan. (1419AH). Al-Hidaya al-Kubra. Beirut: Al-Balagh [In Arabic].
- Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407AH). Al-Kafi (Ali Akbar Ghaffari & Muhammad Akhundi, Eds.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya [In Arabic].
- Al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam [In Arabic].
- Al-Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1375SH). Majma' al-Bahrain (Ahmad Husayni Ashkuri, Ed.). Tehran: Mortazavi [In Persian].
- Al-Uskari, Hasan ibn Abdullah. (1400AH). Al-Furuq fi al-Lugha. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida [In Arabic].
- Al-Zamakhshari, Mahmoud. (1979). Asas al-Balagha. Beirut: Dar Sader [In Arabic].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1392SH). Darsnameh-ye Tadabbur dar Qur'an, Juz' 30. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1392SH). Darsnameh-ye Tadabbur dar Qur'an, Juz' 28-29. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1393SH). Darsnameh-ye Tadabbur-e Mowzu'i-ye Qur'an (Mabadi, Mabani, Ravesh va Nemuneh). Mashhad: Astan-e Qods [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1394SH). Darsnameh-ye Tadabbur-e Tartibi-ye Qur'an (Mabani, Mabadi va Ravesh). Mashhad: Astan-e Qods [In Persian].

- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1395SH). Darsnameh-ye Seyr-e Amal dar Qur'an va Sirah. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1395SH). Darsnameh-ye Tadabbur dar Qur'an, Juz' 24-25 (Az Sureh-ye Ghafer ta Sureh-ye Ahqaf, Hawamim-e Sab'eh). Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1395SH). Darsnameh-ye Tadabbur dar Qur'an, Juz' 26-27 (Az Sureh-ye Hadid ta Sureh-ye Muhammad (SAW)). Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1396SH). Darsnameh-ye Eqameh-ye Qur'an. Mashhad: Astan-e Qods [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1396SH). Darsnameh-ye Tadabbur dar Qur'an, Juz' 1-2. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1396SH). Tadabbur dar Qur'an baraye Nojavanan (Rahnamaye Tadris). Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1397SH). Darsnameh-ye Ravesh-e Tadabbur dar Sirah. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1398SH). Nezam-e Edalat dar Qur'an va Sirah. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Elahi-Zadeh, Mohammad Hossein. (1403SH). Darsnameh-ye Ravesh-e Tadabbur dar Qur'an. Mashhad: Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Fereiduni, Mohammad Hossein, & Sheikh Bahaei, Mohammad Vahid. (1392SH). Ashnai ba Manshur-e Tose'eh-ye Farhang-e Qur'ani. Tehran: Supreme Council of the Cultural Revolution [In Persian].
- Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah Website. (2022 Jun 23). Retrieved from <https://mftqs.ir/> [In Persian].
- Interview with Hujjat al-Islam Mahdi Maqami, Director of the Institute of Tadabbur in Qur'an and Sirah, conducted on 07/07/1403SH [In Persian].
- Kihaki, Mahdi. (1398SH). Mafhum-shenasi-ye "Eqameh-ye Din" va Chegunegi-ye Tahaghoq-e An az Manzar-e Ayat va Revayat (Master's thesis). Tehran: Imam Sadiq University [In Persian].
- Lassani Fesharaki, Mohammad Ali, & Moradi Zanjani, Hossein. (1391SH). Ravesh-e Tahqiq-e Mowzu'i dar Qur'an-e Karim. Qom: Bustan-e Ketab [In Persian].
- Makarem Shirazi, Naser (Ed.). (1371SH). Tafsir-e Nemuneh (Group of Authors). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya [In Persian].
- Maqami, Mahdi. (1395SH). Simaye Tadabbur dar Qur'an. Mashhad: Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].
- Maqami, Mahdi. (1396SH). Tadabbur dar Qur'an az Negah-e Rahbar-e Mo'azzam-e Enqelab-e Islami. Mashhad: Tadabbur in Qur'an and Sirah [In Persian].

- Moradi Zanjani, Hossein. (1398SH). Ravesh-ha va Shiveh-haye Tadabbur dar Qur'an-e Karim. Qom: Research Institute of Hawzeh and University [In Persian].
- Naqipourfar, Valiollah. (1374SH). Pajuheshi Piramun-e Tadabbur dar Qur'an-e Karim (2nd ed.). Tehran: Osveh Publications, Organization of Awqaf and Charity Affairs [In Persian].
- Nasrati, Hamid. (1396SH). Barresi va Naqd-e Do Shiveh-ye Rayej-e Tadabbur dar Qur'an dar Iran (Master's thesis). Tehran: Allameh Tabataba'i University [In Persian].
- Qur'an-e Karim, Translated by Mohammad Reza Safavi. (1388SH). Tarjomeh-ye Qur'an bar Asas-e Al-Mizan. Qom: Ma'aref [In Persian].
- Supreme Leader's Statements Website. (2019 May 3). Retrieved from <http://farsi.khamenei.ir/speech> [In Persian].
- Tadabbur in Qur'an and Sirah Publications Website. (2023 Apr 15). Retrieved from <https://book-tadabbor.ir/> [In Persian].

A Comparative Study of the Interpretative Thought of Marafet and Tabari Under the Concept of Guilt and Forgiveness of the Holy Prophet *

Seyyede Farnaz Ettehad^{**}
Mohsen Nuraie^{***}

Abstract

Among the verses related to the infallibility of the Prophet, there are cases in which "guilt" or "forgiveness" is attributed to him. In the present research, a descriptive-analytical method and a critical approach are used to examine the interpretive heritage of both Sunni and Shia scholars, with a case study focusing on the interpretive thoughts of Tabari and Ayatollah Marefat. This review proposes and examines the significant points of interpretation from the perspectives of these two commentators. Ultimately, the comparative analysis reveals that Ayatollah Marefat, in his theorizing under this verse, was influenced and educated by the Razavi school of interpretation, and this valuable heritage contributed to his understanding of the verse concerning the Prophet's "guilt." Accordingly, Ayatollah Marefat believes that in this verse, "sin" does not mean sin and rebellion in the conventional sense. Rather, just as every social reformer brings about changes during their movement, the Prophet, as a reformer during the time of the polytheists, challenged what was considered valuable by them. As a result, the meaning of "sin" in this verse refers to his opposition to the behaviors, customs, and morals of the infidels and polytheists, which they deemed punishable.

Keywords: Comparative analysis, Exegetical thought, Forgiveness of sin, Rule of interpretation, Theological interpretation

* Received: 2025-01-19 Revised: 2025-04-16 Accepted: 2025-05-19

** PhD student in Quran and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Iran.
Email: s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.nouraei@umz.ac.ir



بررسی تطبیقی اندیشه تفسیری طبری و معرفت ذیل مفهوم ذنب و استغفار پیامبر اکرم (ص)*

سیده فرناز اتحاد**

محسن نورائی***

چکیده

مبحث مربوط به عصمت پیامبر اکرم (ص) از منظر فرقه‌ها و نحله‌های مختلف، براساس مباحث گوناگون محل توجه و بحث قرار گرفته است. از جمله آیات مربوط به عصمت پیامبر خاتم (ص) مواردی است که «ذنب و استغفار» در ظاهر، به ایشان منتسب شده است. با توجه به وجود اختلاف آرای تفسیری ذیل این آیات، بدون شک روایات تفسیری اهل بیت (ع) در گره‌گشایی از فهم آیات قرآن بسیار مؤثر است، به ویژه در آیاتی که معرکه آراء تفسیری است. بررسی در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد انتقادی در میراث تفسیری فریقین با نمونه موردی اندیشه‌های تفسیری طبری و اندیشه‌های تفسیری آیت‌الله معرفت ذیل این موضوع سامان می‌یابد. این بررسی، اهم آرای تفسیری از نگاه این دو مفسر را طرح و بررسی خواهد کرد. در پایان، آنچه از مقایسه تطبیقی آرای این دو مفسر حاصل می‌شود چنین است که به اعتقاد طبری منظور عفو از گناه برای پیامبر (ص)، گناهی است که نسبت به پیامبر اکرم (ص) آمده؛ یعنی برای پیامبر (ص) گناه را مفروض می‌دارد که امر شده است ایشان از آن گناه استغفار کنند. در مقابل، معرفت در نظریه پردازی خویش ذیل این آیه متأثر و متعلم از آموزه تفسیری رضوی بوده؛ یعنی وی معتقد است که در این آیه منظور از ذنب، گناه و عصیان نیست، بلکه همان‌طور که هر مصلح اجتماعی در جریان نهضت دگرگونی‌هایی هم به همراه دارد، پیامبر (ص) نیز در زمان مشرکان هم چون مصلح ظهور کرد و آنچه را به زعم مشرکان ارزشمند بود در هم شکست؛ در نتیجه، مراد از ذنب در این آیه مخالفت آن جناب با رفتار، عادت و اخلاق کفار و مشرکین بود که ایشان را مستحق عقوبت می‌دانستند. لذا، از دیدگاه معرفت، استغفار ایشان از گناهان پیشین و پسین؛ دلالت بر این موضوع ندارد که ایشان گناه مرتکب شده باشند بلکه طبق پاسخی که امام رضا (ع) به طور ضمنی در تفسیر این آیه اشاره فرموده‌اند دلالت بر فعلی دارد که در آن برهه خاص از منظر اجتماعی آن هم از ناحیه مشرکان و به اشتباه ناپسند محسوب می‌شد. کلیدواژه‌ها: محمدین جریر طبری، آیت‌الله معرفت، استغفار از گناه، تفسیر کلامی، قاعده تفسیری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: s.ettehad08@umail.umz.ac.ir
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. ایمیل: m.nouraei@umz.ac.ir



مقدمه

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوعاتی که در ادیان و مذاهب مختلف مطرح می‌شود، مبحث عصمت انبیا (ع) است. عصمت انبیا (ع) به دلیل اهمیتی که برای پذیرش دین الهی در میان امت و مردم ایجاد می‌کند، همواره به عنوان موضوع قابل طرح و ضروری محل توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گرفته است. قرآن کریم، به عنوان آخرین فرستاده الهی از مجموع کتاب‌های آسمانی است و از همین منظر، بسیاری از آیات آن خطاب به حضرت محمد (ص) خاتم پیامبران است. در میان این خطاب‌ها نمونه‌های هست که به ظاهر با عصمت پیامبر اکرم (ص) منافات دارد؛ از جمله آیه ۲ سوره فتح - معروف‌ترین مورد در این موضوع -، آیات ۱ و ۲ سوره عبس، آیه ۵۵ غافر، آیه ۷ ضحی، آیه ۲ شرح، آیه ۱۱۳ نساء و آیات ۷۳-۷۵. توجه به این نکته جالب است که اگر صدور گناه از جانب پیامبران وجود داشته باشد، در نتیجه امکان خطا هم در تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی دور از تصور نیست؛ به خصوص درباره پیامبر اکرم (ص) که خاتم پیامبران و مبلغ دین کامل بودند، پذیرش امکان صدور گناه از ناحیه ایشان متصور خواهد شد. از همین روی، کشف و ارائه پاسخی مناسب در تفسیر این دسته از آیات که در ظاهر امکان صدور و یا صدور گناه و استغفار پیامبر (ص) از گناه را مطرح می‌کند از منظر مفسران اهل سنت و شیعه ضروری است، تا در مرتبه اول دلایل تفسیری آن‌ها مشخص شود و در مرتبه دوم با مقایسه تطبیقی آرای تفسیری مبنايي روشنگر برای پاسخگویی به شبهات مطرح شده در خصوص ذنب نبی (ص) باشد.

پژوهش حاضر به تبیین اندیشه تفسیری طبری و معرفت، براساس کشف معنای واژه در تفسیر آیات می‌پردازد و از این رهگذر ابتدا مبانی کلامی، پیش‌فرض‌ها و

روش تفسیری دو مفسر بررسی و سپس تطبیق تفسیر آیات ذنب و استغفار (ص) از دیدگاه دو مفسر مذکور انجام می‌شود.

نگرش ویژه آیت‌الله معرفت در تبیین و تفسیر این دسته از آیات موجب شده است تا اندیشه تفسیری ایشان در خصوص این آیات و به‌طور کلی موضوع عصمت پیامبر (ص) متفاوت باشد که ذکر این موضوع، اهمیت و علت انتخاب بررسی ایشان در این نوشتار را مشخص می‌کند. بررسی تمام آیاتی که تحت این عنوان مطرح شده یا وجود دارد، در این مقاله نمی‌گنجد، لذا برای تبیین و تطبیق آرای تفسیری آیت‌الله معرفت با آرای تفسیری طبری ذیل این آیات مواردی به‌عنوان نمونه انتخاب و احصا می‌شود. مقاله پیش‌رو به شیوه توصیفی-تحلیلی به بیان آرای طبری به‌عنوان نماینده‌ای از مفسران اهل سنت و آرای آیت‌الله معرفت به‌عنوان نماینده‌ای از مفسران شیعه و البته با نگرش ویژه می‌پردازد تا از این‌راه به شیوه تفسیری هر دو مفسر درباره عصمت پیامبر (ص) و همچنین اندیشه تفسیری این دو مفسر ذیل آیات ذنب و استغفار نبی (ص) دست یابد.

مفاهیم و الفاظ

برای ورود به بحث و تبیین اندیشه‌های تفسیری محمدبن جریر طبری و آیت‌الله معرفت درباره ذنب پیامبر (ص) لازم می‌نمایند تا ابتدا مفاهیم و الفاظ کلیدی در این مبحث در حد فرصت این پژوهش شرح شود:

اصلی‌ترین مسأله در این پژوهش حول محور معنای ذنب است. ذنب در لغت مترادف گناه و معصیت گزارش شده است (فراهیدی، بی‌تا: ۱۹۰/۸؛ زهری، بی‌تا: ۳۱۵/۱۴). برخی از لغویان این واژه را برگرفته از دُم تلقی کرده‌اند (ابن درید، بی‌تا:

۳۰۶/۱). افرادی که دنباله‌رو شخصی باشند را اذنانب ثبت کرده‌اند و گرفتن با دم در اصطلاح به معنای نصیب است (ازهری، بی‌تا: ۷۶/۱۰). واژه ذنب دراصل به معنای جُرْم، مؤخر بودن چیزی و بهره و نصیب آمده‌است (ابن فارس، بی‌تا: ۳۶۱/۲). ذنب دراصل، به دست گرفتن دنباله و دم چیزی است و در استعاره به هرکاری که عاقبتش ناروا و ناگوار است ذنب می‌گویند و به اعتبار دنباله چیزی به کار رفته‌است؛ از این روی واژه ذنب به اعتبار نتیجه‌ای که از گناه حاصل می‌شود، بدفرجامی و تنبیه و سیاست نامیده می‌شود. جمع ذنب ذنوب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۱). درحالت کلی هر فعلی که برای قلب حالت ظلمانی ایجاد کند، مانع مکاشفه بشود و موجب تمایل قلب به دنیا و شهوات آن بشود، ذنب است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۰)؛ به تعبیری، هر نوع التفات به غیر خدا برای اهل سلوک گناه محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶). براساس این معانی نمی‌توان ذنب را درباره پیامبر اکرم (ص) به معنای ارتکاب ایشان به گناه تفسیر کرد؛ بلکه باید مراد از آن را تبعات ناشی از افعال ایشان درنظر گرفت (کریمی، ۱۴۰۲: ۷۲).

مسأله دیگر که در این پژوهش ضروری می‌نماید، واکاوی مفهوم استغفار از دیدگاه اهل لغت است. این واژه از ریشه غفر به معنای پوشش است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۴: ۳۸۵). برخی آن را به معنای بیم و ترس گزارش کرده‌اند که انسان را از پلیدی حفظ می‌کند و در نتیجه، استغفار را به معنای طلب غفران با زبان و عمل می‌دانند. استغفار زبانی بدون فعل و عمل، روش دروغگویان است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۲: ۷۰۲). در برخی موارد معنای استغفار تنها طلب مغفرت از خداوند گزارش شده‌است (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۴).

طلب مغفرت در ظاهر، مجالی برای پوشش گناهایی است که زمان زیادی از آن گذشته و شخص توجهی به آن نداشته و راهی برای تبدیل آن‌ها به عمل صالح است.

در استغفار حقیقی، ارتقا و تطهیر موجب تمثّل به درجه علیین می‌شود (حیدری، ۱۴۳۷، ج ۳۱۹: ۱). با این تعاریف، استغفار هم به معنای طلب بخشش و هم از طرفی به معنای پوشش و مصونیت از آثار گناه است و این مرتبه مراحل دارد از گناهان معهود گرفته تا آنچه به عنوان سهو و اشتباه تعریف می‌شود و نقش ارتقا برای روح مؤمنان را نیز در پی دارد. استغفار با این معنا که در مرحله سهو و سپس موجب ترفیع درجات می‌شود، آن گناهی که مخلّ عصمت پیامبران باشد، نمی‌تواند برداشت شود. مؤمن و در درجه اعلاّی آن پیامبر (ص) و ائمه (ع) باید با همه وجود مجذوب ذات پروردگار باشند تا به مقام شایسته ایمان و خلوص در توحید برسند، اما اقتضائات و شرایط محصور و محدود دنیا لاجرم باعث می‌شود که با امور دنیایی حشرونشر به وجود بیاید و امری اجتناب‌ناپذیر است. از همین رو، می‌بینیم که پیامبر (ص) در اثر کثرت کلام با عوام نزد خداوند استغفار می‌کند: «لا تکثروا الکلام بغیر ذکر الله فان کثرة الکلام بغیر ذکر الله تقسوا القلب ان ابعد الناس من الله القلب القاسی» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸: ۲۸۲)، و برای بقیه انسان‌ها به میزان قرب و رتبه‌ای که دارند این مشغولیت‌ها موجب دوری از ذات خداوند می‌شود و باید به سوی او بازگشت و این بازگشت مقدمه‌ای دارد که همان استغفار است و التزامی نیست که حتماً گناه کبیره یا معهودی مرتکب شده باشند.

بررسی تطبیقی مبانی کلامی طبری و معرفت درباره عصمت پیامبر (ص)

محمد بن جریر طبری از جمله مفسران مطرح اهل سنت است که مبانی کلامی‌اش بر اساس اعتقادات اهل سنت است. برای دریافت مبانی کلامی وی ضروری است که در حد همین مقاله مبانی کلامی اهل سنت بررسی شود. به طور کلی، مبانی کلامی اهل

سنت درباره عصمت انبیا (ع) در برخی موارد با مبنای شیعه متفاوت است. برای مثال از نظر تفتازانی به جز فرقه حشویه، این اجماع وجود دارد که گناه کفر و کبائر برای پیامبران؛ چه پیش و پس از نبوت جایز نیست. البته بیشتر این افراد گناه سهوی را برای پیامبران جایز دانسته‌اند و جز افراد کمی از علما، بقیه ارتکاب صغیره‌ها را جایز و صدور گناهان سهوی از پیامبران را می‌پذیرند، مگر آنچه را که موجب حقارت باشد (سبحانی، ۱۴۲۵: ۴۲).

نظر طبری در عصمت، متأثر از دیدگاه‌های افرادی چون تفتازانی از اهل سنت است؛ ایشان پیامبران را در زمان رسالت از جمله مخلصین می‌دانند که در این معنا شیطان قادر به نفوذ در پیامبران در زمان نبوت ایشان ندارد: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (ص/۸۲-۸۳). براساس همین مبنا، درباره قصه یوسف استدلال می‌کند که براساس آیه: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف/۲۴) او از انبیا (ع) و مخلصین الهی است که خداوند آن‌ها را در توحید و عبادت خالص نموده‌است، پس به خدا شرک نمی‌ورزند و از ناپاکی‌ها به دور هستند و قول کسانی را که قائل به امکان گناه برای یوسف (ع) در صورت ندیدن برهان پروردگار هستند، رد می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۳/۱۲-۱۱۴). درحالی‌که در پاسخ به طبری باید گفت یوسف در این زمان که قصه او در قرآن آمده هنوز پیامبر نشده و به نبوت نرسیده‌است و به‌گونه‌ای خود او این مسأله را که عصمت و عدم انجام گناه برای پیامبران پیش از به نبوت رسیدن ایشان طبق نظر کلامی شیعه موجود است، تأیید کرده و فقط در تفسیر مانند اغلب مفسران به اشتباه رفته‌است که یوسف را در این زمان پیامبر فرض کرده‌است (رک، رجبی قدسی، اتحاد، ۱۴۰۲: ۴۹-۵۱). نکته دیگر این‌که طبری چنین قائل است

که برای پیامبر (ص) قبل و بعد از رسالت امکان گناه وجود دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۳۴/۲۶).

در اندیشه آیت‌الله معرفت، عصمت حالتی درونی است که باعث می‌شود شخص از گناه دوری کند و از ارتکاب آن بازایستد؛ به گونه‌ای که این حالت درونی در برابر هر نوع پلیدی مقاومت می‌کند و اجازه نمی‌دهد که روح لطیف او موجب آزار و اذیت شود. از نظر او، به موجب عصمت، تمییز و تفکیک حسن و قبح برای معصوم (ع) آسان می‌شود (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۵). و ملکه عصمت هرگز جنبه اجباری ندارد و تنها با کوشش و مجاهدت، تداوم و مبارزه با هوای نفس در طول زندگی انسان حاصل می‌شود (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۵). خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت/۶۹)؛ «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم/۳۹). از دیدگاه وی، عصمت در فرد معصوم کشف‌الغطایی است که موجب می‌شود حقایق را با چشم باز ببیند، مفسده را در چهارچوب حواس ظاهر درک کند و از آلودگی مبرا شود (معرفت، ۱۳۷۷ب: ۲۶).

در اندیشه آیت‌الله معرفت، عصمت انبیا (ع) از زمان تولد ایشان همراهشان بوده است. مانند نظر علامه حلی که یکی از علمای امامیه است و با استناد به آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶) معتقد است که عصمت پیامبر (ص) قبل و بعد از نبوت یکسان بوده است، زیرا آیه تصریح دارد که هر فاسقی گفتارش به محض این که بیان بشود غیر قابل قبول است و گفتار کسی مورد پذیرش قرار می‌گیرد که فاسق نباشد؛ در نتیجه، اگر پیامبری مرتکب ذنب شود و چه صغیره باشد یا کبیره، دیگر قلب‌ها به او روی نمی‌آورند و به موجب فسقش محل تنفر مردم قرار خواهد گرفت (حلی، ۱۳۶۵: ۱۷۵).

آیت‌الله معرفت معتقد است که شریعت‌گذار باید در حد اعلای تکامل و عقل کل باشد و اگر چنین نباشد در موارد ضروری نمی‌تواند تصمیم‌گیری کند و اگر روحش آلوده باشد، توفیقات از وی ستانده می‌شود. روح آلوده از موانع رسیدن به توفیقات است و ممکن نیست بتواند اعتماد مردم را به خد جلب کند. در نگرش او، عقل حکم می‌کند که مردم پذیرای فرد دارای رفتار نامناسب و غیرمعصوم نباشند و صدق نیت را در رفتارش نیابند. لذا، این فرد شایسته دریافت وحی نیست و براساس مفاهیم آیات ۱۲۴ بقره و ۷۹ واقعه نمی‌تواند مفاهیم والای الهی را درک کند و از استحکام لازم برای فهم معارف عمیق الهی برخوردار باشد (معرفت، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۶).

با این‌که آیت‌الله معرفت، عصمت را تفضّل و موهبتی الهی برای انبیا (ع) برمی‌شمارد، آن را از منظری امری اکتسابی و اختیاری می‌داند (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۷). به این معنا که نبی با اختیار خودش می‌تواند درجه عصمت را ارتقا دهد و شدت و ضعف عصمت در انبیا (ع) حاصل این تلاش است. از همین رو، بالاترین درجه عصمت در میان انبیا (ع) متعلق به پیامبر اکرم (ص) است که با اختیار و اراده ایشان کمال یافت و به بالاترین درجه عصمت رسید (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۷؛ ادقی، ۱۴۰۶: ۲۴/۸۸).

بررسی اندیشه تفسیری طبری و معرفت ذیل آیات با مفهوم ذنب نبی (ص)

به‌منظور دست‌یابی به اندیشه تفسیری دو مفسر درباره ذنب و استغفار پیامبر (ص) ضروری می‌نماید تا آیاتی که موجب القای این شبهه درباره پیامبر (ص) شده‌است و هر دو مفسر ذیل آن آرای خویش را بیان نموده‌اند، بررسی و تطبیق شود تا هم بتفسیر صحیح این مفهوم به‌دست آید و هم براساس تفاوت مبنای دو مفسر، تفاوت برداشت تفسیری و در نتیجه نظر برگزیده احصا شود. ذکر این نکته ضروری است که آیاتی که

در قرآن با این موضوع آمده است در دو دسته بندی می تواند قرار بگیرد؛ یک دسته آیاتی که دلالت بر انجام گناه یا بخشش آن دارد (محمد/۱۹؛ نصر/۳؛ غافر/۵۵؛ توبه/۴۳؛ انبیا/۷۸) و دسته دیگر آیاتی که به طور ضمنی اشاره به لازمه گناه دارند (انشراح/۳؛ ضحی/۷؛ زمر/۶۵؛ انفال/۶۸؛ احزاب/۳۷؛ حج/۵۲؛ نساء/۱۱۳؛ و غیره).
باتوجه به این که نظر شیعه و اهل سنت درباره عصمت انبیا (ع) و به طور خاص درباره پیامبر اکرم (ص) موجب تفاوت تفسیری شده است، می توان با بررسی دیدگاه تفسیری طبری و معرفت تأثیر تفاوت دیدگاه در مبنای عقیدتی بر تفسیر معانی را دریافت. در ادامه آیاتی که نظر تفسیری هر دو مفسر ذیل آیات با موضوع مورد نظر قابل دریافت و تطبیق بود به اندازه فرصت این پژوهش ارائه خواهد شد.

نظر طبری و معرفت ذیل آیات ذنب و استغفار

آیه ۲ سوره فتح

لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا
(فتح/۲)

طبری حکم غفران را در ابتدای آیه برای شنوندگان و یا برای مخالفان و ناصبان قوم می داند که به موجب آن خداوند به غلبه و پیروزی پیامبر (ص) حکم داد و این فتح به این سبب حاصل شد که پیامبر اکرم (ص) خداوند را شکر و نعمت های او را سپاس گزاری کند و در نتیجه این شکر و سپاس، خداوند تسبیح شود و به زعم طبری بنابر شکر و استغفار پیامبر (ص) تمام گناه ایشان چه قبل و چه بعد از صلح حدیبیه بخشوده شد (طبری، ۱۴۱۲: ۴۲/۲۶). طبری برای تأیید تفسیرش به آیه ۳ سوره نصر استناد می کند و دلیلش این است که این سوره آخرین سوره ای است که بر پیامبر (ص)

نازل شد و با این که طبق آیه ۲ سوره فتح پیامبر (ص) بخشوده شده بود، باز هم طبق تفسیر طبری و برداشت از این آیه آن جناب مأمور به استغفار بود و در ادامه توضیح می دهد که این آیه خبری از ناحیه خداوند به پیامبر (ص) است و همان وعده ای است که خداوند در برابر شکرگزاری ها برای صلح حدیبیه به ایشان ارزانی فرمود (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۲۶). براساس این نگاه تفسیری طبری و استنادش به روایتی که استغفار را از زبان پیامبر یا از ناحیه پیامبر به شکرگزاری معنا می کند، این طور دریافت می شود که لا اقل در خصوص این آیه معتقد است که منظور از استغفار پیامبر شکرگزاری ایشان است: «و بعد ففی صحه الخبر عنه صلی الله علیه و سلم أنه کان یقوم حتی ترم قدماه، فقیل له: یا رسول الله ففعل هذا و قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تأخر؟ فقال: «أفلا أکون عبد شکوراً؟» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۲۶). البته این روایت در کتاب کافی با اشاره به راوی آن که عایشه است، آمده است؛ اما طبری آن را ذکر نمی کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۲). طبری براساس دلیلی که در این روایت ذکر شده و از قول پیامبر (ص) دلیل این مقدار سختی که به خودشان می دادند را شکرگزاری تعبیر کردند، این استغفار از گناه را ذیل آیه ۲ سوره فتح مرتبه ای از مراتب شکرگزاری تعبیر می کند و به معنای گناه مصطلح یا معهود نگرفته است.

اندیشه تفسیری آیت الله معرفت بسیار نزدیک به پاسخ امام رضا (ع) است که در مجلسی در برابر مأمون به شبهه درباره همین آیه پاسخ دادند. پاسخ امام رضا (ع) به مأمون در مناظرات دربار ذیل این آیه و درباره ذنب چنین است:

«...مأمون گفت: آفرین بر شما یا ابوالحسن! معنی این آیه چیست: «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» حضرت فرمودند: از نظر مشرکین مکّه، کسی گناهکارتر از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نبود، زیرا آنان قبل از بعثت، سیصد و شصت بت

را می‌پرستیدند و آنگاه که آن حضرت ایشان را به (کلمه مبارکه) «لا اله الا الله» دعوت نمود، این موضوع بر آنان گران آمد و گفتند: (آیا به جای خدایان متعدد) یک خدا قرار داده‌است، این مطلب عجیبی است، سران آنان به حرکت آمده و گفتند: بروید و بر اعتقاد به خدایان خود استوار بمانید، این چیزی است که از شما (مردم) خواسته می‌شود، ما چنین حرف‌هایی را در بین امت آخر (یعنی معاصرین یا آنان که قبل از ما بوده‌اند) نشنیده‌ایم، این سخن جز دروغ و افتراء چیز دیگری نیست و آن زمان که خداوند عز و جل مکه را برای پیامبرش فتح نمود، فرمود: ای محمد! «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (ما مکه را با فتحی قطعی و آشکار برای تو فتح کردیم تا خدا گناه قبلی و بعدی تو را ببوشاند) همان چیزی را که از نظر اهل مکه به خاطر دعوت به توحید در گذشته و بعد از آن، گناه محسوب می‌شد، زیرا بعضی از مشرکین مکه مسلمان شدند و بعضی از مکه خارج گردیدند و آنان که ماندند نتوانستند آن زمان که حضرت مردم را به توحید دعوت می‌کرد در مورد توحید نسبت به حضرتش ایراد بگیرند، چه این‌که با غلبه حضرت بر آنان، آنچه از نظر آنان گناه محسوب می‌شد، پوشیده گردید»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۰۲/۱).

مشرکان و کفار همیشه رسول اکرم (ص) را مجرم و مذب اصلی می‌دانستند، پیامبر بت پرستی را انکار نمود و وحدانیت خدا را مطرح کرد و لذا پیامبر را مذب

۱. لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ عِنْدَ مُشْرِكِي أَهْلِ مَكَّةَ أَعْظَمَ ذَنْبًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) لِأَنَّهُمْ كَانُوا يُؤْبَدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ثَلَاثِمِائَةَ وَ سِتِّينَ صَنَمًا فَلَمَّا جَاءَهُمْ ص بِاللُّغْوَةِ إِلَى كَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ كَبُرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَ عَظُمَ وَ قَالُوا «أَجَعَلَ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْسُوا وَ اصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَةِ الْآخِرَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا خِتْلَافٌ» فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى نَبِيِّهِ مَكَّةَ قَالَ لَهُ يَا مُحَمَّدُ «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ مَكَّةَ فَتَحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» عِنْدَ مُشْرِكِي أَهْلِ مَكَّةَ بِدَعَائِكَ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ فِيمَا تَقَدَّمَ وَ مَا تَأَخَّرَ لِأَنَّ مُشْرِكِي مَكَّةَ أَسْلَمَ بَعْضُهُمْ وَ خَرَجَ بَعْضُهُمْ عَنْ مَكَّةَ وَ مَنْ بَقِيَ مِنْهُمْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى إِنْكَارِ التَّوْحِيدِ عَلَيْهِ إِذَا دَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ فَصَارَ ذَنْبُهُ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ مُغْفُورًا بِظُهُورِهِ عَلَيْهِمْ فَقَالَ الْمَأْمُونُ لِلَّهِ دَرْكٌ.

می دانستند، ذنب به معنی کاری است که عاقبت و تبعات سوء و آثار وضعی دارد، در صلح حدیبیه، پیامبر همه آنها را بخشود با این که انواع قتل و فتنه و جنگها را انجام دادند، حمزه را کشتند و حتی نقشه قتل خود پیامبر را کشیدند، اما نه تنها از ایشان انتقام نگرفت، بلکه همه آنها را بخشود. لذا جاذبه اخلاق و رفتار والای نبوی سبب جذب بیشتر آنها به اسلام شد و با اشتیاق مسلمان شدند. بر این اساس، همه افرادی که ایشان را مجرم و مذنب می دانستند، نگرششان به حضرت تغییر کرد و تمام پیامدهای سوء در اثر مذنب انگاری پیامبر، خودبه خود محو شد و نه تنها ایشان را مجرم و مذنب نمی دانستند، بلکه تبعات منفی دیگر وجود نداشت حتی مهر و محبت در دلها نسبت به پیامبر جوشید و او را رسول و پیامبر الهی دانستند. بیشتر همانانی که می خواستند ضربه بزنند، مسلمان شدند یا از مکه رفتند، لذا خطری حضرت را تهدید نمی کرد. وانگهی رسول خدا (ص) بر کفار و مشرکان غالب شدند و دیگر خطری و عاقبت عقوبتی حضرت را تهدید نکرد، چه پیش از صلح حدیبیه و چه پس از آن. البته اقلیتی وجود داشتند که در صلح حدیبیه از روی نفاق مسلمان شدند و جبهه نفاق در مکه را تشکیل دادند. لذا، «غفر» به معنی ازاله، سرپوش، رفع و ستر است و «ذنب» نیز نزد کفار و مشرکین است که پیامبر را مذنب می دانستند. نه این که پیامبر نزد خدا مذنب باشد.

حدیث رضوی نقل شده در مناظرات دربار، در سده های بعدی از شهرت بسیاری برخوردار شد و اذهان محدثان و مفسران امامی را به خود جلب کرد (رک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۳۰/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۲۲/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۸۲/۵-۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۸/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۶/۵-۵۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۶۸/۱۲؛ شبیر، ۱۴۰۷ق: ۳۹/۶؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۳: ۲۱۴/۳). ابن طاووس نیز

دیدگاهش را برپایه مضمون همان روایت اهل بیت بیان و تصریح می‌کند که این دیدگاه با شأنیت والای پیامبری که بر همه برگزیدگان الهی، برگزیده شده و خاتم پیامبران است و حکم کننده بر آنها در روز جزاست و غیره تناسب دارد (ابن طاووس، بی تا: ۲۰۸). محمد صالح مازندرانی نیز این حدیث رضوی را بهترین دیدگاهی دانسته که درباره این آیه بیان شده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۲۷۹/۸).

علامه طباطبایی نظر به اشکالات فراروی آرای تفسیری به ویژه اشکال عدم ارتباط معنایی فتح با غفران، و نیز برپایه معنای لغوی، ذنب و غفران را به معنایی همسو با روایت رضوی معنا کرده و در بحث روایی به روایت مذکور اشاره کرده است، لیکن تأثر وی از آن حدیث رضوی در گرایش به این دیدگاه به خوبی نمایان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۴/۱۸). چنانکه مفسران بعدی نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند. اولین وجه تفسیری «اطیب البیان» همان دیدگاه حدیث رضوی است، هرچندکه در ادامه به دیدگاه سید مرتضی و دیدگاه ذنوب امت اشاره کرده است (طیب، ۱۳۶۲: ۱۸۹). دیدگاه علوی عاملی، علامه عسکری و سیدجعفر مرتضی نیز برگرفته از همان حدیث رضوی است (عسکری، ۱۴۲۶ق: ۱/۲۵۰؛ جعفر مرتضی، ۱۴۳۰ق: ۷/۸۹). برخی دیگر از مفسران نیز همان دیدگاه را برگزیده‌اند (علوی عاملی، بی تا: ۳۴۷؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق: ۵/۲۵۶؛ همو، ۱۳۲۵: ۲۲۸؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۰).

نظربه اشکالات فراروی آرای تفسیری پیرامون «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» و تناسب راهکار تفسیری امام رضا (ع) در مناظرات دربار با نصوص قرآنی و مبانی کلامی امامیه درحوزه عصمت پیامبران، و وارد نبودن اشکالات آن دیدگاه‌ها به آن، می‌توان از این دیدگاه به‌عنوان دیدگاه برگزیده تفسیری در گره‌گشایی از فهم آن آیه شریفه یادکرد که تاریخ تفسیر نظیر چنین دیدگاهی را به‌خود ندیده است.

مفسران غیر امامی که از این دیدگاه غفلت کرده‌اند، در میان امامیه نیز پس از ابن طاوس، محمد صالح مازندرانی و تفاسیر روایی، این دیدگاه در میان معاصران با تأثر از حدیث رضوی دیدگاه برگزیده قلمداد شده‌است. لذا، برپایه گونه روایوی آن امام همام با شبهه یادشده می‌توان با الهام از این میراث رضوی، قاعده نوینی در عرصه قواعد تفسیری ترسیم کرد که می‌توان از آن به «چرخش و تفاوت منظر در نگاه به الفاظ قرآن» تعبیر کرد.

بر همین مبنا آیت‌الله معرفت نیز معتقد است که در این آیه منظور از ذنب، گناه و عصیان نیست. وی معتقد است همان‌طور که هر مصلح اجتماعی در جریان نهضتش دگرگونی‌هایی هم به‌همراه دارد، پیامبر (ص) نیز در زمان مشرکان هم‌چون مصلح ظهور کرد و آنچه را به‌زعم مشرکان ارزشمند بود، در هم شکست و از طرفی، آنچه را که بی‌ارزش تلقی می‌کردند با ارزش معرفی کرد و در نتیجه، مراد از ذنب در این آیه مخالفت آن جناب با رفتار، عادت و اخلاق کفار و مشرکین بود که از منظر مشرکین این عمل و رفتار پیامبر (ص) گناه بزرگی به‌شمار می‌رفت و در نتیجه، پیامبر (ص) را به‌علت این هنجارشکنی یا ساختارشکنی که در آن زمان و جوّ مشرکین پدیدآورد، مستحق عقوبت می‌دانستند. این افراد شرایط سختی برای پیامبر اکرم (ص) ایجاد کرده بودند و با صلح حدیبیه که از جانب خداوند نصیب ایشان شد، مشرکین آگاه شدند که پیامبر اکرم (ص) در واقع حق را بیان می‌کند و آنچه درباره ایشان به‌عنوان ذنب تلقی کردند، اشتباه بوده‌است و به‌موجب همین فتح بود که از آن برداشت‌ها و نگاه‌های منفی به پیامبر (ص) -برخی واقعاً و برخی به ظاهر- دست برداشتند و به دین اسلام گرویدند (معرفت، ۱۳۷۴: ۱۴۳-۱۴۵). در نتیجه، از دیدگاه آیت‌الله معرفت، استغفار پیامبر از گناهان پیشین و پسین دلالت بر گناهی که ایشان مرتکب شده‌باشند، ندارد؛

بلکه طبق همان پاسخی که امام رضا (ع) فرمودند، دلالت بر فعلی دارد که در آن برهه خاص از منظر اجتماعی آن هم از ناحیه مشرکان و به اشتباه ناپسند محسوب می شد (معرفت، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

آیه ۱۹ سوره محمد (ص)

در آیه ۱۹ سوره محمد (ص) خداوند می فرماید: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبُكُمْ وَ مُتَوَكِّمٌ». طبری، براساس قاعده خودش این استغفار از ذنب را دقیقاً استغفار از گناه معهود می داند و عقیده دارد آن جنس گناهی که از پیامبر (ص) می آمرزد، مانند همان گناهی است که برای اهل ایمان متصور است و مورد آمرزش قرار می گیرد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۶/۳۵). اما آیت الله معرفت این معنا را بر نمی تابد و بخلاف طبری معتقد است که این استغفار جنبه ای عمومی دارد و به عنوان عملی است عبادی که مسلمانان باید از پیامبر (ص) در این مورد نیز الگو بگیرند و به عبارتی شیوه صحیح استغفار را از پیامبر (ص) بیاموزند (معرفت، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

آیه ۵۵ سوره غافر

آیه ۵۵ سوره غافر «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعُشِيِّ وَ الْبُكْرِ» نیز از جمله آیاتی است که با شبهه ذنب پیامبر (ص) در میان معركة آرای تفسیری مفسران قرار گرفته است. از همین رو، در مسیر پژوهش حاضر نیز که بررسی دو دیدگاه تفسیری است مهم می نماید تا تفاوت آرای ایشان ذیل این آیه تبیین شود. از نظر آیت الله معرفت، خطاب این آیه برای عموم مسلمانان است و خداوند متعال در خطابی عمومی به تمام بندگان دستور می دهد که از گناهان استغفار کنند و از این رو استغفار امری واجب و در واقع عبادت است. یعنی از باب تعبیر «ایاک أعنی و

اسمعی یا جاره» است. این دیدگاه در شمار اولین دیدگاه‌های امامیه ذکر می‌شود. وانگهی، تحمیل ذنوب شیعیان بر پیامبر (ص) و آمرزش آن در سایر روایات تفسیری نیز نقل شده‌است، از جمله:

• روایتی از امام صادق (ع) که فرمود: «مَا كَانَ لَهُ ذَنْبٌ وَلَا هُمْ بِذَنْبٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَهُ ذُنُوبَ شِيعَتِهِ ثُمَّ غَفَرَهَا لَهُ» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۴/۲).

