



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال چهارم، شماره اول، بهار ۱۴۰۱

۱۱

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نسلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.
۲. فصلنامه مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com): پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir): پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com): مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir): پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir): سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سیدعلی اکبر حسینی رامندی، محمد سحرخوان، محمداسماعیل صالحی زاده،

محمد مهدی فیروزمهر، محمدعلی محمدی، فرج الله میرعرب.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسئله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word یا پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه

(چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. طلاب: سطح (۴، ۳، ۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان؛

۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست

منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

○ روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- نقد و ارزیابی هرمنوتیک فلسفی گادامر براساس معیارهای ناظر به مفسر با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی رحمته‌الله ۹
خدیجه احمدی بیغش
- تحلیل معناشناختی و وجودشناختی کاربردهای قرآنی وحی با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه ۳۳
محمدعلی وطن‌دوست - سیما جلیلی قاضی‌زاده خیاط
- گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با تأکید بر تفسیر روایی نورالثقلین ۶۸
یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی - محمدرضا نورمحمدی نجف‌آبادی - اکرم حاجیان
- نگاهی متفاوت به آموزش قرآن؛ بهره‌گیری از رویکرد ارتباطی در آموزش زبان دوم ۱۰۰
حسن زرنوشه فراهانی
- تحلیل و ارزیابی کاربرد نفس در قرآن ۱۲۲
احمد شه‌گلی
- بررسی تطبیقی انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم ۱۴۸
محسن دیمه‌کار گراب - سیده فرناز اتحاد
- بررسی تطبیقی آیه اکمال از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی رحمته‌الله ۱۷۷
روح‌الله محمدی



A Critique and Evaluation of Gadamer's Philosophical Hermeneutics Based on the Criteria of the Interpreter with Emphasis on the Interpretive Views of Allameh Tabatabaei

Khadijeh Ahmadi Bighash¹

Received: 22/03/2021

Accepted: 09/05/2022

Abstract

The purpose of the present study is to answer the question of how Gadamer's philosophical hermeneutics can be criticized and evaluated according to the criteria of the interpreter of the Qur'an. This critique and evaluation is carried out via a descriptive-analytical method and with emphasis on the interpretive views of Allameh Tabatabaei. The study of this issue indicates that Gadamer's philosophical hermeneutics is one of the different styles of knowledge of the text comprehension process, which by focusing on the nature of text comprehension (for example, sacred texts) and considering the author and interpreter's criteria such as prejudice and historicity in comprehension as the same items, has created an endless period of text comprehension process and by giving full authority to the interpreter, has led to pluralism in understanding the text and, in fact, interpreting the based on their own ideas. This view can be criticized according to the interpretive views of Allameh Tabatabaei. By presenting criteria such as fair judgment and inference, avoiding the interests and preconceptions of the interpreter in understanding the text, he has not ignored the role and purpose of the author. Therefore, it has caused a quantitative and qualitative expansion of understanding of the text (sacred texts) and efficiency and lack of interpretation based on their own ideas and imposing the tastes and theories of the interpreter on the text.

Keywords

Supervisor's approach to the interpreter, Gadamer's philosophical hermeneutics, Allameh Tabatabaei, internal criterion of understanding, external criterion of understanding.

1. PhD in Comparative Interpretation of the Qur'an and lecturer in Islamic seminary and the university. Kowsar Higher Islamic Sciences Education Complex. Tehran Iran. kh.ahmadi3103@yahoo.com.

* Ahmadi Beighash, Kh. (1401 AP). A Critique and Evaluation of Gadamer's Philosophical Hermeneutics Based on the Criteria of the Interpreter with Emphasis on the Interpretive Views of Allameh Tabatabaei. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 9-30.

DOI: 10.22081/JQSS.2022.60526.1109

**نقد وتقييم الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير بناءً على معايير التي تقوم
على محورية المفسر، مع التركيز على الآراء التفسيرية للعلامة الطباطبائي رحمته الله**

خديجة احمدي بيغش^١

تاريخ الاستلام: ٢٢ / ٠٣ / ٢٠٢١ تاريخ القبول: ٠٩ / ٠٥ / ٢٠٢٢

الملخص

تسعى الدراسة الحالية للإجابة على سؤال حول كيفية نقد وتقييم الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير بناءً على معايير التي تقوم على محورية المفسر. يتم هذا النقد والتقييم بطريقة وصفية تحليلية مع التركيز على وجهات النظر التفسيرية للعلامة الطباطبائي. تشير دراسة هذه المسألة إلى أن التفسير الفلسفي عند غادامير هو أحد الأساليب المختلفة للمعرفة في عملية فهم النص، والتي تركز على طبيعة فهم النص (على سبيل المثال، النصوص المقدسة) وتوحد التفسير المتمحور حول المؤلف والمفسر والتي تقوم على دور معايير مثل التحيز والتعصب والتاريخية في الفهم، فإنها تخلق مداورات لا نهاية لها من عملية فهم النص، ومن خلال إعطاء السلطة الكاملة للمفسر، فقد أدى ذلك إلى تعددية فهم النص، وفي الواقع، تفسير للرأي. وهذا الرأي يمكن انتقاده على أساس الآراء التفسيرية للعلامة الطباطبائي. لأنه من خلال توفير معايير مثل الحكم العادل والاستجواب بعيداً عن الإلتئامات والتعصبات و"الأفكار المسبقة" للمفسر فلا يتجاهل دور المؤلف في فهم النص وغرضه منه؛ لذلك، فقد أحدث توسعاً كبيراً ونوعياً في فهم النص (النصوص المقدسة) وفعاليتها وحال دون تفسير بالرأي وفرض أذواق المفسر ونظرياته على النص.

المفردات المفتاحية

الإتجاه القائم على محورية المفسر، التأويل الفلسفي، غادامير، العلامة الطباطبائي رحمته الله، المعيار الداخلي للفهم، المعيار الخارجي للفهم.

١. دكتوراه في التفسير المقارن ومحاضر في الحوزة العلمية والجامعة. مجمع كوثر لتعليم العلوم الإسلامية العليا. طهران، إيران. kh.ahmadi3103@yahoo.com

* أحمددي بيغش، خديجة. (٢٠٢٢). نقد وتقييم الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير بناءً على معايير التي تقوم على محورية المفسر، مع التركيز على الآراء التفسيرية للعلامة الطباطبائي رحمته الله. فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤(١١)، صص ٩ - ٣٠. DOI: 10.22081/JQSS.2022.60526.1109

نقد و ارزیابی هرمنوتیک فلسفی گادامر بر اساس معیارهای ناظر به مفسر با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی رحمته الله علیه

خدیجه احمدی بیغش^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۲

چکیده

پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است که هرمنوتیک فلسفی گادامر چگونه براساس معیارهای ناظر به مفسر قابل نقد و ارزیابی است. این نقد و ارزیابی با روش توصیفی - تحلیلی و با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی صورت می‌گیرد. بررسی این مسئله حکایت از آن دارد که هرمنوتیک فلسفی گادامر، یکی از سبک‌های مختلف دانش فرایند فهم متن است که با محور قراردادن ماهیت فهم متن (مثلاً متون مقدس) و با همانی دانستن نگرش مؤلف و مفسر، معیارهایی چون پیش‌داوری و تاریخ‌مندی در فهم، دوره پایان‌ناپذیر از فرایند فهم متن را ایجاد کرده و با دادن اختیار تام به مفسر موجب کثرت‌گرایی از فهم متن و درواقع تفسیر به رأی شده است. این دیدگاه را می‌توان با توجه به دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی نقد کرد. ایشان با ارائه معیارهایی چون داوری و استنتاج عادلانه، دوری از علائق و پیش‌دانسته‌های مفسر در فهم متن، نقش و مراد مؤلف را از میان نبرده است؛ از این رو موجب گسترش کمی و کیفی فهم از متن (متون مقدس) و کارآمدی و عدم تفسیر به رأی و تحمیل سلائق و نظریات مفسر بر متن شده است.

کلیدواژه‌ها

رویکرد ناظر به مفسر، هرمنوتیک فلسفی گادامر، علامه طباطبایی رحمته الله علیه، معیار درونی فهم، معیار بیرونی فهم.

۱. دکترای تفسیر تطبیقی و مدرس حوزه و دانشگاه. مجتمع آموزش علوم اسلامی عالی کوثر. تهران، ایران.

kh.ahmadi3103@yahoo.com

* احمدی بیغش، خدیجه. (۱۴۰۱). نقد و ارزیابی هرمنوتیک فلسفی گادامر براساس معیارهای ناظر به مفسر با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی رحمته الله علیه. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، ۴(۱۱)، صص ۹-۳۰.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.60526.1109

مقدمه و طرح مسئله

هرمنوتیک، دانشی است که فراینده فهم یک اثر و چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های گوناگون هستی اعم از گفتاری، رفتاری، متون نوشتاری و آثار هنری را بررسی می‌کند. این دانش در قرن بیستم میلادی شاهد تحول بزرگی در نوع نگرش و فهم بود و پا به عرصه تازه‌ای گذاشت که با تلاش فیلسوفانی چون شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م)، ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳م)، مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) و پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵م) این تحولات نمایان گشت. در این دوره به جای تلاش برای روشمندسازی شیوه فهم، تمرکز بر ماهیت فهم به میان آمد. فیلسوفان این عصر درصدد اثبات این امر بودند که چیزی به نام فهم نهایی، و مؤلفه‌ای به‌عنوان نیت مؤلف وجود ندارد، بلکه فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد و فهم هر مفسر نیز ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد. این عوامل، محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرد؛ در نتیجه فهم امری اتفاقی و مسبوق به پیشینه تاریخی مفسر است که به شکل یک رویداد، درون ذهن وی شکل می‌گیرد (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷؛ جاسپر، ۲۰۰۷، ص ۱۴۵)؛ از این رو اصلاً قابل کنترل یا ارائه در قالب و راهکار مشخصی نیست؛ به عبارت دیگر دریافت و برداشت هر خواننده، منحصر به خود او است؛ بنابراین به تعداد خوانندگان یک متن (مثلاً متون مقدس)، فهم‌های متفاوت نیز وجود خواهد داشت (هایدگر و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۴۴؛ گادامر، ۲۰۰۶، ص ۵۲).

هرمنوتیک فلسفی چالش‌های متعددی برای تفکر سنتی در فرایند فهم متون مقدس پدید آورده که معیارهای آن در تعارض آشکار با عقل و سیره عقلا است.

هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م)، فیلسوف برجسته آلمانی از شاخص‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی است که به مسئله هرمنوتیک جنبه‌هایی نو بخشید (گروندن، ۱۳۹۳، ص ۵۳؛ اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). دیدگاه‌های مختلف او در نوع تفکر یا فهم متون و آثار موجب گشت علمای مسلمان همچون علامه طباطبایی به‌عنوان عالم صاحب سبک شیعی جوانب مختلف این رویکرد را نقد و ارزیابی کنند. نوشتار حاضر با روش

توصیفی تحلیلی می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. رویکرد ناظر به مفسر در هرمنوتیک فلسفی به چه معنا است؟
۲. هرمنوتیک فلسفی گادامر در رویکرد ناظر به مفسر خود از چه معیارهایی تبعیت می‌کند؟
۳. براساس نظریات تفسیری علامه طباطبایی معیارهای ناظر به مفسر هرمنوتیک فلسفی گادامر چگونه قابل نقد و ارزیابی است.

۱. پیشینه تحقیق

در زمینه دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی، کتاب و مقالات بسیاری نوشته شده است، از جمله:

- مقاله «نقش پیش فرض در فهم متن از نظر علامه طباطبایی و گادامر»، نوشته سهیلا آبیاری، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۳۴، صص ۷۹-۹۶، در این مقاله تنها نقش پیش فرض از دیدگاه علامه و گادامر بررسی شده است.
- مقاله «تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری در شناخت مراد مؤلف»، نوشته مسعود فیاضی، مجله ذهن، سال ۱۳۹۷، صص ۵۹-۸۴، این مقاله به بررسی دیدگاه مفسر محور گادامر اشاره دارد.
- مقاله «داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، نوشته اصغر واعظی، مجله راهبرد، سال ۱۳۹۰، صص ۲۳۶-۲۵۳، در این مقاله تنها مراد هرمنوتیک فلسفی از مفهوم داوری و فهم بررسی شده است.
- مقاله «رابطه فهم با دیالکتیک، تاریخ و زبان در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، نوشته محسن کدیور و کامران سامانی‌زادگان، مجله مقالات و بررسی‌ها، سال ۱۳۸۵، صص ۱۰۳-۱۲۲، در این مقاله عناصری چون فهم، تاریخ و زبان در دیدگاه هرمنوتیک فلسفی بررسی شده است.
- مقاله «بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی از نگاه علامه جعفری و گادامر»، نوشته عبدالله نصیری، مجله غرب‌شناسی بنیادی، دوره ۴، شماره ۱، سال ۱۳۹۲،

صص ۱۱۳-۱۳۳، در این مقاله مباحث معرفت‌شناسی از دیدگاه علامه جعفری و گادامر بررسی شده است.

- مقاله «بررسی تطبیقی هرمنوتیک ملاصدرا و گادامر»، نوشته حبیب‌الله دانش شهرکی، مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال ۱۳۹۷، صص ۱۸۳-۲۰۲، این مقاله به بررسی دیدگاه ملاصدرا و گادامر پرداخته است.

- مقاله «هایدگر و گادامر: دو رویکرد به مفهوم حقیقت نزد افلاطون»، نوشته سیدمسعود حسینی توشمانلویی، مجله حکمت و فلسفه، سال ۱۳۹۷، صص ۳۳-۶۲، در این مقاله رویکرد هرمنوتیکی هایدگر و گادامر بررسی شده است.

- پایان‌نامه تبیین اختیاری‌بودن دخالت پیش‌فرض‌ها در هرمنوتیک فلسفی و بررسی آن با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی، نوشته لیلا محسنیان، دانشگاه جامعه الزهراء، رشته فلسفه اسلامی (۱۳۹۸)، این پایان‌نامه به جبر دخالت پیش‌فرض‌های مفسر بر مبنای هرمنوتیک فلسفی پرداخته است.

و نگاه‌های بی‌شمار دیگر؛ اما این پژوهش درصدد آن است هرمنوتیک فلسفی گادامر را براساس معیارهای ناظر به مفسر نظریه تفسیری علامه طباطبایی، نقد و ارزیابی کند تا در سایه آن میزان کارآمدی این معیارهای در رویکرد هر یک به فهم متن آشکار گردد؛ چراکه کارآمدی نظریه تفسیری وصف‌پویایی و مانایی یک نظریه است و به مفسر کمک می‌کند با در نظر گرفتن چارچوب معنا در مراد متن و مؤلف، منظومه فکری معین و مشخصی برگزیند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، هرمنوتیک فلسفی گادامر را در رویکرد ناظر به مفسر براساس نظریه تفسیری علامه طباطبایی، در دو محور معیار درونی فهم و معیارهای بیرونی فهم نقد و ارزیابی می‌کند.

۲. ادبیات نظری تحقیق

مهم‌ترین مباحث مربوط به ادبیات نظری این تحقیق عبارت است از:

۲-۱. مفهوم رویکرد ناظر به مفسر

هر متنی بر سه پایه استوار است: مؤلف، متن و مفسر. آیا در فهم و تفسیر یک متن

(به‌ویژه متون مقدس) هر سه مورد نقش دارد؟ بی‌شک، مفسر در فرایند فهم متن، حضوری متفاوت از مؤلف متن دارد (Mueller, 1986, p. 22). به‌گونه‌ای که تعامل خواننده با متن، تحول در نگرش او به متن، و تولید مفاهیمی متفاوت با متن را به دنبال داشته و در مقبولیت و کارآمدی تفسیر و نظریات تفسیری وی نقش مؤثری دارد. همین امر موجب تنوع و تکثر تفاسیر مختلف در طول تاریخ شده است (Hirsch, 1967, pp. 134-143). رویکرد ناظر به مفسر در ارائه نظریات تفسیری، یعنی در مواجهه‌شدن با یک متن، هدف از تفسیر آن، درک آن چیزی است که متن می‌گوید، نه درک آن چیزی که مؤلف قصد گفتن آن را دارد. در فرایند فهم و تفسیر، مفسر در مواجهه با متن در وهله نخست درصدد کشف مقصود مؤلف نیست، بلکه فهم سخن متن نیز مراد مفسر است؛ ازاین‌رو برای یافتن راهی که مفسر در مواجهه با متن بتواند به بهترین و دقیق‌ترین شیوه معنای آن را به‌دست آورد، لازم است این رویکرد براساس معیارهایی ارائه شود که این معیارها با توجه به فهم‌ها، دانش‌ها و گرایش‌هایی گوناگون متفاوت خواهد بود.

۱۳

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْفَرَائِدِ

نقد و ارزیابی هرمنوتیک فلسفی گادامر براساس معیارهای ناظر به مفسر ...

۲-۲. هرمنوتیک فلسفی گادامر

اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر جزو جدیدترین رویکردهای این علم در قرون معاصر است و نوآوری و چرخشی اساسی و مهم در تاریخ هرمنوتیک به شمار می‌رود. هانس گئورگ گادامر^۱ (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲) متفکر برجسته آلمانی و شاگرد هایدگر بود. وی در نگاه هرمنوتیکی خود از دیلتای نیز متأثر بود؛ اما هرمنوتیک فلسفی هایدگر بیشترین نفوذ را بر آرای وی داشت. در میزان نفوذ آرای او همین بس که چالش‌ها و مناقشات قرون معاصر که در نتیجه مباحث هرمنوتیکی در متون دینی در حوزه‌های مسیحی و اسلامی به وجود آمده، عمدتاً مقتبس و برخاسته از دیدگاه‌های گادامری است. گادامر با بنانهادن هستی‌شناسی فهم، درصدد بود مباحث هستی‌شناسی هایدگر را به شکل معرفت‌شناسی ارائه کند. هرمنوتیک گادامر عمدتاً تبیین‌کننده فرایند تحقق فهم

1. Hans Georg Gadamer

است و به صحت و سقم و اعتبار و عدم اعتبار فهم بی‌التفات است (Weberman, 2000, p. 45). گادامر در رویکرد هرمنوتیک فلسفی خویش با نام‌تعیین دانستن معنای متن، آن را ایجادشده و تعین‌یافته از فهم مفسر، مستقل از آگاهی مؤلف و متن می‌داند که در ارتباط با فهم مفسر تعین می‌یابد و ایجاد می‌گردد. این دیدگاه، هر فهمی را در واقع عملی تولیدی به‌شمار می‌آورد و مدعی است وجود یک تفسیر درست از متن امری بی‌معنا است، بلکه همه تفاسیر به یک اندازه معتبرند؛ زیرا در فرایند فهم، مفسر می‌کوشد تا بر سر موضوع مشترک با متن به توافق برسد و سخن متن را بفهمد (Weberman, 2000, p. 45)؛ به عبارتی دیگر هرمنوتیک فلسفی گادامر به دلیل تأکید بر نقش پیش‌داوری‌ها و ذهنیت مفسر در فرایند فهم و تفسیر متن، هیچ محدودیتی را به کثرت معنایی متن تحمیل نمی‌کند. در نتیجه گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود قائل به تکثرگرایی و تنوع تفاسیری است که هر یک از مفسران از فهم متن ارائه می‌دهند، به گونه‌ای که همه آن تفاسیر از متن می‌توانند به یک اندازه درست و معتبر باشند (Weberman, 2000, p. 269).

گادامر منشأ وجود معانی متفاوت از متن را حیات ذهنی هر فردی می‌داند که با حیات ذهنی فردی دیگر تفاوت دارد. این تلقی روان‌شناختی از معنا یک نظریه تجربی نیست و نمی‌توان آن را با آزمون تجربی باطل کرد؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند به معنایی که در ذهن دیگری است، دست‌یابد و از تفاوت معنایی آگاه شود (Hirsch, 1967, pp. 32-33). در این رویکرد زبان عامل تعین معنا است که می‌تواند به صورت مکتوب درآید. مکتوب یافتن معنا به منزله تثبیت اندیشه‌های گوناگون است که از مؤلف جدا می‌شود و همه افرادی که آن متن را می‌خوانند و تفسیر می‌کنند، می‌توانند در آن معنا متن سهیم باشند؛ پس در فرایند تفسیر، معنای جدید از طریق دیالوگ مفسر با متن و توافق با آن بر سر موضوع مشترک تولید می‌شود. در این فرایند تولیدی، ذهنیت و افق مفسر در تولید معنا از متن سهیم است؛ در واقع فهم در چارچوب زبان و امکانات آن با توجه به موقعیت هرمنوتیکی مفسر تقوم می‌یابد.

اساساً در دیدگاه هرمنوتیکی گادامر فهم درست و نادرست، صحیح و ناصحیح و بهتر و بدتر وجود ندارد. ملاک حقیقت در این دیدگاه تطابق با واقع نیست، بلکه حقیقت به

نظر گادامر عبارت از سازگاری و هماهنگی اجزا با کل است (Weberman, 2000, p. 292)؛ بنابراین از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی گادامر منشأ اختلاف تفاسیر همین تکیه‌زدن تفسیر به فهم‌های مختلف مفسران است؛ در نتیجه هیچ تأویل قطعی، عینی و نهایی وجود ندارد و تفسیر اساساً نمی‌تواند تنها در قصد و نیت مؤلف یا در افق عصر او متوقف باشد؛ از این رو تفسیر بی‌طرفانه ممکن نخواهد بود.

۳. ارزیابی معیارهای هرمنوتیک فلسفی گادامر

در نگاه هرمنوتیکی فلسفی گادامر متن را نباید تجلی و تبلور ذهنیت مؤلف دانست. در این دیدگاه مؤلف مرده است، بلکه متن تجلی گفتگوی هر مفسر با متن است؛ بنابراین نمی‌توانیم در پی آن باشیم که تفسیر ما صحیح یا بهتر از تفسیر دیگران است یا نه؛ چرا که فهم‌ها در مقایسه با مقصود مؤلف سنجیده نمی‌شود؛ از این رو لازم است هر مفسری با توجه به معیارهای ناظر به مفسر این نوع دیدگاه هرمنوتیکی، تفسیر خود را از متن یا اثر ارائه کند. این معیار در دو عرصه بیرونی و درونی فهم مطرح شده است. در ادامه ابتدا معیارهای ناظر به مفسر هرمنوتیک فلسفی گادامر ارائه و سپس به نقد آنها از دیدگاه نظریات تفسیری علامه طباطبایی پرداخته شده است.

۳-۱. معیار بیرونی فهم: فاصله زمانی

مناسبت فهم با موضوع فهم، معیار بیرونی است که گادامر در فهم هرمنوتیک فلسفی خویش ارائه کرده است. او معتقد است معنای متن مستقل از مفسر نیست و تنوع و تکثر معنای متن وابسته به مفسر است؛ اما برای اینکه بدانیم فهم ما با موضوع مناسبت دارد یا نه باید یک فاصله زمانی از آن را تجربه کنیم. از نظر هرمنوتیک فلسفی گادامر، فقط فاصله زمانی می‌تواند پیش‌داوری‌های درست را از پیش‌داوری‌های نادرست که موجب بدفهمی از متن می‌شوند، متمایز کند (Weberman, 2000, p. 298).

فاصله زمانی در معیار بیرونی فهم، مرحله‌ای جدا و منقطع از گذشته نیست، بلکه در پرتو و استمرار گذشته رخ می‌نماید. فاصله زمانی از یک سو پیش‌داوری‌های موردی و

ناموجه را معلوم و معدوم می‌سازد و از سوی دیگر اجازه می‌دهد پیش‌داوری‌های موجه، یعنی پیش‌داوری‌هایی که فهم اصیل را به‌وجود می‌آورند، نمایان و متمایز شوند. این جریان سلبی و ایجابی که جریانی توقف‌ناپذیر است، همواره تداوم می‌یابد (Weberman, 2000, p. 298). اگر با گذر زمان معلوم شد که پیش‌داوری‌های ما نادرست است، پس شناخت ما همواره یک شناخت احتمالی است، نه یقینی؛ زیرا ممکن است خطابودن آن در زمان دیگر آشکار شود.

به‌طور کلی گادامر معتقد است ذهن مفسر یا شخص تأویل‌کننده هنگام قرائت متن مشحون از عقاید، معلومات، انتظارات، مفروضات، پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌ساخت‌ها است. این عناصر همگی افق یا منظر قرائت‌کننده و مفسر را تشکیل می‌دهند (Kalle, 2009, pp. 76-77). مفهوم افق در اصطلاح گادامر عبارت است از زاویه نگرش و موقعیت‌مندی در جهان. این زاویه نگرش - که از سنت و فرهنگ ما نیز تأثیر می‌گیرد - مسلماً امکان نگرش همه‌سویه را سلب می‌کند و ما را در هنگام نگرش محدود و اسیر می‌نماید (Warnke, 1987, p. 6)؛ از این‌رو زاویه این افق را نباید چیز ثابتی فرض کرد. افق همواره با ما در حال حرکت است. افق مفسر به تعبیر گادامر در مواجهه با جهان و اشیا و متن دائماً تعدیل می‌شود و تغییر می‌کند (گادامر، ۲۰۰۶م، ص ۳۰۵).

براساس این معیار در هرمنوتیک فلسفی گادامر، به محدودیت معرفت یا امکان معرفتی مطلق خدشه وارد می‌شود؛ زیرا هیچ چشم‌اندازی وجود ندارد که بر تمامی شرایط فهم سیطره داشته باشد؛ از این‌رو نظریات درباره معرفت با شکست مواجه می‌شوند (Wachterhauser, 2002, pp. 70-71). این اعتقاد که هرگونه معرفت با یک زمینه تاریخی و زبانی معین نسبی می‌شود، نشان می‌دهد که معیار معرفت درست و موجه، رسیدن به یقین مطلق نیست و یقینی‌نبودن بسیاری از قلمروهای معرفت انسانی مانعی بر سر راه معرفت نیست؛ زیرا محدودبودن معرفت انسانی به شرایط زبانی و تاریخی، یک خطر ذاتی و درونی برای معرفت نیست، بلکه شرط امکان آن است (Wachterhauser, 2002, p. 71؛ پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۴۳). شناخت محتمل موجب می‌شود با گذر زمان و کسب تجربه از خطای در فهم و پیش‌داوری‌های نادرست آگاه شویم.

۲-۳. نقد «معیارهای بیرونی فهم» با توجه به دیدگاه‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در رویکرد ناظر به مفسر نشان می‌دهد آنچه آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر برمی‌آید، چیزی جز تناقض آشکار نیست؛ زیرا او مدعی است «هیچ فهمی ثابت نیست»، «هر فهمی براساس ذهنیت مفسر سامان یافته است» و «فهم عینی و واقعی ممکن نیست». درباره این گزاره‌ها باید از گادامر پرسید آیا فهم خود او که بدون دخالت ذهنیت مفسر است، ثابت و واقعی است یا خیر. اگر پاسخ وی مثبت باشد، یعنی عدم ثبات در برخی فهم‌ها و عدم دخالت ذهنیت مفسر را پذیرفته و ادعای کلی خود را نقض کرده است. اگر پاسخ وی منفی باشد، یعنی فهم‌ها نیز روزی تغییر می‌کنند؛ پس می‌توان ذهنیت مفسر در فهم دخالت داشته باشد. در این صورت نیز ادعایی برای هرمنوتیک فلسفی باقی نخواهد ماند.

از دیدگاه علامه طباطبایی علوم مختلف و شرایط اجتماعی و فرهنگی جامعه و...، در ارائه نظریات تفسیری خویش مؤثر است؛ اما این اعتقاد به معنای تزلزل در معنای متن و کنارزدن مؤلف و دادن وسعت اختیار به مفسر در تفسیر از متن نخواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۷۸-۸۲؛ سعیدی روشن، ۱۳۷۶، صص ۲۰ و ۴۳). برای نمونه ایشان درباره نقش پیش‌دانسته‌های فاصله زمانی فضا و اسباب نزول در زمینه فهم و تفسیر معانی آیات چنین اظهار می‌کند: «اساساً مقاصد عالیه قرآن مجید که معارفی جهانی و همیشگی می‌باشند، در استفاده خود از آیات قرآن نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات اسباب نزول ندارند» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). این سخن علامه بدین جهت است که تنها منبع دسترسی به اسباب نزول روایات موجود در این زمینه است و این روایات نوعاً تحقق‌سندی‌شان با احتمال کذب بودن رجال سند یا احتمال اعمال نظر روای نیز همراه است. سبب نزولی که در ذیل آیه‌ای وارد شده در صورتی که متواتر یا خبر قطعی‌الصدور نباشد، قابل اعتماد نیست، مگر اینکه به آیه مورد بحث عرضه شود و تنها در صورتی که مضمون آیه و قرائنی که در اطراف آیه موجود است با آن سازگار بود به سبب نزول نامبرده می‌شود اعتماد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). ایشان برای

بهرمندی از روایات اسباب نزول معیارهای زیر را ارائه می‌دهد:

جری و انطباق: آیاتی که درباره اشخاص معین نازل شده، در همان مورد محدود نگشته، بر هر فردی که همان صفات و خصوصیات را دارا باشد نیز تطبیق و جاری می‌شود. برای نمونه در ذیل آیه: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ...» (جمعه، ۴) و آیه: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء، ۳۲)، از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل شده است این دو آیه درباره علی علیه السلام است. این دو روایت از باب جری و تطبیق است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۳۴۷ و ج ۵، صص ۱۲۲ و ۳۳۶).

آرای شخصی روایان: ذیل آیه: «مَا كَانَ لِيُسْئِرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ...» (آل عمران، ۷۹) از ابن عباس نقل شده است: هنگامی که احبار یهود و نصارا از اهل نجران، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله اجتماع کرده بودند، ابورافع قرظی گفت: ای محمد! آیا می‌خواهی تو را پرستش کنیم! پیامبر در پاسخ فرمود: پناه می‌برم به خداوند از اینکه غیر او را پرستش کنید یا من دستور به پرستش غیر او بدهم. من برای این کار برانگیخته نشده‌ام و خداوند این آیه را نازل کرد. علامه طباطبایی پس از نقل این روایت، می‌فرماید: ظاهراً امثال این اسباب نزول استنباط شخصی روایان است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۳۳۰؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۷۱ و طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۳۴۳).

علامه طباطبایی برای پذیرش یک سبب نزول یا ترجیح آن بر سایر اسباب معیارهایی دارد، از قبیل:

الف) موافقت سبب نزول با ظاهر قرآن: مثلاً ایشان در تفسیر آیه: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ...» (آل عمران، ۱۸۱) می‌فرماید: از قتاده روایت شده است هنگامی که آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...» (بقره، ۲۴۵) نازل شد، حی بن اخطب گفت: کار ما به کجا رسیده که پروردگارمان از ما قرض می‌خواهد، آن‌گونه که یک فقیر از غنی قرض می‌گیرد. همچنین ذیل همین آیه از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: به خدا سوگند، یهودیان خدا را ندیده‌اند تا بدانند که فقیر است؛ ولی از آنجا که دیدند اولیای خدا فقیر و تهی‌دست‌اند، گفتند: اگر خدا غنی بود، اولیانش هم غنی بودند؛ پس خدا فقیر است و ما غنی. حاصل آنکه روایت با آیه

انطباق دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۸۴ و ج ۹، ص ۶۳).

ب) سازگاری سبب نزول با تاریخ: ایشان ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً...» (نساء، ۹۲) می فرماید: ابن جریر از عکرمه روایت کرده است: حارث بن نبیسه از بنی عامر بن لوی و ابوجهل، همواره عیاش بن ابی ربیع را آزار و شکنجه می کردند. پس از هجرت پیامبر و مسلمانان به مدینه، حارث بن نبیسه از مکه بیرون آمد تا به مدینه رفته، اسلام آورد. در بین راه، با عیاش روبه رو شد. عیاش فرصت را غنیمت شمرده، با وی درگیر شد و او را به گمان اینکه هنوز کافر است، به قتل رسانید. وی سپس نزد رسول خدا ﷺ آمده، جریان را بازگو کرد. چیزی نگذشت که آیه «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ...» نازل شد. رسول خدا آیه را برای عیاش قرائت کرد و فرمود: برخیز و یک برده مؤمن آزاد کن. این روایت به اعتبار عقلی نزدیک تر و با تاریخ نزول سوره نساء سازگارتر است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۴۲).

بنابر آنچه از دیدگاه هرمنوتیکی گادامر و نظریات تفسیری علامه طباطبایی در رویکرد ناظر به مفسر، براساس معیار بیرونی فهم حاصل گشت آنکه هرمنوتیک فلسفی، با تأکید بر مفسر محوری، نقش اساسی مؤلف را نادیده می گیرد؛ درحالی که از نگاه عقلا، توجه نکردن به مقصود مؤلف کاملاً نامعقول است، زیرا:

هدف مؤلف از تدوین یک متن آن است که مقصود خویش را به مخاطب منتقل کند؛ پس این گونه نیست که هر کس به دلخواه خویش متن او را تفسیر کند، بلکه وجود عواملی همچون مفسر تنها بدین منظور است که مراد مؤلف به بهترین شکل منتقل گشته و از بدفهمی های احتمالی پیشگیری گردد. هدف عقلا از سخن گفتن آن است که آنچه در ذهن دارند، به دیگران منتقل کنند، نه اینکه وسیله ای برای برداشت های مختلف را فراهم نمایند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، صص ۱۲۲ و ۳۳۶).

شایان ذکر است هدف از مطالعه یک متن (همچون متون مقدس) شناخت دیدگاه مؤلف آن متن است، نه تطبیق ذهنیات خویش، و تحمیل خواسته های خود بر آن متن! از این رو است که عقلا کسی که کلام مؤلف را مطابق میل خویش و برخلاف مقصود مؤلف تفسیر می کنند، به تفسیر به رأی متهم کرده، او را سرزنش می کنند. اینها همه

حکایت از آن دارد که برای خردمندان در مواجهه با متن، مقصود مؤلف مهم است. گادامر میزان اتکا به نظر مفسر را به قدری پیش می‌برد که حتی دو فردی که در یک زمان زندگی می‌کنند نیز نمی‌توانند سخن یکدیگر را دریابند؛ زیرا دارای افق‌های معنایی متفاوتی هستند. این به معنای بسته‌بودن کامل باب مفاهمه و گفتگو است. این در حالی است که این دیدگاه حتی سخنان خود گادامر را نیز شامل می‌شود! بنابراین پذیرش هرمنوتیک فلسفی گادامر موجب می‌شود آثار انسان‌ها و متفکرانی که در قرون قبل زندگی کرده‌اند، برای ما فهمیدنی نباشد.

۳-۳. معیار دورنی فهم: پیش‌داشت کمال‌یافتگی

معیار دیگری که گادامر برای آرا و نظریات تفسیری هرمنوتیک فلسفی خویش ارائه می‌دهد، پیش‌داشت کمال‌یافتگی یا شرط صوری و دورنی هر فهمی است. پیش‌داشت کمال‌یافتگی بیانگر آن است که فقط آنچه واقعاً وحدت معنا را شکل می‌دهد، قابل فهم است؛ پس وقتی ما یک متن را می‌خوانیم همواره وحدت و کمال‌یافتگی آن را مفروض می‌گیریم. پیش‌فرض کمال‌یافتگی نه فقط مستلزم این عنصر صوری است که متن باید معنای خودش را به‌طور کامل بیان کند، بلکه مستلزم این نیز است که آنچه متن می‌گوید باید حقیقت کامل باشد (گادامر، ۲۰۰۶م، ص ۲۹۴).

گادامر در شناخت حقیقت متن بیان می‌کند شناخت متن وابسته به پرسش‌های آشکار و نهانی است که متن باید به آنها پاسخ دهد. مفسر با انتظارات و خواست‌های از پیش تعیین‌شده به سراغ متن می‌رود. در واقع هر تأویل‌کننده‌ای متأثر از موارد فرهنگی، عقاید و عناصر پیشین خواهد بود و این عوامل از نظر وی از فرایند فهم متن و جهان هرگز جدا نمی‌شوند؛ بنابراین فهم، همواره مسبوق به یک افق خاص است. ما هیچ متنی و هیچ شیئی را فارغ از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها و مجزای از افق ذهنی مفسر نمی‌فهمیم؛ البته این افق نیز مدام در تحولات عصری دچار تحول می‌شود. به عبارتی تفسیر، ترکیب و امتزاج افق گذشته با افق اکنون است. بدین ترتیب فهم، محصول دیالوگ و گفتگوی مداوم هر مفسری با متن است. کار هرمنوتیک هم‌جوشی

و اتصال دادن این افق‌ها به هم و برقرار کردن نوعی هم‌سخنی و دیالوگ میان مفسر و متن است (گادامر، ۲۰۰۶م، ص ۱۶۸).

گادامر به منظور سامان دادن به تفسیرهای بی‌حد و حصری که مفسران متخلف بیان می‌کنند، می‌گوید مطابق با مفهوم پیش‌داشت کمال‌یافتگی باید حقیقت متن را به‌عنوان شرط آزمودن پیش‌داوری‌ها فرض کرد، تا از پیش‌داوری‌هایی که فهمی ذهنیت‌گرایانه و فرصت‌طلبانه را به‌بار می‌آورند دست کشید؛ به عبارت دیگر مفسر مرجعیت هنجاری و یقینی متن را مسلم می‌گیرد و از این راه به متن می‌نگرد؛ پس فهم هرمنوتیکی مناسب، مستلزم پذیرش مرجعیت متن است (Warnke, 1987, pp. 8-87)؛ از این رو تحمیل هر چیزی را بر متعلق فهم جایز نمی‌داند، بلکه تفاسیر باید متناسب و سازگار با این حقیقت باشند.

۳-۴. نقد «معیارهای درونی فهم» با توجه به دیدگاه‌های علامه طباطبایی

نقد این معیار دورنی فهم از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، یعنی پیش‌داشت کمال‌یافتگی را می‌توان در نظریات تفسیری علامه طباطبایی در دو محور از معیارهای‌هایی که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود، ارزیابی کرد. علامه طباطبایی این معیارها را به منظور چارچوب‌مدارنه کردن نظریات تفسیری در رویکرد ناظر به مفسر بیان می‌کند تا مانع از تفسیرها و برداشت‌های بی‌حد و حصر مفسر و در واقع دوری از تفسیری به رأی، و کنارزدن مؤلف و متن در فهم گردد. این معیارها در نظریات تفسیری علامه طباطبایی عبارت‌اند از:

۳-۴-۱. دوری از پیش‌دانسته‌های مفسر در فهم متن

علامه طباطبایی معتقد است گروه‌های مختلفی به تفسیر روی آوردند؛ اما به جای کشف معنا و مراد مؤلف، علائق، مسلمات و دیدگاه‌های خودشان را که به نظرشان با استدلال‌هایی برایشان مسلم و مورد پذیرش شده بود، یک طرف گذاشتند و در طرف دیگر آیات قرآن را. هر جا آیات قرآنی ظاهر یا معنای آن با علائق و نظراتشان مخالفت داشت، دست به تأویل آیات می‌زنند. اگر این شیوه ادامه یابد، دیگر چیزی از متن برای

انتقال مراد مؤلف باقی نخواهد ماند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۲۷). از سخنان علامه طباطبایی چنین برمی آید که لازمه دخالت دادن علائق و پیش دانسته‌های مفسران در تفسیر دو چیز می‌تواند باشد:

۱. با دخالت دادن علائق و پیش دانسته‌های مفسر در تفسیر، تفسیر جای خود را به تطبیق می‌دهد. اگر مفسر در پی این باشد که این آیات را بر چه چیز باید حمل کرد، چون دارای یک سلسله علائق و پیش دانسته‌هایی است، درصدد برمی آید که تفسیرش طبق آن علائق و پیش دانسته‌ها باشد و با الگویی که از قبل در ذهن خود دارد، قرآن را تفسیر کند. علامه معتقد است در روش‌های مختلف تفسیری، غالباً مفسران در تفسیرهایشان یک جهت فکری خاص را القا می‌کنند؛ از این رو این روش‌های تفسیری به جای تفسیر، سر از «تطبیق» در آوردند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۱). این گونه تفسیر کردن موجب می‌گردد بسیاری از حقایق قرآنی مجاز شمرده شوند و تنزیل آیات جای خود را به تأویلات بدهد.

۲. لازمه دخالت دادن علائق مفسر در تفسیر، این است که قرآنی که خود را نور و تبیان معرفی می‌کند، آشکار نباشد و نیاز به چیز دیگری باشد تا ما را هدایت کند (لسانی فشارکی، ۱۳۶۰، ص ۵۵). طبق نظر علامه، طبقات مفسران علائق و پیش فرض‌های خاص خویش را به عنوان پایه و اساس بحث‌های تفسیری قرار داده‌اند و با استناد به آن علائق و پیش فرض‌ها قرآن را تفسیر یا «تطبیق» کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴).

پس علامه طباطبایی دخالت علائق، انتظارات و پیش دانسته‌های مفسران مختلف با روش‌هایی چون عرفانی، کلامی، علوم تجربی یا محدثان صرف را در فهم تخطئه و رد می‌کند؛ چراکه این امور سبب دخالت غیر از آنچه مؤلف اراده کرده، می‌شود.

۳-۴-۲. داوری و استنتاج عادلانه مفسر

به منظور تبیین دیدگاه علامه در ارزیابی این معیار درونی فهم باید گفت دغدغه‌های ذهنی و آشنایی مفسر با حوزه‌های فکری مختلف، توان پرسشگری، تنوع دادن به عرصه‌های داوری و استنتاج، و پرده برداری از لایه‌های مختلف قرآن را به عنوان معیار

درونی فهم برای وی فراهم می‌کند (خمینی، ۱۳۷۲، صص ۹۳-۹۵). از میان شیوه‌های تفسیر معتبر مانند تفسیر قرآن به قرآن، روایی، عقلی، اجتهادی، اشاری و علمی، تفسیر اجتهادی، باب بیشتری را به روی مفسر جهت داوری و استنتاج گشوده است که رعایت انصاف و عدالت بیشتری را می‌طلبد؛ این امر موجب می‌گردد نظریه تفسیری پاسخگو به استنتاج‌های نوپدید و جدید فراهم آید و عادلانه و منصفانه باشد، و مخاطب از نظریات تفسیری او عدالت و انصاف را برداشت نماید و تحمیل رأی صورت نگیرد.

یکی از پایه‌های مهم در تفسیر اجتهادی، بهره‌مندی از عقل در مقام استنتاج و استنباط است. علامه طباطبایی با رویکرد اجتهادی، در مواضع مختلف و متنوع از نظریات تفسیری خود در میزان، با بهره‌مندی از عقل در مقام فهم اجتهادی آیات قرآن، نتیجه‌گیری عقلی از ارتباط آیات با یکدیگر را نشان می‌دهد و با اتخاذ روش تفسیری قرآن به قرآن، آشکارا بر اعتنا به نقش عقل در داوری، استنتاج، استنباط و نتیجه‌گیری از ارتباط آیات قرآن با یکدیگر می‌پردازد (الأوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۲). عقل‌گرایی در تفسیر قرآن، اصطلاحی است که در زبان اهل فن دو مصداق عملی پیدا کرده است:

مصداق اول: بهره‌مندی از دستاوردهای عقلی و تجربی بشری در مقام تفسیر. بر این قسم «عقل منبعی» گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۰).

مصداق دوم: بهره‌مندی بی‌واسطه از قوه تعقل بشر در فهم و تفسیر آیات قرآن که بر این قسم «عقل مصباحی یا روشنگر» اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۱).

مراد علامه طباطبایی از دسترسی فهم عادی بشر به معنای آیات و بازکردن پای عقل به مباحث تفسیری، در نظریات تفسیری خود در میزان، مصداق دوم است؛ چراکه در مقدمه تفسیر میزان با جدیت تمام در مقابل نوع اول بهره‌مندی از عقل در تفسیر قرآن ایستاده و آن را تحمیل به قرآن معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، صص ۷-۸). به نظر علامه طباطبایی خداوند هیچ‌گاه حجت عقل را در کتاب خود نفی نکرده است و دعوت قرآن به تدبر را دلیل بر قبول حجیت عقل در مقام داوری، استنتاج و فهم قرآن دانسته و به آنها استناد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶). بیان علامه در مقدمه میزان بر قرآن‌محوری در تفسیر، و تلاش ایشان در این تفسیر برای بیان مراد آیات قرآن و

استنطاق و داوری از آیات، با استفاده از دیگر آیات، حکایت از رویکرد قرآن به قرآن ایشان در تفسیر دارد (استادی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۸). ایشان مجاهدت در راه تشخیص، فهم و تفسیر آیات از طریق قرآن را راهگشای حل اختلاف در تفسیر می‌داند و بر این باور، به وعده خدا در آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹) استناد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۱). ایشان می‌فرماید: قرآن به عربی مبین نازل شده است و هر کس به اسالیب زبان عرب آشنا باشد، قدرت فهم و استنطاق آن را خواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۹). ایشان اختلافات دیدگاه‌ها در تفاسیر را ناشی از اختلاف در کشف مصداق کلام خداوند متعال می‌داند و این مسئله را نتیجه تصور غلط در منشأ وضع الفاظ می‌خواند و نظریه روح معنا را جایگزین نظریه وضع الفاظ برای حقایق خارجی می‌کند، به گونه‌ای که در نظر علامه عدم توجه به روح معنا، سبب اختلاف در مصادیق و تفسیرهای نابجا و تحمیل معانی دیگر بر قرآن خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۰). در بیان استنطاق و داوری در نظریات تفسیری علامه طباطبایی، باید گفت ایشان کشف مصداق الفاظ را عامل کشاننده شدن پای منابع بیرونی، در فهم حقایق کلام وحی می‌داند و معتقد است این مشکل سبب می‌شود مفسر به پیش‌دانسته‌ها و معنای مأنوس خود از واژگان اکتفا نکند و برای کشف مصداق آن، دست به دامان منابع دیگری شود؛ از این رو پای مباحث علمی و... در فهم مقاصد عالیه قرآن باز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۱). علامه در بیان راهکار صحیح برون‌رفت از این مشکل، راهکار تفسیر قرآن به قرآن را صحیح و آن را با تدبیر دعوت‌شده از سوی قرآن منطبق می‌داند.

البته باید گفت از دیدگاه علامه مطمئن‌ترین منبع و عمده‌ترین مستند برای تفسیر آیات، خود قرآن است و تا جایی که ممکن است آیات با تدبیر در خود آیات و استمداد از آیات دیگر تفسیر شوند (قدسی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۱، صص ۲۹۱-۳۴۱)؛ برای نمونه علامه در مقام تفسیر، استنطاق و داوری، همواره قرائن مختلف را رعایت می‌کرد و به گونه‌ای آیات را در مقام تفسیر به کار می‌گرفت که تفسیرش با مقتضای روایات در تعارض نباشد (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۴)؛ چراکه تفسیر بدون رجوع به روایات بی‌ارزش است و درحقیقت «مجموع ثقلین» سخن اسلام است، نه «یکی از دو

ثقل» به تنهایی (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۱۲). علامه طباطبایی ذیل آیه «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۴۴) نقش رسول اکرم و اهل بیت ایشان را مبین قرآن معرفی می کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱).

بنابر آنچه از دیدگاه علامه طباطبایی در ارزیابی پیش داشت کمال یافتگی به عنوان معیار درونی فهم در رویکرد ناظر به مفسر هرمنوتیک فلسفی گادامر قابل برداشت است، باید گفت تأکید بر نقش ذهنیت و پیش داوری های مفسر در نظریات تفسیری، موجب می شود در فرایند فهم هیچ محدودیتی برای ارائه کثرت گرایی در معنای متن و تنوع تفاسیر تحمیل وجود نداشته باشد.

ادعای گادامر این است که هر فهمی متأثر از پیش داوری های مفسر است و بدین جهت، هیچ فهمی را نمی توان بر فهم های دیگر ترجیح داد و تنها می توان از تفاوت فهم ها و نه برتری فهمی بر فهم دیگر، سخن گفت؛ اما اگر چنین باشد، میان فهم یک متخصص و فهم فردی عادی از یک متن نیز تفاوتی نیست. همچنین فهم گادامر نیز مانند فهم مخالفان وی، ناشی از پیش داوری های وی است و این ادعا نیز بر ادعای مخالفان او ترجیحی نخواهد داشت.

به عبارت دیگر بر منبای دیدگاه هرمنوتیکی گادامر، حتی خود گادامر نیز حق ندارد نظریات خویش را فهمی برتر در عرصه هستی شناسی فهم تلقی کند. دیدگاه او هم مانند دیگر دیدگاه ها و فهم ها در هستی شناسی فهم است و بر آنها ترجیحی ندارد. همچنین در میان تفاسیر متفاوت، ممکن است دو تفسیر از یک متن متناقض باشند و نتیجه این سخن، معتبر دانستن دو امر متناقض و تحمیل و تفسیر به رأی خواهد بود.

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که بیان گردید مطالب ذیل به دست می آید:

۱. رویکرد ناظر به مفسر بیان می کند در فرایند فهم متن، مفسر در برخورد با متن در وهله نخست تنها به کشف مقصود مؤلف نمی پردازد، بلکه فهم متن یا اثر ناظر نوع نگرش مفسر خواهد بود.

۲. گادامر در هرمنوتیک فلسفی خویش هدف از خوانش متن را دستیابی به حقیقت، از طریق توافق مفسر با متن می‌داند که مفسر نقش فعال و تولیدی در فرایند فهم آن دارد؛ یعنی زمانی متن واجد معنای متعین می‌شود که با مفسر وارد تعامل شود؛ از این رو باید در دو حوزه درونی و بیرونی فهم دارای معیارهای کارآمدی چون فاصله زمانی و پیش‌داشت کمال‌یافتگی باشد که نقش محوری در آنها از آن مفسر است.

۳. ارزیابی و نقد علامه طباطبایی از معیار بیرونی فهم (فاصله زمانی) ناظر به مفسر گادامر که تنوع و تکثر معنای متن را وابسته به مفسر می‌داند و بیان می‌کند تنها با معیار فاصله زمانی است که می‌توان پیش‌داوری‌های درست را از پیش‌داوری‌های نادرست که موجب بدفهمی از متن می‌شوند، متمایز کرد، نشان می‌دهد نادیده گرفتن مؤلف در فهم متن، موجب از بین رفتن متن می‌شود، حال آنکه مفسر تنها منتقل‌کننده بهتر مراد مؤلف است!

۴. گادامر معیار درونی فهم یا پیش‌داشت کمال‌یافتگی را نیز برای رویکرد ناظر به مفسر خویش ارائه داشته است؛ بدین معنا که حقیقت متن باید به‌عنوان عامل سنجش پیش‌داوری‌های مفسران اعمال گردد تا پیش‌داوری‌ها ذهنیت‌های فرصت‌طلبانه و تحمیل رأی‌های مختلف ایجاد نگردد. ارزیابی و نقد این معیار براساس نظریات تفسیری علامه نشان می‌دهد دخالت و اعمال پیش‌دانسته‌های مفسر موجب از بین رفتن مراد مؤلف می‌گردد و علامه با ارائه دو معیار «دوری از پیش‌دانسته‌های مفسر در فهم متن» و «داوری و استنتاج عادلانه مفسر»، از اختیار و اعمال ذهنیت و پیش‌داوری‌های ناعادلانه مفسر در نظریات تفسیری و کثرت‌گرایی‌ها و تحمیل آرای بی‌حد و حصر در معنای متن ممانعت می‌شود؛ از این رو اختیار تام مفسر در ایجاد معنا رفع و تفسیری در چارچوب معیارهای کارآمد ایجاد می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. استادی، رضا. (۱۳۸۳). آشنایی با تفاسیر. تهران: نشر قدس.
۲. اشمیت، لارنس کندی. (۱۳۹۵). درآمدی بر فهم هرمنوتیک (مترجم: بهنام خداپناه). تهران: ققنوس.
۳. الأوسی، علی. (۱۴۰۵ق). الطباطبائی و منهجه فی تفسیر المیزان. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۴. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۱). تفسیر فریقین (تاریخ، مبانی، اصول، منابع). قم: آثار نفیس.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). سیره تفسیری علامه طباطبائی؛ شناختنامه علامه طباطبائی. قم: بی نا.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۷. خمینی، روح الله. (۱۳۷۲). تفسیر سوره حمد. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. سعیدی روشن، محمداقرا. (۱۳۷۶). اسباب یا زمینه‌های نزول آیات قرآن. قم: زمزم هدایت.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الاعلمی.
۱۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۱. قدسی، احمد. (۱۳۷۲). مبانی و قواعد استنباط از قرآن و حدیث. قم: موسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۲. گادامر، هانس گئورگ. (۲۰۰۶م). فلسفه التاویل (الاصول، المبادئ، الاهداف) (مترجم: محمد شوقی الزین). الجزائر: الدار العربیه للعلوم.
۱۳. گروندن، ژان. (۱۳۹۳). هرمنوتیک (مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی). تهران: ماهی.
۱۴. لسانی فشارکی، محمدعلی. (۱۳۶۰). شرح فشرده‌ای بر المیزان. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۵. هایدگر، مارتین و همکاران. (۱۳۷۷). هرمنوتیک مدرن (گزینه جستارها) (مترجمان: بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی). تهران: نشر مرکز.

16. Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale university
17. Kalle, Puolakka. (2009). *Reconsidering Relativism and Intentionalism in Interpretation*, University of Helsinki.
18. Mueller; Vollmer , Kurt, Basil Blackwell (1986) *The Hermeneutics Reader*
19. Wachterhauser, brice. (2002). *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Edition, Robert J. Dostal, New York, Cambridge University press.
20. Warnke, Georgia, Gadamer, Hermeneutic. (1987). *Tradition and Reason*, Polity Press.
21. Weberman, David. (2000). A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. *Philosophy and Phenomenological Review* 60, no.1 (January): pp. 45-65.

References

* The Holy Qur'an

* Nahj al-Balaghah

1. ALAwwsi, A. (1405 AH). *Al-Tabatabaei va Manhajoho fi Tafsiir al-Mizan*. Tehran: Islamic Propaganda Organization Publications. [In Arabic]
2. Behjatpour, A. (1391 AP). *Tafsiir Fariqain*. (history, Fundamentals, principles, sources). Qom: Exquisite works. [In Persian]
3. Gadamer, H. G. (2006). *Philosophy of Interpretation. (Principles, Fundamentals, Objectives)* (Shoghi AL-Zain, M. Trans.). Algeria: AL-Dar al-Arabiyyah le al-Ulum.
4. Grunden, J. (1393 AP). *Hermeneutics*. (Abolghasemi, M. R. Trans.) Tehran: Mahi. [In Persian]
5. Heidegger, M. et al. (1377 AP). *Modern Hermeneutics (A collection of papers)*. (Ahmadi, B., & Mohajer, M., & Nabavi, M. Trans.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
6. Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University.
7. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Interpretation of Tasnim*. Qom: Isra'. [In Persian]
8. Javadi Amoli, A. (n.d.). *Interpretive style of Allameh Tabatabaei; Biography of Allameh Tabatabaei*, Qom.
9. Kalle, P. (2009). *Reconsidering Relativism and Intentionalism in Interpretation*, University of Helsinki.
10. Khomeini, R. (1372 AP). *Interpretation of Surah Hamd*. Qom: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Persian]
11. Lesani Fesharaki, M. A. (1360 AP). *A concise description of al-Mizan*. Tehran: Muslim Women Movement. [In Persian]
12. Mueller Vollmer, K., & Basil Blackwell. (1986). *The Hermeneutics Reader*.
13. Ostadi, R. (1383 AP). *Familiarity with interpretations of the Qur'an*. Tehran: Quds Publications. [In Persian]
14. Qudsi, A. (1372 AP). *Principles and rules of inference from the Qur'an and Hadith*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]

15. Saeedi Roshan, M. B. (1376 AP). *Reasons or grounds for the revelation of Quranic verses*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian]
16. Schmidt, L. K. (1395 AP). *An Introduction to Hermeneutic Understanding*. Tehran: Qoqnous. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Quran in Islam*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
18. Tabatabaei, S. M. H. (1393 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: AL-A'alami. [In Arabic]
19. Wachterhauser, B. (2002). *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth, in The Cambridge Companion to Gadamer*, (Robert J. Ed.). Dostal, New York, Cambridge University press.
20. Warnke, G., & Gadamer, Hermeneutic. (1987). *Tradition and Reason*, Polity Press.
21. Weberman, D. (2000). A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. *Philosophy and Phenomenological Review* 60, no.1 (January), pp. 45-65.



A Semantic and Ontological Analysis of Qur'anic Applications of Revelation with Emphasis on the Principles of Transcendental Wisdom

Mohammad Ali Vatandoust¹

Sima Jalili Qazizadeh Khayat²

Received: 11/04/2022

Accepted: 08/06/2022

Abstract

What revelation is and how it is revealed are of the important issues that has long drawn the attention of Muslim thinkers. Among these, the semantics and ontology of revelation based on its Qur'anic applications are of great importance. The present paper has tried to answer the question: What are the Qur'anic applications of revelation based on the two axes of collocations and succession, via using a semantic and philosophical approach and some principles of transcendental wisdom. Are these applications verbal or spiritual? If it is of the spiritual common type, what is the difference between the instances of revelation? In the end, it is concluded that the various applications of revelation in the verses of the Qur'an are conceptually of a common spiritual type and in terms of an example of a skeptical difference. In this regard, the revelation revealed to the Prophet is not conceptually and naturally different from the revelation revealed to non-prophets, including humans and other animals such as bees, but their difference is existential and is of a skeptical difference. Of course, it is worth noting that the revelation revealed to the Prophet is the highest degree of revelation and cannot be considered as inspiration and instinct at the same time.

Keywords

Semantics, ontology, revelation, Quran, spiritual common, doubt of existence.

-
1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University. Mashhad. Iran. (Corresponding Author). ma.vatandoost@um.ac.ir.
 2. Master student of Qur'an and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari, Ferdowsi University. Mashhad. Iran. simajalili1994@gmail.com.

* Vatandoust, M. A., & Jalili Ghazizadeh Khayat, S. (1401 AP). A Semantic and Ontological Analysis of Qur'anic Applications of Revelation with Emphasis on the Principles of Transcendental Wisdom. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 33-63. DOI: 10.22081/JQSS.2022.63747.1181

التحليل الدلالي والأنطولوجي لإستعمال الوحي في القرآن مع التأكيد على مبادئ الحكمة المتعالية

سيما جليلي قاضي زاده خياط^٢

محمد علي وطن دوست^١

تاريخ القبول: ٠٨ / ٠٦ / ٢٠٢٢

تاريخ الاستلام: ١١ / ٠٤ / ٢٠٢٢

الملخص

ماهية الوحي وكيفية نزوله تعتبر من القضايا المهمة التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين لفترة طويلة. ومن بين هؤلاء، فإن دلالات الوحي وأنطولوجيا الوحي المبنية على استعمالاته القرآنية لها أهمية كبيرة في هذا المقال، جرت محاولة للإجابة على هذا السؤال بمنهج دلالي وفلسفي وباستخدام بعض مبادئ الحكمة المتعالية: ما هي الاستعمالات القرآنية للوحي المبني على محوري الرفقة والخلافة؟ هل هذه استعمالات نوع من الإشتراك اللفظي أم المعنوي وإذا كانت من نوع الإشتراك المعنوي، فما الفرق بين حالات ومصاديق الوحي؟ في النهاية، نستنتج أن استعمالات الوحي المختلفة في آيات القرآن من الناحية المفاهيمية، هو من نوع المشترك المعنوي ومن حيث المصادق هو من نوع الاختلاف المتشكك، وعليه، فإن الوحي الذي نزل على النبي ﷺ لا يختلف من الناحية المفاهيمية والجوهرية عن الوحي الذي نزل على غير الأنبياء، بما في ذلك البشر والحيوانات الأخرى مثل النحل، ولكن الاختلاف بينهما وجودي من نوع الاختلاف المتشكك. طبعاً لا بد من التنويه إلى أن الوحي الذي نزل على الرسول ﷺ هو أعلى درجات الوحي ولا يمكن اعتباره الهاماً غريزياً في نفس الوقت.

المفردات المفتاحية

الدلالي، الأنطولوجي، الوحي، القرآن، الإشتراك المعنوي، التشكيك في الوجود.

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية، جامعة الفردوسي، مشهد، إيران (الكتب المسؤول). ma.vatandoost@um.ac.ir

٢. ماجستير في القرآن والحديث، كلية الشهيد مطهري للاهوت والمعارف الإسلامية، جامعة الفردوسي، مشهد، إيران. simajalili1994@gmail.com

* وطن دوست، محمد علي؛ جليلي قاضي زاده خياط، سيما. (٢٠٢٢). التحليل الدلالي والأنطولوجي لإستعمال الوحي في القرآن مع التأكيد على مبادئ الحكمة المتعالية. فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤ (١١)، صص ٣٣-٦٣.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.63747.1181

تحلیل معناشناختی و وجودشناختی کاربردهای قرآنی وحی با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه

محمدعلی وطن‌دوست^۱ سیما جلیلی قاضی‌زاده خیاط^۲
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

چکیده

چیستی وحی و چگونگی نزول آن از جمله مسائل مهمی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است. در این میان مفهوم‌شناسی و وجودشناسی وحی براساس کاربردهای قرآنی آن، از اهمیت بسیاری برخوردار است. در جستار حاضر تلاش شده است با رویکردی معناشناسانه و فلسفی و با بهره‌گیری از برخی مبانی حکمت متعالیه، به این پرسش پاسخ داده شود که کاربردهای قرآنی وحی براساس دو محور هم‌نشینی و جانشینی چگونه است. این کاربردها از نوع اشتراک لفظی است یا معنوی؟ اگر از نوع اشتراک معنوی است، تفاوت مصادیق وحی در چیست؟ در پایان، این نتیجه به‌دست آمده است که کاربردهای گوناگون وحی در آیات قرآن، از لحاظ مفهومی از نوع مشترک معنوی و از جهت مصداقی از نوع تفاوت تشکیکی است؛ بر همین اساس وحی نازل‌شده بر پیامبر با وحی نازل‌شده بر غیرپیامبر اعم از انسان و دیگر حیوانات مانند زنبور عسل، از حیث مفهومی و ماهوی تفاوت ندارد، بلکه تفاوت آنها از حیث وجودی است و از نوع تفاوت تشکیکی است؛ البته باید توجه داشت که وحی نازل‌شده بر پیامبر عالی‌ترین درجه وحی است و نمی‌توان الهام و غریزه را هم‌مرتب آن دانست.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی، وجودشناسی، وحی، قرآن، اشتراک معنوی، تشکیک وجود.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی. مشهد. ایران (نویسنده مسئول). ma.vatandoost@um.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی. مشهد. ایران. simajalili1994@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

مسئله وحی، نه تنها یکی از مباحث مهم در حوزه علوم اسلامی، بلکه یکی از مهم‌ترین مسائل در همه ادیان آسمانی است که می‌توان گفت اثبات آن و اعتقاد بدان، مبنای پذیرش بسیاری از اعتقادات دینی است. یکی از مباحث مهم در حوزه «وحی» که کمتر بدان پرداخته شده است، بحث یکسان‌بودن ماهیت وحی، در کاربردهای قرآنی آن است. برخی با کنار هم قراردادن کاربردهای قرآنی وحی، معانی گوناگون آن را از نوع اشتراک لفظی و تفاوت مصادیق را از نوع تبیین می‌دانند. این در حالی است که با توجه به اصل «اشتراک معنوی وجود» و نیز برخی مبانی حکمت متعالیه مانند «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» نتیجه‌ای برخلاف آن به دست می‌آید. پرسش‌های اساسی پژوهش حاضر از قرار زیر است:

۱. کاربردهای گوناگون وحی در قرآن، از حیث معناشناختی، از نوع اشتراک لفظی است یا معنوی؟
 ۲. در صورتی که کاربردهای گوناگون وحی از نوع اشتراک معنوی باشد، تفاوت مصادیق وحی از لحاظ وجودشناختی چگونه است؟
- در نوشته حاضر تلاش شده است در گام نخست، تحلیل معناشناسانه دقیقی از چیستی وحی بیان شود و سپس براساس مبانی حکمت متعالیه، تفسیری فلسفی و وجودشناختی از وحی ارائه گردد.

۱. پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه پژوهش، تا جایی که نگارنده جستجو کرده، پژوهشی به این شکل ارائه نشده است و شاید نزدیک‌ترین پژوهش به نوشتار حاضر را بتوان مقاله «حقیقت تشکیک وحی در هندسه حکمت متعالیه» دانست که در آن به وجودی بودن و تشکیکی بودن وحی پرداخته شده است (بهشتی و یعقوبیان، ۱۳۸۹)؛ ولی در مقاله یادشده، نویسنده محترم تنها به بیان دیدگاه شخصی ملاصدرا از منظر فلسفی پرداخته است. تمایز آشکار این مقاله با مقاله یادشده، نخست در رویکرد معناشناسانه و دوم در تطبیق

کاربردهای قرآنی وحی با مبانی حکمت متعالیه است؛ از این رو به دلیل تفاوت‌های یادشده، نمی‌توان پژوهش حاضر را تکرار مقاله نام برده دانست.

همچنین مقاله کنفرانسی با عنوان «معناشناسی واژه وحی در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه معنایی» نوشته رضیه سلیمانی، رضا امانی، سیده نرگس همتی در این باره وجود دارد که با رویکردی معناشناسانه کاربردهای وحی در قرآن را بررسی کرده‌اند و تحلیل وجودشناسانه، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه ارائه نکرده‌اند، برخلاف نوشته حاضر که تحلیل معناشناسانه تنها مقدمه‌ای بر تبیین وجودشناسانه از پدیده وحی است؛ البته پژوهش‌های بسیاری در موضوع وحی ارائه شده است که به دلیل اینکه از رسالت پژوهش حاضر فاصله بسیاری دارد و نیز به دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود. همچنین تأکید می‌شود، آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش‌های دیگر جدا می‌کند ارائه تحلیلی وجودشناختی است که بر مبانی حکمت متعالیه استوار است. این تحلیل وجودشناسانه بر اصل اشتراک معنوی در تحلیل معناشناسانه استوار است که مورد پذیرش بسیاری از قرآن‌پژوهان معاصر قرار گرفته است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶؛ رامیار، ۱۳۶۹، ص ۹۰؛ سعید روشن، ۱۳۷۹، ص ۲۲).

۲. مفهوم‌شناسی واژه وحی

۲-۱. وحی در لغت

لغت‌شناسان برای واژه «وحی» معانی متعددی ذکر کرده‌اند. فراهیدی وحی را به معنای نوشتن دانسته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۲۰).

ابن فارس این واژه را در اصل به معنای القای پنهانی یا غیرپنهانی به غیر می‌داند و «هر آنچه که به دیگری القا شود تا بداند» و معتقد است هر چه درباره وحی گفته شود، به این اصل باز می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۳).

راغب اصفهانی معنای اصلی واژه وحی را اشاره سریع می‌داند که گاه سخنی رمزی و کنایی و زمانی با صوت و صدایی پیراسته از ترکیب و گاهی نیز با اشاره و کتابت همراه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۸). چنانچه از همین ریشه، واژه «الوحاء» به معنای

عجله و سرعت و واژه «الْوَحْي» به معنای سریع آمده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۳؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱؛ هروی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۹؛ ابوحیب، ۱۴۰۸ق، ص ۳۷۵).

برخی دیگر نیز وحی را این گونه تعریف کرده‌اند: القای امری همچون علم، ایمان، نور، وسوسه و مانند آن به درون دل و جان دیگری (خواه انسان باشد یا فرشته و مانند آن) با واسطه یا بی واسطه، که رهاوردش علم و یقین و شهود باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۵۶).

معانی دیگری که برای واژه «وحی» ذکر کرده‌اند عبارت است از «کتاب، مکتوب، کتابت، رساله، الهام، تلقین، اعلام مخفیانه، اشاره و...» (ابن سیده، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۶؛ شبیبانی، ۱۹۷۵م، ج ۳، ص ۳۱۴؛ مطرزی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۳۴۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۷۹؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱؛ فیروآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۶۰؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۲۷۹؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابوحیب، ۱۴۰۸ق، ص ۳۷۵؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۲۳؛ اسماعیل حسینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۶).

گروهی براساس سخن ابن فارس (اصل يدل على القاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك...) که وحی را دراصل، القای به غیر به صورت مطلق می‌داند (چه به صورت پنهانی و چه به صورت آشکار: در صورتی که «غیر» را عطف به إخفاء بدانیم نه عطف به علم)، همچنین با توجه به اینکه سرعت و رمزی بودن وجه اشتراک همه معانی ذکر شده نیست، سرعت و پنهانی بودن را از ارکان اصلی معنای لغوی وحی ندانسته و تنها «اشاره کردن» و «نوشتن» را معنای اصلی آن می‌دانند، بدون اینکه سرعت و رمزی بودن در معنای آن دخیل باشد (همچون سخن فراهیدی در کتاب العین)؛ اما از طرفی سخن لغت‌شناسانی چون راغب اصفهانی که مواردی مانند سرعت را در معنای وحی شرط می‌دانند خلاف این نظر است. این گروه، تعارض یادشده را با بررسی معانی ذکر شده توسط لغت‌شناسان که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره شد، این گونه حل کرده‌اند: اگر واژه وحی به صورت ثلاثی مجرد و بدون حرف اضافه به کار رود، به معنای «نگارش» و «کتابت» است و اگر به صورت ثلاثی مجرد همراه با حرف اضافه یا ثلاثی مزید از باب افعال همراه با حرف اضافه باشد، به معنای القای یا اعلام پنهانی است (حسین زاده، ۱۳۸۸، صص ۴۵-۷۲).

به عقیده نگارندگان، سرعت و رمزی بودن دو رکن از ارکان معنای لغوی وحی است و تعریف آن چنین است:

معنای لغوی واژه وحی، القای مقصود و فهماندن پیام و معنایی به طور سریع و پنهانی به دیگری است (فلاح پور، ۱۳۸۵، ص ۷۷). نکته دیگری که از معانی یادشده به دست می آید این است که واژه وحی به هر دو معنای اسمی و مصدری در زبان عربی به کار رفته است (علیزاده، ۱۳۷۴، صص ۲۵-۵۴).

۲-۲. وحی در اصطلاح

در مورد معنای اصطلاحی وحی، ابتدا به بیان نظر برخی دانشمندان می پردازیم: شیخ مفید می فرماید: زمانی که وحی به خداوند نسبت داده شود، در عرف اسلام به پیامبران اختصاص دارد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۰).

سید مرتضی در تعریف اصطلاحی وحی می گوید: کلام مخفی که از جانب فرشته بر پیامبر در بیداری وارد می شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۸).

علامه طباطبایی وحی را شعوری متمایز از تفکر و تعقل متعارف می داند و معتقد است آنچه که با وحی از دستگاه آفرینش اخذ می شود، غیر از شعور متعارف انسانی است که ماهیت آن برای ما مجهول است. ایشان این درک ویژه را از قبیل ادراکات باطنیه می داند که مرموز است و از حواس ظاهر پوشیده است و انبیا کسانی هستند که روابط مرموز را درک و به زبان ما و با استفاده از روابط فکری ما بیان می کنند (دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶).

رشید رضا وحی را این گونه تعریف می کند: یک نوع عرفان که شخص، آن را با واسطه یا بدون واسطه در نفس خویش می یابد و یقین دارد از جانب خدا است (رضا، ۱۴۰۸ق، ص ۸).

زرقانی در تعریف وحی می گوید: مفهوم اصطلاحی وحی در لسان شرع، آن است که خداوند متعال به بندگان برگزیده اش انواع هدایت و علم را که اراده کرده تا از آن اطلاع یابند، اعلام می کند؛ اما به شیوه سری و پنهان و غیر از شیوه متداول انسانها (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۴).

تعاریف دیگری نیز برای اصطلاح وحی ذکر شده است که به تعاریف یادشده نزدیک است، از جمله:

آگاهی بخشیدن سریع به انبیا (صبحی صالح، ۱۳۷۴، ص ۳۳)، ارتباط مرموز و سریع انبیا با عالم غیب و ذات پروردگار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۸۱)، کلام خداوند متعال که بر انبیا نازل می شود (رضوان، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۲؛ عسکری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۵).

براساس مطالب یادشده، می توان وحی را چنین تعریف کرد:

«تفهم یک سلسله حقایق و معارف از طرف خداوند متعال به انسان های برگزیده (پیامبران)، از راهی جز راه های عمومی معرفت، به صورت پنهانی و سریع، برای ابلاغ به مردم و راهنمایی آنان؛ به عبارت دیگر می توان گفت: «رسولان الهی پیام خداوند را سریع و پنهان از درک و دریافت دیگران اخذ می کنند». البته گفتنی است واژه وحی، چه در معنای لغوی خود (تفهم سریع و پنهانی) و چه کاربردهای قرآنی آن، اختصاص به ارتباط پیام رسانی ویژه خداوند متعال به انبیا ندارد؛ اما معنای اصطلاحی رایج و غالب همین است. از آنجا که تعلیم معارف الهی بر پیامبران، به صورت سری انجام گرفته، در قرآن از این واژه استفاده شده است و در وحی الهی بر انبیا، همان ویژگی اصلی آگاهی بخشی رمزی و فوری وجود دارد (سعیدی روشن، ۱۳۷۹، صص ۲۵-۲۶).

۳. معناشناسی ساختاری ماده وحی در قرآن

معناشناسی ساخت گرا به کشف روابط معنایی واژگان و جملات می پردازد. روابط معنایی واژگان در هر زبان، نمایانگر روابط میان پدیده ها در ذهن اهل زبان است؛ از همین رو با بررسی ساختار هر زبان می توان به ساختار ذهن انسان پی برد (مشکور، ۱۳۵۷، ص ۶۵).

براساس معناشناسی ساختاری، در ساختار زبان دو گونه رابطه همنشینی و جانشینی، میان واحدهای زبانی وجود دارد. در رابطه همنشینی میان واژگان، مجموعه ای از واحدهای زبانی در کنار یکدیگر قرار دارند که میان آنها پیوند معنایی وجود دارد. در رابطه جانشینی نیز از میان مجموعه ای از واژگانی که امکان جانشینی به جای یکدیگر را

دارند، یک واژه گزینش شده و به جای دیگر واژگان به کار رفته‌اند (رمضانی و غربی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵؛ سلمان‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

در ادامه براساس مطالعات معناشناسی ساخت‌گرا، به کاربرد ماده «وحی» و روابط معنایی آن در دو بخش روابط همنشینی و جانشینی اشاره می‌شود.

۳-۱. حوزه معنایی وحی بر محور همنشینی

با بررسی واژگان همنشین واژه وحی با واژگان گوناگونی روبه‌رو می‌شویم که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ربّ، رسول، ملائکه، حکمت، برخی افراد عادی مانند مادر حضرت موسی علیه السلام، برخی حیوانات مانند زنبور عسل، شیطان، قرآن، انباء غیب و... .
در میان واژگان یادشده، با توجه به محدودبودن پژوهش حاضر و فزونی واژگان یادشده، تنها به بررسی واژگانی می‌پردازیم که از بیشترین و پربسامدترین همنشینی برخوردار هستند. این واژگان عبارت‌اند از: ربّ، رسول، شیطان و ملائکه.

۳-۱-۱. وحی و ربّ

«ربّ» یکی از واژگان همنشین واژه وحی است. ماده «ربب» ۹۳۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است. این اندازه از تکرار، نشان‌دهنده اهمیت فراوان این واژه در قرآن کریم است. رابطه واژه ربّ با واژه وحی به صورت رابطه مکملی و به عنوان فاعل به کار رفته است؛ برای نمونه در آیه ۱۰۶ سوره انعام چنین آمده است: «اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»؛ همچنین در آیه ۶۸ سوره نحل چنین آمده است: «وَأُوحِيَ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ».
واژه‌شناسان معانی گوناگونی را برای واژه ربّ برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

راغب اصفهانی «ربّ» را به معنای تربیت و سوق‌دادن چیزی به سوی کمال دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). ابن فارس سه معنا برای آن ذکر می‌کند: نخست

کسی که چیزی را اصلاح می‌کند و بر آن استوار است؛ دوم کسی که همراه و ملازم چیز دیگر است؛ سوم ضمیمه کردن دو چیز به یکدیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱). البته می‌توان همه این معانی را به یک معنای جامع برگرداند. این معنا عبارت است از: «سوق دادن چیزی به سوی کمال، و از میان بردن نقایص آن اعم از اینکه آن نقص‌ها «مادی و معنوی»، یا «ذاتی و عرضی» یا اعتقاد، صفات و اخلاق» باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۹).

افزون بر معانی یادشده می‌توان گفت از آنجا که واژه رَبِّ با مفاهیم دیگری مانند مالک، آقا، مدبّر، مربّی، قیم، و منعم و... همراه است، به هریک از این معانی نیز اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹).

همچنین واژه رَبِّ هنگامی که به‌طور مطلق به کار رود، تنها بر خداوند اطلاق می‌شود؛ چراکه او مالک حقیقی و مربّی هر چیزی است و در صورتی که به غیر خدا اطلاق شود، در حالت اضافه استعمال می‌شود؛ مانند «رَبِّ الدَّارِ»، «رَبِّ الْاِبْلِ» و «رَبِّ الصَّبِيِّ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶).

از همنشینی واژگان «وحی» و «رَبِّ» در بسیاری از آیات مانند دو آیه یادشده، می‌توان فاعلیت خدا نسبت به وحی را نتیجه گرفت؛ البته شایان ذکر است که فاعلیت خدا در مصداق وحی به پیامبران در عالی‌ترین درجه آن بدون واسطه و مباحثی است؛ ولی در مراتب مادون وحی با واسطه و غیرمباحثی است.

۳-۱-۲. وحی و رسول

یکی دیگر از واژگان همنشین «وحی» واژه «رسول» است که در جاهای بسیاری از قرآن کریم به آن اشاره شده است. این واژه از ریشه «رسل» به معنای «برانگیخته شدن به نرمی و آرامی» است. درباره شتری که آرام راه می‌رود، عبارت «نَاقَةٌ رَسَلَتْ» به کار می‌رود. گاهی نیز معنی رفق و مدارا از آن فهمیده می‌شود؛ برای نمونه عبارت «عَلَى رِشْلِكِكَ» در جایی گفته می‌شود که کسی را به مهربانی و آرامش امر کنند. واژه رسول در قرآن افزون بر پیامبران درباره فرشتگان نیز به کار رفته است، مانند «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ

کَرِيمٍ» (تکویر، ۱۹). مراد از رسول، در این آیه فرشته وحی، جبرئیل علیه السلام است. همچنین در داستان حضرت لوط علیه السلام از زبان فرشتگان مأمور به عذاب چنین آمده است: «قَالُوا يَا لَوُطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ...» (هود، ۸۱) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۳۵۲-۳۵۳).

آیه ۵۱ سوره شوری به خوبی ارتباط میان وحی و رسول را نشان می‌دهد: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ؛ و هیچ آدمی را نرسد که خدای با او سخن گوید مگر به وحی یا از پس پرده، یا فرستاده‌ای - فرشته‌ای - فرستد؛ پس به فرمان او آنچه خواهد [به وی] وحی کند. همانا او والا مرتبه و با حکمت است.»

از این آیه برداشت می‌شود که نزول وحی بر پیامبران سه راه دارد: القای مستقیم به قلب پیامبر، شنیدن از ورای حجاب مثل درخت، از طریق فرشته حامل وحی (جبرئیل). روشن است که القای مستقیم وحی به قلب پیامبر یا همان وحی بی واسطه، عالی‌ترین درجه وحی است و وحی با واسطه به مراتب پایین وحی اشاره دارد.

از همنشینی واژه «وحی» و «رسول» می‌توان به این نتیجه رسید که رسول به دلیل اینکه از جایگاه معنوی بالایی نزد خداوند متعال برخوردار است، دریافت‌کننده عالی‌ترین مرتبه وحی بوده است. همچنین این نکته فهمیده می‌شود که وحی فرستاده‌شده بر رسول، مراتب گوناگونی دارد و رسولان الهی متناسب با حالات معنوی و قرب وجودی به خداوند مراتب گوناگونی از وحی را دریافت می‌کنند.

۳-۱-۳. وحی و فرشتگان

یکی دیگر از واژگانی که در جاهای گوناگون قرآن، همنشین واژه وحی شده، واژه ملائکه است. ملک به صورت مفرد، تشبیه و جمع ۸۰ بار در قرآن مجید آمده است. بیشتر واژه‌شناسان بر این باورند که واژه ملائکه از ماده «الوک» مشتق و به معنی رسالت است؛ زیرا هریک از ملائکه رسالت و مأموریت ویژه‌ای دارند (داورپناه، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۲). برخی نیز این مطلب را افزوده‌اند که اصل ملک از «ملائک» و «الوک» به معنی رسالت است و همزه بر اثر کثرت استعمال حذف شده و به «ملک» تبدیل شده است؛ سپس هنگام

جمع بستن دوباره همزه را برگردانده‌اند و «ملائکه» گفته‌اند. براساس این دیدگاه میم ملائکه زائد خواهد بود؛ البته برخی دیگر ریشه ملک را برای ملائکه ذکر کرده‌اند که در این صورت میم در ملائکه زائد نخواهد بود (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۶۱۱). اگر ملائکه را از ریشه «الوک» بدانیم بدین جهت است که هر یک از ملائکه رسالت و مأموریت ویژه خود را دارند؛ چنان‌که در برخی از آیات قرآن اشاراتی بر همین مطلب وجود دارد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَرِیدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ...» (فاطر، ۱).

یکی از آیاتی که در آن آشکارا واژه «وحی» همنشین واژه «ملائکه» شده آیه ۱۲ سوره انفال است: «إِذْ یُوحِی رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّی مَعَكُمْ فَیَبْسُتُوا الذِّیْنَ آمَنُوا...». در برخی آیات نیز برخی ملائکه مانند جبرئیل واسطه ارسال وحی به قلب پیامبر ﷺ معرفی شده‌اند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِینَ» (شعراء، ۱۹۳-۱۹۴). از این آیه فهمیده می‌شود در برخی موارد وحی الهی، نخست به جبرئیل و سپس از طریق او به قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شد.

از همنشینی واژگان وحی و ملائکه، این نتیجه به دست می‌آید که فرشتگان الهی نیز محل دریافت وحی الهی هستند؛ البته مانند پیامبران، آنها نیز مراتب وجودی گوناگونی دارند؛ از همین رو مراتب مختلفی از وحی را متناسب با مرتبه وجودی‌شان دریافت می‌کنند. همچنین برخی فرشتگان مانند جبرئیل علیه السلام افزون بر اینکه خود، دریافت‌کننده وحی‌اند، واسطه نزول آن بر قلب پیامبر ﷺ نیز هستند.

۳-۱-۴. وحی و شیطان

واژه «شیطان» یکی دیگر از واژگان پرکاربرد است که در آیات قرآن همنشین واژه وحی قرار گرفته است. درباره واژه شیطان و ریشه لغوی آن دو دیدگاه در میان واژه‌شناسان به چشم می‌خورد. برخی آن را از ریشه «شطن»، به معنای دور شدن دانسته‌اند؛ براساس این معنا شیطان به معنای موجودی است که از رحمت حق دور شده است. بنابر این دیدگاه، واژگان «شیطان» و «شاطن» مترادف است و افعال «شیطن و

تشیطن» به معنای «مانند شیطان شد» از همین ریشه گرفته شده است (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۹۳)؛ از این رو به هر موجود سرکش از انس و جن و حیوان نیز شیطان اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۸۴؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۱۴۴).

برخی دیگر واژه شیطان را از ریشه «شیط» به معنای «از خشم سوخت» دانسته‌اند و بر این باورند که حرف «نون» زائد است. براساس این دیدگاه، واژه شیطان بر وزن فعلان است و به کسی اشاره دارد که از خشم و حسادت سوخت و از سجده به آدم بازماند و خودداری کرد.

بیشتر واژه‌شناسان دیدگاه دوم را تنها به‌عنوان یک قول ضعیف عنوان کرده و بیشتر واژه شیطان را ذیل ماده «شطن» معنا کرده‌اند؛ چنان‌که برخی لغویان به‌صراحت دیدگاه نخست را ترجیح داده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۲۱۴).

آیات زیر آشکارا شیطان را فاعل وحی دانسته‌اند:

۱. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...» (انعام، ۱۱۲).

۲. «... وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ...» (انعام، ۱۲۱).

از بررسی همنشینی واژه شیطان و وحی این نکته مهم فهمیده می‌شود که وحی در همه این آیات به معنای وسوسه است و وجه نامگذاری وسوسه به وحی در پنهانی و رمزآلود بودن آن است؛ چنان‌که در تحلیل لغوی واژه وحی این معنا مورد اشاره قرار گرفت.

۲-۳. حوزه معنایی وحی بر محور جانشینی

واژگانی که در زبان خاص بر محور جانشینی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند از راه‌های گوناگونی مانند استعاره، ترادف و تشابه معنایی شناخته می‌شوند. رابطه جانشینی درباره واژگان در جایی مطرح می‌شود که دو یا چند واژه را بتوان به‌جای یکدیگر به‌کار برد، بدون آنکه مقصود متکلم دچار تحول اساسی شود و تغییر عمده‌ای در معنا پدید آید (ابزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶؛ صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶).

با بررسی آیات قرآنی آشکار می‌شود که پربسامدترین واژگانی که در آیات قرآن بر محور جانشینی می‌توانند جایگزین واژه «وحی» شوند، عبارت‌اند از: «الهام» و «اللقاء».

۳-۲-۱. وحی و الهام

یکی از واژگانی که می‌تواند جایگزین واژه «وحی» باشد، «الهام» است. الهام، مصدر باب «افعال» از ریشه «لهم» است. فرهنگ نویسان عربی، «لهم» را «بلعیدن به یک‌باره» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۵۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۴۵) و «بلعیدن» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۷) معنا کرده‌اند.

برخی نیز برای ماده «لهم» جامع معنایی «ورود چیزی در درون چیز دیگر» را ذکر کرده‌اند، با این توضیح که گاهی در امور مادی مانند بلعیدن غذا و گاه در ارتباط با امور معنوی، مانند القای معارف در دل به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴). گروهی دیگر افزون بر معانی یادشده، الهام را به‌عنوان یکی از گونه‌ها و مراتب وحی الهی ذکر کرده‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۴۶).

آیه دیگری که بر جانشینی «وحی» و «الهام» دلالت دارد آیه ۸ سوره شمس است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». کلمه «الهام» به معنای آن است که تصمیم و آگاهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد و این خود افاضه‌ای الهی و صور علمیه‌ای یا تصویری یا تصدیقی است که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می‌اندازد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۷). روشن‌ترین آیه‌ای که بر جانشینی «وحی» و «الهام» دلالت دارد آیه ۷ سوره قصص است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ».

بسیاری از مفسران، وحی در این آیه را به «الهام» معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۶۱).

۳-۲-۲. وحی و اللقاء

یکی دیگر از واژگانی که می‌توان آن را به‌عنوان جانشین وحی ذکر کرد، واژه

«اللقاء» است. «لقاء» مقابله و روبرو شدن دو چیزی است که با هم برخورد کنند. «اللقاء» نیز به معنای افکندن چیزی است، به گونه‌ای که دیده شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۵)؛ البته مراد از دیده شدن اعم از آن است که با چشم سر باشد یا چشم دل.

در دو آیه از قرآن آشکارا از وحی به «اللقاء» تعبیر شده است:

الف) «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل، ۶).

برخی مفسران مراد از القا در آیه یادشده را به معنای وحی گرفته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق،

ج ۵، ص ۶؛ نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۶۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۲، ص ۱۳۷).

ب) «إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل، ۵).

در این آیه نیز با توجه به اینکه مراد از قول ثقیل همان قرآن است، می‌توان القا را نیز جانشین وحی دانست.

براساس شواهد یادشده، ارتباط معنایی واژگان القا و وحی را می‌توان در افکندن

معنا در قلب پیامبر دانست که از وجوه معنایی مشترک دو واژه یادشده است؛ به دیگر

سخن، وحی گونه خاصی از القا است که ظرف آن قلب پیامبر ﷺ است.

۴. کاربردهای وحی در قرآن

واژه وحی و مشتقات آن، حدود ۷۸ بار در قرآن آمده است که معنای لغوی آن (تفہیم

سریع و مخفی) در همه آنها وجود دارد. وحی در قرآن غالباً درباره پیامبران به کار رفته

است؛ اما در چند مورد، در مورد غیر پیامبر نیز به کار رفته است (امینی، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

۴-۱. وحی به پیامبران

مانند آیات زیر که مربوط به وحی بر حضرت محمد ﷺ است:

«ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ

مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ؛ این از اخبار غیب است که به تو وحی می‌کنیم و تو

حاضر نبودی آن زمان که قرعه برای نگهبانی و کفالت مریم می‌زدند تا قرعه به نام

کدام یک شود و نبودی نزد ایشان وقتی که بر سر این کار نزاع می‌کردند» (آل عمران، ۴۴).

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...؛ ما به تو وحی فرستادیم؛ همان گونه که به نوح و پیامبران بعد از او وحی فرستادیم...» (نساء، ۱۶۳).

«قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ أَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ...؛ بگو: چه موجودی در گواهی برتر و بزرگ‌تر است؟ بگو: خداوند میان من و شما گواه است و این قرآن به من وحی شده تا با آن شما را و هر که را که این پیام به او برسد هشدار دهم...» (انعام، ۱۹).

۲-۴. وحی به زنبور عسل

«وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ؛ و پروردگار تو به زنبور عسل وحی (الهام غریزی) نمود که از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، خانه‌هایی برگزین» (نحل، ۶۸).

بنابراین الهام به معنای القای معنا در فهم حیوان از طریق غریزه نیز وحی است؛ همان‌طور که ورود معنا در نفس انسان از طریق رؤیا و نیز از طریق وسوسه یا اشاره، همه وحی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۹۲).

۳-۴. وحی در مورد آسمان‌ها

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا وَرَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ؛ آن‌گاه آن‌ها را- که به صورت دود بودند- در دو روز، هفت آسمان بساخت و در هر آسمانی فرمان- یا کار- آن را وحی کرد و آسمان دنیا- نزدیک‌تر- را به چراغ‌هایی- ستارگان- بیاراستیم و [آن را] نگاه داشتیم- از آسیب و خلل، یا از ورود شیاطین- این است [آفریدن و] اندازه‌نهادن آن بی‌همتا توانای دانا» (فصلت، ۱۲).

در مورد اینکه متعلق وحی در این آیه چه چیزی است، میان مفسران اختلاف است. برخی معتقدند خداوند در هر آسمانی امر الهی را که متعلق به آن آسمان است، به اهلش، یعنی ملائکه ساکن در آن، وحی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۳۶۷) که در این صورت، وحی به ساکنان آسمان تعلق گرفته است نه به خود آسمان.

اما عده‌ای بر این عقیده‌اند که منظور از وحی در این آیه، تدبیر نظام خلقت و هدایت تکوینی آسمان‌ها است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۳۰) که در این صورت، متعلق وحی خود آسمان‌ها خواهد بود.

در هر حال، این آیه در مورد وحی به غیر پیامبر است، چه اینکه وحی به خود آسمان‌ها باشد و چه به ساکنان آن.

۴-۴. وحی به زمین

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا؛ آن‌گاه که زمین به لرزش شدید خود لرزانده شود و زمین بارهای سنگین خود را بیرون افکند و انسان بگوید: زمین را چه شده است؟ (که این‌گونه سخت می‌لرزد). در آن روز زمین خبرهای خود را بازگو کند؛ چراکه پروردگارت به آن وحی کرده است» (زلزال، ۱-۵).

در اینجا منظور از وحی، وحی تکوینی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۳۷۰).

۴-۵. وحی به مادر موسی

«إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ؛ در آن هنگام که وحی کردیم به مادر تو آنچه باید وحی شود» (طه، ۳۸).

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ؛ و ما به مادر موسی الهام کردیم که او را شیر بده، پس هرگاه (از فرعونیان) بر او بیمناک شدی، او را (در جعبه‌ای گذاشته و) به دریا بیفکن و (از این فرمان) مترس و (از دوریش) غمگین مباش (زیرا) ما او را به تو بازمی‌گردانیم و او را از پیامبران قرار می‌دهی» (قصص، ۷).

مراد از وحی در این دو آیه، الهام است که نوعی احساس ناخودآگاه است که یا در بیداری یا در خواب به شخص دست می‌دهد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۱۴۹).

۴-۶. وحی زکریا به قومش

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا؛ پس (زکریا) از محراب عبادت به سوی مردم خارج شد، آن گاه به آنان اشاره کرد که در صبح و شام خدا را تسبیح گویند» (مریم، ۱۱).

وحی در اینجا به معنی اشاره است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۹۶).

۴-۷. وحی به حواریین

«وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ؛ و [به یاد آور] زمانی که به حواریون (یاران مخصوص حضرت عیسی) وحی فرستادم که ایمان آورید، گفتند: ایمان آورده‌ایم و شاهد باش که ما مسلمان و تسلیم هستیم» (مائده، ۱۱۱).

اکثر مفسران وحی به حواریون را وحی به غیر پیامبر دانسته‌اند و آن را به معنای امر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۹۰) و الهام بر شمرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۷؛ قراتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۹۵).

اما علامه طباطبایی معتقد است خداوند پس از سال‌ها داشتن ایمان، به حواریین وحی کرده که باید به ایمانی مافوق آنچه دارید ارتقا یابید؛ پس حواریین انبیا بوده و ایمان پیشنهادی حضرت عیسی علیه السلام ایمانی فوق ایمان بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۲۱).

۴-۸. وحی به ملائکه

«إِذْ يُوحَىٰ رُبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ؛ خداوند به فرشتگان وحی کرد که من با شمایم؛ پس شما مؤمنان را پایدار و ثابت قدم سازید، من در دل کفار وحشت خواهم افکنم» (انفال، ۱۲).

وحی در این آیه نیز القا به صورت مخفیانه است (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۶۸؛ حقی بروسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۱).

۴-۹. وحی شیاطین به یکدیگر

«وَكذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ؛ [ای پیامبر! اینان تنها در برابر تو به لجابت پرداختند، بلکه] ما این گونه برای هر پیامبری، دشمنی از شیطان‌های انس و جنّ قرار دادیم که برخی از آنان حرف‌های دلپسند و فریبنده را به برخی دیگر مرموزانه القا می‌کنند؛ البته اگر پروردگارت می‌خواست، چنین نمی‌کردند (ولی سنت الهی بر آزادی انسان‌ها است)؛ پس آنان را و آنچه به دروغ می‌سازند به خود واگذار» (انعام، ۱۱۲).

۴-۱۰. وحی شیاطین به دوستان خود

«وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَيْكَ لِيُؤْيَأَهُمْ وَيُجَادِلُوكُمْ وَ إِنَّ أَطْعَمْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ؛ و از آنچه نام خداوند بر آن برده نشده، نخورید؛ چرا که خوردن آن فسق (و خروج از مدار بندگی) است. همانا شیاطین، به دوستان خود القا می‌کنند تا به جدال با شما برخیزند (که مثلاً چه فرقی است میان حیوان مرده یا ذبح‌شده) و اگر از آنان اطاعت کنید، قطعاً شما هم مشرک می‌شوید» (انعام، ۱۲۱).

تأثیر شیطان در وجود انسان یک تأثیر مخفی و ناآگاه است که در برخی آیات از آن به «ایحاء» تعبیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۷۴). در قرآن، آنچه از ناحیه شیطان به دل انسان می‌افتد، علاوه بر وحی، کلام، قول، امر، و سوسه و وعده نیز خوانده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۸۱).

اگر کاربردهای قرآنی وحی را در یک تقسیم‌بندی، به دو نوع الهی و شیطانی تقسیم کنیم، می‌توان گفت در وحی ربانی، وحی نبوت با دیگر القائات الهی تفاوت ماهوی ندارد، بلکه تفاوت آن با دیگر وحی‌های الهی به لحاظ مرتبه و درجه است. در واقع مصادیق وحی ربانی، در یک حقیقت اشتراک دارند و آن نوعی هدایت و راهیابی الهی است که درجات متفاوتی دارد، در جمادات به گونه‌ای، در نباتات به گونه‌ای دیگر و در

حیوانات قوی تر از نباتات و در انسان شدیدتر از حیوانات است و سرانجام وحی نبوت از عالی ترین درجات و مراتب وحی الهی و ربانی است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۵۲).

۵. مبانی فلسفی مرتبط با وجودشناسی وحی

۵-۱. اصالت وجود

مقصود از اصالت وجود آن است که حقیقت عینی و واقعیت خارجی ای که به آن اذعان می کنیم و بالبداهه آن را می پذیریم، وجود است؛ به عبارت دیگر آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است، وجود است نه ماهیت. ما در مواجهه خود با اشیا، دو حیثیت در آنها تشخیص می دهیم: از طرفی اشیا را اموری مختلف و گوناگون می بینیم که از یکدیگر سلب می شوند و از طرف دیگر همه آنها را موجود می پنداریم که این موجودیت وجه اشتراک همه آنها است. در واقع بر هر یک از اشیای خارجی دو چیز حمل می شود: یکی مفاهیم ماهوی (مثل این چیز اسب است، این چیز درخت است) که اشیای خارجی به واسطه همین ماهیات از یکدیگر جدا می شوند و دیگری مفهوم وجود که در همه اشیا مشترک است. یکی از براهینی که در اثبات اصالت وجود مطرح می شود، این است که هر چیزی را که در نظر بگیریم در صورتی واقعیت خارجی دارد که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد، در غیر این صورت بی واقعیت است و ماهیت هم تنها در صورتی که به وجود متصف شود، دارای واقعیت خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۷۷-۸۱).

ماهیت به خودی خود چیزی جز خودش نیست و از همه چیز از جمله وجود و عدم خالی است و حالت تساوی دارد و اگر بدون نیاز به وجود خارجی و به خودی خود از حد تساوی نسبت به وجود و عدم خارج شود، انقلاب ماهیت لازم می آید و انقلاب ذاتی محال است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۱۵).

ماهیت حد وجود است و یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در ذهن منعکس می شود (شیروانی، بی تا، ج ۱، صص ۹۸-۹۹)؛ بر این اساس می توان گفت وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است. از طرفی وجود و ماهیت هر دو نمی توانند اصیل باشند؛ زیرا هر

یک از اشیای خارجی تنها یک واقعیت دارند؛ پس فقط یکی از آن دو حیثیت، یعنی ماهیت و وجود، می‌تواند در ازای آن واقعیت باشد و چنانچه گفته شود اصالت با وجود است، ماهیت اعتباری خواهد بود؛ بنابراین براساس گفته حکمای مشاء، وجود ذاتاً و بدون واسطه در عروض موجود است و ماهیت به واسطه وجود و به عرض آن موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۷۷-۸۱).

۵-۲. اشتراک معنوی وجود

از دو عنوان «اشتراک معنوی» و «اشتراک لفظی» در علوم مختلفی چون اصول، منطق، فلسفه و ادبیات عرب بحث می‌شود. در این نوشتار به توضیح مختصر این دو عنوان، در دو علم ادبیات عرب و فلسفه بسنده می‌کنیم.

اشتراک لفظی در ادبیات عرب، لفظی است که معانی متعددی دارد و برای همه آن معانی به صورت مستقل وضع شده است؛ مانند واژه «عین» که برای معانی مختلفی چون چشم، چشمه آب، طلا و... وضع شده است و اشتراک معنوی در ادبیات عرب، لفظی است که برای معنای جامعی وضع شده باشد که دارای مصادیق مختلف است؛ مانند واژه «شجر» که دارای انواع بسیاری است.

اشتراک لفظی در علم فلسفه، محمولی است که بر موضوعات خود، به معانی مختلفی حمل شود، و اشتراک معنوی محمولی است که بر موضوعات خود به صورت معنایی واحد حمل گردد (زارعی سبزواری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲).

با توجه به تعریف اشتراک لفظی و معنوی در دو علم ادبیات و فلسفه، می‌توان تفاوت آن دو را چنین بیان کرد:

اشتراک لفظی و معنوی در علم ادبیات، ناظر به وحدت وضع و تعدد آن، و در علم فلسفه، ناظر به وحدت معنا و تعدد آن است.

در ادامه با توضیح اشتراک معنوی وجود، معنای اشتراک لفظی و معنوی در علم فلسفه روشن تر می‌شود.

وجود از لحاظ مفهوم، مشترک معنوی است؛ یعنی چنان که گفته شد، تنها بر یک

معنا حمل می‌شود. این مسئله با رجوع به ذهن، هنگامی که وجود را بر چیزی حمل یا از آن سلب می‌کنیم، به‌خوبی روشن می‌گردد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم انسان موجود است، درخت موجود است، خورشید موجود است، در همه موارد یادشده، وجود دارای یک مفهوم است؛ بنابراین آنچه برخی گفته‌اند وجود، مشترک لفظی است و در هر ماهیتی به معنای همان ماهیت به کار می‌رود، نادرست است؛ زیرا در این صورت هلیات بسیطه^۱ بی‌معنا و بدون فایده خواهد بود؛ چون اگر وجود در هر ماهیت به معنای همان ماهیت باشد، به این معنا است که مثلاً گزاره «انسان، موجود است» به معنای «انسان، انسان است» باشد، معنای «وجود دارد» با «انسان» یکی است و درواقع بین انسانیت و وجود او فرقی نخواهد بود. در این صورت، قضایای هلیه بسیطه، پوچ و بی‌معنا خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸).

۵-۳. تشکیک در وجود

منطق دانان درباره تقسیمات مربوط به کلی چنین می‌گویند:

اگر صدق کلی بر افراد خود، به نحو یکسان باشد، یعنی اگر بر همه آنان به گونه‌ای برابر صدق کند، چنین مفهوم کلی را متواطی می‌نامند، از آن جهت که افراد کلی در صدق معنای کلی بر آنها توافق و هماهنگی (تواطی) دارند؛ مانند صدق مفهوم کلی انسان بر افرادی که در خارج هستند؛ اما چنانچه صدق مفهوم کلی بر افرادش، به صورت متفاوت باشد، آن را مشکک می‌نامند، مانند وجود و نور؛ زیرا این دو از سویی درحقیقت کلی و اصل معنا مشترک‌اند و از سوی دیگر، به لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر، اولویت و عدم اولویت با یکدیگر تفاوت دارند.

البته در باب تشکیک، میان اصطلاح فلاسفه و منطق دانان تفاوت‌هایی وجود دارد. آنچه اینجا مد نظر است، تشکیک به معنای فلسفی است. از جمله این تفاوت‌ها این است

۱. به قضایایی که معمول در آن، وجود باشد هلیات بسیطه گفته می‌شود و در مقابل آن هلیات مرکبه است که معمول در آن، چیزی غیر از وجود است.

که تشکیک در منطق، تفاوت مفهومی است؛ یعنی صدق یک مفهوم کلی بر برخی از افراد، متفاوت از افراد دیگر است؛ اما تشکیک در نظر فلاسفه، ناظر به حقیقت است نه مفهوم. همچنین تشکیک منطقی در مقابل توطی قرار دارد؛ اما تشکیک فلسفی نظریه‌ای است که در برابر دیدگاه تباین وجودها مطرح شده است (بهارنژاد، ۱۳۹۱، صص ۶-۷).

بنابراین براساس دیدگاه فلاسفه، وجود، مشترک معنوی و از نوع تشکیک است؛ زیرا مفهوم وجود، در همه مصادیق به یک معنا به کار می‌رود و اختلاف مصادیق آن، به لحاظ اولویت و عدم اولویت، کمال و نقص، شدت و ضعف، تقدم و تأخر است. در واقع مفهوم وجود در همه مصادیق خود به‌طور یکسان به کار می‌رود؛ مانند محمول وجود در گزاره‌های «درخت وجود دارد»، «آسمان وجود دارد»؛ اما مصادیق آن به لحاظ حقیقت وجودی، به یکی از انواع تشکیک، از یکدیگر متمایز هستند (بهارنژاد، ۱۳۹۱، صص ۶-۷).

توضیح بیشتر اینکه در مورد این مسئله که آیا در جهان خارج، وحدت محض حکم‌فرما است یا کثرت محض، یا اینکه نوعی وحدت همراه با کثرت و کثرت آمیخته با وحدت، متن خارج را تشکیل می‌دهد، نظرات مختلفی وجود دارد. به عقیده صدرالمآلهین، در جهان خارج، کثرت و وحدت هر دو واقعیت دارند. در جهان خارج، وجودهای مختلف و متعددی هست که حقیقت آنها یکی است. وجود هم کثیر است و هم واحد و به عبارت دیگر وجود، حقیقتی تشکیکی است و دارای شدت و ضعف است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۱).

