

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد تفسیر قرآن کریم

دکتر محمد سلطانی

TakBook.com

## پیشگفتار

روزی قتاده<sup>۱</sup> نزد امام باقر آمد. امام به او فرمود: تو فقیه اهل بصره‌ای؟! قتاده گفت: چنین گمان می‌کنند. فرمود: به من گفته‌اند تو قرآن را تفسیر می‌کنی! گفت: بلی. فرمود: بر اساس دانش تفسیر می‌کنی یا بر پایه نادانی؟! گفت: نه! بر اساس دانش! فرمود: اگر بر اساس دانش تفسیر می‌کنی تو در جایگاه خویش نشسته‌ای و من از تو می‌پرسم! گفت: پرس! فرمود: مرا معنای از سخن خداوند: "وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَاَيَّامًا آمَنِينَ"<sup>۲</sup> خبر ده. قتاده گفت: این آیه درباره کسانی است که با زاد و توشه و درآمدی حلال از خانه‌شان خارج می‌شوند و به سوی مکه می‌آیند، او در امان است تا آن گاه که به خانه‌اش بازگردد. امام فرمود: ای قتاده! تو را به خداوند سوگند می‌دهم مگر نمی‌دانی گاه کسانی با زاد و توشه و درآمدی حلال از خانه‌شان خارج می‌شوند و به سوی مکه می‌آیند و در راه راهزنان اموالشان را می‌برند و گاه آنان را زخمی می‌نمایند؟! قتاده گفت: بلی! چنین است! امام فرمود: "ويحك يا قتادة، ان كنت انما فسر القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و اهلك، و ان كنت اخذته من الرجال فقد هلكت و اهلك... ويحك يا قتادة، انما يعرف القرآن من خطب به"<sup>۳</sup>. وای بر تو قتاده! اگر تو قرآن را از پیش خود تفسیر نموده‌ای، خود و دیگران را تباه ساخته‌ای. و اگر از این و آن تفسیر قرآن را برگرفته‌ای، خود و دیگران را تباه ساخته‌ای... وای بر تو قتاده، قرآن را تنها کسانی می‌شناسند که قرآن بدانان خطاب شده است.

<sup>۱</sup> - قتادة بن دعامة؛ فقيه، مفسر و ادیب اهل بصره، ۱۱۸-۱۱۹ ق.

<sup>۲</sup> - سبأ، ۱۸.

<sup>۳</sup> - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۳۷.

## تعريفات

قواعد تفسير چگونه دانشی است؟

چه مباحثی در آن مطرح و چه مسائلی در آن پاسخ داده می‌شود؟

تفاوت‌ها و نقاط مشترک آن با تفسیر و علوم قرآن کدامند؟!

### قواعد، تفسیر، قواعد تفسیر

قواعد به معنای زیرساخت، اساس و پایه است.<sup>۱</sup> قواعد هر علمی گزاره‌های کلی و قوانین عمومی است که آن علم بر پایه آن اصول و قوانین استوار است.

در هر دو ماده "سفر" و "فسر" معنای آشکار شدن هست، چنانکه همینک عرب‌زبانان زن بی‌حجاب را سافرة می‌گویند. ولی ماده "فسر" برای روشن شدن امور معنوی و نامحسوس به کار می‌رود. بر این اساس واژه تفسیر برای روشن ساختن معنای کلام یا آشکار ساختن پشت‌پرده رویدادها استفاده می‌شود. علم تفسیر را "سخن گفتن از اسباب نزول و شأن نزول و داستانهای مربوط به آنها"،<sup>۲</sup> "بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن"،<sup>۳</sup> "علمی که از حالات الفاظ و کلام از حیث دلالت بر مراد خداوند متعال بحث می‌کند"،<sup>۴</sup> "کشف مراد از لفظ مشکل قرآن"<sup>۵</sup> تعریف کرده اند. زرکشی بر آن است که تفسیر در آنجاست که معنای واژه پنهان باشد و آشکار ساختن آن نیازمند کوشش باشد، بنابراین تفسیر آشکار ساختن مراد متکلم از سخنی است که به واسطه واژگانش راه بر فهمش بسته شده است و تفسیر قرآن دانشی است که به واسطه آن کتاب خداوند که بر

<sup>۱</sup> - این واژه در قرآن نیز به همین معنا آمده است: "القواعد من البيت". سوره بقره: ۲، آیه ۱۲۷.

<sup>۲</sup> - معالم التنزيل، ج ۱، ص ۳۴.

<sup>۳</sup> - فخر الدین رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۴، ص ۸۰.

<sup>۴</sup> - این قول منسوب به تفتازانی است و حاجی خلیفه (کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۲۷) از وی نامبرده است.

<sup>۵</sup> - مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۹.

پیامبر اسلام نازل شده فهمیده می شود و معانی آن بیان و احکام و حکمت های آن استخراج می شود. کافیتی تفسیر را چنین تعریف می کند: فهو كشفُ معانی القرآن و بیانُ المراد<sup>۱</sup>. مرحوم آقای خویی نیز در تعریف تفسیر می نویسد: تفسیر همانا آشکار ساختن مراد خداوند از قرآن کریم است. علامه طباطبایی نیز تفسیر قرآن را بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدلولات آن می شمارد.<sup>۲</sup> ذهبی در این باره می نویسد: تفسیر دانشی است که در آن از مراد خداوند بحث می شود، البته به اندازه توان بشری؛ بر این اساس تفسیر شامل هر آنچه می شود که فهم معنا و بیان مراد بر آن استوار باشد.<sup>۳</sup> پس علم تفسیر دانشی است که با هدف آشکار کردن معنای آیات قرآن کریم پایه گذاشته شده است. این هدف در دو مرحله تأمین می شود: نخست معانی آیات قرآن به منزله جملاتی عربی توضیح داده می شود. و در مرحله دوم مراد و مقصود خداوند از این آیات یافت می شود. اولین مفسر قرآن کریم، پیامبر اکرم است. خداوند تبیین و تفسیر قرآن را یکی از شئون پیامبر می شمرد: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"<sup>۴</sup>. بر این پایه دانش تفسیر و شخص مفسر از جایگاه بس بلندی در فرهنگ اسلامی برخوردار است. حال منظور از "قواعد تفسیر" چیست؟ تفسیر هر متنی و به ویژه قرآن کریم دارای ضوابط و قوانین کلی است. آشنایی با این قوانین موجب آن می شود که بتوانیم مبانی و روش های مفسران بزرگ را دریابیم، گفته ها و یافته های آنان را در تفسیر آیات نقد و بررسی کنیم، در تفسیر قرآن از حدود خواننده و مقلد خارج شویم و به حیطه پژوهشگری و نظریه پردازی در این دانش نزدیک شویم.

<sup>۱</sup> - تفسیر آشکار کردن معانی قرآن و بیان مراد خداست.

<sup>۲</sup> - المیزان، ج ۱، ص ۲ (مقدمه).

<sup>۳</sup> - التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۵.

<sup>۴</sup> - و ذکر (قرآن) را بر تو فروفرستادیم تا آنچه را بر مردم فروفرستاده شده، برای آنان آشکار کنی. نحل، ۴۴.

قواعد تفسیر؛ بیان اصول و قوانین کاربردی در تفسیر قرآن است. می‌توان گفت همان نسبتی که بین اصول فقه و فقه برقرار است، بین قواعد تفسیر و تفسیر وجود دارد. البته برخی از این قواعد در مورد هر متنی جریان دارد. و برخی دیگر تنها برای تفسیر قرآن کاربرد دارد. همچنین برخی از این قواعد در همه آیات قرآن جاری است و برخی دیگر ویژه آیات خاصی است.

مفسران قرآن کریم به طور معمول در مقدمه کتب تفسیری خویش، مباحثی را متذکر می‌شوند که مایه‌های نخستین قواعد تفسیری است.

شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان، علامه طبرسی در هفت مقدمه تفسیر مجمع‌البیان، فیض کاشانی در مقدمات دوازده‌گانه تفسیر صافی، مباحثی مرتبط با قواعد تفسیر را بیان کرده‌اند.

کتاب‌های حوزه علوم قرآن نیز بخشی از قواعد تفسیر را دربردارند: البرهان فی علوم القرآن (بدرالدین زرکشی)، الاتقان فی علوم القرآن (جلال‌الدین سیوطی)، مناهل العرفان (محمد عبدالعظیم زرقانی)، علوم القرآن (سیدمحمد باقر حکیم).

کتاب‌هایی نیز به طور مستقیم به طرح و بررسی قواعد تفسیر پرداخته‌اند: مدخل التفسیر (فاضل لنکرانی)، التفسیر و المفسرون (محمدهادی معرفت)، المناهج التفسیریة (جعفر سبحانی)، قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة (فاکر میبدی)؛ شرح مقدمة التفسیر (ابن تیمیة)، القواعد الحسان فی تفسیر القرآن (عبدالرحمن السعدی)، التیسیر فی قواعد التفسیر (محمد کافجی)، اختلاف المفسرین اسبابه و ضوابطه (احمدمحمد شرقاوی)، مصادر التفسیر (مساعدا الطیار)، التفسیر و المفسرون (محمدحسین ذهبی)، اصول التفسیر و قواعده (خالد العک)، قواعد التفسیر (خالد السبت)، نشر العیبر فی منظومة قواعد التفسیر (عمر الحدوشی). هر چند در نوشتن کتاب حاضر از کتب فوق بهره برده‌ام، ولی تذکر چند نکته را درباره این دست کتاب‌ها لازم می‌بینم.

- ۱- قواعد تفسیر به عنوان دانشی مستقل طرح و بررسی نشده، بلکه برخی قواعد تفسیر به عنوان مقدمه تفسیر یا در شمار علوم قرآنی طرح شده است.
  - ۲- قواعد تفسیر گاه با قواعد اصول فقه یا قواعد عمومی زبان‌شناسی و علم‌اللغة و یا مباحث تاریخ قرآن درآمیخته است.
  - ۳- ادله اثباتی و نمونه‌های کاربردی قواعد تفسیر بیان نشده است.
  - ۴- قواعد تفسیر بدون نظم و انسجام بیان شده است: قواعد عمومی از قواعد جزئی جدا نشده، و ترتیب و اولویت بین قواعد رعایت نشده است.
- با توجه بدین کاستی‌ها، مباحث قواعد تفسیر را دوسال پی‌درپی در جمع دانش‌پژوهان بیان نمودم و حاصل آن را پس از بازنگری چندباره به صورت کتاب حاضر عرضه داشتم. در این کتاب چهار قاعده اصلی و چهار قاعده فرعی برای تفسیر قرآن بیان می‌شود. در هر قاعده؛ ادله اثباتی آن، فروعات قاعده، نمونه‌های کاربردی و مطالب مرتبط به عنوان پیوست طرح شده است. امید است این کتاب گامی در جهت گسترش فرهنگ قرآن‌پژوهی و مقدمه‌ای بر فهم بهتر و پیروی بیشتر از قرآن کریم باشد.

## فصل اول

### ادبیات عربی و تفسیر قرآن

قاعده اول :

تفسیر قرآن باید بر اساس علوم عربیّت (صرف، نحو، بلاغت، لغت) انجام گیرد.

نتایج:

\* مفسر قرآن در گام اول باید زبان عربی و مجموعه علوم پیرامونی آن را به طور کامل و دقیق بداند.

\* تفسیر آیات قرآنی، اگر بر اساس علوم عربیت انجام نگیرد؛ تفسیر بر اساس دانش نیست. چنین گونه تفسیری، از مصادیق تفسیر به رأی و تفسیر بدون علم شمرده می‌شود. پیامبر اکرم می‌فرماید: "من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوء مقعده من النار".<sup>۱</sup>

\* استفاده از لطایف قرآنی، بلکه فهم صحیح سخنان مفسران و داوری در اختلافات آنان، موقوف بر چیرگی در علوم عربیّت است.

---

<sup>۱</sup> - آن کس که بدون دانش درباره قرآن سخن بگوید، در آتش جای گیرد. بحار الانوار، ج ۳۰، ص ۵۱۲.



## ادله قاعده

### \* عقل و بناء عقلاء

بنای عقلاء بر آن قرار گرفته است که هر سخنی را در چهارچوب زبان آن سخن، باید فهم تفسیر کرد. تفسیر کلام عربی، خارج از قوانین زبان عربی؛ کاری نابخردانه و خارج از بنای عاقلان است.

تقریر دیگری از این دلیل: خردمندان در محاورات خویش بر ظاهر سخن اعتماد دارند؛ برآمد سخن هر کسی را بر و برای وی حجّت می‌دانند. و به تعبیر دیگر؛ بنای عقلاء بر حجّت ظواهر کلام قرار گرفته است. از سویی دیگر ظاهر کلام، محصول اعمال قوانین و قواعد زبان است. علوم صرف، نحو، بلاغت و لغت، ظاهر کلام عربی را پشتیبانی می‌کنند. پس بنای عقلاء آن است که هر سخن عربی باید بر اساس قوانین زبان عربی تفسیر شود. بنای عاقلان -از آن جهت که عاقلند- بی‌ریشه و بدون مستند نیست؛ بلکه در عقل و خرد آنان ریشه دارد. پس می‌توان گفت: بنای عقلاء به دلیل عقلی بازگشت می‌کند. عقل مستقل نیز درمی‌یابد که هر سخنی باید در همان چهارچوب و قوانینی که پدید آمده است، بازخوانی و تبیین شود.

### \* قرآن کریم

خداوند در آیات پرشماری<sup>۱</sup>، قرآن کریم را فروفرستاده شده به زبان عربی می‌شمرد:

"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>۲</sup> "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>۳</sup>

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: "انزاله قُرْآنًا عَرَبِيًّا هو الباسه فی مرحلة الانزال لباس القراءة و العربية و جعله لفظاً متلوّاً مطابقاً لما يتداوله العرب من اللغة... ولو أنه

<sup>۱</sup> - یوسف، ۳؛ طه، ۱۱۳؛ زمر، ۲۸؛ فصلت، ۳؛ شوری، ۷؛ زخرف، ۳؛ رعد، ۳۷؛ نحل، ۱۰۳.

<sup>۲</sup> - فصلت، ۳.

<sup>۳</sup> - یوسف، ۳.

اوحى الى النبى بمعناه و كان اللفظ الحاكى له لفظه -كما فى الاحاديث القدسية- او ترجم الى لغة اخرى خفى بعض اسرار آياته البينات عن عقول الناس و لم تنله ايدى تعقلهم".<sup>۱</sup>

به بيان علامه، قرآن در مرحله نزول، لباس زبان عربى را پوشيده است، و در واژگان متداول بين عرب قرار داده شد تا نشانه‌هاى آشكار خداوند در قرآن بر عقل مردمان پوشيده نماند.

مفسران براساس بخش پايانى اين آيه، شرط استفاده از قرآن كريم را دانستن زبان عربى دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

### \* سنت معصومان

در زمان پيامبر اكرم، اسلام از حدود حجاز گذر نكرده بود و تعداد انگشت‌شمارى از غيرعرب‌ها مسلمان شده بودند. با اين حال پيامبر اكرم از مسلمانان مى‌خواست كه قرآن كريم را به لهجه فصيح و زبان معيار عربى تلاوت كنند و آن را به لهجه‌ها و گویش‌هاى محلى نخوانند. از آن حضرت نقل شده كه فرمود: "تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ بِعَرَبِيَّتِهِ وَ اَيَّكُمْ وَ النَّبِرِ فِيه".<sup>۳</sup>

در زمان امام على عليه‌السلام و به ويژه پس از انتقال مركز خلافت اسلامى از مدينه به كوفه، مردمان بسيارى به اسلام گرويدند كه عرب نبودند. از اين دوره نياز مسلمانان غيرعرب به آموختن زبان عربى و قوانين آن براى فهم قرآن كريم احساس مى‌شد. نقل شده كه مسلمان عربى از تازه‌مسلمانى شنيد كه واژه رَسُوْلُهُ را در آيه "إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُوْلُهُ"<sup>۴</sup>، مكسور خواند كه در اين صورت رَسُوْلُهُ بِرِ الْمُشْرِكِينَ عطف مى‌شود و معنای آيه چنين مى‌شود كه: خداوند از مشركان و فرستاده‌اش بيزار است! روشن است كه در اين حالت، تغيير يك حركت از ذمه به كسره كاملاً ساخت و ترتيب نحوى سخن و

۱ - الميزان، ج ۱۱، ص ۸۰.

۲ - ر.ك. التبيان، ج ۹، ص ۱۰۴ و الميزان، ج ۱۷، ص ۳۸۱.

۳ - وسائل الشيعة، ج ۶، ص ۲۲۰.

۴ - توبه، ۱.

به تبع آن معنای کلام را تغییر می‌دهد. عرب بر سر تازه‌مسلمان زد و سرش را شکست. چون امیرمومنان علی علیه‌السلام داستان را دانست، به ابوالاسود دوئلی فرمان داد که قواعد و قوانین نحو عربی را پیگیری و ثبت و ضبط نماید تا مسلمانان در عربی سخن گفتن و به ویژه قرائت قرآن دچار خطا نشوند.<sup>۱</sup>

از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده که فرمود: "تعلّموا العربية فانّها كلام الله الذي تكلم به خلقه".<sup>۲</sup>

گذشته از قرائت قرآن، پیامبر اکرم و ائمه معصوم بر قرائت صحیح و بدون غلط دعا نیز تأکید داشته‌اند، امام جواد می‌فرماید: "انّ الدعاء الملحون لا يصعد الى الله عزّوجلّ".<sup>۳</sup> بی‌تردید قرائت صحیح دعا متوقف بر دانستن قواعد زبان عربی است.

#### \*/اجماع

همه فقهای شیعه و بیشتر فقهای اهل سنت بر این باورند که نماز را -به تمامی- باید به زبان عربی صحیح خواند. پس بر هر مسلمانی واجب است در حدّ امکان در پی آموختن زبان عربی -هرچند به مقدار قرائت نماز- باشد. گذشته از این، علمای فریقین بر لزوم آموختن عربیّت برای فهم قرآن کریم و احادیث معصومان تصریح کرده‌اند. شهید ثانی در این باره می‌نویسد: "امّا الكتاب العزيز فانه بلسان عربي مبين فيتوقف معرفته على العلوم العربية من النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني و البيان و البديع و لغة العرب".<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> - ر.ك. بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۶۲.

<sup>۲</sup> - عربی را بیاموزید که عربی زبانی است که خداوند بدان با آفریدگانش سخن گفته است. بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۱۲.

<sup>۳</sup> - دعای نادرست به سوی خداوند بالا نمی‌رود. وسائل‌الشیعة، ج ۶، ص ۲۲۱.

<sup>۴</sup> - قرآن به زبان عربی روشنی است، پس شناخت آن بر شناخت علوم عربی از نحو و صرف و اشتقاق و معانی و بیان و بديع و لغت عرب متوقف است. منية المرید، ص ۳۷۷.

وی همچنین آموختن علوم عربیت را در شمار شرایط و آداب دانشجویان و پژوهندگان حوزه دین می‌شمارد و می‌نویسد: "فاذا فرغ منه اشتغل بتعلّم العلوم العربیة فانّها اولّ آلات الفهم و اعظم اسباب العلم الشرعی".<sup>۱</sup>

مرحوم محمد صالح مازندرانی تفسیر آیات قرآنی و احادیث خارج از چهارچوب زبان عربی را ناروا می‌داند، وی می‌نویسد: "ما يتكلّف بعض الناس من حمل القرآن و بعض الاحادیث على مالايسوغ فى اللغة العربیة غیر جائز بل خروج عن طريقة الشرع و لا یرضى به الائمة".<sup>۲</sup>

از معاصرین نیز شهید سید محمدباقر حکیم، دانستن لغت و چهارچوب زبان عربی را از شرایط مفسر قرآن می‌شمارد. وی می‌نگارد: "يجب ان تتوافر فى المفسّر مستوى رفیع من الاطلاع على اللغة العربیة و نظامها لانّ القرآن جاء وفق هذا النظام".<sup>۳</sup>

از علمای اهل تسنن نیز تصریحات بسیاری در این باب وجود دارد. شوکانی ذیل آیه "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"<sup>۴</sup> وجوه بسیاری را از مفسران نقل می‌کند و پژوهندگان را از پذیرش وجوه تفسیری که با زبان عربی سازگار نیست برحذر می‌دارد. و می‌نویسد: "فاحذر ايّها الطالب للحق عن قبول مثل هذه التفاسیر و اشدّد يدیک فى تفسیر کتاب الله على ماتقتضيه اللغة العربیة فهو قرآن عربی كما وصفه الله".<sup>۵</sup>

۱ - همان، ص ۳۸۶.

۲ - آنچنان که برخی مردم به تکلف قرآن و برخی احادیث را بر معنایی حمل می‌کنند که در زبان عربی روا نیست؛ از نظر شرعی نیز روا نیست، بلکه از طریقت شرع خارج است و ائمه بدان راضی نیستند. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۴۵.

۳ - لازم است که سطح والایی از اطلاع بر لغت و نظام زبان عربی برای مفسر حاصل شود؛ زیرا قرآن بر وفق همین نظام آمده است. علوم القرآن، ص ۸۳.

۴ - ما امانت را بر آسمان ها و زمین عرضه نمودیم. احزاب، ۷۲.

۵ - ای جوینده حق، از این گونه تفاسیر برحذر باش و در تفسیر قرآن بر آنچه که مقتضای زبان عربی است، دست گیر که همانا قرآن، همانگونه که خدا توصیفش نموده، عربی است. فتح القدیر، ج ۶، ص ۸۴.

فخر رازی نیز درباره لزوم تفسیر قرآن بر اساس زبان عربی می‌نگارد: "ذهب اکثر المتکلمین الی أنّه یجب علی المکلف تنزیل الفاظ القرآن علی المعانی الّتی هی موضوعه لها بحسب اللغة العربیة فأمّا حملها علی معان اُخری لا بهذا الطریق فهذا باطل قطعاً".<sup>۱</sup>

## تفصیل قاعده

علوم عربیّت را می‌توان به چهار بخش؛ صرف، نحو، بلاغت، و لغت تقسیم کرد. تأثیر هر یک از بخش‌های چهارگانه در فهم و تفسیر قرآن کریم را جداگانه بررسی می‌نماییم.

## صرف

زبان‌شناسان، زبان‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم کرده‌اند: اول زبان‌های شرقی است که دشوارترین زبان‌ها به شمار می‌آیند؛ زبان ژاپن، کره و چین. دوم زبان‌های هند و اروپایی که در این زبان‌ها واژه‌ها بر اساس پسوند و پیشوند ساخته می‌شوند. این زبان‌ها از هند تا اروپا گسترده شده‌اند و در واقع همگی ریشه آریایی دارند. پارسی زبانی هند و اروپایی است، در این زبان برای ساخت آنچه که معنای فاعل را بدهد، همواره پسوند "نده" را به ریشه اصلی فعل (بُن) می‌چسبانند و واژه‌هایی مانند راننده، کشنده، زننده، رونده و.. می‌سازند. یا برای افاده معنای ضدیت پیشوند "دش" را بر سر واژه‌ها می‌آورند، مانند؛ دشمن (دش+من)، دشنام، دشکام، دشوار و... گروه سوم زبان‌های سامی هستند، زبان عربی، عبری، آرامی و برخی از زبان‌های آفریقایی. این زبان‌ها را اشتقاقی نیز می‌گویند. در این زبان‌ها برای ساخت صیغه‌های مختلف از وزن‌های خاصی پیروی می‌شود، به عنوان نمونه در زبان عربی کننده کار همواره بر وزن "فاعِل" و آن کس که کاری را بسیار انجام دهد همواره بر وزن "فَعَّال" قرار می‌گیرد.

<sup>۱</sup> - بیشتر متکلمان بر آنند که بر مکلف واجب است واژه های قرآن را بر معانی وضع شده در زبان عربی حمل کند؛ و حمل آن بر معانی دیگر که این گونه نیست، قطعاً باطل است. مفاتیح الغیب، ج ۱۳، ص ۳۶۳.

ساخته می‌شود. افعال ماضی، مضارع، امر با چهارده صیغه خویش، اسم فاعل، زمان و مکان، مصغر، صفت مشبه، صیغه مبالغه و... همگی بر اساس اوزان از پیش تعیین شده‌ای ساخته می‌شوند. این روند را اشتقاق گویند.

اشتقاق بر اساس قوانین و قواعدی انجام می‌گیرد و البته تبصره‌ها و قواعد فرعی نیز در این میان است که بیشتر در مورد کلمات معتل<sup>۱</sup> (کلماتی در حروف اصلی آنان واو یا یاء باشد)، مهموز (کلماتی در حروف اصلی آنان همزه باشد) و مضاعف (کلماتی دو حرف اصلی آن همانند باشد)، جریان دارند. به مجموعه این قواعد و قوانین که در زبان عربی برای ساخت صیغه‌های مختلف از ریشه واحد برای دستیابی به معنای گونه‌گون به کار می‌روند، علم صرف گویند.

در تصریف لغت عربی می‌توان سه مرحله را تصویر کرد: نخست تشخیص ماده و ریشه اصلی واژه است. دوم چگونگی ساخت واژه از آن ریشه، و سوم شناخت جایگاه صرفی و اشتقاقی واژه ساخته شده، است. مثلاً واژه "تَنْزَلُ" را بررسی می‌نماییم. ریشه این واژه "نزل" است. این ماده به باب تَفَعَّل برده شده و صیغه مفرد مونث غایب (صیغه چهارم) از فعل مضارع آن ساخته شده است: "تَنْزَلُ".

بر اساس قوانین صرفی، یکی از دو تاء آن حذف شده و به صورت "تَنْزَلُ" درآمده است.

ن ز ل ---- تَنْزَلُ ---- تَنْزَلُ ---- تَنْزَلُ

بررسی و تشخیص هر یک از این سه مرحله در فهم معنای واژه تأثیر فراوان دارد. به عنوان نمونه واژه "قَرْن" را از آیه "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ"<sup>۱</sup> را بررسی می‌نماییم.

درباره ریشه واژه "قَرْنَ" دو قول قابل توجه وجود دارد: "و ق ر" "ق ر ر". بنابر هر دو وجه، قَرْنَ فعل امر جمع مونث مخاطب است. مراحل ساخت بنابر هر دو قول به شرح ذیل است:

و ق ر ---- يَوْقَرُ ---- يَقَرُّ ---- تَقَرْنَ ---- قَرْنَ

<sup>۱</sup> - و در خانه هایتان آرام گیرید. احزاب، ۳۳.

ق ر ر ----- یَقْرُ ----- تَقْرَرْنَ ----- اِقْرَرْنَ ----- قَرْنَ

تشخیص درست ریشه لغات و چگونگی ساخت صرفی آنان، تأثیر بسیاری در فهم و تفسیر آیات قرآنی دارند.

به عنوان نمونه، در قانون اساسی ایران آمده است که نامزد ریاست جمهوری باید از "رجال" سیاسی باشد. مباحثاتی بین حقوق دانان و سیاست‌ورزان درگرفته بود که واژه "رجال" ویژه جنس مذکر است یا زنان را نیز دربرمی‌گیرد؟ یکی از طرفداران نظریه دوم، بدین آیه شریفه تمسک بسته بود: "وَ اُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا"¹.

در این آیه، خداوند به حضرت ابراهیم فرمان می‌دهد که مردمان را به حج فراخواند، "رجال" دعوت ابراهیم را می‌پذیرند و به حج می‌آیند. آن فرد نوشته بود که بی‌گمان هم مردان و هم زنان مومن دعوت ابراهیم را لبیک گفته‌اند و به حج رفته‌اند، پس معلوم می‌شود واژه "رجال" در این آیه زنان را نیز فراگرفته است.

این استدلال و استناد غلط است؛ زیرا واژه "رجال" در این آیه جمع "رَجُل" (به معنای مرد) نیست، بلکه جمع "رَاجِل" (به معنای پیاده) است! و معنای آیه آن است که مردمان پیاده و سواره دعوت ابراهیمی را لبیک گویند و به حج آیند.

رَجُل ----- رِجَال رِجُل (پا) ----- رَاجِل (پیاده) ----- رِجَال.

توجه بدین نکته در یافتن معنای واژه های قرآنی، و در نتیجه تفسیر آیات قرآنی، تاثیرگذار است که ممکن است حروف اصلی و ریشه دو واژه در ظاهر همانند و در معنا مختلف باشند. نمونه دیگر این مطلب واژه های "انفاق، منفق، نفقه" و "منافق، نفاق" است. حروف اصلی این دودسته واژه ها، "ن ف ق" است. ولی "انفاق" از ماده "نَفَق" به معنای کم و کاسته شدن است، و "نفاق" از ماده "النَّفَق" به معنای تونل و راه زیرزمینی دوسویه است. نفق فعل و النفق اسم است. بنابراین هر چند حروف اصلی منافق و انفاق، "ن ف ق" است، ولی منافق ریشه در اسم "النفق" و انفاق ریشه در فعل "نَفَق" دارد.

¹ - و مردان را به حج فراخوان، پیادگانی سوی تو آیند. حج، ۲۷.

نمونه سوم دو ماده "لبس" و "لبس" است که اولی به معنای پوشیدن و دومی به معنای آمیختن و مشتبه شدن است. واژه "یلبسوا" در آیه "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" از ماده "لبس" است و واژه "تَلْبِسُونَهَا" <sup>۲</sup> از ماده "لبس" است.

توجه به ساخت و جایگاه صرفی واژه نیز در معنای آن تاثیرگذار است. در برخی ترجمه‌ها و تفسیرها واژه "مُسَوِّمِينَ" در آیه "يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ" <sup>۳</sup> به معنای نشانه‌دار و علامت‌گذاشته‌شده گرفته شده است؛ در حالیکه این واژه اسم فاعل است نه اسم مفعول، پس به معنی نشانه‌گذار خواهد بود. فرشتگان در جنگ بدر بر مشرکان مکه نشانه می‌گذاشتند تا مسلمانان آنان را ببینند و بکشند، پس این آیه بر آن دلالت دارد که این فرشتگان نشانه‌گذار بوده‌اند نه نشانه‌گذاشته‌شده!

بر اساس آنچه گذشت، شناخت صیغ مشکل که در قرآن به کار رفته‌اند، بر هر پژوهشگری لازم است. فهرستی از این ساخت‌های صرفی دشوار در بخش تمرین و پرسش خواهد آمد.

#### پیوست اول: تذکیر و تانیث

در زبان عربی، اسم و ضمیر و فعل به دو گروه مذکر و مؤنث تقسیم می‌شوند. خداوند در قرآن کریم بیشتر خطاب‌ها، افعال، اسامی و ضمیرها را در قالب مذکر بیان کرده است؛ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، كُتِبَ عَلَيْكُم، جَاهِدُوا بِأَنْفُسِكُمْ و.... آیا این ساخت‌ها شامل زنان می‌شود؟! در پاسخ بدین پرسش، دو نظریه مطرح می‌شود؛ اول آنکه بر اساس اصل اشتراک همه مکلفان در تکالیف و خطابات شرعی، این خطاب‌ها و تعبیرها قرآنی ویژه مردها نیست و

<sup>۱</sup> - آن کسان که ایمان آوردند و ایمانشان را به ستمی نیامیختند انعام، ۸۲.

<sup>۲</sup> - نحل، ۱۴.

<sup>۳</sup> - پروردگارتان شما را به پنج هزار فرشته نشانه گذار یاری داد. آل عمران، ۱۲۵.



زنان را نیز شامل می‌شود. سید مرتضی در پذیرش این نظریه می‌نویسد: "و دخول المرأة في الخطاب كدخول الرجل و الصحيح انما تدخل بالظاهر و من غير حاجة الى دليل في خطاب المذكر".<sup>۱</sup>

نظریه دوم آنکه این تعبیرها مذکر است و ویژه جنس نرینه است و تنها بر اساس اجماع و اتفاق فقهاء، زنان را در برمی‌گیرد. شیخ مفید در پذیرش این رأی می‌نویسد: "اذا ورد الامر بلفظ المذكر مثل قوله: يا ايها الذين آمنوا و شبهه، فهو متوجه الى الرجال دون النساء و لا يدخل تحته شيء من الاناث الا بدليل سواه".<sup>۲</sup>

نظریه دوم دو پیامد ناپسند در پی دارد؛ اول آنکه اگر در خطاب یا تعبیری قرآنی، اجماع علماء احرار نشود، آن تعبیر را باید ویژه مردان بدانیم! مثلاً بنابر آیه "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"<sup>۳</sup> باید گروهی از مومنان از وطن خویش کوچ کنند و در دین تفقه ورزند و پس از آن به قوم خویش بازگردند و آنان را بیم دهند. تمام تعبیرها در این آیه در ساخت مذکر است، اجماع و اتفاقی نیز در دست نیست که کوچ برای تحصیل دانش و تفقه و انذار بر زنان واجب باشد، پس در این آیه و در هر آیه دیگری که اجماع بر اشتراک زنان و مردان احرار نشده باشد، باید بگوییم تکالیف و خطابات موجود در آن آیات ویژه مردان است!

۱ - و خطاب زن را مانند مرد دربرمی‌گیرد و صحیح آن است که خطاب بر اساس ظاهرش زن را شمل می‌شود بدون آنکه به دلیل جداگانه ای نیاز باشد. الذريعة، ج ۱، ص ۸۲.

۲ - اگر سخنی به ساخت مذکر آید، مانند یا ايها الذين آمنوا؛ این سخن به مردان، نه به زنان، متوجه است و هیچ زنی را - مگر به دلیلی دیگر - دربرنمی‌گیرد. التذكرة بأصول الفقه، ص ۳۱.

۳ - توبه، ۱۲۱.

پیامد دوم آن است که گفته می‌شود: قرآن و دین اسلام، به پیروی از جامعه عرب جاهلی، مردمحور است و زنان را نادیده گرفته است، خدا به زنان خطاب نکرده و ارزشی برای آنان قائل نشده است.

در تأیید و تسدید نظریه اول باید گفت: صیغه مذکر و مؤنث اختصاص به جنس نر و ماده ندارد، بلکه تذکیر و تأنیث دو ویژگی زبانی و قراردادی هستند که در آن باید از عرب‌زبانان پیروی کنیم. به عنوان نمونه عرب شمس را مؤنث و قمر را مذکر آورده، با اینکه خورشید بزرگ‌تر و نورانی‌تر است و ماه کوچک‌تر است و نورش را از خورشید می‌گیرد! عرب اعضای زوج بدن را مونث می‌شمارد (عین، اذن، رجل، ید و...) و اعضای تک را مذکر می‌داند. (قلب، رأس، انف و...). برخی اشیاء را مذکر و برخی را مؤنث قرار داده است. آدمی را بر اساس حیثیت‌های مختلف مذکر یا مونث فرض می‌کند؛ هر انسانی (چه زن و چه مرد) به اعتبار آنکه نفس (جان) دارد، مونث فرض می‌شود و به اعتبار آنکه شخص مستقلی است مذکر فرض می‌شود. در مورد جمع مکسر (حتی اگر مفرد آن مذکر باشد) می‌توان ضمیر و فعل مونث به کار برد. مانند "قلب" که مذکر شمرده می‌شود: "لِیَطْمِنَنَّ قَلْبِی"؛<sup>۱</sup> ولی جمع مکسر آن، "قلوب" مونث شمرده می‌شود: "قَسَتْ قُلُوبُکُمْ".<sup>۲</sup> بنابراین ساخت مذکر و مونث دو ویژگی زبانی هستند که بر اساس قرارداد عرب‌زبانان شناخته می‌شوند، نه بر اساس جنسیت.

گذشته از این، باید تأکید کنیم که صیغه مذکر به هیچ وجه ویژه مردان نیست؛ بلکه درباره جمع مردان و زنان، در مواردی که جنسیت معلوم نیست یا لحاظ نشده و یا در مورد کسی که اصلاً جنسیت ندارد؛ صیغه مذکر به کار برده می‌شود.

در کتب نحوی آمده است که اگر ناپینایی احساس کرد انسانی از کنار او عبور می‌کند و البته جنسیت آن فرد را ندانست با ساخت مذکر او را خطاب می‌کند و می‌گوید: "یا هذا خذ بیدی". همچنین در مورد خداوند که جنسیت در او راه ندارد، ساخت مذکر به کار برده

<sup>۱</sup> - تا دلم آرام گیرد. بقره، ۲۶۰.

<sup>۲</sup> - دل هایتان سخت شد. بقره، ۷۴.

می‌شود. در آیات متعددی از قرآن کریم، درباره جمع مردان و زنان، صیغه مذکر به کار آمده است. درباره حضرت مریم می‌فرماید: "وَ كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ"<sup>۱</sup> و درباره همسر لوط می‌فرماید: "امراته كانت من الغابرين"<sup>۲</sup> و درباره همسر عزیز مصر می‌فرماید: "إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ"<sup>۳</sup>.

با اینکه این سه جمله درباره سه زن آمده است، ولی آن زنان در جمع مذکر قرار داده شده‌اند. از پیامبر اکرم درباره عادت ماهیانه زنان پرسش شد، آیه ذیل نازل شد: "وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"<sup>۴</sup> روشن است که در این آیه سخن از آلودگی زنان به حیض و پس از آن پاک شدن و تطهر (غسل) آنان است؛ با این حال در پایان آیه می‌یابیم که خداوند مُتَطَهِّرِينَ (با ساخت مذکر) را دوست دارد.

همچنین در سه موضع از قرآن کریم خداوند تعبیراتی را با استفاده از ساخت مذکر بیان کرده است؛ و در پایان تصریح کرده است که این ساخت مذکر شامل زنان و مردان می‌شود! بنگرید: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ..."<sup>۵</sup>.

در این آیات سخن از کسانی است که ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده خداوند را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین اندیشه می‌نمایند و با خداوند به مناجات برمی‌خیزند و... خداوند از این گروه با ضمیر و فعل مذکر یاد می‌کند و در پایان می‌فرماید

- 
- ۱ - تحریم ، ۱۲ .
  - ۲ - اعراف ، ۸۳ .
  - ۳ - یوسف ، ۲۹ .
  - ۴ - بقره ، ۲۲۲ .
  - ۵ - آل عمران ، ۱۹۵...۱۹۲ .

هر کسی که کاری انجام دهد (با ساخت مذکر) چه مرد باشد و چه زن، کردارش را تباه نخواهم کرد!

"مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"<sup>۱</sup>.

"مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ"<sup>۲</sup>.

در این دو آیه خداوند می‌فرماید کسانی که کردار نیک کنند، زندگی پاکی خواهند داشت و به بهشت وارد خواهند شد، و کسانی که زشت‌کاری کنند، تنها پاداش کار خود را خواهند دید. در این دو آیه نیز با اینکه در مورد نیکوکاران و زشت‌کاران ساخت مذکر به کار آمده است؛ ولی تصریح شده که این نیکان و زشت‌کاران چه مرد باشند و چه زن، چنین پاداشی خواهند گرفت!

از مجموعه مطالب بالا چنین استفاده می‌شود که در زبان عربی، اگر جنسیت معلوم یا ملحوظ نباشد، ساخت مذکر به کار می‌آید. سید مرتضی در اینباره می‌نویسد: "لأن قولنا: قائمون، عبارة عن الذكور و الاناث اذا اجتماعا كما أنه عبارة عن الذكور على الانفراد و ليس يمتنع من دخول الاناث تحت هذه الصيغة"<sup>۳</sup>.

و از آیات سه گانه فوق نیز استفاده می‌شود، ساخت‌های مذکر در قرآن کریم اعم از مردان و زنان است. پس برای آنکه خطاب‌های قرآنی شامل زنان شود، نیازی به دلیل منفصل و مستقل - مانند اجماع - نیست؛ بلکه در تعبیرات قرآنی با ساخت مذکر اصولاً جنسیت لحاظ نشده است.

<sup>۱</sup> - نحل، ۹۷.

<sup>۲</sup> - غافر، ۴۰.

<sup>۳</sup> - گفته ما: قائمون مذکر و مونث را دربرمی‌گیرد، همان گونه که مردان را به تنهایی دربرمی‌گیرد و دخول زنان در این ساخت ممنوع نیست. الذريعة، ج ۱، ص ۸۲.

بلی، در هر موردی که جنسیت تأثیر داشته باشد، قرآن کریم با عباراتی صریح تفاوت جنسیتی در آن موارد را گوشزد می‌کند. به عنوان نمونه درباره شاهدان می‌فرماید: "وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ"<sup>۱</sup>.

#### پیوست دوم: مفرد و جمع

خداوند در قرآن کریم از خود با ساخت مفرد غایب یاد کرده است: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ، هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ و... و به مومنان آموزش داده که خداوند را با ضمیر مفرد مخاطب بخوانند: "رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، وَ ارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا، هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ".

ولی آن گاه که خداوند با ساخت متکلم سخن می‌گوید؛ گاه متکلم وحده (من) است: "وَ أَنَا التَّوَّابُّ الرَّحِيمُ"، "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"، "أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ" و... و گاه در مقام متکلم مع الغیر (ما) سخن می‌گوید: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ"، "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ"، "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ" و...

در زبان عربی، مانند فارسی، برای احترام از شخص مفرد با ساخت جمع یاد می‌شود. در آیاتی نیز که خداوند با ساخت متکلم مع الغیر سخن می‌گوید، همه مفسران تصریح کرده‌اند که مقصود خداوند از سخن گفتن با این ساخت ایجاد مهابت و احترام در شنوندگان نسبت به ذات باری تعالی است. ابن جوزی از زجاج درباره استفاده ساخت جمع در مورد مفرد چنین نقل می‌کند: "ان هذا اللفظ تعرفه العرب للعظيم الشأن و ذلك انه يخبر عن نفسه فيه بما يخبر به عن الجماعة"<sup>۲</sup>.

<sup>۱</sup> - و از مردانتان دو گواه بگیرید و اگر نبودند پس یک مرد و دو زن. بقره، ۲۸۲.

<sup>۲</sup> - این ساخت را عرب برای فرد گرانقدر به کار می‌برد، آن گونه که فرد از خود خبر می‌دهد آن گونه که از جماعت خبر می‌دهد. زادالمسیر، ج ۵، ص ۳۳۴.

در تمام آیاتی که خداوند با ساخت جمع سخن گفته این وجه جریان دارد. در کنار این مطلب، وجه دیگری نیز مطرح شده است. راغب اصفهانی، ذیل واژه "نحن" می‌نویسد: "نحن عبارة عن المتكلم اذا خبر عن نفسه مع غيره و ما ورد في القرآن من اخبار الله عن نفسه بقوله: نحن نقص. فقد قيل هو اخبار عن نفسه وحده لكن يخرج ذلك مخرج اخبار الملوك. و قال بعض العلماء: ان الله تعالى يذكر مثل هذه الالفاظ اذا كان الفعل المذكور بعده يفعل به بواسطة بعض ملائکته او بعض اوليائه فيكون "نحن" اخبار عنه تعالى و عنهم".<sup>۱</sup>

به نقل راغب، برخی عالمان گفته‌اند که افعالی را که خدا با ضمیر جمع بیان می‌کند به واسطه برخی فرشتگان یا اولیایش انجام گرفته است. دلالت صیغه جمع بر همراهی وسائط و وسائل با خداوند، به تفاسیر شیعه وارد شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه "فاهلکناهم بذنوبهم"<sup>۲</sup> می‌نویسد: "قد اخذ المتکلم مع الغير للدلالة على عظمة الشأن و جلالة المقام و انه له وسائط يعملون بأمره و یجرون بمشيئته".<sup>۳</sup>

در تفسیر تسنیم این سخن گسترش پیدا کرده و به گونه یک قاعده درآمده است، بدین تقریب که هر جا خداوند به صورت مفرد سخن گفته، خود وی آن کار را انجام داده است و هر جا با ضمیر جمع سخت گفته، فرشتگان یا اولیایی الهی واسطه انجام آن کار بوده‌اند.<sup>۴</sup> عمومیت این قاعده، به سه دلیل مخدوش و غیرقابل پذیرش است.

<sup>۱</sup> - مفردات راغب اصفهانی، لغت نحن.

<sup>۲</sup> - پس آنان را به واسطه گناهانشان از میان بردیم. انعام، ۶.

<sup>۳</sup> - در این آیه ساخت متکلم مع الغير به مار رفته تا بر گرانقدری و بزرگواری و بر وجود واسطی دلالت کند که به فرمان خداوند عمل می‌کنند و به خواست او پیش می‌روند. المیزان، ج ۱۰، ص ۱۰۲.

<sup>۴</sup> - در مواردی خدای سبحان، فعل را به صورت جمع می‌آورد که وسایطی در کار باشد؛ مانند: **انا انزلناه فی ليلة القدر، ارسلنا الريح لواقع...** در این گونه موارد خداوند فعل را با توجه به وجود وسایط به صورت جمع می‌آورد. تفسیر تسنیم، ذیل آیه بقره، ۳۰.

\* اول آنکه در آیاتی، خداوند امور، کارها و مقاماتی را با ضمیر جمع نسبت به خود داده، که وسیله و واسطه و همراه در آنها نیست! بی تردید در جهان آخرت همه ممکنات به سوی خداوند باز می گردند و کسی در این مطلب شریک و همراه خداوند نیست! در حالیکه خداوند این مطلب را با ضمیر جمع بیان می کند: "إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ".<sup>۱</sup>

همچنین عبودیت فقط در برابر خداوند پذیرفته است، حال آنکه خداوند پیامبران را "عِبَادَنَا"<sup>۲</sup> و "عَبْدُنَا"<sup>۳</sup> می شمارد، بی تردید پیامبران عبد باری تعالی بوده اند و هیچ کس در معبودیت، وسیله و واسطه و شریک نیست.

\* دوم آنکه اگر گفته شود مراد از ضمیر جمع در امثال ارسلنا، خلقنا، نحیی، نمیت و...، خداوند و فرشتگان باشد، خواهیم گفت: فرشتگان در این گونه افعال، فاعلیت ندارند و هیچ گونه اراده و استقلالی در انجام کار ندارند. تنها آنچه که فرمان داده شده اند، انجام می دهند. حال اگر حاکم و پادشاهی بگوید: ما فلان سرزمین را تسخیر کردیم، ما مردمان اداره کردیم و رفاه بخشیدیم و... بی تردید آن حاکم از تعبیرهای جمع، کارمندهای خود را اراده نکرده است. کارگزاران مانند ابزارهای انجام کارند و علت فاعلی به شمار نمی آیند و در ردیف فاعل مستقل و مرید نمی نشینند.

و اگر گفته شود: اولیای الهی، پیامبر و ائمه، در کنار خداوند در ضمائر جمع قرار گرفته اند؛ خواهیم گفت: چنین سخنی معنای بسیاری از آیات را مختل و مخدوش می کند. معنای آیاتی مانند: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ" و "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ" و... چیست؟! خداوند خطاب به پیامبر می فرماید: ما بر فروفرستادیم، ما به تو اعطا کردیم و... حال اگر پیامبر و ائمه در ضمائر فاعلی با خدا شریک باشند، منزل و منزلت الهیه، معطی و مُعطی له یکی می شوند!!

<sup>۱</sup> - زمین و هر کس بر آن است، به ما به ارث می رسد و به سوی ما باز می گردند. مریم، ۴۰.

<sup>۲</sup> - یوسف، ۲۴؛ کهف، ۶۵؛ صافات، ۸۱.

<sup>۳</sup> - بقره، ۲۳؛ انفال، ۴۱؛ نحل، ۳۵؛ ص، ۱۷ و ۴۱.

\* سوم آنکه مقتضای توحید آن است که خداوند، هیچ کس را در ضمیر و فعل شریک خویش نکند. در مواردی هم که خداوند مطلب واحدی را نسبت به خود و دیگری بیان می‌کند؛ آن مطلب را در دو عبارت مستقل و جداگانه به خود و دیگری نسبت می‌دهد. به عنوان نمونه، اطاعت از خود و اطاعت از پیامبر را در دو عبارت جداگانه واجب می‌کند: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ".<sup>۱</sup>

توحید، نه آن است که کسی با خدا در یک رتبه بنشیند و از خداوند و او در یک ضمیر یاد شود. اقتران ماسوی الله با خداوند در یک صیغه با توحید سازگار نیست، و نمی‌توان ضمائر جمع موجود در قرآن را بر چنین معنایی حمل کرد. نقل شده که کسی نزد پیامبر گفت: "ما شاء الله و ما شاء محمد". پیامبر فرمود: "لا تَقْرَنُوا مُحَمَّدًا وَ لَا عَلِيًّا مَعَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ".<sup>۲</sup>

گذشته از این، شریک دانستن فرشتگان یا اولیای الهی با خداوند در ضمائر جمع، راه را بر عقاید شرک‌آلود و تفویضی باز می‌کند. و بی‌تردید شرک و تفویض با توحید - که مهمترین و اولین شعار اسلام است - ناسازگار است.

#### نحو

واژه‌ها در هر جمله نقش خاصی را بازی می‌کنند؛ فاعل، مفعول، صفت، قید و... دانش نحو جایگاه هر کلمه را در جمله مشخص می‌کند و بر اساس این جایگاه معنای جمله و اعراب آن کلمه (حرکت حرف آخر) مشخص می‌شود. بدین مثال‌های قرآنی توجه کنید:

"إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ".<sup>۳</sup> در این آیه واژه الله مفعول و الْعُلَمَاءُ فاعل است، بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: "از بندگان، تنها دانایان خدای را خشیت دارند". حال اگر آیه را چنین بخوانیم: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"، الله فاعل و الْعُلَمَاءُ مفعول

<sup>۱</sup> - نساء، ۵۹.

<sup>۲</sup> - نه محمد و نه علی را با خداوند قرین نسازید. بحار الانوار، ۲۴، ص ۳۹۲.

<sup>۳</sup> - فاطر، ۲۸.



می‌شود و معنای آیه این چنین خواهد بود: "از بندگانش، خداوند تنها به دانایان احترام می‌گذارد." این اختلاف معنا، بر اثر دگرگونی جایگاه نحوی دو واژه الله و العلماء پیش می‌آید.

بر این اساس شناخت قواعد و مسائل علم نحو، ما را در قرائت صحیح قرآن یاری می‌کند و معانی آیات را بر ما روشن می‌سازد. و البته برخی از اختلافات موجود در فهم و تفسیر قرآن به نحو بازمی‌گردد. به آیه وضوء بنگرید: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ".<sup>۱</sup> شیعیان و اهل تسنن در چگونگی وضوء گرفتن اختلافات گسترده‌ای دارند که ریشه در گستردگی واژگان و نظام نحوی زبان عربی دارد. کلمه إلی هم به معنای تا و هم به معنای از می‌آید. در "إِلَى الْمَرَافِقِ" اهل سنت معنای اول و شیعه معنای دوم را اخذ کرده‌اند.

همچنین حرف ب در کلمه "بِرُءُوسِكُمْ" می‌تواند به معنای بعض و جزء یا به معنای تعدیه باشد؛ دیدگاه اول مورد تأیید شیعه است که بر اساس آن مسح جزئی از سر کافی است و دیدگاه دوم را سنیان پیروی می‌کنند که بنا بر آن مسح تمام سر لازم است.

در کلمه "أَرْجُلَكُمْ" نیز نصب دو توجیه نحوی دارد؛ "أَرْجُلَكُمْ" ممکن است بر "وُجُوهَكُمْ" عطف شده باشد که بنابراین باید در وضوء پاها را مانند صورت شست و ممکن است بر "بِرُءُوسِكُمْ" عطف شده باشد و منصوب به نزع خافض باشد که بنابراین باید در وضوء بر پاها مانند سر مسح کشید. اهل سنت پیرو دیدگاه اول و شیعه بر مبنای دوم است. بنابر این ترجمه این آیه دوگونه می‌شود؛ ترجمه اول بنابر دریافت شیعی و دومی بر اساس دریافت اهل تسنن است.

"ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آن گاه که به نماز برمی‌خیزید، چهره‌ها و دست‌هایتان را از آرنج‌ها بشویید و برخی از سرهایتان مسح کنید و پاهایتان را تا برآمدگی پا {مسح کنید}."

"ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آن گاه که به نماز برمی‌خیزید، چهره‌ها و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشویید و سرهایتان را مسح کنید و پاهایتان را تا برآمدگی پا {بشوید}."

پیوست؛ مصحف و قوانین نحوی

قرآن کریم بر دو اساس ثبت و ضبط شده است: اول مصاحفی که در زمان عثمان نوشته و به چهارگوشه دنیای اسلام فرستاده شد، و دوم بر اساس قرائت قاریانی که قرآن را سینه‌به‌سینه از استاد خویش شنیده‌اند و به خاطر سپرده‌اند.

حال اگر اعراب کلمه‌ای در قرآن کریم با اصول و قواعد نحو ناسازگار باشد؛ چه کنیم؟! آیا نحو را مقدم دانیم و آنچه در قرآن آمده است را غلط بشماریم؟! یا آنکه قرآن را مقدم داریم و بر آن قاعده نحوی چشم ببوشیم؟! بدین آیات توجه کنید: "وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ".<sup>۱</sup>

الْمُؤْمِنُونَ مبتدا است و در حالت رفعی قرار دارد، الْمُؤْتُونَ وَالْمُقِيمِينَ بر الْمُؤْمِنُونَ عطف شده‌اند. به همین جهت الْمُؤْتُونَ نیز مرفوع آمده، اما در این میان الْمُقِيمِينَ به حالت نصبی است. یکی از قواعد نحوی آن است که معطوف باید در اعراب پیروی معطوف‌علیه باشد.

"وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ... وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ...".<sup>۲</sup>  
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ، خبر لَكِنَّ است و محلاً مرفوع است. الْمُؤْفُونَ وَالصَّابِرِينَ نیز بر آن عطف شده و هر دو باید مرفوع باشند، در حالی‌که الصَّابِرِينَ منصوب است!  
"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى".<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - و مومنان به آنچه که بر تو و بر پیشینیان تو نازل شده، ایمان می‌آورند و برپای دارندگان نماز و زکات دهندگان. نساء، ۱۶۲.

<sup>۲</sup> - ولی نیکی آن کس است که به خدا ایمان آورد... و وفاکنندگان به پیمان و بردباران در گرفتاری. بقره، ۱۷۷.

<sup>۳</sup> - آن کسان که ایمان آوردند و یهودیان و صابئیان و مسیحیان. مائده، ۶۹.

الَّذِينَ آمَنُوا، اسمِ إِنَّ و منصوب است. الَّذِينَ هَادُوا، الصَّابُّونَ و النَّصَارَى نیز بر آن عطف شده‌اند و باید منصوب باشند، ولی الصَّابُّونَ مرفوع آمده است.

"قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ"<sup>۱</sup>. إِنَّ مخفَّفِ إِنَّ است، اسمِ إِنَّ منصوب است، در حالیکه در این آیه "هذان" به حالت رفعی آمده است.

نحو، دستور زبان عربی است. خداوند حکیم به هر زبانی که سخن بگوید، دستور آن زبان را رعایت می‌کند و در چهارچوب‌های شناخت‌شده اهل لسان سخن می‌گوید. سخن گفتن بر خلاف قواعد زبانی، خلاف حکمت و دانش است. از سویی دیگر نیز، نمی‌توان به سرعت حکم کنیم که در ثبت و ضبط آیات قرآن، اشتباه شده است؛ زیرا مسلمانان در نوشتن و قرائت قرآن کمال دقت را به کار گرفتند. در موارد فوق - و موارد شبیه بدان - اگر بتوانیم وضعیت موجود و ثبت‌شده در قرآن کریم را بر اساس قواعد فرعی و تبصره‌های شناخت‌شده در علوم عربیت تطبیق می‌کنیم.

البته این تطبیق و توجیه باید در کتب علوم عربیت و ادبیات عرب سابقه‌ای داشته باشد و شواهدی در شعر و نثر عرب پیش یا معاصر زمانه نزول قرآن برای آن یافت شود.

وضعیت موجود در آیات فوق، بر اساس قوانین فرعی قابل پذیرش است. الْمُقِيمِينَ و الصَّابِرِينَ بر مرفوع عطف شده‌اند، ولی منصوبند و الصَّابُّونَ بر منصوب عطف شده، ولی مرفوع است. ادیبان عرب تصریح کرده‌اند که اگر متکلم چند فرد یا صفت را بر یکدیگر عطف کند و یکی از معطوف‌ها بیشتر مورد توجه و عنایت متکلم باشد، اعراب آن مورد را تغییر می‌دهد تا از دیگر معطوف‌ها متفاوت گردد. مثلاً شما دیروز سه نفر را دیده‌اید که دیدار یکی از آن سه مهم‌تر بوده است، می‌توانید بگویید: "رَأَيْتُ امْسَ زَيْدًا وَ حَمِيدًا وَ عَمْرًا" در آیات فوق نیز می‌توان گفت: الْمُقِيمِينَ و الصَّابِرِينَ و الصَّابُّونَ از معطوف‌های دیگر مهم‌تر بودند و به همین جهت اعراب آنها تغییر کرده است. این قاعده را "قطع تابع از متبوع" می‌نامند.

<sup>۱</sup> - گفتند: همانا این دو جادوگرند. طه، ۶۳.

در مورد آیه چهارم نیز می‌توان گفت: آن گاه که إِنَّ مخفف می‌شود، عملکرد نحوی آن جایز می‌شود، ممکن است عمل کند یا عمل نکند. در آیه چهارم "إِنْ" عمل نکرده و اسم آن چون مبتداست، مرفوع شده است.

