



پژوهشی نامه تفسیر مقارن

سال دوم / شماره سوم / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواران /

مدرسه علمیه تخصصی رفیعة المصطفی (ع)

مدیر مسئول: حمید محمدی

سردبیر: 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

- تحلیل روابط بینامتنی مناجات العارفين امام سجاد^{علیه السلام} با قرآن کریم ۳
- بررسی و تحلیل تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تعیین مصداق آیات ۵۴-
۵۱ سوره سبأ پیرامون رخداد سفیانی ۳۱
- قلمرو مطالعات تطبیقی (مقارن) قرآن پژوهی ۵۷
- چیستی تفسیر ادبی معاصر با تاکید بر نسبت سنجی آن با سایر گونه‌های
تفسیری همسو و محوریت نظریه تفسیری امین خولی ۸۵
- مطالعه انتقادی تفسیر آیات معجزه در «المنار» و «پرتویی از قرآن» ۱۱۳
- روش شناسی تفسیر کبیر طبرانی در کاربست ابزار تفسیر ۱۳۹

سخن سردیر

اهمیت تفسیر قرآن به عنوان کتاب هدایت و راهنمای بشر در طول حیات او تا ابدیت بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست، گرچه این کتاب «هدی للناس» است و مخاطب آن تنها گروندگان به دین مبین اسلام نیستند.

تفسیر، علمی عالی است که علوم دیگر اعم از ادبیات، منطق، فلسفه، تاریخ، اصول و دیگر علوم به عنوان علم آلی و ابزاری نسبت به آن قلمداد می شوند؛ بنابراین توجه به تفاسیر متعدد با روش ها و گرایش های متعدد با مبانی تفسیری مختلف ضرورت دارد.

از جمله وظایف مؤسسات آموزش عالی حوزوی و دانشگاهی این است که با غور در معارف والای این کتاب الهی، معارف ژرف و بلند آن را با ابزارهای مختلف از جمله قلمی روان و رسا به جهانیان برسانند.

دوفصلنامه تفسیر مقارن دست یاری همه طلاب و دانش آموختگان و پژوهشگران ارجمند و دوستدار فهم دقیق آنچه خدا می گوید را به گرمی می فشارد و با افتخار و استقبال از همکاری شما بزرگواران بهره می برد و توشه می اندوزد.

حوری رضازاده سفیده

تحلیل روابط بینامتنی مناجات العارفين امام سجاده عليه السلام با قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

منصوره بزرگی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

فاطمه ارفع^۲

چکیده

نظریه بینامتنیت که قائل به تعامل متن‌های گوناگون با یکدیگر است به‌طور گسترده‌ای در تعامل آثار به‌جامانده از ائمه با قرآن کریم مشهود است. «مناجات العارفين» امام سجاده نیز به‌جهت آشنایی عمیق ایشان با قرآن کریم، تأثیر گرفته از کلام الهی بوده و ضرورت دارد تفاسیری از قرآن کریم که در مناجات نهفته است مورد تبیین قرار گیرد. در این راستا محقق درصدد است به‌منظور معرفی این آموزه‌های وحیانی، میزان پیوند دعا با قرآن کریم را بر اساس رویکرد جدید بینامتنیت مورد پژوهش قرار دهد. این تحقیق از نوع بنیادی و به‌روش توصیفی-تحلیلی تدوین شده که به بررسی و تحلیل تعامل مناجات با کلام وحی، در سه سطح ساختاری، واژگانی و مضمونی می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که بهره‌گیری امام از قرآن کریم در قالب بیان اوصاف خداوند مانند عظیم، کریم و فراتر از درک بشر بودن پروردگار بیان گردیده و همچنین به ذکر صفات قرآنی مقربان الهی مانند شرح صدر، مبادله دنیا با آخرت، رستگاری، اخلاص و رؤیت قلبی پروردگار پرداخته است. هدف امام از به کار بردن کلام وحیانی در متن دعا، علاوه بر تفسیر و تبیین قرآن کریم در آن شرایط خفقان سیاسی حاکم، زنده نگه‌داشتن پیام قرآن و احیای آموزه‌های الهی است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، امام سجاده، مناجات العارفين، بینامتنیت.

تحلیل روابط بینامتنی مناجات العارفين امام سجاده عليه السلام با قرآن کریم

۱. دانش آموخته سطح ۳، مدرسی ادبیات عرب، مدرسه علمیه رفیعة المصطفی علیه السلام، تهران، ایران.

bozorgi2003@yahoo.com

۲. دکتر ادبیات عرب، عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. f.arfaa@isu.ac.ir

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کامل‌ترین کلام الهی، دارای معانی بی‌نقص و عمیقی است که اساس و پایه کلام امامان معصومین علیهم‌السلام قرار گرفته و یکایک ائمه، به عنوان مفسران وحی، از مصادیق «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» و «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» هستند. حضرت علی بن الحسین علیه‌السلام نیز، همانند سایر ائمه علیهم‌السلام انس و الفتی عمیق با آیات الهی داشت اما دوره امامت ایشان در تاریک‌ترین دوره‌های ظلم و بیداد حکومت آل ابوسفیان و بنی‌امیه قرار گرفته بود.

پس از واقعه جانگداز کربلا، فشارهای سیاسی، اختناق و سخت‌گیری آغازین خلفای مروانی باعث شد تا امام سجاد علیه‌السلام بیش از آن‌که خطبه‌های سیاسی و اجتماعی ایراد کند، به بیان غیر مستقیم آموزه‌های دینی پناه ببرد (عشایری منفرد، ۱۳۹۸، ص ۵۱). در چنین اوضاع بحرانی، «دعا» نه تنها به صورت پناه‌گاهی برای امام و امت درآمد، بلکه شیوه‌ای بود که حضرت با هدف احیای رسالت جد بزرگوارشان و همچنین احیای اندیشه حسینی در پیش گرفت (حسینی جلالی، ۱۳۸۸، صص ۲۱۷ و ۲۱۸). ایشان یک سلسله برنامه‌های ارشادی، فرهنگی و تربیتی و مبارزات غیر مستقیم را آغاز کرد و بدون آن که حساسیت حکومت را برانگیزد، فعالیت‌هایی با هدف تبیین معارف اسلامی و نشر احکام تربیتی و اخلاقی، ضمن دعا و مناجات انجام داد. (پیشوایی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱)

یکی از نمودهایی که بیانگر حضور آموزه‌های قرآنی در کلام حضرت است وجود انواع تأثیرپذیری قرآنی در مناجات‌العارفين، از مجموعه مناجات‌خمس‌عشر ایشان، می‌باشد که با مفاهیم و تعبیرهای والای کلام وحی پیوندی عمیق دارد، به گونه‌ای که آن حضرت از ساختارها، واژگان و مضامین قرآنی به صورت گسترده‌ای در متن دعا بهره‌مند شده و این امر سبب عمق معنا و اثرگذاری بیشتر مناجات شده است. به این‌گونه تأثیرپذیری متن‌ها از یکدیگر لفظ بینامتنیت اطلاق می‌گردد؛ رویکرد بینامتنیت به بررسی نحوه ارتباط متن‌ها پرداخته و نشان می‌دهد هر متنی ترکیبی از متون مختلف است.

اصطلاح بینامتنیت برای اولین بار توسط ادیب فرانسوی «جولیا کریستوا» در دههٔ شصت قرن بیست میلادی عنوان گردید. (نامورمطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۳) بعد از آن مورد توجه بسیاری از ناقدان و ادیبان قرار گرفت. (داوودی و فتاحی زاده، ۱۳۹۸، ص ۲۷)

البته به اعتقاد برخی، اولین کسی که توجه محققان را به رویکرد بینامتنیت جلب کرد «میخائیل باختین» از نظریه پردازان قرن بیستم بود. اگرچه او از واژه بینامتنیت استفاده نکرد ولی با طرح نظریه متن‌های تک‌صدا و چندصدا و موضوع گفتگومندی، در شکل‌گیری مباحث بینامتنیت نقش داشته است. (آذر، ۱۳۹۵، ص ۱۶)

توجه به این رویکرد در ادعیه ائمه علیهم‌السلام در قالب چند کتاب معدود منتشر شده است؛ از جمله «بینامتنیت قرآن کریم در صحیفه سجادیه» تألیف فتحیه فتاحی زاده (۱۳۹۸) که بر اساس رویکرد بینامتنی، دعای اول تا هفتم صحیفه سجادیه را با آیات الهی مقایسه و تبیین کرده است. همچنین کتاب دوجلدی «تجلی قرآن در صحیفه سجادیه» تألیف فاطمه احمدی (۱۳۹۳) که اگر چه رویکرد بینامتنی ندارد اما به بررسی میزان همسویی این صحیفه نورانی با کلام وحی پرداخته است.

همچنین مقالات متعددی در زمینه بینامتنیت به چاپ رسیده که هیچکدام صراحتاً به دعای مناجات العارفين نپرداخته‌اند.

اما پژوهش خاص در مورد مناجات العارفين تنها در قالب پایان نامه‌ای انجام گرفته است با عنوان «بررسی مبانی قرآنی و روایی مناجات العارفين» از فاطمه دهقان زاده (۱۳۹۰) دانشکده ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی تهران. در این پژوهش صرفاً میزان همخوانی دعا‌های مناجات با کلام سایر معصومین علیهم‌السلام و برخی آیات قرآنی مورد تبیین قرار گرفته و بیشتر به بیان مضامین عرفانی مناجات با توجه به ویژگی‌های عارفان حقیقی از منظر روایات ائمه علیهم‌السلام پرداخته است و البته در معدود مواردی اشاره به آیاتی دارد که با دعا‌های ائمه علیهم‌السلام سازگاری معنایی دارند؛ اما به موضوع بینامتنیت به شکل خاص علمی و ارتباط ساختاری و واژگانی دعا با قرآن کریم با هدف تفسیر آیات الهی پرداخته نشده است.

لذا تاکنون پژوهش جامعی در زمینه روابط بینامتنی مناجات العارفين با قرآن کریم در سطوح ساختاری، واژگانی و مضمونی به منظور بیان تفسیر امام علیه‌السلام از قرآن کریم، صورت نگرفته و ضرورت دارد تا این خلاء پژوهشی در حد توان محقق رفع گردد و معرفت عمیق‌تری نسبت به تعالیم الهی حاصل گردد.

۱. چارچوب مفهومی

لازم است به جهت آشنایی بیشتر با مفاهیم مندرج در پژوهش، برخی از آن‌ها تبیین گردد.

۱-۱. بینامتنیت

اصطلاح بینامتنیت یا تناس یکی از رویکردهای جدید در حوزه ادبیات است که به بررسی تعامل میان متون می‌پردازد.

امروزه اصطلاح «intertextuality» یکی از اصطلاحات شناخته شده برای همه پژوهشگران زبان و ادبیات است. مترجمان عرب‌زبان معادل‌های متنوعی برای این اصطلاح پیشنهاد کرده‌اند که اصطلاح «تناس» بیشترین کاربرد را داشته است. (بزچلوئی و رنجبران، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵) تناس بر اشتراک دو متن با یکدیگر دلالت می‌کند که ناقدان آن را قرض گرفتن و تبادل متون نیز معنا کرده‌اند. (بوخاتم، ۲۰۰۵، ص ۱۹۳)

بر اساس نظریه بینامتنیت هر متنی برگرفته از متون گذشته یا معاصر آن متن است، به طوری که متن تولید شده، مأخوذ از متن‌های مختلفی است که با هم ترکیب شده‌اند و حاصل آن، تبدیل متن تولید شده به سبک و سیاق جدید است که در آن فقط ماده اولیه از متون گذشته بر جای مانده است و تنها اهل فن و متخصصان، توان تشخیص آن را داشته و می‌توانند عمق آن را درک کنند. (عزام، ۲۰۰۱، ص ۲)

«محمد بنیس» یکی از منتقدان ادبی عرب، معتقد است هر متنی همچون شبکه‌ای است که متن‌های دیگر را در برمی‌گیرد و چنان در هم تنیده‌اند که تشخیص آن از متن حاضر ممکن نیست. (بنیس، ۱۹۸۵، ص ۲۵۱)

در زمینه انواع بینامتنیت تعابیر و اقسام گوناگونی مطرح گردیده که علی‌رغم تفاوت در عناوین، مشابهت‌هایی در مفهوم بین آن‌ها وجود دارد.

در یک تقسیم بندی از جهت فنی و هنری، رابطه‌ی بینامتنی در چند نوع بیان شده است: ساختاری، ساختاری کامل تعدیلی، واژگانی، مضمونی و... (عزام، ۲۰۰۱، ص ۲۱) که مبنای کار پژوهش حاضر قرار گرفته است.

۲-۱. ارکان بینامتنیت

فرآیند بینامتنیت شامل سه رکن اساسی است:

الف. متن حاضر: متنی است که برای خواننده تولید شده و تحت تأثیر متون معاصر و یا پیشین تدوین شده و خواننده تلاش می‌کند به منشأ و مرجع این متن آگاهی پیدا کند. (حلی، ۲۰۰۷، ص ۶۲)

ب. متن غایب: مجموعه‌ای از متون پنهان است که به صورت آشکار یا مخفی، متن حاضر را تشکیل داده‌اند و آثار و نشانه‌های آن در متن حاضر نمایان می‌گردد. (همان، ص ۶۲)

ج. عملیات بینامتنی: انتقال لفظ یا معنا از متن غایب به متن حاضر است که تحلیل آن بر اهمیت‌ترین بخش نظریه بینامتنی است. در این فرآیند، متن اصلی با توجه به متن غایب بررسی شده و روابط موجود بین آنها، با عملیات تناس یا بینامتنی واکاوی می‌گردد. (قائمی و محقق، ۱۳۹۱، ص ۵۴)

۲. معرفی مناجات العارفين

یکی از مجموعه دعا‌های منتسب به امام سجاده علیه السلام، مناجات خمسه عشر نام دارد که ایشان در قالب پانزده دعا با پروردگار متعال مناجات نموده است. این دعاها با مباحث آموزنده اخلاقی و عرفانی خود در کتاب‌هایی نظیر صحیفه سجاده ثانیه، مفاتیح الجنان و بحار الانوار آورده شده است.

نتایج مطالعات اولیه نشان می‌دهد که مناجات العارفين از این مجموعه ارزشمند شواهد جامع‌تری از انواع روابط بینامتنیت با قرآن کریم را در بر دارد. آن‌جا که محقق در صدد است روش تفسیری، تبلیغی امام سجاده علیه السلام در قالب دعا را با تبیین انواع روابط بینامتنیت تحلیل نماید، لذا این دعا به عنوان زمینه تحقیق انتخاب شد.

مناجات العارفين دوازدهمین دعای این مجموعه ارزشمند و از دعا‌های پرشور عارفانه است که به دلیل انتسابش به امام زین العابدین علیه السلام و وجود معانی رفیع عرفانی از اهمیت بسیاری برخوردار است. این مناجات با بیان عجز انسان از ثناء الهی و معرفت حقیقی به عظمت خداوند متعال آغاز شده و در ادامه حضرت علیه السلام از خداوند می‌خواهد در زمره بندگان شایسته‌ای قرار گیرد که مورد عنایت الهی هستند و در این راستا به وصف صفات عارفان در محبت به معبود می‌پردازد. این مناجات منطق مسیر عارف و سالک الی الله را تبیین می‌کند تا راهی به بارگاه عرفان و شناخت مبداء هستی بیابد و مدهوش جمال معبود گردد. (طباطبایی، حضور و مراقبه، ص ۶۴)

۳. روابط بینامتنی مناجات با قرآن کریم

تعامل مناجات العارفین با کلام وحیانی در لایه‌های مختلفی قابل بررسی و تبیین است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳-۱. روابط ساختاری

روابط ساختاری از متغیرهای بینامتنیت است که بررسی می‌کند چه عباراتی از متن غایب، با همان ساختار و یا اندکی تغییر به متن حاضر منتقل گردیده است. در این نوع روابط بینامتنی، کل یا بخشی از متن غایب در متن حاضر ذکر می‌شود که در دو نوع ارائه گردیده است. (خانی مقدم، ۱۳۹۷، ص ۹۰) نوع اول، روابط کامل متنی نامیده شده که دقیقاً همان متن اصلی هیچ‌گونه تغییری در سیاق اولیه‌اش، توسط آفریننده متن حاضر به کار می‌رود. (حلبی، ۲۰۰۷، ص ۶۱)

در نوع دوم با عنوان روابط کامل تعدیلی، نویسنده بخشی از متن غایب را با ساختار و ترکیبی تغییر یافته در شکل صرفی یا نحوی، در متن جدید به کار می‌گیرد و به اشکال گوناگون در ساختار اصلی دخل و تصرف می‌کند، گاهی با افزودن و گاهی با کاستن، دمی با تقدیم و دمی با تأخیر. (عباس زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۸) در ادامه برخی مصادیق نوع دوم در زمینه پژوهش تبیین می‌گردد.

۳-۱-۱. شرح صدر

مناجات العارفین زمزمه‌های سالک برای ابراز عجز از عرفان و شناخت است؛ گویی عارف عجز خود را از شناخت حق دریافته و خواسته همراه کسانی باشد که سینه‌شان با این آگاهی به وسعت رسیده است. در فرازی از دعا آمده است: «إِلَهِی فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ... وَأَنْشَرَحَتْ بِتَحْقِیقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ». (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰) «معبودم، ما را از کسانی قرار ده که... سینه‌هایشان با تحقق معرفت، گشوده شده». این فراز برگرفته از آیه شریفه‌ای است که می‌فرماید: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...» (انعام، ۱۲۵) «پس کسی را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای (پذیرش) اسلام گشوده می‌سازد...»

عبارت «أَنْشَرَحَتْ... صُدُورُهُمْ» ساختار تغییر یافته عبارت قرآنی «يَشْرَحْ صَدْرَهُ» است. «صدر» به معنای بالاترین و جلوی هر چیزی (زیبیدی، ۱۳۱۴، ج ۷، ص ۸۰) و «شرح» به معنای کشف و بیان، توسعه، باز کردن، گشودن، فراخی بخشیدن، روشن و آشکار نمودن

است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲۴، ص ۳۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۹۷) که در آیه به معنای آشکار شدن امر بر انسان و یقین به آن و رسیدن به آرامش خیال است، «صدر» مجاز از عقل و فهم است یعنی برای جان و عقل او شایستگی پذیرش اسلام و تسلیم شدن را قرار داده تا به آرامش و رضایت برسد. (ابن عاشور، بی تا، ج ۷، ص ۴۴) نتیجه اینکه «شرح صدر» و تحقق استعداد برای طلب کمال، اولین شرط در سیر الی الله و باب ورود به هدایت است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۲)

به تصریح قرآن شرح صدر ظرفیت درونی انسان را برای تسلیم شدن در برابر حق و پذیرش اسلام فزونی می دهد: «أَقَمَنَّ شَرَحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ» (زمر، ۲۲)؛ «آیا کسی که خدا سینه اش را برای اسلام گشاده است و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته».

آیت الله جوادی آملی معتقد است که مهمترین عامل برای دریافت علوم و معارف الهی، شرح صدر است. این مبدأ را باید از خداوند درخواست کرد؛ زیرا او هر چه ببخشد نه تنها فیضش کاهش نمی یابد؛ بلکه بر آن افزوده می شود، به طوری که اگر علم یا کمال دیگری به روح انسانی اضافه شد، مایه افزایش ظرفیت روح می گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، صص ۲۴۳ و ۲۴۴). حضرت موسی علیه السلام هنگامی که به رسالت مأمور می گردد، از خداوند درخواست شرح صدر می نماید: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» (طه، ۲۶)

شرح صدی که ظرف علم و عرفان است، همان توسعه ای است که باعث می شود انسان هر حقی را بپذیرد و به آن عمل نماید. این حالت، ناشی از روشنایی قلب است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴۱)، که سه نوع نور نصیب انسان می شود: نور عقل در آغاز راه، نور علم در وسط مسیر سلوک و نور عرفان در پایان مسیر. در پرتوی این انوار، انسان به درک و شهود رسیده، بسیاری از حجابها از جلوی چشم او کنار می رود و می تواند برخی از عوالم ملکوت و باطن پدیده ها را مشاهده کند. (سجادی، ۱۳۷۰، ص ۵۰۳) خداوند در مقام امتنان به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ». (انشراح، ۱) امام صادق علیه السلام نیز شرح صدر را اینگونه تبیین می کند: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ شَرْحَ صَدْرِهِ لِلْإِسْلَامِ»؛ «خداوند اگر خیر و نفع بنده ای را بخواهد، به وی شرح صدر عطا می کند تا اسلام را بپذیرد». (محمدی ری شهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۵۸)

ضیق صدر کفار و معاندین نتیجه گناه و جهل آنان به حقایق است و از نوعی انفعال و تأثر روحی سرچشمه می‌گیرد که برگرفته از آثار و کشش تخیلات و جاذبه‌های آن است همین که انسان بتواند خود را از معرض جاذبه‌های مخالف و تأثیرات آن برهاند، سینه‌اش باز و سیرش آسان می‌گردد. (انصاریان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸)

امام العابدین علیه السلام با ایجاد این ارتباط ساختاری با کلام وحی، به این پیام قرآنی اشاره دارد که در اثر آمیختن معرفت و محبت نسبت به پروردگار حالت شرح صدری در انسان پدید می‌آورد که منجر به پذیرش دین الهی و تسلیم در برابر امر خداوند می‌گردد به عبارتی با تسلیم محض در برابر حق تعالی و تلاش برای کسب معرفت حقیقی، ظرفیت درونی انسان برای پذیرش حق و رسیدن به درجه عالی معرفت افزایش می‌یابد.

ایشان در دعای بیست و سوم صحیفه سجادیه می‌فرماید: «وَأَشْرَحَ لِمُرَاشِدٍ دِينَكَ قَلْبِي» «و قلبم را برای پذیرش هدایت‌های دینت گشاده ساز.» (انصاریان، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴) اولیاء الهی در پرتو کسب علم و معرفت الهی است که ظرف وجودی‌شان برای تسلیم در برابر حق وسعت پیدا کرده و این از الطاف و افاضات حق تعالی است؛ پس برای گام نهادن در صراط حق، باید ابتدا از جاذبه‌های دنیا فاصله گرفت و پرده جهل و تکبر را از چهره جان و عقل کنار زد و با عبودیت و بندگی سعی در ایجاد قابلیت و شایستگی ورود به مراتب بالای معارف الهی را کسب کرد.

۳-۱-۲. مبادله دنیا با آخرت

مناجات العارفین یکی از ویژگی‌های بارز سالکان الی الله را بیان می‌دارد که پرده‌های جهل از جلوی چشمانشان برداشته شده و زیبایی‌های فریبنده دنیای فانی برایشان ذره‌ای جلوه ندارد: «إِلَهِی فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ... وَرَبِّحَتْ فِی بَیْعِ الدُّنْیَا بِالْآخِرَةِ تِجَارَتُهُمْ» (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۴۹) «معبودم! ما را از کسانی قرار ده که... و تجارتشان در فروش دنیا به آخرت سودبخش بوده.» امام علیه السلام در این قسمت از مناجات، بخشی از کلام الهی را به شیوه‌ای متفاوت در تغییر ساختار بیان کرده است؛ جایی که خداوند می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره، ۱۶)؛ «آنان کسانی هستند که «هدایت» را به «گمراهی» فروخته‌اند؛ و تجارت آنها سودی نداده؛ و هدایت نیافته‌اند.»

فعل منفی «ماربحت» که وصف حال منافقان در تجارتشان است، به فعل مثبت «ربحت» که بیان موفقیت مؤمنان در معامله دنیا با آخرت است، تغییر داده شده، عارف از خداوند درخواست دارد در زمره کسانی قرار گیرد که در معامله دنیای زودگذر با جهان باقی چشم حقیقت بین خود را باز کرده و آخرت را انتخاب کرده‌اند تا لایق منفعتی ماندگار گردند.

«ربحت» از «ربح» به معنای سود بردن (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۳) و رشد و نمو (ابن سیده، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۳۲۲) در داد و ستد اطلاق می‌شود. همچنین به معنی عقد و مبادله مال به مال یعنی معامله واقع بین خریدار و مشتری آمده است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶۴)

در تفسیر روض الجنان ذیل آیه آمده است که ایشان آن‌اند که گمراهی را به راه راست بدل کردند، یعنی ایمان را دادند و کفر اختیار کردند. «فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ» از مجازات کلام عرب است، یعنی ایشان در بازرگانی‌شان سود نکردند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳۰). حق بندگان خدا این است که خدا را عبادت کنند و در پی کسب معرفت او باشند. پس کسی که کفر و ضلالت اختیار کند، هدایت را به ضلالت تبدیل کرده است. (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۳) بسیاری افراد آخرت را برای ذلت چند روزه دنیا می‌فروشند؛ ولی کسانی که قائل به آخرت هستند و دنیا را فدای آخرت می‌کنند، سود واقعی را می‌برند؛ خداوند منادی‌اش را می‌فرستد و ندا می‌دهد که ای انسان‌ها! خود را به دنیا نفروشید و با خدا معامله کنید، اما متأسفانه خیلی از انسان‌ها صدای منادیان را نمی‌شنوند و خود را مشغول دنیا می‌دارند. (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵) مولا علی علیه السلام می‌فرماید: «ارْبَحِ النَّاسَ مِنْ اشْتَرَى بِالْدُّنْيَا الْآخِرَةَ»؛ «سود کننده‌ترین مردم کسی است که آخرت را به دنیا خرید.» (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۹)

امام سجاده علیه السلام بندگان شایسته خداوند را کسانی می‌داند که در معامله دنیا و آخرتشان به سود مقصودشان نایل آمدند و از فانی گذشتند تا به باقی رسیدند. (شجاعی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱) امام علیه السلام نقطه مقابل مشمولین آیه را با تغییرات ساختاری در الفاظ دعا بیان می‌دارد، به این صورت که واژه «بیع» را در مقابل «اشتری» به کار گرفته و واژه «ربحت» را در مقابل «ما ربحت» آورده است تا تلنگر عمیق‌تری باشد برای توجه مخاطبان به این آموزه وحیانی باشد که در معامله دنیا با آخرت آگاه باشند، مبدا جهان فانی را برگزینند.

خداوند مهم‌ترین سرمایه را که عمر انسان است در تصرف خاص او قرار داده و اختیار صرف عمر و معامله در هر راهی را به او داده است حال این انسان است که تصمیم می‌گیرد عمرش را صرف چه اموری کند و در این تجارت با خدا معامله کند یا با شیطان. حضرت در صحیفه سجادیه می‌فرماید: «مازَوَيْتَ عَنِّي مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْفَانِيَةِ فَادْخِرْهُ لِي فِي خَزَائِنِكَ الْبَاقِيَةِ، وَاجْعَلْ مَا خَوَّلْتَنِي مِنْ حُطَامِهَا، وَعَجَّلْتَ لِي مِنْ مَتَاعِهَا بُلْغَةً إِلَى جِوَارِكِ، وَوَصِّلْهُ إِلَيَّ قُرْبِكَ، وَذَرِيعَةً إِلَيَّ جَنَّتِكَ»؛ «آنچه را از متاع نابود شدنی دنیا از من گرفتی همان را در خزانه‌های پایداریت برایم ذخیره کن، و آنچه از توشه ناچیز دنیا به من داده‌ای، و هر متاعی از آن که در همین دنیا به من عطا فرموده‌ای وسیله رسیدن به جوار خود، و پیوستن به مقام قرب، و سبب رسیدن به بهشت قرار ده.» (دعای ۳۰)

بدیهی است که انسان‌هایی در این زندگی سود بیشتری دارند که دنیا را با آخرت معاوضه می‌کنند. آنان به خوبی ارزش جهان باقی را درک کرده‌اند و حاضر نیستند به خاطر خوشی‌های زودگذر دنیوی از حیات طیبه اخروی بی‌نصیب شوند. این عارفان از خداوند درخواست دارند در این حقیقت جویی آنان را یاری نماید. چه معامله‌ای پرسودتر از آنکه این گذر عمر و نیروی زندگی صرف تکامل انسان و ذخیره توشه آخرت شود، همان معاوضه با ارزش و پرسودی که امام علیه السلام در این دعا از خداوند باری تعالی طلب کرده‌اند.

۳-۲. روابط واژگانی

در این نوع، مؤلف در به‌کارگیری برخی واژه‌ها، فعل‌ها و ترکیب‌ها از متن یا اثری دیگر کمک می‌گیرد؛ یعنی لغات یا ترکیب‌هایی را در متن خویش می‌آورد که ریشه قرآنی و حدیثی دارند و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به زبان و ادب فارسی راه یافته‌اند. (راستگو، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵)

در این نوع آن دسته از واژگانی بررسی می‌شود که جزء واژگان قرآنی محسوب شده و بر حسب اقتضای کلام در متن حاضر به‌کار می‌رود که شامل دو گونه است.

۳-۲-۱. وام‌گیری

در این شیوه، نویسنده بدون ایجاد تغییر در واژگان متن غایب (قرآن کریم)، یا صرفاً ایجاد اندکی تغییر که اقتضای کلام ایجاب می‌کند، به‌گونه‌ای که ساختار اصلی آن را مختل نسازد، تعامل واژگانی با قرآن کریم برقرار می‌سازد. (همان، ص ۱۵)

۳-۲-۱-۱. عظیم

حضرت سجاد^{علیه السلام} در بخش‌هایی از مناجات صفات قرآنی خداوند را بیان می‌دارد: «إِلَهِي... وَأَجْعَلْنَا مِنْ أَخْصَ عَارِفِيكَ، ... يَا عَظِيمُ يَا جَلِيلُ» (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰)؛ «خداایا! ... مرا از ویژه‌ترین عارفان قرار داده، ... ای بزرگ، ای باشکوه». این وصف مورد تأکید پروردگار در قرآن است: «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ» (واقعه، ۷۴ و ۹۶. و حاقه، ۵۲) «حال که چنین است به نام پروردگار بزرگت تسبیح کن».

امام^{علیه السلام} برای شناخت خدا، به صفات حق تعالی متوسل می‌شود. واژه «عظیم» وصف مأخوذ از آیات الهی، به معنای «بزرگ» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۸) و از اسماء خداوند است که دلالت بر عظیم‌الشان بودن باری تعالی دارد. (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۷۷)

بند هنگام تسبیح ربّ می‌گوید: «سبحان ربی العظیم»، یعنی درک مقام و عظمت خداوند و رسیدن به کنه حقیقتش از حد تصور عقول خارج است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۰۹) عظیم آن بزرگیست که شأن غیرش در مقابل شأن او کوچک است و هر چیزی برای عظمت و سلطنت او ذلیل و ناچیز است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۲۶)

امام الساجدین^{علیه السلام} آن‌گاه که خود را در آستانه شناخت حق می‌بیند، مسیرش به بارگاه عرفان را تبیین می‌کند. حضرت در ابتدای دعا عجز خویش از درک حقیقت حق تعالی را بیان می‌دارد و از خداوند می‌خواهد شوق ایمان و معرفت به حق را در ضمیرش قرار دهد، سپس طلب عرفان حقیقی و اخلاص در عبادت و بندگی می‌نماید و در نهایت با این توصیف الهی در صدد بیان این مهم است که پروردگار از هر موجودی بی‌نیاز است، صاحب قدرت مطلق است که مُلکش وسیع و علمش بر هر آن‌چه در گذشته و حال و آینده اتفاق افتاده احاطه دارد و بندگان از درک عظمتش عاجزند.

۳-۲-۱-۲. کریم

در فرازی دیگر امام به کرامت الهی اشاره دارد: «يَا كَرِيمُ يَا مُنِيلُ» (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰)؛ «ای بخشنده، ای رساننده به مطلوب». وصف خداوند به «کریم» برگرفته از آیات الهی است: «فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل، ۴۰) «زیرا پروردگارم غنی و کریم است».

«کریم» از واژه «کرم» اگر وصف خدا واقع شود مراد از آن احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد اخلاق و افعال پسندیده‌ای است که از وی ظاهر می‌شود (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷۰). «کریم» از صفات خداوند، به معنای زیادی خیر و بخشنده‌گی است، عطاکننده‌ای که عطا و بخشنده‌گی او تمام نمی‌شود و کریم مطلق است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۱۰). این اسم بر انسان نیز اطلاق می‌شود اما در معنایی متفاوت؛ برای انسان، مجازی و برای خداوند حقیقی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۷)

از مکارم اخلاق این است که وقتی کسی به دیگری امیدوار گردد، هرچند او استحقاق یاری و مساعدت نداشته باشد، ناامیدش نگرداند. خداوند از آن جهت کریم و بزرگوار است که حتی اگر دشمنش به او پناه آورد، او را مشمول عفو خود می‌سازد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۴)

اِنَّهٗ ﷻ در نیایش‌های خود پروردگار را با این وصف، بخشنده و نعمت دهنده‌ای می‌خواند که تمام افعالش احسان است و با بخشش خود نه تنها در پی سود و زیان خود نیست که حتی گناهان بنده را تبدیل به حسنات می‌کند تا امید به بازگشت از مسیر گمراهی و پناه بردن به بارگاه دوست برایشان مهیا گردد.

امام سجاد ﷻ اینگونه از اوصاف الهی پروردگار در متن دعا استفاده کرده است تا علاوه بر انس بیشتر شنونده با الفاظ قرآنی، امید به بخشایش خطاها و قبول توبه در بنده ایجاد شود و این نکته مهم را متذکر شود که هر قدر بنده خطاکار و شرمگین از اعمالش باشد اگر به درگاه الهی روی آورده و طلب غفران و بخشش کند، خداوند با کرامتی وصف ناشدنی نه تنها او را مورد عفو قرار می‌دهد بلکه درهای کرامت و رحمتش را بر او می‌گشاید.

۳-۲-۲. برآیند سازی

در این شیوه واژه یا بخشی از ترکیب اصلی قرآنی، به گونه‌ای تغییر می‌یابد که بر اصل و مفهوم آن دلالت کلی داشته باشد. در واقع نوعی برآیند و فرآورده از پیش‌متن است، به گونه‌ای که پس از تأمل عمیق مشخص می‌گردد که اصل این واژه عبارت قرآنی است. (داوودی و فتاحی زاده، ۱۳۹۸، ص ۷۵)

۳-۲-۱. سعادت و رستگاری

هدف از آفرینش انسان رسیدن به فلاح و رستگاری است که در معنای وسیع آن شامل سعادت دنیوی و اخروی می‌گردد و همه در آرزوی رسیدن به رستگاری هستند. امام الساجدین ﷻ از حضرت دوست درخواست دارد که او را از رستگاران قرار دهد: «إِلَهِی فَاجْعَلْنَا

مَنْ الَّذِينَ... تَيَقَّنَتْ بِالْفَوْزِ وَالْفَلَاحِ أَرْوَاحُهُمْ» (حرعاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰) «خدایا! ما را از کسانی قرار بده که ارواحشان به نیکبختی و رستگاری یقین یافته است». چنان که خداوند در سوره بقره می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ؛ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره، ۴ و ۵) «و آنان که به آنچه بر تو نازل شده، و آنچه پیش از تو نازل گردیده، ایمان می‌آورند؛ و به رستاخیز یقین دارند. آنان بر طریق هدایت پروردگارشانند؛ و آنان رستگارانند».

واژگان «تَیَقَّنَتْ» و «فَلَاح» در عبارت دعا، برآیند دو واژه «یوقنون» و «مفلحون» از قرآن کریم است و یکی از ویژگی‌های مؤمنان را بیان می‌دارد که عاقبت کارشان فلاح و رستگاری است و به سعادت اخروی ایمان و یقین دارند. یقین بنده مؤمن در متن حاضر به نیکبختی و رستگاری اخروی است و در متن غایب یقین به آخرت و جهان باقی، اما از آن جا که سعادت و رستگاری جاودان با ایمان و یقین به آخرت و روز جزا ارتباطی عمیق داشته و تنها در سایه باور جهان ابدی قابل درک است می‌توان گفت هر دو از یک مقوله هستند.

«تَیَقَّنَ» از یقین به معنای علم و زوال شک است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۴۵۷) مراد آن علمی است که از اعتقاد به این که چیزی مطابق واقع است و زوال در آن غیرممکن است، سرچشمه می‌گیرد. (زبیدی، ۱۳۱۴، ج ۱۸، ص ۵۹۶) «فَلَاح» به معنای بقاء در خیر و پیروزی و نیل به آرزوهاست (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۲؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۵۱) که دو گونه است: فلاح دنیوی به معنای سعادت‌هایی که منجر به زندگی آسوده و بی‌نیازی می‌شود و فلاح اخروی که در چهار چیز است: جاودانگی بدون فناء، غنی بدون فقر، عزت بدون ذلت و علم بدون جهل. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۴) «مفلحون» همان رستگاران هستند که به جاودانگی ابدی دست یافته‌اند. (زبیدی، ۱۳۱۴، ج ۴، ص ۱۵۹)

آیه مورد بحث، بنا بر آیات قبل، اشاره‌ای به نتیجه و پایان کار مؤمنانی است که صفات پنجگانه (ایمان به غیب، اقامه نماز، انفاق در راه خدا، ایمان به آنچه از سوی خدا نازل شده و ایمان به آخرت) را در خود جمع کرده‌اند، این‌ها بر مسیر هدایت پروردگارشان هستند و رستگاریشان از سوی خدا تضمین شده است، یعنی تنها راه رستگاری راه این گروه است که با کسب پنج صفت ویژه مشمول هدایت الهی گشته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۷)

مؤمن ره‌یافته به مقام یقین باور دارد که خداوند قادر و حکیم بر جهان حکومت می‌کند و بخشش‌ها و عطایای خویش را بر اساس مصلحت و استعداد افراد تقسیم می‌کند؛ وقتی انسان به مقام ایمان حقیقی دست یابد، سعادت و رستگاری را به دنبال دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج: ۱، ص ۳۰۱) مولا علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَيْقَنَ أَلْفَحَ» «هر کس یقین کرد رستگار شد.» (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۹)

مؤمنان به دلیل اینکه نفس خود را مهار کرده و از فرمان خدا سرپیچی نمی‌کنند، روحشان به مقام یقین دست یافته و با حصول معرفت به حقانیت مذهب و آئین الهی و اعتقاد به وعده‌های خداوند، به اطمینان و اعتقاد قلبی رسیده‌اند و هیچ شک و تردیدی در رسیدن به رستگاری و پیروزمندی ندارند. (فتاحی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۰) امام علیه السلام در این فراز از حضرت حق می‌خواهد در زمره کسانی قرار گیرد که روان‌هایشان در اقیانوس رستگاری به کشتی یقین نشسته و روح‌هایشان آرامش و سعادت را در برگرفته است. (شجاعی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵)

این فراز در تفسیر آیات الهی بیان شده که لازمه رسیدن به فوز و فلاح حقیقی را دل‌کندن از همه علایق و دلبستگی‌های دنیوی و رسیدن به مقام یقین می‌داند. آنچه همه انسان‌ها به دنبال آن هستند همان سعادت‌مندی دنیا و آخرت است که راه رسیدن به این مرتبه با بندگی و مجاهدت نفس هموار می‌گردد. این سعادت حاصل نمی‌گردد مگر به خواست و اراده خود انسان؛ که خداوند در این راه دستگیر آنان است. در فرازی از صحیفه سجادیه آمده است: «فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ خَتَمَتْ لَهُ بِهَا، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ خَذَلَتْهُ لَهَا؛» «پس آن‌که اهل سعادت بود فرجام کارش را به سعادت بردی، و هر که تیره‌بخت بود به تیره‌بختی‌اش وا گذاشتی» (دعای ۴۶). هنگامی که ایمان به خدا در دل رسوخ یابد و انسان تسلیم مقدرات الهی گردد باور کرده که همه امور در دایره قضا و قدر الهی و با اراده حکیمانه خداوند انجام می‌پذیرد، لذا به حقیقت رستگاری دست می‌یابد. ویژگی سعادت‌مندی و رستگاری مؤمنان تنها در سایه این ایمان حقیقی و سر تعظیم فرود آوردن در برابر حکمت الهی حاصل می‌شود و سالک الی الله برای رسیدن به این مقام باید مجاهدت نفس کند.

۳-۲-۲. اخلاص در بندگی

اغلب دعا‌های خمسه‌عشر به نوعی ویژگی اخلاص مؤمنان را شامل می‌شود؛ حضرت بعد از برشمردن ویژگی‌های عارفان و مؤمنان واقعی، از خداوند می‌خواهد در زمره بندگان خاصی

قرار گیرد که خداوند را با اخلاص عبادت می‌کنند: «إِلَهِي وَاجْعَلْنَا مِنْ ... أَخْلَصِ عِبَادِكَ فَاجْعَلْنَا» (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰) «خدایا! ما را از خالص‌ترین عابدانت قرار ده». عبادت و دین‌داری خالصانه در قرآن کریم از ویژگی‌های بارز کسانی است که از منافقان دوری گزیده و در زمره مؤمنان درآمده‌اند: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا؛ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء، ۱۴۵ و ۱۴۶) «منافقان در پایین‌ترین درکات دوزخ قرار دارند؛ و هرگز یآوری برای آنها نخواهی یافت؛ مگر آنها که توبه کنند، و جبران و اصلاح نمایند، به (دامن لطف) خدا چنگ زنند، و دین خود را برای خدا خالص کنند؛ آنها با مؤمنان خواهند بود».

واژه «اخلاص» در عبارت دعا مأخوذ از کلام وحی است که مفهوم کلی اخلاص برای بندگان شایسته و مؤمن الهی از قرآن کریم اخذ شده و به تناسب جایگاهش در عبارت دعا، از حالت فعل به اسم تفضیل تغییر کرده است.

مراد از مؤمنین آن گروه از مؤمنینی است که ایمانشان خالص بوده و خداوند نیز این‌گونه معرفیشان کرده، که اولاً توبه می‌کنند، ثانیاً اعمال گذشته خود را اصلاح می‌نمایند، ثالثاً از خدا عصمت و مصونیت می‌خواهند و در نهایت دین خود را برای خدا خالص می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۱۹)

امام خمینی (ره) مراتب اخلاص را این‌گونه بیان می‌نماید:

- مرتبه اول: پاکسازی عمل از شبهه رضای مخلوق و جلب قلوب آن‌ها.
- مرتبه دوم: پاکسازی عمل از بدست آوردن منافع دنیایی هر چند که انگیزه و مشوق آن عنایت الهی باشد تا به این واسطه عنایت فرماید.
- مرتبه سوم: پاکسازی عمل از اینکه به خاطر بهشت‌های جسمانی و حورالعین و امثال آن، اعمال عبادی خویش را انجام دهد.
- مرتبه چهارم: تصفیه عمل از ترس عقاب و عذاب‌های جسمانی که وعده داده شده است.
- مرتبه پنجم: پاکسازی عمل از رسیدن به لذات روحی همیشگی و خود را در جرگه ملائکه وارد کردن.
- مرتبه ششم: پاکسازی عمل از ترس محروم شدن از لذات و سعادت‌ها.

- مرتبه هفتم: پاکسازی عمل از این که به خاطر بهشت لقاء الهی عمل کند و این مرتبه، از مهمترین اهداف اهل معرفت است که نوع مردم از دستیابی به آن ناتوانند و کمتر کسی از اهل معرفت به این سعادت می رسند، البته این مرتبه درجه نهایی عروج آنان نیست، بلکه از مقامات معمولی آنها به شمار می رود. (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۶-۱۶۴)

همچنین امام در صحیفه سجادیه به بارگاه الهی عرضه می دارد که با تمام اخلاص خدا را عبودیت می کند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْلَصْتُ بِانْقِطَاعِي إِلَيْكَ، وَ أَقْبَلْتُ بِكُلِّيَّ عَلَيَّكَ»؛ «بارخدایا به بریدنم از غیر و پیوستنم به تو خود را از هر شائبه خالص کردم و با تمام وجود به تو رو آوردم.» (دعای ۲۸)

طلب اخلاص داشتن در اعمال و رفتار از نکات بارز و لازم دعای مؤمن است، اما امام علیه السلام در این دعا از خداوند اخلاصی را درخواست می کند که ویژه انبیاء الهی است زیرا طلب قرار گرفتن در گروه خالص ترین بندگان را دارد. ایشان با به کارگیری متن غایب در متن حاضر به خوبی به بیان آموزه های وحیانی می پردازد که هر گاه انسان نیت اعمالش را از غیر خدا پاک کند و منشاء و پایه عمل خالصانه باشد باعث تکامل نفس و سعادت ابدی می گردد. ایشان اخلاص در عبادت را در حد اولیاء الهی طلب می کند، به گونه ای که پیام الهی بدون تغییر اساسی به همگان ابلاغ می گردد.

۳-۳. روابط مضمونی

در این شیوه از تعامل بینامتنی، شاعر جوهره اصلی سخن خود را از مفهوم و یا نکته ای اخذ می کند و در پردازش کلام طوری عمل می کند که خواننده آگاه به متن غایب پس از خواندن آن، رابطه مفهومی و مضمونی میان متن حاضر و متن غایب را احساس نماید. این الهام گیری به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه صورت می گیرد و اشاره آشکار و صریحی به زیر متن نمی شود. (حلبی، ۲۰۰۷، صص ۷۲ و ۷۳)

بنابراین در این نوع تعامل بینامتنی، نویسنده بر اساس فهم خود از متن پیشین، پیام اصلی کلام را به لحاظ مفهومی اخذ می کند و با توجه به مقاصد خود و نوع متن آن را به کار می گیرد.

۳-۳-۱. امکان ناپذیری شناخت حقیقت خداوند

در طول تاریخ، اندیشمندان خداپاور تلاش‌هایی درباره هر چه بهتر شناختن خداوند انجام داده‌اند اما از آن جا که بشر از بررسی کنه ذات خداوند برحذر داشته شده و شناخت ذات باری تعالی، به طور کامل، در حد علم و عقل محدود انسان نیست، لذا این تلاش‌ها جهت کسب معرفت اعتقادی و به منظور قرب الی الله صورت گرفته است. حضرت سجاد^ع نیز در طلیعه مناجات از عجز سالک در درک پروردگار می‌فرماید: «إِلَهِي...، وَعَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ» (حرعاملی، ۱۴۲۱، ص ۴۹) «معبودم! ... خردها از درک ژرفای جمالت ناتوان است». مضمون این عبارت متناسب با این آیه شریفه است که می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام، ۱۰۳) «چشمها او را نمی‌بینند؛ ولی او همه چشمها را می‌بیند؛ و او بخشنده و آگاه است». مضمون آیه شریفه، به زیبایی و با عباراتی متفاوت، در راستای هدف مورد نظر امام، در متن دعا به کار گرفته شده است.

آیه جمله ابتدائیه است که در صدد بیان عظمت خداوند و وسعت علم او است و حقیقت ادراک، وصول به مطلوب است که مجازاً به حواس حسی یا عقل اطلاق می‌گردد. (ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۰) منظور از ابصار، چشم سر نیست، بلکه منظور ادراک قلب است یعنی او برتر از خیال و گمان و قیاس و وهم است و به چگونگی وجودش پی برده نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۲). «لاتدرکه» یعنی به خدا احاطه ندارند و در مقابل، علم خداوند به آن‌ها احاطه کامل دارد. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۷۶) بنابراین آیه بیان می‌دارد که علم و عقل و حواس مخلوقات به حقیقت وجودی خداوند احاطه کامل ندارد اما خداوند از همه جهات به مخلوقات خود و احوال و اعمالشان آگاه است.

امام کاظم^ع در تفسیر آیه شریفه می‌فرماید: «إِنَّمَا عَنِ أَبْصَارِ الْقُلُوبِ وَهِيَ الْأَوْهَامُ، لَا تُدْرِكُ الْأَوْهَامُ كَيْفِيَّتَهُ وَهُوَ يُدْرِكُ كُلَّ وَهْمٍ وَ أَمَّا عِبُونَ الْبَشَرِ فَلَا تَلْحَقُهُ لِأَنَّهُ لَا يَحِلُّ فَلَا يُوصَفُ.» (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۳) «چشم قلب‌ها را قصد کرده است و آن وهم‌ها است، وهم‌ها چگونگی او را درک نمی‌کنند ولی او هر وهمی را درک می‌کند و اما چشم‌های بشر، خدا را درک نمی‌کند چون خدا [نامحدود است؛ و در جایی] وارد نمی‌شود؛ در نتیجه توصیف نمی‌شود».