۶. تبیین ارتباط منطقی میان مبانی فلسفی و هویت وحی

براساس اصل اشتراک معنوی در استعمال واژگان قرآنی، این نتیجه به‌دست می‌آید که مفهوم وحی و کاربردهای گوناگون آن در آیات قرآنی، برخلاف تصور برخی، از نوع اشتراک لفظی نیست (عبداللهی، ۱۳۸۵، ص ۳۰). همچنین براساس رکن فلسفی اصالت وجود، باید وحی را امری وجودی دانست. از سوی دیگر با کنار هم قراردادن دو اصل اشتراک معنوی وحی و وجودی بودن آن، این نتیجه منطقی به‌دست می‌آید که تفاوت مصادیق

وحی از نوع تفاوت تشکیکی است؛ زیرا با پذیرش اصالت وجود، تنها تمایزی که می‌تواند میان موجودات مطرح شود، تمایز تشکیکی است و اقسام دیگر تمایز یعنی «تمایز به همه ذات، بعض ذات و خارج از ذات» تنها با نگرش ماهوی معنا پیدا می‌کند که آن هم به دلیل اعتباری بودن ماهیت و اصیل بودن وجود، محلی از اعراب نخواهد داشت. پس نباید تصور کرد که کاربردهای معنایی گوناگون وحی، از نوع اشتراک لفظی و تفاوت مصادیق آن از نوع تباین است!

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش شده است این مطلب روشن گردد که ماهیت «وحی» در همه کاربردهای قرآنی آن یکسان است و تنها مراتب آنها متفاوت است. توضیح اینکه بنابر نظریه اصالت وجود، وحی امری وجودی است، از طرفی بیان شد که مفهوم وجود، مشترک معنوی است و در همه مصادیق خود به یک معنا به کار می‌رود و اختلاف مصادیق آن نیز از نوع تشکیک است؛ البته باید توجه داشت که مراد از اشتراک معنوی در ماده «وحی» همان کاربرد ادبی آن است. براساس کاربرد ادبی مشترک معنوی، اگر در ماده یک واژه، معنای جامعی وجود داشته باشد، تفاوت مشتقات آن، به تفاوت مصادیق در مفهوم واحد باز می‌گردد و نمی‌توان آن را تفاوت در ماده یا همان حروف اصلی آن دانست و آن را به صورت اشتراک لفظی معنا کرد؛ بنابراین اگر وحی، امری وجودی و دارای مصادیق متعدد باشد، تفاوت این مصادیق نیز از نوع تفاوت تشکیکی خواهد بود. در نتیجه کاربردهای گوناگون وحی در قرآن، با توجه به اینکه وحی، امری وجودی است، مشترک معنوی و تمایزشان از نوع تشکیک و شدت و ضعف خواهد بود؛ پس وحی نازل شده بر پیامبر با وحی نازل شده بر غیر پیامبر اعم از انسان و دیگر حیوانات مانند زنبور عسل، از حیث مفهومی و ماهوی تفاوت ندارد، بلکه تفاوت آنها از حیث وجودی و از نوع تفاوت تشکیکی است؛ البته باید توجه داشت که وحی نازل شده بر پیامبر عالی‌ترین درجه وحی است و نمی‌توان الهام و غریزه را هم مرتبه آن دانست.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الاعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۴. ابو حبیب، سعدی. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقہی لغہ و اصطلاحا. دمشق: دارالفکر.
۵. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دارالعلم.
۶. اسماعیل حسینی، محمود. (۱۴۱۴ق). المکتز العربی المعاصر. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. امینی، ابراهیم. (۱۳۷۷). وحی در ادیان آسمانی. قم: بوستان کتاب.
۸. ایزوتسو، توتسیهیکو. (۱۳۸۰). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: فرزانه روز.
۹. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۹۱). نظریه تشکیک از دیدگاه فیلسوفان صدرایی و عرفای وحدت وجودی. مجله خردنامه صدرا، (شماره ۶۷۹)، صص ۲۴-۵.
۱۰. بهشتی، احمد؛ یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۸۹). حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه. معرفت فلسفی، ۸(۱)، صص ۱۰۷ - ۱۳۲.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه (محقق: عطار، احمد عبدالغفور). بیروت: دارالعلم.
۱۲. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۸). مفهوم‌شناسی وحی و الهام در لغت، قرآن و روایات. قرآن شناخت، (شماره ۴)، صص ۴۵ - ۷۲.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.
۱۴. داورپناه، ابوالفضل. (۱۳۷۵). انوار العرفان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات صدر.
۱۵. دفتر تبلیغات اسلامی. (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی رحمته الله علیه. قم: بوستان کتاب.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار العلم.
۱۷. رامیار، محمود. (۱۳۶۹). تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۸). ترجمه محاضرات فی الالهیات به ضمیمه فرهنگ مصطلحات. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۱۹. رضا، محمد رشید. (۱۴۰۸ق). الوحی المحمدی. قاهره: الزهراء للاعلام العربی.
۲۰. رضوان، عمر بن ابراهیم. (۱۴۱۳ق). آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره. ریاض: دار طیبه.
۲۱. رمضانی، موسی‌الرضا؛ غربی، ولی‌الله. (۱۳۹۵). درآمدی بر ساختارگرایی. تهران: سازمان جهاد دانشگاهی.
۲۲. زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۴۲۴ق). تعلیقہ بر نہایۃ الحکمۃ. قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۳. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۴۱۶ق). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۷۹). علوم قرآن. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. سلمان‌نژاد، مرتضی. (۱۳۹۱). معناشناسی تدبیر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ‌انگاره. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد.
۲۷. شریف مرتضی. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.
۲۸. شیبانی، اسحاق بن مرار. (۱۹۷۵م). کتاب الجیم (محقق: ابراهیم ایبیری). قاهره: الهیئۃ العامه لشنون المطابع الامیریہ.
۲۹. شیروانی، علی. (بی‌تا). کلیات فلسفه. بی‌جا: دارالفکر.
۳۰. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغه. بیروت: عالم الکتب.
۳۱. صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
۳۲. صبحی، صالح. (۱۳۷۴). پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی (محقق: محمد مجتهد شبستری). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: حوزه هنری.

۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۴). ترجمه و شرح نهاییه الحکمه (مترجم و شارح: علی شیروانی). قم: دارالفکر.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۰ق). بدایه الحکمه (مترجم: عباسعلی زارعی سبزواری). قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). آموزش آسان فلسفه (ترجمه و تلخیص کتاب بدایه الحکمه به صورت پرسش و پاسخ). (مترجم: علی قنبریان). بی جا: موسسه فرهنگی هنری نوین پژوهش فیاض.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع (مترجم: ابوالقاسم گرجی). قم: حوزه علمیه قم مرکز مدیریت.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. عبداللهی، محمود. (۱۳۸۵). وحی در قرآن. قم: بوستان کتاب.
۴۳. عسکری، سیدمرتضی. (۱۴۱۶ق). القرآن الکریم و روایات المدرستین. بی جا: مجمع العلمی الاسلامی.
۴۴. علیزاده، خادم. (۱۳۷۴). پژوهش در زمینه «وحی»، نشریه نامه مفید، (شماره ۱)، صص ۲۵-۵۴.
۴۵. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
۴۷. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (چاپ دوم). بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۴۸. فلاح پور، مجید. (۱۳۸۵). وحی نبوی در قرآن کریم. مجله علوم انسانی، (شماره ۶۷)، صص ۱۰۲-۷۵.
۴۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۰. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. تهران: انتشارات الصدر.

۵۱. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: موسسه دارالهجره.
۵۲. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
۵۳. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (محقق: علی شیری). بیروت: دارالفکر.
۵۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۷). فرهنگ تطبیق عربی با زبان های سامی و ایرانی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۵۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۶. مطرزی، ناصر بن عبدالسید. (۱۹۷۹ق). المغرب فی ترتیب المعرب (محقق: محمود فاختوری و مختار عبدالحمید). حلب: مکتبه اسامه بن زید.
۵۷. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۸. مفید، محمد. (۱۴۱۴ق). تصحیح الاعتقادات الامامیه. قم: دارالمفید.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. مهنا، عبدالله علی. (۱۴۱۳ق). لسان اللسان: تهذیب لسان العرب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۱. موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق). الافصح فی فقه اللغه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶۲. نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶). نفعات الرحمن فی تفسیر القرآن. موسسه البعثة، قم: مرکز الطباعة و النشر.
۶۳. هروی، محمد بن یوسف. (۱۳۸۷). بحرالجمهر (معجم الطب الطبیعی). قم: جلال الدین.

References

* The Holy Qur'an

1. Abdullahi, M. (1385 AP). *Revelation in the Quran*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
2. Abu Habib, S. (1408 AH). *Al-Qamous al-Fiqhi Loghah va Istilaha*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Alizadeh, K. (1374 AP). Research in the field of "revelation", *Mofid Magazine*, (No. 1), pp. 25-54. [In Persian]
4. Amini, I. (1377 AP). *Revelation in the heavenly religions*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
5. Askari, S. M. (1416 AH). *The Holy Quran and the narrations of the teachers*. Islamic Scientific Assembly. [In Arabic]
6. Azhari, M. (1421 AH). *Tahdib al-Loghah*. Beirut: Dar Al-Ilm. [In Arabic]
7. Baharnejad, Z. (1391 AP). The theory of doubt from the point of view of Sadra philosophers and mystics of existential unity. *Journal of Kheradnameh Sadra*, No. 679; Pp. 5-24. [In Persian]
8. Beheshti, A., & Yaqubian, M. H. (1389 AP). The skeptical truth of revelation in the geometry of transcendent wisdom. *Philosophical Knowledge*, 8(1), pp. 107 - 132. [In Persian]
9. Davarpanah, A. (1375 AP). *Anwar al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Sadr Publications. [In Persian]
10. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
11. Falahpur, M. (1385 AP). Prophetic revelation in the Holy Quran. *Journal of Humanities*, (No. 67), pp. 75-102. [In Persian]
12. Farahidi, K. (1410 AH). *Kitab al-Ain*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
13. Fayumi, A. (n.d.). *Al-Misabah AL-Munir fi Gharib AL-Sharh AL-Kabir le al-Rafi'i*. Qom: Dar al-Hijra Institute.
14. Fazlullah, S. M. H. (1419 AH). *Tafsir min Wahye al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Dar al-Malak le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]

15. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Al-Safi*. Tehran: AL_Sadr Publications. [In Arabic]
16. Firuzabadi, M. (1415 AH). *Al-Qamous al-Muhit*. Beirut: Dar AL_Kitab AL_Ilmieh. [In Arabic]
17. Haqi Brusavi, I. (n.d.). *Interpretation of Rouh al-Bayan*. Beirut: Dar al.Fikr.
18. Heravi, M. (1387 AP). *Bahr al-Jawahir*. (Mujam al.Tib al.Tabi'ei). Qom: Jalaluddin. [In Persian]
19. Hosseinzadeh, M. (1388 AP). The concept of revelation and inspiration in words, Quran and narrations. *Knowledge of the Qur'an*, (4), pp. 45.72. [In Persian]
20. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'is al-Loghah*. Qom: Maktab al_A'alam al-Islami. [In Arabic]
21. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
22. Ibn Sayyidah, A. (1421 AH). *Al-Muhkam va al-Muhit al-A'azam*. Beirut: Dar AL_Kitab AL_Ilmieh. [In Arabic]
23. Islamic Propaganda Office. (1381 AP). *Marzban Revelation and Wisdom: Memoirs of the late Allameh Seyed Mohammad Hossein Tabatabai*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
24. Ismail Hosseini, M. (1414 AH). *Al-Maknaz al-Arabi al-Mu'asir*. Beirut: Maktabah Lobnan Nashiroun. [In Arabic]
25. Izutsu, T. (1380 AP). *Ethical religious concepts in the Holy Quran*. (Badre'ei, F. Trans.). Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
26. Johari, I. (1376 AP). *Al-Sahah: Taj al-Luqah va Sahah al-Arabiyyah*. (Abdul Ghafoor, A, Ed.). Beirut: Dar AL_Ilm. [In Persian]
27. Ma'arefat, M. H. (1415 AH). *Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Foundation. [In Arabic]
28. Mahna, A. A. (1413 AH). *Lisan al-Lisan: Tahdib Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al_Kotob al_Ilmiah. [In Arabic]
29. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al_Kotob al-Islamiyah. [In Persian]

30. Mofid, M. (1414 AH). *Tashih al-Itiqadat al-Imamiyah*. Qom: Dar ALMufid. [In Arabic]
31. Morteza Zubaidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. (Shiri, A. Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
32. Musa, H. (1410 AH). *al-Ifsah fi Fiqh al-Luqah*. Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
33. Mushkur, M. J. (1357 AP). *Dictionary of matching Arabic with Semitic and Iranian languages*. Tehran: Iran Culture Foundation Publications. [In Persian]
34. Mustafavi, H. (1368 AP). *Research in the words of the Holy Qur'an*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
35. Mutarazi, N. (1979 AH). *AL-Maghrib fi Tartib al-Mu'arab*. (Fakhouri, M., & Abdul Hamid, M. Trans.). Aleppo: Osama bin Zayd School. [In Arabic]
36. Nahavandi, M. (1386 AP). *Nafhat al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*. Al-Ba'ath Institute, Qom: Markaz al.Taba'ah va al.Nashr. [In Persian]
37. Qaraati, M. (1388 AP). *Tafsir Nour*. Tehran: Cultural Center Lessons from the Quran. [In Persian]
38. Rabbani Golpayegani, A. (1398 AP). *Translation of Muhazirat fi al-Ilahiat attached by Dictionary of Mustalahat*. Qom: Islamic Seminaries Management Center. [In Persian]
39. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar AL-Ilm. [In Arabic]
40. Ramezani, M., & Qarbi, V. (1395 AP). *An Introduction to Structuralism*. Tehran: Jihad Deneshgahi. [In Persian]
41. Ramyar, M. (1369 AP). *History of the Quran*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
42. Reza, M. R. (1408 AH). *AL-Whye Al-Muhammadi*. Cairo: ALZahra le al-A'alam al-Arabi. [In Arabic]
43. Rezwan, O. (1413 AH). *Orientalists' views on the Holy Qur'an and its interpretation*. Riyadh: Dar Tayebah. [In Arabic]
44. Sadeghi Tehrani, M. (1406 AH). *Al-Forqan fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an va al-Sunnah*. Qom: Islamic Culture. [In Arabic]

45. Saeedi Roshan, M. B. (1379 AP). *Quranic sciences*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
46. Safavi, K. (1379 AP). *An Introduction to Semantics*. Tehran: Hozeh Honari. [In Persian]
47. Sahib, I. (1414 AH). *Al.Muhit fi al.Luqah*. Beirut: Alam al.Kotob. [In Arabic]
48. Salmannejad, M. (1391 AP). *Semantics of contemplation in the Qur'an with three structural approaches: etymology and history of ideas*. Master Thesis, Imam Sadegh University. [In Persian]
49. Sharif Lahiji, M. (1373 AP). *Tafsir Sharif Lahiji*. Tehran: Dad Publications office. [In Persian]
50. Sharif Morteza. (1405 AH). *Rasael Al-Sharif Al.Murtadha*. Qom: Dar Al-Qur'an Al.Karim. [In Arabic]
51. Sheibani, I. (1975). *Book of Al.Jim*. (Abyari, E. Ed.). Cairo: Al.He'ah al-Amah le Sho'un al.Matabi al.Amiriyah.
52. Shirvani, A. (n.d.). *Generalities of Philosophy*. Dar al.Fikr.
53. Subhi, S. (1374 AP). *Research on the Qur'an and Revelation*. (Mujtahid Shabestari, M. Ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
54. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al.Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Persian]
55. Tabarsi, F. (1412 AH). *Tafsir Jawami' al-Jame'*. (Gorji, A. Trans.). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
56. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al.Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Press Institute for Press. [In Arabic]
57. Tabatabaei, S. M. H. (1394 AP). *Translation and explanation Nahayat al-Hikmah*. (Shirvani, Trans.). Qom: Dar al.Fikr. [In Persian]
58. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayah al-Hikmah*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
59. Tabatabaei, S. M. H. (1420 AH). *The beginning of wisdom*. (Zarei Sabzevari, A. A. Trans.). Qom: Jama'ah al.Mudaresin fi al.Hawzah al.Ilmiyah be Qom, Islamic Publications Institute. [In Arabic]

60. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Easy teaching of philosophy*. (translating and summarizing the book Bidayah al-Hikmah in the form of questions and answers). (Ghanbarian, A. Trans.). New Fayyaz Research Cultural and Artistic Institute.
61. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
62. Zarei Sabzevari, A. A. (1424 AH). *Ta'aliqah bar Nahayat al-Hikmah*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
63. Zarqani, M. (1416 AH). *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar AL-Kitab AL-Ilmiyeh. [In Arabic]



Typology of Imam Ali interpretive Narrations with Emphasis on Narrative Interpretation of Noor al-Thaqalain

Yahya Nourmohammadi Najafabadi¹
Mohammad Reza Nourmohammadi Najafabadi²
Akram Hajian³

Received: 06/12/2021

Accepted: 08/06/2022

Abstract

Imam Ali as the Imam of the interpreters is one of the greatest and foremost great commentators of the Holy Qur'an. Many narrations about the Holy Qur'an and the interpretation of verses from Imam Ali have been narrated in narrative and interpretive sources, including the valuable interpretation of Noor al-Thaqalain. Given the multiplicity of these narrations, the question arises as to whether all of these narrations are the same or different types. Through examining the interpretive narrations narrated from Imam Ali, it becomes clear that the narrations of that Imam about the verses of the Qur'an are of different types and various functions can be seen in the interpretive narrations of the Imam. Considering the types of interpretive narrations of Imam Ali has a significant role in facilitating and increasing the use of these narrations in understanding the content and meanings of the verses of the Holy Quran. Rather, in some

-
1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University, Malayer, Iran (Corresponding Author). Normohamadi126@gmail.com.
 2. Associate Professor, Department of Education, School of Medicine, Shahrekord University of Medical Sciences, Shahrekord, Iran. noormohammadi33@yahoo.com.
 3. Islamic Seminary Student in level three, at Specialized Center for the Interpretation and Sciences of the Qur'an, Fatemeh Al-Zahra Khomeini Shahr. Iran. normohamadi2354@anjomedu.ir.

* Nourmohammadi Najafabadi, Y., & Nourmohammadi Najafabadi, M. R., & Hajian, A. (1401 AP). Typology of Imam Ali interpretive Narrations with Emphasis on Narrative Interpretation of Noor al-Thaqalain. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 68-97.

DOI: 10.22081/JQSS.2022.62618.1154

cases, not paying attention to the differences in types and functions in interpretive narrations leads to misunderstanding and misinterpretation of Qur'anic verses. What has been achieved by the descriptive-analytical method of examining the types of narrations of Imam Ali's interpretation with emphasis on Noor al-Thaqalain interpretation include illustrating the space of revelation, verbal clarification, conceptual clarification, rational interpretation, jurisprudential interpretation, scientific and experimental interpretation, practical interpretation, allegorical interpretation, interpretation of Mutashabih verses, explanation of allusions, event interpretation, interpretation of Qur'an to Qur'an.

Keywords

Typology, narrations, Imam Ali, Tafsir Noor al-Thaqalain, interpretive narrations.

تصنيف روايات الإمام علي عليه السلام التفسيرية مع التركيز على تفسير نورالثقلين الروائي

يحيى نورمحمدي نجف آبادي^١ محمدرضا نورمحمدي نجف آبادي^٢

أكرم حاجيان^٣

تاريخ الاستلام: ١٢ / ٠٦ / ٢٠٢١ تاريخ القبول: ٠٨ / ٠٦ / ٢٠٢٢

الملخص

يعد الإمام علي عليه السلام، بصفته إمام المفسرين، من أعظم المفسرين وأكثرهم تقدماً على القرآن الكريم. تم نقل العديد من الروايات حول القرآن الكريم وتفسير الآيات القرآنية من الإمام علي عليه السلام في المصادر الروائية والتفسيرية، بما في ذلك تفسير نورالثقلين القيم. بالنظر إلى تعدد هذه الروايات، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كانت كل هذه الروايات من نفس النوع أم أنها أنواع مختلفة. بدراسة الروايات التفسيرية عن الإمام علي عليه السلام، يتضح أن روايات ذلك الإمام عن آيات القرآن مختلفة الأنواع ويمكن رؤية وظائف مختلفة في روايات الإمام التفسيرية. وبالطبع فإن النظر إلى أنواع الروايات التفسيرية للإمام علي عليه السلام له دور كبير في

١. أستاذ مساعد، قسم المعارف الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ملاير، ملاير، إيران (كاتب المسؤول).
Normohamadi126@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، قسم المعارف الإسلامية، كلية الطب، جامعة شهرکرد للعلوم الطبية، شهرکرد، إيران.
noormohammadi33@yahoo.com

٣. طالبة على مستوى ثلاثة (ماجستير)، مركز فاطمة الزهراء المتخصص لتفسير وعلوم القرآن، نجف، إيران.
normohamadi2354@anjmedu.ir

تسهيل وزيادة استخدام هذه الروايات في فهم محتوى ومعاني آيات القرآن الكريم، ولكن في بعض الحالات، عدم الالتفات لهذا التصنيف والاختلاف في الوظائف في الروايات التفسيرية، فإنه يسبب أخطاء في فهم وتفسير آيات القرآن. إن ما تم تحقيقه بالمنهج الوصفي التحليلي، من دراسة أنواع الروايات التفسيرية للإمام علي عليه السلام مع التركيز على تفسير نور الثقلين، هو: رسم فضاء نزول الوحي، والتفسير اللفظي، والتفسير المفاهيمي، والتفسير العقلائي، والتفسير الفقهي، والتفسير العلمي والتجريبي، والتفسير العملي، التفسير الاستعاري، تفسير المتشابهات، تبين الإشارات، تفسير الأحداث، تفسير القرآن للقرآن.

المفردات المفتاحية

التصنيف، الروايات، الإمام علي عليه السلام، تفسير نور الثقلين، الروايات التفسيرية.

گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با تأکید بر تفسیر روایی نورالثقلین

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی^۱ محمدرضا نورمحمدی نجف‌آبادی^۲ اکرم حاجیان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

چکیده

امام علی علیه السلام به‌عنوان امام‌المفسرین از بزرگ‌ترین و مقدم‌ترین مفسران بزرگ قرآن کریم است. روایات فراوانی درباره قرآن کریم و تفسیر آیات از حضرت علی علیه السلام در منابع روایی و تفسیری، از جمله تفسیر ارزشمند نورالثقلین نقل شده است. با توجه به تعدد این روایات، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه این روایات یکسان هستند یا گونه‌های مختلف‌اند. با بررسی روایات تفسیری نقل شده از امام علی علیه السلام روشن می‌گردد روایات آن حضرت علیه السلام درباره آیات قرآن از گونه‌های مختلفی برخوردار است و کارکردهای گوناگونی در روایات تفسیری حضرت علیه السلام قابل مشاهده است. ملاحظه و توجه به گونه‌های روایات تفسیری امام علی علیه السلام، نقش قابل توجهی در تسهیل و فزونی بهره‌گیری از این روایات

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران (نویسنده مسئول).

Normohamadi126@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد، شهرکرد، ایران.

noormohammadi33@yahoo.com

۳. طلبه سطح سه مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآن فاطمه الزهراء علیها السلام خمینی شهر، ایران.

normohamadi2354@anjmedu.ir

* نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی؛ نورمحمدی نجف‌آبادی، محمدرضا و حاجیان، اکرم. (۱۴۰۱). گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با تأکید بر تفسیر روایی نورالثقلین. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، ۴(۱۱)، صص ۶۸-۹۷.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.62618.1154

در فهم محتوا و مفاد آیات شریفه قرآن کریم دارد، بلکه در پاره‌ای موارد، عدم توجه به تفاوت گونه‌ها و اختلاف کارکردها در روایات تفسیری، سبب اشتباه در فهم و تفسیر آیات قرآن می‌شود. آنچه با روش توصیفی - تحلیل از بررسی گونه‌های روایات تفسیر امام علی علیه السلام با تأکید بر تفسیر نور الثقلین به دست آمد، عبارت‌اند از: ترسیم فضای نزول، ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی، تفسیر عقلی، تفسیر فقهی، تفسیر علمی و تجربی، تفسیر عملی، تفسیر تمثیلی، تفسیر متشابهات، تبیین اشارات، تفسیر رویدادی، تفسیر قرآن به قرآن.

کلیدواژه‌ها

گونه‌شناسی، روایات، امام علی علیه السلام، تفسیر نورالثقلین، روایات تفسیری.

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم بزرگ‌ترین معجزه پیامبر خدا، حضرت محمد ﷺ است که در میان کتب آسمانی، به سبب جامعیت، جهان‌شمولی، جاودانگی و اعجازی که دارد، بدون تحریف تا قیامت، رسالت هدایت بشر را در همه ابعاد زندگی فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی، مادی و معنوی، به سوی قله‌های سعادت و رستگاری بر عهده دارد. از قرن نخست نزول قرآن تا کنون تفاسیری بی‌شماری برای قرآن کریم تدوین گشته است. تفاسیری که تدوین یافته است، انواع مختلفی دارد که یکی از آنها «تفسیر روایی قرآن» است که براساس روایات معصومان آیات قرآن تفسیر شده است، یعنی بهره‌گیری از سخنان و سیره معصومان علیهم‌السلام و دخالت دادن آن در جریان فهم کلام الهی، خواه به صورت ایجابی (دستیابی به قرینه‌های جانبی و زوایای پیدا و نهان سخن خداوند)، و خواه به صورت سلبی (رد کردن برداشت‌های نادرست و زدودن موانع درک مقصود حقیقی و نهایی خداوند) (مسعودی، ۱۳۹۵، ص ۱۶). امام علی علیه‌السلام از پیشگامان و نخستین کسانی است که بعد از رحلت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقام تفسیر قرآن، به امر تبیین معضلات معنایی و مشکلات تفسیری و روشن‌نمایی مفاد آیات قرآن پرداخت. عناوین و القابی برای حضرت علی علیه‌السلام مانند «امام المفسرین» و «صدرالمفسرین» و «کلام‌الله‌الناطق» (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۹۵-۱۵۳)، حکایت از مقام والا و ارجمند آن حضرت در تفسیر قرآن کریم دارد؛ چراکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام برجسته‌ترین شخصیت علمی‌ای بود که غالب صحابی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از رحلت آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مسائل مهم و پیچیده معارف و علوم اسلامی و قرآنی، به دلیل انس و ممارست دائمی آن حضرت علیه‌السلام با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نوشیدن زلال علم و معارف از دریای بیکران علوم نبوی، به ایشان مراجعه می‌کردند (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۱؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۵۸؛ رضائی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «آیه‌ای بر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل نشد، جز اینکه برای من خواند و املاء فرمود و من به خط خود نوشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من آموخت» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۴). سیوطی درباره این موضوع می‌نویسد: «خلفای اربعه نخستین مفسران قرآن هستند؛ ولی روایات نقل شده از سه تن از خلفای راشدین بسیار اندک می‌باشد و

اما آنچه از علی نقل شده بسیار است و از ابن مسعود نقل می‌کند که قرآن ظاهری دارد و باطنی و باطن و ظاهر آن نزد علی است» (سیوطی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۳۳). محصول و نتیجه انشاد علوم و معارف قرآنی توسط حضرت علی علیه السلام، حجم قابل توجهی از روایات است که در ذیل آیات شریفه قرآن کریم به تبیین مراد حقیقی خداوند در آیات مجمل، و روشن‌نمایی معانی و محتوای آنها و تعیین قیود و تخصیصات آیات مطلق و عام می‌پردازد که اصطلاحاً به آنها روایات تفسیری حضرت علی علیه السلام گفته می‌شود (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۰). روایات تفسیری و پیوند مؤثر آنها با کشف، ابهام‌زدایی و روشن‌نمایی معانی و تفسیر آیات قرآن (راغب، ۱۳۸۷، ص ۵۸۶؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۰، ص ۵۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۷۶)، کمک قابل توجهی به مفسران در نیل به فهم صحیح آیات قرآن کریم و شناخت دقایق و لطایف معانی و نکات آیات، عمق‌بخشیدن به تأثیرات تدبیر در قرآن و گسترش افق نگرش مفسر در نیل به بطون و حقایق عمیق قرآن و پرده‌برداری از چهره قرآن و کشف مدالیل و مقاصد کلام الهی می‌نماید (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۸)، به گونه‌ای که در پاره‌ای موارد مانند تشریح آیات احکام و تفصیل قصص قرآن و حوادث معاد، بدون مراجعه به روایات تفسیری، فهم صحیح از معنای آیات قرآن، امکان‌پذیر نیست (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳). روایات تفسیری از دو جهت قابل بررسی هستند:

الف) حجیت روایات تفسیری؛ ب) گونه‌ها و اقسام روایات تفسیری (معرفت، ۱۳۷۹، صص ۲۴-۲۷).

با مراجعه به منابع روایی و تفسیری، و ارزیابی و بررسی روایات وارد شده در ذیل آیات قرآن، روشن می‌گردد که این دست از روایات، دارای کارکردهای متفاوتی در تفسیر آیات هستند، از قبیل ترسیم فضای نزول، ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی، بیان مصداقی، بیان لایه‌های معنایی؛ بنابراین به گونه‌ها و اقسام مختلفی قابل تقسیم و تفکیک‌اند (وحدتی شیبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۹). توجه به گونه‌های روایات تفسیری و نحوه تقسیم‌بندی آنها، تأثیر بسزایی در تسهیل و فزونی بهره‌گیری از این دست روایات به همراه دارد (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹)؛ از این رو لازم است تا به گونه‌شناسی روایات تفسیری و دستیابی به یک تقسیم‌بندی منظم و منسجم از آنها توجه ویژه شود. گونه‌شناسی

روایات تفسیری امام علی علیه السلام، اهمیت ویژه و برجسته‌ای در فهم درست از کلام الهی و آیات شریفه قرآن دارد؛ از این رو با توجه به اهمیت موضوع از یک سوی، و فقدان تحقیقی جامع در آن از سوی دیگر، انجام تحقیق و پژوهش درباره گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام را ضروری می‌نمایاند. در مقاله حاضر که پاسخی است به ضرورت فوق، در راستای پاسخ به این سؤال که انواع و گونه‌های روایات تفسیری امام علی علیه السلام کدام‌اند، پس از گردآوری روایات تفسیری حضرت علی علیه السلام به روش کتابخانه‌ای، به تفکیک و گونه‌شناسی اقسام آنها با روش توصیفی - تحلیلی خواهیم پرداخت. در گردآوری روایات تفسیری حضرت علی علیه السلام، بر تفسیر روایی جامع، ارزشمند و کم‌نظیر «نورالثقلین» (مشمول بر ۱۳۴۲۲ روایت) که توسط عبدعلی بن جمعه حویزی یا هویزی از فقها و محدثان شیعه قرن دوازدهم به نگارش درآمده و تلاش جامعی در گردآوری روایات تفسیری کرده است، تأکید خواهیم کرد؛ البته از آنجا که تفسیر نورالثقلین، به‌رغم جامعیت در گردآوری روایات تفسیری، از منابع متقدم و دست اول روایی و تفسیری به‌شمار نمی‌آید، برای اتقان منبع روایات، علاوه بر تفسیر نورالثقلین، آدرس روایات تفسیری امام علی علیه السلام را در منابع دست اول و متقدم نیز دنبال خواهیم کرد.

۱. پیشینه تحقیق

تا پیش از چند دهه اخیر، به‌رغم تلاش‌های خوبی که محققان و دانشمندان علوم و معارف قرآنی در جمع‌آوری روایات تفسیری صورت دادند، توجه جدی‌ای به گونه‌شناسی این دست از روایات نمی‌شد و این موضوع مورد غفلت واقع شده بود (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹)؛ اما در چند دهه اخیر توجه ویژه و نسبتاً مناسبی به این موضوع از طرف پژوهشگران علوم قرآنی صورت گرفته است و پژوهش‌ها و تحقیقات متعددی در این باره انجام شده است؛ مانند مقاله «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین» که به قلم زینب وحدتی شبیری، در فصلنامه پژوهشی حدیث اندیشه، سال ۱۳۹۲، شماره پانزدهم به چاپ رسیده و مقاله «گونه‌ها و روش‌های امام علی علیه السلام در روایات تفسیری اهل سنت» که به قلم حسین خاکپور و احمد عابدی در پژوهش‌نامه علوی پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۲، صفحه ۲۱-۴۰ منتشر گردیده و مقاله «تفسیر آیات الاحکام در سخنان امام علی علیه السلام» که صمد عبداللهی عابد در پژوهش نامه علوی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صفحه ۶۱-۸۹ منتشر کرده و مقاله «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری حضرت زهرا علیها السلام» که مجتبی نوروزی و مجید برادران در فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال ۱۳۹۳، شماره ۴۳ منتشر کرده‌اند و مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» که به قلم مهدی مهریزی در مجله علوم حدیث، سال ۱۵، شماره اول، سال ۱۳۸۹ به چاپ رسیده است. کتاب پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین نوشته مهدی رستم‌نژاد، که در سال ۱۳۹۰ توسط مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم و کتاب آسیب‌شناسی روایات تفسیری نوشته محمد تقی دیاری بیدگلی که توسط انتشارات سمت در سال ۱۳۹۱ منتشر گردیده است؛ اما به نظر می‌رسد آنچه جای آن در میان پژوهش‌های انجام شده، خالی است، تحقیق و پژوهشی جامع درباره گونه‌شناسی روایات تفسیری حضرت علی علیه السلام است، درحالی‌که روایات تفسیری امام علی علیه السلام در میان روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام از جایگاه ممتازی برخوردار است.

۲. مفاهیم

گونه‌شناسی: بررسی انواع یک چیز را گونه‌شناسی آن چیز می‌گویند که در این مقاله مراد بررسی انواع روایات تفسیری است.

روایات تفسیری: روایاتی که ارتباط مستقیم با قرآن دارند، دو دسته‌اند: دسته نخست روایاتی‌اند که درباره قرآن‌اند؛ یعنی بیانگر ویژگی‌ها، فضایل سوره‌های قرآن، جایگاه قرآن، شأن نزول سوره‌ها و آیات قرآن، قواعد فهم قرآن، نسخ در قرآن، قرائت قرآن و دیگر موضوعات علوم قرآنی‌اند. دسته دوم روایاتی‌اند که درباره محتوای قرآن‌اند؛ یعنی به تفسیر آیات قرآن مربوط می‌شوند. به این دسته دوم روایات تفسیری می‌گویند.

در اینجا شایسته است تفاوت روایت تفسیری با تفسیر روایی و تفسیر اثری روشن

گردد. برخی روایت تفسیری را این گونه تعریف کرده‌اند: حدیث تفسیری عبارت است از قول یا فعل یا تقریر معصوم یا گزاره‌ای از امور و شئون مربوط به معصوم که در پرتو آن جهتی از جهات معنایی قرآن مفهوم گردد. این تعریف شامل دسته‌های حدیثی مصطلح و غیرمصطلح می‌گردد. حدیث تفسیر مصطلح، شامل احادیثی می‌شود که نظر به آیه یا آیاتی خاص داشته باشد یا ناظر به قاعده‌ای کلی از قواعد فهم قرآن باشند. حدیث تفسیری غیرمصطلح عبارت است از حدیثی که در پرتو آن، جهتی از جهات معنایی آیه مفهوم گردد، بی‌آنکه حدیث، به‌طور خاص، ناظر به آیه یا آیاتی خاص، یا ناظر به قاعده‌ای کلی از قواعد فهم قرآن باشد (مهریزی، ۱۳۸۹، صص ۵-۶).

برخی دیگر، روایت تفسیری را این گونه تعریف کرده‌اند: مقصود از احادیث تفسیری، احادیثی است که به شأنی از شئون آیات قرآن کریم مربوط باشد؛ خواه به نزول آن مربوط باشد یا به قرائت آن یا به بیان معانی ظاهری آن پردازد یا به معانی باطنی آن، به تنزیل آیات برگردد یا به تأویل آن (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۶).

تعریف سوم از روایت تفسیری چنین است: روایت تفسیری، روایتی است که بخشی از آیه، در آن مذکور باشد یا روایت، ناظر به آیه‌ای باشد که خود آیه، در حدیث، مذکور نیست، اما حدیث به بیان خداوند در آن آیه پرداخته یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۷).

تفسیر روایی، به کتاب‌هایی گفته می‌شود که مؤلفان آنها، روایات را به ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن، گرد آورده‌اند، از قبیل تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر عیاشی، تفسیر برهان و... .

تفسیر اثری به کتاب‌هایی گفته می‌شد که مؤلفان آنها، آیات قرآنی را بر پایه روایت (اثر) توضیح داده و تفسیر کرده‌اند، مانند تفسیر الصافی و تفسیر لاهیجی (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۷).

البته در بیشتر نوشته‌ها، دو عنوان تفسیر اثری و تفسیر روایی، به یک معنا به کار می‌روند و در ذیل عنوان تفسیر اثری، از هر دو نمونه کتاب یاد می‌شود، درحالی که درحقیقت، این دو تفاوت جوهری دارند؛ چراکه کتاب تفسیر روایی تنها گردآوری

حدیث است، بدون جمع‌بندی روایات و اظهار نظر، ولی کتاب تفسیر اثری، مفسر بر پایه نقل و روایت به کشف مراد خداوند می‌پردازد (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۸).

۳. گونه‌های تقسیمات روایات تفسیری

مخاطبان اهل بیت علیهم‌السلام در روایات تفسیری متفاوت بوده‌اند؛ گاهی افراد ساده‌اندیش و گاهی حکیمان ژرف‌اندیش و گاهی افراد ملحد؛ بنابراین معصومان علیهم‌السلام در تفسیر آیات، متناسب با سطح فکری مخاطبان، گاهی به اسلوب علمی سنگین همچون براهین عقلی، استناد می‌جسته‌اند و گاهی نیز به تمثیل یا حتی تبیین مصداقی بسنده می‌کرده‌اند (تقوی دهاقانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲). همچنین برخی روایات تفسیری مربوط به ظاهر و برخی مربوط به باطن، برخی تعیین مصداق و برخی مربوط به مفهوم کلی آیه هستند؛ برخی در جهت شأن نزول و برخی تاریخی‌اند و همچنین گونه‌های دیگر. تفاوت‌هایی که از نظر رویکردی یا کارکردی در روایات تفسیری وجود دارند از یک سوی، و مشکلاتی که در اثر عدم مرزبندی میان کارکردهای مختلف آنها پدید می‌آید، از سوی دیگر، برخی محققان و مفسران را بر آن داشت تا اقسام روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام را در تقسیم‌بندی‌هایی گردآورند (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲؛ دیاری، ۱۳۹۱، ص ۱۲). تفاوت نگرش‌ها، رویکردها، مقسم‌ها و اموری از این دست، سبب شد تا دسته‌بندی‌های مختلف و گوناگونی از انواع روایات تفسیری ارائه گردد (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۴؛ رستم‌نژاد، ۱۳۹۰، صص ۱۴۷-۳۰۵؛ وحدتی شبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴، صص ۱۱۴-۱۳۲). در مقاله حاضر ابتدا روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام را با توجه به رویکردی که مفسران به آنها در تفسیر آیات دارند، به دو قسم «نقلی» و «تحلیلی» تقسیم خواهیم کرد (اقتباس از وحدتی شبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰)؛ سپس براساس تقسیماتی که برای روایات تفسیری شده است، به گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام ذیل هر یک از این دو قسم، خواهیم پرداخت.

۳-۱. گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام با رویکرد نقلی

مفسران به دسته‌ای از روایات تفسیری، رویکردی «نقلی» دارند و صرفاً به نقل آنها

(بدون ارائه هر گونه تحلیل و اظهار نظر) ذیل آیات مربوطه بسنده کرده‌اند (وحدتی شبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰). این دسته از روایات تفسیری امام علی علیه السلام را ذیل سه گونه می‌توان گرد آورد:

۳-۱-۱. ترسیم فضای نزول

مقصود از فضای نزول اموری هستند مانند: ۱. سبب نزول؛ یعنی حادثه یا سؤالی که موجب نزول آیه یا سوره‌ای شده است (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۶۲۶)؛ ۲. شأن نزول؛ یعنی مناسبت و جریانی درباره شخص یا احکام یا واقعه‌ای در گذشته، حال یا آینده (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰)؛ ۳. فرهنگ زمان نزول؛ یعنی اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی، فرهنگی آداب و سنن و باورهای حاکم بر مردم در زمان نزول، ۴ و ۵. زمان و مکان نزول (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۱؛ بابی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴).

البته برخی با تفکیک فضای نزول قرآن از شأن نزول و جوّ نزول آن، فضای نزول را مربوط به یک سوره دانسته و جوّ نزول را مربوط به سراسر قرآن دانسته‌اند و در تعریف فضای نزول قرآن گفته‌اند: فضای نزول که مربوط به مجموع یک سوره است، بررسی اوضاع عمومی، اوصاف مردمی، رخدادها و شرایط ویژه‌ای است که در مدت نزول یک سوره در حجاز و خارج آن وجود داشته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۳۵-۲۳۶). مراد ما از فضای نزول در این مقاله معنای نخست است که براساس آن، فضای نزول معنای اعم دارد که شامل سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ زمان نزول، زمان نزول و مکان نزول می‌شود.

نمونه‌هایی از روایات امام علی علیه السلام در ترسیم فضای نزول:

۱. امام علی علیه السلام فرمود: «شما را سوگند می‌دهم، آیا در میان شما کسی جز من هست که آیه "أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ" (توبه، ۱۹) درباره او نازل شده باشد؟ گفتند: نه» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۳۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۵۷). این روایت شأن نزول آیه را بیان می‌کند و اشاره به داستان مفاخره عباس بن عبدالمطلب و طلحه

بن شبیه در سقایه حاج و کلیدداری کعبه دارد. خداوند متعال در این آیه شریفه، فضیلت و برتری عمل امام علی علیه السلام که فرمود «من شش ماه پیش تر از سایرین به سوی قبله نماز خواندم و متصدی امر جهاد با دشمنان اسلام بودم» را بر سقایه حاج و کلیدداری کعبه بیان می کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۳).

۲. امام علی علیه السلام در جمع مهاجرین و انصار در زمان عثمان فرمود: «شما را به خدا سوگند! آیا می دانید که آیه "السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ" (واقعه، ۱۰-۱۱) در کجا نازل شده است؟ از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره آنها پرسش شد، فرمود: خدای تعالی آن را درباره پیامبران و اوصیا نازل کرده است، من افضل انبیا و رسولانم و علی وصی من برترین اوصیا است. گفتند: به خدا سوگند! آری» (ابن بابویه، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۶؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۴۰۷) این روایت نیز اشاره به شأن نزول آیه شریفه دارد.

۳. امام علی علیه السلام فرمود: «هنگامی که آیه شریفه "وَ أُنذِرَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" (شعرا، ۲۱۴) نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزندان عبدالمطلب را دعوت کرد و به آنها فرمود: کدام یک از شما حاضر است برادر و جانشین من پس از من در بین خودتان باشد؟ و این را از آنان پرسید و همه از آن امتناع کردند تا اینکه به من رسید؛ پس من عرض کردم: من حاضریم، ای رسول خدا! رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای فرزندان عبدالمطلب! این علی برادر و جانشین من پس از من در میان شماست...» (ابن بابویه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۵۶۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴۹۱). این روایت به شأن یا سبب نزول آیه شریفه اشاره دارد.

۴. حضرت علی علیه السلام فرمود: «شما را به خدا سوگند می دهم که در میان شما کسی جز من هست که درباره اش بر پیامبر صلی الله علیه و آله آیه تطهیر فرود آمده باشد: "إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا" (احزاب، ۳۳) که رسول خدا صلی الله علیه و آله عباى خیر خود را برگرفت و مرا با فاطمه، حسن و حسین در زیر آن جای داد، سپس عرضه داشت: پروردگارا به راستی اینان خاندان من هستند، پلیدی را از ایشان ببر و آنها را کاملاً پاکیزه گردان. گفتند: به خدا سوگند! جز این نیست»

(ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۵۷). این روایت نیز علاوه بر بیان شأن و سبب نزول آیه، به زمان و مکان آن نیز اشاره دارد.

۵. در استدال حضرت علی علیه السلام در مقابل ابوبکر آمده است که فرمود: آیا ولایتی که در آیه بخشش انگشتر «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده، ۵۵)، آیا ولایتی که در آیه بخشش انگشتر، کنار ولایت خداوند و رسولش ذکر شده است، برای من است یا تو؟ ابوبکر گفت: بلکه برای تو است» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، صص ۵۴۹-۵۵۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۰). این روایت نیز به سبب و شأن نزول آیه اشاره دارد.

۳-۱-۲. ایضاح لفظی (تفسیر واژگانی)

در برخی روایات تفسیری امام علی علیه السلام، معنای واژگان آیه روشن گردیده است. این گونه روایات غالباً ذیل آیاتی هستند که ظاهر آیه و پیام آن روشن است و نیازی به توضیح بیشتر نیست؛ اما در معنای برخی واژگان آن ابهام وجود داشته است (مسعودی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۲۴؛ رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹).

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی طولانی در تفسیر آیه «قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أُنَّى يُؤْفَكُونَ» (توبه، ۳۰)، فرمود: «یعنی خدا آنان را لعنت کند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۸۸؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۸۳). در این روایت، واژه «قتال» به «لعنت» معنا شده است.
۲. امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن حدیثی می فرماید: «خداوند فرموده است "أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا" منظور (آیه هلاکت) اقوام گذشته است که با فعل نَنْقُصُ آورده است» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۸۸؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۱۵). فعل «نَنْقُصُ» از ریشه نقص و نقصان به معنای خسارت و زیان در بهره‌وری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۱).

۳. حضرت علی علیه السلام در پاسخ مردی که برخی آیات قرآن برایش مشتبه شده بود، فرمود: «منظور از (لقاء) همان (بعث) است؛ پس (بدان هر جا واژه «لقاء») در قرآن آمده، مراد همان «بعث» است و آیه "تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ" (احزاب، ۴۴) نیز بدین

معنی است: روزی که بر انگیزته می شوند» (ابن بابویه، بی تا، ص ۲۶۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۱۲۹).

۴. حضرت علی علیه السلام ذیل آیه «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (بقره، ۱۹) فرمود: «رعد» صدای فرشته و «برق» تازیانه اوست (ابن بابویه، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۵۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۷).

همچنین نک: عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۹۰۹ و ۹۶ و ۹۴، صص ۱۰۷ و ۱۲۶ و ۲۸۴ و ج ۶، صص ۴۷۱ و ج ۷، صص ۲۱۳ و ۲۱۵ و ۲۴۹ و ۴۹۱ و ج ۸، صص ۵۹ و ۱۹۳ و ۲۶۹ و ۶۶۹.

۳-۱-۳. ایضاح مفهومی

۱. ابن معمر نقل کرده است که علی بن ابی طالب علیه السلام در تفسیر آیه «إِنَّ رَبِّيَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود، ۵۶) فرمود: «مقصود این است که خدا برحق است، خوبی را به خوبی پاداش می دهد و بدی را به بدی کیفر می دهد، آنچه را بخواهد می بخشاید، او پاک و منزّه است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۱۳).

۲. حضرت علی علیه السلام در ضمن حدیثی طولانی، به مردی که برخی آیات قرآن برایش مشتبه گردیده بود، فرمود: «و اما سخن خداوند "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" (مریم، ۶۴) همانا پروردگار ما بسیار بلندمرتبه است و کسی نیست که او فراموش کند، او غفلت نمی ورزد، بلکه او حفیظ و علیم است» (ابن بابویه، بی تا، ص ۲۶۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۷۱۷).

۳. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: معنای «إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمُرْصَادِ» (فجر، ۱۴) آن است که آفریدگار تو قادر است که معاصی را مجازات نماید و سزای عمل آنان را بدهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۸۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۵۱۷).

۴. امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی سخن خدای تعالی «يَكْفُرُ بِغُضُّكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بِغُضُّكُمْ بَعْضًا» (عنکبوت، ۲۵) را یادآور شد و فرمود: کفر در این آیه برائت و بیزاری است. خداوند می فرماید: پس بعضی از ایشان از برخی دیگر بیزاری می جویند،

مانند این آیه در سوره ابراهیم، گفتار شیطان است که خدا او را حکایت فرموده «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أُشْرِكُكُمْ مِنْ قَبْلُ» (ابراهیم، ۲۲) و کلام حضرت ابراهیم خلیل الرحمان است که فرمود: «كَفَرْنَا بِكُمْ» (ممتحنه، ۴) یعنی ما از شما بیزاری می جوئیم (ابن بابویه، بی تا، ص ۲۶۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۸۴۵؛ همچنین نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۸۹؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵۳ و ج ۳، ص ۷۴۷ و ج ۴، صص ۳۱۱ و ۸۸۳ و فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۸، صص ۵۴۷ و ۵۴۸).

۳-۲. گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با رویکرد تحلیلی

برخی آیات قرآن به گونه‌ای هستند که برای فهم محتوا و پیام و پاره‌ای از جزئیات مربوط به مفاد آیه، نمی‌توان به خود آیه بسنده کرد و نیاز به مبین و مفسری غیر خود دارند، مانند جزئیات احکام، قصص قرآنی، تفاسیل معاد و غیره (وحدتی شبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). برخی روایات تفسیری مبین این گونه آیات هستند؛ البته خود این روایات تفسیری نیز مورد تحلیل و تبیین مفسران قرار گرفته‌اند و صرفاً به نقل آنها بسنده نشده است؛ بنابراین از گونه روایات تفسیری با رویکرد تحلیلی به‌شمار می‌آیند (وحدتی شبیری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). این دست از روایات خود دارای گونه‌های مختلفی هستند:

الف) تفسیر عقلی

یکی از روش‌هایی که امام علی علیه السلام در تفسیر قرآن به کار برده و با استفاده از آن روش، به تبیین و تفسیر برخی آیات پرداخته است، روش «تفسیر عقلی» است (ناصر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). امام علیه السلام گاهی در تفسیر آیات قرآن، به ویژه آیاتی که مربوط به عقاید و اثبات توحید و یگانگی خداوند است، از براهین، اصول و قواعد عقلی استفاده کرده و از این طریق معنای آیه را روشن کرده و شک و ابهام را از بین برده است (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹). نمونه‌هایی از این دست روایات تفسیر امام علی علیه السلام در ادامه خواهد آمد:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ کسی که برخی آیات برایش مشتبه شده بود، فرمود: و اما سخن خداوند «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»

پروردگار ما چنین است که چیزی از او پنهان نمی ماند و چگونه کسی که اشیا را آفریده است نمی داند (ابن بابویه، بی تا، ص ۵۴؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۸۵).
 در این روایت، حضرت علی علیه السلام با حد وسط قرارداد «آفریدگاری خداوند»، علم او به مجموعه «آفرینش»؛ یعنی تمام اشیا ریز و درشت در آسمان و زمین را اثبات می کند؛ چراکه هر معلولی (آفرینش) همواره در وجود و هستی خود به علت هستی بخش خویش نیازمند است؛ بنابراین خداوند متعال که آفریدگار تمام ذرات وجود «آفرینش» است، همواره در حال افاضه وجود به مجموعه آفرینش در آسمان و زمین است؛ از این رو هیچ چیز در آسمان و زمین از علم او غایب و پنهان نیست.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن حدیثی در پاسخ به سؤال مردی فرمود: «اما سخن خداوند متعال "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" (انعام، ۱۰۳) چنان که خود فرموده: چشم ها خدا را نمی بینند و گمان ها به طور کامل به او دست نمی یابند، "وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" یعنی او بر آنها احاطه دارد» (ابن بابویه، بی تا، ص ۲۶۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۰۹). در این روایت، حضرت علیه السلام آیه «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» را به احاطه داشتن خداوند متعال بر چشم ها، و از این طریق علم به مبصرات تفسیر کرده است؛ بنابراین ضمن اینکه خداوند سبحان را از ادراک حسی توسط چشم که ویژگی ادراکی نفوس حیوانی و انسانی است، منزّه می سازد، تبیینی عقلی از نحوه ادراک الهی ارائه می کند که همان احاطه و سیطره وجودی و علمی بر چشم ها و مبصرات است، یعنی از نوع علم حضوری، نه علم حصولی (نک: عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۴۳۷ و ۵۶۵ و ۶۰۳ و ۶۰۹ و ج ۳، صص ۳۸۵ و ج ۴، صص ۷۴۱ و ج ۷، ص ۵۴۳).