پس تا آنجا که قواعد و تبصره‌های موجود اجازه می‌دهد، باید موارد این چنینی را موجه بدانیم و آنها را غلط ننماییم.

البته نمی‌توان رسم الخط و قرائت فعلی قرآن را مصون از خطا و معصوم دانست. مصحف فعلی به فرمان عثمان و تحت نظارت اسامة بن زید نوشته شد، بنابراین غلط‌ها و اختلافات رسم الخطی در آن بسیار است. به عنوان مثال در بیشتر موارد واژه رَحْمَةً با تاء گرد نوشته شده و در هشت موارد نیز به صورت رَحْمَت نوشته شده است! واژه اَيُّهَا در سه مورد به صورت اَيَّة نوشته شده است! الف در میان کلمه در مواردی نوشته شده و در مواردی نوشته نشده است. و در مواردی نیز واو یا الف زایدی نوشته شده است، مثلاً در انتهای واژه‌های "لِيَرْبُوا" و "فَلَا يَرْبُوا"<sup>۲</sup> الف تزئین گذاشته شده، نویسندگان مصاحف گمان کرده این دو فعل جمع است، در حالیکه مفردند! در سوره علق به چنین واژه‌ای برمی‌خوریم: "لَنَسْفَعًا"، نَسْفَعُ فعل مضارع متکلم وحده است که لام تأکید در ابتدای آن و نون تأکید خفیفه در انتهای آن آمده است و باید این گونه نوشته شود: لَنَسْفَعَنْ. ولی ظاهراً کاتبان مصحف عثمانی تصور کرده‌اند این واژه اسم است و آن را با تنوین نوشته‌اند. بیشتر اهل تسنن حتی اغلاط رسم الخطی قرآن را نیز توجیه می‌کنند و اگر هم قابل توجیه نباشد، آنها را از اسرار ناشناخته قرآن کریم می‌شمرند.<sup>۳</sup> ولی این سخن قابل پذیرش نیست.

بلاغت

۱ - الرحمن ۳۱، نور ۳۱ و زخرف ۴۹.  
 ۲ - روم، ۳۹.  
 ۳ - ر.ك. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۶۴.

بلاغت عربی مجموعه دانش هایی است که سخن عربی را رساتر، مناسب تر با شان و حال مخاطب و زیباتر می نماید. بلاغت را به سه بخش؛ معانی، بیان و بدیع تقسیم می کنند. معانی، آن پاره از علوم بلاغی است که ما را در شناسایی مقتضای حال و مقام راهنمایی می کند. در چه مقامی، متکلم سخن خویش را بسط بدهد و کجا مختصر سخن بگوید. حذف کجا صورت گیرد و تشبیه در کجا و... علم بیان در این باب است که معنای واحد را به چند طریق و به چند شیوه می توان بیان کرد. و بدیع از زیبایی های لفظی و معنوی کلام سخن می گوید.

کسی که از علوم بلاغت عربی اطلاع نداشته باشد، در تفسیر صاحب نظر نخواهد شد؛ بلکه عمق نکات تفسیری و سخنان مفسران را نیز دریافت نمی کند. و در نتیجه در فهم و ترجمه قرآن کریم به خطا خواهد رفت.

بسیاری از مطالب علوم معانی و بیان - مانند تشبیه و استعاره و مجاز - ویژه زبان عربی نیست، بلکه در دیگر زبان ها نیز جریان دارد. در فارسی نیز روی زیبا را به گل تشبیه می کنیم و دست را به مجاز در مورد انگشت و شیر را به استعاره درباره مرد شجاع به کار می بریم.

ولی برخی از این مطالب ویژه زبان عربی است و در زبان های دیگر مانند ندارد. در فهم و تفسیر قرآن، به ویژه دانستن این گونه مطالب بلاغی ضرورت دارد. چند نمونه از این دست را بیان می کنیم.

\* تضمین یا استخدام. در زبان عربی گاه متکلم معنای واژه ای را در واژه دیگری قرار می دهد و به تبع یکی از خواص آن واژه را در این واژه می آورد. بنابراین تضمین را چنین تعریف کرده اند: "إِشْرَابُ لَفْظٍ مَعْنَى لَفْظٍ آخَرَ فَيَأْخُذُ حَكْمَهُ"<sup>۱</sup>. به عنوان نمونه "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" را بنگرید. فعل سَمِعَ بدون واسطه مفعول می گیرد، ولی در این جمله با لام

<sup>۱</sup> - قرار دادن معنای واژه ای در واژه ای دیگر تا حکم آن را برگیرد. ر.ک. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۶۰. باب ۸، قاعده سوم.

متعدی شده و این نشانه آن است که سَمِعَ معنای اِسْتَجِب را دربرگرفته است. بنابراین در تضمین، متکلم با به کار بردن یک واژه، معنای دو واژه را افاده می‌کند، با یک تیر دو نشانه می‌گیرد! برخی از مثال‌های قرآنی تضمین را بنگرید:

\* ذَلَّ با حرف لام متعدی می‌شود: "ذَلَّلْنَا لَهُمْ رُكُوبَهُمْ"<sup>۱</sup>، ولی در آیه "أَذِلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ"<sup>۲</sup> با عَلَی متعدی شده است. أَذِلَّةً در این آیه معنای "عاطفین" را تضمین کرده، و بنابراین با "عَلَى" متعدی شده است.

\* ماده کفر همواره با بَاء متعدی می‌شود: "كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ"<sup>۳</sup>، ولی در آیه "إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ"<sup>۴</sup> بدون واسطه حرف جرّ مفعول گرفته که نشانه آن است که "كَفَرُوا" معنای "جَحَدُوا" را تضمین کرده است.

\* ماده نصر با عَلَی متعدی می‌شود: "أَنْصَرُّنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ"<sup>۵</sup>، ولی در آیه "نَصَرْنَاهُمْ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَفَرُوا"<sup>۶</sup> با مِنْ متعدی شده، زیرا معنای نجات را متضمن شده است.

\* از لطیف‌ترین موارد تضمین در قرآن کریم، آیه "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ"<sup>۷</sup> می‌باشد. ماده شُرِب با مِنْ متعدی می‌شود: "فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ"<sup>۸</sup>. در سوره انسان، شرب با حرف بَاء متعدی شده زیرا معنای ارتواء (سیرابی) را متضمن شده است. بنابراین "عباد الله" مرتبه والاتری از "ابرار" دارند، زیرا ابرار از کأسی می‌نوشتند، ولی عباد الله از چشمه سیراب می‌شوند.

<sup>۱</sup> - سوار شدن بر آنها (چهارپایان) را برای آنان (آدمیان) آسان نمودیم. یس، ۷۲.

<sup>۲</sup> - بر مومنان مهربان است. مائده، ۵۴.

<sup>۳</sup> - به نشانه های خدا کافر شدند. آل عمران، ۴.

<sup>۴</sup> - همانا (قوم) عاد پروردگارشان را انکار کردند. هود، ۶۰.

<sup>۵</sup> - ما را بر گروه کافران یاری ده. بقره، ۲۵۰.

<sup>۶</sup> - آنان را از گروه کفورزان نجات دادیم. انبیاء، ۷۷.

<sup>۷</sup> - چشمه ای که مقربان بدان می نوشند. الانسان، ۶.

<sup>۸</sup> - هر کس از آن بنوشد. بقره، ۲۴۹.

\* یکی از موارد مهم تضمین، آیه "وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ"<sup>۱</sup> می باشد. یکی از اختلافات اشاعره و معتزله در این معناست که آیا ممکن است خداوند گناهکاری را پیش از توبه بیامرزد؟ اشاعره از آن روی که حسن و قبح را شرعی می دانند، می گویند: بلی، ممکن و رواست که خداوند گناهکاری را بدون آنکه از گناهش توبه کند، بیامرزد. ولی معتزله چون عدلی مسلک اند و حسن و قبح را عقلی را باور دارند، می گویند: آمرزیدن گناهکار و ستمگر پیش از توبه، کاری نارواست و خداوند حکیم و عادل این چنین نمی کند.

اشاعره در تقویت سخن خویش به آیه "وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ" تمسک کرده اند، "عَلَى ظُلْمِهِمْ" را حال گرفته اند تا معنای آیه چنین شود: "و پروردگارت بر مردمان دارای آمرزشی است در آن حال که ستمگرند". پس در همان حال ستمکاری و پیش از توبه خداوند مردمان را می آمرزد.<sup>۲</sup>

ولی می توان گفت: "عَلَى ظُلْمِهِمْ" حال نیست! مغفرت در این آیه متضمن معنای ستر شده و بنابراین با عَلَی متعدی شده است. و معنای آیه چنین است که "و پروردگارت، برای مردمان، بر ستمشان، دارای پوششی است". بر این اساس، آیه ارتباطی با مغفرت آخروی ندارد، بلکه بر ستر و پوشش خداوند در این دنیا دلالت خواهد داشت.<sup>۳</sup>

قول به تضمین در این آیه هم با مبانی عدلیه و هم با آیات پیشین و هم با آیات دیگر قرآنی سازگارتر است. در آیات پیشین سخن از کافرانی است که به خداوند ایمان نمی آورند و در آخرت در دوزخ جاودان خواهند بود، آنان از پیامبر درخواست می کردند که چرا عذاب الهی در این دنیا بر آنان فرود نمی آید، که خداوند پاسخ می دهد: ستر پروردگار در این دنیا ستم مردمان را می پوشاند. گذشته از این، در آیات دیگر قرآنی

<sup>۱</sup> - رعد، ۶.

<sup>۲</sup> - ر.ک. مفاتیح الغیب (فخر رازی)، ج ۹، ص ۱۴۵ و روح المعانی (آلوسی)، ج ۹، ص ۲۰۴.

<sup>۳</sup> - بیضاوی در انوار التنزیل، ج ۳، ص ۲۱۲ و زمخشری در الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۳ این احتمال را بر تفسیر آیه ذکر می کنند.

خداوند فرموده است: "وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ"<sup>۱</sup> "أَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِينَ"<sup>۲</sup>. ظلم موجب دوری از رحمت خداست، حال چگونه ممکن است در همان حال ظلم و با تداوم ستمگری، آمرزش خداوند ستمکار را دربرگیرد؟!

پرسش: در موارد فوق چرا به جای آنکه در معنای افعال دخل و تصرف کنیم، در معنای حروف جرّ تصرف ننماییم؟! مثلاً در آیه "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ"<sup>۳</sup> بگوییم باء معنای مِنْ می‌دهد!

پاسخ: اول آنکه در تحلیل و تبیین زبان ما پیروی اهل لسان هستیم، در این گونه موارد نمی‌توانیم خودخواسته عمل کنیم. ادیبان و عرب‌زبانان تصریح کرده‌اند که در این موارد حرف جرّ به معنای خود به کار رفته و در فعل مذکور معنای فعلی دیگر اشراب شده است.<sup>۴</sup>

دوم آنکه در مواردی همچون "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ"، واژه مذکور (سمع) به‌خودی‌خود حرف جرّی نمی‌گیرد، پس اگر بخواهیم در آن واژه تصرف نکنیم، باید حرف جرّ به کار رفته (لام) را زائده بدانیم. در حالیکه متکلم و مخاطب عرب‌زبان می‌فهمد که لام در "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" زاید نیست، بلکه معنایی دارد و "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" با "سَمِعَ اللَّهُ مَنْ حَمِدَهُ" تفاوت می‌کند!

سوم آنکه اگر در معنای حرف جرّ نیز تصرف کنیم، باز به گونه‌ای تضمین روی آورده‌ایم. مثلاً در آیه "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ" باء معنای مِنْ را تضمین خواهد کرد! البته ممکن است در مواردی در وقوع تضمین شک کنیم یا بین تضمین فعل از فعل یا حرف از حرف تردید نماییم؛ ولی نمی‌توان به طور کامل تضمین را منکر شویم.

۱ - و خداوند ستمکاران را دوست ندارد. آل عمران، ۵۷.

۲ - هان! لعنت خداوند بر ستمکاران باد. هود، ۱۸.

۳ - انسان، ۶.

۴ - به عنوان نمونه؛ زبیدی در تاج العروس، ابن‌هاشم در المغنی، باقلانی، زجاج، ابوحیان اندلسی، زمخشری در آثار تفسیری‌شان به وقوع تضمین تصریح کرده‌اند.



\* از دیگر صنایع بلاغی که در کلام عرب به کار می‌رود و در تفسیر قرآن تأثیرگذار است، کلام موجه است. این صنعت ادبی آن است که متکلم به گونه‌ای سخن بگوید که بتوان سخنش را به دو یا چند معنا حمل کرد و همه آن برداشت‌ها صحیح و مقصود متکلم باشد. آیه ذیل را بنگرید: "قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ".<sup>۱</sup>

درباره ازدواج با زنان یتیم و پرداخت سهم ارث تعیین شده آنان از پیامبر می‌پرسند. در پاسخ این آیه نازل می‌شود.

به عبارت "و تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ" توجه کنید! ماده رغب اگر با الی متعدی شود، به معنای رغبته و گرایش خواهد بود، مانند: "وَالِی رَبِّكَ فَارْغَبْ".<sup>۲</sup> و اگر با عَنْ متعدی شود، به معنای دوری گزیدن و بیزار شدن خواهد بود، مانند: "وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ".<sup>۳</sup> حال در آیه مورد بحث ماده رغبته بدون حرف جرّ متعدی شده است، معلوم نیست که این مردان که باید سهم ارث زنان یتیم را بپردازند؛ خواستار ازدواج با زنان یتیم هستند یا آنکه از ازدواج با آنان بیزارند؟! این آیه از موارد کلام موجه است؛ هر دو معنا صحیح و مقصود است؛ چه آن هنگام که می‌خواهید با زن یتیمی ازدواج کنید، بر حذر باشید که سهم ارث وی را تصرف نکنید و چه آن گاه که سهم ارث وی در دست شماست و شما نمی‌خواهید با وی ازدواج کنید، بر حذر باشید که سهم وی را بدهید!

از دیگر موارد کلام موجه، آیات ابتدایی سوره تکاثر است: "الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ \* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ". تکاثر و فخرفروشی شما را به خود مشغول داشت، تا آن جا که به دیدار گورها

۱ - بگو خداوند درباره آن زنان و آنچه در کتاب بر شما تلاوت شده، فتوا می‌دهد؛ درباره زنان یتیم که آنچه برای آنان نوشته شده، بدانان نداده‌اید و (بدان/از آن) رغبته دارید که با آنان ازدواج کنید. نساء، ۱۲۷.

۲ - و به پروردگارت رغبته کن. انشراح، ۸.

۳ - و هر کس از آیین ابراهیم روی گرداند. بقره، ۱۳۰.

رفتید! آیه "حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ" را دو گونه می‌توان معنا کرد: معنای اول به حادثه‌ای در عرب جاهلی اشاره می‌کند که شما اعراب در فخرفروشی به تعداد نفرات قبایل خویش کار را به جایی رساندید که به گورستان رفتید و مرده‌های خویش را شمردید تا تعداد قبیله خویش را بیشتر نشان دهید!

معنای دوم آن است که فخرفروشی تا هنگام مرگ و خاک‌سپاری شما را به خود مشغول کرده است! در واقع در معنای اول "زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ" معنایی حقیقی دارد و به اتفاق خاصی در جاهلیت عرب اشاره می‌کند و بنابر معنای دوم "زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ" کنایه از مردن و به گور رفتن است! هر دو معنا نیز صحیح و مقصود است.

\* از دیگر صنایع بلاغی که در قرآن کریم بسیار بکار رفته است، صنعت التفتات است. التفتات بدان معناست که سخنران روی سخن را در سه جهت تکلم، مخاطب و غیبت تغییر دهد. به عنوان نمونه در سوره حمد، ابتدا خداوند در مقام غایب مورد ستایش و سپاس قرار می‌گیرد: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" پس از آن خداوند مورد خطاب قرار می‌گیرد: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ \* اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ". این انتقال مقام سخن از غیبت به خطاب را التفتات گویند. بر این اساس شش نوع التفتات قابل تصویر است: تکلم به خطاب یا غیبت، خطاب به تکلم یا غیبت، و غیبت به تکلم یا خطاب. هر کدام از این شش گونه التفتات، معانی خاصی به همراه دارد که در عرصه تفسیر توجه بدین التفتات‌ها و نکات آن بسیار تأثیرگذار است. یکی از زیباترین موارد التفتات در قرآن این آیه است: "حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ"¹، در این آیه، التفتات از خطاب به غیبت است که نشان‌دهنده حرکت کشتی است. کشتی‌نشینان اکنون مخاطبند و آنی دیگر که باد بوزد و کشتی برود، غایب خواهند بود.

¹ - تا آنگاه که در کشتی باشید و آنان را ببرند.  
یونس، ۲۲.

### پیوست اول: معانی ثانوی

در علوم بلاغی آمده است که یک سخن گاه بر معنای حقیقی واژه‌ها حمل می‌شود، و گاه از معنای حقیقی گذر می‌کنیم و الفاظ را بر معنای مجازی، کنایی یا تمثیلی حمل می‌کنیم. می‌توان معنای حقیقی را معنای اولی بنامیم و معنای مجازی، کنایی یا تمثیلی را معنای ثانوی بنامیم. مثلاً در جمله "من امروز شیری را دیدم"، معنای اولی آن است که آن فرد حیوان درنده‌ای را دیده است و معنای ثانوی (مجازی) آن است که مرد شجاعی را دیده است.

در قرآن کریم، آیات فراوانی یافت می‌شود که مراد باری تعالی از آنها معانی ثانوی هستند. در آیه "مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ"<sup>۱</sup>، مقصود آن است که مالی که در راه خدا انفاق شده باشد، از میان نرفته، بلکه مانند دانه گندمی است که در خاک کاشته شده و پس از مدتی آن دانه گندم هفت خوشه ثمر می‌دهد که در هر خوشه یک صد دانه گندم است! این آیه -چنانکه در ابتدای آن هم تصریح شده- در مقام مَثَل بیان شده است، مال انفاق شده مانند دانه گندمی است که هفتصد برابر خویش ثمره خواهد داد. تمثیل معنای ثانوی است و البته مراد و مقصود از این آیه نیز همین معنای ثانوی است. حال پرسش این است که در کنار معنای ثانوی (تمثیلی)، آیا معنای اولی عبارت "حَبَّةٌ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ" نیز صحیح است؟! آیا واقعاً دانه گندمی یافت می‌شود که هفت خوشه و در هر خوشه صد دانه محصول بدهد؟!

نمونه دوم: آیه "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"<sup>۲</sup> است. رباخوار بر نمی‌خیزد مگر مانند برخاستن کسی که بر اثر لمس شیطان دیوانه شده است. این آیه نیز در مقام تشبیه است. رباخوار مانند دیوانگان نیروی اندیشه و منطق

<sup>۱</sup> - مَثَلُ كَسَانِي كِه اَمَوَالَشَان رَا دَر رَاه خَدَا مِي پَرْدَا زَنَد، مَثَل دَانِه اِي اَسْت كِه هَفْت خُوشِه، دَر هَر خُوشِه صَد دَانِه، بَرُو يَانَد. بقره، ۲۶۱.

<sup>۲</sup> - بقره، ۲۷۵.

خویش را از دست داده و در روابط خویش با دیگر انسان‌ها استوار و شایسته عمل نمی‌کند. این معنای ثانوی (تشبیهی) آیه است و بی‌تردید صحیح است. ولی پرسش آن است که معنای اولی عبارت "الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ" نیز صحیح است؟! آیا به راستی شیطان چنین قدرتی دارد که عقل و خرد کسی را از میان ببرد؟! آیا آنان که قوای عقلانی خویش را از دست داده‌اند، به راستی دیورده شده‌اند و شیطان بر سر آنان دست کشیده یا روح آنان را تصرف کرده است؟!

اگر این معنا را بپذیریم، با مشکلات کلامی-عقیدتی روبرو خواهیم بود! آیا قدرت و اراده شیطان چنین گسترده است که بتواند عقل انسانی را زائل کند؟! مگر در قرآن نیامده که شیطان به روز رستاخیز می‌گوید: "مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي".<sup>۱</sup>

نمونه سوم: آیه "مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بُيْتًا وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ"<sup>۲</sup> است. مَثَل کسانی که سرپرستانی به جز خداوند می‌گیرند، مانند عنکبوت است که خانه‌ای برمی‌گیرد و سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است. آیه در مقام تمثیل است، خانه‌ای که بر اساسی به جز خداپرستی بنا نهاده شده باشد، سست‌خانه‌ای خواهد بود، مانند خانه عنکبوت که سست‌ترین خانه‌هاست! در این معنای تمثیلی هیچ شبهه‌ای نیست! ولی آیا معنای اولی عبارت "إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ" صحیح است؟! آیا به راستی و در عالم واقع، خانه عنکبوت سست‌ترین خانه هاست؟! امروزه بدین نتیجه رسیده‌اند که آنچه عنکبوت می‌تند، با توجه به نازکی و ظرافت آن، بسیار مقاوم و استوار است!

این نمونه‌ها، مجادلات بسیاری را در عرصه تفسیر برانگیخته است. ممکن است مفسرانی بر این معنا تأکید می‌کنند که در تعبیرهای مجازی، کنایی و تمثیلی؛ گذشته از معنای

<sup>۱</sup> - من بر شما هیچ چیرگی نداشتم، مگر آنکه شما را فراخواندم. پس شما مرا اجابت کردید. ابراهیم، ۲۲.

ثانوی، معنای حقیقی و اولی نیز صحیح است. در عالم خارج دانه‌های گندمی یافت می‌شود که هفتصد دانه ثمر بدهد و کسانی یافت می‌شوند که به دست شیطان دیوانه شده‌اند و خانه عنکبوت سست‌ترین خانه‌های دنیاست! آنان می‌گویند قرآن حق است و هیچ باطلی بدان راه پیدا نمی‌کند، پس در این بیانات نیز هم معنای تمثیلی-مجازی حق است و هم معنای حقیقی عبارت و اگر جز چنین گفته شود، آیات قرآن دروغ و باطل شمرده شده است.

به نظر می‌رسد پرسش مطرح شده در این گونه آیات را باید تغییر دهیم. پرسش آن نیست که آیا معانی حقیقی عبارت‌های تمثیلی-مجازی صحیح است یا نه؛ بلکه پرسش اصلی و محوری آن است که در بیانی تمثیلی یا مجازی، آیا معنای حقیقی، مراد و مقصود متکلم هست یا نه؟

بحث را با یک ضرب‌المثل فارسی پی می‌گیرم. در زبان فارسی به ستمکاری که مظلوم‌نمایی می‌کند می‌گویند: اشک تمساح می‌ریزد. فک پایینی تمساح حرکت نمی‌کند، بنابراین نمی‌تواند شکار خویش را بجود، بلکه شکار را تکه‌تکه می‌کند و آنها را می‌بلعد. چون قطعات بلعیده‌شده بزرگ است به غدد چشم وی فشار می‌آورد و اشک از آن غدد سرازیر می‌شود. آدمی که ناظر این اتفاق است می‌پندارد که تمساح حیوان بیچاره‌ای را بلعیده و حال برای او اشک می‌ریزد. و در پی این پندار، مظلوم‌نمایی هر ستمکاری را به اشک ریختن تمساح تشبیه می‌کند. حال آنکه تمساح مظلوم‌نمایی نمی‌کند، به اراده خویش اشک نمی‌ریزد، بلکه بدون اراده و آگاهی او، غدد چشمی وی فشرده شده‌اند و اشک او سرازیر شده است! حال اگر سخنگویی در سخنرانی‌اش بگوید: صهیونیست‌ها اشک تمساح می‌ریزند. معنای تمثیلی این گفته صحیح و مقصود متکلم است: صهیونیست‌ها ستمکاران مظلوم‌نما هستند! ولی آیا معنای اولی این عبارت نیز مقصود متکلم است؟! آیا او چنین اراده کرده که به دلیل مظلوم‌نمایی از چشم تمساح اشک خارج شده است؟!

بی‌تردید معنای اولی این مَثَل مقصود و مراد متکلم نیست، و اگر به او بگویید: این ضرب‌المثل باطل است؛ زیرا اشک تمساح مظلوم‌نمایی نیست و امری غیرارادی است. به شما خواهد گفت: گفته من یک تمثیل است و مثال‌ها بر اساس فرهنگ و ذهنیت‌های اجتماعی پدید می‌آیند، معانی حقیقی و اولی اینگونه عبارات مقصود نیست، بلکه هر سخنگویی از معنای حقیقی این عبارات گذر می‌کند و معانی ثانوی آنها را در نظر می‌گیرد! مثال دیگر آنکه هر حیوانی ممکن است نماد صفت خاصی قلمداد شود؛ درازگوش در فرهنگ فارسی مَثَل حماقت و نابخردیست و در فرهنگ عربی مَثَل در احتیاط است!<sup>۱</sup> حال آیا در جهان واقع، الاغ نابخرد و احمق است یا محتاط؟! و آیا واقعاً گربه بی‌وفا و خروس غیور است؟! این همه نمادهای فرهنگی و تمثیلات اهل لسان‌اند که معنای ثانوی و تمثیلی آنها مراد است، نه معنای حقیق و اولی آنها!

در تمثیل‌ها و تشبیه‌های قرآنی نیز این چنین است. در آیه اول مراد باری تعالی بیان فزونی و برکت مال انفاق شده است. این معنا مراد خداست و حقیقت دارد. در بیان این معنا خداوند از یک مثال بهره برده؛ دانه گندمی که هفت خوشه و در هر خوشه صد دانه محصول می‌دهد! مفاد و معنای اولی این تمثیل (ممثل به) مراد خداوند نیست! شیخ طوسی در التبیان، شیخ طبرسی در مجمع البیان، ابن‌شهر آشوب در متشابه القرآن و علامه در المیزان بدین نکته تصریح کرده‌اند که این مثل (دانه گندمی که هفتصد دانه محصول دهد) متصوّر است و همین که تصوّر چنین چیزی صحیح و متعارف باشد، می‌توان بدان مثال زد؛ چه وجود خارجی داشته باشد و چه نداشته باشد! پس بحث و جدال بر سر اینکه آیا حقیقت دارد یا نه؛ بیهوده است! علامه طباطبایی می‌نویسد: "و من اسخف الاشکال ما اورد علی الایة انه تمثیل بما لا تحقق له فی الخارج و هو اشمال السنبلة علی ماء حبة. وفیه ان المثل لا یشرط فیه تحقق مضمونه فی الخارج فالامثال التخیلیة تكثر من ان تعد".<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - آخرین خلیفه اموی "مروان حمار" نام گرفت، زیرا مردی محتاط بود.

<sup>۲</sup> - و از سبک‌ترین اشکال‌ها آن است که در آیه به چیزی مثال زده شده که در خارج وجود ندارد که یک

در آیه دوم نیز مراد خداوند تشبیه حرکت رباخوار به حرکت دیوانه‌ایست که ناستوار و نابخردانه گام برمی‌دارد. چه ایرانیان و چه عرب‌ها کسی را که اختلال عقلی داشته را دیوزده می‌پنداشته‌اند! حال خداوند در این تشبیه، مشبه‌به را بر وفق خصوصیت‌های فرهنگی مخاطبان ذکر کرده است، ولی اصولاً مفاد مشبه‌به مراد گوینده نیست. پس این معنا که اختلال عقلی ناشی از دیوزدگی است، مراد خداوند نیست؛ پس بحث از صحت و فساد این معنا به میان نخواهد آمد!

همچنین است آیه سومین. مقصود خداوند بیان سستی و ناستواری خانه کفر و شرک است، در این جهت به خانه عنکبوت مَثَل زده است، ولی مَثَل به مراد خداوند نیست! این مطلب می‌تواند نتایج کلامی یا فقهی در پی داشته باشد. بدین آیه توجه کنید: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ".<sup>۱</sup> خداوند درباره نیکوکاران و آنان که خیری از آنان پدیدار نمی‌شود، مثلی می‌زند! آن کس که خیری از او نمی‌رسد مانند بنده‌ای است که هیچ کاری نمی‌تواند بکند! مَثَل به بنده‌ای است که هیچ کاری نمی‌تواند بکند؛ آیا مفاد مَثَل به مراد و منظور خداوند است؟ آیا این آیه دلالت دارد که برده هیچ کاری نمی‌تواند بکند؟ به عنوان نمونه آیا برده‌ای می‌تواند روزه مستحبی بگیرد؟ (با این فرض که روزه‌داری وی به وظایفش زیان نمی‌رساند).

محقق نراقی بدین آیه تمسک می‌کند و روزه برده بدون اذن مولایش را نامشروع می‌شمرد!<sup>۲</sup> این گونه استدلال بدین آیه متوقف بر اثبات این معناست که مَثَل به مراد خداوند باشد! در حالی که به نظر می‌رسد، مراد باری تعالی تمثیل است، کسی که خیری از او نمی‌رسد مانند بنده مملوکی است که بر هیچ کاری توانا نیست! و این سخن بدین معنا نیست که از نظر شرع مقدس، برده از انجام هر کاری منع شده باشد!

---

خوشه صد دانه داشته باشد. پاسخ آن است که در مثل لازم نیست مضمون آن در خارج تحقق یابد که مثال‌های خیالی بیشتر از آن است که شمرده شود. المیزان، ج ۲، ص ۲۲۲.

<sup>۱</sup> - نحل، ۷۵.

<sup>۲</sup> - مستند الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۶۵.

### پیوست دوم: داستان‌های تمثیلی

قرآن کریم -مانند تورات- داستان‌های پرشماری را دربردارد. داستان پیامبران پیشین و طاغوت‌هایی که در برابر آنها بودند. داستان مومنانِ نیکوکار مانند مریم و لقمان و ذوالقرنین یا بدکارانِ بی‌ایمان مانند همسران لوط و نوح و عالم بنی‌اسرائیل و... آیا شخصیت‌هایی که قرآن کریم داستان آنان را بازگو می‌کند، شخصیت‌هایی تاریخی هستند و در زمانه خاصی می‌زیستند؟! یا آنکه این افراد، نمادها و اسطوره‌هایی هستند که خداوند آنان را مثال خیر و مثال شرّ قرار داده است؟!

البته داستان‌های تمثیلی در ادبیات و فرهنگ جای خویش را داراست. بسیاری از نویسندگان، مطالب مورد نظر خویش را از زبان شخصیت‌های خیالی، حیوانات و گاه حتی اشیاء بیان کرده‌اند. عبید زاکانی از زبان موش و گربه سخنان خویش می‌گوید و پروین اعتصامی از زبان سیر و پیاز. بی‌تردید این گونه داستان‌سرایی‌ها را نمی‌توان کذب و دروغ نامید! چه داستان‌سرا و چه خواننده می‌دانند که این داستان‌ها تمثیلی‌اند، شیر تمثیل پادشاه است و گرگ مثال آدم درنده.

پس حتی اگر کسی بگوید: داستان آدم و حوا یا هابیل و قابیل تمثیلی است، بدان معنا نیست که این داستان‌ها دروغ است و قرآن مطالب باطلی را دربردارد؛ بلکه بدان معناست که آدم نماد انسان خطاکننده توبه‌کار است، هابیل بردباری نیکوکار و قابیل حسودی جنایتکار!

حال آیا داستان‌های قرآن، پشتوانه تاریخی دارند یا همگی تمثیلی‌اند؟ قرآن کریم در مورد برخی از داستان‌ها تصریح می‌کند که این داستان حقیقت تاریخی دارد و واقع شده است.



درباره داستان یوسف صدیق می‌گوید: "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ".<sup>۱</sup>

بلکه آنچه خداوند درباره پیامبران نقل کرده است، واقعیت خارجی دارد و تمثیلی نیست؛ دلیل بر این مدعا این آیه شریفه است: "وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ".<sup>۲</sup>

آیه بر این دلالت دارد که پیامبرانی همچون نوح، ابراهیم، موسی، داوود، سلیمان، هود، لوط، شعیب و مسیح علیهم‌السلام شخصیت‌هایی واقعی بوده‌اند که خداوند داستان‌های آنها را در قرآن بیان کرده است و پیامبران دیگری هم هستند که داستان‌شان را در قرآن نیاورده است! البته شواهد تاریخی و باستان‌شناسی باید پیگیری شوند تا داستان پیامبران پشتوانه‌ای فرادینی پیدا کند. ولی حتی اگر این شواهد به دست نیامد، به معنای آن نیست که پیامبران شخصیت‌های تاریخی نیستند، زیرا نیافتن شواهد دلیل بر نبودن آنها نیست!

در برخی موارد خداوند داستان کوتاهی را نقل می‌کند و آن را به فرد یا افراد خاصی نسبت نمی‌دهد. این آیات را بنگرید: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ".<sup>۳</sup>

این آیه از هزاران نفر می‌گوید که از بیم مرگ از شهرشان بیرون آمدند و خداوند آنان را میراند و دوباره زنده کرد. تفسیر المنار مفاد این آیه را داستانی تمثیلی می‌شمرد ولی علامه طباطبایی این سخن را انکار می‌کند و مفاد آیه را درباره بنی‌اسرائیل می‌داند.<sup>۴</sup>

"وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ

<sup>۱</sup> - بی‌گمان در داستان‌های آنان عبرتی برای خردمندان است. سخنی نیست که بافته شده باشد، بلکه تصدیق کتاب‌های آسمانی پیشین است. یوسف، ۱۱۱.

<sup>۲</sup> - و فرستادگانی که پیشتر داستان‌شان بر تو گفتیم و فرستادگانی که بر تو داستان‌شان نگفتیم. نساء، ۱۶۴.

<sup>۳</sup> - بقره، ۲۴۳.

<sup>۴</sup> - المیزان، ج ۲، ص ۱۵۹.

عَلَىٰ وَ عَلَىٰ وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ<sup>۱</sup>.

این آیه آدمی را سفارش می‌کند که به پدر و مادرش نیکی کند، مادری که وی را به سختی برداشته و به دشواری گذاشته و زمان بارداری و شیردهی‌اش سی ماه طول کشیده، تا آن زمان که کمال یابد و چهل ساله شود، گوید: پروردگارم مرا وادار که آن نعمت که به من و پدر و مادرم دادی، سپاس گویم و...

آیا آیه از شخص خاصی سخن می‌گوید؟ برخی از اهل تسنن گویند: آیه در فضیلت ابوبکر نازل شده، چون اوست که حوالی چهل سالگی مسلمان شد و از صحابه تنها اوست که پدر و مادرش نیز مسلمان شدند! تا آنجا که فخر رازی این آیه را دلیل بر افضلیت ابوبکر بر حضرت علی علیه السلام می‌شمرد!

"وَ الَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفْ لَكُمْ أَمْ تُعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَ قَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَ هُمَا يَسْتَفْغِيَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ<sup>۲</sup>.

در ادامه، خداوند از پسری سخن می‌گوید که به پدر و مادر مومن خویش تندی می‌کند و وعده برانگیختن از گورها را دروغ می‌شمارد و پدر و مادرش وی را به ایمان فرامی‌خوانند. جالب آن است که برخی این آیه را نیز در مورد عبدالرحمن پسر ابوبکر شمرده‌اند.

به نظر می‌رسد لازم نیست دو آیه فوق درباره شخص خاصی نازل شده باشد؛ بلکه نمونه‌ای از انسان مومن و نامومن است. از دیگر آیاتی که می‌توان درباره تمثیلی بودن آن سخن گفت، این آیه است.

"وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ<sup>۳</sup>.

۱ - احقاف، ۱۵،

۲ - احقاف، ۱۷.

۳ - بقره، ۱۰۱.

آیا در واقع خارجی، خداوند از آدَمیان آن گاه که به صورت ذره‌ای بودند، بر پروردگاری خویش گواهی گرفت و آنان گواهی دادند... یا این آیه در مقام تمثیل است؟! حمل آیات قرآنی، به ویژه آیاتی که احوال فرد یا افرادی را بیان می‌کنند، بر تمثیل نیازمند قرینه صارفه از ظاهر اولی است. ولی باید دانسته شود که تمثیلی دانستن آیه به معنای دروغین دانستن آن نیست! صدق و صحت داستان تمثیلی ملاک خاص خود را داراست. و تمثیلی دانستن با شأن قرآن کریم منافاتی ندارد! خداوند در قرآن کریم از همه صنایع ادبی و زیبایی‌های سخن بهره برده است و همچنین آیات بسیاری را بر پایه صور خیال و بیانات مثالی آورده است، بنگرید: "مَثَلُهُمْ كَمَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ \* صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ \* أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ".

#### پیوست سوم: معارف نامحسوس

خداوند مطالبی را درباره فرشتگان، لوح و قلم، عرش و کرسی، دوزخ و قیامت، بهشت و دوزخ را در قرآن کریم بیان داشته است. این معارف در این جهت مشترکند که محسوس و ملموس نیستند. بی‌تردید این بیانات از واقعیت‌های عینی خبر می‌دهد. ولی آیا آن واقعیت‌ها کاملاً همان گونه و به همان توصیفات است که قرآن کریم و روایات در اینباره بیان کرده است؟! یا آنکه آن واقعیت‌ها فراتر از حدّ فهم و درک مخاطبان زمینی است و

۱ - مَثَلُ مُنَافِقَانِ، مثل آن کس است که آتشی برافروخته، پس چون آتش اطراف آن را روشنایی داد، خدا روشنایی آنان را ببرد و آنان را در تاریکی‌هایی که نبینند، واگذارد. کران لالان کوران پس آنان بازنمی‌گردند. یا مانند ابری از آسمان که در آن تاریکی و آذرخش و برق است که آنان از آن آذرخش‌ها، از بیم مرگ انگشت‌ها در گوش‌هایشان کنند و خدا بر کافران چیره است. بقره، ۱۷-۱۹.

خداوند در چهارچوب آنچه برای مخاطبان مفهوم و مأنوس است، آن واقعیت‌ها را بیان کرده است؟!

در قرآن و روایات خبر از رویدادهای پس از مرگ بسیار است؛ عقبات (گردنه‌ها)، صراط (راه، پل)، میزان (ترازو)، نعمت بهشتی (قصر، بوستان هایی با رودهای جاری، میوه‌ها، سایه‌سار، گوشت پرندگان) و عذاب دوزخی (آتش، غل و زنجیر، سرب مذاب، آب گندیده داغ).

حال آیا نقطه به نقطه همین چیزها روی می‌دهد؟! آیا پس از مرگ ما با کوه‌ها و گردنه‌هایی روبرو خواهیم بود؟ و از پلی نازک‌تر از مو و از شمشیر تیزتر باید عبور کنیم؟ و کردارهای ما را در ترازوهای دوکفه‌ای می‌گذارند و وزن می‌کنند؟ و آیا نعمت‌های بهشت عیناً همین میوه‌ها و درختان و رودها و شیر و عسل این دنیاست؟ و آیا عذاب‌های دوزخی همین آتش و فلز مذاب و زنجیر ملموس و محسوس است؟

اهل حدیث، چه شیعه و چه سنی، بر این تأکید می‌کنند که این توصیفات موبه‌مو و به همین گونه روی می‌دهد. به عنوان نمونه، شیخ صدوق در مقام یک محدث شیعی، در کتاب اعتقادات الشیعة، این مطلب را متعرض می‌شود که بر اساس روایات ما باور داریم که پس از مرگ با کوه‌ها و پرتگاه‌ها، گردنه‌ها و پل صراط و ترازوهای اعمال روبرو خواهیم شد. در طرف مقابل گفته می‌شود که بیانات قرآنی و روایی در این خصوص به نحوی نمادین و رمزی است. حقایق پس از مرگ و در بهشت و دوزخ روی می‌دهد، این حقایق به مقضای جهان آخرت بسیار گسترده‌تر و برتر از حقایق این دنیایی است. خداوند و اولیای الهی برای آنکه مخاطبان از این حقایق آگاه شود، با آنچه که در این دنیا محسوس و مأنوس است، از آن حقایق اخروی خبر داده است. در برابر شیخ صدوق، شیخ مفید در مقام یک متکلم عقل‌گرای شیعی در کتاب تصحیح الاعتقادات بیان کرده است که گردنه و پرتگاه و صراط و ترازو در برزخ و آخرت حقایق نامحسوس است که خداوند برای

تقریب به ذهن مخاطبان از آنها بدین تعبیرات خبر داده است و گرنه کردارها را نمی‌توان در ترازوی دو کفه وزن کرد!<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد سخن دوم صحیح است. حقایق خارج از این جهان مادی، چه آن حقایق که به فرشتگان و عالم امر مرتبط است و چه حقایق اخروی، بس برتر و والاتر از چارچوبه تنگ این جهان مادی است. خداوند حکیم برای خبر دادن از آن حقایق تعبیراتی ملموس و مأنوس آورده است و البته قرآینی نیز بجا گذاشته که همگان بدانند آن حقایق برتر و والاتر از آن چیزی است که می‌شنوند. به عنوان نمونه تعبیرات وارد در نعمت‌های بهشت و عذاب‌های دوزخ را بررسی می‌نماییم. بهشتی که قرآن توصیف می‌کند دارای بوستان‌هایی است که رودهایی در آن جاری است، و رودخانه‌هایی از عسل و شیر، و میوه‌های گوناگون و سایه‌سارها و تخت‌هایی با رویه‌های ابریشمی، ظروف و زینت‌هایی از طلا و نقره و زبرجد و لولوء، زنان زیباروی شوهردوست و پسرکان خدمت‌گذار و... ولی همچنین می‌فرماید: "كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا"<sup>۲</sup>، یکی از تفاسیر این آیه آن است که بهشتیان گویند این میوه و گوشت و رزقی که برای ما آورده‌اید همان است که در دنیا نیز به ما داده شده، در حالیکه نعمت بهشتی از جهت شکل و صورت شبیه به نعمت دنیوی است تا برای بهشتیان مأنوس باشد.

همچنین قرآن کریم در توصیف آتش دوزخ می‌فرماید: "نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفَاقَةِ"<sup>۳</sup> آتشی که ما می‌شناسیم پوست و گوشت و جسم را می‌سوزاند، ولی بنابراین آیه آتش دوزخ بر جان و روان شعله می‌زند. این بیان نشان دهنده آن است که آتش دوزخ تنها به صورت آتش دنیوی است و گرنه در حقیقت بسیار با آن متفاوت است.

<sup>۱</sup> - ر.ک. اعتقادات الشيعة، ص ۷۱ و تصحيح اعتقادات الشيعة، ص ۱۱۳.

<sup>۲</sup> - هر روزی و میوه ای که به بهشتیان داده می‌شود، گویند: این همان است که پیش از این به ما داده شد. و شبیه بدانها به ایشان داده شده است. بقره، ۲۵.

<sup>۳</sup> - آتش برافروخته خداوند که بر قلبها شعله می‌افکند. همزه، ۶-۷.

قرآن کریم در مورد کلیه امور اخروی می‌فرماید: "فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ"<sup>۱</sup>، این آیه دلالت دارد که آنچه ما در زندگی دنیا تجربه کرده‌ایم، چه خوشی و چه رنج، در برابر آنچه در آخرت خواهیم دید کوچک و اندک است.

از پیامبر اکرم نیز درباره بهشت فرمود: "فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ"<sup>۲</sup>. این حدیث به صراحت دلالت دارد که آنچه در بهشت دیده می‌شود، به حقیقت آنچنان است که آدم زمینی حتی نمی‌تواند آن را تصور کند!

## لغت

بخش چهارم از علوم عربیت که در فهم و تفسیر قرآن کریم بسیار مؤثر است، لغت است. در شناخت لغات قرآنی سه مرحله تصور است.

\* در مرحله اول خواننده ممکن است هیچ از واژه قرآنی نداند. مثلاً آیه "أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَعُّدُهُمْ أَزًّا"<sup>۳</sup> را بخواند و نداند ماده "أَزَّ" به چه معناست؟ به اصطلاح، نسبت بدین لغت خالی‌الذهن باشد. در این مرحله باید به کتب لغت عربی، به ویژه کتبی که درباره لغات قرآن نوشته شده، مراجعه کرد. پیشنهاد بنده آن است که به مراجعه اکتفاء نشود، بلکه بر هر محقق علوم اسلامی لازم است که دست‌کم یک بار کتاب "مفردات راغب" را از ابتدا تا انتها بخواند. مفردات راغب<sup>۴</sup> برجستگی‌هایی دارد؛ ویژه لغات قرآن است، موارد کاربرد لغت در قرآن را بیان می‌کند، نویسنده آن به عربیت و

<sup>۱</sup> - کالای زندگی دنیا در آخرت، جز اندکی نیست. توبه، ۳۸.

<sup>۲</sup> - در بهشت آن چیزی است که نه چشمی دیده و نه گوش شنیده و نه بر دل انسانی گذشته است. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۱۲۵.

<sup>۳</sup> - مریم، ۸۳.

<sup>۴</sup> - حسین بن محمد ابوالقاسم راغب اصفهانی؛ ادیب، لغوی و مفسر. م. ۵۰۲ ه. ق.

تفسیر قرآن دانااست، گاه در بیان معنای لغت، احادیثی را مطرح می‌کند و در بیان معنای لغت، گرایش‌های فرقه‌ای-مذهبی را دخالت نمی‌دهد.

\* مرحله دوم آن است که خواننده معنای اجمالی واژه را می‌داند، ولی نسبت به جهتی از جهات معنای آن بی‌اطلاع است. مثلاً واژه "رجس" به معنای پلیدی است. حال آیا رجس -در آیه تطهیر- به معنای پلیدی ملموس و محسوس است؟! یا آنکه پلیدی‌های معنوی و اخلاقی را نیز شامل می‌شود؟! واژه "اهل" به معنای خاندان است. حال آیا اهل و آل شامل همسر می‌شود یا نه؟!

مراجعه به کتب لغت یا تفسیر برای برطرف ساختن این ابهام‌ها پیشنهاد نمی‌شود؛ زیرا ممکن است متعرض این نکته خاص نشده باشند، یا آنکه بر اساس باورهای مذهبی خود آن واژه را توضیح داد باشند. در این موارد، بهترین راه، مراجعه به خود قرآن است. جمع‌آوری موارد استعمال آن لغت در قرآن کریم بسیاری از نکات ابهام را در مورد جوانب مختلف معنای واژه برطرف می‌کند. واژه رجس را در قرآن پیگیری می‌کنیم.

واژه رجس در قرآن کریم درباره شرک<sup>۱</sup>، شراب<sup>۲</sup>، نفاق<sup>۳</sup> و گوشت‌های حرام<sup>۴</sup> به کار رفته است. پس می‌توان نتیجه گرفت در فرهنگ قرآن کریم رجس درباره پلیدی‌های مادی و غیرمادی بکار رفته است.

و با توجه به موارد استعمال واژه "اهل" درباره همسران ابراهیم و لوط علیهماالسلام می‌توان دریافت که این واژه شامل همسر نیز می‌شود.

\* مرحله سوم، ترجمه لغت قرآنی به فارسی است. ترجمه یک فن، علم و هنر است. مترجم باید بر ظرایف و پیچیدگی‌های هر دو زبان چیرگی داشته باشد. زبان‌ها با یکدیگر مطابقت کامل ندارند. مانند فرد چاقی که بخواهد لباس تنگی به تن کند یا لاغراندازی که لباس گشادی به وی بپوشانند. وظیفه مترجم آن است که تا حد ممکن مفهوم و ویژگی‌های

۱ - حجّ، ۳۰.

۲ - مائده، ۹۰.

۳ - توبه، ۱۲۵.

۴ - انعام، ۱۴۵.

جانبی متنی که به زبان مبدأ نوشته شده را در قالب زبان مقصد ارائه دهد. نسبت به ترجمه عربی به فارسی نیز این نکته را باید مدّ نظر داشت؛ بهترین و نزدیک‌ترین واژه فارسی را باید یافت. این چند نمونه را بنگرید:

دو واژه "رحمان" و "رحیم" را به بخشنده و مهربان ترجمه می‌کنند، در حالیکه این دو واژه هر دو از ماده رحم گرفته شده‌اند و در ترجمه هر دو نیز باید از ریشه مهر استفاده شود. و چون "رحمان" بر رحمت عمومی و شامل خداوند دلالت دارد می‌توان آن را به "مهرگستر" ترجمه کرد.

واژه "حمد" را به سپاس ترجمه می‌کنند، در حالیکه سپاس معادل واژه شکر است. حمد ثناگویی دیگری است در برابر نعمت‌ها و صفات نیکوی او. بنابر این واژه حمد باید به "سپاس و ستایش" ترجمه شود.

#### پیوست اول: تغییر معنای واژه

زبان یک پدیده انسانی است. انسان و آنچه مربوط به انسان است، در حرکت است، نایستاست. زبان هم حرکت می‌کند. بلکه هر لغتی در دامنه فرهنگ اهل لسان در تغییر و تحول است. اگر این تغییر را پیگیری کنیم، خواهیم دید هر واژه‌ای در هر زبانی داستانی دارد؛ کی و به چه صورتی این لغت متولد شده، چگونه گسترش پیدا کرده، چگونه در محیط فرهنگی زیسته و تغییر کرده و چه زمانی از گردونه سخن خارج شده است. در فهم و تفسیر قرآن کریم توجه به این دگرگونی‌ها ضروری است. نباید به معنای فعلی لغات اعتماد کرد. معنای بسیاری از لغات از زمانه نزول تا کنون متحول شده است. ماده فقه را توجه کنید. اینک ما به دانش حلال و حرام (طهارت تا دیات) فقه می‌گوییم و کسی که این دانش را داشته باشد، فقیه می‌نامیم. حال آیا می‌توان فقه و فقیه را در آیات و روایات معصومین بدین معنا دانست؟ مثلاً آنجا که خداوند فرمان می‌دهد تا از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند تا در دین "تفقه" ورزند، پس از آن به وطن خویش بازگردند و مردمان



را بیم دهند؛ آیا مراد خداوند آن است که این دانش‌جویان تنها باید علم حلال و حرام فراگیرند؟ یا مناصب و بیاناتی که در لسان اهل بیت برای فقیه شمرده شده، تنها ویژه کسی است که علم حلال و حرام بداند؟

نه، چنین نیست. فقه به معنای فهم عمیق است. و تفقه در دین به معنای شناخت عمیق و فراگیر دین است. فقیه نیز کسی است که اسلام را به درستی و کمال شناخته است. معنای فقه و فقیه در فرهنگ قرآن و روایات چنین است. پس از آن، فقه و فقیه ویژه علم حلال و حرام شد.

نمونه دوم، بدین آیه توجه کنید: "وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ"<sup>۱</sup>. آیه فرمان می‌دهد که آنچه که می‌توانید از نیرو و اسبان سواری آماده کنید تا بدین واسطه دشمن خدا و دشمن خودتان را بیم دهید. در این آیه از واژه "تُرْهِبُونَ" استفاده شده است، رهبه بیم همراه با احترام است و ارهاب به معنای بیم‌دادن است. بی‌تردید یک نیروی نظامی ورزیده و آماده، دشمنان را بیمناک می‌کند و از حمله و جنگ باز می‌دارد. ولی واژه ارهاب در زمانه ما معادل تروریست و خشونت قرار داده شده است. حال اگر بخواهیم آیه را بر اساس معنای فعلی ارهاب بفهمیم، چنین خواهد شد که: آنچه که می‌توانید از نیرو و اسبان سواری آماده کنید تا بدین واسطه دشمن خدا و دشمن خودتان را ترور کنید! این فهم و تفسیر نادرست است. ترور، حتی ترور دشمن، در اسلام ممنوع است. پیامبر اکرم اسلام می‌فرماید: "الاسلام قید الفتک، لا یفتک المؤمن"<sup>۲</sup> ائمه اطهار نیز هیچ تروری را تشویق یا تأیید ننمودند!

نکته دوم آنکه، همان گونه که واژه در دامنه زمان حرکت می‌کند و تغییر می‌نماید؛ آن گاه که از زبانی به زبان دیگر نیز می‌رود، تغییر می‌کند. بسیاری از لغات عربی به زبان فارسی وارد شده‌اند و فارسی‌زبانان این لغات را بکار می‌برند. معمولاً در این جابجایی معنای لغت

<sup>۱</sup> - انفال، ۶۰.

<sup>۲</sup> - ایمان از ترور باز می‌دارد، مومن ترور نمی‌کند. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴.

تغییر می‌کند. واژه جبهه در عربی به معنای پیشانی است، ولی در فارسی به معنای خط مقدم جنگ به کار رفته است. واژه امام و ولی در عربی به هر پیشوا و سرپرستی اطلاق می‌شود، در حالیکه در فارسی برای پیشوایان و سرپرستان بد و منحرف به کار نمی‌رود. واژه نصیح و نصیحت در عربی به معنای خیرخواهی خالصانه است، در حالی که در فارسی به معنای پند و اندرز استفاده می‌شود. حضرت امیر علیه‌السلام یکی از وظایف مردمان نسبت به حاکم را چنین می‌شمارد: "و النصيحة له"<sup>۱</sup> نباید این جمله را بر اساس معنای واژه نصیحت در فارسی معنا کرد که: مردم باید حاکم را پند دهند! بلکه معنای واژه در همان زبان عربی باید در نظر گرفته شود: مردم باید خیرخواه حاکم باشند.

#### پیوست دوم: معنای لغوی و اصطلاحی

در هر زبانی اصطلاحاتی وجود دارد. مثلاً در فارسی، افتادن بر زمین را "زمین خوردن" می‌گویند. "زمین خوردن" یک اصطلاح ترکیبی است و نباید در ترجمه آن به دیگر زبان‌ها به اجزای آن توجه کرد، مثلاً یک عرب‌زبان نباید "زمین خوردن" را به "أكل الارض" ترجمه کند. بلکه "زمین خوردن" مجموعاً اصطلاحی است برای افتادن بر زمین. در زبان عربی و در نتیجه قرآن کریم نیز اصطلاحاتی به کار رفته است که نباید آن را جزء به جزء ترجمه کنیم، بلکه به صورت کامل و به عنوان یک اصطلاح باید در نظر گرفته شود. به عنوان نمونه در آیات پرشماری از قرآن، سخن از حصن یا حفظ فرج آمده است. مومنان و مومنات کسانی‌اند که فرج خویش را حفظ کنند. فرج به معنای تَرک و گشادگی است، و در قرآن به طور کنایی در مورد اعضای جنسی زن و مرد به کار می‌رود. حال آیا می‌توان "حفظ فرج" را به معنای نگاه‌داشتن عضو جنسی دانست؟ برخی مترجمان و مفسران این گونه اندیشیده‌اند و "حفظ فرج" را به معنای نگاه‌داشتن شرمگاه دانسته‌اند. حال با چنین دیدگاهی این آیه چگونه ترجمه و تفسیر می‌شود: "و مَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ

<sup>۱</sup> - نهج البلاغة، خطبه ۳۴.

فَرَجَهَا<sup>۱</sup> خداوند در مقام تعریف و تمجید از مریم مقدس می‌فرماید: و مریم دختر عمران که.... آیا می‌توان در تمجید از یک بانوی مومن و محترم گفت که از خصوصیات برجسته ایشان آن است که شرمگاه خویش را نگه‌داشته است! از این روی به نظر می‌رسد که احسان یا حفظ فرج نباید به صورت جزء به جزء معنا شود؛ بلکه احسان و حفظ فرج به صورت ترکیبی اصطلاحی به معنا و مفهوم کمال عفت و پاکدامنی است.

قرآن کریم درباره گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل می‌فرماید: "وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا"<sup>۲</sup>. برخی مترجمان "سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ" را به صورت جزء به جزء ترجمه کرده‌اند: "آن زمان که بنی‌اسرائیل به دست خویش سقوط کردند و دیدند که گمراه شده‌اند" این ترجمه کاملاً غلط است. سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ مجموعاً یک اصطلاح است و به معنای روبروشدن با امر ناپهنگام و ناخوشایند می‌باشد. ریشه این اصطلاح آن است که حشره‌ای از بالا در دست کسی فروافتد، وی با امر غیرمترقبه و ناخوشایند روبرو شده است. و این آیه چنین ترجمه می‌شود: آن زمان که به ناگاه بنی‌اسرائیل با امر ناخوشایندی روبرو شدند و دیدند که گمراه شده‌اند.

#### پیوست سوم: توجه به ادات و حروف

در ترجمه و تفسیر قرآن و حدیث، به افعال و اسامی بیشتر از حروف و ادات توجه می‌شود. در موارد پرشماری از ظرایف و نکات موجود در این واژه‌های کوچک غفلت می‌شود. بدین دو نمونه توجه کنید: "كَلَّا وَالْقَمَرِ \* وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ \* وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ"<sup>۳</sup>. در این آیات خداوند به ماه و شب، آن گاه که پشت می‌کند و بامداد آن گاه که آشکار می‌شود؛ سوگند خورده است! ولی در مورد پشت کردن شب واژه از و در مورد آشکار شدن صبح واژه اذا را بکار برده است؟! تفاوت از و اذا در چیست؟ چرا درباره شب "اذ"

<sup>۱</sup> - تحریم، ۱۲.

<sup>۲</sup> - اعراف، ۱۴۹.

<sup>۳</sup> - مدثر، ۳۴-۳۲.

و درباره صبح "اذا" به کار رفته است؟ از برای زمان گذشته است و اذا برای حال و آینده. به نظر می‌رسد دو آیه "و اللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ \* وَ الصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ" به یک زمان سوگند یاد کرده است. زمانی که شب رفته و پایان یافته و صبح در حال آشکار شدن است، یعنی گاه سحر! نمونه دوم: "وَ إِن تَصِبْهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِن تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا \* مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ".<sup>۱</sup>

خداوند از منافقان یا یهودیان مدینه نقل می‌کند که هر گاه خوشی به آنها می‌رسید، می‌گفتند: این از نزد خداست. و هر گاه ناخوشی به آنها می‌رسید، می‌گفتند: این از سوی تو (پیامبر اسلام) است. بگو: همه از نزد خداست. در آیه بعدی می‌فرماید: آنچه که از خوبی به تو می‌رسد، از خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از خودِ توست.

