

# قرآن شناخت

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمود رجبی

سردبیر

غلامعلی عزیزی کیا

## مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه قم

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی  
تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۰) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۰)  
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

راه صحیح تفکر از منظر قرآن / ۵

✍ محمد رضا محمدعلیزاده / حمید آریان

تأویل گرایی نصر حامد ابوزید در مقایسه با رویکرد تأویلی معتزله / ۲۳

✍ حسن زرنوشه فراهانی / زهرا کاشانیها / حمید ایماندار

نقد اندیشه هرمنوتیکی «مجتهد شبستری» با تطبیق بر هرمنوتیک فلسفی / ۴۱

✍ محمود شکوهی تبار / محمود رحبی

بررسی و نقد رویکرد EQ در روایات جمع قرآن / ۵۷

علی خراسانی

تحلیل ادوار تفسیری امامان شیعه از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا عصر امام باقر ﷺ / ۷۵

سید محسن کاظمی

نقد و بررسی قلمرو ولایت بر اساس مفهوم قرآنی ملک عظیم / ۹۵

✍ سید محمد حسن صالح / محمد جعفری

۱۱۴ / Abstracts



## راه صحیح تفکر از منظر قرآن

ک محمدرضا محمدعلیزاده / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

Aryan@Qabas.net

حمید آریان / دانشیار گروه علوم قرآنی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۸

### چکیده

قرآن کریم در بسیاری از امور، انسان را به تفکر فراخوانده؛ اما تا چه میزان راه صحیح تفکر را به او نشان داده است؟ این مقاله با هدف کشف و استخراج دیدگاه قرآن، پرسش یادشده را با روش «کشفی-تحلیلی» بررسی می‌کند. به باور برخی، قرآن صرفاً موانع تفکر را بیان نموده است. بعضی دیگر قایلند که قرآن در این باره بشر را به منطق فطری‌اش ارجاع داده است. حاصل این پژوهش دیدگاه سومی را پیش رو می‌نهد و نشان می‌دهد که قرآن به بیان قواعد تفکر و استدلال پرداخته و آنها را از حیث صورت و ماده معین ساخته و موانع تفکر را هم ذکر کرده است. برخی از راه‌های تفکر همچون «حکمت»، «موعظه حسنه» را به صورت صریح یا ضمنی تأیید و به همان سان، بعضی دیگر همچون «تخییل» و «مغالطه» را نفی کرده است. از مجموع براهین و روش‌های اقناعی قرآن و موضع سلبی آن نسبت به روش «تخییل» و «مغالطه» و اسباب آنها، نظام و هندسهٔ طریق صحیح تفکر در قرآن حاصل می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** تفکر، طریق صحیح تفکر، راه حکمت، راه موعظهٔ حسنه، راه جدال احسن، روش تخییل، روش مغالطه.

بی‌شک، قرآن کریم انسان را به تفکر دربارهٔ موضوعات و مسائل هستی، موجودات، پدیده‌های عالم، انسان و بسیاری از امور دیگر فراخوانده است. این نکته نیز مسلم است که قرآن از اموری مانند پیروی از ظن و گمان و تقلید کورکورانه و امثال آن، انسان را برحذر داشته است. اما پرسش این مقاله آن است که آیا قرآن، راه صحیح تفکر و به عبارت روشن‌تر، قواعد صوری و مادی اندیشیدن را معین نموده است یا خیر؟ چگونه؟

این پژوهش به روش «اکشافی - تحلیلی»، با هدف پاسخ‌گویی به پرسش مزبور به جست‌وجو در آیات قرآن کریم پرداخته و قواعد صوری و مادی تفکر و استدلال و موانع آن را از منظر قرآن مطالعه و بررسی کرده است. پژوهش در این مقوله، زمینه را برای ارائهٔ نظام فکری و منطقی قرآن فراهم می‌آورد و ارزیابی نظام‌های فکری دیگر را بر اساس نظر قرآن ممکن می‌سازد، بلکه حاصل این بررسی در روش درست فهم قرآن نیز مؤثر است؛ زیرا با فرض بیان ضوابطی معین برای استدلال در قرآن، هرگونه فهمی از آیات مشتمل بر استدلال، که خارج از چارچوب آن ضوابط باشد، فهمی معتبر نخواهد بود.

دفتر پیشینهٔ این پژوهش چندان پر برگ نیست. اثری که در مسئلهٔ یادشده از نگاه قرآن به صورت همه‌جانبه و مستوفای بحث کرده باشد، یافت نشد. در ذیل، به برخی از آثار، که جنبه‌هایی از این مسئله در آنها مطرح شده است، اشاره اجمالی می‌کنیم:

۱. غزالی در کتاب *قسطاس مستقیم*، به میزان تعادل و تلازم و تعاند و اشکال سه‌گانه در استدلال‌های قرآن اشاره کرده است.

۲. ملاصدرا در دو کتاب *مفاتیح الغیب* و *أسرار الآیات* اندکی بر مباحث غزالی افزوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ همو، ۱۳۶۳).

در آثار یادشده، فقط بخشی از مباحث صوری استدلال از نگاه قرآن بیان شده است.

آثار دیگری هم وجود دارد که به دلیل بحث اجمالی از این مسئله و یا به دلیل تحلیل منطقی استدلال‌های قرآن و یا به دلیل پرداختن به مبادی این بحث، می‌توان آنها در شمار پیشینهٔ آن محسوب داشت؛ از جمله:

۳. مقالهٔ «استدلال در قرآن»، نگاشته محمدهادی معرفت (۱۴۱۱ق)؛ در این مقاله، به ویژگی‌های استدلال‌های قرآن نظیر جمع میان دو فن «خطابه» و «برهان»، اشاره شده و برای برهان و خطابه در آیات قرآن، نمونه‌هایی ذکر شده است، اما استدلال‌های قرآن از آن رو که در شناخت طریق صحیح تفکر از نگاه قرآن نقش دارند، بررسی نشده است.

۴. «روش تفکر از منظر قرآن» (زکبانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲-۳۰۶)؛ در این گفت‌وگو چنین آمده که قرآن اصلاً به بیان قواعد استدلال نپرداخته، بلکه فقط موانع تفکر صحیح را بیان نموده است.

۵. پایان‌نامهٔ «مدیریت تفکر در پرتو قرآن»، نوشتهٔ مجید شمس‌کلاهی (کارشناسی ارشد، رشتهٔ «تفسیر و علوم

قرآن»، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ۱۳۸۶؛ این اثر در واقع، درباره کیفیت تسلط بر تفکر است و درباره شیوه تفکر از دیدگاه قرآن بحثی ندارد.

۶. مقاله «موانع تفکر صحیح از دیدگاه قرآن کریم»، نوشته/براهیم کلانتری (کلانتری، ۱۳۹۰)؛ در این مقاله نیز فقط به برخی از موانع تفکر از دیدگاه قرآن اشاره شده، ولی جهات اثباتی بررسی نشده‌اند.

نوشته‌های متعدد دیگری با موضوع «برهان در قرآن»، «جدل در قرآن»، «خطابه در قرآن»، «یقین از منظر قرآن» و نظایر آنها نیز وجود دارد که هر یک به جنبه خاصی از موضوع این مقاله مربوط می‌شود.

۷. بیشتر منابع تفسیری در تفسیر آیات مشتمل بر استدلال، به این‌گونه مباحث اشاراتی دارند. این منابع علاوه بر مشکل پراکندگی مطالب، دچار نقایصی در محتوا و نواقصی در توجه به تمام جوانب مسئله هستند و برخی از جوانب این بحث در هیچ‌کدام از آنها یافت نمی‌شود.

با عنایت به نقشی که این تحقیق در کشف نظام جامع تفکر از منظر قرآن دارد و تأثیر کشف این نظام فکری در فهم درست قرآن و زمینه‌سازی برای نقد نظام‌های فکری دیگر و با توجه به فقدان آثاری که به صورت متمرکز و جامع به این بحث پرداخته باشند و نواقص آثار موجود، ضرورت این تحقیق آشکار می‌شود.

در این مقاله، پس از بیان مفاهیم کلیدی، موضوع بحث در سه محور کلی دنبال می‌شود: اول. اصل پرداختن قرآن به بیان شرایط تفکر صحیح؛ دوم. تعیین راه درست تفکر و بیان کیفیت آن در قرآن؛ و سوم. نفی راه‌های غیرمعتبر تفکر در قرآن.

## بیان مفاهیم

«تفکر»، «تفکر صحیح» و «طریق تفکر»، سه واژه کلیدی این مقاله است که اجمالاً مفهوم آنها را بیان می‌کنیم:

### الف. تفکر

لغت‌شناسان «تفکر» را به «تأمل و تدبر» معنا کرده‌اند. «تأمل» به معنای تثبیت در نظر (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴۰)، و نظر در شیء برای شناخت و روشن ساختن آن است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳) و «تدبر» به معنای تبصر و تأمل و اعتنا و مرتب ساختن و نظم دادن است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۳).

بررسی کتاب‌های لغت در بیان معنای «تفکر» نشان می‌دهد که «تفکر» به معنای عملی قلبی و درونی است که با نیروی عقل، برای شناخت چیزی انجام می‌شود.

«تفکر» در اصطلاح علوم عقلی، عبارت است از: حرکت ذهن انسان از مطلوب به طرف مبادی و بازگشت آن از مبادی به طرف مطلوب (رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۹). ابن سینا می‌نویسد: «فکر» عبارت است از اینکه انسان قصد کند از ترتیب دادن امور حاضر در ذهنش - که تصورات یا تصدیقاتی هستند- به امور غیرحاضر انتقال یابد. مراد/ابن

سینا از «امور حاضر»، اجزای تعریف‌ها و مقدمات استدلال‌هاست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰).

بررسی منابع منطقی نیز نشان می‌دهد که در اصطلاح منطق، «تفکر» به معنای ترتیب دادن معلومات در ذهن برای حلّ مجهول است. بنابراین، معنای اصطلاحی «تفکر» با معنای لغوی این واژه ارتباط و هماهنگی ویژه دارد و انتقالی در معنای آن صورت نگرفته است.

در قرآن نیز «تفکر» به دو معنا به کار رفته است: شناخت حقیقت اشیاء؛ استدلال و اثبات چیزی. آیه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يُتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱)؛ به هر دو معنای «تفکر» اشاره دارد: تفکر درباره حقیقت ذات و صفات خداوند متعال؛ و تفکر برای تصدیق به وجود خالق هستی یا تصدیق به علم و قدرت و حکمت او که از راه تفکر در خلق و فعل او حاصل می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۹). آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ نیز دلالت بر هر دو نوع تفکر دارد. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۹). پس معنای تفکر در قرآن نیز هماهنگ با معنای لغوی آن، یعنی تلاش ذهنی برای شناخت چیزی است.

### طریق تفکر

اضافه «طریق» به «تفکر» اضافه بیانی است و مقصود از «طریق تفکر» همان شیوه و چگونگی تفکر است و از آن رو که فقط شکل صحیح تفکر نسبت به نتیجه آن، طریقت دارد، همین شکل واقعاً طریق تفکر است و آن اشکالی از تفکر و استدلال که طریقت به مطلوب ندارند، در اصل تفکر و طریق تفکر نیستند، بلکه شبه تفکر و شبه طریق‌اند.

### تفکر صحیح

تفکر صحیح تفکری است که در آن شرایط صحت تفکر رعایت شده باشد که لازمه آن، منتج بودن تفکر است. نتیجه هر تفکری متناسب با خودش است؛ مثلاً، تفکر برهانی در صورتی صحیح و منتج است که در مقام برهان، با مقدمات حق، مفید یقین به حق باشد. طبیعی است که هر کدام از اقسام تفکر و استدلال، اگر در جایگاه دیگری به کار گرفته شود، ناصحیح و غیرمنتج خواهد بود. بنابراین، می‌توان گفت: تفکر صحیح آن است که از صورت و موادی مناسب با حال مخاطبان و غرض مستدل تألیف شده باشد و مستدل را به غرضش از استدلال می‌رساند. بنابراین، اگر به سبب فقدان تناسب صورت یا ماده استدلال، مستدل به غرضش از استدلال نرسد، تفکر ناصحیح است.

مقصود از «تفکر و استدلال» و «تفکر صحیح» در تحقیق حاضر، تفکر و استدلال در فضای عمومی زندگی



بشر است که شامل برهانیات و خطاییات و جدلیات و شریات و مغالطات می‌شود، نه تفکر و استدلال در فضای امور اعتباری؛ مانند بایدها و نبایدهای فقهی و انشائیات شرعی؛ زیرا شکی در این نیست که در چنین فضایی، شرایط صحت تفکر و استدلال را معتبر تعیین می‌کند و نه کس دیگر. نبود تمایز میان این دو فضا موجب خطای برخی شده که - مثلاً - با تمسک به تمثیل‌های برهانی قرآن برای اثبات معاد، روش «تمثیل» در فقه را روش معتبری دانسته‌اند (مظه‌ری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۰).

بنابراین، «طریق صحیح تفکر از منظر قرآن» یعنی: مسیر حرکت فکر در چارچوب قواعدی که در فضای عمومی زندگی بشر از دیدگاه قرآن منتج هستند.

### خط‌پذیری تفکر و علاج آن در قرآن

با اینکه قرآن برخوردار از ادراک عقلی و وجود قوه مدرک آن را برای انسان تصدیق می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۰)، اما این ادراک را همیشه بر صواب یا همیشه گرفتار خطا معرفی نمی‌کند، بلکه گاهی آن را مصیب و احیاناً دچار خطا دانسته است. در قرآن، تعبیری مانند «لایفقهون» (اعراف: ۱۷۹) و «فی ضلال» (آل عمران: ۱۶۴)، بر وقوع خطا در افکار انسان دلالت صریح دارند. تعبیر «لَبَس» نیز بر وقوع خطا در فکر انسان دلالت دارد. مطابق آیه «أَفَعَبَّبْنَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خُلُقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)، افراد منکر اِحیاء - که خلق پس از مرگ است - گرفتار شبهه شده و این فکر آنها اشتباه است (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۱). مفسران «لَبَس» را به خلط و شبهه و شک و اشتباه تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۴۵).

از سوی دیگر آیاتی نیز دلالت دارند بر اینکه باوجود خط‌پذیری فکر آدمی، راهی برای خروج انسان از خطا و رهنمون شدن او به حق وجود دارد. تعبیراتی همانند «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴ و ۷۶؛ آل عمران: ۶۵) بر وجود راهی درست و مصون از خطا در مقام تعقل بشر دلالت دارند؛ زیرا قرآن به پیمودن آن راه فرمان داده و بر ترک آن مؤاخذه نموده است و بر فرض عدم مصونیت آن راه از خطا، فرمان به پیمودن آن و مؤاخذه بر ترک آن وجهی نداشت (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۶۴). البته معنای «مصون بودن این راه» آن نیست که هرکس در هر شرایطی وارد آن شود از خطا مصون است؛ زیرا سالک این طریق در صورتی که ضوابط آن را رعایت نکند، گرفتار خطا خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳). اما به‌راستی، آیا راه درست تفکر نیز در آیات قرآن معین شده است؟ و قواعد آن بیان گردیده است؟

### بیان شیوه صحیح تفکر در قرآن؛ دیدگاه‌ها

درباره اینکه آیا قرآن به بیان راه صحیح تفکر پرداخته و در مقام تعلیم آن به بشر برآمده است یا نه، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی بر این باورند که قرآن اساساً به این مطلب نپرداخته، بلکه فقط موانع تفکر را بیان نموده

است. بعضی دیگر قایلند که قرآن راه صحیح تفکر را معین نساخته، بلکه بشر را به منطق فطری‌اش ارجاع داده است. دیدگاه سومی را هم می‌توان ارائه کرد دال بر اینکه قرآن، هم راه صحیح تفکر را معین ساخته و هم به بیان آن از جهت صورت و ماده پرداخته است. در ادامه، این سه دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

#### دیدگاه اول: عدم بیان قواعد تفکر در قرآن

برخی معتقدند: قرآن صرفاً موانع اندیشه را مطرح کرده و اصلاً به قواعد تفکر و استدلال نپرداخته است. آیات قرآن پیروی از هوای نفس، پیروی از پدران، پیروی از ظن و پیروی از بزرگان و امثال آن را به‌عنوان موانع اندیشه درست مطرح کرده است و آن را از لغزش‌گاه‌های اندیشه صحیح می‌شمارد. اساساً وقوع خطا در تفکر انسان، به خاطر ندانستن قواعد استدلال نیست؛ زیرا هم قبل از /*ارسطو*، هم بعد از او افرادی وجود داشته‌اند که منطق /*ارسطو* را نخوانده بودند، اما درست استدلال می‌کردند. پس باید بیش از قواعد منطقی استدلال، تمرکزمان روی قواعدی باشد که در قرآن کریم بیان شده است و موانع اندیشه را که قرآن بدانها تصریح کرده، به‌خوبی بشناسیم، نه اینکه با عینک منطق ارسطویی به سراغ قرآن برویم و به دنبال یافتن اقسام گزاره یا اقسام استدلال، مانند شکل اول و دوم باشیم (ر.ک: زکیانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲).

#### ارزیابی

مقصود از «نپرداختن قرآن به قواعد استدلال» به خوبی روشن نیست؛ زیرا بیان موانع تفکر صحیح، خود نوعی پرداختن به قواعد استدلال است. طرح طریق حکمت و سلطان و برهان و سفارش به اقامه آن و طلب آن از مدعیان صدق و سلب آن از سخنان باطل، پرداختن به قواعد تفکر است. اگر مطلبی به صورت صریح یا ضمنی درباره اقسام جمله یا کلام یا درباره صورت یا ماده استدلال در آیات قرآن ذکر شده باشد و غالب مفسران هم آن را از آیات برداشت کرده باشند، صرفاً بدان سبب که منطبق دانان به این‌گونه مطالب پرداخته‌اند، صیغه قرآنی آن را سلب نمی‌کند و مجوز نفی انتساب آن به قرآن نیست. اگر این‌گونه باشد، پس هیچ‌گاه نمی‌توان و نباید از دستاوردهای علمی دانشمندان در تفسیر برخی از آیات قرآن نیز استفاده کرد؛ زیرا در دو وادی کاملاً متفاوت سخن گفته‌اند.

اساساً منطق دانان جز نقش تدوین‌گری، نقش دیگری در سامان‌دهی قواعد استدلال نداشته‌اند. آنان واضح این قواعد نبوده‌اند که نتوان آنها را جز در مقام تعلیم و تعلم منطق، در مقامات دیگر جاری کرد. قواعد منطق قواعدی عقلی و عام هستند که اختصاص به شخص، گروه یا زمان یا مکان خاصی ندارند، بلکه محصول استنباط عقل بشر در مراتب گوناگون فکری‌اند و بر فرض خطای یک منطق‌دان در مقام تدوین آنها، این قواعد برای اندیشمندان قابل درک هستند.

چنانچه کسی با توجه به نظر ادبای عرب درباره ادوات شرط مانند «لو»، بگوید: «لو» گاهی دلالت دارد بر اینکه جمله دوم منتفی است به علت منتفی بودن جمله اول، و گاهی دلالت دارد بر اینکه جمله اول منتفی است به سبب

منتفی بودن جمله دوم، اکنون با توجه به معانی و کاربردهای «لو» در کلام عرب و قرآن، قایل به وجود گزاره‌های شرطی یا استدلال شرطی در قرآن شود، آیا سخنی بر اساس اصول و قواعد ادبیات عرب گفته، یا بر اساس منطق ارسطو؟ آیا سخن او را به دلیل عدم استناد به ارسطو و اتکایش بر اصول ادبیات عرب می‌توان رد کرد؟

بر این اساس، وقتی ادبا و مفسران می‌گویند که در قرآن از روش‌هایی مانند «تعلیق حکم بر وصف»، «استیناف بیانی»، «وضع اسم ظاهر به جای ضمیر»، «تشابه اطراف» و نظیر اینها برای بیان تعلیل و استدلال استفاده می‌شود، این سخن راه، که یکی از مهم‌ترین مطالب برای شناخت استدلال‌های مضمَر بوده و در فهم استدلال‌های قرآنی بسیار نقش آفرین است، نمی‌توان به این دلیل که در بیان آن از اصطلاحات منطقی استفاده شده، کنار گذاشت و منکر استفاده از صورت‌های استدلال در قرآن شد.

احتمال دارد مقصود از نپرداختن قرآن به قواعد استدلال این باشد که قرآن قواعد صوری استدلال را ذکر نکرده، ولی به قواعد مادی آن، مثل بحث از حکمت نیز به موانع تفکر پرداخته است. این احتمال نیز از چند جهت دچار اشکال است:

اولاً، مشکلات صوری استدلال، خود یکی از موانع تفکر صحیح هستند. پس چگونه قرآن به آنها نپرداخته است؟

ثانیاً، یکی از شروط برهان و شفاف بودن و سلطان و محکم بودن استدلال، روشن بودن و محکم بودن صورت آن است. پس اگر قرآن به استدلال برهانی پرداخته، به صورت برهانی هم توجه داده است.

ثالثاً، اگر استدلال‌هایی را که قرآن آنها را به‌عنوان «برهان و دلیل روشن» یا به‌عنوان «جدال احسن» ارائه نموده، تحلیل کنیم و به صورت خاصی از صورت‌های استدلالی دست پیدا کنیم، آیا نمی‌توان آن صورت را در مقام برهان یا جدل، از منظر قرآن معتبر دانست؟ مثلاً، آیا صورت اضمار و تصریح و صورت بساطت و ترکیب و صورت تمثیل برهانی و صورت استقراء اقماعی و صورت شرطی و حمله مشروط، که در استدلال‌های قرآن مورد استفاده قرار گرفته، جزو صورت‌های استدلالی نیست؟

به نظر می‌رسد نفی پرداختن قرآن به قواعد صوری استدلال به این علت باشد که هنوز درباره این‌گونه مباحث به صورت جدی در قرآن تحقیق نشده است، وگرنه قرآن شرایط صوری را فراتر از تصور یک منطق‌دان تعلیم می‌دهد؛ زیرا قرآن متناسب با احوال مخاطبان، بهترین صورت از صورت‌های ممکن را ارائه می‌دهد و اینکه از میان چند صورت ممکن، کدام یک برتر است، مطلبی است که در منابع منطقی ذکر نشده و اگر ترتیبی برای صورت‌ها آورده‌اند بر اساس این گمان بوده که برخی از صورت‌ها گویا و برخی مبهم‌اند، درحالی‌که معنای «بدهت» و «کتساب» در صورت استدلال، چندان واضح نیست.

در ادامه مقاله و ذیل دیدگاه سوم، نمونه‌ها و شواهدی بر پرداختن قرآن به قواعد تفکر ارائه خواهیم داد. البته اصراری بر استفاده از اصطلاحات ارسطو یا غزالی نداریم و شاید بهترین واژه‌ها در این زمینه، همان واژه‌های قرآنی،

مانند میزان و قسطاس و حکمت و برهان و سلطان و موعظه و جدال احسن و امثال آن باشد، هرچند استفاده از برخی از اصطلاحات معروف منطقی موجب گویایی بیشتر مقصود می‌شود.

### دیدگاه دوم: عدم تعیین راه صحیح تفکر در قرآن

برخی از اندیشمندان بر این باورند که گرچه امر قرآن به فکر صحیح و صراط مستقیم، یعنی راه آشکار و تخلف‌ناپذیر رسیدن به حق، مورد تردید نیست، اما در قرآن کریم این فکر صحیح معین نشده، بلکه قرآن، آدمی را برای شناخت آن، به عقل فطری و آگاهی مرتکز در نفسش ارجاع داده است. از آثار علامه طباطبائی چنین دیدگاهی استفاده می‌شود. وی دربارهٔ تعیین یا عدم تعیین طریق تفکر در قرآن می‌نویسد:

شک و تردیدی در این نیست که قرآن کریم به فکر صحیح دعوت می‌کند... این فکر صحیح در قرآن عزیز معین نشده است، بلکه بشر به همان روش فکری که به طور ذاتی و فطری می‌شناسد ارجاع داده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۴-۲۵۶).

اما از سوی دیگر، خود علامه طباطبائی در تفسیر آیات، به وجود استدلال برهانی و خطایی و جدلی در قرآن کریم تصریح کرده است. نیز در تفسیر آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل، طریق «حکمت» را همان «برهان» و طریق «موعظه» را همان «خطابه» و طریق «جدال احسن» را همان راه «جدل منطقی» معرفی می‌کند. همچنین در تحلیل بسیاری از استدلال‌های قرآنی، به وجود صورت‌های گوناگون استدلالی در استدلال‌های قرآن تصریح می‌کند.

اکنون وجه جمع بین آن موضع صریح نظری، که قرآن کریم طریق فکر صحیح را معین نساخته، با آنچه در تفسیر برخی آیات عمل نموده و آنها را از قبیل بیان صورت‌های استدلال دانسته، چیست؟ به نظر می‌رسد با توجه به این شواهد عملی، آن تصریح وی در مقام نظر را باید بر این معنا حمل کرد که به اعتقاد وی، طریق صحیح تفکر در قرآن به صورت صریح و یا به گونه‌ای که در منابع منطقی است، معین نشده؛ نه اینکه اصلاً معین نشده، بلکه به صورت ضمنی و غیرصریح بیان شده است.

### ارزیابی

اگر منظور از «عدم تعیین طریق صحیح تفکر در قرآن» این باشد که آن گونه که در علم منطق، به تفصیل طریق صحیح تفکر و قواعد آن معین می‌شود، در قرآن معین نشده است، بلکه به صورت عام‌تری معین گردیده؛ مانند اینکه حجت‌های اثبات‌کنندهٔ حق و ابطال‌کنندهٔ باطل ارائه شده که با مراجعه به آنها، می‌توان حق و باطل و استدلال حق و باطل را شناخت؛ در این صورت، اشکال این دیدگاه این است که خودش را نفی می‌کند؛ زیرا این روش نیز یکی از روش‌های تعیین طریق تفکر است و در واقع، ایشان قایل به تعیین این طریق در قرآن شده است. چنانچه فقط در جایی که قرآن - همانند روش منابع منطقی - قواعد تفکر صحیح را بیان کرده باشد، بتوان قایل به تعیین این طریق در قرآن شد، آنگاه باید بتوان این دیدگاه را به دیگر معارف هم تعمیم داد و - مثلاً - در

مسائل کلامی و مسائل فقهی نیز فقط در صورتی قابل به بیان آنها در قرآن شد که قرآن به روش مرسوم آن علوم عمل کرده باشد؛ این سخنی است که هیچ کس آن را نمی پذیرد.

اما اگر مقصودشان این باشد که در قرآن به هیچ صورتی - نه صریح و نه ضمنی - راه صحیح تفکر معین نشده است، باید گفت: این سخن برخلاف آن چیزی است که خود مرحوم علامه در مقام تفسیر آیات نشان داده است. ایشان با تحلیل استدلال‌های قرآنی، روش‌های معتبر و نامعتبر استدلال از نگاه قرآن را روشن ساخته است. با وجود دلالت‌های صریح و ضمنی موجود در آیات قرآن درباره روش‌های تفکر صحیح، نمی‌توان ادعای عدم تعیین طریق صحیح تفکر در قرآن را، به هیچ صورتی پذیرفت.

### دیدگاه سوم: تعیین طریق صحیح تفکر در قرآن

به نظر می‌رسد آیات فراوانی را در قرآن کریم می‌توان یافت که به نحوی مربوط به شیوه تفکر و تعقل انسان است. نسبت به دلالت این آیات بر درستی راه و روش خاصی از میان راه‌های تفکر و استدلال و نادرستی برخی راه‌های دیگر، نمی‌توان تردید کرد. آنچه در این رابطه مهم است، نوع دلالت آنها و موضع اثبات و نفی آنها نسبت به انواع راه‌های تفکر است.

به طور کلی، از یک نظر، آیات مرتبط با تعیین راه صحیح تفکر دو دسته‌اند: برخی مثبت و تعیین کننده راه‌های صحیح تفکر، و تعدادی دیگر نافی راه‌های ناصحیح تفکرند. در ادامه، هر دسته را با آوردن نمونه‌هایی بررسی و دلالت‌شناسی می‌کنیم:

### دسته اول) آیاتی که بر تعیین راه صحیح تفکر دلالت دارند.

این آیات خود دو گروه‌اند. دلالت برخی بر تعیین راه‌های صحیح تفکر، صریح و برخی دیگر ضمنی است.

#### گروه اول: آیات صریح دال بر راه صحیح تفکر

برخی از آیات بر تعیین راه درست تفکر دلالت صریح دارند. برای این دسته، شواهد متعددی را می‌توان ارائه کرد که هر یک بر طریق خاصی تأکید می‌کند:

آیه دال بر مجموع طرق معتبر تفکر در آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِلأْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵) به صراحت، راه «حکمت» و «موعظه حسنه» و «جدال احسن»، در دعوت به راه خدا، که راه حق و حقیقت است، توصیه شد، و از آن رو که راه حق باید خودش حق باشد، معلوم می‌شود که از نگاه قرآن، هر کدام از این سه راه در جایگاه مناسب خودش، راه درست برای تفکر و استدلال است.

مفسران برای طریق «حکمت» و طریق «موعظه حسنه» و طریق «جدال احسن»، ویژگی‌هایی را با الهام از آیات برشمردند که براساس آنها می‌توان تصویر روشنی از این راه‌ها در قرآن ارائه داد. برای راه «حکمت»

ویژگی‌هایی ذکر شده است؛ مانند: خالی بودن از شک و ابهام و سستی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱)؛ مطابقت با علم و عقل سلیم؛ نفوذ و رسوخ در فکر انسان؛ بیدارگری عقل؛ منع از فساد و انحراف (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۵۵)؛ محکم و صحیح بودن؛ روشنگر حق بودن؛ زایل کننده شیبه بودن (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴)؛ حجت قطعی و مفید یقین بودن (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۷)؛ بر صواب بودن به نحوی که به بهترین وجه در نفس انسان مقبول واقع شود (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۶۱۳). این ویژگی‌ها در تفاسیر آمده است.

در بیان راه «موعظهٔ حسنه»، ویژگی‌هایی ذیل را برشمرده‌اند: به قصد نصیحت و منفعت مخاطب بودن (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴)؛ برای تشویق مردم به انجام نیکی‌ها و ایجاد تنفر در آنها از زشتی‌ها؛ و برای ایجاد خضوع و خشوع در دل‌ها (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). نیز استفاده از دلایل اقناعی موجب رقت قلب مخاطب می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

و در توصیف راه «جدال احسن»، ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند؛ همچون: تألیف از مسلمات مخاطب یا عموم مردم؛ خالی بودن از توهین و بی‌عفتی در کلام؛ پرهیز از ناسزا و لجاجی (همان، ص ۳۷۲)؛ رعایت رفق و نرمش و مدارا و پرهیز از خشونت و بدخلقی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۴)؛ و ملاحظه عدل و امانت و دوری از تحقیر و تکبر و مغالطه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۵۶).

بر اساس این ویژگی‌ها، راه «حکمت» قریب به برهان منطقی، و راه «موعظهٔ حسنه» قریب به خطابۀ منطقی و راه «جدال احسن» قریب به جدل منطقی است؛ زیرا این برهان است که از سخنان محکم و بدون ابهام و مطابق عقل سلیم ساخته می‌شود و روشنگر حق و مفید یقین به آن و از بین برندهٔ شبهات پیرامون آن است. نیز این خطابه است که از دلایل اقناعی تألیف می‌شود و باعث نرمی دل مخاطب می‌گردد و مشتمل بر قصه‌ها و عبرت‌ها و شواهد تاریخی است و از وظایف خطیب، اظهار دوستی و محبت به مخاطب و اظهار قصد خیر و صلاح مخاطب است. همچنین جدل از مسلمات مخاطب یا عموم مردم ساخته می‌شود، و از جمله آداب مناظره و جدل، رعایت رفق و مدارا و پرهیز از توهین و تحقیر و رعایت جانب انصاف است. البته برخی به صورت صریح طریق «حکمت» را به برهان و طریق «موعظهٔ حسنه» را به خطابه و طریق «جدال احسن» را به جدال منطقی تفسیر نموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۲).

بنابراین، می‌توان گفت: آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل دلالت دارد بر تعیین سه راه عمده، به‌عنوان راه‌های صحیح تفکر و استدلال در دعوت به راه خدا که همان راه حق و حقیقت است. البته روشن است که این سه روش - گرچه هر سه - راه و طریق صحیح تفکر هستند؛ اما هر یک از آنها باید متناسب با غرض و متناسب با حال مخاطبان و شرایط استدلال و به‌طور خلاصه، متناسب با مقام استدلال انتخاب شوند و این نیز مطلبی است که از روش برتر و والای قرآن کریم فهمیده می‌شود.

## راه «حکمت و برهان» در قرآن

در تعیین راه «حکمت»، قرآن علاوه بر تعبیر «حکمت»، از تعبیر «برهان» و «سلطان» نیز استفاده کرده است. برای «برهان»، ویژگی‌هایی مانند وضوح و روشنی؛ قاطعیت؛ افاده یقین؛ حجت یقینی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۴ و ج ۱۱، ص ۱۲۹)؛ حجت قاطعه (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۶)؛ حجت بین و نیر (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۹۶)؛ و صادق‌ترین دلیل (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۲۳) بیان شده است. بنابراین، می‌توان گفت: تعبیر «برهان» در قرآن به آنچه واضح و روشن و قاطع و مفید یقین و علم است، اطلاق می‌شود که یکی از مصادیق آن برهان عقلی و منطقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

«سلطان» از ماده «س ل ط» به معنای قوه و قهر و تسلط و قدرت و غلبه است. حجت را از آن نظر «سلطان» می‌نامند که بر قلوب حمله‌ور می‌شود و بر آنها غالب می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۰). ویژگی «قاطعیت» را از کاربرد واژه «سلطان» در این طریق می‌توان به دست آورد. ویژگی دیگر این طریق ملازمه با صدق و تقابل با کذب؛ عدم امکان اقامه بر باطل؛ خروج از دایره علم و ورود در دایره ظن و گمان؛ و خروج از هدایت و پیروی از هوای نفس در صورت خروج از راه برهان است. در قرآن، بر مسائل صادق و حق، مانند توحید، «برهان» اقامه شده و از کسانی که مدعی صدق دعوی خود هستند، برهان طلب می‌شود: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱؛ نمل: ۶۴). نیز در آیه «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (مؤمنون: ۱۱۷)، به صراحت به نبود برهان بر باطل اشاره شده و قید «لا برهان له» قید توضیحی است؛ زیرا اله دیگری غیر از الله، باطل محض است و باطل برهان ندارد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۹۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۴). نیز آیات قرآن دلالت دارند بر اینکه اگر کسی بدون سلطان و برهان سخن بگوید، سخن بدون علم گفته: «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وُلْدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْعَزِيزُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یونس: ۶۸) و از ظن و گمان و هوای نفس پیروی نموده است: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِمْ الْهُدَى» (نجم: ۲۳) و این نوع سخن برای رسیدن به حق هیچ فایده‌ای ندارد: «وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸).