ب) تفسیر فقهی

شیوه قرآن بر این نبوده است که موضوعات تکلیفی و احکام را با تفصیل و جزئیات بیان کند، بلکه در غالب موارد به بیان اصل حکم فقهی بسنده کرده است و تبیین و تشریح آن را بر عهده سنت گذاشته است (ناصح، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴؛ مهدوی راد، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

همچنین برخی آیات قرآن «نسخ» (برداشته شدن حکمی از احکام ثابت فقهی در اثر گذشت زمان و دوران آن) شده‌اند (خویی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۵). آگاهی از ناسخ و منسوخ آیات در میان فقها اهمیت ویژه‌ای در اسلام داشته و برخی علما تفسیر قرآن را برای کسی که ناسخ و منسوخ قرآن را نداند، غیرجایز دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۸). گونه‌ای از روایات تفسیری امام علی علیه السلام به تبیین احکام فقهی و حکمت آنها و نیز به بیان آیات ناسخ و منسوخ که شامل عام و خاص، مطلق و مقید، حکومت و شرط نیز می‌شوند، اختصاص دارد (خویی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۵). این دست از روایات تفسیری، در استنباط احکام فقهی لازم و ضروری‌اند و تفسیری فقهی از آیات قرآن به‌شمار می‌آیند.

۱. حضرت علی علیه السلام فرمود: «در کتاب خدا آیه‌ای است که کسی پیش و پس از من بدان عمل نکرد، آن آیه نجوا است. داستان چنین است که من یک دینار داشتم که به ده درهم فروختم و در هر بار که با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نجوا می‌کردم، یک درهم را صدقه می‌دادم و فرمود: آیه نجوا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مجادله، ۱۲) با آیه «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مجادله، ۱۳) نسخ شد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۵۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۵۲۵).

۲. یونس از حسن روایت کرده است: زنی را نزد عمر آوردند که بچه خود را شش ماهه به دنیا آورده بود. عمر قصد سنگسار زن را داشت که حضرت علی علیه السلام به او فرمود: اگر این زن با استفاده از قرآن دلیل بیاورد، بر تو چیره خواهد شد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف، ۱۵) و در جای دیگر می‌فرماید: «وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ» (بقره، ۲۳۳). در نتیجه اگر مدت شیردادن کودک دو سال کامل، و حمل و از شیر گرفتنش سی ماه باشد، دوره بارداری، شش ماه خواهد بود. عمر با شنیدن این سخن، زن را رها کرد و این حکم بدین ترتیب ثابت شد و تا امروز از سوی

صحابه، تابعان و کسانی که این روایت را از آنان گرفته‌اند، اجرا می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۶؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۹۲۷). حضرت علی علیه السلام در این روایت با کنار هم قراردادن دو آیه از قرآن، حکم مقدار زمان دوره بارداری (شش ماه) را بیان می‌کند.

۳. حضرت علی علیه السلام فرمود: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال کردم: وقتی جیره روی عضو شکسته است، شخص چگونه وضو بگیرد و وقتی جنب شد، چگونه غسل نماید؟ حضرت فرمود: کشیدن آب بر روی جیره برای غسل و وضو کافی است، عرض کردم: اگر در سرما بود و از ریختن آب روی بدنش نسبت به جانش در هراس بود؟ حضرت این آیه را تلاوت فرمود: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء، ۲۹) (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۶؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۹؛ همچنین نک: ابن‌بابویه، بی‌تا، ص ۲۳۱ و عروسی، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۳۶۹ و ۹۳۷ و فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۵).

ج) تفسیر علمی و تجربی

برخی روایات تفسیری امام علی علیه السلام به مباحث علمی اشاره دارند. امروزه علوم تجربی، درستی این دست تفاسیر را تأیید و تصدیق می‌کنند (ناصح، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸).

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: از آب باران بنوشید که تن را پاکیزه می‌کند و بیماری‌ها را از بین می‌برد؛ چرا که خدا تبارک و تعالی می‌فرماید: «وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَيُبَيِّنَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال، ۱۱) (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۶؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۱).

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام به اصحاب خویش در چهارصد بابی که شایسته دین و دنیای مؤمن است، فرمود: «برای زن حامله غذا و دارویی بهتر از خرماي تازه نیست. خدای تعالی به مریم فرمود: «وَهَزَىٰ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّحْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِينًا» (مریم، ۲۵) (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۳؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۶۷۵).

۳. حضرت علی علیه السلام به اصحاب خود فرمود: «یک انگشت عسل شفای هر دردی است، خدای تعالی درباره آن فرموده است: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ

أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (نحل، ۶۹) (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲۳؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۴۳).

د) تفسیر عملی

امیرالمؤمنین علی علیه السلام قرآن مجسم بود؛ بنابراین اعمال و رفتار او تبیین و تفسیر عملی و عینی قرآن کریم است؛ همان گونه که همواره هنگام انجام اعمال خویش، به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌کرد. این دست روایات نشان‌دهنده تلاش حضرت علیه السلام در نهادینه کردن عمل به قرآن در میان مسلمانان و بهره‌گیری عملی آنان از آیات در زندگی روزمره خود دارد (جلالی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۲). روایاتی را که از تبیین عملی حضرت علیه السلام نسبت به آیات قرآن حکایات می‌کنند، گونه «تفسیر عملی» می‌نامند (محمدری شهری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰).

۱. روایت شده است امام علی علیه السلام جامه‌ای خرید که خیلی مورد پسند حضرت شد. آن را صدقه داد و فرمود: «از پیغمبر خدا شنیدم که هر که مالی را دوست بدارد و در راه خدا بدهد، در روز قیامت خدا به او گوید: مردم در دنیا نیکی‌های همدیگر را جبران می‌کردند و من در اینجا خود تو را با بهشت جبران می‌دهم (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ)» (آل عمران، ۹۲) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۹۳؛ عروسی حویزی، ج ۱، ص ۷۸۳).

۲. از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است: اما اعتراض شما درباره حکم قراردادن دیگری، با اینکه من خود از دیگران سزاواتر به حکم‌دادن هستم، این است که من در این باره نیز از رسول پیروی کرده‌ام، بدین معنی که آن حضرت در جنگ با بنی قریظه، حکمیت را به سعد بن معاذ داد و طرفین بر حکمیت و رأی او توافق کردند، حال آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله از همه به حکم و رأی‌دادن سزاواتر بود؛ خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱) من نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله سرمشق گرفتم (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۴۴؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۵۷).

ه) تفسیر تمثیلی

در برخی روایات تفسیری، امام علی علیه السلام به منظور آسان‌سازی و انتقال سریع مفاهیم به مخاطب، متناسب با سطح آگاهی و فهم وی، از عنصر تمثیل و همانندسازی و ارائه نمونه‌های عینی و حسی استفاده کرده است. یکی دیگر از اهداف استفاده از این روش، جلوگیری از سوء استفاده مغالطه‌گران و نیز مجاب کردن مخاطب بوده است؛ البته تعداد این گونه روایات تفسیری، بسیار اندک است، اما از نظر روش شناختی، بسیار اهمیت دارد (رستم‌نژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۲).

از سلمان فارسی در حدیثی طولانی روایت شده است پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، جاثلیق (بزرگ‌ترین روحانی مسیحی) همراه صد نفر مسیحی به مدینه آمد و از ابوبکر پرسش‌هایی کرد که وی نتوانست پاسخ صحیح گوید و به‌سوی امیرالمؤمنین علیه السلام راهنمایی شد. جاثلیق از آن حضرت سؤالاتی کرد و آن حضرت پاسخ داد. از جمله پرسش‌های وی پرسش از وجه ربّ بود. حضرت علی علیه السلام آتش و هیزم خواست و آن را روشن کرد و وقتی شعله کشید، فرمود: «وجه این آتش کجاست؟» نصرانی گفت: «جمع حدود و اطراف آتش وجه آن است». حضرت علی علیه السلام فرمود: «این آتش به دست دیگری درست شده و ساخته شده است؛ پس خود جهت خویش را نمی‌شناسد، ولی آفریننده این آتش شبیه آن نیست. (هر سو و جهتی را می‌شناسد) (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) (بقره، ۱۱۵) بر پروردگار ما هیچ امر پنهانی مخفی نمی‌ماند؛ بنابراین معنی آیه این است: «به هر جهت که توجه کنید، توجه و نگرش خدا همان جا است» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۵).

و) تفسیر متشابهات

لفظ متشابه، لفظی است که احتمال چندین معنا در آن وجود دارد؛ به همین سبب در معنای آن شک و شبهه ایجاد می‌گردد (جوان آراسته، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲). قرآن بر وجود آیات متشابه در کنار آیات محکم، تصریح می‌کند و تأکید دارد که آگاهی از معنای درست

و قطعی آیات متشابه، صرفاً نزد خداوند متعال و راسخان در علم است (آل عمران، ۷). با توجه به روایاتی که راسخان در علم را بر اهل بیت علیهم السلام تطبیق می دهند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۵۷ و ج ۳۷، ص ۲۰۲)، مرجعیت علمی ایشان علیهم السلام در تفسیر آیات متشابه روشن و اثبات می گردد. امام صادق علیه السلام می فرماید: منظور از «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، علی علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام هستند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۲۰۸؛ حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص ۱۷۹)؛ از این رو برای فهم معانی آیات متشابه قرآن باید به روایات تفسیری امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، ذیل آیات مزبور مراجعه کرد.

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن حدیثی فرمود: «سخن خداوند "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اَشْتَوَى" بدین معناست که تدبیرش مستقر گردید و کارش بالا گرفت (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۸۹؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۷۵۷).

۲. در روایت دیگری ذیل همین آیه شریفه از حضرت علیه السلام نقل شده است: سخن خدای تبارک و تعالی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اَشْتَوَى» به این معنی است که تدبیر خداوند بر عرش چیره شد و امر او بالا گرفت (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۸۲۹). در این دو روایت، حضرت علیه السلام معنای جسمانی بودن خداوند و مکان و هیكل داشتن او را که از ظاهر آیه برداشت می شود، رد می سازد و معنای درست و صحیح آیه را بیان می کند.

ز) تبیین اشارات

براساس روایتی از امام صادق علیه السلام، آیات قرآن بر چهار گونه اند: عبارات، اشارات، لطائف و حقایق (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۰۳). «اشارات» به دلالت های التزامی، به ویژه دلالت های التزامی غیربیین گفته می شود (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۸) که مخصوص خواص عمق نگر و مجهز به ابزار و کلیدهای مخصوص تفسیر قرآن هستند (نقی پورفر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). برخی روایات تفسیری امام علی علیه السلام تبیین کننده «اشارات» قرآن است.

اصبغ بن نباته نقل کرده است حضرت علی علیه السلام بر قومی که بازی شطرنج می کردند، گذشت. فرمود: ما هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ؟ (انبیاء، ۵۲) شما

معصیت کردید خدا و رسولش را! قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (انبیاء، ۵۳) گفتند: پدران ما اینها را پرستیده‌اند، ما هم روش نیاکان خود را دنبال کرده‌ایم. چون دلیلی نداشتند، گفتند: تقلید از نیاکان کرده‌ایم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۳؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۸۸۹). در این روایت، حضرت علیه السلام با اشاره به آیه قرآن، افرادی را که سرگرم بازی شطرنج بودند، نکوهش کرده است.

ح) تفسیر رویدادی

در برخی روایات تفسیری، امام علی علیه السلام با توجه به برخی حوادث و رویدادهایی که پیش می‌آمده، یا سابقه تاریخی داشته‌اند، آیاتی از قرآن را یادآور می‌شدند و بیانی ذیل آن ایراد می‌کردند. این‌گونه روایات در تبیین و تفسیر مفاد آیات قرآن مفیدند؛ چراکه با تطبیق آیه بر یک رویداد و حادثه، معنای آیه را نیز روشن می‌سازند. این‌گونه روایات تفسیری را «تفسیر رویدادی» می‌نامیم؛ البته در برخی گونه‌شناسی‌ها بر روی این دست روایات، نام «تفسیر تاریخی» نهاده‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱؛ ناصح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱).

۱. حضرت علی علیه السلام در روز جنگ بصره، فرمود: به خدا اهل این آیه، تا امروز جنگ نکرده بودند و این آیه را تلاوت کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مانده، ۵۴) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲۱).

۲. قدامه بن مظعون در ایام خلافت عمر، شراب خورد. عمر می‌خواست او را تازیانه زند. او گفت: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مانده، ۹۳). عمر می‌خواست او را رها کند. علی علیه السلام فرمود: او را در میان اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله بگردانید. اگر آیه تحریم خمر را از احدی نشنیده است، او را آزاد کنید و اگر شنیده است، او را وادار به توبه کنید و تازیانه بزیند و اگر توبه نکرد، او را بکشید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۷۴؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۸۷).

۳. حضرت علی علیه السلام فرمود: با پیامبر صلی الله علیه و آله روانه خبیر شدیم و به منطقه باتلاق رسیدیم، مردم گفتند: یا رسول الله، دشمن پشت باتلاق در پیش روی ماست (فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ) (شعراء، ۶۱) اکنون چه باید کرد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خدایا! برای هر پیغمبر مرسلی، نشانه‌ای قرار داده‌ای، در این روز قدرت خود را به ما نشان بده. حضرت سوار شد و حرکت کرد. مردم با چهار پایان خود پشت سر او آمدند و حتی سم‌های حیوانات آنان خیس نشد (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۴؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴۵۹).

۴. از حضرت علی علیه السلام درباره آیه «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا» (عادیات، ۱) روایت شده است: آنها شترانی بودند که هنگام رفتن به جنگ بدر در رفتن و دویدن گردن‌هایشان را می‌کشیدند و آنها نفس می‌زدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۳۹؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۳۶۱).

۵. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «ای مردم! من شما را برای پیکار با دشمن ترغیب کردم نرفتید، به گوشتان خواندم نشنیدید، برایتان خیرخواهی کردم نپذیرفتید، آیا شما حاضران بسان غایب‌انید؟! مصالحتان را بر شما می‌خوانم، از آن روی می‌گردانید و با موعظه‌های رسا پندتان می‌دهم، اما می‌گریزید: «حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ» (مدرثر، ۵۱) (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۸؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۱۰۷).

۶. از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد: در روز جنگ جمل، آنان تکبیر گفتند، ما هم تکبیر گفتیم، آنان لا اله الا الله گفتند، ما هم لا اله الا الله گفتیم، آنان نماز خواندند و ما هم نماز گزاردیم، پس براساس چه چیزی با آنان جنگیدیم؟! حضرت این آیه را قرائت کرد و فرمود: ما همان کسانی هستیم که خداوند فرمود: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَلِ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ» (بقره، ۲۵۳) و فرمود: ما کسانی بودیم که ایمان آوردیم و آنان کسانی بودند که کافر شدند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۴).

۷. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: مردی که دشمن خدا و رسولش بود، بر آن حضرت گذشت، حضرت این آیه را تلاوت فرمود: «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَ

الْأَرْضُ وَ مَا كَانُوا مُنظَرِينَ» (دخان، ۲۹)؛ سپس فرزندش حسین بر ایشان گذشت، فرمود: اما بر این فرزندم آسمان و زمین البته خواهند گریست و فرمود: گریه نکرد آسمان و زمین مگر بر دو نفر: یحیی بن زکریا و بر حسین بن علی (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۹۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۱۲۵).

ط) تفسیر قرآن به قرآن

«تفسیر قرآن به قرآن» از اولین روش‌ها در تفسیر قرآن به شمار می‌آید که در سیره پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نیز به کار برده می‌شده است (تقوی دهاقانی، ۱۳۸۱، ص ۹۶). در این روش، فهم مفاد برخی آیات قرآن از طریق برخی دیگر حاصل می‌شود و با استناد به آیه‌ای از قرآن، معنای آیه‌ای دیگر روشن می‌گردد (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در ضمنی حدیثی می‌فرماید: خداوند افراد مبتلا به کفر را از دسترسی به مقام انبیا و اولیا بازداشته، و آن در خطاب به ابراهیم علیه‌السلام مشهود است: «لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴) و مراد از «الظَّالِمِينَ» در این آیه، مشرکان‌اند؛ زیرا در آیه‌ای دیگر، شرک را ظلم بزرگ خوانده است: «إِنَّ الشُّرُوكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳)؛ چون ابراهیم علیه‌السلام دریافت عهد خداوند متعال بر امامت، به بت پرستان نمی‌رسد و گفت: «وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابرهیم، ۳۵) (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۷۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به کارکردهای متفاوت روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام، آنها را در گونه‌های مختلفی می‌توان دسته‌بندی و بازشناسی کرد. گونه‌های به‌دست‌آمده از بررسی روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام تقریباً شامل تمام گونه‌هایی است که محققان برای اقسام روایات معصومان علیهم‌السلام بیان کرده‌اند. این مسئله خود از اهتمام جدی حضرت علی علیه‌السلام در تبیین و تفسیر آیات قرآن به گونه‌های مختلف و روش‌ها و رویکردهای گوناگون حکایت دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۱ق). من لا یحضره الفقیه. بیروت: دارالتعارف.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. قم: موسسه نشر اسلامی.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). علل الشرائع. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الخصال (چاپ چهارم). قم: موسسه نشر اسلامی.
۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (بی تا). التوحید. قم: موسسه نشر اسلامی.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۰). ترتیب مقایس اللغه (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی و رجبی، محمود. (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: سمت.
۸. تقوی دهاقانی، حسین. (۱۳۸۱). روش شناسی اهل بیت علیهم السلام در تفسیر، تاویل و تطبیق قرآن. قم: موسسه فرهنگ منہاج.
۹. جلالی کندری، سهیلا؛ امینی، فریده. (۱۳۹۳). گونه شناسی روایات امام حسن مجتبی در تفسیر قرآن کریم. فصلنامه علمی پژوهشی حدیث، ۶(۱۱)، ص ۲۵۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). قرآن در قرآن (چاپ هفتم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوان آراسته، حسین. (۱۳۸۳). درسنامه علوم قرآنی (چاپ یازدهم). قم: بوستان کتاب.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم؛ هاشم زاده هریسی، نجمی. (۱۳۸۲). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن. تهران: وزارت ارشاد.
۱۵. دیاری بیدگلی، محمد تقی. (۱۳۹۱). آسیب شناسی روایات تفسیری. تهران: سمت.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۷. رامیار، محمود. (۱۳۶۹). تاریخ قرآن (چاپ سوم). تهران: امیرکبیر.
۱۸. راوندی، سعید بن عبدالله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح. قم: موسسه الامام المهدی علیه السلام.
۱۹. رجبی، محمود. (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۰. رستم‌نژاد، مهدی. (۱۳۸۸). گونه‌شناسی روایات تفسیری. مجله حسنا، (شماره ۱)، ص ۱۲.
۲۱. رستم‌نژاد، مهدی. (۱۳۹۰). پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۲۲. رستمی، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان: رشت: کتاب مبین.
۲۳. رضائی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۰). درسنامه روش‌های تفسیر قرآن (منطق تفسیر قرآن). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۳۶۴). الاتقان فی علوم القرآن. قم: انتشارات منشورات رضی، بیدار.
۲۵. شوشتری، نورالله. (۱۴۰۹ق). احقاق الحق و ایزهاق الباطل، مقدمه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۶. طالقانی، عبدالوهاب. (۱۳۶۱). علوم قرآنی. قم: دارالقرآن الکریم.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. طبرسی، ابی‌منصور احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج. مشهد: نشر المرتضی.
۳۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۹۱). ترجمه تفسیر نورالثقلین (مترجم: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی و دیگران، چاپ سوم). قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۳۱. علوی‌مهر، حسین. (۱۳۸۴). روشها و گرایشهای تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی. تهران: چاپ خانه علمیه.
۳۳. فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۸). ترجمه تفسیر صافی (مترجمان: عبد الرحیم عقیقی بخشایشی و دیگران، چاپ ششم). قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۳۴. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر قمی (محقق: سیدطیب موسوی جزایری، چاپ چهارم). قم: دار الکتب.
۳۶. کلینی، یعقوب. (۱۳۶۲). روضه کافی (محققان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۴). درآمدی بر تفسیر جامع روایی (چاپ دوم). قم: دارالحديث.
۳۹. مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۵). تفسیر روایی جامع. قم: موسسه فرهنگی دارالحديث.
۴۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران (مترجمان: خیاط و نصیری). قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱). علوم قرآنی (چاپ چهارم). قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۴۲. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلامیه.
۴۳. مفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبری. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله. قم: موسسه آل بیت (ع).
۴۴. مهدوی راد، محمدعلی. (۱۳۸۲). آفاق تفسیر، مقالات و مقولاتی در تفسیرپژوهی. تهران: هستی نما.
۴۵. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). روایات تفسیری شیعه؛ گونه شناسی و حجیت. مجله علوم حدیث، ۱۵(۱)، ص ۱۱.

۴۶. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۹۰). مبانی تفسیر قرآن (چاپ دوم). قم: انتشارات دانشگاه قم.
۴۷. ناصح، علی احمد. (۱۳۸۷). اعتبار و کاربرد روایات تفسیری. قم: بوستان کتاب.
۴۸. نقی پورفر، ولی الله. (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن (چاپ چهارم). تهران: اسوه.
۴۹. وحدتی شییری، زینب. (۱۳۹۲). تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین. فصلنامه علمی - پژوهشی اطلاع‌رسانی (حدیث اندیشه)، (شماره ۱۵)، ص ۱۸۰.

References

* The Holy Qur'an

1. Alawi Mehr, H. (1384 AP). *Interpretive methods and tendencies*. Qom: World Center for Islamic Sciences. [In Persian]
2. Arousi Hoveizi, A. (1391 AP). *Translation of Tafsir Noor al-Thaqalin*. (Aghighi Bakhshaishi, A. et al. Trans., 3rd ed.). Qom: Navid Islam Publishing Office. [In Persian]
3. Ayashi, M. (1380 AP). *Tafsir Ayashi*. Tehran: Islamic Seminary Publications. [In Persian]
4. Babaei, A. A., & Azizi Kiya, Q. A., & Rouhani Rad, M., & Rajabi, M. (1379 AP). *Methodology of Quran Interpretation*. Tehran: Samt. [In Persian]
5. Diyari Bidgoli, M. T. (1391 AP). *Pathology of interpretive narrations*. Tehran: Samt. [In Persian]
6. Feiz Kashani, M. (1388 AP). *Translation of Tafsir Safi*. (Aghighi Bakhshaishi, A. et al, Trans., 6th ed.). Qom: Navid Islam Publishing Office. [In Persian]
7. Hor Ameli, M. (1416 AH). *Tafsil Wasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shariah*. Qom: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
8. Ibn Babewayh Qomi, M. (1401 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. Beirut: Dar al-Ta'arof. [In Arabic]
9. Ibn Babewayh Qomi, M. (1405 AH). *Kamal al-Din va Tamam al-Na'amah*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
10. Ibn Babewayh Qomi, M. (1408 AH). *Ilal al-Shara'e*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
11. Ibn Babewayh Qomi, M. (1414 AH). *Al-Khasal*. (4th ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
12. Ibn Babewayh Qomi, M. (n.d.). *Al-Tawhid*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
13. Ibn Faris, A. (1390 AP). *Tartib Maqa'is al-Loqah*. (2nd ed.). Qom: Research Institute and for Hawzah and University. [In Persian]

14. Jalali Kondori, S., & Amini, F. (1393 AP). Typology of Imam Hassan Mojtaba's narrations in the interpretation of the Holy Quran. *Journal of Hadith*, 6(11), p.252. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Quran in Quran*. (7th ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
16. Jawadi Amoli, A. (1378 AP). *Tafsir Tasnim*, Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
17. Jawan Arasteh, H. (1383 AP). *Textbook of Quranic Sciences*. (11th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
18. Khoei, A., & Hashemzadeh Harisi, N. (1382 AP). *Speech in the sciences and general issues of the Qur'an*. Tehran: Ministry of Guidance. [In Persian]
19. Koleyni, Y. (1362 AP). *Roza Kafi*. (Ghaffari, A. A., & Akhoondi, M, Trans. 4th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
20. Ma'arefat, M. H. (1379 AP). *Interpretation and interpreters*. (Khayyat., & Nasiri, Trans.). Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
21. Ma'arefat, M. H. (1381 AP). *Quranic Sciences*. (4th ed.). Qom: Al-Tamheed Cultural Institute. [In Persian]
22. Ma'arefat, M. H. (1385 AP). *Al-Tafsir va al-Mufaseroun fi Tawbah al-Qushayb*. Mashhad: Al-Radwiyah Society for Islamic Sciences. [In Persian]
23. Mahdavidrad, M. A. (1382 AP). *Afagh Tafsir, articles and categories in interpretation studies*. Tehran: Hasti Nama. [In Persian]
24. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar Al-Jame'a Le Dorar Akhbar al-A'emah al-Athar*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
25. Masoudi, A. (1395 AP). *Comprehensive narrative interpretation of the Qur'an*. Qom: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Persian]
26. Mehrizi, M. (1389 AP). Shiite interpretive narrations; Typology and evidence. *Journal of Hadith Sciences*, 15(1), p.11. [In Persian]
27. Mo'adab, S. R. (1390 AP). *Fundamentals of Quranic Interpretation*. (2nd ed.). Qom: Qom University Press. [In Persian]

28. Mohammadi Reyshahri, M. (1394 AP). *An Introduction to Comprehensive Narrative Interpretation*. (2nd ed.). Qom: Dar al.Hadith. [In Persian]
29. Mufid, M. (1413 AH). *Al-Irshad fi Ma'arefah Hojajallah*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
30. Naqipourfar, W. (1381 AP). *Research on Contemplation in the Qur'an*. (4th ed.). Tehran: Osweh. [In Persian]
31. Naseh, A. A. (1387 AP). *Validity and application of interpretive narrations*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
32. Qomi, A. (1367 AP). *Tafsir Qomi*. (Mousavi Jazayeri, S. T. Ed. 4th ed.). Qom: Dar AL.Kitab. [In Persian]
33. Qorashi, S. A. A. (1371 AP). *Quran Dictionary*. (6th ed.). Tehran: Dar al. Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
34. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*. Damascus, Beirut: Dar AL.Ilm AL.Dar AL.Shamiya. [In Arabic]
35. Rajabi, M. (1383 AP). *Method of interpreting the Quran*. Qom: Research Institute and University. [In Persian]
36. Ramyar, M. (1369 AP). *History of Quran*. (3rd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
37. Ravandi, S. (1409 AH). *Al-Kharaj va al-Jara'eh*. Qom: Imam AL.Mahdi Institute. [In Arabic]
38. Rezaei Esfahani, M. A. (1390 AP). *Textbook of Quranic Interpretation Methods*. (Logic of Quranic Interpretation). Qom: ALMustafa International Center for Translation and Publishing. [In Persian]
39. Rostami, A. A. (1380 AP). *Pathology and methodology of the interpretation of the infallibles*. Rasht: Mobin book. [In Persian]
40. Rustamnejad, M. (1388 AP). Typology of interpretive narrations. *Hosna Magazine*, (No. 1), p.12. [In Persian]
41. Rustamnejad, M. (1390 AP). *A comparative study on the interpretive narrations of the two sects*. Qom: International Center for Translation and Publishing Mustafa. [In Persian]

42. Shoushtari, N. (1409 AH). *Ihqaq al-Haqq va Izhaq al-Batil, Introduction by Ayatollah Marashi Najafi*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic]
43. Siouti, A. (1364 AP). *Al-Atqan fi Ulum al-Qur'an*. Qom: Razi Bidar Publications. [In Persian]
44. Tabarsi, A. (1403 AH). *Al-Ihtijaj. Mashhad*: ALMurtada Publications. [In Arabic]
45. Tabarsi, F. (1372 AP). *Al-Bayyan Fi Tafsir Al-Quran*. (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Persian]
46. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
47. Taghavi Dehaghani, H. (1381 AP). *Ahl al-Bayt methodology: in the interpretation, interpretation and application of the Qur'an*. Qom: Minhaj Culture Institute. [In Persian]
48. Taleghani, A. (1361 AP). *Quranic sciences*. Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian]
49. Vahdati Shobeiri, Z. (1392 AP). Typological analysis of the interpretive narrations of the The 14 Infallibles. *Scientific_Research Quarterly Journal of Information (Hadith of Thought)*, No. 15, p. 180. [In Persian]



A Different View on Teaching the Qur'an; Using a Communicative Approach in Second Language Teaching

Hassan Zarnousheh Farahani¹

Received: 08/01/2022

Accepted: 08/06/2022

Abstract

Second language teaching is based on different patterns, and by choosing each one, the teaching style and method change greatly as well. Now, if this second language is the language of the Qur'an, choosing a suitable pattern for teaching it is very necessary. The current methods of teaching the Qur'an are based on teaching writing skills (reading), which are similar to the "grammar and translation" method in teaching a second language. Due to the obsolescence of the method of "grammar and translation" and the replacement of the method of "communication", in addition to introducing the principles of the method of "communication", and considering the similarities between this method and the teaching style of the Prophet and the Imams, this paper suggests its use in teaching the Qur'an. The most important components of the "communication" method are "Emphasis on listening skills" and "Emphasis on the meaning and application of what has been learned in life", which is very similar to the main components of teaching the Qur'an in the lifestyle of the Prophet, that is, "teaching the Qur'an by listening-speaking method" and "meaning-centered and practicing the meanings of verses in life".

Keywords

Teaching the Qur'an, communication approach, listening skill, meaning-centered, practicing concepts.

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Tarbiat Dabir Shahid Rajaei University, Tehran, Iran. zarnoushe@sru.ac.ir.

* Zarnousheh Farahani, H. (1401 AP). A Different View on Teaching the Qur'an; Using a Communicative Approach in Second Language Teaching. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 100-119. DOI: 10.22081/JQSS.2022.62916.1160

نظرة مختلفة إلى تعليم القرآن، الاستفادة من منهج التواصل في تعليم اللغة الثانية

حسن زرنوشه فرحاني^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢ / ٠١ / ٠٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٢ / ٠٦ / ٠٨

الملخص

يتبع تدريس لغة ثانية أنماطاً مختلفة، وباختيار كل نمط، يتغير أسلوب التدريس أيضاً بشكل كبير. إذا كانت هذه اللغة الثانية هي لغة القرآن، فن الضروري للغاية اختيار نموذج مناسب لتدريسها. تعتمد الأساليب الحالية في تدريس القرآن على تعليم مهارات الكتابة (القراءة) التي تشبه طريقة "النحو والترجمة" في تدريس لغة ثانية. نظراً لمنسوخية نمط "النحو والترجمة" واستبدال نمط "الاتصال"، فإن هذه المقالة مع تقديم مبادئ نمط "الاتصال"، ونظراً إلى أن هذا النمط تشبه سيرة النبي والأئمة عليهم السلام التعليمية، تقترح استخدامه في تعليم القرآن. أهم مكونات نمط "الاتصال" هي: "التأكيد على مهارات الاستماع" و "التأكيد على محورية المعنى وتطبيق ما تم تعلمه في الحياة"، والتي تشبه إلى حد كبير المكونات الأساسية لتعليم القرآن في السيرة النبوية أعني "تعليم القرآن بطريقة الاستماع والقراءة" و "محورية المعنى والعمل على معاني الآيات في الحياة".

الكلمات الرئيسية

تعليم القرآن الكريم، نمط الاتصال، المهارة الاستماعية، محورية المعنى، العمل على المفاهيم.

١. أستاذ مساعد بقسم اللاهوت والمعارف الإسلامية، جامعة الشهيد رجائي لتربية المعلم، طهران، إيران.

zarnoshe@sru.ac.ir

* زرنوشه فراهاني، حسن. (٢٠٢٢). نظرة مختلفة إلى تعليم القرآن، الاستفادة من منهج التواصل في تعليم اللغة الثانية. فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤(١١)، صص ١٠٠ - ١١٩. DOI: 10.22081/JQSS.2022.62916.1160.119

نگاهی متفاوت به آموزش قرآن؛ بهره‌گیری از رویکرد ارتباطی در آموزش زبان دوم

حسن زرنوشه فراهانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۲

چکیده

آموزش زبان دوم تابع الگوهای مختلفی است که با انتخاب هر کدام، سبک و اسلوب آموزشی نیز تا حد زیادی تغییر می‌کند. حال اگر این زبان دوم، زبان قرآن باشد، انتخاب الگوی مناسب برای آموزش آن، بسیار ضروری می‌نماید. شیوه‌های کنونی آموزش قرآن مبتنی بر آموزش مهارت‌های نوشتاری (روخوانی) است که شبیه روش «دستور زبان و ترجمه» در آموزش زبان دوم است. با توجه به منسوخ شدن روش «دستور زبان و ترجمه» و جایگزین شدن روش «ارتباطی»، این مقاله ضمن معرفی اصول روش «ارتباطی»، با توجه به شباهت‌هایی که این روش با سیره تعلیمی پیامبر و امامان علیهم‌السلام دارد، کاربردی آن را در آموزش قرآن پیشنهاد می‌کند. مهم‌ترین مؤلفه‌های روش «ارتباطی» عبارت‌اند از: تأکید بر مهارت شنیداری و «تأکید بر معنامحوری و کاربردی آموخته‌ها در زندگی» که شباهتی تام با مؤلفه‌های اصلی آموزش قرآن در سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یعنی «آموزش قرآن به روش شنیداری - گفتاری» و «معنامحوری و عمل به مفاهیم آیات در زندگی» دارد.

کلیدواژه‌ها

آموزش قرآن، رویکرد ارتباطی، مهارت شنیداری، معنامحوری، عمل به مفاهیم.

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. تهران. ایران. zarnoshe@sru.ac.ir

* زرنوشه فراهانی، حسن. (۱۴۰۱). نگاهی متفاوت به آموزش قرآن؛ بهره‌گیری از رویکرد ارتباطی در آموزش زبان دوم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، ۴(۱۱)، صص ۱۰۰-۱۱۹. DOI: 10.22081/JQSS.2022.62916.1160

مقدمه و طرح مسئله

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در همه سطوح آموزشی و غیرآموزشی آموزش قرآن رشد چشمگیری پیدا کرد؛ البته بیشتر این آموزش‌ها در فرم و محتوا شبیه یکدیگر بودند، به این صورت که در سطوح مختلفی با عناوین روخوانی، روان‌خوانی، فصیح‌خوانی، تجوید مقدماتی، تجوید پیشرفته و صوت و لحن، مطالبی را به قرآن‌آموزان آموزش می‌دادند، یا اینکه افرادی را که توانایی صوتی کمتر یا حافظه‌ای بهتر و علاقه‌ای بیشتر داشتند، به سوی حفظ قرآن سوق می‌دادند. نتیجه این تلاش‌ها را بدون تردید می‌توانیم در رشد چند هزار برابری قاریان و حافظان قرآن کشورمان نسبت به قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و موفقیت‌های متعددی که ایشان در مسابقات بین‌المللی قرآن کسب کرده‌اند، شاهد باشیم؛ اما این پرسش‌ها مطرح است:

○ آیا چنین روش‌ها و رویکردهایی به واقع مناسب‌ترین روش‌ها و رویکردهای آموزش قرآن است؟

○ آیا آموزش قرآن در کشور ما از بهترین الگوی آموزشی پیروی کرده است؟

○ آیا کمال مطلوب آموزش قرآن، تنها تربیت نخبگانی در زمینه قرائت و حفظ قرآن است؟

○ چنین روش‌ها و رویکردهایی تا چه اندازه در تربیت قرآنی جامعه به معنای واقعی کلمه مؤثر بوده است؟

با نگاهی کلی به فضای آموزشی و فضای عمومی جامعه، به نظر می‌رسد ما نه تنها در آموزش قرآن شیوه مطلوبی را در پیش نگرفته‌ایم، بلکه هنوز نتوانسته‌ایم ضرورت انس با قرآن را برای عموم مردم تبیین کنیم و نگاه بیشتر مردم به قرآن، همان نگاه قدیمی است که قرآن را ابزار ثواب می‌داند: قرآن بخوان و برای خود ثواب جمع کن؛ درحالی که اگر گوش دلمان را باز کنیم ندای قرآن را می‌شنویم که با طینتی روح‌انگیز خود را موعظه، شفاء، هدایت و رحمت معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ ای مردم به یقین برای شما پند و اندرز از جانب پروردگارتان آمده (کتابی که سراپا پند و اندرز است) و شفایی برای آنچه در سینه‌ها

است (از عقاید فاسده و صفات رذیله)، و هدایت و رحمتی برای مؤمنان» (بونس، ۵۷).

بی‌شک عوامل متعددی در مهجوریت کنونی قرآن دخیل بوده‌اند که این مقاله به دنبال واکاوی آنها نیست؛ اما قطعاً می‌توان یکی از ریشه‌های مهجوریت قرآن را در شیوه آموزش آن جستجو کرد؛ در شیوه مرسوم آموزش قرآن، مقدمات و پیش‌نیازهایی برای آموختن قرآن تعریف شده که به عقیده نگارنده، بسیاری از آنها ضرورت ندارد؛ البته اگر این مطالب تنها به‌عنوان مقدمه مطرح می‌شد و سریع از آنها گذر می‌شد، چندان جای نگرانی نبود؛ اما متأسفانه باید گفت این مقدمات - که در مقدمه‌بودن آنها نیز تردید است - چنان مخاطب را گرفتار می‌کند که او هیچ‌گاه به آموختن خود قرآن نمی‌رسد. چه بسیار در مؤسسات و جلسات آموزش قرآن شاهد بوده و هستیم که علاقه‌مندان به قرآن را چنان در آموختن علائم نوشتاری و مباحث تجویدی و تنغیمی یا حتی صرف و نحوی متوقف می‌کنند که گویی هدف نهایی آموزش قرآن، نوشتن یا زیباخواندن آن یا تسلط بر صرف و نحو عربی است؛ درحالی که در سیره نبوی، نخست خود قرآن، بی‌هیچ پیرایه‌ای آموزش داده می‌شود تا آیات و سوره‌ها در قلب و زبان قرآن‌آموزان جاری و تثبیت گردد؛ سپس وقتی افراد به قرآن رسیدند، مطابق سلیقه خود به هریک از آن حوزه‌ها و کلاس‌ها که گرایش داشته باشند، وارد می‌شوند و آنها را نیز فرا می‌گیرند. موفقیت‌های چشمگیر صدر اسلام در امر تعلیم و ترویج قرآن در گرو همین نکته اساسی است که آموزش قرآن بر پایه آموزش زبان آن قرار داشته باشد (ر.ک: رجیبی قدسی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۹).

با توجه به آنچه بیان شد بازنگری در روش‌ها و رویکردهای آموزش قرآن ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا می‌توان آموزش قرآن را به‌مثابه آموزش زبان دوم در نظر گرفت، و در نتیجه از الگوهای آموزش زبان بهره برد؛ پس مقاله حاضر، با هدف معرفی روش «ارتباطی» در آموزش زبان دوم که روشی نسبتاً جدید و موفق است، و تبیین چگونگی بهره‌گیری از آن در آموزش قرآن کریم، پرسش‌های ذیل را محور کار خود قرار داده است:

۱. روش «ارتباطی» در آموزش زبان دوم چیست و مهم‌ترین مؤلفه‌های آن کدام است؟

۲. سیره پیامبر ﷺ در قرآن چگونه بوده است و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با روش «ارتباطی» در آموزش زبان دوم دارد؟

بدین منظور در این مقاله، ابتدا روش‌های آموزش زبان دوم معرفی می‌شوند و با تبیین نقاط قوت و ضعف و مؤلفه‌های هر یک از آنها، کارآمدی روش «ارتباطی» نسبت به دیگر روش‌ها روشن می‌گردد؛ سپس با عرضه کردن این روش بر سیره تعلیمی پیامبر ﷺ و مشخص شدن شباهت‌های فراوان آن دو، بهره‌گیری از این روش در آموزش قرآن کریم پیشنهاد می‌گردد.

قابل ذکر است طبق جستجوهای صورت گرفته، تا به حال پژوهشی با عنوان «مطالعه روش‌های آموزش زبان دوم به منظور بهره‌گیری از آنها در آموزش قرآن» صورت نگرفته است؛ ولی مقالاتی همسو با این عنوان وجود دارد از جمله: «آموزش و ترویج قرآن در سیره پیامبر ﷺ» نوشته سیدمهدی سلطانی رنانی (بینات، ۱۳۸۵، شماره ۵۲)؛ «تحلیل روش‌های آموزش قرآن با تأکید بر سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت (ع)» نوشته محمدرضا شهیدی پور و باقر ایلیا رضوی (مطالعات قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۱۳) و «شیوه‌های ترویج قرآن کریم در سیره نبوی» محسن رجبی (مجله مشکوة، ۱۳۸۷، شماره ۸۷).

۱. آشنایی با روش‌های آموزش زبان دوم

در آموزش زبان دوم دو روش عمده وجود دارد که عبارت‌اند از:

الف) روش دستور زبان و ترجمه^۱ که روش سنتی و مرسوم آموزش زبان است.

ب) روش ارتباطی^۲ که روشی نسبتاً جدید است.

در روش دستور زبان و ترجمه به آموزش دستور زبان، حفظ کردن لغات و ترجمه متون پرداخته می‌شود؛ ولی در روش ارتباطی به زبان به عنوان وسیله‌ای جهت ایجاد ارتباط نگریسته شده، جنبه‌های شنیداری و گفتاری آن بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد،

1. grammer-translation.

2. Communicative.

و از آموزش مستقیم دستور زبان و ترجمه و استفاده از زبان اول فراگیران حتی الامکان پرهیز می‌شود.

پژوهش‌هایی به منظور مقایسه و تعیین میزان اثرگذاری این دو روش صورت گرفته که همگی آنها از یک سو ایراداتی را متوجه روش دستور زبان و ترجمه دانسته، و از سوی دیگر بر کارآمد بودن روش ارتباطی در آموزش زبان تأکید دارند.

از جمله ایرادات وارد بر روش دستور زبان و ترجمه، آن است که این روش نمی‌تواند توانایی ارتباطی دانش‌آموزان را تقویت نماید (Brown, 1994, p. 25).

حتی برخی معتقدند این روش می‌تواند تأثیرات منفی بر یادگیری زبان داشته باشد (Cunningham, 2000, p. 3)؛ زیرا تأکید بر ترجمه و دستور می‌تواند به کاهش توانایی‌های شفاهی و گفتاری منجر شود (Kong, 2011, p. 77).

با توجه به ایرادات وارد بر روش دستور زبان و ترجمه، دانشمندان در دهه‌های اخیر تلاش کرده‌اند تا روش ارتباطی را جایگزین روش پیشین کنند؛ برای مثال هایمز معتقد است زبان باید در موقعیت‌های ارتباطی و برای دستیابی به توانمندی ارتباطی^۱ آموزش داده شود (Richards, 2006, p. 12) که در این راستا، یادگیری زبان فراتر از تسلط بر ترجمه و ساختارهای دستوری، و توانایی برای درک معنا و اظهار آن لحاظ می‌شود (Chang, 2011, p. 18).

رویکرد ارتباطی در آموزش زبان، با هدف ایجاد و ارتقای توانمندی ارتباطی در فراگیران و توسعه فرایندهای آموزش چهار مهارت زبانی (listening, speaking, reading, writing) شکل گرفته و بر ادغام مهارت‌های زبانی تأکید دارد (Howatt, 1984, p. 23). این مهارت‌ها عبارت‌اند از: گوش دادن، صحبت کردن، خواندن و نوشتن که در این میان دو مهارت گوش دادن و صحبت کردن را «ارکان سمعی» یا «ارکان اولیه» و مهارت‌های خواندن و نوشتن را «ارکان بصری» یا «ارکان ثانویه» می‌گویند (ناعمی، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

در رویکرد ارتباطی، یادگیری و آموزش در خدمت ارتباط هستند؛ زیرا زبان همیشه

در بستری اجتماعی استفاده می‌شود و نمی‌توان ساختارهای زبانی را از بستر ارتباطی آن جدا کرد.

از آنجا که روش‌های مرسوم آموزش قرآن تقریباً شبیه روش دستور زبان و ترجمه است، در این مقاله قصد داریم با معرفی اصول روش ارتباطی در آموزش زبان، بررسی کنیم که آیا می‌توان از این روش در آموزش قرآن نیز بهره برد یا خیر؟

۲. اصول روش ارتباطی در آموزش زبان دوم

بر اساس نظر لارسن فریمن (Larsen-Freeman, 1986, p. 85) بارزترین ویژگی روش ارتباطی این است که همه ارکان آموزشی، رویکرد ارتباطی دارند و فعالیت‌ها باید در راستای ایجاد فرصت برای تمرین معنادار در زمینه‌های معنایی باشند. این رویکرد به دنبال اهداف زیر است (Richards, 2006, p. 53):

- تمرکز بر ارتباط در یادگیری زبان؛
- ایجاد فرصت برای ارتباط، تعامل، مذاکره و مباحثه معنایی از طریق فعالیت‌هایی چون به اشتراک‌گذاری اطلاعات،^۱ مهارت حل مسئله^۲ و ایفای نقش؛^۳
- ایجاد فرصت برای تجربه و آزمودن آموخته‌ها؛
- ایجاد فرصت برای تقویت درستی^۴ و روانی^۵ کلام؛
- ارتباط‌دادن و ادغام دستور در تکالیف ارتباطی؛
- شخصی‌سازی فرایند یادگیری با بهره‌گیری از تجربیات روزمره فراگیران؛
- در نظر گرفتن خطاهای فراگیران به‌عنوان علائم طبیعی یادگیری؛
- ترغیب فراگیران به کشف قوانین و دستورات زبانی.

1. information sharing.
2. problem-solving.
3. role play
4. accuracy
5. fluency

درواقع رویکرد ارتباطی می‌کوشد تا فراگیران را قادر سازد به کمک مشارکت فعال و تعامل معنادار در محیط یادگیری، به تدریج به استقلال در یادگیری^۱ دست یابند. رویکرد ارتباطی با توجه به تفاوت‌های فردی فراگیران و توجه به تجربیات مرتبط با حوزه یادگیری، به دنبال تأثیرگذاری طولانی‌مدت است. در این رویکرد، ماهیت اجتماعی یادگیری در قالب ارائه فعالیت‌های متنوع دوفره یا گروهی و ایجاد حس مشارکت مورد توجه قرار می‌گیرد. در این میان، معلم، نقش تسهیل‌گر را در تعامل‌ها و مشارکت میان فراگیران ایفا می‌کند.

۱-۲. تأکید روش ارتباطی بر مهارت شنیداری، معنامحوری و کاربردی‌آموزی‌ها در زندگی

در روش ارتباطی، به دو موضوع «مهارت شنیداری» و «معنامحوری و کاربردی‌آموزی‌ها در زندگی» توجه ویژه‌ای شده است.

روش ارتباطی با تأکید بر ادغام و رشد همه مهارت‌های زبانی، باعث شد تا مهارت شنیداری که پیش از این به‌عنوان ابزاری برای تقویت مهارت‌های دیگر در نظر گرفته می‌شد، به‌عنوان هدفی آموزشی تعریف و به‌عنوان پیش‌شرط توانمندی در مهارت‌های دیگر مانند صحبت کردن و خواندن و نوشتن محسوب شود (Nunan, 2002, p. 37).

یکی از رویکردهای طرح‌شده در مورد مهارت شنیداری، شنیدن را فرایند رمزگشایی آواها از کوچک‌ترین (واج) تا بزرگ‌ترین (متن) رکن تعریف می‌کند که به‌واسطه درک معنا در مرحله نهایی تکمیل می‌شود (یعنی رویکرد جزء به کل (bottom-up) دارد)؛ رویکردی دیگر مهارت شنیداری را فرایندی می‌داند که در آن زبان‌آموز، آواها را به‌عنوان سرنخ‌هایی برای درک و ایجاد معنا در حین گوش‌دادن به کار می‌گیرد (و درک از معنای کلی به‌سمت درک جزئیات (top-down) پیش می‌رود). هدف از انجام تکلیف یا فعالیت شنیداری، انتخاب یکی از دو رویکرد بالا را ممکن می‌سازد. در آموزش قرآن، به نظر می‌رسد ترکیبی از دو رویکرد مطلوب باشد که موسوم به رویکرد

1. learning autonomy

تعاملی^۱ است. همچنین با آگاه‌سازی آنها از هدف خود و به‌کارگیری مفاهیم در زندگی، فعالیت شنیداری برای فراگیران معنادارتر خواهد بود.

از آنجاکه در روش تدریس مهارت شنیداری، یکی از مهم‌ترین عوامل، بالابردن سطح آگاهی فراگیران از فرایندهای زیربنایی یادگیری است تا حس مسئولیت آنها نسبت به یادگیری و مشارکت در آن تقویت شود، این امر، اتخاذ رویکرد فراگیرمحور^۲ را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. با فراگیری مهارت‌ها و راهبردهای^۳ شنیداری مؤثر، فرصت برای تمرکز و یادگیری زبان‌آموزان فراهم می‌شود. از جمله این راهبردها شنیدن انتخابی^۴، شنیدن با اهداف مختلف^۵، پیش‌بینی^۶، ساختارسازی پیش‌رونده^۷، برداشت از متن^۸ و فردی‌سازی^۹ است.

در این راهبردها به فراگیر کمک می‌شود تا با سرنخ‌های معنایی، تلاش کند محتوای فایل شنیداری را پیش‌بینی کند و حدس بزند یا با گوش کردن به فایل صوتی به‌مرور بتواند محتوای آن را در ذهن خود پیروراند. همچنین فراگیر باید بتواند با حدس زدن و استفاده از سرنخ‌های معنایی، معنای ضمنی موجود در محتوای شنیداری را درک کند. علاوه بر این، با ارتباط دادن محتوای شنیداری به تجربیات شخصی خود در زندگی بتواند محتوای شنیداری را به‌صورت بهتر و مؤثرتر درک کند.

همچنین ایجاد طرح‌واره مناسب^{۱۰} پیش از آغاز تمرین‌های شنیداری اصلی می‌تواند به درک بهتر و مؤثرتر محتوا کمک کند (Nunan, 2002, p. 57).

1. Interactive.
2. learner-centered.
3. Strategies.
4. selective listening.
5. listening for different purposes.
6. Predicting.
7. progressive structuring.
8. Inferencing.
9. Personalizing.
10. Schemata.

ایجاد طرح‌واره یعنی با استفاده از تجربیات آشنا و دانش پیش‌زمینه‌ای موجود در ذهن فراگیران، توانایی پیش‌بینی محتوا را در آنها تقویت کرد.

وندرگرفت (Vandergrift, 1999, p. 169) نیز در مقاله خود به نیاز به توجه بیشتر به مهارت شنیداری تأکید و با توجه به نقش حیاتی درون‌داد^۱ آن را رکن مهم در آموزش و یادگیری زبان معرفی می‌کند. بدین منظور، با مواجهه‌ساختن فراگیران با انبوهی از محتوای شنیداری، می‌توان درون‌داد قابل فهم و مناسبی را برای یادگیری زبان برای آنها فراهم آورد.

مهارت شنیداری به تسهیل یادگیری زبان کمک می‌کند و توجه به آن در مراحل اولیه می‌تواند از چهار منظر، تسهیل‌گر تلقی شود:

الف) از منظر ذهنی: ^۲ تأکید بر مهارت شنیداری، شیوه طبیعی یادگیری زبان است؛ ترغیب فراگیران به صحبت کردن و تولید محتوا پیش از ایجاد آمادگی از طریق مهارت شنیداری می‌تواند باعث افزایش بار ذهنی^۳ شود و بستر لازم برای درک مطلب و پیام‌های معنادار زبانی را به‌خوبی فراهم نیاورد.

ب) از منظر کارآمدی: ^۴ آموزش مهارت شنیداری پیش از مهارت‌های دیگر می‌تواند مفید واقع شود؛ زیرا مهارت شنیداری، فراگیران را با مدل‌های خوب مانند فایل‌های صوتی و معلم مواجه می‌سازد و باعث می‌شود فراگیران از زمان خود بهترین و بیشترین بهره را ببرند.