این دو آیه از موارد متناقض‌نما و معماگونه شمرده شده است. در آیه هفتاد و هشتم خوشی و ناخوشی از نزد خدا دانسته شده و در آیه هفتاد و نهم ناخوشی از خود آدمی دانسته شده است. برای رفع تناقض متوهم، پاسخ‌های متعددی داده شده است، ولی به نظر می‌رسد پاسخ صحیح همانا توجه به دو تعبیر مِنْ و مِنْ عِنْدِ است. در این دو آیه ناخوشی مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و مِنْ نَفْسِكَ شمرده شده؛ ناخوشی از نزد خدا، ولی از خودِ توست! خداوند در مورد سیئه و ناخوشی، رفع مانع می‌کند، اجازه می‌دهد که آدمی راه زشتی و ستم به خود و دیگری را پیش گیرد. ولی این خودِ آدمی است که به سوء اختیار خویش بدی می‌کند. پس سیئه از نزد خداوند، ولی از خودِ آدمی است.

### پیوست چهارم: نظریه ایزوتسو

یکی از مشهورترین قرآن‌شناسان معاصر فردی به نام ایزوتسو است. وی در حوزه شناخت قرآن مطالعات و تحقیقات گسترده‌ای انجام داد و آثار پرارزشی را به یادگار گذاشت که به زبان‌های مختلف، از جمله عربی و فارسی ترجمه و منتشر شده است. وی به ویژه در عرصه شناخت مفردات قرآنی صاحب نظر است. ایشان واژه‌های قرآنی را در چهارچوب خاصی قرار می‌دهد، وی بر این باور است که در فرهنگ قرآن کریم، منظومه‌هایی قرار دارد، یک واژه در محور و مرکز منظومه است و واژه‌های دیگر در اطراف آن واژه محوری قرار گرفته‌اند. به عنوان نمونه، ایمان یک واژه محوری است که در اطراف آن واژه‌های یقین، صدق، نور و... قرار دارد. محوری‌ترین واژه نیز واژه مقدّس "الله" است که تمامی منظومه‌های قرآنی حول آن تشکیل شده‌اند. بی‌تردید توجه بدین اصل و یافتن واژگان محوری، کلیدی و تابع در منظومه‌های قرآن ما را در جهت شناخت بهتر واژه‌ها و تفسیر بهتر قرآن کریم یاری می‌کند.

\*\*\*\*\*

مباحث قاعده اول به اتمام رسید، بر اساس این قاعده قرآن کریم باید در چهارچوب قوانین و ضوابط عربیّت (صرف، نحو، بلاغت و لغت) فهم و تفسیر شود. محصول اعمال این ضوابط و قوانین همان "ظاهر کلام" است. بنای عقلاء بر این قرار گرفته که ظاهر و برآمد سخن هر کسی بر و برای او حجّت است. و از این ظاهر نمی‌توان دست کشید، مگر آنکه قرینه صارفه‌ای ما را از معنای اولی ظاهری دور کند و به معنای ثانوی برساند. پس در گام اول، تفسیر قرآن کریم بر اساس قوانین و قواعد عربیّت شکل می‌گیرد. لازم به توجه است که گاه مطلبی به آیه قرآنی نسبت داده می‌شود که ممکن است بخودی‌خود درست نیز باشد، ولی از ظاهر آن آیه برنمی‌آید! این استدلال و استناد مخدوش است. به عنوان نمونه، خداوند در داستان آدم می‌فرماید: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً".<sup>۱</sup> دو نکته

مبهم در این بخش از آیه وجود دارد؛ اول آنکه خداوند چه کسی را جانشین قرار داده است؛ شخص حضرت آدم یا نوع بشر؟! دوم آنکه آدم یا نوع بشر خلیفه چه کسی قرار داده شده؛ جانشین خداوند یا جانشین موجودات ذی شعور پیشین؟! حال اگر کسی بدون در نظر گرفتن این دو ابهام، آیه را بدین معنا بداند که خداوند نوع بشر را جانشین خویش بر روی زمین قرار داده، و بر اساس این آیه مقام "خلیفة اللہی" برای همه انسان‌ها قائل شود، چنین فردی در استناد و استدلالش به خطا رفته است. ممکن است به ادله دیگری، مقام "خلیفة اللہی" برای آدمیان ثابت باشد، ولی این آیه بر این مطلب دلالت ندارد.

## چکیده فصل

خداوند قرآن کریم را به زبان عربی فروفرستاده است، پس قرآن باید در چهارچوب قواعد و قوانین زبان عربی فهم و تفسیر شود. علوم عربیت شامل صرف، نحو، بلاغت و لغت است. با توجه به صرف عربی، ریشه و ساخت (صیغه) واژه عربی را درمی‌یابیم. علم نحو، جایگاه واژه را در جمله مشخص می‌کند و ترکیب معنایی واژگان در جمله را آشکار می‌سازد. علوم بلاغی، سازگاری سخن با مقتضای حال و آرایه‌های معنوی و لفظی سخن را تأمین می‌کند. لغت نیز ما را با معانی حقیقی و مجازی و اصطلاحی واژه‌ها و ترکیب‌ها آشنا می‌سازد. پژوهشگر تا آنگاه که در علوم عربیت چیره نباشد، ظاهر قرآن را نمی‌یابد و نمی‌تواند نسبت به تفسیر قرآن کریم اظهار نظر کند.

### پژوهش و مطالعه

برای مطالعه و تحقیق بیشتر در مباحث علوم عربیت تفسیر قرآن می‌توانید به کتب ذیل مراجعه کنید.

در مباحث صرفی کتاب‌های؛ صرف ساده، التصریف.

در مباحث نحوی قرآن کتاب‌های؛ الجمل فی النحو (خلیل بن احمد فراهیدی)، مغنی اللیب (ابن هشام انصاری).

در مباحث بلاغی قرآن کتاب‌های؛ حقائق التاویل (سیدرضی)، اسرار البلاغة / دلائل الاعجاز (عبدالقاهر جرجانی)، اعجازالقرآن (ابوبکر باقلانی)، مختصرالمعانی (سعدالدین تفتازانی)، مجازالقرآن (محمد حسین الصغیر)، اسرارالبیان فی التعبير القرآنی (فاضل سامرائی).

در مباحث لغوی قرآن به کتاب‌های؛ مجازالقرآن (ابوعبیده تیمی)، مصطلحات قرآنیة (مرتضی عسکری)، مفردات غریب القرآن (راغب اصفهانی)، مجمع‌البحرین (طریحی)، التحقيق فی کلمات القرآن.

در مجموعه علوم عربیت به کتاب‌های؛ البرهان فی علوم القرآن (زرکشی)، الاتقان (سیوطی)، اعراب القرآن (ابن سیده)، الجدول فی اعراب القرآن (صافی محمود)، تفاسیر: التبیان (شیخ طوسی)، البحرالمحیط (ابوحیان اندلسی)، الکشاف (زمخشری).

### پرسش و تمرین

۱- فهرست ذیل ۲۸ واژه قرآنی را دربردارد که از جهت صرف و اشتقاق قابل توجه و تامل‌اند. ماده اصلی و صیغه این واژه‌ها را بیابید.

کَصِيبٌ (۲۰/۲) لَا شَيْءَ (۷۱/۲) خَطَايَا (۵۸/۲) فَأَذَارَاتُمْ (۷۲/۲)  
فَلْيَبْتِكُنَّ (۱۱۹/۴) لِّيَبْطُنَّ (۷۲/۴) ذُرُّوا (۱۲۰/۶) لُمْتُنِّي (۳۲/۱۲)  
وَأَذْكُرَ (۴۵/۱۲) لَا تَقْفُ (۳۶/۱۷) مِتُّ (۲۳/۱۹) لَا تَنِيَا (۴۲/۲۰)  
وَلْيَطُوفُوا (۲۹/۲۲) يَسْطُونُ (۷۲/۲۲) رَبَّتْ (۵/۲۲) صَوَافٍ (۳۶/۲۲)  
تُكِنُّ (۶۹/۲۸) سَلَفُوكُمْ (۱۹/۳۳) فَتَعَالَيْنَ (۲۸/۳۳) أَشِحَّةً (۱۹/۳۳)  
لَمْ يَنْتَهَ (۶۰/۳۳) أَوْبَى (۱۰/۳۴) أَلْنَا (۱۰/۳۴) الدَّوَابَّ (۲۸/۳۵)  
يَخِصِّمُونَ (۴۹/۳۶) فَظَلْتُمْ (۶۵/۵۶) يَزْكِي (۷/۸۰) تَصَدَّى (۶/۸۰)

۲- این آیات را از جهت قوانین نحوی بررسی کنید. نقش و جهت اعراب واژه‌های درشت‌تر را بنویسید.

"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا". کُف، ۲-۱.  
"ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا". مریم، ۴-۲.

"وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بِالْعَاقَةِ فَمَا تَغْنِ النَّذْرُ فَنَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ". قمر، ۶-۲.



- ۳- برای هر یک از شش نوع التفات، نمونه‌ای قرآنی بیابید و وجه التفات را بیان کنید.
- ۴- مجاز عقلی، مجاز مرسل و استعاره را تعریف نمایید و برای هر یک نمونه‌ای قرآنی بیابید.
- ۵- در سوره ملک، فنون بلاغی ذیل را بیابید: استعاره تصریحی، استعاره تمثیلی، عطف فعل بر اسم.
- ۶- معنای لغات؛ ادّ، اذ، اسف، بتل، بخش، مقت، حرد، لدّ، عتد، وحی را در آیات قرآن بررسی نمایید.

TakBook.com

## فصل دوم

### تفسیر قرآن به قرآن

#### قاعده دوم

تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم باید بر اساس آیات دیگر قرآن انجام شود.

در بسیاری از کتب، تفسیر قرآن به قرآن به عنوان یک مکتب یا روش تفسیری مطرح می‌شود؛ ولی به نظر می‌رسد این تلقی نادرست است. تفسیر قرآن به قرآن یک مکتب یا روش نیست، بلکه یک اصل و قاعده است. اگر تفسیر قرآن به قرآن را مکتب یا روش تفسیری بدانیم؛ بدان معناست که می‌توان از این مکتب یا روش چشم پوشید و قرآن را به مکتب یا روش دیگری هم تفسیر کرد! ولی تفسیر قرآن به قرآن یک اصل و قاعده است که نمی‌توان از آن چشم پوشید، باید آن را رعایت کرد و تفسیر بدون توجه به این اصل نادرست خواهد بود.

#### نتایج:

- \* مفسر قرآن کریم در تفسیر هر آیه‌ای باید تمام آیات مرتبط با آن را در نظر گیرد.
- \* تفسیر آیه قرآنی، اگر بر اساس آیات دیگر انجام نگیرد؛ صحیح نخواهد بود و نسبت دادن چنین تفسیری به خداوند، دروغ بستن بر خداوند است.

## ادله قاعده

### بناء عقلاء

هر متکلمی، تا آن زمان که سخن می‌گوید، حق دارد که قرآینی را در سخنان خویش پدید آورد؛ اگر عامّ یا اطلاقی به کار برده است، آن را تخصیص و تقیید بزند، اگر به ابهام سخن گفته، در ادامه رفع ابهام کند و... در مورد کتاب نیز چنین است، نمی‌توان و نباید به بخشی از کتاب وی، بدون توجه به بخش‌های دیگر استناد کرد. اگر کسی به بخشی از سخن یا نوشته فردی بدون توجه به دیگر بخش‌ها تمسک کند، کرداری ناشایست، غیراخلاقی و نابخردانه انجام داده است.

### قرآن کریم

"وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ"<sup>۱</sup>.

خداوند، قرآن را تبیان و بیان برای هر چیزی و هدایت و رحمت در همه ابعاد دانسته است. حال که قرآن بیان همه چیزهاست، آیا بیان‌کننده و تفسیرکننده خود نیست؟

"وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"<sup>۲</sup>.

یکی از اهداف نزول آیات قرآنی برای آن است که پیامبر اکرم بر اساس این آیات، معنای آیات پیشین را آشکار سازد. پس آیات قرآنی خود مبیّن و مفسّر خود هستند.

<sup>۱</sup> - و کتاب را بر تو فروفرستادیم که آشکارکننده هر چیزی و هدایت و مهربانی و بشارت برای مسلمانان است. نحل، ۸۹.

<sup>۲</sup> - و قرآن را بر تو فروفرستادیم تا بر مردم آنچه را بر ایشان نازل شده، آشکار کنی و باشد که آنان اندیشه کنند. نحل، ۴۴.

## سنت معصومان

در موارد متعددی مشاهده می‌کنیم که پیامبر اکرم و ائمه اطهار، آیه‌ای قرآنی را بر اساس آیات دیگر تبیین می‌کردند. آن گاه که آیه "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"<sup>۱</sup> نازل شد؛ برخی از اصحاب به پیامبر عرض کردند که همه ما ستمکار هستیم و ایمانمان را به ستم آلوده‌ایم، پس آیا هیچ یک از ما امن و امان نخواهد داشت؟! پیامبر در پاسخ آیه "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"<sup>۲</sup> را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن ظلم مفهومی مشکک و دارای درجات شمرده است. بزرگ‌ترین ظلم، شرک است و هر مقدار ظلم بزرگ‌تر و گسترده‌تری انجام گیرد، امن و هدایت کاسته خواهد شد.

حضرت امیر درباره تفسیر قرآن به قرآن می‌فرماید: "کتاب الله تبصرون به و تسمعون به و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه بعضاً"<sup>۳</sup>.

ائمه اطهار نیز در موارد متعددی قرآن را بر اساس قرآن تفسیر می‌نمایند. قرآن کریم یکی از صفات پرهیزگاران را ایمان به غیب می‌شمرد: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ"<sup>۴</sup>، حال ایمان به کدامین غیب و پنهانی نشانه تقواست؟ امام صادق علیه‌السلام، غیب در این آیه را عبارت از حجت الهی می‌شمرد. امام، شاهد بر این تفسیر را آیه "وَيَقُولُونَ لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ"<sup>۵</sup> می‌شمرد، در این آیه، غیب، آیه و نشانه الهی شمرده شده

<sup>۱</sup> - آن کسان که ایمان آوردند و ایمانشان را به ستمی نیامیختند، آنان در امان اند و آنان راه یافتگانند. انعام، ۸۲.

<sup>۲</sup> - همانا شرک ستم بزرگی است. لقمان، ۱۳.

<sup>۳</sup> - کتاب خداوند که بیان می‌بینید و می‌شنوید و برخی از آن برخی دیگر را به سخن درآورد و برخی بر برخی دیگر گواهی می‌دهد. نهج البلاغة، خطبه ۱۳۳.

<sup>۴</sup> - بقره، ۳.

<sup>۵</sup> - گویند: چرا نشانه ای از پروردگارش بر او نازل نمی‌شود، بگو: همانا غیب برای خداست. یونس، ۲۰.

است. مهم‌ترین آیه و نشانه الهی نیز حجت خداست. و شاهد بر این مطلب نیز آیه "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً"<sup>۱</sup> می‌باشد.<sup>۲</sup>

## اجماع

مفسران، چه شیعه و چه سنی، بر این معنا اعتراف دارند که قرآن باید بر اساس قرآن تفسیر شود، خود نیز بدین اصل وفادار بوده‌اند. به عنوان نمونه، مرحوم شیخ طوسی در تفسیر آیه "يا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ"<sup>۳</sup> این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بنی‌اسرائیل بر همه امت‌ها و در همه زمان‌ها برتری یافته‌اند؟! پاسخ ایشان منفی است، وی بر اساس آیه "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ"<sup>۴</sup> برتری بنی‌اسرائیل را ویژه زمان خود آنان می‌شمرد.<sup>۵</sup>

علامه طباطبایی بر تفسیر قرآن بر قرآن تأکید بسیار دارد، در تفسیر تک‌تک آیات قرآنی به طرح و بررسی آیات مرتبط می‌پردازد، ایشان اصل تفسیر قرآن بر قرآن را در نام تفسیر خویش درج می‌کند. علامه تفسیر قرآن بر قرآن را فراتر از یک روش یا مکتب می‌داند، بلکه آن را لازم و ضروری می‌شمرد. وی می‌نگارد: "المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه و تفسير الآية بالآية"<sup>۶</sup>.

## پیوست اول: تفکیک و تجزیه آیات

- <sup>۱</sup> - و فرزند مریم و مادرش را نشانه قرار دادیم. مریم، ۵۰.
- <sup>۲</sup> - ر.ك. بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۲۴.
- <sup>۳</sup> - ای بنی اسرائیل، نعمتم بر خویش را به یاد آورید که و من شما را بر جهانیان برتری دادم. بقره، ۴۷.
- <sup>۴</sup> - شما بهترین گروهی هستید که برای مردم پدید آمده اید. آل عمران، ۱۱۰.
- <sup>۵</sup> - ر.ك. التبیان، ج ۱، ص ۲۱۰.
- <sup>۶</sup> - المیزان، ج ۳، ص ۸۷.

روایاتی وارد شده است که ممکن است آیه‌ای ابتدای آن در مطلبی باشد و پایانش در مطلب دیگری باشد. در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی نیز پژوهشگران و محققان بخشی از آیه را به طور مستقل و جداگانه مطرح می‌کنند و بدان استدلال می‌نمایند. آیا این رویه با قاعده تفسیر قرآن به قرآن مخالفت ندارد؟! اگر بنا باشد هر بخشی از آیات قرآنی را بریده و جدا مستند قرار داد، پس دیگر آیات دیگر قرآن در نظر گرفته نشده است؟! و اصولاً آیا این گونه استناد و استدلال به بریده‌ای از آیه قرآن صحیح است؟!

علامه طباطبایی در تفسیر آیه "قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ"<sup>۱</sup> می‌نویسد که بخش‌بخش این آیه دارای معنای کامل و قابل استناد و استدلال است: "قُلْ اللَّهُ، قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ، قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ، قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ"<sup>۲</sup>.

همچنین در آیه "و لَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ"<sup>۳</sup> گفته می‌شود که بخش‌بخش این آیه به طور جداگانه مستند قرار داد: و لَا تَهِنُوا، و لَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ، و لَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ. آیا این تفکیک و تجزیه و استناد به بریده آیات صحیح است؟ و آیا با قاعده تفسیر قرآن به قرآن سازگار است؟

پاسخ آنکه تفکیک و جداسازی جملات از آیات و استناد به بریده‌ای از قرآن به سه شرط صحیح است.

\* شرط اول: این جداسازی بخشی از قرآن باید به گونه‌ای انجام شود که متکلم به این برش و تفکیک اعتراض ننماید. اگر متکلم پیش یا پس از آن جمله وابسته‌هایی -همچون مستثنی منه، قید، حال و...- قرار دهد، چنین برش باید به گونه‌ای باشد که آن وابسته‌ها جدا نشوند. به عنوان نمونه در آیه "و لَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ" جمله أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ، حال است پس نمی‌توان آن را از بخش پیشین جدا کرد. خداوند از سستی و

<sup>۱</sup> - بگو: خداوند، سپس آنان را وانه تا در ژرفای (باطل) خویش بازی کنند. انعام، ۹۱.

<sup>۲</sup> - المیزان، ج ۱، ص ۱۴۹.

<sup>۳</sup> - و سست نشوید و به سازش دعوت نکنید، حال آنکه شما برترید. محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، ۳۵.

دعوت به سازش نهی می‌کند؛ ولی این نهی مطلق نیست، بلکه در حال توان و برتری سستی و دعوت به صلح ممنوع است. این آیه کاملاً مانند آیه "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى" که نباید ذوالحال (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ) را از حال (وَأَنْتُمْ سُكَارَى) جدا کرد.

\* شرط دوم: این جداسازی باید موافق وقف و ابتدای رایج در علم قرائت قرآن باشد. وقف و ابتداء در قرآن توقیفی است و نمی‌توان مخالف آنچه که مسلمانان قرآن را تلاوت کرده‌اند، قرآن را تلاوت کرد. به عنوان نمونه همه قاریان در سوره کوثر چنین وقف و ابتدا کرده‌اند: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ \* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ". حال اگر کسی این آیات را چنین تلاوت کند: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" این چینش نادرست است، زیرا با وقف و ابتدای متعارف در بین مسلمانان مخالف است.

\* شرط سوم: جداسازی بخشی از آیه باید به گونه‌ای باشد که معنای آن بخش درون آیات قرآن و بیرون از قرآن (مستقل و بریده)، گوناگون نباشد. به عنوان نمونه در جریان صلح حدیبیه، مسلمانان با پیامبر اکرم تجدید بیعت کردند. در سوره فتح، در ذیل آیاتی که درباره بیعت رضوان نازل شده، قرآن می‌فرماید: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"<sup>۱</sup>. این جمله در درون آن آیات بدین معناست که دست خداوند بر دست آن بیعت‌کنندگان است، بدین معنا که خداوند این بیعت و بیعت‌کنندگان را تأیید می‌کند. ولی اگر جمله "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" را بریده و جدا از آیات پسین در نظر بگیریم، چنین معنا می‌شود که قدرت خداوند بالاتر از قدرت همه است! در واقع ید (دست) در درون آیات به معنای امضاء و تأیید است و بریده از آیات به معنای قدرت و توانایی است. پس این گونه جداسازی و برش نیز نادرست است و با اصل تفسیر قرآن به قرآن ناسازگار است.

<sup>۱</sup> - بر آن حال که مست هستید، به نماز نزدیک نشوید. نساء، ۴۳.

<sup>۲</sup> - دست خدا بر دست آنان است. فتح، ۱۰.

بلی، اگر بخشی از آیه را با رعایت این سه شرط بچینیم و جدا سازیم، آن بخش قابل استناد و استدلال است. به عنوان نمونه بدین آیه توجه کنید: "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"<sup>۱</sup>

بر اساس این آیه، بر مسلمانان ناتوان و بیمار و آنان که مالی ندارند تا -برای تأمین ساز و برگ جنگی- پردازند؛ اشکالی نیست. بر نیکوکاران ایراد و اشکالی نیست. حال می‌توان جمله "ما على المحسنين من سبيل" را از این آیه جدا کنیم. و در این جداسازی هر سه شرط رعایت شده است. این بخش جدا شده قابل استناد و استدلال است و بر اساس آن قاعده فقهی نیز احسان پایه‌گذاری می‌شود که اگر نیکوکاری در نیکوکاریش زیانی به دیگری رساند، ضامن نخواهد بود.

#### پیوست دوم: افتتاح و اختتام آیات

آیات قرآن با بخش‌های ویژه‌ای آغاز و پایان می‌پذیرد، بسیاری از آیات با ندا و منادایی آغاز می‌شود، مانند: یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا... و با یک یا چند صفت از صفات خداوند پایان می‌پذیرد. ابتدا درباره اختتام آیات سخن می‌گوییم. بی‌تردید قرار گرفتن این صفات در پایان آیه اعتباری و بی‌جهت نیست، حتماً بین مفاد آیه و آن صفات ارتباطی هست و یکی از وظایف مفسر قرآن کشف و بیان این ارتباط‌هاست. علامه طباطبایی بدین نکته توجه داشته است و در جای‌جای تفسیر خویش این ارتباط‌ها را بیان کرده است. ایشان در اینباره می‌نویسد: القرآن الکریم یذیل آیاته الکریمه بما یناسب مضامین متونها من الاسماء الالهیه و یعلل ما یفرغه من الحقائق بذكر الاسم و الاسمین.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - توبه، ۹۰.

<sup>۲</sup> - المیزان، ج ۸، ص ۳۵۳.



علامه صفات خداوند را در خاتمه آیات را علت و برهان مفاد آیه می‌داند. بلی، بی‌تردید بیشتر صفات خداوند در خاتمه آیات، تعلیل مفاد آیه است؛ ولی تنها ارتباط بین خاتمه و مفاد تعلیل نیست، بلکه ارتباط‌های دیگری نیز بین خاتمه‌ها و مفاد آیات می‌توان یافت.

بدین آیه بنگرید: "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ".<sup>۱</sup> آیه بر یکی از مراحل داوری خداوند در روز قیامت دلالت دارد که گذشته از عرض اعمال و برانگیختن شاهدان، آدمیان کار خیر و شرّ خویش را به روز قیامت می‌یابند. و خداوند شما را از خویشتن بر حذر می‌دارد. مفاد آیه همه در جهت انذار و تخویف مکلفان است، ولی از آنجا که انذار با بشارت و خوف با رجاء باید همراه باشد؛ خداوند در پایان آیه می‌فرماید: "وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ". این اختتام، تکمیل مفاد آیه است.

پس از تعلیل و تکمیل، سومین رابطه آن است که اختتام پاسخ اشکال و شبهه‌ای است که ممکن است بر اثر مفاد آیه به ذهن برسد. "يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ".<sup>۲</sup> در مفاد آیه کریمه حکمت وجوب جهاد، آزمایش و ابتلای مسلمانان است تا آنچه در درون پنهان داشته‌اند، آشکار شود. این مفاد چنین شبهه‌ای را به نظر می‌رساند که مگر خداوند پیش از این آزمون‌ها از درون آدمیان خبر ندارد؟! اختتام آیه برای رفع و دفع این شبهه است: وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، خداوند آنچه در دل‌هاست، می‌داند!

در برخی از آیات قرآن چند صفت الهی در کنار هم آمده‌اند. بی‌تردید این صفات نیز بی‌جهت کنار هم گذاشته نشده‌اند. ارتباطی بین این صفات است؛ تعلیل، تکمیل یا پاسخ

<sup>۱</sup> - روزی که هر کس هر آنچه کرده می‌یابد؛ از کار خیر حاضر می‌یابد و آنچه از بدی کرده است، دوست دارد که بین او و آن کارش فاصله دوری باشد و خداوند شما را از خودش برحذر می‌دارد و خداوند به بندگان مهربان است. آل عمران، ۳۰.

<sup>۲</sup> - آل عمران، ۱۵۴.

شبهه. بدین آیه توجه کنید: "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ"<sup>۱</sup> در این آیه، دو بخش وجود دارد؛ در بخش اول صفت قاهریت و چیرگی و در بخش دوم حکیم و خبیر بودن خداوند آمده است. به نظر می‌رسد بخش دوم برای رفع شبهه و ابهام از بخش اول است. خداوند بر بندگانش چیره است. چیرگی با ستم همسایه است، حال آیا این چیرگی ممکن است بدانجا کشیده شود که خداوند بر بنده‌ای دانسته یا نادانسته ستم کند؟! بخش دوم آیه، این اشکال را پاسخ می‌دهد؛ خداوند چیره است، ولی حکیم و خردمند است و مقتضای حکمت آن است که دانسته بر کسی ستم روا ندارد، و خبیر و آگاه است پس نادانی در او راه ندارد.

اختتام آیات همیشه صفت خداوند نیست، بلکه برخی آیات با "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، تَعْقِلُونَ، تُوقِنُونَ، تَشْكُرُونَ و..." پایان می‌پذیرد و یا در پایان آیه مفاد آیه را ویژه گروه خاصی قرار می‌دهد. بدین آیات توجه کنید: "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ \* وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"<sup>۲</sup>.

در آیه اول کشیده شدن زمین و جریان رودخانه‌ها و... نشانه‌هایی برای کسانی است که می‌اندیشند! در آیه بعدی تاکستان و نخلستان و گوناگونی میوه‌ها نشانه‌هایی برای کسانی است که خرد می‌ورزند! از این دو اختتام می‌توان استفاده کرد که فهم مطالب آیه اولی موقوف بر اندیشه است و مفاد آیه دوم متوقف بر تعقل و خردورزی است.

دقت در ارتباط بین مفاد و اختتام آیه پرسش‌ها و مباحثی را پیش می‌آورد، علامه طباطبایی در دو مورد در جهت کشف ارتباط پرسش‌هایی را مطرح می‌کند. ایشان در

۱ - انعام، ۱۸.

۲ - رعد، ۴-۳.

تفسیر آیه "مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَبْعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"<sup>۱</sup> می نویسد مناسب مسئله خلق و بعث صفت قدرت است، مثلاً مناسب به نظر می رسد که پایان آیه چنین باشد: إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ؛ پس چرا خداوند در انتهای آیه صفت سمیع و بصیر آمده است؟! ایشان در پاسخ این پرسش می فرماید که در آیات پیشین بحث از این بوده که خداوند از باورها و مقاصد کافران آگاه است و پس از بعث و برانگیختن از قبور، آنچه در دل داشته اند، خبرشان می دهند. دلیل این مطلب شنوایی و بینایی خداست.

همچنین در آیه "قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"<sup>۲</sup> جمله "عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً" در مقام دعا و درخواست از خداوند است و مناسب مقام دعا آن است که خداوند به صفاتی مانند سمیع و قدیر خوانده شود، پس چرا در پایان آیه صفت علیم و خبیر آمده است؟! پاسخ علامه آن است که علیم و خبیر به درخواست بازگشت فرزندان بر نمی گردد؛ بلکه به همه داستان یوسف و برادرانش بازمی گردد، حضرت یعقوب خداوند را دانا بر احوال خود و فرزندانش می داند، و این گرفتاری ها و ابتلاءات را بر پایه حکمت الهی می پذیرد.<sup>۳</sup>

گذشته از اختتام، بین افتتاح و مفاد آیه نیز ارتباط است. می توان گفت: آنجا که خداوند آیه ای را با "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" آغاز می کند، بدین معناست که تحقق مفاد آیه متوقف بر ایمان است، و بر این اساس خداوند این مطلب را به مومنان متوجه ساخته است. آنجا که آیه "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" آغاز کرده است، مفاد آیه متوقف بر ایمان نیست؛ بلکه هر انسانی مخاطب این آیه است. و آیه ای که با "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ" آغاز شده بدان معناست که مفاد آن ارتباطی با تعالیم کتب آسمانی دارد.

به هر روی، تحقیق و بررسی ارتباط اختتام و افتتاح با مفاد آیات قرآن پژوهش های مستقل و گسترده ای را می طلبد.

<sup>۱</sup> - لقمان، ۲۸.

<sup>۲</sup> - یوسف، ۸۳.

<sup>۳</sup> - المیزان، ج ۱۱، ص ۱۲۴.

### پیوست سوم: مسأله نسخ

در پیگیری قاعده تفسیر قرآن به قرآن این مسئله پیش می‌آید که ممکن است دو آیه از قرآن ناسخ و منسوخ باشند؛ از این روی در جهت جریان این قاعده باید پدیده نسخ و آیات ناسخ و منسوخ را بررسی نماییم. در قرآن کریم، دو آیه به طور صریح نسخ را مطرح می‌کنند:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.<sup>۱</sup>  
وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.<sup>۲</sup>

پیامبر اکرم و ائمه اطهار بر علم به ناسخ و منسوخ قرآن تأکید داشته‌اند. پیامبر فرمود: کسی که بدون دانش به مردم فتوا دهد در آن حال که ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه بازنشاند، تباه شده و به تباهی انداخته است.<sup>۳</sup> امیرمومنان دیگر اعضای شورای شش نفره را سوگند داد که چه کسی جز من ناسخ قرآن را از منسوخ می‌شناید؟!<sup>۴</sup> امام باقر به قتاده و امام صادق به ابوحنیفه می‌فرماید: آیا تو ناسخ و منسوخ قرآن را می‌دانی؟ و قتاده و ابوحنیفه ساکت می‌مانند.<sup>۵</sup>

علمای اهل تسنن بر این باورند که نسخ سه گونه است:

\* اول آیاتی که حکم آنها نسخ شده، ولی تلاوت آنها نسخ نشده است، مانند آیه دوازده سوره مجادله که به آیه سیزدهم نسخ شده ولی تلاوت آن باقی است.

۱ - آیه‌ای را نسخ یا ترك ننمودیم مگر آنکه بهتر از آن یا مانندش را می‌آوریم؛ مگر ندانی که خداوند بر هر چیزی تواناست. بقره، ۱۰۶.

۲ - و چون آیه‌ای را با آیه‌ای دیگر جایگزین کنیم و خداوند داناتر است به آنچه فرستاده؛ گویند: تو تنها دروغ می‌بافی! بلکه بیشترشان نمی‌فهمند. نحل، ۱۰۱.

۳ - الکافی، ج ۱، ص ۴۳.

۴ - وسائل الشیعة، ج ۳۱، ص ۳۳۲.

۵ - الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۱۷.

\* دوم آیاتی که تلاوت آن نسخ شده، ولی حکم آن نسخ نشده است. آنان بر اساس سخنان برخی صحابه مدعی‌اند که آیه رجم در قرآن بوده است که: الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما نکالاً من الله...<sup>۱</sup> تلاوت این آیه نسخ شده، ولی حکم آن باقی است.

\* گونه سوم آیاتی که هم حکم و هم تلاوت آنها نسخ شده است. مفسرین شیعه نسخ حکم بدون تلاوت (گونه اول) را می‌پذیرند، ولی نسخ تلاوت (گونه دوم و سوم) را نمی‌پذیرند. برخی مفسران شیعه مانند شیخ طوسی نسخ تلاوت را ممکن، ولی غیرواقع می‌داند. و بیشتر محققان شیعه نسخ تلاوت را ناممکن می‌شمرند. هم چنین نسخ از دیدگاهی دیگر چهار بخش می‌شود: نسخ قرآن به قرآن، نسخ سنت به سنت، نسخ سنت به قرآن، نسخ قرآن به سنت. علمای شیعه گونه چهارم را نمی‌پذیرند، قرآن به واسطه سنت برچیده نمی‌شود. همچنین شیعه نسخ خبر و وعده را نمی‌پذیرند و تنها در احکام نسخ را می‌پذیرند.

با توجه بدین مطالب دیدگاه شیعه و اهل تسنن نسبت به نسخ متفاوت است. مفسران و محققان سنی تعداد بسیاری از آیات قرآن را منسوخ می‌شمرند. به عنوان نمونه ابوبکر نحاس در کتاب الناسخ و المنسوخ، یکصد و سی و هشت آیه منسوخ می‌شمرد.

عالمان شیعه نسخ را در شمار اندکی از آیات می‌پذیرند. به عنوان نمونه، مرحوم آقای خویی در کتاب البیان سی و شش مورد را که اهل تسنن مورد نسخ می‌دانند، بررسی می‌کند و از این تعداد تنها یک مورد را می‌پذیرد: آیه دوازده و سیزده سوره مجادله.<sup>۲</sup> پس آقای خویی تنها یک آیه منسوخ در قرآن کریم می‌شناسد. پرسشی که پیش می‌آید این است که این همه تصریحات در قرآن کریم و سخنان پیامبر و ائمه بر پدیده نسخ، برای همین یک مورد است؟! اگر همین یک مورد نسخ شده باشد که همه آن را می‌دانند و این مقدار تأکید بر آن بی‌معنا خواهد بود! این پرسش در برابر دیگر مفسران شیعه که تعداد نسخ را در حدود پنج، شش تا ده آیه بیشتر نمی‌دانند نیز جاری است.

۱ - ر.ک. الاتقان فی علوم القرآن ج ۲، ص ۶۶ و ۶۷.

۲ - البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۵۵.

اگر نسخ در همین حدود باشد، آیات ناسخه مانند آیات دارای سجده واجبه خواهد بود که هر قرآن‌آموزی می‌تواند آنها را به خاطر بسپارد! پس تأکید معصومان بر علم نسخ چه معنا دارد؟!

از آن سو رویه اهل تسنن نیز به مشکلاتی برمی‌خورد. آنان هر دو آیه‌ای را که ناسازگار می‌دیدند، مورد نسخ می‌شمردند. بر این اساس عموم آیات صلح و سازش و گفتگو با اهل کتاب و کافران به آیات جنگ و قتال نسخ شده است. بر اساس این باور شمار قابل توجهی از آیات قرآن، به ویژه آیات صلح و ترک مخاصمه منسوخ دانسته می‌شوند و از گردونه استناد و استدلال و عمل خارج می‌شوند. در نتیجه دین اسلام، دینی یک‌پارچه جنگ و قتال و خالی از گفتگو و صلح خواهد بود!

راه حل چیست؟ اگر تعداد موارد نسخ را انگشت‌شمار بدانیم، تأکید معصومان بر علم نسخ بی‌معنا می‌شود! و اگر تعداد آن را بسیار بشماریم، آیات منسوخ از گردونه استناد و عمل خارج می‌شود!

به نظر می‌رسد نسخ را باید بازشناسی نمود. هم‌اکنون نسخ را این گونه می‌پندارند که آیه ناسخ نازل شود و آیه منسوخ را برای همیشه از گردونه عمل خارج می‌کند، و تنها به جهت تبرک و ثواب تلاوت می‌شود! این تعریف نادرست است. نسخ به معنای رفع است، آیه‌ای نازل می‌شود و به صلح و گفتگو فرمان می‌دهد. پس از مدتی شرایط تغییر می‌کند، مسلمانان قوی می‌شوند و حجّت نیز بر کافران تمام می‌شود، آیه‌ای نازل می‌شود و به جهاد فرمان می‌دهد! حال اگر دوباره شرایط نخستین پیش آمد، مسلمانان ضعیف شدند و حجّت نیز بر کافران تمام نبود، می‌توان به آیات صلح و عفو عمل کرد؟! بر اساس تعریف رایج از نسخ، هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی نمی‌توان به آیه منسوخ عمل کرد! ولی به نظر می‌رسد نسخ معنای گسترده‌تری دارد. نسخ آن است که آیه‌ای حکم آیه دیگر را برمی‌چیند. این رفع حکم ممکن است دایمی باشد مانند آیات دوازده و سیزده مجادله؛ و ممکن است این رفع حکم در شرایط ویژه‌ای صورت بگیرد، مانند آیات صلح و جنگ.

بنابراین اگر شرایط و زمینه‌های آیات منسوخ پدید بیاید، می‌توان به آنها استناد نمود و عمل کرد. و به نظر می‌رسد نسخ در فرهنگ ائمه و صحابه صدر اسلام به همین معنا بوده است و شامل تمام آیاتی می‌شود که اطلاق زمانی همدیگر را تخصیص می‌زنند. از سخنان برخی از بزرگان و محققان تفسیر و علوم قرآنی نیز این مطلب استفاده می‌شود. از ابن عباس نقل شده است: کان اذا نزلت آیه فیها شدة ثم نزلت آیه فیها لین تقول قریش: واللّه ما محمد الا یسخر بأصحابه الیوم یا مرهم بأمر و غدا ینهاهم عنه ما هو الا مفتر. فأنزل الله: "وَ إِذَا بَدَلْنَا آیَةً مَّكَانَ آیَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا یُنْزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا یَعْلَمُونَ" <sup>۱</sup> <sup>۲</sup>.

با توجه به بیان ابن عباس کاملاً روشن می‌شود که تبدیل آیه‌ای به جای آیه دیگر- همان چه که نسخ نامیده می‌شود- در آنجا است که بر اساس شرایطی آیه نازل می‌شد و به صلح فرمان می‌داد و پس از آن در شرایط دیگری آیه جهاد نازل می‌شد. زرکشی -با اینکه از محققان اهل تسنن در حوزه علوم قرآنی است- با موضع عمومی عامه در مسئله نسخ مخالفت می‌کند. وی آیات قتال را ناسخ آیات صلح نمی‌داند، بدین معنا که آیات صلح را خارج از گردونه استناد و عمل نمی‌شمرد. وی می‌نویسد: "و بهذا التحقیق تبیین ضعف ما لهج به کثیر من المفسرین فی الآیات الآمرة بالتخفیف أنّها منسوخة بآیة السیف بل هی من

۱ - و آن گاه که آیه ای را به جای آیه تبدیل کنیم و خداوند دانایتر است بدانچه فرومی فرستد. گفتند: همانا تو دروغ پردازی! بلکه بیشتر آنان نمی دانند. نحل، ۱۰۱.

۲ - آن گاه که آیه ای نازل می شد و در آن سختگیری بود، پس از آن آیه ای نازل می شد که در آن نرمخویی بود؛ قریش می گفت: به خدا سوگند، نیست مگر آنکه محمد یارانش را مسخره می کند، امروز آنان را به کاری فرمان می دهد و فردا از آن نهی می کند، او جز دروغ پرداز نیست. پس خداوند نازل کرد: ... ر.ک. مفاتیح الغیب (تفسیر رازی)، ج ۹، ص ۴۶۶.

المنسأ بمعنى ان كل امرٍ ورد يجب امثاله في وقتٍ ما لعلّه توجب ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر و ليس بنسخ<sup>۱</sup>.

زرکشی این دست آیات که اطلاق زمانی یکدگر را تخصیص می‌زنند را نسخ نمی‌داند؛ بلکه آنها را مُنْسَأ (ترک‌شده) می‌نامد. به نظر می‌رسد نسخ در لسان روایات و صحابه و تابعین شامل آیات مُنْسَأ نیز می‌شود. بر اساس این دیدگاه، وجه تأکید پیامبر و اهل بیت بر علم به ناسخ و منسوخ و شمار بسیار آیات ناسخه در تفاسیر دانسته می‌شود.

### مواردی از تفسیر قرآن به قرآن

در پایان مباحث قاعده دوم، مصادیقی از تفسیر قرآن به قرآن را برمی‌شمیریم. از روشن‌ترین موارد تفسیر قرآن بر قرآن، مواردی است که واژه یا اصطلاحی که در ادامه آیه تبیین شده است. این نمونه‌ها را بنگرید:

\* "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً \* وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً"<sup>۲</sup> واژه هلوع در دو آیه بعدی تفسیر شده است.

\* "وَ قَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَ حَرْتُ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ"<sup>۳</sup>. مشرکان حجاز برخی از چهارپایان را حِجْر می‌دانستند، ادامه آیه واژه حِجْر را معنا می‌کند.

<sup>۱</sup> - و بدین تحقیق ضعف آنچه که بسیاری مفسران گفته اند، آشکار می‌شود که آیات فرمان دهنده به سازش به آیه شمشیر (جهاد) نسخ شده است؛ بلکه آن آیات، کنارگذاشته است، بدان معنا که هر فرمانی در وقت خاصی به سببی که موجب آن حکم شده، باید اطاعت شود، سپس بر اثر انتقال آن سبب، حکم نیز منتقل می‌شود و این نسخ نیست. البرهان، ج ۲، ص ۴۲.

<sup>۲</sup> - همانا آدمی هلوع آفریده شده، آن گاه که بدی رسدش، ناله کند و آن گاه که خوبی رسدش (آن را از دیگران) منع کند. معارج، ۲۱-۱۹.

<sup>۳</sup> - و گفتند این چهارپایان ممنوع است، هیچ کس جز آنکه ما بخواهیم، آنها را نمی‌خورد. انعام، ۱۳۸.



\* "وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ \* الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ".<sup>۱</sup> الْمُخْبِت در ادامه آیات معنا شده است.

\* "ما ذا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ"<sup>۲</sup> خداوند به واسطه آیات قرآن بسیاری را رهنمایی می‌کند و بسیاری را گمراه می‌سازد. بخش پایانی آیه مشخص می‌کند بسیار افرادی که به واسطه قرآن گمراه شده‌اند، فاسقانند و دلیل گمراهی آنان فسق آنان است.

\* خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که به زیبایی از کافران و مشرکان درگذرد: "فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ"<sup>۳</sup> علامه طباطبایی می‌فرماید: این "صفح جمیل" در آیات پسین تفسیر شده است. "صفح جمیل" بنابر آیات بعدی یعنی: چشم به نعمت‌هایی که به آنها داده‌ایم مدوز، بر آنها اندوهگین مشو، بر مومنان بال مهربانی بگستر، و بگو: من یک بیم‌دهنده‌ای راستین هستم.<sup>۴</sup>

این گونه تفسیر در روایات نیز دیده می‌شود. در تفسیر "اللَّهُ الصَّمَدُ" امام صادق از امام حسین علیهما السلام نقل می‌کند که فرمود آیات بعدی، "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" صمد را تفسیر می‌کند؛ نه زایید و نه زاییده شده و برای او هیچ همتایی نیست.<sup>۵</sup> همچنین گاه آیه‌ای به واسطه آیه دیگری در سوره‌ای دیگر تفسیر می‌شود. معروف‌ترین مثال آن آیه "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"<sup>۶</sup> که به آیه "الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ"<sup>۷</sup> تفسیر می‌شود.<sup>۸</sup>

<sup>۱</sup> - و مخبِتان را بشارت ده؛ آنان که چون خدا یاد شود، دل هایشان به لرزه می‌افتد. حج، ۳۵-۳۴.

<sup>۲</sup> - بقره، ۲۶.

<sup>۳</sup> - پس به زیبایی گذشت کن. حجر، ۸۵.

<sup>۴</sup> - المیزان، ج ۱۲، ص ۱۰۰.

<sup>۵</sup> - ر.ك. نورالثقلین، ج ۵، ص ۲۵۸.

<sup>۶</sup> - راه آن کسان که به آنها نعمت دادی. حمد، ۷.

<sup>۷</sup> - آن کسان که به آنها نعمت دادی؛ از پیامبران و راستان و شهیدان و نیکوکاران. نساء، ۶۹.

<sup>۸</sup> - ر.ك. نورالثقلین، ج ۱، ص ۲۳.

البته تفسیر قرآن به قرآن امر ساده و آسانی نیست، نمی‌توان به مجرد آنکه واژه یا ماده‌ای در دو آیه قرآن قرار گرفته بود، این دو آیه را مفسر و مبین همدیگر دانست. دو نمونه از تفسیر قرآن به قرآن را از مفسران معاصر نقل و بررسی می‌کنیم.

علامه طباطبایی این بحث را مطرح می‌کند که قبض ارواح در قرآن هم به فرشته نسبت داده شده و هم به خداوند. این دو در طول یکدیگرند، خداوند به فرشته توانایی و اجازه این کار را می‌دهد که روح آدمی را قبض کند. پس از این، خلق و آفرینش را نیز مانند قبض روح می‌شمرد. وی می‌نویسد هر چند قرآن می‌فرماید: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" <sup>۱</sup> ولی ممکن است خداوند قدرت آفریدن و خلق را به دیگری نیز اعطا کند، همان گونه که چنین قدرتی را به مسیح علیه‌السلام داده، به دلیل آیه ذیل که خلق و آفرینش را به آن حضرت نسبت داده است: "أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" <sup>۲</sup>.

به نظر می‌رسد این دو آیه به یکدیگر ارتباطی ندارند و خلق در این دو آیه به دو معنای مختلف است. خلقی که ویژه خداست و هیچ کس جز او نمی‌تواند چنین آفرینشی داشته باشد؛ خلق از عدم و نیستی است. "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" <sup>۳</sup> تنها و تنها کار خداوند چنین است که به چیزی می‌گوید: بشو. پس می‌شود. این گونه خلق و آفرینش قابل تفویض و واگذاری به غیر نیست. و اما خلقتی که به حضرت مسیح نسبت داده شده، خلقت از عدم نیست، هم ماده (مِنَ الطِّينِ) و هم صورت سابق (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) دارد. پس مقایسه این دو گونه خلقت نادرست است، شیخ طوسی به تفاوت این دو گونه خلقت تصریح می‌کند؛ آفرینش الهی را احداث و آفرینش مسیح را تقدیر می‌نامد. <sup>۴</sup> خلق

<sup>۱</sup> - خیاوند، آفریننده هر چیزی است. رعد، ۱۶.

<sup>۲</sup> - من از گل مانند پرندۀ ای را آفرینم. آل عمران، ۴۹، ر.ك. المیزان، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

<sup>۳</sup> - تنها و تنها کار او چنین است که هر گاه چیزی را بخواهد به آن بگوید: باش، پس بشود. یس، ۸۲.

<sup>۴</sup> - ر.ك. التبیان، ج ۲، ص ۴۶۶.

در این دو آیه به یک معنا نیست، پس نمی‌توان این دو آیه را مفسّر و ناظر بر یکدیگر دانست.

نمونه دوم: آیاتی در قرآن مسأله احضار را مطرح می‌کنند. این آیات دو گونه‌اند؛ برخی از احضار به دوزخ خبر می‌دهند و برخی درباره احضار به صحنه قیامت‌اند. احضار به قیامت عمومی و فراگیر است: "إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ"<sup>۱</sup>. و احضار به جهنم ویژه کافران و جنایتکاران است: "فَكَذَّبُوهُ فَأَنْهَبَهُمُ لِمُحْضَرُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ"<sup>۲</sup>. برخی از مفسران این دو گونه احضار را خلط کرده‌اند و تصور کرده‌اند که بندگان مخلص خداوند در روز قیامت احضار نمی‌شوند.<sup>۳</sup> در حالیکه استثناء بندگان مخلص از احضار در دوزخ است، نه از احضار در روز قیامت.

### چکیده فصل

از آن روی که قرآن سخن خدای یکتاست، باید هر بخشی از آن با توجه به بخش‌های دیگر تفسیر شود؛ زیرا هر سخنگویی تا سخنش به انجام نرسیده، می‌تواند آن را تغییر دهد و قرآینی در آن قرار دهد.

<sup>۱</sup> - جز ندایی نیست، پس ناگاه همگی نزد ما احضار شوند. یس، ۵۳.

<sup>۲</sup> - و او را تکذیب کردند، پس آنان احضار شوند؛ مگر بندگان خالص خداوند. صافات، ۱۲۷-۱۲۸. همچنین آیه ۱۵۸ صافات و بنگرید به آیه "فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ \* قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كَذَّبْتُ لَتُزْدِينَ \* وَ لَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ". صافات، ۵۷-۵۶ که کاملاً مشخص است احضار در جهنم مراد است.

<sup>۳</sup> - علامه طباطبایی در تفسیر سوره اعراف، در توصیف اصحاب اعراف (المیزان، ج ۸، ص ۶۶) و آقای جوادی در تفسیر تسنیم ذیل آیه سی و یک بقره نوشته‌اند که مقربان در قیامت احضار نمی‌شوند.

پس هر آیه از قرآن باید با توجه به تمامی آیات دیگر قرآنی فهم و تفسیر شود؛ چه بسا آیه‌ای دیگر این آیه را تخصیص زند، نسخ کند و یا توضیح دهد. البته تفسیر قرآن به قرآن صرفاً بر اساس همانندی یا تکرار یک واژه یا ماده صورت نمی‌گیرد، بلکه آیه مفسر باید بر آیه مفسر ناظر باشد. استدلال و استناد به بخشی از قرآن، بریده از دیگر بخش‌ها به سه شرط مجاز است: برش به گونه‌ای صورت گیرد که صاحب سخن اعتراض نکند. برش با اصول وقف و ابتدا موافق باشد. معنای بخش بریده شده، درون و بیرون قرآن گوناگون نباشد.

### مطالعه و پژوهش

برای مطالعه و پژوهش بیشتر می‌توانید بدین کتاب‌ها مراجعه کنید: القرآن فی الاسلام، تفسیر المیزان (علامه طباطبایی)، المناهج التفسیریة فی علوم القرآن (جعفر سبحانی)، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن (عمید زنجانی)، مبانی تفسیر قرآن، روش‌های تفسیر قرآن (سیدرضا مودب)، مکاتب تفسیری (علی اکبر بابایی)، مصادر التفسیر (مسعود الطیار)، التفسیر و المفسرون (محمدحسین ذهبی).

### پرسش و تمرین

۱- با توجه بدانچه گذشت، تفسیر قرآن به قرآن چه شرایطی دارد و در چه حدودی پذیرفته است؟

۲- به یکی از تفاسیر المیزان، الکاشف، نمونه یا منهج الصادقین مراجعه کنید. موارد تفسیر قرآن به قرآن را در آن کتاب تفسیری و در محدوده یک سوره یا جزء بیابید و مورد بررسی قرار دهید.

۳- مواردی از نسخ را که شیخ طوسی در تفسیر تبیان، یا علامه طباطبایی در المیزان می‌پذیرد، بیابید و بررسی نمایید.

۴- ارتباط بین افتتاح، اختتام و متن آیات قرآنی را در یکی از سوره‌ها یا اجزاء قرآن کریم بررسی نمایید.

۵- آیا بین سوگندهای یک سوره و مفاد آیات آن ارتباطی وجود دارد؟ با مطالعه و پژوهش در تفاسیر قرآن، نمونه‌ای برای این ارتباط بیاورید.

فصل سوم

## تفسیر قرآن بر اساس سنت

قاعده سوم

تفسیر قرآن کریم باید بر اساس احادیث معصومان انجام شود.

نتایج:

- \* مفسر قرآن در تفسیر هر آیه‌ای باید تمام روایات مرتبط با آن را در نظر بگیرد.
- \* تفسیر آیه قرآنی، اگر بر اساس سنت معصومان انجام نگیرد؛ صحیح نخواهد بود.

## ادله قاعده

### قرآن کریم

قرآن کریم، تفسیر و تبیین قرآن را یکی از شئون پیامبر می‌شمرد: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"<sup>۱</sup>. همچنین خداوند به طور عمومی فرمان می‌دهد: "ما آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ"<sup>۲</sup>.

به ضمیمه ادله قرآنی و روایی ولایت و جانشینی ائمه اطهار نیز ثابت می‌شود که سخنان پیامبر اکرم و امامان معصوم در تفسیر قرآن حجت است و باید مورد توجه قرار گیرد.

### سنت

روایت شریف نبوی ثقلین بهترین دلیل بر لزوم تفسیر آیات قرآن بر اساس سنت و همراهی همیشگی این دو یادگار پیامبر اکرم است: "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِرَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ"<sup>۳</sup>. کتاب خدا و پیامبر و اهل بیت از یکدیگر جدا نمی‌شوند و هر کس یکی از این دو را بریده از دیگری پیروی کند، گمراه خواهد شد.

همچنین روایاتی از امام باقر و امام صادق وارد شده است که ابوحنیفه و قتاده را از تفسیر قرآن باز می‌دارند.<sup>۴</sup> این گونه افراد بدون پیروی از اهل بیت در پی تفسیر قرآن بودند و بی‌تردید تفسیر قرآن بدون پیروی از پیامبر و جانشینانش به کژراهه‌ایی همچون فهم خوارج از قرآن می‌انجامد.

<sup>۱</sup> - و قرآن را بر تو فرو فرستادیم تا آنچه را بر مردم فرو آمده برایشان آشکار کنی. نحل، ۴۴.

<sup>۲</sup> - آنچه را پیامبر آوردتان، برگزید. حشر، ۷.

<sup>۳</sup> - وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۰۲.

<sup>۴</sup> - بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۹۴ و ج ۲۴، ص ۲۳۷.

## اجماع

عموم مفسران شیعه و سنی بر این معنا اتفاق دارند که گفتار و رفتار معصوم در تفسیر قرآن مرجع است و تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن سنت تفسیر به رأی به شمار می‌آید. شیخ طوسی در اینباره می‌نویسد: "ان الرواية ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسیر القرآن لا يجوز الا بالاثار الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله و الاثمة عليهم السلام الذين قولهم حجة"<sup>۱</sup>. و طبری می‌نویسد: "الاخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا من ان ما كان من تأويل آی القرآن الذي لا يدرك علمه الا بنص رسول الله صلى الله عليه وآله او بنصبه الدلالة عليه فغير جائز لاحد القيل فيه برأيه"<sup>۲</sup>.

## تفصیل قاعده

سنت به معنای راه و روش و شیوه است. در علوم اسلامی به مجموعه گفتار، کردار و تقریر (سکوت تاییدکننده) سنت می‌گویند. معصوم او است که بر پایه تقوا و پاکدامنی خویش و یاری خداوند از همه گناهان به دور باشد.<sup>۳</sup>

در دیدگاه شیعه اثناعشری؛ پیامبر اکرم و دوازده امام و حضرت زهرا معصوم‌اند. در دیدگاه اهل تسنن پیامبر اکرم معصوم‌اند و اصحاب آن حضرت نیز عادل‌اند، بدین معنا که به عمد

<sup>۱</sup> - اخبار عالمان شیعه ظاهر در آن است که تفسیر قرآن جز با روایات صحیح از پیامبر و ائمه که سخنان حجت است، روا نیست. تبیان، ج ۱، ص ۴.

<sup>۲</sup> - روایات گواه بر صحت آنچه ما گفتیم است که تفسیر آیات قرآن که دانشش جز به سخن صریح پیامبر و یا دلالتی که از سوی او قرار داده شده، درک نمی‌شود؛ روا نیست که هیچ کس به نظر خود درباره آن سخنی بگوید. جامع البیان، ج ۱، ص ۷۸.

<sup>۳</sup> - در مورد سطح عصمت پیامبر و جانشینان وی بین شیعه و اهل تسنن، بلکه در برخی مباحث بین علمای شیعه اختلاف است. تعریف فوق ابتدایی و با تسامح صورت گرفته است.



گناه نمی‌کنند و از مسیر حق خارج نمی‌شوند. منظور از صحابی پیامبر مسلمانانی‌اند که پیامبر را دیده‌اند و سخنانش را شنیده‌اند.

پس می‌توان گفت همه مسلمانان، پیامبر، امام علی، حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را معصوم و به دور از گناه می‌دانند. برای تفسیر قرآن کریم بر اساس سنت، ابتدا باید سنت معصومان را شناخت. و سنت معصوم در تفسیر قرآن در سه مرحله شناخته می‌شود؛ صدور سنت از معصوم، جهت صدور سنت از معصوم، وجه اعتبار روایات تفسیری.

