

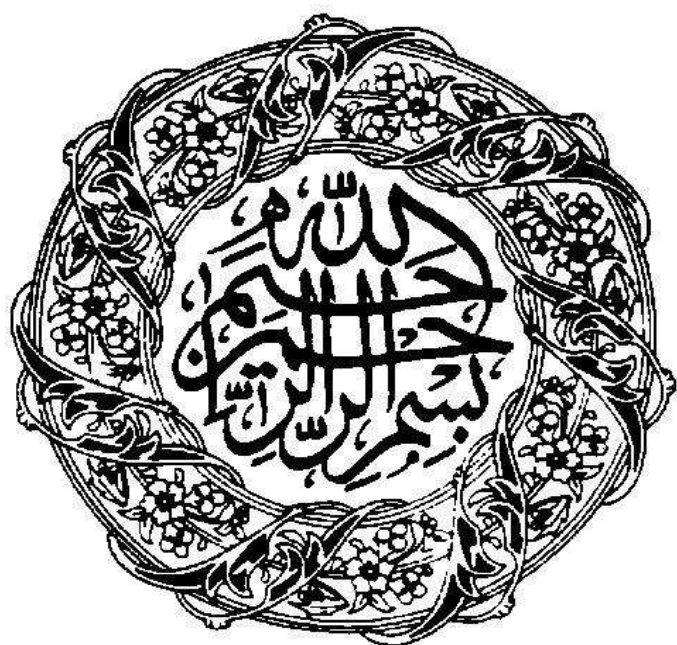


دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
گروه علوم قرآن و حدیث  
شاپا ۸۳۳۳-۳۰۶۰  
دو فصلنامه

# تفسیر پژوهی اثری

- ۱۳ تحلیل سندی و دلالتی روایت تفسیری طبری ذیل آیه ۶۹ سورة احزاب در خصوص انجام فعل قبیح به دست حضرت موسی (ع)  
هادی رزاقی هریکنده‌ئی
- ۴۳ بررسی تفسیر «قول ثقیل» و ارتباط آن با «تیسیر» و «لسان رسول الله» (ص) در تفاسیر روایی شیعه  
علیرضا رستمی هرائی، حمیدرضا سروریان، فرشته سعیدی‌صبور
- ۸۱ تحلیلی بر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر الهام زرین‌کلاه
- ۱۰۷ بازخوانی مفهوم وحی تسدیدی از منظر آیات قرآن  
علیرضا زکی‌زاده رنائی، سید عیسی مسترحمی، سمیه محمدی
- ۱۳۹ روش تفسیر آیات متشابه در روایات اهل بیت (ع)  
سید محمود طیب‌حسینی، طاهره لطیفی پاکده، سید عبدالرسول حسینی‌زاده
- ۱۷۳ کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات (مطالعه موردی آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک)  
لیلا علیخانی، احمد زارع زردینی
- ۲۱۵ تحلیل تطبیقی تفاسیر روایی شیعه در مسأله اسباب نزول  
علی غفارزاده، مهدی پیچان
- ۲۴۷ تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی» (با تکیه بر عیاشی) و «جریان کلامی» (با تکیه بر شیخ مفید)  
محمدباقر فرضی
- ۲۷۷ واکاوی مؤلفه‌های حیات خدامحور و حیات خودبنیاد براساس داستان باغدار و بی‌باغ سورة کهف  
علی کریم‌پور قراملکی، سیده معصومه شاهمیری
- ۳۰۵ نسبت تأویل ولایی با ظاهر آیات در تفسیر البرهان (مطالعه موردی سورة بقره)  
زهرا رضازاده عسکری، حسین هاشم‌نژاد، محمد جواد اسحاقیان، حسین خانی
- ۳۳۵ مطالعه تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تفسیر آیه ظهور فساد (آیه ۴۱ سورة روم)  
فرزانه نیکبخت، طاهره ماهروزاده
- ۳۶۳ روش‌شناسی تبیین واژگان قرآن توسط رسول الله (ص) در تفسیر ثعلبی  
هادی زینی‌ملک‌آباد، حسین خاکپور، حبیب‌الرحمن رحمانی







و فصلنامه

# تفسیر پژوهی قرآن

## 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     |
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)                    | دکتر سیدضیاءالدین علیانسیب |
| استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان         | دکتر عبدالاحد غیبی         |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین | دکتر محمد مولوی            |
| 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 |
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)   | دکتر محمود کریمی              |
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم              | دکتر سیدرضا مؤدب              |
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بابل | دکتر محمدهادی یدالله پور      |

## مشاوران علمی این شماره

|                         |                             |                             |
|-------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| دکتر محمدباقر ریاحی مهر | دکتر فرزاد دهقانی           | دکتر محمد مولوی             |
| دکتر سیفعلی زاهدی فر    | دکتر مرتضی سازجینی          | دکتر کامران اویسی           |
| دکتر اکرم صالحی         | دکتر صمد عبداللهی عابد      | دکتر سید ضیاءالدین علیانسیب |
| دکتر کریم علیمحمدی      | دکتر داود معماری            | دکتر محمدهادی یدالله پور    |
| دکتر رقیه صادقی نیری    | دکتر محمد شریفی             | دکتر یحیی میرحسینی          |
| دکتر معروفعلی احمدوند   | دکتر حبیب الله حلیمی جلودار | دکتر محسن نورایی            |



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 حسین طاهری

کارشناس اجرایی:

دکتر اکرم صالحی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آشن 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 مهدین

ایران منتشر می شود.





## راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن در فصلنامه

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، ادبی، تربیتی و مفردات پژوهی استقبال می‌کند. البته در هر شماره امکان چاپ یک مقاله در روش تفسیری نیز مقدور می‌باشد.

### اهداف

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 است، 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.

**مقاله ارسالی باید شرایط زیر را دارا باشد:**

### الف) شرایط علمی:

- مقاله حاصل پژوهش نویسنده یا نویسندگان در زمینه تخصصی نشریه باشد؛
- مقاله دارای اصالت و ایده جدید باشد؛
- در مقاله باید روش تحقیق رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود؛
- ارسال گزارش سامانه مشابهت‌یاب متون سمیم نور در زمان ارسال مقاله ضروری می‌باشد.

## ب) شرایط نگارش:

- مقاله از جهت ساختار بدین شکل باشد:

چکیده: شامل بیان مسئله، هدف، روش تحقیق، یافته‌های پژوهش و حداکثر ۲۵۰ کلمه

کلیدواژه: ۴-۶ واژه

۱- مقدمه و بیان مسئله ... ۱-۱ ضرورت پژوهش ۱-۲ پیشینه پژوهش

۲- مبانی نظری پژوهش (در صورت داشتن مبانی)

۳- (عنوان بحث اصلی).... ۱-۳ عنوان فرعی ... ۱-۳-۱ زیر مجموعه... ۲-۳ عنوان فرعی..... و...

۴- نتیجه

فهرست منابع

- شایسته است:

حجم مقاله حداکثر از ۲۰ صفحه تایپ شده در قطع (۱۹×۱۲)، ۲۴ سطری تجاوز نکند. ترجمه انگلیسی چکیده مقاله و واژه‌های کلیدی آن در یک صفحه مجزا ضمیمه شود. مقاله با برنامه word xp با قلم B badr تایپ گردد. قلم متن اصلی با فونت ۱۳، چکیده ۱۱، پی‌نوشت ۱۱، ارجاع و منابع ۱۱ قید شود. شایان ذکر است که قلم مربوط به آیات و روایات که به زبان عربی است، حتماً با B badr و سایز ۱۳ bold نوشته شود.

- ارجاعات باید بدین شکل تنظیم گردد:

ارجاع به منابع داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره‌ای بدان، در داخل دو کمان به این ترتیب ذکر شود: (نویسنده، سال نشر اثر: جلد/ شماره صفحه)؛ مثال: (سیبویه، ۱۹۹۱: ۴/۱۵۵) و در صورتی که در یک سال از یک نویسنده دو یا چند اثر به چاپ رسیده و از همه آنها در تدوین مقاله استفاده شده باشد، با قرار دادن حروف الف، ب، ج، د و غیره در زبان فارسی و عربی و حروف A، B، C، ... در زبان انگلیسی پس از سال نشر، آثار از هم متمایز شود.

- فهرست 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. (سال نشر شمسی/قمری). نام کتاب (ایتالیک شود). نام مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام و نام خانوادگی، نام. (سال نشر). «نام کامل مقاله» (نام مقاله در گیومه باشد). نام نشریه (بلد شود). سال یا دوره، شماره نشریه. صص وب‌گاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، عنوان مقاله و یا اثر مورد استفاده، نشانی وب‌گاه اینترنتی.

- «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای نوشتار و معیار وصل و فصل واژه‌ها قرار گیرد.

- نشریه در ویراستاری ادبی مندرجات مقالات آزاد است.

- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.

- ترجمه فهرست منابع به زبان انگلیسی

۱. مشخصات کتابشناختی در فهرست منابع بر اساس شیوه APA تنظیم شود.
۲. از آنجا که مقاله علمی حاوی دستاوردهای جدید پژوهشگر بوده، شایسته است تعداد منابع و رفرنس‌ها، معقول و علمی باشد؛ پیشنهاد می‌شود تعداد کلمات فهرست منابع حداکثر ۱۰ درصد تعداد کلمات اصل مقاله باشد.
۳. از تبدیل سال قمری به میلادی پرهیز شود و تنها پس از ذکر سال در مقابل آن از نشانه اختصاری AH (قمری) و SH (شمسی) استفاده شود. مثال:

$$AH1438 = 1438 ه.ق.$$

۴. جهت تسهیل در فرایند ویراستاری، فهرست منابع انگلیسی به همان ترتیب منابع فارسی تنظیم گردد.

۵. اگر منبع اصلی به زبان فارسی باشد در آخر آن عبارت [In Persian] و اگر زبان اصلی منبع عربی باشد عبارت [In Arabic] درج گردد. (رعایت این بند، مورد تأکید است).



۶. منابع ترجمه شده به شیوه ذکر شده را در انتهای مقاله پس از منابع اصلی وارد کنید.

### ج) شرایط پذیرش اولیه:

- شیوه‌نامه نگارش مقاله با دقت کامل رعایت شود. (در صورت عدم رعایت شیوه‌نامه بازگردانده خواهد شد).

- نویسنده محترم، بایستی فایل فرم «[تعارض منافع](#)» و فرم «[تعهدنامه](#)» را بارگیری و تکمیل کرده و فایل عکس یا PDF آن را از طریق سامانه و همراه با مقاله، به نشریه ارسال کند و در غیر این صورت، مقاله ارسال شده، بررسی نخواهد شد. (دریافت فایل هر دو فرم، با کلیک بر روی آن امکانپذیر است).

- نام کامل نویسنده (نویسندگان) به دو زبان فارسی و انگلیسی و نشانی کامل در صفحه جداگانه (بر اساس فرم راهنما) قید شود (نویسنده مسئول مشخص شود)؛

۱. برای اعضای هیئت علمی: (مربی، استادیار، دانشیار، استاد) گروه علمی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور. پست الکترونیکی (همچنین به زبان انگلیسی)؛

۲. برای دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) گروه علمی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور. پست الکترونیکی (همچنین به زبان انگلیسی)؛

۳. برای سایر پژوهشگران: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری و ...) رشته تحصیلی، دانشکده و دانشگاهی که فارغ التحصیل شده، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی (همچنین به زبان انگلیسی)؛

- مقاله قبلاً در جایی چاپ و همزمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد (چنانچه مقاله چاپ شده در این نشریه در جای دیگری نیز به چاپ رسد، هیئت تحریریه از پذیرش و چاپ مقاله دیگری از همان نویسنده معذور خواهد بود)؛

- بررسی مقالات؛ ساختار کلی مقالات رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در صورتی که مناسب تشخیص داده شد، حداقل به دو نفر از داوران صاحب نظر ارسال خواهد شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقالات حذف می‌شود؛

## آیتم‌های داوری مقالات جهت استحضار نویسندگان:

- ۱- ابتکار و نوآوری؛
- ۲- اتقان تحلیل‌ها و استدلال‌ها؛
- ۳- بهره‌گیری از منابع معتبر؛
- ۴- نظم و پیوستگی مطالب؛
- ۵- روانی و رسایی عبارات؛
- ۶- تناسب با نیازها؛
- ۷- تناسب با عنوان دو فصلنامه؛
- ۸- ارزیابی کلی؛
- ۹- رعایت راهنمای تدوین مقالات.



بہ موجب لاؤ ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۲۸/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

برآمد انصار غریب خط تحریر پوری اثری درین علوم قرآن و حدیث (تخصیص) زبان فارسی و ترتیب انصار دو خلاصہ  
بنام دانشکامہ صفی آباد کمان و مدرجہ ۱۳۹۶/۱۲/۱۹ شمارہ نمبت ۳۹۵۷ صادر می گردد.

امید است با رعایت قانون مطبوعات در تحقق رسالت فرهنگی و مطبوعاتی خویش موفق باشد.

معاون امور اسلامی و تعلقات  
فرماندهی



این روزنامه تحت الطاعات مندرج در آن نام راسانه، e-rasaneh.ir، ارسال شود. به سبک ۲، ۳، ۴، ۵... قابل راسنی آسانی است.

## فهرست مطالب

| عنوان                                                                                                        | صفحه |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| تحلیل سندی و دلالتی روایت تفسیری طبری ذیل آیه ۶۹ سورة احزاب در خصوص انجام فعل قبیح به دست حضرت موسی (ع)..... | ۱۳   |
| هادی رزاقی هریکنده‌ئی                                                                                        |      |
| بررسی تفسیر «قول ثقیل» و ارتباط آن با «تیسیر» و «لسان رسول الله» (ص) در تفاسیر روایی شیعه .....              | ۴۳   |
| علیرضا رستمی هرائی، حمیدرضا سروریان، فرشته سعیدی صبور                                                        |      |
| تحلیلی بر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر .....                                            | ۸۱   |
| الهام زرین کلاه                                                                                              |      |
| بازخوانی مفهوم وحی تسدیدی از منظر آیات قرآن .....                                                            | ۱۰۷  |
| علیرضا زکی زاده رنانی، سید عیسی مسترحمی، سمیه محمدی                                                          |      |
| روش تفسیر آیات متشابه در روایات اهل بیت (ع).....                                                             | ۱۳۹  |
| سید محمود طیب حسینی، طاهره لطیفی پاکده، سید عبدالرسول حسینی زاده                                             |      |
| کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات (مطالعه موردی آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک) .....     | ۱۷۳  |
| لیلا علیخانی، احمد زارع زردینی                                                                               |      |
| تحلیل تطبیقی تفاسیر روایی شیعه در مسألة اسباب نزول .....                                                     | ۲۱۵  |
| علی غفارزاده، مهدی پیچان                                                                                     |      |

تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی» (با تکیه بر عیاشی) و

«جریان کلامی» (با تکیه بر شیخ مفید) ..... ۲۴۷

محمدباقر فرضی

واکاوی مؤلفه‌های حیات خدامحور و حیات خودبنیاد بر اساس داستان باغدار و بی‌باغ

سورة كهف ..... ۲۷۷

علی کریم‌پور قراملکی، سیده معصومه شاهمیری

نسبت تأویل ولایی با ظاهر آیات در تفسیر البرهان (مطالعة موردی سورة بقره) ... ۳۰۵

زهره رضازاده عسکری، حسین هاشم‌نژاد، محمد جواد اسحاقیان، حسین خانی

مطالعة تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تفسیر آیه ظهور فساد (آیه ۴۱ سورة روم). ۳۳۵

فرزانه نیکبخت، طاهره ماهروزاده

روش‌شناسی تبیین واژگان قرآن توسط رسول الله (ص) در تفسیر ثعلبی ..... ۳۶۳

هادی زینی‌ملک‌آباد، حسین خاکپور، حبیب‌الرحمن رحمانی

## A Chain- and Content-Based Critique of al-Tabari's Exegetical Report on Qur'an 33:69 Concerning the Attribution of a Reprehensible Act to Prophet Moses (Peace Be Upon Him)\*

Hadi Razaghi Harekandehe\*\*

### Abstract

In the Holy Qur'an, the infallibility of the prophets from any form of disobedience and error is a clear and established principle, and Almighty God has referred to this matter in several verses. In contrast, a body of interpretive reports known as *Isrā'īliyyāt* appears in exegetical literature and, through fabricated and spurious narrations, attributes reprehensible acts to the prophets. Among the verses whose interpretation has been affected by such reports is verse 69 of Surah Al-Ahzab. Some Sunni commentators, especially al-Tabari, have cited narrations under this verse that explicitly suggest that Prophet Moses (peace be upon him) bathed naked and exposed his private parts in front of others. Such an account is not only irrational and implausible, but also incompatible with the exalted status of a divinely protected prophet and contrary to the theological foundations of Muslim belief in prophetic infallibility. The present study examines one narration cited in al-Tabari's tafsir and evaluates it in terms of both its chain of transmission and its textual content. The findings show that the narration is distorted in its transmission and is textually inconsistent with the Qur'an, the sound Sunnah, and established rational evidence.

**Keywords:** Infallibility; *Isrā'īliyyāt*; Prophets; Surah Al-Ahzab; Tafsir

---

\* Received: 2025-10-06      Revised: 2026-05-25      Accepted: 2026-05-26

\*\* Associate Professor of Department of Islamic Studies of Babol Noshirvani University of Technology. Babol, Iran. (The Corresponding Author) Email: [razaghi@nit.ac.ir](mailto:razaghi@nit.ac.ir)



دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

سال دوازدهم، جلد دوم، پیاپی ۲۴

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صفحات ۴۲-۱۳

DOI: [10.22049/quran.2026.31087.1498](https://doi.org/10.22049/quran.2026.31087.1498)

مقاله علمی - پژوهشی

## تحلیل سندی و دلالتی روایت تفسیری طبری ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب در خصوص انجام فعل قبیح به دست حضرت موسی (ع)\*

هادی رزاقی هریکنده‌ئی\*\*

### چکیده

در اندیشه قرآن کریم پاکدامنی انبیاء از هر گونه عصیان و خطا امری واضح و یقینی بوده و خداوند متعال در آیاتی این امر را بیان فرموده است. در مقابل این مسأله، پدیده‌ای در روایات تفسیری وجود دارد به نام اسرائیلیات؛ که با صدور روایات جعلی و ساختگی؛ هرگونه اعمال ناشایست را به پیامبران نسبت می‌دهند. از جمله آن آیات که روایات جعلی در تفسیر آن وارد شده است آیه ۶۹ سوره احزاب است. برخی مفسران اهل سنت؛ خاصه طبری ذیل این آیه روایاتی را ذکر کرده که با صراحت مقوله عریان شدن حضرت موسی (ع) و نشان دادن عورت خویش در برابر مردم را مطرح می‌کند، در حالی که این دیدگاه ضمن غیر منطقی و غیر عقلانی بودنش؛ به هیچ وجه با مقام والای پیامبر معصوم سازگار نیست و حتی با مبانی کلامی و اعتقادی مسلمانان در حیطه عصمت پیامبران در تضاد و تناقض است. این پژوهش ضمن بیان روایت از تفسیر طبری؛ آن را از حیث سند و متن بررسی و ارزیابی کرده و بیان می‌دارد که این روایت؛ از نظر سندی مخدوش و از لحاظ متنی نیز در تعارض با قرآن و سنت قطعی و همچنین دلیل معتبر عقلی است.

کلیدواژه‌ها: احزاب، تفسیر طبری، موسی (ع)، اسرائیلیات

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴

\*\* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل. بابل، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

razaghi@nit.ac.ir



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

## ۱. مقدمه

پاکدامنی انبیاء در اندیشه اسلامی امری واضح و یقینی است، آن‌سان که خدای مَنان در آیات فراوانی از قرآن کریم این امر را بیان فرمودند آنجا که نشانه حبّ به خداوند را پیروی از فرستادگانش می‌داند و به اطاعت و سرپیچی نکردن از پیامبران دستور می‌دهد (آل عمران/ ۳۱-۳۲) و یا این‌که از پیامبران به‌عنوان بینایانی یاد می‌کند که قلوب آن‌ها به یاد آخرت خالص شده‌است. در رابطه با لزوم عصمت انبیاء باید گفت اساساً عصمت دارای مراتب زیر است: الف). عصمت در مقام دریافت، حفظ و ابلاغ وحی ب). عصمت از معصیت و گناه ج). عصمت از خطا و اشتباه در امور فردی و اجتماعی. عصمت پیامبران در مرحله نخست، مورد اتفاق همگان است؛ زیرا احتمال هر نوع لغزش و خطا در این مرحله، اطمینان و وثوق مردم را خدشه‌دار می‌سازد و دیگر پیام‌های پیامبر مورد اعتماد و اطمینان نخواهد بود، در نتیجه هدف نبوت نقض می‌شود و این از دلائل قرآنی، روائی و عقلی قابل اثبات است. اصل دوم پیامبران الهی در عمل به احکام شریعت، از هرگونه گناه و لغزش مصونیت دارند و اصولاً هدف از بعثت پیامبران در صورتی تحقق می‌پذیرد که آنان از چنین مصونیتی برخوردار باشند. زیرا اگر آنان به احکام الهی که خود ابلاغ می‌کنند دقیقاً پایبند نباشند، اعتماد به صدق گفتار آن‌ها از میان می‌رود و در نتیجه، هدف نبوت تحقق نمی‌یابد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۱۰). اصل سوم پیامبران، علاوه بر عصمت از گناه، در امور فردی و اجتماعی هم مصون هستند. آنچه در این میان ضروری است، آن‌است که هدف اصلی از بعثت پیامبران، راهنمایی بشر به سوی حقایق و سعادت اخروی است. حال اگر چنین سفیرانی خود برخلاف محتوای رسالت‌شان عمل کنند و یا در ابلاغ دستورات دچار



خطا و فراموشی شوند، انسان‌ها به گفتارشان اعتماد نمی‌کنند و در نتیجه، هدف از بعثت ایشان، تحقق نخواهد یافت. به علاوه آنکه احتمال خطا در امور شخصی و غیر عمومی، اطمینان و اعتماد را در غیر آن نیز از بین می‌برد و با این احتمال دیگر نمی‌توان بر سخنان و تعالیم او اعتماد ورزید. در نتیجه، حجت بر مردم تمام نمی‌شود و غرض از بعثت حاصل نمی‌گردد. در مقابل این مسأله، در روایات تفسیری با عنوانی مواجه می‌شویم به نام اسرائیلیات؛ که انجام اعمال زشت و ناپسند را به پیامبران نسبت می‌دهند. اسرائیلیات از موضوعاتی پرسابقه در فرهنگ اسلامی است که در بدو پیدایش اسلام به صورت شفاهی و در سده‌های بعد، پس از گسترش تدوین کتب تاریخی و تفسیری به گونه مکتوب در میان مسلمانان رایج شده است. اسرائیلیات از اختلاط فرهنگی ادیان ابراهیمی تحریف شده با دین اسلام پدید آمده است، به گونه‌ای که این خلط فرهنگ یا به دلیل قصد سوء برخی و یا به دلیل میل به فراگیری دانش از اهل کتاب بوده است که این متون تحریفی به بطن متن اسلام راه یافته است (ذهبی، ۱۴۰۶ ق: ۱ / ۱۶۵-۱۶۶ و معرفت، ۱۴۱۹: ۲ / ۷۹-۸۱). با آغاز عصر تدوین تفسیر، اسرائیلیات فراوانی که وارد حوزه فرهنگ اسلامی شده بود، به تفاسیر نیز راه یافت. در این راه‌یابی تفسیر طبری از حیث اثر پذیری از اسرائیلیات در جایگاه دوم قرار دارد. تفسیری که اسرائیلیات را با سند ذکر کرده و جز در مواردی اندک به نقد آن نپرداخته است (معرفت، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۴۰).

شیخ طوسی نیز در مقدمه تفسیر تبیان افراط طبری را در نقل روایات بیان کرده و آن را نقص کار او دانسته است. (طوسی، ۱۳۵۱: ۱۰/۱). یک نمونه از ذکر روایات زائد که طبری بدون بررسی نقل کرده و نظایر آن در تفسیر او بسیار است و از آن می‌توان به ماهیت بسیاری روایات پی‌برد این که در تفسیر آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ

اللَّهُ.....» ( بقره/۱۱۴)، نزدیک به ۲۰ روایت نقل می‌کند که مانعان از عبادت خدا و تخریب‌گران مساجد، نصارای زمان بخت‌النصر بوده‌اند که در تخریب مساجد و منع عبادت یهودیان با او همکاری کردند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۹۷). مهم‌تر این‌که این قول را بر اقوال دیگر ترجیح داده‌اند، درحالی‌که نصارا و عیسی (ع) حدود ۶۰۰ سال بعد از بخت‌النصر به جهان آمده‌اند. نمونه دیگر که مورد پژوهش این مقاله نیز است بیان اسرائیلیات ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَأَهُ اللَّهُ.....) است. در این آیه ابتدا خداوند مؤمنین را نهی می‌فرماید از اینکه مانند بعضی از بنی‌اسرائیل که پیغمبرشان را مورد اذیت و آزار قرار دادند، نباشند و حضرت محمد(ص) را مورد اذیت و آزار قرار ندهند.

به استناد برخی روایات طبری؛ که ذیل آیه ۶۹ احزاب بیان شده با صراحت مقوله عریان‌شدن حضرت موسی (ع) و نشان‌دادن عورت خویش در برابر مردم را مطرح می‌سازد. این پژوهش در پی جواب این سؤال است که چگونه این روایات جعلی با وجود آیات و روایات فراوان در باب عصمت پیامبران سازگار است. همچنین ضمن غیرعقلانی بودن، این روایات حتی با مبانی کلامی و اعتقادی مسلمانان در حیطة عصمت پیامبران در تضاد و تناقض است.

## ۱-۱. روش پژوهش

روش این تحقیق با توجه به ماهیت موضوع مورد بررسی که نظری است، جنبه توصیفی-تحلیلی دارد؛ در این مقاله نظر نویسنده با توجه به مبانی آن براساس روش‌شناسی بنیادی بازخوانی می‌شود و نقدهای روش‌شناسی، روشی و مبنایی در این اثر مدنظر خواهد بود؛ البته ماهیت کار در جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و بر اساس مشاهدات یافت‌شده در کتب مختلف در این زمینه است.

## ۱-۲. پیشینه تحقیق

در زمینه مقاله پیش رو تا آنجا که بررسی شد، کتاب یا مقاله‌ای که مستقلاً به بررسی این روایات در تفسیر طبری پرداخته باشد وجود ندارد. لذا فقط می‌توان به برخی کتب تفسیری اشاره کرد که درخصوص تفسیر این آیه روایات و مطالبی را بیان داشته‌اند.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. عصمت

واژه عصمت در لغت از ماده «عصم» در کلام عرب به معانی منع و بازداشتن (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۳/۱) حفظ و نگهداری، (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ۴۰۴/۱۳) آمده‌است؛ که بازگشت همه معانی به یک اصل واحد است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۴/۳۳۱) و آن، «حفظ و منع» است؛ زیرا چنگ زدن و پناه بردن به چیزی، باعث دفع عوامل شرّ و بدی و در نهایت حفظ می‌گردد. عصمت در اصطلاح به معنی لطف پنهانی از جانب خدای متعال است که شامل حال مکلف می‌شود و اثر آن، چنین است که با وجود اینکه مکلف قدرت بر ترک طاعت و فعل معصیت دارد، اما هرگز خطا نمی‌کند بلکه میل به آن هم نمی‌کند (حلی، بی‌تا: ص ۳۷).

### ۲-۲. فَبَرَّاهُ

از فعل "برء" به معنی خلاص شدن، کنار شدن، آفریدن «بَرَّیْه»، خلق، مخلوقات «باری»، آفریننده آمده‌است. برء و براء و تَبَرّی کنارشدن از چیزی است که مجاورت آن ناپسند است، لذا می‌گویند: برأتُ من المرض - از بیماری بیزارم - برأتُ من فلان - از فلان شخص بیزار هستم (ابن‌منظور، ۱۱۳۸ق: ۱۱/۱، راغب، ۱۳۸۱ق: ۲۶۴/۱).

"فَبَرَّاهُ" درخصوص آیه به قرینه جمله "فَبَرَّاهُ اللَّهُ - خدا تبرئه‌اش کرد" مراد آزار از ناحیه تهمت و افتراء است، چون این اذیت است که رفع آن محتاج به تبرئه خدایی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۴/۱۶).

## ۲-۳. اسرائیل

إِسْرَائِيل (به کسر همزه و سکون سین) از واژگان قرآن کریم به معنای بنده خدا و برگزیده خدا است. «ایل» به معنای خدا و «اسری» به معنای بنده است (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۸۱/۱). دهخدا می‌نویسد: اسرائیلیات [إلی یا] (ع) روایات و اخباری که از بنی اسرائیل در اخبار اسلامی درآورده‌اند. تاریخ اخبار و قصصی که از طریق یهود داخل اسلام شده و غالباً خرافی و دروغ و بی‌بنیان است (دهخدا، ۱۳۷۷ش: واژه اسرائیلیات). کلمه اسرائیل عبری است به معنای پیروزی بر خدا؛ این واژه مرکب است از "اسرا" به معنای پیروزی و چیره شدن و "ئیل" به معنای قدرت تام و تمام که لقب خدا است. سرمنشأ این وجه تسمیه، افسانه‌ای است که می‌گوید حضرت یعقوب تمام یک شب با خدا کشتی گرفت؛ در پایان و هنگام صبح بر خدا چیره شد. خدا به او گفت: نامت چیست؟ گفت: یعقوب. سپس خدا فرمود: بعد از این نام تو یعقوب نیست، بلکه اسرائیل است؛ زیرا تو با خدا و مردم پیکار کردی و پیروز شدی (سفر تکوین، اصحاح ۳۲، شماره ۲۵).

برخی دیگر از پژوهشگران معتقدند که اسرائیلیات اصطلاحی است که محققان اسلامی بر داستان‌ها و اخبار یهودی و نصرانی که در جامعه اسلامی نفوذ کرده‌است، اطلاق می‌کنند، البته پس از روی آوردن گروهی از یهود و نصارا و یا تظاهر آنان به دین اسلام (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳ش: ۹۶).

آیت الله معرفت نیز می نویسد: کلمه «إسرائيلیات» اگرچه در ظاهر بر داستان‌هایی که از منابع یهودی روایت و نقل شده‌اند دلالت دارد، اما علمای تفسیر و حدیث این کلمه را بر بیش از این معنا توسعه داده‌اند و بر هر آنچه که به تفسیر، حدیث و تاریخ از اسطوره‌های قدیمی که در اصل روایت‌شان به یک منبع یهودی، مسیحی و یا غیر این دو منسوب باشد؛ دلالت داده‌اند (معرفت، ۱۴۱۹ق: ۲/ ۸۰).

### ۳. روایت دال بر انجام فعل قبیح به دست حضرت موسی (ع) در تفسیر طبری

طبری هر چند در تفسیر آیه ۶۹ از سورة احزاب به تعدادی از روایات از جمله تبرئة حضرت موسی (ع) از قتل هارون، تبرئة موسی از سحر و جادو، انتساب مسائل غیر اخلاقی به موسی (ع) اشاره می‌نماید، ولی اکثر روایاتی که ذیل این آیه بیان کرده با یک مضمون مشترک؛ با صراحت در بیان انجام فعل قبیح و ناشایست به دست حضرت موسی (ع) اشاره می‌کند. این روایت در مجموع به دو تن از صحابه و پنج نفر از تابعین متصل است که مضمون مشترکی دارند و در هیچ‌کدام از طرق اتصال؛ متصل به روایت پیامبر اکرم (ص) نیست. در متن پیش رو یک روایت را بر اساس افراد ناقل آن از باب نمونه گزارش می‌کنیم، سپس به نقد گذرایی از سند و تفصیلی از متن اصل روایات می‌پردازیم.

#### ۳-۱. روایت طبری ذیل آیه

طبری در تفسیرش ذیل آیه می نویسد: «حدثنا بحر بن حبیب بن عربی، قال: ثنا روح بن عبادة، قال: ثنا عوف، عن محمد، عن أبي هريرة في هذه الآية "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا" الآية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كانت بني إسرائيل يغتسلون عراً ينظر بعضهم إلى سواة بعض و كان موسى عليه السلام يغتسل

وحده: «إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيًّا سَتِيرًا، لَا يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءً مِنْهُ، فَأَذَاهُ مِنْ أَذَاهِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالُوا: مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّسْتَرُ، إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بِجِلْدِهِ: إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أُذْرَةٌ، وَإِمَّا آفَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَهُ مِمَّا قَالُوا لِمُوسَى، فَخَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ، فَوَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى الْحَجَرِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ إِلَى ثِيَابِهِ لِيَأْخُذَهَا، وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا ثَوْبِهِ، فَأَخَذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ، فَجَعَلَ يَقُولُ: ثَوْبِي حَجَرٌ، ثَوْبِي حَجَرٌ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَرَأَوْهُ غُرِيَانًا أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ، وَأَبْرَأَهُ مِمَّا يَقُولُونَ، وَقَامَ الْحَجَرُ، فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَلَبَسَهُ، وَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا بِعَصَاهُ، فَوَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ لُنُدْبًا مِنْ أَثَرِ ضَرْبِهِ، ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا» (طبری، ۱۴۱۲: ۳/۲۲)

ابوهریره ذیل این آیه روایتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند که فرمود: «عادت بنی اسرائیل بر آن بود که عریان غسل کرده و به عورت یکدیگر نگاه می انداختند، اما حضرت موسی (علیه السلام) به تنهایی غسل می کرد. چون که موسی مرد بسیار با شرم و حیایی بود و دوست داشت بدن خود را از دیگران بیوشاند، چنانکه هیچ قسمتی از پوست بدنش دیده نمی شد؛ بنابراین بنی اسرائیل به اذیت و آزار او پرداختند و گفتند: این همه پوشش فقط به دلیل عیبی است که در پوست او می باشد؛ یا به خاطر پیسی است یا به سبب ورم بیضه یا بیماری و عیب دیگری؛ این بود که خداوند متعال اراده نمود موسی را از آنچه به او نسبت می دهند، میرا کند؛ پس روزی موسی تنها شد و لباسش را درآورد و روی سنگی گذاشت. آنگاه غسل نمود و چون غسلش تمام شد، رفت تا لباسش را بردارد و بیوشد که سنگ مذکور با لباسش شروع به دویدن کرد. بنابراین موسی علیه السلام عصایش را برداشت و به دنبال سنگ رفت و می فرمود: ای سنگ، لباسم؛ تا اینکه سنگ مذکور به جمعی از بنی اسرائیل رسید و به این ترتیب

موسی علیه السلام را لخت و عریان در بهترین هیئتی که الله متعال خلق نموده، دیدند. و اینگونه الله متعال او را از آنچه درباره اش می گفتند مبرا نمود. و موسی علیه السلام لباسش را از روی آن سنگ برداشت و پوشید و با عصایش ضربه ای به آن زد؛ به الله سوگند در نتیجه آن ضربه، سه یا چهار یا پنج اثر بر سنگ باقی ماند.

### ۳-۲. بررسی سندی روایات

یکی از مهم ترین راه های ارزیابی حدیث بررسی احوال راویان حدیث یا همان بررسی سندی است که با توجه به مفهوم آیه نباء؛ تحقیق در خبر فاسق را ضروری دانسته است. لذا دقت به کلام راویان معصومین، محدثان را بر آن داشته تا به دسته بندی انواع اموری که موجب سلب اعتماد از سخن گوینده و در نتیجه ضعف سند است بپردازند؛ (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱/۱۷۸). قابل ذکر است طبری هر چند اقوال پیشینیان را با ذکر سند می آورد؛ که این خود موجب اعتبار نقل وی می گردد؛ ولی در موارد بسیاری از جمله این روایت، از افراد ضعیف یا مجهول الحال یا معروف به جعل، روایت می کند و پس از بیان اقوال، غالباً آن ها را بدون ترجیح یا ذکر دلایل اعتبار هر یک از آن ها، رها می سازد. به طور مثال در این روایت از روح بن عباد نام برده که ایشان از افراد ضعیفی است که خود اهل سنت هم ایشان را جرح نموده و او را در بیان روایات قوی نمی دانند. از باب نمونه نسائی ایشان را جرح نموده و روایت ایشان را قوی نمی داند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۹/۳۸۶). ذهبی نیز روح بن عباد را در نقل روایات قوی نمی داند (ذهبی، ۱۴۰۷ق: ۲/۵۹).

همچنین، طبری در سند حدیث از ابوهریره نام می برد در حالی که این شخص در میان برخی از اهل سنت و رجال شیعه معروف به کذب و جعل حدیث است. ما در اینجا از باب نمونه چند مورد را بیان می کنیم.

۱. در نقل اهل سنت بیان شده که ابوهریره به پیامبر گرامی دروغ می‌بست و احادیث جعلی نقل می‌کرد. لذا صحیح بخاری روایتی نقل کرده که چنین است؛ «حدثنا عمر بن حفص حدثنا ابي حدثنا الاعمش حدثنا ابوصالح قال حدثني ابوهريره رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة ما ترك غني واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول تقول المرأة اما ان تطعمني واما ان تطلقني ويقول العبد اطعمني واستعملني ويقول الابن اطعمني الى من تدعني؛ فقالوا يا ابا هريرة سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا هذا من كيس ابي هريره» (بخاری، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاری، ۱۴۰۷ق: ۶۳/۷ مسلم، ۱۴۲۲ق: ۱۹۳۹/۴، ابن قتیبه، ۱۴۱۸ ق: ص ۲۷-۲۸)

ابوهریره گفت: رسول خدا فرمودند: «بهترین صدقه آن است که سبب بی‌نیازی شود و دست بالاتر (دهنده) بهتر از دست پایین‌تر است و در ابتدا به کسی کمک نما که عیال‌وار باشد؛ زن می‌گوید یا به من غذا بده یا من را طلاق بده و بنده می‌گوید به من غذا بده و از من کار بخواه و فرزند می‌گوید: به من غذا بده؛ من را به که واگذار می‌کنی؟ گفتند: ای ابوهریره این را از رسول خدا شنیدی؟ پاسخ داد: خیر این از جیب ابوهریره است».

در روایت دیگری از ابوهریره روایت کرده‌اند رسول خدا فرمودند اگر بند کفش یکی از شما پاره شد، تا زمانی که آن را درست نکرده است به راه نیفتد؛ وقتی این خبر به عائشه رسید گفت: «قالت عائشة انها كانت تقول لاختين ابا هريرة فيمشي في نعل واحدة...» (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱۰/۱۰)، قسم می‌خورم که با ابوهریره در آنچه روایت کرده‌است مخالفت کنم و کاری انجام دهم که مخالف نظر ابوهریره باشد؛ پس با یک لنگه کفش به راه افتاد.



۲. در برخی نقل‌ها عمر هم تصریح به کذب و جعل احادیث توسط ابوهریره می‌کرد و طبق یک دستوری ابوهریره را به علت کثرت روایت از پیامبر (ص)، از نقل حدیث بر حذر داشت. لذا ابوهریره در بیانات متعددی می‌گوید: اگر روایات خود را در زمان عمر می‌گفتم، عمر با من برخورد می‌کرد. «قال اباهریرة یقول ما کنا نستطیع ان نقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم حتی قبض عمر قال ابوسلمة فسالته بم قال کنا نخاف السیاط واوما بیده الی ظهره ..» (ابن عساکر، ۱۳۹۵ق: ۳۴۴/۶۷، ذهبی، ۱۴۰۶ق: ۶۰۲/۲، ابن‌کثیر، ۱۹۸۷: ۱۰۷/۸).

در روایت دیگر ابوهریره بیان می‌کند: ما نمی‌توانستیم بگوییم «رسول خدا گفته‌اند» تا اینکه عمر از دنیا رفت؛ ابوسلمه می‌گوید پرسیدم: برای چه؟ پاسخ داد: از شلاق می‌ترسیدیم و به پشتش اشاره کرد (مسلم، ۱۴۲۲ق: ۱۲۰۳/۳، ابوزرعه، ۱۴۰۰ق: ۵۴۴/۱، ابن‌کثیر، ۱۹۸۷: ۱۱۵/۸، صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱۱/ص ۲۶۲).

در روایت دیگری نیز خود ابوهریره اعتراف می‌کند که این احادیثی که الآن نقل می‌کنم، اگر در زمان عمر نقل می‌کردم، سرم را می‌شکست: «عن ابن‌عجلان: ان اباهریرة کان یقول: انی لاحدث احادیث، لو تکلمت بها فی زمن عمر، لشج راسی؛» (ذهبی، ۱۴۰۶ق: ۶۰۱/۲، ابن‌عساکر، ۱۳۹۵ق: ۳۴۳/۶۷).

ذهبی، عالم مشهور اهل سنت با استناد به کلمات برخی از بزرگان اهل سنت نیز می‌نویسد: «اگر ابوهریره، احادیثی نقل می‌کرده‌است که حقیقتاً از پیامبر اسلام شنیده بوده، چرا عمر وی را از این کار منع و حتی او را تهدید به تبعید می‌کند؟ آیا امکان دارد که عمر، صحابی رسول خدا را بدون هیچ گناهی، تنبیه کند؟ حقیقت آن است که عمر ابوهریره را دروغگو می‌دانست» (ذهبی، ۱۴۰۶ق: ۶۰۱/۲، ابن‌کثیر، ۱۹۸۷: ۱۱۴/۸، ابن‌نجار، ۱۳۶۱ش: ۱۲/۲، ابن‌عساکر، ۱۷۲/۵۰، ابن‌قتیبه، ۲۷/۱).

۴. در مذهب شیعه هم ابوهریره معروف به کذب و جعل حدیث است. امام صادق (علیه السلام) ابوهریره را از کسانی دانسته که پیوسته بر پیامبر دروغ می‌بست (صدوق، ۱۳۶۲ش: ۱۹۰/۱). لذا شیعه در آثار مختلف خود به انتقاد از شخصیت ابوهریره پرداخته است (فضل ابن‌شاذان، ۱۳۵۱ش: ۴۹۴-۴۹۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷ق: ۱۸۴-۱۸۵، ابوریه، ۱۳۸۹ش: ص ۱۷۵، شرف‌الدین عاملی، ۱۹۸۵م: ۸۶/۱).

بنابراین با توجه به این اوصاف؛ ابن‌جریر از محدثان افراط کار در نقل حدیث بوده و روایات او، به‌ویژه روایات تفسیری‌اش به نقد و بررسی گسترده‌ای نیاز دارد. به همین دلیل بر وی خرده گرفته‌اند که بدون توجه به صحت و سقم روایات و بدون ذکر درجه ضعف یا قوت اسناد، آن‌ها را نقل می‌کند. شاید گمان کرده‌است ذکر سند به‌تنهایی، مسؤولیت را از او بر می‌دارد یا از سنگینی آن می‌کاهد؛ درحالی‌که چنین نیست و این همه روایات سست و ناشناخته؛ به‌ویژه اسرائیلیات خرافی و دروغین که تفسیر خود را به آن انباشته‌است، مسؤولیت او را هر چه سنگین‌تر ساخته و او را چون «حشوئه» بی‌محابا به انباشتن روایات سره و ناسره نشان داده‌است؛ تا آنجا که نقّادان به نکوهش او پرداخته‌اند. از جمله، شیخ محمد عبده او را به جنون جمع‌آوری حدیث توصیف کرده‌است. عبده در ذیل آیه «بشارت فرزند به زکریا» می‌گوید: «اگر افراط جنون‌آمیز وی در نقل روایات نبود، این گونه روایات سست و ناروا را که موجب بدبینی و تمسخر دیگران و نمایانگر بی‌مایگی است و خرد هرگز به پذیرش آن تن نمی‌دهد و از باور داشتن آن ابا دارد و قرآن هم به آن اشاره نکرده‌است؛ نمی‌نوشت. آری تنها همین مورد کافی بود تا او را مورد طعن قرار دهد؛ ولی او از این گونه روایات واهی فراوان دارد. خداوند از ابن‌جریر در گذرد که چنین روایاتی بر دست او انتشار یافت» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۳ و ۲۹۹). لذا در بررسی سندی روایات

طبری باید توجه وافر کرد، چون ذکر سند به تنهایی پذیرفتنی نیست، زیرا عمده ضعف وی در همین مورد است. به ویژه در نقل اسرائیلیات که راه افراط رفته و به ارزش تفسیر خود لطمه اساسی وارد ساخته است. بنابراین سند روایات مطرح شده از طرف ایشان نمی تواند به راحتی مورد قبول باشد، زیرا خود او هم در مقدمه تفسیرش مسئولیت صحت و سقم روایات را از دوش خود برداشته و بر عهده خواننده نهاده است.

### ۳-۳. بررسی متنی روایات

با توجه به مباحث بیان شده در مورد بررسی سندی حدیث می توان گفت که بررسی سندی تنها بخشی از ارزیابی حدیث را تشکیل می دهد و ضعف آن می تواند قرینه ای برای ناستواری حدیث تلقی شود، اما برای کنار گذاشتن روایت، نیازمند دلایل محکم تری از نقد متن هستیم. لذا برای دست بابی به صحت متن حدیث نیز ملاک هایی از قبیل عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت با احادیث و سیره معصومین (ع) و عدم تعارض با عقل را بیان و وضع نموده اند که در صورت احراز ملاک های فوق صحت متن در کنار صحت سند به صحت صدوری منجر می شود و حدیث حجیت لازم را خواهد داشت. در این بخش تعارضاتی که میان اخبار دال بر انجام فعل قبیح به دست حضرت موسی (ع) و برخی ملاک های فوق وجود دارد بیان خواهد شد.

### ۳-۳-۱. تعارض و ناسازگاری مضمون حدیث با دلیل عقلی معتبر

عقل به دو کاربرد در مبحث نقد متن استفاده می شود؛ اول به عنوان معیار مستقل در کنار دیگر معیارهای مذکور. لذا از معیارهای صحت و نقد متنی روایت این است که با براهین قطعی و یقینی عقل در تضاد نباشد. دوم به عنوان عقل ابزاری، به گونه ای که در این مورد عقل ابزاری برای سایر معیارهای صحت اعم از سند و متن است. به عبارتی

دیگر، برای فهم نقد و بررسی در سند و متن نیاز به حکومت کلی عقل داریم (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، / ۱۸۴، ۲۸۷، ۲۹۱، ر.ک. مجید معارف / لعیا مرادی، ۱۳۹۶، شماره ۱۸). در حیطه عقل مستقل باید گفت اینکه معنی حدیث، مخالفت با مستقل عقلی نیست، یعنی عقل در گزاره روایات درمورد انجام فعل قبیح از جانب حضرت موسی (ع) مستقلاً به محال عقلی دست نمی‌یابد، برخلاف روایتی که به صورت صور خیالی مبالغه‌آمیز و با استفاده از قوه تخیل و خارق‌العاده مطرح می‌شود مگر اینکه خود عصمت را مستقل عقلی بدانیم.

تحلیل و نظر: با توجه به مطالب فوق در صورتی که عصمت را بنابر دلایلی که گذشت مستقل عقلی بدانیم؛ روایات طبری در مورد انجام فعل قبیح حضرت موسی (ع) مخالف عقل است، زیرا:

اولاً: فلسفه وجوب نصب نبی و امام، ممکن‌الخطا بودن مردم است و اگر این ملازمه درباره نبی و امام نیز ثابت باشد، واجب است که برای او نیز امام دیگری باشد که در نتیجه یا منجر به تسلسل خواهد شد که محال است و یا به امامی منتهی می‌شود که خطا برای او جایز نباشد (حلی، ۱۳۶۲: ۴۹۲ و طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۱/۳).

ثانیاً: جدای از هتاک‌های اخلاقی به ساحت حضرت موسی علیه‌السلام، چنین روایتی قابلیت هیچ توجیه عقلی و منطقی ندارد؛ زیرا اگر سنگ هم نه، بلکه باد، لباس حضرت موسی علیه‌السلام را با خود می‌برد، باز این مجوزی برای مکشوف نمودن عورت در مقابل دیدگان مردم نمی‌شد، چون برای او امکان داشت همان‌جا بماند تا لباسش را بپاوردند و یا ساتری غیر از لباس بپاوردند. همچنان که هر صاحب عقلی اگر با چنین مشکلی مواجه شود چنین عملی انجام می‌دهد. علاوه بر این، فرار سنگ از معجزات و خوارق عاداتی است که به طور طبیعی محقق نمی‌شود، مگر در مقام تحدی

و غلبه بر خصم، شبیه حرکت درخت از جای خود در مکه معظمه برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هنگامی که مشرکان این پیشنهاد را کردند و آن هم صرفاً به عنوان معجزه و تصدیق دعوت و تثبیت نبوت آن حضرت، درحالی که در این داستان ساختگی مقام تحدی و موقعیت معجزه در کار نیست (حسینی طهرانی، ۱۳۸۰ش: ۳۷۳/۱۵).

ثالثاً: اگر هم به فرض محال حرکت سنگ درست باشد یقیناً این فعل خداوند متعال است، پس چگونه کلیم الله از آن غضب می کند و سنگ را به پاداش آن عقوبت می نماید، زیرا آن سنگ مجبور بر حرکت بود و در این صورت عقاب سنگ معنی ندارد. لذا خطای منسوب به حضرت موسی (ع) در روایات تفسیر طبری در تعارض آشکار با عقل است.

### ۳-۲. تعارض و ناسازگاری مضمون حدیث با قرآن

امامان معصومین (علیهم السلام) در احادیثی عرضه روایات بر قرآن کریم را یکی از راه های بازشناسی روایات صحیح از غیر آن شمرده اند. این احادیث با عنوان «روایات عرض» شناخته می شوند. علت تأکید بر عرضه روایات بر کتاب خدا وجود روایات ساخته شده جاعلان روایات عنوان شده است. به لحاظ متن روایات عرض، مراد از «کتاب» که معیار سنجش روایات قرار گرفته، قرآن است و شامل سنت و برهان های عقلی نمی شود. مراد از «موافقت با کتاب» که در روایات عرض معیار سنجش روایات قرار گرفته، همان عدم مخالفت است. بنابراین، روایتی که هیچ گونه مخالفتی با قرآن نداشت، موافق به حساب می آید و عرضه حدیث بر قرآن، اختصاص به صورت تعارض دو خبر با یکدیگر ندارد، بلکه تمامی اخبار و احادیث را باید به قرآن عرضه کرد، اگر

مخالف کتاب بود کنار گذاشت. تنها در صورتی می‌توان روایتی را مخالف قرآن به حساب آورد که مخالفت روایت با قرآن مخالفت صریح باشد و هیچ‌گونه تأویلی را نپذیرد (ر.ک. سلطانی، ۱۳۸۸ش: ۱۳۶). امام باقر (ع) در این زمینه می‌فرماید: «وَ أَنْظُرُوا أَمْرَنَا وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِقُرْآنٍ مُّوَافِقًا فَخُذُوا بِهِ، وَ إِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُّوَافِقًا فَرُدُّوهُ، وَ إِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فِيهِ فَفَقُّوْا عِنْدَهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ: در امر ما و آنچه که از ناحیه ما به شما می‌رسد، بنگرید. پس اگر آن را موافق قرآن نیافتید، آن را رد کنید و اگر کار بر شما مشتبه شد، بازایستید و آن مسأله را به ما ارجاع دهید تا برای شما شرح دهیم» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۳۳). همچنین می‌فرماید: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ: آنچه را که موافق کتاب خدا است، بپذیرید و آنچه را که مخالف کتاب خدا است، واگذارید» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲/۲).

آنچه در این مجال، محل گفت‌وگو و بحث قرار گرفته بررسی میزان تطابق روایات وارده تفسیر طبری در مورد انجام فعل قبیح حضرت موسی (ع) در میزان هماهنگی و عدم هماهنگی آن با قرآن کریم بعد از عرضه این روایات به آیات است که در این راستا به لقبی که خداوند در قرآن موسی (ع) را بدان نام نهاده بیان می‌کنیم. خداوند از موسی به مخلصین (مریم/۵۱) یاد می‌کند که به دلیل عمومیت و فراگیری واژه "المُخْلِصِينَ" به تبیین آن می‌پردازیم.

«وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا..» موسی (ع) از مخلصین بود، به استناد به این آیه از قرآن کریم خداوند خود در قرآن ایشان را از مخلصین معرفی می‌کند. مخلصینی که در آیه ۸۲-۸۳ سوره (ص) شیطان به اذعان خودش می‌گوید: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ..» به عزت تو

قسم همه‌شان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو...». مخلص از مخلص بالاتر است، بندگان که وجودشان را خالص کرده‌اند. آن‌هایی که وجودشان را برای خدا خالص کرده‌اند همان‌ها هستند که خودشان را به خدا سپرده‌اند؛ دیگر شیطان نمی‌تواند آنجا اصلاً راه پیدا کند (مطهری، ۱۳۷۶ش: ۲۷/۱۹۴). پس حقیقت معنی - إخلاص در پرستش، تبری و دوری از هر چیزی غیر خدای تعالی است (راغب، ۱۴۱۶ق: ۲۹۳) در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» بندگان من، آن‌هایی که واقعاً بنده من‌اند، تو هیچ نفوذی نمی‌توانی در آن‌ها داشته باشی (اسراء/۶۵). در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ»، تسلط شیطان بر کسانی است که ولای او را پذیرفته‌اند (نحل/۱۰۰). بنابر گفته صاحب کتاب التحقيق بنده مخلص همانند آئینه صافی است که متجلی حق و حقیقت است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳/۱۱۵). همچنین در سورة انعام خداوند نام برخی از پیامبران از جمله حضرت موسی (ع) را به عنوان کسی که خداوند هدایتشان کرده و اسوه هستند مطرح می‌کند، سپس از پیامبر اسلام می‌خواهد به هدایت آنان اقتدا کند. «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ...» (انعام/۹۰)، بنابراین چگونه یک انسانی که از یک طرف معصوم است و از طرف دیگر به عنوان اسوه و الگو قلمداد می‌شود چنین فعل قبیح و ناشایست از او صادر می‌شود؟ این مورد قطعاً درخصوص حضرت موسی (ع) نمی‌تواند صادق باشد.

تحلیل و نظر: در نتیجه بر طبق آیه قرآن حضرت موسی (ع) از مخلصین است. مخلصینی که اثبات شد حتی راه نفوذ برای شیطان ندارند (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۲۸۱)، لذا طبق روایات تفسیرطبری که موسی (ع) عزم و تصمیم بر انجام فعل قبیح و ناشایست گرفته با آیه قرآن ناسازگار است، چگونه می‌توان بین فرد مخلص که بازتاب روح پاکی و حقانیت و آئینه متجلی حق تعالی است با تعبیر طبری پیوند داد؟ بنابراین روایات وارده معارض قطعی آیاتی از قرآن تلقی می‌شود و قابل اعتنا نیست.

### ۳-۳-۳. تعارض و ناسازگاری مضمون حدیث با عصمت انبیاء

با توجه به معنای عصمت و اثرش که همان بازدارندگی دائمی و قطعی انسان از کار زشت و وادار به کار نیک است، مضمون این روایت طبری؛ مبنی بر لخت شدن موسی (ع) در فضای باز و غیر سرپوشیده و عدم احتمال از طرف ایشان مبنی بر دیده شدن نمی تواند درست باشد، چون این با شرم و حیائی که در پیامبران است منافات دارد؛ لذا بعضی از متکلمان شیعه گفته اند: «عصمت، لطفی است که خداوند متعال در شخص مکلف انجام می دهد به گونه ای که با وجود آن، برای ترک طاعت یا انجام معصیت انگیزه ای ندارد، با این که بر ترک طاعت یا انجام گناه توان دارد و این لطف با پیدایش ملکه ای برای آن مکلف که مانع از ارتکاب معاصی است، حاصل می شود. افزون بر این؛ وی نسبت به ثواب طاعت و عقاب معصیت، عالم است و از مؤاخذه بر ترک اولی و یا فعلی که فراموش کند، می ترسد (فاضل مقداد، بی تا: ۳۱۰/طوسی، بی تا: ۳/۲۳۶/ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۱/۳). آیات بسیاری بر وجود و لزوم عصمت در انبیا نیز دلالت دارند، هر چند که واژه «عصمت» در آن ها ذکر نشده است؛ مانند: آیات ۳۱ و ۳۲ سوره آل عمران، آیه ۸۰ و ۱۱۳ سوره نساء، و آیه ۵۲ سوره نور ۴۵ تا ۴۸ سوره «ص» و ۲۶ تا ۲۸ سوره جن که شرح این مبحث در این مجال نمی گنجد و در منابع متعدد دیگری اثبات شده است (برای توضیح بیشتر، طباطبایی، ۱۳۴۸ش: ۷۷/۵). تا آنجا که صاحب تفسیر کبیر در مورد علت وجود عصمت در نبی می گوید: خداوند به طور قطع در آیه (نسا/۵۹) دستور داده است که از اولوا الامر اطاعت کنید و کسی که خداوند به اطاعت از وی دستور دهد باید معصوم از خطا باشد؛ زیرا اگر معصوم از خطا نباشد، ممکن است خطا کند، در حالی که خدا به پیروی از او دستور داده است و این، امر به فعل خطا است، با این که می دانیم پیروی از خطاکار، روا نیست. بنابراین باید مقصود از اولوا



الامر ذکر شده در آیه معصوم باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱۰). علامه طباطبائی نیز می‌نویسد: «علمی که آن را عصمت می‌نامیم با سایر علوم از این جهت مغایرت دارد که این علم اثرش که همان بازداري انسان از کار زشت و واداري به کار نیک است، دائمی و قطعی است و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف سایر علوم که تأثیرش در بازداري انسان اکثري و غیردائمی است در عین حال طبیعت انسانی را- که همان مختار بودن در افعال ارادی خویش است- تغییر نداده، او را مجبور و مضطر به عصمت نمی‌کند؟ و چگونه می‌تواند مجبور کند با اینکه علم، خود یکی از مبادی اختیار است و مجرد قوی بودن علم باعث نمی‌شود مگر قوی شدن اراده را. مثلاً کسی که طالب سلامت است وقتی یقین کند که فلان چیز سم کشنده‌آنی است، هر قدر هم که یقینش قوی باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمی‌کند، بلکه وادارش می‌کند به اینکه با اختیار خود از شرب آن مایع سمی خودداری کند (طباطبائی، ۱۳۴۸ش: ۱۱/۱۵۲).

تحلیل و نظر: با توجه به روایت مطرح شده طبری مبنی بر عزم و تصمیم موسی (ع) بر انجام فعل قبیح و ناشایست، پس باید پذیرفت که پیامبر برای انجام کار زشت انگیزه داشت در صورتی که ثابت شد معصوم (ع) بر انجام فعل گناه و ناشایست بی‌انگیزه است. از سویی دیگر پیامبران دارای عصمتی هستند که لاینقطع است روایات مذکور از تفسیر طبری منجر به قطع عصمت و غیر دایمی بودن آن می‌شود که با این اصل در تناقض آشکار است. در نتیجه قول به قبول و پذیرش روایات طبری در نقض واضحی از مبنای عصمت انبیاء است که این امر خود از ادله ضعف و عدم صحت متن است.

### ۳-۳-۴. مخالفت حدیث با حکم مورد اتفاق اکثر مفسران فریقین

تفسیر جامع‌البیان تفسیری آکنده از اسرائیلیات و روایات ساختگی است، اگر چه طبری اسانید را ذکر کرده و در مقدمه تفسیر مسئولیت صحت و سقم روایات را از

دوش خود برداشته و بر عهده خواننده نهاده است، لیکن، افراط او در این کار از یک سو و نقل بسیاری از روایات باطل که چهره پیامبران الهی را مخدوش جلوه می‌دهد از سوی دیگر، انتقاد و اعتراض و واکنش تند بسیاری از مفسرین و محققین اهل سنت را موجب گشته است. تا آنجا که رشیدرضا، طبری را به جنون تحدیث متهم کرده به گونه‌ای که هر حدیثی را اگر چه ناسازگار با عقل باشد ذکر کرده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۹۸-۲۹۹). ایشان در ادامه می‌نویسد: اگر مفسران اندیشمند، این روایات ابلهانه اسرائیلی را جهت حمایت از اعتقاد به مقام عصمت پیامبران، انکار می‌کردند، دیگر هیچ‌کس تحت تأثیر این گونه روایات قرار نمی‌گرفت (همان: ۲۳۰).

تفسیر کشاف نیز پس از ذکر بیشتر این تفاسیر سیاه و آلوده؛ به شدت اظهار تأسف می‌کند و در بخشی از مطالب خود می‌گوید: «این روایات و نظایر آنها، روایاتی هستند که حشو و جبریّه که دینی جز دروغ بستن به خدا و پیامبران خویش ندارند، جعل نموده‌اند و اهل عدل و توحید - بحمدالله - چنین عقایدی ندارند که بتوان بر سخنان و روایات آنان خرده گرفت» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۷/۲).

بنابراین طبق نظر مفسران شیعه و برخی از اهل سنت؛ عزم و تصمیم و یا صدور عمل قبیح از پیامبران خداوند، اولاً با دلائل متقن مردود دانسته شده و بیان شد که این عمل با مقام عصمت و نبوت آنان در تضاد است و این سخنان ساخته و پرداخته ذهن دشمنان و یهودیان قصه‌پردازی است که دارای هیچ گونه ارزشی نیست.

ثانیاً: این روایت طبری مخالفت با حکم و احادیث مورد اتفاق اکثر مفسران از جمله مفسران اهل سنت است. زیرا مفسران بزرگ تفسیری (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/۲۵، زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۳/۳) اشاره‌ای به این جریان نکرده‌اند و برخلاف نظر او شأن نزول دیگری برای این آیه ذکر کردند و ما به دو مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. قارون حيله گر برای اینکه تسلیم قانون زکات نشود، و حقوق مستمندان را نپردازد، توطئه‌ای چید که زن بدکاره‌ای در میان جمعیت برخیزد و موسی (ع) را متهم به روابط نامشروع با خود کند که به لطف الهی نه تنها این توطئه مؤثر نیفتاد، بلکه همان زن به پاکي موسی (ع) و توطئه قارون گواهی داد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۳/۳، طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۸/۸، فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/۲۵، آلوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۶/۱۱).
۲. طبق روایتی موسی و هارون (علیهم‌السلام) به بالای کوهی رفته بودند و در همانجا هارون مُرد، بنی اسرائیل به موسی گفتند: تو او را کشته‌ای، خدا به ملائکه دستور داد، جنازه هارون را برداشته، به یک‌یک بنی اسرائیل نشان دهند و بگویند که او به مرگ خود مرده است و بدین وسیله موسی را تبرئه کرد (طبري، ۱۴۱۲ق: ۳/۲۲، زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۳/۳، طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۸/۸، ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۶۶/۸، سیوطی، ۱۳۶۳ش: ۲۲/۵، ابن کثیر، ۱۹۸۷م: ۴۲۹/۶، مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ش: ۴۴/۱۷). لذا با توجه به شأن نزول‌های ذکر شده، این روایت طبری مخالفت با حکم و احادیث مورد اتفاق امفسران دیگر است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

قابل ذکر است که تفسیر طبری از حیث سند و متن قطعاً باید مورد تحقیق و ارزیابی قرار بگیرد، زیرا روایات فراوانی در تفسیرش وجود دارد که از نظر سندی مخدوش است. لذا درخصوص روایت وارده ایشان در ذیل آیه ۶۹ احزاب بیان می‌داریم:

اولاً: ایشان در روایات تفسیری، از افراد ضعیف، مجهول‌الحال و یا معروف به جعل، روایت زیادی را بدون توجه به صحّت و سقم آن و بدون ذکر درجه ضعف یا قوّت اسناد، نقل می‌کند و غالباً پس از بیان اقوال، آن‌ها را بدون ترجیح یا ذکر دلایل

اعتبار هر یک از آنها، رها می‌سازد. لذا روایات مطرح شده ایشان به‌ویژه ذیل آیه ۶۹ سورة احزاب نمی‌تواند از نظر سندی متقن باشد.

ثانیاً: همچنین این روایت به دلایل زیادی از لحاظ متنی نیز مخدوش است، زیرا از لحاظ متنی نیز روایاتی مورد قبول است که در تعارض با قرآن و سنت قطعی و همچنین دلیل معتبر عقلی نباشد. در حالی که ثابت گردید روایت ایشان در تعارض با قرآن و سنت قطعی است. طبری در ذیل آیه ۶۹ سورة احزاب به تعدادی روایت با یک مضمون مشترک، با صراحت در بیان عزم حضرت موسی (ع) بر انجام فعل ناشایست را ذکر می‌کند، در حالی که موسی (ع) پیغمبری از طرف خدا است و دارای مقام عصمت الهیه است و عصمت، او را از هر گناهی مصون می‌دارد؛ آن صفات بزرگ و اخلاص عبودیتی که خداوند به او عطا فرموده، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که او پاکدامن‌تر و بلندمرتبه‌تر از آن است که بتوان این آلودگی‌ها را به وی نسبت داد.

ثالثاً: این روایت طبری ذیل آیه مورد نظر مخالفت با حکم و احادیث مورد اتفاق اکثر مفسران از جمله مفسران اهل سنت است. زیرا مفسران بزرگ در کتب تفسیری ایشان هیچ‌گونه اشاره‌ای به روایت طبری نکرده‌اند و برخلاف نظر او شأن نزول دیگری برای این آیه ذکر کردند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم.

آلوسی، شهاب‌الدین، سید محمود (۱۴۱۷ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، به کوشش محمد حسین العرب، بیروت: دار الفکر.

ابن ابی‌الحدید، عزالدین (۱۴۱۸ق)، شرح نهج‌البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی، بی تا، *الأمالی*، تهران: نشر کتابچی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ ق)، *مسند احمد*، بیروت - لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۸ ق)، *الامامه و السیاسة*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ ق)، *تاویل مختلف الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر (الدمشقی)، إسماعیل بن عمر القرشی أبو الفداء، (۱۹۸۷ م)، *تفسیر القرآن العظیم*، چ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن منظور (۱۴۰۸ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن نجار، محمد بن محمود (۱۳۶۱ ش)، *الدره الثمینة فی اخبار المدینة*، تحقیق صلاح الدین ابن عباس شکر، مدینه، ناشر: مرکز دراسات المدینة المنوره.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنان فی التفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ابوریه، محمود (۱۴۳۱ ق)، *شیخ المصیرة أبو هريرة*، قم: مؤسسة أنصاریان.
- ابوزرع دمشقی، عبدالرحمان (۱۴۰۰ ق)، *التاریخ*، ترجمه به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق: بی جا.
- بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل ابوعبدالله (۱۴۰۷ ق)، *صحیح بخاری*، چ سوم، بیروت: نشر دار ابن کثیر.
- ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ ق)، *الکشف و البیان (تفسیر ثعلبی)*، تحقیق: ابی محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العرب.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۳۸۰ ش)، *امام شناسی*، تهران: مؤسسة ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- حلی، حسن بن یوسف بن المطهر (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ ق)، *الصحاح*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ ش) *سرچشمه اندیشه*، قم: انتشارات اسراء.

## تحليل سندی و دلالی روایت تفسیری طبری ذیل آیه ۶۹ سورة احزاب ... / رزاقی ۳۷

خطیب بغدادی شافعی، أحمد بن علی أبوبکر (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، ج اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت نامه دهخدا، واژه «اسرائیلیات»، ج دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۸۳ش)، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، ج دوم، تهران: انتشارات سهروردی.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز (۱۴۰۷ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: نشر مؤسسه الرساله.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: نشر مؤسسه الرساله.

ذهبی؛ محمدحسین (۱۳۸۱ق)، التفسیر و المفسرون، قاهره: دارالکتب الحدیثه.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیه.

رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش)، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ق)، منشور عقائد امامیه، قم: مؤسسه امام صادق(ع).

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۳۶۳ش)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، تهران: انتشارات امیر کبیر.

شرف الدین، عبدالحسین (۱۹۸۵م)، ابوهریره، بیروت: دارالزهرا.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، تهران: نشر جاویدان.

صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۰۳ق)، المصنف، محقق اعظمی، حبیب الرحمن، بیروت: المجلس العلمی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات

اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

۳۸ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دوازدهم، جلد دوم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.  
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن* (تفسیر الطبری)، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۱ش)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *الأمالی*، قم: تحقیق مؤسسه البعثة دار الثقافة.  
عمید زنجانی، عباسعلی (بی تا)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (بی تا)، *کتاب ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل، العین (۱۴۱۴ق)، *تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی*، قم: انتشارات اسوه.  
فضل بن شاذان (۱۳۵۱ش)، *الإيضاح*، تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی، تهران: بی جا.  
قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: بی جا.  
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

مسلم بن حجاج بن مسلم قشیری نیشابوری (۱۴۲۲ق)، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الأنوار*، قم: دارالکتب الاسلامیه.  
مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا.  
مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت: بی جا.

## تحلیل سندی و دلالتی روایت تفسیری طبری ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب ... / رزاقی ۳۹

معرفت، محمدهادی (۱۴۱۹ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، چاپ دوم، مشهد: انتشارات الجامعة الرضویه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

حاتمی، فرجام، بیگلری، افشین، اعظمی، مجتبی (۱۳۹۷) «ملاک هایی برای شناسایی روایات اسرائیلی در جوامع حدیثی»، *فصلنامه علوم حدیثی*، شماره ۹۰، اسفند ۱۳۹۷.

الخلیلی، جعفرصادق (۱۳۷۸)، «مقاله شخصیه محمد بن جریر طبری»، *مجله آفاق الحضاره الاسلامیه*، ب شماره ۵.

سلطانی شورباخورلو، اسماعیل (۱۳۸۸)، *مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض*، *مجله معرفت*، شماره ۱۳۶.

شاگری، سیمین دخت (۱۳۸۳)، «مبانی تفسیر نگاری طبری»، *مجله مقالات و بررسیها*، زمستان، شماره ۸۲.

معارف، مجید، مرادی، لعلیا (۱۳۹۶)، «بررسی کاربرد عقل در نقد روایات»، *مجله حدیث پژوهی*، پاییز و زمستان، شماره ۱۸.

## Bibliography

Qur'ān Karīm.

Abdul-Razzaq, A. (1403 AH). *Al-Musannaf* (Habib al-Rahman al-Azami, Ed.). Beirut: Majlis al-'Ilmi. [In Arabic]

Aburiyyah, M. (1431 AH). *Sheikh of Al-Mudaira Abu Hurairah*. Qom: Ansarian Foundation. [In Arabic]

Abul-Futuh Razi, H. b. A. (1408 AH). *Rawd al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi Foundation for Islamic Research. [In Arabic]

Amid Zanjani, A. A. (n.d.). *Foundations and methods of interpretation of the Qur'an*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

Alusi, S. al-D. M. (1417 AH). *The spirit of the interpretation of the great Qur'an* (M. H. al-Arab, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Bukhari Ja'fi, M. b. Isma'il. (1407 AH). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 3). Beirut: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]

Dahkhoda, A. A. (1377 AH). *Dehkhoda dictionary* (2nd ed., entry: "Isra'iliyyat"). Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute. [In Persian]

Diari Bid-Goli, M. T. (1383 AH). *Research on Isra'iliyyat in the interpretations of the Qur'an* (2nd ed.). Tehran: Suhrawardi Publications. [In Persian]



- Dhahabi, S. al-D. M. b. A. b. U. b. Q. (1407 AH). *The balance of moderation in criticism of men* (A. M. al-Bajawi, Ed.). Beirut: Al-Risala Foundation. [In Persian]
- Dhahabi, M. H. (1381 AH). *Al-Tafsir wa al-mufasssirun*. Cairo: Dar al-Kitab al-Hadithah. [In Arabic]
- Fadel Ibn Shazan. (1351 AH). *Al-Idhah* (Seyyed Jalal al-Din Muhaddis Irmay, Ed.). Tehran: Bija. [In Arabic]
- Fadhel Miqdad, M. ibn A. (n.d.). *Kitab Arshad al-Talibin ila Nahj al-Mustarshidin*. Qom: Public Library of His Eminence Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Fakhr Razi, M. ibn O. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-ghayb)* (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, K. (1414 AH). *Al-‘Ayn* (M. al-Makhzoumi & I. al-Samarai, Eds.). Qom: Aswah Publications. [In Arabic]
- Hatami, F., Biglari, A., & Azami, M. (1998). Criteria for identifying Israeli narrations in hadith societies. *Hadith Sciences Quarterly*, 90. [In Persian]
- Hilli, H. b. Y. b. al-Mutahhar. (n.d.). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i‘tiqad*. Qom: Islamic Publishing Foundation affiliated with the Teachers’ Association. [In Arabic]
- Hosseini Tehrani, M. H. (1380 AH). *Imams’ studies*. Tehran: Institute for Translation and Publishing of Islamic Sciences and Education. [In Persian]
- Ibn Abi al-Hadid, I. al-D. (1418 AH). *Sharh Nahj al-Balagha* (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.; Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Babuyyah Qummi (Saduq), M. b. A. (n.d.). *Al-Amali*. Tehran: Nashr-e Katabchi. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1416 AH). *Musnad Ahmad*. Beirut, Lebanon: Mu’assasat al-Risalah. [In Arabic]
- Ibn Kathir, I. b. ‘U. al-Qurashi Abu al-Fida. (1987). *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma’rifah. [In Arabic]
- Ibn Manzur. (1408 AH). *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
- Ibn Najjar, M. b. M. (1361 AH). *Al-Durra al-thaminah fi akhbar al-Madinah* (Salah al-Din Ibn ‘Abbas Shakar, Ed.). Medina: Medina Studies Center. [In Arabic]
- Ibn Qutaybah, A. b. Muslim. (1418 AH). *Al-Imamah wa al-siyasah* (Pt. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Qutaybah, A. b. Muslim. (1406 AH). *Various interpretations of hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Persian]
- Jawadi Amoli, A. (1383 AH). *Masdar al-fikr*. Qom: Israa Publications. [In Persian]
- Johari, I. (1376 AH). *Al-Sahih* (A. A. Ghafoor Attar, Ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malaayeen. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi Shafi’i, A. b. A. b. A. B. (1417 AH). *History of Baghdad* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Persian]

- Kulaini, M. b. Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ma'raft, M. H. (1419 AH). *Tafsir and al-mufasssirun fi thawab al-qashib* (2nd ed.). Mashhad: Al-Jamaa al-Razaviyyah Publications. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1991). *Tafsir al-Namuna*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Bihar al-anwar*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Mamqani, A. (1411 AH). *The scale of guidance in the knowledge of knowledge* (1st ed.). Qom: Aal al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage. [In Persian]
- Motahhari, M. (1376 AH). *Collection of works of Shahid Motahhari*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim Qushayri Nishaburi. (1422 AH). *Sahih Muslim* (M. F. Abdul Baqi, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Persian]
- Mustafawi, H. (1430 AH). *Investigation of the words of the Holy Qur'an* (3rd ed.). Beirut: Bija. [In Persian]
- Qurashi, A. A. (1371 AH). *Dictionary of the Qur'an* (6th ed.). Tehran: Bija. [In Persian]
- Ragheb Esfahani, H. (1416 AH). *The words of the Qur'an* (A. Davoudi, Ed.). Beirut: Dar al-Shamiyeh. [In Persian]
- Reza, M. R. (1414 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Persian]
- Rezaei Esfahani, M. A. (1387 AH). *Tafsir-e Qur'an-e Mehr* (1st ed.). Qom: Researches on Tafsir and Sciences of the Qur'an. [In Persian]
- Sadouq, M. b. A. (1362 AH). *Al-Khasal*. Tehran: Nashr-e Javidan. [In Arabic]
- Sanani, A. al-R. (1403 AH). *Al-Musannaf* (H. al-Rahman al-Azami, Ed.). Beirut: Majlis al-'Ilmi. [In Arabic]
- Sharaf al-Din, A. H. (1985). *Abu Hurairah*. Beirut: Dar al-Zahra. [In Persian]
- Siyuti, J. al-D. A. al-R. (1363 AH). *Al-Durr al-manthur fi al-tafsir al-ma'thur*. Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1385 AH). *Manifesto of Imamiyyah beliefs*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
- Tabatabayi, M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Tabarsi, F. b. H. (1372 AH). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Tabari, M. b. Jarir. (1412 AH). *Al-Bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Tha'labi, A. I. A. (1422 AH). *Al-Kashf wa al-bayan (Tafsir al-Tha'labi)* (Abi Muhammad bin Ashur, Ed.). Beirut: Dar Haya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Tousi, M. b. H. (1351 AH). *Al-Tabyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Tusi, M. ibn al-Hasan. (n.d.). *Al-Amali*. Qom: Research by the Mission Foundation, Dar al-Thaqafah. [In Arabic]

Zamakhshari, M. b. 'U. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

#### **Article list**

Al-Khalili, J. S. (1999). Personal article on Muhammad ibn Jarir al-Tabari. *Afaq al-Hadarah al-Islamiyyah Journal*. [In Arabic]

**An Examination of the Interpretation of “Qawl Thaḳīl”  
(Weighty Word) and Its Relationship with Facilitation  
(Taysīr) and the Language of the Messenger of God (PBUH)  
in Shi‘ite Narrative Exegeses**

**AliReza Rostami Harāṇi**<sup>\*\*</sup>

**Hamidreza Sarvarian**<sup>\*\*\*</sup>

**Fereshteh Saeidy Saboor**<sup>\*\*\*\*</sup>

**Abstract**

The expression qawl thaḳīl ("weighty speech") in Qur'an 73:5 has long been the subject of exegetical debate, particularly regarding the nature of its "weightiness" and its relationship to the notion of taysīr ("facilitation") in Qur'an 54:17, 22, 32, and 40, as well as to the "tongue of the Prophet" (lisān al-nabī) in Qur'an 19:97 and 44:58. Employing a descriptive-analytical approach and drawing on major sources of Shi‘i narrational exegesis, including Tafsīr al-Qummī, Tafsīr al-‘Ayyāshī, Nūr al-Thaḳalayn, and Minhāj al-Ṣādiqīn, this study offers the first integrated analysis of the concepts of thiḳal ("weightiness") and taysīr ("facilitation") while examining the central role of the Prophet's language in mediating between them. The findings indicate that the commentators' interpretations can be classified into four interrelated dimensions: the weightiness of revelation and visionary experience, the weightiness of proclamation and religious obligation, the weightiness of spiritual impact and reflection, and the weightiness inherent in the nature and reality of the Qur'an. Within each dimension, taysīr assumes a corresponding function, while the Prophet's language serves multiple interpretive and pedagogical roles, including elucidating divine revelation, clarifying religious rulings, articulating monotheistic discourse, mediating the relationship between worldly hardship and eschatological reward, and exemplifying the practice of night prayer. The study's principal contribution lies in demonstrating, through an integrated analysis grounded in Shi‘i narrational exegesis, how the various dimensions of Qur'anic weightiness are transformed into facilitation through the Prophet's language and exemplary conduct.

**Keywords:** Qawl Thaḳīl, Shi‘ite narrative exegeses, Taysīr, The Language of the Prophet

---

\* Received: 2026-04-26      Revised: 2026-07-17      Accepted: 2026-07-25

\*\* Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran. (The Corresponding Author)  
Email: [a.rostami1@hmu.ac.ir](mailto:a.rostami1@hmu.ac.ir)

\*\*\* Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Hazrat-Masoumeh University (peace be upon her), Qom, Iran. Email: [h.sarvarian@hmu.ac.ir](mailto:h.sarvarian@hmu.ac.ir)

\*\*\*\* Master's Student at Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Email: [saidy251200@gmail.com](mailto:saidy251200@gmail.com)



## بررسی تفسیر «قول ثقیل» و ارتباط آن با «تیسیر» و «لسان رسول الله» (ص) در تفاسیر روایی شیعه\*

علیرضا رستمی هرانی\*\*

حمیدرضا سروریان\*\*\*

فرشته سعیدی صبور\*\*\*\*

### چکیده

تعبیر "قول ثقیل" در آیه پنجم سوره مزمل، همواره پرسشی بنیادین را پیش روی مفسران نهاده و آن این است که مراد از این سنگینی سخن چیست؟ و چه ارتباطی با "تیسیر" در سوره قمر: آیات ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰ و لسان نبی در سوره مریم: آیه ۹۷ و سوره دخان: آیه ۵۸ دارد؟ پژوهش حاضر، به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر مهمترین منابع تفسیر روایی شیعه (چون تفسیر قمی، عیاشی، نورالثقلین و منهج الصادقین و غیره)، به بررسی هم‌زمان دو مفهوم "ثقل" و "تیسیر"، و نقش محوری "لسان النبى (ص)" می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های مفسران در چهار محور اصلی، قابل دسته‌بندی است: ثقل در نزول و ادراک وحیانی، ثقل در ابلاغ و تکلیف، ثقل در تأثیر و بازتاب، و ثقل در ماهیت و حقیقت قرآن. در هر وجه، "تیسیر"، معنایی متناسب می‌یابد و "لسان نبی (ص)"، نقشی چندوجهی ایفا می‌کند؛ همانند رمزگشایی داده وحیانی، تبیین احکام، معماری گفتمان توحیدی، تضمین‌کننده معاوضه وجودی میان مشقت دنیا و پاداش آخرت و اسوه قیام‌اللیل. نوآوری پژوهش در آن است که با روی‌کردی یکپارچه، پیوند میان ابعاد گوناگون ثقل و چگونگی تبدیل آن به یسر را از رهگذر زبان و سیره نبوی از دریچه تفاسیر روایی شیعه، تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قول ثقیل، تیسیر، لسان نبی (ص)، تفاسیر روایی شیعه.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳  
\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه حضرت معصومه سلام الله علیها قم - ایران.  
(نویسنده مسئول) ایمیل: a.rostami1@hmu.ac.ir  
\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه حضرت معصومه سلام الله علیها قم - ایران. ایمیل: h.sarvarian@hmu.ac.ir  
\*\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه سلام الله علیها. ایمیل: saidy251200@gmail.com



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

آیه شریفه «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل: ۵)، خطاب به پیامبر اکرم (ص)، از دیرباز، اذهان مفسران را به تأمل در چیستی و چرایی این "سنگینی"، به خود مشغول داشته‌است و در این میان، تنوع و تکرار گفتارها در تفاسیر روایی شیعه و پیوند عمیق آن‌ها با سنت نبوی و سیره اهل بیت (ع) چشم‌گیر است. علاوه‌براین، اصالت و تقدم تاریخی روش تفسیر روایی قرآن، غنای این تفاسیر در گردآوری روایات معصومان (ع) و تناسب ویژه آن‌ها با مسأله پژوهش، موجب شد تا دامنه این پژوهش، به تفاسیر روایی اختصاص داده‌شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که مفهوم "ثقل"، طیفی گسترده از معانی را دربرمی‌گیرد؛ از سنگینی فیزیکی نزول وحی بر مرکب پیامبر (ص) تا بار سنگین تکالیف تشریعی، از مقاومت‌های فرهنگی در برابر گفتمان توحیدی تا واکنش روانی مخالفان در مواجهه با حقیقت افشاگر قرآن و از عظمت ذاتی کلام الهی تا تجلی عملی آن در قیام شب.

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش حاضر در سه حوزه اصلی، قابل بررسی و دسته‌بندی است: ۱. پژوهش‌های مرتبط با "قول ثقیل"، ۲. پژوهش‌های مرتبط با "تیسیر قرآن" و ۳. پژوهش‌های مرتبط با "نقش لسان‌النبی (ص)". که در هریک از سه حوزه پژوهش‌های مستقل متعددی یافت می‌شود، لکن بررسی دقیق این حوزه‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی جامع و نظام‌مند که هم‌زمان، به این سه مؤلفه در تفاسیر روایی شیعه بپردازد، انجام نشده‌است. به‌عنوان مثال برای مقاله مستقل در زمینه "قول ثقیل"، می‌توان از مقاله (اخوان مقدم و غلامرضایی، ۱۳۹۶) نام برد که صرفاً به مقایسه دو وصف "ثقیل"

و "تیسیر" پرداخته که اولاً بر تفاسیر روایی شیعه، متمرکز نیست، ثانیاً ابعادِ ثقل را به صورت نظام مند، دسته بندی نکرده، و ثالثاً نقش "لسان النبی (ص)" را کاملاً از نظر دور داشته است. همچنین، مقاله بازپژوهی دیدگاه سنت گرایان و مستشرقان درباره کش و واکنش وحیانی، (روستائی، زهرا و محمدمهدی آجیلیان مافوق، ۱۴۰۱) این مقاله به فرایند نزول وحی در دو سطح و تبدیل معانی به الفاظ با کمک جبرئیل پرداخته و به «قول ثقیل» در مرحله تبدیل اشاره دارد. مقالات متعددی نیز در حوزه فلسفه و کلام اسلامی به ماهیت وحی و نزول آن پرداخته اند، مانند: «ماهیت و مراتب وحی از دیدگاه صدر المتألهین» (نصیری، ۱۳۸۲) این مقاله نزول وحی مستقیم بر پیامبر را تحلیل کرده و به سنگینی وحی در مرحله نزول مستقیم اشاره دارد. «مقایسه تطبیقی مکانیسم نزول وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی» (عبدلی مسینان و حنیفه زاده، ۱۴۰۴) این پژوهش بر چند مرحله ای بودن نزول وحی و نقش قوه خیال تأکید دارد. «قرائت های نوین وحی در اندیشه آیت الله جوادی آملی» (مصطفی سلطانی، ۱۳۹۲) دیدگاه های نوین درباره وحی را تبیین کرده است. «بررسی معنای وحی از منظر مستشرقان» (باقی، ۱۳۹۳) این پژوهش به تحلیل دیدگاه های غیرالهی درباره ماهیت وحی پرداخته است. پایان نامه با عنوان «تفسیر تطبیقی روایی سوره مزمل از اهم تفاسیر مأثور فریقین» (دری، رضا و عبدالهادی مسعودی، ۱۳۹۱) به مقایسه مفاد ظاهری و روایی مفاهیم آیات سوره مزمل با محوریت تفاسیر «نور الثقلین» و «الدر المنثور» پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق روایات شیعه و اهل سنت را استخراج کرده است. «نگرشی نو بر مصادیق «قولا ثقیلا» در قرآن» (محمدی و حواسی ابدلانی، ۱۳۹۵) این مقاله به تبیین مصادیق «قول ثقیل» در قرآن پرداخته است. «بررسی گونه های تفسیر روایی سوره مزمل» (ماهروزاده و عابدی، ۱۳۹۸) این مقاله به بررسی

روش‌های تفسیر روایی در سورة مزمل پرداخته‌است. «نقد دیدگاه دکتر سروش در بشری بودن الفاظ قرآن» (محمدرضایی، ۱۳۸۶) این مقاله و همچنین مقاله «نقد دیدگاه دکتر سروش در بشری بودن الفاظ قرآن با تکیه بر آرای آیت الله جوادی آملی» (شاه علی، مریم، ۱۴۰۰) به نقد دیدگاه سروش در غیر بشری بودن الفاظ قرآن پرداخته‌اند. پژوهش‌های مرتبط با "تیسیر" نیز مانند بررسی نقش پیامبر در فرایند نزول وحی (حسینیان، ۱۳۹۱) که به نقش پیامبر در تبدیل معانی و حیانی به الفاظ پرداخته است که "تیسیر" را به‌طور عمده، به‌معنای آسان‌گیری در احکام، یا آسان‌سازی آموزش، دانسته‌است. از این‌رو، بر اساس بررسی نویسندگان هیچ‌یک از پژوهش‌ها تا کنون به بررسی رابطه و پیوند "تیسیر" با "قول ثقیل" با محوریت "لسان نبی"، در تفاسیر روایی شیعه نپرداخته‌اند.

## ۲-۱. نوآوری و پرسش‌های پژوهش

نوآوری مقاله در سه جهت است: گردآوری و دسته‌بندی نظام‌مند گفتارهای پراکنده در مهم‌ترین تفاسیر روایی شیعه (چون تفسیرهای قمی، عیاشی، نورالثقلین، الصافی، البرهان، منهج الصادقین وغیره) در چهار محور اصلی (ثقل در نزول، تکلیف، تأثیر و ماهیت)؛ تحلیل هم‌پیوند مفهوم "تیسیر" (قمر: ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰) در کنار "ثقل"؛ (و نه در تقابل با آن) و تبیین نقش بی‌بدیل زبان و سیره پیامبر اکرم (ص) با توجه به آیات ۹۷ سورة مریم و ۵۸ سورة دخان در این فرایند؛ بنابراین، پرسش‌های اصلی عبارتند از: ۱. مفسران تفاسیر روایی شیعه چه دیدگاه‌هایی درباره "قول ثقیل"، مطرح کرده‌اند؟ ۲. "تیسیر" در برابر هر یک از ابعاد "ثقل"، به چه معنا است و چگونه تحقق می‌یابد؟ ۳. به "لسان نبی (ص)" بودن قرآن، چه نقش محوری در فرایند تیسیر ایفا می‌کند؟



## ۲. مفهوم‌شناسی ثقل و تیسیر در قرآن

پیش از ورود به بحث اصلی، تبیین مفهوم دو واژه کلیدی "ثقل" و "تیسیر" و نسبت میان آنها ضروری می‌نماید.

واژه «ثَقُلَ» (به کسر ثاء) در لغت، به معنای سنگینی و نقطه مقابل «خَفَّ» (سبکی) است. راغب اصفهانی می‌گوید: «اصل ثَقُلَ در بار سنگین است؛ سپس، در هر چیزی که حملش دشوار باشد، به‌کاررفته‌است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۴). در قرآن کریم، مشتقات ریشه "ثَقُلَ" در معانی گوناگونی به‌کاررفته‌است: ۱. به معنای سنگینی اعمال صالح در میزان قیامت (اعراف: ۸)، ۲. به معنای سنگینی و عظمت قیامت بر آسمان‌ها و زمین (اعراف: ۱۸۷) و ۳. به معنای ارزش و گران‌قدری در تعبیر "الثَّقَلَانِ" در خطاب به جن و انس (رحمن: ۳۱). حدیث شریف "ثقلین" نیز قرآن و عترت را دو گوهر گران‌بها معرفی می‌کند که تمسُّک به آن‌ها، مایه نجات است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳: ۲۹۴/۱).

واژه "تیسیر" از ریشه "یسر" به معنای آسانی و سهولت، درمقابل "عسر" به معنای سختی و دشواری، قرارداد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه). این واژه و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن کریم، به‌کاررفته‌است؛ ازجمله آیه شریفه: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ» (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰)، که بر آسان‌سازی قرآن برای یادآوری و پندگیری دلالت دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۹۸/۹). این تکرار چهارباره در یک سوره، تأکید بر این حقیقت است که قرآن با همه عمق و عظمتش، برای فهم و هدایت انسان‌ها آسان شده‌است.

### ۳. محورهای تفسیری "ثقل" و "تیسیر" (همپیوند با یکدیگر)

در پژوهش حاضر، نسبت میان "ثقل" و "تیسیر" در چهار محور اصلی، بررسی و نشان داده می‌شود که "تیسیر" در هر یک از این ابعاد (ثقل)، معنایی متناسب با همان وجه می‌یابد و درنهایت، این دو مفهوم، نه در تقابل، که در هم‌پوندی با یکدیگر قرار دارند.

#### ۳-۱. محور اول: ثقل در نزول و تجربه وحیانی

این محور در دو قسمت، قابل طرح است؛ اول: ثقل نزول جسمانی و آثار فیزیکی آن و شیوة تیسیر آن، دوم: ثقل در کیفیت ادراک وحی (آوای غریب) و مراد از تیسیر آن.

##### ۳-۱-۱. ثقل نزول جسمانی و آثار فیزیکی آن

بیشتر مفسران روایی شیعه، برای توضیح "قول ثقیل"، با ارائه مصداق تاریخی، به ساده‌ترین و ملموس‌ترین نمونه عینی آن در سیره نبوی، استناد جسته‌اند. از مشهورترین این روایات، نقلی است که عیاشی از امیرالمؤمنین علی (ع)، این‌گونه ثبت کرده‌است: «به‌راستی! سورة مائده بر او نازل شد؛ درحالی‌که بر قاطری سفیدموی سوار بود و وحی بر آن [قاطر] سنگین آمد تا آن‌که ایستاد و شکمش آویزان شد، تا جایی‌که دیدم نافش نزدیک بود به زمین برسد»<sup>۱</sup> (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۸۸/۱).

طبق این گزارش، نزول وحی، چنان سنگینی محسوسی داشته که مرکب پیامبر (ص) توان تحمل آن را از دست داده و بدنش به زمین نزدیک شده‌است.

---

۱. روی العیاشی بإسناده عن عیسی بن عبد الله عن أبیه عن جده عن علی (ع) قال کان القرآن ینسخ بعضه بعضا و إنما یؤخذ من أمر رسول الله (ص) بأخذه و کان من آخر ما نزل علیه سورة المائدة نسخت ما قبلها و لم ینسخها شیء و لقد نزلت علیه و هو علی بغلة شهباء و ثقل علیه الوحی حتی وقف و تدلی بطنها حتی رأیت سرتها تکاد تمس الأرض و أغمی علی رسول الله (ص) حتی وضع یده علی رأس شیبته بن وهب الجمحی ثم رفع ذلک عن رسول الله فقرأ علینا سورة المائدة فعمل رسول الله (ص) و عملنا».

این روایت، ثقل وحی را در ساحت سنگینی جسمانی تفسیر می‌کند. آنچه در اینجا رُخ می‌نماید، تجلّی امر قدسی در قالب مادی است؛ به گونه‌ای که نظم عادی پدیده‌ها را به چالش می‌کشد و ردّ پای خود را بر جهان طبیعت، باقی می‌گذارد. شاید بدین سبب که بار معنایی کلمات، آنچنان طاقت‌فرسا است که در تغییر حالات جسمانی، خود را نمایان می‌کند (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۰۱/۲۰).

بازتاب این روایت در منابع متعدد تفسیری (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۳۲/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶/۱۰؛ الحویزی، ۱۴۱۵: ۴۴۸/۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۲۴۰/۵؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۵). صرفاً یک تکرار ساده نیست. این تداوم نقل در طول سده‌ها، از یکسو نشان‌دهنده نوعی وفاق نسبی میان مفسران شیعه در پذیرش این دیدگاه است و از سوی دیگر، حاکی از آن است که دریافت وحی از سوی پیامبر (ص) نزد مفسران، هرگز به یک دریافت صرفاً قلبی یا عقلی، محدود نمی‌شده‌است؛ بلکه آنان، وحی را پدیده‌ای چندبعدی می‌دانسته‌اند که سراسر وجود پیامبر (ص) - از روح و جسم گرفته تا محیط پیرامون و حتی ابزار مادی همراه - را دربرمی‌گرفته و تأثیری محسوس و فیزیکی بر جای می‌نهاده‌است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش: ۴۸۸/۲۰-۵۰۳).

چنین نگاهی، وحی را از حصر در قلمرو معنوی صرف خارج می‌کند و به عرصه‌ای می‌کشانند که قوانین طبیعی در آن به چالش کشیده می‌شود؛ بنابراین، نتیجه چنین روی‌کردی این است که راه را بر تفسیرهای یکسره انتزاعی و ذهنی‌گرایانه، می‌بندد و اجازه نمی‌دهد حقیقت وحی در ماورایی محض و بی‌ارتباط با جهان عادی و زندگی روزمره انسان‌ها، حلّ شود.

روایات دیگری نیز در بیشتر تفاسیر روایی شیعه نقل شده‌است که همین وجه تفسیر (سنگینی جسمانی هنگام نزول) را به ذهن متبادر می‌کند؛ به عنوان مثال، ملا

فتح‌الله کاشانی می‌نویسد: «حارث بن هشام روایت کرده که از رسول خدا پرسیدم: «ای رسول خدا، وحی چگونه به تو می‌آید؟»، فرمود: «گاهی مانند صدای زنگ به سوی من می‌آید و آن بر من سخت‌تر است؛ پس از من قطع می‌شود و من آنچه را گفته [در خاطر] نگه می‌دارم و گاهی فرشته به صورت مردی تمثّل می‌یابد؛ پس آنچه می‌گوید، حفظ می‌کنم» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶/۱۰-۴۷). حویزی نیز عین همین روایت را با سندش از حارث بن هشام و نیز روایت عایشه درباره عرق کردن پیامبر(ص) در روز سرد، نقل کرده‌است (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۴۳۰/۵ و جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۸).

آنچه در همه این گزارش‌ها مشترک است، تأکید بر ابعاد جسمانی و ملموس از دریافت وحی پیامبر(ص) است؛ چیزی که هرگز به حوزه صرف معنا و ذهن، محدود نمی‌شده؛ بلکه پیامبر(ص) وحی را با علم حضوری و با تمام وجود دریافت می‌کرده و تمامی ساحت‌های وجودی پیامبر(ص) را در برمی‌گرفته‌است.

بنابراین وجه تفسیر، که ثقل را سنگینی جسمانی و فشار فیزیکی هنگام نزول، معرفی می‌کند [در صورت صحّت و پذیرش این گونه روایات]، ناگزیر "تیسیر" آن نیز تسهیل و سبکی از همین سنخ است.

روایت حارث بن هشام، که پیامبر(ص) از دو گونه نزول سخن می‌گوید: گاه وحی همچون صدای زنگ فرود می‌آید که آن را «أَشْدُّهُ عَلَيَّ» می‌خواند و گاه فرشته به صورت انسانی تمثّل می‌یابد و با او سخن می‌گوید، گویای نوعی تسهیل در فرایند دریافت است؛ با توجه به متن روایت «أَشْدُّهُ عَلَيَّ» که نوع اول نزول را سخت و سنگین بر پیامبر معرفی کرده‌است این نوع از وحی است، اما نوع دوم وحی، با تمثّل فرشته بوده و سنگینی سابق را ندارد و از فشار آن، کاسته می‌شود و پیامبر(ص) آن را حفظ می‌کند که قابل تطابق با معنای تیسیر است؛ یعنی وحی از نوع اول، سخت و

سنگین بوده وحی از نوع دوم، سهل و قابل حفظ است (رک: حجتی، ۱۳۷۹: ۳۴ و معرفت: ۱۴۱۰: ۶۶/۱ به بعد)

اما نکته ظریف‌تر، تعبیر "فَيُفْصِمُ عَنِّي" است؛ این "قطع شدن وحی"، گویی پایان‌بخش مرحله‌ای از فشار مستقیم و آغازی برای مرحله‌ای دیگر (وَعَيْتُ) است. گذار از "انفعال محض" به "فعالیت ادراکی و حفظ" را می‌توان یک تسهیل بنیادین به‌شمار آورد. شاید بتوان این گونه تعبیر کرد که فشار فیزیکی متوقف می‌شود تا پیامبر (ص) بتواند آنچه دریافت کرده را، ادراک کند، به خاطر بسپارد و برای انتقال آماده‌سازد.

سرانجام آنچه این فرایند چندمرحله‌ای (با فراز و فرودهای ثقل و یُسْر) به بار می‌نشانند، دو تعبیر «وَعَيْتُ مَا قَالَ» و «فَأَعْيَ مَا يَقُولُ» است؛ یعنی هر آنچه [که جبرئیل] به من می‌گوید را درمی‌یابم. از تعبیر به "قول" نیز استفاده می‌شود آنچه از جبرئیل صادر شده به‌صورت "قول" بوده‌است، لکن نوع و کیفیت دریافت آن را نمی‌توان فقط به گوش مادی خطاپذیر نسبت داد، بلکه دریافت پیامبر (ص) با علم حضوری و تمام وجود او است (رک: طالب‌تاش، ۱۳۹۴: ۹۱-۱۱۰). کلام دریافت‌شده از سوی رسول‌الله (ص) در این مرحله، نه یک فشارِ خام و سنگین، که گفتاری معنادار، تفصیل‌یافته و قابل فهم است. شاید بتوان این را نهایی‌ترین مرحله "تیسیر" دانست: از آنجایی که درک وحی مستقیم و ثقل و تیسیر آن برای انسان‌های عادی، ناشناخته‌است ممکن است در فهم و تفسیر آن راه خطا در پیش‌گیرند و هر کسی به مذاق خود تفسیری از این امر ناشناخته داشته‌باشد، که غالب برداشت‌های ذوقی و بدون دلایل منطقی است.