ج) از منظر کاربردی: ^۵ مهارت شنیداری از پرکاربردترین مهارت‌های زبانی است که در زندگی روزمره و یادگیری زبان استفاده می‌شود.

د) از منظر روانی: ^۶ تقویت مهارت شنیداری و به‌تأخیرانداختن تولید شفاهی محتوا

-
1. Input.
 2. Cognitive.
 3. Cognitive overload.
 4. Efficiency.
 5. Utility.
 6. Psychological.

مسلم، بی تا، ج ۲، ص ۳۴؛ ترمذی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۹۸؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۳۵۹) که در روایات متعدد به کار رفته، بر روش تعلیم قرآن توسط پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارد. برای نمونه در روایتی، پیامبر ﷺ می فرمایند: «استقرؤا القرآن من أربعة...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۲۱۳) که با دقت در مضمون این روایت، نکات ذیل از آن به دست می آید:

۱. پیامبر اصحاب خود را به «استقراء» از اهل قرائت امر می فرماید؛ بدین معنا که مسلمانان موظف بوده‌اند اولاً اهل قرائت را تشخیص دهند و ثانیاً از آنان درخواست قرائت کنند.

۲. از تعبیر «من أربعة» برمی آید که «إقراء» دارای شرایط ویژه‌ای است که هر کس توانایی آن را ندارد.

۳. تعبیر «استقراء» نشان می دهد آموزش قرآن مسئله‌ای اجباری و تحمیلی نیست؛ زیرا لازمه اقرء معلم، استقرای قرآن آموز است.

نکته مهمی که از تعبیر «اقرء» دریافت می شود، ابتنای این روش بر «آموزش سمعی» است، و باید گفت که آموزش قرآن در مکتب پیامبر ﷺ، به روش سمعی صورت می گرفته است. به این معنا که ماهیت و ساختار اصلی آموزش قرآن «شنیدن و تکرار پس از شنیدن» است. قرآن آموز هر چه را که می خواهد بیاموزد، ابتدا و پیش از آن که با نوشته آن روبرو شود، بارها می شنود و تکرار می کند و این شنیدن و تکرار تا آنجا ادامه می یابد که آیات مورد نظر در قلب او جای بگیرند (خوش منش، ۱۳۸۹، صص ۲۰-۲۱).

از جمله قرائن این مسئله، روایتی است که حضرت علی رضی الله عنه در آن به روش آموزش خود نزد پیامبر اکرم ﷺ اشاره کرده، می فرماید: «مَا نَزَلَتْ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأَ بِهَا وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ وَ أَكْتُبُهَا بِحَطِّي...» هیچ آیه‌ای از قرآن بر پیامبر نازل نمی شد، مگر اینکه ابتدا آن را بر من اقرء می کرد و سپس آن را املاء می نمود و من با خط خود می نوشتم...» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸).

بنابر این روایت آموزش قرآن از سوی پیامبر ﷺ در دو مرحله مجزای اقرء و املاء انجام می گرفته که این نشان می دهد اقرء ماهیتی غیر از املا و نسخه مکتوب دارد.

عبدالله بن مسعود نیز می گوید: «قَرَأْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَبْعِينَ سُورَةً مِنَ الْقُرْآنِ أَحَدُثُهَا مِنْ فِيهِ... وَ قَرَأْتُ سَائِرَ أَوْ قَالَ بَقِيَّةَ الْقُرْآنِ عَلَى خَيْرِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ أَفْضَاهُمْ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۷۳).

تعبیر «أَحَدُثُهَا مِنْ فِيهِ» دلالت دارد که ابن مسعود قرآن را از طریق دهان و لب های مبارک پیامبر اکرم ﷺ استماع کرده و آموخته است، نه از طریق نسخه مکتوب.

زرقانی درباره شیوه آموزش قرآن پیامبر ﷺ می نویسد: «يَبْعَثُ إِلَى مَنْ كَانَ بَعِيدَ الدَّارِ مِنْهُمْ مَنْ يُعَلِّمُهُمْ وَ يُقَرِّئُهُمْ، كَمَا بَعَثَ مُصْعَبَ بْنَ عَمِيرٍ وَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ إِلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ قَبْلَ هِجْرَتِهِ، يُعَلِّمَانِهِمُ الْإِسْلَامَ، وَ يُقَرِّءَانِهِمُ الْقُرْآنَ، وَ كَمَا أَرْسَلَ مَعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى مَكَّةَ بَعْدَ هِجْرَتِهِ لِلتَّحْفِيزِ وَ الْإِقْرَاءِ؛ رَسُولُ خَدَاءِ ﷺ لِلَّهِ بِرَأْيِ أَنَانِ كَمَا فِي مَنَاطِقٍ أُخْرَى زَنْدَاغِي مِي كَرَدَنَد مَعْلَمَانِي كَسِيل مِي دَاشْت تَا قُرْآن رَا بَه أَنَانِي مَآمُوزَنَد وَ بَرَاي أَنَانِي بَخَوَانَنَد؛ چنان که قبل از هجرت مصعب بن عمیر و ابن ام مکتوم را به مدینه فرستاد تا اسلام را بدینان تعلیم دهند و قرآن را بیاموزانند یا معاذ بن جبل را پس از هجرت برای حفظ و تعلیم قرائت قرآن به مکه فرستاد» (زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۴).

بنابراین به این نتیجه می رسیم «اقراء» که شیوه آموزش قرآن پیامبر است، مبتنی بر «نظام آموزش سمعی» است. در این شیوه، «شنیدن و تکرار کردن» به عنوان یک اصل مهم مقدم بر «دیدن و خواندن» است و «گوش و زبان» در آن نقش محوری دارند، به گونه ای که چشم می تواند اصلاً به کار نرود یا به نوبت پس از گوش و زبان به ابزار آموزش قرآن اضافه شود.

اقراء سیستمی را به همراه خود دارد که اجرای آن در آموزش قرآن به معنای اجرای نظام آموزش سمعی است. در اقرء، معلم آیات را بر متعلم می خواند: «... يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ...» (جمعه، ۲) و متعلم پس از استماع هر فراز قرآنی، آن را عیناً تکرار می کند: «... فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ...» (قیامت، ۱۸) و این جریان آیات الهی از زبان معلم به گوش متعلم، و سپس جریان همان آیات بر زبان متعلم و بازگشت آن به گوش معلم تا آنجا ادامه می یابد که آیات مورد نظر از قلب معلم به واسطه گوش متعلم به قلب او منتقل می شوند و متعلم نیز مانند معلم حامل همان آیات کریمه می شود.

به‌طور مثال برای آموزش سوره توحید، کافی است معلم آیات این سوره را تک‌تک، شمرده‌شمرده و آرام برای متعلم بخواند و او پس از شنیدن هر آیه همان را تکرار کند و این خواندن و شنیدن و تکرار به‌قدری ادامه یابد که متعلم نیز بتواند این آیات را حداقل به همراه معلم به‌راحتی زمزمه کند یا آنها را بخواند.

در سیره نبوی همین انتقال آیات از قلب معلم به قلب متعلم که به‌واسطه شنیدن و تکرار انجام می‌شود، آموزش قرآن شمرده می‌شد و حتی تا یکی دو قرن بعد، آموزش قرآن از طریق روخوانی خلاف عرف اهل قرآن تلقی می‌شد؛ چنان‌که گویا نخستین کسی که آموزش قرآن از طریق روخوانی را ابتکار کرده حمزه بن الزیات از قراء سبعه بوده است (ر.ک: ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۱، صص ۲۶۱-۲۶۳).

متأسفانه باید گفت نقطه شروع آموزش قرآن در کشور ما نیز روخوانی قرآن است؛ یعنی به جای «گوش و زبان»، از «چشم و زبان» در آموزش قرآن استفاده می‌شود و چه بسا یکی از مهم‌ترین عوامل مهجوریت قرآن، همین شیوه نامطلوب آموزش آن باشد که هم برخلاف روش پیامبر و امامان علیهم‌السلام است و هم با دستاوردهای نوین علمی در آموزش زبان متعارض است.

در روش روخوانی، به جای آموزش قرآن، نوعی مهارت تبدیل نشانه‌های نوشتاری به صدا آموزش داده می‌شود و چون شخص هرچه را ابتدا آموزش دید، اصل قرار می‌دهد و بقیه را فرع، بنابراین وقتی فردی توانست به‌خوبی مهارت روخوانی را به‌کار گیرد، تدبیر و مسائل مهم دیگر را که بعدها به او آموزش داده می‌شود، اضافه بر اصل و فرعی می‌انگارد و آنها را رد می‌کند یا دست‌کم رغبت جدی به آنها نشان نمی‌دهد (رجبی قدسی، ۱۳۹۱، ص ۳۴)؛ بنابراین ضروری است که روش‌های کنونی و رایج آموزش قرآن مورد بازنگری جدی قرار گیرند، و روش سمعی جایگاه اصلی خود را باز یابد و جایگزین روش بصری گردد.

۲-۳. معنامحوری و کاربست آموخته‌ها در زندگی

با توجه به آیه ۲ سوره جمعه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ

و يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛ او است که در میان امیان (مردم مکه که غالباً بی سواد بودند) فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها تلاوت می‌نماید و آنها را (از پلیدی‌های عقیدتی و اخلاقی و عملی) پاکیزه می‌کند و به آنها کتاب (آسمانی) و معارف دینی و عقلی می‌آموزد و حقیقت این است که آنها پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند». تعلیم قرآن توسط پیامبر، از تعلیم عمل به آن، که لازمه‌اش فهم آیات است، جدا نیست و در سیره آموزشی پیامبر، تفکیک الفاظ قرآن از مفاهیم آن جایگاهی نداشته است. کیفیت «إقراء» پیامبر نیز این مطلب را به روشنی تبیین می‌کند؛ ابو عبد الرحمن سلمی می‌گوید: «حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يُقْرَأُ مِنْ أَصْحَابِهِ أَنْ هُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَشْرَ آيَاتٍ فَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعُشْرِ الْآخِرِ حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ؛ کسانی که خدمت رسول الله صلی الله علیه و آله رسیده، از ایشان قرائت فرا گرفته بودند، برای ما بیان کردند که اصحاب ده آیه از آن حضرت فرامی‌گرفتند و تا آن ده آیه را به مرحله علم و عمل نمی‌رسانند، سراغ ده آیه بعد نمی‌رفتند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۰۶). طبق این روایت، اصحاب پیامبر، ده آیه قرآن را که از ایشان می‌آموختند، تا زمانی که علم و عمل موجود در آن ده آیه را فرامی‌گرفتند، به سراغ ده آیه دیگر نمی‌رفتند.

بنابراین آموختن قرآن همراه با فهم و درک معانی آیات و تلاش برای به کار بستن آن مفاهیم در زندگی فردی و اجتماعی بوده است و قرائت بدون تدبر طبق روایات معصومان علیهم‌السلام تهی از خیر معرفی شده است؛ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «... لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَا تَدَبَّرُ فِيهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۷۵)؛ امام صادق علیه‌السلام نیز هنگام تلاوت قرآن این گونه دعا می‌فرمود: «... وَ لَا تَجْعَلْ قِرَاءَتِي قِرَاءَةً لَا تَدَبَّرُ فِيهَا بَلِ اجْعَلْنِي أَتَدَبَّرُ آيَاتِهِ وَ أَحْكَامَهُ...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۱).

به‌رغم وجود این رهنمودها و توصیه‌ها از سوی معصومان علیهم‌السلام اما شیوه کنونی آموزش قرآن در کشور به گونه‌ای است که در آن توجه چندانی به معانی و مفاهیم قرآن نمی‌شود. این بی‌توجهی چنان طبیعی گشته که یک فرد حتی می‌تواند حافظ کل قرآن کریم یا قاری ممتاز قرآن یا حتی استادی در یکی از رشته‌های مرتبط با علوم

قرآنی گردد، بی‌آنکه تسلطی نسبی بر معانی آیات داشته باشد و این به دلیل شیوه ناصحیح آموزش قرآن است که خواندن قرآن را یک مقوله می‌داند و دانستن معانی آن را مقوله‌ای دیگر و دقیقاً همین طرز تفکر است که کلاس‌های مفاهیم قرآن را جدای از کلاس‌های خواندن قرآن تعریف می‌کند و این مخاطب است که باید میان قرآن‌خوانی و قرآن‌دانی یکی را برگزیند! درحالی‌که بنابر آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تدبر و قرائت قرآن جدای از یکدیگر نیستند که انسان ابتدا مرحله آموزش قرائت قرآن را طی کند و پس از مدت‌ها در فرصتی دیگر به تدبر بپردازد.

طبق دعای امام صادق علیه‌السلام که پیش‌تر بیان گردید، تدبر باید جای خود را در متن قرائت پیدا کند نه بیرون یا بعد از آن. قرائت باید همراه با تدبر باشد. وقتی قرائتی فاقد تدبر باشد، دیگر هیچ جای دیگر نمی‌توان به دنبال تدبر گشت، اگرچه آداب و اصول فراوانی نیز برای تدبر به کار ببندیم.

بنابراین باید فرایندهای آموزش قرآن را در راستای همراه کردن قرائت با تدبر اصلاح کرد؛ قرائت بدون تدبر و تدبر بدون قرائت هر دو به یک اندازه از سیره تعلیمی پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام منحرف گشته‌اند؛ چه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره نحوه قرائت خود می‌فرماید: «أَجَل، أَنَا أَفْرُوهُ لِبَطْنٍ وَ أَنْتُمْ تَقْرَوْنَهُ لِظَهْرٍ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْبَطْنُ؟ قَالَ: أَقْرَأُ أَتَدَبَّرُهُ وَ أَعْمَلُ بِمَا فِيهِ وَ تَقْرَوْنَهُ أَنْتُمْ هَكَذَا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ فَأَمَرَهَا؛ پیامبر فرمودند قرائت من توأم با تدبر و عمل است که انسان را به بطن قرآن می‌رساند؛ اما شما می‌خوانید و با دستشان اشاره کردند که - می‌روید» (متقی‌هندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۲۲).

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت:

۱. به نظر می‌رسد تجدید نظر در روش‌های کنونی آموزش قرآن که مبتنی بر آموزش مهارت‌های نوشتاری است، ضروری است؛ زیرا اولاً مخالف با سیره تعلیمی معصومان است و ثانیاً چنین الگوهایی در آموزش زبان منسوخ شده‌اند.

۲. الگوی پیشنهادی این مقاله برای آموزش قرآن، روش «ارتباطی» آموزش زبان است که بسیار نزدیک به سیره تعلیمی معصومان علیهم‌السلام است.
۳. مهم‌ترین ارکان روش «ارتباطی»، بهره‌گیری از مهارت شنیداری، تأکید بر معنای محوری و کاربردی آموزه‌ها در زندگی است که در سیره تعلیمی پیامبر و امامان علیهم‌السلام نیز بر این آنها بسیار تأکید شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن حنبل، احمد. (بی تا). مسند. بیروت: دارصادر.
۲. ابن جزری، شمس الدین ابوالخیر محمد. (۱۳۵۱ق). غایة النهایة فی طبقات القراء. مكة المكرمة: مكتبة ابن تیمیة.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۹۸۱م). صحیح. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۸۳م). سنن (محقق: عبدالوهاب عبداللطیف). بیروت: دار الفکر.
۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بی جا.
۶. خوش منش، ابوالفضل. (۱۳۸۹). حمل قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. رجبی قدسی، محسن و همکاران. (۱۳۹۱). آموزش قرآن در سیره نبوی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۱۰. متقی هندی، علی بن حسام الدین. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. مسلم، ابوالحسین بن الحجاج القشیری النیسابوری. (بی تا). صحیح. بیروت: دارالفکر.
۱۳. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۱۴. ناعمی، علی محمد. (۱۳۹۲). روان شناسی آموزش خواندن. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۵. نسائی، احمد بن شعیب. (۱۹۳۰م). سنن. بیروت: دارالفکر.

16. Brown, H. Douglas, Principles of Language Learning and Teaching. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Regents: 1994.

17. Chang, Ming, "EFL teachers` attitudes toward communicative language teaching in Taiwanese college". *Asian EFL Journal Professional Teaching Articles*, vol. 53: 2011.
18. Cunningham, Cindy, Translation in the classroom.: A useful tool for second language Acquisition. Retrieved February 5, 2019 from <http://www.cels.bham.ac.uk/resources/essay/cindyc2.pdf>: 2000.
19. Gary, O. Judith, Delayed oral practice in initial stages of second language learning. In W. C. Ritchie (Ed.). *Second Language Acquisition Research: Issues and Implications*. New York: Academic Press: 1975.
20. Howatt, P. R. Anthony, *A History of English Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press: 1984.
21. Kong, Na, "Establishing a comprehensive English teaching pattern combining the communicative teaching method and the grammar translation method". *English Language Teaching*, vol. 4: 2011.
22. Larson.Freeman, Diana, *Techniques and principles in Language teaching*. Oxford: OUP: 1986.
23. Nunan, David, Listening in language learning. In J. C. Richards and W. A. Renandya (Eds.). *Methodology in Language Teaching: An anthology of current practice*. Cambridge: Cambridge University Press: 2002.
24. Richards, C. Jack, *Communicative Language Teaching Today*. Cambridge: Cambridge University Press: 2006.
25. Vandergrift, Larry, "Facilitating second language listening comprehension: acquiring successful strategies". *ELT Journal*, vol. 53: 1999.

References

* The Holy Qur'an

1. Arousi Howeizi, A. (1415 AH). *Tafsir Nour al-Thaqalain*. Qom: Esmailian. [In Arabic]
2. Brown, H. Douglas. (1994). *Principles of Language Learning and Teaching*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Regents.
3. Bukhari, M. (1981). *Sahih*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
4. Cunningham, C. (2019). *Translation in the classroom.: A useful tool for second language Acquisition*. From: February 5, 2019 from [http://www.cels.bham.ac.uk/resources/essay/cindyc2 .pdf](http://www.cels.bham.ac.uk/resources/essay/cindyc2.pdf): 2000.
5. Gary, O. Judith. (1975). *Delayed oral practice in the initial stages of second language learning*. (Ritchie, W. C, Ed.). *Second Language Acquisition Research: Issues and Implications*. New York: Academic Press.
6. Hakem Neyshaburi, M. (n.d.). *Al-Mustadrak ala al-Sahihain*.
7. Howatt, P. R. A. (1984). *A History of English Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
8. Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Musnad*. Beirut: Dar Sader.
9. Ibn Jazari, Sh. (1351 AH). *Qayat al-Nahayah fi Tabaghat al-Qara'*. Makkah: Ibn Taymiyyah School. [In Arabic]
10. Khoshmanesh, A. (1389 AP). *Carrying the Quran*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
11. Kong, N. (2011). "Establishing a comprehensive English teaching pattern combining the communicative teaching method and the grammar translation method". *English Language Teaching*, (4).
12. Larson-Freeman, D. (1986). *Techniques and principles in Language teaching*. Oxford: OUP.
13. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

14. Ming, C. (2011). "EFL teachers' attitudes toward communicative language teaching in Taiwanese college". *Asian EFL Journal Professional Teaching Articles*, vol. 53.
15. Mottaqi Hendi, A. (1409 AH). *Kanz al-A'amal fi Sonan al-Aqwal va al-Afal*. Beirut: ALRisalah Institute. [In Arabic]
16. Mufid, M. (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Qom: Al-Mutamir al-Alami le al-Alfiyah al-Shaikh al-Mufid. [In Arabic]
17. Muslim, A. (n.d.). *Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr.
18. Na'emi, A. M. (1392 AP). *Psychology of reading instruction*. Mashhad: Astan_e_Quds_e_Razavi Publications. [In Persian]
19. Nesa'ei, A. (1930). *traditions*. Beirut: Dar al-Fikr.
20. Nunan, D, *Listening in language learning*. (J. C. Richards., & W. A. Renandya Eds.). *Methodology in Language Teaching: An anthology of current practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Rajabi Ghodsi, M. et al. (1391 AP). *Teaching the Qur'an in the Prophetic style*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
22. Richards, C. J. (2006). *Communicative Language Teaching Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Termadi, M. (1983). *Sunan*. (Abdul Latif, A, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
24. Vandergrift, L. (1999). "Facilitating second language listening comprehension: acquiring successful strategies". *ELT Journal*, (53).
25. Zarqani, M. (n.d.). *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



An Analysis and Evaluation of the Use of the Soul in the Qur'an

Ahmad Shahgoli¹

Received: 18/03/2022

Accepted: 08/06/2022

Abstract

The word *soul* (*Nafs*) has various lexical meanings such as spirit, blood, body, eyes, corpse, near, the truth of something, the unseen, and so on. There are different views on the root of the word soul. According to the research conducted in this paper, the main root of the word soul is the essence and truth of every object, some other meanings of the soul are virtual and some can be interpreted in this sense. The word soul with its derivatives has been used many times in the Qur'an and explaining its place has a fundamental effect on the understanding of Qur'anic verses. In interpretive sources, the meanings of the soul are the essence of the object, the spirit, blood, injury or damage caused by an evil eye, greatness and forgiveness. It has been said that one of the uses of the soul in the Qur'an is the spirit, and they have relied on verses from the Qur'an to prove this claim. In this paper, while referring to the mentioned verses, the views of the interpreters have been criticized and examined in three areas. The first area, which is one of the important topics of this study, is the disagreement on the meaning of the soul over the spirit. According to this view, it seems that in the Qur'an, the word soul, with all its many uses about human beings, has not been used to mean the spirit in any of the cases, and soul has been used in the Qur'an to mean human nature with different conditions and attributes. The second area refers to the various meanings of the soul meaning essence, and the third area is the source of confusion of the concept of soul with the spirit.

Keywords

The Qur'an, the soul, the spirit, the essence of the object.

1. Assistant Professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. shahgoliaahmad@gmail.com.

* Shahgoli, A. (1401 AP). An Analysis and evaluation of the use of the soul in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 122-145. DOI: 10.22081/JQSS.2022.63635.1179

تحليل وتقييم معاني كلمة النفس في القرآن

احمد شهغلي^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢ / ٠٣ / ١٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٢ / ٠٦ / ٠٨

الملخص

لكلمة النفس معاني لغوية مختلفة مثل الروح والدم والجسد والعين الشرير والقرب وحقيقة الشيء والغيب وما إلى ذلك. هناك آراء مختلفة حول معنى كلمة النفس وبحسب البحث الذي أجري في هذا المقال، فإن المعنى الرئيسي لكلمة النفس هو جوهر وحقيقة كل شيء، ومجاز في بعض المعاني الأخرى وفي البعض الآخر يمكن تأويله إلى هذا المعنى الرئيسي. استخدمت كلمة النفس بمشتقاتها مرات عديدة في القرآن، ولتبيين مكاتبها تأثير جوهري على فهم الآيات القرآنية. معاني النفس في المصادر التفسيرية هي: جوهر الشيء، الروح، الدم، العين الشرير، العظمة والسخاوة. وقد قيل أن أحد معاني "النفس" في القرآن هو الروح، ولإثبات هذا الادعاء، فقد اعتمدوا على آيات من القرآن. نشير في هذا المقال إلى الآيات المذكورة، وينتقد آراء المفسرين في ثلاثة محاور: المحور الأول، وهو أحد الموضوعات المهمة في هذه الدراسة، هو انخلاف حول دلالة النفس على الروح. وبناءً على هذا الرأي، يبدو أن كلمة النفس، بكل استخداماتها العديدة في الإنسان، لم تستعمل للدلالة على معنى الروح في أي من الحالات، وقد وردت كلمة النفس في القرآن بمعنى الطبيعة البشرية بشروط وسمات مختلفة، المحور الثاني يعبر عن معاني النفس المختلفة التي يمكن تأويلها على أنها تعني الجوهر وذات الشيء، والمحور الثالث يعبر عن أصل ومصدر الخلط بين مفهوم النفس والروح.

المفردات المفتاحية

القرآن، النفس، الروح، جوهر الشيء.

shahgoliahmad@gmail.com

١. أستاذ مساعد، معهد الحكمة والفلسفة الإيرانية، طهران، إيران.

* شهغلي، أحمد. (٢٠٢٢). تحليل وتقييم استعمال كلمة النفس في القرآن، فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤ (١١)، صص ١٢٢ - ١٤٥.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.63635.1179

تحلیل و ارزیابی کاربرد نفس در قرآن

احمد شه‌گلی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۷

چکیده

واژه نفس دارای معانی لغوی گوناگونی نظیر روح، خون، پیکر، چشم، جسد، نزد، حقیقت چیزی، غیب و... است. دیدگاه‌های متفاوتی درباره ریشه اصلی واژه نفس وجود دارد. براساس پژوهش صورت گرفته در این مقاله، ریشه اصلی واژه نفس، ذات و حقیقت هر شیء است و سایر معانی نفس برخی مجازی‌اند و برخی دیگر نیز قابل تأویل به این معنا هستند. واژه نفس با مشتقات آن بارها در قرآن به کار رفته است و تبیین جایگاه آن در فهم آیات قرآنی تأثیر اساسی دارد. در منابع تفسیری معانی نفس عبارت‌اند از: ذات شیء، روح، خون، چشم زخم، بزرگی و بخشش. گفته‌اند یکی از کاربردهای نفس در قرآن روح است و برای اثبات این ادعا به آیاتی از قرآن تمسک کرده‌اند. در این مقاله ضمن اشاره به آیات مذکور، در سه محور به نقد و بررسی دیدگاه مفسران پرداخته شده است: محور اول که یکی از مباحث مهم این پژوهش است، مناقشه در دلالت نفس بر روح است. براساس این دیدگاه به نظر می‌رسد در قرآن واژه نفس با همه استعمالات فراوان آن درباره انسان، در هیچ‌یک از موارد به معنای روح به کار نرفته است و نفس در قرآن به معنای ذات انسانی همراه با احوال و اوصاف مختلف به کار رفته است؛ محور دوم ارجاع معانی متعدد نفس به معنای ذات است و محور سوم منشأ خلط مفهوم نفس با روح است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، نفس، روح، ذات شیء.

shahgoliahmad@gmail.com

۱. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

* شه‌گلی، احمد. (۱۴۰۱). تحلیل و ارزیابی کاربرد نفس در قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، (۱۱)۴، صص ۱۲۲-۱۴۵.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.63635.1179

مقدمه و طرح مسئله

در آموزه‌های دینی واژه نفس فراوان به کار رفته و معانی متفاوتی از آن اراده شده است؛ از این رو تبیین این موضوع برای فهم آیات مربوط به علم‌النفس دینی و دلالت‌های کلامی و اعتقادی تأثیر زیادی دارد. برخلاف مباحث فلسفی که الفاظ تا حدود زیادی مشخص‌اند و مفهوم‌شناسی نفس، نقش چندانی ندارد، تبیین بحث نفس و روح از منظر آموزه‌های اسلامی متوقف بر تبیین دقیق واژگان است. در بین معانی متعدد نفس، روح یکی از رایج‌ترین آنها است که مفسران آیاتی را برای این موضوع ذکر کرده‌اند. پژوهش‌های متعددی به صورت غیرمستقل در ضمن کتب و جوه و نظائر قرآنی و تفاسیر و به صورت مستقل به صورت مقاله در مورد معانی نفس انجام شده است. یکی از این آثار کتاب آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، رئیس بنیاد حکمت صدر را به نام نفس و روح است (شاکر، ۱۳۷۹، صص ۶-۱۹). مقاله «وجوه معانی نفس در قرآن»، از محمد کاظم شاکر یکی دیگر از این آثار مرتبط با مقاله حاضر است. این مقاله نیز دارای نکات مفیدی است، ضمن اینکه برخی دستاوردهای آن قابل مناقشه است. در این پژوهش با تبیین معانی نفس، کاربردهای آن در قرآن را و بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۱. معانی نفس

واژه نفس از واژگان پرکاربرد است که در لغت، عرف، علوم و دین با کاربردهای متفاوت و معانی متفاوت به کار می‌رود و گاهی در یک حوزه خاص معانی مختلفی برای نفس ذکر می‌شود. برای فهم کاربردهای نفس باید از معانی لغوی شروع کرد و ریشه‌های آن را تبیین کرد تا کاربرد آن در علوم و دین و تفاوت آن با ریشه لغوی و میزان فاصله گرفتن از کاربرد لغوی روشن گردد. در لغتنامه‌ها، معانی چندی برای نفس ذکر کرده‌اند که عمده‌ترین آنها عبارت‌اند از: ذات شیء، روح، خون، چشم زخم، بزرگی و بخشش، پیکر، جسد، قصد و نیت، اراده، کيفر و مجازات (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۹۶) که در ادامه به تبیین بیشتر

- این معانی پرداخته می‌شود. رایج‌ترین معانی‌ای که برای نفس ذکر شده، عبارت‌اند از:
۱. ذات شیء: یکی از معانی متداول نفس، «ذات شیء» است. وقتی گفته می‌شود «نَفْسُ الشَّيْءِ»: مقصود ذات شیء است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷) که در فارسی از آن به خود تعبیر می‌شود. تعبیر «قَتَلَ فُلَانٌ نَفْسَهُ» یعنی فلانی خودش را کشت (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۲۵). این معنا از نفس معمولاً برای تأکید مضاف‌الیه و اختصاص یافتن به کار می‌رود و بر هر موجودی (اعم از جاندار و بی‌جان) قابل اطلاق است (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۸۴۸).
 ۲. روح: یکی از رایج‌ترین معانی نفس، روح انسان است که حیات، حرکت و نمو جسد وابسته به آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۸۴). در صورتی که نفس به معنای روح باشد، مؤنث است (رافعی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۷)؛ البته این موضوع عمومیت ندارد، گاه نفس به معنای روح به صورت مذکر نیز به کار می‌رود (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۲۵).
 ۳. خون: یکی از معانی نفس، خون است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸). در جمله «مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ» مراد از «نفس سائله» خون روان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۵). علت اطلاق نفس به خون، این است که با خروج خون از بدن، نفس نیز خارج می‌شود؛ بنابراین اطلاق خون بر نفس به واسطه نفس است که در این صورت کاربرد نفس در این معنا مجازی است (زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۴).
 ۴. چشم زخم: یکی دیگر از معانی نفس، چشم زخم است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۸۴؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸)؛ چنان‌که بیان می‌شود: «أَصَابَتْ فُلَانًا نَفْسٌ، أَيْ عَيْنٌ»؛ یعنی فلانی به چشم زخم مبتلا شد. کاربرد لفظ نفس در این معنا نیز به اعتراف اهل لغت مجازی است (زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۴)؛ زیرا آنچه سبب چشم‌زخم می‌شود، نفس شخص است؛ بنابراین استناد آن به چشم توسع در مفهوم این واژه است.
 ۵. بزرگی و بخشش: یکی از معانی نفس، بزرگی و بخشش است. وقتی گفته می‌شود «رَجُلٌ لَهُ نَفْسٌ، أَيْ حُلُقٌ وَ جَلَادَةٌ وَ سَخَاءٌ»، یعنی مردی که دارای اخلاق، بخشش و بزرگی است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۷۰).

علاوه بر معانی ذکر شده، نفس در معنای دیگری مانند پیکر، جسد، قصد و نیت، اراده، کیفر و مجازات، چشمه و آب نیز به کار می‌رود (زبیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۶). در کتاب الفروق فی اللغة اطلاقاً دیگری برای نفس مانند عقل و قوه داعی بر شورو ذکر شده است (عسکری، بی تا، ج ۱، ص ۵۲۰). همان گونه که اشاره شد، کاربرد نفس در برخی از این معانی مانند چشم زخم، جسد و خون مجازی است (زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۴)؛ بنابراین رایج ترین کاربرد نفس معانی اول و دوم است و کاربرد نفس در معانی ای چون پیکر، جسد، آب، چشمه و عقل، کم کاربرد است. برای تبیین معنای واقعی از مجازی عده‌ای در صدد تبیین ریشه اصلی معنای نفس برآمده‌اند.

۲. ریشه اصلی معنای نفس

دیدگاه‌های متفاوتی در مورد ریشه اصلی نفس وجود دارد. برخی برای نفس دو معنای اصلی گفته‌اند و برخی دیگر معانی مختلف نفس را در یک یا دو معنای خاص محدود کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳). اگر واژه نفس دارای چندین معنای اصلی باشد، از الفاظ مشرک لفظی خواهد بود؛ اما اگر اطلاق نفس را مجازی بدانیم و آنها را به معنای واحد تحویل بریم، می‌توان از اشتراک معنوی آنها سخن به میان آورد. در مورد ریشه اصلی معنای نفس دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که عبارتند از:

۱. ذات شیء: برخی معتقدند ریشه اصلی معنای نفس به ذات برمی‌گردد و سایر معنای از این معنا گرفته می‌شوند. بنابر این دیدگاه نفس معنای مستقلی ندارد و همواره به معنای مضاف‌الیه به کار برده می‌شود. از منظر طبرسی نفس دارای سه معنای، روح، تأکید و ذات است که معنای اصلی نفس ذات است؛ بنابراین نفس هر چیزی ذات آن چیز است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵-۶، ص ۲۰۶). براساس دیدگاه علامه طباطبایی نفس معنای مستقلی ندارد و به معنای مضاف‌الیه است که نقش تأکیدی دارد. «جاءنی زید نفسه» یعنی زید خودش پیش من آمد. این لفظ در مورد شخص انسان استفاده می‌شود. از آنجا که حیات، علم و قدرت وابسته به روح است، این لفظ به معنای روح نیز به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

۲. خروج نسیم: ابن فارس معتقد است نفس دارای ریشه واحدی است که سایر فروع به آن برمی‌گردد و آن خروج نسیم (خواه باد یا...) است (ابن فارس، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۴۶۰). عده‌ای گفته‌اند علت اطلاق نفس به روح (به روح نفس گفتند) یا به جهت شرافت و نفیس بودن آن است یا به جهت تنفس انسان که به دلیل کثرت خروج و دخول نَفَس به آن اطلاق شده است (ابن قیّم جوزیه، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۷).

۳. تفکیک بین حقیقت شیء و فسحت در شیء: از دیدگاه برخی نفس دارای دو معنای مجزا است: اولی به معنای حقیقت شیء و دومی به معنای گشادگی و گشایش در شیء است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷). برخی محققان معتقدند در بسیاری از موارد، نظریه‌ای که نَفَس را به معنای «ذات الشیء» می‌داند، صحیح نیست. مواردی مانند «بلغک الله انفس الاعمار»، «انت فی نفس من امرک» و نظایر آن ارتباطی با معنای «ذات الشیء» ندارد. از بررسی معانی کلماتی که از سه حرف «نفس» مشتق شده‌اند، روشن می‌شود که آنها دارای دو اصل مجزا هستند؛ برخی از «نَفَس» و برخی از «نَفْس» مشتق شده‌اند. کلمه نَفَس که جمع آن «انفس و نفوس» است، به معنای ذات و حقیقت شیء است و با کلمه نَفَس و مشتقات آن ارتباطی ندارد (شاکر، ۱۳۹۷، صص ۷-۲۰).

۳. دیدگاه برگزیده

در دیدگاه‌هایی که در مورد ریشه معانی متعدد نفس ذکر شده، برخی ریشه آن را در نَفَس به معنای ذات شیء و برخی دیگر ریشه آن را واژه نَفَس به معنای خروج هوا یا وسعت یا گشادگی دانسته‌اند و برخی دیگر بین معنای نَفَس و نَفَس تفکیک قائل‌اند. معنای ای که نفس به صورت حقیقی در مورد آنها به کار می‌روند، عمدتاً در دو محور است: الف) ذات الشیء و ب) گشادگی و فسحت. به نظر می‌رسد در بین نظریات فوق نظریه سوم صحیح است. بین معنای نَفَس به معنای ذات الشیء و نَفَس به معنای خروج هوا یا وسعت و گشادگی به جهت لفظ، معنا و اشتقاق این دو تفاوت وجود دارد.

اصل معنای نَفْس، خود شیء (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۸۵) تشخیص و تفرد از حیث ذات شیء است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۹۷). بر همین اساس در «تاج العروس» در مورد نفس آمده است: «و النَّفْسُ: عَيْنُ الشَّيْءِ وَ كُنْهَهُ وَ جَوْهَرُهُ، يُؤَكِّدُ بِهِ، يُقَالُ: جَاءَنِي الْمَلِكُ بِنَفْسِهِ، وَ رَأَيْتُ فَلَانًا نَفْسَهُ» (زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۵) این معنا از نفس در لغت شایع و رایج است. از طرف دیگر کلماتی چون نَفْس، نفیس، تنفس و تنافس دارای یک معنای اصلی‌اند و آن «خروج نسیم هوا» یا «فسحت و وسعت» است. معنای اصلی این کلمات، فسحت و وسعت در شیء می‌باشد، نه خارج شدن نسیم. جریان دم و بازدم را نیز از آن جهت تنفس می‌نامند که موجب گشایش و راحتی روح انسان می‌شود. کاربرد شایع کلمه نفس و مشتقات آن در معنای وسعت و فسحت، شاهد بر این ادعا است (شاکر، ۱۳۹۷، صص ۷-۲۰).

۴. کاربردهای نفس در قرآن

کلمه نفس در قرآن ۱۲۳ بار، نفوس ۲ بار و انفس ۱۴۳ بار آمده است. این واژه در معانی ذیل در قرآن به کار رفته است.

۱. ذات شیء: نفس در برخی آیات قرآن به معنای ذات شیء است. در آیه «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران، ۳۰) و آیه «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مانده، ۱۱۶) مراد از «نفسه» و «نفسک» تأکید بر ذات خداوند متعال است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۲۵). از دیدگاه مفسران نفس در سوره آل عمران آیه ۹۳، سوره رعد آیه ۱۱ و سوره انعام آیه ۵۴ دلالت بر ذات شیء دارد.

۲. شخص: در برخی آیات، نفس به معنی شخص انسانی اعم از روح و بدن به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۷). از دیدگاه مفسران نفس در سوره بقره آیه ۴۸، سوره عنکبوت آیه ۵۷، سوره نحل آیه ۱۱۱ و سوره زمر آیه ۵۶ بر شخص دلالت دارد.

۳. روح: براساس دیدگاه عده‌ای از لغویان در برخی آیات قرآن مانند، آیه ۴۲ سوره زمر، آیه ۹۳ سوره انعام و آیه ۷ سوره شمس نفس به معنای روح به کار رفته است

(فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۷؛ طریحی ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۸).

۴. جنبه‌های مختلف انسان: در برخی موارد نفس اشاره به ساحت‌های مختلف انسانی دارد، مانند نفس اماره (یوسف، ۵۳)، نفس لوامه (قیامت، ۲) و نفس مطمئنه (فجر، ۲۷). نفس انسان جنبه‌های مختلفی دارد که بر هر جنبه آن یک عنوان اطلاق شده است (ر.ک: ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸۹).

۵. قلوب و باطن: در برخی آیات، نفس به معنی قلب و باطن است (طریحی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۶). در آیه ۲۰۵ سوره اعراف (وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فِی نَفْسِکَ تَضَرُّعًا وَ خِیفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْاَصَالِ)، «نفسک» به معنای قلوب و باطن افراد است.

۶. هوای نفس: در برخی موارد نفس به معنای هوای نفس و خواهش‌های نفسانی است. از دیدگاه مفسران نفس در آیه ۲۳ سوره نجم (اِنَّ یَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوٰی الْاَنۡفُسُ)، آیه ۵۳ سوره یوسف و آیه ۱۶ سوره تغابن بر هوای نفس دلالت دارد. این معنا از نفس بسیار شایع است.

۷. خون: در قرآن نفس به معنای خون نیز به کار برده شده است (الحمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۶۶۸۵). در آیه ۴۵ سوره مائده (وَ کَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) مراد از نفس، خون است.

۸. نزدیکی دیگر از کاربردهای نفس، نزد (عند) است. در آیه ۱۱۶ سوره مائده (تَعَلَّمْ مَا فِی نَفْسِی وَ لَا اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ) به معنای نزد است (زبیدی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۴).

معانی دیگری نیز برای نفس در قرآن ذکر شده است؛ مثلاً ابن منظور گفته در آیه «فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُیُوتًا فَسَلِّمُوا عَلٰی اَنْفُسِکُمْ» (نور، ۲۴) نفس به معنای برادر به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۴)؛ البته مفسران گفته‌اند «انفسکم» در این آیه به معنای برادر نیست، بلکه به معنای جمع موجود در خانه است که به جهت اشتراک در نوع انسانی، خلقت واحد آنها و اسلام و ایمان آنها از کلمه خود استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

۵. نقد و بررسی

در مورد کاربردهای نفس در قرآن نکات زیر قابل طرح است و مهم ترین مناقشه در این موضوع اشکال در دلالت نفس بر روح است.

۱-۵. مناقشه در دلالت نفس بر روح

کلمه روح مشتق از ریح است. «یاء» در اصل «واو» بوده که به سبب کسره قبل از خود قلب به یاء شده است (ابن فارس، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۵۴). ریح به معنای باد ملایم و هوای متحرک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۱؛ مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۲۶). ابن فارس می گوید کلماتی که ریشه اصلی آنها «روح» است، دلالت بر وسعت، انبساط، گستردگی و فراخ دارد. (ابن فارس، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۵۴). بر این اساس، معانی لغوی که برای روح ذکر شده، دارای دو معنای اصلی است: الف) روح به معنای نفس انسانی که یکی از رایج ترین معانی است که حیات انسان به آن وابسته است (ابن فارس، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۵۴). ب) نَفَس. راغب دو کلمه روح و رُوح را به یک معنا دانسته است؛ رُوح به معنای دمیدن و نفس کشیدن است. از آنجا که موجب حیات، حرکت، جلب منافع و دفع مضرات است، به آن روح گفته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۹). از دیدگاه علامه طباطبایی با همه اختلافاتی که درباره روح وجود دارد، همه در مفهوم واحدی که حیات - که ملاک شعور و اراده است - به آن وابسته است، اشتراک نظر دارند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۰۵)؛ از این رو در تعریف روح تعبیری مانند «النَّفْسُ الَّتِي يَحْيِي بِهَا الْبَدَنُ» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۱) و «هُوَ الَّذِي يَعِيشُ بِهِ الْإِنْسَانُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۲) به کار رفته است. بر همین اساس این مفهوم با تنوعات گسترده کاربرد و معنای اصلی آن منشأ حیات و حرکت برای اشیا است. از دیدگاه برخی محققان ریشه اصلی این واژه امر لطیفی است که از مصادیق این معنا جریان فیض و رحمت الهی و ارسال رسل است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۵۷). براساس دیدگاه کسانی که ریشه نفس را نَفَس دانسته اند، نوعی تناظر بین ریشه لغوی این دو به وجود می آید. نَفَس از آن جهت نَفَس نامیده می شود که نَفَس از

آن به وجود می‌آید. همچنان که رُوح را به جهت اینکه رُوح به وسیله آن موجود می‌شود، رُوح می‌نامند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۵).

آیاتی که ادعا شده نفس در آنها به معنای روح به کار رفته است، چند آیه مشخص‌اند که قابل مناقشه هستند. نقد کلی این دیدگاه‌ها این است که با توجه به اینکه ریشه اصلی معنای نفس به ذات شیء برمی‌گردد و رایج‌ترین کاربرد آن نیز در همین معنا است، وقتی این لفظ در مورد انسان به کار می‌رود، اولی‌ترین معنا برای نفس، ذات و تشخص هر فرد است. بر این اساس به کارگیری معنای نفس به معنای روح نیاز به قرینه دارد. آیاتی که مفسران برای این ادعا ذکر کرده‌اند، بدون قرینه خاصی به معنی روح دانسته‌اند، درحالی که آیات ظهور در معنای اصلی لفظ دارند و قرینه نیز برای این ادعا وجود ندارد. مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از:

الف) آیه ۴۲ سوره زمر: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا».

براساس دیدگاه برخی مفسران مراد از «الانفس» در این آیه، روح آدمی است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۳۰؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۴). علامه طباطبایی معتقد است مراد از انفس در این آیه ارواح است. هنگام مرگ روح انسان‌ها گرفته می‌شود، نه مجموع روح و بدن. استاد مرجع ضمیرها در «موتها» و «منامها» به روح معجز عقلی است؛ زیرا روح نمی‌میرد و نمی‌خوابد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۶۹).

نقد: اولاً کلمه انفس همراه با الف و لام شش بار در قرآن ذکر شده است (بقره، ۱۵۵؛ نساء، ۱۲۸؛ نحل، ۷؛ زمر، ۴۲؛ زخرف، ۷۱؛ نجم، ۲۳) که در پنج مورد از این شش مورد مفسران ادعا نکرده‌اند به معنای روح است. فقط آیه ۴۲ سوره زمر است که برخی ادعا کرده‌اند به معنای روح است. در مواردی که بدون الف و لام ذکر شده است نیز فقط در آیه ۹۳ سوره انعام (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ) ادعا شده است که به معنای روح است. کثرت به کارگیری این واژه در معنای حقیقی و اصلی خود قرینه‌ای است بر اینکه در این مورد نیز مانند موارد قبلی به معنای تشخص انسانی (و نه صرفاً روح) است.

ثانیا: اگر مراد از «انفس» روح باشد، باید مرجع ضمیر «ها» در «موتها» و «منامها» نیز

به روح برگردد که در این صورت انصاف مرگ و خواب به روح صحیح نیست. پاسخ علامه مبنی بر مجاز عقلی بودن نیز قابل مناقشه است. براساس تقدم حقیقت بر مجاز، اگر بتوان لفظ را در معنای حقیقی به کار برد، معنای حقیقی بر معنای مجازی مقدم است.

ثالثاً سیاق آیه «الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاوِمِهَا» حاکی از این است که انسان متصف به مرگ می‌شود، نه روح. تعبیر «ذائقه الموت» در آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت، ۵۷) شاهد دیگری بر این است که صفت «ذائقه الموت» برای انسان است (نه خصوص روح). آیه ۱۶۸ سوره آل عمران «فَاذْرُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ» و آیه ۱۱ سوره منافقون «وَلَكِنْ يُؤَخَّرُ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» نیز وصف موت برای انفس و اجل برای نفس ذکر شده است. اگر در این آیات مراد روح باشد، موت و اجل برای روح صحیح نیست؛ بنابراین در این آیه و در آیه‌ای که تعبیر یتوفی آمده است، در هر دو صورت مراد اشخاص انسانی است.

به نظر می‌رسد در آیه ۴۲ سوره زمر دو مفهوم وجود دارد که ظاهراً جمع آن دو در این موضوع دشوار است؛ از این رو مفسران یکی را مجازی دانسته‌اند. آن دو مفهوم عبارت‌اند از: «توفی» «يَتَوَفَّى» و «موت» «مَوْتِهَا». توفی به روح تعلق می‌گیرد و موت به بدن؛ از این رو مفسران استناد مرگ به روح را مجازی می‌دانند. برای وجه جمع این دو بهتر است بگوییم مراد از انفس در این آیه همان معنای حقیقت انسان است و هر یک از نفس و بدن جزء حقیقت انسان هستند. انسان با ملاحظه روح، متصف به «توفی» و به اعتبار بدن متصف به حالات مرگ، اجل و خواب می‌شود. در این حالت بدون استعمال مجازی، واژگان در معنای اولیه و اصلی خود به کار می‌روند.

ب) آیه ۷ سوره شمس «و نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا».

برخی مفسران مراد از نفس را در این آیه، روح انسانی می‌دانند (حقی برسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۴۳، طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۹۷). کلمه نفس در این آیه با تنوین و به صورت نکره آمده است. نکره بودن نفس یا به جهت تعظیم است، اگر مراد حضرت آدم عليه السلام باشد یا به جهت تکثیر، اگر مراد همه انسان‌ها باشند (سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۱۰). علامه طباطبایی می‌گوید: بعید نیست علت تنکیر این باشد که آن قدر این خلقت عظمت دارد که قابل

تعریف و توصیف نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۹۷). علامه شعرانی می‌فرماید: مراد از نفس در این آیه روح مجرد انسانی است، به دلیل آنکه تشخیص خیر و شرّ (الهام فجور و تقوا) خاص او است (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۵۹). برخی مفسران معتقدند مراد از نفس در این آیه نفس حضرت آدم علیه السلام است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۷۱۱؛ بصری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۵)؛ اما این دیدگاه قطعاً صحیح نیست؛ زیرا دلیلی بر اختصاص نفس به حضرت آدم علیه السلام در این آیه وجود ندارد و این با سیاق آیه که می‌فرماید «فَدَّ أَلْفَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»، سازگار نیست؛ چون معنا ندارد کسی نفس آدم ابوالبشر را تزکیه یا آلوده کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۹۷). برخی مفسران تسویه نفس را تسویه اعضای بدن دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۵۰۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۳۳). براساس این دیدگاه مراد انسان است (نه صرفاً روح او). برخی دیگر ضمن اشاره به اختلاف مفسران در اینکه مراد روح انسان یا جسم و روح با همدیگر است، معتقدند اگر منظور روح باشد، مراد از «سواها» (از ماده تسویه) همان تنظیم و تعدیل قوای روحی انسان است، از حواس ظاهر گرفته، تا نیروی ادراک، حافظه، انتقال، تخیل، ابتکار، عشق، اراده، تصمیم و مانند آن که در مباحث «علم النفس» مطرح شده است و اگر منظور روح و جسم هر دو باشد، تمام شگفتی‌های نظامات بدن و دستگاه‌های مختلف آن را که در علم تشریح و فیزیولوژی (وظایف الاعضاء) به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته، شامل می‌شود؛ ولی در این آیه بهتر است هر دو را شامل شود؛ چراکه شگفتی‌های قدرت خداوند در جسم و جان است و به یکی از این دو اختصاص ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۴۴).

نقد: با توجه به اینکه مفسران احتمالات مختلف در مورد این آیه داده‌اند، انتساب هر یک از نظریات به قرآن نیاز به دلیل و شاهد دارد. در قرآن نزدیک به چهل بار نفس با تنوین و به‌صورت نکره ذکر شده است. تنها موردی که مفسران ادعا کرده‌اند به معنای روح است، این آیه است و در سایر موارد به معنای شخص انسانی است. آیا اینکه نفس در همه مواردی که به‌صورت نکره به کار رفته و مراد از آن شخص انسانی (و نه صرفاً روح آن) است، شاهدهی بر این نیست که در این مورد نیز به همین معنا آمده است؟

همان طور که در آیاتی نظیر «وَ إِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا» (بقره، ۷۲) مراد از نفس، شخص انسانی است در این آیه نیز چنین است. از طرف دیگر آیا تسویه انسان فقط شامل روح می‌شود؟ با توجه به اینکه تسویه خلقت علاوه بر تسویه روح، تسویه بدن و اعضا آن را نیز شامل می‌شود، به کارگیری نفس در معنای روح نیاز به قرینه دارد که قرینه کافی برای این ادعا وجود ندارد. تازمانی که انصراف آن به شخص انسانی یا مرتبه‌ای خاص از نفس، رفع نگردد، نمی‌توان از احتمال این مورد سخن گفت. در برخی آیات قرآن از تسویه موجودات بعد از خلقت آنها سخن به میان آورده است، مانند «الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى» (اعلی، ۲). در برخی دیگر از آیات از تسویه خلقت انسانی قبل از افاضه روح سخن به میان آمده است: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَعَمَّرُوهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹) بنابراین از یک طرف خلقت هر موجودی و از طرفی خلقت بدن به طور خاص نیز به تسویه آن اشاره شده است. بر این اساس با توجه به اینکه قرآن از تسویه خلقت انسان‌ها نیز سخن گفته است و شامل هر دو جنبه می‌شود، به نظر می‌رسد در اینجا نیز تسویه مربوط به روح و بدن هر دو باشد.

(ج) آیه ۹۳ سوره انعام «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ»:

یکی دیگر از آیات مورد استشهاد آیه ۹۳ سوره انعام است که در آن آیه آمده است: «أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ». بسیاری از مفسران «انفس» را به معنای ارواح دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶، آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۷۷، طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۸۵، کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۳۵) مراد از «وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ» گشایش دست ملائکه یا برای قبض روح است (حتی برسوی، بی تا، ج ۳، ص ۶۷؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۸) یا برای تعذیب (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۴۳۵). طبرسی می‌گوید: این تعبیر کنایه از «دشواری‌های سكرات موت» است و مراد این است که اگر توانایی دارید، خودتان را از سكرات مرگ نجات دهید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۱۹). شیخ طوسی دو احتمال در مورد این آیه مطرح می‌کند که هیچ کدام ناظر به اراده نفس به معنای روح انسانی نیست. احتمال اول: به معنای وعید و تهدید است و احتمال دوم: آیه می‌فرماید خودتان را رها کنید، درحالی که قادر بر رهایی

نیستید (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۴) بر این اساس، این آیه بیشتر معنایی کنایی دارد. تعبیر «اخرجوا» با اینکه آنها اخراج می کنند و خود انسان اخراج نمی کند، یک نوع اهانت و توهین است، مثل اینکه بگویی جانم را بده یا بمیر (طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۴۱). علامه طباطبایی می فرماید با توجه به اینکه جان آدمی در اختیار خود نیست، اخراج روح معنا ندارد. این تعبیر کنایه‌ای است و برای نشان دادن سختی و دشواری کار است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۸۵).