#### احراز صدور

در پذیرش احادیث افراط و تفریط‌هایی روی داده است. برخی با تأکید بر فاصله زمانی بین ما و معصومان، و با طرح ابهام و تردیدهایی در جریان نقل و جمع‌آوری احادیث و تدوین مجامع حدیثی، مجموعه سنت معصومان را قابل اعتماد و اعتناء نمی‌شمرند. از آن سو برخی نیز مجموعه احادیث ثبت شده در کتاب‌ها را می‌پذیرند و یا مجامع حدیثی خاصی را به طور کامل، صحیح می‌شمرند. به عنوان نمونه در اهل تسنن کتب سته و به ویژه صحیح بخاری و در محیط شیعه کتب اربعه و به ویژه کتاب کافی را کاملاً صحیح و خالی از خطا می‌دانند.

هیچ یک از این دو رویه پذیرفتنی نیست. فاصله ما با احادیث معصومان طولانی نیست، کتب حدیثی که همینک در دست ماست، بیش از هزار سال قدمت دارند. کتب اربعه شیعی؛ کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار را در نظر بگیرید. پدیدآورندگان این چهار کتاب؛ مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی به ترتیب متوفای سال‌های ۳۲۹، ۳۸۱ و ۴۶۰ قمری هستند. پس فاصله این کتاب‌های اصلی با امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام، در گذشته به سال‌های ۱۱۴ و ۱۴۸ قمری، - که بیشتر احادیث شیعی از آن دو بزرگوار است - بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ سال است. صحابه ائمه اطهار سخنان آنان را در

کتاب‌هایشان ثبت می‌کردند که در نتیجه کتاب‌ها و رساله‌های بسیار پدید آمد که به اصول اربعه‌ا مشهور شد. مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی بدین کتاب‌ها دسترسی داشته‌اند. پس تنها فاصله در این احادیث شیعی بین این سه بزرگوار (محمودن ثلاث) و نویسندگان کتب اربعه‌ا است. در این فاصله زمانی ناقلان حدیث قرار می‌گیرند. تک‌تک ناقلان حدیث نیز در علم رجال مورد بررسی قرار گرفته‌اند. پس نمی‌توان فضای علم حدیث را به بهانه طول مدّت، غبارآلود و تاریک جلوه داد.

از آن سو نیز نمی‌توان کتاب خاصی را بدون تحقیق و کنکاش، از ابتدا تا انتهای صحیح دانست. چنین باوری تعصب‌آلود است. روش صحیح آن است که با بررسی قراین و نشانه‌ها به صدور حدیث از معصوم اطمینان پیدا کرد. صدور حدیث از معصوم بر پایه سه قرینه احراز می‌شود: سند حدیث، متن حدیث و پذیرش علمای صدر اول شیعه.

#### سند حدیث

صحت سند، نه دلیل کافی برای پذیرش حدیث است و نه دلیل لازم! ممکن است سند صحیح باشد، ولی سخن از معصوم نباشد؛ چنانکه جاعل توانسته باشد متنی را با یک سند جعلی، ولی به ظاهر صحیح، در کتب شیعه وارد کرده باشد. از آن سو نیز ممکن است سند ضعیف باشد، ولی متن، سخن معصوم باشد. صحت سند یکی از قراینی است که می‌تواند ما را به صدور حدیث از معصوم مطمئن کند، و ضعف سند نیز یکی از قراینی است که احتمال صدور حدیث را تضعیف می‌کند. صحت سند نسبت به صحت حدیث مانند تیرآهن برای ساخت خانه است. تیرآهن شرط لازم برای ساخت خانه نیست، زیرا می‌توان خانه را با بتون ساخت. و شرط کافی ساخت خانه نیز نیست، با تیرآهن به تنهایی خانه‌ای ساخته نمی‌شود. بلی، تیرآهن یکی از مصالحی است که می‌تواند خانه‌ای را بنا کند. به اصطلاح، صحت سند، جزء العلة اجمالی (علی البدل) برای صحت حدیث است. برای بررسی سند، راویان حدیث را می‌توان چهار دسته دانست:

\* راویانی که عالمان رجال و حدیث آنان را عین، جلیل‌القدر، عادل، صادق و ثقه دانسته‌اند.

\* راویانی که عالمان رجال و حدیث آنان را جاعل، کاذب، غالی، ملعون و یا ضعیف دانسته‌اند.

\* راویانی که عالمان رجال و حدیث آنان را توثیق یا تضعیف ننموده‌اند؛ ولی سرگذشت آنان را می‌توان به اجمال یا تفصیل در کتب رجال، حدیث، تاریخ و یا سیره یافت.

\* راویانی که عالمان رجال و حدیث تنها نام و نام پدر آنان را نقل کرده‌اند و هیچ اطلاع دیگری از ایشان در دست نیست.

اسناد دسته اول قرینه‌ای بر صدور حدیث و اسناد دسته دوم قرینه‌ای بر عدم صدور است. درباره راویان دسته سوم، باید سرگذشت آنان پیگیری شود و با جمع‌آوری قرائن این گونه راویان به دسته اول یا دوم پیوست شوند. و اگر با خواندن تاریخ آن‌ها به وثاقت یا ضعفشان اطمینان پیدا نشد، گروه سوم به چهارم ملحق می‌شود. و اگر در سند راویان مجهول بود، یا حدیث مرفوعه بود؛ دست ما از سند کوتاه خواهد بود و سند برای ما قرینه نخواهد بود و باید به قرائن دیگر مراجعه کنیم.

#### متن حدیث

متن حدیث می‌تواند بر صدور یا عدم صدور آن از معصوم قرینه باشد. گاه متن آن مقدار والاست که غیرمعصوم از گفتن آن ناتوانند و به صدور آن را از معصوم اطمینان پیدا می‌شود. به عنوان نمونه خطبه‌های امیرالمومنین، به ویژه خطبه‌های توحیدی آن حضرت، خطبه‌های نهج‌البلاغه، عهدنامه مالک اشتر، خطبه حضرت زهرا، دعای عرفه امام حسین، ادعیه صحیفه سجاده و... در معارف و ادب به گونه‌ای است که جز آن بزرگواران نمی‌توانند چنین سخن بگویند.

از آن سو، برخی از متون به گونه‌ای هستند که اطمینان پیدا می‌کنیم که معصوم چنین سخنی نگفته است؛ آن متن یا سخیف و سست است یا کلمات و اصطلاحاتی در آن باشد که با فرهنگ و زبان معصوم مناسبت ندارد. بدین متن توجه کنید: نَزَّهُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ ادْفَعُوا عَنَّا حُظُوظَ الْبَشَرِيَّةِ فَأَنَّا نَحْنُ الْأَسْرَارُ الْإِلَهِيَّةُ الْمَوْدَعَةُ فِي الْهَيْكَلِ الْبَشَرِيَّةِ وَ الْكَلِمَةُ الرِّبَانِيَّةُ النَّاطِقَةُ فِي الْأَجْسَادِ التَّرَابِيَّةِ وَ قُولُوا بَعْدَ ذَلِكَ مَا اسْتَطَعْتُمْ<sup>۱</sup>. هر کس که کوچک‌ترین آشنایی و انسی با روایات امامان داشته باشد، متوجه می‌شود که اینگونه واژه‌ها و ترکیب‌ها در سخنان آن بزرگواران یافت نمی‌شود. به علاوه، تعبیر "نَزَّهُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ" کاملاً غلط است، زیرا تنزیه به معنای نفی صفات نقص و کاستی است و پروردگاری صفت نقص نیست، پس غلط است که کسی بگوید: امام را باید از صفت ربوبیت تنزیه کرد! نمونه دیگری برای متن سخیف و دون‌پایه حدیثی در ذیل آیه "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا"<sup>۲</sup> است که منظور از پشه (بعوضه) در این آیه علی‌السلام است و منظور از بالاتر از پشه، پیامبر اکرم است!<sup>۳</sup> گذشته از ضعف سندی حدیث، بی‌تردید هیچ صاحب ذوق بلکه هیچ خردمندی، چنین تفسیر یا تأویلی را نمی‌پذیرد. همواره دو مطلب مهم درباره متن احادیث باید مورد توجه قرار بگیرد: مخالفت با قرآن کریم و متون غلوآلود.

### \* مخالفت با قرآن کریم

مخالفت با قرآن کریم مهم‌ترین دلیل بر بطلان حدیث است. ضعف سند و یا روی‌گردانی علماء تنها قرآینی بر فساد روایت است، ولی حدیث ضعیف‌السند و معرض‌عنه را نمی‌توان باطل نامید، تنها می‌توان آن را کنار گذاشت. اما روایت مخالف قرآن را می‌توان به

<sup>۱</sup> - مشارق انوار الیقین، ص ۱۰۱. مرحوم مجلسی این کتاب را غیرمعتبر می‌شمرد. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.  
<sup>۲</sup> - خدا از آنکه به پشه‌ای و به فراتر از آن مثال بزند، شرم ندارد. بقره، ۲۶.  
<sup>۳</sup> - تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۳۵.

صراحت باطل، پوشالی و دروغین دانست! احادیث و اخبار متواتری از پیامبر اکرم و امامان در این معنا وارد شده است؛ از رسول خدا روایت شده که آنچه با قرآن مخالف است، رهاش کنید<sup>۱</sup>، همین سخن از امیر مومنان<sup>۲</sup> و امام باقر علیه السلام<sup>۳</sup> نیز نقل شده است. پیامبر فرمود: آنچه با قرآن مخالف باشد، سخن من نیست<sup>۴</sup> و همین سخن از امام صادق علیه السلام<sup>۵</sup> نیز نقل شده است. آنچه مخالف قرآن باشد، پوشالی<sup>۶</sup>، دروغ و باطل<sup>۷</sup> است". و بنابر آنچه از امام صادق علیه السلام نقل شده؛ حتی اگر فرد عادل، حدیثی مخالف قرآن را روایت کند، آن حدیث را نمی‌توان پذیرفت.<sup>۸</sup> و باز بنابر سخن امام صادق علیه السلام نه تنها حدیث مخالف قرآن مردود است، بلکه هر حدیثی که قرآن آن را تصدیق و تایید نکند، باطل و تباه است.<sup>۹</sup>

علمای شیعه بحث مخالفت حدیث با قرآن را در علم اصول مطرح کرده‌اند. برخی علمای اصولی مخالفت حدیث و قرآن را مخالفتی منطقی دانسته‌اند، بدین معنا که نسبت مفاد قرآن و حدیث تباین کلی یا جزئی (اعم و اخص من وجه) باشد. آقای بهسودی در تقریر درس مرحوم آقای خویی می‌نویسد: "المراد من المخالفة فی هذه الاخبار هی المخالفة بنحو لایکون بین الخبر و الكتاب جمع عرفی کما اذا کان الخبر مخالفاً للکتاب بنحو التباین او العموم من وجه".<sup>۱۰</sup>

- 
- ۱ - کافی، ج ۱، ص ۶۹.
  - ۲ - بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۳.
  - ۳ - همان، ج ۷۵، ص ۱۸۹.
  - ۴ - همان، ج ۲، ص ۲۲۷.
  - ۵ - کافی، ج ۱، ص ۶۹.
  - ۶ - همان، ج ۱، ص ۶۹.
  - ۷ - خصائص الائمة، ص ۷۵.
  - ۸ - بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۴.
  - ۹ - همان، ج ۲، ص ۲۴۲.
  - ۱۰ - منظور از مخالفت با قرآن در این روایات آن است که نتوان بین آن روایات و قرآن به گونه ای متعارف جمع نمود، آن گونه که روایت و قرآن تباین کلی یا جزئی داشته باشد. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۴۸.

و برخی دیگر از اصولیان مخالفت را عرفی دانسته‌اند. محقق نایینی مخالفت و تعارض دو سخن را آنجا می‌داند که جمع و سازگاری عرفی ممکن نباشد، به گونه‌ای که عرف در استکشاف مراد سخنگو متحیر بماند.<sup>۱</sup> و مرحوم سید محسن حکیم در اینباره می‌نویسد:

"المراد بالمخالفة المانعة من حجیة الخبر هی المخالفة العرفیة"<sup>۲</sup>

اگر شارع مقدس حکمی را بر موضوعی قرار داد و آن موضوع را تحدید و تعریف نمود، تعریف شرعی باید پیروی شود. ولی اگر شارع موضوع حکم خویش را تعیین ننمود، مرجع و ملاک در تشخیص موضوع حکم شرع، عرف است؛ زیرا شارع این احکام را بر عرف القاء نموده است. به عنوان نمونه شارع حکم نموده که نماز نمازگزار در سفر قصر و در وطن تمام باشد. سپس تعریفی برای سفر ارائه داده است، بنابراین سفری موجب قصر نماز، موضوعی شرعی است. ولی وطن را تعریف ننموده، بنابراین مفهوم عرفی وطن ملاک و مرجع حکم می‌شود. در این مبحث نیز شارع، خبر مخالف قرآن را مردود دانسته است و تعریفی از مخالفت ارائه نداده است، پس مخالفت عرفی مدار قرار می‌گیرد. و همان گونه که در بیان محقق نایینی یافتیم مخالفت عرفی آن است که سخنگویان در ایجاد سازگاری بین دو سخن بازمانند. مخالفت عرفی حدیث با قرآن را می‌توان به چند گونه تقسیم نمود.

\* گاه روایتی به صراحت و آشکارا با آیه‌ای در تعارض است، شیخ صدوق چنین روایتی نقل می‌کند: "لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ"<sup>۳</sup>. این حدیث با این آیه کاملاً ناسازگار است: "أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ"<sup>۴</sup>.

۱ - ر.ک. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۰.

۲ - منظور از مخالفتی که مانع حجیت خبر است، مخالفت عرفی است. حقائق الاصول، ج ۱، ص ۸۱.

۳ - شهادت فرزند بر (ضد) پدرش پذیرفته نیست. الفقیه، ج ۳، ص ۴۲.

۴ - ای کسانی که ایمان آوردید، به دادگری برخیزید و برای خدا شهادت دهید، هر چند بر (ضرر) خودتان یا پدر و مادر یا نزدیکانتان باشد. نساء، ۱۳۵.

نمونه دوم: قرآن کریم دست‌کم در شش آیه هر کسی را مسئول کردار زشت خود می‌داند.

"مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ".<sup>۱</sup>

"وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ".<sup>۲</sup>

"كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ".<sup>۳</sup>

"فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ".<sup>۴</sup>

در برابر این دست آیات صریح و آشکار؛ روایت ابراهیم، ابواسحاق لیثی از امام باقر قرار می‌گیرد. راوی از امام می‌پرسد که چگونه برخی از شیعیان به گناهان کبیره‌ای مانند زنا، لواط و شراب‌خواری آلوده‌اند و از آن سو برخی از منکران اهل بیت به نماز و روزه و حج مشغولند؟!

بنابر این حدیث، امام چنین پاسخ می‌دهد که مومن از طینت (گل) پاک و کافر از طینت پلید آفریده شده است. ولی گاه بخشی از آن گل پلید در طینت مومنی و یا بخشی از گل پاک در طینت کافری مخلوط شده است؛ کردارهای زشتی که از مومن سر می‌زند، ناشی از آن طینت پلید مخلوطی است و کارهای نیکی نیز که از کافر انجام می‌پذیرد، ناشی از آن طینت پاک مخلوطی اوست! و به روز قیامت خداوند گناهان و زشت‌کرداری‌های مومن را از او برمی‌کند و بر دوش کافر می‌نهد و نیکوکاری‌های کافر را از او برمی‌کند و به مومن می‌دهد! و این عدالت و دادگری خداست!!<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> - هر کس کردار نیکی کند به سود خودش است و هر کس بدی کند به زیان خودش است و پروردگارت هیچ به بندگان ستم‌کننده نیست. فصلت، ۴۶؛ همچنین است جاثیه، ۱۵.

<sup>۲</sup> - و هر کس به گناهی دست بزند، پس تنها آن (گناه) را بر خویش قرار داده است. نساء، ۱۱۱.

<sup>۳</sup> - هر کسی گروهی کردار خویش است. طور، ۲۱؛ همچنین است مدثر، ۳۸.

<sup>۴</sup> - پس هر کس خردترین ذره‌ای خوبی کند، آن را می‌بیند \* و هر کس خردترین ذره‌ای بدی کند، آن را می‌بیند. زلزال، ۷-۸.

<sup>۵</sup> - علل الشرایع، ج ۲، ص ۶۰۶؛ بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۲۸.

وضعیت سندی این حدیث نیز بغرنج است؛ توثیق و تاییدی برای ابواسحاق لشی در کتب رجال یافت نمی‌شود و به علاوه در سلسله سند این روایت احمد بن محمد سیاری است که عالمان رجالی درباره او نوشته‌اند: ضعیف، تباه‌دین، روایتش متروک است.<sup>۱</sup>

\* دومین گونه مخالفت با قرآن آن گاه است که روایتی با معنای ظاهری آیات ناسازگار باشد، بدین گونه که بخشی از قرآن را به گونه‌ای تفسیر کند که با بخش‌های پیشین و پسینش سازگار نیست! به دو نمونه ذیل توجه کنید.

مشرکان مکه در جنگ احد بسیار به پیامبر اکرم ستم کردند، عمویش حمزه و بسیاری از یارانش را به شهادت رساندند و خود آن حضرت را نیز زخم زدند و دندانش شکستند! به نقل اهل حدیث و سیره پیامبر پس از این واقعه فرمود: چگونه مردمانی که با پیامبرشان چنین کنند، رستگار خواهند شد؟! سپس آیه نازل شد.

"لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ"<sup>۲</sup>.

معنای آیه کاملاً روشن است، بی‌تردید شمشیر کشیدن و جنگیدن با پیامبر و یارانش گناهی بس بزرگ است، دعا و نفرین پیامبر نیز در درگاه خداوند پذیرفته است؛ ولی با این همه، در پایان آمرزش و یا عذاب به دست خداست، اوست که توبه توبه‌کنندگان را می‌پذیرد و ستمکاران را عذاب می‌کند. پیامبر ممکن است ستمگری را نفرین کند و یا نیکوکاری را شفاعت نماید، ولی مغفرت و یا عذاب، امری الهی است! ولی سه روایت در تفاسیر عیاشی، فرات کوفی و کنزالدقائق نقل شده که این آیه در مورد انتخاب علی علیه‌السلام به جانشینی پیامبر است، گویی پیامبر در اعلام ولایت علی علیه‌السلام دودل بوده و یا دیگری را در نظر داشته است و خداوند به او می‌فرماید: کار ولایت و خلافت به دست تو نیست.

۱ - جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۷.

۲ - از (این) کار چیزی به دست تو نیست! یا توبه آنان را می‌پذیرد و یا آنان را عذاب می‌کند که آنان ستمکارند. آل عمران، ۱۲۸.



نقد اول بر این روایات آن است که پیامبر اکرم از همان سال‌های نخستین پیامبریش و در مکه، جانشینی علی علیه‌السلام را اعلام کرده بود و هیچ گاه در این مورد تردیدی نداشت. دوم اینکه این چنین تفسیری با ادامه آیه هیچ ارتباطی ندارد؛ انتخاب امیر مومنان ارتباطی با امر توبه‌پذیری و عذاب الهی ندارد! سوم آنکه سند هیچ یک از این روایات صحیح و کامل نیست؛ در سند تفسیر عیاشی، منخل بن جمیل است که غلوکننده و تباه‌باور می‌باشد.<sup>۱</sup> در مورد تفسیر فرات کوفی نیز باید گفت: نه فرات کوفی و نه راوی این حدیث، جعفر بن محمد فزاری توثیق نشده بلکه از غالیان شمرده شده‌اند.<sup>۲</sup> در سند تفسیر کنزالدقائق نیز جعفر بن محمد حسینی آمده که توثیق نشده است.

نمونه دوم داستان آدم و حوا است؛ خداوند آن دو را در بهشت جای می‌دهد، نعمت و آسایش فراوان برایشان فراهم می‌کند و آن دو را از نزدیک شدن به درختی منع می‌کند تا بندگی و اطاعت آنان را بیازماید! شیطان نیز آنان را به سوگندی می‌فریبد و به گناه می‌آلاید. آن دو از درخت ممنوعه می‌خورند و بدین جهت از بهشت به زمین فرومی‌آیند! خداوند، آدم را چنین نکوهش "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا"<sup>۳</sup>. ولی در برابر این آیات صریح و روشن روایاتی آمده است که آدم به مقام محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و خاندان آن حضرت به چشم حسادت نگریست و به همین جهت از بهشت بیرون شد!<sup>۴</sup> و در روایت دیگری آمده است که این درخت، درخت علم و دانش بوده است!<sup>۵</sup> و یا آنکه پیمانی که خداوند از آدم گرفت و آدم از پس آن برنیامد، پیمان ولایت اهل بیت بوده است!<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> - رجال طوسی، ج ۲، ص ۶۶۵.

<sup>۲</sup> - جامع الرواة، ج ۲، ص ۲ و ج ۱، ص ۱۶۰.

<sup>۳</sup> - و بی‌تردید پیشتر به آدم سفارش کردیم و او ترك کرد و اراده استواری در او نیافتیم. طه، ۱۱۵.

<sup>۴</sup> - بحار الانوار، ج ۱۱، ۱۸۷؛ در سند این حدیث

عبدالرحمن بن‌کثیر است که از غالیان شمرده شده است.

<sup>۵</sup> - بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۸۹؛ این حدیث از تفسیر

منسوب به امام حسن عسکری نقل شده که البته انتساب

\* گونه سوم مخالفت با قرآن آن است که روایتی در یک مصداق خارجی با حکم عمومی و استثناء ناپذیر قرآنی مخالفت کند.

به عنوان نمونه، قرآن در آیات پرشماری خداوند را عادل و دادگر معرفی کرده و هر نوع ظلم و ستمی را از او نفی نموده است.<sup>۲</sup> عدالت خداوند یک اصل اعتقادی و استثناء ناپذیر است که قرآن و عقل بدان حکم می‌کنند. از سویی دیگر روایتی نقل شده که فردی از امام صادق علیه السلام درباره دخترکی که پدرش بدون رضایتش وی را شوهر داده، می‌پرسد و امام می‌فرماید: "لَيْسَ لَهَا مَعَ أَبِيهَا أَمْرٌ إِذَا نَكَحَهَا جَازَ نِكَاحُهُ وَإِنْ كَانَتْ كَارِهَةً".<sup>۳</sup>

این روایت هر چند به صراحت با آیات قرآن تعارضی ندارد، ولی با اصل عدل و دادگری خداوند که از آیات قرآن به دست می‌آید، ناسازگار است. پدری دختر کوچکش را به مردی شوهر می‌دهد، دختر نسبت بدین ازدواج رضایتی ندارد، از سویی دیگر طلاق تنها به دست مرد است و در نتیجه این زن باید تا آخر عمر به اکراه و اجبار با مردی زندگی کند که پدرش برای او انتخاب کرده و خودش هیچ علاقه‌ای بدو نداشته است! بی‌تردید چنین حکمی، ظالمانه است و خداوند هیچ‌گاه و به هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد. پس این چنین روایتی که در مورد خاصی، حکمی ظالمانه را به خداوند و دین او نسبت می‌دهد، با قرآن مخالفت دارد! و باز جای شگفت است که فقیهان روایت صحیح دیگری که بر اختیار دختر و پسر در ازدواجشان دلالت دارد<sup>۴</sup> را رها کرده‌اند و این روایت مخالف قرآن را پذیرفته‌اند!

این کتاب به امام مشکوک است. قابل توجه آنکه بنابر تورات کنونی درخت ممنوع، درخت دانش بوده است.

۱ - بحار الانوار ، ج ۲۴ ، ص ۳۰۲.

۲ - از آن جمله‌اند: آیات ۴۴ یونس، ۴۰ نساء، ۱۰ حج، ۴۹ کهف، ۱۸۲ آل عمران، ۵۱ انفال، ۴۶ فصلت و ۲۹ ق.

۳ - دختر در برابر پدرش اختیاری ندارد؛ اگر پدر او را شوهر دهد، ازدواج نافذ خواهد بود، هر چند دختر ناراضی باشد. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۸۱.

۴ - محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الصبي يزوج الصبية قال: "اذا كان ابوهما اللذان زوجاهما فنعم جائز و لكن لهما الخيار اذا ادركا فان

\* چهارمین نوع مخالفت آنجاست که قرآن کریم صفت یا کرداری را ویژه خداوند می‌شمرد و آن را از دیگران نفی می‌کند، ولی روایاتی همان صفت و کردار را به امام یا پیامبر نسبت می‌دهد!

در آیاتی از قرآن بیان شده که همه چیز از میان می‌رود و تنها "وجه الله" باقی می‌ماند.

"كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ".<sup>۱</sup>

"كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ".<sup>۲</sup>

آشکار است که معنای "وجه الله" در این آیات، ذات بی‌همتای الهی است، زیرا که جز او وجودی پایدار و ابدی نیست. با این حال روایاتی نقل شده است که منظور از "وجه خداوند که از میان نمی‌رود"، امامان معصوم می‌باشد!<sup>۳</sup> در سند این گونه روایات، افرادی مانند عبدالله بن قاسم حضرمی، صالح بن سهل، محمد بن حسن بن شمون و ربیع بن زکریا الوراق آمده‌اند که همگی از غالیان و دروغ‌پردازان هستند!

همچنین قرآن کریم در آیات متعددی، خداوند را حسابرس روز قیامت می‌شمرد.

"إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ \* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ".<sup>۴</sup>

---

رضیا بعد ذلك فان المهر على الاب". تهذيب الاحكام، ج ۷، ص ۳۸۲. محمد بن مسلم در سندی صحیح از امام باقر علیه السلام درباره پسر بچه‌ای که دخترکی را به همسری می‌گیرد، می‌پرسد. امام فرمود: اگر پدرهایشان، آن دو را به ازدواج درآورده باشند، بلی، ازدواج نافذ است. ولی هنگامی که آن دو به بلوغ رسیدند اختیار دارند. اگر هر دو پس از بلوغ راضی شدند، آن گاه پدر باید مهریه را بدهد.

<sup>۱</sup> - هر کس که بر زمین است، نابود می‌شود. و ذات دارای برتری و بزرگواری پروردگارت بازمی‌ماند. الرحمن، ۷-۲۶.

<sup>۲</sup> - هر چیزی نابود می‌شود مگر ذات او، حکم برای اوست، و به سوی او بازمی‌گردید. قصص، ۸۹.

<sup>۳</sup> - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۹۳ و ۲۰۰.

<sup>۴</sup> - همانا بازگشتشان سوی ماست. و حسابرسیشان بر ماست. غاشیه، ۶-۲۵.

از آن سو، موسی بن سعدان از عبدالله بن قاسم حضرمی از حسین بن احمد منقری، هر سه از غالیان و واضعان حدیث، چنین نقل می‌کنند که آن کس که پیش از روز قیامت به حساب مردم می‌رسد، حسین بن علی علیهما السلام است و تنها در روز قیامت گروهی به بهشت و گروهی به دوزخ روانه می‌شوند.<sup>۱</sup>

احادیث دیگری نیز بر این دلالت دارد که امر حسابرسی مردم در روز قیامت به امامان واگذار می‌شود.<sup>۲</sup> ولی گذشته از مخالفت با قرآن کریم، در سند این دست روایات افرادی مانند ابراهیم بن اسحاق احمری، محمد بن سنان و عمرو بن شمر، از غالیان و دروغگویان، قرار دارند!

\* پنجمین نوع مخالفت این چنین است که قرآن کریم مطلبی را به طور عام و مطلق بیان می‌کند و روایتی این حکم گسترده و فراگیر را در یکی، دو فرد منحصر می‌کند. به طور نمونه در ذیل آیه "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ"<sup>۳</sup>، از امام صادق علیه السلام نقل شده که این شفیعان، ما هستیم.<sup>۴</sup>

همچنین در ذیل آیه "وَالْمُسْتَضَعْفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا"<sup>۵</sup>، نیز نقل شده که آن مردان ناتوان نگه داشته شده (مُسْتَضَعَف) ما هستیم.<sup>۶</sup> این گونه روایات، تفسیر آیات قرآن نیست، مفهوم آیات را نیز محدود نمی‌کند، بلکه برترین مصادیق و نمونه‌ها آن را برمی‌شمرد؛ بنابراین آیات قرآن منحصر در مصادیق شمرده شده نیست، بلکه عمومیت و شمول خود را حفظ می‌کند. قرآن

- 
- ۱ - بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۴۳.
  - ۲ - امالی شیخ طوسی، ص ۴۰۶، الفصول المهمة، ج ۱، ص ۴۴۶ و بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۰۳ و ۲۶۴.
  - ۳ - چه کسی است که جز به اجازه اش نزد وی شفاعت کند. بقره، ۲۵۵.
  - ۴ - بحار الانوار، ج ۸، ص ۴۱.
  - ۵ - و مردان و زنان و بچه‌های ناتوان نگه داشته شده که می‌گویند: پروردگارا، ما را از این شهر که اهلش ستمگرند، بیرون ببر. نساء، ۷۵.
  - ۶ - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۷۲.

در زمان یا مردم خاصی خلاصه نمی‌شود، بلکه در هر زمان و مکانی جریان دارد و مصداق پیدا می‌کند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: "لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلٌ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَإِذَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ وَقَعَ مِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ مِنْهُ مَا يَجِيءُ"<sup>۱</sup>. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لِيَزْمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"<sup>۲</sup>.

ششمین نوع مخالفت با قرآن، در روایاتی یافت می‌شود که آیات را به گونه‌ای مخالف با آنچه که در متن قرآن ثبت و ضبط شده برای ما نقل می‌کنند! به بیان دیگر، این دست روایات بر تغییر و تحریف لفظی در قرآن دلالت دارند، در حالیکه بنابر وعده الهی، قرآن در حفظ و حراست الهی است و هیچ باطلی بدان راه پیدا نمی‌کند. به عنوان مثال یونس بن ظبیان آیه: "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ"<sup>۳</sup> را این گونه نقل کرده است: "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَعَلِي لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ"<sup>۴</sup>.

#### \* متون غلوآلود

غلو یک بیماری اعتقادی خطرناک است و فرد غالی می‌تواند از منکران و کافران زیان‌بخش‌تر باشد! غلو و غالیان از زمانه حضرت امیر در جامعه شیعه پدید آمدند، و

<sup>۱</sup> - قرآن تاویلی دارد که مانند شب و روز، خورشید و ماه جریان دارد، هر تاویلی (مصدیقی) از آن که پدید آمد، بر آن قرار می‌گیرد. برخی از این تاویل‌ها آمده است و برخی خواهد آمد. بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۷۹.

<sup>۲</sup> - خداوند قرآن را برای زمانی در برابر زمانی دیگر و یا مردمی در برابر مردمی دیگر قرار نداده است، قرآن تا روز قیامت در هر زمانی تازه است. بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳.

<sup>۳</sup> - بر ما هدایت است و آغاز و پایان برای ماست. لیل، ۱۲-۱۳.

<sup>۴</sup> - علی هدایت است و آغاز و پایان برای علی است! بحارالانوار، ج ۲۴، ص ۳۹۹.

فرقه‌ها و کتاب‌هایی را از خویش به جای گذاشتند. غلو و غالیان تا بدانجا بر جامعه شیعه خطر آفرین بودند که امام صادق علیه‌السلام درباره آنان می‌فرماید: "أَدْنَى مَا يُخْرِجُ الرَّجُلَ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَجْلِسَ إِلَى غَالٍ فَيَسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِهِ وَ يُصَدِّقَهُ عَلَى قَوْلِهِ".<sup>۱</sup> و همو فرمود: "أَحْذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمُ الْغُلَاةَ لَا يُفْسِدُونَهُمْ فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ، إِلَيْنَا يَرْجِعُ الْغَالِي فَلَا تَقْبَلُهُ وَ بِنَا يَلْحَقُ الْمُقَصِّرُ فَتَقْبَلُهُ".<sup>۲</sup>

غالیان بر این باور بوده و هستند که امر اهل بیت و فضائل ایشان را به هر طریقه‌ای، حتی به دروغ، باید گسترش داد! از مکاتب و افراد غالی متونی در کتب حدیثی شیعه باقی مانده که با پیگیری برخی از خطوط کلی غلو، می‌توان این احادیث را بازشناخت و مردود دانست.

یکی از خطوط برجسته غلو آن است که مقام و منزلت پیامبران پیشین در برابر اهل بیت کوچک و حقیر جلوه داده می‌شود! در این روایات عموم گرفتاری‌ها و سختی‌های پیامبران بدان جهت بوده که آنان در پذیرش ولایت ائمه لحظه‌ای تردید داشته‌اند و یا به مقام ائمه حسادت ورزیده‌اند!

ابن شهر آشوب چنین نقل می‌کند که روزی عبدالله بن عمر نزد امام زین‌العابدین آمد و به وی گفت: آیا تو گفته‌ای که یونس از آن رو دچار ماهی شد که در پذیرش ولایت جدّ من توقف کرده است؟! امام پاسخ مثبت داد و بنابر آن شد که دلیل و برهانی برای ابن عمر بیاورد. امام چشم ابن عمر را بست و چون چشمش را باز کرد، در کنار دریا بودند و همان ماهی که حضرت یونس را بلعیده بود آمد و امام از او خواست که جریان یونس را

<sup>۱</sup> - کمتر چیزی که آدمی را از ایمان خارج می‌کند آن است که نزد غلوکننده‌ای بنشیند و به سخنش گوش دهد و گفته‌اش را راست بداند. بحارالانوار ج ۵، ص ۸.

<sup>۲</sup> - جوانانتان را از غلوکنندگان بر حذر دارید که آنان را تباه نکنند، غالیان بدترین خلق خدایند. غلوکننده به سوی ما باز می‌گردد، ولی او را نمی‌پذیریم و کوتاه‌اندیش به ما می‌پیوندد و او را می‌پذیریم. بحارالانوار ج ۲۵، ص ۲۶۵.

بازگوید. ماهی گفت: خداوند پیامبری را برگزید مگر آنکه ولایت امیرمومنان و فرزندان او را بر او پیمان گرفت. هر پیامبری که پذیرفت، سالم ماند و رهایی پیدا کرد و هر پیامبری که بازایستاد و در پذیرش تردید کرد، گرفتار شد! آنچه که موجب شد آدم دچار معصیت و نوح دچار غرق و ابراهیم دچار آتش و یوسف دچار چاه و ایوب دچار گرفتاری شود، همین بود! تا آنکه خداوند ولایت ائمه را بر یونس عرضه کرد و یونس گفت: چگونه ولایت کسانی را بپذیرم که ندیده‌ام و نمی‌شناسمش! و به همین جهت دچار ماهی شد!<sup>۱</sup> مرحوم مجلسی این حدیث را دو بار در بحارالانوار می‌آورد!<sup>۲</sup>

چگونه می‌توان چنین سخنی را پذیرفت؛ مومنان عادی در پذیرش ولایت و امامت انبیاء و امامان شک و تردیدی پیدا نمی‌کنند، حال چگونه پیامبرانی مانند آدم، نوح، ابراهیم، یونس و... در پذیرش ولایت ائمه تردید داشته‌اند؟! آیا پیامبران خداوند در تسلیم و ایمان از ما فروتر بوده‌اند؟! شگفت آنکه جاعل این سخن آن قدر نادان بوده است که نمی‌دانسته حضرت نوح دچار غرق نشد! و یوسف در کودکی و پیش از بعثتش به چاه افکنده شد! و ابراهیم به جهت پایداریش در توحید، و نه نپذیرفتن ولایت ائمه، به آتش افکنده شد!! یکی دیگر از نشانه‌های غلو آن است که عبادات نیز در برابر ولایت اهل بیت بی‌مقدار و ناچیز شمرده می‌شوند و یا واژه‌های صوم و صلوة در قرآن به ولایت حضرت علی علیه‌السلام تفسیر شده است!

سومین علامت متون غلوآلود آن است که صفات و افعال خداوند به اهل بیت نسبت داده می‌شود. آفرینش، روزی دادن، شریعت، حسابرسی روز قیامت، بخشش گناهان و آمرزش همگی به امامان واگذار شده است! این رویه تا بدانجا پیش می‌رود که حافظ رجب برسی، یکی از سران غلو، در کتاب مشارق انوار الیقین، واژه ربّ (پروردگار) را در قرآن کریم ائمه اطهار می‌شمرد. و یا حتی اسم جلاله "الله" نیز به امیرمومنان تأویل شده است!! در قرآن می‌خوانیم: "وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا

<sup>۱</sup> - مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۲۸۱.

<sup>۲</sup> - بحارالانوار، ج ۴۶، ص ۳۹ و ج ۶۱، ص ۵۳.

ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ"<sup>۱</sup>. ابوالخطاب از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند که معنای آیه آن است که اگر از علی علیه السلام به تنهایی یاد شود؛ دل‌های کسانی که ایمان ندارند، پریشان گردد و آن گاه که آن سه نفر یاد شوند، شادمان می‌شوند.<sup>۲</sup> ابوالخطاب از پست‌ترین غالیان و جاعلان حدیث است. راوی دیگری همین سخن ابوالخطاب را برای امام صادق علیه السلام بازگو می‌کند و امام می‌فرماید: "مَنْ قَالَ هَذَا فَهُوَ مُشْرِكٌ، إِنَّا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بَرَاءٌ، بَلْ عَنَى اللَّهُ بِذَلِكَ نَفْسَهُ"<sup>۳</sup>.

#### پذیرش علمای صدر اول شیعه

سومین گزینه برای احراز صدور حدیث از معصوم، پذیرش علمای متقدم شیعه است. اگر حدیثی را فقیهان، محدثان، مفسران و متکلمان شیعه در قرون سوم و چهارم پذیرفته باشند؛ بدان تمسک کرده و بدان استدلال نموده باشند، در خواهیم یافت که آن بزرگواران قرائنی را در دست داشتند که به صدور حدیث از معصوم اطمینان پیدا کرده‌اند. این قرائن ممکن است به مرور زمان از دست رفته باشد و به ما نرسیده باشد. بر این اساس پذیرش علمای شیعه، و به اصطلاح "تلقی به قبول" آنان گزینه‌ای بر صدور حدیث از معصوم است. و از آن سو اگر علمای متقدم شیعه حدیثی را نقل نموده باشند ولی بدان اعتماد و استدلال ننموده باشند، عدم قبول آنان گزینه‌ای بر آن است که آنان به صدور حدیث از معصوم اطمینان نداشته‌اند.

<sup>۱</sup> - و آن گاه که خدا به یگانگی یاد شود، دل‌های کسانی که به آخرت ایمان ندارند، پریشان شود و چون کسانی جز او یاد شوند، ناگاه شادمان گردند. زمر، ۴۵.

<sup>۲</sup> - بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۶۸.

<sup>۳</sup> - هر کس چنین بگوید مشرک است، من از او به سوی خدا بیزارم، بلکه خداوند در این آیه خود را در نظر دارد. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۰۲.



در کتب اصولی از این قاعده بدین عنوان یاد می‌شود: عمل اصحاب جابر و کاسر سند است. بدین معنا که برخورد علمای شیعه با حدیث می‌تواند ضعف سند را جبران کند و یا صحت سند را بشکند و دچار اختلال نماید. مرحوم کاظمی خراسانی در تقریر درس محقق نایینی می‌نویسد: "الشهرة العملية فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية و الاستناد اليها في مقام الفتوى و هذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية و كاسرة لصحتها اذا كانت الشهرة من قدماء الاصحاب القريبين من عهد الحضور"<sup>۱</sup>.

### جهت صدور

پس از احراز صدور حدیث از معصوم، نوبت به مرحله دوم می‌رسد. معصوم به چه جهتی این قول یا فعل را انجام داده است؟

ممکن است برخی گمان کنند بحث از جهت صدور تنها بدین معناست که آیا معصوم از روی تقیه چنین سخنی را گفته یا چنین کار را انجام داده است یا تقیه‌ای در کار نبوده و قول و فعل معصوم در جهت بیان حکم خداوند بوده است؟! ولی جهت صدور گسترده‌تر از بحث تقیه است. انجام فعل یا گفتن سخن بر اساس تقیه یکی از موارد جهت صدور است. برای شناخت سنت باید در نظر گرفت که معصوم در چه شرایطی، با چه پیش‌زمینه‌ای و در برابر چه کسی چنین سخنی گفته و چنان کاری انجام داده است. اگر جهت صدور را در نظر نگیریم، سنت نادرست فهمیده می‌شود. دو نمونه را ذکر می‌کنیم.

فردی از امام رضا علیه‌السلام پرسید که محدثان از پیامبر اکرم نقل می‌کنند که فرمود: "خلق الله آدم علی صورته"، امام رضا علیه‌السلام فرمود: خداوند مرگشان دهد که ابتدای حدیث را حذف نموده‌اند. پیامبر خدا بر دو مرد گذشت که به یکدیگر ناسزا می‌گفتند، شنید

<sup>۱</sup> - شهرت عملی آن است که عمل به روایتی مشهور شود و در مقام فتوا بدان استناد شود، و این شهرت اگر از علمای پیشین و نزدیک به زمان حضور امام باشد، ضعف روایت را جبران می‌کند، و اگر چنین شهرتی نباشد صحت روایت مخدوش می‌شود. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۳.

که یکی از آن دو به دیگری گفت: خدا صورت تو و صورت هر کسی مانند تو را زشت گرداند! آن گاه پیامبر به وی فرمود: بنده خدا، چنین مگوی که خدا آدم را به (مانند) صورت وی آفریده است.<sup>۱</sup>

اگر جمله "خلق الله آدم علی صورته" را به تنهایی در نظر بگیریم چنین گمانی به نظر می‌رسد که ضمیر در صورته به خدا برمی‌گردد و معنای حدیث آن است که خداوند آدم را به شکل و صورت خویش آفریده است؛ در حالیکه با در نظر گرفتن محیط بیان این گفته -و به اصطلاح جهت صدور حدیث- معلوم می‌شود که ضمیر در صورته به یکی از آن دو نفر بازمی‌گردد!

از موارد دیگر که در جهت صدور حدیث باید در نظر گرفت آن است که معصوم این سخن را در کجا و چه زمانی بیان کرده، مخاطب وی چه کسی بوده است. امام صادق علیه‌السلام سخنی را که به محمد بن مسلم، فقیه شیعی بگوید با سخنی که به بیابان‌نشین عامی حجازی بگوید، متفاوت است.

نمونه دیگر که در جهت صدور قابل توجه است سخن امیرمؤمنان علی نسبت به زنان است که پس از جنگ جمل فرمود: "ان النساء نواقص الایمان نواقص الحظوظ نواقص العقول... فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهنّ علی حذر و لاتطیعوهنّ فی المعروف حتی لا یطمعن فی المنکر"<sup>۲</sup>. از بیان این سخن در آن زمان فهمیده می‌شود که منظور امام کیست!

\*\*\*\*\*

با توجه به مطالب فصل گذشته معلوم می‌شود که نقل حدیث از معصومان نباید به سهل‌انگاری و بدون تخصص و دانش لازم صورت گیرد. کسی حق دارد حدیث نقل کند و

<sup>۱</sup> - بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱.

<sup>۲</sup> - همانا ایمان و بهره و خرد زنان ناقص است... پس از زنان بد پرهیزید و از خوبان آنان بر کنار باشید و در نیکی از آنان اطاعت نکنید تا در زشتی طمع نکنند. نهج البلاغه، خطبه ۷۸.

به حدیث تمسک کند که رجال و درایه بدانند، متن و جهت صدور حدیث را ارزیابی کند، مخالفت یا موافقت حدیث با قرآن را دریابد. علمای شیعه از دیرباز اجتهاد در فقه و نقل حدیث را در چهارچوب ویژه علمی قرار می‌دادند؛ فقیه شیعی آن گاه حق داشت فتوا دهد و رأی فقهی خویش در احکام الهی آشکار کند، که جمعی از فقیهان پیشین وی را بیازمایند و دانش و تخصص و فقاہت او را تأیید کنند. همچنین محدث زمانی می‌توانستند برای عموم و خصوص حدیث نقل کند و کتاب حدیثی بنگارد که از سوی محدثان پیشین اجازه نقل حدیث داشته باشد.

به مرور زمان و با چاپ کتب و مجامع حدیثی چنین تصور شد که دیگر نیازی به کسب اجازه حدیث نیست، هر کسی می‌تواند حدیثی را از بحارالانوار یا وسائل‌الشیعة و... نقل کند. غافل از آنکه بسیاری از احادیث موجود در کتب روایی از نظر سند، صدور، جهت سند، متن، موافقت با قرآن و یا وجود روایات متعارض باید بررسی و غربالگری شود و این همه نیاز به دانش و بینش دارد. و چه بسیار کسانی در مجامع عمومی و رسانه‌های پرمخاطب روایاتی را نقل می‌کنند که اطمینانی به صدور آنها از معصوم نیست؛ بلکه اطمینان به عدم صدور آنها از معصوم است!

به نظر می‌رسد که اجازه نقل حدیث، همچون اجازه اجتهاد، باید در حوزه‌های شیعه جایگاه پیشین خویش را بازیابد. همان گونه که روا نیست کسی بدون دانش پزشکی دارویی تجویز کند، و بدون دانش مهندسی نقشه ساختمانی ترسیم کند؛ روا نیست هیچ کس بدون آگاهی از علوم حدیث، روایتی نقل کند و به معصوم نسبت دهد.

وجه اعتبار روایات تفسیری

حدیث اگر به سندهای متعددی نقل شده باشد که شنونده به مضمون خبر علم پیدا می‌کند، خبر متواتر نام می‌گیرد. خبر متواتر، خبری است که در هر طبقه راویانش به تعدادی باشند که محال باشد آنان بر دروغ اتفاق کرده باشند.

ولی اگر شمار راویان بدان اندازه نباشد که شنونده به مضمون خبر علم پیدا کند؛ بلکه تنها ظن و گمان حاصل شود. چنین خبری را خبر واحد می‌نامند. خبر واحد از آن رو که ظنی است، حجیت شرعی ندارد؛ زیرا قرآن کریم و احادیث از عمل به ظن و ظنی نهی کرده‌اند. در اصول فقه مبحث گسترده‌ای درباره حجیت خبر واحدی که راویانش ثقة باشد، طرح شده است. حجیت خبر واحد ثقة بر اساس دو دلیل ثابت می‌شود: بناء عقلاء، آیات قرآن و احادیث.

#### \* بنای عقلاء

عاقلان به خبر ظنی که راویش ثقة باشد، اعتماد می‌کنند و بدان استدلال می‌کنند و بر پایه آن کار و تجارت و رفتار خویش را استوار می‌سازند. بناء عقلاء تا آنجا که مورد ردع و منع شارع قرار نگیرد، مورد تأیید و امضای شارع قرار گرفته باشد. به عنوان نمونه، پیش از اسلام بنای عاقلان بر این قرار گرفته بود که ربا را مانند خرید و فروش روا می‌دانستند، و همچنین پدر و فرزندی را بر اساس قرارداد ثابت می‌دانستند. اسلام از این دو مبنا ردع و منع کرد و ربا را ممنوع دانست، و پدر و فرزندی را تنها بر اساس تولد ثابت دانست. و مبانی عقلایی که شرع از آن نهی نکرده باشد، بدان دلیل که در مرئی و منظر شارع بوده، ثابت می‌شود که مورد تأیید و امضای شارع است.

بنای عقلا بر عمل به خبر واحد نه تنها مورد ردع و منع شرعی قرار نگرفته، بلکه آیات و روایاتی بر حجیت خبر واحد عادل یا ثقة دلالت دارد.

#### \* آیات و روایات

گذشته از بنای عقلاء، آیاتی همچون آیه نبأ<sup>۱</sup> و آیه نفر<sup>۲</sup> و روایات پرشماری بر حجّیت خبر واحد ثقة دلالت دارد. فردی از امام حسن عسکری می‌پرسد که دین را چه کسی برگیرم و امام می‌فرماید: "العَمَری و ابنه ثقتان فما ادّیا الیک فعنّی یؤدّیان و ما قالَا لک فعنّی یقولان"<sup>۳</sup>.

اگر مجموع آیات و روایات بر حجّیت خبر واحد ثقة دلالت داشته باشد، بنای عاقلان کاملاً تأیید شده، و اگر بر حجّیت خبر واحد عدل دلالت کند، بنای عقلاء را تنها در مورد عادل امضا کرده و حجیت خبر ثقة فاسق امضا نشده است. ولی به نظر می‌رسد آیات و روایات، بنای عقلاء در حجّیت خبر واحد ثقة را امضاء کرده است. آیه الله خوبی می‌فرماید: "انّ العمدّة فی دلیل حجّیة الخبر هی سیرة العقلاء الممضّاة عند الشارع و لا یرد علیها شیء من الاشکال"<sup>۴</sup>.

حال بر هر دو مبنا، دلیل حجّیت خبر واحد را بنای عقلا یا آیات و روایات بدانیم، اشکالی بر حجّیت خبر واحد در حوزه تفسیر وارد شده است. شارع مقدس در حوزه‌ای می‌تواند تصرف کند؛ بنایی را حجّت قرار دهد و یا روایتی را تأیید و امضاء کند که دارای اثر شرعی باشد؛ حکم شرعی را ثابت کند و یا موضوعی دارای حکم شرعی را ثابت کند. تأیید و امضای اخباری که اثر شرعی ندارد، کار لغوی است، و شارع حکیم لغو نمی‌کند. اگر خبر ثقه‌ای آمد که کوه دماوند چقدر ارتفاع دارد، حجّیت شرعی ندارد، زیرا جعل حجّیت و یا امضای حجّیت چنین خبری کار لغوی است. حال ممکن است گفته شود

- 
- ۱ - ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر تباه کاری خبری برای شما آورد؛ پس تحقیق کنید. حجرات، ۶.
  - ۲ - پس چرا از هر گروهی دسته ای کوچ نمی‌کند تا در دین نیک بیاندیشند و آن گاه که بازگشتند، قومشان را بیم دهند. توبه، ۱۲۲.
  - ۳ - عثمان بن سعید عمّری و فرزندش محمد مورد وثوق من هستند، هر آنچه از سوی من نقل کنند، از من نقل کرده‌اند. الکافی، ج ۱، ص ۴۸۸.
  - ۴ - عمده در دلیل حجیت خبر، سیره و روش عاقلان است که از سوی شریعت امضاء شده باشد و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست. مصباح‌الاصول، ج ۲، ص ۱۹۵.

بیشتر اخبار حوزه تفسیر اثر شرعی ندارد، نه حکم و نه موضوع دارای حکم شرعی را ثابت نمی‌کند، پس چنین اخباری حجّیت و اعتبار شرعی ندارد. این اشکال در مورد روایات تاریخ، سیره و علوم طبیعی و طبّی و... نیز جریان پیدا می‌کند.

دو پاسخ به این اشکال داده می‌شود. اول آنکه شارع مقدس بنای عقلا بر اعتبار بخشیدن به خبر واحد ثقة را امضاء کرده است، بنای عقلا تأیید شده و نه اخبار و روایات آحاد. وقتی این بنا به طور کلی اثر شرعی داشت، امضا و تأیید آن لغو نخواهد بود و دیگر لازم نیست تک‌تک اخبار اثر شرعی داشته باشد. به بیان دیگر، مصّب امضای شارع بنای عقلا بر اعتبار خبر ثقة است، نه حجّیت تک‌تک اخبار ثقات! و خمین که این مبنا به طور کلی آثار شرعی داشته باشد، امضای آن لغو نخواهد بود.

پاسخ دوم آنکه اثر شرعی منحصر به حکم فقهی فرعی یا موضوع دارای حکم نیست! دین اسلام که فقط فقه نیست! هر خبری که نسبت به هر یک از آموزه‌های دینی، در حوزه تفسیر، علوم قرآن، کلام، تاریخ، سیره معصومان و... اثری داشته باشد، جعل یا امضای حجّیت آنها لغو نخواهد بود. به ویژه اخباری که در حوزه‌های مختلف از معصوم نقل شده، از این بابت اثر شرعی دارد که اگر آنها را معتبر بدانیم مفاد خبر را می‌توانیم به معصوم نسبت دهیم. مرحوم آقای خویی در اینباره می‌نویسد: فاذا قام ظنّ خاصّ علی قضیه تاریخیة او تکوینیة جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى الظنّ المذكور لانّ جواز الاخبار عن شیء منوط بالعلم به و قد علمنا به بالتعبّد الشرعی.<sup>۱</sup>

پس جعل یا امضای حجّیت اخبار حوزه تفسیر لغو نیست؛ زیرا فهم آیات قرآن کریم اثر مهم و قابل توجه شرعی است. و ادله حجّیت خبر واحد شامل اخبار تفسیری می‌شود و به آنها حجّیت می‌بخشد.

<sup>۱</sup> - آن گاه که ظن خاصّی (دلیل ظنی حجت) بر جریان تاریخی یا طبیعی برپاشود، بر ما رواست که بر اساس آن دلیل ظنی بدان خبر دهیم؛ زیرا روا بودن اخبار به قضیه ای منوط به علم به آن قضیه است و بر پایه تعبّد شرعی (به حجّیت خبر ظنی) بدان قضیه علم پیدا کرده ایم. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۳۷.

## گونه‌های روایات تفسیری

کتاب‌هایی مانند تفسیر قمی، عیاشی، البرهان، کنزالدقائق و نورالثقلین روایات مرتبط با تفسیر آیات قرآن را گردآورده‌اند و از این روی آنها را تفاسیر روایی (مأثور) می‌نامند. با دقت نظر در این تفاسیر معلوم می‌شود که نمی‌توان همه روایات موجود در این کتاب‌ها را روایات تفسیری دانست، بلکه این دست روایات را می‌توان شش دسته دانست:

\* روایاتی که مصداق یک آیه را بیان می‌کنند و آیه را بر موارد خارجی تطبیق می‌نمایند. به عنوان نمونه ذیل آیه "وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا"<sup>۱</sup>، روایت از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که آن مردان ناتوان‌نگه‌داشته‌شده (مُسْتَضْعِف) ما هستیم.<sup>۲</sup> این گونه روایات، تفسیر آیات قرآن نیست، مفهوم آیات را نیز محدود نمی‌کند، بلکه برترین مصادیق و نمونه‌ها آن را برمی‌شمرد. علامه طباطبایی این گونه روایات را اخبار جری می‌نامد.<sup>۳</sup>

این نامگذاری به پیروی از امام باقر علیه‌السلام صورت می‌گیرد، آن حضرت درباره آیات قرآن می‌فرماید: "منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجرى كما يجرى الشمس و القمر".<sup>۴</sup>

\* روایاتی که شأن و سبب نزول آیه را بیان می‌کند. شأن نزول حادثه‌ایست که آیه درباره آن نازل شده و سبب نزول حادثه‌ایست که آیه در پی آن نازل شده است. روایاتی که شأن و سبب آیه‌ای را بیان می‌کند ممکن است در فهم آیه هیچ تاثیر نداشته باشد. به عنوان نمونه ذیل آیه "وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ"<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> - و مردان و زنان و کودکان ناتوان نگاه داشته شده، آنان که گویند: پروردگارا ما را از این آبادی که اهلش ستمگرند، خارج کن. نساء، ۷۵.

<sup>۲</sup> - بحارالانوار، ج ۲۴، ص ۱۷۲.

<sup>۳</sup> - المیزان، ج ۱، ص ۴۲-۳.

<sup>۴</sup> - برخی از (مصادیق) قرآن گذشته و برخی از آن هنوز نیامده است، (قرآن) جریان می‌یابد، همان گونه که خورشید و ماه جریان می‌یابد. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۷.

<sup>۵</sup> - توبه، ۱۱۸.

روایاتی وارد شده است که آن سه نفر که در غزوه تبوک پی پیامبر نیامدند و در مدینه نشستند و بر اثر این تخلف زمین بر آنان تنگ شد، کعب بن مالک و هلال بن امیه و فزارة بن ربیع بودند.<sup>۱</sup> دانستن نام این سه نفر هیچ تأثیری در فهم آیه ندارد.

و ممکن است روایات شأن و سبب نزول تأثیر تامی در فهم آیه دارد. ذیل آیه "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ"<sup>۲</sup> احادیث بسیاری آمده است که آن مومنی که در حال رکوع صدقه داد، امیرمومنان علی علیه السلام است و این آیه در پی حاتم بخشی آن حضرت نازل شده است.<sup>۳</sup>

\* روایاتی که تأویل آیات قرآن را بیان می کند. در تعریف تأویل، اقوال پرشماری وجود دارد. تأویل از ماده اول و به معنای بازگشت است. تأویل آیه آن حقیقتی است که آیه قرآن بدان اشاره دارد و آن را دربر گرفته است. به نظر بنده تفسیر قرآن آن معنا و مفهومی است که خداوند از آیه اراده کرده و از ظاهر الفاظ آیه نیز برمی آید. و تأویل آیه آن معنا و مفهومی است که خداوند از آیه اراده کرده ولی از ظاهر الفاظ آیه برنمی آید. به عنوان نمونه، ذیل آیه "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ \* بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ"<sup>۴</sup> روایاتی وارد شده که بحرین (دو دریا) امام علی و حضرت زهرا علیهما السلام است، برزخ بین آن دو پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، و لؤلؤ و مرجان امام حسن و امام حسین علیهما السلام است.<sup>۵</sup>

این دست روایات نیز در واقع تفسیری نیستند. قابل توجه آن که تنها کسی می تواند تأویل آیه را بیان کند که مراد و مقصود خداوند از آیه را بداند، مقصودی که از ظاهر الفاظ نیز برنمی آید! و فقط حجت الهی می تواند تأویل آیات قرآن را بیان کند. و تأویلاتی که صوفیه و باطنیه از پیش خود بافته اند، حرام و از مصادیق تفسیر قرآن به رأی است.