• روایتی از امام صادق (ع) آمده‌است که رسول خدا به امام علی فرمود: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَمَلَنِي ذُنُوبَ شِيعَتِكَ ثُمَّ غَفَرَهَا لِي وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (ابن بابویه، بی تا: ۱۷۵/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۵۲).

• امام هادی (ع) نیز فرمود: «وَأَيُّ ذَنْبٍ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) مُتَقَدِّمًا أَوْ مُتَأَخِّرًا وَ إِنَّمَا حَمَلَهُ اللَّهُ ذُنُوبَ شِيعَةِ عَلِيٍّ ع مِمَّنْ مَضَى مِنْهُمْ وَ بَقِيَ ثُمَّ غَفَرَهَا لَهُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۵۷۵). برای مطالعه روایات مشابه دیگر رک: (فрат کوفی، ۱۴۱۰ق: ۴۱۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۵۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۵۳/۳۳).

در همین راستا برخی دیدگاه «ذنوب امت» را از باب ضرب المثل «ایاک أعنی و اسمعی یا جاره» دانسته‌اند. چنان که امام صادق (ع) فرمود: «نزل القرآن بایاک أعنی و اسمعی یا جاره» (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۶۳۱/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۰/۱). ابن عباس در روایتی به وجود این نوع از خطاب در قرآن اشاره کرده‌است (علم‌الهدی، بی تا: ۱۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲). یعنی خطابم به شما است، ولی منظور دیگران است. این روایت، بیانگر تعریض در قرآن است و مراد از آن متوجه کردن خطاب به مخاطب است، درحالی که مراد از خطاب شخص دیگری است که او شایسته خطاب است (مازندرانی، بی تا: ۸۱/۱۱؛ طوسی، بی تا: ۲۸/۱۰). معرفت، نزول این آیه را از باب «ایاک أعنی و اسمعی یا جاره» تلقی کرده‌است. یعنی، این دستور را ابتدا به پیامبر می-

دهد تا به عنوان الگویی کامل آن را درآورد و مردم از ایشان پیروی کنند و از طرف دیگر، در همین آیه راهکار نشان می‌دهد برای این که دعای شما زودتر به اجابت برسد و طلب استغفار برای دیگران هم انجام گرفته باشد، خود استغفار کنید که این عمل موجب می‌شود تا عنایت خداوند به بنده جلب شود. از این گونه خطاب‌ها در سوره‌های دیگر قرآن نیز نمونه‌هایی داریم؛ برای مثال در سوره اسراء یا سوره عنکبوت خداوند توصیه به نیکی به پدر و مادر را خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید، درحالی که ایشان در دوران کودکی پدر و مادر را از دست داده بودند (معرفت، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

دیدگاه طبری درباره معنای ذنب ذیل این آیه دقیقاً مقابل نظر آیت‌الله معرفت است. طبری معتقد است که در این آیه عفو از گناه نسبت به پیامبر اکرم (ص) آمده است؛ یعنی برای پیامبر (ص) گناه را مفروض می‌دارد که امر شده ایشان از آن گناه استغفار کنند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۴/۵۰).

در اینجا مشاهده می‌شود که براساس مبنای فکری متفاوت دو مفسر، دو تفسیر متفاوت از این آیه و مفهوم ذنب نسبت به پیامبر (ص) ارائه شده است. همان‌طور که در مقدمه و آیه پیشین نیز اشاره شد، طبری طبق نظر و آرای هم‌کیشان خود برای پیامبر، عصمت قائل نیست و نبود عصمت را نیز مخالف با درجه نبوت نمی‌داند؛ در نتیجه، ذنب را در این آیه به معنای گناه معهود گرفته است. در مقابل، آیت‌الله معرفت براساس نظریات امامیه چنین تفسیری از آیه ارائه کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. نظریه اشکالات فراروی آرای مفسران، پیرامون ذنب نبی و تناسب راهکار تفسیری امام رضا (ع) در مناظرات دربار با نصوص قرآنی و مبانی کلامی امامیه و

وارد نبودن اشکالات آن دیدگاه‌ها بدان، می‌توان از این دیدگاه به‌عنوان دیدگاه برگزیده تفسیری در گره‌گشایی از فهم آن آیه شریفه قلمداد کرد که تاریخ تفسیر نظیر چنین دیدگاهی را به‌خود ندیده‌است، به‌ویژه آن‌که می‌توان با الهام از این میراث رضوی، قاعده نوینی در عرصه قواعد تفسیری ترسیم کرد که از آن به «چرخش و تفاوت منظر در نگاه به الفاظ قرآن» تعبیر می‌کنیم. در این بررسی آرای طبری به‌عنوان نماینده برداشت تفسیری اهل سنت و آرای آیت‌الله معرفت به‌عنوان نماینده برداشت تفسیری امامیه ارائه شد که اندیشه آیت‌الله معرفت نشأت گرفته از تفسیر و پاسخ امام رضا (ع) به این آیه چالش برانگیز است.

۲. اغلب مفسران امامی یا این روایت را ندیده و عنایت کافی به آن نداشته‌اند، یا دیدگاه معروف سیدمرتضی را شبیه آن روایت رضوی دانسته‌اند؛ لذا معمولاً از بیان آن خودداری ورزیده‌اند، درحالی‌که میان دیدگاه سیدمرتضی و روایت مذکور تفاوت آشکاری وجود دارد. چنان‌که دیدگاه برگزیده آیت‌الله معرفت، برگرفته از همان حدیث رضوی است.

۳. یکی از مهم‌ترین عوامل باور اشاعره و سایر نحله‌های غیر امامی به امکان صدور گناه از رسول خدا (ص) تحت تأثیر جریان تقدس زدائی از رسول خدا (ص) در مصادر کهن روایی اهل سنت است که در آن گزارش‌ها نسبت‌های ناروایی درباره پیامبران ذکر شده که نه تنها با شأن والای ایشان هیچ تناسبی ندارد، بلکه قداست و عصمت نبوی را خدشه‌دار کرده‌است.

۴. با بررسی تطبیقی آرای طبری و معرفت، ذیل آیه ۲ سوره فتح و همچنین آیاتی که محتوایی مشابه با همین آیه داشتند، هدف پژوهش به سرانجام رسید و به‌صورت نتیجه‌ای متقن و تمام‌شده به بحث‌های درازدامن ذیل این توجیه تفسیری پاسخ داده شد.

برخی از روش‌ها و قواعد تفسیری نقش اثرگذاری در گره‌گشایی از فهم و تفسیر قرآن دارد، به‌ویژه در آیاتی که مبانی و روی‌کردهای گوناگون تفسیری به آن طیف‌های متعدد و متنوعی از آرای تفسیری داده‌است که به‌طور طبیعی مرجعیت علمی معصومان_ علیهم‌السلام_ در این حوزه می‌تواند راهگشا و گره‌گشای دشواری‌های تفسیری یا راه برون‌رفت از توجیحات تفسیری مختلف حول یک آیه باشد.

کتابنامه

قرآن کریم، مترجم: ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۹ش)، خط: عثمان طه، چاپ پنجم، قم، انتشارات امام علی علیه‌السلام.

ابن‌ابی‌جامع، علی‌بن‌حسین عاملی (۱۴۱۳ق)، الوجیز فی تفسیرالقرآن‌العزیز، به‌کوشش مالک محمودی، چاپ اول، قم، دارالقرآن‌الکریم.

ابن بابویه، محمدبن‌علی، (بی‌تا)، علل‌الشرائع، چاپ اول، قم، داوری.

_____، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار‌الرضا (ع)، چاپ اول، تهران، انتشارات جهان.

_____، (۱۴۰۳ق)، معانی‌الأخبار، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم.

ابن طاووس، سیدعلی‌بن‌موسی، (بی‌تا)، سعدالسعود، چاپ اول، قم، دارالذخائر.

ابن فارس، احمد، (بی‌تا)، معجم مقاییس‌اللغه، بی‌جا، قم، مکتب‌الاعلام‌الاسلامی.

ازهری، محمدبن‌احمد، (بی‌تا)، تهذیب‌اللغه، بی‌جا، بیروت، دار احیا التراث‌العربی.

استرآبادی، شرف‌الدین علی حسینی، (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات‌الظاهرة، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

بحرانی، سیدهاشم حسینی، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیرالقرآن، چاپ اول، تهران، بنیاد بعثت.

تفتازانی، سعد‌الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح‌المقاصد، به‌کوشش عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، قم،

الشریف‌الرضی.

بررسی تطبیقی اندیشه تفسیری طبری و معرفت ذیل مفهوم ذنب و ... / اتحاد ۲۷۱

حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.

حیدری، کمال و طلال، حسن، (۱۴۳۷ق)، اصلاح نفس، چاپ اول، بغداد: مؤسسه الامام الجواد (علیه اسلام) الفکرالثقافه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالشامیه. رجبی قدسی، محسن و اتحاد، سیده فرناز، (۱۴۰۰ش)، «بررسی و نقد مقاله حضرت یعقوب (ع) و حضرت یوسف (ع) در دائرةالمعارف قرآن لیدن و دائرةالمعارف اسلام»، پایان نامه

کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، عصمة الأنبياء فی القرآن الکریم، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

_____، (۱۴۲۱ق)، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، قم، مؤسسه الإمام الصادق. شبر، سیدعبدالله، (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیرالکتاب المبین، چاپ اول، کویت، مکتبه الألفین. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی. طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیرالقرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دارالمعرفه. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، به کوشش احمد قیصرعاملی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیرالقرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام. _____، (۱۳۶۲ش)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، چاپ اول، تهران، کتابخانه اسلام. عسکری، مرتضی، (۱۴۲۶ق)، عقائد الإسلام من القرآن الکریم، بی جا، قم، کلیه اصول الدین.

علوی عاملی، میرسیدمحمد، (بی تا)، لطائف غیبیه، بی جا، بی جا، مکتب السید الداماد. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ش)، تفسیر العیاشی، به کوشش سیدهاشم رسولی، چاپ اول، تهران: چاپخانه علمیه.

فخر رازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۷۲ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، به کوشش محمدکاظم محمودی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، کتاب العین، بی جا، قم، هجرت.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، القاموس المحیط، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فیض کاشانی، ملامحسن محمد بن مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، به کوشش حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدر.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم، چاپ سوم، قم، مؤسسه دارالکتاب.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، به کوشش حسین درگاهی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

کریمی، مصطفی و حاصلی ایران شاهی، رحیم و محمودی، مهدی، (۱۴۰۲ش)، «بررسی

تطبیقی دیدگاه مفسران درباره آیات ناظر به استغفار رسول اکرم (ص)»، نشریه مطالعات

تفسیر تطبیقی، پاییز و زمستان، شماره ۱۴، ص ۸۵-۶۴.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

مازندرانی، مولی محمد صالح، (۱۳۸۲ق)، شرح أصول الکافی، به کوشش میرزا ابوالحسن شعرانی،

چاپ اول، تهران، المکتبه الإسلامیه.

معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸ش)، تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، چاپ

اول، قم، مؤسسه انتشارات ائمه.

_____، (۱۳۸۶ش)، تفسیر قرآن مجید، چاپ پنجم، تهران، عروج.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجوی، چاپ

دوم، قم، انتشارات بیدار.

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Abi Jamia, Ali bin Hussein Ameli (1413 AH), "Al-Wajiz fi Tafsir al-Quran al-Aziz," edited by Malik Mahmoudi, Qom, Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic]
- Ibn Babawayh (n.d.), "Ilal al-Shara'i," Qom, Dawari(1378 AH), "Uyoun Akhbar al-Ridha (AS)," Jahaan Publications. [In Arabic]
- _____ (1403 AH), "Ma'ani al-Akhbar," Qom, Publications of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Ibn Tawus, Sayyid Ali bin Musa, "Saad al-Saud," Qom, Dar al-Dhakhaer. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad (n.d.), "Mu'jam Maqayis al-Lugha," Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
- Az-Zahri, Muhammad bin Ahmad (n.d.), "Tahdhib al-Lugha," Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Estarabadi, Sharaf al-Din Ali Hosseini (1409 AH), "Tawil al-Ayat al-Zahira," Qom, Publications of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Bahrani, Sayyid Hashim Hosseini (1416 AH), "Al-Burhan fi Tafsir al-Quran," Tehran, Ba'that Foundation. [In Arabic]
- Taftazani, Saad al-Din (1409 AH), "Sharh al-Maqasid," edited by Abdulrahman Amira, Qom, Al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
- Huwayzi, Abdul Ali bin Jum'a (1415 AH), "Tafsir Nur al-Thaqalayn," edited by Sayyid Hashim Rasuli Mahallati, Qom, Esmailian Publications. [In Arabic]
- Heidari, Kamal; Talal, Hassan (1437 AH), "Islah al-Nafs," Baghdad: Imam al-Jawad (AS) Institute for Cultural Thought. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH), "Mufradat Alfaz al-Quran," Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
- Rajabi Qudsi, Mohsen; Ettehad, Sayyida Farnaz (1400 AH), "A Review and Critique of the Article on Prophet Jacob (AS) and Prophet Joseph (AS) in the Leiden Encyclopedia of the Quran and the Encyclopedia of Islam," Master's Thesis, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, University of Quranic Sciences and Teachings. [In Persian]
- Fattahi, Hamid (1390 SH), "Anwar al-Ilahi," Qom: Mir Fattah. [In Persian]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (n.d.), "Kitab al-Ain," Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Firuzabadi, Muhammad bin Yaqub (n.d.), "Al-Qamus al-Muhit," Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Karimi, Mostafa; Haseli Iranshahi, Rahim; Mahmoudi, Mehdi (1402 AH), "A Comparative Study of the Views of Commentators on the Verses Referring to the Seeking of Forgiveness by the Holy Prophet (PBUH)," Comparative Interpretation Studies Journal, Fall and Winter, No. 14. [In Persian] DOI: [20.1001.1.24765317.2023.7.2.4.9](https://doi.org/10.1001.1.24765317.2023.7.2.4.9)
- Subhani Tabrizi, Jafar (1425 AH), "Ismat al-Anbiya fi al-Quran al-Karim," Qom, Imam Sadiq Institute. [In Persian]
- _____ (1421 AH), "Mafahim al-Quran," Qom, Imam Sadiq Institute. [In Arabic]

- Shubbar, Sayyid Abdullah (1407 AH), "Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin," Kuwait, Al-Alfayn Library. [In Arabic]
- Tabatabaei, Sayyid Muhammad Hossein (1417 AH), "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran," Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH), "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Tafsir al-Tabari)," Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser and colleagues (1374 SH), "Tafsir Nemooneh," Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim (1366 SH), "Tafsir al-Quran al-Karim," edited by Muhammad Khajawi, Qom, Bidar Publications. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hasan, "Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran," edited by Ahmad Qaysar Ameli, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tayyib, Sayyid Abdul Hossein (1378 SH), "At-Tayyib al-Bayan fi Tafsir al-Quran," Tehran: Islam Publications. [In Persian]
- _____ (1362 SH), "Kalem al-Tayyib dar Taqrir Aqayed Islam," Qom, Islam Library. [In Arabic]
- Askari, Morteza (1426 AH), "Aqaed al-Islam min al-Quran al-Karim," Qom, Faculty of Usul al-Din. [In Arabic]
- Alavi Ameli, Mir Sayyid Muhammad (n.d.), "Lata'if Ghaybiya," Maktab al-Sayyid al-Damad. [In Arabic]
- Ayyashi, Muhammad bin Masoud (1380 SH), "Tafsir al-Ayyashi," edited by Sayyid Hashim Rasuli, Tehran: Ilmiya Printing House. [In Arabic]
- Fakhr Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH), "Mafatih al-Ghayb," Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Farat Kufi, Farat bin Ibrahim (1410 AH), "Tafsir Farat al-Kufi," edited by Muhammad Kazim Mahmoudi, Tehran, Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Arabic]
- Fayz Kashani, Mulla Mohsen Muhammad bin Murtada (1415 AH), "Tafsir al-Safi," edited by Hossein Alami, Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
- Qomi, Ali bin Ibrahim (1404 AH), "Tafsir Mansub be Ali bin Ibrahim," Qom, Dar al-Kitab Institute. [In Arabic]
- Qomi Mashhadi, Muhammad bin Muhammad Reza (1368 SH), "Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib," edited by Hossein Dargahi, Tehran, Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Arabic]
- Kulayni, Abu Ja'far Muhammad bin Yaqub (1407 AH), "Al-Kafi," Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Mazandarani, Mulla Muhammad Saleh (1382 AH), "Sharh Usul al-Kafi," edited by Mirza Abul Hasan Sha'rani, Tehran, Islamic Library. [In Arabic]
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1388 SH), "Tanzih Anbiya from Adam to Khatam (Thematic Interpretation of the Holy Quran)," Qom: Imams Publications Institute. [In Persian]
- _____ (1386 SH), "Tafsir Quran Majid," Tehran: Urooj. [In Arabic]

**Critical Analysis of Hawazi's Wedding Interpretative
Foundations, Focusing on the "Current of News Reporting"
and the "Certainty of the Issuance of Narrations from the
Four Books"***

Sakineh Abbasi Karani**

Habibullah halimi jelodar***

Mohammad Sharifi****

Abstract

The present study, titled "Critical Application of the Interpretative Principles of Arushi al-Hawazi (Analysis of the 'Current of Akhbarism' and 'The Certainty of the Transmission of the Narrations of the Four Books'), is based on description and analysis. Arushi al-Hawazi presents an interpretation of Nur al-Thaqalayn, drawing on the narrations of the Infallibles (AS). In his interpretation of Nur al-Thaqalayn, due to the influence of the akhbarism tendency, Huwazi limited himself to narrating narrations without evaluating them. As a result, weak and unreliable hadiths were also included. The core issues discussed in this article regarding the interpretation of Nur al-Thaqalayn are rooted in two factors: "Current of Akhbarism" and "Belief in the Certainty of the Transmission of the Narrations of the Four Books." The problems caused by the Akhbarism idea include the "lack of authenticity of the Quranic phenomena" and the 'monopoly of Quranic knowledge by the Infallibles (AS).' The issues related to the "belief in the certainty of transmission of the narrations of the four books" in the interpretation of Nur al-Thaqalayn are based on the fact that the authors of the four books relied on highly reliable sources, making their narrations definitive. However, firstly, the certainty of each individual is only valid for that person; secondly, prominent scholars such as Kulayni, Sheikh Saduq, and Sheikh Tusi did not always consider the narrations in the "Fundamentals of the Four Months" to be definite. They sometimes questioned the authenticity of the narrations they recorded. Therefore, some examples are quoted and critiqued during this examination.

Keywords: Appearances of the Qur'an, Bases of interpretation, Ekhbarism, Unity of science

* Received: 2025-02-18 Revised: 2025-06-22 Accepted: 2025-07-20

** PhD in Comparative Interpretation from the Hazrat Khadija (PBUH) Specialized Higher Education Center in Babol. Iran. Email: as.karani36@gmail.com

*** Associate Professor of the Qur'an and Hadith Department, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran. Babolsar. Iran. (The Corresponding Author) Email: jlouadar@umz.ac.ir

**** Associate Professor of the Qur'an and Hadith Department, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of yazd. yazd. Iran. Email: m.sharifi@yazd.ac.ir



رویکرد انتقادی به مبانی تفسیری عروسی حویزی (تحلیل «جریان اخباری گری» و «قطعیت صدور روایات کتب اربعه»)*

سکینه عباسی کرانی**
حبیب الله حلیمی جلودار***
محمد شریفی****^۱

چکیده

عروسی حویزی تفسیر نورالتقلین را براساس روایات معصومان (ع) فراهم آورده است. وی در تفسیر نورالتقلین، به دلیل اثرپذیری از گرایش اخباری گری، تنها به نقل روایات بسنده کرده و به ارزش یابی آن‌ها نپرداخته است؛ لذا، در تفسیر وی احادیث ضعیف و سست هم وارد شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای به آسیب‌های مبنایی تفسیر نورالتقلین پرداخته و بر دو عامل «جریان اخباری گری» و «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه» - استوار است. آسیب‌هایی که به دنبال اندیشه اخباری گری به وجود آمد، «عدم حجیت ظواهر قرآن» و «اندیشه انحصار علم قرآن به معصومان (ع)» است و آسیب برگرفته از «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه» در تفسیر نورالتقلین بر این استدلال استوار است که مؤلفان کتاب‌های چهارگانه، روایات را از منابع بسیار معتبر گرفته‌اند؛ پس، احادیث آن‌ها قطعی‌الصدور بوده است. درحالی‌که، اولاً قطع هر کسی برای خودش حجّت است، درثانی؛ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی هم احادیث «اصول اربعانه» را قطعی‌الصدور نمی‌دانستند و گاهی در صحت حدیثی که خود نقل کرده‌اند مناقشه می‌کردند. لذا، ضمن بررسی، برخی نمونه‌ها، نقل و نقد شده است. کلیدواژه‌ها: اخباری گری، ظواهر قرآن، انحصار علم، مبانی تفسیری.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

** دکترای تفسیر تطبیقی مرکز آموزش عالی تخصصی حضرت خدیجه (س) بابل، ایران. ایمیل:

as.karani36@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده

مسئول) ایمیل:

**** دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه یزد؛ یزد: ایران. ایمیل:

m.sharifi@yazd.ac.ir



۱- مقدمه

در گستره تفاسیر شیعه، تفسیر نورالثقلین از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تفسیری که باتکیه بر روایات اهل بیت (ع) کوشیده‌است تا قرآن کریم را از منظر حدیث بازخوانی کند. نقد مبانی تفسیری حویزی، نه از سر انکار جایگاه روایات در تفسیر، بلکه به منظور بررسی توجه به گزینش‌های حدیثی، نحوه مواجهه با تعارضات حدیثی، توجه یا عدم توجه به نقش عقل و غیره است.

۱-۱. بیان مسأله

یکی از مباحث بسیار مهمی که در زمینه تفسیر قرآن نقش اساسی ایفای می‌کند، آگاهی به نقش روایات تفسیری است؛ زیرا روایات از یک سو، منبع بسیار مهمی در تقویت تفسیر قرآن و از سوی دیگر، بیان‌کننده روش تفسیر آن هستند. در تفسیر نورالثقلین با حجم زیادی از روایات در عرصه تفسیر قرآن روبه‌رو هستیم که نیاز است تا بحث بنیادین و مبنایی درباره این مهم‌ترین منبع تفسیری قرآن انجام شود. منظور از مبانی، زیربنای بحث علمی است که به عنوان پایه و شالوده بحث به‌شمار می‌رود و مباحث مربوط را براساس آن استوار می‌کند. لذا، پژوهش حاضر درصدد بررسی، تحلیل و نقد مبانی تفسیری حویزی است.

تفسیر روایی اصیل‌ترین روش تفسیری در میان مسلمانان است؛ زیرا هر مسلمانی با هر گرایش مذهبی، کلام رسول خدا (ص) را در تبیین آیات، فصل الخطاب دانسته‌است و امامیه _ بر پایه مبانی کلامی خود، هم‌چون عصمت ائمه و حجیت کلام آن‌ها _ هر روایت مسند رسیده از ائمه (ع) را هم‌پایه سخن رسول خدا (ص) می‌داند.

آنان، علم تفسیر و تأویل تمامی قرآن را فقط از آن ائمه (ع) می‌دانند، با این تفاوت که برخی از امامیه فهم غیر معصوم را _ حتی فهم ظاهر قرآن را _ حجت‌نمی‌دانند و آن را نفی می‌کنند و هر تفسیر غیرروایی را تفسیر به رأی می‌انگارند و رسیدن به مراد آیات را برپایه قواعد یقینی عقلی و قواعد محاوره عقلایی برنمی‌تابند. بدین ترتیب، هر تفسیر اجتهادی را، مقابل تفسیر روایی قرار می‌دهند (معرفت، ۲/۱۸: ۱۴۱۸؛ بابایی، ۱/۲۵: ۱۳۸۵). عروسی حویزی از محدثان و فقهای امامیه در قرن یازدهم است. از تاریخ ولادت حویزی اطلاع دقیقی در دست نیست. به‌گفته خودش، در حویزه یکی از شهرهای خوزستان به دنیا آمده‌است (خوانساری، ۴/۲۱۸: ۱۳۹۰). برخی از مورخان گفته‌اند که سال وفات حویزی با سال وفات شاگردش سیدنعمت‌الله جزایری اشتباه‌شده‌است، هرچندکه تاریخ وفات حویزی را سال ۱۱۱۲ قمری می‌دانند. از همین رو، تاریخ درگذشت وی نامشخص است (مدنی بجستانی، ۲/۱۱۳۶: ۱۳۸۵). ملاعبدالرشید شوشتری در سال ۱۰۷۳ قمری با تمجید از عروسی حویزی مدحی بر کتاب نورالتقلین نوشته‌است که نشان‌دهنده حیات عروسی حویزی تا این سال بوده‌است (آقابزرگ تهرانی، ۴/۳۲۸: ۱۴۰۳). حویزی که هم‌عصر حر عاملی و علامه مجلسی است، در شیراز زندگی می‌کرد (مدرس، ۲/۸۹: ۱۳۶۹). حر عاملی ضمن تمجید و تعریف فراوان از حویزی، تفسیر نورالتقلین را از او تقاضا و او را برای نگارش این تفسیر تحسین کرده‌است (حرعاملی، ۲/۱۵۴: ۱۳۶۲). علاوه بر تفسیر نورالتقلین که بی‌تردید نوشته عروسی است، دو نگاشته دیگر با اسامی شرح لامیه‌العجم و شرح شواهد مغنی به حویزی نسبت دارد که برخی، آن‌ها را تألیف بحرانی دانسته‌اند (افندی، ۳/۱۴۸: ۱۴۰۱).

۲-۱. پیشینه

با بررسی به عمل آمده، تاکنون اثر یا پژوهشی مستقل درباره آسب‌شناسی مبنایی تفسیر نورالثقلین با تأکید بر «جریان اخباری‌گری» و «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کُتب اربعه» در سوره بقره پدید نیامده است. البته پژوهش‌هایی پیرامون این تفسیر وجود دارد:

- قاسم‌پور و خدمتکار، (۱۳۹۳)، مقاله «آسب‌شناسی روایات تفسیری نورالثقلین»: در این مقاله، معیارهای نقد حدیث در سنجش روایات آن و میزان اعتبار یا عدم اعتبار روایات این تفسیر بیان شده است که شامل معیارهای درون‌دینی، از جمله: مخالفت حدیث با قرآن، نمونه‌هایی از آن و بررسی و تحلیل آن، مخالفت حدیث با سنت قطعی، مخالفت حدیث با مسلمات مذهب امامیه و معیارهای برون‌دینی، از جمله: ناسازگاری حدیث با براهین عقلی، ناسازگاری حدیث با مسلمات علمی، ناسازگاری حدیث با شواهد تاریخی است.

- مهدوی‌راد، مصلابی‌پور و فهیمی‌تبار، (۱۳۸۸)، مقاله «اجتهاد در نورالثقلین»: در این مقاله به معرفی تفسیر نورالثقلین و اجتهاد در گزینش روایات تفسیری و طبقه بندی آن‌ها و اجتهاد در انتخاب منابع و جابه‌جایی روایات و تقطیع روایات و اجتهاد در انتخاب موضوعی روایات و چیدمان آن‌ها پرداخته شده است.

- عبدالله‌زاده و خدمتکار، (۱۳۹۵)، مقاله «نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین براساس مستندات قرآنی»: نویسندگان نشان دادند که روایاتی در این تفسیر وجود دارد که با نصوص قرآنی در تعارض هستند و استناد به آن‌ها می‌تواند منشأ دیدگاه‌هایی بیگانه با مقصود قرآن شود و وجود روایاتی که در مقیاس مستندات قرآنی به هیچ وجه معتبر نیست، اعتماد به این تفسیر را از بین می‌برد.

- شایسته‌نژاد و مسلمی، (۱۳۹۳)، مقاله «بررسی تطبیقی روش تفسیری تفاسیر درالمنثور و نورالثقلین با تأکید بر سوره واقعه»: نگارندگان پس از معرفی اجمالی دو

تفسیر به بررسی اموری چون جایگاه علوم قرآنی، تصحیف و تحریف، روایات موضوعه، روایات خرافی، گزینش و تقطیع روایات، پرداخته‌اند.

- دهقانیان، (۱۳۹۱)، رساله «ترجمه و تحقیق تفسیر نورالثقلین جزء سوم قرآن کریم»: نویسنده جزء سوم قرآن کریم از تفسیر نورالثقلین را ترجمه و ارزیابی می‌کند و برای رسیدن به این هدف ابتدا به ترجمه، سپس به ارزیابی سند و متن پرداخته‌است. در بررسی و ارزیابی سند، ضمن مشخص کردن نوع آن، به تصحیح نام رجال و بیان سند به طور کامل و در بررسی متن، با مقایسه و مطابقت آن با منبع اصلی و بیان اختلافات آن و در صورت لزوم به تصحیح آن‌ها اقدام کرده‌است.

- ناصری، (۱۳۹۴ ش)، پایان‌نامه «آسیب‌شناسی روایات تفسیری با عطف توجه به دو تفسیر نورالثقلین و الدرالمنثور»: این پایان‌نامه در فصل اول به بررسی واژه شناسی، تعداد روایات تفسیری در منابع فریقین، در فصل دوم به جایگاه و نقش روایات در تفسیر، در فصل سوم به بازکاوی آسیب‌ها و معیارهای نقد و بررسی روایات و در فصل چهارم به آسیب‌شناسی روایات در تفسیر نورالثقلین و الدرالمنثور پرداخته‌است. هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق، پیرامون مبانی حویزی در به‌کارگیری روایات نبوده‌است، اما نوشتار حاضر، تنها بر سوره بقره تأکید دارد تا بستری برای پژوهش‌های بعدی نیز باشد.

۳-۱. ضرورت پژوهش

بی‌توجهی به آسیب‌های روایی در تفاسیر روایی موجب شد تا جریان‌های مختلف تفسیری که در تاریخ اسلام پدید آمدند، در تبیین مقاصد اصلی قرآن دچار خطا شوند و پندارهای خود را به نام حقایق قرآنی در جامعه ترویج کنند. ناراستی‌های بیرونی، در

منابع تفسیر روایی و آمیختگی روایات و عدم جداسازی روش‌های گوناگون تفسیر معصومان (ع)، سبب‌شده‌است تا برخی از مغرضان غیر مسلمان و گاه مسلمان با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های موهوم خود و سوء برداشت از منابع تفاسیر مأثور شیعه، برخی از روایات را دستاویز قرار دهند و برای بدنام‌کردن آنان تلاش‌کنند. ازسوی دیگر، ظهور و پیدایش جریان‌هایی هم‌چون غالبان و افراط‌گران، پیدایش و نفوذ نیرنگ‌آمیز اسرائیلیات در عرصه تفسیر و حدیث و نیز حذف تدریجی برخی از سندهای روایات تفسیری و فراهم‌شدن زمینه برای دروغ‌پردازی در فضای فکری و علمی مسلمانان، همه‌وهمه، در آلوده‌ساختن و آمیختن سخنان پاک معصومان با ناپاکی‌های بیرونی بی‌تأثیر نبوده، چراکه اکنون بخش زیادی از این ناراستی‌ها در منابع تفسیر روایی شیعه راه‌یافته‌است. بنابراین، در صورت غفلت از این ناراستی‌ها، آسیب‌های بیشتری وارد می‌آید، به‌طوری‌که تاکنون نیز، خواسته یا ناخواسته از برخی از آیات قرآن در اثر وجود روایات ساختگی و اسرائیلی در میان روایات تفسیری برداشت‌های نادرستی شده‌است.

تفسیر نورالثقلین مرجع بسیاری از مفسران و پژوهش‌گران و یکی از مهم‌ترین تفاسیر روایی عصر حاضر به‌شمار می‌آید و کسانی مانند علامه طباطبایی آن را ستوده‌اند؛ درعین حال، ضعف‌هایی دارد که برای بررسی این ضعف‌ها و پیش‌گیری از برداشت‌های ناروا از شیعه و جداسازی احادیث درست از نادرست، لازم است دسته‌بندی، آسیب‌شناسی و به‌کارگیری راه‌حلهایی برای فهم صحیح احادیث و نقد انواع گوناگون روایات در تفسیر نورالثقلین انجام‌پذیرد.

بنابراین، این نوشتار بر آن است که با روش توصیفی و تحلیلی به آسیب‌شناسی روایات تفسیری پردازد، آن را نقد و علتش را بررسی‌کند؛ این عمل برای اشراف

نگارنده بر تفسیر به صورت عام و تفسیر روایی به صورت خاص و آسیب شناسی آن‌ها به صورت اخص ضرورت دارد.

۲- بحث و یافته‌ها

تفسیر قرآن همواره عرصه‌ای برای تأملات عمیق و رویکردهای مختلف و متنوع بوده است؛ از تفسیرهای لغوی و فلسفی و عرفانی گرفته تا تفاسیر قرآن به قرآن و روایی. در این میان تفسیر عروسی حویزی، یکی از آثار قابل توجه شیعی است که به روش روایی نگارش یافته است و گرایش اخباری نیز دارد. لذا، از آنجایی که هر اثری در کنار نقاط قوت خود از نقاط ضعف نیز می‌تواند برخوردار باشد، در این مجال، مبانی تفسیری عروسی حویزی در دو بُعد «جریان اخباری‌گری» و «قطعیت صدور روایات کُتب اربعه» نقد و بررسی شده است.

۲-۱. «تفسیر»

«تفسیر» عبارت است از: توضیح دادن (ابن فارس، ۴/۵۰۴: ۱۴۰۴)، و بیان (جوهری، ۲/۷۸۱: ۱۴۰۴؛ ابن منظور، ۵/۵۵: ۱۴۱۴؛ طریحی، ۳/۵۰۴: ۱۳۷۵)، کشف و اظهار معنای معقول (زبیدی، ۷/۳۴۹: ۱۴۱۴؛ ابن منظور، ۵/۵۵: ۱۴۱۴؛ طریحی، ۳/۴۳۷: ۱۳۷۵)، تفصیل کتاب (فراهیدی، ۷/۲۴۷: ۱۴۰۹). عده‌ای نیز فسر را مقلوب واژه سفر می‌دانند (طریحی، ۳/۴۳۷: ۱۳۷۵؛ زرکشی، ۲/۱۴۷: ۱۳۷۶؛ سیوطی، ۴/۱۹۲: ۱۳۹۴). تفسیر در نگاه علماء، تشریح معانی و مراد قرآن است؛ خواه، علت آن اغلاق لفظ یا ابهام معنای ظاهر و امثالهم باشد (زرکشی، ۲/۱۴۷: ۱۳۷۶). یا علمی است که در آن از چگونگی نطق و الفاظ قرآن و مدالیل و احکام فردی و ترکیبی آن‌ها و نیز معانی ای که الفاظ قرآن در حال ترکیب بر آن‌ها حمل می‌شوند و تتمه‌هایی در این زمینه

رویکرد انتقادی به مبانی تفسیری عروسی حویزی (تحلیل ... / حلیمی جلودار ۲۸۳

بحث می‌شود (ابوحیان، ۱/۲۶: ۱۴۲۰). و یا به معنای روشن کردن و آشکار ساختن کلماتی است که براساس قانون گفت‌وگو و فرهنگ مفاهمه وارد شده باشد و معنای آن روشن نباشد (جوادی آملی، ۲/۵۲: ۱۳۹۰).

۲-۲. «مبانی»

اساس، بنا و بنیان یک شیء را در لغت «مبانی» می‌گویند (ابن فارس، ۱/۳۰۲: ۱۴۰۴). اساس، پایه‌ها و لایه و سطوح زیرین هر علم را مبانی آن علم می‌گویند (مؤدب، ۲۴: ۱۳۸۶) یا آن قسمت از پیش‌فرض‌ها، بنیادها و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با قبول و اصل قرارداد آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۴۰: ۱۳۸۲). آگاهی، تعریف و انتخاب این مبانی، که مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر است، قبل از تفسیر، برای مفسر لازم است (رضایی اصفهانی، ۲۵: ۱۳۹۲).

۲-۳. تفسیر نورالثقلین

این تفسیر اثر عبد علی جمعه عروسی حویزی، از علمای قرن یازدهم هجری است که مؤلفش، آن را براساس اخبار رسیده از معصومان (علیهم‌السلام) فراهم آورده است. از امتیازات این تفسیر آن است که جامع روایات مختلف است. حویزی در مقدمه کتاب درباره انگیزه خود می‌نویسد: «وقتی دیدم که مفسران مختلف هر کدام بخشی از وجوه قرآن را مورد نظر قراردادده‌اند، عده‌ای از آن‌ها تفسیر لغوی و شقوق آن‌ها، عده‌ای به صرف و نحو، عده‌ای مباحث کلامی و عده‌ای نیز دیگر قسمت‌های آن را تحقیق کرده‌اند، راغب‌شدم که قسمتی از سخنان اهل بیت (ع) را که در بردارنده معانی کلام الهی و مفسر اسرار تأویل بود، در ذیل آیات الهی بیاورم و به تناسب، اسم آن را «نورالثقلین» نامیدم» (عروسی حویزی، ۱/۲: ۱۴۱۵).

معرفت در مورد روش حویزی در نورالثقلین می‌گوید: مؤلف در بین احادیث مربوط به ائمه (ع) روایاتی را نقل کرده‌است که به‌شکلی، با آیات قرآن ارتباط داشته‌باشند، به‌صورتی که این ارتباط از جهت تفسیر یا شاهد یا تأییدگرفتن آیه باشد. در اکثر موارد، احادیثی که ذکر شده، در مقام توضیح مفاهیم آیه نیستند، بلکه به‌علت غرضی هم‌چون تأییدیه و امثال آن، متذکر آیه شده‌اند و مصنف، صرفاً به تنظیم کردن روایات براساس ترتیب آیات و سوره‌های قرآن پرداخته‌است، به‌همین دلیل، روایاتی که حویزی در تفسیر نورالثقلین بیان کرده‌است، تمام آیات قرآن را شامل نمی‌شود. ایشان در پی این نبوده‌است که روایات را نقل کند یا تعارض آن‌ها را حل کند. علاوه بر این که در جمع‌آوری روایات، توجهی به سند احادیث نداشته، روایاتی که سند آن‌ها ضعیف و مرسل بوده، در این تفسیر دیده می‌شود (معرفت، ۲/۳۲۷: ۱۴۱۸).