نقد: به نظر می رسد براساس سیاق می توان گفت مراد این آیه اساساً خارج کردن روح از بدن نیست تا گفته شود آیه کنایه از چیست؟ مشکل از آنجا ناشی شده است که مفسران نفس را در این آیه به معنای روح دانسته اند. براساس تقدم حقیقت بر مجاز و تقدم معنای اصلی بر معنای فرعی، اگر بتوان لفظ را به معنای حقیقی و اصلی به کار برد، بر معنای مجازی و فرعی مقدم است. در اینجا نیز معنای حقیقی لفظ همان اشخاص انسانی است (خودتان) و نیازی به به کارگیری آن در معنای بعیدتر نیست. در این صورت معنای آیه این است که خودتان را از سختی و رنج سكرات هنگام مرگ رها کنید؛ ولی قادر نیستید. کلمه «انفسکم» ۴۵ بار در قرآن به کار رفته و مخاطب همه انسان‌ها است و در هیچ یک از این ۴۵ بار به معنی روح نیست. انصراف دادن «انفسکم» به روح نیاز به قرینه دارد. در قرآن تعبیر مشابه این تعبیر وجود دارد. در سوره بقره آیه ۸۴ تعبیر «وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» وجود دارد، که مراد از آن این است که یکدیگر از دیار و سرزمین خود بیرون نکنید؛ چنان که ملاحظه می شود در این تعبیر اخراج نفس به معنای روح نیست. نیز در آیه «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ» - که از وجود آیات و نشانه‌ها در انسان سخن می گوید - آیا فقط مراد روح است یا بدن و روح هر دو را در بر می گیرد؟ براساس سیاق کاملاً واضح است که آیات و نشانه‌های مربوط به انسان که شامل جنبه مادی و معنوی انسان می شود مراد است. اطلاق انفس بر جنبه مادی انسان در آیاتی که تشویق به مجاهده در راه خدا با اموال و انفس می کند نیز تاییدی بر این است که نفس به این معنا به کار رفته است. آیه «كُلَّمَا أَمُوتُمْ هُوَلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ» نیز حکایت از این دارد که مراد از قتل نفس قتل بدن است. کلمه انفس در آیاتی مانند، ۲۲، حدید؛ ۸۵

و ۱۵۵، بقره؛ ۶۱ و ۱۸۶، آل عمران و ۶۶، نساء در همین معنا به کار رفته است. بر همین اساس بسیاری از مفسران علاوه بر اینکه احتمال داده‌اند مراد از «اخرجوا انفسکم»، خروج روح است، همچنان احتمال داده‌اند مراد از آن این است که اگر قادر هستید از عذاب و سختی‌ها «عند الموت» خود را رها کنید (حقی برسوی، بی تا، ج ۳، ص ۶۸؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۹۶؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۸؛ تعالی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۹۶). نکته دیگری که در این بحث لازم است به آن توجه شود، سیاق آیه با کدام معنا سازگارتر است. وقتی که ظالمان در سکرات موت قرار دارند و فرشتگان دست‌ها را گشوده و آنها در حالت سختی و شداید و سکرات عند الموت قرار دارند و فرشتگان برای قبض روح و تعذیب آنها دست خود را گشوده‌اند، مناسب است چه جمله‌ای به آنها گفته شود. در چنین شرایطی که انواع شداید آنها را احاطه کرده، مناسب‌ترین جمله این است اگر قادر هستید خود را از این وضعیت دشوار خارج کنید. نه اینکه به آنها گفته شود، روح را از بدنتان خارج کنید. سیاق جمله در صدد تحقیر نیست، بلکه گزارش از عدم توانایی آنها از رهایی از عذاب است.

۲-۵. ارجاع معانی متعدد نفس به ذات

با تأمل در آیاتی که برخی مفسران، نفس را به معنای شخص، روح، قلب، باطن، هوای نفسانی، ساحت‌های مختلف انسانی، خون و نزد به کار می‌گیرند، متوجه می‌شویم این تکرار معنایی که برای واژه نفس ایجاد شده است، همگی دلالت بر همان معنای اصلی نفس (ذات هر شیء) دارد. کاربرد این معنا در مورد خدا، ملائکه، انسان و... مراد همان ذات و تشخص خاص آنها است؛ برای مثال آیاتی که دلالت بر نفس به معنای شخص انسانی دارند، مانند آیه ۴۸ سوره بقره (وَ اِنَّكُمْ لَیَوْمًا لَّا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا) و آیه ۵۷ سوره عنکبوت (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) بازگشت شخص انسانی به همان نفس به معنای ذات انسانی است که تشخص و تعیین خاصی دارد و در زبان فارسی به آن، خود گفته می‌شود. وقتی گفته می‌شود هر فردی مرگ را می‌چشد، مراد تشخص انسانی است که متصف به وصف مرگ می‌شود. به کارگیری نفس به معنای ساحت‌های

مختلف انسان نظیر نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه نیز همان اتصاف حقیقت انسانی به یک حالت و وضعیت خاص است؛ به عبارت دیگر در این موارد نیز مراد از نفس، حقیقت انسان همراه با خصوصیت خاص است. ذات انسان در شرایط و موقعیت‌های گوناگون اوصاف و احوال مختلفی به خود می‌گیرد. به کارگیری نفس به معنای قلب و باطن در آیه «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فِی نَفْسِکَ تَضَرُّعًا وَ حِیْفَةً» (اعراف، ۲۰۵) نیز چنین است. به کارگیری نفس به معنای خون نیز در آیه «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ» و به معنای نزد در آیه «تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ» از باب ذکر مصادیق نفس است و مراد همان ذات هر شیء است و ضرورتی برای افزودن معانی جدید برای نفس نیست؛ به‌ویژه اینکه به کارگیری نفس در معانی نظیر قلب و نزد در لغتنامه‌های معتبر نیز اشاره‌ای به این معانی نشده است. نفس در بسیاری از روایات مانند «وَ لَا تَکْلِیْ اِلَی نَفْسِی فَاَعْجِزْ عَنْهَا» (مفید، بی‌تا، ص ۱۹۸) و «وَ اَضْلِحْنِی لِنَفْسِی» و «وَ اَشْهَدْکُمْ اَنِّی بِکُمْ مُؤْمِنٌ - وَ لَکُمْ تَابِعٌ فِی ذَاتِ نَفْسِی» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۵) نیز به همین معنا به کار رفته است؛ بنابراین هرگاه کلمه نفس و مشتقات آن در مورد انسان به کار می‌رود، مراد ذات او است. این ذات اوصاف و حالات متعددی، در موقعیت‌ها و شرایط مختلف به خود می‌گیرد. نفس اماره، لوامه، مطمئنه و... همگی از مظاهر و ظهورات مختلف نفس انسانی هستند. این دیدگاه هم به لحاظ لغوی درست است؛ زیرا چنان‌که گفته ریشه اصلی معانی نفس، ذات شیء است و هم در کاربردهای قرآنی نیز بر همین معنا به کار رفته است.

بعد از این توضیحات برای تثبیت مطلب استشهادی از مؤلف کتاب روح و نفس ذکر می‌کنم. وی معتقد است نفس در قرآن به معنای خود است و همچون دیگر واژه‌های خاص قرآنی فقط به یک معنا و تنها در همان یک معنا به کار رفته است. معانی متعدد نفس مآلاً به یک حقیقت یعنی خود برمی‌گردد؛ زیرا خود انسانی مرکز عواطف احساسات ادراکات وجدان و فطرت است. در واقع اینها بر روی هم و نیز جداگانه با اعتبارات متناسب وجه انسانی، انسان را می‌سازند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، صص ۶۹-۹۰). براساس دیدگاه ایشان معانی مختلفی که مفسران و مؤلفان معاجم قرآنی برای نفس ذکر کرده‌اند، برخی از آنها از عرف عوام اهل لسان گرفته شده و برخی به‌حسب درک و

ذوق و سلیقه خود و درجه دریافتشان از کلام الهی است و از روی تحقیق استدلال کشف و تفسیر قرآن نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، صص ۷۰-۷۱).

۵-۳. منشأ خلط مفهوم نفس با روح

به نظر می‌رسد علت اطلاق نفس بر روح در تفاسیر قرآنی خلط بین کاربرد علمی و فلسفی با استعمالات قرآنی است. در طول تاریخ اسلام بسیار اتفاق افتاده است که واژه‌ای به لحاظ علمی و عرفی معنای خاصی دارد، اما در ادبیات دینی معنای دیگری. در مواردی خلط هر یک از این کاربردها منشأ سوء فهم در برداشتهای دینی می‌شود. به نظر می‌رسد در بحث نفس و روح نیز چنین اتفاقی افتاده است. این دو واژه به لحاظ لغوی، عرفی، علمی و دینی کاربرد متفاوتی دارند؛ از این رو کاربردهای چندگانه این بحث سبب خلط و خطا شده است. علامه مجلسی ضمن اشاره به اینکه الفاظ نفس، روح، قلب و عقل دارای معنای نزدیک به هم هستند، به اشتباه اکثر علما در فهم این الفاظ اشاره می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، صص ۳۸۱-۳۸۲). از دیدگاه علامه مصطفوی اطلاق نفس بر روح اصطلاح فلسفی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۹۷). ابن جوزی در کتاب زاد المسیر معتقد است، مطالبی که درباره تفاوت نفس و روح بیان کرده‌اند، از فلسفه و طب گرفته شده و دلیل قاطعی بر این موضوع وجود ندارد (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۵۱). مؤلف کتاب روح و نفس در زمینه خلط اصطلاحات فلسفی با دینی در زمینه تفاوت روح و نفس گفتاری دارد که به جهت اهمیت، متن آن را می‌آوریم:

با ترجمه کتب ارسطو و جالینوس طیب و تلخیصات وی از آثار افلاطون و نظایر اینها به زبان عربی در قرن دوم و سوم هجری، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی ارسطویی و یونانی و پس از دیری مفاهیم عرفانی فلوطین در عرصه معارف مسلمین و به‌ویژه در فکر و زبان متکلمین آن عصر وارد و جایگزین شد و در کنار مفاهیم معارف اسلامی قرار گرفت. از جمله این اصطلاحات و لغات کلمات «پسوخته» یونانی و «آئیموس» لاتین مأخوذه از آن بود که به معنای مشترک میان «تنفس» و «نفس» و «نفس حیوانی» به کار رفت، که سپس در فلسفه

به نفوس انسانی و فلکی نیز تعمیم یافت. مترجمان این کلمه را به سبب شباهت با نفس و نفس در عربی به نفس ترجمه کردند و در واقع معنای جدیدی برای کلمه نفس در عربی وارد ساختند که به شکل اشتراک لفظی میان چند معنا به کار برده می‌شد؛ ولی عملاً مفهوم یونانی تازه وارد، جای میزبان خود را غصب کرد و اندک‌اندک معنای نفس از آنچه که در قرآن آمده بود، منصرف گشت و جای خود را به مفهوم فلسفی یونانی آن - که یک مفهوم خاص فلسفه مشائی بود - داد... نتیجه این هجوم فرهنگ غیراسلامی در کشورهای اسلامی، نوعی خلط و آشفتگی بود که در بسیاری مفاهیم و اصطلاحات قرآنی و اسلامی به وجود آمد و نخست در میان متکلمان و پس از آن حتی در مفسران و محدثان نیز اثر گذاشت و برخی عرفا و صوفیه نیز از آن مصون نماندند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، صص ۸-۱۱).

بر این اساس تسری معنای نفس در علوم فلسفی و کلامی و خلط آنها با کاربردهای قرآنی آن یکی از عوامل مهم این خطا است. این خطا تنها در واژه نفس و روح اتفاق نیافته است، بلکه علمای اسلام همواره به خبط اصطلاحات علوم و معانی عرفی با کاربردهای دینی در واژگانی نظیر حکمت، فقه و علم تذکر داده‌اند (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۰).

نتیجه‌گیری

از این پژوهش به دست می‌آید براساس دیدگاه مفسران واژه نفس در قرآن کاربردهای متعددی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ذات شیء، شخص، روح، ساحت‌های مختلف، قلب، باطن، خود، هوای نفس، خون، نزد. کاربردهای نفس در معنای، قلب، باطن، هوای نفس و نزد معانی جدید نفس نیستند. طبق دیدگاه برخی مفسران یکی از کاربردهای نفس در قرآن به معنای روح است و مفسران برای این ادعا به چند آیه استناد کرده‌اند. براساس آنچه گفته شد، ریشه اصلی نفس به معنای ذات شیء و تشخیص و تفرّد از حیث ذات شیء است. در این پژوهش اثبات شد در موارد ذکرشده، علاوه بر اینکه برخی مفسران دیدگاه دیگری در این مورد دارند، شواهد و قرائن نیز تأیید می‌کند

در این آیات نفس به معنای روح به کار نرفته است. به نظر می‌رسد علت این اشتباه خلط معانی لغوی و اصطلاحی نفس در علوم با کاربردهای قرآنی آن سبب اطلاق نفس بر روح شده است. بر این اساس به نظر می‌رسد در قرآن واژه نفس با همه کاربردهای آن همواره به معنای ذات و خود شیء به کار رفته است و این واژه به معنای روح به کار نرفته است.

فهرست منابع

١. ابن جوزى، عبدالرحمن. (١٤٢٢ق). زاد المسير فى علم التفسير. بيروت: دار الكتاب العربى.
٢. ابن دريد، محمد بن الحسن. (١٩٨٧م). جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين.
٣. ابن سيده، على بن اسماعيل. (١٤٢١ق). المحكم و المحيط الأعظم. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.
٤. ابن فارس، احمد بن فارس. (١٣٦١). معجم مقاييس اللغة. قم: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامى.
٥. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب (چاپ سوم). بيروت: دار صادر.
٦. ازهرى، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٧. آل غازى، عبدالقادر. (١٣٨٢). بيان المعانى. دمشق: مطبعة الترقى.
٨. ثعالبى، عبد الرحمن. (١٤١٨ق). تفسير الثعالبى. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٩. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر. (١٤١٥ق). الروح. بيروت: دار الفكر.
١٠. جوهرى، اسماعيل بن حماد. (١٤٠٤ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.
١١. حسيني زبيدى، محمد مرتضى. (١٣٨٧). تاج العروس. [بى جا]: دار الهدية.
١٢. حقى برسوى، اسماعيل بن مصطفى. (بى تا). تفسير روح البيان. بيروت: دار الفكر.
١٣. حميرى، نشوان بن سعيد. (١٤٢٠ق). شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم. دمشق: دار الفكر
١٤. خامنه اى، سيد محمد. (١٣٨٤). روح و نفس. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
١٥. راغب اصفهانى، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). المفردات (چاپ اول). دمشق: الدار الشامية.
١٦. رافعى قزوينى، عبدالكريم بن محمد. (١٤١٤ق). المصباح المنير (ج ٢). قم: مؤسسة دار الهجرة.
١٧. زمخشري، محمود بن عمر. (١٤٠٧ق). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل فى وجوه التأويل (چاپ سوم). بيروت: دار الكتاب العربى.

۱۸. سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). عیون التفاسیر للفضلاء السماسیر المشهور بتغیر الشیخ. بیروت: دار صادر.
۱۹. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۷). وجوه معانی نفس در قرآن. مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، (شماره ۴)، صص ۷-۲۰.
۲۰. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی رحمه‌الله در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین. قم: بوستان کتاب.
۲۱. شیرازی، صدر المتلهین. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ چهارم). قم: اسماعیلیان.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). تفسیر الکبیر. اردن: دار الکتاب الثقافی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعہ.
۲۸. طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
۲۹. عسکری، أبوہلال. (بی تا). الفروق فی اللغه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. غزالی، ابوحامد. (بی تا). احیاء علوم الدین، انتشارات قاهره.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). کتاب العین (مصحح: مخزومی، سامرائی و أسعد الطیب). قم: انتشارات اسوه.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (چاپ دوم). قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمدعلی بیضون.
۳۵. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (چاپ دوم). تهران: انتشارات الصدر.
۳۶. کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۶). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتابفروشی محمدحسن علم.
۳۷. لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف. تهران: دفتر نشر داد.
۳۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول (چاپ دوم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۹. مدنی، علیخان بن احمد. (۱۴۲۶ق). الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد: موسسة آل البيت للإحياء التراث.
۴۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۱. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید). (بی تا). المقنعة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴۲. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

References

1. Al_Ghazi, A. (1382 AP). *Bayan al_Ma'ani*. Damascus: Al_Tarqi Press. [In Persian]
2. Askari, A. (n.d.). *Al_Foruq fi al_Loqah*. Qom: Islamic Publishing Foundation.
3. Azhari, M. (1421 AH). *Tahdib al_Luqah*. Beirut: Dar Ihya al_Torath al_Arabi. [In Arabic]
4. Farahidi, K. (1414 AH). *Kitab al_Ain*. (Makhzumi, Samaritan & Asad al_Tayyib, Ed.). Qom: Osweh Publications.
5. Fayumi, A. (1414 AH). *Al_Misabah Al_Munir fi Gharib Al_Sharh Al_Kabir le al_Rafe'ei*. (2nd ed.). Qom: Hijra Institute. [In Arabic]
6. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir al_Safi*. (2nd ed.). Tehran: AL_Sadr Publications. [In Arabic]
7. Firuzabadi, M. (1415 AH). *Al_Qamous al_Muhit*. Beirut: Dar Al_Kitab AL_Iلميya. Mohammad Ali Beizun Publications. [In Arabic]
8. Ghazali, A. (n.d.). *Ihya Ulum al_Din*, Cairo Publications.
9. Haqi Barsawi, I. (n.d.). *Tafsir Rouh al_Bayan*. Beirut: Dar al_Fikr.
10. Hosseini Zubeidi, M. M. (1387 AP). *Taj al_Arous*. Dar al_Hedyeh. [In Persian]
11. Humairi, N. (1420 AH). *Shams al_Ulum va Dawa' Kalam al_Arab min al_Kulum*. Damascus: Dar al_Fikr. [In Arabic]
12. Ibn Darid, M. (1987). *Jamhorah al_Loqah*. Beirut: Dar al_Ilm le al_Mala'een.
13. Ibn Faris, A. (1361 AP). *Mujam Maqa'ees al_Loqah*. Qom: Markaz al_Nashr Maktab al_A'alam al-Islami. [In Persian]
14. Ibn Jawzi, A. (1422 AH). *Zad al_Masir fi Ilm al_Tafsir*. Beirut: Dar Al_Kitab AL_Arabi. [In Arabic]
15. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al_Arab*. (3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
16. Ibn Qayyim Jawziyyah, M. (1415 AH). *Al_Rouh*. Beirut: Dar al_Fikr. [In Arabic]

17. Ibn Sayyidah, A. (1421 AH). *Al.Muhkam va al.Muhit al-A'azam*. Beirut: Dar al.Kotob al.Ilmiah, published by Muhammad Ali Bayzun. [In Arabic]
18. Johari, I. (1404 AH). *Al.Sahih: Taj al.Luqah va Sahah al.Arabiyah*. Beirut: Dar Al.Ilm le al.Mala'een. [In Arabic]
19. Kashani, M. (1336 AP). *Tafsir Manhaj al.Sadeqin fi Ilzam al.Mukhalefin*. Tehran: Mohammad Hassan Alam Bookstore. [In Persian]
20. Khamenei, S. M. (1384 AP). *Spirit and soul*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
21. Lahiji, M. (1373 AP). *Tafsir Sharif*. Tehran: Dad Publication Office. [In Persian]
22. Madani, A. (1426 AH). *Al.Taraz al.Awal va al.Kanaz lima Alayh min Luqah al.Arab al.Maul*. Mashhad: Dar Ihya al.Toras al.Arabi. [In Arabic]
23. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Mir'at al.Uqul*. (2nd ed.). Tehran: Dar al.Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
24. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al.Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
25. Maqatil Ibn Sulayman. (1423 AH). *Tafsir Maqatil Ibn Sulayman's*. Beirut: Dar Ihya al.Toras al.Arabi. [In Arabic]
26. Mufid, M. (Sheikh Mufid). (n.d.). *Al.Muqana'eh*. Qom: Islamic Publications Institute.
27. Mustafavi, H. (1360 AP). *Al.Tahqiq fi Kalamat al.Quran al.Karim*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
28. Qurashi, S. A. A. (1371 AP). *Quran Dictionary*. Tehran: Dar al.Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
29. Rafe'ei Qazvini, A. (1414 AH). *Al.Misbah al.Munir*. (vol. 2). Qom: Dar Al.Hijra Institute. [In Arabic]
30. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al.Mufradat*. (1st ed.). Damascus: Al.Dar Al.Shamiya. [In Arabic]
31. Sha'arani, A. (1386 AP). *Quranic researches of Allameh Sha'rani in the interpretations of Majma 'al.Bayan, Ruh al.Jannan and Manhaj al.Sadiqin*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]

32. Shakir, M. K. (1397 AP). Aspects of the meanings of the soul in the Qur'an. *Journal of Philosophical.Theological Research*, (4), pp. 7-20. [In Persian]
33. Shirazi, S. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Araba'ah*. (Asfar). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
34. Sivasi, A. (1427 AH). *Oyoun al-Tafasir le al-Fuzala al-Samasir al-Mashhour be Taq'eer al-Shaikh*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
35. Tabarani, S. (2008). *Tafsir al-Kabir*. Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
36. Tabarsi, F. (1372 AP). *Al-Bayyan Fi Tafsir AL-Quran*. (3rd ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
37. Tabatabaei, S. M. H. (1371 AP). *Al-Mizan Fi Tafsir AL-Quran*. (4th ed.). Qom: Esmaeilian. [In Persian]
38. Tarihi, F. (1365 AP). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Persian]
39. Tayyib, A. (1378 AP). *Atayyib al-Bayyan fi Tafsir al-Quran*. (2nd ed.). Tehran: Islam Publications. [In Persian]
40. Tha'alabi, A. (1418 AH). *Tafsir al-Tha'alabi*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
41. Tusi, M. (1411 AH). *Misbah al-Mutahajad*. Beirut: Fiqh al-Shia Institute. [In Arabic]
42. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
43. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil va Uyoun al-Aqawil fi Vojouh al-Ta'awil*. (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab AL-Arabi. [In Arabic]



A Comparative Study of the Gospel of the Story of Saint Josef with the Holy Qur'an

Mohsen Deymehkar Garab¹

Sayyideh Farnaz Etehad²

Received: 13/03/2022

Accepted: 08/06/2022

Abstract

Comparative study is a method of comparing the doubts and differences between the two sides of the adaptation, which has the advantage of resolving ambiguous points and presenting new material. The Gospel of Saint Josef is one of the unofficial Christian Gospels from the collection of infancy Gospels. The existence of some similarities between the Book of the Testament as well as the unofficial Christian Gospels with the Holy Qur'an has led some orientalist in the last two centuries to focus on the fact that the Holy Prophet has taken some verses of the Qur'an from the sources of previous religions, especially the Bibles, as well as the infancy Gospels. Thus, the present study is organized in response to the question of what are the similarities and differences between the Gospel of the story of Saint Josef and the Holy Qur'an and whether the Qur'an is adopted from the Gospel of the story of Saint Josef. A comparative study of the Gospel of the Story of Saint Josef and the Holy Qur'an shows that such things as the relationship between Mary as the mother of the Prophet and Joseph, as the son of God, and even considering Jesus responsible for the sins of mankind and the savior of all sins, are the cases mentioned in infancy Gospels. The belief in Resurrection, Raj'a and the End Time, the story of Mary's guardianship, the mortality of all beings in the universe, the importance of some times and divine permission are also among the most important commonalities of the Gospel of the story of Saint Josef with the Holy Qur'an.

Keywords

The Qur'an, Testaments, Unofficial Gospels, Adaptation.

-
1. Associate Professor, University of Sciences and Ma'arif of Qur'an, Mashhad Teacher Training University, Mashhad. Iran (Corresponding author). dimeh@quran.ac.ir.
 2. M. A in Interpretation of the Qur'an, Faculty of Qur'an Teacher Training, Mashhad. Iran. farnazettehad968@gmail.com.

* Deymehkar Garab, M., & Etehad, S. F. (1401 AP). A Comparative Study of the Gospel of the Story of Saint Josef with the Holy Qur'an. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 148-174. DOI: 10.22081/JQSS.2022.63441.1174.

دراسة مقارنة بين "إنجيل يوسف النجار" مع القرآن الكريم

السيدة فرناز اتحاد^٢

محسن ديمه كار جراب^١

تاريخ القبول: ٠٨ / ٠٦ / ٢٠٢٢

تاريخ الاستلام: ١٣ / ٠٣ / ٢٠٢٢

الملخص

الدراسة المقارنة هي أسلوب ومنهج لمقارنة المشابهات والاختلافات بين الجانبين والتي من مزاياها كشف النقاط الغامضة وتقديم الموضوعات الجديدة. إن "إنجيل يوسف النجار" هو واحد من سلسلة أناجيل الطفولة التي تعتبر أحد الأناجيل غير الرسمية. إن وجود بعض أوجه الشبه بين كتاب العهد والأنجيل المسيحية غير الرسمية مع القرآن الكريم، ركز بعض المستشرقين في القرنين الماضيين على الادعاء بأن الرسول الكريم ﷺ قد اقتبس بعض آيات القرآن من مصادر الديانات السابقة، وخاصة الأنجيل والأنجيل الطفولية. لذلك تم تنظيم هذه الدراسة استجابة لسؤال ما هي أوجه الشبه والاختلاف بين "إنجيل يوسف النجار" والقرآن الكريم وهل القرآن مقتبس من إنجيل يوسف النجار. تشير مقارنة إنجيل يوسف النجار بالقرآن الكريم إلى أن انتساب علاقة مريم بصفها والدة النبي إلى شخص اسمه يوسف، وتبني المسيح لله، وتحميل المسيح وحده مسؤولية خطايا البشر وكونه مخلص جميع البشرية، هي العناصر التي ورد ذكرها فقط في إنجيل الطفولية. الإيمان بالقيامة والرجعة (العودة إلى الدنيا قبل القيامة) ونهاية العالم، وقصة كفالة مريم، وإبادة جميع الكائنات في الكون، وأهمية بعض الأوقات، والإذن الإلهي، هي أيضاً من أهم المشتركات بين إنجيل يوسف نجار مع القرآن الكريم.

المفردات المفتاحية

القرآن، العهدين، الأناجيل غير الرسمية، الاقتباس.

١. أستاذ مشارك، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كلية تربية معلم القرآن، مشهد، إيران (الكاتب المسؤول).

dimeh@quran.ac.ir

farnazettehad968@gmail.com

٢. ماجستير لتفسير القرآن، كلية تربية معلم القرآن، مشهد، إيران.

* ديمه كار جراب، محسن، اتحاد، السيدة فرناز. (٢٠٢٢). دراسة مقارنة بين "إنجيل يوسف النجار" مع القرآن

الكريم. فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤ (١١)، صص ١٤٨ - ١٧٤.

DOI: 10.22081/JQSS.2022.63441.1174

بررسی تطبیقی انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم

محسن دیمه‌کار گراب^۱
سیده فرناز اتحاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

چکیده

مطالعه تطبیقی، روشی برای مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های دو طرف مورد تطبیق است که از جمله مزیت‌های آن، گره‌گشایی از نقاط مبهم و طرح مطالب جدید است. «انجیل سرگذشت یوسف نجار» یکی از انجیل‌های غیررسمی مسیحیت از مجموعه انجیل‌های کودک‌کی است. وجود برخی شباهت‌ها میان کتاب عهدین و همچنین انجیل‌های غیررسمی مسیحیت با قرآن کریم، برخی خاورشناسان در دو سده اخیر را بر این موضوع متمرکز کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برخی آیات قرآن را از منابع ادیان پیشین مخصوصاً انجیل‌ها و همچنین انجیل‌های کودک‌کی اقتباس کرده است؛ بنابراین پژوهش حاضر در پاسخ به این مسئله سامان یافته است که میزان تشابهات و اختلافات میان انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم چه مقدار است و آیا قرآن از انجیل سرگذشت یوسف نجار اقتباس شده است. بررسی مقایسه‌ای انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم نشان می‌دهد مواردی همچون نسبت رابطه حضرت مریم به عنوان مادر پیامبر خدا با فردی به نام یوسف، فرزند خدا خواندن عیسی علیه السلام و حتی عیسی علیه السلام را به تنهایی مسئول گناهان بشریت و ناجی تمام گناهان دانستن مواردی است که تنها در انجیل کودک‌کی آمده است. باور به معاد، رجعت و آخرالزمان، ماجرای کفالت حضرت مریم، فنای تمام موجودات عالم، اهمیت برخی اوقات و اذن الهی نیز از مهم‌ترین اشتراکات انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، عهدین، انجیل‌های غیررسمی، اقتباس.

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد، مشهد. ایران (نویسنده مسئول).

dimeh@quran.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد تفسیر قرآن مجید دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد، مشهد. ایران.

farnazettehad968@gmail.com

* دیمه‌کار گراب، محسن؛ اتحاد، سیده فرناز. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، ۴(۱۱)، صص ۱۴۸-۱۷۴.

DOI: 10.22081/JQSS.2022.63441.1174

مقدمه و طرح مسئله

انجیل «سرگذشت یوسف نجار»^۱ از اناجیل غیررسمی که به احتمال قوی در سده چهارم پس از میلاد نگارش یافته، مشتمل بر گوشه‌هایی از ماجرای حضرت مریم، ولادت حضرت عیسی و گوشه‌هایی از دوران حیات یوسف نجار است؛ همان شخصی که در این انجیل و برخی اناجیل ادعا شده که مریم در خانه او بوده و او مراقبت از مریم را بر عهده داشته است؛ امری که خلاف نص صریح قرآن کریم است. از سوی دیگر در این انجیل از بارداری مریم توسط روح القدس یاد شده که به نوعی با قرآن کریم شباهت دارد.

گویا برخی از همین شباهت‌ها میان برخی از اناجیل غیررسمی با قرآن کریم، برخی خاورپژوهان و دین‌پژوهان را بر آن داشته تا شبهه اقتباس قرآن کریم از اناجیل غیررسمی را مطرح کنند.^۲

بروکلمان^۳ خاورپژوه آلمانی رسول خدا ﷺ را آگاه به کتاب مقدس و اسطوره‌های یهودی، داستان‌های و سرگذشت‌های تلمود دانسته و بر این باور است که رسول خدا ﷺ از عالمان نصرانی انجیل کودکی، سرگذشت اصحاب کهف، اسکندر و برخی داستان‌ها را فراگرفته است (محمد عامر، ۲۰۰۴م، ص ۲۰۸).

به باور رژی بلاشر^۴ خاورپژوه فرانسوی نیز تأثیر منابع مسیحی در سوره‌هایی که در مکه نازل شده، نمایان است، به دلیل شباهت بسیاری که با برخی اناجیل غیررسمی مانند انجیل کودکی دارد.^۵

بر این اساس نظر به تعدد و گستره اناجیل غیررسمی و کمبود پژوهش‌های قرآنی در

1. The History of Joseph the Carpenter.
2. A. I. Kash: Judaism in Islam: New York 1954; Abraham Geiger: Judaism and Islam: Madras: 1898, Richard Bell: The Origin of Islam and its Christian Environment: London: 1926.
3. Brockelmann.
4. Régis Blachère.
5. R, Blachère: Le problème de Mohomet, PUF –Paris, 1952, p. 42.

این دسته از اناجیل، این نوشتار به منظور بررسی علمی شبهه اقتباس به مطالعه تطبیقی سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم سامان می‌یابد. بی‌گمان بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌ها در حوزه محتوا و اسلوب می‌تواند به قضاوت علمی و دقیق‌تری منتهی شود و از این رهگذر شبهه اقتباس در بوته بررسی و نقد قرار گیرد.

پژوهش حاضر به لحاظ سبک بیانی و محتوایی انجیل سرگذشت یوسف نجار را با قرآن کریم مقایسه می‌کند و از طریق بررسی دو سؤال اساسی پژوهش، این هدف را دنبال می‌نماید:

۱. یوسف نجار کیست و سرگذشت او چگونه بیان شده است؟
۲. نقاط اشتراک و افتراق انجیل سرگذشت یوسف نجار و قرآن چیست؟

۱. پیشینه پژوهش

انجیل‌های کودک^۱ شامل انجیل کودک کی توماس، انجیل کودک عربی، انجیل مقدماتی یعقوب، انجیل شبیه متی و داستان یوسف نجار می‌شود. از میان این انجیل‌ها تنها انجیل توماس با عنوان «بررسی مقایسه‌ای انجیل کودک کی با قرآن کریم» بررسی و درباره آن پژوهش شده است. در نتیجه تاکنون محتوای انجیل یوسف نجار - با توجه به جستجوهای مفصلی که صورت پذیرفت - به صورت تطبیقی با قرآن کریم بررسی نشده است و از این نظر مقاله دارای مطالب بدیع در نوع خود است.

۲. نمایی کلی از سرگذشت یوسف نجار

درباره یوسف نجار در عهد عتیق آمده است: «شوی مریم باکره که نجار بود» (متی ۵۵: ۱۳). همچنین در این کتاب آمده است حضرت عیسی هم به پیشه نجاری مشغول بود تا زمانی که به پیامبری رسید (مرقس ۳: ۶) و یوسف مردی پرهیزکار بود (متی ۱۹: ۱). او از طریق فرشته مطلع می‌شود که مریم پسری به نام عیسی که موعود است، به دنیا خواهد آورد و

1. Infancy Gospels.

به همین دلیل همراه مریم راهی بیت اللحم می شود تا اسمشان در دفتر اسامی قریه خودشان ثبت شود؛ چراکه هر دو از نسل داوود بوده اند و زمانی که طفل به چهل روزگی می رسد، او را به معبد اورشلیم می برند تا طبق شریعت موسی او را در محضر خداوند حاضر سازند؛ اما همانجا به آنها الهام می شود که دوباره به شهر خود بازنگردند و به سمت مصر بروند تا از هیرودیسی که فرزندان پسر را به قتل می رساند در امان باشند؛ به همین دلیل به سوی جلیل و ناصره رهسپار می شوند و پس از ۱۲ سال همراه عیسی به اورشلیم باز می گردند (قاموس کتاب مقدس، ص ۹۷۰) که از اینجا بعد سرگذشت یوسف نجار در عهدین نیامده است.

۳. اشتراک های انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم

ادیان توحیدی دارای منشائی واحد هستند و این امر درباره وجود شباهت ادیان توحیدی در کتاب های مقدس ادیان آمده است. از موارد اشتراک به قصص انبیا می توان اشاره کرد که بیش از دیگر موارد به چشم می خورد. بررسی اصل متون دیگر ادیان مخصوصاً مسیحیت و متون وابسته به آنها موارد و احتمالات جدیدی را مبنی بر حتمی بودن خاتمیت پیامبر ﷺ و دین اسلام می رساند و دفاعیه ای در برابر تمام ادعاهایی که قرآن را برداشتی از کتب آسمانی پیشین یا نوشته خود پیامبر ﷺ می دانند، به حساب می آید. به طور کلی ماجرای ازدواج حضرت مریم در قرآن ذکر نشده است و در باور مسلمانان و در متن قرآن چنین چیزی به طور کلی مردود است و در نتیجه نامی هم از یوسف نجار در متون قرآنی و حدیثی با این مضمون که همسر مریم باشد، وجود ندارد؛ در این انجیل غیررسمی، باورها و مواردی یافت می شود که تا حدودی جزو اشتراکات در دین مسیحیت و اسلام تلقی می گردد، لیکن تفاوت های متعددی دیده می شود که ضرورت بررسی و نقد این انجیل را بیش از پیش نمایان می سازد. در نوشتار حاضر، ابتدا موارد مشترک در انجیل سرگذشت یوسف نجار و قرآن کریم مطرح می گردد؛ سپس موارد مورد اختلاف با متن قرآن مقایسه و بررسی می شود.

۳-۱. معاد

در انجیل مذکور بیشترین مطالبی که ذکر می‌شود مطالب مربوط به اعتقاد درباره معاد و رجعت حضرت مسیح است. همچنین فرازهایی نیایش مانند ذکر شده است که با هم باور معاد را متجلی می‌کند؛ برای مثال باور به مرگ را همراه با مهم بودن عملکرد انسان‌ها بیان می‌کند: «زیرا هیچ کس نمی‌تواند از مرگ فرار کند؛ چرا که عملکرد هر انسان باید در روز داوری گشوده باشد، خواه خیر باشد یا شر» (قرنتیان ۲، ۵: ۱۰) و حتی مستقیماً به برپایی قیامت اشاره می‌کند: «و مگذار گناهانم فاش شود و در هنگام محکومیت پیش از برپاشدن محکمه‌ات مرا بی‌آبرو مفرما» (HJC: 13)^۱ و در همین فراز می‌بینیم اشتراک ستار العیوب بودن پروردگار بیان می‌شود و از پروردگار می‌خواهد که گناهانش را فاش نکند. همچنین در نیایشی که با خداوند در لحظه نزدیک شدن به مرگ دارد، درباره حسابرسی روز جزا نیز سخن به میان می‌آورد: «خدایا، عادل‌ترین قاضی، که در عدالت و برابری، انسان‌ها را داوری می‌کند، و به حساب هر یک براساس اعمال آنها می‌رسد» (HJC: 13). این گونه موارد در قالب دعایی در متن انجیل آمده است البته اغلب این موارد را به اناجیل اربعه ارجاع می‌دهد و حالتی گزارش گونه دارد: «زمانی که به آنجا برسم و در برابر درستکارترین قاضی قرار بگیرم چه باید بکنم؟ و هنگامی مرا به‌خاطر کارهایی که در جوانی انجام داده‌ام، بازخواست کند، چطور پاسخگو باشم؟ وای بر هر انسانی که گناهکار بمیرد! مطمئناً همان ساعت وحشتناک که بر پدرم یعقوب، وارد آمد» (HJC: 16)، متی ۱: ۱۶).

۳-۲. رجعت و آخرالزمان

از جمله مواردی که در این انجیل به‌طور قابل توجه مطرح است، موارد مربوط به معادباوری و نشانه‌های آخرالزمانی است. درباره رجعت مواردی که در این انجیل مطرح شده، اشاره به خروج دجال قابل توجه است: «در آخرالزمان باید به جهان برگردند و

۱. علامت اختصاری انجیل سرگذشت یوسف نجار HJC.

بمیرند در هنگام روز، یعنی از دلهره، وحشت، سرگشتگی و رنج؛ زیرا دجال چهار تن را به قتل خواهد رساند و خون آنها را مانند آب خواهد ریخت، به خاطر این ننگ و رسوایی باید او را نشان دهند و به خاطر بدنامی‌ها و ننگ در زندگی او را نمایان کنند و بی‌دینی او را آشکار کنند» (HJC: 31) و همچنین با خطاب قرارداد حضرت عیسی با لفظ خداوند و پروردگار از او درباره ماهیت دجال سؤال می‌پرسند و او پاسخ می‌دهد: «و ما گفتیم: ای پروردگار ما، خدای ما و نجات‌دهنده ما، آن چهار نفر که گفتید دجال می‌آید و آن چهار نفری که او را رسوا کرده‌اند را به قتل خواهد رساند چه کسانی هستند؟ خداوند پاسخ داد: آنها خنوخ (جد نوح)، الیاس، شیلا و تایتا هستند» (HJC: 32).

از جمله آیات قرآن کریم که مربوط به نشانه‌های آخرالزمان و پایان تاریخ است، بعثت پیامبر اکرم ﷺ است که به‌عنوان آخرین پیامبر ﷺ و دینش به‌عنوان کامل‌ترین و آخرین دین معرفی می‌گردد (مانده، ۳) و اینکه زمان بعثت ایشان تا زمان وقوع قیامت فاصله کمی دارد (محمد، ۱۸). از دیگر نشانه‌های پایان دنیا که در قرآن کریم اشاره شده است، اوج گیری فساد و در نتیجه نزدیک شدن روز حسابرسی است (انبیاء، ۱). اختلاف و درگیری میان احزاب و فرقه‌ها از دیگر نشانه‌های پایان دنیا است که در قرآن کریم اشاره شده است (مریم، ۳۷).

درباره ظهور دجال با اینکه در آیات قرآن مستقیماً اشاره‌ای نشده، اما برخی مفسران مفهوم آیه ۵۵ سوره غافر (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرُوا لِذُنُبِكُمْ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ) را درباره دجال دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۱۷). ابن‌ابی‌حاتم نیز در تفسیرش روایتی از ابی‌عالیه نقل می‌کند که یهودیان از پیامبر ﷺ درباره دجال سؤال کردند و این آیه نازل شد (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۲۶۸).

به خروج سفیانی که یکی دیگر از نشانه‌های آخرالزمان است در تفاسیر قرآن ذیل آیاتی همچون نحل، ۴۵، نساء، ۴۷ و سبأ، ۵۱ اشاراتی شده است. همچنین ندای آسمانی از جانب جبرئیل که اولین بیعت با امام زمان (عج) است، در تفاسیر ذیل آیه «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (نحل، ۱) آمده است. عیاشی از ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمود: هنگامی که قائم علیه السلام قیام کند جبرئیل با

صوت رفیع ندا سر دهد: «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۴)؛ در همین آیه برخی تفاسیر امرالله را به قیامت تفسیر کرده‌اند (تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۹).

هبوط عیسی علیه السلام از دیگر نشانه‌هایی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است و این مفهوم کاملاً با آموزه‌های مسیحی ارتباط دارد: «وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ» (زخرف، ۶۱) و «وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (نساء، ۱۵۹). ذیل آیه ۶۱ سوره زخرف برخی تفاسیر چنین آورده‌اند که پس از آنکه دجال به قتل می‌رسد، عیسی علیه السلام هبوط خواهد کرد و ساعت قیامت نزدیک خواهد شد (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۸۰۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۵). ذیل آیه ۱۵۹ سوره نساء نیز در تفاسیر به زمان نزول عیسی علیه السلام و آخرالزمان اشاره شده است (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۱۸؛ مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

همین‌طور که اشاره شد مواردی که در انجیل سرگذشت یوسف نجار آمده است به نسبت آنچه در قرآن کریم، تفاسیر و البته روایات ذکر شده، بسیار مختصر است؛ ولی این وجه که اشاراتی در انجیل سرگذشت یوسف درباره آخرالزمان آمده است، قابل توجه است و بار دیگر این امر را که ادیان الهی ریشه‌ای مشترک دارند، به اثبات می‌رساند.

۳-۳. ماجرای کفالت مریم

از دیگر مطالبی که در انجیل سرگذشت یوسف نجار به صورت‌های مختلف ذکر شده، ماجرای کفالت حضرت مریم در کودکی است: «بیاید مردی صالح و پرهیزکار بیایم که مریم تا زمان ازدواجش به او سپرده شود، مبادا اگر او در معبد بماند، آن‌گونه که برای زنان اتفاق می‌افتد، برای او نیز اتفاق بیفتد و مبادا به همین خاطر مرتکب گناه شویم و خداوند از ما خشمگین شود؛ بنابراین آنها بلافاصله بیرون فرستاده شدند و دوازده پیرمرد از قبیله یهودا را جمع کردند و آنها نام دوازده قبیله اسرائیل را نوشتند و قرعه به نام پیرمرد پرهیزکار، یوسف درستکار افتاد» (HJC: 3,4). همچنین در این باره چنین آمده است که مدتی مریم تنها در خانه یوسف به سر می‌برد: «پس از آن، یوسف او را

در خانه رها کرد و به کارگاهش رفت، جایی که در آن مشغول نجاری بود. پس از آنکه باکره مقدس دو سال را در خانه او گذراند، سن او دقیقاً چهارده سال بود، از زمانی که او را از معبد دریافت کرده بود» (5: HJC).

قرآن کریم ماجرای کفالت حضرت مریم را بسیار خلاصه و در حد اشاره در آیات ۳۷ و ۴۴ سوره آل عمران ذکر فرموده است و این امر را بر عهده زکریا دانسته است و براساس تفاسیر و قصص انبیا زکریا شوهرخاله مریم بوده است؛ این موضوع روشن است که او تنها در خانه او به عنوان میهمان و کسی که قرار است از او مراقبت شود، قرار می‌گیرد و حتی روایت قرآن از این ماجرا، روایتی کاملاً با احترام و عبادی - عرفانی است که هر بار زکریا مریم را در محراب می‌بیند، او را شامل الطاف الهی می‌بیند و هرگز صحبت از زندگی عادی و خانه و خارج از حالت عبادت نیست (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۷۱؛ نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۰۶).

با توجه به آیات قرآن و تفاسیر مشخص است که این ماجرا در باور مسلمانان کاملاً فرق دارد و مانند باور مسیحیت نیست که او را به دست مردی غریبه به نام یوسف نجار که پیش از این هیچ صحبتی از او نیست، بی‌هیچ ربط و توجیهی می‌سپارند و حتی او را شوهر مریم نیز می‌خوانند.

۳-۴. باور به مرگ‌پذیری و فنای تمام موجودات در این دنیا

اما موضوع دیگری که در متن این انجیل موجود است، باور به فنای تمام موجودات عالم تا پیش از برپایی قیامت است. در متن انجیل گفته شده آمده است یوسف نجار نزدیک به لحظه مرگ مشغول مناجات با پروردگار و صحبت‌هایی با عیسی است و در این میان از زبان عیسی چنین مطرح می‌شود که حتی یوسف با اینکه مردی نیکوکار است، باید از دنیا برود و این‌طور نیست که عمر جاودان پیدا کند: «و آنچه در مورد پدرم یوسف مطرح است که به او اذن داده نشد تا در جسمش باقی بماند، نگران‌کننده است: درواقع اگرچه انسانی سال‌های سال عمر می‌کند، اما با وجود این در بعضی از زمان‌ها یا در موارد دیگر مجبور است زندگی را با مرگ مبادله کند» و گویا در باور

مسیحیت خونخ (جد نوح) و الیاس نمرده‌اند و به‌سوی خدا رفته‌اند؛ حالتی شبیه اعتقادی که درباره حضرت مسیح داریم و در این باره حتی در این انجیل اشاره می‌شود که اینها هم باید زمانی بازگردند و به مرگ طبیعی بمیرند و از دنیا بروند: «آنها، خونخ (جد نوح) و الیاس (مکاشفه ۱۱: ۳-۱۲) در آخرالزمان باید به جهان برگردند و بمیرند - در هنگام روز، یعنی از دلهره، وحشت، سرگشتگی و رنج، زیرا دجال چهار تن را به قتل خواهد رساند، و خون آنها را مانند آب خواهد ریخت» (HIC: 31) و در جایی دیگر چنین عنوان شده است: «او مرگ از هیچ وجودی چشم نمی‌پوشد. با این وجود، هیچ کاری برای هیچ کس اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه با اذن پدر من (خداوند) اتفاق می‌افتد. مطمئناً افرادی بوده‌اند که عمرشان تا نهصد سال رسیده است؛ اما آنها هم مردند. بله، اگر چه برخی از آنها حتی بیشتر عمر کرده‌اند، با وجود این، به سرنوشت مشابهی تسلیم شده‌اند» (HIC: 31).

همانند چنین تصویری در اسلام و آیات قرآن داریم و اینکه هر جانی مرگ را تجربه خواهد کرد، در قرآن ۳ بار مستقیماً مطرح شده است: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت، ۵۷)، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالْشَّرِّ وَ الْحَيْرِ فَتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (انبیاء، ۳۵)، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ إِنَّمَا تُؤَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ رُحِزَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران، ۱۸۵). نکته قابل توجه اینکه این باور بازگشت را برای خونخ و الیاس به کار می‌برند، اما همین موضوع را که در قرآن کریم برای حضرت مسیح آمده است، نمی‌پذیرند و معتقدند حضرت مصلوب شده است و دیگر بار این مسئله مطرح می‌شود که فرضیه رونوشت قرآن کریم از کتب مسیحیت که توسط مسیحیان یا یهودیت مطرح می‌شود، به کلی مردود است؛ چراکه اگر چنین موردی بر فرض محال ممکن باشد، باید این موارد در قرآن منتقل می‌شد نه اینکه کاملاً حتی در موارد مشترک با مسیحیت نیز دچار اختلاف فاحش باشد.

۳-۵. اهمیت برخی اوقات در اسلام و مسیحیت

در انجیل سرگذشت و البته اکثر کتب مقدس و متون مربوط به آنان برخی اعداد و

اوقات تکرار می‌شوند که احتمالاً فلسفه و اعتقادی خاص برای آن موارد قائل هستند. از جمله موارد مذکور در این انجیل اشاره به ماه ایب است که هنگام مشغول به کار شدن یوسف را در این ماه توصیف می‌کند: «هیچ وقت دندانی در دهانش او را آزار نداد و بینایی اش هرگز ضعیف نشد و بدنش خمیده نشده بود و قدرتش مختل نشده بود؛ اما او تا آخرین روز زندگی خود در حرفه‌اش نجاری کرد و آن بیست‌وششم ماه ایب بود» (HJC: 31). درباره ماه ایب چنین ثبت شده است که به زبان عبری אֵיב (ایب) از ترکیب دو حرف א (الف) و ב (بت) مشتق شده است. واژه «اب» به عملکرد «بارآوردن» در تورات دلالت دارد و برای همین به «سبزه» یا «گل» نیز ترجمه شده است؛ چراکه سبزه، گل یا خوشه، بار و محصول زمین هستند:

עֲדֹנוּ בֵּאֲבוּ לֹא יִקְטֹף וְלִפְנֵי כָל חֲצִיר יִיבֵשׁ (صحیفه ایوب، ۸: ۱۲).

«هنگامی که هنوز سبز است و بریده نشده، پیش از هر گیاه خشک می‌شود».

אֵל גַּנֹּת אֲגוּזֵי יִרְדְּתֵי לְרֵאוֹת בְּאֵבֵי הַנַּחַל לְרֵאוֹת הַפְּרָחָה הַגִּפְנֵי הַנְּצוּ הַרְמַנִים (صحیفه

غزل‌های سلیمان / ۶: ۱۱)

«به باغ درختان جوز فرود شدم تا سبزی‌های وادی را بنگرم و بینم که آیا مو شکوفه

آورده و انار گل کرده است»

خود کلمه «ایب» در فصل ۹ صحیفه خروج به کار رفته و به بارآوردن جو (خوشه)

دلالت دارد:

וְהַפְּשֹׁתָהּ וְהַשְּׁעָרָה נִכְתָּה כִּי הַשְּׁעָרָה אֵבֵיב וְהַפְּשֹׁתָהּ גְּבֻעַל (تورات سفر خروج / ۹: ۳۱)

«و کتان و جو زده شد؛ زیرا که جو خوشه آورده بود و کتان تخم داشته».

در قرآن نیز این کلمه دقیقاً با همین کاربرد به بارآوردن زمین دلالت دارد: «وَفَاكِهَةٌ

وَأَبَا» (عبس، ۳۱).

بنابراین شهر یا ماه ایب موجود در تورات که به‌عنوان اولین شهر سال یا اول ماه‌های

سال نام برده شده، آن ماهی است که زمین در آن به سبزه و گل و سبزی آراسته می‌شود

و به اولین ماه بهار که پس از زمستان می‌آید، دلالت دارد، پس ماه ایب اولین ماه فصل

بهار است.

۳-۶. اعتقاد به اذن الهی

اعتقاد به اذن الهی برای انجام امور، مستقیماً در متن انجیل مذکور اشاره شده است: «و مرگ از هیچ وجودی چشم نمی‌پوشد. با وجود این، هیچ کاری برای هیچ کس اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه با اذن پدر من (خداوند) اتفاق می‌افتد» (HJC: 28).

در قرآن کریم بحث اذن الهی بسیار گسترده‌تر و در مصادیق بیشتری به کار رفته است از جمله مسئله شفاعت: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه، ۱۰۹)؛ «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (یونس، ۳) یا در روز قیامت هنگام سخن گفتن انسان‌ها: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صَوَابًا» (نبا، ۳۸).