با این که عقل مهم‌ترین منبع معرفتی انسان در دین‌شناسی است اما در شناخت ذات، صفات و برخی از افعال الهی ناتوان است. این محدودیت بدان جهت است که ذات و صفات الهی نامتناهی هستند و از احاطه عقل محدود بشری خارج می‌باشند و تنها با استفاده از شباهت‌هایی میان اوصاف مخلوقات و خالق، از راه تصور و تخیل به اوصاف الهی علم پیدا می‌کند و گرنه با هیچ شیوه‌ای کنه ذات و صفات الهی قابل درک نیست. (سبحانی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۶)

در متن مناجات، «عقول» که جمع «عقل» است معنای ویژه‌ای را بیان می‌کند، چون هر انسانی یک نیروی ادراک دارد و معنا آن است که تمام عقل‌های موجود در انسان‌ها (باسواد و بی‌سواد، عارف، عالم، و...) در هر مرتبه‌ای قادر به درک حقیقت جمال خداوند نیستند. (فتاحی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۵) امام رضا^{علیه السلام} در این باب می‌فرماید: «هُوَ أَجَلٌ مِّنْ أَنْ يُدْرِكَهُ بَصَرٌ، أَوْ يُحِيطَ بِهِ وَهْمٌ، أَوْ يَضْبِطَهُ عَقْلٌ» (ابن بابویه (شیخ صدوق)، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۲) «شأن او اجل از این است که چشم او را ببیند و یا فکر او را درک نماید یا عقل، او را ادراک کند». علم ما به خداوند از طریق نشانه‌ها و آثار و از جمله تجلیات الهی حاصل می‌شود و معرفت به کنه ذات خداوند محال است؛ حتی پیامبران و رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} به مقام ذات خداوند دسترسی ندارند. معرفت درباره امری تحقق می‌یابد که ماهیت دارد حال آن که خداوند ماهیت ندارد، جنس و فصل نیز ندارد که از طریق آن بتوان معرفت حقیقی به ذات و کنه او یافت؛ پس علم ما به خداوند، علمی ناقص و به تعبیر دیگر، علم بالوجه است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۰)

البته نباید گمان کرد که انسان نمی‌تواند در عرصه خداشناسی به جست‌وجو و تحقیق بپردازد. بدون شناخت عقلی خداوند، ایمان و دینداری به صورت دقیق و کامل شکل نمی‌گیرد و راه صحیح خداشناسی نه به تعطیل شدن عقل در معرفت می‌انجامد و نه در باب اندیشه‌ورزی در ذات و صفات بی‌پایان حق گشوده می‌شود. (سبحانی، ۱۳۹۷، ص ۹۸-۹۶)

ادراک حقیقت اوصاف خداوند و احاطه بر آن‌ها با برهان و استدلال امکان‌پذیر نیست و آن‌چه علمای حکمت گفته‌اند، هر کدام به حسب مسلک آنان صحیح و برهانی است، لیکن خود علم حجاب غلیظی است که در سایه توفیقات الهی و ریاضت و مناجات نیز کنار نمی‌رود. (محدثی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۸) اولیای خدا معبود را با خودش می‌شناسند؛ نه آنکه از طریق

مفاهیم ذهنی و شناخت مفهومی صفات به او معرفت پیدا کنند، پس خداوند چنان خود را معرفی می‌کند و در قلبشان تجلی می‌یابد که هرگز درباره خدا شک نمی‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۵)

این که دانش انسان برای درک حقیقت خداوند کافی نیست جزئی از حکمت الهی در خلقت بشر، به عنوان نماینده و خلیفه‌الله، است و خداوند می‌فرماید که تنها اندکی از دانش خود را به انسان عطا نموده است: «مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (إسراء، ۸۵) اظهار عجز از معرفت حق باعث می‌شود زبان از ستایشی که شایسته پروردگار باشد و اندیشه از درک زیبایی خداوند، باز بماند؛ عارف در این مرحله از شناخت نه تنها دل را بلکه فکر و عقل و خیال خود را به او می‌سپارد و حضور خدا را در هر نعمت و ابتلائی حس می‌کند. (غنوی، ۱۳۹۷، ص ۴۲)

امام العارفین[ؒ] با بهره‌مندی از مضمون آیه شریفه بیان می‌دارد که برای معرفت به کنه ذات باری تعالی عقل انسان بسیار محدود است. ایشان اوج عظمت و حقیقت غیرقابل درک خداوند را بیان می‌دارد و به مدعیان علم و معرفت گوشزد می‌کند که انسان در هر سطح از علم و دانش که باشد باز هم از دستیابی به کنه ذات پروردگار عاجز است و خالق هستی عظیم‌تر و غیرقابل وصف‌تر از آن است که با عقل محدود بشری قابل درک و توصیف حقیقی باشد، اما این بدان معنی نیست که بنده از تلاش برای کسب معرفت بیشتر در باب خدا شناسی ناامید شود و بازایستد زیرا این انفعال باعث جدایی بیشتر از مسیر حق و جهل به مبدا هستی می‌گردد بلکه انسان باید در حد توان محدود خود معبودش را بشناسد و در عین حال بداند آنچه کسب کرده تنها ذره‌ای از این مقام عظیم است، پس در مقابل این یکتای بی‌همتا سر تعظیم و بندگی فرود آرید و دنبال معبود دیگری نباشید.

۳-۲. رویت قلبی پروردگار

مشاهده خداوند از مسائلی است که همواره مورد بحث و سوال اندیشمندان بوده. البته منظور مشاهده با چشم ظاهری و بصری نیست بلکه منظور رویت قلبی پروردگار است. امام سجاد[ؑ] داشتن چنین سعادت را از خداوند طلب می‌کند: «إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مَحَبُّوهُمْ أَعْيُنُهُمْ» (حر عاملی، ۱۴۲۱، ص ۵۰) «خدایا! ما را از کسانی قرار ده که دیدگانشان با نظر به محبوبشان، روشنی گرفته». در این بخش، ضمن مفاهیم دعا، بر این

و عده الهی اشاره می‌شود که مومنان را بشارت به دیدار معبود در قیامت می‌دهد در حالی که شاداب و مسرورند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ؛ إِلَيَّ رَبُّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت، ۲۲ و ۲۳) «در آن روز صورتهایی شاداب و مسرور است، و به پروردگارش می‌نگرد».

قَرَّتْ عَيْنُهُ یعنی چشمش آرام گرفت که کنایه از شادی است و «قَرَّةُ عَيْن» چیز است که سبب سرور و شادی باشد. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۶۳) کلمه «قرة العين» را به نور چشم ترجمه می‌کنند و در عربی معنی کنایه‌ای دارد و به آنچه مایه خشودی و سرور است، قرة العين گویند؛ از این رو به فرزند خوب «قرة العين» گویند؛ چون بوسیله آن گویا نور چشم والدین آنها زیاد می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۵)

آیه شریفه وصف روز قیامت است و نضرة و نصارت به معنای خرمی و زیبایی و بهجت است یعنی وجوهی در قیامت زیبا و خرم است و مسرت و بشاشت درونی از این چهره‌ها نمایان است. در «إِلَيَّ رَبُّهَا نَاطِرَةٌ» منظور نگاه کردن حسی که با چشم سر انجام می‌شود نیست، چون دلیل قاطع بر محال بودن دیدن بصری خدای متعال وجود دارد، بلکه مراد نظر قلبی و دیدن به وسیله حقیقت ایمان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۱۱) «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ» یعنی چهره‌هایی که از درخشندگی بهشت نورانی می‌شوند و لقاء آنان به خداوند باعث این نورانیت و سرور در صورت و قلب می‌گردد. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۹۶) به عبارتی کنایه از چهره‌هایی است که در آن روز با طراوت و زیبا هستند و به نعمت خدا نگاه می‌کنند. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷۷) این گروه دلپایان متوجه پروردگارشان است، و هیچ سببی از اسباب قلب‌هایشان را از یاد خدا به خود سرگرم نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۱۲)

بنا بر نص صریح قرآن منظور از «رؤیت» خداوند، مشاهده حسی نیست «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام، ۱۰۳). منظور مشاهده پروردگار با چشم دل و شهود و معرفت حضوری به صفات جلال و جمال اوست و این معرفت و شهود وقتی حاصل می‌شود که حجاب‌های مادی و تعلقات دنیوی برطرف گردد و صفای کامل و نورانیت خالص برای روح حاصل گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۱)

امام رضا علیه السلام درباره «وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرٌ» فرموده است: «بَعْنِي مُشْرِقَهُ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا» «منظور، درخشان و نورانی است که به پاداش پروردگارش نگاه می‌کند.» (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۸)

لقاء و دیدار بصری خداوند در هیچ‌کدام از حیات‌های بشری امکان‌پذیر نیست اما برای مومنان و مقربان الهی دیدار قلبی معبود در قیامت و بهجت و سرور از این دیدار حاصل می‌گردد و این همان پاداش و وعده الهی است؛ بنده همیشه به دنبال نزدیک شدن هر چه بیشتر به معبود است و آرزوی درک جمال او را دارد، اما اگر قلب زنگار کفر و نفاق گرفته باشد هرگز حجاب‌ها کنار نرفته و معبود همچنان محجوب می‌ماند. امام الساجدی علیه السلام هوشمندانه مخاطب را به این کلام الهی آگاهی می‌دهد و متذکر می‌گردد که اگر در دنیا تنها برای رضای معبود زندگی کنید و در همه اعمال و افعال‌تان تنها او را حاضر و ناظر ببینید و در این مسیر اخلاص حقیقی داشته باشید، مرگ برایتان مایه سرور و شادمانی است.

نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل روابط بینامتنی مناجات‌العارفین با قرآن کریم نشان می‌دهد که امام علیه السلام در دوران سیاسی - اجتماعی خاص حکومت آل ابی‌سفیان و بنی‌امیه به منظور تحقق رسالتش در تبیین و تفسیر حقایق و معارف الهی، از قرآن کریم به طور مستقیم یا تلویحی در متن دعا استمداد طلبیده که در سه شکل روابط بینامتنی ساختاری، واژگانی و مضمونی نمود پیدا کرده است.

در سطح روابط ساختاری تعدیلی، برای توصیف مقربان الهی با صفاتی چون شرح صدر و مبادله دنیا با آخرت، کلام الهی را با تغییراتی متناسب با بیان دعا، به‌کار گرفته است. در سطح واژگانی، امام علیه السلام واژگان مشخصی از قرآن کریم را برای بیان اسماء حسنی الهی و صفات مؤمنان از قرآن کریم أخذ نموده است که مستقیماً یا با اندکی تغییر، در متن دعا به‌کار برده است. واژگانی مانند: عظیم، کریم، مفلحون و اخلاص.

در روابط مضمونی امام علیه السلام در موضوعاتی مانند: ناتوانی عقل بشری از درک کنه ذات خداوند و رؤیت قلبی پروردگار در قیامت، از مضمون کلام وحیانی بهره‌جسته و تلویحاً به آیات قرآن در این موارد اشاره دارد، به طوری که خواننده واژه‌های از قرآن کریم را در دعا نمی‌بیند و غیر مستقیم در معرض آموزه‌ها و پیام‌های قرآنی قرار می‌گیرد.

در هر سه نوع رابطه بینامتنی، حضرت توجه ویژه‌ای به شناخت پروردگار و ذکر اوصاف بندگان شایسته داشته و سعی دارد الگو و معیار واضحی از آنچه خداوند از بنده انتظار دارد را ارائه دهد تا راهنمایی برای سالکان طریق حق و چراغ راهی برای گمراهان از صراط مستقیم باشد.

قرآن صامت که همان کتاب وحی است، در پرتو تفسیر و تحلیل ائمه معصومین علیهم‌السلام راهنما و راهگشای انسان در سیر کمال معنوی می‌باشد. امام سجاد علیه‌السلام نیز به عنوان قرآن ناطق، وظیفه خود دانسته که معارف الهی و اسرار قرآنی را در قالب دعا و مناجات، برای تشنگان معرفت حق بازگو نماید و از این رهگذر بین قرآن صامت و قرآن ناطق ارتباط ایجاد کند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- * صحیفه سجادیه، ترجمه حسین انصاریان.
۱. ابن بابویه (شیخ صدوق). محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط، ج ۳ و ۱۳، چاپ: اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحریر و التنویر، ج ۶ و ۷، چاپ اول، بیروت، موسسه التاریخ.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، ج ۲ و ۱۲ و ۱۳، چاپ: سوم، بیروت: دار صادر.
 ۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۶. انصاریان، حسین (۱۳۸۶ش). عرفان اسلامی، ج ۱، قم: دار العرفان.
 ۷. آذر، اسماعیل (۱۳۹۵ش). تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی، فصلنامه پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، سال ششم، تابستان، شماره: ۳، صص ۳۱-۱۱.
 ۸. آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم، چاپ دوم، ج ۱ و ۲، قم: دارالکتاب العلمیه.
 ۹. اناری بزلوئی، ابراهیم و رنجبران، سکینه (۱۳۹۱ش). بررسی اصطلاحات بینامتنی در زبان فارسی و عربی با تکیه بر نظریه ژرار ژنت، فصلنامه ادب پژوهی، پاییز، شماره: ۲۱، صص ۱۷۱-۱۸۹.
 ۱۰. بنیس، محمد (۱۹۸۵م). ظاهره الشعر المعاصر فی المغرب، بیروت: دارالتنویر: دارالبیضاء.
 ۱۱. بوخاتم، مولای علی (۲۰۰۵م). مصطلحات النقد السیماءوی الإشکالیة و الأصول و الامتداد، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.

۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۲، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۱۳. پیشوایی، مهدی (۱۳۹۱ش). سیره پیشوایان، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق). الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲۲، چاپ سوم، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶ش). تفسیر موضوعی، ج ۸، قم: نشر اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، ج ۱ و ۱۳، بیروت: دار العلم الملائین.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۱ق). الصحیفه الثانیه السجادیه، محقق: فارس حسون کریم، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۱۸. حسینی جلالی، محمد رضا (۱۳۸۸ش). جهاد امام سجاد علیه السلام، ترجمه موسی دانش، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۹. حلبی، احمد طعمه (۲۰۰۷م). اشکال التناص الشعری، قاهره، مجله المواقف الادبی، شماره ۴۳۰، صص ۸۳-۶۰.
۲۰. حماد، حسن (بی تا). تداخل النصوص فی الروایة العربیه، مصر: مطابع الهيئة المصریة العامة للکتاب.
۲۱. خانی مقدم، مهیار (۱۳۹۷ش). واکاوی برجسته‌ترین جلوه‌های تشابه محتوایی و لفظی آیات قرآن و دعای ندبه، فصلنامه انتظار موعود، زمستان، شماره: ۶۳، صص ۸۵-۱۰۶.
۲۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۳ش). آداب الصلاة، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. داوودی، عارفه و فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۹۸ش). بینامتنیت قرآن کریم و صحیفه سجادیه، چاپ اول، قم: نشر طه.
۲۴. راستگو، محمد (۱۳۸۵ش). تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تهران: سمت.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.
۲۶. زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۱۴ق). تاج العروس و جواهر القاموس، ج ۴ و ۷ و ۱۸، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.

- ۲۷ . سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۷ش). معارف و عقاید ۳، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه. دفتر تدوین متون درسی.
- ۲۸ . سبحانی، محمد تقی و رکعی، محمد و نصرتی، شعبان (۱۳۹۲ش). محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا؛ گونه‌ها و علت‌ها، فصلنامه تحقیقات کلامی، زمستان، شماره: ۷، صص ۲۸-۷.
- ۲۹ . سجادی، سید جعفر (۱۳۷۰ش). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: نشر کتابخانه طهوری.
- ۳۰ . شجاعی، مهدی (۱۳۹۵ش). دریافتی از مناجات خمس عشره دست دعا چشم امید، چاپ بیستم، تهران: انتشارات نیستان.
- ۳۱ . طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵ و ۷ و ۲۰، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳۲ . طباطبایی، علی (۱۳۸۶ش). حضور و مراقبه و شرح مناجات العارفين، چاپ سوم، قم: سبط النبی.
- ۳۳ . طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴ و ۱۰، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۳۴ . طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، ج ۳ و ۲۴، چاپ: سوم، تهران: مرتضوی.
- ۳۵ . عباس زاده، حمید (۱۳۸۹ش). اقتباس‌های قرآنی در نهج البلاغه، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال اول، زمستان، شماره: ۱، صص ۸۳-۶۷.
- ۳۶ . عزام، محمد (۲۰۰۱م). النص الغالب: تجلیات التناص فی الشعر العربی (النص الغالب)، دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
- ۳۷ . عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة، چاپ اول، بیروت: دار الافاق فی اللغة الجدیدة.
- ۳۸ . عشایی منفرد، محمد (۱۳۹۸ش). تحلیل ادبی نهج البلاغه و صحیفه سجاده، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۳۹ . غنوی، امیر (۱۳۹۷ش). تفسیر دعا، (شرح مناجات خمس عشر)، چاپ دوم، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۴۰ . فتاحی، حمید (۱۳۹۱ش). پانزده رمز پرواز، قم: نشر میرفتاح.

۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). تفسیر الکبیر، ج ۱۵، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، ج ۳، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۴۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۴. قائمی، مرتضی و محقق، فاطمه (۱۳۹۱ش). بینامتنی قرآنی در مقامات ناصیف یازجی، دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال دوم، پائیز و زمستان، شماره: ۵، صص ۵۹-۵۱.
۴۵. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن، ۱۳۷۱، ج ۵ و ۷، چاپ: ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مجلسی، محمد (۱۴۱۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الانمه الأطهار، تحقیق: محمد باقر محمودی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. محدثی، جواد (۱۳۹۳ش). برکرانه شرح چهل حدیث امام خمینی (ره)، چاپ پنجم، تهران: نشر هاجر.
۴۸. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۷ش). میزان الحکمه، ترجمه: حمید رضا شیخی، تهران: موسسه فرهنگی دارالحدیث.
۴۹. مرتاض، عبدالملک (۱۳۸۶ش). بررسی نشانه شناختی و مردم شناختی معلقات سبع، ترجمه: حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۵۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰ش). سجاده‌های سلوک (شرح مناجات‌های امام سجاد^{علیه السلام})، ج ۱، ۲، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۱. مصطفوی، اسماعیل (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱ و ۶، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۲. مفتاح، محمد (۲۰۰۵م). تحلیل الخطاب الشعری: استراتیجیة التناص، بیروت: دارالبیضاء.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، ج ۱، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش). اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، تهیه و تنظیم: اکبر خادم‌الذاکرین، ج ۲، چاپ اول، قم: نسل جوان.
۵۵. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۳ش). شرح مناجات خمسۀ عشر، چاپ اول، تهران: خلیلیان.

۵۶. موسی، خلیل (۲۰۰۰م). قراءات فی الشعر العربی الحديث و المعاصر، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
۵۷. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). کشف الأسرار و عدة الأیار، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
۵۸. نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰ش). درآمدی بر بینامتنیت، چاپ اول، تهران: سخن.

بررسی و تحلیل تطبیقی روایات تفسیری فریقین در تعیین مصداق آیات ۵۴-۵۱ سوره سبأ پیرامون رخداد سفیانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

مهری جورابی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

آیاتی چند از قرآن به نحو تنزیل و تأویل به مسئله مهدویت پرداخته است. روایات به عنوان قرینه منفصل به یاری فهم این آیات برآمده‌اند. در تفسیر تطبیقی در زمینه مهدویت از جمله آیاتی که می‌توان احادیث تفسیری اهل سنت پیرامون آن را یافت عمدتاً آیات مربوط به علائم آخرالزمان و عصر ظهور است. به این لحاظ سوره مبارکه سبأ آیات (۵۴-۵۱) که بر یکی از این علائم اشاره دارد در مصادر تفسیری فریقین مورد بررسی قرار گرفت. مفسران فریقین در تفسیر این آیات برخی به تبیین مفهوم ظاهری آیه با توجه به الفاظ و سیاق آیات اکتفا کرده‌اند. گروهی از مفسران با نگاه حدیث‌بستگی تنها طریق فهم آیات را در روایات محدود نمودند. مفسرانی نیز سبک اجتهادی بر اساس روایات در فهم آیات را اتخاذ نمودند. روایات ذیل آیات فوق برخی به تفسیر معنای ظاهری آیه و برخی در تبیین حمل مفهوم بر مصداق خارجی از باب جری و تطبیق دلالت دارند. در میان اهل سنت برخی در برابر این روایات سکوت، برخی تردید و برخی پذیرفته و با عصر ظهور پیوند داده‌اند. فریقین قدر متیقن یکی از مصادیق آیات پایانی سوره سبأ را بر رخداد قطعی نابودی سفیانی در آخرالزمان تطبیق داده‌اند. با اشتراک‌های فراوان روایات فریقین در این آیه و رخداد و مصداق آن، بررسی آن در تقریب مذاهب اهمیت می‌یابد. این مقاله مستندات هردو فریق را جهت تعیین مصداق آیه به‌روش کتابخانه‌ای بررسی و تحلیل نموده است.

کلیدواژه‌ها: سوره سبأ، روایات تفسیری فریقین، مصداق آیه، تأویل آیه، سفیانی، عصر ظهور.

۱. دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی مدرسه علمیه رفیعة المصطفی (ع)، تهران، ایران.

mbg1390@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. mirahmadi_a@khu.ac.ir

مقدمه

تداوم امامت از نسل پیامبر ﷺ منتهی به امامت امام مهدی علیه السلام می‌شود. بحث مهدویت در قرآن به صراحت مطرح نشده است؛ اما از قرائن، آیات زیادی را می‌توان یافت که به آن اشاره دارد. گرچه قرآن تصریحی بر نام امام ندارد، اما از طریق شناسایی ویژگی‌ها به شکل‌های مختلف دست به تبیین و تثبیت این دیدگاه زده است. از ویژگی‌های زبان قرآن مراتب معنایی و چندلایه‌گی معنایی آن است. روایات علاوه بر تفسیر آیه، گاه به تأویل و لایه‌های معنایی آیات نیز پرداخته‌اند.

مفسران شیعه و سنی با اتکا به روایات، برخی از آیات قرآن را اشاره به بحث مهدویت دانسته‌اند. دیدگاه برخی از اهل سنت در این زمینه اختلافاتی با دیدگاه شیعه دارد؛ با این وجود، اشتراک‌هایی میان باورهای اهل سنت و شیعیان به چشم می‌خورد. از جمله نشانه‌هایی که قبل از ظهور امام مهدی علیه السلام یا هم‌زمان با آن تحقق می‌یابد، از وقایعی که حتمی نامیده شده‌اند؛ خروج سفیانی است.

از مهم‌ترین آیاتی که با بحث علائم آخرالزمان پیوند خورده، آیات سوره مبارکه سبأ است. این سوره در فضای موضع‌گیری مشرکان مترف و منکر بعثت و بعث نازل شده است. در آیات پایانی با لحنی تهدیدآمیز به مشرکان و منکران و شبهه‌افکنان گوشزد می‌کند که از عقاب خداوند گریزی نیست و قیامت، حقیقت عقیده و افعال اختیاری انسان در دنیا است و این نظامی است که درباره اقوام پیشین نیز جاری بوده است.

تحقیقات زیادی پیرامون رخدادهای آخرالزمانی صورت گرفته است. از آخرین تحقیقات، مقاله «بررسی تطبیقی مشخصات سفیانی در روایات فریقین» (ضیاءالدین علیا نسب، ۱۳۹۹) است. این مقاله به اشتراکات و افتراقات روایات فریقین در مشخصات سفیانی درخصوص نام، نسب و... خروج سفیانی پرداخته است. مقاله «گونه‌شناسی تحلیلی و نقد رویکردها در تبیین روایات سفیانی» (امیرحسین عرفانی و دیگران، ۱۳۹۸) به بحث گونه‌شناسی رویکردها درخصوص سفیانی پرداخته است. تحقیق حاضر از نظر قلمرو به جهت بررسی انحصاری روایات فریقین درخصوص آیات پایانی سوره سبأ بدیع به نظر می‌رسد. ساختار مقاله با عناوین: الف) دیدگاه مفسران شیعه درباره فرع‌کنندگان. ب) مصداق فرع‌کنندگان در روایات تفسیری شیعه. ت) بررسی روایات تفسیری شیعه. ث) دیدگاه مفسران اهل سنت درباره فرع‌کنندگان.

ج) مصداق فزع کنندگان در روایات تفسیری اهل سنت. ح) بررسی روایات تفسیری اهل سنت. آن را طرح و تحلیل نموده است.

۱. مفهوم‌شناسی تعابیر آیات ۵۴-۵۱ سوره سبأ

فزع: در اصل مصدری به معنای خوف است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۷۶) «مفردات»، فزع را گرفتگی و انقباض خون در بدن و رمیدن و ترسیدن از چیزی که آن چیز ترس‌آور و بیمناک باشد و نوعی جزع و بی‌تابی می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۵) همین‌طور خوف ناگهانی و بدون آمادگی برای مواجهه دانسته شده است. (ابن عاشور، ج ۲۲، ص ۱۰۳) «التحقیق» همین معنا را برای فزع می‌آورد و اضافه می‌کند که فزع دارای یک اصل واحد به معنای ترس شدید با اضطراب در مواجهه با امر ناخوشایند عظیم و ناگهانی و مرتبه‌ای از خوف است و از آثار و ملحقات آن حزن است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۸۲)

فوت: دور شدن چیزی است از انسان، به‌طوری‌که ادراکش و رسیدن به او برایش مشکل باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۶) شیخ طوسی می‌گوید فوت خروج وقت چیزی به انقضاء آن است. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۰۸) ابن عاشور آن را قدرت و خلاصی از عقاب دانسته است. (ابن عاشور، همان، ج ۲۲، ص ۱۰۳)

أخذ: معنای حقیقی «اخذ» تناول و قبض و گرفتن است. همین‌طور به معنای نائل شدن و دریافتن چیزی است. در اینجا به معنی مجازی غلبه و چیره شدن آمده است. (ابن عاشور، ۲۰۰۸ م، ج ۲۲، ص ۱۰۳)

قرب: به معنی نزدیک شدن. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۶۶۳) مقابل بُعد و اعم از قرب مادی و معنوی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۲)

تناوش: رسیدن آسان به چیز نزدیک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۲۹) «وَأَنِّي لَهُمُ التَّنَافُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ» تمثیلی است برای خواسته دست‌نیافتنی (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۹۴). حال آنانی را که در زمان تمکن در اسباب نجات کوتاهی کردند و بعد از فوت وقت، نجات را طلب می‌کنند؛ تشبیه کرده است به حال کسی که می‌خواهد به خواسته‌اش که خیلی دور و دست‌نیافتنی است به سهولت و بدون سختی برسد. (ابن عاشور، ۲۰۰۸ م، ج ۲۲، ص ۱۰۴)

یقذفون بالغیب: دادن نسبت‌های ظنی و بدون علم. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۷۷) عرب به هر سخن بدون یقین «قذف بغیب» می‌گوید. (مراغی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۰۰) «يُقَذِّفُونَ» پرتاب با دست از دور استعاره‌ای برای سخن بدون دلیل و شناخت است. در این استعاره حال قاذفین را به پرتاب‌کننده‌ای تشبیه کرده که به‌سوی هدفی که نمی‌بیند و در مکان بعید و غایب از نظر است، تیر می‌اندازد، پس به هدف نمی‌رسد. (ابن عاشور، ۲۰۰۸ م، ج ۲۲، ص ۱۰۵)

أشیاعهم: جمع شیع یعنی پیروان و یاران (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹) «كَمَا فُلَّ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ» این تشبیه می‌رساند که سنت خداوند واحد است. (ابن عاشور، ۲۰۰۸ م، ج ۲۲، ص ۱۰۶)

مریب: در ریب، ظن و شک واقع شدن، متوهم شدن (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۸۹) خسف: فرو رفتن و فرو بردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۶۷) بیداء: هلاک کرد و منقرض شد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۹۷) سرزمین خالی بین مکه و مدینه (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸)

۲. نگاهی گذرا به تفسیر آیات ۵۴-۵۱ سوره سبأ

سبأ نام شهری در یمن و پایتخت یکی از حکومت‌های این وادی است که در اثر نافرمانی از دستور پیامبران پس از فروریختن سد مأرب رو به نابودی گذاشت. سوره سبأ در مکه مکرمه بر نبی اکرم ﷺ بین سال‌های ۱۱ و ۱۲ بعثت نازل شد و پنجاه و هشتمین سوره نازل شده با پنجاه و پنج آیه است. همانند بسیاری از سور مکی محور موضوع آن اعتقادی با رویکرد به معاد و سرنوشت شکرگزاران و کفران‌کنندگان است. در ابتدا سوره با رد شبهات مشرکان قریش و ملحقان به آنان اشاره دارد که عالم باطل نیست که هر کسی هر کاری را خواست انجام بدهد، آزاد باشد، مؤمن یا کافر هر کاری کرد، حساب و کتابی نباشد. آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره سبأ در سیاق آیات گذشته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۹۱) خطاب به شخص پیغمبر ﷺ می‌فرماید: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ» تو در آن روز می‌بینی که این‌ها با دیدن امر عظیمی و با حالت هول و ترس (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۹۴) بالاخره به فزع و فرار می‌افتند. این فزع مشعر به این است که در این وقت فوت و دفعی از عقاب آن نیست، زیرا با اسباب نجات مهبی از هول آن نبودند. (ابن عاشور، همان، ج ۲۲، ص ۱۰۳)

«وَأُخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ» مراد از قرب مکان، سرعت نزول عذاب و خواری و هلاکت آنان است. قرب و بعدی نسبت به خداوند نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۳۱)، بلکه تمثیل بر قرب الهی به انسان است. گیرنده خداست. عذاب کننده خدا است که در نهایت قرب است. چیزی از خدا به ما نزدیک تر نیست حتی خود ما. این مرصاد بودن و اینکه خدا بخواهد انسان را بگیرد، بدون مانع است. چگونه امکان فرار دارد درحالی که خداوند از خودش به او نزدیک تر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۹۰) هر مکانی باشیم فیض و قدرت نامحدود الهی آنجا حضور و ظهور دارد، همان جا می گیرد.

در دیدن این فرع و جزع عبرت عظیمی است «وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَ إِنَّا لَنُحِبُّ التَّوَّابِينَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ» مشرکان در هنگامه عذاب بعد از ظهور امر، با عجله در این زمان، به حق و قرآن به تصور اینکه منجی آنها است، ایمان می آورند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۲۱) اما این ایمان از مکان دور (آخرت) درحالی که در دنیا قبل از آخرت، آن را به ظن و وهن نفی کردند، سود به آنها نمی رساند. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۰۸) چراکه تناوش و رسیدن به مطلوب؛ در دنیا امکان دارد؛ اما آنان در آخرت دسترسی و بازگشت به دنیا و تنعمات آن ندارند، چراکه دنیا گذشته است (فخر رازی، همان، ج ۲۶، ص ۲۲۱) آنان در عالم آخرت که دار تعیین جزا است از عالم دنیا که عالم عمل است و کسب اختیاری است، خیلی دور هستند. (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۳۹۱)

انسان مادامی که زنده است بین او و ایمان، کفر و کارهای اختیاری «اراده» فاصله است؛ اما درحال احتضار از انسان کار ارادی ساخته نیست، ممکن نیست او کاری بکند که گناه یا ثواب باشد. اراده از او گرفته می شود. گفتن «آمَنَّا» ظهور ملکاتشان است، چراکه در دنیا وقتی گرفتار می شدند با دروغ می گفتند ما قبول داریم. الآن همان دروغ دارد ظهور می کند و گرنه ایمان آوردن ممکن نیست.

اینکه انسان چیز آسانی را از نزدیک بردارد، این را «تناوش» می گویند. چگونه اینها می توانند تناوش داشته باشند، درحالی که ایمان در یک قله بالاست، اینها در حسیض اند. دسترسی به ایمان ندارند تا ایمان بیاورند. آن روز که می خواستند ایمان بیاورند، آن وقت که قریب بود، کفر ورزیدند. «وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ» امروز که بین اینها و ایمان فاصله است، می خواهند ایمان بیاورند، این شدنی نیست. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷)

دلیل دیگر دوری از ایمان؛ اینکه آنان به پیامبر ﷺ قذف به غیب کرده و نسبت ناروای ساحر و مجنون زدند. قذف به غیب ضد ایمان به غیب است، چراکه چیزی می‌گوید که علمی به آن ندارند و خدا برای باطل بودن آنان، آن را قذف قرار داده و فرموده «یقذفون». ایشان به سبب این ایمانشان سودی نمی‌برند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۲۹۸) «وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَ يَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (کهف، ۲۲) این‌ها در دنیا رجم به غیب داشتند، می‌گفتند این رهاورد سحر او است در تاریکی تیر پرتاب کردند و از غیب سخن گفتند. دنیا و آخرت را با هم مقایسه کردند، درحالی‌که دار جزا با دار تکلیف قابل مقایسه نیست. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۹۵) در آخرت هم رجم به غیب دارند، برای اینکه ایمان رفته آن بالا در دسترس این‌ها نیست. حالا می‌گویند: «أَمَّا» پس هم در دنیا قذف به غیب داشتند و رجماً بالغیب سخن می‌گفتند، هم در آخرت رجماً بالغیب و قذفاً بالغیب سخن می‌گویند. بعید است این‌ها از ایمان بخواهند خبر بدهند که در دسترس این‌ها نیست. بعید است نه بعد مکان جسمی. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷) اگر مکان جسمی هم باشد، محل قبول ایمان دنیاست که محل ابتلا است نه آخرت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۹۴). «وحیل بینهم و بین مایشتهون» بین این کفار و آنچه اشتها و خواسته داشته‌اند، فاصله شد (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۰۹) این‌ها لذاذ دنیا را داشتند، در رفاه، اسراف و اتراف بودند و الآن به جایی رسیدند که می‌خواهند در قیامت ایمان بیاورند و از عذاب بپرهیزند و از لذاذ برخوردار شوند، این مقدور و شدنی نیست.

«كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاءِهِمْ مِنْ قَبْلُ» این سنت الهی در امثال این‌ها در قبل بوده است. (مراغی، همان، ج ۲۲، ص ۱۰۰) چنانچه با امثال آن‌ها هم از امت‌های گذشته همین عمل شده بود. توبه آنان موقع دیدن عذاب قبول نگردید. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۲۹۸) خیلی‌ها تابع و پیرو این‌ها بودند، همان‌طوری که آن‌ها گرفتار شهوت بودند، گرفتار هر دو محرومیت نرسیدن به آرزو در قیامت و از دست دادن مأنوسات دنیایی می‌گردند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۹۳)

«إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مَرِيبٍ» چون همه این‌ها در شکی لرزاننده بودند. آن‌ها در دنیا در شک مریب یعنی تشکیک‌کننده روز قیامت و وقوع عذاب بودند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۳۶)

۲۹۹) هرکس بمیرد بر شک ریه بر همان شک مبعوث شود. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۶۹)

۳. دیدگاه مفسران شیعه درباره فزع کنندگان

آنچه در این آیات درصدد تعیین مصداق آن برآمده‌ایم، مفزعان است. درباره اینکه فزع کنندگان چه کسانی هستند؟ و هنگامه این فزع چه زمانی است؟ در میان مفسران شیعه سه دیدگاه وجود دارد.

الف) اولین دیدگاه با توجه به تفسیر ظاهر آیه و نگاه تنزیلی (بدون در نظر گرفتن تأویل) است. مفسرانی که اهل فزع را مشرکان می‌دانند ولی در زمان فزع اختلاف دارند. برخی آن را در آستانه مرگ می‌دانند. (همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۵۷) مؤلف تفسیر کاشف با نگاه تقریب‌گرایانه زمان فزع را هنگام دیدن عذاب دانسته است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۲۷۳) تفسیر من وحی القرآن با تحلیلی اجتماعی و اجتهادی به هنگام مرگ و اجل تصریح نموده است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۷۴) صاحب البلاغ در کتاب تفسیری قرآن به قرآن خود زمان فزع را در رجعت و مرگ و قیامت ذکر نموده است. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص ۴۳۵)

الف) دسته دوم، مفسران با نگاه تأویلی و بطنی به آیه می‌باشند. آنانی که به تفسیر ظاهر آیه نپرداخته‌اند. بر این اساس مفزعان را منحصرأ لشکر سفیانی دانسته‌اند که در صحرای بیداء فرو رفتند و این را از علائم ظهور امام مهدی عج تعبیر کرده‌اند. ازجمله:

مرحوم استرآبادی از مفسران قرن یازدهم و بنیان‌گذار اخباری‌گری با نقل روایتی از طریق خالد کابلی از امام باقر ع فزع را به لشکر سفیانی نسبت داده است. «فیخرج جیشان للسفیانی فیأمر الله عز و جل الأرض أن تأخذ بأقدامهم و هو قوله عز و جل و لَو تَرَى إِذْ فَزَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَ أَخَذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ وَ قَالُوا آمَنَّا بِهِ یعنی بقیام القائم» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۶۸) دو سپاه سفیانی خروج می‌کنند، پس خداوند عزوجل به زمین امر می‌کند که آن‌ها را از زیر پاهایشان بگیرد و این تفسیر آیه: «و لو تری ...» است، یعنی با قیام قائم.

سید هاشم بحرانی از علمای اخباری قرن ۱۱ و ۱۲ با آوردن روایات متعدد ذیل این آیه

آن را به خروج سفیانی مربوط دانسته است. «فإذا كان ذلك خرج السفیانی، ... حتی إذا انتهى إلى بیداء المدینة خسف الله به و ذلك قول الله عز و جل فی کتابه: و لَو تَرَى إِذْ فَزَعُوا...».

(بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸)

عروسی حویزی از علمای قرن ۱۱ در مطرح کردن معانی تأویلی، با آوردن روایتی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی همین منظور را می‌رساند. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۴۲)

دسته سوم مفسرانی هستند که به هر دو مقوله توجه داشته و به تأویلات در روایات مبنی بر نابودی لشکر سفیانی تأکید داشته و برخی به‌طور صریح آن را از علائم ظهور دانسته‌اند.

شیخ طوسی قائل است، کسانی که کفر به خدا و رسول ورزیدن و در شک و تردید به آتش عذاب به‌سر می‌بردند از عذاب قیامت دچار فزع و خوفی می‌شوند که لب به ایمان می‌گشایند؛ اما در زمانی که عمل منقضی شده است، جای عبرت نیست. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۰۸) در پایان به ذکر روایتی در نزول آیه درباره لشکری که در بیدار می‌روند بسنده می‌نماید. هرچند معرفه آوردن «جیش» حاکی از شناخته شده بودن آن دارد، ولی در این قسمت نامی از سفیانی و واقعه ظهور نمی‌آورد، اما روایت را می‌پذیرد. «و قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر قوله «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزَعُوا فَلَا فَوْتَ» نزلت في الجيش الذي يخسف بهم بالبيداء فيبقى رجل يخبر الناس بما رآه و رواه حذيفة عن النبي ﷺ» (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۱۰)

علامه طبرسی از مفسران قرن ششم اقوال مختلف در تفسیر ظاهر آیه را نقل کرده، می‌فرماید: فزع زمانی در موقع رستاخیز رخ می‌دهد که کفار از مکان نزدیکی یعنی از گورستان و هر کجا باشند گرفتار می‌شوند. وی در ادامه روایات مربوط به فرو رفتن لشکر در بیداء را می‌آورد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۲۹۵)

ملا فتح‌الله کاشانی مفسر روایی ادبی قرن دهم مراد از فزع را حال کافران یا طعنه‌زنان به پیامبر ﷺ یا شک‌کنندگان در عقاب دانسته است. هراس هنگام مشاهده ملائکه عذاب در وقت قبض روح یا دیدن عذاب قیامت یا در جنگ بدر که از این گرفتاری مفری نمی‌یابند. وی همچنین روایت نزول آیه در بیان واقعه خسف در بیداء را می‌آورد. البته به سفیانی و هم‌زمانی با زمان ظهور اشاره ندارد. (فتح‌الله کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۴۵۷)

علامه طباطبایی از مفسران معاصر در این باره می‌فرماید: آیات چهارگانه مورد بحث، وصف حال مشرکان قریش و امثال ایشان در ساعت مرگ است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵)

این تفاسیر بر اساس ظاهر سیاق است، اما روایات از طریق سنی و شیعه استفاضه دارد که

آیات ناظر به خسف سپاه سفیانی در بیداء است که علامت ظهور و متصل به آن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۹۳)

آیت الله مکارم از دیگر مفسران معاصر نیز مسئله عدم دسترسی آن‌ها به ایمان در هنگام مرگ و عذاب استیصال را عنوان نموده و افزوده است، بر اساس روایات فراوانی که از طرق شیعه و اهل سنت نقل شده، این آیه تطبیق بر خروج «سفیانی» و لشکر او شده است. در حقیقت بیان یکی از مصادیق «أُخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ» است. (مکارم، ۱۳۶۰، ج ۱۸، ص ۱۵۴) بر این اساس شیخ طوسی، علامه طبرسی، ملا فتح‌الله کاشانی، علامه طباطبایی و آیت‌الله مکارم یک مصداق برای فرع‌کنندگان را کافران یا مشرکان قریش دانسته و مصداق دیگر آن را ناظر بر سفیانیان پذیرفته‌اند و تنها علامه طباطبایی تصریح می‌کند که این واقعه از نشانه‌های ظهور است.

در صورت حمل مفهوم فرع‌کنندگان بر مصداق لشکر سفیانی، به جهت هم‌سویی معنای باطنی با مفهوم ظاهری، تمام ویژگی‌های فرع‌کنندگان در بیان آیه بر سفیانیان صدق ثابت است. بر این اساس سفیانیان از نظر اعتقادی کافران مشرک و منکر معادند و از نظر فکری و عملی متوهمان و شبه‌افکنانی هستند که درنهایت به مبارزه با مخالفان خود اقدام می‌کنند.

۳-۱. مصداق فرع‌کنندگان در روایات تفسیری شیعه

مفسران شیعه در تأویل این آیات به روایات متعددی از طرق شیعه، ناظر به آیات «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا» تمسک کرده‌اند که در ادامه بررسی می‌شود.

۳-۱-۱. ظهور سفیانی قبل از ظهور امام

روایت حدیث بن یمان از پیامبر ﷺ بر ظهور سفیانی هم‌زمان با بالاگرفتن آشوب‌ها بین شرق و غرب دلالت دارد. «فتنة تكون بين أهل المشرق والمغرب. قال: فينبأهم كذلك، يخرج عليهم السفیانی» از پیامبر ﷺ در سخنی از فتنه‌ای بین اهل مشرق و مغرب، فرمودند: درحالی‌که آن‌ها در این فتنه واقع می‌شوند، سفیانی خروج می‌کند. (نعمانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۲؛ هاشمی بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۲۲)

۳-۱-۲. محل خروج سفیانی

سفیانی از صحرایی نزدیک دمشق سربرمی آورد. «یخرج علیهم السّفّیانیّ من الوادی الیابس فی فور ذلک حتّی ینزل دمشق» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸) از صحرای خشک بلافاصله خروج می کند تا در دمشق فرود می آید. «یخرج بالشّام، فینقاد له أهل الشّام إلا طوائف من المقیمین علی الحق یعصمهم الله عن الخروج معه» (نعمانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۰۴) او در شام خروج می کند و مردم شام از وی اطاعت می کنند. جز یک عده که بر عقیده حق استوارند.

۳-۱-۳. تشکیل حکومت

به اندازه مدت حاملگی یک زن، نه ماه سلطنت می کند. «فیملک قدر حمل امرأة: تسعة أشهر.» (نعمانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۰۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸)

۳-۱-۴. ظهور امام

در تفسیر قمی روایتی با سند کامل از خالد کابلی از امام باقر علیه السلام از ظهور امام خبر می دهد: «یخرج القائم فیسیر حتی یمر بمر فیبلغه أن عامله قد قتل فیرجع إلیهم فیقتل المقاتلة و لا یزید علی ذلک شیئا ثم و قد کفروا به من قبل یعنی بقیام القائم من آل محمد صلی الله علیه و آله و یقدفون بالغیب من مکان بعید... کما فعل بأشیاعهم من قبل إنهم کانوا فی شک مریب بقیام القائم من آل محمد صلی الله علیه و آله» (القمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۴)

۳-۱-۴-۱. مبدأ ظهور امام

روایت نعمانی با سندش از طریق حارث همدانی از امیرالمؤمنین علیه السلام ظهور امام را از مشرق توصیف نموده است: «المهدی أقبل جعد، بخده خال، یکون مبدؤه من قبل المشرق.» (نعمانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۰۴) مهدی علیه السلام موی مجعد و خالی بر گونه دارد و ابتدای قیامش از جانب شرق است.

۳-۱-۴-۲. احتجاج امام با مردم در اولویت رعایت حق ایشان

در روایتی از خالد کابلی از امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْقُرْعَا فَلَا قُوَّةَ» امام به تبیین اولویت در رعایت حقشان پرداختند. «و الله لکأنی أنظر إلی القائم صلی الله علیه و آله و قد أسند ظهره إلی الحجر ثم ینشد الله حقه ثم یقول: یا أیها الناس من یحاجنی فی الله فأنا أولى بالله، ...، أیها الناس من یحاجنی فی محمد فأنا أولى بمحمد صلی الله علیه و آله، أیها الناس من یحاجنی فی کتاب الله فأنا أولى بکتاب الله، ثم ینتهی إلی المقام فیصلی رکعتین و ینشد الله حقه»؛ به خدا سوگند، گویا همین

الآن می‌بینم قائم^ع را که به حجر تکیه داده است، آنگاه مردم را در رعایت حقش به خدا سوگند می‌دهد و آنگاه می‌فرماید: ای مردم هر کس با من در باره خدا محاجه کند، من اولای به خدا هستم، ... ای مردم هر کس با من در خصوص محمد^ص محاجه کند، من خود از هر کس دیگر به محمد^ص نزدیک‌تر و اولایم، ای مردم هر کس با من در خصوص کتاب خدا محاجه کند، من از هر کس دیگر به کتاب خدا نزدیک‌ترم، آنگاه به مقام ابراهیم می‌آید و در آنجا دو رکعت نماز می‌خواند و با سوگند به خدا حق خود را بیان می‌کند.

۳-۴-۱-۳. امام مصداق مضطر

مصداق حقیقی مضطر در آیه «هو و الله المضطر فی کتاب الله فی قوله «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» امام مهدی^ع است. امام ابی جعفر^ع فرمود: به خدا سوگند مضطر در آیه شریفه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» او است. (القمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۴)

۳-۴-۱-۴. دعوت مردم به کتاب و سنت

عیاشی با سندش از عبد الأعلى الحلبی، از امام باقر^ع به محتوای پیام امام در دعوت مردم به توحید و سنت نبوی، ولایت علوی و برائت از دشمنان اشاره می‌کند. «یکون لصاحب هذا الأمر غيبة ... و ظهوره، إلى أن قال^ع: - فیدعو الناس - یعنی القائم^ع: : إلى کتاب الله و سنة نبیه و الولاية لعلی بن أبی طالب^ع: : و البراءة من عدوه و لا سمی أحدا، حتی ینتهی إلى البیدا». (العیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۲)

۳-۱-۵. بیعت‌کنندگان با امام

اولین کسی که با او بیعت کند، جبرئیل و سپس سیصد و سیزده نفرند «فیکون أول من یبایعه جبرئیل ثم الثلاثمائة و الثلاثة عشر رجلا». (القمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۴)

۳-۱-۵-۱. اصحاب امام سابقین در خیرات

یاران امام در رسیدن به سوی «ولی» شتاب می‌کنند. «فمن کان ابتلی بالمسیر و افاه و من لم یتل بالمسیر فقد عن فراشه و هو قول أمير المؤمنين هم المفقودون عن فرشهم و ذلك قول الله: «اسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً» قال: الخیرات الولاية» و این عده هر کدام بتوانند، راه افتاده، خود را به وی برسانند که می‌رسانند و هر یک به این صورت به وی

نرسند، در رختخوابشان ناپدید می‌شوند، منظور امیرالمؤمنین علیه السلام از عبارت «هم المفقودون عن فرشهم» همین است و نیز منظور از آیه «اسْتَبْقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً» فرمود: منظور از خیرات، ولایت است. (القمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۱۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۴۴)

۳-۱-۶. زمان قیام امام پایان مهلت تأخیر عذاب

مصدق تطبیقی امت معدوده در آیه شریفه «وَلَيُنْ أَخْرُنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ» اصحاب قائم علیه السلام است که در عرض یک ساعت همه یک جا جمع می‌شوند «وَلَيُنْ أَخْرُنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ» و هم و الله أصحاب القائم علیه السلام یجتمعون و الله إلیه فی ساعة واحدة» (القمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۵)

۳-۱-۷. اقدام سفیانی با شنیدن خبر ظهور امام

الف) لشکرکشی به شرق - «فیبعث جیشین: جیشا إلی المشرق و آخر إلی المدینة حتی ینزلوا بأرض بابل من المدینة الملعونة، یعنی: بغداد» (قمی، ۱۳۶۷، همان) پس دو لشکر می‌فرستد، لشکری به سوی مشرق و لشکر دیگری به مدینه تا آنکه زمین بابل از شهر ملعون، یعنی بغداد فرود می‌آیند.

ب) جنگ و خون ریزی - «فیقتلون أكثر من ثلاثة آلاف و یفضحون أكثر من مائة امرأة و یقتلون فیها ثلاثمائة [کبش من بنی العباس، ثم ینحدرون إلی الکوفة، فیخربون ما حولها. ثم یخرجون متوجهین إلی الشام» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۴) در آنجا بیش از سه هزار نفر را می‌کشند، به بیشتر از یکصد زن تجاوز کرده و رسوا می‌سازند و سیصد بز از بنی العباس را می‌کشند. سپس به سوی کوفه سرازیر شده و اطراف آن را خراب می‌کنند، سپس به سوی شام حرکت می‌کنند.

ج) مقابله با کشتار سفیانی در کوفه - «فتخرج رایة هدی من الکوفة فتلحق ذلک الجیش فیقتلونهم لا یفلت منهم مخبر و یستنقذون ما فی أیدیهم من السبى و الغنائم» (قمی، ۱۳۶۷، همان) در این هنگام پرچم هدایت از کوفه خارج می‌شود و به آن لشکر می‌رسد، پس آنان را می‌کشند و هیچ کس جان سالم به در نمی‌برد و آنچه از اسرا و غنایم که به دست آنان بود، نجات می‌دهند.

(د) تجهیز سپاه و غارت مدینه - «و یحلّ الجیش الثانی بالمدينة، فینهبونها ثلاثة أيام بلياليها.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۹۸) لشکر دوم سفیانی به مدینه می‌رسد و سه شبانه روز شهر را غارت می‌کند.

(و) حرکت به سمت مکه - «ثم يخرجون متوجهين إلى مكة» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۹۸) از آنجا به قصد مکه خارج شده تا به «بیداء» پیش می‌رود.

(ه) متوقف شدن در بیداء - «يأتي المدينة بجيش جرار، حتى إذا انتهى إلى بیداء» (نعمانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۰۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸) با سپاهیان بسیار می‌آید تا به بیداء می‌رسد.

۱۲. مقابله الهی با لشکر سفیانی - به امر الهی و به واسطه جبرائیل زمین دهان می‌گشاید، چنانچه روایات متعدد از آن خبر می‌دهند. از جمله أم سلمة از رسول الله ﷺ نقل می‌کند: «يعوذ عائذ بالبيت فيبعث الله إليه جيشا حتى إذا كانوا بالبیداء بیداء المدينة خسف بهم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۲۲) پیامبر پناه می‌برد به بیت الله الحرام پس خدا برانگیزاند لشکری را به سوی او تا اینکه به دشت بیداء می‌رسند و به زمین فرو می‌روند «فإذا جاء إلى البیداء يخرج إليه جيش السفیانی فيأمر الله الأرض فتأخذ أقدامهم و هو قوله و لو ترى إذ فزعوا فلا فوت و أخذوا من مكان قريب و قالوا آمنا به يعني بالقائم من آل محمد ﷺ» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۶). وقتی قائم ﷺ به سرزمین «بیداء» برسد، لشکر سفیان در برابرش صف‌آرایی می‌کند، پس خدای عز و جل زمین را دستور می‌دهد تا پاهای ایشان را در خود فرو ببرد و بگیرد و درباره همین مورد است که خدای عزوجل می‌فرماید: «و لو ترى...أخذوا من مكان قريب و قالوا آمنا به» یعنی می‌گویند: اینک ما به قائم آل محمد ﷺ ایمان آورده‌ایم» (استرآبادی، ۱۴۱۶، ص ۴۴۷) «حتى إذا كانوا بالبیداء بعث الله - عز و جل - جبرائیل. فيقول: يا جبرائیل، اذهب فأبدهم. فيضربها برجله ضربة يخسف الله بهم عندها» خدای تعالی جبرائیل را می‌فرستد و به او می‌فرماید: «آنان را نابود ساز، جبرائیل یک ضربه با پایش به زمین می‌زند که خداوند آنان را به زمین فرو می‌برد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۹۸)

۳-۱-۸. سرانجام سفیانی

همانند دریای نیل که فرعونیان را غرق کرد، زمین سفیانیان را می‌بلعد و در خود فرو می‌برد. «ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت و أخذوا من مكان قريب. قال أبو حمزة الثمالی: سمعت

علی بن الحسین و الحسن بن علی علیه السلام بقولان: هو جيش البیداء، يؤخذون من تحت أقدامهم». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۹۷) ابوحمزه ثمالی گوید: شنیدم علی بن الحسین علیه السلام و حسن بن حسن بن علی علیه السلام می‌گفتند آن لشکر صحراء بیداء است که زمین از قدم‌های آنها می‌گیرد و فرود می‌برد.

۳-۱-۹. نجات یافتگان

تنها بازماندگان از صحرای بیداء دو نفر بودند. «فلا یقی منهم إلا رجلا». (العیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۲، ح ۴۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۴۸، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۸۷) «لا یفلت منهم إلّا رجلا من جهنیه، فلذلک جاء القول: و عند جهنیه الخبر یقین. فلذلک قوله: وَ لَوْ تَرَى إِذِ فَزَعُوا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۹۸). هیچ کس جز دو مرد از «جهنیه» نجات پیدا نمی‌کند و از همین جا این گفته آمده است: خبر یقینی نزد جهنیه است، همین است معنای قول خدای تعالی: «وَلَوْ تَرَى إِذِ فَزَعُوا ...» البته در روایت حدیفه و سعید بن مسیب و سعید بن جبیر تابعی و همچنین حدیفه یمانی بازماندگان را تنها یک نفر نقل کرده‌اند. «وَلَوْ تَرَى إِذِ فَزَعُوا فَلَا قُوَّةَ» نزلت فی الجیش الذی یخسف بهم بالبیداء فیبقی رجل یخبر الناس بما رآه و رواه حدیفه اصحاب عن النبی صلی الله علیه و آله» (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۱۰)

۳-۲. بررسی روایات تفسیری شیعه

در تفسیر آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره سبأ اخبار زیادی بر قیام مهدی (عج) و جیش سفیانی وارد شده است. نتایج حاصل از بررسی سندی روایات، از منظر رجالیون از دو جهت اعتبار راویان و مؤلفین تفاسیر روایی اولیه به قرار زیر است:

۳-۲-۱. دیدگاه رجالیون نسبت به راویان این احادیث

الف) روایاتی که از طریق حدیفه از شیعیان خاص امام علی علیه السلام نقل شده است. وی در میان اصحاب حضرت علی علیه السلام یکی از ارکان چهارگانه یاد شده است. (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۶۰) برخی روایات از طریق سعید بن مسیب و سعید بن جبیر آمده است. نقل‌ها در مورد سعید بن مسیب دو دسته هستند، آیت‌الله خویی با بررسی روایات ذم و مدح و تضعیف سند و دلالت تمام آنان، توقف درباره سعید را مبنای خویش قرار داده است. (خویی، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۱۳۹)

درباره سعید بن جبیر، شیخ طوسی در کتاب خود روایتی از امام صادق علیه السلام آورده است که سعید بن جبیر به امام زین العابدین علیه السلام ارادت خاصی داشت و حضرت نیز وی را تحسین می کرد و حجاج نیز به خاطر تشیعش او را کشت. (طوسی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۳۳۵) در رجال کشی به تصریح آمده است که وی از شیعیان حضرت علی علیه السلام بوده است. (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۰۲)

(ج) روایاتی که از طریق ثابت بن دینار ثمالی، مشهور به ابوحمره ثمالی، راوی، محدث و مفسر امامی و از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام بود. کشی در باب منزلت وی روایاتی نقل کرده است. (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۰۲) تفسیر ابوحمره تا قرن ششم باقی بوده است.

۳-۲-۲. دیدگاه رجالون نسبت به مؤلفین تفاسیر روایی اولیه

* راویان از آن دسته‌ای از روایات از تفسیر علی بن ابراهیم قمی است. وی فقیه و محدث شیعه، معاصر امام هادی و امام عسکری علیهما السلام و از مشایخ و اساتید کلینی است. تفسیر روایی وی یکی از مهم‌ترین مصادر تفسیری شیعه است. اگرچه برخی در انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم تشکیک کرده و آن را نپذیرفته‌اند. (آقابزرگ تهرانی، ج ۴، ص ۳۰۲) این روایات از طریق کابلی نقل شده است. کابلی از ثقات رجال شیعی و راویان امام سجاد و امام باقر علیهم السلام است. (کشی، ۱۳۴۸، ص ۸)

* روایاتی هم که از تفسیر عیاشی از طریق حلبی است. عیاشی از فقها و محدثان شیعه در دوران غیبت صغری است، برخی گفته‌اند وی از افراد ضعیف بسیار روایت می کرده است. (نجاشی، سال، ص ۳۵۰)

(ج) روایتی از تفسیر قمی از طریق ابی جارود آمده است. ابی جارود، از اصحاب سه امام و از راویان امام باقر علیه السلام ربود. اگرچه غضایری او را مکروه دانسته، اما به واسطه جواز شیخ مفید در بسیاری از منابع شیعی از او نقل روایت شده است. (خوئی، ۱۴۳۰، ج ۲۱، ص ۳۴۹-۳۵۱) اما روایت از طریق محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی از فقها و محدثین فاضل شیعه است. وی کتاب الغیبه را در اوایل غیبت صغری نگاشته است. نجاشی، نعمانی را از بزرگان شیعه، عظیم القدر، شریف المنزله و صحیح العقیده دانسته است. (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۱)

بررسی محتوایی این روایات مبین نکات قابل توجهی است.

الف) تمام این روایات ناظر به آیات ۵۴-۵۱ سوره سبأ هستند و تمام مفسران یادشده نیز ذیل همین آیات این روایات را آورده‌اند.

ب) این روایات دارای مضمونی مشترک هستند که حاکی از ظهور سفیانی در منطقه‌ای خشک در نزدیکی شام و همزمانی آن با درگیری‌ها بین شرق و غرب است. حرکت لشکر سفیانی به شام، کابل و کوفه با قتل، تجاوز و غارت همراه است. اگرچه شامیان به اطاعت آنان درمی‌آیند، اما با ایستادگی کوفیان به عقب رانده می‌شوند و امام که مضطربانه منتظر است، از کعبه رخ می‌نماید. مردم را نه به خود، بلکه به دین الهی و سنت نبوی و علوی فرا می‌خواند. این روایات بر فاصله زمانی بین خروج سفیانی و ظهور امام دلالت ندارند؛ اما روایات دیگری که ذیل این آیات نیامده بود (پس ذکر نگردید) این فاصله را کم توصیف کرده‌اند. منتظران شتابان گرد ولی جمع می‌آیند. سفیانی با اطلاع از ظهور امام خود را به مدینه می‌رساند و با غارت مدینه برای فتح مکه حرکت می‌کند، در بین راه در منطقه صحرای «بیدا» با امام یا یاران امام (عدم تصریح به جهت ابهام در مرجع ضمیر در فعل جاء در عبارت «فإذا جاء إلی البیداء یخرج إلیه جیش السفیانی» است) مواجه می‌شود. در این مواجهه با امر خداوند به جبرئیل، همه سفیانیان در زمین فرو می‌روند مگر یک یا دو نفر از اهالی جهینه که با جان سالم به در بردن از این واقعه هولناک، دیگر مردمان را از آن مطلع می‌کنند.

ج) صاحبان کتب تفسیری شیعه از متقدمان و متأخران و حتی معاصران همانند تفسیر قمی، مجمع البیان، نورالثقلین، الصافی، المیزان و نمونه، این روایات را پذیرفته و به آن استناد نموده‌اند.

د) این روایات را نباید تفسیر آیات دانست. بلکه از باب جری و تطبیق بیانگر مصداق واضح آیه هستند. همان‌طور که معلوم است مفهوم تأویلی روایات با مفهوم ظاهری آیات بی‌ارتباط نیست و می‌توان آن را از باب جری و حمل کلی بر مصداق برشمرد؛ اما معنای آیه را محدود به این مصداق نکرده، پس حمل بر عموم مانعی ندارد.

در مجموع می‌توان روایات این بخش را پذیرفت: اول اینکه روایات متعدد هستند. دوم از یک منبع ذکر نشده‌اند. سوم اینکه از طریق راویان متعدد آمده است. علاوه بر اینکه، در منابع دسته اول شیعه وجود داشتند. این‌ها اطمینان را زیاد می‌کند. نکته قابل ملاحظه اینکه وجود

روایات صحیح السند، مؤید مابقی روایات با سند ضعیف می‌گردند. بر این اساس با توجه به قرائن مذکور و اشتراکات در محتوا به اطمینان عرفی می‌رسیم که این روایاتی که با دلالت التزامی با این مضامین از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، به نوعی از تواتر اجمالی برخوردار است که خبر فرورفتن سفیانیان در سرزمین بیدا، از منظر شیعه خبری یقینی و حتمی دلالت‌کننده بر نشانه‌های ظهور دانسته شده است. هرچند احتمال می‌رود به جهت تقطیع در برخی روایات تصریح به نام مبارک حضرت مهدی علیه‌السلام در این زمان نشده باشد.

۴. دیدگاه مفسران اهل سنت درباره فزع‌کنندگان

مفسران اهل سنت در باره فزع‌کنندگان اقوال مختلفی دارند که در ادامه بررسی می‌شوند.
۱. برخی مفسران ظاهرگرای اهل سنت، مراد آیه ۵۱ سوره سبأ را با توجه به روایاتی از تابعین، حال فزع و اضطراب و هراس مشرکان در مواجهه با مرگ یا در قبر یا در وقایع قیامت می‌دانند.

فخر رازی از مفسران اهل سنت در قرن ششم آورده است: کافرانی که به غیب نسبتی ناروا می‌دهند، در دنیا از دیدن امر عجیبی، دچار وحشت شده و قبل از امکان فرار گرفتار می‌آیند. اظهار ایمان در این زمان به جهت کفر پیشین نفعی به ایشان نمی‌رساند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۱۸)

ابوحفص محمد نسفی مفسر سنی قرن ششم می‌گوید: چون بترسند و نتوانند که بجهند و از جای نزدیک گرفته شوند، گویند به خدای تعالی گرویدیم و آن در حال بأس یا قیامت بود. (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۱۷)

ابن کثیر از مفسران قرن هفتم می‌گوید. صحیح آن است که فزع این دروغ‌گویان در روز قیامت رخ می‌دهد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۶۷)

احمد بن مصطفی مراغی مفسر سنی قرن چهاردهم در مراد این آیه آورده است: مکذبان هنگام دیدن عذاب شدیدی که زبان از وصف آن عاجز است امکان فراری نمی‌یابند و قبول ایمانی که از قبل نداشتند از آن‌ها پذیرفته نیست. (مراغی، سال، ج ۲۲، ص ۱۰۱)

۲. عده‌ای از مفسران در تطبیق آیه با مصداق عینی و خارجی نقل روایت نموده ولی در صحت آن تردید کرده‌اند.

محمد بن جریر طبری مفسر سنی قرن چهارم در وضعی بودن این روایت، نقلی از ابن جراح می‌آورد. وی مدعی است که راوی این حدیث «سفیان ثوری» نسبت این حدیث را به خودش نفی کرده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳) طبری با آوردن دو روایت در جامع البیان، آیه را به خسف سفیانی در زمین بیداء ارتباط می‌دهد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳) اگرچه دلالت ظاهر آیه در تهدید مشرکان را به جهت سیاق به صواب نزدیک‌تر می‌داند. این کثیر روایتی که مراد از مشرکان سپاهی باشد که در زمان بنی‌عباس بین مدینه و مکه در زمین فرو می‌روند، روایتی وضعی و چنین سخنی را از ابن جریر بعید می‌داند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۶۸)

۳. گروه دیگری از این مفسران، علاوه بر ذکر روایاتی در معنای ظاهر آیات، روایاتی را در حمل معنای ظاهر بر مصادیقی در آینده می‌آورند ولی آن را نفی نمی‌کنند، بلکه یا سکوت کرده یا روایات همسو با آن را هم ذکر می‌نمایند.

محمد بن احمد قرطبی در تفسیر فقهی خود (قرن هفتم) مراد آیه را احوال کفار در دنیا زمان مرگ و نزول عذاب دانسته است و در ادامه به نقل از «یونس» آورده، گروهی مراد از آیه را لشکری که در بیداء در زمین فرو می‌روند دانسته‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۵) سیوطی نیز از طریق صحیحہ ابی هریره روایت فرو رفتن لشکر سفیانی را آورده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴)

۴-۱. مصداق فرع‌کنندگان در روایات تفسیری اهل سنت

در تفسیر آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا» روایات با اسناد و محتوای زیر از مفسران اهل سنت به چشم می‌خورد:

ابن عطیه، اهل تأویل را در مراد این آیه مختلف می‌داند. برخی آن را هنگام عذاب در دنیا برشمردند؛ اما «ابن أبزی» (عبد الرحمن ابن ابزی از صحابیان پیامبر) و «سعید بن جبیر» درباره سپاهی که قصد حمله به کعبه را داشتند؛ اما در بیداء در زمین فرو رفته‌اند، نقل کرده‌اند. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۲۷) ابوجعفر طبری از دیدن روایت مفصل و طولانی حذیفه درباره سفیانی در کتاب حسین بن علی صدائی خبر می‌دهد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۵) وی به جهت وجود ابن جراح که تضعیف شده، روایت را ضعیف السند می‌داند.

سیر حرکت سفیانی بر طبق روایات چنین ترسیم می‌شود.

۱. فتنه‌های آخرالزمانی - صحیح‌ه حاکم از ابن مسعود در هشدار بر فتنه‌های آخرالزمانی از فتنه شام همان فتنه سفیانی، به سرکردگی بنی‌امیه نام می‌برد. قال رسول الله ﷺ «أحذرکم سبع فتن تقبل من المدینة ... و فتنه تقبل من الشام و... فتنه من بطن الشام و هی السفیانی ... و فتنه الشام من قبل بنی أمیة و...» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۱)

۲. خروج سفیانی- در روایتی از رسول الله ﷺ تصریح بر خروج سفیانی شده است «یخرج رجل یقال له السفیانی» در آینده مردی خروج می‌کند که او را «سفیانی» می‌نامند. این روایت را طبری از حذیفه بن یمان و سیوطی از حاکم نیشابوری نقل کرده و حاکم آن را صحیح‌ه دانسته است. (سیوطی ۱۴۰۴، همان و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۶)

۳. محل خروج سفیانی- طبری و قرطبی هر دو از حذیفه محل خروج سفیانی را دمشق ذکر می‌کنند «من الوادی الیابس فی فورة ذلک، حتی ینزل دمشق.» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۵) همچنین سیوطی به نقل از حاکم خروج سفیانی را در منطقه دمشق می‌آورد «یخرج رجل یقال له السفیانی فی عمق دمشق» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۲)

۴. پیروان سفیانی - بر اساس صحیح‌ه حاکم، عموم پیروان سفیانی از قبیله کلب هستند. «وعامة من یتبعه من کلب» (سیوطی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۱)

۵. جنایات سفیانی - قتل هزاران مرد، زن، کودک و تعدی به زنان و تخریب و غارت کوفه، بابل و شام از جمله جنایات سفیانی است. طبری و قرطبی هر دو بخش‌هایی از آن را از حذیفه نقل کرده‌اند. «فیقتل حتی یبقر بطون النساء و یقتل الصبیان فیجمع لهم قیس فیکتلها حتی لا یمنع ذنب تلعة» دست به کشتار می‌زند و حتی شکم زنان را پاره می‌کند و کودکان را به قتل می‌رساند تا آنکه قبیله قیس علیه او قیام کند و او قیس را بکشد و جایی را از ستم خود خالی نگذارد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳) «حتى ینزلوا بأرض بابل فیکتلون أكثر من ثلاثة آلاف و یبقرون بها أكثر من مئة امرأة، ... ثم ینحدرون إلى الکوفة ... ثم یخرجون متوجهین إلى الشام» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۶)

۶. قیام مردی از سلاله نبی ﷺ - «و یخرج رجل من أهل بیتی» حاکم در صحیح‌ه خود می‌آورد که پیامبر فرموده: در این هنگام مردی از اهل بیت من خروج می‌کند تا به سفیانی

می‌رسد و ستونی از لشکر خود را به سرکوبی وی می‌فرستد و ایشان را منهزم نموده شکست می‌دهد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۱)

۷. بیعت با سلاله نبی ﷺ - طبرانی و سیوطی به نقل از ام سلمه مکان بیعت را بین رکن و مقام همانند بیعت جنگ بدر ذکر کرده‌اند. قال رسول الله ﷺ «بیاع الرجل من أمتی بین الرکن و المقام کعدة أهل بدر» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۳)

۸. یورش سفیانی به مدینه - روایت حدیفه از حمله سفیانی به مدینه گزارش می‌دهد. «و یخلی جیشه التالی بالمدينة، فینهبونها ثلاثة أيام و لیالیها، ثم یخرجون متوجهین إلى مكة فذلک قوله فی سورة سباء و لَو تَرَى إِذِ فَزَعُوا فَلَا قُوَّةَ لَآیَةٍ» (طبری، ۱۴۱۲، ص ۷۳)

۹. ورود به بیداء - خبر ورود سفیانی به بیداء را طبری از طریق سعید بن جبیر و قرطبی از ابن عباس و سیوطی از حاکم از ابوهریره نقل کرده‌اند «تفسیر إلیه السفیانی بمن معه حتی إذا صار ببیداء من الأرض» سفیانی با همراهان خود راه می‌افتد تا به «بیداء» می‌رسد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۵ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۴)

۱۰. قصد تخریب مکه با تصریح بر آخرالزمان - قرطبی از حدیفه و ابن عباس با تصریح به آخرالزمان از قصد تخریب کعبه توسط هزاران جنگجو سخن می‌گوید. «نزلت فی ثمانین ألفا یغزون فی آخرالزمان الکعبة لیخربوها» (قرطبی، ۱۳۶۴، ص ۳۱۶) زمخشری نیز از ابن عباس بدون ذکر آخرالزمان این نقل را آورده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۹۳)

۱۱. فرو رفتن در گرداب بیداء - روایات عامه به طرق و اقوال مختلف به فرورفتن لشکر سفیانی در زمین بیداء تصریح کرده است. طبری از حدیفه «حتى إذا کافوا بالبیداء ... یخسف الله به» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۳) صحیحه حاکم از ام سلمه سمعت رسول الله ﷺ «يقول ... فیبعث الیه بعث فإذا کانوا ببیداء من الأرض خسف بهم» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۴) قرطبی نیز از حدیفه و سعید بن جبیر (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۵) حاکم از ابوهریره «قال خسف بهم ... فلا ینجو منهم.» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۴۱) و ابن ابی حاتم از ابن عباس: فی قوله «... أَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ قَالَ هُوَ جِيشُ السَّفِیَانِیِّ» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۱۷۰) زمخشری از ابن عباس و سیوطی از ابوهریره از طریق صحیحه حاکم نقل کرده‌اند «لا تنتهی البعوث عن غزو بیت الله حتی یخسف بجیش» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳،

ص ۵۹۳) از حمله به خانه خدا دست نمی‌کشند تا اینکه لشکر در زمین فرو رود. در این معنا سیوطی روایت عایشه را به نقل از صحیح بخاری و مسلم آورده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۱)

۱۲. چگونگی خسف - سیوطی از ابن عباس و حذیفه و حفصه و صفیه فرو رفتن سفیانی را از زیر پاهای آنان آورده است. «قال من أين أخذ قال من تحت أقدامهم» (سیوطی، ۱۴۰۴، همان) و ابن ابی حاتم از عطیه و حذیفه با ضربه جبرائیل به پای آنان در زمین فرو می‌روند. «إذا كانوا ببيداء بعث الله عليهم جبرئيل ﷺ فضربهم. برجله ضربة فيخسف الله بهم» (سیوطی، ۱۴۰۴، همان)

۱۳. نجات یافتگان - طبری از حذیفه ابن ابی حاتم و سیوطی از سعید بن جبیر و همین‌طور از حاکم می‌آورد که احدی از ایشان باقی نمی‌ماند، مگر کسی که سرگذشت آنان را برای مردم خبر دهد «يبقي منهم رجل يخبر الناس بما لقي أصحابه». (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۷۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۴۲ و ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۱۶۹) البته قرطبی از سعید بن جبیر به دو نفر اشاره دارد که هر دو از جهنمه هستند و این خبر حتمی است. «لا ينفلت منهم إلا رجلان: أحدهما بشير و الآخر نذير و هما من جهنمة، فلذلك جاء القول: و عند جهنمة الخبر اليقين» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۱۵)

۱۴. تصریح بر نام امام - روایت آلوسی بر ظهور و نام مهدی تصریح و خروج سفیانی را در این زمان و در پی آن ذکر می‌کند «و قيل في آخر الزمان حين يظهر المهدي و يبعث إلى السفیانی جندا فيهمهم ثم يسير السفیانی إليه حتى إذا كان ببيداء من الأرض خسف به و بمن معه» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۳۳۱) گفته شده در آخر الزمان مهدی ظهور می‌کند و سپاهی برای هزیمت سفیانی گسیل می‌دارد، سپس سفیانی برای مقابله با او حرکت کرده که در بیداء با همراهانش در زمین فرو می‌رود.

۴-۲. بررسی روایات تفسیری اهل سنت

ظاهرگرایان از مفسران اهل سنت در تبیین آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره سبا به تفسیر ظاهر عبارات بسنده کردند و نسبت به روایات سکوت کرده یا نادیده انگاشتند. عده‌ای با آوردن روایات آن را نقد کرده و انکار نمودند و بسیاری از مفسران علاوه بر تبیین ظاهر عبارات آیه به تأویل تعبیر آن به وسیله روایات رو آورده و حتی درصدد اثبات آن برآمدند.

در بررسی اعتبار روایات مورد استناد مفسران اهل سنت در ذیل آیات ۵۱ تا ۵۴ سوره مبارکه سبأ نکات زیر قابل ملاحظه است:

الف) غالب روایات از نبی مکرم نقل گردیده است و از نوعی اتصال سندی برخوردار می‌باشند. راویان این روایات در طبقه اول حدیثه، ابوهریره، ابن عباس، ابن مسعود و ابن ابی بنی تمام از صحابی هستند و ام سلمه، حفصه، صفیه و عایشه همسران پیامبر می‌باشند. رجالیان متقدم اهل سنت نسبت به وثاقت طبقه صحابه تشکیک نکرده‌اند. این روایات کوتاه یا طولانی از طرق مختلف وارد شده و مستفیضه می‌باشند مگر روایت سعید بن جبیر تابعی که موقوفه است.

ب) در مواردی استناد به روایت از بخاری و مسلم آمده که عامه از آن دو به صحیح یاد می‌کنند. روایات منقول از حاکم نیشابوری هم تصریح بر صحیح بودن دارد. تشکیک در ابن جراح و تضعیف وی توسط طبری نیز اگر منظور ابوعبیده جراح باشد که بخاری وی را امین وحی معرفی کرده است. (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۲۵) اگرچه نزد شیعه مورد نکوهش است. در هر صورت وجود روایات صحیح السند، ضعف سند این روایت را جبران می‌کند.

ج) روایات ذیل این آیات در کتب تفسیری مفسران اهل سنت طی قرون سوم تا سیزدهم انعکاس یافته است. طبری قرن سوم، ابن ابی حاتم و طبرانی قرن چهارم، زمخشری و ابن عطیه قرن ششم، قرطبی قرن هفتم، ثعالی قرن نهم، سیوطی قرن دهم و آلوسی قرن سیزدهم این روایات را نقل کرده‌اند.

د) برخی روایات مطول و برخی تقطیع شده، اما یک مضمون را با طرق مختلف نقل کرده‌اند. محور مشترک آن‌ها حاکی از درگیری بین شرق و غرب، در آخرالزمان و خروج سفیانی و فراگیری دامنه جنگ و ارباب به مدینه و مکه و فرورفتن قطعی محاربان سفیانی در صحرای بیداء به امر الهی است. سفیانیان همان مفزعان خواهند بود.

روایات صحیح دیگر تصریح بر خروج مردی از سلاله پیامبر و بیعت مردم با ایشان دارد. به آخرالزمانی و هم‌زمانی این رخداد با رخداد سفیانی نیز اشاره شده است و حتی روایت آلوسی تصریح به نام مهدی علیه السلام و ظهورشان دارد.

با توجه به تعداد زیاد روایات هم‌مضمون و طرق متعدد نقل روایات، همین‌طور ذکر در منابع متعدد اهل سنت از متقدمان و متأخران و تصریح بر صحیح بودن در برخی روایات، قدر

متیقن وجود لشکر سفیانی در آینده و سرانجام آنان مورد قبول بسیاری از مفسران اهل سنت است و منکری بر آن یافت نشد، مگر ابن کثیر که روایت را جعلی دانسته است. در مقابل مفسرانی وقوع آن را مسلم و قطعی برشمردند.

نتیجه گیری

دامنه بررسی انجام شده محدود به روایاتی است که مفسران فریقین ناظر به آیات ۵۴-۵۱ سوره سبأ در ذیل آن آورده‌اند. محدثان شیعه و بسیاری از اهل سنت مطالب را از یکدیگر گرفته و احادیثشان به هم شباهت دارد. در هر دو بحث دشمنی سفیانی با مردمانی از مشرق است. در روایات شیعه و برخی روایات اهل سنت تصریح بر دشمنی با قائم ع شده است. کثرت روایات و بیان آن در منابع معتبر شیعه و صحیح بودن تعدادی از آن‌ها در منابع اهل سنت اجازه رد همه احادیث را نمی‌دهد. اصل اخبار عقوبت سفیانی در آخرالزمان قطعی است، اما تصریح بر علامت ظهور ندارند.

مفاد روایات ذیل آیات با ظاهر و سیاق آیات سازگار و قابل جمع است. معنای تأویلی در طول معنای ظاهری اراده شده و از باب جری و تطبیق بر مصداق با دلالت التزامی به مسئله مهدویت و سفیانی صحه گذاشته است. آیه شریفه بر مصادیق مختلفی در خارج منطبق بوده است، اما مصداق اتم و اکمل بر یک مصداق مشخص تطبیق شده است. نقل فراوان این تطبیق ذیل آیات نشان از وجود چنین تطبیقی نزد مفسران دارد؛ اما مصداق و تحقق عینی آن منحصر به آن نبوده و دلیلی بر این محدودیت مفهوم نیست.

مفسران اهل سنت روایتی در نفی یا در تعارض این مصداق و وقوع آن در آخرالزمان، ذکر ننموده‌اند و دلیلی بر رد و انکار آن اقامه نکرده و بدیلی هم نیاورده‌اند. در مقابل روایات زیادی در اثبات آن در منابع تفسیری آنان در قرون متمادی انعکاس یافته است. قدر متیقن قائل بودن به وقوع قطعی نبرد حق و باطل بین سفیانی و قائم از اهل بیت پیامبر ع است.

فهرست منابع

* قرآن کریم (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم). چاپ سوم. عربستان: مکتبه نزار مصطفى الباز.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۲۰۰۸ م). التحرير و التوير. تونس: دار تونسیه.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۴. ابن عطیه اندلسی عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۶. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. تهران: بنیاد بعثت.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق). الصحيح. بیروت: دار العلم.
۹. حسینی همدانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). انوار درخشان. چاپ اول. تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). معجم الرجال الحديث. بی جا: نشر توحید.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. چاپ اول. بیروت: دارالعلم الشامیه.
۱۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. چاپ سوم. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۴. صادق تهران، محمد (۱۴۱۹ق). البلاغ فی تفسیر القرآن. چاپ اول. قم: مولف.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار المعرفه.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین و مطلع النیرین. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۵ق). رجال طوسی. منشورات رضی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). اختیار معرفه الرجال برجال الکشی. تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۳. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود سمرقندی (۱۳۸۰ش). تفسیر عیاشی. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب ج سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
۲۶. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. ج دوم، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۲۷. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الصدر.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۸ش). تفسیر قمی. تحقیق طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم. قم: دار الکتاب.

۳۰. کشی، محمد بن علی بن عبدالعزیز (۱۳۴۸ش). رجال کشی. مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۳۱. کاشانی، فتح‌الله (۱۴۲۳ق). منهج الصادقین. چاپ اول. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مراغی احمد بن مصطفی (۱۳۶۵ش). تفسیر المراغی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۵. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. چاپ اول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. نسفی، ابوحفص نجم‌الدین محمد (۱۳۷۶ش). تفسیر نسفی. تحقیق عزیزالله جوینی، چاپ سوم. تهران: سروش.
۳۸. نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۹ش). الغیبة. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۹. قمی مشهیدی، محمد (۱۳۶۸ش). کنز الدقائق و بحر الغرائب. چاپ اول. تهران: وزارت ارشاد اسلامی

قلمرو مطالعات تطبیقی (مقارن) قرآن پژوهی

سید محمود طیب حسینی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

چکیده

مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی موضوعی نوپدید در حوزه قرآن و تفسیر پژوهی است که پیرو گسترش مطالعات تطبیقی در ایران، در دو دهه گذشته رواج زیادی در محافل قرآن پژوهی یافته است. تعیین قلمرو این شاخه مطالعات قرآنی، به ویژه برای دانشجویان نسبتاً پرشمار این گرایش تفسیری و محققان جوان ضرورتی انکار ناپذیر دارد. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی مسأله قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی را به عنوان یکی از مباحث نظری این شاخه از مطالعات قرآنی، به بحث گذاشته و درصدد برآمده به این سؤال پاسخ دهد که مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی چه قلمرو و حوزه‌هایی را در بر می‌گیرد؟ نتیجه پژوهش آن است که قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی را می‌توان به بخش مطالعات تطبیقی درون قرآنی و برون قرآنی، و قسم برون قرآنی را به درون دینی و فرادینی، و قسم درون دینی را به: درون مذهبی، بین مذهبی و فرامذهبی تقسیم کرد، و هریک از سه قسم اخیر زیر شاخه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد و گسترده‌ترین قلمرو به مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی فرامذهبی، با ۹ زیرحوزه، تعلق دارد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، مطالعات تطبیقی، حوزه‌های تفسیر تطبیقی، تفسیر تطبیقی فرامذهبی.

مقدمه

امروزه مطالعات تطبیقی در حوزه همه یا بیشتر علوم در سراسر عالم رواج یافته است و کمتر دانشی را می‌توان یافت که در آن مطالعه تطبیقی انجام نگرفته یا نگیرد. افزون بر این روش‌های و اغراض مطالعات تطبیقی نیز گسترش و تنوع زیادی یافته و در این زمینه مکتب‌های مختلفی از جمله مکتب فرانسه و شیکاگو در غرب نیز پدید آمده است. (نظری منظم، ۱۳۸۹، ش ۲، ص ۲۲۵ به بعد؛ صالح بک، ۱۳۸۷، ش ۳۸، ص ۹ به بعد) در حوزه مطالعات اسلامی و دینی نیز در سال‌های اخیر پژوهش‌های تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن به اوج خود رسیده و علاوه بر تألیف کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های فراوان و انتشار مقالات بی‌شمار در حوزه تفسیر تطبیقی، مجلات متعددی نیز به صورت اختصاصی به تفسیر تطبیقی اختصاص یافته و حتی رشته - گرایش‌هایی نیز با عنوان تفسیر تطبیقی در مراکز آموزش عالی در حوزه و دانشگاه ایجاد و با اقبال گسترده دانشجویان و طلاب مواجه شده است. این همه اقبال به تفسیر تطبیقی نشان از اهمیت مطالعات تطبیقی در دوره معاصر از یک‌سو و تغییر ذائقه محققان و مخاطبان مباحث تفسیر از مطالعات یک‌سویه، به مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن است. بررسی آثار انتشار یافته در حوزه تفسیر تطبیقی نشان می‌دهد که بیشتر این آثار معطوف به آیات کلامی و بعضاً فقهی قرآن است و موضوعی قرآنی یا آیه‌ای از قرآن کریم را که میان مفسران شیعه و اهل تسنن عرصه اختلاف دیدگاه قرار گرفته، به بحث گذاشته‌اند و دیدگاه مفسران اهل تسنن و شیعه را در باره آن موضوع یا آیه بررسی کرده‌اند. از میان این آثار فراوان آثار کمی - اغلب در قالب مقاله - سایر حوزه‌های مطالعات تفسیر تطبیقی را نیز هدف گرفته‌اند. این در حالی است که ضرورت مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن و اهداف و اغراضی که برای مطالعات و پژوهش‌های تطبیقی در حوزه تفسیر قرآن بیان شده، محدود به مباحث کلامی و فقهی نبوده و حوزه‌ها و عرصه‌های بسیار گسترده‌تری را جهت یک مطالعه و بررسی مقایسه‌ای پیش روی محققان و صاحب نظران قرار می‌دهد. مقاله حاضر به دنبال شناسایی و معرفی عرصه‌ها و حوزه‌هایی است که می‌تواند بستر یک بررسی تطبیقی را در زمینه تفسیر و معارف و علوم قرآن و به طور کلی هر نوع مطالعه‌ای که یک محور آن قرآن کریم است، فراهم ساخته و محققان و دانشجویان و طلابی که در گرایش تفسیر تطبیقی مطالعه یا تحصیل می‌کنند را با عرصه‌های مطالعات تطبیقی در حوزه تفسیر و علوم قرآن

آشنا کند. بنابراین تحقیق حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال است که: مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، به عنوان موضوعی جدید و پرتطرفدار، دارای چه قلمرویی را در برمی گیرد؟ و: چه موضوعات، و زمینه‌هایی می‌تواند بستر یک مطالعه تطبیقی مرتبط با قرآن را برای محققان ایجاد کند؟

تعیین دامنه بحث. مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی حوزه‌های بسیار متنوع و مختلفی را دربرمی گیرد. در یک تقسیم کلی این حوزه‌ها را می‌توان به دو بخش مطالعات میان‌رشته‌ای و مطالعات غیرمیان‌رشته‌ای تقسیم کرد. مقصود از مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای مطالعه تطبیقی معارف قرآن با هر یک از شاخه‌های علوم طبیعی شامل زمین‌شناسی، کیهان‌شناسی، علوم تجربی و علوم انسانی، از قبیل روان‌شناسی، علوم اقتصادی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی، مدیریت، علوم تربیتی، حقوق و... است. اساساً مطالعات میان‌رشته‌ای نوعی مطالعه تطبیقی به شمار می‌آیند. و هر گونه مطالعه تطبیقی بر محور قرآن که خارج از مطالعات میان‌رشته‌ای انجام پذیرد، مطالعات تطبیقی غیرمیان‌رشته‌ای به شمار می‌آید. روش‌شناسی مطالعات تطبیقی میان‌رشته‌ای از اهمیت و پیچیدگی خاصی برخوردار است و مجال مستقلی می‌طلبد تا در باره روش‌شناسی و معرفی قلمروهای آن بحث شود. (رضایی، ۱۳۸۹، ش ۱۳، ص ۴۳ - ۵۴) به این دلیل موضوع مقاله حاضر به بررسی و معرفی قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی غیرمیان‌رشته‌ای محدود می‌شود.

پیشینه بحث. در باره موضوع مورد بحث در این مقاله پیش از این تحقیقی انجام نگرفته یا دست کم منتشر نشده است. البته رضایی اصفهانی در مقاله «روش‌شناسی تطبیقی در تفسیر قرآن کریم» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۹، ش ۱۳، ص ۳۵ - ۵۵) و طیب-حسینی در مقاله تفسیر تطبیقی ذیل عنوان «گستره تفسیر تطبیقی» (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۹، ج ۸، مدخل تفسیر تطبیقی) اشاره‌ای مختصر به برخی حوزه‌ها و قلمروهای تفسیر تطبیقی داشته‌اند. نیز عسگری در کتاب جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی (۱۳۹۷، ص ۳۰ - ۳۵) با استناد به سخن محققان به ده گونه (قلمرو) تفسیر تطبیقی اشاره کرده است، اما تاکنون بحثی جامع در همه قلمروها و حوزه‌هایی که می‌توان در آنها به یک مطالعه تطبیقی قرآنی یا تفسیری دست زد، موضوع مقاله‌ای مستقل نبوده است.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. قلمرو

برای «قلمرو» در لغت معانی مختلفی بیان شده از قبیل: زمینه، حوزه فرمانروایی، حوزه عمل (عمید، ۱۳۷۲، ج ۲؛ معین، ۱۳۷۵، ج ۲، «قلمرو») مُلک و مملکت، منطقه حکومت، ناحیه حکمرانی و... (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۱، «قلمرو») بنابراین قلمرو با کلماتی مانند: زمین، ملک، حوزه، زمینه، میدان، و نظیر اینها مترادف است. واژه قلمرو در هیچیک از علوم، اصطلاح خاصی نشده است تا برای آن تعریف خاصی بیان شود. بنابراین در این تحقیق همان معنای لغوی آن، یعنی: دامنه، حوزه، زمینه و گستره مقصود است. البته دامنه به نظر محدودتر از قلمرو است. قلمرو معمولاً نگاه ایجابی به گستردگی بحث داشته تلاش می‌کند حوزه‌ها و زمینه‌های مختلف بحث را شناسایی کند و به آن وسعت دهد، اما دامنه معمولاً نگاه سلبی به گستردگی بحث داشته حدود و محدوده آن را تعیین، و به عبارتی بحث را محدود می‌کند. دامنه در لغت به معنای: دامن‌مانند، پای کوه، دامن کوه، دامن و کناره چیزی، حاشیه و کناره است (عمید، ۱۳۷۲، ج ۱؛ معین، ۱۳۷۵، ج ۲، «دامنه») نیز به معنای محدوده اثر یا عمل و گستردگی یک چیز، دامنه فعالیت، پهنه، گستره، آمده (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، «دامنه») در اصل از دامن یا فراخای زیر کوه گرفته شده است. (نک: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، «دامنه»)

۱-۲. تطبیقی

«تطبیقی» منسوب به «تطبیق» است و «تطبیق» در اصل واژه‌ای عربی و مصدر باب تفعیل است از ریشه «طبق» و در زبان عربی و فارسی برای آن معانی متعدد مشابهی بیان شده است. «طَبَّقَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ» یعنی این چیز آن دیگری را پوشاند، (ابن فارس، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۵۰؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۵۱۱ - ۱۵۱۴؛ مصطفی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۵۰). از جمله معانی آن در زبان فارسی، برابر کردن و موافق نمودن؛ مطابقه و مقابله و موافقت و برابر کردن دو چیز با یکدیگر است، (دهخدا، ص؛ معین، ج ۱، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۰۹۵) اخیراً در فرهنگ‌های فارسی - و نه در عربی - معنای سنجش و مقایسه برای این واژه بیان شده است: «تطبیقی» منسوب به «تطبیق» است به معنای: مبتنی بر سنجش و مقایسه دو یا چند چیز به ویژه دو یا چند بخش از دانش‌ها همچون: ادبیات تطبیقی، زبان‌شناسی تطبیقی، مطالعات تطبیقی. (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷۰).

۳-۱. مقارن

در زبان و فرهنگ عربی از تطبیقی به معنای مقایسه‌ای، به «مُقارَنه»، و از تفسیر تطبیقی اغلب به «التفسیر المُقارَن» یاد می‌شود. «مُقارَن» از ریشه «قرن» است که در لغت برای آن معانی مختلفی نقل شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۰۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۸۴) «قَرَنَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ» یا «قَرَنَ بَيْنَهُمَا» یعنی آن دو چیز را با هم جمع کرد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۶۷؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۰۰)، و «قَارَنَ بَيْنَ الْقَوْمِ» یعنی افراد آن قوم را با هم برابر کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۳۶). سپس در دوره معاصر «قارَن» به معنای موازنه و مقایسه دو چیز با یکدیگر هم به کار می‌رود، چنان که گویند: «قَارَنَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ» یعنی این را با آن مقایسه کرد و سنجید. (مصطفی و همکاران، ص ۷۳۰، ماده «قرن») یادکرد این نکته شایسته است که سنجش و مقایسه از لوازم معنای لغوی واژه «قارَن» در زبان عربی، و تطبیقی در زبان فارسی است، زیرا هنگامی که دو شیئی با یکدیگر مصاحبت و همراهی داشته باشند، خود به خود موجب مقایسه آن دو را با هم فراهم می‌آورد.

به هر روی دو مصطلح «مُقارَن» و «تطبیقی» امروزه به یک معناست و هر دو به معنای مطالعه مقایسه‌ای می‌باشد با این تفاوت که اولی در زبان عربی و دومی در زبان فارسی رایج است. در مقاله حاضر از اصطلاح رایج در زبان فارسی (تفسیر یا قرآن پژوهی تطبیقی) استفاده می‌شود.

۴-۱. قرآن پژوهی

قرآن پژوهی که از اصطلاح رواج یافته در دوره معاصر است به معنای هر گونه پژوهشی است که به نوعی با قرآن کریم ارتباط دارد. خرمشاهی، که نخستین این اصطلاح بر زبان و قلم وی جاری شده و سپس مقبول عام و خاص گشته و رواج یافته است، در تعریف آن می‌نویسد: ...پسوند پژوهی به معنای شناسی است، اما اشکال آن را نداشته و تعبیری فروتنانه است، با این حال امروزه هرگونه تحقیق یا پژوهش قرآنی را می‌توان قرآن پژوهی نامید. (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۵۲) بنابراین مقصود از قرآن پژوهی تطبیقی هرگونه بررسی و پژوهش مرتبط با قرآن کریم است که به شیوه مقایسه‌ای انجام می‌پذیرد. بر پایه این تعریف، قرآن پژوهی تطبیقی مطالعه تطبیقی مباحث و موضوعات و مفاهیم و معارف قرآنی و دیدگاه‌های مفسران در تفسیر قرآن، مطالعه تطبیقی مکاتب، روش‌ها و گرایش‌های

تفسیری، مطالعه تطبیقی آموزه‌های قرآن با سایر کتب آسمانی و مانند این‌هاست. هم‌چنین آنچه امروزه با عنوان تفسیر تطبیقی از آن یاد می‌شود، هرچند به معنای واقعی کلمه تفسیر تطبیقی قرآن کریم نباشد، نیز در مفهوم قرآن پژوهی تطبیقی داخل می‌شود. (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، صفحه ۲۲۴)

۲. محورهای کلی قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی

به طور کلی مطالعات قرآن پژوهی تطبیقی یا درون قرآنی است یا برون قرآنی. مطالعات تطبیقی برون قرآنی خود به دو دسته تقسیم می‌شود: مطالعات تطبیقی درون دینی و مطالعات تطبیقی فرادینی. مطالعات تطبیقی فرادینی باز در چهار محور قابل انجام است: ۱. مطالعات تطبیقی بین قرآن و عصر جاهلی، ۲. مطالعات تطبیقی بین قرآن و سایر ادیان و کتب آسمانی، ۳. مطالعات تطبیقی بین قرآن و علوم بشری (اعم از علوم طبیعی، انسانی، پزشکی و...)، ۴. مطالعات تطبیقی میان قرآن و ادبیات. اما قسم دوم، یعنی مطالعات تطبیقی درون دینی خود به دو قسم تقسیم می‌شود: مطالعات تطبیقی درون مذهبی و مطالعات تطبیقی فرامذهبی. مطالعات تطبیقی فرامذهبی نیز خود به سه قسم تقسیم می‌شود: مطالعات تطبیقی تفسیری، مطالعات تطبیقی تفسیرپژوهی، مطالعات تطبیقی علوم قرآنی.

۲-۱. مطالعه تطبیقی درون قرآنی^۱

مقصود از مطالعات تطبیقی درون قرآنی، تطبیق و مقایسه بخشی از قرآن با بخشی دیگر آن است. این نوع مطالعه تطبیقی را می‌توان در حوزه‌های مختلفی از جمله سه محور مهم زیر دنبال کرد:

۲-۱-۱. در حوزه قصص قرآن

مثلاً می‌توان قصه دو پیامبر را در قرآن کریم با یکدیگر مقایسه کرد، یا قصه یک پیامبر که در دو سوره مختلف آمده است با یکدیگر مقایسه کرده شباهت‌ها و تفاوت‌های آن را بررسی و راز نهفته در اختلافات و شباهت‌های آن را کشف کرد. برای نمونه قصه حضرت موسی در سوره اعراف و طه یا اعراف و بقره شباهت‌ها و در عین اختلافاتی به هم دارند. کشف

۱. به دلیل حجم زیاد مقاله، نمونه‌های هر یک از قلمروها در مباحث بعدی حذف شد.

راز این اختلاف‌ها و شباهت‌ها بستر یک مطالعه تطبیقی ادبی قرآنی است. همین طور سایر پیامبرانی که قصه آنها در چند سوره حکایت شده قابل یک مطالعه تطبیقی است.

۲-۱-۲. مقایسه دو سوره با یکدیگر

از جمله زمینه‌های مطالعه تطبیقی ادبی - قرآنی بخشی از قرآن با بخشی دیگر از آن، که تا کنون کمتر مورد توجه قرار گرفته آن است که مضمون دو سوره مشابه با یکدیگر مقایسه شود. برخی پژوهشگران بر این عقیده‌اند که سوره‌های قرآن به صورت دو به دو (زوج سوره) با یکدیگر شباهت مضمونی دارند. (مرادی زنجانی و لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹-۱۲۵) برای نمونه علامه طباطبایی (۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۹۴) مضمون دو سوره حدید و تغابن را شبیه و نزدیک به هم دانسته است.

۲-۱-۳. مقایسه تعابیر مشابه در قرآن

از دیگر زمینه‌های مطالعه تطبیقی بخشهای قرآن کریم با یکدیگر مطالعه زبانی - بلاغی عبارات مشابه در سوره‌های مختلف قرآن با یکدیگر است. این موضوع که در مباحث علوم قرآنی پیشینه درازی دارد، در دوره معاصر با روش‌های جدید مورد توجه برخی پژوهشگران قرار گرفته و دستاوردهای تفسیری ارزشمندی به همراه داشته است. بیشتر کتابهایی که با عنوان الایات المتشابهات یا نزدیک به این عنوان در گذشته و دوره معاصر نوشته شده به همین بحث پرداخته‌اند. دانش قرآنی آیات شبیه به هم (علم المتشابه/الایات المشتبهات) به عنوان یکی از مباحث علوم قرآنی، نیز همین موضوع را، که مبتنی بر پژوهشی مقایسه‌ای است، به بحث می‌گذارد. (زرکشی، البرهان، ۱۴۱۰، ج ۱، نوع ۵، سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، نوع ۶۳). در اختلاف تعابیر موجود در آیات شبیه به هم قرآن اسرار و حکمت‌های ظریفی نهفته است که اندیشه در باره آنها و آگاهی از آنها مفسران را به دقایق و ظرایف شگفت‌انگیزی در بیان قرآن و دریافت معارف گسترده‌تری از آیات قرآن نایل می‌سازد. مقایسه آیات به ظاهر مختلف و متناقض قرآن، به منظور فهم صحیح آنها و رفع تعارض و تناقض میان آنها نیز زیر مجموعه همین گونه قرار می‌گیرد.

هریک از این سه گونه مطالعه تطبیقی در صورتی که در بستر تفسیر موضوعی انجام گیرد، نتیجه آن در شناخت کاملتر و دقیق‌تر موضوع تأثیر شگرفی دارد. گاه نیز این نوع مطالعه تطبیقی با اغراض دیگری از جمله درک زیبایی‌ها و اعجاز نهفته در بیان قرآن، تفسیر

دقیق آیات شبیه به هم و کشف رازهای اختلاف تعبیر قرآن، کشف اسرار قصه‌های قرآن در هر سوره، یا کشف اغراض قصه‌های گزینش شده پیامبران در هر سوره و ارتباط هر قصه با غرض آن سوره، کشف دقیق‌تر اغراض محوری سوره‌های قرآن و... انجام می‌گیرد. (طیب-حسینی و همکاران، ۱۴۰۲، ش ۱۶، ص ۳۲-۵۹)

۲-۲. مطالعات تطبیقی برون قرآنی

مقصود از مطالعات تطبیقی برون قرآنی هر نوع مطالعات تطبیقی در باره قرآن، تفسیر و علوم قرآن است که فراتر از مطالعات تطبیقی درون قرآنی در سه محور یاد شده‌اش باشد. چنانکه اشاره شد این نوع مطالعات تطبیقی خود به دو قسم اساسی تقسیم می‌شود: یکی مطالعات تطبیقی فرادینی و دیگری مطالعات تطبیقی درون دینی.

۲-۲-۱. مطالعات تطبیقی فرادینی

مقصود از مطالعات تطبیقی فرادینی آن است که یک موضوع قرآنی (اعم از واژه، قصه، عموم موضوعات و مسائل) با موضوعی از سایر منابع خارج از قرآن کریم و دین اسلام به مقایسه و مطالعه تطبیقی گذاشته شود. این نوع مطالعه تطبیقی را می‌توان در ۴ محور انجام داد:

۲-۲-۱-۱. مطالعات تطبیقی بین الادیانی

یکی از قلمروهای پراقبال در مطالعات تطبیقی قرآن کریم، مطالعات تطبیقی آموزه‌هایی از قرآن کریم با سایر کتب آسمانی و دینی، یا بین الادیانی است. در این حوزه هم پیش از سایر حوزه‌ها، مطالعات تطبیقی انجام گرفته، و هم در مقایسه با سایر حوزه‌ها آثار فراوان‌تری در قالب مقاله و کتاب، یکی از موضوعات مشترک میان قرآن و عهدین را به صورت تطبیقی به بحث گذاشته‌اند. به علاوه در این قلمرو، هم محققان مسلمان صاحب آثار فراوانند و هم خاورشناسان آثار متعدد و ارزشمندی تألیف کرده‌اند. گفتنی است که مطالعات تطبیقی بین-الادیانی در موارد فراوان شایسته نام تفسیر تطبیقی است؛ زیرا به فهم و تفسیر دقیق‌تر و صحیح‌تری از آیات قرآن کریم منتهی شده است، همچنانکه در موارد فراوانی این مقایسه برتری آموزه‌های قرآن کریم نسبت به عهدین و سایر کتابهای دینی آسمانی را اثبات می‌کند. از مشهورترین این آثار که با هدف اخیر تألیف شده کتاب «التوراة و الانجیل و القرآن و العلم»

تألیف موريس بوكای فرانسوی است. برخی آثار در این حوزه نیز با هدف نشان دادن برتری آموزه‌های قرآن کریم نسبت به آموزه‌های عهدین تألیف شده است.

۲-۱-۲-۲. مطالعه تطبیقی بین‌العصری

یکی از حوزه‌های مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، مقایسه مفاهیم و معارف فرهنگی قرآن کریم با مفاهیم و فرهنگ رایج در دوره جاهلی (بین‌العصری) است. این نوع مطالعه تطبیقی برای فهم بهتر و روشن‌تر قرآن کریم، درک پابندی زبانی قرآن نسبت به زبان قوم، شناخت تغییر و تحولاتی که قرآن کریم در کاربرد مفاهیم و افزایش و کاهش معانی ایجاد کرده و یا آنها را ارتقا داده، شناخت میزان تحولات و ارتقای فرهنگی که قرآن کریم در مقایسه با فرهنگ جاهلی ایجاد کرده و... انجام می‌شود. از این رو مهم‌ترین بسترهای این حوزه از مطالعات تطبیقی، معناشناسی تاریخی و فرهنگی مفاهیم قرآن کریم است. در این حوزه نیز کم و بیش آثار پراکنده‌ای پژوهش و منتشر شده است.

۳-۱-۲-۲. مطالعات تطبیقی میان رشته‌ای

یکی از حوزه‌های پراهمیت و ضروری برای مطالعات تطبیقی در دوره معاصر مطالعات تطبیقی میان قرآن و علوم بشری، اعم از علوم طبیعی، انسانی، پزشکی و... یا مطالعات میان رشته‌ای در مسائل و موضوعات مختلف، است. این مطالعات علی‌رغم اهمیتی که دارد، هم بسیار دشوار است و هم نیاز به قواعد و الزامات خاص خود دارد و در عین حال هنوز در آغاز راه است. بر خلاف سایر حوزه‌های مطالعات تطبیقی که آثار نسبتاً خوبی در زمینه آنها تألیف شده، در حوزه مطالعات میان‌رشته‌ای بین قرآن کریم و سایر علوم به ویژه علوم انسانی که از اهمیت بیشتری برخوردار است، آثار ارزشمند انجام‌یافته‌ای که بتوان به عنوان الگو معرفی کرد اندک است. مهمترین چالش فراروی این حوزه از مطالعات تطبیقی، نیاز پژوهشگر به تخصص در دو حوزه دانشی است که تاکنون به ندرت حاصل شده است. برای یک مطالعه میان‌رشته‌ای مطلوب لازم است یک پژوهشگر هم مثلاً در روانشناسی یا اقتصاد یا جامعه‌شناسی و... دارای تخصص باشد و هم در تفسیر قرآن متخصص و صاحب نظر باشد، که البته نادر است. معمولاً کسانی که در علوم انسانی صاحب نظرند در تفسیر تخصص لازم و کافی ندارند و کسانی که در تفسیر قرآن تخصص دارند در علوم انسانی فاقد تخصص می‌باشند. در مطالعات میان‌رشته‌ای، روش تحقیق و روش‌شناسی نیز نقش بسیار مهمی دارد که اغلب

پژوهشگران دینی فاقد آشنایی و مهارت کافی با روش‌های تحقیق رایج در علوم انسانی هستند. به علاوه اینکه در کشور ما، پژوهشگران فاقد مهارت مطلوب برای کارهای مشترک‌اند. این همه موجب شده مطالعات میان‌رشته‌ای هنوز از پیشرفت مطلوب برخوردار نباشند. با این همه برخی تلاش‌ها برای مطالعات میان‌رشته‌ای قابل ستایشند. به دلیل اهمیت و پیچیدگی این حوزه از مطالعات تطبیقی، لازم است تحقیق مستقلی در باره آن انجام گیرد.

۲-۱-۴. مطالعات تطبیقی میان قرآن و ادبیات

یکی از گونه‌های مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی فرادینی مطالعات تطبیقی میان برخی قصه‌های قرآن با قصه‌هایی مشابه در ادبیات سایر ملل به ویژه ادبیات فارسی است. به دلیل برخوردای ادبیات تطبیقی از سابقه و تجارب بیشتر، این قلمرو از مطالعات تطبیقی قرآنی، گرچه مستقیماً به حوزه تفسیر قرآن ارتباط ندارد، اما به مطالعات تطبیقی قصه‌های قرآن و عهدین و نیز مقایسه قصه‌های قرآن در یک‌سوره با سوره دیگر کمک شایانی می‌کند، و محققان را توانمند می‌سازد تا با بهره‌مندی از تجارب دانشمندان نقد ادبی تحلیل‌های بهتری از قصه‌های قرآن ارائه دهند.

۲-۳. مطالعات تطبیقی درون‌دینی

حوزه دوم از مطالعات تطبیقی برون‌قرآنی، مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی درون‌دینی است. مقصود از مطالعات تطبیقی درون‌دینی آن است که یک مطالعه تطبیقی با محوریت دین اسلام در حوزه علوم و تفسیر قرآن و تفسیرپژوهی انجام گیرد. این حوزه از قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن اولاً با تفسیر تطبیقی به معنای خاص نزدیک‌تر است، ثانیاً نسبت به سایر گونه‌ها، بیشتر مورد اقبال پژوهشگران قرار گرفته است، و ثالثاً از گونه‌های بیشتری برخوردار است. این حوزه از مطالعات تطبیقی در یک نگاه کلان‌تر در دو شاخه قابل انجام است: مطالعات تطبیقی مذهبی، مطالعات تطبیقی فرامذهبی.

۲-۳-۱. مطالعات تطبیقی مذهبی

مقصود از مطالعات تطبیقی مذهبی آن است که عنصر مذهب در مطالعه تطبیقی نقش ایفا کند. یعنی هم‌آیه یا موضوعی که انتخاب می‌شود جنبه مذهبی (کلامی، فقهی) دارد و هم مفسرانی که دیدگاهشان مقایسه می‌شود با توجه به مذهب شان انتخاب می‌شوند. به

عبارت دیگر مذهب مفسر در نوع تفسیر وی از آیات قرآن تأثیرگذار است. این شاخه، خود در دو بخش متفاوت قابل انجام است:

۲-۳-۱. مطالعات تفسیر تطبیقی بین مذهبی

در این گونه تفسیر یک آیه یا موضوع قرآنی میان مفسران دو مذهب مختلف از مذاهب اسلامی مقایسه می‌شود. عمده آثاری که با پسوند «فریقین»، «شیعه و اهل سنت»، و مشابه آن انجام و منتشر شده ذیل این بخش قرار می‌گیرد. در این حوزه از مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، معمولاً آیه‌ای با موضوع کلامی یا فقهی که مورد اختلاف دو فرقه شیعه و اهل سنت است به مطالعه تطبیقی گذاشته شده و دیدگاه مفسران دو مذهب مختلف در تفسیر آن مقایسه می‌شود. گاه نیز دیدگاه‌های دو مفسر وابسته به دو مذهب مختلف در باره یک آیه یا موضوع فقهی یا کلامی قرآنی، مثلاً دیدگاه علامه طباطبائی از شیعه با فخر رازی از اهل سنت، مقایسه می‌شود. گفتنی است که این دو محور از مطالعات تفسیر تطبیقی، یعنی:

۱. مطالعات دیدگاه دو مذهب در باره آیه‌ای کلامی، یا آیه‌ای فقهی، ۲. مقایسه دیدگاه دو مفسر وابسته به دو مذهب مختلف در باره آیه‌ای فقهی یا کلامی، در حال حاضر از رواج بیشتری برخوردار است، اما گونه‌های این قسم از مطالعات تفسیر تطبیقی به این دو محور محدود نمی‌شود و محورهای زیادی‌تری به تعداد مذاهب کلامی و فقهی موجود و از میان‌رفته اسلامی وجود دارد. برای نمونه در حوزه آیات فقهی و مفسران متعلق به مذاهب مختلف فقهی، این مذاهب شهرت داشته و دارای اندیشه تفسیری می‌باشند: شیعه امامی، اسماعیلیه، زیدیه، ظاهریه، حنفی، شافعی، مالکی، و حنبلی. هر دو مذهب از این مذاهب می‌تواند محور تفسیر تطبیقی یک آیه یا موضوع فقهی قرآنی باشد. علاوه براین می‌توان میان هر دو مفسر وابسته به دو مذهب مختلف از این مذاهب نیز در خصوص هر یک از آیات و موضوعات فقهی یک مطالعه تطبیقی انجام داد. در بخش مذاهب کلامی نیز این مذاهب رواج دارند: امامیه، اهل حدیث، معتزله، اشاعره، ماتریدیه، سلفیه، خوارج و... که می‌توان یکی از آیات یا موضوعات کلامی در قرآن را محور تفسیر یا مطالعه تطبیقی میان دو مذهب مختلف یا دو مفسر وابسته به دو مذهب مختلف قرار داد. و بدین ترتیب گونه‌ها و زمینه‌های بسیار زیادی برای مطالعه و تفسیر تطبیقی فراهم می‌شود.

مطالعات تطبیقی میان مذهبی با توجه به زمینه اختلاف مذهب میان مذاهب مختلف اسلامی در دو شاخه اساسی و اصلی باید دنبال شود:

۲-۳-۱-۱. تفسیر موضوعی کلامی از قرآن میان مذاهب مختلف کلامی

یکی از حوزه‌های مهم و جذاب برای تفسیر تطبیقی، حوزه آیات کلامی قرآن است. شاید بیشترین پژوهشهایی که تاکنون در حوزه تفسیر تطبیقی انجام شده مرتبط با این حوزه، به ویژه مباحث کلامی مورد اختلاف میان دو فرقه شیعه و اهل تسنن (اشاعره) اختصاص یافته است.

۲-۳-۱-۲. تفسیر تطبیقی آیه‌ای فقهی میان مذاهب مختلف فقهی

دومین بخش مهم و برجسته در حوزه تفسیر تطبیقی، به مطالعات تطبیقی آیات فقهی قرآن میان مذاهب مختلف فقهی اختصاص دارد. با اینکه تاکنون مقالات و پایان‌نامه‌هایی در این حوزه تألیف شده، اما آن گونه که شایسته این بخش از آیات قرآن و مباحث فقهی قرآن است مطالعه تطبیقی انجام نگرفته است، و این احتمالاً به دو دلیل بوده است: یکی تخصصی بودن مباحث فقهی، که موجب شده هر دانشجو و محقق به خود اجازه ندهد وارد این عرصه از مطالعات تطبیقی بشود، و دوم روایت محور بودن فقه شیعه است. از آن جا که فقهای شیعه برای استنباط احکام فقهی کمتر به تحلیل و تبیین و تفسیر آیات روی آورده و بیشتر بلکه به طور کامل از روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای کشف و استنباط احکام فقهی بهره می‌گیرند، کمتر مباحث تطبیقی بر روی آیات فقهی قرآن انجام گرفته است. در حالی که ضرورت مطالعات تطبیقی در این شاخه توسط محققان ماهر غیرقابل انکار است.

نکته حائز اهمیت دیگر این است که آن تعداد آثاری که تا کنون در این شاخه، پژوهش و منتشر شده است نیز، همانند مباحث کلامی، به مطالعه دیدگاه‌های مذهب شیعه با همه مذاهب اهل سنت، به عنوان یک فرقه، محدود شده است. اما مطالعات تطبیقی دیدگاه‌های مذاهب فقهی اهل سنت با یکدیگر، برای محققان شیعی تاکنون جذابیت و اهمیتی نداشته و محققان اهل تسنن نیز به این حوزه از مطالعات تطبیقی اقبالی نشان نداده‌اند. گویا آنان مذاهب رایج فقهی را پذیرفته‌اند و در مطالعات تطبیقی بیش از آنکه دیدگاه‌های مذاهب مختلف را در کنار هم جمع کنند، تلاش دیگری نداشته و به همه آنها به دیده قبول و احترام نگریسته‌اند و تلاشی در جهت نقد و داوری میان دیدگاه‌ها و معرفی دیدگاه صحیح‌تر به کار نبرده‌اند، در

حالی که این زمینه وجود داشته که این مطالعه تطبیقی به میان مذاهب فقهی اهل سنت و یا میان مذهب شیعه و یکی از مذاهب فقهی اهل سنت و نیز میان مذاهب فقهی شیعه - مثلاً میان شیعه امامیه و زیدیه - نیز انجام گیرد. اما از آنجا که احساس می‌شود این حوزه از مطالعات تطبیقی از نظر کاربردی ثمره چندانی ندارد، محققان شیعی تاکنون به آن وارد نشده‌اند.

۲-۳-۱-۲. مطالعات تفسیر تطبیقی درون مذهبی

در این قسم، دیدگاه دو مفسر وابسته به یک مذهب در حوزه آیات فقهی و کلامی و گاه سایر آیات قرآن بررسی می‌شود، تا تفاوت دیدگاه‌ها، و یا تحولاتی که در دیدگاه آنها رخ داده، از طریق مطالعه تطبیقی رصد و پیگیری شود. برای این گونه از تفسیر تطبیقی نیز زیر مجموعه‌های متنوعی وجود دارد. برخی از زیرمجموعه‌های این گونه عبارتند از:

أ. مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های دو مفسر وابسته به یک مذهب در دو دوره تاریخی. مثلاً مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی (معاصر) با شیخ طوسی (قرن پنجم) یا طبرسی (قرن ششم)، یا مقایسه دیدگاه‌های ملافتح الله کاشانی در منهج الصادقین، به منظور شناخت میزان تأثیرپذیری مفسر دوم از مفسر نخست و میزان نوآوری‌ها و تحولات دیدگاه مفسر دوم.

ب. مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های دو مفسر وابسته به یک مذهب در دو بوم جغرافیایی متفاوت، مثلاً مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی (ایران) با محمدجواد مغنیه صاحب تفسیر الکاشف (لبنان) یا با سیدمحمد حسین فضل‌الله صاحب من وحی القرآن (لبنان)، یا مقایسه دیدگاه‌های تفسیری فخررازی (ایران) با ابن عطیه اندلسی (اندلس)، به منظور کشف تأثیر بوم جغرافیایی مفسر بر دیدگاه‌های تفسیری‌اش.

ج. مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های دو مفسر استاد و شاگرد، از یک مذهب، به منظور شناخت میزان تأثیرپذیری و نوآوری‌های مفسر شاگرد نسبت به مفسر استاد، مانند مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی در یک موضوع با دیدگاه‌های تفسیری آیت‌الله جوادی آملی در تسنیم، یا قرشی در احسن الحدیث یا مکارم در تفسیر نمونه، در یکی از موضوعات کلامی، فقهی، اجتماعی و... این نوع مطالعه تطبیقی که میان دیدگاه‌های تفسیری استاد و شاگرد انجام می‌گیرد، لزوماً مذهبی نیست و می‌توان آن را زیر مجموعه مطالعات تفسیر تطبیقی فرامذهبی هم قرار داد.

د. مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های علوم قرآنی مفسران وابسته به یک مذهب. علاوه بر سه گونه فوق، می‌توان در هر سه حوزه دیدگاه‌های علوم قرآنی مفسران وابسته به یک مذهب را نیز به صورت تطبیقی با هدف شناخت شباهتها و اختلاف‌های آنها و تحولاتی که در دیدگاه‌های آنها ممکن است رخ داده باشد، و میزان نوآوری‌های مفسر متأخرتر بررسی کرد. برای نمونه، دیدگاه‌های علوم قرآنی سیوطی (قرن دهم) با زرکشی (قرن هشتم)، دیدگاه‌های علوم قرآنی آیت‌الله خویی در البیان با آیت‌الله معرفت در التمهید، یا با آیت‌الله فاضل در مدخل التفسیر، دیدگاه‌های علامه طباطبایی با آیت‌الله جوادی و... را می‌توان به صورت تطبیقی پژوهش کرد.

گفتنی است که تفسیر مقارن در میان اهل سنت عمدتاً میان اصل تفسیر و یا روشها و گرایشهای آن رواج دارد و کمتر به جنبه‌های مذهبی مفسران توجه شده است. در حالی که شایسته است این بُعد از تفسیر تطبیقی نیز مورد توجه پژوهشگران اهل سنت قرار گیرد.

۲-۳-۲. مطالعات تطبیقی فرامذهبی

مقصود از مطالعات تطبیقی فرامذهبی آن است که دیدگاه‌های دو صاحب نظر در حوزه تفسیر و علوم قرآن و تفسیرپژوهی، فارغ از تأثیر مذهب آنها در دیدگاهشان، به مطالعه تطبیقی و مقایسه گذاشته شود. مثلاً دیدگاه دو مفسر در تحلیل نحوی یا بلاغی آیه‌ای، با یکدیگر سنجیده شود، یا دو روش تفسیری با یکدیگر مقایسه شود. برای این حوزه از مطالعات تطبیقی نیز زیرحوزه‌های خردتری وجود دارد که از یک منظر در سه شاخه قابل انجام است:

۲-۳-۱. مطالعات تطبیقی تفسیری

در مطالعات تطبیقی فرامذهبی تفسیری پژوهشگر دیدگاه‌های تفسیری دو مفسر را فارغ از مذهبشان، معمولاً با هدف کشف تفسیر بهتر و صحیح‌تر، با یکدیگر مقایسه می‌کند. در این گونه مطالعه تطبیقی، آیات یا موضوعاتی که برای مطالعه تطبیقی انتخاب می‌شوند جنبه کلامی یا فقهی ندارند، و یا اگر دارند از آن جنبه فقهی و کلامی تحقیق نمی‌شوند. مثل آنکه جنبه‌های ادبی یا بلاغی آیه‌ای مورد بحث قرار گیرد. این نوع مطالعه تطبیقی را در سه بخش تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی می‌توان انجام داد.

۲-۳-۱-۱ مطالعات تفسیر ترتیبی تطبیقی

در این نوع مطالعه تفسیر تطبیقی، پژوهشگر یک آیه یا یک سوره از قرآن را محور پژوهش قرار داده و دیدگاه‌های دو مفسر یا دو مکتب تفسیری را، فراتر از دیدگاه‌های مذهبی آنها، با یکدیگر مقایسه می‌کند تا تفاوت دیدگاه‌های آن دو مفسر یا دو مکتب تفسیری را به دست آورد و از این طریق به تفسیر صحیح‌تری از آیه یا سوره شریف نائل آید.

۲-۳-۱-۲ مطالعات تفسیر موضوعی تطبیقی

در این نوع مطالعه تفسیر تطبیقی پژوهشگر یکی از موضوعات مهم از معارف قرآن را محور مطالعه تطبیقی قرار داده و دیدگاه مفسران یا مکاتب تفسیری را با یکدیگر مقایسه می‌کند. تحقیق در مفاهیم قرآن و مباحث ادبی بلاغی و نقش آن در فهم آیات قرآن کریم از جمله موضوعات مهم برای مطالعه تطبیقی موضوعی است. از دیگر موضوعات مهم قرآنی که ظرفیت زیادی برای مطالعات تفسیر تطبیقی دارد، موضوع زن و خانواده در قرآن کریم است. به دلیل اهمیت و گستردگی این حوزه، آن را به صورت مستقل مطرح می‌کنیم:

۲-۳-۱-۳ مطالعات تطبیقی تفسیر آیات مرتبط با موضوع زن و خانواده

امروزه به مناسب گسترش جهانی مباحث مرتبط با موضوع زن و خانواده و رویکردهای فمینیستی به زن، این موضوع از ضرورت و اهمیت فراوانی برخوردار شده است، از این رو شناخت دیدگاه اسلام و قرآن کریم در باره موضوع زن و خانواده نیز دارای اهمیت فراوان است. بالتبع مطالعات تطبیقی در این حوزه نیز، به منظور شناخت بهتر و بیشتر دیدگاه قرآن و مفسران مسلمان ضروری به نظر می‌رسد، به علاوه این که این حوزه از مطالعات تفسیر تطبیقی از تنوع زیادی برخوردار است. با اینکه در این حوزه مطالعات تطبیقی پراکنده‌ای انجام گرفته، اما اهمیت موضوع اقتضا می‌کند مطالعات تطبیقی گسترده‌تری در این باره انجام گیرد و ظرفیت فراوانی برای تدوین رساله و پایان‌نامه دارد. از جمله نمونه تحقیقات روشمندی که در این موضوع انجام گرفته و می‌اند الگوی مناسبی برای طلاب و دانشجویان قرار گیرد، کتاب «بررسی تطبیقی آیات بحث برانگیز مربوط به زنان، با تأکید بر المنار، المیزان و من وحی القرآن» تألیف محمدحسن شیرزاد است. مؤلف در این کتاب ۸ آیه مورد گفتگو و مناقشه مفسران در باره زنان را در یک مطالعه تطبیقی به بحث گذاشته و دیدگاه سه مفسر مشهور

معاصر، عبده، طباطبایی و فضل الله، را در تفسیر آیات مورد اشاره با یکدیگر مقایسه کرده است.

۲-۳-۲. مطالعات تطبیقی تفسیر پژوهی

مقصود از تفسیر پژوهی همه مباحث مربوط به تفسیر و اصطلاحات تفسیری است که شاخه‌ای از علوم قرآنی به شمار می‌آید که در دوره معاصر، به دلیل اهمیتی که دارد، مورد اقبال قرار گرفته است. مباحث مربوط به روش تفسیر، گرایش تفسیری، مکتب تفسیری، مبانی تفسیر، اصول تفسیر، قواعد تفسیر، منابع تفسیر و مباحثی از این دست، که بنیان تفسیر بر آنها نهاده می‌شود، زیر مجموعه عنوان تفسیر پژوهی قرار می‌گیرد. همواره بخشی از اختلاف مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم ریشه در همین مباحث بنیادی دارد. به همین دلیل در کنار ضرورت مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های مفسران مذهبی و فرامذهبی در تفسیر قرآن کریم به منظور درک تفسیر صحیح‌تر قرآن کریم، ضروری است مبانی مفسران در تفسیر قرآن، اصول و قواعدی که در تفسیر به کار می‌بندند، منابع تفسیری و سایر مسائل بنیانی تفسیر به مطالعه تطبیقی نهاده شود تا ریشه اختلافات آنها کشف گردد. حتی گاه ضرورت این نوع مطالعه تطبیقی از مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری مفسران ضرورت بیشتر دارد. این حوزه از مطالعات تطبیقی تفسیری و تفسیر پژوهی در محورهای ذیل قابل انجام است:

۲-۳-۲-۱. مطالعه تطبیقی مبانی تفسیر

یکی از حوزه‌های مهم در مطالعات تفسیر تطبیقی، مطالعه مبانی تفسیری دو مفسر یا مبانی دو روش یا مبانی دو گرایش تفسیری است. در باره مبانی تفسیر تعاریف مختلف ارائه شده است. مبانی تفسیر گزاره‌های بنیادینی هستند که هم جواز و حقانیت تفسیر قرآن را اثبات می‌کند و هم پس زمینه‌های مفسر در باره تفسیر قرآن را بیان می‌کنند و این گزاره‌ها بر روش و رویکرد مفسر و اصول و قواعد تفسیر قرآن اثرگذار است. (روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، ش ۷۷، ص ۱۱۴) این حوزه از مطالعات تفسیر تطبیقی هم به صورت مستقل ممکن است انجام شود، یعنی یک پژوهشگر موضوع تحقیق خود را مبانی تفسیری دو مفسر، یا مبانی دو روش تفسیری قرار دهد، و هم ممکن است به صورت غیر مستقیم بررسی و مطالعه شود، یعنی هنگامی که یک پژوهشگر به مطالعه تطبیقی دیدگاه دو مفسر یا دو تفسیر قرآن در باره تفسیر آیه یا موضوعی از قرآن کریم می‌پردازد، به مقایسه مبانی آن دو مفسر با یکدیگر

نیز بپردازد. بنابراین در هر پژوهش تفسیر تطبیقی، بر پژوهشگر فرض است که از اختلافات ظاهری مفسران در تفسیر آیات قرآن عبور کرده، بر اختلافات بنیادین و مبنایی آنها تمرکز و تحقیق کند و با مقایسه میان مبانی آنها در باره تفسیرشان داوری کند.

این حوزه از مطالعات تفسیر تطبیقی، خود زیر حوزه‌های مختلفی دارد، مانند: مطالعه تطبیقی مبانی دو مفسر، مطالعه تطبیقی مبانی دو تفسیر قرآن، مطالعه تطبیقی مبانی دو روش تفسیری، مطالعه تطبیقی مبانی دو مکتب تفسیری و...

۲-۳-۲-۲. مطالعه تطبیقی روش‌های تفسیری

امروزه مباحث روش‌شناسی تفاسیر از اهمیت و اقبال زیادی برخوردار شده است. چه پرداختن به بحث روش‌شناسی از مباحث بنیادین تفسیر قرآن است. از طرفی از عصر صحابه تاکنون، مفسران با روش‌های مختلفی به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. در دوره معاصر که مباحث روش‌شناسی تفسیر قرآن مطرح شد و نُضج گرفت، روش‌های مختلفی در تفسیر قرآن کشف و معرفی شده است. در باره روش یا منهج تفسیر تعاریف مختلفی بیان و گاه میان روش و گرایش خلط شده است. (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۶؛ هدی جاسم، ۱۳۷۲، ص ۲۲-۲۳؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۰-۴۴) برخی نویسندگان مقصود از روش تفسیر را همان مکتب تفسیری می‌دانند با این تفاوت که معتقدند مکتب تفسیری ماهیت نظری دارد و روش تفسیری ماهیت عملی دارد. (نک: بابایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸) بنابراین نگاه، روش‌های تفسیری با مکاتب تفسیری تناظر دارند و هر مکتب تفسیری، یک روش تفسیری به همراه دارد. تعریف دیگر می‌گوید: روش امر فراگیری است که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و این صرفاً در حوزه منابع و مستندات تفسیر دیده می‌شود. (شاگرد، همانجا) مطابق این تعریف خاستگاه روش تفسیری منابع و مستندات تفسیراند. به عبارت دیگر این منابع به کارگرفته شده در تفسیر قرآنند که تعیین کننده روش بوده و روش‌های مختلف را از یکدیگر متمایز می‌سازند. بر این اساس روش‌های تفسیر در ۴ روش اساسی منحصر و محدود می‌شود، زیرا منابع و مستندات تفسیر ۴ چیزند: مستندات تفسیر یا نقل است (روش نقلی یا مأثور)، یا عقل است (روش عقلی)، یا شهود است (روش عرفانی) و یا تجربه و علم (روش علمی). سایر روش‌های تفسیر نیز به این چهار روش برمی‌گردد. مثلاً تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر صحابه و تابعان و... به

روش تفسیر نقلی، روش تفسیر باطنی به تفسیر عرفانی، روش ادبی به تفسیر عقلی باز می‌گردد و... (طیب حسینی، همانجا، ص ۴۲) با این حال برخی پژوهشگران با ترکیب این روش‌ها و با مشرب خاص خود، خرده روش‌های تفسیری زیادتری را معرفی کرده‌اند که هر یک از اینها قابل مطالعه تطبیقی و مقایسه است. (بابایی، همان، ص ۲۵-۲۹) نیز می‌توان دو تفسیر وابسته به دو روش متفاوت تفسیری را با یکدیگر مقایسه کرده، ضمن کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، امتیازات و برتری هریک را در کشف مراد الهی و تفسیر قرآن شناخت و شناساند. از زیرشاخه‌های این گونه از مطالعات تفسیرپژوهی تطبیقی آن است که پژوهشگر دو تفسیر دارای روش مختلف را با یکدیگر مقایسه کند.

۲-۳-۲. مطالعه تطبیقی گرایش‌های تفسیری

از دیگر حوزه‌های مطالعات تفسیر تطبیقی، مقایسه میان دو گرایش یا اتجاه تفسیری به منظور شناخت تفاوتها و اشتراکات دو گرایش تفسیری و مزیت هر یک بر دیگری در تفسیر قرآن است. تعاریف قرآن پژوهان از گرایش یا اتجاه (گرایش / رویکرد) تفسیر نیز متفاوت است (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۴۸؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۷-۴۰) اما تعریف ذیل از گرایش، امروزه نزد بیشتر محققان مقبول افتاده است: گرایش تفسیری همان هدفی است که مفسر در تفسیر خود به آن روی می‌آورد و در نوشتن تفسیر آن را نصب العین خود قرار می‌دهد. (رومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲-۲۳) بنابراین تعریف، مشهورترین گرایش‌های تفسیری عبارتند از گرایش‌های: کلامی، فقهی، ادبی، علمی، تربیتی، هدایتی، اجتماعی، فلسفی، عرفانی، وعظی، تاریخی، فرهنگی، سیاسی، اخلاقی، انقلابی، عصری و... (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۹-۴۰) پژوهشگر می‌تواند هر یک از این گرایش‌ها را که با هم نقطه مشترک یا قرابت دارند، با یکدیگر مقایسه کند. از زیرشاخه‌های این گونه از مطالعات تفسیرپژوهی تطبیقی آن است که پژوهشگر دو تفسیر دارای رویکرد و گرایش مختلف را با یکدیگر مقایسه کند.

۲-۳-۲. مطالعه تطبیقی مکاتب تفسیری

در زبان عربی از مکاتب به «مدرسة» تعبیر می‌شود. مدرسه تفسیر کوفه، یعنی مکتب تفسیر کوفه، یا مدرسه حدیثی قم، یعنی مکتب حدیثی قم، یا المدارس النحویة، یعنی مکاتب نحوی. در تعریف مدرسه / مکتب گفته‌اند: گروهی از فیلسوفان، متفکران یا پژوهشگران که روش معینی را پذیرفته باشند یا به نظر مشترکی رسیده باشند. (انیس و همکاران، ۱۴۰۸،

ماده «درس» نیز گفته‌اند: به مجموع اندیشه‌ها و افکار یک استاد که در جمعی نفوذ یافته یا شایع شده باشد، مکتب آن استاد گویند. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۱۳۸۴). در زبان عربی مدرسه (مکتب) تفسیر را هم به استاد نسبت می‌دهند، مثلاً می‌گویند: مدرسه تفسیر ابن عباس، مدرسه تفسیر ابن مسعود و... هم به مکانی که استادان صاحب مکتب در آنجا حضور داشته‌اند نسبت می‌دهند، مثلاً می‌گویند مدرسه تفسیر مکه، مدرسه تفسیر مدینه، مدرسه تفسیر اندلس و... و هم به خود دیدگاه و روش مشترک و پذیرفته شده از سوی آن جمع نسبت می‌دهند، مثلاً می‌گویند: مدرسه تفسیر عقلی، مدرسه تفسیر ادبی، مدرسه تفسیر قرآن به قرآن، مدرسه تفسیر روایی و... بنابراین ویژگی مکتب یا مدرسه تفسیری آن است که اولاً دارای روش مشترک یا دیدگاه مشترکی در تفسیر قرآن باشد، ثانیاً آن دیدگاه از سوی یک استاد و مفسری مطرح شده و در جمعی از شاگردان بی‌واسطه و باواسطه اش نفوذ یافته باشد، به عبارت دیگر از سوی جمعی پذیرفته و در تفسیر به کار گرفته شده باشد. در این صورت به آن دیدگاه یا روش مکتب تفسیری گفته می‌شود. با این توضیح، می‌توان هر دو روش یا دیدگاهی در چگونگی تفسیر قرآن که مطرح شده و گروهی از مفسران آن روش یا دیدگاه را پذیرفته و به کار گرفته باشند را می‌توان به صورت تطبیقی مطالعه و آنها را با یکدیگر مقایسه کرد. مثلاً در مورد تفسیر قرآن به قرآن می‌توان گفت: مطالعه تطبیقی مکتب تفسیر قرآن با قرآن، یا مکتب علامه طباطبایی، یا فرضاً مکتب تفسیر قرآن به قرآن قم، با مکتب مثلاً تفسیر قرآن به قرآن عبده، یا تفسیر ادبی یا مکتب تفسیر قرآن به قرآن مصر. هم‌چنین می‌توان مکتب تفسیری قم را به طور مطلق با مثلاً مکتب تفسیری مصر یا لبنان یا سوریه و هر جای دیگری که دارای مکتب تفسیری خاص و شناخته‌شده‌ای مقایسه کرد. اما انتساب مکتب به شهر با همه جامعیتش می‌تواند یکی از محورهای مطالعات تفسیر تطبیقی باشد، مثل مطالعه تطبیقی مکتب تفسیری قم با مکتب تفسیر نجف، یا مکتب تفسیری لبنان، و...

۲-۲-۳-۵. مطالعه تطبیقی اصول و قواعد دو روش یا مکتب تفسیری

بحث درباره اصول و قواعد تفسیر از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بوده و صحت و سقم بسیاری از تفاسیر و روش‌ها و گرایش‌های تفسیری و مفسران به نوع اصول و قواعدی که در تفسیر قرآن به کار می‌گیرند وابسته است. مبتنی بر این اهمیت، یکی از حوزه‌های مطالعات تفسیر تطبیقی، مقایسه میان اصول و قواعدی است که دو تفسیر قرآن، دو مفسر قرآن، یا دو

روش و مکتب تفسیری، از آنها برای تفسیر قرآن بهره می‌گیرند. در باره ترادف یا تفاوت اصول با قواعد تفسیر، یا اصول با مبانی تفسیر بحث و اختلاف نظر است. (فاکر میبیدی، ۱۴۲۸، ص ۳۰-۳۴؛ بابایی، ۱۳۹۲، ص ۱۶)، همانگونه که در فصل مبانی تفسیر تطبیقی بیان شد می‌توان اصول را به بنیان‌هایی که تفسیر بر آنها استوار می‌شود، یا به منشأ و مصادر تفسیر، و همچنین ضوابط ناظر به کلیت تفسیر که همه بخش‌های آن را پوشش می‌دهد» تعریف، در مقابل قواعد تفسیر که حکم‌هایی کلی هستند که با آن، احکام جزئی تفسیر آیات قرآن شناخته می‌شود؛ «حکمٌ کُلِّیٌّ تُتَعَرَّفُ به علی احکام جزئیة» (السبت، ۱۴۲۶، ص ۲۳) یا «دستورالعمل‌هایی مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی که تفسیر قرآن را ضابطه‌مند کرده و با رعایت آن‌ها، خطا در فهم معنا و مراد آیات کاهش می‌یابد» (بابایی، همان، ص ۱۶). بنابراین، اصول و قواعد تفسیر هر دو، از هنجارها و باید و نبایدهای تفسیر هستند، با این تفاوت که قواعد تفسیر جزئی‌ترند و بستر تفسیر بخشی از قرآن را فراهم می‌کنند و اصول تفسیر کلان‌تر بوده و به کلیت تفسیر قرآن نظر دارد، مانند: «ضرورت تفسیر قرآن مطابق فرهنگ عصر نزول و قرائت صحیح و رایج»، «ضرورت اخذ تفسیر از پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ» و... بر اساس این تعریف می‌توان به مطالعه تطبیقی اصول و قواعدی که هر یک از مفسران، یا مکاتب و روش‌های تفسیر، به خدمت می‌گیرند تا آیات کتاب الهی را تفسیر کنند، روی آورد. هم‌چنین می‌توان کاربرد هر یک از اصول و قواعد تفسیر توسط دو مفسر را با یکدیگر مقایسه کرد.

۲-۳-۲-۶. مطالعه تطبیقی منابع تفسیر

یکی از حوزه‌های تفسیرپژوهی تطبیقی منابع تفسیر است. مقصود از منابع تفسیر در اینجا اعم از منابع و مستندات ۴ گانه تفسیر است که در روش تفسیر به آن اشاره شد. همه مستندات و منابع مکتوب و غیر مکتوب با همه تنوعش، و اعم از منابع با واسطه و بی‌واسطه، یا منابع دست اول و غیر دست اول، که مورد استفاده مفسران در امر تفسیر قرآن قرار می‌گیرد و هر مفسر با تکیه بر آنها به تفسیر آیات الهی و کشف مرادات خداوند از آیات شریفه قرآن می‌پردازد، در اینجا جزو منابع تفسیر قرار می‌گیرد. بحث در باره منابع تفسیر از اهمیت بسیاری برخوردار است و در اعتبار یا عدم اعتبار تفسیر نقش بسزایی دارد. مثلاً اگر کسی برای تفسیر تابعین اعتباری قائل نباشد، یا تفسیر فرات کوفی را غلوآمیز دانسته و برای آن

ارزشی قائل نباشد، تفاسیری را که از این دو منبع بهره گرفته‌اند نقد و رد می‌کند. به طور کلی منابع تفسیر را می‌توان به دو قسم معتبر و نامعتبر تقسیم کرد و بر اساس این تقسیم در یک مطالعه تطبیقی به ارزیابی تفاسیر قرآن یا مکاتب تفسیری پرداخت و میزان اعتبار آنها را از نظر به کارگیری منابع ارزش گذاری کرد. در مطالعه تطبیقی می‌توان منابع تفسیری دو مکتب یا دو روش تفسیری یا دو مفسر و یا دو تفسیر را با یکدیگر مقایسه کرد. نیز می‌توان منابع تفسیری فرقی و مذاهب اسلامی را با یکدیگر مقایسه کرد، یا مثلاً منابع تفسیری شیعه را با اهل سنت، یا با مذهب زیدیه، اسماعیلیه، نیز منابع تفسیر معتزله با اشاعره، و نظیر اینها را در یک مطالعه تطبیقی با یکدیگر مقایسه کرد. در این حوزه از مطالعات تطبیقی، مطالعه تطبیقی منابع تفسیر دو مذهب شیعه و اهل سنت از اهمیت و رواج بیشتری برخوردار است.

۲-۲-۳-۲. مطالعه تطبیقی دو لون تفسیری

عبارات قرآن پژوهان در تعریف لون تفسیر بسیار پراکنده است و هنوز تعریف روشن، دقیق و یکسانی از لون تفسیری، که نفس به آن آرام گیرد و اصطلاح «لون» را از سایر مصطلحات تفسیرپژوهی، مثل منهج (روش)، اتجاه (گرایش)، و مکتب تفسیری متمایز کند، از آن ارائه نشده است. با این حال به نظر می‌رسد لون اعم از مکتب، روش و گرایش تفسیر باشد، به این معنا که هر یک از روش‌ها، گرایش‌ها و مکاتب تفسیری نشان دهنده لونی از تفسیر است، اما هر یک از روش‌ها یا گرایش‌ها یا مکاتب تفسیر می‌تواند از لون‌های مختلفی برخوردار باشد. به عبارت دیگر هر تفسیری از یک مفسر خاص می‌تواند دارای لون خاص و متفاوتی از سایر تفاسیر باشد. فی‌المثل در روش تفسیر قرآن به قرآن یا روش تفسیر روایی به تعداد مفسرانی که به این شیوه تفسیر نوشته‌اند لون تفسیری وجود دارد. بنابراین تفسیر روایی نورالثقلین خویزی برخوردار از لونی متفاوت از تفسیر روایی البرهان بحرانی است، یا تفسیر قرآن به قرآن علامه طباطبایی دارای لونی متفاوت از تفسیر قرآن به قرآن آیت‌الله جوادی است. بنابراین لون تفسیر در واقع تبلور شخصیت مفسر و توانمندی علمی و سلیقه شخصی مفسر در تفسیر قرآن است که تفسیر یک مفسر را از سایر تفاسیر مشابه متمایز می‌کند.^۱ (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴) مطالعه تطبیقی در باره الوان تفسیری با مطالعه

۱. امین خولی که احتمالاً برای نخستین بار مصطلح لون تفسیری را به کار برده در تعریف آن می‌نویسد: مقصود از الوان تفسیر آن است که مفسری که به تفسیر یک متن به ویژه یک متن ادبی می‌پردازد با تفسیر و

تطبیقی در باره روش‌ها، گرایش‌ها و مکاتب تفسیر و زیرحوزه‌هایی که برای آنها معرفی شد، مثل مقایسه دو تفسیر متعلق به دو روش یا گرایش تفسیری متفاوت، هم پوشانی دارد. بنابراین مطالعات تطبیقی روش‌ها و گرایش‌ها و مکاتب تفسیری، با گستره‌ای که برای آن معرفی شد، الوان تفسیری را نیز در برمی‌گیرد.

۲-۳-۲-۸. مطالعه تطبیقی میان دو مفسر از مفسران صحابه یا تابعین

مطالعه تطبیقی میان دیدگاه‌های مفسران صحابه و تابعان از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. این نوع پژوهش موجب شناخت ریشه‌های تفسیر در عهد صحابه و تابعان شده و راهی برای کشف عوامل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی تأثیرگذار بر شکل‌گیری و گسترش تفسیر در سده‌های نخستین اسلامی است. خاورشناسان معمولاً به این حوزه از مطالعات تطبیقی اقبال نشان داده و دیدگاه‌های تفسیری را از سرچشمه‌های آن تحلیل می‌کنند، اما در کشور ما و میان پژوهشگران ما نسبت به این حوزه از مطالعات تفسیر تطبیقی چندان اقبال نشده، با این که بسیار مفید و ضروری است. مقاله «تعامل تفسیر و حدیث در تعیین سبع المثانی» از آری ربین، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا (ترجمان وحی، ۱۳۷۹، ش ۸، ص ۱۱ - ۳۱) از نمونه‌های جالب و الگویی مناسب برای این نوع مطالعه تفسیر تطبیقی است.

مطالعه تطبیقی دو تفسیر از دو مفسران متعلق به یک مکتب یا روش و یا گرایش تفسیر، و یا دو مفسر متعلق به دو روش، گرایش، مکتب و لون تفسیری به منظور کشف تفاوت آن دو در بهره‌گیری از روش یا گرایش و مکتب ولون در تفسیر، از زیر حوزه‌های چهار حوزه یادشده است.

۲-۳-۲-۹. مطالعه تطبیقی میان تفسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام و تفسیر صحابه یا تابعان

این نوع مطالعه تفسیر تطبیقی امروزه از ابعاد مختلف ضرورت بسیار زیادی دارد. از مطالعه ظاهری روایات تفسیری اهل‌بیت ع به نظر می‌آید که روایات تفسیری این مفسران حقیقی و

فهم خود به آن متن رنگ می‌دهد و هنگامی که در مقام فهم عبارتی بر می‌آید با شخصیت خود و سطح و افق فکری خویش آن را تحدید می‌کند؛ چراکه مفسر هرگز نمی‌تواند در تفسیر یک متن از ذات و شخصیت خود بگذرد. بنابراین از متن تنها همان چیزی را که اندیشه‌ش به آن می‌رسد، می‌فهمد و به همین مقدار و مطابق با آن در باره متن داوری کرده بیان‌ش را تحدید می‌کند. درحقیقت مفسر، عبارت را مطابق با فهم خود به این سو و آن سو می‌شکد و به قدر توان فکری و عقلی خود از آن معنا استخراج می‌کند. (نک: خولی، تفسیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ طیب حسینی، گرایش‌ها و روش‌های تفسیر، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۴)

آگاه به همه دانش قرآن بسیار پیچیده است. از یک سو بخش زیادی از روایات تفسیری آنان در واقع تأویل یا تفسیر باطن قرآن است، و بخشی از آنها مدلولهای التزامی و غیرصریح و منطوق آیات شریفه است و از سوی دیگر بسیاری از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام با تفسیر مفسران صحابه و تابعان اختلاف زیادی، گاه در حد تعارض دارد. وجود روایات تأویلی فراوان در میان تفسیر منقول از اهل بیت گاه موجب شده برخی مفسران دیگر مذاهب، شیعه را به تأویل گرایی در تفسیر متهم کرده و اساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام را زیر سؤال ببرند و شیعه را از اساس به فرقه گرایی در تفسیر و تعصب در تفسیر مذهبی متهم کنند. بر این اساس مطالعه تطبیقی روشمند روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام با تفاسیر صحابه و تابعان - همراه با رمزگشایی صحیح از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام مبتنی بر اصول و قواعد صحیح و پذیرفته شده در تفسیر، همراه با تأکید بر شناخت نقاط اشتراک و اختلاف روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام از یک سو و صحابه و تابعان از سوی دیگر - نه تنها موجب فهم صحیح روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام می گردد، بلکه بخش زیادی از اتهامات علیه شیعه را بر طرف می کند و زمینه گسترش و تعمیق استنباط از معارف قرآن را برای همه مفسران جهان اسلام فراهم می سازد. باور بر این است که همه آیات قرآن که اهل بیت علیهم السلام از آنها تفسیر خاصی ارائه داده، و مکتب ویژه و متمایزی از اسلام را به تصویر کشیده اند قابل مطالعه تطبیقی با تفسیر صحابه و تابعان و تبیینی مقبول و مبتنی بر اصول و قواعد صحیح تفسیر از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام می باشد. در این حوزه نیز هنوز پژوهشهای درخوری انجام نگرفته است.

۲-۳-۳. مطالعات تطبیقی علوم قرآنی

علوم قرآنی در عرف فارسی زبانان به مجموعه ای از دانش های پیرامونی و مرتبط با قرآن کریم اطلاق می شود و در مقابل معارف قرآن که با معانی و معارف نهفته در آیات قرآن در ارتباط است، قرار دارد. در عرف عرب زبانها تعبیر «علوم القرآن» برای دلالت بر هر دو معنا (تفسیر و معارف قرآن، علوم پیرامونی قرآنی) به کار می رود. مجموعه مباحث علوم قرآنی را در دو بخش کلی قرار می دهند: یک بخش مباحث علوم قرآنی که در فهم و تفسیر قرآن دارای نقش اند، مانند مباحث قرائات، ناسخ منسوخ، محکم و متشابه، اسباب نزول مقدم و مؤخر، عام و خاص قرآن، مباحث بلاغی و صرفی و نحوی و اعرابی قرآن، کلمات غریب قرآن و... و بخش دیگر، مباحثی از علوم قرآنی که در فهم و تفسیر قرآن نقش ندارند، و شناخت و

آگاهی‌هایی درباره قرآن کریم به ما می‌دهند، مانند تعداد آیات و سوره‌های قرآن، نامهای قرآن و سوره‌ها، فضائل و خواص آیات سوره‌های قرآن، و...