با بررسی دقیق آیات قرآن، می‌توان به ویژگی‌های افزون‌تری از طریق حکمت پی برد که ممکن است برخی از آنها در منابع منطقی بیان نشده باشد.

## راه «موعظه حسنه» و «خطابه» در قرآن

«موعظه» در زبان عربی، به «یادآوری خیر و بیان آنچه باعث رقت و نرمی قلب می‌شود» مانند بیان ثواب و عقاب اعمال و ترساندن از سوء عاقبت، معنا شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۶۶). در آیات قرآن، «موعظه» به عنوان وصف و ویژگی قرآن آمده است (یونس: ۵۷)؛ همچنان که بر انجیل نیز

اطلاق شده است (مائده: ۴۶). وقتی قرآن خود موعظه است، پس با شناخت سبک قرآن در باب تذکر و یادآوری آنچه موجب نرمی و هدایت‌پذیری قلب می‌شود، می‌توانیم خصوصیات راه موعظه از نگاه قرآن را بیابیم. قرآن در خطابات و مواعظ خود، از همهٔ اموری که در اقناع مؤثرند مانند استدراجات، شهادت و تحسینات استفاده کرده است. «استدراجات» که از اعوان در خطابه هستند و زمینهٔ اقناع را فراهم می‌کنند، در قرآن مطمح‌نظر است. معرفی شخصیت پیامبر اکرم ﷺ آن‌گونه که در آیهٔ «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) آمده، سفارش به نرم و نیکو سخن گفتن با مردم در آیات «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) و «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْسَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۴) و اظهار همدلی و همراهی با مردم که در تعبیری مانند «یا قوم» جلوه کرده، روشنگر ویژگی راه «موعظه» از حیث استدراجات است.

«شهادت» نیز، که از اعوان در خطابه و مؤثر در اقناع هستند، در قرآن به وفور یافت می‌شوند. تأکیدهای فراوان پیامبران و تحدی و هم‌اوردطلبی قرآن، از جمله «شهادت» هستند که بیانگر این ویژگی راه موعظه‌اند. همچنین استفاده از «تحسینات» و «تزیینات» در الفاظ و معانی، که از دیگر امور مؤثر در اقناع و موعظه است، در قرآن در اوج خود قرار دارد؛ بدان پایه که به اعتراف ادبا فوق قدرت بشر است و یکی از وجوه اعجاز قرآن به شمار می‌آید. در برخی از آیات قرآن مانند آیهٔ «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَىٰ الْجُودَىٰ وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود: ۴۴)، تعداد تحسینات را تا بیش از بیست نمونه ذکر کرده‌اند. (سکاکي، بی‌تا، ص ۵۲۷؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹) وجود این تحسینات در قرآن، شاهدهی بر اعتبار آنها در طریق موعظه و خطابه برای اقناع مردم و جلب آنها به خوبی‌ها و تنفر آنها از بدی‌ها، از نظر قرآن است. از بررسی مجموع این‌گونه آیات، می‌توان به تمام ویژگی‌های طریق «موعظه و خطابه» از دیدگاه قرآن رسید.

### راه «جدال احسن» در قرآن

جدل و مشتقات آن در قرآن، به دو صورت به کار رفته است: گاهی به‌عنوان امری مذموم، با قصد مشاجره و منازعه و لجاجت باطل که هدف از آن ابطال حق و اثبات باطل است؛ مانند جدال کافران و مشرکان دربارهٔ خدا و قرآن، و گاهی به‌عنوان امری ممدوح و ایجابی و جدال احسن که به قصد هدایت و دستیابی به حق با حفظ احترام طرف مقابل است؛ مانند جدال پیامبران با مخالفان.

برای شناخت جدال درست و جدال نادرست از نگاه قرآن، به قرائتی مانند حروف تعدیه، طرفین جدل، موضوع جدل، مواد جدل و غرض از آن می‌توان رجوع کرد. هرگاه جدل با «فی» متعدی شده باشد، مانند «یجادل فی الله» (حج: ۳ و ۸؛ لقمان: ۲۰)، مشعر به جدال باطل و مذموم است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۳۸۶). نیز آنجا که قرآن، مجادل را کافر یا مواد جدال را باطل یا هدف جدال را ادحاض و ابطال حق (کهف: ۵۶) یا سخنان مجادل را موصوف به غیرعلم و غیرسلطان و بی بهره از هدایت (حج: ۸؛ غافر: ۵۶) یا مجادل را پیرو شیطان (حج: ۳) معرفی می‌کند، دلالت بر مذموم بودن جدال دارد. اما جدالی که مصداق جدل صحیح و



ممدوح از نگاه قرآن است و خداوند بدان امر کرده، مراء روشن و جدال احسن در دعوت به راه خداست که در آیات «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶) و «فَلَا تَمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۲۲)، بدان اشاره شده است.

با این وصف، باید گفت: در قرآن کریم، جدل صحیح و ممدوح، معین و از جدل سوء و مذموم متمایز شده است. از دو دسته آیات، ویژگی‌های طریق صحیح جدل یا جدال احسن را می‌توان به دست آورد: اول. آیاتی که در آنها از سبک جدلی استفاده شده است؛ مانند آیه «وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (زخرف: ۸۷) و آیه «قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۹۴) و آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ» (مائده: ۱۸)؛ دوم. آیاتی که پس سفارش به «جدل احسن»، شیوه آن را تعلیم می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۱۸۲)؛ مانند آیه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا أَمَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهِنَا وَإِلَيْكُمْ وَاحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت: ۴۶).

از آنچه گفتیم، روشن شد که در بخشی از آیات قرآن، به صراحت برای تفکر و استدلال، سه طریق صحیح معین شده است: «حکمت»، «موعظهٔ حسنه» و «جدال احسن».

### گروه دوم. آیات غیر صریح دال بر طریق صحیح تفکر

تعدادی دیگر از آیات قرآن بر تعیین طریق صحیح تفکر دلالت ضمنی دارند. مقصود از «دلالت ضمنی» آیات، دلالت آنها بر صورت‌های درست استدلال است. روشن است که از استدلال کننده در حین استدلال، خواسته نمی‌شود که به تحلیل صورت استدلال خود اشاره کند. منطقدانان تصریح کرده‌اند به اینکه قواعد منطقی میزان سنجش افکار بشرند و نقش نظارتی بر آنها دارند و هرگز خود مادهٔ فکر واقع نمی‌شوند؛ چنانکه قواعد ادبیات میزان گفتار و ناظر بر آن هستند و هرگز ماده سخن قرار نمی‌گیرند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲). در قرآن نیز در مقام استدلال بر مطالب مختلف، به قواعد صوری استدلال تصریح نمی‌شود، با توجه به ارائهٔ استدلال در یک قالب خاص، به طور ضمنی این نتیجه به دست می‌آید که آن صورت خاص، از نگاه قرآن، صورتی معتبر برای تفکر و استدلال است؛ چنانکه استفادهٔ قواعد ادبی از قرآن نیز بر همین اساس است.

به این نکته هم باید توجه کرد که اساساً نمی‌توان گفت: قرآن به قواعد صوری استدلال نپرداخته، بلکه فقط —مثلاً— به برهانیت استدلال پرداخته است؛ زیرا یکی از شروط برهانیت برهان، صورت برهانی و آشکار است و با معتبر شمردن برهان، علاوه بر مواد برهانی و بین، صورت‌های برهانی و بین نیز معتبر شمرده شده‌اند. در غیر این صورت، باید گفت: در برهان، آشکار بودن انتاج صورت، شرط نیست و یا مطمح نظر قرار نمی‌گیرد و این به معنای آن است که بگوییم: برهان می‌تواند برهان نباشد.

در آیاتی که مشتمل بر استدلالند، صورت‌های حملی و شرطی متصل و منفصل، صورت بساطت و ترکیب و صورت اضمار و تصریح ارائه شده‌اند که اجمالاً می‌توان همه این صورت‌ها را از نگاه قرآن صورت‌های معتبری دانست. بررسی تفصیلی آیات گوناگونی که از قالب خاصی استفاده کرده‌اند، شروط و ضوابط انتاج آن قالب را از نگاه قرآن برای ما روشن می‌سازد، اما بررسی تفصیلی آنها نیاز به بحث گسترده‌ای دارد که از گنجایش یک مقاله خارج است. به همین دلیل، به صورت اجمالی به نمونه‌ها و شواهدی از صورت‌های معتبر تفکر و استدلال در قرآن، ذیل عنوان صورت «حملی» و «شرطی» اشاره می‌کنیم که می‌تواند تعیین‌کننده راه‌های درست استدلال باشد.

### صورت حملی

برای صورت اقتران و حمل در استدلال‌های قرآن، می‌توان آیاتی را به‌عنوان شاهد آورد؛ از جمله:

شاهد اول: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۵۸).

حضرت ابراهیم علیه السلام دو استدلال بر الوهیت خداوند ارائه می‌کند. حد وسط در استدلال اول، قدرت خداوند بر احیاء و اماتة است. صورت استدلال چنین است: خداوند قادر بر احیا و اماتة است، و هر کس قادر بر اماتة و احیاء است، اله است. پس خداوند اله است. حد وسط در استدلال دوم، قدرت خداوند بر حرکت و طلوع دادن خورشید از مشرق است. صورت این استدلال چنین است: خداوند قادر بر حرکت و طلوع دادن خورشید از مشرق است، و هر کس چنین قدرتی دارد اله است. پس خداوند اله است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴۲). این دو استدلال صورت شکل اول را دارند.

شاهد دوم: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده: ۱۸).

صورت استدلال در این آیه، چنین است: شما به خاطر گناهانتان عذاب می‌شوید. و فرزندان و دوستان خدا عذاب نمی‌شوند. پس شما فرزندان و دوستان خدا نیستید (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۱۱؛ قزوینی، ۲۰۰۰، ص ۲۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۹۲). این استدلال صورت شکل دوم را دارد.

### صورت شرطی

برای صورت‌های شرطی هم در استدلال‌های قرآن، شواهد زیادی وجود دارد که به برخی آنها اشاره می‌کنیم:

شاهد اول: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذَّاهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مؤمنون: ۹۱).

این آیه شریفه بیانگر دو حجت بر نفی تعدد آلهه است که هر دو به صورت استثنایی اتصالی بیان می‌شوند: استدلال اول: اگر خدا شریک داشت و همراه او إله دیگری بود در این صورت (با توجه به اینکه چندخدایی به معنای مابینت آنها در الوهیت و ربوبیت است، وگرنه چند خدا وجود ندارد) هر الهی (با تدبیر مستقل خود، بدون هیچ رابطه‌ای با تدبیر سایر آلهه) به تدبیر مخلوقاتش می‌پرداخت که این موجب فساد در نظام هستی می‌شد، لیکن نظام هستی، واحد است و هیچ آشوبی در آن نیست، پس تدبیر آن هم واحد است، پس چنین نیست که آلهه متعدد مستقل، هر کدام در کنار هم مشغول به تدبیر این هستی باشند. پس هیچ اله و ربی جز خدا وجود ندارد.

استدلال دوم: اگر خدا شریکی در الوهیت و ربوبیت داشت حتماً برخی از آن آلهه بر برخی دیگر استعلا می‌یافتند (زیرا در این عالم، یک سلسله تدابیر طولی وجود دارد که در آنها، تدابیر بالاتر نسبت به تدابیر پایین‌تر حاکم و عالی هستند. پس مدبر عالی بر مدبر سافل استعلا می‌یابد) لیکن استعلا ی یک اله بر اله دیگر محال و باطل است (زیرا به معنای عدم استقلال اله سافل است که با إله بودن او ناسازگار است). پس معلوم می‌شود هیچ اله دیگری با خدا وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶۲).

شاهد دوم: «أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ» (طور: ۳۵ و ۳۶). در این آیات از روش سبر و تقسیم، صورت استثنایی انفصالی استفاده شده است. بنابر آیات فوق، حالات متصور برای علت وجود موجودات ممکن، با یک منفصله حقیقیه، به پنج قسم تقسیم شده که عبارتند از: ۱- علتی نداشته باشند. ۲- علت هر چیز خودش باشد. ۳- معلول هر چیزی علت آن باشد. ۴- هر چیزی معلول چیز دیگر باشد به صورت سلسله وار تا بی‌نهایت. ۵- عالم امکان، معلول موجود واجبی باشد که سلسله‌جنبان علت است. سپس با ابطال هر قسمی، مطلب منحصر در باقی‌مانده اقسام می‌شود، تا آنکه همه حالات چهارگانه اول ابطال می‌گردد و فقط حالت آخر باقی می‌ماند.

صورت استدلال این‌گونه است: علت هستی‌بخش عالم امکان، یا وجود ندارد، یا هر ممکنی خودش علت خودش است یا معلول هر کدام علت آن است، یا هر ممکنی علت دیگری است، به صورت سلسله وار تا بی‌نهایت، و یا واجب‌الوجود است. لیکن حالت اول باطل است. پس چهار حالت بعدی به صورت منفصله حقیقیه ارائه می‌شود. اما حالت دوم هم باطل است. پس سه حالت بعدی آورده می‌شود. ولی حالت سوم و چهارم هم باطل است. پس فقط حالت آخر درست است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۲۶).

### دسته دوم) آیاتی که بر نفی طریق ناصحیح تفکر دلالت دارند

آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که به صراحت، اعتبار برخی راه‌ها را نفی می‌کند. این آیات عمدتاً مربوط به نفی اعتبار راه «شعر و تخیل» و نیز راه «سفسطه و تغلیط» است که اجمالاً آنها را بررسی می‌کنیم:

گروه اول: آیات نافی اعتبار طریق «شعر و تخیل»

قرآن نه تنها برای دعوت به راه خدا، که راه حق است، به استفاده از شعر و تخیل توصیه نکرده و خود نیز آن را به کار نگرفته است، بلکه شعر و خیال بودن را از آیاتش و وحی الهی و شاعر و خیال‌پرداز بودن را از پیامبر اکرم ﷺ به صراحت نفی می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس: ۶۹) و «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ» (حاقه: ۴۱).

خداوند در آیات ۲۲۴ تا ۲۲۶ سوره شعراء می‌فرماید: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. در این آیات، سه ویژگی را برای شعرا بیان می‌کند: اول اینکه گمراهان از آنها پیروی می‌کنند و شنیدن اشعار آنها را خوش می‌دارند و آنها را رواج می‌دهند. دوم آنکه در سخنانشان بی‌بندوبار و افسارگسیخته‌اند و هیچ حد و مرزی ندارند و در وادی فنون کلام سرگردانند و از روی جهالت هر سخن لغوی را می‌گویند. سوم اینکه چیزی را می‌گویند که بدان عمل نمی‌کنند.

بر اساس این آیات، راه «شعر و تخیل»، که بر پایه خیال و وهم است و ریشه در اغراق دارد، به گونه‌ای که گفته‌اند: «بهترین آن دروغ‌ترین آن است»، راه مناسبی برای رسیدن به حق نیست؛ زیرا راه حق مانند راه خدا که راه عمل و اعتقاد حق است، شأنش بالاتر از آن است که در آن با تزیین الفاظ و معانی با تخیلات و محاکات، گام برداریم.

گروه دوم: آیات نافی اعتبار طریق «مغالطه و تغلیط»

قرآن طریق «مغلطه و تغلیط» را نیز تخطئه می‌کند و شأن راه حق را بالاتر از آن می‌داند که در آن از مغالطه استفاده شود. بدین‌روی، به روش «مغالطه» سفارش نمی‌کند و خود هم آن را به کار نمی‌گیرد، بلکه به شیوه‌های گوناگون، مغالطه‌گران و مغالطات لفظی و معنوی آنها را به صراحت، برملا می‌سازد. تعبیری که قرآن برای بیان اوصاف و اغراض آنها به کار گرفته است آشکارا دلالت دارد که این کار را به شدت نکوهیده است. بر این اساس، با قاطعیت می‌توان نتیجه گرفت که این راه و روش نیز راهی نادرست برای تفکر و استدلال از نگاه قرآن است.

آیات قرآن مغالطه‌گران را افرادی متکبر (اعراف: ۸۸) که با باطل قصد از بین بردن حق را دارند (کهف: ۵۶) و آیات الهی را به تمسخر می‌گیرند (نساء: ۱۴۰) و با آنکه حق را می‌شناسند، منکر آن هستند (نمل: ۱۴) و بدون علم و هدایت درباره خدا و حق جدل می‌کنند (حج: ۸) و فقط در شرایط سخت، به حسب ظاهر، سخن حق را می‌پذیرند (اعراف: ۱۳۴) معرفی می‌کند. نیز هرگاه از عوامل و اغراض گرایش مغالطه‌گران به مغالطات سخن می‌گوید، به موضوعاتی مانند دنیاگرایی (نجم: ۲۹)؛ مرض قلبی (نور: ۵۰)؛ اشرافی‌گری (اعراف: ۶۰)؛ هواپرستی (نجم: ۳۸)؛ جهل و نادانی (نجم: ۳۰)؛ و تقلید کورکورانه (بقره: ۱۷۰) اشاره می‌کند که همگی بر مذمت آنها و راه و روش آنها دلالت دارند.

آیاتی متعددی بر نادرست بودن روش‌های مغالطی دلالت دارند. برخی از این آیات، مغالطات لفظی را نفی می‌کنند؛ مغالطاتی مانند مغالطه اشتراک لفظی (بقره: ۱۰۴؛ نساء: ۴۶) و مغالطه تبدیل قول (بقره: ۵۸ و ۵۹؛ اعراف: ۱۶۱ و ۱۶۲). برخی دیگر از این آیات، مغالطات معنوی را نفی می‌کنند؛ مغالطاتی مانند مغالطه استهزا (فرقان: ۴۱، مائده: ۵۸؛ توبه: ۷۹)؛ مغالطه بهتان (انفال: ۴۹؛ اعراف: ۱۲۳ و ۱۲۷)؛ مغالطه خلط میان تکوین و تشریح (یس: ۴۷)؛ مغالطه تجاهل و کتمان حق (فرقان: ۶۰؛ شعراء: ۲۳؛ بقره: ۱۴۶)؛ مغالطه تبعیض حق (نساء: ۱۵۰-۱۵۱؛ بقره: ۸۵) و امثال آن که مجال ذکر همه آنها نیست. حاصل آنکه قرآن این راه را طریق درستی برای تفکر و استدلال نمی‌داند.

### نتیجه‌گیری

آیات قرآن کریم نه تنها بر دعوت به تفکر صحیح دلالت دارند، بلکه طریق صحیح تفکر را نیز معین ساخته و آن را تعلیم داده‌اند. برخی از آیات به صراحت بر اعتبار و صحت طریق «حکمت» و «برهان» و طریق «موعظه» و «خطابه» و طریق «جدال احسن» دلالت دارند و با مراجعه به آیات دیگر، می‌توان شروط و قواعد این راه‌های معتبر برای تفکر را نیز کشف کرد. برخی از آیات به‌طور ضمنی و با ارائه استدلال در ضمن قالبی خاص، بر اعتبار و صحت آن صورت و قالب استدلالی دلالت دارند. از بررسی تفصیلی محتوایی این آیات، شروط صوری تفکر و استدلال از منظر قرآن به دست می‌آید. تعدادی از آیات قرآن نیز به صراحت بر بی‌اعتباری طریق «شعر و تخیل» و طریق «مغالطه و تغلیط» دلالت دارند. با توجه به دلالت این آیات، نمی‌توان قول به نپرداختن قرآن به قواعد استدلال و قول به عدم تعیین طریق صحیح تفکر در قرآن را پذیرفت، بلکه باید گفت: آیات قرآن کریم در رابطه با موضوع تفکر و استدلال انسان، علاوه بر دعوت به فکر صحیح، به بیان قواعد آن پرداخته و راه صحیح آن را نیز معین ساخته و طریق نادرست را نفی کرده‌اند.

## منابع

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دار الکتب العربی، بیروت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق، القیاس)*، تحقیق: سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، الدار الاسلامیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت - لبنان.
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد، بی تا، *لسان العرب*، دار الفکر، دار صادر، بیروت، لبنان.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، دار الفکر، بیروت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، اسراء، قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، اسراء، قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *شناخت‌شناسی در قرآن*، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دار القلم دمشق الدار الشامیه بیروت.
- رازی، قطب الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه*، مقدمه و تصحیح: محسن بیدارفر، بیدار، قم، چاپ دوم.
- زکیانی، غلامرضا، ۱۳۹۱، «روش تفکر در قرآن»، *سوره اندیشه*، ش ۵۸ - ۵۹، ص ۲۰۲ - ۲۰۶.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
- سکاکی، یوسف بن ابی بکر، بی تا، *مفتاح العلوم*، تحقیق عبدالحمید هندووی، دار الکتب العلمیه، بیروت - لبنان.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، چاپ دوم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جواد بلاغی، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الآثار و التنبیها*، البلاغه، قم.
- غزالی، ابو حامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل*، دارالفکر، بیروت.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، تصحیح: اسعد طیب، اسوه، قم.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، منشورات دار الهمجره، قم.
- قزوینی، جلال الدین، ۲۰۰۰م، *الایضاح فی علوم البلاغه*، دار و مکتبه الهلال، بیروت، لبنان.
- مدرس افغانی، محمدعلی، ۱۳۶۲، *المدرس الأفضل*، دار الکتب، قم.
- مظهری، محمد ثناءالله، ۱۴۱۲ق، *التفسیر المظهری*، تحقیق غلام نبی تونس، مکتبه رشدیه، پاکستان.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

## تأویل‌گرایی نصر حامد ابوزید در مقایسه با رویکرد تأویلی معتزله

hzarnoshe@gmail.com

zkashaniha@yahoo.com

hamidimandar@yahoo.com

حسن زرنوشه فراهانی / استادیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

زهرا کاشانیها / دانشیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

حمید ایماندار / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۳

### چکیده

از مهم‌ترین اصول تفسیری مشترک میان مکتب معتزله و جریان مشهور به «نومعتزله»، مسئله «تأویل» است که قرابت آن دو جریان به یکدیگر را به ذهن متبادر می‌کند، اما توجه به کارکرد آن نزد هریک از دو گروه، این قرابت را متشقی می‌سازد. نویسندگان این مقاله با روش «توصیف و تحلیل»، به بررسی تطبیقی دیدگاه تأویلی معتزله و نیز شخصیت مشهور نومعتزله، یعنی نصر حامد ابوزید پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که معتزله با مبنایی کاملاً کلامی و اعتقادی، هرچا ظاهر آیات را با مبانی عقلی و اصول خمسۀ خویش، به‌ویژه در مسئله تنزیه ذات الهی، ناسازگار می‌یافتند، دست به تأویل ظواهر آیات می‌زدند. اما نصر حامد ابوزید با تکیه بر مبانی متفاوت با معتزله و به دور از دغدغه‌های معتزله در تنزیه ذات الهی، از تأویل صرفاً برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن و زمینه‌سازی برای تطبیق مفاهیم آن با مدرنیته بهره می‌برد.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل، معتزله، نصر حامد ابوزید، تاریخ‌مندی قرآن.

مکتب عقلانی معتزله پس از اینکه در زمان سه خلیفه عباسی یعنی مأمون، معتصم و واثق (۲۱۸-۲۳۴ ق) و در سایه حمایت‌های آنها، به اوج قدرت و نفوذ خود رسید، در زمان خلیفه بعدی عباسی یعنی متوکل (۲۳۴-۲۴۷ ق) و به خاطر حمایت او از رقبای معتزله، رو به ضعف نهاد تا سرانجام، در سال ۴۰۹ ق توسط قادر، دیگر خلیفه عباسی، به طور رسمی ممنوع اعلام شد و تا قرن‌ها در انزوا قرار گرفت. اما در اواخر قرن نوزدهم میلادی و تحت تأثیر آموزه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگرد او محمد عبده، جریان‌های جهان اسلام پدید آمد که ویژگی بارز آن «عقل‌گرایی» در مواجهه با آموزه‌های دینی بود، و همین کافی بود که این جریان برای بسیاری از محققان یادآور مکتب کهن «معتزله» باشد و به آن عنوان «نومعتزله» دهند (ر.ک: پیروزر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۳-۱۰۸). اما به نظر نویسندگان این مقاله، به صرف عقل‌گرایی جریان جدید، نمی‌توان آن را به معتزله منسوب کرد، بلکه باید با بررسی تطبیقی نظریات آنها، صحت یا سقم این انتساب را ارزیابی کرد. از این رو، مقاله حاضر با تمرکز بر مسئله «تأویل» که کاربردی گسترده نزد هر دو گروه دارد، به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست:

۱. چه نسبتی میان دیدگاه تأویلی معتزله و نومعتزله وجود دارد؟
۲. دیدگاه تأویلی هر کدام چه نتایج و پیامدهایی در تفسیر قرآن به دنبال دارد؟
۳. و در نهایت، آیا می‌توان به سبب بهره‌گیری جریان نومعتزله از مسئله «تأویل»، آن را به معتزله منسوب کرد، یا خیر؟

بدین منظور، ابتدا مبانی کلامی و اعتقادی معتزله در بهره‌گیری از تأویل بیان می‌شود و به نمونه‌هایی از تأویل آیات متعارض با اصول معتزله اشاره می‌گردد تا مشخص شود که هدف معتزله از به‌کارگیری تأویل، تنزیه ذات الهی است. سپس مبانی ابوزید در بهره‌گیری از تأویل که عبارت است از: تلفیقی گزینشی از نظریه‌های خلق قرآن معتزله، هرمنوتیک گادامر و نشانه‌شناسی سوسور، واکاوی می‌شود و معلوم می‌گردد که هدف او از به‌کارگیری تأویل، اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است؛ به این معنا که خداوند، قرآن را در برهه زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است.

قابل ذکر است که گرچه در برخی مقالات، مسئله «تأویل» از دیدگاه مذاهب مختلف، از جمله معتزله بررسی شده و در برخی دیگر نیز به دیدگاه تأویلی ابوزید از جهاتی اشاره شده است، اما در هیچ‌یک، مقایسه‌ای تطبیقی میان این دو نگاه با هدف نفی نسبت میان آنها به چشم نمی‌خورد.

### رویکرد تأویلی معتزله

تفسیر عقلی و تأویل معتزله، بر پایه مبانی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی استوار شده است. معتزله برای رسیدن به شناخت دینی، ادله را سه گونه دانستند که به ترتیب عبارت‌اند از:



۱. دلالت و جوب عقلی؛ مانند دلالت فعل بر فاعل، که به توحید می‌انجامد.

۲. دلالت اختیاری؛ که به شناخت افعال الهی می‌انجامد و با آنها عدل خداوند فهمیده می‌شود. این دلالت از لحاظ ترتیبی، بعد از نوع اول است؛ یعنی اگر صفات خدا را شناختیم، می‌توانیم بفهمیم که چه کاری انجام می‌دهد و چه کاری انجام نمی‌دهد.

۳. دلالت وضعی و قراردادی؛ همچون دلالت کلام بر معنایش، که این گونه ادله به شناخت کلام خداوند و اوامر و نواهی او می‌انجامد (عبدالجبّار، ۱۹۶۲م، ج ۱۶، ص ۳۴۹).

از دیدگاه معتزله، این سه گونه ادله مترتب بر یکدیگرند و هر یک مقدمه‌ای است که دیگری از آن منتج می‌شود؛ یعنی کلام خداوند تا وقتی که صفاتش (توحید و عدل) ثابت نشود، معنا نخواهد داشت. در مقابل معتزله، اشاعره پدیدار شدند که شرع را بر عقل مقدم می‌دانستند و از این رو، کلام خداوند را به‌تنهایی دال شمردند.

این دیدگاه معتزله در شروط دلالت زبانی (کلام) مورد نظر معتزله نیز تأثیر گذاشت. از دیدگاه معتزله، دلالت زبانی به دو شرط قابل فهم است: شرط اول وضع، و شرط دوم شناخت قصد متکلم (همان، ج ۵، ص ۱۶۶)؛ زیرا وضع به‌تنهایی مفهوم کلام را نمی‌رساند و طبیعی است که برای فهم کلام هر گوینده‌ای یا استدلال به آن، قصد او لحاظ شود (قابل ذکر است که این دیدگاه اختصاص به معتزله ندارد و علمای اصولی شیعه نیز بر آن تأکید داشته‌اند)؛ به این معنا که مخاطب برای تشخیص هدف گوینده و فهم جملات یا عبارات او، باید خود را در موقعیت گوینده قرار دهد تا هدف او را به‌درستی درک کند.

این دیدگاه دربارهٔ قرآن چنین نتیجه می‌دهد که تا وقتی صفات الهی به‌درستی در ذهن افراد تبیین نشده، انسان قادر به درک این مطلب نیست که در کجا کلمات به‌صورت حقیقی، و در کجا به‌صورت مجازی استفاده شده‌اند؟ و چون شناخت قصد متکلم شرط اصلی شناخت معنای کلام اوست، پس به‌کارگیری اشتراک معنوی و مجاز، مادام که در ارادهٔ متکلم حکیم قرار گرفته باشد، مانعی نخواهد داشت. راه احراز مجاز بودن هم به این است که اگر در کلام خداوند چیزی آمد که با شناخت عقلانی ما از قصد او متناقض می‌نمود، باید آن را مجاز بدانیم. بر این اساس، مجاز ابزاری برای رفع تناقض ظاهری میان کلام خداوند و شناخت عقلی از توحید و عدل او، یعنی ابزاری برای تأویل است. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴-۱۱۵ و ۳۱۵-۳۱۷).

در ادامه به نمونه‌هایی از تأویل آیات متعارض با اصول معتزله اشاره می‌گردد:

#### ۱. تأویل آیات متعارض با اصل «توحید»

معتزله معتقد به وحدانیت خدا بودند و او را قدیم و غیر او را مُحدث می‌دانستند (خیاط، ۱۴۱۳ق، ص ۵). بنابراین، با هر مکتب متعارض با وحدانیت، از قبیل شریک قابل شدن برای خدا یا تشبیه خدا به خلق یا تشبیه خلق به خدا

مبارزه می‌کردند. در قرآن کریم، اوصاف بسیاری برای خدا بیان شده است که معتزله این صفات را از ذات قدیم الهی جدا می‌دانند. واصل بن عطاء می‌گوید: «هرکس قایل به صفتی قدیمی برای خدا شود، در واقع قایل به دو خدا شده است» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰).

یکی از صفات الهی، متکلم بودن خداوند است که برخی از بزرگان معتزله آن را از مقوله اجسام و برخی دیگر از مقوله اعراض می‌دانند، که لازمه اعتقاد به هریک از این دو دیدگاه، مخلوق دانستن کلام الهی است؛ زیرا هم اجسام و هم اعراض، مخلوق و محدث هستند (جارالله، ۱۹۷۴م، ص ۷۷). معتزله قول به قدم قرآن را به این دلیل که لازمه آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، متعارض با وحدانیت دانستند و با معتقدان به آن، به شدت برخورد کردند که به ماجرای «محنه» انجامید.<sup>۱</sup>

معتزله همچنین هر صفتی را که مستلزم جسمانیت یا انسانوار بودن خداوند است و در ظاهر متون دینی به خداوند نسبت داده شده، به معانی دیگر تأویل می‌کردند. از مهم‌ترین مصادیق این دیدگاه، موضوع «رؤیت خدا با چشم در قیامت» است. اهل سنت اعتقاد دارند که بهشتیان در روز قیامت پروردگارشان را می‌بینند، اما نه با قوه موجود در همین چشم، بلکه با قوه اعطایی دیگری از سوی خدا (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۴) و در تأیید دیدگاه خود، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند؛ نظیر آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۲ و ۲۳) که منظور از «ناظره» را «رائیه» می‌دانند (اشعری، ۱۹۷۷م، ص ۳۷).

در مقابل، معتزله رؤیت خدا را با چشم در قیامت رد می‌کنند و اعتقاد به این امر را موجب تجسیم خدا می‌دانند و در تأیید دیدگاه خود، به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) استناد می‌کنند و در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان بر رؤیت خدا دلالت دارد، با مجاز دانستن آیه، اقدام به تأویل آن می‌کنند. برای مثال، آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» را چندگونه تأویل کرده‌اند:

۱. منظور از «ناظره» نظر انتظار است و نه نظر رؤیت (همان، ص ۳۷).
۲. کلمه «ثواب» به‌عنوان مضاف برای «رب» در تقدیر است و معنای آیه این‌گونه است: «إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (همان، ص ۳۹ و ۴۰).

۳. کلمه «إلی» حرف جر نیست، بلکه اسم و مفرد کلمه «الاء» به معنای نعمت و در جایگاه مفعول به است. بدین‌روی، معنای آیه «يَعْمَرُ رَبِّهَا مَنْتَظَرَةٌ» است (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۵).

از دیگر آیاتی که جمود بر ظاهر آنها موهم تجسیم شده، آیاتی است که متضمن جهت و مکان برای خدا هستند که معتزله با مجاز دانستن این آیات، اقدام به تأویل آنها کرده‌اند. برای مثال، واژه «کرسی» در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) را به علم خدا تأویل کرده‌اند (دینوری، بی‌تا، ص ۶۴)؛ واژه «استوی» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را به استیلا، ملک و قهر (اشعری، ۱۹۷۷م، ص ۱۰۸) یا به قصد کردن و روی آوردن خدا به آفرینش عرش تأویل کرده‌اند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴ و ۴۸).

همچنین آیاتی که بیانگر فوقیت، مجیء و معیت خداوند است نیز توسط معتزله تأویل گردیده است؛ زیرا ظاهر آنها بر جهت داشتن، متحرک بودن و مجاورت خدا با انسان‌ها دلالت دارد. برای مثال، فوقیت در آیه «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل: ۵۰) را به معنای برتری و فضل خدا بر عرش می‌دانند؛ همان‌گونه که گفته می‌شود: «الْأَمِيرُ فَوْقَ الْوَزِيرِ» و «الَّذِينَ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا يُرْسِلُونَهُمْ» (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۰۱). آمدن خدا در آیات: «وَ جَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) و «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (بقره: ۲۱۰) را به آمدن امر پروردگار تأویل کرده‌اند (همان، ص ۴۶۴)؛ و همراهی خدا در آیات «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا» (نحل: ۱۲۸) و «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶) را به معنای علم و نصرت و تأیید خدا دانسته‌اند. (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۶۱۹).