۴. موارد اختلاف انجیل و قرآن

با توجه به اینکه موارد اشتراک انجیل سرگذشت یوسف نجار با قرآن کریم بررسی و بحث شد؛ لازم می‌نماید موارد اختلاف محتوایی در این دو منبع نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۴-۱. عیسی به‌عنوان پروردگار، خدا و ناجی

در باور مسیحیت معضل و گرفتاری‌های بشر ناشی از همان گناه اولیه است. آنان معتقدند خداوند در آغاز پیدایش، بشر را مانند خودش آفرید: «و خدا گفت: آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷)؛ اما همین بشر خداگونه در خلقت، از جایگاه و منزلتی که داشت به پستی رسید و آن همانندی و کمال به‌اندازه خداوند را از دست دادند؛ چراکه آدم و حوا در بهشت به میوه ممنوعه نزدیک شدند و به تعبیر مسیحیان آن درخت، درخت دانایی بود: «و خداوند خدا گفت: همانا انسان مثل یکی از ما شده، که عارف نیک و بد گردیده است.

اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد، و تا به ابد زنده ماند. پس خداوند خدا، او را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمینی را که از آن گرفته شده بود، بکند» (پیدایش، ۳: ۲۲-۲۳)؛ در نتیجه در منابع مسیحیت، آدم ابوالبشر بالذات و از ابتدا همچون خداوند آفریده شده است تا بتواند با او معاشرت کند و خود را به او بشناساند (میلر، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹)؛ اما به واسطه تناول از آن درخت هبوط می کند و این گناه که از نگاه مسیحیت گناه نخستین^۱ نامیده می شود، به تمام اولاد آدم ابوالبشر به ارث رسید و باعث تمام مرگ و تباهی سراسر جهان شد و به واسطه آدم گناه وارد جهان شد و به موجب همان تمام بشریت محتوم به مرگ شدند؛ چرا که همه بشریت مرتکب گناه شدند: «لهذا همچنان که به واسطت یک آدم گناه داخل جهان گردید و به گناه موت؛ و به این گونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آنچه که همه گناه کردند» (رساله پولس رسول به رومیان، ۵: ۱۲)؛ و از اینجا اختلاف باور مسیحیت و اسلام دیگر باره روشن می شود؛ مسیحیان بر اساس آموزه های کتاب مقدس معتقدند انسان ها با گناه ذاتی، بدون خوف از خدا، بدون توکل بر او و همراه امیال شهوانی متولد می شوند و چنین نتیجه گرفته اند که ما انسان ها «در شهوت های پست غرق شده ایم، از نیکی و صلاح متنفریم، به شرارت ها میل داریم و نمی توانیم هیچ عمل صالحی انجام دهیم یا درباره آن فکر کنیم. با گذر عمر، پندار، گفتار و رفتار پلید به وجود می آوریم» (دانستن، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴). آگوستین معتقد است گناه اولیه و هبوط آدم موجب شد انسان ها دارای اراده آزاد برای ارتکاب گناه باشند؛ اما برای انجام کارهای خوب، فاقد آزادی و نیازمند فیض خداوند هستند. از دیدگاه او انسان ها نمی توانند از گناهی که از سوی آدم به صورت میراث به انسان ها رسیده است، به سوی خدا بازگردند، مگر از راه فیض و لطفی که خداوند در وجود مسیح قرار داده است (یاسپرس، ۱۳۶۳، صص ۸۷-۹۱)؛ البته این اشکال به محتوای کتاب مسیحیان و در ادامه به باورهای آنان در منابعشان وارد است که اگر خداوند در ابتدا آدم را شبیه خود خلق کرد، چرا باید از اینکه آدم مشابه او شود و از درخت دانایی مطلع

1. Original Sin.

شود و خدای گونه‌تر شود به خشم درآید و او را محکوم به هبوط کند؟ با توجه به آنچه درباره باور مسیحیان درباره گناه آدم و نبودن راه گریزی از آن بیان شد، مشخص می‌شود مسیحیت به دنبال راه نجات از این گناه اولیه به‌واسطه حضرت مسیح است و در انجیل غیررسمی مورد بررسی در مقاله حاضر نیز همین عقیده مطرح می‌گردد: «باید برای نجات آدم و آیندگانش بمیرم و پس از مرگ برانگیخته شوم» (HJC: 1). براساس این نگاه به گناه اولیه، انسان‌ها به دو سرنوشت دچار شدند: یکی مرگ که باعث شد جاودانگی آدم از بین برود و به‌نوعی آدم مرگ را با خود به این جهان آورد (اول قرنتیان، ۱۵: ۲۲-۲۱، رومیان، ۵: ۸-۱۲)؛ یعنی علاوه بر مرگ جسمانی دچار مرگ روحی نیز شدند و همین عامل باعث دوری آنان از خداوند متعالش شد و دو اینکه قداست و پاکی با ارتکاب آدم به گناه از انسان‌ها دور شد (دمشقی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۶). همچنین معتقدند در ادامه همین گناه باعث شد انسان با خدا قهر کند و با او دشمن شود (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴) و حتی مقام فرزند خدا بودن را از دست داد و به عبد و غلام بدل گردید (تیسن، بی‌تا، ص ۱۷۹) و درنهایت این اعتقاد را دارند که نسل انسان دچار گناه ذاتی است و در نسلش به ارث می‌رسد؛ پولس می‌گوید: «تمام مردم ذاتاً فرزندان معصیت هستند» (فیلیپیان ۳: ۲). چنین نگاهی در اسلام وجود ندارد و انسان گناهکار متولد نمی‌شود، بلکه پاک و با هدایت اولیه متولد می‌شود و با قدرت اختیار خویش مسیر نیکی یا بدی را برمی‌گزیند و از طرفی درختی که آدم به آن نزدیک می‌شود، درخت دانایی نبوده است؛ این خلاف دین اسلام و خواسته الهی است که انسان را از دانستن دور کند و به‌واسطه اینکه علمش در حال فزونی است، او را مجازات کند و گناهکارش بنامد؛ ضمن اینکه کار حضرت آدم را گناه نمی‌دانیم و ترک اولی است و بحثی دیگر می‌طلبد؛ اما همین بس که از نظر قرآن عمل ایشان گناهی نبوده است که به تمام بشریت منتقل شده باشد.

در باور مسیحیت حضرت عیسی تا مقام خدایی حتی برای آنان نمود پیدا می‌کند و در خواندن خداوند در دعاهایشان نام عیسی را نیز بلافاصله دارند و نه مانند دین اسلام که مثلاً نام پیامبر را به‌عنوان شفیع و شخصی آبرومند نزد خدا می‌شناسند، بلکه عیسی را

هم‌ردیف خدا می‌دانند و در متونشان معمولاً خداوند را با لفظ God و عیسی را Lord می‌خوانند و می‌بینیم که یوسف نجار هنگام مرگ و در لحظه‌ای که با خدا نجوا می‌کند، عیسی را نیز به‌عنوان پروردگار خودش می‌داند و خود را بنده او نیز می‌نامد: «ای عیسی ناصره! عیسی، ناجی من! عیسی، ای نجات‌دهنده روح من! عیسی، ای محافظ من! عیسی! ای شیرین‌ترین نام در دهان من، و در دهان همه کسانی که آن را دوست دارند! ای چشمانی که می‌بیند و ای گوش‌هایی که می‌شنوید، سخن مرا بشنوید! من بنده تو هستم؛ در این روز با بیشترین خشوع تکریمت می‌کنم، و در برابر صورت تو اشک می‌ریزم. تو تنها خدای من هستی. تو پروردگار من هستی» (HJC: 17). نمونه‌ای دیگر که مسیح را مستقیم پروردگار خود می‌خواند: «اما تو پروردگار من، خدای من و نجات‌دهنده من و مطمئناً پسر خدا هستی» (HJC: 17) و در همین متن، از زبان حضرت عیسی ایشان را ناجی و مرگ خود را باعث نجات دیگران می‌داند: «برای اموری آفریده شدم، تا من بمیرم و آنها به نجات برسند» (HJC: 28).

همین‌طور که مشخص است باور به این موضوع که عیسی علیه السلام فرزند خدا باشد یا بتواند بار گناهان بشریت را به دوش بکشد از نظر قرآن کریم کاملاً منتفی است. در باور اسلام و قرآن کریم هر فرد خود مسئول اعمال و عواقب آن است و هیچ فردی بار گناه دیگری را به دوش نخواهد کشید و برای خداوند فرزند و شریک قایل شدن هرگز پذیرفتنی نیست.

۲-۴. مصلوب‌شدن عیسی

ماجرای مصلوب‌بودن حضرت عیسی در باور مسیحیت بسیار پررنگ است و به‌عنوان یکی از اصول دینی آنان پذیرفته شده است و در نمادها و آیین‌های مذهبی ایشان نیز صلیب و نشان آن بسیار نقش پررنگ دارد و به‌گونه‌ای است که مسیحیت را با نشانه صلیب می‌شناسند و گویی به‌صورت یک برند برای مسیحیان شده است. به عقیده هنری تیسن «اساس سایر ادیان بر تعالیم بنیان‌گذاران آن قرار دارد؛ اما مسیحیت با تمام ادیان این تفاوت را دارد که براساس مرگ بنیان‌گذار خود قرار گرفته است. اگر صلیب

را برداریم، قلب مسیحیت از بین خواهد رفت. در انجیل مذکور نیز به این باور بسیار اشاره شده است که از زبان خود حضرت عیسی می‌فرماید: ای برادران و دوستان من، ای فرزندان پدری که شما را از بین همه مردان انتخاب کرده است، آگاه هستید که بارها به شما گفته‌ام که باید مصلوب شوم و باید برای نجات آدم و آیندگانش بمیرم، و پس از مرگ برانگیخته شوم» (1: HJC، لوقا، ۲۴: ۴۹).

اما قرآن کریم هرگز چنین حادثه‌ای را قبول ندارد و به‌صراحت می‌فرماید چنین اتفاقی نیفتاده است: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا؛ و این سخنشان که ما مسیح عیسی پسر مریم فرستاده خدا را کشتیم - و حال آنکه نه او را کشتند و نه بر دار کردند، بلکه برایشان مشتبه شد - مردی را به‌صورت عیسی بر دار کردند - و کسانی که درباره او اختلاف نمودند هر آینه به گمان اندرند، آنان را به حال او هیچ دانشی نیست، مگر پیروی از گمان، و به‌یقین او را نکشته‌اند» (نساء، ۱۵۷). شاید یکی از آیاتی که به‌قوت این شبهه مسیحیان و کلاً سخن تمام افرادی را که قرآن را رونوشتی از عهدین می‌دانند، رد می‌کند، همین آیه باشد که اگر قرآن رونوشت بود و نوشته خود پیامبر اکرم بود، چنین آیه‌ای هم نباید در قرآن باشد و باید عیسی را مصلوب بدانند نه اینکه واضح و مبرهن چنین مسئله‌ای را رد کند. ابن عباس چنین روایت کرده است که چون خداوند کسانی را - که به عیسی و مادرش دشنام داده بودند - مسخ کرد، یهودا که رئیس یهودیان بود، مطلع شد و ترسید که عیسی درباره خودش نیز دعا کند؛ از این رو یهودیان را گرد آورد و آنها را بر قتل عیسی هماهنگ ساخت. خداوند، جبرئیل را به یاری وی فرستاد؛ چنان که قرآن مجید می‌فرماید: «وَأَيُّدُنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره، ۸۷). یهودیان اطراف عیسی را محاصره و آغاز پرسش کردند. عیسی فرمود: خداوند شما یهودیان را دشمن می‌دارد. در این وقت به عزم کشتن، به او حمله‌ور شدند، لکن جبرئیل او را وارد پناهگاهی کرد که در سقف آن روزنه‌ای بود و از آنجا او را به آسمان برد. یهودا یکی از همدستان خود - طیطانوس - را مأمور کرد که داخل پناهگاه گردد و عیسی را خارج گرداند، لکن عیسی را در آنجا نیافت و مدتی

متحیر بماند. آنها گمان می کردند که وی در آنجا مشغول جنگ با حضرت عیسی است. خداوند او را به شباهت عیسی در آورد و چون خارج شد او را به جای عیسی به دار آویختند و بکشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۸). در ادامه دو نظر از قول طبرسی ذیل این آیه بیان می شود:

۱. او از لحاظ صورت، شبیه عیسی شده بود، لکن از لحاظ بدنی به او شباهت نداشت، برخی گفتند: صورت، همان صورت عیسی و جسد، جسد طیطانوس است. برخی گفتند: اگر این طیطانوس است، عیسی کجا است و اگر عیسی است طیطانوس کجاست؟! و همین مطلب موجب اشتباه آنان شده بود.

۲. از قول وهب بن منبه: عیسی با هفت تن از حواریون در خانه ای بودند که آنان خانه را محاصره کردند. وقتی به درون خانه قدم نهادند، خداوند همه آنان را شبیه عیسی گردانید. آنها گفتند: ما را جادو کرده اید! عیسی را نشان دهید، یا اینکه همه شما را می کشیم. عیسی فرمود: کدام یک از شما امروز، جان خود را به بهشت می فروشد؟! مردی به نام «سرجس» گفت: «من» سپس بیرون شتافت و خود را عیسی معرفی کرد و آنها بی رحمانه بر وی تاختند، او را کشتند و به دار آویختند و خداوند همان روز عیسی را به آسمان برد. مجاهد و قتاده و ابن اسحاق نیز چنین گفته اند. ولی درباره تعداد حواریون اختلاف کرده اند. هیچ یک از آنان - جز وهب - نگفته است که همه حواریون، شبیه عیسی شدند، بلکه گفته اند: یکی از آنان به شباهت وی درآمدند و عیسی از میان ایشان به آسمان رفت.

در نهایت چنین نتیجه می گیرد که قول وهب در این باره صحیح تر است؛ زیرا اگر یکی از آنان شبیه عیسی شده بود - با توجه به اینکه عیسی به آنها گفته بود که هر کدام از شما شبیه من بشود، داخل بهشت خواهد شد و آن گاه عیسی در برابر چشمشان به آسمان برده شد - عیسی بر ایشان مشتبه نمی شد، بلکه تنها بر خود یهود مشتبه می شد، ولی خداوند، همه آنان را شبیه عیسی گردانید و هنگامی که یکی از آنان را کشتند، بر خود ایشان نیز مشتبه شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۲۰۸-۲۰۹).

در همین تفسیر از قول جبایی آمده است: سران یهود، شخصی را گرفتند و در جای

بلندی به دار آویختند و به کسی اجازه ندادند که به آنجا نزدیک گردد. سپس در میان مردم منتشر کردند که عیسی را کشته‌اند. این کار را از ترس عوام کردند؛ زیرا هنگامی که وارد خانه شدند، عیسی به آسمان رفته بود و ترسیدند که اگر این قضیه را فاش کنند، مردم به حضرت عیسی علیه السلام ایمان آورند. قاتلان عیسی ساختگی در این باره اختلافی نداشتند، اختلاف در میان سایر یهودیان بود. برخی گفته‌اند: یکی از حواریون، به نام «بودس زکریا بوطا» که در میان مسیحیان، ملعون شمرده شده است، مرد منافقی بود که سی درهم رشوه گرفت و آنها را برای کشتن عیسی رهنمون گردید. پس از این جنایت، وی نادم شد و خودکشی کرد. بعضی از مسیحیان گویند: وی همان بود که بر یهودیان مشتبّه گردید و به جای عیسی به دار آویخته شد، در حالی که می‌گفت: من عیسی نیستم. من همان کسی هستم که شما را راهنما شدم! سدی گوید: آنها عیسی را با ده تن، زندانی کردند. یکی از آنان داخل زندان شد و خداوند او را به شکل عیسی در آورد. آنها او را کشتند و عیسی به آسمان رفت. جبابی گوید: عوام یهود، درباره او دچار شک و اختلاف شدند؛ زیرا علمای ایشان می‌دانستند که عیسی کشته نشده است. طبرسی ذیل این قول بیان می‌کند منظور این است که جماعتی درباره عیسی اختلاف کردند، برخی گفتند: او را کشتیم و برخی گفتند: نکشتیم. آنان درباره کسی که او را کشته بودند، یقین نداشتند؛ تنها به صرف گمان او را به قتل رسانیده بودند و گمان می‌کردند عیسی را کشته‌اند. علت اینکه برای آنها تردید پیدا شد، این بود که شماره کسانی که در خانه بودند، می‌دانستند. هنگامی که وارد خانه شدند، یکی از آنها را ندیدند و عیسی بر ایشان مشتبّه شد؛ از این رو یکی از آنان را به احتمال اینکه عیسی است، به قتل رساندند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۲۰۹-۲۱۰).

بر اساس تفاسیر این مطلب زمانی صحیح است که همراهان عیسی هنگام آمدن یهودیان هنوز متفرق نشده بودند؛ ولی کسانی می‌گویند: در آن موقع، آنها متفرق شده بودند. می‌گویند منشأ اختلاف و اشتباه یهودیان این بود که شخصی که باقی مانده بود و به قتل رسانیدند، نمی‌دانستند عیسی بود یا دیگری! حسن بصری می‌گوید آنان درباره عیسی اختلاف کردند. گاهی می‌گفتند: او بنده خدا است و گاهی می‌گفتند: او پسر خدا

است! و گاهی می گفتند: خدا است!! زجاج معتقد است معنای اختلاف مسیحیان چنین بود: دسته‌ای می گفتند: او خدا است و مقتول نیست و دسته‌ای می گفتند: خدا نیست و کشته شد. درباره ضمیر «ه» در عبارت «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» اختلاف است. از نظر ابن عباس و جویر، مرجع آن «ظن» است. یعنی به‌طور یقین، گمان خود را و آنچه احتمال می‌دادند، نکشتمند و خلاصه آن این است که آنها به گمان خود عیسی را کشته بودند، حال آنکه به‌طور یقین دیگری را کشته بودند. این نظر نیز مطرح است که مرجع ضمیر عیسی است؛ یعنی یقیناً و محققاً عیسی را نکشتمند؛ مانند نظر حسن بصری که می‌گوید: مقصود خداوند متعال این است که کشتن عیسی را به‌طور تحقیق و یقین، انکار کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۲۰۷-۲۰۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۵).

۳-۴. ازدواج حضرت مریم با یوسف نجار

عهد جدید و دیگر منابع مسیحی به ازدواج حضرت مسیح با یوسف نجار تأکید دارند و بعضاً بارداری حضرت مریم را به بعد از ازدواج با یوسف نجار نسبت می‌دهند. در انجیل سرگذشت نیز چنین ماجرابی مطرح شده است و در اینجا برخلاف انجیل ولادت مریم، یوسف را همسر مریم می‌داند: «اما یوسف، آن مرد پرهیزکار، پدر من بعد از آمیزش و به همسری درآوردن مادرم مریم با پسران خود به‌سوی کارش رفت و حرفه نجاری را تمرین کرد» (HJC: 2) و حتی به زندگی مریم با یوسف و فرزندان او آشکارا اشاره می‌شود: «اکنون جاستوس و سیمون، پسران بزرگ یوسف، متأهل بودند و خانواده‌های خود را داشتند. هر دو دختر نیز به همین ترتیب ازدواج کردند و در خانه‌های خود زندگی می‌کردند؛ بنابراین در خانه یوسف، یهودا و جیمز کوچک و مادر باکره من باقی ماندند» (HJC: 11).

در قرآن اشاره‌ای به ازدواج مریم نشده است و گویا ازدواج با یوسف از اساس کذب است. قرآن کریم به‌عنوان استدلال بر این مدعا می‌فرماید: «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ اتَّى يُؤْفَكُونَ؛ مسیح پسر مریم جز فرستاده‌ای نیست که پیش از او نیز

فرستادگانی در گذشتند و مادر او زنی راستی‌پیشه بود. هر دو غذا می‌خوردند - پس مسیح خدا نیست - بنگر که چگونه آیات را برایشان روشن بیان می‌کنیم. آن‌گاه بنگر که چگونه [از حق] گردانیده می‌شوند» (مائده، ۷۵)؛ شاید بتوان از این فراز برداشت کرد که مریم با عیسی با یکدیگر بودند و نفر سومی در خانواده نبود که با آنها غذا بخورد. گویی آیه دارد غذا خوردن به همراه یکدیگر را توضیح می‌دهد. هر چند می‌توان محتمل دانست منظور آیه همراهی هنگام غذا خوردن نیست، بلکه به نفس غذا خوردن اشاره می‌کند که جنبه نیازمندی آن دو را به غذا نشان دهد و از این طریق نگرش خدایی به آن دو را نفی کند.

۴-۴. ماجرای بارداری مریم

روش کتب عهدین و حتی اناجیل غیر معروفه (اپوکریفا) بر شرح جزئیات است و از جمله این موارد ماجرای بارداری حضرت مریم است که با جزئیاتی متفاوت از قرآن بیان شده است و نه تنها این ماجرا را از زاویه رویداد برای مریم «و سه ماه پس از حاملگی او، مرد نیکوکار، یوسف از جایی که مشغول به کارش بود، بازگشت و وقتی مادر باکره‌ام را باردار یافت، بسیار مبهوت شد و به فکر مخفی کردن او افتاد» (5: HJC، متی ۱۹:۱) بلکه حتی برای یوسف نیز شرح می‌دهد: «اما در اواسط روز در خواب او سالار فرشتگان، جبرئیل مقدس که مامور امری بر پدرم شده بود، بر او ظاهر شد و به او گفت: یوسف، پسر داود، از اینکه مریم را به‌عنوان همسر خود برگزینی، مترس؛ زیرا او از روح القدس باردار شده است و پسری به دنیا می‌آورد که باید نام او را عیسی بنامید. او کسی است که با عصایی آهنی بر تمام ملت‌ها حکومت خواهد کرد. پس از این گفته‌ها، فرشته از نزد او محو شد و یوسف از خواب برخاست و همان‌گونه که فرشته خداوند به او گفته بود، عمل کرد و مریم با او ماند» (6: HJC، متی ۱: ۲۰-۲۴). حتی ماجرای زایمان مریم طوری حکایت می‌شود که او تنها نیست و افرادی حتی به کمک او می‌آیند: «بنابراین پیرمرد، یوسف صالح، برخاست و مریم باکره را همراه خود کرد و به بیت لحم آمد؛ زیرا زمان زایمان او فرا رسیده بود... و در واقع مریم، مادر من، مرا در بیت لحم، در

غارى در نزديكى مقبره راشل، همسر يعقوب بلندمرتبه و مادر يوسف و بنيامين، به دنيا آورد» (7: HJC).

اين ماجرا در قرآن كريم كاملاً متفاوت است و احدى از باردارى مريم باخير نمى شود تا زمانى كه او با فرزندش به سمت قومش بازمى گردد. زمانى كه بر بطن مريم ارسال روح صورت مى گيرد و بر او فرشته نازل مى شود و كيفيت ماجرا را براى مريم بيان مى كند، او از آن ديوار دور مى شود و پس از ولادت فرزندش به سوى آنان بازمى گردد، ضمن اينكه قبل از آن هم گويا مريم براى انجام اعمال عبادى اش از آنان دور مى شده است و حتى خود را از آنان در حجابى مى پوشانده است. در آيات ۱۶ تا ۲۲ سوره مريم اين مطالب بيان شده است. قرآن كريم درباره حضرت مريم با احترام رفتار مى كند و در شرايطى كه تنها است به او دلگر مى و اميدوارى مى دهد و مانند متن اناجيل نيست كه در مقبره اى و همراه ترس و دلهره باشد، بلكه بشارت و دلدارى خداوند از طريق فرشته همواره همراه اوست (ر.ك: مريم، ۲۷) و در ادامه همين ماجرا است كه مريم همراه فرزندش به سمت قومش مى رود و تا آن زمان كسى با مريم در اين باره صحبتى نمى كند (ر.ك: مريم، ۲۷).

۴-۵. ماجراى متفاوت ولادت مسيح

در ماجراى ولادت عيسى پس از آنكه ولادت او در انجيل ذكر مى شود، چنين بيان مى شود كه پادشاهى به نام هيرود به دنبال او است و به همين سبب تمام نوزادان پسر را مى كشد: «اما شيطان رفت و اين را به هيرود بزرگ، پدر آرچلاوس گفت و اين همان هيرود بود كه دستور داد دوست و خويشاوند من جان، سرش را ببرند. بر همين اساس او با جديت به جستجوى من پرداخت، و فكر مى كرد كه پادشاهى من تنها در اين جهان است (جان ۱۸: ۳۶) اما يوسف، آن پيرمرد پرهيزكار، از طريق رؤيا به اين موضوع هشدار داده شد؛ بنا بر اين او برخاست و مريم مادر مرا با خود همراه كرد و من در آغوش مريم خوابيده بودم. سالومه نيز همسفرشان بود؛ بنا بر اين پس از عزيمت از خانه، به مصر بازگشتند و يك سال تمام در آنجا ماندند، تا اينكه دشمنى هيرود از بين رفت» (8: HJC)،

چنین ماجرای هرگز در قرآن درباره حضرت عیسی نیامده است، بلکه برای حضرت موسی و در برخی منابع تاریخی درباره ولادت حضرت ابراهیم آمده است؛ البته به پنهانی بودن ولادت ابراهیم علیه السلام هم در قرآن اشاره‌ای نشده است، بلکه به تعبیر شیخ مفید مورد اتفاق عموم ادیان بوده است (دیمه کار گراب و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۳۵). بنابر روایات اسلامی و روایت هگادای یهود قبل از تولد حضرت ابراهیم علیه السلام فرمان داده بود تا همه نوزادان ذکور را به قتل رسانند (جودائیکا، XII/۱۱۶۷ به نقل از دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مقاله ابراهیم خلیل علیه السلام، ج ۲، ص ۶۸۸). این نکته نیز قابل ذکر است که حالات حمل در مادر ابراهیم علیه السلام مشخص نبود، از ناحیه نمرود حکم سربردیدن پسرانی که آن ماه متولد می‌شدند، صادر شده بود؛ در نتیجه مادر ابراهیم علیه السلام به غاری در بیرون شهر رفت و ابراهیم علیه السلام در آنجا متولد شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۶۳).

پنهانی بودن ولادت موسی علیه السلام نیز اگرچه به صراحت در قرآن نیامده، ولی از سیاق و ترسیم فضای قصه که از ظاهر آیات برمی‌آید، می‌توان پنهانی بودن آن را استنباط کرد. با توجه به آیه‌ای که ناظر به قتل و ذبح انبای بنی‌اسرائیل به دست فرعون است (بقره، ۴۹؛ قصص، ۴) و امر به شیردادن موسی علیه السلام می‌کند تا زمانی که ترس بر جان او نداشته باشند، اما هنگام ترس، او را درون تابوت بگذارند و به رود نیل درافکنند، می‌توان فهمید این مطالب فرع بر این است که فرعون و کارگزاران او از ولادت موسی علیه السلام، بلکه از بارداری بودن مادرش اطلاع نداشته‌اند؛ زیرا در صورت کشف ماجرا، فرزند را پیش از تولد یا در اوایل ولادت می‌کشتند. این نکته قابل توجه است که ماجرای پنهانی بودن ولادت حضرت موسی علیه السلام و دستور فرعون مبنی بر سربردیدن پسرانی که متولد شوند، در منابع تاریخی نیز نقل شده است (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۲)؛ البته درباره نامگذاری حضرت عیسی که از طرف فرشته الهی بر مریم وحی می‌شود، چنین اشاره‌ای در انجیل شده است و با اینکه می‌توان آن را جزو موارد اشتراکی با آیات قرآن دانست، اما نحوه ابلاغ آن متفاوت است؛ چراکه در انجیل چنین ابلاغی به یوسف آن هم برای اینکه خاطر او آسوده شود که این ماجرای بارداری مریم از سوی خدا است و کاری خلاف شرع صورت نگرفته است، ابلاغ می‌گردد: «ای یوسف، پسر داود، مترس

که مریم را به همسری خود بگیری و روح خود را غصه‌دار مکن و با سخنان ناشایست درباره حاملگی اش با او سخن مگو؛ زیرا او فرزند روح‌القدس را با خود دارد و فرزندی را به دنیا می‌آورد که باید نام او را عیسی بنامید؛ زیرا او قوم خود را از گناهان آنها نجات خواهد داد» (HJC: 17)؛ درحالی که در قرآن هرگز چنین نیست و تمام این موارد تنها برای مریم اتفاق می‌افتد و وحی می‌شود (ر.ک: آل‌عمران، ۴۵).

نتیجه‌گیری

براساس بررسی‌های انجام‌شده نتایج زیر قابل توجه است:

۱. باور به معاد، رجعت و آخرالزمان، ماجرای کفالت حضرت مریم، فنای تمام موجودات عالم، اهمیت برخی اوقات و اذن الهی از مهم‌ترین اشتراکات موجود در متن سرگذشت یوسف نجار است؛ البته این نکته قابل تذکر است که چون متون اصلی کتاب مقدس، اپوکریفاها و اناجیل فرعی، اناجیل کودکی و از جمله انجیل مذکور دارای اطلاعاتی پر جزئیات و گاهی بی‌اهمیت است که مسلماً از فصاحت و بلاغت و موجزگویی قرآن کریم برخوردار نیست و تنها از لحاظ محتوای کلی می‌توان این موارد را به‌عنوان شباهت ذکر کرد.

۲. نسبت‌هایی که به عیسی علیه السلام و دوران کودکی او تا بقیه موارد وارد می‌شود، همچون دیگر محتواهای متون یهودی و مسیحی سخیف و دور از ذهن است. به‌طور کلی مسیحیان قداست و پاکی را برای انبیا الهی قائل نیستند و متأسفانه این امر در تمام متون مقدس و حتی فرعی آنها مشهود است. مواردی همچون نسبت رابطه حضرت مریم به‌عنوان مادر پیامبر خدا با فردی به نام یوسف، فرزند خدا خواندن عیسی علیه السلام و حتی عیسی علیه السلام را به‌تنهایی مسئول گناهان بشریت و ناجی تمام گناهان دانستن از جمله مواردی است که در تمام متون مسیحی به چشم می‌خورد و در انجیل مورد بررسی نیز این موارد به‌وضوح ذکر شده‌اند.

۳. چنانچه به‌زعم برخی خاورپژوهان گفته شود رسول خدا صلی الله علیه و آله بخش‌های مورد قبول از میراث یهودی و نصرانی را پس از مطالعه برگزید و بر پایه آن متن و ادبیاتی فاخر،

متن نوینی بر ساخت، باید گفت: بر پایه ادله قطعی، رسول خدا ﷺ هیچ ارتباطی با دانشمندان یهودی و نصرانی نداشت، هیچ گاه به مکتب خانه‌های آنها نرفت و آنها نیز هیچ گاه نزد رسول خدا ﷺ نیامدند؛ همچنین هیچ گاه افراد واسطه‌ای نبودند که رسول خدا ﷺ میراث یهودی و نصرانی را از آنها فراگیرد. در واقع امی بودن رسول خدا ﷺ بیانگر واهی بودن و بی‌پایگی این دست از اتهامات بی‌دلیل و سست‌بنیان است. تنها گزارشی از پیشینی راهب مسیحی در کودکی رسول خدا ﷺ نقل شده که هیچ سند و مدرکی دال بر برگرفتن میراث علمی مسیحیت از وی وجود ندارد؛ بنابراین از اساس هیچ زمینه‌ای برای مطالعه و برگزیدن بخش‌های قابل قبول و ارائه متن نوین برای ایشان نبوده است.

۴. شبهه اقتباس نه از ناحیه یهود و مسیحیت، بلکه از ناحیه مشرکان طرح گردید که این امر بر بی‌پایگی و اتهام بی‌دلیل بودن آن می‌افزاید، چه اینکه برخی دانشمندان یهود و نصرانی گاه به دلیل مشابهت محتوایی تحت تأثیر کلام الهی قرار می‌گرفتند و به رسول خدا ﷺ و قرآن ایمان آوردند، لیکن مشرکان چنین شبهه‌ای را مطرح کردند که هیچ گاه سند و مدرکی دال بر آن نتوانستند ارائه کنند. در واقع تلاش خاورپژوهان پس از یک هزاره از دوران طرح شبهه مشرکان، خود نشان‌دهنده تلاش دوباره در راستای تقویت شبهه‌ای اثبات‌نشده است، صرفاً بر پایه برخی مشابهت‌های جزئی که نظر به تفاوت‌های اساسی در عرصه محتوا، سبک و اسلوب و ابعاد اعجاز کلام الهی، نه تنها دلیلی بر اقتباس نیست که نهایتاً دال بر این است که گوشه‌هایی از برخی حقایق به نحو جزئی در برخی میراث یهودی و مسیحی یافت می‌شود که در کنار تفاوت‌های بنیادین چندان جلب توجه نمی‌کند و نهایتاً بر خاستگاه و حیانی مشترک آن بخش‌های محدود اشاره دارد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید)، لندن، ۱۹۵۴م.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن اثیر، عزالدین. (۱۴۱۷ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالکتب العربی.
۴. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). تفسیر غریب القرآن. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۵. تیسن، هنری. (بی تا). الهیات مسیحی (مترجم: ط. میکائیلان). تهران: حیات ابدی.
۶. تیمی، یحیی بن سلام. (۱۴۲۵ق). تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۷. دانستن، لسلی. جی. (۱۳۸۱). آیین پروتستان (مترجم: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. (بی تا). دانشنامه بزرگ اسلامی (ج ۲).
۹. دمشق، یوحنا. (۱۹۹۱م). المئه مقاله فی الایمان الارتدکسی. ارشمندریت ادریانوس شکور، ق. ب، لبنان: المکتبه البولسیه.
۱۰. دیمه کار گراب، محسن؛ رستمی، محمدحسن و نقی زاده، حسن. (۱۳۹۵). بن مایه های کلامی مهدویت در قصص قرآن کریم. دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث. ۹(۲)، صص ۳۳-۶۵.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۶۲). سرشت انسان در اسلام و مسیحیت با توجه به قرآن

- و عهدین (استاد راهنما: شهرام پازوکی، استاد مشاور: محمد لگنهاوسن و حسین توفیقی). پایان نامه رساله دکترا. دانشگاه قم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۱۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۱۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۷ق). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). التفسیر (محقق: سیدهاشم رسولی). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۷. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۱۹. محمد أمين عامر. (۲۰۰۴م). المستشرقون والقرآن الکریم. اردن: دارالأمل.
۲۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲۱. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (محقق: عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. میلر، ویلیام. (۱۳۶۱). مسیحیت چیست؟ (مترجمان: کمال مشیری و طاطه وس میکائیلیان). تهران: حیات ابدی.
۲۳. یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳). آگوستین (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
24. Translated by Alexander Walker. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 8. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/0805.htm>>.

References

- * The Holy Quran.
- * Bible (Old and New Testament), London, 1954.
1. (Walker, A. From Ante-Nicene Fathers. Trans.), Vol. 8. (Roberts. A., & Donaldson, J., & A. Cleveland Coxe, Ed.). (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/0805.htm>>.
 2. Thyssen, H. (n.d.). *Christian theology*. (Mika'eelian, T, Trans.). Tehran: Eternal Life.
 3. Alusi, M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem va al-Sab'a al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
 4. Ayashi, M. (1380 AP). *Al-Tafsir*. (Rasooli). Tehran: Maktabah al-Ilmiyah al-Islamiyah. [In Persian]
 5. Dameshghi, J. (1991). *The article on orthodox faith. Archbishop Adrianus Shakur, Q. B.*, Lebanon: Al-Maktabah Al-Bulsiya.
 6. Datson, L. G. (1381 AP). *Protestantism*. (Soleimani Ardestani, A. Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
 7. Deimehkar Garab, M., & Rostami, M. H., & Naghizadeh, H. (1395 AP). Theological principles of Mahdism in the stories of the Holy Quran. *Journal of Quranic and Hadith Studies*. 9(2), pp. 33-65. [In Persian]
 8. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
 9. Ibn Abihatam, A. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz School. [In Arabic]
 10. Ibn Athir, I. (1417 AH). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
 11. Ibn Qutaybah, A. (1411 AH). *Tafsir Qarib al-Qur'an*. Beirut: Dar va Maktab al-Hilal. [In Arabic]
 12. Jaspers, C. (1363 AP). *Augustine*. (Lotfi, M. H. Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing Company. [In Persian]

13. Maqatil Ibn Sulayman. (1423 AH). *Tafsir Maqatil Ibn Sulayman*. (Shehata, A. M, Ed.). Beirut: Dar Ihya al_Toras al_Arabi. [In Arabic]
14. Miller, W. (1361 AP). *What is Christianity?* (Moshiri, K., & Mikaelian, T. Trans.). Tehran: Eternal Life. [In Persian]
15. Mohammad Amin Amer. (2004). *Orientalists and the Holy Quran*. Jordan: Dar al_Amal.
16. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Al.Tafsir al-Kashif*. Qom: Dar al_Kitab al-Islami. [In Arabic]
17. Qurtubi, M. (1364 AP). *Al.Jame' le al_Ahkam al_Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
18. Soleimani Ardestani, A. (1362 AP). *The nature of human in Islam and Christianity Considering the Qur'an and the Testaments* (Supervisor: Pazouki, Sh. Adviser: Lagenhausen, M., & Towfiqi, H.). Doctoral dissertation. University of Qom. [In Persian]
19. Tabari, M. (1407 AH). *Tarikh al_Umam al_Muluk*. Beirut: Dar al_Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
20. Tabari, M. (1412 AH). *Jame' al_Bayan fi Tafsir al_Qur'an*. Beirut: Dar AL-Ma'rifah. [In Arabic]
21. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
22. *The Great Islamic Encyclopedia Center*. (n.d.). Great Islamic Encyclopedia (Vol. 2).
23. Timi, Y. (1425 AH). *Tafsir Yahya bin Salam AL.Timi AL.Basri AL_Qirwani*. Beirut: Dar al_Kitab al_Ilmiya, Muhammad Ali Bayzun Publications. [In Arabic]
24. Zamakhshari, M. (1407 AH). *AL.Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al.Tanzil*. Beirut: Dar AL.Kitab AL.Arabi. [In Arabic]



A Comparative Study of the Verse of Ikmal from the Perspective of Fakhr Razi and Allameh Tabatabaei

Ruhollah Mohammadi¹

Received: 09/02/2022

Accepted: 08/06/20200

Abstract

One of the important Islamic issues is the leadership of the society after the Prophet has been the issue of conflict between Islamic thinkers for past few centuries. This paper uses a descriptive-analytical method and uses library sources to study the interpretive views of Fakhr Razi and Allameh Tabatabaei comparatively about the verse of *Ikmal* ("Today, I have perfected your religion for you, and I have completed My blessing upon you, and I have approved Islam as your religion.", Qur'an: 5:3) and through explaining the basics of the two views, points out the commonalities and differences between the two and finally criticizes the controversy over the verse. These two interpreters agree on some issues, such as the type of intertextual view in explaining the verse. However, regarding the interpretation of the word al-Youm, the cause and time of revelation and the meaning of the verse have different views. Some of the most important principles of Fakhr Razi is to refer to literary-verbal contexts and topics, the sayings of the Sahabah (companions) and followers as being evidence without mentioning the opposing narrations, the belief in consensus, and the belief in the absence of the text of appointing an Imam. In contrast, considering the Prophet's and Ahl al-Bayt tradition as evidence in interpretation, believing in the necessity of the text in determining the Imam and paying attention to the correct narrations as the cause of revelation and believing in the exclusive meaning of the verse on Ali are some of the most important principles of Allameh Tabatabaei in explaining the meaning of the verse.

Keywords

Verse of Ikmal, Imam Ali, Ikmal Din, completion of blessings, Allameh Tabatabaei, Fakhr Razi.

1. Assistant Professor, University of Sciences and Ma'arif of the Qur'an, Shahroud. Iran.
roohollah.mohammadi88@gmail.com.

* Mohammadi, R. (1401 AP). A Comparative Study of the Verse of Ikmal from the Perspective of Fakhr Razi and Allameh Tabatabaei. *Journal of Qur'anic Sciences Studies*, 4(11), pp. 177-205.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.63299.1169

دراسة مقارنة لـ "آية الإكمال" من منظور فخر الرازي والعلامة الطباطبائي رحمتهما الله

روح الله محمدي^١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢ / ٠٢ / ٠٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٢ / ٠٦ / ٠٨

الملخص

من أهم القضايا الإسلامية هي قيادة المجتمع بعد النبي ﷺ، والتي كانت مكاناً للصراع بين المفكرين الإسلاميين على مدار القرون الماضية. يستخدم هذا المقال المنهج الوصفي التحليلي ومصادر المكتبة، وبالمقارنة، يدرس الآراء التفسيرية لفخر الرازي والعلامة الطباطبائي حول آية الإكمال، ومن خلال شرح مبادئ الرأيين، يشير إلى الاشتراكات والاختلافات بينهما. يتفق هذان المفسران للقرآن على الدلالات السياقية الداخل النصية في شرح الآية، غير أنهما يختلفان في تفسير كلمة اليوم وسبب نزول الآية ووقت نزولها ودلالاتها. ومن أهم مبادئ فخر الرازي، الاستشهاد بالسياق والمباحث اللفظية الأدبية، وحجية قول الصحابة والتابعين، وعدم ذكر الروايات المعارضة، وحجية الإجماع، والاعتقاد بعدم النص على الإمام. بالمقابل حجية سنة النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام في التفسير، وضرورة النص في تحديد الإمام، والاهتمام بروايات أسباب النزول الصحيحة و دلالة آية الإكمال على علي عليه السلام حصراً، من أهم مبادئ العلامة الطباطبائي في تفسير آية الإكمال.

المفردات المفتاحية

آية الإكمال، علي عليه السلام، إكمال الدين، إتمام النعمة، العلامة الطباطبائي رحمته الله، فخر الرازي.

١. استاذ مساعد جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، شاهرود، إيران. roohullah.mohammadi88@gmail.com

* محمدي، روح الله. (٢٠٢٢). دراسة مقارنة لـ "آية الإكمال" من منظور فخر الرازي والعلامة الطباطبائي رحمتهما الله؛ فصلية علمية ترويجية لدراسات علوم القرآن، ٤(١١)، صص ١٧٧ - ٢٠٥. DOI: 10.22081/JQSS.2022.63299.1169

بررسی تطبیقی آیه اکمال از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی رحمتهما الله

روح الله محمدی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

چکیده

یکی از مسائل مهم اسلامی، رهبری جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله است که محل نزاع اندیشمندان اسلامی طی قرون گذشته بوده است. این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و علامه طباطبائی درباره آیه اکمال می‌پردازد و با تبیین مبانی دو دیدگاه، به نقاط اشتراک و افتراق آن دو اشاره می‌کند و در پایان به نقد مناقشات درباره آیه می‌پردازد. این دو مفسر در پاره‌ای از مباحث، همچون نوع نگاه درون‌متنی در تبیین آیه اشتراک نظر دارند؛ اما درباره تفسیر واژه الیوم، علت و زمان نزول و دلالت آیه اختلاف دارند. از مهم‌ترین مبانی فخر رازی، استناد به سیاق و مباحث لفظی ادبی، حجیت قول صحابه و تابعین بدون ذکر روایات مخالف، حجیت اجماع، اعتقاد به عدم وجود نص تعیین امام است. در مقابل، حجیت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در تفسیر، اعتقاد به وجوب نص در تعیین امام و توجه به روایات صحیح اسباب نزول و اعتقاد به دلالت انحصاری آیه بر علی علیه السلام از مهم‌ترین مبانی علامه طباطبائی رحمتهما الله در تبیین دلالت آیه است.

کلیدواژه‌ها

آیه اکمال، علی علیه السلام، اکمال دین، اتمام نعمت، علامه طباطبائی رحمتهما الله، فخر رازی.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران. roohollah.mohammadi88@gmail.com

* محمدی، روح‌الله. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی آیه اکمال از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی رحمتهما الله. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم و قرآن، (۱۱)۴، صص ۱۷۷-۲۰۵.
DOI: 10.22081/JQSS.2022.63299.1169

مقدمه و طرح مسئله

رهبری جامعه اسلامی بعد از پیامبر ﷺ یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات در تاریخ اندیشه اسلامی است که اهل سنت قائل به خلافت و شیعه قائل به امامت شده‌اند. یکی از آیاتی که با این موضوع ارتباط دارد و مفسران درباره آن، اختلاف نظر دارند، بخشی از آیه ۳ سوره مائده، معروف به آیه اکمال است: «... الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اِخْشَوْنَ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا...».

در این آیه شریفه سخن از یک روز بسیار بزرگ و باشکوه است که نقطه عطفی در اسلام است؛ روزی که چهار ویژگی در آن جمع شده است: کافران در آن روز مأیوس شدند (الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ)، دین اسلام کامل شد (الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)، نعمت خدا کامل گردید (وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) و خداوند آیین اسلام را به‌عنوان آیین نهایی مردم جهان پذیرفت (وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا).

حال باید دید منظور از «الیوم» که دو بار در آیه تکرار شده، چه روزی است و منظور از اکمال دین و اتمام نعمت چیست و چه ارتباطی بین دو بخش آیه «الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا...» با «الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» وجود دارد.

به نظر می‌رسد تنها راه پی‌بردن به این قضیه مراجعه به روایات تفسیری و شأن نزول آیه است که تقریباً همه مفسران نظر برگزیده خود را با مبنا قراردادن روایات، دلالت آیه را بیان کرده‌اند، حتی علامه طباطبایی با آنکه نسبت به اعتبار روایات شأن نزول با دیده شک و تردید می‌نگرد و اکثر آنها را دستخوش اجتهاد و تطبیق راوی می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۷۴)، در این آیه پس از احتمالات مفسران و پاسخ به آنها، تفسیر خود را بر مبنای شأن نزول بیان می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۱).

در میان مفسران علامه طباطبایی از شیعه و علامه فخر رازی از اهل سنت از جمله کسانی هستند که به شیوه درون‌متنی به تحلیل آیه پرداخته‌اند. فخر رازی در تفسیر آیات مربوط به ولایت از حد اعتدال خارج شده و در پایان مباحث مربوط به ولایت، انبوهی از اشکال و تشکیک را علیه تفکر شیعه مطرح می‌کند. در مقابل، علامه طباطبایی از

جمله کسانی است که قاطعانه به این اشکالات پاسخ داده است. آیاتی که شیعیان در مورد اثبات بلافصل امام علی علیه السلام بر آن استدلال کرده‌اند و فخر رازی در آنها مناقشه کرده، بیش از آن است که در یک مقاله قابل بررسی باشد؛ بنابراین این پژوهش به بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره آیه اکمال می‌پردازد و در پی پاسخ به این پرسش‌ها است: مبانی علامه و فخر رازی در تفسیر آیه کدام‌اند؟ نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه در تبیین دلالت آیه کدام‌اند؟ چه نقدهایی به دیدگاه فخر رازی وارد است؟

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره آیات ولایت در قرآن به شکل عام صورت گرفته است. از جمله سیدارشد حسین کاظمی در مقاله «بررسی تطبیقی آیات تبلیغ و اکمال از دیدگاه فریقین» (مجله طلوع نور (طلوع) تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۸) به بررسی تطبیقی دو آیه از آیات ولایت پرداخته است. ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۱)، در کتاب آیات ولایت در قرآن، در سه فصل به شرح و تفسیر آیات خلافت و زعامت مسلمانان، آیات فضائل اهل البیت علیهم السلام و آیات فضائل مخصوص حضرت علی علیه السلام پرداخته است. فتح‌الله نجارزادگان در کتاب بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل‌بیت علیهم السلام در دیدگاه فریقین، به‌طور کلی به بررسی دیدگاه شیعه و سنی در تفسیر آیه اکمال می‌پردازد و اذعان می‌کند شیعه با توجه به مفاد آیه، شرایط نزول و مضامین احادیث، علت نزول آیه را اعلان ولایت امام علی علیه السلام می‌داند و اهل سنت در تبیین مفاد آیه دچار اختلاف نظرند و درباره علت نزول آیه نیز احتمال‌های متعددی را مطرح کرده‌اند که توجیه‌پذیر نیست. سیدمحمدباقر حجتی و مریم هرمزی شیخ‌طبعی در مقاله «نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی در باب دو آیه تبلیغ و اکمال» (نشریه صحیفه مبین، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره ۴۶)، به نقد دیدگاه‌های فخر رازی درباره این دو آیه پرداخته‌اند. مهدی ارجمندفر در مقاله «بررسی تناسب آیه اکمال با ابتدای آیه» (فصلنامه ادبیات و علوم انسانی، سال هفتم، شماره ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۱)، دیدگاه‌های مختلف مفسران را درباره ارتباط صدر و ذیل آیه بیان کرده است. احمد

قرایی سلطان‌آباد، در مقاله «تبیین فهم آیه اکمال دین براساس نظم فراخطی قرآن» (پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۶، دوره ۶، شماره ۱، پیاپی ۱۱)، به بررسی هماهنگی یا عدم ارتباط ساختاری و تلازم معنایی آیه اکمال با قبل و بعد آن از دیدگاه برخی مفسران می‌پردازد.

برخی پژوهش‌ها به شکل تطبیقی درباره آیه اکمال صورت گرفته است؛ اما همه به شکل کلی به تطبیق دیدگاه شیعه و اهل سنت پرداخته‌اند و هیچ‌یک به بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی نپرداخته‌اند که هدف این نوشتار است.

۲. تحلیل واژگانی

یوم: در لغت به معنای روز است. معمولاً به فاصله زمانی از طلوع تا غروب خورشید (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۸۲) و نیز مدتی از زمان و وقت را یوم گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۹۴). برخی لغت‌شناسان برای واژه یوم معنای مطلق وقت را نیز ذکر کرده‌اند (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۲۸۰). این واژه در قرآن به معانی مختلفی به کار رفته است: ۱. مدت زمان طلوع فجر تا غروب خورشید؛ بنابراین معنای یوم مترادف نهار است و به معنای روز در مقابل شب به کار می‌رود، مانند «إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانِهِمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْتَوُونَ لَا تَأْتِيهِمْ» (اعراف، ۱۶۳). ۲. مجموع شبانه‌روز مانند: «أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَفْرًا» (آل‌عمران، ۴۱). یعنی سه شبانه‌روز. ۳. عصر، روزگار و برهه‌ای از زمان، مانند: «تِلْكَ الْأَيَّامُ نُودُوا لَهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل‌عمران، ۱۴۰). ۴. مرحله یا دوره: چنان‌که درباره آفرینش آسمان و زمین می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف، ۵۴). ۵. قیامت: بیشترین استعمال واژه یوم در قرآن کریم مربوط به روز قیامت است. سَرَّ اینکه از قیامت به یوم تعبیر می‌شود، آن است که مرحله دیگری از نظام هستی و مرحله پایانی آن است، مانند: «مَلِكِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه، ۴؛ نیز ر.ک: بقره، ۸ و...؛ آل‌عمران، ۹ و...).

اکمال: معنای اکمال و اتمام به هم نزدیک‌اند؛ برخی لغت‌شناسان کمال را به تمام معنا کرده‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۸۸). راغب می‌گوید: «کمال شیء به معنای به‌دست آمدن آنچه در آن شیء بوده و غرض از آن است، می‌باشد و کَمَلَ ذَلِكَ به

معنای آنچه غرض از آن بوده به دست آمد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۲۶).

اتمام: این کلمه از ماده «تمم» به معنای تمام و کامل یا سخت و محکم شد است (انیس و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۸۳). تمام الشیء: رسیدن چیزی به حدی است که نیازی به چیز دیگر از بیرون خود ندارد؛ اما ناقص نیاز به چیز خارج از خود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۸). شهید مطهری در بیان تفاوت اکمال با اتمام چنین می گوید: فرق اتمام با اکمال این است که «تمام» در جایی گفته می شود که یک چیز اجزایش باید پشت سر یکدیگر بیاید. تا وقتی که هنوز همه اجزایش مرتب نشده، می گوئیم ناقص است؛ وقتی که آخرین جزئیش آمد، می گوئیم تمام شد. مثل یک ساختمان تا همه اجزایی که برای آن لازم است - که اگر نباشد از آن ساختمان نمی شود استفاده کرد - نباشد، می گوئیم این ساختمان تمام نیست. وقتی همه اجزا بود، به طوری که بتوان در آن سکنی گزید، می گوئیم تمام شد. در مسئله «کامل» این طور نیست که شیء غیر کامل جزء ناقصی دارد، بلکه ممکن است هیچ جزء ناقص و ناتمامی نداشته باشد، ولی هنوز کامل نباشد؛ مثلاً یک جنین در رحم مادر به حد تمام می رسد؛ یعنی همه ساختمانش تمام می شود، بچه هم به دنیا می آید، ولی هنوز انسان کاملی نیست؛ یعنی آن رشدی را که باید بکند نکرده است. رشد کردن غیر از این است که جزء ناقصی داشته باشد. در واقع اختلاف کامل و تمام با یکدیگر اختلاف کیفی و کمی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۵۵). رَضِیْتُ: از ماده «رضی» به معنای برگزیدن و اختیار کردن است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

۳. بیان دیدگاهها

درباره آیه اکمال، علامه طباطبایی و فخر رازی در پاره‌ای از مطالب اتفاق نظر دارند؛ اما درباره برخی فقرات آیه اختلاف نظر دارند که به آنها پرداخته می شود.