هر دو بخش از مباحث علوم قرآنی قابلیت مطالعه تطبیقی دارد، اما مطالعات تطبیقی در بخش نخست که در فهم و تفسیر قرآن اثرگذار است از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار می‌باشد. زرکشی مباحث علوم قرآنی را در کتاب خود در ضمن ۴۷ فصل (نوع) به بحث گذاشته و فصل ۴۶ آن را که به مباحث مختلف بلاغت قرآن اختصاص داده شاه بیت همه مباحث شمرده است. دو فصل ۴۶ و ۴۷ این کتاب، که به مباحث نحوی - اعرابی و بلاغی قرآن اختصاص یافته، خود حوزه بسیار متنوع و پشماری از مسائل علوم قرآنی در برمی‌گیرد. همه مباحث و مسائل علوم قرآنی که زرکشی در البرهان آورده برای مطالعه تطبیقی و بررسی دیدگاه مفسران و دانشمندان علوم قرآنی مناسب و سودمند است به ویژه مباحثی که در فهم و تفسیر قرآن نقش مستقیم یا غیر مستقیم دارند. سیوطی در کتاب مشهور الاتقان فی علوم القرآن، بر تنوع و تعداد مباحث علوم قرآنی افزوده و آنها را در ضمن ۸۰ فصل (نوع) به بحث گذاشته است. اما همه افزوده‌های سیوطی نسبت به زرکشی دارای اهمیت نیستند، به علاوه اینکه زرکشی بیشتر این افزوده‌ها را در ذیل سایر فصول به بحث گذاشته و برای آنها فصلی مستقل نگشوده است. به هر روی حوزه مباحث علوم قرآنی حوزه بسیار گسترده‌ای با مسائل فراوان است و در آن می‌توان علاوه با مطالعه تطبیقی موضوعات، دیدگاه صاحب نظران در این حوزه را نیز با یکدیگر مقایسه کرد.

نتیجه گیری

مقاله حاضر در صدد پاسخ به این سؤال بود که مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی چه قلمرو و حوزه‌هایی را در برمی‌گیرد؟ از بررسی انجام شده این نتیجه به دست آمد که مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی قلمرو گسترده‌ای از مباحث و موضوعات را در برمی‌گیرد که در یک تقسیم عقلی و کلی این مطالعات تطبیقی در دو شاخه ۱. مطالعات تطبیقی درون قرآنی مطالعات تطبیقی برون قرآنی دنبال کرد. مطالعات تطبیقی برون قرآنی، خود در دو شاخه کلی قابل انجام است: مطالعات تطبیقی درون دینی و مطالعات تطبیقی فرادینی. مطالعات تطبیقی فرادینی باز در چهار محور قابل انجام است: ۱. مطالعات تطبیقی بین قرآن و عصر جاهلی، ۲. مطالعات تطبیقی بین قرآن و سایر ادیان و کتب آسمانی، ۳. مطالعات تطبیقی بین قرآن و

علوم بشری (اعم از علوم طبیعی، انسانی، پزشکی و...)، ۴. مطالعات تطبیقی میان قرآن و ادبیات. اما قسم اول (مطالعات تطبیقی درون دینی) نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود: مطالعات تطبیقی درون مذهبی و مطالعات تطبیقی فرامذهبی. مطالعات تطبیقی فرامذهبی نیز خود به سه قسم تقسیم می‌شود: مطالعات تطبیقی تفسیری، مطالعات تطبیقی تفسیر پژوهی، مطالعات تطبیقی علوم قرآنی.

اگرچه تقسیم قلمرو مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی یک تقسیم عقلی است، اما زیر مجموعه‌های هر یک از اقسام استقرایی است و محدود به موارد یاد شده نمی‌باشد. حوزه‌های مطالعات تطبیقی که در ذیل هر یک از اقسام عقلی معرفی شد، مهمترین حوزه‌هایی که تاکنون پژوهش‌هایی تطبیقی درباره آنها انجام گرفته، و یا می‌توان در باره آنها به یک مطالعه تطبیقی دست زد. بالطبع خرده حوزه‌های دیگری وجود دارد که مجال تفصیل آنها در این مقاله نیست و می‌توان با مرور آثار منتشر شده، آنها را شناسایی و به محورهای یاد شده در این مقاله افزود.

فهرست منابع

۱. اسعدی، محمد (۱۳۸۹ش). آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. انوری، حسن (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
۳. انیس، ابراهیم و عبدالحلیم منتصر، عطیه الصوالحی، محمدخلف الله احمد، (۱۴۰۸ق). المعجم الوسيط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. ایازی، سیدمحمد علی (۱۴۱۴ق). المفسرون حیاتهم و و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد.
۵. بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۹ش). روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: الهادی.
۶. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۴ش). قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. خولی، امین (۱۹۳۳م). التفسیر، دایرة المعارف الاسلامیة، ج ۵، بیروت: دارالمعرفة.
۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳ش). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۹ش). روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۱، ص ۳۵ - ۵۶.
۱۰. روحی‌دهکردی، احسان و محمدعلی تجری (۱۳۹۴ش). اصطلاح‌شناسی مبانی تفسیر، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، س ۲۰، ش ۷۷.
۱۱. رومی، فهدبن عبدالرحمن (۱۴۱۸ق). اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، بیروت: الرسالة.
۱۲. رومی، فهدبن عبدالرحمن (۱۴۱۶ق). بحوث فی اصول التفسیر، ریاض: مكتبة التوبة.
۱۳. زرکشی، محمدبن بهادر (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. السبت، خالدبن عثمان، (۱۴۲۶ق). قواعد التفسیر، جمعاً و دراسةً، قاهره: دارابن عفان.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۶. شاگرد، محمدکاظم (۱۳۸۲ش). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۷. شیرزاد، محمدحسن (۱۴۰۲ق). تفسیر تطبیقی آیات بحث برانگیز مربوط به زنان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. صالح بک، مجید و نظری منظم، هادی (۱۳۸۷ش). ادبیات تطبیقی در ایران: پیدایش و چالشها، فصلنامه زبان و ادب فارسی، ش ۳۸.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۰. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹ش). تفسیر/ گرایش ها و روش های تفسیر، دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب.
۲۱. طیب حسینی، سید محمود، رحمان ستایش، محمد کاظم، طیب حسینی، مطهره- سادات، تفسیر تطبیقی، اغراض و منافع، مجله مطالعات تفسیر تطبیقی، ۸ (۱۶).
۲۲. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹ش). تفسیر تطبیقی، دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، قم: بوستان کتاب.
۲۳. عسکری، انسیه (۱۳۹۷ش). جریان شناسی تفسیر تطبیقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. عمری، احمد جمال (۱۴۲۱ق). دراسات فی التفسیر الموضوعی للقصص القرآنی، قاهره: مكتبة الخانجي.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۷۲ش). فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۶. فاکرمییدی، محمد (۱۴۲۸ق). قواعدالتفسیر لدى الشيعة والسنة. طهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامی.
۲۷. فتح اللهی، ابراهیم (۱۳۸۷ش). اصطلاح شناسی در علم تفسیر (مبانی، اصول و قواعد)، فصلنامه پیک نور، دوره ۶، ش ۴.
۲۸. لسانی فشارکی، محمدعلی، و مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۴ش). سوره شناسی، قم: نصاب.
۲۹. معین، محمد (۱۳۷۵ش). فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۳۰. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۳ش). تفسیر تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۱. نظری منظم، هادی (۱۳۸۹ش). ادبیات تطبیقی، تعریف و زمینه‌های پژوهش، مجله

ادبیات تطبیقی، ش ۲.

۳۲. هدی جاسم محمد (۱۳۷۲ش). منهج الاثری فی تفسیر القرآن، قم: دفتر تبلیغات.

چستی تفسیر ادبی معاصر با تأکید بر نسبت سنجی آن با سایر گونه‌های تفسیری همسو و محوریت نظریه تفسیری امین خولی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

فریده پیشوایی^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

چکیده

نظریه تفسیر ادبی یکی از رویکردهای معاصر در مطالعات قرآنی است که «امین خولی» نواندیش مصری آن را طرح کرد و در ادامه شاگردان وی این نظریه را در تفسیر عملی نمودند. خولی نظریه خود را تنها در آثار پراکنده‌ای بیان کرده و ماهیت تفسیر ادبی از نظر او چندان روشن نیست؛ به‌ویژه اینکه به‌جهت کاربرد واژه «ادب» در این رهیافت تفسیری، معنای مشهور ادب به ذهن متبادر می‌شود. در این مقاله تلاش شده به روش اسنادی و بنا بر داده‌های کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار خولی به این سؤال پاسخ داده شود که ماهیت تفسیر ادبی در نظریه امین خولی چیست و چه تمایزی با رویکردهای همسو دارد. یافته‌ها نشان داد واژه ادبی در نظریه خولی به‌نوعی معادل یا لازمه واژه فرهنگی است، نه دستور زبان و ادبیات عرب؛ به عبارت دقیق‌تر تفسیر ادبی را می‌توان همسو با معنای لغوی ادب، معادل «تفسیر فرهنگی با رویکرد اجتماعی» در نظر گرفت؛ تفسیری که ناظر به عناصر خاص فرهنگ زمان نزول یا ویژگی‌های فرهنگی برجسته یا غالب یا خاص آن زمان باشد؛ بنابراین معنای صحیح قرآن، واژه به واژه، همان گونه که نخستین مخاطبان قرآن، آن را می‌فهمیدند، باید تعیین گردد که اقتضائات خاصی دارد. نتیجه اینکه تفسیر ادبی معاصر با تفسیر ادبی سنتی که معطوف به ادبیات عرب و صنعت بلاغت است، تفاوت ماهوی داشته و به‌جهت ارزیابی دقیق آن می‌بایست مبانی و مولفه‌ها و نیز زمینه‌های پیدایش آن بررسی گردد. همچنین وجود برخی ویژگی‌ها آن را از تفسیر بیانی یا تاریخی متمایز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ادبی معاصر، امین الخولی، تفسیر ادب، تفسیر.

۱. مدرس حوزه علمیه و پژوهشگر جامعة الزهراء (ع)، قم، ایران. f.pishvae@pte.ir

مقدمه

رویکرد ادبی به تفسیر در عصر حاضر که آغازگر آن طه‌حسین بود، به همت نظریه‌پرداز مصری، امین خولی، مدون شد؛ سپس شاگرد و همسر وی، بنت‌الشاطی، آن را به شکل عملی توسعه داد و تفسیر بیانی قرآن کریم را تألیف کرد. خولی در نظریه خود کوشیده قرآن را متنی ادبی معرفی کند و اقتضائات فهم متون ادبی را بر آن تطبیق دهد. رهیافت تفسیری امین خولی که در نوع خود جدید و بی‌سابقه و متفاوت با رویکرد ادبی سنتی در تفسیر بود و در نقطه مقابل آن قرار می‌گرفت، در جهان عرب با استقبال و البته نقد و بررسی روبرو شد. همچنین در رهیافت‌های متأخر تفسیری تأثیرات مهمی به جا گذاشت. در این میان مسئله اصلی اینجاست که تفسیر ادبی اصطلاح عام و رهنمی است که می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد و ممکن است هر مخاطبی با توجه به پیش‌فرض‌های ذهنی و دریافت‌های قبلی خود از واژه‌های «ادب» و «تفسیر»، از این عنوان برداشت خاصی داشته باشد؛ از این رو تبیین مراد خولی از ادبی‌دانستن قرآن حائز اهمیت است. بررسی آثار خولی نشان می‌دهد طرح پیشنهادی او در تفسیر ادبی دارای هویت جدید و متمایز با تفاسیر ادبی متقدم و رایج است. وی در یک مقاله، روش تفسیری خود را به شکل نظری و بدون بیان مصداق و دوبهلو مطرح نموده و به منزله یک نظریه‌پرداز، عملی کردن و گسترش نظریه تفسیری خود را به صورت روشمند و با جسارت‌بخشی به شاگردانش از جمله بنت‌الشاطی در قالب یک پروژه درازمدت به آنها واگذار کرده است. طبیعتاً آشنایی با قواعد و ادبیات عرب و نیز اقتضائات ادبی کلام خدا امری اجتناب‌ناپذیر است و بسیاری از دانشمندان و مؤلفان علوم قرآنی تسلط بر علوم ادبی همچون لغت و صرف و نحو و اشتقاق و علوم بلاغی را لازمه کار مفسر دانسته‌اند (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۱۱، مدخل تفسیر) اما در نظریه خولی به صورت خاص و کم‌سابقه بر عربی و ادبی‌بودن قرآن تأکید می‌شود. از نظر خولی قرآن کتابی است که زبان عربی را جاودانه ساخته و کیانش را حفظ کرده و موجب زینت فرهنگ عربی و فخر عرب شده است. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۰۳) او لازمه فهم درست قرآن را فهم ادبی از این کتاب عربی معرفی می‌کند؛ اما در دیدگاه وی ادبی‌بودن قرآن عربی همسو با رویکردهای ادبی مشهور و رایج در تفسیر نیست؛ بلکه او معنای جدید و متفاوتی از ادبی‌بودن قرآن اراده کرده است؛ از این رو روشن شدن مراد خولی از لزوم توجه به هویت عربی قرآن در تفسیر اهمیت می‌یابد و

شایسته است ماهیت و تعریف آن در پرتو تمایز با سایر روش‌های تفسیری روشن شود. در پیشینه تحقیق حاضر گفتنی است در کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری نیز بخشی به تفسیر ادبی معاصر اختصاص داده شده، و پژوهش‌هایی در قالب مقالات پژوهشی صورت گرفته که مهم‌ترین عبارت‌اند از:

۱. کریمی‌نیا، مرتضی؛ «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۴.
۲. کریمی‌نیا، مرتضی؛ «مکتب ادبی در تفسیر: دیدگاه‌های قرآنی امین خولی»، خردنامه همشهری؛ ش ۲۲، ۱۳۸۶.
۳. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی»، مشکو؛ ش ۹۹، ۱۳۸۷.
۴. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت؛ ش ۲، ۱۳۸۸.
۵. موسوی مقدم، محمد و جنان امیدوار؛ «روش‌شناسی تفسیر ادبی - تاریخی قرآن در دوره معاصر»، پژوهش دینی؛ ش ۱۹، ۱۳۸۸.
۶. طیب حسینی، سیدمحمود؛ «آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی معاصر»، مشکو؛ ش ۱۰۷، ۱۳۸۹.
۷. شاکر، محمد کاظم و نانسی ساکی؛ «بنت‌الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۲۴، ۱۳۹۳.
۸. قاسم‌پور، محسن، اعظم پویازاده و محدثه ایمانی؛ «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، آموزه‌های قرآنی؛ ش ۲۵، ۱۳۹۶.
۹. پیشوایی، فریده، سیدمحمود طیب حسینی، محمدعرب صالحی و فاطمه قنبری، «تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعزتالی در نظریه تفسیری امین خولی» پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۴۳، ۱۳۹۹.
۱۰. پیشوایی، فریده، سیدمحمود طیب حسینی، محمدعرب صالحی، «تحلیل انتقادی عوامل شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی امین خولی» (مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۹۲، ۱۴۰۱).

۱۱. پیشوایی، مهدی و فریده پیشوایی، سیدمحمود طیب حسینی، «تحلیل پیوند تاریخ و تفسیر ادبی معاصر» تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۴۹، ۱۳۹۹.

همچنین در سه مقاله «واکاوی پیوند تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی در مکتب ادبی معاصر»، اسلام و علوم اجتماعی؛ ش ۲۴، ۱۳۹۹؛ «اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آرای امین خولی»، آموزه‌های قرآنی؛ ش ۳۳، ۱۴۰۰ و «تحلیل واژگان کاوی در تفسیرهای ادبی با تأکید بر مکتب تفسیر ادبی معاصر»، پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۹۹، ۱۴۰۰ که توسط سیدمحمود طیب حسینی و سیدابراهیم مرتضوی منتشر شده‌اند، به مطالعات موردی این مکتب تفسیری پرداخته شده که خارج از موضوع این کتاب هستند.

در مقالات عربی هم آثار متعددی از شاگردان امین خولی و هم از پژوهشگران معاصر عرب‌زبان، درباره زندگی‌نامه، دیدگاه‌ها، دستاوردهای علمی و نوآوری‌های او در حوزه بلاغت و ادبیات عرب نگاشته شده است که منابع این تحقیق به شمار می‌آیند.

اما در جستجوها در مقاله‌های منتشرشده به زبان انگلیسی، نگارنده از مؤلفان غربی مقاله‌ای که اثر تألیفی باشد، نیافت. در بررسی پنج جلد دایرةالمعارف لایدن به زبان انگلیسی با جستجوی کلیدواژه Amin al-khuli مدخل و مقاله‌ای که این واژه در عنوان باشد، یافت نشد. در جستجوی متنی، این کلیدواژه در قسمت مأخذشناسی برخی مقالات نشان داده می‌شد که خارج از موضوع این تحقیق بود. در جستجو با کلیدواژه تفسیر ادبی literary Interpretation هم در عناوین و هم در متن، مقاله‌ای مرتبط با خولی به دست نیامد.

نتیجه دیگر این جستجو، مقاله «مازق المقاربة الادبية للقرآن» تالیف ابوزید از دپارتمان ادبیات تطبیقی و انگلیسی است:

Abu Zayd, Nasr Hamd; "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", gournal of Comparative poetics; N. 23, 2003.

وی در این مقاله به تنگناها و مشکلات رهیافت جدید تفسیر ادبی اشاره کرده و بخشی را به امین خولی اختصاص داده است. ترجمه این مقاله را نیز در شماره ۲۴ آینه پژوهش می‌توان مشاهده کرد.

مقاله دیگر مرتبط با تفسیر ادبی، مقاله "Exegesis of the Quran" است. بخش دوم مقاله با عنوان "Early Modern and Contemporary" درباره تفسیر اولیه مدرن و معاصر

تألیف Rotraud Wielandt را مهرداد عباسی ترجمه کرده و در شماره ۸۶ مجله آینه پژوهش با عنوان «جریان‌شناسی تفاسیر معاصر» منتشر نموده است.

در این میان برخی مقاله‌های انگلیسی منتشر شده در این موضوع تألیف نویسندگان آسیایی هستند؛ از جمله آنها به مقاله نجیب‌الدین گوککر ترکیه‌ای با عنوان چالش‌های غربی و واکنش‌های هرمنوتیکی اسلامی: تفاسیر پسااستعماری قرآن در خاورمیانه می‌توان اشاره کرد که به بررسی رویکردهای تفاسیر معاصر می‌پردازد:

Gökkir, Necmettin; "Western Challenges and Muslim Hermenoutical Responses: Post-Colonial Inter Pretations of the Quran in the Middle East", Usul-islam Arastirmalari Dergisi (Turkish Journal of Islamis Studies); No 22, 2014.

وی با تأکید بر گروه‌بندی متفکران معاصر و نواندیشان عرب‌زبان در مواجهه با چالش‌های مطالعات غربی در مورد قرآن و کتاب مقدس، رویکردهای محققان مسلمان از جمله امین خولی و نصر حامد ابوزید را به نقد می‌کشد.

همچنین مقاله دیگر به زبان اندونزیایی با عنوان «امین خولی و متد تفسیر ادبی قرآن» منتشر شده است:

Ramadhani, Wali; "Amin Al-Khuli dan Metode Tafsir sostrawi Atas Al-Quràn", Journal At-Tibyan: Journal Ilmu Alquràn dan Tafsir; vol. 2, No. 1, 2017.

نویسنده این مقاله دیدگاه خولی در تفسیر ادبی را تشریح کرده است. وی تأکید می‌کند که امین خولی معتقد است باید با ادبیات و علم عربی با قرآن مواجهه کرد. خولی تأثیر فهم بیرونی را انکار می‌کند و بر معنای درونی قرآن تمرکز دارد و به همین دلیل تفاسیر علمی را رد می‌کند؛ چون تفسیر علمی به جوانب ادبی و زبانی ربطی ندارد. وی در ادامه تأکید می‌کند که این روش را دانشجویان خولی گسترش دادند. این مقاله در مجله التبیان با محوریت علم قرآن و تفسیر به چاپ رسیده است.

مقاله دیگری پیش از مقاله فوق با عنوان «تفسیر ادبی: مطالعه اندیشه امین خولی» به همین زبان منتشر شده و نویسنده اندیشه خولی در تفسیر ادبی را توضیح داده است:

Setiawan, Mohammad Nur Kholiis; "Literary Interpretation of the Quràn: A study of Amil al-kholiis Thought", Al-Jamiàh Journal of Islamic Studies; vol. 36, No. 61, 1998.

چنانکه روشن است پژوهشی که به صورت مستقل و در مقایسه با دیگر گونه‌های تفسیری و با تمرکز بر آثار خود خولی، ماهیت تفسیر ادبی را تبیین کند و به ابعاد تفسیر ادبی معاصر بپردازد، وجود ندارد.

۱. آشنایی با امین خولی

امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶ م / ۱۳۱۳-۱۳۸۵ ق) (خلف؛ ۱۴۳۷؛ ص ۶۲) ادیب و قرآن‌پژوه مصری و از نواندیشان معاصر در سال ۱۸۹۵ میلادی در شوشای مصر متولد شد و در مدرسه القضاء الشرعی تحصیل کرد. در این مدرسه علوم جدید تدریس می‌شد. (همان و سعفان؛ ۱۹۸۱؛ ص ۹۳) وی پس از فارغ‌التحصیلی، در سال ۱۹۲۰ در همان جا به تدریس پرداخت و سردبیر مجله آن مدرسه در دو سال نخست بود. این مدرسه از مدارس طراز اول مصر به شمار می‌آمد که عبده آن را تأسیس کرده بود، با این هدف که قاضیان آینده مصر را علاوه بر تعلیم دانش‌های سنتی، با مفاهیم و موضوعات دنیای مدرن آشنا کند. وی از سال ۱۹۲۴ سرکنسول مصر در امور مذهبی در شهر رم و از سال ۱۹۲۷ در برلین آلمان بود و در مدت اقامتش در اروپا با زبان‌های ایتالیایی و آلمانی آشنا شد. او کتاب صلة الاسلام بین الاسلام و المسیحیه را به زبان‌های ایتالیایی و عربی و کتاب صلات بین النیل و الفوجا را به آلمانی نوشت که دومی به روسی ترجمه شد. او در این ایام با فرهنگ غرب (شبلی؛ ۱۹۶۷، ص ۴۳) و مراکز استشراق و دیدگاه مستشرقان برجسته آشنا شد (سمایلوفتش؛ ۱۴۱۸؛ ص ۴۰۴) و پس از بازگشت به مصر به دانشگاه فؤاد اول (قاهره فعلی) انتقال یافته، کرسی ادب مصری را کسب کرد؛ آن‌گاه وکیل دانشکده شد و به سمت مشاور دارالکتب و مدیرکل فرهنگی وزارت معارف (وزارت آموزش و پرورش آینده) منصوب گردید. (شبلی؛ ۱۹۶۷، ص ۴۳)

امین خولی در سال ۱۹۴۳ م همراه با تعدادی از شاگردانش از جمله خلف‌الله، بنت‌الشاطی و شکری عیاد حلقه‌ای ادبی به نام الامناء تشکیل داد که هر یک به نوعی در شکل‌گیری نظریه تفسیر ادبی معاصر تأثیر داشتند و سهمیم بودند. (رومی؛ ۱۴۰۷؛ ج ۳، ص ۹۰۱-۹۰۲، قیام؛ ۱۴۰۱؛ ص ۱۹) این گروه که در پی تحقیق و گسترش اهداف ادبی و هنری در مجامع

علمی و مطبوعاتی مصر بود، آراء و اندیشه‌ها و مطالب ادبی خود را با مدیریت خولی در مجله‌ای به نام مجلة الادب منتشر می‌کرد.

۲. معنایابی مصطلحات

«تفسیر ادبی» از دو واژه «تفسیر» و «ادبی» تشکیل شده است که به بررسی معنای هر یک از آنها و نیز معنای حاصل از ترکیب این دو واژه می‌پردازیم:

۲-۱. معنانشاسی تفسیر

تفسیر از ماده فسر است. برخی گفته‌اند اصل واژه تفسیر در معنای خاص، سریانی است که در متون قدیمی این زبان به معنای شرح‌دادن و روشن‌ساختن کتاب مقدس به کار رفته است (آرتور جفری؛ ۱۳۸۵؛ ص ۱۵۷). فسر را بیان و تفصیل کتاب (فراهدی؛ ۱۴۰۹؛ ج ۷، ص ۲۴۷) آشکارساختن امر پوشیده (ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳) و کشف و اظهار معنای معقولی که در آن فکر و اندیشه باشد، معنا کرده‌اند. (زبیدی؛ ۱۳۸۵؛ ج ۷، ص ۳۴۹، راغب اصفهانی؛ ۱۴۱۲؛ ج ۳، ص ۵۷) وجه مشترک این معانی تبیین، روشن‌کردن، آشکارساختن و اظهارکردن است. برخی فسر و تفسیر را مترادف یکدیگر می‌دانند (فراهدی؛ ۱۴۰۹؛ ج ۷، ص ۲۴۷-۲۴۸، ابن منظور؛ ۱۴۱۴؛ ج ۵، ص ۵۵، ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳، زمخشری؛ ۱۹۷۹؛ ص ۴۷۳، مرسی؛ بی‌تا؛ ج ۸، ص ۴۸۰) و برخی معتقدند تفسیر از ماده سفر بوده است. (تهاونی؛ بی‌تا؛ ج ۱، ص ۴۹۱) طبق این دیدگاه، تفسیر مشتق از سفر و مقلوب آن است. برخی معنای ماده سفر را نیز کشف و آشکارشدن دانسته‌اند. (ابن‌منظور؛ ۱۴۱۴؛ ج ۴، ص ۳۷۰)

خولی معتقد است دو ماده فسر و سفر در معنای کشف مشترک‌اند؛ اما سفر کشفی مادی و ظاهری، فسر کشفی معنوی و باطنی و تفسیر از باب تفعیل به معنای کشف و روشن‌ساختن است. (خولی؛ ۱۹۶۱؛ ص ۲۷۱)

درمجموع واژه تفسیر که در آن ماده فسر به باب تفعیل رفته است (ازهری؛ ۱۴۲۱؛ ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳) به دلیل خصوصیت معنایی باب تفعیل که اغلب در معنای مبالغه و تکثیر به کار می‌رود، با مبالغه در معنای فسر (طریحی؛ ۱۳۶۲؛ ج ۳، ص ۴۳۸) به معنای آشکارنمودن مطالب معنوی و معقول همراه با نهایت سعی و کوشش است. (معرفت؛ ۱۴۱۸؛ ج ۱، ص ۱۳-۱۴)

در معنای اصطلاحی تفسیر، تعریف‌های مختلفی وجود دارد. برای مثال جرجانی (۸۱۶ق) تفسیر را در اصل به معنای کشف و اظهار و در شرع، توضیح معنای آیه و شأن و قصه آن و سببی می‌داند که آیه در آن نازل شده است، با لفظی که با دلالت آشکار بر آن دلالت نماید (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۸). بیشتر مفسران این واژه را ذیل آیه «وَلَا يَأْتُوكَ بِمِثْلِ إِلَٰهٍ جُنَّاتٍ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان، ۳۳) معادل معناهایی نظیر بیان و تفصیل، کشف دلالت کلام، کشف معنای پوشیده و معنای کلام قرار می‌دهند. (بغوی، ۱۴۱۵؛ ج ۳، ص ۴۴۵، زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۲۷۹، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۶، رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۵۷، آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶)

در دسته‌ای دیگر همانند دیدگاه خولی تفسیر یک علم دانسته شده است. (خولی؛ ۱۹۶۱، ص ۲۷۱) ابوحیان اندلسی تفسیر قرآن را علمی یاد می‌کند که درباره چگونگی مدلولات و احکام فردی و ترکیبی و معانی الفاظ قرآن سخن می‌گوید. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴) طریحی تفسیر را علمی می‌داند که در آن از کلام و معجزه خداوند برای دلالت بر مراد وی بحث می‌شود و قید اعجاز، تفسیر قرآن را از بحث درباره حدیث قدسی جدا می‌سازد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸). زرکشی نیز تفسیر را علمی می‌داند که با آن، فهم و معانی و احکام کتاب خداوند که بر پیامبر ﷺ نازل شده است، از طریق علوم لغت، نحو، صرف، بیان، اصول فقه، قرائات، اسباب نزول و ناسخ و منسوخ به دست می‌آید (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵). برخی نیز تفسیر را اسم برای علمی می‌دانند که در مورد معانی الفاظ قرآن و مستفاد آنها بحث می‌کند و اینکه بعضی خود تفسیر را علم نامیده‌اند، از باب تسامح است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴)، اما از نظر خولی در تعریف معنای اصطلاحی تفسیر دو نظریه مطرح است:

۱. طبق نظریه نخست، تفسیر در زمره علوم عقلی به معنای رایج آن محسوب نمی‌شود؛ زیرا شامل قواعد معین یا ملکه ناشی از کاربرد یک سلسله قواعد و اصول مشخص نیست؛ از این رو طرفداران این نظریه متعرض موضوع و مسائل تفسیر نشده و به این توضیح اکتفا کرده‌اند که تفسیر بیان کلام خدا یا بیانگر الفاظ قرآن و مفاهیم آنهاست.

۲. گروه دیگر در تعریف تفسیر، علوم دیگری چون قرائات، لغت، صرف و نحو، بیان و نظایر آنها را که تا حدی در فهم قرآن ضرورت دارند، وارد می‌کنند. البته روش اول بهتر و از اطناب بی‌فایده به دور است. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۲۷۱)

خولی در معنای مصطلح معتقد است تفسیر از فعل فسر باب تفعیل اخذ شده و به شرح نوشته‌های علمی و فلسفی اطلاق می‌شود. این واژه مترادف با شرح است؛ از این رو شرح‌های یونانی و عربی آثار ارسطو را تفسیر می‌گفتند (خولی، ۱۳۹۰، ص ۹۵) اما رفته‌رفته این واژه در فرهنگ اسلامی بیشتر به کتاب‌های خاصی که در شرح قرآن نوشته می‌شد، اطلاق و مصطلح گردید. (خرمشاهی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۳۵) خولی معتقد است واژه تفسیر در اسلام بر تفاسیر قرآن اطلاق شده است. وی تفسیر را یکی از علوم دینی می‌داند که متقدمین بر ضبط آن می‌کوشیدند و سه هدف برای این پژوهش‌ها قائل بودند: ۱. بیان لفظ قرآن که در مجموعه علم قرائات قرار می‌گیرد. ۲. بیان سنت نبوی از جهت لفظ و اسناد که علم حدیث و اصول آن به شمار می‌آید. ۳. اظهار و آشکار کردن مقصود و مراد قرآن که تفسیر نام دارد. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۲۷۱)

از نظر خولی همچنان که عبده گفته، تفسیر دو قسم است: ۱. قسمی که دور از فهم مقاصد الهی است و قصدش تنها بیان الفاظ و اعراب جملات و عبارات و اشارات و نکات ادبی است؛ بنابراین سزاوار نیست این را تفسیر بنامیم؛ چراکه نوعی تمرین نحو و معانی است. ۲. قسم دیگر تفسیر، فهم کتاب خدا است، از این حیث که ارشادکننده انسان به راه سعادت است؛ لکن نه اینکه مانند نظر عبده این مقصد غرض اول از تفسیر باشد؛ بلکه لازم است پژوهشگر قرآنی بداند مهم، نظم قرآن است که اعجاز قرآن را رقم می‌زند و آن را از سایر سخنان بلیغ، بی‌نظیر می‌کند؛ بنابراین بیان هنر و زیبایی قرآن که وسیله هدایت و اصلاح بشر قرار داده شده است، باید در تفسیر مقدم شود. (عیاد، ۱۹۶۶، ص ۷۱-۷۲)

۲-۲. چستی ادب

واژه ادبی (ترکیب کلمه ادب با یاء منسوب) کلیدی‌ترین واژه طرح تفسیری خولی است که باید مشخص گردد آیا خولی معنای رایج از ادب را قصد کرده یا معنای دیگری مقصود اوست؛ بنابراین شایسته است به تفصیل بدان پرداخته شود.

آدب مصدر ثلاثی مجرد و جمع آن آداب (ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۷) از واژگانی است که معنی آن همراه با تحول زندگی قوم عرب و انتقال آن از بدویت به مدنیت تغییر یافته است (آذر، ۱۳۸۹، ص ۳-۱۶) تا این معنا را که امروز به ذهن متبادر می‌شود، به خود گیرد و آن عبارت است از سخنی رسا که علاوه بر تعبیر معانی و مقاصد به نیت تأثیر در عواطف خواننده یا شنونده انشاء شود (ضیف، ۱۳۸۱، ص ۱۴) بدان گونه که در فن شعر و انواع نثر ادبی از خطابه و تمثیل و مثل و داستان و... معلوم و معهود است. (همان، ص ۱۱) در تعریف دیگر، ادب کلام برگزیده اعم از شعر و نثر است و نیز علوم و هنرهایی را شامل می‌شود که مربوط به سخن برگزیده هستند و فهم آن کلام از یک سو به آنها و از سوی دیگر به حس و ذوق هنری بستگی دارد. (طه حسین، ۱۳۵۲، ص ۲۴) نیز ادب از ابتدا تا کنون به معنای تمرین دادن نفس به فضیلت‌ها و پرهیز از قبیح‌ها و حسن اخلاق و انجام دادن نیکی‌ها به کار می‌رفته است؛ (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۶؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲) از این رو شاید بتوان معادل فارسی آن را فرهنگ در نظر گرفت؛ زیرا یکی از معانی ادب در زبان فارسی، فرهنگ است. (دهخدا، ۱۳۳۵، ج ۵، ص ۱۵۴۵؛ عمید، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳)

آنچه به اختصار گفته شد، معنای مشهور و رایج ادب در کتب و آثار بود، اما اینکه مراد از ادب در طرح تفسیری خولی چیست، نیازمند توضیح و تبیین بیشتر است. تعبیر ادبی در تفسیر ادبی معاصر به معنای هنر بیان است. خولی معتقد بود ادب بیان احساس به نیکویی و هنر نیز انعکاس احساس به نیکویی است و از این رو به ادب، هنر بیان اطلاق می‌شود؛ زیرا ادب بیان احساس از طریق کلام است. همچنین حکمی که از طریق ذوق به دست می‌آید، همواره قابل تعلیل نیست و نوعی دریافت وجدانی است؛ (عبداللطیف، ۱۳۸۶، ص ۹) به عبارت دیگر ذوق وسیله احساس است، نه وسیله شناخت؛ چراکه ذوق یک عنصر شخصی و شناخت یک امر عمومی است. ملکه‌ای که عنصر ذوق را به شناخت تبدیل می‌کند، تفکر است. با بهره‌گیری از فکر، ذوق قدرت و ثبات پیدا می‌کند و از صورت شخصی به صورت عمومی و مشترک ارتقا می‌یابد. (مندور، ۱۳۴۶، ص ۲۵-۲۶)

ادب از این منظر آثاری از شعر و نثر است که چون در تحریک اندیشه و احساس قدرت پایداری دارد، زنده و جاوید است. (همان، ص ۱۸) ثمره این تعریف آنجا ظاهر می‌شود که چون قرآن بزرگ‌ترین اثر ادبی-عربی است، روش‌های مناسب برای مطالعه آن در حکم اثری

هنری - ادبی با روش‌های به‌کاررفته برای دیگر آثار ادبی تفاوتی ندارد و گام اساسی مقدماتی برای هر اثر ادبی، مطالعه پیشینه تاریخی و شرایط پیدایش و نزول آن است؛ بدین منظور آنچه در مورد قرآن باید مورد مطالعه و مذاقه قرار گیرد، آداب و سنن فرهنگی و موقعیت اجتماعی اعراب عصر نزول، زبان و دستاوردهای ادبی پیشین آنان و... است؛ سپس بر مبنای این داده‌ها معنای صحیح متن، واژه به واژه، همان گونه که نخستین مخاطبان قرآن، آن را می‌فهمیدند، باید تعیین گردد.

۲-۳. تعریف تفسیر ادبی معاصر

با توجه به تطور معنایی واژه ادب، طبیعی است دیدگاه‌ها درباره تعریف تفسیر ادبی متفاوت باشد. «شریبینی» در مقاله «التفسیر الادبی ماهکذا تضرب المفاهیم»، ضمن نقد تعریف ذهبی از تفسیر ادبی در کتاب التفسیر و المفسرون، تفسیر ادبی را عنوانی محل بحث می‌داند که حدود و ابعادش کاملاً مشخص نگشته و از تفاسیر دیگر متمایز نشده است و برخی ویژگی‌های ذکرشده برای آن در تفاسیر دیگر نیز وجود دارد، اما طبق آنچه گذشت، تفسیر ادبی معاصر به معنای خاص مورد نظر خولی تفسیری است که به دنبال رهیافت ادبی قرآن‌پژوهان مصری شکل گرفت و غیر از تفسیر ادبی در معنای رایج و سنتی است و مشابهت این دو صرفاً از جهت اشتراک لفظی است. لازم به ذکر است قرآن‌پژوهان و مفسران گذشته نه عنوان «تفسیر ادبی» را به کار برده‌اند و نه به تعریف آن پرداخته‌اند؛ اما در دوره معاصر تعریف‌های نزدیک به هم و نسبتاً یکسانی از آن ارائه شده است و در معرفی مصادیق تفسیر ادبی اختلاف نظر وجود دارد. وجه مشترک این تعاریف که تقریباً همان معنای مشهور و متبادر به ذهن است، آن است که به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی، بیان معنای لغات مشکل یا غریب‌القرآن و بررسی قرائت‌های مختلف از قرآن توجه می‌کند. (علوی‌مهر، ۱۳۹۱، ص ۲۵۴-۲۶۹) از این رو بعضی تفسیر ادبی را تفسیری مشتمل بر مباحث زبانی و ادبی قرآن مانند لغت، اعراب و بلاغت دانسته‌اند (بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۱۱، مدخل «تفسیر»). برخی نیز برای آنکه تعریف، همه انواع تفسیر ادبی را در برگیرد، از گرایش دیگری در تفسیر ادبی خبر داده‌اند که در آن مفسر با نثر و بیان ادیبانه و پردازش‌های هنری به نکات تربیتی و هدایتی قرآن توجه می‌کند؛ مانند «تفسیر فی ظلال القرآن» سید قطب. بعضی نیز با پایین آوردن سطح تفسیر ادبی، آن را بر بعضی کتاب‌های

تجزیه و ترکیب آیات و سوره‌هایی از قرآن اطلاق کرده‌اند که برای تمرین قواعد صرف و نحو کاربرد دارند؛ مانند «تفسیر ادبی قرآن» طاهری گنی که توسط رواق اندیشه منتشر شده است. در این کتاب مسائل ادبی قرآن با قلمی روان برای استفاده عموم تنظیم شده و آیات از نظر لغت، نحو و بلاغت بررسی شده‌اند. نیز کتاب «تفسیر ادبی قرآن» تألیف مهدی اسلامی پناه که انتشارات سرور در سه جلد به چاپ رساند. در این کتاب، آیات از نظر لغت، نحو و بلاغت در شش بخش تفسیر شده‌اند.

در خصوص قید معاصر بودن در تفسیر ادبی نیز باید گفت معاصر بودن همچون بسیاری از مفاهیم ذهنی و انتزاعی دیگر، نسبی و متغیر است و نمی‌توان برای آن تعریفی ثابت و تغییرناپذیر به دست داد. با این حال می‌توان با توجه به شرایط غالب بر زمان و مکان، تعاریفی موقت و نسبی بیان کرد. (توکلی دارستانی، ۱۳۹۱، ص ۳۰) مروری بر منابع مختلف موجود در فرهنگ جهانی نشان می‌دهد از قرون وسطی به بعد، معاصر محسوب می‌شود و در یک نگاه کوچک‌تر، از زمانی که تفاوت سنت و تجدد مطرح می‌شود (قرن بیستم) معاصر است و در یک نگاه دقیق‌تر نیمه دوم قرن بیستم به بعد دوره معاصر به شمار می‌آید. («ادبیات معاصر یعنی چه»، روزنامه نیم‌نگاه؛ ۲۵ خرداد ۱۳۹۵، کد خبر: ۲۳۳۲۸؛ در: <http://nimnegahshiraz.ir>). طبق این مبنا با توجه به تاریخ زندگانی خولی و نظر به زمان آغاز جریان‌های اصلاحی در کشورهای مسلمان عربی، منظور نگارنده از معاصر، از قرن چهاردهم قمری و از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عبده تا کنون است.

چنانکه گذشت خود خولی (بنیانگذار تفسیر ادبی معاصر) تعریف روشن و جامعی از تفسیر ادبی معاصر مطرح نکرده، اما شاید بتوان از خلال آثار او و شاگردانش، تعریفی برای تفسیر ادبی استخراج کرد. درمجموع می‌توان گفت منظور خولی از تفسیر ادبی معاصر، فهم ادبی محض قرآن است، بی‌آنکه از هیچ ملاحظه و اعتبار دیگر متأثر باشد و بی‌آنکه تفاوتی بین قرآن‌پژوه مسلمان یا غیر مسلمان باشد. (خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۰۳) مراد خولی حذف هر نوع پیش‌فرض اعتقادی و مذهبی در تفسیر قرآن است. خلف‌الله، شاگرد خولی، فهم ادبی را فهمی جدید معرفی می‌کند که منحصر در عبارات و الفاظ و تعبیر ظاهر نص نیست، بلکه مبتنی بر ارزش‌های عقلی و عاطفی و هنری موجود در متن است. در این فهم، مفسر با درنگ در صورت و آرایه‌ای که صاحب نص آورده، از امور ماورای نص بحث می‌کند که صاحب نص نیازی به بیان

آن ندیده است، ولی معاصران متن متوجه آن می‌شوند. (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۴۵؛ رومی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۸۱-۸۸۵) از نظر خلف‌الله این فهم ادبی کمیاب است. درواقع با عنایت به رابطه متقابل ادبیات و فرهنگ، تفسیر ادبی را تفسیر بر پایه علوم ادبی و فرهنگ عصر نزول باید معرفی کرد که عمده‌تاً در شعر و نثر و تاریخ عصر نزول تجلی یافته است.

در تفسیر ادبی خولی بر خلاف تفاسیر متقدم، نگاه صرفی و نحوی و بلاغی به جملات قرآن به شکل تفصیلی وجود ندارد؛ بلکه گویا وی این موارد را مفروغ‌عنه می‌گیرد و محور تفسیر را فهم لغت و ساختار جملات با توجه به سیاق آیات، فهم مخاطبان زمان نزول، فرهنگ مادی و معنوی عصر نزول و زیبایی‌های بیانی قرآن می‌داند. از این منظر، تفسیر ادبی نگاه مفسر به قرآن در حکم یک کتاب ادبی و عربی و به عبارت دیگر یک محصول فرهنگی می‌باشد که طبعاً متأثر از فرهنگ و ادبیات عصر خود است. شاید با نوعی مسامحه بتوان گفت واژه ادبی در نظریه خولی به نوعی معادل یا لازمه واژه فرهنگی است، نه دستور زبان و ادبیات عرب و به عبارت دقیق‌تر تفسیر ادبی را همسو با معنای لغوی ادب، معادل تفسیر فرهنگی می‌توان در نظر گرفت؛ تفسیری که ناظر به عناصر خاص فرهنگ زمان نزول یا ویژگی‌های فرهنگی برجسته یا غالب یا خاص آن زمان باشد. از این روست که خولی در طرح تفسیری خود به ادبیات و دستور زبان عرب چندان اعتنا نمی‌کند؛ بلکه منظور او ادب و فرهنگ عرب است که به شکل عمده در زبان عربی آن زمان متبلور گشته و قرآن نیز به زبان همان قوم نازل شده است. در مطالعات زبان‌شناسی اصل مسلم این است که درک زبان بدون درک فرهنگ امکان‌پذیر نیست؛ زیرا زبان و فرهنگ رابطه درهم‌تنیده‌ای با یکدیگر دارند و برای آشنایی با زبان یک ملت با فرهنگ آن ملت نیز باید آشنا شد، بر این اساس باید توجه کرد که وقتی راجع به متنی مثل قرآن کریم صحبت می‌کنیم، این تصور که می‌توانیم از طریق کتاب‌های لغت و آشنایی با علم صرف و نحو به فهم قرآن برسیم، اشتباه بزرگی است و بدون دانستن زمینه‌های فرهنگی اصلاً به فهم کارآمدی از قرآن دست پیدا نخواهیم کرد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲) و به همین دلیل است که از نظر خولی قرآن با ادب و فرهنگ آن زمان باید فهم شود.

اجمالاً می‌توان گفت خولی در تفسیر ادبی بر واژه‌شناسی بر اساس فهم مخاطبان عرب زمان نزول قرآن و بهره‌گیری از تحلیل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آنها تأکید بسیار

دارد. وی می‌گوید درست‌ترین فهم نزدیک‌ترین فهم به معانی دریافت‌شده مخاطبان اولیه قرآن است. از نظر او از یک سو گذشت زمان موجب تطور معانی زبان عربی از جمله معانی واژگان گشته و از سوی دیگر دخالت پیش‌فرض‌های کلامی، فقهی و... سبب تحمیل معانی تکلف‌آور بر قرآن شده که بیش از هر چیز، یک متن ادبی و هنری می‌باشد. همچنین مفسران از زیبایی‌های ادبی قرآن که مهم‌ترین عامل در کشف معانی آن و باعث جذب و ایمان‌آوردن اعراب به قرآن و رسالت پیامبر(ص) بوده غافل شده‌اند؛ لذا لازم است مفسر بدون داشتن پیش‌فرض‌های اعتقادی خاص و با تمرکز صرف بر واژه‌شناسی همسان با فهم مخاطبان اولیه قرآن با به‌کارگیری قوه ذوق و حس زیباشناختی و توجه به ویژگی‌های روحی اعراب و مؤلفه‌های فرهنگی و جغرافیایی آن زمان، دل به قرآن سپارد و فارغ از هر پیش‌داوری‌ای به معانی آن دست یابد. از پیامدهای این دیدگاه مخالفت با تفسیر علمی به دلیل عدم فهم اصطلاحات و گزاره‌های علمی توسط مخاطبان عصر نزول است. بخشی دیگر از پیامدهای تمرکز بر فرهنگ عصر نزول در این نظریه در نتایج نادرست خلف الله از فهم ادبی واژگان قرآنی است که منجر به دیدگاه‌های قابل نقد فقهی(عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۱) و یا انکار وحیانی بودن حکومت پیامبر ﷺ و پذیرش واگذاری مساله حکومت به مردم پس از رحلت حضرت شده است. (عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۰)

در نظریه ادبی تفسیری خولی دو گام اساسی باید برداشته شود:

۱. در نظر گرفتن فضای تاریخی نزول قرآن، اسباب نزول، مطالعه آداب و سنن دینی و موقعیت اجتماعی و زبان و دستاوردهای ادبی عرب آن زمان که مورد خطاب قرار گرفتند.
۲. مفسر قرآن در برابر یکایک کلمات و عبارات قرآنی باید خود را به جای عرب عصر

نزول فرض کند و با دقت ببیند از آنها چه برداشتی می‌کند. (ویلانت، ۱۳۸۳، ص ۸)

از منظر خولی الفاظ قرآن باری از معانی باطنی یا اشاره‌ای و معانی تأویلی را به دوش نمی‌کشند؛ بلکه به آن دسته از معانی اشاره دارند که با فهم و الفاظ عربی عصر نزول در ارتباط است؛ چراکه از نظر ایشان روح و مزاج قرآن عربی است و فهم محتوای آن تنها با شناخت و فهم فضای فرهنگی و معنوی آن عصر ممکن و میسر خواهد بود؛ بنابراین صنعت نحو به‌تنهایی و آن گونه که گذشتگان به آن پرداخته‌اند، مقصود اصلی از تفسیر قرآن نیست؛ بلکه ابزاری برای بیان معانی آن با توجه به احساس اصیل زبانی است.

نگاه جامعه‌شناسانه او در تفسیر آیات نیز از ممیزات این رهیافت تفسیری است. برای مثال وی در کتاب من هدی القرآن: فی اموالهم از سلسله‌قضایای اسلامی در زمینه اقتصاد بحث می‌کند. این کتاب در سال ۱۹۶۱ میلادی در حدود ۱۸۳ صفحه در یک جلد چاپ شده و مشتمل بر مقدمه‌ای مختصر و ۲۶ باب است. در مقدمه کتاب علت نگارش آن پاسخ به پرسش‌های تفسیری دانسته شده که پیرامون ملکیت در رابطه با مالکیت خداوند از لحاظ تشریعی و تکوینی با مالکیت انسان مطرح است. در ادامه ابوابی از صفحات میانی این کتاب به عوارض و چالش‌ها و آسیب‌های اخلاقی و نفسانی مترتب بر این مالکیت انسان و حدود این مالکیت اختصاص داده شده و راه‌ها و علاج‌هایی برای درمان این امر از کتاب هدایت قرآن مطرح گشته است. خولی در ابواب پایانی به بحث ملکیت و احسان و حقوق مترتب بر این ملکیت، همچنین به فلسفه و رابطه فقر و شیطان در سه باب نهایی اشاره و تأکید می‌کند و سوسه‌های شیطان انسان را از انفاق اموال مرغوب باز می‌دارد.

این کتاب از جهت گستره موضوعات تفسیری عمدتاً به حوزه ملکیت از منظر آیات قرآنی توجه دارد. در این حوزه ملکیت در رابطه با انسان و خدا تعریف می‌شود؛ زیرا یکی از وجوه مشخصه نظام‌های اقتصادی، شیوه مالکیت است. دامنه تفسیر در این کتاب با توجه به آیات قرآن، موضوع نظام‌های اقتصادی است، از پذیرش مالکیت خصوصی صرف گرفته تا مالکیت عمومی و الغای مالکیت خصوصی. وی دامنه و حدود این ملکیت را برای انسان مشخص می‌کند. خولی تأکید می‌کند در قرآن، تعابیری از قبیل «اموالکم»، «متاعاً لکم» و «انفقوا مما رزقناکم» فراوان به چشم می‌خورد که حاکی از پذیرش مالکیت خصوصی است. این اسلوب قرآنی در جاهای مختلف قرآن در مورد اولاد و اموال و منافع اجتماعی و غیر آن آمده است. مهم این است که وقتی قرآن اموال مردم و توانایی‌ها و خصوصیت‌های آنان و نیازهای مردم را برای جماعت قرار می‌دهد، میان فرد و جماعت تفاوت نمی‌گذارد.

خولی در این کتاب در القای مطالب عمدتاً بر تفسیر ادبی تکیه و به ابعاد مختلفی اشاره می‌کند. بعد تربیتی مؤلف در کل صبغه شناختی دارد؛ هرچند در ابوابی از این کتاب از بعد تربیتی رفتاری نیز سود جسته است. این کتاب دارای ویژگی‌های متعددی است که آن را از سایر جریان‌ها و روش‌های تفسیری متمایز می‌کند؛ از جمله:

- کنارنهادن روایات تفسیری و دخالت‌ندادن آنها در تفسیر قرآن، مگر آنکه این روایات در چارچوب تحلیل ادبی قرار گیرند؛
- ممانعت جدی از ورود اسرائیلیات در تفسیر؛
- به حداقل رساندن برگرداندن آیات از معنای ظاهری و حمل آنها بر خلاف ظاهر؛
- واردنشدن به محدوده مبهمات قرآن؛
- دورساختن تفسیر از اصطلاحات علوم (تجربی)، فنون، فلسفه و کلام؛
- توجه جدی به ابعاد اجتماعی مبحث ملکیت؛
- تحلیل سنت‌های حاکم بر جهان هستی و جامعه، توجه به مشکلات جامعه اسلامی و بشری، بیان ارشاد و راهنمایی قرآن برای حل آنها، طرح پرسش‌ها و شبهات به‌روز جامعه‌شناسی و توجه به چگونگی اتکای ساختار مالکیتی اسلام بر مبانی نظر ترسیم‌شده در قرآن.
- یا در کتاب من هدی القرآن: القادة و الرسل، از فرماندهی و رسالت پیامبران سخن به میان آمده و بخشی به نام القادة و الرسل (در معرفی و بیان ویژگی‌های رهبر و راهنما) نامگذاری گشته است. در این کتاب محتوای فصول ذیل شش فرع کلی فهرست‌بندی گشته است. خولی در این کتاب به تشریح مبانی قرآن درباره رهبران، اخلاق، اهداف و فرهنگ آنها می‌پردازد و با بیان چگونگی تفاوت رهبران صالح و مستبد، تفاوت رهبران مختلف در این مقوله را بیان می‌کند. خروجی این کتاب پیامدهای اطاعت از هر یک از این رهبران، وظایف پیروان در قبال رهبران و حقوق پیروان بر رهبران است. نویسنده در این کتاب برای رسول دو جنبه در نظر گرفته است: جنبه پیامبری، و جنبه علم. او وارثان علم انبیا را علما معرفی می‌کند. جنبه دیگر جنبه رهبری و حاکمیتی است؛ بدین معنا که باید به آنها اقتدا شود. به جهت این دو عنصر رسالت و رهبری پیامبران، کتاب طوری تنظیم شده که چندین فصل آن به «الرسل و الرسالات» و فصول دیگر به «القادة و القیاده» نامگذاری شده است.
- محتوای مفهومی کتاب نیز به نقش پیشوایان دینی می‌پردازد. در جامعه مدنی سخن از پیامبرانی است که رهبر و پیشوا شناخته می‌شوند؛ زیرا آنها ایمان را به مردم می‌آموزند و مردم را به گونه‌ای تربیت می‌کنند که اعتقاد و ایمان آنها از هر امر دنیایی و شهوانی مهم‌تر باشد و امور دنیایی در نظر آنها بی‌ارزش جلوه نماید. تفاوت پیامبران رهبر با دیگررهبران در

این است که آنها با منبع قدرت الهی پرورش یافته‌اند و به این سبب دارای عصمتی هستند که آنان را از شهوت نفسانی و امور نفسی و زینت‌های امور دنیا مصون می‌دارد و به همین دلیل جز خدا از چیز دیگری ترسی ندارند و در نظر آنان خداوند از هر چیز دیگری بزرگ‌تر است. آنان مردم را به سوی خیر راهنمایی می‌کنند و بر راه حق و عدالت گذر داده تا پیام رسالت خود را انتقال دهند. این ویژگی بزرگ‌ترین علامت در رهبران الهی است و با حرکت بر طریق آنها، قدرت و شوکت انسان در زمین به او باز می‌گردد.

با توجه به موارد فوق، ماهیت این شیوه تفسیری را تا حدودی روشن می‌سازد. بیان تفاوت این رهیافت تفسیری با دیگر گونه‌های مشابه و همسوی تفسیری این بحث را تکمیل خواهد ساخت.

۳. تفاوت تفسیر ادبی خولی با گونه‌های مشابه تفسیری

برای بیشتر روشن شدن معنای تفسیر ادبی معاصر لازم است تفاوت آن با گونه‌های مشابه تفسیری بیان شود:

۳-۱. تفاوت با تفسیر ادبی سنتی

تفسیر ادبی سنتی مشتمل بر مباحث زبانی و ادبی قرآن مانند لغت، اعراب و بلاغت است، اما تفسیر ادبی معاصر در مصر که کشوری پیشرو در جریان اصلاحات و نوسازی است، با تأثیرپذیری فراوان از روش‌های نقد ادبی جدید، به عنوان مکتب ادبی در تفسیر قرآن شهرت یافت. گفتنی است ارزیابی کار ادبی از جنبه فنی؛ بیان ارزش واقعی و ارزش‌های تعبیری و احساسی آن؛ تعیین جایگاه اثر ادبی در خط سیر ادبیات و مشخص کردن آنچه کار ادبی به ادبیات دنیا افزوده است؛ تعیین میزان تأثیرپذیری متن ادبی از محیط و تأثیرگذاری بر آن؛ به تصویر کشیدن ویژگی‌های پدیدآورنده اثر ادبی و ویژگی‌های احساسی و کشف عوامل روانی و بیرونی مؤثر در شکل‌گیری آن از وظایف نقد ادبی است. (سید قطب، ۱۳۲۴، ص ۷-۸) این جریان که از دانشکده‌ها و گروه‌های ادبی عرب در مصر آغاز شد، منظری متفاوت با دانشمندان علوم دینی و قرآنی را تجربه می‌کرد و پرسش‌های کلامی و فلسفی را نیز مطرح می‌ساخت.

(توکل‌ی بینا، ۱۳۹۱، ص ۱۵) مؤلفه‌هایی که خولی با تأکید بر ضرورت رویکرد ادبی جدید به تفسیر قرآن برای این روش تفسیری ادبی بیان کرد، تا حد زیادی به تفسیر ادبی، هویتی جدید و متفاوت با تفسیر ادبی سنتی بخشید. تفسیر ادبی خولی در برخی فروع مانند توجه

به سیاق متن و فهم عرفی در معنای واژگان، توجه به ساختار نحوی آیات، توجه به ادبیات زمان نزول و... با تفسیر ادبی سنتی مشترک است؛ اما ویژگی‌های خاصی در این دیدگاه تفسیری وجود دارد که آن را از تفسیر ادبی سنتی متمایز می‌سازد؛ برای مثال تعریف خولی از بلاغت که با تعاریف سنتی و متقدم تفاوت دارد و تأکید بر کاوش ادبی - هنری و نمایان ساختن جنبه‌های زیبایی‌شناختی قرآن و محوریت فهم مخاطبان زمان نزول در تفسیر از ممیزات این دیدگاه است که به شکل کنونی در تفاسیر ادبی گذشته وجود نداشته است.

بخشی از تمایزات تفسیر خولی مربوط به معنایابی واژگان است. از نظر او واژه‌شناسی از طریق مراجعه صرف به کتب لغت موجود بدون پیمودن مراحل خاص کفایت نمی‌کند و ممکن است مفسر را به بیراهه ببرد. در دیدگاه خولی نکات صرفی و نحوی و بلاغی دیگر به‌خودی‌خود موضوعیت ندارند؛ بلکه باید بدون تفصیل به میزانی که در خدمت کسب معانی قرآن باشند، مورد توجه قرار گیرند. ذکر یک نمونه این امر را بهتر روشن می‌سازد. برای مثال خولی معتقد است جوع در قرآن صرفاً به معنای گرسنگی نیست؛ بلکه در تعبیر ادبی و حس هنری، مراد قرآن از جوع، نوعی عذاب با خشونت و سختی بسیار است. برای تبیین این مسئله لازم است به قرآن مراجعه شود: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش، ۴۳)؛ «إِنْ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى» (طه، ۱۱۸). در این آیات اطعام و امنیت و گرسنگی و ترس کنار هم ذکر شده‌اند. همچنین در آیات ۶-۷ سوره غاشیه: «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسَمِّنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ»؛ فقدان غذا برای جهنمیان، عذاب و فقدان جوع برای بهشتیان نعمت ذکر شده و در آیه ۱۱۲ سوره نحل: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ»؛ گرسنگی و ترس همراه با هم کیفر کفران نعمت معرفی شده است. تعبیر چشاندن لباس گرسنگی، نشان از شدت مصیبت و احاطه گرسنگی و ترس از هر سو بر آنها دارد؛ درحالی‌که بعضی مفسران در آیه ۱۵۵ سوره بقره: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ»؛ گرسنگی را به گرسنگی روزه و نقص مال را به زکات تفسیر کرده‌اند که خلاف نظم قرآنی است و ذوق هنری آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا در سیاق قرآنی جوع بر نوعی ابتلا و سختی دلالت دارد که تحمل آن صبر زیادی طلب می‌کند، به‌گونه‌ای که

امنیت و راحتی را از انسان می‌گیرد؛ درحالی‌که گرسنگی روزه ساعتی چند از شبانه‌روز طول می‌کشد و هیچ گاه چنین نیست.

خولی با تأکید بر نفی دیدگاه صوفیانه در ارزشمندی نفسِ گرسنگی و فضیلت آن بر تمام عبادات معتقد است جان‌مایه روزه گرسنگی و تشنگی صرف نیست و امساک از خوردن و آشامیدن به‌خودی‌خود هیچ ارزشی ندارد و چه بسا به جهت ضعف ناشی از روزه، در سایر عبادات مانند نماز سستی عارض شود؛ چون گرسنگی خواه‌ناخواه ضعف بدنی به دنبال دارد و اسلام ضعف بدنی را تأیید نمی‌کند؛ بلکه اسلام دین قوت است: «يَرْدُكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ» (هود، ۵۲) و در قرآن بر ارسال و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی تأکید شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ... وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا» (مائده، ۸۷-۸۸). اسلام مؤمن قوی را به مؤمن ضعیف ترجیح می‌دهد و به حفظ قوا و توانمندی توصیه می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقین، ۸)؛ «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) (خولی، ۱۹۸۷، ص ۳۸-۴۷) بنابراین هدف روزه حفظ روزه‌دار از جمیع اهو و خطاها و مفاسد، کسب تقوا: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ و تخلق به صفات الهی است تا اصلاح افراد و درنهایت اصلاح جامعه محقق شود.

۳-۲. تفاوت با تفسیر بیانی

تا کنون تعاریف متنوع، اما نزدیک به هم از تفسیر بیانی مطرح شده است. در یک تعریف، تفسیر بیانی منهجی است که پیرامون بلاغت قرآن در اشکال بیانی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل، وصل و فصل و سایر مباحث مرتبط با آن از جمله استعمال حقیقی، استعمال مجازی یا اصلاح ساختار و ترکیب جمله، تحقیق در روابط لفظی و معنایی و... دور می‌زند و شناخت صناعات بلاغی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل، وصل و فصل و حقیقت و مجاز نقش اصلی را در کشف و درک اسلوب بیانی قرآن و انواع دلالت‌های آن ایفا می‌کند. (صغیر، ۱۴۲۰، ص ۹۸) به گفته بعضی، تفسیر بیانی تفسیری است که غرض آن فهم مراد گوینده و بیان مقاصد وی به کمک علوم ادبی است. در تفسیر بیانی، مفسر با بررسی مطالعات ادبی - بلاغی گذشته و مشخص کردن شیوه‌ای جدید در تفسیر در صدد فهم قرآن و سنت‌های اجتماعی و پدیده‌های عالم هستی بر می‌آید. (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۴۶) بعضی هم با عطف لفظ بیان به بلاغت (منهج بلاغی - بیانی) آشکار کرده‌اند که مقصود از تفسیر بیانی، مباحثی

پیرامون بلاغت قرآن مانند تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل و ... است. (صفر، ۱۴۲۰، ص ۲۳۷-۲۳۸)

در این میان بنت‌الشاطی عنوان تفسیر بیانی را برای تفسیر خود انتخاب کرده و البته در دیباچه آن، خود را به عملی ساختن مبانی خولی ملزم دانسته و کوشیده است آنها را در تفسیر به کار گیرد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰) وی به همین منظور به شکل مختصر به روش خولی در مقدمه چاپ پنجم اشاره کرده (همان، ص ۴۵-۴۶ و ۵۵) و نیز با شرح چگونگی روش خود در تفسیر این بخش از آیات نشان می‌دهد که تفسیر ادبی خولی را اجرا نموده است. (همان، ص ۴۹-۵۲؛ همان، ص ۵۵، رومی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۲۶)

آیت‌الله سبحانی با اشاره به نظریه تفسیری خولی و بنت‌الشاطی، تفسیر بیانی را چنین تعریف می‌کند: جستجو برای به‌دست‌آوردن اسرار بیانی آیات از طریق استقرای هر واژه در قرآن و بررسی همه موارد برای آگاهی از دلالت خاص آن واژه و نیز عرضه هر یک از اسلوب و عبارات قرآن بر اسلوب مشابه و مقایسه آنها و سپس تدبر در سیاق خاص آن واژه و اسلوب در آیه و سوره و درنهایت سیاق عام آنها در همه قرآن برای دریافت سر بیانی آن. (سبحانی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۹-۱۵۲) البته اقدام بنت‌الشاطی در انتخاب نام تفسیر بیانی و نه تفسیر ادبی و تأکید خولی بر تفسیر موضوعی و ترتیبی بودن تفسیر بیانی نشان می‌دهد این دو با هم کمی تفاوت دارند. برخی علت رویکرد این تفسیر (نامگذاری) به بیانی را به جهت قصد مفسر در نشان‌دادن اعجاز بیانی قرآن از جهت الفاظ و... دانسته‌اند. (شحات، ۲۰۱۹، ص ۱۰۳۱) این نامگذاری نشان‌دهنده تمایزات وی با خولی در این کار است. به نظر می‌رسد بین این دو رابطه عموم و خصوص برقرار باشد.

خصوصیت عمده رویکرد خولی در تحلیل نکات بلاغی بهره‌گیری از تحلیل‌های روانشناختی است که مورد توجه بنت‌الشاطی نیز بوده است. خولی هدف بلاغت را از منظر روان‌شناسانه، تربیت وجدان در افراد جامعه و از منظر زیبایی‌شناسانه ارتقای حس زیبایی می‌داند که نتیجه جمع این دو، بالابردن درجه انسانیت در جامعه است. خولی از این نوع تحلیل در بررسی نقش تربیتی صفات الهی استفاده می‌کند. از نظر خولی در انسان گزینه فطری خوف وجود دارد که موجب پرهیز از خطر و حفظ از ضرر می‌شود. قرآن به این ویژگی توجه و سعی در تربیت و جهت‌دهی به آن داشته (نازعات، ۴۰) و خوف صحیح را تنها خوف

از خدا معرفی کرده است. در کنار این غریزه، در انسان غریزه سیطره یافتن وجود دارد که قرآن آن را هم‌نشین با قوت و عزت نموده و آن را به خود و رسولانش اختصاص داده (مجادله، ۲۱ و هود، ۶۶) و اسماء و صفات خود مانند جبار، معز، مذل، خافض، رافع را نیز مناسب آن ذکر کرده است. از بررسی آیاتی که عزت را به خدا نسبت داده، به دست می‌آید قرآن برای تربیت انسان، با رویکرد وحیانی و الهی، سعی در تنظیم این صفات در انسان دارد؛ چنان‌که صفت عزت هم‌نشین با علم و حکمت و مغفرت و رحمت گشته است. (روم، ۵، ملک، ۲، یس، ۳۸)

چنان‌که قوی همراه صفت امین آمده: «إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص، ۲۶)؛ «قوی» در کامل‌ترین معنا، قوت در عقل و نفس و جسم است و «امین»، نهایت امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری را دلالت می‌کند. بنابراین انسان قوی امین که مورد تایید قرآن است، موجب قوت جامعه می‌شود، چنان‌که عزت را به خود و رسولانش متصف کرده و امت اسلام را بهترین امت معرفی کرده که سلامت را بر اساس عدل محقق می‌سازند. (خولی، بی‌تا، ص ۱۱-۱۰)

۳-۳. تفاوت با تفسیر تاریخی

تفسیر تاریخی شیوه‌ای از تفسیر است که معانی آیات قرآن را با در نظر داشتن اصول و مبانی تفسیر به همراه ارائه معارف و معلومات تاریخی مخصوص به آیات بیان می‌کند. در تفسیر تاریخی بر تاریخ نزول آیات و سوره‌ها و مناسبات و اسباب نزول و نیز آیات و سوره‌هایی که قبل و بعد آن نازل شده، اعتماد می‌شود. (نزال، ۱۴۲۷، ص ۶۸) لازمه این روش بهره‌گیری از همه اطلاعات تاریخی‌ای است که در فهم قرآن دخالت دارد. البته امروزه رویکردهای مختلفی در تفسیر قرآن با گرایش تاریخی به وجود آمده است که با توجه به هر یک از آنها تعریف متفاوتی از تفسیر تاریخی می‌توان به دست داد. این رویکردها یکی تفسیر آیات مربوط به قصص انبیا و اقوام گذشته است یعنی مباحث و آیات تاریخی قرآن (آن دسته از آیات که بیانگر واقعه‌ای تاریخی است) مورد توجه مفسر قرآن قرار می‌گیرد و مفسر بر مسائل تاریخی و بیان حوادث و وقایع و تحلیل تاریخ ملت‌ها و عوامل ترقی تأکید می‌کند؛ بدین جهت به یادکرد حوادث تاریخی به‌ویژه زندگی انبیا می‌پردازد و افزون بر نقل قصص پیامبران، به تحلیل و بیان فلسفه تاریخ و نکته‌های عبرت‌آموز اشاره می‌کند.

رویکرد بعدی تفسیر قرآن به حسب تاریخ نزول و تاریخمندی متن قرآن است. مفسران در این رویکرد در نزول هر آیه و سوره به دنبال شناخت اسباب نزول و دیگر حوادثی هستند که قرآن در خطاب به آنها سخن گفته است. این تفاسیر به طور عمده بر اساس ترتیب نزول نگارش یافته است. از معتقدان به این رویکرد ملا حویش آل غازی در تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، محمد عزت دروزه در التفسیر الحدیث، شیخ عبدالرحمن حَبَنَکَه در تفسیر معارج التفکر، مهندس بازرگان در پایه پای وحی، محمد عابد الجابری در کتاب فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول و آقای عبدالکریم بهجت‌پور در همگام با وحی: تفسیر تنزیلی می‌باشند.

در رویکرد سوم بر این نکته تأکید می‌شود که مراد از الفاظ و تعابیر قرآن، معنایی است که عرب حجاز در عصر نزول دریافت می‌کرد (نکونام، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۲) و از این رو در تفسیر قرآن باید به اطلاعات و منابعی مراجعه کرد که معهودات عرب حجاز را در عصر نزول گزارش کند.

این رویکرد تفسیری به جهت توجه به تاریخ و فرهنگ و وقایع زمان نزول، تا حدودی مشابه تفسیر ادبی معاصر است، اما همسان‌انگاری قرآن با متنی ادبی، به کارگیری ذوق و حس ادبی عربی در کشف معانی واژگان، بی‌توجهی به روایات شأن نزول در تفسیر آیات و توجه به تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در کشف دلالت‌های قرآنی از جمله تفاوت‌های تفسیر ادبی معاصر با این رویکرد تفسیر تاریخی است؛ همچنین تفسیر ادبی اعم از تفسیر تاریخی و کامل‌تر از آن است و برخی مؤلفه‌ها مانند برجسته‌کردن بُعد ادبی قرآن که در تفسیر ادبی مورد توجه است، در تفسیر تاریخی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که خولی تفسیری مستقل مطابق با نظریه تفسیری‌اش ننوشته است، تکیه‌گاه این پژوهش، مکتوبات او اعم از آثار قلمی و شفاهی است که بعداً مکتوب شدند. براساس تحقیق حاضر تفسیر ادبی معاصر، متمایز از تفاسیر ادبی سنتی و رایج است و خولی و بنت‌الشاطی برخلاف رویکرد مشهور، به صرف و نحو و بلاغت ورود نداشته، بلکه با تمرکز بر فرهنگ عصر نزول و واژه‌شناسی همسان با مخاطبان اولیه قرآن، بر تفسیر موضوعی و نزولی با هدف برداشت‌های تفسیری اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه امروز تأکید می‌کنند.

مختصات روشی این نظریه در پنج بخش تفسیر موضوعی، واژه‌شناسی، پژوهش در ساختار نحوی و بلاغی، قواعد و ابزار تفسیری قابل احصا است. از منظر خولی اهداف ثانوی در قرآن مانند احکام فقهی یا اصول اعتقادات و گزاره‌های اخلاقی و یا تلاش جهت اصلاح اجتماعی تنها با پژوهش ادبی در این یگانه کتاب عربی حاصل می‌شوند. پژوهش به شیوه موضوعی، بهره‌گیری از ابزارهایی همچون تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره مخاطبان اولیه قرآن در فهم بهتر آیه، دریافت معانی قرآن در بافت فرهنگی - تاریخی عرب عصر نزول و مخالفت با تفسیر علمی، ویژگی‌های طرح تفسیری خولی است که البته در جای خود نقد شده است. بنابراین تفسیر ادبی معاصر را میتوان همسو با تفسیر فرهنگی دانست که رویکرد اجتماعی دارد و ناظر به حل مسائل و نیازهای مخاطب امروزی است.

فهرست منابع

۱. آلوسی، محمود؛ (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آذر، اسماعیل (۱۳۸۹ش). «سیر تطور واژه ادب با تأکید بر سه قرن اول هجری»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۸.
۳. اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، ط ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابو حیان، محمد (۱۴۲۰ق). بحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۷. ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۳ش). المفسرون: حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت ارشاد.
۸. ازهری، محمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. بغوی شافعی، حسین بن مسعود (۱۴۱۵ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (۱۳۶۲ش). «تفسیر (۵)»، دانش نامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق.
۱۲. توکلی دارستانی، حامد (۱۳۹۱ش). «معاصر بودن چیست: کنکاشی در مؤلفه های شعر معاصر»، کتاب ماه ادبیات، ش ۱۸۲.
۱۳. تهانوی، محمد علی (بی تا). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: ناشران.
۱۴. توکلی بینا، میثم (۱۳۹۱ش). «متون دینی از قداست تا ادبیت: کلان روش پژوهش های ادبی معاصر درباره متون مقدس»، قیاسات، ش ۶۶.
۱۵. جرجانی، علی (بی تا). التعریفات، بی جا، ناصر خسرو.
۱۶. خلف، محمود (۱۴۳۷ق). «لغة و ادب: امین الخولی»، الوعي الاسلامی، ش ۶۰۷.

۱۷. خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹م). الفن القصصی فی القرآن الکریم، لندن: سینا انتشار العربی.
۱۸. خرّمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۱ش). «تفسیر»، دانش نامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان-ناھید.
۱۹. جفری، آرتور (۱۳۸۵ش). واژه‌های دخیل در قرآن، تحقیق فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۲۰. خولی، امین (۱۹۶۱م). مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. _____ (۱۳۹۰ش). «مدخل تفسیر از دایرةالمعارف اسلامی»، ترجمه سمانه مرادپور، کتاب ماه دین، ش ۱۶۴.
۲۲. _____ (بی تا). من ھدی القرآن: الجنّیة و السلم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۳. _____ (۱۹۸۷م). من ھدی القرآن: فی رمضان، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۴. دھخدا، علی اکبر (۱۳۳۵ش). لغت نامه دھخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. ذھبی، محمدحسین (بی تا). التفسیر و المفسرون، قاهره: مكتبة وهبه.
۲۶. رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، بیروت: دار القلم.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش). منطق تفسیر ۲، قم: جامعة المصطفی العالمیه.
۳۰. رومی، فهد بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق). اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ریاض: ادارات البحوث العلمیه و الافتاء و الدعوة و الارشاد.
۳۱. زبیدی، محمد (۱۳۸۵ش). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر.
۳۲. زمخشری، محمود (۱۹۷۹م). أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
۳۳. سبحانی، جعفر (۱۴۰۹ق). المناهج التفسیریّة فی علوم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۴. سعفان، کامل علی (۱۹۸۱م). المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، مصر: مكتبة الانجلوا المصریة.

۳۵. سمایلویتش، احمد (۱۴۱۸ق). فلسفه المستشرقون و اثرها فی الادب العربی المعاصر، قاهره: دار الفكر العربی.
۳۶. جلال الدین سیوطی (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۷. سید قطب (۱۴۲۴ق). النقد الادبی: اصول و مناهجه، بیروت: دار الشروق.
۳۸. شبلی، محمد (۱۹۶۷م). «فی ذکر یمین الخولی»، الادب، ش ۱۱.
۳۹. شحات، شیرین (۲۰۱۹م) «منهج بنت الشاطی فی التفسیر»، کلیة الدراسات الاسلامیه و العربیه بالبنات و الزاریق، ش ۹.
۴۰. صغیر، محمدحسین (۱۴۲۰ق). المبادئ العامه لتفسیر القرآن، بیروت: دار المورخ العربی.
۴۱. الصفار، سالم (۱۴۲۰ق). نقد منهج التفسیر و المفسرین المقارن، بیروت: دار الیهادی.
۴۲. ضیف، شوقی (۱۳۸۱ش). تاریخ ادبی عرب: العصر الجاهلی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر.
۴۳. طه حسین (۱۳۵۲ق). فی الادب الجاهلی، قاهره: مطبعة فاروق.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۴۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲ش). مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد الحسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۶. عبدالرحمن، عایشه (بنت الشاطی) (۱۳۹۰ش). تفسیر بیانی، ترجمه سید محمود طیب حسینی، قم: اصول الدین.
۴۷. عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده (۱۴۰۱ش). منابع استنباط احکام از نظر محمداحمد خلف الله و نقد آن، مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، ش ۴.
۴۸. _____ (۱۴۰۰ش). نقد مبانی و ادله قرآنی نظریه دولت محمداحمد خلف الله، علوم سیاسی، ش ۹۵.
۴۹. علوی مهر، حسین (۱۳۹۱ش). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، تهران: اسوه.
۵۰. عمید، حسن (۱۳۶۹ش). فرهنگ عمید، ج ۷، تهران: امیرکبیر.
۵۱. عیاد، محمد شکری (۱۹۶۶م). «امین الخولی»، المجله، ش ۱۱۲.

۵۲. عبداللطیف، احمد عبده (۱۳۸۶ق). «امین الخولی: حياة امین الخولی فن القول»، الکتاب العربی، ش ۳۵، ۱۳۸۶ق.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، قم: هجرت.
۵۴. قیام، عمر حسن (۱۴۰۱ق). ادبیه النص القرآنی: بحث فی نظریه التفسیر، بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۵۵. مرسی، علی بن سیده (بی تا). المحکم و المحيط الاعظم، تصحیح هنداو، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۶. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۵۷. مندور، محمد (۱۳۴۶ش). در نقد و ادب، ترجمه علی شریعتی، [بی جا]، [بی نا].
۵۸. نزال، عمران (۱۴۲۷ق). الوحده التاريخیه للسر القرآنی، دمشق: دار القراء.
۵۹. نکونام، جعفر (۱۳۸۸ش). «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، پژوهش دینی، ش ۱۹.
۶۰. ویلانت، راترود (۱۳۸۳ش) «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ش ۸۶.
۶۱. «ادبیات معاصر یعنی چه»، روزنامه نیم‌نگاه، ۲۵ خرداد ۱۳۹۵، کد خبر: ۲۳۳۲۸، در: <http://nimnegahshiraz.ir>

مطالعه انتقادی تفسیر آیات معجزه در «المنار» و «پرتویی از قرآن»

زهره مدرسی راد^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲

علی غضنفری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

چکیده

تفسیر المنار، یکی از تفاسیر عقلی-اجتماعی است که دیدگاه‌های «محمد عبده»، مفسر نواندیش معاصر و از بنیادگذاران جنبش اصلاحی در مصر، توسط شاگردش «رشید رضا» در آن منعکس شده است. همچنین، تفسیر پرتویی از قرآن نوشته سید محمود طالقانی با توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی عصر خود در ایران به نگارش درآمده است. هر دو تفسیر، با رویکردی عصری، به بازگشت به قرآن و معرفی جنبه هدایتی آن می‌پردازند. این مقاله به توصیف و تحلیل مبانی و دیدگاه‌های المنار و تفسیر پرتوی از قرآن ذیل برخی آیات بیانگر معجزات انبیاء ﷺ می‌پردازد. این آیات شامل زنده شدن پس از مرگ با عذاب صاعقه، زنده شدن مقتول بنی‌اسرائیل، زنده شدن پس از مرگ دسته‌جمعی، زنده شدن پس از مرگی صدساله، زنده شدن مجدد پرندگان، صحبت نکردن حضرت زکریا می‌باشند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که هر دو مفسر این حوادث را به‌صورت سنت‌های متعارف الهی تفسیر می‌کنند. از این‌رو، تبیین و ارزیابی نظرات این دو مفسر ضروری به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: عبده، رشید رضا، المنار، معجزات انبیاء ﷺ، طالقانی، پرتوی از قرآن، مطالعه

انتقادی

۱. استاد مدرسه علمیه فاطمیه، کرج، ایران. modaresi114@gmail.com

۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. ali@qazanfari.net

مقدمه

جنبش بیداری اسلامی در مصر، در پی تهاجم گسترده غرب، استبداد و انحطاط اجتماعی، بحران هویت و جمود حاکم بر الازهر به وقوع پیوست. محمد عبده، از مفسران نواندیش مصری، باتوجه به مقتضیات زمان و محیط خود به تبیین آیات الهی قرآن پرداخت. یکی از مسائل دینی که مانعی در راه عبده و شاگردانش وجود داشت، بحث معجزات بود. عبده معتقد بود که معجزات صلاحیت استدلال ندارند و دلیلی بر حقانیت دین نیستند. او با استناد به حدیث «جددوا ایمانکم» لزوم اصلاح و نواندیشی در مسائل دینی متناسب با مقتضیات زمان را استنباط کرد. (عمار، ۱۴۰۸، ص ۶-۷)

حدود ۳۵ سال پس از عبده، فضای سیاسی و فرهنگی ایران و گرایش جوانان به مکاتب الحادی، سید محمود طالقانی را بر آن داشت تا تمام توان خود را برای انتقال پیام قرآن به نسل جوان و روشنفکر بکار گیرد. بحث علم و دین، جدی‌ترین مسئله متفکران مذهبی در دوران پیش از انقلاب اسلامی بود و آیت‌الله طالقانی نیز در تفسیر خود می‌کوشد تا نشان دهد میان قرآن و علم تضادی نیست. از این رو در ارزیابی تفسیر پرتوی از قرآن، عنایت به تاریخچه تدوین تفسیر بخصوص در دوران بازداشت ایشان و حضور برخی از رجال فکری در مباحث تفسیری که به دین، نگاهی علمی داشتند، ضروری است. قسمتی از تفسیر پرتوی از قرآن در زندان (جلد اول در سلول انفرادی) نگاشته شده و در برخی موارد به تفسیر مفاتیح الغیب، مجمع البیان، المنار، المیزان، تفسیر جواهر، تفسیر سید احمد خان هندی دسترسی داشته است. آنچه به فکر مفسر رسیده و به ذهنش پرتو افکنده منعکس شده است. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲)

در قرآن کریم، آیات زیادی به معجزات انبیای الهی ﷺ اشاره دارند که وقوع آن‌ها را به عنوان رخدادهایی خارق‌العاده و بر خلاف قوانین طبیعی مطرح می‌کنند. این آیات همواره موضوع چالش و تردید مخالفان دین بوده‌اند؛ آن‌ها تلاش می‌کنند تا این معجزات را غیرعقلانی و متناقض با اصول علمی جلوه دهند. به همین دلیل، برخی مفسران، از جمله شیخ محمد عبده تلاش کرده تا این معجزات را به گونه‌ای طبیعی و قابل توجیه با علم تفسیر کنند، تا وفاق بیشتری میان علم و دین ایجاد شود.

هدف از این پژوهش، تحلیل دو تفسیر «المنار» و «پرتوی از قرآن» در خصوص آیات مربوط به معجزات انبیای علیهم السلام است که در دو قسمت نقد مبنایی و نقد محتوایی به آن پرداخته می‌شود. این دو تفسیر با رویکردی عقلانی و اجتماعی - اصلاحی به تبیین این آیات پرداخته‌اند و دیدگاه‌های آن‌ها نزدیک به یکدیگر است. تحلیل دقیق دیدگاه‌های این دو تفسیر به‌عنوان نمونه‌های بارز تفاسیر عقل‌گرا، در زمینه استنتاج قرآن و پاسخگویی به نیازهای جامعه، ضروری به نظر می‌رسد. این مقاله به شیوه توصیف و تحلیل محتوا به دنبال پاسخ به این پرسش است که چه نقدهایی بر تفسیرهای «رشید رضا» و «پرتوی از قرآن» ذیل آیات معجزات انبیای علیهم السلام وارد است.

۱. پیشینه

تفسیر المنار که نظرات محمد عبده و رشید رضا را منعکس می‌کند، به دلیل دیدگاه‌های خاص خود، مورد توجه محققان بسیاری قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، فهد رومی (۱۴۰۳) در کتاب «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» نظرات المنار ذیل آیات ناظر بر معجزات انبیا علیهم السلام مانند آیه ۷۳ بقره، ۱۱۰ مائده، ۵۵ آل عمران و سوره فیل را مورد نقد و بررسی قرار داده است.

مصطفی صبری در کتاب «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين و عباده المرسلين» به انکار برخی از معجزات توسط رشید رضا در تفسیر المنار اشاره کرده است. مدرسی، غضنفری و میراحمدی (۱۴۰۱) در کتاب «معجزات انبیا علیهم السلام در تفسیر المنار» به نقد تفسیر المنار در آیات مرتبط با معجزات پرداخته‌اند.

معصومه رستمی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه «رویکردشناسی تطبیقی تفاسیر المنار و المیزان در باب معجزات و خوارق» نیز اشتراکات و تفاوت‌های این دو تفسیر در آیات معجزات را تبیین کرده است. مدرسی و میراحمدی (۱۴۰۰) نیز در مقاله «واکاوی ابعاد تمثیلی معجزات انبیا علیهم السلام و پیامد آن در تفسیر المنار» تفسیر آیات ۲۴۳، ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره در تفسیر المنار را مورد نقد قرار داده‌اند.

علی اوسط باقری (۱۳۸۳) در مقاله «المنار و تفسیر آیات بیانگر معجزات» به نقد تفسیر المنار ذیل آیات ۷۳ و ۲۵۹ و ۲۶۰ بقره پرداخته است. ساره تنافرد و علی اکبر کلانتری (۱۳۸۳) در مقاله «تفسیر آیات بیانگر معجزات» به نقد تفسیر المنار ذیل آیات ۷۳ و ۲۵۹ و ۲۶۰ بقره پرداخته است.

۱۴۰۱) در مقاله «معجزات پیامبران در تفسیر المنار: بررسی و نقد» تفسیر آیات ۲۵۹ بقره، ۴۹ آل عمران و ۱۱۰ مائده را مورد مذاقه قرار داده‌اند.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که نقد و تحلیل تفسیر پرتوی از قرآن در ارتباط با آیات مربوط به معجزات پیامبران مورد بررسی قرار نگرفته است.

باوجود تحقیقات پیشین، تاکنون پژوهشی جامع به ارزیابی مشترک نظریات تفسیر المنار و پرتوی از قرآن در آیات مرتبط با معجزات انبیا^ﷺ نپرداخته است. این مقاله باهدف پر کردن این خلأ پژوهشی، به تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های تفسیری این دو مفسر می‌پردازد.

۲. تعریف معجزه از دیدگاه مفسران المنار و پرتوی از قرآن

معجزه از دیدگاه مفسران المنار به‌عنوان یک پدیده خارق‌العاده و نشانه‌ای از قدرت الهی مطرح می‌شود که برای اثبات صداقت پیامبران و تأیید نبوت آنان به وقوع می‌پیوندد. (عبده، ۲۰۰۵م، ص ۶۵) ایمان به معجزات مانع از باور به‌نظام علت و معلول جهان نمی‌شود. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۵)

رشید رضا نیز بر این باور است که همه پدیده‌های عالم از طریق علل و اسباب متعارف به وجود می‌آیند و هر چیزی که خلاف این نظام باشد، اصل بر کذب بودن آن است. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۳۸) او تأکید دارد که برای اثبات امری خارق‌عادت باید دلیل قطعی غیرقابل‌تأویل وجود داشته باشد. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۳۲) به همین دلیل، در تفسیر المنار، برخی معجزات مورد تأویل قرار می‌گیرند.

در تفسیر پرتوی از قرآن، آمده است که ایمان به معجزات که از اصول ایمان به نبوت است، نباید منجر به این شود که هر آیه‌ای از قرآن به‌صورت اعجاز (معجزه انبیا) تلقی شود. معجزات باید به‌عنوان پدیده‌هایی استثنایی برای اثبات نبوت و اعلام تحدی و قهر مخالفان به کار روند، نه به‌منظور تفنن و نمایشگری. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۲)

۳. نقد مبانی

مبانی تفسیری هر مفسر، نقش مهمی در چگونگی برداشت و تحلیل متون دینی ایفا می‌کند. برخی از این مبانی موجب ایجاد چالش‌هایی در فهم آیه می‌شود.

الف. مفسران المنار به قصه‌های قرآن نگاه کارکردی دارند. به باور آن‌ها، قرآن قصه‌ها را برای موعظه و عبرت‌آموزی نقل می‌کند. رشید رضا پاره‌ای از قصه‌های قرآن را که بیانگر وقوع حادثه‌ای خارق‌العاده است بر تمثیل حمل کرده و معتقد است که ضرورتی ندارد این داستان‌ها بیانگر رویدادهای واقعی باشند.

مرحوم طالقانی نیز بر هدف قرآن از بیان قصص یعنی عبرت و هدایت تکیه می‌کند و معتقد است که هر آیه‌ای از قرآن که در آن خبری و عبرتی باشد نباید به صورت اعجاز (حاکمی از وقوع معجزه) نمایانده شود. وی در تفسیر آیه ۲۴۳ بقره نظریه تمثیلی را محتمل می‌داند. نگاه کارکردی به قصه‌های قرآن و تأکید بر هدف موعظه و عبرت‌آموزی قصه‌ها، موجب شد عبده آیات قصص را از مقام نقل تاریخ و حقایق قابل التزام و اعتقاد در جزئیات تاریخی بیگانه می‌داند و آن‌ها را صرفاً در مقام موعظه و عبرت و هدایت می‌شمارد. (محمد عماره، ۱۴۰۸، ص ۷۵) در حالیکه تأثیرات هدایتی بر مردم و عبرت‌آموزی در سایه بیان داستان‌های واقعی امکان‌پذیر است. ویژگی‌های قصه‌های قرآن، واقع‌گرایی و حقیقت‌گویی (آل عمران ۶۲) است.

ب. عبده با تأکید بر حاکمیت عقل و اکتفا به ظاهر آیات قرآن، مراجعه به احادیث را ضروری نمی‌داند، مگر اینکه روایت تفسیری به تواتر یا سند صحیح متصل از پیامبر ﷺ نقل شده باشد. او روایات تفسیری را حجاب قرآن و مانعی برای درک مقاصد عالی آن می‌داند، هرچند بهره‌گیری محدود از روایات تفسیری صحیح را ضروری می‌داند. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸) عبده با این رویکرد که معرفت دینی باید مبتنی بر علم باشد، خبر واحد را نمی‌پذیرد و روایات مخالف تحلیل عقلی (در نظر خودش) را رد یا تأویل می‌کند. در موارد زیادی عبده روایات ذیل آیات ناظر بر معجزات انبیا ﷺ را رد کرده و وقوع معجزه را نمی‌پذیرد. حجم عمده روایات تفسیری در المنار نیز مربوط به رشید رضا و پس از وفات عبده است.

به باور مرحوم طالقانی چه‌بسا روایاتی که از نظر سند و دلالت مغشوش و از جهت مفهوم شگفت‌انگیز است؛ در تفسیر آیاتی که خود برهان حق و نور مبین و هدایت اهل تقوا است به کار گرفته می‌شود. افراد سطحی‌نگری که در چهره تعبد به دین تفسیر آیات هدایت‌گر قرآن را تنها با روایات بررسی نشده جایز می‌شمارند. در حالیکه روایاتی که در تفسیر و معارف آمده مانند احادیث فقهی منقح نگردیده است. احادیثی که از نظر سند معتبر و از حیث دلالت

استوار باشد می‌تواند در تفسیر آیات احکام، تأویل آیات متشابه و بیان کننده بطن قرآن بکار گرفته شود و این غیر از فهم هدایتی قرآن میباشد. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷) وی در برخی موارد با رد روایاتی که مفسران ذیل آیات ناظر بر معجزات انبیا^{علیهم‌السلام} نقل کرده‌اند؛ معجزه بودن حادثه را نمی‌پذیرد.

تفسیر قرآن بدون تکیه بر قرآن و سنت قطعی، مصداق تفسیر به رأی است، زیرا فهم قرآن به فهم الفاظ، حکم عقل، فطرت سالم و روایات صحیح وابسته است. خبر واحدی که با مضمون آیه هماهنگ باشد، معتبر است. به نظر می‌رسد وجود احادیث جعلی در کتب اهل سنت و عدم تبحر عبده در دانش حدیث، باعث شد او روایات را مانع فهم قرآن بداند و حتی از روایات صحیح کمتر استفاده کند.

ج. در تعارض عقل و نقل، عبده دلیل عقلی را مقدم می‌داند و معتقد است دلیل نقلی صحیح باید با رعایت قواعد لغوی تأویل شود تا با عقل سازگار گردد. (عبده، ۱۹۸۸، ص ۷۰) مفسران المنار و پرتوی از قرآن بر گرایش عقلانی (تلاش عقلانی جهت همسوسازی یافته‌های بشر با معارف قرآن) اهتمام داشتند. مرحوم طالقانی نیز تکوین و تولد حضرت عیسی^{علیه‌السلام} را به‌عنوان «پدیده مزدوج» توجیه می‌کند. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۰)

رشید رضا تأویل آیات قرآن را در شرایطی جایز و حتی ضروری می‌داند، مانند وجود دلیل عقلی قطعی در برابر دلیل نقلی ظنی، پاسخ به شبهات منکران، اقناع مخالفان، نزدیک‌سازی آرا و در نهایت در صورتی که تأویل بدون سوءنیت باشد و به تقویت اطمینان قلبی نسبت به عقاید سلف کمک کند. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۳) او گاهی الفاظ آیات را بر مجاز حمل می‌کند تا وقایع را مطابق قوانین طبیعی و نه خارق‌العاده تبیین کند. (رضوان، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۱۲)

تأویل زمانی جایز است که ظاهر آیه با عقل یا دیگر آیات ناسازگار باشد و نیت تأویل‌کننده در صحت تأویل نقشی ندارد. وظیفه مفسر، تبیین مراد الهی و دفاع معقول از مفاهیم دینی است و نباید برای تطبیق آموزه‌های دینی با نظرات مخالفان به تأویل آیات متوسل شود. (مسعود تاج‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۲)

د. عبده و رشید رضا برخی حوادث خارق‌العاده (معجزات) ذکر شده در قرآن را برای تطابق با سنت‌های متعارف تأویل می‌کنند، زیرا معتقدند وحی بر ثبات و تغییرناپذیری سنت‌ها

تأکید دارد. از این رو، هر خبری که از وقوع امری برخلاف این نظام حکایت کند، اصل بر کذب آن است. به باور آن‌ها، نظام هستی بر پایه اسباب و مسببات استوار است و هیچ دگرگونی در قوانین آن پذیرفته نیست، مگر اینکه برهان قطعی غیرقابل تأویل، با تأیید عقل و حس و مبتنی بر حکمت، وقوع آن را اثبات کند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۱-۲۳۸)

عقیده عبده و رشید رضا مبنی بر لزوم ارائه دلیل قطعی و غیرقابل تأویل برای اثبات امور خارق‌العاده، با نظر عبده در مورد پابندی به ظاهر آیات و روایات و جواز تأویل تنها در صورت ناسازگاری با دلیل عقلی قطعی، هماهنگی ندارد.

معجزاتی که از طریق روایت صحیح نقل شده یا در قرآن کریم آمده و با برهان عقلی منافاتی ندارند، باید پذیرفته شوند. تأکید بر اثبات حسی این امور، دیدگاهی حس‌گراست که اعتبار گزاره‌های دینی را منوط به مشاهده تجربی می‌داند. وقوع امور خارق‌العاده که قرآن کریم بارها به دست انبیای الهی ﷺ ذکر کرده است، با سنت‌های الهی تناقضی ندارد. هر سنت الهی در شرایط خاصی جریان دارد و با تغییر شرایط، سنتی دیگر جایگزین می‌شود.

۴. نقد محتوایی

۴-۱. زنده شدن پس از مرگ

قرآن به داستان زنده شدن پس از مرگ با عذاب صاعقه اشاره کرده و می‌فرماید «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره، ۵۵و ۵۶) و (نیز بخاطر آورید) هنگامی که گفتید: ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا (به چشم خود) ببینیم، پس صاعقه (جان) شما را گرفت، در حالی که تماشا می‌کردید. سپس شما را پس از مرگتان (حیات بخشیدیم و) برانگیختیم، شاید شکر او را بجا آورید.

به عقیده عبده، حضرت موسی ﷺ بنی‌اسرائیل را به چادر عهد برد، جایی که بخشی از قوم فرورفتند و عده‌ای دیگر بر اثر آتش (صاعقه) از بین رفتند، درحالی که باقی قوم نظاره‌گر این وقایع بودند.

به باور او زنده شدن مردگان در دنیا با قرآن و عقل سازگار نیست و «بعث» به معنای افزایش نسل است. آیه اشاره به زیاد شدن نسل بنی‌اسرائیل پس از صاعقه دارد. هدف داستان‌های قرآن عبرت‌آموزی است، نه بیان تاریخ. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۲۲)

مرحوم طالقانی نیز «موت» را به معنای مرگ نمی‌داند. زیرا: اگر بنی‌اسرائیل یا شیوخ ایشان مرده بودند، واژه «قتلتم» به‌جای «اخذتکم» به کار می‌رفت. بعث به معنای برانگیخته‌شدن است و اگر تمام قوم مرده بودند، واژه «احیا» مناسب‌تر بود. آیه به مرگ همه قوم صراحت ندارد. گویا بنی‌اسرائیل به دلیل صاعقه و زلزله دچار بیهوشی و برق‌زدگی شدند. (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱، ۱۶۳-۱۶۲)

نقد و بررسی

اول) مبانی فکری عبده، از جمله گستردگی جواز تأویل آیات و تمرکز قصه‌های قرآن بر عبرت‌آموزی به‌جای روایت تاریخی و انکار وقوع دوباره حیات و مرگ در دنیا، باعث شده که او وقوع معجزه را نپذیرد.