تعبیر «بدون توسط الملک» که جزایری در تفسیر خود به کار برده (رک: جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۸)، شایسته تأمل بیشتر است. به نظر می‌رسد از نگاه او، منشأ

ثقل جسمانی در بی‌واسطگی ارتباط با منبع وحی نهفته است. هرگاه این ارتباط از مجرای فرشته‌ای برقرار شود که به‌صورت انسانی تمثّل یافته، طبیعتاً از شدّت آن کاسته می‌شود. گویی "تیسیر" در گرو آن است که پیام وحیانی در قالبی آشنا برای دریافت‌کننده، ظهور کند؛ قالبی که با ساختار ادراک بشری، متناسب‌تر است (رک: حجتی، ۱۳۷۹: ۳۴ و معرفت: ۱۴۱۰: ۱/ ۶۶ به بعد). شاید بتوان گفت که عقل آدمی برای مواجهه با حقایق غیبی، نیازمند آن است که آن حقایق، در قالب‌های مأنوس، تجلّی یابند.

اما تیسیر این ثقل، به همین نقطه ختم نمی‌شود و می‌توان مراحل دیگری نیز برای آن برشمرد: نخستین گام، با گسست حالت وحی و کاهش فشار فیزیکی آغاز می‌شود. در اینجا است که "لسان نبی (ص)" نقشی محوری می‌یابد؛ زبانی که در آن واحد، هم پایان‌خط فرایند نزول است و هم آغاز خط فرایند ابلاغ. آنچه پس از گسست فشار برجای می‌ماند، چیزی نیست جز "مَقُولِ وحی"؛ همان "مَا قَالَ" که روایت بدان اشاره کرده است. کار پیامبر (ص) در این مرحله، حفظ "مَقُول" بدون حق تصرف انتقال آن به "مَقُولِ به" است؛ یعنی آنچه را که دریافت کرده است بی‌کم‌وکاست باید به مخاطبان منتقل کند.

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان "تیسیر ثقل نزول جسمانی" را فرایندی سه‌مرحله‌ای دانست: نخست، تنوع در کیفیت نزول؛ دوم، قطع شدن دوره فشار؛ سوم، تبدیل شدن آن تجربه سنگین به لفظ و معنا. این فرایند سه‌گانه، نشان می‌دهد که ثقل و سنگینی مربوط به مستقیم و بی‌واسطه بودن وحی است؛ چنان‌که در وحی غیر مستقیم و تمثّل فرشته به‌صورت انسان، چنین ثقل و فشاری در میان نیست. بلکه ذات محتوا هم سنگین بوده، به‌خصوص آنگاه که در ملأ اعلی و به‌صورت فشرده بوده، لکن وقتی

به صورت الفاظ در آید و آیه آیه تفصیل یابد، میسر گشته است. به بیان دیگر، محتوای وحیانی نیز، پس از عبور از این مراحل، "میسر" می شود؛ یعنی برای حفظ کردن، فهمیدن و بیان کردن، آماده می شود. آنچه در نهایت، بر زبان پیامبر (ص) جاری می شود، حاصل این گذار از ثقل به یسر و عبارات عربی است.

### ۳-۱-۲. ثقل در کیفیت ادراک وحی (آوای غریب)

روایت حارث (مِثْلَ صَلَٰةِ الْجَرَسِ...) را که فتح الله کاشانی و حویزی نقل کرده اند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶/۱۰؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴۴۸/۵)<sup>۱</sup> و در بیشتر تفاسیر روایی شیعی نیز بازتاب یافته و به نظر می رسد که مقبولیت عامه یافته است، (ر.ک: الجرجانی، ۱۳۳۷: ۱۹۶/۱۰؛ مشهدی، ۱۳۶۷: ۴۹۹/۱۳؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۵۷/۶؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۷: ۲۷۹/۱۱) حاکی از پذیرش این اصل است که وحی، دارای مراتب و کیفیت های متفاوت ادراکی بوده و یکسان و یکنواخت فرود نمی آمده است.

نگاهی به منابع لغوی نشان می دهد که واژه "صلصة" به صوتی شدید، پیوسته و غیر قابل تفکیک و دارای صلابت، اطلاق می شود (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل واژه صلل). گویی وحی مستقیم در شدیدترین مراتب خود، چنین حالتی دارد: فشرده، یکپارچه و بی آنکه بتوان اجزای آن را از یکدیگر باز شناخت؛ بنابراین، تعبیر "مِثْلَ صَلَٰةِ الْجَرَسِ" تصویری از مواجهه پیامبر (ص) با حقیقتی را به دست می دهد که در لحظه نخست، نه در قالب واژه و جمله؛ بلکه به صورت آوایی پیوسته، پیچیده و مستحکم، دریافت می شود (ر.ک: معرفت: ۱۴۱۰: ۶۷/۱ و ۶۸).

بنابراین، پیش از آنکه وحی، به واژه ها درآید و بر زبان جاری شود، حقیقتی یکپارچه و انباشته و فشرده داشته است. شاید سنگینی طاق فرسای آن نیز از این

۱. «أَخْبَانَا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَٰةِ الْجَرَسِ فَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيَنْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ».

فشردگی معنا و از این یکپارچگی تجربه است، که هنوز به اجزای گسسته و قابل تشخیص، تبدیل نشده است.

در برابر این ساحت فشرده و سنگین، تعبیر "يَتَمَثَّلُ الْمَلَكُ رَجُلًا"، تصویر دیگری از وحی را پیش می‌نهد: ساحتی زبانی و آشنا که در آن، معنا در قالب گفتار انسانی و ساختارهای قابل فهم عرضه می‌شود. در اینجا، خبری از آن فشردگی طاقت‌فرسا نیست؛ فرشته به شکل انسانی درمی‌آید و با پیامبر (ص) سخن می‌گوید؛ آن گونه که دو انسان با یکدیگر گفتگومی‌کنند.

تقابل این دو توصیف "صلصلة الجرس"، در برابر "تمثل الملك رجلاً"، گویای آن است که وحی، قابلیت تجلی در سطوح مختلف معرفتی را دارد؛ گاه چنان فشرده و یکپارچه بر قلب، فرود می‌آید که هنوز به زبان درنیامده و گاه در قالب واژه‌هایی گشوده و قابل فهم، ظاهر می‌شود. این طیف گسترده از تجربه وحیانی، نشان می‌دهد که مواجهه با امر قدسی، می‌تواند صور گوناگونی؛ از عمیق‌ترین و فشرده‌ترین سطح، تا روشن‌ترین و زبانی‌ترین حالت داشته‌باشد.

آنچه در تفاسیری چون "کنز الدقائق" و "نفحات الرحمن" (مشهدی، ۱۳۶۷: ۴۹۹/۱۳؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۳۵۷/۶)، جلب توجه می‌کند، توجه همزمان به دو دسته از گزارش‌ها است؛ از یک‌سو، روایات مربوط به ثقل نزول بر مرکب و از سوی دیگر، روایاتی که از کیفیت "صلصلة الجرس" سخن می‌گویند. گرد آوردن این دو گونه روایت در یک تفسیر، چه‌بسا حکایت از آن دارد که مفسران یادشده، این گزارش‌ها را نافی یکدیگر نمی‌دانسته‌اند؛ بلکه هر یک را دریچه‌ای به ابعادی از یک حقیقت واحد، می‌نگریسته‌اند؛ چراکه نقل مطالب ناهمگون و متعارض، از دانشمندان قرآن‌شناس و حدیث‌پژوه، بعید می‌نماید.



از این منظر، آنچه گزارش "ثقل بر مرکب" آشکار می‌سازد، اثر فیزیکی و بیرونی وحی است و آنچه روایت "صلصلة الجرس" باز می‌نماید، کیفیت درونی و ادراکی آن است و این دو در کنار هم، تصویری چندلایه از مفهوم "ثقل"، به دست می‌دهند. بدین‌سان، "ثقل"، نه به یک حالت جسمانی صرف، فروکاسته می‌شود، نه به یک تجربه باطنی محض؛ بلکه مجموعه‌ای از ابعاد هم‌زمان است که همگی بر شدت، عظمت و غیرمتعارف بودن مسأله وحی، گواهی می‌دهند.

برای این وجه از تفسیر "ثقل" در کیفیت ادراک وحی، دو گونه "تیسیر"، می‌توان تصور کرد:

الف). نخست "تیسیر" ثقل ادراک وحی پیش‌زبانی؛ در سطحی که در آن، پیامبر(ص) با وحی فشرده، سنگین و غیرزبانی، مواجه می‌شود. لحظه "فَصْم" یا قطع ارتباط مستقیم که در تعبیر "فَيُفْصَمُ عَنْي"، بازتاب یافته، نقطه عطف این فرایند است. این لحظه، پایان فشار ادراکی فشرده و آغاز مرحله‌ای است که در آن، پیامبر(ص) از وضعیت "منفعل تحت فشار"، به وضعیت "فاعل مُدْرِك"، گذرمی‌کند. عبارت "وَعَيْتُ مَا قَالَ" نیز نشان می‌دهد که "وعی"، صرفاً حفظ ظاهری نیست؛ بلکه دریافت، فهم و آمادگی برای بیان را دربرمی‌گیرد. داده فشرده و ثقیل "ما قال" در این مرحله، به صورت الفاظ و عبارات قدسی و قابل مدیریت و انتقال درمی‌آید و این، اوج تیسیر در این بُعد از ثقل است.

وحی در این فرایند، به شکل "لسان نبی (ص)" درآمده است و پیامبر نقش محوری در رمزگشایی و تنظیم معنا و بیان دارد. دریافت اولیه وحی، ممکن است به صورت "صلصلة" (آوایی فشرده، نامتمایز و فاقد ساختار زبانی) تحقق یابد؛ داده‌ای غنی؛ اما غیرتفکیک‌شده. این داده در مرحله‌ای، در قالب بیان و دستگاه زبانی

پردازش می‌شود و در قالب ساختارهای نحوی، صرفی و بلاغی زبان عربی قرار دارد. این مرحله را می‌توان "تسهیل زبانی" نامید؛ زیرا محتوای ثقیل را به صورت خطابات قابل فهم برای جامعه‌ی عرب درآمده‌است. روشن‌است که اگر این محتوا بدون این فرایند، بر مردم عرضه می‌شد، امکان دریافت و فهم آن فراهم نبود.

این فرایند، علاوه بر اینکه لطف و حکمت الهی را نشان می‌دهد که امکان فهم انسانی از وحی را فراهم آورده‌است، همچنین بر ظرفیت ویژه پیامبر (ص) که او را قادر می‌ساخته‌است تا وحی را دریافت کند. بدین سان، تیسیر در این بُعد، پدیده‌ای عارضی و پسینی نیست؛ بلکه بخشی از طراحی حکیمانه‌ی فرایند وحی به شمار می‌رود؛ طراحی‌ای که امکان انتقال معنا از ساحت غیب به ساحت شهادت را ممکن می‌سازد.

ب). تسهیل، از طریق تغییر شیوة ارتباط؛ یکی از ابعاد بنیادین "تسهیل" در فرایند وحی، تغییر مدّ ارتباطی است؛ تغییری که طی آن، انتقال معنا از حالت بی‌واسطه و فشرده [که دریافت آن برای انسان، دشوار است]، به حالت واسطه‌دار و گشوده، صورت می‌گیرد. در این مدّ دوم، حقیقت در قالب‌های آشنای بشری؛ همچون صورت انسان و گفتار، تحقق می‌یابد. این تحول، نوعی تطبیق حکیمانه‌ی الهی با محدودیت‌های ادراکی انسان است؛ بدین معنا که شرایطی فراهم می‌شود تا پیامبر (ص) بتواند حقیقت را در حدّ طاقت بشری دریافت کند. از همین رو، گاه القای حقیقت به صورت مستقیم و سنگین (ثقیل) انجام می‌گیرد و گاه در قالب گفت‌وگویی انسانی و قابل فهم (میسّر) عرضه می‌شود.

این تطبیق، امری منفعلانه نیست؛ بلکه پیامبر (ص) در شیوة "تمثّل رجلاً" نیز فاعل شناسا است. تعبیر «فَاعَى مَا يَقُولُ» نشان می‌دهد که فعل "أَعَى"، فراتر از شنیدن صرف است و بر دریافت همراه با فهم، ضبط و حفظ، دلالت دارد.

زبان تمثیل یافته فرشته نیز منطبق با فصیح‌ترین و شیواترین بیان عربی است؛ بیانی که پیامبر(ص) توانایی کامل درک آن را دارد. این توانایی، شرط امکان دریافت این تجلی است؛ زیرا اگر پیامبر(ص) فاقد قدرت فهم زبان عربی فصیح بود، تمثیل فرشته نیز کارکردی نمی‌داشت و وجود زبان مشترک و هم‌زبانی بین پیام‌دهنده و پیام‌گیرنده، از ارکان ارتباط گفتاری است؛ از این رو، "لسان پیامبر(ص)"، هم به‌عنوان ابزار فهم، و هم به‌عنوان خزانه معنا، پیش‌فرض تحقق "تیسیر" است. پیامبر(ص) تنها گیرنده‌ای است که می‌تواند این وحی با بیان الهی را به‌درستی، رمزگشایی و فهم کند و بر مخاطبان تعلیم و تبیین کند.

بر همین اساس، حتی در مرحله انتقال نیز، "لسان" به‌عنوان قالب نهایی معنا، از آغاز، مدّ نظر بوده است. زبان پیامبر(ص) عربی است و مناسب‌ترین قالب ممکن و مقبول برای دریافت و ابلاغ وحی است؛ وحی برای همین لسان، طراحی شده است. تعبیر «فَاعِی مَا یَقُولُ» نیز نشان می‌دهد که محصول نهایی در حافظه زبانی پیامبر(ص) استقرار می‌یابد؛ حافظه‌ای که صرفاً مخزن الفاظ نیست؛ بلکه نظامی زنده برای فهم، تفسیر و بیان جزئیات، شرایط و تفصیل و بطون نیز است و آمادگی پاسخ‌گویی به پرسش‌ها، تبیین مجملات و تشریح احکام را دارد؛ از این رو، "تسهیل برای امت"، وابسته به استقرار قرآن در این "خزانه لسانی" پیامبر(ص) است.

پس شاید بتوان گفت که "تیسیر" در حقیقت، طراحی فرایندی چندمرحله‌ای و تطبیق‌پذیر برای انتقال کلام خدا از ساحت غیب به ساحت شهادت است. "لسان نبی(ص)" در این فرایند، نقطه پایان انتقال و نقطه آغاز تأویل است. این تبدیل، بنیادی‌ترین شکل تسهیل است؛ زیرا امکان تکرار، بازگویی، تفسیر و تعمق را فراهم می‌آورد.

از این منظر، می‌توان گفت که "ثقیل" بودن وحی، نشانه عظمت و غنای منبع است و "یسر" بودن آن، نشانه لطف و حکمت الهی در قابل‌فهم کردن پیام برای انسان.

بدین‌سان، تیسیر، امری عارضی نیست؛ بلکه بخشی از طراحی حکیمانه فرایند وحی است تا پیام، هم اصالت خود (ثقل منبع) را حفظ کند و هم قابلیت ارتباط (یسر بیان) را بیابد.

### ۲-۳. محور دوم: ثقل در ابلاغ و تکلیف

این محور نیز در قالب دو بخش، قابل طرح است؛ اول: ثقل تکالیف شرعی و مراد از تیسیر آن، دوم: ثقل رسالت و تبلیغ و شیوة تیسیر آن.

#### ۱-۲-۳. ثقل تکالیف تشریعی و بار قانونگذاری

تفسیر تکلیف‌محور از "قول ثقیل" در تفاسیر روایی، بازتاب گسترده‌ای یافته‌است. به‌عنوان مثال، ملا فتح‌الله کاشانی به‌روشنی این معنا را این‌گونه بیان می‌کند: «إِنَّا سَلَّمْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا»، سخنی گران، یعنی کلامی مشتمل بر تکالیف شاق، از امر و نهی و وعد و وعید و حلال و حرام و حدود و احکام که حمل آن بر مکلفان گران است؛ خصوصاً بر تو» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۵/۱۰). آنچه در اینجا جلب توجه می‌کند، وفاق گسترده‌ی تفاسیر متأخر بر این جنبه از ثقل است. (ر.ک: اشکوری، ۱۳۷۳: ۶۱۴/۴؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۵۸۸/۳؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۵؛ شبر، ۱۴۰۷: ۳۰۵/۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳۶۰/۱۳؛ میردامادی، ۱۳۹۳: ۲۳۴/۷)

به‌نظر می‌رسد که بار تکلیف بر پیامبر (ص) نیز دو وجه دارد: نخست، تکلیف عام به‌مثابه یک فرد مکلف و دوم، تکلیف ویژه به‌مثابه مسئول اول اجرا، قضاوت، مرزبانی و آموزش این قوانین به امت. این "ثقل مضاعف" می‌تواند تبیین‌کننده مشقت‌های ویژه‌ای باشد که رهبری دینی به همراه دارد.

تقسیم‌بندی محتوای "ثقل" در منهج الصادقین و تفسیر اثنی عشری به "امر و نهی، وعد و وعید، حلال و حرام، حدود و احکام" نیز نشان می‌دهد که "ثقل" در اینجا

به معنای کمال و جامعیت قانون الهی نیز هست؛ نظامی حقوقی - اخلاقی که می خواهد همه شئون زندگی فردی و اجتماعی را سامان دهد و سنگینی آن، سنگینی مسئولیت در برابر یک نظام پیچیده است.

بنابراین وجه که، ثقل را ناشی از جامعیت و همه جانبه گی شریعت بدانیم، پس اصول کلی تیسیر و تسهیل آن نیز در درون همین نظام به ظاهر ثقیل، تعبیه شده است، قواعدی چون: نفی حرج (حج: ۷۸)<sup>۱</sup>، تکلیف به قدر وسع (بقره: ۲۸۶)<sup>۲</sup> و ارجاع به رخصت در شرایط اضطرار. این اصول، به منزله سازه های انعطاف پذیری هستند که در متن نظام شریعت، تعبیه شده اند و امکان تطبیق آن را با شرایط گوناگون، فراهم می آورند. اینجا نقش پیامبر (ص) به عنوان "مبین" و "مفسر" قرآن، در مواجهه با جزئیات و مصادیق عملی، آشکار می شود.

نقش او در تسهیل ثقل تکالیف تشریعی، چندوجهی و بنیادین است: نخست، تفصیل مجملات؛ از راه کاهش ابهام<sup>۳</sup>، دوم، تعیین مصادیق؛ از راه عینیت بخشی به احکام<sup>۴</sup> و سوم، ترتیب اولویت ها؛ از راه رفع تعارض و ایجاد وحدت رویه است.<sup>۵</sup>

۱. «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

۲. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

۳. قال رسول الله (ص): «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»؛ نماز بخوانید همان گونه که مرا در حال نماز دیدید (حلی، ۱۴۱۰: ۲/۲۲). و نیز: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»؛ مناسک حج را از من فراگیرید (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۱/۲۱۵).

۴. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ، فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِلَى الرُّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، وَ إِلَى الْمَغْرَبِ رَكْعَةً، فَصَارَتْ فَرِيضَةُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً؛ خُداوند متعال، نماز را دو رکعت دو رکعت، مجموعاً ده رکعت، واجب کرد؛ سپس رسول خدا (ص) دو رکعت به نماز دو رکعتی افزود و یک رکعت به نماز مغرب، و بدین سان، فرائض رسول خدا (ص) هفده رکعت گردید» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۲۶۶). همچنین در تبیین مصادیق حرام، روایت معتبر دیگری نیز قابل ذکر است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) كُلَّ مُسْكِرٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳/۴۸۵).

۵. مورد تاریخی معروف در تعارض میان نماز و جهاد در روز خندق: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: «شَغَلَنَا الْمُشْرِكُونَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ عَنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَلَأَ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ وَ قُبُورَهُمْ نَارًا كَمَا شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى ذَهَبَ الْوَقْتُ» (نوری، ۱۳۶۶: ۳/۲۳).

از این منظر، تیسیر ثقل تکالیف تشریعی در گرو دو عامل اساسی است: نخست، اصول کلی تسهیل که خود قرآن وضع کرده است. دوم، نقش محوری پیامبر (ص) در عملیاتی سازی این اصول از طریق تبیین، تفصیل، و تعیین مصادیق است.

### ۳-۲-۲. ثقل رسالت و تبلیغ در بستر خصومت

این نگاه بافتارگرا، ثقل را ناشی از مقاومت محیط می داند. به عنوان مثال: سید عبدالحسین طیب، در تفسیر خود به صراحت این دیدگاه را با نگاهی تاریخی بیان می دارد و می گوید: «ابلاغ رسالت بر آن حضرت و دعوت به توحید و احکام دین، بسیار سنگین بود؛ زیرا مبعوث بر کافه جن و انس؛ آن هم در دوره جاهلیت که سرتاسر دنیا را کفر و شرک، گرفته و عادات جاهلیت در آن ها رسوخ کرده، آن ها را برگردانیدن، بسیار ثقیل بود» (طیب، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱۳ و ر.ک: جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۵). وی در ادامه، این ثقل را به مسأله نصب خلافت امیرالمؤمنین (ع) نیز تعمیم می دهد و مقاومت منافقان و قبایل آسیب دیده از جنگ ها را به عنوان عامل "ثقل" برمی شمارد (همان). این امر، نشان از تعمیم الگوی تحلیل بافتارگرا به دیگر مسائل خطیر رسالت نیز دارد. کاشانی نیز در ذیل همین آیه، به "مُضَادَّ طَبِيعَت و مخالف نفس" بودن تهجد، اشاره می کند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶/۱۰) که ممکن است بتوان آن را به مشکل بودن هرگونه تغییر در عادات ریشه دار، تعمیم داد.

سید عبدالحسین طیب، با اشاره به "رسوخ عادات جاهلیت"، به مسأله هژمونی فرهنگی و گفتمان مسلط پیش از اسلام اشاره می کند. سنگینی کار پیامبر (ص)، سنگینی مبارزه با یک گفتمان تثبیت شده و تولید یک گفتمان کاملاً نو بود. پیامبر (ص) در مقام کسی که باید «سرتاسر دنیا» را متحول کند، با چالش فاصله شناختی و عاطفی عمیق با توده هایی مواجه است که در "رسوخ" عادات جاهلی، غرق شده اند. این فاصله، عامل اصلی سنگینی بار "تبلیغ" و "تغییر" است؛ بنابراین، میزان "ثقل"

رسالت، تابعی از میزان انحراف و مقاومت جامعه هدف است؛ از این رو، مشقت پیامبر(ص) نیز، متناسب با عمق فساد و جاهلیت عصر او است؛ بدین سان، تفسیر بافتارگرا از "ثقل"، تصویری پویا و فرایندمحور از رسالت نبوی ارائه می دهد و آن را در متن واقعیت های تاریخی و اجتماعی عصر نزول، معنای می کند.

از آنجایی که در تحلیل بافتارگرا، ثقل ناشی از مواجهه با "رسوخ عادات جاهلی" است و سنگینی بار رسالت در اینجا، سنگینی تغییر پارادایم است، قرآن کریم برای تسهیل این ثقل تبلیغی، سازوکارهایی را تعبیه کرده است. از یک سو، با ارائه قصص انبیای پیشین، به پیامبر (ص) می فهماند که این راه، پیشتر نیز پیموده شده و سنت الهی در مواجهه حق و باطل، پایانی معین دارد. از سوی دیگر، با تسلی و وعده نصرت، بار روانی این مبارزه را سبک کرده، می فرماید: «فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» (هود: ۴۹)؛ (پس صبر کن که سرانجام از آن پرهیزگاران است).

در این میدان مبارزه گفتمانی، "لسان" پیامبر (ص) به عنوان سلاح اصلی، فرایند تیسیر را محقق می سازد.

نخست: ایجاد گفتمان بدیل؛ پیامبر (ص) تنها به نقد جاهلیت بسنده نمی کند؛ بلکه هم زمان، یک جهان بینی و نظام ارزشی کامل و جذاب تر ارائه می دهد. این، تسهیل از طریق جذب و اقناع است.

دوم: بلاغت به مثابه شکاف افکنی؛ فصاحت بی نظیر قرآن و خطابه های پیامبر (ص)، در دل گفتمان مسلط شکاف می اندازد، اقتدار گفتمان جاهلی را می شکند و به رقبا نشان می دهد که گفتمانی نیرومندتر و فصیح تر پدید آمده است.<sup>۱</sup> این، تسهیل از راه تضعیف گفتمان رقیب است.

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴) و «... لَا يَأْتُونَ بِنَبَأٍ إِلَّا وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» (اسراء: ۸۸).

سوم: دیپلماسی کلامی و رفتاری؛ برخورد حکیمانه پیامبر (ص) با قبایل مختلف، انعقاد پیمان‌ها، هجرت استراتژیک و حتی سکوت در جای لازم، همه بخشی از استراتژی کلامی - سیاسی ایشان است. این استراتژی، فضای خصومت را مدیریت و کنترل می‌کند و از اوج‌گیری بی‌حساب آن، جلوگیری می‌نماید. نمونه بارز آن، صلح حدیبیه است که در ظاهر، پذیرش شرایط سخت؛ اما در باطن، فتحی مبین بود. این، تسهیل از راه عقلانی‌سازی فضای درگیری است.

پس می‌توان گفت که در وجه "ثقل" ابلاغ و تبلیغ، "تیسیر" به معنای عملیاتی‌سازی، عینیت بخشی و گفتمان‌سازی است. لسان نبی (ص) در اینجا، کارکردی چندوجهی می‌یابد: هم مفسر قانون است و هم مؤسس و معمار گفتمان جدید و هم استراتژیست مبارزه فرهنگی. او نظام ثقیل شریعت را به برنامه‌ای ملموس برای زندگی و مبارزه طاقت‌فرسا با هژمونی جاهلی را به فرایندی مدیریت‌پذیر و گام‌به‌گام تبدیل می‌کند. بدین‌سان، "تیسیر" در این بُعد نیز نه امری عارضی؛ بلکه بخشی از طراحی حکیمانه فرایند رسالت است که از رهگذر لسان نبوی، تحقق می‌یابد.

### ۳-۳. محور سوم: ثقل در تأثیر و بازتاب

این محور نیز در قالب دو بخش، قابل طرح است؛ اول: ثقل بر مخالفان، دوم: ثقل در میزان.

#### ۳-۳-۱. ثقل بر مخالفان (منافقان و کافران)

این نگاه، ثقل را یک واکنش دفاعی در مخالف می‌داند. به‌عنوان مثال: کاشانی، این دیدگاه را با وضوح، این‌گونه حکایت می‌کند: «گویند مراد ثقل استماع آن است بر کفار و فُجَّار؛ چه، آن کاشف جهل و ضلالت ایشان است و مظهر سفاقت و خفص عقل و قُبْح افعال ایشان» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۵/۱۰ و ر.ک: مشهدی، ۱۳۶۷: ۴۹۹/۱۳).



جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۵؛ شبر، ۱۴۰۷: ۳۰۵/۶) این تفسیر، با وضوحی قابل توجه، قرآن را همچون آینه‌ای معرفی می‌کند که سایه جمعی جامعه جاهلی، شامل جهل، ضلالت، سفاهت و قبح افعال پنهان شده یا عادی شده را به رُخ آنان می‌کشد. پذیرش قرآن، مستلزم بازنگری انتقادی در گذشته خویش و محکومیت اخلاقی آن است. این بار سنگین توبه و جودی را می‌توان عامل اصلی مقاومت در برابر قرآن دانست؛ بار سنگینی که افراد متکبر، از پذیرش آن، سرباز می‌زنند و سنگینی را به کلام، نسبت می‌دهند.

نهادندی نیز با تعبیر دیگر، به همین معنی، اشاره کرده‌است؛ آنجایی که می‌گوید که قرآن «بهتک اَسرارهم و یبطل اَدیانهم و اَقوالهم» (نهادندی، ۱۳۸۶: ۳۵۷/۶). قرآن به‌عنوان یک گفتمان تام‌بنیاد (توحیدی)، گفتمان‌های رقیب (کفر، نفاق، فجور) را بی‌اعتبار (ابطال) و اسرار پنهان آن‌ها (نفاق) را افشا (هتک) می‌کند. برای کسانی که هویت و قدرتشان وابسته به آن گفتمان‌ها است، این فرایند، تهدیدی وجودی و از این رو "سنگین"، محسوب می‌شود. پس می‌توان گفت که ثقل در اینجا، بار مقاومت در برابر تهدیدی وجودی (فکری - قدرتی) است.

در این وجه از معنای ثقل، با بار روانی - وجودی مواجهه، با حقیقتی روبه‌رو هستیم که هویت دروغین و رفتار پلید فرد یا جامعه را آشکار و محکوم می‌کند. اینجا، بر خلاف وجوه پیشین، هیچ "تیسیر" به معنای کاستن از سنگینی برای مخالفان، وجود ندارد. برعکس، سنگینی و ثقل کلام، در اینجا به‌منزله غربالی سختگیرانه عمل می‌کند؛ کسی که از دیدن سایه خود می‌هراسد و اراده تغییر ندارد، این غربال، او را پس می‌زند. سنگینی کلام، خود وسیله‌ای برای "تسهیل"، امری مهم‌تر (جدا کردن حق از باطل) است. "تیسیر" در این وجه، به معنای فراهم آوردن زمینه جداسازی و غربالگری، به‌دست خود نظام هدایت است و کلام ثقیل، خود ابزار این جداسازی می‌شود.

در نتیجه، این فرایند غربالگری، برای مؤمنان و پذیرندگان قرآن (نقطه مقابل مخالفان)، تیسیر در سطوح مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حتی نظام سلامت و غیره جریان می‌یابد. به عبارت دیگر، نتیجه و بازتاب موضع مقاوم و غیرقابل نفوذ پیامبر اکرم (ص) در برابر مخالفانی که با قرآن، دشمنی می‌ورزند و آن را بر نمی‌تابند، در نقطه مقابل، به تسهیل و تیسیر در سطوح مختلف جامعه برای کسانی بدل می‌شود که قرآن را پذیرفته و دل در گرو تغییرات آن نهاده‌اند.

نقش زبان پیامبر (ص) در این فرایند، تقویت و تشدید عینی همین ثقل، برای مخالفان است. او صرفاً ناقل آیات تهدیدآمیز نیست؛ بلکه با شیوه‌های گوناگون، این تهدیدها را به واقعیتهای ملموس و حاضر تبدیل می‌کند:

نخست، افشاگری هدفمند؛ با بیان مصادیق عینی؛ مانند: تبیین آیات سوره منافقین؛ دوم، با خطاب بی‌پرده؛ سنگینی توأمان اخلاقی و اجتماعی بر مخالف می‌نهد. سوم، تعیین مرزها؛ زبان پیامبر (ص) مرز میان "ما" و "آنها" را با برملا کردن پنهانی‌ها و برجیدن نقاب‌ها به وضوح ترسیم می‌کرد.

بنابراین، در این وجه، هیچ تسهیلی برای مخالفان در جهت کاهش ثقل، منظور نشده‌است؛ بلکه تحقق عینی همان تهدید است و لسان نبی (ص) ابزار تحقق بخشیدن به همان "ثقل" است؛ لکن تیسیر برای افراد نقطه مقابل ایشان؛ یعنی ایمان‌آوردندگان، جریان دارد که در نتیجه فرایند غربالگری در ابعاد مختلف جامعه مؤمنان به وجود می‌آید. این، همان شگفتی تیسیر است: سنگینی کلام برای گروهی، خود عین تسهیل برای جدا شدن صفوف و روشن شدن راه برای گروه دیگر.

### ۳-۲. ثقل در میزان (پاداش اخروی)

این تفسیر از "قول ثقیل"، به یکی از پذیرفته‌شده‌ترین و پرتکرارترین تفاسیر در میان تفاسیر روایی شیعه تبدیل شده‌است. جرجانی، آن را در قالبی موجز؛ اما ژرف، خلاصه

کرده، گفته است: «خفیف علی اللسان ثقیل فی المیزان» (جرجانی، ۱۳۳۷: ۱۰/۱۹۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰/۴۵ و ر.ک: میردامادی، ۱۳۹۳: ۷/۲۳۴؛ مشهدی، ۱۳۶۷: ۱۳/۴۹۹؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳/۳۶۰؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۶/۳۵۷) یعنی؛ بر زبان، سبک و در ترازوی اعمال، سنگین است.

این تعبیر، دگردیسی عمیقی در مفهوم ثقل، پدیدمی آورد. در محورهای پیشین، ثقل بر دشواری و فشار، دلالت داشت؛ اما در اینجا، به نشانه‌ای از برکت و پاداش، تبدیل می‌شود. راز این تحوّل در جابجایی نظام ارجاعی نهفته است: از دنیا (با ویژگی‌هایی چون نزول سخت و تکلیف شاق) به آخرت (با معیار میزان اعمال). بدین سان، "ثقل" از وصفی تکلیفی به وصفی تشویقی ارتقایی یابد.

تضاد "خفیف علی اللسان" و "ثقیل فی المیزان"، دوگانه‌ای معنا ساز است که تفاوت بنیادین دو ساحت مادی و معنوی را آشکار می‌سازد. کارکرد اصلی این تفسیر، انگیزشی است (تبدیل تکلیف به فرصت) که موجب تأکید مکرّر بر این معنا در تفاسیر دیگر (مانند اثنی عشری و خلاصة البیان) شده است.

در این وجه، ثقل از ساحت تکلیف و مشقت به ساحت ارزش و اعتبار، منتقل شد. آنچه در دنیا بار گران تکلیف بود، در آخرت به سرمایه سنگین پاداش، بدل شد؛ پس اینجا، "تیسیر" در قالب یک "معاوضه وجودی، تحقق می‌یابد: مشقت ناچیز دنیا، با پاداش عظیم آخرت، معاوضه می‌شود. فرمول این تسهیل را خود قرآن در سوره انشراح به روشنی ترسیم کرده است (انشراح: ۵-۶).<sup>۱</sup> این تکرار، تأکیدی است بر قانونمندی این تبدیل که هر "عُسر" (ثقل تکلیف)، همراه خود، "یُسری" (ثقل پاداش) را می‌آورد. این همنشینی ضروری، سنگینی مرحله نخست را قابل تحمل می‌کند.

---

۱. «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا».

پیامبر اکرم (ص) در این فرایند معاوضه، نقش ضامن و مبین را ایفا می‌کند. زبان او، این حقیقت عقلی را به واقعیتی ملموس برای مؤمنان تبدیل می‌کند. نخست، تضمین معامله؛ زبان او، قیمت‌گذاری عینی ثقل تکلیف را انجام می‌دهد و مؤمن می‌داند که در برابر هر سنگینی، چه پاداشی دریافت خواهد کرد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۲)، دوم، ترسیم چشم‌انداز؛ این چشم‌انداز، انگیزه‌ای نیرومند برای تحمل سنگینی‌ها ایجاد می‌کند. موعظه‌ها و خطبه‌های ایشان، سرشار از این ترسیم‌ها است (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص: ۵۷۰)، سوم، الگوی عینی معامله؛ زندگی خود پیامبر (ص) مجسمه این معاوضه بود. مشقت‌های طاقت‌فرسای او در راه تبلیغ، در عوض مقام «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) و «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) را برایش به ارمغان آورد، و مؤمن با نگاه به او، به نتیجه کار، امیدوار می‌شد.

### ۳-۴. محور چهارم: ثقل در ماهیت و حقیقت

این محور نیز در قالب دو بخش، قابل طرح است؛ اول: ثقل به معنای عظمت ذاتی، دوم: تفسیر مصداقی و باطنی (قیام اللیل)

### ۳-۴-۱. ثقل به معنای عظمت، رفعت و متانت ذاتی

برخی از مفسران، با نگاهی فلسفی، عرفانی و ادبی، ثقل را به صفات ذاتی قرآن بازگردانده‌اند. فتح‌الله کاشانی این دیدگاه را این‌گونه گزارش کرده‌است: «یا گران باشد به اعتبار رزانت لفظ و متانت معنی... یا ثقل آن به جهتی است که کلام رب العالمین است؛ پس، مراد به ثقل آن، عظمت شأن و رفعت مکان آن باشد» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۵/۱۰ و ر.ک: اشکوری، ۱۳۷۳: ۶۱۴/۴؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳۶۰/۱۳؛ نهایندی،

۱۳۸۶: ۳۵۷/۶؛ جزایری، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۵). این دو وجهی که کاشانی ترسیم می‌کند، ما را به دو ساحت متفاوت از معنای ثقل، رهنمون می‌سازد:

(الف). ساحت وجودی: ثقل به اعتبار "کلام رب العالمین"

تفسیر ثقل به "کلام رب العالمین"، ریشه سنگینی قرآن را در مرتبه وجودی منشأ آن، جستجو می‌کند. از آنجا که حق تعالی، به جمیع شئون اسمائیه، مبدأ این کتاب شریف است، قرآن صورت احدیت جمع جمیع اسماء و صفات الهی و معرف مقام مقدس حق به تمام شئون و تجلیات به شمار می‌رود. به تعبیری دیگر، این صحیفه نورانی، صورت اسم اعظم است (رک: خمینی، ۱۳۸۲: ۸۴) و از این رو، دارای سنگینی وجودی و معنوی بی‌نظیری است که در قالب استعاره، "ثقل"، بیان شده است.

این نگاه متافیزیکی به آیه، ثقل را نه صفت عرضی؛ که وصفی ذاتی برای قرآن، قلمداد می‌کند؛ سنگینی‌ای که نه از فشار نزول، نه از بار تکلیف و نه از مقاومت مخالفان؛ که از عظمت و رفعت خود کلام الهی، ناشی می‌شود.

(ب). ساحت بلاغی: ثقل به اعتبار "رزانت لفظ و متانت معنی"

تفسیر ثقل به "رزانت لفظ و متانت معنی"، آن را به یک مفهوم بلاغی و زیبایی‌شناختی تبدیل می‌کند. "رزانت" به معنای وقار و سنگینی در برابر سستی (رک: فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۹)، و "متانت" به معنای شدت و استواری در برابر سبکی قرارداد (رک: طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۳۱۴). این صفات، توصیف‌کننده کمال صوری و معنوی یک اثر ادبی بی‌نظیر است.

در این نگاه، قرآن به مثابه فشرده‌ترین و متین‌ترین بیان حقیقت است که هیچ حشو و زوائد و سستی در آن راه ندارد. همین "فشردگی کمال" است که "ثقل" می‌آفریند؛ گویی هر آیه، حجم عظیمی از معنا را در قالبی فشرده و استوار، جای داده است.

این نگاه، مستلزم آن است که فهم این کلام "ثقیل"، نیازمند ذهن، و جان "ثقیل" یعنی پاک، عمیق و متوجه به حق باشد. کاشانی به روشنی، به این نکته اشاره کرده، می‌گوید: «دلی باید مؤید به توفیق و نفسی مزین به توحید؛ تا احتمال آن تواند» (کاشانی، ۱۳۳۶، همان). اینجا، "ثقل" نه تنها وصف قرآن؛ که شرط لازم برای فهم قرآن نیز قلمداد می‌شود. برای دریافت چنین کلام سنگینی، جان مخاطب نیز باید از سنگینی و وقاری برخوردار باشد. هرچه جان مخاطب، سنگین‌تر (پاک‌تر و عمیق‌تر) باشد، بیشتر از این کلام سنگین، نصیب می‌برد و هرچه بیشتر از آن نصیب برد، جانس سنگین‌تر می‌شود.

در این وجه از معنای ثقل، سنگینی، وصفی ایجابی و بیانگر عظمت ذاتی کلام الهی است. قرآن به مثابه متعالی‌ترین بیان حقیقت، برای روح حقیقت‌جو و عقل کمال‌طلب بشر، غذایی مقوی و گوارا است. سختی در اینجا نه از جنس مشقت؛ که از سنخ شدت شیرینی و غنای تجربه است. به تعبیر کاشانی (کاشانی، ۱۳۳۶، همان) مشکل نه در ثقل فرستاده شده است؛ بلکه در نقص گیرندگانی است که قرآن به سبب هدایت آن‌ها نازل شده است «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)؛ از این رو، تیسیر در این وجه، نه به معنای کاستن از ثقل؛ که به معنای هم‌سطح نمودن جان مخاطب با این ثقل است.

پیامبر اکرم (ص) در این فرایند، نقش‌آفرینی چندگانه‌ای دارد: نخست، مظهریت عینی؛ فصاحت بی‌نظیر پیامبر (ص) و اخلاق والا و سیرت استوار ایشان، نشان از شایستگی این لسان برای دریافت کلام رزین و متین الهی دارد و ایشان با تمام وجود خویش، امکان تحقق و اجرای این کلام ثقیل را برای بشر، اثبات کردند. دوم، تبیین جاذبه‌ها؛ پیامبر (ص) با بیان فضایل (بقره: ۱۸۵ و یونس: ۵۷) و عظمت قرآن، جاذبه

ذاتی آن را برای مردم، آشکارمی ساخت و میل به بهره گیری از آن را در مخاطبان برمی انگیزت. سوم، تعدیل و تقطیر؛ پیامبر (ص) به منزله پلی میان عظمت مطلق قرآن و اذهان محدود مردم عمل می کرد. لسان نبوی، واسطه تعدیل کننده ای بود که عظمت قرآن را بدون کاهش حرمت آن، برای همگان به اندازه های قابل هضم، قابل دسترس می ساخت.

### ۳-۴-۲. تفسیر مصداقی و باطنی: (قیام اللیل)

علی بن ابراهیم قمی به سند خود از امام باقر یا امام صادق (ع) نقل می کند: «فرمود: [منظور،] قیام شب است و آن، [همان] سخن خدا است که "بی گمان برخاستن در شب، [برای عبادت] پای فشارتر و برای گفتار، راست تر است." فرمود: راست ترین گفتار است» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۲/۲ و ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۱۷؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۴۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۵/۲۴۰؛ زبیدی، ۱۴۲۸: ۸/۲۵۵).<sup>۱</sup> این روایت، تفسیر انضمامی و ساختاری از آیه ارائه می دهد؛ چراکه "قول ثقیل" را به عنوان یک کلید معنایی، با "ناشئة اللیل" در آیه بعد، می گشاید و "ثقل" را نه به صورت مجرد؛ بلکه در بافت آیات پیش و پس خود، معنای می کنند. این تفسیر، ویژگی بارز نگاه تربیتی - سلوکی اهل بیت (ع) را آشکارمی سازد که بر تجسّد معنای قرآن در "عمل" عبادی و اخلاقی، تکیه دارد.

این تفسیر، "ثقل قرآن" را در مهم ترین و دشوارترین تجلّی عملی آن در زندگی بنده؛ یعنی "عبادت شبانه" می یابد. قیام شب، به عنوان عملی مخالف طبع، مشقت بار و نیازمند مجاهدت مستمر، مجسمه عینی و عملی تحمّل "ثقل" تکالیف الهی است. پیامبر اکرم (ص) با تحمل این ثقل عملی، اسوة مجسمی برای امت می شود. این نگاه، پیوندی ناگسستنی میان "نظریه قول ثقیل" و "عمل سلوکی قیام لیل" برقرار می سازد.

۱. «قَالَ قِيَامُ اللَّيْلِ وَهُوَ قَوْلُهُ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيْلًا قَالَ أَصْدَقُ الْقَوْلِ»

در این وجه از تفسیر، "قول ثقیل" نه در خود قرآن، که در "قیام اللیل" که یکی از برجسته‌ترین و دشوارترین تجلی عملی آن در زندگی بنده است، معنایی یابد و حقیقت قرآن را در التزام عملی به آن، جست‌وجوی کند.

در این نگاه، "تیسیر" به هیچ وجه، به معنای کاستن از دشواری قیام شب نیست؛ بلکه تسهیل، در نتیجه و ثمره این دشواری نهفته است. پیوندی که در روایت قمی، میان آیه مورد بحث و آیه بعد (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا) برقرار شده، نشان می‌دهد که همین دشواری، خود عامل راست‌ترین سخن (أَقْوَمُ قِيلًا) می‌شود.

تسهیل در اینجا به این معنا است که تحمل این دشواری عملی، بینش و بیان انسان را اصلاح و تقویت می‌کند. سنگینی عمل، سخن را استوار و پرمایه می‌سازد. پس تیسیر، یک تسهیل شناختی و اخلاقی است: پالایش ذهن و زبان از رهگذر مشقت جسم و جان.

در این وجه، نقش پیامبر (ص) الگویی عینی و اسوه‌ای مجسم است: نخست، اسوه قیام اللیل؛ آیات قرآن (اسراء: ۷۹)، و روایات فراوان از سیره عملی پیامبر (ص) در عبادت شبانه، ایشان را به عنوان والاترین نمونه تحمل‌کننده این "قول ثقیل" معرفی می‌کند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۱۵۹/۷ و ۱۶۱/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۸۴)، دوم، پیونددهنده قول و عمل؛ پیامبر (ص) با این شیوه زندگی، نشان داد که "قول ثقیل" قرآن، مستلزم "عمل دشوار" است. او حقیقت قرآن را در رفتار خود، متجلی ساخت. بدین‌سان، سیرت او، تفسیر عملی و گویای آیه بود. این آموزش از راه الگو سازی، یکی از نیرومندترین روش‌های تسهیل است همان‌گونه که علامه طباطبایی می‌گوید: «یکی از احکام رسالت رسول خدا (ص)، و ایمان آوردن شما، این است که به او تأسی کنید، هم در گفتارش و هم در رفتارش و شما می‌بینید که او در راه خدا چه



مشقت‌هایی تحمل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۲۸۸/۱۶)، سوم، راهنمای سلوک؛ پیامبر (ص) با ترغیب و تشویق یاران به قیام شب، مسیر این "تسهیل از رهگذر دشواری" را به آنان می‌آموخت. او تعلیم می‌داد که برای دستیابی به "أَقْوَمُ قِيلاً"، باید بار "أَشَدُّ وَطْئًا" را بر دوش کشید.

پس می‌توان گفت که در این وجه از معنا، "تیسیر" در ثمره معرفت‌آفرین عملی دشوار مانند قیام شب که پیامبر (ص) اسوة عینی آن به‌شمار می‌رفت. زبان پیامبر (ص) در اینجا، هم ترجمان آن عظمت است و هم الگوی مجسمی که گواه آن عمل است. او نشان می‌دهد که تسهیل نهایی، از گذرگاه همان دشواری می‌گذرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

روشن شد که واژه "ثِقَل" در آیه پنجم سورة مزمل، در پیوند معنایی با واژه "تیسیر" در سورة قمر و "لسان رسول الله" در آیه ۹۷ سورة مریم و آیه ۹۸ دخان، چهار دامنه و محور معنایی وسیع دارد، که هرکدام نیز دو بُعد و تبیین مختلف از معنا را دارا هستند:

محور اول: ثِقَل در نزول و تجربه وحیانی است:

بُعد نخست: ثِقَل نزول جسمانی و آثار فیزیکی آن است که به‌روشنی نشان می‌دهد که "ثِقَل" و سنگینی، در مرحله دریافت و انتقال وجود دارد؛ آنچه در نهایت بر زبان پیامبر (ص) جاری می‌شود، حاصل گذار فرایندی از ثِقَل به یُسَر است.

بُعد دوم: ثِقَل در کیفیت ادراک وحی (آوای غریب) و "ساحَت پیشازبانی" است که هنوز به اجزای گسسته و قابل تشخیص تبدیل نشده‌است، که به‌صورت قدسی به‌شکل عربی و آسان در می‌آید.

محور دوم: ثِقَل در ابلاغ و تکلیف است.

بُعد نخست: ثقل تکالیف تشریعی و بار قانونگذاری؛ به سبب اشتمالش بر تکالیف شاق بر امت و به ویژه بر پیامبر (ص) هم به مثابه یک فرد مکلف؛ و هم دارای تکلیف خاص به مثابه مسئول اول اجرا و سنگینی آن، سنگینی مسئولیت در برابر یک نظام پیچیده است. تیسیر آن نیز در گرو دو عامل اساسی است: نخست، اصول کلی تسهیل که خود قرآن وضع کرده و دوم، نقش محوری پیامبر (ص) در عملیاتی سازی این اصول از طریق تبیین، تفصیل و تعیین مصادیق.

بُعد دوم: ثقل رسالت و تبلیغ در بستر خصومت؛ این نگاه بافتارگرا، ثقل را ناشی از مقاومت محیط می داند. سنگینی تغییر پارادایم (عادات جاهلی) است. "تیسیر" نیز اینجا به معنای عملیاتی سازی، عینیت بخشی و گفتمان سازی است. لسان نبی (ص) در اینجا کارکردی چندوجهی می یابد.

محور سوم: ثقل در تأثیر و بازتاب:

بُعد نخست: ثقل بر مخالفان (منافقان و کافران)؛ یا بار سنگین "توبه وجودی" و یا بار مقاومت در برابر تهدیدی وجودی (فکری - قدرتی) را می توان عامل اصلی مقاومت در برابر قرآن دانست. در این وجه، تیسیر برای افراد نقطه مقابل مخالفان یعنی (ایمان آورندگان) جریان دارد که در ابعاد مختلف جامعه مؤمنان، به وجود می آید. سنگینی کلام برای گروهی، خود عین تسهیل برای جداسدن صفوف و روشن شدن راه برای گروه دیگر است.

بُعد دوم: ثقل در میزان (پاداش اخروی): بر زبان سبک و در ترازوی اعمال سنگین است. "تیسیر" آن نیز در قالب یک "معاوضه وجودی"، تحقق می یابد: مشقت ناچیز دنیا، با پاداش عظیم آخرت، معاوضه می شود. پیامبر اکرم (ص) در این فرایند معاوضه، نقش ضامن و مبیین را ایفا می کند. زبان او، این حقیقت عقلی را به واقعیتی ملموس برای مؤمنان تبدیل می سازد.

محور چهارم: ثقل در ماهیت و حقیقت:

بُعد نخست: ثقل به معنای عظمت، رفعت و متانت ذاتی، که خود دارای دو میدان از معنا است: الف). ساحت وجودی: اینجا ثقل به اعتبار " کلام رب العالمین " است؛ چراکه این صحیفه نورانی، صورت اسم اعظم است. ب). ساحت بلاغی؛ ثقل به اعتبار "رزانت لفظ و متانت معنی" که هیچ حشو و زوائد و سستی در آن راه ندارد. همین "فشردگی کمال" است که "ثقل" می‌آفریند؛ از این رو، تیسیر به معنای هم سطح نمودن جان مخاطب با این ثقل است.

بُعد دوم: تفسیر مصداقی و باطنی (قیام اللیل) ؛ این تفسیر، "ثقل قرآن" را در مهم‌ترین و دشوارترین تجلّی عملی آن در زندگی بنده؛ یعنی "عبادت شبانه" می‌یابد. تسهیل در اینجا، به معنای پالایش ذهن و زبان از رهگذر مشقت جسم و جان است که پیامبر(ص) اسوه عینی آن به‌شمار می‌رود، زبان پیامبر (ص)، هم ترجمان آن عظمت است و هم الگوی مجسمی که گواه آن عمل است.

پیشنهاد: روایات شان نزول که تأثیر وحی بر جسم رسول الله (ص) و محیط اطراف را بیان می‌کند، نیاز به اعتبارسنجی و بررسی دارد.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین العابدین. (۱۴۰۳ق). *عوالی اللئالی العزیزه فی الاحادیث الدینیّه*.

قم: مؤسسه سید الشهداء.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. قم: دار الشریف

الرضی للنشر.

## بررسی تفسیر «قول ثقیل» و ارتباط آن با «تیسیر» و ... / رستمی هرانی ۷۵

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

اخوان مقدم، زهره و غلامرضایی، منصوره. (۱۳۹۶ش). «تحلیل وصف ثقیل و مقایسه آن با تیسیر قرآن». *سومین کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. تهران. قابل دسترسی در: <https://civilica.com/doc/۷۴۹۱۰۲>.

اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: دفتر نشر داد.

باقی، عبدالرضا. (۱۳۹۳ش). «بررسی معنای وحی از منظر مستشرقان». *قرآن‌پژوهی خاورشناسان*. شماره ۱۷.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: موسسه البعثة.

حائری طهرانی، علی بن محمد. (۱۳۳۷ش). *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

حجتی، محمد باقر. (۱۳۷۹ش). *تاریخ قرآن کریم*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حسینیان، حامد. (زمستان ۱۳۹۱ش). «بررسی نقش پیامبر در فرایند نزول وحی». *اندیشه نوین دینی*. شماره ۳۱. صص ۱۶۵-۱۸۱.

حلی، علامه حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ق). *نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام*. قم: اسماعیلیان.

حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *نورالتقلین*. قم: اسماعیلیان.

خمینی، روح الله. (۱۳۸۲ش). *قرآن کتاب هدایت از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ هشتم.

جرجانی، محمد بن حسن. (۱۳۷۷ق). *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دانشگاه تهران.

جزایری، سید نعمت الله بن عبدالله. (۱۳۸۸ش). *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*. قم: نور وحی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.

روستائی، زهرا و آجیلیان مافوق، محمدمهدی. (۱۴۰۱ش). «بازپژوهی دیدگاه سنت‌گرایان و مستشرقان درباره کنش و واکنش وحیانی». *الهیات تطبیقی*. دوره ۱۳، شماره ۲۷. صص ۹۹-۱۱۶.

زییدی، ماجد ناصر. (۱۴۲۸ق). *التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت*. بیروت: دار المحجة البيضاء.

سلطانی، مصطفی. (۱۳۹۲ش). «قرائت‌های نوین وحی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی». حکمت/سر. ش ۱۷. صص ۵-۲۸.

شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). *تفسیر/ثنی عشری*. تهران: میقات.

شاه علی، مریم. (۱۴۰۰ش). «نقد دیدگاه دکتر سروش در بشری بودن الفاظ قرآن با تکیه بر آرای آیت‌الله جوادی آملی». *مطالعات تفسیر تطبیقی*. دوره ۶، شماره ۲.

شبر، عبد‌الله. (۱۴۰۷ق). *الجواهر الثمین*. کویت: شركة مكتبة الالفین.

دری، رضا. (۱۳۹۱ش). «تفسیر تطبیقی روایی سوره مزمل از اهم تفاسیر مأثور فریقین».

پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشکده علوم حدیث. (استاد راهنما: عبدالهادی مسعودی).

طالب‌تاش، عبدالمجید. (۱۳۹۴ش). «نزول وحی قرآن بر پیامبر اسلام از منظر امام خمینی».

*پژوهشنامه متین*. سال هفدهم، شماره ۶۸. صص ۹۱-۱۱۰.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه علمی.

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

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*. تهران: مکتبه المرتضویه.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *تفسیر التبیان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *العين*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر/نقمی*. قم: دارالکتاب.

عبدلی مسینان، مرضیه و حنیفه‌زاده، سیده کبری. (۱۴۰۴ش). «مقایسه تطبیقی مکانیسم نزول

وحی از منظر ملاصدرا و ابن عربی». *فلسفه دین*. دانشگاه تهران. شماره ۲۲(۴). صص

## بررسی تفسیر «قول ثقیل» و ارتباط آن با «تیسیر» و ... / رستمی هرانی ۷۷

- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). *تفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- کاشانی، فتح‌الله. (۱۳۳۶ش). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: محمد حسن علمی.
- کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۰ق). *تفسیر المعین*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- فرات کوفی، بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات کوفی*. به تحقیق: کاظم، محمد. تهران: وزارت الثقافه و الإرشاد الإسلامی.
- ماهروزاده، طاهره و عابدی، سیده فاخره. (۱۳۹۸). «بررسی گونه‌های تفسیر روایی سوره مزمل». *مطالعات دین پژوهی*. سال سوم، شماره ۵.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۶ش). «نقد دیدگاه دکتر سروش در بشری بودن الفاظ قرآن». *قرآن پژوهی خاورشناسان*. شماره ۸-۹.
- محمدی، مجید و حواسی ابدلانی، صاحبه السادات. (۱۳۹۵ش). «نگرشی نو بر مصادیق «قولا ثقیلا» در قرآن». کوثر. شماره ۵۷.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۷ش). *کنز الدقائق و بحر الغرایب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۰ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میردامادی، سید هاشم. (۱۳۹۳ش). *خلاصه البیان فی تفسیر القرآن*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- نصیری، علی. (۱۳۸۲ش). «ماهیت و مراتب وحی از دیدگاه صدر المتألهین». *قبسات*. شماره ۲۹.
- نوری، حسین بن محمد. (۱۳۶۶ش). *مستدرک الوسایل و مستنبط المسایل*. بیروت: مؤسسه آل‌البیت.
- نهایندی، محمد. (۱۳۸۶ش). *نفحات الرحمن*. قم: مؤسسه البعثه.

## Bibliography

- Ayyāshī, M. M. (1380 Sh). *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Tehran: Maktabat al-‘Ilmiyyah al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Abdoli Masīnān, M., & Hanīfehzhādeh, S. K. (1404 Sh). A comparative study of the mechanism of revelation from the perspectives of Mullā Ṣadrā and Ibn ‘Arabī. *Falsafe-ye Dīn*, 22(4), 329–344. (In Persian)
- Akhvān Moghaddam, Z., & Gholāmrezā’ī, M. (1396 Sh). Analysis of the attribute “thaqīl” and its comparison with the “taysīr” of the Qur’an. In *Third International Conference on Humanities and Cultural Studies*. Tehran. <https://civilica.com/doc/749102> (In Persian)
- Baghī, A. R. (1393 Sh). An examination of the meaning of revelation from the viewpoint of Orientalists. *Qur’ān-pazhūhī-ye Khāvarishenāsān*, (17). (In Persian)
- Baḥrānī, S. H. S. (1415 AH). *Al-burhān fī tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Mu’assasat al-Bi’tḥah. (In Arabic)
- Daryā, R. (1391 Sh). *A comparative narrative exegesis of Surah al-Muzzammil from the most important transmitted exegeses of both sects* [Master’s thesis, Faculty of Hadith Sciences]. Qom. (In Persian)
- Fārāhīdī, K. A. (1414 AH). *Al-‘ayn*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, M. M. (1373 Sh). *Tafsīr al-ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. (In Arabic)
- Forāt Kūfī, I. (1410 AH). *Tafsīr Forāt al-Kūfī* (M. Kāzem, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Ḥā’irī Tehrānī, A. M. (1337 Sh). *Moqtaniyāt al-durar wa moltaqaṭāt al-thamar*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ḥillī, A. H. Y. (1410 AH). *Nihāyat al-aḥkām fī ma’rifat al-aḥkām*. Qom: Ismā’īliyan. (In Arabic)
- Ḥojjatī, M. B. (1379 Sh). *Tārīkh-e Qur’ān-e Karīm*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī. (In Persian)
- Ḥosseinian, H. (1391 Sh). An examination of the role of the Prophet in the process of revelation. *Andīsheh-ye Novīn-e Dīnī*, (31), 165–181. (In Persian)
- Huwayzī, A. J. (1415 AH). *Nūr al-thaqalayn*. Qom: Ismā’īliyan. (In Arabic)
- Ibn Abī Jumhūr, M. Z. (1403 AH). *Awālī al-la’ālī al-‘azīzah fī al-aḥādīth al-dīniyyah*. Qom: Mu’assasat Sayyid al-Shuhadā’. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, M. A. (1406 AH). *Thawāb al-a’māl wa ‘iqāb al-a’māl*. Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī li al-Nashr. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, M. M. (1414 AH). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Jazāyerī, S. N. A. (1388 Sh). *‘Uqūd al-marjān fī tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Nūr-e Vahy. (In Arabic)
- Jurjānī, M. H. (1377 AH). *Jalāl al-adhhān wa jalāl al-aḥzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: University of Tehran. (In Arabic)

- Kashānī, F. A. (1336 Sh). *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn*. Tehran: Moḥammad Ḥasan ‘Ilmī. (In Persian)
- Kashānī, M. M. (1410 AH). *Tafsīr al-mu‘īn*. Qom: Ketābkhāneh-ye ‘Umūmī-ye Ḥaẓrat Āyatollāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī. (In Arabic)
- Khomeini, R. (1382 Sh). *Qur‘ān ketāb-e hedāyat az dīdgāh-e Emām Khomeini* (8th ed.). Tehran: Mo‘assaseh-ye Tanzīm va Nashr-e Āsār-e Emām Khomeini. (In Persian)
- Kulaynī, M. Y. (1363 Sh). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Mahrūzzādeh, T., & ‘Ābedī, S. F. (1398 Sh). An examination of the types of narrative exegesis of Surah al-Muzzammil. *Motāle‘āt-e Dīn-pazhūhī*, 3(5). (In Persian)
- Majlesi, M. B. (1403 AH). *Biḥār al-anwār al-jāmi‘ah li durar akhbār al-a‘immah al-aṭḥār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ma‘rifat, M. H. (1410 AH). *Al-tamhīd fī ‘ulūm al-Qur‘ān*. Qom: Markaz Modīriyyat-e Ḥowzeh-ye ‘Elmiyyeh-ye Qom. (In Arabic)
- Mashhadī, M. M. R. (1367 Sh). *Kanz al-daqa‘iq wa baḥr al-gharā‘ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Makārim Shīrāzī, N. (Trans.). (n.d.). *The Holy Qur‘an*. (In Persian)
- Makārim Shīrāzī, N. (1371 Sh). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Persian)
- Mīrdāmādī, S. H. (1393 Sh). *Khulāṣat al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Qom: Markaz-e Beyn ol-Melalī-ye Tarjomeh va Nashr-e al-Muṣṭafā (S). (In Arabic)
- Moḥammadī, M., & Havāsī ‘Abdānānī, S. S. (1395 Sh). A new approach to the instances of “qawlan thaḳīlan” in the Qur‘an. *Kowsar*, (57). (In Persian)
- Moḥammad Reẓā‘ī, M. (1386 Sh). A critique of Dr. Soroush’s view on the human origin of the wording of the Qur‘an. *Qur‘ān-pazhūhī-ye Khāvarishenāsān*, (8–9). (In Persian)
- Nahāvandī, M. (1386 Sh). *Nafāḥāt al-Raḥmān*. Qom: Mu‘assasat al-Bi’tḥah. (In Arabic)
- Nāṣirī, A. (1382 Sh). The nature and levels of revelation from the perspective of Ṣadr al-Muta’allihīn. *Qabasāt*, (29). (In Persian)
- Nūrī, H. M. (1366 Sh). *Mustadrak al-wasā’il wa mustanbaṭ al-masā’il*. Beirut: Mu‘assasat Ahl al-Bayt. (In Arabic)
- Qummī, A. I. (1404 AH). *Tafsīr al-Qummī*. Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. M. (1412 AH). *Al-mufradāt fī gharīb al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm. (In Arabic)
- Roustā‘ī, Z., & Ajlīān Mafūgh, M. M. (1401 Sh). A re-examination of traditionalists’ and Orientalists’ views on the action and reaction of revelation. *Elāhiyāt-e Taṭbīqī*, 13(27), 99–116. (In Persian)
- Shāh ‘Alī, M. (1400 Sh). A critique of Dr. Soroush’s view on the human origin of the wording of the Qur‘an based on the thought of Ayatollah Javadi Amoli. *Motāle‘āt-e Tafsīr-e Taṭbīqī*, 6(2). (In Persian)



- Shāh ‘Abdol‘Azīmī, H. (1363 Sh). *Tafsīr-e Asnā ‘Asharī*. Tehran: Mīqāt. (In Persian)
- Shubbar, A. (1407 AH). *Al-jawhar al-thamīn*. Kuwait: Sharikat Maktabat al-Alfayn. (In Arabic)
- Soltānī, M. (1392 Sh). New readings of revelation in the thought of Ayatollah Javadi Amoli. *Hekmat-e Asrā*, (17), 5–28. (In Persian)
- Ṭabāṭabā’ī, S. M. H. (1390 Sh). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lāmī. (In Arabic)
- Ṭabarsī, F. H. (1408 AH). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah. (In Arabic)
- Ṭayyib, A. H. (1378 Sh). *Aṭṭib al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Islām. (In Arabic)
- Ṭurayḥī, F. M. (1375 Sh). *Majma‘ al-baḥrayn*. Tehran: Maktabat al-Murtazawīyyah. (In Arabic)
- Ṭūsī, M. H. (n.d.). *Tafsīr al-tibyān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Zubaydī, M. N. (1428 AH). *Al-taysīr fī al-tafsīr li al-Qur’ān bi riwāyat Ahl al-Bayt*. Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’. (In Arabic)

## An Analytical Study of the Traditions Narrated from the Ahl al-Bayt, Concerning the Censure of Camels<sup>\*</sup>

Elham Zarrinkolah<sup>\*\*</sup>

### Abstract

The camel occupies a prominent place in Islamic religious texts because of its material, cultural, and spiritual significance. Nevertheless, several narrations attributed to the Ahl al-Bayt (peace be upon them) in Shi'i exegetical sources describe the camel using expressions such as "the devil's paws" and "misery and oppression." Given the apparent tension between these narrations and the esteemed status of the camel in Islamic tradition, this study critically examines their authenticity and meaning. Employing documentary and library-based research methods alongside a descriptive-analytical approach, the study evaluates both the chains of transmission (isnāds) and the textual content (matn) of these narrations. The findings reveal that these reports are transmitted primarily through Tafsīr Nūr al-Thaqalayn and subsequently reproduced in Kanz al-Daqa'iq and Baḥr al-Gharā'ib, with their earliest extant source being al-Shaykh al-Ṣadūq's al-Khiṣāl. Analysis of the chains of transmission indicates the presence of narrators who are obscure, doctrinally unreliable, associated with deviant sects, dependent on weak authorities, or accused of fabricating hadith. Textual analysis further demonstrates that the narrations are inconsistent with Qur'ānic verses that present the camel as a sign of divine creation and a source of reflection, as well as with numerous Prophetic traditions and the camel's central role in Arab society. Nevertheless, a contextual examination of the terminology employed and the circumstances surrounding the issuance of these reports suggests that they may be interpreted in a manner consistent with their attribution to the Infallibles (peace be upon them).

**Keywords:** Attributes, Camel, Chain of transmission, Interpretation of Noor al-Thaqalayn, Interpretive narrations, Text

---

\* Received: 2026-01-27      Revised: 2026-07-14      Accepted: 2026-07-25

\*\* Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Eqlid Higher Education Center, Eqlid, Iran. (The Corresponding Author) Email: ezarinkolah@yahoo.com



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

## تحلیلی بر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر\*

الهام زرین کلاه\*\*

### چکیده

یکی از حیوانات مورد توجه متون دینی از جهات مادی و معنوی، شتر است. با این وجود در برخی روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در منابع روایی شیعه، این حیوان با عباراتی همچون «اعنان الشیطان» و «شقاء و جفاء» نکوهش شده است. نظر به جایگاه این حیوان، جستار حاضر با به کارگیری ابزار کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها، شیوة اسنادی در استناد به منابع و توصیفی-تحلیلی در تجزیه و تحلیل مسائل، به دنبال ارزیابی سند و متن روایاتی است که به نکوهش این حیوان پرداخته‌اند. یافته‌ها حاکی از آن است که خاستگاه اصلی این روایات، المحاسن برقی، الکافی شیخ کلینی و الخصال شیخ صدوق است و سایر منابع همچون تفاسیر این روایات را از این منابع به‌ویژه الخصال، نقل نموده‌اند. ارزیابی سندی این روایات، نشان می‌دهد که برخی راویان آن مبهم، منحرف‌العقیده، متمایل به فرق انحرافی و مذموم، روایت‌کننده از ضعفاء و در مواردی نیز جاعل حدیث هستند. متن این روایات نیز، با آیات متعدد قرآن -که شتر در آن، در مقام تمثیل و توجه به آفرینش و عبرت‌آموزی و غیره، محور سخن بوده-، دیگر روایات منقول از پیامبر (ص) و نقش محوری این حیوان در فرهنگ جهان عرب، ناسازگار است. با این وجود به فرض صحت این گونه روایات، تعمق و تأمل در معانی برخی واژگان و توجه به سبب صدور آن، صدور آن از جانب معصوم (ع) را توجیه می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: شتر، روایات، خاستگاه، سند، متن، اعتبارسنجی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

ezarinkolah@yahoo.com



## ۱. مقدمه

خداوند در کنار نعمت‌های بی‌شماری که در نظام هستی برای انسان آفریده، حیوانات را نیز مسخر نموده تا انسان بتواند از محصولات آن‌ها، همچون گوشت، پوست و سایر موارد در تأمین مایحتاج خود بهره‌مند شود. روشن است علاوه بر بهره‌های مادی، نشانه‌های بسیاری از عظمت، قدرت و حکمت الهی در وجود این حیوانات نهفته است. برخی از این موارد در قرآن کریم بیان شده است. کیفیت راه رفتن حیوانات (نور/۴۵)، مکان زندگی آن‌ها (المائدة/۹۶)، مکان حرکت (الانعام/۱۳)، جفت آفریدن آن‌ها (الانعام/۱۴۳) نمونه‌ای از این موارد است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در مجموع نام ۳۹ حیوان در قرآن به کار رفته است. یکی از این حیوانات که نام آن به دفعات و عناوین گوناگون در قرآن آمده، شتر است. واژگان «إبل» (الانعام/۴۴، الغاشیه/۱۷)، «جمل» (الاعراف/۴۰)، «جماله» (المرسلات/۳۳)، «عشار» (التکویر/۴)، «ناقة» (الاعراف/۷۳ و ۷۷؛ هود/۶۴؛ الاسراء/۵۹؛ الشعراء/۱۵۵؛ القمر/۲۷؛ الشمس/۱۳)، «بعیر» (یوسف/۶۵، ۷۲)، «بدن» (الحج/۳۶)، «هیم» (الواقعه/۵۵)، «حام» (المائدة/۱۰۳) عناوین به کار رفته در این باره است که در مجموع، تعداد آن به ۱۷ مورد می‌رسد. این تعدد و تنوع در عناوین به کار رفته در قرآن، نشان از اهمیت این حیوان از منظر خداوند است. در عین حال، در برخی متون روایی، با روایاتی منقول از اهل بیت علیهم السلام مواجه می‌شویم که به نکوهش این حیوان پرداخته‌اند. از این رو، جستار حاضر با به کارگیری روش کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها، شیوة اسنادی در استناد به

۱. در ارتباط با واژه «إبل» در این آیه، لغویان، مترجمان، مفسران و عالمان بلاغت دو معنای «شتر» و «ابر» را ذکر کرده‌اند. که ارزیابی‌های زبان‌شناسی و مفهوم‌شناسی این واژه با در نظر گرفتن انسجام متن و تناسب آیات در سورة غاشیه، معنای «ابر» را تقویت می‌کند (برای مشاهده آراء نک. شیرازی، ۱۴۰۰: ۹۳-۱۰۶).

منابع و توصیفی - تحلیلی در تجزیه و تحلیل مسائل، ضمن استخراج روایات مذکور در این باره، به تحلیل و ارزیابی سند و متن آن‌ها می‌پردازد.

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های گوناگون، پیرامون شتر مطالعاتی انجام شده است؛ مقالات «شتر در قرآن و ادب عرب (عصر جاهلی)» نوشته معروف (۱۳۸۴)، که در آن ضمن تبیین مزایای شتر بر دیگر حیوانات، به بیان اسرار آن پرداخته؛ «تأملی در خلقت شتر از دیدگاه قرآن و علم» تألیف آیت (۱۳۹۵) که در آن به ذکر ابعاد علمی در مورد این حیوان و شگفتی‌های آن از منظر قرآن پرداخته، از این نمونه هستند. مقاله دیگر با عنوان «شتر در دین مبین اسلام، آیات قرآن و روایات معصومین (ع)» اثر جاودانی و همکاران (۱۳۹۷) نگاشته‌ای دیگر در این زمینه است که در آن به بررسی عناوین به‌کاررفته در مورد شتر در قرآن و نهج‌البلاغه پرداخته است. در کتاب‌ها و مقالات دیگری هم که به‌طور کلی در مورد حیوانات و جایگاه آن‌ها در قرآن نوشته شده، این مهم نیز بیان شده است. اما همان‌طور که بیان شد در هیچ‌یک از این موارد از روایات مذکور در نکوهش شتر به‌طور عام و تفاسیر روایی شیعه به‌طور خاص و تحلیل محتوایی آن‌ها سخن گفته نشده است. از این‌رو، نظر به ضرورت ارزیابی این‌گونه روایات و بررسی صحت و سقم آن‌ها، جستار حاضر عهده‌دار این مهم است.

## ۲. روایات منقول در نکوهش شتر

ارزیابی انجام شده نشان داد در این خصوص در مجموع ۳ روایت نقل شده که همگی به نقل امام علی (ع) از پیامبر (ص) و در الکافی شیخ کلینی و الخصال شیخ صدوق آمده است. به این صورت که دو مورد آن به نقل از امام صادق (ع) و پدران گرامی

ایشان به امام علی (ع) و یک مورد دیگر به نقل از حارث از امام علی (ع) به پیامبر (ص) می‌رسد. این روایات به شرح ذیل است:

## ۲-۱. روایت اول

علی بن ابراهیم از پدرش از نوفلی از سکونی به نقل از امام صادق (ع) از پیامبر (ص) چنین آورده است: «سُئِلَ النَّبِيُّ (ص) أَيُّ الْمَالِ خَيْرٌ؟ قَالَ: زَرْعٌ زَرَعَهُ صَاحِبُهُ وَ أَدَى حَقِّهِ يَوْمَ حَصَادِهِ، قِيلَ: وَ أَيُّ مَالٍ بَعْدَ الزَّرْعِ خَيْرٌ؟ قَالَ: رَجُلٌ فِي غَنَمِهِ قَدْ تَبَعَ بِهَا مَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يُقِيمُ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتِي الزَّكَاةَ، قِيلَ: فَأَيُّ الْمَالِ بَعْدَ الْغَنَمِ خَيْرٌ؟ قَالَ: الْبَقَرُ تَعْدُو بِخَيْرٍ وَ تَرُوحُ بِخَيْرٍ قِيلَ: فَأَيُّ الْمَالِ بَعْدَ الْبَقَرِ خَيْرٌ؟ قَالَ: الرَّاسِيَاتُ فِي الْوَحْلِ الْمُطْعِمَاتُ فِي الْمَحَلِّ نِعَمُ الْمَالِ النَّخْلُ...، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَيُّ الْمَالِ بَعْدَ النَّخْلِ خَيْرٌ؟ فَسَكَتَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: فَإِنَّ الْإِبِلَ؟ قَالَ: فِيهِ الشَّقَاءُ وَ الْجَفَاءُ وَ الْعَنَاءُ وَ بَعْدَ الدَّارِ، تَعْدُو مُدْبِرَةً وَ تَرُوحُ مُدْبِرَةً لَا يَأْتِي خَيْرُهَا إِلَّا مِنْ جَانِبِهَا الْأَشَامُ. أَمَا إِنَّهَا لَا تَعْدُمُ الْأَشْقِيَاءَ الْفَجْرَةَ»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۰/۵).

این روایت در آثار شیخ صدوق و با طرق متفاوت نیز مشاهده می‌شود. به این صورت که وی این روایت را در من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه قمی، بی تا: ۲/۲۹۱) بدون

---

۱. «از پیامبر (ص) پرسیده شد کدام مال بهتر است، فرمود: کشت و کاری که صاحبش آن را کاشته و در روز درو، حق آن را پرداخته باشد. گفته شد بعد از کشاورزی، کدام مال بهتر است، فرمود گوسفندداری که به دنبال گوسفندان در بیابان‌ها روان است، نمازش را به پا می‌دارد و زکاتش را می‌پردازد. پرسیده شد: پس از این چه مالی بهتر است، فرمود: گاو؛ زیرا شب و روزش را به خیر خواهد گذراند. گفته شد، بعد از گاو، کدام مال بهتر است، فرمود: درختان نخلی که در جایی پایدار طعام می‌دهند، نخل چه خوب مالی است... گفته شد بعد از نخل، چه مالی بهتر است، پیامبر (ص) سکوت کرد. آن‌گاه، مردی به سوی پیامبر (ص) آمد و گفت: ای پیامبر خدا! شتر چه جایگاهی دارد؟ فرمود: در شتر ستم و بی‌مهری و دوری از خانه نهفته است. بامداد پشت کنان می‌آید و شامگاه پشت کنان باز می‌گردد و خیری از سویی به انسان نمی‌رسد، جز شومی. آگاه باشید که بد عاقبت بد کردار از شترداری دست بر نمی‌دارند.»

سند، در *الخصال* با سند «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع)» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۱) و در معانی الأخبار با سند «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۱: ۱۹۶/۱) نقل کرده است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود اگرچه قدیمی‌ترین منبع در نقل این حدیث، *الکافی* است، اما با توجه به اینکه در طریق شیخ صدوق، نام کلینی مشاهده نمی‌شود، همچنین نظر به اینکه هم طریق کلینی و هم طریق شیخ صدوق به ابراهیم بن هاشم می‌رسد، می‌توان گفت منبع اصلی نقل این روایت، ابراهیم و با توجه به تاریخ حیات وی، تاریخ شکل‌گیری این روایت به قبل از اوایل نیمه دوم قرن سوم باشد.

گفتنی است این روایت در تفاسیر روایی شیعه همچون *نورالانقیاب* (حویزی، ۱۴۱۵: ۴۰/۳) و پس از آن در *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب* (قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ۱۸۰/۷) بدون ذکر سلسله سند تا امام صادق (ع)، آمده است. بررسی‌ها نشان داد که هر دو منبع فوق، این روایت را از *الخصال* شیخ صدوق (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۱) نقل کرده‌اند.

## ۲-۲. روایت دوم

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السَّكُونِيُّ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَادٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ أَبِي

عَبْدُ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «الْغَنَمُ إِذَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ، وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَقْبَلَتْ، وَ الْبَقَرُ إِذَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ، وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَدْبَرَتْ، وَ الْإِبِلُ أَغْنَاكَ الشَّيَاطِينَ إِذَا أَقْبَلَتْ أَدْبَرَتْ، وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَدْبَرَتْ، وَ لَا يَجِيءُ خَيْرُهَا إِلَّا مِنَ الْجَانِبِ الْأَشْأَمِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ يَتَّخِذُهَا بَعْدَ ذَا؟ قَالَ: فَأَيْنَ الْأَشْقِيَاءُ الْفَجْرَةُ؟»<sup>۱</sup> (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۴: ۲۴/۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۲۱/۱).

این روایت در من لا يحضره الفقيه (ابن بابویه قمی، بی تا: ۲۹۲/۲) بدون سند و تنها با ذکر عبارت «فِي الْغَنَمِ إِذَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَقْبَلَتْ وَ الْبَقَرُ إِذَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَدْبَرَتْ وَ الْإِبِلُ إِذَا أَقْبَلَتْ أَدْبَرَتْ وَ إِذَا أَدْبَرَتْ أَدْبَرَتْ» آمده است. گفتمی است این روایت در تفاسیر روایی تنها در نورالثقلین (حویزی، ۱۴۱۵، ۴۱/۳) و در کنز الدقائق (قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ۱۸۰/۷) به نقل از الخصال آمده است.

## ۲-۳. روایت سوم

عَنِ النَّهْكَيِّ وَ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي وَ كَيْعٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): وَ قَدْ سُئِلَ عَنِ الْإِبِلِ فَقَالَ تِلْكَ أَغْنَانُ الشَّيَاطِينَ وَ يَأْتِي خَيْرُهَا مِنَ الْجَانِبِ الْأَشْأَمِ قِيلَ إِنَّ سَمِعَ النَّاسُ هَذَا تَرَكَوْهَا قَالَ إِذَا لَا يَعْذَمُهَا الْأَشْقِيَاءُ الْفَجْرَةُ»<sup>۲</sup> (برقی، بی تا: ۶۳۸/۲).

۱. «گوسفند اگر روی آورد، روی آورده و اگر پشت کند، روی آورده است. و گاو اگر روی آورد، روی آورده، اما اگر پشت کند، پشت کرده است. شتران گردن‌های شیطان هستند. اگر روی می‌آورند، پشت کرده‌اند، اگر پشت کنند، دیگر پشت کرده‌اند و روی نمی‌آورند و هیچ خیری در آن‌ها نیست، مگر از جانب شوم بودنشان. گفته شد: یا رسول الله چه کسی پس از این به سراغ شتر می‌رود؟ فرمود: بدبختان فاجر کجایند؟»

۲. «عرض شد: یا رسول الله شتر چه؟ فرمود شتر زمامدار شیاطین است و خیر شتر از سویی که شوم‌تر است به صاحبش می‌رسد. عرض شد: یا رسول الله اگر مردم این فرمایش شما را بشنوند دست از شترداری بر می‌دارند، فرمود: مردم بد عاقبت و بدکردار از شترداری دست برنمی‌دارند.»



شیخ صدوق این روایت را با سند «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ أَبِي وَكَيْعٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ عَنْ الْحَارِثِ» از طریق امام علی (ع) از پیامبر (ص) در *الخصال* نقل کرده است (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۴: ۴۵/۱). البته وی در ابتدای این روایت متن «عَلَيْكُمْ بِالْغَنَمِ وَالْحَرْثِ فَإِنَّهُمَا يَرْوَحَانِ بِخَيْرٍ وَيَغْدُوَانِ بِخَيْرٍ»<sup>۱</sup> را نیز آورده، که این متن در *المحاسن* برقی به صورت یک روایت مجزا، در کنار روایت فوق، با همان سند دیده می شود (نک. برقی، بی تا: ۶۳۸/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد، مشاهده می شود که قدیمی ترین منابع در ذکر این روایات *الکافی*، *الخصال* و *المحاسن* است. و منابع متأخر همچون تفاسیر روایی، این روایات را از *الخصال* نقل کرده اند.

### ۳. ارزیابی سندی روایات

بررسی سلسله سند این روایات نشان از عدم اعتبار آن است.

#### ۳-۱. ارزیابی سند روایت اول

این روایت با سند «محمد بن علی ماجیلویه استاد شیخ صدوق از محمد بن یحیی عطار از محمد بن احمد از ابراهیم بن هاشم از حسین بن یزید نوفلی از اسماعیل بن مسلم سکونی» از امام صادق (ع) از پدرش از پدرانیش از امام علی (ع) به نقل از پیامبر (ص) است. در این روایت شیخ صدوق از استادش محمد بن علی بن ماجیلویه بن عبدالله بن عمران برقی نقل می کند. بررسی ها نشان می دهد که در منابع رجالی، اطلاعاتی در مدح یا ذم ابن ماجیلویه ذکر نشده است، از این رو می توان وی را مجهول دانست. در عین

۱. «بر شما باد به گوسفنداری و کشاورزی، که هر صبح و شام از آن ها خیر می بینید».

حال آیت الله خویی روایاتی که محمد بن علی ماجیلویه در طریق آن آمده را، ضعیف دانسته است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/۱۲). وی در استدلال خود بر ضعف «محمد بن علی ماجیلویه» در کتاب مبانی العروه می نویسد: «محمد بن ماجیلویه توثیقش اثبات نشده، بلکه گرچه او از مشایخ روایی و اساتید شیخ صدوق است، لکن بین استاد شیخ صدوق بودن و وثاقت، هیچ ملازمه ای وجود ندارد، ضمن اینکه او از نواصب (دشمنان اهل بیت (ع)) نیز روایت کرده است» (خویی، بی تا: ۳۶۲/۳۲).

راوی بعد این حدیث، ابوجعفر محمد بن یحیی عطار قمی از محدثان قرن سوم است که با اوصاف «موثق»، «مورد اعتماد» و «کثیر الروایة» تعدیل شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۸؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۳۹). شیخ طوسی و ابن داوود حلی محمد بن یحیی را در زمرة کسانی می دانند که بدون واسطه از ائمه (ع) روایت نکرده اند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۹۵؛ ابن داوود، ۱۳۹۲: ۳۴۰). این درحالی است که در این سند، با چهار واسطه از معصوم (ع) روایت کرده است. راوی بعد، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری است. او نیز همانند محمد بن یحیی، از محدثان بزرگ قم در قرن سوم است. او را با اوصافی همچون موثق (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۴۸)، «جلیل القدر» و «کثیر الروایة» ستوده اند (خویی، ۱۴۱۳: ۴۸/۱۶). نجاشی او را صاحب کتاب نوادر الحکمة دانسته و این کتاب را «حسن» می داند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۸). اما در ادامه بیان می کند که وی از افرادی است که به ناقل احادیث اهمیت نمی داده و حتی به صحت و سقم احادیث توجه نداشته است، همچنین وی احادیث مرسل را می پذیرفته و از افراد ضعیف و غیر موثق حدیث نقل می کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۸).

راوی بعد ابراهیم بن هاشم مکنی به ابواسحاق قمی است که اصالتاً کوفی است. وی شاگرد یونس بن عبدالرحمن بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: ۵۵۴/۲). شیخ طوسی او

را صحابی امام رضا (ع) دانسته است که امام رضا (ع) را ملاقات کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۳۱: ۴۰). اما نجاشی می گوید در این که ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بوده، باید تأمل شود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۷). در عین حال، با توجه به اینکه به وثاقت و عدالت او تصریح نشده، برخی، او را در حد وثاقت پذیرفته و حدیث او را «حسن» دانسته اند. به عنوان مثال علامه حلی می گوید: «من هیچ یک از اصحاب را نیافتم که او را قدح و نیز به تعدیل او تصریح کرده باشد. روایات از او بسیار است و ارجح، قبول روایات او است» (حلی، ۱۴۱۷: ۴۹).

حسین بن یزید بن نوفلی نخعی کوفی، از اصحاب امام رضا (ع) (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۷۳) راوی بعد این حدیث است. وی علاوه بر نقل حدیث، شاعر و ادیب نیز بوده است. گفته شده که در اواخر عمر غلو نموده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸). در عین حال برخی دیگر این گفتار را صحیح ندانسته و کثرت روایات منقول از وی را دلیلی بر رد این مطلب در نظر گرفته اند (نک. مامقانی، ۱۴۳۱: ۱۵۳/۲۳).

اسماعیل بن مسلم سکونی راوی بعدی این سند است. با توجه به ارزیابی های انجام شده، وی همان اسماعیل بن ابی زیاد سکونی است (برای اطلاع بیشتر نک. نوراهان، ۱۴۰۱: ۱۱۸-۱۱۴). سند شیخ صدوق در ذکر روایت مورد بررسی، که در *الخصال* «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ» و در معانی *الآخبار* «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنِ الصَّادِقِ» آورده، مؤید این گفتار است. در ارتباط با جرح و تعدیل وی در برخی کتب متقدم رجالی همچون نجاشی (۱۴۱۶: ۲۶) و رجال شیخ طوسی (۱۴۱۴: ۱۴۷) اطلاعاتی بیان نشده است. اما برخی رجالیان دیگر همچون ابن غضائری او را تضعیف نموده (حلی، ۱۴۱۷: ۹۴) و علامه تستری نیز دیدگاه او را مردود می شمارد

(تستری، ۱۴۱۰: ۲۲/۲). میرداماد در الرواشح السماویه ضعف سکونی را مشهوری می‌داند که مانند ضرب‌المثل شده‌است (میرداماد، ۱۳۱۱: ۵۶). در میان محدثان نیز برخی حکم به تضعیف وی داده‌اند. شیخ صدوق از این نمونه است (ابن بابویه قمی، بی‌تا: ۳۴۴/۴). در واقع صدوق از یک سو در این اثر و سایر تألیفات خود از سکونی روایت نقل کرده (مانند همین روایت مورد ارزیابی)، از سوی دیگر بیان می‌کند که بر اساس آنچه سکونی نقل می‌کند عمل نمی‌کند (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۴: ۲۴۵/۱). برخی دیگر از رجالیان (ابن داوود حلی، ۱۳۹۲: ۴۱۶/۱) هم از مذهب او سخن گفته و او را بر مذهب عامه دانسته‌اند. می‌توان گفت شاید همین امر باعث شده که برخی او را تضعیف نمایند، اما باید گفت عامی مذهب بودن، ارتباطی با وثاقت راوی ندارد. از همین رو است که آیت‌الله خویی نیز بر این اعتقاد است که تضعیف سکونی به دلیل مذهب وی است، نه ضعیف بودن روایات او (خویی، ۱۴۱۳: ۱۰۷/۳). در عین حال در این‌که، علت تضعیف وی از نگاه رجالیان، مذهب وی باشد، دلیل قطعی در دست نیست. در این میان برخی محدثان دیگر همچون محدث نوری (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶۶/۴)، مامقانی (۱۴۳۱: ۳۸۷/۹) و سید محسن امین (۱۴۰۶: ۴۳۳/۳) او را شیعه دانسته‌اند (برای توضیح بیش‌تر نک. نوراها، ۱۴۰۱: ۱۳۰-۱۲۶).

در مجموع، با توجه به ذکر عباراتی همچون «مجهول‌بودن»، «ضعف» و «غلو» پیرامون برخی افراد سلسله سند این حدیث، اعتبار آن محل تردید است.

### ۳-۲. ارزیابی سند روایت دوم

این روایت از طرف «علی بن احمد بن موسی، از محمد بن ابی عبدالله سکونی از صالح بن ابی حماد از اسماعیل بن مهران از پدرش از عمرو بن ابی مقدم» از امام صادق (ع) به نقل از پدرانشان از پیامبر (ص) آمده‌است.

در این روایت شیخ صدوق از علی بن احمد بن موسی نقل کرده است. ابن غضائری از کسانی است که او را تکذیب نموده و بدعت گذار خوانده است (ابن غضائری، بی تا: ۸۲). تقریباً غالب رجالیان هم بر انحراف عقیده وی اتفاق نظر دارند. نجاشی در این باره می گوید که علی بن احمد ابتدا امامی مذهب و بر مسیر مستقیم بود، اما در پایان عمر منحرف شد و به اهل غلو پیوست و غلات برای او احترام زیادی قائل بودند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۶۵). وی صاحب تألیفات بسیاری هم بوده که طبق گفته شیخ طوسی در *الفهرست* غالب این آثار را قبل از انحراف عقیده نگاشته، گرچه برخی از آثار او نیز در زمان انحراف به غلو نوشته شده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۹۱). علامه مامقانی هم بر این باور است که روایات وی قبل از انحراف در خور استناد و اعتماد بوده، اما آن دسته از اخباری که پس از آن روایت شده، پذیرفته نیست (مامقانی، ۱۴۳۱: ۹/۳۳). با این وجود ابن غضائری هیچ یک از این آثار را مورد قبول ندانسته و ادعا می کند که آثار بسیاری از او مشاهده کرده که هیچ یک پذیرفتنی نیست (ابن غضائری، بی تا: ۸۲).

راوی بعد محمد بن ابی عبدالله سکونی است که او نیز معتقد به جبر و تشبیه بوده و از ضعفاء نیز نقل می کرده است. وی در این خصوص کتابی به نام «الجبر و الاستطاعه» دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۳). علامه حلی (۱۴۱۷: ۱/۱۶۰) نیز در روایات منقول از او توقف می نماید.

صالح بن ابی حماد راوی بعدی است که در مورد او نیز اختلاف دیدگاه است. به گونه ای که رجالیان متقدم همچون نجاشی با ذکر عبارت «عرف و ینکر» او را مبهم (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۹۸) و ابن غضائری او را تضعیف کرده است. اما رجالیان متأخر همچون مامقانی (۱۴۳۱: ۹۱/۲) و آیت الله خویی (۱۴۱۳: ۵۹/۱۰) بر اعتماد به وی و روایاتش تمایل داشته اند.

در ارتباط با شخصیت رجالی راوی بعدی یعنی اسماعیل بن مهران نیز اختلاف است، برخی بر توثیق او (نک. نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۷/۱) و برخی دیگر با ضعیف دانستن او و ذکر نقل او از ضعفاء، بر جرحش نظر داده‌اند (نک. ابن غضائری، بی تا: ۳۸؛ حلی، ۱۴۱۷: ۸). پدر اسماعیل، یعنی مهران بن محمد و عمرو بن ابی مقدم راویان بعدی این حدیث هستند که در خصوص آن‌ها اطلاعاتی در کتب رجال دیده نمی‌شود، از این رو می‌توان گفت حدیث مذکور مهمل است. با توجه به آنچه گفته شد نظر به انحراف عقیده، نقل روایت از ضعفا، مهمل و مجهول بودن برخی راویان این حدیث، روایت مذکور مورد اعتماد نیست.

### ۳-۳. ارزیابی سند روایت سوم

این روایت را شیخ صدوق از «پدرش از سعد بن عبدالله از یعقوب بن یزید از زیاد بن مروان القندی از ابی وکیع از ابی اسحاق سبیعی از حارث» به نقل از امام علی (ع) از پیامبر (ص) آورده است.

در این روایت سعد بن عبدالله و یعقوب بن یزید توثیق شده، اما راوی بعد یعنی زیاد بن مروان قندی که از بزرگان واقفیه هم بوده (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۴۶۶)، از منظر برخی رجالیان «ضعیف» و «مردودالروایه» است (حلی، ۱۴۱۷: ۳۴۹). همچنین نقل شده که وی از نمایندگان مالی و مسئول جمع‌آوری مالیات در زمان امام کاظم (ع) بوده، اما پس از شهادت امام (ع) با انکار شهادت ایشان، از پرداخت اموال خودداری کرده و برای اینکه به بازگرداندن این اموال به امام رضا (ع) که پس از امام کاظم (ع) به امامت رسیده بود، مجبور نباشد، از پذیرش امامت ایشان سرباز زد و به تهدید یونس بن عبدالرحمن صحابی ایشان پرداخت (طوسی، ۱۴۰۴: ۱/۴۶۶). همچنین، وی در زمان هارون الرشید، دستیار جراح بن ملیح (ابی وکیع) - راوی بعدی این حدیث و

مسئول بیت‌المال - بوده، اما به دلیل خیانت در این زمینه و دزدی، به زندان می‌افتد. پس از احراز سرقت او از بیت‌المال، حکم به قطع دست او صادر می‌شود، اما با توجه به مطالبی که در دفاع از خود ارائه می‌دهد، هارون الرشید را از این امر منصرف می‌کند. از این جهت است که روایات زیادی از وی بر عدم جواز قطع دست دزد، نقل شده است (نک. کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۳). در همین راستا شاید بتوان گفت احتمالاً حدیث نکوهش شتر را هم جعل کرده است.

گفتنی است غالب روایات او در حوزه خواص گیاهان دارویی و نیز خوراکی‌های مختلف و غیره است.

نظر به آنچه ذکر شد، سند هر سه روایت، ضعیف بوده و اعتبار آن محل تردید است.

#### ۴. ارزیابی متنی روایات

علاوه بر ضعف سندی، با توجه قرائن و شواهد موجود، متن روایات فوق نیز از اتقان و استواری برخوردار نیست. این شواهد به شرح ذیل است:

##### ۴-۱. تعارض با آیات قرآن

یکی از مهم‌ترین دلایل در رد روایات نکوهش شتر، تعارض آن با قرآن است. زیرا همان‌طور که در مقدمه گذشت، این واژه با عناوین مختلف در قرآن به‌کار رفته که در هیچ‌یک از این موارد ذم یا نکوهش این حیوان مشاهده نمی‌شود. توضیح آنکه نام این حیوان در مقامات مختلف در قرآن به‌کار رفته است؛

گاه در مقام تمثیل ذکر شده است. تشبیه امکان ورود مجرمان به بهشت به رد شدن شتر از سوراخ سوزن «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (الاعراف/ ۴۰) و نیز تشبیه شراره‌های آتش به شتر «كَأَنَّهُ جِمَالَتُ صَفَرٍ» (المرسلات/ ۳۳) از این نمونه است.

گاه در مقام بیان عقاید خرافی اهل کتاب و حرام دانستن گوشت و شیر شتر آمده است، زیرا اهل کتاب، بر این باور بودند که در آیین حضرت ابراهیم (ع) خوردن گوشت و شیر شتر حرام بوده و دین اسلام آن را حلال کرده است. اما خداوند با نزول آیه «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَاتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاتْلَوْهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران/۹۳) این باور را رد کرده و تأکید می نماید هر گونه طعامی بر بنی اسرائیل حلال بوده است.

گاه نیز در سیاق ابطال عقیده مشرکان و حکم به حرام بودن چند دسته از حیوانات است که شتر نیز یکی از آنها است. در این باره خداوند ضمن رد این دیدگاه خرافی «وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلَّذِكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْاُثْنَيْنِ أَمْ اَشْتَمَلْتُ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُثْنَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ وَصَّكُمْ اللّٰهُ بِهَذَا فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (الانعام/۱۴۴)، حکم به حلال یا حرام بودن این حیوانات را تنها به دست خداوند دانسته و یادآور می شود که مشرکان در این باره هیچ گونه دلیل علمی و عقلی در اختیار ندارند، لذا، صحبت آنها بی اساس است. واضح است که اهمیت این دسته حیوانات نزد خداوند به گونه ای است که باری تعالی معتقدان به این دیدگاه و نسبت دروغ به خداوند دادن، را از ظالمان می داند.

گاه نیز در مقام بیان خالق بودن خداوند و ذکر نشانه های خلقت به منظور عبرت گرفتن و برانگیختن تفکر انسان، به ذکر شتر پرداخته است. آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (الغاشیه/۱۷) بیانگر این مهم است. توضیح آنکه خداوند در آیات قبل این آیه، ضمن بیان حال مؤمنان و کافران و تدبیر ربوبیت بر وجوب اطاعت خدا و در نتیجه لزوم حساسی، در مرحله اول منکران ربوبیت الهی را به تدبیر در کیفیت خلقت شتر و چگونگی خلقت او دعوت می کند؛ اینکه چگونه خداوند آن را از زمینی



مرده و فاقد حیات به این صورت عجیب درآورده، به گونه‌ای که نه تنها خودش عجیب است، بلکه اعضاء، قوا و افعالش هم عجیب است. درواقع خداوند آن را مسخر نموده که انسان از همه فوایدش اعم از گوشت، شیر، پوست، کرک و غیره استفاده نماید و در نهایت متذکر نعمت‌های خداوند شود. گفتنی است علت اینکه خداوند در این آیه، در میان این همه حیوانات و نعمت‌ها، از شتر نام برده، از این جهت است که سوره غاشیه از نخستین سور نازل شده در مکه بوده و در آن ایام در مکه داشتن شتر از ارکان اصلی زندگی مردم بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۴/۲۰).

گاه نیز به عنوان نشانه الهی در مقام آزمایش و در نتیجه عذاب بندگان ذکر شده است. نمود اصلی این امر در آیات مربوط به ناقه صالح دیده می‌شود. به گونه‌ای که خداوند در آیات «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا» (الشمس/۱۳ و ۱۴) و «وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ» (هود/۶۴)، ناقه را به خود نسبت داده و با عنوان «ناقه الله» از آن یاد کرده است. لفظ آیه در این عبارت به معنای معجزه بوده و صالح (ع) با ذکر این عبارت می‌خواست به قوم خود بفهماند که اگر در نبوت من تردید دارید، این ناقه، معجزه من است. اما علت انتساب ناقه به خداوند در این آیه، همچون عبارت «بیت الله»، از باب شرافت و ارزشمندی ناقه است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶۵/۵).

بر این اساس، آنچه در روایات نکوهش شتر آمده، با چنین آیاتی که همگی نماد اهمیت شتر و ارزشمندی آن است، منافات دارد.

#### ۴-۲. تعارض با احادیث

از دیگر دلایل در رد روایات نکوهش شتر، تعارض آن با روایاتی است که معصومان علیهم السلام در اهمیت شتر و استفاده از محصولات آن تأکید شده است. به عنوان مثال

از پیامبر (ص) نقل شده که در ادرار و شیر شتر، درمانی برای افراد مبتلا به بیماری ذرب (نوعی بیماری معده) است (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۶۲۹/۱). در جای دیگر پیامبر (ص) نه تنها آن را نکوهش نکرده، بلکه می‌فرماید که تا روز قیامت، شتر برای صاحب خویش مایه عزت و سرافرازی است (ابن ماجه، بی تا: ۷۷۳/۲). همچنین از امام علی (ع) چنین آمده که خیر را در پاها و گردن‌های شتران بجویند، زیرا هم خودتان و هم بارهایتان را می‌برند و می‌آورند (ابن شعبه، ۱۳۹۹: ۱۱۹).

علاوه بر این، در منابع اهل سنت روایتی با الفاظ و طرق گوناگون از طرف ابن عباس نقل شده که همگی آن‌ها بر سوار بر مرکب بودن چهار نفر در قیامت اتفاق نظر دارند؛ پیامبر (ص) سوار بر براق، حضرت صالح (ع) سوار بر ناقه الهی که قومش آن را پی کردند، حمزه (ع) که بر ناقه عضباء می‌نشیند و حضرت علی (ع) سوار بر ناقه‌ای از ناقه‌های بهشتی. در این روایات در خصوص این ناقه بهشتی چنین آمده که بر پشت آن دیباجی از بهشت گسترده شده و پالان آن از زمرد سبز همراه با طلای سرخ فام است... بر پالان آن شتر قبه ای از نور خداوند که باطن آن عفو الهی و ظاهر آن رحمت است، می‌باشد (نک. متقی هندی، ۱۴۰۹: ۴۰۲/۶؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۱).