تفسیر نورالثقلین، بسیاری از روایات ائمه (ع) را نقل می‌کند که جری و تطبیق و تفسیر آیات قرآن در این تفسیر به‌روش اهل بیت (ع) بوده‌است. حویزی، این روایات را از منابع مختلف جمع‌آوری کرده‌است. در این تفسیر از قرائت، اعراب و الفاظ آیات سخنی به‌میان نیامده‌است و از آن‌جایی که در بخشی از آیات، روایت تفسیری بیان نشده‌است، ایت تفسیر تمام آیات قرآن را شامل نمی‌شود. با این که ایشان در تفسیر خود توجه داشته‌است که از روایات ضعیف، استفاده نکند، ولی از منبعی مانند تفسیر قمی که به‌آسانی نمی‌توان به روایات این تفسیر اعتماد کرد، احادیثی را نقل کرده‌است (ایازی، ۷۳۳: ۱۴۱۴).

از جمله کاستی‌های موجود در این تفسیر، حذف سلسله اسناد احادیث، آمیختگی با روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد، راه‌پایی اسرائیلیات، نفوذ اندیشه‌ی غالیان و مانند این‌ها است. البته، مصنف نورالثقلین تصریح دارد که: «از این که روایاتی را که با عقاید

امامیه سازگار نیست نقل‌کردم به خاطر عمل به آن‌ها یا اعتقاد به آن‌ها نیست، بلکه صرفاً برای آگاهی خواننده از وجود آن‌ها است تا برای برخورد با آن‌ها راه پیدا کند. مثلاً در قصه آدم (ع) احادیث معارض را نیز نقل‌کردم» (حویزی عروسی، ۱/۲: ۱۴۱۵). در نورالثقلین، اسرائیلیات نیز وارد شده است.

۲-۴. آسیب‌شناسی مبنایی تفسیر نورالثقلین در به‌کارگیری حدیث

آنچه ساختار هر علم را تشکیل می‌دهد مبانی، مبادی، اهداف و اصولی است که شناخت دقیق آن‌ها ضروری است. البته پیشرفت و نتیجه آن علم تنها متوقف به مواردی که بیان شد، نیست؛ بلکه برای اصلاح آسیب و مسائل احتمالی، نیازمند آسیب‌شناسی و یافتن آفات و خطاهای آن علم هستیم و در صورت نادیده‌گرفتن یا غفلت، از هدف فاصله خواهیم گرفت و چه بسا که نتایج جبران‌ناپذیری را در پی خواهیم داشت (مسعودی، ۱۸: ۱۳۸۸).

مقصود از آسیب مبنایی، آسیب‌هایی است که از طرف مؤلف ایجاد می‌شود و ناشی از شرایط و جریان‌های فکری حاکم بر زمان تألیف و حیات نویسنده است. آسیب‌ها زائیده ویژگی‌های اعتقادی و فکری مؤلف است؛ مانند: روحیه اخباری‌گری، هواخواهی و یا دفاع افراطی از ساحت فضائل و مناقب اهل بیت (ع). نگارندگان این مقاله، آسیب‌های مبنایی برگرفته از «جریان اخباری‌گری» و «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه» را در سوره بقره بررسی کردند.

۲-۵. آسیب‌شناسی برگرفته از جریان اخباری‌گری

عنوان «اخباری» یا «اخباریان» در کتاب‌های فقهی متأخران بر گروهی از فقهای شیعه اطلاق می‌شود که خط مشی عملی آنان در دستیابی به احکام شرعی و تکالیف الهی،

پیروی از اخبار و احادیث است، نه روش‌های اجتهادی و اصولی (هاشمی شاهرودی، ۱/۳۲۷: ۱۳۸۲). پیدایش و گسترش اخباری‌گری، به‌عنوان یک مکتب حدیثی، حاصل تفکر و تلاش میرزا محمدمین استرآبادی (م ۱۰۳۳ هـ) است. او معتقد است که علمای پیشین حدیث، بر این باورند که تنها منبع دریافت احکام شرعی، اعم از اصول و فروع، احادیث ائمه اطهار (ع) و روایات ارجمند و حاوی مبانی قطعی است که جای‌گزین تصورات و خیال‌پردازی‌های عقلانی موجود در کتب اصولی می‌شوند (استرآبادی، ۹۲: ۱۴۲۶).

برخی در فرایند تحلیل جریان‌های تفسیری روایت‌گرا در قرن ۱۱ و ۱۲ - که هریک از آن آثار، به‌نوعی با جریان اخباری‌گری پیوندخورده‌اند - نام تفسیر نورالثقلین عروسی حویزی را ذکر می‌کنند. البته بر این نکته تأکید دارند که برشمردن چنین آثار تفسیری (در قرن ۱۱ و ۱۲) لزوماً به‌معنای دیدگاه افراطی مؤلفان آن‌ها به مثابه مبنایی تفسیری نیست، بلکه به این علت است که این آثار در ضمن جریان خاص تفسیری، در عصر چالش اندیشه‌های اخباری با روی‌کرد اجتهادی در فهم قرآن نگاشته شده و به‌نوعی، متأثر از همان اندیشه از هرگونه تحلیل و بررسی قرآنی و روایی خالی است (سعیدی و اسعدی، ۱۳۸: ۱۳۹۹ ش).

اصحاب تراجم، عبد علی حویزی را از گروه اخباری‌ها می‌دانند و معتقدند که ایشان پایبندی زیادی به احادیث و روایات وارد شده از معصومان (ع) داشته‌است، به‌گونه‌ای که برخی قائل‌اند که وی بر این اعتقاد بود که بدون بهره‌گیری از روایات، حتی توان درک معنای آیات احکام قرآن را نیز نخواهیم داشت (افندی، ۳/۱۴۸: ۱۴۰۱).

گرچه حویزی در مقدمه تفسیر خود آشکارا اخباری‌بودن خود را ذکر نکرده‌است، ولی نقل روایات و اجتناب او از نظر دادن در تمام تفسیر و شیوة تفسیر او که یک تفسیر روایی محض است، بیانگر اخباری‌بودن او است. ایازی در کتاب «المفسرون

حیاتهم و منهجهم» اشاره کرده که حویزی در نگاه هم‌عصران خود - شیخ حر عاملی و بحرانی صاحب تفسیر «البرهان» - با توجه به دیدگاه خاصش در روایت، فقه، اصول و تفسیر، «اخباری» نامیده می‌شد (ایازی، ۷۳۰: ۱۴۱۴). هرچند که در برخی موارد، سخن مفسر در تفسیر حویزی بسیار اندک است؛ همین مقدار اندک با «قال مصنف هذا الكتاب» و «قال مؤلف هذا الكتاب» مشخص شده است و در این سخنان به ذکر نشانی روایات پرداخته (حویزی، ۲/۳۸: ۱۴۱۵ و ۳۹، ۴/۳ و ۱۷، ۵/۵۰ و ۵۵). و در مواردی اجتهاد و نظر خود را نیز بیان داشته است (حویزی، ۴/۱۲۵: ۱۴۱۵).

برخی او را اخباری سخت و ظاهری خالص، توصیف کرده‌اند (خوانساری، ۴/۲۱۵: ۱۳۹۰). برخی دیگر نیز وی را با صفت اخباری معرفی کرده‌اند (آقا بزرگ تهرانی، ۲/۱۸۹: ۱۴۰۳). معرفت نیز مشرب او را اخباری می‌داند (معرفت، ۲/۳۲۷: ۱۴۱۸).

پیامد مشرب اخباری‌گری در تفسیر، دو مسأله است: یکی «عدم حجیت ظواهر قرآن» و دیگری «اندیشه انحصار علم قرآن به معصومان (ع)». استرآبادی برای اعتقادش به این دو مسأله، استدلال می‌کند که قرآن، آیات ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه دارد و نیز با نشانه‌ها و شواهد و قراینی است که آیات قرآن بدون آن شواهد و قراین تفسیر نمی‌شود. از نظر استرآبادی، تنها اهل بیت (ع) به آیات ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه علم دارند؛ بنابراین، در تفسیر قرآن باید به احادیث اهل بیت (ع) رجوع شود (استرآبادی، ۹۴: ۱۴۲۴). به همین دلیل، احادیث به صورت مطلق در نزد آنان حجیت دارد و معتقد است که تمامی آنچه انسان‌ها برای هدایت نیاز داشته‌اند در قالب احادیث بیان شده است.

۲-۶. اخباری‌گری و اندیشه عدم حجیت ظواهر قرآن

یکی از پیامدهای اندیشه اخباری، انکار مرجعیت قرآن به دلیل عدم پذیرش حجیت ظواهر آن است؛ این باور سبب اعتقاد و ظهور «حدیث بسندگی» است. نتیجه‌اش آن‌است که آنان - با استناد به برداشت خود از روایتی از امام باقر (ع) خطاب به قتاده: «وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّبَ بِهِ» (کلینی، ۸/۳۱۲: ۱۴۰۷)، «وای بر تو ای قتاده! قرآن را فقط مخاطبش می‌فهمد»، ابتدا دلیل می‌آورند که قرآن تنها برای مخاطبان حقیقی‌اش یعنی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) قابل فهم است و هیچ‌یک از آیات آن، یا دست کم آیات ناظر به احکام عملی مکلفین، جز از طرف اهل بیت (ع) و روایات رسیده از ایشان، قابل تبیین نیست (بهشتی، ۲۲۴: ۱۳۹۰).

در نقد این مسأله می‌توان چنین‌گفت که هرچند اهل بیت (ع) به مثابه پیشوایان دین و آگاهان به حقیقت مقاصد قرآنی و شرح و تبیین‌های نبوی، نمونه‌های والایی هستند که خود را با خطابات قرآنی همگون ساخته و شایسته ستایش‌های قرآن در مورد مؤمنان کرده‌اند (طباطبایی، ۲۴۶-۲۴۹/۱: ۱۳۹۰)، اما مخاطب قرآن در مرحله نزول، عموم مردم است (بقره ۲۱/ و ۱۶۸ و ۱۸۵) و همگان به رجوع قرآن و فهم و تدبر در آن، فراخوانده شده‌اند (نساء/۸۲؛ محمد/۲۴؛ رعد/۳؛ مؤمنون/۶۸؛ ص/۲۹) از طرفی، اخباریون شیعه، به احادیثی استناد می‌کنند که در آن قرآن را خطاب به اهل بیت (ع) و مناسب عقول آن‌ها شمرده‌اند (حویزی، ۱/۳۱۷: ۱۴۱۵) و دیگران را از اعمال رأی در تفسیر بازداشته‌اند (همان ۱/۱۶۷ و ۱۶۸).

آن‌ها برای قول خود -مبنی بر این‌که فقط ائمه قرآن را متوجه می‌شوند نه دیگران-

به دو روایت تمسک می‌جویند:

(الف) - «الصدوق عن أبيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبي عبد الله عن شبيب بن أنس في حديث أن أبا عبد الله ع قال لأبي حنيفة أنت فقيه العراق؟ قال نعم قال فبم تفهيم قال بكتاب الله و سنة نبيه ص - قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً و إليك ما جعل الله ذلك إلماً عند أهل الكتاب - الذين أنزل عليهم و إليك و لا هو إلماً عند الخاص من ذرية نبينا محمد ص - و ما ورتك الله من كتابه حرفاً» (حویزی، ۴/۳۳۲: ۱۴۱۵).

باید دقت داشت که همان‌گونه که آیات قرآن، شأن نزول دارد، روایات اهل بیت (ع) نیز شأن صدور دارد و همان‌گونه که شأن نزول قرینه بر مفاد آیات است، شأن صدور نیز قرینه است.

روایت فوق در این مقام نیست که در مورد علمای شیعه چیزی بگوید، بلکه مخاطب او ابوحنیفه و امثال او است که بدون رجوع به اهل بیت (ع) مستقیماً به سراغ آیات قرآن می‌رفتند. این برخلاف شیعیان است که ابتدا به سراغ اهل بیت (ع) می‌روند و با دقت به کلام ایشان و شناخت مطلق و مقید و عام و خاص و ناسخ و منسوخ به سراغ قرآن می‌روند. هم‌چنین، استفاده می‌شود که نگاه به فتاوی اهل سنت، قرینه حالیه به فهم مراد از کلمات اهل بیت (ع) دارد (سبحانی، ۳/۱۵۰: ۱۴۳۲).

(ب) - «الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ (محمد بن خالد) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: دَخَلَ قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فَقَالَ يَا قَتَادَةُ أَنْتَ فَقِيهُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَقَالَ هَكَذَا يَزْعُمُونَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع - بَلَّغْنِي أَنْكَ تَفْسِّرُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ قَتَادَةُ نَعَمْ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَإِنْ كُنْتَ تَفْسِّرُهُ بِلَعْمٍ

فَأَنْتَ أَنْتَ وَ أَنَا أَسْأَلُكَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ- إِنْ كُنْتَ إِنَّمَا فَسَّرْتَ
الْقُرْآنَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ فَسَّرْتَهُ مِنَ الرَّجَالِ ... فَقَدْ
هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطَ بِهِ» (حویزی، ۳۳۱:
۱۴۱۵؛ کلینی، ۸/۳۱۱: ۱۴۰۷).

این روایت از نظر سند ضعیف است، مضمون این روایت نیز مشکل دارد؛ زیرا
ظاهر آن این است که فقط معصومان (ع) از قرآن می‌توانند استفاده کنند و حال آن‌که در
قرآن الفاظی مانند «یا ایها الناس» و امثال آن بسیار است. هم‌چنین، در سوره انعام می
خوانیم: «أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹). بنابراین، قرآن
برای هرکسی که پیام قرآن به او رسیده، حجت است. البته در آیات الاحکام هم باید از
مخصص و مقید فحص کرد (سبحانی، ۳/۱۵۱: ۱۴۳۲).

۲-۷. اندیشه انحصار علم قرآن به معصومان (ع)

اغلب اخباریون معتقدند که احادیثی که از اهل بیت (ع) در کتب معتبر از جمله کتب
چهارگانه وجود دارد به صورت کامل، صحیح و معتبر و به طور حتم و قطع از اهل بیت
(ع) صادر شده و قطعی‌الصدور است. اخباریان در روش به‌کارگیری احادیث، منحصرأ
به ظاهر آن عمل می‌کنند. مؤید این مطلب، وجود فتوهای فراوانی است که در این
خصوص وجود دارد (اسفندیاری، ۹۰: ۱۳۸۸). طرفداران این دیدگاه معتقدند که
در میان نصوص دینی، تنها روایات است که قابل استناد است و از هیچ منبعی از جمله
قرآن، نمی‌توان استنباط و یا برداشت کرد و قرآن نیز به جز با روایات معصومین (ع)
قابل تفسیر نیست، بلکه براساس این بینش، حتی اثبات قرآنیت قرآن و اثبات حجیت
ظواهر آن نیز تنها از راه روایت میسر است؛ در نتیجه، قرآن تابع سنت است، نه سنت و

اخبار تابع قرآن. محمدامین استرآبادی از اخباریان شیعه که دارای این بینش است، با صراحت هرچه تمام‌تر این عقیده را اظهار کرده‌است که تنها از ائمه (ع) می‌توان قرآن را فهمید (استرآبادی، ۹۹: ۱۴۲۶). و هر نظری در حوزه دین، خواه در اصول دین باشد یا در فروع دین منحصر به روایات است (همان: ۲۴۱).

لذا، براساس روایات باید گفت: نخست این‌که قرآن دارای بطونی است؛ دوم آن‌که، انسان‌ها از نظر فهم و درک در یک سطح نیستند و سوم آن‌که هرکس در هر اندازه از درک که باشد، در صورتی‌که شرایط فراهم باشد، می‌تواند ظواهر و حتّی بطون را در حد خویش درک کند؛ ولی آنچه باید تأکید شود این‌که فهم کامل، همه‌جانبه و دقیق از قرآن در اختیار معصومان (ع) است. البتّه عروسی حویزی نگاه خود را این‌طور تبیین می‌کند که «قرآن پیچیدگی و نقصی ندارد تا معصومان (ع) با علم بیرونی آن را تشریح کنند، بلکه با بهره‌گیری از نور قرآن به تشریح آن می‌پردازند» (حویزی، ۱/۹۵: ۱۴۱۵).

۲-۸. آسیب‌های اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه

از جمله مبانی اعتقادی جریان روایت‌گرا که سبب شکل‌گیری کاستی مبنایی دیگری شده‌است، قطعی‌الصدور دانستن تمام روایات کتب اربعه است. عموم اخباریان نه تنها کتب اربعه، بلکه بسیاری از جوامع حدیثی را قطعی‌الصدور می‌دانند (حرّعاملی، ۳/۲۴۹: ۱۴۲۲). چنین خط فکری، راه ورود بسیاری از روایات ضعیف و حتّی مخالف با نص صریح قرآن و سنّت را به مدار تفسیر هموار کرده و سبب وهن تفاسیر شیعه و اتهام مفسران آن شده‌است. حویزی در تفسیر، به سندها و اتقان متن در هنگام جمع‌آوری احادیث، توجهی نداشته‌است و روایات بسیاری را در تفسیرش آورده که ضعیف‌السند و مرسل بوده‌اند. احادیثی که درباره اهل بیت (ع) غلو داشته‌است و از

آوردن روایات جعلی و اسرائیلیات نیز اجتناب نکرده است؛ مانند داستان هاروت و ماروت و ارتباط آن با ستاره زهره (ایازی، ۷۳۴: ۱۴۱۴).

استدلال اخباریان بر صحّت اخبار کتب اربعه، بر این استوار است که روایات آن ها از منابع معتبری اخذ شده و صدورشان قطعی است. یعنی بیروان اهل بیت (ع) آثاری را به عنوان «اصل» داشتند که از زمان امام اول (ع) تا زمان امام یازدهم (ع) تألیف شده بود (ابن شهر آشوب، ۳: ۱۳۸۰). چهارصد اصل از میان آن اصول، برای شاگردان امام صادق (ع) است و شامل جواب های ایشان به مسائل گوناگون بوده است که «اصول اربعمائه» نامیده می شد (شهید اول، ۱/۵۹: ۱۳۷۷).

اخباریان ادّعا دارند که همه مؤلفان اصول چهارصدگانه، کسانی هستند که احادیث آن ها قابل قبول است. آنان در دو گروه قرار می گیرند:

۱. ۱۸ نفر از مؤلفان آن اصول، افرادی اند که با بررسی، بی می بریم که تمام احادیث مرتبط با امور شرعی منقول آنها است و اندک حدیثی یافت می شود که اسم یکی از آن ها در سندش نباشد (حرّ عاملی، ۸/۵۷۳: ۱۴۱۲). به گفته استرآبادی و کرکی، منبع بیشتر روایات، همین افراد هستند (استرآبادی، ۱۸۱: ۱۴۲۶؛ کرکی، ۸۸: ۱۳۹۶). که این افراد را «اصحاب اجماع» گوین. (کشی، ۳/۵۰۷: ۱۴۰۴). یعنی قاطبة دانشمندان، روایت مرسل منقول از آن ها را مسند می شناسند، ولو اگر از فرد ضعیف یا مجهول هم روایت کرده باشند، مورد قبول است (مجلسی، ۱/۳۰: ۱۴۰۶).

۲. دسته دوم، افرادی مثل زکریا بن آدم، ابان بن تغلب، عبید الله حلبی، فضل بن شاذان، عمّری و حتی بنی فضّال (حر عاملی، ۱۸/۱۰۰: ۱۴۱۲ و ۱۰۳ و ۱۰۷، ح ۴ و ۸ و ۱۳ و ۳۰)، کسانی هستند که ائمه (ع)، ما را به آن ها واگذاشته اند که به روایاتشان عمل کنیم و آنان به سفارش ائمه (ع) (کلینی، ۱/۵۲: ۱۴۰۷، ق، حدیث ۱۰ و ۱۱). هر

حدیثی را که از آنان می‌شنیدند، می‌نوشتند و نشر می‌دادند تا به دست آیندگان برسد. هرچند که مذهب فطحی داشتند، در نقل روایت، ثقه شناخته می‌شدند (استرآبادی، همان: ۵۷).

یکی از نقدهایی که بر قطعیت کتب اربعه می‌توان داشت آن است که قطع هر فردی، حجیت شخصی دارد. صحت سندی روایات اصول چهارصدگانه برای شیعیان نخستین، این نتیجه را به دنبال ندارد که برای دیگران و برای ما قطعیت داشته باشد. علمای شیعه، اعتبار کلی کتب اربعه را پذیرفته‌اند. شیخ انصاری بعید ندانسته که باور به اعتبار کتب معروف، از جمله کتب اربعه، از ضروریات مذهب باشد (انصاری، ۲۳۹/۱: ۱۴۲۸). با این حال، در میان عالمان شیعه، درباره قطعیت یا عدم قطعیت صدور و پس از آن درباره اعتبار و صحت تمام روایات این کتب اختلاف است. در این باره می‌توان به سه دیدگاه اشاره کرد:

دیدگاه نخست؛ قطعیت صدور و اعتبار تمام روایات: همان‌طور که گفته شد، اخباریان تمام روایات کتب اربعه را معتبر دانسته و انتساب همه روایات این کتب را به معصومان (ع) قطعی می‌دانند (استرآبادی، ۱۱۲: ۱۳۲۱؛ کرکی، ۱۷: ۱۳۹۶).

دیدگاه دوم؛ صحت همه روایات و عدم قطعیت آن‌ها: برخی از علما هم‌چون فاضل تونی قطعیت همه روایات کتب اربعه را نپذیرفته‌اند، اما به اعتبار روایات آن رأی داده‌اند (فاضل تونی، ۱۶۶: ۱۴۱۵).

دیدگاه سوم؛ ظنی بودن اکثر و حجیت موثوق‌السندها: رأی رایج علمای اصولی شیعه این است که غیر از اخبار معدود متواتر، دیگر اخبار کتاب کافی ظنی‌اند و تنها آن دسته که از نظر سند واجد شرایط اعتبارند، حجّت‌اند. اگرچه درباره شرایط اعتبار خبر، اختلاف است (خویی، ۸۷-۹۷/۱: ۱۳۷۲).

آنان گاهی در احادیث یکدیگر و گاهی در حدیثی که خود نقل کرده‌اند ایراد می‌گیرند و در صحتش بحث می‌کنند. مانند: (قال ابوالحسن (ع) آی شیء یقولون فی إتیان النساء فی اعجازهن؟ قلت: انه بلغنی أن أهل المدینة لا یرون به بأساً؟ فقال: ان الیهود كانت تقول: اذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج الولد أحول، فأنزل الله عزوجل «نِسَاؤُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ قَانُوا حَرَّتْكُمْ اَنِّی سِتُّمْ وَ قَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ وَ اعْلَمُوا اَنَّكُمْ مُلَاعُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ» (بقره/۲۲۳)، من خلف او قدام خلافاً لقول الیهود و لم یعن فی أذربهن (حویزی، ۱/۲۱۷: ۱۴۱۵). یعنی: آنان درباره آمیزش با زنان از راه عقب چه می‌گویند؟ عرض کردم به من چنین رسیده که از نظر اهل مدینه اشکال ندارد. فرمود: یهود می‌گفتند: وقتی مردی از راه عقب آمیزش کند، فرزندش کج چشم می‌شود. بنابراین، خداوند آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ قَانُوا حَرَّتْكُمْ اَنِّی سِتُّمْ» را نازل فرمود؛ یعنی چه از راه پیش باشد یا از پس، - خلاف گفته یهود- ولی دبر و عقب اراده نشده است. حویزی این روایت را از کتاب تهذیب آورده است (طوسی، ۷/۴۱۵: ۱۳۶۴)، و در جایی دیگر از کتاب تهذیب نیز این روایت آمده، اما در آنجا به جای عبارت «من خَلْفَ أَوْ قُدَّامَ»، «من قُبُلٍ أَوْ دُبُرٍ» آمده است (همان: ۴۶۰).

۳- نتیجه گیری

حویزی در تفسیر نورالثقلین، به دلیل اثرپذیری از گرایش اخباریگری، روایات را صرف نظر از توجه به سند یا متن آن - از جهت صحیح یا ضعیف - نقل کرده و هیچ‌گونه توضیح و نقدی از مفاد اخبار نیاورده است. به عبارت دیگر، تنها به نقل اقوال بسنده کرده و به ارزش‌یابی آن‌ها نپرداخته و در تفسیر وی احادیث ضعیف و سست هم وارد شده است.

عروسی حویزی معتقد است که قرآن قواعد محوری و سنت حدود و جزئیات را تشریح می‌کند و تأکید دارد که روایات برای فهم عمیق تر قرآن کریم و درک دقیق تر پیام های آن ضرورت دارد. لذا، در نگاه وی روایات برای تبیین قرآن که خود تبیان است، نیازی نیست؛ بلکه برای فهم مقید و مخصص و رفع ابهام لازم است. به همین دلیل، وجود احادیث فراوان در نورالثقلین، خدشه‌ای بر استقلال کتاب الهی ندارد؛ زیرا غالب آن‌ها به صحت برداشت تفسیری کمک می‌کند. آسیب‌های مبانی که در این مقاله بر محور سورة بقره از تفسیر نورالثقلین پرداخته شد بر دو عامل «جریان اخباری‌گری» و «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه» استوار بوده است. آسیب‌هایی که به دنبال اندیشه اخباری‌گری به وجود آمد، «عدم حجیت ظواهر قرآن» و «اندیشه انحصار علم قرآن به معصومان (ع)» است و آسیب برگرفته از «اعتقاد به قطعیت صدور روایات کتب اربعه» در تفسیر نورالثقلین بر این استدلال استوار است که نویسندگان کتب اربعه، احادیث خود را از منابع معتبری گرفته‌اند، پس احادیث آن‌ها قطعی‌الصدور بوده است. در حالی که باید تأکید کرد که اولاً قطع هر کسی برای خودش حجّت است؛ دوم آن‌که مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی هم احادیث «اصول اربعمائه» را قطعی‌الصدور نمی‌دانستند و گاهی در صحت حدیثی که خود نقل کرده‌اند، مناقشه می‌کنند. لذا، ضمن بررسی هر یک از عوامل، نمونه‌هایی از تفسیر آیات سورة بقره از حویزی عروسی، نقل و نقد شده است.

کتابنامه

- قرآن کریم، (۱۳۸۹ ش)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، پیام.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ ش)، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا، نجف، المطبعة الحیدریه.

٢٩٦ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ٢٢، پاییز و زمستان ١٤٠٣

- ابن فارس، احمد بن فارس، (١٤٠٤ ش)، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
- ابوحيان، محمد بن يوسف، (١٤٢٠ ق)، البحر المحیط فی تفسیر، بیروت، دارالفکر.
- استرآبادی، محمدامین، (١٤٢٦ ق)، الفوائد المدنیة، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- _____، (١٣٢١ ق)، الفوائد المدنیة، تبریز، بی نا.
- اسفندیاری، محمد، (١٣٨٨ ش)، خمود و جمود، تهران، صحیفه خرد.
- افندی، عبدالله بن عیسی، (١٤٠١ ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- انصاری، مرتضی، (١٤٢٨ ق)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- یازی، محمدعلی، (١٤١٤ ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، (١٤٠٣ ق)، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالأضواء.
- بابایی، علی اکبر، (١٣٨٥ ش)، مکاتب تفسیری، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهشتی، ابراهیم، (١٣٩٠ ش)، اخباری گری، تاریخ و عقاید، قم، دارالحديث.
- جوادی آملی، عبدالله، (١٣٩٠ ش)، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (١٤٠٤ ق)، الصحاح، محقق، عطار، احمدبن عبدالغفور، چاپ دوم، بیروت، دارالعلماء المالیین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (١٣٦٢ ش)، أمل الآمل فی علماء جبل عامل، بغداد، مکتبه الأندلس.
- _____، (١٤١٢ ق)، هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة (ع)، مشهد، آستانه الرضویه المقدسه.
- _____، (١٤١٢ ق)، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، (١٤٢٢ ق)، تحریر وسائل الشیعه، قم، نصاب.
- خوانساری، محمدباقر، (١٣٩٠ ق)، روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، قم، دهقانی.
- خویی، سیدابوالقاسم، (١٣٧٢ ش)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم، نشر الثقافة الإسلامیة.

رویکرد انتقادی به مبانی تفسیری عروسی حویزی (تحلیل ... / حلیمی جلودار ۲۹۷

- دهقانیان، معصومه، (۱۳۹۱ ش)، «ترجمه و تحقیق تفسیر نورالثقلین جزء سوم قرآن کریم»، پایان‌نامه ارشد استاد راهنما: علی مطوری اهواز، دانشگاه شهید چمران.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷ ش)، منطق تفسیر قرآن، چاپ سوم، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- زیبیدی، محمدبن محمد، (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- زرکشی، بدرالدین، (۱۳۷۶ ق)، البرهان فی علوم قرآن، بیروت، دار الکتب العربیه.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۳۲ ق)، المبسوط فی اصول الفقه، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- سعیدی، محمدباقر، اسعدی، محمد، (۱۳۹۹ ش)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، چاپ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۳۹۴ ق)، الاتقان فی علوم القرآن، مصر، هیأت مصریه العامه للکتاب.
- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۲ ش)، مبانی و روش‌های تفسیر، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شایسته‌نژاد، علی‌اکبر، مسلمی، علی، (۱۳۹۳ ش)، «بررسی تطبیقی روش تفسیری تفاسیر نورالثقلین و درالمتنور»، نشریه حسنا، سال ششم، تابستان، شماره ۲۱، صص ۶۳-۸۶.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مکتب المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۴ ش)، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، (۱۳۷۷ ش)، ذکرى الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع).
- عبدالله‌زاده آرانی، رحمت‌الله، خدمتکار آرانی، خدیجه، (۱۳۹۵ ش)، «نقد متنی روایات تفسیر نورالثقلین براساس مستندات قرآنی»، فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (س)، سال سیزدهم، شماره ۱، پیاپی ۲۹، صص ۱۳۷-۱۵۹.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.

۲۹۸ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

فاضل تونی، عبدالله بن محمد، (۱۴۱۵ق)، الوافیة فی أصول الفقه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، العین، محقق، مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، مؤسسه دارالهجرة.

کرکی، حسین بن شهاب الدین، (۱۳۹۶ ق)، هداية الأبرار إلى طریق الأئمة (ع)، نجف، مؤسسه احیاء الاحیاء.

کشی، محمدبن عمر، (۱۴۰۴ ق)، اختیار معرفه الرجال المعروف به رجال الکشی، قم، مؤسسه آل البيت لأحياء التراث.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور.

محسن پور، قاسم، خدمتکار آرائی، خدیجه، (۱۳۹۳ ش)، «آسیب شناسی روایات تفسیری نورالثقلین»، مجله پژوهش دینی، دوره ۱۴، پاییز و زمستان، شماره ۲۹، صص ۷۷-۱۰۶.
مدرس، محمدعلی، (۱۳۶۹ ش)، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب، تهران، خیام.
مدنی بجستانی، محمود، (۱۳۸۵ ش)، فرهنگ کتب حدیثی شیعه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۸۸ ش)، آسیب شناخت حدیث، قم، انتشارات زائر.

معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸ ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.

مؤدب، رضا، (۱۳۸۶ ش)، مبانی تفسیر قرآن، قم، دانشگاه قرآن و حدیث.
مهدوی راد، محمدعلی، عباس، مصلائی پور، حمیدرضا، فهیمی تبار، (۱۳۸۸ ش)، «اجتهاد در تفسیر روایی نورالثقلین»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال اول، بهار و تابستان، شماره ۱، صص ۲۲-۴۴.

ناصری، محمدکبیر، (۱۳۹۴ ش)، «آسیب شناسی روایات تفسیری با عطف توجه به دو تفسیر نورالثقلین و الدر المنثور»، پایان نامه ارشد، استاد راهنما: محمدعلی ایازی، قم، جامعه المصطفی العالمیه.

هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۸۸ ش)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

Bibliography

- The Holy Quran, (2010), translated by Mehdi Elahi Qomshahi, Tehran: Payam.
- Ibn Shahr Ashhub, Muhammad ibn Ali, (1380), Ma'alem al-Ulama fi lista'i kitab al-Shi'iyyah wa asma' al-Musannafiyn minnhum qadima' wa hadith, Najaf: Al-Haydaryah Press. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris, (1404): Mu'jam al-Maqayyis al-Lughah, Qom: Maktaba al-Ilam al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram, (1414 AH): Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sadr, ch. 3. [In Arabic]
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf, (1420 AH): Al-Bahr al-Muhiyyah fi tafsir, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Astarabadi, Muhammad Amin, (1426 AH), Al-Fawa'id al-Madiniyah, Qom: Al-Islami Publishing House. [In Arabic]
- Astarabadi, Mohammad Amin, (1321 AH), Civil Benefits, Tabriz: Bina.
- Esfandiari, Muhammad, (1388), Khumud va Jamud, Tehran: Sahifa Khrad. [In Persian]
- Effendi, Abdullah ibn Isa, (1401), Riyadh of Scholars and Hayyad al-Fadlā, Qom: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic]
- Ansari, Murtaza, (1428 AH), Fara'id al-Usul, Qom, Majma' al-Fikr al-Islami.
- Ayazi, Mohammad Ali, (1414), Al-Mufasssirun Hayatham wa Manhajham, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Agha Buzurg Tehrani, Mohammad Mohsen, (1403), Al-Dhari'ah to the Works of the Shi'a, Beirut: Dar al-Adwaa. [In Arabic]
- Babaei, Ali Akbar, (1385), Schools of Interpretation, Qom: Research Center for Seminary and University in Cooperation with the Samat Organization, Vol. 2. [In Persian]
- Beheshti, Ibrahim, (1390), News reporting, History and beliefs, Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah, (1390): Tasnim Interpretation, Qom: Israa Publishing Center. [In Persian]
- Jawhari, Ismail bin Hammad, (1404 AH): Al-Sahih, verified by Attar, Ahmad bin Abdul Ghafoor, Beirut: Dar al-Ulama li-Malayin, vol. 2. [In Arabic]
- Hurr Ameli, Muhammad bin Hassan, (1362), Amal al-Amal fi 'Ulama Jabal Amil, Baghdad: Maktaba al-Andalus. [In Arabic]
- Hurr Ameli, Muhammad bin Hassan, (1412), Hidayah al-Ummah i l-Ahkam al-A'imah (a.s.), Mashhad: Astana al-Razwiyyah al-Maqdisah. [In Arabic]
- Hurr Ameli, Muhammad bin Hassan, (1412), Wasa'il al-Shi'ah ila tahsil ma'al al-Shari'ah, Beirut: Dar Ihya' al-Turat al-Arabi. [In Arabic]

- Hurr Ameli, Muhammad bin Hassan, (1422), Tahrir wasa'il al-Shi'ah, Qom: Nasayeh. [In Arabic]
- Khansari, Mohammad Baqir, (1390), Gardens of Paradise in the Lives of Scholars and Sadat, Qom: Dehaqani. [In Arabic]
- Khoei, Sidabul al-Qasim, (1372), The Majam of Rijal al-Hadith and the description of Tabaqat Al-Rawat, Qom: Al-Taqfah al-Islamiyya Publishing House.
- Dehaqaniyan, Masoumeh, (1391), Thesis: Translation and Research of Tafsir Noor al-Thaqlain, Part Three of the Holy Quran, Ahvaz: Shahid Chamran University. [In Persian]
- Rezai-Isfahani, Mohammad Ali, (1387), Logic of Tafsir al-Quran, Qom: Jamia al-Mustafa al-Alamiyah, Vol. 3. [In Persian]
- Zubaidi, Mohammad bin Mohammad, (1414 AH): Taj al-Arous from the Jewels of the Dictionary, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Zarkashi, Badr al-Din, (1376 AH), Al-Burhan in the Sciences of the Quran, Beirut: Dar al-Kutb al-Arabiya. [In Arabic]
- Sobhani, Ja'far, (1432), Al-Mabsut in the Principles of Jurisprudence, Qom: Imam Sadiq (AS) Institute. [In Arabic]
- Saeedi et al., Mohammad Baqir, (2010), Pathology of Interpretive Currents, Qom: Hawza and University Research Institute, Vol. 5. [In Persian]
- Suyuti, Jalal al-Din, (2015), Mastery in the Sciences of the Quran, Egypt: Egyptian General Book Council. [In Arabic]
- Shaker, Mohammad Kazem, (2003), Principles and Methods of Interpretation, Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
- Shayestehjad et al., Ali Akbar, (2014), Comparative Study of the Interpretive Method of the Interpretations of Nur al-Thaqlain and Dar al-Manthur, Hasnaa Publication, Year 6, Summer 2014, No. 21. [In Persian]
- Tabatabaei, Muhammad Hussein, (1390 AH), Al-Mizan, Beirut: Al-Alami Press Institute, Vol. 2. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan, (1372), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Nasser Khosrow, Vol. 3. [In Arabic]
- Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad, (1375 AH), Majma' al-Baharin, Tehran: Maktaba al-Murtazawiyah, Vol. 3. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan, (1364), Tahdhib al-Ahkam, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ameli, Mohammad bin Makki (Shahid Awal), (2018), Zikr al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah, Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage. [In Arabic]
- Abdullahzadeh Arani and his colleague, Rahmatullah, (2016), Textual Criticism of the Narrations of the Interpretation of Noor al-Thaqlain Based on Quranic Documents, Scientific-Research Quarterly Journal "Research in the Sciences of the Quran and Hadith" Al-Zahra University (SA), Year 13, Issue 1, Spring, 29, pp. 137-159
- Arousi al-Hawaizi, Abd Ali ibn Juma'ah, (1415 AH), Tafsir al-Nur al-Thaqlain, Qom: Ismailiyyah. [In Arabic]

- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH): Al-Ain, Researcher: Mahdi Makhzumi, Ibrahim Samaraei, Qom: Dar Al-Hijra Institute, Vol. 2. [In Arabic]
- Fazil Toni, Abdullah bin Muhammad, (1415 AH), Al-Wafiyah fi Asul al-Fiqh, Qom: Al-Fikr al-Islami.
- Karaki, Hussein bin Shihab al-Din, (1396), Guides to the Righteous on the Path of the Imams (AS), Bi-Ja: Bi-Na. [In Arabic]
- Kulayni, Muhammad bin Yaqoob, (1407), Al-Kafi, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya, Vol. 4. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Taqi, (1406), Rawda al-Mutaqeen fi Sharh min la yahdrah al-Faqih, Iran: Kushanpur Islamic Culture Foundation. [In Arabic]
- Mohsen Pour and Hishamar, Qasim, (2014), Pathology of the Interpretive Narratives of Noor al-Thaqlain, Journal of Religious Research, Volume 14, Fall and Winter 2014, No. 29. [In Persian]
- Modarres, Mohammad Ali, (1989), The Library of Literature in Translations of the Famous Balkaniyya and Al-Laqqab, Tehran: Khayyam. [In Arabic]
- Madani Bajistani, Mahmoud, (2006), Dictionary of Shiite Hadith Books, Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Masoudi, Abdul Hadi, (2009), Pathology of Hadith, Qom: Zayir Publishing. [In Persian]
- Marafet, Mohammad Hadi, (2018), Tafsir and the Interpreters in the Dress of al-Qushayb, Mashhad: Al-Razaviyya University for Islamic Sciences. [In Arabic]
- Mo'adeb, Reza, (2007): Fundamentals of Quranic Interpretation, Qom: University of Quran and Hadith. [In Persian]
- Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundation, (2003), Dictionary of Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them), Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundation. [In Persian]
- Mahdavi Rad et al., Mohammad Ali, (2009), Ijtihad in the Narrative Interpretation of Nur al-Thaqaalayn, Bi-Quarterly Hadith Research Journal, First Year, Spring and Summer 2009, Issue 1. [In Persian]
- Nasseri, Mohammad Akbar, (2015), Thesis: Pathology of Explanatory Narratives with a Focus on the Two Interpretations of Nur al-Thaqaalayn and Al-Durr al-Manthur, Qom: Al-Mustafa Al-Alamiyah Society. [In Persian]
- Hashemi Shahroudi, Mahmoud, (2009), Dictionary of Jurisprudence According to the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them), Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundati.

A Comparative Study of Financial Worship in the Quran and the Two Testaments; A Case Study of Zakat and Khums *

Zahra Akbari**
Sedigheh Oftadeh***

Abstract

This study examines the similarities, methods, amounts, and forms of paying the religious obligations of Zakat and Khums as outlined in the Quran and other scriptures. This is a descriptive-analytical study that demonstrates how Zakat and Khums are designated in the Quran as mandatory practices intended to alleviate the needs of the poor and promote a culture of mutual support. In the Torah, Zakat is also seen as an obligatory duty; however, the methods of payment and their usage differ from those in Islamic practice. In the New Testament, only moral guidance is provided to encourage donations and giving alms to those in need. Overall, from the perspective of these religions, the ultimate recipient of financial acts of worship is God, and by performing such acts, believers align themselves with the path toward the ultimate goal of creation and proximity to the Lord. This research highlights the shared connections and key differences in financial acts of worship across the Abrahamic faiths, suggesting that although there are differences in application and amounts, they share a common fundamental purpose and mission.

Keywords: Financial worship, Holy Quran, Khums, Zakat

* Received: 2025-05-18 Revised: 2025-07-12 Accepted: 2025-07-21

** Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran. (The Corresponding Author) Email: zh.akbari@ymail.com

*** Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Quranic Studies, Amol University of Quran, Amol, Iran. Email: m_s_oftadeh99@yahoo.com



بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس*

زهرا اکبری**
صدیقه افتاده***

چکیده

از مهم‌ترین عبادات و واجبات مالی در ادیان الهی، زکات و خمس است که نقش کلیدی در اصلاح و ساماندهی اقتصادی ایفا می‌کنند. در اسلام، زکات در کنار نماز، از پایه‌های دین محسوب می‌شود، به گونه‌ای که انکار آن به کفر و شرک می‌انجامد. متون عهدین نیز به چنین عباداتی اهتمام ورزیده و در راستای حمایت از نیازمندان و آسیب‌دیدگان جامعه به پرداخت‌های مالیاتی تأکید کرده‌اند. تحقیق حاضر که با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است، به بررسی تطبیقی ماهیت، چگونگی، میزان و شکل پرداخت فریضه‌های مالی زکات و خمس در قرآن و عهدین می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که زکات و خمس در قرآن به عنوان فریضه‌ای واجب در جهت رفع نیاز محرومان و ترویج فرهنگ همیاری تشریح شده است. در تورات نیز زکات فریضه‌ای واجب بوده که البته نحوه پرداخت و کاربردهای آن با زکات اسلامی متفاوت است. در عهد جدید، تنها توصیه اخلاقی به پرداخت صدقه و بخشش مال به نیازمندان شده است. به طور کلی از نگاه این ادیان، دریافت‌کننده نهایی عبادات مالی، خداوند است و بندگان با انجام آن خود را در مسیر هدف نهایی خلقت و تقرب به پروردگار قرار می‌دهند. این مطالعه، پیوندهای مشترک و تفاوت‌های تطبیقی عبادات مالی را در ادیان ابراهیمی نشان می‌دهد و مشخص می‌کند که هرچند در کاربرد و میزان پرداخت، تفاوت‌هایی وجود دارد، اما در اصل و هدف مشترکی که دنبال می‌کنند، رسالتی مشابه دارند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عهدین، عبادات مالی، خمس، زکات، عشر.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰
** گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران. (نویسنده مسئول)
zh.akbari@ymail.com ایمیل:
*** گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی آمل، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران. ایمیل:
m_s_ofatadeh99@yahoo.com



۱- مقدمه

اسلام با تشریح عبادات مالی مانند خمس و زکات به عنوان راهکاری برای تزکیه نفس و پاک‌سازی اموال، بر اهمیت توزیع عادلانه ثروت و تأمین نیاز محرومان جامعه تأکید دارد. این عبادات، علاوه بر ابعاد فردی، دارای ابعاد اجتماعی نیز هستند و سبب تقویت روحیه مسؤلیت‌پذیری و تعاملات اجتماعی سازنده میان افراد جامعه می‌شود. بنابراین، مطالعه و تبیین این عبادات در قرآن و مقایسه آن با متون عهدین، می‌تواند راه کارهای دینی و فرهنگی جامع‌تری برای مقابله با چالش‌های اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی در جهان ارائه دهد.

۱-۱. بیان مسأله

در فرهنگ قرآنی یکی از راه‌های تزکیه نفس، انجام عبادات مالی است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...» (توبه/۱۰۳). ترجمه: از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی.

بر اساس آیه، زکات نشانه صداقت فرد در ادعای ایمان و عامل پاک‌سازی روح و رشد فضایل اخلاقی در فرد و جامعه است (قرائتی، ۳/۴۹۷: ۱۳۸۸). البته با توجه به این‌که در عبادات اسلامی حتی در فردی‌ترین عبادات هم جنبه اجتماعی لحاظ شده است، زکات که عبادتی اجتماعی است، به‌طور ویژه متوجه جامعه است و برای تأمین مالی فرودستان و تعدیل ثروت در جامعه تشریح شده است (حرعاملی، ۴/۶: ۱۴۰۹). از دیگر عبادات مهم مالی که در قرآن کریم به آن توصیه شده، خمس است: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ... وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَ عَبْدِنَا...» (انفال/۴۱). آیه بر وجوب

خمس دلالت دارد (طباطبایی، ۹/۱۱۷: ۱۳۷۸) و سیاق آیه بیانگر آن است که شرط ایمان به خدا و قرآن، پرداخت خمس است (همان: ۱۱۸؛ قرائتی، ۳/۳۲۱: ۱۳۸۸).

به طور کلی برنامه اسلام، محرومیت زدایی و برقراری عدالت اجتماعی است و این احکام برای از بین رفتن محرومیت‌ها در جامعه تشریح شده است. از این لحاظ باید از ثمره غنایم، جهاد و غیره برای محرومان جامعه هزینه کرد (قرائتی، ۳/۳۲۲: ۱۳۸۸).

موضوع زکات و خمس، پیشینه‌ای در ادیان الهی دارد. قرآن کریم با اشاره به سخن حضرت عیسی (ع) در گهواره، می‌فرماید: «... وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم/۳۱)، پس نماز و زکات از مشترکات ادیان الهی است (قرائتی، ۷۲: ۱۳۸۲). در تورات آمده است: «خداوند به موسی فرمود به لای‌ها بگو: یک‌دهم عشریه‌هایی را که از بنی اسرائیل دریافت می‌کنید، به صورت هدیه به خداوند تقدیم کنید» (اعدا: ۱۸: ۲۵).

البته این شبهه از سوی برخی خاورشناسان مطرح شده که زکات اسلامی از تورات اقتباس شده است (شاخت، ۱۲: ۱۳۸۸؛ مونتگمریوات، بی تا: ۵۴۵-۵۵۰). اما واقعیت چیز دیگری است؛ ادیان الهی سرچشمه مشترک دارند و در طول تاریخ نشان داده‌اند که نه تنها بر جنبه عبادی دین تأکید دارند، بلکه با به رسمیت شناختن مسؤولیت اجتماعی، احکامی را برای کاهش فقر، ترویج برابری و عدالت اجتماعی وضع کرده‌اند.

باتوجه به مسأله فقر و گرسنگی در جهان، اهمیت اراده دینی برای عملیاتی کردن اصل زکات و خمس بیش از پیش نمایان می‌شود. واقعیت آن است که اجرای درست این احکام می‌تواند به عنوان ابزاری مؤثر در کاهش نابرابری‌ها و افزایش توزیع عادلانه ثروت عمل کند، اگرچه تحقق آن در سطح جهانی، نیازمند سیاست‌های مالی عادلانه و فرهنگ همبستگی است. توجه جامعه جهانی به اصل برابری و عدالت که در منشور ملل متحد نیز آمده است (منشور ملل متحد، ماده ۱، بند ۳)، می‌طلبد تا انگیزه قوی‌تری

برای پیاده‌سازی آموزه‌های ادیان برای رفع نابرابری در توزیع و برخورداری باشد. از سوی دیگر، هدف از بررسی تطبیقی عبادات مالی از جمله زکات و خمس در قرآن و عهدین، درون‌مایه‌های مشترک ادیان را آشکار می‌سازد و ظرفیتی برای گفت‌وگوی بین‌ادیانی فراهم می‌کند. از این لحاظ، چنین مطالعه‌ای هم‌چنان‌که می‌تواند عرصه‌های مشترک دینی را شناسایی کند و به احترام متقابل بینجامد، می‌تواند برای فائق آمدن بر چالش نابرابری اقتصادی نیز فرصت‌های جدیدی فراهم آورد. این روی‌کرد، نه تنها به غنای فهم دینی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند در قالب پروژه‌های همکاری بین‌ادیانی، برنامه‌هایی را برای کاهش فقر و ارتقای عدالت اجتماعی در سطح بین‌المللی ارائه دهد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

بررسی پایگاه مقالات نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی درباره بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین انجام نشده است؛ اما حسینی (۱۴۰۱) در مقاله «عبادات یهودیت در مقایسه با عبادات اسلام» به بررسی تطبیقی عبادات واجب در یهودیت و اسلام از جمله قربانی، نماز، طهارت معنوی، واجبات مالی، حضور در خانه خدا و کفارات پرداخته و به این نتیجه رسیده است که عبادات دو دین الهی، علاوه بر این‌که شباهت‌هایی دارند، دارای تفاوت‌هایی نیز هستند و عبادات یهودیت در پاره‌ای موارد سخت‌تر از اسلام است، در حالی که عبادات اسلامی کامل‌تر و عمیق‌تر است. هم‌چنین، سیاشی ارانی و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله «جایگاه عبادت در قرآن و عهد عتیق»، جایگاه عبادت در قرآن و عهد عتیق را بررسی کرده است. در این پژوهش مشخص شد که عبادت در قرآن و عهد عتیق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به‌عنوان عهد خداوند با بندگان مطرح شده است و در واقع، توحید عبادی اصلی‌ترین آموزه پیامبران و مهم‌ترین رهاورد رسالت آن‌ها بوده است.

سادات سجادی (۲: ۱۴۰۱)، در مقاله «نقد و بررسی انگارة اقتباس زکات از تورات» به نقد فرضیه اقتباس قرآن از تورات با بررسی تطبیقی زکات در قرآن و عهدین پرداخته است. او پس از بیان دیدگاه‌هایی که محتوای قرآن به‌ویژه زکات را برگرفته از تورات دانسته، وحدت منشأ را عامل وجود درون‌مایه‌های مشترک میان این دو دین ابراهیمی مطرح کرده است.

روشن است که در این مطالعات، عبادات به‌صورت کلی مطرح شده و بر عبادات مالی، به‌ویژه زکات و خمس، کمتر تمرکز شده است. بنابراین، پژوهش پیش رو فرصت مطلوبی برای تحلیل عمیق‌تر درباره زکات و خمس در قرآن و عهدین و بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های این عبادات برای ارائه تفاوت‌های فرهنگی و پیام‌های مشترک ادیان ابراهیمی است.

۱-۳. ضرورت پژوهش

پژوهش‌های تطبیقی این امکان را فراهم می‌کند تا نظریات و داده‌ها در حوزه‌های مختلف به‌صورت نظام‌مند مطالعه شود و درک بهتری از اشتراکات و تفاوت‌ها ایجاد شود. از این لحاظ، تبیین و مطالعه بر روی عبادات مالی در قرآن و عهدین، پیام‌های مشترک ادیان ابراهیمی را برای رفع نابرابری‌ها و برقراری عدالت آشکار می‌کند که این امر می‌تواند نقش مهمی در تقویت هویت دینی و هم‌افزایی فرهنگی میان پیروان ادیان داشته باشد و مسیر را برای همکاری‌های بین‌ادیانی هموار کند.

۲- بحث و یافته‌ها

بررسی آیات قرآن و کتاب مقدس نشان می‌دهد که عبادات مالی از مشترکات ادیان الهی است. این عبادات، تنها یک توصیه اخلاقی و تشویق به کارهای نیک نیست، بلکه

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۰۹

وظیفه‌ای دینی و واجب است که از یک سو، سبب ارتباط بین انسان و خداوند می‌شود و از سوی دیگر، نقش مهمی در کاهش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی ایفا می‌کند. در قرآن کریم، زکات و خمس و در عهد قدیم، صدقه و عشریه به عنوان فریضه‌های مالی مطرح شده‌اند که دارای تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در زمینه‌های مختلف هستند. در عهد جدید نیز، صدقه و بخشش مال به فقرا و نیازمندان، محل توجه و توصیه جدی است.

۲-۱. عبادت

«عبادت» در لغت به معانی نهایت فروتنی، طاعت و تذلل آمده است (ابن‌منظور، ۳/۲۷۳: ۱۴۱۴؛ ازهری، ۲/۱۳۸: ۱۴۲۱؛ راغب اصفهانی، ۵۴۳: ۱۴۱۲). راغب اصفهانی عبودیت را نیز به «اظهار فروتنی، طاعت و فرمانبرداری» معنا کرده، با این تفاوت که «عبادت از عبودیت بلیغ‌تر است» (راغب اصفهانی، ۵۴۳: ۱۴۱۲). او با استناد به آیات قرآن، به دو گونه قهری و اختیاری عبادت اشاره می‌کند (همان). از دید علامه طباطبایی عبادت به معنای رجوع و روی آوردن بنده به سوی خدا (طباطبایی، ۷/۲۶۸: ۱۳۷۸) و نمایش و اثبات بندگی او است (همان: ۱/۱۸۹) از این لحاظ، جز برای خداوند به کار نمی‌رود (طریحی، ۳/۹۳: ۱۳۷۵). فقها عبادت را به کارهایی که انسان باید بر اساس دستورات شرع با قصد قربت انجام دهد، تعریف کرده‌اند؛ که شامل: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد و غیره می‌شود (مطهری، ۱۰۴: ۱۳۸۵). شهید مطهری عبادات را به سه قسم عبادت بدنی، مالی و فکری تقسیم کرده است: عبادات بدنی شامل نماز، روزه و مانند این، عبادت مالی مانند زکات، خمس و به طور کلی انفاقات و عبادت فکری همان تفکر است که «افضل انواع عبادات است» (مطهری، ۲۵۴: ۱۳۸۹).

در قرآن کریم عبادت به معنای پرستش خداوند است که یک پیمان الهی است (یس/۶۰) و خداوند آن را از بشر از راه وحی، عقل و فطرت گرفته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۶۵).

۲-۲. زکات در قرآن

از جمله عبادات مالی که برای تعدیل ثروت در جامعه و رسیدن به عدالت اقتصادی تشریح شده است، زکات است. معنای اولیه زکات، رشد و نمو و زیاد شدن است (ابن فارس، ۱۷/۳: ۱۹۷۹) و در معنای طهارت و برکت هم به کار رفته است که شامل پاکی اموال و زکات فطر و نیز مشمول پاکی بدن‌ها می‌شود (فراهیدی، ۵/۳۹۴: ۱۴۰۹؛ ابن منظور، ۱۴/۳۵۸: ۱۴۱۴؛ زبیدی، ۱۹/۴۹۵: ۱۴۱۴). راغب نیز اصل زکات را به معنای رشد و نموی که از برکت حاصل شده باشد، معنای کند (راغب اصفهانی، ۳۸۰-۳۸۱: ۱۴۱۲).

زکات در فقه به معنای پرداخت اندازه معینی از اموال خاص است که به حد نصاب معینی رسیده باشد. این اموال نه گانه شامل: گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، گاو، گوسفند و شتر می‌شود (حلی، ۱/۱۰۵: ۱۴۱۹).

واژه زکات و مشتقات آن حدود ۵۹ بار در قرآن کریم به کار رفته که در ۲۶ مورد در کنار واژه صلاه آمده است. به اعتقاد برخی مفسران این امر نشان دهنده آن است که در میان عبادات بدنی، نماز از همه شریف‌تر و در میان عبادات مالی، زکات برترین آن‌ها است (میبدی، ۱/۷۵۴: ۱۳۷۱؛ امین، ۸/۱۲۷: ۱۳۶۲) و چه بسا که در کنار هم قرار گرفتن آن‌ها بیانگر این باشد که کسی که زکات را ترک می‌کند، همانند فردی قلمداد شود که نماز را ترک کرده است (اشرفی، ۱۰۵: ۱۳۸۴).

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۱۱

زکات در قرآن معنای عام دارد. در برخی سوره‌های مکی، زکات نه به معنای زکات واجب معمول، بلکه به معنای مطلق پاکی (مکارم شیرازی، ۱۴/۵۳۴: ۱۳۷۴؛ قرائتی، ۵/۲۵۱: ۱۳۸۸) است: «وَ حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَ زَكَاةً وَ كَانَ تَقِيًّا» (مریم/۱۳). هم‌چنین در برخی آیات، زکات به معنای مطلق انفاق مالی آمده است (طباطبایی، ۶/۱۲: ۱۳۷۸): «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵).

واقعیت آن است که پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه و تأسیس بیت‌المال، پیامبر مأمور به اخذ زکات شد و نصاب و مقدار آن را بر همگان معلوم کرد (قرائتی، ۷۴: ۱۳۸۲). از این رو، در موارد متعددی در قرآن، زکات با توجه به سیاق و قرائن موجود در آیه به معنای زکات واجب با شرایط و احکام خاص فقهی آن است: «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (نور/۵۶). در برخی مواضع لفظ صدقه به جای زکات واجب به کار رفته است. صدقه، چیزی است که انسان به قصد قربت از مالش خارج می‌کند، مثل زکات (راغب اصفهانی، ۴۸۰: ۱۴۱۲). هم‌چنان‌که در آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ...» (توبه/۱۰۳)، زکات، صدقه نامیده شده است، چراکه صدقه پاک‌کننده است و زکات هم از ترکیب به معنای پاک کردن است (طباطبایی، ۶/۱۲: ۱۳۷۸). چراکه از یک سو، سبب پاکی درونی فرد ثروتمند از بخل و خساست می‌شود و از سوی دیگر، سبب پاکی نفس فقیر از حسد و بدخواهی نسبت به ثروتمندان می‌شود. هم‌چنان‌که باعث پاکی مال از برخی آلودگی‌ها و تخلیط‌ها می‌شود و مال برکت و رشد می‌یابد (اشرفی، ۱۰۴: ۱۳۸۴).

در آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

(توبه/۶۰)، واژه صدقه در مورد زکات واجب به کار رفته و فهرستی از کاربردهای زکات و افراد واجد شرایط برای گرفتن آن بیان شده است:

فقیران: زکات را می توان به افرادی که دارایی لازم را برای تأمین نیازهای خود ندارند، پرداخت کرد (طباطبایی، ۹/۴۱۷: ۱۳۷۸).

افراد ناتوان: کسانی که به سبب زمین گیری، کوری و مانند این ها، توانایی رفع نیازهای مادی خود را ندارند و مستحق دریافت زکات هستند (همان).

کارگزاران زکات: کسانی هستند که در جمع و گردآوری زکات تلاش می کنند (همان: ۴۱۸). در حقیقت این افراد، فقیر نیستند و آنچه به آنها داده می شود، مزد و اجرت آنهاست (مکارم شیرازی، ۵/۸: ۱۳۷۴). از سوی دیگر، تأمین زندگی آنها، سبب می شود تا به انکار آن فکر نکنند (قرائتی، ۶۰: ۱۳۸۲).

کفار و نومسلمان که دل هایشان به سوی اسلام متمایل شود: این افراد انگیزه ای قوی برای پیش برد اهداف اسلامی و دعوت دیگران به اسلام ندارند و باید از نظر مالی تشویق شوند (مکارم شیرازی، ۵/۸: ۱۳۷۴).

بردگان: با پرداخت زکات به صاحبان آنها، می توان برای آزادی شان اقدام کرد (طباطبایی، ۹/۴۱۸: ۱۳۷۸)، که فلسفه آن، زندگی کردن آنها در میان مسلمانان و آشنایی با فرهنگ اسلام (قرائتی، ۶۰: ۱۳۸۲) و هم پایان دادن به یک عمل غیر انسانی است (مکارم شیرازی، ۵/۸: ۱۳۷۴).

بدهکاران: هم چنین زکات باید صرف پرداخت بدهی بدهکارانی شود که توانایی پرداخت بدهی خود را ندارند و آبروی آنها در خطر است (قرائتی، ۶۲: ۱۳۸۲).

در راه خدا: از دیگر کاربردهای زکات، استفاده در راهی است که سبب ترویج ارزش های دینی می شود (مکارم شیرازی، ۵/۸: ۱۳۷۴). هم چنین، می توان در جهت

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۱۳

رضای خدا برای ساخت اماکنی هم چون مدرسه، بیمارستان، کمک به ازدواج و دیگر کارهای عام المنفعه استفاده کرد (قرائتی، ۶۲: ۱۳۸۲).

مسافران نیازمند: سهم آخر به کسانی تعلق می‌گیرد که نیازمند نیستند، اما دور از وطن دچار بی‌پولی شده‌اند و جان و آبروی آن‌ها در خطر است (مکارم شیرازی، ۵/۸: ۱۳۷۴). این فهرست نشان می‌دهد که هدف از تشریح حکم زکات، حمایت از محرومان جامعه (قرائتی، ۶۰: ۱۳۸۲) و حفاظت از ارزش‌های دینی و اخلاقی است. از این رو، افرادی که زکات پرداخت نمی‌کنند در ردیف کافران قرار گرفته‌اند: «الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (فصلت/۷).

پرداخت زکات به دلیل نقش مهمی که در ایجاد همبستگی اجتماعی و نوع دوستی دارد از نشانه‌های حکومت صالحان معرفی شده است: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ...» (حج/۴۱). حکومتی که در کنار ارتباط محکم با خداوند، با مردم نیز پیوند دارد و به دنبال اصلاح جامعه و حل مشکلات اقتصادی از راه خود مردم است (مکارم شیرازی، ۱۴/۱۱۷: ۱۳۷۴؛ قرائتی، ۶/۵۲: ۱۳۸۸).

نتیجه آن‌که در قرآن کریم، زکات به عنوان یک فریضة مهم مالی که به طور خاص بر اموال مشخصی تعلق می‌گیرد، مطرح شده است. هم‌چنان‌که در یک معنای عام، شامل: اتفاق مستحبی، کمک‌های مالی غیر واجب و صدقاتی است که انسان به فقرا می‌پردازد و به طور کلی شامل هر نوع کار خیر نیز می‌شود (انبیاء/۷۳).

۳-۲. خمس در قرآن

در ادامه راه‌کارهایی که اسلام برای عدالت اقتصادی در جامعه مقرر کرده است، باید از خمس یاد کرد. خمس از جمله عبادات مالی واجب است که خداوند آن را برای رسول

خدا (ص) و ذریه‌اش قراردادهاست (اشرفی، ۱۱۳: ۱۳۸۴). امام صادق (ع) می‌فرماید: «خدایی که جز او معبودی نیست، آنجا که خوردن صدقه را بر ما حرام کرده‌است، حکم خمس را برای ما نازل فرمود. بنابراین، صدقه بر ما حرام است. خمس تکلیفی است که خدای تعالی آن را به نفع ما بر مسلمانان واجب کرد و چون جنبه احترام دارد، خوردنش بر ما حلال است» (صدوق، ۲/۲۹۰: ۱۳۷۷).

خمس در لغت بر وزن «عنق»، پنج‌یک و یک‌پنجم است (راغب اصفهانی، ۲۹۹: ۱۴۱۲؛ قرشی، ۲/۳۰۵: ۱۳۷۱). در اصطلاح به اخراج یک‌پنجم بعضی از اموال که به مستحقان خاص آن داده می‌شود، گویند (خرمشاهی، ۱/۱۰۰۴: ۱۳۸۱). در قرآن کریم در چند آیه به وجوب خمس اشاره شده‌است که صریح‌ترین آیه در سوره مدنی انفال است: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ...» (انفال/۴۱)؛ بدانید هرگونه غنیمی به دست‌آورید، خمس آن برای خدا، پیامبر، خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و واماندگان در سفر از آن‌ها است، اگر به خدا ایمان دارید.

در این آیه که یکی از آیات پرتأکید قرآن است (انما، مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّ لِلَّهِ، به مسأله خمس از جنبه‌های متعددی پرداخته شده‌است. از جنبه اعتقادی، پرداخت خمس نشانه ایمان و اعتقاد فرد و از ویژگی‌های بارز مؤمنان معرفی شده‌است. از نظر اقتصادی، نحوه مصرف آن، راه‌کاری برای کاهش فقر و تعدیل ثروت است. از نظر اجتماعی، نشانه نوع‌دوستی و سبب ایجاد روحیه همکاری و همبستگی در جامعه و جلوگیری از شکاف اجتماعی و از نظر سیاسی پرداخت خمس به حاکم اسلامی، سبب ارتباط مؤثر مردم با جانشینان پیامبر (ص) می‌شود (قرائتی، ۸-۶: ۱۳۸۲). از این لحاظ پرداخت خمس، سبب تحکیم رابطه انسان با خداوند و تقویت حس مسؤولیت‌پذیری در رابطه با مردم می‌شود و انسان را از ابعاد مختلف تربیت می‌کند.

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۱۵

درباره وجوب خمس اختلافی میان مذاهب اسلامی نیست و همه فقهای فریقین بر وجوب خمس تأکید دارند؛ اما اختلاف بر سر مواردی است که خمس را لازم و واجب می‌کند. فقهای شیعه موارد زیر را مشمول خمس دانسته‌اند:

- غنیمت‌های جنگی
- معادن شامل طلا، نقره، و غیره
- گنج‌های زمین
- جواهری که از غواصی به دست آمده
- سود حاصل از کسب و کار
- مال حلال مخلوط به حرام

زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد (حلی، ۱۲۵-۱۲۴/۱: ۱۴۱۹؛ نجفی، ۵/۱۶: ۱۹۸۱).

اما اهل سنت قائل به پرداخت خمس در چهار مورد آخر نیستند و خمس را مختص غنیمت‌های جنگی، معادن و گنج می‌دانند (مغنیه، ۱۸۸-۱۸۶/۱: ۱۴۲۱). اما تأکید آن‌ها بیشتر بر غنیمت‌های جنگی است (طوسی، ۱۱۹-۱۱۶/۲: ۱۳۷۸). شاید از تعبیر «غَنِمْتُمْ» در آیه این تصور به وجود آمده است که خمس تنها به غنیمت‌های جنگی تعلق می‌گیرد، چنان‌که اهل سنت به آن اعتقاد دارند و آیات قبل و بعد از آیه خمس را که درباره جهاد است، دلیل می‌گیرند که مقصود، غنیمت‌های جنگی است (مکارم شیرازی، ۷/۱۷۹: ۱۳۷۴)، اما این صحیح نیست و شواهد مختلف آن را رد می‌کند. واژه «غنم» در لغت معنایی عام دارد و به معنای دست‌یافتن به چیزی است (فراهیدی، ۴/۴۲۶: ۱۴۰۹). از سوی دیگر، شأن نزول، عمومیت آیه را تخصیص نمی‌زند و به عبارت دیگر حکم، کلی است، ولی مصداق جزئی است (مکارم شیرازی، ۷/۱۸۰: ۱۳۷۴).

هم‌چنان‌که روایات نیز به آن منحصر نیست و مصادیقی برای غنیمت بیان کرده‌اند

(حرعاملی، ۱۴۰۹: ۹/۴۹۰). لذا، خمس بر هر سود و منفعتی که به انسان برسد، تعلق می‌گیرد (خمینی، ۱۴۲۴: ۷/۲). البته برخی از مفسران اهل سنت با آن‌که اصل معنای غنیمت را عام دانسته و آن را به سود و منفعت تفسیر کرده‌اند، اما این‌جا آن را به معنای شرعی گرفته و معتقدند که مختص غنیمت‌های جنگی است (فخر رازی، ۱۵/۴۸۴: ۱۴۲۰؛ آلوسی، ۵/۲۰۰: ۱۴۱۵؛ رشیدرضا، ۷-۱۰/۳: ۱۴۱۴).

هم‌چنین براساس آیه، خمس باید به شش سهم تقسیم شود: سهم خدا، رسول، ذی‌القربی، یتیمان، مساکین و درراه‌ماندگان. البته با توجه به این‌که برای سه سهم اول یعنی، خدا، رسول و ذی‌القربی، لام مالکیت آمده و سه سهم دیگر فاقد آن است، باید آن‌ها را شاخه‌های ذی‌القربی و نه دسته‌ای جدا دانست. از این لحاظ، فقهای شیعه مصرف خمس را در دو دسته کلی سهم امام و سهم سادات بررسی کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۹۲: ۱۳۹۲). فخر رازی درباره کیفیت تقسیم غنیمت‌های جنگی دو دیدگاه مطرح می‌کند:

نخست آن‌که، خمس به پنج سهم تقسیم می‌شود: سهمی برای رسول خدا (ص)، سهمی برای خویشاوندان ایشان از نسل بنی‌هاشم و بنی‌المطلب و سه سهم دیگر نیز متعلق به یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان از نسل بنی‌هاشم و عبدالمطلب است. فخر رازی پس از آن‌که این قول را به‌عنوان قول مشهور بیان می‌کند، به اقوال فقهای اهل سنت اشاره می‌کند. بر اساس قول شافعی، خمس به پنج سهم تقسیم می‌شود: سهم رسول خدا (ص) که هرگونه که بخواهد در مصالح مسلمانان مصرف می‌کند؛ مانند پرورش جنگ‌جویان و تهیه اسلحه و سازوبرگ نظامی، سهم خویشاوندان ایشان از فقرا و ثروتمندان که مانند ارث اموال به فرزندان پسر دو برابر فرزندان دختر داده می‌شود و باقی‌مانده آن بین گروه‌های سه‌گانه یعنی یتیمان، مستمندان و درراه‌ماندگان تقسیم می‌شود. ابوحنیفه نیز معتقد است که سهم رسول خدا (ص) با مرگش

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۱۷

تمام می‌شود و سهم ذوالقربی نیز مبتنی بر حضور ایشان است، اما باقی مانده بین فقرای سادات و یتیمان و مستمندان آن‌ها توزیع می‌شود و به ثروتمندان آن‌ها نمی‌رسد. مالک، پیشوای مذهب مالکی نیز تقسیم خمس را موکول به رأی امام می‌کند تا هرگونه که بخواهد عمل کند (فخر رازی، ۴۸۵-۴۸۴/۱۵: ۱۴۲۰).

دیدگاه دیگر نظر ابوالعالیه است که معتقد است که خمس غنیمت به شش قسمت تقسیم می‌شود: یک قسمت متعلق به خدا، یک قسمت سهم رسول خدا (ص)، یک قسمت سهم نزدیکان و سه قسمت باقی مانده به یتیمان، مساکین و ابن‌السبیل تعلق می‌گیرد (همان: ۴۸۵).

البته فخر رازی به قول شافعی متمایل شده و آن را مشهور و مطابق با مضمون آیه دانسته است (همان: ۴۸۴).

نکته پایانی این بخش درباره تعبیری است با عنوان عشریه که در میان فرقه صوفیه رواج دارد و به مالیات یک‌دهم، اطلاق می‌شود (ابن‌اثیر، ۳/۲۳۹: ۱۳۶۷). جست‌وجوی این مفهوم در منابع اسلامی بیانگر آن است که در کتاب و سنت هیچ دستور و توصیه‌ای درخصوص پرداخت عشریه وجود ندارد و قطعاً بدعتی در اسلام است. یکی از بزرگان صوفیه، ملاحسین گنابادی، عشریه را مکفی از خمس و زکات دانسته است (تابنده گنابادی، ۳۶-۳۷: ۱۳۶۳) که مخالف با فتوای علمای شیعه است و ظاهراً از دین یهود گرفته شده است.

۲-۴. زکات و خمس در عهد قدیم

باتوجه به آیات متعدد قرآن کریم درخصوص ادیان گذشته، در کنار ایمان و اعتقادات، بر عبادات مالی نیز تأکید شده است: «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ...» (بینه/۵).

در زبان عبری دو واژه صداقا و عُشریه بر زکات دلالت دارد (اشرفی، ۹۷: ۱۳۸۴). صداقا مشتق از صدقه به معنای عدل است و عدل، رساندن هر صاحب حق به استحقاقش و اعطای حق هر موجودی برحسب استحقاقش است (ابن میمون، ۳/۷۱۳: ۱۹۷۲). این کلمه در دین یهود به معنای مساعدت و کمک نقدی به فقرا به کار رفته است (کهن، ۲۳۹: ۱۳۵۰) و عُشریه بر یک دهم از اموال گفته می‌شود.

تأکید بر پرداخت‌های مالی به گونه‌های مختلف در تورات بیان شده است. گاهی سخن از پرداخت سهمی از غنیمت‌های جنگی است: «تو و العازارِ کاهن و سران خاندان‌های جماعت، حساب غنایمی را که به دست آمده است، خواه انسان و خواه چهارپا، بگیری و غنایم را به دو نیم، میان کسانی که در جنگ شرکت کرده، برای نبرد بیرون رفتند و تمامی جماعت تقسیم کنید. برای خداوند از مردان جنگی که برای نبرد بیرون رفتند، سهمیه بگیر، یکی از هر پانصد، از انسان، از گاوان، از الاغان و از گله. این را از نیم متعلق به ایشان بگیر و به العازارِ کاهن به عنوان هدیه برای خداوند بده. اما از نیم بنی اسرائیل، یکی از هر پنجاه بگیر، از انسان و از گاوان و از الاغان و از گله، از تمامی چارپایان و آن‌ها را به لاویان بده که عهده‌دار امور مسکن خداوندند» (اعداد ۳۱-۲۶).

این تعبیر نشان می‌دهد که یهودیان از غنیمت‌های جنگی مبلغی را می‌پرداختند. در ادامه آمده است: «سهم خداوند از گوسفند شصت و هفتاد و پنج رأس بود و گاوان سی و شش هزار بود و از آن‌ها سهم خداوند هفتاد و دو رأس بود و الاغ‌ها سی هزار و پانصد و از آن‌ها زکات خداوند شصت و یک رأس بود و مردان شانزده هزار و از ایشان زکات خداوند سی و دو نفر بودند و موسی زکات را که هدیه افراشتنی خداوند بود، به العازار کاهن داد، چنان‌که خداوند به موسی امر فرموده بود» (اعداد ۴۱-۷: ۳۱: ۳).

در باب‌هایی از عهدین به زکات محصولات کشاورزی و کاربردهای آن تأکید شده است. در سفر لاویان آمده است: «چون حاصل زمین خود را درومی‌کنید، گوشه‌های مزرعه خود را تمام‌نکنید، محصول خود را خوشه‌چینی‌مکنید و تاکستان خود را دانه‌چینی‌منما و خوشه‌های ریخته‌شده تاکستان خود را برمچین، آن‌ها را برای فقیر و غریب بگذارید» (لاویان ۱۰-۹: ۱۹) و نیز آمده است: «چون محصول زمین خود را دروکنید، گوشه‌های مزرعه خود را تماماً درومکن و حصاد خود را خوشه چینی‌منما و آن‌ها را برای فقیر و غریب بگذار. من بپوه خدای شما هستم» (لاویان ۲۳: ۲۲).

در سفر تشبیه کاربردهای دیگری بیان شده است: «چون محصول خود را در مزرعه خویش دروکنی و در مزرعه، بافه فراموش‌کنی، برای برداشتن آن برمگرد. برای غریب و یتیم و بیوه‌زنان باشد تا بپوه خدایت تو را در همه کارهای دستت برکت‌دهد. چون زیتون خود را بتکانی بار دیگر شاخه‌ها را متکان، برای غریب و یتیم و بیوه باشد. چون انگور تاکستان خود را بچینی بار دیگر آن را مچین، برای غریب و یتیم و بیوه باشد» (تشبیه ۲۱-۱۹: ۲۵).

از این فقرات برمی‌آید که باید بخشی از محصول در زمان چیدن و برداشت، برای اقشار فقیر، غریب، یتیم و بیوه زنان بماند. امری که در قرآن کریم نیز تأکید شده است: «... کُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...» (انعام/۱۴۱)

هم‌چنین، براساس متن کتاب مقدس، کشاورزان باید یک‌دهم دستاورد و درآمد یک‌سال را به‌عنوان عشریه پرداخت‌کنند. عشریه این‌گونه معرفی شده است: «از تمام محصولاتان هر ساله باید یک‌دهم را کنار بگذارید. این عشریه را بیاورید تا در محلی که خداوند خدایتان به‌عنوان عبادتگاه خود انتخاب می‌کند، به‌فدی دور باشد که به

راحتی نتوانید عشریه‌های خود را به آنجا حمل کنید. آنگاه می‌توانید عشریه محصولات و رمه‌هایتان را بفروشید و پولش را به عبادتگاه خداوند ببرید» (تثنیه ۲۴-۲۲: ۱۴). در دستوری که خدا به موسی (ع) در کوه طور می‌دهد، می‌فرماید: «ده یک محصول زمین، چه از غله و چه از میوه از آن خداوند است. اگر کسی بخواهد این میوه یا غله را باز خرید کند باید یک پنجم به قیمت اصل آن اضافه نماید. ده یک گله و رمه از آن خداوند است. وقتی حیوانات شمرده می‌شوند، هر دهمین حیوانات متعلق به خداوند است» (لاویان ۳۲-۳۰: ۲۷).

هم‌چنین، آمده است: «در آخر هر سه سال باید عشریه تمام محصولات خود را در شهر خود جمع کنید تا آن را به لاوی‌ها که در میان شما ملکی ندارند و هم‌چنین غریبان و یتیمان داخل شهرتان بدهید تا بخورند و سیر شوند و آنگاه خداوند خدایان شما را در کارهایتان برکت خواهد داد» (تثنیه ۲۹-۲۵: ۱۴).

دادن عشر اموال رسم دیرینه‌ای در یهود بوده است و پیشینه انجام این عمل به حضرت ابراهیم (ع) و نیز یعقوب (ع) برمی‌گردد: «و یعقوب قسم خورد که اگر به سلامت به خانه پدرش بازگردد، خداوند (یهوه) را برابر و موسس خود خواهد شناخت و ده قسمت از هر چه دارد، به او خواهد داد» (پیدایش ۲۲-۲۰: ۲۸)

سپس، در زمان حضرت موسی (ع) گرفتن عشر برای بنی اسرائیل الزام‌آور شد و هر نوع محصول کشاورزی و دامی را شامل می‌شد. عشر محصولات کشاورزی، متعلق به خداوند و مقدس بود، اما می‌توانستند با اضافه کردن یک پنجم همان مقدار به آن، آن را آزاد کنند. در این حالت، مال از حالت مقدس بودن خارج و قابل فروش می‌شد (دایره‌المعارف یهود، مدخل زکات، (۱۲/۱۵۰) یعنی صاحب محصول می‌توانست در عوض آن، مقدار مشخص شده‌ای را به عنوان غرامت بدهد.

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۲۱

ولی عشر دامها، قابل خرید و فروش نبود و اگر یک حیوان با حیوان دیگر جای گزین می‌شد، هر دوی آن‌ها برای خداوند، مقدس می‌ماند (همان). نحوه تعیین عشر در مورد دامها نشان می‌دهد که «آن‌ها به صورت تکی شمارش می‌شدند و هر دهمین حیوان که زیر چوب قرار می‌گرفت، حیوان عشر محسوب می‌گردید» (لاویان ۳۳-۳۰: ۲۷).

به نظر می‌رسد که بین کتاب اعداد و کتاب تثنیه در مورد موضوع عشر اختلاف وجود دارد. در اعداد، فصل ۱۸، آیات ۲۱ تا ۲۶، گفته شده است که تمام عشر در اسرائیل به لاویان به عنوان میراث داده می‌شود؛ زیرا آن‌ها در زمین سهمی ندارند و عشر باید منبع اصلی معیشت آنان باشد. از سوی دیگر، خود لاویان موظف بودند که از تمامی عشراتی که دریافت می‌کردند، یک‌دهم آن را به کاهنان بدهند. اما در تثنیه، فصل ۱۴، آیات ۲۲ تا ۲۹، تنها درآمد سالانه از محصول زمین باید در شهری که معبد در آن ساخته شده، مصرف می‌شد و اگر مسیر به چنین شهری به قدری دور بود که حمل و نقل تمام این عشرات غیر عملی بود، مردم می‌توانستند عشر را به صورت پول تبدیل کنند و مبلغ را در همان شهر برای خرید خوراک و مایحتاج دیگر خرج کنند (دایره المعارف یهود، مدخل زکات، ۱۲/۱۵۰) در سال سوم هر دوره هفت‌ساله، نباید عشر به شهر معبد برده شود، بلکه باید در خانه نگهداری شود، یعنی «در دروازه‌های تو و لاوی، غریبه، یتیم و بیوه باید آن را بخورند و سیر شوند» (تثنیه ۲۹: ۱۴).

هم‌چنین، این‌گونه بوده است که در سال هفتم اجازه گرفتن عشر نداشتند، چون سال استراحت بود، اما عشرهای سال‌های اول، دوم، چهارم و پنجم هر دوره هفت‌ساله باید به معبد آورده و به دست مالک زمین و خانواده‌اش در آنجا مصرف می‌شد، در حالی که عشر سال سوم و ششم باید در خانه باقی‌ماند و صرف نیازمندان، فقرا و نیازهای عمومی شود (دایره المعارف یهود، مدخل زکات، ۱۲/۱۵۱).

درواقع سال سوم، سال عشریه‌گیری نام‌گرفته بود و پس از تقسیم عشر میان لاویان و دیگران، مالکان زمین موظف بودند که علناً و باحضور در برابر خداوند اعلام کنند که تمامی قوانین مربوط به آن را رعایت کرده‌اند و این اعلام را با دعای برکت برای خداوند به پایان برسانند. هم‌چنین، افراد عزادار اجازه‌نداشتند از عشریه بخورند، آن را برای کاربردهای ناپسند یا نامناسب استفاده کنند و یا در مراسم مربوط به مردگان از آن بهره‌برند (تثنیه: ۱۲-۱۵: ۱۴).

روند و تحول نظام پرداخت عشریه در تاریخ بنی‌اسرائیل به این صورت بوده است که ساموئیل به بنی‌اسرائیل اعلام کرده بود که باید یک‌دهم از تمامی دارایی‌هایشان را به پادشاه بپردازند. سال‌ها بعد که بنی‌اسرائیل به بت‌پرستی روی آوردند، عشریه‌ها هم چنان جمع‌آوری می‌شد، اما دیگر به معابد یهودی‌ها نمی‌رسید، بلکه به معابد بت‌ها می‌رفت و روش مصرف آن نیز تغییر یافته بود. در دوره‌های بعد، پادشاه حزقیل بار دیگر این وظیفه را بر مردم گذاشت و عشریه‌های جمع‌شده آن‌ها برای تأمین مخارج لاویان صرف می‌شد. حجم این عشریه‌ها چنان زیاد شد که پادشاه دستور ساخت اتاق‌های خاص در معبد داد تا همه این عشریه‌ها در آن نگهداری شود (تثنیه ۶-۱۲: ۳۱). نحما نیز همین روش را در زمان خود پیگیری کرد و ساختار جمع‌آوری و نگهداری عشریه‌ها را حفظ کرد (نحمیا ۱۳: ۱۰ و ۳۹) (دایره‌المعارف یهود، مدخل زکات، ۱۲/۱۵۲).

مطابق تفسیر علمای یهودی از متن تورات، کتاب‌های اعداد و تثنیه مکمل یکدیگراند و بین آن‌ها تضادی وجود ندارد. بر این اساس، سه نوع عشریه وجود داشته است:

یک. عشریه اول که به لاویان داده می‌شد، همان‌طور که در اعداد آمده است.

دو. عشریه دوم که باید به معبد برده و در آنجا مصرف می‌شد.

سه. عشریه فقیران که به نیازمندان داده می‌شد.

بنابراین، در هر سال، به جز سال هفتم، دو نوع عشریه گرفته می‌شد:

در سال‌های اول، دوم، چهارم و پنجم، عشریه‌های یک و دو داده می‌شد.

در سال‌های سوم و ششم، عشریه‌های یک و سه داده می‌شد.

علمای یهود از کتاب تشبیه استنباط کردند که هر عشریه باید جداگانه از محصول هر سال گرفته شود، چه محصول‌های زراعی، چه دام‌ها، یا هر چیز دیگری که مشمول عشریه باشد. هم‌چنین، آنان روز معینی را مقرر کردند تا آغاز سال عشریه‌گیری مشخص شود. برداشتن عشریه و قرائت اعتراف‌نامه باید در شب عید فصح در سال‌های چهارم و هفتم هر دوره هفت‌ساله انجام شود. اگرچه در متن تنها به عشریه فقرا اشاره شده است، علمای یهود نتیجه گرفتند که باید دیگر عشریه‌ها هم در همان زمان برداشته شود (همان).

علمای یهود قوانین زیر را برای تمایز محصولات مشمول عشریه تعیین کردند:

باید قابل خوردن باشد.

متعلق به فرد باشد.

و محصول از زمین باشد.

میوه باید رسیده باشد تا بتوان آن را خورد و اگر کسی میوه نارس و بدون عشریه را بخورد، گناه‌نکرده است (همان).

۲-۵. زکات و خمس در عهد جدید

براساس آیات عهد جدید، حضرت عیسی (ع) توجه به محرومان را اساس کار خود قراردادده بود؛ از شفای جذامیان سامری (متی ۴-۸؛ لوقا ۲۲-۲۰؛ ۷ و ۱۹-۱۱؛ ۱۷)

و شفای بیماران مختلف اعم از فلج، کور، لنگ، ناشنوا و دیوانگان (لوقا ۲۲-۲۰: ۷) گرفته تا خدمت به فقرا و آزادسازی بردگان: «روح خدا بر من است، زیرا که مرا مسح کرد تا فقیران را بشارت دهم و مرا فرستاد تا شکسته دلان را شفابخشم و اسیران را به رستگاری و کوران را به بینایی موعظه دهم و تا کوبیدگان را آزادسازم» (لوقا ۱۸-۱۹: ۴). در کتاب مقدس از ثروت اندوزی نهی و توجه به فقرا توصیه شده است: «مسیحیان نباید به اموال خود به عنوان ثروت و امنیت شخصی خویش نگاه کنند، بلکه باید ثروتشان را برای استفاده در راه ملکوت خدا و پیش برد اهداف مسیح بر روی زمین و برای نجات و رفع نیازهای دیگران به دستان خدا بسپارند. بنابراین، آنانی که صاحب ثروت و اموال مادی هستند باید خود را ناظر آنچه به خدا تعلق دارد، ببینند» (لوقا ۴۱-۳۸: ۱۲) و ثروتمند واقعی کسی دانسته شده که «از چیزهای دنیوی، با اعتماد به خدا به عنوان پدر آسمانی شان که آنها را هیچ گاه فراموش نمی کند، آزاد باشد» (عبرانیان ۶-۵: ۱۳).

در عهد جدید لفظ خاصی برای کمک مالی نیامده است و در ترجمه ها از واژه های صدقه، کمک به فقرا و بخشش مال استفاده شده است. هم چنین، دلیل بر این که این کار واجب و الزام آور باشد، نیست: «کسی را مجبور نکنید که بیش از آنچه قلباً در نظر دارد، بدهد، بلکه بگذارید همان قدر که مایل است، بپردازد. زیرا خدا کسی را دوست دارد که از روی میل کمک کند» (دوم قرنتیان ۸: ۹).

اما تأکید زیادی به آن در کنار ایمان به خداوند و عدالت شده است: «وای بر شما ای فریسی ها! هر چند با دقت کامل یک دهم تمام درآمدها را در راه خدا می دهید، اما عدالت و محبت خدا را به کلی فراموش کرده اید. یک دهم درآمد را بپردازد، اما عدالت و محبت خدا را نیز نباید فراموش کرد» (لوقا ۱۱: ۴۲).

حضرت عیسی (ع) قوم و پیروان خود را به بخشش مال و صدقه به نیازمندان تشویق می‌کرد و توصیه می‌کرد که این صدقات در نهان انجام‌گیرد و حالت ریایی نداشته باشد: «مراقب باشید که اعمال نیک خود را پیش مردم به‌جا نیاورید، به این قصد که شما را ببینند و تحسین‌کنند، زیرا در این صورت نزد پدر آسمانی‌تان پاداشی نخواهید داشت. هرگاه به فقیری کمک می‌کنی، در هر محفلی درباره آن داد سخن نده» (متی ۴-۱: ۶). در کتاب مقدس توجه به کمک به فقرا و بخشش مال از مقدار آن مهم‌تر دانسته شده است: «مقدار کمک مهم نیست، اما علاقه و توجه شما به این امر برای خدا اهمیت دارد» (دوم قرنتیان ۸: ۱۲).

هم‌چنین، تأکید شده که شخص توانگر باید به اندازه‌ای ببخشد که تا با آن‌ها هم‌سطح شود: «به‌گونه‌ای به یکدیگر کمک کنید که همه به یک اندازه و یکسان داشته باشید» (دوم قرنتیان ۸: ۱۳).

هر چند زمان خاصی در سال، ماه یا هفته برای پرداخت صدقه و کمک مقرر نشده، ولی پولس در نامه به قرنتیان، جمع‌آوری کمک‌ها را در روز یکشنبه قرار می‌دهد و شاید علت آن، جمع‌شدن مؤمنان برای دعا و عبادت در کلیسا باشد (اشرفی، ۱۰۳: ۱۳۸۴). در نامه اول قرنتیان آمده است: «در نخستین روز هفته یعنی یکشنبه، هر یک از شما به‌نسبت درآمدی که داشته‌اید، مبلغی را برای این کار کنار بگذارید. برای جمع‌آوری آن منتظر آمدن من نباشید» (اول قرنتیان ۲: ۱۶).

۲-۶. شباهت‌های زکات و خمس در قرآن و عهدین

عبادات مالی در ادیان الهی گذشته با شرایط و اشکال مختلف وجود داشته است و از ابداعات اسلام نیست و از مشترکات ادیان است. دنیز ماسون^۱ نیز تشابه زکات اسلامی

1. Denise Masson (1901-1944)

با عشریة یهودی‌ها را در سه ویژگی آن‌ها ذکر می‌کند: وجوب دینی، ترکیه و پاکسازی اموال با دادن زکات و سرانجام، نیت مؤمنان در شکرگزاری از آفریدگارشان (ماسون، ۷۴۴-۷۴۳: ۱۳۸۹). از این لحاظ، آیات و فراهای کتاب مقدس در زمینه زکات را می‌توان همسو با آیات قرآن (توبه/۶۰؛ انفال/۴۱) دانست. برخی از اشتراکات بدین قرار است:

۲-۶-۱. فلسفه تشریح زکات و خمس

فلسفه تشریح زکات در ادیان الهی، رشد معنوی و سرانجام، قرارگرفتن در مسیر هدف نهایی خلقت است. آیات قرآن با تعابیر مختلف به این مطلب دلالت دارد: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيُرَبُّوا فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُّوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ» (روم/۳۸): و آنچه به قصد ربا می‌دهید تا در اموال مردم سود و افزایش بردارد، نزد خدا فزونی نمی‌گیرد؛ ولی آنچه را از زکات، درحالی‌که خشنودی خدا را خواستارید، دادید، پس آنان همان فزونی‌یافتگان‌اند.

بنابراین زکات، علاوه بر فقرزدایی، یک هدف اصلی و اولی دارد و آن رشد معنوی افراد و رسیدن به خشنودی و رضای الهی است. در عهد قدیم نیز تعابیر مشابه وجود دارد...: چه از انسان و چه از گاو و چه از الاغ و چه از گوسفند از قسمت ایشان بگیر و به العازار کاهن بده تا هدیه افراشتنی برای خداوند باشد...» (اعداد ۳۱: ۲۸).

از این لحاظ، گیرنده اصلی زکات، خداوند است و وسیله‌ای برای نزدیکی و تقرب به اوست. در کلام حضرت عیسی (ع) یکی از شرایط ورود به ملکوت، برطرف کردن نیازهای مردم، از قبیل: گرسنگی، تشنگی، برهنگی، سرپناه‌دادن و عیادت از مریض و دیدار زندانیان است (متی ۳۴-۲۵: ۴۱).

۲-۶-۲. کارکرد زکات و خمس

در عهد قدیم، کارکرد زکات، برکت و فزونی در مال بیان شده است. این تعبیر در تورات (تثنیه ۱۹-۲۱: ۲۵) با آیه ۳۸ روم همسو است که می‌فرماید: «... وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم/۳۸)؛ ولی آنچه را از زکات، درحالی که خشنودی خدا را خواستارید، دادید، پس آنان همان فزونی‌یافتگان‌اند.

این معنا در سخن وحی‌گونه امام علی (ع) نیز بیان شده است: «الْبُرْكَهُ فِي مَالٍ مَنْ آتَى الزَّكَاةَ وَ... برکت در مال کسی است که زکات بپردازد...» (حرانی، ۱۷۲: ۱۴۰۴). در آیه ۱۰۳ سوره توبه نیز صدقه عامل پاکی روح و رشد فضایل اخلاقی معرفی شده است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ...». در عهد جدید، صدقه و زکات سبب پاکی و طهارت دانسته شده است. در انجیل لوقا، حضرت عیسی (ع) به فریسیان امر می‌کند: «از آنچه دارید صدقه دهید که اینک همه چیز برای شما ظاهر خواهد گشت» (لوقا ۱۱: ۴۱).

۲-۶-۳. توجه به حق فقرا و تهی‌دستان از محصولات کشاورزی

تورات و قرآن هر دو زکات را سهم مستمندان و فقرای جامعه می‌دانند. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه/۶۰).

در سفر لاویان آمده است: «چون حاصل زمین خود را درومی‌کنید، گوشه‌های مزرعه خود را تمام نکنید... آن‌ها را برای فقیر و غریب بگذارید» (لاویان ۱۹: ۱۰). همین مضمون در مواضع دیگری نیز بیان شده است (لاویان ۲۳: ۲۲).

در این متن از کتاب مقدس و تعابیر تشابه تأکید شده است تا قسمتی از محصولات کشاورزی به اقشار فقیر، غریب، یتیم و بیوه‌زنان داده شود که بسیار به محتوای آیه ۶۰ سوره توبه نزدیک است. همچنین، در آیه «... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...» (انعام/۱۴۱)، (و حق آن را (زکات فقیران را) در روز درو و جمع‌آوری آن بدهید) پس از نام‌بردن از مجموعه‌ای از میوه‌ها، حق فقرا را در هنگام برداشت محصول یادآوری می‌کند. برخی مفسران این حق را حق ثابت و صدقه واجب یعنی زکات دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷/۲۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۷۸). هم‌چنان‌که تعدادی از آن‌ها بر صدقه مستحب تفسیر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/۲۰۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۸/۴۰-۴۶).

۲-۶-۴. نیکوکاری پنهانی و مخفیانه

در ادیان به کمک‌های پنهانی و به‌دور از ریا توصیه شده است. مسیح (ع) از قوش انتظار داشت که سخاوتمندانه به فقرا و نیازمندان کمک‌کنند و بهتر است این صدقات در نهان انجام‌گیرد و حالت ریایی نداشته باشد (متی ۴-۶: ۱).

این فراز از کتاب مقدس با تعدادی از آیات قرآن کریم (بقره/۲۷۱؛ فاطر/۲۹) همسو است: «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ...» (بقره/۲۷۱)؛ اگر صدقه‌ها را آشکار کنید، کاری نیکو است و اگر آن‌ها را پنهان دارید و به تهی‌دستان دهید برای شما بهتر است.

در اسلام، انفاق سَرِّی و آشکار هر دو تحسین شده است، با این تفاوت که در انفاق پنهان، خلوص آدمی رشد می‌کند و در انفاق آشکار، مردم تشویق می‌شوند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۷/۴۹۷). البته از تعبیر «خَيْرٌ لَكُمْ» برمی‌آید که صدقه پنهانی بر آشکار برتری دارد.

۷-۲. تفاوت‌های زکات و خمس در قرآن و عهدین

برخی از تفاوت‌های عبادات مالی زکات در قرآن و عهدین به شرح زیر است:

۷-۲-۱. حکم زکات و خمس

زکات و خمس در اسلام به‌عنوان یک فریضة دینی و عبادتی واجب است که به ترتیب باید از دارایی‌های مشخص و درآمد سالیانه پرداخت شود. براساس آیات قرآن کریم، کسی که زکات نمی‌دهد، در ردیف کافران قرار می‌گیرد (فصلت/۷). حتی اگر حکومت اسلامی از شخص، یا اشخاصی، زکات مطالبه‌کند و آن‌ها در برابر حکومت، ایستادگی نکنند، مرتد محسوب می‌شوند و در صورتی که اندرز سود ندهد، حکومت می‌تواند با آن‌ها پیکار کند (مکارم شیرازی، ۸/۱۱: ۱۳۷۴).

براساس متن تورات نیز زکات یک امر واجب بوده است که در کاربرد، قوانین و توزیع، فرق زیادی با حکم اسلامی دارد، اما در عهد جدید، زکات و صدقه یک حکم اخلاقی و غیر واجب است که البته به آن بسیار تأکید شده است.

۷-۲-۲. کاربردهای زکات و خمس

در اسلام کاربردها موارد مصرف زکات، شامل: فقیران، افراد ناتوان، بدهکاران، بردگان، مسافران نیازمند و کارگزاران می‌شود و علما و مقامات دینی در آن سهمی ندارند؛ اما در تورات علما و کاهنان یهودی نیز از زکات بهره‌مندی شوند به گونه‌ای که زکات سال‌های اول، دوم، چهارم و پنجم از دوره هفت‌ساله زکات به آن‌ها تعلق می‌گیرد و در سال‌های سوم و ششم از دوره هفت‌ساله، بین فقیران، یتیمان، بیوه‌زنان و مسافران تقسیم می‌شود.

۲-۷-۳. قوانین پرداخت

براساس متن تورات، در زمان پرداخت نرخ محصولات، فرد زکات دهنده باید به علاوه زکات فرض شده، یک پنجم دیگر نیز بپردازد و همچنین، نمی تواند قیمت گوسفند و دام را پرداخت کند. اما در اسلام، اگر شخص تمایل داشته باشد که هزینه محصولات را بپردازد، هیچ افزودنی بر آن لازم نیست و درباره دام و گوسفند، قیمت آنها قابل پرداخت است. همچنین، همان طور که پیش تر گذشت، زکات دوره ای است و در سال هفتم نیز گرفتن زکات ممنوع است و سال استراحت است. در عهد جدید نیز به زمان خاصی اشاره نشده است و تنها در نامه اول قرنتیان، روز یکشنبه زمان جمع آوری صدقه اعلام شده است.

۲-۷-۴. توزیع زکات

در اسلام، توزیع زکات چنین است که افراد دهنده زکات، این اموال را جدا می کنند و به مستحقان و دیگر افراد مصرف کننده آن می دهند، بدون این که آنها درخواست کنند. اگر هم در قرآن توصیه شده که کشاورزان حق محرومان را از محصولات کشاورزی بدهند، باید گفت در این که این حکم واجب باشد و بر زکات واجب دلالت داشته باشد، میان مفسران اختلاف است و بیشتر مفسران آن را زکات غیر واجب دانسته اند (مکارم شیرازی، ۶/۵: ۱۳۷۴؛ طباطبایی، ۷/۵۰۰: ۱۳۷۸). دیگر آن که این گونه نیست که کشاورزان محصول را در زمین رها کنند تا آنها خود بیابند و جمع کنند، بلکه از تعبیر «وَأَتُوا» برمی آید که مقصود دادن و پرداختن به آنها است نه رها کردن. بنابراین، شأن آنها حفظ می شود. اما همچنان که در برخی از فقرات تورات آمده است به کشاورزان توصیه شده است که بخشی از محصول را درو نکنند و برای نیازمندان کنار بگذارند که خود این بیشتر به فقر و دریوزگی دامن می زند و به سختی و رنج آنها می افزاید.

۳- نتیجه گیری

با بررسی آیات قرآن و کتاب مقدس نتایج زیر به دست آمد:

۱- معلوم شد که عبادات مالی از مشترکات ادیان الهی است و در حد یک توصیه و سفارش اخلاقی نیست که فقط مردم را به انجام کار نیک تشویق کرده باشد، بلکه فریضه‌ای الهی و امری واجب است. در قرآن کریم از این واجب الهی، تعبیر به خمس و زکات شده و در عهد قدیم، زکات و عشریه عنوان مالی است که از مردم گرفته می‌شود. در عهد جدید، بر صدقه به فقرا و بخشش مال، توصیه و توجه جدی شده است.

۲- از منظر قرآن کریم و عهدین، فلسفه تشریح خمس و زکات، نزدیکی به خداوند و تقرب به درگاه الهی است و از این لحاظ، پاداش بسیاری برای انجام‌دهنده آن وجود دارد، هم‌چنان‌که اهداف مختلف عبادی، اخلاقی و اجتماعی را نیز دنبال می‌کند.

۳- مصرف خمس و زکات در قرآن کریم تبیین شده است. زکات باید برای فقرا و در راه ماندگان، آزادی بردگان، عاملان زکات و به‌طور کلی در راه خداوند هزینه شود و خمس که از آن با عنوان سهمین هم یاد می‌شود، باید به دو سهم امام و سادات فقیر برسد.

۴- نحوه مصرف زکات در تورات به‌گونه دیگری آمده است. زکات سال‌های اول، دوم، چهارم و پنجم از دوره هفت‌ساله، سهم لاویان و کاهنان است و در سال‌های سوم و ششم از دوره هفت ساله، سهم فقیران، بیوه زنان، یتیمان و مسافران است. در عهد جدید نیز صدقه و بخشش مال در هر زمانی باید به افراد مستحق و نیازمند تعلق بگیرد و بهتر است که در خفا و پنهانی انجام شود. هم‌چنین، شخص توانگر باید به اندازه‌ای کمک‌کند که همه در سطح مساوی قرار گیرند.

۵- این تحلیل نشان می‌دهد که فریضه‌های مالی در ادیان ابراهیمی، از یک سو، ساختاری مشترک در اصول و اهداف دارند و از سوی دیگر، تفاوت‌هایی در میزان و کاربرد دارند و به لحاظ تاریخی نیز تفاوت‌هایی در نحوه اجرا مشاهده می‌شود؛ ولی همگی بر محور حمایت از فقرا، ترویج عدالت اجتماعی و تقرب به خداوند استوارند.

کتابنامه

- قرآن کریم
کتاب مقدس (کتاب عهد عتیق و عهد جدید)، (۱۹۰۴)، ترجمه شده از زبان‌های عبری، کلدانی و یونانی، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
- آوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، جلد ۵، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، جلد ۳، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۹۷۹)، معجم مقاییس اللغة، محقق/مصحح: عبدالسلام محمدهارون، جلد ۳، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، جلد ۳ و ۱۴، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
- ابن میمون، موسی، (۱۹۷۲)، دلاله الحائرین، مصحح حسین آتای، جلد ۳، چاپ اول، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- آزهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، جلد ۲، بی‌جا، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشرفی، عباس، (۱۳۸۴)، عبادات در ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- امین، مجتهد، (۱۳۶۲)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، جلد ۸، چاپ اول، اصفهان: انجمن حمایت خانواده‌های بی‌سرپرست اصفهان.

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۳۳

ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، فقه پژوهی قرآن درآمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.

تابنده گنابادی، سلطان حسین، (۱۳۶۳)، رساله رفع شبهات، چاپ اول، تهران، کتابخانه حسینیة امیر سلیمانی.

حاج شیخی، امیر، (۱۳۸۹)، کلیات خمس با بررسی تحلیلی خمس ارباح مکاسب، چاپ اول، تهران، راز نهان.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، جلد ۶ و ۹، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌البیت.

حسینی، فاطمه، (۱۴۰۱)، «عبادات یهودیت درمقایسه با عبادات اسلام»، دوفصلنامه کلام حکمت، سال پنجم، شماره ۹، ص ۶۸-۷۴.

حلی، یوسف بن علی بن مطهر، (۱۴۱۹)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین، مترجم ابوالحسن شعرانی، جلد ۱، بی‌جا، تهران، کتابفروشی اسلامیة.

خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۸)، درسنامه نهج البلاغه، چاپ اول، قم، دفتر نشر معارف.

خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۱)، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، جلد ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات دوستان و ناهید.

خمینی، سیدروح‌الله، (۱۴۲۴)، توضیح المسائل، تحقیق و تصحیح سید محمدحسن بنی‌هاشمی، جلد ۲، بی‌جا، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.

رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴)، المنار، جلد ۱۰، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.

زبیدی، محمد، (۱۴۱۴)، تاج العروس، جلد ۱۹، چاپ اول، محقق علی شیری، بیروت، دارالفکر. سادات سجادی، مریم، (۱۴۰۲)، «نقد و بررسی انگاره اقتباس زکات از تورات»، دوفصلنامه

علمی- پژوهشی مطالعات اسلامی معاصر، سال چهارم، شماره ۱، ص ۱۳۹-۱۴۹.

سیاشی ارانی، سکینه، مفتاح، احمدرضا، (۱۳۹۱)، «جایگاه عبادت در قرآن و عهد عتیق»،

فصلنامه علمی- پژوهشی معرفت/ادیان، سال چهارم، شماره ۱، ص ۲۷-۴۴.

۳۳۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

شاخت، جوزف، (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر حقوق اسلامی، ترجمه محمدعلی مرادی بنی و احمدرضا خواجه‌فرد، چاپ اول، تهران، دادگستر.

صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۷)، خصال، جلد ۲، چاپ اول، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، کتابچی.
طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۶، ۷ و ۹، چاپ یازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، جلد ۴، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۸، بی‌جا، بیروت، دار المعرفه.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۸)، کتاب الخلاف، جلد ۲، چاپ دوم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

فاضل لنکرانی، محمدجواد، (۱۳۹۲)، خمس، انفال و فیه در قرآن کریم، تنظیم سیدجواد حسینی‌خواه، چاپ اول، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، جلد ۴، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، جلد ۱۵، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قزائنی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور، جلد ۳، ۵، ۶ و ۷، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

_____، (۱۳۸۲)، خمس و زکات، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
قرشی، سیدعلی‌اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، جلد ۲، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
کهن، ابراهام، (۱۳۵۰)، گنجینه‌ای از تلمود، چاپ اول، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، زیبا.
ماسون، دنیز، (۱۳۸۹)، قرآن و کتاب مقدس (درون‌مایه‌های مشترک)، چاپ دوم، مترجم: فاطمه سادات تهامی، تهران، سهروردی.

بررسی تطبیقی عبادات مالی در قرآن و عهدین: مطالعه موردی زکات و خمس / اکبری ۳۳۵

- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
- _____، (۱۳۸۵)، کلیات علوم اسلامی، چاپ سوم، تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۱)، الفقه علی المذاهب الخمسه، چاپ اول، بیروت، دارالتیاری.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، جلد ۶، ۷، ۸ و ۱۴، چاپ سی و دوم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، جلد ۱، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نجفی، محمد حسن، (۱۹۸۱)، جواهر الکلام، جلد ۱۶، بی جا، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مونتگمری وات، ویلیام، (بی تا)، محمد در مدینه، ترجمه شیخ برکات، چاپ اول، بیروت، منشورات المكتبة العصریه.

Jewish Encyclopedia, <https://www.jewishencyclopedia.com>

Bibliography

- Holy Bible (Old and New Testaments), translated from Hebrew, Chaldean, and Greek, published in 1904 by the Society for the Distribution of Sacred Books. [In Persian]
- Ibn Aṭīr; Maḥrūk ibn Muḥammad (1367 AH). Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athār [The End in Rare Hadith and Traditions], Qom: Ismā'īlī Publishing Foundation. [In Arabic]
- Ībn Fars, Ahmad bin Fars (1979). Muḥam Maqāyīs al-Lughah [Dictionary of Language Measures], Editor/Reviewed by: Abdul-salam Muhammad Harun, Qom: Islamic Media Foundation. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muhammad ibn Makkarim (1414 AH). Lisān al-‘Arab [The Tongue of the Arabs], Beirut: Dar al-Sadr. [In Arabic]
- Azharī, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH). Tahdhib al-Lughah [Refinement of Language], Beirut: Dar Iḥyāa’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Amin, Mojtaheda (1362 AH). Makhzan al-‘Irfān [Treasury of Knowledge] in Tafsir of the Quran, Isfahan: Support Organization for Orphaned Families of Isfahan. [In Persian]
- Iazi, Muhammad-‘Ali (1380 AH). Fiqh-Pazhūhī-ye Qur’ān [Islamic Jurisprudence and Quranic Principles], Qom: Publications of the Office of Worship and Propaganda. [In Persian]
- Tabandeh Gombadi, Sultan Hossein (1363 AH). Risāleh Raf’ al-Shubhat [Treatise on Dispelling Doubts], Tehran: Hussainiyyah Library of Amir Sulaimani. [In Persian]

- Hurr al-‘Āmelī, Muhammad ibn Hasan (1409 AH). *Wasa’il al-Shī’ah ilā Taqṣīl Masa’il al-Sharī’ah* [The Means of Shia Jurisprudence], Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Hilli, Yusuf ibn ‘Ali ibn Mutathir (d.v.). *Tibra al-Muta’allimīn fī Ahkām al-Dīn* [Advice to Students on Religious Laws], translated by Abul-Ḥasan Shara‘ānī, Tehran: Islamic Society Books. [In Arabic]
- Khamene’i, Seyyed ‘Ali (1398 AH). *Lesson Book of Nahj al-Balagha* [The Peak of Eloquence], Qom: Institute of the Supreme Leader’s Representative, Publications Office. [In Persian]
- Kharamashahi, Baha’ al-Din (1381 AH). *Encyclopedia of the Quran and Quranic Studies*, Tehran: Doostan and Nahid Publications. [In Persian]
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (1424 AH). *Tawdih al-M masā’il* [Explanations of Islamic Legal Issues] (Sharḥ), Edited and Corrected by Seyyed Muhammad Hasan Banihashemi, Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Raghib Isfahani, Hossein (1412 AH). *Mufradāt Afāz al-Qur’ān* [Lexical Items of the Quran], Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Zabidi, Muhammad (1414 AH). *Tāj al-‘Arous* [The Crown of the Boudoir], Edited by ‘Alī Shīrī, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tabataba’i, Muhammad Hossein (1378 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* [The Balance in Quranic Commentary], Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary. [In Persian]
- Tabarsi, Fadhl ibn Hasan (1372 AH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* [The Assembly of Explanations in Quranic Commentary], Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
- Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir (1412 AH). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* [The Comprehensive Exposition of Quranic Interpretation], Beirut: Dar al-‘Ilm. [In Arabic]
- Fadil Lankarani, Muhammad Javad (1392 AH). *Khamṣ al-Anfāl wa al-Fay’ fī al-Qur’ān al-Karīm* [The 5th: F’e and Fays in the Quran], Organized by Seyyed Javad Hossein Khah, Qom: Center for Fiqh of the Imams. [In Arabic]
- Farāḥī, Khalil ibn Ahmad (d.v.). *Al-‘Ayn* [The Source], Edited by Mahdi al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dar al-‘Alam li al-Milāyīn. [In Arabic]
- Gharā’atī, Mohsen (1388 AH). *Tafsīr Nour* [Light Commentary], Tehran: Cultural Center – Lessons from the Quran. [In Persian]
- _____ (1392 AH). *Khamṣ and Zakat* [Fifth and Almsgiving], Tehran: Cultural Center – Lessons from the Quran. [In Persian]
- Qurshī, Seyyed ‘Ali Akbar (1371 AH). *Qāmūs al-Qur’ān* [Quranic Dictionary], Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Mason, Danyes (1389 AH). *The Quran and the Bible* [Shared Themes], Translated by: Fatemeh Sadat Tahami, Tehran: Sohravardi Research and Publishing Office. [In Persian]
- Motahari, Morteza (1389 AH). *Education and Upbringing in Islam*, Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

- _____ (1385 AH). General Sciences of Islam, Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Makarim Shirazi, Nasser (1374 AH). Tafsir-e Namūne [Sample Tafsir], Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian]
- Meybodi, Abul-Fadl Rashid al-Din (1371 AH). Kashf al-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār [The Revealing of Secrets and The Pious’ Righteousness] (Known as Tafsir Khwāja ‘Abdallāh Anṣārī), Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

**Biannual Journal of Research in the
Interpretation of Quran
Year 11th, 22th consecutive
Autumn 2024 & Winter 2025
Pages 339-359**

DOI: [10.22049/quran.2025.30634.1474](https://doi.org/10.22049/quran.2025.30634.1474)
Original Article

**Analysis and Proof of Imamate of Hazrat Ali with
Comparative Criticism and Study of Verse 55 of Surah Al-
Ma'idah from the Perspective of Tabarsi and Alusi***

Seyed Saja Jafari**

Reza Jamali***

Mahdi Immanimoghadam****

Ali Andideh*****

Abstract

Verse 55 of Surah Al-Ma'idah (the Verse of Wilayat) is one of the most important verses through which Shiites have argued for the immediate Imamate of Imam Ali (AS). However, opponents of this view, including Alusi, have cast doubt on it. Therefore, the present study, aiming to examine the Verse of Wilayat from the perspectives of Tabarsi and Alusi, seeks to answer the question of what views these two commentators held regarding the aforementioned verse. The research method is descriptive-analytical, and data collection was carried out using library resources. After examining the occasion of the revelation of the verse, the difference between Wali and Ruku' was analyzed from their perspectives. The results show that Tabarsi interprets Wali as a guardian, while Alusi understands it as a helper and friend. Additionally, Tabarsi considers Ruku' in its literal meaning that is, bowing in prayer, whereas Alusi interprets it as submission and humility. By examining the meanings of these words in dictionary sources, Quranic verses, and previous studies, it is concluded that Wali in the verse means guardian, and Ruku' means bowing in prayer.

Keywords: Alusi, Ruku, Tabarsi, Wali, Wilayat verse

* Received: 2025-05-19 Revised: 2025-06-23 Accepted: 2025-07-12

** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. (The Corresponding Author) Email: s.jafari@pgu.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: rjamali@pgu.ac.ir

**** Associate Professor, Department of Education, University of Neyshabur, Mashhad, Iran. Email: m.immanimoghadam@neyshabur.ac.ir

***** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: andideh@pgu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ سوره مائده از منظر طبرسی و آلوسی*

سید سجاد جعفری**
رضا جمالی***
مهدی ایمانی مقدم****
علی اندیده*****

چکیده

آیه ۵۵ سوره مائده (آیه ولایت) یکی از مهم‌ترین آیاتی است که شیعیان به واسطه آن درباره امامت بلافضل حضرت علی (ع) استدلال کرده‌اند. باین وجود، مخالفان این باور، از جمله آلوسی شبهاتی به آن وارد کرده‌اند. از همین رو، پژوهش حاضر با هدف بررسی آیه ولایت از منظر طبرسی و آلوسی به دنبال پاسخ به این پرسش بوده است که این دو مفسر چه دیدگاهی درباره آیه مذکور داشته‌اند؟ روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و گردآوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه انجام گرفته است. پس از بررسی شأن نزول آیه، تفاوت ولی و رکوع از منظر آن‌ها بررسی شده و نتایج تحقیق نشان داده است که طبرسی ولی را به معنای سرپرست و آلوسی به معنای یاور و دوست تعبیر کرده است. هم‌چنین، طبرسی رکوع را به معنای حقیقی؛ یعنی همان رکوع در نماز دانسته و آلوسی به معنای خضوع و تواضع تعبیر کرده است که با بررسی معنای واژه‌های مذکور در کتب لغت و آیات قرآن و بررسی‌هایی که انجام گرفته است این نتیجه به دست می‌آید که ولی در آیه به معنای سرپرست و رکوع به معنای رکوع در نماز به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: آیه ولایت، ولی، رکوع، طبرسی، آلوسی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱
** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: s.ettehad08@umail.umz.ac.ir
*** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. ایمیل: rjamali@pgu.ac.ir
**** دانشیار گروه معارف دانشگاه نیشابور، ایران. ایمیل: m.immanimoghadam@neyshabur.ac.ir
***** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. ایمیل: andideh@pgu.ac.ir



۱- مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی که در طول تاریخ همواره در نظر مسلمانان برجسته بوده، ولایت حضرت علی (ع) بوده است که شیعیان برای اثبات رهبری و امامت آن حضرت به آیات و روایات متعددی استناد کرده‌اند؛ یکی از مهم‌ترین آیات، آیه ولایت است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵).^۱ که دلالت بر ولایت و جانشینی بلافضل امیرالمؤمنین (ع) دارد استناد به این آیه برای ولایت امام علی (ع) به زمان خود حضرت برمی‌گردد (حویزی، بی تا: ۱/۶۴۴-۶۴۵) و پس از آن سایر مفسران و مورخان شیعی در کتاب‌های خویش از این آیه برای اثبات ولایت امام علی (ع) استفاده کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۱/۱۸۲؛ طوسی، بی تا: ۳/۵۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۷؛ حلی ۱۴۰۷: ۳۶۸). با وجود این که مفسران و متکلمان امامیه معتقدند که آیه مذکور در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است؛ اما برخی از مفسران و محدثان اهل سنت چنین اعتقادی ندارند و شبهاتی بر روی کرد تفسیری شیعه وارد کرده‌اند؛ یکی از این مفسران آلوسی است که قائل است اگر قول شیعه در تفسیر این آیه را بپذیریم لازمه آن نفی امامت دیگران (ابوبکر، عمر و عثمان) و هم چنین نفی امامت امام حسن و امام حسین (ع) و سایر ائمه است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۴۴). پژوهش حاضر با بررسی مفهوم ولایت، تبیین شأن نزول، نقش «إنما» در آیه و تحلیل و بررسی معنای «رکوع» از منظر مفسران، به ارزیابی و نقد شبهات آلوسی پرداخته و از رهگذر بررسی تطبیقی دیدگاه آلوسی و طبرسی ولایت و امامت امام علی (ع) را اثبات کرده است.

۱. ولی امر و یاور شما تنها خدا و رسول و مؤمنانی خواهند بود که نماز به پا داشته و به فقرا در حال رکوع زکات می‌دهند.

۲- پیشینه پژوهش

درباره آیه ولایت، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است که در ادامه به چند مورد اشاره می‌شود:

- ابراهیمی راد (۱۳۸۶)، در مقاله «نقد شبهه آلوسی بر امامت ائمه در آیه ولایت»، کوشیده است که به صورت کامل و مبسوط به اشکال آلوسی در زمینه اثبات امام علی (ع) پاسخ دهد. نیز، کلانتری و عبدالله پور (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین»، دو واژه «ولی» و «الذین امنوا» را از نگاه شیعه و سنی بررسی کرده و با روشی تحلیلی به اثبات دیدگاه مفسران شیعه پرداخته‌اند. ابراهیمی و همکاران (۱۳۹۶)، در پژوهشی با نام «واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین»، ضمن تحلیل اقوال مفسران فریقین، در پی معناشناسی قرآنی واژه «ولی» و مصداق «الذین امنوا» هستند. نتیجه پژوهش اثبات صحت دیدگاه شیعه است؛ یعنی «ولی» به معنای ولایت و سرپرستی و مصداق «الذین امنوا» امیرالمؤمنین (ع) است.

طیب حسینی (۱۳۹۷)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی معنای رکوع در آیه ولایت از منظر فریقین»، به روش تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین درباره معنای رکوع، نقل و نقد وارد کرده است.

هر چند در پژوهش‌های پیشین، آیه ولایت از منظر فریقین بررسی شده است، اما تاکنون در هیچ پژوهشی این آیه از منظر طبری و آلوسی با نگاهی تطبیقی بررسی و تدقیق نشده و این هدفی است که این پژوهش عهده‌دار آن است. در اهمیت دوچندان نظر این دو مفسر، شایان ذکر است که آلوسی از مفسرانی است که علاوه بر طرح شبهات مفسران قبل از خود، شبهات جدیدی را مطرح کرده است، تاجایی که در بین

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۴۳

مفسران، برخی شبهات این آیه، به «شبهه آلوسی» اشتهاار یافته و طبرسی جزء مفسرانی است که به اکثر شبهات آلوسی پاسخ جامع و کامل داده‌است.

۳- تبیین و بررسی شأن نزول آیه

سورة مائده به اتفاق نظر اهل حدیث و تاریخ، از آخرین سوره‌های مفصل است که در روزهای پایانی عمر شریف پیامبر (ص) بر ایشان نازل شده‌است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۵۷/۵). از نگاه بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت این آیه زمانی نازل شد که علی بن ابی طالب (ع) در حال رکوع انگشتر خود را به فقیر بخشید (مفید، ۱۴۱۴: ۱۸۲/۱؛ طوسی، بی تا: ۵۵۸/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۶/۳؛ حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۷/۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۳/۲). درباره شأن نزول این آیه روایات متعددی از شیعه و اهل سنت نقل شده‌است، اما با توجه به این که پژوهش حاضر در پی بررسی تطبیقی دیدگاه طبرسی و آلوسی است، شأن نزول این آیه از نگاه این دو مفسر به دقت بررسی می‌شود. طبرسی آیه مذکور را یکی از روشن‌ترین دلایلی می‌داند که اثبات‌کننده امامت بلافصل حضرت علی (ع) بعد از پیامبر اکرم (ص) است و در شأن نزول آیه روایتی از ابن عباس نقل می‌کند که وی از ابوذر غفاری نقل می‌کند که حضرت علی (ع) در مسجد پیامبر (ص) مشغول نماز بود، نیازمندی درخواست کمک کرد. سائل با اشاره امام (ع)، انگشتر را از دست حضرت بیرون آورد. پیامبر (ص) که شاهد ماجرا بودند در حق امام دعا کرد و این آیه نازل شد «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^۱ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۵/۳).

۱. «النزول: قال بينا عبد الله بن عباس جالس على شفير زمزم يقول قال رسول الله (ص) إذ أقبل رجل متعمم بعمامة فجعل ابن عباس لا يقول قال رسول الله أ لا قال الرجل قال رسول الله فقال ابن عباس سألتك بالله من أنت فكشف العمامة عن وجهه و قال يا أيها الناس من عرفني فقد عرفني و من لم يعرفني فأنا أعره بنفسي أنا»

آلوسی دو شأن نزول برای این آیه نقل می‌کند: نخست؛ به نقل از ابوبکر نقاش حدیثی از امام محمد باقر (ع) نقل می‌کند که منظور مهاجرین و انصار هستند و حضرت علی (ع) نیز یکی از مهاجرین است. در شأن نزول دوم، به نقل از جمعی از مفسران از عکرمه روایت کرده‌است که آیه ولایت در شأن ابوبکر نازل شده‌است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۵).

۴- دیدگاه طبرسی و آلوسی درباره «إِنَّمَا»

دیدگاه طبرسی درباره «إِنَّمَا» این است که این واژه حکم را به مابعد خود اختصاص می‌دهد و غیر آن را سلب و از دایره اختصاص خارج می‌کند، لذا در این آیه نمی‌توان ولی را به معنای دوست یا محبت دینی معنا کرد؛ زیرا اگر به این معنا باشد دلیلی ندارد تا آن را برای برخی از مؤمنان ثابت بدانیم و از برخی دیگر سلب کنیم؛ چراکه بدیهی است که دوستی برای همه مؤمنان است نه برخی از آنها. چنانچه پروردگار می‌فرماید: «والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توبه/۷۱). و

→ جندب بن جنادة البدری أبو ذر الغفاری سمعت رسول الله (ص) بهاتین و إلا فصمتا و رأیته بهاتین و إلا فعمیتنا یقول علی قائد البررة و قاتل الکفرة منصور من نصره مخذول من خذله أما إنی صلیت مع رسول الله (ص) یوما من الأيام صلاة الظهر فسأل سائل فی المسجد فلم یعطه أحد شیئا فرجع السائل یده إلى السماء و قال اللهم اشهد أنی سألت فی مسجد رسول الله فلم یعطنی أحد شیئا و کان علی راکعا فأومأ بخنصره الیمنی إلیه و کان یتختم فیها فأقبل السائل حتی أخذ الخاتم من خنصره و ذلك بعین رسول الله (ص) فلما فرغ النبی (ص) من صلاته رفع رأسه إلى السماء و قال اللهم إن أخی موسی سألک فقال رب اشرح لی صدری و یسر لی أمری و اخلل عقدة من لسانی یفقهوا قوئی و اجعل لی وزیراً من أهلی هارون أخی اشدد به أزری و أشركه فی أمری فأنزلت علیه قرآنا ناطقا «سَسَدُ عَضُدِكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصْلُونَ إِلَيْكُمَا» اللهم و أنا « محمد نبیک و صفیک اللهم فاشرح لی صدري و یسر لی أمری و اجعل لی وزیرا من أهلی علیا اشدد به ظهري قال أبو ذر فوالله ما استتم رسول الله الكلمة حتى نزل علیه جبرائیل من عند الله فقال یا محمد اقرأ قال و ما اقرأ قال اقرأ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا».

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۴۵

درنهایت، این واژه را بر امام واجب‌الإطاعه و صاحب‌اختیار حمل می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۶).

آلوسی به استدلال شیعیان برای اثبات ولایت امیرالمؤمنین (ع) اشکال وارد می‌کند و می‌نویسد: «لازمة استدلال شیعیان بر اثبات ولایت و امامت علی (ع) نفی ولایت دیگران (ابوبکر، عمر، عثمان) و هم‌چنین، نفی امامت حسنین (ع) و سایر ائمه است. به عبارت دیگر، اگر در آیه ولایت قائل به حصر حقیقی شدیم، این انحصار امامت و ولایت را از ابوبکر، عمر، عثمان، امام حسن، امام حسین و سایر ائمه نفی می‌کند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۴۴).

طبق دیدگاه آلوسی اگر ولایت و حاکمیت به خداوند، پیامبر (ص) و امام علی (ع) منحصر باشد، در این صورت، علاوه بر این که ولایت و حاکمیت خلفا نفی می‌شود، امامت یازده امام شیعیان نیز نفی خواهد شد و این استدلال به ضرر شیعیان است. دلیل آلوسی بر نفی دلالت آیه در شأن امیرالمؤمنین (ع) روایت امام محمد باقر (ع) است که فرمود: آیه ولایت در شأن مهاجران و انصار نازل شده است. از امام پرسیده شده ما شنیده‌ایم این آیه در شأن علی (ع) نازل شده است. امام فرمود: علی (ع) از جمله آنها است. آلوسی می‌گوید: «طبق این روایت، نزول آیه در شأن مهاجرین و انصار با صیغه جمع در آیه موافقت بیشتری دارد» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۵).

۵- دیدگاه طبرسی و آلوسی درباره معنای ولی

در معنای این واژه اختلاف نظر وجود دارد؛ از نظر لغوی بعضی معتقدند که ولایت به معنای «فراهم آمدن دو چیز یا بیشتر است به گونه‌ای که بین آن دو، چیزی که از جنس آنها نباشد، یافت نشود». (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲: ۸۸۵). برخی مثل زمخشری

هم معتقدند که برای ولایت دو معنای حقیقی وجود دارد که عبارت است از: الف) بیای و نزدیک بودن. ب) دارای حق تصرف و سرپرستی در کاری یا چیزی (زمخسری، ۱۹۷۹: ۶۸۹). به طور کلی از مجموع کتب لغت چنین به دست می آید که ولایت دارای دو معنای سرپرستی و نزدیک بودن است.

در اصطلاح نیز مفسران برای معنای ولایت در سیاق آیه ۵۵ سوره مائده سه معنا در انداخته اند؛ برخی مفسران اهل سنت ولایت را به معنای دوستی گرفته اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۲۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/۳۳۰). برخی نیز ولایت را به معنای سرپرستی امور جامعه دانسته اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۷؛ طوسی، بی تا: ۳/۵۵۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/۸۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۰: ۷/۱۲۵). گروهی هم این واژه را به معنای نصرت و یاری معنا کرده اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۲۴؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/۴۷۴).

اما از آنجایی که پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه طبرسی و آلوسی می پردازد، در این بخش دیدگاه این دو مفسر بررسی و تحلیل می شود:

طبرسی ولی را به معنای سرپرست می داند و برای اثبات آن می گوید: کلمه «إنما»، حکم را به مابعد خود اختصاص می دهد و از غیر آن سلب می کند. هرگاه بگویند: «إنما الفصاحه للجاهلیه» مقصود این است که فصاحت، اختصاص به دوران جاهلیت داشته و دوران های دیگر را از آن بهره ای نیست. و هرگاه این کلمه، دارای چنین معنایی باشد، نمی توانیم ولی را به معنای دوست و هدف آیه را دوستی و محبت دینی بدانیم؛ زیرا این معنی خصوصیتی ندارد تا آن را برای برخی از مؤمنان ثابت و از برخی سلب کنیم. بدیهی است که دوستی و محبت دینی برای همه مؤمنان است نه برخی از آنها. خداوند متعال می فرماید: «والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» یعنی زنان و مردان مؤمن، دوست یکدیگرند (توبه، آیه ۷۱). بنابراین، نمی توان

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۴۷

آیه را بر این معنی حمل کرد و چاره‌ای نداریم جز این‌که ولی را به معنای سرپرست حمل کنیم؛ یعنی امام واجب‌الإطاعه و صاحب‌اختیار؛ زیرا برای لفظ ولی بیشتر از دو معنی نیست. هرگاه یکی از دو معنی محال باشد، دیگری محقق خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۶).

آلوسی ولی را به معنای یاری‌کننده می‌داند و مهم‌ترین دلیل خود را چنین بیان می‌کند: «ملحق نمودن این آیه به آیات قبل، امری طبیعی به نظر می‌رسد، البته برای کسی که خداوند چشم بصیرت او را گشوده‌است و هر انسان منصفی می‌داند که سخن خداوند بعد از این آیه یعنی: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَعَلِبًا مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ » (سوره مائده، آیه ۵۷). ای اهل ایمان، با آن گروه از اهل کتاب و کافران که دین شما را به فسوس و بازیچه گرفتند، دوستی نکنید و از خدا بترسید اگر به او ایمان آورده‌اید. حمل واژه ولی بر امام را نمی‌پذیرد؛ چراکه هیچ‌کس یهود و نصارا و کفار را و نیز برخی از آنان، برخی دیگر را امام خود انتخاب نکرده‌اند؛ بلکه به عنوان یاوران و دوستان برگزیده‌اند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۵). بنابراین آلوسی ولی را به معنای یاری‌کننده تفسیر کرده و هم‌چنان‌که در مطالب قبلی ذکر شد، وی سیاق این کلام را در تحکیم و دلجویی قلب‌های مؤمنان و از بین بردن ترس آنان در مقابل مرتدان دانسته‌است و همین سیاق را مهم‌ترین قرینه برای اثبات ادعای خود می‌داند (همان).

۶- دیدگاه طبرسی و آلوسی درباره معنای رکوع

رکوع یکی دیگر از موارد اختلاف میان طبرسی و آلوسی است. اکثر مفسران شیعه، راکعون را به معنای حقیقی و ظاهری آن دانسته‌اند. مثلاً شیخ طوسی می‌نویسد: «روشن

است که مقصود آیه شریفه این است که: آن مؤمنی که آیه شریفه وصفش را بیان می‌کند، در حال رکوع زکات داده‌است، و همه امت اسلام اتفاق نظر دارند که جز امیرالمؤمنین کسی در حال رکوع زکات به فقیر نداده‌است» (طوسی، بی تا: ۵۶۱/۳). طبرسی نیز ضمن یادآوری این نکته که گاهی به خاطر خاضع بودن فرد از روی مجاز و تشبیه به راکع وصف می‌کنند، معنای اصلی رکوع را سر پایین آوردن دانسته‌است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۳). سپس با استدلال عقلی از انحصار ولایت مؤمنان مورد اشاره آیه به حضرت علی (ع) و از تفسیر رکوع به خم شدن دفاع کرده و تفسیر راکعون به نماز را موجب تکرار دانسته‌است.

وی درباره این که «و هم راکعون» نه به معنای حال از دادن زکات؛ بلکه عادت آن‌ها رکوع است، می‌گوید: «در جمله «یقیمون الصلاة» رکوع نیز وجود دارد؛ زیرا نماز بدون رکوع نمی‌شود. بنابراین، اگر جمله «و هم راکعون» را قید برای عمل زکات دادن، نگیریم و بگوییم مقصود این است که صفت و عادت آن‌ها رکوع است، مطلب را بدون داشتن فایده‌ای تکرار کرده‌ایم. بدیهی است که تفسیری که دارای فایده‌ای باشد از تفسیری که فایده‌ای ندارد، برتر است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۲۶).

اما برای بررسی نظر آلوسی درباره رکوع، لازم است تا ابتدا معانی رکوع از منظر اهل سنت بیان شود. آنان برای رکوع پنج معنای زیر ذکر کرده‌اند: ۱. رکوع در نماز (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱/۶۴۹). ۲. نماز (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/۲۰۹). ۳. خضوع (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۸۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۱۲۷). ۴. نماز مستحبی (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۱۳۸). ۵. ایمان (مراغی، ۱۴۲۰: ۶/۱۴۴). آلوسی معنای سوم؛ یعنی خضوع را ترجیح داده و در این باره می‌نویسد: «آیه در مورد این که صدقه، در حال رکوع نماز واقع شده نص و تصریح‌کننده نیست؛ زیرا جایز است رکوع به معنای خشوع و فروتنی

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۴۹

باشد، نه به معنای معروف در عرف اهل شرع و گاهی به همین معنا در قرآن نیز به کار برده شده است، هم چنان که خداوند فرمود: «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ». (آل عمران / آیه ۴۳). زیرا در نماز شریعت هایی که پیش از ما بودند رکوع به اجماع، یکی از ارکان نماز نبوده است و هم چنین قول خداوند که فرمود: «وخر راکعاً» (سورة ص، آیه ۲۴). و «وَ اِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ» (سورة مرسلات، آیه ۴۸). و حمل رکوع در آیه بر غیر معنای شرعی بعیدتر از حمل زکات مقرون به نماز بر صدقه نیست» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۳۶).

جدول مقایسه تطبیقی دیدگاه طبرسی و آلوسی

واژگان	طبرسی	آلوسی
إنما	حکم را به مابعد خود اختصاص می دهد و غیر از آن را سلب می کند.	دارای حصر نیست و عموم را شامل می شود.
ولی	به معنای سرپرست است.	به معنای یاری کننده است.
رکوع	به معنای واقعی یعنی همان رکوع در نماز است.	جایز است که رکوع به معنای خشوع و فروتنی باشد، نه به معنای معروف در عرف اهل شرع.

۷- بررسی و ارزیابی دیدگاه طبرسی و آلوسی

طبق آنچه بیان شد؛ نظر دو مفسر درباره شأن نزول آیه متفاوت است. چنان که طبرسی شأن نزول آیه را مربوط به حضرت علی (ع) دانسته است و از نظر آلوسی إنما دارای حصر نیست و عموم را شامل می شود. از طرفی، طبرسی ولی را به معنای سرپرست و آلوسی به معنای دوست و یاور به کار برده است. هم چنین، رکوع در تفسیر طبرسی معنای حقیقی دارد و در دیدگاه آلوسی رکوع به معنای خضوع به کار رفته است.

در ارزیابی دو دیدگاه ابتدا معنی ولی و سپس، رکوع بررسی می‌شود:
در تعریف ولایت، به معانی ولی از منظر لغت‌شناسان اشاره شد. در کلام خلفا نیز ولی دارای کاربرد سرپرست بوده است. دینوری می‌نویسد: ابوبکر بعد از به خلافت رسیدن در یک سخنرانی گفت: «ان الله بعث محمداً نبیا و للمؤمنین ولیاً... فاختارونی علیهم والیاً...». خداوند محمد (ص) را به‌عنوان پیامبر و سرپرست و پیشوای مؤمنان فرستاد... پس مرا به سرپرستی برگزیدند (دینوری، بی‌تا: ۲۱/۱).

هم‌چنین، درباره عمر آمده است: « فَلَمَّا تُوفِيَ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَنَا وَلِيُّ رَسُولٍ ... ثُمَّ تُوفِيَ أَبُو بَكْرٍ وَأَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ وَوَلِيُّ أَبِي بَكْرٍ ». (نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۷۷/۳). پس از وفات رسول خدا (ص) ابوبکر گفت: من جانشین رسول خدا هستم... پس از مرگ ابوبکر، من جانشین پیامبر و ابوبکر شدم.

قدر جامع معانی بیان‌شده از ولی در کتب لغت و کلام خلفا، سرپرستی است؛ زیرا کسی که عهده‌دار جامعه‌ای باشد، حتماً دوستدار افراد آن جامعه نیز خواهد بود، از همین رو، خلفا برای اعلام حکومت خود از این واژه استفاده می‌کردند که مردم آن زمان از کلمه ولی، رهبری به ذهنشان خطور کرده است. در خود آیه نیز شواهدی وجود دارد که دال بر تأیید نظر طبرسی است، از جمله:

- برخلاف نظر آلوسی واژه «إنما» حصر حقیقی و مطلق را دربرمی‌گیرد، به این معنا که ولی شما خدا است و چون ولایت محبت و نصرت عام است و مختص خداوند نیست، بنابراین مراد از ولایت نیز ولایت خاص یعنی سرپرستی است، نه ولایت عام. زیرا طبق آیاتی از قرآن مانند «المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء» (توبه/۷۱). عمومی است و همه مؤمنان را دربرمی‌گیرد و مخصوص پیامبر (ص) و گروه خاص از مؤمنان نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۴۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۲۳).

- آن چه از آیه به ذهن تبادر می شود، ولایت یکسوی است نه متقابل و دوسویه بین «انما ولیکم» که مفاد آن ولایت یکسویه است و بین «المؤمنون و المؤمناتُ بعضُهُمُ اولیاءُ». که دارای تعبیر از ولایت دوسویه؛ یعنی محبت است، فرق اساسی وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

- در آیه بعد از آیه ولایت «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ». (مائده، ۵۶) عبارت حزب آمده است که به معنای پیروزی در یک حرکت اجتماعی است. بنابراین، می توان این گونه بیان کرد که ولایت مطرح شده در آیه، ولایت حکومتی است و معنای آیه چنین می شود: «کسی که حکومت خدا و پیامبر و حکومت کسانی که ایمان آورده اند و... را بپذیرد، چنین حزب و جمعیتی پیروز است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۱).

- خداوند که دارای ولایت بالاستقلال است، برای پیامبر و مؤمنان خاص ولایت را جعل کرده و همان طور که خودش ولی و سرپرست است، پیامبر و مؤمنان خاص نیز ولی و سرپرست و افراد دیگر را فرمانبر قرار داده است که باید گفت چنین ولایتی معنای نصرت و محبت دربر ندارد؛ زیرا خصوصیت ویژه ای در پیامبر و مؤمنان خاص وجود نداشته است تا خداوند آن ها را دوستدار و یاری کننده قرار دهد، بنابراین همان گونه که خداوند داخل در مخاطبان (کم) قرار ندارد، پیامبر و مؤمنان خاص نیز در آن داخل نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۶/۲۳).

هم چنین آلوسی معتقد است که اگر ولی دارای انحصار باشد، ولایت از سایر ائمه نفی می شود که در پاسخ باید گفت: یکی از مباحث مهم علم فقه، بحث عام و خاص است؛ یعنی چنان چه گوینده ای جمله ای با مفاد عام بیان کند و بعداً در جمله ای دیگر بگوید مفاد خاص بوده است، جمله عام به وسیله خاص تخصیص می خورد و بیان

می‌شود که از همان اول مقصود اصلی گوینده عام نبوده؛ بلکه همین خاص هدف است و بین دو جمله رفع تنافی می‌شود. این مسأله در قرآن کریم نیز صدق می‌کند. مثلاً مفاد آیه... «خلق لکم فی الارض جمیعاً» (بقره/۲۹). حلال بودن تصرف است در تمامی آنچه بر روی زمین است که به وسیله آیه «حرمت علیکم المیتة و الدم لحم الخنزیر». (مائده/۳). از عناوین حلیت تصرف خارج شده است. حال پرسش این است که آیا می‌توان با خبری واحد عمومیات قرآن را که قرینه قطعیه بر صدور آن وجود ندارد، ولی از حجیت برخوردار بوده و اعتبار آن دلیل اقامه شده است، تخصیص زد؟ که اکثر علمای اصول معتقدند که با اخبار واحد می‌توان عموم قرآنی را تخصیص زد (غزالی، بی تا: ۲۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۸: ۸۵/۳؛ فیاض، بی تا: ۹/۳۱۵). به طور کلی از قضیه خاص و عام برمی‌آید که در صورت عام بودن مفهوم یک آیه، تخصیص آن با خبر متواتر خاص جایز است.

با این مقدمه، در جواب اشکال آلوسی باید گفت: اولاً آیه ناظر به دوران‌های بعد نیست؛ زیرا سرپرستی و حاکمیت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) به همه زمان‌ها مربوط نیست و حاکمیت زمان خود آن‌ها را شامل می‌شود. به این معنای در زمان نزول آیه، ولایت انحصار در ولایت پروردگار، رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) است و دیگر افراد صلاحیت و شایستگی حاکمیت بر مردم را ندارند؛ بنابراین، آیه زمان بعدی از حضرت علی (ع) را شامل نمی‌شود تا با امامت سایر ائمه منافات داشته باشد. ثانیاً: حتی اگر آیه ناظر به زمان‌های بعد باشد، باز هم منافاتی با ولایت سایر ائمه ندارد، زیرا کلمه إنما، به دلالت مطابقی بر انحصار حاکمیت خدا، پیامبر (ص) و علی (ع) و به دلالت التزامی، بر نفی حاکمیت از غیر آن‌ها (سایر ائمه و افراد دیگر) دلالت دارد. بنابراین، مفهوم آیه عام است و سایر ائمه و افراد دیگر را دربرمی‌گیرد (ابراهیمی راد، ۱۳۸۴: ۱۰).

تحلیل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۵۳

بنابراین، روایاتی که به عنوان خبر متواتر یا اخبار واحد معتبر بر امامت سایر ائمه دلالت دارد، خاص است و اثبات‌کننده امامت سایر امامان شیعه است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۳/۳۶؛ قندوزی، ۱۴۱۶: ۳۱۹/۲). بر این اساس، طبق آیه ولایت انحصار امامت از دیگران نفی می‌شود و روایات اثبات‌کننده امامت سایر ائمه منافاتی با مفهوم آیه ولایت ندارد، زیرا نسبت روایات با آیه عام و خاص است و با تخصیص قابل جمع هستند.

از دیگر موارد اختلاف میان طبرسی و آلوسی، واژه رکوع است و گفتیم که آلوسی رکوع را به معنای خضوع به کار برده است و طبرسی به معنای واقعی؛ یعنی همان رکوع در نماز. برای رسیدن به یک نتیجه مطلوب، لازم است که معنای رکوع بررسی شود. از نظر ابن درید: «رکع کسی است که بر روی صورتش به زمین بیفتد و از این باب رکوع در نماز «رکعه» گودال در زمین را گویند» (ابن درید، ۱۹۸۷: ۷۷۰/۲). فراهیدی می‌نویسد: «هر چیزی که به صورت پایین آید، همین‌که سر فرود آورد، چه زانوهایش به زمین برسد یا نرسد، رکوع کرده است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰۰/۱). هم‌چنین ابن فارس شخصی که خم و دولا شود را رکع الرجل می‌گوید (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۴/۲).

به طور کلی از این تعاریف چنین به دست می‌آید که کلمه رکوع و مشتقاتش به معنای خم شدن و پایین آوردن سر، خضوع و فروتنی است. در قرآن کریم نیز ۱۳ بار واژه رکوع و مشتقاتش به کار رفته است. در آیه ۴۸ سوره مرسلات آمده است: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ». هر چند مفسران، رکوع را در آیه مذکور به معانی مختلفی از جمله رکوع در نماز به کار برده‌اند، ولی با توجه به سیاق و زمان نزول آیه، معنی تواضع و خضوع ترجیح داده می‌شود، زیرا در سال‌های اولیه اسلام نماز واجب نبوده و تقریباً در سال دهم بعثت واجب شده است (طیب حسینی و خادم‌زاده یگانه، ۱۳۹۹: ۱۱).

در هشت آیه مدنی از جمله: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكَّعِينَ» (بقره/۴۳). مقصود از رکوع، همان رکوع شرعی در نماز است؛ زیرا از سیاق آیه برمی آید که خطاب آیه به بنی اسرائیل است و از آنجایی که یهودیان در نمازشان رکوع به جا نمی آورند، به آنان امر شده که با رکوع کنندگان مسلمان رکوع انجام دهند (زمخشری، ۱۳۷۲: ۱/۲۱۴). هرچند معانی دیگری از رکوع در آیه به دست می آید، ولی معنای رکوع شرعی در نماز ترجیح داده می شود و طبق اجماع فقها اگر مأموم رکوع امام جماعت را درک کند، یک رکعت از نماز را درک کرده است (طیب حسینی و خادم زاده یگانه، ۱۳۹۹: ۱۲).

هم چنین در آیاتی مانند: «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّكَّعِينَ» (آل عمران/۴۳)، «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (حج/۲۶). «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا». (فتح/۲۷).

رکوع در کنار سجده آمده است که نشان از آن دارد که رکوع در آیات همان رکوع شرعی است. بنابراین، باید گفت که رکوع در دوران مدینه دچار تحول معنایی شده و از خضوع و تسلیم به معنای حقیقی تحول یافته است. درباره آیه ولایت نیز باید گفت که به چند دلیل معنای ظاهری ترجیح داده می شود:

الف. تحول رکوع در دوره مدینه می تواند قرینه ای باشد تا زمانی که در یک مورد دچار شک شدید، مناسب است که آن یک مورد را نیز با توجه به سایر آیات مدنی که مراد از رکوع در آن ها، رکوع ظاهری است تفسیر کنیم.

ب. تفسیر رکوع به معنای رکوع ظاهری با معنای ایمان و خضوع نیز قابل جمع است، زیرا فردی که زکات را در حالت رکوع پردازد، دارای خضوع نیز است، ولی لازم نیست که زکات در حالت خضوع و ایمان با رکوع نماز همراه باشد.

ج. بیشتر مفسران فریقین رکوع در آیه را به معنای ظاهری بیان کرده‌اند، ولی تفسیر رکوع به معنای خضوع منهای رکوع ظاهری را گروهی از مفسران متقدم انکار کرده‌اند. (طیب حسینی و خادم‌زاده یگانه، ۱۳۹۹: ۱۳).

۸- نتیجه

پژوهش حاضر با بررسی مطالعه تطبیقی آیه ولایت از منظر طبرسی و آلوسی انجام گرفت. مقایسه دیدگاه‌ها نشان داد که از منظر طبرسی آیه در شأن حضرت علی (ع) نازل شده‌است و آلوسی نظری خلاف طبرسی داشته و شأن آیه را برای قوت و زدودن ترس از دل مؤمنان در مقابل مرتدان بیان کرده‌است. همچنین، معانی ولی و رکوع نیز از منظر آن دو بررسی شد. طبرسی ولی را به معنای سرپرست و حاکم و آلوسی به معنای یاور دانسته و در نهایت، طبرسی رکوع را به معنای واقعی؛ یعنی رکوع در نماز و آلوسی به معنای تواضع به کار برده‌است، که با ارزیابی دو دیدگاه به این نتیجه رسیدیم که باتوجه به معنای ولی در فرهنگ‌های عربی و مردم عصر نزول، واژه مذکور معنای سرپرست دارد و از آنجایی که از منظر آلوسی «إنما» حصر مطلق را در بر نمی‌گیرد، باتوجه به دیدگاه مفسران شیعه به شبهه مذکور جواب داده شد؛ مثلاً چنانچه ولایت عام باشد و معنی محبت بدهد دیگر خداوند را در بر نمی‌گیرد و همه را شامل می‌شود.

سرانجام به ارزیابی رکوع پرداخته شد و این که رکوع دچار تحول معنایی شده و در آیاتی که در مدینه نازل شده رکوع در کنار سجده به کار رفته‌است و می‌توان گفت اگر قرینه‌ای وجود نداشته باشد که رکوع چه معنایی دارد، با استفاده از آیات مذکور می‌توان رکوع را به معنای واقعی به کار برد. به طور کلی باید گفت که بدون هرگونه تعصب، دیدگاه طبرسی به حقیقت نزدیک‌تر است و ایرادهایی که آلوسی وارد کرده

دارای پاسخی روشن و مستدل است که در پژوهش حاضر از میان تمام پاسخ‌ها، به صورت اجمالی صرفاً و متناسب با موضوع به چند مورد اکتفا شد. بنابراین، باید گفت که امامت سایر ائمه با استدلال آلوسی نفی نمی‌شود، زیرا روایات مورد قبول شیعه، مفهوم عام آیه ولایت را تخصیص می‌زند و امامت ائمه را اثبات می‌کند.

کتابنامه

- ابراهیمی‌راد، محمد، (۱۳۸۶)، «نقد شبهة آلوسی بر امامت ائمه (ع) در آیه ولایت»، مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۸۶، شماره ۸۴، ص ۱۱۲-۱.
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۷)، *جمهرة اللغة*. بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۹۰)، *مناقب آل ابی طالب*، قم، المکتبه الحیدریه.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، *معجم مقیاس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، *المحرز الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷)، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حویزی، عبد علی، (بی تا)، *تفسیر نورالثقلین*، تهران، دارالکتب العلمیه.
- دینوری، ابن قتیبه، (بی تا)، *الامامة و السياسة - تاریخ الخلفاء*، بی جا، مؤسسه الحلبي و شرکاه.
- رازی، ابوالفتوح، (۱۳۷۵)، *روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بی جا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۹۹۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.

تحليل و اثبات امامت حضرت علی (ع) با نقد و بررسی تطبیقی آیه ۵۵ ... / جعفری ۳۵۷

زخیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۲۲)، تفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر.
زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۷۹)، أساس البلاغه، بیروت، دارالصادر.
سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان، تهران، ناصرخسرو.
طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲)، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
طیب‌حسینی، محمود و خادم‌زاده یگانه، هاجر، (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی آیه ولایت از منظر آلوسی و علامه طباطبائی»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، سال هشتم، شماره ۱۴، ص ۳۱-۷.

غزالی، محمد، (بی‌تا)، المستصفی فی علم الاصول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
فخررازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۵)، مجمع‌البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، کتاب‌العین، قم، هجرت.
فیاض، محمداسحاق، (بی‌تا)، محاضرات فی اصول فقه، بی‌جا، امام موسی صدر.
قندوزی، سلیمان، (۱۴۱۶)، ینابیع الموده لذوی القربی، چاپ اول، بی‌جا، دارالاسوه.
گروه نویسندگان، (۲۰۰۴)، المعجم‌الوسیط، مصر، مکتبه الشروق الدولیه.
مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه وفا.
مراغی، احمد مصطفی، (بی‌تا)، تفسیر‌المراغی، بیروت، دارالفکر.
مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴)، تفسیر‌الکاشف، جلد ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، تفسیر القرآن‌المجید، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
_____ (۱۳۸۷)، آیات ولایت در قرآن، قم، نسل جوان.
نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی‌تا)، صحیح مسلم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

Bibliography

- Ebrahimirad, Mohammad (1385), "Criticism of Alousi's doubt on the Imamate of Imams (AS) in the verse of Wilayat", Essays and Reviews, No. 84, pp. 1-12 [In Persian]
- Ibn Darid, Muhammad bin Hassan (1987 AD), Jamrah Al-Lagheh. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. [In Arabic]
- Ibn Shahrashob, Muhammad ibn Ali (2010), Manaqib Al Abi Talib, Qom: Al-Maktabeh Al-Haydriya. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad (1404 AH), The Dictionary of Language Scale, Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
- Ibn Kathir Damascus, Ismail (1419), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Alousi, Seyed Mahmoud (1415 AH), Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azeem and al-Saba al-Mathani, Beirut: Dar al-Kitab al-Ulamiya. [In Arabic]
- Ibn Attiyah Andalusi, Abdul Haq bin Ghalib (1422 AH), Al-Mahrez al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah (1390), Interpretation of Tasnim. Qom: Israa [In Persian]
- Hawizi, Abd Ali (Beta), Tafsir Noor al-Saqlain, Tehran: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Dinouri, Ibn Qutiba (Beta), Al-Imamah and Al-Siyasah - History of the Caliphs. Biju: Al-Halabi Institute and Partners. [In Arabic]
- Rad, Mohammad Ebrahimi. (1386), Alousi's criticism of the Imamate of Imams (AS) in the verse of Wilayat. Articles and reviews (not published), 40(3) [In Persian]
- Razi, Abul Fattouh (1375 AH), Rooh al-Janan fi Tafsir al-Qur'an, Bija: Islamic Research Foundation [In Persian]
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1992 AD), Vocabulary words of the Qur'an. Beirut: Darul Alam. [In Arabic]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1979 AD), Asas al-Balagha, Beirut: Dar al-Sadr. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372), Majmall Bayan, Tehran: Nasser Khosro. [In Arabic]
- Tayeb Hosseini, Mahmoud, Khademzade Yeganeh, Hajar, (2019), A comparative study of the Velayat verse from the perspective of Alousi and Allameh Tabatabai, Comparative Studies of the Qur'an and Hadith, No. 14 [In Persian]
- Ghazali, Mohammad (Beta), Al-Mustafafi fi 'Ilam al-Asul, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Fakhrazi, Mohammad bin Omar (1375), Majmaul Bahrin, Tehran: Mortazavi bookstore. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1410), Kitab al-Ain, Qom: Hijrat. [In Arabic]

- Fayaz, Mohammad Ishaq (Beta), Lectures on the principles of jurisprudence, Bibai: Imam Musa Sadr. [In Arabic]
- Authors group, (2004), Al-Mu'ajm al-Wasit, Egypt: Maktaba al-Sharrouk al-Dawliyya. [In Arabic]
- Maraghi, Ahmad Mustafa (Beta), Tafsir al-Maraghi, Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser (1374), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya[In Persian]
- _____, (1387), The verses of Wilayat in the Qur'an, Qom: Young generation[In Persian]
- Nishaburi, Muslim to Hajjaj (Beta), Sahih Muslim, Beirut: Dar al-Hiya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]

Biannual Journal of Research in the
Interpretation of Quran
Year 11th, 22th consecutive
Autumn 2024 & Winter 2025
Pages 361-394

DOI: [10.22049/quran.2025.30640.1475](https://doi.org/10.22049/quran.2025.30640.1475)
Original Article

Methods, Tendencies, and Interpretive Foundations in Najm al-Din Razi's Exegesis of Al-Tawilat al-Najmiyyah*

Mohsen Golpayegani**
Morteza Rezazadeh***

Abstract

An analytical-descriptive methodology was employed to achieve the objectives of the present study, involving a thorough examination of Najm al-Din Razi's exegetical work *Al-Tawilat al-Najmiyyah*, supplemented by an analysis of his other writings and relevant library sources. The findings reveal that Razi's interpretive approach exhibits a degree of *ijtihadi* engagement, characterized by the utilization of an extensive array of scholarly resources. Notwithstanding this, the predominant emphasis lies in the application of the Quran-to-Quran method alongside narrative interpretive techniques. Within his narrative exegesis, Razi draws extensively upon divine verses, prophetic traditions, narrations from the Ahl al-Bayt, the companions, and successors, as well as the perspectives of other interpreters and mystics. Razi's hermeneutical orientation is principally mystical, rooted in the foundational principle of *tawhid* (the oneness of God), yet articulated without resorting to the intricate and voluminous discourses typical of theoretical mysticism. Affiliated with the Khorasan mystical tradition, his interpretations predominantly foreground themes of practical spirituality. He posits that variations in individuals' understanding of divine verses correlate with their respective levels of mystical and spiritual development. The interpretive framework underpinning Razi's exegesis encompasses a belief in the dual outer and inner meanings of the Quran, an acknowledgement of the divergence in comprehension between laypersons and the scholarly elite, a delineation between interpretation (*tafsir*) and exegesis (*ta'wil*), an affirmation of the authority of the apparent meanings of Quranic verses, and an emphasis on harmonizing *shari'a* (Islamic law) with *tariqa* (the spiritual path).

Keywords: Ijtihadi reasoning, Interpretive methods, Mystical hermeneutics, Narrative interpretation

* Received: 2025-05-20 Accepted: 2025-07-20

** Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan. (The Corresponding Author) Email: mog1626@gmail.com

*** PhD student in the field of religions and mysticism, Mashhad, Ferdowsi University. Email: rezazadeh500@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی «التأویلات النجمیه»*

محسن گلپایگانی**
مرتضی رضازاده***

چکیده

کتاب «التأویلات النجمیه» از تفاسیر مهم عرفانی در قرن ششم هجری است که نویسنده صاحب‌سبکی به‌نام نجم‌الدین رازی (دایه) تألیف کرده‌است؛ اما باین وجود، این تفسیر از نظر علمی کمتر بررسی شده‌است. حال، پرسش اصلی پژوهش این است که روش‌ها، گرایش‌ها و مبانی تفسیری نجم‌الدین رازی در کتاب تفسیری «التأویلات النجمیه» چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، با واکاوی این کتاب تفسیری و به‌تناسب، مراجعه به سایر آثار نجم‌الدین رازی، به‌روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نتایج زیر به‌دست آمد. روش تفسیری نجم رازی، تاحدی روش اجتهادی بایه‌گیری از حد اکثر منابع در این زمینه است که البته استفاده از روش قرآن به قرآن و روش روایی در این میان بسیار پررنگ‌تر است. وی در تفسیر روایی خویش از آیات الهی، از روایات نبوی، روایات اهل بیت (ع)، صحابه و تابعین و آرای سایر مفسران و اهل تصوف بهره‌شایانی برده‌است. گرایش تفسیری او نیز، گرایش عرفانی است که براساس اصل توحید، اما بدون مباحث پیچیده و پرحجم عرفان نظری بیان شده‌است. البته با توجه به تعلق او به سنت عرفان خراسان، مباحث سلوک عملی در تأویلات او از آیات غالب است و وی تفاوت مردم در فهم آیات الهی را مربوط به تفاوت آنان در درجات عرفانی و سلوکی می‌داند. مبانی تفسیری او نیز، باور به ظُهر و بطن داشتن قرآن، تفاوت فهم آیات الهی برای عوام و خواص، فرق میان تفسیر و تأویل و حجیت ظواهر آیات قرآن و جمع بین شریعت و طریقت است.

کلیدواژه‌ها: علوم قرآنی، تفسیر، تفسیر عرفانی، نجم‌الدین رازی، التأویلات النجمیه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹
** استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: mog1626@gmail.com
*** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان. دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. ایمیل: rezazadeh500@yahoo.com



۱- مقدمه

روش‌شناسی تفسیری مفسران از مهم‌ترین مباحث مطالعات قرآنی است که با تأمل در آن می‌توان به شیوه‌های مختلف فهم و تفسیر قرآن دست‌یافت. ازجمله مفسران اسلامی که اقدام به تفسیر عرفانی (اشاری) قرآن کرده، نجم‌الدین رازی و کتاب او در این زمینه «التأویلات النجمیه» است. در باب کتاب التأویلات النجمیه و صحت انتساب آن به نجم رازی سخن بسیار گفته شده است. با بررسی کهن‌ترین نسخه‌های کتاب تفسیر عرفانی نجم رازی و هم‌چنین، بازخوانی نقل قول اندیشمندان معاصر یا نزدیک به عصر وی، به اسامی مختلفی برای کتاب تفسیری منسوب به او برمی‌خوریم؛ ازجمله: بحرالحقائق (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱۱۷۴/۹)، بحرالحقائق و المعانی، التأویلات النجمیه (حقی، بی‌تا: ۵۰۱/۳؛ ۲۰۸/۵؛ ۲۲۳)، حقائق النجمیه (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۴/۲) و اشارات فی کلام‌الله (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۳۵-۳۳۶). حاجی خلیفه و زرکلی تفسیر نجم رازی را بحرالحقائق و المعانی فی تفسیر السبع‌المثانی نام نهاده (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۲۲۴/۱؛ زرکلی، ۱۹۸۰: ۱۲۵/۴)، الأدنه‌وی، از تفسیری به نام «بحرالحقائق فی التأویل» برای نجم‌الدین رازی نام برده (الأدنه‌وی، ۱۴۱۷: ۲۳۸/۱) و ذهبی این تفسیر را «التأویلات النجمیه» خوانده است (ذهبی، ۱۴۲۰: ۲۹۰/۲). احتمالاً یکی از دلایل این نام‌های متعدد، تشابه اسمی نجم‌الدین رازی و استادش، نجم‌الدین کبری و اشتباهی است که در طول تاریخ درباره مؤلفات منسوب به این دو رخ داده است.

درباره انتساب این کتاب به نجم‌الدین رازی و نویسندگان دخیل در این تفسیر سخنان بسیاری بیان شده است. مسأله اصلی این بوده که آیا اصل تفسیر از نجم کبری است و نجم رازی ادامه تفسیر او را پی گرفته است یا این‌که خود مستقلاً تفسیری

نگاشته است؟ حجم کامل این تفسیر چه اندازه است و تا کجای قرآن به تفسیر یا تأویل درآمده است؟ محققان بسیاری در این باره نظر داده اند؛ از جمله: مجتبی مینوی، در مقدمه خود بر رساله عقل و عشق نجم‌الدین رازی (رازی، ۱۳۷۶: ۳۰-۳۲). هانری کرین، در مقدمه بر کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار (آملی، ۱۴۲۶: ۱۰۷-۱۱۰)، فریتس مایر در کتاب مهم خود درباره نجم کبری (به نقل از هانری کرین در همان ارجاع پیشین) و پل بلانفت (Ballanfat: 2004)، آرای متعددی را درباره انتساب این تفسیر به نجم رازی و حدود و ثغور آن ارائه داده اند.

سرانجام، در سال‌های اخیر بسیاری از آن ابهام‌ها درباره کتاب تفسیر نجم رازی، به دست محمدرضا موحدی، زدوده شد. او در مقاله «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی» (۱۴۰۱)، که پس از یافته شدن نسخه‌ای نو از تفسیر بحر الحقائق (نسخه کتابخانه حسن حسنو پاشا) نوشت و همچنین، در مقدمه کاملی که بر جلد نخست این تفسیر نوشت، آگاهی‌های تازه‌ای درباره نجم رازی و کتاب تفسیرش و صحت انتساب این تفسیر به وی ارائه کرد. همچنین، پیش از موحدی، صفری آق‌قلعه، در مقاله‌ای با عنوان «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از تفسیرش، بحر الحقایق، با یادداشتی به خط خود او» (۱۳۹۶)، به این نسخه نویافته توجه و آن را بررسی کرد و حقایق تازه و مهمی را درباره حیات نجم رازی و کتاب تفسیرش ارائه کرد. محمدرضا موحدی، شش احتمال را در رابطه با انتساب این کتاب به نجم رازی مطرح می‌کند. او پس از مقایسه بیش از هشت نسخه قدیمی از این اثر که شرح مفصل و معرفی آن‌ها را در مقدمه آورده است (رازی، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۳۷)، و همچنین، براساس اطلاعاتی که در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد و ده دلیل و قرینه (درون‌متنی (چهار دلیل) و برون‌متنی (شش دلیل)) که اقامه می‌کند، به این نتیجه رسیده است که نجم‌الدین رازی

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۶۵

خود تفسیری مستقل را آغاز کرده و این مفسر عارف که در سالیان پایانی عمر به کار تفسیر اشتغال داشته‌است، پس از رسیدن به آیه ۱۷-۱۸ از سوره الذاریات، توفیق ادامه آن را نمی‌یابد و ادامه این تفسیر را احتمالاً چند مؤلف و از همه مشهورتر، شیخ علاءالدوله سمنانی، به پایان رسانده‌اند که البته تتمه و تکملة شیخ علاءالدوله از همه مشهورتر است (سمنانی، تتمه خود را پس از تکرار تفسیر فاتحه، از سوره طور، آغاز و تا سوره ناس ختم می‌کند) (همان: ۱۱۵-۱۳۷).

در حال، ما در این پژوهش از دو نسخه از کتاب بحرالحقائق و المعانی (التأویلات النجمیه) بهره برده‌ایم:

۱- نسخه تصحیح شده از محمدرضا موحدی که بحرالحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی المسمی بالتأویلات النجمیه نام دارد، یک جلد است و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۲ چاپ کرده‌است. این جلد شامل جزء اول و دوم قرآن است.

۲- نسخه تصحیح شده به دست شیخ احمد فریدالمزیدی در شش مجلد که در بیروت، مؤسسه دارالکتب العلمیه در سال ۲۰۰۹ به چاپ رسیده‌است. نام آن التأویلات النجمیه فی التفسیر الاشاری الصوفی است که به اشتباه مؤلف آن، نجم‌الدین کبری ذکر شده‌است. این نسخه، تتمه کار علاءالدوله سمنانی بر تفسیر نجم رازی با نام *عین الحیة* را نیز به همراه دارد که از سوره الطور به بعد ذکر شده‌است.

در باب پیشینه این پژوهش، با توجه به تتبعی که انجام گرفت، مقاله یا کتابی که به شرح روش تفسیر نجم رازی در کتاب التأویلات النجمیه دست زده باشد، یافت نشد؛ تنها محمدرضا موحدی در مقدمه کتاب بحرالمعانی و مقاله «نجم‌الدین رازی و تفسیر عرفانی قرآن» (۱۳۸۰) به صورت مختصر به این امر اشاره کرده‌است و ما در این

پژوهش از این هردو بهره برده ایم. همچنین، وی و صفری آق قلعه در مقالاتشان درباره این تفسیر که پیش تر ذکر آن‌ها به میان آمد، بیشتر به بحث نسخه‌شناسی این اثر پرداخته و آن را معرفی کرده‌اند و ذیل آن اندکی نیز به برخی مسائل تفسیری این کتاب اشاراتی داشته‌اند. همین‌طور، محسن قاسم‌پور و ابوظالب مختاری هاشم‌آباد در بخشی از مقاله «بررسی تطبیقی و تحلیلی تأویل‌های عرفانی نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری» (۱۳۹۲)، به روش‌های تفسیری نجم رازی اشاره کرده‌اند که البته بسیار اندک و ناکافی است؛ ولی مد نظر این پژوهش بوده و از آن نیز استفاده شده است. بدین‌گونه، این پژوهش به تفصیل بیشتر و دقیق‌تری در این مبحث می‌پردازد و یک اثر نو در این باب محسوب می‌شود.

۲- روش تفسیری

منهج یا روش تفسیری شیوة روشن و منظمی است که مفسر برای تبیین و کشف معانی کتاب الهی مطابق با افکار صحیح آن را طی می‌کند (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷). روش‌های تفسیری را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: تفسیر قرآنی، تفسیر روایی، تفسیر عقلی و تفسیر اجتهادی (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۶۳). حال با توجه به این چند روشی که در تفسیر قرآن بیان شد، با مراجعه به تفسیر التأویلات النجمیه باید به انکشاف روش تفسیری نجم رازی پرداخت.

۲-۱. تفسیر قرآنی (قرآن به قرآن)

تفسیر قرآن به قرآن، به این معنا است که هر آیه‌ای با استعانت از آیات دیگر تفسیر شود؛ زیرا برخی آیات مبین آیات دیگر هستند و به تفصیل معانی، لغات و محتوای آن‌ها پرداخته‌اند (مؤدب، ۱۳۸۰: ۱۶۷). در باب تفسیر قرآن به قرآن سه نظریه عمده

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۶۷

وجود دارد: ۱. قرآن‌بستگی ۲. قرآن‌بستگی در تفسیر ۳. استفاده حد اکثری از قرآن در تفسیر. از میان این سه نظریه، دو نظریه اول به کافی بودن قرآن برای دستیابی به معارف دین و یا تفسیر قرآن نظر دارند و نظریه سوم بر آن است که در کنار استفاده حد اکثری از قرآن در تفسیر باید به روایت نیز مراجعه کرد و قرآن به تنهایی کفایت نمی‌کند (بابایی، ۱۳۸۱: ۱۲۷/۲).

حال با توجه به مطالب پیش‌گفته، با مراجعه به تفسیر التأویلات النجمیه، مشاهده می‌شود که نجم رازی در تفسیر قرآنی خویش، آیات الهی را با اصول عرفان و تصوف و آداب و اشارات سلوک عرفانی مطابقت داده است و در این راه از تفسیر آیات به مدد آیات دیگر نیز بهره‌شایانی برده است و شاید بتوان تفسیر قرآن به قرآن را از جمله روش‌ها و رویکردهای مهم و پرتکرار نجم رازی در تفسیرش دانست که سابقه‌مندی این طریقه در تفسیر پیش‌از نجم دایه، قابل پژوهش و پیگیری است. البته، در این روش نیز او سعی در تطبیق آیات با اصول تصوف دارد و آیاتی را که به کمک می‌گیرد، در جهت تفسیر اشاری و تأویل خاص خود بهره‌برداری می‌کند. شاهد بر باورمندی نجم رازی به تفسیر قرآن به قرآن این است که وی ذیل آیه «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» (احزاب/۲۶)، اشاره می‌کند که قرآن کتابی است که برخی از آیاتش، آیات دیگرش را تفسیر می‌کند (يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا) و برخی بدون توجه به این نکته، تنها ظاهر برخی آیات را مستمسک قرار می‌دهند و باطن آن را تزیین می‌کنند (رازی، ۲۰۰۹: ۶۴/۵). نجم رازی در استفاده از آیات برای تفسیر آیات دیگر گاه از اصطلاح «يؤيد هذا التأويل قوله تعالى» (همان: ۱۷۹/۲)، «يؤيد هذا المعنى قوله تعالى» (همان: ۲، ۲۸۰)، «يؤكد هذا المعنى قوله تعالى» (همان: ۲، ۸۹)، «يؤكد هذا التأويل» (همان: ۴۰۷/۴) و مانند این‌ها استفاده می‌کند.

روش تفسیر قرآن به قرآنی که نجم رازی در تفسیرش به کار برده، چنین است:

۲-۱-۱. تأویل و تکمیل معنای یک آیه با آیه‌ای دیگر: یکی از پرکاربردترین روش‌های تفسیر قرآن به قرآن در التاویلات النجمیه همین قسم است و مکرراً نجم رازی از یک آیه برای تفسیر اشاری آیه‌ای دیگر بهره برده است؛ مثلاً ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» (نساء/۵۱)، با بیان این‌که آیه درباره کسانی است که علوم ظاهری را کسب کرده‌اند، ولی بی‌بهره از علوم باطنی هستند، آنان را پیروان جبتِ نفس و طاغوت هواها می‌خواند و با بهره‌گیری از آیه ۲۵۷ سوره بقره (أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ)، نهایت امر این افراد را خروج از نور هدایت و درافتادن در چاه ضلالت برمی‌شمارد (رازی، ۲۰۰۹: ۱۵۳/۲).

۲-۱-۲. تأویل و تکمیل معنای یک آیه با دو یا چند آیه دیگر: برای نمونه، نجم رازی در تفسیر آیه «فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ» (آل عمران/۶۳)، مفسدان را همان کسانی می‌داند که فرشتگان علیه آنان با خدا محاجه کردند و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» (بقره/۳۰) و خداوند در جواب احتجاجشان، فرمود که من چیزهایی می‌دانم که شما یان نمی‌دانید. رازی معتقد است که آنچه فرشتگان می‌دانستند، تنها انسان‌های فاسد بود و آنچه نمی‌شناختند، انسان‌های صالح بود. سپس، به آیه دیگری استشهد می‌کند که تنها خدا است که مصلحان را از میان فاسدان می‌شناسد و نه دیگران: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ» (بقره/۲۲۰) (همان: ۴۳/۲).

۲-۱-۳. تأویل یک آیه به کمک آیات دیگر و روایات: به عنوان نمونه، در تفسیر اشاری آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (مائده، ۵۵)، نجم رازی، موالات و دوستی با خدا و رسول را با یک آیه و موالات با رسول و مؤمنان را با دو

روایت معنا و تفسیر می‌کند. از دیدگاه او، موالات خداوند در دشمنی با دشمنان او است و برای این معنا به سخن ابراهیم خلیل (ع) اشاره می‌کند که «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (شعراء/۷۷)، سپس، موالات رسول گرامی (ص) را دشمنی و مخالفت با هوای نفس می‌داند و برای رأی خود به روایت نبوی «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحِبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ وَ مَالِهِ وَ وَلَدِهِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱/۱۲)، استشهاد می‌کند و موالات مؤمنان را با استناد به روایت پیامبر که فرمود: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ» (همان: ۳۹۴)، در خیرخواهی برای مؤمنان در آنچه برای خود خیر می‌داند، برمی‌شمارد (رازی، ۲۰۰۹: ۲/۲۸۶).

نکته مهمی که در تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر نجم رازی وجود دارد و بدان اشاره خواهد شد، استفاده زیاد او از روایات است و همین نکته، نشان می‌دهد که نظریه سوم از نظریات مربوط به این روش تفسیری (قرآن به قرآن)، بر تفسیر او قابل تطبیق است؛ یعنی نجم رازی به استفاده حد اکثری از آیات قرآن برای تفسیر عرفانی خویش دست می‌زند، اما گویا تنها این روش را کافی ندانسته است و بهره‌مندی از روایات را نیز شرط می‌داند.

۲-۲. تفسیر روایی

روایت و نقل از پیامبر و صحابه و تابعین _ که نقش مهمی در تفاسیر قرن ششم هجری داشته است _ در تفسیر التاویلات النجمیه نیز سهم به‌سزایی دارد و در تبیین آیات قرآن مورد استناد نجم رازی قرار گرفته است. نجم رازی یک محدث است که از اساتید بزرگی در زمینه روایت، روایت شنیده و اجازات روایی مختلفی از آنان دارد؛ همان‌گونه که خود در شرح احوالش ذکر کرده است (ر.ک: رازی، نسخه ۳۷ حسنی

پاشا، ب ۵؛ به نقل از موحدی، ۱۴۰۱: ۲۰-۲۲) و دیگران در آثار خویش درباره او بیان کرده‌اند (ر.ک: ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۷۳/۳؛ ابن ناصرالدین دمشقی، ۱۴۱۴: ۱۲/۴؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۳۱۳/۱۷). بنابراین، تسلط ویژه‌ای بر روایات دارد و در جای جای تفاسیر ظاهری و اشاری خویش و به صورت پرشمار، به مناسبت به روایات اشاره می‌کند. وی در استناد به احادیث شریفه نبوی گاهی به صراحت از عبارت: قال (رازی، ۲۰۰۹: ۳۳/۱؛ ۴۳/۲)، أَخْبَرَ (همان: ۶۷/۱)، صَرَّحَ (۲۹/۲)، أَمَرَ (۱۸/۲)، أَسَارَ إِلَيْهِ (۱۹/۲) و غیره استفاده کرده و در برخی موارد نیز به صورت اشاره؛ مثل «کما ورد فی الحدیث» (۷۷/۲)، «کما جاء فی الحدیث» (۲، ۱۳۵)، یا «فی الحدیث» (۱۹۰/۱)، از روایات نبوی بهره‌برده است. نجم رازی گاهی از علوم حدیث نیز بهره برده و به مبحث اعتبارسنجی روایات نیز اشاره کرده است؛ مثلاً، درباره برخی از روایات مورد اشاره، واژگانی هم چون «حدیثٌ صحیحٌ» (۳۵۳/۲)، «حدیثٌ متفقٌ علی صحته» (۷۳/۱)، «هذا حدیثٌ صحیحٌ اخرجہ مسلم» (۱۰۸/۱؛ ۲۴۳)، «حدیثٌ حسنٌ» (۹۹/۱)، را به کار برده است. به قدری استفاده نجم رازی از روایات فراوان است که کمتر صفحه‌ای از کتاب تفسیری او را می‌توان بدون روایت یافت و به گونه‌ای تفسیر او جنبه تفسیر اثری قوی‌ای دارد.

به جز احادیث نبوی، وی به روایات متعددی از صحابه اشاره و نام تعداد معتنا بهی از آنان را ذکر می‌کند؛ به عنوان نمونه، وی از این صحابه روایت نقل کرده است: ابن مسعود (رازی، ۲۰۰۹: ۱۶۳/۱)، عباس بن عبدالمطلب (همان: ۱۳۴/۳)، ابن عباس (۶۴/۱ و ۶۷/۱ و ۱۷۱ و ۹۷/۳)، عمر بن خطاب (۱۰۸/۱ و ۲۳۹)، عثمان (۲۲۲/۵)، ابن عمر (۱۱۴/۲ و ۳۴۹/۴)، انس بن مالک (۲۵۹/۲ و ۱۶۶/۳)، عایشه (۱۶۵/۳). ابوهریره (۹۹/۱ و ۱۰۸ و ۳۵۹). اسامه (۶۱/۲)، معاذ بن جبل (۳۰۵/۱)، ابی بن کعب (۷۷/۱)،

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۷۱

ابن جریرح (۴۰۴/۳)، حذیفه (۱۶۶/۳)، ابوذر (۱۶۹/۱)، سلمان (۱۶۳/۱)، جابر بن عبدالله انصاری (۲۴۱/۲ و ۱۶۶/۴)، ابوسعید خدری (۴۳/۲). از میان صحابه، تعداد روایات نجم رازی از ابوهیره بیش از سایرین است و اگرچه احادیثی را درباره ابوبکر آورده، اما حدیثی به نقل از وی ذکر نکرده است.

نجم‌الدین رازی از اهل بیت (ع) و ائمه اطهار نیز روایاتی را نقل کرده است؛ به عنوان مثال، از حضرت علی (ع) با چنین عباراتی روایت نقل می‌کند: عن علی بن ابی طالب (رازی، ۲۰۰۹: ۱۰۷/۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵)، کما قال امیر المؤمنین علی کرم‌الله وجهه (همان: ۲۵۵/۲)، عن الامام علی بن ابی طالب علیه السلام (۳۸۰/۳)، عن علی کرم‌الله وجهه (۲/۸۸ و ۲۳۵)، قال علی رضی‌الله عنه (۲/۲۵۵). او از امام سجاده، امام باقر، امام صادق و امام رضا (ع) نیز روایت کرده است که عبارات او چنین است: عن علی بن الحسین (۱۱۵/۲)، عن محمد بن علی زین العابدین سلام‌الله علیهما (۳/۳۹۷)، عن جعفر بن محمد (۱/۹۷)، عن جعفر بن محمد الصادق سلام‌الله علیهما (۳/۳۷۶)، قال جعفر بن محمد علیهما السلام (۳/۴۰۵)، قال جعفر الصادق (۳/۴۱۰)، عن جعفر الصادق رضی‌الله عنه (۳/۴۳۸)، روی علی بن موسی عن ابیه عن جعفر بن محمد (۳/۴۱۱)، او از امام حسن و امام حسین و حضرت فاطمه (ع) روایتی نقل نکرده، اما به حدیث پیامبر (ص) درباره فاطمه الزهرا (س)، یعنی «فاطمه بضعه منی» (۴/۱۷۰) اشاره کرده است. البته در حدیثی از امام رضا (ع)، او نام تمامی ائمه شیعه پیش از ایشان را ذکر کرده است: «علی بن موسی الرضا حدثنی الی موسی بن جعفر حدثنی جعفر بن محمد الصادق حدثنی ابی محمد بن علی السجاد حدثنی ابی علی بن الحسین زین العابدین حدثنی ابی الحسین سید شباب اهل الجنة حدثنی ابی علی بن ابی طالب سید الاوصیا حدثنی محمد سید الانبیاء...» (۱/۱۰۹).

هم‌چنین، نجم رازی در تفسیر برخی از آیات از نظرات مفسران متقدم مانند قتاده (رازی، ۲۰۰۹: ۱۴۴/۱ و ۴۰۴/۳)، مجاهد (همان: ۳۷/۲)، ابن عباس (همان: ۶۴/۱؛ ۱۷۱؛ ۹۷/۳)، و غیره و مفسران متأخر و نزدیک‌تر به زمان خویش، مانند ثعلبی و ابو عبدالرحمن سلمی بهره‌برده‌است. نکته شایان توجه این‌است که گاهی در برخی آیات بدون اشاره به نام آن مفسر عین کلام او را ذکر کرده‌است؛ مثلاً در تفسیر آیه «الر» (یوسف/۱) تفسیر ابن عباس در این باب را عیناً بیان کرده،^۱ اما نامی از او نیاورده‌است (۳۰۶/۳). یا در تفسیر آیه ۲۴ سوره ابراهیم، شجره خبیثه را زبان (لسان) برمی‌شمرد و عین کلمات سلمی در تفسیرش را ذکر می‌کند، بدون این‌که از او نامی ببرد (ر.ک: سلمی، ۱۴۲۱: ۳۴۵/۱ و رازی، ۲۰۰۹: ۴۴۰/۳). از دیگر نکات مهم، استفاده بسیار نجم رازی از تفسیر الکشف و البیان ثعلبی و نگاه ویژه او به این تفسیر است که موحدی نیز در مقاله خویش بدان اشاره کرده‌است. این تأثیرپذیری به حدی است که گویی نجم رازی تفسیر تأویلی خویش را ذیل تفسیر ثعلبی دانسته، آن را مینا و بستر تفسیر خویش قرار داده و در یک ابتکار شگرف _ که از ذهن منظم او نشان دارد _ اشارات و تأویلات خویش را اضافه کرده‌است. موحدی می‌نویسد: «نجم‌الدین در این مرحله از نگارش تفسیر، بسیار وابسته به الکشف و البیان ثعلبی است و از همان ابتدای مقدمه با ذکر منبع، نقل قول‌های بسیاری دارد. در بخش فاتحه‌الکتاب نیز عمده روایت‌ها و منقولات او با ذکر مأخذ، از ثعلبی است (گاهی دو و سه صفحه). هرچه از اوایل تفسیر پیش‌تر می‌رویم، این وابستگی کمتر، و تأویلات شخصی او بیشتر می‌شود. از این‌رو است که نسخه ۷۳ با سایر نسخ در بخش فاتحه‌الکتاب بسیار متفاوت و

^۱. یشیر بالألف إلى الله، وباللام إلى جبريل، وبالراء إلى الرسول.

مفصل‌تر است، اما از سوره بقره به بعد، عموم نسخه‌ها با اختلاف کمتری به هم نزدیک‌اند... در بخش مربوط به فاتحه‌الکتاب، معمولاً بعد از نقل قولی مفصل، مؤلف با تعبیر «قلت» سخنان خود را شروع می‌کند و بدین وسیله، مرز گفتار خود را با ثعلبی مشخص کرده‌است. از سوره بقره تا پایان نسخه (آیه ۲۳۲ بقره)، در ابتدای هر آیه، معمولاً روایات مربوط به آن، از الکشف و البیان نقل می‌شود (با ذکر مشیخه و حفظ سلسله سند که به ثعلبی و از طریق او به مبدأ سخن می‌رسد)؛ سپس با عبارت «قال الامام الربانی المصنف رضی الله عنه»، تحقیق در اشارات عرفانی آیه آغاز می‌شود. مؤلف گویی تفسیر خود را ذیلی بر تفسیر ثعلبی می‌دانسته‌است. تعبیر قال الامام... کاملاً برای مشخص کردن گفتار ثعلبی و جدا کردنش از متن تفسیر بحر الحقایق است» (موحدی، ۱۴۰۱: ۲۵). برای نمونه، درباره تفسیر «بسم الله»، نجم رازی دو صفحه را به صورت کامل از تفسیر ثعلبی عیناً آورده‌است (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱/۹۴-۹۵ و رازی، ۲۰۰۹: ۱/۶۷-۶۵). یا ذیل آیه ۱۴۱ سوره انعام، عین کلمات ثعلبی را بدون ذکر نام وی ذکر کرده‌است (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹۷/۴ و رازی، ۲۰۰۹: ۳۹۸/۲).

به جز صحابه و مفسران، نجم رازی در تفسیر آیات قرآن و یا برای تأیید و تأکید معنای مد نظر خویش، به گفتارهای پرشماری از اهل تصوف نیز اشاره کرده‌است؛ مثلاً جنید (رازی، ۲۰۰۹: ۱/۲۵۲ و ۲/۱۱۸)، شقیق بلخی (همان: ۳/۳۶۰)، سهل تستری (۳۵۹/۱)، ابوالحسن خرقانی (۱۳۴/۲)، حسن بصری (۳/۳۵۰، ۳۵۵)، بایزید بسطامی (۱/۹۲ و ۲۶۳ و ۳۲۹ و ۳۴۹)، ابوعثمان مغربی (۲/۲۶۰)، رابعه (۲/۲۶)، اویس قرنی (۱۷/۲)، حسین بن منصور حلاج (۱/۷۵ و ۲۹۵ و ۳۲۷ و ۲/۳۶۲)، مجدالدین بغدادی (۲/۱۳۴)، از جمله صوفیانی هستند که نجم رازی به آرای آنان اشاره می‌کند. در این میان، یادکرد او از بایزید (ابایزید، ابویزید) و حلاج بیش از دیگران است.

۲-۳. تفسیر عقلی

تفسیر عقلی یا تفسیر قرآن با عقل، آن است که مفسر با درک و فهم سلیم به تدبر و تفکر در قرآن و فهم معنای آیات (بدون تحمیل و پیش‌فرض) بپردازد و آن را تفسیر کند (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۶۴). از دیدگاه مفسران، تفسیر عقلی با تفسیر به رأی که بر اساس سلاقی و پندارهای شخصی است، تفاوت دارد (همان: ۱۶۷). نجم رازی عقل را جزو حواس باطنی محسوب می‌کند که مدرک معقولات و سبب‌ساز معرفت عقلی است. از نظر او عقل، جوهر و لطیفه‌ای نورانی است که مورد خطاب حق قرار گرفته‌است و در مرتبه‌ای از مراتب درک معرفت توحیدی قرار دارد و مقدمه‌ای برای رسیدن به درک و معرفت شهودی است. نجم رازی اولین مرحله هدایت را تفکر و تدبر با عقل سلیم خالی از اوهام، خیالات و هواها می‌داند که به معرفت عقلی از توحید و نبوت می‌انجامد. پس، او ابزار معرفتی عقل را در کنار شرع معتبر می‌داند که بدان نور می‌گیرد و بدون آن راه به گمراهی می‌برد (رازی، ۲۰۰۹: ۳/۹۴). او معتقد است که معرفت عقلی بین کافران و دینداران و مردودان و مقبولان مشترک است، زیرا معقول هر چیزی است که با برهان عقلی به دست می‌آید و این امر برای هر صاحب عقلی بالدرایه و بالقوه میسر است. پس کسی که عقلش از شوائب وهم صفا یابد، معقولات را با برهان درک می‌کند و اگر کسی هم عقلش از وهمیات صفا نیافته باشد، با قرائت و تفهیم استاد مرشد، معقولات را درک خواهد کرد» (رازی، ۱۳۹۲: ۵۱۰).

اما نکته مهم این است که نجم‌الدین دایه، در کتاب التاویلات النجمیه، در موارد مختلف از فلسفه و فلاسفه انتقاد و یا آنان را رد می‌کند و آنان را عقل‌بسند می‌خواند. او ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ» (مائده/۵۷)، معتقد است که دشمنان خدا

و دشمنان سالکان الی‌الله که از آنان در این آیه تعبیر به «الذین اتوا الكتاب» شده‌است، همانا صاحبان علوم ظاهریِ ثقیل و کفرآمیز؛ یعنی فلاسفه هستند، آنان که به علوم عقلی تمسک می‌کنند و از علوم شهودی به‌دور هستند. از دیدگاه نجم‌رازی، ضدیت میان صاحبان علوم شهودی و علوم عقلی، ضدیتی دائمی است، زیرا فلاسفه دشمنان آنچه نمی‌دانند هستند؛ درحالی‌که، نمی‌دانند و نمی‌دانند که نمی‌دانند و در جهل مرکب به‌سر می‌برند (رازی، ۲۰۰۹: ۲۸۷/۲).

البته، نجم‌الدین رازی معرفت عقلی را قبول دارد و حتی خود او براهین عقلی را بر اثبات وجود و توحید خدا ارائه می‌کند، اما به‌نظر می‌رسد که نجم‌رازی عقل سلیم تابع شرع را به‌عنوان ابزار معرفت می‌پذیرد و عقل مشوب به خودرأیی و اوهام را رهن می‌داند و اساساً فیلسوفان را صاحبان نوع دوم از عقل محسوب می‌کند. شاهد سخن آنکه در تفسیر تأویلات النجمیه از گروه گمراه عقل‌بسنده، با نام «متفلسف» (شبه فیلسوف) نام می‌برد (همان: ۳۵۴/۱). بنابراین، او با عقل‌بستگی و استقلال آن از وحی مخالف است و عقل با نور ایمان به وحی را راه‌گشا و رساننده آدمی به مقام سائرون و اصحاب‌الیمین می‌داند (رازی، ۱۳۹۲: ۵۲۹-۵۳۰). علاوه‌براین، گویا او با فلاسفه دهری و مادی‌گرای قائل به قدم عالم و هم آنان‌که قائل به معاد روحانی هستند و نه جسمانی، دشمنی دارد (رازی، ۲۰۰۹: ۲۲۵/۴). و سوم آن‌که، چنان‌که از آثار او پیدا است، او از نظر کلامی، اشعری است (برای نمونه رک: رازی، ۱۳۷۹: ۲۸۹-۲۹۱). که به‌طور کلی، رابطه خوشی با عقل‌گرایی فیلسوفانه ندارند؛ هم‌چون یکی از اکابر خویش، یعنی غزالی. او در این‌باره آنقدر تعصب نشان می‌دهد که حتی برای حفظ دین از آرایش فلسفه، به‌کاربردن زور و از بین‌بردن فیزیکی با تیغ بی‌دریغ را جایز می‌شمارد و تعصب آن ائمه متقی (به قول خودش) را که فتوا به قتل امثال

عین القضاة همدانی و سهروردی (شیخ اشراق) را صادر می‌کردند، می‌ستایید (رازی، ۱۳۷۹: ۲۹۴). بر این اساس، عقل استدلالی مستقل را در تفسیر قرآن نمی‌پذیرد و نهایت آن را گمراهی می‌داند، هم‌چنان‌که فیلسوفان همگی گمراه شده‌اند که البته چنین نظر متعصبانه‌ای راه را بر خردورزی مسدود می‌کند.

۲-۴. تفسیر به رأی

اگرچه تفسیر به رأی یک روش تفسیری نیست، اما از آنجایی که گاه به دلیل پنداشت خلط با سایر روش‌های تفسیری، مناقشه می‌شود و گاه برخی مفسران، به‌ویژه مفسران عرفانی درباره‌ی به‌کارگیری این شکل از تفسیر متهم می‌شوند، بیان نظر و موضع‌گیری مفسران، از جمله نجم‌الدین رازی در این باب نیکو است. نجم رازی در دو بخش از تفسیر خویش به‌صورت مشخص و با به‌کاربردن عبارت «تفسیر به رأی»، از این روش تفسیری به‌عنوان یک امر ناشایست یاد می‌کند و مآل آن را تکذیب آیات الهی و کفر می‌داند. در یک مورد، ذیل آیه «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر/۹۱) بیان می‌دارد که اقوام مختلفی قرآن را جزء جزء کرده و هر کدام برخی از آیات آن را گرفته‌اند تا از این راه ارتزاق کنند. از جمله برخی، قرآن را طبق مذهب خویش، تأویل و آن را تفسیر به رأی کرده‌اند و از همین رو، کافر شدند (رازی، ۲۰۰۹: ۲۲/۴).

یا در آیه «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ» (غافر/۷۰) اشاره می‌کند که تکذیب‌کنندگان قرآن کسانی هستند که آیات آن را براساس رأی خویش تفسیر می‌کنند و سنت را به بدعت مبدل می‌کنند و در نتیجه، از صراط مستقیم منحرف می‌شوند (همان: ۲۴۹/۵). بنابراین، نجم رازی، تفسیر به رأی را تفسیر براساس هواها و خواسته‌های مادی و ارتزاقی و برای رسیدن به یک دیدگاه خاص مذهبی در نظر می‌گیرد که منجر به بدعت و کفر

می‌شود و از آنجایی که فیلسوفان غالباً با پیش‌فرض‌ها در پی تحمیل آرای خویش بر قرآن‌اند، وی تفاسیر آنان را تفسیر به رأی و هوا برمی‌شمرد (همان: ۹۳/۳). بر این اساس، می‌توان گفت که نجم رازی چندان معتقد به تفسیر عقلی آیات قرآن نیست و خود او بسیار به ندرت از این روش بهره‌برده‌است.

۲-۵. روش اجتهادی

یکی از روش‌های تفسیری که کامل‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها محسوب می‌شود، روش اجتهادی است. روش اجتهادی آن است که مفسر به استنباط معارف و احکام قرآن با استفاده از تمامی منابع مانند دیگر آیات قرآن، روایات، قرائن عقلی، لغت، ادبیات و غیره اقدام کند، البته به یک شرط اساسی که آن‌هم صلاحیت او برای این امر است (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۹۵). بنا بر این تعریف، مفسری که در تفسیر خویش از مصادر گوناگون در پی استنباط معانی قرآن باشد، یعنی نگاهی جامع به همه منابع برای کشف معارف قرآنی بیندازد و سپس، به فهم و تفسیر معنا دست یابد، از روش اجتهادی بهره‌برده‌است. پیش‌تر درباره بهره‌گیری نجم‌الدین رازی از قرآن و روایات و گاه دلایل عقلی سخن به میان آمد، اما در کنار این روش‌ها نجم رازی گاه از لغت و ادبیات نیز برای تفسیر خویش بهره‌می‌گیرد؛ مثلاً ذیل آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام/۱) از علم ادبیات عرب استفاده کرده و «ال» در «الحمد» را ال استغراق جنس و «لام» در «الله» را برای تملیک بیان می‌دارد و سپس، تفسیر این آیه را این‌گونه عنوان می‌کند: «تمامی حمدی که اهل آسمان‌ها و زمین در دنیا و آخرت خدا را بدان حمد می‌گویند، مُلک او است و او است که بدان‌ها استعداد و قوه این حمد را

عطاکرده است» (رازی، ۲۰۰۹: ۳۲۸/۲). هم‌چنین، وی ذیل آیه ۱۲۱ سوره بقره، بحثی لغوی درباره واژه «آتینا» دارد و براساس آن آیه را تفسیر می‌کند.

یکی دیگر از ویژگی‌های تفسیری نجم رازی، بهره‌گیری مکرر او از اشعار عربی در تأویل آیات و تفسیر اشاری مد نظر خویش است. برای نمونه، در آیه «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُّكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» (انعام/۳۳)، نجم رازی این آیه را برای دلداری به پیامبر گرامی (ص) می‌داند و بیان می‌کند که خداوند به پیامبرش نوید می‌دهد که اولاً ما می‌دانیم که تو به خاطر ما طعن و تکذیب ظالمان می‌بینی و ثانیاً این امر از چشم ما دور نمانده است و تو را پیش چشم ما بزرگتر کرده است. سپس، حال رسول خدا (ص) نزد خداوند را با استشهاد به این شعر بیان می‌کند:

اشاعوا لنا في الحيِّ اشنع قصّةً و كانوا لنا سلماً فصاروا لنا حرباً

(شنیع‌ترین حکایت را در محله پخش کردند. آن‌ها دوست ما بودند، اما حالا دشمنان شدند) (همان: ۳۴۴/۲).

باتوجه به مطالبی که بیان شد، شاید بتوان تاحدی روش تفسیر او را اجتهادی نامید که البته استفاده او از براهین و قرائن عقلی، لغت و ادبیات آن‌قدر زیاد نیست که نام روش تفسیری او را کاملاً اجتهادی بنامیم.

۳- گرایش تفسیری

اتجاه یا گرایش تفسیری ممیزات و خصایص فکری مفسر است که با پیش‌فرض‌ها و تراوش‌های فکری، در تفسیر خود اعمال می‌کند و باعث می‌شود که تفاسیر قرآنی از یکدیگر متمایز شوند (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۷). گرایش‌های تفسیری را می‌توان به

شش دسته تقسیم‌کرد: گرایش عرفانی، گرایش کلامی، گرایش ادبی، گرایش علمی، گرایش اجتماعی و گرایش فلسفی (همان: ۲۱۳).

۳-۱. گرایش عرفانی

براساس تقسیم بالا و با نگاه به تمامی گرایش‌های تفسیری فوق‌الذکر و تطبیق آن با کلمات نجم رازی و هم‌چنین، با توجه به مطالبی که پیش‌تر درباره تفسیر او بیان شد، قطعاً گرایش تفسیری نجم رازی، عرفانی است. روی‌کرد اصلی نجم رازی در تفسیر عرفانی خویش، توحیدمحوری است. توحید از دیدگاه نجم‌الدین رازی هم‌چون تمامی عرفا، از اصلی‌ترین مبانی عرفانی در نظر و عمل است (برای نمونه رک: رازی، ۲۰۰۹: ۱۷/۲). نجم رازی طبق تعالیم و روی‌کرد مکتب تصوف خراسان، بیش از آن‌که به توحید نظری و شرح و تبیین آن بپردازد، به توحید عملی و مراتب سالک در قبال حقیقت وحدانیت واحد می‌پردازد. بنابراین، در باب توحید چه در کتابی هم‌چون مرصادالعباد که اندیشه‌های رازی را به شکلی شسته‌ورفته بیان می‌کند و چه در کتاب تفسیری وی _ که مباحث به صورت پراکنده بیان می‌شود _ از مباحث سنگین و ثقیل نظری در باب توحید، مثل وحدت وجود، تجلی، مراتب ذات الوهیت، اعیان ثابت و غیره که در مکتب ابن عربی به تفصیل بدان‌ها پرداخته شده است، خبری نیست. از این رو، یکی دیگر از مقولات عرفانی اساسی در تفسیر نجم رازی تهذیب نفس است (توحید عملی) و مباحث بسیار زیادی را در تفسیر اشاری آیات (تحقیق آیات) به مسائلی از این دست اختصاص داده است.

۳-۲. گرایش کلامی

اما در پاسخ به این پرسش که آیا نجم رازی به سایر گرایش‌های تفسیری هم توجه داشته و یا تفسیر او رنگ‌وبوی دیگری غیر از عرفان هم می‌دهد؟ باید بیان کرد که

نجم‌الدین رازی در این تفسیر روی کردهای کلامی جدی دارد. او مانند اکثر مردم آن روزگار در اصول مذهب، پیرو اشعریان است و این مطلب در سراسر کتبش، به خصوص در فصل چهارم از باب چهارم کتاب مرصادالعباد آشکار است. چنان که در مورد اهل ایمان می‌نویسد: «دولت اقرار زبان و تصدیق جنان حاصل دارد، اگرچه معامله عمل ارکان به جای نیابد» (رازی، ۱۳۷۹: ۲۸۹). در حالی که می‌دانیم معتزله عمل به ارکان را نیز یکی از سه رکن ایمان می‌دانستند و نیز برای دوزخیان، «لا اله الا الله» و شفاعت محمد رسول الله (ص) را موجب خلاص از دوزخ و وصول به بهشت می‌داند و این باور مقابل عقیده معتزله است که به خلود در نار معتقد بودند. او عقیده معتزله را «کفر به تحقیق» نام می‌نهد (همان: ۲۹۱).

او در باب اسماء و صفات الهی در کتاب التاویلات النجمیه اثرپذیری خویش از اشاعره را نشان می‌دهد و کاملاً رنگ مباحث کلامی اشعری در تفسیرش جلوه‌گر می‌شود (برای نمونه رک: رازی، ۲۰۰۹: ۹۲/۳-۹۳). به عنوان مثال، ذیل آیه «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف/۸۲) بیان می‌کند که ذات و صفات او منزّه از ذکر عقول و گمان‌ها است و این که برخی عرش را در معنای استواء گرفته‌اند، به گمان خویش، در صدد تأویل این گونه آیات‌اند؛ اما تأویل آیات قرآن را جز خدا کسی نمی‌داند (همان: ۳۰۹/۵). این تعبیر نشان می‌دهد که رأی معتزله برای تأویل آیات مربوط به صفات الهی مورد پذیرش وی نیست.

هم‌چنین، در بحث مخلوق بودن یا نبودن قرآن، هم‌چون سایر اشاعره معتقد به قدیم بودن کلام الهی است و این مطلب را در موارد متعددی از کتاب خویش بیان و تأکید می‌کند. به عنوان نمونه، ذیل آیه «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انفال/۳۱)، بیان می‌کند که کافران، عاجزند از این که مثل کلام الهی بیاورند؛ زیرا کلام

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۸۱

الهی غیرمخلوق و قدیم و ازلی است و هرآنچه انسان بیان‌کند، کلامی است مخلوق و محدث (همان: ۱۱۷/۳ و هم‌چنین، ر.ک: ۱۰۷/۴ و ۱۰۸ و ۲۰۹/۵).

۳-۳. گرایش فقهی

یکی دیگر از نکات مهم در کتاب تفسیری نجم رازی، تعصب شدید او در مذهب اهل سنت است. او این امر را در سایر کتب خویش نیز به جد بیان کرده‌است (ر.ک: رازی، ۱۳۷۹: ۲۴۴ و ۲۹۶ و همو، ۱۴۲۵ و ۷۰-۷۴). نجم رازی در کتاب تفسیری خود نیز بارها به اهل سنت و جماعت اشاره کرده و طریق شرعی صحیح را طریقه این مذهب دانسته‌است (ر.ک: رازی، ۲۰۰۹: ۷۴/۲ و ۴۲۳/۳ و ۵/۵ و ۲۷۷).

نکته دیگر این‌که، نجم رازی در التاویلات النجمیه گاه مباحث فقهی را هم پیش چشم و به بحث می‌گذارد. از آنجایی‌که در این مباحث تنها از نظرات و آرای فقهی شافعی نام می‌برد و هیچ موردی از اشاره به سایر فقهای چهارگانه اهل سنت وجود ندارد، می‌توان دانست که مذهب فقهی او، شافعی است. وی ذیل آیه ۶ سوره لقمان، در باب معنای لهوالحدیث، بحثی را درباره غناء ذکر می‌کند و نظرات شافعی را در این مورد بیان می‌دارد و با مسأله «سماع» تطبیق می‌دهد (همان: ۲۷/۵).

۴- مبانی تفسیری نجم رازی

مبانی تفسیری به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قراردادن آن‌ها به تفسیر قرآن می‌پردازد (مودب، ۱۳۹۰: ۲۸). درباره مبانی تفسیر عرفانی نجم رازی، در ادامه به چند مقوله مهم و اثرگذار اشاره می‌شود.

۴-۱. ظاهر و باطن قرآن

با رجوع به آرای عرفانی نجم رازی، گفتنی است که اساس تفکرات عرفانی نجم‌الدین رازی حول محور لایه‌مندی هستی یا وجود ظاهر و باطن برای همه‌چیز دورمی‌زند. شاید بتوان این اصل را اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین مبنای عرفانی نجم رازی دانست که همه مبانی دیگری که می‌توان برای تفسیر عرفانی او برشمرد، به‌نوعی به این اصل اساسی بازگشت دارند. توضیح آن‌که نجم رازی براساس اندیشه قرآنی خویش و با توجه به آیاتی از قرآن، هم‌چون «الا له الخلق و الامر...» (اعراف/۵۴)، به یک دوگانه‌گرایی (ظاهر و باطن) در عالم هستی معتقد می‌شود، این‌که هرآنچه در هستی است، یا بی‌واسطه چیز دیگری خلق شده که از عالم امر است و یا واسطه‌ای برای خلقتش در کار بوده که از جمله عالم خلق محسوب می‌شود (رازی، ۲۰۰۹: ۳/۳۶). نکته دیگر آن‌که این دو عالم دو چیز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه عالم امر، باطن عالم خلق است. از همین رو است که نجم رازی عالم امر را ملکوت می‌نامد، به این معنا که ملکوت عالم خلق یا همان عالم مُلک است. از اینجا است که نجم رازی بر این باور استوار می‌شود که نتیجه چنین اندیشه‌ای، وجود ظاهر و باطن برای هر چیزی است: انسان، قرآن، کفر، ایمان، بهشت و دوزخ و حتی حواس آدمی. زیرا در اندیشه نجم رازی، همان‌گونه که عالم ظاهر مجموعه‌ای کامل و درهم‌تنیده از امور ظاهری است که هم‌چون یک دستگاه، همه اجزای آن به هم پیوستگی دارند و باهم برای یک هدف غایی کار می‌کنند، عالم باطن که باطن عالم ظاهر است نیز یک مجموعه کامل درهم‌تنیده از امور باطنی و معادل با عالم ظاهر است؛ بنابراین، اگر عالم خلق (ملک)، اهلی دارد، عالم امر (ملکوت) نیز اهلی دارد، اگر آگاهی در عالم زیرین وجود دارد، آگاهی و معرفتی نیز در باطن و عالم بالا هست. باطنی که بطن ظاهر است، و ظاهر،

پوسته آن است. پس معرفت ظاهری اهلی دارد و معرفت باطنی نیز اهلی مخصوص خویش را می‌طلبد، همین است که معرفت را برای دو گروه عوام و خواص (و در ادامه آن، خواص الخواص) تقسیم می‌کند (همان: ۱۰۱/۴-۱۰۳). بنابراین، برای قرآن نیز قائل به ظاهر و باطنی است و یکی از اصلی‌ترین خصایص تفسیر او هم، جمع بین ظاهر و باطن آیات است. نجم رازی در جای‌جای تفسیر خود به این امر اشاراتی دارد و گاه بدان تصریح می‌کند؛ به عنوان مثال، ذیل آیه شریفه «وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ...» (بقره/۵۰) به تفسیری تأویلی دست می‌زند و در انتها می‌گوید: «فهم این چنین تفسیری، تأملی عمیق می‌طلبد، زیرا که قرآن دارای ظاهر و بطن است» (رازی، ۱۳۹۲: ۲۸۴). از نظر او، تفاوت فهم مردم از آیات الهی به فرق میان درجات سلوکی و منازل عرفانی آنان بازمی‌گردد و آنانی که در پوسته و ظاهر مانده‌اند و پای در راه سلوک نگذاشته‌اند، تنها معانی ظاهری را درک می‌کنند و کسانی که در حال طی مراتب عرفانی هستند، برحسب طی طریقتشان به مراتبی از معرفت آیات الهی دست می‌یازند که در این میان بالاترین درجه معرفت از آن رسول گرامی (ص) و پس از آن اولیا و اوتاد و ابدال و غیره است (رازی، ۲۰۰۹: ۲۵۸/۲-۲۵۹).

۴-۲. فرق تفسیر و تأویل

حال که مشخص شد از دیدگاه نجم رازی، قرآن ظاهر و بطنی دارد، این نکته نیز از کلمات او قابل برداشت است که او بین تفسیر و تأویل فرق قائل است و تفسیر را مربوط به فهم ظاهر قرآن و تأویل را مرتبط با درک معانی باطنی آن می‌داند؛ همان‌طور که در آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/۶۵) اشاره می‌کند که پس قرآن ظاهری دارد که تفسیر آن با اهل لغت است و

باطنی دارد که تنها صاحبان قلبی که خداوند علم لدنی و اسرار حکمت را بدیشان کرامت کرده آن را فهم و درک می‌کنند (رازی، ۲۰۰۹: ۲۵۶/۳). البته او لفظ تأویل را کمتر به‌کار می‌برد و تفسیر باطنی و عرفانی خویش را تحقیق یا اشاره می‌نامد. نجم‌الدین رازی، تأویل یا به‌عبارت دیگر، تفسیر اشاری خویش را معمولاً با تعبیر «الاشارةُ فیهِ الی...»، یا «یشیر الی...»، یا «تحقیقُ الآیة...» آورده‌است؛ مثلاً اشاره به حدیث «إن للقرآن ظهراً و بطناً» بیان می‌دارد که ظاهر قرآن همان است که علما تفسیر می‌کنند و باطن قرآن، تحقیق اهل تحقیق است البته به شرط آن‌که نظر محققانه آنان موافق کتاب و سنت باشد و این دو بر حقیقتش شهادت‌دهند و الا جز کفر و زندقه نیست (همان: ۱/۱۳۳). یا در تفسیر آیه مبارکه «رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً» (آل عمران/۸)، از تنزیل و تأویل یاد می‌کند. او می‌نویسد: «پس از هدایت ما به سوی حضرت جلالت و بعد از روشن نمودنِ قلوب ما با انوار جمالت که به واسطه آن‌ها، لبّ تنزیل تو را شنیدیم و با لبّ تأویل نصرت شدیم و با لبّ عقول خویش، الباب علمی را که به ما آموخته بودی متذکر شدیم، ما را از این صراط مستقیم ملغزان» (همان: ۹/۲).

هم‌چنین، در آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر/۶۷)، در تحقیق معنای این آیه اشاره می‌کند که در چنین آیاتی که از متشابهات است، روش من این است که نه دست به تفسیر این آیات می‌زنم و نه آن‌ها را تأویل می‌کنم؛ زیرا تنها راه صحیح در این موارد ایمان داشتن به آن چیزی است که در این‌گونه آیات بیان شده‌است. او دلیل خود بر چنین موضعی را آیه والرأسخون فی العلم یقولون آمنا به (آل عمران، ۷) بر می‌شمرد که رأسخون در علم در این موارد، ایمان به آن‌ها را مستمسک می‌سازند و نه تفسیر می‌کنند و نه تأویل. البته

نجم رازی به این نکته اشاره می‌کند که ارباب حقایق و اشارات الهی که خداوند حقیقت معنای برخی از متشابهات را بدان‌ها ارزانی داشته، نباید این حقایق را به کتابت درآورند، مگر این‌که مرید صادق و مستعدی را که بدون تعصب و خالی از شوائب نفسانی است، بیابند (رازی، ۲۰۰۹: ۲۲۳/۵).

۳-۴. حجیت ظواهر قرآن

در میان دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان گروهی را نمی‌توان یافت که منکر وجود معانی ظاهری قرآن باشد، هرچند در مورد حجیت ظواهر و چگونگی اخذ به ظواهر اختلاف ظواهر وجود دارد و برخی مانند اخباریون حتی استفاده و فهم صحیح ظواهر قرآن را برای غیر معصومین، غیر ممکن می‌دانند که تفصیل این دیدگاه‌ها در ادامه خواهد آمد؛ اما وجود باطن به معنای امری فراتر از آنچه از ظاهر کلمات قرآن مستفاد می‌شود، به گونه‌های مختلف محل منازعه و رد و قبول علمای مختلف است.

حال سؤال اینجا است که آیا آن معانی ظاهری که از خود کلمات به ذهن خطور می‌کند، در نظر عارفی هم‌چون نجم رازی معتبر هستند یا این‌که عارف مفسر، تنها معانی باطنی را می‌پذیرد و هیچ جایگاهی برای معانی ظاهری قائل نیست؟ بسیاری از اهل ظاهر که روش نظری و عملی اهل عرفان را نمی‌پذیرفته‌اند بر آن‌ها چنین خرده می‌گرفته‌اند که اهل تأویل، معانی ظاهری الفاظ را قبول ندارند. گویی نجم‌الدین دایه نیز از این اتهام بی‌مناک بوده‌است؛ چراکه در تفسیر تأویلی خود، هرچند به شیوه تفاسیر اشاری، همّت خود را صرف توجه به معانی اشاری و لطایف قرآنی کرده‌است، اما در جای‌جای بحر الحقایق به این نکته تصریح کرده‌است که این‌گونه معانی که مخاطبان اهل تحقیق هستند، پس از پذیرش معانی ظاهری و در مرحله‌ای فراتر

از آن دانسته می‌شود. این گفته شاید از آن رو صادر شده که عالمان ظاهری و به‌ویژه محدثان بدانند که وی نیز به تفسیر ظاهر و مآثور، آشنایی داشته و از سر مخالفت با آن‌گونه از تفسیر در نیامده است. هم‌چنین، با تطبیق مبانی شرع و شریعت با عرفان و طریقت، خود را از اتهام «تفسیر به رأی» به‌دور نگاه داشته است. نجم دایه، احادیث مربوط به ذمّ «مفسران به رأی» را خود نقل می‌کند (که بیان شد). (رازی، ۱۳۹۲: مقدمه و همو، ۲۰۰۹: ۱/۱۳۳).

خود نجم رازی گاهی به معانی ظاهری الفاظ قرآن اشاره می‌کند و براساس آن آیه را تفسیر می‌کند. مثلاً در آیه «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ» (بقره/۱۲۱)، به بحث معنای لغوی ورود کرده و آئینا را به معنای اعطا گرفته و اشاره کرده است که معنای اعطا زمانی در قرآن به‌کار می‌رود که خداوند لفظ آتی را به ضمیر خویش اضافه کند و اگر در فعلی که فاعلش ذکر نشده بیان شود، به غیر معنای اعطا است (همان: ۲۰۶/۱).

۴-۴. جمع بین شریعت و طریقت

مبتنی بر باور به ظاهر و باطن و هم‌چنین، حجیت ظواهر، نجم رازی تأویلات را تا زمانی مجاز می‌شمارد که تعارضی با مبانی ظاهری شرع نداشته باشد و موافق کتاب و سنت باشد و این دو بر حقیقتش شهادت دهند و الا، جز کفر و زندقه نیست (رازی، ۲۰۰۹: ۱/۱۳۳). هم‌چنین، از دیدگاه او کسانی که اهل تأویل‌اند و به بواطن آیات الهی دست یافته‌اند، آنانی هستند که اولاً بر جاده مستقیم شریعت حرکت می‌کنند و کاملاً پایبند به مسائل شرعی‌اند و ثانیاً راه طریقت را رفته و به مقام کمال رسانده‌اند و کاملاً آشنا با مقامات طریقت هستند. پس از نظر او، تنها آن‌که شریعت و طریقت را به کمال

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۸۷

داشته‌باشد و میان آن دو به بهترین شکل ممکن، جمع‌کرده‌باشد، دقیق‌ترین فهم از آیت قرآن خواهدداشت (همان: ۱/۲۴۵). خود او نیز در جای‌جای تفسیرش درصدد حرکت بر مسیر شرع و جمع بین شریعت و طریقت است.

۵- کاربرد علوم قرآنی در التأویلات النجمیه

۵-۱. اشاره به مکی و مدنی بودن

نجم رازی بسیار اندک به مکی یا مدنی بودن سوره‌ها یا آیات قرآن اشاره می‌کند. تنها موضعی که پس از جست‌وجو در این باب در تفسیر وی یافت شد، ذیل سوره قصص بود که براساس گفتار او، سوره قصص مکی است، مگر آیات ۵۲ تا ۵۳ آن که مدنی هستند و آیه ۸۵ این سوره در مکانی بین مکه و مدینه نازل شده است (همان: ۳/۳۵۳).

۵-۲. اشاره به شأن نزول آیات

نجم‌الدین رازی عموماً به مبحث شأن نزول آیات نمی‌پردازد و کمتر در این رابطه سخن می‌راند، اما در محدود آیاتی که به شأن نزول اشاره کرده، گزینشی عمل کرده است و آیات مهم و متعددی را که در شأن علی (ع) و اهل بیت نازل شده؛ مانند آیه مباحله (همان: ۲/۴۲)، آیه اطاعت از اولی الامر (۲/۱۵۳)، آیه ليله المبيت (۱/۲۸۶)، آیه تطهیر (۵/۶۸) و غیره نادیده گرفته و هیچ اشاره‌ای به نزول این آیات در شأن اهل بیت (ع) نکرده است، اما در آیه «ثَانِيَانِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ» (توبه/۴۰)، حدود چهار صفحه در باب نزول این آیه در شأن ابوبکر و فضیلت و جایگاه او در اسلام و حقانیت و دلایل خلافتش سخن رانده است. (۱۶۷-۳/۱۶۳).

۵-۳. اشاره به اختلاف قرائات

اختلاف قرائات نیز از مسائل کمتر پرداخته شده در تفسیر التأویلات النجمیه است و در چند مورد انگشت شمار نجم رازی به برخی از قرائات نیز اشاره کرده است و گاهی براساس آن‌ها معنای آیه را بیان می‌کند؛ به عنوان نمونه، ذیل آیه «وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ» (حج/۲)، اشاره می‌کند که برخی قراء، تری را با ضم تاء (تری) خوانده‌اند که معنای آن «ارائه» می‌شود (رازی، ۲۰۰۹: ۲۵۱/۴). هم‌چنین، در آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره/۱۸۵)، اشاره می‌کند که شهر را برخی قراء منصوب خوانده‌اند و بر این اساس، آن را مفعول به «ان تصوموا» در آیه قبل می‌دانند (همان: ۲۶۱/۱). یا در آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ» (انعام/۱۴۱) بیان می‌دارد که «يُدَلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ عَلِيٍّ، مَعْرُوسَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوسَاتٍ، بِالْعَيْنِ وَالسِّينِ (همان: ۳۹۸/۲). هم‌چنین، در آیه «فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ» (حج/۳۶) بیان می‌کند که ابی بن کعب، حسن بصری و مجاهد، صوافی قرائت کرده‌اند (همان: ۲۶۷/۴).

۵-۴. محکم و متشابه

نجم‌الدین رازی به مبحث بسیار مهم محکم و متشابه ورودی جدی داشته است و طبق گرایش عرفانی خویش، آیات محکم را ظواهر قرآن و برای عموم و متشابهات را بواطن قرآن و برای خواص دانسته است؛ مثلاً ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران/۷) بیان می‌کند که آیات قرآن بر دو قسم است: آیات محکمات که معنای ظاهری واضحی دارند و بر مشرب عوام و خواص نازل شده‌اند و قسم دوم، آیات متشابه هستند که تأویل آن‌ها غامض و مشکل است و براساس مشرب خواص و خواص الخواص نازل شده‌اند، برای این‌که در

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۸۹

این آیات اسراری است که باید از اغیار مخفی بماند (رازی، ۲۰۰۹: ۷/۲). یا در آیه «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَّ» (زمر/۲۳)، اشاره می‌کند که قرآن متشابه در لفظ است و مثنایی در معنی؛ یعنی معانی مختلفی از لفظ آن برداشت می‌شود و مقصود است؛ مثلاً لفظ الصلاة، از نظر لغوی معنای دعا دارد، از نظر شرعی و فقهی به نماز همراه با ارکان و افعال خاص اشاره می‌کند و از نظر اشارات رمزی حضرت حق، دلالت بر رجوع به خداوند تعالی دارد (همان: ۲۰۹/۵).

۵-۵. بحث ناسخ و منسوخ

رازی در باب ناسخ و منسوخ در قرآن کریم، دیدگاه شایان توجهی دارد. او ذیل آیه ۲۴۱ سوره بقره اشاره می‌کند که احکام قرآنی احتمال نسخ دارند، کما این که همین آیه ۲۴۱ نسخ شده است؛ اما نسخ در قرآن در ظواهر آیات رخ می‌دهد، ولی باطن احکام و حقایق قرآنی هیچ‌گاه نسخ‌پذیر نیستند و به همین دلیل است که اهل باطن گفته‌اند: «در قرآن هیچ چیز منسوخ و وجود ندارد» و اگر هم آیه‌ای در ظاهر نسخ شده باشد؛ اما در باطن، حکم آن نسخ نمی‌شود (همان: ۲۵۷/۱).

۶- نتیجه‌گیری

نجم‌الدین رازی از صوفیان مهم قرن ششم هجری است که در کنار کتب بسیار در عرفان اسلامی، به تفسیر عرفانی از قرآن نیز دست‌زده است. با توجه به تفسیر التأویلات النجمية او می‌توان گفت که روش تفسیری او تا حدودی روش تفسیری اجتهادی است؛ اما در این میان، باید نخست روش او را قرآن به قرآن با رویکرد تدبری دانست و سپس از روایات نبوی، اقوال برخی از صحابه، تابعین، دیگر مفسران و بزرگان اهل تصوف به تناسب در تفسیرش استفاده کرده‌است. او اگرچه در تفسیر

اشاری خویش، از علم لغت، ادبیات عرب و اشعار عربی بهره برده؛ اما کمتر به مباحث عقلی، ادبی و مانند آن پرداخته است. او ضمن پرداختن به واژگانی که در آیات به کار رفته اند، به بیان نکات عرفانی توحید محور خویش که برآمده از سلوک عرفانی و با توجه به مراتب سلوکی است، در فهم آیات بهره گرفته است و گرایش تفسیری وی را به گرایش تفسیر عرفانی بدل کرده است. البته او در این راه کوشیده تا میان تفاسیر علمی و عارفانه و معانی ظاهری (تفسیر) و معنی باطنی (تأویل) الفت برقرار کند. از عبارات تفسیری رازی چنین برمی آید که اولین و اصلی ترین مبنای عرفانی تفسیر او، لایه مندی هستی و وجود ظهر و بطن برای همه چیز در این عالم؛ از جمله قرآن است و بنابراین، او مبنای بعدی را بر فرق میان تفسیر (برداشت ظاهری از آیات) و تأویل (درک باطنی، عرفانی و اشاری از قرآن) قرار داده است که البته او به هیچ وجه منکر حجیت ظاهر قرآن نیست و آن را لازم الاتباع می داند و حتی فهم عرفانی از آیات الهی را وقتی صحیح می داند که با کتاب و سنت صحیحه متعارض نباشند و بر این مبنا، تلاش حد اکثری در جمع میان شریعت و طریقت کرده است. بر اساس وجود ظاهر و باطن برای قرآن و تفاوت تفسیر و تأویل، نجم رازی، درک معانی ظاهری قرآن را برای همگان (عوام و خواص) میسر می داند، اما فهم بواطن آیات الهی را _ که از نظر او، مقصود اصلی و والاترین نوع معرفت است _ تنها بر صاحبان تأویل از بندگان خاص و اخص الخواص ممکن می داند. در کنار این مباحث، روی کردهای کلامی اشعری در تفسیر عرفانی او پررنگ است و گاه به مباحث فقه شافعی نیز اشاراتی دارد. او به شدت با فلاسفه و کسانی که قرآن را بر اساس پیش فرض های فلسفی تفسیر می کنند، مخالف است و آنان را اهل تفسیر به رأی و بدعت گزار معرفی می کند و از هرگونه دلایل و براهین عقلی که رنگ و بوی فلسفی داشته باشد، در تفسیرش دوری می کند.

مبانی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری نجم‌الدین رازی در تفسیر عرفانی ... / گلپایگانی ۳۹۱

نجم رازی به مباحث مختلف علوم قرآن، از جمله: شأن نزول آیات قرآن، اختلاف قرائات، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ پرداخته‌است و در زمینه ناسخ و منسوخ یک نظریه قابل اعتنا دارد.

کتابنامه

- ابن ناصرالدین دمشقی، (۱۴۱۴ق)، توضیح المشتبه، بیروت: دارالرساله.
- الأذنهوی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۷ق)، طبقات المفسرين، السعودیه: مكتبة العلوم والحكم.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، (۱۴۰۸ق)، الذریعه إلى تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان.
- آملی، سید حیدر، (۱۴۲۶ق)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، مقدمة هانری کرین، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- بابایی، علی اکبر، (۱۳۸۱ش)، مکاتب تفسیری، تهران: سمت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، بیروت: دار طوق النجاة.
- ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاجی خلیفه، مصطفی، (۱۹۴۱م)، كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنی.
- حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- ذهبی، محمدحسین، (۱۴۲۰ق)، التفسیر و المفسرون، قاهره: مكتبة الوهبة.
- ذهبی، شمس‌الدین، (۱۴۱۵ق)، العبر فی خبر من غیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد، (۲۰۰۹م)، التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی، محقق احمد فریدالمزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____، (۱۳۷۶ش)، رساله عقل و عشق، مقدمة مجتبی مینوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۹ش)، مرصادالعباد، محقق و مصحح: محمدامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی.

۳۹۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد دوم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

_____، (۱۳۹۲ش)، بحرالحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی؛

المسمى بالتاویلات/النجمیه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

_____، (۱۴۲۵ق)، منارات السائرین و مقامات الطائرین، بیروت:

دارالکتب العلمیه.

زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۰م)، الاعلام، بیروت: دارالعلم للملایین.

سلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن حسین، (۱۴۲۱ق)، حقایق التفسیر (تفسیر السلمی)، بیروت:

دارالکتب العلمیه.

صادقی، محسن، (۱۳۸۲ش)، بزرگان ری، قم: دارالحدیث.

صفدی، خلیل بن ایبک، (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، بیروت: دار احیاء التراث.

صفری آق قلعه، علی، (۱۳۹۶ش)، «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از

تفسیرش، بحرالحقائق، با یادداشتی به خط خود او»، گزارش میراث، شماره ۸۰ و ۸۱،

صفحة ۱۱۹-۱۲۸.

علوی مهر، حسین، (۱۳۸۱ش)، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم: نشر اسوه.

قاسم‌پور، محسن و ابوطالب مختاری هاشم‌آباد، (۱۳۹۲ش)، «بررسی تطبیقی و تحلیلی

تأویل‌های عرفانی نجم‌الدین رازی و نظام نیشابوری»، ادیان و عرفان، شماره ۴۶،

صفحة ۲۴۳-۲۷۶.

کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷ش)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تهران: چاپ جلال‌الدین همایی.

مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۰ش)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: انتشارات اشراق.

موحدی، محمدرضا، (۱۳۸۰ش)، «نجم‌الدین رازی و تفسیر عرفانی قرآن»، بینات، شماره

۳۰، صفحه ۳۶-۵۵.

_____، (۱۴۰۱ش)، «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی»، پژوهش‌های

ادب عرفانی، دوره ۱۶، شماره ۲، صفحه ۱۵-۳۱.

Ballanfāt, Paul, (2004), "Reality and Image in the Taf̄sīr of Kubrā and Rāzī",
The Muhyiddin Ibn Arabi Society, Society Journal, Volume XXXV,
bnarabisociety.org/reality-and-image-paul-ballanfāt

Bibliography

- Al-Adnawi, Ahmad ibn Muhammad, (1417AH), *Tabaqat al-Mufasssirin*, Saudi Arabia: Maktabat al-Uloom wal-Hikam. [In Arabic]
- Alavi Mehr, Hossein, (1381SH), *Methods and Trends in Tafsir*, Qom: Nashr Osveh. [In Persian]
- Ameli, Sayyid Haidar, (1426AH), *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar*, Introduction by Henri Corbin, Beirut: Foundation of Arab History. [In Arabic]
- Aqa Bozorg Tehrani, Muhammad Husayn, (1408AH), *Al-Dhar'ah Ilā Tasānif al-Shi'ah*, Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
- Babaei, Ali Akbar, (1381SH), *Makateb Tafsiri*, Tehran: Samt. [In Persian]
- Ballanfat, Paul, (2004AD), "Reality and Image in the Tafsīr of Kubrā and Rāzī", *The Muhyiddin Ibn Arabi Society, Society Journal*, Paris. [In Persian]
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail, (1422AH), *Sahih Bukhari*, Beirut: Dar Tuq al-Najat. [In Arabic]
- Dhahabi, Muhammad Husayn, (1420AH), *Al-Tafsir wal-Mufasssirin*, Cairo: Maktabat al-Wahbah. [In Arabic]
- Dhahabi, Shams al-Din, (1415AH), *Al-Ibar fi Khabar Man Ghabar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ghasempour, Mohsen and Abu Talib Mokhtari Hashemabad, (2013AD), "A Comparative and Analytical Study of the Mystical Interpretations of Najm al-Din Razi and the Neyshaburi System", *Religions and Mysticism*, Issue 46. Pp. 243-276. [In Persian]
- Haji Khalifa, Mustafa, (1941AD), *Kashf al-Dhunoon 'an Asami al-Kutub wal-Funun*, Baghdad: Maktabat al-Muthanna. [In Arabic]
- Haqi Buroosi, Ismail, (n,d.), *Ruh al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Nasir al-Din al-Dimashqi, (1414AH), *Tawzih al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Risalah. [In Arabic]
- Kashani, Izz al-Din Mahmoud, (1367SH), *Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah*, Tehran: Jala al-Din Homayi Press. [In Persian]
- Moaddeb, Sayyid Reza, (1380SH), *Methods of Quranic Interpretation*, Qom: Intesharat Ishraq. [In Persian]
- Movahhedi, Mohammad Reza, (1401AH), "New Findings on the Life and Works of Najm al-Razi," *Researches in Literary Mysticism*, Vol. 16, No. 2, pp. 15-31. [In Persian]
- Movahhedi, Mohammad Reza (2001AD). "Najm al-Din Razi and the Mystical Interpretation of the Quran". *Baynat*, Issue 30. Pp.36-55. [In Arabic]
- Razi, Najm al-Din Abdullah ibn Muhammad, (1376SH), *Risalah 'Aql wa Ishq*, Introduction by Mojtaba Minavi, Tehran: Ilmi wa Farhangi. [In Arabic]
- Razi, Najm al-Din Abdullah ibn Muhammad, (1379SH), *Mersad al-Ibad*, Edited and corrected by Muhammad Amin Riyahi, Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]

- Razi, Najm al-Din Abdullah ibn Muhammad, (1392SH), Bahr al-Haqaiq wa al-Ma'ani fi Tafsir al-Sab' al-Mathani; known as al-Tawilat al-Najmiyyah, Tehran: Research Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Arabic]
- Razi, Najm al-Din Abdullah ibn Muhammad, (1425AH), Manarat al-Sairin wa Maqamat al-Tairin, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Persian]
- Razi, Najm al-Din Abu Bakr Abdullah ibn Muhammad, (2009AD): Al-Tawilat al-Najmiyyah fi al-Tafsir al-Ishari al-Sufi, Edited by Ahmad Farid al-Mazidi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sadeqi, Mohsen, (1382SH), Bozorgan-e Rey, Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Safadi, Khalil ibn Aybak, (1420AH), Al-Wafi bil-Wafiyat, Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]
- Safri Agh Qala, Ali, (1396SH), "New Insights into the Life of Najm al-Dayeh in a Manuscript of His Tafsir, Bahr al-Haqaiq, with a Note in His Own Hand," Mirath Report, Nos. 80 and 81, pp. 119-128. [In Arabic]
- Salmi, Abu Abdul Rahman Muhammad ibn Husayn, (1421AH), Haqaiq al-Tafsir (Tafsir al-Salmi), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad, (1422AH), Al-Kashf wal-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Zarkali, Khair al-Din, (1980AD), Al-A'lam, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]

Contentes

Investigating the historical course and the background of the references to the verse of Abraham's temptation (pbuh) in the issue of Imamate..... 13

Kazem Ostadi

Re-examining the Opinions of Master Marafet and Seyyed Outb with the Approach of the Quran and Social Reality41

Ali Karimpoor qaramaleki, Syyedah Masomeh Shahmiry

Dividing the Holy Quran into 555 Thematic Units (ruku') and their Functions69

Mohsen Rajabi qodsi, Mohammad ali lesani fesharaki

Studying the Separation of the Meaning of the Verse "There Is no Compulsion in Religion" and the Ruling on Apostasy, including a Reflection on the Laws Concerning Apostasy in Religions..... 109

Sayyed Mojtaba Jalali, Sayed Abdollah Hashemi, Sayyed Mahdi Hashmi

Explaining the Difference in the Approach of Shia Narrative Interpretations to the Problem of the Difference in Readings in Light of the Contextual Conditions 147

Ali Ghafarzadeh, Mahdi Pichan

Faiz's Formative Means (Throne, Chair, Tablet, and Pen) From the Perspective of the Interpretations of Works 179

Mohammad Sharifi, Sajad Eskandari

A Critique and Analysis of the Current of Contemplation "Tadabbur in Quran and Sirah Cultural Institute"213

Mahdi Kahaki, Mahmoud Karimi

A Comparative Study of the Interpretative Thought of Marafet and Tabari Under the Concept of Guilt and Forgiveness of the Holy Prophet.....251

Seyyede Farnaz Ettehad, Mohsen Nuraie

Critical Analysis of Hawizi's Wedding Interpretative Foundations, Focusing on the "Current of News Reporting" and the "Certainty of the Issuance of Narrations from the Four Books275

Sakineh Abbasi Karani, Habibullah halimi jelodar, Mohammad Sharifi

A Comparative Study of Financial Worship in the Quran and the Two Testaments; A Case Study of Zakat and Khums.....303

Zahra Akbari, Sedigheh Oftadeh

Analysis and Proof of Imamate of Hazrat Ali with Comparative Criticism and Study of Verse 55 of Surah Al-Ma'idah from the Perspective of Tabarsi and Alusi.....339

Seyed Saja Jafari, Reza Jamali, Mahdi Immanimoghadam, Ali Andideh

Methods, Tendencies, and Interpretive Foundations in Najm al-Din Razi's Exegesis of Al-Tawilat al-Najmiyyah.....361

Mohsen Golpayegani, Morteza Rezazadeh



Azarbaijan Shahid Madani University

Biannual Journal
Research in Narrative in Interpretation
of the Quran

License Holder:

Azarbaijan Shahid Madani University

Director in Charge:

Karim Alimohammadi

(Assistant Professor of Quranic Interpretation and Science of Azarbaijan Shahid Madani University)

Editor-in-Chief:

Dr. Samad Abdollahi Abed

(Associate Professor of Quran and Hadith Of Azarbaijan Shahid Madani University)

Journal secretary:

Dr. Akram Salehi

English Proofreading:

Dr. Sareh Eslami

Persian Proofreading:

Dr. Parisa Habibi, Dr. Housein Taheri

Layout & Typesetting:

Ayshan Computer

Mails:

Tafsirp.asari@gmail.com

Tafsir.P@outlook.com

Quran@azaruniv.ac.ir

Website:

Quran.azaruniv.ac.ir

Address: Faculty of theology and Islamic studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz-Maragheh Motorway, 35 Km from Tabriz, Iran
Tel. :041-31452454

Postal Code: 5375171379



Research in Narrative in Interpretation of the Quran has been printed & published with the permission number 92/35940 of the ministry of culture and Islamic guidance.

Biannual Journal
Research in Narrative in Interpretation
Year 11th, 21th consecutive
Spring and Summer 2024, ISSN: 3060-8333

Editorial Staff:

Dr. zeinab sadat hosseini	Associate professor Quran and Hadith Sciences of university of Mazandaran
Dr. Hassan Rezaei Haftador	Associate professor Quran and Hadith Sciences of University of Tehran
Dr. Sayfali Zahedifar	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Rogayya Sadegi Niri	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Samad Abdollahi Abed	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Seyed Ziyaeddin Oliyanasab	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Hz. Masoumeh University
Dr. Abdolahad Gheibi	Professor Arabic Language and Literature of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Mohammad Molavi	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Imam Khomeini International University
Dr. Mohammad Javad Eskandarlou	Professor in Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University
Dr. AliAkbar Babayi	Professor of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)
Dr. Seyed Mahmud Teyeb Hosein	Professor in Quranic Sciences of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)

Advisory Staff:

Dr. Mohammad tagi Diari Bidgoli	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Ammar Aboudi Mohammad Hossain Nassar	Professor Islamic History of Kufa University
Dr. Mahmood Karimi	Associate professor Quran and Hadith Sciences of mamsadegh university
Dr. Seyyed Reza Moaddab	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Mohammad Hadi Yadollah Pour	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Medicine University of Mazandaran

Reviewers:

Dr. Ali Tameski Bidgoli	Dr. Nouroddin Zandieh	Dr. Karim Alimohammadi
Dr. Zeinabossadat Hosseini	Dr. Morteza Sazjini	Dr. Issa Mostarhami
Dr. Habibollah Halimi Jolodar	Dr. Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidooni	Dr. Davood Memari
Dr. Farzad Dehghani	Dr. Akram Salehi	Dr. Mohsen Nouraei
Dr. Mohammad Bagher Riahi Mehr	Dr. Samad Abdollahi Abed	Dr. Mohammad Hadi Yadollahpour
Dr. Seifali Zahedifar	Dr. Seyed Ziaeddin Aliansab	



Azarbaijan
Shahid Madani University
ISSN 3060-8333

Biannual Journal

Research in Narrative in Interpretation of the Quran

- ✿ Investigating the historical course and the background of the references to the verse of Abraham's temptation (pbuh) in the issue of Imamate 13
Kazem Ostadi
- ✿ Re-examining the Opinions of Master Marafet and Seyyed Outb with the Approach of the Quran and Social Reality 41
Ali Karimpoor qaramaleki, Syedah Masomeh Shahmiry
- ✿ Dividing the Holy Quran into 555 Thematic Units (ruku') and their Functions 69
- ✿ Mohsen Rajabi qodsi, Mohammad ali lesani fesharaki
- ✿ Studying the Separation of the Meaning of the Verse "There Is no Compulsion in Religion" and the Ruling on Apostasy, including a Reflection on the Laws Concerning Apostasy in Religions 109
Sayyed Mojtaba Jalali, Sayed Abdollah Hashemi, Sayyed Mahdi Hashmi
- ✿ Explaining the Difference in the Approach of Shia Narrative Interpretations to the Problem of the Difference in Readings in Light of the Contextual Conditions 147
Ali Ghafarzadeh, Mahdi Pichan
- ✿ Faiz's Formative Means (Throne, Chair, Tablet, and Pen) From the Perspective of the Interpretations of Works 179
Mohammad Sharifi, Sajad Eskandari
- ✿ A Critique and Analysis of the Current of Contemplation "Tadabbur in Quran and Sirah Cultural Institute" 213
Mahdi Kahaki, Mahmoud Karimi
- ✿ A Comparative Study of the Interpretative Thought of Marafet and Tabari Under the Concept of Guilt and Forgiveness of the Holy Prophet 251
Seyyede Farnaz Ettehad, Mohsen Nuraie
- ✿ Critical Analysis of Hawizi's Wedding Interpretative Foundations, Focusing on the "Current of News Reporting" and the "Certainty of the Issuance of Narrations from the Four Books 275
Sakineh Abbasi Karani, Habibullah halimi jelodar, Mohammad Sharifi
- ✿ A Comparative Study of Financial Worship in the Quran and the Two Testaments; A Case Study of Zakat and Khums 303
Zahra Akbari, Sedigheh Oftadeh
- ✿ Analysis and Proof of Imamate of Hazrat Ali with Comparative Criticism and Study of Verse 55 of Surah Al-Ma'idah from the Perspective of Tabarsi and Alusi 339
Seyed Saja Jafari, Reza Jamali, Mahdi Immanimoghadam, Ali Andideh
- ✿ Methods, Tendencies, and Interpretive Foundations in Najm al-Din Razi's Exegesis of Al-Tawilat al-Najmiyyah 361
Mohsen Golpayegani, Morteza Rezazadeh

Year 11th, Secondary, Issue 22th consecutive
Autumn & Winter 2025