دوم) در قرآن «بعث» به معنای برانگیختن و یا زنده کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۲) و نه به معنای کثرت نسل. تا زمانی که معنای ظاهری واژه با عقل و نقل معتبر در تعارض نباشد دلیلی بر اعراض از آن وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۹۱ و ۴۹۶)

سوم) ظاهر جمله «ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» به معنای «شما را بعد از مرگتان برانگیختیم» بامعنی مدنظر مفسران فوق سازگار نیست (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵۹) عبارت «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» نیز به معنای نعمت بازگرداندن زندگی بعد از مرگ است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۳)

چهارم) اخذ به معنای گرفتن، حیات (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴) و گاهی به معنای غلبه کردن و چیره شدن است مانند «أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ...» (هود، ۶۷). بانگ عذاب و آوای مرگ ستمکاران را فرو گرفت و برایشان غلبه کرد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۷) اخذ صاعقه اعم است و اگر نظر مرحوم طالقانی صحیح بود باید فعل «افاق» به کار می‌رفت. در آیات دیگر نیز اخذ به معنای هلاکت آمده است. در آیه «...فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّائِي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا...» (اعراف، ۱۵۵) کلمه «اتهلکنا» به کار رفته که ظهور در هلاکت دارد نه بیهوشی و در آیه «...وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ...» (عنکبوت، ۴۰) اخذ الصیحه به کار رفته که مربوط به عذاب قوم ثمود است. اگر آن هفتاد نفر نمرده باشند حکمت آیه مخفی می‌ماند. ضمن آنکه این آیه مستند مساله معاد

جسمانی و رجعت قرار گرفته است که امکان حیات مجدد وجود دارد. در آیاتی که به مرگ و حیات مجدد اشاره دارد چون شناخت انسان محدود است باید به فهم عرفی از آیه و قرائن رجوع کرد که در این آیه مرگ و حیات مجدد فهمیده می‌شود.

۴-۲. زنده شدن مقتول بنی اسرائیل

قرآن به حادثه قتلی در بین بنی اسرائیل اشاره کرده و می‌فرماید: «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره، ۷۲ و ۷۳). و (به یادآورید) هنگامی که فردی را به قتل رساندید و سپس در باره او (قاتل)، به نزاع پرداختید، ولی خداوند آنچه را شما پنهان می‌داشتید، آشکار می‌سازد. پس گفتیم: قسمتی از گاو ذبح شده را به مقتول بزنید (تا زنده شود و قاتل را معرفی کند). خداوند این‌گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد، شاید تعقل کنید.

خداوند در این آیات به بنی اسرائیل فرمان داد تا گاوی را بکشند و قسمتی از بدن آن را به مقتول بزنند تا معجزه‌آسا زنده شود و قاتل را معرفی کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۴۴؛ زمخشری ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۳؛ آلوسی ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۹۴) زنده کردن مرده امری بود که خدا به عنوان معجزه بر دستان حضرت موسی علیه السلام در مقابل قومش ظاهر کرد تا آنها عبرت گیرند و حجتی بر اثبات معاد باشد که چگونه خدا مردگان را زنده می‌کند. به باور عبده و رشید رضا معجزه‌ای اتفاق نیفتاده است. زیرا:

۱. آیه به یک حکم شرعی در مورد تعیین قاتل و رفع نزاع اشاره دارد. فرمان ذبح گاو و زدن بخشی از آن به بدن مقتول، راهکاری برای شناسایی قاتل بوده است؛ به گونه‌ای که اگر کسی از این عمل سرباز می‌زد، قاتل محسوب می‌شد. در تورات نیز برای حل اختلاف در مورد مقتولی با قاتل ناشناخته، دستور داده شده که گاوی ذبح شود و عده‌ای با خون آن دست خود را بشویند. عدم انجام این عمل، افراد را متهم به قتل می‌کرد. (رشید رضا ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۷)

۲. واژه احیاء در عبارت «كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى» مانند آیه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) و آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره، ۱۷۹) به معنای باقی گذاردن بوده و ناظر به زنده شدن کسی بعد از مرگش نیست. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۵۱)

خداوند به وسیله اجرای این حکم، اسباب فتنه و دشمنی را پایان می‌دهد. از این آیه باید اسرار احکام و فایده خضوع در برابر شریعت را فهمید .

به عقیده مرحوم طالقانی نیز آیه به صراحت به زنده شدن مقتول اشاره ندارد و سیاق آن به بعث و معاد مرتبط نیست. مفسر پس از نقل نظر المنار و باب ۲۱ از سفر تثنیه تورات معانی فعل ضرب را بیان می‌کند و می‌نویسد که «ضرب العدد بالعدد، و الرقم بالحساب» یعنی: این عدد را با آن عدد در آمیخت و این رقم را بیای آن حساب زد. در آیه چون ضمیر «اضربوه» مرجع صریحی ندارد برخی آن را به مقتول باز می‌گردانند که از «قتلتم» استنباط می‌شود با آنکه از فعل، مصدر زودتر متبادر می‌شود. مفهوم آیه چنین می‌شود: پس گفتیم آن قتل را بیای آن گاو یا به حساب آن بزنید. این شبیه به عملکرد یک جامعه‌شناس یا پزشک است که منشأ یک مشکل را مشخص می‌کند و می‌گوید: «این موضوع نتیجه فلان است و باید آن را مسئول بدانیم». علاوه بر این، افعال مضارع مانند «یحیی»، «یری» و «تعقلون» که دلالت بر استمرار دارند، نشان می‌دهند که این مسائل به قوم یا زمان محدود نمی‌شود. (طالقانی ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۰-۱۹۹)

نقد و بررسی

اول دیدگاه فوق با سیاق کلام منطبق نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۲) کلمه «اذ» در آیه برای زمان گذشته است. به این معنا که در گذشته کسی را کشتید و در باره آن نزاع کردید. (قرشی ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۰) آیه هیچ اشاره‌ای به موضوع ناشناخته بودن قاتل و شستن دستان با خون گاو ندارد. عبارت «كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى» بر احیای واقعی اشاره دارد یعنی بازگشت روح به بدن پس از مرگ. اگر سخن عبده و رشید رضا درست بود، تقریر احیای مردگان برای بعث و جزا، با این نوع از احیای حکمی مجازی صحیح نبود. (شلتوت، ۱۴۲۴، ص ۴۵-۴۴)

دوم عبارت «وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ» به وضوح بیانگر معجزه است و موضوع اصلی در آن به استنطاق مقتول به منظور روشن شدن حقیقت مربوط می‌شود. آیه «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا» (بقره، ۶۷) بر تعجب آنها از سخن حضرت موسی ﷺ دلالت دارد و اگر موضوع معمولی (غیر معجزه) بود، تعجب آنان بی‌مورد بود. (العقل، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۰۷)

سوم) آیات مورد استشهاد رشید رضا مؤید مدعای او نیست. هدف اصلی آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» حفظ جان انسان‌ها و جلوگیری از قتل‌های بعدی است. همچنین آیه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» با توجه به این‌که احیای مادی و معنوی در دست خداوند است، از اسناد حیات به موصول «من» استنباط می‌شود که مراد، نجات بخشیدن و رهایی از مرگ است. در آیه مورد بحث واژه «موتی» به معنای کسی است که حیات از او مفارقت کرده، درحالی‌که در دو آیه مورد استشهاد رشید رضا، کلمه موت بکار نرفته است. (همان)

چهارم) نظر مفسران المنار بر اساس آیات دیگر قرآن، حدیث نبوی و حکم عقلی صحیحی نیست، بلکه تنها با استناد به تورات تحریف‌شده، قرآن را از ظاهرش منصرف کرده و برای همراهی با مستشرقین منکر این قصه آن را تأویل می‌برند. (فهد رومی، ۱۴۰۳، ص ۵۷۵) احتمال دارد اعتراض بعضی مستشرقین عبده را به این تفسیر و واداشته باشد. (شلتوت، ۱۴۲۴، ص ۴۴-۴۵)

پنجم) زیاده‌روی رشید رضا در عقل‌گرایی باعث شده که این معجزه را برای حضرت موسیؑ بعید بشمارد. تأویل آیات یا احادیث صحیح که دلالت بر معجزه دارد، از خطرناک‌ترین نوع الحاد و راهی برای انکار ادیان آسمانی است. اساس این ادیان بر معجزاتی است که خداوند بر دستان رسولانؑ جاری کرده است. (رمزی نعنانه، ۱۳۹۰، ص ۳۶۶)

۳-۴. زنده شدن پس از مرگ دسته‌جمعی

خداوند می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ...» «آیا به کسانی که از ترس مرگ از خانه‌های خود درحالی‌که هزاران نفر بودند، بیرون آمدند [با دیده عبرت] ننگریستی؟ پس خدا به آنان فرمود: بمیرید [و آنان بدون فاصله مردند]، سپس آنان را زنده کرد [تا بدانند رهایی از چنگ مرگ ممکن نیست]. خدا نسبت به مردم دارای فضل و احسان است ولی بیشتر مردم سپاس نمی‌گزارند.» (بقره، ۲۴۳)

تفسیر المنار

اول) عبارت «أَلَمْ تَرَ» باهدف عبرت‌آموزی و به معنای دانش و آگاهی است. از ابن جریر و عطا نقل شده که این آیه مثلی است و نه داستان واقعی. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۰۲) سیاق آیه نشان می‌دهد که این قوم به دلیل ترس از دشمن، از سرزمین خود بیرون رفتند.

تمثیلی بودن قصه مدنظر است و لازم نیست که واقعی باشد. زیرا این مثل به قدری روشن است که گویا با چشم دیده شده است.

دوم) قرآن در این آیات به صراحت از مرگ فیزیکی بنی اسرائیل سخن نمی‌گوید. واژه «موتوا» در اینجا به عنوان یک امر تکوینی، به اراده قطعی و تغییرناپذیر الهی اشاره دارد. «مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» محدود به افراد خاص با ویژگی‌های منحصر به فرد نیست. مرگ قوم به معنای ازدست دادن قدرت و استقلال اجتماعی آنان در برابر دشمنان تعبیر می‌شود، حالتی که موجب پراکندگی و ضعف آن‌ها گردید. از این منظر، «احیا» به مفهوم بازگرداندن قوم به حالت توانمندی، اتحاد و استقلال پیشین است.

سوم) در آیات ۲۴ انفال و ۱۲۲ انعام، کاربرد واژه «حیات» برای اشاره به حالت معنوی در افراد و جوامع و استفاده از «مرگ» برای بیان وضعیت متضاد آن، امری شناخته شده و رایج است. در این آیه نیز، خبر دادن از «احیا» به واسطه واژه «ثم» نشان دهنده وقوع آن بافاصله زمانی است. بدین معنا که امت پس از مدت‌ها از دست دادن استقلال، به درک عمیقی از وضعیت خود رسید و برای اصلاح و جبران آنچه که ازدست رفته بود، اقدام کردند.

چهارم) باتوجه به (تغییرناپذیری) سنت الهی و استناد به آیاتی همچون «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان، ۵۶) و «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا أَثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر، ۱۱)، به وضوح روشن می‌شود که مرگ طبیعی، در چارچوب نظام الهی، تنها یک بار برای هر فرد رخ می‌دهد و تکرارشدنی نیست. بنابراین، «احیای قوم» در این آیات به معنای زنده شدن جسمانی نیست، بلکه به تناسل و افزایش جمعیت قوم اشاره دارد. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶۰-۴۵۶)

تفسیر برتوی از قرآن

آیت الله طالقانی به نقل سخن عبده می‌پردازد که در این داستان، چون عدد، شهر و جزئیات مشخص نشده، معلوم می‌شود که واقعه خاصی مراد نیست و بیشتر بیان سنت الهی و عبرت است. این داستان ممکن است تمثیلی باشد از حال مردمی که در مقابل دشمن نایستادند و از ترس مرگ گریختند و به دست دشمن نابود شدند. سپس همان مردم، نه افراد خاص که دچار مرگ و محکوم به آن شدند و شخصیت و حیات اجتماعی‌شان از بین رفت، دوباره حیات یافتند و از نو برخاستند. چنین بیان و ارائه این گونه حیات و مرگ و ارتباط آن

به یک قوم یا ملت، خارج از روش قرآن نیست. در اصطلاح قرآن و عرف مردم، موت و حیات دارای معنای وسیعی است: موت و حیات زمین، گیاه، فرد، اجتماع، معنوی و ظاهری. «موت» امت به معنای هجمه دشمن بر ایشان و از بین بردن قوت و استقلال آنان و «حیات» به معنای استقلال یافتن است. این گونه تفسیر نشانگر انکار معجزات نیست. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۲)

داستان‌های گفته شده ناشی از افسانه‌گویی عوام مردم است که مانند کودکان به دنبال داستان‌های خیالی و «رمانتیک» هستند و از اشارات و تعابیر عبرت‌انگیز قرآن درک روشنی ندارند. ضمن آنکه این داستان‌ها در کتب عهد قدیم و کتاب حزقیل ذکر نشده است. حتی اگر این روایات به طور اجمالی درست باشند، نظر قرآن بیشتر بر بیان حکمت، هدایت و عبرت است. (همان)

نقد و بررسی

اول: ضعف روایات موجب می‌شود که در بیان جزئیات داستان، سکوت اختیار شود، اما این امر به معنای کنار گذاشتن ظاهر آیه و تفسیر آن به صورت تمثیلی نیست. معیار پذیرش روایات، صحت سند و درستی مضمون آن‌هاست و نباید صرفاً به دلیل تطابق یا عدم تطابق با تورات و انجیل مورد قبول یا رد قرار گیرند. البته، شایان ذکر است که مضمون کلی این داستان در تورات نیز آمده است. (تاج‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۵۵؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۲۱). معیار اصلی برای تشخیص وقوع یا عدم وقوع وقایع تاریخی، قرآن کریم است، چراکه این کتاب الهی تنها منبع وحیانی است که از هرگونه تحریف مصون مانده است. باتوجه به کثرت ماجراهای واقعی و پندآموز در زندگی بشر، قرآن نیازی به بهره‌گیری از داستان‌های خیالی یا افسانه‌ای ندارد. افزون بر این، امور خیالی از اثربخشی عمیق و ماندگار برخوردار نیستند. (معرفت، ۱۳۹۲، ص ۵۴۰)

دوم: احیای مردگان در دنیا عقلاً ممکن است، اما در شرایط عادی غیرممکن به نظر می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۴۵). نمونه‌های متعدد احیای مردگان در دنیا مانند داستان‌های ابراهیم، موسی، عیسی و عزیر علیهم‌السلام در ردّ ادعای سخن عبده و رشید رضا (عدم امکان مرگ و زنده شدن دوباره در دنیا) حجت کافی به شمار می‌آیند. اگر مرگ در

میان حیات دنیوی رخ دهد، این امر به معنای تقسیم زندگی دنیوی به دو حیات مستقل نیست.

سوم: آیات ۵۶ دخان و ۱۱ مؤمن هیچ دلالتی بر مدعای مطرح شده ندارند و صرفاً به نوع خاصی از حیات اشاره دارند. بر اساس این آیات، زندگی اهل بهشت حیاتی است که پس از آن مرگی وجود ندارد و ماهیت آن با زندگی دنیوی متفاوت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۱) آیه ۵۶ دخان اشاره به مرگی دارد که پس از پایان اجل رخ می‌دهد، نه مرگی که به صورت خارق‌العاده و به عنوان عقوبت الهی مانند آنچه برای قوم مورد نظر اتفاق افتاد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۵۳)

چهارم: ظاهر آیه حاکی از روایت سرگذشت یک امت است و این احتمال که کلام به واقعهای اشاره دارد؛ اما منظور معنای تمثیلی باشد، منتفی است (طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۲۸۱). در آیه بعدی «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۴)، دستور به جهاد در راه خدا داده شده و برای تقویت روحیه مجاهدت و غلبه بر هراس از مرگ، به این نکته اشاره می‌شود که حیات و ممات در اختیار خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۵۲)

پنجم: روش قرآن کریم در بیان مفاهیم، استفاده از مثال‌هایی است که از غیر مثال متمایز می‌شوند. در آیاتی همچون «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا» (جمعه، ۵)، «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ» (بقره، ۱۷) و «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (یونس، ۲۴)، خداوند متعال از مثال استفاده می‌کند. از این رو، تفسیر آیات بر اساس مثال و نه بیان یک داستان واقعی، تأویلی بدون دلیل محسوب می‌شود. (سبحانی، ص ۱۱۱-۱۱۲)

ششم: تعبیر به «الَّذِينَ» و عبارت «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ» و «حَذَرَ الْمَوْتِ» به عنوان مفعول لاجله برای فعل «خَرَجُوا»، همگی نشان می‌دهند که این رخداد از نظر تمثیلی دور است. همچنین عبارت «إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ» به وقوع حادثه اشاره دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۵۶) اجمال و حذف جزئیات داستان موجب تردید در وقوع حادثه نمی‌شود.

هفتم: حتی اگر سخن عبده هماهنگ با وحدت سیاق باشد، نمی‌توان با عدول از ظاهر آیات هر معنای صحیح و هر حقیقتی را به قرآن نسبت داد. در تاریخ، همواره ملت‌های ضعیف و ظلم‌پذیر از نظر معنوی مرده‌اند و ملت‌های مقاوم و مجاهد، زنده و پویا باقی مانده‌اند. (مغنیه،

۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۷۶؛ تاج‌آبادی ۱۳۹۲، ۲۳۷) ای‌کاش جریان‌های روشنفکرانه برای مشروعیت‌بخشی به کار خود، به تفسیر قرآن تمسک نمی‌جستند. (بلاغی، ج ۱، ص ۲۱۸)

هشتم: به نظر می‌رسد اهتمام عبده به دریافت پیام اجتماعی از آیات قرآن و تبیین سنت‌های جهان و نظام اجتماعی، همراه با پرهیز از روایات و گرایش به عقل‌گرایی افراطی، او را به چنین تفسیری سوق داده است. مفسران المنار در اینجا ذکرنشدن جزئیات در آیه را دلیل بر تمثیل می‌دانند، درحالی‌که در موارد دیگر، اختصار در قصص قرآن را دلیل بر بلاغت آن می‌پندارند.

۴-۴. زنده شدن پس از مرگ صدساله

قرآن در بیان حادثه زنده شدن پس از مرگ در این دنیا می‌فرماید: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۲۵۹) یا همانند کسی که از کنار یک آبادی عبور کرد، درحالی‌که دیوارهای آن، به روی سقفها فرو ریخته بود. گفت: «چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟ خدا او را یکصد سال میراند؛ سپس زنده کرد؛ و به او گفت: «چه قدر درنگ کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز.» فرمود: «نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود هیچ گونه تغییر نیافته است! و لی به الاغ خود نگاه کن برای این که تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دهیم. به استخوان‌های مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم!» هنگامی که بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است».

تفسیر المنار

این فرد مؤمن، از جمله صدیقین یا انبیای علیهم‌السلام است که خداوند او را از تاریکی شک و حیرت‌رهایی بخشیده و با نور یقین و آرامش هدایت کرده است. فردی که از مکانی خراب و خالی از سکنه عبور می‌کرد، با تعجب از خود پرسید: «خداوند چگونه این‌ها را پس از مرگشان زنده می‌کند؟» قرآن به جزئیات نپرداخته است، اما مفسران بر اساس اسرائیلیات، آن شخص را ارمیا یا عزیر معرفی کرده‌اند. در این جا معجزه‌ای اتفاق نیفتاده زیرا:

اول) مرگ در آیه مورد بحث، مرگ حقیقی نیست، زیرا که مرگ به طور معمول در یک لحظه اتفاق می‌افتد. شخص، برای مدت زمانی طولانی بدون حس و حرکت و ادراک است بدون اینکه روح از بدن خارج شود، مشابه وضعیت اصحاب کهف. قرآن در توصیف خواب اصحاب کهف از تعبیر «فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (کهف، ۱۱) استفاده کرده است. این تعبیر ممکن است به این دلیل باشد که گوش آخرین حسی است که در خواب از کار می‌افتد. آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر، ۴۲) حاکی از قبض نفسی برای مدتی و بازگشت به حالت قبلی خود است. این حالت را «سبات» می‌نامند که به معنای خواب عمیق و فراگیر است و خداوند آن را «توفی» می‌نامد. خواب ۱۰۰ ساله نیز سابقه دارد و غیرعادی نیست. تفسیر آیات با استناد به ظاهر کلمات وقتی درست است که عقل آن را محال نداند.

دوم) معنای آیه «وَ أَنْظِرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ» این است که بنگر چگونه چارپایت در این مدت طولانی زنده مانده است، درحالی که کسی به آن رسیدگی نکرده. مقصود از «... و أَنْظِرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ» جنس استخوان‌ها است و ناظر به حیوان عزیز نیست. این آیه در هر زمان و مکانی می‌تواند به عنوان استدلالی (عمومی) برای امکان بعث و برانگیخته شدن در نظر گرفته شود. احتمال می‌رود که قصه از باب تمثیل باشد. (المنار، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۹-۵۲)

تفسیر پرتوی از قرآن

از فعل «اماته» و ظرف زمانی «مائه عام» در آیه، مفهوم میراندن قهری و محدود استنباط می‌شود. درحالی که مرگ طبیعی به هر دلیلی که باشد، محدود به زمان نیست؛ بنابراین احتمال می‌رود که این حادثه شبیه به خواب عمیقی بوده که رابطه حیاتش باقی مانده است. عبارت «ثم بعثه» در مقابل «فاماته» و به جای «ثم احياه» اشاره به برانگیختن و به جریان انداختن حیاتی دارد که متوقف شده بود. فعل «لبثت» که در این گفتگو به جای «متت» سه بار تکرار شده، نوعی توقف قوای حیاتی را نشان می‌دهد.

تفاسیر تقلیدی روایات اسرائیلی را بازگو می‌کنند و همه داستان‌ها و امثال بی‌نام‌ونشان قرآن حکیم را در محدوده سرزمین و مردم بنی اسرائیل تشریح کرده‌اند. درحالی که قرآن مثل‌ها و داستان‌هایش را کلی و مطلق آورده تا مختص به زمان و مکان خاصی نباشد و برای همه آموزنده باشد. این مفسرین بیشتر از کتب عهد عتیق برای پیامبران بنی اسرائیل معجزات

و خوارق نقل کرده‌اند. اگر این آیه معجزه‌ای برای «عزیر» یا «ارمیا» بوده، پس چرا در تورات با همه اهمیتی که در نشان‌دادن جزئیات و غرایب آن‌ها شده، بدان اشاره نشده است؟ احتمال می‌رود بیان تشبیهی و کلی آیه، تمثیل و تصویری باشد برای ارائه حقیقتی از حقایق برتر. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۸)

نقد و بررسی

اول) آیه با بیان میراندن به مدت صدسال و احیای مجدد، برای اثبات اصل معاد و زنده شدن مردگان در رستاخیز و معجزات پیامبران است. دلیلی ندارد که آیات مربوط به معجزات انبیا ﷺ را به مسائل طبیعی و بر خلاف ظاهر آیات تفسیر کنیم. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸) معنای ظاهری آیات توسط لغت، عرف و توجه به کاربرد کلمات در زبان عربی و قرآن تعیین می‌شود. عرف از عبارت «فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ» مرگ طبیعی را می‌فهمد نه بیهوشی را. شباهت اجمالی دو عبارت «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» و «وَأَلْتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» در «توفی روح»، دلیل نمی‌شود که کلمه موت در آیه را بر غیر مرگ طبیعی حمل کنیم. (تاج آبادی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸)

دوم) حفظ آب و غذا، نابودی و پراکندگی حمار و سپس احیای مجدد استخوان‌های آن و رویاندن گوشت بر آن به صورت معجزه بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۷۵-۲۷۸)

سوم) بلاغت قرآن اقتضا می‌کند، با لحنی از معجزه سخن گوید که گویی کار بسیار کوچکی انجام گرفته تا استبعاد مخاطب شکسته شود. به همین دلیل، نام شخص، قریه و بسیاری از جزئیات قصه ذکر نمی‌شود. در داستان اصحاب کهف کلمه «اماته» ذکر نشده است، بلکه آمده است که «ما در آن غار ایشان را چند سال به خواب بردیم»

آیه مورد بحث، به مرگ حقیقی اشاره دارد. اگر ممکن است که خدا به عنوان عمل خارق العاده فرد بیهوش (سبات) را پس از صدسال به حالت طبیعی بازگرداند، چرا جایز نباشد که مرده صدساله را زنده کند؟ دلیلی بر محال بودن زنده کردن مردگان در دنیا وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۶۲)

به نظر می‌رسد اعتقاد عبده به محال بودن زنده شدن مردگان در دنیا، روش وی در پرهیز از روایات، بی‌توجهی به نظر دیگر مفسران و تأکید بر هدف آیه باعث شدند که وی به تأویل آیه بپردازد و رشید رضا نیز احتمال تمثیل دهد.

۴-۵. زنده شدن مجدد پرندگان

قرآن در بیان یکی از معجزات حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنْ لَّيَطْمَنَّ قَلْبِي، قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، (بقره، ۲۶۰) ابراهیم گفت: «پروردگارا! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» خداوند فرمود: «آیا ایمان نیاورده‌ای؟» ابراهیم پاسخ داد: «چرا، ولی برای اطمینان قلبم می‌خواهم ببینم.» خداوند گفت: «پس چهار پرنده بگیر و آن‌ها را به خود نزدیک کن، سپس بر هر کوهی بخشی از آن‌ها را قرار بده، سپس آن‌ها را بخوان؛ آن‌ها با شتاب به سوی می‌آیند. و بدان که خداوند توانای حکیم است.»

تفسیر المنار

عبده این آیه را به‌عنوان یک تمثیل تلقی کرده است. او معتقد است که:

۱. این آیه اخیر سومین مثال برای ولایت خداوند بر مؤمنین و خروج آن‌ها از تاریکی به روشنایی است. حکمت آوردن یک مثال برای اثبات ربوبیت و دو مثال برای اثبات بعثت، بیشتر بودن منکران بعثت نسبت به منکران الوهیت است. ظاهر آیه امر است اما حقیقت آن اخبار است. در حقیقت، این آیه تمثیل است و زنده کردن مرده را در قالب مثال بیان می‌کند.
۲. ابومسلم معتزلی معتقد است که در این آیه اشاره‌ای به کشتن و زنده شدن دوباره پرندگان نیست. او باور دارد که این تمثیل برای نشان‌دادن آسانی بازگشت ارواح به اجساد است. رأی وی دقیق‌تر و متبادر به ذهن است و باتوجه به لغت و ترکیب کلمات آیه، این معنی برداشت می‌شود. عبده و رشید رضا نیز اذعان دارند که در این آیه قرینه‌ای وجود ندارد که به ذبح پرنده‌ها دلالت کند و هدف ذکر مثال محسوسی برای برگشت آسان ارواح به اجساد است. پرندگان به طور طبیعی از انسان‌ها می‌ترسند. آمدن آن‌ها به یک دعوت ساده، تمثیلی بسیار رساتر و بلیغ‌تر است.

۳. آیه بیان می‌کند که چهار پرنده را بگیر، آن‌ها را نگهدار و تربیت کن تا با تو مانوس شوند. سپس هریک را بر فراز کوهی قرار بده و آن‌ها را صدا کن؛ پرندگان به سرعت به سوی تو خواهند آمد. زنده کردن مردگان نیز به همین سادگی است. واژه «ثم» به فاصله زمانی و تراخی است و با رام کردن پرندگان هماهنگ است که به زمان نیاز دارد. این واژه بامعنای ذبح کردن همخوانی ندارد. اگر منظور خداوند کشتن پرندگان بود، آیه باید با اسم «قدیر» پایان می‌یافت، نه با «عزیز» و «حکیم»

۴. فعل «صرهن» به معنای رام کردن و متمایل ساختن پرندگان است، نه قطعه‌قطعه کردن آن‌ها. اگر «صرهن» به معنای تقطیع بود، باید بدون حرف جر «الی» می‌آمد. ضمائر به پرندگان برمی‌گردد نه به اجزای آن‌ها. اگر «فصرهن» به معنای کشتن پرندگان باشد، برخی ضمائر به پرندگان و برخی به اجزای پرندگان برمی‌گردند.

۵. نمایش کیفیت خلقت و زنده کردن مردگان از طریق قطعه‌قطعه کردن چهار پرنده و درهم آمیختن آن‌ها قابل تحقق نیست، زیرا در این صورت شخص فرایند به هم پیوستن اعضای بدن پرندگان را نمی‌بیند. اگر هدف این باشد که خدا شخص را بر حقیقت کلمه تکوینی خود که همان اراده الهی است آگاهی دهد، چنین امری نیز برای بشر قابل دسترسی نیست. این امر از اسرار خلقت به شمار می‌رود و به حکم ظاهر قرآن و اجماع همه مسلمانان امری غیرممکن است؛ زیرا انسان نمی‌تواند به حقیقت هستی موجودات احاطه یابد و صفات خدا نیز از پذیرش کیفیت مبرا است تا ابراهیم علیه السلام نشان دادن آن را درخواست کند. (رشید رضا ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۸-۵۳)

تفسیر پرتوی از قرآن

آیت‌الله طالقانی نیز در بیان معجزه حضرت ابراهیم علیه السلام احتمال می‌دهد که برای تمثیل و تنزل ایمان معقول به محسوس باشد. در آیه تصریح و اشاره‌ای به کشتن و قطعه کردن مرغان و احیای دوباره آنها نیست. این حادثه برای ابراهیم که ملکوت آسمان‌ها و زمین به او ارائه شد، چه علم و یقینی را افزود که آیه با ذکر صفت عزت و حکمت الهی خاتمه یافت؟ به باور وی، تقلید بی‌چون و چر از برخی روش‌ها، باعث شده تفکر در آیات محدود و تحیر آور شود و نظرات محققین آزاداندیش مانند ابومسلم اصفهانی که با استفاده از تعبیر، لغات و ترکیب

کلمات، راهی به درک معانی آیات گشوده‌اند، مورد غفلت واقع شده است. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲)

نقد و بررسی

اول) اصل در فعل امر، لزوم امتثال است، مگر آنکه قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد. در آیه، هیچ قرینه‌ای برای حمل چهار فعل امر «فَخَذُ، فَصْرَهُنَّ، اجْعَلْ، ادْعُهُنَّ» بر معنایی غیر از معنای حقیقی‌شان وجود ندارد. اجابت درخواست ابراهیم علیه السلام از سوی خداوند که موجب آرامش قلب او شد نیز موید این مطلب است. اگر آن گونه که ابومسلم ادعا می‌کند این اوامر صرفاً ناظر به امری عادی باشد، دیگر فضیلتی خاص برای حضرت ابراهیم علیه السلام نخواهد داشت. افزون بر این، جمله «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُمْ جُزْءًا» به وضوح بر قطعه‌قطعه کردن پرندگان دلالت می‌کند، چراکه کلمه «جزء» در اشاره به تمام اجزای پرندگان ظهور دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۱۷)

دوم) از آیه چنین فهمیده می‌شود که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند درخواست کرد تا صحنه زنده شدن مردگان را به صورت حسی مشاهده کند، زیرا این تجربه باعث آرامش قلب او می‌شد. روشن است که صرف بیان یک مثال یا تشبیه، نه توانایی تصویرسازی کامل از این صحنه را دارد و نه می‌تواند آرامش دل را فراهم آورد. (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۶) سوم) فخر رازی ضمن نقد ادله ابومسلم، تأکید می‌کند که عبارت «فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ» به معنای «قطعه‌قطعه کردن» است و این تفسیر مورد پذیرش تمام مفسران اسلام به جز ابومسلم، است. (فخر رازی ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۸-۴۱)

مفسران المنار در موارد حمل داستان‌های قرآن بر تمثیل اذعان دارند لازم نیست حادثه محقق شده باشد. از کاربرد واژه تمثیل در تفسیر پرتوی از قرآن برداشت شده که به باور طالقانی نیز لازم نیست قصه‌های قرآن همه‌اش حقایق اتفاقیه در خارج باشد؛ در حالیه انتساب این رأی به طالقانی نارواست. (اسفندیاری ۱۳۸۳، ص ۳۴۱)

۴-۶. صحبت نکردن حضرت زکریا

حضرت زکریا بعد از مژده فرشتگان مبنی بر اینکه او صاحب فرزندی پارسا خواهد شد؛ از خداوند نشانه‌ای طلب کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (آل عمران ۴۱).

حضرت زکریا (علیه السلام) عرض کرد: «پروردگارا! نشانه‌ای برای من قرار ده!» (خداوند) پاسخ داد: «نشانه تو این است که سه روز جز به اشاره و رمز با مردم سخن نخواهی گفت. پروردگارت را بسیار یاد کن و در صبح و شام او را تسبیح بگو!»

تفسیر المنار

عبده وقوع رخدادی خارق‌العاده را در این ماجرا نمی‌پذیرد و معتقد است که درخواست حضرت زکریا ناشی از طبیعت انسانی او بود؛ او مایل بود زمان دقیق تحقق وعده الهی را بداند تا قلبش آرامش یابد و این مژده را به خانواده‌اش اعلام کند. پس از شنیدن پاسخ الهی درباره کیفیت این بخشش، زکریا از خدا خواست تا او را در مسیر عبادت و شکرگزاری یاری کند. در پاسخ، خداوند به او دستور داد که به مدت سه روز از سخن گفتن با مردم خودداری کند و در این مدت به ذکر و تسبیح خدا مشغول باشد. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۹۹)

آیت‌الله طالقانی نیز خطاب به حضرت زکریا را به معنای فرمان و نه معجزه می‌داند. با این بیان که حضرت از پروردگارش دستوری می‌خواست تا آن را انجام دهد و برای چنین مولودی آماده شود. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۲۵)

نقد و بررسی

اول) از تعبیر «أَلَّا تُكَلِّمَ» در آیه قرآن که به صورت فعل مضارع منفی آمده است، چنین برمی‌آید که حضرت زکریا به طور موقت قادر به صحبت کردن با مردم نبود و این معجزه‌ای برای او بوده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶۰)

دوم) حضرت زکریا درخواست آیه، یعنی بیته و معجزه، کرد: «اجْعَلْ لِي آيَةً». ترک سخن به اختیار، آیه، بیته و معجزه محسوب نمی‌شود. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۱۳)

نتیجه گیری

الف. تفاسیر «المنار» و «پرتوی از قرآن» از جمله تفاسیر عصری و تربیتی هستند که نقش مهمی در بیداری اسلامی و نواندیشی دینی ایفا کرده‌اند. این تفاسیر بر ضرورت احیای فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی تأکید دارند. نگاه کارکردی به قصه‌های قرآن، تفسیر آیات با گرایش عقلی و اجتماعی، پرهیز از احادیث و اهتمام بر تطابق حوادث خارق‌العاده با سنت‌های متعارف از جمله مبانی دو مفسر است که تلاش کرده‌اند تا، با مقتضیات فکری و علمی عصر خود به تفسیر آیات معجزات انبیا بپردازند.

ب. مبانی فوق موجب شد تا دو مفسر برخی معجزات را به مسائل طبیعی تفسیر کنند، هرچند که این امر به خروج از ظاهر آیات منجر شود. در حالیکه لازم است معیارهای پذیرش تفسیر در نظر شرع و عقل، اصول تفسیر، قواعد فهم و مفاهمه و اهداف آیه مورد عنایت قرار گیرد .

ج. تفسیر آیات ناظر بر معجزات انبیای علیهم السلام، به عنوان تمثیل، مخالف روش قرآن در تصویرسازی مطالب است. قرآن که کلام حق و حقیقت است، نیازی ندارد برای هدایت مردم به داستان‌های تخیلی متوسل شود. به این ترتیب، باید توازنی میان تفسیر عقلانی و حفظ ظاهر آیات قرآنی برقرار کرد تا نصوص دینی به درستی درک و تفسیر شوند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ج ۲، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، (محقق: محمد حسین شمس الدین)، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (محقق: محمد مهدی ناصح، مصحح: محمد جعفر یاحقی) ج ۴، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی
۴. اسفندیاری، محمد (۱۳۸۳ ش). پیک آفتاب، پژوهشی در کارنامه زندگی و فکری آیت‌الله سید محمود طالقانی، قم: صحیفه خرد
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه
۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ ش). مکاتب تفسیری، تهران: سمت پژوهشکده حوزه و دانشگاه،
۷. بلاغی، محمد جواد (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: وجدانی
۸. تاج آبادی، مسعود (۱۳۹۲ ش). المنار در آینه میزان: تحلیل و بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر تفسیر المنار، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم
۱۰. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، بیروت: دار المعرفه
۱۱. رشید رضا، محمد (بی تا). الوحی المحمدی، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون
۱۲. رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ ق)، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره ریاض: دار طویه
۱۳. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان (۱۴۰۳ ق). منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر، چاپ دوم، المملکه العربیه السعودیه: مؤسسه الرساله.

۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوه التاویل (مصحح: مصطفی حسین احمد)، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا). المناهج التفسیریہ فی علوم القرآن، مؤسسہ الامام الصادق علیہ السلام
۱۶. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، قم: کتابخانہ عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی
۱۷. شلتوت، محمود (۱۴۲۴ق). تفسیر القرآن الکریم، الاجزاء العشرۃ الاولی، چاپ دہم، قاہرہ: دارالشرق
۱۸. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۸ش). قرآن درقرآن، قم: نشر اسراء
۱۹. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۸ش). تسنیم، ج ۵، ۱۲، قم: نشر اسراء
۲۰. طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن، ج ۱، ۲، ۵، تہران: شرکت سهامی انتشار
۲۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات .
۲۲. عبده، محمد (۱۹۸۸م). الاسلام و النصرانیہ مع العلم و المدنیہ، چاپ سوم، بیروت: دارالحدائث
۲۳. العقل، ناصر بن عبد الکریم (۱۴۲۲ق). الاتجاهات العقلانیہ الحدیثہ، سلسلہ الرسائل الجامعیہ (۱۳) ریاض: دار الفضیلہ
۲۴. عمارہ، محمد (۱۴۰۸ق). الامام محمد عبده مجدد الدنیا بتجدید الدین، چاپ دوم، قاہرہ: دارالشرق
۲۵. عمارہ، محمد (۱۴۱۴ق). الاعمال الکاملہ للشیخ محمد عبده قاہرہ و بیروت: دار الشروق
۲۶. عمارہ، محمد (۲۰۰۵م). المنهج الاصلاحی للامام محمد عبده، اسکندریہ: مکتبۃ الاسکندریہ،
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۲۸. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، ج ۲۵، بیروت: دار الملائک

۲۹. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه

۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتب

۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (مصحح: فضل الله یزدی طباطبائی، هاشم رسولی)، ج ۱، تهران: ناصر خسرو

۳۲. مجاهد بن جبر (بی تا). تفسیر مجاهد، تحقیق: عبدالرحمن الطاهر بن محمد السورتی، اسلام آباد: مجمع البحوث الاسلامیه .

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش) تفسیر نمونه، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۴. معرفت محمد هادی (۱۳۹۲ش). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم (مترجم: علی اکبر رستمی، حسن خرقانی، حسن حکیم باشی، میرزا علیزاده)، قم: موسسه فرهنگی انتشارات التمهید

۳۵. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (سبزواری)، ج ۴، بی جا: دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری

روش‌شناسی تفسیر کبیر طبرانی در کاربست ابزار تفسیر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷

سمیه کیاهور^۱ (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

حوری رضا زاده^۲

چکیده

وجه امتیاز تفاسیر منوط به کاربست ابزارها و پردازش مستندات در کشف مراد الهی است. تحمیل مبانی اعتقادی، به‌کارگیری هدفمند ابزارها و منابع در تفسیر آیات، غفلت از کاربرد صحیح قواعد تفسیری در برخی موارد و بی‌توجهی به رعایت اولویت‌ها یا عدم دقت در صحت برخی اطلاعات برگرفته از این منابع از کاستی‌های تفاسیر به شمار می‌آید.

تفسیر کبیر طبرانی یکی از مهم‌ترین آثار تفسیری در تاریخ اسلام است که به‌دلیل روش‌شناسی منحصر به فرد خود در کاربست ابزارهای تفسیر، جایگاه ویژه‌ای در مطالعات قرآنی دارد؛ ولی این تفسیر قرن سوم از این موارد مستثنی نیست. این مقاله از نوع پژوهش‌های بنیادی، به روش کتابخانه‌ای و با هدف روش‌شناسی به‌کارگیری ابزارهای بیان تفسیر طبرانی است. طبرانی به ابعاد اعجاز اعم از بیانی، علمی و تشریعی توجه داشته، از آنجا که بهره‌گیری از روایات به‌عنوان مهم‌ترین و پرکاربردترین منبع تفسیر کبیر طبرانی است بیشترین کاستی در کاربست روایات در تفصیل آیات وجود دارد در کاربست قواعد نیز مهم‌ترین کاستی، اخذ اسرائیلیات است.

کلید واژه‌ها: تفسیر، روش‌شناسی، طبرانی، تفسیر الکبیر، ابزار تفسیر.

۱. دانش پژوه سطح ۴ مدرسه علمیه کوثر، تهران، ایران. kyahoor@yahoo.com

۲. دانش آموخته سطح ۴، استاد مدرسه علمیه کوثر، کرج، ایران.

مقدمه

قرآن، تنها کتاب آسمانی است که با صیانت خدای تعالی به دور از هر گونه تحریف در اختیار بشر قرار گرفته است. در این میان، قرآن کریم در بیان مطالب از حداکثر ظرفیت الفاظ و جمله‌ها برای قالب‌ریزی معانی عمیق استفاده کرده و چه بسا در یک آیه، از موضوع‌های متعدد و متنوعی سخن گفته است؛ از این رو برای پی بردن به مراد جدی خداوند تلاش فکری ویژه‌ای ضرورت می‌یابد که همان شرح و تفسیر مصطلح آیات است. در این راستا مفسران از روش‌های گوناگونی بهره برده‌اند که تفاوت‌های آشکاری با هم دارند. رمز این تباین‌ها افزون بر نوع ابزار و منبع خاص مفسر در تفسیر آیات که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست می‌دهد، در گرو مبانی نظری- معرفتی مفسران است که روش‌های تفسیری را رقم زده است. استخراج روش و منابع مورد استناد هر مفسر، تأثیر گرایش‌های مذهبی و تخصص‌ها و سلیقه‌های شخصی بر مقوله تفسیر قرآن، ضرورت روش‌شناسی تفاسیر را بیش از پیش نمایان می‌سازد. به بیان دیگر در تعریف روش تفسیری می‌توان گفت: شیوه روشن و منظمی که مفسر برای تبیین و کشف معانی کتاب الهی مطابق با افکار صحیح، آن را طی می‌کند و یا مستنداتی که مفسران در فهم و تفسیر آیات قرآن از آنها بهره گرفته‌اند.

هر چه به کارگیری منابع در تفسیر تمام آیات، به‌دوراز تعصبات مذهبی و بر اساس مبانی صحیح و جریان قواعد مشترک و مختص تفسیری باشد تبیین و تفسیر آیات، بیشتر به مراد خدای متعال نزدیک‌تر بوده و رأی مفسر نیز انطباق بیشتری با صواب خواهد داشت. طبرانی یکی از راویان و محدثان بزرگ اهل سنت است که گفته‌اند از حدود هزار استاد، حدیث شنیده، و حاصل آن، معاجم سه گانه کبیر، اوسط و صغیر اوست که نسخه‌های خطی متعددی از آنها باقی مانده و دیگر آثار او را تخریجی از این سه اثر حجیم می‌دانند. اثر مهم طبرانی که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد تفسیر الکبیر اوست که در ۶ جلد به زبان عربی و حدوداً در اوایل قرن سوم هجری نوشته شده است. در این نوشتار، نوع به کارگیری ابزارها و منابع احصاء بویژه بهره گیری از حدیث و تحلیل مستندات در تفسیر آیات در تفسیر الکبیر طبرانی مورد مذاقه قرار گرفته است.

ضرورت این نوع تحقیق با توجه به این مطلب روشن می‌گردد که بهره‌گیری از قواعد و دانسته‌های مفسران اهل تسنن در نقد دیدگاه آنان تأثیر بیشتری بر اثبات بی‌توجهی‌ها، غفلت‌ها و کاستی‌ها آنان دارد.

جستجوهای مقاله‌ها و پایان نامه‌های نور مگز و ایران داک و سایر پایگاه‌ها برای یافتن تحقیقی مطابق با عنوان مقاله حاضر نتیجه بخش نبود اگرچه با محوریت تفسیر کبیر طبرانی آثاری منتشر شده که بیانگر این مطلب است که اگر چه اجمالاً در خصوص مسائل تاریخی و روایی در آثار طبرانی کارهایی انجام گرفته، ولی در مورد روش شناسی تفسیر طبرانی تحقیقی انجام نشده و موضوع این مقاله از این لحاظ جنبه نوآوری دارد.

۱. روش شناسی تفسیر طبرانی

روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش، همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد و روش‌شناسی دانشی است که از نظر به آن شکل می‌گیرد و به همین دلیل روش‌شناسی همواره یک دانش و علم درجه دوم است. علم درجه دوم، در برابر علم درجه اول قرار دارد. علم درجه اول، علمی است که به یک واقعیت عینی طبیعی و یا انسانی می‌پردازد و علم درجه دوم، علمی است که موضوع آن نفس واقعیت خارجی نیست؛ بلکه موضوع آن، علم و آگاهی بشری است؛ اعم از این که آن آگاهی، خود یک دانش و علم درجه اول و یا درجه دوم باشد. (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۴) بنابر این روش شناسی را می‌توان شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در راستای گزینش شیوه تحلیل در عرصه‌ی معرفت بشری برای رسیدن به حقایق تعریف نمود.

تفسیر کبیر طبرانی به دلیل استفاده مؤثر او از روایات، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در این تفسیر، طبرانی از شیوه‌های مختلفی جهت استفاده از روایات بهره می‌برد که به تحلیل و تبیین آیات قرآن کمک شایانی می‌کند. مهمترین شیوه‌های او استفاده از روایات در تفسیر است:

۱-۱. کاربرد روایات در تفسیر آیات

از آنجائی که طبرانی یک عالم محدث است، روایات پرکاربردترین ابزار در تفسیر ایشان است.

پیامبر اسلام ﷺ به عنوان اولین مفسر وحی، شناخته می‌شود او که کلماتش، ریشه در وحی الهی دارد؛ در بسیاری از موارد باسخنان خود مقصود خداوند کریم را، روشن کرده است. طبرانی نیز مثل شیوخ خود یک شخصیت حدیث گرا است و متأثر از اصحاب حدیث به حساب می‌آید. وی قائل به این بود که سنت نبوی و احادیث پیامبر ﷺ و همچنین آثار صحابه و تابعین مفسر کتاب خدا یعنی قرآن هستند، و به تنهایی ظاهر قرآن را نمی‌توان درک کرد بنابر این از احادیث پیامبر و صحابه و حتی تابعین نیز برای تفسیر کتاب خود استفاده کرده و نشان می‌دهد که به شکل آشکار از اسلوب محدثین پیروی می‌کند.

طبرانی در بیان معنای واژگان، سبب نزول و شأن نزول آیه و بیان مصادیق آیه از باب تطبیق از روایات استفاده می‌کند.

طبرانی در تفسیر آیه ۹۷ آل عمران «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» روایتی از رسول الله آورده که بیان معنای واژه استطاعت است. (السَّيْلُ إِلَى الْبَيْتِ: الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ)

طبرانی در تفسیر آیه: «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا» (نحل، ۴۱) از قول ابن عباس روایت را نقل می‌کند، که بیانگر سبب نزول آیه است: این آیه در مورد عمار بن یاسر، صهیب و بلال و اصحابشان نازل شده است، کسانی که پس از شکنجه‌های زیاد از مکه به مدینه مهاجرت نمودند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۵۵)

طبرانی در ذیل تفسیر «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا» (مائده، ۶۴) به سخن ابن عباس استناد می‌کند و تفسیر آیه را از قول ایشان می‌آورد.