۱ - ر.ك. التبيان، ج ۵، ص ۳۱۰.

۲ - مائده، ۵۵.

۳ - ر.ك. التبيان، ج ۳، ص ۵۵۷.

۴ - الرحمن، ۲۲-۱۹.

۵ - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۹۷.



نکته دیگر اینکه اگر روایتی تأویل آیه‌ای را بیان نمود، نمی‌توان آن تأویل را به آیات دیگر قرآن تعمیم و گسترش داد. به عنوان نمونه، در تأویل آیه "وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ"<sup>۱</sup> روایتی آمد که شفع امام حسن و امام حسین علیهما السلام و وتر امام علی علیه السلام هستند.<sup>۲</sup> اگر در آیه دیگری واژه شفع یا وتر بود نمی‌توان گفت در آنجا نیز چنین تأویلی وجود دارد.

\* امامان معصوم گاه حکمی فقهی را بر اساس آیه‌ای استوار می‌ساختند. این گونه روایات نیز در صدد تفسیر و معناکردن آیه نیست، بلکه در پی استناد حکمی فقهی به آیه قرآن است. به عنوان نمونه ذیل آیه "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ"<sup>۳</sup> روایتی آمده است که حالات ایستاده، نشسته و خوابیده نماز خواندن را بدین آیه مستند می‌سازد.<sup>۴</sup>

\* روایاتی از معصومان به دست ما آمده است که بنابر آن امام معصوم آیه‌ای از قرآن را به گونه‌ای متفاوت قرائت نموده‌اند. به عنوان نمونه نقل شده که امام معصوم آیه "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْفَالِ"<sup>۵</sup> را چنین قرائت نمود: يَسْأَلُونَكَ الْإِنْفَالَ.<sup>۶</sup> و آیه "وَاجْعَلْنِي لِمُتَّقِينَ إِمَامًا"<sup>۷</sup> را چنین قرائت نمود: وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا.<sup>۸</sup> این دست روایات نیز مربوط به قرائت قرآن است. به پیروی از امامان معصوم ما موظفیم این قرائت‌ها و اختلاف‌ها را مسکوت بگذاریم و مُصحفی که هم‌اکنون در دست مسلمانان است را حجت بدانیم. فردی نزد امام علی علیه السلام قرآن می‌خواند تا بدین آیه رسید: "وَطَلَحٍ مَّنْضُودٍ"<sup>۹</sup>. امام فرمود: طلح چیست؟ آیه چنین است: وَ طَلَعٍ مَّنْضُودٍ، این آیه مانند آیه "وَنَخْلٌ طَلَعُهَا هَضِيمٌ"<sup>۱۰</sup>

۱ - فجر، ۳.

۲ - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۵۰.

۳ - آل عمران، ۱۹۱.

۴ - وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۴۸۱، ح ۷۱۱۳.

۵ - انفال، ۱.

۶ - ر.ک. التبیان، ج ۵، ص ۷۲.

۷ - فرقان، ۴۷.

۸ - ر.ک. التبیان، ج ۷، ص ۵۰۴.

۹ - واقعه، ۲۹.

۱۰ - شعراء، ۱۴۸.

می‌باشد. آن فرد گفت: قرآن را تغییر دهیم؟! امام فرمود: "الْقُرْآنُ لَا يُهَاجَ الْيَوْمَ وَ لَا يُحَوَّلُ"<sup>۱</sup> هم اکنون، قرآن دستیازی و تغییر داده نمی‌شود.

\* دسته هفتم روایاتی است که واژه یا اصطلاح و یا کلّ آیه را معنا می‌نماید. هر چند شش دسته روایات پیش ممکن است ما را در فهم معنای آیه کمک کند، ولی تنها این گونه آخر است که بالاخص می‌توان آنها را روایات تفسیری دانست. به عنوان نمونه ذیل آیه "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا"<sup>۲</sup> روایت آمده است که مسجدالحرام را بکّه گویند زیرا مردمان در آنجا به فشار طواف کنند.<sup>۳</sup> و ذیل آیه "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا"<sup>۴</sup> روایت آمده که رباطوا یعنی با امامتان ایستادگی کنید.<sup>۵</sup>

### چکیده فصل

مفسران مسلمان بر اساس آیات قرآنی و روایات نبوی، به ویژه حدیث ثقلین، بر این باورند که قرآن کریم باید بر اساس سنت معصوم تفسیر شود. سنت معصوم به واسطه روایاتی برای ما نقل شده است. این روایات از سه جهت مورد بررسی قرار می‌گیرند: احراز صدور حدیث از معصوم، جهت صدور حدیث، و وجه اعتبار حدیث. صدور احادیث از معصوم بر سه پایه سند حدیث، متن حدیث و پذیرش علمای صدر اول احراز می‌شود. دو مسأله مخالفت با قرآن کریم و غلوآلودگی، به عنوان دو آسیب اصلی در متن حدیث، باید مورد توجه قرار گیرد.

### مطالعه و پژوهش

برای مطالعه و پژوهش بیشتر می‌توانید بدین کتاب‌ها مراجعه کنید:

- ۱ - التبیان، ج ۹، ص ۴۹۵.
- ۲ - آل عمران، ۹۶.
- ۳ - بحار الانوار، ج ۸۰، ص ۳۳۷.
- ۴ - آل عمران، ۲۰۰.
- ۵ - بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۱۵.

البرهان فی تفسیر القرآن (سید هاشم بحرانی)، تفسیر بحار الانوار (کاظم مرادخانی)، تلخیص مقباس الهدایة (علی اکبر غفاری)، قواعد الحدیث (محمّد الدین موسوی غریفی)، المناهج التفسیریة، کلیات فی علم الرجال (جعفر سبحانی)، رابطه متقابل کتاب و سنت (علی نصیری)، آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان (علی اکبر رستمی)، مصادر التفسیر تفسیر القرآن بالسنة (مساعد طیار).

تمرین و پرسش

- ۱- دیدگاه شیخ طوسی درباره حجیت خبر واحد در اصول عقاید و تفسیر قرآن (التبیان و عدة الاصول) چیست؟!
- ۲- دیدگاه شیخ انصاری درباره حجیت خبر واحد در اصول عقاید و تفسیر قرآن چیست؟
- ۳- تأثیر روایات و راویان غالی در احادیث تفسیری را بررسی کنید.
- ۴- احادیث یکی از تفاسیر روایی؛ (تفسیر قمی، البرهان، کنز الدقائق، نور الثقلین) را در مورد یک سوره یا یک جزء، از نظر رجال حدیث و متن حدیث و مخالفت با قرآن بررسی نمایید.

## فصل چهارم

### تأثیر عقل در تفسیر قرآن

قاعده چهارم

تفسیر قرآن کریم باید موافق با ادله عقلی قطعی انجام شود.

نتایج:

\* آیات قرآن باید بر اساس و موافق با ادله عقلی تفسیر شود.

\* هر تفسیری از قرآن کریم که با ادله عقلی ناسازگار باشد، مردود است.

TakBook.Com

## مقدمه

در کنار علوم نقلی مانند فقه و حدیث؛ علوم عقلی مانند فلسفه، یا عقلی-نقلی مانند کلام در حوزه‌های علوم اسلامی رشد کرد و بالنده شد. در این فصل سخن از تأثیر علم کلام - و به ویژه اصل عقلی و نقلی عدل الهی و تنزیه - در تفسیر قرآن کریم است. به نظر می‌رسد عمده تأثیر عقل و ادله عقلی در تفسیر قرآن، در چهارچوب اصل عدل و اصل تنزیه قابل توضیح و تبیین است.

حوزه‌های کلام و تفسیر قرآن رابطه‌ای دوسویه دارند؛ بی‌تردید بسیاری از مباحث اعتقادی و اختلافات کلامی در تفسیرهای دگرگونه از آیات قرآن ریشه دارد. شاید یکی از روشن‌ترین نمونه‌ها، شکل‌گیری فرقه خوارج بر اساس تفسیر آیه "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ" به نفی مشروعیت هر گونه حکمیت و داوری آدمیان باشد. پیروان فرقه‌های مختلف کلامی، بلکه فیلسوفان مسلمان با مشرب‌های دگرگون، همواره تلاش می‌کردند که آیه یا آیاتی از قرآن را در تأیید و پشتیبانی باورهای خویش همراه کنند. این همه حاکی از تأثیر قرآن و تفسیر آیات آن در مباحث کلامی است. از سویی دیگر موضع‌گیری‌ها و نظریات کلامی مفسران نیز در چگونگی تفسیر آیات تأثیر بسزایی داشته و دارد. آشکارترین نمونه این تأثیرها را می‌توان در تفسیر کشف زمخشری و تفسیر کبیر فخر رازی مشاهده نمود. تأثیر باورهای گونه‌گون معتزلی و اشعری این دو مفسر در آیات بسیاری از قرآن کریم پر پیدا است، آن گونه که در موارد بسیاری خود این مفسران تصریح می‌کنند که این آیه بنابر مبنای کلامی خاص ایشان این چنین تفسیر می‌شود و بنابر مبنای کلامی طرف مقابل آن گونه.

ولی موضوع این فصل تأثیر باورها و آراء کلامی مفسران در ساختار تفسیر قرآن کریم است، نه در محتوا و مفاد تفسیر. سخن در آن نیست که مفسر عدلی‌مسلک یا اشعری (مثلاً) آیه "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ"<sup>۱</sup> را چه تفسیر می‌کند، بلکه سخن در آن است

۱ - یوسف، ۴۰.

۲ - آل عمران، ۱۰۸.

که باورهای کلامی مفسر - و به ویژه اصل عدل و تنزیه - چه تأثیراتی در چگونگی، ساختار و رویکرد تفسیری مفسر دارد. به عنوان نمونه، مفسر عدلی مسلک یا اشعری دو رویکرد متفاوت در مورد تأویل آیات خواهند داشت، همچنین در پذیرش یا رد روایات تفسیری نیز این دو مفسر گونه‌گون عمل می‌کنند.

## عدل الهی

### اصل عدل؛ عدلیه و اشاعره

در اسلام - همچون دیگر ادیان ابراهیمی - خداوند عادل است و هیچ گاه و بر هیچ کس ستم روا نمی‌دارد. قرآن کریم هشت مرتبه هر گونه ستمکاری را از خدا نفی می‌کند. هیچ فرقه و نحله کلامی نیز در میان مسلمانان یافت نمی‌شود که منکر این اصل اعتقادی باشد، با این همه متکلمان در تفسیر و تشریح این اصل، دو راه متفاوت را پوییده‌اند. جرجانی در این باره می‌نویسد: "الامة اجمعت انّ الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه و لا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح و لا ترك واجب و اما المعتزلة فمن جهة انّ ما هو قبيح منه يتركه و ما يجب عليه يفعله".<sup>۱</sup>

بر این اساس همه مسلمانان خداوند را عادل می‌شمردند و هر گونه ستمکاری را از او نفی می‌کنند؛ ولی این باور نزد اشاعره بدین معنا می‌انجامد که آنچه خداوند بگوید و حکم کند و انجام دهد؛ خوبی و دادگریست. خرد بشری نمی‌تواند خوبی را از بدی و عدل را از ظلم بازشناسد. پس اگر خداوند به روز داوری، بیگناهان و نیکان را عذاب کند و گناهکاران و

<sup>۱</sup> - مسلمانان اتفاق دارند که خداوند زشتی نخواهد کرد و بایسته‌ای را ترك نمی‌کند؛ اشعریان از آن جهت (چنین باوری دارند) که از او (چیزی) زشتی نیست و بر او (چیزی) لازم نیست پس زشت‌کرداری و ترك واجب از او صورت نگیرد ولی معتزلیان از آن جهت (چنین باوری دارند) که خدا آنچه را که از او زشت است انجام نمی‌دهد و آنچه بر او بایسته است، انجام می‌دهد. المواقف، ج ۸، ص ۱۹۴.

زشت سیرتان را پاداش دهد، این کارش عین دادگریست و کسی را حق اعتراض و چون و چرا با او نیست. محی الدین نووی در شرح این باور می نویسد: "انّ مذهب اهل السنة انّ الله تعالى لا يجب عليه شيء... فلو عذب المطيعين و الصالحين اجمعين و ادخلهم النار كان عدلاً منه و اذا اكرمهم فهو فضلٌ منه و اما المعتزلة فيثبتون الاحكام بالعقل".<sup>۱</sup>

بر اساس اندیشه اشعری، عدالت خداوند از معنا تهی می شود! "خداوند عادل است" یعنی خداوند به آنچه خود عدل بداند، رفتار می کند و معلوم نیست خداوند چه چیز را عدل می داند! ابن ابی الحدید عدل خداوند را بر مبنای اشاعره یک انتساب صرف و خالی از معنا و مفهوم می شمرد. وی در شرح سخن امیرمومنان علیه السلام: "ارتفع عن ظلم عباده"، می نویسد: "هذا هو مذهب اصحابنا المعتزلة، و عن امير المؤمنين اخذوه؛ و هو استاذهم و شيخهم في العدل و التوحيد، فاما الاشعرية، فانها و ان كانت تمتنع عن اطلاق القول بانّ الله تعالى يظلم العباد الاّ انها تعطي المعنى في الحقيقة، لانّ الله عندهم يكلف العباد ما لا يطيقونه، بل هو سبحانه عندهم لا يكلفهم الاّ ما لا يطيقونه، بل هو سبحانه عندهم لا يقدر على يكلفهم ما يطيقونه... و هذا غاية ما يكون من الظلم سواء اطلقوا هذه اللفظة عليه أو لم يطلقوها".<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - همانا مذهب اهل سنت چنین است که بر خدا چیزی لازم نیست... پس اگر همگی مطیعان و درستکاران را عذاب کند و آنان را به آتش وارد کند، از او دادگری خواهد بود و اگر آنان را اکرام کند پس از بزرگواری اوست ولی معتزله با عقل احکامی را ثابت می کنند. شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

<sup>۲</sup> - خداوند برتر از ستم کردن به بندگان است، این است مذهب معتزله و این را از امیرمومنان برگرفته اند و او استادشان در عدل و توحید است. ولی اشعریان، هر چند خداوند را ستمکار نمی نامند ولی در حقیقت معنای ستمکاری را بدو نسبت می دهند؛ یرا نزد ایشان، خداوند بندگان را بدانچه نمی توانند، تکلیف می کند؛ بلکه بندگان را تنها بدانچه که نمی توانند، تکلیف می کند؛ بلکه خداوند نمی تواند بندگان را بدانچه می توانند، تکلیف کند... و این بدترین ستم است؛ چه آنکه نام ستم بر آن نهند و چه ننهند. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۳، ص ۴۷.

استدلال ابن ابی‌الحدید در موارد متعدد دیگری نیز جریان دارد؛ اشاعره بر این باورند که افعال بندگان را خداوند آفریده است، و حتی زشت‌کاری و گناهان رانیز خداوند پدید آورده است، و خداوند انسان گناهکار را بر گناهی که خود آفریده، مؤاخذه و عذاب می‌کند. آیا این ظلم نیست؟!

بنابر دیدگاه اشعری، آیاتی نیز که خدا را عادل و قائم به قسط می‌داند و هر گونه ظلم را از خدا نفی می‌کند؛ کاملاً از معنا تهی می‌شود.

"خداوند، ریزذره‌ای ستم نمی‌کند"<sup>۱</sup>. در دیدگاه اشعری، ستم آن است که خداوند انجام نمی‌دهد. پس معنای آیه چنین می‌شود: خداوند ریزذره‌ای انجام نمی‌دهد، آنچه را که انجام نمی‌دهد!

"خدا در آن حال که به دادگری برخاسته، و فرشتگان و دانایان گواهی می‌دهند..."<sup>۲</sup>. در دیدگاه اشعری، دادگری همان شیوه و رویه خداوند است. پس آیه چنین معنا می‌شود: خداوند در آن حال که بر آن شیوه‌ای که ایستاده، ایستاده؛ گواهی می‌دهد!

همچنین آیاتی که در آنها خداوند به عدل فرمان می‌دهد و از زشت‌کاری نهی می‌کند از معنا تهی می‌گردد: "خداوند به دادگری فرمان می‌دهد"<sup>۳</sup>. دادگری در کردار آدمیان یعنی آنچه خداوند بدان فرمان می‌دهد. پس معنای آیه چنین می‌شود: خداوند بدانچه که فرمان داده، فرمان می‌دهد!

همچنین آیاتی که سبب امر یا نهی خداوند را خوبی یا بدی کرداری شمرده‌اند، بی‌معنا می‌شوند. به عنوان نمونه مفهوم آیه "كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا"<sup>۴</sup>. بنابر باور اشاعره چنین شود: از این کارها، زشتش (آنچه خدا نمی‌پسندد)، نزد پروردگارت ناپسند است.

۱ - نساء ، ۴۰ .

۲ - آل عمران ، ۱۸ .

۳ - نحل ، ۱۹ .

۴ - اسراء ، ۳۸ .



بر اساس دیدگاه اشعری، محمول و موضوع در این دست آیات یکی است و بر این اساس معنای محصلی برای این آیات باقی نمی‌ماند!

در برابر، عدلیه (شیعه و معتزله) بر این باورند که حسن و قبح و عدل و ظلم، معانی خریدیاب و عقلانی هستند. سید مرتضی در این باره می‌نویسد: "اهل العدل یذهبون الی ان تحسین الشیء او تقبیحه امر عقلی ای درک بالعقل کعلمنا بحسن الصدق النافع و قبح کذب الضار"<sup>۱</sup>.

پس خداوند آنچه را که خرد بشری زشت بداند، انجام نخواهد داد و آنچه را که عقل دادگری ببیند، انجام دهد. شیخ مفید در بیان این باور و برخی از نتایج آن، می‌نویسد: خداوند دادگر بزرگوار است، بندگان را برای پرستش آفریده و به اطاعتش فرمان داده و به رهنمایش فراگرفته، به نعمت رفتار با ایشان آغاز کرده و به نیکوکاری بر آنان افزوده، هیچ کس را تکلیف نکرده مگر به کمتر از حدّ توان و فرمان نداده مگر بدانچه که توانایش را قرار داده، بیهودگی در کردارش نیست و نه ناهنجاری در آفریدگانش و نه زشتی در کارش. برتر از آن است که در کردارها شریک بندگان باشد و والاتر از آن است که بندگان را به کردارها مجبور کند. هیچ کس را عذاب نمی‌کند مگر بر کیفرکار خودش و هیچ کس را ملامت نکند مگر بر زشتی کردار خودش. ریزدیه‌ای ستم نمی‌کند و اگر نیکوکاری باشد، آن را چند برابر کند و از پیش خویش پاداش فراوانی دهد. این است باور همه امامیه و روایات متواتری از اهل بیت بر این باورها آمده است و همه معتزله - مگر ضرار و پیروانش - و بسیاری از مرجئه و برخی از زیدیه، محکمه و کمی از اهل حدیث بر این باورند. و عموم اهل تسنن مخالف این باورند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - پیروان عدل بر این باورند که نیک یا بد دانستن چیزی امری عقلی است، یعنی به عقل درک می‌شود مانند علم ما به خوبی راستگویی نافع و زشتی دروغگویی زیان‌بار. الانتصار، ص ۲۴.

<sup>۲</sup> - اوائل المقالات، ص ۵۷.

اصل عدل الهی تأثیرات بسیاری در مباحث کلامی دارد، به طوری که شیعه و معتزله اصل عدل را پس از توحید دومین اصل و پایه اعتقادی مکتب خویش قرار داده‌اند. این تأثیرات تا بدان جا پیش می‌رود که عدلیه بر این باورند که با انکار اصل عدل، هیچ پایه‌ای برای پذیرش دعوت پیامبران و اعتماد به وحی باقی نمی‌ماند. سید مرتضی در توضیح این نکته می‌نویسد: "انّ من اجاز علی الله فعل الظلم لم یکنه ان یشیت لرسول من رسل الله تعالی معجزة اقامها الله لهداية الخلق دون اضلالهم و فی ذلک سقوط العلم بصدق الرسل فیما ادعت الیه و هذا هو الخروج من دین الاسلام".<sup>۱</sup>

ولی اگر بخواهیم تأثیرات پر دامنه اصل عدل را در یک جمله خلاصه کنیم، این بیان متکلمان عدلی مسلک در تعریف عدل الهی کافی به نظر می‌رسد که دادگری خداوند یعنی آنکه از او هیچ زشت‌کاری سرنمی‌زند و هیچ کار واجبی را فرو نمی‌گذارد؛ "هو الذی لا یفعل قبیحاً و لا یخل بواجب"<sup>۲</sup>، البته با توجه بدین نکته اساسی که قبیح و واجب را در این تعریف، عقل و خرد بشری تعریف می‌کند و تشخیص می‌دهد.

بی‌تردید فرونگذاشتن آنچه که عقل لازم می‌بیند و ترک آنچه را که عقل زشت می‌بیند، در اصول و چگونگی سخن گفتن نیز تأثیراتی دارد. خداوند عادل در سخنانش باید اصول و قواعدی را رعایت کند و البته سخنان وی باید در چهارچوب همین قواعد و قوانین دریافت، فهم و تفسیر شود. در حالیکه در دیدگاه اشعری، بر خداوند هیچ واجبی نیست و در برابر او هیچ زشتی نخواهد بود، پس او هر گونه که بخواهد می‌تواند سخن بگوید، و هر گونه سخن گفت به ظاهر و برآمد باید آن را فهمید و هیچ نوع تعمل و کاریست عقلی در

---

<sup>۱</sup> - آن کس که انجام ستم را بر خدا روا بداند، نخواهد توانست که برای هیچ پیامبری معجزه‌ای ثابت بداند که خدا آن معجزه را برای هدایت مردم انجام داده باشد نه برای گمراه کردن آنان! و بنابراین راستگویی پیامبران در آنچه بدان فرامی‌خوانند، ثابت نمی‌شود. و این، خروج از دین اسلام است. رسائل سید مرتضی، ج ۳، ص ۱۸۶.

<sup>۲</sup> - النکت الاعتقادیة، ص ۳۲.

فهم و تفسیر قرآن روا نخواهد بود. گستره این دوگونه نگرش در ساختارهای تفسیر قرآن موضوع این مقاله است.

### عدل الهی و فهم‌پذیری قرآن کریم

"كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ"<sup>۱</sup>.

قرآن کریم بارها و بارها بر تفکر، تدبر و تعقل در آیات تأکید می‌نماید و گذر بدون اندیشه و خردورزی از آیات وحی را نکوهش می‌کند. با این حال، اصل فهم‌پذیری قرآن کریم از جهات مختلف و از سوی فرقه‌های گونه‌گون مورد خدشه قرار گرفته است. اولین مورد از این دست موضع اهل حدیث - که عموم اهل تسنن را شامل می‌شوند - نسبت به آیات قرآن کریم در موضوع اسماء، صفات و افعال باری تعالی است. آیات نازل شده در این موضوعات، پر دامنه و گونه‌گون و پربحث و نقاش‌اند. بی‌تردید فهم و بررسی این آیات بدون خردورزی و در نظر گرفتن اصول و قرائن عقلی ممکن نخواهد بود. ولی از آنجا که عقل و خرد بشری در دستگاه فکری اهل حدیث جایگاهی بس‌فرو دین دارد، آنان تنها در این باب به پذیرش ظاهر الفاظ بسنده کرده‌اند. این رویه بدانجا می‌انجامد که اهل حدیث، خداوندی انسان‌وار، مجسم و پرتناقض تصویر می‌کنند. و از آن روی که هیچ اندیشمندی نمی‌تواند این تصویر از خداوند را بپذیرد و بپرستد؛ عموم اهل تسنن بدین موضع گرویده‌اند که اسماء و صفاتی را که قرآن و حدیث به خداوند نسبت داده، باید پذیرفت و گردن نهاد، ولی از کنکاش و پرسش در مورد چگونگی و چیستی این اسماء و صفات باید دوری کرد. یکی از روشن‌ترین مصادیق این روند آیاتی است که خداوند را برنشته بر فراز عرش توصیف می‌کند. بحث و نقاش در مورد فوقیت، برنشتن (استوی) و عرش در بین فرق اسلامی بسیار پر دامنه است. پرواضح است پذیرش ظاهر الفاظ بدین جا می‌انجامد که خداوند بر تختی برنشته، همان گونه که پادشاهان بر سریر حکومتی

<sup>۱</sup> - کتابی مبارک که بر تو فرو فرستادیم تا در آیات آن اندیشه کنند و خردمندان پند گیرند. ص، ۲۹.

خویش تکیه می‌زنند و این باور مجسمه است. اندیشه عقل‌مدار در تفسیر این آیات نیز موجب گذر از ظاهر لفظ و رسیدن به تأویلاتی خردمحور می‌شود. اهل حدیث برای آنکه از سویی به دام تجسیم و تجسید نیفتند و از سویی دیگر تأویل و گذر از لفظ را روا نمی‌دیدند، بدین نظر گرویدند که خداوند بر عرش برنشسته است، و کیفیت این معنا معلوم نیست و پرسش در این مورد بدعت است!

"ثم الله تعالى فوق العرش و هذا الحديث يدل على أن الله تعالى فوق العرش و هذا هو الحق و عليه يدل الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و هو مذهب السلف الصالحين من الصحابة و التابعين و غيرهم من أهل العلم رضوان الله عليهم اجمعين قالوا: إن الله تعالى استوى على عرشه بلا كيف و لا تشبيه و لا تأويل و الإستواء معلوم و الكيف مجهول".<sup>۱</sup>

این اندیشه نسبت به همه صفات خداوند گسترش پیدا می‌کند: محمد بن الحسن الشیبانی قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن و بالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله في صفة الرب من غير تشبيه و لا تفسير فمن فسر شيئاً منها فقد خرج عما كان عليه النبي وأصحابه و فارق الجماعة.<sup>۲</sup>

دامنه این رویه را در کتب گذشتگان و امروزیان اهل تسنن به روشنی می‌توان مشاهده کرد که که در بیان اسماء و صفات خداوند به نقل نصوص قرآنی و روایی -والبته بدون هیچ بررسی عقلانی قابل توجه- بسنده می‌کنند. این منش تا بدانجا پیش می‌رود که علامه

<sup>۱</sup> - خدا بر عرش است و این حق است و آیات قرآنی و احادیث نبوی بر آن دلالت دارد و مذهب سلف صالح همین است، صحابه و تابعان و جز آنان از اهل علم همگی گفته‌اند: خداوند بر عرشش برنشسته بدون هیچ چگونگی و هیچ تشبیه و هیچ تأویلی و برنشستن معلوم است و چگونگی مجهول. عون المعبود، ج ۱۳، ص ۷.

<sup>۲</sup> - محمد بن حسن شیبانی گوید: فقیهان همگی بر این اتفاق دارند که به آیات قرآنی و احادیث نبوی که راویان ثقه در صفات خداوند از او نقل کرده‌اند، باید ایمان آورد؛ بدون آنکه به تشبیه یا تفسیر انجامد. پس هر کس که اینها را تفسیر کند از آنچه که پیامبر و اصحابش و جماعت (مسلمانان) بر آنند، خارج شده است. عون المعبود، ج ۱۳، ص ۳۰.

طباطبایی منقولات مفسران عامه را در مورد معارف خالی از فائده می‌بیند و می‌نگارد: "لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقى عن مثل العرش و الكرسي و سائر الحقائق القرآنية و حتى أصول المعارف كمسائل التوحيد و ما يلحق بها بل كانوا لا يتعدون الظواهر الدينية و يقفون عليها، و على ذلك جرى التابعون و قدماء المفسرين حتى نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال: كلما وصف الله من نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته و السكوت عليه، و عن الامام مالك أن رجلا قال له: يا أبا عبد الله استوى على العرش، كيف استوى؟ قال الراوى فما رأيت مالكا وجد من شئ كموجدته من مقالته و علاه الرخصاء يعنى العرق و أطرق القوم. فقال: الكيف غير معقول و الاستواء منه غير مجهول و الايمان به واجب و السوءال عنه بدعة و إني أخاف أن تكون ضالا و أمر به فاخرج".<sup>۱</sup>

بی‌تردید این روش با تأکیدات قرآنی بر لزوم تفکر و تدبر ناسازگار است. شیخ طوسی در بیان این نکته می‌نویسد: "أنه لا يجوز أن يكون فى كلام الله تعالى و كلام نبيه تناقض و تضاد... فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربى مبين، و أنه بلسان قوم، و أنه بيان للناس و لا يفهم بظاهرة شئ؟ و هل ذلك إلّا وصف له باللغز و المعمى الذى لا يفهم المراد به إلّا بعد تفسيره

---

<sup>۱</sup> - از طبقه صحابه بحثی واقعی در مورد عرش و کرسی و دیگر حقایق قرآنی و حتی اصول معارف مانند مسائل توحید نقل نشده، بلکه آنان از ظاهر نصوص گذر نمی‌کردند و بر همان ظواهر می‌ایستادند و تابعان و مفسران پیشین نیز بر همین روش بودند تا آنجا که از سفيان بن عيينه نقل می‌شود که گفته: هر جا که خداوند خود را در قرآن توصیف کرده است، تفسیر آن صفت تلاوت آن و سکوت در برابر آن است. و نقل شده مردی از مالک پرسید: خداوند چگونه بر عرش برنشسته است؟، راوی گوید: مالک را از سخن این مرد آن گونه خشمگین ندیده بودم، به گونه‌ای که بر صورتش عرق نشست و در پاسخ مرد گفت: چگونگی نامعقول است و برنشستن مجهول نیست و ایمان بدان واجب و پرسش از آن بدعت است و من بیم دارم که تو گمراه باشی. و فرمان داد تا آن مرد را از مجلسش خارج کنند. المیزان، ج ۸، ص ۱۶۱.

و بیانه؟ و ذلك منزّه عن القرآن و قد مدح الله أقواما على استخراج معاني القرآن... و يذمهم حيث لم يتدبروا القرآن، و لم يتفكروا في معانيه".<sup>۱</sup>

گذشته از مخالفت با قرآن، این رویه با اصل عدل الهی نیز ناسازگار است. همان گونه که گذشت، عدل خداوند -در مکتب عدلیه- بدان معناست که خدا کردار زشتی انجام نمی‌دهد و کار واجبی را فرو نمی‌گذارد. بی‌تردید گفتن سخنی که معنای محصل و دست‌یافتنی برای آن یافت نشود و تعبد به پذیرش چنین سخنانی، عبث و بیهوده است. بیهوده‌کاری نیز قبیح است. پس اگر خداوند را عادل و به دور از قباح عقلی بدانیم، نمی‌توانیم سخنان وی را به دور از تفسیر و اندیشه‌ورزی بپذیریم. شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: "انّ التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث، لانه يجري مجرى التعبد بالتصويب من الصراخ. و لانّ التعبد به انما يجوز إذا كان للمتعبّد به طريق إلى معرفة مراده فيدعوه ذلك إلى فعل الواجب، أو يصرفه عن فعل القبيح، فأما إذا لم يكن كذلك فلا تحسن العبادة بالتلاوة".<sup>۲</sup>

از سویی دیگر، بنابر اصول عدلیه و قواعد عقلیه تکلیف به آنچه که از توان خارج است، قبیح است و خداوند دادگر چنین تکلیفی نمی‌کند. و البته پذیرش و تسلیم در برابر آنچه به فهم نمی‌آید، تکلیف به غیر مقدور است. علامه طباطبایی می‌نویسد: "أنّ تمام حق الله تعالى على عبده ان يسمع و يطيع، و من البين أنّ الانسان إنما يقول: سمعا فيما يمكن ان

<sup>۱</sup> - روا نیست که در سخن خداوند و پیامبرش تناقض و تضادی باشد... چگونه خداوند قرآن را توصیف کند که به زبان عربی روشن و به زبان مردمان و بیانی برای آنان است و با این همه از ظاهر آن چیزی فهمیده نشود؟! قرآن از این حالت منزّه است، چرا که خداوند کسانی را مدح کرده که معانی قرآن را درمی‌یابند و کسانی را ذمّ نموده که در قرآن نمی‌اندیشند و در معانی آن فکر نمی‌کنند. التبیان، ج ۱، ص ۴.

<sup>۲</sup> - تعبد به تلاوت آنچه که فهم نمی‌شود، بیهوده‌کاریست؛ زیرا تعبد در جایی رواست که متعبد راهی بسوی شناخت مراد سخن داشته باشد و تلاوت آن سخن وی را به انجام واجبی یا ترك قبیحی فراخواند، ولی اگر این گونه نباشد، تعبد به چنین تلاوتی نیکو نیست. عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۶.

تقبله نفسه بالفهم، و أما ما لا يقبل الفهم فلا معنى لاجابته بالسمع و القبول"<sup>۱</sup>. در برابر منش ظاهرگرایانه اشعری، اندیشمندان شیعه و معتزله در جای جای قرآن کریم، آیات را بر اساس تعقل و تدبر بررسی و فهم کرده‌اند؛ نه به تناقض‌گویی و تشبیه گرفتار شده‌اند و نه راه را بر فهم آیات قرآنی بسته‌اند. به عنوان نمونه خدا می‌فرماید: "فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"<sup>۲</sup>.

این آیه از آن دست آیاتی است که به ظاهر خویش گمراه و منحرف ساختن را به خداوند نسبت می‌دهد. ابن‌کثیر نیز همین ظاهر را می‌پذیرد و می‌نویسد: "فلما عدلوا عن اتباع الحق مع علمهم به ازاغ الله قلوبهم عن الهدى و اسكنها الشك و الحيرة"<sup>۳</sup>.

سید رضی ظاهر این آیه را با دلیل عقل ناسازگار می‌بیند، گمراه کردن کرداری زشت است و خداوند عادل زشت‌کاری نمی‌کند. بر همین اساس، سید رضی آیه را دگرگونه تفسیر می‌کند. وی می‌نویسد: "ليس في الكلام بيان الامر الذي ازاغهم عنه، فيجب رجوعنا إلى الأدلة التي تدل على المعنى الذي يجوز في حكمته تعالى أن يعدل بهم عنه و يحول بينهم و بينه، فنظرنا فوجدنا العقول توجب لمن عدل عن طريق عبادته أن يعدل به عن طريق ماثبته"<sup>۴</sup>.

۱ - تمام حق خداوند بر بنده اش آن است که بپذیرد و اطاعت کند و روشن است که انسان تنها زمانی می‌گوید: پذیرفتم که بتواند آن را بفهمد. ولی آنچه که فهم نمی‌پذیرد، پذیرش و قبول آن معنایی ندارد. المیزان، ج ۲، ص ۴۴۳.

۲ - و چون (بنی‌اسرائیل) منحرف شدند، خداوند دل‌هایشان را منحرف ساخت و خدا مردم تبه‌کار را رهنمایی نمی‌کند. صف، ۵.

۳ - پس آنگاه که از پیروی از حق روی برگردانند با آنکه حق را می‌دانستند، خدا دل‌هایشان را از هدایت منحرف کرد و شک و حیرت را در دل‌هایشان ساکن ساخت. تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۳۸۴.

۴ - در آیه بیان نشده که خداوند آنان را از چه چیز منحرف کرد، پس باید به ادله‌ای مراجعه کرد که بتوان بنابر حکمت الهی بر معنایی دلالت کند، پس دلیل عقلی یافتیم که بر اساس آن هر کس از راه بندگی خداوند



بر اساس سخن سیّد رضی، خداوند گمراهان را از راه حق منحرف نمی‌کند، زیرا این معنا با عدل و حکمت وی ناسازگار است؛ بلکه خداوند منحرفان از حق را از پاداش و ثواب آخرتی باز می‌دارد.

### عدل الهی و حجّت ظواهر قرآن

خردمندان در محاورات خویش قوانین و قواعدی را ملاحظه می‌کنند که می‌توان مجموع آنها را به یک اصل بازگرداند: ظاهر و برآمد سخن هر کسی بر و برای او حجّت است. بی‌تردید مدار تفاهم در حوزه‌های گوناگون بر همین اصل استوار است. حال آیا خداوند نیز در سخنانش بر همین شیوه است؟ آیا ظواهر قرآن حجّت است؟ اگر خداوند -یا به تعبیر گسترده‌تر شارع- روشی دگرگونی در بیان مراد و مقصود خویش داشته باشد و بدین روش تصریح نکند و آن را بیان ننماید، مخاطبان وحی از درک و فهم سخنان خداوند درمی‌مانند. بی‌تردید سخن گفتن به گونه‌ای که مخاطبان از فهم سخن عاجز باشند، کاری عبث و بیهوده است، مانند آنکه کسی با کودکان به اصطلاح و روش میرداماد سخن گوید! پس اگر خدا در بیان مراد خویش روش دگرگونه‌ای داشته باشد، باید آن روش را اظهار و اعلام کند، وگرنه سخن گفتنش بیهوده و لغو است. محقق حلی در بیان این مطلب می‌نویسد: "لایجوز أن یخاطب الله عباده بما لا طریق لهم إلى العلم بمعناه خلافاً للحشویة. لنا: أن ذلک عبث، فیکون قبیحاً"<sup>۱</sup>.

همانگونه از سخن محقق حلی برمی‌آید، حشویه این گونه سخن گفتن را بر خداوند روا می‌دانند. ولی به نظر می‌رسد عموم اهل حدیث، بلکه هر اشعری مسلکی این گونه سخن گفتن را باید بر خداوند روا بداند. گذشت که اشعریان تصریح می‌کنند که هیچ کاری بر

---

روی‌گرداند، خداوند از راه پاداش خویش وی را باز می‌گرداند. حقائق التأویل، ص ۲۹.

<sup>۱</sup> - بر خلاف نظر حشویه، روا نیست که خدا بندگان را به گونه‌ای مورد خطاب قرار دهد که راهی به فهم آن نداشته باشند، دلیل ما: این گونه خطاب بیهوده است، پس زشت است. معارج الاصول، ص ۵۵.



خداوند زشت نیست و هیچ کاری بر او واجب نخواهد بود. پس اگر خداوند به گونه‌ای سخن بگوید که مخاطبان از فهم سخنش عاجز باشند، عقل نمی‌تواند به قبح چنین خطابی حکم کند و نمی‌تواند اظهار و اعلام طریق خاص مخاطبه را بر خداوند واجب بداند. شیخ طوسی بدین نکته التفات داشته و عموم جبراندیشان (اشعری‌مسلکان) را ملزم به پذیرش این باور دانسته که رواست خداوند سخنی بگوید که معنایش درک نشود! وی می‌نویسد: "اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء... و منها: أن نعلم انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا أصلا. و منها: ان نعلم انه لا يجوز ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح. و منها: انه لا يجوز أن يريد بخطابه غير ما وضع له و لا يدل عليه. فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده، و متى لم يحصل جميعها، او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك، و لذلك الزمنا المجبرة ان لم يعرفوا بخطابه شيئا و لا مراده أصلا من حيث جوزوا على الله تعالى القبيح".<sup>۱</sup>

بر اساس آنچه گذشت، حجیت ظواهر قرآن متوقف بر پذیرش اصل عدل است. و اگر کسی این اصل را نپذیرد - هر چند ظواهر قرآن را حجت بداند - پایه و اساسی برای اثبات حجیت ظواهر قرآن در دست نخواهد داشت. بلی، منکران اصل عدل به جای عقل و خردورزی، منش و عادت خداوند را مطرح می‌کنند. ممکن است اشعری‌مسلک بگوید: درست است که ما کاری را بر خداوند زشت یا واجب نمی‌دانیم، ولی خداوند عادت و

---

<sup>۱</sup> - بدان که ممکن نیست مراد خداوند را شناخت مگر پس از دانستن مقدماتی... و از آن مقدمات آنکه بدانیم بر خداوند روا نیست که خطابش هیچ فایده‌ای نداشته باشد. و از آن مقدمات آنکه بر خدا روا نیست که به گونه‌ای قبیح به خطابش اراده کند. و از مقدمات آنکه بر خداوند روا نیست که از خطابش غیر از آنچه لفظ بر آن وضع شده اراده کند مگر آنکه به مراد خاص خود دلالت کند. و هر گاه هیچ یک یا برخی از این مقدمات حاصل نشود، سخن خداوند فهم نشود. بنابراین جبراندیشان را ملزم می‌دانیم که از خطاب و مراد خداوند هیچ نفهمند؛ زیرا آنان زشتکاری‌ها را بر خدا روا می‌دانند. عدة الاصول، ج ۱، ص ۴۲.

سنتی در کارهایش دارد. حال سنت خداوند بر این قرار گرفته که با آدمیان مانند خود ایشان سخن بگوید و بر این اساس ظاهر سخن خداوند حجّت خواهد بود.

ولی این استدلال نیز مخدوش خواهد بود؛ اولاً از کجا و به چه وسیله‌ای ثابت می‌شود که عادت و سنت خداوند بر این قرار گرفته که ظاهر سخنانش را حجّت قرار دهد. ثانیاً چه دلیلی در دست داریم که خداوند در مورد یا مواردی عادت و سنت خویش را تغییر ندهد! اگر هیچ کاری را بر خداوند قبیح ندانیم، تغییر سنت و روش بلکه خلف وعده را نیز نمی‌توانیم بر خدا زشت بدانیم. پس در دستگاه فکری اشعری، هیچ پایه‌ای برای حجّیت ظواهر کلام خداوند باقی نمی‌ماند؛ چون سخن گفتن به روشی که فهمیده نشود، بیهوده سخن گفتن، تغییر سنت و خلف وعده، هیچ یک را نمی‌توان از خداوند نفی و سلب کرد!

نکته قابل توجه در این مبحث آن است که برخی اندیشمندان شیعه در حجّیت ظواهر قرآن خدشه وارد کرده‌اند، چنین معروف است که اخباریان شیعه ظواهر قرآن را حجّت نمی‌دانند. بی‌تردید این اندیشمندان، در عقائد عدلی مسلکند و زشت‌کاری را بر خداوند روا نمی‌دانند؛ ولی آنان بر این باورند که خداوند شیوه‌ای خاص برای خود در تفهیم و تفاهم پیش گرفته است. آنان بر این عقیده‌اند که ادله‌ای در دست است که فهم قرآن را ویژه معصومان قرار می‌دهد و دیگران را از تفسیر قرآن و پیروی از آیات متشابه نهی می‌کند. پس اخباریان شیعه این سخن را پذیرفته‌اند که "اگر خداوند شیوه و روشی غیر از آنچه عاقلان در گفتگو دارند، داشته باشد؛ باید آن روش را اعلام کند"، ولی آنان معتقدند که خداوند شیوه دگرگونی دارد و این شیوه را بیان کرده است! مرحوم خوبی انکار حجّیت ظواهر قرآنی از سوی اخباریان را ناشی از دو علت می‌داند. به نظر ایشان، برخی از ادله اخباریان بدین بازگشت می‌کند که در الفاظ قرآن، ظهوری منعقد نمی‌شود؛ زیرا الفاظ قرآن همه سرّ و راز و معانی آن غامض و پیچیده است. اجمالاً می‌دانیم که قراین مفصله‌ای بر خلاف ظواهر بدوی هست و -آن چنان که اخباریان می‌اندیشند- در قرآن تحریف به نقیصه نیز واقع شده؛ که این همه موجب می‌شود هیچ ظهوری در الفاظ قرآنی منعقد نگردد.

سبب دوم انکار اخباریان آن است که اگر ظهوری نیز در قرآن پابگیرد، خداوند بر اساس ادله نهی از پیروی آیات متشابه و نهی از تفسیر به رأی، از تبعیت آن ظهور نهی کرده است.<sup>۱</sup> پس انکار حجیت ظهورات قرآنی از سوی اخباریان شیعه، یا به انکار پدیداری ظهور در قرآن بازمی‌گردد، یا به ادعای نهی از پذیرش چنین ظهوری بازگشت می‌نماید. و این دو باور به اصل عدل الهی خدشه وارد نمی‌کند.

### عدل الهی و آیات متناقض‌نما

آن گاه که بپذیریم قرآن کریم وحی ربّانی و کلام الهی است، باید به طور منطقی آن را خالی از هر گونه تناقض بدانیم؛ زیرا خداوند حکیم و دانای مطلق است و سخنان او چون از علم و حکمت راستینش سرچشمه می‌گیرد، از هر خطایی به دور خواهد بود. گذشته از این دلیل کلامی، قرآن کریم نیز دست‌کم در دو آیه بر این نکته تأکید می‌کند، بنگرید: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"<sup>۲</sup>.

در این آیه شریفه یک جمله شرطیه وجود دارد؛ "اگر قرآن از نزد خداوند نبود، در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند". مفهوم این جمله چنین است؛ "اگر قرآن از نزد خداوند باشد، در آن اختلافی نخواهند یافت". پس یافتن اختلاف در هر کتابی بر آن دلالت می‌کند که آن کتاب از سوی خداوند نیست و اگر ثابت شود که کتابی از سوی خداست، باید از هر اختلافی تهی باشد. شیخ طوسی در ذیل این آیه می‌نویسد: "تدلّ علی أنّ المتناقض من الکلام لیس من فعل الله"<sup>۳</sup>.

<sup>۱</sup> - ر.ک. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵-۱۲۲.

<sup>۲</sup> - آیا در قرآن نمی‌اندیشید! و اگر از نزد جز خدا بود، بی‌گمان در آن ناهمخوانی بسیاری می‌یافتند. نساء، ۸۲.

<sup>۳</sup> - این آیه دلالت دارد که سخن متناقض از کردار خداوند نیست. التبیان، ج ۳، ص ۲۷۰.

"لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"<sup>۱</sup>.

بی‌گمان تناقض و ناسازگاری از آشکارترین مصداق‌های باطل است؛ پس اگر باطلی از هیچ سو در قرآن راه نیابد، تناقضی نیز در آن یافت نخواهد شد. طبرسی در اینباره می‌نگارد: "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَلَا تَنَاقُضُ فِي الْفَاطَةِ وَلَا كَذِبٌ فِي الْخَبَارِ وَلَا يُعَارِضُ وَلَا يُزَادُ فِيهِ وَلَا يُغَيَّرُ"<sup>۲</sup>.

ولی در دیدگاه اشعریان نبود تناقض و ناسازگاری در قرآن را چگونه باید تحلیل نمود؟ بنابر این مسلک کلامی، هیچ واجبی بر خداوند نیست و هیچ کرداری بر او قبیح نیست! پس چه بسا چنین خدایی به تناقض سخن بگوید! و اگر به تناقض سخن بگوید، هیچ کس نمی‌تواند تناقض‌گویی خداوند را باطل و ناهنجاری بشمارد! اصولاً، بنابر مکتب اشعری، چه عامل شناختی می‌تواند تناقض در سخنان را کشف کند؟! آیا عقل چنین جایگاهی دارد؟!

البته مفسران اشعری مسلک نیز قرآن را خالی از تناقض و اختلاف می‌شمارند و دلیل آنها بر این مطلب، نه قبح عقلی تناقض‌گویی، بلکه همانا دو آیه پیشین است که اختلاف و باطل را از قرآن کریم سلب می‌کند. عمده تفاوت یک مفسر عدلی با یک مفسر اشعری در چگونگی برخورد آن دو با آیات متناقض‌نما است؛ هر دو پذیرفته‌اند که متناقض در کلام خدا نیست، یکی فقط بر اساس دلیل نقلی و دیگری بر اساس عقل و نقل، ولی حال اگر دو یا چند آیه در ظهور بدوی خویش ناسازگار به نظر آمدند، چه باید کرد؟! مفسر عدلی و مفسر اشعری چه راهکارهایی برای رفع تناقض ظاهری در آیات قرآن پیشنهاد می‌کنند؟!

<sup>۱</sup> - نه از پیش رویش و نه از پسش، باطل بدان راه نیابد؛ فروفرستاده‌ای از خردمند پسندیده است. فصلت، ۴۲.

<sup>۲</sup> - باطل از هیچ سویی در آن نیاید، پس در کلمات آن ناهمخوانی نیست و در خبرهای آن دروغی نیست و در آن افزوده نشود و معارضی برایش نیست و تغیر داده نشود. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۱۴.

مفسران و پژوهندگان علوم قرآنی از دیرباز مباحثی را بدین جهت اختصاص داده‌اند، آن گونه که زرکشی فصلی را با عنوان "معرفة موهم المختلف" در کتاب خویش ترتیب داده است.<sup>۱</sup>

ولی تفاوت آشکاری بین پاسخ‌های اندیشمندان اشعری و عدلی به تناقضات بدوی آیات مشاهده می‌شود. اندیشمندان عدلی، هر چند به حکم عقل و به تعبد شرعی پذیرفته‌اند که قرآن خالی از تناقض است، ولی به آن هنگام که دو آیه متناقض به نظر می‌آیند، به جای تخطئه عقل و خرد بشری یا توسل به راه‌حل‌های عقلانی، تلاش کرده‌اند که بر اساس قرائن لَبّی و لفظی گره مشکل را بکشایند و سازگاری آیات را آشکار سازند. در حالیکه مفسر اشعری مسلک ملزم نیست که تناقض بدوی را پاسخ بگوید، بلکه می‌تواند به راحتی عقل و خرد بشری را ناقص‌تر از آن بشمارد که اسرار کلام خدا را درک کند و تناقض به نظر آمده را حاصل خطای عقل همیشه‌خطاکار آدمی بداند. این سخن بنده، از سر پیش‌داوری یا اتهام به مفسران اشعری نیست، بلکه می‌توان در جای‌جای کتب تفسیر و علوم قرآنی آنان تصریحاتی در این معنا یافت. ابن جریر طبری چنین می‌نویسد: "قال ابن زید: انّ القرآن لا یکذب بعضه بعضاً و لا ینقض بعضه بعضاً، ما جهل الناس من امر فانما هو من تقصیر عقولهم و جهالتهم".<sup>۲</sup>

این باور به بحث تعارض بین آیات و روایات نیز گسترش پیدا می‌کند، آن گونه که ابن حزم می‌نویسد: "انّ القرآن و الحدیث الصحیح متفقان، هما شیء واحد، لا تعارض بینهما و لا اختلاف، یوفّق الله تعالی بفهم ذلک من شاء من عباده و یحرّمه من شاء".<sup>۳</sup>

۱ - ر.ک. البرهان، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲ - ابن زید گوید: آیات قرآن همدیگر را تکذیب و نقض نمی‌کند، آنچه که مردم (در این مورد) ندانند تنها و تنها از کوتاهی عقل‌هایشان و نادانی آنان است. جامع‌البیان، ج ۵، ص ۲۴۶.

۳ - قرآن و حدیث صحیح با هم موافق‌اند، آن دو یکی هستند، بین آن دو تعارض و اختلافی نیست، خداوند هر کس از بندگان را که بخواهد به فهم این (توافق)

همان گونه که از بیان ابن حزم برمی آید، در مسلک اشعریان، اگر کسی بین آیات قرآنی و یا احادیث توافق ندید، اشکال از خود اوست! اوست که از نظر لطف الهی محروم شده و نتوانسته آیات و احادیث را سازگار ببیند! این گونه سخنان با مبانی مجبره و اشعری مسلکان در تعبد خالی از تعقل کاملاً هماهنگ است.

دومین پاسخی که عموم مفسران اهل سنت برای آیات متناقض نما آماده کرده اند، طرح جریان نسخ است. با اندک ملاحظه ای به کتب تفسیری عامه، می توان فهمید مواردی که آنان قائل به نسخ شده اند؛ بسیار پرشمارند، تا آنجا که ابوبکر نحاس در کتاب "الناسخ و المنسوخ" خویش، یکصد و سی و هشت آیه قرآن را در زمره آیات نسخ شده می شمرد! بی تردید می توان تمام آیاتی را که به ظاهر متناقض به نظر می رسند، اینگونه ناسخ و منسوخ شمرد و زحمت پاسخ گویی به تناقض را از دوش برداشت. زرکشی از ابواسحاق اسفراینی چنین نقل می کند: "اذا تعارضت الآی و تعذر فیها الترتیب و الجمع طلب التاريخ و ترک المتقدم منهما بالتأخر و یکون ذلک نسخاً"<sup>۱</sup>.

در حالیکه مفسران عدلی مسلک، به ویژه شیعه، شرایط بسیاری را برای نسخ برشمرده اند و موارد آیات نسخ شده را بسیار اندک دانسته اند. مرحوم خوبی موارد نسخ ادعایی در کتب تفسیری را برمی شمرد، تا به موردی می رسد که آیه ای حکم آیه دیگر را نقض می کند در حالیکه اصلاً به حکم آیه سابق نظر ندارد. مرحوم خوبی درباره نسخ دانستن این دست آیات می نویسد: "و انما يلتزم بالنسخ لمجرد التنافی بینهما فیلتزم بان الآیه المتأخرة ناسخة لحکم الآیه المتقدمة"<sup>۲</sup>.

---

موفق سازد و هر کس را که بخواهد محروم کند. الاحکام، ج ۱، ص ۹۰.

۱ - اگر آیات با هم متعارض باشند و ترتیب و جمع بین آنها انجام نشود، تاریخ نزول آنها یافت شود و آیه پیشین ترك و آیه پسین اخذ شود، و این نسخ است. البرهان، ج ۲، ص ۴۸.

۲ - و در این موارد به نسخ ملتزم شده اند، تنها به جهت ناسازگاری بین دو آیه؛ پس ملتزم شده اند که آیه پسین ناسخ حکم آیه پیشین است. البیان، ص ۲۸۷.

سپس مرحوم خویی این گونه نسخ را نمی‌پذیرد و این دست آیات را جزء آیات متناقض‌نما می‌شمرد که البته باید بر اساس کنکاش عقلی به تناقض بدوی آنها پاسخ گفت. گذشت که مفسران اشعری مسلک به هنگام روبه‌رو شدن با آیات متناقض‌نما یا عقل و خرد بشری را در دیدگاهش خاطی و قاصر می‌دانند و یا با قول به نسخ از پاسخ‌گویی و رفع اشکال شانه خالی می‌کنند. ولی گذشته از این دو رویکرد، دیگر پاسخ‌های مفسران اشعری نیز در این دست آیات قابل بررسی است. بی‌تردید یک مفسر عدلی مسلک باید پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی را ارائه دهد که با اصل عدالت باری تعالی سازگار باشد و قول و فعل خداوند را خریداب و سازگار با عقل جلوه دهد. ولی مفسر اشعری چنین التزامی ندارد! وی برای رفع تناقض بدوی بین آیات ممکن است پاسخ‌هایی ارائه دهد که مورد پذیرش عقل نیست! برای نمونه موردی را ذکر می‌کنیم.

منافقان و یهودیان ساکن مدینه همواره در صدد آزار پیامبر اکرم برمی‌آمدند، یکی از این آزارها چنین بود که هر گاه در مدینه نعمت و فراوانی بود، آن را به خداوند نسبت می‌دادند و هر گاه سختی و کمیابی به مردم رو می‌کرد، آن را ناشی از وجود پیامبر اسلام می‌شمردند. در چنین پیش‌زمینه‌ای دو آیه ۷۸ و ۷۹ سوره نساء نازل شد؛ آیه اول تمام خوبی‌ها و بدی‌ها را از سوی خدا می‌داند، ولی دومین آیه خوبی‌ها را از خدا و بدی‌ها را از خود انسان می‌شمرد. این دو آیه را بنگرید: "وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا \* مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ".

"و چون به آنان خوبی رسد، گویند: این از سوی خداست. و چون بدی به آنان رسد، گویند: این از سوی توست. بگو: همه از سوی خداست. اینان را چه می‌شود که هیچ گفتاری را نمی‌خواهند دریابند! \* هر خوبی که تو را رسد از خداست و هر بدی که تو را رسد از توست".

در نگاه ابتدایی، این دو آیه متناقض‌نما هستند، آیه اول گفته کسانی را که "سیئه" را به غیر خدا نسبت می‌دهند، انکار می‌کند و آن را نتیجه نبود فهم و درک ژرف می‌شمرد، بلکه "سیئه" و "حسنه"، هر دو را از سوی خدا می‌داند. و آیه دوم به پیامبر چنین خطاب می‌کند که "سیئه" از توسست و "حسنه" از خداست. بر این اساس عموم مفسران درصدد توضیح این نکته برآمده‌اند که این دو آیه چگونه در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، در حالیکه قرآن خود را تهی از هر اختلاف و ناهماهنگی می‌شمرد. فخر رازی اصل را همان آیه اول می‌داند و آیه دوم را سخنی در مقام ادب و احترام می‌شمرد! به باور رازی هر چند بنابر آیه اول همه خوبی‌ها و بدی‌ها از سوی خداست، ولی برای رعایت ادب باید مانند آیه دوم سخن گفت و خوبی‌ها را به خدا و بدی‌ها را به خود نسبت دهیم!<sup>۱</sup>

آیا این سخن را عقل می‌پذیرد؟! مگر خداوند در مقام تعارف‌گویی و مدیحه‌سرایی است که برای رعایت ادب، سخنی خلاف واقع آورد! حال اگر این آیه را در مقام ادب بدانیم و دست از معنای ظاهری آن برداریم، با دیگر آیات که شرّ و بدی و مصیبت را نتیجه کار خود انسان می‌شمارد، چه کنیم؟! آیا همه آن آیات در مقام ادب سخن گفته‌اند!