۳-۱. دیدگاه فخر رازی

۳-۱-۱. منظور از یوم

فخر رازی دو تفسیر برای آیه بیان می کند که بنابر تفسیر نخست، واژه یوم به معنای

«دوره‌ای از زمان» و بنا بر تفسیر دوم، منظور از یوم، «روز عرفه» است.

تفسیر نخست: آیه نظر به روز خاص و حادثه ویژه‌ای ندارد، بلکه از شروع و آغاز دوران عظمت اسلام و فرارسیدن دوران یأس و ناامیدی کفار خبر می‌دهد، به‌ویژه که استعمال کلمه یوم در این معنای مجازی در بین مردم متعارف است؛ مثل اینکه گفته می‌شود دیروز جوان بودم و امروز پیر شدم، یعنی دوران جوانی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶).

فخر رازی احتمال می‌دهد که واژه الیوم در آیه به معنای مجازی باشد؛ یعنی دوران و برهه‌ای از زمان، نه یک قطعه کوتاه از زمان. طبق این تفسیر، آیه به روز خاص و حادثه ویژه‌ای نظر ندارد، بلکه از آغاز دوران عظمت اسلام و فرارسیدن دوران یأس و ناامیدی کفار خبر می‌دهد.

تفسیر دوم: ایشان با استناد به برخی روایات می‌گویند: این آیه در روز جمعه در آخرین حج پیامبر نازل شده است و منظور از الیوم روز عرفه سال دهم هجرت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۷-۲۸۶).

طبق این تفسیر کلمه یوم در معنای حقیقی به کار رفته است که همان روز خاص است، یعنی روز عرفه (نهم ذی‌حجه) در آخرین سفر حج پیامبر ﷺ سال دهم هجرت.

۳-۱-۲. زمان و مکان نزول آیه

با توجه به تفسیر دوم، وی با استناد به روایاتی از صحابه و تابعین، زمان نزول آیه را روز عرفه سال دهم در آخرین حج پیامبر ﷺ می‌داند و با اجماعی دانستن این مسئله می‌گوید: مورخان و محدثان اتفاق نظر دارند که پیامبر اکرم ﷺ پس از نزول این آیه بیش از ۸۱ یا ۸۲ روز عمر نکرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۸-۲۸۷).

۳-۱-۳. علت نزول آیه

فخر رازی علت نزول آیه را چنین می‌داند: قرآن در مقام بیان این نکته است که کفار از اینکه مسلمانان از دین آنها پیروی کنند، ناامید شدند و نیز می‌خواهد به مسلمانان

بگوید بیان خبائث و محرمات سبب کامل شدن فرائض و حدود دین اسلام شد؛ از این رو در بیان مراد از یأس کفار دو قول را بیان می‌کند:

اول: کافران از اینکه دین شما را ابطال کنند و شما نیز این خبائث را حلال شمرده به آنها روی آورید، مأیوس شدند. دوم: کفار از اینکه بر شما غلبه کنند و شما به آیین آنها برگردید مأیوس شدند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۷).

وی با استناد به برخی اقوال صحابه و تابعین می‌گوید:

مراد از اکمال دین، کامل شدن فرائض و حدود است؛ چنان که در روایت آمده است این آیه در روز عرفه در عرفات نازل شده و بعد از آن هیچ حلال و حرامی و حکمی نازل نشده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸) و نیز مراد از اکمال دین، عدم اختلاط کفار با مسلمین در روز حجة الوداع است؛ چون در جمع حجاج فقط مسلمانان دیده می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۷). روایتی نیز در این باره نقل کرده مبنی بر اینکه منظور از اتمام نعمت، کامل شدن دین و شریعت اسلام با تحریم خبائث یادشده در آیه است و از جمله اتمام نعمت را اکمال دین بیان می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۸-۲۸۹).

از این رو وی در تفسیر آیه، در رد استدلال شیعه در دلالت آیه بر امامت علی بن ابی‌طالب علیه السلام می‌گوید: اگر امامت علی بن ابی‌طالب علیه السلام از طرف خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله تعیین گردیده بود، مخالفان وی طبق آیه از اینکه امامت وی را انکار کنند ناامید می‌شدند، در حالی که صحابه امامت را انکار کردند؛ پس نتیجه این می‌شود که علی بن ابی‌طالب علیه السلام از طرف خداوند به امامت منسوب نشده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸).

۳-۱-۴. مبانی فخر رازی

از آنچه در دیدگاه فخر رازی بیان شد می‌توان مهم‌ترین مبانی فخر رازی را در حجیت قول صحابه و تابعین در تفسیر آیات قرآن کریم، حجیت اجماع و اعتقاد به عدم وجود نص برای تعیین امام و اعتقاد به عدم افضلیت امام در تفسیر آیه دانست؛ از این رو

ایشان با استناد به مباحث لفظی و ادبی، استعمال کلمه یوم در آیه را مجازی دانسته که به روز خاص و حادثه ویژه‌ای اشعار ندارد (بنابر تفسیر اول) و تنها از آغاز دوران عظمت اسلام و فرارسیدن دوران یأس و ناامیدی کفار خیر می‌دهد. همچنین با استناد به روایات و اجماعی دانستن زمان و مکان نزول، مراد از واژه یوم را روز عرفه بیان می‌کند (بنابر تفسیر دوم)؛ از این رو آیه در روز عرفه سال دهم هجری در حجة الوداع نازل شده است. او با استناد به سیاق، بدون ذکر روایات مخالف و ذکر اقوال پراکنده بدون ترجیح، می‌گوید آیه در صدد بیان ناامیدی کفار از مسلمانان از پیروی از دین آنها است و نیز بیان خبائث و محرمات سبب کامل شدن دین اسلام شده است و مراد از اتمام نعمت، اکمال دین و شریعت اسلام با بیان خبائث و محرمات است.

۲-۳. دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه

۱-۲-۳. منظور از یوم

علامه طباطبایی در اینکه کلمه یوم به معنای دوره و ایام باشد، سه احتمال مطرح می‌کند: ۱. دوره پیدایش دعوت اسلامی؛ ۲. دوره بعد از فتح مکه؛ ۳. قطعه زمان بین نزول سوره برائت و رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۶۹-۱۷۳)؛ سپس وی با نادرست خواندن این احتمالات که واژه یوم به معنای دوره و ایام باشد، نه یک روز خاص که آفتاب در آن طلوع و غروب می‌کند، می‌گوید هنگامی که نتوان گفت مراد از روز دوره پیدایش دعوت اسلامی، یا دوره بعد از فتح مکه، یا بخشی از زمان بین نزول سوره برائت و رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله است، ناگزیر باید گفت مراد از این واژه یک روز معین است و آن، روزی است که آیه در آن روز نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۴).

۲-۲-۳. زمان و مکان نزول آیه

علامه طباطبایی بعد از بحثی طولانی درباره آیه و رد احتمالات گوناگون، می‌گوید آیه درباره ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است که با نصب ایشان به ولایت در غدیر خم،

پرپایی دین به وسیله حامل شخصی، به پرپایی دین به وسیله حامل نوعی مبدل شد؛ زیرا تا هنگامی که امر دین وابسته به شخص معینی باشد، دشمنان این آرزو را در سر می‌پروراند که با ازبین رفتن آن شخص دین نیز از بین خواهد رفت؛ ولی وقتی دین از وابستگی به شخص خاص خارج گشت، دیگر دشمنان نمی‌توانند آرزوی نابودی آن دین را داشته باشند. ایشان در ادامه می‌فرماید: یأس کفار حتماً باید به سبب علتی باشد که عقل و اعتبار صحیح آن را تنها عامل ناامیدی کفار بداند و آن این است که خداوند سبحان برای این دین فردی را منصوب کند که جانشین رسول خدا ﷺ باشد و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت، مورد اعتماد و جایگزین آن حضرت باشد، به گونه‌ای که جایی برای آرزوی شوم کفار باقی نماند و کفار برای همیشه از ضربه‌زدن به اسلام مأیوس شوند؛ از این رو تا هنگامی که امر دین قائم به شخص معینی باشد، دشمنان می‌توانند آرزو داشته باشند که با ازبین رفتن آن شخص دین نیز از بین برود؛ اما زمانی که قیام به حاملی نوعی شد، آن دین به حد کمال می‌رسد و از حالت حدوث به حالت بقا متحول شده، نعمت این دین تمام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۷۶-۱۷۷).

این وجه خود تأییدکننده روایاتی است که بیانگر نزول آیه شریفه در روز هجدهم ذی‌حجه سال دهم هجرت در غدیر خم درباره ولایت علی علیه السلام است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۷).

۳-۲-۳. علت نزول آیه

علامه طباطبایی نزول آیه اکمال را درباره اعلان ولایت امام علی علیه السلام می‌داند؛ از این رو می‌فرماید: امروز مجموع معارف شرعی‌ای را که بر شما نازل نمودیم، با حکم ولایت کامل کردیم و نعمت خود را که همان نعمت ولایت است، بر شما تمام کردیم؛ چون این تدبیر تا قبل از امروز با ولایت خدا و رسول صورت می‌گرفت و معلوم است که ولایت خدا و رسول تا روزی می‌تواند ادامه داشته باشد که رسول در قید حیات باشد و وحی خدا همچنان بر وی نازل شود؛ اما بعد از رحلت رسول و انقطاع وحی دیگر رسولی در بین مردم نیست تا از دین خدا حمایت و دشمنان را از آن دفع کند؛ پس بر

خدا واجب است برای ادامه تدبیر خودش فردی را منصوب کند و آن شخص همان ولی امر بعد از رسول و قیم بر امور دین و امت او است که مصداق «أُولَى الْأَمْرِ» است؛ پس ولایت که مشروع واحدی است تا قبل از امروز ناقص بود و به حد تام و تمام نرسیده بود، امروز با نصب ولی امر، پس از رسول تمام شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۱).

۳-۲-۴. مبانی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی علاوه بر استناد به سیاق و بافت زبانی آیه و با اعتقاد به حجیت سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  در تفسیر آیات قرآن کریم و اعتقاد به وجوب نص در تعیین و افضلیت امام، شأن نزول آیه را اعلام ولایت امام علی  می‌داند. نیز با اعتقاد به دلالت انحصاری آیه به ولایت امام علی ، یوم در آیه را در معنای حقیقی خود و مراد از آن را روز هجدهم ذی حجه سال دهم هجرت معرفی می‌کند؛ از این رو با استناد به ارتباط دو طرف آیه بیان می‌کند مراد از اکمال دین انتصاب حضرت علی  به مقام جانشینی پیامبر اکرم ﷺ است و مراد از اتمام نعمت، نعمت ولایت و امامت است.

۳-۲-۵. بیان استدلال علامه طباطبایی

۱. مراد از «الیوم» در این آیه دوره زمانی نیست، بلکه بنابر ظاهر آیه و شواهد روایی روزی خاص است. «الیوم» در این آیه، که دو بار تکرار شده، اشاره به یک روز دارد، نه آنکه دو روز مراد باشد. قرآن درباره این روز خاص چهار ویژگی ذکر می‌کند: اکمال دین، اتمام نعمت، یأس کفار و خشنودی خداوند برای گزینش دین اسلام برای جامعه مسلمانان. همه این اوصاف مربوط به یک روز مشخص است که باید با یکدیگر پیوند داشته باشند. این روز با این ویژگی‌های منحصر به فرد باید روزی بسیار حساس و نقطه عطفی در تاریخ اسلام به‌شمار آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۶۸-۱۷۰).

۲. در این آیه یأس کفار از دین مطرح شده نه یأس از مسلمانان؛ چون دین بود که بر خواسته‌های نفسانی و طغیان‌های آنان لگام می‌زند و به بهره‌برداری‌های بی‌قید و شرط آنان پایان می‌دهد؛ از این رو آنان اهل دین را هم دشمن می‌دانستند. درحقیقت آنان قصد

نداشتند مسلمانان را هلاک کنند و جمعیشان را پیراکنند، بلکه می‌خواستند نور خدا را خاموش سازند و ارکان شرک را دوباره محکم سازند و مؤمنان را با خود همسو کنند و به کفر برگردند (ر.ک: بقره، ۱۰۹). اکنون باید دید در شرایط آخر بعثت چه کسانی به این امر امید و طمع داشته‌اند؟ آنان جز منافقانی که در ظاهر اسلام را پذیرفته و در باطن کافرند، کسی دیگر نیستند؛ پس باید این یأس با توجه به محاسبات منافقان کافر معنا شود، و دین از سوی آنان در معرض خطر بود؛ در غیر این صورت قرآن از یأس آنان سخن نمی‌گفت. خلاصه بعد از تمام تلاش‌هایی که برای محو اسلام داشتند، تنها به یک چیز دل بسته بودند و آن اینکه پیامبر ﷺ از دنیا برود و بتوانند به آرزوی خود برسند؛ اما در روز هجدهم ذی‌حجه سال هجرت، پیامبر ﷺ در راستای اجرای فرمان پروردگار علی بن ابی‌طالب علیه السلام را به ولایت منصوب کرد و به‌طور رسمی خلافت آن حضرت را به همه مسلمانان ابلاغ نمود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۰؛ سیوطی، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۱۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۲۴۱ و ۲۴۶) تا با انتخاب وی به‌عنوان امام، نبوت قطع و ناتمام نماند، بلکه به سیر تکاملی خود ادامه دهد؛ زیرا امامت تکمیل‌کننده نبوت است و نعمت‌های پروردگار با انتصاب رهبری پس از پیامبر ﷺ تکمیل می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۷۰-۱۸۳).

۳. بی‌تردید باید در این روز اتفاقی خاص افتاده باشد تا موجب ویژگی‌های چهارگانه (اکمال دین، اتمام نعمت، یأس کفار، و رضایت پروردگار) شود؛ پس باید حادثه آن روز به گونه‌ای تبیین شود که با موقعیت آن روز و ویژگی‌های چهارگانه آن تناسب و انسجام یابد؛ از این رو تمام وجوهی که علت نزول این آیه و روز نزول آن ذکر شده است، مخدوش می‌شود و تنها دیدگاهی که علت نزول آیه را ولایت امام علی علیه السلام و روز نزول آن را در غدیر می‌داند، ثابت و مورد خدشه نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۷۰-۱۸۳).

۴. اشتراکات دو دیدگاه

۴-۱. سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: اهل حدیث و تاریخ اتفاق دارند بر اینکه سوره

مائده آخرین سوره از سوره‌های مفصل است که در اواخر ایام حیات رسول خدا ﷺ نازل شده است؛ از این رو در روایات شیعه و سنی آمده است در سوره مائده ناسخ هست؛ ولی منسوخ نیست؛ چون بعد از مائده چیزی نازل نشد تا آن را نسخ کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۵۷). فخر رازی نیز بر همین نکته تأکید می‌کند که مورخان و محدثان متفق‌اند که پیامبر ﷺ پس از نزول این آیه بیش از ۸۱ یا ۸۲ روز عمر نکرد و در این مدت چیزی بر احکام اسلام افزوده نشد و چیزی از احکام نیز نسخ نشد و قانونگذاری پایان یافت (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸)؛ بنابراین سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده است.

۲-۴. نزول آیه اکمال در حجة الوداع

طبق نظر علامه و تفسیر دوم فخر رازی آیه اکمال در سال دهم هجرت در آخرین حج پیامبر ﷺ نازل شده است، هر چند در تعیین روز آن اختلاف نظر دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۶-۲۸۷).

۳-۴. دلالت دو تعبیر الیوم، بر یک روز مشخص

علامه و فخر رازی اتفاق نظر دارند در اینکه مراد از کلمه «الیوم» که دو بار در آیه اکمال تکرار شده، یک روز یا دوره است؛ یک روز یا دوره‌ای که یأس کفار از دین مسلمانان و اکمال دین خدا در آن رخ داد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶).

۵. تفاوت‌های دو دیدگاه

۱-۵. ارتباط بین فقرات آیه

به نظر علامه طباطبایی این بخش از آیه «الْيَوْمَ يَنْسَى... الْإِسْلَامَ دِينًا» جمله معترضه است و به صدر و ذیل آیه هیچ ارتباطی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۷)؛ اما فخر رازی معتقد

است این جمله دراصل نتیجه جملات قبلی است و بیانگر این است که کافران از اینکه دین مسلمانان را ابطال کنند و مسلمانان نیز خباثت یادشده در صدر آیه را حلال شمرند، ناامید شدند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶).

۲-۵. معنای واژه یوم

علت اصلی به وجود آمدن اختلاف دو دیدگاه به این برمی گردد که مراد از «الیوم» چیست. فخر رازی کاربرد کلمه یوم در آیه را مجازی می داند که نظر به روز خاص و حادثه ویژه ای ندارد (بنا به تفسیر اول) (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶)؛ ولی علامه معتقد است واژه یوم در معنای حقیقی خود به کار رفته و روز خاصی مراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۴) و در اینکه مراد از آن روز خاص چه روزی است، میان فخر رازی و علامه طباطبایی اختلاف است (روز عرفه یا روز غدیرخم).

۳-۵. علت نزول آیه

فخر رازی علت نزول آیه اکمال را بیان ناامیدی کفار از مسلمانان در پیروی از دین آنها و با بیان خباثت و محرمات که سبب کامل شدن فرائض و حدود دین اسلام شود، می داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۷). علامه طباطبایی نزول آیه اکمال را درباره اعلان ولایت امام علی علیه السلام می داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۱).

۴-۵. تبیین عبارات یأس کافران، اکمال دین و اتمام نعمت

فخر رازی در بیان مراد از یأس کفار دو قول را بیان می کند: اول اینکه کافران از اینکه دین شما را ابطال کنند و شما نیز این خباثت را حلال شمرده به آنها روی آورید، مأیوس شدند. دوم اینکه کفار مأیوس شدند از اینکه بر شما غلبه کنند و شما به آیین آنها برگردید. وی می گوید: مراد از اکمال دین، کامل شدن فرائض و حدود است و منظور از اتمام نعمت را کامل شدن دین و شریعت اسلام با تحریم خباثت یادشده در آیه می داند و اکمال دین را از مصادیق اتمام نعمت بیان می کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸).

علامه طباطبایی مراد از یأس کفار، اکمال دین و اتمام نعمت را اعلام ولایت امام علی علیه السلام می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۱).

۶. نقد و بررسی دیدگاه فخر رازی درباره آیه

۶-۱. بررسی تفسیر نخست: تفسیر الیوم به دوره‌ای از زمان

تفسیر الیوم به دوره‌ای از زمان، کاربرد مجازی است که قرینه‌ای بر آن وجود ندارد؛ به عبارت دیگر چرا باید این آیه را همانند این سخن بدانیم که می‌گوید: دیروز جوان بودم و امروز پیر شدم (نجازادگان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۳). علامه طباطبایی در نقد این نظر می‌فرماید: اگر مراد از الیوم دوره‌ای از زمان باشد، چند احتمال وجود دارد:

الف) مراد از «الیوم» روز ظهور اسلام و بعثت پیامبر و دعوت ایشان است؛ اما این احتمال درست نیست؛ زیرا ظاهر سیاق آیه این است که مردم دینی داشتند که کفار در باطل کردن یا تغییر دادن آن طمع می‌ورزیدند و مسلمانان درباره دینشان از ایشان می‌ترسیدند و خدا کفار را از آنچه در آن طمع داشتند، ناامید کرد و به مسلمانان ایمنی داد و نیز سیاق آیه می‌رساند که دین مردم ناقص بوده و خدا دین را کامل کرده و نعمتش را بر آنان تمام کرده است؛ درحالی که مردم قبل از اسلام دینی نداشتند که کفار در آن طمع ورزند یا خدا کاملش کند و نعمتش را بر آنان تمام کند. افزون بر آن، لازمه چنین معنایی این است که جمله «الیوم اکملت» بر جمله «الیوم یأس الدین کفرو» مقدم باشد تا نظم کلام درست شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۶۸-۱۷۳).

ب) احتمال دیگر آنکه مراد از «الیوم» روزگار بعد از فتح مکه است. این معنی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا آیه دلالت دارد که دین، کامل شده و نعمت تمام شده است، درحالی که با فتح مکه در سال هشتم هجری، هنوز دین کامل نشده بود و واجبات بسیاری پس از فتح مکه نازل و تشریح گردید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۷۰-۱۷۲).

ج) احتمال دیگر اینکه مراد از «الیوم» زمان بعد از نزول سوره براءت است؛ زمانی که تقریباً اسلام بر تمام جزیره‌العرب گسترش یافته و آثار شرک از میان رفته بود. این احتمال نیز درست نیست؛ زیرا مشرکان عرب بعد از نزول آیات براءت و جمع شدن

بساط شرک از جزیره العرب، از دین مسلمانان مأیوس شده بودند؛ اما دین هنوز کامل نشده بود؛ چون بعد از نزول سوره برائت، احکام فراوانی نازل شد. از جمله آن احکامی که در سوره مائده وجود دارد و همه اتفاق دارند که سوره مائده در آخرین دوره زندگی پیامبر اکرم ﷺ نازل شد و احکام بسیاری درباره حلال حرام و حدود قصاص در بر دارد. نتیجه اینکه اگر مراد از الیوم در آیه دوره‌ای از زمان باشد، با آنچه در بدو نظر از مفاد آیه معلوم می‌شود، مناسبت نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۷۲-۱۷۳).

۶-۲. بررسی تفسیر دوم: مراد از یوم در آیه روز عرفه

فخر رازی زمان نزول آیه را روز عرفه سال دهم در آخرین حج پیامبر ﷺ می‌داند و می‌گوید مورخان و محدثان اتفاق نظر دارند پیامبر اکرم ﷺ پس از نزول این آیه شریفه بیش از ۸۱ یا ۸۲ روز عمر نکرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۷-۲۸۸).

این تفسیر نیز قانع کننده نیست؛ زیرا روز عرفه سال دهم هجرت با عرفه سال نهم و هشتم هجرت چه تفاوتی داشته که آن را ممتاز کرده است؟! همچنین در روز عرفه حادثه خاصی رخ نداده که با اكمال دین مناسبت داشته باشد؛ از این رو علامه طباطبایی در نقد دیدگاه کسانی که مراد از الیوم را روز عرفه حجة الوداع می‌دانند، بیانی دارد که خلاصه آن چنین است:

اگر مراد از یأس از دین، این است که مشرکان قریش از تسلط و غلبه بر دین مسلمانان مأیوس شده‌اند، این امر روز فتح مکه سال هشتم رخ داد، نه روز عرفه در سال دهم هجری و اگر مراد ناامیدی مشرکان عرب از این معنا است، این مطلب نیز که هنگام نزول سوره برائت در سال نهم بوده است. در نتیجه درباره روز عرفه، روز نهم ذی حجه سال دهم هجری باید از جهت دیگری نیز تأمل کنیم و آن این است که این روز چه شأن و مزیتی دارد که با «الیوم اکملت لکم دینکم»، مناسبت است؟ ممکن است گفته شود مراد از اكمال دین تکمیل امر حج است که شخص پیامبر ﷺ در آن حج شرکت داشت و به صورت عملی اعمال حج را به ضمیمه گفتن به مردم تعلیم می‌فرمود. اشکال این دیدگاه این است که تنها تعلیم مناسک حج به مردم با توجه به اینکه قبلاً به آنان

دستور حج تمتع را داده بود و با توجه به اینکه قبل از انجام حجة الوداع ارکان دین یعنی نماز و روزه، حج، زکات، جهاد و واجبات دیگر تشییع شده بود، صحیح نیست، اکمال دین نامیده بشود. افرون بر آن این احتمال موجب آن می‌شود که رابطه بند اول (الیوم یئس الذین کفرو) با بند دوم (الیوم اکملت لکم دینکم) قطع شود؛ از این رو ناامید شدن کفار از دین ربطی به اکمال دین با تعلیم حج تمتع پیامبر ﷺ به مردم ندارد. ممکن است گفته شود اکمال دین، بر اثر نازل شدن بقایای حلال و حرام در روز عرفه است؛ زیرا پس از سوره مائده، حلال و حرامی باقی نماند و به واسطه کامل کردن دین، ناامیدی بر دل‌های کفار مسلط و آثار آن بر چهره‌هایشان هویدا گردید. براساس این احتمال لازم است کفاری که در آیه به «الذین کفروا» از آنها تعبیر شده مشخص شوند. اگر مراد کفار عرب باشند، اسلام در آن روز شامل آنها نیز شده بود و در بین آنها کسی نبود که تظاهر به غیراسلام کند. اگر مراد کفار دیگری از ملت‌های دیگر باشند، آنها در آن روز از غلبه بر مسلمانان مأیوس نبودند. همچنین باید در موضوع بسته شدن باب تشریح با نزول سوره مائده در روز عرفه درنگ کنیم؛ زیرا روایات زیادی درباره نزول احکام و فرائضی بعد از روز عرفه به ما رسیده، مانند احکامی که در آیه کلاله (نساء، ۱۷۶) و آیات ربا (بقره، ۲۷۷-۲۷۵) نازل شده است. حتی از عمر روایت شده است که گفت: آخرین آیه‌ای که نازل شد، آیه ربا بود و پس از آن پیامبر وفات یافت و این آیه را برای ما بیان نکرد؛ پس آنچه شما را به شک می‌اندازد، رها کنید و دنبال چیزهایی بروید که شما را دچار شک نکند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱۴). بخاری نیز از ابن عباس روایت کرده است: آخرین آیه‌ای که بر پیامبر نازل شد، آیه ربا بود و به نقل از براء بن عازب می‌گوید: آخرین آیه، آیه کلاله بود (بخاری، بی تا، ج ۸، ص ۲۵). ممکن است گفته شود مراد از اکمال دین بیان کردن محرمات با بیان تفصیلی است که مسلمانان آن را اخذ و از آن اجتناب کنند و در این بخش از کفار نترسند؛ از این رو کافران با عزتی که خدا به مسلمانان داده و دینشان را عملی کرده و بر آنها غالبشان ساخته از دین مسلمانان ناامید شده‌اند. حاصل سخن اینکه مراد از یوم همان روز عرفه سال حجة الوداع است؛ روزی که این آیه نازل شد و بقیه احکام را بیان کرد و اسلام به واسطه این احکام، اوهام جاهلیت را ابطال کرد و

بشارت داد که مسلمانان بر مشرکان به طور تام و کامل غلبه خواهند یافت و دیگر مسلمانان ناچار به مدارا با مشرکان نیستند؛ پس خدای سبحان در این آیه به مسلمانان خبر می‌دهد کفار از زوال دین مسلمانان ناامید شده‌اند؛ از این رو سزاوار است از غیر خدا ترسند و از هر چه خدا در این آیه به تفصیل نهی فرموده پرهیزند و باز ایستند؛ زیرا کمال دینشان در آن است. اشکال این بیان آن است که خواسته است بین شماری از احتمال‌ها که در این آیه ذکر شده جمع کند تا با هر احتمال اشکالاتی که متوجه احتمالات دیگر است، دفع شود! اما فخر رازی از این مطلب غفلت کرده که اگر سبب یأس مشرکان، ظهور و قوت اسلام باشد، صحیح نیست که گفته شود سبب نزول آیه در روز عرفه، سال دهم هجری است؛ زیرا مشرکان یک سال یا دو سال پیش از آن ناامید شده بودند. لفظی که برای رساندن این معنا وافی بود، این بود که گفته شود «قد یئسوا» یعنی محقق و مسلماً کفار مأیوس شده‌اند. همچنین از این مطلب غفلت کرده‌اند که این آیه بر آیات تحریمی که پیش از آن نازل شده یعنی آیات سوره‌های بقره، انعام و نحل چیزی اضافه ندارد و احکام این آیه نیز از مصادیق همان محرمانی است که در آیات پیش از این آیه ذکر شده‌اند. همچنین صحیح نیست که تشریح احکام، دین نامیده شود و بر فرض قبول، این تحریم‌ها اکمال مقداری از دین و اتمام مقداری از نعمت است نه تمام کردن و کامل کردن همه دین و همه نعمت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، صص ۱۶۷-۱۸۳).

اشکال دیگر سخن فخر رازی این است که فاصله روز عرفه تا دوازدهم ربیع‌الاول که به روایت اهل سنت روز رحلت پیامبر ﷺ است، بیش از ۸۱ روز است؛ ولی اگر روز نزول آیه، روز غدیر در نظر گرفته شود، ۸۱ روز صحیح است (امینی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۵)؛ زیرا طبق گفته فخر رازی آیه شریفه ۸۱ یا ۸۲ روز قبل از رحلت پیامبر نازل شده است. با توجه به این سخن می‌توان محاسبه کرد که روز نزول آیه شریفه چه زمانی بوده است. اهل سنت معتقدند که پیامبر ﷺ در روز دوازدهم ربیع‌الاول به دنیا آمد و اتفاقاً در روز دوازدهم ربیع‌الاول نیز رحلت فرمود؛ البته این نظریه در بین علمای شیعه نیز طرفدارانی دارد، از جمله مرحوم کلینی معتقد است که تاریخ تولد و وفات پیامبر ﷺ در روز

دوازدهم ربیع‌الاول بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۹)؛ بنابراین باید ۸۱ روز یا ۸۲ روز از دوازدهم ربیع‌الاول به عقب برگردیم و باتوجه به اینکه سه ماه پشت سرهم سی روز نمی‌شود، همان‌گونه که ۲۹ روز هم نمی‌شود، باید دو ماه را سی‌روزه و یک ماه را ۲۹‌روزه، یا دو ماه را ۲۹‌روزه و یک ماه را سی‌روزه در نظر بگیریم. اگر دو ماه صفر و محرم را ۲۹‌روزه و ماه ذی‌حجه را سی‌روزه در نظر بگیریم، می‌شود ۸۲ روز که روز عید غدیر است و طبق این محاسبه که موافق نظریه علمای اهل سنت است، آیه فوق مربوط به غدیر می‌شود نه روز عرفه! اگر معیار را ۸۱ روز قرار دهیم، مصادف با روز پس از عید غدیر می‌شود و از روز عرفه فاصله زیادی دارد و هیچ هماهنگی با آن ندارد و اگر دو ماه صفر و محرم را سی روز در نظر بگیریم و ماه ذی‌حجه را ۲۹ روز طبق ۸۲ روز نوزدهم ذی‌حجه و طبق ۸۱ روز، بیستم ذی‌حجه زمان نزول آیه می‌شود، یعنی آیه شریفه یک یا دو روز پس از واقعه غدیر و جانشینی علی علیه السلام نازل گشته و ناظر به آن حادثه مهم تاریخی است و هیچ ارتباطی با روز عرفه نخواهد داشت! (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۵۹-۶۰).

۳-۶. مراد از اکمال دین، کامل شدن فرائض و حدود

فخر رازی می‌گوید: منظور از اکمال دین، کامل شدن فرائض و حدود است؛ چنان‌که در روایتی آمده است این آیه در روز عرفه در عرفات نازل شده و بعد از آن هیچ حلال و حرامی و حکمی نازل نشده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸).

نقد و بررسی

اولاً: مفسرانی از اهل سنت چون قرطبی گفته‌اند بعد از نزول این آیه آیات بسیاری مثل آیه ربا، آیه کلاله و... نازل شد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۶۲)؛ از این رو نمی‌توان گفت بعد از این آیه حلال و حرامی نازل نشد؛ چنان‌که گفته‌اند احکام قصاص و حدود و... بعد از آن نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۲).

ثانیاً: روایتی که نزول آیه را در روز عرفه می‌داند با روایات فریقین، از جمله روایت

ابوسعید خدری (خوارزمی، ۱۴۱۴ق، صص ۱۳۵-۱۳۶؛ ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۳؛ کوفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۸۲۸؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابن جریر طبری، ۱۴۱۵ق، صص ۶۸-۴۶۹)، مجاهد (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۲)، ابن عباس، جابر، امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۲۲۶) به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز روایت زید بن ارقم (کوفی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۴۳۴-۴۳۵) و ابوهریره (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۸۴؛ ابن بطریق، ۱۴۱۷ق، صص ۹۳-۹۴) که نزول آیه را در هجدهم ذی حجه در غدیر خم می دانند و متواترند، در تضاد است و اعتبار ندارد.

ثالثاً: اگر در این روز فرائض و حلال و حرام نازل شده باعث اتمام و اکمال دین شده باشد، چگونه می تواند موجب یأس و ناامیدی کفار گردد که قبل از آن هم فرائض نازل می شد، ولی کفار به جای یأس و ناامیدی، پیامبر صلی الله علیه و آله را آزار و اذیت می کردند (کاظمی، ۱۳۸۵، صص ۱۱۰-۱۱۱).

رابعاً: پسندیدن دین اسلام و انتخاب آن در همان روز چرا؟ چرا قبل از آن خداوند رضایت خود را اعلام نکرده بود، در حالی که قبل از آن هم حلال و حرام نازل می گردید (کاظمی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

خامساً: اگر اکمال دین منظور باشد، اکمال بعضی احکام دین می تواند مراد باشد نه تمام دین؛ چرا که خداوند به طور مطلق می فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي». همچنین خداوند متعال احکام زیادی را در خلال ایام بسیاری بیان کرده است. هم اکنون این حکم در این روز به خصوص دارای چه مزیت مخصوصی است که خدا بیان حکم یا بیان تفصیلی آن را اکمال دین و اتمام نعمت نامیده است؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۳).

۴-۶. مراد از اکمال دین، عدم اختلاط کفار با مسلمین در روز حجة الوداع

فخر رازی می گوید: مراد از اکمال دین، عدم اختلاط کفار با مسلمین در روز حجة الوداع بوده است؛ چون در جمع حجاج فقط مسلمانها دیده می شوند. روایتی هم در این باره نقل کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸).

نقد و بررسی

این دیدگاه نیز نمی‌تواند درست باشد، زیرا:

اولاً: اگر بگوئیم مشرکان ممنوع‌الورود بودند و اجازه نداشتند به حج بیت‌الحرام پردازند که این کار موقع نزول سوره براءت در سال نهم هجری انجام شده بود، پس چرا آن موقع این آیه نازل نگردید و حالا یوم مقید به «الیوم اکملت» می‌شود؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۲).

ثانیاً: خداوند می‌فرماید مشرکان ناامید شده بودند؛ اما آنها فقط حق ورود به خانه خدا را نداشتند، ولی کفاری که خارج از سیطره اسلام بودند، از نابودی اسلام مأیوس نشده بودند؛ آن هم به سبب حج که مثل فریضه نماز است؛ پس باید ناامیدی آنان دلیل دیگری داشته باشد (کاظمی، ۱۳۸۵، صص ۱۱۱-۱۱۲).

ثالثاً: روایات در این مورد با روایات فریقین تعارض دارد و از اخبار آحاد است و در مقابل تواتر اعتباری ندارد (کاظمی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

۶-۵. عدم انطباق دلالت آیه با استدلال شیعه

فخر رازی در مقابل دیدگاه شیعه چنین می‌گوید:

اهل تسنن می‌گویند این آیه بر بطلان قول رافضه دلالت دارد؛ زیرا خداوند در این آیه فرمود: کافران از تبدیل دین مأیوس شدند و سپس بر آن با عبارت «پس از آنان نترسید و از من بترسید» تأکید کرد؛ بنابراین اگر امامت علی بن ابی‌طالب علیه السلام از جانب خدا و رسولش به نص تعیین شده و واجب‌الطاعه است، هر کس بخواهد آن را پنهان سازد و تغییر دهد باید به مقتضای این آیه مأیوس می‌شد؛ و لازمه‌اش این بود که هیچ‌یک از صحابه نتوانند این نص را انکار کنند یا آن را تغییر دهند و پنهان سازند و چون چنین امری در کار نیست [و اگر نصی در کار بود انکار نمی‌کردند] دانستیم که این ادعا از رافضه مبنی بر نص بر امامت امام علی دروغ است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۸۸).

نقد و بررسی

اولاً: اینکه فخر رازی ادعا کرده ذکرى در مورد امامت و ولايت على عليه السلام به میان نیامده و اثر و خبری از آن وجود ندارد، جز انکار حق و سرسختی بر اساس عناد، چیزی دیگری نمی تواند باشد؛ زیرا گذشته از روایات شیعه در این موضوع که در حدّ مستفیض و بلکه متواتر است، روایاتی هم که از طریق عامه رسیده و دلالت صریح دارد، بر نزول آیه در روز غدیر خم و درباره امامت امیرالمؤمنین علی عليه السلام مستفیض است (ر.ک: یزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۰-۱۰۱):

۱. از ابی سعید خدری نقل شده است: پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را در روز غدیر خم به علی عليه السلام دعوت نمود و امر کرد هر چه خار و خاشاک زیر درخت بود جمع کنند و این واقعه در روز پنجشنبه بود. علی عليه السلام را صدا زد، آن گاه دستان او را گرفت و هر دو را بلند کرد، به حدی که مردم سفیدی زیر بغل های رسول خدا صلی الله علیه و آله را مشاهده کردند. مردم متفرق نشدند تا اینکه این آیه نازل شد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...». پس رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَىٰ إِكْمَالِ الدِّينِ، وَ إِتْمَامِ النُّعْمَةِ، وَ رِضَى الرَّبِّ بِرِسَالَتِي وَ الْوَلَايَةِ لِعَلِيٍّ مِنْ بَعْدِي [ثُمَّ] قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاَهُ فَعَلَىٰ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ أَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذِلْ مَنْ خَذَلَهُ» (ابن بطریق، ۱۴۱۷ق، صص ۹۳-۹۴؛ ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۳؛ با اندکی اختلاف ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۷؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

قریب به همین مضمون، روایت دیگری است که ابوالفتح نطنزی در الخصایص العلویة و سعد بجزستانی در الولایة و حاکم حسکانی، ابن عساکر و موفق احمد خوارزمی در المناقب و... (امینی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۳۴) و ابن جبر در نهج الایمان (ابن جبر، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۵) و شیخ محمد آل عبدالجبار در الشهب الثواقب (آل عبدالجبار، ۱۴۱۸ق، ص ۷۵) نقل کرده اند. همچنین روایت را با مضمونی دیگر که تنها جمله «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره و اخذل من خذله» را ندارد، ابن مردویه از مجاهد در کتاب مناقب علی بن ابی طالب عليه السلام نقل کرده است (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۲).

۲. خطیب بغدادی به نقل از ابی هریره آورده است: «هر کس در روز هجدهم ذی حجه روزه بگیرد، ثواب شصت ماه روزه بر او نوشته خواهد شد. آن روز غدیر خم

است، زمانی که پیامبر ﷺ دست علی بن ابی طالب را گرفت و فرمود: آیا من ولی مؤمنین نیستم؟ گفتند: آری ای رسول خدا! فرمود: هر که من مولای اویم پس علی مولای او است. عمر بن خطاب گفت: مبارک باد، مبارک باد ای پسر ابی طالب! تو مولای من و مولای هر مسلمان شدی. آن گاه خداوند این آیه را نازل کرد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۸۴).

ثانیاً: آیه شریفه درباره یأس کفار (مشرکین، یهود و نصاری) از دین است، نه درباره تغییر نص امامت و ولایت امیرالمؤمنین ﷺ توسط بعضی صحابه (مسلمان). حتی آیه شریفه نفرموده است: «الْيَوْمَ يَأْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْمُنَافِقِينَ» یا «بئس المنافقين یا بئس بعض الصحابه»، بلکه فرمود: «يئس الذين كفروا...». فخر رازی با اینکه خودش در ذیل همین آیه چند بار به صراحت گفته منظور این است که کفار از غلبه بر دین و از بین بردن آن مأیوس شدند و در این هنگام خدای تعالی فرمود «الْيَوْمَ يئس الذين كفروا...» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۶-۲۸۸) برخلاف سخن خود می گوید: «به مقتضای این آیه لازم می آید که احدی از صحابه قادر بر تغییر نص امامت علی بن ابی طالب نبوده، بلکه از تغییر و پوشیده داشتن آن مأیوس باشند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۲۸۶-۲۸۸).

ثالثاً: این گفته فخر رازی که مخالفان امامت امام علی ﷺ، طبق آیه اکمال باید از انکار امامت ناامید می شدند و حال آنکه ناامید نشدند و انکار کردند. دلیل بر درستی رفتار آنان نمی شود، زیرا در آیه اکمال سخن از یأس و ناامیدی کافران است، حال اینکه منکران امامت، از امت اسلام بودند و خود را در زمره مسلمانان می دانستند؛ بنابراین لزومی نداشت که یأس و ناامیدی ذکر شده در آیه را بر خود هموار کنند (بزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۰-۱۰۱).

نتیجه گیری

۱. فخر رازی و علامه طباطبایی، در برخی مسائل درباره آیه از جمله در نوع نگاه درون متنی به آیه اکمال اتفاق نظر دارند و مسئله اصلی مورد اختلاف در تفسیر این آیه، در دو امر زمان نزول و علت نزول آیه است.

۲. اساس مناقشه‌های فخر رازی به دیدگاه شیعه بر ارزیابی و نقد درباره اعتبار روایاتی است که نزول آیه را در غدیر خم می‌دانند.

۳. از مهم‌ترین مبانی فخر رازی در تعیین موارد اختلافی حجیت قول صحابه و تابعین در تفسیر آیه، حجیت اجماع، اعتقاد به عدم وجود نص برای تعیین امام است و با استناد به سیاق و مباحث لفظی ادبی، بدون ذکر روایات مخالف، به تفسیر آیه می‌پردازد. در مقابل حجیت سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  در تفسیر قرآن، اعتقاد به وجوب نص در تعیین امام و توجه به روایات صحیح اسباب نزول و دلالت انحصاری آیه بر علی  از مهم‌ترین مبانی علامه طباطبایی در تبیین دلالت آیه است.

۴. فخر رازی است معتقد است منظور از «الیوم» می‌تواند «دوره‌ای از زمان» و علت نزول «آغاز دوران عظمت اسلام» یا «روز عرفه» و علت نزول «ناامیدی کفار از مسلمانان از پیروی از دین آنها و کامل شدن فرائض و حدود دین اسلام» است.

۵. علامه طباطبایی با نادرست دانستن احتمالات اینکه کلمه «یوم» به معنای دوره و ایام باشد، مراد از این کلمه را یک روز معین می‌داند که آیه شریفه در آن روز نازل شده است و آن روز، روز غدیر خم و علت نزول اعلام ولایت علی  است؛ بنابراین با رد دیدگاه فخر رازی و با در نظر گرفتن روایات صحیح، زمانی «یأس کفار»، «اکمال دین»، «اتمام نعمت» و «رضایت پروردگار از دین» تحقق می‌یابد که خدا برای دین کسی را منصوب کند که قائم مقام پیامبر اکرم ﷺ در همه شئون ولایت ایشان باشد و آن شخص کسی جز حضرت علی  نیست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آل عبد الجبار، الشيخ محمد. (۱۴۱۸ق). شهب الثواقب لرجم شياطين النواصب (محقق: حلمی السنان). قم: الهادی.
۲. ابن بطریق، الحافظ. (۱۴۱۷ق). خصائص الوحي المبين (محقق: الشيخ مالك المحمودی). قم: دار القرآن الكريم - نگیں.
۳. ابن جبر. (۱۴۱۸ق). نهج الإيمان (محقق: السيد أحمد الحسينی). قم: ستاره، الأولى.
۴. ابن جریر طبری، محمد. (۱۴۱۵ق). المسترشد (محقق: الشيخ أحمد المحمودی). قم: مؤسسة الثقافة الإسلامية.
۵. ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶). مناقب آل أبي طالب. النجف الأشرف: المكتبة المكتبة الحيدرية.
۶. ابن مردويه الأصفهانی، أبي بكر أحمد بن موسى. (۱۴۲۴ق). مناقب علي بن أبي طالب وما نزل من القرآن في علي (چاپ دوم، جمعه و قدم له: عبدالرزاق محمد حسين حرز الدين). قم: دار الحديث.
۷. امینی، عبدالحسين. (۱۳۷۲). الغدير في الكتاب و السن (چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلاميه.
۸. انيس، ابراهيم؛ عبدالحليم منتصر؛ عطيه الصوالحي و خلف احمد، محمد. (۱۳۸۹). المعجم الوسيط (عربی - فارسی) (مترجم: محمد بندری بیگی، چاپ سوم). قم: انتشارات اسلامی.
۹. پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمونیک (مترجم: سعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۲۲ق). غاية المرام و حجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص و العام. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
۱۲. جاسپر، دایفید. (۲۰۰۷م). مقدمه فی الهرمینوطیقا (مترجم: وجیه قانصو). الجزائر: الدار العربیه العلوم.
۱۳. حسکانی، عید الله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۱۴. خطیب بغدادی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (محقق: مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. خوارزمی، موفق. (۱۴۱۴ق). المناقب (محقق: الشیخ مالک المحمودی، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دار الشامیه.
۱۷. سیوطی، جلال الدین. (۱۹۸۳م). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. بیروت: دار الفکر.
۱۸. سیدمرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۰ق). الشافی فی الامامه (محقق: السید عبدالزهر الحسینی). قم: موسسه الصادق.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۲۱. فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۶ق). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز. قاهره: احیاء التراث الاسلامی.
۲۳. فیومی، احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر. قم: مؤسسه دار الهجره.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. کاظمی، سیدارشدحسین. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی آیات تبلیغ و اکمال از دیدگاه فریقین. مجله طلوع نور (طلوع)، (شماره ۱۸)، صص ۹۵-۱۲۰.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. کوفی، محمد بن سلیمان. (۱۴۱۲ق). مناقب الإمام أمير المؤمنين (محقق: محمدباقر محمودی). قم: مجمع احیاء الثقافه الإسلامیه.
۲۸. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). آیات ولایت در قرآن. قم: انتشارات نسل جوان.

۳۱. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام در دیدگاه فریقین (چاپ سوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۲. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی.
۳۳. یزدی، محمدجواد. (۱۳۷۵). پاسخ به شبهات فخر رازی در مسأله امامت. کیهان اندیشه، (شماره ۶۸)، صص ۱۱۴-۸۹.

References

* The Holy Quran.

1. AL-Abdul Jabbar, Sh. M. (1418 AH). *Shohob al-Thawaqib lerajm Shayatin al-Nawasib*. (Hlemi Al.Sanan, Ed.). Qom: AL.Hadi. [In Arabic]
2. Amini, A. (1372 AP). *AL-Ghadir fi Kitab va al-Sin*. (2nd ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Persian]
3. Anis, E., & Montaser., A. H & Atiyah AL.Savalehi., A & Khalaf Ahmad, M. (1389 AP). *AL-Mujam al-Wasit*. (Arabic - Persian): (Bandari Beigi, M. Trans. 3rd ed.). Qom: Islamic Publications. [In Persian]
4. Bahrani, S. H. (1422 AH). *Qayat al-Maram va Jojat al-Khasam fi Taeen al-Imam min Tariq al-Khas va al-Am*. Beirut: AL-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
5. Bukhari, M. (n.d.). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr le Taba'ah va al-Nashr.
6. Fakhr Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Qaib*. (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
7. Fayumi, A. (1414 AH). *AL-Misbah al-Munir*. Qom: Dar AL-Hijra Institute. [In Arabic]
8. Firuzabadi, M. (1406 AH). *Basa'ir Zawe al-Tameez fi Lata'if al-Kitab al-Aziz*. Cairo: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
9. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil le Qawa'id al-Tafzil*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
10. Helali, S. (1405 AH). *Kitab Salim bin Qais AL-Hilali*. Qom: AL.Hadi. [In Arabic]
11. Ibn Batriq, A. (1417 AH). *Khasa'is al-Wahy AL-Mobin*. (AL-Mahmoudi, Sh. M, Ed.). Qom: Dar AL-Quran AL-Karim - Negin. [In Arabic]
12. Ibn Jabr. (1418 AH). *Nahj al-Iman*. (AL-Husseini, S. A, Ed.). Qom: Setareh, AL-Owla. [In Arabic]

13. Ibn Jarir Tabari, M. (1415 AH). *Al-Mustarshid*. (ALMahmoudi, SH. A. Ed.). Qom: Islamic Culture Foundation. [In Arabic]
14. Ibn Marduyah ALIsfahani, A. (1424 AH). *Manaqib Ali Ibn Abi Talib va ma Nazal min al-Qur'an fi Ali*. (2nd ed., Jom'eh. Abdul Razzaq Muhammad Hussein Harz al.Din). Qom: Dar AL.Hadith. [In Arabic]
15. Ibn Shahr Ashoub. (1376 AP). *Manaqib Al Abi Talib*. Najaf: al.Maktabah al-Heidariah. [In Persian]
16. Jasper, D. (2007). *Introduction to Hermeneutics*. (Wajih Qansu, Trans.). Algeria: AL.Dar AL.Arabiya AL.Ulum.
17. Kazemi, S. A. H. (1385 AP). A comparative study of the verses of propaganda and completion from the point of view of the two parties. *Tolou' Noor Magazine (Tolou')*, (No. 18), pp. 95-120. [In Persian]
18. Kharazmi, M. (1414 AH). *Al-Manaqib*. (ALMahmoudi, Sh. M. Ed.). (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
19. Khatib Baghdadi. (1417 AH). *History of Baghdad*. (Abdul Qadir Atta, M. Ed.). Beirut: Dar AL.Kotob AL.Ilmiah. [In Arabic]
20. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Ghaffari, A. A., & Akhundi, M. Ed.). Tehran: Dar al.Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
21. Kufi, M. (1412 AH). *Manaqib AL-Imam Amir AL-Mu'minin*. (Mahmoodi, M. B. Ed.). Qom: Islamic Culture Revival Association. [In Arabic]
22. Makarem Shirazi, N. (1381 AP). *Verses of Wilayah in the Qur'an*. Qom: Young Generation Publications. [In Persian]
23. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works of Shahid Motahari*. Qom: Sadra. [In Persian]
24. Mustafavi, H. (1360 AP). *Research in the words of the Qur'an*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
25. Najarzagagan, F. (1390 AP). *A Comparative Study of the Interpretation of the Verses of the Ahl al-Bayt Guardianship in the Perspective of the Fariqain*. (3rd ed.). Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
26. Palmer, R. (1377 AP). *Hermeneutics*. (Hanaei Kashani, S. Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]

27. Qurtubi, M. (1364 AP). *The comprehensive rules of the Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
28. Ragheb Esfahani, H. (1416 AH). *Mufradat Alfaz Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
29. Sayyid Murtadha, A. (1410 AH). *Al-Shafi Fi Al-Imamah*. (Abdul Zahra Al-Husseini, S. Ed.). Qom: AL-Sadiq Institute. [In Arabic]
30. Soyouti, J. (1983). *AL-Dor al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thour*. Beirut: Dar al-Fikr.
31. Tabari, M. (1412 AH). *Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar AL-Maarefa. [In Arabic]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
33. Yazdi, M. J. (1375 AP). Answering Fakhr Razi's doubts on the issue of Imamate. *Kayhan Andisheh*, (68), pp. 89_114. [In Persian]

۲۰۵

مُطالعات قرآنی

بررسی تطبیقی آیه اکمال از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبائی رحمتهما

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Sayyid Ali Akbar Hosseini Ramandi, Mohammad Ismail Salehi Zadeh, Mohammad Mehdi Firouzmehr, Mohammad Ali Mohammadi, Farajollah Mir Arab.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 4, No. 1, Spring 2022

11

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

Tel.: + 98 25 31156910 • P.O. Box: 37185/3688
jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

کد پستی:	استان:	نشانی:
کد اشتراک قبل:	شهرستان:	
پیش شماره:	خیابان:	
تلفن ثابت:	کوچه:	
تلفن همراه:	پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ رایانامه: magazine@isca.ac.ir تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی