



پژوهشی نامه تفسیر مقارن

سال دوم / شماره دوم / بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران /

مدرسه علمیه تخصصی رفیعة المصطفی (علیه السلام)

مدیر مسئول: حمید محمدی

سر دبیر: حوری رضازاده

مدیر اجرایی: زهرا اسعدی سامانی

اعضای هیئت تحریریه:

محمد عابدی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، عبدالله میراحمدی (دانشیار دانشگاه خوارزمی)، فریده پیشوایی (استاد حوزه علمیه)، سیده زینب حسینی (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، مرجان باوفا (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، زهرا مدرسی راد (استاد حوزه علمیه)

ویراستار ادبی: افسانه قربانی

ترجمه چکیده‌های انگلیسی: افسانه قربانی

صفحه‌آرایی: احمد عدالتیان

آدرس: خیابان انقلاب، خیابان وصال شیرازی، کوچه باستانی پاریزی، پلاک ۱

تلفن: ۰۲۱-۸۸۹۶۵۱۳۴

Email: tafsir-mogharen@whc.ir

website: tafsir-mogharen.whc.ir

شماره مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۹۶۳۳۵

شماره شاپا: ۶۲۹۲-۳۰۶۰

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

با فونت B Nazanin12 نگاشته شود. آیات و روایات با فونت B badr درج شود. حجم مقاله (تعداد واژگان مقاله) باید بین ۵۰۰ تا ۸۰۰ واژه باشد. تعداد کلیدواژه‌ها باید بین ۴-۷ کلیدواژه باشد. تعداد واژگان چکیده بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد. (چکیده باید دارای بیان مساله یا تبیین موضوع پژوهش، روش تحقیق و نتیجه باشد) حتما باید مشخصات دقیق نویسندگان درج شود و نویسنده مسئول مشخص باشد و جلوی اسم نویسنده مسئول عبارت (نویسنده مسئول) در پرانتز بیاید. رتبه علمی یا مقطع تحصیلی، گروه یا رشته تحصیلی، نام دانشگاه یا حوزه، شهر، کشور و پست الکترونیکی نیز به همین ترتیب آورده شود.

ساختار مقاله باید به شکل زیر باشد:

۱. عنوان

۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع یا مساله، بیان روش تحقیق، نتایج)

۳. مقدمه (شامل بیان مساله، اهمیت و ضرورت تحقیق، پیشینه تحقیق و بیان تفاوت مقاله موجود با موارد ذکر شده در پیشینه و نشان دادن نوآوری و جدید بودن موضوع مقاله)

۴. بدنه اصلی (توصیف مباحث و تحلیل آن‌ها)

۵. نتیجه‌گیری (جمع‌بندی و تحلیل نویسنده از بحث‌های ارائه شده)

۶. منابع (ارجاعات درون‌متن و منابع انتهایی به‌صورت APA) حتی‌المقدور از نقل‌قول‌های مستقیم و طولانی در درون متن مقاله پرهیز شود و ارجاع درون‌متنی به این شکل باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ کتاب، جلد، صفحه) برای مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۷۳)

نحوه نوشتن منابع در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار). عنوان کتاب (با حروف ایتالیک). شماره جلد، نوبت چاپ. محل نشر: اسم ناشر.

مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار). عنوان مقاله. نام مجله (ایتالیک)، شماره جلد یا شماره مجله (داخل پرانتز).

فهرست مقالات

- کاستی‌های مفسران اهل سنت در روایات ناظر به آیات عصمت پیامبران ﷺ ... ۳
- پژوهشی تطبیقی در آیات مهدوی؛ شناسایی آیات و دلالت آن‌ها ۲۷
- بررسی تطبیقی تفاسیر معاصر فریقین (قرن ۱۴ و ۱۵) در مفهوم کوثر ۵۵
- معناشناسی، گستره و مصادیق واژه حلم از دیدگاه مفسرین فریقین ۸۳
- پژوهشی پیرامون آراء مفسران فریقین در توحید افعالی و اراده انسان ۹۹
- جهت‌گیری‌های تفسیری فریقین و امدار فرهنگ و سیاست زمان ۱۱۵

سخن سردیر

تفسیر، بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد جدی خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است.

علما و اندیشمندان متعددی اعم از شیعه و سنی به تفسیر قرآن و پرده‌برداری از مجملات آیات با غور در بحر عمیق آن پرداخته‌اند و هریک با مبانی تفسیری مذهب خود و با روش‌ها و گرایش‌های متعدد به‌نوعی سعی در تأسی به رسول اکرم ﷺ به‌عنوان اولین مفسر و مبین قرآن داشته‌اند.

نظر به اهداف متعالی نشریه تفسیر مقارن از جمله دستیابی به دیدگاه صواب با تضارب آرای مفسران در قالب موضوعات مختلف مرتبط با ابعاد متعدد زندگی بشر، هیئت تحریریه درصدد انتشار مقالات علمی، نظام‌مند و منسجم با نگاه تقارنی بین نظرات مفسران است تا در کنار تولید علم در موضوعات مختلف با روش جزمی بتوانیم به حقایق بیشتری از کتاب خدا دست یابیم.

امید است دریافت مقاله‌های اصیل و متقن که نویسنده با کمال عشق و ارادت نسبت به کتاب خدا تدوین نموده و چاپ آن در فصلنامه تفسیر مقارن به عمق فهم از قرآن افزوده و آیندگان هرچه بیشتر از معارف این دریای عمیق بهره‌مند شوند.

حوری رضازاده سفیده

کاستی‌های مفسران اهل سنت در روایات ناظر به آیات عصمت پیامبران ﷺ

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

علی غضنفری^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۶

حوری رضازاده^۲

چکیده

روایات به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط معارف قرآن، از دیرباز مورد توجه مفسران مذاهب اسلامی بوده است. از آنجا که روایات «ظنی السند» و «ظنی الدلالة» هستند، هرگونه مسامحه در اعتباریابی سند و عدم سنجش محتوای روایات با عرضه به کتاب و عقل، تأثیر مستقیم در فهم ناقص یا نادرست مراد جدی خدای تعالی داشته و پیامدهای ناگواری به دنبال دارد. عصمت پیامبران ﷺ از مباحث مهمی است که در آیات متعدد به‌طور صریح یا ظاهر یا در قالب حکم عام به آن پرداخته شده، برخی از آیات نیز موهوم عدم عصمت انبیاء ﷺ است؛ بنابراین روایات ذیل این آیات به دقت مضاعفی نیازمند است. این تحقیق با مراجعه به کتب تفسیری اهل سنت با روش تحلیلی- انتقادی درصدد پاسخ به این سؤال است که مفسران اهل سنت در کاربست روایات تفسیری ذیل آیات ناظر به عصمت پیامبران ﷺ چه کاستی‌هایی دارند. علی‌رغم ادعای مفسران اهل سنت مبنی بر توجه به مهم‌ترین سنجه تفسیری در آیات در مقام عمل، لغزش‌های متعددی را مرتکب شده‌اند که در دو حیطه کاستی‌های سندی و محتوایی بررسی شده است. بیشترین کاستی‌ها تمسک به اسرائیلیات و بی‌توجهی به تعارض محتوای روایات با حکم قطعی عقل است.

کلیدواژه‌ها: کاستی، روایات، آیات عصمت، مفسران اهل سنت، پیامبران ﷺ

۱. استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه معارف قرآن کریم، تهران، ایران، ali@qazanfari.net

۲. دانش‌آموخته سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مدرسه علمیه تخصصی رفیع‌المصطفی (ع)، تهران،

با استناد به آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۱) پیامبر ﷺ مبین قرآن است و روایات صادره از پیامبر ﷺ و معصومان ﷺ از منابع فهم آیات به شمار می آیند؛ هر گاه به کارگیری روایات در تفسیر آیات به ویژه آیات بیانگر عصمت پیامبران ﷺ به دور از تعصبات مذهبی باشد، رأی مفسر نیز انطباق بیشتری با صواب خواهد داشت. بهره گیری از روایات در تفسیر آیات نیاز به دقت نظر در سند و محتوای روایات دارد که در موارد متعدد کاستی هایی در تفاسیر اهل سنت به چشم می خورد. این تحقیق سعی دارد که با دقت در تفاسیر اهل سنت کاستی های آنان در بهره گیری از روایات را احصاء کند. ضرورت این نوع نقد با توجه به این مطلب روشن می شود که بهره گیری از دانسته های مفسران اهل سنت در نقد دیدگاه آنان تأثیر بیشتری بر اثبات بی توجهی ها، غفلت ها و کاستی ها دارد. آثار علمی که تاکنون پیرامون این موضوع نگاشته شده یا در صدد اثبات عصمت پیامبران است، مانند پایان نامه نقد و بررسی تطبیقی آراء تفسیری پیرامون آیات عصمت انبیاء تألیف آقای مجتبی خوشرنگ، یا ادله عقلی و نقلی را با تکیه بر دیدگاه شیعه بیان نموده، مانند مقاله عصمت ائمه اطهار اثر خانم مهناز قدرتی یا تنها به بیان دیدگاه یک عالم پیرامون عصمت انبیاء پرداخته است، مانند مقاله عصمت انبیاء و مراتب آن از نظرگاه آیت الله معرفت تألیف سیده سعیده غروی. مقاله پیش رو به بیان کاستی های مفسران اهل سنت در سنجش سندی و ارزیابی محتوایی روایات تفسیری ذیل آیات ناظر به عصمت انبیاء پرداخته است.

۱. مفهوم شناسی عصمت

عصمت از ماده «ع-ص-م» دارای اصل واحد و صحیح و به معنای حفظ کردن، امساک، منع و ملازمه است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۴۰۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۳۳۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۴۵۷) و در اصطلاح برخی عصمت را لطفی الهی می دانند که مکلف را از فعل قبیح منع می کند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۲۹؛ ابن نوبخت، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۳؛ علامه حلی، ۱۳۶۵ ق، ص ۹) عده ای عصمت را غریزه ای که موجب می شود با وجود قدرت بر معصیت، انگیزه ای برای ارتکاب معصیت باقی نماند، دانسته اند. (لاهیجی، بی تا، ص ۲۶۷) مرحوم مظفر عصمت را قدرت موجب برای ایمان می داند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۴) و گروهی نیز در تعریف آن، تعبیر قوه عقل یا صورت علمی نفسانی

را آورده‌اند که انسان را از اعتقاد باطل و عمل ناپسند حفظ می‌کند. (شبر، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۳۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۱۳۴)

عصمت را می‌توان ملکه‌ای نفسانی در وجود انسان دانست که با لطف الهی و قدرت عقل و نهایت صفای نفس و کمال آگاهی و شناخت نسبت به خدا، موجب می‌شود انسان با اختیار از هرگونه انحراف از مسیر الهی و ارتکاب عمل ناپسند اجتناب کند.

۲. آیات عصمت

دیدگاه‌های مسلمانان درباره عصمت پیامبران ﷺ اگرچه متعدد است، اما همگی مدعی هستند که این نظر برخاسته از آیات الهی است. آیات الهی پیرامون عصمت را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: برخی از آیات مانند آیه «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا» (مریم، ۵۱) بر عصمت پیامبران ﷺ صراحت دارند. برخی ظهور در عصمت پیامبران ﷺ دارند، مانند آیه «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران، ۳۲) و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات، ۶) نیز بیانگر حکم عام و دربردارنده عصمت پیامبران ﷺ می‌باشند و دسته چهارم آیاتی هستند که موهم عدم عصمت پیامبران هستند. آیاتی که در آنها تعبیراتی مانند بخشش ذنب، صدور عصیان، نسیان، ظلم یا کلام دروغ با نگاه غیر دقیق به پیامبران ﷺ نسبت داده شده است، از مصادیق دسته چهارم هستند.

در تفسیر این دسته از آیات بسیاری از مفسران اهل سنت به روایات تمسک نموده‌اند و در بهره‌گیری از این روایات کاستی‌های متعددی در تفاسیر اهل سنت وجود دارد.

۳. کاستی‌های مفسران اهل سنت در به‌کارگیری روایات

یکی از قواعد تفسیر قرآن نزد اهل سنت، پای‌بندی به سنت، اقوال صحابه و تابعین است؛ اما در کاربست روایات ذیل آیات عصمت، از لحاظ سنجش سندی و محتوایی کاستی‌های متعددی دارند.

۳-۱. کاستی‌های سندی

ذکر اسناد احادیث و توجه به آن‌ها در شرح و تفسیر مفردات و گزاره‌های قرآنی ضروری است. ابن سیرین، اسناد را امر دین دانسته و توصیه می‌کند که بنگرید دین خود را از چه

کسی می‌گیرد. (هروی، بی‌تا، ص ۱۵۷) کاستی مفسران در این باب در دو حیطة قابل بررسی است، نخست ذکر روایت بدون سند و دوم بی‌توجهی به رجال سند روایات.

۳-۱-۱. عدم ذکر سند روایات

با توجه به اینکه بیشتر روایات وارده در زمینه‌های مختلف و از جمله تفسیر، روایات آحاد است و در این دسته از روایات نیز به مقتضای طبیعت خبری آنها احتمال صدق و کذب داده می‌شود، شناسایی احادیث صحیح از سقیم در مجموعه روایات امری ضروری است و عدم ذکر سند روایات ارزش و اعتبار آن روایت را در تفسیر آیات از بین می‌برد.

استناد به حدیث بدون توجه به سند آن به وفور در تفاسیر اهل سنت وجود دارد، از جمله: مراغی، ذیل آیه «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» (ص، ۴۱) بدون ذکر سند، روایتی را مبنی بر وسوسه شدن حضرت ایوب علیه السلام توسط شیطان آورده است که در آن روایت نسبت عجب به کثرت مال، فرزند و سلامتی به حضرت ایوب علیه السلام داده شده است. (مراغی، ۱۹۴۶ م، ج ۲۳، ص ۱۲۴)

ابن جزى نیز چهار دلیل برای نسبت عذاب به شیطان برشمرده که حکایت از خطای در عمل یا خطای در تشخیص حضرت ایوب علیه السلام دارد و عبارت «روایت شده» را بیان کرده، در حالی که این روایت‌ها از چه کسی و در چه منبعی ذکر شده است را نیاورده است:

- ۱- ایوب علیه السلام بر بعضی از ملوک داخل شد و منکری را دید و او را نهی نکرد.
- ۲- ایوب علیه السلام گوسفندی را ذبح کرده، طبخ نمود در حالی که همسایه او گرسنه بود و چیزی از آن را به همسایه‌اش نداد.

۳- خداوند شیطان را بر ایوب علیه السلام مسلط کرد تا او را بیازماید.

۴- شیطان همسر ایوب علیه السلام را ملاقات کرد و به او گفت: سخن من به همسرت این است که یک سجده برای من کند تا تمام مرضش را از بین ببرم. همسر ایوب علیه السلام این سخن را به او گفت، ایوب علیه السلام فرمود: این سخن دشمن خدا شیطان است. (ابن جزى، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۲۱۰)

ابن عطیه اندلسی نیز بدون ذکر سند روایت، ذیل آیه ۴۱ سوره ص می‌نویسد: «خداوند شیطان را بر حضرت ایوب علیه السلام مسلط کرد تا پایبندی پیامبرش را به دین بیازماید.» (اندلسی المحاربى، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۵۰۶)

بغوی ذیل آیه هفتم سوره ضحی، تفسیر ابوالضحی از ابن عباس که در مورد گم شدن پیامبر ﷺ در دره‌های مکه در سن کودکی است و ابو جهل او را یافته و نزد عبدالمطلب باز می‌گرداند را باطل ذکر کرده، با این توضیح که طریق ابی ضحی از ابن عباس ذکر نشده و روایت بدون اسناد است (بغوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۸) و همچنین ابن کثیر این روایت را ذکر کرده و آن را به بغوی اسناد داده و این دلیل بر آن است که ابن کثیر این روایت را نیافته است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۴۱۳)

اکثر موارد فوق علاوه بر اینکه فاقد سند است، محتوای آن‌ها نیز با حکمت خدای تعالی و شأن پیامبران سازگار نیست.

۳-۱-۲. عدم اعتباریابی رجالی سند

بی‌توجهی به توثیق یا تضعیف رجال سند، بی‌مبالاتی در به‌کارگیری روایات محسوب می‌شود. یکی از افرادی که در تفاسیر اهل سنت روایات فراوانی از او نقل شده، ابوهریره است. به جرأت می‌توان اذعان داشت که هیچ تفسیری از اهل سنت نیست که در آن برای تفسیر آیات، به روایات تمسک کرده باشد، مگر اینکه تعداد زیادی روایت از ابوهریره نقل شده، به طوری که ابن کثیر در تفسیر خود بیش از ۹۰۰ بار نام ابوهریره را آورده است. در تفسیر روح المعانی ۵۹۲ بار نام او آمده، بغوی نیز ۷۴۴ بار نام ابوهریره را ذکر کرده و در اکثر موارد به روایتی از او استناد کرده‌اند.

سخنانی که دانشمندان اهل سنت درباره ابوهریره دارند برای اثبات ضعف ابوهریره در نقل حدیث کافی است. ذهبی درباره ابوهریره می‌نویسد: سائب بن یزید روایت می‌کند شنیدم از عمر بن خطاب که به ابوهریره می‌گفت: یا گفتن حدیث از پیامبر ﷺ را ترک کن یا تو را به سرزمین دوس تبعید می‌کنم و سند روایت را نیز صحیح می‌داند. (ذهبی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۶۰۱) این روایت را متقی هندی نیز آورده است. (متقی هندی، ۱۹۸۹ م، ج ۱۰، ص ۵۰۷) نحوه برخورد عمر با ابوهریره در کتب تاریخی نیز ذکر شده است. (نمیری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۱۲؛ ابن عساکر، ۱۹۹۵ م، ج ۵۰، ص ۱۷۲)

ابن قتیبه در مورد ابوهریره چنین نقل می‌کند: سخن در مورد ابوهریره بود، پس گفت: او را عمر، عثمان و علی علیهم‌السلام و عایشه تکذیب کرده‌اند. (ابن قتیبه، ۱۹۷۲ م، ج ۱، ص ۲۷)

ابن کثیر درباره ابوهیریه می‌نویسد: اصحاب ما بسیاری از روایات ابوهیریه را رها می‌کردند و اعمش از ابراهیم روایت کرده است که همه، روایات ابوهیریه را نمی‌گرفتند. (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰۹) تمامی علمای رجال اهل سنت بر این مطلب اتفاق نظر دارند که ابوهیریه مدّلس بود و سخنی را که از دیگران شنیده بود به رسول خدا ﷺ نسبت می‌داد. (ذهبی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۶۰۸؛ جرجانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ ابن عساکر، ۱۹۹۵ م، ج ۶۷، ص ۳۵۹) ابن کثیر بعد از نقل این سخن در نوع تدلیس ابوهیریه می‌نویسد: او آنچه را از کعب شنیده بود و آنچه از رسول خدا شنیده بود نقل می‌کرد و بین آن دو فرقی نمی‌گذاشت. (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۸-۱۱۷)

درباره شخصیت ابوهیریه و زمانی که حضور پیامبر ﷺ را درک کرده و عدم تناسب آن مدت با تعداد روایاتی که او از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده، تحقیقات متعددی انجام گرفته است و مستندات آن‌ها منابع اهل سنت است؛ اما بدون توجه به تعبیرهای روشن در مورد موثق نبودن و کذاب بودن او استناد به روایات ابوهیریه در کتب تفسیر اهل سنت فراوان است. ضعف سند احادیث منحصر در استفاده از روایات ابوهیریه نیست، بلکه در تفاسیر روایاتی از افراد مجهول و ضعیف نیز بیان شده که در کتب اهل سنت به ضعف آن‌ها تصریح شده است، مانند روایتی که قرطبی با این مضمون از ابن عباس بیان کرده که حضرت داود علیه السلام با خود گفت: اگر خدا مرا امتحان کند، سربلند بیرون می‌آیم؛ خداوند فرمود به‌زودی تو را امتحان می‌کنم؛ داود علیه السلام در آن روز زبور را در دست گرفته داخل محراب شد و ورود به محل عبادت را ممنوع کرد. درحالی‌که زبور را قرائت می‌کرد، پرنده‌ای زیبا آمد و داود علیه السلام تلاش کرد او را با دست بگیرد. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵، ص ۱۶۶)

آنچه را که قرطبی در مورد حضرت داود علیه السلام آورده، برخی از علمای اهل سنت مثل بیضاوی، افتراء و منافی با عصمت انبیاء علیه السلام دانسته است و نسبت دادن و جواز این‌گونه مطالب را به انبیاء همسان با بطلان و سقوط اعتبار شرایع می‌دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۷) ابن کثیر نیز این قصه را مأخوذ از اسرائیلیات دانسته و چنین نگاشته که این قصه را ابن ابی حاتم بدون اینکه سند صحیحی داشته باشد روایت کرده، زیرا این قصه از روایت یزید الرقاشی از انس است، یزید اگرچه از صالحان است ولی نزد ائمه ضعیف الحدیث است، پس بهتر است به

مجرد خواندن این قصه اکتفا کنیم و علم آن را به خدای عزوجل واگذاریم. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۵۱)

بغوی، طبری، قرطبی و فخر رازی ذیل آیه «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» (یوسف، ۴۲) قول قوی را بازگشت ضمیر انساه به یوسف می‌دانند. (بغوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲، ص ۱۳۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۱۹۵) در تأیید قول بغوی روایاتی از ابن جریر از ابن عباس و مجاهد و عکرمه و... نیز نقل شده است. ابن کثیر به بررسی سند این روایت‌ها پرداخته است. سند حدیث ابن جریر چنین است: «حدثنا ابن وكيع، حدثنا عمرو بن محمد عن إبراهيم بن يزيد، عن عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عباس مرفوعاً»، ابن کثیر سند حدیث را بسیار ضعیف دانسته، زیرا سفیان بن وکیع ضعیف است، ابراهیم بن یزید نیز همان خوزی است که از اضعف از سفیان است. روایت حسن و قتاده نیز مرسله است و مرسلات حسن و قتاده در اینجا مورد قبول نیستند و اگر بنا بر قبول مرسلات این دو بود، در غیر این مورد مقبول واقع می‌شد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۳۳۵)

روایتی که طبری از عماره بن عبید سلولی بیان می‌کند: «قال سفیان الثوری: حدثني أبو إسحاق عن عمارة بن عبید السلولی عن علی بن أبي طالب رضی الله عنه قال ...» مضمون روایت صفت حسادت را به موسی علیه السلام نسبت می‌دهد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۹، ص ۵۱) ابن کثیر این روایت را بسیار عجیب توصیف کرده و در مورد عماره بن عبید می‌نویسد که او را نمی‌شناسم و این روایت را شعبه از ابی اسحاق از مردی از ابن سلول از علی نقل کرده که این سند هم به دلیل مرسله بودن، معتبر نیست. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۳۲)

همچنین ذیل آیه «وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ» (احزاب، ۳۷) روایتی که بیانگر شأن نزول آیه است و ماجرای ملاقات رسول خدا صلی الله علیه و آله با زینب، تحسین زیبایی او، ذکر سبحان الله مقلب القلوب توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و زیرکی زید که بعد از شنیدن ماجرا از زینب در صدد طلاق او بر آمد و پیامبر صلی الله علیه و آله از روی مصلحت به زید گفت: «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ» بیان شده (بغوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۴۲) این روایت را ابن سعد در کتاب «الطبقات» از محمد بن عمر الواقدی از عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ الْأَسْلَمِيِّ، نقل کرده است که سند آن به سه دلیل از اعتبار ساقط است: نخست به دلیل مرسله بودن، دوم به دلیل ضعیف الحدیث بودن عبدالله بن عامر و سوم به دلیل متروک الحدیث بودن واقدی. حدیثی

با همین مضمون را طبری از عبدالرحمن بن زید نقل کرده و چنین می‌نویسد: احادیث ابن زید در صورت مسند بودن نیز پذیرفته نیست، چه برسد به زمانی که مرسله باشد. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲، ص ۱۰)

در بیان سبب نزول آیات ششم و هفتم سوره اعلی که پیامبر ﷺ را به ترس از فراموشی متصف می‌کند، روایتی از جویبر بیان شده، مظهري می‌گوید در سند این روایت جویبر بن سعید وجود دارد که درباره او گفته‌اند: بسیار ضعیف است و ابن عدی ضعف او را بین می‌داند. (عسقلانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۵۷) این روایت از طریق ابن عباس، مجاهد، مقاتل و کلبی نیز ذکر شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۳۳۹)

دروزه نیز در جواز نسیان نبی به چند آیه و روایت استناد کرده است. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۱۶) سند آخرین روایتی که بیان کرده چنین است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ» (شیبانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۷، ص ۴۲۵)، دوری، جابر بن یزید الحارث را کذاب دانسته، در موضع دیگری او را فاقد کرامت دانسته، یحیی بن یعلی نیز او را کذاب معرفی کرده و نسایی عبارات متروک الحدیث و غیر ثقه را در باره او به کار برده است. (عسقلانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۱۱)

برخی از نسبت‌های نورا مانند نسیان، عصیان، حسادت به پیامبران از آدم تا خاتم برگرفته از روایاتی با سند ضعیف است که برخی از مفسران اهل سنت به ضعف این روایات تصریح نموده‌اند.

۳-۲. کاستی‌های محتوایی

یکی از معیارهای اعتبار روایت، صحت و اصالت محتوای آن است. تعارض با آیات، روایات معتبر و حکم صریح عقل، صحت روایت را زائل می‌کند و اعتبار آن برای استنباط مراد خدا از بین می‌رود.

۳-۲-۱. عدم تطابق محتوای روایات با آیات

یکی از معیارهای تشخیص روایت صحیح از سقیم، مطابقت یا عدم مطابقت با آیات محکم قرآن است. مستند این سخن آیه هفتم سوره آل عمران و روایت عرضه حدیث به کتاب خداست.

متقی هندی و سیوطی روایت عرضه حدیث به کتاب خدا را بیان کرده‌اند. (متقی هندی، ۱۹۸۹ م، ج ۱، ص ۱۷۹؛ سیوطی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۸۴) هیثمی و شافعی نیز عرضه حدیث به کتاب را به‌طور کامل آورده‌اند: «آگاه باشید که اسلام همواره برقرار و در جریان است. گفتند: (در غیاب شما) چه باید کرد؟ فرمود: حدیث (منسوب به) مرا بر قرآن عرضه کنید، آنچه موافق آن بود از من است و من آن را گفته‌ام.» (ابن الملکن، ۱۹۹۴ م، ج ۱، ص ۲۸ و هیثمی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۷۰)

در برخی از کتب اهل سنت این روایات را ساخته زندیقان دانسته و رد کرده‌اند تا جایی که در سنن دارمی اوزاعی به نقل از یحیی بن کثیر آمده است: سنت بر کتاب داوری می‌کند و کتاب داور بر سنت نیست. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۳) اما این مطالب با توجه به اوصافی که خداوند برای قرآن بیان فرموده است، هیچ توجیهی ندارد. برخی از بزرگان اهل سنت مانند احمد بن حنبل در برابر آن موضع گرفته و گفته است: «من جسارت گفتن چنین سخنی را ندارم، اما سنت، کتاب خدا را تفسیر می‌کند و آن را به ما می‌شناساند و برای ما تبیین می‌نماید» (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۳۹)

در مفصل و مفسر بودن سنت، اشکال وقتی ایجاد می‌شود که گزارش سنت را مساوی سنت قرار دهیم. گزارشگر می‌تواند مطلبی را اشتباه بگوید، ناقص بیان نماید یا تحریف کند، بنابراین ملاک و معیار مفصل و مفسر بودن روایات نسبت به آیات زمانی است که روایات، تراز قرآنی را داشته باشند؛ عرضه روایات به قرآن برای تشخیص آن تراز است، نه اینکه عین محتوای روایت در قرآن باشد. پس می‌توان چنین بیان داشت که احادیث علاوه بر ظنی السند بودن، ظنی الدلاله نیز هستند و باید محتوا و مضمون آن‌ها نیز بررسی شود.

از جمله روایاتی که با آیات قرآن منافات دارد، روایتی است که آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ» را امیدوارکننده‌ترین آیه معرفی کرده (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۵۰۹) دلیلی که بر این ادعا اقامه شده، مبنی بر اینکه رضایت الهی زمانی صادر شد که ابراهیم علیه السلام در معرض وسوسه شیطان بود، با آیاتی که پیامبران را مخلص نامیده (ص، ۴۸-۴۵) و شیطان اقرار می‌کند که به مخلصین راهی ندارد (ص، ۸۳-۸۲) تعارض دارد.

از موارد دیگر می‌توان به روایاتی که در مورد تصمیم به مراوده یوسف علیه السلام با همسر عزیز مصر در زمان نبوت یوسف علیه السلام بیان شده، اشاره کرد. ابن عطیه با بیان عدم صحت روایات، آن‌ها را ظاهر در نبوت یوسف علیه السلام ندانسته، چنین بیان می‌کند که اگر فرض کنیم که در آن زمان یوسف علیه السلام نبی بوده، هم او را قصدی که به ذهن او خطور کرده معنا می‌کنم و ظاهر روایات را هم صحیح نمی‌دانم، زیرا عصمت همراه و در معیت نبوت است. (اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۲۳۴) قرطبی آیه پانزدهم سوره یوسف را دال بر نبی بودن یوسف علیه السلام در این قصه می‌داند و معتقد است ابن عطیه از این آیه غفلت کرده‌است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۷)

آلوسی نیز ذیل آیه ۲۴ سوره یوسف آورده است: در روایات، قبیح‌ترین معاصی به یوسف نبی علیه السلام نسبت داده شده، معاصی‌ای که اگر به فاسق‌ترین مخلوق خدا هم نسبت داده شود، از آن خودداری می‌ورزد، پس چطور این معاصی به پیامبر خدا استناد داده شده است، علاوه بر این خداوند شهادت داده که ماهیت سوء و فحشاء از یوسف نبی علیه السلام برداشته شد و با وجود این شهادت در آیه چطور قول به نسبت دادن بزرگ‌ترین فحشاء به یوسف علیه السلام پذیرفته می‌شود. باید توجه داشت که این هم قبیح اگر از یوسف علیه السلام سر زده باشد، کما اینکه عده‌ای گمان کرده‌اند آوردن عبارت «كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» خارج از حکمت است، زیرا اگر ما بپذیریم که این عبارت، بیانگر نفی معصیت نیست، لااقل باید بپذیریم که بر مدح عظیم دلالت دارد که شایسته حکمت الهی نیست. علاوه بر این هرگاه از بزرگانی مانند پیامبران لغزشی سرزند، به دنبال آن اظهار توبه، ندامت و خضوع در برابر پروردگار حکایت شده، پس اگر یوسف علیه السلام اقدام به این فاحشه منکره کرده بود، محال بود که اظهار ندامت و توبه نکند و اگر چنین کرده بود، حتماً خداوند توبه او را حکایت می‌کرد. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۴۰۶)

آلوسی در پایان به دو آیه قرآن استشهاد نموده و چنین بیان می‌کند که کسانی که این منکر را به یوسف علیه السلام نسبت می‌دهند یا از اتباع الله هستند که باید شهادت خداوند را که از فصیح‌ترین شواهد است، بپذیرند، آنجا که فرمود: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمَلْخِصِينَ» (یوسف، ۸۴) یا از اتباع شیطان هستند که باید شهادت شیطان، مبنی بر ناتوانی او بر انحراف مخلصین از سبیل هدایت را بپذیرند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۴۰۶)

فخر رازی نیز مطالبی با همین مضمون را بیان داشته و به آیات دیگری از جمله آیه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان، ۶۳) نیز استناد کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۸، ص ۴۴۰)

بغوی ذیل آیه «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بَضْعَ سِنِينَ» (یوسف، ۴۲) با واژه «قیل» آیه را چنین تفسیر کرده است: شیطان ذکر یوسف ﷺ نزد ملک را از یاد فرد نجات‌یافته از زندان برد، سپس با واژه «قال» نظر ابن عباس که اکثریت هم به آن قائل هستند را آورده و چنین بیان کرده است: «شیطان ذکر رب یوسف را از یاد یوسف ﷺ برد و با این فراموشی یوسف ﷺ رهایی را از غیر خدا طلب کرد و به سبب این غفلت حاصل‌شده توسط شیطان، چند سال در زندان ماند.» (بغوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۳)

علامه طباطبایی این تفسیر را با نص کتاب خدا مخالف دانسته، می‌نویسد: صرف‌نظر از ثنایی که در این سوره خداوند از آن جناب نموده است، تصریح کرده بر اینکه او از مخلصین بوده و مخلصین کسانی هستند که شیطان در ایشان راه ندارد. از طرفی در جمله «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» قرینه‌ای که دلالت کند بر دلبستگی یوسف ﷺ به غیر خدا وجود ندارد. جمله «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...» خود قرینه روشنی است بر اینکه فراموش‌کننده ساقی بوده نه یوسف. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۱۸۱) ابن کثیر نیز دیدگاه بغوی را رد کرده، قول صحیح را بازگشت ضمیر انساه به ناجی دانسته است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۳۳۵)

فخر رازی ذیل آیه ۷۳ و ۷۴ سوره اسراء روایتی از حسن را با این مضمون بیان کرده: قبل از هجرت رسول خدا ﷺ شیعی در مکه کفار به رسول خدا ﷺ گفتند: ای محمد ﷺ از مذمت و شتم نسبت به الهه‌های ما خودداری کن ... رسول خدا ﷺ به دلش افتاد که از شتم بت‌های آنان دست بردارد که این آیه نازل شد: «وَأِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَتَخَذُوكَ خُلِيًّا وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كَدْتُمْ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا».

با توجه به آیه «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام، ۱۰۸) چنین رفتاری از رسول خدا ﷺ محال است و این روایت اولاً با نص صریح آیه مذکور

تضاد دارد؛ ثانیاً با ظاهر خود آیه نیز ناسازگار است، زیرا خداوند از نزدیک شدن به رکون (میل) نهی می‌کند تا چه رسد به رکون (خود میل). (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۷۸) اگر چه عرضه حدیث به کتاب مخالفانی دارد، اما مفسران متعددی از اهل سنت به این امر توجه داشته و روایات را به دلیل تعارض با کتاب خدا ضعیف و فاقد اعتبار دانسته‌اند؛ اما این مطلب باعث نشده که از باورهای مذهبی خود دست برداشته و عصمت را به‌طور مطلق برای پیامبران بپذیرند.

۳-۲-۲. غفلت از روایات متعارض

پیامبر اکرم ﷺ بیست و سه سال به دعوت و هدایت مردم به‌سوی یکتاپرستی پرداخت و برای تشکیل جامعه‌ای توحیدی بر مبنای آموزه‌های اسلام تلاش کرد. رسول خدا ﷺ با گفتار و کردار خود مردم را به‌سوی حق فرا می‌خواند. راویان بسیاری نیز از صحابه و تابعین، ناقلان و گزارشگران گفتار و رفتار رسول خدا ﷺ بودند. گاه نقل‌های گوناگون، ما را به صدور از رسول خدا ﷺ مطمئن می‌سازد و بدین‌وسیله یک سیره قطعی را شکل می‌دهد، اما اگر به این اندازه نرسد ولی با بررسی سندی و محتوایی اطمینان به صدور حاصل شود، باز می‌تواند معیار سنجش دیگر نقل‌ها باشد و نقل‌های نامطمئن و ناهمگون با خود را از اعتبار ساقط سازد. سخن یا فعلی که از آن حضرت در یک مورد خاص صادر شده، قطعاً یک فعل و یک گفتار است و نمی‌توان حکایت و گزارش متعارض آن را هم در همان شرایط و در همان زمان پذیرفت و عقل بر محال بودن آن حکم می‌دهد.

یکی از مشهورترین روایات که با روایات معتبر تعارض دارد، حدیث غرائیق است. حدیث غرائیق را طبری در جامع البیان، ج ۱۷، ص ۱۳۱ ذیل آیه ۵۲ سوره حج و طبرانی نیز در معجم الکبیر جلد نهم، ص ۳۴ آورده‌اند. آلوسی می‌نویسد: حافظ بن حجر در شرح بخاری قائل به صحت حدیث غرائیق است و روایت را از طرق ابن عباس و غیر او نقل کرده، درحالی‌که تمام سندهای ارائه‌شده برای حدیث غرائیق یا ضعیف است یا منقطع، غیر از طریق سعید بن جبیر، اما کثرت طرق را دال بر این مطلب می‌داند که این قصه اصل و ریشه‌ای دارد، به علاوه اینکه این حدیث طریق متصل و با سند صحیح نیز دارد که بزّار آن را بیان کرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۱۶۹)

اما فخر رازی بعد از ذکر روایتی که بیانگر افسانه غرائیق است، می‌نویسد: این روایت را عامه مفسران ظاهربین بیان کرده‌اند، اما اهل تحقیق این روایت را باطل و ساختگی می‌دانند و در رد آن به قرآن و سنت و دلیل معقول احتجاج نموده‌اند.

ادله فخر رازی براساس سنت که بیانگر تعارض این روایت با روایات معتبر است، عبارت است از روایتی از محمد بن اسحاق بن خزیمه که درباره قصه غرائیق سؤال شد، گفت این قصه را زنادقه ساخته‌اند و در کتاب خود نگاشته‌اند؛ همچنین امام ابوبکر احمد بن حسن بیهقی این قصه را از جهت نقل ثابت نمی‌داند و راویان این قصه را افرادی که مورد سرزنش واقع شده‌اند می‌خواند و در صحیح بخاری نیز چنین آمده است: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ سُورَةَ النَّجْمِ وَ سَجَدَ فِيهَا الْمُسْلِمُونَ وَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۵۰۹ و منصوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳) و در آن حدیث غرائیق نیست. روایت به این شکل از طرق زیادی روایت شده که در هیچ‌کدام حدیث غرائیق نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۳۷)

البانی سند روایت در تفسیر طبری را منقطع دانسته و تمام طرق این حدیث را واهی و یکی ضعیف‌تر از دیگری بیان داشته، به‌طوری که از حیث معنی نیز جعلی و باطل است و نسبت دادن چنین اکاذیبی به رسول خدا ﷺ جایز نیست. (ألبانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۲۲۹) علی‌رغم باور مفسران اهل سنت به عصمت پیامبر در دریافت وحی، تنها دلیل پذیرفتن چنین حدیثی تعصبات مذهبی و قول به حجیت تام برای صحابه است، درحالی‌که خود در مواضع متعدد در کتب تفسیر روایاتی از صحابه را ضعیف دانسته‌اند.

۳-۲-۳. عدم تطابق محتوای روایات با حکم عقل

یکی دیگر از بی‌مبالاتی‌ها در به‌کارگیری روایات، غفلت از تعارض محتوای روایات با حکم قطعی عقل است. مفاد حدیث نباید با مسلمات عقل مخالف باشد، زیرا پیامبر اکرم ﷺ و اهل عصمت دارای علم و اندیشه برتر و برخوردار از علم غیر اکتسابی‌اند و امکان ندارد گفتار و کردارشان با عقل سالم ناسازگار باشد.

روایت غرائیق نه‌تنها روایت معارض دارد، بلکه با حکم صریح عقل نیز تعارض دارد. فخر رازی می‌نویسد: اگر ما چنین چیزی را جایز بدانیم، امنیت از شرع زایل می‌شود و در واقع در هر یک از احکام و شرایع القای شیطان را جایز دانسته‌ایم و حتی قول خدای تعالی که فرمود:

«بَا إِلَهِهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده، ۶۷) نیز باطل می‌شود، زیرا به حکم عقل بین نقصان از وحی و زیاده در آن فرقی نیست، پس این قصه ساختگی است و ادله ساختگی بودن آن بسیار بیشتر از جمع مفسرانی است که این حدیث را بیان کرده‌اند ولی به حد تواتر نمی‌رسد و خبر واحد هم نمی‌تواند معارض دلایل عقلی باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۳۸)

این دلیل عقلی فخر رازی که از مفسران اشعری است، در موارد متعدد نافذ است و در واقع پاسخی کلی به تمام روایات یا تأویلات نادرستی است که نتیجه آن‌ها خدشه وارد کردن به عصمت پیامبران علیهم‌السلام است. اگرچه فخر رازی خود به این دلیل در موارد متعدد پایبند نیست. روایات متعدد دیگری نیز در برخی از تفاسیر اهل سنت وارد شده که در مکتب اهل بیت با حکم صریح عقل تعارض دارد.

یکی از این موارد، روایاتی است که حقی بروسوی در دلیل نهی حضرت آدم علیه‌السلام از اکل شجره بیان کرده است؛ با این بیان که خدای تعالی می‌دانست که آدم علیه‌السلام از شجره می‌خورد، به همین دلیل او را نهی کرد تا آدم از روی عصیان و سرکشی اکل شجره را مرتکب شود و در نتیجه مستوجب توبه، محبت و طهارت از پلیدی از ذنب شود، چراکه خدای تعالی فرموده: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» و در روایت هم آمده «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ الذَّنْبُ» یعنی خدا او را با توفیق بر توبه و ندامت از ذنب حفظ کرده و به دنبال آن شرافت و اجتناب را به او تفضل می‌نماید. (حقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸)

بنابر حکم عقل، محبت مولا به عبدی که همواره عظمت او را درک کرده و در مقابل او سرکشی نکرده، بیشتر و عمیق‌تر است از محبت عصیانگری که عصیان ورزد و سپس عذر خواسته و نادم باز آید.

از روایات دیگری که با حکم عقل ناسازگار است، روایتی است که طبری و سیوطی با استناد به آن نوعی بیماری نفرت‌انگیز را در جسم حضرت ایوب علیه‌السلام با تعبیر «تختلف الدواب فی جسده» بیان می‌کنند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۶ و سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۱۵) اما براساس حکم عقل و آنچه زحیلی بر آن تأکید می‌ورزد، مرض ایوب علیه‌السلام مریضی‌ای

که باعث تنفر شود، نمی‌باشد؛ زیرا شرط نبی، سلامت از امراض نفرت‌انگیز است. (زحیلی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۱۶۰۵)

از موارد دیگری که با حکم عقل منافات دارد، روایتی است که ذیل آیه «رُدُّوْهَا عَلَیْ قَطْفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص، ۳۳) آمده که با استناد به آن برخی از مفسران معنای آیه را گردن زدن و نحر اسب‌ها توسط حضرت سلیمان علیه السلام برای تعذیب آن‌ها بیان کرده‌اند، زیرا سان دیدن از اسب‌ها باعث بازداشتن شدن از اطاعت خدا شده بود. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۹ و ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۲۰۱) زمخشری، مسح را قطع معنا نموده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۹۳) آلوسی از طبرانی روایتی را که بیانگر گردن زدن و پی کردن اسب‌هاست، آورده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۱۸۵) طبری از ابن عباس نقل کرده است که مسح گردن از روی محبت به آن‌هاست، زیرا نبی خدا صلی الله علیه و آله هیچ‌گاه حیوانی را برای تعذیب پی نمی‌کند و مالی را بدون سبب هلاک نمی‌نماید. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۰) ابن عاشور نیز همین معنا را از ابن عباس و زهری و ابن کیسان و قطرب آورده است که با معنای حقیقی مسح هم موافق است، زیرا معنای حقیقی مسح عبارت است از: دست کشیدن بر چیزی برای رفع سیاهی، غبار و... (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۱۵۴-۱۵۳) فخر رازی اشکال این روایت را معقول نبودن آن می‌داند؛ زیرا اگر مقصود از مسح گردن و پا، قطع آن‌ها باشد، باید معنای قول خدای تعالی که فرمود: «وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» (مائده، ۶) قطع کردن رؤوس باشد، حال آنکه هیچ عاقلی چنین حکمی را نمی‌کند، بلکه اگر گفته شود سرش را با شمشیر مسح کنید، از آن گردن زدن فهمیده می‌شود، اما زمانی که لفظ سیف ذکر نشده باشد، چنین چیزی فهمیده نمی‌شود. از طرف دیگر عقل حکم می‌کند که بعد از کوتاهی در اطاعت مولی، عذرخواهی، توبه و انابه انجام گیرد؛ درحالی که از سلیمان علیه السلام توبه و انابه‌ای ذکر نشده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۳۹۲-۳۹۱)

یکی دیگر از روایاتی که با عقل سلیم مخالف است، روایتی است که قرطبی ذیل آیه «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا» (اعراف، ۱۵۰) از ابن عربی نقل می‌کند، با این مضمون که موسی علیه السلام غضبناک‌ترین مردم بود ولی سریع به حالت قبل باز می‌گشت و از ابن القاسم آورده که از مالک شنیدم که هرگاه موسی علیه السلام غضب می‌کرد از کلاه او دود برمی‌خاست و

موهای بدنش بلند می‌شد. قرطبی در ادامه روایتی از رسول خدا ﷺ می‌آورد مبنی بر اینکه «إِنَّ الْغَضَبَ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنَ النَّارِ». (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۸۷)

پیامبران الهی ﷺ برای هدایت بشر در تمام جهات زندگی به سمت سعادت، فوز و کمال هستند؛ مربی خود باید به کمالات آراسته باشد تا بتواند متری را به سمت کمال هدایت کند؛ وقتی مربی خود نه غضبناک بلکه اعظم الناس غضباً باشد، چطور امکان دارد که پیروان خود را از این رذیله اخلاقی که لبیک به ندهای شیطانی است بازدارد؟

بغوی، بغدادی، طبری، سیوطی، مظهری، حقی بروسوی، ابن ابی حاتم، ماوردی و ثعلبی با تمسک به روایتی از وهب بن منبه، حضرت یونسؑ را به عنوان فردی که گرفتار تنگی خلق است و تحمل سنگینی وظیفه نبوت را ندارد، معرفی می‌کنند. (بغوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۴؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۶۱) در حالی که تکلیف به نبوت فردی که تندخو و کم‌صبر بوده و توانایی تحمل بار نبوت را ندارد، تکلیف بما لا یتطاق است و چنین تکلیفی از جانب خدای حکیم عقلاً قبیح است و خدای جلّ و علا، مرتکب فعل قبیح نمی‌شود؛ بنابراین متن روایت با حکمت خدا در تعارض است و ابوالفتوح رازی آن را ملازم با کفر می‌داند. (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۷۳)

قرطبی و ابن عطیه اندلسی ذیل آیه ۳۷ سوره احزاب چنین نگاشته‌اند: قتاده، ابن زید و جماعتی از مفسران از جمله طبری و... معتقدند که رسول خدا ﷺ زینب را پسندید زمانی که زینب در نکاح زید بود، پیامبر ﷺ به طلاق زینب از زید حریص بود تا خود با او ازدواج نماید و زمانی که زید از این علاقه مطلع شد، تصمیم به فراق از زینب گرفت، با او درشت سخن می‌گفت و با زبان آزارش می‌داد، نزد رسول خدا ﷺ از زینب شکایت کرد و رسول خدا از ترس مردم به زید توصیه کرد که او را طلاق ندهد، در حالی که می‌دانست که به زودی این طلاق محقق می‌شود و او با زینب ازدواج می‌کند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۸۹؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۸۷)

بغوی در معالم التنزیل ذیل این آیه می‌نویسد: خداوند پیامبر را به دلیل مخفی کردن آنچه که خدا به زودی آن را آشکار می‌کند، عتاب کرده است؛ آنچه پیامبر ﷺ مخفی کرده چیست؟ اینکه به زید بگوید همسر تو که الآن در نکاح توست، به زودی زوجه من می‌شود. بغوی در ادامه آورده است در مثل این موارد که از امور قلبی است و فرد قصد گناه ندارد،

ملامتی نیست، زیرا دوستی و میل نفس برخاسته از طبیعت بشر است. (بغوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۴۳) آلوسی نیز با تکرار همین مطالب عدم مبادرت رسول خدا ﷺ را ترس از طعن دشمنان توجیه نموده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۲۰۵)

این تفسیر از قرطبی، ابن عطیه اندلسی، بغوی و توجیه آلوسی حاصل دو غفلت از ادو حکم عقلانی^۱ است اولاً با این توجیه، نیروی تربیت الهی را از نیروی جبلت و طبیعت بشری کمتر دانسته‌اند، حال آنکه نیروی تربیت الهی قاهر بر هر نیروی دیگر است و ثانیاً در چنین فرضی دیگر معنا ندارد که آن جناب را عتاب کند که چرا عشق خود را پنهان کرده‌ای، چون معنایش این می‌شود که تو باید عشق خود را نسبت به زن مردم اظهار می‌کردی و چرا نکردی؟ و رسوایی این حرف از آفتاب روشن‌تر است، چون از یک فرد عادی پسندیده نیست که دنبال ناموس مردم حرفی بزند و به یاد آنان باشد و برای به چنگ آوردن آنان تثبیت کند تا چه رسد به خاتم انبیاء ﷺ. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۲۳)

علاوه بر اینکه خداوند در آیاتی تصریح به مخلص بودن پیامبران نموده یا اطاعت آنان را مساوی با اطاعت خود قرار داده و امر به تعقل و تدبیر در آیات نموده، غفلت از تعقل در آیات و تعصب بر دیدگاه خود، چنین برداشت‌هایی از آیات را به دنبال داشته است.

۳-۳. اخذ اسرائیلیات

یکی دیگر از موارد عدم کاربست دقیق روایات، اخذ اسرائیلیات است. واژه اسرائیلیات در لغت، جمع اسرائیلیه است؛ اصل لغت اسرائیل عبری و به معنای غلبه بر خداست. (هاکس، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۴۲) این واژه در اصطلاح به هرآنچه که از کتب گذشتگان وارد حیطه اسلام شده است، اطلاق می‌شود.

آلوسی در رد بهره‌گیری از اسرائیلیات می‌نویسد: اگرچه مفسران به دلیل تبعیت از نص قاطع، روایاتی را نقل می‌کنند که همگی برگرفته از اهل کتاب است و تقصیر و کوتاهی را به روایان حواله می‌دهند، اما بهتر این است که بزرگان حدیث متقن را نقل کنند و احادیث مرفوع را در کتبشان روایت نمایند. ایشان در ادامه آورده است: در صحیح حاکم بعضی از این روایات که نسبت‌های شیعی را به یکی از انبیاء استناد داده، بیان شده است، لکن صحیح حاکم به دلیل عدم اعتبار این روایات نزد صاحبان اعتبار، محکوم علیه است. (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۴۰۷)

ازجمله این روایت اسرائیلیه روایتی است که ابن عادل دمشقی از ابن عباس و قتاده در مورد علت دیدن خون در هر ماه و تحمل دوران بارداری به دلیل آسیبی که حوا به درخت وارد کرد، بیان کرده است (ابن عادل، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۴۸) که این تعبیر برگرفته از عبارات سفر پیدایش در کتاب تورات است. (سفر پیدایش، ۳، ص ۱۶)

بغوی در تفسیر خود با استناد به روایت سدی و کلبی و مقاتل از شیوخشان، از درخواست حضرت داود^{علیه السلام} از خداوند مبنی بر امتحان او مانند پیامبران پیشین سخن گفته است و پس از اطلاع از زمان و مکان ابتلاء، با مراقبت‌های بسیار در محراب، مشغول نماز و قرائت زبور شد. در حال عبادت کبوتری طلایی بر او وارد شد که داود را به شگفتی واداشت. عبادت را رها کرده، به دنبال کبوتر رفت تا جایی که نگاه داود^{علیه السلام} به زنی که در بستان مشغول شست‌وشو بود افتاد و همان داستانی که در تورات ذکر شده برای حضرت داود^{علیه السلام} بیان نموده است و اشاره نموده که حاصل ازدواج داود بدین نحو با اوریا، سلیمان نبی^{علیه السلام} بوده است. (بغوی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۹) بغوی در پانویس تفسیر خود بیان می‌دارد که این روایت از اسرائیلیات است.

قرطبی در تفسیر خود بیان می‌کند که «نحاس» روایات این‌چنینی را در کتاب اعراب القرآن و معانی القرآن خود نیز آورده و قصه داود^{علیه السلام} و اوریا را بیان کرده، درحالی‌که اکثر آنها صحیح نیست و اسناد آن‌ها نیز متصل نمی‌باشد؛ اما باز در ادامه صحیح‌ترین روایت را در مورد داود^{علیه السلام} روایت مسروق از عبدالله مسعود بیان کرده که می‌گوید آنچه داود^{علیه السلام} انجام داد، بیش از این نبود که به اوریا گفت خودت را از همسرت بی‌نصیب کن و همسرت را به من واگذار و چون داود نود و نه همسر داشت، خداوند او را عتاب کرد، اما ارسال اوریا به جنگ برای قتل او را ابن عربی هم باطل دانسته است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵، ص ۱۷۶-۱۷۵)

بیضاوی بعد از بیان روایتی بدون سند در مورد عشق داود^{علیه السلام}، آن را نقد کرده و با حدیثی از علی^{علیه السلام} چنین نسبتی را به داود^{علیه السلام} از موجبات حد دانسته است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۷)

ابن عطیه اندلسی ذیل آیه ۲۲ سوره ص داستان داود^{علیه السلام} با همسر اوریا را مطابق با اسرائیلیات دانسته، درحالی‌که آنچه خودش نیز تعریف کرده از اسرائیلیات است. ایشان دو نظر دیگر را نیز بیان داشته، یکی اینکه داود^{علیه السلام} به دلیل قصدی که انجام نداد، مورد عتاب قرار گرفت و دوم اینکه خطای داود^{علیه السلام} این بود که در کشته شدن اوریا آن‌طور که در کشته شدن

دیگر سربازانش جزع می‌کرد، جزع نمود، چون دل در گرو همسر او داشت (اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۴۹۸) که این تعبیر نیز به نحوی بر اسرائیلیات صحه می‌گذارد.

یکی دیگر از موارد تمسک به اسرائیلیات در بیان قصه حضرت ابراهیم علیه السلام است. بغوی در تفسیر آیه «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» (انبیاء، ۶۳) می‌نویسد: ابراهیم علیه السلام گفت بت بزرگ از اینکه همراه او بت‌های کوچک پرستش می‌شوند، غضباک شد و آن‌ها را شکست و قصد ابراهیم علیه السلام اقامه حجت علیه مشرکان بود، پس گفت بپرسید از بت بزرگ اگر قدرت نطق دارد تا به شما خبر دهید که چه کسی این کار را انجام داده است. بغوی ضمن اصح دانستن این قول، دلیل آن را روایت ابی هریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده که تصریح به صدور کذب در سه مورد از حضرت ابراهیم علیه السلام دارد: دو مورد برای اثبات خدا «إِنِّي سَقِيمٌ، بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» و یک مورد درباره ساره که او را خواهر خود معرفی کرد. ایشان تأویل‌ها در نفی کذب از حضرت ابراهیم علیه السلام

را بیان داشته، اما با استناد به حدیث، آن‌ها را نمی‌پذیرد و چنین می‌نویسد: خدای عزوجل به ابراهیم علیه السلام اذن کذب داده بود برای قصد اصلاح و توبیخ و احتجاج علیه آنان همان‌طور که به یوسف اذن داد تا منادی را امر کرده، خطاب به برادرانش بگوید: «أَيَّتَهَا الْغَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف، ۷) درحالی‌که آنان سرقت نکرده بودند. (بغوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۳) ابن کثیر نیز این حدیث را با تفصیل بیشتری به نقل از صحیحین از هشام بن حسان از محمد بن سیرین آورده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۰۷) تفصیلی که ابن کثیر در تفسیر خود آورده برگرفته از تورات و از اسرائیلیات است (سفر پیدایش: ۱۹-۱۵؛ ۱۲؛ ۱۰-۲۰: ۱).

طبری تأویلات بر نفی کذب از حضرت ابراهیم علیه السلام را به دلیل اینکه با ظاهر روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله موافق نیست، نمی‌پذیرد و می‌نویسد: محال نیست که خدای تعالی به خلیش اذن در کذب داده باشد تا قومش را تنبیه نماید و موضوع خطا و دیدگاه اشتباهشان را به آنان نشان دهد، همان‌طور که یوسف به برادرانش گفت: «أَيَّتَهَا الْغَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» درحالی‌که سرقت نکرده بودند. (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷، ص ۳۱)

گروهی ادعای صدور کذب از انبیاء علیهم السلام را با وجود مصلحت جایز دانسته‌اند؛ آلوسی در این مطلب اشکال کرده، می‌نویسد: «چنین ادعایی رفع وثوق و اطمینان به شرایع را به دنبال دارد، چراکه احتمال کذب به دلیل مصلحت در تمام قوانین سرایت می‌یابد؛ پس حق این

است که در شرایع الهی کذب به هیچ عنوان راه ندارد و هر آنچه در تعارض با شرایع الهی است، گریزی از کذب بودن ندارد ...» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۶۴)

باید توجه داشت که اولاً این داستان‌ها برگرفته از تورات است که پیامبری وارونه را به تصویر می‌کشد؛ ثانیاً چنین نسبت‌هایی علاوه بر اینکه به عصمت انبیاء ﷺ ضرر می‌زند، درحالی‌که انبیاء ﷺ از خطا معصوم هستند و امکان ندارد در ذنوبی که در برخی از این روایات به آنان نسبت داده شده واقع گردند، بلکه اگر چنین ذنوبی را برای انبیاء ﷺ جایز بدانیم، شرایع باطل می‌گردند و هیچ اطمینانی به آنچه از طریق وحی الهی برای ما متذکر می‌شوند، باقی نمی‌ماند و بسیاری از احکام که برای تنظیم حیات بشر است با استثناء انبیاء مواجه می‌شود و حجیت خود را از دست می‌دهد، مانند حکم قصاص که با وجود چنین ذنوبی از انبیاء مستلزم چشم‌پوشی از قصاص به دلیل منصب نبوت است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ارائه‌شده در مورد کاستی‌های روش مفسران اهل سنت در به‌کارگیری روایات می‌توان چنین اذعان داشت که بیشترین کاستی در تفاسیر اهل سنت، تمسک به اسرائیلیات و بی‌توجهی به تضاد محتوای روایات با حکم قطعی عقل است. برخی از مفسران اهل سنت هم نسبت به سند روایات و هم نسبت به محتوای روایات حتی براساس آنچه در روایات خودشان موجود است نیز اهتمام نداشته‌اند و با توجه به اینکه نقل روایت بدون سند را خطای محض دانسته یا در مورد محتوای روایات بر مطابقت آن با کتاب خدا، روایات قطعی و حکم عقل سخن گفته‌اند، اما در عمل لغزش‌های متعددی داشته‌اند. برخی دیگر از مفسران اهل سنت این لغزش‌ها را یادآوری نموده و نقد کرده‌اند. اگرچه مفسران ناقد نیز در مواردی لغزش‌های آشکاری داشته‌اند. در تمام موارد، تعصبات مذهبی و اصرار بر اثبات رأی کلامی مفسر، موجب غفلت از کاربست دقیق روایات و بروز کاستی‌های متعدد شده است.

به نظر نگارنده بررسی تفکیکی کاستی‌های مفسران معتزله، اشاعره و سلفی به‌عنوان گام بعدی پژوهش پیشنهاد می‌شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
- * کتاب مقدس، (۱۳۷۹) ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.
۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. عربستان سعودی: مکتبة نزار مصطفى الباز.
۲. ابن جزى، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ ق). التسهيل لعلوم التنزيل. بيروت: دارالارقم بن ابی الارقم.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ ق). المحکم و المحيط الأعظم. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عادل، ابوحفص عمر بن علی، (۱۴۱۹ ق). تفسیر اللباب. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ ق). التحرير و التنوير. بيروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۶. ابن عساکر، أبی القاسم علی بن الحسن، (۱۹۹۵ م). تاريخ مدينة دمشق و ذکر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل. بيروت: دار الفكر.
۷. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق). معجم مقاييس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۹۷۲ م). تأویل مختلف الحديث. بيروت: دارالجبل.
۹. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (بی تا). البداية و النهاية. بيروت: دارالفکر.
۱۰. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابن الملقن، سراج الدين، (۱۹۹۴ م). تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج. بيروت: المکتب الإسلامی.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بيروت: دارصادر.
۱۳. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهيم، (۱۴۱۳ ق). الياقوت فی علم الکلام. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۴. أشقودرى ألبانى، أبو عبدالرحمن، (۱۴۲۲ ق). مختصر صحيح الامام البخارى. رياض: مکتبة المعارف للنشر والتوزيع.

۱۵. آلوسی، نعمان بن محمود، (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۱۶. اندلسی، ابن عطیه، (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. بغدادی، علی بن محمد، (۱۴۱۵ ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. بغوی، حسین بن مسعود، (بی تا). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر، (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق، (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. جرجانی، عبدالله بن عدی، (۱۴۱۸ ق). الكامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: الکتب العلمیه.
۲۲. الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ ق). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۳. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا). روح البیان. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف، فاضل مقداد و ابوالفتح بن مخدوم حسینی، (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۵. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ ش). التفسیر الحدیث. چاپ دوم. قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۲۶. الذهبی، شمس الدین، (۱۴۲۷ ق). سیر أعلام النبلاء. قاهره: دار الحديث.
۲۷. رازی، حسین بن علی ابوالفتوح، (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۵ ش). منطق تفسیر قرآن ۱. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

۲۹. الزحیلی، وهبة بن مصطفى، (۱۴۲۲ ق). التفسير الوسيط. دمشق: دارالفکر.
۳۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
۳۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی .
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۳ ق). الفتح الکبیر فی ضم الزیادة إلى الجامع الصغیر. بیروت: دار الفکر.
۳۳. شبر، سید عبدالله، (۱۴۱۸ ق). حق الیقین فی معرفة اصول الدین. بیروت: مؤسسه الاعلمی المطبوعات.
۳۴. شیبانی، أحمد بن محمد، (۱۴۲۱ ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۳۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۳۷. عسقلانی، أبْن حجر، (۱۴۱۷ ق). تهذیب التهذیب. بیروت: دارالمعرفه.
۳۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ ق). ارشاد الطالبین الی نهج لمسترشدين. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی (ره).
۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۰. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۲۲ ق). شرح الاصول الخمسه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۲. لاهیجی، ملأ عبدالرزاق، (بی‌تا). گوهر مراد. بی‌جا: کتابفروشی اسلامیه.
۴۳. ماوردی، علی بن محمد، (بی‌تا). النکت و العیون. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۹۸۹ م). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بیروت: مؤسسه الرسالة.

٤٥. مراغى، أحمد بن مصطفى، (١٩٤٦ م). تفسير المراغى. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده.
٤٦. مظفر، محمدرضا، (١٣٨٧ ش). عقايد الاماميه. قم: انتشارات انصاريان.
٤٧. مظهرى، محمد ثناء الله، (١٤١٢ ق). التفسير المظهرى. باكستان: مكتبة رشديه.
٤٨. مغنيه، محمدجواد، (١٤٢٤ ق). تفسير الكاشف. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
٤٩. مناوى، عبد الرؤوف، (١٣٥٦ ش). فيض التقدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
٥٠. منصورى مصرى، أبو الأشبال حسن. شرح صحيح مسلم. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
٥١. نميرى، أبو زيد عمر بن شبة، (١٤١٧ ق). تاريخ المدينة المنورة. بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٢. هاكس، جميز، (١٣٩٤ ش). قاموس كتاب مقدس. بى جا: اساطير.
٥٣. هروى قارى، على بن محمد، (١٤٢٢ ق). مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر.
٥٤. هيثمى، أبو الحسن نورالدين على، (١٤١٤ ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. قاهره: مكتبة القدسى.

پژوهشی تطبیقی در آیات مهدوی؛ شناسایی آیات و دلالت آن‌ها

امید پیشگر (نویسنده مسئول)^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۲

چکیده

مسئله این پژوهش، شناسایی آیاتی است که با رویکرد تفسیر مقارن بر موضوعی از موضوعات مرتبط با امام مهدی علیه السلام دلالت دارد و نیز چستی آن موضوعات است. به شکل روشن، این پژوهش در پی آیاتی می‌گردد که فریقین (عامه و امامیه) هم‌صدا با هم، تفسیر یا تأویل آن را مربوط به امام مهدی علیه السلام می‌دانند و اینکه آن آیات به چه موضوعی درباره آن حضرت دلالت دارد. در این پژوهش که به صورت کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا انجام شده است، روشن شد که تنها پنج آیه از قرآن است که با رویکرد تفسیر مقارن، فریقین، تأویل و نه تفسیر آن را مرتبط با امام مهدی علیه السلام می‌دانند و نیز این آیات بر مصداق بودن امام مهدی علیه السلام در سوره نساء، رخدادهای ظهور (دجال) در سوره‌های انعام، توبه و سبأ و ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام در سوره شوری دلالت دارند.

کلیدواژه‌ها: آیات مهدوی، دلالت، مقارن، تطبیقی، روایت، بطن، ظاهر.

۱. دکترای تفسیر تطبیقی، پژوهشگر و مدرس، مدرسه علمیه تخصصی رفیع‌المصطفی علیه السلام، تهران، ایران.

مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین مستند نقلی در آموزه‌های دین اسلام است. روایات هم گرچه به همین میزان اهمیت استنادی و استنباطی دارند؛ ولی اعتبارشان را مرهون عرضه و سپس همراهی با قرآن هستند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۰-۶۹) موضوع امام مهدی علیه السلام یکی از این آموزه‌هاست که باور به آن در میان مسلمانان و پیروان قرآن یکسان نیست. بیشترین باور با گستردگی در فروعات آن در میان امامیه وجود دارد و مسلمانان دیگر خوانشی نزدیک یا متفاوت از آن دارند. اینکه قرآن کریم، کتابی که همه مسلمان به حقانیت و وحیانیت آن ایمان دارند، تا چه اندازه در این باره سخن گفته است و مسلمانان، به‌ویژه امامیه برای اثبات درستی باور خود به امام مهدی علیه السلام و جزئیات مربوط به آن حضرت، به کدام آیات می‌توانند استناد کنند، مسئله‌ای است که باید به آن پاسخ داد.

این پژوهش در پی یافتن آیاتی از قرآن کریم است که از نگاه مفسران فریقین به شکل ویژه درباره امام مهدی علیه السلام است تا در نهایت روشن کند از نگاه آن‌ها کدام آیات تا چه اندازه و به کدام موضوعات درباره امام مهدی علیه السلام دلالت دارند.

جدا از نظرهایی که مفسران در تفسیر برخی آیات در این باره داده‌اند، تلاش‌های علمی مستقلی هم انجام شده است که در ادامه گزارشی از آن تقدیم می‌شود:

۱. کتاب بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت در دیدگاه فریقین، نوشته فتح‌الله نجارزادگان. نویسنده محترم در این کتاب آیات اظهار دین (توبه، ۳۳-۳۲) و آیه وعد (نور، ۵۵) را بررسی کرده و پس از نقل دیدگاه امامیه و سپس عامه، نظرات مخالف با دیدگاه امامیه را نقد کرده است. با همه ویژگی‌های ارزشمندی که این اثر دارد؛ ولی به نظر می‌رسد در بیان دلالت آیات، آنگونه که باید موفق نبوده است.

۲. کتاب هدایت به مهدی؛ جامع آیات مهدوی در بیان عترت، نوشته سعید اصفهانیان و دیگران. نویسندگان در این کتاب چهار جلدی تلاش کرده‌اند با تکیه بر روایات، آیاتی را که اشارتی به امام مهدی علیه السلام دارند، شماره کنند. نویسندگان این اثر با همه تلاشی که برای سامان دادن به آن کرده‌اند؛ ولی به نوشتن روایات همراه با ترجمه آن‌ها در زیر آیات بسنده کرده‌اند و توضیحی درباره چگونگی دلالت آیات نداده‌اند. افزون بر این، رویکرد مقارن نیز در آن دیده

نمی‌شود؛ هرچند از منابع عامه مانند الدر المنثور بهره جسته‌اند. (اصفهانیان، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۶۸)

۳. مقاله آیات مهدویت در قرآن از منظر احادیث تفسیری، نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی. در این اثر نویسنده رویکرد تطبیقی به تفسیر آیات نداشته است و نگاه او تنها به روایات تفسیری ذیل آیات است و بر همان پایه، دلالت آیات بر موضوع مهدویت را یافته و آن‌ها را دسته‌بندی کرده است.

۴. مقاله واپسین روزهای تاریخ در آیه ۵۵ سوره نور از دیدگاه مفسران، نوشته رضا مهدیان‌فر و نیز سلسله مقالات تحلیل آیات و روایات مهدوی، نوشته مهدی حسینیان قمی، نمونه‌هایی هستند از پژوهش‌هایی که تنها بر یک یا دو آیه تمرکز کرده‌اند و تلاش کرده‌اند به روش تفسیری معنای آیات را روشن کنند یا مقاله وارثان زمین در آیات مهدویت، نوشته حسن سروش و دیگران که تنها یک موضوع مرتبط با مهدویت را در قرآن بررسی کرده‌اند.

۵. دانشنامه امام مهدی علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، نوشته محمد محمدی ری‌شهری و دیگران. نویسندگان این اثر تلاش کرده‌اند آیات، روایات و نیز گزارش‌های تاریخی درباره امام مهدی علیه السلام را گرد آورده، آن‌ها را دسته‌بندی کرده و در هر کجا که لازم دیدند توضیح و تحلیلی درخور ارائه داده‌اند.

این دانشنامه در چهارده بخش تنظیم شده است. عنوان فصل پنجم از بخش یکم آن، اشارت‌ها و بشارت‌های قرآن درباره امام مهدی علیه السلام است. (ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۳) در این بخش، هفت دسته آیه آمده است که هریک را به موضوعی مهدوی ارتباط داده‌اند. در پایان این فصل توضیحی درباره آیات یادشده داده‌اند و در آن آیاتی را که به حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام تفسیر یا تأویل شده‌اند، به چهار دسته تقسیم کرده‌اند.

روش و دستاورد پژوهش در این بخش مانند مقاله آیات مهدویت در قرآن از منظر احادیث تفسیری است که در شماره ۳ از آن یاد کردیم.

۶. کتاب مهدویت از نگاه مفسران اهل سنت، نوشته مصطفی ورمزیار. در این اثر نیز نویسنده رویکرد تطبیقی به تفسیر آیات نداشته است و تنها به گفته مفسران اهل سنت درباره امام مهدی علیه السلام توجه داشته است.

بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی با رویکرد تطبیقی برای شناسایی آیات مهدوی و موضوعاتی که به آن دلالت دارند و نیز میزان دلالت آن‌ها به شکل مستقل انجام نشده است و تلاش‌های نزدیک به این هدف، آن‌گونه که باید میزان دلالت را نمایان نساخته‌اند.

۱- مفهوم‌شناسی

تفسیر: آنچه در این پژوهش به کار می‌آید، تعریف اصطلاحی تفسیر است که مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی درباره آن سخن بسیار گفته‌اند. (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۷-۱۰) گرچه تعریف‌های یادشده در پرتو دقت‌های علمی با هم اختلاف‌هایی دارند؛ ولی می‌توان گفت همگی القاء‌کننده یک معنا هستند و آن بیان مراد الهی از آیات قرآن کریم است. سخن در ارزیابی تعریف‌های یادشده بیرون از رسالت این پژوهش است؛ از این رو تنها به سرانجام آن ارزیابی که بیان تعریف مختار خود از تفسیر است، بسنده می‌کنیم:

تفسیر تلاشی علمی برای کشف مراد الهی از الفاظ آیات قرآن کریم است که به کمک هرگونه گزاره یقین‌آور یا اطمینان‌بخش انجام می‌گیرد.

با قید «تلاش علمی»، ترجمه از تفسیر جدا می‌شود. آیت‌الله معرفت در این باره می‌نویسد: تفسیر در جایی است که گونه‌ای ابهام در لفظ وجود دارد که موجب ابهام در معنا و دلالت کلام می‌شود و برای زدودن ابهام و نارسایی، کوشش فراوانی می‌طلبد. همین نکته مرز بین تفسیر و ترجمه است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴)

با قید «کشف مراد الهی»، برداشت‌ها و فهم‌هایی که تنها ناظر به متن است یا زاییده ذهن فهمنده و نه مراد خدای متعال از واژگان قرآن کریم، تفسیر نامیده نخواهند شد. این برداشت‌ها و فهم‌ها همان‌هایی هستند که هرمنوتیک مفسر‌محور (فلسفی) و هرمنوتیک متن‌محور آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. از مشترکات این دو، انفصال متن از مؤلف آن و استقلال معنایی آن و نادیده انگاشتن قصد و پیام مؤلف در متن است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹)

با قید «الفاظ آیات قرآن»، تأویل را از تفسیر جدا می‌کنیم؛ هرچند آن نیز تلاش علمی برای کشف مراد الهی است؛ با این تفاوت که در تفسیر، مراد الهی با تکیه بر واژگان دانسته

می‌شود؛ ولی در تأویل، تکیه‌گاه جزء واژگان است و پژوهشگر با لایه‌های معانی بطنی سر و کار دارد.

گفتنی است: می‌توان حوزه معنایی تفسیر را به‌گونه‌ای گستراند که تأویل را هم در بر بگیرد. آنگاه در تعریفش بگوییم: تلاش علمی برای کشف مراد الهی از همه لایه‌های معنایی قرآن کریم؛ هم معنا و مرادی که از واژگان دانسته می‌شود و هم آنی که در لایه‌های بطنی اراده شده است. منظور از تفسیر در این پژوهش، تفسیر در کنار تأویل است؛ نه منطبق بر آن.

قید پایانی (به کمک هرگونه گزاره یقین‌آور یا اطمینان‌بخش) تلاش‌هایی را که تنها به یک قرینه فهم متن مانند روایات، تکیه و تأکید دارد از دایره تفسیر درست کنار می‌گذارد. تأویل: سخن در معنای لغوی و اصطلاحی تأویل بسیار است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷-۳۱) مراد ما از تأویل در اینجا تلاش علمی برای یافتن معنایی است که خدای متعال فراتر از معنای ظاهری الفاظ اراده کرده است. معنایی که واژگان آیه بر آن دلالت نمی‌کند و به‌وسیله دلیل بیرونی به دست می‌آید. در اصطلاح گفته می‌شود: «تفسیرُ کلِّ آیه ظُهرُها و تأویلُها بطنُها؛ تفسیر هر آیه‌ای، معنایی است که با تکیه بر واژگان دانسته می‌شود و تأویل آن معنایی است در باطن آن، که ظاهر نیست». (همان، ص ۲۸) در روایت امام باقر علیه السلام آمده است: «ظُهرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۹۶) ظاهرش همان تنزیل آن است و باطنش، تأویل آن.

بنابراین معنایی که به شکل روشمند از سطح واژگان دانسته می‌شود، معنای تنزیلی و تفسیری آیه است و معنایی که آن هم به شکل روشمند کشف می‌شود؛ ولی جز معنای ظاهری آیه است و در لایه‌های دیگر معنایی آن قرار دارد؛ معنای بطنی یا تأویلی نام دارد. این معانی باطنی که دلالت آیات بر آن‌ها آشکار نیست؛ مراتبی دارند. به برخی مراتب آن، تنها راسخان در علم (پیامبر و امامان علیهم السلام) راه دارند ولی برخی مراتب آن، برای جز ایشان با تأمل و دقت و از راه جری و تطبیق و تنقیح مناط قطعی دست‌یافتنی است. (بابایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۱-۲۰؛ معرفت، ۱۴۲۷، ص ۱۰)

تطبیقی: مراد، مطالعه‌ای مقایسه‌ای است که حوزه آن را مضاف آن مشخص می‌کند؛ برای نمونه: منظور از تفسیر تطبیقی، مطالعه‌ای مقایسه‌ای در حوزه تفسیر است. (طیب‌حسینی،

۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۲۲) در این پژوهش مقایسه میان دیدگاه عامه و امامیه در تفسیر آیات انجام می‌گیرد تا نقاط اتفاق و اختلاف این دو در تفسیر آیات مهدوی آشکار شود. هدف اصلی نویسنده از این مقایسه کشف و نمایان‌سازی مشترکات قرآنی فریقین در این موضوع است. دلالت: بودن شیء به حالتی است که وقتی به وجود آن آگاه شوی ذهنت به وجود شیء دیگر منتقل شود. دلالت، سه گونه اصلی دارد: عقلی، طبعی و وضعی. در سومی، یک شیء نشانه‌ای برای شیء دیگر قرار داده (وضع) می‌شود. انتقال ذهن از واژه به معنا از این گونه است. در دانش منطق، دلالت لفظ بر معنا به لحاظ میزان و چگونگی دلالت واژه بر معنای وضعی سه گونه دارد: مطابقی، تضمنی و التزامی. واژه در اولی، به همه معنا و در دومی، به بخشی از معنا و در سومی به معنایی بیرون از معنای وضعی دلالت دارد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۴۰-۳۶) دانشیان اصول فقه، دلالت لفظ بر معنا را منطوق نامیده و آن را به صریح و غیرصریح تقسیم کرده‌اند. آن‌ها در این تقسیم‌بندی، مدلول مطابقی و تضمنی را با تأملی در آن، مدلول صریح و مدلول التزامی را مدلول غیرصریح دانسته‌اند که خود به سه گونه مدلول به دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره تقسیم می‌شود. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۶)

دلالت آیات: بر پایه آنچه که در مفهوم‌شناسی تفسیر، تأویل و دلالت بیان شد؛ آیات قرآن کریم افزون بر دلالت صریح که دلالت مطابقی آن‌هاست و محور پژوهش در تفسیر است؛ دلالت غیرصریح نیز دارند که پژوهنده قرآنی تلاش می‌کند تا با تأویل به آن معانی باطنی راه پیدا کند.

بر این پایه معنایی را که مفسر به‌عنوان مدلول غیرمطابقی، غیرصریح، باطنی یا تأویلی آیات بیان می‌کند:

۱. جز معنایی است که به‌عنوان مدلول مطابقی، صریح، ظاهری یا تفسیری می‌یابد.
۲. باید مدلول عرفی آیه، یا دست‌کم از لوازم عقلی آن باشد یا روایتی معتبر بر اراده‌شدن آن معنا از آیه دلالت کند. اولی در دلالت آیه بر مصادیق آن کارایی دارد و دومی افزون بر بیان مصادیق، راهی انحصاری برای کشف مراد الهی، نهفته در لایه‌های معنایی غیرظاهر از واژگان قرآن کریم است.

۳. نباید با گزاره‌های یقینی و اطمینان‌بخش؛ مانند دلالت صریح آیات، روایات متواتر و هر روایتی که با قرائن اطمینان‌بخش اعتبار آن ثابت شده است و نیز برهان عقلی در ستیز باشد. (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۲۴۶)

۲- دلالت آیات قرآن کریم بر امام مهدی علیه السلام

بر پایه آنچه که در مفهوم‌شناسی دلالت آیات آمد؛ پرسش این است که دلالت آیات قرآن کریم بر هرگونه موضوع مرتبط با امام مهدی علیه السلام در چه سطحی است؟ بررسی ظواهر آیات و پژوهش‌های تفسیری که در آن‌ها واژگان قرآن محور قرار دارند، نشان می‌دهد هیچ آیه‌ای در سطح ظاهر یا تنزیلی (به دلالت مطابقی و صریح) بر امام مهدی علیه السلام دلالت ندارد (ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۲ ص ۱۰۱) و ادعای کسانی که آیاتی را در این سطح دال بر موضوع مهدویت دانسته‌اند، درست نیست. (نजारزادگان، ۱۳۹۰، ص ۴۱) نادرستی این ادعا را می‌توان در متن پژوهش آن‌ها که برای اثبات این دلالت، به قرائنی جز ظاهر تکیه کرده‌اند، به روشنی دید.

بر این پایه، تنها راه پیش‌رو برای یافتن آیات دال بر موضوع امام مهدی علیه السلام راهی جز تأویل و معانی باطنی نخواهد بود. راهی که با استناد به قواعد عرفی زبان و روایات معتبر ما را به مصادیق آیات رهنمون ساخته یا تنها با تکیه بر روایات معتبر، مراد الهی را از باطن آیات بر پژوهشگر می‌نمایاند. پس باید گام در راه تأویل نهاد و به شکل روشمند بررسی کرد که آیا می‌توان امام مهدی علیه السلام و موضوعات مربوط به آن حضرت را مصداقی برای آیه دانست یا با استناد به روایات معتبر، موضوعات یادشده را معانی بطنی آیات یافت.

۲-۱. شمار آیات مهدوی

در نوشته‌های حدیثی و تفسیری، در شمار آیاتی که به واسطه روایات درباره امام مهدی علیه السلام هستند، اختلاف چشمگیری دیده می‌شود؛ برای نمونه:

(الف) محمد بن ابراهیم نعمانی (د. حدود ۳۶۰ ق) در کتاب الغیبه خود، (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۶۹) بخش «ما نزل فيه علیه السلام من القرآن»، تنها پنج آیه را مستند به روایت، مرتبط به حضرت دانسته است: (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۲-۲۴۰)

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...» ؛ (نور، ۵۵) درباره حضرت مهدی علیه السلام و یاران اوست.

۲. «وَلْتَنُ أَخْرَنَّا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ»؛ (هود، ۸) درباره ظهور حضرت و یاران اوست.

۳. «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً»؛ (بقره، ۱۴۹) درباره گردآمدن یاران آن حضرت است.

۴. «أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بَيْنَهُمْ ظُلُمًا وَإِنَّا لِلَّهِ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»؛ (حج، ۳۹) درباره حضرت مهدی عج و یاران اوست.

۵. «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّمَاهُمُ»؛ (الرحمن، ۴۱) درباره حضرت مهدی عج است که تبهکاران را از چهره آنان می‌شناسد.

ب. علامه مجلسی (د. ۱۱۱۰ ق) در کتاب بحار الأنوار، بخش مربوط به امام مهدی عج در بابتی با عنوان «الآیات المؤولة بقیام القائم عج» ۶۶ روایت را که آمیخته با آیات است و به‌نوعی تأویل این آیات را امام مهدی عج و موضوعات مربوط به او می‌شناساند از منابع گوناگون نقل می‌کند. گفتنی است پاره‌ای از آنچه را که او در این بخش آورده است، موقوف است و به معصوم عج نمی‌انجامد؛ مانند اخباری که در این باب از ابن عباس نقل می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۵۳ و ۶۳)

ج. سعید اصفهانیان (معاصر) و همکاران او در کتاب هدایت به مهدی که آن را در چهار جلد سامان داده‌اند؛ بیش از هزار آیه را از راه تأویل، مربوط به مهدویت دانسته‌اند و نوشته‌اند: در این کتاب، صرفاً به آیاتی خواهیم پرداخت که به اعتبار روایات صریح و اختصاصی مهدوی در ذیل آیات و نه سخن روات، جمع‌آوری شده است؛ یعنی ۱۱۱۴ آیه. (اصفهانیان، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۱)

د. آیت‌الله محمد ری‌شهری (معاصر) و همکاران او در دانشنامه امام مهدی عج بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، آیات مرتبط با آن حضرت را که از راه تأویل شناخته‌اند در چهار دسته جا داده‌اند:

۱. آیات پیشگویی‌کننده از جهانی شدن اسلام: صف آیه ۹، توبه آیه ۳۳، فتح آیه ۲۸، انبیاء آیه ۱۰۵، قصص آیه ۵، نور آیه ۵۵، بقره آیه ۱۹۳-۱۹۲، انفال آیه ۳۹.
۲. آیات اشاره‌کننده به حکومت جهانی اسلام: حدید آیه ۱۷، اسراء آیه ۸۱، حج آیه ۴۱.

پیداست که دلالت تأویلی این آیات بر حکومت امام مهدی عج با استناد به روایات معتبر نیست؛ بلکه مستند به دلالت عرفی و تطبیق محتوا بر مصداق است.

۳. آیات تأویل شده به قیام امام مهدی عج، شمار آیات این دسته فراوان است؛ مانند یونس آیه ۴۸، حج آیه ۳۹، مریم آیه ۷۵.

گفتنی است آیات این دسته مانند آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک، ۳۰) بگو: اگر آب در دسترس شما فرو رود، چه کسی آب گوارا برایتان می‌آورد؟ یا آیه «وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا» (شمس، ۳) و سوگند به روز، آنگاه که روشن می‌شود؛ دلالت عرفی‌شان به موضوع امام مهدی عج بسیار غریب می‌نماید؛ یعنی دلالت عرفی راه به تأویل و تطبیق آن به موضوع یادشده ندارد؛ از این رو، تنها در صورتی می‌توان مراد باطنی این گونه از آیات را درباره امام مهدی عج دانست که حدیث معتبری بر این معنا دلالت نماید. بررسی‌های حدیث‌شناسانه نشان می‌دهد اسناد بسیاری از احادیث این دسته از اعتبار لازم برخوردار نیستند. (ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۰۹) از این رو در استفاده از این آیات و استناد به آن‌ها در موضوع مهدوی نیاز به اعتبارسنجی دقیق روایات آن وجود دارد.

۴. آیات تطبیق شده بر یاران امام مهدی عج: نور آیه ۵۵، بقره آیه ۱۴۸، اسراء آیه ۵، انبیاء آیه ۱۰۵، حج آیه ۳۹، حجر آیه ۷۵، مائده آیه ۵۴، اسراء آیه ۷، حج آیه ۴۱.

ه. دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی در مقاله آیات مهدویت در قرآن از منظر احادیث تفسیری، ۳۲۴ آیه را مستند به روایات فریقین مربوط به موضوع مهدویت دانسته است. جمع‌بندی: بررسی‌ها نشان می‌دهد مفسران و دانشیان حدیث در تعداد آیات مرتبط با موضوع امام مهدی عج هم‌صدا نیستند و این ریشه در میزان اعتبار و نیز دلالتی دارد که آن‌ها برای روایات یادشده قائل هستند.

نمود پژوهشی مستقل درباره روایات تأویلی هریک از فریقین در موضوع مهدوی، از دشواری‌های این پژوهش است. گرچه کتاب مهدویت از نگاه مفسران اهل سنت، نوشته مصطفی ورمزیار و نیز مقاله حضرت مهدی عج در تفاسیر اهل سنت تلاش کرده‌اند دیدگاه مفسران عامه را در این باره نشان دهند؛ ولی پژوهشی با هدف بررسی روایات تأویلی عامه در موضوع مهدوی که به شکل ویژه به بررسی این دسته از روایات اهتمام داشته باشد، یافت نشد.

گفتنی است این کار درباره روایات امامیه نیز صورت نگرفته است. اثری که با نام هدایت به مهدی علیه السلام پیشتر از آن یاد کردیم؛ گرچه گردآوری گسترده روایات در این باره است؛ ولی هیچ‌گونه نقد و بررسی و نیز بیان چگونگی دلالت روایت بر موضوع مهدوی در آن دیده نمی‌شود.

کتاب‌هایی مانند معجم مهدویت در روایات تفسیری، نوشته مرتضی عبدی (معاصر)، نظر به هر دو دسته دارد و از کاستی‌های آن، شرح و توضیح تنها برخی روایات است. نباید از نظر دور داشت که این پژوهش تطبیقی است؛ یعنی قصد دارد در قالب تفسیر مقارن، آراء تفسیری عامه و امامیه را ذیل آیات مهدوی مقایسه کند؛ بنابراین تنها آیاتی را بررسی خواهد کرد که مفسران عامه و امامیه در ذیل آن آیات با تأویلی روشنمند و مرتبط با آیه به شکل بیان مصداق یا مراد الهی درباره امام مهدی علیه السلام سخن گفته باشند. برای همین دایره آیات مرتبط با امام مهدی علیه السلام از آن گسترده‌گی بیرون آمده و به سه قید آیه، تأویل و فریقین محدود می‌شود.

دکتر نجارزادگان در کتاب بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت به این هدف نزدیک شده است. او در این کتاب به بررسی دو دسته از آیات که فریقین ذیل آن‌ها با تکیه بر روایات از موضوع مهدویت سخن گفته‌اند، همت گمارده است. آیاتی که او بررسی کرده است، عبارت‌اند از: توبه، آیات ۳۳-۳۲ و نور، آیه ۵۵.

آقای محمدهادی قهاری کرمانی در پژوهش خود با نام بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین- شیعه و اهل سنت - درباره امام مهدی علیه السلام که به شکل پایان‌نامه و نیز در مقاله‌ای که با عنوان بررسی تطبیقی مهدویت در روایات تفسیری شیعه و اهل سنت منتشر کرده است، راه را برای این پژوهش هموار ساخته است. او در تحقیق خود، روایات تأویلی درباره امام مهدی علیه السلام را در منابع فریقین کاویده و به سه دسته روایت دست پیدا کرده است:

۱. آیاتی که تنها امامیه ذیل آن‌ها روایات مهدوی نقل کرده است. در این دسته، ۳۶۲ آیه وجود دارد.

۲. آیاتی که تنها عامه ذیل آن‌ها روایتی مرتبط با منجی و ظهور نقل کرده‌اند. در این دسته، ۶ آیه و ۳۴ روایت از عامه آمده است. آیات این دسته عبارت‌اند از: بقره، آیه ۱۱۴ (خواری کفار و مشرکان پس از ظهور)، آل عمران، آیه ۴۶ (سخن گفتن حضرت عیسی در

زمان کهولت پس از نزول از آسمان)، آل عمران، آیه ۵۵ (زنده‌بودن حضرت عیسی و نزول وی در آخر الزمان از آسمان)، مائده، آیه ۱۱۸ (دست‌بردداشتن مسیحیان از اعتقاد به تثلیث و موحدشدن آن‌ها پس از ظهور)، زخرف، آیه ۶۱ (منظور از علم الساعة در آیه، نمایان‌شدن حضرت عیسی است)، احزاب، آیه ۶۱ (منظور از ملعونین در آیه، دشمنان امام مهدی هستند). ۳. آیاتی که فریقین ذیل آن‌ها روایاتی درباره امام مهدی علیه السلام نقل کرده‌اند. این آیات عبارت‌اند از: نساء، آیه ۶۰ (مهدی از الذین انعمت علیهم است)، نساء، آیه ۱۵۹ (نزول حضرت عیسی در آخر الزمان)، انعام، آیه ۱۵۸ (علائم آخر الزمان و خروج دجال)، توبه، آیه ۳۳ (غلبه اسلام بر سایر ادیان)، قصص، آیه ۵ (وراثت زمین برای مستضعفان)، سبأ، آیه ۵ (داستان خسف بیداء)، شوری، آیه ۲-۱ (تأویل در حروف مقطعه س و ق)، محمد صلی الله علیه و آله، آیه ۴ (پایان یافتن جنگ‌ها پس از ظهور امام مهدی).

نتیجه اینکه با رویکرد تطبیقی (تفسیر مقارن)، تنها هشت آیه از قرآن هست که فریقین به ارتباط داشتن آن‌ها به موضوع منجی و ظهور امام مهدی علیه السلام آن هم از راه تأویل باور دارند. بیش از این تعداد، یا مورد پذیرش دو طرف نیست یا دانشمندان همان طرف، اعتبار یا دلالت روایت ادعایی را قبول ندارند.

۳- بررسی تطبیقی روایات تأویلی هشت آیه مشترک

در این بخش روایات فریقین درباره امام مهدی علیه السلام را ذیل آیات مشترک بررسی می‌کنیم. به این شکل که نخست، روایت امامیه را نقل کرده، سپس اعتبار آن را بررسی می‌کنیم. اعتبارسنجی روایات در اینجا یعنی تلاش برای یافتن میزان انتساب روایت به معصوم علیه السلام به کمک قرائنی مانند سند روایت، همراهی و یا عدم تعارض محتوای روایت با قرآن و مستقالات عقلی. بر پایه این مبنا که به آن نظریه وثاقت صدور در اعتبارسنجی یا اعتبارسنجی قرینه‌محور می‌گویند، (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳؛ حسینی، ۱۳۹۷، ص ۹۳ و ۱۰۰) روایت معتبر روایتی است که بتوان با یقین یا دست‌کم با اطمینان آن را صادرشده از معصوم علیه السلام دانست.

سپس محتوای مهدوی آن را با محتوای روایت عامه در این باره مقایسه می‌کنیم تا میزان همگرایی یا واگرایی محتوایی این دو نسبت به موضوع امام مهدی علیه السلام آشکار شود.

۳-۱. آیه نخست

«وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمِ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنٌ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۶۹) و کسانی که از خدا و پیامبر [او] فرمان برند؛ [در قیامت] همراه با کسانی خواهند بود که خدا بر آنان نعمت ارزانی داشته است؛ یعنی پیامبران و راستی‌پیشگان و شهیدان و شایستگان و اینان چه خوب همنشینانی هستند.

۳-۱-۱. روایت تأویلی امامیه

روایتی که تأویل این آیه را درباره امام مهدی علیه السلام می‌شناساند، روایتی است که شیخ کلینی (ره) در کافی آورده است. در این نقل، امام علی علیه السلام در پاسخ به درخواست عمار بن یاسر که از آن حضرت خواسته است بهترین آفریده‌های خدا در روز رستاخیز را برای او نام ببرد، از هفت تن یاد می‌کند که هفتمین آن‌ها امام مهدی علیه السلام است:

«إِنَّ خَيْرَ الْخَلْقِ يَوْمَ يَجْمَعُهُمُ اللَّهُ [سَبْعَةٌ مِنْ وَلَدِ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ]: الرُّسُلُ وَ إِنَّ أَفْضَلَ الرُّسُلِ مُحَمَّدٌ (ص) وَ إِنَّ أَفْضَلَ كُلِّ أُمَّةٍ بَعْدَ نَبِيِّهَا وَصِيُّ نَبِيِّهَا ... وَ إِنَّ أَفْضَلَ الْأَوْصِيَاءِ وَصِيُّ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ ... وَ إِنَّ أَفْضَلَ الْخَلْقِ بَعْدَ الْأَوْصِيَاءِ الشُّهَدَاءُ أَلَّا وَ إِنَّ أَفْضَلَ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ وَ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ... وَ السَّبْطَانِ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْمَهْدِيُّ (ع) ... ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۵۰)

بهترین آفریده‌ها، در روزی که خدا گردشان می‌آورد، [هفت گروه از تبار عبدالمطلب هستند]: [۱.] پیامبران که بهترینشان، محمد صلی الله علیه و آله است. [۲.] بهترین هر امتی پس از پیامبران، وصی آن پیامبر است ... بهترین اوصیاء، وصی محمد صلی الله علیه و آله است ... [۳ و ۴.] بهترین آفریده‌ها، پس از اوصیاء شهدا هستند که برترین آنها حمزه بن عبد المطلب و جعفر بن ابی طالب هستند و [۵ تا ۷.] دو نوه پیامبر، حسن و حسین و مهدی علیه السلام. سپس حضرت این آیه را خواند: و کسانی که از خدا و پیامبر [او] فرمان برند ...

در متن روایت از چگونگی تناسب آیه با محتوای سخنی به میان نیامده است؛ ولی براساس فهم عرفی و وجود رابطه‌ای حتمی میان اجزای کلام در گفتار حکیمانه می‌توان گفت:

براساس این روایت، امام مهدی علیه السلام مصداقی برای آیه که از راه تأویل و مستند به روایت دانسته می‌شود، شمرده شده است. به این ترتیب ما آن را معنایی نهفته در لایه باطنی قرآن

می‌دانیم.

این روایت را شیخ کلینی با سندی نقل می‌کند که در آن، دو تن وجود دارند که موجب ضعف سند می‌شوند. یکی حسین بن علوان کلبی است که وثاقتش ثابت نیست و دیگری علی بن حَزَّوَر غنمی است که ناشناخته است.

در محتوای روایت جمله‌ای که متعارض با قرآن و روایات معتبر و عقل باشد، دیده نمی‌شود؛ بنابراین نمی‌توان آن را مردود دانست و چون در مقام بیان مصداق است؛ مصادیقی که با هریک به شکل جداگانه آشنا هستیم؛ مانند خیر الانبیاء (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۹۱)، خیر الاوصیاء (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۷)، پس می‌توان روایت را معتبر دانسته و آن را بیان معنای تأویلی آیه شمرد.

۳-۱-۲. روایت تأویلی عامه

در شواهد التنزیل روایاتی وجود دارد که همانند روایت امامیه، بلکه روشن‌تر امام مهدی علیه السلام را مصداقی برای آیه می‌شناساند. در این روایت که سندش به امام رضا علیه السلام و از او به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد، آن حضرت درباره آیه مورد بحث فرمود:

«مَنْ النَّبِيِّنَ مُحَمَّدٌ، وَ مِنَ الصَّدِيقِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَ مِنَ الشُّهَدَاءِ حَمَزَةُ، وَ مِنَ الصَّالِحِينَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ حَسَنٌ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا قَالَ: الْقَائِمُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص)». (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۹۷)

[به شکل مصداقی، مراد از النَّبِيِّنَ، محمد صلی الله علیه و آله و از الصَّدِيقِينَ، علی بن ابی طالب علیه السلام و از الشُّهَدَاءِ حمزه سید الشهداء و از الصَّالِحِينَ حسن علیه السلام و حسین علیه السلام است و حَسَنٌ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا یعنی قیام‌کننده آل محمد صلی الله علیه و آله].

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، روایات امامیه و عامه، تأویل آیه ۵۹ سوره نساء را مرتبط با امام مهدی علیه السلام دانسته، هم‌نظر با هم آن حضرت را مصداقی برای آیه می‌شمارند.

۳-۲. آیه دوم

«وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِدًا» (نساء، ۱۵۹) و از اهل کتاب هیچ‌کس نیست مگر اینکه بی‌گمان، پیش از مرگش به او ایمان می‌آورد و او روز قیامت بر آنان گواه خواهد بود.

در اینکه مرجع دو ضمیر به و مَوْتِهِ، کیست؛ اختلاف نظر جدی میان مفسران فریقین دیده می‌شود و همین سبب بروز نظریه‌ها و احتمالات تفسیری گوناگون در میان آن‌ها شده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۶-۱۴ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۱)

برخی احتمالات داده شده عبارت‌اند از:

۱. مرجع هر دو، حضرت عیسی علیه السلام است.
 ۲. مرجع اولی، حضرت عیسی علیه السلام و دومی، کتابی^۱ (هریک از اهل کتاب) است.
 ۳. مرجع اولی، پیامبر صلی الله علیه و آله و دومی، کتابی^۲ است.
- طبری پس از ذکر اقوال یادشده، قول اول را پذیرفته و تقویت می‌کند، (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۶) امین الاسلام نیز با تکیه بر روایت علی بن ابراهیم و مجمع باورهای امامیه، همین قول را می‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۱) علامه طباطبایی نیز همین نظر را دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳۵)
- ویژگی قول اول، همان‌گونه که صاحب مجمع‌البیان به آن تصریح کرده این است که با عقیده به مهدویت سازگار است. بر پایه این باور، حضرت عیسی علیه السلام زنده است و هنگام ظهور امام مهدی علیه السلام او نیز رخ می‌نماید و آنان که منکر او بودند؛ به او به‌عنوان یکی از پیامبران الهی ایمان می‌آورند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۱)
- با این مقدمه، سراغ روایات تأویلی آیه می‌رویم.

۳-۲-۱. روایت تأویلی امامیه

علی بن ابراهیم قمی با سند خودش از شهر بن حوشب نقل می‌کند:

حجاج به من گفت: آیه‌ای در کتاب خدا مرا عاجز کرده است. گفتیم: ای امیر! کدام آیه؟ گفت: آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ»؛ به خدا سوگند، هنگامی که من فرمان می‌دهم یک یهودی یا مسیحی را گردن بزنند، با چشم خودم به او می‌نگرم؛ ولی نمی‌بینم که لباسش را [به شهادتین] تکان دهد تا آنکه می‌میرد.

گفتم: خداوند، امیر را به سامان کند! آیه را درست تأویل نکردی. گفت: تأویل آن چیست؟ گفتم: «إِنَّ عِيسَى يَنْزِلُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَى الدُّنْيَا فَلَا يَبْقَى أَهْلٌ مِلَّةَ يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ إِلَّا آمَنَ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يُصَلِّيَ خَلْفَ الْمُهْدِي»؛ عیسی پیش از روز قیامت به دنیا فرود می‌آید و

هیچ کس از یهودیان و مسیحیان نمی‌مانند، جز آنکه پیش از مرگش به او ایمان می‌آورند و او پشت سر مهدی نماز می‌خواند.

گفت: وای بر تو! این تأویل را چگونه یافته و از کجا آورده‌ای؟ گفتم: محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (امام باقر^{علیه السلام}) آن را برایم گفته است. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۸)

دلالت روایت بر معنای تأویلی آیه و ارتباط آن با امام مهدی^{علیه السلام} روشن است؛ می‌ماند بررسی اعتبار آن. گرچه در استناد کتاب تفسیر قمی موجود به علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ ق) که از روات امامی و موثق است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰) میان کتابشناسان اختلاف است؛ (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۰۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۹ و معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۶) ولی با اعتماد به گزارش نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰) می‌دانیم که علی بن ابراهیم چنین کتابی داشته است. گزارش‌های فراوان طبرسی (د. ۵۴۸ ق) از این کتاب (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۴، ۷۱۸)، گویای بودن این کتاب نزد اوست. اعتماد ما به این روایت که اکنون در کتاب تفسیر قمی وجود دارد، از آن جهت است که در طبرسی نیز آن را گزارش کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۱)

۳-۲-۲. روایت تأویلی عامه

روایاتی که طبری ذیل قول اول می‌آورد، همگی در این محتوا مشترک هستند: «قَبْلَ مَوْتِهِ» یعنی قبل موت عیسی «و الله إنه الآن لحي عند الله و لكن إذا نزل آمنوا به أجمعون». (طبری، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۴) این یعنی عیسی^{علیه السلام} اکنون زنده است و روزی به میان جامعه انسانی باز خواهد گشت. آن روز، کسانی که به او ایمان ندارند، به او ایمان خواهند آورد. با درنگ در این گروه از روایات عامه دانسته می‌شود گرچه این محتوا نزدیک به آنی است که از امامیه نقل کردیم؛ ولی در آن‌ها تصریحی به امام مهدی^{علیه السلام} یا دست‌کم منجی پایانی دیده نمی‌شود.

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، روایت امامیه، تأویل آیه ۱۵۹ سوره نساء را درباره ظهور امام مهدی^{علیه السلام} و همراهی حضرت عیسی^{علیه السلام} با او می‌داند؛ ولی روایات عامه به چیزی بیش از بازگشت حضرت عیسی^{علیه السلام} دلالت ندارد. بر این پایه نمی‌توان روایات فریقین را در تأویل مهدوی این آیه هم‌نظر دانست.

۳-۳. آیه سوم

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ» (انعام، ۱۵۸) آیا [برای پذیرش حق] تنها انتظار این را دارند که فرشتگان به سراغشان بیایند یا پروردگار تو بیاید یا برخی از نشانه‌های پروردگار فرا رسد؟ روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگار فرا رسد، کسانی که پیشتر ایمان نیاورده یا در [زمان] ایمان‌داری‌شان کار خیری انجام نداده‌اند، ایمان آوردنشان سودی برایشان نخواهد داشت. بگو: منتظر باشید که ما هم منتظریم.

۳-۳-۱. روایت تأویلی امامیه

امام صادق علیه السلام در تأویل این آیه فرمود: «الْآيَاتُ هُمُ الْأُئِمَّةُ وَالْآيَةُ الْمُنْتَظَرَةُ الْقَائِمُ (ع) فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلِ قِيَامِهِ بِالسَّيْفِ وَإِنْ آمَنَتْ بَعْدَ تَقَدُّمِهِ مِنْ آبَائِهِ عليهم السلام»؛ (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۳۶) منظور از آیات، امامان هستند و آیه منتظره، قائم علیه السلام است. پس در آن روز [که حضرتش ظهور کند] ایمان آوردن کسی که پیش از قیام او با شمشیر ایمان نیاورده باشد، سودی ندارد، گرچه به پدران‌ش ایمان آورده باشد.

آن حضرت در روایتی دیگر پس از تأویل آن روز به ظهور امام مهدی علیه السلام «يَعْنِي خُرُوجَ الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ مَنَّا» رو به ابوبصیر روای این روایت فرمود: «طُوبَى لِشَيْعَةٍ قَائِمِنَا الْمُنْتَظَرِينَ لظُهُورِهِ فِي غَيْبَتِهِ وَالْمُطِيعِينَ لَهُ فِي ظُهُورِهِ أُولَئِكَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ الَّذِينَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ (همان، ص ۳۵۷) خوشا به حال پیروان قائم ما که در روزگار غیبتش، انتظارش را می‌کشند و در روزگار ظهورش فرمانش را می‌برند. آنان، اولیای خداوند که نه بیمی بر آن‌هاست و نه اندوهگین می‌شوند.

سند روایت نخست، صحیح و دلالتش بر ارتباط تأویلی آیه با امام مهدی علیه السلام آشکار است. سند روایت دوم، تنها به دلیل ناشناخته‌بودن ابن شجاع، ضعیف شمرده می‌شود؛ ولی این ضعف به دلیل تأیید این محتوا با روایت معتبر پیشین ضرری به معتبردانستن روایت وارد نمی‌کند.

۳-۳-۲. روایت تأویلی عامه

براساس روایتی که طبری در بیان این آیه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، یکی از معانی تأویلی این آیه مربوط به خروج دجال است:

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث إذا خرج لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا: طلوع الشمس من مغربها و الدجال و دابة الأرض»؛ (طبري، ۱۴۱۲ ق، ج ۸، ص ۷۶) سه نشانه است که اگر ظهور کردند ایمان آوردن کسی که تا آن لحظه ایمان نیاورده است یا اگر آورده، عمل صالحی انجام نداده است، برای او سودی نخواهد داشت؛ آن سه عبارت‌اند از: طلوع خورشید از سوی مغرب، دجال و جنبه‌ای روی زمین.

خروج دجال در کتب عامه مربوط به دو موضوع دانسته شده است: یکی برپایی رستاخیز و رخداد قیامت (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۲۶-۲۲۲۵) و دیگری ظهور مهدی ﷺ، (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۲۱۰) بر پایه معنای دوم، آیه محل بحث، با استناد به روایت یادشده، دلالتی تأویلی بر موضوع امام مهدی ﷺ دارد.

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، روایات امامیه و عامه تأویل آیه انعام/۱۵۸ را در ارتباط با رخداد‌های هنگام ظهور امام مهدی ﷺ می‌دانند. هرچند موضوع دجال در منابع عامه بیشتر به نشانه‌های قیامت دلالت دارد؛ ولی شواهد و قرائنی یافت می‌شود که با استناد به آن‌ها می‌توان همنوایی محتوایی روایات فریقین در این باره را نشان داد.

۳-۴. آیه چهارم

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۳) اوست آنکه پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر همه ادیان چیره گرداند، هرچند مشرکان خوش نداشته باشند.

۳-۴-۱. روایت تأویلی امامیه

امام کاظم ﷺ در بیان این آیه فرمودند: «يُظْهِرُهُ عَلَى جَمِيعِ الدِّيَانِ عِنْدَ قِيَامِ الْقَائِمِ»؛ (کلینی، ج ۱، ص ۴۳۲) [اسلام را] هنگام قیام قائم بر همه دین‌ها چیره می‌کند. در روایتی دیگر امام صادق ﷺ در بیان همین آیه فرمود: «وَاللَّهُ مَا نَزَلَ تَأْوِيلُهَا بَعْدُ وَلَا يَنْزِلُ تَأْوِيلُهَا حَتَّى يَخْرُجَ الْقَائِمُ»؛ (صدوق، ج ۲، ص ۶۷۰) به خدا سوگند، هنوز تأویل آن به وقوع نپیوسته است و به وقوع نخواهد پیوست تا آنکه قائم خروج کند.

سند روایت نخست به دلیل ناشناخته‌بودن بعض اصحابنا، ضعیف شمرده می‌شود ولی سند روایت دوم که همان محتوا را در بردارد، صحیح است؛ بنابراین می‌توان به صدور آن از معصوم مطمئن شد و روایت را معتبر دانست.

۳-۴-۲. روایت تأویلی عامه

محمد بن یوسف بن محمد گنجی شافعی (د. ۶۵۸ ق) از سعید بن جبیر در بیان این آیه نقل می‌کند که «هو المهدی من عترۃ فاطمة علیها السلام»؛ (گنجی شافعی، ۱۴۰۴، ص ۵۲۸) او از تبار فاطمه علیها السلام است. فخر رازی (د. ۶۰۶ ق) نزدیک به همین معنا را از سدی، (د. ۱۲۸ ق) نقل می‌کند: «ذلک عند خروج المهدی، لا یبقی أحد إلا دخل فی الإسلام أو أدى الخراج»؛ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۳۳) آن چیرگی هنگام ظهور مهدی علیه السلام رخ خواهد داد؛ آن هنگام همه یا اسلام می‌آورند یا به حکومت اسلامی خراج می‌دهند.

اگر گفته‌های سعید و سدی را مروی نبوی بدانیم؛ می‌توانیم با استناد به آن‌ها تأویل آیه را مربوط به امام مهدی علیه السلام بگیریم و اگر تنها نظریه تفسیری آن‌ها بی‌استناد به روایت نبوی باشد؛ از موضوع پژوهش ما بیرون خواهد بود.

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، روایات امامیه و عامه، تأویل آیه را مربوط به هنگام ظهور امام مهدی علیه السلام می‌داند.

۳-۵-۱. آیه پنجم

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص، ۵) و می‌خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین به زبونی کشیده شده بودند، نعمت بی‌زحمت ارزانی داریم و آنان را پیشوا سازیم و وارث [زمین] گردانیم.

۳-۵-۱. روایت تأویلی امامیه

امام علی علیه السلام در بیان این آیه فرمود: «هُمْ آلُ مُحَمَّدٍ يَبْعَثُ اللَّهُ مَهْدِيَهُمْ بَعْدَ جَهْدِهِمْ فَيُعْزِمُهُمْ وَيُذِلُّ عَدُوَّهُمْ»؛ (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۸۴) آن مستضعفان، خاندان محمد صلی الله علیه و آله هستند که پس از تحمل سختی‌ها، خدا، مهدی آنان را می‌فرستد و او، آنان را عزت می‌بخشد و دشمنانشان را خوار می‌گرداند.

شیخ طوسی پس از نقل مسند این روایت نوشته است: «و الأخبار فی هذا المعنی اکثر من أن تحصی»؛ روایت در این معنا بیش از اندازه شمارش است. این سخن شیخ، ما را به صدور این معنا از معصوم مطمئن می‌کند.

۳-۵-۲. روایت تأویلی عامه

نزدیک ترین روایات عامه به روایات امامیه در تأویل این آیه را حاکم حسکانی در شواهد التنزیل نقل کرده است. روایات یادشده گویای این معنا هستند که آیه درباره امامان از آل محمد علیهم السلام است و به بیش از این دلالت ندارد. برای نمونه:

حسکانی به سند خودش از مفضل بن عمر و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَظَرَ إِلَى عَلِيٍّ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ فَبَكَى وَ قَالَ: أَنْتُمْ الْمُسْتَضَعْفُونَ بَعْدِي. قَالَ الْمُفَضَّلُ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا مَعْنَى ذَلِكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ مَعْنَاهُ: أَنْكُمْ الْأُئِمَّةُ بَعْدِي. إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: وَ نَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ فَهَذِهِ الْآيَةُ فِينَا جَارِيَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۵۵) پیامبر خدا به علی و حسن و حسین نگاه کرد و گریست و گفت: شما مستضعفان پس از من هستید. مفضل می گوید: به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: ای پسر پیامبر! معنای این سخن چیست؟ گفت: معنایش این است که شما امامان پس از من هستید، چون خداوند می فرماید: «و نريد ان نمنّ على الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين». این آیه تا روز قیامت درباره ما جریان دارد. جمع بندی: از منظر تفسیر مقارن، امامیه با استناد به روایات تأویلی معتبر، تأویل آیه را مربوط به هنگام ظهور امام مهدی علیه السلام می داند؛ ولی در میان روایات عامه، روایتی که به روشنی تأویل آیه را مرتبط با آن حضرت بیان کند، یافت نشد.

۳-۶-۳. آیه ششم

«نَوَلُّوْا تَرَى اِذْ فَرَعُوْا فَلَا قُوَّةَ وَ اُخِذُوْا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيْبٍ» (سبأ، ۵۱) و اگر ببینی هنگامی را که [کافران] وحشت زده می شوند و گریزی در کار نیست و از جایی نزدیک گرفتار می گردند! با این مقدمه، سراغ روایات تأویلی آیه می رویم.

۳-۶-۱. روایت تأویلی امامیه

محمد بن ابراهیم نعمانی (د. ۳۶۰ ق) به شکل مسند از امام علی علیه السلام نقل می کند: «الْمُهْدِيُّ أَقْبَلَ جَعْدٌ بَخْدَهُ خَالٌ يَكُونُ مَبْدُوهُ مِنْ قَبْلِ الْمَشْرِقِ وَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ خَرَجَ السُّفْيَانِيُّ فَيَمْلِكُ قَدْرَ حَمَلِ امْرَأَةٍ تِسْعَةَ أَشْهُرٍ يَخْرُجُ بِالشَّامِ فَيَنْقَادُ لَهُ أَهْلُ الشَّامِ إِلَّا طَوَائِفُ مِنَ الْمُقِيمِينَ عَلَى الْحَقِّ يَعْصِمُهُمُ اللَّهُ مِنَ الْخُرُوجِ مَعَهُ وَ يَأْتِي الْمَدِيْنَةَ بِجَيْشٍ جَرَّارٍ حَتَّى إِذَا انْتَهَى إِلَى بَيْدَاءِ الْمَدِيْنَةِ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ: وَ لَوْ تَرَى اِذْ فَرَعُوْا فَلَا قُوَّةَ وَ اُخِذُوْا مِنْ مَّكَانٍ

قَرِيبَ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۳۰۴)؛ مهدی با موهایی موج‌دار و خالی در گونه از سمت شرق می‌آید و در این هنگام سفیانی خروج می‌کند و به اندازه بارداری یک زن، نه ماه، فرمان‌روایی می‌یابد و در شام خروج می‌کند و شامیان مطیع او می‌شوند؛ جز برخی دسته‌ها که بر حق پایداری می‌کنند و خدا آنان را از خروج با او نگاه می‌دارد. او با لشکری انبوه به‌سوی مدینه می‌آید تا اینکه به بیداء (بیابانی میان مدینه و مکه) می‌رسد. در آنجا خدای متعال او را به زمین فرو می‌برد و این همان سخن خدای متعال در کتابش است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ».

دلالت این روایت بر ارتباط تأویل آیه با موضوع امام مهدی علیه السلام روشن است. تعدد نقل‌ها در منابع فریقین در این باره (آیتی، ۱۳۸۹) در کنار نقل مستند نعمانی، ما را به صدور این معنا از معصوم مطمئن می‌سازد.

گفتنی است منظور از خَسَف بیداء یا به تعبیر درست‌تر خَسَف در بیداء، رخدادی است که در آن لشکر سفیانی که برای نابودی قیام امام مهدی علیه السلام از شام راهی مکه می‌شود، در جایی میان مکه و مدینه، به نام بیداء با اراده الهی در زمین فرو رفته و نابود می‌شوند (همان) این رخداد را نعمانی با سند موثق از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۴)

۳-۶-۲. روایت تأویلی عامه

طبری به سند خود از حدیثه و او از رسول خدا روایتی را نقل می‌کند که در محتوا با آنچه از منابع عامه نقل کردیم برابر است:

سفیانی از دره خشک [برمی‌خیزد و] در دمشق فرود می‌آید و دو لشکر روانه می‌کند: لشکری به مشرق‌زمین و لشکری به مدینه ... لشکر سفیانی در مدینه فرود می‌آید و آن را سه روز و سه شب غارت می‌کنند و سپس خارج می‌شوند و به مکه رو می‌آورند تا اینکه در بیداء (بیابان میان مدینه و مکه)، خداوند، جبرئیل را روانه می‌کند و به او می‌فرماید: ای جبرئیل! برو و آنان را هلاک کن! و او با پایش ضربه‌ای به آن بیابان می‌زند و خداوند، آنان را به زمین فرو می‌برد و این همان سخنش در سوره سبأ است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ». (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳-۷۲)

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، روایات امامیه و عامه، تأویل آیه ۵۱ سوره سبأ را مرتبط با رخدادهای مربوط به ظهور امام مهدی علیه السلام می‌دانند.

۳-۷. آیه هفتم

«حم * عسق» (شوری، ۲-۱)

این آیات که به این شکل خوانده می‌شوند: حا، میم * عین، سین، قاف؛ معنایی روشن، قطعی یا حتی اطمینان‌بخش برای ما ندارند (طباطبایی، همان، ج ۱۸، ص ۹) و آنچه مفسران و کاوشگران قرآنی در ذیل آن بیان داشته‌اند تنها احتمالاتی است که در معنای آن داده‌اند که شمار آن بسیار است، (زرکشی، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۵۵) آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر خود بیست نظر را نقل بررسی کرده است (جوادی آملی، ج ۲، ص ۱۰۴-۶۹) و سخن حق در این باره همان پوشیده‌بودن معنای آن برای ماست که برخی مفسران بر آن پا فشرده‌اند. با این مقدمه، سراغ روایات تأویلی آیه می‌رویم.

۳-۷-۱. روایت تأویلی امامیه

در تفسیر قمی از امام باقر^{علیه السلام} روایت شده است: «حم عسق أَعْدَادُ سِنِي الْقَائِمِ»؛ (قمی، ج ۲، ص ۲۶۸) حم عسق، سال‌های عمر امام قائم است.

این روایت، خبر واحد است و روایتی که محتوای آن را تأیید کند، در دسترس نیست و نیز انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم برای ما ثابت نیست، بنابراین گوینده حدّثنا در آغاز سند «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَلَوِيُّ عَنْ الْعَمْرِكِيِّ...» بر ما پوشیده و ناشناخته است. دو روای پس از او نیز چنین هستند؛ بنابراین سند روایت از نظر ما ضعیف است و چون مؤیدی در میان روایات ندارد؛ بنابراین اطمینان لازم برای استناد این روایت به معصوم^{علیه السلام} در ما پدید نمی‌آید.

روایت دیگر را استرآبادی (د. ۹۴۰ ق) در تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الطاهرة بدون یادکرد همه سند از امام باقر^{علیه السلام} نقل کرده است: «حم حمیم و عین عذاب و سین سنون کسنی یوسف و قاف قذف و خسف و مسخ یكون فی آخر الزمان بالسفیان و أصحابه و ناس من کلب ثلاثون ألف یخرجون معه و ذلک حین یرجأ القائم بمکة و هو مهدي هذه الأمة»؛ (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۸) حامیم، حتمی‌بودن و عین، عذاب و سین، سال‌هایی مانند سال‌های یوسف و قاف، قذف (پرتاب‌کردن) و فرورفتن و مسخ‌شدن سفیانی و یارانش و سی‌هزار هزار نفر از مردم قبیله کلب است که با او خارج می‌شوند و در آخرالزمان روی می‌دهد، هنگامی که قائم در مکه خروج می‌کند و او، همان مهدی این امت است.

این روایت نیز از همان ضعف‌های روایت پیشین رنج می‌برد؛ برای همین به اطمینان لازم به صدور این روایت از معصوم^{علیه السلام} در ما ایجاد نمی‌شود.

۳-۷-۲. روایت تأویلی عامه

احمد بن ابراهیم ثعلبی نیشابوری (د. ۴۲۷ ق) از بکر بن عبدالله مزنی نقل می‌کند: «... سین، سناء المهدی؛ قاف، قوه عیسی^{علیه السلام} حین ینزل، فیقتل النصاری و یخرب البیع»؛ (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۰۳) سین، بندمرتگی مهدی^{علیه السلام} و قاف، توانمندی عیسی^{علیه السلام} است؛ آن هنگام که فرو می‌آید و مسیحیان را کشته و عبادتگاه‌های آنان را ویران می‌کند. ضعف این روایت از دیدگاه ما امامیه، عدم صدورش از معصوم^{علیه السلام} است و اینکه روایت معتبری محتوای آن را پشتیبانی نمی‌کند.

جمع‌بندی: از منظر تفسیر مقارن، در روایات امامیه و عامه، روایاتی دال بر مرتبط‌بودن تأویل آیات نخست سوره شوری به موضوع امام مهدی^{علیه السلام} وجود دارد؛ ولی هر دو از ضعف اعتباری رنج می‌برند.

۳-۸. آیه هشتم

«فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مِّنَّا بَعْدَ وَ إِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ»؛ (محمد، ۴) پس هنگامی که با کافران [مهاجم] روبه‌رو شدید، آنان را گردن بزنید [کنایه از کشتن است] تا زمینگیرشان کنید، هنگامی که چنین شد [و به اسارت شما درآمدند] بندهایشان را محکم ببندید تا در آینده، یا با احسان [و] یا با فدیة آزادشان کنید. [این فرمان] برای این است که جنگ [پایان یابد و] بارهایش را بگذارد. این است [فرمان خدا] و اگر خدا بخواهد خود از آنان انتقام می‌گیرد؛ ولی [دستور جهاد داد] تا برخی از شما را به وسیله برخی دیگر بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز اعمالشان را نابود نمی‌کند.

از آنجا که بررسی روایات تأویلی این آیه در موضوع پژوهش نیازمند آگاهی اجمالی از تفسیر آیه است؛ پیش از نقل روایات فریقین، چکیده آن را می‌آوریم: به هنگام رویارویی با دشمنان در میدان نبرد، با همه توان به آن‌ها یورش ببرید و همان‌گونه که آن‌ها در پی نابودی شما هستند، شما دست برتر در میدان باشید و به زندگی آن‌ها پایان دهید. سپس این کار را

تا چیرگی کامل بر دشمن ادامه دهید. پس از پیروزی است که می‌توانید آن‌ها را اسیر کنید و البته مراقب باشید در این زمینه کم‌کاری نکنید. پس از این مرحله، رهبر جامعه اسلامی بر پایه مصالح، می‌تواند آن‌ها را بی‌عوض یا با دریافت عوض آزاد کند. این وضع باید همچنان ادامه یابد تا جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد؛ کنایه از اینکه توان مقابله دشمن را درهم شکسته باشید و آتش جنگ خاموش گردد؛ اما کی جنگ میان اسلام و کفر پایان می‌گیرد؟ این سؤالی است که مفسران پاسخ‌های متفاوتی به آن داده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۴۰۱-۳۹۸)

با این مقدمه به سراغ روایات تأویلی فریقین درباره امام مهدی عج می‌رویم.

۳-۸-۱. روایت تأویلی امامیه

پیامبر ص فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَنْ يَذْهَبَ بِالدُّنْيَا حَتَّى يَقُومَ مَنَّا الْقَائِمُ يَقْتُلُ مُبِغِضِينَ وَ لَا يَقْبَلُ الْجُزْيَةَ وَ يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَ الْأَصْنَامَ وَ يَضَعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَ يَدْعُو إِلَى اخْذِ الْمَالِ فَيَقْسِمُهُ بِالسَّوِيَّةِ وَ يَعْدِلُ فِي الرِّعْيَةِ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۷۹-۵۷۸)؛ همانا خدای متعال دنیا را از میان نمی‌برد تا قائم ما قیام کند و دشمنان ما را بکشد. او جزیه نمی‌پذیرد و صلیب و بت‌ها را می‌شکند و [چون] جنگ فرو بنشیند و به گرفتن مال فرا بخواند، آن را یکسان تقسیم می‌کند و میان مردم عدالت می‌ورزد.

سند این روایت به علت ناشناخته‌بودن برخی رجال حدیثی شیخ صدوق در این طریق، ضعیف شمرده می‌شود؛ ولی چون در محتوای آن چیزی که با ظواهر قرآنی و روایات معتبر یا مستقلات عقلی در تعارض باشد، دیده نمی‌شود؛ بلکه روایاتی، (ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۶۱-۳۵۹) محتوای آن را تأیید می‌کند، می‌توان به صدور آن از معصوم عج اطمینان پیدا کرد.

۳-۸-۲. روایت تأویلی عامه

در میان روایات عامه، روایتی که به این معنا دلالت کند یا نزدیک به آن باشد؛ روایتی است که آیه را مربوط به زمان خروج حضرت عیسی عج می‌داند:

روایت اول را طبری از مجاهد در بیان همین بخش از آیه «ض» نقل می‌کند: «حتى يخرج عيسى ابن مريم، فيسلم كل يهودى و نصرانى و صاحب ملة، ... ذلك ظهور الإسلام على الدين كله» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۶، ص ۲۸؛ بیهقی، ج ۹، ص ۱۸۰) تا اینکه عیسی بن مریم عج

ظهور می‌کند و در اثر آن، هر یهودی و مسیحی و پیرو دینی دیگر، بر حکم او گردن می‌نهند ... آن هنگام، زمان چیرگی اسلام بر ادیان دیگر است.

از آنجا که در منابع روایی عامه، تلازمی میان خروج یا پدیدارشدن حضرت عیسی علیه السلام و ظهور امام مهدی علیه السلام دیده نمی‌شود؛ بنابراین آیه یادشده نیز مانند آیه پنجم فاقد روایتی در منابع عامه است که تأویل آیه را درباره امام مهدی علیه السلام بشناساند.

نتیجه‌گیری

از هشت آیه‌ای که تأویل آن‌ها با رویکرد مقارن، مربوط به امام مهدی علیه السلام ادعا شده بود؛ تنها ارتباط پنج آیه ثابت شد و ارتباط سه آیه دیگر آن هم از سوی منابع عامه به موضوع یادشده به اثبات نرسید. در پنج آیه دیگر، روایات امامیه و عامه، تأویل آن آیات را درباره امام مهدی علیه السلام می‌شناسانند. موضوعاتی که آیات یادشده به شکل تأویل به آن‌ها دلالت دارند عبارت‌اند از:

مصدق بودن امام مهدی علیه السلام برای آیه ۵۹ سوره نساء؛ رخدادهای ظهور (دجال) در آیه ۱۵۸ سوره انعام و ۳۳ سوره توبه و ۵۱ سوره سبأ؛ ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام در آیه ۱ و ۲ سوره شوری.

بر این پایه، در قرآن کریم تنها پنج آیه وجود دارد که روایات فریقین (با نادیده‌گرفتن اعتبار آن‌ها)، تأویل آن‌ها را موضوعی در ارتباط امام مهدی علیه السلام می‌داند. این پنج آیه نیز با حذف مکررات، بر سه موضوع، مصداق بودن حضرت، رخدادهای ظهور و ویژگی حضرت دلالت دارند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
۱. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ ق). تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. چاپ اول. قم: نشر اسلامی.
 ۲. اصفهانیان، سعید، (۱۳۹۲ ش). هدایت به مهدی؛ جامع آیات مهدوی در بیان عترت. چاپ اول. تهران: کتاب نشر.
 ۳. آقا بزرگ تهرانی، (۱۴۰۸ ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان.
 ۴. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۵. آیتی، نصرالله، (۱۳۸۹ ش). خسف بیداء. مشرق موعود (۱۴).
 ۶. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۸ ش). مکاتب تفسیری. ج ۲، چاپ هشتم. قم: حوزه و دانشگاه.
 ۷. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۴ ش). قواعد تفسیر قرآن. چاپ اول. قم: حوزه و دانشگاه.
 ۸. بیهقی، احمد بن حسین. السنن الکبری. دارالفکر.
 ۹. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴ ش). تسنیم. چاپ دهم. قم: اسراء.
 ۱۱. حائری اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۰۴ ق). الفصول الغرورية في الأصول الفقهية. چاپ اول. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
 ۱۲. حسینی، سیدعلیرضا، (۱۳۹۷ ش). اعتبارسنجی احادیث شیعه. چاپ اول. قم: سمت.
 ۱۳. حسینیان قمی، مهدی، (۱۳۹۲ ش). تحلیل آیات و روایات مهدوی. پژوهش‌های مهدوی (۶).
 ۱۴. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، (۱۴۱۱ ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۱۵. خوئی، ابو القاسم، (۱۴۱۰ ق). معجم رجال‌الحديث. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
 ۱۶. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷. رجبی، محمود، (۱۳۹۱ ش). روش تفسیر قرآن. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۹ ش). آیات مهدویت در قرآن از منظر احادیث تفسیری، مطالعات تفسیری (۴).
۱۹. ری شهری، محمد، (۱۳۹۳ ش). دانشنامه امام مهدی بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ. چاپ اول. قم: دارالحديث.
۲۰. زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ ق). البرهان في علوم القرآن. بيروت: دارالمعرفة.
۲۱. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۸۳ ش). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمة. چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
۲۳. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، (۱۳۶۲ ش). الخصال. چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۲۴. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. چاپ دوم. قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
۲۶. طباطبایی، سید محمدکاظم، (۱۳۹۰ ش). منطق فهم حدیث. چاپ اول. قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۰۴ ق). المعجم الكبير. چاپ دوم. دار إحياء التراث العربی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ ق). الغیة. چاپ اول. قم: دار المعارف الإسلامية.

۳۱. طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۸۹ ش). دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۳۲. عبدی چاری، مرتضی، (۱۳۹۴ ش). معجم مهدویت در روایات تفسیری، چاپ دوم. تهران: اندیشه ظهور.
۳۳. قهاری کرمانی، محمد هادی، (۱۳۸۹ ش). بررسی تطبیقی مهدویت در روایات تفسیری شیعه و اهل سنت پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی (۶).
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. چاپ سوم. قم: دارالکتاب.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق). الکافی. چاپ چهارم. تهران: اسلامیه.
۳۶. گنجی شافعی، محمد بن یوسف، (۱۳۶۲ ش). البیان فی أخبار صاحب الزمان، تهران، دار احیاء تراث اهل البيت ﷺ
۳۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ ق). صحیح مسلم. چاپ اول. قاهره: دارالحديث.
۳۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۸ ق). المنطق. نجف: مطبعة النعمان.
۴۰. معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۸ ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، چاپ اول. مشهد: دانشگاه جامع رضوی.
۴۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۶ ش). التمهيد في علوم القرآن، چاپ اول، قم: التمهيد.
۴۲. معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۷ ق). التأويل في مختلف المذاهب والآراء. تهران: مجمع جهانی تقرب بين مذاهب اسلامي.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۴. مهدیان فر، رضا، (۱۳۹۶ ش). واپسین روزهای تاریخ در آیه ۵۵ سوره نور از دیدگاه مفسران، مطالعات تفسیری (۳۰).
۴۵. نجارزادگان، فتح‌الله، (۱۳۹۰ ش). بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت در دیدگاه فریقین. چاپ دوم. قم، حوزه و دانشگاه.
۴۶. نجاشی، احمد، (۱۳۶۵ ش). فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال نجاشی). چاپ ششم. قم، جامعه مدرسین.

۴۷. نعمانی، محمدابراهیم، (۱۳۹۷ ق) الغیبة. چاپ اول. تهران: صدوق.
۴۸. ورمزیار، مصطفی، (۱۳۹۴ ش). مهدویت از نگاه مفسران اهل سنت. چاپ اول. قم: آینده روشن.

پایان نامه

۱. قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۳۸۲ ش). بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین - شیعه و اهل سنت - درباره امام مهدی علیه السلام. پایان نامه ارشد، راهنما: فتح الله نجارزادگان و مشاور: مهدی مهریزی.

بررسی تطبیقی تفاسیر معاصر فریقین (قرن ۱۴ و ۱۵) در مفهوم کوثر

شهلا حقی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۶

عبدلله میراحمدی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰

زهره اخوان مقدم^۳

چکیده

در این نوشتار به بررسی واژه کوثر از نگاه مفسرین معاصر (قرن ۱۴ و ۱۵) پرداخته می‌شود. در بیشتر کتاب‌های لغت واژه (کوثر) به معنای خیر کثیر آمده ولی در بعضی از کتاب‌ها به نام نهر یا حوضی در بهشت معرفی شده است. مفسرین معاصر نیز به این معانی اشاره نموده‌اند و بعد از معنای لغوی، مصداق یا مصادیقی از آن را ذکر کرده‌اند؛ از قبیل نبوت، قرآن، ولایت، ذریه و... برخی از مفسرین معتقدند به دلیل مطلق آمدن «کوثر» نمی‌شود آن را محدود کرد، در نتیجه تمام خیر دنیا و آخرت که به پیامبر ﷺ داده شده را شامل می‌شود. ولی با بررسی‌هایی که شد با توجه به شأن نزول سوره که عاص بن وائل، پیامبر ﷺ را به دلیل اینکه تنها فرزند ذکورش از دنیا رفته بود، ابتر نامید و با در نظر گرفتن آیه ۳، واژه «ابتر» به معنای منقطع از ذکر و نسل است و با توجه به اینکه اعراب به کسی که فرزند ذکور نداشته باشد ابتر می‌گفتند (می‌گویند)، در این سوره مصداق اتم کوثر ذریه حضرت زهرا ﷺ است که از طریق ایشان نسل رسول اکرم ﷺ کثرت پیدا کرد. برخی از مفسرین شیعه و اهل سنت نیز متفق هستند که منظور از کوثر، نسل و ذریه حضرت فاطمه ﷺ است. **کلید واژه‌ها:** قرآن، رسول اکرم ﷺ، حضرت زهرا ﷺ، ذریه، کوثر، دیدگاه مفسران فریقین.

۱. دانش‌پژوه سطح ۴، مدرسه علمیه رفیعة المصطفی ﷺ، مدرس حوزه و دانشگاه، تهران، ایران

haghi0098@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی تهران، ایران. mirahmadi_a@khu.ac.ir

۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

dr. zo.akhavan@gmail.com

فَكثَرُكُمْ، كَثُرَ، كَثُرَتْ، لَا سَتَكْثُرَتْ» در قرآن مجید ۱۶۶ مرتبه به کار رفته است. کوثر بر وزن فوعل، در اصل از «کثر» که نقیض قلت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۳۱؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۰۲؛ ابن فارس، بی تا، ج ۵، ص ۱۶۱ و فیروزآبادی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۱) به معنی زیادت، (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۹۳-۹۱) و زیاد شدن در عدد است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۷۰-۴۶۹ و قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۹۳-۹۱) و به معنی کثیر از هر چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۳۴ و فیروزآبادی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۱) راغب اصفهانی معتقد است کثرت و قلت در کمیت‌هایی که منفصل و جدا از هم است مثل اعداد به کار می‌رود. به مرد سخی و بخشنده نیز کوثر گفته می‌شود. (اصفهانی، ص ۷۰۳) ایشان در ادامه به نقل اقوال مختلف در این باب پرداخته‌اند؛ مثل اینکه برخی از معنای لغوی فاصله گرفته‌اند و وارد اصطلاح قرآنی شده‌اند و گفتند: کوثر اسم نه‌ری در بهشت است. (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۲ و ابن فارس، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۶۲-۱۶۱) که نه‌رهای دیگر از آن منشعب می‌شود یا خیر بزرگ و عظیمی است که به پیامبر ﷺ اعطا شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۹۸)

۲-۱. فرق کوثر و تکاثر

واژه کوثر و تکاثر دو صورت متفاوت از کثرت را نشان می‌دهند. تکاثر صورت کاذب کثرت است که با توجه به آیات و روایات در اثر رقابت با جهت‌گیری دنیایی و ارزش‌های دنیوی پدید می‌آید. کوثر صورت حقیقی کثرت را نشان می‌دهد، عطای ویژه خداوند به پیامبر ﷺ است و در مقابل ابتر به معنای قطع و انقطاع مطرح شده است. (اخوت و قاسمی، ۱۳۹۴، ص ۴۹)

مؤلفه‌های کثرت	شاکله کوثری کثرت	شاکله تکاثری کثرت
معیار	مبدأ خیر حق	مبدأ آن اعتقاد به امر موهوم
مقایسه	مقایسه با حق و ارزیابی فاصله از حق، هر اولویتی را تعیین می‌کند.	ارزش‌های باطل را معیار تمایز و مقایسه قرار می‌دهد.
فاصله	به واسطه اتصال به حق، برکات وجودی (منفعت‌های بی‌شمار و غیر منقطع) جاری می‌شود. این نوع کثرت فاصله با حق را از بین می‌برد.	به دلیل انقطاع از حق، بستر را فاقد اثر وجود می‌کند. این نوع از کثرت بر فاصله از حق می‌افزاید.

۱-۳. معنای لغوی «اعطی»

در آیه اول سوره کوثر «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» «آنا» آمده است، تأکید بر اینکه همانا ما به تو کوثر را بخشیدیم. می‌توانست فقط بگوید «أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» ولی حروف مشبّهه بالفعل آمده تا تأکیدی بر اعطای کوثر باشد. واژه‌شناسان در معنای این لغت این چنین آورده‌اند:

«اعطی» از ریشه «عطو» به معنی گرفتن و به یکدیگر بخشیدن است. إِعْطَاءٌ: بخشش، عَطَاءٌ و عَطِيَّةٌ: جایزه مخصوص دادن است، (راغب، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱۷) أَعْطَاهُ مَالًا؛ یعنی به او مالی بخشید. (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۴۳۱) معمولاً دادن چیزی به خاطر بزرگی و عظمت یا التزام و وجوبی که دهنده بر خود کرده است، بدون اینکه در نظر داشته باشد که آن را به ملکیت درآورد یا اینکه چشم‌داشتی برای عوض آن در نظرش باشد، استعمال می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۱۰)

«الاعطاء» به دو صورت است، یا بخشیدن به نحو تملیک و به مالکیت درآوردن است یا بخشیدن بدون تملیک، به معنای اینکه تصرف از آن چیز مباح باشد، ولی مالک آن چیز نیست. اعطاء کوثر، از نوع بخشیدن و به ملکیت درآوردن است، مانند بخشیدن اجرت. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۳۵)

۱-۴. تفاوت مفهومی «اتی» و «اعطی»

«اتی»، به معنای «اعطاء» است (ابن فارس، بی تا، ج ۱، ص ۵۱ و جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۲۶۲) تعبیر «و تَأْتِي لَه الشَّيْءُ»؛ یعنی برایش آماده کرد. عبارت (تَهَيَّأ) و تَأْتِي لَه، یعنی: (تَرَقَّق) به او مهربانی کرد (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۲۶۲)

در سوره کوثر خداوند «اعطاء» را به خودش نسبت داده، «اعطیناک» ما تو را مالک آن کردیم، ما کوثر را به ملکیت تو درآوردیم. اشاره به این مطلب است که این بخشش موجب تملیک است. «ایتاء» تنها برای چیزهای عظیم و بزرگ به کار می‌رود؛ مانند سوره سبأ آیه ۱۰ که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبِيَ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَانَّا لَهُ الْحَدِيدُ»؛ همانا به داوود از فضل خود عطا کردیم، او گفتیم: ای کوه‌ها و ای پرندگان! (در تسبیح خدا) با او هم صدا شوید و آهن را برای او نرم کردیم.

اما «اعطاء» هم در مورد کم و هم در مورد زیاد به کار می‌رود. همان‌طور که خداوند در سوره نجم آیه ۳۴ می‌فرماید: «وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْثَى»؛ و اندکی [از مال خود] بخشید و [از باقی مانده آن] امساک ورزید. (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۴۸۰)

گاهی «ایتاء» در مواردی به کار می‌رود که چیزی داده شده و سپس گرفته می‌شود: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ بگو: خدایا! ای مالک همه موجودات! به هر که خواهی حکومت می‌دهی و از هر که خواهی حکومت را می‌گیری و هر که را خواهی عزت می‌بخشی و هر که را خواهی خوار و بی‌مقدار می‌کنی، هر خیری به دست توست، یقیناً تو بر هر کاری توانایی» (آل عمران، ۲۶)

اما «اعطاء» این‌گونه نیست. از آنجا که «اعطاء» با خود مالکیت هم می‌آورد، به این علت موجب اختصاص می‌شود؛ یعنی صاحب آن هرگونه که بخواهد می‌تواند در آن تصرف کند، یعنی مثلاً هر چقدر بخواهد به دیگری بدهد یا برای خود نگه دارد و به کسی ندهد، اما آنچه که خداوند در زمینه کتاب آسمانی یا علم و بصیرت به پیامبرش می‌دهد، امساک و خودداری نمی‌کند و آن را تنها برای خودش نگاه نمی‌دارد، بلکه لازم است که آن را به دیگران آموزش دهد و بیان کند. خداوند این قبیل امور را با کلمه «ایتاء» و نه «اعطاء» بیان نموده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۱۲۳)

۵-۱. معنای لغوی «ابتر»

از نظر برخی لغت‌شناسان «ابتر» از ماده «بتر» به معنی «قطع» در مقابل «تمام» است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۹) و برخی دیگر قطع قبل از اتمام گرفته‌اند. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۸۴) قطع، هم می‌تواند مادی باشد و هم معنوی (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۹) در مورد حیوانی که دمش بریده شده و کسی که فرزند ندارد نیز به کار می‌رود. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۶۰) به کسی که فرزند از آنان باقی نمی‌ماند - اَبْتَر - گفته می‌شود؛ زیرا که عقبی و فرزندی ندارد که به جای او باقی بماند. رجل ابتر یعنی یاد خیری از او نمی‌کنند. (راغب، ۱۳۶۹، ص ۱۰۷) به هر امری که اثرش منقطع از خیر باشد، ابتر گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۸۴)

۲- واژه‌های مقابل حوزه معنایی «کوثر»

برخی از کلماتی را که می‌توان در نقیض «کثر» یافت که عبارت‌اند از:

«فنا» از بین رفتن. «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌّ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»؛ همه کسانی که روی آن (زمین) هستند فناپذیرند و ذات پروردگارت که شکوهمند و ارجمند است باقی می‌ماند. (رحمن، ۲۶-۲۷). «زوال» از بین رفتن و انتقال از محل. (قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۹۰) «خف» در مقابل ثقل و سنگینی، چه مبادی باشد و چه معنوی. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۹۳) «ضیق» تنگی. «الضِّيقُ: ضِدُّ السَّعَةِ» «وَ ضَاقتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» (توبه، ۲۵) «زمین با آن وسعت بر شما تنگ گردید.» «ضیق» تنگ. «يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضِيقًا حَرَجًا» (انعام، ۱۲۵) «سینه او را سخت تنگ می‌کند.» «قَبْض» گرفتن. راغب گوید: قبض گرفتن شیء است با تمام دست. (قریشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۲۲) «ضَعْف» به فتح و ضم (ضاء) ناتوانی، برخی بین ضعف به ضم و به فتح فرقی قائل نیستند، مانند جوهری و فیروزآبادی و اقرب الموارد، ولی راغب ضَعْف را ناتوانی بدن، ضَعْف را ناتوانی عقل و رأی معنی نموده است. (قریشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۸۳) «تب» امتداد در خسران تا منتهی شدن به هلاکت، (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷۴) «تَبَر» انحطاط در جهت فنا و هلاکت، (مصطفوی، سال، ج ۱، ص ۳۷۵) «جزء» قسمتی از یک شیء، (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۹) «حظر» محدودیت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۴۷) «حوج» فقر و نقص. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۴)

۳- سبب نزول سوره کوثر

در مورد شأن نزول سوره کوثر مفسرین شیعه و عامه تقریباً نظر واحدی دارند و آن این است که در جواب عاص بن وائل سهمی که به پیامبر ﷺ گفت: ابتر، این آیات نازل شده است. بعضی از مفسرین هم گفتند آن شخص کعب بن اشرف، عقبه بن ابی معیط یا ابوجهل است. امام صادق علیه السلام فرمودند: پیامبر ﷺ داخل مسجد شد، درحالی که عمر بن عاص و حکم بن ابی عاص آنجا بودند. عمر به پیامبر ﷺ گفت: یا ابا ابتر. در زمان جاهلیت به مردی که فرزند ذکوری نداشت می گفتند: «ابتر» در ادامه عمر گفت: من محمد را دشمن می دانم، یعنی از او خوشم نمی آید و نسبت به او کینه دارم، پس این سوره نازل شد، یعنی دشمن تو عمر بن عاص او ابتر است، یعنی نه دین و نه نسبی دارد. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴۵)

مفسرین از ابن عباس نقل کرده اند که سوره کوثر درباره عاص بن وائل سهمی نازل شده و این موقعی بود که دید رسول خدا ﷺ از مسجد بیرون می آید، پس در نزدیکی در بنی سهم با آن حضرت ملاقات و گفت و گو کرد درحالی که عده ای از بزرگان قریش در مسجد نشسته بودند، پس چون عاص داخل شد، گفتند با چه کسی صحبت می کردی، گفت: با این ابتر و این بعد از فوت عبدالله فرزند رسول خدا ﷺ از خدیجه رضی الله عنها بود و رسم و عادت عرب جاهلی این بود که کسی را که پسر نداشت ابتر می نامیدند، پس قریش در موقع مرگ عبدالله او را ابتر و صنبور نامیدند (و صنبور شخصی را گویند که برادر و فرزندی نداشته باشد). (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۴۱۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۱۱)

از ابن عباس نیز نقل شده که بزرگ ترین فرزند رسول الله ﷺ قاسم و سپس زینب و عبدالله و ام کلثوم و فاطمه و رقیه رضی الله تعالی عنهم بود و اولین کسی که در مکه از خانواده پیامبر ﷺ در مکه از دنیا رفت، قاسم بود و بعد از آن عبدالله، سپس عاص بن وائل سهمی گفت: نسلش منقطع شد، پس او ابتر است. آیه نازل شد «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ ه.ق، ص ۵۶۵)

۴- طبقه‌بندی نظرات مفسرین قرن ۱۴ و ۱۵ در مورد معنا و مصداق کوثر

۴-۱. مفسرین شیعه

در این قسمت نظرات مفسرین شیعه این دو قرن در مورد معنا و مصداق کوثر بررسی شده است.

۱. تمامی نعمت‌های خداوند بر پیامبرش (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۰۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۶۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۳۷۲)

۲. هرچه خیر در دنیا و آخرت است، کثیر آن، خاص پیغمبر است، علم آنچه که هست و نیست تا پایان خلقت، اخلاق، بذل احسان، سایر کمالات، کثرت ذریه، کثرت امت، دوره ظهور بقیه الله و رجعت ائمه هدی، کثرت شفاعت، خلاصه چیزی از رحمت، نعمت، تفضل، کمال و مقام در دستگاه الهی در حق پیغمبر و آل او فروگذار نشده است، آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۴، ص ۲۴۲؛ صفی علی‌شاه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۳۶؛ صادق تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳۰، ص ۴۷۷)

۳. ذریه حضرت (عترت)

با توجه به آیه آخر «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» با در نظر گرفتن اینکه کلمه «ابتر» در ظاهر به معنای اجاق کور است، منظور از کوثر، کثرت ذریه‌ای است که به آن جناب داده شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۴، ص ۴۴۷؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۴۴۳) یا مراد هم خیر کثیر است و هم کثرت ذریه، چیزی که هست کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰)

۴. ولایت و منشعب از آن (ولایت)، بقیه چیزها مثل نبوت، رسالت، علم، حکم، پیروان زیاد، اولاد زیاد، قرآن و دین اسلام، شهرت، سلطنت و خیر فراوان در دنیا و آخرت به محمد ﷺ داده است و آن چیزی است که در آخرت به صورت نهر و حوض است و آن چیزی که صورت علی ﷺ در دنیا در آن مصور شده و آن را خداوند به محمد ﷺ داده و بر او منت گذاشته است. (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۷۷)

۵. حقیقت علویه ولایت امیرالمؤمنین علی ﷺ (مستنبط غروی، ۱۳۸۱، ج ۳۰، ص ۳۰۸)

۶. وحی و نبوت، خیرات دیگری که مفسران ذکر کرده‌اند از آثار وحی و نبوت است.

(طالقانی، ۱۴۲، ج ۴، ص ۲۷۷)

۷. نهر (دخیل، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۳۶)

۸. حوض کوثر، منتها شریعت و قرآن و نبوت و ازدیاد علم و امثال آن تأویل حوض کوثر است (علامه شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۹۶)

۹. خیر بسیار، وجوه کوثر عبارت‌اند از: علم و عمل (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۱۷؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج ۱۲، ص ۲۴۳، شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۳۶۲، نبوت، قرآن، شرف در دنیا و آخرت، شفاعت، ذریه طیبه آن حضرت از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، نه‌ری در بهشت.

شبهه‌ای نیست که کوثر به معنی خیر بسیار است؛ بنابراین این شامل تمام اقوال ذکر شده خواهد بود، از کثرت امت و اعطای مزیت، رفعت و منزلت و انواع خیر دنیا و آخرت، همه را شامل می‌شود. (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۳۶۲)

۱۰. جامع و حاوی تمام احتمالاتی است که داده شده یا نشده از آنچه مفسرین گفته‌اند یا نگفته‌اند، زیرا که هر کسی به قدر فهم خود سخن می‌گوید و جامع و حاوی تمام عطایا آن جهت قابل و استعدادی است که در اصل حقیقت و شالوده وجود آن بزرگوار مأخوذ گردانیده و به این جهت مورد عطایای بی‌اندازه گردیده است (بانوامین، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۱۱-۳۱۲)

۴-۲. مفسرین عامه

مفسرین قرن ۱۴ و ۱۵ عامه نیز در مورد کوثر نظراتی را آورده‌اند که به آن اشاره می‌شود:

۱. نه‌ری در بهشت به تعابیر مختلف:

الف) کوثر از نه‌رهای بهشت است. ولی در آیه، منظور همه نعمت‌هایی است که به رسول الله صلی الله علیه و آله اعطا شده است. (حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۱، ص ۶۷۱۰)

ب) کوثر نه‌ری در بهشت است. (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۲۷؛ هواری، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۴۸۸ و زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۹۴۴) بزرگ‌ترین نه‌رهایی که به تو بخشید نبوت و دین حق و بالا بودن یاد تو است (میدانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۵۵) و مقام محمود (جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۲۲-۶۲۱)

ج) اسم علم برای نه‌ری در بهشت است. (صافی، ۱۴۱۸، ج ۳۰، ص ۴۱۳ و جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۲۱)

۲. حوض کوثر، هر کسی به اذن خدا از آن حوض سیراب می‌شود. (تستری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۰۷)

۳. خیر کثیر به شکل مطلق یا مصداق آن:

الف) خیر کثیر (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۰۴؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۹۴۴ و ۲۹۴۳؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۳۰، ص ۴۳۲)

ب) خیر کثیر دائمی در دنیا و آخرت. (ابیاری، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۵۰۲ و صابونی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۸۶) که از آن خیر نهر کوثر نیز هست (صابونی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۸۶)
ج) خیر کثیر که به حد افراط برسد. (صدیق، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶۱ و سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲۹ و قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۵۵۴)

د) خیر کثیر دائمی، نه‌ری در بهشت و حوض مطهر ... است. (آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۸؛ سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲۹؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶۱) که به تو و امت بشارت داد. (زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۳۰، ص ۴۳۳ و طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۵، ص ۵۲۲)
ذ) افراط در کثرت و زیادی (ر.ک مراغی، بی‌تا، ص ۲۵۴-۲۵۲ و نووی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۶۹)

۴. نهر علوم الهیه، کوثر انفجار چشمه‌های سلسبیل در قلب است که مزاج آن کافور و زنجبیل و ذاتش از علوم نورانیه است. (عرابی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۱۹۵)

۵. نبوت، دین، رسالت، جمیع خیر دنیا و آخرت و هدایت. (مراغی، ۱۳۷۱، ج ۳۰، ص ۲۵۳ و خرم‌دل، مصطفی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۲۹)

۶. دین خاتم، جمیع حسن و کمال و قرآن. (نووی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۶۹ و فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۵)

۷. علم، حکمت، هدایت، نور، فضل کثیر و خیر عمیم، سعادت دنیا و آخرت برای تو و اصحاب و امت محمد (حجازی، ۱۴۱۳، ص ۹۱۱ و قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۵۵۴-۵۵۵)

۸. کوثر به معنای بسیار و سرشار و ریزش فراوان (کثیر فائض غزیر غیر ممنوع و لا مبتور) (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۹۸۳)

۴-۳. تحلیل و نقد و بررسی آراء مفسران فریقین

مفسران عامه به جز تعداد اندکی در مورد اصل واژه کوثر اتفاق نظر دارند و بیشتر این مفسرین آن را خیر کثیر، افراط در خیر معنا کرده‌اند. برخی دیگر نیز آن را نهر یا حوضی در بهشت معرفی نموده‌اند و بعضی از آنها فقط به ذکر معنای لغوی اکتفا کرده‌اند. ولی گروهی دیگر علاوه بر معنای واژه، به مصادیق آن در آیه اشاره نمودند، مصادیقی از قبیل نعمت‌های بهشتی و غیر بهشتی، نبوت، دین، هدایت، قرآن، علم، حکمت، هدایت، نور، مقام محمود و... نهر بهشتی یا حوض کوثر.

اینک دیدگاه مفسران فریقین معاصر قرن ۱۴ و ۱۵ را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

۴-۳-۱. تحلیل نظرات مفسران عامه معاصر

برخی از مفسران عامه به معنای لغوی «کوثر» اشاره نموده‌اند و بعد مصادیقی از آن را ذکر کرده‌اند و بعضی دیگر فقط به ذکر مصادیق آن اکتفا نموده‌اند:

۱. خیر کثیر

اکثریت مفسران «کوثر» را به معنی «خیر کثیر» گرفته‌اند (شنقیطی، ۱۴۲۷، ج ۹، ص ۳۰۷-۳۱۰؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۳۰، ص ۴۳۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۰۴) و برخی نیز «خیر مطلق» معنا کردند. (خطیب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۶۹۵) و برخی دیگر «افراط در کثرت» (مراغی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۵۳) یا «مبالغه در کثرت» معنی نموده‌اند. (خرم‌دل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۲۹)

در ادامه شنقیطی مصادیق خیر کثیر را با توجه به آیه‌های دیگر قرآن ذکر کرده و برای نظر خود دلایلی را آورده است؛ برای نمونه ایشان معتقد است: مصداق خیر کثیر با توجه به: (الف) دومین آیه همین سوره نماز خالص و اطعام مسکین به وسیله قربانی و صدقه. (ب) آیه ۸۷ سوره حجر، مصداق کوثر قرآن است. (ج) با در نظر گرفتن سوره حمد (سبعاً من مثانی) از مصادیق خیر کثیر است. (د) با توجه به سوره اسراء آیه ۷۹ مصداق خیر کثیر، مقام محمود است، زیرا اولین و آخرین به آن غبطه می‌خورند. (شنقیطی، ۱۴۲۷، ج ۹، ص ۳۱۰-۳۰۷) اشکالی که بر وی وارد است آن است که او به آیه ۲ همین سوره استناد نموده، ولی آیه ۳ سوره را در نظر نگرفته است؟ البته در مورد مصادیق ابتر هم اشاره نموده و برای نمونه گفته که «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» (مسد، ۱) در معنای ابتر است و با توجه به «وَرَفَعْنَا لَكَ

ذِکْرُکَ» (شرح، ۴) یاد و نام رسول اکرم ﷺ در اهل بیتش و در همه امتش باقی ماند، ولی آیه ۱ و آیه ۳ را با هم، مورد توجه قرار نداده و غفلت کرده است. (شنقیطی، ۱۴۲۷، ج ۹، ص ۳۱۰-۳۰۷)

زحیلی از مصادیق کوثر نهری در بهشت است. وی معتقد است که کوثر نقطه مقابل بخل است و دلیل او این است که چون ماقبل این سوره کوثر، سوره ماعون است که از مضامین آن این است که کسانی که روز جزا را تکذیب می‌کنند و اطعام مسکین نیز نکرده ... و از دادن وسایل زندگی به شکل عاریه نیز دریغ می‌ورزند، این‌ها بخیل هستند، ما در مقابل بخل، به تو کوثر را اعطا کردیم (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۳۰، ص ۴۳۲)

ایراد اساسی بر خانم زحیلی آن است که دو سوره ماعون و کوثر در پی یکدیگر نازل نشده‌اند و معانی آن‌ها مانند سوره ضحی و انشراح نیست که به یکدیگر پیوسته باشد و از طرفی دیگر وی پیوستگی واژه‌ها و آیات سوره را در نظر نگرفته است و از ربط کوثر و ابتر چشم‌پوشی کرده است. از سوی دیگر شأن نزولی که خودش هم به آن اشاره می‌کند را هم در نظر نگرفته است. در قسمتی از تفسیر خود بعد از اشاره به اینکه می‌گوید سبب نزول این سوره استضعاف رسول اکرم ﷺ و همچنین استقصار و کوچک شمردن اتباع پیامبر ﷺ و شمامت و سرزنش نبی اکرم ﷺ به دلیل مرگ اولاد ذکورشان بوده، این سوره نازل شده است و به پیامبر ﷺ اعلام می‌کند که تو قوی و یاری‌شده هستی و اتباع نیز پیروز هستند و همانا مرگ پسرانت شأن تو را ضعیف نمی‌کند و بغض و کینه دشمنان تو باعث انقطاع آن‌ها از خیر است. با این نظری که ایشان در مورد شأن نزول سوره دارد، پس چرا کوثر را در مقابل بخل در سوره ماعون قرار داده است؟! چرا سیاق آیات را در نظر نگرفته، ولی سیاق سوره‌ها را در نظر گرفته است؟! (غازی، ۱۴۱۱، ج ۳۰، ص ۴۳۱)

حجازی در ادامه تفسیرش به شکل سؤالی نعمت‌های داده شده به پیامبر را خاطرنشان می‌کند، برای مثال آیا پروردگارت به تو دین حق و نبوت نداد؟ و... و در پایان می‌گوید: شانی و دشمن و حاسد و مبعوض تو مقطوع الاثر است و ذکر و یادی برایشان باقی نخواهد ماند. وی با این که در اول می‌گوید به پیامبر ﷺ گفتند محمد ابتر است، زیرا فرزند ذکوری برایش باقی نمانده است. همچنین منافقان وقتی می‌دیدند مسلمانان در شدت و تنگی بودند به آن‌ها منت می‌گذاشتند و از مسلمانان انتظار سوء و بدی را داشتند، برای همین این سوره نازل شد و

اعطای خیر کثیر بر پیامبر ﷺ در دنیا و آخرت را روشن نمود. (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۹۱۱) وی نیز به تمام نعمت‌های داده‌شده به پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند ولی آیا ذریه پیامبر ﷺ مصداق اتم خیر کثیر و نعمت‌های دنیوی و اخروی نبودند؟! با توجه به توضیحاتی که مفسر محترم در اول این سوره آورده به چه دلیل از آن صرف نظر کرده است؟!

ابیاری نیز فقط اشاره کرده که کوثر خیر کثیر دائمی در دنیا و آخرت است و ابتر هم منقطع از هر خیری است. (ابیاری، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۵۰۲) وی بعضی از کلمات سوره را معنا کرده است و برای معانی هم نه استناد به کتاب لغت کرده و نه به روایتی، از طرفی هم نه اشاره به شأن نزول نموده و نه سیاق سوره را مد نظر قرار داده است. این‌ها از جمله نقطه‌ضعف‌های کتابش است.

قاسمی مصادیق کوثر و خیر کثیر را قرآن، نبوت، حکمت، دین حق و هدایت معرفی نموده است و در ادامه به شأن نزول سوره اشاره می‌کند و از قول ابن جنی و ابوالفضل عروسی می‌نویسد که منظور از کوثر ذریه حضرت زهرا علیها السلام است و اگر «فإن قيل: الإنسان بالأبناء و الآباء و الأمهات». ابوالفضل عروسی می‌گوید این خلاف آیات قرآن قال: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ، إِلَى قَوْلِهِ وَ يَحْيَى وَ عِيسَى» (انعام، ۸۴) که حضرت عیسی با اینکه پدر نداشت را از اولاد ابراهیم و از ذریه او قرار داده است. (نام، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۵۵۴) وی با در نظر گرفتن شأن نزول، بدون هیچ تعصبی از قول ابن جنی و ابوالفضل عروسی می‌گوید: منظور از کوثر ذریه و اولاد حضرت فاطمه علیها السلام است، حتی با استناد به سوره انعام دلیل این نقل را هم آورده است.

برخی بعد از معنای لغوی کوثر، مصداق کوثر را نهر یا حوضی در بهشت معرفی نموده‌اند. (سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲۹ و صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶۱ و میدانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۵۵ و آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۸) میدانی کل خیرات کثیری که خداوند به پیامبر ﷺ اعطا کرده است مثل نبوت و رسالت خاتم و قرآن مجید، بالا بودن یاد و ذکرش از مصادیق کوثر ذکر می‌کند و شخص ابتر را کسی می‌داند که مقطوع از هر خیر، عمل، ذکر و یاد باشد، کسی که نسلی ندارد و برایش فرزند ذکوری نباشد. (سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲۹؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۸۶؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶۱)

بعضی نیز گفتند: با توجه به معنی ابتر، از مصادیق کوثر کسی است که نسلش باقی می‌ماند و سرشار از خیر، عمل و ذکر است. ولی میدانی چنین نتیجه‌ای نگرفته است. فراء مصداق آن را قرآن ذکر کرده است. سعدی در اینکه مصادیق کوثر را آورده است هیچ استنادی به روایات ننموده و از آوردن شأن نزول هم صرف نظر کرده است، ولی صابونی به روایت استناد کرده است و شأن نزول را نیز آورده است و در ادامه تفسیرش آیه را توضیح داده که عاص بن وائل مرد ابتری است و برای او عقب و فرزندی نیست و اگر او بمیرد یادش هم از خاطرهای می‌رود ولی یاد و نام پیامبر ﷺ تا قیامت بر منابر و مآذن بالا می‌رود. ولی آوردن شأن نزول، هیچ تأثیری در مصادیق کوثر نگذاشته است؛ گویا اصلاً از شأن نزول غفلت کرده است. (سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲۹؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۸۶؛ میدانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۵۵)

صدیق حسن‌خان شأن نزول را آورده و گفته در مورد کعب بن اشرف است. معنای لغوی ابتر را هم درست آورده است، ولی سیاق سوره را در نظر نگرفته است و ارتباطی بین معنای لغوی ابتر با شأن نزول در نظر نگرفته است. (صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۵۶۱)

ابن عاشور معتقد است مصادیقی را که مفسران دیگر برای این واژه ذکر کرده‌اند، به دلیل «ابتر» در آیه ۳ رد می‌کند و می‌گوید کوثر مقابل ابتر است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۰۴)

وی معنای لغوی را مورد نظر قرار داده و در مرحله بعد به کل سوره توجه کرده و کوثر را با توجه به ابتر مورد نظر قرار داده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۰۲) ولی ابتر را به معنی کسی که خیری در او نیست قرار داده و در پایان شأن نزولی که آورده، اشاره نموده که خیری در عاص بن وائل نیست، با اینکه خودش می‌گوید مراد از قائل (عاص بن وائل) به ابتر، کسی است که بدون فرزند پسر باشد و می‌گوید اینکه کسی فرزند ذکور نداشته باشد به این برگشت نمی‌کند که او در صفات و در طبیعت و عقلش نقصی داشته باشد، ولی این نتیجه آخر را چگونه گرفته است با اینکه حتی واقف بر شأن نزول بوده گویا خواسته آن شأن نزول را تفسیر به رأی نماید!

۲. مطلق خیر

خطیب معتقد است که چون لفظ کوثر مقید نشده، منظور خیر مطلق است و به دلیل اینکه کوثر با کلمه اعطی به کار رفته است و اعطی فقط در مورد آنچه که خیر و احسان است، به کار می‌رود؛ پس هر چه که به مردم عطا شود از این به بعد یا قبل از این، فقط بعضی از آن چیزی است که به رسول‌الله ﷺ اعطا شده است. ایشان معتقد است روایاتی که در مورد شأن نزول سوره آمده در حقیقت فقط زمان نزول را که مرگ فرزند ذکور پیامبر ﷺ است، نشان می‌دهد و در حقیقت شأن نزول نیست. (ابیاری، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۶۹۵)

در جواب به وی باید گفت درست است که کوثر مطلق آورده شده ولی با توجه به، واژه ابتر در مقابل کوثر قرار گرفته و همچنین شأن نزول آیه علاوه بر زمان نزول سوره، بر این دلالت دارد که آنچه بر پیامبر ﷺ خطاب کردند، درست نیست و خودشان ابتر هستند و به پیامبر ﷺ نسلی داده شد که تا همیشه باقی است.

۳. افراط در کثرت

مراغی کوثر را افراط در کثرت معنا نموده است، به این معنا که ای پیامبر ما به تو مواهب و نعمت‌های کثیری می‌دهیم به حدی که غیر قابل شمارش باشد. همچنین فضائی را که راهی برای رسیدن به حقیقت آن نیست و دشمنانت که تو را کوچک می‌کنند و آن فضائل را کم می‌شمارند، به خاطر فساد و ضعف ادراکشان است. در توضیح ابتر نیز چنین آورده است: «دشمن تو یاد و ذکرش مقطوع از خیر در دنیا و آخرت است و تو ای پیامبر پس به‌زودی ذریه‌ات باقی خواهند ماند و آثار فضل تو تا روز قیامت باقی خواهد ماند.» (نام، ۱۳۷۱، ج ۳۰، ص ۲۵۳) ایشان صریحاً نمی‌گویند که منظور ذریه است ولی از جملاتش به خصوص در توضیح ابتر این چنین به نظر می‌آید که ایشان قائل به داشتن ذریه برای پیامبر ﷺ است.

۴. مبالغه در کثرت

خرم دل نیز کوثر را مبالغه در کثرت معنی نموده است؛ یعنی خیر و خوبی بی‌نهایت فراوان و مصادیقی از خیر کثیر را نبوت و دین حق و هدایت و هر آن چیزی که سعادت دو جهان را به همراه دارد، می‌داند و «ابتر» را بی‌نام و نشان و بی‌خیر و برکت معنا کرده است. (نام، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۲۹) وی بعد از ذکر معنای لغوی کوثر مصادیقی از آن را ذکر کرده ولی به شأن نزول آیه توجهی نداشته است.

۵. حوض

تستری کوثر را حوض کوثر می‌دانند و می‌نویسد، هر کسی به اذن خدا از آن حوض سیراب می‌شود. (تستری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۰۷) شایسته بود وی با استناد به روایت این نظر را می‌داد که دچار تفسیر به رأی نشود.

۶. نهر

برخی «کوثر» را «نهر» معنا کردند، این مفسرین دو دسته‌اند، بعضی کوثر را به معنی «نهری در بهشت» (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۵، ص ۵۲۲؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۲۱؛ صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۲۷) می‌دانند ولی در آیه، منظور همه نعمت‌هایی است که به رسول الله ﷺ اعطا شده است. (حوی، ۱۴۲۴، ج ۱۱، ص ۶۷۱۰) برخی دیگر «نهر علوم الهی» دانسته‌اند. (اعرابی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۱۹۵) اعرابی معتقد است کوثر نهر علوم الهی است. وی در تفسیر خود هیچ اشاره‌ای به دلیل این نظر خود نکرده است. (اعرابی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۱۹۵)

جزایری و صنعانی به معنای لغوی کوثر اشاره‌ای نکرده‌اند و تنها گفته‌اند: کوثر نهری در بهشت است و اشاره‌ای به روایت و سند ننموده‌اند. (جزایری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۲۱ و صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۲۷) آن‌ها با وجود اینکه معنای ابتر و همچنین شأن نزول را هم کامل آورده‌اند؛ ولیکن ارتباطی بین آیات و شأن نزول برقرار نکرده‌اند. صنعانی ابتر را نیز به معنای ذلیل و حقیر آورده است. (نام، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۲۷) با توجه به کتاب لغت و آیات قرآن در معنی ابتر به خطا رفته است. متأسفانه به نظر می‌رسد ایشان دچار تفسیر به رأی شده است؛ زیرا سیاق آیات را مورد توجه قرار نداده است و حرفی را بدون دلیل آورده است. می‌توان گفت مبنای ایشان در تفسیر خطا است؛ زیرا کسی که دچار تفسیر به رأی می‌شود شاید حتی سخنش درست باشد ولی روش رسیدن به آن، خطا بوده باشد.

۷. غیر مبتور

سید قطب کوثر را غیر مبتور به معنی قطع‌نشده‌ی گرفته است، ابتر و کوثر را مقابل هم قرار داده است و کوثر را نامحدود می‌داند. وی بر این اعتقاد است که ایمان و حق و خیر، امکان ندارد که ابتر باشد (پس کوثر است) ولی کفر و باطل و شر، ابتر هستند. (نام، ۱۴۲۵، ص ۷۰)

ج ۶، ص ۳۹۸۳) به نظر می‌رسد وی اگر به شأن نزول سوره توجه می‌کرد نتیجه بهتری می‌گرفت.

۴-۳-۲. تحلیل نظرات مفسران شیعه معاصر (۱۴ و ۱۵)

۱. خیر کثیر

برخی از مفسرین خیر کثیر را مقید کردند به علم و عمل و مصادیقی مثل قرآن، کثرت ذریه، نهی در جنت و شفاعت را ذکر می‌کنند (حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج ۱۲، ص ۲۴۳) و برخی دیگر مصادیق آن را علم و عمل، نبوت، قرآن، شرف در دنیا و آخرت، شفاعت، ذریه طیبه آن حضرت از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام معرفی می‌کنند (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۳۶۲) و بعضی دیگر معتقدند کوثر علاوه بر خیر کثیر بودن، تعدد نعمت‌هایی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده است. (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۰۷)

این مفسرین به معنای ابتر نیز اشاره کرده‌اند و آن را دم‌بریده و منقطع از خیر و برکت نسل و ذریه معنی کرده‌اند (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۳۶۲ و حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج ۱۲، ص ۲۴۳) آیه ۳ سوره کوثر به این معنی که مبغض و دشمن تو منقطع از خیر و منقطع از نسل است. (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۰۷)

با توجه به معنایی که برای ابتر آورده‌اند و با در نظر گرفتن شأن نزول بهتر بود مصداق‌هایی که برای کوثر بیان کرده‌اند را مقید می‌کردند و سبزواری هم شایسته بود مصداق خیر کثیر را ذکر می‌کرد.

۲. خیر دنیا و آخرت

برخی معتقدند که چون متعلق کوثر بیان نشده است، پس تمام آنچه که خیر در دنیا و آخرت است کثیر آن خاص پیامبر صلی الله علیه و آله است. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۴، ص ۲۴۲) سخن وی درست است مبنی بر اینکه کوثر مطلق آورده شده است، ولی با توجه به اینکه وی در معنای ابتر همان مقطوع النسل بودن را قبول دارد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۴، ص ۲۴۲) و با در نظر گرفتن سیاق سوره می‌توان استفاده نمود که گویا آن اطلاق اولیه، قید خورده است.

۳. مبالغه کثیر در عطیات

برخی از مفسرین معتقدند که منظور از کوثر مبالغه کثیر در عطیه‌ها است، مثل رسالت، نبوت، قرآن، داماد، همسر اولش، ذریه انتشار داده شده از حضرت زهرا علیها السلام است. ولی قدر

متیقن کوثر با توجه به سبب نزول کوثر صدیقه زهرا علیها السلام است. (صادق تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳۰، ص ۴۷۷)

۴. خیر مفرط

بعضی از مفسرین نیز کوثر را خیر مفرط معنی نموده‌اند و مصادیق آن را علم و عمل ذکر کرده‌اند. (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۲۰-۶۱۷) وی با توجه به معنای ابتر که آورده است به معنی کسی که عقبی نداشته باشد و نسل و یاد نیکی از او باقی نمانده باشد (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۲۰-۶۱۷) شایسته بود که مصداق کوثر را با در نظر گرفتن معنای ابتر می‌آورد و فقط به ذکر اقوال نمی‌پرداخت.

۵. مبالغه در کثرت

برخی نیز معنای کوثر را مبالغه در کثرت ذکر کرده‌اند و معتقدند تمامی نعمت‌های خداوند بر پیامبرش را شامل می‌شود. در ادامه آورده‌اند: خداوند آنچه را که به هیچ ملک و نبی مرسل عطا نکرده بود، به پیامبر اعطا کرد، به او قرآن اعطا کرد. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۶۱۶) و ابتر به معنای منقطع از ذکر و اثر است؛ ولیکن دقیق‌تر آن بود که پیوندی بین معنای کوثر و ابتر و شأن نزول حاصل می‌شد.

۶. جامع هر خیر

برخی دیگر نیز کوثر را جامع هر خیر و ابتر را نقیض آن یعنی منقطع از هر خیر می‌دانند، در پایان مراد از کوثر را حقیقت علویه و صاحب ولایت مطلقه علی امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی کرده‌اند و ابتر را هم مقابل این معنا آورده‌اند، یعنی ابتر را غاصب خلافت و منکر ولایت می‌دانند و این‌چنین استدلال کرده‌اند: چون منکر ولایت در حقیقت منکر رسالت است. (مستنبط غروی، ۱۳۸۱، ج ۳۰، ص ۳۱۳) مشخص نیست این مفسر با اینکه معنای کوثر و ابتر را آورده از کجا مصداق کوثر را حقیقت علویه می‌داند!

۷. کثیر در هر چیزی

برخی هم کوثر را به معنای کثیر از هر چیزی می‌دانند و معتقدند ولایت همان کوثر است، زیرا به سبب همان ولایت، خدای تعالی نبوت، رسالت، علم، حکم، پیروان زیاد، اولاد زیاد، قرآن و دین اسلام، شهرت، سلطنت و خیر فراوان در دنیا و آخرت به محمد صلی الله علیه و آله داده است و آن چیزی است که در آخرت به صورت نهر و حوض است و آن چیزی که صورت

علی^{علیه السلام} در دنیا در آن مصوّر شده و آن را خداوند به محمد^{صلی الله علیه و آله} داده و بر او منت گذاشته است. (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۷۷-۲۷۸) وی شایسته بود سیاق سوره و شأن نزول آن را در نظر می‌گرفت.

۸. نه‌ری در بهشت

بعضی از مفسرین دیگر نیز با استناد به روایت، کوثر را نه‌ری در بهشت می‌دانند (دخیل، ۱۴۲۲، ص ۸۲۹ و علامه شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۹۶) شعرانی معتقد است کسانی که کوثر را به شریعت یا قرآن یا نبوت تأویل کردند منافاتی با نه‌ر کوثر ندارد و به نظر می‌رسد صورت زمینی کوثر را قرآن و شریعت حق و نبوت می‌داند و صورت آخرتی آن به صورت نه‌ری در بهشت است. (علامه شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۹۶) وی نیز معنای لغوی و شأن نزول سوره را در نظر نگرفته است، در نتیجه تفسیر ایشان در این مورد کامل نیست. دخیل در ادامه تفسیرش می‌گوید: این سوره دلالت بر صدق نبی و صحت نبوتش دارد و به چند دلیل اشاره نموده است: یکی از آنها این است که «أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» به این معناست که پس نگاه کن دینش چگونه منتشر شده و امرش بالا رفت و کثرت ذریه‌اش از همه نسب‌ها بیشتر است. بهتر آن بود که این تفسیری را که از آیه کرده مستند می‌آورد و اشاره می‌کرد که چگونه به این تفسیر رسیده است، درحالی که گفته بود کوثر نه‌ری در بهشت است. شاید وی اذعان دارد که یکی از مصادیق کوثر، کثرت ذریه است، ولی چرا به‌طور مستقیم اشاره نکرده است. (دخیل، ۱۴۲۲، ص ۸۲۹)

۹. سرچشمه خودجوش و خیر بسیار

برخی نیز «کوثر» را سرچشمه خودجوش و خیر بسیار معرفی کرده‌اند و «بتر» را نازا، دم‌بریده، بی‌نام و نشان معنا کرده‌اند و این چنین استدلال نموده‌اند که به دلیل نبودن قرینه در آیه و با توجه به معنی کوثر پس شایسته نیست که کوثر را مقید نمود و آنچه را که مفسرین ذکر کردند، قرآن، حکمت و... از روح پیامبر^{صلی الله علیه و آله} سرچشمه گرفته است و از مجرای توارث، خون و تربیت خاصی در وجود امامان و ذریه پاکش جریان یافت و موجب تکثیر نسل او و هدایت خلق گردید. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۷۶-۳۷۸) وی کوثر را مطلق دانسته است و مصادیق زیادی را از جمله وحی، کثرت ذریه و... ذکر کرده است. ما نیز قبول داریم

ولی این تا زمانی است که شأن نزول آیه در دست نباشد؛ درحالی که این سوره شأن نزول دارد و کوثر را مقید کرده است.

۱۰. تمام نعمت‌های ظاهری و باطنی

برخی هم تمام نعمت‌های ظاهری و باطنی که خداوند به پیامبر ﷺ عطا کرده است داخل در خیر کثیر و همان کوثر می‌دانند و ابتر را هم منقطع النسل معنی کرده‌اند، (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۹۱) نهایندی شأن نزول را نیز آورده است. ولی با این حال با وجود ذکر شأن نزول و معنای ابتر، هیچ تأثیری در معنا و مفهوم آیه ۱ نگذاشته است، درحالی که شایسته بود سیاق آیات و شأن نزول در نظر گرفته می‌شد تا تفسیر درستی انجام می‌گرفت.

۱۱. کثرت ذریه

بعضی از مفسران نیز کوثر را به معنی کثرت ذریه و نسل گرفته‌اند. (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۵۱۳-۵۰۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۴، ص ۴۴۷) یا فراوانی و فزونی مطلق و از همه جهات، به تو دادیم. (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۶۸۲-۶۷۹) بعضی در پایان این چنین نتیجه گرفته‌اند: به دلیل آنکه کوثر مطلق آورده شده، تخصیص دادن به پاره‌ای از عطایا تخصیص بلامخصص است. پس بهتر این است که گفته شود، کوثر، جامع تمام احتمالاتی است که داده شده یا نشده از آنچه مفسرین گفته‌اند یا نگفته‌اند، زیرا که هر کسی به قدر فهم خود سخن گفته است. (بانوامین، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۱۱-۳۱۲) نظر وی به نظر صحیح است تا زمانی که فقط در مورد آیه یک بحث شود، ولی وقتی آیه ۳ در نظر گرفته شود، این اطلاق را اتفاقاً تخصیص می‌زند، به‌خصوص اگر به شأن نزول هم توجه شود. برخی علاوه بر عترت مصداق آن را قرآن نیز می‌دانند. (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۳۹۰) علامه طباطبایی معتقد است، مصادیقی هم که دیگران برای کوثر ذکر کردند به جز نهری در بهشت و حوض کوثر که مستند به روایات است، مابقی اقوال، هیچ دلیلی برای آن‌ها به جز تحکم بر آیه و بی‌دلیل حرف زدن وجود ندارد و با توجه به معنای ابتر، منظور از کوثر، تنها و تنها کثرت ذریه‌ای است که خداوند به پیامبر ﷺ عطا کرده است یا مراد هم خیر کثیر و هم کثرت ذریه است، چیزی که هست کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است و اگر مراد مسئله ذریه نبود، آوردن کلمه «ان» در جمله «إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْآبَتَرُ» فایده‌ای نداشت، زیرا کلمه «ان» علاوه بر تحقیق، تعلیل را هم می‌رساند و معنا ندارد

بفرماید ما به تو حوض دادیم، چون که بدگوی تو اجاق کور است یا بی خبر است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰)

به نظر می‌رسد با وجود اینکه کوثر مطلق آورده شده است، قول صواب همان کثرت ذریه باشد؛ به دلیل اینکه در هنگام تفسیر علاوه بر معنای لغوی، شایسته است که فضای نزول و شأن نزول و آیات دیگر سوره و... را هم در نظر گرفت تا تفسیر دقیق‌تری آورده شود و این سوره نیز از این امر مستثنی نیست و به دلیل معنای ابتر و همچنین شأن نزول سوره، کوثر به نسل و کثرت ذریه مقید می‌شود.

نتیجه‌گیری

واژه «کوثر» مطلق در آیه ذکر شده است و به معنای خیر کثیر است. «ابتر» نیز به معنای قطع، دم‌بریده و مقطوع‌النسل آمده است. با توجه به شأن نزول سوره و آیه اول و سوم، به نظر می‌رسد مصداق کوثر ذریه و نسل پیامبر ﷺ باشد و مصادیقی که مفسران برای کوثر ذکر کردند به جز نهری در بهشت و حوض کوثر که مستند به روایات است مابقی، تفسیر به رأی می‌باشد؛ زیرا آن‌ها نظر خود را بر آیه بدون هیچ دلیلی تحمیل کرده‌اند. در حقیقت کوثر با آیه سوم این سوره مقید شده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
۱. ابن بابویه، (۱۳۸۲ش). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ترجمه انصاری، چاپ ۱. قم: نسیم کوثر.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶ ش). الأمالی (للمصدق). چاپ ششم. تهران: کتابچی.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۴. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ ق). تفسیر التحرير و التنوير المعروف به تفسیر ابن عاشور. ۳۰ جلد، چاپ اول. لبنان - بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
 ۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، (بی تا). معجم مقایس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزيع.
 ۷. ابیاری، ابراهیم، (۱۴۰۵ ق). الموسوعة القرآنية، ج ۱۱، چاپ اول. مصر - قاهره: مؤسسة سجل العرب.
 ۸. اخوت، احمدرضا و قاسمی، مریم، (۱۳۹۴ ش). سبک زندگی کوثرانه. چاپ اول. تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت ﷺ
 ۹. امین، نصرت بیگم، (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. ج ۱۵، چاپ اول. بی جا: بی نا.
 ۱۰. بروجرودی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۶ ش). تفسیر جامع. ج ۷، چاپ ۶. تهران: کتابخانه صدر.
 ۱۱. بلاغی، عبدالحجه، (۱۳۸۶ ق). حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. ج ۷، چاپ اول. قم: حکمت (چاپخانه).
 ۱۲. تستری، سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ ق). تفسیر التستری. چاپ ۱، لبنان - بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.
 ۱۳. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ ق). روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. ج ۵، چاپ ۲. تهران: برهان.
 ۱۴. جزایری، ابوبکر جابر، (۱۴۱۶ ق). ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر. ج ۵، چاپ ۱. عربستان - مدینه: مکتبة العلوم و الحكم.

۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق). الصحاح. لبنان - بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. حائری طهرانی، علی، (۱۳۳۸ ش). مقتنیات الدرر. ج ۱۲، چاپ ۱. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۷. حجازی، محمد محمود، (۱۴۱۳ ق). التفسیر الواضح. ج ۳، چاپ ۱۰. لبنان - بیروت: دار الجیل.
۱۸. حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴ ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. چاپ اول. تهران: لطفی.
۱۹. حوی، سعید، (۱۴۲۴ ق). الاساس فی التفسیر. چاپ ۶. مصر - قاهره: دار السلام.
۲۰. خرم دل، مصطفی، (۱۳۸۴ ش). تفسیر نور (خرم دل). چاپ ۴. تهران: احسان.
۲۱. خطیب، عبدالکریم، (۱۴۲۴ ق). التفسیر القرآنی للقرآن. چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الفكر.
۲۲. دخیل، علی محمد علی، (۱۴۲۲ ق). الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (دخیل). چاپ ۲. لبنان - بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامله.
۲۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. ج ۳۲، چاپ ۲. سوریه - دمشق، دار الفكر.
۲۵. زحیلی، وهبه، (۱۴۲۲ ق). التفسیر الوسیط (زحیلی). ج ۳، چاپ ۱. سوریه - دمشق: دار الفكر.
۲۶. سبزواری، محمد، (۱۴۰۶ ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید. ج ۷، چاپ اول. لبنان - بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. سبزواری، محمد، (۱۴۱۹ ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن. ج ۱، چاپ ۱. لبنان - بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. سعدی، عبدالرحمن، (۱۴۰۸ ق). تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. ج ۱، چاپ ۲. لبنان - بیروت: مکتبة النهضة العربية.
۲۹. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، (۱۴۰۸ ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. ج ۴، چاپ ۲. لبنان - بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۳۰. سید رضی، محمد بن حسین، (بی‌تا). نهج البلاغه. صبحی صالح. ایران - قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۱. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳ ش). تفسیر اثنی عشری. ج ۱۴، چاپ اول. تهران: میقات.
۳۲. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۸۶ ش). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین. ج ۳، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۳۳. شنقیطی، محمدامین، (۱۴۲۷ ق). أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن. ج ۱۰، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۳۴. صابونی، محمدعلی، (۱۴۲۱ ق). صفوة التفاسیر. ج ۳، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الفکر.
۳۵. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. ج ۳۰، چاپ ۲. قم: فرهنگ اسلامی.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۱۹ ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. ج ۱، چاپ اول. قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
۳۷. صدیق حسن خان، محمدصدیق، (۱۴۲۰ ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. ج ۷، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳۸. صدیق حسن خان، محمدصدیق، (۱۴۲۰ ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. ج ۷، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳۹. صفی علی شاه، محمدحسن بن محمدباقر، (۱۳۷۸ ش). تفسیر قرآن صفی علی شاه. ج ۱، چاپ اول. تهران: منوچهری.
۴۰. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۱۱ ق). تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق. ج ۲، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار المعرفة.
۴۱. طالقانی، محمود، (۱۳۶۲ ش). پرتوی از قرآن. ج ۶، چاپ ۴. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۴۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۲۰، چاپ دوم. لبنان - بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش). ترجمه تفسیر مجمع البیان. ج ۲۷، چاپ اول. تهران: فراهانی.
۴۴. طنطاوی، محمد سید، (۱۹۹۷ م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. ج ۱۵، چاپ اول. مصر - قاهره: نهضة مصر.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. ج ۱، چاپ اول. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۴۶. طبیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. ج ۱۴، چاپ دوم. تهران: بی نا.
۴۷. عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰ ش). تفسیر عاملی. ج ۸، چاپ اول. تهران: کتابفروشی صدوق.
۴۸. عدهای از علماء، (۱۴۲۳ ق / ۱۳۸۱ ش). الأصول الستة عشر (ط - دار الحديث). ج ۱، چاپ اول. قم: مؤسسة دار الحديث الثقافية.
۴۹. عربی، محمد غازی، (۱۴۲۶ ق). التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم. ج ۲، چاپ اول. سوریه - دمشق: دار البشائر.
۵۰. العک، خالد عبد الرحمن، (۱۴۲۴ ق). تسهیل الوصول الی معرفه اسباب النزول. ج ۱، چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
۵۱. غازی، عنایه، (۱۴۱۱ ق). أسباب النزول القرآنی. بیروت: دارالجليل.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق). العين. ایران، قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۳. فضل الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن. ج ۲۵، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الملائک.
۵۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۳ ق). قاموس المحيط. لبنان - بیروت: دارالفکر.
۵۵. قاسمی، جمال الدین، (۱۴۱۸ ق / ۱۴۲۳ ق). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. ج ۹، چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون.
۵۶. قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۵ ش). تفسیر احسن الحديث. ج ۱۲، چاپ دوم. تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.

۵۷. قطب، سید، (۱۴۲۵ ق). فی ظلال القرآن. ج ۶، چاپ ۳۵. لبنان - بیروت: دار الشروق.
۵۸. کریمی حسینی، عباس، (۱۳۸۲ ش). تفسیر علین. ج ۱، چاپ اول. قم: اسوه.
۵۹. مدرسی، محمدتقی، (۱۴۱۹ ق). من هدی القرآن. ج ۱۸، چاپ اول. تهران: دار محبی الحسین.
۶۰. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). تفسیر المراغی. ج ۳۰، چاپ اول. لبنان - بیروت: دارالفکر.
۶۱. مستنبط غروی، مرتضی، (۱۳۸۱ ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (مستنبط). ج ۱، چاپ اول. بی جا: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان.
۶۲. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۸ ش). ترجمه تفسیر کاشف. ج ۸، چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۶۳. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ ق). التفسیر الکاشف. ج ۷، چاپ اول. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۶۴. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۵ ق). التفسیر المبین. ج ۱، چاپ ۳. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۶۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ ق). الأمالی (للمفید). ج ۱، چاپ اول. قم: کنگره شیخ مفید.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ ش). تفسیر نمونه. ج ۲۸، چاپ ۱۰. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۷. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳۰، چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
۶۸. میدانی، عبدالرحمن حسن حبکه، (۱۳۶۱ ش). معارج التفکر و دقائق التدبیر. ج ۱۵، چاپ اول. سوریه - دمشق: دار القلم.
۶۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۴، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۷۰. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ ق) الأمالی، مترجم، استاد ولی، حسین، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه
۷۱. نووی، محمد، (۱۴۱۷ ق). مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید. چاپ اول. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

۷۲. نهانندی، محمد، (۱۳۸۶ ش). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. ج ۶، چاپ اول. قم: موسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر.
۷۳. هواری، هود بن محکم، (۱۴۲۶ ق). تفسیر کتاب الله العزیز. ج ۴، چاپ اول. بی جا: دار البصائر.
۷۴. یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰ م). معانی القرآن (فراء). ج ۳، چاپ ۲. مصر - قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

معناشناسی، گستره و مصادیق واژه حلم از دیدگاه مفسرین فریقین

مهدیه صدیف مطلق^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۸

خدیجه احمدی بیغش^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۰

چکیده

حلم، از واژگان پربسامد و مهم در نظام اخلاقی قرآن است. این پژوهش درصدد پاسخگویی به این سؤال است که معناشناسی، گستره و مصادیق واژه حلم در قرآن کریم چگونه مطرح شده است. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که واژه حلم با تعبیر حلیم، پانزده مرتبه در قرآن ذکر شده که یازده مورد آن، به‌عنوان صفتی از صفات خدای متعال و چهار مورد نیز به‌عنوان یکی از خصال پیامبران بزرگ الهی آمده است. بررسی آراء و دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی نیز ذیل آیات مربوطه نشان می‌دهد که معانی واژه حلم در آیات قرآن با بردباری و عدم تعجیل در عقوبت عاصیان ارتباط دارد. واژه حلیم نیز به‌صورت همنشین با دیگر صفات الهی نظیر غفور، علیم، غنی و شکور همراه بوده و میان آن‌ها پیوند معناداری وجود دارد.

کلید واژه‌ها: قرآن، مفسران فریقین، حلم، معناشناسی، گستره، مصادیق.

معناشناسی، گستره و مصادیق واژه حلم از دیدگاه مفسرین فریقین

۱. دانش‌آموخته سطح سه تفسیر و علوم قرآنی، مدرسه علمیه کوثر، تهران، ایران.

M_motlagh690@yahoo.com

۲. دکترای تفسیر تطبیقی، مدرس حوزه و دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

Kh.ahmadi3103@yahoo.com

مقدمه

هدف تمامی ادیان و پیامبران الهی، هدایت و تربیت آدمی و دعوت به فضائل اخلاقی است. در اسلام، مکارم اخلاق و خوی‌های پسندیده از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. یکی از برترین سجایای اخلاقی، «حلم» است. قرآن کریم، حلم را از اوصاف حضرت حق دانسته و از پیامبران الهی به‌عنوان انسان‌های حلیم یاد کرده تا مردم با تمسک به آموزه‌های قرآن به نور حلم و بردباری متصف شوند. از مهم‌ترین راه‌هایی که امروزه در علم معناشناسی مورد توجه واقع شده، تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی است، زیرا از طریق شبکه معنایی با بررسی واژگان در سیاق آیات، می‌توان به معنای دقیقی از واژه دست یافت. پژوهش حاضر درصدد آن است که با استفاده از روش مذکور و به شیوه تطبیقی، واژه «حلم» را مورد بررسی قرار داده و پس از تبیین معنا و مفهوم حلم در لغت و اصطلاح، آرای مفسرین را در آیات مربوطه ارزیابی نماید و ارتباط این واژه را با دیگر واژگان در سیاق آیات و به‌طور ویژه رابطه آن با واژه‌های هم‌نشین را به‌دست آورد.

در مورد معناشناسی واژگان قرآنی ازجمله واژه حلم نگاشته‌های متعددی به نگارش در آمده است. ازجمله:

مقاله: تحلیل معنایی واژه حلم و مشتقات آن در قرآن کریم و نهج‌البلاغه براساس نظریه بافت، نوشته زهرا شیخ حسینی، دو فصلنامه مطالعات فرهنگی و اجتماعی قرآن (۱۳۹۵)، واژه حلم را از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه براساس نظریه بافت مورد بررسی قرار داده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان: حلم و بردباری در قرآن و روایات و اثرات آن بر جامعه، نوشته معصومه نظری، دانشگاه آزاد اسلامی (۱۳۷۹) که آثار و ثمرات اخلاقی فردی و اجتماعی حلم را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار داده است.

و نگاشته‌های بی‌شمار دیگر؛ اما این تحقیق درصدد است تا با پرداختن به معناشناسی واژه حلم، گستره معانی و مصادیق آن را از دیدگاه مفسرین شیعه و اهل سنت، ذیل تمام آیات مرتبط با بحث به‌صورت دقیق ارائه نماید.

۱- حلم در لغت و اصطلاح

ماده حلم (به کسر هاء)، به معنی خویشتن‌داری، خودداری نفس و فرونشاندن هیجان خشم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۵) همچنین واژه حلم، به معنای حاصل شدن

حالت سکون، آرامش و صبر، در مقابل سبک مغزی، خشم و حماقت است و در برابر آنچه که با طبع انسان سازگار نیست، قرار دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۷۳) یا «حلم» به معنای عقل، متانت، وقار، نگه داشتن نفس از هیجان غضب تعریف شده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰۴ و طریحی، ۱۹۸۵، ج ۶، ص ۴۹) از دیدگاه راغب تفسیر حلم به عقل، به جهت آن است که حلم از مسببات عقل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۵) در مقایس اللغة برای حلم سه معنای متفاوت و متباین ذکر شده است: «الأول، ترك العجلة و الثانی، تثقب الشیء و الثالث، رؤية الشیء فی المنام». حلم در اولی، به معنای خلاف خشم و غضب است، معنای دوم حالت سکون و آرامش برای پوستی است که از حیواناتی مانند کنه آزرده شده است و معنای سوم حلم، دیدن چیزی در خواب است. (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۹۳) یکی دیگر از معانی حلم، بلوغ اطفال است که به آن احتلام نیز گفته می شود. در واقع حُلْم به معنای بلوغ، عبارت از حاصل شدن حالتی است که در آن نفس کنترل شده و از اضطراب و هیجان زمان کودکی رها می شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۷۳) بنابر معانی بیان شده، مراد از واژه «حلم»، حالتی در نفس است که مفاهیمی چون آرامش و طمأنینه، بردباری و صبوری، رفتار عاقلانه و حکیمانه و توأم با بلوغ فکری را در بر داشته باشد.

۲- مشتقات حلم در قرآن

پربسامدترین واژه مشتق شده از حلم در قرآن، واژه «حَلِیم» است. این واژه پانزده مرتبه در آیات ذکر شده که اغلب به عنوان صفت برای خداوند متعال، یازده مرتبه و به عنوان صفتی برای چند تن از پیامبران الهی چهار مرتبه به کار رفته است. واژگان «أَحْلَام» و «حُلْم» از مشتقات حلم به شمار می روند و هر کدام دو مرتبه در قرآن ذکر شده اند.

۲-۱. اسماء الحسنی الهی

واژه حلیم در ارتباط با صفت پروردگار و به عنوان یکی از اسمای الهی به معنای «صبور» است و در واقع، حلیم کسی است که عصیان گناهکاران، او را خوار و کوچک نکرده و غضب او را برنمی انگیزد. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰۵) به تعبیر دیگر، خدا چاره ساز و مهلت دهنده است؛ به گناهکاران مهلت می دهد و در عذاب آن ها عجله نمی کند. روشن است که مهلت دادن نیز نوعی بردباری است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۸) صفت حلیم منتسب به خداوند متعال در آیات قرآن، برحسب اقتضای مقام، مقرون با صفات الهی همچون: غفور،

غنی، علیم و شکور به کار رفته است. در ذیل به بررسی مصادیق همنشینی این صفات در آیات پرداخته شده است:

۲-۱-۱- حلیم و غفور

واژه «حلیم» در شش مورد از آیات قرآن همراه با صفت «غفور» ذکر شده است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره، ۲۲۵) طبرسی در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد: حلیم به معنای بردبار است و زمانی که در مورد خداوند به کار برده شود، مهلت دادن و تأخیر در عذاب و کیفر است. «وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» وی در ادامه اشاره می‌کند: خدا آمرزنده و پوشاننده و بخشنده گناهان است، زیرا تنها حلیم است که در عقوبت شتاب و تعجیل نمی‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۹) علامه طباطبایی می‌فرماید: «وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» اشاره به این است که سوگندهای لغو کراهت دارد و سزاوار نیست از مؤمن سر بزند؛ همچنان که در آیات دیگر قرآن کریم از مطلق لغو نهی شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۶) ابن عاشور همراهی صفت غفور را در این آیه با صفت حلیم مناسب می‌داند و معتقد است که صفت حلیم با رحیم مناسبت ندارد و دلیل آن را چنین بیان می‌دارد: این مغفرت برای گناهی از قبیل کوتاهی در ادب نسبت به خدای تعالی است، به همین جهت خداوند خود را به حلیم توصیف کرده، زیرا حلیم کسی است که کوتاهی در حقش او را خوار نمی‌کند و از روی غفلت غضب ننموده و عذر را می‌پذیرد. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۵) بعضی مفسرین در کنار هم آمدن این دو صفت را دلیلی بر رحمت واسعه خداوند نسبت به بندگان دانسته، به گونه‌ای که آن‌ها را در قسم‌های بیهوده مؤاخذه نمی‌کند و در توضیح این نکته می‌نویسد: غفران و حلم و بردباری در برابر بنده‌ای که خدای تعالی به او وعده مؤاخذه داده، موجب طمع او در سعه رحمت الهی می‌شود؛ زیرا کسی که خودش را به غفران و چشم‌پوشی توصیف می‌کند، در آنچه که خودش را به آن وصف کرده، مورد طمع واقع می‌شود. این وعیدی است که خداوند آن را ذکر کرده و مقید به مشیت الهی می‌شود. (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۴۵) قرآن کریم در رابطه با خواستگاری از زنان در ایام عده می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره، ۲۳۵) در تفسیر التبیان آمده است: حلم از جانب خداوند، مهلت دادن به مجازات فرد مستحق است. (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸) اما ابن عاشور نظر دیگری دارد، او معتقد است: قول خداوند

که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» تذییل است، یعنی همان گونه خداوند شما را بر مخالفت های پنهانی که انجام می دهید، مؤاخذه می کند، اما چون وعده مغفرت از آن را داده، شما را می آمرزد و این مانند تعریض است؛ زیرا خداوند نسبت به شما حلیم بوده و این آیه دلیل بر مباح بودن و تجویز تعریض است.

او در ادامه به شرح مطلب می پردازد و می نویسد: «مراد از مغفرت در اینجا، گذشت و چشم پوشی است نه آمرزش گناه؛ زیرا تعریض گناه نیست؛ به عبارت دیگر، از این آیه معنای اعم که شامل آمرزش گناه و تجاوز از سختی هاست فهمیده می شود و شأن تذییل، تعمیم است.» (ابن عاشور، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۵) در تفسیر منهج الصادقین در مورد تعریض نوشته است: «مراد به تعریض، اینجا کلامی است به معنای رغبت نمودن در نساء بدون تصریح و نفی حرج در تعریض، مستلزم ثبوت حرج است در تصریح.» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۳۷) نمونه ای دیگر از همنشینی صفت حلیم با غفور در آیه ۱۵۵ سوره آل عمران آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ»؛ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه که در رابطه با جنگ احد نازل شده است، می فرماید: «وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» منظور از این عفو، بخشودن کسانی است که از جنگ گریختند. این آیه به دلیل مطلق بودن، شامل تمامی فراریان آن روز می شود. ایشان سپس در تحلیل آیه، «عفو» را در این آیه با «عفو» در آیه ۱۵۲ همین سوره قیاس می کند و بیان می دارد: دلیل بر اختلاف این دو عفو، اختلاف لحنی است که این دو آیه دارند، زیرا بین این لحن که فرموده: خدا، هم از شما، عفو کرد؛ زیرا خدا دارای فضلی خاص نسبت به مؤمنین است و در اینجا از رأفت و فضل خدا و ایمان افراد مورد نظر سخن رفته و این لحن که فرمود: و خدا، هم از ایشان عفو کرد؛ چون خدا آمرزنده و حلیم است، فرقی واضح وجود دارد. خدای متعال این آیه را با ذکر حلم خویش ختم فرموده که معنایش عجله نکردن در عقوبت است و هنگامی که با عفو ذکر شود، این معنا را می دهد که فعلاً خشم خود را ظاهر نمی سازد و همچنان در باطن نگه می دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۱)

اما آلوسی در ارتباط با این آیه معتقد است که جمله «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» به مانند تعلیل برای عفو کردن پشت کنندگانی است که اکثریت قوم را تشکیل می دادند. آن هنگام که قلبشان به نور پشیمانی و توبه روشن شد، به مقتضای «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ»، قلوبشان آینه ای برای

ظهور صفات خداوند متعال می‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱۲) قرآن کریم در آیه‌ای دیگر، در مورد احکام و معارفی که در شریعت اسلام بیان نشده، چنین امر می‌نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ سَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (مائده، ۱۰۱) زمخشری در تفسیر این آیه می‌نویسد: «اشیاء، آن تکالیف دشواری است که موجب آزرده‌گی شما می‌شود و شما به تحمل آن‌ها امر شده‌اید، ولی با کوتاهی در آن، متعرض غضب خداوند می‌شوید. «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا» یعنی، خداوند از عقاب این سؤالات شما را عفو می‌کند، پس به مثل آن باز نگردید.» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸۴)

اما علامه طباطبایی معتقد است: «عفا الله» به هر حال تعلیل به عفو می‌فهماند که مراد از کلمه اشیاء، خصوصياتی راجع به احکام و شرایع و قیود و شرايطی است راجع به متعلقات آن‌ها و اگر اسمی از آن خصوصیات و شرایط نبوده، از روی غفلت یا سهل‌انگاری نبوده، بلکه منظور خدای سبحان تخفیف بر بندگان و تسهیل امر بر آنان بوده است. بنابراین، ساختن و پرداختن سؤالاتی از پیش خود، در حقیقت خود را بیهوده به زحمت انداختن و در دین‌داری کار را بر خود تنگ گرفتن است.

البته این باعث بدحالی و اندوه می‌شود، زیرا در حقیقت این‌گونه سؤالات، ردّ عفو پروردگار و نپذیرفتن آن است، درحالی‌که خدای تعالی جز تسهیل امر و تخفیف در تکلیف بندگان و تحکیم صفت مغفرت و حلم خود، غرض دیگری از آن ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۵۱) ایشان در ادامه به تشریح نظریه خویش با بیان دلیل پرداخته و می‌نویسد: «وَلَا جُمْلَهُ «وَأِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَ لَكُمْ»، نهی قبلی را تتمیم می‌کند، برخلاف نظر کسانی که گمان کرده‌اند نهی از سؤالات در حین نزول قرآن برداشته شده است. ثانیاً جمله «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا»، جمله‌ای است مستقل و در مقام تعلیل نهی از سؤال، بنابراین با اینکه بر حسب ترکیب کلامی این جمله، وصفیه نیست، ولیکن نقش وصف را ایفا می‌کند و ثالثاً دلیل اینکه فرمود: «وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» - با وجود اینکه کلام مشتمل بر نهی است و جا ندارد در این‌گونه مقامات، امثال «غفور» و «حلیم» به کار برده شود - این است که اگر نهی فرمود از سؤالات کذایی، از باب رحمت و عفو و مغفرت بوده است و در حقیقت برگشت این دو اسم

(غفور و حلیم)، به مفاد عفوی است که در «عَفَا اللَّهُ عَنْهَا» است، نه به نپهیی که در آیه می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۵۱)

همراه شدن صفت حلیم با غفور را در آیه‌ای دیگر نیز می‌توان مشاهده نمود: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء، ۴۴) طبرسی مفهوم صفت حلم را در خداوند متعال، با توضیحی در مورد معنای تسبیح در آیه شریفه روشن می‌کند و چنین می‌گوید: «معنای تسبیح، در اینجا دلالت آسمان‌ها و زمین بر یگانگی و عدالت و بی‌همتایی خداوند است و این تسبیح معنوی، به منزله تسبیح لفظی است. بسیار اتفاق می‌افتد که تسبیح معنوی دلیل قوی‌تری از تسبیح لفظی باشد، زیرا موجب علم می‌شود.»

«تسبیح و حمد خداوند، زبانی است و از جهت آفرینش خود، بر قدرت و یکتایی حق دلالت می‌کند، زیرا تمام موجودات - به جز خداوند - حادث هستند و در برابر خداوند تعظیم و نیازمندی خود را به یک آفریدگار ناآفریده، اثبات می‌کنند. لکن، شما انسان‌ها تسبیح‌خوانی این موجودات را ادراک نمی‌کنید، زیرا در آن‌ها نظر نمی‌کنید. چنین خدای بزرگی، دارای حلم و آمرزنده است. شما را مهلت می‌دهد و در کیفر کفر شما تعجیل نمی‌کند و هرگاه توبه کنید، از گناه شما در می‌گذرد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۴) ابن عاشور معتقد است: «جمله «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»، جمله استینافیه است که افاده تعریض می‌کند. تعریض به اینکه اگر خداوند عامل به حلم و مهلت دادن به آن‌ها نبود، گفتار - شرک‌آلود و کفرآمیز - آن‌ها اقتضای تعجیل عقاب در دنیا را داشت و این تعریض در حقیقت، تشویق به ترک و خودداری از گفتارشان است تا خداوند آن‌ها را ببخشد.» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۹۳) آیه بعد اشاره به این نکته است که میان نگاهداری و حفاظت خداوند از نظام هستی و حلم او نیز رابطه وجود دارد: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أُمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (فاطر، ۴۱)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسد: «خدای متعال به‌خاطر اینکه حلیم است، در هیچ کاری عجله نمی‌کند و چون آمرزنده است، جهات عدمی هر چیزی را پنهان می‌دارد و مقتضای این دو اسم (حلیم و غفور)، این است که تا مدتی معین، آسمان‌ها و زمین را از اینکه مشرف به زوال و نابودی شوند، محافظت نماید.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۱۲)

زمخشری هم همین امر را قبول داشته و معتقد است: اگر حلم الهی نباشد، کرات آسمانی بر سر خلاف کاران فرو می‌ریزد، زیرا کلمه شرک، عظیم است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۰۷)

۲-۱-۲. حلیم و علیم

در سه آیه از آیات شریفه قرآن کریم، صفت حلیم در کنار صفت علیم به کار رفته است که در این بخش به بررسی این آیات پرداخته می‌شود:

قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (نساء، ۱۲) حلم در این آیه به معنای مهلت دادن در مجازات آمده است. طبرسی این معنا را چنین بیان می‌کند: «خداوند به مصالح بندگانش آگاه است و دستورش در مورد تقسیم ارث و وصیت و... حکیمانه است و نسبت به عقوبت معصیت‌کاران عجله نمی‌کند و به وسیله مهلت و انتظار، بر آن‌ها منت می‌گذارد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱)

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه می‌نویسد: «این توصیه‌ای است الهی که باید محترم شمرده شود، زیرا خداوند به منافع و مصالح شما آگاه است که این احکام را مقرر داشته و نیز از نیات وصیت‌کنندگان آگاه بوده و در عین حال «حلیم» است و کسانی را که برخلاف فرمان او رفتار می‌کنند، فوراً مجازات نمی‌نماید.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۹۸) ابن عاشور نیز معتقد است: «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ»، تذیل است و ذکر وصف «علم» و «حلم» در این آیه، به مناسبت آن است که احکام بیان شده بسیاری از احکام جاهلیت را باطل کرد؛ زیرا آنان احکام ارث را از روی جهل و قساوت تشریع کرده بودند.» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴)

خدای متعال در رابطه با کسانی که در راه خدا از وطن خود هجرت کرده و کشته شدند یا مرگشان فرارسید، می‌فرماید: «لِيَدْخُلْنَهُمْ مُدْخِلًا يَرْضَوْنَهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ» (حج، ۵۹) طبرسی و زمخشری تفسیری یکسان از این آیه شریفه ارائه داده‌اند: «خداوند می‌داند که عمل‌کنندگان تا چه اندازه اخلاص و تا چه حد استحقاق پاداش دارند و او دارای حلم و بردباری است و از تقصیرات گنهکاران با فضل و کرم خود در می‌گذرد.» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۷ و زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۷) ابن عاشور نیز می‌نویسد: «خداوند «علیم»

است به سختی‌هایی که آنان در راه هجرت از دیار و خانواده و اموالشان متحمل شدند و «حلم» است نسبت به آن‌ها، در آنچه که به‌دلیل ناتوانی انجام ندادند و این آیه مزیت مهاجرین را در اسلام روشن می‌نماید.» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۲۲۴)

یکی از موارد همنشینی صفت «حلم» با «علم» در قرآن کریم، در سوره احزاب است: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (احزاب، ۵۱) در تفسیر مجمع البیان آمده است: «خداوند آنچه در دل‌های شماست را می‌داند؛ اعم از خرسندی، خشم، میل به بعضی از زن‌ها، ترجیح بعضی بر بعضی دیگر. خداوند داناست به مصالح بندگان و صابر است در ترک تعجیل در مجازات و کیفر ایشان.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۷۵)

اما ابن عاشور در رابطه با همنشینی دو صفت «علم» و «حلم» این‌طور می‌نویسد: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ»، کلامی جامع برای دو معنی «ترغیب» و «تذذیر» است که در آن پیامبر ﷺ به احسان نسبت به همسران و کنیزان و زنانی که مایل به ازدواج با آن‌ها نیست، ترغیب شده‌اند و آن زنان نیز از پنهان داشتن عدم رضایت نسبت به آموزه‌های رسول خدا ﷺ، برحذر شدند. مناسبت صفت «حلم» به اعتبار این است که هدف پروردگار، تشویق رسول خدا ﷺ به صفت «حلم» در شایسته‌ترین احوال ایشان است، زیرا همت ایشان همواره بر تخلق به خلق خداوند متعال بوده و خداوند صفاتی از صفاتش را همچون «رئوف» و «رحیم» و «شاهد»، در وجود ایشان جاری ساخته بود.» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳۰۱)

۲-۱-۳. حلم و غنی

واژه «حلم» در یک مورد از آیات قرآن کریم همراه با وصف «غنی» آمده است: «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (بقره/۲۶۳) علامه طباطبایی ذیل این آیه چنین آورده است: ««غنی» مقابل حاجت و فقر است و «حلم» به معنای سکوت در برابر سخن یا عمل ناهنجار دیگران است. در این آیه، خداوند متعال قول معروف و آمرزیدن و مغفرت، یعنی چشم‌پوشی از بدی‌هایی که مردم به انسان می‌کنند را بر صدقه‌ای که گوشه و کنایه داشته باشد، ترجیح داده است.»

سپس ایشان نکات تأمل‌برانگیزی را در بیان تفاوت این دو نوع صدقه بیان می‌کند و می‌فرماید: «این مقابله دلالت دارد بر اینکه «قول معروف» در جایی است که هرگاه خواستی سائلی را رد کنی، با زبانی خوش او را رد کنی، اگر لفظی خلاف ادب گفت، باید چنان رفتار

کنی که او خیال کند سخن زشتش را نشنیده‌ای و آن دعای خیر و این چشم‌پوشی‌ات از سخن زشت او، بهتر از آن است که به او صدقه‌ای بدهی و به دنبالش آزار برسانی، زیرا آزار و منت نهادن اتفاق‌گر به این معنی خواهد بود که می‌خواهد بفهماند آن مالی که اتفاق کرده، در نظرش بسیار عظیم است و از درخواست سائل ناراحت شده است و این دو فکر غلط، دو بیماری است که باید انسان باایمان، دل خود را از آن پاک کند، برای اینکه مؤمن باید متخلق به اخلاق خدا باشد. خدای سبحان غنی‌ای است که آنچه نعمت می‌دهد در نظرش بزرگ نمی‌نماید و هر بخششی می‌کند، آن را بزرگ جلوه نمی‌دهد. همچنین خدای متعال حلیم است و در مؤاخذه جفاکاران عجله نمی‌کند و در برابر جهالت خشم نمی‌کند و به همین جهت، آیه شریفه با دو نام «غنی» و «حلیم» ختم شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۹) زمخشری صفت «غنی» را به‌گونه دیگری تفسیر کرده است، او معتقد است: «خداوند تعالی غنی است و «غنی» نیازی به اتفاق‌کننده ندارد تا او بخواهد منت بگذارد و اذیت کند. همین‌طور خداوند «حلیم» است و در عقوبت عجله نمی‌کند و این در حقیقت، بیانگر وعید و خشم الهی است.» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۲)

۲-۱-۴. حلیم و شکور

صفت حلیم خداوند متعال، در یک مورد از آیات قرآن با وصف شکور آمده است، آنجا که می‌فرماید: «إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ» (تغابن، ۱۷) آیه شریفه در ارتباط با سنت پسندیده «قرض» است. علامه طباطبایی در این زمینه چنین می‌نویسد: «منظور از «اقرض خدای تعالی»، اتفاق در راه خداست و اگر این عمل را قرض دادن به خدا و آن مال اتفاق‌شده را «قرض حسن» خوانده، به این منظور بوده که مسلمین را به اتفاق ترغیب کرده باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۰۹) آیت‌الله کاشانی نیز در تفسیر خود، در مورد این آیه چنین آورده است: «هر که در شکر او مبالغه می‌نماید و جدّ و جهد را در آن باب مرعی می‌دارد، حق تعالی نیز در مقابل آن، ثبوت بالغه و مکافات کافیه به وی کرامت نماید. حلیم، بردبار است به عقوبت ممسکان و بخیلان، یعنی تعجیل نمی‌کند در عذاب ایشان، اگرچه ذنوب ایشان از حدّ و حصر بیرون باشد و این از غایت کرم است.» (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹، ص ۳۰۸) برخی دیگر از مفسران نیز همین نظر را دارند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۳۲۴ و ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۲۶۱)

۳- حلیم از صفات پیامبران

صفت «حلیم» برای انسان از شریف‌ترین صفاتی است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند به بالاترین مراتب الهی و معنوی دست یابد و با دستیابی به این مراتب، آرامشی وصف‌نشدنی در او تحقق یابد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۷۴) این صفت در قرآن کریم، در مورد سه تن از پیامبران الهی به کار رفته است:

۳-۱. حضرت ابراهیم علیه السلام

«حلیم» در آیات قرآن دو بار به‌عنوان صفت حضرت ابراهیم علیه السلام و هر دو بار در همنشینی با واژه «أَوَاه» ذکر شده است. آیه ۱۱۴ سوره توبه، حلم ایشان را در برابر آزار پدر بیان می‌کند: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (توبه، ۱۱۴) و در آیه ۷۵ سوره هود، حلم وی در برابر آزار قومش عنوان شده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (هود، ۷۵) علامه طباطبایی در ابتدا معنای مطلوب استغفار حضرت ابراهیم علیه السلام برای پدرش را چنین بیان می‌نماید: «اگر ابراهیم علیه السلام برای پدرش مشرک استغفار کرد، برای این بود که در آغاز خیال می‌کرد پدرش هرچند مشرک است، ولی با خدا دشمنی و عناد ندارد و چون قبلاً به او وعده استغفار داده بود، لا جرم برای او طلب مغفرت می‌کرد، اما وقتی فهمید که او دشمن خداست و بر شرک و ضلالت خود اصرار می‌ورزد، از او بی‌زاری جست.» سپس به وجود صفت حلم در ایشان اشاره می‌کند و این‌طور نتیجه می‌گیرد: «ابراهیم علیه السلام جفای پدرش را تحمل نمود و به او وعده نیکی داد، زیرا او مردی بردبار بود که برای وی طلب مغفرت کرد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۹۸) ابن عاشور نیز می‌نویسد: «همراه شدن «أَوَاه» با وصف «حلیم» در این آیه و دیگر آیات، قرینه بر کنایه است و نسبت به انگیزه آن حضرت برای ناله و زاری، آگاهی می‌دهد، زیرا «حلم» صفتی در نفس است که موجب وقار و سنگینی عقل و ثبات و آرامش و دوری از دشمنی می‌گردد و در یک کلمه، «حلیم» بر نرم‌دلی و عدم قساوت دلالت دارد.» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۱۶)

۳-۲. حضرت اسماعیل علیه السلام

حضرت اسماعیل علیه السلام یکی دیگر از پیامبران الهی است که با صفت حلم در قرآن کریم معرفی شده است. خدای متعال می‌فرماید: «فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ» (صافات، ۱۰۱) طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «بشارت در اینجا شامل چند مورد است؛ اول اینکه آن فرزند پسر

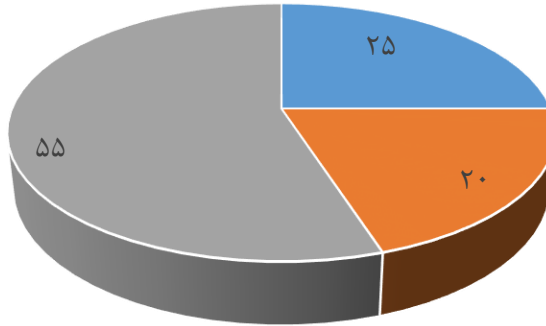
است. دوم، به سن بزرگی می‌رسد، سوم، به صفت شکیبایی و بردباری توصیف شده است و چه شکیبایی و حلمی از این بزرگ‌تر و بالاتر که وقتی پدرش امر قربانی و ذبح شدن را به او گوشزد کرد، او بلافاصله تسلیم امر خداوند شد.» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۱۶)

۳-۳. حضرت شعیب علیه السلام

واژه «حلیم» در قرآن، یک‌بار به‌عنوان صفت حضرت شعیب علیه السلام و در همنشینی با واژه «رشید» ذکر شده است: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود، ۸۷) مفسران در تفسیر همنشینی این دو واژه، دو احتمال را بیان کرده‌اند. بعضی معتقدند که قوم شعیب علیه السلام این جمله را از روی تمسخر و استهزاء گفته‌اند، با این بیان که «به حق تو بردبار و آگاه هستی». قوم شعیب علیه السلام از این عبارت، خلاف معنایش را اراده کرده و آن بزرگوار را به گمراهی و سفاقت نسبت دادند و ایشان را مسخره کردند. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۲۰ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۱) اما برخی دیگر همچون علامه طباطبایی، تفسیر دیگری را از آیه ذکر کرده‌اند، ایشان می‌فرماید: «از اینکه در آیه مردی را حلیم و رشید خوانند، به دست می‌آید که خواسته‌اند به وجه قوی‌تری حلم و رشد را برای آن جناب اثبات کنند، نه اینکه گفتار آن‌ها از باب ملامت و انکار عمل ایشان باشد و به عبارتی دیگر، آن‌ها می‌خواستند زشتی عمل وی بیشتر نمودار گردد؛ زیرا عمل سفیهانه از هر کسی بد است، ولی از کسی که «حلیم» و «رشید» است، بدتر می‌باشد و شخصی که دارای حلم و رشد است و هیچ شکی در حلم و رشد او نیست، هرگز نباید به چنین عمل سفیهانه‌ای دست بزند و علیه حریت و استقلال فکری و عقیدتی مردم قیام نماید.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۶۷)

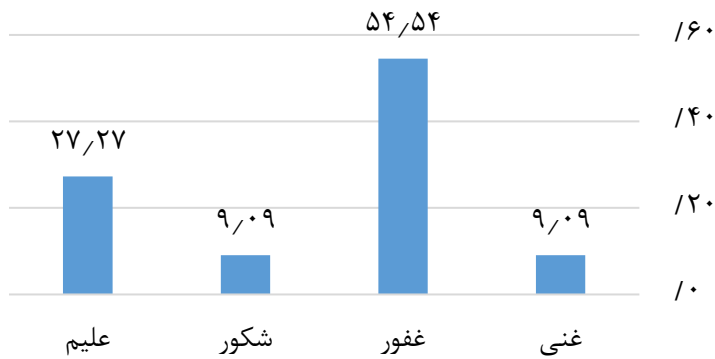
به این ترتیب از مجموع بیانات ذکرشده، می‌توان نتیجه گرفت که صفت حلم همواره مانع از مؤاخذه خدای تعالی و نفرین انبیاء در حق عاصیان بوده و این عاصیان و سرکشان هستند که از برکت حلم، موفق به جلب عفو و آمرزش می‌گردند.