از دیگر آیاتی که ظاهر آنها بیانگر جسمانیت خداست و معنای آنها توسط معتزله به تأویل برده شده، آیاتی است که به وجه، ید، جنب، عین، سمع و بصر برای خداوند اشاره دارند. برای مثال، در دو آیه: «وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذَوَالْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، برخی از معتزله واژه «وجه» را زاید دانسته و معنای آیه را «وَ يَبْقَى رَبُّكَ» می‌دانند. برخی دیگر نیز آن را به «ثواب یا عقاب خدا» معنا می‌کنند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۳۱). همچنین در آیه: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و آیات مشابه آن، واژه «ید» را به قدرت یا نعمت خدا تأویل می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۸). در آیاتی که از «سمع»، «عین» و «بصر» برای خدا یاد شده، مانند «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج: ۷۵) یا «تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا» (قمر: ۱۴)، این واژه‌ها را به «علم خدا» معنا می‌کنند (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۸) و آنجا که از «جنب الله» یاد شده: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶) نیز آن را به «امر الله» تأویل می‌کنند (همان، ص ۲۱۸).

## ۲. تأویل آیات متعارض با اصل عدل

معتزله اصل «عدل» را در پیوندی وثیق با مسئله جبر و اختیار می‌دانند. در قرآن کریم، برخی آیات بر جبر (توبه: ۵۱؛ مدثر: ۳۱؛ اعراف: ۱۸۸؛ سجده: ۱۳؛ هود: ۳۴؛ تکویر: ۲۹) و برخی دیگر بر آرای انسان (مدثر: ۳۸؛ فصلت: ۴۶؛ یونس: ۳۰؛ کهف: ۲۹؛ انسان: ۳؛ یونس: ۱۰۸) دلالت دارند. در برخی آیات نیز می‌توان هر دو اندیشه جبر و اختیار را یکجا مشاهده کرد (مدثر: ۵۴-۵۶؛ رعد: ۱۱).

معتزله در مواجهه با این آیات، بر اساس اصل «عدل»، انسان را دارای قدرت، اراده، خواست و توانایی می‌دانند که آفریدگارش برای وی آفریده است و انسان بر این اساس، وظایف خود را به‌گونه‌ای مستقل و آزاد انجام می‌دهد. از این‌رو، انسان بر سبیل حقیقت - و نه مجاز - خالق افعال خویش است و نسبت این افعال به او نسبتی حقیقی است، و به همین دلیل، جزاء، اعم از ثواب یا عقاب، امری منطقی است که در آن شبهه ظلم از سوی خدا وجود ندارد. (محسن، ۱۹۹۶م، ص ۵۲).

معتزله آیاتی را که بر جبر دلالت دارند به گونه‌ای تأویل می‌کنند که دیگر معنای جبر ندهند. برای مثال، هدایت الهی را به معنای ارشاد، دعوت یا آشکار کردن حق می‌دانند (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۱۱۵)، یا «اضلال الهی» را برخی به معنای گمراه نامیدن و خبر دادن از گمراهی شخص، و برخی دیگر به معنای مجازات کردن شخص به دلیل گمراهی او می‌دانند (همان). آنها همچنین با هر عقیده‌ای که معارض قرائت آنها از عدل بود، مقابله می‌کردند. برای مثال، منکر «محاباة»<sup>۲</sup> از سوی خداوند (آندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۵) یا شفاعت گناهان در روز قیامت بودند (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۱۹۴).

### ۳. تأویل آیات متعارض با اصل وعد و وعید

«وعد» عبارت است از: هر خبری که متضمن رساندن نفع به غیر یا دفع ضرر از او در آینده باشد. «وعید» نیز عبارت است از هر خبری که متضمن رساندن ضرر به غیر یا از دست رفتن نفعی برای او در آینده باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

اصل «وعد و وعید» از فروعات اصل «عدل» است؛ زیرا اقتضای عدالت الهی این است که نیکان را پاداش دهد و اشرار را عقوبت کند؛ یعنی هر کس بر اساس اعمال خویش جزا یابد، که در اصطلاح معتزله، به این مسئله، «استحقاق» گفته می‌شود. به تعبیر دیگر، انسان به خاطر طاعتش مستحق و شایسته ثواب، و به خاطر معصیتش مستحق و شایسته عقاب است و بخشش گناهان - بجز گناهان صغیره - اگر از آنها توبه صورت نگیرد، جایز نیست؛ زیرا جواز بخشش گناهان، مکلف را به خاطر اطمینان به عفو الهی، به انجام قبیح تحریک می‌کند. پس وجود عقوبت ضروری است؛ زیرا بازدارنده از ارتکاب قبیح است، و حال آنکه عفو، برابر دانستن مطیع و گنه کار است و این با عدل انطباقی ندارد. در قرآن کریم نیز به استحقاق برخی از اهل کبایر برای خلود در عذاب اشاره شده است؛ مانند قاتل متعمد: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳)؛ و اصرارکننده بر ربا: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵) (صبحی، ۱۹۸۵م، ص ۱۵۷).

به عقیده معتزله، شفاعت نیز نمی‌تواند مانع خلود اهل کبایر در آتش شود؛ همان گونه که دعای خانواده و طلب استغفار دوستان آنان پس از مرگشان سودی برایشان ندارد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹). بنابراین، انسان جز به وسیله توبه خالص از گناهان، نجات نمی‌یابد (همان، ص ۱۵۸).

معتزله در مواجهه با آیات ۴۸ و ۱۱۶ سوره نساء، که آموزش گناهان را به مشیت الهی و بدون توبه ممکن می‌دانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»، به تأویل می‌پردازند و مقصود از «ما دون ذلك» را گناهان صغیره و همچنین آموزش «ما دون ذلك» را به شرط توبه می‌دانند (همان).

## رویکرد تأویلی نصر حامد ابوزید

در این بخش، آراء تأویلی نصر حامد ابوزید به‌عنوان مهم‌ترین چهرهٔ نومعتزله بررسی و تحلیل می‌شود و نتایج نگاه تأویلی او در تفسیر قرآن تبیین می‌گردد:

یکی از واژگانی که ابوزید بسیار از آن استفاده می‌کند واژهٔ تاریخ (التأریخیه) است؛ به این معنا که خداوند قرآن را در برههٔ زمانی خاصی و مبتنی بر نظام فرهنگی و زبانی مردم آن زمان نازل کرده است (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۹۶). به اعتقاد ابوزید، این دیدگاه به‌طور صریح در تقابل با دیدگاهی است که بر اساس آن، متن قرآن دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ است (همان، ص ۹۶). ابوزید معتقد است: چنین برداشتی از قرآن رابطهٔ دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد و دو نتیجهٔ اساسی در پی دارد:

نخست آنکه در قداست قرآن مبالغه شده و از متنی زبانی، که دارای دلالت و قابل فهم است، به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌شود.

دوم آنکه به دلیل باور بر ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن، پی بردن به مراتب معنایی این متن ناممکن است (همان، ص ۹۶ و ۹۷). به اعتقاد ابوزید، غلبهٔ چنین تصویری از دلالت متن قرآن بر فرهنگ اسلامی، سرانجام سبب شد کارکرد آن از «پیام» (رسالة) بودن در قلمرو دلالت زبانی، به «نماد» (أیقونة) بودن در قلمرو دلالت نشانه‌شناسی تغییر پیدا کند. مهم‌ترین پیامد این امر نیز آن است که در دوره‌هایی از تاریخ فکری و فرهنگی ما، احادیث نبوی را بر قرآن مقدم داشته‌اند؛ با این توجیه که حدیث نبوی، سخن بشری است و زبان و ساخت آن قابل فهم است، اما قرآن قداست خاصی دارد و واژه‌هایش ازلی (قدیم) و بیانگر ذات متکلم، یعنی خداوند سبحان است (همان، ص ۹۸).

بر این اساس و با نگاه دقیق به آثار ابوزید، می‌توان به این نتیجه رسید که هدف اصلی و کلیدواژهٔ تمام مباحث تأویلی او اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم است و او برای رسیدن به این هدف، به نظریات مختلفی تمسک جسته که اصلی‌ترین و مهم‌ترین آنها عبارت است از سه نظریه: ۱. خلق قرآن معتزله؛ ۲. هرمنوتیک گادامر؛ ۳. نشانه‌شناسی سوسور.

در ادامه، هر یک از این سه نظریه و چگونگی بهره‌گیری ابوزید از آنها در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم بررسی و تحلیل می‌شود:

### ۱. نظریهٔ خلق قرآن معتزله

یکی از نظریه‌هایی که ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن از آن بسیار بهره می‌گیرد، نظریهٔ «خلق» قرآن معتزله است که این مسئله، به‌ویژه در مقاله‌ای که وی با عنوان «التأریخیه: المفهوم الملتبس» نگاشته، نمایان است.

بر اساس عقیدهٔ معتزله، قرآن به‌عنوان کلام‌الله، از صفات فعل خداوند به شمار می‌رود و نه از صفات ذات او. تفاوت صفات فعل و صفات ذات از نظر معتزله، در این است که صفات فعل نمایانگر بخش مشترکی میان خدای

تعالی و عالم هستند، درحالی که صفات ذات، تفرّد و خصوصیتی را برای وجود الهی، صرف‌نظر از عالم نشان می‌دهند. در این زمینه، صفت «کلام» مستلزم وجود مخاطبی است که متکلم او را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ و اگر ما قایل باشیم که خداوند از ازل متکلم بوده، این بدان معناست که خداوند بدون وجود مخاطب تکلم کرده و این منافی حکمت الهی است.<sup>۳</sup>

حتی اگر افعال الهی را متعلق به قدرت الهی بدانیم، باز هم سبب نمی‌شود که قایل به قِدَم کلام الهی شویم؛ زیرا قدرت الهی و فعل الهی از دو جهت باهم تفاوت دارند:

اولاً، قدرت الهی نامحدود است، درحالی که افعال الهی باوجود اینکه ریشه در قدرت نامتناهی خدا دارد، اما به دلیل تعلقشان به عالم متناهی، محدودیت دارند و رابطه میان آنها، رابطه منطقی بین امکان و تحقق است؛ زیرا: «أیسَ كُلُّ مَقْدُورٍ مُحْتَمٌّ الْوُقُوعَ». ثانیاً، قدرت الهی از صفات ازلی و قدیم خداوند است، اما فعل الهی ازلی نیست، بلکه تاریخی است، و اولین تجلی فعلی قدرت خداوند نیز ایجاد عالم است که به‌مثابه افتتاح تاریخ به شمار می‌رود. بنابراین، خلق عالم پدیده‌ای مُحدَث و تاریخی است، و حال آنکه اولین فعل الهی، یعنی ایجاد عالم، به‌عنوان افتتاح تاریخ محسوب می‌شود. در نتیجه، تمام افعالی که به دنبال آن می‌آیند نیز افعالی تاریخی هستند و هرچه از این افعال حاصل شود «مُحدَث» است؛ به این معنا که در لحظه‌ای از لحظات تاریخ پدید آمده است (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۸-۷۲).

ابوزید حملاتی را که به مفهوم «تاریخی بودن قرآن» وارد می‌شود، ناشی از تصور اسطوره‌ای از زبان می‌داند که بر اساس آن، زبان از عالمی که بر آن دلالت می‌کند، جدا نمی‌شود؛ یعنی رابطه بین لفظ و معنایی که بر آن دلالت می‌کند، رابطه «تطابق» است (همان، ص ۷۶). از این تصور، در بعضی از مکاتب فکری اسلامی با عنوان «اتحاد اسم و مسمأ» و به این معنا که رابطه بین لفظ و معنای آن رابطه‌ای ذاتی و جوهری و ضروری است، یاد می‌شود. در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری وجود دارد که این رابطه ضروری را رد می‌کند؛ البته نه به این معنا که هیچ رابطه‌ای میان آنها نمی‌بیند، بلکه برای مثال، جاحظ رابطه میان لفظ و معنا را همانند رابطه میان جسد و روح می‌داند، یا مثلاً، معتزله این رابطه را از نوع «مواضعه»، «اتفاق» یا «اصطلاح» می‌دانند (همان، ص ۷۷-۷۹).

مقاله دیگری که ابوزید در آن به موضوع تاریخ‌مندی و خلق قرآن و انتقاد از موضع گفتمان دینی حاکم می‌پردازد، مقاله «قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة» است. ابوزید در این مقاله، اصرار مسلمانان بر طبیعت دوگانه نص قرآن را هم‌ردیف اعتقاد اندیشه دینی مسیحی به طبیعت دوگانه مسیح قرار می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد:

این مسئله را از منظری لاهوتی بررسی نمی‌کنیم؛ زیرا از این منظر، مسئله‌ای اعتقادی و مناقشه برانگیز است. هدف ما از این مقایسه، نشان دادن تناقض در اندیشه دینی اسلامی است... که از یک‌سو، توهم طبیعت دوگانه مسیح در اندیشه دینی مسیحی را انکار و بر طبیعت بشری مسیح تأکید می‌کند. اما از سوی دیگر، بر طبیعت دوگانه

نص قرآن و سایر متون دینی اصرار می‌ورزد که این خود، توهمی مانند توهم مسیحیان است... اگر این توهم در عقاید مسیحی به عبادت فرزند انسان منجر شد، در عقاید اسلامی منجر به اعتقاد به قدّم قرآن و ازلیت آن گردید... که در هر دو حالت، نفی انسان و دور راندن او از واقعیتش صورت می‌پذیرد که این موضوع، به نفع (دین) الهی و حقیقت مطلق نیست، بلکه تنها به نفع گروهی است که خود را در جایگاه الهی و حقیقت مطلق قرار می‌دهند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۰۴ و ۲۰۵).

به اعتقاد ابوزید، متون دینی، متونی زبانی هستند که شأن آنها همانند شأن هر متن دیگری در فرهنگ است و خاستگاه الهی متون به این معنا نیست که مطالعه و تحلیل آنها محتاج روش‌های خاصی متناسب با ماهیت الهی آنها باشد (همان، ص ۲۰۶). اگر متون دینی به حکم وابستگی آنها به زبان و فرهنگ در دوره تاریخی مشخصی (دوره شکل‌گیری و شکل‌دهی آنها) متونی بشری هستند، در نتیجه، قطعاً متونی تاریخی نیز هستند؛ به این معنا که دلالت این متون از نظام زبانی و فرهنگی خود، جدا نیست. از این زاویه، زبان و محیط فرهنگی متون، مرجع تفسیر و تأویل به شمار می‌رود (همان، ص ۲۰۶). البته اعتقاد به تاریخ‌مندی دلالت، به معنای ثابت نگه‌داشتن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ زیرا زبان - به‌مثابه مرجع تفسیر و تأویل - ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت حرکت می‌کند و تحول می‌پذیرد (همان، ص ۲۰۶).

ابوزید در مقاله دیگری با عنوان «التراث بين التوجيه الايديولوجي والقراءة العلمية» که درباره این موضوع نگاشته، معتقد است: مسئله «خلق قرآن» و تاریخ‌مندی آن از نظر مفهوم و روش، چنان به یکدیگر مرتبط هستند که به نتیجه رسیدن یکی از آن دو، به‌صورت منطقی موجب به نتیجه رسیدن دومی می‌شود. مسئله «خلق قرآن»، که معتزله آن را مطرح کرده‌اند، در تحلیل فلسفی به این معناست که وحی واقعه‌ای تاریخی است که در ارتباط دوطرفه خدا و انسان یا ارتباط وجود مطلق و محدود، اساساً به بُعد انسانی آن مربوط می‌شود. وحی در این معنا، محقق ساختن مصالح انسان بر روی زمین است؛ زیرا خطابی است برای انسان به زبان او. هنگامی که در تحلیل فلسفی وحی، به‌سوی غایت آن پیش می‌رویم - غایتی که معتزله بدان نرسیده‌اند - به این نکته می‌رسیم که خطاب الهی، خطابی تاریخی است. در نتیجه، معنای آن جز از طریق تأویل انسانی محقق نمی‌شود که تأویل انسانی نیز متضمن معنایی جوهری و ثابت برای وحی نیست (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۳۳).

با دقت در سخنان ابوزید، می‌توان به این نکته رسید که بهره‌گیری او از نظریه «خلق قرآن»، کاملاً به‌صورت گزینشی و در جهت اثبات تاریخ‌مندی قرآن است و از این نظر، تفاوت‌های روشنی با رویکرد معتزله دارد. معتزله نظریه «خَلْقِ قرآن» را در تقابل با «قدّم قرآن»، که لازمه آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، مطرح کردند. بنابراین، نگاه آنها به نظریه «خَلْقِ قرآن»، نگاهی کاملاً کلامی و اعتقادی و در راستای تنزیه ذات الهی است. اما ابوزید بدون توجه به دغدغه‌های معتزله در تنزیه ذات الهی، از نظریه «خَلْقِ قرآن»، صرفاً برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن بهره می‌گیرد.

۲. نظریهٔ هرمنوتیک ذهنی‌گرای گادامر

ابوزید از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۰م به کمک بورسیه‌ای از بنیاد فورد برای فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت (ابوزید، ۲۰۰۱م، ص ۱۱۰-۱۱۱). وی در این مدت، با آثار و اندیشه‌های نظریه‌پردازان غربی در زمینهٔ هرمنوتیک و زبان‌شناسی آشنایی پیدا کرد (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵) و پس از بازگشت از آمریکا، سلسله مقالاتی را منتشر کرد و در آنها به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت که در این مقالات، ردپای اندیشه‌های غربی به وضوح مشاهده می‌شود. از مهم‌ترین این مقاله‌ها، مقاله‌ای است با عنوان «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص» است که در آن ابوزید با طرح یک تقاضای فرهنگی عربی به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۷).

نویسندگانی که ابوزید در این مقاله به مطالعهٔ آراء آنها پرداخته، بیشتر تلاش کرده‌اند تا راه‌های شناخت هنر و ادبیات را بررسی کنند، اما ابوزید به دنبال برگرفتن ایده‌های آنها و انتقالشان به میراث دینی از طریق گفت‌وگوی دیالکتیکی است.

بر این اساس، ابوزید شروع به مطالعه‌ای تطبیقی میان فهم قرآن مبتنی بر دلایل تاریخی و لغوی می‌کند که از آن به «التفسیر بالمأثور» تعبیر می‌کند؛ همچنین مطالعه‌ای در خصوص و فهم قرآن مبتنی بر دیدگاه‌های مفسر که از آن به عنوان «التفسیر بالرأی» یا «تأویل» نام می‌برد، و گرایش دوم را، که توسط فلاسفه، معتزله، شیعه و متصوفه بدان پرداخته شده است، ترجیح می‌دهد.

مسئله‌ای که هر دو گروه با آن مواجه‌اند این است که چگونه می‌توان به معنای عینی متن قرآن پی برد؟ و آیا انسان با وجود محدودیتش، می‌تواند به مقصود الهی در صورت کامل و مطلق آن پی ببرد؟ هر دو گروه سعی کرده‌اند به این سؤال پاسخ دهند. قایلان به «التفسیر بالمأثور» گرچه به صراحت نه، ولی فهم عینی از متن قرآن را ممکن می‌دانند و تأویل را به دلیل عینی نبودن، آماج انتقاد قرار می‌دهند. اما طرف‌داران «تأویل» قایل به آزادی فهم و فتح باب اجتهاد هستند و به‌طور ضمنی، فهم عینی متن قرآن برای انسان را ناممکن می‌دانند. همچنین درحالی که گرایش اول از نقش مفسر به نفع جنبه‌های تاریخی و لغوی متن صرف‌نظر می‌کند، جریان دوم بر رابطه ویژه بین متن و مفسر تأکید می‌کند (همان، ص ۱۵ و ۱۶).

اما حال که از دید تأویل‌گرایان نمی‌توان به فهم عینی از متن قرآن رسید، پس برای فهم مثلث «المؤلف/النص/الناقد» یا «القصد/النص/التفسیر» (همان، ص ۱۶) چه راهی وجود دارد؟

ابوزید در ادامهٔ مقاله، به بررسی نظرات اندیشمندان غربی دربارهٔ هرمنوتیک می‌پردازد تا پاسخ این سؤال را بیابد. وی ابتدا دیدگاه شلایرماخر (همان، ص ۲۰-۲۳) و ویلهلم دیلتای (همان، ص ۲۳-۳۰) را بررسی می‌کند که هر دو در زمرهٔ عینی‌گرایان تفسیر به شمار می‌روند.<sup>۴</sup>

وی سپس به بررسی دیدگاه مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) می‌پردازد که هرمنوتیک فلسفی و



ذهنی‌گرا را بنا نهاده است. (همان: ۳۰-۳۷) ابوزید در ادامه، آراء گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) را بررسی می‌کند که در تحلیل خویش از چارچوبِ فهم، هیچ جایگاهی برای مؤلف و قصد و مراد او قابل نیست. از دیدگاه گادامر، متن ادبی ابزاری ثابت میان نویسنده و گیرندهٔ متن است و فرایند فهم آن هماهنگ با تغییر دیدها و تجربه‌ها تغییر می‌کند (همان، ص ۴۲). گادامر رسالت هرمنوتیک متن را درک دنیای ذهنی مؤلف نمی‌داند، بلکه بر مواجههٔ مفسر با متن و درک معنای آن بدون توجه به ذهنیت و تلقی خاص صاحب اثر تأکید دارد. نه مؤلف و نه مخاطبان نخستین متن، هیچ‌یک نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند (گادامر، ۱۹۸۹م، ص ۳۹۵).

بنابراین، گادامر فهم را امتزاج افق معنایی مفسر با متن و اثر می‌داند. از سوی دیگر، افق معنایی هر مفسری محدود به عصر و زمانه و تعاملات وی با محیط و دیگران و بنابراین، سیال و متغیر و محصور در محدوده‌های عصری و محدوده‌های وجودی شخص مفسر است. پس فهم برخاسته از دخالت چنین افقی، لزوماً تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شود. (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

از نظر گادامر، مؤلف یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفسیرها ندارد. اینجاست که می‌توان تأثیرپذیری ابوزید از آراء گادامر را به وضوح مشاهده نمود و جملات او درباره فهم پیامبر ﷺ از قرآن را درک کرد:

اساساً متن از نخستین لحظهٔ نزول، یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظهٔ نزول وحی، از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل شد؛ زیرا به وسیلهٔ انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. فهم پیامبر از متن، نخستین مراحل از فرایند برخورد عقل بشری با متن را نشان می‌دهد و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد که فهم پیامبر از متن با معنای ذاتی نص - بر فرض وجود چنین دلالتی - برابر است؛ زیرا چنین گمانی به نوعی شرک منجر می‌شود؛ چراکه قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را - هر چند فهم پیامبر باشد - یکسان می‌گیرد و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه می‌گذارد. این گمان به الوهیت پیامبر منتهی می‌گردد و با تقدیس او، حقیقت بشر بودن پیامبر را نادیده می‌انگارد (ابوزید، ۱۹۹۲م - ب، ص ۱۲۶).

نتیجهٔ این تحلیل آن است که فهم برتری وجود ندارد، بلکه هرچه هست فهم متفاوت است. معیاری در دست نداریم که بخواهیم دربارهٔ رجحان فهمی بر دیگری حکم کنیم (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶-۳۰۱).

نویسندهٔ دیگری که ابوزید به دیدگاه او گرایش پیدا می‌کند، هیرش است که میان معنای ثابت (المعنی/meaning) و معنای متغیر (المغزی/significance) یک متن تفاوت می‌گذارد و معتقد است: مغزای یک نص ادبی متفاوت است، اما معنای آن همیشه ثابت خواهد بود. هیرش قابل به دو عرصهٔ مختلف با اهداف متفاوت، اما متصل به یکدیگر است: عرصه اول عرصهٔ «نقد ادبی» است که غایت آن رسیدن به مغزای نص ادبی است، و عرصهٔ دوم عرصهٔ «نظریهٔ تفسیر» است که هدف آن رسیدن به معنای نص ادبی است. از دیدگاه وی، «معنای

ثابت» همان معنایی است که از طریق تحلیل متن، دست‌یابی به آن ممکن است؛ اما «معنای متغیر یا مغزا» مبتنی بر نوع رابطه متن و خواننده آن تعریف می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-الف، ص ۴۸ و ۴۹).

ابوزید از این نظر هیرش تأثیر پذیرفت و قایل به تفاوت معنا و مغزا شد (ابوزید در جاهای دیگر با هیرش همراهی نکرد؛ زیرا هیرش از افرادی است که به شدت از عینی‌گرایی تفسیری دفاع کرده و قایل به این است که معنای متن بر محور قصد و نیت متکلم رقم می‌خورد). وی فرق میان معنا و مغزا را در دو چیز می‌بیند: اول اینکه «معنا» جنبه‌ای تاریخی دارد؛ یعنی نمی‌توان بدان دست یافت، مگر با شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متنی و بافت فرهنگی اجتماعی برون‌متنی، اما «مغزا» - هرچند از معنا جدا نیست، بلکه به آن وابسته است و از آن نشئت می‌گیرد- جنبه‌ای معاصر دارد؛ به این مفهوم که محصول قرائت عصری غیر از عصر نص است، و اگر مغزا وابسته به معنا نباشد و از آن نشئت نگیرد، قرائت به همان اندازه که از دایره تأویل دور می‌شود، داخل در دایره تلوین می‌گردد.

دومین تفاوت میان معنا و مغزا- که نتیجه تفاوت اول به شمار می‌رود- این است که معنا به مقدار قابل ملاحظه‌ای از ثبات نسبی برخوردار است، اما مغزا بسته به تغییر افق‌های قرائت، جنبه‌ای متحرک دارد، هرچند رابطه‌اش با معنا، حرکتش را تنظیم و آن را هدایت می‌کند یا قاعدتاً باید چنین کند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۲۱).

ابوزید بر مبنای تفاوت میان معنا و مغزا، به بررسی برخی از موضوعات دینی می‌پردازد. برای مثال، وی درباره مسئله «میراث دختران» می‌نویسد:

این مسئله دو جنبه جدایی‌ناپذیر دارد: جنبه اول به وضعیت زن به‌طور عام، و وضعیت او در اسلام به‌طور خاص مربوط است؛ و جنبه دوم به قضیه ارث در کلیت آن - آن‌گونه که نصوص از آن تعبیر کرده‌اند- مربوط است. معانی واضح‌اند در اینکه نصوص قایل به تساوی مرد و زن در مسئله ارث و سایر امور شرعی نیستند، هرچند آنها را در عمل و پاداش دینی برابر می‌دانند. در مسئله ارث نیز اختلافی پیرامون معانی نیست؛ زیرا روابط متعصبانه پدرسالارانه، معیار تقسیم ارث محسوب می‌شد. اما معانی، که نصوص بر آنها دلالت دارند، تمام قضیه نیست؛ زیرا طبیعی است که حرکت تشریحی نص نباید اصطکاکی با عرف‌ها، تقالید و ارزش‌هایی که محورهای اساسی بافت فرهنگی اجتماعی هستند، داشته باشد (همان، ص ۲۲۳).

وی در بیان دیگری می‌نویسد:

در مسئله «ارث دختران»، بلکه در مسئله «زن» به‌طور عام، می‌بینیم که اسلام نصف حق مرد را به زن داد، آن هم در شرایطی که بکلی از حقوقش دور نگه داشته شده بود. در واقعیت اجتماعی-اقتصادی آن زمان، زن به‌عنوان موجودی بی‌ارزش در پس تبعیت کامل و ملکیت تام برای مرد- یعنی پدر و سپس همسرش- شناخته می‌شد. در چنین شرایطی رویکرد وحی کاملاً روشن است و پذیرفته نیست که اجتهاد در

حدودی که وحی در آن توقف کرده، بماند. در غیر این صورت، ادعای صلاحیت دین برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها از اساس طرد می‌شود و شکاف میان واقعیت متحرک متحول و میان نصوصی که گفتمان دینی معاصر به آنها تمسک می‌جوید، افزایش می‌یابد. (همان، ص ۱۳۵).

در مجموع، باید گفت: مهم‌ترین دستاورد هرمنوتیک غربی برای ابوزید، علاوه بر تأثیرپذیری از هیرش، در باب تفاوت میان معنا و مغز، تأثر از گادامر است که بر نقش مفسر یا خواننده تأکید ویژه دارد.

اما بهره‌گیری ابوزید از نظریات گادامر و هیرش نیز به صورت گزینشی است و او التزامی به تمام نتایج این نظریات ندارد. ابوزید با پی‌روی از گادامر، فهم عینی و مطلق را رد می‌کند و از تأثیر افق فکری و فرهنگی خواننده در فهم متن سخن به میان می‌آورد (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۳۹۷) و بر این اساس، بر «کثرت‌گرایی» و «دموکراسی» تأکید می‌کند (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۴). او از جمله نمونه‌های این «کثرت‌گرایی» را اعتقاد به امکان وجود فهم‌های متعدد می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹). اما بررسی آثار ابوزید بیانگر این نکته است که وی نه تنها در هیچ‌یک از آثار خود به این نتیجه پایبند نبوده، بلکه به راحتی دیگران را به سوء نیت و سوء فهم متهم می‌کند. وی در هیچ جا تلقی رایج دینی را نپذیرفته و حتی آن را به عنوان گونهٔ دیگری از فهم در دایرهٔ تکرر فهم‌ها قرار نداده است.

همچنین نسبت محض حاصل از آراء گادامر، که راه هرگونه داوری میان فهم‌های متعدد را می‌بندد، سبب شد که ابوزید برای رهایی از این مشکل، در عین التزام تام به مبانی هرمنوتیکی گادامر، به وام‌گیری ناصحیح از اصطلاحات هیرش بپردازد و میان معنای ثابت و معنای متغیر یک متن تفاوت بگذارد، در حالی که اساساً در نظریهٔ هرمنوتیکی هیرش قصد مؤلف نقش اصلی را دارد و استقلال معنای متن از مؤلف سخنی نادرست است و در نتیجه، معنای متن امری مشخص است (هیرش، ۱۹۶۷م، ص ۲۷-۲۸، ۱۴۰ و ۱۷۳) و این کاملاً در برابر تکرر، نسبی‌گرایی و تاریخ‌مندی معنا قرار می‌گیرد.

### ۳. نظریهٔ نشانه‌شناسی سوسور

یکی دیگر از مبانی مهم ابوزید در تأویل قرآن و اثبات تاریخ‌مندی آن، مباحث زبان‌شناسی جدید و در رأس آنها، نظریهٔ نشانه‌شناسی سوسور است که ابوزید در مقالهٔ «التأریخیه: المفهوم الملتبس» که پیش‌تر به آن اشاره شد، به تبیین این نظریه پرداخته است.

از دیدگاه سوسور، رابطهٔ میان دال و مدلول، رابطهٔ «اصطلاح» است؛ ۵ به این معنا که میان دال و مدلول، که دو جزء سازندهٔ نشانهٔ زبانی هستند، رابطهٔ طبیعی وجود ندارد، بلکه رابطهٔ میان آنها قراردادی است و مردم بر اساس تقلید یا عرف آن را پذیرفته‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۹). سوسور دال را «تصویری شنیداری» و مدلول را «مفهومی ذهنی» می‌داند - و نه شیئی که بر آن دلالت می‌شود- و معتقد است: «نشانهٔ زبانی»، واحد ذهنی دوگانه‌ای است که در آن، دو عنصر «تصویر شنیداری» و «مفهوم ذهنی» ارتباط محکمی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که طلب یکی از آن دو، دیگری را نیز به همراه می‌آورد (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۷۷-۸۰).

ابوزید از نظر سوسور چنین نتیجه می‌گیرد: حال که نشانه‌های زبانی به‌طور مستقیم به واقعیت خارجی و عینی اشاره ندارند، بلکه به تصورات و مفاهیم ذهنی مستقر در بینش مردم بازمی‌گردند. پس ما در ارتباط با زبان، در جابه‌جایی فرهنگی هستیم، و زبان به‌منزله نظام مرکزی است که تمام جنبه‌های فرهنگی را بیان می‌کند (همان، ص ۸۰). اما نصوص نیز، که مرجعیت خود را از زبان می‌گیرند، از آن‌رو که زبان، خود، به‌منزله «دال» در نظام فرهنگی است، تمام نصوص نیز مرجعیت خود را از فرهنگی که بدان تعلق دارند، اخذ می‌کنند. نصوص علاوه بر این، می‌توانند با به کار بستن قوانین دلالی، بر فرهنگ نیز تأثیر بگذارند. ابوزید در توضیح این مطلب، از جنبه دیگری از اندیشه سوسور، یعنی تمایز میان زبان (اللغه) و گفتار (الکلام) (تمایز میان بُعد اجتماعی و فردی زبان) بهره می‌گیرد که در آن، منظور از زبان، پدیده‌ای اجتماعی و گروهی است که در برابر تغییر مقاومت می‌کند و برای ثبات، می‌کوشد؛ اما منظور از «گفتار»، استخدام فردی زبان است که زبان را نوسازی می‌کند و تحول می‌بخشد (همان، ص ۸۶). این تمایز میان زبان و گفتار می‌تواند در توضیح تفاوت میان ساختار زبانی نصوص و میان نظام زبانی و فرهنگی که نصوص را تولید می‌کند، به کار آید؛ یعنی متون دینی از یک سو با واقعیت زبانی و فرهنگی خود ارتباط دارند و شکل آن را به خود می‌گیرند، و از سوی دیگر، با ابداع نشانه‌های خاص خود، به شکل‌دهی به زبان و فرهنگ می‌پردازند (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۲۰۳ و ۲۰۴). در نتیجه، قرآن در عین اینکه محصولی فرهنگی است، تولیدکننده فرهنگ نیز هست (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۸۶). ابوزید در مفهوم النص در این باره می‌نویسد:

بدیهی است که متن محصولی فرهنگی است؛ اما چنین نکته‌ای در فرهنگ ما نیازمند اثبات بی‌دری است... باید توجه داشت که جمله متن محصولی فرهنگی است، در مورد قرآن، ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آن است؛ اما پس از این مرحله، متن قرآن ایجادکننده فرهنگ گردید؛ یعنی این متن، به متن حاکم و غالب بدل شد که متون دیگر را با آن می‌سنجیدند و مشروعیتشان را بدان تعیین می‌کردند. تفاوت این دو مرحله در تاریخ متن قرآن، عبارت است از تفاوت میان بهره‌گیری قرآن از فرهنگ و بیان آن و بهره‌دهی به فرهنگ و تغییر آن. (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

بر این اساس، ابوزید به نتیجه دلخواه خود، یعنی اثبات تاریخ‌مندی قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ عصر نزول می‌رسد و بدین روی، بر تأویل تاریخی - اجتماعی نصوص تأکید می‌کند؛ به این صورت که آنچه جوهری و اساسی است، نوسازی شود، و آنچه با توجه به شرایط تاریخی - اجتماعی، مختلف، عرضی و موقت است، اسقاط شود (ابوزید، ۱۹۹۲م-ب، ص ۱۳۳). وی برای اثبات دیدگاهش، به شواهدی از قرآن استدلال کرده که عبارت است از:

۱. نصوص مربوط به برده و کنیز؛ قطعاً تطور تاریخی، این احکام را از میان برده و لغو کرده و نظام اجتماعی و اقتصادی بردگی را در درون چاه تاریخ رها کرده است. بنابراین، تمسک به هیچ‌یک از دلالت‌های پیشین ممکن نیست، مگر از باب استشهد تاریخی و لاغیر (همان، ص ۲۱۰).

۲. نصوص مربوط به گرفتن جزیه و تسلیم اهل کتاب: اکنون که اصل «تساوی در حقوق و تکالیف»،

صرف‌نظر از دین و رنگ و نژاد پذیرفته شده، دیگر تمسک به دلالت‌های تاریخی مسئله‌ی جزیه صحیح نیست (همان، ص ۲۱۱).

۳. نصوص مربوط به سحر، حسد (چشم زخم)، جن و شیاطین: اینها کلماتی در یک ساختار ذهنی هستند که به دوره‌ی معینی از تحول آگاهی انسان مربوط می‌شود. بنابراین، ورود آنها در نص دینی، دلیلی بر وجود فعلی و حقیقی آنها نیست، بلکه بر وجود آنها در فرهنگ زمانه به‌عنوان مفهومی ذهنی دلالت دارد (همان، ص ۲۱۲).

۴. نصوص مربوط به تحریم ربا: به دلیل از بین رفتن آن نوع خاص از معامله‌ی اقتصادی، مدلول این واژه (ربا) دیگر در زبان کاربرد ندارد و بهره‌گیری از آن برای دلالت بر «سود» یا «بهره» در نظام اقتصادی جدید و پیچیده‌ی کنونی، به مثابه‌ی اصرار بر پوشیدن «جلباب» (لباس گشاد) در وسائل نقلیه‌ی شلوغ و سریع است که انسان را در معرض خطر افتادن زیر چرخ ماشین‌ها در خیابان‌ها قرار می‌دهد (همان، ص ۲۱۳).

بهره‌ای که ابوزید از نظریه‌ی «نشانه‌شناسی» سوسور در تحلیل قرآن گرفته این است که بسیاری از مفاهیم قرآن بازتاب فرهنگ زمانه نزول هستند و دلالت آنها می‌تواند بر اثر تغییر فرهنگ در طول زمان تغییر کند. اما در نقد این برداشت ابوزید، باید گفت:

بررسی و مطالعه‌ی دقیق نظرات سوسور، چنین برداشتی از آراء او را تأیید نمی‌کند. از دیدگاه سوسور، «زبان، بازتاب مستقیم جهان خارج و عینی نیست». اما مفهوم این جمله نمی‌تواند این برداشت ابوزید باشد که «مدلول زبان صرفاً ذهنی و دال بر جهان تصورات و مفاهیم است». سوسور خود به صراحت بیان می‌کند: نظام زبان، نظامی همزمانی و بسته است. بعد زمان ندارد، و دال‌ها در آن در هر برش زمان، مدلولی را ثابت و قطعی با خود حمل می‌کنند و در تقابل همزمانی با دیگر نشانه‌های زبانی در کلیت نظام زبان، معنا می‌یابند. در زبان، نه اندیشه‌ها صورت مادی می‌یابند و نه آواها به مفاهیم ذهنی تبدیل می‌شوند... هر اصطلاح زبان، یک جزء یا یک articulus است که در آن اندیشه‌ای در قالب «آوا» تثبیت می‌گردد و یک آوا نشانه‌ی اندیشه‌ای می‌شود (سوسور، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲).

### نتیجه‌گیری

رویکرد تأویلی معتزله، کاملاً کلامی و مربوط به آیاتی است که ظاهر آنها با مبانی عقلی و اصول خمسۀ معتزله، به‌ویژه در مسئله‌ی تنزیه ذات الهی ناسازگار است. اما هدف اصلی و کلیدواژه‌ی تمام مباحث تأویلی نصر حامد ابوزید، اثبات «تاریخ‌مندی قرآن کریم» است و او برای رسیدن به این هدف، علاوه بر بهره‌گیری از نظریه‌ی «خلق قرآن» معتزله، از نظریه‌ی «هرمنوتیک ذهنی‌گرایی» گادامر و نظریه‌ی «نشانه‌شناسی» سوسور نیز استفاده کرده است. اما روش گزینشی ابوزید در استفاده از این نظریه‌ها، سبب شده که نوع رویکرد و نتایجی که وی بر مبنای این نظریه‌ها بدان‌ها دست یافته، متفاوت با نظریه‌های اصلی باشد و بیشتر به مصادره‌ی آن نظریه‌ها شبیه باشد تا استناد علمی به آنها.

مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان در قالب جدول ذیل نیز ارائه داد:

مفهوم و کارکرد تأویل	نتیجه رویکرد تأویلی	مبنای اثبات رویکرد تأویلی
ابزاری برای اثبات توافق میان عقل و نص	تنزیه ذات الهی	مبنایی کاملاً کلامی و اعتقادی
ابزاری برای بازخوانی میراث اسلامی	تاریخ مندی قرآن	تلفیقی گزینشی از نظریات مختلف و بعضاً متضاد

## پی‌نوشت‌ها

- در ماجرای «محنه» که در زمان مأمون آغاز شد و تا خلافت معتصم و واثق (۲۱۸-۲۳۴ق) نیز ادامه یافت، علما و کارگزاران دولت تحت بازجویی قرار می‌گرفتند و با شکنجه وادار به اعتراف به خلق قرآن می‌گردیدند و در صورت خودداری، به زندان افکنده می‌شدند (جابری، ۱۹۹۵م، ص ۶۵-۱۱۵).
- «محاباه» از ریشه «حبو» است و در معنای آن گفته شده: «الْحَبَاءُ الْعَطَاءُ بِلَا مَنٍّ وَلَا جَزَاءٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۳). در کتب کلامی نیز در تعریف آن چنین بیان شده است: «تخصیصُ أحدِ المستحقین بآن ینتفع دون الآخر مع تساویهما فی الإستحقاق» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۳). شواهد بسیاری از محاباه در زندگی طبیعی ما وجود دارد؛ مانند: تفاوت مردم در عقل، سلامت و ثروت (جارالله، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۰). و در قرآن کریم نیز برخی آیات بر این موضوع دلالت دارند؛ مانند: «یوصیکمُ اللهُ فی أولادکم للذکر مثیلُ حظِّ الأنثیین» (نساء: ۱۱)؛ «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ کَلَّمَ اللهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره: ۲۵۳)؛ «وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا نَبِیَّ آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَی کَثِیْرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَتَفَضَّلُوا» (اسراء: ۷۰).
- این دیدگاه معتزله مورد تأیید شیعه نیز هست. از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إِنَّ الْکَلَامَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ لَیْسَتْ بِأَرْزِیَّةٍ کَانَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ وَ لَا مُتَّکَلِّمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷). در مقابل معتزله و شیعه، اشاعره قایل به دو جنبه برای قرآن هستند: نخست، جنبه قدّم و ازلیت؛ یعنی همان کلام الهی در ذات خداوند که به آن «کلام نفسی قدیم» می‌گویند؛ و جنبه دیگر همان قرآنی که می‌خوانیم که در واقع حاکی از کلام اول است و نه خود آن، که به آن «کلام لفظی» می‌گویند. این عقیده توانست در عالم اسلام برتری یابد و فراگیر شود، به‌گونه‌ای که مخالفت با آن، به عنوان خروج از دین، کفر به اسلام و ارتداد از آن تلقی گشت (ابوزید، ۱۹۹۵م، ص ۶۹).
- شاخص اصلی تفکیک ذهنی‌گرایی تفسیری «subjective» و عینی‌گرایی تفسیری «objective» به اصل پذیرش «دخالت فعالانه مفسر در فرایند فهم» باز نمی‌گردد؛ زیرا اگر چنین باشد، باید شلایرماخر و دیلتای را معتقد به ذهنی‌گرایی

تفسیری بدانیم، و حال آنکه به واقع آنان پایبند به عینی‌گرایی تفسیری بودند و بر لزوم پرهیز از سوء فهم و ضرورت تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر اصرار داشتند. باید گفت: شاخص صحیح این تفکیک، پذیرش مستقل بودن معنای اثر از فرایند خواندن و قرائت آن است. همه کسانی که معتقدند چیزی به نام «معنا»، مستقل و فارغ از خواندن و قرائت مفسران وجود دارد، عینی‌گرای تفسیری هستند، و در نقطه مقابل، کسانی که معتقدند پیش از اقدام به خوانش متن، معنای اثر، چه در قالب «معنای نزد مؤلف» و چه در قالب «معنای نهفته در متن» وجود خارجی ندارد و این مفسر است که در فرایند قرائت متن به پیدایش و تکوین معنای اثر کمک می‌کند، ذهنی‌گرای تفسیری هستند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

۵. اندیشه سوسور دارای سه جنبه است: نخست آنکه زبان عبارت از فرایند ضمیمه کردن اسامی و کلمات به اشیاست؛ هر زبان طبیعی به گونه خاص خود و متفاوت با دیگری، جهان، اشیا و امور خارجی را مقوله‌بندی کرده، سازمان می‌دهد. جنبه دوم، خصلت اختیاری (arbitrary) زبان است. زبان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست و هر نشانه به عنوان دال (signifier) با مدلولی (signified) مرتبط شده است، بی‌آنکه ارتباطی ضروری و طبیعی و ذاتی میان آن دو برقرار باشد. جنبه سوم نیز تفکیک میان «langue» (زبان) و «parole» (گفتار) است. (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، پاورقی ۲).

## منابع

- ابن حزم أندلسی، ابومحمد علی، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن قیم الجوزیه، شمس الدین، ۱۴۱۸ق، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة المعطله*، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معنای متن*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۲الف، *اِسْکالِیاتِ القِراءَةِ و اَلِیاتِ التَّوْیْلِ، الدَّارُ البَیضاء*، المرکز الثقافی العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۲ب، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، سینا للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۵، *النص السلطه الحقیقه*، الدارالبیضاء، المرکز الثقافی العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، ویسبادن (آلمان)، فرانس شتاينر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۹۷۷، *الإبانه عن أصول الدیانه*، قاهره، دارالانصار.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳، *اصول الایمان*، بیروت، مکتبه الهلال.
- جابری، محمد عابد، ۱۹۹۵، *المتفقون فی الحضارة العربیة*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة.
- جارالله، زهدی حسن، ۱۹۷۴، *المعتزله*، بیروت، الاهلیة للنشر و التوزیع.
- خیاط، ابوالحسن، ۱۴۱۳، *الاتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، با مقدمه و تحقیق و تعلیق نیبرگ، بیروت، مکتبه الدارالعربیة للکتاب و اوراق شرقیة.
- سالم، عبدالجلیل عبدالکریم، ۲۰۰۴، *التأویل عند الغزالی نظریة و تطبیقا*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- سوسور، فردینان دو، ۱۳۷۸، *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شریف رضی.
- صبحی، احمد محمود، ۱۹۸۵، *فی علم الکلام*، بیروت، دارالنهضة العربیة.
- عبدالجبار(قاضی)، ۱۹۶۲، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۶، قاهره، الدار المصریة.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۶۵، *شرح الاصول الخمسة*، قاهره، مکتبه وهبة.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۵، «شناسه شناسی و فلسفه زبان»، *ذهن*، ش ۲۷، ص ۳-۲۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- لشرف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- محسن، نجاح، ۱۹۹۶، *الفکر السیاسی عند المعتزله*، قاهره، دارالمعارف.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۱، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Abu zaid, Nasr hamid(2001). Ein Leben mit dem Islam, Freiburg: Herder.

Gadamer, Hans Georg(1989). Truth & Method, New York: Continuum.

Hirsch, Eric Donald(1967). Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale University.



## نقد اندیشه هرمنوتیکی «مجتهد شبستری» با تطبیق بر هرمنوتیک فلسفی

محمود شکوهی تبار / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mahmoodshokuhi@rihu.ac.ir

محمود رجبی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۷

### چکیده

مجتهد شبستری تفسیر متون وحیانی را مشمول قاعده عام هرمنوتیکی، یعنی «توقف فهم بر منطق پرسش و پاسخ» می‌داند و معتقد است: این پرسش و پاسخ مبتنی بر پیش‌دانسته‌ها، علایق و انتظارات مفسر است و فرایند فهم را تابع دور هرمنوتیکی می‌داند که همه این نکات بر محورهای اساسی نظریه «هرمنوتیک فلسفی» منطبق است. این پژوهش بر اساس روش «توصیفی-تحلیلی»، ضمن بررسی تطبیقی اندیشه هرمنوتیکی شبستری و هرمنوتیک فلسفی، به این نتیجه رهنمون شده است که اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری به سبب جمع خطوط اساسی تحلیل هرمنوتیک فلسفی و اصولی، مثل «قصداگرایی»، «جست‌وجوی معنای متن در زمینه تاریخی تولید اثر»، «ضرورت تنقیح پیش‌دانسته‌ها»، و «تفکیک فهم معتبر از فهم نامعتبر»، با تهافت و ناسازواری درونی مواجه است. همچنین آن بخش از نظرات هرمنوتیکی شبستری، که همسو با هرمنوتیک فلسفی است، به بوته نقد گذاشته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** شبستری، هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، تفسیر متن، پیش‌فرض، فهم متن.

مجتهد شبستری از جمله اندیشمندانی است که در دوره معاصر، نواندیشی دینی را از مسیر هرمنوتیک پیگیری کرده است. بحث «هرمنوتیک» در اندیشه وی جایگاهی ویژه دارد. او اختلاف مفسران در فهم متون دینی و افتا را به سبب اختلاف در پیش فرض‌های مفسران می‌داند و در نتیجه، قضاوت در تفسیر متون دینی را تنها با قضاوت در پیش فرض‌های مفسران ممکن می‌داند و از این رهگذر، اولاً بحث را از تفسیر متون دینی، به نقد پیش فرض‌های مفسران کشانده است؛ پیش فرض‌هایی مثل چپستی وحی و نسبت وحی با فرهنگ زمانه و کسی که وحی بر او نازل می‌شود و مسائلی از این قبیل. ثانیاً، تلاش می‌کند تا با طرح این بحث، زمینه «پلورالیسم معرفتی درون دینی» و «تکثر قرائت‌ها» را از متون دینی فراهم آورد.

توجه به این نکته که اندیشه اسلامی در همه ابعاد متن محور و متکی به متن است، اهمیت موضوع این تحقیق و پرداختن به هرمنوتیک و نظریات مختلف تفسیر متن را روشن می‌کند.

هرچند آثار شبستری از جنبه‌های گوناگون نقد و بررسی گردیده؛ ولی نظرات هرمنوتیکی ایشان کمتر به بحث گذاشته شده و بیشتر نقدهای وارد شده به ایشان کلامی و ناظر به نقد مبانی فکری اوست. این پژوهش به منظور بررسی اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری و نقد آن نگاشته شده است.

در این زمینه، ابتدا خطوط اصلی تفکرات هرمنوتیکی ایشان، که وامدار هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه گادامر - است، گزارش شده و در ادامه شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری با هرمنوتیک فلسفی تبیین شده است، در نهایت، ارکان اندیشه تفسیری ایشان، که برگرفته از هرمنوتیک فلسفی است، بررسی و نقد گردیده است، بی‌آنکه درصدد باشیم در این مجال، مختصر کلیت هرمنوتیک فلسفی را نقد کنیم.

### اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری

شبستری تفکر سنتی موجود در تفسیر قرآن کریم در بین مسلمانان را به چالش می‌کشد و این فکر را، که می‌توان و یا باید با ذهنی خالی از هر نوع پیش فهم و علاقه و انتظار، کتاب و سنت را تفسیر کرد، زیر سؤال می‌برد و آن را ناشی از نداشتن نظریه هرمنوتیکی می‌داند؛ مسئله‌ای که موجب شده از عامل اصلی اختلاف آراء و فتواها غفلت شود و تنها به عوامل درجه دوم، یعنی اختلاف در مباحث و مبانی علم اصول توجه شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۷).

شبستری تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام را مشمول اصلی کلی از دانش هرمنوتیک می‌داند و تلاش دارد که این مسئله را در تفاسیر و فتواها نشان دهد. البته وی ذهنی‌گرایی محض و شکاکیت در فهم را نمی‌پذیرد و معنا را یکسره محصول پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های خواننده نمی‌داند؛ ولی درعین حال، عینی‌گرایی تفسیری عالمان سنتی را، که بر امکان فهم عینی معنای متن اصرار می‌ورزد، نیز بر نمی‌تابد.

برای آشنایی بیشتر با اندیشه هرمنوتیکی شبستری، در این بخش، به تبیین ابعاد این اندیشه می‌پردازیم:

### ۱. توقف فهم متن به تفسیر

شبستری همسو با هرمنوتیک فلسفی، اذعان می‌کند که فهمیدن متن به تفسیر آن موقوف است، و هر فهمی در حقیقت یک تفسیر است (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۲). معنای متن یک واقعیت پنهان است که باید به‌وسیلهٔ تفسیر آشکار شود، و اگر تفسیر انجام نشود هیچ متنی خودبه‌خود معنایش را ظاهر نمی‌کند. ما نه‌تنها برای فهمیدن هر متن، بلکه حتی برای فهمیدن سخنان عادی و روزمره دیگران، آن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنیم. بدفهمی‌هایی که در مکالمات روزمرهٔ روی می‌دهد، محصول تفسیر غلط است و اگر فرضاً در فهم معنای یک «تص» اختلافی روی نمی‌دهد، به این خاطر است که همگان آن را به‌گونه‌ای واحد تفسیر می‌کنند، نه اینکه این متن به تفسیر نیاز ندارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۴).

### ۲. توقف فهم بر منطق پرسش و پاسخ

یکی از مبانی کلیدی هرمنوتیک فلسفی *گالامر*، این است که فهم حاصل گفت‌وگوی مفسر با متن است و بسیاری از نتایج هرمنوتیک فلسفی با این مبنا گره‌خورده است. اموری مثل تکثر معنایی اثر، پایان‌ناپذیری عمل فهم؛ تفسیر و تبیین نحوهٔ دخالت «سویهٔ کاربردی» در فرایند فهم و چگونگی دخالت پیش‌داوری در عمل فهم، درگرو پذیرش این نکته است. طبق این مبنا، مفسر باید با متن به گفت‌وگو بنشیند تا در سایهٔ آن فهم اتفاق افتد. این گفت‌وگو با پرسش مفسر شروع می‌شود و با سؤال اثر از موقعیت هرمنوتیکی مفسر ادامه پیدا می‌کند. این پرسش و پاسخ دوسویه بین مفسر و متن تا جایی ادامه پیدا می‌کند که به توافق و امتزاج افق معنایی مفسر و متن بینجامد و واقعۀ فهم شکل بگیرد (بالایش، ۱۳۸۰، ص ۲۶۹).

شبستری نیز به‌تبع هرمنوتیک فلسفی معتقد است که مفسر با توجه به پیش‌فرض‌ها و افق هرمنوتیکی خود و انتظاراتی که از متن دارد، پرسش‌هایی به متن عرضه می‌کند. پاسخ متن به این پرسش‌ها و پرسش متن از مفسر، موجب تعدیل پرسش‌ها و موقعیت هرمنوتیکی مفسر توسط متن می‌شود و این فرایند تا زمان به توافق رسیدن افق متن و مفسر ادامه پیدا می‌کند و در نهایت، موجب شکل‌گیری معنا می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۲۳).

### ۳. جست‌وجوی مراد جدی مؤلف

توجه به کشف مراد جدی مؤلف اثر، از مؤلفه‌های نظریهٔ تفسیری سنتی رایج در میان عالمان مسلمان است. این مسئله در اندیشهٔ هرمنوتیکی شبستری به قوت خود باقی‌مانده است و ایشان معنای پنهان متن را همان «مراد جدی صاحب اثر» می‌داند و معتقد است: «تفسیر» یعنی: پاسخ به همان پرسشی که پدیدآورندهٔ متن درصدد پاسخ به آن بوده است:

در اینجا، به چند مطلب اساسی دربارهٔ موضوع «متن چه می‌گوید»؛ که هر مفسری باید بدان‌ها بپردازد،

اشاره می‌کنیم:

- بررسی معنای تحت‌اللفظی واژه‌ها و جملات؛

- بررسی نقش «پیامی» یا «فراخوانی» متن و تأثیری که متن در شکل ویژه خودش در ارتباط با وضعیت و

شرایط ویژه‌اش، به‌طور معمول باید در مخاطبان بگذارد؛

- مراد جدی متکلم؛ یعنی: متکلم یا نویسنده چه مقصودی از ایجاد متن داشته است؟ وی می‌خواسته که متن

چه هدفی را برآورده سازد؟ (همان، ص ۲۵).

۴. لزوم اجتناب از تبدیل کردن خطاب به یک ابژه:

مجتهد شبستری تأکید دارد که نباید مانند روش تفسیری رایج در بین مفسران مسلمان، متن را به‌عنوان یک مجهول و موضوع شناسایی در نظر آوریم که مفسر در پی کشف و پرده برداشتن از معنای پنهان آن است. او می‌نویسد:

در ادیان وحیانی، تجربهٔ خطاب مهم است. فهم خطاب دو گونه است: یک‌وقت خطاب با تبدیل کردن خطاب به یک «ابژه»، مثل سایر «ابژه‌ها صورت می‌گیرد. کسانی که این راه را می‌روند خطاب را از خطاب بودن می‌اندازند و به شکل یک مجهول علمی درمی‌آورند. اما نوعی از فهم وجود دارد که حقیقت آن، فهم اشخاص از یکدیگر است؛ نظیر زمانی که با هم گفت‌وگو و تخاطب می‌کنیم. هیچ‌کدام از طرفین تخاطب نمی‌توانند دیگری را به‌صورت ابژه مطالعه کند. به نظر می‌رسد که باید متون وحیانی را این‌گونه فهمید (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۸۶).

۵. جست‌وجوی معنای متن در زمینهٔ تاریخی خودش

مجتهد شبستری بر اهمیت درک معنای متن در زمینهٔ تاریخی پیدایش آن تأکید می‌کند. وی برخلاف نحله‌های تفسیری «خواننده محور» معاصر، که معنای متن در زمینهٔ تاریخی را یا غیرقابل دسترسی و یا بی‌اهمیت دانسته‌اند، بر این مسئله تأکید می‌کند که برای فهم متن، باید شرایط تاریخی و علایق و انتظارات مؤلف را از پدید آوردن متن بفهمیم:

در این مرحله است که باید با تحقیق تاریخی، درستی چندین مسئله از این قبیل را روشن کرد: کدامین علایق و انتظارات، مؤلف را به پدید آوردن متن سوق داده است؟ او در کدامین وضعیت و شرایط تاریخی سخن گفته است؟ وضعیت و شرایط تاریخی مخاطبان وی چگونه بوده است؟ (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

۶. ضرورت تنقیح پیش‌دانشته‌ها

نقش پررنگ پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانشته‌های مفسر در فرایند تفسیر در نظرگاه شبستری، او را بر آن داشته است که بر ضرورت تنقیح پیش‌دانشته‌ها تأکید کند. او معتقد است: مفسر یا فقیه پیش از مراجعه به منابع نقلی دین، باید پیش‌فرض‌های خود را در عرصه‌های گوناگون منقح سازد. مفسر به لحاظ معرفت‌شناسی، تا وقتی برای خود یک فلسفهٔ حقوقی، سیاسی و اخلاقی درست نکند، نوبت به فقه و تفسیر و دیگر علوم اسلامی وحیانی نمی‌رسد:

گمراه شدن در تفسیر یک متن، نتیجهٔ گمراه شدن در پیش‌دانشته‌ها و علایق و انتظارات ناشی از آنها و در نتیجه، گمراه شدن در طرح سؤالات است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۸۶).

## ۷. تفکیک فهم معتبر از فهم نامعتبر

مجتهد شبستری برخلاف برخی نظریات تفسیر متن، که در فهم متن، اعتقادی به تفکیک تفسیر صحیح از ناصحیح ندارند؛ و یا معتقدند که نمی‌توان معیاری درست برای چنین تفکیکی ارائه داد، معتقد است که می‌توان، بلکه باید به معنای صحیح متن دسترسی پیدا کرد و تفسیرهای نادرست را کنار گذاشت.

در اینجا، به چند مطلب اساسی دربارهٔ موضوع «متن چه می‌گوید؟» که هر مفسری باید بدان‌ها بپردازد، اشاره می‌کنیم:

۱. تفسیر متن به‌منظور فهمیده شدن هر متن، تنها با تفسیر آن ممکن است.

۲. از هر متن، می‌توان تفسیرهای متعدد ارائه داد و هر متنی وجوه متعدد دارد و فهمیدن متن یک مسئلهٔ بدیهی نیست.

۳. باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب کرد و تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار گذاشت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۷۴).

## شباهت‌های اندیشه هرمنوتیکی شبستری و هرمنوتیک فلسفی

مجتهد شبستری در مقدمهٔ کتاب *هرمنوتیک کتاب و سنت*، عالمان و مفسران مسلمان را به علم هرمنوتیک توجه می‌دهد. سؤالی که پیش می‌آید این است که کدام شاخه از علم هرمنوتیک مطمح‌نظر ایشان است. هرمنوتیک به‌عنوان شاخه‌ای از دانش، به حجم عظیمی از تفکرات اشاره دارد و فهرست عناوینی که تحت این نام بررسی می‌شود، بسیار گسترده و ناهمگون است. پس برای فهم بهتر مراد شبستری، لازم است مشخص شود که کدام شاخه از هرمنوتیک مدنظر ایشان است. همان‌گونه قبلاً نیز ضمن توضیح نظرات هرمنوتیکی شبستری اشاره شد، توجه به مؤلفه‌های موجود در نظرات هرمنوتیکی ایشان، نظرها را به هرمنوتیک فلسفی معطوف می‌کند. بسیاری از سخنان بنیادی شبستری با هرمنوتیک فلسفی همپوشانی دارد، به‌گونه‌ای که روشن می‌کند مراد ایشان از «هرمنوتیک»، هرمنوتیک فلسفی، به‌ویژه گادامر، است.

وجود مؤلفه‌هایی مثل همراهی همیشگی تفسیر با فهم متن؛ ابتدای فهم بر «پیش‌فهم» و «پیش‌دانسته»؛ وجود دور هرمنوتیکی در فهم؛ ماهیت دیالکتیکی و گفت‌وگویی فهم؛ منطق پرسش و پاسخ در فرایند گفت‌وگو؛ نشئت گرفتن پرسش‌ها و پاسخ‌ها از افق هرمنوتیکی؛ و هدایت شدن سؤال و در نتیجه، فهم توسط افق هرمنوتیکی، که شامل پیش‌داوری‌ها، علایق و انتظارات مفسر است، همه از بن‌مایه‌ها و عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی، به‌ویژه هانس گئورگ گادامر، محسوب می‌شود (ورنو روژه، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱).

برای روشن شدن هرچه بیشتر اقتباس نظرات شبستری از هرمنوتیک فلسفی و نیز درک بهتر نظرات ایشان، به کلیات هرمنوتیک فلسفی گادامر اشاره می‌شود:

ها بیدگر معتقد بود که «بودن ما در جهان» همراه با پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های آن است که فهم را ممکن

می‌سازد. به دیگر سخن، ما هیچ موضوع یا متنی را به صورتی فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌فهمیم؛ ذهن ما همواره، پیشاپیش مشحون از فهم آغازین و نخستینی است که هایدگر به کل «وجود حاضر در جهان» نسبت می‌دهد (کانالی و کوتتر، ۱۹۸۸، ص ۱۸-۱۹). معنایی که ما از موضوع می‌فهمیم، لاجرم نتیجهٔ پیش‌فرض‌های ماست و معنا ساخت خود را از یک «پیش‌داشت»، یک «پیش‌دید» و یک «پیش‌دریافت» می‌گیرد (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۱۹۴-۱۹۵). گادامر برای بیان این اندیشهٔ هایدگر از واژهٔ «پیش‌داوری» استفاده می‌کند. او برخلاف دیدگاه تفسیری قدیم، که بیشتر متضمن نظریهٔ «عینیت‌گرایی ناآگاهانه و ناخواسته‌ای» بود، معتقد بود که تاریخیت تفسیرگر مانع فهم نیست و یک اندیشهٔ تفسیری باید تاریخیت خودش را نیز در نظر بگیرد. نظریهٔ تفسیری زمانی درست خواهد بود که اثرگذاری تاریخ در درون فهم را نشان دهد. گادامر به‌منظور توضیح بیشتر، مفهوم «افق» را پیش می‌کشد؛ مفهومی که از هوسرل و «سنت‌پدیدارشناسی» گرفته است (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۵۷۴). مراد او از «افق هرمنوتیکی»، زاویهٔ نگرشی است که امکان نگرش را محدود می‌سازد. البته افق هرمنوتیکی ثابت و بسته نیست، بلکه چیزی است که ما به درون آن می‌رویم و خود با ما حرکت می‌کند (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۸۸-۹۰). به اعتقاد گادامر، ما وقتی با متنی مواجه می‌شویم وارد گفت‌وگوی باز و آزادی با متن می‌شویم که در آن پرسش و پاسخ‌ها و گفت‌وشنودها در قالب دور هرمنوتیکی به فهم می‌انجامد (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۳۷۸-۳۷۹). پرسش از مفسر آغاز می‌شود که این پرسش آغازین، هم دخالت سوئیٔ کاربردی در فهم را توجیه می‌کند و هم دخالت پیش‌داوری‌ها در فهم را مسجل می‌سازد (همان، ص ۳۰۶).

تقریر گروندین از این مسئله چنین است: زمانی که چیزی را می‌فهمیم، آن چیز را به خودمان ارتباط داده‌ایم؛ به این طریق که ما در فرایند فهمیدن، در جست‌وجوی پاسخ پرسش‌های خود هستیم. هر عمل فهمی برانگیخته از پرسش‌هایی است که از قبل، ابعاد و خطوط فهم را تعیین می‌کند. یک متن فقط به این دلیل به صدا درمی‌آید که پرسش‌هایی امروزمین پیش او نهاده شود. پس نقش پرسش و پاسخ در شکل‌گیری فهم، توجیه‌کنندهٔ دخالت سوئیٔ کاربردی در فهم است؛ زیرا پرسش‌های ما متأثر از موقعیت هرمنوتیکی ماست (گروندین، ۱۹۹۴، ص ۱۱۷-۱۱۶). گادامر در خصوص بیان تسلط پیش‌داوری‌ها بر مفسر نیز چنین می‌نویسد: «آن قدر که پیش‌داوری‌هایمان در ساختن هستی‌مان سهیم‌اند، داوری‌هایمان نیستند» (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۹۴).

البته گفت‌وگوی مفسر با متن دوطرفه است. بنابراین، پرسش و پاسخ نیز دوطرفه خواهد بود. چنین نیست که فقط مفسر پرسش کند، بلکه متن نیز از مفسر پرسش می‌کند و آن معنایی را که مفسر پیش‌افکنده است، تصحیح یا تعدیل می‌کند و یک رابطهٔ متقابل وجود دارد (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۲۶۲-۲۶۳).

در نگاه گادامر، فهم یک فرایند است، نه یک عمل که از سوی مفسر مدیریت شود. درواقع، فهم واقعه‌ای است که اتفاق می‌افتد و هرگز به معنای طی مراحل به دست فاعل‌شناسا و تحت کنترل او نیست، بلکه این اتفاق، محصول فعالیت متعلق فهم و مواجهه و گفت‌وگوی مفسر با اوست. براین‌اساس، روش هیچ جایگاهی در این فرایند ندارد (پهلوان و حسینی شاهرودی، ۱۳۸۶، ص ۵).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، بسیاری از این محورها را شبستری در تبیین اندیشه هرمنوتیکی خود به کار بسته است و نشان می‌دهد که مراد او از «هرمنوتیک»، هرمنوتیک فلسفی است.

### تفاوت اندیشهٔ هرمنوتیکی شبستری و هرمنوتیک فلسفی

با وجود همپوشانی بخش‌های زیادی از اندیشهٔ شبستری با هرمنوتیک فلسفی، با تفاوت‌های فاحشی بین هرمنوتیک مطرح‌شده توسط ایشان و هرمنوتیک فلسفی نیز مواجه می‌شویم. این تفاوت از آن نظر مهم است که جمع بین پذیرش تبیین هرمنوتیک فلسفی و قبول مؤلفه‌هایی مثل جست‌وجوی مراد جدی مؤلف، لحاظ زمینه تاریخی صدور اثر، لزوم تنقیح پیش‌داوری‌ها، و تفکیک فهم معتبر از نامعتبر، که از جانب مجتهد شبستری مطرح گردیده، غیرممکن است و این امر به ناسازواری درونی اندیشهٔ ایشان منجر شده است.

براین‌اساس، در این بخش، به تفاوت‌های نظرات هرمنوتیکی شبستری و هرمنوتیک فلسفی اشاره می‌شود:

#### الف. جست‌وجوی مراد جدی مؤلف و لحاظ زمینهٔ تاریخی متن

چنانکه در تبیین اندیشهٔ هرمنوتیکی شبستری گذشت، وی معنای متن را با مراد جدی مؤلف گره زده و یکی از کارهای مفسر را «کشف مراد جدی مؤلف» می‌داند. ولی توجه به هرمنوتیک فلسفی نشان می‌دهد که این علم، هم به لحاظ تحلیل فلسفی، که از فهم ارائه داده، جایی برای لحاظ مراد مؤلف در تفسیر باقی نمی‌گذارد و هم به صورت روشی مفسر را به عدم توجه به مراد مؤلف در تفسیر دعوت می‌کند.

هرمنوتیک فلسفی به دنبال تبیین فلسفی چستی فهم است و تصریح دارد که در سازوکار فهم، روش‌جایگاهی ندارد. گادامر نیز کتاب *حقیقت و روش* خود را به موضوع «انفصال حقیقت از روش» اختصاص داده است. او با بسط اندیشهٔ تألیلی هایدگر، به دنبال مقابله با پیوند زیانباری است که میان حقیقت و روش تصور می‌شود (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۸۵)؛ ولی برخلاف ادعایش، دامن خود را به روش آلوده است و به مفسر توصیه می‌کند که به دنبال مراد مؤلف نباشد. برای نمونه، گادامر می‌نویسد: «به‌طور کلی، معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم به‌طور خاص، مربوط به معنای خود متن است (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۳۷۲).

و در جای دیگر می‌نویسد:

هدف تفسیر، وصول به معنای مقصود مؤلف نیست؛ همچنان که رسیدن به درک و تفسیری که مخاطبان اولیه و نخستین متن از آن داشته‌اند نیز نمی‌تواند رسالت آن باشد. نه مؤلف و نه مخاطبان نخستین متن، هیچ‌یک نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند. معنای متن و آنچه در آن ثابت می‌شود، باید جدای از ریشهٔ آن و بدون در نظر گرفتن قصد مؤلف مطرح‌نظر قرار گیرد؛ زیرا تنها در این صورت است که باب ارتباطات تازه با متن گشوده می‌شود و امکان دستیابی به معنای تازه فراهم می‌آید. تا زمانی که این رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده، امکان ارتباطات تازه مسدود و متفی می‌شود (همان، ص ۳۹۵).

گادامر مؤلف را یکی از مفسران متن می‌داند که تفسیر و فهم او از متن هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر، ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند. پس قصد مؤلف نمی‌تواند در عمل فهم، تعیین‌کننده باشد. چنانکه از مطالب بالا برمی‌آید، سخن گادامر این نیست که به مراد مؤلف نمی‌توان دسترسی پیدا کرد، بلکه به نظر او، وصول به معنای موردنظر مؤلف نباید به‌عنوان هدف تفسیری قلمداد شود و به دنبال مراد مؤلف بودن موجب محدودیت معنایی متن و بسته شدن راه ارتباطات تازه با متن و محروم شدن از دستیابی به معنای تازه می‌شود. این بیانات چیزی جز ارائه روش نیست.

از سوی دیگر، همان‌گونه که بیان شد، تحلیلی که هرمنوتیک فلسفی از فهم ارائه می‌دهد، مانع از لحاظ مراد مؤلف است و جایی برای لحاظ مراد مؤلف در تفسیر متن باقی نمی‌ماند؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی گادامر معتقد است: فهم با گفت‌وگوی دو طرفه مفسر و متن شکل می‌گیرد و منطق حاکم بر این گفت‌وگو پرسش و پاسخ است، و آغازگر این گفت‌وگو پرسش و پیش‌افکنی است که مفسر انجام می‌دهد و این پرسش و پرسش‌های بعدی، که از سوی مفسر انجام می‌شود، از افق هرمنوتیکی او، که شامل پیش‌فرض‌ها، علایق و انتظارات اوست، نشئت می‌گیرد. بیشتر مؤلف‌های شکل‌دهنده افق هرمنوتیکی مفسر نیز ریشه در سنت دارد که مفسر خواسته یا ناخواسته از آن تبعیت می‌کند. با این تحلیل، هیچ جایگاهی برای قصدگرایی و لحاظ زمینه تاریخی متن در تفسیر باقی نمی‌ماند. مفسر به شدت تحت تأثیر سنت اثرگذار است و سؤال او از متن، نمی‌تواند خارج از آن سنت باشد. او اساساً به سؤالی که مؤلف درصدد پاسخ‌گویی به آن بوده و برای همین متن را نگاهشته است، نمی‌تواند دسترسی داشته باشد. بر همین اساس است که گادامر همچون هگل، فهم را خلق مجدد و بازسازی چیزی که در گذشته تولید شده، نمی‌داند و این بازسازی و بازتولید را ناممکن و مهمل اعلام می‌کند (ریچارد پالم، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱).

همان‌گونه که شبستری هم در این زمینه می‌نویسد:

پاره‌ای دیگر معتقدند: مفسران دینی تنها پاسخ‌هایی را می‌توانند از متن دریافت کنند که انتظار دریافت آن را دارند و این انتظار معین مفسران است که مسیر پرسیدن را ترسیم می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

سؤال این است که این سخن چگونه می‌تواند با کشف مراد مؤلف در یک نظریه جمع شود؟

علاوه بر مطلب فوق، تأکید گادامر بر حضور سوئیة کاربردی در همه مراحل فهم متن نیز مانع جدی قصدگرایی در تفسیر است. تأکید گادامر بر اینکه «سوئیة کاربردی فهم» جزء ذاتی و جدایی‌ناپذیر فهم است، مبنایی برای این ادعا از جانب اوست که فهم از سنخ بازسازی نیست، بلکه فعالیتی تولیدی است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲). وقتی فهم و کاربرد با هم پیوندی ناگسستنی داشته باشند، یعنی: مفسر از متن پاسخ پرسش‌های خویش را می‌جوید، و همین موجب می‌شود که تفسیر فعالیتی تولیدی باشد، نه بازسازی معنای گذشته. طبق این تحلیل، ذهنیت مفسر همگام با افق معنایی متن، در آفرینش و تولید معنایی سهیم است. بنابراین، قصدگرایی و لحاظ زمینه تاریخی متن با روح هرمنوتیک فلسفی سازگار نیست.



ب. تفکیک معنای معتبر از نامعتبر:

یکی از تفاوت‌های جدی تقریر شبستری از هرمنوتیک و آنچه در هرمنوتیک فلسفی مطرح شده، تفکیک معنای معتبر از نامعتبر است. مجتهد شبستری به صراحت، از معنای «درست» و «نادرست» سخن گفته و معتقد است که باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب و توجیه کرد، و تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار گذاشت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۷۴). او در حالی از تفسیر «معتبر» و لزوم کنار گذاشتن تفاسیر «نامعتبر» سخن به میان می‌آورد که نتیجهٔ تبیین هرمنوتیک فلسفی از فهم، نبود معیار برای تفکیک و ارزش‌گذاری انواع تفاسیر سخن است.

هرمنوتیک به صورت سنتی، از وحدت معنایی متن دفاع می‌کرد و معتقد بود که هر متن دارای معنای متعین و واحدی است که به مراد مؤلف گره خورده است، و هرمنوتیک به‌عنوان یک هنر یا فن به خدمت گرفته می‌شد تا مفسر به این معنای نهایی نایل شود؛ اما هایدگر و در ادامه، گادامر با طرح «هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناختی»، هرمنوتیک نسبی‌گرایانه بنیان نهادند و امکان فهم معتبر، ثابت و غیر تاریخی و وجود معیار تمیز فهم درست از نادرست را انکار کردند (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۳۷۵).

طبق این نگاه، «فهم» به معنای توافق هر مفسر با متن و امتزاج افق معنایی آن دو است. هر مفسر با افق هرمنوتیکی خاص خود و پرسش‌های خاص خود، با متن مواجه می‌شود و به گفت‌وگو با متن می‌نشیند و سرانجام، این پرسش و پاسخ دوطرفهٔ متن و مفسر، به حصول توافق می‌انجامد و واقعهٔ فهم روی می‌دهد؛ واقعه‌ای که کاملاً از دست مفسر و فاعل شناسا خارج است و تحت کنترل او نیست. طبیعی است که امتزاج افق‌های متفاوت هرمنوتیکی با افق هرمنوتیکی متن نتایج متفاوت به دست خواهد داد. با این وصف، معیاری نمی‌ماند که بتوانیم فهمی را بر فهمی دیگر رجحان دهیم و کسی که هرمنوتیک فلسفی را پذیرفته است. در نهایت، می‌تواند اعتقاد به فهم متفاوت داشته باشد؛ چنانکه گادامر تصریح می‌کند: «کافی است که بگوییم؛ ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ البته اگر از اساس چیزی بفهمیم» (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۲۹۷)، و «ما همواره اثری را متفاوت با دیگران می‌فهمیم، نه برتر از آنها» (همان، ص ۲۹۶).

شاید شبستری برای گریز از نسبی‌گرایی، چنین زاویه‌ای با هرمنوتیک فلسفی گرفته است. او هر چند فهم و تفسیر نهایی را رد می‌کند و معتقد است که فهم و تفسیر نهایی بی‌معناست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹)؛ ولی با این بیان، درصدد نفی جزمیت و تصور خام سنتی از دستیابی قطعی به تمام معنای متن است، نه ترویج نسبی‌گرایی. او به درستی دریافته است که نسبی‌گرایی هرگز قابل قبول نیست و محققان علوم انسانی به دنبال توصیفی معقولانه از فرایند فهم و تفسیر هستند و برای آنان، پرسش مرکزی در مقولهٔ فهم، چیزی است که بر اساس آن، بتوان اعتبار تفاسیر را ارزیابی کرد. اساساً هر نظریهٔ هرمنوتیکی باید معیارهایی برای قضاوت دربارهٔ اشکال متخاصم فهم‌های تفسیری ارائه کند، و نظریه‌ای که قادر به قضاوت نباشد، در دامن نسبی‌گرایی غوطه‌ور

خواهد شد و به‌ناچار، کنار گذاشته خواهد شد. ولی واقعیت این است که تبیین هرمنوتیک فلسفی از فرایند فهم، منجر به پذیرش نسبی‌گرایی خواهد شد. همان نکته‌ای که موضوع نقد اساسی هیرش (هیرش، ۱۹۶۵، ص ۲۵۵) و هابرماس (هابرماس، ۱۹۹۴، ص ۱۳۱) نیز قرار گرفته است. شبستری نمی‌تواند تحلیل هرمنوتیک فلسفی از فهم را بپذیرد و سخن از فهم صحیح و سقیم به میان آورد. اساساً کسی که مبانی هرمنوتیکی گادامر را می‌پذیرد، نمی‌تواند فهمی را بهتر از فهم دیگر بداند.

### ج داوری در پیش‌فرض‌ها؛ شرط تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر

تفاوت دیگری که بین هرمنوتیک ادعایی شبستری و هرمنوتیک فلسفی وجود دارد این است که شبستری مفسران را دعوت می‌کند که پیش از ورود به تفسیر پیش‌دانشه‌ها، علایق و انتظارات خود را در معرض نقد خود و دیگران قرار دهند تا از این رهگذر، بتوانند به تفسیر درست نایل شوند. به عبارت دیگر، در نگاه او، معیار صحت و نادرستی یک تفسیر، مطالعه و بررسی پیش‌فرض‌ها، علایق و انتظارات مفسر است:

بر عهده هر مفسر است که نخست به تنقیح تمام‌عیار پیش‌دانشه‌ها، علایق و انتظارات خود بپردازد و آنها را در معرض داوری دیگران بگذارد و انتقاد دیگران برای تصحیح و تنقیح آنها را با جان و دل بپذیرد. داوری در میان تفسیرهای متفاوت یک متن نیز بدون داوری دربارهٔ مقدمات و مقومات آن تفسیرها کاری بی‌ثمر است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۳۱).

این در حالی است که هرمنوتیک فلسفی داوری دربارهٔ پیش‌فرض‌ها را ناممکن می‌داند. طبق این نظریه، مفسر نمی‌تواند به پالایش پیش‌داوری‌های خویش بپردازد و صحیح را از سقیم تفکیک کند؛ زیرا مفسر تحت سیطرهٔ سنت است و پیش‌فرض‌ها او را احاطه کرده است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲) و شکل‌گیری این پیش‌فرض‌ها در ذهن مفسر ارادی و اختیاری نیست. اعتقادات هر نسلی ریشه در آن چیزی دارد که نسل قبل سامان داده و افکار فعلی به صورت ادامهٔ آن است و یا واکنشی در برابر آن. براین اساس، هیچ‌کسی نمی‌تواند فراتر از سنت فکر کند و دربارهٔ پیش‌فرض‌هایی که تحت سیطرهٔ سنت پذیرفته است، قضاوت صحیحی داشته باشد. وقتی مفسر نمی‌تواند در پیش‌فرض‌ها و پیش‌معناهای خود داوری کند، طبیعتاً قادر به تفکیک پیش‌فرض صحیح از ناصحیح و فهم درست از نادرست نخواهد بود و این مسئله‌ای است که انتقاد جدی هابرماس را برانگیخته است (هابرماس، ۱۹۸۸، ص ۱۶۹).

گادامر در این زمینه می‌نویسد:

آگاهی از تأثیر پذیرفتن از تاریخ، اساساً آگاهی از «موقعیت هرمنوتیکی» است، اما تحصیل آگاهی از «موقعیت» همواره کاری است که با مشکلات خاص خود همراه است. معنای واقعی «موقعیت» آن است که هرگز نمی‌توانیم خارج از آن بایستیم و به همین دلیل، قادر به کسب شناخت عینی از آن نیستیم. ما همیشه خویشتن را در «موقعیت» می‌یابیم و روشن کردن آن «موقعیت» کاری است که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۶).

به خاطر این اعتقاد است *گادامر* به نقش مثبت «فاصلهٔ زمانی» یا «فاصلهٔ تاریخی» متوسل می‌شود. در نگاه او، فاصلهٔ زمانی می‌تواند در ظهور و از بین رفتن پیش‌داوری‌ها کمک کند، و همان‌گونه که موجب از بین رفتن پیش‌داوری‌های موضعی و محدود می‌گردد، به پیش‌داوری‌هایی که فهم واقعی را سبب می‌شود، فرصت ظهور می‌دهد. بدین‌روی، تنها با گذر زمان است که قادر به درک آنچه متن می‌گوید، خواهیم بود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۴). او می‌نویسد: معمولاً «فاصلهٔ زمانی» است که می‌تواند معضلهٔ نقد را در هرمنوتیک حل کند؛ یعنی این مسئله را که چطور می‌توانیم پیش‌داوری‌های درست را، که مولد فهم هستند، از پیش‌داوری‌های نادرست، که موجب سوء فهم‌اند، تمیز دهیم (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۲۸۹).

البته *گادامر* و *هایدگر* بر این نکته تأکید کرده‌اند که وظیفهٔ مفسر در تفسیر آن است که هرگز اجازه ندهد پیش‌داشت و پیش‌دید و پیش‌تصوراتش بر اثر اوهام و افکار عامیانه شکل بگیرد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲). ولی این تأکید، هم با توجه به مضمون آن و هم با در کنار هم قرار دادن دیگر سخنان نظریه‌پردازان هرمنوتیک فلسفی، صرفاً برای جدا کردن پیش‌فرض‌ها از اوهام و افکار عامیانه است که واضح‌البطلان هستند، نه داوری دربارهٔ همهٔ پیش‌فرض‌های مفسر.

با این توضیح، پیشنهاد شبستری مبنی بر اینکه مفسر قبل از تفسیر، به تنقیح و تصحیح پیش‌فرض‌هایش اقدام کند، و اینکه می‌توان با داوری دربارهٔ پیش‌فرض‌های یک مفسر دربارهٔ اعتبار و عدم اعتبار تفسیرش قضاوت کرد، در نظام فکری هرمنوتیک فلسفی پیشنهادی غیرممکن است.

شبستری باید تکلیف خود را روشن کند. اگر به دنبال ارائهٔ یک نظریهٔ جدید است که باید نظریهٔ خود را مستقلاً بیان کند و مستندات و تحلیل فلسفی خود را به‌صورت کامل و مستقل ارائه دهد، و اگر به دنبال تبیین هرمنوتیک فلسفی است - چنانکه از بیاناتش برمی‌آید - تبیین ایشان با هرمنوتیک فلسفی زاویهٔ جدی دارد و باید دقیق‌تر به این مسئله بپردازد؛ زیرا پذیرش مقدمات هرمنوتیک فلسفی نتایج آن را نیز به بار خواهد آورد و اندیشهٔ هرمنوتیکی فلسفی یک نظام منسجم از گزاره‌هاست که نمی‌توان بخشی از آن را گلچین کرد و بخشی دیگر را کنار گذاشت؛ مقدماتش را پذیرفت و نتایجش را به‌دلخواه عوض کرد.

درواقع، اندیشهٔ هرمنوتیکی شبستری که سنتزی از مؤلفه‌های اساسی هرمنوتیک فلسفی *گادامر* و رویکرد تفسیری موجود در میان عالمان مسلمان است، مؤلفه‌هایی را در کنار هم جمع کرده که از اساس قابل جمع نیستند و این نکته موجب ناهمگونی و ناسازواری درونی نظریهٔ تفسیری او شده است.

با توجه به توضیحات قبل، وقتی مفسر با پرسش‌هایی که از افق هرمنوتیکی او نشئت گرفته و آن نیز به شدت متأثر از سنت و تحت سیطرهٔ سنت است، به سراغ متن می‌رود و به گفت‌وگو با متن می‌نشیند و در نهایت، با امتزاج افق هرمنوتیکی خود و متن معنایی را تولید می‌کند، کشف مراد مؤلف و لحاظ زمینهٔ تاریخی اثر، اعتقاد به امکان تفکیک پیش‌فرض‌های صحیح از سقیم و در نتیجه، امکان تفکیک فهم معتبر از نامعتبر بی‌معنا خواهد بود.

## نقد اندیشه هرمنوتیکی مجتهد شبستری

در این قسمت، بخش‌هایی از اندیشه هرمنوتیکی شبستری، که با هرمنوتیک فلسفی همپوشانی دارد، نقد می‌شود: آنچه در نقد اندیشه ایشان می‌توان بیان کرد، این است که هرمنوتیک فلسفی و به تبع آن، مجتهد شبستری در تبیین فرایند فهم، از چند نکته اساسی و تعیین‌کننده غفلت ورزیده‌اند:

باید بین فعالیت‌های گوناگونی که مفسر بر روی یک متن انجام می‌دهد و اهداف تفسیری تفکیک قایل شد. مفسر گاه در پی معنای لفظی متن و گاه به دنبال تطبیق آن معنا بر موقعیت و شرایط کنونی خود است. مفسر ممکن است به دنبال این مسئله باشد که متن در پاسخ به چه پرسش یا پرسش‌هایی نگاشته شده و مؤلف قصد پاسخ به چه پرسش‌هایی را داشته شده است، یا به دنبال پاسخ به سؤالات و پرسش‌های خود از متن است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷؛ اسعدی و دیگران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۹۰). اینها کارهای متفاوتی است که مراجعه‌کننده یک متن می‌تواند انجام دهد. همه این کارها اقتضانات خاص خود را دارند و در همه این کارها، مفسر یک‌جور عمل نمی‌کند. پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات مفسر به یکسان دخالت ندارند، بلکه میزان حضور و دخالت پیش‌فرض‌های مفسر متناسب با اهداف تفسیری و کاری که مفسر قصد انجام آن را دارد، متفاوت است. روشن است که اگر به تسامح، اسم همه این کارها را «تفسیر» بگذاریم، حضور پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات مفسر در همه این موارد، یکسان نخواهد بود.

نکته بعدی که مغفول واقع شده، این است که متون متفاوت از نظر نیاز به تفسیر نیز متفاوت هستند. کلیت این موضوع که فهم هر متنی به تفسیر نیاز دارد، جای مناقشه بسیار دارد. بعضی متون به‌صراحت بر معنا دلالت دارند و فهم آن معنا، نه به تفسیر نیازمند است و نه پرسش و پاسخی در فرایند فهم این متون شکل می‌گیرد، بلکه با علم به وضع و دلالات الفاظ بر معانی و قواعد ادبیات عرب، معنا روشن می‌شود. براین اساس، دخالت پیش‌فرض‌ها، علایق و انتظارات مفسر به حداقل ممکن می‌رسد یا اساساً از بین می‌رود، و حال آنکه در فهم برخی متون، تحلیل و حدسیات مفسر مؤثر است و مفسر فعالانه پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود را در مسیر فهم متن به کار می‌برد. برای مثال، در جمله «روز روشن است»، با علم به دلالت الفاظ بر معانی و نیز قواعد زبان فارسی، معنای جمله روشن می‌شود. ادعای اینکه در فهم این جمله، مفسر با متن به گفت‌وگو می‌نشیند و بین مفسر و متن پرسش و پاسخ شکل می‌گیرد، ادعایی بدون دلیل و مخالف با تجربه بشری در فهم این نوع جملات است. در مقابل، متونی مثل متون فاخر ادبی قرار دارد که در اوج زیبایی چندین و چند معنا را برمی‌تابد و صناعات متعدد ادبی در آن به کار رفته است.

تفاوت بین متون گوناگون از لحاظ اینکه مفسر برای درک آن تا چه حد تلاش می‌کند و تحلیل خود را به کار می‌گیرد و در نتیجه، پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های خود را در فهم شرکت می‌دهد، روشن‌تر از آن است که به توضیح نیاز داشته باشد. در متون دینی نیز این مسئله کاملاً مشهود است. فهم ظاهری یک آیه، که در افاده معنای خود

روشن و بدیهی است با فهم آیه‌ای دیگر که وجوه متعددی برای آن متصور است، بسیار متفاوت است. برای نمونه، آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱)؛ در دلالت بر معنا، با آیه‌ای مثل «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) یکسان نیست و تلاش مفسر نیز در تفسیر این دو آیه، هرگز به یک اندازه نخواهد بود. در آیهٔ اول، معنا با توجه به دلالت الفاظ روشن می‌شود، ولی آیهٔ دوم نیاز به تفسیر دارد و می‌توان تمثیل گفت‌وگو و پرسش و پاسخ را در فرایند فهم این نوع آیات درک کرد. براین اساس، اولاً فهم همهٔ متون به تفسیر نیازمند نیست. پس گفت‌وگوی مفسر و متن نیز در فهم همهٔ متون شکل نمی‌گیرد. ثانیاً، در جملاتی که این گفت‌وگو شکل می‌گیرد، شرکت پیش‌فرض‌های مفسر با متن به یک میزان نیست.

شاید همین نکته موجب شده است که گلامر در تحلیل چگونگی تفسیر متون، بحث زیبایی‌شناسی در متون ادبی را نقطهٔ آغاز عزیمت خود قرار دهد (گرنه و تریسی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۲)، بی‌آنکه به تفاوت این نوع متون با متون دیگر توجه داشته باشد.

با توضیحات پیش گفته، در متون دینی، مثل قرآن کریم و روایات، که محل بحث مجتهد شبستری است، باید گفت: برخی آیات و روایات در دلالت بر معانی واضح و روشن هستند و نیازی به تفسیر ندارند و اساساً گفت‌وگویی میان مفسر و متن شکل نمی‌گیرد. بنابراین، علایق و انتظارات مفسر نیز در فهم این دست آیات و روایات دخیل نخواهد بود؛ زیرا ورود پیش‌فرض‌ها در امر تفسیر و فهم متن در هرمنوتیک فلسفی و بیان شبستری، منوط به شکل‌گیری پرسش و پاسخ بین مفسر و متن است. دربارهٔ گزاره‌هایی که وجوه متفاوت معنایی برایش متصور است و جزء متشابهات محسوب می‌شود، تلاش مفسر برای دستیابی به معنا، نمی‌تواند بدون دخالت پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات شکل بگیرد. برای این قسم، پیشنهاد آن است که از یک‌سو، مفسر پیش‌فرض‌های خود را تا حد امکان طبق آیات و روایات محکم، که نیازی به تفسیر ندارد، بنا کند، و از سوی دیگر، فهم خود از آیات و روایات دیگر را به آیات و روایات محکم عرضه کند تا بدین وسیله، محک مناسبی برای فهم خود از این دست آیات و روایات داشته باشد.

یکی از نکاتی که هرمنوتیک فلسفی و به تبع آن، شبستری از آن غفلت ورزیده‌اند تفاوت بین فهم و تفسیر متن با فهم و تفسیر سایر حوزه‌هاست. نقطهٔ آغاز هایدگر و گلامر در هرمنوتیک فلسفی، مطلق فهم بود که در ادامه، به فهم در متن هم تطبیق داده شد. ولی در این تطبیق، از یک واقعیت اساسی غفلت شد. وقتی با یک پدیدهٔ علوم انسانی مواجه می‌شویم، پدیدهٔ فهم بسیار متفاوت از فهم یک متن است. دربارهٔ متن مؤلفی وجود دارد که به‌عنوان فاعل ارتباطی، درصدد رساندن پیام و مراد خود به‌وسیلهٔ الفاظ و ساختارهای خاص زبانی مورد اتفاق آن زبان است. همچنین قواعدی از پیش تعیین‌شده موجود است که مفاهیم بر طبق آن شکل می‌گیرد. ولی در جاهای دیگر، مسئلهٔ شناخت بسیار پیچیده‌تر است. به عبارت دیگر، فهم یک متن بسیار قاعده‌مندتر از فهم در سایر حوزه‌هاست؛ زیرا فهم متن از رابطهٔ بین لفظ و معنا و قواعد عقلایی فهم پیروی می‌کند و محدود به آن است. هرچند مباحث

مجتهد شیبستری ناظر به مطلق فهم نیست و او مستقیماً به فهم متن پرداخته است، ولی دانسته یا نادانسته اشتباه های‌گر و گادامر را تکرار کرده و فهم متن را مانند فهم اشخاص از یکدیگر دانسته است.

منشأ بسیاری از نتایج مباحث هرمنوتیکی گادامر و به تبع آن، مجتهد شیبستری این است که آنها معتقدند: فهم یک فرایند هدایت‌شده از سوی مفسر یا یک حرکت قاعده‌مند نیست، بلکه فهم واقعه‌ای است که بر اساس گفت‌وگوی بین مفسر و متن اتفاق می‌افتد. وقتی تفسیر و فهم یک واقعه بود که حاصل گفت‌وگوی متن و مفسر است، هیچ قاعده و قانونی نمی‌توان بر این فرایند تعیین کرد و هیچ روشی را بر نمی‌تابد و مفسر نمی‌تواند از قبل سخن متن را کنترل یا پیش‌بینی کند.

در این زمینه، باید گفت: همان‌گونه که قبلاً اشاره شد:

اولاً، همه متون نیاز به تفسیر ندارند. بر این اساس، در برخی متون، گفت‌وگویی شکل نمی‌گیرد و در نتیجه، فهم در این متون واقعه نخواهد بود.

ثانیاً، در جاهایی که متن نیازمند تفسیر است – همان‌گونه که بیان شد – بین فهم متن و فهم در سایر جاه‌ها، تفاوت وجود دارد. فهم متن با قواعد عقلایی فهم و نیز اقتزان لفظ به معنا به سبب وضع، محدود و منضبط است. البته نه به این معنا که همه مراحل فهم متن را می‌توان کنترل کرد و در همه مراحل، می‌توان قواعدی ارائه کرد، بلکه این نقد ناظر به کلیت سخن هرمنوتیک فلسفی است که همه انحاء فهم را در همه مراحل بی‌قاعده و مبتنی بر گفت‌وگو می‌داند. فهم متن در بسیاری از مراحلش، تابع قواعد عقلایی حاکم بر مفاهمه است.

ثالثاً، فهم اگر هم در جایی واقعه باشد، واقعه‌ای تکرارپذیر است. مفسر وقتی برای اولین بار با متنی مواجه می‌شود و آن را تفسیر می‌کند و می‌فهمد، می‌تواند به تحلیل و نقد فهم خود اقدام کند. او می‌تواند فهم‌های دیگران را از این متن با فهم خود مقایسه کند و ریشه‌های تفاوت در فهم را بیابد و پیش‌فرض‌ها یا روش خود را در مواجهه با متن، که منجر به فهمی متفاوت از آن متن شده است، شناسایی و خودآگاه کند و به بحث و بررسی بگذارد. برای مثال، وقتی یک مفسر آیه‌ای خاص را تفسیر می‌کند، می‌تواند تفسیر خود را با تفاسیر دیگر، که مفسران آنها پیش‌فرض‌ها، علایق و انتظارات متفاوتی دارند، مقایسه کند و مبانی، قواعد، روش‌های خود و دیگران را در رسیدن به یک فهم خاص کشف و مقایسه کند و این نکته مهمی است که هرمنوتیک فلسفی و شیبستری از آن غفلت ورزیده‌اند.

یکی از نتایج منفی نحوه تبیین هرمنوتیک فلسفی از فهم این است که این نظریه در نهایت، به نسبی‌گرایی و نبود معیار برای ترجیح برخی معانی بر معانی دیگر منتهی می‌شود که غیرقابل قبول است (هیرش، ۱۹۶۵، ص ۲۱۴). افزون بر این، خود نسبی‌گرایی غیرقابل قبول است. این مسئله اولین آسیب متوجه صاحب نظریه می‌شود و هیچ معیاری وجود ندارد که مدعای صاحب نظریه را اثبات کند (خسروپناه، ۱۳۸۰، ص ۲۵). هرچند شیبستری برای فرار از نسبی‌گرایی، راهکار «تنقیح پیش‌فرض‌ها» را به‌عنوان اصلی‌ترین معیار برای تفکیک فهم معتبر از نامعتبر ارائه می‌کند، ولی این راهکار – همان‌گونه که گذشت – با روح هرمنوتیک فلسفی ناسازگار است.

## نتیجه‌گیری

شبستری با پذیرش رئوس تحلیل هرمنوتیک فلسفی از فهم، به دنبال «پلورالیزم معرفتی» است و اندیشمندان اسلامی را به توجه به این علم فرامی‌خواند؛ ولی در اندیشهٔ هرمنوتیکی ایشان، به عناصری برمی‌خوریم که تفاوت و تضاد جدی با اصول مقبول خود، که برگرفته از هرمنوتیک فلسفی است، دارد. شبستری با پذیرش اینکه فهم یک خصلت دیالکتیکی دارد و حاصل گفت‌وگویی مفسر و متن است و منطق حاکم بر این گفت‌وگو پرسشی است که از موقعیت هرمنوتیکی او برمی‌خیزد و این موقعیت هرمنوتیکی تحت سلطهٔ سنت است، نمی‌تواند به اموری مثل کشف مراد جدی مؤلف در تفسیر، تفکیک بین تفسیر معتبر از نامعتبر، نقد و تصحیح پیش‌فرض‌ها برای رسیدن به فهم درست، قابل باشد و پذیرش این دودسته اعتقاد موجب ناسازواری درونی اندیشهٔ هرمنوتیکی ایشان شده است. از سوی دیگر، بخش‌هایی از اندیشهٔ ایشان، که همسو با هرمنوتیک فلسفی است، نیز با نقدهایی مواجه است.

فعالیت‌های گوناگونی که مفسر بر روی یک متن انجام می‌دهد به سبب اهداف تفسیری متفاوت است، و این تفاوت میزان دخالت پیش‌دانسته‌ها، علایق و انتظارات را متفاوت می‌کند. برای مثال، در تفسیر زیبایی‌شناختی از متون ادبی، دخالت پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات به اوج می‌رسد و قصد مؤلف محوریتی ندارد، ولی در متون دینی، معمولاً هدف از تفسیر کشف مراد مؤلف است تا مبنای عمل قرار گیرد.

متون گوناگون از نظر نیاز به تفسیر، متفاوت هستند. برخی از متون ساده‌اند و با علم به وضع و قواعد زبانی، معنا کشف می‌شود و نیاز به تفسیر ندارد. در این صورت، گفت‌وگویی نیز بین مفسر و متن شکل نمی‌گیرد، و در بعضی متون این گفتگو شکل می‌گیرد.

بین فهم متن و فهم در سایر حوزه‌ها، تفاوت جدی وجود دارد. فهم متن ضابطه‌مندتر و حساب‌شده‌تر از فهم در سایر حوزه‌هاست.

هرمنوتیک فلسفی و به تبع آن، شبستری فهم را واقعه‌ای غیرقابل هدایت و خارج از کنترل مفسر دانسته‌اند و بر مبنای آن، نتیجه گرفته‌اند که هیچ روشی نمی‌توان برای آن تعیین کرد، در پاسخ باید گفت:

اولاً، همهٔ متون نیازمند تفسیر نیست. پس کلیت اینکه فهم همهٔ متون واقعه‌ای است که روی می‌دهد، حرف درستی نیست.

ثانیاً، فهم متون برخلاف فهم در سایر حوزه‌ها، تابع قواعد زبانی و عرفی محاوره است و از این حیث، غالباً تابع قواعد خاص زبانی و عرفی است.

ثالثاً، فهم در جایی که واقعه محسوب می‌شود، واقعه‌ای تکرارپذیر است. می‌توان با مقایسهٔ فهم خود و دیگران و تحلیل علل تفاوت‌ها در فهم، پیش‌فرض‌ها و علایق و انتظارات دخیل در فهم را شناسایی کرد و راه طی شده در مسیر فهم را بازشناسی و نقد و بررسی کرد و بدین‌سان، به فهم بهتر نزدیک‌تر شد.

هرمنوتیک فلسفی به نسبی‌گرایی منتهی می‌شود و راهکار شبستری مبنی بر تنقیح پیش‌فرض‌ها برای فرار از این معضل، با اصول اساسی هرمنوتیک فلسفی همخوانی ندارد.

## منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۷۲، *ساختار و تأویل متن*، تهران، مرکز.
- اسعدی، محمد و دیگران، ۱۳۹۲، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلایش، ژوزف، ۱۳۸۰، *گزیدهٔ هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: سعید جهانگیری، آبادان، پرسش.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۷۷، *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- پورحسین، قاسم، ۱۳۹۲، *هرمنوتیک تطبیقی بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پهلوان، مریم، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ۱۳۸۶، «تأملی در آرای هایدگر و گادامر»، *اندیشه دینی*، ش ۲۲، ص ۴۱ - ۶۲.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۰، «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی»، *رواق اندیشه*، ش ۶ ص ۱۷ - ۳۰.
- کوزنزهوی، دیوید، ۱۳۷۱، *حلقه انتقادی*، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران، گیل.
- گرنٹ رابرت م، تریسی دیوید، ۱۳۸۵، *تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس*، ترجمه و نقد: ابوالفضل ساجدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۳، *تأملاتی در قرانت انسانی از دین*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرانت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
- نیچه و دیگران، ۱۳۷۹، *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه: بابک احمدی و دیگران، تهران، مرکز.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ورنو روژه، وال ژان، ۱۳۷۲، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هولاب، رابرت، ۱۳۷۵، *یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نی.
- Connally, John M. and Thomas keutner (esd) (1988), *Hermeneutics Versus science*, University of Notterdam Press.
- Gadamer, Hans Georg (1996), *Truth and method*, translated by Fredrick G. Lawrence, The mit press.
- Grondin (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press.
- Habermas, J (1988). *On the Logic of the Social Sciences*, MIT Press: Cambridge, Mass.
- Heidegger, Martin (1988), *Being and Time*, translated by J0hn Macquarrie and Edward robinson, Basil Blackwell.
- Hirsch, *Validity in Interpretation* (1965), New Haven: Yale University Press.



## بررسی و نقد رویکرد EQ در روایات جمع قرآن

khorasani110@gmail.com

علی خراسانی / عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۱

### چکیده

دائرةالمعارف قرآن لیدن (EQ)، که پرآوازه‌ترین اثر قرآن‌پژوهی غربیان در سده‌های اخیر است، از جهات صوری و محتوایی قابل نقد است؛ همانند جامعیت نداشتن مقالات، فقدان درک مطلب و استناد ندادن به منابع معتبر و یا برداشت‌های نادرست از برخی آیات قرآن؛ ولی هیچ موضوع نقدپذیری به اهمیت شبهه‌افکنی در وحی‌انیت قرآن کریم نیست؛ زیرا با خدشه در وحی‌انیت قرآن، اساس اسلام و رسالت پیامبر مخدوش می‌شود.

مقاله حاضر نحوه طرح موضوع روایات جمع قرآن را به اجمال در آثار پیشینیان و به تفصیل در مقالات EQ بررسی و مقایسه می‌کند و به نقد دیدگاهی می‌پردازد که از رهگذر پر و بال دادن به روایات جمع قرآن، در پی تشکیک در اصالت و وحی‌انیت قرآن است؛ دیدگاهی که به رغم وجود ادله و شواهد فراوان بر جمع‌آوری قرآن در زمان رسول خدا ﷺ کوشیده است توقیفی بودن در ترتیب سوره‌ها و چینش آیات و نگارش قرآن در زمان آن حضرت را انکار کند. همچنین در این مقاله در رد دیدگاه مذکور، به شماری از ادله عقلی، شواهد تاریخی و ادله نقلی، که بیانگر جمع و تدوین قرآن کریم در زمان حیات رسول خدا ﷺ است، می‌پردازیم.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، جمع قرآن، دائرةالمعارف قرآن لیدن EQ، خاورشناسان.

یکی از مباحث مطرح درباره قرآن، که خاورشناسان به تفصیل به آن پرداخته‌اند، موضوع «گردآوری قرآن پس از نزول آن» است. مقصود از «جمع قرآن»، نگارش قرآن و عرضه آن به صورت کنونی است که در چند مرحله بوده است. در مرحله اول، صحابه پس از شنیدن آیات از رسول خدا ﷺ بدون هیچ‌گونه نظم و ترتیب، آن را می‌نگاشتند. در مرحله بعد، مجموعه آیات هر سوره نظم و ترتیب یافت و در جایگاه کنونی خود قرار گرفت؛ و در مرحله سوم، سوره‌ها هم تنظیم شد.

بسیاری از مورخان (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۵۵)، محدثان (بخاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۹ و ج ۵، ص ۲۱۰)، و مفسران (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۰) به دلیل روایات و گزارش‌های گسترده‌ای که در این خصوص آمده، باب مستقلی به جمع قرآن اختصاص داده‌اند، و در قرون بعدی، مباحث گسترده‌ای در این باره شکل گرفته و عالمان مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. بسیاری از دانشوران اهل سنت بر این باورند که اگرچه کتابت قرآن کریم در زمان رسول خدا ﷺ انجام شد، ولی رسماً جمع‌آوری نگردید و در قالب کتابی مدون در زمان آن حضرت به مسلمانان ارائه نشد؛ چنان‌که زرکشی در کتاب *البرهان* خود آورده است که پس از رسول خدا ﷺ اصحاب آن حضرت قرآنی را که بر روی چوب‌ها، استخوان‌ها، سنگ‌ها و رقع‌ها و پوست حیوانات نوشته شده و پراکنده بود جمع‌آوری کردند و آن را منظم و مرتب ساختند (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۶).

این نوشتار در پی طرح مباحث گسترده خاورشناسان در موضوع تاریخ‌گذاری قرآن و بررسی روایات و گزارش‌های گوناگون و نقد و بررسی آن نیست، بلکه مباحثی را ارائه می‌دهد که خاورشناسان به بهانه موضوع جمع قرآن، کوشیده‌اند با طرح گزارش‌های روایی و تاریخی، در اصالت و اعتبار قرآن کریم تشکیک کرده، و حیانت آن را مخدوش سازند، اگرچه به نظر می‌رسد که علاقه نشان دادن همه خاورشناسان یا بیشتر آنها به مبحث «جمع‌آوری قرآن» از آن روست که بتوانند در اصالت قرآن تردید کنند، به‌ویژه مستشرقانی که در تحلیل‌های خود، جمع قرآن را در دوران پس از رسول خدا ﷺ ترجیح داده‌اند.

در آغاز، به نمونه‌هایی از این مباحث در آثار دیگر مستشرقان و سپس به نظرات مطرح در EQ می‌پردازیم:

### الف. جمع قرآن در دیگر آثار خاورشناسان

از نخستین خاورشناسانی که به موضوع «تاریخ‌گذاری قرآن» و به تبع آن، موضوع «جمع‌آوری قرآن» پرداخته، تودور نولدکه است. این مستشرق آلمانی در سال ۱۸۵۶ م پایان‌نامه خود را با عنوان *تاریخ قرآن* ارائه کرد که بعدها توسط شاگردش شوالی و دیگران بازنگری و تکمیل شد و در سه جلد عرضه گردید. جلد دوم این کتاب به جمع و تدوین قرآن اختصاص یافته است. در بخشی از این کتاب آمده است:

بدیهی است که قرآن در زمان پیامبر جمع نشده است؛ زیرا روایتی از زید بن ثابت وجود دارد که اشاره می‌کند

که در زمان پیامبر، قرآن به هیچ وجه گردآوری نشد. دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که به اخبار و روایاتی استناد می‌کند تا نسخهٔ تدوین یافته به دست ابوبکر را ثابت کنند. بنابراین، براساس این روایات، خلیفه نخست با نصوص وحیانی پراکنده و پاره‌پاره روبه‌رو بود، و یا آن‌چنان که سیوطی تفسیر می‌کند، این آیات در یک‌جا گردآوری نشده بود و سوره‌ها نیز مرتب نبودند. اما این سخنان با نتایجی که در فصل قبل در مورد وحدت ادبی و ساختار سوره‌ها و نقش خود پیامبر در تکمیل برخی سوره‌ها بیان شد، ناسازگار است (زنجانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۰).

نولده که در ادامه، مسلمانان را در موضوع «جمع قرآن»، دارای سه دیدگاه می‌داند: جمع قرآن از سوی ابوبکر؛ جمع قرآن از سوی عمر؛ شروع جمع قرآن از سوی ابوبکر و انجام آن توسط عثمان (همان، ص ۲۵۲). از آن‌رو که نولده نگارش قرآن را در زمان خلفا می‌داند، او حروف مقطعه در آغاز برخی سوره‌ها را اشاره به نام‌های صحابه‌ای می‌داند که نسخه‌ای از مصحف برای خود نوشتند و نامشان را به رمز در آغاز سوره‌ها نهادند. مثلاً (ر) و (ز) اشاره به زبیر؛ (ص) اشاره به حفصه؛ (م) اشاره به مغیره؛ (ن) اشاره به عثمان؛ (ه) اشاره به ابوهریره دارد (مرتضی کریمی‌نیا، علوم حدیث، ش ۳۵ و ۳۶).

از جمله مستشرقانی که تدوین و نگارش قرآن در زمان رسول خدا ﷺ را استبعاد کرده، خاورشناس معاصر فرانسوی رژی بلاشر است. او در مقدمه خود بر ترجمه قرآن به زبان فرانسوی، به مباحث فراوانی از جمله موضوع «جمع قرآن» پرداخته است. به نظر بلاشر، بخش‌هایی از قرآن در زمان رسول خدا ﷺ تدوین یافته، ولی این کار به صورت کامل انجام نشده است. او در این مقدمه، تصریح می‌کند که از زمان نزول وحی‌های اولیه، تا هنگامی که این آیات به کتابت درآمد، فاصله زمانی وجود داشته است. از جمله ادله‌ای که او برای این فاصله زمانی بیان کرده، ناآگاهی پیامبر از رسالت خود است. به گفته وی، پیامبر در آغاز نمی‌دانست که برگزیده خداست و این سخنان سرآغاز تبلیغی است که جهان را دگرگون خواهد کرد و هیچ‌کس در آن موقع، به فکر حفظ وحی نیفتاده بود، مگر در حافظه؛ و هنگامی پیشنهاد شد آنها را بنویسند که مدت زمانی از آغاز نزول وحی گذشته بود.

دیگر دلیل بلاشر برای عدم نگارش قرآن در زمان پیامبر، فقدان امکانات لازم برای کتابت وحی است؛ وحیی که ممکن بود در هر جا و در هر زمان، در سفر، هنگام نماز، شب و یا روز نازل شود؛ بدین‌روی، در زمان حیات پیغمبر، فقط مجموعه کوچکی از سوره‌ها به ترتیب درازی سوره‌ها، تنظیم شده بود. او می‌افزاید: اساساً در دوران محمد ﷺ حافظه به عنوان وسیله اساسی نقل و حفظ قرآن شمرده می‌شد. بلاشر پس از این مطلب، این پرسش را مطرح کرده است که آیا دلیلی داریم که در زمان حیات محمد ﷺ آن عده از صحابه پیامبر، که قرآن را از حفظ داشتند- و تعدادشان هم محدود است- تمام قرآن را در حافظه خود ضبط کرده باشند؟ و خود در ادامه، به این پرسش پاسخ داده و با استناد به روایتی مبنی بر فراموشی آیاتی توسط رسول خدا ﷺ به صورت تلویحی نتیجه گرفته است که وقتی پیامبر نتواند به حفظ کامل قرآن موفق باشد و آیاتی را فراموش کند، تکلیف صحابه معلوم است (بلاشر، ۱۳۶۵ ص ۳۰ تا ۳۳).

براساس مباحث پیش گفته، در جمع‌بندی دیدگاه بلاشر در موضوع «جمع قرآن»، در دو جمله می‌توان گفت: همه قرآن در زمان حیات رسول خدا ﷺ تدوین و نگارش نشد و وحی در حافظه‌ها قرار گرفت. از آن رو که رسول خدا ﷺ خود بعضاً دچار فراموشی گردید، اطمینانی وجود ندارد که قرآن در حافظه‌ها محفوظ باقی مانده و دچار فراموشی نشده باشد.

رژمی بلاشر می‌نویسد:

اختلافات موجود میان مصحف ابن مسعود و ابی و مصحف عثمانی توجه اروپا را به خود جلب کرده است؛ مثلاً فاتحه‌الکتاب و سوره‌های ۴۷ و ۴۸ و ۱۱۳ و ۱۱۴ در مصحف ابن مسعود وجود نداشته‌اند، در صورتی که مصحف ابی و شاید هم مصحف ابن عباس علاوه بر ۱۱۴ سوره مصحف عثمانی، دو دعایی را هم که متن آنها در ذیل آمده، جزء قرآن دانسته شده است (همان، ص ۴۸) و همین آقای بلاشر در جای دیگر، مدعی شده است که آیات نازل شده در مکه جمع‌آوری نشده و در قرآن فعلی نیست، بلکه جمع و ثبت آیات در مدینه آغاز شد و از همین رو، قرآن فعلی فقط در بردارنده آیات نازل شده در مدینه است (سوقی، بی تا، ص ۱۱۲).

البته فرضیه «اشاره رمزی حروف مقطعه» نخستین بار از سوی نولده که در کتاب *تاریخ قرآن وی منتشر شد و در سال ۱۸۶۰ میلادی طرح گردید.*

براساس این نظر، حروف مقطعه از متن قرآن نیست، بلکه می‌تواند نشانه اسامی مؤمنانی باشد که در دوره پیامبر ﷺ مجموعه‌ای از سوره‌ها را برای خود جمع کرده بودند، و زمانی که زید بن ثابت قرآن را گرد آورد، این رموز مالکان نسخه‌های خطی را در مصاحف به کار برد، و زمانی که مسلمانان در دوره‌های بعدی دیگر معانی آن را نمی‌دانستند بر حسب تصادف وارد متن قرآن شد (زنجانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۵).

گلدزیه‌ر نیز جمع قرآن را در زمان رسول خدا ﷺ نفی می‌کند. از نظر او، در تمام دوران نخستین اسلامی، هیچ‌گاه تمایلی برای تهیه نصی واحد از قرآن به وجود نیامد، مگر اهتمام‌های بی‌اهمیت (جولد تسپهر، ۱۳۷۴ق، ص ۴).

مونتگمری وات، خاورشناس انگلیسی، نیز به رغم تأکید بر اهتمام مسلمانان به قرآن و کتابت آن، جمع قرآن را در سال ۶۵۰ م مصادف با سال ۲۹ هجری قمری در دوران خلافت عثمان می‌داند (مونتگمری وات، ۱۹۹۸م، ص ۱۲۸).

وزن برو هم تاریخ‌نگاری و تقویم سنتی جمع و تدوین قرآن را مردود می‌داند و بر این نظر است که قطعیت نهایی و تثبیت متن قرآن قدم به قدم با شکل‌گیری جامعه همگام است. از نظر او، جمع و تدوین قرآن مربوط به چند نسل پس از رسول خدا ﷺ است. او پایان قرن دوم هجری را زمان مناسبی می‌داند که سنت شفاهی و عناصر دینی گردآوری شده باشد (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸-۱۴۶).

## ب. جمع قرآن در EQ

در EQ اگرچه به صورت پراکنده در شماری از مقالات به مناسبت‌هایی به این موضوع اشاره شده است، ولی به صورت محوری، مقاله «جمع قرآن»، نوشته جان برتن متکفل بررسی این موضوع است. این مقاله به تفصیل، ابعاد گوناگون جمع قرآن و ارتباط آن با نسخ قرآن را پی گرفته است.

جان برتن در مقاله خود می‌نویسد: روایات مسلمانان درباره «جمع قرآن»، همانند هر روایت دیگر، باید با عرضه به پس‌زمینه گسترده‌تر تلقی اسلامی، که از دل آن پدید آمدند، آزموده شوند. تأثیرگذارترین مفسران و بیشتر فقها بر این باورند که هیچ‌گاه تمام قرآن گردآوری نشد. محققان غربی هم با تبعیت از کتاب *تاریخ قرآن* نولدکه، منتشرشده در سال ۱۸۶۰، همین نظر را تکرار کرده‌اند. از این منظر، باید به یک تمایز لغوی اساسی اشاره کرد: منظور از «قرآن» تمام آن چیزهایی بوده که به عنوان «کتاب خداوند» بر پیامبر نازل شده است. این کلمه نه بر شیئی معین، بلکه بر یک مفهوم دلالت دارد. از سوی دیگر، کتاب به‌جا مانده یا تجلی مکتوب آن «مصحف» نامیده می‌شود و احادیث مربوط به جمع قرآن به هویت، اصالت و کامل بودن آن به عنوان متنی مکتوب می‌پردازند.

گفته شده است که برخی از صحابه پیامبر در زمان حیات ایشان، نسخه‌هایی شخصی از آیات قرآنی تهیه کرده بودند که اهمیت آنها تنها پس از مرگ پیامبر مشخص شد. این متون، که آنها هم «مصحف» خوانده می‌شوند، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. علاوه بر این، میان این متون و متن مشخص مصحف (رسمی) هم، که گفته می‌شود حکومت به طور رسمی قریب دوازده سال پس از وفات پیامبر آن را رواج داد، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. متن اخیر، که به «مصحف عثمانی» مشهور است، سه دسته «حذف» نسبت به قرآن و حذف چهارمی هم در مقایسه با مصحف‌های صحابه دارد.

عقیده بر این است که فقه اسلامی عمدتاً برگرفته از دو منبع قرآن و سنت است. در ابتدا، «سنت» را گزارش اقوال و اعمال نسل‌های اولیه مسلمانان می‌دانستند، اما از آن‌رو که در اواخر قرن دوم هجری، اختلافات فراوانی در این گزارش‌ها پدید آمد، «سنت» را دوباره تعریف کردند و آن را به «اقوال و اعمال شخص پیامبر» منحصر دانستند. این گزارش‌ها از طریق صحابه پیامبر و تابعان به دست ما رسیده است.

در باب برخی موضوعات فقهی، احکامی وجود دارد که در «مصحف عثمانی» ذکر نشده است و تصور می‌شود که از سنت نشئت گرفته‌اند. بعضی از احکام فقهی هم با احکام مندرج در این مصحف مغایرت دارند. برخی عالمان ریشه این تفاوت‌ها را هم در سنت جست‌وجو کرده‌اند. اما برخی دیگر - که متأثر از نگاه دینی‌شان یقین داشتند که پیامبر در تمام لحظات تحت هدایت وحی الهی بوده است - به وجود آیاتی قایل‌اند که گفته می‌شود زمانی جزئی از قرآن بوده، اما از تمام مصحف‌ها حذف شده‌اند.

مثلاً در متون اولیه، تقریباً اجماعی را می‌توان یافت مبنی بر اینکه حد انواع خاصی از زنا محصنه سنگسار است، اما این حکم با مجازات مصرح در آیه ۲ نور مغایرت دارد: «به هر زن زناکار و مرد زناکار، صد تازیانه بزنید». برخی دقیقاً به همین دلیل که مجازات «سنگسار» در مصحف وجود ندارد، آن را رد کرده بودند. اما اکثریت افراد این مجازات را پذیرفتند؛ زیرا در فقه سنتی وجود داشت، و چنین استدلال کردند که این امر نشان می‌دهد سنت قرآن را نسخ کرده است. برخی دیگر با این فرض که اقوال و اعمال یک انسان هر قدر هم که متعالی باشد باز هرگز نمی‌تواند به پای کلمات شارع مقدس برسد، به این استدلال روی آوردند که سنگسار باید از یک آیه قرآنی دیگر

نشئت گرفته باشد و آیهٔ مربوط به سنگسار از قرآن مصحف حذف شده است.

بنابراین، علم فقه مشخص می‌کرد که فقدان نصی تأیید کننده در مصحف، هیچ نوع استلزام منفی برای تداوم اعتبار حکمی دینی ندارد. همچنین به موجب فقه سنتی، وجود یک نص در مصحف، هیچ‌گونه استلزام مثبتی برای تداوم اعتبار حکمی دینی ندارد؛ مثلاً به نظر می‌رسد که در آیهٔ ۲۴۰ بقره، دوره‌ای دوازده ماهه تعیین می‌شود که طی آن زن بیوه (مطلقه)، چون نمی‌تواند قانوناً به عقد نکاح جدیدی درآید، مستحق برخورداری از مسکن و نفقه است. اما به نظر می‌رسد که آیهٔ ۲۳۴ بقره این مدت را به چهار ماه و ده روز تقلیل می‌دهد و در فقه هم همین حکم اجرا می‌شود. از این‌رو، نتیجه گرفتند که آیهٔ ۲۳۴ برای نسخ آیهٔ ۲۴۰ نازل شده بود، هر چند مفاد هر دو آیه در مصحف باقی مانده است.

این دو، نمونه‌ای از حذف‌های محدود مصحف‌اند. در یک جا، حذف نص قرآن روی داده، اما حکم آن همچنان پابرجاست؛ جای دیگر حاکی از نادیده گرفتن حکمی است که نص آن همچنان وجود دارد.

نمونه‌های دیگر را، که شامل حذف هم نص و هم حکم‌اند، در اظهار نظرهای تفسیری کهن دربارهٔ معانی ضمنی آیاتی می‌توان یافت که همچنان در مصحف موجودند؛ مثلاً مفسران آیات ۶-۷ سوره اعلیٰ را: «ما به زودی بر تو خواهیم خواند تا فراموش نکنی - جز آنچه را خدا بخواهد»، چنین معنا کرده‌اند: «مگر آنچه خدا بخواهد که تو، محمد ﷺ، فراموش کنی».

ابی بن کعب روایت می‌کند که سورهٔ احزاب به اندازهٔ سورهٔ بقره بود «و ما آیهٔ سنگسار را در سورهٔ احزاب تلاوت می‌کردیم». ابوموسی اشعری (ف حدود ۴۲) روایت کرده است که سورهٔ احزاب زمانی به اندازهٔ سورهٔ توبه بود، «اما من، جز یک آیه، همهٔ آن را به فراموشی سپرده‌ام». حذیفه اعلام کرد: «امروز شما یک چهارم سورهٔ توبه را هم قرائت نمی‌کنید»، و عایشه مدعی شد که سورهٔ احزاب زمانی ۲۰۰ آیه داشت. سورهٔ احزاب مصحف رسمی ۷۳ آیه دارد. این قبیل روایات بسیاری از افراد را متقاعد کرد که (در این موارد)، هم نص قرآن و هم احکام آن مجموعاً فراموش شده بود. گفته می‌شود که هر دو نوع حذف «کامل» و «محدود» اشاره شده در آیهٔ ۱۰۶ سوره بقره، مربوط به آیه‌ای هستند که «منسوخ» یا «فراموش شده» است: «ما نسخ من آیه او نسهها»، و بعداً آیه‌ای بهتر یا مشابه جای آن را گرفت (دائرة المعارف قرآن، جمع قرآن، ج ۲، ص ۳۳۹ و ۳۴۰).

آنجلیکا نویورت در مقاله «سوره» EQ در تعریف «سوره» به گونه‌ای مشی کرده است که جمع قرآن در زمان رسول خدا را نفی می‌کند. او می‌نویسد:

سوره قطعاً با متن، اما نه لزوماً متن مکتوب، در پیوند است (ر.ک: سنت شفاهی و مکتوب در عربستان). به نظر می‌رسد سوره به یک متن تلاوت شده یا به تعبیر دقیق‌تر، به بخشی که در موقعیتی خاص به عموم ابلاغ شده است، اشاره دارد. به هر حال، این موضوع کاملاً مورد تردید است که واژه «سوره» در زمان پیامبر، به طور کلی، برای اشاره به بخش‌هایی از قرآن، که بعدها به عنوان سوره مشخص شدند، به کار رفته باشد.

حتی او در جمع و تدوین قرآن در زمان خلفا، تردید کرده و آن را در زمان حکومت عبدالملک احتمال داده است. او می‌نویسد:

درحالی که نام‌گذاری و ترتیب سوره‌ها نتیجه تنظیمات متنی بعدی است (ر.ک: مصحف، جمع قرآن)، سامان‌دهی متن به شکل توالی سوره‌ها به زمان تدوین خود قرآن می‌رسد که بر اساس روایات، در زمان عثمان بن عفان (حک: ۲۳-۳۵)، خلیفه سوم، صورت گرفت. اگرچه شواهد بیرونی این تاریخ‌گذاری را تأیید نمی‌کنند، تدوین و نشر رسمی قرآن باید در دوره‌ای پیش از دوران حکومت عبدالملک (حک: ۶۵-۸۶)، خلیفه اموی، صورت گرفته باشد؛ زیرا گواهی‌هایی از عالمان آن زمان بر این امر وجود دارد (دائرة المعارف قرآن، سوره، ج ۳، ص ۳۹۵).

آنجلیکا نویورت در مقاله «شکل و ساختار قرآن» EQ نیز جمع قرآن را پس از پیامبر ﷺ می‌داند و به گونه‌ای بحث خودش را پیش برده است تا شبهه «تحریف» را القا کند. او می‌نویسد:

براساس روایات اسلامی غالب، نسخه نهایی و معتبر قرآن مرهون بازنگری آن در شورای است که عثمان بن عفان (حک: ۲۳-۳۵)، خلیفه سوم، تشکیل داد. بر این نکته ادعان شده است که هنگام تکوین این نسخه، ترتیبی برای سوره‌ها لحاظ شد که تا آن زمان تثبیت نشده بود. در موارد متعددی نیز آیاتی که به صورت مجزا نقل شده بودند، وارد سیاق‌هایی کاملاً جدید شدند. اما این شورا تنها مطالبی را می‌پذیرفت که وثاقت آنها با سنت شفاهی و یا مکتوب معتبر تأیید می‌شد، و تمام مجموعه وحی قرآنی را، که در آن زمان در دسترس بود، در نظر می‌گرفت. بنابراین، در نگاه سنتی، نقش این شورا تنها جمع قرآن بوده است؛ جمعی تمام‌عیار و در تطابق کامل با تصور مسئول اصلی این امر، یعنی عثمان - که براساس گزارش‌ها، گذشته از رعایت برخی احتیاط‌های زبان‌شناختی - وظیفه‌ای جز جمع‌آوری همه بخش‌های موجود قرآن را برعهده بازنگران قرار نداده بود. گزارش‌های سنتی درباره جمع قرآن، با شواهدی که خود متن (قرآن) ارائه می‌کند، سازگار است؛ زیرا مصحف جدید ادعای هیچ‌گونه مبنای منطقی زمانی (برحسب نزول) یا عقیدتی برای ترتیب واحدهای مستقل (سوره‌ها) ندارد و ظاهراً تنها براساس معیارهای خارجی فنی سامان یافته است. این کتاب همچنین حاوی شواهدی کتمان‌ناپذیر از تدوین خود، به عنوان یک مجموعه است. در ظاهر، مصحف مجموعه‌ای از متون مستقل با تنوع ساختاری چشمگیر است که امکان طبقه‌بندی بی‌درنگ آن در یک گونه خاص وجود ندارد.

در گزارش‌های سنتی، به ضرورت‌های سیاسی برای تبیین و توجیه این واقعیت پذیرفته شده اشاره گردیده که جمع قرآن تا حدی شتاب‌زده و مکانیکی صورت گرفته است. اگرچه سایر بازنگری‌های ناگزیر، توقیف و ممنوع شد، اما از ترتیب سوره‌ها در دو تایی از آنها - یعنی: مصحف ابن مسعود (ف ۳۲) و مصحف ابی بن کعب (ف حدود ۱۹) - اطلاع داریم. ظاهراً هر دو تن سوره‌های حمد، فلق و ناس را جزئی از پیکره قرآن تلقی نمی‌کردند و این سوره‌ها را دعاهایی می‌دانستند که باید هنگام تلاوت قرآن خوانده شوند (دائرة المعارف قرآن، شکل و ساختار قرآن، ج ۳، ص ۵۳۶).

جوین بول در مقاله «حدیث و قرآن» EQ بحث را به گونه‌ای پیش برده که جمع قرآن در زمان رسول خدا ﷺ را نفی کرده است. او در بخشی از مقاله خود آورده است:

در توضیح اینکه چرا محمد ﷺ خود در زمان حیاتش آیات وحی را در یک مصحف، یعنی مجموعه‌ای از اوراق (صحف)، گردآوری نکرد، گفته‌اند: او می‌خواست مطالب قرآنی را مفتوح نگاه دارد تا افزودن و درج موارد نسخ مربوط به برخی احکام همچنان میسر باشد (ر.ک: ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۸۶؛ ج ۲، ص ۸ به بعد).

به همین دلیل است که خلفای راشدین (چهار خلیفه نخست اسلام) تنها پس از وفات پیامبر اقدام به این کار کردند (دائرة المعارف قرآن، حدیث و قرآن، ج ۲، ص ۴۵۷).

جوین بول در بخشی دیگر از همین مقاله آورده است:

در یک روایت مشابه دیگر (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۸۴ به بعد) نقل می‌شود که ابتدا گمان می‌کردند دو سوره یا دعای کوتاه دیگر موسوم به «سورة الخلع» و «سورة الحفد» نیز بخشی از نسخه منقح اولیه ابی بن کعب، مقدم بر نسخه ابوبکر، بوده است، اما این دو سوره در نهایت، به ۱۱۴ سوره قرآن اضافه نشد. و سرانجام، سجع‌هایی که به شدت یادآور سوره‌های مکی اولیه و پر از سوگندهای گوناگون به نظر پیشااسلامی‌اند، که سزاوار نیست آنها را به عنوان اقتباس صرف رد کنیم (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۸۴؛ ج ۱۳، ص ۲۲۳ به بعد)، این گمان را به وجود می‌آورند که احتمالاً قطعات بیشتری از این دست نیز وجود داشته که به حال خود رها شده و هرگز در آنچه بعدها به «نسخه عثمانی» شهرت یافت، راه نیافته‌اند. علاوه بر این، از سوی دیگر (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۷۲-۷۵) فهرست مفیدی از آیات گوناگون، از جمله آیه مشهور «سنگسار» گردآورده که به گفته برخی از صحابه، از قرار معلوم بر محمد ﷺ نازل شدند، اما هیچ‌گاه در نسخه عثمانی گنجانده نشدند (دائرة المعارف قرآن، حدیث و قرآن، ج ۲، ص ۴۵۹).

آنجلیکا نویورت در مقاله «شکل و ساختار» EQ نیز جمع قرآن را پس از پیامبر ﷺ می‌داند و به گونه‌ای بحث خود را پیش برده که شبهه تحریف را هم القا کرده است. او می‌نویسد:

براساس روایات اسلامی غالب، نسخه نهایی و معتبر قرآن مرهون بازنگری آن در شورای عثمان بن عفان (حک: ۲۳-۳۵)، خلیفه سوم، تشکیل داد. بر این نکته اذعان شده که هنگام تکوین این نسخه، ترتیبی برای سوره‌ها لحاظ شد که تا آن زمان تثبیت نگردیده بود. در موارد متعددی نیز آیاتی که به صورت مجزا نقل شده بودند وارد سیاق‌هایی کاملاً جدید شدند. اما این شورا تنها مطالبی را می‌پذیرفت که وثاقت آنها با سنت شفاهی و یا مکتوب معتبر تأیید می‌شد، و تمام مجموعه وحی قرآنی راه، که در آن زمان در دسترس بود، در نظر می‌گرفت. بنابراین، در نگاه سنتی، نقش این شورا تنها جمع قرآن بوده است؛ جمعی تمام‌عیار و در تطابق کامل با تصور مسئول اصلی این امر؛ یعنی عثمان که براساس گزارش‌ها - گذشته از رعایت برخی احتیاط‌های زبان‌شناختی - وظیفه‌ای جز جمع‌آوری همه بخش‌های موجود قرآن بر عهده بازنگران قرار نداده بود. گزارش‌های سنتی درباره جمع قرآن با



شواهدی که خود متن (قرآن) ارائه می‌کند، سازگار است؛ زیرا مصحف جدید، که دعوی هیچ‌گونه مبنای منطقی زمانی (برحسب نزول) یا عقیدتی برای ترتیب واحدهای مستقل (سوره‌ها) ندارد - و ظاهراً تنها براساس معیارهای خارجی فنی سامان یافته است - حاوی شواهدی کتمان‌ناپذیر از تدوین خود به عنوان یک مجموعه است. در ظاهر، مصحف مجموعه‌ای از متون مستقل با تنوع ساختاری چشمگیر است که امکان طبقه‌بندی بی‌درنگ آن در یک گونه خاص وجود ندارد.

در گزارش‌های سنتی، به ضرورت‌های سیاسی برای تبیین و توجیه این واقعیت پذیرفته شده که جمع قرآن تا حدی شتاب‌زده و مکانیکی صورت گرفته، اشاره شده است. اگرچه سایر بازنگری‌های ناگزیر توقیف و ممنوع شد، اما از ترتیب سوره‌ها در دو تا از آنها (یعنی مصحف ابن مسعود (ف ۳۲) و مصحف ابی بن کعب (ف حدود ۱۹) اطلاع داریم. ظاهراً هر دو تن سوره‌های حمد، فلق و ناس را جزئی از پیکره قرآن تلقی نمی‌کردند و این سوره‌ها را دعاهایی می‌دانستند که باید هنگام تلاوت قرآن خوانده شوند (دائرة المعارف قرآن، شکل و ساختار قرآن، ج ۳، ص ۵۳۶).

آنجلیکا نویورت در مقاله «شکل و ساختار قرآن» می‌نویسد:

در سوی دیگر، موضع مقابل، یعنی رویکرد تجدید نظرطلبانه و به شدت شکاکانه جان ونزبرو قرار دارد که متأثر از گرایش‌های جدیدتر در مطالعات عهدینی، یعنی تحلیل صورت و همچنین رویکردهای معناشناختی است. مدافعان این رویکرد تمام گزارش‌های سنتی درباره قرآن را رد می‌کنند و نقشی را که پیش‌تر در تدوین قرآن به پیامبر و خلفای نخستین نسبت داده می‌شد، طی فرایند بازنگری، به گروهی نامعلوم، که پنداشته می‌شود یک قرن یا بعدتر گرد آمدند، نسبت می‌دهند. به تعبیر اندرو ریپین، «تثبیت متن قرآن و مشروعیت و قداست‌بخشی بدان، به موازات شکل‌گیری جامعه صورت گرفت. پیش از به دست آوردن کامل قدرت سیاسی، متن نهایی و تثبیت شده کتاب مقدس (قرآن)، نه ضرورت داشت و نه کاملاً امکان‌پذیر بود. بنابراین، انتهای قرن دوم تاریخی محتمل برای گردآوری سنت شفاهی و عناصر عبادی است که به پیدایش متن نهایی کتاب مقدس (قرآن) انجامید (همان، ص ۵۳۵).

### مقایسه، نقد و بررسی (جمع قرآن)

#### ۱. مقایسه دیگر آثار خاورشناسان و EQ

محموری‌ترین مقاله‌ای که در EQ به موضوع نگارش و تنظیم قرآن پرداخته، مقاله «جمع قرآن» است. مؤلف این مقاله جان برتن است که در کتابی مستقل با عنوان **جمع آوری قرآن**، برخلاف دیدگاه غالب خاورشناسان، جمع و نگارش قرآن در زمان رسول خدا ﷺ را پذیرفته و روایات جمع قرآن در دوران خلفا را نقد کرده و با شواهدی مردود دانسته است.

او طرح مسئله «جمع قرآن در زمان خلفا» و مصاحف صحابه را برآمده از ذهن فقیهان اهل سنت می‌داند، که می‌خواهند نسخ تلاوت و حکم و نیز نسخ تلاوت و بقای حکم را توجیه کنند و از این طریق، آن دسته از احکام

فقهی خود را که مستند آنها در نصوص مصحف حاضر وجود ندارد، به قرآن مستند کنند؛ و اگر پیامبر اسلام آیات قرآن را در قالب مصحفی گردآوری کرده باشد، دیگر فقیهان مذکور نمی‌توانستند از اختلاف قرائات مصاحف صحابه و حذف نصوصی از مصحف حاضر، در قالب دو شکل نسخ تلاوت سخن به میان آورند. آنان چاره کار را در این دیدند که با جعل روایاتی، نقش پیامبر را از عرصه جمع‌آوری قرآن حذف کنند و گردآوری آن را به دوران پس از حیات ایشان منتقل کنند و چنین نیز کردند (بررسی کتاب جمع‌آوری قرآن جان برتن - قرآن پژوهی خاورشناسان شماره ۷).

این دیدگاه، که «سوره‌ها و آیات قرآن زیر نظر پیامبر اکرم ﷺ نگارش یافته و تنظیم شده است»، می‌تواند به مفهوم مصونیت قرآن از تحریف به زیاده و نقیصه باشد و در مقایسه با سایر دیدگاه‌های خاورشناسان، منصفانه‌تر تلقی می‌شود. با این حال، برتن در مقاله «جمع قرآن» EQ اگرچه به کوشش فقیهان اهل سنت برای استناد برخی احکام نیامده در مصحف، به قرآن پرداخته، ولی هیچ تصریحی به جمع قرآن در زمان رسول خدا ﷺ نکرده است.

او راه سلف خویش را در موضوع «جمع قرآن» پی گرفته و در جای‌جای مقاله «جمع قرآن»، تحریف قرآن را به مخاطب خود القا کرده است؛ از جمله، او در همان آغاز مقاله، تأکید می‌کند که اثرگذارترین مفسران و بیشتر فقها بر این باورند که هیچ‌گاه تمام قرآن گردآوری نشد. او اقسام گوناگونی از جابه‌جایی و تحریف در قرآن را بر اساس روایات گزارش می‌کند، و در ادامه، روایاتی مبنی بر حذف آیه «رجم»، حذف سه چهارم سوره توبه، و اشتغال سوره احزاب بر ۲۰۰ آیه را نقل می‌کند.

به نظر می‌رسد جان برتن در مقاله «جمع قرآن» بدون هیچ‌گونه کم و کاستی، مطالب خاورشناسان پیشین را تعقیب کرده و موضوع «جمع قرآن» را بهانه‌ای قرار داده است که قرآن را در معرض «تحریف به نقیصه» و «تحریف به زیاده» قرار دهد و مخاطب خود را نسبت به سندیت آیات قرآن متحیر و سردرگم کند و می‌توان گفت: مقاله «جمع قرآن» از معدود مقالات EQ است که غرض‌ورزی و هجمه به قرآن را به نهایت رسانده است. افزون بر مقاله «جمع قرآن»، دیگر مقالات EQ، که به مناسبت، به موضوع «جمع قرآن» پرداخته‌اند، تاریخ جمع قرآن را همچون دیگر خاورشناسان، پس از دوره رسول خدا ﷺ می‌دانند.

#### نقد و بررسی

بیشتر خاورشناسان با وجود ادله و شواهد فراوان بر جمع‌آوری قرآن در زمان رسول خدا ﷺ از این ادله عبور کرده و کوشیده‌اند توفیقی بودن در ترتیب سوره‌ها و همچنین توفیقی بودن در چینش آیات در هر یک از سوره‌ها را انکار کنند. به نظر می‌رسد این دیدگاه خاورشناسان، که تقریباً همه آنان درصدد اثبات آن هستند، برآیند یک پژوهش جامع و عالمانه نیست، بلکه بدون تردید - دست‌کم - شماری از آنان در این نتیجه‌گیری و اصرار بر این دیدگاه، بی‌طرفانه عمل نکرده‌اند و از این طریق، در پی بی‌اعتباری قرآن موجود بوده‌اند؛ زیرا پذیرش شکل‌گیری و تدوین و تنظیم قرآن کریم در زمان رسول خدا ﷺ بر اعتبار و خدشه‌ناپذیری هرچه بیشتر قرآن می‌افزاید و فاصله قرآن و دیگر متون مقدس را از لحاظ سندیت و اعتبار افزایش می‌دهد و سنگینی پذیرش چنین وجهه و اعتباری برای

قرآن، چشم آنان را بر ادله و شواهدی که در طرف مقابل دیدگاه آنان وجود دارد، می‌بندد. حتی جان برتن، که در مقاله خود به جمع قرآن در زمان رسول خدا ﷺ گراییده، این ادله را نادیده گرفته و به دلیل دیگری استناد کرده است که در ادامه، به مخدوش بودن آن اشاره خواهیم کرد.

قابل ذکر است که بسیاری از ادعاهای خاورشناسان متکی بر اخبار آحاد و ضعیفی است که نزد مسلمانان اعتباری ندارد.

البته باید اذعان کرد که از منظر مسلمانان، حتی اگر تنظیم آیات و سوره‌ها پس از پیامبر و با اجتهاد صحابه هم رخ داده باشد، از اعتبار و سندیت قرآن نمی‌کاهد؛ زیرا در این صورت هم به استناد منابع روایی و تاریخی، بخش عمده آن در زمان رسول خدا ﷺ تنظیم شده و نسبت به بخش‌های دیگر هم با توجه به حافظه‌های قوی عرب و نیز نوشته‌های فراوان از آیات و سوره‌ها، به گونه‌ای عمل شد که قرآن کریم از هرگونه تحریف به زیاده و نقیصه مصون و محفوظ ماند. ولی متأسفانه خاورشناسان در این مبحث، روایاتی را پررنگ کرده‌اند که از اعتبار قرآن می‌کاهد؛ مانند اثبات قرآن با خبر واحد و شهادت ۲ تن، درحالی‌که پذیرش جمع قرآن در زمان خلفا به مفهوم پذیرش همه آن روایات نیست. گفتنی است که بسیاری از عالمان شیعه مانند سید مرتضی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲)، شیخ طبرسی (همان، ج ۱، ص ۴۲)، خویی (خویی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰) و برخی عالمان اهل سنت مانند بلخی (ابن طاووس، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲)، نیشابوری (غرائب القرآن، ج ۱، ص ۲۸) و زحیلی (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۳)، قول به جمع قرآن در زمان رسول خدا ﷺ را پذیرفته‌اند (خویی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۰؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۷).

در اینجا، شماری از ادله و شواهد جمع و تدوین قرآن کریم در زمان حیات رسول خدا ﷺ را ذکر می‌کنیم: یک دلیل عقلی: قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی است که بر آخرین فرستاده خدا نازل شده و آخرین شریعت الهی را به ارمغان آورده است و هدایت بشر را تا قیامت بر عهده دارد. از این‌رو، از منزلت ویژه‌ای نزد مسلمانان برخوردار است. و با چنین جایگاهی عقلاً نمی‌توان پذیرفت که رسول خدا و خاتم پیامبران ﷺ برای تدوین و تنظیم چنین کتابی، که تا ابد تکرار نخواهد شد، اقدام نکرده و آن را بین الدفتین قرار نداده باشد و آن را در معرض ضایع شدن قرار دهد.

ادامه نزول قرآن تا واپسین روزهای زندگی رسول خدا ﷺ نمی‌تواند دلیل مقبولی بر ترک نگارش قرآن و چینش آن در حیات رسول خدا ﷺ باشد؛ همچنان‌که شماری از روایات هم چنین در دوره رسول خدا ﷺ را تأیید می‌کند. برخی از این دلیل به «دلیل عقلی» و از سایر ادله به «دله نقلی» تعبیر کرده‌اند (خویی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۳). آیت‌الله خویی روایات بیانگر جمع قرآن در دوران خلفا را مخالف عقل می‌داند؛ زیرا عظمت قرآن و اهتمام رسول خدا ﷺ به حفظ و قرائت قرآن و اهتمام مسلمانان به آن و نیز ثواب و پاداش مترتب بر حفظ و قرائت، با جمع شدن قرآن عصر پس از رسول خدا ﷺ منافات دارد (همان، ص ۲۵۳).

دو. اهتمام ویژه رسول خدا ﷺ: براساس منابع روایی و تاریخی، رسول خدا ﷺ نسبت به قرائت، حفظ، کتابت و

تنظیم آیات اهتمام ویژه‌ای داشتند. بر پایه روایتی از حضرت علی علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: هر که قرآن بخواند، تا آن را حفظ نماید، خداوند او را وارد بهشت می‌کند و شفاعت او را درباره ده تن از افراد خانواده‌اش می‌پذیرد (هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۷۷). در شماری از روایات، به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از نزول برخی آیات آمده که جبرئیل دستور داده است که این آیه را در فلان سوره قرار دهم (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

پدید آمدن گروه زیادی از قاریان و حافظان در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از پیامدهای توصیه رسول خدا صلی الله علیه و آله بر حفظ و قرائت قرآن کریم بود. سیوطی در *الاتقان*، شماری از قاریان و حافظان صحابه را نام برده است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۲) و برحسب قاعده، حفظ و قرائت قرآن و به‌ویژه قرائت و حفظ سوره‌هایی خاص، همچون بقره، که در برخی روایات بر آن تأکید شده، خود دلیل نگارش قرآن در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (مسلم، بی‌تا، حدیث ۳۳، ص ۵۵).

افزون بر این، رسول خدا صلی الله علیه و آله بر کتابت قرآن نیز اهتمام داشتند و ضمن اینکه همه مسلمانان را به آن ترغیب فرمودند، به افرادی خاص برای نگارش قرآن مأموریت داده بودند. از زید بن ثابت روایت شده است که من همیشه وحی را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌نویشم و آن حضرت پس از دریافت وحی، آن را برای من املا می‌کرد و من آن را بر تکه استخوانی می‌نویشم، و زمانی که از نوشتن فارغ می‌شدم، پیامبر می‌فرمودند: بخوان. من می‌خوانم، و اگر مطلبی افتاده بود، آن را تصحیح می‌کردند، آن گاه آن را برای مردم بیرون می‌بردیم (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۲).

سه وجود مصاحف: روایاتی که از وجود مصاحف متعدد در زمان حیات آن حضرت خبر می‌دهد، بیانگر نگارش و تدوین قرآن در زمان آن حضرت است. به گفته شهرستانی، عموم محدثان و مورخان بر موجود بودن مصاحف بسیاری در هنگام رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله اجماع دارند (شهرستانی، بی‌تا، ص ۵۲).

براساس روایتی، نسخه‌ای از قرآن هم نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود که به هنگام وفات، به حضرت علی علیه السلام فرمودند: قرآن در کنار بستر من، در جزوه‌ها، حریرها و کاغذهاست. آنها را جمع کن و نگذار ضایع شود، چنان که یهود تورات را ضایع کردند. حضرت علی علیه السلام به این وصیت عمل کردند (عروسی حویزی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۷۲۶). همچنین براساس روایات پرشمار، حضرت علی علیه السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه نشستند و سوگند یاد کردند که ردا بر دوش نگیرند تا هنگامی که قرآن را جمع‌آوری کنند (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۵۲)، و زمانی که کارشان پایان یافت، که این مدت را بین سه روز تا شش ماه گفته‌اند (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۳۶۸) آن را به مسجد بردند، درحالی که مردم پیرامون ابوبکر گرد آمده بودند؛ و فرمودند: پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله تاکنون به جمع‌آوری قرآن مشغول بوده‌ام و تمام آنچه را بر پیامبر نازل شده است، در این پارچه گرد آورده‌ام. مبدا که فردا بگوئید از آن غافل بوده‌ایم! آن گاه عمر به‌پا خاست و با دیدن آنچه حضرت علی علیه السلام در نوشته‌ها آورده بودند، گفت: به آنچه آورده‌ای نیازی نیست و آنچه نزد ماست، ما را کفایت می‌کند (ابن ندیم، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰). از این سخن عمر نیز استفاده می‌شود که نسخه‌هایی از قرآن از همان آغاز نزد صحابه موجود بوده است.

چهار. روایات جمع قرآن: گزارش‌هایی که به صراحت از جمع و تدوین قرآن در زمان رسول خدا ﷺ و زیر نظر آن حضرت خبر می‌دهد، از دیگر ادله جمع قرآن در زندگی رسول خدا ﷺ است. در روایات، نام چهار یا ۶ تن از صحابه آمده که قرآن را در زمان رسول خدا ﷺ جمع کرده‌اند (بخاری، بی تا، ج ۶ ص ۱۰۳؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۰). زید بن ثابت گزارش کرده است که ما نزد رسول خدا ﷺ بودیم و قرآن را از رقاغ (قطعه‌هایی از پوست یا دیگر چیزها که بر آن می‌نوشتند) جمع‌آوری و تنظیم می‌کردیم (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۹)، و هنگامی که قتاده از انس بن مالک سؤال کرد که چه کسانی قرآن را در زمان پیامبر جمع کردند؟ انس پاسخ داد: چهار تن: ابی ابن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید که همه انصاری‌اند (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

پنج. نگاه به مصحف و ختم قرآن: در شماری از روایات، بر تلاوت قرآن از روی مصحف تشویق شده است (عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۰۴)؛ از جمله انس بن مالک از رسول خدا ﷺ روایت کرده است: «کسی که با نظر به مصحف، قرآن را بخواند از بینایی بهره برده است (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۷۷). همچنین در روایاتی رسول خدا ﷺ به ختم قرآن تشویق کرده‌اند؛ مانند روایتی که ختم قرآن در مدت هفت روز را عمل مقربان و ختم آن در پنج روز را عمل صدیقان شمرده است (همان، ص ۴۶۱). صحیح بخاری آورده است: «ان النبی ﷺ قد امر عبدالله بن عمرو بأن یختم القرآن فی کل سبع لیل مره».

شش. تعبیر واژه «کتاب»: در آیات پرشماری، از قرآن کریم به «کتاب» تعبیر شده است: «ذلک الکتابُ لا رَبَّ فِیه هُدًی لِّلْمُتَّقِینَ» (بقره: ۲). در روایات نیز از قرآن تعبیر به «کتاب» شده است؛ از جمله، در روایت معروف «تقلین» آمده است: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۰۹). از کاربرد «کتاب» بر قرآن استفاده می‌شود که قرآن یک مجموعه جمع‌آوری شده بوده و عینیت و تحقق خارجی داشته و بین‌الدفتین جای گرفته و آغاز و فرجامی داشته است و علی‌القاعده چنین کتابی می‌تواند یکی از دو چیز گران‌بهایی باشد که امت موظفند به آن چنگ بزنند تا گمراه نشوند، و بعید است که مقصود از «کتاب» آیات و سوره‌هایی باشد که در حافظه مردم جای دارد، و یا مقصود آیتاتی باشد که به صورت پراکنده بر چوب و پوست و یا کف استخوان گوسفندان نوشته شده است؛ و اگر هم چنین استعمالی صحیح باشد، باید به صورت مجازی باشد که خلاف اصل و نیازمند قرینه است (خویی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۲). البته با این دلیل، اجمالاً جمع و تدوین قرآن در زمان رسول خدا ﷺ ثابت می‌شود، نه ترتیب به صورت کنونی.

هفت. تصریح به نام سوره‌ها: در بسیاری از روایات، به نام تعدادی از سوره‌های قرآن تصریح شده و در خواص و فضایل آن سوره‌ها و نیز خواندن آنها در اعمال مستحبی و از جمله نماز، مباحثی طرح شده است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۴).

همچنین روایتی سوره‌های قرآن را به ۴ قسمت «سبع طوال»، «مئین»، «مثنائی»، و «مفصلات» قسمت کرده است. (کلینی، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۶۰۱؛ احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۷).

روایت دیگری نیز دلالت دارد که قرآن در زمان رسول خدا ﷺ به ۷ جزء تقسیم شده بود (احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۳۴۳). در یک روایت آمده است که رسول خدا ﷺ در یکی از رکعات نماز خود، ۷ سوره طولانی قرآن را خواندند (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۴). ۷ سوره ذکر شده در این روایت با ترتیب کنونی قرآن هماهنگ است.

این روایات بیانگر آن است که آیات قرآن در ضمن سوره‌هایی تنظیم شده بود و صحابه نیز با این سوره‌ها در زمان رسول خدا ﷺ آشنایی داشتند و طبعاً این روایات با روایات جمع قرآن در عهد خلفا در تعارض است.

هشت. تحدی به سوره: قرآن کریم در شماری از آیات، اقدام به تحدی کرده است. این هم‌اوردطلبی در دو جا به یک سوره است؛ از جمله: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳) و در جای دیگر، تحدی به ۱۰ سوره شده است: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸). روشن است که این تحدی در صورتی صحیح است که سوره‌ها تنظیم شده و تشخیص پیدا کرده باشند و در صورت عدم تنظیم آیات در قالب سوره، معنایی ندارد.

نه. فاتحه‌الکتاب: از یک سو، رسول خدا ﷺ از سوره حمد با «فاتحة الكتاب» یاد کرده (ترمذی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۶)، و از سوی دیگر، این سوره نخستین سوره نازل شده قرآن نیست. از این دو نکته استفاده می‌شود که قرآن کریم در زمان آن حضرت به ترتیب کنونی تنظیم شده و سوره حمد در آغاز آن سوره‌ها قرار گرفته است.

ده. مخالفت با اجماع: براساس اجماع مسلمانان، راهی برای اثبات قرآن بجز از طریق تواتر نیست، درحالی‌که مقتضای روایات جمع قرآن در زمان خلفا، این است که آیات قرآن تنها با شهادت دو شاهد و گاه با شهادت یک تن، که شهادت او معادل دو شاهد بوده، اثبات می‌شده است، و لازمه چنین امری اثبات قرآن با خبر واحد است که مسلمانان آن را نمی‌پذیرند.

این نکته قابل ذکر است که بخشی از ادله ذکر شده ناظر به توقیفی بودن سوره‌ها و بخشی ناظر به توقیفی بودن آیات است. برخی از این ادله اگرچه نمی‌تواند به تنهایی جمع‌آوری قرآن بین الدفتین را در زمان رسول خدا ﷺ اثبات کند، ولی می‌تواند پاسخ مناسبی برای خاورشناسانی باشد که کوشیده‌اند از روایات جمع قرآن، گونه‌ای از آشفته‌گی و پراکندگی همزمان در آیات و سوره‌ها را به مخاطب خود القا کنند و نتیجه بگیرند که هم گردآمدن و تنظیم آیات در قالب سوره‌ها و هم ترتیب سوره‌ها در زمان رسول خدا ﷺ انجام نشده است؛ چنان‌که نولدکه در مطلبی که پیش‌تر از او نقل شد، در نتیجه‌گیری روایات جمع، آورده است: «بنابراین، براساس این روایات، خلیفه نخست با نصوص و حیانی پراکنده و پاره پاره رو به‌رو بود و یا آن‌چنان که سیوطی تفسیر می‌کند، این آیات در یک‌جا گردآوری نشده بود و سوره‌ها نیز مرتب نبود»، و چنان‌که ونزبو پا را فراتر گذاشته و قطعیت نهایی و تثبیت متن قرآن را قدم به قدم با شکل‌گیری جامعه همگام دانسته و اواخر قرن دوم را برای وقوع چنین اتفاقی حدس زده است.

### پاسخ به ادعای کتابت و جمع بخشی از قرآن

همان گونه که گذشت، برخی خاورشناسان، مانند گلزبهر و رژی بلاشر کتابت وحی را از همان آغاز نزول نپذیرفته و مدعی شده‌اند که کتابت قرآن پس از گذشت مدت زمانی از شروع وحی، انجام شده است.

برخی از ادله تدوین قرآن کریم در زمان رسول خدا ﷺ - که پیش‌تر به آن اشاره شد - ناظر به پاسخ این ادعا نیز هست؛ از جمله دلیل عقلی اهمیت و جایگاه قرآن کریم، و نیز ادله نقلی اهتمام ویژه رسول خدا ﷺ و مؤمنان به کتابت، حفظ و قرائت قرآن که بیانگر این واقعیت است که به کتابت و حفظ قرآن از همان روز نخست اهمیت داده شد، به گونه‌ای که همه آیات ثبت و ضبط و در نهایت، جمع و تدوین گردید.

برای پاسخ به این ادعا، افزون بر ادله پیشین، می‌توان به ادله ذیل نیز استناد کرد:

یک. براساس شماری از آیات قرآن، رسول خدا ﷺ آن چنان بر حفظ و یادگیری آیات قرآن حریص بودند که پیش از آنکه جبرئیل امین وحی آیات و یا سوره‌ای را به اتمام برساند، با عجله و شتاب آن را تلاوت می‌کردند، تا مبدا فراموش شود. بدین روی، خداوند متعال پیامبر خود را از این عجله بازداشته و صیانت قرآن را به خود نسبت داده است؛ از جمله در این آیات: «لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ \* فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۶-۱۸)؛ «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)؛ «سَتَقْرَأُكَ فَلَا تَنسَى» (اعلی: ۶). همچنین در آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) وعده حفظ و صیانت قرآن کریم را به رسول خدا ﷺ داده است.

دو. براساس روایات، رسول خدا ﷺ چه در مکه و چه در مدینه، همواره بر کتابت قرآن کریم تأکید داشتند؛ از جمله، در روایتی امیرالمؤمنین ؑ تصریح می‌کنند که «ایه‌ای بر رسول خدا ﷺ نازل نمی‌شد، مگر اینکه پیامبر آن را برای من می‌خواندند و املا می‌کردند و من آن را به خط خود می‌نوشتم. همچنین آن حضرت تأویل، تفسیر، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابه، عام و خاص آیات را به من تعلیم می‌دادند و از خدا می‌خواستند که فهم و حفظ آیات را به من عطا کند و در نتیجه، من آیه‌ای از قرآن را فراموش نکردم» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۴).

سه. براساس گزارش‌های تاریخی، رسول خدا ﷺ در مکه و در مدینه، کاتبانی داشتند که آیات وحی را می‌نوشتند. برخی شمار این کاتبان را تا ۴۳ تن هم ذکر کرده‌اند که نام‌دارترین آنها عبارتند از: خلفای چهارگانه، زید بن ثابت، ابی بن کعب، زبیر بن عوام، طلحه بن عبدالله (زنجانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸). از مجموع ادله، به روشنی استفاده می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ از نخستین روزهای دریافت وحی، همواره بر صیانت قرآن اهتمام داشتند و آن را بر کاتبان امینی همانند امیرالمؤمنین ؑ املا می‌فرمودند تا آن را کتابت کنند؛ و این ادعا که در دوران نخستین نزول وحی تمایلی برای کتابت آن نبود، بی‌اساس است.

### پاسخ به ادعای فراموشی آیات از سوی رسول خدا ﷺ

رژی بلاشر در بخشی از کلام خود با نقل داستان گذر رسول خدا ﷺ از مجلس وعظ و قرائت آیه‌ای از قرآن توسط

واعظ، در حالی که رسول خدا ﷺ آن آیه را فراموش کرده بود، نتیجه می‌گیرد که ممکن است بخشی از آیات از حافظه صحابه و رسول خدا ﷺ پاک شده باشد و در نتیجه، همه قرآن نگارش نیافته باشد. بلاشر با طرح آیه «ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَاتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۶) و پیوند فراموشی با موضوع نسخ، آیه را مؤید روایت فراموشی رسول خدا ﷺ دانسته است. این در حالی است که سخن بلاشر از جهاتی مردود است:

۱. قرآن به صراحت، رسول خدا ﷺ را مخاطب قرار داده، به وی اطمینان می‌دهد که هرگز آیه‌ای از قرآن را فراموش نخواهی کرد: «سَتُنَقِّحُكَ فَلَا تَنسَى» (اعلی: ۶). این آیه مکی است و پیش از آیه ۱۰۶ سوره بقره نازل شده و به پیامبر اکرم ﷺ وعده می‌دهد که قرآن کریم را به همان نحوی که نازل شده است، همیشه در حافظه خواهد داشت و هرگز دچار نسیان نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۸۲).

۲. پیوندی که بلاشر بین «نسخ» و «انساء» برقرار کرده غلط است؛ زیرا «نسخ» به مفهوم به پایان رسیدن مدت حکم شرعی پیشین به وسیله آیه و دلیل پسین است. بنابراین، ربطی به «انساء» ندارد.

۳. انساء - آن گونه که بلاشر معنا کرده - به مفهوم «امحای آیه منسوخ از حافظه همه مؤمنان است» و این مفهوم هیچ ربطی به داستان نقل شده درباره رسول خدا ﷺ و نتیجه‌گیری بلاشر ندارد؛ زیرا محتوای این داستان فراموشی آیه‌ای از سوی رسول خداست، درحالی‌که از حافظه مؤمنان، از جمله واعظ محو نشده بود.

۴. بلاشر در ضمن کلام خود، انساء و نسخ آیات را به پیامبر خدا ﷺ نسبت داده و نتیجه گرفته است که پیامبر می‌توانسته در همه دوره‌ها و تا پایان دوره رسالتش، آیاتی را که منحصر در حافظه مسلمانان است، با محای از حافظه آنان نسخ کند، در حالی که براساس آیه، انساء و نسخ از شئون خداوند متعال است و فرستاده او در این زمینه نقشی ندارد.

### نتیجه‌گیری

مقالات EQ در مقایسه با آثار خاورشناسان پیشین، در نحوه ورود و خروج و پرداختن به موضوع روایات جمع قرآن، رویکرد بهتری دارد و از لحن ملایم‌تری برخوردار است و مؤلفان مقالات کوشیده‌اند از ابراز موضع صریح علیه و حیانت قرآن بپرهیزند، و در مقایسه با دیگر دائرةالمعارف‌های اسلامی خاورشناسان، وجهه علمی و بی‌طرفی در مقالات را تقویت کنند. ولی باین حال، به نظر می‌رسد این تفاوت رویکرد مبنایی و اساسی نیست، بلکه روشی است برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان و به‌ویژه مخاطبان مسلمان؛ زیرا روشن است که خاورشناس غیرمسلمان به حیانتی بودن قرآن اعتقادی ندارد و طبعاً به شیوه‌های گوناگون می‌کوشد که این باور خود را تقویت کند و در حیانتی بودن قرآن خدشه و تردید ایجاد نماید؛ چنان‌که در همین موضوع، بیشتر مؤلفان EQ از ادله فراوان نگارش قرآن در زمان رسول خدا ﷺ عبور کرده، به جمع قرآن در دوره خلفا و حتی پس از آن گراییده‌اند.



## منابع

- ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، *المصنّف*، به کوشش سعید محمد، دار الفکر.
- ابن حجر عسقلانی، بی تا، *فتح الباری*، بیروت، دار المعرفه.
- ابن طاووس، ۱۳۶۳، *سعد السعود*، قم، منشورات الرضی.
- ابن ندیم، ۱۴۱۶ق، *الفهرست*، به کوشش یوسف علی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- احمد بن حنبل، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.
- بخاری، بی تا، *صحیح البخاری*، به کوشش بن باز، بیروت، دار الفکر.
- جعفر مرتضی عاملی، ۱۴۱۰ق، *حقايق هامة حول القرآن الکریم*، قم، نشر اسلامی.
- جولد تسپهر، ۱۳۷۴ق، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، به کوشش عبدالحمید النجار، قاهره، مکتبه الخانجی.
- حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حر عاملی، ۱۴۰۳ق، *وسائل الشیعه*، به کوشش ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۶۶، *البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، کعبه.
- رامیار، محمود، ۱۳۶۲، *تاریخ قرآن*، تهران، سپهر.
- رژئی بلاشر، ۱۳۶۵، *در استانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- زحیلی، ۱۴۱۱ق، *التفسیر المنیر*، بیروت، دارالفکر.
- زرکنشی، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش مرعشلی، بیروت، دار المعرفه.
- زنجانی ابوعبدالله، ۱۴۱۰ق، *تاریخ القرآن*، به کوشش محمد عبدالرحیم، دمشق، دار الحکمه.
- سوقی، بی تا، *الفکر الاستشراقی تاریخه و تقویمه*، بی جا.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان*، به کوشش دیب البغاء، دمشق، دار ابن کثیر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان*، بیروت، اعلمی.
- طبرسی، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، به کوشش گروهی از علماء، بیروت، اعلمی.
- طبری، ۱۴۱۵ق، *جامع البیان*، به کوشش صدقی جمیل، بیروت، دار الفکر.
- عروسی حویزی، ۱۴۲۲ق، *نور التقلین*، به کوشش سیدعلی عاشور، بیروت، التاریخ العربی.
- کریمی نیا، مرتضی، ۱۳۸۰، *مرجع مطالعات قرآن در غرب*، تهران، ترجمه و نشر.
- کلینی، ۳۷۵، *الکافی*، به کوشش غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- متقی هندی، ۱۴۱۹ق، *کنز العمال*، به کوشش دمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مسلم، بی تا، *صحیح مسلم*، به کوشش محمد فؤاد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مونتگمری وات، ویلیام، ۱۹۹۸م، *الاسلام والمسیحیة فی العالم المعاصر*، ترجمه عبدالرحمن عبدالله الشیخ، قاهره، الهیئه المصریه العامه.



## تحلیل ادوار تفسیری امامان شیعه از رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا عصر امام باقرؑ

Sayedmk60@gmail.com

سید محسن کاظمی / دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه دارالحدیث

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۵

### چکیده

با ارتحال پیامبر ﷺ و صدور بخشنامه «منع نقل و نگارش و تدوین حدیث» تا زمانی که این بخشنامه رسماً در عصر امام باقرؑ لغو گردید، دستگاه حکومت به سیاست ممانعت از نقل احادیث نبوی می‌پرداخت. جریان تفسیری عامّه در واکنش به این سیاست، ضمن پرهیز از تدوین و یا نقل احادیث نبوی ﷺ به توقّف در تفسیر، تفسیر برآی و گرایش به روایات اسرائیلی روی آورد. این در حالی بود که اهل بیت ﷺ به فراخور اقتضای زمان، به مبارزه با سنت‌ستیزی‌ها و بدعت‌گذاری‌ها پرداختند. رویارویی سنت‌جهادگونه ائمه اطهار ﷺ با بدعت‌های زمان، به شکل‌گیری سلسله‌ای از ادوار تفسیری در تاریخ تفسیر انجامید که از نهضت تفسیری در عصر علوی گرفته تا خفقان تفسیری در عصر حسنین ﷺ و احیاگری تفسیری در عصر امام سجاد ﷺ و تعمیق و ترویج تفسیر در عصر امام باقر ﷺ را شامل می‌شوند.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ تفسیر امامیه، ادوار تفسیری، منع تدوین حدیث، اسرائیلیات، جعل حدیث.

گرچه قرآن نزولی تاریخی دارد، لیکن حقیقتی فراتاریخی است و آیاتش با تغییر و تحولات جامعه مصداق‌های جدیدی پیدا می‌کند. این پدیده تاریخی آنگاه اهمیتی مضاعف می‌یابد که در مقطعی طلایی، نقشی سرنوشت‌ساز ایفا کند؛ همانند عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام که به یمن بهره‌مندی از هدایت‌های تفسیری ایشان، دوره‌ای کلیدی و بی‌بدیل در تاریخ تفسیر شیعه تلقی می‌گردد و علاوه بر آن، به سبب حضور صحابه و تابعان، از اهمیت ویژه‌ای برای سایر مسلمانان برخوردار است و در مجموع، نقش سرنوشت‌سازی برای ادوار متأخر تا به امروز ایفا می‌کند. ظهور سیره سنت‌ستیزانه دستگاه حکومت، که تا عصر حیات امام باقر علیه‌السلام استمرار یافت از یک سو، و نوپایی مکاتب فکری (کلامی، فقهی و تفسیری) اسلامی و تأثیرپذیری عمیق آنها از شرایط اجتماعی، سیاست‌ها و وضعیت فرهنگی مسلمانان از سوی دیگر، و دوران پر فراز و نشیبی که شیعیان این زمان، چه در عرصه ایدئولوژیکی و باورهای دینی، و چه به لحاظ حیات اجتماعی و وضعیت معیشتی تجربه می‌کردند، نیمه نخست عصر حضور امامان شیعه را به نوبه خود، به مقطعی پر فراز و نشیب، سخت‌گذر و سرنوشت‌ساز تبدیل می‌نمود. با تبیین و تحلیل فرصت‌ها و چالش‌ها و نیز نوع سیاست‌های تفسیری امامان معصوم علیهم‌السلام، می‌توانیم به شناختی صحیح از فضای صدور روایات تفسیری ائمه اطهار علیهم‌السلام دست یافته، شأن صدور و جهت صدور آنها را کشف کنیم تا شرایط علمی لازم را برای فهم کامل تر کلمات آنها فراهم نماییم.

### مفهوم‌شناسی و پیشینه مطالعات

اصطلاح «تفسیر» از دو زاویه توصیفی و تجویزی (توصیه‌ای) قابل تبیین و بررسی است. زاویه «نگاه توصیفی» بر پایه ترسیم بی‌طرفانه واقعیت جاری شکل می‌گیرد و نگاهی رئالیستی دارد، و حال آنکه در «رویکرد تجویزی»، آرمان‌ها و ایده‌آل‌های ذهنی ما درباره یک دانش و یا پدیده، مطمح نظر قرار می‌گیرد و به توصیه‌گری و استفاده از بایدها و نبایدها می‌پردازد. اصطلاحات علمی آنگاه که از زاویه درون‌دانشی مورد نظر قرار گیرند، عموماً بر پایه نگاه «تجویزی» تعریف می‌شوند. همین اصطلاحات آنگاه که موضوع مطالعه یک مورخ و یا فیلسوف علم قرار گیرند، از زاویه برون‌دانشی تحلیل می‌شوند و با رویکردی «توصیفی» تعریف خواهند شد. بر پایه رویکرد «تجویزی»، تفسیر دربردارنده دو مؤلفه مهم معنایی «کشف ابهام» و «رسیدن به مراد الهی» است و آنچه فارغ از این دو رسالت مهم شکل گرفته باشد، تفسیر نیست. این در حالی است که تفسیر در نگاه یک مورخ، همان واقعیت جاری در میان مفسران است؛ همان چیزی که در کتب تفسیری به چشم می‌خورد. در این نگاه، تفسیر مقید به الفاظ و تعابیر مشکل نمی‌شود، بلکه در عرف مفسران، به همان شکل که برای کشف ابهام و خفای معنایی به کار می‌رود، بر «بیان معنای پیدا و ظاهری» نیز اطلاق می‌گردد (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۹). در این نگاه، «کشف مراد الهی از طریق بیان مفهوم و یا مصداق منحصر»، تنها بخشی از آن چیزی است که به نام «تفسیر» خوانده می‌شود. در واقع،

آنچه با نام «میراث روایات تفسیری» شناخته می‌شود، غالباً جز تطبیقات و بیان مصادیق نیست، و این ذهنیت تجویزی ماست که از اطلاق عنوان «تفسیر» بر آنها اجتناب می‌کند؛ اما یک مورخ این روایات را به عنوان بخشی از فعالیت‌های تفسیری صورت گرفته ذکر می‌کند. البته برخی نویسندگان با نگاهی موسع به تعریف روایت تفسیری پرداخته، با تقسیم آنها به «مصطلح» و «غیر مصطلح»، دسته دوم را روایتی می‌دانند که در پرتو آن، جهتی از جهات معنایی آیه مفهوم گردد، بی آنکه حدیث به طور خاص، ناظر به آیه یا آیاتی خاص یا قاعده‌ای کلی از قواعد فهم قرآن گردد (احسانی فر، ۱۳۸۴، ص ۲۷۱).

نکته دیگر آنکه تفسیر گاه به عنوان یک فرایند (فعالیت تفسیری)، گاه به عنوان یک علم (دانش نظری)، و گاه به عنوان برآیند فعالیت‌های مفسر در قالب آثار کتبی و یا شفاهی اراده می‌شود که منظور مطالعات تاریخی است. با این وصف، تفسیر هر چند معنای تجویزی محدودی دارد، اما در مطالعات تاریخی، معنایی به پهنای همه آثار و مکتوبات تفسیری می‌گیرد و در پژوهش پیش رو نیز به همه آثار پیرامونی قرآن اطلاق می‌شود.

مطالعات فراوانی در خصوص سیر تاریخ تفسیر اهل بیت ﷺ، تک‌نگاری‌های مرتبط با برخی معصومان ﷺ، همچنین تاریخ شیعه به طور عام و تاریخ دانش‌های شیعی مرتبط با حوزه تفسیر (همچون فقه، کلام و حدیث) صورت گرفته است که می‌توانند به عنوان پیشینه مطالعات تفسیری و یا مطالعات مرتبط با حوزه تفسیر مطرح گردند. در این خصوص، کتاب‌هایی همچون *سیر تطوّر تفاسیر شیعه*، اثر محمدعلی ایازی؛ *علم التفسیر کیف نشأ و تطوّر*، از عبدالمنعم النمر، *تطوّر تفسیر القرآن*، اثر محسن عبدالحمید، *تاریخ تفسیر قرآن*، اثر احمد پاکتچی؛ *تاریخ شکل‌گیری روایات تفسیری*، از ولید صالح به زبان انگلیسی؛ *سیر تکاملی تفسیر در آغاز اسلام*، تألیف برگ هربرت، و *سیر تکاملی تاریخ قرآن و تفسیر*، اثر محمد حیدری و یوسف فضایی در زمره منابعی هستند که ادوار تفسیری شیعه را بررسی کرده‌اند. کتاب‌های *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن*، از سهراب مروتی؛ *تاریخ تفسیر*، اثر سیدعلی کمالی؛ و با همین نام از حبیب‌الله جلالیان؛ *المنهج الأثری فی تفسیر القرآن؛ حقیقته و مصادره*، از هدی جاسم ابوطبره؛ و در خصوص تک‌نگاری‌ها، کتاب *الإمام الباقر وأثره فی التفسیر*، اثر حکمت عبید الخفاجی؛ *امام علی ﷺ و قرآن*، از محمد مرادی با بحث حاضر مرتبط هستند.