وجود چنین روایاتی، نشان از اهمیت ویژه شتر در میان سایر حیوانات است، به گونه‌ای که در قیامت و بهشت نیز به عنوان مرکب استفاده می‌شود. از این رو، روایات نکوهش شتر با این دست احادیث، ناسازگار است.

#### ۳-۴. تعارض با نقش محوری شتر در میان اعراب

از دیگر دلایل در عدم اعتماد به چنین روایاتی، تعارض آن با جایگاه این حیوان در میان اعراب است. توضیح آنکه؛ شتر به سبب مقاومت شگفت در برابر بی آبی و گرما

-حتی با از دست دادن آب زیادی از بدن همچنان سرپا می ماند-، در جهان عرب از اهمیت و محبوبیت فراوانی برخوردار بوده و در زندگی اجتماعی و اقتصادی آن‌ها نقش محوری داشته است؛ به این صورت که هم حیوان سواری و باربری بوده، هم عامل مهمی در جنگ. علاوه بر این از پشمش پوشاک فراهم می آمد و از گوشتش خوراک و حتی استخوانش هم زمانی مورد استفاده کاتبان قرار می گرفته است (یوسف، ۱۴۱۲: ۴۷۹). ویژگی دیگر شتر فرمانبرداری است، به گونه ای که در روایتی از پیامبر (ص) از انسان خواسته شده که در مقابل پروردگار همچون شتر رام باشد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۲/۲). این ویژگی ها باعث شد که شتر، یار جدایی ناپذیر عرب ها گردد، به داشتنش افتخار کرده و در وصفش شعر بسرایند و از آن با نام های زیبا یاد نمایند. این جایگاه از یک سو، و انتشار فراوان آن در میان قبائل گوناگون اعراب از سوی دیگر، موجب شد که نام های بسیاری برای شتر ایجاد شود که همان طور که ذکر شد بخش قابل توجهی از این عناوین نیز در قرآن آمده است. شاید به جهت این اهمیت باشد که دپه قتل انسان بر اساس شتر محاسبه شده است. لذا، این روایات با وجود چنین ویژگی هایی برای این حیوان هم خوانی ندارد.

## ۵. تحلیل و بررسی

بنا بر آنچه بیان شد، روایات نکوهش شتر، نه از نظر سند محل استناد هستند و نه متن. در عین حال حتی اگر از این جهات نیز محل اشکال نباشند، متن آن قابل توجیه و تأویل است. به گونه ای که تعمق در فهم برخی واژگان این روایات ذهن مخاطب را در برداشت سطحی از آن، دور می سازد. یکی از این واژه ها خود کلمه «إبل» است. توضیح آنکه؛ واژه «إبل» در این روایات، در سیاق بیان مشاغل دیگر همچون گوسفندداری، گاوداری و نخلداری به کار رفته است، از این رو، می توان گفت مراد از

«إبل» در این روایات، خودِ شتر نیست، بلکه شترداری به عنوان یک شغل مدنظر است. لذا، پیامبر (ص) در این روایات، از شترداری در مقایسه با مشاغل دیگر سخن گفته‌اند. زیرا شترداری در مقایسه با مشاغلی مثل گوسفندداری و گاوداری مشقت و سختی‌های بی‌شمار دارد و درنهایت سود آن کمتر و احتمال زیان آن نیز بیش‌تر است. از این‌رو، در واقع این روایات که شترداری را مذمت کرده‌اند و روایات دیگری که شترداری را مایه عزت می‌دانند، با دو رویکرد متفاوت به آن پرداخته‌اند؛ یکی از باب توجه به مشقت و زحمت فراوان در نگهداری آن و دیگری از باب توجه به مزایایی که برای انسان دارد. به این صورت که در کنار مشقت‌ها، سودمندی بسیاری نیز دارد. گفتار صاحب‌لوامع صاحبقرانی در شرح این روایات، مؤید این برداشت است. وی در مراد از روایت اول می‌گوید: منظور این است که گوسفند هرگاه اقبال کند، به خوبی اقبال می‌کند، به گونه‌ای که به‌عنوان مثال یکی، به هزار تبدیل می‌شود، حتی ادبار کردنش نیز اقبال است یعنی همیشه خوب است و اگر رو به تلف کند، به تدریج تلف می‌شود. و به صاحبش ضرر نمی‌رساند. این درحالی‌است که شتر حتی اقبالش، ادبار است. به گونه‌ای که برای صاحب خود تکبر و طمع می‌آورد. به‌عنوان مثال اگر صاحبش پنج شتر ماده داشته‌باشد، در سال اول پنج شتر نیز اضافه می‌شود. این امر باعث می‌شود که صاحبش دچار طمع و تکبر شده و هر چه دارد، به بهای شتر بدهد. حال اگر ناگهان بیماری یا مرگی در میان آن‌ها ایجاد شود، در اندک زمانی، با وجود تمام مشقتی که صاحبش برای آن شترها کشیده، همه آن‌ها تلف شده و با توجه به قیمت زیاد آن، بسیار متضرر می‌شود (مجلسی، ۱۴۱۴: ۳۹۸/۷).

واژه دیگر «الأشأم» در عبارت «وَلَا يَجِيءُ خَيْرُهَا إِلَّا مِنَ الْجَانِبِ الْأَشْأَمِ» است که غالباً در ترجمه‌ها به معنای «شومی» معنا شده‌است. درحالی‌که مراد از آن، طرف چپ است، در زبان عربی هم به دست چپ «شؤمی» گفته می‌شود و بیان این واژه در

مورد شتر از آن جهت است که دوشیدن و سوار شدن بر آن، باید از طرف چپ آن انجام شود (نک. ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۵/۱۲).

علاوه بر این توجه به سبب صدور این احادیث نیز حائز اهمیت است، به این صورت که در آن زمان معمولاً افراد بدکار به شترداری می پرداخته اند. لذا، ممکن است مراد پیامبر (ص) از بیان این احادیث و نکوهش شترداری، درمورد افراد خاص باشد، نه همه افراد. زیرا صحابه ای مانند صفوان جمال نیز به شترداری مشغول بوده است و حتی در زمان های بعد برخی ائمه (ع) نیز شتر داشته اند. به عنوان مثال بر اساس برخی روایات امام سجاد (ع) شتری داشته که ۲۲ بار با آن به حج رفته است (نک. کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶۷/۱).

## ۶. نتیجه گیری

ارزیابی روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در منابع روایی منجر به نتایج ذیل شد:

- ۱- خاستگاه نقل روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر به المحاسن برقی، الکافی شیخ کلینی و الخصال شیخ صدوق می رسد.
- ۲- بررسی تک تک راویان زنجیره اسناد این روایات، نشان داد که برخی از راویان به دلایلی همچون انحراف عقیده، نقل از ضعفا، مهمل بودن، توقف درمورد آنها به وسیله برخی رجالیان، مورد اعتماد نبوده، از این رو، روایات مذکور ضعیف هستند.
- ۳- علاوه بر ضعف سندی، ذکر شتر با عناوین اسمی مختلف در قرآن، نشان از ارزشمندی و اهمیت بالای این حیوان نسبت به سایر حیوانات است. به گونه ای که این حیوان در آیات گوناگون به شیوه های مختلف در مقام تمثیل به منظور تفکر انسان در آفرینش و خلقت قرار گرفته است. لذا، روایات نکوهش شتر، با این رویکرد قرآنی در

تحلیلی بر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر / زرین کلاه ۱۰۱

تعارض است. ضمن اینکه سایر روایات منقول از پیامبر (ص) و ائمه (ع) که در جایگاه توصیه به بهره‌مندی از شتر و محصولات آن است، همچنین گفتار علما و تحلیل جایگاه این حیوان در فرهنگ عرب نیز، عدم پذیرش این گونه روایات و موارد مشابه را تقویت می‌کند.

۴- به فرض پذیرش این روایات، با تعمق در معانی برخی واژگان و نیز توجه به سبب صدور آن، صدور چنین روایاتی از معصوم (ع) قابل توجیه است.

\*\*\*\*\*

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- آیت، هدا. (۱۳۹۵ش). «تأملی در خلقت شتر از دید قرآن و علم»، پژوهش‌های علم و دین. سال هفتم، شماره اول، صص ۴۷-۲۵.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (بی‌تا). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. تصحیح: علی اکبر غفاری.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴ش). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۱ش). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۴ق). المسند. بیروت: دارالفکر.
- ابن داوود الحلی. (۱۳۹۲ش). رجال ابن داود. نجف: منشورات مطبعة الحیدریة.
- ابن شهر آشوب، محمد علی. (۱۴۳۱ق). معالم العلماء. مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (بی‌تا). الرجال. تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی. بی‌جا.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا). سنن ابن ماجه. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- یوسف، احمد. (۱۴۲۴ق). موسوعة الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم. دمشق: نشر ابن حجر.

امین، سید محسن. (۱۴۰۶ق). *أعیان الشیعه*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.  
برقی، احمد بن محمد. (بی تا). *المحاسن*. قم: دارالکتب الإسلامیه.  
تستری، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.  
ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۳۹۹ش). *تحف العقول عن آل الرسول*. قم: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (عج).

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصه الاقوال*. بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه.  
حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. قم: اسماعیلیان.  
خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*. بی جا: بی نا.  
\_\_\_\_\_ . (بی تا). *موسوعة الامام الخوئی، مبانی فی شرح العروة الوثقی*. بی جا: مؤسسه الخوئی الإسلامیه.

جاودانی، موسی، ابوالفضل برزگر بفروئی، تقی جاودانی، سمیه برزگر بفروئی. (۱۳۹۷ش).  
«شتر در دین مبین اسلام، آیات قرآن و روایات معصومین (ع)». *کنفرانس بین المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی*.

سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.  
شیرازی، مائده بیگم، سیدی، حسین. (۱۴۰۱ش). «بررسی زبان شناختی مفهوم ابل بر مبنای انسجام متن در قرآن». *مشهد: علوم قرآن و حدیث*، سال ۵۴، شماره ۱، پیاپی ۱۰۸، صص ۹۳-۱۰۶.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه. چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.  
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه.

تحلیلی بر روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام در نکوهش شتر / زرین کلاه ۱۰۳

\_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴ق). *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*. تحقیق:

مهدی رجایی. بی جا: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

\_\_\_\_\_ . (۱۴۱۴ق). *رجال الطوسی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة.

قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۷ش). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۹ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الأفعال*. بیروت: مؤسسه الرسالة.

مجلسی، محمد تقی. (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحبقرانی*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

معروف، یحیی. (۱۳۸۴ش). «شتر در قرآن و ادب عرب (عصر جاهلی)». *مجله بین المللی علوم انسانی*، دوره ۱۲، شماره ۴، صص ۹۹-۱۱۶.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). *فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة.

نوراهان، یاسین. (۱۴۰۱ق). «شخصیت حدیثی رجالی سکونی در منابع فریقین با تأکید بر میراث حدیثی او». *نشریه پژوهش های رجالی*، دوره ۵، شماره ۵، صص ۱۱۱-۱۵۴.

نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). *خاتمه مستدرک*. قم: مؤسسه آل البيت.

## Bibliography

- Abū Dāwūd. (1420 AH). *Sunan Abī Dāwūd* (S. Ibrāhīm, Ed.). Egypt: Dār al-Hadīth. [In Arabic].
- Al-Barqī, A. b. Muḥammad. (n.d.). *Al-Maḥāsin*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].
- Al-Hillī, Ḥ. b. Yūsuf. (1417 AH). *Khulāṣat al-aqwāl*. Mu'assasat Nashr al-Fiqāhah. [In Arabic].
- Al-Huwayzī, 'A. 'A. b. Jum'ah. (1415 AH). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qom: Ismā'īliyyān. [In Arabic].



- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, A. b. 'A. (1417 AH). *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].
- Al-Khū'ī, A. al-Q. (1413 AH). *Muḥam m rijāl al-ḥadīth*. [In Arabic].
- Al-Khū'ī, A. al-Q. (n.d.). *Mawsū'at al-Imām al-Khū'ī: Mabānī fī sharḥ al-Urwah al-wuthqā*. Mu'assasat al-Khū'ī al-Islāmiyyah. [In Arabic].
- Al-Kulaynī, M. b. Ya'qūb. (1407 AH). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].
- Al-Majlisī, M. T. (1414 AH). *Lawāmi' Ṣāḥib-Qirānī*. Qom: Mu'assasat Maṭbū'at Ismā'īliyyān. [In Arabic].
- Al-Muttaqī al-Hindī, 'A. b. Ḥ. al-D. (1409 AH). *Kanz al-ūmmāl fī sunan al-aqwāl wa al-af'āl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic].
- Al-Najāshī, A. b. 'A. (1416 AH). *Fihrist asmā' muṣannifāt al-Shī'ah (Rijāl al-Najāshī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].
- Al-Ṭabrisī, F. b. al-Ḥ. (1408 AH). *Majma' al-bayān fī tafsi'r al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic].
- Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1404 AH). *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl (Rijāl al-Kashshī)* (M. Rajā'ī, Ed.). Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic].
- Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1414 AH). *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].
- Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1417 AH). *Al-Fihrist*. Mu'assasat Nashr al-Fiqāhah. [In Arabic].
- Amīn, S. M. (1406 AH). *A'yan al-Shī'ah*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. [In Arabic].
- Ayat, H. (1395 SH). A reflection on the creation of the camel from the perspective of the Qur'ān and science. *Religious and Scientific Research*, 7(1), 25–47. [In Persian].
- Ibn Bābawayh al-Qummī, M. b. 'A. (n.d.). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* ('A. A. Ghaffārī, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].
- Ibn Bābawayh al-Qummī, M. b. 'A. (1361 SH). *Ma'ānī al-akhbār*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian].
- Ibn Bābawayh al-Qummī, M. b. 'A. (1374 SH). *Al-Khiṣāl*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian].
- Ibn Dāwūd al-Ḥillī. (1392 SH). *Rijāl Ibn Dāwūd*. Najaf: Manshūrāt Maṭba'at al-Ḥaydariyyah. [In Persian].
- Ibn Ḥanbal, A. (1414 AH). *Al-Musnad*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic].
- Ibn Mājah, M. b. Y. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah. [In Arabic].
- Ibn Manzūr, M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic].
- Ibn Shahrāshūb, M. b. 'A. (1431 AH). *Ma'ālim al-ūlamā'*. Mashhad: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic].
- Ibn al-Ghaḍā'irī, A. b. al-Ḥ. (n.d.). *Al-Rijāl* (M. R. al-Ḥusaynī al-Jalālī, Ed.). [In Arabic].

- Jāvadānī, M., Barzegar Bafrū'ī, A., Jāvadānī, T., & Barzegar Bafrū'ī, S. (1397 SH). The camel in Islam: Qur'ānic verses and the traditions of the Infallible Imams. *Proceedings of the International Conference on Social, Cultural, and Religious Studies*. [In Persian].
- Mamqānī, 'A. (1431 AH). *Tanqīḥ al-maqāl fī 'ilm al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic].
- Ma'rūf, Y. (1384 SH). The camel in the Qur'ān and Arabic literature during the Jāhiliyyah. *International Journal of Humanities*, 12(4), 99–116. [In Persian].
- Mīrzā Ḥusayn al-Nūrī. (1408 AH). *Khātimat al-Mustadrak*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic].
- Nūrāhān, Y. (1401 SH). The ḥadīth and rijāl status of al-Sukūnī in Shī'ī and Sunnī sources, with emphasis on his ḥadīth heritage. *Journal of Rijāl Studies*, 5(5), 111–154. [In Persian].
- Qummī Mashhadī, M. (1367 SH). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Shirāzī, M. B., & Sayyidī, Ḥ. (1401 SH). A linguistic analysis of the concept of ibil based on textual cohesion in the Qur'ān. *Qur'ānic and Hadith Studies*, 54(1), 93–106. [In Persian].
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1417 AH). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (5th ed.). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn Press. [In Arabic].
- The Holy Qur'ān. (n.d.). *Persian translation*.
- Tustarī, M. T. (1410 AH). *Qāmūs al-rijāl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].
- Ibn Shu'bah al-Ḥarrānī, Ḥ. b. 'A. (1399 SH). *Tuḥaf al-ūqūl 'an Āl al-Rasūl*. Qom: Mu'assasat Intishārāt Imām 'Aṣr ('aj). [In Persian].
- Yūsuf, A. (1424 AH). *Mawsū'at al-iḥāz al-'ilmī fī al-Qur'ān al-karīm*. Damascus: Ibn Ḥajar Publications. [In Arabic].



## Revisiting the Concept of "Confirmatory Revelation" from the Perspective of the Quranic Verses

AliReza ZakiZadeh Renani<sup>\*\*</sup>  
Seyed Eisa Mostarhami<sup>\*\*\*</sup>  
Somayeh Mohammadi<sup>\*\*\*\*</sup>

### Abstract

Revelation (Wahy) is one of the most fundamental concepts in Islamic thought, constituting the foundation upon which all religious teachings are established through the unique relationship between God and the Prophet. Despite the diversity of its forms and levels, one relatively underexplored dimension is Confirmatory Revelation (Wahy-e Tasdidi). As a significant manifestation of divine guidance, this form of revelation plays a pivotal role in the continual support, guidance, and confirmation of the Prophets and divine saints. A systematic examination of this dimension is essential because it provides a more comprehensive understanding of the continuity of prophethood, the nature of divine confirmation in the decisions and actions of the Prophets and saints, and the interpretation of numerous prophetic events that remain only partially understood without reference to Confirmatory Revelation. Using a descriptive-analytical approach, this study examines the concept of Confirmatory Revelation in the Qur'an and explores its functions within the broader framework of divine guidance. The findings demonstrate that Confirmatory Revelation represents a distinct mode of divine communication through which God strengthens, directs, corrects, and safeguards the Prophets and divine saints from deviation during critical moments. An analysis of Qur'anic verses 21:73, 11:46, 2:128, 6:90, and 3:42–43 reveals that this form of revelation serves as a fundamental mechanism of divine support, ensuring the fulfillment of the objectives of prophethood and preserving the continuity of divine guidance. Far from being an occasional intervention, Confirmatory Revelation emerges as a continuous and subtle process of divine assistance that reinforces prophetic judgment and action, underscoring its indispensable role in the successful accomplishment of the prophetic mission.

**Keywords:** Confirmatory Revelation (Wahy-e Tasdidi); Divine Guidance; Non-Legislative Revelation; Legislative Revelation; Infallibles.

---

\* Received: 2025-12-27      Revised: 2026-02-24      Accepted: 2026-04-20

\*\* Assistant Professor, Quranic Studies Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: [a.zakizadeh@gmail.com](mailto:a.zakizadeh@gmail.com)

\*\*\* Associate Professor, Department of Quran and Science, Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: [Dr.mostarhami@chmail.ir](mailto:Dr.mostarhami@chmail.ir)

\*\*\*\* Level 4 student of Comparative Tafsir, Fatemeh Zahra Seminary, Isfahan, Iran. Email: [S.mohammadi.6400@gmail.com](mailto:S.mohammadi.6400@gmail.com)



## بازخوانی مفهوم وحی تسدید از منظر آیات قرآن\*

علیرضا زکی زاده رنانی\*\*

سید عیسی مسترحمی\*\*\*

سمیه محمدی\*\*\*\*

### چکیده

وحی از بنیادی ترین مسائل اندیشه اسلامی است و به عنوان محصول ارتباط ویژه میان خداوند و پیامبر، بنیان همه آموزه های دینی را تشکیل می دهد. با وجود تنوع مراتب و اقسام وحی، یکی از ابعاد کمتر واکاوی شده، وحی تسدید است؛ بُعدی که به عنوان جلوه ای مهم از هدایت الهی، نقش تعیین کننده ای در پشتیبانی و هدایت مستمر پیامبران و اولیای الهی ایفا می کند. پرداختن به این نوع وحی از آن رو ضروری است که فهم دقیق آن، تصویر کامل تری از سلامت مسیر رسالت، چگونگی تأیید الهی در تصمیم های پیامبران و اولیای الهی و تحلیل صحیح بسیاری از رفتارهای انبیاء به دست می دهد؛ موضوعاتی که بدون توجه به وحی تسدید غالباً ناتمام یا تفسیر نشده باقی می مانند. از این رو پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که مراد از وحی تسدید در آیات قرآن چیست؟ یافته های پژوهش بیانگر این است که وحی تسدید نوعی ارتباط الهی است که به منظور تقویت، هدایت، تصحیح تصمیم ها و جلوگیری از انحراف پیامبران و اولیا در موقعیت های حساس نازل می شود. بررسی آیات ۷۳ انبیا، ۴۶ هود، ۱۲۸ بقره، ۹۰ انعام و ۴۳-۴۲ آل عمران نشان می دهد که وحی تسدید، پشتوانه ای اساسی در تحقق اهداف رسالت و پاسداری از مسیر هدایت الهی است؛ نوعی هدایت پنهان و تداومی که بدون آن، مأموریت پیامبران به طور کامل به سرانجام نمی رسد. کلیدواژه ها: وحی تسدید، وحی غیرتشریعی، وحی تشریعی، هدایت معصومان، تأیید و تسدید الهی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱  
\*\* استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
ایمیل: a.zakizadeh@ymail.com

\*\*\* دانشیار گروه قرآن و علم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران. ایمیل: Dr.mostarhami@chmail.ir  
\*\*\*\* طلبه ی سطح ۴ تفسیر تطبیقی، حوزه ی علمیه ی فاطمه الزهرا، اصفهان، ایران. ایمیل: S.mohammadi.6400@gmail.com



## ۱. بیان مسأله

وحی، همواره بنیادی‌ترین راه ارتباط میان خداوند متعال با انسان است که از آغاز خلقت، هم‌زمان با ارسال پیامبران الهی برای هدایت بشر، به‌عنوان اصلی‌ترین شیوة دریافت پیام‌های الهی بوده‌است. انبیای الهی همواره پیام‌های الهی را با وحی دریافت و آن را به انسان‌ها ابلاغ می‌کردند تا مسیر هدایت، اخلاق، عبودیت و عدالت روشن شود. با ورود به عصر پیامبر اکرم (ص)، جایگاه وحی به‌عنوان منبع معرفتی و هدایتی به اوج خود رسید؛ زیرا قرآن کریم به‌صورت و حیانی بر قلب پیامبر اکرم (ص) نازل شد و در آیات متعدد به حقیقت وحی، چگونگی آن و نقش آن در هدایت اشاره شده‌است، از جمله: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» (شعراء/ ۱۹۴-۱۹۳). وحی در متون اسلامی دارای اقسام و مراتب گوناگونی است که هر یک نقش ویژه‌ای در تحقق مأموریت انبیا بر عهده دارد. در این میان، «وحی تسدیدي» جایگاهی منحصر دارد؛ زیرا نوعی ارتباط تأییدی است که در آن پیامبران برای پایداری در مسیر رسالت، تقویت اراده، صیانت از لغزش‌های عملی و تصمیم‌گیری صحیح در شرایط حساس، مورد حمایت الهی قرار می‌گیرند. با وجود این کارکردهای اساسی، این نوع وحی کمتر به‌طور مستقل در مطالعات قرآنی بررسی شده‌است و همین امر، ضرورت بازخوانی دقیق‌تر آن را برجسته می‌نماید. فهم ماهیت و نقش این وحی می‌تواند در شناخت عمیق‌تری از نحوه هدایت الهی، بنیان‌های عصمت انبیا، و سازوکار تثبیت پیامبران در میانه چالش‌های رسالتی نقش کلیدی داشته‌باشد؛ از این‌رو پرداختن به وحی تسدیدي از منظر آیات الهی، نه تنها یک موضوع علمی، بلکه یک نیاز پژوهشی جدی است.

آیات متعدد قرآن کریم نشان می‌دهد که پیامبران در کنار دریافت وحی تشریعی، از نوعی وحی حمایتی نیز برخوردار بوده‌اند. نمونه‌هایی هم‌چون؛ تأیید حضرت موسی و هارون (ع)، تسدید قلب مریم (س)، الهام به حواریون و تقویت پیامبر اسلام به وسیله روح القدس، همه گویای آن است که وحی تسدید نقشی اساسی در پی‌شیرد رسالت داشته‌است. پراکندگی آیات و تنوع تفاسیر، موجب بازخوانی این آیات شده تا گامی مهم در تبیین جایگاه وحی تسدید در منظومه هدایت الهی و نقش تسدید در فرایند تربیت پیامبران باشد. در این راستا، مسأله اصلی پژوهش آن است که وحی تسدید چه کارکردهایی در حیات فردی و رسالت اجتماعی پیامبران ایفا می‌کند. بر این اساس بازخوانی وحی تسدید براساس آیات الهی، اقدامی ضروری و علمی است که می‌تواند در تکمیل نظریه‌های مربوط به هدایت، عصمت انبیا، پایه‌های استمرار رسالت و چهارچوب‌های تفسیری نقش‌آفرین باشد و افق‌های تازه‌ای در مطالعات قرآنی بگشاید.

#### ۱-۱. پیشینه پژوهش

موضوع وحی نه تنها در دوران پیامبر اکرم (ص)، بلکه از آغاز آفرینش همواره کانونی‌ترین محور هدایت الهی و اساس بعثت همه پیامبران بوده و پژوهش درباره آن، پیشینه‌ای طولانی و ریشه‌دار در تاریخ ادیان دارد. این امر موجب شد که در ادامه پژوهش‌های مختلفی در موضوع وحی نگاشته شود؛ از جمله کتاب‌ها در این زمینه می‌توان به کتاب «وحی، تجربه نبوی و خاتمیت»، نوشته سیدمجتبی حسینی اشاره کرد که نویسنده در ابتدا اقسام مختلف وحی را دسته‌بندی می‌نماید و سپس به نظریات غیرتوحیدی در مورد وحی و در نهایت به نقد نظریه تجربه نبوی و تبیین توحیدی وحی می‌پردازد. کتاب «وحی‌شناسی»، نوشته محمدباقر سعیدی روشن از دیگر کتبی

است که در چهار فصل به بررسی وحی می‌پردازد. تحلیل عقلانی وحی، اعتراف شخصی پیامبر بر الهی و غیرارادی بودن وحی، بررسی امکان و ضرورت وحی نبوی از جمله مباحث این کتاب است که در نهایت به مبحث اسلام و آیین جاودانه و فلسفه انقطاع وحی اشاره شده است. کتاب «وحی و نبوت»، نوشته مرتضی مطهری نیز کتابی است که در آن، جنبه‌های اعجاز قرآن، مشخصات شناخت‌شناسی، جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی و نیز سیره پیامبر اسلام و صفات ممتاز آن حضرت در ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی بیان شده است. کتاب «وحی و تجربه دینی»، نوشته علی‌اکبر ضیائی، از دیگر کتبی است که نقدی بر نواندیشان دینی درباره وحی است. کتاب «پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی»، ترجمه فارسی «مباحث فی علوم القرآن» اثر دکتر صبحی صالح است که محمد مجتهد شبستری تدوین کرده است. بخش اول کتاب پس از تفسیر پدیده وحی، به بررسی نزول تدریجی قرآن و اسرار آن پرداخته و مقتضای حکمت الهی را پاسخگوی نیازهای پیامبر و اصحاب و تربیت تدریجی آن‌ها می‌داند. در ادامه بسیاری از شبهه‌های خاورشناسان و ناآگاهان را در مورد «احرف سبعه» پاسخ می‌گوید.

مقالات متعددی نیز در زمینه وحی نگاشته شده است که هر کدام از زاویه‌ای خاص به این موضع پرداخته‌اند ولیکن بازخوانی مفهوم وحی تسدید از نگاه قرآن تا کنون به صورت مستقل مورد تحقیق نبوده است. برخی مقالات پیرامونی وحی عبارتند از: «وحی‌شناسی در اندیشه تفسیری علامه طباطبایی» (اردستانی: ۱۳۸۷)، پس از بیان موارد کاربرد وحی، به اقسام وحی، نزول وحی بر قلب نبی و نیز مصونیت وحی از صدور تا نزول پرداخته است. مقاله «تبیین فلسفی وحی» (ربانی گلپایگانی: ۱۳۸۷) از دیگر مقالات در این زمینه است که در آن نویسنده از منظر صاحب‌نظران و منتقدان،



به بررسی و نقد تفسیر فلسفی وحی، شناخت ناپذیری وحی و واقعیت داشتن فرشته وحی پرداخته است. مقاله «صور و مراتب وحی محمدی» (نجف‌زاده: ۱۳۸۷) از دیگر مقالاتی است که مراتب گوناگون وحی محمدی (ص) و تبیین، نقد و تکمیل نظریه فلاسفه در تحلیل ماهوی وحی را بررسی نموده است. مقاله «وحی قرآنی و وحی بیانی» (عابدی: ۱۳۸۷)، با طرح نظریه وحی بیانی و تقسیمات گوناگون از وحی، به تفکیک وحی بیانی از وحی قرآنی پرداخته است. پس از نقل کلماتی از مفسران شیعه و اهل سنت، ادله نظریه فوق بررسی شده و در نهایت تعدادی از اشکالات پیرامون وحی با استفاده از این ایده تبیین شده است. مقاله «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ملاصدرا به همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران معاصر» (فیض و سلیمانی: ۱۳۹۶) درصدد اثبات این مطلب است که از دید این سه فیلسوف، نبی «قابل» وحی است که پس از اتصال به عالم غیب و یا اتحاد با آن، معارف را ابتدا از راه عقول و در نهایت، بی واسطه دریافت می‌کند. مقاله «نزول وحی» (جوادی آملی: ۱۳۹۴) از دیگر مقالات در این زمینه است که به بررسی دو عنصر محوری قرآن - شناسی پرداخته است: ۱. تمایز بین انزال یا تنزیل به معنای به پایین انداختن و بین انزال یا تنزیل به معنای به پایین آویختن ۲. تبیین مسیر نزول و فرود و صراط. بررسی پژوهش‌ها در این زمینه بیانگر این است که پژوهش مستقلی در مورد وحی تسدیدی انجام نشده بلکه تنها در مقاله «وحی تسدیدی» (شریفی: ۱۳۹۷)، به بررسی تفاوت وحی تسدیدی با سایر اقسام وحی پرداخته است. بدین جهت انتخاب این موضوع به سبب خلأ پژوهشی موجود، نیاز به بازشناسی لایه‌های کمتر دیده شده هدایت الهی و اهمیت آن در تحلیل دقیق سیر تربیتی و رسالتی پیامبران صورت گرفته است؛ زیرا بدون شناخت این بُعد از هدایت ربانی، تصویر کاملی از ارتباط خداوند با پیامبران و نحوه

پشتیبانی الهی از آنان فراهم نمی‌شود. از این رو پژوهش حاضر، پژوهشی جدید و درخور توجه است.

## ۲. تعریف مفاهیم

### ۲-۱. وحی

وحی در لغت به معنای کتابت و نوشتن، الهام، ایما، اشاره و کلام به‌کار رفته‌است که این معانی بیانگر اخفا و پوشاندن از دیگران و در سرّ و خفا بودن است (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۱۵/۳ و ۳۲۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۹۳/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۹-۸۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۷۹/۱۵)، هم‌چنین به معنای نامه، سخن پنهانی، تفهیم و القای پنهانی، شتاب و عجله نیز به‌کار رفته‌است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۲۵۱۹/۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶۵۱/۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۴۶۱/۴-۴۶۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۱/۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۹/۲۰). ابن‌فارس بر این باور است که وحی یعنی القای علم به غیر؛ چه در خفا باشد و چه آشکارا. بنابراین هر آن‌چه به دیگری القا شود و وی آن را بفهمد، وحی نامیده می‌شود (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۹۳/۶). طبق سخن ابن‌فارس، «وحی» انتقال مخفیانه‌ی مطلبی به دیگری است؛ چه القای امر تکوینی بر جمادات باشد و چه القای امر غریزی بر حیوانات؛ خواه تفهیم خطورات فطری و قلبی بر انسان‌های معمولی باشد یا تفهیم پیام شریعت بر انبیاء؛ چه با اشاره باشد و چه نوشتار سرّی (صالحی، ۱۳۹۰: ۵۴). واژه «وحی» از نظر ارباب لغت، جامع تمامی معانی و کاربردهای کلمه «وحی»، تفهیم خفی و القای نهانی یا همان کلام خفی است که در تمام مصادیق و کاربردهای آن صدق می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۷).

وحی همان القاء و در دل افکندن است؛ به گونه‌ای که از غیر آنان که قصد انتقال معنا به آن‌ها شده، پوشیده و مخفی بماند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۲/۲۹۲). درحقیقت وحی، شعور و درک ویژه و تصرفی خارق‌العاده در باطن پیامبران است که درک آن، فقط برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند؛ میسر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲/۱۵۵). در اصطلاح علم کلام، فراتر از معنای لغوی، به ارتباط پیامبرانه انسان با خدا و انتقال گزاره‌های تشریعی الهی به بندگان برگزیده اطلاق می‌شود (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۳). وحی در شریعت نیز همانند علم کلام به معنای اراده الهی به تعلیم بر بندگان برگزیده خود، جهت نشان دادن راه‌های هدایت و علم به صورت نهانی و غیرعادی برای بشر است (زرقانی، بی‌تا: ۵۷/۱-۵۶). بدین جهت وحی، معرفت و دانش خاصی است که شخص با علم حضوری، آن را درخود می‌یابد و این تلقی و دریافت وحی، ممکن است با واسطه باشد یا بدون واسطه؛ اما در این‌که از جانب خدا است؛ شکی در آن نیست (عبده، بی‌تا: ۸۱). از دیدگاه فلاسفه راز تلقی وحی، اتصال نفس و روح پیامبران با عقل فعال است به نحوی که می‌توانند معارف را بی‌واسطه و بدون تعلیم بشری دریافت کنند (فارابی، بی‌تا: ۶۶). به عبارت دیگر مشاهده انبیاء از حقایق عینی است که از طریق تمثّل حقایق در عالم ملک صورت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق: ۳۶) و از سنخ علم حضوری است که مانند مکاشفه، رابطه تشکیکی دارد، ولی درجه و شدت وجودی وحی بیش از مکاشفه است؛ زیرا وحی، نوعی کشف تام است که منحصر به نبی است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۹ و ۱۷). بنابراین وحی، ارتباطی ویژه و فراشری میان خداوند و پیامبر است که در آن معارف و گزاره‌های هدایت‌گر الهی به صورت علم حضوری و القای باطنی یقینی، گاه با واسطه و گاه بی‌واسطه، بر قلب نبی افزوده می‌شود.

## ۲-۲. وحی تسدید

«تسدید» از ریشه «سدد» به معنای استوار و محکم کردن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص. ۵: ۳۴۲) (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۲/۵) و راه و روش مستقیم به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۴۶/۱). همچنین به معنای تیر را با نشانه گیری دقیق به هدف زدن، محکم نمودن، استوار کردن، توفیق دادن و راست گردانیدن آمده است (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۰/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶۶/۳). اما گونه ای از وحی به نام «وحی تسدید» است که بر موضوع الهام الهی و هدایت اولیای خاص الهی در امور خاص تأکید دارد و بیانگر دریافت حقایق غیرتشریعی بر انسان های مقرب الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۷۳/۶). که در آن حقیقتی از جانب خداوند در قلب فردی که شایستگی و لیاقت دارد، القاء می شود و همانند الهام بر ائمة اطهار (ع) (آملی، ۱۴۲۲ق: ۴۴۶/۱) و اولیای الهی (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ش: ۱۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۹۳/۷) است؛ زیرا در الهام، بیان شریعت نیست؛ بلکه مضمون و مفاهیم آن می تواند دستورالعمل های شخصی، اخباری از حوادث آینده، رهنمودهای اجتماعی، اطمینان بخشی و مواردی نظیر این ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ۱۴۱/۱). بنابراین وحی تسدید، نوعی هدایت الهی است که در بحران ها یا تصمیم گیری های مهم به پیامبران الهام می شود، درحقیقت این نوع وحی به طور مستقیم به پیامبران و امامان نمی رسد؛ بلکه به شکل تقویت روحی و فکری بر آنان ظاهر می شود (کریمی، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۰).

## ۳. جایگاه وحی تسدید در هدایت معصومان

از جمله شئون پیامبر بزرگوار اسلام و ائمة اطهار (ع)، تبیین مقاصد کتاب الهی و تعلیم شیوة بهره گیری و هدایت جویی از عروه الوثقی و حبل متین الهی است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ؛ و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آن‌ها روشن سازی» (نحل/۴۴). برخی معتقدند آیه مبارکه دلیل بر حجیت سخن پیامبر اکرم (ص) در شرح آیات قرآن کریم است، از این رو دیدگاه برخی که آیه را مختص به غیر از موارد نص و ظاهر، از متشابهات و یا اسرار کلام الله و تأویلات آن می‌دانند؛ قابل پذیرش نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۱/۱۲). مصدر آگاهی رسول خدا «وحی تشریعی» است؛ از پیامبر اکرم (ص) روایت گردیده که فرمودند: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ عِلْمَ الْكِتَابِ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ؛ آگاه باشید علم کتاب و مثل آن، به من داده شده است» (ابوداود، ۱۴۲۰ق: ص ۲۰۰، ش ۴۶۴)، همان‌گونه که در مورد حضرت علی (ع) نیز فرمود: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلَيُّ بَابُهَا» (قمی، ۱/۱۳۶۳: ۶۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۵۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۸/۳). هم‌چنین در حدیث ثقلین نقل شده است که اهل بیت (ع) از منظر شیعه هدایت همه‌جانبه در امر دین و دنیا دارند و بعد از پیامبر اکرم (ص)، تمامی شئون پیامبری غیر از دریافت وحی رسالی را برعهده دارند. بنابراین، روایات اهل بیت (ع) در کنار قرآن کریم دارای اعتبار و حجیت است و لازمه آن عصمت اهل بیت (ع) است. احادیث فراوانی از فریقین بر این مطلب تصریح دارند که مهم‌ترین آن‌ها حدیث ثقلین است که در کتب روایی فریقین بیان شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۲۹۴/۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۱۳/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۳/۱؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷۴؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۴/۲۷). بر این اساس درک سطح عالی و باطنی فهم قرآن کریم، مختص ائمه اطهار (ع) است. درحقیقت مرجع بیش سرشار امامان معصوم شیعه، «وحی تسدید» است.

راسخان در علم: برخی روایات نیز دلالت بر این دارند که دانش کامل قرآن نزد اهل بیت (ع) است، هم‌چنان‌که حضرت علی (ع) در خطبه‌ای از نهج البلاغه چنین

فرمودند: «كجایند آنان كه گمان دارند راسخون در دانشند و ما نیستیم؟ این گمان را با كذب و ستم بر ما بر خود داشتند، از آن رو كه خداوند ما را رفعت داد و آنان را پست كرد و دانش را به ما بخشید و از آنان منع كرد و ما را در حریم عنایت وارد و آنان را خارج كرد. به وجود ما هدایت خواسته می شود و به برکت ما كوردلى برطرف می گردد. بى شك امامان از قریش هستند، كه درخت وجودشان در این تیره از خاندان هاشم غرس شده، این منزلت شایسته دیگران نیست و والیان دیگر صلاحیت این مقام را ندارند»<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبة ۱۴۴). روایاتی نیز در تأیید علم راسخان در علم آمده است، از جمله: «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَحَدِهِمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»؛ فَرَسُولُ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزَلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَأَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ...» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۰۴/۱). این روایت در مورد قول خدای تعالی كه می فرماید: تأویل آیات قرآن را فقط خدا و راسخون در علم می دانند؛ رسول اکرم (ص) را بافضیلت ترین راسخان در علم بیان نموده است كه خداوند متعال هر آنچه از تنزیل و تأویل (ظاهر و باطن قرآن) بوده به وی تعلیم نموده است و خداوند چیزی بر او نازل نمی كند مگر این كه تفسیر آن را به وی یاد می دهد و سپس، به وی سفارش می نماید كه همه آن را بداند. این روایت نیز بیانگر این مطلب است كه پیامبر اکرم (ص) برترین راسخ در علم است كه خداوند علم همه تنزیل و تأویل قرآن را به ایشان تعلیم نموده و

۱. أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا كَذِبًا وَبَغْيًا عَلَيْنَا أَنْ رَفَعَنَا اللَّهُ وَوَضَعَهُمْ وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُمْ وَأَدْخَلَنَا وَأَخْرَجَهُمْ بِنَا يُسْتَعْطَى الْهُدَى وَيُسْتَجَلَى الْعَمَى إِنَّ الْأَيْمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبُطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ.

چیزی نازل نشده که تأویل آن را به ایشان و اوصیای بعد از ایشان تعلیم نداده باشد (قمی، ۱: ۹۶۳/۹۷-۹۶).<sup>۱</sup> هم‌چنین در روایتی که در بصائر الدرجات با سند معتبر<sup>۲</sup> از امام باقر (ع) نقل شده، بطن (باطن) قرآن به تأویل آن معنا شده است و در ذیل آن به قول خداوند: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» درحالی که تفسیر آیات متشابه قرآن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند» (آل‌عمران / ۷) استناد شده و پس از ذکر آیه امام فرمودند: «نحنُ نعلمُهُ؛ ما آن را می‌دانیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۷/۸۹-۹۸، حدیث ۶۴). با توجه به این که «راسخ» در لغت به معنای «ثابت» است (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۶/۱)، منظور از راسخان در علم، افرادی است که در مطلق علم، ثابت و پابرجا بوده و مراد، پیامبر اکرم و امامان معصوم (ع) هستند؛ زیرا علمشان از سرچشمه وحی نشأت گرفته و با قلبشان حقیقت علم را دریافته‌اند. روایات بسیاری بر این مطلب دلالت دارد که راسخان در علم خصوص پیامبر اکرم و امامان معصوم (ع) هستند (عیاشی، ۱۴۱۱ق: ۱/۱۶۳؛ حدیث ۳ و ۲ و ۱۴۰۴ق: ۱/۲۰۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۱۵، حدیث ۲۶ و ۲۷ و ص ۳۱۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۹/۲۷).

بطون آیات: روایات «سبعة أحرف» نیز در صورت صحت سند، دلالت بر تعدد بطن قرآن دارند، از جمله روایتی از امام باقر (ع) که به جابر می‌فرماید: «قرآن، بطنی

۱. همین روایت با سند دیگر از بُرید بن معاویه در الکافی، ج ۱، ص ۲۱۳ نقل شده ولی ذیل آن با ذیل روایت تفسیر قمی مطابق نیست و نیز همین روایت از برید در بصائر الدرجات، ۱/۲۰۴ نقل شده و ذیل آن با ذیل روایت کافی برابر است؛ عیاشی، ۱۴۱۱ق: ۱/۱۶۴؛ طبرسی، ۷۰۱/۱۳۷۲، ۲.

۲. این روایت دارای دوسند است: در یک سند از محمد بن حسین نقل شده (رک: صفار، ۱/۱۹۶، حدیث ۷) در سند دیگر باهمین مضمون از محمد بن عبد الجبار نقل شده (رک: صفار، ۲۰۳، حدیث ۲) که وی محمد بن ابی الصهبان است و شیخ او را ثقه دانسته است (رک: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۱).

دارد و هر بطنی، بطن دیگری دارد. هم‌چنین ظاهری دارد که هر ظاهری نیز دارای ظاهری است و چیزی جز تفسیر قرآن، دورتر از ذهن انسان‌ها نیست»<sup>۱</sup> (برقی، ۱۳۷۱ق: ۳۰۰/۲؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۲/۲۷)؛ این روایات نیز بیانگر این مطلب است که روایات دال بر حصر فهم بطون قرآن، در مواردی دلالت بر آن دسته از بطونی دارد که از درک عموم خارج است؛ مانند حروف مقطعه و در مواردی نیز دلالت بر توانایی فهم دقیق و خطاناپذیر ائمه اطهار (ع) از بطون قرآن دارد؛ به‌طوری‌که بیان مراد حقیقی خداوند متعال برای آنان ممکن است و غیر معصومین نمی‌توانند ادعای فهم تمام بطون آیات قرآن را داشته باشند؛ هم‌چنان‌که روایاتی نیز به این مطلب اشاره دارند، ازجمله: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ الْمُنْخَلِّ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: مَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّ عِنْدَهُ جَمِيعَ الْقُرْآنِ كُلِّهِ ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ غَيْرُ الْأَوْصِيَاءِ» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲/۳). طبق این روایت امام محمدباقر (ع) می‌فرماید: غیر از اوصیای الهی کسی نمی‌تواند ادعا کند که همه ظاهر و باطن قرآن نزد او است». در روایت دیگری چنین آمده‌است: «قَسَمَ كَلَامُهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَ الْجَاهِلُ وَ قِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَ لَطَفَ حِسُّهُ وَ صَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ قِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ أَمَنَّاؤُهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۷ق: ۲۹۰/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۵۳/۱؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۴/۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۰/۹۰)؛ طبق این روایت حضرت علی (ع) کلام خدا را سه قسم دانستند؛ قسمی از آن برای تمام مردم اعم از عالم و جاهل قابل فهم است، قسمی از آن برای

۱. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ فَأَجَابَنِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كُنْتُ أَجِئْتَنِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِبَطْنٍ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ....



کسانی که حس لطیف و صفای باطن دارند، قابل درک است و قسم دیگر آن را جز خدا و فرشتگان و راسخان در علم نمی‌دانند. این قبیل روایات بیانگر این است که بخشی از معارف قرآن برای غیر معصومین نیز قابل درک است و مراتب نهایی و تمام حقایق قرآن را تنها ائمه اطهار(ع) می‌دانند.

آیات و روایات ذکر شده بیانگر این است که جایگاه پیامبر اکرم و اهل بیت (ع) به عنوان تبیین‌کنندگان حقیقی معارف قرآن، نقشی است که فراتر از فهم عادی بشر است و نیازمند پشتوانه‌ای الهی و خطاناپذیر است. این پشتوانه همان وحی تسدیدیه است؛ یعنی نوعی هدایت، تأیید و افاضه‌ی الهی که معصومان (ع) را در فهم باطن قرآن، کشف حقایق و بیان بی‌خطای معارف یاری می‌کند. به این ترتیب، حجیت علمی و عصمت آنان در فهم و بیان قرآن، با مفهوم وحی تسدیدیه پیوند مستقیم می‌یابد. بنابراین، وحی تسدیدیه به عنوان یک نیروی معنوی و الهام‌بخش در شرایط بحرانی عمل می‌کند، بدون این که ارتباط مستقیمی با شریعت داشته باشد (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۰۵؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۸: ۱۱۵). بنابراین «وحی تسدیدیه» نوعی هدایت و تأیید الهی است که برای تقویت و پشتیبانی پیامبران و اولیای خاص خدا در شرایط حساس و دشوار تحقق می‌یابد. در این نوع وحی، خداوند بدون نزول حکم یا شریعت جدید، آنان را در تصمیم‌گیری‌ها یاری کرده و قدرت و استقامت روحی لازم را برای انجام صحیح رسالتشان عطا می‌کند.

#### ۴. نمونه‌های قرآنی و تفسیری وحی تسدیدیه در تقویت پیامبران

در قرآن کریم نمونه‌هایی وجود دارد که به روشنی نشان می‌دهد خداوند در موقعیت‌های حساس، پیامبران خود را با نوعی هدایت درونی، تقویت روحی و حمایت الهی همراهی کرده است؛ هدایت ویژه‌ای که مفسران از آن با عنوان وحی تسدیدیه یاد می‌کنند.

تقویت روحی: برخی این نوع وحی را در داستان‌های موسی و یوسف (ع) نمونه‌سازی کرده و آن را تقویت روحی و تأیید باطنی پیامبران معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/۲۳۰).

تقویت معرفتی: برخی نیز وحی تسدیدي را به‌عنوان نوعی وحی الهی معرفی نموده که معانی و مفاهیم عمیق‌تری را به قلب پیامبران القا می‌کند. وحی تسدیدي شامل حقایق مافوق طبیعی است که به‌عنوان منبعی برای درک بهتر دین و ارتباط انسان با خداوند عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۱۵۵-۱۵۱). نویسنده فوق، به تأثیر وحی تسدیدي بر فرآیند تفکر و اندیشه انسانی اشاره و تصریح می‌کند که این نوع وحی می‌تواند راه‌گشای انسان در مسیر کمال و درک حقیقت باشد و به تبیین معانی دقیق‌تر دین و اخلاق کمک کند (همو، ۱۳۹۶: ۲/۱۰۴-۱۰۱).

تقویت فعلی: برخی مفسران نیز بر این باورند که وحی تسدیدي یا تأییدی، توفیق افعال نیک و ایصال الی المطلوب است که معصومان، اعم از پیامبران و ائمه اطهار (ع) از این موهبت الهی بهره‌مندند. بنابراین این‌گونه وحی، وحی حکمی و تشریعی ارسال شده بر پیامبران نیست؛ بلکه توفیق انجام کارهای نیک جهت رسیدن به مطلوب و مقصود است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۷/۱۴۹) بر اساس این دیدگاه‌ها، روشن می‌شود که وحی تسدیدي نقشی اساسی در رسالت پیامبران دارد؛ زیرا آنان را در برابر بحران‌ها، تصمیم‌های سرنوشت‌ساز و وسوسه‌های نفس، با پشتوانه‌ای الهی حمایت کرده و راه را برای انجام خطاناپذیر مسئولیت‌هایشان هموار می‌سازد.

#### ۴-۱. وحی تسدیدي در آیه ۷۳ سوره مبارکه انبیاء

آیه ۷۳ سوره انبیاء به موضوع مهمی از وحی و هدایت الهی اشاره دارد که می‌توان آن را به‌عنوان نمونه‌ای از وحی تسدیدي در نظر گرفت: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا

وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند؛ و انجام کارهای نیک و برپاداشتن نماز و ادای زکات را به آن‌ها وحی کردیم و تنها ما را عبادت می‌کردند» (انبیا/۷۳). در این آیه شریفه، خداوند از نوع خاصی از وحی سخن می‌گوید که به برخی از انبیا و امامان داده شده‌است. این نوع وحی درحقیقت راهی است برای تقویت پیامبران در انجام اعمال نیک و هم‌چنین پای‌بندی به عبادات الهی و دستورات شرعی. این ویژگی‌ها همگی نشان از نوعی وحی تسدید می‌کند تا آن‌ها را در مسیر انجام وظایف دینی و اخلاقی یاری دهد. این وحی، تشریعی و از نوع وحی دریافتی انبیاء نیست. بلکه توفیق افعال نیک و ایصال به مقصود است که از آن به وحی تسدید و تأییدی تعبیر می‌شود و امامان معصوم (ع) نیز از آن موهبت الهی بهره‌مندند، لیکن وحی تشریعی مخصوص پیامبران است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۱/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۴۹/۷). علامه طباطبایی (ره) ذیل این آیه بیان می‌دارند که وحی مذکور در این آیه از نوع وحی‌های تشریعی نیست، بلکه به‌نوعی به وحی تسدید اشاره دارد که به پیامبران و امامان معصوم (ع) کمک می‌کند تا در مقام هدایت مردم به امر خدا و انجام عبادات قرار گیرند. آیه شریفه نیز بر این مطلب دلالت دارد، زیرا می‌فهماند عمل امام هرچه باشد خیراتی است که خود او به‌سوی آن هدایت شده‌است، نه با هدایت دیگران؛ بلکه به هدایت خویش و به تأیید الهی و تسدید ربانی. زیرا در آیه شریفه فرموده: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ أَنْ افْعَلُوا الْخَيْرَاتِ؛ ما به ایشان وحی کردیم که خیرات را انجام دهید»، بلکه فرموده: «فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» را به ایشان وحی کردیم. این دو تعبیر با هم تفاوت دارند؛ زیرا تعبیر اول این مطلب را می‌رساند که ائمة اطهار (ع) هرچه انجام دهند

خیرات و وحی باطنی و تأیید آسمانی است ولی وحی این دلالت را ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۷۴/۱). بنابراین مراد از وحی تسدیدی این است که خداوند متعال بنده‌ای از بندگان خود را به روح القدس اختصاص داده تا وی را در انجام کارهای نیک و دوری از گناه ارشاد نموده و موفق گرداند، آن‌گونه که ارواح انسانی را در تفکر در خیر و شر و ارواح حیوانی را در اختیار و جذب اموری که طبع، اشتهاهای آن را دارد و دفع مواردی که طبع، میل به دفع آن را دارد؛ راهنمایی و ارشاد می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۱/۶). ایشان با تأکید بر این موضوع که ائمه اطهار (ع)، مؤید به روح القدس و روح الطهاره و قوه‌ای ربانی هستند که ایشان را به فعل خیرات و اقامه نماز و زکات دعوت می‌نماید؛ بر قول برخی مفسران (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۱/۲۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۳۲/۳) که وحی در آیه شریفه را حمل بر وحی تشریعی نموده‌اند؛ اشکالاتی وارد می‌نمایند. ایشان معتقد است فعل خیرات، به معنای مصدری خود، امری نیست که مورد وحی واقع شود؛ بلکه حاصل فعل است که متعلق وحی قرار گرفته است. هم‌چنین وحی تشریعی، مختص انبیاء نیست، بلکه شامل انبیاء و امم ایشان می‌شود؛ درحالی‌که آیه مذکور، به اختصاص وحی به انبیاء اشاره نموده که طبق آن، معلوم می‌شود مراد از وحی در آیه شریفه، وحی تشریعی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۰۵/۱۴). البته زمخشری نیز با در نظر گرفتن این‌که مقصود از فعل خیرات و اقامه نماز و ایتاء زکات، همان مصدر مفعولی است که با حاصل فعل، مترادف است (به ایشان وحی کردیم که باید خیرات انجام شود و نماز اقامه و زکات داده شود) سعی می‌کند اشکال فخررازی را توجیه نماید (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۲۷/۳)؛ زیرا طبق نظر فخررازی هم اشکال اول، یعنی این‌که معنای مصدری، متعلق وحی قرار نمی‌گیرد؛ رفع می‌شود و هم اشکال دوم، یعنی اختصاص این نوع وحی به انبیاء؛ از آن جهت که در

فعل مجهول، فاعل، مجهول است؛ بنابراین هم شامل انبیاء می‌شود و هم شامل امم ایشان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۱/۲۲).

علامه طباطبایی (ره) این اشکالات را بر جواب ایشان وارد نموده: مصدر مفعولی با حاصل فعل، مترادف نبوده و دارای یک معنا نیستند. هم‌چنین اضافه مصدر به معمول خود (فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)، تحقق فعل را می‌رساند که این نیز با وحی تشریعی سازگاری ندارد؛ زیرا عمل، وقتی محقق شود، دیگر وحی تشریعی کاربردی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۰۶/۱۴-۳۰۵) و این اضافه مصدر، دال بر افعالی است که انجام می‌دادند و نمازی که می‌خواندند و زکاتی که می‌دادند، نه فرض و ایجاب آن‌ها. زیرا اگر مراد از این وحی، وحی تشریعی بود، جا داشت (مانند آیه ۱۲۳ نحل و ۸۷ یونس که مراد از آن‌ها وحی تشریعی است) بفرماید: «أَنْ أَفْعَلُوا الْخَيْرَاتِ» نه «فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۱/۶). آلوسی از مفسران اهل تسنن، وحی مذکور را نوعی هدایت روحانی و تسدیدی در نظر می‌گیرد که به پیامبران الهام شده‌است تا در اجرای وظایف خود استقامت داشته‌باشند و در مسیر درست هدایت مردم پیش روند. آلوسی این هدایت الهی را به معنای قدرت بخشیدن به پیامبران برای انجام مسئولیت‌های الهی و اعمال نیک می‌داند که برای تأیید و تقویت پیامبران به‌منظور استواری در مسیر هدایت و انجام وظایف دینی نازل شده‌است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۶۹/۹). با توجه به تفاسیر ارائه‌شده، می‌توان نتیجه‌گرفت که وحی تسدیدی در آیه ۷۳ سوره انبیاء به معنای تقویت پیامبران و ائمه اطهار و اولیاء الله برای هدایت و انجام اعمال نیک است. این نوع وحی به‌عنوان پشتوانه‌ای الهی، پیامبران را در انجام خیرات، اقامه نماز و ادای زکات تقویت می‌کند و آنان را در مسیر هدایت الهی استوار می‌سازد. درحقیقت وحی تسدیدی به انبیاء و اولیای الهی کمک می‌کند تا وظایف الهی خود را با قدرت روحی و

هدایت الهی به بهترین شکل انجام دهند و در برابر سختی‌ها و مشکلات مقاومت کنند. وحی تسدیدى در این آیه به عنوان راهی برای حمایت معنوی پیامبران در راه هدایت و بندگی خداوند معرفی می‌شود که شامل راهنمایی عملی و دستورات الهی برای هدایت امت به سمت اعمال خیر و برپایی مناسک دینی است و به عنوان یک هدایت مستقیم و پایدار از سوی خداوند بر رهبران الهی نازل می‌شود. بنابراین، موفقیت انبیا در انجام بی‌خطای وظایف دینی، حاصل الهام و تأیید درونی خداوند است؛ از این رو وحی تسدیدى نقش مهمی در عصمت عملی و هدایت‌گری الهی آنان دارد.

#### ۴-۲. وحی تسدیدى در آیه ۹۰ سوره مبارکه انعام

آیه ۹۰ سوره انعام از دیگر آیاتی است که به موضوع وحی تسدیدى و هدایت الهی اشاره می‌کند. این آیه به وضوح بیانگر نقش مهم وحی در تقویت و هدایت پیامبران است: «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ؛ آن‌ها کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده، پس به هدایت آنان اقتدا کن و بگو: در برابر این (رسالت و تبلیغ) پاداشی از شما نمی‌طلبم. این (رسالت)، چیزی جز یک یادآوری برای جهانیان نیست» (انعام/۹۰)؛ وحی در این آیه شریفه به معنای الهامی است که به پیامبران پیشین و پیامبر اسلام (ص)، برای هدایت در مسیر صحیح داده شده است. علامه طباطبایی (ره) اشاره دارند که وحی در این آیه از نوع هدایت و تسدید است؛ خداوند به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌دهد که به هدایت پیامبران پیشین اقتدا نماید، هدایت آن‌ها از راه وحی الهی بوده است که به آنان الهام شده و آنان را در مأموریت‌هایشان یاری داده است و صبر در راه پروردگار نمودند. این نوع وحی که در آن از هدایت و حمایت الهی صحبت می‌شود، همان وحی تسدیدى بوده که به معنای

تقویت پیامبران در مسیر رسالتشان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۶۳/۷ و ۲۶۰/۷). آلوسی در شرح آیه شریفه می‌نویسد: وحی در این‌جا به معنای هدایت و الهامی است که پیامبران از سوی خداوند دریافت می‌کنند تا در مسیر درست باقی بمانند و به مردم نیز هدایت را آموزش دهند. این نوع هدایت که از سوی خداوند به پیامبران داده می‌شود، نه تنها برای راهنمایی مردم، بلکه برای تقویت روحی و اخلاقی خود پیامبران نیز ضروری است. وحی تسدیدی به عنوان نوعی وحی است که در این آیه نمود پیدا می‌کند، زیرا پیامبران را در انجام مسئولیت‌های دشوار خود تقویت می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۵/۴ و ۱۱۰). این آیه به خوبی نشان می‌دهد که هدایت ویژه‌ای از سوی خداوند به پیامبران داده شده است؛ هدایت و الهامی که آنان را در مسیر رسالت، درک صحیح وظایف و انجام اعمال نیک تثبیت و تأیید می‌کند. مفسران این هدایت خاص را از مصادیق وحی تسدیدی دانسته‌اند، یعنی نوعی تأیید و تقویت باطنی که خداوند به پیامبراکرم (ص) فرمان می‌دهد تا براساس همان هدایت الهی انبیای گذشته، مسیر خود را استوار سازد و پیامبراسلام (ص) نیز به عنوان ادامه‌دهنده راه پیامبران پیشین، به این هدایت الهی ملزم شده است.

#### ۴-۳. وحی تسدیدی در آیات ۴۲-۴۳ سورة مبارکه آل عمران

خداوند در آیات ۴۲ و ۴۳ سورة آل عمران با تأکید بر انتخاب و حمایت ویژه حضرت مریم (س) نشان می‌دهد که الهام و تقویت الهی چگونه در لحظات حساس، مسیر افراد برگزیده را استوار می‌سازد. این آیات نمونه‌ای روشن از وحی تسدیدی هستند که به معنای هدایت و تأیید درونی الهی برای انجام رسالت و امور خطیر است: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي

لِرَبِّكَ وَاسْجُدْ وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ؛ و (به یاد آورید) هنگامی را که فرشتگان گفتند: ای مریم! خدا تو را برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان، برتری داده است. ای مریم! (به شکرانه این نعمت) برای پروردگار خود، خضوع کن و سجده به جا آور! و با رکوع کنندگان، رکوع کن» (آل عمران/۴۲-۴۳). علامه جوادی در ذیل آیات شریفه و در تأیید و تقویت وحی تسدیدیه در آیات مذکور می‌نویسد: «حضرت مریم (س) محدثه بوده و دائماً با ملائکه مشغول گفت‌وگو بودند. این گفت‌وگو حاصل کرامت و بزرگواری شخص ایشان بوده و خبر از نبوت انبایی و وحی تسدیدیه و تبشیری می‌دهد نه وحی و نبوت حکمی و تشریعی» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۲۸/۱۴)، اما روشن نیست که این گفت‌وگو از راه دور بوده یا نزدیک؛ زیرا با حرف ندای «یا» آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۲۹/۱۴). وی در رد قول برخی مفسران مبنی بر نبوت حضرت مریم (س) به دلیل نزول جبرئیل بر ایشان (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۳/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۸/۲)، چنین بیان می‌دارند که جبرئیل، حامل وحی تشریعی است که تنها بر انبیاء و رسولان وارد و نازل می‌شود؛ درحالی‌که حضرت مریم (س) از وحی تسدیدیه، تبشیری، تأییدی و مانند آن بهره‌مند بودند که برای دیگر اولیاء الهی نیز محقق می‌شود. لذا آنچه بر ایشان نازل می‌گردید، وحی خاص تشریعی نبود تا حتماً و لزوماً جبرئیل، آورنده آن باشد. هم‌چنین ملاحظه می‌شود که همه موارد نزول حضرت جبرئیل در مورد جریان نبوت مهبط وحی نبوده و ایشان، بر غیر انبیاء نیز فرود و نزول داشته‌اند؛ ضمن این‌که از آیات قرآن، نبوت حضرت مریم (س) ثابت نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۶/۱۴). علامه جوادی آملی در پاسخ مفسرانی نظیر آلوسی که طبق آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ...» (انبیاء/۲۵؛ حج/۵۲)، فقط رسالت را از زنان نفی می‌کنند و نه نبوت را (و معتقدند که رسالت، امری اجرایی و بعد



از نبوت است و آیه شریفه را تنها دالّ بر رسالت مردان می‌دانند و نه نفی نبوت از زنان) (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۹/۱۶۵)، می‌فرمایند: صرف مشاهده و معاینه فرشتگان یا شنیدن سخن ایشان، نشانه نبوت تشریعی نیست، زیرا نبوت، اعم از تشریعی و انبایی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۹/۱۴). آیات دیگری نیز وجود دارد که بر وحی تسدیدی دلالت دارند، مانند: «اسراء / ۷۵ - ۷۴» که پیامبراکرم (ص) را ثبات قدم عنایت نموده و با هدایت خاص خود، اجازه نزدیک شدن به رکون و اعتماد به کفار را به ایشان نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۳/۱۷۳).

بنابراین، مفهوم وحی تسدیدی در آیات فوق از دیدگاه بسیاری از مفسران، به معنای تقویت و یاری الهی به بندگان خاص خود است. خداوند در پاسخ به دعاها و خاشعانه و با اخلاص پیامبران، نه تنها درخواست‌های آن‌ها را اجابت می‌کند، بلکه آن‌ها را در مسیر نیکی‌ها و انجام وظایف الهی تقویت و مستحکم می‌نماید. پس وحی تسدیدی به عنوان یکی از انواع وحی در متون تفسیری اسلامی، نقش حیاتی در تقویت روحی و معنوی پیامبران در لحظات حساس داشته‌است. این نوع وحی، هرچند کمتر از وحی تشریعی مورد توجه قرار گرفته است؛ اما درحقیقت زمینه‌ساز امتداد موفقیت‌آمیز مأموریت پیامبران و ایستادگی آنان در برابر مشکلات و دشمنان بوده‌است. بررسی متون تفسیری نشان می‌دهد که این نوع وحی همواره به عنوان یکی از ابزارهای مهم الهی برای حمایت از پیامبران، امامان معصوم و اولیای الهی مورد استفاده قرار گرفته‌است. از کلام مفسران نیز چنین برداشت می‌شود که وحی تسدیدی اختصاصی به معصوم ندارد و هر بنده مؤمنی که نیت و قصد کارهای خیر را داشته باشد؛ خداوند متعال، وی را تسدید و تأیید می‌نماید. علامه طباطبایی (ره) با استناد به آیاتی مانند آیه ۲۵ سورة فصلت، بر این باورند که کافران نیز این استعداد را دارند؛ ولی با افعال ناشایست خود، آن را از خود سلب می‌نمایند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۷/۳۸۵).

بنابراین، طبق آنچه گذشت جبرئیل هم بر پیامبر و هم بر غیرپیامبر نازل می شده است. با این تفاوت که وحی بر پیامبران، هم از نوع وحی تشریعی بوده و هم وحی تسدیدى و تبشیری، اما وحی بر دیگران و افراد خاص، فقط از طریق وحی تسدیدى صورت می گیرد. علاوه بر آن، وحی تشریعی هم به صورت مستقیم (يُكَلِّمُهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا) رخ می دهد و هم غیرمستقیم (مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا)؛ اما وحی تسدیدى، فقط با واسطه و غیرمستقیم محقق می شود. لذا با توجه به آنچه گذشت به نظر می رسد آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید؛ مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند؛ چرا که او بلندمقام و حکیم است» (شوری/۵۱). چنان که بسیاری از مفسران پنداشته و نگاشته اند، تنها دال بر وحی تشریعی نیست؛ بلکه قسم اول آن تنها بر وحی تشریعی دلالت دارد و دو قسم دیگر آن، علاوه بر وحی تشریعی و نزول بدون واسطه و مستقیم وحی بر انبیاء، دال بر نزول غیرمستقیم و با واسطه وحی بر افراد خاص و هدایت شده خدا است با مراتب مختلف و متعدد؛ گاهی به صورت تشریعی فقط بر انبیاء نازل می شود و گاهی برای تسدید و هدایت بیشتر ایشان و نیز ائمة اطهار (ع) و اولیاء الله است. هم چنین دقت در واژه «نَبِيٍّ» در آیه شریفه نیز این مسأله را روشن تر می نماید که وحی، فقط اختصاص به انبیاء ندارند و گرنه جا داشت بفرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ...» یا «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ...». بنابراین، این واژه نیز گویای این مطلب است که وحی در آیه فقط از نوع وحی تشریعی و مختص انبیاء نبوده؛ بلکه غیر از وحی تشریعی بر انواع دیگر وحی و نزول آن بر افراد دیگر نیز دلالت دارد. نیز به نظر می رسد توضیح و تبیین احکام و شرایع

الهی و تفسیر آیات قرآن و هدایت مؤمنان درصراط مستقیم و ایصال الی المطلوب مؤمنان توسط ائمة اطهار (ع)، از قبیل وحی تسدید و نزول غیرمستقیم و با واسطه فرشته وحی بر ایشان است، نه این که ایشان بدون هیچ گونه امداد غیبی و نزول وحی بخواهند از جانب خود حرفی بزنند. هم چنین وقتی انتصاب ائمة اطهار (ع) از جانب خدا و الهی است؛ باید انتصاب هر کدام از ایشان، از جانب خداوند متعال و از طریق فرشته وحی (نه بدون واسطه) محقق شود و گر نه اگر چنین نباشد، چگونه می توان فهمید امام چه کسی است؟ و کدام بزرگوار قرار است از طرف خدا به عنوان امام معصوم منصوب شود؟ پس وحی تسدید، تشکیل دهنده قسم دوم یا سوم از وحی رسالی است و اطلاق واژه «رسول» در آیه فوق، بیانگر این مطلب است که رسول، اعم از پیامبر یا ملک است که هر دو از ناحیه خدای متعال ارسال می گردند. البته آیات دیگری نیز این نوع وحی بر ائمة اطهار (ع) را تأیید نموده و مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی نیز آن را با نام های مختلف وحی تسدید، وحی تأییدی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۰/۵؛ ۲۶۱/۶، ۲۲۳/۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۴۹/۷)، وحی تأدیبی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۱/۶)، نبوت انبایی و وحی تبشیری (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۸/۱۴)، عصمت و تأیید عملی پیشوایان الهی (کریمی، ۱۳۸۶: ۳۶) آورده اند.

#### ۴-۴. وحی تسدید در آیه ۱۲۸ سورة مبارکه بقره

آیه ۱۲۸ سورة بقره به موضوع حمایت و تثبیت الهی اشاره دارد و نشان می دهد که خداوند چگونه پیامبران و اولیای خود را در شرایط دشوار، با نوعی هدایت و تقویت باطنی همراهی می کند: «رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تُب عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ؛ پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود

قرارداده و از دودمان ما امتی که تسلیم فرمانت باشد به وجود آور، و طرز پرستش خودت را به ما نشان ده و توبه ما راپبذیر، که تو تواب و رحیمی» (بقره/۱۲۸). این نوع الهام که پیامبران را برای تصمیم‌گیری‌های درست و انجام وظایف الهی یاری می‌کند، نمونه‌ای از وحی تسدیدی است. در این آیه روشن می‌شود که وحی تسدیدی نه برای تشریع حکم جدید، بلکه برای استواری و پشتیبانی معنوی پیامبران و صالحان در مسیر رسالت و تربیت مردم نازل می‌شود. علامه طباطبایی (ره) ذیل این آیه می‌فرماید که در آیه شریفه، هدف درخواست این نیست که: «خدا! طریقه عبادت خود را به ما یاد بده و یا ما را در انجام آن موفق گردان؛ بلکه بیانگر این نکته است که: خدا! حقیقت اعمالی که به‌عنوان عبادت تو از ما سر زده، به ما نشان بده. بنابراین نشان دادن این مناسک؛ همان تسدید در فعل و عمل است؛ نه تعلیم تکالیف شرعی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۸۴).

#### ۴-۵. وحی تسدیدی در آیه ۴۶ سوره مبارکه هود

آیه ۴۶ سوره هود به نقش هدایت و حمایت الهی در مسیر پیامبران اشاره دارد و نشان می‌دهد که خداوند چگونه آنان را در انجام رسالت و مقابله با دشواری‌ها تقویت و استوار می‌سازد. این‌گونه هدایت درونی و الهامی، مصداق بارز وحی تسدیدی است که پیامبران را در تصمیم‌گیری‌های مهم و انجام وظایف خطیر یاری می‌کند و پستوانه‌ای معنوی برای تحقق مأموریتشان فراهم می‌آورد: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ؛ ای نوح! او از اهل تو نیست؛ او عمل غیر صالحی است؛ پس آنچه را که بدان علم نداری از من مخواه! من به تو اندرز می‌دهم که مبدا از نادان باشی» (هود/۴۶)، علامه

طباطبایی بر این باور است که نهی در آیه مذکور، تسدید الهی بوده که انبیاء، همواره از آن بهره‌مند بوده و از خطا و لغزش، مصون و معصوم بوده‌اند. به باور ایشان، حضرت نوح (ع) از این‌که فرزندش اهل او و اهل ایمان نیست، مطلع نبود. لذا توجه خاص الهی و تسدید غیبی او، بین حضرت و درخواست ایشان، حائل گردید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۳۶/۱۰)

## ۵. نتیجه‌گیری

وحی تسدید نقشی حیاتی در هدایت، تثبیت و تقویت روحی و عملی معصومان دارد که در مقام تأیید، راهبری و استواری قلب آنان ظهور می‌یابد و نشان می‌دهد که پیامبران در مسیر رسالت، تنها به توان فردی متکی نبودند، بلکه پیوسته تحت هدایت الهی قرار داشتند. از این‌رو، جایگاه وحی تسدید در هدایت معصومان، جایگاهی بنیادین است؛ زیرا پیامبر و اولیای الهی در مواجهه با شرایط پیچیده، مأموریت‌های دشوار و امتحانات الهی، نیازمند نوعی هدایت پشتیبان و الهام هدایتگر بودند که آنان را از تردید، ضعف و خطا مصون بدارد. با بررسی نمونه‌های قرآنی به‌ویژه در آیات مربوط به حضرت ابراهیم، حضرت نوح، حضرت موسی و پیامبر اسلام (ص)، می‌توان دریافت که وحی تسدید هم در تقویت اراده پیامبران و هم در هدایت آنان در شرایط خاص جاری بوده است. در آیه ۷۳ انبیا، این نوع از وحی به عنوان عنایت ویژه‌ای برای قرار دادن پیامبران در مسیر هدایت و انجام اعمال صالح معرفی شده است. در آیه ۴۶ هود، وحی تسدید نقش آشکار خود را در اصلاح نگاه پیامبر نسبت به یک موضوع خانوادگی و هدایت او به معیارهای دقیق الهی نشان می‌دهد. در آیه ۱۲۸ بقره، در قالب دعای ابراهیم و اسماعیل به صورت هدایت الهی جلوه می‌کند که ریشه در تسدید و تأیید ربانی دارد. هم‌چنین آیه ۹۰ انعام از پشتیبانی الهی نسبت به پیامبران

سخن می‌گوید که نوعی تسدید و تأیید مستمر است. در آیات ۴۲ و ۴۳ آل‌عمران نیز هدایت الهی برای استواری پیامبر اسلام (ص) در برابر مخالفت‌ها و انحراف‌های احتمالی امت، مصداق تامّ وحی تسدیدي معرفی شده‌است.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). *روح‌المعانی فی تفسیر القرآن الکریم*. علی عبدالبارئ عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم*. ج ۳. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۷ق). *عیون اخبار الرضا*. تهران: جهان.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۳. بیروت: دار صادر.
- ابوداود. (۱۴۲۰ق). *سنن ابی‌داود*. محقق: سید ابراهیم. مصر: دارالحديث.
- احمدی، رحمت‌الله. (۱۳۹۳). *پدیده وحی از دیدگاه علامه طباطبائی*. قم: نشر المصطفی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. مصحح: جلال‌الدین، مصحح، ج ۲. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *ادب فنای مقربان*. ج ۵. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). *تسنیم*. ج ۲. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۷). *تفسیر موضوعی قرآن مجید*. قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۶). *مفاتیح الحیات*. مصحح محمود مهدی‌پور، جواد محدثی و علی اسلامی. قم: اسراء.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۴). «نزول وحی» فصلنامه علوم قرآن و تفسیر معارف، (۱).
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیة*. محقق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. مصحح: عبدالرحیم ربانی شیرازی. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دارالعلم الشامیه.
- زیبیدی، مرتضی محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*. محقق: علی شبیری، محقق. بیروت: دارالفکر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. ج ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷). «وحی نبوت». *نشریه کلام اسلامی* 26.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۸). *وحی شناسی* ج ۲. تهران: کانون اندیشه جوان.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: دفتر نشر داد.
- شریفی، محمد. (۱۳۹۷). *وحی تسدید*. سراج منیر، (۳۳).
- شفیعی، علی. (۱۳۸۳). *ماهیت وحی*. فصلنامه بینات، (۴۱).
- صالحی، محمدعرب. (۱۳۹۰). *مسأله وحی*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲. قم: نشر بیدار.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)*، محقق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، ج ۲. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* ج ۲. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مصحح: محمدباقر خراسان، مشهد: مرتضی.

## بازخوانی مفهوم وحی تسدید از منظر آیات قرآن / زکی‌زاده رنای ۱۳۵

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: فضل‌الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، محقق: احمد حسینی اشکوری، ج ۳. تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). *الامالی*. قم: دارالثقافة.

عابدی، احمد. (۱۳۸۷). «وحی قرآنی و وحی بیانی». *نشریه اندیشه نوین دینی*، (۱). عبده، محمد. (بی‌تا). *رسالة التوحید*. قاهره: مکتبه الاسرة.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*، مصحح: هاشم رسولی، ج ۴. قم: اسماعیلیان.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۱۱ق). *تفسیر العیاشی*، محقق: هاشم رسولی محلاتی. بیروت: مؤسسة الاعلمی.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (بی‌تا). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. قاهره: عالم الکتب.

فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب* ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العین*، ج ۲. قم: هجرت.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). *قاموس المحيط*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*، ج ۲. قم: دارالهجرة.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *تفسیر قمی*، محقق: طیب موسوی جزایری، ج ۳. قم: دارالکتاب.

کریمی، مصطفی. (۱۳۸۶). *وحی‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی*. قم: دارالحديث.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، مصحح:

هاشم رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



- مسلم بن حجاج نیشابوری. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی. مصر: دارالحدیث.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). وحی و نبوت، ج ۴۴. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، شارح: محمدحسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). سرالصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

## Bibliography

- Al-Alūsī, M. (1415 AH). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm* ('A. 'A. al-Bārī 'Aṭīyyah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].
- Āmulī, S. Ḥ. (1422 AH). *Tafsīr al-muḥīṭ al-a'ẓam wa al-baḥr al-khiḍām* (3rd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1387 AH). *Uyūn akhbār al-Riḍā*. Tehran: Jahān. [In Arabic].
- Ibn Fāris, A. ibn F. (1404 AH). *Muḥam maqāyīs al-lughah* ('A. al-S. M. Hārūn, Ed.). Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic].
- Ibn Manzūr, M. ibn M. (1414 AH). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic].
- Ābidī, A. (1387 SH). Qur'ānic revelation and explanatory revelation. *Journal of New Religious Thought*, (1), xx-xx. [In Persian].
- 'Abduh, M. (n.d.). *Risālat al-tawḥīd*. Cairo: Maktabat al-Usrah. [In Arabic].
- Al-Jawharī, I. ibn Ḥ. (1376 AH). *Al-ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah* (A. A. al-'Aṭṭār, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic].
- Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. ibn Ḥ. (1409 AH). *Wasā'il al-Shī'a* ('A. R. Rabbānī Shīrāzī, Ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('A). [In Arabic].
- Al-Zabīdī, M. M. ibn M. (1414 AH). *Tāj al-'arūs* ('A. Shīrī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic].
- Al-Zarqānī, M. 'A. al-'Azīm. (n.d.). *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].
- Al-Zamakhsharī, M. ibn 'U. (1407 AH). *Al-kashshāf* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic].
- 'Arūsī Ḥuwayzī, 'A. 'A. ibn J. (1415 AH). *Tafsīr Nūr al-thaqalayn* (H. Rasūlī, Ed.; 4th ed.). Qom: Ismā'īliyyān. [In Arabic].
- 'Ayyāshī, M. ibn M. (1411 AH). *Tafsīr al-'Ayyāshī* (H. Rasūlī Maḥallātī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lāmī. [In Arabic].
- Abū Dāwūd. (1420 AH). *Sunan Abī Dāwūd* (S. Ibrāhīm, Ed.). Egypt: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic].
- Aḥmadī, R. (1393 SH). *The phenomenon of revelation from the perspective of Allāmah Ṭabāṭabā'ī*. Qom: Nashr al-Muṣṭafā. [In Persian].

- Al-Barqī, A. ibn M. ibn Kh. (1371 AH). *Al-maḥāsīn* (J. al-D. Muḥaddith, Ed.; 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].
- Fārābī, A. N. M. ibn M. (n.d.). *Ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah*. Cairo: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic].
- Fakhr al-Rāzī, M. ibn 'U. (1420 AH). *Mafātīḥ al-ghayb* (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].
- Farāhīdī, K. ibn A. (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn* (2nd ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic].
- Fīrūzābādī, M. ibn Y. (1415 AH). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].
- Fayyūmī, A. ibn M. (1414 AH). *Al-miṣbāḥ al-munīr* (2nd ed.). Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic].
- Javādī Āmulī, 'A. (1388 SH). *Adab fanā'iyi muqarrabān* (5th ed.). Qom: Isrā'. [In Persian].
- Javādī Āmulī, 'A. (1388 SH). *Tasnīm* (2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian].
- Javādī Āmulī, 'A. (1397 SH). *Thematic interpretation of the Holy Qur'ān*. Qom: Isrā'. [In Persian].
- Javādī Āmulī, 'A. (1396 SH). *Mafātīḥ al-ḥayāt* (M. Mahdīpūr, J. Muḥaddithī, & 'A. Islāmī, Eds.). Qom: Isrā'. [In Persian].
- Javādī Āmulī, 'A. (1394 SH). The descent of revelation. *Journal of Qur'ānic Sciences and Tafsīr Studies*, (1)[In Persian].
- Karīmī, M. (1386 SH). *Revelation studies*. Qom: Imam Khomeini Education & Research Institute. [In Persian].
- Kulaynī, M. ibn Y. (1429 AH). *Al-Kāfī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic].
- Qurṭubī, M. ibn A. (1364 SH). *Al-jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic].
- Majlisī, M. B. ibn M. T. (1403 AH). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].
- Majlisī, M. B. ibn M. T. (1404 AH). *Mir'āt al-'uqūl* (H. Rasūlī Maḥallātī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic].
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. (1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Egypt: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic].
- Muṭahharī, M. (1402 SH). *Revelation and prophethood* (44th ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian].
- Mūsawī Khomeinī, R. (1410 AH). *Ta'liqāt 'alā sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (M. Ḥ. Raḥīmīyān, Comm.). Qom: Pāsdār-e Islām. [In Persian].
- Mūsawī Khomeinī, R. (1392 SH). *Sirr al-ṣalāh*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
- Qummī, 'A. ibn I. (1363 SH). *Tafsīr al-Qummī* (Ṭ. M. Jazā'irī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic].
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1412 AH). *Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Damascus: Dār al-'Ilm al-Shāmiyyah. [In Arabic].

- Subhānī, J. (1377 SH). Prophetic revelation (2). *Journal of Islamic Theology*, (26) [In Persian].
- Sa'īdī-Roshan, M. B. (1388 SH). *Revelation studies* (2nd ed.). Tehran: Kānūn-e Andīshe-ye Javān. [In Persian].
- Sharīf Lāhījī, M. ibn 'A. (1373 SH). *Sharīf Lāhījī commentary*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Dād. [In Persian].
- Sharīfī, M. (1397 SH). Guiding revelation. *Sirāj Munīr*, (33)[In Persian].
- Shafī'ī, 'A. (1383 SH). The nature of revelation. *Bayyināt Quarterly*, (41)[In Persian].
- Şālihī, M. 'A. (1390 SH). *The problem of revelation*. Tehran: Kānūn-e Andīshe-ye Javān. [In Persian].
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), M. ibn I. (1366 SH). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (2nd ed.). Qom: Nashr-e Bīdār. [In Arabic].
- Şaffār, M. ibn H. (1404 AH). Başā'ir al-darajāt (M. ibn 'A. 'A. Kūche-Bāghī, Ed.; 2nd ed.). Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic].
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1390 AH). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic].
- Ṭabarsī, A. ibn 'A. (1403 AH). *Al-Iḥtijāj* (M. B. Kharsān, Ed.). Mashhad: Murtaḍā. [In Arabic].
- Ṭabarsī, F. ibn H. (1372 SH). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (F. Y. Ṭabāṭabā'ī & H. Rasūlī, Eds.). Tehran: Nāşir Khusraw. [In Arabic].
- Ṭurayhī, F. al-D. ibn M. (1375 SH). *Majma' al-baḥrayn* (A. H. Ashkūrī, Ed.; 3rd ed.). Tehran: Murtaḍawī. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. ibn H. (1414 AH). *Al-Amālī*. Qom: Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]

## Method of Interpreting Similar Verses in the Traditions of the Ahl al-Bayt<sup>\*</sup>

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini<sup>\*\*</sup>

Tahere Latifi Pakdeh<sup>\*\*\*</sup>

Seyed Abdolrasul Hosseinizadeh<sup>\*\*\*\*</sup>

### Abstract

The ambiguous (mutashābihāt) verses of the Holy Qur'an have long constituted one of the central challenges in Qur'anic hermeneutics, since their misinterpretation may lead to serious theological deviations such as anthropomorphism (tashbīh), corporealism (tajsīm), fatalism (jabr), or absolute delegation (tafwīḍ). The Ahl al-Bayt (peace be upon them) offered a comprehensive and systematic interpretive methodology, grounded in both rational and textual principles, for engaging with these verses. Drawing on a descriptive-analytical approach and Shī'ī hadith sources, this article demonstrates that the Ahl al-Bayt's interpretive method in dealing with mutashābihāt can be organized around two main axes: a negative approach, which critiques and rejects erroneous interpretations, and a positive approach, which proposes solutions derived from the Qur'an itself, sound reason, and Arabic linguistic and literary principles. The findings suggest that this method not only resolves apparent contradictions among verses but also establishes a clear criterion for distinguishing authentic interpretation from baseless speculation. Moreover, this model offers a coherent scholarly response to contemporary doubts and challenges in Qur'anic exegesis and may serve as a practical guide for interpreters and researchers confronting current theological and hermeneutical issues.

**Keywords:** Ambiguous Verses, Method of Interpretation, Traditions of the Ahl al-Bayt (peace be upon them)

---

\* Received: 2025-11-15      Revised: 2025-11-15      Accepted: 2026-05-16

\*\* Member of the Qur'anic Studies Group, Research Institute for Hawza and University. Email: [tayebh@rihu.ac.ir](mailto:tayebh@rihu.ac.ir)

\*\*\* Level 4 student of Comparative Interpretation, Masoumieh Seminary Higher Education Institute, Qom, Iran. (The Corresponding Author) Email: [taherehlatifipakdeh@gmail.com](mailto:taherehlatifipakdeh@gmail.com)

\*\*\*\* Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education, Faculty of Quranic Studies, Qom, Iran. Email: [hossenzadeh@quran.ac.ir](mailto:hossenzadeh@quran.ac.ir)



## روش تفسیر آیات متشابه در روایات اهل بیت (ع)\*

سید محمود طیب حسینی\*\*

طاهره لطیفی پاکده\*\*\*

سید عبدالرسول حسینی زاده\*\*\*\*

### چکیده

آیات متشابه قرآن کریم همواره از مهم‌ترین چالش‌های تفسیری و کلامی در اندیشه اسلامی به‌شمار آمده‌اند؛ زیرا برداشت نادرست از این آیات می‌تواند به شکل‌گیری انحرافات اعتقادی همچون تشبیه، تجسیم، جبرگرایی و تفویض بینجامد. در این میان، روایات اهل بیت (ع) به‌عنوان میراث اصیل تفسیری، نقش بنیادینی در تبیین صحیح متشابهات و رفع تعارضات ظاهری آیات ایفا می‌کنند. هدف این پژوهش، استخراج و تبیین نظام روش‌شناختی اهل بیت (ع) در مواجهه با آیات متشابه و تحلیل سازوکارهای تفسیری ایشان در نقد برداشت‌های نادرست و ارائه فهم صحیح از این آیات است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع تفسیری و حدیثی شیعه انجام شده‌است. داده‌های پژوهش با روش تحلیل محتوا بررسی شده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که روش تفسیری اهل بیت (ع) در مواجهه با متشابهات، دارای ساختاری منسجم و مبتنی بر دو رویکرد «سلبی» و «ایجابی» است. در رویکرد سلبی، امامان (ع) به نقد دیدگاه‌های مبتنی بر تشبیه، تجسیم و جبر پرداخته‌اند و در رویکرد ایجابی، با بهره‌گیری از اصولی همچون ارجاع متشابهات به محک‌ها، کاربرست قواعد عقلی و تحلیل ادبی و سیاقی آیات، راهکارهای فهم صحیح متشابهات را ارائه کرده‌اند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که الگوی تفسیری اهل بیت (ع) افزون بر حل تعارضات ظاهری آیات، معیاری کارآمد برای تشخیص تفسیر معتبر از تأویل‌های نادرست فراهم می‌سازد و ظرفیت پاسخ‌گویی به چالش‌های تفسیری و کلامی معاصر را نیز دارا است.

کلیدواژه‌ها: روش تفسیر، آیات متشابه، روایات اهل بیت (ع)، تنزیه الهی، تفسیر روایی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

\*\* عضو گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ایمیل: [tayebh@rihu.ac.ir](mailto:tayebh@rihu.ac.ir)

\*\*\* طلبه سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: [taherehlatifipakdeh@gmail.com](mailto:taherehlatifipakdeh@gmail.com)

\*\*\*\* دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، قم، ایران. ایمیل: [hossenzadeh@quran.ac.ir](mailto:hossenzadeh@quran.ac.ir)



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

قرآن کریم به عنوان وحی الهی، همواره منبع هدایت بشر است و فهم صحیح آن، ضامن سعادت دنیوی و اخروی انسان به شمار می آید. با این حال، بخشی از آیات قرآن به دلیل ویژگی‌های خاص زبانی، ادبی و محتوایی، در زمره آیات متشابه قرار گرفته‌اند. این آیات، در ظاهر با برخی اصول قطعی اعتقادی همچون تنزیه ذات الهی، عدل خداوند و اختیار انسان تعارض دارند و در صورت برداشت نادرست، می‌توانند زمینه‌ساز انحرافات کلامی و اعتقادی شوند. تاریخ اندیشه اسلامی نشان می‌دهد که برداشت‌های سطحی یا غیر منضبط از متشابهات، به شکل‌گیری جریان‌هایی همچون تشبیه، تجسیم، جبرگرایی و تفویض انجامیده‌است. از این رو، مسأله تفسیر صحیح آیات متشابه همواره یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث علوم قرآنی و کلام اسلامی بوده‌است.

در این میان، اهل بیت (ع) به عنوان مفسران حقیقی قرآن و وارثان علوم نبوی، با ارائه روشی عقلانی، منسجم و مبتنی بر قرآن و سنت، الگویی متمایز برای فهم و تفسیر متشابهات ارائه کرده‌اند. روایات تفسیری برجای مانده از ایشان، افزون بر نقد برداشت‌های انحرافی، راهکارهایی روشمند برای فهم صحیح این دسته از آیات در اختیار مفسران قرار می‌دهد. با وجود اهمیت این روایات، تاکنون نظام روش‌شناختی منسجمی از شیوه مواجهه اهل بیت (ع) با آیات متشابه استخراج و تبیین نشده‌است. بر همین اساس، پژوهش حاضر در صدد است که با تحلیل روایات تفسیری اهل بیت (ع)، الگوی روشمند ایشان را در تفسیر آیات متشابه تبیین و تحلیل نماید.

### ۱-۱. ضرورت پژوهش

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که آیات متشابه، همواره یکی از مهم‌ترین منشأهای اختلافات تفسیری و کلامی در جهان اسلام بوده‌اند و برداشت‌های نادرست

از آن‌ها، پیامدهای اعتقادی گسترده‌ای به همراه داشته‌است. بسیاری از جریان‌های انحرافی در تاریخ اندیشه اسلامی، با استناد به ظاهر برخی آیات متشابه، به دیدگاه‌هایی چون تجسیم، تشبیه، جبر یا تفویض گرایش یافته‌اند. از این رو، دستیابی به روشی معتبر و منسجم برای فهم این آیات، ضرورتی علمی و اعتقادی به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، روایات اهل بیت (ع) ظرفیت گسترده‌ای در تبیین و حل ابهام‌های تفسیری دارند و می‌توانند الگویی قابل اعتماد برای مواجهه با متشابهات ارائه دهند. با وجود این، بخش عمده پژوهش‌های پیشین، صرفاً به گردآوری روایات یا تحلیل‌های پراکنده پرداخته و کمتر کوشیده‌اند نظامی جامع از روش‌های تفسیری اهل بیت (ع) استخراج کنند. همچنین، پیوند میان این روش‌ها و پاسخ‌گویی به شبهات کلامی و تفسیری معاصر، کمتر محل توجه قرار گرفته‌است.

براین اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با استخراج و طبقه‌بندی روش‌های تفسیری اهل بیت (ع)، چهارچوبی نظام‌مند برای فهم آیات متشابه ارائه دهد؛ چهارچوبی که علاوه بر تبیین صحیح معانی آیات، بتواند معیار تشخیص تفاسیر معتبر از برداشت‌های نادرست را نیز فراهم سازد و در مواجهه با چالش‌های تفسیری معاصر کارآمد باشد.

آیات متشابه - بر اساس تعریف پذیرفته شده در این پژوهش - آیاتی هستند که با وجود وضوح ظاهری، مقصود واقعی آن‌ها به سبب ابهام در دلالت، امکان برداشت‌های متعارض را فراهم می‌سازد. این ابهام ممکن است ناشی از عوامل زیر باشد:

الف). تشابه لفظی (مانند واژگان چندپهلوی: "ید"، "وجه"، "استواء")

ب). تعارض ظاهری با عقل یا نصوص قطعی (مانند آیات ناظر به صفات خبری ذات الهی در مقابل آیات تنزیه)

ج). ابهام در سیاق یا قرائن پیرامونی.

نتیجه مستقیم این پیچیدگی، پیدایش شبهات کلامی ماندگاری است که تاریخ اندیشه اسلامی را تحت تأثیر قرار داده است. در نتیجه فهم سطحی یا غیر منضبط از متشابهات، به شکل گیری جریان های انحرافی تاریخی انجامیده است:

- فرقه های مشبه و مجسمه با تأکید بر ظاهر آیاتی مانند (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه: ۵)، به جسم انگاری خداوند گراییدند.

- جبری ها با استناد به آیاتی چون (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (الإنسان: ۳۰)، اختیار انسان را نفی کردند.

- قَدَرِیه (طرفداران تفویض مطلق) با تکیه بر آیات مسئولیت انسان (مانند إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ الرعد: ۱۱)، نقش اراده الهی را در افعال بشر نادیده گرفتند.

این انشقاق ها نشان دهنده آن است که تفسیر متشابهات، صرفاً یک مسأله علمی نیست، بلکه بنیان های اعتقادی امت اسلامی را تحت الشعاع قرار می دهد. در این میان اهل بیت (ع) - با استناد به حدیث ثقلین و آیات قرآن (مانند آیه تطهیر) - به عنوان وارثان راستین علوم پیامبر (ص)، مسئولیت تبیین معارف قرآن را بر عهده داشته اند. روی کرد آنان در مواجهه با متشابهات، مبتنی بر دو اصل کلیدی است:

۱. پرهیز از تفسیر به رأی و تکیه بر قواعد مستخرج از خود قرآن و سنت
۲. تلفیق هماهنگ عقل و نقل به گونه ای که فهم آیات، همسو با بدیهیات عقلی و اصول مسلم دینی باشد.

باین حال، پرسش محوری این است که آیا می توان از لایه لای روایات پراکنده اهل بیت (ع)، یک نظام روش شناختی منسجم برای تفسیر متشابهات استخراج کرد؟ نظامی که هم در نقد تفاسیر انحرافی کارآمد باشد و هم الگویی ایجابی برای فهم صحیح ارائه دهد.



گفتنی است اگرچه آثار متعددی در زمینه محکم و متشابه (مانند تحقیقات آیت الله معرفت) یا تفسیر روایی (همچون تفاسیر قمی، عیاشی و البرهان) وجود دارد، اما ضعف های زیر در پژوهش های پیشین محسوس است:

- تمرکز غالباً برگردآوری روایات یا تحلیل محتوایی، بدون استخراج اصول کلان روش شناختی

- عدم ارائه دسته بندی نظام مند از شگردهای تفسیری اهل بیت (ع) در قالب الگوهای سلبی (نقدی) و ایجابی (تبیینی)

- غفلت از تبیین پیوند ارگانیک بین روش های اهل بیت (ع) و حل تعارضات عینی در آیات مشکل زا (مانند جمع بندی آیات جبر و اختیار)

- کم توجهی به بُعد کاربردی این روش ها برای مفسران معاصر در مواجهه با شبهات جدید.

بنابراین، این مقاله در پی پرکردن خلأ فوق با تمرکز بر استخراج، تحلیل و طبقه بندی روش های تفسیری اهل بیت (ع) در مواجهه با متشابهات است. پرسش های محوری عبارتند از:

۱. اهل بیت (ع) با چه سازوکارهایی، تفاسیر نادرست آیات متشابه (مبتنی بر تشبیه، تجسیم یا جبر) را نقد کرده اند؟

۲. آنان چه الگوهای ایجابی (ارجاع به محکمت، قواعد عقلی، تحلیل ادبی) را برای حل ابهام متشابهات ارائه داده اند؟

۳. آیا می توان از مجموعه این روش ها، یک الگوی جامع دُبعدی (سلبی - ایجابی) استنتاج کرد که هم برای مفسران سنتی و هم پژوهش های علوم قرآن معاصر کاربرد داشته باشد؟

نوآوری این تحقیق در تبیین نظام روش‌شناختی منسجم از دل روایات پراکنده و ارائه آن به مثابه «راهنمای عمل» برای مواجهه علمی با چالش‌های تفسیری ماندگار است. برای پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله در گام نخست به مفهوم‌شناسی دقیق متشابه و روایات تفسیری می‌پردازد. سپس با تقسیم روش‌های اهل بیت (ع) به دو محور کلی:

- روی‌کرد سلبی: نقد سندی و محتوایی تفاسیر انحرافی،
  - روی‌کرد ایجابی: ارجاع متشابه به محکم، کاریست عقل، تحلیل ادبی - سیاقی،
- الگویی عملیاتی ارائه می‌دهد که نه تنها تعارضات ظاهری را حل می‌کند، بلکه معیاری برای تشخیص تفسیر صحیح از تأویل‌های بی‌پایه است. این الگو ثابت می‌کند که سخن اهل بیت (ع) تنها پناهگاه امن در برابر تلاطم‌های تفسیری امت است.

## ۲-۱. پیشینه تحقیق

اگرچه تبیین آیات متشابه قرآن همواره از چالش‌برانگیزترین عرصه‌های تفسیری بوده و روایات اهل بیت (ع) به عنوان منبعی اصیل در این زمینه مورد توجه قرار گرفته‌اند، لیکن استخراج نظام‌مند روش‌های تفسیری به‌کاررفته در این روایات، تاکنون پژوهش مستقلی را به خود اختصاص نداده‌است. در مطالعات کلان در زمینه محکم و متشابه که به روایات تفسیری نیز نگاهی داشته‌اند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«المحکم و المتشابه فی القرآن الکریم» آیت الله محمدهادی معرفت (ره) که در جلد سوم "التمهید فی علوم القرآن" گنجانده شده‌است. این اثر تحلیلی عمیق درباره مفهوم، اهداف، مصادیق و روش‌های فهم متشابهات ارائه می‌دهد. معرفت به‌طور خاص به روایات اهل بیت (ع) در تبیین متشابهات و ارائه روش‌های عملی نپرداخته و به دنبال استخراج نظام منسجم روش‌های تفسیری اهل بیت (ع) نبوده‌است.

«پژوهشی در محکم و متشابه» تألیف محمد اسعدی و سید محمود طیب حسینی: این کتاب تحلیلی نسبتاً جامع از دیدگاه‌های مختلف درباره محکم و متشابه ارائه می‌دهد؛ اما تنها در فصل «روی‌کرد امامیه در تأویل متشابهات» به تحلیل برخی روایات می‌پردازد و به دنبال روش‌شناسی روایات نیست.

در مطالعات خاص در موضوع محکم و متشابه با محوریت روایات، تنها اثر یافت‌شده نزدیک به مقاله حاضر، مقاله روش‌شناسی تفسیر آیات متشابه در روایات رضوی، از علی نصیری و همکاران (۱۳۹۸)، است که فقط به تحلیل و روش‌شناسی روایات امام رضا (ع) در تفسیر آیات متشابه پرداخته و فاقد دسته‌بندی نظام‌مند روش‌ها است، بنابراین دسته‌بندی نظام‌مند روش‌ها، تعمیم روش‌شناسی تفسیر آیات متشابه به سایر ائمه (ع) و تلاش در ارائه الگوی کاربردی برای مفسران معاصر، از نقاط تمایز این مقاله محسوب می‌شود. گفتنی است تحقیقات پیشین عمدتاً به «تحلیل محتوایی» تک‌روایات بسنده کرده‌اند، بدون آنکه بتوانند از مجموعه آنها الگویی ساختاریافته استنتاج کنند.

هیچ‌یک از مطالعات، روش‌های اهل‌بیت (ع) را در قالب چهارچوب «نقد تفاسیر انحرافی» (سلبی) و «ارائه راه‌کارهای تفسیری» (ایجابی) دسته‌بندی نکرده‌اند. پژوهش‌های موجود نتوانسته‌اند پیوندی بین روش‌های سنتی اهل‌بیت (ع) و حل شبهات جدید (مانند تعارض علم و قرآن) برقرار کنند. نیز نقش قواعد ادبیات عرب و سیاق آیات در تفسیر متشابهات، در مطالعات پیشین مغفول مانده‌است. تحقیق حاضر به منظور دستیابی به این هدف، در چهار محور پیشرو عمل می‌کند:

۱. ارائه مدل یکپارچه متشکل از:

- روی‌کرد سلبی (نقد سندی + نقد محتوایی)

- روی کرد ایجابی (ارجاع به محکمت، عقل، ادبیات)

۲. تبیین مکانیزم حل تعارضات: اثبات کارآمدی الگوی اهل بیت (ع) در حل معضلاتی مانند:

- جمع بندی آیات جبر و اختیار

- تنزیه صفات خبری

۳. تولید معیار سنجش تفاسیر: ارائه سه شاخصه تشخیص تفسیر صحیح:

الف. انطباق با محکمت قرآن

ب. سازگاری با بدیهیات عقلی

ج. مطابقت با قواعد زبان عربی

۴. کاربردی کردن تفسیر آیات متشابه برای دوره معاصر به منظور پاسخ به شبهات کلامی نوپدید.

## ۲. مبانی نظری پژوهش

### ۲-۱. مفهوم شناسی

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، تعریف و تشریح برخی اصطلاحات فنی ضرورت دارد:

۲-۱-۱. متشابه

واژه متشابه از ماده شبه (به کسر شین) و شبه (به فتح شین) به معنای مثل و مانند است. «متشابه» درباره چیزهایی به کار می رود که بخشی از آن با بخش دیگرش مشابهت دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/ ۸۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل ماده شبه).

ابن فارس نیز ماده «ش ب ه» را دارای اصل و ریشه واحدی می داند که بر تشابه و هم شکلی در رنگ و وصف دلالت دارد و «شبه» را جواهرات طلائع معنا می کند

(ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/ ۲۴۳). جوهری نیز متشابهات را به متمائلات، یعنی چیزهای مثل هم معنا کرده است (جوهری، ۱۴۱۰: ۲/ ۱۶۳۲).

اما علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی متشابه می‌نویسد: در میان علمای اسلام در معنای محکم و متشابه اختلاف بوده و نزدیک به بیست قول وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷).

سیوطی نزدیک به همین تعداد آراء مفسران کهن را گزارش کرده است و با اشاره به دیدگاه‌های مختلف علما، به تقسیم‌بندی آیات به چهار دسته ظاهر، نص، مُفسَّر و مُجَمَّل اشاره می‌کند. در این تقسیم‌بندی ظاهر را آیاتی که معنای آشکاری دارند، هرچند ممکن است معنای دیگری نیز از آنها استنباط شود و متشابه را آیاتی که معنای آنها به‌طور کلی مبهم است و بدون قرینه یا دانش تخصصی قابل فهم نیست؛ تعریف می‌کند (سیوطی، بی‌تا: ۱/ ۶۴۱-۶۳۹). براین اساس، سیوطی «ظاهر» را در زمره محکّمات جای می‌دهد، زیرا معنای آشکار و مستقیم آن برای مخاطب قابل درک است، حتی اگر احتمالات تأویلی دیگری وجود داشته باشد. متشابهات، برعکس، فاقد چنین وضوحی هستند و نیازمند تفسیر یا تأویل ویژه‌اند. روشن شد که از سوی دانشمندان اسلامی تعاریف متفاوت و متنوعی از محکم و متشابه ارائه شده است. این تعاریف از سه زاویه ماهیت تشابه، گستره مفهومی تشابه و گرایش‌های علمی قابل بررسی است. در باب ماهیت تشابه چهار دیدگاه وجود دارد. در باب گستره مفهومی تشابه دو دیدگاه خاص و عام وجود دارد. در حوزه گرایش نیز سه نوع گرایش علمی متفاوت نسبت به تشابه وجود دارد:

۱. در گرایش تفسیری که محور تعریف، آیه ۷ آل عمران است، متشابه عبارت است از آیه‌ای که به‌رغم وضوح دلالتی و ظاهری تردید در مقصود آن موجب اشتباه مفسران است و این اشتباه تنها با رجوع به محکّمات قابل رفع است.

۲. در گرایش فلسفی - کلامی، متشابه معطوف به شبهات و معضلات عقلی در آیات بوده و عمدتاً در ارتباط با حوزه صفات الهی و احوال عالم غیب است.

۳. در گرایش اصولی - ادبی هر آیه تا زمانی که در حالت نص یا ظهور به معنا قرار دارد محکم است؛ اما همین که به هر دلیلی اعم از شبهه و مشکل لفظی با معنایی از حالت نص و ظهور خارج شده و به دایرة اجمال، اشتراک و یا معنای مؤول وارد شود، متشابه می‌شود (طیب‌حسینی و اسعدی، ۱۴۰۰: ۳۷-۴۸).

به‌منظور توضیح گرایش سوم و در مقایسه میان اصطلاحات متشابه، مجمل، مبین، ظاهر، و نص، می‌توان تفاوت‌ها و ویژگی‌های هر یک را به شرح زیر بیان کرد تا معنای اصیل متشابه در این گرایش، آشکار شود:

۱. متشابه: لفظی است که ظهور در چند معنا دارد بدون وجود هیچ قرینه‌ای (شاهد یا نشانه) در کلام متکلم که اراده یکی از آن معانی، یا همه یا برخی از آنها را مشخص کند. برای مثال در آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (مائده: ۶)، کلمه «إِلَى» متشابه است؛ زیرا هم می‌تواند به معنای محدوده (شستن دست‌ها تا آرنج) باشد و هم به معنای جهت (شستن در جهت آرنج). اما هیچ قرینه‌ای در خود آیه وجود ندارد که یکی از این دو معنا را ترجیح دهد؛ بنابراین ویژگی کلیدی متشابه، ابهام ناشی از فقدان قرینه درونی یا بیرونی برای تعیین مراد متکلم است.

## ۲-۱-۲. ظاهر

لفظی است که دلالت روشن بر یک معنا دارد، اما احتمال معانی دیگر نیز به صورت ضعیف وجود دارد. تفاوت آن با متشابه این است که در ظاهر، یک معنا غالب است و احتمال معانی دیگر کم اهمیت‌تر است، اما در متشابه، چند معنا به صورت برابر

مطرح‌اند و هیچ یک غالب نیستند. به عنوان مثال، اگر گفته شود «خَرَجَ مِنَ الْبَيْتِ»، ظاهراً به معنای خروج فیزیکی از خانه است، اما احتمال معنای مجازی (مانند خروج از وضعیت ذهنی) نیز به صورت ضعیف وجود دارد.

#### ۲-۱-۳. نص

لفظی است که دلالت قطعی و بدون احتمال خلاف بر یک معنا دارد. تفاوت آن با متشابه این است که نص کاملاً شفاف و بدون ابهام است، در حالی که متشابه چندمعنایی است و هیچ معنایی قطعی نیست. برای نمونه «حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ» نص است؛ زیرا دلالت روشن و بدون ابهام بر حرمت شراب دارد.

#### ۲-۱-۴. مجمل

لفظی است که هیچ دلالت روشنی بر معنا ندارد و نیازمند توضیح خارجی (بیان) است. در حالی که متشابه چند معنای محتمل و مساوی دارد. برای مثال کلمه «قُرْء» در آیه «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرْءٍ» (بقره: ۲۸۸) مجمل است؛ زیرا مشخص نیست به «طهر» (دوران پاکی) اشاره دارد یا «حیض» (عادت ماهانه).

#### ۲-۱-۵. مبین

لفظ یا عبارتی است که به صورت روشن و بدون نیاز به تفسیر، معنای خود را بیان می‌کند. در رابطه «مبین» با «نص» گفتنی است که «مبین» یک صفتی عام برای الفاظی است که معنای خود را به روشنی می‌رسانند. این روشنی می‌تواند در یک حوزه کلی باشد، حتی اگر در جزئیات نیاز به توضیح داشته باشد؛ اما «نص» یک مصداق خاص و اعلاّی «مبین» است. «نص» لفظی است که نه تنها در یک حوزه کلی، بلکه در همان

معنای خاص مورد نظر، به حدی از وضوح و قطعیت رسیده که هیچ احتمال خلافی در آن راه ندارد. نص، مبینی است که به بالاترین درجه صراحت و قطعیت رسیده است؛ بنابراین "نص" زیرمجموعه‌ای از "مبین" است. "مبین" دایره‌ای وسیع‌تر دارد که "نص" در رأس آن و به عنوان قوی‌ترین نوع "مبین" قرار می‌گیرد و تفاوت "مبین" با متشابه این است که مبین کاملاً شفاف است و هیچ ابهامی ندارد، درحالی‌که متشابه چندمعنایی است. برای نمونه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) مبین است؛ زیرا معنای کلی آن روشن است، هرچند جزئیاتش نیاز به توضیح دارد (ر.ک: ابن نجم، ۱۴۲۵: ۷۳، ۱۱۴/۹۲ و مظفر، ۱۳۸۶: ۸/۱، ۳۵۹).

بررسی و تحلیل این تعاریف گویای این است که عالمانی چون راغب اصفهانی (ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق: ۱۰۱-۱۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۷-۲۶۱؛ همو، ۱۴۰۵ق: ۳۳-۴۱)، با صرف نظر از مفاد خاص فرهنگ قرآنی - روایی، به تحلیل تشابه و احکام با نگاهی از سنخ نگاه اصولی و دلالت‌شناسانه پرداخته‌اند و مقوله‌ای تعبّدی و صرفاً درون‌دینی برای آن در نظر نگرفته‌اند. در مقابل، تضییق معنایی آن دو و محدود ساختن به حوزه‌های خاصی از تشابه و احکام ناشی از نگاهی درون‌دینی و تعبّدی است. تعاریفی که با این نگاه صورت گرفته نیز گاه قرآن محور است و گاه روایت محور (مانند تعاریفی که قدمای معتزله چون واصل بن عطا و ابو مسلم بحر اصفهانی آورده‌اند) (اشعری، ۱۴۱۹: ۲۲۲).

تعریف مورد پذیرش مقاله حاضر معروف‌ترین تعریف متشابه میان علما یعنی تعریف بر اساس گرایش تفسیر است؛ بنابراین متشابه عبارت است از آیه‌ای که به‌رغم وضوح دلالتی و ظاهری، تردید در مقصود آن موجب اشتباه مفسران است و این اشتباه تنها با رجوع به محکّمات قابل رفع است (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷۲).



## ۲-۲. روایات تفسیری

واژه «روایت» مصدر فعل «رَوَى، يَرَوِي»، به معنای حمل کردن و نقل کردن است. «روی البعير الماء»، یعنی شتر آب را حمل کرد و «رَوَى الحديث، يرويه، رواية»، یعنی حدیث را آموخت و نقل کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸ / ۳۱۳) در اصطلاح علوم حدیث برای «روایت» تعاریف گوناگونی بیان شده است. مراد از روایات تفسیری اهل بیت (ع)، روایات ناظر به تفسیر قرآن و بیان و توضیح معانی و مقاصد قرآن است (طیب حسینی، ۱۴۰۱ق: ۲۸). با توجه به اینکه بخش بسیاری از روایات منقول از امامان اهل بیت (ع) در حوزه بیان معانی و مقاصد قرآن، ناظر به معانی باطنی آیات شریفه و تأویل آن‌ها است، می‌توان به «روایات تفسیری اهل بیت» از دو جهت، پرداخت:

یک جهت آن است که روایات تفسیری در برابر روایات تأویلی و باطنی باشد؛ بر اساس این برداشت، روایات تفسیری محدود و منحصر به آن بخش از روایات اهل بیت می‌شوند که به تفسیر آیاتی از قرآن پرداخته باشند. بالطبع این برداشت آن بخش از روایات معصومان (ع) را که به بیان معنای باطن و تأویلی آیات قرآن پرداخته‌اند، شامل نمی‌شود؛

جهت دوم آن است که مقصود از روایات تفسیری، هرگونه روایتی است که درصدد بیان معنایی از آیات شریفه قرآن باشد خواه معنای ظاهر آیات باشد که اصطلاحاً به آن تفسیر گویند و خواه معنای باطنی و تأویلی آیات شریفه. بر پایه این برداشت، همه روایات نقل شده از اهل بیت پیامبر (ص) که درصدد بیان معنایی از آیات قرآن هستند اعم از معنای ظاهری با باطنی آیات روایت تفسیری تلقی می‌شوند.

مقصود ما از روایات تفسیری اهل بیت (ع)، برداشت دوم است و به منظور کشف گونه‌های روایات اهل بیت در حل آیات متشابه هر روایتی که در منابع

تفسیر روایی شیعه در ذیل این آیات شریفه قرآن آمده است می تواند موضوع بحث در این تحقیق باشد.

### ۳. روش های تفسیری اهل بیت (ع) در مواجهه با آیات متشابه

از یک جهت کلی، برای اهل بیت (ع) در مواجهه با آیات متشابه دو روش تفسیری می توان بیان داشت:

#### ۳-۱. روش سلبی (نقد و رد دیدگاه های نادرست)

روش سلبی اهل بیت (ع) در مواجهه با آیات متشابه، مبتنی بر نقد زیرساختی دیدگاه های تفسیری و کلامی نادرستی بود که به تحریف معنایی قرآن می انجامید. ایشان با تأکید بر اصل تنزیه الهی، هرگونه تفسیر متکی بر تشبیه یا تجسیم را مردود شمردند. این نقدها نه تنها متوجه جریان های کلامی معاصر بود، بلکه شامل ردّ احادیث جعلی نیز می شد که با اسناد به پیامبر (ص) یا ائمه (ع)، تفاسیر ناسازگار با عقل و وحی را ترویج می کردند.

این روش در اساس، ترکیبی از دو روش نقد سندی و محتوایی را به کار می گرفت:

۱. نقد سندی: شناسایی و طرد احادیث ضعیف یا ساختگی ناظر بر تشبیه و

تجسیم از طریق بررسی اسناد روایات

۲. نقد محتوایی: اثبات ناسازگاری تفاسیر نادرست با اصول عقلی و آموزه های

قطعی قرآن

این روش دووجهی، افزون بر صیانت از جایگاه تنزیهی خداوند، الگویی برای

پرهیز از تفاسیر سطحی و عوامانه از متشابهات ارائه می دهد که تا امروز در علوم

قرآنی معیار است.

در این راستا، نمونه‌های ذیل قابل توجه‌اند:

۳-۱-۱. نقد آرای کلامی معاصران (مشبهه، مجسمه، اهل حدیث)

این روش در مواجهه با فرقه‌های انحرافی، در روایات متعددی تجلّی یافته‌است:

نمونه ۱: تحلیل امام رضا (ع) در نقد مبانی کلامی قدریه

یونس بن عبدالرحمن روایت می‌کند که امام رضا (ع) به من فرمودند:

«ای یونس! هرگز همسو با قدریه (اهل تفویض) مباش؛ چراکه آنان سخن اهل بهشت، اهل دوزخ و حتّی ابلیس را باور ندارند. اهل بهشت هنگام ورود به نعمت‌ها می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا» (اعراف/۴۳) اهل دوزخ اعتراف می‌کنند: «رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا» (مومنون/۱۰۶) و ابلیس می‌گوید: «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي» (حجر/۳۹) این‌ها گواه آن است که همه رویدادها به اراده الهی وابسته‌اند.

عرض کردم: سوگند به خدا! من معتقدم هیچ رویدادی رخ نمی‌دهد مگر به خواست، اراده، تقدیر و حکم خداوند.

امام (ع) فرمودند: ای یونس! بیان تو دقیق نیست. بگو: هیچ اتفاقی نمی‌افتد مگر آنچه خدا بخواهد (مشیت)، اراده کند (إرادة)، تقدیر نماید (قَدَر) و حکم فرماید (قضاء).

سپس پرسیدند: «آیا "مشیت" را می‌شناسی؟» عرض کردم: خیر. فرمود: یادآوری امور پیشین در لوح محفوظ است. فرمود: اراده چیست؟ گفتم: نمی‌دانم. فرمود: عزم قطعی خدا بر تحقق امری است.

باز فرمود: قَدَر را می‌دانی؟ عرض کردم: نه. فرمود: اندازه‌گیری مدت بقا و نابودی هر چیز است. دوباره سؤال کرد: قضاء چیست؟ من ندانستم. فرمود: تحقق خارجی آن امور است.

یونس گوید: پس از این توضیحات، پیشانی امام (ع) را بوسیدم و گفتم: گره بزرگی از مشکلات علمی‌ام گشوده شد». (البرقی، ۱۴۱۳ق: ۱/ ۲۴۴ و کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۱۵۷ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵/ ۱۲۲).

این روایت به نقد بنیادین مکتب «قدریه»\_ که استقلال مطلق انسان در افعال را تبلیغ می‌کرد\_ می‌پردازد. امام (ع) با استناد به آیات قرآن، وابستگی همه موجودات (حتی ابلیس) به اراده الهی را اثبات نموده، سپس با تعریف دقیق مفاهیم کلیدی: مشیت (ذکر امور در لوح محفوظ)، اراده (عزم قطعی الهی)، قَدَر (تعیین حدود وجودی)، قضاء (تحقق عینی)، چهارچوبی نظام‌مند برای فهم مراحل تحقق امور در جهان ارائه می‌دهند. این تبیین، الگویی برای حل تعارضات ظاهری میان اراده انسان و مشیت الهی در آیات متشابه ایجاد می‌کند.

نمونه ۲: روایت ابوالجارود درباره شقاوت و سعادت

در روایتی از امام باقر (ع) که از ابوالجارود نقل شده، ایشان در تفسیر آیه «کما بدأکم تعدون» (اعراف/ ۲۹) می‌فرمایند:

«گروهی هدایت شده و گروهی که گمراهی بر آنان حتمی شد». سپس توضیح می‌دهند: خداوند آنان را از ابتدای آفرینش، مؤمن و کافر، شقی و سعید آفرید و در روز قیامت نیز به همین شکل بازمی‌گردند؛ برخی هدایت شده و برخی گمراه. خداوند درباره گمراهان می‌فرماید: آنان شیاطین را به جای خدا اولیا برگزیدند و گمان می‌کنند هدایت یافته‌اند. اینان همان قدریه (منکران قضا و قدر الهی) هستند که می‌گویند: هیچ تقدیری از سوی خدا وجود ندارد و ادعا می‌کنند انسان‌ها خود توانایی انتخاب هدایت یا گمراهی را دارند و می‌گویند: اگر بخواهند هدایت می‌یابند و اگر بخواهند گمراه می‌شوند. اینان مجوس امت اسلام‌اند! اما دشمنان خدا دروغ می‌گویند؛ چراکه مشیت و

قدرت تنها از آن خدا است. همانگونه که خداوند شما را آفرید، بازگردانده می‌شوید. هرکس را خدا از روز آفرینش شقی آفرید، به همان حالت (شقاوت) نزد او بازمی‌گردد و هرکس را سعید آفرید، به سعادت بازمی‌گردد. (القمی، ۱۴۰۴ق: ۱/۲۲۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵/۹).

رسول خدا (ص) نیز فرمودند: «شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شد و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید گردید».

در این روایت، امام (ع) قدریه را به مجوس تشبیه می‌کنند، زیرا مجوس نیز به دوگانگی خیر و شر قائل بودند و تأکید بر این است که هدایت و گمراهی نهایتاً به اراده خداوند بازمی‌گردد، هرچند انسان در طول زندگی خود با اختیار خویش عمل می‌کند. همچنین، طبق این روایت، سعادت و شقاوت انسان‌ها ذاتی و از پیش تعیین شده‌است، اما این به معنای نفی مسئولیت انسان نیست، بلکه همسو با علم پیشین الهی و انتخاب‌های انسان در طول عمر است.

### ۳-۱-۲. بررسی سندی و محتوایی روایات منقول

روش ائمه (ع) در نقد احادیث مخالف قرآن و معارف توحیدی را در نمونه‌های زیر ملاحظه می‌کنیم:

نمونه ۱: نقد روایت عامه از پیامبر (ص) به وسیله امام رضا (ع)

شیخ صدوق نقل می‌کند که ابوقره محدث از امام رضا (ع) درباره روایات عامه از پیامبر (ص) در باب رؤیت، می‌پرسد. امام پاسخ می‌دهند: پس چه کسی این آیات را برای مردم آورده‌است: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام/۱۰۳)، لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه/۱۱۰)، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری/۱۱)؟ آیا ادعای رؤیت از طرف پیامبر (ص) آنگونه که آنان می‌گویند، تکذیب این آیات نیست؟

ابوقره این آیه را مطرح می‌کند: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (نجم/۱۳). امام (ع) در پاسخ فرمودند: از آیات بعد آن معلوم می‌شود پیامبر (ص) چه دیده‌است: قلب پیامبر آنچه را به چشم دیده‌بود، تکذیب نکرد (نجم/۱۱). سپس فرمود: او آیات و نشانه‌های بزرگ الهی را دیده‌است (نجم/۱۸)، نه ذات خدا را. در آیه دیگر نیز فرموده‌است: لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه/۱۱۰)، حال اگر دیدگان او را ببینند، به او احاطه علمی پیدا کرده و او را شناخته‌اند.

ابوقره می‌گوید: پس روایات منقول را تکذیب می‌کنید؟! امام پاسخ می‌دهند: روایات را وقتی مخالف قرآن باشد، تکذیب می‌کنم؛ چنان که با اتفاق نظر مسلمانان بر عدم احاطه علمی به خدا و عدم مماثلت و همگونی خدا با اشیا نیز مخالف است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۵ و ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۶ق: ۱۱۰/ح ۹).

#### نمونه ۲: نقد روایت فرود آمدن خداوند

شیخ صدوق در روایتی از امام کاظم (ع) درباره روایت مشهور در میان عامه که حاکی از نزول خدا در هر شبانگاه به آسمان دنیا است، می‌فرماید: خداوند فرود نمی‌آید و نیازمند فرود آمدن هم نیست. دیدگان او نسبت به دور و نزدیک فرقی ندارد. نه هیچ شیء نزدیکی از او دور می‌شود و نه شیء دوری به او نزدیک می‌شود؛ اما سخن کسانی که از نزول خدا گفته‌اند، مایه نسبت نقص یا زیادت به خدا است؛ زیرا هر متحرکی نیازمند عامل محرکی است یا محتاج زمینه و ابزاری که به مدد آن حرکت کند (ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۶ق: ۱۸۳/ح ۱۸).

#### ۳-۱-۳. تأکید بر تنزیه الهی و پرهیز از توصیفات غیروحیانی

این بخش به تحلیل دیدگاه تنزیهی امامان شیعه (ع) در تفسیر آیات قرآنی در قالب نمونه‌ها می‌پردازد.

نمونه ۱: تفسیر آیه قرآنی درباره ناضره و ناظره

حضرت علی بن موسی الرضا (ع) در تفسیر آیه ۲۳-۲۲ سورة قیامت فرمودند: «مراد از چهره‌های خرم و شادمان (ناضِرَة) در آن روز، چهره‌هایی است که سرشار از امیدند و پیوسته در انتظار پاداش پروردگارشان به سر می‌برند (ناظِرَة)». (ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۶ق: ۱۱۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴/ ص ۲۸). این بیان امام رضا (ع) تأکید دارد که «نگاه کردن به خداوند» در این آیه، نه به معنای رؤیت بصری، بلکه به مفهوم انتظار برای درک رحمت و ثواب الهی است. این تفسیر همسو با دیدگاه عقلی و عرفانی در مباحث توحیدی است که شناخت خداوند و تقرب به او را تنها از راه افعال و صفاتش ممکن می‌داند، نه تجسیم یا تشبیه.

نمونه ۲: تحلیل توحید ذاتی و صفاتی

امام حسین بن علی (ع) از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند که در پاسخ به پرسش «آیا پروردگارت را دیده‌ای؟» فرمودند: چگونه کسی را پرستش کنم که او را ندیده‌ام؟ چشم‌ها با دیدن ظاهری او را درنیافته‌اند، ولی دل‌ها با حقیقت‌های ایمان او را دیده‌اند. اگر مؤمن پروردگارش را با چشم سر ببیند، هر آنچه قابل رؤیت باشد مخلوق است و نیاز به خالق دارد؛ در این صورت خدا را حادث و مخلوق انگاشته‌ای! هر که خدا را به مخلوقات تشبیه کند، برای او شریک قائل شده‌است.

امام (ع) سپس با استناد به آیات «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام/ ۱۰۳) و «لَنْ تَرَانِي» (اعراف/ ۱۴۳)، به داستان تجلی الهی بر کوه اشاره می‌کند که کوه را خرد کرد و موسی (ع) را بی‌هوش نمود (خزاز رازی، ۱۴۳۰ق: ۲۶۱). این روایت دو اصل بنیادین را تبیین می‌کند:

۱. تنزیه مطلق خداوند از هرگونه شباهت به مخلوقات، زیرا هر موجود قابل رؤیت، محدود و مخلوق است و تشبیه، شرک در ذات محسوب می‌شود.

۲. شناخت قلبی و ایمانی جایگزین ادراک حسی است، چنان‌که تجلی خدا بر کوه، نمادی از ناتوانی هستی مادی از تحمل ذره‌ای از انوار الهی است. این تحلیل مرز بین توحید ناب و اندیشه‌های مشبه را ترسیم کرده و شناخت خدا را فراتر از حس‌گرایی، در سایه عقلانیت و شهود باطنی ممکن می‌داند.

### ۲-۳. روش ایجابی (ارائه راه‌کارهای تفسیری)

اهل بیت (ع) در مواجهه سازنده با تشابهات، سه راه‌کار کلیدی را به کار می‌بستند که نخستین و بنیادی‌ترین آن‌ها، ایجاد پل ارتباطی بین تشابهات و محک‌ها بود:

#### ۳-۲-۱. ارجاع تشابهات به محک‌ها (روش تفسیری قرآن به قرآن)

در کانون روش ایجابی اهل بیت (ع)، ارجاع تشابهات به محک‌ها به عنوان اساسی‌ترین اصل تفسیری جای دارد. این روش که در روایات با تعبیری چون «یُرَدُّ الْمُتَشَابَهُ إِلَى الْمُحَكَّمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۱۰۷) تأکید شده، نه تنها راهبردی و حیانی، بلکه تضمین‌کننده انسجام درونی قرآن است. اهل بیت (ع) با تبدیل این اصل به محور شبکه‌ای معناکاوانه، ابهام‌زدایی از تشابهات را بر پایه خود متن مقدس ممکن ساختند که نمونه‌های بارز آن در کلام معصومین (ع) قابل مشاهده است، از جمله:

نمونه ۱: امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش محمد بن حکیم درباره امکان شناخت کامل خداوند - با استناد به آیه (الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لَا يَسْطِيعُونَ سَمْعًا) (کهف/۱۰۱) - این آیه را مشابه آیه (مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ) (هود/۲۰)، دانسته و فرمودند: «هرگز برای انسان شناخت کامل خدا حاصل نمی‌شود» (عیاشی، ۱۴۱۱: ۲/۳۵۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۰۶).



در این روایت، امام (ع) به روشنی از «تفسیر قرآن به قرآن» استفاده کرده‌اند. همچنین، ایشان شبهه جبری‌ها را - که با استناد به آیه ۱۰۱ سوره کهف، هدایت و گمراهی را کاملاً در اختیار خدا می‌دانند - با همین روش و با استناد به آیات محکم، این‌گونه رد می‌کنند:

۱. تفکیک استطاعت ذاتی و محرومیت اختیاری: امام (ع) با اشاره به آیه ۲۰ سوره هود تأکید می‌کنند که ناتوانی انسان در شناخت، نتیجه اعمال خود او است (مانند گناه و تکبر)، نه فقدان استطاعت ذاتی.

۲. مسئولیت انسان در برابر اعمال: با استناد به عبارت «لَمْ يَعْهَدُوا بِمَا صَنَعَ فِي قُلُوبِهِمْ وَلَكِنْ عَابَهُمْ بِمَا صَنَعُوا»، سرزنش الهی ناظر به انتخاب‌های اختیاری انسان است و این، رد صریح نظریه جبر است.

۳. نقش تکلف در گمراهی: عبارت «وَلَوْ لَمْ يَتَكَلَّفُوا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ» نشان می‌دهد گمراهی نتیجه تلاش عمدی (تکلف) برای فرار از حق است، نه محرومیت الهی.

۴. هماهنگی با آیات ناظر: آیاتی مانند (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...) (انسان/۳) و (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ...) (کهف/۲۹) بر اختیار انسان تأکید دارند.

در نتیجه آیه ۱۰۱ سوره کهف نه تنها دلالتی بر جبر ندارد، بلکه با تبیین امام (ع)، مؤید اختیار انسان و همسو با عدالت الهی است. محرومیت از هدایت، پیامد سوء اختیار انسان است.

نمونه ۲: پیامبر (ص) در تفسیر آیه (سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ...) (اعراف/۱۴۶)، با روش «قرآن به قرآن»، آن را در ردیف آیات نکوهش‌کننده کبر (مانند نساء: ۱۷۲؛ انعام: ۹۳؛ زمر: ۷۲؛ غافر: ۳۵؛ ابراهیم: ۱۵) قرار دادند. این تطبیق نشان می‌دهد روی‌گردانی از آیات الهی، نتیجه اختیاری کبر و حق‌ستیزی انسان است، نه اجبار خداوند در گمراه‌سازی.

### ۳-۲-۲. کاربست قواعد عقلی در تفسیر متشابهات

ائمه (ع) با تلفیق نصّ قرآنی و استدلال عقلی، به شبهات پیرامون متشابهات پاسخ داده و فهم صحیح معارف دینی را ممکن می‌سازند.

نمونه ۱: تفسیر "إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ"

بر اساس سیره اهل بیت (ع)، خرد، کلید فهم دین و تفسیر قرآن است. این اصل به حدی مهم است که کلینی در «کافی»، نخستین باب کتاب را به «عقل و جهل» اختصاص داده و در آن، روایتی کلیدی از امام کاظم (ع) را نقل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵/۱)، که عظمت جایگاه عقل را به تصویر می‌کشد:

ای هشام! خداوند در کتابش به خردمندان و صاحبان فهم بشارت داده و کسانی را که تعقل نمی‌کنند، سرزنش کرده‌است. آنجا که می‌فرماید: و هنگامی که به آنان گفته می‌شود: از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند: بلکه از آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم. آیا حتی اگر پدرانشان چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافته بودند [باز هم از آنان پیروی می‌کنند]؟ (بقره/۱۷۰)، و [خداوند] می‌فرماید: و مثل کافران، مانند کسی است که [حیوانی را] صدا می‌زند، ولی آن حیوان جز صدایی نامفهوم نمی‌شنود. [آنان] کران، لالان و نابینایانند؛ پس نمی‌اندیشند. (بقره/۱۷۱) و می‌فرماید: و برخی از آنان [به‌ظاهر] به سخنان تو گوش می‌سپارند، ولی آیا تو می‌توانی کران را به شنوا کنی، در حالی که آنان نمی‌اندیشند؟ (یونس/۴۲) و می‌فرماید: آیا گمان داری بیشتر آنان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آنان فقط همچون چهارپایان هستند، بلکه گمراه‌ترند. (فرقان/۴۴).

اهل جبر با قطع نظر از آیات دیگر و با تکیه بر ظاهر آیه ۴۴ فِرْقَان، آن را دلیل بر جبر می‌دانند (معرفت، ۱۳۸۴: ۳). اما امام کاظم (ع) با تفسیر قرآن به قرآن و

کاربست عقل نشان می‌دهند که این آیه در واقع سلب مسئولیت از کافران به دلیل تعطیلی عقلشان است، نه نفی اختیار و اثبات جبر. این روایت، عقل را به عنوان معیاری برای تشخیص و حل متشابهاات معرفی می‌کند.

امام (ع) در این روایت، یک الگوی عملی برای مواجهه با متشابهاات ارائه می‌دهند:

۱. ارجاع متشابه به محکم (تفسیر قرآن به قرآن):

آیه ۴۴ فرقان (إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) یک آیه متشابه است که ممکن است برداشت‌های مختلفی (از جمله جبر) از آن شود. امام (ع) برای تفسیر آن، به آیات محکم دیگری استناد می‌کنند که صراحتاً علت این گمراهی را «عدم استفاده از عقل» می‌دانند. آیاتی که امام نقل می‌فرمایند همگی حکماتی هستند که تقصیر انسان در نادانی و تقلید کورکورانه را عامل ضلالت می‌دانند. بنابراین، امام نشان می‌دهند که آیه ۴۴ فرقان، وصف حال کافران است، نه بیان علت حقیقی و قدیمی برای کفر آنها. خداوند آنان را به حیوان تشبیه کرده؛ چون خودشان با اختیار، عقل خدادادشان را تعطیل کردند.

۲. کاربرد عقل برای حل تعارض ظاهری:

از نظر عقل، چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند کسی را مجبور به کفر کند و سپس او را به دلیل آن کفر مجازات نماید؟ این کار، قبیح و ناپسند است و عقل سلیم آن را رد می‌کند.

امام کاظم (ع) با استناد به آیاتی که بر نقش محوری عقل تأکید دارند، نشان می‌دهند که خداوند نظام هدایت را بر اساس ارائه دلایل عقلانی و ارسال پیامبران بنا نهاده و از انسان خواسته با عقل خود حق را بجوید؛ بنابراین، محرومیت از هدایت، نتیجه انتخاب نادرست و تعطیلی عقل است، نه علت اولیه که از سوی خدا تحمیل

شده باشد. پس این روایت، نه تنها آن آیه متشابه را تفسیر می‌کند، بلکه یک متدولوژی و راهکار کلیدی برای فهم تمام متشابهات قرآن در اختیار ما قرار می‌دهد که محور آن، عقلانیت و انسجام بخشیدن به مفاهیم قرآن است.

نمونه ۲: تفسیر «هدایت» به «معرفی و آگاهی‌بخشی»

از امیرالمومنین (ع) روایت شده که فرمود: «همانا خداوند توانا است بر هدایت هر کس را که بخواهد و گمراه کردن هر کس را که بخواهد. اما اگر مردم را با قدرت خویش بر یکی از این دو [هدایت یا گمراهی] مجبور سازد، دیگر نه پاداشی برای آنان لازم است و نه کیفری... معنای دیگر [آیه] این است که هدایت از سوی خدا، به معنای شناساندن راه است [نه اجبار]. همانگونه که می‌فرماید: «و اما قوم ثمود را هدایت کردیم» (فصلت/۱۷) یعنی راه را به ایشان شناسانیدیم، اما آنان کوری را بر هدایت ترجیح دادند. پس اگر خدا آنان را به اجبار به راه هدایت می‌برد، هرگز نمی‌توانستند گمراه شوند» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۰: ۴۷۴).

در این روایت امام با به کارگیری قواعد عقلی، به روشنی به حل تعارض ظاهری در آیات متشابهی مانند آیه ۱۷ سوره فصلت می‌پردازد. اهل جبر با استناد به این آیه ادعا می‌کنند که هدایت و ضلالت در اختیار خداوند است و نقش اختیار انسان نفی می‌شود (معرفت، ۱۳۸۴: ج ۳). اما امیرالمومنین (ع) در این روایت با دو رویکرد عقلی و تفسیری، این شبهه را پاسخ می‌دهند؛ چراکه امام در بخش دوم روایت می‌فرماید: «الْمَعْنَى الْآخَرُ أَنَّ الْهُدَايَةَ مِنْهُ تَعْرِيفُهُ» (معنای دیگر این است که هدایت از سوی خدا، به معنای شناساندن [راه] است). این تفسیر بر اساس عقل سلیم است؛ زیرا اگر «هدایت» در آیه به معنای اجبار و سوق دادن اجباری به سمت حق بود، دیگر توبیخ و عذاب ثمود معنایی نداشت؛ درحالی‌که قرآن تصریح می‌کند که آنان «اسْتَحَبُّوا الْعَمَى

عَلَى الْهُدَى» (کوری را بر هدایت ترجیح دادند). این عبارت نشان می‌دهد که آنان پس از دریافت آگاهی و معرفت، خودشان راه ضلالت را انتخاب کردند. بنابراین، هدایت الهی در اینجا به معنای ارسال پیامبران، نشان دادن نشانه‌ها و ارائه دلایل عقلانی است، نه تحمیل اجباری ایمان. این معنا با عدل الهی سازگار است، زیرا اگر خداوند مردم را مجبور به هدایت یا ضلالت کند، سپس آنان را مجازات نماید، این کار قبیح و ناعادلانه خواهد بود که عقل آن را رد می‌کند.

امام در بخش اول روایت می‌فرماید: «وَإِذَا أُجْبِرَهُمْ بِقُدْرَتِهِ عَلَى أَحَدِهِمَا لَمْ يَجِبْ لَهُمْ ثَوَابٌ وَلَا عَلَيْهِمْ عِقَابٌ؛ و اگر خداوند آنان را به یکی از این دو [هدایت یا ضلالت] مجبور کند، نه پاداشی برایشان لازم است و نه کیفری». این بیان امام یک استدلال عقلی است؛ زیرا از نظر عقل، پاداش در صورتی معنا دارد که فرد از اختیار و آزادی عمل برخوردار باشد. اگر انسان مجبور باشد، مسئولیتی متوجه او نیست و هرگونه عذاب، ظلم خواهد بود. از آنجا که قرآن در آیات بی‌شماری بر مسئولیت انسان، حساب و کتاب روز قیامت و عذاب گناهکاران تأکید دارد، این مستلزم آن است که انسان دارای اختیار باشد؛ بنابراین، آیه ۱۷ فصلت را نمی‌توان به معنای جبر تفسیر کرد.

بنابراین، امیرالمؤمنین (ع) با این دو روی‌کرد یعنی تفسیر صحیح معنای «هدایت» و استدلال به قاعده عدل و حکمت الهی شبهه جبری‌ها را به‌طور ریشه‌ای حل می‌کنند. نتیجه این می‌شود که آیه مورد استناد اهل جبر، در واقع بر سلب توفیق دلالت دارد، نه جبر. یعنی خداوند پس از آن که انسان با اختیار خود راه ضلالت را انتخاب کرد، توفیق هدایت را از او سلب می‌کند. این مفهوم با آیات محکم قرآن مانند «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳) هماهنگ است. این روش امام، نمونه‌ای از

تفسیر قرآن به قرآن و به کارگیری عقل در حل متشابهات است که در روایات اهل بیت (ع) به کرات تأکید شده است.

### ۳-۲-۳. تحلیل ادبی و سیاقی آیات متشابه

در تحلیل ادبی و سیاقی آیات متشابه، ائمه اطهار (ع) با به کارگیری دانش زبانی و قرآنی، شبهات تجسیم و جبر را رد کرده اند. نمونه های زیر روش های تفسیری آنان را در مواجهه با آیات چالشی نشان می دهد:

نمونه ۱: نزدیکی پیامبر (ص) به خدا

عبدالغفار سلمی از امام موسی بن جعفر (ع) درباره آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۸-۹) پرسید و گفت: برخی این آیه را دلیلی بر جهت داشتن خداوند می دانند و معتقدند پیامبر (ص) خدا را با چشم دیده است. امام در پاسخ فرمودند: «دَنَا فَتَدَلَّى» به معنای حرکت فیزیکی یا خروج از حجابها نیست، بلکه پیامبر (ص) پروردگارش را با قلبش درک کرد، نه با چشم. وقتی عبدالغفار پرسید: چگونه این عبارت را توصیف کنیم؟ امام توضیح دادند:

واژه «تَدَلَّى» در زبان قریش به معنای «فهمیدن» است، نه پایین آمدن جسمانی. مثلاً وقتی قریش می گویند «تَدَلَّيْتُ»، یعنی «فهمیدم». پس آیه به ادراک قلبی پیامبر (ص) اشاره دارد، نه رؤیت بصری یا قرارگیری خدا در مکان (الطبرسی، ۱۴۱۳ق: ۲/ ۳۸۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳/ ۳۱۳).

در واقع امام موسی کاظم (ع) با دو روش ادبی و تفسیری به شبهه پاسخ می دهد:

۱. تفسیر لغوی: «تَدَلَّى» در گویش قریش به معنای «فهمیدن» است، نه جابه جایی مکانی و «قَابَ قَوْسَيْنِ» کنایه از نهایت نزدیکی معنوی است، نه فاصله ی فیزیکی.

۲. توجه به سیاق آیات: سیاق سورة نجم درباره معراج و دریافت وحی است. تأکید بر «رؤیت قلبی» نشان می‌دهد آیات ناظر به شهود باطنی پیامبر (ص) است. همچنین عبارت پسین «مَا زَاغَ الْبَصَرُ» مؤید فراحسی بودن این ادراک است.

۳. ردّ تجسیم: تفسیر غیرمکانی «دَنَا» و «تَدَلَّى»، هرگونه جهت یا مکان را از ساحت خداوند نفی می‌کند.

در نتیجه امام (ع) با ترکیب ادبیات عرب (معنای خاص «تَدَلَّى» در قریش) و سیاق، شبهة تجسیم را رد کرده و نزدیکی پیامبر (ص) به خدا را امری معنوی می‌دانند.

نمونه ۲: معنای «ید» در آفرینش انسان

محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر (ع) پرسیدم درباره فرموده خداوند که [خطاب به ابلیس] می‌فرماید: ای ابلیس! چه چیز تو را از سجده بر آنچه با دستانم آفریدم بازداشت؟ (ص/۷۵) امام فرمود: «دست» در زبان عربی به معنای «قدرت» و «نعمت» است.

سپس افزود: به یاد آور بنده ما داوود را که صاحب «ایدی» [= قدرت] بود (ص/۱۷) و [همچنین] فرمود: «و آسمان را با «أید» [= قدرت] بنا کردیم» (ذاریات/۴۷) و نیز فرمود: و آنان را با روحی از جانب خویش «أید» [= تقویت] کرد (مجادله/۲۲). و [در عرف عرب] گفته می‌شود: «فلانی نزد من «ید بیضاء» [= دست سفید] دارد» یعنی نعمت بزرگی [به من داشته‌است] (ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۶ق: ۱۵۳ و مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴/۴).

تحلیل روش امام (ع):

۱. تفسیر لغوی: «ید» در ادبیات عرب مجازاً برای بیان قدرت (مثل آیه داوود) و نعمت (مثل «ید بیضاء») به کار می‌رود.

۲. استناد به آیات قرآن: کاربرد یکسان «ید» در آیات دیگر (ذاریات: ۴۷؛ مجادله: ۲۲) نشان می‌دهد مراد، معنای غیرمادی است.
۳. تنزیه خداوند از جسمانیت: این تفسیر با توحید صفاتی پروردگار سازگار است و هرگونه تشبیه به مخلوقات را نفی می‌کند.
- بنابراین؛ امام (ع) با زبان‌شناسی عربی و تفسیر قرآن به قرآن، «خَلَقْتُ بِيَدِي» را به «قدرت بی‌مثال الهی» تأویل کرده‌اند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی نظام‌مند روایات تفسیری اهل‌بیت (ع)، الگویی جامع و دوبعدی برای مواجهه با آیات متشابه قرآن کریم ارائه نموده‌است. یافته‌های نهایی تحقیق نشان می‌دهد که روش اهل‌بیت (ع) در این عرصه، فراتر از یک دسته راهکارهای پراکنده، یک «نظام روش‌شناختی منسجم» است که هم در نقد تفاسیر انحرافی و هم در ارائه خوانشی سازنده از متشابهات، کارآمدی خود را به اثبات رسانده‌است.

مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. تدوین الگوی عملیاتی دوبعدی: برای نخستین بار، روش اهل‌بیت (ع) در قالب یک چهارچوب ساختاریافته متشکل از «روی‌کرد سلبی» (نقد تفاسیر نادرست) و «روی‌کرد ایجابی» (ارائه راهکارهای تفسیری) ارائه شد. این الگو نه تنها برای فهم متشابهات، بلکه به‌عنوان «معیار تشخیص» تفسیر صحیح از تأویل‌های ناروا نیز قابل استفاده‌است.

۲. تلفیق سه‌گانه عقل، نقل و ادبیات: مقاله نشان داد که روش اهل‌بیت (ع) بر پایه تلفیق هماهنگ «عقل»، «نقل» و «قواعد ادبیات عرب» استوار است. این سه‌ضلعی،

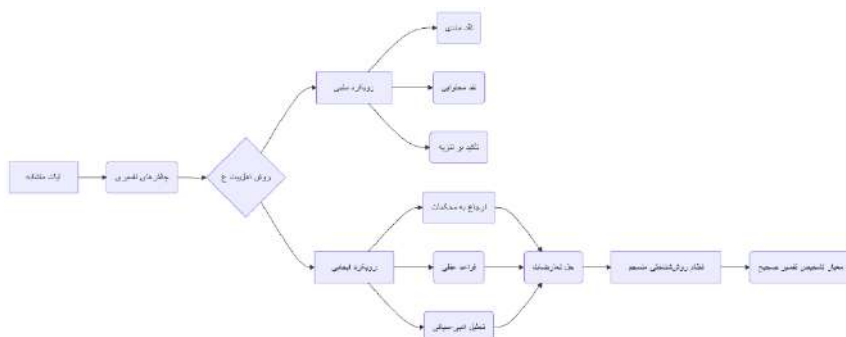


نه تنها تعارضات ظاهری را حل می‌کند، بلکه پاسخی متقن به شبهات مدرن در حوزه تعارض علم و دین نیز محسوب می‌شود.

۳. کاربردپذیری فراعصری: اگرچه این روش ریشه در سنت تفسیری ائمه (ع) دارد، اما قابلیت تطبیق بر چالش‌های کلامی و تفسیری عصر حاضر را نیز دارا است. این پژوهش نشان داد که چگونه می‌توان از این روش برای پاسخ به شبهات نوپدید در حوزه صفات الهی، جبر و اختیار و رابطه قرآن با علم بهره برد؟

۴. تأسیس معیار سنجش تفاسیر: این پژوهش با استخراج «سه شاخصه کلیدی»\_ انطباق با محک‌های قرآن، سازگاری با بديهيات عقلی و مطابقت با قواعد زبان عربی\_ معیاری عینی برای ارزیابی صحت و سقم تفاسیر ارائه داده‌است.

در پایان می‌توان ادعا کرد که روش اهل‌بیت (ع) در تفسیر متشابهات، تنها یک «راه حل تاریخی» نیست، بلکه «الگوی زنده و پویا» است که می‌تواند در حوزه‌های تفسیر، کلام و حتی روش‌شناسی علوم قرآنی در جهان معاصر نیز به‌کار گرفته‌شود. تداوم پژوهش‌های مشابه با تمرکز بر سایر ابعاد روشی اهل‌بیت (ع) و تطبیق آن بر متون مقدس دیگر، می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات بینامتنی و دین‌پژوهی معاصر بگشاید.



\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). *التوحید*. مصحح: هاشم حسینی طهرانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۰ش). *تحف العقول*. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۹۳ق). *تأویل مشکل القرآن*. بی جا: مکتبه ابن قتیبه.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن نجم، علاءالدین. (۱۴۲۵ق). *معجم مصطلحات اصول الفقه*. مصحح: عبدالحفیظ ریاض. ریاض: مکتبه الرشد.
- اسعدی، محمد و طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۰ش). *پژوهشی در محکم و متشابه*. چاپ اول. تهران: سازمان سمت.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۱۹ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. بیروت: دارالنشر.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *المحاسن*. تحقیق: سیدمهدی رجائی. قم: المجمع العالمی لأهل البيت (ع).
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم.
- خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۳۰ق). *کفایة الأثر فی النصوص علی الأئمة الاثنی عشر*. محقق: محمدکاظم موسوی و عقیل ربیعی. قم: دلیل ما.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۵ق). *مقدمه جامع التفاسیر*. کویت: دار الدعوة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. دمشق و بیروت: الدار الشامیة و دار العلم.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۱ش). *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

۱۷۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دوازدهم، جلد دوم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

سیوطی، جلال‌الدین. (بی‌تا). *الاتقان فی علوم القرآن*. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: منشورات الشریف الرضی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *القرآن فی الإسلام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *الاحتجاج علی أهل اللجاج*. محقق: ابراهیم البهاری و محمدهادی به. چاپ اول. تهران: دارالأسوة.

طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۱ش). *واکاوی واژگان قرآن در روایات اهل بیت (ع)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۱۱ق). *التفسیر*. مصحح: هاشم رسولی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *العين*. قم: مؤسسة دارالهجرة.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتب الإسلامية.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). *اصول فقه*. بی‌جا: سید عبدالله اصغری.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۴ش). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

نصیری، علی و نصیری، محمد حسین و کریمی، حمید و ملکی دیزینی، محمد رضا. (۱۳۹۸).

"روش‌شناسی آیات متشابه در روایات رضوی". فصلنامه علمی فرهنگ رضوی. ۴، ۷.

۱۳۴-۱۱

## Bibliography

- al-Ash'ari, A. al-Hasan. (1419 AH). *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin*. Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]  
al-Ayyashi, M. ibn Mas'ud. (1411 AH). *Al-Tafsir*. Beirut: Mu'assasat al-'Alami li-l-Matbu'at. [In Arabic]  
al-Barqi, A. ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Mahasin*. Qom: Al-Majma' al-'Alami li-Ahl al-Bayt (AS). [In Arabic]

- al-Farahidi, K. ibn Ahmad. (1409 AH). *Al- 'Ayn*. Qom: Mu'assasat Dar al-Hijra. [In Arabic]
- al-Jawhari, I. ibn Hammad. (1410 AH). *Al-Sihah: Taj al-lughah wa sihah al- 'Arabiyyah*. Beirut: Dar al- 'Ilm. [In Arabic]
- al-Khazzaz al-Razi, A. ibn Muhammad. (1430 AH). *Kifayat al-athar fi al-nusus 'ala al-a' imma al-ithnay 'ashar*. Qom: Dalil-e Ma. [In Arabic]
- al-Kulayni, M. ibn Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- al-Majlisi, M. Baqir. (1403 AH). *Bihar al-anwar al-jami'a li-durar akhbar al-a' imma al-athar* (AS). Beirut: Mu'assasat al-Wafa'. [In Arabic]
- al-Qummi, A. ibn Ibrahim. (1404 AH). *Tafsir al-Qummi*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- al-Raghib al-Isfahani, H. ibn Muhammad. (1405 AH). *Muqaddimat Jami' al-tafasir*. Kuwait: Dar al-Da'wah. [In Arabic]
- al-Raghib al-Isfahani, H. ibn Muhammad. (1412 AH). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Damascus & Beirut: Al-Dar al-Shamiyyah; Dar al- 'Ilm. [In Arabic]
- al-Suyuti, J. al-Din. (n.d.). *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. Qom: Manshurat al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
- al-Tabarsi, A. ibn 'Ali. (1413 AH). *Al-Ihtijaj 'ala ahl al-lajaj*. Tehran: Dar al-Uswa. [In Arabic]
- Ibn Babawayh (al-Saduq), M. ibn 'Ali. (1416 AH). *Al-Tawhid* (H. Husayni Tehrani, Ed.). Qom: Jami'at al-Mudarrisin fi al-Hawzat al- 'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mu'jam maqayis al-lughah*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al- 'Arab*. Beirut: Dar Sadr. [In Arabic]
- Ibn Najm, 'Ala' al-Din. (1425 AH). *Mu'jam mustalahat usul al-fiqh*. Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]
- Ibn Qutaybah, 'A. ibn Muslim. (1393 AH). *Ta'wil mushkil al-Qur'an*. Maktabat Ibn Qutaybah. [In Arabic]
- Ibn Shu'ba al-Harrani, H. ibn 'Ali. (1380 SH). *Tuhaf al- 'uqul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Ma'rifat, M. H. (1384 SH). *Al-Tamhid fi 'ulum al-Qur'an*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Muzaffar, M. R. (1386 SH). *Usul al-fiqh*. Sayyid Abdullah Asghari. [In Arabic]
- Subhani, J. (1391 SH). *Tafsir sahih ayat mushkilat al-Qur'an*. Qom: Imam Sadiq Foundation (AS). [In Persian]
- Tabataba'i, S. M. H. (1417 AH). *Al-Qur'an fi al-Islam*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]

- Tayyib-Husayni, M., & As'adi, M. (1400 SH). *Research on muhkam and mutashabih verses of the Qur'an*. Tehran: SAMT Organization. [In Persian]
- Tayyib-Husayni, M. (1401 SH). *Analysis of Qur'anic vocabulary in the narrations of Ahl al-Bayt (AS)*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- The Holy Qur'an*. (n.d.). [In Arabic]

## The Function of Narrative Specification in the Process of Qur'anic Exegesis<sup>\*</sup>

Leila Alikhani<sup>\*\*</sup>

Ahmad Zare Zardini<sup>\*\*\*</sup>

### Abstract

Among exegetical narrations are reports that identify particular instances or applications of Qur'anic verses. Muslim exegetes have approached such narrations in different ways. Whether these reports should be excluded because of their case-specific nature or incorporated into the interpretive process remains a fundamental issue in understanding the revealed text. This article seeks to clarify the place and function of instance-based narrations in the interpretation of Qur'anic verses and to propose an appropriate method for engaging with reports that may appear to conflict with one another. Examining exegetes' views on several selected verses provides a practical illustration of the status and interpretive significance of these narrations. In addition, considering instance-based statements alongside other interpretive principles and approaches in Qur'anic exegesis reveals another dimension of the significance of case-oriented hadiths. Using a descriptive-analytical method, the study concludes that instance-based narrations contribute to the interpretation of the relevant Qur'anic passages in several ways: by extending the temporal scope of the verses, broadening their semantic range, permitting multiple readings, reflecting the polysemy of certain Qur'anic words and expressions, and delineating a multilayered contextual framework. Moreover, articulating a comprehensive and inclusive interpretation offers a means of reconciling instance-based narrations that appear to be in tension.

**Keywords:** Qur'anic exegesis; Narrative exegesis; Disagreement among exegetical narrations; Semantic scope

---

\* Received: 2025-12-13      Revised: 2026-05-07      Accepted: 2026-07-25

\*\* PhD Graduate - Quran and Hadith Sciences (The Corresponding Author)  
Email: [alikhaniLeila27@gmail.com](mailto:alikhaniLeila27@gmail.com)

\*\*\* Associate Professor OF Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: [zarezardini@meybod.ac.ir](mailto:zarezardini@meybod.ac.ir)



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

## کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات

(مطالعه موردی آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک)\*

لیلا علیخانی\*\*

احمد زارع زردینی\*\*\*

### چکیده

از گونه‌های روایات تفسیری، می‌توان احادیثی را برشمرد که به بیان مصداقی آیات پرداخته‌اند. رویکرد تفسیرنگاران در مواجهه با این نوع از احادیث متفاوت بوده‌است. رهیافت التزام به طرد گونه‌های مزبور به سبب مصداقی بودن و یا کاربست آن در فرایند تفسیر، مسأله‌ای مبنایی پیرامون فهم کلام وحیانی است. نوشتار پیش رو می‌کوشد با ترسیم جایگاه و نقش روایات مصداقی‌گونه در روند فهم آیات، روش مواجهه با این گزاره‌های روایی را که البته گاه با یکدیگر اختلاف نیز دارند، تبیین نماید. انعکاس نظرگاه‌های مفسران در فهم برخی آیات برگزیده، می‌تواند نمایشی کاربردی از جایگاه و تأثیر چنین احادیثی باشد. افزون بر آن پرداختن به بیان‌های مصداقی در کنار دیگر مبانی و گرایش‌های فهم و تفسیر قرآن نیز می‌تواند جلوه دیگری از اهمیت احادیث موردی را بنمایاند. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده‌است به این نتیجه می‌رسد که توسعه ظرف زمانی، گسترش معنایی، امکان تعدد خوانش‌ها، چندمعنایی برخی واژگان و عبارات قرآنی و ترسیم سیاق چندوجهی از کارکردهای بیان مصداقی روایات در فهم عبارات قرآنی مورد بحث بوده‌است. افزون بر آن راهکار جمع میان احادیث مصداقی و به ظاهر دارای اختلاف، ارائه معنایی شامل و فراگیر به‌صورتی روشمند است. کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، تفسیر روایی، اختلاف روایات تفسیری، شمول معنایی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

\*\* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) ایمیل: [alikhani.leila27@gmail.com](mailto:alikhani.leila27@gmail.com)

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل:

[zareazardini@meybod.ac.ir](mailto:zareazardini@meybod.ac.ir)



## ۱. مقدمه

انحصار فهم آیات بر پایه روایات که می‌توان آن‌را نوعی اخباری‌گری دانست و یا اجتناب از احادیث در فرایند فهم، و گاه سخن از آن پس از حصول برداشت تفسیری به قصد نمایاندن انطباق یا عدم مطابقت بیان منسوب به معصوم (ع) با آنچه که مفسر از آیات دریافت نموده‌است، می‌تواند گونه‌هایی از مواجهه با چگونگی نقش‌آفرینی حدیث در فهم کلام وحیانی باشد. در کنار روایاتی که بیانی تفسیری از آیات را ارائه می‌دهند می‌توان از گزاره‌هایی یاد کرد که از مصادیق آیات سخن می‌گویند و شاید کنار نهادن این گونه‌ها در روند فهم معنا و تفسیر آن، بازتاب بیشتری داشته‌باشد. ذکر مصادیق متعدد برای آیه‌ای خاص می‌تواند نمودی از اختلاف روایات تفسیری نیز باشد که چگونگی تعامل با این گونه‌های روایی را با صعوبت همراه می‌سازد. نمایاندن جایگاه و تأثیر این دسته از احادیث در فهم مراد استعمالی و مراد جدی پروردگار و یا نحوه مواجهه با این گونه‌های روایی که گاه در اختلاف با یکدیگر به نظر می‌آیند، مسأله‌ای مبنایی در تفسیر قرآن محسوب می‌شود.

پرداختن به روایات تفسیری موضوع نگاشته‌های مختلفی بوده‌است. در این میان می‌توان به مقالات «جایگاه و کارکرد روایات در تفسیر بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی» (خطاط، ۱۳۹۳: ۶۳-۷۹)، «گونه‌های روایات تفسیری امام سجاد(ع) در حوزه تعیین مصداق» (جلالی‌کندری و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۷-۶۶) و «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۴۵-۸۴) اشاره نمود. در میان کتب نیز می‌توان از «گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق» (راد، ۱۳۹۷ش) و یا کتاب «روش‌شناسی تفسیر قرآن» (رجبی و همکاران، ۱۳۸۸) نام برد که بخشی از



آن به تبیین نقش روایات در فرایند تفسیر اختصاص یافته است. اما در مطالعات متعددِ تحریر یافته، پژوهش مستقلی که جایگاه و چگونگی تعامل و کاربست روایات مصداقی را در فرایند تفسیر نشان دهد، یافت نشد.

از این رو سعی نوشتار حاضر پرداختن به این سؤالات است: اولاً جایگاه روایاتی که بیان مصداقی از آیات قرآن ارائه می‌دارند، در فرایند تفسیر چگونه است؟ ثانیاً کاربست این‌گونه روایات در روندِ تفسیر، چه نتیجه‌ای بر فهم آیات خواهد گذارد؟ ثالثاً چگونه می‌توان با نظرداشتِ تشّت و اختلاف روایات مصداقی، به فهمی منسجم از آیات دست یافت؟

برای دستیابی به پاسخ سؤالات پژوهش، نخست آیات ۳ بروج، ۸ تکویر، ۱۶ قلم، ۲۷ ملک که پیرامون آن‌ها روایاتی بر پایه معرفی مصادیق نیز از معصوم (ع) صادر گشته است، گزینش شده‌اند. به دلیل تعدد آیاتی این چنین و عدم امکان بررسی همه آن‌ها در این نوشتار، برگزیدن چند نمونه ضرورت یافته است. لازم به توجه است که به علت کثرتِ نگاشته‌ها، از آیاتی که از مصادیق انحصاری سخن می‌گویند (نک: مائده/۵۵؛ احزاب/۳۳) و روایات ناظر بدان‌ها سخن نمی‌رود. پس از نخستین گام، نظرگاه مفسران به منظور ترسیم نقش کاربرد و یا اجتناب از این‌گونه روایات در فرایند فهم تقریر گشته است. آنگاه به منظور نیل به هدف نوشتار در راستای نمایاندن نقش روایات مصداقی و نحوه مواجهه با این گونه‌های روایی، نظریه شمول معنایی ارائه شده است. برای اعتبارسنجی این نظریه که رافع اختلاف بدوی میان روایات و بیانگر چگونگی کاربستِ آنها در روند فهم آیات قرآن است، شواهدی از روایات، مبنای قرآن، سیاق در سطوح مختلف و بررسی‌های لغت‌شناسانه ارائه شده است. افزون بر حدیث، کاربست دیگر قراین فهم کلام، از آن‌رو است که اولاً موافقت یا مغایرت معنای

مستفاد از روایات با دیگر مبانی و گرایش‌های تفسیر، روشن و ارزیابی گردد. ثانیاً در صورت سازواری، چگونگی ارتباط بین بیان مصداقی و بیان تفسیری آشکار شود.

## ۲. تعاریف

### ۲-۱. روایات تفسیری

اهل بیت (ع) همانند حضرت محمد (ص) تبیین آیات الهی را بر عهده دارند و اصیل‌ترین مرجع برای دستیابی به معارف قرآنی‌اند؛ از این رو، روایات معصومین (ع) مبنایی مهم در تفسیر قرآن است. روایات تفسیری روایاتی هستند که به بیان مراد یک آیه می‌پردازند یا زمینه‌های فهم مراد خداوند را از آیات قرآن فراهم می‌کنند (خامه‌گر، ۱۳۹۰: ۸۱-۱۰۶).

#### الف. مصداق روایی

برخی روایات تفسیری به معرفی مصادیق می‌پردازند که این گونه از بیان را می‌توان بیان مصداقی نامید (نک: معارف، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۷). از معاصران علامه طباطبایی امکان انطباق آیات قرآن بر مصادیق متعدد در طول زمان را با عبارت «جری و تطبیق» بیان نموده‌اند. در معناشناسی «مفهوم» و «مصداق» می‌توان گفت که مفهوم عبارت است از مجموع اجزای عقلی یک تصور (یا یک فرد) و مصداق عبارت است از هر فردی است که آن مفهوم بر آن حمل شود (نک: خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

#### ب. شمول معنایی

تعریف شمول معنایی به دلیل کاربست متعدد در این نوشتار به عنوان کارکرد و یکی از راهکارهای جمع میان روایات مصداقی ضروری می‌نماید. گاه در روایات، مفهومی در تفسیر آیه یافت می‌شود که نسبت به دیگر معانی قابل برداشت، از شمول معنایی

برخوردار است. اگر مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود، در این صورت رابطه شمول معنایی مطرح خواهد بود (نک: صفوی، ۱۳۹۷: ۹۹). سخن از توسعه معنایی نیز می‌تواند تاحدی بیانگر همین معنا باشد. مراد از توسعه معنایی در قرآن، چندمعنایی به مفهوم دلالت لفظ بر چند معنا در عرض یکدیگر نیست بلکه مراد، شمول و توسعه لفظ بر معانی در طول همان اصل معنایی اولیه خویش است. توضیح آنکه در چندمعنایی، لفظ واحد برای معانی متعدد و در عرض یکدیگر وضع شده‌است؛ درحالی‌که در توسعه معنایی، لفظ معنایی در طول خود دارد. این معنای طولی واژه از همان اصل معنایی اولیه واژه اخذ می‌شود که همان یک اصل معنایی در سیاق‌های گوناگون و با توجه به ساختار جمله، توسعه معنایی داده می‌شود و مثلاً بر امر مادی یا معنوی دلالت می‌نماید (نک: مهدوی‌راد و هادیان، ۱۳۹۹: ۲۰۷-۲۲۸).

## ۲-۲. بررسی کارکرد روایات مصداقی در فرایند تفسیر

ترسیم نقش روایات مصداقی در فهم آیات بر دو گام استوار گشته‌است. گام آغازین در بررسی تمامی آیات وحیانی گزینش شده، ارائه نظرگاه مفسران و استدلال‌های آنان است. در گام پسین بررسی آیات با نظرداشت روایات مصداقی صورت گرفته‌است. بدیهی‌است که پرداختن به مراحل دوگانه مزبور، ذهن مخاطب را به مقایسه‌ای می‌کشاند که می‌تواند خود، تأثیر این گونه‌های حدیثی را در فرایند و البته محصول تفسیری دریابد.

### ۲-۲-۱. بررسی (و شاهد و مشهود)؛ سومین آیه از سورة بروج

سورة بروج مکی است و ۲۲ آیه دارد. در سه آیه آغازین این سوره سوگندهایی مطرح شده‌است. در آیه سوم: (و شاهد و مشهود) از «شاهد» و «مشهود» سخن می‌رود و به این دو سوگند یاد می‌شود.

الف). مادة شهادت از منظر مفسران

دیدگاه تفسیرپژوهان درباره واژگان شاهد و مشهود با توجه به معنایی که از ریشه دو واژه مزبور برداشت نموده‌اند، در سه دسته قابل ارائه است: تفسیرنگارانی که مادة شهادت را به معنی حضور و معاینه دانسته‌اند، آیه (وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُودٍ) (بروج/۳) را به معنای مختلفی فهمیده‌اند؛ بعضی مفسران «شاهد» را به قرینه آیات (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا) (احزاب/۴۵) و (لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ) (حج/۷۸)، پیامبر(ص) و «مشهود» را به سبب همخوانی با زمینه‌های پسین، شکنجه کفار نسبت به مؤمنان و وضعیت اخروی این ظالمان و مظلومان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۲۰). عده‌ای «مشهود» را روز قیامت و «شاهد» را جمع حاضر در آن روز می‌دانند. رجحان کار بست لفظ بر معنای کامل‌تر، از دلایل معتقدان به این دیدگاه است؛ زیرا به سبب جمع اولین و آخرین آفریده‌ها، حضوری گسترده‌تر از قیامت را نمی‌توان تصور نمود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱). سخن از قیامت در آیه پیشین (وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ) (بروج/۲) و لزوم تناسب معنایی میان دو آیه، دلیل دیگری است که بعضی مفسران را به این‌گونه برداشت رهنمون ساخته‌است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲۹/۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱).

به باور برخی مفسران، «مشهود» همان روز جمعه است؛ زیرا زمان حضور مسلمانان برای نماز و ذکر خداوند است. این رأی به ابن عمر و ابن‌زبیر منتسب شده‌است. مشهود نامیدن روز جمعه و بزرگداشت آن در روایات منسوب به حضرت محمد (ص)، از شواهد پذیرش این دیدگاه است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱). بعضی دیگر «مشهود» را عرفه و «شاهد» را حاجیان حاضر در عرفات پنداشته‌اند. معتقدان به این رأی، مشهود بودن عرفه را مبتنی بر آیات دانسته‌اند (وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ

يَا تَيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ - لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ (حج/۲۷ - ۲۸). در تفاسیر احتمالات دیگری نیز در این باره آمده است؛ اینکه «مشهود» عید قربان و یا مجموع روزهای جمعه، عرفه، قربان و قیامت باشد (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱).

فهم شهادت بر گواهی دادن، دریافت معانی دیگری از سومین آیه سوره بروج را به دنبال داشته است. این دیدگاه که برخی تفسیرنگاران آن را تأیید نموده اند، نزد برخی دیگر از اندیشمندان قرآن پژوه پذیرفتنی نیست؛ زیرا لازمه اش متعدی شدن «مشهود» با حرف «علی» و کار بست «مشهود علیه» به جای «مشهود» است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۲۰). از معاصران نویسنده تفسیر «من وحی القرآن»، مانعی بر اطلاق «مشهود» بر محتوای شهادت به رغم حذف حرف متعدی ساز نمی بیند؛ زیرا خود بر آن دلالت دارد و شهادت که دربردارنده شاهد، مشهود به و مشهود علیه است، این مفهوم را می رساند. نشانه دیگر توجه به فضای سوره و تأکید بر دریافت سزای اخروی به وسیله شکنجه کنندگان مؤمنان است که تحقق آن از راه گواهی شاهدان صورت می پذیرد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۶۷/۲۴). پیش تر فخررازی با نظر به کاربرد «مسئول» به جای «مسئول عنه» در آیه (إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا) (إسراء/۳۴)، دلالت مشهود بر مشهود علیه را با حذف این حروف (صله) جایز می دانست (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۳۱).

برخی دیدگاه ها که بر پایه فهم «شاهد» بر شخصی که ادعا را اثبات می کند سامان یافته، چنین است؛ تنی چند از مفسران با تکیه بر آیات، «شاهد» را خداوند (آل عمران/۱۸؛ انعام/۱۹) و «مشهود» را توحید (آل عمران/۱۸) و نبوت (اسراء/۹۶) دانسته اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۹/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۷/۳۱ و ۱۰۸). در متون تفسیری اطلاق «شاهد» بر حضرت محمد (ص) و مشهود علیه بر سایر انبیاء (ع) نیز با استناد به آیات (فتح/۸؛ نساء/۴۱) دیده می شود (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱).

به عکس دیدگاه پیشین، بعضی مفسران «شاهد» را انبیاء و «مشهود» را حضرت محمد (ص) (آل عمران/ ۸۱) (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۹/۱۰) و یا «مشهود علیه» را امت‌ها (نساء/ ۴۱) فهمیده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). سخن از گواهی فرشتگان در کلام وحی (ق/ ۲۱)، برخی قرآن‌پژوهان را بر آن داشته که «شاهد» را ملائکه و «مشهود علیه» را افراد مکلف و صاحبان اعمال بیندارند (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۴/۳۰). بدین سبب که اعضای بدن بر کردار انسان گواهی خواهند داد (نور/ ۲۴) «شاهد» هستند و آدمیان، «مشهود» خواهند بود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). بر پایه رأی دیگر، این امت را «شاهد» (نک: بقره/ ۱۴۳) و امت‌های دیگر را «مشهود» دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). شاهد بودن انسان و مشهود بودن قیامت (اعراف/ ۱۷۲) احتمال دیگری در متون تفسیری است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). در گزارشی منسوب به ابن عباس، «شاهد»، خداوند و «مشهود»، روز قیامت است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۱۰). فهم «شاهد» بر انسان و «مشهود» بر توحید (نک: اعراف/ ۱۷۲)، نظرگاهی دیگر در این‌باره است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۳۱). بعضی مفسران از این سخن گفته‌اند که «شاهد» شبانه‌روز و «مشهود» بنی‌آدم است و یا «شاهد»، حجرالأسود و «مشهود» می‌تواند حج‌گزاران باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). بر طبق نظری که به جبائی منتسب شده‌است، «شاهد» کسانی هستند که بر مردم گواهی می‌دهند و «مشهود» اشخاصی‌اند که برایشان شهادت داده می‌شود (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰).

برداشت عده‌ای از تفسیرنگاران، تمایز مفهومی ماده شهادت را درباره‌ی واژگان «شاهد» و «مشهود» نشان می‌دهد. نظرگاه آنان که یک واژه را به معنای مشاهده و دیگری را اقامه گواهی دانسته‌اند، چنین است. بر پایه دیدگاهی برگرفته از گزارش‌های

روایی منسوب به معصوم (ع)، «شاهد» روز جمعه و «مشهود» روز عرفه است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸۰/۳۱). دلیل شاهد نامیدن جمعه، گواهی‌اش بر کردار انسان در این روز است. عرفه نیز از آن رو «مشهود» نام گرفته است که مورد نظاره و حضور مردم و فرشتگان در ایام حج بوده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۱۰). طبق دیدگاهی منسوب به عکرمه، «شاهد» همان فرشته گواه بر انسان‌ها (ق/۲۱) و «مشهود» روز قیامت (هود/۱۰۳) است.

## ۲-۲-۲. دیدگاه برگزیده بر پایه همسویی معناشناسی قرآنی و روایی

هر چند بسیاری از نظرگاه‌های تفسیرنگاران می‌تواند مصداق آیه و پذیرفتنی باشد؛ اما بررسی‌های جامع‌تر، با امکان گسترش معنایی آیه سازگارتر به نظر می‌رسد. بر این پایه «شاهد» ناظر به عمل‌کرد انسان‌ها و گواه بر حق است و «مشهود» هر امر حقی است که مورد نظاره و گواهی قرار می‌گیرد. بررسی ماده «شهادت» در قرآن، ترسیم سیاق آیات، کشف هدف سوره و احصای روایات ناظر به موضوع، مراحل است که می‌تواند این نظرگاه را تأیید نماید. در حقیقت نوعی همسویی میان مبنای قرآن و حدیث در توسعه معنایی آیه مورد بحث وجود دارد.

### الف. ماده «شهادت» در قرآن

از گام‌های اولیه در فهم آیه‌های قرآن، شناخت مفردات کار بسته در آن است. از پایه‌های این شناخت، خود قرآن است. بررسی هم‌ریشه‌های «شهادت» در آیات، کار بست آن را افزون بر مشاهده و به چشم دیدن، بر گواهی و اقرار به حق نیز نشان می‌دهد. شایان توجه است ریشه مزبور، جز کار بست در معنای حضور و مشاهده (نمل/۳۲؛ زخرف/۱۹؛ نور/۲؛ أنعام/۱۴۴)، و گواهی و گواهی‌دهنده (نساء/۱۵؛

معارج/۳۳؛ بقره/۲۸۲؛ نور/۴ و ۱۳)، بر علم و دانسته هم تعلق گرفته است: (ما شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا) (یوسف/۸۱).

گردآوری آیات مربوط به موضوع، با امکان تعدد مصادیق «شاهد» و «مشهود» سازگاری نشان می‌دهد. خداوند با ضمیر جمع، خود را از شاهدان معرفی می‌فرماید (انبیاء/۷۸؛ یونس/۶۱). گواهی باری بر کذب گروهی از انسان‌ها (توبه/۱۰۷؛ منافقون/۱؛ حشر/۱۱) و گواهی او و فرشتگان بر حقانیت آنچه که بر پیامبر (ص) نازل شده (نساء/۱۶۶) از این نمونه است. افزون بر ملائکه، انبیاء (ع) نیز در کنار پروردگار از شاهدان معرفی شده‌اند (آل عمران/۸۱). از آیات چنین بر می‌آید که حضرت عیسی (ع) در دنیا (مائده/۱۱۷) و روز قیامت شاهد بر امت خود است (نساء/۱۵۹). بر پایه آیات، پیامبر خاتم (ص) نیز «شاهد» نام گرفته است (أحزاب/۴۵؛ فتح/۸؛ مزمل/۱۵). در قرآن گاه سخن از شهود «عَلَّیْن» از سوی «مقرَّبون» است (مطففین/۲۱) و گاه از شهادت جن و انس در قیامت بر عمل‌کرد خودشان سخن به میان آمده است (أنعام/۱۳۰). هنگامی نیز به عهد میثاق و شهادت بنی‌آدم بر توحید اشاره می‌شود (أعراف/۱۷۲). گواهی انسان‌ها بر عهد و پیمان الهی (بقره/۸۴) و نیز گواهی ناسپاسی‌اش نسبت به خداوند (عادیات/۶ و ۷) نمونه‌ای دیگر از کاربری ریشه «شهد» در آیات است. حضرت هود (ع)، قوم خود را نسبت به بیزاری از شرک مخالفان به شهادت می‌طلبد (هود/۵۴). در آیه‌ای دیگر پیامبر (ص) اهل کتاب را بر تسلیم بودن خود و یارانش گواه می‌گیرد (آل عمران/۶۴). مطابق قرآن، کافران در زمان مرگ به زیان خویش شهادت می‌دهند (أعراف/۳۷). بعضی آیات نیز از شهادت اعضاء و جوارح انسان سخن می‌گویند (فصلت/۲۰-۲۲؛ نور/۲۴؛ یس/۶۵). کاربرد «شاهد» درباره فردی از بنی اسرائیل که بر حقانیت قرآن گواهی می‌دهد، نمونه‌ای دیگر در این-



باره است (أحقاف/۱۰). «شاهد» در قرآن (یوسف/۲۶) درباره شخصی به کار رفته که بر امری عقلی استناد می نماید به رغم آنکه شهادت، بیانی مستند به حس یا نزدیک به حس است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۲/۱۱)، این مطلب صحت اطلاق آن را افزون بر بیننده و ناظر، بر هر گواه به حقی نشان می دهد. «مشهود» نیز بر روز قیامت (هود/۱۰۳) و نماز صبح (اسراء/۷۸) اطلاق شده است.

ب). بررسی سیاق و کشف غرض سورة بروج

ترسیم سیاق آیات، پیوند معنایی آیه مورد بحث با زمینه های پیشین و پسین و نیز توجه به گفتمان سوره، گام های دیگری است که در راستای فهم بایسته از آیه سوم سوره بروج می باید پیمود. ضرورت پرداختن به هدف سوره به دلیل جایگاه آیه در آغاز کلام و ساختار نحوی سوگندها و البته ارتباط این دو با غرض سوره است. بدین منظور موضوعات محوری سوره بررسی می شوند.

پیش تر گفته شد که سورة «بروج» مکی است و بیست و دو آیه دارد. این سوره به شهادت سیاق آیات از «قیامت و پیامد اعمال» سخن می گوید.

در سه آیه نخست، خداوند با سوگند به آسمان دارای بروج، روز موعود و شاهد و مشهود، زمینه بیان پیشامد اصحاب اخدود را فراهم می سازد. به نظر می رسد با نظر داشت موضوع محوری سوره، آیات دیگر (حجر/۱۶ و ۱۷) و نقش «برج» در حفاظت و صیانت، سوگند آغازین به آسمان دارای بروج، به حفظ اعمال نیز اشاره داشته باشد. این برداشت با آیات پسین در سوگند به روز قیامت و شاهد و مشهود نیز سازگاری نشان می دهد. در یادکرد رویداد اصحاب اخدود در آیات ۴-۹، سخن از نحوه کشتار مؤمنان، نظاره شکنجه گران بر آن و سبب این ایداء یعنی ایمان به خداوند متعال است.

## کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۸۵

تأکید بر حقانیت پیامد اعمال موضوع محوری دیگری است که از آیه دهم آغاز و تا پایان سوره ادامه می‌یابد. در آیات ۱۰-۱۱ پیامد اخروی شکنجه‌گران و مؤمنان، هر دو یاد می‌شود. در آیات ۱۲-۱۶ اوصافی از خداوند، متناسب با تحقق جزا آمده‌است. اشاره به فرعون و ثمود به عنوان نمونه‌هایی از اشخاص تکذیب‌گر که با پیامد اعمالشان مواجه شده‌اند و تبیین عمل‌کرد تکذیب‌گرانه کفار و البته احاطه خداوند بر آنان، جلوه‌ای از مسأله حقانیت پیامد اعمال است. سخن از تعظیم و حفظ قرآن می‌تواند تأکیدی بر درستی یکی از خبردهندگان تحقق پیامد اعمال نیز باشد.

جدول شماره ۱: سیاق پیشنهادی برای سوره بروج

| آیات  | محور اصلی بحث          | محورهای فرعی                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۴-۱   | مقدمه                  | ذکر چند سوگند و جواب قسم‌ها (نفرین اصحاب اخدود)                                                                                                                                                                                                                                                              |
| ۵-۹   | شرح پیشامد اصحاب اخدود | نحوه کشتار مسلمانان (۵)، ناظر بودن بر کشتار مؤمنان (۶-۷)، چرایی شکنجه آنان (۸-۹)                                                                                                                                                                                                                             |
| ۱۰-۲۲ | حقانیت پیامد اعمال     | پیامد اخروی شکنجه‌گران مؤمنان (۱۰)، پیامد عمل مؤمنان (۱۱)، تبیین اوصاف خداوند در ارتباط با مسأله پیامد عمل (۱۲-۱۶)، مواجهه اقوام تکذیب‌گر گذشته با پیامد اعمال (۱۷-۱۹)، احاطه خداوند بر کفار تکذیب‌گر؛ سبب مواجهه با پیامد اعمال (۲۰)، اثبات حقانیت قرآن به عنوان یکی از خبردهندگان تحقق پیامد اعمال (۲۱-۲۲) |

«سوگندهای یادآور وعده الهی و تبیین ماجرای اصحاب اخدود» و «حقانیت پیامد اعمال» دو موضوع محوری در سوره بروج هستند که با محورهای فرعی تر پشتیبانی می‌شوند. با نظرداشت مجموع مباحث مطرح‌شده در سوره بروج، می‌توان غرض سوره را حقانیت مواجهه با پیامد اعمال از راه حفظ اعمال به واسطه شهود دانست.

هدف سوره به عنوان براعت استهلال در آیات آغازین و حسن ختام در انتهای سوره نیز مشاهده می شود. سوگندهای ابتدایی سوره شامل: آسمان دارای بروج که تداعی گر نقش برج ها در حفظ آسمان است، روز قیامت، شاهد و مشهود و گزارش کشتار اصحاب اخدود از وقایع محفوظ گزارش شده و مضمون آیات پایانی سوره درباره پیامد عمل دیگر اقوام، احاطه خداوند بر آنان، بزرگداشت و حفظ قرآن به عنوان یکی از خبردهندگان جزای اعمال، می تواند تأکیدی بر ضبط اعمال و مواجهه با نتایج آن باشد.

#### ۲-۳. سازواری دیدگاه منتخب با هدف سوره

هدف و موضوع محوری سوره یعنی ضبط و حفظ اعمال، با انحصار «شاهد» بر مصداقی خاص سازگاری نشان نمی دهد؛ بلکه زمینه فهمی موافق با اطلاق آیه بر تمامی نظاره کنندگان و گواهی دهندگان بر حق را فراهم می سازد.

#### ۲-۳-۱. بررسی روایی

در این گام مصادیق متعدد «شاهد» و «مشهود» در روایات بیان و بررسی می شوند. تنوع مصادیق در بیان معصومین (ع) همسو با آیات قرآن، زمینه ساز و تأییدکننده برداشت برگرفته از مبانی و مراحل پیشین مبنی بر شمول معنایی خواهد بود.

الف). مصادیق «شاهد» و «مشهود» در روایات

روایات از مصادیق متعدد «شاهد» و «مشهود» سخن می گویند و کاربرد آن دو را در هر دو معنای مشاهده و گواهی نشان می دهد؛ در اینجا نقش تعدد مصادیق همسو با آیات، توسعه معنایی خواهد بود. درحقیقت مواجهه مفسر با مصداق های متنوع در سخنان منسوب به معصومین (ع) می تواند وی را از انحصار به مصداقی خاص برحذر

دارد و به برداشتی شامل و فراگیرتر رهنمون سازد. این رویکرد به سبب جامعیت، تشتت ظاهری میان گونه‌های بیانی مختلف را نیز سامان می‌بخشد. بنابر گزارشی منسوب به امام علی (ع)، «شهید» در آیه (وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ) (ق/۲۱)، شاهی است که بر اعمال انسان‌ها گواهی می‌دهد (نهج البلاغه، خطبة ۸۵). بر پایه روایات، مقصود از «أشهاد» (هود/۱۸) و «شهداء» (بقره/۱۴۳)، ائمه (ع) معرفی شده‌اند (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۸۸۵/۲ و ۸۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۱ و ۱۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۲/۲۳ و ۳۵۱ و ۱۰۱/۳۶). رسول خدا (ص) شاهد بر ائمه (ع) و آنان شاهد بر مخلوقات و حجت خداوند در زمین هستند (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۹۴۴/۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۱). در پاره‌ای از احادیث، «شاهد» (هود/۱۷)، امام علی (ع) (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۱؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۴۵) و بر طبق روایاتی دیگر، امامان (ع) است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴۲/۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳۴۶/۲). در برخی احادیث «شاهد» و «مشهود» در آیه مورد بحث، حضرت محمد (ص) و امیرالمؤمنین (ع) هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹) و بر پایه روایات دیگری، «شاهد» حضرت محمد (ص) و «مشهود» روز قیامت معرفی شده- است (اربلی، ۱۳۸۱: ۵۴۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۴۳ و ۳۴۶).

ریشه «شهد» در احادیث افزون بر اشخاص، درباره ایام نیز به کار رفته است. «شاهد» نامیدن روز جمعه از این نمونه است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۲۲/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۷۸/۷). در روایتی روز جمعه، شاهد و مشهود معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۷؛ ۷۷/۵۴). کاربرد ریشه «شهد» بر ایام در احادیث، منحصر به روز جمعه نیست، بلکه روز عرفه نیز «شاهد» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴۹/۱۳) و یا «مشهود» نام گرفته است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۸؛ مجلسی،

۱۴۰۳: ۶۰/۷؛ برای مثال در پاره‌ای گزارش‌ها روز جمعه، «شاهد» و روز عرفه، «مشهود» است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۲). اطلاق «شاهد» بر روز عرفه و «مشهود» بر روز قیامت نمونه‌ای دیگر از این کاربرد است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۹۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴۹/۱۳). در کلامی منسوب به امام علی (ع) نیز «شاهد» روز جمعه و «مشهود» عید قربان معرفی شده‌است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۲/۶).

در باره شاهد و مشهود بودن جمعه می‌توان چنین استدلال نمود که این روز از شاهدان اعمال انسان‌ها است؛ بنابراین اعمال انسان‌ها، «مشهود» خواهد بود. افزون بر آن، برخی احادیث توجیهی دیگر از انطباق این مصداق بر شاهد و مشهود را نشان می‌دهد؛ توضیح آنکه سبب نامگذاری جمعه بر واژگان دوگانه مورد بحث، گردآوردن همه مخلوقات در این روز و دریافت میثاق بر ربوبیت خداوند، نبوت حضرت محمد (ص) و ولایت حضرت علی (ع) است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۳). به دیگر سخن، روز جمعه «شاهد» میثاق بوده‌است و به این اعتبار «مشهود» هم می‌تواند توحید، نبوت و ولایت باشد.

در برخی احادیث تحقق واقعه غدیر، قیام امام زمان و برپایی قیامت نیز در روز جمعه معرفی شده‌است (مجلسی، ۱۴۱۴: ۵۴۴/۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۵۹/۷ و ۶۱)؛ بنابراین مشهود نامیدن جمعه توجیه منطقی خواهد داشت؛ زیرا برگزیدگان خداوند بر این ایام گواهی داده‌اند و ظرف حضور مردم نیز هست. در این باره می‌توان به آیه (ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ) (هود/۱۰۳) استناد نمود؛ زیرا روز قیامت به سبب گردآمدن مردم و نظاره شاهدان، مشهود نام گرفته‌است. از مصادیق شاهد و مشهود در روایات، روز عرفه است. این روز شاهد حضور حجاج و مغفرت خداوند

نسبت به بندگان است و خود به سبب حضور و شهود مردم، می تواند مشهود نیز باشد. از سوی دیگر سخن از ولایت امیرالمؤمنین (ع) در عرفه حجةالوداع (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۲۲/۳۱؛ ۱۰۹/۳۸؛ ۲۶۵/۳۹)، دریچه‌ای دیگر به شاهد و مشهود نام‌گرفتن این روز می‌گشاید.

ب). سازواری دیدگاه منتخب با روایات فضائل سوره

در متون روایی و تفسیری دو فضیلت بر قرائت سوره بروج مشاهده می‌شود. در گزارش یونس بن ظبیان از امام صادق (ع) آمده است: «هر که سوره (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ) را در نمازهای واجب خویش تلاوت کند- از آن رو که این سوره پیامبران است- برانگیختگی او در روز رستاخیز و منزلگاهش با پیامبران و فرستادگان و شایستگان باشد» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۲). در روایت ابی بن کعب از پیامبر (ص) آمده است که فرمود: «هر کس آن را قرائت کند خداوند به تعداد هر روز جمعه و هر روز عرفه‌ای که در دنیاست به او ده حسنه عطاء نماید» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۳/۱۰). این فضائل افزون بر سازگاری با موضوع پیامد اعمال به عنوان موضوع محوری سوره، با فهم شاهد و مشهود بر هر ناظر و گواه بر حق و هر امر حقی که مورد شهود و گواهی قرار گیرد نیز متناسب است. تقرب به انبیا، مرسلین و صالحان در زمان قیامت و دریافت اجری به تعداد هر روز جمعه و عرفه‌ای که در دنیا است -همان‌گونه که در دومین روایت بیان شد- نتیجه منطقی فهم منتخب از «شاهد» و «مشهود» است.

### ۲-۳. بررسی (وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ): آیه هشتم سوره تکویر

فهم هشتمین آیه سوره تکویر: (وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ)، پیوندی وثیق با واژه «مَوْؤُدَةٌ» دارد. پیش از نمایاندن کارکرد احادیث در فهم این واژه، همچون نمونه پیشین، نظرگاه

مفسران تقریر می‌شود تا ضمن آشنایی با دامنه اختلاف آراء و استدلال‌های آنان، نتایج کاربست مبنای حدیث در فرایند فهم آیات یا غفلت از آن نیز شفاف‌تر گردد.

الف). گذری بر آراء مفسران

تفسیر پژوهان «مَوْدَّةُ» را به معانی مختلفی فهمیده‌اند. در این میان چهار دیدگاه اصلی درباره واژه مزبور در نگاشته‌های تفسیری دیده می‌شود. بسیاری از تفسیرنگاران آیه را به معنی زنده به گور کردن دختران در عصر جاهلیت دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۶۰۱/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۴/۲۰؛ حوی، ۱۴۰۹: ۶۳۹۲/۱۱). برخی مفسران ماده «وَاد» را به معنی زنده به گور کردن دختر نوزاد (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۰۶/۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۳۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۹۱/۲۴) و بعضی دیگر به معنی ثقل و سنگینی دانسته‌اند (سمین، ۱۴۱۴: ۴۸۵/۶). فرض معنی اخیر سبب فهم «موودة» بر سنگین شده (مثقلة) با خاک بوده‌است (نیشابوری، ۱۴۱۵: ۸۶۷/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۵۵۶). در این صورت دلالت «موودة» بر دختران زنده‌به‌گور شده به سبب سنگینی‌ای است که در اثر قراردادن خاک بر روی او ایجاد می‌گردد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۸/۶؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۲۸۳/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶۱/۲۰). عده‌ای در فهم معنای ثقل از ماده «وَاد»، به آیه (وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا) (بقره/۲۵۵) و استعمال فعل «يُوَدُّهُ» به معنی «سنگینی می‌کند»، نظر داشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۶/۳۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۴۶/۷؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲۹۹/۱۵). بعضی تفسیرنگاران، مفهوم ثقل و سنگینی در واژه «موودة» را به جز سنگینی مدفون شدن با خاک، بر انگاره ثقل مادی (معیشت) و معنوی (عار و ننگ) دختران نزد اعراب جاهلی دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۴۹/۳۰-۱۵۰).

عده‌ای از تفسیر پژوهان آیه را نه منحصر به دختران بلکه به معنی زنده به گور کردن فرزندان فهمیده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۳۳۸/۸؛ سیوطی، ۲۰۰۷: ۲۸۲). برخی دیگر

«موودة» را افزون بر زنده به گور کردن فرزندان، بر قتل آنان پیش از تولد که از طرق مختلف انجام می‌گیرد نیز تسری داده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۸/ ۳۳۸). استناد به آیه (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِلَيْكُمُ الْإِسْرَاءُ/ ۳۱)، از دلایل توسعه معنایی «موودة» بر فرزندان محسوب گشته‌است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۷/ ۳۵۵).

برخی اندیشمندان اسلامی که «موودة» را از ماده «وَاد» به معنی قرابت و خویشاوندی دانسته‌اند، با فهم معنی «قطعت» از فعل «قتلت» در آیه پسین (تکویر/ ۹) احتمال داده‌اند که آیه به معنی قطع رحم و یا ناظر به قرابت پیامبر (ص) باشد که مزد رسالت قرار گرفته‌است (طیب، ۱۳۶۹: ۱۴/ ۴-۵). بر پایه قرائت قاریانی که واژه «الْمَوْدُوءَةُ» را به فتح میم و واو خوانده‌اند نیز مقصود از آن، رحم و قرابت خواهد بود (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۳/ ۴۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/ ۲۵۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/ ۲۹۱). این نتیجه‌گیری که: قرائت اهل بیت (ع) از «موودة» به همزه نیست، بلکه خوانش «موده» به فتح میم، فتح واو و تشدید دال است، با استناد به روایاتی شکل یافته‌است که ناظر به آیه مورد بحث از مودّت اهل بیت (ع) سخن گفته‌اند (اشکوری، ۱۳۷۳: ۴/ ۷۲۱).

رهیافت شمول معنایی در واژه «موودة» سبب شده‌است که برخی اندیشمندان اسلامی آن را به هر زنده بی‌گناهی تفسیر کنند که بر اثر ظلم و ستم از میان برود. بر این پایه لفظ «موودة» تعبیری است از هر موجود زنده و مستعدی که ظالمانه نابود شود و یا هر استعداد زنده‌ای که خاموش گردد و هر حقی که از میان برود (نک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۳/ ۱۷۷). افزون بر گفتار جبائی درباره دلالت ریشه «موودة» بر ثقل و سنگینی و امکان توسعه معنایی آن بر هر بی‌گناهی که با فشار ظلم از میان برود، تفسیر واژه مورد بحث بر قرابت و رحم، قرابت رسول خدا (ص) و کشته‌شدگان در راه



مودت اهل بیت (ع) در روایات ناظر به موضوع، تأییدی بر این گونه برداشت در متون تفسیری است (نک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۳).

ب). شمول معنایی آیه با تکیه بر روایات

بر پایه سخنان منسوب به معصومین (ع)، تعدّد خوانش‌های واژه «موؤودة» و به تبع آن شمول معنایی آیه هشتم سورة تکویر حاصل می‌شود.

۱). خوانش‌های مختلف واژه «موؤودة»

درصد قابل توجهی از روایات معصومان (ع) در تبیین و توضیح واژگان وارد شده است. بررسی روایات نشان می‌دهد که توضیحات معصومان (ع) از واژگان یکسان نبوده بلکه از تنوّع خاصی برخوردار است (معارف، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۷). یکی از صور بیانی معصومین (ع) درباره مفردات قرآن، تبیین گونه‌های خوانش آن واژگان است. به اذعان مفسران دو گونه قرائت برای واژه «موؤودة» متصور است. یکی از قرائات، خوانش آن مطابق رسم الخط قرآن و به همزه است. این قرائت به امام علی (ع)، ابن عباس، یحیی بن یعمر، مجاهد، ابی‌الضحی و جابر بن یزید منتسب شده‌است. قرائت دوم، تلفظ به شکل «مودة» با فتح میم و واو و تشدید دال است که به امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و ابن عباس منسوب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۱۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۳). احادیث اهل بیت (ع) تعدّد معنایی برخاسته از تعدّد قرائات واژه «موؤودة» را نشان می‌دهند.

در گونه‌ای از روایات، مصادیق واژه «موؤودة» بر اساس قرائت با همزه معرفی شده‌اند، این روایات عبارتند از:

الف). در حدیثی منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، «موؤودة» بر فرزندان زنده به گور شده اطلاق گشته‌است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱/۱؛ عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵؛ بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۳۱).

## کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۱۹۳

ب). در پاره‌ای از احادیث، «موؤودة» همان کشته‌شدگان در راه مودّت و ولایت اهل بیت (ع) (قمی، ۱۳۶۳: ۴۰۷/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳ و ۵۹۴) و یا کشته‌شدگان از شیعیان آل محمد (ص) هستند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۲۵۵).

ج). در روایتی امکان شمول معنایی آیه بر جنین کشته‌شده به ظلم تمامی انسان‌ها رد می‌شود و آیه مخصوص اهل بیت و درباره حضرت محسن (ع) معرفی می‌گردد (بحرانی، ۱۴۱۱: ۶/۳۹۶؛ جزائری، ۱۴۲۷: ۳/۲۳۰).

د). در متون روایی و تفسیری احادیثی یافت می‌شود که مقصود از این واژه را امام حسین (ع) و نزول آیه را در شأن آن حضرت معرفی می‌نماید (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۹۳-۵۹۴).

در مقابل بر اساس دسته‌ای دیگر از احادیث، واژه مورد بحث با خوانش به صورت «مودّة»، بر مودّت اهل بیت (ع) انطباق یافته‌است. این روایات عبارتند از:  
الف). در کلامی منسوب به امام صادق (ع) ناظر به آیات هشتم و نهم سوره تکویر آمده‌است: «مقصود قرابت و خویشان رسول خدا (ص) است» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴۲).

ب). از امام باقر (ع) نقل شده‌است که فرمود: «منظور مودّت ذی‌القربی است، بر شما آیه نازل شد که وصل کنید پس به کدامین گناه آنان را به قتل رساندید؟» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴۲). در کلامی مشابه از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: «منظور از آیه، مودّت ما اهل بیت است که حق واجب ما بر مردم و حُب واجب ما بر خلق است ولی مودّت ما را به قتل رساندند» (فرات کوفی، همان؛ و نیز بنگرید: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۸۴).

ج). در روایتی منسوب به صادقین (ع) آمده است: «از مودّت سؤال می شود که به کدامین گناه کشته شدند؟» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۴۱).

آنگونه که از احادیث برمی آید تعدد خوانش واژه «موؤودة» چندمعنایی آن را رقم زده است، بلکه نوعی تعدد مصادیق و گسترش معنایی را سبب شده است.

ج). دلالت «موؤودة» با روی کرد جامع نگر به روایات

به رغم بیان مصداقی روایات پیش گفته درباره آیه، اما با توسعه معنایی صورت گرفته در حدیثی که به پیامبر اکرم (ص) منسوب گشته است، فهمی از آیه حاصل می گردد که از شمول معنایی نسبت به دیگر معانی و مصادیق برخوردار است. در این حدیث آمده است: «مقتولی که به ظلم و ستم کشته شده روز قیامت حضور می یابد، درحالی که از رگ های گردنش خون می ریزد. رنگ آن رنگ خون و بویش بوی مشک است. به قاتل و کشنده خود گل آویز شده و می گوید: پرودگارا از این بیرس برای چه مرا به قتل رساند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۱۰ - ۶۷۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۱۴).

بر پایه سخن پیامبر (ص) می توان گسترش معنایی «موؤودة» بر هر نفسی که از روی ظلم به قتل رسیده باشد را برداشت نمود؛ حال آنکه عدم کاربست روایات در بسیاری از متون تفسیری برداشت ناقصی را از آن رقم زده است. از سوی دیگر معنای برگرفته از این حدیث، مصادیق متعدد بیان شده در دیگر روایات را نیز پوشش می دهد. لازم به توجه است که در این نظرگاه اولاً تأنیث «موؤودة» به سبب تأنیث مجازی «نفس» است؛ زیرا آیات وحی ارتباط قتل با نفس انسان را می رساند (إسراء/۳۳؛ فرقان/۶۸)؛ ثانیاً با یافته های لغت شناسی که «وَأَد» را به معنی «مَثَقَلَة» دانسته اند نیز سازگاری نشان می دهد. بر این پایه مقصود از «موؤودة» هر نفسی خواهد بود که از جنبه مادی و

یا معنوی سنگین شمرده می‌شود؛ ثالثاً فهم منتخب افزون بر جامعیت در پوشش احادیث، آیات ناظر به موضوع (إسرا/۳۱؛ أنعام/۱۳۷، ۱۴۰ و ۱۵۱؛ ممتحنه/۱۲) و قرائات، با زمینه‌های پیشین و پسین آیه مورد بحث درباره نفوس نیز سازگاری نشان می‌دهد.

#### ۴-۲. بررسی (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ)؛ آیه شانزدهم سوره قلم

در شانزدهمین آیه از سوره قلم، سخن از نشان‌گذاری بر عده‌ای است: (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ). مفسران درباره دنیوی یا اخروی بودن این علامت‌گذاری دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند؛ نخست دیدگاه آنان و سپس نظرگاه منتخب بیان می‌گردد.

##### ۴-۲-۱. مروری بر دیدگاه‌های تفسیری

جمعی از مفسران آیه مورد بحث را ناظر به آخرت دانسته‌اند. علامت‌گذاری بر بینی به هنگام قیامت، نهایت تحقیر و اذلال شخص مورد نظر و شناساندن او در شمار اهل آتش است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۲/۱۰-۵۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۲/۱۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۶/۲۳). بعضی مفسران نیز نشانه‌گذاری بر خرطوم را علامت‌نهادن بر صورت و مقصود از آیه را سیاهی چهره قبل از ورود به آتش دانسته‌اند. این قول به مقاتل، ابوالعالية و فراء منسوب گشته‌است (نک: فخررازی، ۱۴۲۰: ۶۰۶/۳۰).

عده‌ای از تفسیرپژوهان نیز آیه را ناظر به دنیا فهمیده‌اند. برخی معتقدان به این دیدگاه مقصود از نشان‌گذاری را اثر ضربت شمشیر دانسته‌اند که در جنگ بدر تحقق یافت (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳/۱۵). بعضی دیگر آیه را آشکارسازی امر فرد، شناساندن هلاکت وی و ملحق نمودن وصف قبیح دنیوی به او فهمیده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۶۰۶/۳۰). درمقابل نظرگاه‌های پیشین، عده‌ای به جمع

آراء گرایش داشته‌اند. بر این پایه مقصود، رسوایی آنان در عوالم و نشئه‌های مختلف است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۶۵/۲۹).

#### ۲-۴-۲. مفهوم‌یابی متکی بر روایات و آیات

به‌نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل انحصار معنا بر آخرت و یا دنیا، اجتناب از کاربست روایات در فرایند تفسیر باشد؛ چراکه آن با توسعه در ظرف تحقق، فهم آیه بر دنیا و آخرت را سبب می‌گردد.

#### الف). تبیین آیه در کلام معصومین (ع)

در گزارش‌های روایی متعدد، حضرت علی (ع) صاحب «مِیسَم» یعنی ابزار نشانه‌گذاری معرفی شده‌است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۰۰ - ۲۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۶ و ۱۹۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳۹/۲). آن‌چنان که در برخی احادیث آمده‌است در آخرالزمان، امام علی (ع) به‌وسیله ابزاری بر دشمنانش نشان می‌گذارد (نک: قمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰/۲؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۴۳). مطابق روایتی علامت‌گذاری در زمان رجعت خواهد بود؛ آن هنگام که حضرت علی (ع) و دشمنان او باز می‌گردند و امیرالمؤمنین (ع) با «مِیسَم» بر آنان نشان می‌گذارد (قمی، ۱۳۶۳: ۳۸۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۳۰). بر پایه سخن امام سجاد (ع) که فرمود: «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ خَرَاطِيمَ الْخُلُقِ حَتَّى قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۵)، این نشانه‌گذاری استشهد به توحید را در پی دارد و در دنیا تحقق می‌یابد. در روایتی منسوب به امام علی (ع) نیز سخن از چهره‌هایی در روز قیامت است که مورد ضرب قرار می‌گیرند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۷). هر چند ممکن است روایات ظاهراً با یکدیگر در اختلاف به‌نظر آیند اما روی‌کرد جمع میان

روایات، دلالت آیه بر گستره دنیا و آخرت را به دنبال خواهد داشت. شایسته است که چنین برداشتی از احادیث در سیاق آیات ارزیابی شود تا نسبت به صحت آن اطمینان حاصل گردد.

ب). سازواری مفهوم‌شناسی روایی و سیاق

آیات هشتم تا پانزدهم سوره قلم، مرجع ضمیر مفعولی در «سَنَسِئُهُ» را کافر معاندی معرفی می‌کند که به تکذیب آیات قرآن می‌پردازد: (إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (قلم/۱۵)؛ سپس از ماجرای صاحبان باغ و عذاب آنان سخن می‌رود (نک: قلم/۱۷-۳۳). نظر به ارتباط معنایی میان دو آیه (سَنَسِئُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) و (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ...) (قلم/۱۷)، نشان‌گذاری پس از ابتلائی است که همانند آن باغداران دچار شد. از آیه (كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (قلم/۳۳) نیز که پایان‌بخش ماجرای صاحبان باغ است، نمی‌توان انحصار مضمون آیه مورد بحث را درباره دنیا برداشت نمود؛ زیرا در آن، عذاب بر دو قسم شده است؛ عذاب دنیوی در نابودی باغ که «كَذَلِكَ الْعَذَابُ» بر آن دلالت دارد و عذاب اخروی که با عبارت (لِالْعَذَابِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ) تبیین گشته است.

به نظر می‌رسد که بررسی آیات بعدی، منحصر نبودن نشان‌گذاری بر دنیا و یا آخرت را تقویت می‌سازد؛ زیرا در این آیات سخن از تحقق سنت استدراج و املاء درباره تکذیب‌گران معاند است: (فَذَرْنِي وَ مَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ - وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ) (قلم/۴۴ و ۴۵). لازم به توجه است که ظرف تحقق سنت استدراج و املاء همین دنیا است، اما عذاب مترتب بر آن می‌تواند دنیا و آخرت را شامل شود. از این رو با عنایت به ارتباط این آیات و آیه مورد بحث، می‌توان چنین فهمید که آیه (سَنَسِئُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ) (قلم/۱۶) نیز گستره دنیا و آخرت را شامل می‌شود.

## ۲-۵. بررسی (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً...); آیه بیست و هفتم سوره ملک

در عبارت قرآنی (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) سخن از نزدیک دیدن وعده‌ای است که در آیات پیشین بدان اشاره شده است. تفسیرنگاران درباره عبارت و زمان تحقق آن اختلاف داشته‌اند. پس از بازگویی این نظرات، تلاش می‌شود با تکیه بر اخبار روایی و سپس ارزیابی معنای مستفاد از روایات بر پایه بافت کلام، نظرگاه منتخب بیان شود.

الف). گذری بر آراء مفسران

برخی مفسران آیه را مربوط به دنیا دانسته‌اند. به اعتقاد آنان آیه وعده پیروزی مؤمنان و عذاب دنیوی کفار است که در جنگ بدر تحقق یافت (نک: طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۲/۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳۱/۱۹). درمقابل، جمعی دیگر از تفسیرنگاران آیه را در ارتباط با آخرت و وقوع قیامت دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۲/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۵۳/۲۴). این تلقی از آیه، نزدیک دیدن آنچه از حشر است که بدان وعده داده شده‌اند (نک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۲۰/۱۸). پرداختن به موضوع حشر در آیات پیشین (ملک/۲۴)، از دلایل قائلان به این رأی است.

در این میان برخی تفسیرنگاران دیدگاه اخیر را نپذیرفته و نظرگاه نخست یعنی دلالت آیه بر دنیا را برگزیده‌اند. فخررازی معتقد است مطلق بودن عذاب در جمله (وَقُلُوبُنَا مَتَى هَذَا الْوَعْدُ) (ملک/۲۵)، تسهیل فهم جمله (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) را به همراه دارد؛ زیرا که آن، اخبار از گذشته، و وقایع قیامت مربوط به آینده است. بنابراین معنی چنین می‌شود: «آنگاه که عذاب مهلک خداوند بر آنان رسید، چهره‌هاشان در آن هنگام زشت و سیاه گردید». این درحالی است که اگر «وعد» بر قیامت (ملک/۲۵) دلالت داشته باشد، عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) مشابه جمله «فَمَتَى مَا رَأَوْهُ زُلْفَةً» و به معنای «هرگاه آن را نزدیک ببینند» درمی‌آید (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۳۰).

روی کرد عده‌ای دیگر می‌تواند نوعی تخییر میان انطباق آیه بر دنیا و یا آخرت را به‌همراه داشته‌باشد. بنابراین عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) مربوط به زمانی است که وعد را نزدیک ببیند، در دنیا باشد و یا آخرت. در این دیدگاه کاربست ساخت گذشته، حقانیت وقوع آن را می‌رساند (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۳۹۸/۴). از معاصران استاد مطهری برداشتی را ارائه نموده‌است که آیه بازه دنیا و آخرت را در برمی‌گیرد. به اعتقاد ایشان آیه از لحظه معاینه سخن می‌گوید. «حالت معاینه» پیش از انتقال محتضر از این جهان به عالم دیگر رخ می‌دهد و حالتی است که انسان از نظر روحی و معنوی در مرز دنیا و آخرت قرار می‌گیرد. در این هنگام همزمان با چشم ظاهر، دنیا را و با چشم باطن، آخرت را می‌بیند. بر این پایه آیه مورد بحث، پاسخ پرسش از زمان رخداد وعده خداوند است (نک: ملک/۲۵) و قرآن با کاربست عبارت (فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً) از نهایت نزدیکی آن با تحقق مرگ خبر می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۷: ۵۵۲/۲۷-۵۵۴).

#### ب). روایات تفسیری اهل بیت (ع)

در متون روایی می‌توان دو گونه روایت را درباره گزاره قرآنی مورد بحث یافت نمود. برخی راجع به دلالتش بر زمان قیامت می‌گویند و بخشی دیگر درباره انطباق آن بر هنگام مرگ.

#### ۱). دلالت عبارت بر زمان قیامت

به‌نظر می‌رسد روایاتی که از انطباق آیه بر زمان قیامت سخن می‌گویند، صرفاً بخشی از گستره دلالت آیه را بیان نموده‌اند. مطابق برخی احادیث مقصود، مشاهدۀ حضرت علی (ع) و منزلت ایشان به هنگام قیامت است. در روایتی آمده‌است: «هنگامی که چهره حضرت علی(ع) را در قیامت ببینند، آثار اندوه بر صورت‌هاشان نمایان و چهره‌هاشان سیاه می‌شود» (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۴). در برخی گزارش‌ها



نیز آیه مربوط به زمانی است که حضرت علی (ع) را در کنار حوض و نزد حضرت محمد (ص) مشاهده کنند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/۳۶). در تبیین چنین روایاتی می‌توان گفت آخرت هنگام ظهور حقایق است و مسلماً از مهم‌ترین موضوعات، حقانیت نبی گرامی اسلام (ع) و ولایت اهل بیت (ع) است. هرچند کفار معاند امکان ورود به بهشت را ندارند، اما به نظر می‌رسد که بر تقرب امام علی (ع) به پیامبر (ص) در کنار حوض آگاهی می‌بایند و یا اینکه این حقیقت را به آنان نشان می‌دهند.

بر پایه حدیثی که از قدری مشابهت با روایات پیشین نیز برخوردار است، آیه از هنگامی صحبت می‌کند که رخسارشان با دیدن جایگاه امیرالمؤمنین (ع) سیاه می‌شود و به آنان گفته می‌شود: «این همان است که منزلت، جایگاه و اسمش را ادعا می‌کردید [به خود نسبت می‌دادید]» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸۳/۳۱).

مطابق کلام معصوم (ع)، واژه «تَدْعُونَ» در گزاره قرآنی (وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ) به‌جز فراخواندن، معنای ادعا داشتن و به خود نسبت دادن را نیز پذیرفته‌است. معنای دوم که از محذور لغوی نیز برخوردار نیست، ضمن تأیید امکان چندمعنایی واژگان قرآنی و آیات، افقی نو درباره فهم لایه پنهان‌تر معنایی را نیز رقم می‌زند.

ب). دلالت عبارت بر زمان مرگ

از گونه‌ای دیگر از احادیث می‌توان دلالت عبارت بر زمان مرگ را دریافت. سخن از رؤیت حضرت محمد (ص) و امیرالمؤمنین (ع) به‌هنگام مرگ از این نمونه است (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۳۱۱/۱ و ۳۱۳). مطابق این قسم از روایات، مشاهده امام علی (ع) در زمان مرگ به‌وسیله دشمنان وی، موجب خشم و غضب آنان می‌شود (حر

عاملی، ۱۴۱۸: ۳۲۲/۱). از این هنگام، با عنوان لحظة معاینه یاد شده است (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۳۲۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۲/۶).

به رغم اختلاف درباره زمان تحقق آیه در احادیث اما با نظر داشت مجموع روایات می توان چنین نتیجه گرفت که آیه بر زمان ظهور و تحقق وعده پروردگار اشاره دارد و از مصادیق آن، آگاهی کافران بر جایگاه حضرت علی (ع) نزد پروردگار و نیز حضرت محمد (ص) است. معنای دیگری که می توان از آیه برداشت نمود این است که مرجع ضمیر مفعولی در «رَأَوْهُ» پیامبر اکرم (ص) باشد؛ توضیح آنکه عده ای همانند اهل کتاب آمدن ایشان را فرامی خواندند، اما پس از بعثت، وی را بر نمی تابیدند و به هنگام دیدار، اثر ناخشنودی بر چهره هاشان نمایان می شد.

ج). سازواری مفهوم شناسی برخاسته از مصادیق روایی با سیاق

به نظر می رسد سیاق آیات نیز توسعه در ظرف زمانی مبتنی بر احادیث را برمی تابد و دلالت آیه بر هنگامه دنیا، لحظة معاینه که مقارن مرگ رخ می دهد و نیز زمان حشر را تأیید می نماید. بر پایه اسلوب کلام، مرجع ضمیر در «رَأَوْهُ» واژه «الْوَعْدُ» و مقصود می تواند وعده خداوند در تحقق رحمت و عذاب باشد: (قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ - وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ - فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ - قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) (ملک/ ۲۴-۲۸). در این بافت، سخن از نزدیک دیدن وعده خداوند است؛ این وعده با بعثت پیامبر رحمت (ص) آغاز می شود، در لحظة معاینه نیز به گونه ای دیگر به وقوع می پیوندد و در قیامت به طور کامل تحقق می یابد. آنچه در روایات بدان اشاره شده معنایی پنهان تر است، اما در عین حال این معنای باطنی با ظاهر آیات نیز بیگانه نیست. تقرّب امیرالمؤمنین (ع) به خداوند و

فرستاده‌اش که مقارن مرگ و نیز هنگام قیامت آشکار می‌شود، هم با موضوع حشر در ارتباط است که در آیات پیشین آمده‌است و هم نوعی پیوند معنایی با آیات پسین دارد؛ زیرا در آن پرسش از هلاکت یا مورد رحمت واقع شدن پیامبر (ص) و هر شخصی است که همراه ایشان است (ملک/۲۸). مسلماً امام علی (ع) مصداق اتم معیت و همراهی با پیامبر (ص) است.

### ۳. نتیجه‌گیری

بررسی عمل‌کرد تفسیرپژوهان در مواجهه با آیات و روایات مصداقی به دور از داوری‌های انتزاعی، نقش‌کاربست یا پرهیز از آن را در فرایند و نتایج تفسیر به صورت عملی نمایان می‌سازد. آن‌چنان که از مطالعه گزاره‌های قرآنی منتخب برمی‌آید مفسران یا این گونه‌های روایی را در روند فهم آیات به کار نبسته‌اند و یا با عدم گردآوری تام و نظرداشت ناقص به روایات، به فهم بایسته دست نیافته‌اند.

مطالعه نمونه‌های مورد بحث نشان می‌دهد که در سایه مصادیق روایی می‌توان دریافت بهتر و بایسته‌ای از آیات داشت. کارکرد بیان مصداق‌گونه را می‌توان به صور مختلف در فهم آیات نظاره‌گر بود. توسعه ظرف زمانی، گسترش معنایی، امکان تعدد خوانش‌ها و تعدد فهم مبتنی بر آن، امکان چندمعنایی واژگان و عبارات قرآنی و ترسیم سیاق چندوجهی از کارکردهای بیان مصداقی روایات در فهم عبارات قرآنی مورد بحث بوده‌است. بدیهی‌است که بررسی نمونه‌های بیشتر بر تنوع این اشکال و تعدد نقش‌های روایات مصداقی خواهد افزود.

تعدد مصادیق در روایات تفسیری ناظر به یک آیه، گاه ممکن است انگاره اختلاف و تشتت را ایجاد نماید. پیامد این اختلاف می‌تواند طرد و یا ترجیح برخی از روایات باشد اما در این نوشتار، شمول معنایی راه‌بردی در جمع روایات مصداقی و

حل اختلاف میان گزاره‌های روایی معرفی شده‌است. شمول معنایی خود از کارکردهای روایات مصداقی در فهم گزاره‌های قرآنی نیز به‌شمار می‌رود. البته باید در نظر داشت گاه این گسترش معنایی به سبب کاربردهای متعدد تعبیر و واژگان قرآنی در سایر آیات نیز قابل دست‌یابی است، اما گاه واژه مورد نظر به صورت تک‌آمد است و روایات، نقش مهمی در راهیابی مفسر به برداشتی صحیح‌تر دارند.

بیان پاره‌ای از گزاره‌های حدیثی مصداق‌گونه شاید نخست تأویلی انگاشته شود اما دقت نظرهای افزون‌تر نشان می‌دهد که معنای مورد اشاره نه تنها با ظاهر آیات بیگانه نیست، بلکه با نمایاندن وجه دیگری از سیاق می‌توان بُعد دیگری از معنا را پذیرفت. در تمام موارد مذکور آنچه که اهمیت دارد نخست گردآوری جامع روایات است؛ سپس با توجه به امکان خدشه‌پذیری روایات، لازم است کاربرد آنها با عنایت به مبنای قرآن و گرایش‌های تفسیری مانند بررسی‌های ادبی و لغت‌شناسانه و یا تاریخی صورت پذیرد.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). صفات الشیعه. تهران: اعلمی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

\_\_\_\_\_ . (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. چاپ دوم، قم: دار الشریف الرضی.

\_\_\_\_\_ . (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتب العربی.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*. قم: نشر علامه.

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

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات*. نجف: دارالمرتضویه.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان*. تصحیح: محمد مهدی ناصح و همکاران، مشهد: آستان قدس رضوی.

اربلی، علی بن حسین. (۱۳۸۱ق). *کشف الغمّة فی معرفة الاثمة*. تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشمی.

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ق). *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*. تحقیق: حسین استادولی، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمية بقم و مؤسسة النشر الاسلامی.

اسعدی، محمد. (۱۳۹۴ش). *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.

اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تصحیح: جلال‌الدین محدث، تهران: دفتر نشر داد.

بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسة البعثة.

بروجردی، حسین. (۱۳۸۶ش). *جامع احادیث الشیعه*. تهران: انتشارات فرنگ سبز.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. تحقیق: عبدالرزاق غالب مهدی، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.

## کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۲۰۵

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و اسرار التاویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). *تفسیر الثعالبی (جواهر الحسان)*. بیروت: دار احیاء  
التراث العربی.

جزائری، نعمت‌الله. (۱۴۲۷ق). *ریاض الابرار*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.  
جلالی‌کندری، سهیلا، و میثاقی، عذرا. (۱۳۹۰ش). «گونه‌های روایات تفسیری امام سجاد(ع)  
در حوزه تعیین مصداق». *مطالعات قرآن و حدیث*. سال چهارم، ش ۲، صص ۲۷-۶۶.  
حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲ش). *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*. تحقیق: سید  
هاشم رسولی محلاتی، تهران: نشر نوید.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسة آل‌البت علیهم السلام.  
\_\_\_\_\_ . (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمة فی اصول الائمة*. تحقیق: محمد بن

محمد القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).  
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تحقیق: محمدباقر  
محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). *الأساس فی التفسیر*. چاپ ششم، قاهره: دارالسلام.  
خطاط، مجتبی. (۱۳۹۳ش). «جایگاه و کارکرد روایات در تفسیر بر اساس دیدگاه علامه  
طباطبایی». *مجله معرفت*. سال بیست و سوم، ش ۲۰۳، صص ۶۳-۷۹.

خوانساری، محمد. (۱۳۸۸ش). *منطق صوری*. چاپ چهل و دوم، تهران: انتشارات آگاه.  
دیاری‌بیدگلی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، *فصلنامه مطالعات  
تفسیری*. سال دوم، ش ۶، صص ۴۵-۸۴.

راد، علی. (۱۳۹۷ش). *گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق*. قم: انتشارات  
دارالحدیث.

رجبی، محمود، و همکاران. (۱۳۸۸ش). *روشن‌شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل  
فی وجوه التأویل*. تصحیح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.

سلیم بن قیس الهلالی. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم: الهادی.

سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. تحقیق: احمد محمد صیره، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سید مرتضی (علم الهدی). (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التاویل). تصحیح: مجتبی احمد الموسوی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

\_\_\_\_\_. (۲۰۰۷م). الإکلیل فی استنباط التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه.

شریفی، محمد، و حیدری هادیان، بابک. (۱۳۹۷ش). «بررسی جایگاه گونه‌های روایی در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی (با تأکید بر آیه ۳ مائده و ۳۳ احزاب)». پژوهشنامه معارف قرآنی. سال ۹، ش ۳۴، صص ۳۳-۵۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). تصحیح: محسن کوجه باغی، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

صفوی، کوروش. (۱۳۹۷ش). درآمدی بر معنی شناسی. چاپ ششم، تهران: انتشارات سوره مهر.

طالقانی، محمد. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن. چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اربد: دارالکتب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

\_\_\_\_\_. (۱۴۱۲ق). جوامع الجامع. تصحیح: ابوالقاسم گرگی، قم: انتشارات

## کارکرد بیان مصداقی روایات در فرایند تفسیر آیات / علیخانی ۲۰۷

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تحقیق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

طنطاوی، محمد. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم، تهران: اسلام.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. تصحیح: هاشم رسولی، چاپ چهارم، قم: نشر اسماعیلیان.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی). تحقیق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). الصافی. چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. تحقیق: طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.

کاشانی، فتح الله. (۱۴۲۳ق). زیادة التفاسیر. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

کلبینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی. چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ش). مجموعه آثار. چاپ هشتم، تهران: صدرا.

معارف، مجید و اوجاقلو، ابوالقاسم. (۱۳۸۵ش). «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات

معصومان(ع)»، مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۹، ۱۴۹-۱۶۷.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). الامالی. تحقیق: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق ب). الاختصاص. تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد محرمی، قم: دارالمفید.

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

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مهدوی‌راد، محمدعلی، و هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۹ش). «بازشناسی مفهوم توسعه معنایی

(بررسی موردی: توسعه معنایی در آیه ۱۲۷ سوره اعراف و چالش‌های ترجمه و تفسیر

آن)»، پژوهش دینی. ش ۴۰، صص ۲۰۷-۲۲۸.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ق). ایجاز البیان عن معانی القرآن. تحقیق: حنیف قاسمی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

## Bibliography

### *The Holy Quran*

- Abul Fotuh Razi, Hossein bin Ali. (1408 AH). *Ruz al-Jinan and Rouh al-Janan*. Revised by Muhammad Mahdi Naseh et al. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Al-Ghazi, Abdul Qadir. (1382 AH). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Al-Taraqi Press. [In Arabic]
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wa al-Sab' al-Mathani*. Edited by Ali Abd al-Bari Atiyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Arbali, Ali bin Hussein. (1381 AH). *Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'immah*. Revised by Hashim Rasuli Mahallati. Tabriz: Bani Hashemi Publications. [In Arabic]
- Ashkori, Muhammad bin Ali. (1373 SH). *Tafsir Sharif Lahiji*. Edited by Jalal al-Din Muhaddis. Tehran: Daftar Nashr Dad. [In Persian]
- As'adi, Muhammad. (1394 SH). *Shadows and Semantic Layers*. 3rd ed. Qom: Bostan-i-Kitab. [In Persian]
- Astarabadi, Ali. (1409 AH). *Ta'wil al-Ayat al-Zahira fi Fada'il al-Itrah al-Tahira*. Revised by Hussein Estadouli. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawza al-Ilmiyyah and the Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Bahrani, Hashim bin Sulayman. (1415 AH). *Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Al-Baath Institute. [In Arabic]
- Baydawi, Abdullah ibn Umar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Beqa'i, Ibrahim ibn Umar. (1427 AH). *Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. 3rd ed. Edited by Abdul Razzaq Ghalib Mahdi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Boroujerdi, Hossein. (1386 SH). *Jame'i Hadith al-Shi'a*. Tehran: Farhang Sabz Publications. [In Arabic]
- Haskani, Obaidullah bin Abdullah. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil li Qawa'id al-Tafdil*. Revised by Mohammad Bagher Mahmoudi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Hawwa, Said. (1424 AH). *Al-Asas fi al-Tafsir*. 6th ed. Cairo: Dar al-Salaam. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1362 SH). *Al-Iqaz min al-Haja bil-Burhan 'ala al-Raj'a*. Revised by Seyyed Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Navid Publishing. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Hur al-'Amili, Muhammad bin Hasan. (1418 AH). *Al-Fusul al-Muhimma fi Usul al-A'Imma*. Revised by Muhammad bin Muhammad al-Qaini. Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies. [In Arabic]

- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Al-Tarikh al-'Arabi Foundation. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1362 SH). *Sifat al-Shi'a*. Tehran: Alami. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1403 AH). *Ma'ani al-Akhbar*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1406 AH). *Thawab al-A'mal wa 'Iqab al-A'mal*. 2nd ed. Qom: Dar al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali. (1413 AH). *Man La Yahduruhi al-Faqih*. 2nd ed. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Jouzi, Abd al-Rahman ibn Ali. (1422 AH). *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir*. Edited by Abd al-Razzaq Mahdi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Qulawayh, Ja'far ibn Muhammad. (1356 SH). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Murtadawiyyah. [In Arabic]
- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad bin Ali. (1379 AH). *Manaqib Al Abi Talib*. Qom: Allamah Publishing. [In Arabic]
- Jalali-Kondori, Suhaila, & Mishaqi, Azra. (1390 SH). "Types of interpretive narrations of Imam Sajjad in the field of determining the source." *Studies in the Quran and Hadith*, 4(2), 27–66. [In Persian]
- Jaza'iri, Nematullah. (1427 AH). *Riyadh al-Ibrar*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Khattat, Mojtaba. (1393 SH). "The Place and Function of Narrations in Interpretation Based on the Viewpoint of Allama Tabataba'i." *Ma'rifat Magazine*, 23(203), 63–79. [In Persian]
- Khansari, Mohammad. (1388 SH). *Mantegh Sourī*. 42nd ed. Tehran: Agah Publications. [In Persian]
- Diyari Bidgoli, Mohammad Taqi. (1390 SH). "Pathology of Interpretive Narrations." *Quarterly Journal of Interpretive Studies*, 2(6), 45–84. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Edited by Mustafa Hussein Ahmed. 3rd ed. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Arousi Huwaizi, Abd Ali ibn Juma. (1415 AH). *Tafsir Nur al-Thaqalayn*. Revised by Hashim Rasuli. 4th ed. Qom: Ismailiyan Publishing House. [In Arabic]
- Ayyashi, Muhammad ibn Masoud. (1380 AH). *Al-Tafsir (Tafsir al-Ayyashi)*. Revised by Hashim Rasuli. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Murtaza. (1415 AH). *Al-Safi*. 2nd ed. Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Omar. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb /Keys to the Unseen)*. 3rd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

- Fadlullah, Muhammad Hussein. (1419 AH). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
- Fattal Neyshaburi, Muhammad ibn Ahmad. (1375 SH). *Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Mutta'izin*. Qom: Razi Publishing House. [In Arabic]
- Furat al-Kufi, Furat ibn Ibrahim. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Mu'assasat al-Tab' wa al-Nashr, Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Kashani, Fathullah. (1423 AH). *Zubdat al-Tafsir*. Qom: Al-Ma'arif Islamic Foundation. [In Arabic]
- Kulaini, Muhammad bin Yaqub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghaiffari. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Maarif, Majid, & Ojaqlu, Abul-Qasim. (1385 SH). "Typology of the Explanation of Religious Words in the Narrations of the Infallibles (AS)." *Articles and Reviews*, 79, 149–167. [In Persian]
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali, & Hadian Rasnani, Elah. (1399 SH). "Recognizing the Concept of Semantic Expansion (Case Study: Semantic Expansion in Verse 127 of Surah al-A'raf and the Challenges of Its Translation and Interpretation)." *Religious Research*, 40, 207–228. [In Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami' li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*. 2nd ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Majlisi, Muhammad Taqi. (1414 AH). *Lawami' Sahibqirani*. 2nd ed. Qom: Ismailiyan Institute. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser. (1371 SH). *Tafsir Nemooneh*. 10th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mostafavi, Hassan. (1368 SH). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Motahari, Morteza. (1377 SH). *Majmu'eh-ye Asar*. 8th ed. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mударisi, Muhammad Taqi. (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar Muhibbi al-Hussein. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Amali*. Revised by Hussein Estadouli and Ali Akbar Ghaffari. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Revised by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Muharrami. Qom: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Muqatil ibn Sulayman. (1423 AH). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Revised by Abdullah Mahmoud Shehata. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Neyshaburi, Mahmoud ibn Abul-Hasan. (1415 AH). *Ijaz al-Bayan 'an Ma'ani al-Qur'an*. Revised by Hanif Qasemi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]

- Qomi, Ali bin Ibrahim. (1363 SH). *Tafsir al-Qomi*. Revised by Tayyib Mousavi Jazayeri. 3rd ed. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (1364 SH). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Rad, Ali. (1397 SH). *Typology of Imamiyyah Quranic Hadiths: From Theory to Application*. Qom: Darul Hadith Publications. [In Persian]
- Rajabi, Mahmoud, et al. (1388 SH). *Methodology of Quranic Interpretation*. Qom: Hawza and University Research Center. [In Persian]
- Sadeghi Tehrani, Mohammad. (1406 AH). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah*. 2nd ed. Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]
- Safavi, Kourosh. (1397 SH). *An Introduction to Semantics*. 6th ed. Tehran: Surah Mehr Publications. [In Persian]
- Saffar, Mohammad bin Hassan. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad (PBUH)*. Edited by Mohsen Kocheh Baghi. 2nd ed. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Samin, Ahmad ibn Yusuf. (1414 AH). *Al-Durr al-Masun fi 'Ulum al-Kitab al-Maknun*. Revised by Ahmad Muhammad Seerah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sayyid Murtaza (Alam al-Huda). (1431 AH). *Tafsir al-Sharif al-Murtada (Na'ā'is al-Ta'wil)*. Edited by Mujtaba Ahmad al-Musawi. Beirut: Al-Alamy Publications Foundation. [In Arabic]
- Sharifi, Mohammad, & Heydari Hadian, Babak. (1397 SH). "Investigating the Position of Narrative Types in Interpretation from the Perspective of Allama Tabataba'i, Ayatollah Javadi Amoli, and Ayatollah Misbah Yazdi (with Emphasis on Verse 3 of Al-Ma'idah and Verse 33 of Al-Ahzab)." *Journal of Quranic Studies*, 9(34), 33–52. [In Persian]
- Sulaym ibn Qays al-Hilali. (1405 AH). *The Book of Sulaym ibn Qays al-Hilali*. Revised by Muhammad Ansari Zanjani. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir al-Ma'thur*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic]
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (2007 AD). *Al-Iklil fi Istinbat al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Taleqani, Mohammad. (1362 SH). *A Light from the Qur'an*. 4th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]
- Tabarani, Sulayman bin Ahmad. (2008 AD). *Tafsir al-Kabir*. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1372 SH). *Majma' al-Bayan*. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1412 AH). *Jawami' al-Jami'*. Edited by Abu al-Qasim Gorji. Qom: Hawza-ye 'Ilmiyyah Publications. [In Arabic]
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 5th ed. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

- Taleqani, Mohammad. (1362 SH). *A Light from the Qur'an*. 4th ed. Tehran: Joint-Stock Publishing Company. [In Persian]
- Tantawi, Muhammad. (1997 AD). *Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Nahdat Misr. [In Arabic]
- Tayyib, Abdul-Hussein. (1369 SH). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 2nd ed. Tehran: Islam. [In Persian]
- Turahi, Fakhr al-Din. (1375 SH). *Majma' al-Bahrayn*. Revised by Ahmad Hosseini Ashkori. 3rd ed. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (1407 AH). *Tahdhib al-Ahkam*. 4th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (1409 AH). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Ahmad Habib Ameli. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]



## Comparative Analysis of Shi'i Narrative Interpretations on the Issue of the Causes of Revelation \*

Ali Ghaffarzadeh \*\*

Mahdi Pichan \*\*\*

### Abstract

A close examination of Shi'i narrational exegesis reveals that, like other Qur'ānic commentators, the authors of these works exercised *ijtihād* in interpreting the Qur'ān. Their exegetical judgments, shaped by diverse theological and intellectual contexts, are reflected in their selection, organization, and presentation of transmitted narrations. This study comparatively analyzes six major Shi'i narrational commentaries—Tafsīr al-Qummī, Tafsīr al-ʿAyyāshī, Tafsīr Furāt al-Kūfī, Al-Burhān by al-Baḥrānī, Al-Ṣāfi by Fayḍ al-Kāshānī, and Nūr al-Thaqalayn by al-Ḥuwayzī—to examine their treatment of reports concerning the occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*). Employing a descriptive-analytical and comparative approach, the study identifies significant differences in both the selection and interpretation of these reports. The most notable distinctions appear in Tafsīr al-Qummī, which includes narrations that appear incompatible with the doctrine of prophetic infallibility, and in Al-Burhān, whose author extensively employs *asbāb al-nuzūl* reports to criticize the opponents of the Ahl al-Bayt. A common feature underlying these approaches is the broad acceptance of interpretive narrations despite variations in their reliability. The findings further indicate that the development of Shi'i theology, particularly the transition from the pre-rationalist period to the rationalist Baghdad school, significantly influenced al-Qummī's exegetical methodology. Likewise, al-Baḥrānī's reliance on sources such as Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhirah, Rawḍat al-Wā'iẓīn, and Al-Hidāyah al-Kubrā accounts for many of the distinctive features of his treatment of *asbāb al-nuzūl* reports.

**Keywords:** Al-Burhān, *Asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation), Manāqib, Mathālib, Prophetic infallibility, Shi'i narrational exegesis, Tafsīr al-Qummī

---

\* Received: 2026-01-31      Revised: 2026-06-11      Accepted: 2026-07-25

\*\* Assistant Professor, Faculty of Theology and Education of Ahl al-Bayt (AS), University of Isfahan, Iran. (The Corresponding Author) Email: [A.ghaffarzadeh@ltr.ui.ac.ir](mailto:A.ghaffarzadeh@ltr.ui.ac.ir)

\*\*\* PhD graduate of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: [pichanmahdi@gmail.com](mailto:pichanmahdi@gmail.com)



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



## تحلیل تطبیقی تفاسیر روایی شیعه در مسأله اسباب نزول\*

علی غفارزاده\*\*

مهدی پیمان\*\*\*

### چکیده

مطالعه تفاسیر روایی شیعه و دقت در وجوه تمایز آن‌ها نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی هم‌چون سایر مفسران با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای، در راستای کشف مراد آیات اجتهاد نموده‌اند و در قالب گزینش و چینش روایات، دیدگاه‌های خود را بیان کرده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و از راه تطبیق شش تفسیر روایی مشهور شیعی؛ تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی، البرهان بحرانی، الصافی فیض کاشانی و نورالتقلین حویزی، وجه تمایز این تفاسیر در مسأله اسباب نزول تبیین و زمینه‌های اثرگذار بر این تمایز بررسی شد. تمایز جدی در این مقوله به‌طور خاص‌تری در ذکر روایات منافی عصمت انبیاء از سوی مؤلف تفسیر قمی و تأکید اصرارگونه بحرانی برای بیان مذمت و نکوهش مخالفان اهل بیت (ع) در قالب روایات اسباب نزول، قابل مشاهده است. تساهل و تسامح در معیارهای پذیرش روایات تفسیری زمینه مشترک اثرگذار بر عمل کرد دو مؤلف یادشده است. توجه به سیر تحول مباحث کلام شیعه قبل و بعد از مکتب عقل‌گرایانه بغداد زمینه دیگر اثرگذار بر عمل کرد مؤلف تفسیر قمی در این مقوله است. تعلقات خاطر بحرانی و گزینش منابعی که وی با ارجاع به آنها به ذکر روایات اسباب نزول پرداخته یعنی تأویل آیات استرآبادی، روضه الواعظین ابن‌فارسی و هداية الکبریٰ خُصیبی از عوامل مؤثر دیگر در تفاوت عمل کرد او نسبت به سایر مفسران در مسأله اسباب نزول به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر روایی شیعه، اسباب نزول، تفسیر قمی، تفسیر البرهان بحرانی، عصمت انبیاء، مناقب و مثالب.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

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

A.ghafarzadeh@ltr.ui.ac.ir

\*\*\* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. ایمیل:

pichanmahdi@gmail.com



## ۱. بیان مسأله

گردآوری و تدوین روایات تفسیری از دیرینه‌ترین تلاش‌های عالمان فریقین در تاریخ تفسیر بوده‌است. مؤلفان این آثار گاه فقط به ذکر روایات بسنده کرده‌اند و گاه آراء و نظرات خود را نیز آورده‌اند. به پندار بیشتر قرآن‌پژوهان معاصر همچون عمید زنجانی، ایازی، معرفت، بابایی و اسعدی، مؤلفان تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی صرفاً به گردآوری روایات تفسیری پرداخته‌اند. ایشان تفسیر روایی را یا به‌گونه مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی یا مأثور در مقابل با تفسیر اجتهادی قرارداده‌اند (برای تفصیل نک. پیچان و نیلساز، ۱۴۰۴: ۷۰-۷۲). برخلاف این پندار، شواهد نشان می‌دهد که حتی مؤلفان تفاسیر روایی صرف با تأثیرپذیری از شرایط زمینه‌ای، دست کم در دو مقوله گزینش منابع و روایات اجتهاد کرده‌اند. تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به تمایز آنها در موارد گوناگون به خوبی نمایانگر این ادعا است. ازجمله موارد این تمایز، تفاوت روی‌کرد این مؤلفان در مسأله اسباب نزول است. مراد از اسباب نزول اموری است که یک یا چند آیه و یا سوره‌ای در پی آنها و به خاطر آنها نازل شده‌است و این امور در زمان نبوت رسول اکرم (ص) و هم‌زمان با نزول وحی روی داده‌است (سیوطی، ۱۳۹۵: ۱۱۱/۱؛ معرفت، ۱۳۹۸: ۸۷). در این مقاله با تطبیق تفاسیر روایی مشهور شیعی یعنی تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی هر سه متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، البرهان بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷)، نورالتقلین حویزی (م ۱۱۱۲) و الصافی فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، به دو پرسش اساسی پاسخ داده می‌شود: الف). روی‌کرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در بیان اسباب نزول آیات چه تفاوت‌هایی دارد؟ ب). چه علل و عواملی بر تفاوت عمل‌کرد

این مؤلفان اثرگذار بوده است؟ از این پس هرجا عبارت «تفاسیر روایی شیعه» به کار برده شود مراد شش تفسیر روایی یادشده است.

## ۲. پیشینه تحقیق

تاکنون تألیفات متعددی به تحقیق درباره مسأله اسباب نزول از زوایای گوناگون پرداخته‌اند. برخی از این نگاه‌ها که ارتباط بیشتری با محتوای این مقاله دارند به ترتیب تاریخ نشر از این قرارند: «جعل و تحریف در روایات اسباب نزول» (سید موسی صدر و حسن ربانی، ۱۳۷۴)، «آسیب‌شناسی روایات اسباب نزول» (مهدی کمانی، ۱۳۹۱)، «گونه‌های اسباب نزول در روایات فریقین» (مهدی احمدی نیک، ۱۳۹۱)، «بررسی مصداق و شأن نزول آیه نفس مطمئنه در تفاسیر روایی شیعه و سنی» (فرزین حبیب‌زاده، ۱۳۹۹)، «دانش اسباب نزول و اهمیت آن در تفسیر قرآن با تأکید بر روایات منقول از اهل بیت (ع)» (سید محمود طیب حسینی، ۱۴۰۱) و «ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین» (نصرت نیل‌ساز و الهام زرین‌کلاه، ۱۴۰۳). در هیچ یک از این تحقیقات، به علل و عوامل اثرگذار بر تفاوت رویکرد تفاسیر روایی شیعه در مسئله اسباب نزول به مثابه مصداقی از مصادیق اجتهادورزی مؤلفان آنها نگریسته نشده، بنابراین، در تحقیق پیش رو این مسأله از منظری نو تبیین و تحلیل می‌شود.

## ۳. تبیین عمل کرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مسأله اسباب نزول

دقت در تفاسیر روایی شیعه نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر در ۲۱۸ موضع درباره سبب نزول آیات به ذکر روایت اقدام نموده‌اند. اگرچه در بیشتر این موارد، تفاوت‌هایی در عمل کرد مفسران در گزینش و چینش روایات، تفاوت‌های متنی و سندی روایات و

منبعی که با ارجاع به آن به ذکر روایت پرداخته‌اند، دیده می‌شود اما در اینجا تمرکز اصلی بر مواردی است که نمایانگر تفاوتی جدی در دیدگاه یا دغدغه مفسران نسبت به هم‌دیگر باشد. این تفاوت جدی در ۱۳ مورد به صورت برجسته‌تری مشاهده می‌شود که عبارتند از: آیات ۷۳-۷۵ سورة اسراء، آیات ۴ و ۳۷ احزاب و آیات ۱ و ۲ عبس، ۶۱ توبه، ۱۵ و ۴۱ حج، ۱۱ و ۴۸ نور، ۴۶ سبأ، ۱۹ و ۵۷ زخرف، ۲۹ محمد و ۱ مجادله. در ۳ مورد نخست مسأله عصمت انبیاء و در ۱۰ مورد بعدی میزان و نحوه پرداخت مفسر به بیان مناقب و مثالب وجه تمایز این تفاسیر به حساب می‌آید. در مسأله عصمت انبیاء مؤلف تفسیر قمی و در بیان مناقب و مثالب بحرانی به صورت مشخص‌تری نسبت به سایر مفسران متفاوت عمل کرده‌اند. از آنجا که ذکر تمامی موارد در این وجیزه نمی‌گنجد، به ذکر چند مورد برای نمونه بسنده می‌شود.

### ۳-۱. آیات ۴ و ۳۷ احزاب

مؤلف تفسیر قمی ذیل آیات ۴ و ۳۷ احزاب؛ «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ لِلنَّاسِ تُظَاهِرُونَ مِنْهُمْ أُمَهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ...» و «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ...» از قول امام صادق (ع) درخصوص سبب نزول این آیات پس از بیان چگونگی آشنایی پیامبر با زیدبن حارث و ماجرای پسرخواندگی او برای پیامبر اکرم (ص) چنین آورده که وقتی رسول خدا (ص) به مدینه هجرت نمود، زینب بنت جحش را به ازدواج زید درآورد. روزی زید در آمدن به نزد پیامبر (ص) تأخیر کرد و پیامبر (ص) در جست‌وجوی زید به منزل او رفت. زینب در وسط اتاق خود نشسته بود و عطری را می‌کوبید و نرم می‌کرد. پیامبر (ص)

به او که زنی خوش‌سیما بود نگاه کرد و فرمود: پاک و منزّه است خداوند، آفریدگار نور و خداوند بهترین آفریدگاران است. سپس رسول خدا (ص) که زینب به‌طور عجیبی در دل او جا پیدا کرده بود، به خانه‌اش بازگشت. وقتی که زید به منزل خود آمد، زینب او را از گفته رسول خدا (ص) باخبر ساخت. زید به زینب گفت: آیا می‌خواهی تو را طلاق دهم تا رسول خدا (ص) تو را به ازدواج خود درآورد؟ شاید عشق تو در قلب پیامبر (ص) افتاده است. زینب پاسخ داد: ترسم از این است که تو مرا طلاق دهی و رسول خدا (ص) مرا به ازدواج خود در نیاورد. زید نزد رسول خدا (ص) آمده و عرض کرد: ای رسول خدا (ص)! پدر و مادرم فدای شما باد! زینب مرا از ماجرا باخبر ساخت. آیا می‌خواهید زینب را طلاق دهم تا او را به ازدواج خود درآورید؟ رسول خدا (ص) به او فرمود: برو و تقوای الهی پیشه کن و همسرت را نگاه‌دار. پس خداوند، زینب را از فراز عرش به ازدواج پیامبر (ص) درآورد. در این حال منافقان گفتند: پیامبر (ص) ازدواج با زنان پسرانمان را بر ما حرام می‌کند درحالی‌که خود با زن پسرش زید ازدواج می‌کند. در این هنگام بود که این آیات نازل شد (قمی، ۱۴۰۴: ۱۷۲/۲ و ۱۷۳). درباره عمل‌کرد دو مفسر متقدم دیگر باید گفت که تفسیر این سوره از بخش‌های مفقودی تفسیر عیاشی است و در بخش‌های موجود نیز صحبتی مرتبط با این آیات نیامده است. فرات کوفی نیز ذیل این آیات سبب نزولی بیان نداشته است.

حویزی ذیل آیات یادشده در ابتدا روایت تفسیر قمی را آورده (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۳۵/۴ و ۲۳۶) اما در ادامه با بیان روایاتی از عیون شیخ صدوق و مجمع‌البیان طبرسی، با تأکید بر عصمت انبیاء از جمله رسول خدا (ص) به نوعی مضمون روایت تفسیر قمی را رد کرده است. در روایت نخست از عیون به نقل از امام رضا (ع) درخصوص اینکه خداوند درباره پیامبر اکرم (ص) فرمود: «وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ

مُبْدِیهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» چنین آورده که خداوند متعال، پیامبر خود را از نام همسرانش در دنیا و آخرت آگاه کرده بود و به او خبر داده بود که همسرانش مادر تمام مؤمنین هستند و یکی از آنها که خداوند او را برای پیامبر نامیده بود، زینب بنت جحش بود که در آن هنگام در عقد زیدبن حارث بود. پس رسول خدا (ص) نام او را در درون خود پنهان داشت و آن را اظهار نکرد چراکه می ترسید منافقان بگویند که او در مورد زنی که در خانه و عقد مرد دیگری است، قائل شده که یکی از همسرانش و یکی از مادران مؤمنین است. بنابراین خداوند متعال فرمود: «وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» و منظور این بود که تنها از خداوند بترس.

در روایت بعدی نیز با ارجاع به عیون و به نقل از امام رضا (ع) چنین آورده که رسول خدا (ص) به خاطر کاری در پی زیدبن حارث به خانه او رفت و زن او را در حال شست و شو مشاهده نمود. در این هنگام به زن زید فرمود: پاک و منزّه است خدایی که تو را آفرید و منظور پیامبر (ص) تنها این بود که خدا را از سخن کسانی که قائل بودند ملائکه دختر خدا هستند منزّه بداند. در حقیقت مفهوم کلام پیامبر (ص) این بود که کسی که تو را آفرید پاک و منزّه است از اینکه برای خود فرزندی را برگزیند که نیاز به طهارت و شست و شو داشته باشد. وقتی زید به خانه خود بازگشت، زن زید او را از آمدن رسول خدا (ص) و کلامی که بر زبان حضرت جاری شد، آگاه ساخت. زید بی آنکه منظور رسول خدا (ص) را به درستی فهمیده باشد گمان کرد که رسول خدا (ص) چون از زیبایی زن او خوشش آمده این جمله را گفته است. پس زید نزد پیامبر (ص) آمد و عرض کرد: ای رسول خدا (ص)! زن من اخلاق بدی دارد و می خواهم او را طلاق دهم. پیامبر (ص) به او فرمود: همسر خود را نگهدار و تقوای خدا پیشه کن. خداوند متعال پیامبر (ص) را از تعداد همسرانش و اینکه زن زید یکی

از آنها است آگاه ساخته بود اما پیامبر (ص) این مطلب را در خود پنهان داشت و آن را نزد زید آشکار نساخت و ترسید از اینکه مردم بگویند محمد (ص) به بنده‌ی خود می‌گوید: زن تو همسر من خواهد شد و بدین وسیله بر او خرده بگیرند. خداوند متعال به سبب این اتفاقات این آیات را نازل فرمود.

حویزی سپس با ارجاع به مجمع‌البیان و به نقل از امام سجاد (ع) چنین آورده: آن امری که پیامبر (ص) در نفس خویش پنهان نمود این بود که اگر زید این زن را طلاق بدهد با وی ازدواج می‌کند اما از سخنان بزرگان قوم می‌ترسید که بگویند زید را وادار به طلاق زینب نمود و بعد خودش با وی ازدواج کرد. وی سپس روایتی از همین منبع به نقل از انس بن مالک آورده: هنگامی که عده زینب پایان یافت، رسول خدا (ص) به زید فرمود: برو و از زینب برای من خواستگاری کن. زید نزد زینب رفت و گفت: ای زینب بشارت بده! رسول خدا (ص) مرا فرستاده تا از تو برای ایشان خواستگاری کنم. سپس آیه زَوِّجْنَاکَها نازل گشت و رسول خدا (ص) به سبب نزول این آیه و فرمان الهی بدون اینکه اذن زینب را بشنود بر او داخل شد (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴-۲۸۳).

بحرانی در عمل‌کردی تقریباً مشابه با حویزی به ترتیب فوق‌الذکر به نقل روایات اسباب نزول ذیل این آیات پرداخته تنها با این تفاوت که روایت پایانی از انس بن مالک را نیاورده است (بحرانی، ۱۳۷۴: ۴/۱۱۱، ۴۷۱-۴۷۳). فیض نیز هم‌چون بحرانی عمل کرده با این تفاوت که در ترتیب روایات ابتدا روایت تفسیر قمی، سپس روایت مجمع‌البیان از امام سجاد (ع) و در نهایت دو روایت عیون صدوق را آورده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۱۶۳-۱۶۴، ۱۹۱-۱۹۲).

### ۳-۲. آیه ۴۱ حج

تنها بحرانی به ذکر روایتی درخصوص سبب نزول این آیه اقدام نموده‌است. وی با ارجاع به *تأویل الآیات* شرف‌الدین استرآبادی از امام کاظم (ع) نقل کرده که حضرت فرمودند: «روزی در مسجد نزد پدرم امام صادق (ع) بودم که مردی نزد او آمد و عرض کرد: ای فرزند رسول خدا (ص) تفسیر آیه‌ای در قرآن مرا در مانده کرده‌است». پدرم فرمود: «آن آیه کدام است؟» آن مرد گفت: «إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ». پدرم فرمود: «جریان نزول این آیه چنین است که روزی فلانی و فلانی و عده‌ای که با آن دو بودند خدمت رسول خدا (ص) آمده و پرسیدند: خلافت بعد از شما به چه کسی خواهد رسید؟ به خدا سوگند اگر به یکی از خویشاوندان شما برسد ما از خویشان تو بر جان خویش بیمناکیم و اگر به کسی غیر از آنها برسد چه بسا کسی غیر از آنها نسبت به ما نزدیک‌تر و مهربان‌تر باشد. رسول خدا (ص) از شنیدن این سخن بسیار ناراحت شد و فرمود: به خدا سوگند اگر به خدا و فرستاده‌اش ایمان داشتید هرگز آنان را دشمن نمی‌پنداشتید، چراکه دشمنی با آنها دشمنی با من و دشمنی با من، کفر و رزیدن به خداوند است. شما با این سخت‌تان از مرگم به من خبر دادید. به خدا قسم اگر خداوند به آنها در زمین قدرت دهد، نماز را در وقتش به پای خواهند داشت و زکات را در جای خودش به مصرف رسانده و امر به معروف و نهی از منکر خواهند نمود. خداوند کسانی که با من و اهل‌بیت دشمنی نمایند را خوار و ذلیل خواهد کرد. در این هنگام بود که خداوند متعال این آیه را نازل فرمود» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۸۹۲/۳).



### ۳-۳. آیه ۱۱ نور

مؤلف تفسیر قمی ذیل این آیه در ابتدا چنین یادآور شده که عامه (اهل سنت) می‌گویند کسی که به او تهمت ناروا زده شده عایشه است و این تهمت به واسطه مردی از خزاعه در جریان غزوة بنی المصطلق به عایشه نسبت داده شد اما خاصه (شیعیان) بر این باورند که تهمت‌زننده در این ماجرا خود عایشه است که به یکی دیگر از همسران رسول خدا (ص) به نام ماریة قبطیة عمل ناشایست زنا را نسبت داد. سپس از قول امام باقر (ع) درخصوص سبب نزول این آیه چنین آورده که وقتی ابراهیم فرزند رسول خدا (ص) از دنیا رفت، پیامبر بسیار اندوهگین شد. عایشه گفت: چه چیزی باعث شده تا این‌گونه ناراحت شوی؟ ابراهیم که فرزند جُریح است. رسول خدا (ص) که این حرف را شنید، علی (ع) را فرستاد تا جریح را به قتل برساند. علی (ع) شمشیر خود را برداشت و به سوی او شتافت. جریح قبطی در باغی بود. علی (ع) در باغ را زد. جریح آمد که در را باز کند اما وقتی دید چهره علی (ع) خشمگین است، بازگشت و در را باز نکرد. فلذا علی (ع) از بلندی دیوار وارد باغ شد و او را دنبال کرد. جریح که پا به فرار گذاشته بود از سر ترس به بالای درخت خرمایی پناه برد و علی (ع) هم به دنبال او از درخت بالا رفت و هنگامی که به جریح نزدیک شد، او خود را از بالای درخت به پایین انداخت و عورت او نمایان شد و مشخص شد در او نشانی از مردانگی یا زنانگی وجود ندارد. در این حال بود که علی (ع) به نزد پیامبر (ص) بازگشت و عرض کرد: ای رسول خدا (ص) وقتی مرا در پی مأموریت می‌فرستی، آیا هم‌چون میخ گذاخته نهاده در پشم باشم یا اینکه تحقیق کنم؟ رسول خدا (ص) فرمودند: تحقیق کن. حضرت (ع) عرضه داشت: سوگند به کسی که تو را به حق برانگیخت، جریح را نه نشان از مردانگی است و نه نشان از زنانگی. پس رسول خدا (ص) فرمودند: سپاس

خدایی را که شر و بدی را از ما اهل بیت دور می‌گرداند (قمی، ۱۴۰۴: ۹۹/۲). فرات ذیل این آیه روایتی نیاورده و تفسیر عیاشی نیز در این بخش به دست ما نرسیده و در باقی بخش‌های موجود آن نیز اشاره‌ای به این ماجرا دیده نمی‌شود.

فیض کاشانی در ابتدا با ارجاع به جو/مع طبرسی بدون اشاره به راوی روایت و سپس به نقل از زهری از عایشه، ماجرای تهمت‌زدن به عایشه در جریان غزوه بنی‌المصطلق را آورده و سپس مطالب تفسیر قمی را درخصوص تفاوت این ماجرا نزد عامه و خاصه بیان داشته‌است. وی پس از ذکر این مطلب یادآور شده که پیامبر اکرم (ص) برای روشن‌شدن حقیقت و برطرف‌کردن تهمت وارده علی (ع) را سوی جریح فرستاد و درحقیقت پیامبر به صرف گفته عایشه دستور به قتل جریح نداد و می‌دانست که علی (ع) نیز دست به قتل جریح صرفاً براساس ادعای عایشه نمی‌زند. سپس، شاهی بر این کلام خود می‌آورد و آن روایتی است که در تفسیر قمی نه ذیل این آیات بلکه در تفسیر آیه ۶ سوره حجرات؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» از امام صادق (ع) آورده شده و آن چنین است که عبدالله بن بکیر گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت شوم، رسول خدا (ص) دستور به قتل قبطی داد درحالی‌که می‌دانست عایشه به او دروغ بسته یا اینکه این مسأله را نمی‌دانست و خداوند با دوراندیشی علی (ع) قتل را از او دور گردانید؟ حضرت (ع) فرمودند: به خدا سوگند پیامبر (ص) این را می‌دانست و اگر قصد کشتن او را داشت، علی (ع) باز نمی‌گشت مگر اینکه او را می‌گشت اما پیامبر (ص) این کار را کرد تا عایشه از گناه خود باز گردد ولی او بازنگشت و کشته‌شدن مردی مسلمان به خاطر دروغ او بر او گران نیامد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۲۳/۳ و ۴۲۴). حویزی درخصوص سبب نزول این آیه روایتی نیاورده‌است.

اما بحرانی در ابتدا با ارجاع به تفسیر قمی به مطلب یادشده درباره تفاوت نقل این ماجرا بین عامه و خاصه اشاره داشته و سپس با ارجاع به همین تفسیر به ذکر روایت پرسش عبداللّه بن بکیر که فیض نیز آورده، اقدام نموده است. در ادامه با ارجاع به *خصال* ابن بابویه از امام علی (ع) به ذکر روایتی شبیه به مضمون آنچه از خاصه در تفسیر قمی در این باره آمده، پرداخته است. افزون بر ذکر این روایات، وی با ارجاع به *هدایة الکبریٰ خُصیبی* در روایتی طولانی و مفصل به نقل از امام رضا (ع) درباره این ماجرا سخن گفته با این تفاوت که تهمت زننده به ماریه، عایشه و حفصه و پدرانشان؛ ابوبکر و عمر بن خطاب معرفی شده اند نه فقط عایشه (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۲/۴-۵۵).

### ۳-۴. آیه ۱۹ زخرف

هیچ یک از مفسران جز بحرانی روایتی درباره سبب نزول این آیه بیان نداشته است. وی در این موضع نیز با ارجاع به *تأویل الآیات* به نقل از امام صادق (ع) چنین آورده که رسول خدا (ص) به ابوبکر، عمر و امام علی (ع) دستور داد تا به سوی غار اصحاب کهف بروند. ابتدا ابوبکر وضو بگیرد، به پا ایستد و دو رکعت نماز بخواند و سه بار اصحاب کهف را صدا بزند. در صورتی که پاسخی ندادند، عمر این کار را انجام دهد. اگر به او هم پاسخی ندادند، امام علی (ع) چنین کاری را انجام دهد. آنها به آنجا رفتند و آنچه را که رسول خدا (ص) به ایشان دستور داده بود انجام دادند. اصحاب کهف، به ابوبکر و عمر پاسخی ندادند. سپس علی (ع) برخاست و این اعمال را انجام داد. آنها به ایشان پاسخ داده و سه بار گفتند: لبیک لبیک. امام از ایشان سؤال کرد: «چرا به صدای اولی و دومی پاسخ ندادید اما به سومین ندا جواب دادید؟» آنها گفتند: «به ما دستور داده شده که جز به پیامبران یا اوصیای آنها جواب ندهیم». آنها نزد رسول خدا

(ص) بازگشتند و ماجرا را برای حضرت تعریف کردند. رسول خدا (ص) صفحه قرمز رنگی را درآورد و فرمود: «گواهی خود را با خط خویش راجع به آنچه مشاهده کردید و شنیدید بنویسید». در این هنگام بود که خداوند آیه «سُكَّتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَ يَسْأَلُونَ» را نازل فرمود (بحرانی، ۱۳۷۴: ۸۵۱/۴).

### ۳-۵. آیه ۱ مجادله

مؤلف تفسیر قمی در قالب دو روایت با مضمونی شبیه به هم درباره سبب نزول این آیه چنین آورده که زنی از میان مسلمانان نزد رسول خدا (ص) آمد و به ایشان عرضه داشت: ای رسول خدا (ص)! فلان شخص همسر من است، فرزندانم از او بسیار است و در امر دنیا و آخرتش او را یاری کرده‌ام. از من هیچ کار ناخوشایندی ندیده‌است اما من امروز شکایت خود را از او نزد خداوند و شما آورده‌ام. پیامبر (ص) فرمودند: درباره او از چه امری شکایت می‌کنی؟ گفت: او امروز به من گفت: تو همچون مادرم بر من حرام هستی و مرا از خانه‌ام بیرون کرد. از شما تقاضا دارم به مسئله من رسیدگی کنید. رسول خدا (ص) فرمودند: خداوند بر من آیه‌ای نازل نکرده تا به وسیله آن میان تو و همسرت قضاوت کنم و دوست ندارم از کسانی باشم که از پیش خود سخنی می‌گویند. پس او شروع به گریستن کرد و از آنجا رفت. سپس خداوند متعال این آیه را بر پیامبر (ص) نازل کرد. در روایت دیگر نام این زن خوله و نام شوهرش اوس بن صامت به عنوان نخستین شخصی که در اسلام اظهار کرد نیز بیان شده‌است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۵۳/۲). فرات کوفی ذیل این آیه سبب نزولی بیان نداشته و تفسیر عیاشی ذیل این آیه از بخش‌های مفقودی آن به حساب می‌آید که به دست ما نرسیده‌است.

حویزی از مفسران متأخر تنها به بیان همان دو روایت تفسیر قمی بسنده کرده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۵۴/۵). فیض نیز علاوه بر بیان دو روایت تفسیر قمی، با ارجاع به فقیه صدوق و کافی کلینی به ذکر دو روایت شبیه به مضمون روایات تفسیر قمی مبادرت ورزیده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۴۲/۵-۱۴۴). اما بحرانی به گونه‌ای متفاوت ذیل این آیه عمل کرده است. وی هرچند با ارجاع به تفسیر قمی و کافی به ذکر روایات فوق‌الذکر پرداخته اما پیش از همه این روایات، با ارجاع به تأویل آیات به نقل از امام صادق (ع) چنین آورده که پیامبر اکرم (ص) به فاطمه (س) فرمود: «شوهرت بعد از من چنین و چنان خواهد دید و جریان‌های پس از خود را به فاطمه (ع) اطلاع داد». در این هنگام حضرت از پدرشان پرسیدند که ای رسول خدا (ص) آیا از خدا درخواست نمی‌کنید این ناراحتی‌ها را از او رفع کند؟ پیامبر (ص) در پاسخ فرمودند: «آری درخواست کردم» و ادامه دادند او گرفتار خواهد شد و گروهی به واسطه او امتحان می‌شوند. سپس، این آیه در پی شکایتی که حضرت فاطمه (ع) از ناراحتی‌هایی که بر علی (ع) خواهد رفت، نازل شد (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۱۰/۵-۳۱۲).

#### ۴. تحلیل شرایط زمینه‌ای اثرگذار در مسأله اسباب نزول

مقایسه تفاسیر یادشده در مسأله اسباب نزول حاکی از آن است که مؤلفان آنها از منظرهای مختلفی نسبت به یکدیگر متفاوت عمل کرده‌اند. این عمل کرد متفاوت اما به گونه‌ای خاص‌تر در روایت مؤلف تفسیر قمی و سیدهاشم بحرانی در این مسأله قابل مشاهده است. مؤلف تفسیر قمی برخلاف سایر مفسران به نقل روایاتی اقدام نموده که دلالت بر عدم عصمت انبیاء دارد. وی نه تنها در بیان اسباب نزول آیات بلکه در مواضع دیگر نیز به نقل روایات منافی عصمت انبیاء پرداخته است (نک. قمی، ۱۴۰۴).

۲۵۱/۱-۲۵۳، ۳۵۶، ۲۳۹/۲-۲۴۲، ۲۲۹). اما آن چیزی که بحرانی را در گزینش روایات مرتبط با اسباب نزول آیات متمایز از سایر مفسران کرده و در مواضع دیگری در سرتاسر تفسیر البرهان نیز مشاهده می‌شود، تأکید و اصرار مبالغه‌آمیز وی به گزینش روایاتی در راستای بیان فضائل و مناقب امام علی (ع) و توجه ویژه به مسئله خلافت و جانشینی حضرت و در مقابل مذمت دشمنان ایشان خاصه خلفای سه‌گانه و دختران خلیفه اول و دوم؛ عایشه و حفصه است. در ادامه به بررسی زمینه‌های اثرگذار بر عمل‌کرد مؤلف تفسیر قمی و بحرانی پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. تساهل و تسامح در معیارهای اعتبار روایات تفسیری

از جمله علل و عوامل تأثیرگذار در چگونگی عمل‌کرد دو مؤلف یادشده، توسعه و تساهل در معیارهای اعتبار روایات تفسیری و تکیه بر احادیث مشکوک بدون دقت- نظرهای فنی حدیث‌شناسانه است. عالمان شیعی در باب حجیت اخباری که نه به واسطه تواتر نقل از قطعیت برخوردار است و نه با اتکای به شواهد و قرائن، علم‌آور به حساب می‌آید سخن‌ها رانده‌اند. عده‌ای به حجیت تبعیدی اخبار قائل‌اند و برخی حجیت تبعیدی را انکار کرده و حجیت عقلایی مستند به اطمینان حاصل از شواهد و قرائن را مطرح کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۴/۱-۲۵؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۱۰۵/۱-۱۱۱). در پی چنین نزاعی، مسئله دامنۀ اعتبار این اخبار نسبت به معارف عمومی و غیرعملی و از آن جمله تفسیر آیات نیز کشانده شده است (مفید، ۱۴۱۴: ۷۸ و ۸۱). برخی حجیت ظنون حاصل از اخبار آحاد را در این حوزه مانند حوزه احکام عملی، تبعیدی دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۰۳: ۳۹۸)، اما عده‌ای دیگر منکر آن بوده و به دلیل عدم وجود ثمره عملی برای مکلفان در این حوزه، حجیت تبعیدی خبر را به چالش کشیده و

ضرورت جست‌وجوی شواهد و قرائن را برای تصدیق مضمون آن روایات یادآور شده‌اند (حلی، ۱۴۰۶: ۲۰۹).

با این حال، وجه مشترک آراء یادشده تکیه بر خبر واحدی است که به واسطهٔ راویان موثق نقل شده باشد. علاوه بر ارزیابی سندی روایات و دقت در احوال راویان، توجه به نقد متن و محتوای روایات از اقدامات لازم در ارزیابی صحت و سقم روایات از منظر عالمان حدیث‌شناس است. عدم مخالفت با قرآن (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱)، عدم مخالفت با سنت قطعی (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۳/۲۷)، عدم مخالفت با عقل سلیم (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱)، عدم مخالفت با تاریخ صحیح (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۱۶۳/۱)، تعلیقهٔ غفاری) و عدم مخالفت حدیث با حس، مشاهده و قطعیات علمی (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۳۵/۱) از جمله مؤلفه‌هایی هستند که از منظر ایشان لحاظ نمودن آنها در راستای اعتبارسنجی متن روایات دارای اهمیت است. با این اوصاف، آنچه در روی‌کرد تفسیری دو مؤلف یادشده قابل تأمل است تکیهٔ آنان بر اخبار آحاد بدون لحاظ نمودن ضوابط عالمانهٔ ارزیابی احادیث است. امری که به‌خصوص موجب شده تا ایشان در غیر حوزهٔ احکام شرعی و حلال و حرام الهی و ارسای صحت روایات را چندان ضروری نپندارند (اسعدی، ۱۳۹۹: ۱۵۸/۱).

لازم به ذکر است هرچند در تمام تفاسیر روایی شش‌گانه با کمیت و کیفیت گوناگون، روایات اغراق‌آمیز و خلاف باورهای اسلامی یا به تعبیر دیگر اسرائیلیات به دفعات دیده‌می‌شود اما به‌طور مشخص در خصوص روایات مرتبط با عصمت انبیاء که بخشی از آن در قالب اسباب نزول آیات آمده، به جز مؤلف تفسیر قمی، در عمل‌کرد سایر مفسران خاصه مفسران متأخر؛ حویزی، فیض کاشانی و بحرانی حساسیتی دیده‌می‌شود به‌گونه‌ای که ایشان به ذکر روایاتی در ردّ و نقض روایات حاوی مضامین

منافی عصمت اهتمام داشته‌اند (نک. بیچان و دیگران، ۱۴۰۴: ۲۴۱-۲۶۱). با این حساب درباره چرایی تمایز تفسیر قمی با سایر تفاسیر در این مقوله علاوه بر عامل تساهل و تسامح در نقل روایات، باید در جست‌وجوی عواملی دیگر نیز بود چراکه این تساهل و تسامح در نقل روایات تفسیری در سایر تفاسیر نیز دیده می‌شود اما منجر به آن نشده که ایشان در نقل روایاتی با محتوای مضامینی خلاف عصمت انبیاء نیز مسامحه به خرج دهند.

#### ۲-۴. سیر تطور و تحول مباحث علم کلام

دقت در ادوار تاریخی اندیشه کلامی شیعه و سیر تطور و تحول مباحث علم کلام، می‌تواند به درک چرایی تمایز مؤلف تفسیر قمی نسبت به سایر مفسران کمک شایانی کند. از منظر تحول ساختاری، قرن سوم و چهارم یعنی دوران پیدایش تفاسیر روایی متقدم شیعی هم‌چون تفسیر قمی، دوران تبیین و تنظیم موضوعی مباحث کلامی شیعه است. در این دوران، تألیفی که جامع مباحث و اصول کلامی باشد غیر از مواردی انگشت‌شمار آن هم با ساختاری نامنظم، گزارش نشده‌است. امامت و مسائل پیرامون آن، برجسته‌ترین موضوع آثار این دوران است (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۵۱)؛ آثاری از قبیل *التنبیه فی الامامة ابوسهل اسماعیل نوبختی* (م ۳۱۱)، *الانصاف فی الامامة ابن‌قبة رازی* (قبل از ۳۱۹) و *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* شیخ صدوق (م ۳۸۱) (برای نمونه‌های بیشتر نک. نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷، ۳۱، ۴۸، ۵۷، ۸۳، ۱۳۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۳، ۳۰، ۱۰۱، ۱۲۱، ۲۱۵، ۳۸۹).

از مهم‌ترین زمینه‌های اهمیت یافتن مباحث امامت در این دوران، غیبت امام عصر (ع) بود که شیعه را وارد دورانی سخت و بحرانی کرد. اختلافات و درگیری‌های درون



فرقه‌ای بر سر برخی مسائل نظیر طبیعت مقام امامت، حدود علم و قدرت امام و فلسفه احتیاج دائمی بشریت به امام، تغییر مذهب خیل کثیری از پیروان مکتب امامیه، پیدایش فرقه‌های گوناگون و حملات فرقه‌های دیگر همچون معتزله و زیدیه به مبانی سنتی عقیده تشیع امامی که در این ایام آن را از همیشه بی‌دفاع‌تر می‌دیدند، از بارزترین مؤلفه‌هایی است که اهمیت مبحث امامت در این دوران را آشکار می‌سازد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۵ و ۲۶).

عالمان شیعی در گذر ایام ضرورت آموختن و شناساندن اندیشه تشیع را به مردم احساس کردند. هرچند تبیین و تثبیت اصول عقاید شیعه با تلاش اصحاب و شاگردان کلامی امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آغاز و با کوشش متکلمان بعدی پی گرفته شده بود اما در قرن پنجم و به‌خصوص در دوران حکومت آل بویه بود که کلام شیعه نظامی ساختارمند پیدا کرد (شهیدی، ۱۳۷۲: ۱۴۴). در این دوران در کنار تألیف آثار موضوعی مانند مسأله امامت، متکلمان شیعی اقدام به نگارش نگاشته‌هایی جامع در کلیات و اصول مسائل عقیدتی نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به *النکت فی مقدمات الاصول* شیخ مفید (م ۴۱۳)، *الملخص، الذخیره و جمل العلم و العمل* سید مرتضی (م ۴۳۶)، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد و تمهید الاصول* شیخ طوسی (م ۴۶۰) و تقریب *المعارف ابوالصلاح حلبی* (م ۴۴۷) اشاره داشت.

اما از منظر تحول روی‌کردی، روی‌کرد رایج و متداول در میان متکلمان شیعی در قرون سوم و چهارم «نص‌گرایی» بود. نص‌گرایی نظام فکری است که بر نصوص دینی تأکید ورزیده و اندیشه بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پندارد. این روی‌کرد، یگانه مرجع دستیابی به معارف دینی را نصوص و ظواهر کتاب و سنت می‌داند (صدر، ۱۳۹۵: ۳۵). از دیدگاه این روی‌کرد،

راهنمایی عقل فقط تا آنجا مفید است که دست ما را در دست پیشوایان دین قرار دهد و از آن پس باید خود را در خدمت شریعت ببیند و پیرو ظواهر آیات و روایات باشد. هرچند نص‌گرایان در مواردی در مقام دفاع از آموزه‌های دینی از دلایل عقلی بهره می‌گیرند، اما براین باورند که اگر عقل در پی فهمی فراتر از آنچه از ظواهر الفاظ کتاب و سنت برمی‌آید باشد، راه به جایی نخواهدبرد (یوسفیان، ۱۳۸۳: ۱۲۳). اگرچه نص‌گرایی در قرون سوم و چهارم به مدرسه کلامی قم منحصر نیست اما مدرسه قم مرکز عمده این روی‌کرد به‌شمار می‌رود (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۶۷). عمده تألیفات عالمان این مدرسه به‌صورت کتاب حدیث است. آنان با استدلال عقلی میانه‌ای نداشتند، بلکه اعتقادات عقلی خود را نیز از متن روایات امامان بر می‌گرفتند. فلذا آثار فقهی و کلامی خود را در قالب همان روایات می‌نوشتند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۸).

در مقابل این روی‌کرد، روی‌کرد «عقل‌گرایی» قرار دارد و مقصود از آن، نظام و مکتب فکری است که در کنار معارف وحیانی بر نقش قوه عقل در کسب معرفت تأکید می‌ورزد و به آن ارجح می‌نهد و آن را ابزار کسب شناخت و معرفت می‌داند (صدر، ۱۳۹۵: ۳۵). پیروان این مکتب حجیت و اعتبار عقل را قبول داشته و براین باورند که بدون به رسمیت شناختن اصول عقلی، هیچ‌گونه شناختی برای انسان به‌دست نمی‌آید و معارف دیگر اعم از حسی، تجربی و وحیانی نیز بر مبادی عقلی مبتنی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۴۳/۱). مدرسه بغداد با روی‌کرد عقل‌گرایی در مقابل مدرسه قم و روی‌کرد نص‌گرایی آن قرار می‌گیرد. گرایش عقلانی در این مدرسه به‌واسطه ابن‌عقیل عمانی و ابن‌جنید اسکافی آغاز گردید، به‌دست شیخ مفید تحول یافت و با حضور سیدمرتضی به اوج رسید (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۱۹).

با این اوصاف یکی از احتمالات ممکن در تحلیل چرایی تمایز تفسیر قمی با تفاسیر متأخر روایی شیعی در نقل روایات منافی با عصمت انبیاء، با عنایت به سیر

تحول کلام شیعه قابل تبیین است. در دوران تدوین تفسیر قمی کلام شیعه هنوز شکلی منسجم و نظام‌مند پیدا نکرده بود. هم‌چنین تألیفات کلامی این دوران عمدتاً موضوع محور بوده و کمتر تألیفی جامع به چشم می‌آید. شاخص‌ترین موضوع مورد بحث این دوران مسأله امامت و حواشی پیرامون آن بوده است. امری که با دقت در سرتاسر تفاسیر روایی شیعی این دوران؛ تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و تفسیر فرات قابل مشاهده است، به‌گونه‌ای که هم و غم اساسی مؤلفان این تفاسیر پرداختن به جنبه‌های تفسیری و تأویلی آیات مرتبط با مسأله امامت بوده است. برآش‌ر نیز در تحقیق خود به این امر اذعان داشته و یکی از خصوصیات اساسی مکتب تفسیری امامیه پیش از آل‌بویه را علاقه‌ی اندک مفسران به طرح مسائل کلامی هم‌چون عصمت انبیاء دانسته؛ امری که در دوران پس از آل‌بویه و در آثار تفسیری عالمان امامی نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی خلاف آن دیده‌می‌شود (برآش‌ر، ۱۳۹۹: ۱۲۴ و ۱۲۵). قابل توجه آنکه در کتب دیگر این دوران و زمانه پیش از آن نظیر کتاب سلیم‌بن قیس هلالی (م ۷۶: ۱۴۰۵: ۶۷۸/۲ و ۸۸۴)، الزهد حسین بن سعید اهوازی (وفات بعد از ۲۵۴) (۱۴۰۲: ۷۳)، کافی کلینی (م ۳۲۹: ۱۴۰۷: ۱/۲۶۹) و رجال کشی (وفات حدود ۳۴۰) (۱۴۰۹: ۳۰۶) تنها به عصمت ائمه اشاره شده و فقط در یک مورد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۴۵۰) از عصمت ائمه و پیامبر اسلام سخن گفته شده است که در تفسیر قمی نیز همین مورد دیده می‌شود (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۷) و از عصمت سایر انبیاء سخنی به میان نیامده است.

از طرفی نص‌گرایی، روی‌کرد کلامی غالب این دوران به حساب می‌آید. روی‌کردی که در آن دقت‌نظرهای عقل‌گرایانه در نقل روایات چندان به چشم نمی‌آید. طبق آنچه گذشت می‌توان گفت که عصمت انبیاء، از مسائل مورد دغدغه و اهتمام مؤلف تفسیر قمی مانند مسائل مرتبط با امامت نبوده باشد. این درحالی است که با پیدایش مکتب

عقل‌گرایانه بغداد و تألیف آثاری جامع و ساختارمند در کلام شیعه به واسطه افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و ادامه این روی‌کرد عقل‌گرایانه در قرون بعدی توسط شخصیتی چون خواجه نصیرالدین طوسی (م ۷۲۶)، مسائل کلامی مختلفی هم‌چون مسأله عصمت انبیاء به‌عنوان امری تثبیت‌یافته و پذیرفته‌شده نزد عالمان شیعی و ازجمله مفسرانی چون فیض، حویزی و بحرانی درآمده‌است.

#### ۴-۳. تأثیر تعلقات خاطر مفسر در روی‌کرد تفسیری او

بی‌تردید خلیقات، روحیات و تعلقات خاطر مفسر یکی از عوامل اثرگذار بر گرایش و روی‌کرد تفسیری او به حساب می‌آید. امری که در نحوه اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در گزینش و چینش روایات به خوبی خود را نشان می‌دهد. روی‌کرد فقهی عیاشی و حویزی و انعکاس تعلقات خاطر صوفیانه و فیلسوف‌مآبانه فیض کاشانی نمونه‌های برجسته از این اثرپذیری را در خلال تفسیر آیات در تفاسیر روایی شیعه بر ملا می‌سازد (نک. پیچان، ۱۴۰۴: ۳۰۱-۳۱۵).

بازتاب این تعلقات خاطر در عمل‌کرد بحرانی نیز قابل مشاهده است؛ مطلبی که تا پیش از این در گفته‌ها و نوشته‌های محققان دیده نمی‌شود و از رهگذر تطبیق و مقایسه این تفاسیر با یکدیگر می‌توان بدان رسید. محققان بارها و بارها بر این امر تصریح کرده‌اند که مضمون بیشتر روایات آمده در تفاسیر روایی شیعه مرتبط با جنبه‌های بطنی و تأویلی آیات و تأکید بر آموزه‌ها و باورهای شیعه خاصه مسأله امامت و پدیده‌های مرتبط با آن است. از میان مفسران شش‌گانه تنها درباره روی‌کرد فرات‌کوفی به طور خاص و مشخص این امر مطرح شده که وی در تفسیر خود صرفاً به ذکر روایات فضائل و مناقب ائمه (ع) بسنده کرده‌است (نک. قبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۵۲).

از طرفی درباره سایر مفسران این مطلب گوشزد شده که ایشان نیز به ذکر روایات درباره منزلت و مرتبت امامان شیعه پرداخته‌اند، البته با این قید که آنها برخلاف فرات با نگاهی گسترده‌تر به ذکر روایات فارغ از اشتغال آنها بر اشارات شیعی و بیان فضائل و مناقب نیز نظر داشته‌اند (براشر، ۱۳۹۹: ۶۵).

ره‌آورد بررسی‌های ما نشان می‌دهد که در میان مؤلفان تفاسیر روایی شیعه، بحرانی به‌گونه‌ای برجسته‌تر تمایل و علاقه به ذکر روایات مناقب و مثالب دارد. مطلب قابل توجه آنکه وی در این مقوله نسبت به فرات کوفی نیز به‌گونه‌ای متفاوت عمل می‌کند. روایت بحرانی برخلاف فرات کوفی بر این منوال است که تا حد امکان در هر موضوع و ماجرای در مذمت و نکوهش مخالفان اهل بیت (ع) خاصه خلفای سه‌گانه و دختران خلیفه اول و دوم؛ عایشه و حفصه در قالب گزینش روایات سخن بگوید. هرچند در تفسیر فرات و سایر تفاسیر نیز این امر به چشم می‌آید اما تکرار و اصرار بحرانی بر این امر و ادبیات روایاتی که وی در این باره آورده او را از سایر مفسران متمایز می‌کند.

با دقت در عناوین و محتوای تألیفات بحرانی هم‌چون فضائل علی و الائمه من ولده و احوالاتهم، رساله فی تفضیل علی (ع) علی الانبیاء اولی العزم، اللوامع النورانیة فی اسماء علی و بنیه القرآنیه، الهدایة القرآنیه الی الولاية الامامیه، بهجة النظر فی اثبات الوصایة و الامامه، التحفة البهیة فی اثبات الوصیه لعلی (ع)، غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام، المطاعن البکریه و المثالب العمریه من طریق العثمانیه و نسب عمرین خطاب (افندی، ۱۴۰۱: ۲۹۸/۵ - ۳۰۴؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۸۱/۸ - ۱۸۳) و با عنایت به مطالب سرتاسر تفسیر وی از جمله در خلال بیان اسباب نزول آیات می‌توان بیان داشت که زمینه چنین تفاوتی تعلقات خاطر و گرایش‌های شخصی او است

به گونه‌ای که عمده آثار او 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 که بازتاب این نوع نگرش و تعلق خاطر در سرتاسر تفسیر البرهان و در قالب پرداختن به جنبه‌های بطنی و تأویلی آیات هویدا است.

#### ۴-۴. گزینش منبع از سوی مفسر

یکی از زمینه‌های اثرگذار در تفاوت عمل‌کرد بحرانی نسبت به سایر مفسران در مسأله اسباب نزول، گزینش منابعی است که وی با ارجاع و استناد به آنها به ذکر روایات پرداخته است. درحقیقت، گزینش منبع از سوی مفسر یکی از مصادیق اجتهادورزی در ارائه دیدگاه‌های تفسیری او است. این امر در موضوعات دیگر و به گونه‌های دیگر نیز در تفاسیر روایی شیعه قابل مشاهده است. تأثیرپذیری فیض کاشانی و حویزی از مجمع‌البیان و جوامع الجامع طبرسی به ترتیب در مسأله آیات مستثنیات و اختلاف قرائات نمونه‌هایی از تأثیر گزینش منبع در تفاوت عمل‌کرد مؤلفان تفاسیر روایی نسبت به یکدیگر است (نک. غفارزاده و پیچان، ۱۴۰۳ الف: ۱-۲۶؛ غفارزاده و پیچان، ۱۴۰۳ ب: ۱۴۷-۱۷۸).

اما در مسأله اسباب نزول، بحرانی در اکثر قریب به اتفاق موارد با ارجاع به تأویل آیات شرف‌الدین استرآبادی به ذکر روایات در این باب پرداخته است. علاوه بر این منبع، وی از دو منبع دیگر یعنی روضة‌الواعظین ابن‌فارسی و هدایة‌الکبری خُصیبی نیز بهره برده است؛ منابعی که دو مفسر هم‌دوران وی یعنی فیض کاشانی و حویزی در مسأله اسباب نزول از آنها استفاده‌ای نکرده‌اند. روضة‌الواعظین نوشته محمدبن حسن قتال نیشابوری (م ۵۰۸ ق) درباره تاریخ و مناقب رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) و نیز بیان مواظ و مسائل اخلاقی است. این کتاب شبیه کتب اُمالی،

در ۹۶ مجلس تنظیم شده است. مؤلف در تألیف این کتاب از منابع متعددی نظیر کافی کلینی، *أمالی و خصال شیخ صدوق و أمالی و ارشاد شیخ مفید* بهره برده است. در انتساب این کتاب، گاهی به اشتباه این اثر به شیخ مفید نسبت داده شده که درست نیست. ظاهراً منظور از شیخ مفید، ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان درگذشته ۴۱۳ق نیست، بلکه منظور محمد بن حسین نیشابوری ملقب به مفید است که پدر بزرگ ابوالفتح رازی و برادر شیخ عبدالرحمن مفید نیشابوری است (نک. فتال نیشابوری، ۱۳۶۶: مقدمه مهدوی دامغانی، ۱۵ و ۱۶). بحرانی در مقدمه *البرهان* از این کتاب به عنوان یکی از منابع خود یاد کرده و آن را به فتال نیشابوری نسبت داده است (بحرانی، ۱۳۷۴: ۷۰/۱). *هدایة الکبری* اثر حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۴۶ق) است. ابن غضائری او را «کذاب فاسد المذهب» دانسته و نجاشی از او با عنوان «فاسد المذهب» یاد کرده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۵۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۷). برخلاف دیدگاه رجالیان امامیه، پیروان فرقه نصیریّه او را از بزرگان خود دانسته و معتقدند او با محمد بن نصیر؛ رئیس این فرقه مرتبط بوده است (طویل، ۱۳۸۶: ۲۵۷). خصیبی در اثر یادشده با ذکر سلسله اسناد روایات درصدد اثبات امامت و وصایت حضرات معصومین (ع) از راه بیان معجزات و کرامات ایشان شامل مواردی از قبیل مصادیق علم غیب، تصرف در نظام تکوین هم چون زنده کردن مردگان و طی الارض، سخن گفتن به زبان های مختلف و تکلم با حیوانات، نباتات و جمادات است (برای تفصیل نک. صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ۱۶-۴۶). بدین ترتیب می توان گفت که بحرانی براساس مبانی نظری و روش تفسیری خود از منابع یادشده در انتخاب روایات تفسیری خود بهره برده است. اقدامی که موجب شده تا او به گونه ای متفاوت نسبت به سایر مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مسأله اسباب نزول عمل کند.

## ۵. نتیجه گیری

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

۱. تطبیق تفاسیر روایی مشهور شیعی در مبحث اسباب نزول نمایانگر تفاوت عملکرد مؤلفان آنها از زوایای گوناگون است. تمرکز اصلی در این پژوهش بر مواردی بود که نمایانگر تفاوتی جدی در دیدگاه یا دغدغه مفسران نسبت به هم‌دیگر باشد. این تفاوت جدی در ۱۳ مورد به صورت برجسته‌تری قابل رؤیت است که عبارتند از: آیات ۷۳-۷۵ سوره اسراء، آیات ۴ و ۳۷ احزاب و آیات ۱ و ۲ عبس، ۶۱ توبه، ۱۵ و ۴۱ حج، ۱۱ و ۴۸ نور، ۴۶ سبأ، ۱۹ و ۵۷ زخرف، ۲۹ محمد و ۱ مجادله. در ۳ مورد نخست مسئله عصمت انبیاء و در ۱۰ مورد بعدی میزان و نحوه پرداخت مفسر به بیان مناقب و مثالب وجه تمایز این تفاسیر به حساب می‌آید. در مسئله عصمت انبیاء مؤلف تفسیر قمی و در بیان مناقب و مثالب بحرانی به صورت مشخص‌تری نسبت به سایر مفسران متفاوت عمل کرده‌اند.

۲. از علل و عوامل اثرگذار بر این تفاوت عملکرد می‌توان به این موارد اشاره داشت: الف). توسعه و تساهل در معیارهای اعتبار روایات تفسیری و تکیه بر احادیث مشکوک بدون دقت نظرهای فنی حدیث‌شناسانه، ب). دقت در ادوار تاریخی اندیشه کلامی شیعه و سیر تطور و تحول مباحث علم کلام پیش و پس از مکتب عقل‌گرایانه بغداد، ج). تأثیر تعلقات خاطر مفسر در انتخاب روایات و بیان دیدگاه‌های تفسیری خود و د). گزینش منابعی که مفسر با ارجاع و استناد به آنها به ذکر روایات می‌پردازد.

\*\*\*\*\*



## کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲ش). *عیون اخبار الرضا* (ع). تهران: صدوق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش). *رجال*. قم: دارالحديث.
- احمدی نیک، مهدی (۱۳۹۱ش). «گونه‌های اسباب نزول در روایات فریقین». *آموزه‌های قرآنی*. دوره ۹، شماره ۱۵، ۱۳۵-۱۵۴.
- اسعدی، محمد (۱۳۹۹ش). *آسیب شناسی جریان‌های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق). *ریاض العلماء*. قم: مطبعة الخيام.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق). *الزهد*. قم: المطبعة العلمية.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه بعثه.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- براشر، مثیر (۱۳۹۹ش). *قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه*. ترجمه نصرت نیل ساز و پریسا عسکری. تهران: حکمت.
- پیچان، مهدی (۱۴۰۴ش). *هرمنوتیک تفاسیر روایی شیعه*. تهران: انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
- پیچان، مهدی، و نیل ساز، نصرت (۱۴۰۴ش). «بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه». *آموزه‌های قرآنی*. دوره ۲۲، شماره ۴۲، ۹۵-۶۷. [10.30513/QD.2025.6928.2533](https://doi.org/10.30513/QD.2025.6928.2533)
- پیچان، مهدی، نیل ساز، نصرت، و پارسا، فروغ (۱۴۰۴ش). «مقایسه کاربست انواع اسرائیلیات در تفاسیر روایی شیعه در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای». *مطالعات فهم حدیث*. دوره ۱۲، شماره ۱، ۲۴۱-۲۶۱. [10.30479/MFH.2025.20036.2352](https://doi.org/10.30479/MFH.2025.20036.2352)
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۸۹ش). *سیر تطور کلام شیعه*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## تحلیل تطبیقی تفاسیر روایی شیعه در مسأله اسباب نزول / غفارزاده ۲۴۱

- حبیب‌زاده، فرزین (۱۳۹۹ ش). «بررسی مصداق و شأن نزول آیه نفس مطمئنه در تفاسیر روایی شیعه و سنی». *مطالعات علوم اسلامی/ انسانی*. شماره ۲۴، ۱۳۹-۱۴۹.
- حرّعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۶ ق). *مبادئ الوصول الى علم الاصول*. بیروت: دارالاضواء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). *نورالثقلین*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ ش). *روضات الجنات*. قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۳ ق). *البیان*. بیروت: دارالزهراء.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱ ش). *عقاید استدلالی*. قم: نصایح.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۵ ش). *الاتقان*. ترجمه مهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۲ ش). *از دیروز تا امروز*. تهران: قطره.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۵ ق). *المعالم الجدیدة للاصول*. تهران: مکتبه‌النجاح.
- صدر، سید موسی، و ربانی، حسن (۱۳۷۴ ش). «جعل و تحریف در روایات اسباب نزول». *پژوهش‌های قرآنی*. دوره ۱، شماره ۱، ۶۵-۸۶.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۸۴ ش). «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری». *حکمت و فلسفه اسلامی*. شماره ۱۶، ۱۵-۴۶.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ ق). *المیزان*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۲۰ ق). *الفهرست*. مکتبه‌المحقق الطباطبایی.
- طویل، محمدامین غالب (۱۳۸۶ ق). *تاریخ العلویین*. بیروت: دارالاندلس.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۴۰۱ ش). «دانش اسباب نزول و اهمیت آن در تفسیر قرآن با تأکید بر روایات منقول از اهل بیت (ع)». *قرآن‌پژوهی*. دوره ۲، شماره ۴، ۵۳-۷۶.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ ق). *کتاب التفسیر*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.

۲۴۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دوازدهم، جلد دوم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

غفارزاده، علی، و پیچان، مهدی (۱۴۰۳ش الف). «تبیین تفاوت روی‌کرد تفاسیر روایی شیعه نسبت به مسئله اختلاف قرائات در پرتو تحلیل شرایط زمینه‌ای». *تفسیر پژوهی/نثری*.

دوره ۱۱، شماره ۲۲، ۱۴۷-۱۷۸. [10.22049/QURAN.2025.30066.1454](https://doi.org/10.22049/QURAN.2025.30066.1454)

غفارزاده، علی، و پیچان، مهدی (۱۴۰۳ش ب). «تحلیل تطبیقی تفسیر القمی و تفسیر الصافی در مسئله آیات مستثنیات». *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*. دوره ۱۰، شماره ۱، ۱-۲۶.

[10.22091/PTT.2024.10179.2297](https://doi.org/10.22091/PTT.2024.10179.2297)

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۶۶ش). *روضه الواعظین*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی.

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 اعلمی. تهران: مکتبه الصدر. قبادی، مریم (۱۳۸۹ ش). «تفسیر فرات کوفی». *فصلنامه حکمت /سراء*، دوره ۲، شماره ۲، ۱۲۷-۱۵۲.

[20.1001.1.23832916.1389.2.2.6.5](https://doi.org/10.1001.1.23832916.1389.2.2.6.5)

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). *تفسیر القمی*. تحقیق طبیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ ق). *رجال الکشی*. مشهد: دانشگاه مشهد. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کمانی، مهدی (۱۳۹۱ ش). «آسیب‌شناسی روایات اسباب نزول». *حسنا*. شماره ۱۲، ۱۷۷-۲۰۲. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۶۲ ش). «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی». ترجمه احمد آرام. شیعه در حدیث دیگران. تهران: دائرة المعارف تشیع.

مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۶۸ش). *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۹۴ش). *مکتب در فرایند تکامل*. ترجمه هاشم ایزدپناه. تهران: کویر.

معرفت، محمدهادی (۱۳۹۸ش). علوم قرآنی. قم: تمهید.

مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الامامیه. تحقیق حسین درگاهی. قم: کنگره شیخ مفید.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش). رجال. مؤسسه النشر الاسلامی.

نیل ساز، نصرت، و زرین کلاه، الهام (۱۴۰۳ش). «ارزیابی تطبیقی گونه‌های روایی منقول از ابن عباس در باب فضائل اهل بیت (ع) با تأکید بر تفاسیر روایی فریقین». مطالعات تفسیری. دوره ۹، شماره ۲، ۶۴-۸۳. [10.22034/csq.2024.426092.1363](https://doi.org/10.22034/csq.2024.426092.1363)

هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس هلالی. قم: الهادی.

یوسفیان، حسن، و شریفی، احمدحسین (۱۳۸۳ش). عقل و وحی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## Bibliography

The Holy Qur'an.

Aḥmadī Nīk, Maḥdī. (1391 Sh). Types of Asbāb al-Nuzūl in the narrations of the two schools. *Qur'anic Teachings*, 9(15), 135–154. (In Persian)

Afandī, Mīrzā 'Abd Allāh. (1401 A.H). *Riyāḍ al- 'Ulamā'*. Qom: Maṭba'at al-Khayyām. (In Arabic)

Anṣārī, Murtaḍā. (1419 A.H). *Farā'īd al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī. (In Arabic)

As'adī, Muḥammad. (1399 Sh). *A critique of exegetical trends*. Qom: Institute of Ḥawzah and University. (In Persian)

Aḥwāzī, Ḥusayn ibn Sa'īd. (1402 A.H). *Al-Zuhd*. Qom: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah. (In Arabic)

'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1380 A.H). *Kitāb al-tafsīr*. (S. H. Rasūlī Mahallātī, Ed.). Tehran: Chapkhānah-i 'Ilmiyyah. (In Arabic)

Baḥrānī, Sayyid Hāshim ibn Sulaymān. (1374 Sh). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah. (In Arabic)

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. (1405 A.H). *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍirah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)

Barasher, Meir. (1399 Sh). *The Qur'an and the early periods of Imami Shi'ite exegesis* (N. Nilsaz & P. Askari, Trans.). Tehran: Hikmat. (In Persian)

Fattāl Naysābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1366 Sh). *Rawḍat al-Wā'izīn* (M. Maḥdāvī Dāmghānī, Trans.). Tehran: Nashr-i Ney. (In Persian)

- Fayḍ Kāshānī, Mulā Muḥsen. (1415 A.H). *Al-Ṣāfi* (H. A'lamī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr. (In Arabic)
- Furāt Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. (1410 A.H). *Tafsīr al-Furāt al-Kūfī*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Ghaffārzādeh, 'Alī, & Pichan, Mahdī. (1403 Sh a). Explaining the difference in the approach of Shi'ite narrative exegeses toward divergent readings. *The Work of Exegesis Research*, 11 (22), 147-178.  
<https://doi.org/10.22049/QURAN.2025.30066.1454> (In Persian)
- Ghaffārzādeh, 'Alī, & Pichan, Mahdī. (1403 Sh b). A comparative analysis of Tafsīr al-Qumī and Tafsīr al-Ṣāfi. *Comparative Exegesis Research*, 10 (1), 1-26. <https://doi.org/10.22091/PTT.2024.10179.2297> (In Persian)
- Habibzadeh, Farzin. (1399 Sh). An examination of the occasion of revelation and the referent of the verse of Nafs al-Mutma'innah. *Studies in Islamic and Human Sciences*, (24), 139-149. (In Persian)
- Hilālī, Sulaym ibn Qays. (1405 A.H). *Kitāb Sulaym ibn Qays al-Hilālī*. Qom: al-Hādī. (In Arabic)
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1406 A.H). *Mabādi' al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. (In Arabic)
- Hoveyzi, 'Abd al-'Alī ibn Juma. (1415 A.H). *Nūr al-thaqalayn* (S. H. Rasouli Mahallati, Ed.). Qom: Isma'iliyan. (In Arabic)
- Hurr al-Amili, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1409 A.H). *Wasā'il al-Shi'ah*. Qom: Mu'assasat al-Al al-Bayt. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1372 Sh). *Uyūn akhbār al-Riḍā (A.S.)*. Tehran: Ṣadūq. (In Arabic)
- Ibn al-Ghaḍā'irī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (1364 Sh). *Rijāl*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Jibraili, Mohammad-Safar. (1389 Sh). *The evolution of Shi'ite kalam*. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Kamānī, Mahdī. (1391 Sh). Āsib-shenāsī-ye rivāyāt-e asbāb al-nuzūl. *Hasna*, (12), 177-202. (In Arabic)
- Kashshī, Muḥammad ibn 'Umar. (1409 A.H). *Rijāl al-Kashshī*. Mashhad: University of Mashhad. (In Arabic)
- Khwansārī, Muḥammad Bāqir. (1390 Sh). *Rawḍāt al-jannāt*. Qom: Isma'iliyan. (In Persian)
- Kho'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. (1403 A.H). *Al-bayān*. Beirut: Dār al-Zahrā'. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 A.H). *Al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (1398 Sh). *Ulūm al-Qur'ān*. Qom: Tamhīd. (In Persian)
- Madelung, W. (1362 Sh). Tashīr Imāmiyya wa 'ilm al-kalām al-Mu'tazilī (A. Ārām, Trans.). In *Shi'a fī al-ḥadīth al-ākharīn*. Tehran: Dā'irat al-Ma'ārif al-Tashīr. (In Persian)

- Modarressī Tabātabā'ī, Sayyid Ḥusayn. (1368 Sh). *Muqaddima-yi bar fiqh-e Shī'a* (M. Āṣif Fikrat, Trans.). Mashhad: Institute for Islamic Research. (In Persian)
- Modarressī Tabātabā'ī, Sayyid Ḥusayn. (1394 Sh). *Maktab dar farāyand-e takāmul* (H. Izadpanāh, Trans.). Tehran: Kavir. (In Persian)
- Mufīd, Muḥammad ibn Nu'mān. (1414 A.H). *Taṣṣīḥ i 'tiqādāt al-Imāmiyya* (Ḥ. Dirgāhī, Ed.). Qom: Shaykh Mufīd Congress. (In Arabic)
- Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī. (1365 Sh). *Al-rijāl*. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Nīlsāz, Nusrat, & Zarrīn-Kulāh, Elhām. (1403 Sh). A comparative evaluation of narrated types attributed to Ibn 'Abbās. *Comparative Interpretative Studies*, 9(2), 64–83. <https://doi.org/10.22034/csq.2024.426092.1363> (In Persian)
- Pichan, Mahdi. (1404 Sh). *Hermeneutics of Shi'ite narrative exegeses*. Tehran: Association of Qur'anic Studies and Islamic Culture. (In Persian)
- Pichan, Mahdi, & Nilsaz, Nosrat. (1404 Sh). A critical re-reading of contemporary Qur'an scholars' views. *Qur'anic Teachings*, 22(42), 67–95. <https://doi.org/10.30513/QD.2025.6928.2533> (In Persian)
- Pichan, Mahdi, Nilsaz, Nosrat, & Parsa, Forough. (1404 Sh). A comparative study of Isrā'īliyyāt in Shi'ite narrative exegeses. *Hadith Understanding Studies*, 12(1), 241–261. <https://doi.org/10.30479/MFH.2025.20036.2352> (In Persian)
- Qabbādī, Maryam. (1389 Sh). Tafsīr al-Furāt al-Kūfī. *Hikmat-i Isrā'*, 2(2), 127–152. <https://doi.org/20.1001.1.23832916.1389.2.2.6.5> (In Persian)
- Qummi, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1404 A.H). *Tafsīr al-Qummi* (T. Mūsawī Jazā'irī, Ed.). Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Rabbānī Golpaygānī, 'Alī. (1381 Sh). *'Aqā'id istidlālī*. Qom: Naṣā'ih. (In Persian)
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1395 A.H). *Al-ma'ālim al-jadīdah lil-uṣūl*. Tehran: Maktabat al-Najāh. (In Arabic)
- Ṣadr, Sayyid Mūsā, & Rabbānī, Ḥasan. (1374 Sh). Fabrication and distortion in narrations of asbāb al-nuzūl. *Qur'anic Research*, 1(1), 65–86. (In Persian)
- Ṣafīrī Farshānī, Ni'mat Allāh. (1384 Sh). Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Khasībī and *al-Hidāyah al-Kubrā*. *Islamic Wisdom and Philosophy*, (16), 15–46. (In Persian)
- Shahīdī, Sayyid Ja'far. (1372 Sh). *Az dīrūz tā emrūz*. Tehran: Qatrah. (In Persian)
- Sūyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1395 Sh). *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (M. Ḥā'irī Qazvīnī, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr. (In Persian)
- Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1393 A.H). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Isma'iliyan. (In Arabic)
- Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ghālib. (1386 A.H). *Tārīkh al-'Alawiyyīn*. Beirut: Dār al-Andalus. (In Arabic)
- Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd. (1401 Sh). The knowledge of asbāb al-nuzūl and its importance. *Qur'an-Pazhūhī*, 2(4), 53–76. (In Persian)

Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1420 A.H). *Al-fihrist*. Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. (In Arabic)

Yūsufiān, Ḥasan, & Sharīfī, Aḥmad Ḥusayn. (1383 Sh). *ʿAql wa al-waḥy*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (In Persian)

**A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations  
of Ta'wil (Allegorical Interpretation) in the 'Narrative  
Trend' (Focusing on Ayyashi) and the 'Theological Trend'  
(Focusing on Shaykh al-Mufid)\***

**Mohammed Bagher Farzi\*\***

**Abstract**

Ta'wil of the Holy Qur'an, understood as the hermeneutical movement from the *zahir* to the *batin* (the exoteric to the esoteric meaning), has long been shaped by a fundamental methodological divergence within Imami Shi'a thought. This study employs an analytical-comparative approach and focuses on the formative period of the third and fourth centuries AH to examine the epistemological foundations of the two principal Imami hermeneutical trends: the narrative Ta'wil trend, centered on Muhammad b. Mas'ud al-'Ayyashi, and the theological Ta'wil trend, represented by Shaykh al-Mufid. The central question is how these two trends, despite sharing the authority of the *wilayah* of the Ahl al-Bayt, developed distinct and, at times, conflicting approaches to Ta'wil. The article argues that the narrative trend, with its strictly text-centered orientation, regarded Ta'wil as a divinely authorized process confined to unveiling the *batin* through transmitted reports, thereby excluding independent reason from this domain. By contrast, the theological trend, responding to the intellectual challenges of its historical context and adopting a defensive hermeneutic orientation, employed reason as an essential instrument for transcendence, purification, and the resolution of apparent scriptural contradictions. In this view, Ta'wil becomes a rational-methodological activity governed by both scriptural and rational principles. The findings show that this divergence stems from differing conceptions of the purpose of Ta'wil and of the relationship between reason and tradition in interpreting ambiguous verses. The study contributes to hermeneutics, Qur'anic exegesis, and Imami theology by explaining this methodological duality.