نمودار فراوانی واژه حلم در آیات قرآن



- حلم از اسماء الحسنی الهی
- حلم از صفات پیامبران
- مشتقات دیگر حلم در آیات قرآن

نمودار همنشینی صفت حلم با دیگر صفات الهی



نتیجه گیری

۱. یکی از راه‌های دستیابی به معانی دقیق واژگان و به‌ویژه واژگان قرآن کریم، بررسی آن‌ها در بافت کلام است که از آن به علم «معناشناسی» تعبیر می‌شود.
۲. واژه حلم از دیدگاه مفسرین فریقین، دربردارنده معانی متعددی چون: آرامش و طمأنینه، بردباری و صبوری، مهلت دادن، عقل، رؤیا و بلوغ فکری است.
۳. پرکاربردترین واژه مشتق‌شده از حلم در قرآن کریم، واژه حلیم است. این واژه اغلب در جایگاه اسماء حسنی الهی یا به‌عنوان وصفی برای پیامبران الهی ذکر شده است.
۴. واژه «حلیم» به‌عنوان صفتی برای خداوند سبحان، در آیات قرآن و برحسب اقتضای مقام و سیاق کلام، با صفات الهی دیگر نظیر غفور، علیم، غنی و شکور همراه شده و با آن‌ها ارتباط معنایی دارد و بیشتر به معنای بردباری و مهلت دادن در عقوبت عاصیان است.
۵. وصف «حلیم» در اغلب موارد با صفت «غفور» هم‌نشین شده است. اگر حلم خداوند در برابر مردم عاصی نبود، گناه‌کاران به عذاب دچار شده و از عنایات و هدایت الهی محروم می‌ماندند.
۶. از آنجا که همت پیامبران همواره بر آراسته شدن به اخلاق خداوندی بوده است، لذا پیامبران الهی دارای عالی‌ترین ارزش‌ها و خصلت‌ها چون حلم و بردباری هستند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
۱. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا). التحریر و التنویر. بیجا: بینا.
 ۳. ابن فارس، احمد، (بی تا). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۵. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق). البحرالمحیط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر.
 ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دارالقلم.
 ۷. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
 ۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ ش). تفسیر جوامع الجامع. تهران: سمت.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
 ۱۱. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء العربی.
 ۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۹۸۵ م). مجمع البحرین. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 ۱۳. قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ ش). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۴. کاشانی، فتح الله، (۱۳۳۶ ش). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: علمی.
۱۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

پژوهشی پیرامون آراء مفسران فریقین در توحید افعالی و اراده انسان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۰

طاهره شاکری (نویسنده مسئول)^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۸

محمدحسین توانایی^۲

چکیده

مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، درصدد تحلیل نظرات مفسران شیعه و اهل سنت در زمینه توحید افعالی در رابطه با اراده انسان است. بر این اساس اعتقاد داشتن به این مطلب که جهان هستی تنها یک فاعل حقیقی دارد و افاضه وجود تنها مربوط به ذات حق تعالی است، این نتیجه را به دنبال دارد: ۱. گروهی از متکلمان (اشاعره) با اعتقاد به توحید افعالی به کلی از علت‌های واسطه‌ای چشم پوشیده و خدای متعال را فاعل بی‌واسطه‌ای برای هر فعلی بیان کردند. ۲. گروه دیگری از متکلمان (معتزله) نوعی استقلال، آن هم در حد تفویض قائل شدند و افعال اختیاری انسان را به خدای متعال استناد ندادند و منکر توحید افعالی شدند. ۳. امامیه در پرتو قرآن و با عنایت اهل بیت و کمک از عقل برهانی به رد جبر و تفویض و قبول توحید افعالی و تثبیت نظام علت و معلول، راه وسط را که از آن تعبیر به «امر بین امرین» می‌شود، طی کرده است؛ به این معنا که موجودات ممکن دارای تأثیر مستقل هستند؛ اما در فاعلیت استقلال ندارند. در جهان هستی فاعل مستقلى غیر خداوند متعال وجود ندارد و موجودات دیگر همان‌طور که در وجود مستقل نیستند، در صفات و افعال نیز استقلال ندارند و فعل این موجود ممکن با آنکه فعل اوست، فعل خداوند است که از آن به «نزلت بین منزلتین» تعبیر می‌کند.

کلید واژه‌ها: توحید افعالی، جبر، اشاعره، تفویض، معتزله، امر بین الامرین، امامیه، اراده.

۱. دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی، مدرسه علمیه تخصصی رفیعہ المصطفی (علیه السلام)، تهران، ایران.

shakery.197@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران.

mohaommad.Tavanaaei@kiaui.ac.ir

مقدمه

مسئله جبر و اختیار و اینکه انسان در زندگی فاعل آزاد است یا حداقل بخشی از کارهای اختیاری او واقعاً اختیاری است یا اینکه در انجام تمامی کارهای خود مجبور است و هیچ‌گونه اختیاری ندارد به گونه‌های مختلف مطرح شده است و مورد توجه همه یا اکثریت افراد بشر قرار گرفته است. از نخستین راهکارهای ارائه‌شده، نظریه جبر محض و از طرف دیگر نظریه تفویض مطلق است. پس از طرح این دو نظریه متضاد، دانشمندان مسلمان درصدد یافتن حد وسطی در میان این دو عقیده بودند. امامیه با اتکاء بر ائمه اطهار و جمع بین آیات قرآنی که برخی دلالت بر جبر و برخی دیگر به اختیار انسان تصریح دارند، نظریه امر بین الامرین را مطرح نمودند. این مقاله بر آن است تا با توضیح مختصری پیرامون توحید افعالی و مراتب توحید، دلایل رویکرد اشاعره به مکتب جبر را بیان کرده و بعد از پرداختن به نظریه تفویض از دیدگاه معتزله، نظریه امر بین الامرین را توضیح دهد. در پایان با دلایلی مبنی بر رد مذهب جبر و تفویض، نظریه درست را معرفی کند.

با کند و کاو پیرامون پیشینه و موضوع مقاله حاضر، پژوهش‌های بسیاری با رویکردهای متفاوتی صورت گرفته است:

مقاله محمد سعیدی مهر و احمد صادقی علویچه با عنوان «چالش تبیین‌های کلامی در مشکله توحید افعالی خداوند و فعل اختیاری انسان» در مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۵۷، سال پانزدهم، تابستان ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است. این پژوهش به چگونگی تفسیر نظریه امر بین امرین و جمع فاعلیت مطلقه الهی در صحنه نظام عالم با فاعلیت مختارانه انسان بر اساس آیات قرآن و ادله عقلی و وجدانی پرداخته است.

مقاله «بررسی و تحلیل توحید افعالی از منظر شیخ اشراق»، سیده عطیه خاتمی ساروی و دیگران، چاپ‌شده در مجله دستاوردهای نوین در مطالعات و علوم انسانی، بهمن ۱۴۰۰، نویسندگان در این مقاله به تبیین دیدگاه شیخ اشراق پیرامون توحید افعالی و تبیین اراده ازلی پرداخته‌اند. سهروردی در مسئله توحید افعالی نه مانند اشاعره جانب جبر را گرفته و نه مانند عالمان تجربی جانب نظام علیت را مقدم داشته است؛ بلکه با راهکار علل طولی به امکان جمع آن دو تأکید کرده است.

مقاله «نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی»، علیرضا فارسی‌نژاد پژوهشنامه فلسفه سال ۱۳۹۶ که نویسنده در این مقاله به ارائه شبهات پیرامون توحید افعالی نموده است و صرفاً تقریر متکلمان امامیه، اشاعره و معتزله به‌ویژه دیدگاه‌های فخر رازی را مطرح کرده است.

با توجه به مطالعه صورت‌گرفته در آثار محققان، وجه تمایز پژوهش حاضر، شامل: ارائه دلایل عقلی و نقلی هریک از فریقین به‌صورت مختصر، نگاه تحلیلی محقق به مباحث مطروحه، ارائه منسجم و مختصر نظرات فیلسوفان و متکلمین است.

۱. مراتب توحید

توحید به معنای یگانگی باری تعالی است. این یگانگی از جنبه‌های گوناگونی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد که از مهم‌ترین آن‌ها توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی است. فلاسفه در تبیین توحید ذاتی می‌گویند: باید معتقد باشیم که ذات خدا یکی است و باید معتقد باشیم که صفات زائد بر ذات نداریم و بعد برسیم به اینکه خداوند در افعالش هم احتیاج به یار و یاور ندارد. منظورشان از توحید افعالی این است هر کسی که روحش صفا یافت، می‌بیند که همه کارها، به دست خدا است. فاعل‌های دیگر ابزاری بیش نیستند. چیزی که در پشت پرده اسباب، جهان را می‌چرخاند و هر چیز را در جای خود می‌آفریند و قرار می‌دهد، دست قدرتمند الهی است و این دست همیشه و در همه‌جا حاضر است. کوچک‌ترین پدیده‌ای که در جهان تحقق پیدا کند، خدا آن را به وجود می‌آورد، اسباب مادی ابزارهایی بیش نیستند. به‌عنوان یک تشبیه ناقص، مثل قلم در دست نویسنده، نویسنده با قلم می‌نویسد، اما نقش اساسی را خود نویسنده ایجاد می‌کند.

امام علی علیه السلام در این مورد می‌فرمایند: «کل عزیز غیره ذلیل و کل قوی غیره ضعیف و کل مالک غیره مملوک و کل عالم غیره متعلم و کل قادر غیره یقدر و یعجز» (سید رضی، خطبه ۶۵)

در این روایت تأکید شده است که اوصاف خدای تعالی ویژه او هستند و کسی در این صفات با او شریک نیست.

۱-۱. توحید افعالی

واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و در لغت به معنای یگانه دانستن و یگانه کردن است. ریشه این کلمه «وحد» و به معنای انفراد است و شیء که جزء ندارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۴۸؛ راغب، بی تا الف، ص ۸۵۷)

توحید اصل اعتقادی موحدین، مسلمانان و شیعیان اهل بیت است. (دستغیب، ۱۳۸۸، ص ۳۷۹) به معنای علم و اقرار به یکتایی خدای تعالی و شریک نداشتن در صفات اوست یا به معنای یگانه دانستن و یکتا شمردن خدا است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۸)

از دیدگاه فیلسوفان و متکلمین، مخلوقات همان طور که در ذات و صفات وابسته به خالق خود هستند، در تأثیرپذیری نیز مستقل نبوده، به این صورت که هر سببی هستی خود را از خدای خود می‌گیرد. (ر.ک. حسینی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۵) خدا در قرآن می‌فرماید: «وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» (اسراء، ۱۱۱) این آیه بیانگر توحید افعالی است. توحید افعالی را می‌توان این‌چنین بیان کرد: تمام افعال عالم، معلول ذات باری تعالی هستند، حال برخی با واسطه و برخی بی‌واسطه، به خاطر قاعده الواحد در فلسفه صدور بدون واسطه چند معلول از حضرت حق ممتنع است. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۲) توحید افعالی دارای اقسامی چون توحید در خالقیت، ربوبیت، رازقیت، مالکیت و حاکمیت می‌باشد. بنابر توحید افعالی، هر فعل و اثری در عالم هستی، از نظر حدوث و بقا فعل حق است و به اراده ازلی حق تعالی منسوب است و هیچ‌کس نمی‌تواند به اراده مستقل خود، فعلی یا اثری را تحقق بخشد. اکنون در پی بیان این هستیم که قبول توحید افعالی در پی نفی اراده انسان نیست؛ چون همه اراده‌ها در یک سلسله طولی، اراده خود را از یکجا دریافت می‌کنند.

۱-۲. توحید افعالی و اراده انسان

برای جمع بین توحید افعالی و اراده انسان نظرات متعددی ارائه شده است، از جمله:

۱-۲-۱. نظریه جبر

اشاعره توحید افعالی را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که موجب سلب اختیار از انسان است.

تحقیق و بررسی جامع نظریه جبر در گرو این مطلب است که درباره همه عوامل و انگیزه‌های اعتقاد به جبر یا دست‌کم مهم‌ترین آن‌ها از دیدگاه اشاعره بحث کنیم که به اقتضای محدودیت مقاله به پاره‌ای از دلایل عقلی و نقلی اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۱. دلایل عقلی

۱-۱-۲-۱. توحید در خالقیت: توحید در خالقیت یا عمومیت قدرت خدا

نخستین تکیه‌گاه جبر نزد اشاعره مسئله‌ای است که از آن گاهی به توحید در خالقیت یا عمومیت قدرت خدا بر تمام ممکنات و بار سوم به اینکه افعال بندگان مخلوق خدا است، تعبیر می‌کنند و همه این تعبیرها از یک هدف حکایت می‌کند و اگر ما بخواهیم تعبیر کوتاه و روشنی را انتخاب کنیم، باید بگوییم که در جهان یک خالق (خواه اصیل و خواه تبعی) بیش نیست و لازمه آن این است که آنچه در سراسر هستی پدید می‌آید، همگی مخلوق خدا هستند، خواه آن شیء، فعل انسان یا غیر او باشد. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۲) فخر رازی با عنوان «الله تعالی قادر علی کل مقدورات فی مذهب أصحابنا» بیان می‌کند: ملاک چیزی که نزد خداست، ممکن بودن است. این امکان میان همه ممکنات مشترک است، به خاطر همین باید گفت ذات انسان و فعل او مخلوق خداست. (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۲۹۸)

۱-۲-۱-۲. اراده خدا و گستردگی آن

از مباحث مهم در علم کلام، بحث در حقیقت اراده خدا و گستردگی آن است. اشاعره درباره حقیقت اراده خدا چندان سخن نگفته و در این قلمرو وارد نشده‌اند، ولی درباره گستردگی اراده خدا، پافشاری خاصی دارند، می‌گویند: آنچه در جهان آفرینش تحقق می‌پذیرد، همه تحت پوشش اراده خدا بوده و اراده او بر همه‌چیز حاکم است و چیزی در جهان بدون اراده او محقق نمی‌شود و در این مورد میان انسان و غیر انسان و فعل او و افعال موجودات دیگر فرقی نیست. دلیل اشاعره برای گسترش دادن اراده خدا، یک چیز بیش نیست و آن اینکه چون خدا را خالق همه‌چیز می‌دانند، آن هم خالق بدون واسطه، طبعاً اراده خدا نیز به دنبال گسترش خلقت، نسبت به همه‌چیز گسترش پیدا خواهد کرد، چون خالقیت خدا، خالقیت جبری نیست، خالقیت او ارادی و وسیع است. (سبحانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱)

اشاعره در جواب این سؤال مگر اراده انسان علت فعل او نیست؟ می‌گویند نه و تنها ارتباط بین انسان و افعال او این است که خدا اراده کرده است و انسان هیچ تأثیری در صدور افعال

خود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۱۲، ص ۴۶۱) فخر رازی نیز در تفسیر آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره، ۲۵۳) می‌گوید: خداوند به هر کس که بخواهد توفیق می‌دهد و هر کس را که بخواهد، رها می‌کند. هیچ اعتراضی بر او در کارش نیست، پس اگر ایمان را از کفار می‌خواست، ایمان را در آنان ایجاد می‌کرد و آنان مؤمن می‌شدند و چون چنین نکرده، دلالت دارد بر اینکه خداوند ایمان را از آنان نمی‌خواهد. پس این آیه بر مسئله خلق اعمال و بر مسئله اراده کائنات دلالت دارد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۲۱) فخر رازی در تفسیر آیه «قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا» (کهف، ۶۹) با توجه به مفاد آیه که تحقق صبر در وجود متکلم، یعنی حضرت موسی را منوط به اراده خداوند نموده است، این عقیده را ثابت کرده است که خداوند گاه به چیزی امر می‌کند درحالی‌که وقوع آن را اراده نمی‌کند؛ لذا گفته است: معنای آیه این است که «اگر خدا صابر بودن مرا خواست» وی بیان می‌کند این جمله اقتضای وقوع شک و تردید را دارد، بدین معنا که آیا خداوند صابر بودنش را اراده می‌کند یا نه؟ و شکی نیست که صبر در مقام توقف واجب است، پس اقتضاء دارد به اینکه خداوند تعالی گاهی اوقات آنچه را که بر بنده واجب گردانیده است، اراده نمی‌کند و از بنده آن را نمی‌خواهد؛ یعنی اراده تشریعی خدا به آن‌ها تعلق نگرفته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵۳، ص ۲۱۱) رازی در تفسیر آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (کهف، ۲۴-۲۳) گفته است: در نزد ما هر آنچه که خدا اراده کند واقع می‌گردد و او کفر را از کافر و ایمان را از مؤمن اراده نمود؛ بنابراین اراده خدا غالب است و اراده بنده مغلوب. وقتی که این را دانستی، پس می‌گوییم هرگاه بنده بگوید فردا چنین کاری را انجام می‌دهم اگر خدا بخواهد (ان شاء الله) خداوند دروغ‌گویی را از او دفع می‌کند (زیرا اگر کار وعده داده شده را انجام ندهد، مفهومش این است که خداوند انجام آن کار را نخواست است) و معنایش چنین است که بنده می‌گوید من فلان کار را انجام می‌دهم مگر آنکه اراده خدا بر وقوع خلاف آن تعلق گرفته باشد. پس من با توجه به این مسئله آن کار را انجام نخواهم داد؛ زیرا اراده خدا بر اراده من غلبه دارد.

ایشان بر همین مبنا به توجیه یک امر شرعی پرداخته و گفته است: «اگر کسی به گردن دیگری دینی داشته باشد و آن مدیون، توانایی ادای دین خود را داشته باشد و به خدا سوگند یاد کند که فردا دین خود را ادا خواهد کرد و سپس بگوید اگر خدا خواست (ان شاء الله) و

هرگاه فردا از راه رسید و او دین خود را ادا نکرد، گناه ننموده و کفاره سوگند دروغ بر او لازم نیست و هرگاه اجماع بر این باشد که او مرتکب گناهی نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند تعالی انجام آن کار را نخواست است، درحالی‌که خداوند به انجام آن کار (ادای دین) فرمان داده است و ترغیب نموده است و انسان را از خلف وعده بازداشته است و ثابت شد که خداوند تعالی گاهی از چیزی نهی می‌کند درحالی‌که آن را اراده نمود (خواسته است) و گاهی به چیزی امر می‌کند، درحالی‌که آن را اراده ننمود. «(آن را نخواست است) (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۵۰) وی با توجه به آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ» (یونس، ۱۰۰-۹۹) ایمان آوردن بندگان را با خواست خداوند می‌داند و تلاش پیامبر ﷺ با ارائه دلایل فراوان برای ایمان آوردن مردم سودی ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۵)

بعد برای اثبات دیدگاه خود دلایل زیر را اقامه نموده است:

۱. کلمه «لو» (به معنای اگر) دلالت بر وقوع عملی، به صورت مشروط دارد و در صورتی‌که شرط تعیین شده تحقق نیابد، آن عمل نیز محقق نمی‌شود و در آیه مذکور خداوند فرمود: «اگر خدا می‌خواست همه کسانی که در روی زمین هستند، ایمان می‌آوردند.»

۲. قدرت انسان در کفر و ایمان یکسان است و برای ترجیح یکی بر دیگری نیازمند به مرجح است و خداوند خالق قدرت و انگیزه در انسان است، پس ایمان «جبری» است.

۳. خداوند در آیات ۹۶ و ۹۷ سوره یونس و آیه ۱۱۱ سوره انعام می‌گوید: اگر هر نوع نشانه‌ای برای آنان آورده شود یا مردگان با آنان سخن گویند، باز هم ایمان نمی‌آورند مگر آنکه خداوند بخواهد؛ ولی خداوند ایمان را برای آنان نخواست است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۵)

فخر رازی با استدلال به عبارت «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» گفته است: «خداوند پلیدی را در بعضی از انسان‌ها قرار داد و پلیدی که در مقابل ایمان قرار می‌گیرد، کفر است، پس آیه دلالت بر این دارد که کفر و ایمان از جانب خداست.» (فخر رازی، ۱۴۱۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۵)

۱-۲-۳-۱-۳. علم پیشین و ازلی خدا

سومین انگیزه‌ای که اشاعره را به عقیده جبر سوق داده، علم گسترده و پیشین خدا است که بر کلیه کائنات جهان و از آن جمله افعال انسان‌ها احاطه دارد و چنین علمی از نظر اشاعره

و همفکران آنان، مایه سلب اختیار و مجبور بودن بشر در کارهای اوست. این شبهه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: علم خدا از نخست به همه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می‌شود، تعلق گرفته است. او از ازل می‌داند که فلان پدیده و فعل خاص در کدام روز و در چه شرایطی عملی خواهد بود، در این صورت انسان، از انجام آن کار ناچار و ناگزیر است و ترک آن برای او ممکن نیست، زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح نبوده و آمیخته با جهل است و این برخلاف فرض ماست که خدا بر همه‌چیز از ازل آگاه است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۸۲) به‌طور نمونه فخر رازی می‌نویسد: اگر خداوند بداند که شخص کافر ایمان نخواهد آورد، ایمان آوردن او مستلزم تبدیل علم خدا به جهل خواهد بود که بی‌شک امری محال خواهد بود و از آنجا که امر مستلزم محال خود محال است، صدور ایمان از شخص کافر در فرض بالا ممتنع خواهد بود. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۳۲) تحقیقات نشان می‌دهد که خدا از ابتدا می‌داند که فاعل مختار، کار خود را بر اساس اختیار انجام می‌دهد. این‌طور نیست تا علم خدا به جهل تبدیل نشود، انسان در کارهایش مجبور باشد. اگر افعالی که خدا می‌داند با اختیار از انسان سر می‌زنند، بدون اختیار از انسان سر بزنند، در این صورت علم خدا واقع‌نمایی خود را از دست می‌دهد (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۴) و اگر بگوییم متعلق اراده خدا، مثل تعلق علم و خلقت او بر افعال بشر است و اگر بخواهد هر فعلی از فاعل، با ویژگی‌هایی که در فاعل است، صادر شود، چنین اصلی نه‌تنها موجب جبر نیست؛ بلکه پشتوانه اختیار است. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۰۹، ص ۱)

۱-۲-۱-۴. قضا و قدر

برخی قضا و قدر را این‌چنین تعریف می‌کنند که انسان در مسیر قضا و قدر مثل پر کاهی است که روی امواج خروشان رودخانه‌ای قرار گرفته و تنها یک سرنوشت دارد و آن متابعت و هماهنگی با جریان آب رودخانه است. این تفسیر نادرست از قضا و قدر مورد قبول اهل حدیث و اشاعره قرار گرفته است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹)

بررسی‌ها نشان می‌دهد فخر رازی چون تابع قضا و قدر الهی است و انسان را در این حیطه ناچار مختار می‌داند. این مطلب را به جبر معنا می‌کند. (رازی، ۱۴۱۱، ص ۵۱۶) اما آنچه به نظر می‌رسد این است که فخر رازی در سخن خود دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا انسان مختار نمی‌تواند افعالش جبری باشد. اختیار انسان نه‌تنها اختیار را از او سلب نمی‌کند،

بلکه مؤید آن است. اگر انسان در انجام افعالش اختیار نداشته باشد و افعالش به صورت جبری انجام شوند، لازم می‌آید اراده خداوند محقق نشده باشد؛ زیرا اراده خداوند به اختیاری بودن افعال انسان تعلق گرفته است. به طور خلاصه با توجه به اینکه انسان در دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و نمی‌تواند از مرز تقدیر الهی خارج شود، هرگز نمی‌تواند به این بهانه از مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد؛ زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه‌گیری شده است. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۷) تحقیقات نشان می‌دهد که لازمه جدایی‌ناپذیر چنین تفسیر نادرستی از قضا و قدر، بیهوده بودن مسائلی همچون اصل بعثت پیامبران، تکلیف انسان‌ها، قانون پاداش و کیفر است و این با حکمت خداوند حکیم منافات دارد.

۱-۲-۱-۵. هدایت‌ها و ضلالت‌ها

از جمله مسائل مربوط به افعال الهی با توجه به آیاتی مانند: «وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۳) اسناد اضلال گمراهی مردم به خداوند است. فخر رازی از فرقه اشاعره، این گونه آیات را از ادله مذهب جبر می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۸) برای درک صحیح این گونه آیات باید اقسام هدایت و انواع ضلالت را بیان کرد تا مراد از اضلال و اسناد آن به خدا معلوم شود. ۱. هدایت تکوینی عام، متعلق آن فعل تکوینی خداست. ۲. هدایت تشریعی، متعلق آن فعل انسان است. ۳. هدایت تکوینی خاص یا پاداشی، پاداش کسانی است که هدایت تشریعی را پذیرفته‌اند. فرونی هدایت برای همه یکسان نیست. برخی براساس «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا» (قصص، ۸۴)، برخی بر محور «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام، ۱۶۰). اضلال نیز بر دو قسم است. ۱. اضلال ابتدایی که کار شیاطین از بیرون و کار هوای نفس از درون است. ۲. اضلال کیفری، قطع فیض هدایت تنها برای کسانی است که با کفر شایستگی دریافت آن را از دست می‌دهند، چنان‌که قرآن می‌گوید: «وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَّاَكِبُونَ» (مؤمنون، ۷۴). (جوادی آملی، ۱۳۱۲، ص ۴۷۰-۴۶۷)

به نظر می‌رسد اعتقاد به جبر به این بهانه که برخی آیات قرآن، هدایت و ضلالت انسان‌ها را امری بیرون از اختیار انسان می‌داند، اندیشه نآزموده و پوچی بیش نیست. برای روشن شدن مطلب باید همه آیات مربوط به هدایت و ضلالت را جمع‌آوری و یکجا مطالعه کرد تا بتوان نظریه نهایی قرآن را در این باره به دست آورد. اگر ظاهر برخی آیات بر جبر در انسان

تأکید می‌کنند، آیات فراوانی نیز اختیار انسان را مطرح می‌سازند و بیان می‌کنند پاداش و عقوبت اخروی بر اساس همین اختیار انسان صورت می‌گیرد؛ بنابراین باید آیات ضلالت و هدایت را کنار هم گذاشت و آنگاه به داوری نشست. همچنین قرآن در ادامه بسیاری از آیاتی که هدایت و ضلالت را از آن خداوند می‌دانند، برای بطلان جبری بودن مسئله هدایت و ضلالت بیان می‌فرماید: به زودی به سبب آنچه انجام می‌دهید بازخواست می‌شوید؛ یعنی استناد هدایت و گمراهی به خداوند، هرگز موجب باطل شدن تأثیر اراده انسان بر اعمال اختیاری او نمی‌شود و اگر چنین بود همان‌طور که گفته شد اصلاً دعوت انبیاء و اساس رسالت باطل می‌شد.

۲-۱-۲. دلایل نقلی

پس از بحث و بررسی دلایل عقلی اشاعره در مورد اعتقاد به جبر به دلایل نقلی از (آیات - روایات) در این زمینه پرداخته می‌شود. تحقیقات نشان می‌دهد آیات ارائه‌شده از طرف اشاعره به شرح ذیل است:

۱. آیاتی که مضمون آن‌ها این است که هرچه عنوان «شی» بر آن صادق است، مخلوق خداست، مانند «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ». (رعد، ۱۶ و زمر، ۶۲)
 ۲. آیاتی که دلالت دارد اعمال انسان مخلوق خداست، مانند «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد، ۱۶؛ زمر، ۶۲) یا «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ». (انعام، ۱۰۱ و فرقان، ۲)
 ۳. آیاتی که با فعل جَعَلَ آمده است و از خداوند خواسته است که ما را این‌گونه بدار؛ مانند آیه «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مریم، ۶) یا آیه «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ» (بقره، ۱۲۸) یا آیه «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ» (ابراهیم، ۴۰) (جوادی آملی، ۱۳۱۲، ص ۴۶۲)
- اشاعره به بعضی از روایات منقول از پیامبر ﷺ که از حذیفه منقول است، تمسک کرده‌اند؛ مانند «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَصْنَعُ كُلُّ صَانِعٍ وَصَنَعَتُهُ». (شریعت اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۸۳)

۲-۲-۱. نظریه تفویضی

فخر رازی برای تبیین دیدگاه معتزله در مورد آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (کهف، ۲۴-۲۳) این چنین می‌نویسد: خداوند تعالی از بنده ایمان و طاعت را اراده کرده است و بنده کفر و معصیت را برای خودش اراده نمود، پس مراد بنده

به وقوع پیوست و مراد خدا واقع نشد؛ بنابراین اراده عبد غالب گردید و اراده خدا مغلوب» (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۵۰)

فلاسفه اسلامی در تعریف اختیار چنین گفته‌اند: «كون الفاعل بحيث ان يشاء يفعل و ان لم يشأ لم يفعل»؛ یعنی اختیار عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد، بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۸) معتزله، توحید افعالی را به‌طور عام نمی‌پذیرد، بلکه انسان را در افعال خود فاعل مستقل می‌دانند و قائل به تفویض قدرت و اختیار و اراده هستند. برای اثبات این نظریه دلیل عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند. الف) دلیل عقلی، مدعیان تفویض می‌گویند: پاداش دادن بندگان صالح و کیفر دادن تبہکاران ذاتاً عدل و برعکس آن ذاتاً ظلم است، پس توحید افعالی به معنای سلب اختیار از انسان و بعد مؤاخذه او صحیح نیست. ب) دلیل نقلی، معتزله دسته‌ای از آیات را دلیل بر مذهب تفیض می‌دانند؛ مانند «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيفٍ» (انعام، ۱۰۴) که انسان را در انتخاب راه سعادت و ضلالت مختار می‌داند؛ مانند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (بقره، ۳) این آیه انسان را فاعل افعال خود می‌داند؛ مانند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت، ۴۶) این آیه فعل خوب و بد را به انسان نسبت می‌دهد. (جواد آملی، ۱۳۱۲، ص ۴۷۵-۴۷۴) معتزله در رد کردن مذهب جبر راه درست را رفته‌اند، اما با رو آوردن به مکتب تفویض راه خطا را رفته‌اند، چون این دو مذهب نقیض هم نیستند تا با رد یکی دیگری اثبات شود.

زمخشری در تفسیر آیه «لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انعام، ۱۱۱) در بیان قول اشاعره که ان شاء الله را به‌طور مطلق خواست خدا می‌دانند، به این معنا که اگر خدا نخواهد مردم ایمان نمی‌آورند یا به عبارتی ایمان اختیاری از آن‌ها سلب شده، این را بیان فاسدی می‌داند، چون خداوند از همه مردم در هر زمانی ایمان و اصلاح را خواسته است، درحالی که مردم فقط عده کمی ایمان می‌آوردند و عمل صالح انجام می‌دهند. (زمخشری، بی تا، ج ۲، ص ۵۹) از جمله مسائل مربوط به افعال الهی با توجه به آیاتی، مانند «وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۳) اسناد اضلال گمراهی مردم به خداوند است. مفسران و فرق اسلامی در این

رابطه بعضی به افراط و بعضی به تفریط گرفتار شدند. زمخشری از گروه معتزله، منکر این گونه اسنادها در قرآن کریم است. (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۵۲-۴۹)

۳-۲-۱. نظریه «امر بین امرین»

امامیه در پرتو قرآن و با عنایت اهل بیت و رهنمود عقل برهانی با رد جبر و تفویض و قبول توحید افعالی و تثبیت نظام علت و معلول، راه میانه‌ای را که از آن تعبیر به «امر بین امرین» می‌شود، پیموده است.

ادله قرآنی: آیاتی چون: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده، ۱۶-۱۵) هدایت را در این آیه برای کسانی می‌داند که پیرو حق هستند و آیه‌ای که علت نزول برکات آسمان و زمین را قبول ایمان و تقوا می‌داند «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (اعراف، ۹۶)

ادله روایی: روایات فراوانی در نفی جبر و تفویض از امامان معصوم وارد شده که به یک نمونه آن اشاره می‌شود:

عن ابی الحسن الرضا علیه السلام فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَطْع بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصْ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلَكَةٍ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَىٰ مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ» (شیخ صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱) حدیث گویای این مطلب است که خداوند از روی اکراه اطاعت و از روی غلبه معصیت نشده است و خدا بندگان را در ملک خود رها نکرده است. جمله «لَمْ يَطْع بِإِكْرَاهٍ» دلیل نفی جبر و جمله «وَلَمْ يَعْصْ بِغَلْبَةٍ» ناظر به نفی تفویض است، یعنی خدا مغلوب گنهکاران نمی‌شود. در حدیث دیگری از امام رضا وارد شده که از حضرت سؤال کردند، آیا خدا کار را به بندگان واگذار می‌کند؟ آن حضرت فرمود: «اللَّهُ اعَزَمَ مِنْ ذَلِكَ» سؤال شد آیا آن‌ها را بر گناه مجبور کرده است؟ آن حضرت فرمود: «اللَّهُ أَعْدَلَ وَ أَحْكَمَ مِنْ ذَلِكَ». این مطالب بیانگر مطلب امام صادق علیه السلام است که فرمود: «لَا جِبَرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.» (شیخ صدوق، بی تا

ج، ج ۱، ص ۳۶۱)

بررسی‌ها نشان می‌دهد معنای امر بین الامرین یعنی موجودات ممکن دارای تأثیر مستقل هستند؛ اما در فاعلیت استقلال ندارند. در جهان هستی هیچ فاعل مستقلی به غیر خداوند متعال وجود ندارد و موجودات دیگر همان‌طور که در وجود مستقل نیستند، در صفات، آثار و افعال نیز مستقل نیستند. حال که موجودات ربط محض هستند، فعل این موجود ممکن با آنکه فعل اوست، فعل خداوند است. این همان منزلت میان منزلتین است و امر بین الامرین است. آن‌چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَا كُنَّ اللَّهُ رَمَى» (انفال، ۱۷) به این ترتیب که همان‌جا که اثبات رمی می‌کند و می‌گوید تو تیر انداختی، نفی رمی می‌کند و می‌گوید تو تیر نینداختی؛ به این صورت که وجود تیراندازی به نیرو و استقلال پیامبر نبود؛ بلکه به قوت و نیروی خداوند بود. (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۱) به بیان دیگر امر بین الامرین را میانه‌ای است که امت محمد ﷺ بر آن راه هستند؛ تعریف می‌کند.

۱-۳-۲-۱. دلیل بر رد مذهب تفویض

دلیل اول: به این صورت است که استقلال یک موجود در ایجاد موجود دیگر زمانی معقول است که علت راه تمامی عدم‌های ممکن را بر معلول بسته باشد و الا علت در ایجاد کردن آن شیء مستقل نخواهد بود؛ حال اگر وجود یک معلولی با هزار شرط به وجود می‌آید و فاعل قادر باشد همه شروط غیر از یکی از آن‌ها را ایجاد کند، آن فاعل علت تامه مستقل نخواهد بود.

دلیل دوم: وجود ممکن در وجودش وابسته و نیازمند به علت است و ذات آن عین فقر و احتیاج است. حال برگشت وجود ممکن از امکان به وجوب امری محال است. نتیجه اینکه اگر تفویض به معنای این باشد که وجود ممکن در فاعلیت مستقل باشد، محال است و این امر مستلزم انقلاب محال است. قرآن در این رابطه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاستَمْعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» * مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج، ۷۴-۷۳)

۱-۳-۲-۲. دلیل بر رد مذهب جبر

دلیل اول: از آنجا که در عالم حقیقت وجود اصل، بسیط و مشکک است، به خاطر همین هرکدام از مراتب ناقص آن به مرتبه‌ای قبل از آن تعلق ذاتی دارد.

دلیل دوم: چون خداوند درنهایت بساطت است. زوال در ذات و صفات او رخ نمی‌دهد. چون اگر چنین شود صورت بسیط به مرکب تبدیل می‌شود.

دلیل سوم: صادرشدن چیزهای زیاد بدون واسطه از چیزی که از همه جهات واحد است، مستلزم ترکیب است و این خلاف وحدت است. اختیار و اراده عین ذات بسیط هستند و هرچه از اراده صادر شود از ذات صادر گردیده است. در جمع‌بندی باید گفت مقایسه اراده و اختیار خداوند و انسان قیاس مع الفارق است. انسان ناقص متکثر، متغیر و زوال‌پذیر در ذات و پروردگار بسیط در ذات و صفات کجا قابل مقایسه هستند. جبری و تفویضی در حق واجب و ممکنات ستم کرده است و فقط معتقد به امر بین امرین است که حق هر صاحب حقی را به او داده است. (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۶-۲۰) در تعریف جبری مسلک و تفویضی امام رضا^{علیه السلام} چنین می‌گوید: «و القائلُ بِالْجبرِ كافرٌ و القائلُ بالتفویضِ مشرکٌ». (شیخ صدوق، بی تا ج، ص ۱۵)

نتیجه گیری

اشاعره توحید افعالی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که موجب سلب اختیار از انسان می‌شود، انگیزه‌های اعتقاد به جبر را توحید خالقیت، اراده خدا بر ممکنات، علم پیشین خدا، قضا و قدر، اسناد هدایت و ضلالت به خدا و... می‌داند. بطلان این دلایل به چند جهت روشن است:

۱. تلاش پیامبران با ارائه دلایل فراوان برای اثبات ایمان آوردن مردم بیهوده خواهد بود. ۲.
- تعلق اراده خدا و خلقت او بر افعال بشر است. اگر بخواهد به این معنا هر فعلی از فاعل با ویژگی‌هایی که در فاعل است صادر شود، چنین اصلی نه تنها موجب جبر نمی‌شود، بلکه همین امر پشتوانه اختیار است. ۳. لازمه چنین تفسیر غلطی از قضا و قدر اصل بعثت پیامبران، تکلیف انسان‌ها و قانون پاداش و کیفر است که این‌ها با حکمت خداوند حکیم منافات دارد. ۴. پس از درک اقسام هدایت و ضلالت، اسناد آن به خداوند معلوم می‌شود. به این صورت که باید آیات هدایت و ضلالت را کنار هم گذاشت و سپس داوری کرد.

معتزله برای رد کردن مذهب جبر راه درست را رفته که پاداش بندگان صالح و کیفر دادن تبهکاران را ذاتاً عدل و برعکس آن را ظلم می‌داند؛ اما با روی آوردن به مذهب تفویض خطا کرده، چون این دو مذهب نقیض هم نیستند که با رد یکی دیگری اثبات شود.

امامیه با تکیه بر تمامی آیات قرآن کریم و با عنایت اهل بیت و رهنمود عقل برهانی راه میانه‌ای را برگزیده که از آن به امرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ تعبیر می‌کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد معنای امر بین الامرین یعنی موجودات ممکن دارای تأثیر مستقل هستند؛ اما در فاعلیت استقلال ندارند. در جهان هستی هیچ فاعل مستقلی به غیر خداوند متعال وجود ندارد و موجودات دیگر همان‌طور که در وجود مستقل نیستند، در صفات، آثار و افعال نیز مستقل نیستند. حال که موجودات ربط محض هستند. فعل این موجود ممکن با آنکه فعل اوست، فعل خداوند است. این همان منزلت میان منزلتین است و امرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ است.

فهرست منابع

- * قرآن (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
- * نهج البلاغه مترجم، دشتی، محمد، (۱۳۷۹). قم: انتشارات علامه.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
 ۲. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۱۲ق). توحید در قرآن. قم: نشر اسراء.
 ۳. حسینی تهرانی، محمدحسین، (۱۴۲۲ق). معادشناسی. مشهد: نور ملکوت قرآن.
 ۴. خمینی، روح الله، (۱۳۸۹). عدل الهی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۵. دستغیب، عبدالحسین، (۱۳۸۸). معارفی از قرآن. قم: جامعه مدرسین.
 ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دارالشامیه.
 ۷. زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: لبنان.
 ۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۸). جبر و اختیار. قم: مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء.
 ۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸). فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی. قم: توحید.
 ۱۰. شریعت اصفهانی، فتح الله (۱۴۲۲ق). القول الصراح فی البخاری و صحیحه الجامع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
 ۱۱. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد (بی تا). التوحید. قم: جامعه المدرسین.
 ۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲). المیزان. قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۳. طوسی، نصیر الدین، (۱۳۵۹). تلخیص المحصل. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۴. فخر رازی، حسین بن محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الاهی. بیروت: دارالکتب العربی.
 ۱۵. فخر رازی، حسین بن محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دارالکتب.
 ۱۶. فخر رازی، حسین بن محمد بن عمر، (۱۳۴۱ق). البراهین فی علم الکلام. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۷. فخر رازی، حسین بن محمد بن عمر، (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه. قم: مکتبه بیدار.
 ۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱). معارف قرآن. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
 ۱۹. ملاصدرا، حمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه. بیروت: دارالاحیاء.

جهت گیری های تفسیری فریقین وامدار فرهنگ و سیاست زمان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۲

زهرا پاک‌روش^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۲

امید پیشگر^۲

چکیده

تأثیر سیاست و فرهنگ بر علوم و فنون هر عصر، حقیقتی انکارناپذیر است و علم تفسیرنویسی نیز به‌عنوان یکی از علوم رایج در میان مسلمانان از این قاعده مستثنی نیست؛ چراکه تفسیرنویسی لاجرم با علومی مانند حدیث، فقه، کلام، فلسفه و حتی علوم طبیعی گره خورده و از آنجاکه این علوم در هر دوره رنگ و بوی مختص به خود را داشته و مفسران هم فرزندان زمانه خویشند، در بسیاری از موارد مکتب یا گرایش تفسیری خود را وامدار شرایط سیاسی و فرهنگی دانسته و آن را در فهم و تفسیر خویش از قرآن منعکس می‌کنند. در این باره تفاوتی میان مفسران فریقین نیست؛ لذا به دلیل اهمیت زیاد این موضوع و تأثیر مستقیمی که در برداشت و فهم مفسر از آیات قرآن دارد، در این تحقیق سعی بر آن بوده که ضمن توجه به فضای سیاسی و فرهنگی جهان اسلام، تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم آن بر رویکرد مفسران واکاوی شود. بدون شک این نوع نگاه بر تفاسیر دریچه‌های جدیدی را برای یافتن درک صحیحی از نوع تفسیرنویسی و مکتب‌های تفسیری پیش روی محقق باز می‌کند. در این کار تحقیقی که همه اطلاعات آن به‌روش کتابخانه‌ای گردآوری و به‌صورت تحلیلی - توصیفی پردازش شده است، سعی بر آن بوده که با بررسی رابطه میان تحولات سیاسی - فرهنگی بر تفسیر قرآن، تصویر شفاف‌تری از علم تفسیر، تاریخ تفسیر و اثرگذاری یا اثرپذیری مفسران از سیاست و فرهنگ زمان ارائه شود.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، سیاست، تفسیر، قرآن.