او می‌نویسد که ابن عباس گفت: نزول این آیه درباره فنحاص بن عاذوراء یهودی و اصحابش می‌باشد. فنحاص بن عاذورا و هم کیشانش معتقد بودند خداوند فقیر است و دست خدا بسته است. این آیه در مورد آنان نازل شد که آنان فقیر هستند و بخیل می‌باشند. (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۳۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۳۳)

طبرانی در مواردی نیز به روایت حضرت علی علیه السلام نیز استناد کرده است. در آیه «لَا تَمْنَعَتِي عَلَيْهِمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۵۰) چنین نگاشته است: «قال علی کرّم الله وجهه: تمام النعمة الموت علی الإسلام» همه نعمت مرگ در راه اسلام است. (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۱۵)

طبرانی در بیان روایات به سند آنها اشاره ای ندارد اگرچه به منابع آنها در پانویس اشاره می‌کند همچنین در بیان روایات با کاستی‌هایی روبروست که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۲-۱. تلقی حجیت روایات صحابه

اهل تسنن برای تفسیر قرآن دو راه کلی در قالب یک قاعده بیان می‌کنند «التفسیر إما بنقل ثابت او رأی صاحب و ما سواهما باطل». نقل ثابت: قرآن و رأی صاحب اقوال صحابه، اقوال تابعین و لغت را در برمی‌گیرد که در تفسیر باید بنا بر ترتیبی که ذکرشده به این منابع رجوع کرد. ابویعلی در باب تفسیر صحابه می‌نویسد: «أما تفسیر الصحابه فیجب الرجوع الیه» که بر حجیت قول صحابه دلالت دارد. (السبت، ۱۴۲۱، ص ۱۷۶)

طبرانی در مورد اخلاص صحابه حتی صحابه ضعیف ذیل آیه ۵۲ سوره انعام «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ» چنین آورده است: خدای تعالی اینان را به مواظبت بر عبادت توصیف کرده و قول یریدون وجهه شاهد بر اخلاص آنان در ایمانشان و طلب رضایت خدا در کارهایشان است. (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۱)

اهل تسنن از جمله طبرانی با این دیدگاه تمامی اقوال صحابه را بدون نیاز به بررسی حجت دانسته و به آن استناد می‌کنند و ذیل آیه دهم سوره حشر، کسی که کینه ای از یکی از صحابه را داشته باشد خارج از اقسام مؤمنان دانسته است. (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۲۴۵) و برای حجیت قول آنان به روایت: «أصحابی کالتَّجُومِ؛ بَأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» استناد می‌کند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۵۵) حدیث اصحابی کالتَّجُومِ نزد شیعه از احادیثی است که با توجه به روایات امام صادق علیه السلام از نظر دلالت مورد تأیید است. وجه تأیید این سند این است که براساس فرموده رسول خدا واژه اصحاب، اختصاص به اهل بیت پیامبر دارد نه افراد دیگر. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶)

پس طبرانی با توجه به مسلک عقیدتی خود تمام روایات صحابه را حجت میدانسته و بدون بررسی رجالی و متنی آن در تفسیر خود از آنها استفاده می‌کرده است.

۳-۱. تمسک اندک به روایات اهل بیت علیهم السلام

بنابر آیات صریح قرآن کریم، یکی از وظایف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، تبیین آیات قرآن کریم است. (نحل، ۴۴) به تبع این وظیفه باز هم به تصریح قرآن کریم بیانات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجت تلقی شده (حشر، ۷؛ نجم، ۳)، و این مطلب مورد اجماع فرقه‌های اسلامی نیز واقع شده است؛

این وظیفه با توجه به عنایت ویژه قرآن به جایگاه اهل بیت پیامبر ﷺ و احادیث متعدد نقل شده از ایشان، از جمله حدیث ثقلین که در منابع متعدد شیعه و سنی به تواتر آمده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۸۷-۱۸۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۰) و پس از پیامبر ﷺ به اهل بیت انتقال یافته است. ادله حجیت سنت اهل بیت: در تفسیر قرآن، مؤید اجمالی مضامین روایاتی است که از علم اهل بیت: نسبت به خبر آسمان و زمین، گذشته و آینده حکایت می‌کند مانند حدیث امام صادق ﷺ که می‌فرماید: من کتاب خدا را، از آغاز تا پایانش، چنان می‌دانم که گویی در مشّت من است. خبر آسمان و زمین و گذشته و حال (آینده) در قرآن موجود است. خداوند عزوجل فرموده است: «بیان هر چیز در قرآن هست» (کلینی، ج ۴، ص ۲۲۹) برخی از گزاره‌ها نیز مؤید این مطلب است که برای درک علم اولین و آخرین باید به معارف بیکران قرآن رجوع کرد؛ مانند این گزاره که می‌گوید: قال رسول الله ﷺ: «من أراد علم الأولین و الآخرين فليثور القرآن». (آلوسی، ج ۱، ص ۸) حتی افرادی مانند عبدالله بن عباس که بنا بر روایات دعای پیامبر خدا ﷺ که فرمود: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل» بدرقه راه اوست اعتراف می‌کند که در تفسیر از محضر امام علی ۷ بهره برده است. (قرطبی، ج ۱، ص ۳۵)

طبرانی در تفسیر خود ۲۲۳ روایت از ابوهریره، ۱۳۷۱ روایت از ابن عباس و ۴۱ روایت از وهب بن منبه و کعب الاحبار که از سران بیان اسرائیلیات به شمار می‌آیند استفاده کرده و تنها ۲۱ روایت از حضرت علی ۷ و ۹ روایت از امام صادق ۷ آورده است.

اخذ اسرائیلیات

یکی دیگر از موارد عدم کاربست دقیق روایات، اخذ از اسرائیلیات است. واژه اسرائیلیات در لغت، جمع اسرائیلیه است؛ اصل لغت اسرائیل عبری و به معنای غلبه بر خداست. (هاکس، ۱۳۹۴ ش، ص ۵۳) اسرائیلیات در اصطلاح به منقولاتی گفته می‌شود که از کتب عهدین و سایر کتاب‌های یهودیان، مسیحیان و نیز علوم منقول آنان که سینه به سینه به آن‌ها رسیده است، گرفته شده باشد. پس این واژه اصطلاحاً به هرآنچه که از کتب گذشتگان وارد حیطه اسلام شده است، اطلاق می‌شود.

اسرائیلیات را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. دسته‌ای که شریعت اسلام بر آن مهر تأیید گذاشته، دسته‌ای که با اصول مسلم در تضادند و بخشی که اسلام در مورد آن ساکت

است. این قسم از اسرائیلیات همانطور که نباید مورد تأیید قرار گیرد، نیز تکذیب آن هم، صحیح نیست.

فراوانی اسرائیلیات در تفسیر طبرانی نسبت به روایات دیگر بیان شد. یکی از تابعینی که طبرانی از او ۲۹ روایت بیان کرده وهب بن منبه است، کسی که بیشتر دانش وی از اسرائیلیات و صحیفه‌های اهل کتاب بود.

در آیه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ارْفُاعُكَ إِلَيَّ» (آل عمران، ۵۵) بعد از بیان نظرات مختلف روایتی را در ذیل آیه «قُلْ يَتُوبَاكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده، ۱۱) از وهب بن منبه می‌آورد:

«توفاه الله ثلاث ساعات من النهار ثم أحياه و رفعه إليه» خداوند او (حضرت عیسی) را سه ساعت از روز گرفت، سپس او را زنده کرد و به سوی خود برانگیخت.

همچنین کعب الأحبار از راویان اسرائیلیات که ۱۲ روایت از او در تفسیر طبرانی نقل شده است.

در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام، ۱) کعب الأحبار: و اولین کلید تورات «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» و نتیجه اش آیه آخر سوره هود است. «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

طبرانی همچنین روایاتی از قول ابوهریره ۲۲۳ روایت نقل می‌کند: در آیه «قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ» (مائده، ۲۶) بعد از تفسیر و بیان نظرات مختلف روایتی از ابوهریره می‌آورد. (طبرانی، ج ۲، ص ۳۸۰) پس می‌توان گفت که طبرانی در روایات خود تکیه زیادی بر نموده و آنها را می‌پذیرد.

۱-۴. بی‌توجهی به تعارض با حکم قطعی عقل

یکی دیگر از بی‌مبالاتی‌هایی که در به کارگیری روایات در تفسیر طبرانی مشاهده می‌شود، غفلت از تضاد محتوای روایات با حکم قطعی عقل است.

از مواردی که با حکم عقل منافات دارد، روایتی است که ذیل آیه «رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص، ۳۳) آمده که با استناد به آن برخی از مفسران (بیضاوی، ج ۵، ص ۲۹؛ ثعلبی، ج ۸، ص ۲۰۱) معنای آیه را گردن زدن و نحر اسبها توسط حضرت سلیمان برای تعذیب آنها بیان کرده‌اند زیرا سان دیدن از اسبها باعث بازداشتن شدن از اطاعت خدا شده

بود. زمخشری مسح را قطع معنا نموده است. (زمخشری، ج ۴، ص ۹۳) آلوسی در تأیید سخن زمخشری به روایتی از طبرانی استناد نموده و چنین آورده است: «أُخْرِجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ فِي مَعْجَمِهِ وَابْنُ مَرْدَوَيْهِ بِسَنَدٍ حَسَنٍ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ قَطَعَ سَوْقَهَا وَأَعْنَاقَهَا بِالسَّيْفِ» (آلوسی، ج ۱۲، ص ۱۸۵) طبری از ابن عباس نقل کرده است که طفق مسحاً بالسوق الاعناق مسح گردن و پی اسبها از روی محبت به آنهاست زیرا نبی خداهيچ گاه حيوانی را برای تعذيب پي نمی کند و مالی را بدون سبب هلاک نمی نماید. (طبری، ج ۲۳، ص ۱۰۰)

۵-۱. تحمیل باورهای مذهبی در تفسیر آیات

وقتی عقل از هواهای نفسانی و تأثیر افکار و عقاید و سلیقه‌های شخصی، به دور باشد می‌تواند در مسیر تفسیر قرآن، یکی از منابع قرار گیرد؛ چون عقل حجت درونی انسان است، همانطوری که پیامبران حجت برونی هستند و نقش هردو، راهنمایی انسان است. پس در تفسیر قرآن (که آن هم کتاب هدایت است) باید از دو هادی و راهنما یعنی عقل و پیامبران الهی کمک گرفت. اگر در تفسیر قرآن، به عقل و دلایل عقلی و قضایای قطعی آن توجه نشود، ممکن است مفسر، به تناقض‌گویی دچار شود و در تفسیر کلام خداوند دچار انحراف شود. عقل است که بین نص و ظاهر و محکم و متشابه و ... فرق می‌گذارد و عام را از خاص جدا می‌کند و هر کدام را در محدوده خود به کار می‌برد.

اگرچه طبرانی در تفسیر برخی آیات اعتقادی بی‌طرفانه تفسیر کرده اما در برخی موارد پیشینه‌ها و باورهای اعتقادی خود را دخالت داده است.

درموضوع حادث یا قدیم بودن قرآن و صفت کلام الهی که قدیمی‌ترین بحث‌های الهیاتی در عالم اسلام است طبرانی، قرآن را ازلی و قدیم می‌داند. او همچنین اثری دارد به نام «بیان کفر من قال بخلق القرآن» دیدگاه فوق را تأیید می‌کند، که قرآن قدیم است و مخلوق و حادث نیست. و دیدگاه کسانی که بگویند قرآن مخلوق است، کافرنند.

وی آیه «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ» (طه، ۱۲۹) این گونه تفسیر می‌کند:

«وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ فِي تَأْخِيرِ الْعَذَابِ عَنْ هَؤُلَاءِ الْكَافَرِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»

کلام خدا و قرآن را سابق می‌داند نه حادث.

طبرانی در تفسیر آیات ۲۱ و ۲۲ سوره مبارکه بروج «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» قرآن همان در نزد خداوند است و امّ الكتاب می‌باشد.

به قدیم بودن قرآن و این که کلام الهی در نزد خداوند است، استناد می‌کنند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۱۲)

آیات دیگری که طبرانی در آن به قدیم بودن قرآن استدلال کرده عبارتند از: (بقره، ۲۵۳) (نساء، ۱۶۴) (یس، ۸۲) (نحل، ۴۰) (زخرف، ۴) (بروج، ۲۲-۲۱) (الرحمن، ۳-۱) (روم، ۴) (طه، ۱۲۹) (انفال، ۶۸) (صافات، ۱۷۱)

طبرانی در خصوص مساله جبر و اختیار نیز، نظریه اشاعره را پذیرفته و به جبر اعتقاد دارد. در تفسیر آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید، ۲۲) دلیل بر جبر می‌داند. بعد از اینکه مصیبت زمین را قحطی و کمبود گیاهان و مصیبت انسان را بیماری و مرگ بیان می‌کند، خداوند همه‌ی اینها را قبل از خلقت زمین و انسان در لوح محفوظ نوشته است. قبل از اینکه این مصیبت‌ها را مقدّر کند در لوح محفوظ ثبت شده است. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۲۱۳)

و در آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام، ۱۴۹) دیدگاه جبرگرایانه خود را اینگونه ابراز می‌کند «أَيُّ إِنْ اللَّهُ قَدْ أبلغكم حجتَه، فلو شاء لوفقكم لدينه و أكرمكم بمعرفة» خداوند اگر می‌خواست شما را در دینش موفق می‌گرداند و در شناخت گرامی می‌داشت. (همان، ج ۳، ص ۱۰۱)

همچنین درباره رؤیت خداوند در قیامت، دیدگاه طبرانی از دیدگاه اشاعره نشأت می‌گیرد. اشاعره و اهل حدیث معتقدند که خدا در آخرت با چشم سر دیده می‌شود؛ هر چند قائل به جسمانی بودن خدا نیستند. موافقان برای رؤیت خدا در آخرت ادعای اجماع کرده‌اند. اکثریت اهل سنت در مسائل کلامی، پیرو مکتب اشعری هستند. (شهرستانی، بی تا، ص ۶۹)

یکی دیگر از دیدگاه‌های کلامی طبرانی که منطبق با نگرش اشاعره است، اعتقاد به حسن و قبح شرعی در مقابل حسن و قبح عقلی است که معتزله به آن باور دارند. اشاعره در موضوع حسن و قبح افعال قائل به شرعی بودن آنها بوده و از آن دفاع می‌کنند؛ یعنی می‌گویند: عقل ما توان درک حسن و قبح هیچ فعلی را ندارد و اصولاً حسن بودن یا قبیح بودن، صفت ذاتی فعلی نیست و یک فعل را وقتی می‌توان گفت زشت و قبیح است که شارع آن را بداند و

هنگامی می‌توان گفت نیکو و حسن نیست که شارع آن را قبیح بداند و هنگامی می‌توان گفت نیکو و حسن است که شارع آن را نیکو دانسته و خبر از نیکو بودن آن را بدهد. (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۳۴)

طبرانی این نظریه را به صورت ضمنی از آیات قرآن استخراج کرد. در تفسیر آیه مبارکه «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف، ۴۹) نتیجه گرفت که، که خداوند مرتکب ظلم نمی‌شود. علاوه بر این برخی آیات قرآن تصریح دارند که خداوند در روز قیامت هیچ ستمی روا نخواهد داشت؛ پس قبح و بدی ظلم تابع اعتبار شارع است

پسند تفسیر آیات طبرانی عقاید و باورهای خود را بر نظریه‌های قرانی تحمیل می‌کند و در جاهایی بی‌طرفانه رفتار نمی‌نماید.

۲. توجه به ابعاد اعجاز قرآن

اعجاز قرآن در سه بعد اعجاز بیانی، علمی و تشریعی بیان شده است.

۲-۱. اعجاز بیانی

طبرانی در مقدمه تفسیر خود به طور مفصل به اعجاز بیانی قرآن اشاره کرده و ظهور اعجاز قرآن در فصاحت، بلاغت و وضوح و قوت و جمال اسلوب آن را در بیان معانی و کیفیت تعبیر به منظور تصویر معانی با الفاظ در آیات متعدد بیان نموده است.

۲-۲. اعجاز علمی

بیشترین توجه طبرانی در متن تفسیر به بعد اعجاز علمی قرآن است و مسائل علمی جامعه آنروز را در تفسیرش بازتاب داده برای مثال طبرانی در مورد آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل، ۸۸) اشاره به اعجاز علمی دارد و گردش زمین را چنین مطرح می‌کند.

«ای محمد تو گمان می‌کنی زمین ثابت و ایستاده است، فکر می‌کنی ساکن است و در چشم تو حرکتی نمی‌کند. در حالی که زمین به سرعت سیر می‌کند، و کشتی می‌بینی گمان می‌کنی ایستاده است در حالی که در حرکت است و قول خداوند: «وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» و

ابرها آنقدر حرکت می‌کنند که بر روی زمین واقع می‌شوند و همسطح آن می‌شوند». (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۴۴) و یا در مورد آیه «وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ» این آیه نیز طبرانی قائل به اعجاز علمی است، که دو دریا در کنار یکدیگر یکی شیرین، گوارا و قابل شرب و دیگری آنقدر تلخ که قابل شرب نمی‌باشد. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۳۵)

همچنین به وابستگی و زوجیت نظام هستی در تفسیر آیه «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ» (یس، ۳۶) اشاره می‌کند که هر موجودی ثمره و مولود موجود دیگری است و هرگز موجودی خودرو و بی‌سابقه و غیر مرتبط بوجود علت و وجود شرط نخواهد بود و می‌خواهد از آیه فوق وحدت و توحید الهی را نتیجه بگیرد و اینکه پروردگار از طریق دمیدن حیات بخاک موجودات جهان را با امکانات و کمک عوامل می‌آفریند و هر یک را بسوی غرض از آن سوق میدهد دلیل کافی است بر وحدت تدبیر جهان و اینکه آفریدگار و خالق جهان یکتا و بی‌همتا است.

طبرانی همچنین به اسرار و رموز آفرینش انسان را مورد توجه قرار داده و تفسیر آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون، کیفیت خلقت جنین را توضیح می‌دهد.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

طبرانی در ذیل این آیه از خلقت و آفرینش سلسله بشر و پاره ای از نعمتها که ساحت پروردگار دسترس او نهاده یادآوری مینماید و آنرا منتی می‌داند که در اثر خلقت و حسن تدبیر، بشر را برای پیمودن راه سعادت و حیات ابد آماده می‌سازد و بدین طریق سیرت نظام آفرینش بظهور میرسد و بشمر می‌نشیند.

در خصوص ممنوعیت شراب‌خواری و در تفسیر آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده، ۹۰-۹۱).

در کنار مباحث قرآنی و روایی بحث مفصلی در باره مضرات شراب و ضررهای جسمانی و روانی آنرا توضیح داده که مورد نفرت طبع مسلمانان است.

در ذیل آیه شریفه «فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره، ۲۹) می‌گوید که قرآن، دلالت بر وجود هفت آسمان دارد و آن را بر هفت فلک هیئت بطلمیوسی، تطبیق می‌کند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۷۴)

باید توجه داشت که در زمان طبرانی هنوز علوم طبیعی و تجربی رشد نکرده بود و مقداری هم که در یونان، روم و ایران وجود داشت، تازه در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود.

۲-۳. اعجاز تشریعی

طبرانی در بیان اعجاز تشریعی قرآن در تفسیر آیات الاحکام از مباحث فقهی سود جسته است. آیات الاحکام که به فقه القرآن نیز مشهور است، به مجموعه‌ای از آیات قرآن که در بیان احکام شرعی نازل شده یا فقیه از آن آیات، برای استنباط حکم شرعی استفاده می‌کند، گفته می‌شود. (باقریان ساروری، ۱۳۸۹، ص ۳۶) اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع به دست آوردن و استنباط احکام و قوانین شرعی که در اسلام به آن تأکید فراوان شده، قرآن است. در قرآن بیش از شش هزار آیه وجود دارد که تعداد کمی از آن‌ها در بیان تکالیف شرعی مکلفین نازل شده است. در نتیجه این تعداد از آیات برای به دست یافتن احکام شرعی مورد اهمیت و توجه بالایی قرار دارد. (همان)

طبرانی در ذیل آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه، ۹) به ذکر احکام نماز جمعه پرداخته و روایاتی از فضیلت روز جمعه از زبان رسول الله بیان می‌کند که:

هر کس نماز جمعه را با کوچک شمردن یا انکار، آن را ترک کند، خداوند او را محشور نمی‌کند و او را در کارش برکت نمی‌دهد، جز این که هیچ نماز و زکاتی برای او نیست، جز اینکه حج نمی‌کند، مگر اینکه برای او توبه کند و اگر توبه کند خداوند به سوی او توبه می‌کند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۱۱۹)

طبرانی همچنین در مورد آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مانده، ۶) معروف به آیه وضو، احکام وضو را بیان می‌کند. ایشان براساس مذهب اهل تسنن به تفسیر آیه پرداخته و

شستن صورت از محل روییدن مو تازیر چانه، شستن هر دو دست تا آرنج، مسح یک چهارم سر و شستن هر دو پا تا قوزک را جزء واجبات وضو بر می‌شمرد. طبرانی از کلمه «الی» استفاده کرده که شایسته است شستن دست به آرنج پایان یابد و نیز کلمه «أرجلكم» را بر «وَجْوهكم» عطف دانسته و لزوم شستن پا در وضو را نتیجه گرفته است. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۹) این در حالی است که فقهای شیعه معتقدند که برای وضو ساختن، شستن دست‌ها از بالا به پایین واجب است ولی اهل تسنن به اتفاق می‌گویند: شخص مخیر است دست‌ها را از پایین به بالا یا به عکس بشوید ولی شستن از پایین (از سر انگشت‌ها) به بالا مستحب است. در مورد مسح پا نیز شیعه معتقد است باید پا را مسح نمود ولی اهل سنت معتقدند باید پا را شست. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۲۱)

از دیدگاه شیعه، کلمه «إلی» در «إلی المرافق» فقط برای بیان حد شستن است نه کیفیت شستن و نیز «أرجلكم» عطف بر «رُءُوسِکم» است؛ بنابراین، پاها نیز چون سر باید مسح شود؛ چنان‌که بسیاری «أرجلكم» را به جَر خوانده‌اند؛ حتی اگر قرائت به نصب هم باشد، باز وجوب مسح را می‌توان از آن استفاده کرد؛ زیرا از آن جا که «بِرُءُوسِکم» مفعول به «امسحوا» است، در محل نصب قرار دارد. (همان، ص ۲۲۳)

طبرانی همچنین در آیات مربوط به احکام حج و منجمله آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» است (بقره، ۱۵۸) که موضوع آن سعی بین صفا و مروه و وجوب و عدم وجوب آن است. به تفصیل نظرات فقهای اهل سنت را اعلام می‌کند.

در آیه ۳۸ سوره مائده، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، که به آیه حد سرقت معروف است، مجازات کسی است که مرتکب عمل دزدی شود را بیان می‌کند.

او اصل مجازات قطع کردن دست برای دزدی را مورد قبول همه مسلمانان دانسته؛ اما می‌گوید در جزئیات اجرای آن اختلاف وجود دارد. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۱۱۱)

۳. بکارگیری قواعد تفسیر

اگرچه قواعد تفسیر به درستی در کتب اهل تسنن بیان شده اما در فروعات و بیان مصادیق و یا کاربرد موارد ممنوع و یا عدم به کارگیری موارد جواز کاستی‌هایی در تفاسیر وجود دارد.

۳-۱. قاعده سیاق

قاعده سیاق از قواعد مهم تفسیر به شمار می‌آید. سیاقدر اصطلاح مفسران عبارت است از خصوصیت و فضای معنایی که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار هم حاصل می‌شود که در معنای واژه یا عبارت تأثیر می‌گذارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۰) اگرچه در آثار اهل تسنن سیاق تعریف نشده اما به اهمیت آن اشاره کرده‌اند چنان‌که باین قیم جوزی سیاق را از بزرگ‌ترین و قوی‌ترین قرائن دال بر مراد متکلم می‌داند به‌طوری‌که هر کس به سیاق توجه نکند دچار خطا و اشتباه در نظرات خود می‌شود. (العواء، ۱۳۸۲، ص ۷۹) زرکشی هم همین تعبیر را اندکی خلاصه‌تر بیان نموده است و برای سیاق تأثیر مهمی در تفسیر قائل است. (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۰)

طبرانی به ندرت در تفسیر آیات به سیاق اشاره کرده و در برخی موارد به مقدم بودن سنت بر سیاق اشاره کرده، چنانکه در ذیل آیه ۱۲۳ سوره نساء «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ» چنین نگاشته است: «و لو لا السَّنةُ لأمكن أن يقال: إِنَّ الآيةَ نزلت في الكفار؛ لأنَّ في سیاق الآية: «وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا»؛ و من لم يكن له يوم القيامة ولي ولا نصير كان كافرا؛ لأنَّ اللَّهَ تعالى قد ضمن نصر المؤمنين في الدارين فقال تعالى: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر، ۵۱) و لكن الخطاب إذا ورد مجعلا، و بين الرسول ﷺ كان الحكم لبيانه لا للآية؛ إذ البيان إليه ﷺ، قال الله تعالى: «لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴). (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۰۵) و یا ذیل آیه ۱۰۰ سوره صفات با استناد به سیاق ذبیح ابراهیم را اسحاق می‌داند.

۳-۲. قاعده جری و تطبیق

قاعده جری و تطبیق یکی دیگر از قواعد خاص تفسیر است. جری و تطبیق عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات در باره آنها نازل شده است (فاکرمیددی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲) نمونه‌های متعددی از این مصادیق در تفسیر طبرانی وجود

دارد مانند تطبیق انسان بر ابوجهل و ... «و عن أبي بن كعب قال: قرأت على رسول الله ﷺ (و العصر) فقلت: يا رسول الله ما تفسیرها؟ فقال: [أقسم ربك بأخرائهم (إِنَّ الْإِنْسَانَ) وَ هُوَ أَبُو جَهْل (لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) یعنی ابا بکر الصّدّیق (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) یعنی عمر بن الخطّاب، (و تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ) یعنی عثمان بن عفّان، (و تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) یعنی علی بن ابیطالب] رضوان الله علیهم أجمعین» (طبرانی، ج ۶، ص ۵۵۴)

اگر چه در این موارد، روایات به صورت جامع توسط مفسر بررسی نشده اما به بیان مصادیق در قالب روایات پرداخته شده است.

۳-۳. قاعده نسخ

قاعده نسخ از دیگر قواعد تفسیر است که بعد از ثبوت و اثبات آن در کتاب خدا از اهمیت بسیاری برخوردار است بطوری که زرکشی و سیوطی می گویند: برای فردی که ناسخ و منسوخ را نشناسد تفسیر کتاب خدا جایز نیست. سپس از علی علیه السلام روایت می کنند که کسی که ناسخ و منسوخ را نشناسد هلاک شده و هلاک می کند. (سیوطی، ۱۴۱۶، ح ۲، ص ۲۷) طبرانی در تفسیر به قاعده نسخ توجه داشته و مواردی را که به نظر ایشان منسوخ شده را به همراه ناسخ آن بیان کرده است چنانکه ذیل آیه ۲۳۴ سوره بقره: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» می نویسد: جمیع اهل تفسیر این آیه را ناسخ آیه ۲۴۰ سوره بقره «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ» می دانند اگر چه در تلاوت آیه منسوخ مقدم بر آیه ناسخ است. (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۴۲۵)

نتیجه گیری

با احصاء ابزارها و مستندات تفسیر در تفسیر کبیر طبرانی از مفسران قرن سوم اهل سنت می توان چنین بیان داشت که طبرانی به ابعاد اعجاز توجه داشته، اعجاز بیانی را در مقدمه، اعجاز تشریعی را ذیل تفسیر آیات الاحکام و بیشترین توجه را به اعجاز علمی داشته است. از آنجا طبرانی محدث و راوی بوده بهره گیری از روایات بعنوان مهم ترین و پرکاربردترین منبع تفسیر کبیر است بیشترین کاستی در کاربست روایات در تفصیل آیات وجود دارد که مهم ترین آن اخذ اسرائیلیات و تمسک اندک به روایات اهل بیت علیهم السلام است. در کاربست قواعد نیز مهم ترین کاستی، بی توجهی به سند روایت در اجرای قاعده جری و تطبیق از قواعد مختص تفسیر است.

فهرست منابع

- * قرآن مجید (مترجم، فولادوند، محمد مهدی)
۱. آلوسی، شهاب الدین سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
 ۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) (۱۳۷۹ش). معانی الاخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۴. بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۵. پارسانیا، حمید (۱۳۸۳ش). روش شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۸.
 ۶. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 ۷. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷ش). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن ۲). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
 ۸. الزرکشی (۱۳۷۶ق). البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل، قاهره: احیاء الکتب العربیه.
 ۹. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی،
 ۱۰. السبت، خالد عثمان (۱۴۲۱ق). قواعد التفسیر جمعاً و دراسة، چاپ اول، دار ابن عفان.
 ۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۶ق). الاتقان، تحقیق: سعید المندوب الطبعه الأولى. لبنان: دار الفکر.
 ۱۲. الشهرستانی، عبد الکریم (بی تا). الملل والنحل، به کوشش سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفه.

۱۳. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلامی.
۱۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). تفسیر الکبیر (تفسیر القرآن العظیم). اردن: دارالکتب الثقافی.
۱۵. _____ (۱۴۱۵ق). معجم الأوسط، بیروت: دارالحرمین للطباعة والنشر و التوزیع.
۱۶. _____ (۱۴۱۹ق). معجم الکبیر، بیروت: دارکتب الاسلامیه .
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق). معجم البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۱۹. العوّا، سلوی محمد (۱۳۸۲ش). الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، ترجمه حسین سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۰. فاکر میبدی، محمد (۱۳۸۰ش). قواعد التفسیر لدى الشیعه والسنة، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهل الاسلامیه.
۲۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۲. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش). الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. محمدی، علی (۱۳۹۵ش). شرح کشف المراد، چاپ چهارم، قم: دارالفکر.
۲۴. هاکس جمیز (۱۳۹۴ش)، قاموس کتاب مقدس، چاپ سوم، بی جا: اساطیر.

ترجمه‌های عربی / الملخص

تحليل تداخل النصوص (التناص) بين أدعية الإمام السجاد للعرفاء والقرآن

منصوره بزرگي

فاطمه ارفع

الملخص

النظرية إن التناص، الذي يؤكد على تفاعل النصوص المختلفة مع بعضها البعض، يتجلى بشكل واسع في تفاعل الأعمال المتبقية من الأئمة مع القرآن الكريم. مناجاة العارفين للإمام السجاد عليه السلام أيضاً، نتيجة لمعرفته العميقة بالقرآن الكريم، تأثرت بالكلام الإلهي، ومن الضروري أن يتم توضيح تفسيرات القرآن الكريم المضمنة في المناجاة. في هذا السياق، يسعى الباحث إلى دراسة مدى ارتباط الدعاء بالقرآن الكريم بناءً على النهج الجديد للتناص، بهدف تقديم هذه التعاليم الإلهية. هذا البحث هو من النوع الأساسي وقد تم إعداده بأسلوب وصفي تحليلي، حيث يتناول دراسة وتحليل تفاعل المناجاة مع كلام الوحي على ثلاثة مستويات: البنية، المفردات، والمضمون. تظهر النتائج أن استفادة الإمام من القرآن الكريم تم التعبير عنها في شكل بيان صفات الله مثل العظيم، الكريم، وكون الرب أعلى من إدراك البشر، وكذلك في ذكر الصفات القرآنية للمقربين من الله مثل شرح الصدر، استبدال الدنيا بالآخرة، الفلاح، الإخلاص، والرؤية القلبية للرب. هدف الإمام من استخدام الكلام الوحي في نص الدعاء، بالإضافة إلى تفسير وتوضيح القرآن الكريم في تلك الظروف السياسية الخائفة، هو إبقاء رسالة القرآن حية وإحياء التعاليم الإلهية. الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الامام السجاد عليه السلام، مناجاة العارفين، التناص.

دراسة وتحليل مقارنة للروايات التفسيرية للفريقين في تحديد مصداق الآيات ٥١-٥٤ من

سورة سبأ حول حادثة السفيناني

مهري جورابي
عبدالله ميراحمدى

المخلص

لقد تناولت آيات عديدة من القرآن الكريم قضية المهدوية تنزيلاً وتأويلاً، وقد ساهمت الروايات كقرينة منفصلة في فهم هذه الآيات. وفي مجال التفسير المقارن لقضية المهدوية، نجد أن الآيات التي وردت فيها أحاديث تفسيرية من أهل السنة تدور غالباً حول علامات آخر الزمان وعصر الظهور. وفي هذا السياق، تم في مصادر التفسير لدى الفريقين دراسة سورة سبأ المباركة، الآيات ٥١-٥٤، التي تشير إلى إحدى هذه العلامات.

وقد اكتفى بعض مفسري الفريقين في تفسير هذه الآيات بتوضيح المفهوم الظاهري للآية بالنظر إلى الألفاظ وسياق الآيات، بينما اقتصر مجموعة أخرى من المفسرين على الروايات فقط كطريق لفهم الآيات. واتخذ مفسرون آخرون منهجاً اجتهادياً في فهم الآيات بالاعتماد على الروايات.

وقد تناولت بعض الروايات الواردة في تفسير هذه الآيات المعنى الظاهري للآية، بينما تناولت روايات أخرى تطبيق المفهوم على المصداق الخارجى من باب الجرى والتطبيق. وقد التزم بعض أهل السنة الصمت تجاه هذه الروايات، بينما أبدى البعض الآخر شكوكاً حولها، وقبلها البعض الآخر وربطها بعصر الظهور.

وقد اتفق الفريقان على أن أحد المصدايق القطعية للآيات الأخيرة من سورة سبأ هو حدث هلاك السفيناني في آخر الزمان. ونظراً للتشابه الكبير بين روايات الفريقين حول هذه الآية والحدث ومصداقه، فإن دراستها تكتسب أهمية في التقريب بين المذاهب. وقد قام هذا البحث بدراسة وتحليل مستندات الفريقين لتحديد مصداق الآية باستخدام المنهج المكتبى.

الكلمات المفتاحية: سورة سبأ، الروايات التفسيرية للفريقين، مصداق الآية، تأويل الآية.

نطاق دراسات القرآن المقارنة

سيد محمود طيب حسيني

الملخص

تعتبر الدراسات المقارنة للقرآن الكريم موضوعاً حديثاً في مجال الدراسات القرآنية والتفسيرية، وقد انتشرت بشكل كبير في الأوساط القرآنية في العقدين الماضيين، وذلك في أعقاب توسع الدراسات المقارنة في إيران. وعلى الرغم من نشر العديد من البحوث في مجال الدراسات المقارنة للقرآن الكريم، إلا أن نطاق هذه الدراسات لم يتم بحثه ومناقشته بالقدر الكافي. ويعد تحديد نطاق هذا الفرع من الدراسات القرآنية ضرورة لا يمكن إنكارها، خاصة بالنسبة للطلاب الكثيرين نسبياً في هذا التخصص التفسيري والباحثين الشباب.

تناقش هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، مسألة نطاق الدراسات المقارنة للقرآن الكريم كأحد الموضوعات النظرية في هذا الفرع من الدراسات القرآنية، وتسعى للإجابة على هذا السؤال الأساسي: ما هو نطاق الدراسات المقارنة للقرآن الكريم وما هي المجالات التي تشملها؟ تخلص نتائج البحث إلى أن نطاق الدراسات المقارنة للقرآن الكريم يمكن تقسيمه إلى قسمين: الدراسات المقارنة داخل القرآن، والدراسات المقارنة خارج القرآن. ثم يتم تقسيم القسم الثاني إلى داخل ديني وفوق ديني، ويتم تقسيم القسم الداخلي الديني إلى أقسام داخل المذاهب، وبين المذاهب، وفوق المذاهب. ولكل قسم من هذه الأقسام فروع مختلفة ومتنوعة يمكن إجراء دراسات مقارنة في كل منها.

الكلمات المفتاحية: التفسير المقارن، الدراسات المقارنة، مجالات التفسير المقارن، التفسير المقارن، نطاق التفسير المقارن

ماهية التفسير الأدبي المعاصر مع التأكيد على مقارنة نسبته بأنواع التفسير المتوافقة الأخرى
ومحورية نظرية أمين الخولي التفسيرية

فريده يشواي

الملخص

تُعدّ نظرية التفسير الأدبي إحدى المقاربات المعاصرة في الدراسات القرآنية، والتي طرحها المفكر المصري المجدد أمين الخولي، ثم قام تلاميذه بتطبيق هذه النظرية في التفسير العملي. لم يبلور الخولي نظريته إلا في آثار متفرقة، وظلت ماهية التفسير الأدبي من وجهة نظره غير واضحة تماماً، خاصةً وأن استخدام مصطلح «الأدب» في هذا المنهج التفسيري يتبادر إلى الذهن معه المعنى الشائع للأدب.

تسعى هذه المقالة، بالاعتماد على المنهج الوثائقي واستناداً إلى البيانات المكتبية، مع التركيز على آثار الخولي، إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي ماهية التفسير الأدبي في نظرية أمين الخولي، وما هو تميزه عن المقاربات المتوافقة؟ وقد أظهرت النتائج أن مصطلح «الأدبي» في نظرية الخولي يعادل أو يلازم مصطلح «الثقافي»، وليس قواعد اللغة العربية وآدابها؛ وبعبارة أدق، يمكن اعتبار التفسير الأدبي، بما يتوافق مع المعنى اللغوي للأدب، معادلاً لـ «التفسير الثقافي ذي التوجه الاجتماعي»؛ وهو تفسير ينظر إلى عناصر معينة من ثقافة زمن النزول، أو الخصائص الثقافية البارزة أو السائدة أو الخاصة بذلك الزمن. وبالتالي، يجب تحديد المعنى الصحيح للقرآن، كلمة بكلمة، كما فهمه المخاطبون الأوائل للقرآن، وهو ما يتطلب مقتضيات خاصة.

خلاصة القول، إن التفسير الأدبي المعاصر يختلف اختلافاً جوهرياً عن التفسير الأدبي التقليدي الذي يركز على الأدب العربي وفن البلاغة، ولتقييمه بدقة، يجب دراسة أسسه ومكوناته، وكذلك خلفياته. كما أن وجود بعض الخصائص يميزه عن التفسير البياني أو التاريخي.

الكلمات المفتاحية: التفسير الأدبي المعاصر، تفسير، أدب، أمين خولي

دراسة نقدية لتفسير آيات المعجزة في "المنار" و "پرتوی از قرآن"

زهره مدرسی راد

علی غضنفری

الملخص

تفسير المنار هو أحد التفسيرات العقلانية الاجتماعية التي تعكس آراء محمد عبده، المفسر النهضوي المعاصر وأحد مؤسسي الحركة الإصلاحية في مصر، من خلال تلميذه رشيد رضا. وكذلك، فإن تفسير پرتوی من القرآن، الذي كتبه سيد محمود طالقاني، كتب مع مراعاة القضايا السياسية والاجتماعية في عصره في إيران. كلا التفسيرين، بمنهج معاصر، يتعاملان مع العودة إلى القرآن وتقديم جانبه الهادي. هذه المقالة تصف وتحلل أسس وآراء المنار وتفسير پرتوی من القرآن تحت بعض الآيات التي تعبر عن معجزات الأنبياء ﷺ. تشمل هذه الآيات إحياء الموتى بواسطة عذاب الصاعقة، وإحياء قتيل بنى إسرائيل، وإحياء بعد الموت الجماعي، وإحياء بعد موت مائة عام، وإحياء الطيور، وعدم كلام زكريا النبي. تظهر نتائج البحث أن كلا المفسرين يفسران هذه الأحداث على أنها سنن إلهية مألوفة. لذلك، يبدو من الضروري توضيح وتقييم آراء هذين المفسرين.

الكلمات المفتاحية: عبده، رشيد رضا، المنار، معجزات الأنبياء، طالقاني، پرتوی از قرآن:

دراسة نقدية.

نهجية التفسير الكبير للطبراني في استخدام أدوات التفسير

سميه كياهو

حورى رضا زاده

الملخص

إن جودة التفاسير تعتمد على استخدام الأدوات وتحليل الأدلة للكشف عن المراد الإلهي. ومن بين أوجه القصور في بعض التفاسير: فرض المعتقدات، واستخدام الأدوات والمصادر بشكل انتقائي لتفسير الآيات، والإغفال عن التطبيق الصحيح لقواعد التفسير في بعض الحالات، وعدم مراعاة الأولويات، أو عدم الدقة في صحة بعض المعلومات المستقاة من هذه المصادر. وتفسير الطبراني الكبير، لمفسر القرن الثالث، ليس استثناءً من هذه العيوب.

هذه المقالة هي بحث أساسي، يستخدم المنهج المكتبي، ويهدف إلى دراسة منهجية استخدام أدوات بيان التفسير عند الطبراني. لقد اهتم الطبراني بأبعاد الإعجاز، سواء كان بيانياً أو علمياً أو تشريعياً. وبما أن الاعتماد على الروايات هو المصدر الأهم والأكثر استخداماً في تفسير الطبراني الكبير، فإن معظم أوجه القصور تكمن في استخدام الروايات في تفصيل الآيات، ومنها أخذ الإسرائيليات. وفي تطبيق القواعد، فإن أهم أوجه القصور هو عدم الاهتمام بسند الرواية عند تطبيق قاعدة الجرى والتطبيق، وهي من القواعد الخاصة بالتفسير.

الكلمات المفتاحية: التفسير، منهجية، الطبراني، التفسير الكبير، أدوات التفسير.

Abstract / ترجمه‌های انگلیسی

Intertextual Analysis of Imam Sajjad's Supplications for the Gnostics and the Quran

Mansoureh Bozorgi, Fatemeh Arafah

Abstract

The theory of intertextuality, which believes in the interaction of various texts with each other, is widely evident in the interaction of the works left by the imams with the Holy Quran. The prayers of Imam Sajjad al-Ariffin are also influenced by the divine word due to his deep familiarity with the Holy Quran, and it is necessary to explain the interpretations of the Holy Quran that are hidden in the prayers. In this regard, in order to introduce these revelatory teachings, the researcher aims to research the degree of connection between prayer and the Holy Quran based on the new approach of intertextuality. This research is of a fundamental type and has been developed using a descriptive-analytical method, which investigates and analyzes the interaction of prayers with the Word of Revelation, on three structural, lexical, and thematic levels. The results show that Imam use of the Holy Quran is expressed in the form of describing the attributes of God, such as being great, generous and beyond human understanding, and also by mentioning the Qur'anic attributes of God's close ones, such as Sharh al-Sadr, exchange of this world with the hereafter, salvation, sincerity and vision. God's heart has paid. The purpose of Imam to use the words of revelation in the text of the prayer, in addition to interpreting and explaining the Holy Quran in the prevailing political suffocation conditions, is to keep the message of the Quran alive and revive the divine teachings.

Keywords: Holy Quran, Imam Sajjad, Manajat al-Ariffin, intertextuality

A Comparative Analysis of Shi'a and Sunni Exegetical Traditions in Determining the Context of Surah Saba, Verses 51-54, Regarding the Event of the Siffani

Mehri Jurabi, Abdollah Mirahmadi

Abstract

Many verses of the Qur'an have been addressed to the mahdaviyat problem in a manner that is possible. Hadiths have emerged as a detached synagogue with the help of understanding these verses.

In comparative exegesis in the field of Mahdaviyat, among the verses that can be found sunni exegetical hadiths are mainly verses related to the signs of the apocalypse and the age of advent. Accordingly, Sura al-Mubarakah al-Saba verses (51-54), which refers to one of these signs, were studied in the

instances of The Qur'anic

In interpreting these verses, some exegetes of The Fariqin have refrained from explaining the apparent meaning of the verse according to the words and meanings of the verses. Appearance is remarkable in interpreting these verses in Sunni exegetes. A group of exegetes of the Hadiths with the view of hadiths only restricted the understanding of verses in hadiths and some suffered from extreme tawilism and inappropriate tabibiq.

Exegetes also adopted an ijtiḥad style in understanding verses based on hadiths. The following narrations imply some interpretation of the apparent meaning of the verse and some in explaining the meaning of carrying the concept on the external example of Bob Jerry and adapting. Among Sunnis, some have accepted silence against these hadiths and some have accepted and linked them with the age of advent.

One of the examples of the final verses of Sura al-Saba has been adapted to the definitive occurrence of the fall of Sufyani in the earth at the end of the time, with the many commonalities of the hadiths of the mu'taqin in this verse and its occurrence and its event, it is important to investigate it in the approximation of religions. This paper reviews and analyzes the documents of both viewpoints using a library method.

Keywords: Sura Saba, Exegetical Narrations of Fariqin, Examples of Verse, Tawil verse, Sufyani, Age of Advent

The Realm of Comparative Quranic Studies

Seyed Mahmoud Tayeb Hosseini

Abstract

Comparative studies of the Qur'an are a new topic in the field of Qur'an and commentary studies, which has become very popular in the circles of Qur'an studies in the past two decades following the expansion of comparative studies in Iran. Although many studies have been published in the field of comparative Qur'anic studies, but the scope of these studies has not been discussed as it should be. The present article, using descriptive-analytical method, discusses the issue of the field of comparative studies of Quranic studies as one of the theoretical topics of this branch of Quranic studies, and aims to answer the basic question, what is the domain and field of comparative studies of Quranic studies. Does it include someThe result of the research is that the field of comparative studies of Quranic studies can be divided into intra-Qur'an and extra-Qur'an comparative studies, then the second section is divided into intra-religious and extra-religious and intra-religious section into intra-religious, inter-religious and trans-religious types, and each of these types have different and varied sub-branches that can be studied in each of them?.

Keywords: Comparative interpretation, comparative studies, fields of comparative interpretation, comparative interpretation, scope of comparative interpretation

The Nature of Contemporary Literary Exegesis with Emphasis on Its Comparison to Other Aligned Exegetical Approaches and the Centrality of Amin Khuli's Exegetical Theory

Ferideh Pishvaei

Abstract

The "literary interpretation" theory is a contemporary approach in Quranic studies introduced by Egyptian reformist Amin Khuli. His students later applied this theory in practice. Khuli articulated his theory in scattered works, leaving its essence somewhat ambiguous, particularly due to the term "adab" (literature), which often evokes its conventional meaning related to Arabic grammar and literary arts

This article, using library-based research and focusing on Khuli's works, examines the nature of literary interpretation in his theory and its distinction from similar approaches. Findings reveal that "adab" in Khuli's theory aligns more with "cultural" rather than linguistic or literary meanings. Literary interpretation, thus, can be understood as a "cultural interpretation with a social approach," focusing on the cultural context of the Quran's revelation era. It aims to determine the Quran's meaning as understood by its initial audience, requiring specific methodologies.

In conclusion, contemporary literary interpretation fundamentally differs from traditional literary exegesis centered on Arabic grammar and rhetoric. To evaluate it accurately, its foundations, components, and historical context must be examined. It also possesses unique features distinguishing it from rhetorical or historical interpretations.

Keywords: interpretation"Contemporary Literary Interpretation 'Amin al-Khuli 'Literature' Exegesis

A Critical Study of the Interpretation of Miraculous Verses in "Al-Manar" and "Partoyi az Quran"

Zahra Modarresi Rad, Ali qhazanfari

Abstract

The *Al-Manar* exegesis is one of the rational-social commentaries reflecting the views of Muhammad Abduh, a contemporary reformist interpreter and one of the founders of the reform movement in Egypt, as recorded by his student Rashid Rida. Similarly, *Parthow-e Az Quran*, authored by Seyyed Mahmoud Taleghani, was written in Iran with attention to the political and social issues of its time. Both commentaries adopt a contemporary approach, emphasizing a return to the Quran and highlighting its guiding aspects.

This article describes and analyzes the principles and perspectives of *Al-Manar* and *Parthow-e Az Quran* regarding specific verses that depict the miracles of the Prophets (peace be upon them). These verses include events such as resurrection after death by lightning, the revival of the murdered individual among the Children of Israel, collective resurrection after death, revival following a hundred-year death, the revival of birds, and Prophet Zechariah's inability to speak.

The findings of this study indicate that both interpreters explain these events as manifestations of divine laws operating in a conventional manner. Thus, an examination and evaluation of the views presented by these two commentators are deemed essential.

keywords: Abduh, Rashid Rida, Al-Manar, Prophets' Miracles, Taleghani, Parthow-e Az Quran, Critical Study

The Methodology of Tabari's Great Commentary in Employing Exegetical Tools

Samiyeh Kiahour, Houri Rezazadeh

Abstract

The privilege of interpretations depends on the use of tools and the processing of documents in discovering the meaning of God. The imposition of belief bases, the purposeful use of tools and sources in the interpretation of verses, the neglect of the correct application of the rules of interpretation in some cases, and the inattention to the observance of priorities or the inaccuracy in the accuracy of some information taken from these sources are among the shortcomings of interpretations. Tafsir Kabir Tabarani, the third century commentator, is not excluded from these cases. This article is a type of basic research, using a library method and with the methodological aim of using the tools of Tabarani's interpretation. Tabarani has paid attention to the dimensions of miracles, both expressive, scientific and legislative, since the use of hadiths is the most important and widely used source of interpretation of Kabir Tabarani, the biggest shortcoming in the use of hadiths in the description of the verses is the adoption of Israelite texts. In the application of the rules, the most important shortcoming is the neglect of the narration document in the implementation of the rule and the application of the rules specific to interpretation.

keywords: Tafsir, methodology, Tabarani, Tafsir al-Kabir, means of interpretation

**Two Quarterly Research Journal of
CONTEMPORARY INTERPRETATION
vol2 / no. 3 / Autumn 2024 and Winter 2025**

**3/Intertextual Analysis of Imam Sajjad's Supplications for the Gnostics
and the Quran/ Mansoureh Bozorgi, Fatemeh Arafah**

**31/A Comparative Analysis of Shi'a and Sunni Exegetical Traditions in
Determining the Context of Surah Saba, Verses 51-54, Regarding the
Event of the Siffani/ Mehri Jurabi, Abdollah Mirahmadi**

**57/The Realm of Comparative Quranic Studies/ Seyed Mahmoud
Tayeb Hosseini**

**85/The Nature of Contemporary Literary Exegesis with Emphasis on Its
Comparison to Other Aligned Exegetical Approaches and the Centrality
of Amin Khouli's Exegetical Theory/ Ferideh Pishvaei**

**113/A Critical Study of the Interpretation of Miraculous Verses in "Al-
Manar" and "Partoyi az Quran"/ Zahra Modarresi Rad, Ali qhazanfari**

**139/The Methodology of Tabari's Great Commentary in Employing
Exegetical Tools/ Samiyeh Kiahour, Houri Rezazadeh**