**Keywords:** Ayyashi, Hermeneutics, Rationalism, Shaykh al-Mufid, Theological Ta'wil, Textualism.

---

\* Received: 2025-11-08      Revised: 2026-02-21      Accepted: 2026-07-25

\*\* Associate Professor of Department of Islamic Studies of Babol Noshirvani University of Technology. Babol, Iran. (The Corresponding Author) Email: [razaghi@nit.ac.ir](mailto:razaghi@nit.ac.ir)



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



## تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی» (با تکیه بر عیاشی) و «جریان کلامی» (با تکیه بر شیخ مفید)\*

محمد باقر فرضی\*\*

### چکیده

تأویل قرآن کریم، به‌مثابه فرایند گذار از «ظهر» به «بطن»، در تاریخ تفکر امامیه همواره با یک دوگانگی روش‌شناختی بنیادین مواجه بوده‌است. واکاوی این تطور ضروری است، چرا که ریشه‌های بسیاری از منازعات هرمنوتیکی جهان اسلام در انشعابات معرفتی قرون اولیه نهفته‌است و شناخت آن برای درک کامل تاریخ کلام و تفسیر شیعی حیاتی است. این پژوهش با روی‌کردی تحلیلی-تطبیقی در دوره تکوین (قرون سوم و چهارم هجری)، به واکاوی مبانی معرفت‌شناختی دو جریان تأویل‌گرای امامیه می‌پردازد: «جریان روایی» (با محوریت عیاشی) و «جریان کلامی» (با محوریت شیخ مفید). مسأله اصلی تبیین چرایی دستیابی این دو جریان، با وجود اشتراک در منبع (اهل بیت)، به روش‌شناسی‌های متمایز و گاه متعارض است؛ یافته‌ها نشان می‌دهد که برخلاف انگاره‌های رایج، این دو جریان در تقابل نیستند، بلکه نمایانگر «تداوم تطوری» در تفکر شیعی‌اند. «جریان روایی» با روی‌کردی نص‌محور، تأویل را فرایندی توقیفی و محدود به کشف بطن از طریق مأثورات می‌دانست که عقل در آن جایگاهی نداشت. در مقابل، «جریان کلامی» با اتخاذ «هرمنوتیک دفاعی» برای پاسخ به چالش‌های عصر، عقل را ابزاری ضروری برای تنزیه و دفع تعارضات ظاهری دانست و تأویل را به مثابه کنشی عقلانی-اصولی (تحت ضوابط عقلی و نقلی) بازتعریف کرد. این افتراق ریشه در تفاوت درک دو مکتب از «غایت تأویل» (کشف معنای باطنی در برابر دفاع از نظام اعتقادی) و «نسبت عقل و نقل» در متشابهات دارد. نوآوری این پژوهش، تلاقی دادن مطالعات هرمنوتیک، تاریخ تفسیر و کلام امامیه برای تبیین این دوگانگی روش‌شناختی است. کلیدواژه‌ها: تأویل کلامی، تأویل روایی، شیخ مفید، عیاشی، عقل‌گرایی، نص‌گرایی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳

\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

farzi1395@gmail.com



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

مسأله فهم متن مقدس در تمدن اسلامی، همواره با تنش بنیادین میان دو مرجعیت معرفتی «عقل» و «نقل» گره خورده است. این تنش، در حوزه «تأویل - «فرایند روشمند عبور از دلالت ظاهری نص (تنزیل) به سوی معانی عمیق‌تر (بطن) - به اوج خود می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۴). درحالی‌که تقابل مکاتب کلامی چون معتزله (عقل‌محور) و اهل حدیث (نص‌محور) در این باب به تفصیل کاویده شده است (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا). یک دوگانگی روش‌شناختی پیچیده‌تر و کمتر مورد توجه، در درون خود مکتب امامیه، به ویژه در قرون سوم و چهارم هجری، در حال شکل‌گیری بود.

در این دوره حیاتی که هم‌زمان با عصر غیبت صغری و آغاز تدوین گسترده میراث حدیثی و کلامی شیعه بود، دو روی‌کرد اصلی برای مواجهه با متشابهات قرآنی و تبیین معارف باطنی ظهور یافت: نخست، «جریان تأویلی روایی» - که میراث‌دار مستقیم اصحاب ائمه (ع) در قرن دوم بود. این جریان، با اصالت‌بخشی مطلق به مآثورات، تأویل را امری «توقیفی» و «منحصرأ در صلاحیت معصوم (ع) می‌دانست. در این پارادایم، وظیفه مفسر، نه «اجتهاد در تأویل»، بلکه «گردآوری و نقل» روایات تأویلی بود (شاکر، ۱۳۷۶). دوم، «جریان تأویلی کلامی» که در پاسخ به ضرورت‌های اجتماعی-سیاسی جدید و در مواجهه با شبهات مکاتب رقیب (چون معتزله، اشاعره و مجسمه) متولد شد. این جریان، به رهبری متکلمان عقل‌گرای بغداد، ضمن حفظ مبانی اعتقادی امامیه، «عقل» را به عنوان ابزاری ضروری برای دفاع از اصول مذهب و تنزیه ذات الهی به رسمیت شناخت و تأویل را از یک فرایند تقلی محض، به یک «کنش هرمنوتیکی عقلانی-اصولی» بدل ساخت (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲).

مسأله محوری این پژوهش، واکاوی این دوگانگی است. چگونه مکتب امامیه که بر محور واحد «ولایت اهل بیت (ع)» استوار است، در بازه زمانی کوتاهی، دو روش‌شناسی متفاوت برای تأویل تولید کرد؟ این مقاله با انتخاب محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ ق) به‌عنوان نماینده شاخص جریان روایی و شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) به‌عنوان متفکر محوری جریان کلامی، به تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی این دو روی‌کرد می‌پردازد.

### ۱-۱. ضرورت، اهداف و نوآوری تحقیق

درک تطور تاریخی فهم قرآن در مکتب امامیه، بدون شناخت این انشعاب روش‌شناختی ناقص است. اغلب پژوهش‌ها، کلام امامیه را یکپارچه فرض کرده و تفاوت بنیادین میان روی‌کرد «محدثین قمی» و «متکلمین بغداد» در هرمنوتیک قرآنی را نادیده گرفته‌اند. هدف این مقاله، تبیین دقیق این تمایز و پاسخ به این پرسش است که «غایت تأویل» در نزد این دو جریان چه بود؟ آیا هدف، «کشف بطن» بود یا «دفاع کلامی»؟ نوآوری این پژوهش در چند وجه است: ۱. تمرکز بر دوگانگی درون‌مذهبی: برخلاف عمده پژوهش‌ها که به تقابل میان‌مذهبی (مثلاً امامیه و معتزله) پرداخته‌اند، این مقاله بر یک تقابل «درون‌مذهبی اما عمیق در مکتب امامیه تمرکز دارد. ۲. ارائه چهارچوب «هرمنوتیک دفاعی»: این مقاله برای تبیین روی‌کرد شیخ مفید، از چهارچوب نظری «هرمنوتیک دفاعی» بهره می‌برد که نشان می‌دهد چگونه نیازهای کلامی، مستقیماً روش‌شناسی تأویل را بازآفرینی می‌کند. ۳. تحلیل تطبیقی متفکران کلیدی: این پژوهش صرفاً به گزارش مواضع نمی‌پردازد، بلکه با تحلیل تطبیقی مستقیم آراء عیاشی (به‌عنوان نماینده اوج تفکر روایی قرن سوم) و شیخ مفید (به‌عنوان مؤسس کلام عقل‌گرای قرن چهارم)، ریشه‌های معرفت‌شناختی این افتراق را آشکار می‌سازد.

## ۲-۱. پیشینه پژوهش (نقد و ارزیابی)

موضوع تأویل و تطور آن در مکتب امامیه، در ضمن پژوهش‌های کلان‌تر تاریخ تفسیر و کلام، مورد توجه بوده است. پیشینه موجود را می‌توان در سه حوزه دسته‌بندی کرد: الف). حوزه تاریخ تفسیر و مکاتب تفسیری: در این حوزه، آثاری چون *التفسیر و المفسرون* (معرفت، ۱۳۸۵) و *مکاتب تفسیری* (بابایی، ۱۳۸۱) به معرفی کلی مکتب روایی و مکتب عقلی-اجتهادی پرداخته‌اند. این آثار اگرچه در شناسایی جریان‌ها ارزشمندند، اما فاقد یک «تحلیل تطبیقی عمیق» بر محور «تأویل» هستند. آن‌ها تفاوت‌ها را گزارش می‌کنند، اما «چرایی» و «مبانی معرفت‌شناختی» این تفاوت‌ها را، به ویژه در دوره تکوین (قرن سوم و چهارم)، به صورت متمرکز نکاویده‌اند. برای مثال، تمایز روش‌شناختی میان تفسیر عیاشی و *التبیان* شیخ طوسی (که خود متأثر از مفید است) به‌ندرت به ریشه‌های کلامی معرفت‌شناختی آن‌ها ارجاع داده شده است.

ب). حوزه تاریخ کلام امامیه: پژوهش‌هایی که به تاریخ کلام امامیه پرداخته‌اند، معمولاً بر نقش شیخ مفید و سید مرتضی در گذار از «حدیث‌گرایی» به «عقل‌گرایی» کلامی تأکید دارند (ر.ک: امین، ۱۴۰۸؛ حسینی جلالی، ۱۳۷۶). این آثار، هرمنوتیک و روش‌شناسی تأویل را به‌عنوان یکی از «نتایج» این گذار کلامی بررسی می‌کنند، اما خود «تأویل» را به‌عنوان «موضوع محوری» و «کانون نزاع» معرفت‌شناختی تحلیل نمی‌کنند. به عبارت دیگر، تأویل در این آثار، ذیل مباحثی چون صفات الهی یا جبر و اختیار مطرح می‌شود، نه به‌عنوان یک پدیده هرمنوتیکی مستقل.

ج). حوزه مطالعات خاص تأویل: آثاری چون *روش‌های تأویل در قرآن کریم* (شاگرد، ۱۳۷۶ش) و مقالات متعدد، به خود پدیده تأویل پرداخته‌اند. این آثار اغلب به «گونه‌شناسی» تأویل (مانند تأویل روایی، باطنی، اصولی) پرداخته‌اند (شاگرد،

۱۳۷۶: فصل سوم). با این حال، خلأ جدی در این پژوهش‌ها، عدم ارائه یک «تحلیل تطبیقی مشخص» میان دو نماینده اصلی جریان امامیه در قرون ۳ و ۴ است. پژوهش‌ها یا کلیت جریان روایی را بررسی کرده‌اند یا کلیت جریان کلامی را؛ اما مقاله‌ای که مشخصاً تفسیر عیاشی را به عنوان نماد تفکر روایی محض، در برابر آراء کلامی شیخ مفید به عنوان نماد تفکر عقل‌گرای کلامی در باب «تأویل» قرار دهد و ریشه‌های معرفتی این تقابل را بکاود، یافت نشد.

این مقاله دقیقاً در این خلأ پژوهشی قرار می‌گیرد. این تحقیق صرفاً گزارش دو مکتب نیست، بلکه «تحلیل تطبیقی» دو «متفکر» (عیاشی و مفید) است که هر دو در پارادایم امامیه قرار دارند، اما به دلیل تفاوت در «مبانی معرفت‌شناختی» و «ضرورت‌های عصری»، دو «روش‌شناسی تأویل» متمایز را نمایندگی می‌کنند. این مقاله، داده‌های تاریخی و کلامی موجود در منابع را در یک «چارچوب نظری هرمنوتیکی» جدید (تقابل تأویل توقیفی-کشفی و تأویل عقلانی-دفاعی) تحلیل می‌کند.

## ۲. مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

برای ورود به بحث و پیش از قیاس آراء دو اندیشمند، ضروری است ابتدا مراد خود از مفهوم «تأویل» را روشن ساخته و سپس، چهارچوب نظری حاکم بر دو جریان مورد مطالعه را تبیین نماییم؛ چهارچوبی که نشان می‌دهد چگونه یک مکتب از خوانش درون‌متنی به خوانش برون‌متنی دفاعی شیفت پیدا کرد.

### ۲-۱. تبیین مفهومی «تأویل»

در سطح لغوی، اجماع نسبی وجود دارد که «تأویل» مصدر باب تفعیل از ریشه «أول» (آل، یؤول) به معنای «بازگشتن» (الرجوع) است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۳۶۹؛ راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۰). بنابراین، تأویل در لغت به معنای «بازگرداندن چیزی به اصل و غایت آن» است.

قرآن کریم خود این واژه را در هفده موضع به کار برده که هیچ‌یک به معنای «تفسیر اصطلاحی» نیست، بلکه دقیقاً به همان معنای لغوی «بازگشت» اشاره دارد:

۱. بازگشت به حقیقت عینی رؤیا: در داستان حضرت یوسف (ع)، «تأویل الأحادیث» به معنای تعبیر خواب و بازگرداندن نمادهای رؤیا به رخداد عینی خارجی است (یوسف: ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰).

۲. بازگشت به غایت و مصلحت پنهان یک فعل: در داستان موسی و خضر (ع)، افعال ظاهراً ناموجه خضر (سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر) دارای «تأویل» (یعنی مصلحت باطنی و غایت نهایی) بودند که موسی از آن بی‌خبر بود (کهف: ۷۸، ۸۲).

۳. بازگشت به فرجام و عاقبت یک امر: در مورد نزاع در امور، قرآن بازگرداندن آن به خدا و رسول را «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (بهترین عاقبت و فرجام) می‌داند (نساء: ۵۹؛ اسراء: ۳۵).

تا این مرحله، تأویل یک فرایند هرمنوتیکی پیچیده نیست، بلکه صرفاً «کشف غایت» یا «تحقق عینی» یک امر است.

## ۲-۲. تطور اصطلاحی؛ از «تفسیر» تا «تحریف»

نقطه بحران و شکل‌گیری پارادایم‌های کلامی، زمانی آغاز شد که «تأویل» از حوزه «رخداد عینی» (به حوزه «متن» منتقل شد. در اینجا، معنای اصطلاحی تأویل دچار انشعاب پارادایمی شد:

الف). پارادایم متقدمین: تأویل به مثابه تفسیر در سده‌های نخستین، نزد بسیاری از مفسران سلف، «تأویل» و «تفسیر» به صورت مترادف به کار می‌رفتند و هر دو به معنای

«تبیین مراد کلام» بودند. برجسته‌ترین نماینده این جریان، محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) است که عنوان کتاب خود را جامع البیان عن تأویل آی القرآن نهاد و مکرراً در تفسیر خود می‌گوید: «القول فی تأویل قوله...» (طبری، ۱۴۱۲: ۱/ ۴۱). این معنا، اگرچه رایج بود، اما فاقد آن بار کلامی و جدلی است که محور بحث ما است، زیرا هنوز دوگانگی قاطع «ظاهر/باطن» در آن شکل نگرفته بود (فرضی، ۱۴۰۲: ۲۲).

ب). پارادایم اهل حدیث (سلفیه): تأویل به مثابه عاقبت عینی این پارادایم، که توسط متفکرانی چون ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) نظریه‌پردازی شد، معنای قرآنی تأویل (یعنی حقیقت عینی) را حفظ کرد، اما آن را در تقابل با معنای رایج کلامی قرار داد. در این دیدگاه:

- «تأویل» متن، معنای غیرظاهری آن نیست؛
- «تأویل» متن، همان «حقیقت خارجی» است که متن از آن خبر می‌دهد.
- مثال: تأویل آیه «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، «استیلا» یا «قدرت» (معنای مجازی) نیست؛ بلکه تأویل آن، «خود کیفیت استوای خداوند» است که ما آن را نمی‌دانیم (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۱/ ۲۰۷). این جریان، «تأویل» به معنای «صرف لفظ از ظاهر به باطن» را که متکلمان به کار می‌بردند، قاطعانه رد کرده و آن را مترادف با «تحریف» و «تعطیل» صفات الهی می‌دانست (ابن قیم الجوزیه، ۲۰۱۰: ۱/ ۳۱۰). بنابراین، پارادایم «تأویل‌ستیز» (ظاهرگرایان)، در واقع با «تأویل» مخالف نیست، بلکه با «تعریف کلامی» آن مخالف است.

ج). تأویل به مثابه بطن (دیدگاه روایی-عرفانی): این دیدگاه که مستند به روایات متواتر «ظهر و بطن» است، تأویل را مترادف با «بطن» (باطن) قرآن می‌داند. در این نگاه، «ظهر» همان «تنزیل» و معنای ظاهری است و «بطن» همان «تأویل» و معنای

باطنی است (عیاشی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۱). این دیدگاه مورد پذیرش بسیاری از عرفا (مانند ابن عربی) و مفسران روایی (مانند ابوالفتوح رازی) و معاصرین (مانند آیت‌الله معرفت) قرار گرفته‌است (فرضی، ۱۴۰۲: ۳۱-۳۲). در این پارادایم، تأویل شامل لایه‌های تودرتو (گاهی تا هفت یا هفتاد بطن) است که شامل «بطن معنایی» (معانی عمیق‌تر) و «بطن مصداقی» (جری و تطبیق بر مصادیق نوپدید) می‌شود (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۱).

د. پارادایم متأخرین (کلامی، فلسفی، عرفانی): تأویل به مثابه فرایند هرمنوتیکی این پارادایم، که محور اصلی مقالة حاضر است، تأویل را دقیقاً همان چیزی می‌داند که پارادایم اهل حدیث آن را رد می‌کرد؛ یعنی: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنی مرجوح لدلیل» (حمل لفظ از معنای ظاهری و راجح، به معنای غیرظاهری و مرجوح، به استناد یک دلیل یا قرینه) (جرجانی، ۲۰۰۴: ۴۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۶۵). در این پارادایم، تأویل یک «رخداد» نیست، بلکه یک «فرایند فکری» و یک «کنش هرمنوتیکی» است که مفسر برای حل یک مشکل معرفتی انجام می‌دهد. تأویل به معنای حقیقت عینی این معنا، که علامه طباطبایی (ره) بر آن تأکید دارد، تأویل را نه از سنخ «مفهوم»، بلکه «حقیقت خارجی» می‌داند که آیات از آن نشأت گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹/۳).

## ۲-۳. تعریف برگزیده مقاله: «تأویل کلامی» به مثابه «هرمنوتیک دفاعی»

تحلیل فوق نشان می‌دهد که واژه «تأویل» در یک میدان معنایی وسیع، از «تفسیر ساده» تا «حقیقت عینی متعالی» در نوسان بوده‌است. با این حال، کانون نزاع کلامی که موضوع این مقاله است، دقیقاً بر سر پارادایم دوم (معنای مخالف ظاهر) شکل



گرفته‌است بنابراین، تعریف برگزیده و عملیاتی «تأویل» در این پژوهش، همان «تأویل کلامی» یا «تأویل اصولی» است که بر اساس آن، مفسر (متکلم) با استناد به یک «قرینه قاطع» (اعم از برهان عقلی یا نص قطعی دیگر)، از معنای ظاهری (راجح) یک آیه عدول کرده و معنای غیرظاهری (مرجوح) را که با اصول محکم اعتقادی (مانند تنزیه و عدل) سازگار است، به‌عنوان مراد نهایی متکلم اثبات می‌کند.

این تعریف، تأویل را به‌مثابه یک «هرمنوتیک دفاعی و اجتهادی» صورت‌بندی می‌کند که دقیقاً ابزار اصلی مکاتب معتزله، امامیه (مکتب بغداد) و اشاعرة متأخر در مواجهه با چالش‌های عقلی و تعارضات متنی بوده‌است. بنابراین، نزاع بر سر تأویل که در این مقاله بررسی می‌شود، صرفاً یک اختلاف نظر تفسیری نیست، بلکه جدال بر سر این است که در هنگام تعارض، کدام مرجعیت (عقل یا ظاهر نقل) باید تسلیم شود. این دقیقاً همان «کانون نزاع معرفت‌شناختی» است که در عنوان مقاله مطرح شده‌است. در این پژوهش، هر دو جریان «روایی» و «کلامی» در معنای سوم (گذار از ظاهر به باطن) اشتراک دارند، اما در «روش» و «غایت» این گذار، از یکدیگر متمایز می‌شوند.

## ۲-۴. چهارچوب مفهومی دو جریان

در ترسیم چهارچوب مفهومی این دو جریان، نباید آن‌ها را به‌عنوان دو جزیره مجزا و متخاصم در نظر گرفت. از لحاظ تاریخی و معرفتی، میان جریان روایی و کلامی یک «تداوم تطوری» وجود دارد. روی‌کرد کلامی شیخ مفید، نافی تأویل روایی عیاشی نیست، بلکه پاسخی ضروری به نیازهای معرفت‌شناختی جدید در عصر غیبت است؛ عصری که در آن، دفاع از کیان مذهب نیازمند تبدیل «نقل» به یک «نظام عقلی قابل مفاهمه» بود. در تأویل روایی، روش و غایت تقریباً در محدوده «نقل معصوم» ادغام

شده‌اند و هدف، اثبات هویت باطنی مذهب است. اما در تأویل کلامی، روش (استفاده از ابزار عقل و قواعد زبانی) از غایت (تنزیه و دفع شبهات) تفکیک شده و یک «هرمنوتیک دفاعی» را پایه‌ریزی می‌کند.

#### الف). تأویل روایی

جریان تاویلی روایی، کهن‌ترین روی‌کرد در فهم شیعی از قرآن است که ریشه در عصر حضور دارد و در قرن سوم هجری به اوج بلوغ خود رسید. این جریان، که در این مقاله عیاشی نماینده آن است، تأویل را فرایند «کشف بطن» قرآن می‌داند. بر اساس روایات متواتر «ظهر و بطن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۹۲؛ عیاشی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۱)، قرآن دارای لایه‌های معنایی تودرتو است که فهم ظاهر آن (تنزیل) برای عموم، اما فهم باطن آن (تأویل) منحصرأ در اختیار «راسخان در علم»، یعنی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۶).

در این پارادایم، منبع تأویل: انحصاراً «نقل معصوم» است؛ عقل بشری در ساحت تأویل و کشف بطون، فاقد حجیت و صلاحیت است و ورود به آن «تفسیر به رأی» مذموم تلقی می‌شود؛ کشف معانی ولایی، تبیین فضائل اهل بیت (ع) و جری و تطبیق آیات بر مصادیق معصومین است (فرضی، ۱۴۰۲: ۷۴).

#### ب). تأویل کلامی

این جریان، که شیخ مفید نماینده آن است، در چهارچوب یک «هرمنوتیک دفاعی» عمل می‌کند. در این پارادایم، تأویل، «ابزاری اصولی و عقلانی» برای حل یک بحران معرفت‌شناختی است: یعنی «تعارض ظاهری» میان برخی نصوص (آیات متشابه) با براهین قطعی عقلی (مانند تنزیه) یا نصوص قطعی دیگر (آیات محکم). در این پارادایم منبع تأویل «قرینه قاطع» (حجت قاطع) است که این قرینه می‌تواند

«برهان عقلی» یا «نقل متواتر/قول معصوم» باشد (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷)؛ عقل نقشی محوری در «تشخیص تعارض» و «ارائه قرینه» برای عدول از ظاهر دارد و «تنزیه» ذات الهی از تشبیه و تجسیم، «دفاع عقلانی» از اصول مذهب (مانند عدل و اختیار) در برابر شبهات مخالفان و حفظ «انسجام سیستماتیک» نظام اعتقادی است.

### ۳. تحلیل جریان نخست: پارادایم «تأویل روایی» (با تکیه بر عیاشی)

جریان تأویلی روایی، کهن‌ترین روی‌کرد در تفسیر امامیه است که ریشه در عصر حضور ائمه (ع) دارد. این جریان در قرن اول و دوم هجری توسط اصحابی چون ابن مسعود، ابوذر غفاری، جابر بن عبدالله انصاری و در قرن دوم توسط جابر بن یزید جعفی و ابوحمزة ثمالی نمایندگی می‌شد (فرضی، ۱۴۰۲: ۵۳-۶۴) این جریان در قرن سوم هجری به اوج بلوغ و تدوین خود رسید.

#### ۳-۱. قرن سوم: عصر طلایی تدوین تأویل روایی

این قرن، عصر به ثمر نشستن تلاش‌های امامان (ع) در انتقال معارف باطنی بود. در این دوره، شاهد تدوین گسترده میراث تأویلی در قالب تفاسیر مستقل هستیم (فرضی، ۱۴۰۲: ۶۵). فرات بن ابراهیم کوفی (م ۳۰۷ ق)، تفسیر خود را تألیف کرد که مشحون از روایات تأویلی در زمینه ولایت اهل بیت (ع) است و تصریح می‌کند که تنها از معصوم (ع) نقل می‌کند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۵). علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ ق)، تفسیر مشهور خود را نگاشت که به‌عنوان یکی از اصیل‌ترین منابع تفسیر روایی محض شناخته می‌شود (قمی، ۱۳۶۳). محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)، اگرچه مفسر نبود، اما در کتاب الکافی، با گشودن بابی مستقل تحت عنوان «باب أنه

تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی»... / فرضی ۲۵۹

لیس شیء من القرآن إلا و له ظهر و بطن»، مبنای نظری و حدیثی جریان تأویل روایی را تثبیت کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۹۲).

در این میان، محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ ق)، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های این جریان، تفسیر ارزشمند خود را تألیف کرد که نمونه‌ی اعلای تفسیر روایی-تأویلی در این دوره محسوب می‌شود (فرضی، ۱۴۰۲: ۶۸).

### ۲-۳. تحلیل مبانی و روش‌شناسی عیاشی

محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، از فقها و محدثین طراز اول امامیه در عصر غیبت صغری بود. او در ابتدا سنی‌مذهب بود، اما با مطالعه آثار شیعه، به مذهب امامیه گروید و تمام ثروت عظیم خود را وقف نشر علم و حدیث اهل بیت (ع) کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۲). تفسیر عیاشی، اگرچه متأسفانه تنها نیمی از آن (تا پایان سوره کهف) به‌دست ما رسیده و اسناد روایات آن نیز توسط ناسخان حذف شده‌است، اما آینه‌ای تمام‌نما از روش‌شناسی «تأویل روایی محض» است.

### ۳-۳. تحلیل مبانی و روش‌شناسی مکتب عیاشی

محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، از فقهای برجسته امامیه در عصر غیبت صغری، نماینده و نماد بارز مکتب «تأویل روایی محض» است. برای تحلیل دقیق این مکتب و ایجاد تقارن در خوانش آن نسبت به مکاتب کلامی (همچون مکتب شیخ مفید)، ضروری است از تقلیل‌گرایی روش‌شناختی پرهیز نموده و میان سه ساحت «منبع شناخت»، «روش و فرایند تولید معنا» و «غایت تأویل» تمایز قائل شد:

#### الف). منبع شناخت

از حیث معرفت‌شناختی، عیاشی روی‌کردی مطلقاً «نص‌محور» دارد. در هندسه فکری او، یگانه منبع مشروع برای عبور از ظاهر و دستیابی به باطن قرآن، «مأثورات و منقولات معصوم (ع)» است. در تفسیر عیاشی، هیچ اثری از اجتهاد عقلی، تحلیل کلامی، یا استدلال فلسفی برای تأویل آیات دیده نمی‌شود. او صرفاً به‌عنوان یک «محدث» امین عمل می‌کند که روایات تأویلی دریافتی از ائمه (ع) را ذیل آیات مربوطه گردآوری می‌کند. این روی‌کرد، بازتاب مستقیم مکتب حدیثی قم و سمرقند در آن عصر است که به شدت با هرگونه تفسیر به رأی و دخالت دادن عقل در حوزه مأثورات مخالف بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۹۲).

#### ب). روش‌شناسی و فرایند تولید معنا

در مکتب عیاشی، تأویل اساساً مترادف با «بطن» قرآن است. عیاشی در مقام یک مؤلف، در چگونگی کاربست روایات ذیل آیات و فرایند تولید معنا، مکانیسم‌ها و تکنیک‌های روشنی را اعمال می‌کند. روش او صرفاً گردآوری منفعلانه نیست، بلکه یک «مهندسی روایی متن‌محور» است که مختصات آن به شرح زیر است:

۱. پابندی کلان به ساختار تنزیلی (ترتیب آیات): در سطح کلان متن، عیاشی ساختار «تفسیر ترتیبی» را برمی‌گزیند. او چهارچوب فیزیکی و توالی سوره‌ها و آیات را دقیقاً بر اساس مصحف رسمی حفظ می‌کند. این امر نشان می‌دهد که او متن قرآن را به‌عنوان بستر اصلی و ساختار بنیادین کار خود پذیرفته است و روایات را بر اسکلت مصحف سوار می‌کند.

۲. عبور مستقیم از ساحت ظاهر: در سطح خرد و در مواجهه با تک‌تک آیات، عیاشی هیچ اصرار یا تمرکزی بر تثبیت، پردازش و تبیین معنای لفظی و ظاهری آیه

پیش از ورود به تأویل ندارد. برخلاف مفسرانی چون شیخ طوسی که ابتدا به لغت و نحو می‌پردازند، روش عیاشی مبتنی بر «مفروغ‌عنه انگاشتنِ ظاهر» است. او بدون هیچ مقدمه‌چینی زبانی، خواننده را مستقیماً به لایه باطنی و تأویلی متن پرتاب می‌کند (فرضی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۷۳).

#### ۴. تقابل با سیاق ظاهری در گزینش روایات

مهم‌ترین و بنیادین‌ترین شاخصه روش‌شناختی عیاشی در فرایند تولید معنا، کاربست قاعده «جری و تطبیق» و نادیده انگاشتنِ آگاهانه سیاق تاریخی و ظاهری متن است. در روش او، تناسب مضمون روایت با شأن نزول محلی آیه، معیار گزینش نیست. مستند روش‌شناختی عیاشی در این عبور از سیاق، مبتنی بر قاعده‌ای روشمند است که از خودِ اهل بیت (ع) استخراج کرده‌است؛ روی‌کردی که بعدها اندیشمندانی چون علامه طباطبایی نیز با ارجاع به آن، ریشه اصطلاح «جری» را در احادیث معصومان تثبیت کردند. عیاشی روایتی کلیدی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ساختار روشی او را توجیه می‌نماید. آن حضرت در تبیین ظاهر و بطن می‌فرماید: «ظهره تنزیله، و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر...» (ظاهر قرآن همان تنزیل و باطنش تأویل آن است... قرآن بسان خورشید و ماه در جریان است) (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۱). در این پارادایم روش‌شناختی، عیاشی با اتکا به استعاره پویای «جریان خورشید و ماه»، شأن نزول (تنزیل/گذشته) را به‌عنوان پوسته‌ای موقت کنار می‌زند تا آیه را بر مصادیق فراتاریخی و نوپدید ولایی (تأویل/آینده) منطبق سازد.

ج. غایت تأویل

اگر غایت در مکتب کلامی شیخ مفید، «هرمنوتیک دفاعی» (تنزیه خداوند و دفع شبهات عقلی) است؛ غایت در مکتب عیاشی، یک «هرمنوتیک کشفی ولایت‌محور» است. در این مکتب، غایت خوانش متن، رمزگشایی از هسته پنهان عالم و کشف حقیقت «ولایت» است. با تکیه بر همان روایت امام باقر (ع)، غایت تأویل نزد عیاشی، نجات قرآن از انجماد در تاریخ گذشتگان، زنده کردن متن و معطوف ساختن آن به جریان‌ات زنده امت اسلام و جبهه‌بندی‌های حق و باطل در زمان حال است.

د. گونه‌شناسی تأویل در فرایند عملی (نمونه‌های تحلیلی)

با کاربری فرایند فوق، تأویلات عیاشی در چند الگوی اصلی صورت‌بندی می‌شوند:

۱. تأویل در قالب بطن معنایی: این رایج‌ترین شکل تأویل نزد عیاشی است که در آن، واژگان ظاهری قرآن به مفاهیم باطنی و عمدتاً ولایی ارجاع داده می‌شوند.  
نمونه: در ذیل آیه «...وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (منافقون: ۱۰)، عیاشی روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «مِمَّا عَلَّمْنَاكُمْ» (از آنچه به شما تعلیم دادیم) (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۲۰). در اینجا، «رزق» مادی به «علم» باطنی تأویل می‌شود.  
نمونه: ذیل آیه «...وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲)، روایتی نقل می‌شود که «احیا» (زنده کردن) را نه فقط نجات از مرگ فیزیکی (تفسیر)، بلکه «نجات از گمراهی به سوی هدایت» (تأویل اعظم) معنا می‌کند (عیاشی، ۱۴۱۱، ۳۱۳/۱).  
۲. تأویل در قالب جری و تطبیق: در این الگو، سیاق ظاهری آیه کاملاً نادیده گرفته می‌شود تا غایت ولایی محقق گردد. این روش، که آیت‌الله معرفت آن را «تأویل بطنی مصداقی» می‌نامد (معرفت، ۱۳۸۵، ۴۴۹/۱)، به معنای تعمیم آیه از مورد نزول

خاص (تنزیل) به مصادیق نوپدید در طول تاریخ (جری) است. در مکتب روایی، این مصادیق نوپدید، عمدتاً ائمه اطهار (ع) و دشمنان ایشان هستند.

نمونه: ذیل آیه «قُلْ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹)، عیاشی روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «مَعَ آلِ مُحَمَّدٍ (ص)» (عیاشی، ۱۴۱۱: ۲/۱۱۶).

نمونه: ذیل آیه «وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)، روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌شود که می‌فرماید: «عَنْ وَلَايَةِ عَلِيٍّ (ع)» (عیاشی، ۱۴۱۱: ۴/۶۶).  
ه. نقد و ارزیابی جریان روایی (عیاشی)

جریان روایی، با وجود خدمات بی‌بدیل در حفظ میراث باطنی اهل بیت (ع)، دارای کاستی‌های روش‌شناختی قابل تأملی است که دقیقاً زمینه را برای ظهور جریان کلامی شیخ مفید فراهم کرد:

#### ۱. آسیب‌پذیری سندی و بحران اعتبارسنجی

نخستین و ساختاری‌ترین آسیب این جریان، «بحران اعتبارسنجی» ناشی از فقدان اسانید است. در تفاسیری چون تفسیر عیاشی\_ فارغ از اینکه حذف اسانید توسط خود مؤلف برای اختصار صورت گرفته یا، محتمل‌تر، توسط ناسخان بعدی رخ داده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۲)\_ این اتفاق، روش‌شناسی روایی را از تنها ابزار اعتبارسنجی خود محروم ساخته‌است. در پارادایمی که اعتبار گزاره تأویلی نه به «برهان عقلی» بلکه منحصرأ به «وثاقت نقل» وابسته است، حذف سند به مثابه حذف شالوده معرفتی آن گزاره است.

این آسیب‌پذیری صرفاً یک نقص فنی نیست، بلکه یک «خلأ هرمنوتیکی» ایجاد می‌کند. در غیاب اسانید، امکان تفکیک روشمند میان «تأویل اصیل» (برآمده از معصوم) و «تأویل غلوآمیز» یا روایات ضعیف و موضوعه (جعلی) که توسط جریانات



انحرافی وارد میراث حدیثی شده بودند، عملاً از میان می‌رود. این امر، حوزه تأویل روایی را به میدانی مستعد برای ورود و تثبیت گزاره‌های غالیانه تبدیل کرد و مرز میان «بطن» مورد تأیید اهل بیت (ع) و تأویلات افراطی را مغشوش ساخت. این آسیب سندی، به‌نوبه خود، راه را بر آسیب دوم، یعنی عدم انسجام تحلیلی، هموار می‌سازد.

## ۲. عدم انسجام تحلیلی

آسیب دوم، روی‌کرد «گردآوری محض» و فقدان «تحلیل اصولی» یا «جمع دلالی» است. تفاسیر این جریان، از جمله تفسیر عیاشی، اغلب به‌مثابه آرشیوی جامع عمل می‌کنند که در آن، روایات مختلف ذیل یک آیه «انباشت» شده‌اند، بی‌آنکه تلاشی نظام‌مند برای تحلیل محتوایی یا حل «تعارضات ظاهری» میان آن‌ها صورت گیرد.

مفسر در این پارادایم، در جایگاه «محدث» می‌نشیند نه «متکلم» یا «اصولی». در نتیجه، خواننده مکرراً با روایاتی مواجه می‌شود که ظاهراً یکدیگر را نقض می‌کنند یا سطوح مختلفی از معنا را ارائه می‌دهند، اما مفسر (محدث) هیچ ابزار روش‌شناختی برای تبیین این تفاوت‌ها ارائه نمی‌دهد. برای مثال، مشخص نمی‌شود که کدام روایت «تفسیر» (شرح ظاهر) است، کدام «تأویل بطنی معنایی» و کدام صرفاً «جری و تطبیق» بر یک مصداق خاص است. این انفعال و عدم ارائه یک چهارچوب تحلیلی برای طبقه‌بندی «مراتب بطون»، اگرچه امانت‌داری در نقل را نشان می‌دهد، اما در عمل، متن گردآوری‌شده را برای ساخت یک نظام الهیاتی منسجم، ناکارآمد می‌سازد. این ناکارآمدی، زمانی که جریان روایی با رقبای کلامی مواجه می‌شود، به بحران سوم، یعنی فقدان هرمنوتیک دفاعی، می‌انجامد.

## ۳. فقدان هرمنوتیک دفاعی

این دو آسیب پیشین، به سومین و حیاتی‌ترین نقطه ضعف منجر می‌شوند: ناتوانی «جریان روایی» در مقام «جدل کلامی». پارادایم روایی، یک سیستم معرفتی

«درون‌بسته» است که غایت آن «کشف» و «تثبیت هویت باطنی» برای مخاطبان هم‌کیش است. این جریان در «اثبات فضائل» بسیار موفق عمل می‌کند، اما در «دفاع از اصول در برابر مخالفان، کاملاً ناتوان جلوه می‌کند.

در محیط علمی بغداد، که مملو از متکلمان معتزلی، اشعری، مجسمه و جبرگرا بود، استناد به «خبر واحد» فاقد هرگونه «حجیت» بر خصم است. جریان روایی نمی‌توانست به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که «چرا» باید آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) یا «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را تأویل کرد؟ پاسخ محدث صرفاً این بود که «چون روایتی از امام (ع) مبنی بر تأویل آن به قدرت یا استیلا داریم». این پاسخ، اگرچه برای مؤمن امامی کافی بود، اما برای متکلم اشعری یا حنبلی که آن روایت را قبول نداشت، حجیت نداشت. این خلأ، یعنی ناتوانی در ارائه یک «مبنای پیشا-روایی» برای ضرورت تأویل، دقیقاً همان نقطه‌ای بود که شیخ مفید آن را شناسایی کرد. او دریافت که دفاع از «تنزیه» در برابر «تجسیم»، نیازمند استناد به «برهان عقلی قطعی» است؛ برهانی که خصم نیز ملزم به پذیرش آن باشد. این ضرورت، یعنی گذار از «تأویل توقیفی کشفی» به «تأویل عقلانی دفاعی»، زمینه‌ساز تولد جریان کلامی امامیه گردید.

## ۵. تحلیل جریان دوم: پارادایم «تأویل کلامی عقل‌گرا» (با تکیه بر شیخ مفید)

پس از دوران حضور ائمه (ع) و در پی تثبیت مکتب حدیثی قم و سمرقند (نمونه بارز آن کلینی و عیاشی)، کلام امامیه وارد مرحله نوینی شد. با آغاز غیبت کبری و انتقال مرکزیت علمی شیعه به بغداد- که کانون منازعات کلامی میان معتزله، اشاعره، حنابله و فلاسفه بود- «جریان کلامی امامیه» به رهبری شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و شاگردانش

چون سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، با روی کردی نوین و مجهز به «استدلال عقلانی» ظهور کرد (امین، ۱۴۰۸: ۲۹۴/۵).

این جریان، صرفاً یک تداوم ساده از مکتب روایی نبود، بلکه یک «بازآفرینی روش شناختی» در پاسخ به ضرورت های عصر بود. شیخ مفید دریافت که در میدان مناظره بغداد، دیگر نمی توان صرفاً با استناد به «روایت» (که مورد قبول خصم نیست) از مبانی شیعه دفاع کرد. از این رو، او «عقل» را به عنوان یک منبع معرفتی مشترک و حجت قاطع، به صورت سیستماتیک وارد نظام کلامی و هرمنوتیکی امامیه کرد.

### ۵-۱. تعریف، ضرورت و غایت تأویل نزد شیخ مفید

در مکتب کلامی مفید، «تأویل» معنایی متفاوت از مکتب روایی عیاشی می یابد. درحالی که نزد عیاشی تأویل «کشف بطن ولایی» بود، نزد مفید، تأویل «ابزاری اصولی-عقلانی» برای «دفع تعارض» است.

الف. تعریف تأویل (هرمنوتیک اصولی): شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی، تعریفی دقیق و اصولی از تأویل ارائه می دهند که بعدها مبنای علم اصول فقه شد. سید مرتضی تأویل را چنین تعریف می کند: «رد کردن یکی از دو معنای محتمل یک لفظ و پذیرش معنای دیگر به پشتوانه یک دلیل، هرچند معنای اول ظهور بیشتری داشته باشد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). این تعریف، تأویل را از یک فرایند «کشفی» و «رمزی» (مانند عیاشی) به یک فرایند «زبانی»، «روشمند» و «مبتنی بر دلیل» تبدیل می کند (فرضی، ۱۴۰۲: ۹۳).

ب. ضرورت و غایت تأویل (هرمنوتیک دفاعی): چرا باید دست به تأویل زد؟ پاسخ عیاشی «برای کشف فضائل» بود. اما پاسخ مفید «برای دفاع از تنزیه» است.

شیخ مفید دریافت که بزرگترین چالش کلامی عصر او، خطر «تشبیه» و «تجسیم» است که از سوی حنابله و اهل حدیث (که به ظواهر تمسک می‌کردند) ترویج می‌شد. غایت تأویل نزد مفید، استفاده از «عقل قطعی» برای اثبات این است که ظواهر آیات متشابه (مانند آیات صفات خبریه)، مراد خداوند نیستند.

نمونه: در *المسائل العکبریه*، در پاسخ به شبهه تجسیم از آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷)، شیخ مفید قاطعانه استدلال می‌کند که «یَمین» (دست راست) در اینجا نمی‌تواند به معنای «عضو و جهت» باشد، زیرا براهین قطعی عقلی، خداوند را از جسمانیت منزّه می‌دانند. لذا «یَمین» باید بر معنای مجازی و تأویلی، یعنی «قدرت مطلق و سیطره الهی» حمل شود (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲). در اینجا، تأویل یک «ضرورت عقلی» برای حفظ «اصل تنزیه» است.

## ۵-۲. مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی شیخ مفید

تقابل بنیادین مفید با عیاشی، در مبانی معرفت‌شناختی آن دو نهفته است.

الف). منبع تأویل: «حجت قاطع» (عقل و نقل قطعی) درحالی‌که عیاشی منبع تأویل را صرفاً «نقل معصوم» می‌دانست، شیخ مفید این منبع را به «حجت قاطع» گسترش می‌دهد. این حجت می‌تواند هم «برهان عقلی» باشد و هم «نقل متواتر یا قول معصوم». شیخ مفید در *الإفصاح فی الإمامة* تصریح می‌کند که اصل، بر معنای ظاهری است و عدول از آن (تأویل) تنها زمانی جایز است که «دلیلی قطعی» ما را به عدول از آن ملزم سازد. او تأکید می‌کند: «فمن تأول القرآن بما یزیله عن حقیقه... بغیر حجة قاطعة فقد أبطل» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷). این «حجت قاطع» همان چیزی است که به عقل اجازه می‌دهد در کنار نقل، به عنوان «قرینه» برای تأویل عمل کند.

ب). گونه‌شناسی تأویل در مکتب مفید (نمونه‌های تحلیلی): تأویلات شیخ مفید، برخلاف عیاشی، عمدتاً نه در حوزه «فضائل»، بلکه در حوزه «صفات‌الله»، «عدل» و «معاد» متمرکز است:

۱. تأویل در صفات (تنزیه): همانطور که در مثال «یَمین» (دست) ذکر شد (مفید، ۱۴۱۳ق الف: ۸۲)، شیخ مفید به‌طور سیستماتیک تمام صفات خبریه را تأویل می‌کند. او «غضب» و «فَرَح» الهی (که در روایات نیز آمده) را نه به‌معنای «انفعال و دگرگونی نفسانی» (چنانکه مجسمه می‌گفتند)، بلکه به «ارادة عقاب» (در مورد غضب) و «ارادة ثواب» (در مورد فرح) تأویل می‌کند تا ذات الهی را از هرگونه تغییر و انفعال منزّه بدارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/ ۴۳۵).

۲. تأویل در معاد (عقلانی‌سازی): اهل حدیث و ظاهرگرایان، توصیفات معاد را کاملاً به معنای مادی و ظاهری آن حمل می‌کردند. شیخ مفید در اینجا نیز با تکیه بر برهان عقلی، دست به تأویل می‌زند.

نمونه: در بحث «موازن» (ترازوهای) قیامت، او استدلال می‌کند که «اعمال» انسان (مانند نماز و روزه) از مقوله «عَرَض» هستند و «عَرَض» ذاتاً وزن مادی ندارد که بتوان آن را با ترازوی مادی سنجید. بنابراین، «موازن» در قرآن باید تأویل شود به معنای «ایجاد تعادل و تناسب میان اعمال و پاداش‌ها» (المیزان هو التعديل) و یا «حساب دقیق» (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴). این یک تأویل کاملاً عقلانی-کلامی برای حل یک شبهة فلسفی است.

۳. تأویل در جبر و اختیار (دفاع از عدل): در برابر اشاعره (جبرگرا) و حنابله، مفید آیات موهم جبر را به نفع اصل «عدل» و «اختیار» تأویل می‌کند.

نمونه: شیخ طوسی، شاگرد مکتب مفید، در *التبیان* (که تداوم‌دهنده این روش است)، آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) [خدا میان انسان و قلبش حائل می‌شود] را که ظاهری جبرگرایانه دارد، تأویل می‌کند به «حائل شدن به وسیله موت» یا «زوال عقل»، تا اصل اختیار انسان در ایمان آوردن خدشه‌دار نشود (طوسی، بی تا: ۵/ ۱۰۱).

### ۵-۳. نقد و ارزیابی جریان کلامی (مفید)

جریان کلامی شیخ مفید، پاسخی ضروری به نیازهای زمانه بود و توانست کلام امامیه را از یک مکتب نقلی صرف، به یک نظام عقلانی قدرتمند و قابل دفاع در برابر رقبا تبدیل کند. این جریان، «عقل» را در جایگاه شایسته خود به عنوان حجت باطنی احیا کرد.

با این حال، این روی‌کرد نیز با چالش‌هایی روبه‌رو بود:

۱. خطر غلبه عقل بر نقل (نقد اخباریان بعدی): اگرچه مفید و مرتضی همواره بر «قرینه قاطع» تأکید داشتند، اما این روی‌کرد در قرون بعدی مورد نقد اخباریان قرار گرفت که معتقد بودند این سطح از اعطای حجیت به عقل، باب «تفسیر به رأی» را می‌گشاید و عقل را حاکم بر ظواهر نصوص می‌کند.

۲. فاصله گرفتن از تأویل بطنی: تمرکز شدید بر «هرمنوتیک دفاعی» و «تنزیه»، باعث شد که جنبه دیگر تأویل در مکتب اهل بیت (ع)، یعنی «کشف بطون ولایی» و معارف عرفانی متن، که در جریان روایی (عیاشی) محوریت داشت، در مکتب کلامی بغداد به حاشیه رانده شود.

به عبارت دیگر، عیاشی بر «بطن» تمرکز کرد اما مفید بر «دفاع عقلی» تمرکز کرد و از «کشف بطن» (به سبک روایی) فاصله گرفت.

## ۶. تحلیل تطبیقی دو پارادایم: عیاشی و شیخ مفید

تحلیل دو جریان فوق نشان می‌دهد که در قرن چهارم هجری، هرمنوتیک امامیه بر سر یک دوراهی معرفت‌شناختی قرار گرفت. این دوگانگی را می‌توان در چند محور بنیادین ردیابی کرد:

### ۱-۶. محور اول: غایت و کارکرد تأویل (کشف یا دفاع؟)

عیاشی (جریان روایی): غایت تأویل، «کشفی» و «درون‌مذهبی» است. هدف، پرده‌برداری از معانی باطنی و مصادیق ولایی آیات برای «خالص‌سازی» فهم شیعیان از قرآن است. تأویل در اینجا ابزاری برای «معرفت‌افزایی» در باب فضائل اهل بیت (ع) است (ر.ک: عیاشی، ۱۴۱۱: ۱۱/۱).

شیخ مفید (جریان کلامی): غایت تأویل، «دفاعی» و «برون‌مذهبی» (در مواجهه با خصم) است. هدف، «تنزیه ذات الهی» و «دفع تعارض» ظواهر با براهین قطعی عقل است. تأویل در اینجا ابزاری برای «حفظ انسجام» نظام اعتقادی در برابر حملات فکری مجسمه و معتزله است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲).

### ۲-۶. محور دوم: مبنای معرفت‌شناختی (نقل محض یا تعامل عقل و نقل؟)

عیاشی (جریان روایی): معرفت‌شناسی این جریان، «نص‌محور محض» است (البته نص در اینجا شامل مآثورات اهل بیت است). در حوزه تأویل (بطون)، عقل بشری فاقد هرگونه حجیت است. تنها راه ورود به بطن، «نقل توقیفی» از معصوم است. این جریان، وارث مستقیم روی‌کردی است که کلینی آن را در باب «نهی از تفسیر به رأی» مدون کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۹۲).

شیخ مفید (جریان کلامی): معرفت‌شناسی این جریان، «تعاملی» است. عقل و نقل دو بال مکمل یکدیگرند. عقل قطعی (حجت باطنی) همان اعتباری را دارد که نقل قطعی (حجت ظاهری) داراست. در این پارادایم، عقل می‌تواند به‌عنوان «قرینه قاطع» عمل کرده و مفسر را ملزم به عدول از ظاهر کند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷).

### ۳-۶. محور سوم: روش‌شناسی (گردآوری یا اجتهاد؟)

عیاشی (جریان روایی): روش‌شناسی او، روش «محدث» است. فرایند تأویل، «گردآوری» و «چینش» روایات ذیل آیات است. در این روش، «اجتهاد» مفسر جایی ندارد و تنها «حُسن انتخاب» و «دقت در نقل» (هرچند اسناد در نسخه فعلی مفقود است) ملاک اعتبار است.

شیخ مفید (جریان کلامی): روش‌شناسی او، روش «متکلم» و «اصولی» است. فرایند تأویل، یک «اجتهاد عقلی» است. او ابتدا «اصل عقلی» (مانند امتناع تجسیم یا قبح جبر) را تبیین می‌کند، سپس «تعارض» آن با ظاهر آیه را نشان می‌دهد و در نهایت، با استفاده از «ابزارهای زبانی» (مانند مجاز)، معنای ظاهری را به معنایی سازگار با آن اصل عقلی «ارجاع» می‌دهد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴).

### ۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به مسأله بنیادین «چرایی و چگونگی گذار پارادایمی در خوانش تأویلی امامیه»، نشان می‌دهد که مکتب روایی محض با محوریت عیاشی، اگرچه در تثبیت هویت درون‌مذهبی و پیوند زدن متن قرآن به حقیقت فراتاریخی «ولایت» (با استناد به پویایی قاعده «جری و تطبیق» و تشبیه جریان آیات به حرکت «خورشید و ماه») رسالتی حیاتی ایفا کرد، اما به دلیل تصلب روش‌شناختی، در بستر



یک سیستم معرفتی «درون بسته» گرفتار انسداد شد. طرد مرجعیت عقل، حذف انتقادی اسانید و فقدان ابزارهای تحلیل اصولی برای حل تعارضات روایی، این جریان را نه تنها در برابر نفوذ آموزه‌های غالبانه و انباشت داده‌های متضاد تفسیری خلع سلاح کرد، بلکه آن را در میدان جدل‌های برون مذهبی و دفاع منطقی از پایه‌های اعتقادی شیعه، به بن‌بستی ناکارآمد کشاند.

بر پایه این تحلیل تطبیقی، برآمدن مکتب کلامی با پیشگامی اندیشمندانی چون شیخ مفید را نباید یک گسست ویرانگر مذهبی قلمداد کرد؛ بلکه این دگردیسی، پاسخی ضرورت‌یافته به همان بحران روش‌شناختی و چرخشی حیاتی به سوی یک «هرمنوتیک دفاعی» بود. متکلمان امامیه با بازتعریف غایت تأویل از کنشی صرفاً «باطنی-کشفی» به ابزاری «اصولی و عقلانی»، عنصر برهان را به‌عنوان حجت قاطع برای تنزیه ذات الهی و صیانت کلامی از مذهب به‌کار گرفتند. برآیند نهایی و پاسخ صریح این پژوهش به تقابل این دو جریان، اثبات پویایی دوسویه نظام معرفتی شیعه است؛ به‌گونه‌ای که حیات جامع فهم قرآنی، در گرو تعامل دیالکتیکی این دو روی‌کرد است: میراث روایی به‌عنوان ضامن «پویایی باطنی و حفظ هویت ولایی» متن، و مکتب کلامی به‌مثابه سپر «انسجام منطقی و دفاع عقلانی» دین ایفای نقش می‌کنند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۲۰۰۹ م). *درء تعارض العقل والنقل*. تحقیق عبدالرؤف عبدالرحمن. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن قیم الجوزیه، شمس الدین محمد. (۲۰۱۰ م). *الصواعق المرسلة علی الجهمیه والمعتلة*. بیروت: دار الکتب العربی.

## تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی»... / فرضی ۲۷۳

اشعری، أبو الحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۹۷ ق). *الإبانة عن أصول الديانة*. قاهره: دار الأنصار.  
امین، سید محسن. (۱۴۰۸ ق). *مستدرکات أعيان الشيعة*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.  
بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱ ش). *مکاتب تفسیری*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.  
جرجانی، علی بن محمد. (۲۰۰۴ م). *معجم التعريفات*. قاهره: دار الفضيلة.  
حسینی جلالی، محمدرضا. (۱۳۷۶ ش). *تدوین السنة الشريفة*. قم: مکتب الإعلام الاسلامی.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت - دمشق: دارالقلم.  
شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶ ش). *روش‌های تأویل در قرآن کریم*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

شریف مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دارالقرآن الکریم.  
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبيان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
عزیزی کیا، غلامعلی. (۲۳۸۵ ش). *نقش حدیث در تفسیر قرآن*. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۲ ق). *معالم المدرستین*. بیروت: موسسه البعثة.  
عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۱۱ ق). *تفسیر العیاشی*. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی.  
تهران: المکتبة العلمية الإسلامية.  
فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). *کتاب العين*. قم: انتشارات هجرت.  
فرضی، محمد باقر. (۱۴۰۲ ش). *تحلیل و بررسی جریان‌های تأویل‌گرا در فهم قرآن*. قم: انتشارات مرکز ترجمه و نشر جامعة المصطفی العالمية.  
قاضی عبدالجبار همدانی. (بی‌تا). *متشابه القرآن*. قاهره: مکتبه دار التراث.  
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ش). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق.). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵ ش.). *تفسیر و مفسران*. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق الف.). *المسائل العکبریة*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق ب.). *الإفصاح فی الإمامة*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق.). *تصحیح اعتقادات الإمامیة*. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش.). *رجال النجاشی*. قم: جماعة المدرسین.

## Bibliography

### *The Holy Quran*

- Al-Ash'ari, A. I. (1397 AH). *Al-Ibanah 'an usul al-diyanah*. Cairo: Dar al-Ansar. [In Arabic]
- Al-Askari, S. M. (1412 AH). *Ma'alim al-madrasatayn*. Beirut: Mu'assasat al-Bi'thah. [In Arabic]
- Al-Ayyashi, M. M. (1411 AH). *Tafsir al-Ayyashi* (S. H. Rasouli Mahallati, Ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Farahidi, K. A. (1410 AH). *Kitab al-'ayn*. Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]
- Al-Jurjani, A. M. (2004). *Mu'jam al-ta'rifat*. Cairo: Dar al-Fadilah. [In Arabic]
- Al-Kulayni, M. Y. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Majlesi, M. B. (1404 AH). *Mir'at al-'uqul fi sharh akhbar Al al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1413 AH-a). *Al-masa'il al-Ukbariyyah*. Qom: World Congress of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1413 AH-b). *Al-ifsah fi al-imamah*. Qom: World Congress of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1414 AH). *Tashih i 'tiqadat al-Imamiyyah*. Qom: Sheikh Al-Mufid Congress. [In Arabic]
- Al-Najashi, A. A. (1365 SH). *Rijal al-Najashi*. Qom: Jama'at al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Al-Qumi, A. I. (1363 SH). *Tafsir al-Qumi*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Al-Raghib al-Isfahani, H. M. (1412 AH). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Beirut-Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Azizikia, G. (1385 SH). *Naghsh-e hadith dar tafsir-e Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publications. [In Persian]

- Amin, S. M. (1408 AH). *Mustadrakat a'yan al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Babaei, A. (1381 SH). *Makateb-e tafsiri*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Farzi, M. B. (1402 SH). *Tahlil va baresi-e jaryan-ha-ye ta'wil-gera dar fahm-e Qur'an*. Qom: Translation and Publishing Center of Al-Mustafa International University. [In Persian]
- Furat al-Kufi, F. I. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Hosseini Jalali, M. R. (1376 SH). *Tadwin al-sunnah al-sharifah*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, S. M. (2010). *Al-sawa'iq al-mursalat 'ala al-Jahmiyyah wa al-mu'attilah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, A. A. (2009). *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* (A. Abdul-Rahman, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Marefat, M. H. (1385 SH). *Tafsir va mofasseran*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
- Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadani. (n.d.). *Mutashabih al-Qur'an*. Cairo: Maktabat Dar al-Turath. [In Arabic]
- Shaker, M. K. (1376 SH). *Ravesh-ha-ye ta'wil dar Qur'an-e Karim*. Qom: Islamic Propagation Office Publishing Center. [In Persian]
- Sharif al-Murtada, A. H. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtada*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Al-Tusi, M. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]



## An Analysis of the Components of God-Centered Life and Self-Based Life Based on the Story of the Gardener and the Gardenless in Surah Al-Kahf\*

Ali Karimpoor Qaramaleki\*\*  
Syyedah Masomeh Shahmiry\*\*\*

### Abstract

In human life, two distinct types, self-righteous and Godly, are clearly discernible. Understanding the elements of a self-centered life in contrast to a religious life is essential to avoid divine punishment in human existence. The purpose of the present study is to explore the hidden dimensions of self-righteous and Godly lives, drawing on the story of the two gardeners in verses 7-64 of Surah Al-Kahf. The research findings, derived through descriptive-analytical methods combined with inferential analysis of the aforementioned verses, emphasize two key facts. First, according to divine will, whenever an individual becomes disconnected from God and relies solely on personal strength, they incur not only punishment in the hereafter but also chastisement in this world. Second, a self-righteous life is characterized by rebellion, boasting, and arrogance toward God's blessings; disregard for the counsel of God's righteous servants; associating partners with God in the broadest sense; abandoning submission to God's authority; and a lack of compassion for the needy; these elements lead to worldly punishment. In contrast, a Godly life encompasses components such as detachment from worldly adornments, attentiveness to the remnants of righteousness, recognition of God's absolute will before human determination of affairs, and assistance to the deprived, thereby yielding divine favor.

**Keywords:** God-centered life, Secularism, Self-centered life, Surah Al-Kahf

---

\* Received: 2024-10-15      Revised: 2024-12-21      Accepted: 2025-01-13

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

\*\*\* Assistant Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University. Qom, Iran. Email: Mshahmiry@yahoo.com



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

## واکاوی مؤلفه‌های حیات خدامحور و حیات خودبنیاد بر اساس داستان باغدار و بی‌باغِ سوره کُهِف\*

علی کریم‌پور قراملکی\*\*

سیده معصومه شاهمیری\*\*\*

### چکیده

در حیات بشری، دو نوع حیات خدایسندانه و خودپسندانه، به‌وضوح قابل مشاهده است. شناخت عناصر حیات خودمحور در مقابل حیات دینی، به‌سبب لزوم رهایی از مجازات الهی در زندگی انسان مهم است. هدف این تحقیق، شناخت ابعاد مکتوم حیات خودپسندانه و حیات خدایسندانه، بر اساس داستان باغدار و بی‌باغ در آیات ۷ تا ۶۴ سوره کُهِف است. یافته‌های تحقیق کنونی با روش توصیفی-تحلیلی به‌همراه شیوه استنتاجی آیات فوق، معطوف به این حقیقت مهم است که نوع حیات انسان خدامحور، با حیات انسان خودمحور تفاوت دارد؛ زیرا انسان معتقد به حیات خدامحور، آبادانی دنیای مادی و اخروی خود را از راه دینداری و تعبد و عمل به آموزه‌های الهی جست‌وجو می‌کند، درحالی‌که انسان در حیات خودمحور، در اثر غرور، جهل و غفلت از مبدأ، نبوت و معاد، به‌جای کسب آرامش دنیوی و سعادت اخروی، تنها در پی آسایش و رفاه‌طلبی شخصی است. دلیل تفاوت این دو نوع حیات، از این رو است که حیات خودآیین، مملوّ از عناصری هم‌چون: طغیان، تفاخر و تکبر در برابر نعمت‌های الهی، بی‌توجهی به نصایح اولیای الهی، شرک به خداوند به‌معنای اعم، خارج‌شدن از ولایت الهی، فقدان حس همدردی با نیازمندان و غیره است که زمینه‌ساز نزول عذاب دنیوی هستند، اما حیات خدایسندانه، ویژگی‌هایی مانند: دل‌ن بستن به زینت‌های زمینی، توجه به ماندگاری آخرت و باقیات‌الصالحات، آگاهی به مشیت مطلق خداوند قبل از اراده و عزم امور، کمک به محرومان و غیره است که زمینه‌ساز بهره‌مندی از فیوضات الهی است.

کلیدواژه‌ها: سوره کُهِف، حیات خدامحور، حیات خودبنیاد، سکولاریسم

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴  
\*\* دانشیار 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 دانشکده علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل: Mshahmiry@yahoo.com



## ۱. مقدمه

خداوند در آیات ۳۲ تا ۴۴ سوره کهف، گفت‌وگوی مرد ثروتمند بی‌ایمانی را با مرد فقیر با ایمانی حکایت می‌کند؛ مردی که در ظاهر، دارای دو باغ بسیار باشکوه و پرمحصول، خادمان فراوان، فرزندان زیاد و قدرت فراوان است. طرف مقابل، انسانی است که از مال و منال دنیا، چیز خاصی ندارد و فاقد حشم و خدم است. همین‌طور، در باطن، هر دو از نظر روحی و نفسانی به‌طور کامل با یکدیگر تفاوت دارند. مفسران در تحلیل گفت‌وگوی آن دو، به نکاتی اشاره کرده‌اند که عناصر مختلفی از شخصیت آنان را به نمایش می‌گذارد.

### ۱-۱. بیان مسأله

باتوجه به این‌که سوره کهف، داستان باغدار و بی‌باغ و احوال و اوصاف هر کدام را به تصویر کشیده‌است، جا دارد که مؤلفه‌های هر کدام از حیات خدامحور و حیات خودبنیاد بررسی و معلوم شود که عناصر مهم هر کدام از حیات دینی و غیر دینی چیست؟ چه نوع حیاتی، موجب نجات از عذاب الهی یا نزول آن در زندگی دنیوی و اخروی بشریت می‌شود؟ آیا زندگی مدرن غربی و حیات سکولار که هم اکنون کشورهای مختلف را\_ از جمله غالب ممالک اسلامی\_ به خود مشغول ساخته، زمینه نزول چنین عذاب‌هایی را با خود دارد یا نه؟ و در صورت تلازم حیات مذکور با انواع عذاب، چه نوع سختی و رنج‌هایی در حیات غیر دینی جاری و ساری است که امروزه، متأسفانه انسان‌های مبتلی به آن‌ها، در غفلت به سر می‌برند؟

### ۱-۲. پیشینه پژوهش

محققان قرآن‌پژوه و متکلمان اسلامی در تألیفات خود در زمینه حیات به‌طور کلی و عام سخن گفته‌اند. به‌عنوان نمونه، مقاله: «معنای زندگی در حیات دینی و حیات



سکولار (نقد دیدگاه ریچارد تیلور)» (۱۳۹۷) نویسنده می‌کوشد تا حیات سکولار را که ریچارد تیلور بدان معتقد است با حیات دینی در عرصه زندگی مقایسه کند. در مقاله «مفهوم‌شناسی نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی با تأکید بر مفهوم حیات طیبه» (۱۴۰۰)، مشخصاً به این مسأله پرداخته شده‌است که چگونه می‌توان مفهومی از نظام تأمین اجتماعی را، برپایه زندگی مطلوب و بر اساس آموزه‌های قرآن کریم ارائه کرد؟. در مقاله «ماهیت و مؤلفه‌های حیات طیبه و ظرف تحقق آن در سبک زندگی اسلامی» (۱۴۰۰)، بیان شده‌است که ایمان به خداوند و عمل صالح، زمینه را برای تحقق حیات طیبه در جامعه فراهم می‌کند. مقاله «حیات و ممات انسان معاصر در تلاقی دین و تکنولوژی (با تکیه بر زمینه‌سازی ظهور)»، (۱۴۰۲)، به تحلیل و ارزیابی ادراک مادی یا مادی-معنوی از حیات و ممات، تبیین نقش امام به‌منزله انسان محکم و تنظیم‌کننده تلقی انسان از حیات و ممات خود پرداخته‌است. مقاله «مبانی قرآنی حیات طیبه» (۱۴۰۲)، ریشه‌های مختلف حیات طیبه را از منظر قرآن بررسی کرده‌است. در مقاله «نگاهی به آیات و روایات؛ بررسی آثار خدامحوری بر رفتارهای فردی» (۱۴۰۳)، نتایج اعتقاد به خدا را در حیات فردی بررسی شده‌است.

همانطور که مشاهده می‌شود، آثار فوق درباره حیات انسانی و انواع آن، از منظر منابع نقلی و عقلی است؛ لکن با جست‌وجو در منابع مختلف، به‌طور ویژه، در خصوص تبیین حیات خداپسندانه و خودپسندانه و مؤلفه‌های آن با تأکید بر قصه مذکور در سوره کهف، هیچ‌گونه اثری یافت نشد. بنابراین، به‌عنوان تازگی پژوهش حاضر، می‌توان از توجه به فهم حیات دینی و غیر دینی با تمرکز بر آموزه‌های سوره کهف و مؤلفه‌های هر دو، در پیشگیری از عذاب و نیز بیان زمینه‌های ابتلاء به آن سخن گفت.

## ۲. مفهوم‌شناسی

واژه «مؤلفه» به عناصر و اجزای مهم تشکیل‌دهنده یک موضوع یا مفهوم گفته می‌شود. به عنوان مثال، در موضوع سلامتی قلب، اموری مانند: سلامتی روح، خودسازی، دوری از گناه، رعایت حقوق و غیره، از مؤلفه‌های مقوله قلب سلیم شناخته می‌شود. هر کدام از موضوعات مطرح شده نیز، دارای معیارهایی خاص است که به آن‌ها، شاخص یا معیار اطلاق می‌شود. مثلاً در بحث سلامتی روح، لطافت، تولی و تبری، خوف و رجاء، و غیره از شاخص‌ها و معیارهای بحث قلب سلیم است. در بحث حیات انسانی نیز، هر کدام از حیات خدامحور و حیات خودمحور، برای خود اجزاء و عناصر اساسی و نیز ملاک‌های خاص دارد.

کلمه «حیات» از ریشه حی، به معنای زنده‌بودن و زندگی است (فیومی، ۱۳۹۷/۱۶۰). واژه «طیبه» را نیز که ناظر به حیات دینی است، به پاکیزه و خوشایند معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۷/۴۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۱/۵۶۳)، اما کلمه «حیات طیبه» به صورت مرکب وصفی، به معنای مفید و دلچسب و تا حدی خالی از نقائص است (قرشی، ۱۳۷۸: ۵/۲۵۸). حیات طیب، در اصطلاح به نوعی از زندگی گفته می‌شود که انسان در آن، با گذر از حیات حسی و خیالی، به حیات حقیقی و اصیل گام بگذارد (مطهری، ۱۳۶۵: ۲۵/۴۴۹).

از سخنان اهل لغت، معلوم می‌شود که حیات در مقابل ممات، به معنای زنده‌بودن و زندگی است. طیبه هم، مقابل خبیثه، به معنای مورد پسند و لذت‌بخش و نیکو است. ترکیب حیات طیبه نیز، به معنای زندگی نیکو و حلال و مورد پسند است.

منظور از حیات دینی، برقراری ارتباط معقول با خدای عالم هستی جهت بهره‌مندی از اوامر و نواهی او، برای تحصیل سعادت در دنیا و آخرت به شکل ابدی

است. مقابل آن، حیات خودبنیاد است که با قطع ارتباط با خالق هستی و اتکاء بر افکار خودی، به دنبال نیل به لذات حیوانی و مافع مادی در زندگی زودگذر دنیایی و دوری از ابعاد انسانیت است (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۹/۱۳۲).

### ۳. بحث اصلی

#### ۳-۱. ترسیم حیات غیر دینی و مؤلفه‌های آن

خداوند در سورة كهف، ذیل داستان دو انسان خداپرست و خودپرست، تصویری جالب از حیات دینی و غیر دینی را ارائه داده‌است که می‌توان با تحلیل آیات مرتبط به باغدار خودپرست و خودبنیاد و بی‌باغ فقیر، عناصر اساسی تشکیل‌دهنده هر دو نوع حیات را شناسایی کرد. در اینجا، عناصر تشکیل‌دهنده حیات غیر دینی بررسی می‌شود. این نوع حیات که درواقع، ناظر به حیات سکولار است، می‌توان حقیقت حیات سکولار را، از آن باز شناخت. زیرا حیات سکولار هم، با نگاه دنیوی داشتن به تمام عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی تعریف شده‌است و این، همان رویکردی است که در داستان باغدار خودپرست به‌وضوح خود را نشان می‌دهد. برخی از مؤلفه‌ها و عناصر اساسی دخیل در حیات سکولار با توجه به آیات مرتبط، به شرح ذیل است:

#### ۳-۱-۱. حس بی‌نیازی از خداوند

وقتی انسان مشغول مال اندوزی و تکاثر شد، به تدریج حس بی‌نیازی از خداوند هم، برای او در زندگی رخ می‌دهد و به دنبال حس اتکاء به داشته‌های شخصی، زمینه طغیان و ناشکری او پدید می‌آید. همان‌طور که خداوند در آیه ۶ و ۷ سورة علق: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي - أُنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى؛ چنین نیست (که شما می‌پندارید) به یقین انسان طغیان

می‌کند، از این‌که خود را بی‌نیاز ببیند!» با اشاره بدان، می‌فرماید که انسان زمانی طغیان می‌کند که فکر کند دیگر به خداوند، نیازی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۲۴).

به عبارت دیگر، مطابق آیه ۱ سورة تکاثر: «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ؛ افزون طلبی (و تفاخر) شما را به خود مشغول داشته (و از خدا غافل کرده) است»، وقتی که انسان به جای پرداختن به امور ارزشمند، به مسائل بی‌ارزش میل روی آورد و در عوض این که امور معنوی و ارتقاء در آن مسائل را سرلوحه حیات خود قرار دهد در امور مادی غوطه‌ور باشد، به‌طور طبیعی از توجه به حضور خداوند در حیات خود، غفلت خواهد کرد. همان‌گونه که بر اساس شأن نزول آیه یادشده، قبیله «بنی عبد مناف» در مفاخرت کردن با قبیله «بنی سهم» به مفاخرت داشتن نفرات زنده اکتفاء نکرد و در آخر، مردگان را هم به حساب آورد که سورة تکاثر به‌عنوان هشدار بر اهل آن نازل شد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۳۳۴). در آیه ۳۴ سورة کهف هم: «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا»، آن آدمی که دارای دو باغ مجلل بود به همین مسأله حاد گرفتار شده بود و می‌گفت من از حیث مال و نفر، از شما افزون‌م. این گمان، تنها از خودخواهی و ناسپاسی و نیز از وهم و خیال او که تصور می‌کرد نعمت وی جاویدان است و از بین نمی‌رود، نشأت می‌گرفت (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵/۲۱۱-۲۱۲).

معلوم است که هرگاه خواسته‌های نفسانی انسان، بر عقل و قلب او غلبه کند، به جای صرف نعمت‌های الهی در جهت مثبت، آن‌ها را در موارد خوشگذرانی و لذایت حیوانی خود به‌کار می‌گیرد که در این صورت، نه تنها از عقل خود درست بهره‌برداری نمی‌کند، بلکه زمینه نزول عذاب الهی را هم، برای خود در دنیا و آخرت آماده خواهد کرد. درحالی‌که امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ: فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ، وَاللَّهُ تَعَالَى

سَأَلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ؛ خداوند سبحان قوت (و نیازهای) فقرا را در اموال اغنیا واجب و معین کرده است، از این رو، هیچ فقیری گرسنه نمی ماند مگر به سبب بهره مندی غنی (و ممانعت او از پرداخت حق فقیر) و خدای متعال (روز قیامت) در این باره از آن ها سؤال و بازخواست می کند» (شریف رضی، ۱۴۱۴ / حکمت ۳۲۸).

بنابراین، وقتی که انسان غرق در امور مادی شود و از امور معنوی، هم چون دعا، عبادت و راز و نیاز غفلت کند مشکلات زیادی در حیات فردی و اجتماعی، دامنش را خواهد گرفت؛ چراکه خداوند در آیه ۷ سورة ابراهیم: «وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ؛ و (هم چنین به خاطر بیاورید) هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت: «اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود؛ و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است!»، به صورت مطلق و به روش کریمانه، بیان داشت که به دنبال ناشکری، عذاب دنیوی و اخروی، حیات انسان را فرا خواهد گرفت، نه اینکه خداوند بخواهد آنان را معذب کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۳). توضیح این که، خداوند در این آیه شریفه، در بخش شکرگزاری انسان، بیان داشت که خودش، نعمت انسان را افزایش می دهد؛ ولی در قسمت کفران نعمت، به جای این که به صورت صریح، از عذاب انسان به دست خود خبر بدهد، تنها از شدید بودن عذاب خبر داد. این تغییر عبارت، در واقع اشاره به غلبه رحمانیت خداوند بر غضبش است و می خواهد بیان کند که اگر انسان، در برابر نعمت های مادی و معنوی خداوند ناشکری کند، ممکن است خود کفران نعمت، باعث محرومیت انسان از نعمت شود. بنابراین، در سلب نعمت، نقش انسان بیشتر از خدا است. به نظر نگارنده، افزایش نعمت به دست خداوند در صورت شکرگزاری و کاهش و سلب نعمت در زمان کفران نعمت، به همان جنبه رحمانیتی و غلبه آن بر غضب و عذاب الهی برمی گردد که متأسفانه با این وجود، انسان از خواب غفلت بیدار نمی شود و هم چنان در ناشکری خود می تازد.

۳-۱-۲. بی‌اعتنایی به نصایح اولیای الهی

انسان در زندگی خود، بی‌نیاز از نصیحت و پذیرش آن نیست؛ چرا که با کمک آن، انسان می‌تواند اراده خود را تقویت و بر خواسته نفسانی غلبه کند. به همین سبب، طبق حدیث منقول از حضرت امام جواد (ع)، یکی از اوصاف مؤمن، نصیحت‌پذیری او در حیاتش است (این شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۵۷). از این حدیث شریف، معلوم می‌شود که تنها نصیحت‌پذیری در محیط ایمان می‌تواند رویش داشته باشد. بنابراین، در منطقه وجودی انسانی که از خداوند دور است و به معاد و نبوت باوری ندارد نه مقوله نصیحت‌گویی و نه نصیحت‌پذیری، هیچ‌کدام قابل مشاهده نیست.

نمونه بارز آن را، می‌توان در سبک زندگی فرد ثروتمند و فقیر در آیات سوره کهف دید. در این سوره، عبارت: «فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ» در آیات ۳۷ تا ۴۱ سوره کهف: «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتُ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (۳۷)»؛ او گفت: «آیا به خدایی که نخست از خاک و بعد از نطفه تو را آفرید و آن گاه مردی کامل و آراسته خلقت ساخت کافر شدی؟! ...»، نشانه کمال حُسن خلق این محاور را نشان می‌دهد که برآشفته نشد. وی، تحقیر را دید؛ ولی هم چنان نصیحت‌کرد. جالب است که او در مسأله توحید، مستقیماً نگفت تو کافر شدی، بلکه به صورت استفهامی ذکر کرد. این گفت‌وگو، نهایت ادب محاوره او را نشان می‌دهد. از آن سو، تحقیر است از این سو، تحمل. این تحمل و صبر را شاگردان انبیاء از خود انبیاء (علیهم السلام) آموختند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۴۳۷؛ طبرسی، بی تا: ۴۷۱/۶؛ زمخشری، ۱۳۸۶/۱۶۱؛ سعدی، ۵۵۶/۱۴۰۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۷۴/۵).

توجه به آیه شریفه، بیانگر این واقعیت است که صاحب باغ زیبا و عظیم درواقع، از نظر شخصیتی و شاکله روحی و رفتاری، فاقد تبعیت از نصیحت‌پذیری بود؛ زیرا

همواره نظرش، به خودش بود و این همان رویکرد اومانستی است که دامن برخی انسان‌های امروزه را گرفته است. درحالی‌که هرگونه بی‌توجهی به ارشادات فرد مرشد، انسان را گرفتار عذاب دنیا و آخرت می‌کند، زیرا در بیانات انسان خدادوست، نکات سعادت و رشد گفته شده بود که اگر مخاطب او، به این گونه راهنمایی‌ها توجه می‌کرد، می‌توانست به وسیله آن‌ها، راه هدایت را از ضلالت تشخیص دهد و خود را از غرقگی در غی و عذاب‌ها رهایی بخشد.

### ۳-۱-۳- ابتلاء به شرک جلی و خفی

روی آوردن انسان به غیر خداوند در حیات، اعم از این‌که در اعتقاد باشد یا در مقام عمل، موجب دوری وی از واقعیت حاکم بر عالم هستی است. این نوع عقیده یا رفتار، به نوبه خود باعث می‌شود که انسان از فیض الهی محروم شود و از گرفتاری‌های روزگار، در امان نماند؛ چراکه به جای تکیه‌زدن بر قدرت لایزال و انرژی حاکم و مسلط بر جهان هستی، بر نیروهای خیالی و توهمی دل می‌بندد و این، سرآغاز افول و سقوط انسان از نیل به کمال و مرحله رشد او به‌شمار می‌آید که برایش انواع عذاب‌های دنیوی و اخروی در پی دارد.

مقوله «شرک»، به معنای مخلوط کردن غیر خدا با خدا در ربوبیت عالم هستی و عبادت است. هرگاه انسان در تدبیر کارهای عالم، از جمله کارهای دنیوی خود، به غیر الله تکیه و از افعال و اوصاف الهی غفلت کند، در این صورت، گرفتار شیطان و تابعان او در خواهد آمد. شرک، خواه در صورت آشکار و خواه در شکل پنهان آن که با ایمان هم قابل جمع است، می‌تواند انسان را از خداوند دور و به سمت شیطان و خواسته‌های او نزدیک کند. در این هنگام است که انسان، به دست خود، زمینه‌های گرفتاری به عذاب الهی در دنیا و آخرت آماده کرده است (کریم پور قراملکی، ۱۳۹۵/ ۲۹)

شاهد بر آن، آیه ۴۲ سورة كهف: «وَ أَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا» است که در آن، انگار، همسایه مؤمن به الهام الهی در اثر قلب پاک و ایمان خالص، از قبل ملهم شده‌بود که به‌زودی مال برادرش که به آن افتخار می‌کرد و خود را شریف و ثروتمند و وی را فقیر و حقیر می‌پنداشت، فاسد و تباه خواهدشد و می‌خواست به او تذکر بدهد که به دنیا و مال مغرور نشود؛ زیرا موجودات عالم طبیعی، در معرض فناء هستند. فقط، حقیقت مبدأ عالم است که تغییر و تبدیل و فناء‌پذیر نیست (امین، بی‌تا: ۸ / ۳۷). منظور از احاطه در این‌گونه در آیه شریفه، «عذاب فراگیر» است که نتیجه آن، نابودی کامل است. زیرا صبحگاهان که صاحب باغ با یک سلسله رؤیاها به‌منظور سرکشی و بهره‌گیری از محصولات به‌سوی باغ حرکت‌کرد، همین‌که نزدیک‌شد با منظره وحشتناکی روبه‌رو شد، آن‌چنان‌که دهانش از تعجب بازماند و چشمانش بی‌فروغ شد و از حرکت ایستاد. نمی‌دانست این صحنه را در خواب می‌بیند یا بیداری؟! درختان همه بر خاک فرو افتاده‌بودند، کشتزارها زیر و رو شده‌بودند و کمتر اثری از حیات و زندگی در آنجا به چشم می‌خورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳۶/۱۲).

بنابراین، تکیه انسان به خود و محور قراردادن توانایی‌های خود، در همه کارها و هدف و اصل قراردادن خود، در کارهای مرتبط به حکومت و فرهنگ و اقتصاد و اجتماع با اعراض از احکام الهی و فرامین و نواهی الهی در زندگی فردی و جمعی بشر، مساوی با حیات سکولار است که انسان را از حیات دینی دور و به شیطان و اغراض او نزدیک‌تر می‌کند. بنابراین، توجه به انسان و نشان دادن انسان در جای خداوند که حکایتگر خودبنیادی و خودآیینی انسان است، با شرکی برابر است که فرد باغدار هم در حیات خود، دچار آن خطای عظیم شده‌بود (فضل الله، ۱۴۲۹: ۱۴ / ۳۲۶؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۶۳ / ۱۵).



### ۳-۱-۴. خروج از ولایت الهی

حس حضور خداوند در حیات و استقرار در تحت شمول خواسته‌های الهی در ابعاد مختلف آن، از شئون ایمان به خداوند به‌شمار می‌آید. به‌طور طبیعی، قرارگرفتن در چنین شئونی از روی خواست قلبی، انسان را در معرض بهره‌مندی از فیوضات الهی قرار می‌دهد. برعکس، خروج از این چتر الهی و فاصله‌گرفتن از آن، انسان را با خطرات و مشکلات فراوانی روبه‌رو می‌کند. انسان، بر اساس آیه ۴۳ و ۴۴ سوره کهف: «وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا (\*) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا»، هرگاه از چتر سرپرستی خداوند خارج بشود با خطرات نابودی مواجه خواهد شد که یکی از آنها، بی‌نصیب ماندن از ثواب الهی و پرت‌شدن از شمول رحمت و سرپرستی الهی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳۶/۱۲).

طبق بیان برخی از مفسرین، «ولایت» با فتحه، به‌معنای تصرف و نصرت و یاری‌کردن و تربیت است. در آن حال که آرزوهای نفس از همه ماسوی‌الله قطع می‌شود، برای نفس روشن می‌شود که ولایت از آن خدا است، و ظاهر می‌شود که فقط خدا حق بوده نه غیر خدا. ولایت خدا، باقی و ولایت غیر او (خدا) باطل است. فایده توصیف الله به حق، مشعر بر این است که حق بودن خدای تعالی، واضح و روشن است و باطل بودن غیر خدا، و تأویل و تنزیل آیه بر موسی با عقل فقیر و محتاج، و بر فرعون با نفس غنی، و دو صفحه نفس علامه و عمّاله که هر دو بهشت پرمیوه هستند و اجل که می‌آید هر دو بهشت را از بین می‌برد، به‌طوری‌که بر شخص بینا و با بصیرت مخفی نیست (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۴۰۰/۸-۴۰۱؛ امین، بی‌تا: ۳۸/۸).

استقرار در ولایت الهی، دارای مراتب مختلفی است. ملاصدرا، خارج‌شدن از امور نفسانی و رسیدن به ندامت و پشیمانی و روکردن به خدا را، اولین مرتبه از سلوک الی

الله و وارد شده در ولایت الله دانسته، می‌گوید: «با نور عبادات و توبه، حجاب‌های تاریک و حجاب‌های روانی که در اثر گناهان و بدی‌ها به وجود آمده از بین می‌رود و اگر انسان، از غفلت بیدار شود و بفهمد که لذتی فراتر از لذت‌های حیوانی و بالاتر از این درجات مادی، درجات کمال دیگری است، از مشغله خود به دنیا توبه می‌کند، و از منزلگاه نفس و محل امیالش، به سوی خدا روی می‌آورد، یا از جای خود هجرت می‌کند و به غربت می‌افتد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۷-۱۴۰).

بنابراین، انسان وقتی که از حلقه سرپرستی خداوند، خود را بیرون کرد، ابعاد فکری، روحی و رفتاری خود را به غیر خداوند؛ یعنی شیطان و پیروان وی سپرد که متعاقب آن، انسان به معنای واقعی کلمه با این سپردگی به شیطان و هوا و هوس، خود را به دردسرهای دنیوی از جمله افسردگی و بی‌حوصلگی و حس تنهایی، قتل و غارت، حس بیهودگی در خلقت، نابودی خانواده در اثر طلاق و گرفتاری به انواع جرائم جنسی و غیر جنسی گرفتار خواهد کرد. همان‌گونه که ظهور و تبلور عینی اعمال مذکور، گرفتاری‌های دیگری را برای انسان در عالم آخرت رقم می‌زند. اتفاقاً، کنار گذاشتن احکام خداوند و نگرش بشری داشتن به قوانین ساری در عرصه‌های حیات انسانی، از مصادیق بارز خروج از ولایت الهی به شمار می‌آید که محور اساسی در حیات سکولار است که پیروی از آن، تبعات فاسدی را به دنبال خود می‌آورد.

### ۲-۳. ترسیم حیات دینی و مؤلفه‌های آن

همان‌طور که گذشت، خداوند در آیاتی از سوره کهف، نحوه جهان‌بینی و نوع نگرشی که یک انسان خودبنیاد و خودآیین به حیات دارد، ارائه داد. حال، در بعضی از آیات دیگر، نحوه نگرش انسان دیندار که برخلاف انسان اومانیستی، خود را از ناحیه خدا و

به‌سوی او می‌داند به تصویر کشیده شده‌است. از این نگرش‌ها، می‌توان عناصر اصلی در حیات انسان دیندار را به‌دست‌آورد. بدیهی‌است که حیات دینی و خدامحور، همان حیات طیبه است که در آیاتی از قرآن، مانند آیه ۹۷ سورة نحل: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و آیه ۲۴ سورة انفال: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ» اشاره شده‌است. چنان‌که طبق احادیث اسلامی: «و تَحْيِيْنَا حَيٰةً طَيِّبَةً فِی الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»، ازجمله ادعیه فرد مؤمن، درخواست حیات طیبه فراگیر در دنیا و آخرت از خداوند است (مجلسی، ۲۷۲/۱۴۲۳).

مراد از حیات طیبه، حیات خالی از هرگونه تنش و چالش متأثر از افکار و عواطف و رفتارهای ناصحیح انسان است. این نوع، حیات است که ضمن به ارمغان آوردن آسایش برای انسان، آرامش را نیز، به انسان هدیه می‌بخشد. حصول حیات طیبه، تنها با ایمان به توحید، نبوت، معاد در کنار میل انسان به زیبایی و برقراری حکومت اسلامی و داشتن پاسخگوی کامل و جامع امکان‌پذیر است، لذا این نوع حیات، از راه تفکرات بشری منقطع از وحی قابل حصول نیست (رک به: جوادی آملی، ۱۳۸۹ش: ۱۷/ ۱۷۲؛ ۱۳۸۷ش: ۱۱/ ۵۴۳؛ ۱۳۸۹ش: ۱۳/ ۶۲۱).

در هرصورت، مؤلفه‌های قابل استخراج از آیات مرتبط به قصه مرد بی‌باغ در سورة کهف، به شرح زیر است:

### ۳-۲-۱. دلبستگی به زینت‌های حقیقی و معنوی

آیات ۷-۸ سورة کهف: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۷) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا»، در قالب انذار یا وعید هشدار می‌دهد که

ما آنچه را که در زمین جلوه‌گر است زینت و آرایش، مخصوص ملک زمین و نه انسان قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک، عملشان نیکوتر خواهد بود و آنچه را زیور زمین گردانیدیم باز، همه را به دست ویرانی و فنا می‌دهیم و زمین را، دشتی خشک و بی‌گیاه خواهیم ساخت.

از این آیه و آیات مشابه آن، برداشت می‌شود که خداوند، می‌خواهد مردم را به مسیر سعادت و نیک‌بختی هدایت کند. در نتیجه آن، مردم باید بفهمند که دنیا، چاله و چاه دارد. در متن زندگی، باید بود، ولی به چاه نیفتاد. این چاه، زرق‌وبرقی روی خود دارد که هم دشمنان بیرون، زرق‌وبرقی روی این چاه گذاشته‌اند و هم دشمن درون که نفس مسوِّله است، چنین کاری کرده است.

به بیان دیگر، خداوند تأکید می‌کند که دنیا، زینت شما انسان‌ها نیست. زینت شما، براساس آیه ۷ سورة حجرات: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» مشخص است. فخر ما، این سه جمله منقول از امیر بیان، حضرت علی (ع) است که فرمود: «الهی! کُفِّ بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَكُفِّ بِي فُخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا أَنْتَ كَمَا أَحْبَبْتُ فَاجْعَلْنِي كَمَا تُحِبُّ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۲/۷۴). از عملکرد معکوس آدمی بی‌اعتنا به این حقایق، معلوم می‌شود که او، آدم مختالی است؛ یعنی خیال‌زده است و با خیال، دارد زندگی می‌کند. در نهایت نیز با روی سیاه و دست تهی، از این دنیا می‌رود. این، اصلاً نمی‌داند کجا آمده؟ کجا دارد می‌رود؟ چه کاره است؟ این انسان، عوضی گرفته است. زینت ارض را، زینت خودش گرفته است (ر.ک: امین، بی‌تا: ج ۸، ص ۶-۷؛ سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۸/ ۳۶۵ - ص ۳۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸/ ۱۰۱؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۵۸۴/۸-۵۸۵).

از این نوع آیات، به دست می‌آید که نوع نگرش انسان خدامحور حقیقی، در نسبت به حقایق هستی با نوع نگاه انسان خودبنیاد، در نگاه به زینت‌ها متفاوت است. انسان

معتقد کامل به خداوند، مزین به حقایق معنوی همچون، ایمان و عبودیت و غیره است که اموری همچون محبت، ایثار، خدمت، فداکاری در راه دین و غیره نتیجه بخش است، ولی زندگی انسان متکی بر خود، با تکیه بر حقایق مادی و سودآوری، نتایجی چون خسونت، بخل، کینه، کودک کشی و غضب و امثال آن را در پی می آورد.

### ۳-۲-۲. توجه به فناپذیری دنیا

بر اساس آیه ۴۵ سورة كهف: «وَأَضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلَتْ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا؛ برای امت، زندگانی دنیا را چنین مثل زن که ما آب بارانی از آسمان نازل کنیم و به آن آب، درختان و نباتات گوناگون زمین درهم پیچیده و خرم بروید، سپس همه درهم شکسته و خشک شود و به دست بادهای زیر و زبر و پراکنده گردد و خدا بر هر چیز اقتدار کامل دارد»، مردم بدانند که آخر و عاقبت دنیا، همانند سبزه‌ای است که چند روزی طراوت دارد؛ ولی درنهایت، به زردی می‌گراید و هم‌چون کاهی سبک به دست باد ملایم، به این طرف و آن طرف کشانده می‌شود (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۶۴۷).

بدیهی است که خداوند، همین انقطاع رابطه انسان با زینت‌های زمین را، از راه تبدیل آن‌ها به پوستی بی‌فایده و خشک در آیه ۸ سورة كهف: «وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا؛ (ولی) این زرق و برق‌ها پایدار نیست و ما (سرانجام) قشر روی زمین را خاک بی‌گیاهی قرار می‌دهیم»، متذکر شده بود. هرچند، به عقیده مرحوم علامه، تبدیل حقیقی نیست بلکه با قطع علاقه موجود بین مردم و زینت‌ها، تبدیل رخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۰/۱۳). آیه ۲۴ سورة یونس نیز، شاهی دیگر بر محوشدن زینت‌های زمین در انتهای عالم هستی است. از همه این‌گونه آیات، معلوم می‌شود که محتویات دنیا، نه ماندگار و نه قابل اتکاء است (حوی، ۱۴۴۲: ۵/۲۴۴۲).

به عقیده برخی، این گونه آیات با ضرب‌المثل خود، برای دنیا ظاهر و باطنی را ارائه می‌کند. ظاهر آن، طراوت و زیبایی و باطن آن، بی‌قراری و فناپذیری است. کسی که به خداوند معتقد است فریب ظاهر دنیا نمی‌خورد و به دنبال باطن آن می‌رود؛ ولی کسی که خودش را می‌بیند به ظاهر دنیا چسبیده و در نتیجه، هدف زندگی خود قرار می‌دهد (ارمی علوی، ۱۴۲۶: ۱۶ / ۳۸۱).

بنابراین، انسان خدا‌باور، با فهم و درک این گونه آیات، شناختی درست از حقیقت دنیا پیدا می‌کند و بر اساس انگاره برخاسته از منبع الهی، تعریفی مشخص که همان سبک زندگی دینی باشد برای خود اتخاذ و همه عرصه‌های فردی و جمعی حیات خود را با شریعت الهی منطبق می‌کند. از این رو، خدامحوری و توحیدباوری را به جای ایده اومانستی، شعار زندگی خود قرار می‌دهد.

### ۳-۲-۳. توجه کامل به باقیات‌الصالحات

آنچه جزو مادیات محسوب می‌شود، امکان انتقال به سرای آخرت ندارد، بلکه این اعمال و اخلاقیات انسان است که با خود انسان، به عالم آخرت منتقل می‌شود. آیه ۴۶ سورة کهف: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» اشاره می‌کند بر این که به زینت‌های حیات دنیا که مال و فرزند است دلخوش نکنید و باقیات‌الصالحات برای شما بهتر است. مراد از «باقیات‌الصالحات»، اعمال صالح است، زیرا اعمال انسان، برای انسان نزد خدا محفوظ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴۲-۴۴۳). به نظر برخی از مفسران معاصر، «باقیات‌الصالحات»، یعنی ارزش‌های پایداری که مفهوم گسترده‌ای دارد و شامل هر فکر، گفتار و کردار شایسته می‌شود که آثار و فوایدش در اختیار مردم قرار می‌گیرد؛ پس اگر سرمایه‌های انسان هم

چون فرزندان و اموال او در مسیر الهی قرار گیرند، از باقیات الصالحات خواهند بود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۳۶/۱۲).

به بیان دیگر، بر اساس آیه یادشده، «باقیات الصالحات»، هم ثواب محسوب می‌شوند و هم این‌که مصداق بارز آرزو می‌توانند به‌شمار بیایند. درواقع، طبق این آیه شریفه، جریان مال برای زینت دنیا است. هر حکمی را که آن مزین دارد زینت هم همان حکم را دارا است. اگر دنیا گذرا است، زینت او هم گذرا است. اگر دنیا، لهُو و لعب و تفاخر و تکاثر است زینت او هم، همان‌طور است.

فلسفه عدم اتصاف دنیا و محتویات آن به باقیات الصالحات، این است که هرچند دل‌های بشر، علاقه به مال و فرزند دارد و همه، مشتاق و متمایل به‌سوی آن‌اند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان حول آن دور می‌زند و لیکن زینتی، زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آن‌ها انتظار می‌رود ندارند، و همه آرزوهایی را که آدمی از آن‌ها دارد، برآورده نمی‌سازند؛ بلکه صد یک آن را واجد نیستند. زیرا براساس آیه ۹۶ سوره نحل: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»، اگر چیزی عندالله باشد، خیر و باقی است و اگر صالح نباشد خیر نیست. (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۸/ ۴۰۵-۴۰۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۰/ ۲۹۲).

بنابراین، انسان مؤمن، با توجه به آیات بالا و امثال آن به این فهم عمیق می‌رسد که آنچه ماندنی است و می‌تواند با خودش به سرای آخرت منتقل کند مادیات مانند ماشین، خانه و باغ و امثال آن‌ها نیست، بلکه مصادیق معنوی هم‌چون عبادت، ایثار، فداکاری، اخلاص و غیره است؛ چرا که مادیات، فناپذیرند و تنها امور ماندنی، مسائل معنوی است که انسان می‌تواند آن‌ها را ذخیره آخرتش کند.

### ۳-۲-۴. توجهی تام به مشیّت مطلق خداوند

نیروی حقیقی، منحصر در ذات الهی است و او است که نیروبخشنده به زندگان است، لذا انرژی مخلوقات دیگر، همه از ناحیه او است. از این‌رو، بر اساس توحید افعالی، اعمال انسان نیز، در گرو اراده خداوند است و خواست انسان در طول اراده او است. خداوند، در آیات ۲۳ و ۲۴ همین سوره کهف: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَئٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا (۲۳) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا؛ و هیچ‌گاه مگو که من این کار را فردا انجام خواهم داد. مگر آن‌که بگویی: اگر خدا بخواهد. هنگامی‌که گرفتار و فراموش‌شدی پروردگارت را یاد کن و بگو: شاید که پروردگارم مرا به راهی روشن‌تر از این هدایت کند»، اشاره کرده بر این‌که انسان آشنا با خدا و مؤمن به او، هیچ‌وقت نباید مشیّت مطلق خداوند را فراموش کند. دلیل ادعای مذکور این است که انسان عارف به مقام پروردگار خود و کسی که خود را تسلیم پروردگار خویش ساخته، باید هیچ‌وقت خود را سبب مستقل در امری و در کاری نداند، و خود را در هیچ کاری، مستغنی از خدا نپندارد و بداند که اگر مالک آن عمل و قادر بر آن است خدای تعالی تملیکش فرموده‌است؛ زیرا او، بر آن کار قادرش ساخته‌است. اگر ایمان داشته‌باشد به این‌که: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا؛ نیروها همه از خدا است»، دیگر هیچ استقلالی برای خودش قائل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۷۵-۳۷۸).

با تأمل در امثال این‌گونه آیات، معلوم می‌شود که «بحث، روی اراده تکوینیه است نه اراده تشریعیه و بحث گسترش توحید است نه مطالب دیگر و این توحید، به عنوان یک گلاب در برگ گل است که اگر این یک قطره آب را از این برگ برداریم، این می‌شود تُفاله. گل اگر معطر است و اگر زینت است به‌خاطر همان یک قطره آب



است دیگر، اگر این گلاب را از این برگ گرفتند باید در سطل زباله بریزند دیگر، اگر این یک قطره توحید در زندگی نبود این زندگی می شود تفاله، فرمود: موحدانه زندگی کنید» (سایت اینترنتی مدرسه فقاقت، درس تفسیر آیه الله جوادی آملی، ۱۳/۱۲/۱۳۸۷).

پس، طبق آیات یادشده، انسان وقتی که گرفتار شرک شود و از خواسته های تکوینی و تشریعی الهی غفلت کند، به سمت شیطان و هوس های آلوده نفسانی می رود که در این صورت، زمینه های فرود آمدن عذاب الهی را برای خود و دیگران مهیا می کند. بنابراین، اگر انسان در حیات خود، خداوند را محور زندگی خود قرار دهد و گستره مشیئت الهی را در همه ابعاد خودش بپذیرد برای دخالت دادن اراده شخصی خود؛ یعنی دیدگاه اومانیستی، ارزشی قائل نخواهد بود و در نتیجه، تابع خواسته های تشریعی الهی نیز خواهد شد.

### ۳-۵. همراهی و همدلی با عاشقان خداوند

انسان دوستدار خداوند، با دوستداران خداوند دوست و با دشمنان خداوند، دشمن است. معنا ندارد انسانی که به خداوند باور دارد با دشمنان او رابطه دوستی برقرار کند، زیرا ایجاد هر نوع رابطه، در نوع زندگی خود او اثرگذار است. به همین سبب، خداوند، برای این که انسان را مشمول رحمت خود قرار دهد و سبک مطلوب را در حیات مؤمنین ایجاد کند، همراهی افراد خاصی را توصیه می کند.

#### مورد نخست: همدلی با خداطلبان

خداوند، در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره کف: «وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشیِ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عِینَکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیَوةِ الدُّنْیَا...»، با بیان دو گروه متفاوت و مقابل هم، خواستار همراهی با گروه نخست می شود: الف). کسانی

که اولاً، قلبی مالا مال از عشق خدا دارند و همیشه به یاد او هستند؛ ثانیاً، با اخلاص هستند و فقط خدا را می‌خواهند. ب). افرادی که اولاً، از یاد خدا غافل‌اند؛ ثانیاً، پیرو هوای نفس خویش‌اند؛ و ثالثاً، افراط کار هستند و از مسیر اعتدال بیرون می‌روند.

مورد دوم: همراهی با حبل‌الله

از این‌که در آیه ۱۰۳ سورة آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً...» به جای «وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ» که در آیات ۱۴۶ و ۱۷۵ سورة نساء و نیز آیه ۷۸ سورة حج آمده، از کلمه «بحبل‌الله» بهره گرفته شده، معلوم می‌شود که مراد از «حبل‌الله» چیزی غیر از خود «الله» باید باشد. مقصود از آن، طبق بیان مفسران، (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۱/۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۳/۳۸۸)، مصادیقی است که انسان، با تمسک به آن‌ها می‌تواند از گمراهی و ضلالت‌رهایی یابد و به کمال برسد. اموری، مانند بندگی خداوند، توحید، ولایت، طاعت خداوند، اخلاص در توبه، قرآن کریم، رسول خداوند، اهل بیت (ع)، جماعت و غیره، از جمله آن‌ها است.

به عقیده برخی از مفسران معاصر، نکته جالب این‌که تعبیر از این امور به حبل‌الله در واقع، اشاره به این حقیقت است که انسان در شرایط عادی و بدون داشتن مربی و راهنما، در قعر دره طبیعت، و چاه تاریک غرایز سرکش، و جهل و نادانی باقی خواهد ماند. انسان، برای نجات از این دره و برآمدن از این چاه، نیاز به رشته و ریسمان محکمی دارد که به آن چنگ بزند و بیرون آید؛ این رشته محکم، همان ارتباط با خدا از راه قرآن و آورنده قرآن و جانشینان واقعی او است، که مردم را از سطوح پایین و پست بالا می‌برند و به آسمان تکامل معنوی و مادی می‌رسانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶/۱۹۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳/۲۹).

در احادیث اسلامی به طور صریح، به این که اهل بیت اطهار (ع) از مصادیق بارز حبّل الله هستند اشاره شده است. به عنوان نمونه، عیاشی در تفسیر خود، دو حدیث در این باره ذکر می کند؛ حدیث نخست: «عَنِ ابْنِ يَزِيدَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنْ قَوْلِهِ: «وَاغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» قَالَ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ؛ از ابی الحسن (ع) از قول خداوند سؤال نمودم. فرمود: علی ابن ابی طالب، ریسمان محکم خداوند است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۹۴).

در هر صورت، بر اساس آیه و احادیث، به دنبال تمسک که اُلفت بین مؤمنان را نتیجه می بخشد، هدایت و سعادت هم برای مؤمنان به ارمغان می آید که این هدایت، به معنای همان شعله ور شدن روح انسان است. در واقع، می توان بیان داشت که شعله ور شدن روح، همانند شعله ور شدن زغال است. همان گونه که زغال، تا در کنار زغال دیگر شعله نگیرد به درد نمی خورد؛ چراکه فاقد نور و گرما است. روح نیز، تا زمانی که فاقد سعادت و هدایت باشد آثاری برای خود آدمی و جامعه نیز نخواهد داشت و نه تنها، آرامشی برای زندگی دنیوی با خود به ارمغان نخواهد آورد، بلکه عالم برزخ و اخروی انسان هم، در تاریکی و ظلمت فروخواهد رفت (ر.ک: کریم پور قراملکی، ۱۴۰۳/۱۵۸).

#### ۴. نتیجه گیری

از آنچه بیان شد، معلوم شد که:

۱. داستان سوره کهف، نمادی از دو نوع انسان خودبنیاد و خدامحور است.
۲. انسان خودپرست، کسی است که به مال و مقام دنیا معتاد شده است و خود را، مستقل و مستغنی از خدا می پندارد. او فراموش می کند که همه نعمت ها، از سوی

خدا است و باید با شکرگزاری و صدقه و احسان به دیگران پاسخ بدهد. او به سبب تکبر و غرور خود، از خدا غافل شده و روز قیامت را انکار می‌کند؛ درحالی‌که انسان خداپرست، کسی است که با ایمان به خداوند و خدا ترسی، به او امیدوار است. او می‌داند که همه چیز از خداست و به سوی او باز می‌گردد. او با شکر و صبر و توکل و تسلیم، به خدا راضی است و به مال و دنیا وابسته نیست، لذا همواره، در خدمت دیگران است.

حیات انسان دیندار خدامحور با حیات انسان خودبنیاد، از هم تفاوت‌های زیادی دارد، به طوری‌که تمایز دو حیات، موجب تفاوت ماهوی هر دو نوع حیات می‌شود. حیات دیندار حقیقی، دلبستگی به زینت‌های معنوی، توجه کامل به فناپذیری دنیا، اعتناء به باقیات‌الصالحات، توجهی تام به مشیت مطلق الهی و همراهی با دل‌باختگان راه حقیقت دارد، درحالی‌که حیات خودآیین، مملو از طغیان به خود یا دیگران، بی اعتناء به نصایح صالحان، شرک به خداوند و داخل شدن در ولایت شیطانی است.

\*\*\*\*\*

### کتابنامه

- قرآن کریم. (۱۳۷۹ش). ترجمه مکارم شیرازی. قم: نشر انتشارات نسل جوان.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن الاثیر، مجدالدین ابوالسعادة. (۱۳۹۹ش)، *النهایه فی الحدیث و الاثر*. بیروت: المکتبة العلمیه.
- ابن شعبه حرانی، ابومحمد. (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*. قم: نشر موسسه النشر الاسلامی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ارمی علوی، محمد امین بن عبدالله. (۱۴۲۶ق). *تفسیر حدائق الروح و الريحان فی روایی علوم القرآن*. بیروت: نشر دار الطوق النجاة.

امین، نصرت بیگم. (بی تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*. بی جا.  
بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۹ش). *حیات معقول*. تهران: نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). *تفسیر تسنیم*. ج ۳، قم: مؤسسه اسراء.

\_\_\_\_\_. (۱۳۷۶ش). *تفسیر تسنیم (سورة كهف)*. قم: مؤسسه اسراء.

\_\_\_\_\_. (۱۳۷۵ش). *فلسفه حقوق بشر*. قم: مؤسسه اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). *الصحاح*. بیروت: نشر دار العلم للملایین.

حسینی همدانی، سید محمد. (۱۴۰۴ق). *انوار درخشان*. تهران: نشر کتابفروشی لطفی.

حوی، سعید. (۱۴۴۳ق). *الاساس فی التفسیر*. مصر: نشر دارالسلام.

خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). *التفسیر القرآنی للقرآن*. تهران: نشر دارالفکر العربی.

راغب اصفهانی، ابی القاسم حسن بن محمد (۱۹۷۲م). *المفردات فی الفاظ القرآن*. تحقیق: ندیم

مرعشلی، بی جا: دارالکتاب العربی.

رضائی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷ش). *تفسیر قرآن مهر*. قم: انتشارات پژوهش های تفسیر

و علوم قرآن.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *تفسیر الکشاف*. بیروت: نشر دارالکتاب العربی.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۶ش). *مقدمة الأدب*. تهران: نشر دانشگاه تهران.

سادات نبوی، زهره. (۱۴۰۰). *ماهیت و مؤلفه های حیات طیبیه و ظرف تحقق آن در سبک*

*زندگی اسلامی*. مجله پژوهش های تمدن نوین اسلامی، ش ۲، سال اول، صص ۲۹۳ تا ۳۱۶.

سایت اینترنتی مدرسه فقهات، درس تفسیر آیه الله جوادی آملی ۱۳/۱۲/۱۳۸۷.

سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*. بیروت: مکتبه

النهضة العربیة.

## واکاوی مؤلفه‌های حیات خدامحور و حیات خودبنیاد بر اساس... / کریم‌پور قراملکی ۳۰۱

سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۷۲ش). متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان  
السعادة فی مقامات العبادة. تهران: نشر سر الاسرار.

شرتونی، سعید بن عبدالله. (۱۴۱۶ق). /قرب/الموارد. قم: نشر دارالاسوة.  
شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). (نهج البلاغة) للصبحی صالح. چاپ: اول، قم: نشر هجرت.  
شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۰ش). من لا یحضره الفقیه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.  
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار.  
طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.  
طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. محقق: احمد حسینی اشکوری،  
تهران: مرتضوی.

عبداللهی، مهدی. (۱۴۰۰). «مفهوم‌شناسی نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی با تأکید بر مفهوم  
حیات طیبه». مجله آموزه‌های قرآنی، ش ۳۴، صص ۵۳ تا ۸۰.  
عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). کتاب التفسیر. تهران: نشر علمیه.  
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۲۰ق). /العین. قم: نشر اسوه.  
فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۹۷ش). /المصباح المنیر. تهران: نشر دار الهجره.  
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). /القاموس المحيط. تهران: انتشارات دارالکتب العلمیه.  
قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.  
قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۸ش). تفسیر احسن الحدیث. تهران: نشر بنیاد بعثت.  
کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (۱۳۶۹ش). مواهب علیه. تهران: نشر سازمان چاپ و  
انتشارات اقبال.

کریم‌پور قراملکی، علی. (۱۴۰۳ش). سیمای روح در قرآن کریم. قم: نشر ادباء.  
\_\_\_\_\_. (۱۴۰۲ش). «مبانی حیات طیبه از منظر قرآن». مجله تفسیر پژوهی،  
شماره ۲۰، صص ۲۸۲-۳۰۶.

\_\_\_\_\_. (۱۳۹۵ش). درسنامه توحید و شرک از منظر قرآن و حدیث. قم: نشر ادباء.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). *زاد المعاد*. بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: الوفاء.
- مصباحی جمشید، پرستو. (۱۴۰۲). «حیات و ممات انسان معاصر در تلاقی دین و تکنولوژی (با تکیه بر زمینه سازی ظهور)». *نشریه انتظار موعود*، ش ۸۲، صص ۷۹-۱۰۷؛ ۱۷۴.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۷ش). *انسان کامل*. تهران: نشر صدرا.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *الکاشف فی تفسیر القرآن*. قم: نشر دارالکتاب الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- ناصری، ذوالفقار. (۱۳۹۷). «معنای زندگی در حیات دینی و حیات سکولار (نقد دیدگاه ریچارد تیلور)». *نشریه تأملات فلسفی*، ش ۲۱، صص ۲۰۱-۲۲۷.
- نیازی، محمد. (۱۴۰۳). «نگاهی به آیات و روایات؛ بررسی آثار خدامحوری بر رفتارهای فردی». *مجله آفاق علوم انسانی*، شماره ۹۰، صص ۶۱-۵۵.

## Bibliography

- The Holy Quran (1379 SH). Translation by Makarem Shirazi. Qom: Nasher Nasl-e Javan. [In Persian]
- Ibn al-Atheer, M. al-D. A. (1399 SH). *Al-Nihaya fi al-Hadith wa al-Athar*. Beirut: Al-Maktaba Al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Shabba Harani, A. M. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ibn Manzur (1408 AH). *Lisan al-Arab* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Alawi, M. A. b. A. (1426 AH). *Tafsir Hada'iq al-Ruh wa al-Rayhan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Tawq al-Najat. [In Arabic]
- Amin, N. B. (n.d.). *Tafsir Makhzan al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Unpublished. [In Persian]
- Alusi, M. b. A. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Muhammad Ali Baydoun Publications. [In Arabic]
- Baydawi, A. b. 'U. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

- Jafari, M. T. (1399 SH). Hayat Ma'qul. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Allameh Jafari's Works. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1375 SH). Philosophy of Human Rights. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1376 SH). Tafsir Tasnim (Surah Al-Kahf). Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1389 SH). Tafsir Tasnim (3rd ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Johari, I. b. H. (1404 AH). Al-Sihah. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
- Hosseini Hamadani, S. M. (1404 AH). Anwar Derakhshan. Tehran: Lotfi Bookstore Publishing. [In Persian]
- Hawi, S. (1443 AH). Al-Asas fi al-Tafsir. Egypt: Dar al-Salam Publishing. [In Arabic]
- Khatib, A. K. (1424 AH). Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an. Tehran: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, A. al-Q. H. b. M. (1972 CE). Al-Mufradat fi Alfaz al-Qur'an (N. Mar'ashli, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Rezaei Isfahani, M. A. (1387 SH). Tafsir Qur'an Mehr. Qom: Research Publications on Tafsir and Qur'anic Sciences. [In Persian]
- Zamakhshari, M. b. 'U. (1407 AH). Tafsir al-Kashaf. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. b. 'U. (1386 SH). Muqaddimat al-Adab. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Madreseh Feqh Internet Site. (13/12/1387 SH). Lecture on Tafsir by Ayatollah Javadi Amoli. [In Persian]
- Sa'di, 'A. R. (1408 AH). Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan. Beirut: Maktabat al-Nahda al-Arabiya. [In Arabic]
- Sultan Ali Shah, S. M. b. H. (1372 SH). Text and Persian Translation of Tafsir Sharif Bayan al-Sa'ada fi Maqamat al-Ibadah. Tehran: Sar al-Asrar Publishing. [In Persian]
- Shartouni, S. b. A. (1416 AH). Aqrab al-Mawarid. Qom: Dar al-Uswah Publishing. [In Arabic]
- Sharif al-Radhi, M. b. H. (1414 AH). Nahj al-Balagha (S. Saleh, Ed.; 1st ed.). Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic]
- Sheikh Saduq. (1390 SH). Man La Yahduruhu al-Faqih. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1366 SH). Tafsir al-Qur'an al-Karim. Qom: Bidar Publishing. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (1417 AH). Tafsir al-Mizan. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Tarihi, F. b. M. (1375 SH). Majma' al-Bahrain (A. Hosseini Ashkuri, Ed.). Tehran: Mortezaei. [In Arabic]
- Ayashi, M. b. M. (1380 SH). Kitab al-Tafsir. Tehran: Almiyeh Publishing. [In Arabic]
- Farahidi, K. b. A. (1420 AH). Al-'Ayn. Qom: Osveh Publishing. [In Arabic]



- Fayoumi, A. b. M. (1397 SH). Al-Misbah al-Munir. Tehran: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
- Fayrouzabadi, M. b. Y. (1415 AH). Al-Qamus al-Muheet. Tehran: Dar al-Kutub al-Ilmiyya Publications. [In Arabic]
- Qaraati, M. (1388 SH). Tafsir Noor. Tehran: Cultural Center for Lessons from the Quran. [In Persian]
- Qureshi, S. A. (1378 SH). Tafsir Ahsan al-Hadith. Tehran: Ba'th Foundation Publishing. [In Persian]
- Kashfi Sabzevari, H. b. A. (1369 SH). Mawaheb 'Alayya. Tehran: Organization for Printing and Publishing Eghbal. [In Persian]
- Karimpour Qaramalaki, A. (1395 SH). Darsnameh Tawhid va Shirk az Manzar Qur'an va Hadith. Qom: Adibae Publishing. [In Persian]
- Karimpour Qaramalaki, A. (1402 SH). Mabani Hayat Tayyibah az Manzar Qur'an. Tafsir-Pazhuheshi Asari, 20, 282-306. [In Persian]
- Karimpour Qaramalaki, A. (1403 SH). Simaye Ruh dar Qur'an Karim. Qom: Adibae Publishing. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (1423 AH). Zad al-Ma'ad. Beirut: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
- Motahari, M. (1384 SH). Majmu'eh Asar. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (1367 SH). Ensan-e Kamel. Tehran: Sadra Publishing. [In Persian]
- Mughniyah, M. J. (1424 AH). Al-Kashif fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1374 SH). Tafsir Namuneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Fazlollah, S. M. H. (1419 AH). Min Wahi al-Qur'an. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Ibn Ashur, M. b. T. (n.d.). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Beirut: Al-Tarikh Institute. [In Arabic]

**The Relationship between Wilāyah-Based Ta'wīl and the  
Apparent Meaning of Qur'ānic Verses in Tafsīr al-Burhān:  
A Case Study of Sūrat al-Baqarah**

**Zahra Reza Zade Asgari**<sup>\*\*\*</sup>

**Hossein Hashemnejad**<sup>\*\*\*\*</sup>

**Mohammad Jayad Eshaghian Darcheh**<sup>\*\*\*\*\*</sup>

**Hossein Khani**<sup>\*\*\*\*\*</sup>

**Abstract**

*Tafsīr al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* is one of the principal Imāmī tradition-based (*riwā'i*) Qur'ānic commentaries, distinguished by its extensive use of narrations interpreting Qur'ānic verses in relation to the Imamate and the opponents of the Ahl al-Bayt ('a). This study examines the relationship between *wilāyah*-based *ta'wīl* and the authority of the apparent (*zāhir*) meaning of the Qur'ān in this commentary. Specifically, it investigates whether the extensive use of *jary* (ongoing applicability) and *taṭbīq* (referential application) preserves the apparent meaning of the text or contributes to its displacement. Employing a descriptive-analytical method with a critical approach, the study analyzes *ta'wīl*-related narrations concerning the Imamate and the opponents of the Ahl al-Bayt ('a) in *Sūrat al-Baqarah*. These narrations are examined across three interpretive levels: the apparent meaning (*zāhir*), the esoteric meaning (*bāṭin*), and referential application (*taṭbīq al-miṣdāq*). The findings demonstrate that the relationship between *ta'wīl* and the apparent meaning is neither fixed nor uniform. Although al-Baḥrānī explicitly maintains that *ta'wīl* complements rather than replaces the apparent meaning, his exegetical practice occasionally diverges from this principle. In several cases, the broad application of *jary* and *taṭbīq*, together with the conflation of distinct interpretive levels, allows *ta'wīl* to overshadow the apparent meaning of the text. The study concludes that while *wilāyah*-based *ta'wīl* is theoretically compatible with the authority of the apparent meaning, some applications extend beyond its legitimate interpretive boundaries.

**Keywords:** Authority of the Apparent Meaning; Jary and Taṭbīq; Sūrat al-Baqarah; Ta'wīl; Tafsīr al-Burhān

---

\* Received: 2026-07-13      Revised: 2026-07-22      Accepted: 2026-08-05  
\*\* Associate Professor, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Iran. Email: [Zasgari@ut.ac.ir](mailto:Zasgari@ut.ac.ir)  
\*\*\* Associate Professor, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Iran. Email: [hashemnejad48@ut.ac.ir](mailto:hashemnejad48@ut.ac.ir)  
\*\*\*\* Assistant Professor, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Iran. Email: [eshaghian.dorcheh@ut.ac.ir](mailto:eshaghian.dorcheh@ut.ac.ir)  
\*\*\*\*\* PhD student in Islamic Studies and Thought, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: [hossein.khani@ut.ac.ir](mailto:hossein.khani@ut.ac.ir)



## نسبت تأویل ولایی با ظاهر آیات در تفسیر البرهان (مطالعه موردی سوره بقره)\*

زهرا رضا زاده عسکری\*\*  
حسین هاشم نژاد\*\*\*  
محمد جواد اسحاقیان\*\*\*\*  
حسین خانی\*\*\*\*\*

### چکیده

تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن از مهم‌ترین تفاسیر روایی امامیه است که حجم گسترده‌ای از روایات تأویلی را در پیوند با امامت و دشمنان اهل‌بیت (ع) نقل کرده‌است. مسأله اصلی پژوهش، نسبت تأویل ولایی با حجیت ظاهر آیات در این تفسیر است. پرسش اساسی آن است که توسعه قاعده جری و تطبیق در این تفسیر، با حفظ ظاهر لفظی آیات همراه بوده یا به گسست از آن انجامیده‌است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی با رویکرد نقادانه است و روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل‌بیت (ع) در سوره بقره با تفکیک سه سطح معنای ظاهری، معنای باطنی و تطبیق مصداقی، تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که نسبت تأویل با ظاهر در این تفسیر، یکسان و یکنواخت نیست؛ بلکه از هم‌زیستی کامل با ظاهر تا غلبه عملی بر آن، امتداد می‌یابد. در سطح نظری، بحرانی بر هم‌زیستی تأویل با ظاهر تأکید دارد؛ اما در عمل، به دلیل توسعه بی‌ضابطه جری و تطبیق و خلط میان سطوح سه‌گانه، در مواردی تأویل بر ظاهر، غلبه یافته‌است. این مقاله با ارائه ضابطه‌ای مبتنی بر رابطه معناشناختی تأویل با الفاظ قرآن، تفکیک سطوح تفسیری و التزام به قاعده توسعه معنا بدون نفی ظهور، راه‌کاری برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی در تفاسیر روایی ارائه می‌دهد. نتیجه پژوهش آن است که در تفسیر البرهان، تأویل ولایی در سطح نظری با حجیت ظاهر ناسازگار نیست؛ اما در سطح کاربرد، در باره‌ای موارد به دلیل توسعه بی‌ضابطه جری و تطبیق، از مدار هم‌زیستی با ظاهر، فاصله می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، حجیت ظاهر، تفسیر البرهان، سوره بقره، جری و تطبیق.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۴  
\*\* دانشیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: Zasgari@ut.ac.ir  
\*\*\* دانشیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: hashemnezhad48@ut.ac.ir  
\*\*\*\* استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. ایمیل: eshaghian.dorcheh@ut.ac.ir  
\*\*\*\*\* دانشجوی دکتری معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول). ایمیل: hossein.khani@ut.ac.ir



## ۱. مقدمه و بیان مسئله

تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن از مهم‌ترین تفاسیر روایی شیعه، اثر سید هاشم بحرانی (حدود ۱۰۵۰-۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ق) است که با روی‌کردی اخباری تدوین شده‌است. مؤلف، فهم صحیح قرآن و کشف اسرار آن را منحصرأ در گرو روایات معصومان (ع) می‌داند و هرگونه تفسیر غیرمعصوم را گمراهی تلقی می‌کند (بحرانی، ۱۳۷۴: ۱/۵-۶). وی تأویل قرآن را عین روایات منقول از معصومان (ع) و بیان فضایل آنان می‌داند و توضیحی فراتر از نقل روایت، ارائه نمی‌دهد (همان: ۲-۵).

نکته برجسته در این تفسیر، حجم قابل‌توجه روایات تأویلی است که بخش عمده‌ای از آن‌ها، آیات را بر امامت اهل‌بیت (ع) یا دشمنان ایشان تطبیق می‌دهند. این روایات، غالباً مفاهیم بنیادین قرآنی مانند ایمان، کفر، نور، ظلمت، حیات و قتل را بر اساس موضع انسان نسبت به ولایت اهل‌بیت (ع) بازتعریف می‌کنند. در این چهارچوب، دشمنان اهل‌بیت (ع) نه به‌عنوان اشخاصی محدود به عصر نزول؛ بلکه به‌مثابه جریانی تاریخی معرفی می‌شوند که در طول زمان، تکرارپذیر است.

اهمیت این موضوع از آن جهت است که تفسیر البرهان به‌عنوان یکی از منابع اصلی روایی امامیه، همواره مورد استناد پژوهشگران بوده و روایات تأویلی آن، نقش مهمی در الهیات امامیه ایفا کرده‌است. با این حال، فقدان تحلیل نظام‌مند از نسبت این تأویلات با ظاهر آیات، موجب شده‌است که برخی پژوهشگران به‌سادگی همه این روایات را در زمره تأویلات صحیح بپذیرند و برخی دیگر به‌کلی، آن‌ها را مردود شمارند. این وضعیت، ضرورت بررسی روش‌شناختی این روایات را آشکار می‌سازد.

مسأله اصلی این پژوهش، نسبت تأویل ولایی با حجّیت ظاهر آیات در تفسیر البرهان است. حجّیت ظاهر به‌معنای اعتبار معنای ظاهری الفاظ قرآن تا زمانی است

که قرینه‌ای بر خلاف آن اقامه نشود. پرسش اساسی این است که آیا توسعه قاعده جری و تطبیق در این تفسیر، با حفظ ظاهر لفظی آیات، همراه بوده یا به گسست از آن انجامیده است. به عبارت دیگر، آیا تأویلات بحرانی در چهارچوب ضابطه‌مند توسعه معنا بدون نفی ظهور قرار می‌گیرند، یا در مواردی با نفی یا تعطیل ظاهر، قرآن را به متنی تاریخ‌مند و انحصاری تبدیل کرده‌اند.

پاسخ به این پرسش از آن جهت ضرورت می‌یابد که تفسیر البرهان به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع روایی امامیه، همواره مورد استناد پژوهشگران بوده است؛ با این حال، روایات تأویلی آن غالباً به صورت پراکنده و بدون تحلیل نظام‌مند و نقادانه، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. تمرکز بر سورة بقره از آن جهت اهمیت دارد که این سوره، نقشی محوری در شکل‌گیری مفاهیمی چون ایمان، کفر، نفاق و ولایت دارد و بخش قابل‌توجهی از روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل‌بیت (ع) در آن، متمرکز است. همچنین، سورة بقره به دلیل اشتغال بر آیات متعدد درباره بنی‌اسرائیل، منافقان و احکام شرعی، بستر مناسبی برای مطالعه نحوه تعامل تأویل با ظاهر آیات در موضوعات گوناگون، فراهم می‌آورد.

دامنه این پژوهش، روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل‌بیت (ع) در سورة بقره از تفسیر البرهان است. از میان انبوه روایات این سوره، تنها آن دسته از روایات بررسی می‌شوند که به گونه‌ای با اثبات، تبیین یا نفی ولایت اهل‌بیت (ع) یا معرفی دشمنان آنان ارتباط دارند. این محدودسازی، امکان تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تر هر روایت را فراهم می‌آورد و از پراکندگی و سطحی‌نگری جلوگیری می‌کند.

تز مقاله آن است که تأویل ولایی در تفسیر البرهان، علی‌رغم ادعای بحرانی در انطباق با ظاهر آیات، در عمل با چالش روشی بنیادینی مواجه است. توسعه بی‌ضابطه

جری و تطبیق و خلط میان سه سطح معنای ظاهری، معنای باطنی و تطبیق مصداقی، در مواردی موجب غلبه عملی تأویل بر ظاهر شده است. بدین سان، نسبت تأویل با حجیت ظاهر در این تفسیر را می توان هم زیستی نظری و غلبه عملی تأویل بر ظاهر نامید.

پرسش اصلی پژوهش بدین گونه صورت بندی می شود: روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل بیت (ع) در سورة بقره، آن گونه که در تفسیر البرهان گزارش شده اند، چه نسبتی با حجیت ظاهر آیات دارند؟ پرسش های فرعی نیز عبارت اند از: مرز میان معنای ظاهری آیه، معنای باطنی و تطبیق مصداقی در این روایات چیست؟ آیا این روایات در مقام تفسیر معنای آیه هستند یا در مقام جری و تطبیق؟ در چه مواردی، تأویل ولایی از چهارچوب قابل قبول ظاهر فاصله می گیرد؟ و چه ضابطه ای برای تفکیک تأویل معتبر از تطبیق تحمیلی می توان ارائه کرد؟

فرضیه پژوهش آن است که بخش قابل توجهی از روایات تأویلی سورة بقره در البرهان، در صورت حمل بر جری و تطبیق، با ظاهر آیات، ناسازگار نیستند؛ اما در مواردی که تطبیق مصداقی به جای تبیین باطن یا امتداد معنای آیه نشانده می شود، نسبت تأویل با ظاهر، از حالت تکمیلی خارج شده و به غلبه عملی تأویل بر ظاهر، تبدیل می شود.

## ۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش های انجام شده درباره تأویل قرآن و تفسیر البرهان را می توان در چند دسته تقسیم بندی کرد که هر یک با وجود ارزش مندی، از پرداختن به نسبت تأویل با حجیت ظاهر غافل مانده اند:

دسته نخست، آثار کلی در روش شناسی تأویل است. بابائی (۱۳۷۲) در مقاله «تأویل قرآن» به مبانی نظری تأویل اشاره کرده است. شاکر (۱۳۷۶) در کتاب

«روش‌های تأویل قرآن»، به بررسی روش‌های مختلف تأویل پرداخته‌است. شاکر (۱۳۷۲) در مقاله «تأویل قرآن و رابطه زبان‌شناختی آن با تنزیل قرآن»، معیارهایی برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی ارائه داده‌است. تحیری، در مقاله «تأملی نو در معناشناسی و ماهیت تأویل قرآن کریم» (۱۴۰۲)، به بازتعریف مفهومی تأویل، اهتمام ورزیده‌است. این آثار، هرچند مبانی نظری تأویل را روشن ساخته‌اند، اما به ارزیابی کاربست این مبانی در تفاسیر روایی محض مانند البرهان نپرداخته‌اند و نسبت تأویل با حجیت ظاهر را در یک تفسیر مشخص بررسی نکرده‌اند. به‌ویژه، آنچه در این آثار، مغفول مانده، تفکیک میان سطوح مختلف نسبت تأویل با ظاهر است که پژوهش حاضر به آن پرداخته‌است.

دسته دوم، آثار مرتبط با تأویل در منظر اهل‌بیت (ع) و روایات تأویلی است. نویسنده مقاله «تأویل قرآن در منظر اهل‌بیت» (۱۳۷۵) و نیز نویسنده مقاله «معناشناسی تأویل در روایات» (۱۳۸۳)، به بررسی معنای تأویل در سخنان معصومان (ع) پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها هرچند به تبیین جایگاه تأویل در سنت روایی امامیه کمک کرده‌اند، اما به نقد کاربست این معنا در مصادیق تاریخی در تفاسیر روایی نپرداخته‌اند. همچنین این آثار، غالباً به توصیف محتوای روایات تأویلی بسنده کرده و از تحلیل نسبت آن‌ها با ظاهر آیات، غافل مانده‌اند.

دسته سوم، آثار مرتبط با روش‌شناسی تفسیر البرهان و قاعده جری و تطبیق است. احتشامی‌نیا و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «منهج تأویلی تفسیر البرهان با تکیه بر قاعده جری و تطبیق»، به تبیین این قاعده در تفسیر البرهان پرداخته‌اند؛ اما از نقد روش‌شناختی و بررسی چالش‌های ناشی از توسعه بی‌ضابطه این قاعده غافل مانده‌اند. ابوترابی (۱۳۹۶) در مقاله «روش‌شناسی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن» به بررسی

مبانی و روش بحرانی در گزینش روایات، پرداخته‌است. فهیمی تبار (۱۳۸۶) در مقاله «روش و گرایش تفسیر البرهان» به اجتهادهای پنهان بحرانی در انتخاب منابع و روایات، اشاره کرده‌است. خوشدونی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی مبانی سید هاشم بحرانی در البرهان» به مبانی معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر تفسیر او پرداخته‌است. این پژوهش‌ها هرچند به جنبه‌های مختلف روش بحرانی اشاره کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک به نسبت تأویل با حجّیت ظاهر در این تفسیر، نپرداخته‌اند و از این رو، خلأ پژوهشی در این زمینه همچنان باقی است.

دسته چهارم، آثار مرتبط با نقد روایات و زمینه‌های تاریخی جعل حدیث است. نقیبی و سیدی (۱۴۰۳) در مقاله «ناهمسازی روایات تحریف‌نما در کتاب البرهان فی تفسیر القرآن» به بررسی تعارضات درونی روایات تحریف‌نما پرداخته‌اند. میرزاخانی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی چگونگی بهره‌گیری روایات از دانش‌های زبانی در تفسیر قرآن» به کاربست دانش‌های زبانی در روایات تفسیری البرهان و نورالثقلین پرداخته‌اند. این آثار، هرچند به نقد روایات پرداخته‌اند؛ اما مسأله نسبت تأویل با حجّیت ظاهر را محور قرار نداده‌اند.

با بررسی پیشینه پژوهش، این نتیجه به دست می‌آید که هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین به نسبت تأویل ولایی با حجّیت ظاهر آیات در تفسیر البرهان و چالش‌های روشی ناشی از خلط میان سطوح سه‌گانه تفسیری نپرداخته‌اند. همچنین، مطالعه موردی محدود به سورة بقره با تمرکز بر روایات امامت و دشمنان اهل بیت (ع) در این تفسیر، پیشینه‌ای ندارد. از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر روایات سورة بقره در تفسیر البرهان، نسبت تأویل ولایی با حجّیت ظاهر آیات را به صورت نظام‌مند، بررسی می‌کند.



## ۲-۱. روش پژوهش و شاخص‌های تحلیل

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با روی‌کردی نقادانه سامان یافته‌است. داده‌های تحقیق با ابزار کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده و جامعه آماری آن، روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل بیت (ع) در سورة بقره از تفسیر البرهان است. روایات این سورة بر اساس نسبت آن‌ها با ظاهر آیات، در سه سطح، دسته‌بندی و تحلیل می‌شوند: روایات هم‌ساز با ظاهر، روایات مبتنی بر جری و تطبیق و موارد غلبه عملی تأویل بر ظاهر.

معیارهای تحلیل در این پژوهش، عبارت‌اند از: نخست، میزان ارتباط روایت با معنای ظاهری آیه که نشان‌دهنده میزان پیوند معناشناختی تأویل با متن قرآن است؛ دوم، امکان حمل روایت بر جری و تطبیق که مشخص می‌کند آیا روایت در مقام تفسیر مستقیم آیه است یا در مقام انطباق الگوی قرآنی بر مصادیق جدید؛ سوم، وجود یا عدم وجود قرینه برای توسعه معنایی که نشان می‌دهد آیا عدول از ظاهر با قرینه معتبر همراه است یا خیر؟ و چهارم، پیامد روایت برای حجّیت ظاهر که مشخص می‌کند آیا تأویل، ظهور لفظی را تقویت می‌کند، تعمیق می‌بخشد، یا آن را نفی می‌کند؟ بر اساس این معیارها، هر روایت در یکی از سه سطح یادشده قرار می‌گیرد و نسبت آن با حجّیت ظاهر، سنجیده می‌شود.

## ۲. مبانی نظری

تبیین مبانی نظری پیش‌ازپرداختن به تحلیل روایات، ضرورت دارد؛ زیرا بدون روشن شدن مفاهیمی مانند تأویل، حجّیت ظاهر و جری و تطبیق، نمی‌توان نسبت میان آن‌ها را در تفسیر البرهان سنجید.

## ۱-۲. پیش فرض‌های معرفتی بحرانی در تفسیر قرآن

مهم‌ترین پیش فرض بحرانی در تفسیر، انحصار علم تأویل در اهل بیت (ع) است. وی در مقدمه تفسیر خود تصریح می‌کند که فهم صحیح قرآن و کشف اسرار آن، فقط در گرو روایات معصومان (ع) امکان‌پذیر است و هرگونه تفسیر غیر معصوم را گمراهی می‌داند (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳/۱-۴). این پیش فرض، روش تفسیری او را به سمت نقل محوری صرف، سوق داده و زمینه را برای پذیرش هرگونه روایت منسوب به معصومان (ع) فراهم کرده است. از سوی دیگر، باور بحرانی به جامعیت قرآن در تمام مسائل هدایتی و نیز باطن‌پذیری آیات، روی کرد تأویلی او را شکل داده است. وی در مقدمه تفسیر خود، بابتی با عنوان «باب فی ان القرآن له ظهر و بطن» گشوده و با استناد به روایاتی مانند: «ظَهَرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ»، تأویل را در کنار تنزیل، قرار داده است (بحرانی، ۱۳۷۴: ۴/۱-۵؛ بصائر الدرجات: ۱۹۶). این پیش فرض‌ها در کنار یکدیگر، چهارچوبی را ایجاد کرده‌اند که در آن، هر روایت منسوب به معصوم (ع) می‌تواند به عنوان بیان باطن آیه تلقی شود؛ حتی اگر با ظاهر آن فاصله داشته باشد.

## ۲-۲. نسبت تأویل با ظاهر از نگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در المیزان، تأویل را «حقیقت خارجی» می‌داند که نسبت آن با مدلول و مفهوم آیه، چون نسبت ممثل است به مثل (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹/۳). از این رو، تأویل در نگاه ایشان اگرچه از حیث دلالت، مدلول لفظی آیه نیست، لکن به نوعی حکایت آیه محسوب می‌شود و ارتباطی معناشناختی با آن دارد. این دیدگاه، چهارچوب نظری مقاله را برای سنجش نسبت تأویل با ظاهر آیات، فراهم می‌آورد. همچنین، ایشان تصریح کرده است که قاعده جری و تطبیق از کلمات اهل بیت (ع)

گرفته شده و عقل نیز آن را تأیید می‌کند؛ زیرا قرآن برای هدایت همه انسان‌ها در همه ادوار، نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۶۶-۶۷).

## ۲-۳. قاعده جری و تطبیق و نسبت آن با حجّیت ظاهر

جری و تطبیق، عبارت است از جاری شدن مفهوم‌های کلی آیات قرآن بر مصداق‌های خود در طول زمان (احتشامی‌نیا و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۲). این قاعده برگرفته از آموزه‌های اهل‌بیت (ع) است و مبتنی بر جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن می‌باشد. باین‌حال، توسعه بی‌ضابطه این قاعده می‌تواند به گسست از ظاهر آیات بینجامد؛ به‌ویژه وقتی که میان معنای باطنی و تطبیق مصداقی، خلط صورت گیرد (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۱/۱۶۹)، تأکید کرده‌است که روایات تطبیقی، هرگز گستره شمول و عموم معنای آیات قرآن را محدود نمی‌کنند. ازاین‌رو، قاعده جری و تطبیق در صورتی با حجّیت ظاهر، سازگار است که به‌عنوان توسعه معنا به‌کار گرفته‌شود و میان سطوح سه‌گانه تفسیری، تفکیک قائل گردد. در غیر این صورت، توسعه بی‌ضابطه این قاعده می‌تواند به نوعی تفسیر به‌رأی منجر شود که در آن، هر مصداق تاریخی به‌عنوان باطن آیه معرفی می‌گردد.

قاعده جری و تطبیق، فی نفسه یک اصل معتبر تفسیری است که مبتنی بر جاودانگی قرآن می‌باشد؛ با این حال، اعتبار آن منوط به التزام به دو شرط اساسی است: نخست، تفکیک میان تطبیق و تفسیر مستقیم دوم، عدم خلط میان تطبیق مصداقی و معنای باطنی آیه. در صورت رعایت این دو شرط، قاعده جری با حجّیت ظاهر هم‌زیستی دارد و در غیر این صورت، به غلبه تأویل بر ظاهر منجر می‌شود.

## ۲-۴. روایات عرضه؛ معیار سنجش روایات تأویلی

در سنت روایی امامیه، معیاری برای سنجش روایات تأویلی وجود دارد که در فهم نسبت تأویل با ظاهر آیات، بسیار کارگشا است. این معیار در روایات عرضه، به خوبی تبیین شده است. کلینی به نقل از پیامبر اکرم (ص) آورده است: «مَا جَاءَكُمْ عَنَّا مِنْ حَدِيثٍ لَا يُصَدِّقُهُ كِتَابُ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱). بر اساس این قاعده، هر روایت تفسیری یا تأویلی که با ظاهر قرآن، تعارض داشته باشد، قابل پذیرش نیست. شاکر نیز با استناد به همین دسته از روایات، نشان داده است که هرگونه تأویل، باید نوعی رابطه زبان شناختی با الفاظ قرآن داشته باشد و در غیر این صورت، تأویلی تحمیلی و فاقد اعتبار خواهد بود (شاکر، ۱۳۷۲: ۴۷). از این رو، روایات عرضه، یکی از مهم ترین مبانی نظری برای سنجش نسبت تأویل با ظاهر آیات در تفاسیر روایی به شمار می آیند.

## ۳. تحلیل نسبت تأویل با ظاهر در روایات ذیل آیات سوره بقره

سوره بقره به دلیل گستردگی موضوعی و حجم بالای روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل بیت (ع)، بستر مناسبی برای مطالعه نسبت تأویل با حجیت ظاهر، فراهم می آورد. بررسی روایات این سوره نشان می دهد که آن ها از حیث نسبت با ظاهر آیات، در سه سطح، قابل دسته بندی هستند: نخست، روایاتی که با ظاهر آیه، هم سازند و معنای باطنی را در راستای ظاهر، توسعه می دهند؛ دوم، روایاتی که مبتنی بر قاعده جری و تطبیق، آیه را بر مصادیق جدید در طول تاریخ، جاری می سازند؛ و سوم، روایاتی که در آن ها، تطبیق مصادیقی به جای تبیین باطن نشانده شده و موجب غلبه عملی تأویل بر ظاهر می گردد.

### ۳-۱. تأویل در راستای تعمیق ظاهر

نخستین سطح از نسبت تأویل با ظاهر، روایاتی هستند که در آن‌ها، تأویل نه در مقام جایگزینی معنای ظاهری؛ بلکه در مقام تعمیق و گسترش افق معنایی آیه قرار می‌گیرد. در این دسته از روایات، مفاهیم بنیادین قرآنی همچون ایمان، کفر، نور، ظلمت، حیات و قتل، در سطحی فراتر از معنای لغوی و تاریخی خود، بر محور ولایت اهل بیت (ع) بازخوانی می‌شوند، بی‌آنکه معنای ظاهری آیه نفی یا تعطیل گردد. در چنین مواردی، تأویل در حقیقت، امتداد معنایی ظاهر به شمار می‌آید و از این رو با اصل حجّیت ظهور ناسازگار نیست.

برای نمونه، در تأویل آیه ۴۱ سورة بقره، امام باقر (ع) اولین کفر را نه صرف انکار لفظی وحی، بلکه کفر به ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) معرفی می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۲/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۱). اگر این روایت در چهارچوب نظریه جری و تطبیق، فهم شود، می‌توان گفت که مفهوم کفر در آیه، مفهومی عام است که هرگونه انکار حقیقت الهی را در بر می‌گیرد؛ از این رو، انکار ولایت به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین مصادیق آن، قابل فهم خواهد بود. در این صورت، روایت نه در مقام نفی معنای ظاهری آیه؛ بلکه در مقام تعیین مصداقی عمیق‌تر از آن قرار دارد.

نمونه دیگر، روایت مربوط به آیه ۸۷ بقره است که در آن، امام باقر (ع) با تصریح به تعبیر «فَذَلِكَ تَفْسِيرُهَا فِي الْبَاطِنِ»، الگوی تاریخی مخالفت با پیامبران را به الگوی تکرارشونده مخالفت با ولایت علی (ع) تعمیم می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۹/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۷۱/۱). در اینجا، روایت نشان می‌دهد که مضمون آیه — یعنی تکذیب فرستادگان الهی — در تاریخ امت اسلامی نیز قابلیت تحقق دارد؛ بنابراین، تأویل ارائه‌شده را می‌توان بازنمایی ساختار هدایتی آیه در سطحی فراتاریخی دانست.

نسبت تأویل ولایی با ظاهر آیات در تفسیر البرهان (مطالعه موردی سوره بقره) / خانی ۳۱۷

در روایت دیگری از امام صادق (ع) ذیل آیه ۲۵۷ بقره، نور به آل محمد (ع) و ظلمات به دشمنان آنان تفسیر شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۳۸/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۲۵/۱). این تأویل نیز در صورتی با ظاهر آیه سازگار خواهد بود که نور به عنوان حقیقت هدایت الهی تلقی شود؛ در این صورت، معرفی اهل بیت (ع) به عنوان مصداق کامل هدایت، در واقع تعیین مصداق اتم نور الهی خواهد بود؛ نه جای‌گزینی معنای لفظی آن.

همچنین در روایت امام سجاد (ع) در تفسیر آیه ۱۸۰ بقره، مفهوم قتل در سطحی باطنی، به گمراه‌ساختن انسان از نبوت و ولایت، تفسیر شده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۱۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۷۹/۱). این روایت، نشان می‌دهد که حیات و مرگ در منطق قرآن، صرفاً مفاهیمی زیست‌شناختی نیستند؛ بلکه دارای بُعدی معنوی نیز هستند. از این منظر، سلب هدایت الهی از انسان را می‌توان نوعی قتل معنوی دانست.

در روایت دیگری، ابن شهر آشوب نقل می‌کند که امام باقر (ع) در تفسیر آیه ۱۸۵ بقره فرمودند: «مقصود از یُسَر، ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) است و مراد از عُسَر، پیروی از کسانی است که در برابر ولایت او قرار گرفته‌اند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۳/۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۳/۱). برقی نیز در روایتی نسبتاً مشابه، یسر را به ولایت، و عسر را به خلاف آن، تأویل برده است (برقی، ۱۳۷۱: ۱۸۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴/۱). در این روایات، مفاهیم انتزاعی آیه به سطح ماهیت بنیادین ولایت و امامت منتقل شده‌اند.

بررسی این دسته از روایات، نشان می‌دهد که در آن‌ها رابطه‌ای معناشناختی میان لفظ آیه و تأویل، برقرار است. به بیان دیگر، تأویل از دل مفاهیم قرآنی، استخراج می‌شود؛ نه اینکه از بیرون بر آن تحمیل گردد. از این رو، این دسته از روایات را

می‌توان نمونه‌ای از تأویل هم‌ساز با ظاهر دانست که در آن، باطن آیه در امتداد معنای ظاهری آن قرار می‌گیرد.

### ۲-۳. جری و تطبیق و گستره آن در تفسیر البرهان

دسته دوم از روایات تأویلی، روایاتی هستند که در چهارچوب قاعده جری و تطبیق، قابل تحلیل‌اند. در این دسته، آیات قرآن به‌عنوان بیانگر الگوهای هدایتی عام تلقی می‌شوند که در طول تاریخ، قابلیت انطباق بر مصادیق گوناگون را دارند. از این رو، روایت نه در مقام تفسیر مستقیم معنای لفظی آیه؛ بلکه در مقام کاربست الگوی قرآنی در مصادیق تاریخی جدید قرار می‌گیرد.

برای نمونه، در روایتی از امام صادق (ع) ذیل آیه ۸ سورة بقره، فردی به نام حکم بن عتیبه به‌عنوان مصداق آیه، معرفی می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۹/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۱). روشن است که آیه در تنزیل خود، ناظر به منافقان عصر پیامبر (ص) است؛ با این حال، روایت نشان می‌دهد که الگوی نفاق در تاریخ امت اسلامی نیز تکرار می‌شود و مصادیق جدیدی می‌یابد. بنابراین، معرفی حکم بن عتیبه در این روایت را باید از باب تطبیق مصداقی فهمید؛ نه تفسیر انحصاری آیه.

در روایت دیگری ذیل آیه ۸۱ بقره، امام صادق (ع) احاطة خطیئه را به انکار امامت علی (ع) تفسیر می‌کند (رکلبینی، ۱۴۰۷: ۳۵۵/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۱/۱). اگرچه در ظاهر آیه، سخنی از امامت به میان نیامده است؛ اما می‌توان این روایت را چنین فهمید که انکار ولایت به‌عنوان گناهی بنیادین، می‌تواند مصداقی از گناهی باشد که سراسر وجود انسان را فرا می‌گیرد. بدین ترتیب، روایت در حقیقت، مصداق اعلاّی خطیئه را معرفی می‌کند.

نمونه روشن تر جری و تطبیق در روایت منسوب به امام عسکری (ع) دیده می شود که پیامبر اکرم (ص) با تعبیر: «أَفَلَا أُنبِئُكُمْ بِمَنْ يُضَاهِيهِمْ مِنْ يَهُودِ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟»، نشان می دهد که الگوی قرآنی یهود معاند، در امت اسلامی نیز تکرار می شود (عسکری (ع)، ۱۴۰۹: ۳۶۷؛ مجلسی: ۳۰۴/۴۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۶/۱). در اینجا، روایت صراحتاً از مضاهات ساختاری سخن می گوید؛ یعنی شباهت در الگوی رفتار؛ نه اتحاد در مصداق تاریخی. از این رو، کاربرست قاعده جری و تطبیق در این دسته از روایات را می توان با حجّیت ظاهر، سازگار دانست؛ زیرا معنای آیه، همچنان در افق کلی خود باقی می ماند و تنها مصادیق جدیدی از آن آشکار می شود.

### ۳-۳. موارد تکمیلی جری و تطبیق در سورة بقره

بررسی گسترده تر روایات سورة بقره در تفسیر البرهان نشان می دهد که کاربرست قاعده جری و تطبیق، تنها به چند نمونه محدود نیست؛ بلکه در موارد متعددی، مفاهیم کلیدی قرآن در چهارچوب مسأله ولایت، بازخوانی شده اند. تحلیل این نمونه های تکمیلی می تواند تصویر دقیق تری از نحوه تعامل تأویل با ظاهر آیات در این تفسیر ارائه دهد. یکی از نمونه های قابل توجه، روایات مربوط به آیه ۱۲۴ سورة بقره درباره امامت ابراهیم (ع) است. در این آیه، خداوند پس از آزمون های الهی، مقام امامت را به ابراهیم (ع) اعطا می کند و می فرماید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». در برخی روایات تفسیری نقل شده در البرهان، این آیه به عنوان شاهی بر تداوم اصل امامت در امت اسلامی و تحقق کامل آن در اهل بیت پیامبر (ص) معرفی شده است (کلینی: ۱/۱۹۹؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۵۷/۱). در این روایات، امامت ابراهیمی به عنوان الگویی الهی برای هدایت بشر معرفی می شود که در نهایت در امامت اهل بیت (ع) به کمال خود می رسد.



تحلیل این روایات نشان می‌دهد که رابطه‌ای مفهومی میان آیه و تأویل برقرار است؛ زیرا آیه، خود درباره اصل امامت سخن می‌گوید و از این رو، توسعه معنای آن به مصادیق کامل‌تر امامت در امت اسلامی، از منظر معناشناختی قابل فهم است.

نمونه دیگر، روایات مربوط به آیه ۲۱۳ سورة بقره است که در آن از اختلاف انسان‌ها و بعثت پیامبران برای داوری میان آنان سخن گفته شده است. در برخی روایات نقل شده در تفسیر البرهان، هدایت الهی پس از پیامبران در قالب ولایت اهل بیت (ع) تداوم می‌یابد و اختلاف امت نیز به سبب فاصله گرفتن از این محور، معرفی می‌شود (الکافی ۸: ۴۰/۸۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۵۰/۱). در این تفسیر، آیه ناظر به یک اصل کلی هدایت است که در طول تاریخ با سازوکارهای مختلف، تحقق می‌یابد. از منظر روش‌شناختی، این نوع تأویل را می‌توان نمونه‌ای از توسعه مفهومی هدایت در چهارچوب نظام امامت دانست.

بررسی این نمونه‌های تکمیلی نشان می‌دهد که بخش مهمی از روایات تأویلی سورة بقره در تفسیر البرهان را می‌توان در چهارچوبی معناشناختی فهم کرد. در این روایات، مفاهیم قرآنی مانند هدایت، امامت و ایمان در افقی گسترده‌تر بازخوانی می‌شوند و به شبکه مفهومی ولایت، پیوند می‌خورند. از این رو، نمی‌توان همه روایات تأویلی این تفسیر را به عنوان نمونه‌ای از عدول از ظاهر، تلقی کرد؛ بلکه بخشی از آنها در واقع، بازخوانی نظام‌مند مفاهیم قرآنی در منظومه الهیات امامیه به شمار می‌آیند.

### ۳-۴. غلبه عملی تأویل بر ظاهر؛ بررسی موارد خلط باطن و مصداق

دسته سوم از روایات تأویلی، آنهایی هستند که در آنها تطبیق مصداقی به جای تبیین باطن یا امتداد معنای آیه نشانده شده است. در این موارد، فاصله میان معنای ظاهری

آیه و تطبیق مصداقی ارائه شده، چنان است که عدول از ظاهر، بدون قرینه کافی صورت گرفته و حجّیت ظاهر با چالش جدّی مواجه شده است.

برای نمونه، در روایت ذیل آیه ۹۱ بقره، ادعای ایمان بنی امیه به «ما أُنْزِلَ عَلَيْنَا» به ایمان ظاهری فاقد التزام ولایی فروکاسته می شود و کفر به ما وراه، صریحاً به انکار آنچه خدا درباره امامت علی (ع) نازل کرده، تفسیر می گردد. در این تأویل، «الحَقُّ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ» در باطن آیه، خود علی (ع) معرفی می شود و بنی امیه به عنوان مصداق پنهان خطاب قرآنی تعیین می گردند (عباشی، ۱۳۸۰: ۵۱/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰/۱). در اینجا، تطبیق بر بنی امیه به عنوان باطن آیه، معرفی شده است؛ درحالی که از ظاهر لفظی آیه، قابل استنباط نیست و با سیاق آن نیز سازگاری ندارد.

در روایت منصور بن حازم از امام صادق (ع) ذیل آیه ۱۶۷ بقره، خلود در آتش به صورت صریح بر دشمنان امیرالمؤمنین علی (ع) تطبیق داده شده است (عباشی، ۱۳۸۰: ۷۳/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۷۰/۱). در این تأویل، نار در بُعد باطنی، حقیقتی جز دوری مطلق از ولایت الهی معرفی شده است، و خلود، تثبیت همین وضعیت انفصال در نشئه آخرت، دانسته شده است. این تطبیق، بدون قرینه کافی برای عدول از ظاهر، ارائه شده است.

در روایت منسوب به امام عسکری (ع) ذیل آیه ۹۳ بقره، ریشه انکار، امتناع از پذیرش دین الهی در کامل ترین صورت آن معرفی می شود؛ به گونه ای که ایمان به تورات، اگر با کفر به پیامبر اسلام (ص) و ولایت امیرالمؤمنین (ع) همراه باشد، ایمانی دروغین، تلقی می شود (عسکری (ع)، ۱۴۰۹: ۲۹۰-۲۹۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۹/۱). در اینجا نیز تطبیق بر ناصبیان به عنوان باطن آیه ارائه شده است.

در روایت ذیل آیه ۲۶۴ بقره، صدقات در باطن، به محمد و آل محمد (ع) تفسیر می شود و ابطال آن، تباه سازی این حقیقت معرفی می گردد (عباشی، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۱؛

بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۴۴/۱). این روایت نیز از سنخ تعیین مصداق باطنی است و در آن، صدقه به عنوان حقیقت ولایت و نصرت محمد و آل محمد (ع) معرفی می‌شود.

در روایت اصبع بن نباته ذیل آیه ۱۸۹ بقره، امیرالمؤمنین (ع)، بیوت را به طور صریح بر اهل بیت (ع) تطبیق داده و خود و اهل بیت را باب و راه مشروع ورود به این خانه‌ها معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۰۸/۱). پذیرش بیعت و ولایت اهل بیت (ع)، ورود از باب مأذون الهی و مخالفت با آنان، ورود از پشت خانه و خروج از مسیر حق تلقی می‌شود.

امام صادق (ع) نیز السُّلَم را زیر آیه ۲۰۸ بقره به ورود کامل و همه‌جانبه در ولایت امیرالمؤمنین (ع) تأویل می‌کنند و آن را حقیقتی ولایی؛ نه صرف صلح یا اسلام ظاهری، می‌دانند. همچنین خطوات الشیطان به پیروی از هرکسی غیر از علی (ع) تفسیر شده و مصداق گام‌های شیطان معرفی می‌گردد (الکافی ۱: ۳۴۵/۲۹؛ الأمالی ۱: ۳۰۶، ینابیع المودة: ۲۵۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۴۷/۱).

در تمام این موارد، تطبیق‌های مصداقی ارائه شده، اگرچه از باب مَثَل و مُثَلَّ قابل توجیه است؛ اما بحرانی این تطبیق‌ها را به عنوان تفسیر باطن و نه مثل ارائه کرده است. این تفاوت روش‌شناختی، تأثیر عمیقی بر نسبت تأویل با حجت ظاهر دارد؛ زیرا اگر تأویل به عنوان مثل ارائه شود، همچنان با ظاهر آیه، رابطه تشبیهی و حکایتی دارد؛ اما اگر به عنوان باطن ارائه شود، این توهم ایجاد می‌شود که معنای اصلی و حقیقی آیه، همان تطبیق مصداقی خاص است و معنای ظاهری، تنها پوششی برای آن حقیقت باطنی به شمار می‌آید.

فهمی تبار نشان داده است که بحرانی در انتخاب منابع و گزینش روایات، از مبانی معرفتی و غیر معرفتی خود اثر پذیرفته و اجتهاد پنهانی داشته است (فهمی تبار، ۱۳۸۶:

نسبت تأویل ولایی با ظاهر آیات در تفسیر البرهان (مطالعه موردی سوره بقره) / خانی ۳۲۳

۸۴-۸۵). این اجتهاد، به‌ویژه در گزینش روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل بیت (ع)، موجب شده‌است که بحرانی روایاتی را برگزیند که با پیش‌فرض‌های کلامی او همسوترند؛ حتی اگر این روایات با ظاهر آیات یا سیاق آن‌ها سازگاری نداشته باشند.

#### ۴. نظریه مختار: ضابطه تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی

بر اساس یافته‌های این پژوهش و با تکیه بر مبانی نظری ارائه‌شده، می‌توان ضابطه‌ای روشن برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی در تفاسیر روایی ارائه داد.

##### ۴-۱. نقد روش بحرانی در خلط لایه‌های تفسیری

مهم‌ترین آسیب روش بحرانی، خلط میان سه سطح معنای ظاهری، معنای باطنی و تطبیق مصداقی است. این خلط ریشه در پیش‌فرض‌های معرفتی بحرانی دارد که وی را به پذیرش بی‌نقد روایات تأویلی سوق داده‌است. از آنجاکه بحرانی میان باطن به‌عنوان لایه معنایی عمیق‌تر، و تطبیق مصداقی به‌عنوان انطباق بر مصادیق تاریخی، تفکیک قائل نشده، در مواردی تطبیق‌های مصداقی را به‌عنوان باطن آیه معرفی کرده‌است.

این خلط، نه‌تنها با روش تفسیر اثری سازگاری ندارد؛ بلکه با روایات عرضه که می‌فرمایند هر حدیث مخالف قرآن، باطل است، نیز در تعارض است. بر اساس این قاعده، هر تأویلی که با ظاهر قرآن تعارض داشته‌باشد، نمی‌تواند معتبر باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱). شاکر نیز با استناد به همین روایات، نشان داده‌است که هرگونه تأویل باید نوعی رابطه زبان‌شناختی با الفاظ قرآن داشته‌باشد (شاکر، ۱۳۷۲: ۴۷).

## ۴-۲. ضابطه پیشنهادی برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی

با تکیه بر مبانی نظری و یافته‌های تحلیل، چهار معیار برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی ارائه می‌شود:

نخست - رابطه معناشناختی با ظاهر. تأویل باید به نوعی با الفاظ قرآن رابطه زبان‌شناختی داشته باشد؛ خواه از نوع رابطه وضعی لفظ و معنا، خواه از نوع رابطه مفهوم و مصداق، خواه از نوع رابطه لازم و ملزوم، و خواه از نوع رابطه مثل و ممثل. هرگونه تأویلی که هیچ‌یک از این چهار نوع رابطه را با الفاظ آیه نداشته باشد، تأویل تحمیلی و فاقد اعتبار است.

دوم - تفکیک سطوح تفسیری. مفسر باید میان سه سطح معنای ظاهری، معنای باطنی و تطبیق مصداقی، تمایز قائل شود و هر یک را در جایگاه خود، به کار گیرد. تطبیق مصداقی نباید به عنوان باطن آیه معرفی شود؛ مگر اینکه قرینه روشنی بر انحصار مصداق وجود داشته باشد. در روایات سورة بقره، مواردی که تطبیق مصداقی به عنوان باطن معرفی شده؛ بدون قرینه کافی برای عدول از ظاهر بوده‌اند.

سوم - رعایت سیاق و قواعد ادبیات عرب. تأویل نباید با سیاق آیه و قواعد مسلم ادبیات عرب در تعارض باشد. اگر تأویلی مستلزم نفی ظاهر مسلم لفظی یا عدول از سیاق بدون قرینه باشد، تأویلی تحمیلی خواهد بود.

چهارم - التزام به قاعدة توسعه معنا بدون نفی ظهور. تأویل معتبر، معنای ظاهری را توسعه می‌دهد و تعمیق می‌بخشد؛ نه اینکه آن را نفی یا جای‌گزین کند. به عبارت دیگر، تأویل باید در راستای معنای ظاهری باشد؛ نه در عرض یا در مقابل آن. جوادی آملی بر این نکته تأکید کرده است که روایات تطبیقی، هرگز گستره شمول و عموم معنای آیات قرآن را محدود نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۹/۱).

#### ۴-۳. کاربست ضابطه در ارزیابی روایات سورة بقره

با به‌کارگیری این ضابطه در روایات تحلیل‌شده، روشن می‌شود که روایات سطح نخست (هم‌ساز با ظاهر) و سطح دوم (مبتنی بر جری و تطبیق) با این ضوابط سازگارند؛ اما روایات سطح سوم (موارد غلبه عملی تأویل بر ظاهر)، فاقد یکی از این ضابطه‌ها هستند و از این جهت، تأویلاتی تحمیلی به‌شمار می‌آیند. این امر، ضرورت بازنگری در روش بحرانی و ارائه روی‌کردی ضابطه‌مند در بهره‌گیری از روایات تأویلی را آشکار می‌سازد.

#### ۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی نسبت تأویل ولایی با حجّیت ظاهر آیات در تفسیر البرهان و با تمرکز بر روایات سورة بقره، نشان می‌دهد که تأویل در این تفسیر را نمی‌توان یکسان، ارزیابی کرد و باید میان سه سطح، تفکیک قائل شد.

در سطح نخست، تأویل هم‌ساز با ظاهر است که در آن، معنای باطنی در راستای ظاهر توسعه می‌یابد. روایات بازتعریف مفاهیم (مانند نور و ظلمت، ایمان و کفر ولایی، حیات و قتل معنوی)، در این سطح قرار می‌گیرند و با حفظ ظاهر لفظی، معنای باطنی را توسعه می‌دهند.

در سطح دوم، تأویل مبتنی بر جری و تطبیق است که با توسعه معنایی و انطباق بر مصادیق جدید در طول تاریخ، با حجّیت ظاهر، سازگار است؛ مشروط بر آنکه به‌عنوان امتداد معنا تلقی شود. نمونه‌های تکمیلی مانند روایات آیه ۱۲۴ (امامت ابراهیم) و آیه ۲۱۳ (هدایت و اختلاف) نیز در این سطح قرار می‌گیرند و نشان می‌دهند که بخش مهمی از روایات تأویلی سورة بقره در البرهان را می‌توان در چهارچوبی معناشناختی فهم کرد.

در سطح سوم، غلبه عملی تأویل بر ظاهر، رُخ داده‌است. توسعه بی‌ضابطه قاعده جری و تطبیق و خلط میان سه سطح معنای ظاهری، معنای باطنی و تطبیق مصداقی، در مواردی موجب غلبه عملی تأویل بر ظاهر شده‌است. در برخی از موارد، تطبیق‌های مصداقی خاص مانند تطبیق آیات بر بنی‌امیه یا ناصبیان به‌عنوان باطن آیه معرفی شده‌اند؛ درحالی‌که این تطبیق‌ها از ظاهر لفظی آیه، قابل استنباط نیستند و با سیاق آن‌ها نیز سازگاری ندارند. بدین‌سان، نسبت تأویل با حجّیت ظاهر در تفسیر البرهان را می‌توان هم‌زیستی نظری و غلبه عملی تأویل بر ظاهر نامید.

برای روشن‌تر شدن مرز میان هم‌زیستی و غلبه، باید معیار تشخیص را بر اساس چهار ضابطه‌ی که ارائه شد، به‌صورت عینی بر روایات سه‌گانه اعمال کرد. بر این اساس، روایات سطح نخست (هم‌ساز با ظاهر) مانند تأویل نور به اهل بیت (ع) در آیه ۲۵۷ یا تأویل یُسِر به ولایت در آیه ۱۸۵، دارای رابطه‌ای معناشناختی مستقر با الفاظ آیه هستند و با سیاق آن نیز سازگاری دارند؛ ازاین‌رو، تأویل در این موارد، معنای ظاهری را توسعه داده و تعمیق می‌بخشد، بی‌آنکه آن را نفی کند. روایات سطح دوم (مبتنی بر جری و تطبیق) مانند تطبیق آیه ۸ بر حکم بن عتیه یا آیه ۱۲۴ بر تداوم امامت در اهل بیت (ع)، اگرچه مستقیماً از ظاهر لفظی قابل استنباط نیستند، اما با توسعه مفهومی آیه در چهارچوب قاعده جری، از نوع مثل و ممثل قابل توجیه‌اند و قرائن تاریخی و روایی کافی برای این توسعه وجود دارد. اما در روایات سطح سوم (غلبه عملی تأویل) نظیر تطبیق الحقُّ مُصَدِّقٌ بر خود علی (ع) در آیه ۹۱ یا تطبیق نار بر دشمنان اهل‌بیت (ع) در آیه ۱۶۷، دو خصلت بارز دیده می‌شود: نخست، فقدان رابطه معناشناختی مستقیم میان لفظ آیه و مصداق تطبیق شده؛ دوم، عدم وجود قرینه کافی برای عدول از سیاق و ظهور لفظی آیه. از این‌رو، این دسته از روایات را نمی‌

توان در زمره تأویل معتبر قرار داد و کاربست آن‌ها در مقام تفسیر، موجب غلبه عملی تأویل بر ظاهر شده‌است. بدین ترتیب، هم‌زیستی یعنی حفظ ظهور لفظی در کنار توسعه معنایی، و غلبه یعنی عدول از ظهور لفظی بدون قرینه کافی؛ و این دو را با تکیه بر معیارهای چهارگانه یادشده می‌توان از یکدیگر بازشناخت. راهکار برون‌رفت از چالش غلبه عملی تأویل در موارد یادشده، ارائه ضابطه‌ای روشن برای تشخیص تأویل معتبر از تحمیلی است. این ضابطه مبتنی بر چهار اصل است: رابطه معناشناختی با ظاهر، تفکیک سطوح تفسیری، رعایت سیاق و قواعد ادبیات عرب، و التزام به قاعده توسعه معنا بدون نفی ظهور. با به‌کارگیری این ضابطه‌ها، می‌توان از آسیب‌های ناشی از توسعه بی‌ضابطه جری و تطبیق جلوگیری کرد و تفسیر روایی را در مسیر درست خود قرارداد.

پاسخ به پرسش اصلی پژوهش بدین‌گونه است که روایات تأویلی مرتبط با امامت و دشمنان اهل بیت (ع) در سوره بقره، در تفسیر البرهان، نسبتی یکسان با حجّیت ظاهر ندارند. برخی از آن‌ها که در سطح نخست و دوم قرار می‌گیرند، با حجّیت ظاهر، سازگارند و برخی دیگر که در سطح سوم جای می‌گیرند، در مواردی موجب غلبه عملی تأویل بر ظاهر می‌شوند و نیازمند بازنگری روش‌شناختی‌اند.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده به بررسی تطبیقی روش تأویلی بحرانی با روش‌های تأویلی دیگر مفسران روایی بپردازند و نیز به ارزیابی سندی و متنی روایات تأویلی در تفسیر البرهان با معیارهای نقدالحديث اهتمام ورزند. همچنین، آسیب‌شناسی قاعده جری و تطبیق در تفاسیر روایی دیگر، می‌تواند افق‌های تازه‌ای در روش‌شناسی تفسیر اثری بگشاید.



## کتابنامه

### قرآن کریم.

- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*. تهران: اسلامیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*. قم: علامه.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۱۰). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. نجف: دار المرتضویه.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۰۸). *لسان العرب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابوترابی، محمود. (۱۳۹۶). «روش شناسی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن». *نشریه احسن الحديث*، شماره ۴، ص ۸۹-۱۰۲.
- احتشامی نیا، محسن، امیر توحیدی، و سید حسین موسوی درجه. (۱۴۰۱). «منهج تأویلی تفسیر البرهان با تکیه بر قاعده جری و تطبیق». *دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری*، دوره ۵، شماره ۹، ص ۵۴-۷۹.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). *تهذیب اللغة*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳). *الدریعة الی تصانیف الشیعة*. بیروت: دارالأضواء.
- آگاه، حمید. (۱۳۷۵). «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)». *مجله پژوهش های قرآنی*، شماره ۵-۶.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۷۲). «تأویل قرآن». *مجله معرفت*، شماره ۶، ص ۴۴-۵۰.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). *المحاسن*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- تحیری، احمد رضا. (۱۴۰۲). «تأملی نو در معناشناسی و ماهیت تأویل قرآن کریم». *آرایه های ادبی قرآن*، شماره ۲، ص ۹۷-۱۲۰.

- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳). *التعريفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۲۸). *الصحاح فی اللغة*. بیروت: دارالمعرفة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: انتشارات اسراء.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۳۶۴). *كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون*. استانبول: وكالة المعارف الجلیة.
- عسکری (ع)، حسن بن علی، امام یازدهم. (۱۴۰۹). *التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام*. قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. تهران: دوستان، ناهید.
- خوشدونی، مهدی. (۱۳۹۲). «بررسی مبانی سید هاشم بحرانی در البرهان». *فصلنامه حسنا*، شماره ۱۸، ص ۱۶۰-۱۹۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*. قم: نشر کتاب.
- زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۵). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۴). *منشور جاوید*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۴). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار ابن کثیر.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۲). «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن». *فصلنامه معرفت*، شماره ۲۴، ص ۴۴-۵۶.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۶). *روش های تأویل قرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. مشهد: مرتضی.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴). *الأمالی*. قم: دار الثقافة.

۳۳۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دوازدهم، جلد دوم، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.  
عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.  
فرجاد، محمد. (۱۳۸۳). «معناشناسی تأویل در روایات». مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۳۰۲-۳۱۳.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴). کتاب العین. تهران: اسوه.  
فهیمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۸۶). «روش و گرایش تفسیر البرهان». فصلنامه شیعه‌شناسی، سال پنجم، شماره ۱۷، ص ۷۱-۹۲.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.  
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.  
معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.  
\_\_\_\_\_. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه التمهید.

موسوی جزایری، نورالدین. (۱۳۶۷). فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات. تحقیق محمد رضوان دابه. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

میرزاخانن، مریم، سید محمدرضا ابن الرسول، و رضا شکرانی. (۱۴۰۰). «بررسی چگونگی بهره‌گیری روایات از دانش‌های زبانی در تفسیر قرآن (مطالعه موردی آیه بسمله از تفاسیر البرهان و نورالثقلین)». دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال ۱۳، شماره ۲۶، ص ۳۳-۴۸.

نقیبی، سیدمهدی، و سیدمهدی سیدی. (۱۴۰۳). «ناهمسازی روایات تحریف‌نما در کتاب البرهان فی تفسیر القرآن». نشریه علوم قرآن و حدیث، سال پنجاه و ششم، شماره ۲، ص ۲۱۵-۲۴۲.

## Bibliography

- The Holy Qur'ān. (n.d.).
- Abutorabi, M. (1396 SH). Methodology of Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān. *Aḥsan al-Ḥadīth*, (4), 89–102. [In Persian]
- Āgāh, H. (1375 SH). Qur'anic ta'wīl from the perspective of Ahl al-Bayt (A.S.). *Pazhūhishhā-yi Qur'ānī*, (5–6). [In Persian]
- Al-Azharī, M. ibn A. (n.d.). *Tahdhīb al-Lughah*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Al-'Askarī, al-Imām al-Ḥasan ibn 'Alī. (1409 AH). *Al-Taḥfīf al-Mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-'Askarī* (A.S.). Madrasat al-Imām al-Mahdī (A.J.). [In Arabic]
- Al-'Ayyāshī, M. ibn M. (1380 SH). *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Al-Barqī, A. ibn M. ibn Kh. (1371 SH). *Al-Maḥāsīn*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Al-Farāhīdī, K. ibn A. (1414 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Osveh. [In Arabic]
- Al-Ḥusaynī al-Zabīdī, M. M. (1414 AH). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Jawharī, I. ibn Ḥ. (1428 AH). *Al-Ṣiḥāḥ fī al-Lughah*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-Jurjānī, 'A. ibn M. (1403 AH). *Al-Ta'rīfāt*. Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Al-Kulaynī, M. ibn Y. (1407 AH). *Al-Kāfī* (4th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Al-Qummī, 'A. ibn I. (1404 AH). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Al-Qurṭubī, M. ibn A. (1364 SH). *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥ. ibn M. (1404 AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Nashr-i Kitāb. [In Arabic]
- Al-Suyūṭī, J. al-D. (1414 AH). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
- Al-Ṭabarī, M. ibn J. (1412 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-Ṭabrisī, A. ibn 'A. (1403 AH). *Al-Iḥtijāj 'alā Ahl al-Lijāj*. Murtaḍā. [In Arabic]
- Al-Ṭabrisī, F. ibn al-Ḥ. (1372 SH). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Al-Ṭurayhī, F. al-D. (1375 SH). *Majma' al-Baḥrayn*. Kitābfurūshī-yi Murtaḍawī. [In Arabic]
- Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1414 AH). *Al-Amālī*. Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]
- Al-Zarkashī, B. al-D. (1415 AH). *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (2nd ed.). Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Āqā Buzurg Tehrānī, M. M. (1403 AH). *Al-Dharī'ah ilā Taṣānīf al-Shī'ah*. Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Babaei, A. A. (1372 SH). Qur'anic ta'wīl. *Ma'rifat*, (6), 44–50. [In Persian]
- Baḥrānī, S. H. ibn S. (1374 SH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]

- Ehteshami-Nia, M., Towhidi, A., & Mousavi-Darcheh, S. H. (1401 SH). The interpretive methodology of Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān based on the principle of Jarī and Taṭbīq. *Tafsīrpazhūhī-yi Atharī*, 5(9), 54–79. [In Persian]
- Fahimi-Tabar, H. R. (1386 SH). The methodology and approach of Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān. *Shīʾah-Shināsī*, 5(17), 71–92. [In Persian]
- Farjad, M. (1383 SH). The semantics of taʾwīl in the narrations. *Pazhūhishhā-yi Qurʾānī*, (37–38), 302–313. [In Persian]
- Ḥājji Khalīfah, M. ibn ʿA. (1364 SH). *Kashf al-Ḍunūn ʿan Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Wikālat al-Maʿarif al-Jalīlah. [In Arabic]
- Ibn al-Athīr, M. ibn M. (1367 SH). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Ismāʿīliyyān. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. ibn ʿA. (1395 SH). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Niʿmah*. Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1410 AH). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Maktab al-ʿIlām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1408 AH). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ibn Qūlawayh, J. ibn M. (1356 SH). *Kāmil al-Ziyārāt*. Dār al-Murtaḍawīyyah. [In Arabic]
- Ibn Shahrāshūb, M. ibn ʿA. (1379 SH). *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (A.S.). ʿAllāmah. [In Arabic]
- Javadi Amoli, ʿA. (1378 SH). *Tasnīm: Tafsīr-i Qurʾān-i Karīm*. Intishārāt-i Isrāʾ. [In Persian]
- Khoshduni, M. (1392 SH). An analysis of Sayyid Hāshim Baḥrānī's methodological foundations in Al-Burhān. *Husnā*, (18), 160–193. [In Persian]
- Khorramshahi, B. al-D. (1377 SH). *Dānishnāmah-yi Qurʾān va Qurʾānpazhūhī*. Dustān & Nāhīd. [In Persian]
- Maʿrifat, M. H. (1415 AH). *Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʾān* (2nd ed.). Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Maʿrifat, M. H. (1379 SH). *Tafsīr va Mufasssīrān*. Muʿassasat al-Tamhīd. [In Persian]
- Mirzakhani, M., Ibn al-Rasul, S. M. R., & Shokrani, R. (1400 SH). A study of the application of linguistic sciences in hadith-based Qurʾānic exegesis: A case study of the Basmalah verse in Al-Burhān and Nūr al-Thaqalayn. *Ḥadīth-Pazhūhī*, 13(26), 33–48. [In Persian]
- Mūsavi Jazāʾirī, N. al-D. (1367 SH). *Furūq al-Lughāt fī al-Tamyīz Bayna Mafāḍ al-Kalimāt* (M. R. Dābah, Ed.; 2nd ed.). Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. [In Arabic]
- Naqibi, S. M., & Seyyedi, S. M. (1403 SH). The inconsistency of distortion-related narrations in Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān. *ʿUlūm-i Qurʾān va Ḥadīth*, 56(2), 215–242. [In Persian]
- Shaker, M. K. (1372 SH). Qurʾānic taʾwīl and its linguistic relationship with the tanzīl of the Qurʾān. *Maʿrifat*, (24), 44–56. [In Persian]

Shaker, M. K. (1376 SH). *Ravishhā-yi Ta'wīl-i Qur'ān*. Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Hawzah-yi 'Ilmiyyah-yi Qom. [In Persian]

Sobhani, J. (1364 SH). *Manshūr-i Jāvīd*. Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]

Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1390 SH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī li-al-Maṭbū'āt. [In Arabic]

Tahiri, A. R. (1402 SH). A new reflection on the semantics and nature of Qur'anic ta'wīl. *Ārāyahā-yi Adabī-yi Qur'ān*, (2), 97–120. [In Persian]



## A Comparative Study of Sunni and Shi'i Exegetical Narrations on the Verse of Corruption (Qur'an 30:41)\*

Farzaneh Nikbakht\*\*  
Tahereh Mahrozadeh\*\*\*

### Abstract

This study presents a comparative analysis of the exegetical narrations employed in Sunni and Shi'i Qur'anic commentaries on verse 41 of *Sūrat al-Rūm*. Given the lack of a comprehensive comparative investigation dedicated specifically to the exegetical narrations associated with this verse, the present study addresses a significant gap in the existing literature. Employing a descriptive-analytical method within a comparative framework, the study classifies and examines the exegetical narrations of both traditions across four thematic dimensions: the concepts of land (*barr*) and sea (*baḥr*), corruption (*fasād*), the educational and moral objectives of the verse, and historical-political and Mahdist interpretations. The findings reveal that although the exegetical narrations cited in the commentaries of both traditions exhibit notable conceptual similarities, they also reflect substantial differences arising from the commentators' distinct epistemological and theological foundations. Narrations transmitted in Sunni commentaries primarily emphasize ethical and social interpretations, together with the natural and economic consequences of human wrongdoing. By contrast, Shi'i commentaries more frequently incorporate narrations that, alongside these interpretive dimensions, associate the concept of corruption with the doctrines of the Imamate, the Occultation (*Ghayba*), and the expectation of the appearance of the Savior.

**Keywords:** Comparative Study; Corruption (*Fasād*); Exegetical Narrations; Verse 41 of *Sūrat al-Rūm*

---

\* Received: 2026-02-09      Revised: 2026-07-25      Accepted: 2026-08-05

\*\* Master's student at Hazrat Masoumeh University (SA), Iran. (The Corresponding Author) Email: Farzanehnikbakht3@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor OF Qur'an and Ḥadīth, Bent al-Hudā Institute of Higher Education, al-Muṣṭafā International University Iran. Email: Mahrozadeh@gmail.com



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



دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

سال دوازدهم، جلد دوم، پیاپی ۲۴

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صفحات ۳۶۱-۳۳۵

DOI: [10.22049/quran.2026.31441.1553](https://doi.org/10.22049/quran.2026.31441.1553)

مقاله علمی - پژوهشی

## مطالعه تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تفسیر آیه ظهور فساد (آیه ۴۱ سوره روم)\*

فرزانه نیکبخت\*\*

طاهره ماهرزاده\*\*\*

### چکیده

این پژوهش به مطالعه تطبیقی روایات تفسیری به کار رفته در تفاسیر اهل سنت و شیعه ذیل آیه ۴۱ سوره روم می‌پردازد. با توجه به فقدان پژوهش جامعی در زمینه بررسی تطبیقی روایات تفسیری ذیل آیه مذکور ضرورت انجام این مطالعه مشخص می‌شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی به دسته بندی روایات تفسیری فریقین پرداخته‌است و گونه‌های مختلف روایات را در محورهای «بر» و «بحر»، «فساد»، غایت تربیتی آیه و رویکردهای تاریخی - سیاسی و مهدوی تحلیل کرده‌است. یافته‌های پژوهش نشان داد که روایات تفسیری به کار رفته در تفاسیر فریقین علاوه بر اشتراکات در بعضی از مفاهیم دارای تفاوت‌های ناشی از اختلاف در مبانی معرفتی و کلامی مفسران است. روایات نقل شده در تفاسیر اهل سنت بیشتر به تبیین‌های اخلاقی، اجتماعی و پیامدهای طبیعی و اقتصادی گناهان اشاره دارند اما مفسران شیعه بیشتر از روایاتی بهره برده‌اند که علاوه بر این معانی، مفهوم «فساد» را با مسأله امامت، غیبت و انتظار برای ظهور منجی پیوند زده‌اند.

کلیدواژه‌ها: آیه ۴۱ سوره روم، فساد، روایات تفسیری، مطالعه تطبیقی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۴

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه حضرت معصومه (س)، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

Farzanehnikbakht3@gmail.com

\*\*\* استادیار قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی بنت الهدی جامعه المصطفی العالمیه. ایمیل:

Mahrozadeh@gmail.com



## ۱. مقدمه

آیه ۴۱ سورة روم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» یکی از آیات بنیادین در بیان نسبت میان اعمال انسان و اختلال در نظام فردی، اجتماعی و طبیعی است. در این آیه مفاهیمی همچون «فساد»، «بر و بحر»، «کسب» و «چشاندن اعمال» وجود دارد که مفسران با خوانش‌های مختلف کلامی، روایی، ادبی، اجتماعی و فلسفی به تبیین آن پرداخته‌اند.

در بین رویکردها، رویکرد تفسیر روایی دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا بررسی روایات تفسیری ذیل آیه، ساز و کارهای اولیه تفسیر و فهم نخستین مسلمانان از آیه را نشان می‌دهند.

در این پژوهش تلاش شده است به این سوال پاسخ داده شود که تفاوت مبانی کلامی مفسران شیعه و اهل سنت چه تأثیری بر جهت‌گیری روایات تفسیری ذیل آیه ۴۱ سورة روم دارد. مفسران فریقین در تبیین این آیه، طیف متنوعی از روایات تفسیری را به کار برده‌اند به طوری که واژه «فساد» را به معانی مختلف از جمله اختلالات طبیعی، گناهان فردی و اجتماعی، وقایع تاریخی خاص و انتظار منجی نسبت داده‌اند. این تنوع روایات بیانگر مفهوم چند لایه از آیه است به طوری که می‌تواند در بسترهای مختلف دارای معانی و کارکردهای مختلفی باشد.

مقاله حاضر با هدف تطبیق روایات تفسیری نگاشته شده است. شیوه پژوهش در این نوشتار توصیفی، تحلیلی و تطبیقی بر پایه روایات تفسیری به کاررفته در تفاسیر اهل سنت و شیعه ذیل آیه ۴۱ سورة روم است و تلاش می‌کند که با دسته‌بندی روایات تفسیری، علاوه بر تبیین گونه‌های مختلف روایات، موارد اشتراک و افتراق دو گروه را

بیان کند و نشان دهد که مفسران اهل سنت و شیعه چگونه آیه ۴۱ سورة روم را برای بیان مبانی اخلاقی، اجتماعی و تاریخی به کار گرفته‌اند. تفاسیری که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌اند اعم از سنی و شیعه، تفاسیری هستند که با توجه به خوانش‌های مختلف در تحلیل آیه، دارای دیدگاه‌های متفاوتی هستند. این اختلافات، تنوع برداشت‌ها را به دنبال دارد که نشان‌دهنده غنای سنت تفسیری است که امکان تحلیل‌های چند بعدی را می‌دهد.

با جست‌وجویی که انجام گرفت مشخص شد مطالعات محدودی در این زمینه انجام شده‌است که بیشتر با روی‌کرد تفسیری انجام شده‌اند و کمتر به تحلیل روایات تفسیری ذیل آیه پرداخته‌اند.

از جمله می‌توان به مقاله «بررسی تفسیری «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (نکویی و همکاران، ۱۳۹۴) اشاره کرد که پاسخ‌های مفسران ذیل آیه را جمع‌آوری و تحلیل کرده و هدف از آن روشن کردن منظور آیه از واژه فساد به معنای گناهان یا نتیجه گناهان و همچنین مشخص کردن معنای تکوینی بودن آثار زیانبار گناه است. از نقاط قوت این پژوهش تمرکز بر فهم خود آیه است اما در آن به تطبیق مفسران فریقین در به‌کارگیری روایات پرداخته نشده‌است.

مقاله‌ای دیگر با عنوان «ظهور فساد و تاثیر آن بر عالم و انسان از دیدگاه قرآن و حدیث» (موسی زهی و همکاران، ۱۴۰۰) که به بررسی نظرات مفسران و بزرگان پرداخته‌است تا تأثیر گناهان بر جهان هستی را ثابت کند. این پژوهش با اینکه از منابع گسترده استفاده کرده اما روی‌کرد تطبیقی میان روایات تفسیری را به کار نبرده‌است.

بنابراین تا کنون پژوهشی به مطالعه تطبیقی روایات تفسیری فریقین ذیل آیه ۴۱

سورة روم و تحلیل آن‌ها نپرداخته‌است. در این پژوهش تلاش شده‌است با دسته‌بندی منابع روایی بر اساس محتوای آنان، به علت تفاوت‌ها دست پیدا کرد.

## ۲. واژه‌شناسی

در این قسمت قبل از ورود به بحث به بررسی لغوی واژگان پرداخته شده‌است:

### ۱-۲. فساد

«فساد» ضد صلاح (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۱) و به معنای باطل شد، نابود گردید و گاهی به معنای تغییر آمده‌است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵/ ۱۶۴). تباهی (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۵/ ۱۷۴) و آسیب و خرابی ایجاد کردن نیز از معانی دیگر آن می‌باشد (عمر، ۱۴۲۹: ۳/ ۱۷۰۷). در آیه ۴۱ سورة روم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» منظور از فساد خشک‌سالی و قحطی دانسته شده‌است (ابن منظور، بی‌تا: ۳/ ۳۳۵).

بنابراین فساد در لغت به معنای ضد صلاح، تباهی نابودی و تغییر در چیزی بیان شده‌است.

### ۲-۲. «برّ»

«برّ» مصدر و اسم مصدر از ریشه «ب ر ر» است. «برّ» در کتب لغت دارای معانی مختلف است از جمله اینکه یکی از نام‌های خداوند است. (ابن منظور، بی‌تا: ۴/ ۵۲) همچنین به معنای بیابان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۲۵۹)، صادق (معلوف، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۰) و بسیار نیکوکار (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۲۵۹) بیان شده‌است.

### ۳-۲. «بحر»

«بحر» در لغت به معنای گسترده بودن است. (همان: ۲۱۹) همچنین به معنای دریا و آب

وسیع هم به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۲۱۴). از نظر راغب «بحر» در اصل مکان وسیعی است که دارای آب فراوان است و گاهی وسعت آن را در نظر می گیرند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۸).

## ۲-۴. مطالعه تطبیقی

تفسیر تطبیقی همان مطالعه تطبیقی تفاسیر قرآن درمورد یک موضوع یا مکتب و روش دو مفسر است و هدف محقق این است که تفسیر دو مفسر از یک آیه، که هرکدام دارای گرایش فکری متفاوتی هستند را به صورت تطبیقی مطالعه کند و از راه مقایسه به اختلاف های دو تفکر، دو مذهب و دو دین دست پیدا کند و دیدگاه صحیح را برگزیند (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۸/۲۲۳).

## ۳. تحلیل روایات تفسیری در تفاسیر فریقین

مفسران فریقین ذیل آیه ۴۱ سورة روم گزارش های روایی مختلفی درباره محورهای مختلف آیه ارائه داده اند. در این بخش به گردآوری، دسته بندی و تحلیل روایات پرداخته شده است.

### ۳-۱. روایات ناظر به مفهوم «بر» و «بحر»

بررسی روایات تفسیری به کاررفته در تفاسیر فریقین ذیل آیه ۴۱ سورة روم نشان می دهد که معنای واژگان «بر» و «بحر» در سنت روایی مختلف است. در روایات نقل شده، این دو واژه صرفاً به معنای ظاهری خشکی و دریا نیستند، بلکه معانی اجتماعی، جغرافیایی و گاهی استعاری برای آنها بیان شده است.

در تفاسیر اهل سنت اقوالی از ابن عباس، مجاهد، عکرمه، حسن و سدی با معنای مشابه درمورد واژگان «بر» و «بحر» نقل شده اند. از محورهای مشترک این اقوال،

مفهوم جغرافیایی و زیست محیطی از این واژگان بر اساس انواع سکونت گاه‌ها و نوع دسترسی به آب است.

روایات نقل شده در تفاسیر اهل سنت اغلب ناظر به مصادیق جغرافیایی و اجتماعی هستند. نقل‌هایی از مجاهد و عکرمه در مورد معنای «بحر» به عنوان هر آبادی کنار آب روان آمده است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۰). حسن هم در روایتی بر همین معنا تأکید دارد و «بحر» را اینگونه معنا کرده است: «أَنَّ الْمَرَادَ بِالْبَحْرِ: مَدَنُ الْبَحْرِ وَ قَرَاهُ الْتِي عَلَى شَاطِئِهِ» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۸۲)؛ بحر به معنای شهرهای دریا و روستاهای آن است که بر ساحلش قرار دارند. از طرفی مجاهد «بر» را به معنای شهرها و روستاهایی می‌داند که کنار آب نیستند (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴ / ۲۶۳). در نقل دیگری از عکرمه در مورد واژه «بحر» اینگونه نقل شده است: «إِنَّ الْعَرَبَ تُسَمِّي الْأَمْصَارَ بَحْرًا» (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۰ و ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۸۲) به این معنا که عرب شهرها و آبادانی‌ها را دریا می‌نامیدند. این استعمال از واژه «بحر» نشان می‌دهد که در استعمال عرب جاهلی معنای استعاری داشته است.

در نقل‌های دیگر تقسیم‌بندی جغرافیایی به طور صریح به شهرها نسبت داده شده است مانند نقلی از سدی که «بر» را به معنای شهرهای دور از دریا همچون مکه و مدینه و «بحر» را شهرهای ساحلی همچون کوفه، بصره و شام دانسته است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۹ / ۳۰۹۲). در برخی دیگر از اقوال دو گروه اجتماعی در معنای این واژگان بیان شده است، «بر» به معنای بادیه‌نشینان و «بحر» به معنای شهرنشینان اطلاق شده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸ / ۲۸۴). این روایات بیانگر کارکرد توصیفی واژگان «بر» و «بحر» در زمان نزول هستند.

در تفاسیر شیعه نیز چهار روایت که در ادامه به تحلیل آن‌ها پرداخته شده است،

در تبیین مفهوم همین واژگان بیان شده‌اند که در بین آن‌ها روایتی در معنای لغوی واژگان نیز بیان شده‌است. این روایات نیز همانند روایات نقل شده در تفاسیر اهل سنت، تفسیر جغرافیایی و زیست محیطی از واژگان اما با بیان تفاوت‌های زیست‌گاهی و نوع آبادی‌ها است.

در قولی که به تحلیل لغوی پرداخته، علت نامگذاری این واژگان بیان شده‌است و «بر» را زمین‌های خشک دانسته و به دلیل اینکه اقامت در آن سودمند است به این نام خوانده می‌شود و «بحر» را مجرای گسترده آب معنا کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۲۵۷).

در نقل‌هایی از قتاده (حاکم جشمی، ۱۴۴۰: ۸/ ۵۶۲۹) و حسن (کاشانی، ۱۳۸۱: ۵/ ۲۷۲) همانند بعضی از اقوال در تفاسیر اهل سنت، «بر» و «بحر» به معنای دو گروه اجتماعی یعنی بادیه نشینان و ساکنان شهرها و روستاهای کنار آب معنا شده‌اند. در بعضی از اقوال، به صورت استعاری «بر» به معنای عوام و «بحر» به معنای علما تبیین شده‌اند (حاکم جشمی، ۱۴۴۰: ۸/ ۵۶۲۹). در این تحلیل فساد ابتدا در علما به دلیل بدعت گذاری، دنیا طلبی و غفلت ظهور پیدا می‌کند و سپس در بین عامه مردم گسترش پیدا می‌کند.

علاوه بر این بعضی از نقل‌ها به طور مشترک در تفاسیر فریقین در تبیین معنای واژگان «بر» و «بحر» آمده‌اند که همگی ناظر به تفسیر جغرافیایی و اجتماعی مفهوم آیه با تأکید بر تمایز میان بادیه، شهر و انواع زیست‌گاه‌ها هستند.

در این روایات «بر» به معنای ظهر الارض و خشکی‌های قابل سکونت و «بحر» به معنای شناخته شده دریا اطلاق شده‌است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/ ۵۱۱ و طبرسی، ۱۴۰۸: ۸/ ۴۸۰). این اختلاف اقوال در تفاسیر فریقین می‌تواند بیانگر تفاوت زاویه نگاه و تجربه زیستی راویان باشد.

بنابراین بررسی روایات تفسیری ناظر بر مفهوم «بر» و «بحر» در تفاسیر فریقین نشان می‌دهد که مفسران در این محور از آیه اغلب روی‌کرد جغرافیایی، اجتماعی و زیست‌محیطی دارند و تفاوت‌های مذهبی در بهره‌گیری از روایات نقشی ندارد. هر دو گروه در مفهوم «بر» و «بحر» روایاتی با معانی مختلف جغرافیایی، اجتماعی و لغوی را نقل کرده‌اند که بیانگر شمولیت آیه نسبت به همه فضاها، زیستی و همه عرصه‌های زندگی انسان است اما اغلب روایات بدون تحلیل سیاقی آیه تنها به بیان مصادیق واژگانی اکتفا کرده‌اند.

### ۳-۲. روایات ناظر به مفهوم «فساد»

در تفاسیر اهل سنت یازده روایت نقل شده‌است که محور مشترک همه آن‌ها در بیان مفاهیم اخلاقی همچون گناه و معصیت، اجتماعی همچون تأثیر اعمال انسان بر دیگران، اقتصادی مانند ربا و کساد بازار، طبیعی همچون قحطی و نابودی کشاورزی و اعتقادی هستند.

مفسران شیعه نیز چهار روایت را بیان کرده‌اند که در آن‌ها به تبیین مفهوم «فساد» پرداخته شده‌است و دامنه معنایی آن‌ها طبیعی، اخلاقی و اجتماعی هستند. یکی از این اقوال، روایتی از امام صادق (ع) است که در تفاسیر گوناگون شیعه آورده شده‌است. در تفاسیر فریقین نیز روایاتی مشترک نقل شده‌اند که آن‌ها نیز به مفاهیم طبیعی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی پرداخته‌اند.

روایات تفسیری ناظر به مفهوم «فساد» به کار رفته در تفاسیر اهل سنت و شیعه دارای چند محور هستند که در ادامه به تحلیل آن‌ها پرداخته شده‌است.



### ۳-۲-۱. روایات ناظر به فساد طبیعی، محیطی و اقتصادی

بعضی از اقوالی که در تفاسیر فریقین گزارش شده‌اند به پیامدهای گناهان اشاره دارند. در تفاسیر اهل سنت روایاتی نقل شده‌اند که به‌صراحت به فسادهای اقتصادی پرداخته‌اند و دو سطح از ربا در آن‌ها بیان شده‌است. در سطح لغوی واژه ربا به‌معنای زیادت و کثرت و در سطح شرعی به‌معنای زیادتی که خداوند برای انسان‌ها از راه زکات و صدقه مقرر کرده‌است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۲۸۴). هدف مفسر از بیان این دو نقل می‌تواند مشخص کردن مرز میان زیادت مشروع و نامشروع و همچنین نشان دادن فساد به‌معنای ربا یعنی زیادت نامشروع باشد. در روایتی دیگر، «فساد» از رونق افتادن بازارها و از بین رفتن معاش دانسته شده‌است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴/۲۶۳).

در چند منبع روایی شیعه، مفسران روایتی از امام صادق (ع) را اینگونه نقل کرده‌اند: «حَیَاةُ ذَوَابِّ الْبَحْرِ بِالْمَطَرِ، فَإِذَا كُفَّ الْمَطَرُ، ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَ ذَلِكَ إِذَا كَثُرَتِ الذُّنُوبُ وَالْمَعَاصِي» (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۱۶۰ و حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۱۹۰ و بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۵۱). این روایت رابطه مستقیم بین اعمال انسان‌ها و پدیده‌های طبیعی را نشان می‌دهد. امام صادق (ع) قطع باران را تنها یک پدیده اقلیمی ندانسته بلکه آن را نتیجه گناهان و معاصی انسان معرفی کرده و یک رابطه علی بین فساد اخلاقی و اختلال در طبیعت به‌وجود آمده‌است. در این دیدگاه انسان نه تنها در برابر جامعه بلکه در برابر همه هستی و حتی موجودات دریایی مسئول اعمالش است.

در تفسیر البرهان ذیل آیه مذکور بابی با عنوان تفسیر الذنوب آمده‌است که در آن روایاتی نقل شده‌اند که بر رابطه مستقیم اعمال انسان با پیامدهای طبیعی تأکید دارند؛ ازجمله این روایات، روایتی است که در آن به گناهی اشاره شده که موجب تغییر نعمت‌ها، ایجاد پشیمانی، تعجیل در عذاب، پرده‌داری، بازگرداندن روزی و شتاب در

مرگ می‌شوند. همچنین در روایتی دیگر امام سجاده (ع) آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد ۱۱) را به عنوان شاهی قرآنی مطرح کرده است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۵۱) که به این مفهوم تأکید دارد.

مفسران فریقین از اقوال مشترکی نیز در این زمینه بهره برده‌اند؛ از جمله نقلی از عطیه که «فساد» را کمبود باران معنا کرده و پیامد آن کمبود غواصی و صید دانسته شده است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/۵۱۲ و حاکم جشمی، ۱۴۴۰: ۸/۵۶۲۹). در نقلی دیگر از مجاهد روایتی اینگونه نقل شده است: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا الْآيَةَ، قَالَ: إِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ بِالْعَدَاءِ وَالظُّلْمِ، فَيَحْبِسُ اللَّهُ الْقَطْرَ، فَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَالْأَلَّةَ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ» (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/۵۱۰) که در آن فساد به عداوت و ظلم نسبت داده شده و پیامدهای این ظلم را حبس باران و نابودی حرث و نسل دانسته و مشابه آن از حسن نقل شده‌است که به ظهور عقوبت فساد تأکید دارد (طوسی، بی تا: ۸/۲۵۷). ابن عباس هم تولید مروارید را با بارش باران مرتبط می‌داند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷/۳۰۵ و حاکم جشمی: ۱۴۴۰: ۸/۵۶۲۹). در نقلی دیگر خشکسالی، نبود گیاه، کاهش روزی، افزایش ترس و امثال آن از معانی «فساد» بیان شده‌است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴/۲۶۳ و حاکم جشمی، ۱۴۴۰: ۸/۵۶۲۹).

بنابراین روایات تفسیری نقل شده در تفاسیر فریقین، میان گناهان انسان و اختلال در معیشت، نظام طبیعی و اقتصادی ارتباط برقرار کرده‌اند و نشان می‌دهند که «فساد» می‌تواند به اختلال در طبیعت و کاهش منابع زندگی انسان مربوط باشد که در محیط زیست ظهور پیدا می‌کند. در این روایات «فساد» شامل مصادیقی همچون کاهش باران، خشکسالی، کاهش روزی و رکود اقتصادی دانسته شده است که همگی به عنوان آثار تکوینی اعمال انسان به شمار می‌آیند.

تفاسیر اهل سنت اغلب بر پایه اقوال صحابه و تابعین هستند و در بیان مصادیق و نمونه‌ها جزئیات بیشتری را بیان کرده‌اند؛ اما در تفاسیر شیعه که دامنه روایات کمی محدودتر است بر اساس روایات منقول از ائمه (ع) تبیین شده‌اند و نگاهی نظام‌مندتر به ارتباط اعمال انسان با نظم هستی دارند.

### ۳-۲-۲. روایات ناظر به فساد اخلاقی و اجتماعی

در این بخش روایاتی بیان شده‌اند که مفسران فریقین از آن‌ها بهره برده‌اند و ناظر به معنای فساد در زمینه اخلاقی و آثار اجتماعی آن هستند.

مفسران اهل سنت بیشتر به نقل روایات در این زمینه پرداخته‌اند. از جمله روایات نقل شده از ابن زید (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۱) و قتاده (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۵) که «فساد» را به معنای گناهان و ظلم و ضلالت تبیین کرده‌اند و در نقلی دیگر «فساد» قطع سبیل معنا شده‌است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴ / ۲۶۳). بعضی دیگر از نقل‌ها همچون نقلی از ثقیف الزاهد اینگونه آمده‌است: «قال: من أكل الحرام، فقد خان جميع الناس، حيث لا يستجاب دعاؤه» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۵) و خوردن مال حرام را مصداق از «فساد» می‌داند و نشان می‌دهد که گناهان فردی خیانتی در حق همه مردم است. در نقلی از حسن، علت فساد، گناهان و اعمال خبیثه انسان‌ها دانسته شده‌است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸ / ۲۸۴). در یک نقل از سدی نیز شرک را به عنوان بزرگترین «فساد» معنا کرده‌است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴ / ۲۶۳).

در تفاسیر شیعه در یک قول تفسیری مصداق اجتماعی فساد بیان شده‌است؛ فساد در خشکی به معنای پدید آمدن ترس‌ها و ایجاد عوامل بازدارنده از حرکت در مسیر زندگی است که به سبب خذلان الهی پدیدار می‌شود و فساد در دریا ایجاد آشفتگی در

### مطالعه تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تفسیر آیه ظهور فساد ... / نیکبخت ۳۴۷

آن است به طوری که نتوان از آن بهره برد (طوسی، بی تا: ۸/ ۲۵۶ و طبرسی، ۱۴۰۸: ۸/ ۴۸۰).  
روایتی مشترک در تفاسیر اهل سنت و شیعه نقل شده از مجاهد (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/ ۵۱۰) و حسن (طوسی، بی تا: ۸/ ۲۵۷) با استناد به آیه ۲۰۵ سوره بقره، «فساد»، دشمنی‌ها و ظلم معنا شده که از آثار آن حبس باران و از بین رفتن نسل و کشت است.  
بنابراین مفسران فریقین روایاتی را نقل کرده‌اند که در آن‌ها «فساد» به عنوان یک رفتار فردی است که موجب اختلال در نظم اجتماعی می‌شود، اما در چگونگی تمرکز بر مصادیق دارای تفاوت‌هایی هستند. مفسران اهل سنت با نقل‌های متعدد، مصادیق گسترده‌تری از فساد همچون گناهان فردی و اجتماعی، ظلم، ضلالت، قطع راه، خوردن مال حرام و شرک را بیان کرده‌اند و رفتارهای انسان را منشأ اختلال در نظم اجتماعی دانسته‌اند. در حالی که مفسران شیعه از روایات محدودتری بهره برده‌اند و «فساد» را به معنای اختلال در آرامش و استفاده از منابع طبیعی تبیین کرده‌اند و آن را خذلان الهی می‌دانند.

در روایات مشترک نقل شده در تفاسیر فریقین نیز به اصل پیوند بین فساد به عنوان ظلم اجتماعی و از بین رفتن برکات اشاره شده است.  
پس می‌توان گفت که در روایات تفسیری فریقین مفهوم «فساد» در محور اخلاقی و اجتماعی، مفهومی چند لایه دارد.

### ۳-۲-۳. روایات ناظر به غایت تربیتی ظهور فساد

در تفاسیر اهل سنت ذیل آیه ۴۱ سوره روم، مجموعه‌ای از روایات نقل شده است که هدف آن‌ها تبیین غایت ظهور فساد و کارکرد تربیتی آن است. محور معنایی این اقوال بازگشت انسان‌ها به مسیر حق، ترک معاصی و توبه است. بعضی از آن‌ها عقوبت‌های

دنیوی را وسیله‌ای برای بازگشت انسان از مسیر نادرست می‌دانند. مفسران شیعه تنها یک روایت را نقل کرده‌اند که به این محور پرداخته‌است و علت ظهور فساد را بیان می‌کند.

در تفاسیر اهل سنت این روایات عبارتند از: روایتی از حسن بصری که هدف آیه توبه و بازگشت دانسته شده‌است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/۵۱۳). وی در روایت دیگری اینگونه می‌گوید: «عَنِ الْحَسَنِ، لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ قَالَ: يَرْجِعُ مَنْ بَعْدَهُمْ» (همان: ۵۱۴ و ماتریدی: ۱۴۲۶: ۸/۲۸۴) و بازگشت را برای نسل‌های بعدی می‌داند و تأکید دارد که آیه محدود به مخاطبان مستقیم نیست، بلکه وسیله‌ای برای عبرت‌گیری نسل آینده نیز است. در نقلی از ابراهیم نیز به جنبه تربیتی آیه تأکید شده و هدف از چشاندن پیامدهای اعمال را بازگشت به سوی حقیقت و درستی معنا کرده‌است (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/۵۱۳). روایتی از قتاده نقل شده که نسبت به روایات دیگر دارای گستردگی بیشتری است. وی مصادیق مختلف بازگشت یعنی رجوع، توبه و استعتاب را مطرح کرده و هدف از آن را یعنی وادار کردن انسان‌ها به توبه و متنبه شدن به این امور دانسته‌است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۲۸۴). این روایات نشان می‌دهند که هدف آیه از ظهور فساد در «بر» و «بحر»، بازگرداندن انسان به مسیر صلاح و اصلاح رفتارشان است.

همانطور که گفته شد در تفاسیر شیعه روایاتی که به غایت تربیتی آیه اشاره داشته‌باشند کمتر نقل شده‌است. تنها در یک روایت فساد ظاهر شده در «بر» و «بحر» به‌عنوان خذلان الهی دانسته شده که هدف از آن جلوگیری و بازگشت از معصیت است (طبرسی، بی‌تا: ۸/۴۸۰).

بنابراین تفاسیر اهل سنت در زمینه غایت آیه دارای تنوع روایی بیشتری هستند و ابعاد آن را به‌طور تفصیلی بیان کرده‌اند و محور مشترک این اقوال پرداختن به غایت تربیتی ظهور فساد است که به‌دلیل اعمال انسان پدید آمده‌اند. کم‌بودن این روایات در

تفاسیر شیعه ناشی از بی توجهی به این محور از آیه نیست، بلکه می تواند به دلیل تفاوت در روش شناختی در حجیت روایات تفسیری و جایگاه منابع تفسیری باشد.

### ۳-۲-۴. روایات ناظر به مفاهیم تاریخی - سیاسی

در این قسمت به روایاتی پرداخته شده است که ناظر به بعد تاریخی - سیاسی آیه هستند. این روایات نشان می دهند که «فساد» تنها به معنای گناهان و پیامد طبیعی و اجتماعی گناهان نیستند، بلکه گاهی به وضعیت سیاسی و تاریخی در زمان های خاص نیز اشاره دارند به طوری که برای مخاطب عبرت آموز باشند.

در تفاسیر فریقین دو روایت وجود دارد که معنای آیه را با مفهوم سیاسی - تاریخی پیوند می زنند. روایت اول در مورد قتل هابیل به دست برادرش و ظلم جلندی در دریاها است که در اقوال مختلف در تفاسیر مختلف به خصوص در تفاسیر اهل سنت نقل شده است. در نقل هایی از مجاهد (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۱ و طوسی، بی تا: ۸ / ۲۵۶)، ابن ابی نجیح (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۲)، ابن عباس (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۸۲) و عکرمه (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴ / ۲۶۴)، «فساد» به فجایع انسانی در گذشته نسبت داده شده است. در این روایات فساد در «بر» را قتل هابیل به دست برادرش قابیل و فساد در «بحر» را غصب کشتی ها به دست جلندی دانسته اند.

روایت دوم نقلی از قتاده است که به دوران قبل از بعثت پیامبر (ص) اشاره دارد و در تفاسیر محدود فریقین به چشم می خورد. این روایت شرایط قبل از بعثت پیامبر (ص) که پر از ظلم و ضلالت بود را بیان می کند و آن را مصداق آیه قرار می دهد (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸ / ۵۱۰ و کاشانی، ۱۳۳۶: ۷ / ۱۸۵). تحلیل تفصیلی این روایات در بخش بعدی آمده است.

مفسران شیعه علاوه بر این‌ها روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده‌اند که «فساد» را مربوط به رخداد سیاسی بعد از رحلت پیامبر (ص) و جانشینی ایشان دانسته‌است (قمی، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۶۰). تحلیل تفصیلی این روایت نیز در بخش بعدی بیان شده‌است.

بنابراین می‌توان گفت اغلب مفسران اهل سنت از روایات تفسیری در چهارچوب اخلاق فردی و نظم اجتماعی بهره برده‌اند و فاقد ارتباط با مسأله امامت به‌عنوان ادامه هدایت الهی هستند. این تفاسیر بیشتر به مسئولیت فرد و جامعه در مقابل اعمالش تمرکز دارند و به نقش رهبری دینی در روایات توجه نمی‌کنند.

در مقابل مفسران شیعه در تبیین آیه به روایاتی در ارتباط با دوری از ولایت الهی و امام معصوم (ع) می‌پردازند. در این روی‌کرد، فساد علاوه بر اینکه به دلیل اعمال نادرست انسان‌ها پدید می‌آید، در نتیجه فقدان امام در جامعه و اختلال در نظام هدایت الهی نیز رخ می‌دهد.

### ۳-۲-۵. روایات ناظر به مفاهیم عرفانی

در بعضی از منابع تفسیری فریقین نقل‌های محدود با گرایش عرفانی وجود دارد که مفهوم واژگان «بر» و «بحر» را مطابق با عرصه‌های درونی انسان می‌دانند؛ ازجمله روایت نقل‌شده از ابی‌العالیه که «بر» را به معنای جوارح انسان و «بحر» را به معنای قلب‌های آنان دانسته‌است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۵). در تفاسیر شیعه نیز نقلی مشابه آن بیان شده‌است که «بر» را به نفس و «بحر» را به قلب تعبیر کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۷/ ۱۸۶). این روایات ناظر به ساختار وجودی انسان هستند و بیانگر این است که آیه ۴۱ سورة روم علاوه بر قرائت‌های اجتماعی و تاریخی ظرفیت تفسیر باطنی را نیز دارد که

می تواند بین اخلاق فردی و فساد بیرونی ارتباط برقرار کند اما مفسران فریقین از روایات با محورهای جغرافیایی، طبیعی و تاریخی بسیار بیشتر بهره برده اند.

#### ۴. تحلیل سه روایت تاریخی - سیاسی

در این قسمت به تحلیل تفصیلی سه روایت تاریخی معرفی شده در بخش قبلی پرداخته شده است.

#### ۴-۱. تحلیل روایت تفسیری فریقین در مورد فساد پیش از بعثت و تطبیق آن با دوران پیش از ظهور

در بین روایات تفسیری اهل سنت و شیعه ذیل آیه ۴۱ سورة روم نقلی از قتاده دارای جایگاه ویژه ای است. وی در تفسیر عبارت «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» اینگونه می گوید: «هَذَا قَبْلَ أَنْ يُبْعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، امْتَلَأَتْ ضَلَالَةً وَظُلْمًا، فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ، رَجَعَ رَاجِعُونَ مِنَ النَّاسِ» (طبری، ۱۴۲۲: ۵۱۱ / ۱۸ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۲ / ۳ و کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۸۵ / ۷). در این روایت ظهور فساد به دوران قبل از بعثت پیامبر (ص) تطبیق داده شده است. این یک تطبیق تاریخی - قصصی است که مفهوم آیه به یک مقطع زمانی محدود شده که در آن رابطه فساد با بعثت مشخص است. روایت نشان می دهد که قبل از بعثت، گمراهی و ظلم که از جمله بحران های اخلاقی و اجتماعی به شمار می روند به اوج خود رسیده بود که به خواست خداوند، بعثت پیامبر (ص) موجب اصلاح این وضعیت شد و در نتیجه آن تعدادی از مردم به مسیر هدایت بازگشتند.

در نهج البلاغه تصویری از دوران جاهلیت بیان شده است که می تواند در فهم روایت قتاده در مقام مقایسه به کار گرفته شود. حضرت علی (ع) در خطبه های ۲۶ و



۸۹ ویژگی‌های این دوران را این چنین برمی‌شمارد: شرایط بد زندگی و خوارک، قتل و خونریزی، قطع روابط خویشاوندی، بت پرستی، افزایش فتنه‌ها، شعله‌ور شدن جنگ‌ها و قرار گرفتن دنیا در نهایت فساد و گمراهی. ایشان علت این وضعیت مردم را فترت رسل و نبودن راهنمای الهی برای مدت طولانی دانسته به طوری که مردم در جهل به سر می‌بردند (نهج البلاغه خ ۲۶ و ۸۹).

مقایسه این دو روایات تفسیری نشان می‌دهد که روایت قتاده بیشتر به ضلالت و ظلم که فسادهای ناشی از اعمال مردم هستند تأکید دارد و در نهج البلاغه فترت رسل و نبودن هدایت الهی علت اصلی فساد دانسته شده است. این دو نگرش مکمل یکدیگر هستند و می‌توان گفت که اعمال مردم فساد را به وجود آورده و نبودن هدایت الهی بر شدت آن افزوده است. بعثت پیامبر (ص) می‌تواند نقطه آغاز بازگشت به مسیر صلاح الهی باشد.

بنابراین، می‌توان روایت قتاده و سخنان حضرت علی (ع) را از نظر مفهومی به دوران عصر غیبت و پیش از ظهور تعمیم داد. درواقع، همان‌طور که در دوران پیش از بعثت پیامبر (ص) جهان آکنده از ظلم و ضلالت شده بود، طبق روایات شیعی نیز عصر غیبت دورانی پر از ظلم و فساد دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/ ۲۸۷). از طرفی همان‌گونه که حضرت علی (ع) جاهلیت را به دلیل نبود رسول الهی دانسته است، دوران غیبت نیز عصر نبود امام حاضر است. در هر دو دوره سنت الهی بر مداخله الهی در فرستادن انبیا یا ظهور منجی برای بازگرداندن بشر به مسیر صلاح و توحید است.

یکی از سنت‌های حتمی الهی که در آیات قرآن نیز به آن اشاره شده هدایت انسان است که از زمان هبوط آدم (ع) بر روی زمین برقرار بوده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳۳/ ۷۵). از جمله این آیات می‌توان به سوره حدید اشاره کرد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا

رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید ۲۵).

این مفهوم در روایات دیگری هم به چشم می خورد مانند روایتی از حسن بصری که طبری و سیوطی آن را نقل کرده اند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ قَالَ أَفْسَدَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ فِي بَرِّ الْأَرْضِ وَبَحْرِهَا بِأَعْمَالِهِمُ الْخَبِيثَةِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ قَالَ يَرْجِعُ مِنْ بَعْدِهِمْ» (طبری، ۱۴۲۲: ۱۸/ ۵۱۱ و سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۵۸). بر اساس این روایت علاوه بر سنت الهی در بازگشت بشر به هدایت و با توجه به عبارت «یرجع من بعدهم» امکان عام بودن و امتداد مفهوم روایات در تاریخ و تعمیم آن به دوران پسینی از جمله زمان پیش از ظهور وجود دارد. از این منظر می توان نتیجه گرفت همان طور که گسترش فساد در دوران پیش از بعثت موجب یک تحول عظیم تاریخی شد، در زمان عصر غیبت نیز اتفاق خواهد افتاد و به ظهور منجی ختم می شود. بنابراین روایت قتاده و سخنان حضرت علی (ع) به فساد فراگیر در دوران پیش از بعثت و مداخله الهی برای بازگشت انسان ها تأکید شده است. روایت حسن بصری هم به امکان امتداد تاریخی فساد و عبرت گیری و بازگشت نسل های بعدی تأکید دارد. این روایات نگاهی جامع از سنت الهی را نشان می دهد که فساد فراگیر به همراه فقدان الهی موجب مداخله الهی یعنی بعثت یا ظهور شده و در نتیجه آن بازگشت مردم به مسیر الهی آغاز می شود.

#### ۴-۲. تحلیل روایت تفسیری بزرگترین اختلاف در اسلام

همان طور که در بخش قبلی بیان شد، یکی از مهم ترین روایات نقل شده در تفاسیر شیعی ذیل آیه ۴۱ سوره روم، روایت «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»، قَالَ ذَلِكَ وَاللَّهِ يَوْمَ قَالَتِ الْأَنْصَارُ مِثْلَ رَجُلٍ وَمِنْكُمْ رَجُلٌ» با مضمون تاریخی و سیاسی است.

در این روایت مصداقی از «فساد» مربوط به رخداد سیاسی بعد از رحلت پیامبر (ص) دانسته شده است؛ به طوری که انصار و مهاجرین در انتخاب جانشین و امیر پس از رسول خدا (ص) دچار اختلاف شدند و هر کدام شعار «منا رجل و منکم رجل» را مطرح کردند.

شهرستانی درباره این اختلاف این گونه می گوید:

بزرگترین اختلاف در امت بر سر مسأله امامت به وجود آمد. این اختلاف بعد از وفات پیامبر (ص) ابتدا بین مهاجر و انصار پدید آمد و انصار پیشنهاد دادند که هر گروه رهبر خود را داشته باشند، ولی ابوبکر و عمر وارد سقیفه شدند و عمر با ابوبکر به عنوان خلیفه بیعت کرد و دیگران نیز با وی بیعت کردند ولی عمر این بیعت را حساب نشده خواند و گفت بعد از این نباید تکرار شود و علت اینکه انصار از ادعای خود دست کشیدند این بود که ابوبکر روایت پیامبر (ص) را نقل کرد که فرموده بودند: «پیشوایان از قریش اند». بنابراین بیعت در سقیفه تمام شد و زمانی که ابوبکر به مسجد بازگشت مردم دسته دسته با او بیعت کردند (شهرستانی: ۱۴۱۵: ۱/ ۳۱).

درواقع این روایت، شعار «منا رجل و منکم رجل» را مصداقی از «فساد» معرفی کرده است که در نتیجه، کسب نادرست مردم به وجود آمده است.

این تفسیر نمونه ای از خوانش تاریخی سیاسی از آیه است که نشان می دهد مفسر «فساد» را به معنای شکاف سیاسی و اجتماعی در امت اسلامی در نظر گرفته است. درواقع، مفسر در تبیین این واژه صرفاً دیدگاهی با جنبه طبیعی و اخلاقی ندارد و نگرش سیاسی درمورد آیه به کار برده است و «فساد» یک نزاع سیاسی دانسته شده است که بنیان جامعه را متزلزل می کند و این روایت یک نمونه تاریخی از معنای آیه را نشان می دهد.

بنابراین این گونه روایات که آیات قرآن را با روی کردی انتقادی و عبرت آموز تبیین می کنند شاهی هستند بر وجود روایاتی که هم تفسیری هستند و هم تاریخی.

#### ۴-۳. تحلیل روایت با مضمون مهدویت

در این قسمت به روایتی پرداخته شده که در منابع تفسیری نقل نشده است، اما چون از نظر مفهومی با آیه ۴۱ سورة روم در ارتباط است، مورد توجه قرار می گیرد. این روایت شامل متن دعای عهد است که آیه مذکور در ادامه دعا برای فرج امام زمان (عج) به کار رفته است: «...اللَّهُمَّ اَعْمُرْ بِهِ بِلَادَكَ وَ اَحْيِ بِهِ عِبَادَكَ فَإِنَّكَ قُلْتَ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَخْرُ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ فَأُظْهِرِ اللَّهُمَّ لَنَا وَلِيَّكَ وَ ابْنِ بِنْتِ نَبِيِّكَ الْمُسَمَّى بِاسْمِ رَسُولِكَ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ حَتَّى لَا يَظْفَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ إِلَّا مَرْقَهُ وَ يُحَقِّقُ اللَّهُ بِهِ الْحَقَّ وَ يُحَقِّقَهُ...».

در حکومت امام زمان (عج) رفاه عمومی برای مردم ایجاد می شود و استناد به آیه ۴۱ سورة روم در این دعا اشاره به فسادهای فراگیر مادی و معنوی است که توسط مردم ایجاد شده است و از خداوند می خواهیم که امام زمان (عج) را برساند تا این فسادها را برطرف کند.

استناد به این آیه در میان دعا نشان دهنده وجود مفاصد جهانی در دوری از حجت الهی است. این دعا ضرورت وجود ولی خدا را برای اصلاح وضعیت موجود در جهان را لازم می داند. در ادامه دعا می فرماید: «لَا يَظْفَرُ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ إِلَّا مَرْقَهُ» و ظهور امام را به عنوان وعده الهی در جهت اجرای حق معرفی می کند و بعد از آن نیز به این مسأله تأکید شده است که تحقق وعده الهی از طریق کلمات و قدرت الهی انجام می شود.

گرچه این روایت به تفسیر مستقیم آیه نپرداخته است اما با کاربرد آیه در متن روایت در بستر فرج منجی می توان تأویلی مهدوی از آیه ارائه داد. بنابراین این روایت

یک تفسیر مهدوی از آیه ۴۱ سورة روم را بیان می‌کند و نشان‌دهنده پیوند سنت شیعی با مسأله انتظار است.

بنابراین تحلیل روایات در ارتباط با آیه ۴۱ سورة روم نشان می‌دهد که در شیعه، تفسیر این آیه دارای مفهومی چندلایه و وابسته به نظام عقیدتی امامیه است. استفاده از این روایات در تفسیر آیه فهمی عمیق‌تر از آیه را ارائه می‌دهد و پیوندی محکم بین قرآن و ائمه (ع) برای هدایت انسان برقرار می‌سازد.

## ۵. نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی روایات تفسیری به‌کاررفته در تفاسیر فریقین ذیل آیه ۴۱ سورة روم نشان می‌دهد که این آیه در روی‌کرد روایی دارای ظرفیت معنایی چند لایه است و روایات تفسیری می‌توانند در فهم تفسیری مفسران از آیه تأثیرگذار باشند. بررسی روایات تفسیری نشان می‌دهد که اختلاف مفسران در استفاده از روایات می‌تواند به دلیل تفاوت در مبانی کلامی آن‌ها باشد.

روایات تفسیری به‌کاررفته در تبیین مفهوم واژگان «بر» و «بحر» به تبیین ساحت‌های جغرافیایی، اجتماعی و زیست‌محیطی آیه می‌پردازند و در تفاسیر فریقین تفاوت چندانی در به‌کارگیری آن‌ها وجود ندارد. این روایات به شمولیت آیه در همه عرصه‌های زندگی اشاره دارند و کمتر به تحلیل سیاقی آیه می‌پردازند.

مفسران فریقین در تبیین مفهوم «فساد» از روایات مختلفی بهره برده‌اند. مفسران اهل سنت با تمرکز بر اقوال صحابه و تابعین طیف گسترده‌ای از روایات را در بیان مصادیق مختلف فساد همچون گناهان فردی، اجتماعی و پیامدهای طبیعی، محیطی و اقتصادی نقل کرده‌اند که در آن‌ها به مسئولیت فرد در برابر جامعه تأکید شده است.

مفسران شیعه از روایات محدودتری بهره برده‌اند، اما با تکیه بر روایات ائمه (ع) نگاهی نظام‌مندتر به ارتباط اعمال انسان با نظم هستی دارند.

مفسران اهل سنت در محور غایت تربیتی آیه توجه بیشتری دارند و از روایات تفسیری مختلفی در این زمینه بهره برده‌اند. در این روایات ظهور فساد، ابزار تربیت الهی برای بازگشت، توبه و عبرت‌گیری نسل‌های آینده دانسته شده‌است اما مفسران شیعه تنها در قالب روایت خذلان الهی به آن اشاره کرده‌اند.

تفاوت مفسران فریقین در به‌کارگیری روایات تفسیری بیشتر در تحلیل روایات تاریخی-سیاسی وجود دارد. مفسران اهل سنت غالباً با تطبیق تاریخی زدن این روایات برای عبرت‌گیری استفاده می‌کنند، درحالی‌که مفسران شیعه علاوه بر این‌ها از روایات برای بیان گسست از ولایت الهی و عواقب نبودن ولی الهی و همچنین، دوران عصر غیبت بهره می‌برند. این تفاوت می‌تواند ناشی از چارچوب کلامی دو مذهب باشد، به‌طوری‌که در الهیات مفسران شیعه، امامت یکی از ارکان اعتقادی محسوب می‌شود. بنابراین آیه ۴۱ سوره روم در بین مفسران شیعه در پرتو این اصل تبیین می‌شود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. چاپ اول، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. چاپ سوم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۳ ش). قم: مؤسسه

- بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق.). *الكشف و البيان المعروف تفسیر الثعلبی*. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حاکم جشمی، محسن بن محمد. (۱۴۴۰ ق.). *التهذیب فی التفسیر*. چاپ اول، قاهره: دار الكتاب المصری.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق.). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار الشامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق.). *الكشاف*. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ ق.). *تفسیر السمرقندی*. چاپ اول، بیروت: دار الفكر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ ق.). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. چاپ اول. قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ ق.). *فتح القدير*. چاپ اول. دمشق: دار ابن کثیر.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵ ق.). *الملل و النحل*. بیروت: دار المعرفة.
- صبحی، صالح. (۱۴۰۷ ق.). *نهج البلاغة*. قم: مؤسسة دار الهجرة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق.). *مجمع البیان*. چاپ دوم، بیروت: دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ ق.). *جامع البیان عن تاویل آی القرآن*. چاپ اول، قاهره: هجر.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ ش.). *مجمع البحرین*. چاپ سوم، تهران: مکتبة المرتضویة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عمر، احمد مختار. (۱۴۲۹ ق.). *معجم اللغة العربية المعاصرة*. چاپ اول، قاهره: عالم الكتب.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق.). *التفسیر الكبير*. چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق.). *العين*. چاپ دوم، قم: مؤسسة دار الهجرة.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ ش.). *قاموس قرآن*. چاپ ششم، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق.). *تفسیر القمی*. چاپ سوم، قم: دار الكتاب.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۳۶ ش.). *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. چاپ

اول، تهران: کتابفروشی و چاپخانه محمدحسن علمی.

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۸۱ ش). *زبدۃ التفسیر*. چاپ اول، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.  
ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ ق). *تأویلات أهل السنة*. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.  
مرتضی زبیدی، محمد بن محد. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

معلوف، لوئیس. (۱۳۷۱ ش). *المنجد فی اللغة*. چاپ سوم، قم: اسماعیلیان.  
هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۷۹ ش). *فرهنگ قرآن: کلید راهیابی به موضوعات و مفاهیم قرآن کریم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.  
موسی زهی، شکریه و بختیاری، شهین و مرادی، پروانه و مرادی، سمینه. (۱۴۰۰ ش). «ظهور فساد و تاثیر آن بر عالم و انسان از دیدگاه قرآن و حدیث». *اولین کنفرانس بین‌المللی مطالعات میان رشته‌ای علوم بهداشتی، روانشناسی، مدیریت و علوم تربیتی*.  
نکویی، صدیقه و امین ناجی، محمد هادی و سعدی، محمد جواد. (۱۳۹۴ ش). «بررسی تفسیری «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»». *مجله مطالعات تفسیری*. سال ششم، شماره ۲۲. ص ۱۱۶-۱۰۵.

## Bibliography

- Al-Tha'labī, A. b. M. (1422 AH). *Al-Kashf wa al-Bayān* [Tafsīr al-Tha'labī] (1st ed.). Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]  
Fakhr al-Rāzī, M. b. 'U. (1420 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr* (3rd ed.). Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]  
Farrāhīdī, K. b. A. (1409 AH). *Al-'Ayn* (2nd ed.). Mu'assasat Dār al-Hijrah. [In Arabic]  
Hākim Jashmī, M. b. M. (1440 AH). *Al-Tahdhīb fī al-Tafsīr* (1st ed.). Dār al-Kitāb al-Miṣrī. [In Arabic]  
Hāshimī-Rafsanjānī, A. (1379 SH). *Farhang-e Qur'ān: Kelid-i Rāhyābī be Mawāzī' va Mafāhim-e Qur'ān al-Karīm*. Daftar-e Tablighāt Islāmī-ye Hawzah 'Ilmiyya, Markaz-e Intishārāt. [In Persian]  
Ibn Abī Hātim, 'A. b. M. (1419 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (3rd ed.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. [In Arabic]  
Ibn Bābawayh, M. b. 'A. (1395 AH). *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]



- Ibn Manzūr, M. b. M. (n.d.). *Lisān al-‘Arab* (1st ed.). Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘. [In Arabic]
- Kāshānī, F. b. S. (1336 SH). *Tafsīr Kabīr: Minhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn* (1st ed.). Ketābfurūshī va Chāpkhāneh-ye Muḥammad Ḥasan ‘Elmī. [In Persian]
- Kāshānī, F. b. S. (1381 SH). *Zubdat al-Tafsīr* (1st ed.). Mu‘assasat al-Ma‘ārif al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Māturīdī, M. b. M. (1426 AH). *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah* (1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ma‘lūf, L. (1371 SH). *Al-Munjid fī al-Lughah* (3rd ed.). Ismā‘īliyyān. [In Arabic]
- Murtadā Zubaydī, M. b. M. (1414 AH). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (1st ed.). Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Mūsā Zehī, S., Bakhtiyārī, S., Morādī, P., & Morādī, S. (1400 SH). *Zuhūr-i Fasād va Ta’thīr Ān bar ‘Ālam va Insān az Dīdgāh-i Qur’ān va Ḥadīth*. In *Proceedings of the First International Conference on Interdisciplinary Studies in Health Sciences, Psychology, Management, and Educational Sciences*. [In Persian]
- Nakūī, S., Nājī, M. H. A., & Sa’dī, M. J. (2015). An interpretive study of “zahara al-fasādu fī al-barri wa al-baḥr”. *Journal of Interpretive Studies*, 6(22), 105–116. [In Persian]
- Qumī, ‘A. b. I. (1404 AH). *Tafsīr al-Qumī* (3rd ed.). Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qurashī, ‘A. A. (1371 SH). *Qāmūs al-Qur’ān* (6th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Rāghib al-Isfahānī, Ḥ. b. M. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (1st ed.). Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]
- Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Center for Qur’anic Culture and Teachings. (1383 SH). [Title not provided]. Būstān-e Ketāb Institute (Publishing Center of the Office for Islamic Propagation of the Qom Seminary). [In Persian]
- Samarqandī, N. b. M. (1416 AH). *Tafsīr al-Samarqandī* (1st ed.). Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Shahrastānī, M. b. ‘A. (1415 AH). *Al-Milal wa al-Niḥal*. Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- Shawkānī, M. (1414 AH). *Faṭḥ al-Qadīr* (1st ed.). Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
- Suyūṭī, ‘A. b. A. B. (1404 AH). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma’thūr* (1st ed.). Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī. [In Arabic]
- Ṣubḥī, Ṣ. (1407 AH). *Nahj al-Balāghah*. Mu‘assasat Dār al-Hijrah. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1422 AH). *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (1st ed.). Hajar. [In Arabic]
- Ṭabarṣī, F. b. Ḥ. (1408 AH). *Majma‘ al-Bayān* (2nd ed.). Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- The Holy Qur’ān. (n.d.).
- Ṭurayḥī, F. b. M. (1375 SH). *Majma‘ al-Baḥrayn* (3rd ed.). Maktabat al-Murtaḍawiyya. [In Persian]

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurʾān* (1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

ʿUmar, A. M. (1429 AH). *Muṣam al-Lughah al-ʿArabiyya al-Muʾāṣirah* (1st ed.). ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Al-Zamakhsharī, M. b. ʿU. (1407 AH). *Al-Kashshāf*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]



**The Methodology of the Prophet Muḥammad's (PBUH) \*  
Elucidation of Qur'ānic Vocabulary in al-Tha'labī's Tafsīr \***

**Hadi Zeini Malekabad\*\***

**Hosein Khakpour\*\*\***

**Habib Al-Rahman Rahmani\*\*\*\***

**Abstract**

Prophetic exegetical narrations constitute one of the principal sources for understanding the Qur'an, as the Prophet Muḥammad (PBUH) played a central role in clarifying its meanings by explicating general rulings, resolving ambiguities, specifying general expressions, and qualifying absolute statements. Among the classical Sunni exegetical works preserving these narrations, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* by Aḥmad ibn Muḥammad al-Tha'labī occupies a prominent position. This study investigates the Prophet's methodology for explaining Qur'anic vocabulary through the exegetical narrations recorded in this work. Adopting a descriptive-analytical design with a narratological approach, the study identifies and analyzes Prophetic reports concerning lexical clarification according to established methodological criteria. The findings show that lexical explanations constitute a substantial proportion of the Prophet's exegetical narrations and exceed other categories of Prophetic exegesis in frequency. The Prophet frequently clarified Qur'anic vocabulary by providing concrete exemplifications and, in many instances, interpreted the Qur'an through the Qur'an by elucidating lexical meanings with parallel verses. His explanations further demonstrate consistent reliance on Arabic linguistic conventions, sensitivity to the audience's level of comprehension, and the use of diverse semantic and contextual strategies. The findings suggest that the Prophet's lexical exegesis reflects a coherent and systematic interpretive methodology. They further indicate that an accurate understanding of Qur'anic vocabulary depends fundamentally on the Prophetic tradition, particularly as preserved in classical exegetical sources such as *al-Kashf wa al-Bayān*.

**Keywords:** *Al-Kashf wa al-Bayān*, Methodology, Prophet Muḥammad (PBUH), Prophetic exegetical narrations, *al-Tha'labī's tafsīr*.

---

\* Received: 2025-11-24      Revised: 2026-05-02      Accepted: 2026-08-09

\*\* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. (The Corresponding Author) Email: [zeini@theo.usb.ac.ir](mailto:zeini@theo.usb.ac.ir)

\*\*\* Associate Professor, Department of Shia History, Faculty of Literature and Humanities, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran. Email: [DR.khakpour@Neyshabur.ac.ir](mailto:DR.khakpour@Neyshabur.ac.ir)

\*\*\*\* Master's graduate in Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, and faculty member of the Ministry of Education of Afghanistan. Email: [habibrahman1363@gmail.com](mailto:habibrahman1363@gmail.com)



## روش‌شناسی تبیین واژگان قرآن توسط رسول الله (ص) در تفسیر ثعلبی\*

هادی زینی ملک‌آباد\*\*

حسین خاکپور\*\*\*

حبیب الرحمن رحمانی\*\*\*\*

### چکیده

تبیین واژگان قرآن کریم در سنت نبوی از مهم‌ترین مبانی شکل‌گیری روش‌های تفسیری در سده‌های نخستین است. این پژوهش با هدف بررسی روش‌شناسی تبیین واژگان توسط پیامبر اکرم (ص) در روایات منقول در تفسیر ثعلبی انجام شده است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها با استخراج نظام‌مند روایات مشتمل بر تبیین واژگانی در *الکشف و البیان* گردآوری، طبقه‌بندی و سپس، تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تبیین نبوی واژگان در این تفسیر را می‌توان در قالب پنج شیوه عمده دسته‌بندی کرد: بیان ظاهری، توضیحی، توصیفی، مصداقی و تشبیهی. تحلیل این شیوه‌ها حاکی از آن است که تبیین نبوی غالباً از سطح صرف توضیح لغوی فراتر می‌رود و با کارکردی هدایتی و تربیتی، معنا را به عرصه عینیت اجتماعی و رفتاری منتقل می‌کند. به‌ویژه، در تبیین‌های مصداقی، ذکر نمونه‌های عینی را می‌توان روشی برای عینیت‌بخشی به مفاهیم انتزاعی و تسهیل درک مخاطبان عصر نزول دانست. همچنین، شواهد نشان می‌دهد که در برخی موارد، بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن در توضیح یک واژه، زمینه‌های اولیه شکل‌گیری روش «تفسیر قرآن به قرآن» را در سنت نبوی نمایان می‌کند. بر این اساس، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که روایات نبوی منقول در تفسیر ثعلبی صرفاً نقش تکمیلی در فهم واژگان ندارند، بلکه بخشی از هسته روشی تفسیر را تشکیل می‌دهند و در تحلیل تاریخی‌طور روش‌های تفسیری، جایگاهی بنیادین دارند.

کلیدواژه‌ها: پیامبر (ص)، روایات تفسیری، روش‌شناسی، تفسیر ثعلبی، الکشف و البیان

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۸

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: zeini@theo.usb.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه تاریخ تشیع، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. ایمیل:

DR.khakpour@Neyshabur.ac.ir

\*\*\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان و عضو هیات علمی وزارت معارف افغانستان. ایمیل:

habibrahman1363@gmail.com



## ۱. مقدمه و بیان مسأله

قرآن کریم به‌عنوان بنیادی‌ترین متن هدایتی اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان دارد و فهم صحیح آن بدون بهره‌گیری از سنت نبوی امکان‌پذیر نیست. پیامبر اکرم (ص) بنا بر آیه «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/۴۴)، مأمور تبیین آیات الهی بوده و با گفتار و رفتار خود احکام کلی، ابهامات، عمومات و مطلقات قرآن را روشن ساخته‌اند. از این‌رو، سنت نبوی مهم‌ترین منبع فهم قرآن پس از خود قرآن به‌شمار می‌رود.

در طول تاریخ، مفسران بسیاری کوشیده‌اند روایات تفسیری پیامبر (ص) را در آثار خود گردآورند. در میان این آثار، تفسیر اثری ثعلبی (الكشف والبيان) یکی از نخستین نمونه‌های برجسته تفسیر روایی است. ویژگی مهم تفسیر ثعلبی، گردآوری روایات تفسیری از طیف‌های مختلف بدون توجه به گرایش مذهبی راویان است؛ روی‌کردی که امکان مقایسه و تحلیل قوت و ضعف روایات را فراهم و تصویری جامع‌تر از میراث تبیینی صدر اسلام ارائه می‌کند.

همچنین آیه ۴۴ سورة نحل «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نشان می‌دهد که تبیین، بخشی از مأموریت رسالی پیامبر (ص) و در پیوند با ابلاغ وحی تعریف شده‌است؛ از این‌رو، سنت نبوی در چهارچوبی درون‌متنی، نقشی تبیینی در فهم قرآن می‌یابد. این تبیین تنها به توضیح لفظی محدود نیست، بلکه تفصیل مجمل، تعیین مصداق و عینیت بخشی به مفاهیم را نیز دربرمی‌گیرد. بر این اساس، مسأله پژوهش حاضر در دو سطح سامان یافته‌است: نخست، استخراج و تحلیل روش‌های تبیین واژگان در سنت نبوی؛ و دوم، بررسی نحوه بازتاب این روش‌ها در تفسیر احمد بن محمد ثعلبی. همچنین، تقدم سنت در این پژوهش به‌معنای نفی کارکرد عقل نیست، بلکه ناظر به

جایگاه تبیینی آن در تکمیل و توضیح دلالت‌های قرآنی است. بدین ترتیب، مقاله می‌کوشد نسبت میان مأموریت تبیینی پیامبر(ص)، صورت‌بندی روایی آن، و بازتاب آن در تفسیر ثعلبی را در چهارچوبی منسجم تحلیل کند.

اهمیت پرداختن به تبیین واژگان در این تفسیر از آن رو است که فهم مفردات، نخستین گام در تفسیر قرآن است و روایات نبوی در این حوزه از اعتبار و پذیرش عام برخوردارند. بر همین اساس، مسأله اصلی پژوهش حاضر این است که روش پیامبر اکرم (ص) در تبیین واژگان قرآن چیست و تفسیر ثعلبی چگونه این روش‌ها و روایات را بازتاب داده‌است؟

## ۱-۱. پیشینه مسأله

برخی از مهمترین منابع ناظر پیشینه پژوهش چنین است:

- در منابع غیر فارسی زبان، مقاله « The Beginnings of Qur'anic Exegesis » از کلود ژیلیو<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) است که با استفاده از منابع عربی کلاسیک، روش تبیینی ثعلبی را بررسی کرده و به نقش تعصبات مذهبی در انتخاب مصادیق و تحلیل واژگان پرداخته‌است.

- مقاله «نقد و معرفی کتاب: تفسیر ثعلبی در جدال شیعه و سنی» از ولید صالح و با ترجمه محمد حسن محمدی ظفر(۱۳۸۷)، در این پژوهش که تحلیلی بر تفسیر ثعلبی برای بازیابی جایگاه تاریخی آن است، نشان داده‌شده‌است که ثعلبی با گنجاندن برخی آموزه‌های شیعی در تفسیر خود، ناخواسته زمینه استناد شیعیان و واکنش طردآمیز ابن تیمیه را فراهم کرد و همین امر مانع از تثبیت جایگاه تفسیری او در سنت اهل سنت شد.

---

1. Claude Gilliot

روش‌شناسی تبیین‌واژگان قرآن توسط رسول‌الله (ص) در تفسیر ثعلبی / زینی‌ملک‌آباد ۳۶۷

- در مقاله «بررسی روایات اهل بیت (ع) در تفسیر ثعلبی» از سیده وحیده رحیمی و کبری باقری (۱۳۹۹)، نویسنده با روی‌کرد اعتبارسنجی راوی محور درخصوص راویان از اهلیت در این تفسیر اظهار کرده است. اما درخصوص گونه شناسی روایات ساکت است.

- در مقاله «مناقب اهل بیت (ع) در روایات تفسیر ثعلبی» از ماشاءالله جشنی آرانی (۱۳۸۹)، نویسنده ضمن اشاره به مسلک شافعی مفسر بیان می‌کند که ثعلبی روایات فراوانی در فضایل اهل بیت (ع) نقل کرده است. این پژوهش نشان می‌دهد ثعلبی روایات را در دو دسته ویژه اهل بیت و مشترک با دیگران گزارش کرده و در برخی موارد در هم‌سویی با مفسران امامیه به جایگاه والای اهل بیت توجه داشته است.

- در مقاله «روش‌شناسی الکشف‌واللبیان فی تفسیر القرآن» از حسن اصغریور (۱۳۹۳)، بیان شده است که ثعلبی، مفسر برجسته ایرانی سده‌های چهارم و پنجم، به سبب تبحر در علوم مختلف و اتکای گسترده بر روایات اهل بیت (ع)، تفسیر خود را به صورت اثری روایی و جامع سامان داده است. همین روی‌کرد منصفانه در نقل روایات اهل بیت (ع) موجب برخی انتقادات شد، اما جایگاه علمی او سبب گردید آثارش در میان مفسران پسینی به طور گسترده مورد استفاده قرار گیرد.

- در مقاله «ثعلبی و تفسیر او الکشف‌واللبیان عن تفسیر القرآن» از مهرداد عباسی (۱۳۸۴)، نویسنده تحلیل کرده که ثعلبی، مفسر برجسته نیشابور در قرون چهارم و پنجم، با تفسیر «الکشف‌واللبیان» نقش مهمی در جریان تفسیری پس از خود داشته است. این پژوهش با مروری بر زندگی و آثار او، روش و منابع تفسیری‌اش و نیز جایگاه و ارزیابی عالمان از این تفسیر را به صورت اجمالی بررسی می‌کند.



- در مقاله «شکل‌گیری سنت تفسیر در اسلام: تفسیر ثعلبی/ولید صالح» از زرین تاج بهرامی (۱۳۸۸)، که به نوعی معرفی و نقد کتاب است، نویسنده به کتاب ولید صالح درخصوص تفسیر ثعلبی اشاره کرده و می‌گوید: صالح در کتاب خود، ابتدا زندگی، اندیشه و فضای فرهنگی عصر ثعلبی را ترسیم و سپس تفسیر بزرگ او «الکشف» را از نظر ساختار، منابع و روش بررسی می‌کند. در ادامه، تاریخچه‌ای کوتاه از تفسیر و تأثیرگذاری «الکشف» بر تفاسیر پسین ارائه می‌دهد و در فصل‌های اصلی نیز احوال ثعلبی، اهمیت نیشابور و آثار او مانند عرائس المجالس را معرفی می‌کند. مقاله ولید صالح به معرفی روش ثعلبی بسنده کرده و نقد محتوایی درباره جهت‌گیری مذهبی و محدودیت‌های تفسیری او ارائه نشده است.

هر چند مقالات نوشته شده به نوعی بیانگر جایگاه منحصر به فرد تفسیر ثعلبی در شکل‌گیری سنت تفسیر اثری است و پژوهش پیرامون این تفسیر را ضروری می‌داند، اما مستقیم با موضوع مورد پژوهش ارتباط ندارند. بنابراین، در مقاله پیش رو با نگاه به جایگاه مهم تفسیر ثعلبی، روایات تفسیری پیامبر(ص) مورد بررسی، گونه‌شناسی و تحلیل قرار گرفته است. به عبارت دیگر بررسی جامع این منابع نشان می‌دهد که روش ثعلبی ترکیبی از تبیین مصداقی، توضیحی و تشبیهی است و برای تحلیل دقیق واژگان قرآن، شناخت سنت نبوی و نقد منابع اولیه ضروری است. بنابراین، پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی روش پیامبر و بازتاب آن در تفسیر ثعلبی انجام شده است و خلأ نقد محتوایی پیشینه را جبران می‌کند.

## ۲. بیان ظاهری (تفسیری)

برخی از مفسران و اهل نظر را رأی بر این است که «تفسیر»، بیان ظاهری است؛ اعم از اینکه توضیح و شرح الفاظ ناآشنا باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸؛ زرکشی،

۱۳۷۶: ۱/ ۱۴-۱۵)، یا بیان مفاد استعمال کلام بر مبنای ادبیات زبان و اصول عقلایی محاوره (بابایی، ۱۳۸۱: ۲۳). با این حال، از منظر هرمنوتیک معاصر، این تعریف نیازمند بازخوانی است، زیرا هرمنوتیک امروز نه تنها بر فهم سطحی واژگان، بلکه بر تحلیل معنای ضمنی و مبتنی بر بافت واژه در متن تأکید دارد. به همین دلیل، صرف نقل تعریف‌های قدیمی بدون تحلیل مقایسه‌ای با رویکردهای معاصر نمی‌تواند جامعیت مفهومی لازم را فراهم کند. در هر صورت، در این پژوهش معنای سنتی از تفسیر مورد نظر است. روایات تبیین واژگان قرآن در این حوزه که توسط رسول الله (ص) بیان شده، گاه اجزای عقلی یک تصویر است و به دیگر سخن «مفهوم» را بیان می‌کند و زمانی یکی از افراد آن مفهوم را به تصویر می‌کشد، یعنی «مصدق». به عنوان نمونه درآیه «قُلْ إِنْ صَلَّاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/۱۶۲)، مقصود ظاهری «نسک»، ذبح قربانی در روز عید الضحی است. رسول الله (ص) چنین می‌فرماید: «.. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا فاطمة قومي و اشهدي أضحيتك فإنه يغفر لك في أول قطرة من دمها كل ذنب عملته ثم قولي: إِنْ صَلَّاتِي وَنُسُكِي - إلى قوله - الْمُسْلِمِينَ» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/ ۲۱۲). بر این اساس، بیان ظاهری رسول الله گونه‌های مختلفی دارد که به قرار زیر است:

## ۲-۱. توضیح واژگان بر اساس زبان و ادبیات عرب

در این نوع از تفسیر، رسول الله (ص) معنای ظاهری یک واژه را با استفاده از کاربرد آن در استعمال عرب چه با معنای لغوی آن در گنجینه لغات مسلمانان و چه با حمل و توضیح آن براساس قواعد نحوی و دستور زبان، بیان و تفسیر می‌کردند. در زبان و ادبیات عرب به سبب حساسیت ویژه‌ای که نقش کلمات دارند، اصول و قواعد حاکم بر زبان و ادبیات بسیار محل توجه قرار می‌گیرد و فهم صحیح از نقش کلمات به بیان معنای مورد نظر گوینده کمک شایانی می‌کند.

در ذیل آیه «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (انسان/۸)»، به بیان معانی ظاهری و لغوی کلمات فقیر، یتیم و اسیر در روایتی از رسول الله (ص) اشاره شده است: «عن أبي سعيد الخدري عن النبي (عليه السلام) وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا. قال: «فقيرا» وَيَتِيمًا قال: «لا أب له» وَأَسِيرًا قال: «المملوك و المسجون» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/ ۹۶). در این روایت رسول الله (ص) لغات مورد نظر را با توجه به کاربرد و استفاده‌ای که در زبان و ادبیات عرب داشته‌اند، معنا کرده‌اند.

از رسول خدا (ص)، در بیان معنای واژه «صور» در آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ (زمر/۶۸)» نقل شده است: «عن عبد الله بن عمرو قال: سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم عن الصور. فقال: قرن ينفخ فيه» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸/ ۲۵۴)، عبدالله ابن عمر می‌گوید: از رسول الله (ص) در مورد صور سوال نمودم. رسول الله فرمود: شاخی که در آن دمیده می‌شود. در این روایت رسول الله (ص) با بیان معنای ظاهری واژه صور، ایشان ابهامی که به واسطه این واژه بر کل عبارت سایه انداخته است را رفع کردند.

## ۲-۲. تبیین براساس کاربرد متکلم

گاه در تبیین یک واژه، از استعمال متکلم استفاده می‌شود. این شیوه در تبیین واژگان، توضیح واژه‌ای است براساس کاربرد همان واژه در جایی دیگر که به وسیله آن لفظ و محتوا کشف می‌شود.

شخصی از رسول الله (ص) درباره واژه «ظلم» در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲) پرسید و ایشان به کمک آیه «يَا بُنَيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳) به تفسیر این واژه پرداختند: «قال عبدالله بن مسعود: لما نزلت هذه الآية طبق ذلك على أصحاب النبي صلى الله

عليه و سلم و قالوا: إنا لم نظلم أنفسه، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه» يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (إنما هو الشرك). (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۱۶۶).

واژه «ظلم» در این آیه به صورت مطلق بیان شده است، به همین دلیل گستره مصادیق و معنای آن بسیار وسیع تر است و کوچک‌ترین خطا و گناهی را شامل می‌شود و این موجب نگرانی و مضطرب شدن برخی از افراد شد که با مراجعه به رسول گرامی اسلام و تفسیری که ایشان با توجه به آیه ۱۳ لقمان بیان نمودند، این ترس و اضطراب برطرف شد. همچنین، این استشهاد نمونه‌ای از تفسیر قرآن به قرآن است، روشی که پیامبر (ص) در مواردی به کار می‌برد که واژه دارای ابهام یا دامنه وسیع معنایی بود یا سطح مخاطب نیازمند توضیحی روشن و ملموس بود. استفاده از این روش در این مورد، هم به رفع ابهام معنایی واژه کمک کرد و هم اضطراب مخاطبان را کاهش داد و نشان می‌دهد که انتخاب روش تبیین در سنت نبوی تابع هم طبیعت واژه و هم شرایط مخاطب بوده است.

ثعلبی در ذیل آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام/۵۹)، می‌آورد: «عبد الله بن عمر از نبی مکرم اسلام حضرت محمد (ص) نقل می‌کند: «مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خمس ... إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۱۵۴)؛ همانا آگاهی از زمان برپایی قیامت تنها نزد خدا است و او است که باران را فرو می‌فرستد و [زمان، مکان و مقدار] آن را می‌داند و نیز به جنین‌هایی که در رحم‌ها هستند آگاه است و هیچ کس نمی‌داند فردا چه دستاوردی خواهد داشت و هیچ کس در نمی‌یابد که در چه سرزمینی خواهد مرد. به راستی خداوند دانا و خبیر است.

در این روایت رسول الله (ص)، مفهوم واژه «مفتاح غیب» را با بیان مصادیق آن، در آیه ۳۴ سوره مبارکه لقمان، تبیین نموده‌اند.

### ۳. بیان مصداقی

بیان مصداقی یا «جری و تطبیق» گونه‌ای از تفسیر است که در آن، معصوم «واژه» یا آیه‌ای را با بیان مصداق آن، تبیین می‌کنند. «جری» به معنای جریان داشتن، تعبیری است که خود ائمه برای استمرار پیام قرآن در همه زمان‌ها به کار برده‌اند (میرباقری، ۱۴۲۲: ۲۳۶؛ شاکر، ۱۴۱۸: ۱۴۹؛ خاکپور، ۱۳۹۰: ۵۸)، بیان مصداقی دارای انواعی است که با تتبع در روایات تفسیری رسول گرامی اسلام برای هر یک از آن‌ها مثالی آمده‌است.

#### ۳-۱. بیان مصداق خاص

نظر مشهور بر شمولیت آیه است: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» (زرکشی، ۱۳۹۱: ۳۲/۱؛ زرقانی، (بی‌تا): ۱۱۸/۱-۱۲۲)، اما در برخی از موارد شاهد یک مصداق اکمل هستیم.

ابن عباس از رسول الله (ص) نقل می‌کند: وقتی آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری / ۲۳) نازل شد، برخی افراد با مراجعه به ایشان سوال کردند که «یا رسول الله من هؤلاء الذين أمرنا الله بمودتهم؟ قال: علي و فاطمة و ابناهما»؛ قریبی چه کسانی هستند که خداوند اجر و مزد رسالت پیامبرش را نیکی به آن‌ها قرار داده‌است، ایشان فرمودند: حضرت علی علیه السلام و فاطمه سلام الله علیها و پسران آن‌ها (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۰/۸). تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که این اقدام پیامبر تخصیص شمول آیه نیست، بلکه صرفاً بیان مصداق اکمل برای رفع ابهام بوده‌است.

به عبارت دیگر، ذکر حضرات علی و فاطمه و فرزندانشان به معنای محدود کردن شمول آیه نیست و راه برای دیگر مصادیق عمومی همچنان باز است. این نکته با دیدگاه مخالفان اهل سنت نیز مقایسه شد تا تأکید شود که پیامبر در این موارد، ابهام معنایی واژه «قُربی» را برای مخاطبان برطرف کرده و شمول کلی آیه را نقض نکرده‌اند.

در روایت مربوط به آیه مودت قُربی، پیامبر(ص) مصداق خاصی ارائه می‌دهد تا معنای عمومی محبت الهی و مسئولیت اجتماعی را روشن سازد. در این راستا، دیدگاه مخالفان مبنی بر محدودیت تفسیر به ظاهر لفظ، با بررسی سند و مقایسه با سنت پیامبر نقد می‌شود. تحلیل پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این روش پیامبر، تبیینی است همزمان مصداقی و اصولی و تعمیم مفهومی آیه بدون توجه به این مصداق، ناقص خواهد بود.

در تبیین واژه «ناقور» روایت شده «عن ابن عباس فی قوله سبحانه: فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ قَالَ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كَيْفَ أَنْعَمُ وَصَاحِبُ الصُّورِ قَدِ انْقَمَ الْقُرْنُ وَحَتَّى جَبْهَتُهُ يَسْتَمِعُ مَتَى يُؤْمَرُ قَالُوا كَيْفَ نَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ قُولُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷۱/۱۰). رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: چگونه مشغول متنعم شدن از نعمت‌های الهی شوم و از زندگی لذت ببرم در حالی که قیامت نزدیک است و اسرافیل علیه‌السلام شیپور برپایی قیامت را در دست گرفته آن را پیش روی خود گرفته و منتظر فرمان الهی است تا فرمان دهند در صور بدمند. رسول خدا می‌فرماید: بر خدا توکل می‌کنم، زیرا خدا ما را کفایت می‌کند و بهترین وکیل است. در این روایت رسول‌الله صلی الله علیه و آله با بیان مصداقی به تبیین مفهوم آیه پرداخته‌اند.

### ۳-۲. بیان مصداق عام

گاهی در آیات قرآن کریم واژگانی به کار رفته‌اند که از نظر گستره معنایی شامل مصادیق متعدد هستند و برای فهم دقیق آن‌ها، رجوع به احادیث رسول الله (ص) ضروری است. مصادیق عام این واژگان، مواردی هستند که نماینده کل مجموعه مصادیق ممکن‌اند و ویژگی مثبت آن‌ها این است که به عنوان نمونه‌ای قابل تعمیم از مفهوم کلی واژه عمل می‌کنند، بدون آنکه به مصداق خاص، انحصاری یا اکمل محدود شوند (دهقان، ۱۳۹۴: ۸۱؛ خاکپور، ۱۳۹۰: ۵۹). در این شیوه، رسول الله (ص) ممکن است چند نمونه از مصادیق واژه را ذکر کنند تا گستره مفهومی واژه روشن شود و فهم مخاطب تسهیل شود. به عنوان نمونه، واژه «وانحر» در سوره کوثر شامل عمل قربانی است و رسول الله (ص) در روایات متعدد نمونه‌های عملی متعددی را برای این واژه بیان کرده‌اند، از جمله بالا بردن دست هنگام تکبیر و ذبح قربانی (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۱۰). بنابراین این مثال‌ها نه تنها یک مصداق خاص هستند، بلکه نماینده مفهوم کلی واژه‌اند و نشان می‌دهند که ذکر مصادیق مختلف به تبیین معنای عام واژه کمک می‌کند.

از رسول الله (ص) درباره واژه «البشری» در آیه «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ» (یونس/۶۴) پرسیدند. قال: «هِيَ رُؤْيَا الْمُسْلِمِ يَرَاهَا، أَوْ تُرَىٰ لَهُ» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۳۸/۵)، این رؤیایی است که مسلمان می‌بیند و یا برایش دیده می‌شود.

تبیین مصداق واژه‌های «ظالم لنفسه»، «مقتصد» و «سابق بالخیرات» در آیه «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ... ۳۲/فاطر»، «قال الله عزوجل: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ، فَأَمَّا الَّذِينَ سَبَقُوا بِالْخَيْرَاتِ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ... بِغَيْرِ حِسَابٍ، وَأَمَّا الَّذِينَ اقْتَصَدُوا فَأُولَئِكَ يَحْسَبُونَ حِسَابًا يَسِيرًا، وَ

أما الذين ظلموا أنفسهم فأولئك الذين يحسبون في طول المحشر ثم هم الذين تلقاهم الله برحمته فهم الذين يقولون: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ ... إلى قوله: لُغُوبٌ (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۸/۸). آنانی که در انجام کارهای خیر سبقت می‌کنند، گروهی هستند که بدون حساب در جنت داخل می‌شوند، میانه‌روها به آسانی حساب‌رسی می‌شوند و آنانی که ظلم کردند بر نفس‌های خود، گروهی هستند حساب و کتاب می‌شوند در طول محشر. سپس، آن‌ها با رحمت و لطف الهی، خداوند را ملاقات می‌کنند.

### ۳-۳. مصداق باطنی

گاهی رسول‌الله (ص) در تبیین‌واژگان قرآنی، علاوه بر توضیح معنای ظاهری و راجح آیه، به بیان معنای باطنی یا مقصود اصلی کلام خداوند می‌پرداختند، به‌گونه‌ای که فهم سطحی آیه برای مخاطب تکمیل شود (میرباقری، ۱۴۲۲: ۲۳۶). معنای باطنی، در اصطلاح مفسران عرفانی، آن مفهومی است که ورای ظاهر لفظ قرار دارد و نشان‌دهنده پیام و مقصود حقیقی خداوند از آیه است. به‌عنوان نمونه، در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، رسول‌الله (ص) معنای باطنی «روح» را به‌عنوان سربازان الهی بیان کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/۱۱۹). در مقابل، برخی روایت‌های تفسیری پسین، مانند روایت سفیان ثوری درباره آیه «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان» (رحمان/۲۲)، تبیین مصادیق باطنی را بر اساس برداشت‌های خود از ظاهر و باطنی آیه ارائه داده‌اند و مستقیماً از پیامبر نقل نشده‌اند؛ برای مثال وی، با اشاره به مفاهیم باطنی، حضرات فاطمه، علی، حسن و حسین را به‌عنوان مصادیق بیان کرده‌است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۹). بنابراین لازم است تمایز بیان باطنی مستقیم از پیامبر و تأویل پسینی توسط مفسران رعایت شود تا برداشت‌های متفاوت از آیه روشن شود.



با چنین تفکیکی، بیان ظاهری و بیان باطنی یکدیگر را نفی نمی‌کنند؛ بلکه بیان ظاهری مبنای فهم اولیه مخاطب است و بیان باطنی، عمق و گستره مفهومی آیه را نشان می‌دهد و نقش مکمل دارد.

روایت نبوی دربارهٔ حمل «روح به سربازان الهی» صرفاً به بیان ظاهری عمل خداوند اشاره دارد، اما از منظر فلسفی و تفسیری، نشان‌دهندهٔ نقش هدایت و تقویت معنوی انسان‌ها است. این مصداق باطنی، فراتر از تفسیر لفظی، بیانگر این است که پیامبر (ص) با انتخاب مصداقی مشخص، قصد انتقال معنای الهی نفوذ در جان انسان‌ها و تقویت ایمان را دارد. نقد فلسفی این روایت نشان می‌دهد که فهم صحیح واژگان بدون توجه به سنت نبوی ناقص است؛ زیرا سنت، ابزاری برای درک معرفت‌شناختی واژه‌ها است و عقل تنها بدون سنت توانایی تبیین دقیق مصادیق باطنی را ندارد.

#### ۴. بیان توصیفی

مراد از بیان توصیفی، ذکر چگونگی شیء (ذکر اوصاف و خصوصیات شیء) است. در این شیوه رسول الله (ص) به شرح و توصیف یک واژه پرداخته‌اند و با وصف کلمات و واژگان قرآنی مراد الهی را روشن نموده‌اند. این روش را می‌توان در جای‌جای قرآن نیز مشاهده کرد، آنجا که خداوند به ذکر اوصاف کوثر و غیره می‌پردازد.

از رسول الله (ص) پیرامون واژهٔ کوثر پرسیدند. رسول الله (ص) چنین توصیف و توضیح فرمود: نه‌ری است که خدا آن را به من وعده داده و دارای خیر فراوان است، آن حوض من است، روز قیامت امت من بر آن وارد می‌شوند، ظروف آن عدد ستارگان آسمان است، پس جماعتی از ایشان مضطرب و پریشان و سرنگون به آتش می‌شوند، پس می‌گویم پروردگار من ایشان از امت من هستند، پس گفته می‌شود تو

نمی‌دانی که این‌ها بعد از تو چه کردند. در روایتی دیگر فرمود: نه‌ری است در بهشت که از شیر سفیدتر و استقامتش از قدح شدیدتر باشد، در دو طرف آن قبه‌هایی از در و یاقوت است وارد می‌شود بر آن پرندگان سبزی که دارای گردن‌های مثل گردن‌های کبک است، گفتند یا رسول‌الله این پرندگان چه اندازه خوب هستند، فرمود، آیا به شما خبر ندهم به بهتر از آن؟ گفتند چرا، فرمود کسی که پرندگان مزبور را بخورد و آب کوثر بنوشد و رستگار به رضوان خدا شود، از آن بهتر است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۰۸/۱۰).

رسول‌الله (ص) در ذیل آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵)، اهل بهشت را توصیف کرد: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ لَا يَتَفَلَوْنَ وَ لَا يَتَغَوَّطُونَ وَ لَا يَبُولُونَ وَ لَا يَتِمَخَطُونَ». قيل: فما بال الطعام؟ قال: «جشأ و رشح تجري من أعرافهم كريح المسك يلهمون التسبيح و التهليل كما يلهمون النفس» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷۱/۱). رسول‌الله (ص) فرمود: «اهل بهشت می‌خورند و می‌نوشند و براق دهن خود را نمی‌اندازند و نه بول و رفع حاجت می‌کنند و نه بینی خود را می‌افشانند». گفته شد: پس غذایی که می‌خورند چه می‌شود؟ گفت: «آروغ می‌کشند و عرق جاری می‌شود از اعراف‌شان؛ مانند بوی مشک تسبیح و تهلیل جای نفس کشیدشان است». در این روایت رسول‌الله (ص) خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها اهل بهشت را توصیف کرده‌است.

رسول‌الله (ص) مسکین قانع که از کسی سوال نمی‌کند را چنین توصیف کرده «ليس المسكين الذي ترده اللقمة و اللقمتان و التمرة و التمرتان، إِنَّمَا الْمَسْكِينُ الْمَتَعَفِّ». اقرءوا إِن شِئْتُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۷۸/۲). مسکین کسی است

که از ظاهرش نمی‌توان فقر او را تشخیص دهید، کسی که چیزی ندارد اما ظاهر او پر از عفت و حیاء است و هیچ گاه در خواست نمی‌کند.

## ۵. بیان توضیحی

گاهی در بیانات پیامبر صلی الله علیه و آله، ذیل آیات، توضیح واژگان قرآنی ارائه شده‌است تا مخاطب به فهم دقیق مقصود خداوند دست یابد. لازم است تمایز بین تفسیر مفردات و تفسیر جمله یا عبارت روشن شود:

عایشه در تفسیر آیه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ» (طور/۴۹)، از رسول الله نقل می‌کند: «أن رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم قال في ركعتي الفجر «هما خير من الدنيا جميعا» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۳۳/۹)؛ رسول الله (ص) می‌فرماید: دو رکعت نماز صبح از تمام دنیا بهتر است.

از رسول الله (ص) ذیل آیه «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ...» (بقره/۲۰۳). روایتی نقل شده‌است: «عن جعفر بن محمد: أن رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم بعث مناديا فنادی في أيام التشريق: إنها أيام أكل و شرب» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۷/۲). رسول الله (ص) صدا کننده را فرستاد تا صدا بزند: امروز روز خوردن و نوشیدن است. در این روایت رسول الله (ص) روزهایی را مشخص کرد، منظور رسول الله (ص) از ایام معدودات، ایام تشریق بوده‌است.

رسول الله (ص) در مورد اندازه واژه «حقب» آیه «لَا يَبِينُ فِيهَا أَحْقَابًا» (نبا/۲۳) چنین توضیح فرمایند: «عن [ابن عمر] عن النبي صَلَّى الله عليه و سلم قال: «و الله لا يخرج من النار من دخلها حتى يكونوا فيها أحقابا، و الحقب بضع و ثمانين سنة، و السنة ثلاثمائة و ستون و يوما، كل يوم ألف سنة مما تعدون، فلا يتكلم أحد على أن

يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/۱۱۶). رسول خدا (ص) فرمود: کسی که داخل آتش جهنم شود از آن خارج نمی‌گردد، مگر این که چند «حقب» در آن توقف کند. مراد از «حقب» هشتاد و اندی سال است و سال ۳۶۰ روز است. هر روزی مثل هزار سالی است که شما آن را می‌شمارید. بنابراین، کسی دل خوش نکند که [در نهایت] از آتش خارج خواهد شد.

از رسول الله در مورد ویژگی‌های ملکه‌ی سباء ذیل «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ» (سبأ: ۱۵) پرسیدند؛ ایشان اینگونه او را وصف نمودند: «روی أبو سبرة النخعي عن فروة بن مسيك الغطيفي قال: قال رجل: يا رسول الله، أخبرني عن سبأ ما كان؛ رجلاً أو امرأة، أو أرضاً أو جبلاً أو وادياً؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «ليست بأرض ولا امرأة و لكنه كان رجلاً من العرب ولد له عشرة من الولد، فتيامن منهم ستة و تشاءم أربعة؛ فأما الذين تيامنوا، فكندة و الأشعريون و الأزد و مذحج و أنمار و حمير». فقال رجل: و ما أنمار؟ قال: «الذين منهم خثعم و بجيلة، و أما الذين تشاءموا فعاملة و جذام و لخم و غسان» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸/۸۳). ابن مسيك الغطيفي نقل می‌کند که فردی در مورد واژه‌ی «سبأ» پرسید که چیست؟ [نام] مرد، زن، زمین، کوه و یا وادی‌ای است؟ پیامبر (ص) فرمودند، [سبأ] نه زمینی است و نه زن بلکه مردی از عرب است که ۱۰ فرزند آورد. شش فرزند به یمن و چهار فرزند به شام رفتند؛ آنان که به یمن رفتند کنده، اشعریان، ازد، مذحج، أنمار و حمیر هستند، مرد پرسید أنمار چیست؟ حضرت فرمود افرادی از قبیله خثعم و بجيلة از آن هستند؛ اما کسانی که به شام رفتند، عامله، جذام، لخم و غسان هستند.

رسول الله (ص) در تفسیر آیه‌ی «قد افلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون» (مؤمنون: ۲۰۱) خشوع واقعی را چنین تبیین می‌نماید: «و أبصر النبي صلى الله عليه و

سَلَّمَ رَجُلًا يَعْثُ بِلَحِيَّتِهِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ: لَوْ خَشَعَ قَلْبُ هَذَا خَشَعَتْ جَوَارِحُهُ (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۸/۷) رسول الله (ص) مردی را دید در نماز با ریشش بازی می‌کرد. رسول الله (ص) فرمود: اگر در قلبت خشوع کنی اعضاء و جوارحت خشوع می‌کند. رسول الله (ص) در روایت بالا ابتداء به توصیف خشوع اشاره نموده و جایگاه آن را مشخص می‌کند. ذیل آیهی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره: ۲۰۸) گفته شده، اسلام مانند قلعه و مکانی است که همگان باید به طور کامل در آن داخل شوند (تشبیه امری غیر محسوس به امور حسی و قابل مشاهده)، شرط دخول کامل هم با چنگ زدن به همه امورات این قلعه میسر خواهد بود که رسول الله (ص) در توضیح اسلام چنین می‌فرماید: «عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مثل الإسلام كمثل الشجرة الثابتة الإيمان بالله أصلها، الصلوات الخمس جذوعها، و صيام شهر رمضان لحاءها، و الحج و العمرة جناها، و الوضوء و غسل الجنابة شربها، و بر الوالدين و صلة الرحم غصونها، و الكف عما حرم الله ورقها، و الأعمال الصالحة ثمرها، و ذكر الله تعالى عروقها» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۷/۲) یعنی مثل اسلام، مثل درخت استواری است که ریشه‌اش ایمان به خداوند، تنه آن نمازهای پنجگانه، روزه ماه رمضان پوست آن درخت، حج و عمره بار آن، وضو و غسل آب (آبخور) آن، نیکی به والدین شاخه‌های آن، باز ایستادن از آن چه خدا حرام کرده برگ آن و عمل صالح میوه آن درخت و ذکر خدای تعالی آوندهای آن درخت است. در این روایت رسول الله (ص) پیکره‌ی اسلام را تبیین نموده است.

## ۶. بیان ناظر تشبیهی و تمثیلی

تشبیه در لغت به معنای «مانند کردن» است و گفته می‌شود: این شبهه این و مانند آن است. در اصطلاح بلاغی، تشبیه بر قرار کردن همانندی میان دو امر است، به گونه‌ای

که اشتراک آن دو در یک صفت یا بیشتر، با اداتی خاص، برای هدفی که گوینده منظور کرده، بیان می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۲). تشبیه و تمثیل در بلاغت جایگاه ویژه‌ای دارند؛ پنهان را به آشکار می‌آورند و مفاهیم بلند و پیچیده را قابل فهم می‌کنند (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۲).

تمثیل از نظر علمای بلاغت «انتزاع محسوس یا نامحسوس از یک مفهوم است که نوعی تشبیه به شمار می‌رود» (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱۲؛ خاکپور، ۱۳۹۰: ۶۳). هدف از تمثیل، بیان مطالب دشوار با شفاف‌ترین عبارات و دور کردن آن‌ها از ابهام است (ابن ناکیا، [بی‌تا]: ۲۰۵).

در تفسیر واژه‌های قرآن، رسول الله (ص) گاه از تشبیه برای روشن کردن معنای واژه بهره می‌بردند. به عنوان نمونه، ذیل آیه «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (یونس: ۲۵)، رسول الله (ص) در قالب یک مثال خواب و تشبیه پادشاه و خانه و مادبه، معنی «دارالسلام» را برای مومنان توضیح داد، به گونه‌ای که ورود به دارالسلام با ورود به بهشت موعود متناظر شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۸/۵).

همچنین ذیل آیه «إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران: ۸)، رسول الله (ص) قلب انسان را به گنجشک تشبیه کردند تا دگرگونی و تحول دائمی آن را نشان دهند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷/۳). این مثال‌ها صرفاً به تبیین واژه یا مفهوم اصلی آیه مربوط می‌شوند و تمثیل اخلاقی یا اجتماعی مستقل در این بخش آورده نشده است تا از همپوشانی با بخش‌های دیگر جلوگیری شود.

در نتیجه، تشبیه و تمثیل در کلام رسول الله (ص) ابزارهایی برای روشن‌سازی معنای واژه‌ها و مفاهیم قرآنی بوده و باید با دقت از تمثیل‌های اخلاقی-اجتماعی که کاربرد مستقیمی در توضیح واژه ندارند، تفکیک شوند.

در مورد آیه «وَلْتَكُنْ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴) از پیامبر (ص) روایت شده است: «الشعبي عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مثل الفاسق في القوم كمثل قوم ركبوا سفينة فافتسموها فصار لكل إنسان منها نصيب فأخذ رجل منهم فأسا فجعل ينقر في موضعه، و قال له أصحابه: أى شيء تصنع، تريد أن تغرق و تغرقنا؟ قال: هو مكاني، فإن أخذوا على يده نجوا و نجا و إن تركوه غرق و غرقوا» (ثعلبي، ۱۴۲۲: ۱۲۳/۳). رسول الله (ص) فرمود: «مثال فاسق در قوم این است که قومی در کشتی شوند و آن (کشتی) را بین خود تقسیم نمایند و به هر کدام قسمت و حصه‌ای برسد، پس شخص فاسق قسمت و سهم خود را می‌گیرد و در سهم خود شروع به ایجاد نمودن سوراخ نماید. هم سفرهای او می‌گویند چه کاری انجام می‌دهی، می‌خواستی ما را غرق کنی؟ پاسخ می‌دهد: این ملک مال من است، [رسول الله (ص) ادامه می‌دهد] اگر دست او را بگیرند هم خودشان نجات می‌یابند و هم او، یعنی اگر مانع کار او شوند، اما اگر مانع کار او نشوند همگی غرق می‌گردند. از روایت بالا چنین برداشت می‌شود که کار فاسق گر چه ممکن است در ظاهر شخصی و مربوط بر خودش می‌باشد؛ اما ضرر آن متوجه جامعه است و به همگان آسیب می‌زند و جامعه را بسوی تباهی و هلاکت می‌کشانند.

در تفسیر آیهی «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۷-۴۸) از رسول الله (ص) روایات‌های زیادی نقل شده است، از جمله: «و روی سهل بن سعید عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «شَرُّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ كَقُرْصَةِ النَّقِيِّ لَيْسَ فِيهَا عِلْمٌ لِأَحَدٍ» (ثعلبي، ۱۴۲۲: ۳۲۸/۵) رسول الله (ص) فرمود: «مردم روز قیامت، روی زمینی سفید رنگ گندمگون چون قرص تمیز و پاک، محشور می‌شوند و هیچ‌کس نشانه‌ای روی آن زمین ندارد.

درمورد تفسیر آیه ذیل «وَإِنْ يَسْتَعْجِلُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ» (کهف: ۲۹) از رسول الله (ص) حدیثی روایت شده است. «عن أبي سعيد عن النبي صَلَّى الله عليه و سلم: بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ قَالَ: «كعكر الزيت، فإذا قرب إليه سقطت فروة وجهه فيه» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۶۸/۶). رسول الله (ص) درباره «بماء كالمهل» فرمود: «مانند ته مانده روغن است، پس هرگاه صورتش بدان نزدیک شود، پوست (گندیده شده) چهره‌اش در آن می‌افتد.» در ذیل آیه: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نسا: ۵۴) از رسول الله (ص) روایت نقل شده است. «عن أنس قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم: «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۳۳۰) انس (رض) می‌گوید: رسول الله (ص) فرمود: «حسد نیکی‌ها را می‌خورد، چنانچه آتش چوب را می‌خورد.»

حسد احساسی است که هنگام کمبود نسبت به ویژگی، دستاورد یا داشته‌های برتر فردی دیگر، روی می‌دهد و فرد حسود می‌خواهد که آن را داشته باشد و یا آنکه می‌خواهد دیگری آن را نداشته باشد. حسد از بدترین بیماری‌های روحی است. حسود هیچگاه از سختی‌های دنیا و آخرت در امان نخواهد بود.

در روایت‌های تشبیهی و تمثیلی، ثعلبی صرفاً نقل روایت نکرده است؛ بلکه پیامبر با استفاده از تصویرسازی ادبی و بلاغی، مفاهیم اخلاقی و الهی را به مخاطب منتقل کرده‌اند. تحلیل بلاغی نشان می‌دهد که این تمثیل‌ها علاوه بر انتقال معنای ظاهری، ارتباط مفهومی میان واقعیت و مصداق الهی را تقویت می‌کنند. نقد ادبی و بلاغی روایت‌ها، نشان می‌دهد که تفسیر صرفاً لفظی نمی‌تواند همه پیام‌های نهفته را منتقل کند و استفاده از سنت نبوی در فهم این تشبیه‌ها ضروری است. ادعای فهم دقیق واژگان قرآن بدون مراجعه به سنت نبوی، ناقص و غیرمعقول است. پیامبر (ص) نه تنها مصادیق



واژه‌ها را تعیین می‌کردند، بلکه با تبیین روش‌های مصداقی، توضیحی و تشبیهی، امکان دریافت دقیق معنا و جهت‌گیری معرفت‌شناختی واژه‌ها را فراهم می‌آوردند. این نکته نشان می‌دهد که سنت پیامبر، پس از قرآن، مهم‌ترین مرجع برای فهم دقیق واژگان است و عقل صرف بدون آن، قادر به درک کامل معنا نیست.

## ۷. تحلیل کارکردی و روشی شیوه‌های تبیین واژگان در روایات نبوی منقول در تفسیر ثعلبی

طبقه‌بندی روش‌های تبیین واژگان به بیان ظاهری، مصداقی، توصیفی، توضیحی و تشبیهی، هرچند امکان نظم‌بخشی به داده‌های روایی را فراهم می‌سازد، اما در سطحی عمیق‌تر نشان‌دهنده تنوع کارکردی تبیین نبوی و لایه‌های متفاوت مواجهه پیامبر با الفاظ قرآنی است. از این‌رو، بررسی چرایی و چگونگی شکل‌گیری این شیوه‌ها می‌تواند افق تحلیلی گسترده‌تری پیش روی پژوهش بگشاید.

### ۷-۱. چرایی تنوع روش‌های تبیین

بررسی روایات نبوی نقل‌شده در تفسیر ثعلبی نشان می‌دهد که تبیین واژگان در سنت نبوی، صرفاً ناظر به رفع ابهام لغوی نیست، بلکه غالباً کارکردی هدایتی، تربیتی و گاه کاربردی دارد. به بیان دیگر، تنوع روش‌ها را باید در نسبت با تنوع موقعیت‌های ارتباطی و سطح ادراکی مخاطبان صدر اسلام تحلیل کرد.

در مواردی که واژه دارای ابهام معنایی محدود است، بیان ظاهری کفایت می‌کند؛ اما در مواردی که واژه حامل بار ارزشی یا پیام هدایتی است، تبیین به سطح مصداق یا توصیف عملی ارتقا می‌یابد. این انتقال از «معنا» به «مصداق» نشان می‌دهد که تبیین نبوی غالباً از سنخ معناشناسی انتزاعی نیست، بلکه معطوف به عینیت‌بخشی

هنجاری است. از این منظر، تبیین مصداقی را می‌توان کوششی برای تبدیل دلالت مفهومی به الگوی رفتاری دانست.

همچنین، کاربرد شیوه تشبیهی را باید در چارچوب فرهنگ شفاهی و بلاغی جامعه عرب تحلیل کرد؛ فرهنگی که در آن، تقریب مفاهیم از طریق تصویرسازی حسی نقش مؤثری در تثبیت معنا داشته است. از این رو، تنوع شیوه‌های تبیین را نمی‌توان صرفاً تفاوتی صوری تلقی کرد، بلکه این تنوع بازتابی از اقتضائات ارتباطی، بلاغی و هدایتی تفسیر در عصر نزول است.

## ۲-۷. چگونگی شکل‌گیری الگوهای تبیین

تحلیل ساختاری روایات نشان می‌دهد که شیوه‌های پنج‌گانه یادشده را می‌توان در امتداد سه سطح تبیینی فهم کرد:

سطح زبانی (بیان ظاهری و توضیحی)

سطح مفهومی (ارزشی توصیفی)

سطح عینی - کاربردی (مصداقی و تشبیهی)

این سطوح حاکی از آن است که تبیین نبوی از حرکت خطی «لفظ به معنا» فراتر رفته و به فرآیندی چندلایه تبدیل می‌شود که در آن، معنا در پیوند با کنش اجتماعی و تجربه زیسته تفسیر می‌گردد. چنین ساختاری نشان می‌دهد که تبیین واژه در سنت نبوی، نه روی‌کردی صرفاً لغوی، بلکه روی‌کردی معنا - کارکردی است.

در این چارچوب، می‌توان گفت ثعلبی در نقل این روایات، بیش از آنکه در پی تحلیل مستقل لغوی باشد، به بازنمایی همین ساختار معنا - کارکرد اهتمام دارد. بدین ترتیب، جایگاه روایت در تفسیر او جایگاهی محوری است، نه حاشیه‌ای یا تأییدی.

### ۷-۳. تمایز روی کرد ثعلبی در قیاس با سنت تفسیری پسین

مقایسه اجمالی با روی کرد محمد بن جریر طبری در جامع البیان نشان می‌دهد که هرچند هر دو مفسر به نقل روایات نبوی اهتمام دارند، اما جایگاه روایت در ساختار تفسیر آنان یکسان نیست. طبری غالباً روایت را در کنار تحلیل لغوی، بررسی اقوال صحابه و تابعین و ارزیابی ترجیحی می‌آورد و از آن در چارچوب استدلال تفسیری بهره می‌گیرد؛ در حالی که در تفسیر ثعلبی، روایت نبوی در موارد متعددی نقش هسته اصلی تبیین واژه را ایفا می‌کند.

از این منظر، می‌توان گفت در تفسیر ثعلبی، روش تبیین واژگان بر محور «بازنمایی سنت روایی» سامان یافته است، در حالی که در تفسیر طبری، این روش در درون نظامی استدلالی و اجتهادی ادغام می‌شود. این تمایز، نشان‌دهنده دو نحوه مواجهه با میراث روایی در سده‌های نخستین تفسیر است: یکی روی کرد نقل‌محور با تمرکز بر حفظ صورت روایت، و دیگری روی کرد تحلیل‌محور با تأکید بر ارزیابی و ترجیح.

### ۸. جایگاه تفسیر قرآن به قرآن در روایات نبوی

یکی از نکات قابل توجه در روایات مورد بررسی، بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن در تبیین واژه است؛ روشی که بعدها به عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» در سنت تفسیری صورت‌بندی نظری یافت. در روایات نبوی منقول در تفسیر ثعلبی، این شیوه غالباً در قالب استشهاد توضیحی و برای رفع ابهام مفهومی به کار رفته است، نه به عنوان قاعده‌ای روشمند و نظام‌مند.

در قیاس با روی کرد طبری، می‌توان گفت که آنچه در سطح نبوی به صورت تبیین موردی و توضیحی ظهور یافته، در آثار مفسران پسین به تدریج به اصل روشی تبدیل شده است. بدین‌سان، روایات نبوی مشتمل بر ارجاع درون‌قرآنی را می‌توان

یکی از ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری این روش دانست؛ هرچند در مرحله نبوی، این شیوه هنوز صورت قاعده‌مند و نظری نیافته است.

برآیند تحلیل حاضر نشان می‌دهد که روش‌های تبیین واژگان در روایات نبوی منقول در تفسیر ثعلبی، صرفاً گونه‌هایی صوری از توضیح معنایی نیستند، بلکه بازتاب‌دهنده ساختاری چندلایه و معنا-کارکردی در تفسیر عصر نبوی‌اند. تنوع این شیوه‌ها از یک‌سو نشان‌دهنده اقتضائات ارتباطی و تربیتی محیط نزول و از سوی دیگر بیانگر هسته روایی شکل‌گیری سنت تفسیری است. همچنین مقایسه تطبیقی با تفسیر طبری روشن می‌سازد که جایگاه روایت در تفسیر ثعلبی نقشی محوری‌تر و کم‌واسطه‌تر دارد؛ امری که می‌تواند در تحلیل تطور روش‌های تفسیری در سده‌های نخستین مورد توجه قرار گیرد.

## ۹. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که پیامبر اکرم (ص) در تبیین واژگان قرآن از شیوه‌های متنوع و هدفمند بهره می‌بردند که هر یک با توجه به شرایط مخاطب، سیاق آیه و اهداف تربیتی و معرفتی جامعه صدر اسلام انتخاب می‌شد. این شیوه‌ها شامل توضیح لغوی بر اساس زبان عربی، تفسیر واژه با رجوع به سایر آیات (تفسیر قرآن با قرآن)، تبیین واژگان از منظر کاربرد و استعمال در قرآن، و ارائه مصادیق روشن‌کننده واژه‌ها بود. تحلیل نمونه‌های نقل‌شده در تفسیر ثعلبی نشان می‌دهد که پیامبر نه تنها معنای ظاهر واژه‌ها را بیان می‌کردند، بلکه در مواردی با ارائه مصداق یا تأویل، به مخاطب امکان فهم گسترده و ابعاد مفهومی واژه‌ها را می‌دادند؛ مانند تبیین واژه «ظلم» از طریق آیه لقمان و توضیح واژه «القربی» با ذکر مصداق علی و فاطمه و فرزندان‌شان.

با این حال، بررسی‌ها نشان می‌دهد که این روش‌ها در بستر تاریخی و فرهنگی خاص دوره نزول شکل گرفته‌اند و ارتباط تنگاتنگی با فهم زبان و عرف عربی آن عصر دارند. از این منظر، ادعای امکان بازسازی کامل روش فهم قرآن در دوره نخستین بدون در نظر گرفتن این زمینه تاریخی محدود است. پژوهش حاضر تأکید می‌کند که هر گونه تحلیل روش‌شناختی واژه‌محور در سنت نبوی باید هم به فرآیند انتخاب روش‌ها، اهداف و پیش‌فرض‌های پیامبر توجه داشته باشد و هم محدودیت‌ها و بستر زبانی و فرهنگی را لحاظ کند.

به این ترتیب، مطالعه تبیین‌های نبوی در حوزه واژگان نشان می‌دهد که پیامبر از فرآیندی نظام‌مند و معنادار برای رفع ابهام و هدایت فهم مخاطبان بهره برده‌اند، اما این نظام‌شناسی وابسته به بافت زمان و فرهنگ مخاطب است و نمی‌توان آن را به‌طور مطلق به دوره‌های بعدی تعمیم داد. علاوه بر این، پژوهش روشن می‌سازد که فهم قرآن و سنت به طور متقابل مکمل یکدیگرند؛ فهم واژه‌ها بدون سنت دشوار است، اما فهم سنت نیز بدون قرآن و بافت زبانی - فرهنگی آن غیرممکن است، زیرا پیامبر در شیوه‌های تبیین خود از هر دو عنصر بهره گرفته‌اند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم.

ابن‌ناقی‌ا. عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷ق). *الجمان فی تشبیحات القرآن*. تحقیق عدنان محمد زرزور، کویت: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.

بابایی. علی‌اکبر. (۱۴۲۳ق). روش‌های تفسیر قرآن. تهران: انتشارات سمت.

ثعلبی. ابی‌اسحاق احمد ابراهیم نیشابوری. (۱۴۲۲ق). *تفسیر الکشف‌البیان*. بیروت: دار الاحیاء للتراث.

روش‌شناسی تبیین واژگان قرآن توسط رسول الله (ص) در تفسیر ثعلبی / زینی‌ملک‌آباد ۳۸۹

خاکپور. حسین. (۱۳۹۰ش). «تبیین واژگان آیات قرآن توسط عترت در روایات تفسیری اهل

سنت»، سفینه، شماره ۳۳

دهقان. سمیرا. (۱۳۹۴). شیوه تبیین واژه‌گان قرآن توسط امام علی علیه السلام در مصادر

اهل سنت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد: دانشگاه سیستان و بلوچستان.

راغب‌اصفهانی. حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیه.

زرکشی. بدرالدین محمد بن عبدالله. (۱۴۰۷ق). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالفکر.

شاکر. محمدکاظم. (۱۴۱۸ق). روش‌های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.

طبری. ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع‌البیان فی تأویل القرآن* (تفسیر طبری).

بیروت: دارالمعرفة.

قرشی. علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

میرباقری، سیدمحسن. (۱۴۲۲ق). *ظاهر قرآن و باطن قرآن*. تهران: انتشارات رایزن.

هاشمی. سیداحمد. (۱۳۸۰ش) *جواهر البلاغه*. قم: انتشارات حقوق اسلامی.

نرم‌افزار جامع التفاسیر

نرم‌افزار جامع الأحادیث

## Bibliography

Bābāyī, 'A. A. (1423 AH). *Ravash-hā-yi tafsīr al-Qur'ān*. Intishārāt-i SAMT. [In Persian].

Dehqān, S. (1394 SH). *Shīwah-yi tabyīn-i vāḥigān-i Qur'ān tavast-i Imām 'Alī ('alayhi al-salām) dar maṣādir-i Ahl al-Sunnah* [Master's thesis, University of Sīstān wa Balūchestān]. [In Persian].

Hāshimī, S. A. (1380 SH). *Jawāhir al-balāghah* (2nd ed.). Intishārāt Ḥuqūq-i Islāmī. [In Arabic].

Ibn Nāḥiyā, 'A. M. (1387 AH). *Al-jumān fī tashbīhāt al-Qur'ān* ('A. M. Zarzūr, Ed.). Wizārat al-Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmiyya. [In Arabic].

Khākpūr, Ḥ. (1390 SH). Tabyīn-i vāḥigān-i āyāt-i Qur'ān tavast-i 'itrah dar riwāyāt-i tafsīrī Ahl al-Sunnah. *Safīnah*, 33. [In Persian].

Khākpūr, Ḥ., & 'Ābidi, A. (1390 SH). Gūnahā va ravash-hā-yi tafsīr-i Imām 'Alī ('alayhi al-salām) dar riwāyāt-i tafsīrī Ahl al-Sunnah. *Pazhūhishnāmeh-yi Ālavī*, 1. [In Arabic].

- Mīr Bāqerī, S. M. (1422 AH). *Zāhir al-Qur'ān wa bāṭin al-Qur'ān*. Intishārāt Rāyzen. [In Persian].
- Qurashī, 'A. A. (1371 SH). *Qāmūs al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian].
- Rāghib Isfahānī, Ḥ. M. (1412 AH). *Al-mufradāt fī al-fāz al-Qur'ān*. Dār al-Shāmiyya. [In Arabic].
- Shākir, M. K. (n.d.). *Ravash-hā-yi ta'wīl al-Qur'ān*. Daftar-i Tablīghāt. [In Persian].
- Ṭabarī, A. J. M. J. (1412 AH). *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic].
- Tha'labī, A. I. A. I. (1423 AH). *Tafsīr al-kashf wa-l-bayān*. Dār al-Ahyā' li-l-Turāth. [In Arabic].
- Zarkashī, B. D. M. A. (1407 AH). *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Fikr. [In Arabic].

## Contentes

A Chain- and Content-Based Critique of al-Tabari's Exegetical Report on Qur'an 33:69 Concerning the Attribution of a Reprehensible Act to Prophet Moses (Peace Be Upon Him).....13  
**Hadi Razaghi Harekandehe**

An Examination of the Interpretation of "Qawl Thaql" (Weighty Word) and Its Relationship with Facilitation (Taysir) and the Language of the Messenger of God (PBUH) in Shi'ite Narrative Exegeses .....43  
**AliReza Rostami Harani, Hamidreza Sarvarian, Fereshteh Saeidy Saboor**

An Analytical Study of the Traditions Narrated from the Ahl al-Bayt, Concerning the Censure of Camels .....81  
**Elham Zarrinkolah**

Revisiting the Concept of "Confirmatory Revelation" from the Perspective of the Quranic Verses.....107  
**AliReza ZakiZadeh Renani, Seyed Eisa Mostarhami, Somayeh Mohammadi**

Method of Interpreting Similar Verses in the Traditions of the Ahl al-Bayt .....139  
**Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini, Tahere Latifi Pakdeh, Seyed Abdolrasul Hosseinizadeh**

The Function of Narrative Specification in the Process of Qur'anic Exegesis.....173  
**Leila Alikhani, Ahmad Zare Zardini**

Comparative Analysis of Shi'i Narrative Interpretations on the Issue of the Causes of Revelation.....215  
**Ali Ghaffarzadeh, Mahdi Pichan**



A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations of Ta'wil (Allegorical Interpretation) in the 'Narrative Trend' (Focusing on Ayyashi) and the 'Theological Trend' (Focusing on Shaykh al-Mufid) .....247  
**Mohammed Bagher Farzi**

An Analysis of the Components of God-Centered Life and Self-Based Life Based on the Story of the Gardener and the Gardenless in Surah Al-Kahf .....277  
**Ali Karimpoor qaramaleki, Syyedeh Masomeh Shahmiry**

The Relationship between Wilāyah-Based Ta'wīl and the Apparent Meaning of Qur'ānic Verses in Tafsīr al-Burhān: A Case Study of Sūrat al-Baqarah .....305  
**Zahra Reza Zade Asgari, Hossein Hashemnejad, Mohammad Javad Eshaghian Darcheh, Hossein Khani**

A Comparative Study of Sunni and Shi'i Exegetical Narrations on the Verse of Corruption (Qur'an 30:41) .....335  
**Farzaneh Nikbakht, Tahereh Mahrozadeh**

The Methodology of the Prophet Muḥammad's (PBUH) Elucidation of Qur'ānic Vocabulary in al-Tha'labī's Tafsīr .....363  
**Hadi Zeini Malekabad, Hosein Khakpour, Habib Al-Rahman Rahmani**



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. 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 12th, 24th consecutive**  
**Autumn & Winter 2026, ISSN: 3060-8333**

**Editorial Staff:**

|                                |                                                                                            |
|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| Dr. zeinab sadat hosseini      | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of university of Mazandaran               |
| Dr. Hassan Rezaei Haftador     | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of University of Tehran                   |
| Dr. Sayfali Zahedifar          | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Rogayya Sadegi Niri        | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Samad Abdollahi Abed       | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Seyed Ziyaeddin Oliyanasab | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of Hz. Masoumeh University                          |
| Dr. Abdolalah Gheibi           | Professor<br>Arabic Language and Literature of Azarbaijan Shahid Madani University         |
| Dr. Mohammad Molavi            | Associate professor<br>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 Mahmoud Teyeb Hosein | Professor in Quranic Sciences of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)        |

**Advisory Staff:**

|                                          |                                                                             |
|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Dr. Mohammad tagi Diari Bidgoli          | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of University of Qom                 |
| Dr. Ammar Aboudi Mohammad Hossain Nassar | Professor<br>Islamic History of Kufa University                             |
| Dr. Mahmood Karimi                       | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of mamsadegh university              |
| Dr. Seyyed Reza Moaddab                  | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of University of Qom                 |
| Dr. Mohammad Hadi Yadollah Pour          | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of Medicine University of Mazandaran |

**Reviewers:**

|                                |                               |                                |
|--------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|
| Dr. Mohammad Bagher Riahi Mehr | Dr. Farzad Dehghani           | Dr. Mohammad Molavi            |
| Dr. Saifali Zahedifar          | Dr. Morteza Sajjini           | Dr. Kamran Oveisi              |
| Dr. Akram Salehi               | Dr. Samad Abdollahi Abed      | Dr. Seyed Ziauddin Alianasab   |
| Dr. Karim Alimohammadi         | Dr. Davood Memari             | Dr. Mohammad Hadi Yadollahpour |
| Dr. Roghayeh Sadeghi Nayeri    | Dr. Mohammad Sharifi          | Dr. Yahya Mirhosseini          |
| Dr. Maroufali Ahmadvand        | Dr. Habibollah Halimi Jelodar | Dr. Mohsen Noorae              |



Azərbaycan  
Şəhid Mədani Universiteti  
ISSN 3060-8333

Biannual Journal

# Research in Narrative in Interpretation of the Quran

|                                                                                                                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ✿ A Chain- and Content-Based Critique of al-Tabari's Exegetical Report on Qur'an 33:69 Concerning the Attribution of a Reprehensible Act to Prophet Moses (Peace Be Upon Him)                               | 13  |
| Hadi Razaghi Harekandeh                                                                                                                                                                                     |     |
| ✿ An Examination of the Interpretation of "Qawl Thaql" (Weighty Word) and Its Relationship with Facilitation (Taysir) and the Language of the Messenger of God (PBUH) in Shi'ite Narrative Exegeses         | 43  |
| AliReza Rostami Harani, Hamidreza Sarvarian, Fereshteh Saeidy Saboor                                                                                                                                        |     |
| ✿ An Analytical Study of the Traditions Narrated from the Ahl al-Bayt, Concerning the Censure of Camels                                                                                                     | 81  |
| Elham Zarrinkolah                                                                                                                                                                                           |     |
| ✿ Revisiting the Concept of "Confirmatory Revelation" from the Perspective of the Quranic Verses                                                                                                            | 107 |
| AliReza ZakiZadeh Renani, Seyed Eisa Mostarhami, Somayeh Mohammadi                                                                                                                                          |     |
| ✿ Method of Interpreting Similar Verses in the Traditions of the Ahl al-Bayt                                                                                                                                | 139 |
| Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini, Tahere Latifi Pakdeh, Seyed Abdolrasul Hosseinizadeh                                                                                                                        |     |
| ✿ The Function of Narrative Specification in the Process of Qur'anic Exegesis                                                                                                                               | 173 |
| Leila Alikhani, Ahmad Zare Zardini                                                                                                                                                                          |     |
| ✿ Comparative Analysis of Shi'i Narrative Interpretations on the Issue of the Causes of Revelation                                                                                                          | 215 |
| Ali Ghaffarzadeh, Mahdi Pichan                                                                                                                                                                              |     |
| ✿ A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations of Ta'wil (Allegorical Interpretation) in the 'Narrative Trend' (Focusing on Ayyashi) and the 'Theological Trend' (Focusing on Shaykh al-Mufid) | 247 |
| Mohammed Bagher Farzi                                                                                                                                                                                       |     |
| ✿ An Analysis of the Components of God-Centered Life and Self-Based Life Based on the Story of the Gardener and the Gardenless in Surah Al-Kahf                                                             | 277 |
| Ali Karimpoor qaramaleki, Syedah Masomeh Shahmiri                                                                                                                                                           |     |
| ✿ The Relationship between Wilayah-Based Ta'wil and the Apparent Meaning of Qur'anic Verses in Tafsir al-Burhan: A Case Study of Surat al-Baqarah                                                           | 305 |
| Zahra Reza Zade Asgari, Hossein Hashemnejad, Mohammad Javad Eshaghian Darcheh, Hossein Khani                                                                                                                |     |
| ✿ A Comparative Study of Sunni and Shi'i Exegetical Narrations on the Verse of Corruption (Qur'an 30:41)                                                                                                    | 335 |
| Farzaneh Nikbakht, Tahereh Mahrozadeh                                                                                                                                                                       |     |
| ✿ The Methodology of the Prophet Mu'ammad's (PBUH) Elucidation of Qur'anic Vocabulary in al-Tha'labi's Tafsir                                                                                               | 363 |
| Hadi Zeini Malekabad, Hosein Khakpour, Habib Al-Rahman Rahmani                                                                                                                                              |     |

Year 12th, Secondary, Issue 24th consecutive  
Autumn & Winter 2026