جهت گیری های تفسیری فریقین وامدار فرهنگ و سیاست زمان

۱. دانش‌پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی مدرسه علمیه تخصصی رفیعہ المصطفی (علیه السلام)، تهران، ایران.

pakravesh1363@gmail.com

۲. عضو گروه علمی قرآن و حدیث، مرکز تخصصی تبلیغ حوزه علمیه قم،

omid.pishgar@gmail.com

نگاه دقیق به تاریخ تفسیر در کنار دیگر علوم یکی از راه‌هایی است که می‌تواند تصویر روشنی از شرایط علما و مفسرین هر زمان و نوع جهت‌گیری ایشان از حوادث و وقایع تاریخی را به ما ارائه دهد؛ وسعت جغرافیایی، تحولات سیاسی - فرهنگی و ارتباط تنگاتنگ اسلام با تمدن‌های همسایه گاهی به صورت محسوس و آشکار و گاهی هم آرام و نامحسوس بر روی علما و دانشمندان و چه بسا بر روی مفسران قرآنی تأثیراتی داشته است. یکی از راه‌های پی بردن به این اثرپذیری‌ها بررسی جریان زندگی مفسران و واکاوی نوع نگاه آن‌ها به تفسیر قرآن و همچنین بررسی مشرب‌های تفسیری ایشان برای بیان مقاصد آیات قرآنی است، مثل اثرپذیری اخوان الصفا از فلسفه هند و یونان و رواج تفاسیر باطنی یا رواج تفسیرنویسی براساس مذاهب چهارگانه، یعنی حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی یا حتی شیعیان که علاوه بر آیات الاحکام برخی از دیگر آیات قرآن را بر مبنای زاویه دید مذهبی خویش تفسیر کردند یا اینکه مثلاً بعد از انقلاب صنعتی در اروپا و رسیدن اخبار پیشرفت غرب تفاسیر عصری و علمی رونق زیادی یافت یا حتی پدیده شوم زمان ما یعنی داعش که وامدار نگاه مغرضانه به برخی از آیات قرآن بود، اهمیت این موضوع را روشن می‌سازد، اما از آنجاکه این نوع نظرافکنی به تفسیر نیازمند بررسی دقیق حوادث تاریخی است، معمولاً از سوی محققان قرآنی کمتر به آن پرداخته می‌شود؛ لذا این کار تحقیقی بر آن شد که هرچند به صورت گذرا اما با نگاه جدیدی به تحولات تفسیرنویسی نظر افکند، بنابراین مطالبی که به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده بود، در دو بحث کلی: جهت‌گیری‌های تفسیری براساس علوم رایج و جهت‌گیری‌های تفسیری بر مبنای تحولات سیاسی - فرهنگی تدوین شد، به این امید که تحقیق پیش رو راهی برای تشویق مخاطب به واکاوی تاریخ تفسیر در قرون مختلف باشد تا شاید بدین ترتیب به چرایی گسترش یک یا چند منهج تفسیری خاص و نگاه‌های متفاوت مفسران به آیات قرآنی در قرون مختلف پاسخ داده شود.

۱- جهت‌گیری‌های تفسیری براساس علوم رایج

در قرون اولیه اسلام فهم آیات قرآن به دلیل نزدیکی به زمان نزول، حضور پیامبر ﷺ، صحابیان و ائمه علیهم‌السلام نیاز به استنباط و پیچیدگی‌های خاصی نداشت، اما به سرعت اسلام گسترش یافت و مسلمانان آثار تمدن شرق و غرب را دیدند و از آن‌ها تأثیر گرفتند، کم کم

مسائل کلامی به میدان آمد و تعصبات مذهبی و قومی شکل پیدا کرد، به همین دلیل عده‌ای از دیدگاه فلسفه یونان و بعداً شرق به قرآن نظر کردند و بسیاری از مفسران سعی می‌کردند با تفسیر قرآن از مکتب اصولی و فقهی که پیرو آن بودند، در مقابل دیگران دفاع کنند. از طرفی علوم لغت، صرف، نحو، مذاهب، فقه و... به سمت کمال می‌رفت و اصطلاحات تازه و آرای مختلفی را در تفسیر وارد می‌ساخت، هر مؤلفی در هر فنی از فنون مهارت داشت، سعی می‌کرد قرآن را از دریچه ادوات فهم خود تفسیر کند، معتزلی در تأویل افراط می‌کرد و اشعری عقل را گوشه‌ای نهاده و فقط ظاهر کلام را می‌دید، باطنیه ظاهر را رد می‌کرد ولی ظاهرگرا تا حد تجسیم پیش می‌رفت و صوفی تفسیر را تنها مستند به کشف انحصاری خود می‌نمود. این اختلاف دیدگاه‌ها و حرکات فکری مسلمانان سبب شد که برای فهم قرآن تنها به لغات و مآثورات اکتفا نکرده و از علوم دیگر و گاهی از آراء و یافته‌های شخصی برای تفسیر قرآن مدد گیرند، به همین دلیل روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مختلف رواج و رونق یافت. تفسیرنویسی گاهی براساس علوم اسلامی صورت می‌گرفت و گاهی هم وامدار علوم جدیدی می‌شد که از آن سوی مرزها به سرزمین اسلامی سرک کشیده بودند، در این مقال سعی شده از این زاویه به تفسیر قرآن نگریسته شود.

۱-۱. تفسیرنویسی براساس علوم وارداتی

باوجوداینکه در قرون طلایی اسلامی یا به عبارتی رنسانس اسلامی یعنی حد فاصل قرون دو تا پنج قمری مسلمانان صادرکننده علوم و فنون مختلف به دیگر کشورها و علمای مسلمان سرآمد دانشمندان جهان بودند، ولی به‌هرحال این ارتباط دوسویه باعث شد مسلمانان نگاهی نو به برخی علوم داشته باشند، نخواستی و نونگری اگرچه در بسیاری از موارد باعث پویایی و ترقی می‌شود، ولی چه‌بسا اگر اصولی و منطقی پیش نرود، آن علوم اصیل را از هدف اصلی خود دور سازد.

دراین‌بین شاید فلسفه و عرفان بیشترین اثر را از دیگر کشورها پذیرفتند و بزرگ‌ترین انعکاس را در علوم اسلامی و تفسیر قرآن از خود نشان دادند، زیرا به‌هرحال شیوه‌های جدید علمی برای مسلمانانی که تشنه آموختن بودند، مسلماً جذاب و گیرا بود و فلسفه و عرفان هم از علوم رازآلودی بودند که هر ذهن پرسش‌گری را به دنبال خود می‌کشاندند، هرچند که عده‌ای معتقدند فلسفه و عرفان از علوم وارداتی نیست و تعلق به خود مسلمانان دارد، اما اگر

هم این‌گونه باشد، چنان‌اثرپذیری آن از فلسفه و عرفان یونان، هند و ایران پیرنگ بوده که در بسیاری از موارد رنگ و بوی اسلامی خود را از دست داده است و ما در اینجا تصمیم گرفتیم آن‌ها را به‌عنوان علوم جدید یا همان علوم وارداتی درزمینه تفسیر قرآن بررسی کنیم. یکی از مسائلی که تفسیر قرآن همواره با آن روبه‌رو است، مسئله روانی‌نخواهی هم از جانب شنونده و خواننده و هم از جانب گوینده و مفسر است، مفسر گمان می‌کند تفسیر هم کهنه و نو دارد و به دنبال تفسیرنویسی نوین است تا جوابگوی نخواهی او و مخاطبانش باشد، متأسفانه این طرز عمل همیشه مردم بی‌اطلاع را تسخیر کرده و می‌کند، لذا سعی می‌کنند به هر قیمتی که شده قرآن را با افکار و عقاید خود تطبیق دهند. برخی مفسران بعد از آشنایی با فلسفه یونان و بعداً شرق، از این دریچه به قرآن نظر کردند و هرچند از این راه به پاره‌ای از تمرینات عقلی و گسترش بعضی از نواحی فکری دست یافتند، اما بدون توجه به اینکه فهم قرآن اصلاً نیازمند آن مقدمات نبود، نیروی حماسه دینی را ضعیف کردند و در این راه فرقی میان معتزله، اشاعره و ماتریدیه و حتی امامیه نبود، بلکه همگی دلایل فلسفی یونانی را در دین دخالت دادند. متأسفانه این جریان در عصر عباسی همچون یک رویداد عادی جلوه پیدا کرد و جانب عقلی بر نقلی قوت گرفت، اما باید گفت که دو علم کلام و فلسفه اساساً با هم تفاوت دارند و گاهی حتی در مقابل هم قرار می‌گیرند، زیرا بحث در فلسفه یک نوع بحث بی‌قیدوشرط و آزادانه است ولی در کلام باید به اصولی مقید بود و از حریم دین خارج نشد، بنابراین فرق میان فلسفه و کلام گذر از برخی از حدودمرزها است که دین آن را جایز نمی‌داند و باعث گمراهی می‌شود. (کمالی دزفولی، ۱۳۷۰، ص ۴۲۷-۳۹۱؛ متولی، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۲۶-۲۲۵؛ حلبی ۱۳۷۴، ص ۲۲۰-۲۱۵)

متأسفانه در این دوران آنان که مقهور فلسفه یونان شدند، آیات قرآن را به دنبال استدلال‌ها و مقدمات فلسفی کشاندند و عرفایی که متأثر از فرهنگ زهد برهمایی، بودایی، یونانی و مسیحی شدند، سخن از بطون آیات را به میان کشیده و ظواهر را کنار گذاشتند، عده‌ای حتی پا را فراتر گذاشته و تحت تأثیر علوم روز و هیئت بطلمیوسی به تطبیق آیات بر آن نظرات پرداختند و همه و همه گرفتار تفسیر به رأی شدند. إخوان الصفا با ترجمه اصطلاحات فلسفی و وضع اصطلاحات جدید اشتغال ذهن بیهوده‌ای برای مسمانان ایجاد کردند و خواستند معارف اسلامی را در قالب فلسفه هند و یونان بریزند. آن‌ها که گمان کرده

بودند می‌توانند در همه‌جا مبانی دینی را با آرای فلسفی هماهنگ سازند، دست به تأویلات ناروا و نادیده گرفتن مآثورات زدند. رسائل اخوان الصفا به‌عنوان یکی از نمونه‌های تفسیر فلسفی و باطنی پر از تأویلات ناروا و تفسیر به رأی در مورد آیات قرآن است.

از دیگر نمونه‌های تفسیر فلسفی می‌توان به تفسیر ابن‌سینا اشاره کرد که در آن ابن‌سینا نمی‌خواهد در مبادی فلسفی خود خدشه‌ای وارد کند، بنابراین آیات قرآنی را با استدلال خاص فلسفی خود خاضع و هماهنگ می‌کند، مثلاً وی در تأویل آیه نور می‌گوید: نور عقل بالفعل و مشکات عقل هیولایی و مصباح عقل مستفاد و مراد از شجره مبارکه قوای فکر است که مبنا و موضوع افعال عقلی قرار می‌گیرد، لا شرقیة و لا غربیة، یعنی نه از قوای فکری محض است که صرفاً نور بر آن بتابد و نه از قوای حیوانی محض است که اصلاً نور بر آن نتابد که ملاحظه می‌شود این نوع تأویلات نه‌تنها از ظاهر این آیه هیچ راهی برای فهم آن نیست، بلکه درک آن برای عامه مردم که به دنبال بینش ساده‌ای از آیات قرآن هستند، بسیار مشکل است.

عده‌ای هم که می‌خواستند خود را از پیچ‌وخم استدلال رها کنند، کشف و شهود و ریاضت را تنها وسیله رسیدن به معانی بالای قرآنی بدون در نظر گرفتن ظواهر آن‌ها می‌دانستند و در این مسیر چنان پرطمطراق سیر کردند که فهمیدن زبان آن‌ها برای عامه مردم حتی مبتدی‌های هم‌مسلكشان سخت بود. این گروه که معمولاً عرفا و صوفیه بودند، از زبان رمز و اشاره برای بیان مقاصد آیات استفاده کردند و به‌شدت به موضوعاتی مانند وحدت وجود که متأثر از فلسفه نوافلاطونی بود، می‌پرداختند، مثلاً سلطان محمد بن حجر بجختی از مفسرین قرن چهارم که امامیه بود در تفسیرش طریقه متصوفه غلبه دارد ولی درعین حال سعی می‌کند در خلال آن از مذهب و عقیده‌اش دفاع کند و همچنین «حقائق التفسیر» ابوعبدالله سلمی و «لطائف الاشارات» قشیری از بهترین نمونه‌های این نوع تفاسیر است. به‌عنوان مثال قشیری که در اصول اشعری و در فقه شافعی است، طبق اصول اشعری‌گری خود در تفسیر به‌شدت به‌ظاهر قرآن پایبند است، اما از سوی دیگر چنان تحت تأثیر عرفان و فلسفه‌ای است که بر افکار زمان او غالب شده که تفسیرش پر از نظرات و تأویلات عرفانی است، به‌رحال متصوفه و عرفا از این نکته غفلت کردند که بسیاری از حقایق قرآنی مثل حروف مقطعه، حقیقت روح، اخبار غیبی و... چیزهایی نیستند که از طریق استدلال‌های فلسفی و از راه کشف و شهود

بتوان به آن‌ها رسید، پس تنها راه رسیدن به مفاهیم آن‌ها اکتفا به نص قرآن یا احادیث رسیده از معصومین علیهم‌السلام است.

این سیر همچنان ادامه داشت تا اینکه بعد از انقلاب صنعتی اروپا تحولی عظیم در نگاه مفسرین نوپای قرآنی به وجود آمد، آن‌ها دست به تألیف تفاسیر عصری و علمی و موضوعی زدند تا حداقل پاسخگوی نیازهای جدید بوده و به گمان خود از تاخت و تاز علوم جدید که مبتنی بر پیشرفت علوم تجربی و صنایع بود، عقب نمانند، آثار این نگاه در تفسیر طنطاوی نمودار شد و این جریان به گونه‌ای پیش رفت که حتی تفاسیر ادبی نیز از ادبیات جدید متأثر شده و به شیوه‌ای نو سعی در جلب توجه مخاطب خود داشتند تا آنجا که محمد عبده تقدس اولیاء را به دلیل آیه ۲۲ سوره بقره «فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنْدَاداً» ناروا دانسته و در تفسیرش عذاب اصحاب فیل را کنایه از سرایت میکروب حصه و آبله می‌داند یا اینکه عده‌ای مثل رشاد خلیفه و عبدالرزاق نوفل تفاسیری بر پایه اعجاز عددی قرآن نوشتند. (سیوطی، ج ۲، ص ۴۵۳-۴۴۲؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۶۷-۶۶؛ زررور، بی‌تا، ص ۲۹)

ذهن سیال انسانی می‌تواند در هر زمان دریچه‌ای از استدلال‌ها و کشفیات نو را به روی انسان باز کند، اما مفسر عالم و آگاه می‌داند که به راحتی نمی‌تواند به آن‌ها اعتماد کند، همان‌طور که برای رسیدن به مقصود آیات قرآن نمی‌تواند صرفاً به روایات و علوم گذشته متکی باشد، پس باید راه میانه‌ای را در پیش گیرد که هم از خطر تفسیر به رأی در امان باشد و هم بتواند سؤالات روز بشر را پاسخگو باشد.

۱-۲. تفسیر نویسی بر اساس علوم اسلامی

برخی از علوم مثل لغت، شعر، ادب و بلاغت ریشه در دوران عرب جاهلی دارند و با ورود اسلام رنگ و بوی اسلامی به خود گرفتند، اما دسته‌ای از علوم زاییده دین اسلام بودند و پس از ظهور اسلام به مجموعه علوم جامعه عرب افزوده شدند، مثل فقه، کلام و حدیث که هر دسته از این علوم به فراخور خود و با توجه به ابعاد وسیع آیات قرآنی در تفسیر جایگاهی ویژه دارند و تفسیرهای مختلفی بر مبنای یکی از این علوم یا تلفیقی از چند علم تدوین شدند. اهل هر فن در علمیه که مهارت داشتند سعی کردند قرآن را بر مبنای آن تفسیر کنند، پس عالم نحوی در مواجهه با آیات قرآن، اعراب و قواعد و فروع آن را مطرح می‌کند، مثلاً فراء در «معانی القرآن» ذیل آیه ۴ سوره یوسف «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا» بدون در

نظر گرفتن اینکه احد عشر اشاره به چه کسانی دارد یا اینکه خواب حضرت چه تعبیری در پی خواهد داشت، صرفاً با توجه به اهمیت مباحث صرفی و نحوی در روزگار خود، بحثی مفصل از اعداد و چگونگی تلفظ و اعراب آن‌ها نزد عرب بیان می‌کند؛ این قبیل بحث‌های ادبی را در آثار مفسرانی مثل الزّجاج در معانی القرآن و اعرابه یا ابی حیان در البحر و النهر یا واحدی در تفسیر البسیط فراوان می‌توان یافت و همچنین از این دسته تفاسیر می‌توان به اعراب القرآن احمد نحاس، تلخیص البیان شریف رضی، مشکل اعراب القرآن ابن محمد قیسی و دلائل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی اشاره کرد که هر کدام به بحث‌های ادبی، بیانی و بلاغی قرآن پرداخته‌اند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۲؛ شاهرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷-۱۱۴؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۰۷).

از سوی دیگر شخص فقیه هم همواره به دنبال اقامه دلیل برای فروع فقهی و در تلاش برای اثبات نظریه فقهی خویش یا جواب به ادله مخالفین است، مانند کاری که قرطبی در احکام القرآن انجام داده است یا می‌توان احکام القرآن ابوبکر جصاص که امام حنفیه در زمان خود و از نظر فکری معتزلی بود را مثال زد که در ذیل آیه ۶ سوره مائده «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» براساس باور مذهبی خویش برخلاف برخی فرق اهل سنت که مسح تمام سر را در وضو واجب می‌دانند، اما او مسح بخشی از سر را کافی می‌داند. به‌طور کلی از آنجاکه حدود ۵۰۰ آیه از آیات قرآن در مورد موضوعات و دستورات فقهی است، مسلماً سخن در این آیات بسیار فراوان بوده و تفسیرهای زیادی تحت عنوان احکام القرآن نوشته شده و مذاهب چهارگانه اهل سنت، یعنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی و همچنین شیعیان و فرقه‌های مختلف آن مثل زیدیه، اسماعیلیه و اثنی عشریه از زاویه مذاهب فقهی خود به این آیات نگریسته‌اند، پس بی‌شک اختلاف نظر و گوناگونی دیدگاه‌ها در ذیل این آیات بسیار زیاد است. (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۴۹؛ متولی، ۱۴۲۰، ق، ص ۱۶۵ و ۱۵۴؛ الادنه وی، ۱۴۱۳، ق، ص ۹۴-۴۶)

شخص اخباری هم سعی می‌کند بر روی اخبار و قصص تمرکز کند تا ببیند آنچه که از سلف به او رسیده صحیح است یا باطل و به این ترتیب تفاسیر روایی شکل می‌گیرد، از جمله این تفاسیر می‌توان به تفاسیر قمی، فرات کوفی، عیاشی، نعمانی، طبری، دیلمی، جلودی، ابن عبدک و تفسیر الجامع الکبیر شیخ صدوق اشاره کرد. هرچند که منهج روایی یکی از

رایج‌ترین و مهم‌ترین روش‌های تفسیر قرآن است، اما گاهی این روند با افراط روبه‌رو می‌شد و گرایش حدیث‌محوری باعث شد که ظواهر منقولات روایی بدون ارزیابی سند و محتوا ملاک فهم قرار گیرد تا جایی که گفته می‌شد قرآن نیازمندتر است به سنت تا سنت به قرآن، احمد بن حنبل و پیروانش از این دسته بودند یا اینکه گفته می‌شد سنت به‌وسیله قرآن نسخ نمی‌شود، اما سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد، این ظاهرگری و حدیث‌گرایی یا اشعری‌گری از هرگونه تدبر و اندیشه در تفسیر و فهم عالمانه آیات روی می‌گرداند و چهره جامدی از دین و کتاب الهی ارائه می‌کند، اما بدون تردید تنها تکیه بر روایات نمی‌تواند پرده از مقاصد و مدالیل آیات قرآنی بردارد؛ علاوه بر اینکه این روش تفسیری با مشکلات دیگری نیز مواجه بوده، مثلاً در دوران بعد از تابعین با گسترش تفسیرنویسی، مسلمانان برای اختصار، اسناد احادیث را حذف کرده و صحیح را از علیل جدا نمی‌کردند و این یکی از خطرناک‌ترین اسباب و عوامل ضعف تفسیر مأثور یا روایی است که باعث گمراهی آیندگان و همچنین باعث رخنه بسیاری از احادیث جعلی، اسرائیلیات و اخبار ضعیف به ساحت مقدس قرآن شد، چنان‌که تفسیر معروفی مثل طبری هم از این گزند در امان نماند. مخصوصاً اینکه اهل سنت در تفسیر روایی خود علاوه بر سنت و حدیث پیامبر ﷺ بر اقوال رسیده از صحابه و تابعین و اخبار اهل کتاب در شرح قصص قرآنی با دید اعتماد می‌نگریستند و بیشتر در معرض آسیب بودند که نتیجه آن نگارش تفاسیری مثل الکشف و البیان ثعلبی در قرن چهارم هجری بود که علی‌رغم همه محاسن این تفسیر، ورود اسرائیلیات و روایات فراوان با سند ضعیف اشکال عمده‌ای برای آن است؛ اما شیعیان هم که علاوه بر سنت و احادیث پیامبر ﷺ روایات و احادیث ائمه را جزء منابع تفسیری دانسته و به اقوال صحابه و تابعین در این زمینه اعتماد نداشتند، ایمن نماندند و ما شاهد ظهور تفاسیری مثل تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام هستیم که در آن حدود ۳۷۹ روایت منسوب به ایشان جمع‌آوری شده ولی بسیاری از آن‌ها قابل اعتماد نیست. (کمالی دزفولی، بی‌تا، ص ۳۹۵؛ ابن‌القیم الجوزیه ۱۴۲۷، ص ۳۶۲-۳۶۱؛ رکنی یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰)

اما یکی از مشرب‌های تفسیری که همواره مسیر پرپیچ و خمی را طی کرده و بیشترین نمود از علوم اسلامی را در خود داشته، تفسیر کلامی است. این نوع تفسیر با تأثر از بحث‌های معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه باب اجتهاد در آن باز است و معمولاً بازتاب خیلی وسیعی

در میان علما و مفسرین داشته و حمایت از این مکتب‌ها همواره با تعصباتی همراه بوده، اعجاز القرآن محمد بن ابوبکر باقلانی از همین دست است. او که یک مفسر اشعری متعصب و بر مذهب شافعی بود، به سیف السنه (شمشیر اهل سنت) شهرت یافت و تفسیر خود را به روشی کلامی نگاشت. در این میان البته عده‌ای متعادل بودند و روش بینابینی در نظر گرفتند، مثل تفسیر النکت و العیون ابی الحسن ماوردی تا جایی که به‌خاطر عقایدش او را به اعتزال متهم کردند یا ماتریدی‌ها که روشی میانه بین معتزله و اشاعره را در پی گرفته بودند. گروهی از آنان به تأویل روی آوردند و کلماتی مثل وجه، ید، استوا و دیگر صفات انسان‌وار خداوند را کنایه از ذات قدرت یا استیلا گرفته‌اند، از جمله این افراد ابوالحسن ماتریدی است، او که حنفی مذهب بود کتاب‌هایی در رد اصول خمسه، رد معتزله و رد امامیه نوشت. وی در کتاب تفسیرش، یعنی تأویلات القرآن آراء فقهی و اصولی خود را مطرح کرده و درصدد نفی عقاید معتزله و شیعه بوده است؛ اما معتزله که معتقد بودند عقل نقش اساسی دارد و شرع در جایگاه بعدی است، سعی می‌کردند در تفسیر قرآن اصول خمسه خود، یعنی توحید، عدل، وعده و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر را جای دهند، به همین خاطر مجبور بودند بسیاری از احادیث و مأثورات رسیده از صحابه و تابعین را نادیده بگیرند و حتی گاهی آیات قرآن را برای اثبات این اصول خاضع کنند یا آیاتی که دارای وجوه مختلف بود، بر جمیع وجوه آن حکم می‌کردند. دو تفسیر تنزیه القرآن عن المطاعن و تفسیر متشابه القرآن از قاضی عبدالجبار معتزلی براساس همین مبانی اعتقادی معتزلی نگاشته شده است. شیعیان نیز که در بسیاری از اصول مثل توحید، نبوت و عدل با معتزله مشترک بودند، عقاید مخصوص به خود را داشتند که از جمله آن‌ها می‌توان تقیه، امامت، رجعت، غیبت و مهدویت را نام برد که در کتب تفسیری خود ذیل آیات مختلف این اصول را مطرح کرده‌اند، مثلاً آیه ۵۵ سوره مائده «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» را نص در امامت حضرت علی علیه السلام تفسیر می‌کنند و ماجرای هدیه دادن انگشتر آن حضرت در حالت رکوع را شأن نزول آن می‌دانند، یا اینکه مثلاً قمی آیه ۵۶ سوره بقره «ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» را نص بر رجعت در امت محمد صلی الله علیه و آله می‌داند، شیعیان که می‌توان ادعا کرد فرقه‌ای بوده‌اند که با بیشترین محدودیت‌ها و مخالفت‌ها از جانب حاکمان زمان و دیگر فرقه‌ها مواجه بوده‌اند، فرصت‌های به‌دست آمده از غفلت خلفا را مغتنم شمرده و سعی

کردند آرای خود را در تفاسیرشان مطرح کنند که تبیان شیخ طوسی، امالی سید مرتضی و حقائق التأویل فی متشابه التّنزیل شریف رضی از جمله آنها است. (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۱؛ ابو زید، ۱۹۹۸، ص ۵۹؛ معرفت، ۱۹۹۷، م، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۳ و ۵۱۳)

۲- جهت‌گیری‌های تفسیری بر مبنای تحولات سیاسی - فرهنگی

بدون شک مفسران هر زمان که جزء علما و دانشمندان عصر خویش به حساب می‌آیند، مانند هر انسان دیگری از آنچه در اطراف آن‌ها جریان دارد، تأثیر می‌پذیرند و شرایط حاکم برای آن‌ها گرایش‌ها و تمایلات خاص ایجاد می‌کند، از رقابت فراوان به علم‌اندوزی و کسب دانش تا گرایش به مکاتب کلامی و مذاهب فقهی گرفته و حتی محل زندگی و محیط جغرافیایی نیز در ایجاد این نوع گرایش‌ها بسیار مؤثر بود. معمولاً مکاتب و مذاهب تفسیری اختلاف‌نظرهای اساسی داشتند و در گذشته خلافت مرکزی یا حکومت‌های زمان به نفع خود با یکی از آن‌ها همسو می‌شدند و دست به سرکوب دیگری می‌زدند. این نوع برخوردها معمولاً به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه واکنش‌هایی را از سوی علما به همراه داشت که گاهی در آثار آن‌ها جلوه‌گر بوده است و در دوران‌های متقدم نیز برخورد با علوم و فنون جدید، مسئله نخواستگی، موضوعات مستحدثه، رقابت حکومت‌ها بر سر قدرت و ثروت باعث شکل‌گیری نظام‌های تفسیری با رویکردهای جدید شد.

۲-۱. جهت‌گیری مفسران گذشته از سیاست و فرهنگ زمان خود

در تفسیر قرآن آن دسته از آیاتی که به مسائل کلامی و فقهی مربوط می‌شود، بیشتر در معرض تأویل و اظهارنظر قرار دارد، زیرا مذاهب مختلف به راحتی می‌توانند آن‌ها را با باورهای خود تطبیق داده و به تأویل ببرند. معمولاً هریک از این مذاهب و مکاتب در منطقه‌ای خاص یا زمانی خاص نفوذ بیشتری داشته‌اند و این نشان می‌دهد که در آن مناطق و در آن زمان‌ها فلان مکتب از سوی قدرتمندان و حاکمان حمایت می‌شده، و گرنه عقل تشخیص‌دهنده بشری نه تابع مکان است نه تابع زمان؛ حتی گاهی فتوا و قضاوت در دست سیاست بود و در هر منطقه‌ای سیاسیون، مذهبی را تقویت نمی‌کردند، عالمانشان در فقر و سختی به سر می‌بردند، حتی گاهی ممکن بود زورمداران علیه فرقه‌ای بی‌بانیه صادر کنند، مثلاً در سال ۳۲۳ قمری که حنبلیان در بغداد آشوب به پا کردند، از سوی خلیفه الراضی بالله، توقیعی خطاب به حنبلیان صادر شد که اعمالشان را به زشتی یاد کرده و ایشان را از جهت اعتقاداتشان نکوهش

کرده بود یا اینکه مثلاً در سال ۴۰۸ خلیفه القادر بالله برای پایان دادن به منازعات مذهبی دستوری علیه معتزله صادر کرد و صاحبان این عقیده را به ترک سخن و تدریس و مناظره درباره مذاهب اعتزال وادار نمود، اما این افراط در سرکوب و مقابله با معتزله، آنان را به افراط در اثبات عقایدشان کشاند و تا آنجا که توانستند آن قسمت از لغات قرآن را که با تنزیه و دیگر عقایدشان معارض بود، دستکاری و تأویل کردند، به‌طوری‌که از شأن هر علم و عالمی به دور بود، مثلاً در آیه ۱۶۴ سوره نساء «... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»، چون کلم به معنی سخن گفتن است، برای تنزیه خداوند از تکلم، الله را به فتح خواندند و موسی را به تقدیر ضم تا فاعل تکلم موسی باشد نه خداوند. کلام اشعری هم که با روی کار آمدن ابوالحسن اشعری در قرن چهارم به اوج خود رسید، به مذاق سیاستمداران و دربار اکثر خلفا شیرین آمد، به همین دلیل حدیث‌گرایان و اشعریه در دربار خلفای عباسی جای مرجئه را در دربار اموی‌ها گرفتند و عهده‌دار دفاع از سیاست خلفا شدند. خلفای عباسی به یاری همین مکتب با خلفای فاطمی، اسماعیلیه، باطنیه و شیعه مقابله کردند و افرادی که با آن‌ها همسو نبودند، متهم به اعتزال یا تشیع کرده و نسبت به آن‌ها انواع شکنجه‌ها را انجام می‌دادند. با روی کار آمدن حکومت غزنویان راه برای اشعری‌ها بیش از پیش باز شد و سلطان محمود غزنوی که اشعری شافعی بود، به‌شدت معتزله و شیعه را سرکوب می‌کرد و بسیاری از کتابخانه‌ها را به آتش کشید، همه چیز برای جولان اشعری‌ها در آن زمان فراهم بود و آن‌ها هم فرصت‌های به‌دست‌آمده را برای عرضه خود مغتنم دیدند و آثار تفسیری و کلامی فراوانی از آن دوران برجای گذاشتند، مانند تفسیر القرآن ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، تفسیر ابواللیث سمرقندی و الوسیط فی تفسیر القرآن المجید از ابوالحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری و بسیاری از تفاسیر دیگر که در کتب تفسیری ثبت شده‌اند. جو سیاسی جامعه به همین منوال بر مراد اشاعره بود تا اینکه حکومت غزنویان در قرن پنجم به دست حکومت نوپای سلجوقیان از بین رفت و طغرل بیک سلجوقی قدرت را در دست گرفت. ترکان سلجوقی از حنفیان ماتریدی حمایت می‌کردند و به لعن اشاعره بر روی منابر خراسان در سال‌های ۴۴۵ تا ۴۵۵ قمری پرداختند. عالمان حنفی اغلب ماتریدی مشرب و عالمان شافعی اشعری مسلک بودند؛ بنابراین در پی این سخت‌گیری‌ها عالمان شافعی چون امام الحرمین جوینی و غزالی به مکه مهاجرت کردند. در این زمان به‌دلیل حضور عمیدالملک معتزلی در مقام وزارت طغرل

بک بار دیگر معتزله نفوذ یافت و توانست جان تازه‌ای پیدا کند، اما این اوضاع با مرگ طغرل بک در سال ۴۵۵ ق دگرگون شد و از این پس خواجه نظام الملک که حامی شافعیان بود، به وزارت رسید و برای آن‌ها مدارس نظامیه ساخت تا در آن به تدریس فقه و کلام اشعری و شافعی بپردازند و بعد از دوره‌ای کوتاه دوباره اشعری قوت گرفت، از این زمان بین فقه‌های شافعی، مالکی و حنبلی نوعی اتحاد ایجاد شد و اشعری‌گری مدافع خشوی‌گری و اخباری‌گری شد. مدارس نظامیه هم درواقع پایگاهی برای نابودی شیعه و معتزله بودند. اتفاقاً این مدارس در تربیت شاگردانی که حامی عقاید آنان باشد، بسیار موفق بودند، مثلاً محمد غزالی که خود تربیت‌یافته این مدارس بود، کتابی به نام المستظهری برای المستظهر بالله خلیفه معاصر خویش نوشت و در آن تلاش کرد تا او را واجد صفات خلیفه پیامبر قلمداد کند و چون صفتی در المستظهر نبود، اظهار می‌کرد که شرط نیست خود امام این صفت را داشته باشد، بلکه کافی است در یاران او باشد و این صفات برای المستظهر بالله به‌خاطر حمایت ترکان از او حاصل است. (طبری کیه‌رasi، ۱۴۰۵ ق، ص ۹-۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴؛ مادلونگ، ۱۳۸۱، ص ۶۰-۶۱)

درواقع علما، مفسرین و فقها برای برخورداری از حمایت سیاست‌مداران و حاکمان تا این حد منفعالانه نظر می‌دادند. شیعیان هم که در گذشته همواره به‌عنوان مخالفان نظام حاکم شناخته می‌شدند، نظام‌های سیاسی برای سرکوب و ریشه‌کن کردن، به آن‌ها لقب روافض را داده بودند، زیرا به‌هرحال شیعه مبانی اختصاصی خود را دارد که در هیچ‌یک از مکاتب کلامی دیگر نیست، مانند امامت و ولایت که شیعه آن را نه‌فقط از موضوعات حقوقی، بلکه حتی دارای جنبه اصولی و اعتقادی می‌داند، بنابراین شیعه حکومت خلفای راشدین، اموی و عباسی را غصبی و غیرقانونی می‌داند، به همین دلیل چه در زمان حیات ائمه علیهم‌السلام و چه بعد از عصر غیبت ازسوی خلفا و فرق و مذاهب دیگر مورد آزار و شکنجه قرار می‌گرفتند؛ اما چون از نظر تعداد در اقلیت بودند، برای حفظ جان و مال خود موظف بودند از اظهار عقاید باطنی خودداری کنند و به‌اصطلاح تقیه می‌کردند تا اینکه در دولت‌های شیعی مثل آل حمدان، آل بویه و فاطمیان فرصت ظهور و بروز پیدا کردند. شیعیان این آزادی نسبی را مغتنم شمرده و شروع به جمع‌آوری آثار و اخبار برجای‌مانده کردند و تفاسیر متعددی مثل تفسیر قمی، فرات کوفی، تفسیر قتیبه، تفسیر ابن عبدک، ابن ابی ثلج، ابن حجام، دیلمی، ابن بابویه، جلودی، ابن عقده،

ابن ولید و تفسیر ابومنصور صرام و بسیاری از تفاسیر روایی دیگر در همان دهه‌های آغازین سده چهارم به رشته تحریر درآمد. این حجم انبوه از تفسیر روایی در آن مدت محدود نشان از تلاش بی‌وقفه شیعیان برای حفظ آثار ارزشمند روایی دارد و در همین سال‌ها بود که سید رضی نهج‌البلاغه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را جمع‌آوری کرد و تفسیر حقائق التأویل فی متشابه التنزیل را نگاشت. در اوایل همین قرن چهارم بود که ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی از بزرگان متکلم شیعه که در آغاز معتزلی بود و بعد از آن فرقه روی گرداند و به مذهب شیعه امامی گروید، در امامت کتابی به نام الانصاف نوشت که بعدها مرجع فضایی بعدی مثل شیخ صدوق و سید مرتضی شد. این‌ها کتاب‌هایی بودند که علمای قبل شاید اصلاً جرئت اقدام به تألیف آن‌ها را نداشتند. فرمانروایان آل‌بویه تلاش کردند تا علمای شیعه را در بحث امامت تشویق کنند، حضور صاحب بن عباد به‌عنوان وزیر در دربار آل‌بویه سبب توانمندی بیشتر شیعیان شد. مرحوم شیخ صدوق کتاب پرارزش عیون اخبار الرضا را به نام صاحب نوشت، در دولت آل‌بویه که معزالدوله دستور داد آیین سوگواری امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا برگزار شود و در سالروز واقعه غدیر خم جشن گرفته شود، رکن‌الدوله دیلمی، محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق را بسیار تکریم می‌کرد و عضدالدوله دیلمی شیخ مفید را در بغداد گرامی داشت و بهاء‌الدوله دیلمی نسبت به شریف رضی بسیار توجه داشت. (خضری، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳-۱۸۹؛ حسینیان، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳-۲۱۳؛ مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱ و ۳۱)

درواقع این دوران طلایی شیعیان بود که توانستند آثاری تألیف کنند که تا همیشه تاریخ جاوید ماند؛ ازجمله آن‌ها می‌توان به امالی سید مرتضی و نظرات تفسیری - کلامی شیخ مفید که در کتاب‌های کلامی و حدیثی او پراکنده است و حدائق ذات بهجة عبدالسلام قزوینی، تفسیر کبیر شیخ صدوق و تبیان شیخ طوسی اشاره کرد که همگی آن‌ها به دفاع از عقاید و باورهای شیعه پرداخته‌اند (ایرانی قمی، ۱۳۷۱، ص ۳۷-۳۶ و ۱۶۱-۱۶۰؛ حلبی، ۱۳۷۴، ص ۵۱-۴۹)، اما شرایط همیشه به مراد شیعیان نبود بلکه حکومت شیعی آل‌حمدان در اواخر قرن چهارم منقرض شد و حکومت آل‌بویه در پایان نیمه اول قرن پنجم سقوط کرد و دولت قدرتمند فاطمیان نیز در اواخر قرن ششم از بین رفت و از سال ۴۳۷ قمری نهضت سنی‌گرایی در بغداد پدید آمد و القائم بأمر الله با گماردن وزیران متعصب به این کار شدت داد و کلام

اشعری اعتبار فراوان یافت و از ابتدای قرن پنجم در هر جایی که ضعف شیعیان احساس می‌شد، اهل سنت دست به کشتار می‌زدند و حتی شیعیان آفریقا نیز از این قاعده مستثنی نبودند و علت تمام این بدرفتاری‌ها به‌خاطر اعتقادات شیعیان مبنی بر موضوع امامت و غصبی بودن خلافت بود.

در پی آغاز عصر غیبت و دگردیسی کلامی- سیاسی و جو حاکم، رهبران امامیه برای یافتن حق حیات دست به پاک‌سازی زدند و بسیاری از میراث‌های دوره حضور را که با معیارها و مواضع جدید ناسازگار بود از صافی گذراندند و بسیاری از اخبار از اعتبار افتاد، گویی که شیعیان چاره‌ای جز این کار نداشتند، زیرا در غیر این صورت حتی ممکن بود این اندک مقدار از میراث زمان حضور که باقی مانده نیز به کلی به دست مخالفین و معاندین از بین برود. علاوه بر این جنگ‌های فرقه‌ای و شبیخون‌های سنیان به کانون‌های علمی شیعیان و به آتش کشیدن کتابخانه‌های مشایخ امامیه موجب سوختن و نابود شدن بسیاری از میراث‌های بایگانی‌شده دوره حضور شد، به همین دلیل در دوران غیبت نوعی بحران عقیدتی بر جوامع شیعه حاکم شد و امر به معروف از رونق افتاد و بسیاری از فروع به زمین گذاشته شد و این بهای حق حیات بود و اگر شجاعت افرادی چون شیخ مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و امثال ایشان نبود که با تألیف آثار کلامی، حدیثی و تفسیری جسم بی‌جان شیعه را حیات دوباره دادند، چه‌بسا شیعه در زوایای ظلمانی و تاریک تاریخ گم می‌شد. (احسان، ۱۴۲۱ م، ص ۳۸۵-۳۸۳؛ هلالی، ۱۳۷۷، ص ۴۷-۳۷؛ استادی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱-۱۸۰)

اما پس‌ازاین، یعنی قرن ششم را می‌توان دوران تنوع‌گرایی در میان مفسران دانست. در این قرن تفاسیری نوشته شد که جامع و اجتهادی و در نوع خود بی‌نظیر یا کم‌نظیر بوده‌اند؛ ازجمله آن‌ها می‌توان تفسیر مجمع‌البیان طبرسی، کشف زمخشری و روح الجنان از ابوالفتوح رازی را نام برد. در این زمان تنوع تفسیر و پدید آمدن تفاسیر به روش‌ها و گرایش‌های مختلف، قابل توجه است. تفسیر مجمع‌البیان به روش اجتهادی با گرایش کلامی، تفسیر کشف با گرایش ادبی، بیانی و کلامی، تفسیر کشف‌الاسرار میبیدی با گرایش عرفانی و مفردات راغب اصفهانی با رویکرد لغوی از مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود. در این قرن توسعه زبان فارسی، باعث شد تا برخی از مفسران تفاسیر خود را به این زبان بنویسند تا جان فارسی‌زبانان را از معارف قرآن سیراب کنند. تفسیر روح الجنان از ابوالفتوح رازی و کشف‌الاسرار میبیدی از

آن جمله‌اند. (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۴ - ۲۴۳؛ معرفت، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۴۰۴؛ زوزور، بی‌تا، ص ۱۴۶ - ۱۴۵)؛ اما این موقعیت لرزان علم و فرهنگ فقط نیازمند یک تلنگر بود تا کاملاً رو به زوال رود تا اینکه در سده هفتم هجری اتفاقی وحشتناک سراسر بلاد اسلامی ماوراءالنهر، خوارزم، خراسان و شمال ایران تا اروپا را گرفت و مغول‌ها به سرزمین اسلامی حمله کردند که از سال ۶۱۶ شروع و تا سال ۶۵۹ ادامه یافت و بزرگ‌ترین حادثه، یعنی سقوط بغداد اتفاق افتاد که از آن به بزرگ‌ترین حادثه تاریخ اسلام در قرون میانه تعبیر می‌شود. این حوادث بر توسعه و نشر فرهنگ قرآنی تأثیر منفی داشت؛ در میان اهل سنت تفسیر به حالت سلفی خود برگشت، مفسران با روش روایی به تفسیر پرداختند و شیعیان تفاسیر کمتری را ارائه دادند که به‌نوعی عصر افول تفسیر در شیعه است؛ اما به‌رحال در این زمان نیز اجتهاد در تفسیرنویسی ادامه داشت که حاصل آن تفسیر کبیر فخر رازی، الجامع لاحکام القرآن قرطبی و تفسیر بیضاوی بود؛ همچنین تفاسیری با رویکردهای مختلف تدوین شد که ازجمله آن‌ها می‌توان تفسیر فخر رازی با گرایش کلامی، تفسیر قرطبی با رویکرد ادبی و فقهی و تفسیر بیضاوی با روش اجتهادی و البحر المحیط از ابوحنیفه اندلسی با گرایش ادبی و بیانی را نام برد. همچنین بسیاری از تفاسیر با روش روایی با رویکرد عرفانی نوشته شدند که ازجمله محی‌الدین عربی، ملقب به پدر علم عرفان با چند تفسیر، الاعجاز و البیان فی کشف اسرار القرآن از صدرالدین قونوی و العرائس فی التأویل از روزبهان بقلی را می‌توان نام برد. در دوره‌های بعد شیعیان احساس کردند که تفاسیر از بهره‌مندی از سنت و گفتار ائمه معصومین علیهم‌السلام دور شده‌اند، به همین دلیل به جمع‌آوری احادیث و تفاسیر روایی همت گماشتند، بنابراین اخباری‌گری توسعه یافت. در میان اهل سنت، سیوطی در المنثور را نوشت و در میان شیعه تفسیر منهج الصادقین ملا فتح‌الله کاشانی، البرهان بحرانی، نورالثقلین حویزی و مانند آن نوشته شد. این قرون، درواقع دوران بازگشت به سنت بود. درعین‌حال با روی کار آمدن حکومت صفوی آیات الاحکام بیشتر مورد توجه قرار گرفت و بیشتر به تفاسیر فقهی پرداخته شد که می‌توان به تفسیر زبدة البیان فی احکام القرآن از مقدس اردبیلی و تفسیر شاهی از امیر ابوالفتح حسینی اشاره کرد. برخی از فیلسوفان و عارفان به تألیف تفاسیری با رویکرد فلسفی و عرفانی همت گماشتند که ازجمله آن‌ها تفسیر القرآن الکریم از ملاصدرا

است. (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۰۳ - ۲۶۵) بعد از این دوران تفسیرنویسی با تحولات چشمگیری مواجه می‌شود که می‌توان آن را متصل به عصر حاضر دانست.