### عدل الهی و نسخ آیات

مسلمانان بر وقوع نسخ در آیات قرآنی اجماع و اتفاق دارند. قرآن کریم و روایات متواتر از معصومین نیز بر وجود آیات منسوخه دلالت دارند. ولی عمده اختلاف علمای فرقه‌های اسلامی در گونه‌ها و مصادیق نسخ است. همان گونه که گذشت، مفسران اهل تسنن آیات منسوخ قرآن را بسیار پرشمار می‌دانند و از آن سومحققان شیعی این آیات را کم‌شمار می‌دانند. این تفاوت از آن روست که مفسران و فقهای شیعه شرایطی را برای پدیده نسخ برمی‌شمرند که اهل تسنن چنین شروطی را در نظر ندارند. شیعیان وقوع نسخی را که با مبانی عقلی - و به ویژه با اصل عدل الهی - مخالف باشد؛ نمی‌پذیرند. بر این اساس، آیاتی که متضمن خبر یا وعده پاداش از سوی خداست، نسخ نخواهد شد. نمونه‌ای از این دست

<sup>۱</sup> - ر.ک. تفسیر کبیر (فخر رازی)، ج ۱۰، ص ۱۵۳.



را ذکر می‌کنیم. قرآن کریم تمام مومنان مسلمان، یهودی، مسیحی و صابئی را شایسته پاداش می‌شمرد: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"<sup>۱</sup>. و در آیه دیگری پذیرش هر دین دیگری به جز اسلام را نزد خدا نامقبول و موجب زیان اخروی می‌شمرد: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ"<sup>۲</sup>

مفسران اهل سنت از ابن عباس نقل کرده‌اند که آیه دومی آیه اول را نسخ کرده است.<sup>۳</sup> شیخ طوسی، در مقام یک مفسر و متکلم شیعی، این سخن را نقل می‌کند و در رد آن می‌نویسد: "هذا بعيد لأن النسخ لا يجوز أن يدخل في الخبر الذي يتضمن الوعد و إنما يجوز دخوله في الاحكام الشرعية التي يجوز تغييرها"<sup>۴</sup>.

پرواضح است که ردیه شیخ طوسی بر اساس اصل عدل شکل گرفته است؛ بازگشتن از وعده ثواب و پاداش عقلاً قبیح و مخالف عدل است و بر خداوند قبیح عقلی روا نیست، پس آیات متضمن وعده نسخ نمی‌شود.

### عدل الهی و روایات تفسیری

بی‌تردید بخش عمده‌ای از تفسیر آیات قرآن بر اساس روایات منقول از پیامبر اکرم، اهل بیت، صحابه و تابعین شکل گرفته است. البته مفسران شیعه و سنی دو دیدگاه متفاوت نسبت به روایات تفسیری دارند. از آنجا که شیعیان (اثنی‌عشری) ائمه اطهار را جانشینان معصوم پیامبر اکرم می‌دانند، اخبار و روایات آن بزرگوران را در کنار روایات نبوی حجت

۱ - بقره، ۶۲.

۲ - آل عمران، ۸۵.

۳ - ر.ک. جامع البیان، ج ۱ ص ۴۶۱ و زاد المسیر، ج ۱، ص ۷۹.

۴ - این سخن دور از صحت است، زیرا روا نیست نسخ در آیه‌ای که متضمن وعده است درآید و تنها رواست که در احکام شرعی که تغییرش جایز است، درآید. التبیان، ج ۱، ص ۲۸۴.

می‌شمرند. ولی نظریات و منقولات صحابه و تابعین را دور از خطا نمی‌دانند. شیخ طوسی درباره روایات تفسیری صحابه و تابعین می‌نویسد: "و لا ینبغی لأحد ان یقلّد احداً من المفسرین... لأنّ من المفسرین من حمدت طرائقه و مدحت مناهجه کابن عبّاس و الحسن و قتادة و مجاهد... و منهم من ذمّت مذاهبه کابی صالح و السدی و الکلبی و... بل ینبغی ان یرجع الی الادلة الصحیحة اما العقلیة او الشرعیة"<sup>۱</sup>.

گذشته از این، شیعه -از آنجا که به عقل و داوری‌های آن اعتماد دارند- تمامی آیات و روایات را بر اساس عقل و خرد بررسی می‌کنند و اگر آیه یا حدیث -هر چند صحیح‌السند- با مبانی عقلی -و از آن جمله اصل عدل- ناسازگار باشد؛ در درجه اول سعی می‌کنند آن آیه یا حدیث را به معنایی سازگار با عقل تأویل کنند و اگر تأویل ممکن یا مقبول نبود، آن نصّ شرعی را کنار می‌نهند و علم بدان را به اهلش وامی‌گذارند. شیخ مفید در مورد تعارض حکم عقل با روایات صحیح چنین می‌نویسد: "انّ وجدنا حدیثاً یخالف احکام العقول اطرحناه لقضیة العقل بفساده ثمّ الحکم بذلک علی أنّه صحیحٌ خرج مخرج التقیة او باطلٌ اُضیف الیه"<sup>۲</sup>.

شیخ طوسی نیز در خصوص روایات تفسیری ذیل آیه "افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها"<sup>۳</sup> می‌نویسد: "و فی ذلک حجة علی بطلان قول من یقول لایجوز تفسیر شیء من ظاهر القرآن الا بخبر و سمع. و فیه تنبیه علی بطلان قول الجهال من اصحاب الحدیث انه

<sup>۱</sup> - و برای کسی شایسته نیست که لز هیچ یک از مفسران تقلید کند؛ زیرا برخی از مفسران نیکوروش و پسندیده‌راه هستند، مانند ابن‌عباس و حسن و قتاده و مجاهد و برخی از آنان روشی ناپسند دارند، مانند ابوصالح و سدی و کلبی... بلکه رواست که به ادله صحیح عقلی و شرعی مراجعه شود. التبیان، ج ۱، ص ۶.

<sup>۲</sup> - اگر حدیثی مخالف با احکام عقل یافتیم؛ آن را به دلیل حکم خرد بر فساد آن، کنار می‌گذاریم. صحیح بودن آن حدیث شاید از آن جهت بوده که از روی تقیّه صادر شده یا سخن باطلی بوده که به امامان نسبت داده شده است. تصحیح اعتقادات الشیعة، ص ۱۴۹.

<sup>۳</sup> - نساء، ۸۲.

ينبغي ان يروى الحديث على ما جاء و ان كلّ مختلاً فى المعنى، لانّ الله تعالى دعا الى التدبر و الفقه و ذلك مناف للتاجل و التعامى".<sup>۱</sup>

ولى اهل تسنن عصمت و ولايت امامان را نپذيرفته‌اند و آنان را در ردیف صحابه و تابعين مى‌دانند. و از سویی ديگر، اهل حديث آنچه که از صحابه -و در درجه بعدی تابعين- در معارف دين به ويژه تفسير قرآن نقل شده را مى‌پذيرند و بررسى و چون و چرا را در مورد آنها روا نمى‌دانند، و آنچه که پس از صحابه و تابعين در تفسير گفته شده را پذيرايستند. از ابو عبیده چنین نقل شده است: "انّ كلّ ما جاء عن الصحابة و كبار التابعين لهم باحسان هو العلم الموروث و ما حدثه من جاء بعدهم هو المذموم".<sup>۲</sup>

و شوکانی در تفسيرش مى‌نويسد: "فان جائك التفسير من رسول الله فلا تلتفت الى غيره... و كذلك ما جاء عن الصحابة".<sup>۳</sup>

اين دو روش تأثير بسيار بزرگی در تفسير آيات قرآن بر جای مى‌گذارد. روايات تفسيرى بسيارى با موضوعات؛ صفات و افعال بارى تعالى، رؤيت خدا، عصمت انبياء، جبر و اختيار و... در ارتباط‌اند. اگر اصول و مباني عقلی را در پذيرش يا ردّ آنها دخالت دهيم؛ بسيارى از اين ادله سمعی تأويل شده يا مسکوت گذاشته مى‌شوند. و اگر خرد آدمی را کوتاه‌تر از آن بدانيم که در محدوده شرع پای نهد، اين روايات را -تنها پس از تحقيق سندى- بايد پذيريم و از دلالت ظاهرى آنها نیز گذر نکنيم. به عنوان نمونه، مفسران اهل

---

۱ - و در اين آيه دليلی است بر بطلان سخن کسی که مى‌گويد: روت نيست تفسير ظاهر قرآن مگر بر اساس خبر و حديث. و در اين آيه دلالتی است بر بطلان نادانان از اهل حديث که مى‌گویند: شايسته است که حديث را همان گونه که آمده، نقل کرد، هر چند معنايش مختل باشد؛ زیرا خداوند به تدبر و فهم فراخوانده و اين با پيروى کورکورانه ناسازگار است. التبيان، ج ۹، ص ۳۰۳.

۲ - هر آنچه از صحابه و بزرگان تابعان به دست رسيده، همان ميراث علمى است و آنچه که پس از آنان پديد آمده، نکوهيده است. فتح الباری، ج ۱۳، ص ۲۷۴.

۳ - پس اگر تفسير از پيامبر خدا به تو رسيده، به غير آن توجهی نکن... و همچنين است آنچه که از صحابه رسيده است. فتح القدير، ج ۴، ص ۳۰۹.

تسنن روایتی را از پیامبر اکرم نقل می‌کنند که آن حضرت فرموده‌اند: "ما کذب ابی ابراهیم الا ثلاث کذبات..."<sup>۱</sup> "پدرم ابراهیم دروغ نگفت مگر سه دروغ!" مفسران سنی نه تنها این روایت را پذیرفته‌اند، بلکه برخی از آنان هر گونه تأویل و تفسیر مخالف با این روایت را نیز مردود دانسته‌اند.<sup>۲</sup> در حالیکه شیخ طوسی -در مقام یک مفسر شیعی- پس از نقل این حدیث آن را به دلیل مخالفت با ادله عقلی که پیامبران را از دروغگویی مبرا می‌دارند، مردود می‌شمرد.<sup>۳</sup>

نکته قابل توجه آن است که مفسران و علمای شیعه نسبت به روایات نبوی منقول از طرف عامه حساسیت کامل دارند و به سرعت مخالفت این دست روایات را با دلیل عقلی اعلام می‌کنند و بر اساس همین مخالفت آن روایات را مردود می‌شمرند. ولی نسبت به روایات منقول از ائمه اطهار چنین حالتی مشهود نیست، در مواردی علمای شیعه -به ویژه محدثان- از ردّ یا حتی تأویل احادیث مخالف عقل شانه خالی می‌کنند و نصوصی را از ائمه اطهار نقل می‌کنند که با مبانی عقلی ناسازگار است. نمونه‌ای از این دست را بنگرید. ابراهیم ابواسحاق لیشی از امام باقر علیه‌السلام قرار می‌گیرد. راوی از امام می‌پرسد که چگونه برخی از شیعیان به گناهان کبیره‌ای مانند زنا، لواط و شراب‌خواری آلوده‌اند و از آن سو برخی از منکران اهل بیت به نماز و روزه و حجّ مشغولند؟! بنابر این حدیث، امام چنین پاسخ می‌دهد که مومن از طینت (گل) پاک و کافر از طینت پلید آفریده شده، ولی گاه بخشی از گل پلید در طینت مومنی و یا بخشی از گل پاک در طینت کافری مخلوط شده؛ و کارهای زشتی که از مومن سر می‌زند، ناشی از آن طینت پلید مخلوطی است و کارهای نیکی نیز که از کافر انجام می‌پذیرد، ناشی از آن طینت پاک مخلوطی اوست! و به روز قیامت خدا گناهان مومن را از او برمی‌کند و بر دوش کافر می‌نهد و نیکوکاری کافر را از او برمی‌کند و به مومن می‌دهد! و این عدالت خداست!!<sup>۳</sup>

۱ - ر.ک. جامع البیان، ج ۲۳، ص ۸۴.

۲ - ر.ک. التبیان، ج ۸، ص ۵۱۰.

۳ - بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۲۸.

و شگفت است که برخی از مفسران، اهل حدیث و فقهای شیعه به این حدیث استناد و استدلال کرده‌اند، بدون آنکه مخالفت آن را با اصل عدل الهی در نظر بگیرند.<sup>۱</sup> وضعیت سندی این حدیث نیز بسیار بغرنج است؛ توثیق و تأییدی برای ابواسحاق لثی در کتب رجال یافت نمی‌شود و به علاوه در سلسله سند این روایت احمد بن محمد سیاری است که عالمان رجالی درباره او نوشته‌اند: "ضعیف، تباه‌دین، روایتش متروک است".<sup>۲</sup> با توجه به این وضعیت سندی و مخالفت صریح روایت با اصل عدل، برای پذیرش یا سکوت در برابر این حدیث دلیلی باقی نمی‌ماند.<sup>۳</sup>

### تاثیر اصل عدل در مفاد تفسیر

گذشت که بر اساس عدل الهی آنچه را که عقل قبیح بشمارد، به خداوند نسبت داده نمی‌شود. این اصل اعتقادی در تفسیر بسیاری از آیات قرآن تاثیرگذار است. در آیاتی از قرآن کریم؛ اضلال (گمراه کردن)، مهر بر قلب زدن، کر و کور کردن، بیماری، انحراف و یا سختی قلب، فریب و مکر، تکبر و.... به خداوند نسبت داده شده است. پرواضح است که مفسران اشعری مسلک این آیات را بر اساس همین ظهور فهم و تفسیر می‌کنند، در اندیشه آنان هر آنچه خداوند انجام دهد، عدل و حسن و حق است، پس اگر خداوند کسی را فریفت یا منحرف و گمراه ساخت یا گروهی را از ابتدا برای دوزخ آفرید و.. جای چون و چرایی نیست که هر چه آن خسرو کند، شیرین بود!

<sup>۱</sup> - فیض کاشانی در تفسیر صافی، ج ۴، ص ۲۵، محقق بحرانی در حدائق ج ۱۴، ص ۱۶۳ و سید نعمه الله جزائری در نورالبراهین ج ۲، ص ۲۸۷ این حدیث را نقل و تأیید کرده‌اند. جالب آن که مرحوم جزائری پس از نقل حدیث نقل آن را برای عوام شیعه ناپسند می‌داند.

<sup>۲</sup> - جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۷.

<sup>۳</sup> - ممکن است گفته شود این دست روایات معنایی دگرگونه دارند و در چهارچوب خاص زبانی فهمیده می‌شوند. اگر باب این گونه توجیه و احاله به مجهول باز شود، مختص روایات شیعی نخواهد بود، بلکه هر نص دینی؛ سنی و یا حتی غیر اسلامی را - هر چند با عقل مخالف باشد - می‌توان این چنین توجیه کرد و پذیرفت.

شهاب الدین آلوسی (مفسر، فقیه و محدث قرن ۱۳) در تعریف حسن می نویسد: وکل شیء منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلاً من حيث أنه منه.<sup>۱</sup> و هر چیزی از سوی او نیکوست و به زشتی توصیف نمی شود، از آن روی که از سوی اوست.

مفسر عدلی مسلکی، عدل و حسن و حق را بر پایه عقل می شناسد و تعریف می کند و آنچه را که عقل زشت و باطل بداند از خداوند سلب می کند. شیخ طوسی در سخنی جامع و کامل می نویسد: ما يدعو اليه العقل، فخالق العقل يريده.<sup>۲</sup> آنچه را عقل بدان فراخواند، آفریدگار عقل آن را اراده می کند. بر این اساس، شیخ طوسی در تفسیر این دست آیات، قبیحی را به خداوند نسبت نمی دهد و از معنای بدوی و ظاهری گذر می کند. تاثیر اصل عدل الهی در این آیات را در سه گفتار بیان می کنیم.

#### نسبت اضلال به خداوند

در بیست و پنج آیه قرآن، خداوند اضلال (گمراه کردن) را به خود نسبت داده است: بقره، ۲۶؛ نساء ۸۸، ۱۴۳؛ انعام ۳۹، ۴۴ اعراف، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۵۵؛ رعد، ۲۷، ۳۳؛ ابراهیم، ۴، ۲۷؛ نحل، ۹۳؛ اسراء ۹۷؛ کهف، ۱۷؛ روم، ۲۹؛ فاطر، ۸؛ زمر، ۲۳؛ غافر، ۳۳، ۳۴، ۷۴؛ شوری، ۴۴، ۴۶؛ جاثیه، ۲۳؛ مدثر، ۳۱.

عموم مفسران و متکلمان عامه نسبت اضلال را به خداوند را نسبتی حقیقی دانسته اند. به نظر ایشان خداوند در دل هر کس که بخواهد، ضلالت یا هدایت را می آفریند، ابوحیان اندلسی (مفسر و ادیب قرن هفتم و هشتم) پس از نقل سخن معتزله در این آیات، می نویسد: وأما أهل السنة فيقولون: إن الله تعالى أغفله حقيقة وهو خالق الضلال فيه والغفلة.<sup>۳</sup>

۱ - روح المعانی، ج ۱۳، ص ۱۷۸.

۲ - تبیان، ج ۱۰، ص ۱۶۶.

۳ - و اما اهل سنت می گویند: خداوند به حقیقت آدمی را غافل می کند و گمراهی و غفلت را در او می آفریند. البحر المحيط، ج ۷، ص ۴۴۱.

در دستگاه فکری عامه، آفریدن ضلالت در قلب آدمی ممکن است به بازداشتن اختیار آدمی از انتخاب راه هدایت صورت گیرد، چنانکه ابوالسعود عمادی (مفسر و فقیه قرن دهم) در تفسیر آیه "فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ" <sup>۱</sup> می نویسد: أَيْ خَلَقَ فِيهِ الضَّلَالَ بَصْرَ اختباره إلى كسبه أَيْ لَا يَقْدِرُ عَلَى هِدَايَتِهِ أَحَدٌ <sup>۲</sup>.

و ممکن است که اضلال خداوند از بازداشت و صرف اختیار نیز بگذرد و بدان حد برسد که خداوند از رسیدن به حق و راه درست جلوگیری کند، چنانکه ابن جریر طبری در تفسیر آیه "كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ" <sup>۳</sup> می نویسد: هَكَذَا يَصُدُّ اللَّهُ عَنْ إصَابَةِ الْحَقِّ وَقَصْدِ السَّبِيلِ مَنْ هُوَ كَافِرٌ مُرْتَابٌ، شَاكٌّ فِي حَقِيقَةِ أَخْبَارِ رَسَلِهِ <sup>۴</sup>.

اگر عدلی مسلک لب به سخن باز کند که جلوگیری از راهیابی و هدایت، به حکم عقل زشت و ستم است و با عدل الهی سازگار نخواهد بود؛ مفسر اشعری مسلک پاسخ خواهد داد: وَمَنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وَكَانَ فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ عَدْلًا فِيمَنْ أَضَلَّهُ وَخَذَلَهُ إِذْ لَمْ يَمْنَعَهُ حَقًّا وَجِبَ لَهُ فَتَزُولُ صِفَةُ الْعَدْلِ وَإِنَّمَا مَنَعَهُمْ مَا كَانَ لَهُ أَنْ يَتَفَضَّلَ بِهِ عَلَيْهِمْ لَا مَا وَجِبَ لَهُمْ <sup>۵</sup>.

<sup>۱</sup> - "پس چه کسی رهنمایی کند، آن کس را که خداوند گمراه ساخته است". روم، ۲۹.

<sup>۲</sup> - یعنی خداوند در آدمی گمراهی را آفریده، بدان گونه که اختیار وی را به دست آوردن گمراهی منصرف ساخته، یعنی هیچ کس نمی تواند وی را هدایت کند. ارشاد العقل (تفسیر ابوالسعود)، ج ۵، ص ۲۸۱.

<sup>۳</sup> - "و این گونه خداوند گمراه کند هر آن کس که از حد گذرنده و شکاک باشد". غافر، ۳۴.

<sup>۴</sup> - این گونه خداوند هر کافر تردیدکننده ای را که در اخبار فرستادگانش شک دارد، از رسیدن به حق و راهیابی بازمی دارد. جامع البیان، ج ۲۱، ص ۳۸۳.

<sup>۵</sup> - آن کس را که خداوند گمراه کند، هیچ کس راهنمایش نباشد. و این کردار خدا بدان کس که گمراهش نموده و یاریش نکرده، دادگریست؛ زیرا خداوند حقی را از کسی منع ننموده تا صفت عدالت از او زائل شود؛ بلکه آنچه را بر ایشان تفضل می نموده، از آنها منع کرده، نه آنچه بر او واجب بوده است. الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۲۳۲.



بلی، در نظر محمد قرطبی (مفسر و فقیه قرن هفتم) هیچ چیز بر خداوند لازم نیست؛ اگر هدایت کند، به لطف و تفضل خویش هدایت کرده، و اگر گمراه کند، عدالت وی خدشه ای برنخواهد داشت، چون هیچ کس بر خدا حقی ندارد.

این اندیشه در مفسران معاصر عامه نیز حاکم است، چنانکه سید قطب (اندیشمند مصری، ۱۳۸۷ - ۱۳۲۴ ه.ق) ذیل آیه سی و هفتم نحل می نویسد: الهدی أو الضلال فیمضی وفق سنة الله وهذه السنة لا تتخلف ولا تتغير عواقبها، فمن أضله الله لأنه استحق الضلال وفق سنة الله، فإن الله لا يهديه، لأن الله سننا تعطى نتائجها . وهكذا شاء و الله فعال لما يشاء.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی ذیل آیه بیست و ششم بقره، این باور جبراندیشان را چنین مردود می شمارد: المخالف يقول: إن الله يضل كثيرا من خلقه بمعنى انه يصدهم عن طاعته، ويحول بينهم وبين معرفته، ويلبس عليهم الامور ويحيرهم ويغالطهم، يشككهم ويوقفهم في الضلالة ويجبرهم عليها. ومنهم من يقول: يخلقها فيهم ويخلق فيهم قدرة موجبة له ويمنعهم الامر الذي به يخرجون منها، فيصفون الله تعالى باقبح الصفات وأخسها وقالوا فيه بشرّ الاقوال.<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> - هدایت و گمراهی بر اساس سنت خداوند جریان می یابد و این سنت تخلف نمی پذیرد و عاقبت آن تغییر نمی کند. پس هر آن کس که خدا گمراهش کند، بر اساس سنت خدا شایسته گمراهی است و خداوند وی را هدایت نمی کند، زیرا خداوند سنت هایی دارد که نتایج خویش را داراست. و خداوند چنین خواسته و خدا هر آنچه بخواهد، انجام می دهد. فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۴۶۶.

<sup>۲</sup> - مخالف گوید: خداوند آفریدگان بسیاری را گمراه کرده است بدان معنا که آنان را از اطاعت خویش بازداشته است و بین آنان و شناخت خویش فاصله انداخته است و حقیقت ها را بر ایشان می پوشاند و آنان را به حیرت و اشتباه و تردید می اندازد و در گمراهی نگه شان می دارد و بر گمراهی مجبورشان می کند. و برخی از آنان می گوید: گمراهی را در آنها می آفریند و قدرتی که آنان را مجبور کند در آنها می آفریند و چیزی که آنان را از گمراهی بیرون کند، از آنان دور می کند؛ پس آنان خداوند را به زشت ترین و پست ترین صفات توصیف می کنند و درباره خدا بدترین سخنان را می گویند. تبیان، ج ۱، ص ۱۱۳.



شیخ طوسی در تفسیر آیه صد و چهل و هشتم سوره انعام بیان می کند که عقل گواهی می دهد که خداوند اراده قبیح نفرماید، چون اراده ی قبیح هم قبیح است. بنابراین او اراده معصیت و کفر نفرماید چون این اراده قبیح است. همچنین اراده معصیت و کفر نقص است و خداوند از صفت نقص نیز منزّه است.<sup>۱</sup>

از سویی دیگر اگر خداوند کفر و گمراهی را در کافران و گمراهان بیافریند و پس از آن ایشان را به اطاعت و ایمان فرمان دهد، به محال و نشدنی فرمان داده است! شیخ طوسی ذیل آیه "و لو شاء الله لا عنتکم"<sup>۲</sup> می نویسد: و در این آیه دلالتی است بر بطلان سخن جبرگرایان در بدل و تکلیف به آنچه در توان نیست. آنان می گویند خداوند کافران در همان حال که کافران از کفر باز می دارند بدین معنا که ایمان بدل همین کفر موجود شود. و این فرمان بزرگترین به سختی افکندن است، زیرا امر به محال است... و همچنین خواستن ایمان از کسی که توانا بر ایمان نیست.<sup>۳</sup>

به باور شیخ طوسی خداوند هرگز کفر و گمراهی کسی را نمی پسندد، بلکه از تمام انسان ها ایمان و هدایت می خواهد. شیخ طوسی آیه "و ماذا علیهم لو آمنوا بالله و الیوم الآخر"<sup>۴</sup> را دلیل بر آن می داند که کافران می توانند ایمان بیاورند، زیرا در این آیه خداوند کافران را بر ایمان نیاوردن به خدا و آخرت نکوهش کرده است، در حالیکه نکوهش کسی بر کاری که نمی تواند، قبیح است. در این آیه عذر از آنها نفی شده، در حالیکه اگر آنان بر ایمان قدرت نداشتند، در کفر خویش معذور بودند و جمله "و آنان را چه شود، اگر به خداوند ایمان آورند" صحیح نبود.<sup>۵</sup>

بر اساس آنچه گذشت، شیخ طوسی نسبت اضلال به خداوند را بر وجوهی تفسیر کند.

- 
- ۱ - ر.ک. تبیان ج ۴ ص ۴۳۴ و ۵۵۰ .
  - ۲ - و اگر خداوند می خواست شما را به سختی می افکند. بقره، ۲۲۰.
  - ۳ - ر.ک. تبیان، ج ۲، ص ۲۱۶.
  - ۴ - و آنان را چه می شود اگر به خداوند و جهان دیگر ایمان آورند. نساء، ۳۹.
  - ۵ - ر.ک. تبیان ج ۳ ص ۱۹۸.

\* وجه اول آن است که خداوند امتحان خویش را سخت و شدید می کند، گروهی در این امتحان شکست می خورند و گمراه می شوند. از این روی، می توان گمراهی این گروه را به خدا نسبت داد. چنانکه اگر از کسی چیزی بخواهند و او بخل بورزد و آن را ندهد، گویند او را بخیل گردانیدی، بدین معنی که با درخواست خود، بخل وی را آشکار ساخته ای. و آنچنانکه اگر کسی نقره ای را در کوره قرار دهد و ناخالصی نقره آشکار شود، گویند نقره ات را تباه کردی، بدین معنا که با ذوب کردن آن، تباهیش را آشکار نمودی. شیخ در توضیح این وجه می نویسد: گمراهی کردن به معنای سخت گرفتن امتحان و آزمون است به گونه ای که گمراهی در پس آنها بیاید. و مانند این مطلب در لغت آمده است که آن گاه که کسی از دیگری چیزی گرانها و مهم می خواهد که معمولاً بخشش آن بر او سنگین است، پس اگر وی بخل بورزد، گفته می شود که گواهی می دهیم که فلانی او را بخیل نمود. و منظورشان آن نیست که خواهند را عیب گویند، بلکه تنها می خواهند آن فرد بخیل را عیب گویند. و از آنجا که بخل آن فرد به هنگام درخواست خواهند آشکار شده، در زبان عربی رواست که گویند: او تو را بخیل نمود. و به کسی که نقره را در آتش داخل کرده تا خالصش را از ناخالصش بداند، می گویند: نقره ات را تباه کردی. چنین منظورشان نیست که او نقره اش را خراب کرده، بلکه منظور آنان این است که خرابی نقره به هنگام امتحان وی آشکار شده است.<sup>۱</sup>

ابولیت سمرقندی (مفسر و محدث قرن چهارم) در تفسیرش این وجه را به معتزله<sup>۲</sup>، و فخر رازی به قطرب و بسیاری از معتزله نسبت می دهد<sup>۳</sup>، همچنین سید رضی نیز شبیه همین وجه را در تفسیر آیه "ربنا لاترغ قلوبنا"<sup>۴</sup> ذکر می کند.<sup>۵</sup>

۱ - تبیان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲ - ر.ک. بحر العلوم، ج ۱، ص ۳۱.

۳ - ر.ک. مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۱۸.

۴ - "پروردگارا دل های ما را منحرف نساز". آل عمران، ۸.

۵ - ر.ک. حقائق التاویل، ج ۱، ص ۱۲۵.

\* وجه دوم آن است که در پی انکار و کفر یا گناهکاری بدوی آدمی، خداوند وی را رها می کند، و آن لطفی که به مومنین دارد و آنان را از گناهان و کژروی ها دور می دارد؛ بر ایشان روا نمی دارد. این رها کردن و منع لطف و عنایت را به مجاز گمراه ساختن بدانیم؛ همچنانکه اگر کسی شمشیرش را رعایت نکرده و صیقلش نداده و شمشیر به خودی خود زنگار گرفته باشد، بدو گویند: شمشیرت را فاسد ساختی! شیخ در توضیح این وجه می نویسد: گمراه ساختن به معنای رهاساختن به گونه کیفر است و آنکه به چیرگی و جبر فرد را از گناه منع نکند و الطافی را که پاداش به مومنان می دهد، از آنان بازداشته است. همان گونه که کسی به دیگری گوید: شمشیرت را تباه کردی. آن گاه که وی شمشیر را اصلاح نکند. نه بدین معنا که وی می خواهد شمشیر را تباه کند یا سبب تباهی آن را ایجاد کند و یا صلاح آن را دوست نداشته باشد؛ بلکه آن را ترک نموده و به تیزکردن و صیقلی ساختن آن را اصلاح نکند.<sup>۱</sup>

\* وجه سوم آن است که پس از گمراهی و انحراف آدمی، خداوند وی را گمراه می شمارد و به گمراهی وی حکم می کند. بنابراین گمراه کردن به معنای گمراه دانستن است. شیخ طوسی در بیان این وجه می نویسد: گمراه کردن به معنای گمراه نامیدن و حکم به گمراهی است. گفته می شود: گمراهش کرد، آن گاه که وی را گمراه بنامد. همان گونه که می گویند: کافرش نمود، آن گاه که کافرش بنامد.<sup>۲</sup>

\* وجه چهارم آن است که اضلال به معنای هلاک ساختن و سرنگون کردن باشد. خداوند؛ کافران، گناهکاران و ظالمان را گمراه می کند یعنی آنان را هلاک و سرنگون می کند. شیخ طوسی در تایید این وجه به آیه "اذا ضللنا فی الارض"<sup>۳</sup> استناد می کند که در آن ضلالت به معنای هلاکت است.<sup>۴</sup>

۱ - ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲ - ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳ - "اگر ما در زمین هلاک شویم" سجده، ۱۰.

۴ - ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۱۱۴.

\* وجه پنجم آن است که گمراه ساختن خداوند در این دنیا صورت نمی گیرد، بلکه در آخرت انجام می گیرد. خداوند به روز رستاخیز، کافران و منحرفان را از راه بهشت گمراه می کند. شیخ این وجه را در تفسیر آیه صدو چهل و سوم نساء بیان می کند: در آیه "هر آن کس که خداوند گمراه کند برای او راهی نخواهی یافت" دو معنا احتمال دارد: اول آنکه خداوند وی را از راه بهشت گمراه می کند و راهی برای او به سوی بهشت نخواهی یافت.<sup>۱</sup> در بررسی این پنج وجه می توان گفت: وجه اول و دوم مجازعقلی است، بدین معنا که اضلال به غیر فاعلش نسبت داده شده است؛ از آن رو که خداوند در امتحان سخت گرفته یا لطف و عنایتش را قطع کرده، گمراه ساختن بدو نسبت داده شده است. در وجه سوم و چهارم اضلال و ضلالت به معنای مجازی گمراه دانستن و هلاک کردن گرفته شده است. در وجه پنجم، مجاز از این ناحیه است که اضلال مطلق، ویژه آخرت دانسته شده است. به هر روی فهم و تفسیر این دست آیات بر اساس معنای حقیقی خویش و بدون در نظر گرفتن قراین عقلی و نقلی، با اصل عدل الهی ناسازگار است. و چاره ای جز این نیست که از معنای اولی آیات دست برداریم و در جنبه ای معنای مجازی را اخذ کنیم. شیخ طوسی در ابتدای تفسیر خویش این دست آیات را از آیات متشابه ذکر می کند که از معنای ظاهری آنها باید گذر کنیم.<sup>۲</sup>

### مکر و کید

در آیات پنجاه و چهارم آل عمران، نود ونهم اعراف، سی ام انفال، بیست و یکم یونس، چهل و دوم رعد و پنجاهم نمل، خداوند مکر را به خویش نسبت داده است: "وَمَكْرُؤًا مَّكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ". و آنان مکر نمودند و خداوند مکر نمود و خداوند بهترین مکرکنندگان است.

<sup>۱</sup> - تبیان، ج ۳، ص ۳۵۶.

<sup>۲</sup> - ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۱۰.

به تصریح لغت شناس برتر عرب، خلیل بن احمد، واژه مکر در حيله و تدبیر ممنوع و حرام بکار می رود. بسیاری از مفسران نیز بدین معنا تصریح نموده اند. چنانکه فخر رازی در تفسیر آیه پنجاه چهارم آل عمران می نویسد: المکر عبارة عن الاحتيال فی إيصال الشر.<sup>۱</sup>

با توجه بدین تصریحات، مفسران اهل سنت در برابر این آیات مواضع مختلفی گرفته اند. و ابوحنیفه اندلسی و محمد بن عاشور (فقیه و مفسر قرن چهاردهم) سخنانی بر اساس مبانی افکار اشعری مسلکان نوشته اند. ابن عاشور می نویسد: کانت أفعاله تعالى منزّهة عن الوصف بالقبح أو الشناعة ، لأنها لا تقارنها الأحوال التي بها تقبح بعض أفعال العباد؛ من دلالة على سفاهة رأى، أو سوء طوية أو جبن أو ضعف أو طمع أو نحو ذلك فإن كان في المکر قبح فمکر الله خير محض.<sup>۲</sup>

ابوحنیفه نیز می نویسد: سأل رجل الجنيد، فقال: كيف رضى الله سبحانه لنفسه المکر وقد عاب به غيره؟ فقال : لا أدري ما تقول ، ولكن أنشدني فلان الطهراني : ويقبح من سواك الفعل عندي ... فتفعله فيحسن منك ذاك. ثم قال : قد أجبتك إن كنت تعقل .<sup>۳</sup>

بی تردید اگر بر اساس اندیشه اشعری این آیات را تفسیر کنیم، جز این نباید بگوییم؛ زیرا در این مسلک فکری عقل نمی تواند به زشتی یا زیبایی کاری را - به ویژه در مورد

<sup>۱</sup> - مفاتیح الغیب، ج ۴، ص ۲۲۵.

<sup>۲</sup> - کارهای خداوند همه از وصف زشتی و پستی پاک هستند؛ زیرا کارهای خداوند با اوصافی مانند کم خردی، سوء نیت، ترس، ناتوانی، طمع که موجب زشتی برخی کارهای بندگان است، همراه نمی گردد. پس اگر در مکر زشتی باشد، ولی مکر خداوند خیر محض است. التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۱۰۹.

<sup>۳</sup> - مردی از جنید پرسید: چگونه خداوند مکر را بر دیگران عیب گرفته و آن را برای خود پسندیده است. و جنید گفته است: نمی دانم تو چه می گویی ولی شنیده ام که فلان شاعر سروده است: نزد من کاری از دیگران بد است، و تو همان را انجام می دهی، پس همان کار از تو خوب است! پس از آن جنید گفت: اگر فهمیده باشی، پاسخ داد ام. البحر المحيط، ج ۳، ص ۲۵۱.

خداوند- حکم کند. و هر چه خدا کند، خوب است، پس اگر خداوند مکر کند، کار خوبی انجام داده است!

ولی از آنجا که مکر در عرف عام عرب زبانان به بدی و زشتی شناخته شده است، برخی از مفسران از تفسیر اشعری این آیات گذر کرده اند و زشتی مکر را به رسمیت شناخته اند و در تفسیر دگرگونه ای از این آیات تلاش کرده اند. فخر رازی، ابوالسعود و بیضاوی در تفسیر آیه پنجاه و چهارم آل عمران بدین مطلب تصریح کرده اند: از آن روی که مکر حيله ایست که به قصد زیان و شر رساندن به دیگری شکل می گیرد، پس نمی توان آن را به خداوند نسبت داد. بلی، در ادب عربی صنعتی با عنوان مشکلة، مزوجة، ازدواج یا مقابله است؛ بدین معنی که بر جزای هر کاری نام آن کار را می نهند. جزای استهزاء را استهزاء و پاداش خدعه را خدعه می نامند. چنانکه در آیه چهلم شوری نیز می یابیم که خداوند جزای بدی را بدی نام گذاشته است: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا". در این آیات نیز پاداش مکر را خداوند مکر نام نهاده است. بیضاوی می نویسد: و المکر من حیث أنه فی الأصل حيلةٌ یُجَلَّبُ بها غیره إلى مَضَرَّةٍ لا یمكن إسنادُهُ إلیه سبحانه إلا علی سبیل المقابلة و الازدواج.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در عموم آیاتی که مکر به خداوند نسبت داده شده است، همین وجه را طرح می کند و آن را می پذیرد. وی می نویسد: المکر و إن کان قبیحا فانما أضافه تعالی إلى نفسه لمزوجة الكلام.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - و از آن روی که مکر در اصل فریبی است که به دیگری زیان می رساند، نمی توان آن را به خداوند نسبت داد؛ مگر آنکه اسناد مکر به خداوند بر پایه مقابله و مزاجه صورت گیرد. انوار التنزیل، ج ۱، ص ۳۴۹. همچنین است: ارشادالعقل (تفسیر ابوالسعود)، ج ۳، ص ۱۱۱ و مفاتیح الغیب (تفسیر رازی)، ج ۴، ص ۲۲۵.  
<sup>۲</sup> - مکر هر چند زشت است، اما خداوند آن را به جهت مقابله در سخن به خود نسبت داده است. تبیان، ج ۲، ص ۴۷۵.

و البته صنعت مزاجه (مشاکله، ازدواج) در موارد متعددی در قرآن کریم به کار رفته است، مانند آنکه خداوند جزای اعتداء را اعتداء نام می نهد: "فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ".<sup>۱</sup>

### جبار و متکبر

در آیاتی مانند چهاردهم و سی و دوم مریم، پنجاه و نهم هود و پانزدهم ابراهیم، صفت جبار به عنوان صفت ذم و زشتی در مورد برخی آدمیان آمده است و در آیاتی مانند بیست و هفتم و سی و پنجم غافر صفت متکبر، صفت مذموم برخی آدمیان شمرده شده است. ولی این دو صفت در مقام مدح و ستایش خداوند آمده است: "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ"<sup>۲</sup> شیخ طوسی دو صفت جبار و متکبر را در مورد آدمیان صفت ذم دانسته است. جبار آن گاه که به آدمی نسبت داده شود، بر آن دلالت دارد که فرد عظمتی را اظهار می کند که دارای آن نیست. و انسان متکبر آن است که خود را از دیگران بزرگتر می شمارد، در حالیکه چنین نیست. ولی جبار در مورد خداوند صفت ذم و زشتی نخواهد بود؛ زیرا ذات باری تعالی دارای تمام بزرگی ها و عظمت هاست، پس وی به حق جبار است. شیخ می نویسد: والجبار فی صفات الله صفة التعظیم لانه یفید الاقتدار، و تقول: لم یزل الله جبارا بمعنى أن ذاته تدعو العارف بها إلى تعظیمها... الجبار فی صفة المخلوقین صفة ذم، لانه یتعظم بما لیس له من العظمة، فان العظمة لله تعالی.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - هر آن کس که بر شما ستم روا داشت به مانند همان ستم بر او ستم روا دارید. بقره، ۱۹۴.

<sup>۲</sup> - اوست خداوند که جز او خدایی نیست؛ پادشاه، پاک منش، ایمنی بخش، گواه، چیره، پیروزمند، مقتدر، متکبر، خداوند از آنچه شرک می ورزند، پاک است. حشر، ۲۳.

<sup>۳</sup> - جبار ددر صفات خداوند، صفت بزرگداشت است؛ زیرا بر اقتدار دلالت دارد. گویی: خداوند همواره جبار است، بدان معنا که خداوند انسان مومن را به

همچنین صفت تکبر درباره خداوند صفت مذمت نخواهد بود؛ زیرا وی به حق برتر و والاتر از همه است، پس به جاست که خود را بر دیگران بزرگ بشمارد. شیخ می نویسد: و صفة متکبر صفة ذم فی جمیع البشر، وهو مدح فی صفات الله تعالی، لانه يستحق اظهار الکبر علی کل شیء سواه، لان ذلك حق، وهذا المعنى فی صفة غیره باطل.<sup>۱</sup>

### خداوند و ابزارهای شناخت

در آیات هفتم و دهم بقره؛ صد و پنجاه و پنج نساء؛ صدم، صد و یکم اعراف؛ بیست و پنجم، چهل و هشتم، صد و دهم انعام؛ سیزدهم مائده؛ نود و سوم توبه؛ هفتاد و چهارم یونس؛ صد و هشتم نحل؛ چهل و ششم اسراء؛ بیست و هشتم، پنجاه و هفتم کهف؛ پنجاه و نهم روم؛ سی و پنجم غافر؛ بیست و سوم جاثیه؛ شانزدهم، بیست و سوم محمد(ص) بیان شده است که خداوند افرادی را کرو کور می کند، بر چشمهایشان پرده می افکند، گوشهایشان را سنگین می کند، قلبهایشان را در پوشش قرار می دهد یا منحرف می سازد و یا بر قلب آنان مهر می زند و غافلشان می سازد و یا بر بیماری قلب آنان می افزاید و... جامع این دست آیات، آن است که خداوند ابزارهای شناخت آدمی؛ چشم، گوش و دل، را تعطیل می کند.

مفسران جبراندیش این آیات را نیز بر ظاهر فهم و تفسیر نموده اند، خداوند بر چشم های کافران و منافقان پرده می افکند تا نبینند و گوش هایشان را ناشنوا و سنگین می کند تا نشنوند و دلهایشان را بیمار و منحرف می سازد و بر قلبهایشان مهر می زند؛ و این همه

---

بزرگداشت ذات خویش فرامی خواند... جبار در صفت آفریدگان، صفت مذمت است؛ زیرا آدمی خود را بزرگ می شمارد، حال آنکه بزرگی ندارد؛ چون که بزرگی از آن خداست. تبیان، ج ۳، ص ۴۸۳.

<sup>۱</sup> - و صفت متکبر در مورد همه انسان ها صفت مذمت است و در مورد خداوند صفت مدح است؛ زیرا او شایستگی آن را دارد که خویش را بر هر چیزی بزرگتر بداند، چرا که این اظهار بزرگی حق است. و این معنا در مورد غیر خدا باطل است. تبیان، ج ۴، ص ۵۴۴.



موجب می شود آنان ایمان نیاورند. ابن جریر طبری ذیل آیه هفتم بقره می نویسد: أن الذنوب إذا تابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجل والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مَسْلُك ولا للكفر منها مَخْلَص... نظيرُ الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف، التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفضٍّ ذلك عنها ثم حلّها. فكذا لا يصل الإيمان إلى قلوب من وَصَفَ الله أنه ختم على قلوبهم، إلا بعد فضّه خاتمَه وحلّه رباطَه عنها.<sup>۱</sup>

به تصریح این مفسران، این کر و کور کردن و مهر بر قلب زدن، آدمی را از ایمان آوردن باز می دارد. چنانکه محمد قرطبی می نویسد: أن الختم و الطبع هو معنى غير التسمية والحكم وإنما هو معنى يخلقه الله في القلب يمنع من الإيمان به.<sup>۲</sup>

و البته در این دستگاه فکری هر آنچه خداوند انجام دهد، عدل و حسن است، چنانکه اسماعیل بن کثیر در تفسیر آیه هفتم بقره، سخنان زمخشری را نقل می کند که منع از ایمان قبیح است و پس از آن به زمخشری و همه عدلی مسلکان چنین پاسخ می دهد: وهذا عدل منه تعالى حسن وليس بقبیح، فلو أحاط علماً بهذا لما قال ما قال.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - آن گاه که گناهان پشت سر هم بر دلی وارد شود؛ آن دل را قفل می کند، و آن گاه خداوند بر آن دل مهر می زند، پس آن گاه ایمان بدان دل راه ندارد و کفر از آن برون نمی شود، مانند مهر و مومی که بر ظرف ها می زنند و نمی توان از آن ظروف چیزی برداشت مگر آنکه آن مهر و موم را شکست. همچنین است ایمان به دل هایی که خداوند بر آنها مهر زده، وارد نمی شود؛ مگر آنکه مهر و مومش شکسته شود. جامع البیان، ج ۱، ص ۲۶۱.

<sup>۲</sup> - مهر و موم زدن بدان معنا نیست که خداوند به بسته بودن این دل ها حکم کرده یا آنها را بسته نامیده است؛ بلکه بدان معناست که خداوند حالتی در آن دل ها می آفریند که از ایمان به خدا جلوگیری می کند. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۲۳۲.

<sup>۳</sup> - این کار (جلوگیری از ایمان) از خداوند دادگری و نیکوست و زشت نیست. و اگر زمخشری این را می دانست، آن سخنانش را نمی گفت. تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۱۷۴.

بلی، بر اساس این اندیشه خداوند قلب های برخی را شرح و بسط می دهد و قلب های دیگری را مهر می زند و می بندد و هر کس قلبش بسته شود ایمان خواهد آورد؛ چنانکه ابومحمد بغوی در تفسیر آیه بیست و پنجم انعام می نویسد: أن الله تعالى يقلب القلوب فيشرح بعضها للهدى، ويجعل بعضها في أكنة فلا تفقه كلام الله ولا تؤمن.<sup>۱</sup>

و جای هیچ اعتراضی نیست؛ زیرا در اندیشه جبر، خداوند از ابتدا برخی را برای بهشت آفریده و آنان ایمان خواهند آورد، و برخی را برای دوزخ آفریده، و آنان ایمان نخواهند آورد. چنانکه نظام الدین نیشابوری ذیل آیه هفتم بقره می نویسد: خلق الله تعالى للجنة خلقاً يعملون بعمل أهل الجنة، وللنار خلقاً يعملون بعمل أهل النار. ولا اعتراض لأحد عليها في تخصيص كل من الفريقين بما خصصوا به.<sup>۲</sup>

حال اگر عدلی مسلکی بپرسد که در این صورت فراخواندن و تکلیف کافران و منافقان به اسلام و ایمان، تکلیف به غیرمقدور است و روا نباشد که خدای حکیم کسی را به چیزی فرمان دهد و همو را از انجام آن کار بازدارد! مفسران و متکلمان و فقیهان جبراندیش یکصدا پاسخ خواهند داد که تکلیف به غیرمقدور رواست! خدا را سزااست که بنده اش را به هر کاری و به هر گونه که می خواهد، تکلیف کند. ابن جریر طبری نه تنها تکلیف به غیرمقدور را روا می شمارد، بلکه آیات ختم و طبع - و به ویژه آیه هفتم بقره - را دلیل بر این باور می داند، وی می نویسد: و این آیه از آشکارترین دلیل هاست بر تباهی سخنان کسانی که تکالیف به آنچه در توان نیست، را انکار می کنند؛ زیرا خداوند خبر داده است

<sup>۱</sup> - خداوند دل ها را تغییر می دهد؛ برخی را برای هدایت گشوده می ساخته و بر برخی پوششی می نهد تا سخن خدا را نفهمد و ایمان نیابد. معالم التنزیل، ج ۳، ص ۱۳۶.

<sup>۲</sup> - خداوند آفریدگانی را برای بهشت آفریده است که کردارهای بهشتیان را انجام می دهند و آفریدگانی را برای دوزخ آفریده که کردار دوزخیان را انجام می دهند. و هیچ کس نمی تواند اعتراض کند که چرا آن گروه را بدان کار واداشته است. تفسیر نیشابوری، ج ۱، ص ۹۱.

که بر دل ها و گوش های دسته ای از بندگان کافرش مهر می زند و تکلیف را هم از آنان را بر نمی دارد و واجبات را از ایشان فرو نمی گذارد و به دلیل مهر و موم کردن دل و گوشش، او را در نافرمانی هایش معذور نمی دارد؛ بلکه خبر داده است که همه آنها را به دلیل ترک واجبات و گذشتن از حدود و احکام عذابی عظیم می کند، با اینکه به یقین بر آنها حکم کرده است که آنان ایمان نمی آورند.<sup>۱</sup>

بی تردید، شیخ طوسی، در مقام یک مفسر و متکلم عدلی، این سخنان را نمی پذیرد و ذیل تک تک آیات مورد بحث تصریح می کند که بازداشتن آدمی از ایمان قبیح است؛ و از سوی دیگر بازداشت کافر و منافق از ایمان و امر آن دو به ایمان تکلیف به غیر مقدور است و چنین گونه تکلیفی نیز قبیح است، و قبیح بر خداوند روا نیست. به عنوان نمونه در تفسیر آیه چهل و ششم اسراء می نویسد: لم یجز المنع والحیلولة بینهم و بین ان یفقهوه، لان ذلک تکلیف مالا یطاق، و ذلک قبیح لایجوز ان یفعله الله تعالی.<sup>۲</sup>

بنابراین شیخ - مانند دیگر اندیشمندان عدلی - از ظاهر این دست آیات نیز گذر می کند و در چهارچوب اصل عدل الهی وجوهی را برای معنای این آیات بر می شمرد.

\* وجه اول: منافقان و کافران چشم دارند و گویی نمی بینند، گوش دارند و گویی نمی شنوند، دل دارند و گویی در نمی یابند، پس گویی کر و کور و کوردل هستند، مانند آنکه خداوند آنان را کر و کور و کوردل قرار داده باشد! بر این اساس، در آیات مورد بحث تشبیهی پنهان است، نه آنکه به حقیقت خداوند برخی را کر و کور و کوردل کند، بلکه چون آنان از چشم و گوش و دل خویش بهره نمی برند، مانند آن کس هستند که خدا وی را کر و کور و کوردل کرده باشد. شیخ طوسی در تفسیر آیه بیست و سوم جاثیه این وجه را بیان می کند و می نویسد: "و بر چشم هایش پرده ای افکند"، خداوند کافر را به کسی را

<sup>۱</sup> - جامع البیان، ج ۱، ص ۲۶۰.

<sup>۲</sup> - روا نیست که بین آدمیان و اینکه بفهمند، فاصله شد؛ زیرا این کار تکلیف نمودن به آن چیزی که در توان نیست. و این کار زشتی است، روا نیست خداوند آن را انجام دهد. تبیان، ج ۶، ص ۴۷۷.

تشبیه می کند که بر چشمش پرده ایست که او را از دیدن بازمی دارد؛ زیرا آن گاه که کافر از آنچه می بیند سود نمی برد و عبرت نمی گیرد، پس گویی ندیده است.<sup>۱</sup>

\* وجه دوم: کر و کور کردن و مهر بر قلب زدن، به معنای منع و بازداشت لطف الهی است. آن لطف و عنایتی که خداوند به مومنان روا می دارد، از منافقان و کافران دریغ می دارد. شیخ طوسی در تفسیر آیه بیست و پنجم انعام، این وجه را چنین بیان می کند: "دل‌هایشان را سخت نمودیم" یعنی آن لطف‌هایی که بر مومنان به جهت فرونی اطاعتشان می گستریم؛ از آنان منع نمودیم.<sup>۲</sup>

\* وجه سوم: کر و کور کردن و مهر بر قلب زدن به معنای حکم بدین امور است. خداوند کافران و منافقان را کر و کور مهر بر قلب زده، می شمارد و آنان را چنین می نامد. شیخ طوسی در تفسیر آیه پنجاه و نهم روم می نویسد: خداوند بر دل‌های ایشان مهر زده، بدان معنا که بر آنان حکم کرده که ایمان نمی آورند.<sup>۳</sup>

\* وجه چهارم: مهر بر قلب زدن به معنای علامت نهادن است. خداوند بر دل کافران و منافقان علامتی می نهد تا فرشتگان و مومنان آنان را بشناسند. شیخ طوسی در بیشتر آیات ختم و طبع این وجه را بیان می کند. وی در تفسیر آیه هفتاد و چهارم یونس می نویسد: "این چنین بر دل‌های تجاوزکاران مهر می زنیم" معنایش آن است که بر دل‌های آن کافران نشانه و علامتی به جهت کفرشان می زنیم تا مذمت همراهشان باشد و فرشتگان بدان نشانه وی را بشناسند.<sup>۴</sup>

### اصل تنزیه

در بیان و تبیین صفات خداوند سه مکتب اصلی وجود دارد. اول تشبیه است. پیروان این مکتب، خداوند و صفات وی را شبیه آفریده‌ها، به ویژه آدمی، می شمارند. فردی به امام

<sup>۱</sup> - تبیان، ج ۹، ص ۲۵۲.

<sup>۲</sup> - تبیان، ج ۴، ص ۱۰۲.

<sup>۳</sup> - تبیان، ج ۸، ص ۲۵۷.

<sup>۴</sup> - تبیان، ج ۵، ص ۴۰۶.

صادق عرض کرد: بر مالک بن انس و پیروانش وارد شدم، شنیدم که می گفتند: خداوند صورتی مانند صورتهای دارد و او را دودست است و او مانند جوانی سی ساله است! شما دراینباره چه می فرمایید؟ امام فرمود: من زعم أن الله وجهاً كالوجه فقد أشرك ، ومن زعم أن الله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله فلا تقبلوا شهادته ولا تأكلوا ذبيحته ، تعالى الله عما يصفه المشبهون بصفة المخلوقين .<sup>۱</sup>

دوم تعطیل است. پیروان این مکتب خداوند و صفات وی را قابل شناسایی نمی دانستند و عموم صفات ثبوتی خداوند را سلبی معنا می نمایند. بر اساس این مکتب، باب معرفت خدا تعطیل است. از امام باقر پرسش می شود که آیا می توان به خداوند "شیء" گفت؟ و امام می فرماید: بلی، او را از مرز تشبیه و مرز تعطیل درآورده ای.<sup>۲</sup>

مکتب سوم تنزیه است. بنابراین مکتب، خداوند از تمام ویژگی ها و نواقص امکانی و جسمانی منزّه و پاک دانسته می شود. بر اساس این مکتب کلامی، خداشناس همواره می کوشد که خداوند را به دور از عیب ها و کاستی ها و محدودیت ها بشناسد و بیرستد. محمد بن عیسی یقطینی گوید: امام رضا به من فرمود: اگر از تو پرسش شود که آیا خداوند چیز (شیء) است، چه خواهی گفت؟ گفتیم: خداوند، خود را شیء نامیده است، آنجا که می فرماید: "قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم".<sup>۳</sup> پس خواهم گفت: خداوند چیزی است، نه مانند چیزها؛ چرا که اگر خداوند را چیز ندانیم، او را نفی و ابطال کرده ایم. امام به من فرمود: راست و درست گفתי. پس از آن فرمود: "للناس في

<sup>۱</sup> - هر کس که بپندارد که خدا را صورتی مانند صورتهای دارد، بی گمان شرک ورزیده است، و هر کس که بپندارد که خدا را اندامی مانند اندام های آفریدگان دارد، او به خدا کفر ورزیده است؛ پس شهادت وی را نپذیرید و ذبح شده وی را نخورید. خداوند برتر است از آنچه وی را تشبیه کنندگان به اوصاف آفریدگان توصیف می کنند. بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۸۷.

<sup>۲</sup> - بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۶۰.

<sup>۳</sup> - بگو: چه چیز در گواهی بزرگتر است؟ بگو: خداوند بین من و شما گواه است. انعام، ۱۹.

التوحيد ثلاثة مذاهب: نفی، وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفی لا يجوز، ومذهب التشبيه لا يجوز لان الله تبارک وتعالی لا يشبهه شيء، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه<sup>١</sup>.

تنزيه، یا به بیان امام رضا اثبات بدون تشبيه، مکتب و مذهبی است که از سویی راه را بر شناخت خداوند نمی بندد و از سویی دیگر خداوند را به ممکنات مانند نمی داند. نتایج اصل تنزيه در تفسیر قرآن را در چند فصل برمی شمريم.

### جسم و جسمانی

شیخ طوسی، چون دیگر متکلمان عدلی مسلک، خداوند را جسم نمی داند؛ بنابراین تمام ویژگی های جسم را نیز از خداوند نفی می کند. خداوند دیده نمی شود، حرکت و انتقال و نشست و برخاست بر او نیست، اعضاء و جوارح ندارد، مکان و زمان وی را دربر نمی گیرد. و در یک کلام، خداوند مانند مخلوقاتش نیست. دلیل عقلی که شیخ بر این معنا برپا می دارد آن است که جسم مرکب، قابل قسمت و دارای جزء و جهت است. و هر مرکبی نیازمند اجزای خویش است، و نیازمند ممکن الوجود و حادث است. خداوند واجب الوجود است، پس نیازمند نیست، پس جسم نیست، پس تمام خصوصیات و عوارض جسم از او منتفی است.

وی می نویسد: دلیل بر آنکه خداوند جسم نیست، آن است که جسم مرکبی است که از جهتی بخش پذیر است و مرکب ممکن الوجود است؛ زیرا مرکب به اجزایش نیازمند است. و خداوند واجب الوجود است، پس او جسم نیست. و دلیل بر آنکه خداوند به حس بینایی

<sup>١</sup> - مردم در خداشناسی سه مذهب دارند؛ نفی و تشبيه و اثبات بدون تشبيه؛ مکتب نفی روا نیست، و مکتب تشبيه روا نیست، زیرا خداوند مانند چیزی نیست. و راه مکتب سوم است: اثبات بدون تشبيه. بحار الانوار، ج ٣، ص ٢٦٣.

دیده نمی شود آن است که تنها اجسام و رنگ ها دیده نمی شوند. و خداوند جسم و رنگ نیست؛ بنابراین به حس بینایی دیده نمی شود.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در اثبات این عقیده به آیاتی از قرآن نیز تمسک می کند. وی بر این باور است که جسم نمی تواند جسم خلق کند، خالق اجسام جسم نخواهد بود. بنابراین تمامی آیاتی که خداوند را خالق اجسام (آسمان ها و زمین) شمرده، بر این دلالت می کند که خدا جسم نیست.<sup>۲</sup>

شیخ طوسی در نفی جسمانیت از ذات باری تعالی به سوره توحید و وصف احد نیز استدلال می کند. احد، یگانه ایست که اجزاء ندارد، حال آنکه جسم جزء دارد، پس خدای احد جسم نیست. وی می نویسد: و در سخن خداوند "الله یکتاست" دلیلی بر تباهی مذهب جبرگرایان است، زیرا جسم یکتا نیست، چون جسم دارای اجزای بسیاری است. و خداوند به این سخن دلالت کرده است که او یکتاست، پس صحیح است که وی جسم نیست.<sup>۳</sup>

## رؤیت

عموم مفسران عامه -به جز معتزله- خداوند را قابل رؤیت می پندارند. آنان بر این باورند که همه مومنان در آخرت و برخی پیامبران در دنیا خدا را دیده اند. این باور بر اساس روایات منقول از پیامبر اکرم و ظواهر برخی آیات قرآنی شکل گرفته است. محمد بن جریر طبری در تفسیر آیه "لاتدرکه الابصار"<sup>۴</sup> می نویسد: فان قال لنا قائل وما انکرتم ان یکون معنی قوله "لاتدرکه الابصار" لاتراه الابصار قلنا له انکرنا ذلک لان الله جل ثناؤه

۱ - ر.ک. الرسائل العشر، ص ۱۰۵. مساله ۱۱.

۲ - ر.ک. تبیان، ج ۲، ص ۵۴ و ج ۴، ص ۳۵۲.

۳ - ر.ک. تبیان، ج ۱۰، ص ۴۱۰.

۴ - دیدگان او را در نمی یابند. انعام، ۱۰۳.

اخبار فی کتابه ان وجوها فی القيامة اليه ناظرة وأن رسول الله اخبر أمته انهم سيرون ربهم يوم القيام كما يرى القمر ليلة البدر و كما ترون الشمس ليس دونها سحاب.<sup>۱</sup>

از سویی دیگر هیچ متکلم مسلمانی خوش ندارد که خداوند را جسم و محدود بداند. از این روی بسیاری از متکلمان و مفسران عامی سعی کرده اند از سویی خداوند را دیدنی بدانند و از سویی دیگر جسمانیت، محدودیت و جهت داربودن را از او نفی کنند. چنانکه عبدالرحمن ثعالبی در تفسیر آیه "الی ربها ناظرة"<sup>۲</sup> به عموم اهل تسنن نسبت می دهد که رؤیت بدون کیفیت و بدون اثبات محدودیت را بر خداوند روا می دانند. وی می نویسد: حمل جمیع اهل السنة هذه الایة علی انها متضمنة رؤية المؤمنین لله عز وجل بلا تکلیف ولا تحدید.<sup>۳</sup>

و عبدالله بیضاوی در بیانی صریحتر می نویسد: نزول عذاب بر بنی اسرائیل بدین جهت بود که آنان می خواستند خداوند را مانند جسمی ببینند و این محال است. و رؤیتی بر خداوند رواست که از جهت و حیّز به دور باشد، رویتی تنزیهی! وی می نویسد: پس به جهت لجبازی و سخت گیری و خواستن محال، "صاعقه آنان را فراگرفت"؛ زیرا بنی اسرائیل گمان کردند که خداوند شبیه اجسام است و خواستند مانند اجسام او را در جهات و مکان ها و در برابر بیننده، ببینند. و این محال است. بلکه ممکن آن است که خداوند را به گونه

---

<sup>۱</sup> - و اگر کسی به ما بگوید: چرا انکار می کنید که معنای سخن خداوند: "چشم ها او را در نمی یابند" آن است که چشم ها او را نمی بینند؛ در پاسخ خواهیم گفت: این معنا را انکار می کنیم، زیرا خداوند در کتاب خویش خبر داده که در روز قیامت صورت هایی به پروردگارشان می نگرند. و پیامبر خبر داده که امت وی به زودی در روز قیامت پروردگارشان را می بینند همان گونه که ماه به شب نیمه دیده می شود و همان گونه که خورشید برون از ابر را می بینید. جامع البیان، ج ۱۲، ص ۱۵.

<sup>۲</sup> - "به پروردگارشان نگارنده است". قیامت، ۲۳.

<sup>۳</sup> - همه اهل سنت این آیه را بر این معنا حمل کرده است که مومنان خداوند را بدون هیچ چگونگی و تعریفی می بینند. الجواهر الحسان، ج ۴، ص ۱۷۹.



ای منزله از کیفیت دیده شود که این دیدن برای مومنان در آخرت و برای بعضی پیامبران در برخی احوالات دنیا پیش می آید.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در مقام یک مفسر و متکلم عدلی مسلک و با توجه به مبنای کلامی خویش این دست آیات را تفسیر می کند و استدلال قائلین به رؤیت را پاسخ می دهد.

"وجوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة".<sup>۲</sup>

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می نویسد: نظر به معنای گرداندن حدقه چشم به سوی چیزی و به معنای انتظار می آید. در آیات "فانی مرسله الیهم بهدیه فناظرة"<sup>۳</sup> و "فناظرة الی المیسرة"<sup>۴</sup> نظر به معنای انتظار است. شیخ، ابیاتی از اشعار عربی نیز نقل می کند که نظر در آنها به معنای انتظار است. در برخی از این ابیات نظر با الی متعدی شده است، مانند سخن جمیل بن معمر: انی الیک لما وعدت لناظر. همانا من در انتظار وعده تو هستم.

"فأوحی الی عبده ما أوحی ما کذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه علی ما یری ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرۃ المنتهی"<sup>۵</sup>

در آیات سوره نجم سخن از آن است که پیامبر در معراج چیزی را دیده است. و قلب آنچه را پیامبر دیده، دروغ نشمرد. و پیامبر بار دیگری نیز آن را دیده است!

در این آیات هم سخن از خداوند به میان آمده است: "فأوحی الی عبده ما أوحی". و هم سخن از فرشته وحی، جبریل، آمده است: "علمه شدید القوى ذومرة فاستوی". حال

۱ - انوارالتنزیل، ج ۱، ص ۹۲.

۲ - "آن روز روی هایی شاداب است به پروردگارشان نگارنده است". قیامت، ۲۳-۲۲.

۳ - "و من هدیه ای برای آنان فرستادم، پس صبر خواهم کرد". نمل، ۳۵.

۴ - "تا گشایش مهلت دهید". بقره، ۲۸۰.

۵ - "آنگاه به بنده اش آنچه باید وحی کند، وحی نمود. دل در آنچه دید، ناراستی نکرد. آیا شما درباره آنچه دیده، با او مجادله می کنید؟ و بی تردید بار دیگر او را دیده بود در نزدیکی سدرۃ المنتهی". نجم، ۱۴-۱۰.

ممکن است "ما" موصول در "ما یری" و ضمیر مفعولی در "رآه" به خداوند یا به جبرئیل بازگردد.

از سویی دیگر رویت در این آیات بین رویت به چشم و رویت به قلب مشترک است. شیخ طوسی با توجه به ادله عقلی و نقلی قطعی بر استحاله رؤیت حسی خداوند، تنها دو احتمال را در معنای آیه روا می داند. اول آنکه رؤیت حسی و مرئی جبرئیل باشد. شیخ این وجه را به عبدالله بن مسعود، عائشه، مجاهد و ربیع نسبت می دهد و آن را موافق با روایات می شمرد.

دوم آنکه رؤیت قلبی و به معنای قطع و یقین باشد و مرئی خداوند باشد. این وجه را شیخ طوسی به حسن بصری نسبت می دهد.

تنها وجه سوم در تفسیر آیه می تواند بر جواز و وقوع رویت خداوند به چشم دلالت کند؛ رویت را رؤیت حسی و مرئی را خداوند بدانیم. و این وجه به ادله قطعی مردود است.<sup>۱</sup> "کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون"<sup>۲</sup>

عموم مفسران اهل تسنن به مفهوم این آیه برای اثبات رویت تمسک کرده اند، بدین تقریب که کافران از دیدن خداوند در حجاب اند، پس مومنان خداوند را دیدار می کنند و البته این حجاب و دیدار حسی و به چشم قلمداد می شود. اسماعیل بن کثیر این استدلال را به شافعی<sup>۳</sup> و حسین بغوی آن را به مالک<sup>۴</sup> نسبت می دهد.

شیخ طوسی در تفسیر آیه، بدین استدلال اشاره نمی کند؛ ولی از عبارت ایشان دو پاسخ برای استدلال عامه استخراج می شود. اول آنکه معنای اصلی حجاب منع است، آن گونه که در فقه نیز گویند برادران متوفی مادر را از سهم ارث ثلث حجب می کنند یعنی منع می کنند. پس اصولاً حجب بر دیدار حسی دلالت ندارد.

۱ - ر.ک. تبیان، ج ۹، ص ۴۱۳.  
 ۲ - "خیر، آنان از پروردگارشان درپرده اند". مطفین، ۱۵.  
 ۳ - ر.ک. تفسیر القرآن العظیم، ج ۸، ص ۲۸۰.  
 ۴ - ر.ک. معالم التنزیل، ج ۳، ص ۱۷۳.

دوم آنکه متعلق حجب محذوف است. کافران از چه چیز پروردگارشان در حجابند؟ عامه متعلق حجاب را رؤیت دانسته اند؛ در حالیکه متعلق حجاب می تواند احسان و کرامت خداوند باشد. بنابراین آیه از جهت حذف متعلق حجاب، متشابه است و نمی توان بدان استدلال کرد.<sup>۱</sup>

## مکان و جهت

واژه هایی مانند عند، لدی، الی، علی، فوق و... بر مکان و جهت دلالت دارد. در آیات بسیاری این واژه ها در مورد خداوند به کار رفته است. واژه عند در بیش از صد مورد با ترکیبات "عند الله، عند ربه، عند ربی، عند ربک، عند ربنا، عند ربکم، عند ربهم و عند الرحمن" به خداوند نسبت داده شده است. در آیات "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ"<sup>۲</sup> و "إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ"<sup>۳</sup> و "بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ"<sup>۴</sup> واژه الی، و در آیات "يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ"<sup>۵</sup> و "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ"<sup>۶</sup> واژه فوق، و در آیات "لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ"<sup>۷</sup>، "وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ"<sup>۸</sup> و "إِنْ لَدَيْنَا أَنْكَالٌ وَجَحِيمًا"<sup>۹</sup> واژه

- 
- ۱ - ر.ک. تبیان، ج ۱۰، ص ۲۹۰.
  - ۲ - "سخنان پاک به سوی وی بالا رود". فاطر، ۱۰.
  - ۳ - "من تو را به تمام بستانم و به سوی خود بالا برم". آل عمران، ۵۵.
  - ۴ - "بلکه خداوند وی را به سوی خود بالا برد". نساء، ۱۵۸.
  - ۵ - "و از پروردگارشان که بالای آنان است، بیم دارند". نحل، ۵۰.
  - ۶ - "و او چیره و بر بالای بندگان است". انعام، ۱۸.
  - ۷ - "نترس، همانا فرستادگان نزد من نمی ترسند". نمل، ۱۰.
  - ۸ - "و همگان یکجا نزد ما حاضر شوند". یس، ۳۲.
  - ۹ - "و همانا نزد ما عذاب ها و دوزخ است". مزمل، ۱۲.

لدی و در آیات "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ" <sup>۱</sup> و "أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ" <sup>۲</sup> واژه علی و در هفت آیه ترکیب "استوی علی العرش" <sup>۳</sup> به خداوند نسبت داده شده است. مجموعه این آیات سلفیان ظاهرگرا را بر آن داشته است که ذات خداوند را در جهت بالا، بر فراز عرش، و بر آسمان بیندارند، ارواح شهیدان و مومنان نزد او خواهند رفت و گنه کاران پیش روی او ایستاده می شوند.

احمد بن حنبل شیبانی (م. ۲۴۲ق.) در کتاب "الرد علی الزنادقة و الجهمیة" این اعتقاد را که خداوند مکان ندارد و همان گونه که در آسمان ها هست در زمین هست؛ به جهمیه <sup>۴</sup> نسبت می دهد و پس از آن بر جهمیه ایراد می گیرد که اماکن آلوده و پستی است که خالی از عظمت خداست. سپس به آیه "أَأَمْتَمَ مِنْ فِي السَّمَاءِ" <sup>۵</sup> استدلال می کند که خدا در آسمان است. وی در ادامه سخن خویش، برخی از آیات را که الی و عند و لدی را به خدا نسبت داده است ذکر می کند و نتیجه می گیرد که ذات خداوند در آسمان و بر فراز عرش است و علم اوست که همه جا را فراگرفته است. <sup>۶</sup> ابوبکر بیهقی، از اعلام شافعی مسلک م ۴۵۸، نیز به صراحت ذات خداوند را بر عرش و در آسمان می پندارد و علم او را همراه با آفریدگان می شمرد. <sup>۷</sup>

<sup>۱</sup> - "و اگر ببینی آن گاه که بر پروردگارشان ایستاده شوند". انعام، ۲۰.

<sup>۲</sup> - "آنان بر پروردگارشان عرضه شوند". هود، ۱۸.

<sup>۳</sup> - "بر عرش برنشست". اعراف، ۵۴. یونس، ۳. رعد، ۲. طه، ۵. فرقان، ۵۹. سجده، ۴. حدید، ۴.

<sup>۴</sup> - جهمیه پیروان جهم بن صفوان که مانند معتزله صفات را زائد بر ذات خداوند نمی دانستند و قرآن کریم را آفریده می دانستند. جهمیه به جنگ با خلافت اموی برخاستند و تا قرن پنجم گروهی از آنان زندگی می کردند.

<sup>۵</sup> - "آیا از آن کس که در آسمان است، در امان هستید". ملک، ۱۶.

<sup>۶</sup> - ر.ک. الرد علی الزنادقة و الجهمیة، ص ۳۸.

<sup>۷</sup> - ر.ک. الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد، ص ۱۱۲.

ابن قدامه مقدسی، از علمای حنبلی م ۶۷۲، کتابی با عنوان "اثبات صفت العلو" در این باور نوشته است.

پرچمدار اندیشه سلفی، احمد بن تیمیه بحرانی، (م. ۷۲۸ق.) در کتاب های العقیده الواسطیة، بیان تلبیس الجهمیة و درء تعارض العقل و النقل و دیگر نوشته هایش بر باور جهت و مکان داری خداوند بسیار تاکید می کند و بر این باور به آیات مورد بحث استناد می کند. محمد بن ابی بکر معروف به ابن القيم الجوزیه، شاگرد ابن تیمیه (م. ۷۵۱ق.) هجده گونه دلیل از قرآن و حدیث برمی شمرد تا ثابت کند که خداوند در جهت فوق، در آسمان، بر عرش است. فرشتگان نزد اویند و پیامبران نزدش ترسان نخواهند بود.

شیخ طوسی جهت مندی و مکان داری را مستلزم نیاز می داند و نیاز بر خداوند محال است، پس خداوند مکان و جهت ندارد. وی می نویسد: الله تعالى ليس في جهة ولا في مكان، بدلیل ان ما في الجهة والمكان مفتقر اليهما، وهو محال عليه تعالى.<sup>۱</sup>

گذشته از دلیل عقلی، وی برخی آیات قرآن را دلیل بر رد باور مکان و جهت مندی می شمرد. در تفسیر آیه "و هو الله في السموات و في الارض"<sup>۲</sup> می نویسد: و در آیه دلالتی بر تباهی سخن کسی است که می گوید: خداوند در مکانی است و در مکانی نیست. خداوند از این باور برتر است.<sup>۳</sup>

این مبنای کلامی در تفسیر آیات بسیاری تاثیرگذار است. شیخ طوسی در تفسیر آیه "إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته"<sup>۴</sup> می نویسد: معناه انهم عنده بالمنزلة الجليلة

<sup>۱</sup> - خداوند در جهت و مکانی نیست، بدان دلیل که هر چه در جهت و مکان باشد؛ بدان نیاز دارد. و نیازمندی بر خداوند محال است. الرسائل العشر، ص ۹۵. مساله ۱۶.

<sup>۲</sup> - "و او خداوند در آسمان ها و در زمین است". انعام، ۳.

<sup>۳</sup> - ر.ک. تبیان، ج ۴، ص ۷۸.

<sup>۴</sup> - "آنان که نزد پروردگارت هستند، از پرستش وی تکبر نمی ورزند". اعراف، ۲۰۶.

لابقرب المسافة، لانه تعالى ليس في مكان ولا جهة فيقرب غيره منه، لان ذلك من صفات الاجسام.<sup>۱</sup>

در آیات دیگری نیز ترکیب "عند الله" یا شبیه بدان به معنای جایگاه و منزلت مقربان نزد خداوند است. مانند آیات؛ "لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ" <sup>۲</sup> "لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ" <sup>۳</sup> "فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ" <sup>۴</sup>. ولی در آیاتی نیز این ترکیب در مورد کافران و ستمگران به کار رفته است. مانند آیات؛ "إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ" <sup>۵</sup> "إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ" <sup>۶</sup>. شیخ طوسی در این دست آیات، عند الله (نزد خدا) را به معنای روز قیامت می داند که همگی در محضر داوری خدا قرار دارند.<sup>۷</sup>

شیخ طوسی، ترکیب "الی الله" سوی خدا، را نیز به معنای جایگاهی می داند که سود و زیان تنها به دست اوست. وی در تفسیر آیه "إِلَيْهِ الْمَصِيرُ" <sup>۸</sup> می نویسد: معناه آنه یوؤل الیه امر العباد فی آنه لایملک ضرهم و لانفعهم غیره - عزوجل -، لانه یبطل تملیکه لغیره ذلک الیوم کما ملکهم فی دار الدنیا کما یقال: صار أمرنا إلی القاضی لاعلی معنی قرب المكان، وإنما یراد بذلک أنه المتصرف فینا والامر لنا دون غیره.<sup>۹</sup>

- 
- ۱ - معنای آیه آن است که آنان نزد خدایند، نه به نزدیکی مسافت، بلکه به منزلت والا؛ زیرا خداوند در مکان و جهت نیست تا دیگری بدو نزدیک شود، چون این گونه نزدیکی از صفات اجسام است. تبیان، ج ۵، ص ۶۵.
- ۲ - "برای آن کسان که پروا کنند، نزد پروردگارشان بوستان هایی است." آل عمران، ۱۵.
- ۳ - "برای پرواکنندگان نزد پروردگارشان بوستان هایی است." قلم، ۳۴.
- ۴ - "در جایگاهی راستین، نزد پادشاهی توانمند." قمر، ۵۵.
- ۵ - "آن گاه که گنه کاران در نزد پروردگارشان سر فروانداختند." سجده، ۱۲.
- ۶ - "آن گاه که ستمکاران نزد پروردگارشان ایستاده شوند." سبا، ۳۱.
- ۷ - ر.ک. تبیان، ج ۸، ص ۲۸۸.
- ۸ - "بازگشت به سوی اوست." مائده، ۱۸.
- ۹ - معنای آیه آن است که کار بندگان بدانجا رسد که جز خداوند کسی زیان و سود آنان را مالک نیست، زیرا

شیخ طوسی واژه "فوق" را نیز درباره خداوند به معنای جهت بالا در برابر جهت پایین نمی داند؛ بلکه "خداوند فوق بندگانش است" بدان معناست بر بندگانش توانا و مقتدر است. در تفسیر آیه "و هو القاهر فوق عباده"<sup>۱</sup> می نویسد: والمراد أنه أقوى منهم وأنه مقتدر عليهم، لأن الارتفاع في المكان لا يجوز عليه تعالى، لانه من صفات الاجسام. فاذا المراد بذلك أنه مستعل عليهم، مقتدر عليهم. وكل شيء قهر شيئاً فهو مستعل عليه، ولما كان العباد تحت تسخير وتذليله وأمره ونهي، وصف بأنه فوقهم.<sup>۲</sup>

خداوند از سویی خود را بالاتر از بندگانش و از سوی دیگر خود را همراه آنان می شمرد. شیخ همان گونه که فوقیت خداوند را منزله از مکان و جهت می داند؛ معیت و همراهی خداوند را نیز بدان معنا می داند که علم خدا همراه همه آدمیان است، بدین معنا که همه معلوم خدایند.

وی در تفسیر آیه "هو معهم اينما كانوا"<sup>۳</sup> می نویسد: والمعنى انه عالم بأحوالهم وجميع متصرفاتهم فرادى وعند الاجتماع، لا يخفى عليه شيء منها، فكأنما هو معهم مشاهد لهم.

خداوند در آن روز ملکیت دیگران که در دنیا بدانها داده، باطل می کند. همان گونه که گفته می شود: کار ما به قاضی رسید، نه به آن معنا که به مسافت نزدیک قاضی شده، بلکه بدان معناست که قاضی در کار ما تصرف می کند و تنها او به ما فرمان می دهد. تبیان، ج ۳، ص ۴۷۷.

- ۱ - "و او چیره بر بالای بندگانش است". انعام، ۱۸.
- ۲ - مراد آن است که خداوند قویتر و چیره بر بندگان است؛ زیرا بالایی مکانی بر خداوند روا نیست، چون از صفات اجسام است. پس مراد از این آیه آن است که خداوند بر آنها برتر و چیره است. و هر چیز که بر چیزی چیره شود، بر آن برتر است و چون بندگان در تصرف و چیرگی و فرمان و بازداشت اویند، خداوند بدین توصیف شده که بالاتر از بندگان است. تبیان، ج ۴، ص ۹۱.
- ۳ - "و او با آنان است، هر کجا باشند". مجادله، ۷.

وعلى هذا يقال: إن الله تعالى مع الانسان حيث ما كان ... فأما ان يكون معهم على طريق المجاورة فمحال، لان ذلك من صفات الاجسام، والله تعالى ليس بجسم.<sup>١</sup>

در برخی از آیات قرآن آمد و شد به خدا نسبت داده شده است، مانند آیات: "هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"<sup>٢</sup>، "وجاء ربك"<sup>٣</sup>.

شیخ طوسی از آنجا که آمد و شد را به حکم عقل بر خداوند روا نمی داند، تمام این آیات را مجاز به حذف مضاف می شمرد. وی می نویسد: ان ظاهر الكتاب وحقيقته يترك إلى المجاز لدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله: "وجاء ربك"، وقوله: "هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"، و قلنا: ان المراد به امر ربك وامر الله لما دل دليل العقل على ان المجيئ لا يجوز على الله.<sup>٤</sup>

در چهار آیه نیز سخن از ملاقات با خداست. شیخ طوسی در تفسیر آیه هفتم سوره یونس ملاقات را امری جسمانی می داند، بنابراین ملاقات با خداوند را همانا ملاقات با آیات و نشانه هایی الهی می شمرد که تنها به اجازه خداوند ملاقات با آنان صورت می گیرد. وی می نویسد: والملاقاة وإن كانت لاتجوز الاعلى الاجسام. فانما اضافها إلى نفسه، لان ملاقة

<sup>١</sup> - معنای آیه آن است که خداوند به احوال و همه تصرفات آدمیان، تک تک یا درکنار هم، داناست و هیچ چیز بر او پنهان نمی ماند، پس گویی او با آنان است و آنان را مشاهده می کند. و بر این اساس گفته می شود: خداوند با آدمی است، هر جا باشد... اما همراهی به گونه همسایگی محال است، زیرا از صفات اجسام است و خداوند جسم نیست. تبیان، ج ٥، ص ٥٣٣.

<sup>٢</sup> - "آیا در انتظارند مگر آنکه خداوند در ابرهائی سایه افکن، آنان را بیاید". بقره، ٢١٠.

<sup>٣</sup> - "و پروردگارت آمد". فجر، ٢٢.

<sup>٤</sup> - همان ظاهر و معنای حقیقی آیه قرآن به جهت دلیل عقلی ترک می شود؛ همان گونه که ظاهر سخن خداوند: "و پروردگارت آمد" و "آیا در انتظارند تا خداوند در سایه هایی از ابرهائی آیدشان" را وامی نهیم و گوییم: مراد از این آیه فرمان خداست، زیرا دلیل عقلی دلالت دارد که آمدن بر خداوند روا نیست. عدة الاصول، ج ١، ص ٢٤٢.



ما لا يقدر عليه إلا الله يحسن ان يجعل لقاء الله تفخيما لشأنه. كما جعل إتيان ملائكته اتيانا لله في قوله "هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام".<sup>۱</sup>

این مبنای کلامی در تفسیر برخی از صفات خداوند؛ قریب و علی و کبیر و محیط، نیز تاثیرگذار است. "قریب" نه به معنای نزدیک مکانی، بلکه به معنای نزدیک به مهربانی است. شیخ در تفسیر "ان ربي قريب مجيب"<sup>۲</sup> می نویسد: معناه أنه قريب الرحمة لا من قرب المكان.<sup>۳</sup>

همچنین "علی" نه به معنای برتری مکانی، بلکه به معنای برتری به قدرت است. و "کبیر" نه به معنای بزرگی جسمانی، بلکه به معنای عظمت صفات است. شیخ در تفسیر آیه "هو العلي الكبير"<sup>۴</sup> می نویسد: ای الله تعالى المستعلى على الاشياء بقدرته، لا من علو المكان، الكبير في اوصافه دون ذاته، لان كبر الذات من صفات الاجسام.<sup>۵</sup>

خداوند بر کافران محیط است. احاطه و فراگیری خداوند جسمانی و مکان مند نیست، زیرا این گونه فراگیری از صفات جسم است؛ بلکه احاطه به علم و قدرت است. شیخ در تفسیر "محیط بالكافرين"<sup>۶</sup> می نویسد: يحتمل أمرين: احدهما إنه عالم بهم. وإن كان عالما

۱ - هرچند ملاقات تنها با اجسام روا باشد، خداوند آن را به خود نسبت داده است؛ زیرا ملاقات با کسی (یا چیزی) که تنها به اجازه خداوند صورت گیرد، نیکوست که به جهت بزرگداشت ملاقات با خداوند شمرده شود. همان گونه که خداوند در آیه "آیا در انتظارند تا خداوند در سایه هایی از ابرهایی آیدشان"، آمدن فرشتگانش را آمدن خدا شمرده است. تبیان، ج ۵، ص ۳۳۵.  
۲ - "همانا پروردگارم نزدیک پاسخ دهنده است". هود، ۶۱.

۳ - معنای آیه آن است که مهربانی خدا نزدیک است، نه نزدیکی مکانی. تبیان، ج ۶، ص ۱۳.

۴ - "و او برتر و بزرگ است". سبا، ۲۳.

۵ - یعنی خداوند به قدرت خویش بر همه چیز برتری جسته، نه بالایی مکانی؛ ویژگی هایش بزرگ است، نه ذاتش؛ زیرا بزرگی ذات از صفات اجسام است. تبیان، ج ۸، ص ۳۸۰.

۶ - "بر کافران فراگیر است". بقره، ۱۹.

بغيرهم إنما خصهم لما فيه من التهديد. والثاني إنه المقتدر عليهم... فاما الاحاطة بمعنى كون الشيء حول الشيء مما يحيط به فلا يجوز على الله تعالى لانه من صفات الاجسام.<sup>۱</sup>  
آیاتی از قرآن نیز خداوند را "برنشسته بر عرش" می شمارد.<sup>۲</sup> در این آیات واژه های علی، العرش و استوی چنین پنداری به وجود می آورد که خداوند -همچون پادشاهان- بر سریر سلطنت نشسته است.

شیخ طوسی در تفسیر آیه سوم سوره یونس، "استوی علی العرش" را چنین معنا می کند: استولی علیه بانشاء التدبیر من جهة کما یستوی الملک علی سریر ملکه بالاستیلاء علی تدبیره.<sup>۳</sup> پس از آن شیخ به شعر اخطل، غیاث بن غوث شاعر عرب (م. ۹۰)، درباره بشر بن مروان حکم، والی اموی کوفه پس از مختار، استناد می کند: ثم استوی بشر علی العراق .... من غیر سیف ودم مهراق. در این بیت نیز ترکیب "استوی علی" به معنای استیلاء و چیرگی است، و نه به معنای نشستن.

شیخ در تفسیر آیه پنجم سوره طه معنای نشستن را در مورد "استوی علی العرش" مردود می شمارد، زیرا نشستن بر مسند از صفات جسم است و هر جسمی حادث است، پس خداوند جسم نیست.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> - در معنای فراگیر بودن خداوند بر کافران، دو معنا احتمال دارد: خداوند به آنان عالم است. هر چند خداوند به همه عالم است و اختصاص علم خدا به کافران تهدید آنهاست. و معنای دوم آن است که خداوند بر آنان چیره است... ولی فراگیری بدان معنا که چیزی بر دور چیز دیگر باشد و آن را فراگیرد، بر خداوند روا نیست؛ زیرا از صفات اجسام است. تبیان، ج ۱، ص ۹۴.  
<sup>۲</sup> - اعراف، ۵۴. یونس، ۳. رعد، ۲. طه، ۵. فرقان، ۵۹. سجده، ۴. حدید، ۴.

<sup>۳</sup> - خداوند از جهت تدبیر بر عرش چیره شده است، همان گونه پادشاه بر تخت پادشاهی به تدبیرش چیره شده است. تبیان، ج ۵، ص ۳۲۹.

<sup>۴</sup> - ر.ک. تبیان، ج ۷، ص ۱۵۷.

شیخ طوسی در تفسیر آیه دوم سوره رعد شاهد دیگری بر این تفسیر برمی شمرد. همان گونه که عرب زبانان قیام را به دو معنای برخاستن و انجام کار، به کار می برند و می گویند: قام بالامر؛ "استوی" نیز به دو معنای برنشستن و استیلاء و چیرگی است.<sup>۱</sup>

## اعضاء و جوارح

قرآن کریم در آیات متعددی برخی از اعضای جسم آدمی را به خداوند نسبت می دهد؛ دست و دست ها (ید، یدی، ایدی) مانند: "قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ"<sup>۲</sup>، "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"<sup>۳</sup>، "مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ"<sup>۴</sup>، "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ"<sup>۵</sup>؛ دست راست (یمین) مانند: "لَا خَذَنَّا مِنْهُ بِالْيَمِينِ"<sup>۶</sup>، "وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ"<sup>۷</sup>؛ صورت (وجه) مانند: "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"<sup>۸</sup>، "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"<sup>۹</sup>؛ چشم و چشم ها (عین، اعین) مانند: "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي"<sup>۱۰</sup>، "فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا"<sup>۱۱</sup>.

در این بخش نیز سلفیان و ظاهرگرایان بر این باورند که خداوند چشم و دست و صورت و ساق و انگشت دارد، چنانکه ابن تیمیه تصریح می کند: ولا تقدم بين يدي الله تعالى في

۱ - ر.ک. تبیان، ج ۶، ص ۲۰۹.

۲ - "یهود گفت: دست خداوند بسته است". مائده، ۶۴.

۳ - "دست خداوند بالای دست آنان است". فتح، ۱۰.

۴ - "تو را چه مانع شد که بر آنچه به دودستم آفریدم، سجده کنی". ص، ۷۵.

۵ - "و آسمان را به دست هایی ساختیم". ذاریات، ۴۷.

۶ - "او را به دست راست بگیریم". حاقه، ۴۵.

۷ - "و آسمان ها به دست راست پیچیده شده است". زمر، ۶۷.

۸ - "و روی باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی می ماند". الرحمن، ۲۷.

۹ - "و هر چیز جز روی او هلاک شود". قصص، ۸۸.

۱۰ - "و تا به چشم من پرورش یابی". طه، ۳۹.

۱۱ - "پس تو به چشمان مایی". طور، ۲۹.

القول بل نقول: استوی بلا کیف و أن له وجهها كما قال: "و يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" و أن له يدین كما قال: "خلقت يدي" و أن له عینین كما قال: "تجرى بأعيننا".<sup>۱</sup>

شیخ طوسی اعضاء و جوارح را در این موارد، تعبیری مجازی می داند، خداوند از داشتن اعضاء جسمی منزّه است. ید (دست) به مجاز در قدرت یا تایید و امضاء به کار می رود. چنانکه در تفسیر آیه "ید الله فوق أیدیهم"<sup>۲</sup> هر دو معنا را روا می شمرد و می نویسد: قیل فی معناه قولان: احدهما عقد الله فی هذه البيعة فوق عقدهم لانهم بايعوا الله ببيعة نبيه صلى الله عليه واله. و الآخر قوة الله فی نصره نبيه صلى الله عليه واله فوق نصرتهم.<sup>۳</sup>

و آنجا که خداوند در مورد آدم فرموده است: او را به دو دستم آفریدم؛ تعبیر "یدی"، به دو دستم، تاکید بر آن است که خداوند بی واسطه خود آفریننده آدمی بوده و این آفرینش به کمال قدرت الهی صورت گرفته است.<sup>۴</sup>

و یمین (دست راست) مجاز از قدرت برتر الهی است، شیخ می نویسد: "و آسمان ها به دست راستش پیچیده شوند" معنایش آن است که پیچیدن آسمان ها برای خداوند مقدور است. و دست راست مبالغه در اقتدار و دارایی حقیقی است.<sup>۵</sup>

۱ - در سخن بر خداوند پیشی نمی گیریم، بلکه می گوییم: خداوند بدون چگونگی برمی نشیند و او چهره دارد، همان گونه که می گوید: "و چهره پروردگارت دارای برتری و ارجمندی، باقی می ماند" و او دو دست دارد، همان گونه که می گوید: "آدم را با دودستم آفریدم" و دارای دوچشم است، همان گونه که می گوید: "کشتی به چشم ما جریان می یابد. بیان تلبیس الجهمیة، ج ۲، ص ۲۸.

۲ - "دست خداوند بر دست آنان است". فتح، ۱۰.

۳ - در معنای این آیه دو نظر است: اول آنکه دست بیعت خداوند بالای دست بیعت مسلمانان است، زیرا مسلمانان با بیعتشان با پیامبر، با خداوند بیعت نمودند. و معنای دیگر آنکه توانایی خداوند در یاری پیامبرش بالاتر از یاری مسلمانان است. تبیان، ج ۹، ص ۳۰۹.

۴ - ر.ک. تبیان، ج ۸، ص ۵۶۵.

۵ - تبیان، ج ۹، ص ۴۴.

وجه (صورت) مجاز از ذات است. از آنجا که صورت هر آدمی، آشکارترین و نمودارترین و شریف ترین عضو آدمی است، از ذات و اصل هر چیزی به وجه آن تعبیر می شود. بر این اساس وجه خداوند، ذات اوست.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی، چشم خداوند را نیز مجاز در درک و حفظ و حراست می داند. وی در تفسیر آیه "فانک باعیننا"<sup>۲</sup> می نویسد: آیه بدین معناست که تو را می بینیم و درمی یابیم و هیچ کار تو از ما پنهان نمی ماند و تو را پاسداری می کنیم تا ناپسندی به تو نرسد.<sup>۳</sup>

شیخ طوسی تعبیر "کشف ساق" را نیز مجاز از سختی و دشواری می داند و این معنا را از مفسران پیشین و شاعران عرب نیز نقل می کند. وی در تفسیر آیه "یوم یکشف عن ساق" می نویسد: عبدالله بن عباس و حسن و مجاهد و سعید بن جبیر و قتاده و ضحاک گویند: معنای آیه آن روز است که کاری سخت پدیدار شود مانند آنچه از هراس روز قیامت به یقین خواهد آمد... روزی که کار شدت گیرد، آن گونه که نیاز شود که بر ساق پای بایستد. و در سخن عرب این ترکیب بسیار است، تا آنجا که ضرب مثل شده، پس گویند: جنگ بر ساق برخاسته و از ساق پرده برداشته است.<sup>۴</sup>

---

۱ - ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۴۱۰.  
 ۲ - "تو به چشمان مایی". طور، ۴۸.  
 ۳ - تبیان، ج ۹، ص ۴۰۸.  
 ۴ - تبیان، ج ۱۰، ص ۸۳.

## چکیده فصل

شیعه و معتزله بر این باورند که خداوند عادل است بدین معنا که هیچ کرداری را که عقل و خرد زشت بشمارد، انجام نمی‌دهد. بر اساس این باور، سخن گفتن به گونه‌ای که مخاطبان از فهم سخن درمانند، لغو و ناپسند است، پس قرآن باید در دسترس فهم بشری و در چهارچوب قوانین محاوره خردمندان قرار گیرد. کلام الهی باید خالی از تناقض‌گویی باشد، زیرا تناقض‌گویی زشت است. و اگر آیاتی متناقض‌نما بودند، باید در جهت رفع تناقض بدوی آنها تلاش کرد و پاسخ‌هایی خردپسند ارائه داد. نسخ در آیات قرآن واقع شده، ولی این پدیده نیز مشروط به مبانی عقلی و به ویژه اصل عدل الهی می‌باشد. در پی این روند، روایات تفسیری نیز باید بر اساس عقل و خرد، فهم و بررسی شوند. و هر حدیثی که با اصل عدل و دیگر اصول عقلانی مخالف بود، اگر قابل تأویل نبود؛ کنار گذاشته می‌شود.

همچنین اندیشمندان شیعی، صفات خداوند را بر اساس تنزیه تبیین و تفسیر می‌کنند. بنابراین اصل، خداوند از ویژگی‌های امکانی-جسمانی تنزیه می‌شود و آیاتی که به ظاهر خصوصیتی جسمانی را به خداوند نسبت می‌دهند؛ آیات متشابه به شمار می‌آیند که بر پایه آیات محکم تفسیر می‌شوند.

## مطالعه و پژوهش

برای مطالعه و پژوهش بیشتر می‌توانید بدین کتاب‌ها مراجعه کنید:

مفهوم العدل فی تفسیر المعتزلة (محمود کامل)، الاتجاه العقلي فی التفسیر (نصر حامد ابوزید)، الاتجاهات الفكرية فی التفسیر (الشحات زغلول) اهم مبانی تفسیر قرآن از منظر مفسران شیعی، مبانی روش‌های تفسیر قرآن (عمید زنجانی)، مبانی کلامی شیعه در تفسیر المیزان (خلیلی)، مبانی کلامی شیخ طوسی در تفسیر قرآن (محمد سلطانی).

## فصل پنجم

### قواعد فرعی

در این فصل چهار قاعده فرعی در تفسیر قرآن کریم بررسی می شود. این قواعد را از آن روی فرعی می دانیم که به گستردگی قواعد عمومی نیست و در تفسیر برخی از آیات قرآن تاثیرگذار است.

## قاعده پنجم

یگانگی قرآن و اختلاف قرائت ها

قرآن یکتا و یگانه است؛

بدین معنا که به یک واژه و ساخت و ترتیب و اعراب بر پیامبر اکرم نازل شده است.

نتایج:

قرائت های مختلف، قرآن نیستند؛ بلکه هر قاری روایتگر و حکایتگر قرآن کریم است. مفسر باید سعی کند به استناد ادله و قراین، آن قرائتی را که به حقیقت قرآن را حکایت نموده را بیابد و آن را تفسیر نماید.

اگر در موردی، هیچ یک از قرائت ها بر دیگری ترجیح نداشت، آیه قرآن یکی از آن دو است. بنابراین هیچ یک را نمی توان به یقین قرآن دانست و بدان استدلال نمود.

## تفصیل قاعده

از پیامبر اکرم نقل شده که فرمود: "نزل القرآن علی سبعة احرف (ابواب) کلها شاف کاف". قرآن بر هفت حرف (باب) نازل شده است که همه شفا دهند و کفایت کننده است. روایات نزول قرآن بر هفت حرف در کتب حدیث و تفسیر عامه پر شمار نقل شده است. در یکی از این نصوص، جبریل بر پیامبر نازل می شود و از جانب خداوند بر پیامبر فرمانی نازل می کند که امت اسلامی باید قرآن را بر یک گونه تلاوت کنند. پیامبر از خداوند تسهیل امر قرائت را طلب می کند و خداوند به واسطه جبریل پیام می فرستد که تلاوت قرآن را بر هفت گونه رواست و هر کس بر هر گونه ای (از این هفت گونه) قرائت کرد، قرائتش صحیح است. "إن الله يأمرک أن تقرئ أمتک القرآن علی سبعة أحرف، فأیما حرف قرأوا علیه فقد أصابوا".<sup>۱</sup> خداوند به تو فرمان می دهد که قرآن را به هفت گونه بر امت بخوانی، پس بر هر گونه که آنان قرائت کنند، درست قرائت کرده اند.

<sup>۱</sup> - جامع البیان (تفسیر طبری)، ج ۱، ص ۴۰.



اختلاف مسلمانان در قرائت متن قرآن از زمان حیات پیامبر اکرم آغاز شد و پس از درگذشت آن حضرت گسترده شد. بحث و گفتگو در موضوع اختلاف قرائت قرآن خارج از موضوع کتاب است، ولی تنها این پرسش قابل بررسی است: آنجا که اختلاف قرائت قاریان موجب اختلاف معنا شود؛ کدام لفظ و معنا بر پیامبر نازل شده است؟! و کدامین سخن و مفهوم، وحی الهی است؟!

محمدين جرير طبري در مقدمه تفسيرش، پس از نقل روايات سبعة احرف بر اين مطلب تأكيد مي كند كه اين اختلاف و هفت گونگي تنها در قرائت الفاظ قرآن است و معنا و مفهوم آيات يگانه است. به بيان طبري اگر معاني آيات قرآن متعدد شود، آن اختلاف و چندگانگي كه خداوند از كتاب خویش نفی کرده، در آن پديدار می شود! طبري اختلاف قرائت در قرآن را موجب اختلاف معنا نمی داند؛ بلکه در حد كلمات مترادف می شمارد. وی می نویسد: قد أوضح نصُّ هذا الخبر أنَّ اختلاف الأَحرَف السَّبعة، إنما هو اختلاف الأَلفاظ، كقولك "هَلُم وتعال" باتفاق المعاني، لا باختلاف معانٍ موجبة اختلاف أَحكامٍ. و بمثل الذي قلنا في ذلك صحت الأخبارُ عن جماعة من السَّلَف والخلف.<sup>۱</sup>

با این حال به مواردی بسیاری از اختلاف قرائت برمی خوریم که در معنای آیه نیز تاثیر دارد. طبري در بیشتر این گونه موارد، یکی از قرائت ها را بردیگری ترجیح می دهد و آیه را بر اساس قرائت ترجیح یافته تفسیر می کند. چنانکه قرائت "ملك يوم الدين" را بر "مالك يوم الدين"<sup>۲</sup>، قرائت "امرنا مترفيها" را بر "امرنا مترفيها" و "امرنا مترفيها"<sup>۳</sup>، و قرائت "حتى يَطْهَرْنَ" را بر "حتى يَطْهَرْنَ"<sup>۴</sup> ترجیح می دهد. ولی گاه طبري هر دو قرائت

<sup>۱</sup> - نص این خبر (نزول قرآن بر هفت حرف)، بر آن دلالت می کند که اختلاف در هفت قرائت، اختلاف در الفاظ است، مانند آنکه گویی: بیا، پیش آی. و این قرائت ها در معنا اختلافی که موجب اختلاف در احکام شود را ندارد. و اخباری از گذشتگان و پسینیان بر آنچه که ما گفتیم، به صحت آمده است. جامع البیان، ص ۵۰.

<sup>۲</sup> - حمد، ۴. ر.ک. جامع البیان، ص ۱۴۸.

<sup>۳</sup> - اسراء، ۱۶. ر.ک. جامع البیان، ج ۱۷، ص ۴۰۳.

<sup>۴</sup> - بقره، ۲۲۲. ر.ک. جامع البیان، ج ۴، ص ۳۸۳.

وارد در آیه را صحیح و همسان می شمارد و هر دو معنا را در آیه روا می شمارد. به عنوان نمونه، ابتدای آیه هفدهم سوره حدید را عموم قاریان "المصَدِّقِینَ وَ الْمَصَدِّقَاتِ"، و ابن کثیر و عاصم "المصَدِّقِینَ وَ الْمَصَدِّقَاتِ" قرائت کرده اند. بنابر قرائت عمومی "مردان و زنان صدقه دهنده" و بنابر قرائت ابن کثیر و عاصم "مردان و زنان ایمان آورنده" مورد بشارت قرار گرفته اند! طبری هر دو قرائت را صحیح و هر دو معنا را روا می شمارد و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی دهد و می نویسد: أُولَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ عِنْدِي أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمَا قِرَاءَتَانِ مَعْرُوفَتَانِ، صَحِيحٌ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا، فَبِأَيْتِهِمَا قَرَأَ الْقَارِئُ فَمَصِيبٌ.<sup>۱</sup>

این روش نزد دیگر مفسران اهل تسنن بیشتر یافت می شود که این دست آیات را بر اساس چند قرائت متفاوت تفسیر نموده اند و این اختلاف معنا در آیات قرآن را روا می دانند البته تا آنجا که به تناقض نینجامد. زرکشی از اُبی بن کعب نقل می کند که در پایان آیات می توانی به جای "غفورا رحیما" بخوانی "سمیعا حکیما"؛ تنها آیات عذاب و رحمت را نبایستی جابه جا نمود!<sup>۲</sup>

ابن تیمیة حرانی در نظریات تفسیری خویش تصریح می کند که معانی مختلف برآمده از قرائت های مختلف همگی حق هستند، بلکه هر قرائتی در برابر قرائت دیگر آیه ای مستقل است که ایمان بدان و پذیرفتن و پیرویش واجب است. وی می نویسد: من القراءات ما یكون المعنى فيها متفقا من وجه متباين من وجه كقوله: "يخدعون" و "يُخَادِعُونَ"<sup>۳</sup> و "یکذبون" و "يُكَذِّبُونَ"<sup>۴</sup> و "لَمَسْتُمْ" و "لَامَسْتُمْ"<sup>۵</sup>... ونحو ذلك فهذه القراءات التي

<sup>۱</sup> - برترین سخنان نزد من آن است که گفته شود: این دو قرائت معروف هستند، معنای هر دو صحیح اند و قاری هر یک را قرائت کند، درستکار خواهد بود. جامع البيان، ج ۲۳، ص ۱۹۰.

<sup>۲</sup> - ر.ک. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۲۱.

<sup>۳</sup> - بقره، ۹.

<sup>۴</sup> - مطفین، ۱۱.

<sup>۵</sup> - نساء، ۴۳.

یتغایر فیها المعنی کلها حق، وکل قراءة منها مع القراءة الأخری بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها کلها، واتباع ما تضمنته من المعنی علما وعملاً، لا يجوز ترک موجب إحداها لأجل الأخری.<sup>۱</sup>

سخنان ابن تیمیه را پس از وی، محمد بن محمد دمشقی معروف به ابن الجزری (بزرگ قاری قرن نهم)، و محمد عبدالعظیم زرقانی (استاد تفسیر و علوم قرآنی الازهر مصر، معاصر) در کتاب هایشان نقل و تایید نموده اند.<sup>۲</sup>

محمد بن عاشور در مقدمه تفسیرش قرائت های گوناگون را پرشماری کلمات قرآن می داند و می نویسد: يقوم تعدد القراءات مقام تعدد کلمات القرآن.<sup>۳</sup> وی در تفسیر آیه "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ"<sup>۴</sup>، دو قرائت "ضنین" و "ظنین" را از قاریان مشهور نقل می کند و هر دو قرائت را متواتر می شمارد و چنین نتیجه می گیرد: وإذ تواترت قراءة "بضنین" "بظنین" علمنا أن الله أنزله بالوجهين وأنه أراد كلا المعنيين.<sup>۵</sup>

بزرگان شیعه، به پیروی از اهل بیت، قرآن را واحد و یگانه می شمارند. قرآن کتابی است که به یک لفظ و از سوی خدای یکتا نازل شده است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی

<sup>۱</sup> - برخی قرائت ها معنایی از سویی نزدیک به هم و از سویی دور از هم دارند مانند: "يُخَادِعُونَ" و "يُخَادِعُونَ" و "يَكْذِبُونَ" و "يَكْذِبُونَ" و "لَمَسْتُمْ" و "لَمَسْتُمْ" و "لَامَسْتُمْ" و مانند این قرائت ها که معنای آنان متفاوت است، همگی بر حق است، و قرائت هر آیه ای با قرائت دیگرش به منزله آیه ای با آیه دیگر است که ایمان بدان و پیروی علمی و عملی از معنای آن واجب است و ترک یکی از دو معنا به خاطر دیگری نارواست. مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۲، ص ۳۲۹.

<sup>۲</sup> - ر.ک. النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۶۸ و مناهل العرفان، ج ۱، ص ۱۳۱.

<sup>۳</sup> - التحرير و التنوير، ج ۲، ص ۷۷.

<sup>۴</sup> - تکویر، ۲۴.

<sup>۵</sup> - و آن گاه که قرائت "ضنین" و "ظنین" متواتر است، می فهمیم که خداوند این آیه را دوگونه فرستاده و هر دو معنا را اراده کرده است. التحرير و التنوير، ج ۱۶، ص ۱۳۶.

احادیث سبعة احرف را اخبار ظنی می شمارد که عمل بدان لازم نیست، با این حال معنای این دست روایات را تنها جواز قرائت قرآن به تمام قرائت های معتبر و مشهور بین مسلمانان می شمارد.<sup>۱</sup> وی می نویسد: اعلمو ان العرف من مذهب اصحابنا والشائع من اخبارهم وروایاتهم ان القرآن نزل بحرف واحد، علی نبی واحد، غیر انهم اجمعوا علی جواز القراءة بما يتداوله القراء وأن الانسان مخیر بای قراءة شاء قرء.<sup>۲</sup>

روایاتی را که شیخ طوسی بدان اشاره دارد، مرحوم کلینی در باب نوادر کتاب فضل القرآن از امام باقر و امام صادق نقل کرده است. زراره از امام باقر نقل می کند که فرمود: "إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف یجیء من قبل الرواة". همانا قرآن یگانه است و از نزد یگانه نازل شده است، ولی اختلاف (قرائت) از سوی راویان (قاریان) آمده است.

و فضیل بن عیاض به امام صادق عرض می کند: مردم گویند قرآن بر هفت حرف (گونه) نازل شده است. و امام می فرماید: "كذبوا أعداء الله ولكنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد".<sup>۳</sup> دشمنان خداوند دروغ می گویند، قرآن یگانه و از نزد یگانه است.

بر اساس اعتقاد به یگانگی و یکتایی قرآن، مفسر همواره باید از میان قرائت های مختلف یکی از قرائت ها را ترجیح می دهد و آیه را بر اساس آن قرائت، تفسیر می کند. در ترجیح قرائتی بر دیگر قرائت ها اصول ذیل را باید رعایت نمود:

۱- قراءت شاذ و غیر معروف پذیرفته نیست.

۱ - التبیان، ج ۱، ص ۹.

۲ - معروف در مذهب شیعیان و روایات و اخبار آنان چنین است که قرآن به لفظ واحد بر پیامبر واحد نازل شده است، البته آنان بر این مطلب اتفاق دارند که قرائت قرآن بنابر آنچه بین قاریان متداول است، رواست و هر کس اختیار دارد که به هر قرائتی خواست، بخواند. تبیان، ج ۱، ص ۶.

۳ - الکافی، ج ۲، ص ۸۴۶، ح ۱۲-۱۳.

شیخ طوسی ذیل آیه "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ"<sup>۱</sup> می‌نویسد: و از حسن بصری نقل شده که "و الملائكة" خوانده است... و این قراءت شاذّ است و بر آن اعتماد نشود، زیرا که اعتماد بر قراءت همگانی است.<sup>۲</sup>

ذیل آیه نیز "لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ"<sup>۳</sup> قرائت "مَنْ ظَلَمَ" را نقل می‌کند و سپس می‌نگارد: قرائت معروف به درستی نزدیکتر است؛ زیرا قرائت دوم شاذّ است.<sup>۴</sup>

۲- قرائتی را که با قواعد و اصول مسلم نحو، صرف یا لغت عرب مخالفت کند؛ مردود است.

شیخ طوسی ذیل آیه "وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ"<sup>۵</sup> می‌نویسد: و در قرائت اُبی بن کعب "وَمَا تُسْأَلُ" و در قرائت عبدالله بن مسعود "وَلَنْ تُسْأَلَ" آمده است، و این دو صحیح نیست زیرا "لا" مانند "ما" و "لن" نیست، رواست که بگوییم: "ارسلناک لاسائلاً" و روا نیست که گفته شود: "ارسلناک ماسائلاً"، زیرا حال با "لا" می‌آید، ولی با "ما" و "لن" نمی‌آید.<sup>۶</sup>

همچنین ذیل آیه "أَرْنَا مَنَاسِكَنَا"<sup>۷</sup>، قرائت "أَرْنَا مَنَاسِكَنَا" را نقل می‌کند و می‌نویسد: اختیار ما در "أَرْنَا" کسره راء است، زیرا اصل این واژه "أَرَيْنَا" بوده، کسره همزه به راء منتقل شده و سپس همزه حذف شده است، حال نمی‌توان کسره راء را حذف کرد زیرا از واژه کاسته می‌شود و آنچه بر حذف همزه دلالت داشته، از میان می‌رود.<sup>۸</sup>

- 
- ۱ - بقره ، ۱۶۱ .
  - ۲ - تبیان ، ج ۲ ، ص ۵۰ .
  - ۳ - نساء ، ۱۴۸ .
  - ۴ - تبیان ، ج ۳ ، ص ۳۷۲ .
  - ۵ - بقره ، ۱۱۹ .
  - ۶ - تبیان ، ج ۱ ، ص ۴۳۶ .
  - ۷ - بقره ، ۱۲۸ .
  - ۸ - تبیان ، ج ۱ ، ص ۴۶۶ .

۳- قرائتی پذیرفته می شود که به واسطه قاریان نقل شده باشد. شیخ طوسی می نویسد: روا نیست که از آنچه قاریان خوانده اند، فراتر رفت؛ زیرا قراءت، سنت است پس روا نیست که قرآن بر هر آنچه که در زبان عربی رواست، قراءت شود مگر آن گاه که روایتی (از قاریان) نیز بنابر آن باشد.<sup>۱</sup>

۴- قرائتی که مخالف رسم الخط مصحف فعلی است، پذیرفته نیست. شیخ طوسی ذیل آیه "إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا"<sup>۲</sup> می نویسد: قاریان همگی "إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ" خوانده اند و حسن بصری "إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ" خوانده و اعمش "إِنَّ الْبَقَرَ مُتَشَابَهُ" خوانده و در مصحف ابن مسعود نیز این چنین ثبت شده، ولی آنچه بدان عمل می شود، قرائت عموم قاریان است و آنچه که در مصحف معروف ثبت شده است.<sup>۳</sup> همچنین وی ذیل آیه "سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ"<sup>۴</sup> سه قرائت سَلْ، أَسْأَلْ، أَسْأَلْ را نقل می کند و سپس می نویسد: قرائت اول بهتر است، زیرا خط مصحف چنین است.<sup>۵</sup>

با توجه بدانچه که گذشت، در آیاتی که قاریان چند گونه قرائت نموده اند، یکی از قرائت ها بیانگر قرآن کریم خواهد بود که با توجه به شرایط صحت و اعتبار قرائت، یافت می شود. بحث از اختلاف قرائت قرآن، گذشته از کتب تفسیری و علوم قرآنی، در کتاب های فقهی در مبحث قرائت نماز و در کتاب های اصولی در مبحث حجیت ظواهر قرآن یا مبحث تعارض حجت ها مطرح شده است. علمای شیعه در این مباحث اتفاق نظر دارند که قرآن کریم یگانه است و قرائت های گوناگون آیات مستقل نیستند. به عنوان نمونه محقق همدانی پس از آنکه آراء علمای عامه را در تواتر قراءات هفتگانه مردود می شمارد، قرآن را نام سخنان فروفرستاده خداوند بر پیامبر اکرم می داند که قابل تعدد و چندگانگی نیست. وی می نویسد: الذی یقتضیه التحقيق هو ان القرآن اسم للكلام الخاص بالشخصی الغیر

<sup>۱</sup> - تبیان، ج ۶، ص ۲۳ ذیل آیه هود، ۶۸.

<sup>۲</sup> - بقره، ۷۰.

<sup>۳</sup> - تبیان، ج ۱، ص ۲۹۸.

<sup>۴</sup> - بقره، ۲۱۱.

<sup>۵</sup> - تبیان، ج ۲، ص ۱۹.

القابل للتعدد و الاختلاف ... اذا المتبادر من القرآن او فاتحة الكتاب مثلا هو خصوص ذلك الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه وآله بخصوصه.<sup>۱</sup>

آخوند خراسانی نیز قراءت های مختلف و متقابل را قابل استدلال و استناد نمی داند، زیرا در موارد اختلاف قراءات، آیه قرآنی را محرز نمی داند. وی می نویسد: إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل "يطهرن" بالتشديد والتخفيف، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - آنچه که تحقیق آن را در پی دارد آن است که قرآن نام خاص یک شخص و غیرقابل تعدد و چندگونگی است... زیرا آنچه از نام قرآن یا فاتحة الكتاب به ذهن می رسد، تنها همان سخنی است که بر پیامبر نازل شده است. مصباح الفقيه، ج ۲، ص ۲۷۶.

<sup>۲</sup> - تحقیق آن است که اختلاف قرائتی که موجب اختلاف در معنای آیه شود، مانند دو قرائت "یطهرن"، تمسک و استدلال به آیه را ناروا می سازد؛ زیرا نمی توان دریافت که قرآن کدام است. و تواتر قرائت ها نیز ثابت نشده و تنها ثابت شده که رواست به قرائت های مختلف قرآن را قرائت کرد. و بین جواز قرائت به قرائت ها و جواز استدلال به آنها، ملازمه ای نیست. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

## قاعده ششم

### فرهنگ و حوادث زمانه نزول قرآن

فرهنگ و حوادث زمانه نزول قرآن در فهم و تفسیر آیات قرآن تاثیرگذار است.

#### نتایج:

مفسر قرآن باید از فرهنگ و حوادث زمانه نزول قرآن آگاهی کامل داشته باشد. آگاهی از تاریخ اسلام، سیره پیامبر و حدیث از پیش نیازهای علم تفسیر قرآن است.

#### تفصیل قاعده

برخی از آیات قرآن در پی دستکم ۴۶۰ اتفاق بزرگ و کوچک نازل شده و یا با آن رویدادها در ارتباط است. حادثه‌ای را که در پی و یا درباره آن، آیه نازل شده با عنوان "نزول، سبب نزول، شان نزول" در کتب تفسیر و حدیث نقل می‌شود. به این سه نمونه توجه کنید.

یهودیان مدینه از پیامبر اکرم پرسیدند: کدام فرشته وحی را بر تو می‌آورد؟ و پیامبر پاسخ داد: جبریل. یهود گفتند: جبریل دشمن ما ست و فرمان‌ها و تقدیرات دشوار بر ما می‌آورد. و میکائیل دوست ماست و آسانی و راحتی می‌آورد. اگر فرشته وحی تو میکائیل بود، از تو پیروی می‌کردیم، ولی حال که جبریل فرشته وحی توست، پیرویت نمی‌کنیم! پس از این جریان آیه نازل شد: "قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ".<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - بگو هر آن کس که دشمن جبریل است، پس او به اجازه خداوند بر دل تو فرود می‌آید. بقره، ۹۷. ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۳۵۹.



پیامبر تصمیم داشت بدون اطلاع مشرکان مکه و در پنهانی، مکه را فتح کند تا با کمترین هزینه ریشه بت پرستی را از خانه توحید برکند. جمع آوری رزمندگان مسلمان و ادوات جنگی باید در کمال خفا شکل می گرفت. حاطب بن ابی بلتعنه در نامه ای جریان را به مشرکان مکه نوشت. فرشته وحی آمد و آیه اول سوره ممتحنه در اینباره نازل شد.<sup>۱</sup>

برخی از عالمان دینی یهود بر پیامبر اکرم خرده گرفتند که وی سلیمان را پیامبر می داند، در حالیکه سلیمان تنها یک جادوگر بوده است. خداوند این آیه را نازل کرد: و سلیمان کافر نشد، بلکه اهریمنان کافر شدند و به مردم جادوگری را آموختند.<sup>۲</sup> شأن نزول ها، از نظر تاثیر در فهم و تفسیر آیات، پنج گونه اند.

۱- تفسیر برخی از آیات قرآن بدون توجه به شأن نزول آن ممکن نیست، به عنوان مثال در آیه "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"<sup>۳</sup> بیان ارتباط بین دو بخش آیه و دریافت معنای آن، بدون توجه به شأن نزول ممکن نیست.

۲- در برخی از آیات نیز در نظر نگرفتن شأن نزول موجب می شود که معنای ظاهری آیه نادرست باشد. به عنوان نمونه شیخ طوسی، اقوالی را در شان نزول آیه "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ"<sup>۴</sup> برمی شمرد که آیه در مورد ابوجهل و پنج تن دیگر از بزرگان مشرکان مکه یا در مورد احبار و روحانیان یهودی مدینه نازل شده است، سپس می نویسد: آنچه که ما می گوئیم آن است که باید آیه خاص (به گروهی) باشد، زیرا معنای عمومی برای آن صحیح نیست، ما می دانیم که برخی از کافران ایمان آوردند، پس نمی توان معنای عامّ برای آیه در نظر گرفت.<sup>۵</sup>

۱- ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۵۵۹.

۲- بقره، ۱۰۲. ر.ک. تبیان، ج ۱، ص ۳۶۹.

۳- و اگر بیم دارید که با یتیمان دادگری نکنید، پس با هر کس که از زنان می پسندید؛ ازدواج کنید. نساء، ۳.

۴- همانا کسانی که کفر ورزیدند، بر ایشان برابر است که آنان را هشدار دهی یا هشدار ندهی، ایمان نمی آورند. بقره، ۶.

۵- تبیان، ج ۱، ص ۶۰.

بر این اساس، معنای ظاهری و عمومی آیه نادرست است؛ زیرا کافرانی هستند که بیم دادن بر آنان تاثیر دارد و ممکن است ایمان بیاورند. معنای صحیح آیه تنها با توجه به شان نزول آن به دست می آید.

۳- در بیشتر آیات قرآنی، توجه به شان نزول به فهم معنای آیه کمک می کند. نمونه های بسیاری را در کتب تفسیر برای این گونه می توان یافت. بدین آیه توجه کنید. "قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله" <sup>۱</sup> معنای آیه آشکار است، ولی این پرسش پیش می آید که چه کسانی و بر چه اساسی با جبریل دشمنی داشتند؟! توجه به شان نزول آیه بدین پرسش پاسخ می دهد. <sup>۲</sup>

۴- در برخی از آیات، هر چند آیه بدون در نظر گرفتن شأن نزول، معنای صحیح و کاملی دارد؛ ولی مفسران یا عالمان دیگر دینی، معنای عمومی آیه را نپذیرفته اند، بلکه آیه را تنها در مورد شأن نزولش معتبر دانسته اند.

آیه "الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ" <sup>۳</sup> به ظهور اولیه خویش بر آن دلالت دارد که ازدواج با مردان و زنان زناکار، بر مومنان حرام است. ولی آیه در مورد مردی از مسلمانان نازل شد که نزد پیامبر آمد و از او اجازه خواست که با یکی از زنان زنایشه ازدواج کند و در برابر درخواست وی، این آیه نازل شد. شیخ طوسی با توجه بدین شأن نزول، تنها ازدواج با مردان و زنان زنایشه (مشهور به زنا) را حرام می داند. <sup>۴</sup>

۱ - بقره ، ۹۷ .

۲ - ر.ک. تبیان ، ج ۱ ، ص ۳۵۹ .

۳ - مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک و زن زناکار جز با مرد زناکار یا مشرک ازدواج نمی کند و این (گونه ازدواج) بر مومنان حرام است. نور ، ۳ .

۴ - تبیان ، ج ۷ ، ص ۴۰۸ .

۵- در بسیاری از آیات، مورد نزول آیه هیچ تأثیری در معنای آیه ندارد، بلکه تنها می‌تواند به عنوان مصادیق آیه در نظر گرفته شود و آیه به معنای عمومی خویش باقی می‌ماند.

در ذیل آیه "وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ"<sup>۱</sup> شیخ طوسی اقوالی را نقل می‌کند که آیه در مورد نجاشی، پادشاه حبشه یا در مورد یهودیان مسلمان شده نازل شده، سپس می‌نگارد: اگر آیه در مورد نجاشی یا کسان دیگر نازل شده باشد، مانع از آن نیست که آیه را بر معنای عمومی آن برگرفت که شامل همه اسلام آوردگان از اهل کتاب باشد؛ زیرا آیه به سببی نازل می‌شود، ولی همه مصادیق دیگر را نیز دربرمی‌گیرد.<sup>۲</sup>

وی ذیل آیه "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"<sup>۳</sup> از سعید بن جبیر نقل کنند که آیه در مورد عایشه نازل شده است. و ضحاک گفته است که آیه در مورد همه زنان مومن نازل شده است. شیخ می‌نویسد: سخن ضحاک بهتر است، زیرا فائده عمومی‌تری دارد. هر چند رواست که سبب نزول آیه عائشه باشد، ولی آیه در سبب نزولش منحصر نماند.<sup>۴</sup>

شیخ طوسی حتی گاهی بیان مورد نزول آیه را کاملاً بی‌فائده و لغو می‌شمارد. در ذیل آیه "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ"<sup>۵</sup> از مفسران نقل می‌کند که آیه در مورد جماعتی از منافقان مدینه نازل شده است. سپس می‌نویسد: و این

<sup>۱</sup> - و برخی از پیروان کتاب آسمانی کسانی هستند که به خداوند و بدانچه که بر شما و بر آنها نازل شده ایمان دارند. آل عمران، ۱۹۹.

<sup>۲</sup> - تبیان، ج ۳، ص ۹۳.

<sup>۳</sup> - و آن کسان که به زنان پاکدامن تهمت می‌زنند و سپس چهار شاهد نمی‌آورند، پس آنان را هشتاد تازیانه بزنید. نور، ۴.

<sup>۴</sup> - تبیان، ج ۷، ص ۴۰۸.

<sup>۵</sup> - و از مردم کسی است که گوید: به خداوند و به جهان دیگر ایمان آوردیم و حال آنکه مومن نیستند. بقره، ۸.

گفته از ابن عباس نقل شده و وی نام این منافقان را آورده است. و فائده‌ای در بیان نام‌های آنان نیست.<sup>۱</sup>

نتیجه آنکه آیات قرآن در پی و یا درباره حوادثی نازل شده است و این حوادث -اجمالاً- در تفسیر قرآن کریم تاثیرگذار است.

همچنین فرهنگ، آداب و رسوم حجاز زمانه نزول وحی در فهم و تفسیر آیات وحی تاثیرگذار است. بخشی از این تاثیر در بکاربردن اصطلاحات و مثل‌های عربی آشکار می‌شود.

در آیات بسیاری سخن از طیره و تطیر به میان آمده است، مانند: "یطیروا بموسی و من معه"<sup>۲</sup>. طیره و تطیر هر چند از ماده (ط ی ر) است، ولی به معنای فال زدن آمده است؛ زیرا عرب جاهلی به جهت پرواز پرندگان فال می‌زده است.<sup>۳</sup>

در آیه "قل من ینجیکم من ظلمات البر والبحر"<sup>۴</sup> هر چند ظلمات جمع ظلمت به معنای تاریکی است، ولی شیخ طوسی تصریح می‌کند که در این آیه ظلمات به معنای تاریکی‌ها نیست، بلکه به معنای سختی‌هاست؛ زیرا عرب به روز دشوار، یوم مظلم گوید.<sup>۵</sup> بنابراین اصطلاح، معنای آیه چنین است: بگو چه کسی شما را از دشواری‌های خشکی و دریا می‌رهد؟!

آیه "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَیُذْعَوْنَ اِلَی السُّجُودِ فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ"<sup>۶</sup> نیز از آشکارترین نمونه‌ها است. تعبیر "کشف ساق" نه به معنای آشکار ساختن ساق، بلکه اصطلاح در سختی و دشواری است.<sup>۷</sup>

۱ - تبیان، ج ۱، ص ۶۷.

۲ - اعراف، ۱۳۱.

۳ - ر.ک. تبیان، ج ۴، ص ۵۲۰.

۴ - انعام، ۶۳.

۵ - ومعناه شدائد البر والبحر، تقول العرب لليوم الذي یلقى فيه الشدة: یوم مظلم. تبیان، ج ۴، ص ۱۶۰.

۶ - قلم، ۴۲.

۷ - ر.ک. تبیان، ج ۱۰، ص ۸۳.

گذشته از اصطلاحات و تعابیر مجازی و تمثیلی، فرهنگ عمومی عرب جاهلی نیز در تفسیر برخی آیات قرآنی تاثیرگذار است. خداوند، خود را "ربّ الشعری"<sup>۱</sup> می شمرد. خداوند، پروردگار همه ستارگان و سیارگان است، پس چرا در میان این همه اجرام آسمانی، خویش را پروردگار شعری<sup>۲</sup> شمرده شده است؟! شیخ طوسی تصریح می کند که نام بردن از این ستاره از آن رو بوده که عرب جاهلی آن را می پرستیده است.<sup>۳</sup>

قرآن کریم، وعده دیدار حضرت موسی با خداوند را چهل شب می شمرد: "و اذ واعدنا موسی اربعین لیلة"<sup>۴</sup>. از چه روی این دوره زمانی به شب شمارش شده و نه به روز؟! شیخ طوسی این بیان را نیز ناشی از فرهنگ عربی می داند که شمار زمانه را به شب ها و تقویم قمری می دانستند. وی می نویسد: قال: "اربعین لیلة" و لم یقل یوما علی عادة العرب فی التاریخ باللیالی، لان الالهة تطلع فیها واعتمادهم علی الالهة.<sup>۵</sup> خداوند گوید: "چهل شب" و نگفته: چهل روز، به روش عرب که به شب تاریخ گذاری می کند؛ زیرا عرب بر ماه قمری اعتماد دارند و ماه به شب طلوع می کند.

همچنین سخن از رسوم نسیء<sup>۶</sup>، ظهار<sup>۷</sup> و فرزندخواندگی<sup>۸</sup> همگی در برابر فرهنگ عرب زمانه پیامبر اکرم شکل گرفته است.

۱ - نجم، ۴۹.

۲ - این ستاره در صورت فلکی جوزا، در پایان شب و بسیار پرنور دیده می شود. فاصله اش با زمین ده سال نوری و بیست برابر خورشید است و دمای سطح آن ۱۲۰ هزار درجه است.

۳ - تبیان، ج ۹، ص ۴۲۸.

۴ - بقره، ۵۱.

۵ - تبیان، ج ۱، ص ۲۳۱.

۶ - توبه، ۳۸. ر.ک. تبیان، ج ۵، ص ۲۱۰.

۷ - مجادله، ۲-۳. ر.ک. تبیان، ج ۹، ص ۵۲۸.

۸ - احزاب، ۴-۵. ر.ک. تبیان، ج ۸، ص ۲۹۸.

## قاعده هشتم

### جاودانگی و فراگیری قرآن کریم

قرآن کریم همه انسان ها را در هر زمان و مکانی دربرمی گیرد.

خداوند در قرآن بارها مردم، فرزندان آدم، پیروان کتاب آسمانی و مومنان را مورد خطاب قرار می دهد. و ظاهر آن است که این خطاب ها همواره باقی، جاودان و فراگیر است. شیخ طوسی در تفسیر آیه "یاأیها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم"<sup>۱</sup> می نویسد: هذه الآية متوجهة إلى جميع الناس؛ مؤمنهم وكافرهم لحصول العموم فيها إلا من ليس بشرائط التكليف من المجانین و الاطفال.<sup>۲</sup>

همچنین در تفسیر آیه "یا بنی آدم قد أنزلنا علیکم لباسا"<sup>۳</sup> می نویسد: هذه الآية خطاب من الله تعالى لاهل كل زمان من المكلفین علی ما یصح ویجوز من وصول ذلك اليهم، كما یوصی الانسان لولده وولد ولده - وان نزلوا - بتقوی الله وایثار طاعته.<sup>۴</sup>

شیخ طوسی در ادامه به شبهه ای پاسخ می گوید. آیا خطاب کردن به آن کس که وجود ندارد، رواست؟ آیا این گونه خطاب با حکمت خداوند، سازگار است؟ شیخ پاسخ می دهد: یجوز خطاب المعدوم بمعنی أن یراد بالخطاب اذا كان المعلوم أنه سیوجد وتتكامل فيه شروط التكليف.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> - ای مردم پروردگارتان را بپرستید که شما را آفریده است. بقره، ۲۱.

<sup>۲</sup> - این آیه به همه مردم؛ مومنان و کافرشان توجه دارد، زیرا عمومیتی در آن حاصل شده است که همه، جز دیوانگان و کودکان، را دربرمی گیرد. تبیان، ج ۱، ص ۹۶.

<sup>۳</sup> - اعراف، ۲۶.

<sup>۴</sup> - این آیه خطاب خداوند به مکلفان اهل هر زمان است که صحیح و رواست که آنان را مورد خطاب قرار داد. همان گونه آدمی به فرزندش و فرزند فرزندش - و پایین تر - به پروا از خداوند و برگزیدن اطاعت وی سفارش می کند.

<sup>۵</sup> - خطاب نمودن به آن کس که نیست، رواست. بدین معنا که به کسانی که معلوم است وجود خواهد گرفت و شرایط

ظاهر خطابات قرآنی، همه انسان ها در هر زمان و سرزمینی را دربرمی گیرد. بنابراین هر تکلیف، هشدار، وعده و وعیدی که در آیات قرآن یافت شود؛ همه مکلفان را دربرمی گیرد. به عنوان نمونه خداوند در تفسیر آیه "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ"<sup>۱</sup>، عنوان "المؤلفة قلوبهم" را شامل تمام کسانی می شود که با بهره مندی از زکات دلشان به اسلام متمایل می شود.<sup>۲</sup>

همان گونه که گذشت، نتیجه اعتقاد به جاودانگی و فراگیری قرآن کریم آن است که آیات وحی همه مکلفان در هر عصر و سرزمین و حالتی را دربرمی گیرد. حال اگر شان نزول آیه ای فرد، گروه، زمان یا سرزمین خاصی بود، خصوصیت و ویژگی شان (سبب، مورد) نزول در نظر گرفته می شود؟! یا عمومیت و فراگیری و شمول واژگان و خطابات قرآنی؟! عمومیت لفظ یا خصوصیت سبب؟!

به عنوان نمونه در بخشی از آیه دهم سوره ممتحنه می خوانیم: "و لا تمسکوا بعصم الکوافر". لفظ آیه به طور عمومی از پیوند ازدواج با هر زن کافری نهی می کند. ولی این آیات پس از هجرت پیامبر اکرم و مسلمانان از مکه به مدینه و در خصوص ازدواج مردان مسلمان با زنان بت پرست نازل شده است. حال آیا نهی از ازدواج ویژه زنان بت پرست است یا همه زنان کافر را دربرمی گیرد؟

شیخ طوسی، در اینجا و در موارد مشابه، به صراحت اعلام می کند که عمومیت لفظ آیه معتبر است، و خصوصیت شان نزول در دلالت آیه تاثیر ندارد. شیخ در تفسیر آیه فوق می نویسد: وفي ذلك دلالة على انه لا يجوز العقد على الكافرة سواء كانت ذمية او حربية او

تکلیف در او گرد می آید؛ خطاب شده است. تبیان، ج ۳، ص ۳۷۹.

<sup>۱</sup> - صدقه ها تنها برای نیازمندان و تهیدستان و کارگزاران صدقه ها و آنان است که دل هایشان نرم شود. توبه، ۶۰.

<sup>۲</sup> - ر.ک. تبیان، ج ۵، ص ۲۳۹.

عابدة وثن، لانه عام فى جميع ذلك. وليس لاحد أن يخص الآية بعابدة الوثن لنزولها بسببهم، لان المعتبر عموم اللفظ لا بالسبب.<sup>۱</sup>

بلى، اگر لفظ و شان نزول هر دو خاص باشند، دلالت آیه ویژه همان فرد خواهد بود و عمومیت نخواهد داشت. آشکارترین نمونه از این دست، آیه "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ"<sup>۲</sup> می باشد. شیخ طوسی از اهل بیت، علمای شیعه و سنی نقل می کند که شان نزول آیه صدقه دادن حضرت علی در حال رکوع است. و البته قراینی در آیه وجود دارد که معنای آیه شمول و عمومیت ندارد. بر این اساس، آیه تنها درباره آن حضرت است و در مورد دیگر مومنان و نمازگزاران و صدقه دهندگان عمومیت ندارد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - و در این آیه دلالتی است که روا نیست هیچ زن کافری؛ ذمی یا حربی و یا بت پرست، را به ازدواج درآورد؛ زیرا آیه همه این موارد را دربرمی گیرد. و کسی نمی تواند آیه را ویژه زنان بت پرست بداند، بدان دلیل که آیه به سبب آنان نازل شده است، چرا که فراگیری لفظ معتبر است، نه ویژگی سبب نزول آیه. تبیان، ج ۹، ص ۵۶۹.

<sup>۲</sup> - همانا سرپرست شما خداوند است و فرستاده اش و آن کسان که ایمان آورده اند، آن کسان که نماز برپای می دارند و در حال رکوع صدقه می دهند. مائده، ۵۵.

<sup>۳</sup> - ر.ک. تبیان، ج ۳، ص ۵۵۷.



## قاعده هفتم

### تقریر

هر سخن و کرداری را که خداوند آن را در قرآن کریم از کسی نقل کند و آن را مردود نشمارد، آن را تایید نموده است.

### نتایج:

هر سخن و کرداری را که خداوند آن را در قرآن کریم از کسی نقل کند و آن را مردود نشمارد، حق و قابل استدلال و استناد است.

### ادله قاعده

بنای عقلاء بر آن قرار گرفته است که اگر سخنگوی حکیم، در مقام تشریع یا هدایت، سخن یا فعل فردی را نقل کند و آن را مردود نشمارد؛ آن فعل یا کردار را پذیرفته و تایید نموده است.

قرآن کریم نیز بر این قاعده دلالت دارد. آیه "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ"<sup>۱</sup> بر این دلالت دارد که هیچ سخن باطلی در قرآن وارد نمی شود. بی تردید نقل سخن یا کردار باطل و مردود نشمردن آن، امری باطل است؛ پس در قرآن راه نمی یابد. سنت معصومان نیز بر این قرار گرفته است که به این گونه نقل قول ها استدلال و استناد می کنند. مصادیقی از این دست را بر خواهیم شمرد.

### تفصیل قاعده

---

<sup>۱</sup> - نه از پیش رویش و نه از پسش، باطل بدان راه نیابد. فصلت، ۴۲.

خداوند در قرآن کریم سخنانی را از دیگران نقل می کند؛ گاه از پیامبران سخنی می آورد، مانند آنکه گفته حضرت موسی را چنین نقل می کند: "إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ".<sup>۱</sup> و گاه گفته انسانی به جز پیامبران را نقل می کند، آن گونه که گفته های لقمان را در آیات سیزده تا نوزده سوره لقمان بازگو می کند. و حتی ممکن است خداوند سخن انسانی نامومن را نقل کند، چنانکه سخن ملکه سبا را چنین بیان می کند: "قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً".<sup>۲</sup> و گاه سخن فرشتگان را نقل می کند، چنانکه در جریان آفرینش آدم، فرشتگان گفتند: "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ".<sup>۳</sup> و سخن جنیان را نقل می کنند که گفتند: "إِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا".<sup>۴</sup>

اگر خداوند سخن نقل شده را باطل بشمارد یا گوینده آن سخن را ناراست و نادرستکار بداند؛ دیگر آن سخن صحیح و قابل استناد نخواهد بود. یهودیان و مسیحیان گفتند: "نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ"، ما فرزندان و دوستان خدا هستیم. خداوند در ادامه آیه، این سخن را مردود می شمارد: "قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ".<sup>۵</sup> همچنین سخنانی

<sup>۱</sup> - همانا زمین از آن خداست، به هر کس از بندگان که بخواهد، به ارث می دهد و سرانجام با پرهیزکاران است. اعراف، ۱۸۲.

<sup>۲</sup> - (ملکه سبا) گفت: همانا پادشاهان آن گاه که به یک آبادی وارد شوند، آن را تباه کنند و عزیزان اهل آنجا را خوار نمایند. نمل، ۳۴.

<sup>۳</sup> - آیا در زمین کسانی را قرار می دهی که در آن تباهی کنند و خون بریزند. بقره، ۳۰.

<sup>۴</sup> - همانا عظمت پروردگار ما والاست، نه همسری و نه فرزندی برگرفته است. جن، ۳.

<sup>۵</sup> - بگو: پس چرا شما را به (کیفر) گناهانتان عذاب می کند، بلکه شما آدمیانی هستید از جمله کسانی که آفرید. مائده، ۱۸.

که از فرعون در قرآن نقل شده است، حق و قابل استناد نیست؛ زیرا پیشاپیش خداوند بر فرعون و اندیشه و گفتار وی خط بطلانی کشیده است: "وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ".<sup>۱</sup> و اگر خداوند به صراحت سخن نقل شده را تایید نماید، بی تردید آن سخن حق و قابل استناد و استدلال خواهد بود. خداوند پس از نقل سخن ملکه سبا، آن را این گونه تایید می کند: "وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ".<sup>۲</sup>

حال پرسش آن است که اگر خداوند سخنی را از کسی در قرآن نقل کند، آن سخن را به صراحت تایید یا رد نکند، گوینده آن سخن را نیز معصوم از خطا یا خطاکار و گنه آلوده نشمارد؛ آیا چنین سخنی حق خواهد بود؟! آیا این سخن قابل استناد و استدلال خواهد بود؟!

موارد و مصادیقی از این گونه سخنان را برمی شمیریم.

خداوند از حاکم مصر نقل می کند که وی پس از آگاهی از جریان یوسف و همسر خویش گفت: "إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ"<sup>۳</sup> و جمله "وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي"<sup>۴</sup> ممکن است از همسر حاکم مصر، زلیخا باشد. برادران یوسف از پدرشان درخواست کردند که از خدا برای آنها آمرزش بطلبد: "قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا".<sup>۵</sup> و از بنی اسرائیل نقل می کند که به قارون گفتند: "لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

<sup>۱</sup> - و فرعون قوم خویش را گمراه نمود و رهنمایی ننمود. طه، ۷۹.

<sup>۲</sup> - و (پادشاهان) این گونه می کنند. نمل، ۳۴.

<sup>۳</sup> - این (داستان) از نیرنگ شماست، همانا نیرنگ شما زنان بزرگ است. یوسف، ۲۸.

<sup>۴</sup> - یوسف، ۵۳. بیشتر مفسران برآنند که مفاد آیات ۵۲ و ۵۳ سخن حضرت یوسف است، ولی این احتمال نیز روا و سازگار است که سخن زلیخا باشد. به عنوان نمونه، شیخ طوسی هر دو احتمال را روا می شمارد، هرچند احتمال اول را ترجیح می دهد. ر.ک. تبیان، ج ۶، ص ۱۵۱.

<sup>۵</sup> - (برادران یوسف) گفتند: ای پدر ما برای گناهان ما آمرزش بخواه. یوسف، ۹۷.

الْفَرَحِينَ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا <sup>۱</sup>. و سامری در بیان چگونگی ساخت گوساله اش می گوید: "بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي" <sup>۲</sup>. و سخن ابلیس را نقل می کند که گفته است: "قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَ لَأُضِلَّهُمْ وَ لَأُمْنِيَّهُمْ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَتَّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ" <sup>۳</sup>. و شیطان به روز قیامت خواهد گفت: "إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ" <sup>۴</sup>. و از اهل دوزخ نقل می کند که چون از آنان می پرسند چه شد که به دوزخ درآمدید؟ خواهند گفت: "لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ لَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ" <sup>۵</sup>. و خواهند گفت: "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" <sup>۶</sup>.

گذشته از سخنان، گاه خداوند کارهایی را از آدمیان نقل می کند. از ملکه سبا نقل می کند که به هیچ کاری بدون حضور و مشورت مشاورانش فرمان نمی دهد. <sup>۱</sup> و از کارگزاران

<sup>۱</sup> - سرخوشی مکن که خداوند سرخوشان را دوست ندارد و در آنچه خدا به تو داده است، جهان آخرت را بطلب و بهره ات از دنیا را ترک (فراموش) مکن. قصص، ۷۷-۷۶.

<sup>۲</sup> - طه، ۹۶.

<sup>۳</sup> - (ابلیس) گفت: بی گمان از بندگان بهره معینی خواهم گرفت. و آنها را گمراه کنم و به آرزوها سرگرم سازم و به آنها فرمان دهم که گوش چهارپایان را بشکافند و آفرینش خداوند را تغیر دهند. نساء، ۱۱۹-۱۱۸.

<sup>۴</sup> - خداوند شما را به وعده حقی وعده داد و من به شما وعده دادم و بدان عمل نکردم و من بر شما چیرگی نداشتم مگر آنکه شما را فراخواندم و شما دعوتم پذیرفتیم، پس مرا ملامت نکنید و خود را ملامت کنید. ابراهیم، ۲۲.

<sup>۵</sup> - ما از نمازگزاران نبودیم، و تهیدستان را خوراک نمی دادیم، و با اهل باطل همراه می شدیم، و روز پاداش را همواره دروغ می شمردیم، تا آن گاه که مرگ ما را رسید. مدثر، ۴۷-۴۳.

<sup>۶</sup> - اگر ما گوش می سپردیم یا خرد می ورزیدیم از دوزخیان نبودیم. ملک، ۱۰.

حضرت یوسف نقل می کند که قرارداد جعاله و ضمانت بستند که "هر کس پیمانه پادشاه را بیاورد، بار شتری (گندم) خواهد گرفت و من بر آن ضامنم".<sup>۲</sup> و از برخی پیروان حضرت مسیح نقل می کند که بر آرامگاه اصحاب کهف مسجدی (عبادتگاهی) ساختند.<sup>۳</sup> و از همسر عمران (مادر مریم) نقل می کند که جنین در شکم خویش را برای خدمت خانه خدا نذر نمود.<sup>۴</sup>

این پرسش کم و بیش در کتب تفسیر و علوم قرآنی و فقه مطرح بوده است که آیا این گونه سخنان و کردارهایی که خداوند از دیگران در قرآن نقل می کند و سخن یا کردار و صاحب آن را به صراحت تایید نمی کند، حق و قابل استناد است؟

به عنوان نمونه مفسران ذیل آیه "إِنَّ كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ"<sup>۵</sup> این نکته را یادآور شده اند که خداوند نیرنگ شیطان را ضعیف شمرده است<sup>۶</sup> ولی نیرنگ زنان را بزرگ دانسته است! نظام الدین نیشابوری، پس از نقل این نکته، بر آن ایراد وارد می کند که بزرگ دانستن نیرنگ زنان، سخن خدا نیست. وی می نویسد: اقول لا شك أن القرآن كلام الله إلا أن هذا حكاية قول الشاهد فلا يثبت به ما ادعاه ذلك العالم.<sup>۷</sup>

شهاب الدین آلوسی در تفسیر همین آیه، مقایسه نیرنگ زنان و شیطان و پس از آن اشکال نیشابوری را نقل می کند و در رد سخن وی می نویسد: وما قيل: إن ما ذكر لكونه محكيًا

۱ - نمل، ۳۲.

۲ - یوسف، ۷۲.

۳ - کهف، ۲۱.

۴ - آل عمران، ۳۵.

۵ - یوسف، ۲۸.

۶ - نساء، ۷۶.

۷ - گویم: تردیدی نیست که قرآن، سخن خداست مگر آنکه این آیه حکایت سخن آن شاهد است، پس آن (نکته) که آن عالم گفته به این آیه ثابت نمی شود. تفسیر نیشابوری، ج ۴، ص ۳۵۷.

عن قطفیر لا یصلح للاستدلال به بوجه من الوجوه لیس بشیء لأنه سبحانه قصه من غیر نکیر فلا جناح فی الاستدلال به.<sup>۱</sup>

این نکته در استدلال و استنادهایی با نتایج مهم اعتقادی یا فقهی نیز قابل توجه است. خداوند از بنی اسرائیل نقل می کند که گفتند: "إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ".<sup>۲</sup> آلوسی بدین جمله استدلال می کند که همه پدیده ها -از جمله هدایت آدمی- به اراده خداوند روی می دهد. وی در تکمیل این استدلال می نویسد: ما قصه الله تعالی فی کتابه من غیر نکیر فهو حجة.<sup>۳</sup>

چنانکه گذشت، بنای عقلاء پشتوانه این قاعده است، اگر سخنگوی حکیم، به ویژه در مقام قانون گذاری و هدایت مردم، سخن و کرداری از کسی نقل کند و آن را مردود نشمارد؛ آن سخن و کردار را تایید و امضاء نموده است. عدم ورود باطل به قرآن کریم نیز دلیل قرآنی بر صحت این قاعده است. دلیل سوم، استدلال معصومان بدین نقل قول ها است که این سخنان و کردار نقل شده، را حق و قابل استناد و استدلال قرار می دهد.

امیرمومنان به اصحابش وصیت نمود که نماز را مواظبت کنند و بدان رغبت داشته باشند و به واسطه آن به خداوند قربت جویند، مگر نشنیده اید که چون از دوزخیان می پرسند: چه چیز شما را دوزخی نمود؟ پاسخ دهند: از نمازگزاران نبودیم.<sup>۴</sup> در این بیان، امیرمومنان به سخن دوزخیان منقول در آیه چهل و سوم مدثر، استناد نموده است.

<sup>۱</sup> - و آنچه گفته شده که این سخن چون از قطفیر (حاکم مصر) نقل شده، قابل استدلال نیست، به هیچ وجه درست نیست؛ چون خداوند این سخن را نقل می کند و آن را انکار نمی کند. پس در استدلال بدان هیچ اشکالی نیست. روح المعانی، ج ۸، ص ۴۹۴

<sup>۲</sup> - اگر خداوند بخواهد ما راهنمایی شویم. بقره، ۷۰.

<sup>۳</sup> - آنچه که خداوند در کتابش حکایت کند و آن را انکار نکند؛ آن حجت (قابل استدلال) است. روح المعانی، ج ۱، ص ۳۶۳.

<sup>۴</sup> - نهج البلاغة، خطبه ۱۹۹.

یکی از نتایج این قاعده در تفسیر آیه "أَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا"<sup>۱</sup> آشکار می شود. واژه "جَدُّ" معانی متعددی در زبان عربی دارد. ابوالحسن علی ماوردی (فقیه و مفسر شافعی، م. ۴۵۰ق) ده تفسیر برای "جَدُّ رَبِّنَا" نقل می کند.<sup>۲</sup> از معانی جَدُّ؛ عظمت، والایی، بهره و دارایی است و البته معروف ترین معنای جَدُّ، پدربزرگ است. از ربیع بن انس (محدث و مفسر م. ۱۳۹ق) نقل شده که جد در این آیه نیز به معنای پدربزرگ است و این کلمه را جنیان از روی جهل خویش گفتند و خداوند را دارای پدربزرگ دانستند، و خداوند نیز سخن آنان را بدون کم و بیش نقل نموده است!<sup>۳</sup> این سخن قابل پذیرش نیست، زیرا خداوند این توصیفات جنیان را در آیات اول تا پانزدهم سوره جن نقل می کند و هیچ یک از توصیفات آنان را انکار نمی کند. پس خداوند مجموعه سخنان جنیان را تایید نموده است. بر این اساس تفسیر جَدُّ در "جَدُّ رَبِّنَا" به پدربزرگ و جاهلانه دانستن سخن جنیان نادرست است.

<sup>۱</sup> - همانا عظمت پروردگار ما والاست، نه همسری و نه فرزندی برگرفته است. جن، ۳.

<sup>۲</sup> - ر.ک. النکت و العیون، ج ۴، ص ۳۳۲.

<sup>۳</sup> - ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۱۳۰.

## قاعده هشتم

### خطاب به پیامبر و اراده عموم مردم

خطاب خداوند در قرآن به پیامبر اکرم، نسبت به احکام و هشدارها، پیشتر و بیشتر عموم مردم را دربرمی گیرد.

نتایج:

در مواردی که خداوند به پیامبر اکرم احکامی را متوجه ساخته، هشدار داده، و یا حتی به عتاب سخن گفته؛ هر چند روی سخن با پیامبر است، ولی عموم مردم مخاطب و منظور هستند. و اگر عتابی سخت در این آیات دیده می شود، متوجه عموم آدمیان است.

### دلیل قاعده

بنای عاقلان بر این قرار گرفته که گاه به جهاتی به کسی خطاب می کنند، که دیگری بشنود و پند گیرد. در فرهنگ فارسی ضرب المثل "به در گویم تا دیوار بشنود" و در فرهنگ عربی مَثَل "إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ"<sup>۱</sup> یادآور این گونه سخن گفتن است.

### تفصیل قاعده

خداوند در قرآن کریم به پیامبر خطاب کرده و احکامی را بدو متوجه ساخته است:

---

<sup>۱</sup> - ریشه این ضرب المثل آن است که سهل بن مالک به دیدار حارثة بن لام می رود، حارثة نبوده و خواهر وی از سهل پذیرایی می کند. سهل دلبسته خواهر حارثة می شود ولی چون نمی توانسته مستقیم بدو خطاب کند، دو بیت شعر می سراید و به زنی دیگر خطاب می کند و از او خواستگاری می نماید و در مصرع چهارمین می گوید: إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ، تو را خطاب می کنم و ای همسایه تو بشنو! البته خواهر حارثة، متوجه خواستگاری سهل می شود و در طی دو بیت بدو پاسخ منفی می دهد. جمهرة الامثال، ج ۱، ص ۹.



"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ" <sup>۱</sup>.  
 "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ" <sup>۲</sup>.  
 "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ" <sup>۳</sup>.  
 "يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" <sup>۴</sup>.  
 "وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا" <sup>۵</sup>.

و گاه خداوند پیامبر را نسبت به گناه یا رفتاری هشدار داده است. پیامبر را هشدار می‌دهد که بر خداوند دروغ نبندد: "وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ" <sup>۶</sup>. و در سه آیه پیامبر را هشدار می‌دهد که هوس دیگران را پیروی نکند، که اگر چنین کند؛ خداوند سرور و یاور وی نخواهد بود، <sup>۷</sup> و از ستمکاران خواهد بود، <sup>۸</sup> و خداوند ولی و نگه دارنده او نخواهد بود. <sup>۹</sup> و پیامبر را هشدار می‌دهد که پشتیبان

- 
- ۱ - ای پیامبر، خدا را پروا داشته باش و از کافران و منافقان اطاعت نما. احزاب، ۱.  
 ۲ - ای پیامبر، چون زنان را طلاق دادید، بر اساس عده آنان را طلاق دهید وعده را بشمارید. طلاق، ۱.  
 ۳ - ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر. تحریم، ۹.  
 ۴ - ای جامه به خود پیچیده، شب را به جز اندکی برخیز، نیمی از آن، اندکی از آن را بکاه یا بر آن بیفزای و قرآن را به دقت و روشنی بخوان. مزمل، ۴-۵.  
 ۵ - به صدای بلند یا آهسته نماز را نخوان، و بین این دو راهی برگیر. اسراء، ۱۱۰.  
 ۶ - و اگر برخی سخنان را به دروغ بر ما ببندد، به دست قدرت او را می‌گیریم و رگ حیاتش را قطع می‌کنیم. حاقه، ۴۴-۴۶.  
 ۷ - "وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ". بقره، ۱۲۰.  
 ۸ - "وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ". بقره، ۱۴۵.  
 ۹ - "فَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ". رعد، ۳۷.

کافران نباشد.<sup>۱</sup> بلکه خداوند پیامبر اکرم را برحذر می دارد که از جاهلان نباشد!<sup>۲</sup> از این همه فراتر، خداوند پیامبر خویش را هشدار می دهد که اگر در آنچه بر او وحی می شود تردید داری، از پیروان کتاب های آسمانی پیشین پرسش کن،<sup>۳</sup> نشانه های خداوند را تکذیب نکن،<sup>۴</sup> اگر شرک بورزی کردارت باطل می شود و از زیان کاران خواهی بود،<sup>۵</sup> خدایی دیگر برنگیر که اگر چنین کنی عذاب خواهد شد،<sup>۶</sup> و هرگز از مشرکان نباش!<sup>۷</sup>

شاید عبدالله بن عباس نخستین فرد است که به راهنمایی امیرمومنان بدین قاعده تصریح می کند. از وی نقل شده که هر چند خطاب در آیه "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ"<sup>۸</sup> به پیامبر است، ولی مراد امت اسلامی است.<sup>۹</sup> امام صادق می فرماید: خداوند قرآن را به زبان "إِيَّاكَ أَعْنَى وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ" نازل کرده است.<sup>۱۰</sup> و امام رضا در برابر پرسش مامون از تفسیر آیات فوق نیز همین پاسخ را بیان کرد.<sup>۱۱</sup>

در جریان این قاعده تردیدی نیست، ولی در تبیین و تفسیر این قاعده، ابهامی وجود دارد. آیا این قاعده بدین معناست که این خطاب و عتاب ها شخص پیامبر را دربر نمی گیرد و

- ۱ - "فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ". قصص، ۸۶.
- ۲ - "فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ"، انعام، ۳۵.
- ۳ - "فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ". یونس، ۹۴.
- ۴ - "وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ". یونس، ۹۵.
- ۵ - "لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ". زمر، ۶۵.
- ۶ - "فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ". شعراء، ۲۱۳.
- ۷ - "وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ". یونس، ۱۰۵.
- ۸ - ای پیامبر، چون زنانان را طلاق دادید، بر اساس عده آنان را طلاق دهید و عده را بشمارید. طلاق، ۱.
- ۹ - ر.ک. تبیان، ج ۱۰، ص ۲۶.
- ۱۰ - ر.ک. تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ج ۲، ص ۱۸.
- ۱۱ - ر.ک. عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۳.

تنها دیگر مردمان را دربرمی گیرد؟! یا آنکه شامل پیامبر اکرم نیز می شود و البته بیشتر و بیشتر دیگر مردم را شامل می شود؟!

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر آیات عتاب آلود می نویسد: "المخاطبة للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و المعنى للناس".<sup>۱</sup>

از این جمله چنین برمی آید که این دست آیات، پیامبر را دربرنمی گیرد. اگر چنین باوری را پیروی نماییم، بدین نتیجه می رسیم که هیچ یک از این خطاب ها، فرمان ها و بازداشت ها، درباره پیامبر نیست و از ابتدا تا انتها درباره امت اسلامی است.

اگر چنین بیاندیشیم، پیامبر را از دایره خطاب های قرآنی، و در نتیجه تکالیف شرعی خارج خواهد کرد. این باور گذشته از تفسیر، نتایجی در حوزه های دیگر علوم اسلامی نیز در پی دارد. آیه الله محمد حسین مظفر در موضوع علم امام در پی اثبات آن است که در پیامبر و امام، نادانی و جهل نیست. آیاتی از قرآن به پیامبر چنین خطاب نموده که: تو چه می دانی؟ از آنچه نمی دانی، پیروی نکن! تو منافقان را نمی شناسی، ما آنان را می شناسیم! ... مرحوم آقای مظفر در پاسخ، این آیات را از باب "إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ" می داند و پس این آیات تنها به امت متوجه می شود و پیامبر را دربرنمی گیرد. وی می نویسد: "و ما أدراك ما ليلة القدر"، "و ما أدراك ما الحاقة"، "و ما أدراك ما يوم الدين"، "و لا تقف ما ليس لك به علم"، "لا تعلمهم نحن نعلمهم" إلى غيرها محمولة على أن المراد بها الأمة من باب إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ.<sup>۲</sup>

علامه طباطبایی، هر چند در جای جای تفسیر، قاعده "إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ" را مورد استناد قرار می دهد؛ ولی در بیان این قاعده تصریح می کند که این قاعده بدین معنا نیست که این دست آیات پیامبر را شامل نمی شود، بلکه بدان معناست که پیامبر اکرم و به طریق اولی، دیگر مردمان را دربرمی گیرد. علامه طباطبایی می نویسد: از آنچه که گذشت

<sup>۱</sup> - به پیامبر خطاب شده و مردم مراد هستند. ر.ک. تفسیر علی بن ابراهیم قمی، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۳۷۳.

<sup>۲</sup> - علم الامام، ص ۶۰.

آشکار می شود که آنچه برخی گفته اند: نهی پیامبر از شرک و مانند آن، نهی صوری است و مراد از آن امت اوست و از باب "به تو گویم و همسایه بشنود" می باشد؛ ضعیف است. دلیل ضعف این سخن از آنچه گذشت آشکار است، و آنچه که می گوئیم - همان گونه که در برخی روایات نیز هست - این خطاب های قرآنی از باب "به تو گویم و همسایه بشنود" می باشد؛ معنایش آن است که تکلیف بر کسی متعلق می شود که اطاعت یا نافرمانی از او برآید، حال اگر تکلیفی متوجه کسی شود که تنها اطاعت از او سر می زند، دیگران را رساتر در بر می گیرد. مانند کنایه که از تصریح رساتر است.<sup>۱</sup>

عموم هشدارهای خداوند در آیات عتاب آلود در قالب جمله شرطیه است. به عنوان نمونه آیه "اگر شرک بورزی کردارت باطل می شود و از زیان کاران خواهی بود"<sup>۲</sup> حاوی دوبخش مقدم: "اگر شرک بورزی" و تالی: "کردارت باطل می شود" است. صدق جمله شرطیه متوقف بر آن نیست که مقدم محقق و واقع شود، بلکه صدق جمله شرطیه تنها متوقف بر آن است که ارتباط بین مقدم و تالی حاصل باشد. بدین آیه دقت کنید: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"<sup>۳</sup> مقدم در این جمله شرطیه: "اگر در آسمان و زمین خدایی جز الله باشد" محال است و هیچ گاه واقع نمی شود؛ ولی با این حال، جمله "اگر در آسمان و زمین خدایی جز الله باشد، آن دو تباه می شوند" صحیح و صادق است، زیرا بین اگر

<sup>۱</sup> - و مما تقدم يظهر ضعف ما يستفاد من بعضهم أن نهيه (ص) عن الشرك و نحوه نهی صوری و المراد به نهی أمته فهو من قبيل "إياك أعني و اسمعي يا جارة". و وجه الضعف ظاهر مما تقدم، و أما قولنا كما ورد في بعض الروايات أن هذه الخطابات القرآنية من قبيل "إياك أعني و اسمعي يا جارة" فمعناه أن التكليف لما كان من ظاهر أمره أن يتعلق بمن يجوز عليه الطاعة و المعصية فلو تعلق بمن ليس منه إلا الطاعة مع مشاركة غيره له كان ذلك تكليفا على وجه أبلغ كالكناية التي هي أبلغ من التصريح. الميزان، ج ۱۷، ص ۱۴۹.

<sup>۲</sup> - "لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين". زمر، ۶۵.

<sup>۳</sup> - اگر در آسمان و زمین خدایی جز الله باشد، آن دو تباه می شوند. انبیاء، ۲۲.

خدای آسمان و زمین دوتا شود، بی تردید آن دو تباه می شوند. در خطاب های قرآنی نیز هر چند پیامبر اکرم هیچ گاه از هوس دیگران پیروی نمی کند و از شرک و کفر بس به دور است؛ ولی این جمله صادق و صحیح است که اگر پیامبر چنین کند، از مقام قرب الهی طرد خواهد شد، بلکه دچار عذاب می شود.

قم، ۱۳۹۰، محمد سلطانی

TakBook.com

## كتابنامه

قرآن کریم.

- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغة، داراحياء الكتب العربية، بيروت، ١٣٧٨ق.
- ابن تيمية، احمد حراني، بيان تلبیس الجهمية، مكتبة الحكومة، مكة، ١٣٩٢ق. مجموع الفتاوى.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری فی شرح البخاری، دارالمعرفة، بيروت، ١٤٠٥.
- ابن حزم، علی بن حزم اندلسی، الاحکام، ناشر زکریا علی، قاهره، ١٣٤٥ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، المطبعة الحیدریة، نجف، ١٣٧٦ق..
- ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، دار احیاء التراث، بيروت. ١٤١٢ق.
- ابن عاشور، التحریر و التنویر، مؤسسه التاریخ، بيروت ١٤٢٠ق.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الاعاریب.
- ابوالسعود، محمد بن محمد العمدادی، ارشای العقل السلیم.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط.
- ابوهلال عسکری، جمهرة الامثال، دارالفکر، بيروت، ١٩٨٨م.
- احمد بن حنبل شیبانی، الرد علی الزنادقة و الجهمية، مطبعة السلفية، قاهرة، ١٣٩٣ق.
- آخوند خراسانی، شیخ محمد کاظم، کفاية الاصول.
- ألوسی، شهاب الیین محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی.
- ایجی، قاضی عضدالدین، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ق.
- اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، مكتبة المحمدی، قم. ١٤٠٩ق.
- بحرانی، شیخ یوسف، الحدائق الناضرة، جامعه مدرسين، قم، ١٣٦٣ش.
- بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل، دارالطیبة، مدینه، ١٤١٧ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد، دارالآفاق، بيروت، ١٤٠١.
- جزائری، سید نعمة الله، نورالبراهین فی اخبار السادة الطاهرين، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ١٤١٧ق.
- حاجی خلیفة، محمد عصمت الرومی، كشف الظنون.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة، مؤسسه امام رضا، قم، ١٤١٨.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤ق.

- حكيم، سيد محسن، حقائق الاصول، مكتبة بصيرتي، قم.
- حكيم، سيد محمد باقر، علوم القرآن.
- حلّي (محقق)، جعفر بن حسن، معارج الاصول، نشر آل البيت، قم، ١٤٠٣ق.
- حويزي، عبدعلي بن جمعة، تفسير نورالتقلين.
- خوي، سيد ابوالقاسم، البيان في تفسير القرآن، دارالزهراء، بيروت، ١٤١٢ق.
- خوي، سيد ابوالقاسم، مصباح الاصول، نشر داوري، قم، ١٤١٧ق.
- رازي، محمد بن عمر، (مفاتيح الغيب) تفسير كبير، دار احياء التراث، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٣ق.
- راغب اصفهاني، محمد بن حسين، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق.
- رضي، (سيد)، محمد بن حسين موسوي، حقائق التأويل، دارالمهاجر، بيروت، ١٣٥٤ق.
- زركشي، محمد، البرهان في علوم القرآن، دار احياء الكتب العربية، بيروت ١٣٧٦ق.
- زرقاني، محمدعبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دارالفكر، بيروت، ١٩٩٦م.
- زمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف في تفسير القرآن.
- سمرقندي، ابوليث نصر بن محمد، بحر العلوم.
- سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الاتقان في علوم القرآن.
- ذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون
- شوكانى، محمد، فتح القدير في علم التفسير، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٣٩٥ق.
- صدوق، محمد بن على بن بابويه. علل الشرايع، المكتبة الحيدرية، نجف، ١٣٨٦ق.
- صدوق،.... فقيه من لا يحضره الفقيه، جامعه مدرسين، قم، ١٤٠٤ق.
- صدوق،....، عيون اخبار الرضا (ع)، مؤسسة الاعلمى، بيروت، ١٤٠٤. اعتقادات الامامية.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسين، قم، ١٤١٠ق.
- طبرسي، فضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الاعلمى، ١٤٠٤ق.
- طبرسي، احمد بن على، الاحتجاج، دارالنعمان، نجف، ١٣٨٦ق.
- طبرى، ابن جرير، تفسير البيان (الجامع عن تأويل آى القرآن)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ق.
- طوسى (شيخ)، محمد بن حسن، عدة الاصول، نشر ستاره، قم، ١٤١٧ق.
- طوسى،....، التبيان في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٥ق.
- طوسى،....، الامالى، دارالثقافة، قم، ١٤١٤. الرجال. الرسائل العشر.
- عاملى، زين الدين بن على، منية المريد، مكتبة الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩.

- عبدالله بن احمد الزيد، معالم التنزيل (مختصر تفسير بغوى)، دارالسلام، رياض، ١٤١٦.
- عبدعلي بن جمعه حويزي، تفسير نور الثقلين.
- عظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود في شرح سنن ابي داود، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ق.
- قمي، علي بن ابراهيم، تفسير قمي.
- فيض كاشاني، محسن. تفسير الصافي، موسسه الاعلمي، بيروت، ١٤٠٢ق.
- قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن.
- كليني، محمد بن يعقوب، الاصول من الكافي، نشر الحيدرية، تهران، ١٣٦٣ش.
- كاظمي، محمدعلي، فوائد الاصول، تقرير درس محقق نايني، قم، جامعه مدرسين، ١٤٠٩ق.
- مازندراني، محمدصالح، شرح اصول كافي.
- ماوردي، ابوالحسن علي بن محمدبصري، النكت و العيون.
- مجلسي(علامه)، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ دوم، الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ق.
- مرتضى (سيد)، الرسائل، تحقيق سيد مهدي رجائي، دارالقرآن، قم، ١٤٠٥ق.
- مرتضى... الذريعة في اصول الشريعة، دانشگاه تهران. الانتصار، موسسه نشر اسلامي، قم، ١٤١٥ق.
- مظفر، شيخ محمد حسين، علم الامام(ع).
- مفيد (شيخ)، محمد بن محمد عكبري، اوائل المقالات، دارالمفيد، بيروت، ١٤١٤ق.
- مفيد... تصحيح الاعتقادات، سلسلة مولفات، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ق.
- مفيد... التذكرة باصول الفقه، سلسلة مولفات، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ق.
- مفيد... النكت الاعتقادية، دارالمفيد، بيروت، ١٤١٤ق.
- نايني (ميرزا)، فوائد الاصول، جامعه مدرسين، قم، ١٤٠٤.
- نراقي، احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في احكام الشريعة، موسسه آل البيت، قم، ١٤١٥ق.
- نووي، شرح صحيح مسلم، دارالكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ق.
- نيشابوري، حسن بن محمد، تفسير نيشابوري (غرائب القرآن).



	فهرست
۱	پیشگفتار
۱	تعريفات
۳	فصل اول ادبيات عربی و تفسير قرآن
۳	ادله قاعده
۳	عقل و بناء عقلاء
۴	قرآن کریم
۴	سنت معصومان
۵	اجماع
۶	تفصيل قاعده
۶	صرف
۸	پیوست اول: تذکیر و تأنیث
۱۰	پیوست دوم: مفرد و جمع
۱۲	نحو
۱۳	پیوست؛ مصحف و قوانین نحوی
۱۴	بلاغت
۱۷	پیوست اول: معانی ثانوی
۲۰	پیوست دوم: داستان‌های تمثیلی
۲۲	پیوست سوم: معارف نامحسوس
۲۳	لغت
۲۴	پیوست اول: تغییر معنای واژه
۲۵	پیوست دوم: معنای لغوی و اصطلاحی
۲۶	پیوست سوم: توجه به ادات و حروف

۲۷	پیوست چهارم: نظریه ایزوتسو
۲۷	چکیده فصل
۲۸	پژوهش و مطالعه
۲۸	پرسش و تمرین
۲۹	فصل دوم: تفسیر قرآن به قرآن
۲۹	ادله قاعده
۲۹	بناء عقلاء
۲۹	قرآن کریم
۲۹	سنت معصومان
۳۰	اجماع
۳۰	پیوست اول: تفکیک و تجزیه آیات
۳۲	پیوست دوم: افتتاح و اختتام آیات
۳۴	پیوست سوم: مسأله نسخ
۳۶	مواردی از تفسیر قرآن به قرآن
۳۸	چکیده فصل
۳۸	پژوهش و مطالعه
۳۸	پرسش و تمرین
۳۹	فصل سوم: تفسیر قرآن بر اساس سنت
۳۹	ادله قاعده
۳۹	قرآن کریم
۳۹	سنت معصومان
۳۹	اجماع
۴۰	تفصیل قاعده

۴۰	احراز صدور
۴۱	سند حدیث
۴۱	متن حدیث
۴۲	مخالفت با قرآن کریم
۴۷	متون غلوآلود
۴۸	پذیرش علمای صدر اول شیعه
۴۹	جهت صدور
۵۰	وجه اعتبار روایات تفسیری
۵۱	گونه‌های روایات تفسیری
۵۴	چکیده فصل
۵۴	مطالعه و پژوهش
۵۴	پرسش و تمرین
۵۵	فصل چهارم: تاثیر عقل در تفسیر قرآن کریم
۵۵	مقدمه
۵۶	عدل الهی
۵۶	اصل عدل؛ عدلیه و اشاعره
۵۷	عدل الهی و فهم‌پذیری قرآن کریم
۶۱	عدل الهی و حجیت ظواهر قرآن
۶۲	عدل الهی و آیات متناقض‌نما
۶۵	عدل الهی و نسخ آیات
۶۶	عدل الهی و روایات تفسیری
۶۸	تاثیر اصل عدل در مفاد تفسیر
۶۸	نسبت اضلال به خداوند

۷۲	مکر و کید
۷۳	جبار و متکبر
۷۳	خداوند و ابزارهای شناخت
۷۶	اصل تنزیه
۷۷	جسم و جسمانی
۷۷	رویت
۷۹	مکان و جهت
۸۳	اعضاء و جوارح
۸۴	چکیده فصل
۸۵	مطالعه و پژوهش
۸۶	فصل پنجم: قواعد فرعی
۸۶	قاعده پنجم: یگانگی قرآن و اختلاف قرائت ها
۹۰	قاعده ششم: فرهنگ و حوادث زمانه نزول قرآن
۹۴	قاعده هفتم: تقریر
۹۸	قاعده هشتم: خطاب به پیامبر و اراده عموم مردم
۱۰۰	کتابنامه