۲-۲. جهت‌گیری مفسران عصر حاضر از سیاست و فرهنگ زمان خود

تفسیر قرآن در قرن حاضر مانند تمام ادوار تاریخ تفسیر با تغییر و تحولاتی همراه بوده است. مسلماً در عصری که زندگی، خلق‌و‌خو و روحیات انسان‌ها به سرعت در حال تغییر است، نمی‌توان انتظار داشت که تفسیر قرآن بر مدار همان جریان‌های گذشته بچرخد و بی‌شک با دگرگونی‌هایی همراه بوده که گاهی سودمند و گاهی از ساحت مقدس قرآن دور است. شاید مهم‌ترین ویژگی تفسیرنویسی عصر حاضر رواج تفاسیر با عناوین مختلف و تحت عنوان کلی تفسیر موضوعی، رویکردهای جدید تفسیر ادبی - بلاغی، تفاسیر عصری (اجتماعی و سیاسی) و همچنین تفسیر علمی باشد که البته نمی‌توان ادعا کرد این مشرب‌های تفسیری زاینده قرون اخیر باشد، بلکه ریشه‌های آن‌ها را می‌توان از همان آغاز تفسیرنویسی پیدا کرد، اما شرایط زندگی مسلمانان در قرن حاضر به‌نوعی باعث رواج و رونق بیش از پیش این نوع تفاسیر شده است. از نمونه‌های موفق این نوع تفاسیر می‌توان به تفسیر موضوعی قرآن مجید آیت‌الله جوادی آملی، سنت‌های تاریخ در قرآن شهید محمدباقر صدر، المدرسة القرآنية شهید محمدباقر صدر و معارف قرآن آیت‌الله مصباح یزدی، پیام قرآن آیت‌الله مکارم شیرازی و منشور جاوید آیت‌الله سبحانی اشاره کرد.

از دیگر مفسرانی که به وحدت موضوعی سور اعتقاد دارند، می‌توان علامه طباطبایی، محمد عبده، سید قطب، عبدالله دراز، محمد عبدالله شحاته و محمد شلتوت را نام برد؛ اما رویکرد جدید دیگری که در تفسیر قرآن می‌توان به آن اشاره کرد، به کارگیری روش‌های مطالعات ادبی - بلاغی در تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن روح دینی حاکم بر آن است که از جانب امین خولی به صورت گسترده مطرح شد، البته پیش از او طه حسین در کتابی به نام «فی الصیف» اشاره کرده بود که کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌ها است و مسلمانان باید مطالعه روی قرآن را به عنوان کتابی دربردارنده فنون ادبی آغاز کنند و در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره بگیرند، دقیقاً مانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام داده‌اند. وی معتقد بود هیچ دلیلی ندارد که پژوهش درباره

کتاب‌های مقدس فقط به علمای دین سپرده شود، بلکه باید مردم این آزادی را داشته باشند که بدون در نظر گرفتن جایگاه دین به پژوهش در این کتب بپردازند، از دید امین خولی قرآن بزرگ‌ترین کتاب ادبی و عظیم‌ترین اثر ادبی در زبان عربی است، به نظر او روش‌های مناسب برای مطالعه این کتاب به‌عنوان کتابی مشتمل بر فنون ادبی، تفاوتی با روش‌های مورد استفاده برای هر اثر دیگر ادبی ندارد. وی معتقد بود که خداوند برای فهماندن مراد خود به اعراب زمان پیامبر از زبان خود آن‌ها استفاده کرده و طرز بیان خود را با نحوه درک و فهم آنان که به‌وسیله دیدگاه‌ها و تصورات زمان آن‌ها شکل گرفته بود، متناسب می‌کرده است. از این‌رو پیش از تعیین مراد خداوند از متن، ابتدا باید معنای آن را به‌گونه‌ای که اعراب زمان نزول قرآن می‌فهمیدند، به دست آورد. این کار می‌تواند بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی انجام پذیرد؛ درواقع رویکرد خولی مبتنی بر فهمی خاص از طبیعت متن ادبی است، برای او ادبیات نیز مانند هنر در درجه نخست راهی برای جلب احساسات عامه به‌عنوان وسیله‌ای برای هدایت آن‌ها و تصمیماتشان است، بنابراین وی معتقد است مفسر باید سعی کند اثرات روان‌شناختی ویژگی‌های هنری قرآن را به‌ویژه از جنبه زبانی برای مخاطبان اولیه‌اش توصیف کند.

در میان دانشجویان خولی می‌توان از همسر وی عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی نام برد. تفسیر وی، التفسیر البیانی للقرآن الکریم براساس بخش‌های اصلی مفاهیم روش‌شناختی خولی طراحی شده است. عایشه عبدالرحمن در این تفسیر تعدادی از سوره‌های کوچک قرآن را انتخاب کرد تا نتایج حاصل از به‌کارگیری روش خولی را به طریقی فوق‌العاده مؤثر نشان دهد. محمد احمد خلف‌الله دانشجوی دیگر خولی است که براساس نظریه خولی درباره ادبیات که آن را وسیله‌ای برای جلب احساسات و هدایت آن بر طبق اهداف نویسنده می‌دانست، دست به کار جست‌وجوی ابزارهایی شد که با آن‌ها قصص قرآن به طرز تأثیرگذاری به‌روز شوند. از دیدگاه او داستان‌های قرآن برای اینکه تأثیر روان‌شناختی داشته باشند، نیازی به مطابقت دقیق با واقعیت‌های تاریخی ندارند، بنابراین در نظر او بسیاری از قصص قرآنی در مورد زندگی پیامبران گذشته ممکن است اساس واقعی نداشته باشند، بلکه خداوند آن‌ها را به‌عنوان واقعیاتی روانی و روحی ذکر کرده تا وسیله‌ای برای تحت تأثیر قرار دادن احساسات

شنونده باشند. (الخالدي، ۱۴۱۶، ص ۱۷-۱۴؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۹-۲۹۲؛ یلانت، شماره ۸۶)

مشاهده می‌کنیم که مسئله روانی نوحواهی و تجددگرایی در تفسیر قرآن که البته عموماً از سوی مفسران مصری به دلیل اثرپذیری گسترده از فرهنگ غربی مطرح می‌شد تا جایی پیش رفت که حتی منکر واقعیت خارجی داستان‌های قرآنی بود یا برای جلب احساسات مردم حتی اقدام به بررسی هنری و زیبایی ادبی قرآن بدون در نظر گرفتن ابعاد وحیانی آن کردند و متأسفانه علت تمام این تفکرات احساس عقب‌ماندگی و رکود نسبت به جامعه مادی‌گرای غرب و غفلت محقق یا مفسر نوگرا از این نکته است که قرآن کریم با در نظر گرفتن روح دینی آن متعلق به تمام عصور است و برای اثبات آن نیازی به نظریات تجددگرای مادی نیست.

اما در مورد تفاسیر اجتماعی و سیاسی اولین نکته‌ای که باید در نظر داشت، علت رواج این نوع تفاسیر است که در دو مورد کلی خلاصه می‌شود: یکی رشد معارف بشری و دیگری درماندگی مسلمین و نقش مصلحین دینی است که باعث شد تفسیر قرآن منهجی واقع‌گرایانه به خود بگیرد. در سده نوزدهم میلادی که غرب به پیشرفت‌های علمی و صنعتی نائل شد، کشورهای اسلامی رفته‌رفته به عقب‌ماندگی و جهل خود پی بردند، روشنفکران به‌عنوان یک راه چاره نظریه بازگشت به قرآن را مطرح کردند و به دنبال یافتن راه‌حلی از لابه‌لای آیات زندگی‌بخش بودند، به همین دلیل در هند نهضتی به نام معتزلیان جدید به رهبری سر سید احمدخان پدید آمد که مانند معتزلیان قدیم آزادی فکر و استنباط را رواج می‌داد، معتزلیان جدید در برابر حدیث خود را به‌طور کلی آزاد کردند و گفتند حدیث مصدری است که جاودان بودن آن سنگ راه آزادی و پیشرفت است. آن‌ها تنها به یافته‌ها و استدلال‌های عقلی خود توجه داشتند، متأسفانه این حرکت یک حرکت خالص و براساس فرهنگ اسلامی نبود، بلکه ردپای متفکران انگلیسی در آن مشهود بود، سر سید احمدخان در تفسیرش به توجیه مادی امور غیبی، وحی، ملک و جن می‌پردازد و حقایق دینی را تحت تأثیر بینش دئیسم (خداشناسی دینی) توجیه و تأویل می‌کند، او فرشته را همان نیروی رشد در موجودات، جریان الکتریسیته، جاذبه و... قلمداد می‌کند و وجود خارجی شیطان را نفی می‌کند که کاملاً با روح قرآن در تضاد است. همین حرکت اصلاحی به‌صورت معتدل‌تر توسط سید جمال‌الدین

اسدآبادی در دیگر کشورهای اسلامی در جریان بود که ثمره آن در تفسیر المنار محمد عبده و رشیدرضا جلوه کرد، در این تفاسیر تنها بر ابعاد هدایتی، ارشادی و اخلاقی قرآن تأکید شده و بحث‌های لغوی، نحوی و بلاغی جز به ضرورت مطرح نمی‌شود.

از دیگر نمونه‌های تفاسیر اجتماعی می‌توان به فی ضلال سید قطب شاذلی، الفرقان فی تفسیر القرآن شیخ محمد صادقی تهرانی، من هدی القرآن سید محمدتقی مدرس، تفسیر اقبال لاهوری، تفسیر ابوالکلام آزاد، مصطفی المراهی، جمال‌الدین قاسمی، تفسیر حسن البنا، شبلی نعمانی، محمود شلتوت، محمدتقی شریعتی، مهندس مهدی بازرگان و دکتر علی شریعتی و الکشاف شیخ محمدجواد مغنیه و پرتوی از قرآن سید محمود طالقانی اشاره کرد؛ اما متأسفانه این جریان تفسیری در اوج پیشرفت خود دچار انحرافات شدیدی شد. برخی از متن آیات قرآن، سوسیالیسم و برخی جامعه‌بی‌طبقه را بیرون کشیدند و گروهی مثل فرقان، کتاب اصول تفکر آزاد یا سازمان مجاهدین خلق که کتاب تبیین جهان را منتشر کردند و همچنین برخی از تألیفات گروه‌های سوسیالیستی و گروه‌هایی چون آرمان مستضعفین، هفته‌نامه ارشاد و هفته‌نامه امت از نمونه‌های این نوع تفسیر و درواقع تفسیر به رأی است.

پدیده‌های شوم سال‌های اخیر نیز گروه‌های تکفیری القاعده و داعش هستند که تنها با ظن و گمان و فهم غلط خود به تفسیر آیات قرآن مخصوصاً آیات جهاد پرداخته و آن را دستاویزی برای رسیدن به مقاصد شوم خود ساخته‌اند، مثلاً آن‌ها بر اساس آیه ۱۲۳ سوره توبه که فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافرانی که به شما نزدیک‌ترند، پیکار کنید (و دشمن دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل نکند)، استدلال می‌کنند که کفار بر دو قسم هستند: گروهی از کافران، غیر مسلمانان و در فاصله دور جغرافیایی هستند و گروه دیگر مسلمان‌نمایان داخل کشورهای اسلامی هستند که ابتدا باید با این کافران مسلمان‌نما جنگید؛ چون آیه یادشده تأکید دارد که ابتدا باید با دشمنان و کافرانی که به شما نزدیک هستند، جهاد کرد، سپس سراغ کافران دیگر رفت، یعنی یهود و نصاری به‌ویژه اسرائیل در اولویت بعدی هستند. کاملاً واضح است که این یک تفسیر مغرضانه، کورکورانه و جهت داده‌شده از قرآن است، درحالی‌که در قرآن کریم حتی در یک مورد منافقان به‌عنوان مصداقی برای دشمن نزدیک معرفی نشده‌اند. مفسران مسلمان بر این امر اتفاق دارند که جنگ با منافقان در دین

اسلام تشریع نشده و براساس آیات قرآن کریم، منظور از کافران نزدیک، کسانی هستند که دین اسلام را قبول نداشته و با مسلمانان قصد جنگ داشته‌اند که اکنون مصداق بارز آن صهیونیست‌ها و یهودیان متجاوز در فلسطین هستند. (معرفت، ۱۹۹۷ م، ج ۲، ص ۴۶۰-۴۵۵؛ نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۶۳؛ مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰-۲۸۷)

بدون شک بدترین نوع تفسیر به رأی تفاسیری است که هم رد پای تعصبات کورکورانه در آن‌ها مشهود است و هم ردپای سیاست مادی‌گرای قدرت‌های بزرگ جهان؛ اما این جریان نوگرایانه و روشنفکرمآبانه فقط محدود به مسائل اجتماعی نبود، بلکه عده‌ای از مسلمانان سعی کردند در علوم روز ریشه‌های قرآنی پیدا کنند و پدیده‌ای به نام تفسیر علمی به معنای علوم تجربی به وجود آوردند. ریشه این جریان در آغاز کوششی برای هماهنگ‌سازی قرآن با دانش‌های زمان بود، اما کم‌کم گسترش یافت و قرآن را به‌عنوان منبعی برای علوم نشان داد. پس از رنسانس علمی اروپا و هجوم فرهنگی غرب به کشورهای اسلامی، برخی از دانشمندان اسلامی تلاش وسیعی را به کار گرفتند تا اطلاعات علمی و اکتشافات دانش بشری را به‌گونه‌ای با قرآن انطباق دهند و ثابت کنند که آیین اسلام و کتاب قرآن نه‌تنها از قافله علم عقب نیست، بلکه بسیار پیشرو و ممتاز است. این طرز تفکر آثار مثبت و منفی بی‌شماری خواهد داشت که ازجمله آثار مثبت آن اثبات اعجاز علمی قرآن و اتمام حجت بر کفار در دعوت آنان به اسلام و احتمالاً میل آن‌ها به اسلام و از سوی دیگر تقویت ایمان مسلمانان خواهد بود و همچنین از پندار تعارض میان علم و دین جلوگیری شده و تا حدودی باعث تعمیق فهم ما از قرآن خواهد شد؛ اما این حرکت آثار منفی هم به دنبال دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به گرفتاری در دام تفسیر به رأی و تأویل‌های غیرمجاز در آیات قرآن و تطبیق و تحمیل نظریات علمی به قرآن نام برد، گویی که مفسر درحال اعتراف به این است که قرآن احتیاج به غیر دارد و ازآنجاکه نظریات علمی مدام در حال تغییر است، باعث شک مردم در صحت قرآن می‌شود و بدتر از همه اینکه هدف اصلی قرآن که انسان‌سازی و سعادت بشر است، فراموش خواهد شد. الجواهر فی تفسیر القرآن طنطاوی، التفسیر العلمی للآیات الکونیه حنفی احمد و التفسیر الآیات الکونیه فی القرآن الکریم عبدالمنعم، تفسیر بلاغی از محمد مصطفی بلاغی، تفسیر کشف الاسرار نورانیة القرآنیة فی ما یتعلق بالاجرام السماویة و الارضیه محمد بن احمد اسکندرانی، دین ارکان طبیعت و هفت آسمان از گروه امت واحده، اولین دانشگاه و آخرین

پیامبر رضا پاکنژاد، مطهرات در اسلام و باد و باران در قرآن از مهدی بازرگان از نمونه‌های این نوع تفاسیر است. در سال‌های اخیر عده‌ای هم به دنبال کشف اعجازهای عددی در قرآن هستند و همواره سعی می‌کنند یک رابطه عددی بین مکان‌ها، زمان‌ها، اسماء و پدیده‌های قرآنی از نظر تعداد تکرار و... در قرآن پیدا کنند که اولین بار توسط رشاد خلیفه مطرح شد و توجه بسیاری را به خود جلب کرد، کتاب معجزه الارقام و الترقیم فی القرآن الکریم و کتاب من الاعجاز البلاغی و العددی للقرآن الکریم، دکتر ابوزهره النجدی از نمونه‌های این نگاه جدید به قرآن است. (ذهبی، ۱۹۶۲ م، ج ۲، ص ۵۰۱-۴۹۷؛ ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶، ص ۳۳۱-۳۲۵؛ نفیسی ۱۳۷۹، ص ۱۳۵-۱۳۰)

اما یک مفسر باید به این نکته توجه داشته باشد که قرآن نه یک کتاب علمی است و نه یک کتاب معما و ریاضی که در آن به دنبال کشف پدیده‌های نادر باشد، بلکه قرآن کتاب هدایت است و هدف از آن انسان‌سازی و سعادت‌مندی او است.

نتیجه گیری

بدون شک ردپای اثرپذیری علمای هر عصری از حوادث، رویدادها، جریانات و تحولاتی که در اطراف آن‌ها رخ می‌دهد در آثار علمی ایشان مشهود است، مفسران نیز به‌عنوان گروهی از علما و اندیشمندان از این قاعده مستثنی نیستند، با این تفاوت که تفسیر قرآن به‌عنوان یک کتاب آسمانی و مقدس ضوابط و چارچوبی دارد که به‌راحتی نمی‌توان در آن ابراز عقیده نمود، اما گاهی مفسر از این چارچوب‌ها و ضوابط عبور کرده، در تفسیر قرآن طبق جریان، عقیده و مکتبی که از آن متأثر بوده، اعمال نظر می‌کند یا حتی به این منظور منهج تفسیری خاصی را برای بیان مقاصد آیات قرآن انتخاب می‌کند، از طرفی شرایط سیاسی حاکم برای همه مفسران در همه فرق و مذاهب یکسان نیست، بلکه گاهی مفسر مجبور است از ترس مخالفین یا حکومت وقت، عقیده و نظرش را در لفافه بیان کند، به همین دلیل پی بردن به رویکرد بسیاری از این تفاسیر نیازمند کندوکاو بسیار در لابه‌لای نظرات تفسیری و حوادث زندگی مفسر است. این نوع نگاه به تفاسیر قرآنی در هر عصری بیشتر در حوزه تاریخ تفسیر قرار می‌گیرد و نیازمند دقت نظر در تاریخ آن عصر و همچنین دقت نظر در متن تفاسیر قرآنی است.

آنچه ارائه شد تصویری گذرا از تأثیر تحولات سیاسی - فرهنگی بر علم تفسیرنویسی بود که بی‌شک نمی‌توانست تمام رویدادهای تاریخی و انبوه تفاسیر قرآنی را در قاب یک تصویر بگنجاند. امید است که این کار تحقیقی زمینه‌ساز تحقیقات مبسوط‌تر و مطالعات دقیق‌تر در حوزه تاریخ و تفسیر باشد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی).
۱. ابن القيم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، (۱۴۲۷ ق). البدایع فی علوم القرآن. تحقیق: یسری السید محمد، چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفه.
۲. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، (۱۹۸۶ م). البدایه والنهایه. بیروت: دارالفکر.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸ م). الاتجاه العقلي فی التفسیر. چاپ چهارم. بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۴. احمدی، حبیب‌الله، (۱۳۸۱ ش). پژوهشی در علوم قرآن. چاپ چهارم. قم: فاطمیا.
۵. ادنه وی، احمد بن محمد، (۱۴۱۷ ق). طبقات المفسرین. چاپ اول. مدینه: مکتب العلم و الحكم.
۶. استادی، رضا، (۱۳۸۳ ش). آشنایی با تفاسیر، عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی. چاپ دوم. تهران: قدس.
۷. امین، احسان، (۱۴۲۱ ق). التفسیر بالمأثور و تطویره عند الشیعه. چاپ اول. بیروت: دارالهادی.
۸. ایرانی قمی، اکبر، (۱۳۷۱ ش). روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان. چاپ اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. ایزدی مبارکه، کامران، (۱۳۷۶ ش). شروط و آداب تفسیر و مفسر. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
۱۰. پورسید آقایی، سید مسعود و دیگران، (۱۳۸۹ ش). تاریخ عصر غیبت. قم: آینده روشن.
۱۱. جصاص احمد بن علی، (۱۴۰۵ ق). احکام القرآن. چاپ اول. تحقیق: محمدصادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جلالیان، حبیب‌الله، (۱۳۷۸ ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم. چاپ چهارم. تهران: اسوه.
۱۳. حسینیان، روح‌الله، (۱۳۹۱ ش). چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه. چاپ پنجم. تهران: مرکز اسناد رسمی انقلاب اسلامی.
۱۴. حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۴ ش). آشنایی با علوم قرآنی. چاپ چهارم. تهران: اساطیر.

۱۵. خالدي، صلاح عبدالفتاح، (۱۴۱۶ ق). التفسير والتأويل في القرآن. چاپ اول. اردن: دارالنفائس.
۱۶. خسروی، غلامرضا، (۱۳۷۴ ش). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
۱۷. خضری، سید احمد رضا، (۱۳۸۴ ش). تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه. چاپ پنجم. تهران: سمت.
۱۸. ذهبی، محمدحسین، (۱۹۶۲ م). التفسیر و المفسرون. چاپ اول. قاهره: دار الکتب الحديثه.
۱۹. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۸۱ ش). پاسخ نغز. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
۲۰. رستمی، علی‌اکبر، (۱۳۸۰ ش). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان. رشت: کتاب مبین.
۲۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۲ ش). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن. چاپ اول. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. رکنی یزدی، محمد مهدی، (۱۳۷۹ ش). آشنایی با علوم قرآنی. چاپ اول. تهران: سمت.
۲۳. زرزور، عدنان محمد، (بی‌تا). الحاکم الجسمی و منهجه فی التفسیر. بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۴. زغلول، محمد حمد، (۱۴۲۵ ق). التفسیر بالرأی قواعد و ضوابطه و اعلامه. چاپ دوم. دمشق: مکتبه فارابی.
۲۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ ق). الاتقان فی علوم القرآن. چاپ دوم. تحقیق: فواز احمد زمزلی، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، (بی‌تا). طبقات المفسرین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۷۶ ش). روش‌های تأویل قرآن. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. شاهرودی، عبدالوهاب، (۱۳۸۳ ش). ارغنون آسمانی، جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی. چاپ اول. رشت: کتاب مبین.

۲۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۷۸ ش). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تحقیق: سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ ش). شیعہ در اسلام. چاپ سیزدهم. قم: دفتر نشر اسلامی.
۳۱. طبری کیاهراسی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۰۵ ق). احکام القرآن. تحقیق: موسی محمد علی و عزت عبد عطیه، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. علوی مهر، حسین، (۱۳۸۴ ش). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران. چاپ اول. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۳. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰ م). معانی القرآن. تحقیق: احمد یوسف نجاتی و دیگران، چاپ اول. مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمه.
۳۴. قاسم‌پور، محسن، (بی‌تا). پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی. چاپ اول. بی‌جا: مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
۳۵. کمالی دزفولی، سید علی، (بی‌تا). تاریخ تفسیر. تهران: صدر.
۳۶. کمالی دزفولی، سید علی، (۱۳۷۰ ش). شناخت قرآن. چاپ اول. تهران: اسوه.
۳۷. کمره‌ای، محمدباقر، (بی‌تا). گنجینه معارف شیعه امامیه. چاپ اول. تهران: فردوسی.
۳۸. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۱ ش). فرقه‌های اسلامی. ترجمه: ابوالقاسم سری، چاپ دوم. تهران: اساطیر.
۳۹. متولی، عبدالحمید محمود، (۱۴۲۰ ق). اضواء علی مناهج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن. بی‌جا: اسلامیة.
۴۰. صالح، عبدالقادر محمد، (۱۴۲۴ ق). التفسیر و المفسرون فی العصر الحدیث. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
۴۱. معرفت، محمدهادی، (۱۹۹۷ م). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشید. چاپ اول. مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۴۲. مؤدب، سید رضا، (۱۳۸۰ ش). روش‌های تفسیر قرآن. چاپ اول. قم: اشراق.
۴۳. نعمانی شبلی، (۱۳۸۶ ش). تاریخ علم کلام. ترجمه: سید محمدتقی فخرداعی، چاپ اول. تهران: اساطیر.

۴۴. نفیسی، شادی، (۱۳۷۹ ش). عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۵. نقی پورفر، ولی الله، (۱۳۸۱ ش). پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن. چاپ چهارم. تهران: اسوه.

۴۶. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۳۷۷ ش). تاریخ سیاسی صدر اسلام. ترجمه: محمدرضا افتخارزاده، چاپ اول. تهران: رسالت قلم.

سایت

۱. بی نام، (بی تا). کشتار مسلمانان، فهم غلط داعش از قرآن. وب سایت مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی، پرسمان علوم قرآنی، www.Askquran.ir.

۲. ویلانت، تراود، (بی تا). جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر. ترجمه: مهرداد عباسی، آینه پژوهش، شماره ۸۶، مشاهده در سایت پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن (دانشنامه موضوعی قرآن)، www.balagh.net.

ترجمه‌های عربی / الملخص

أوجه القصور لدى مفسرى أهل السنة فى تطبيق الروايات المتعلقة بآيات عصمة الأنبياء

على غضنفرى

حورى رضازاده

الملخص

لطالما كانت الروايات، باعتبارها أهم مصدر لاستنباط معانى القرآن، موضع اهتمام المفسرين من المذاهب الإسلامية. بما أن الروايات ذات أسانيد ظنية ودلالات ظنية، فإن أى تساهل فى تقييم صحتها وعدم تقييم محتواها بمقارنتها بالقرآن والعقل يؤثر بشكل مباشر على الفهم الناقص أو غير الصحيح لمراد الله الحقيقى ويؤدى إلى عواقب وخيمة. عصمة الأنبياء موضوع مهم يتم تناوله صراحة أو ضمناً فى آيات عديدة، أو فى شكل حكم عام. كما توحى بعض الآيات بإمكانية عدم عصمة الأنبياء؛ لذلك، تتطلب الروايات المتعلقة بهذه الآيات تدقيقاً إضافياً.

يسعى هذا البحث، من خلال الرجوع إلى كتب التفسير السنية بمنهج تحليلى نقدى، إلى الإجابة عن السؤال التالى: ما هى أوجه القصور التى يعانى منها المفسرون السنة فى تطبيق الروايات التفسيرية المتعلقة بالآيات الخاصة بعصمة الأنبياء؟ على الرغم من ادعاء المفسرين السنة بالاهتمام بأهم المعايير التفسيرية فى الآيات، إلا أنهم فى الواقع ارتكبوا العديد من الزلات، والتى يتم فحصها فى مجالين: أوجه القصور فى سلسلة السند والمحتوى. وأهم أوجه القصور هى التمسك بالإسرائيليات وتجاهل تعارض محتوى الروايات مع الحكم القطعى للعقل.

الكلمات المفتاحية: النقص، الأحاديث، آيات العصمة، مفسرى السنة، الأنبياء

دراسة مقارنة في الآيات المهدوية: تحديد الآيات ودلالاتها

اميد پيشگر

الملخص

مسألة هذا البحث هي تحديد الآيات التي تدل، بمنهج التفسير المقارن، على موضوع من الموضوعات المتعلقة بالإمام المهدي عليه السلام وماهية تلك الموضوعات. بعبارة أوضح، يبحث هذا البحث عن الآيات التي يتفق فيها الفريقان (العامة والإمامية) على أن تفسيرها أو تأويلها يتعلق بالإمام المهدي عليه السلام، وماذا تدل تلك الآيات على موضوع يتعلق به.

في هذا البحث الذي تم إجراؤه بطريقة مكتبية وتحليل المحتوى، اتضح أنه لا يوجد سوى خمس آيات من القرآن الكريم يتفق الفريقان، بمنهج التفسير المقارن، على أن تأويلها، وليس تفسيرها، يتعلق بالإمام المهدي عليه السلام، وأن هذه الآيات تدل على كون الإمام المهدي عليه السلام مصداقاً في سورة النساء، وعلى أحداث الظهور (الدجال) في سور الأنعام والتوبة وسبأ، وعلى صفات الإمام المهدي عليه السلام في سورة الشورى

الكلمات المفتاحية: الآيات المهدوية، دلالة، تماثل، مقارن، رواية، بطن، ظاهر.

دراسة مقارنة للتفسير المعاصرة للفريقين فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين

فى مفهوم الكوثر

عبدلله مىراحمدى

زهره اخوانمقدم

شهلا حقى

الملخص

يتناول هذا المقال دراسة كلمة "الكوثر" من منظور المفسرين المعاصرين (القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين). فى معظم كتب اللغة، تأتى كلمة "الكوثر" بمعنى الخير الكثير، بينما فى بعض الكتب الأخرى، تُعرّف بأنها اسم نهر أو حوض فى الجنة. وقد أشار المفسرون المعاصرون إلى هذه المعانى، وبعد المعنى اللغوى، ذكروا مصداقاً أو مصاديق لها، مثل النبوة، والقرآن، والولاية، والذرية، وما إلى ذلك. يرى بعض المفسرين أنه نظراً لإطلاق كلمة "الكوثر"، لا يمكن حصرها، وبالتالي فهى تشمل كل خير الدنيا والآخرة الذى أُعطى للنبي ﷺ

ولكن بعد الدراسات التى أجريت، وبالنظر إلى سبب نزول السورة، حيث وصف العاص بن وائل النبى ﷺ بالأبتر بسبب وفاة ابنه الذكر الوحيد، ومع الأخذ فى الاعتبار الآية الثالثة، فإن كلمة "الأبتر" تعنى المنقطع عن الذكر والنسل، ونظراً لأن العرب كانوا (ولا يزالون) يطلقون كلمة "الأبتر" على من لا يملك ابناً ذكراً، فإن المصداق الأتم للكوثر فى هذه السورة هو ذرية السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، التى من خلالها تكاثر نسل الرسول الأكرم ﷺ. ويتفق بعض المفسرين من الشيعة والسنة أيضاً على أن المقصود بالكوثر هو نسل وذرية السيدة فاطمة (عليها السلام).

الكلمات المفتاحية: قرآن، رسول أكرم ﷺ، سيدة الزهراء (عليها السلام)، ذريته، كوثر، آراء مفسرى الفريقين.

الدلالة اللغوية، والنطاق، والمصاديق لكلمة "الحلم" من وجهة نظر مفسرى الفريقين

مهديه صديف مطلق

خديجه احمدى بيغش

الملخص

الحلم مصطلح متكرر ومهم فى النظام الأخلاقى القرآنى. يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن السؤال التالى: كيف تم تناول علم المعانى، ونطاق ومصاديق مصطلح الحلم فى القرآن الكريم؟ تكشف الدراسة الوصفية التحليلية لهذه المسألة أن مصطلح الحلم، بصيغة الحليم، قد ورد خمس عشرة مرة فى القرآن، إحدى عشرة مرة منها كصفة من صفات الله تعالى، وأربع مرات كأحدى خصال الأنبياء العظام. يكشف استعراض آراء ووجهات نظر المفسرين الشيعة والسنة فى الآيات ذات الصلة أن معانى مصطلح الحلم فى آيات القرآن مرتبطة بالصبر وعدم التعجل فى عقاب العاصين. كما أن مصطلح الحليم يقتدر بصفات إلهية أخرى مثل الغفور والعليم والغنى والشكور، وهناك ارتباط معنوى بينها.

الكلمات المفتاحية: قرآن، مفسرو الفريقين، علم الدلالة، نطاق، مصاديق.

دراسة حول آراء مفسرى الفريقين فى مسألة التوحيد الأفعالى وإرادة الإنسان

طاهره شاكرى

محمد حسين توانايى

الملخص

تسعى هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفى التحليلى، إلى تحليل آراء مفسرى الشيعة والسنة فى مجال توحيد الأفعال وعلاقته بإرادة الإنسان. وبناءً على ذلك، فإن الاعتقاد بأن الكون له فاعل حقيقى واحد، وأن الفيض الوجودى يقتصر على الذات الإلهية، يؤدى إلى النتائج التالية: اعتقدت طائفة من المتكلمين (الأشاعرة) بتوحيد الأفعال، وتجاهلت تماماً الأسباب الوسيطة، واعتبرت الله تعالى فاعلاً مباشراً لكل فعل.

اعتبرت طائفة أخرى من المتكلمين (المعتزلة) نوعاً من الاستقلال، فى حدود التفويض، ولم تُسند الأفعال الاختيارية للإنسان إلى الله تعالى، وأنكرت توحيد الأفعال.

سلكت الإمامية، فى ضوء القرآن الكريم، وبلاستعانة بأهل البيت، وبلاستناد إلى العقل البرهانى، طريقاً وسطاً، يُعبر عنه بـ "الأمر بين الأمرين"، حيث رفضت الجبر والتفويض، وقبلت توحيد الأفعال، وأثبتت نظام العلة والمعلول. وهذا يعنى أن الموجودات الممكنة لها تأثير مستقل، ولكنها ليست مستقلة فى الفاعلية. فلا يوجد فاعل مستقل فى الكون سوى الله تعالى، والموجودات الأخرى، كما أنها ليست مستقلة فى الوجود، ليست مستقلة فى الصفات والأفعال أيضاً. وفعل هذا الموجود الممكن، على الرغم من أنه فعله، هو فعل الله، وهو ما يُعبر عنه بـ "المنزلة بين المنزلتين". الكلمات المفتاحية: توحيد الأفعال، الجبر، الأشاعرة، التفويض، المعتزلة، الأمر بين الأمرين، إرادة الإنسان.

الاتجاهات التفسيرية للفريقين مدينة لثقافة وسياسة العصر

زهرا پاکروش

امید پیشگر

الملخص

تأثير السياسة والثقافة على العلوم والفنون في أى عصر حقيقة لا يمكن إنكارها. علم تفسير القرآن، باعتباره أحد العلوم الشائعة بين المسلمين، ليس استثناءً من هذه القاعدة، إذ يرتبط تفسير القرآن حتماً بعلوم مثل الحديث والفقه والكلام والفلسفة وحتى العلوم الطبيعية، وبما أن هذه العلوم في كل عصر لها طابعها الخاص، والمفسرون هم أبناء عصرهم، فإنهم في كثير من الأحيان يعتبرون مذهبهم أو توجههم التفسيري مديناً للظروف السياسية والثقافية ويعكسونه في فهمهم وتفسيرهم للقرآن. لا يوجد فرق بين مفسري الفريقين في هذا الصدد، لذلك، ونظراً لأهمية هذا الموضوع وتأثيره المباشر على تصور المفسر وفهمه لآيات القرآن، سعى هذا البحث إلى فحص التأثيرات المباشرة وغير المباشرة للظروف السياسية والثقافية في العالم الإسلامي على توجه المفسرين في تفسير القرآن. لا شك أن هذا النوع من النظرة يفتح آفاقاً جديدة أمام الباحث لإيجاد فهم صحيح لنوع التفسير والمذاهب التفسيرية. في هذا البحث، الذي تم جمع جميع معلوماته بطريقة مكتبية ومعالجتها بطريقة تحليلية ووصفية، تم السعى إلى تقديم صورة أوضح لعلم التفسير وتاريخه وتأثير المفسرين وتأثرهم بالسياسة والثقافة في العصر من خلال دراسة العلاقة بين التطورات السياسية والثقافية وتفسير القرآن.

الكلمات المفتاحية: ثقافته، سياسة، تفسير، قرآن.

Abstracts / چکیده‌های انگلیسی

Shortcomings of Sunni commentators in the application of traditions related to the verses of Prophets' infallibility

Ali Qazanfari

Houri Rezazade

Abstract

Narrations, as the most important source for deducing the meanings of the Quran, have long been the focus of commentators from Islamic schools of thought. Since narrations have probable chains of transmission and probable meanings, any negligence in evaluating their authenticity and failing to assess their content by comparing them with the Quran and reason directly affects the incomplete or incorrect understanding of God's true intent and leads to dire consequences. The infallibility of prophets is an important topic that is explicitly or implicitly addressed in numerous verses, or in the form of a general ruling. Some verses also suggest the possibility of the prophets' lack of infallibility; therefore, narrations related to these verses require extra scrutiny.

This research, by referring to Sunni interpretive books with an analytical-critical method, seeks to answer the question of what shortcomings Sunni commentators have in applying interpretive narrations related to the verses concerning the infallibility of prophets. Despite the claim of Sunni commentators to pay attention to the most important interpretive criteria in the verses, in practice, they have made numerous slips, which are examined in two areas: shortcomings in the chain of transmission and content. The most significant shortcomings are adherence to Isra'iliyyat and disregard for the contradiction of the content of narrations with the definitive ruling of reason.

Keywords: Caste, narrations, verses of infallibility, Sunni commentators, prophets.

Comparative research on Mahdavi verses, identification of verses and their meaning

Omid Pishgar

Abstract

The problem of this research is to identify the verses that refer to a topic related to Imam Mahdi (peace be upon him) and what those topics are. In a clear way, this research is looking for the verses that the parties (public and Imamiyyah) unanimously consider to be related to Imam Mahdi (peace be upon him) and what those verses indicate about him. In this research, which was conducted in the form of a library and content analysis, it became clear that there are only five verses of the Qur'an that are related to Imam Mahdi (peace be upon him) with the approach of interpretation of the Qur'an, the Fariqin, Taweel and not Tafseer, and these verses The example of Imam Mahdi (peace be upon him) in Surah Nisa, the occurrences of the appearance of Dajjal (Dajjal) in Surahs Anam, Towa and Saba and the characteristics of Imam Mahdi (peace be upon him) in Surah Shuri indicate.

Key words: Mahdavi verses, implication, comparison, comparison, narration, interior, appearance

comparative study of contemporary interpretations of Fariqin in the 14th and 15th centuries in the concept of Kausar

Abdolla Mirahmadi

Zohre Akavan Moqadam

Shahla Haqi

Abstract

In this article, the word kawsar is examined from the point of view of contemporary commentators (14th and 15th centuries). In most of the dictionary books, the word (kotsar) means abundant good, but in some books, it is introduced as a stream or a pond in heaven. Contemporary commentators have also pointed out these meanings and have mentioned an example or examples of it after the literal meaning; such as prophecy, the Qur'an, guardianship, offspring, etc., some commentators believe that due to the absolute coming of "Kotsar" it cannot be limited, as a result of all the good in this world and the hereafter that is given to the Prophet (peace be upon him and his family) includes the given, But with the investigations that were done, considering the dignity of the revelation of the Surah that As Ibn Wael called the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him and his family and peace be upon him) as Abtar because his only male child had passed away, and considering verse 3, the word "Abatar" means cut off from remembrance and descent, and considering that the Arabs used to call someone who did not have a male child "Abtar", in this surah, the example of the atom of Kausar is the offspring of Hazrat Zahra (peace be upon her) through her. The Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) found many. Some Shia and Sunni commentators also agree that Kausar means the generation of Hazrat Fatima (peace be upon her).

Keywords: Qur'an, Holy Prophet, Hazrat Zahra (peace be upon her), progeny, generation, kawsar, viewpoint of foreign commentators.

Semantics, scope and examples of the word "Helm" from the point of view of foreign commentators

Mahdie Sadif Motlaq

Kadija Ahmadi Biqash

Abstract

“Helm” is one of the most frequent and important words in the moral system of the Qur'an. This research seeks to answer the question of how the semantics, scope and examples of the word Helm have been proposed in the Holy Qur'an. An analytical descriptive study of this issue indicates that the word Halm with the interpretation of Halim has been mentioned fifteen times in the Qur'an, eleven of which have been mentioned as attributes of the Almighty God and four as one of the characteristics of the great divine prophets. An examination of the views and opinions of Shiite and Sunni commentators under the relevant verses also shows that the meanings of the word helm in the verses of the Qur'an are related to patience and lack of haste in punishing the rebels. The word Halim is also associated with other divine attributes such as Ghafoor, Alim, Ghani and Shakur and there is a significant connection between them.

Keywords: Quran, commentators of Shiites and Sunnis, Helm, semantics, scope, examples.

A research on the opinions of Fariqin commentators on the issue of monotheism of verbs and human will

Tahere Shakeri

Mohamad Husain Tavanaie

Abstract

This article tries to analyze the opinions of Shia and Sunni commentators in the field of unity of divine acts in relation to human will by using the descriptive-analytical method. Based on this, believing in this matter that the universe has only one real agent and the investment of existence is only related to the essence of the Supreme Being, leads to the following result:

1. A group of theologians (Asharites) believing in the unity of divine acts completely ignored the intermediate causes and expressed Allah Almighty as the direct agent for every action.

2. Another group of theologians (the separatists) considered a kind of independence, that too to the extent of liberty, and did not refer the optional actions of man to the Almighty Allah and denied the unity of divine acts.

3. Imamites, has taken the middle path, in the light of the Qur'an and with the help of the Ahl al-Bayt and rational reason, by rejecting compulsion and liberty and accepting the unity of divine acts and establishing the system of cause and effect, which is interpreted as "middle ground". In the sense that possible beings have an independent effect; But they are not independent in activity. In the universe, there is no independent subject other than Allah Almighty, and just as other beings are not independent in their existence, they are not independent in their qualities and acts, and the act of this possible being, although it is his action, is the action of Allah, which interprets it as a status between the two.

Keywords: unity of divine acts, compulsion, Asharites, liberty, the separatists, middle ground, human will.

Interpretative orientations of sects indebted to the culture and politics of the time

Zahra Pakravesht

Omid Pishgar

Abstract

The influence of politics and culture on the sciences and arts of any era is an undeniable fact. The science of Quranic exegesis (Tafsir), as one of the prevalent sciences among Muslims, is no exception to this rule. This is because Tafsir is inevitably intertwined with sciences such as Hadith, jurisprudence (Fiqh), theology (Kalam), philosophy, and even natural sciences. Since these sciences have their own distinct characteristics in each period, and the exegetes (Mufasssirin) are products of their time, they often consider their school or interpretive orientation to be indebted to the prevailing political and cultural conditions, reflecting this in their understanding and interpretation of the Quran. There is no difference between the exegetes of both groups (Fariqain) in this regard. Due to the significant importance of this issue and its direct impact on the exegete's perception and understanding of the Quranic verses, this research endeavor aims to examine the direct and indirect effects of the political and cultural atmosphere of the Islamic world on the exegetes' approach to Tafsir. Undoubtedly, this perspective opens new avenues for researchers to gain a correct understanding of the nature of Tafsir and its various schools. In this research, which gathers all its information through a library-based method and processes it in an analytical-descriptive manner, an attempt has been made to provide a clearer picture of the science of Tafsir, its history, and the impact or influence of the politics and culture of the time on the exegetes, by examining the relationship between political and cultural developments and the interpretation of the Quran.

keyword: Culture, Politics, Interpretation, Quran.

**Two Quarterly Research Journal of
CONTEMPORARY INTERPRETATION
vol2 / no. 2 / spring and summer 2024**

**3/Shortcomings of Sunni commentators in the application of
traditions related to the verses of Prophets' infallibility/**

Ali Qazanfari, Houri Rezazade Sefide

**27/Comparative research on Mahdavi verses, identification of verses
and their meaning/ Omid Pishgar**

**55/comparative study of contemporary interpretations of Fariqin in
the 14th and 15th centuries in the concept of Kausar/**

Abdolla Mirahmadi, Zohre Akavan Moqadam, Shahla Haqi

**83/Semantics, scope and examples of the word "Helm" from the
point of view of foreign commentators/**

Mahdie Sadif Motlaq, Kadija Ahmadi Biqash

**99/A research on the opinions of Fariqin commentators on the issue
of monotheism of verbs and human will/ Tahere Shakeri,**

Mohamad Husain Tavanaie

**115/Interpretative orientations of sects indebted to the culture and
politics of the time/ Zahra Pakravesht,**

Omid Pishgar