### نقش متغیرهای طبیعی و انسانی در شکل‌گیری ادوار تفسیری امامیه

یکی از مسائل مهم در فلسفه تاریخ، تبیین محرک‌های تحول تاریخ است. انسان موجودی است که در زندگی اجتماعی خود، تغییر و تکامل می‌پذیرد و این تحول‌یافتگی تا عرصه‌های ایدئولوژیکی، دانشی، و رفتاری امتداد می‌یابد. پس باید به جای آنکه با رویکردی تفکیک‌گرا، به دنبال عوامل و زمینه‌های مستقل برای رویدادهای تفسیری بگردیم، پدیده‌های تاریخی عصر نزول را در پیوند با یکدیگر نگرینیم، در پی کشف محرک‌های فراگیر برای حرکت مجموعی آنها باشیم.

اما چه عاملی در پس تحولات تاریخ ایفای نقش می‌کند یا در آن سهیم می‌شود و یا استعداد آن را در خود می‌پرورد؟ آیا چنان که برخی پنداشته‌اند، باید دست قدرتی مرموز را در سامان دادن به حوادث دخیل دانست؟ (هگل، ۱۹۸۸، ص ۵۷) یا با نگاه ماده‌گرایانه، به اعجاز اقتصاد ایمان آورد؟ (اریکسون، ۲۰۰۸، ص ۴۳-۴۴؛ کلاوس، ۲۰۱۴، ص ۷۳) و یا فرهنگ را عامل اصلی تحولات برشمرد؟ (هاگز، ۱۹۹۱، ص ۲۷) و یا همچون توین‌بی اصل «تهاجم و تدافع» را تعیین‌کننده شکل و نیروی حرکت تاریخ دانست؟ (کریستین، ۲۰۱۱، ص ۳۰۱-۳۰۳) و یا شاید همچون منتسکیو محیط طبیعی را عامل بروز نیازهای جدید و نیروی محرک جامعه خواند؟ (میلر، ۲۰۰۱، ج ۱۸، ص ۲۴۲). ممکن بگوییم: همه این عوامل (فرهنگ، محیط طبیعی، گرایز فردی، ثروت، قدرت، و حتی مشیت) در شراکت با یکدیگر عمل می‌کنند. محیط خشک و عقیم شبه جزیره همّت عرب جاهلی را به تلاش برای بقا مصروف می‌دارد و او مجبور است از حداقل مواهب، حداکثر بهره را برده و برای مصون ماندن از شرّ رُبا، خود را به نهاد قدرت (قبیله خویش) و پی‌روی از مصالح قبیله وابسته نماید. عصبیت عربی او را در درجه نخست، به تعامل در جهت تأمین مصالح قبیله خود، سپس رقابت برای کسب برتری و در نهایت، حذف رقبا از صحنه، و قبضه قدرت و ثروت سوق می‌دهد. روحیه قبیله‌گرایی، میانه‌ای با حکومت مرکزی فراقومیتی ندارد و حکومت قبیله‌گرا نیز بدون به‌کارگیری سیاست‌های سنجیده، دوام نخواهد یافت. از این رو، و به منظور تضمین قدرت می‌بایست به بسط قدرت از طریق جذب حداکثری مردم (به خود، قبیله، سرزمین و یا مدل حکومتی خود) و فرسودن قدرت مخالف روی آورد. جذب حداکثری از مجرای جلب و تأمین منافع چهره‌های دارای نفوذ، همسو کردن قبایل ذی‌نفع، تأکید بر عناصر وحدت‌بخش همچون نژاد، زبان، سنت و آداب مشترک، و بهره‌برداری از باورهای دینی مردم برای تحکیم پایه‌های حکومت شکل می‌گیرد. فرسودن قدرت مخالفان نیز از طریق تفرقه‌افکنی میان آنها، سلب آزادی‌ها، بسط فضای رعب و وحشت، ترور شخصیتی رهبران، خالی کردن اطراف آنها از هم‌پیمانان، محاصره ایدئولوژیکی، بسیج افکار عمومی علیه آنها، قطع منابع مالی، و در نهایت، از میان برداشتن آنها صورت می‌گیرد.

مجموعه این سیاست‌ها همان چیزهایی است که خلفا و حکام وقت علیه اهل بیت پیامبر ﷺ به عنوان اصلی‌ترین جریان رقیب، به راه انداخته بودند. بخشی از این طرح به طور مستقیم با حوزه تفسیر ارتباط می‌یافت. برای مثال، سیاست «منع تدوین و- به واقع- نقل حدیث» که به هدف ممانعت از ظهور برتری ایدئولوژیکی جناح رقیب<sup>۱</sup> شکل می‌گرفت، محدود ساختن حوزه فعالیت اهل بیت ﷺ و تشویق مردم به مصادر اسرائیلی<sup>۲</sup> و یا بسط بی‌قاعده اجتهادگرایی در تفسیر (شرف‌الدین، ۱۴۰۸ق، ص ۸۷-۳۱۷)، همچنین تحریف واقعیات و جعل احادیث در مناقب خود و مثالب رقیب (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۳ و ۷۳)، تحریف معنوی قرآن و زودن ابعاد ولایی از آن،<sup>۳</sup> بخشی از سیاست‌هایی است که دستگاه حکومت به تدریج و در موقعیت مناسب به کار بست.

در کنار این اهرم‌ها، که مستقیم و یا غیر مستقیم بر فعالیت تفسیری اهل بیت ﷺ تأثیر می‌گذاشت و واکنش‌های تدافعی آنها را موجب می‌گردید، متغیرهای اقتصادی و فرهنگی دیگری نیز در شکل‌دادن به حرکت تفسیری اهل بیت ﷺ سهیم بود؛ مسائلی همچون فتوحات و سرازیر شدن نعمت به بلاد اسلامی، توسعه قلمرو جغرافیایی اسلام و ورود ارباب مذاهب و ملل بیگانه به حوزه اسلام، پیشرفت دانش و ظهور مسائل جدید، تخصصی شدن دانش‌ها و دانشمندان، ارتقای سطح معلومات توده‌ها، و تسهیل امر کتابت. با این مقدمه، بحث خود را با بررسی ادوار تفسیری امامیه پی می‌گیریم:

### عصر علوی؛ عصر طلایی تفسیر

با رحلت پیامبر اکرم ﷺ تا شهادت امام علی ﷺ میراث تفاسیر نبوی دست‌خوش چند تحول بزرگ گردید: نخست. در مقطع خلفا که آماج بی‌مهری شدیدی قرار گرفت و سپس در عصر خلافت حضرت علی ﷺ که از حیث محتوا و روش پالایش یافت و به منهج اصیل خود بازگشت. امام علی ﷺ در این مدت، جامعه تفسیری را با آسیب‌های خطرناکی مواجه می‌دیدند. نخستین آسیب، روی‌گردانی خلفای سه‌گانه از اهتمام به تفسیر و نقل میراث نبوی بود که نخست با چاشنی احتیاط در تفسیر (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷ و ج ۳۰، ص ۳۸) و سپس با بهانه پرهیز از آمیختن قرآن با سنت، و تحت بخشنامه «منع کتابت و در واقع- نقل احادیث غیرفقهی» صورت می‌پذیرفت.<sup>۴</sup>

دوم. نفوذ جریان وازدگی از تفسیر در میان اقشار جامعه، که در درجه اول، میراث ناآگاهی و بی‌رغبتی موروثی عرب جاهلی است<sup>۵</sup> و در میان خواص نیز زیر نقاب دغدغه‌های دینی، همچون وجود روایات نهی‌کننده (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ پرهیز از خلط قرآن با سنت (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۷، ص ۱۵۶)؛ مهجور ماندن قرآن (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹)؛ تشدید اختلافات (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹)؛ و پیدایش کتابی مانند قرآن (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۴۳) مطرح می‌شد. از میان هفت شخصیتی که ذهبی از آنها با عنوان «مفسران بزرگ» یاد می‌کند (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳)، تنها امام علی ﷺ، ابن مسعود، ابن عباس و ابی بن کعب را می‌توان یافت که روایات فراوانی به جای گذارده‌اند.

سوم. نفوذ اسرائیلیات و رهبران دروغین، که به هدف دورنمایی جامعه از رهبران راستین صورت گرفت. مسلمانان با مسدود دیدن درب سنت نبوی و علوم اهل بیت ﷺ به روی خود و خالی یافتن مُست صحابه از معارف قرآنی، به گمان جواز پرسش از اهل کتاب، خود را در معرض انبوهی از خرافاتی قرار دادند که میوه‌ای جز تشبیه و تجسیم و تلویت دامان عصمت انبیاء به انواع شبهه‌ها نداشت و به ظهور فرقه‌های منحرفی همچون «ارجاء»، «تشبیه»، و «تصوف» انجامید. برای مثال، تمیم داری (۴۰ق) که سابقه‌ای در مسیحیت و زهدپیشگی داشت، توسط خلیفه دوم برای قصه‌گویی بر مردم گماشته شد. او هر جمعه دوبار قصه می‌گفت و در زمان عثمان، یک بار دیگر هم اجازه یافت (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲). خرافه

«جَسَّاسَه»<sup>۷</sup> (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۶۲) و روایت بی‌شمرانه شراب‌خواری پیامبر اکرم ﷺ (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۸) از اوست. کعب الأحبار (۳۴ق) به دعوت عمر در مدینه ساکن شد، و تا زمان شورش مردم علیه عثمان، به نقل حدیث پرداخت (ابن عساکر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۱). از جمله بر ساخته‌های وی، روایاتی است که در قالب تجسیم و تشبیه خداوند می‌گنجد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۵۵ و ج ۲۷، ص ۳۱) و یا با عصمت فرشتگان ناسازگار است (همان، ج ۱، ص ۳۶۳).

در چنین شرایطی حضرت علی ﷺ که به تصریح روایات، از ویژگی‌هایی همچون پیش‌گامی در دریافت معارف قرآن (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳-۴۴)؛ عصمت تفسیری (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۴)؛ جامعیت تفسیری (همان، ج ۱، ص ۶۱ و ص ۲۲۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳)؛ و محوریت تفسیری (همان، ج ۱، ص ۳۹) برخوردار بودند، به مبارزه با دروغ‌پردازان و جریان‌های اسرائیلی پرداختند. ایشان کعب الأحبار را شماتت می‌کردند (ورام، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵؛ عینی، بی تا، ج ۱۵، ص ۴۳)؛ روایات تشبیهی او را مردود می‌شمردند (ورام، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵) و وی را دروغگو می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۱۰۳). پس از پذیرش خلافت نیز قصه‌پردازان را از مسجد اخراج کردند و بازار آنها را تعطیل نمودند (همان) و برای کسانی که داستان ساختگی ازدواج حضرت داود ﷺ با اوریا را روایت کنند، مجازات تازیانه تعیین کردند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۴۹).

از دیگر خدمات تفسیری حضرت علی ﷺ، تربیت شاگردان برجسته تفسیری بود. سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود، جابر بن عبدالله، و شخصیت‌های تابعی همچون محمد بن حنفیه، میثم تمار، عبیده بن قیس کوفی، زبّ بن حبیش، زید بن وهب، و سعید بن مسیب افتخار شاگردی آن حضرت را داشتند (یسوی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۴۴؛ صدر، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۰). همچنین ابوالأسود دؤلی شیعی، که با رهنمودهای حضرت علی ﷺ، علم نحو را پایه گذارد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۷۸) و یا ابوعبدالرحمان سلمی که - گرچه گرایش مذهبی او مشخص نیست (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۵۶۷؛ قس. بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۳۸) - از شاگردان حضرت علی ﷺ در علم قرائت و استاد عاصم و دیگر قاریان مشهور بوده است. برخی همچون ابن عباس، ابن مسعود و ابی بن کعب نیز زعامت مکاتب تفسیری مکه، کوفه و مدینه را بر عهده داشتند.

نهضت تفسیری امام علی ﷺ در دوران زمامداری خود در کوفه، این مقطع را به عصر طلایی تفسیر تبدیل کرد. آن حضرت اگر تا دیروز، تعالیم تفسیری خود را برای معدودی از باران خویش بازگو می‌کردند، امروز بر بالای منبر و برای توده‌ها بانگ می‌زنند، و اگر شاهد جفای حاکمان به قرآن و تفسیر آن بودند، امروز خود مروج قرآن و تفسیر می‌شوند و مردم را به پرسش از قرآن فرا می‌خوانند؛ و اگر نظاره‌گر دسیسه‌ها برای واژگون‌سازی تعالیم ناب توحیدی، تحریف جایگاه قدسی رسالت، نسخ ولایت و مسخ شریعت بودند، امروز می‌توانند حقیقت قرآن را آشکار سازند. انبوه روایات تفسیری بر جای مانده از این مقطع، خود شاهد گویای این حقیقت است.



آموزه‌های تفسیری آن حضرت به سه مؤلفه تقسیم‌پذیر است: الف. تبیین مبانی قرآن‌نهاد دین؛ ب. تعلیم قواعد و روش تفسیر؛ و ج. تبیین دانش‌های لازم برای تفسیر. مؤلفه نخست از مراجعه به کلمات آن حضرت که الهام‌گرفته از قرآن و یا تطبیق‌گر و شارح آند روشن می‌شود. آن حضرت بر این باور بودند که قرآن دربردارنده همه آموزه‌های هدایای لازم است (فراش کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۸) و جویندگان هدایت، در پی چیزی نمی‌روند، جز آنکه در قرآن آمده باشد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۰)، و این تنها حضرت علی ﷺ است که به گفته خود، توان به سخن آوردن قرآن را دارند (صبحی صالح، بی‌تا، ۲۲۳).

تفاسیر حضرت علی ﷺ معلّم روش صحیح تفسیر نیز هست. لزوم توجه به ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و محکم و متشابه قرآن، تذکراتی است که به وفور در روایات آن حضرت یافت می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۲). ایشان ریشه انحرافات عقیدتی فرقه‌هایی همچون «خوارج»، «مرجئه» و «قدریه» را در مراجعه به آراء و وانهادن علوم اهل بیت ﷺ می‌داند و علاج آن را رجوع به مفسّران واقعی قرآن (اهل بیت ﷺ) می‌شمرند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۴۴؛ ج ۲۸، ص ۳۳۵). ایشان همچنین مفسّران را از ظاهرگرایی، که از آسیب‌های کهنه جامعه اسلامی و میراث فرهنگ جاهلی و روایات اسرائیلی است، برحذر می‌دارند و بر باطن داشتن قرآن و به تأویل رفتن آیات تأکید می‌ورزند. سیره عملی ایشان در تفسیر، شاهد بر این مدعاست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۵).

### افول تفسیر در عصر حسنین ﷺ

حکومت علی ﷺ گرچه برای تفسیر، عصری طلایی محسوب می‌گردد، اما برای جامعه آن زمان چنین نیست. مخاطبان حضرت علی ﷺ سال‌ها تنها با الفاظ قرآن خو گرفته و از معارف والای آن جز اسطوره‌ها چیزی به یاد نداشتند. خدایشان بر بالای صخره بیت‌المقدس جا خوش کرده و با آب دهان خود، زمین و آسمان را آفریده بود، و آنگاه پای خود را بر زمین نهاده بود تا کوه‌ها سر برآورند. همه هفت زمین بر بالای آن صخره قرار داشت و صخره در کف یک فرشته و آن فرشته بر بال ماهی سوار و آن ماهی... (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۳۹). چنین انسانی که معارف خود را از آبشخور روایات اسرائیلی گرفته، اکنون از خدایی می‌شنود که به تعبیر حضرت علی ﷺ: «افکار ژرف‌اندیشان ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریاهاى دانش به او نخواهد رسید» (صبحی صالح، بی‌تا، ۳۹).

واقعیت آن است که با کشته شدن عثمان، اقبال برخی از مردم به حضرت علی ﷺ با انگیزه‌های دنیوی صورت گرفت و جامعه اسلامی آمادگی چندانی برای پذیرش تحولات فرهنگی عمیق نداشت. این گروه، که از آنها با نام «شیعه سیاسی» یاد می‌شود (فیاض، ۱۳۸۳، ص ۳۲؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۴۳)، دریافته بودند که نمی‌توانند با حذف اهل بیت ﷺ، به رفاه و آسایش مطلوب خود، که تنها در سایه عدالت و رفع تبعیض به دست می‌آید، نایل آیند.

این گروه با عنوان «شیعه علی» شناخته می‌شدند و در نقطه مقابل «شیعه معاویه» و «شیعیان حامی فتنه جمل» قرار می‌گرفتند.<sup>۱</sup> شیعیان سیاسی به گفته حضرت علی علیه السلام، آن حضرت را برای دنیای خود می‌خواستند (صبحی صالح، بی‌تا، ص ۱۹۴). از این رو، با شهادت حضرت علی علیه السلام و گردش پیاله دنیا به سوی حزب اموی، وضعیت این گروه نیز به سرعت دگرگون شد و جامعه به بدتر از حالت پیشین خود بازگشت. این در حالی بود که شیعیان عقیدتی آن حضرت در وضعیت خفقان به سر می‌بردند؛ چنان که مطابق بخشنامه سوم معاویه، هر کس جزو شیعیان حضرت علی علیه السلام به شمار می‌آمد، نامش از دیوان حذف و حقوق او از بیت‌المال قطع و خانه‌اش بر سرش خراب می‌شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۵).

بسیاری از بدعت‌های عصر اموی همان‌هایی بود که در عصر خلفای سه‌گانه رواج داشت. اصولاً معاویه را «حیاگر سنت عمر» می‌دانند (ابن خلال، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۴۴۴). وی به محض رسیدن به خلافت و اعلام رسمی نقض عهدنامه (بالذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۴۸)، الگوی حکومتی خود را اعلام داشت (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۵) که ویژگی بارز آن سکولار بودن آن است؛ حکومتی که توجهی به اقامه شعائر دینی و صیانت از میراث اصیل اسلامی و فرهنگ مسلمانی ندارد و هرچه را به تقویت پایه‌های سلطنت بینجامد مشروع می‌داند، حتی اگر در قالب ترویج اکاذیب به عنوان روایت نبوی، و یا تحکیم باورهایی همچون جبرگرایی به عنوان اصول ایمانی باشد. الگوی سکولاریته حکومت معاویه بر پایه ارائه تفسیری دنیوی از شخصیت‌های دینی، ترویج تفکر جبرگرایی (ابن شهرآشوب، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۲۲) و دامن زدن به دنیاگرایی و اباحه‌گری (ارجاء) (معروف‌الحسنی، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۷۵) شکل می‌گرفت و با چاشنی ایجاد و یا تقویت فتنه‌های طایفه‌ای و مذهبی (عقاد، ۱۳۸۶ ق، ص ۶۴) استمرار می‌یافت. در واقع، معاویه درصد ارائه اسلام اموی به جامعه اسلامی بود؛ الگویی که در حوزه عقیده، از جبر و تشبیه؛ در حوزه اخلاق، از اباحه‌گری؛ در حوزه سیاست، از شخصی‌سازی دین؛ در حوزه فرهنگ، از ناسیونالیسم عربی؛ و در حوزه تعبّدیات نیز از رأی‌گرایی و اجتهاد در مقابل نصّ پی‌روی می‌کرد. یاه‌سرای‌های مربوط به عشق پیامبر به زینب بنت جحش (ابوزه‌هره، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۱۱۰۰)، و یا صدور گناه از ایشان (معروف‌الحسنی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۵۱-۴۵۲) به این دوره مربوط می‌شود.

تفاخرهای نژادی با رواج یافتن اشعار و مفاخر جاهلیت از دیگر سیاست‌های معاویه برای مشغول داشتن مردم به فرهنگ نیاکان و دور ماندن از قرآن و فرهنگ اسلامی به شمار می‌رود (صبحی صالح، بی‌تا: ص ۴۰۶). علاوه بر این، ترور شخصیتی نیز در دستور کار معاویه قرار گرفت و انبوهی از روایات درباره فضایل امویان و شام و مثالب علویان و کوفه، جل و یا واژگون گردید (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۶۳). سیاست تخریب چهره اهل بیت علیهم‌السلام در کنار فشار بر شیعیان و ترور آنها، فضای خفقان‌آمیزی را موجب شد که مهم‌ترین دستاورد برای اهل بیت علیهم‌السلام صیانت از جان، عرض و ایمان جمعیت اندک شیعیان اطراف خود گردد. با وجود این، حسین علیه السلام از هر فرصتی برای مقابله با هجوم فرهنگی-تفسیری امویان دریغ نمی‌کردند.

میزان ثمربخشی تلاش تفسیری امام حسن ﷺ را از گزارش‌های پراکنده تاریخی حدس می‌زنیم. می‌دانیم که قرار صلح با اصرار معاویه و مکاتبات پی در پی وی صورت گرفت. عجیب است که معاویه از صلح خویش اظهار پشیمانی می‌کند. علت این امر را می‌توان در سخنان عمرو بن عاص خطاب به معاویه فهمید؛ زمانی که می‌گوید: حسن سنت پدر خود را احیا نمود و کفش‌ها در پشت سر وی به صدا درآمدند... (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۰). گرچه گزارشی از وجود جلسات تفسیری به ما نرسیده، اما برکات تفسیری امام حسن مجتبی ﷺ به یمن مجاهدت‌های شبانه‌روزی آن حضرت، به سرعت شکوفا گردید و محدثان و راویان بسیاری را به جامعه اسلامی تقدیم نمود (حاج حسن، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۶). بسیاری همچون اصبع بن نباتة، جابر بن عبدالله، حبيب بن مظاهر، حجر بن عدی، زید بن أرقم، سلیم بن قیس، ظالم بن عمرو، کمیل بن زیاد و میثم تمار، به گفته شیخ، در زمره اصحاب ایشان و برخی از آنها نیز دارای آثار تفسیری‌اند (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۳-۹۷). روایات باقی‌مانده از آن حضرت ترسیم‌گر نوع جهت‌گیری‌های تفسیری ایشان است که عبارتند از: الف. تبیین جایگاه قرآن در هدایت‌گری (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹) و نقش اهل بیت ﷺ در تفسیر آن (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷)؛ ب. برملاسازی ماهیت حزب اموی از رهیافت آیات؛ ج. مبارزه با بدعت‌ها و مفاصد اجتماعی؛ همچون مبارزه با سب حضرت علی ﷺ از طریق بازگفتن آیات کرایم ایشان (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۰)؛ و د. مبارزه با تفسیر برای از طریق تبیین روش صحیح تفسیر (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹). مطابق گفته برخی، مجموعه روایات تفسیری منقول از آن حضرت ۵۱ عدد بوده که ۶ عدد ناظر به روش تفسیری آن حضرت است (جلالی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱).

عصر امام حسین ﷺ با وجود شباهت‌هایی با شرایط عصر امام حسن مجتبی ﷺ، تفاوت‌هایی نیز با آن داشت. اوضاع اجتماعی این عصر ملتهدتر از گذشته و اعتراضات مردمی به سیاست‌های اختناق‌آمیز، ضد دین، و ظالمانه امویان بالا گرفته بود. وضع به گونه‌ای بود که شیعیانی که تا دیروز در برابر امام حسن ﷺ فریاد «زندگی! زندگی!» برآورده بودند، امروز مرگ شرافت‌مندان را بر زندگی ذلت‌بار خود ترجیح می‌دادند (قرشی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۰۶). در چنین شرایطی، تلاش تفسیری امام حسین ﷺ که بخشی از مبارزات کلان فرهنگی ایشان را تشکیل می‌داد، بیش از پیش رنگ و بوی انقلابی به خود گرفت و آن حضرت با روشنگری‌های خود، زمینه را برای نهضتی بزرگ و سرنوشت‌ساز فراهم ساختند. تفاسیر آن حضرت غالباً اجتماعی- سیاسی با مضامین تطبیقی (تطبیق آیات بر بنی‌امیه و آل علی ﷺ) است. آن حضرت نیز شاگردان فراوانی تربیت کردند که از میان آنها، نام شخصیت‌هایی همچون جابر بن عبدالله، حبيب بن مظاهر، زید بن أرقم، سلیم بن قیس، ظالم بن عمرو، میثم تمار می‌درخشد (طوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۹-۱۰۶) و بسیاری از روایات تفسیری از طریق ایشان نقل گردیده است.

ویژگی‌های تفسیر امام حسین علیه السلام را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: الف. تبیین مصدر مشروعیت حکومت و رسالت متقابل زمامداران و مردم (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۸)؛ ب. پاس‌داری از جایگاه قدسی رسالت (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۸-۴۹)؛ ج. تبیین نقش هدایی اهل بیت علیهم السلام در فهم دین و تفسیر قرآن (همان، ج ۴۴، ص ۲۰۵)؛ و د. افشاگری‌ها و مبارزه با بدعت‌ها و مفاسد اجتماعی (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹۰؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۴). روایات تفسیری بسیاری از آن حضرت در قالب مبارزات توحیدی با فتنه «جبر» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۲)، «تشبیه» (همان، ص ۲۴۴. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۴) و «ارجاء» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴) رسیده است.

### احیای تفسیر در عصر امام سجاد علیه السلام

امام علی بن الحسین علیه السلام از سال ۶۰ تا ۹۵ به مدت ۳۵ سال به فعالیت تفسیری همت گماردند و ادعیه و سخنان هدایت‌بخش موجود در صحیفه سجادیه، که در پی بروز شرایط خفقان‌آمیز عصر زبیریان صورت می‌گرفت، دربردارنده میراث غنی تفسیر نیایشی و اخلاقی شیعه و آموزه‌هایی بیش‌تر و روشی است. در واقع، این عصر به سبب نعمت احیاگری حسینی، بهره‌گیری حضرت سجاد علیه السلام از اهرم «تقیه»، کشمکش‌های درونی میان مروانیان، ملاحظت برخی حاکمان مدینه - همچون هشام بن اسماعیل (۸۳ تا ۸۶) و عمر بن عبدالعزیز (۸۶ تا ۹۳) - با شیعیان، و البته ترس بنی مروان از تکرار حادثه عاشورا،<sup>۱</sup> دوران شکوفایی شیعه و جریان تفسیری آن به شمار آورد (العشی، بی‌تا، ص ۶۷). البته رفتار خصمانه حجاج با شیعیان کوفه نیز موجب مهاجرت آنها به مدینه (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۸۴۷) و رونق یافتن مدرسه تفسیری امام سجاد علیه السلام گردید.

جامعه‌ای که از اواخر خلافت عثمان شاهد ظهور ویژه‌خواری‌های وابستگان به دستگاه خلافت بود و در دوران معاویه، که نقش انگشت‌تری اش «لکل عمل ثواب» بود، وعده‌های چرب و شیرین او را برای جذب مخالفان به دستگاه حکومت تجربه می‌کرد (زیدان، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۴)، با ظهور خلفای بنی مروان، اوج فساد و ابتذال را نظاره می‌کرد. فتوحات گسترده این دوره از ترکمنستان و ماوراءالنهر گرفته تا مکران و بلوچستان و نواحی پنجاب، موجب تقویت حس برتری طلبی عرب، تثبیت مفاسد طبقاتی و تزیین بی‌بند و باری در میان مسلمانان شد. آنچه به‌ویژه در عصر امام سجاد علیه السلام برجسته است، افول عدالت اجتماعی و پیدایش نظام طبقاتی بر پایه زبان و قبیله از یک سو، و رواج مفاسد اخلاقی از سوی دیگر است (امین، ۲۰۱۱م، ج ۱، ص ۱۸۷). همچنین مظالم وارد شده بر اهل بیت علیهم السلام در کنار احساس تقصیر برخی شیعیان در کوتاهی نسبت به قیام و تقویت پایگاه اجتماعی و نفوذ سیاسی شیعه، به رشد پدیده «غلو» در این عصر کمک کرد. این دو عامل، راهبرد تفسیری امام سجاد علیه السلام را به سمت و سوی مناسب خود هدایت می‌کرد. استمرار سیاست منع حدیث، و پیدایش اضطراب بسیار در آراء اجتهادی تابعان، موجب بروز خلأ مشروعیت در فهم دین و تفسیر قرآن می‌گردید و احاطه علمی حضرت سجاد علیه السلام به میراث اصیل نبوی، امتیازی

طلایی محسوب می‌شد. تفسیری که از آن حضرت در خصوص آیات ۲۰ تا ۳۷ سوره بقره نقل گردیده است (عروسی ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰-۶۸)، حکایت از آن دارد که ایشان جلساتی را برای تفسیر ترتیبی قرآن اختصاص داده بودند که در آن، تمام اجزای آیه را بررسی می‌کردند و واژه‌ها و عبارات‌های دشوار را معنا، جزء محذوف آیه را تبیین و مرجع ضمائر را مشخص می‌ساختند.

بر پایه جست‌وجوی نگارنده در منابع حدیثی، به استثنای روایاتی که ائمه اطهار ﷺ به صورت مضمّر و معلق از آن حضرت نقل کرده‌اند، روایات تفسیری آن حضرت به قریب ۵۰۰ عدد بالغ می‌شود و در پنج محور قابل دسته‌بندی است: الف. احیای فرهنگ جامعه با تأکید بر جایگاه هدایت‌بخش قرآن (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۹۹)؛

ب. بازتعریف سیمای هُدایی و تفسیری اهل بیت ﷺ و جایگاه والای شیعه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۲۹)؛

ج. بازسازی چارچوب‌های اصیل عقیدتی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱)؛

د. بازتعریف مقوله مهدویت، انتظار و ظهور (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۵۴)؛

ه. احیای ارزش‌های اخلاقی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۰۰).

آن حضرت با گزینش فعالیت فرهنگی بر قیام مسلحانه، آن را در تعالیم ناب قرآنی جست‌وجو کردند و در شرایطی که زمامداران مفسران برجسته‌ای همچون سعید بن جبیر، یحیی بن ام طویل، میثم تمار و دیگران را به شهادت می‌رساندند، جامعه اسلامی را به آموختن قرآن و عمل به تعالیم آن فراخواندند. روایاتی را که از آن حضرت در فضیلت سوره‌ها و یا ثواب قرائت قرآن، نظر به آیات آن، استشفای با آن و مانند آن نقل گردیده است، در همین راستا می‌توان ارزیابی نمود (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶۱۲ و ۶۲۱؛ دلبلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۷۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۱۱۲). دعای ختم قرآن آن حضرت نیز جلوه‌گاه دعوت به قرآن است (صحیفه سجادیه، ص ۱۷۵). در فراز دیگر این دعا، بر پیوند ناگسستنی اهل بیت ﷺ با قرآن و آگاهی از تمام معارف آن و دعوت مردم به اخذ از آنها، اشاره شده است. روایات آن حضرت در تبیین جایگاه تفسیری اهل بیت ﷺ حکایت از دغدغه‌ای مهم دارد (همان، ص ۱۷۶) که با ملاحظه بازسازی نظام عقیدتی اسلام و زدودن غبار شبهات توسط ایشان، پاسخ خود را می‌یابد.

در واقع، آن حضرت در زمانی که شالوده‌های ایدئولوژیکی شیعه از هم گسسته و پایه‌های عقیدتی آن به سستی گراییده بود و جریان خوارج، جبریّه، مشیّه، مرجئه، و یا جریان نوپای صوفیه فعالیت‌های گسترده‌ای می‌کردند، به تبیین معارف حقه در قالب ادعیه و خطبه‌های خود پرداختند. برای مثال، ایشان مرزهای اندیشگانی را ترسیم و متکلمان را از غور در صفات نهی می‌کنند و می‌فرمایند: «خداوند متعال می‌داندست که در آخرالزمان، گروهی متممّ ظهور می‌کنند. پس سوره توحید و آیات سوره حدید را تا عبارت «عَلَيْهِمْ يَذَاتِ الصُّدُورِ» (حدید: ۶) نازل فرمود. پس هر که ورای این را طلب کند هلاک گردیده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۱).

ایشان آنگاه که عده‌ای خدای متعال را به خلقت تشبیه می‌نمودند، آشفته برمی‌خیزند و سخنانی می‌فرمایند که

در واقع، تفسیرگر آیه شریفه: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱) است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۲). احادیثی که از ایشان در مقابله با اندیشه گمراه «تکفیری» ایراد گردیده، بخش دیگری از تلاش احیاگرانه آن حضرت در حوزه عقیده را به تصویر می کشد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷).

آن حضرت آثار و شاگردان تفسیری فراوانی از خود بر جای گذارده‌اند. ابوحمزه ثمالی و سعید بن جبیر که هر یک صاحب کتابی تفسیری هستند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۷۶) و همچنین سعید بن مسیب، از شاگردان تفسیری ایشانند. کتاب‌های متعددی نیز به آن حضرت منسوب گردیده است که می‌توان برای بسیاری از آنها مستندات از قرآن یافت. صحیفه سجاده‌یه، رساله الحقوق، مناسک حج، و صحیفه الزهد از این قبیل است (حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۴).<sup>۱۱</sup>

### تنبیت یافتگی تفسیر در عصر امام باقر علیه السلام

دوره قریب بیست‌ساله امامت حضرت باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴) به عنوان «عصر خیزش مکتبی شیعه» شناخته می‌شود. امام باقر علیه السلام با توجه به رشته‌های گوناگون علمی و تبیین روش «اجتهاد» در تفسیر و دیگر شاخه‌های علوم اسلامی، گام بزرگی در شکل دادن به شیعه به مثابه یک مکتب فکری نظام‌یافته، و نیز آغاز رویکرد فنی در تفسیر قرآن برداشتند. به استثنای مقطع کوتاه حکومت ولید، که با دستورهای سخت‌گیرانه‌اش در سال ۹۵ جمع زیادی از شیعیان را بازداشت کرد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۰) و رفت و آمدشان با امام باقر علیه السلام را محدود ساخت، سلیمان، سیاستی گشایش‌آمیز به منظور جلب افکار عمومی و در پی رقابت برادرزاده وی بر سر خلافت، در پی گرفت و با آمدن عمر بن عبدالعزیز، سیاست‌ها به طور چشمگیری با دیگر خلفای اموی متفاوت گردید و او اصلاحات گسترده‌ای همچون منع سب و لعن بر حضرت علی در منابر و مجالس عمومی (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۱)، بازگرداندن فدک به فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام و بازگرداندن برخی از حقوق تضییع شده خاندان رسالت به منظور تطهیر چهره زنگار گرفته خاندانش را در پیش گرفت. هشام بن عبدالملک نیز علی‌رغم آنکه حکومت مقتدرانه‌ای در عصر تبلیغات داعیان بنی‌عباس و جنبش‌های شیعیانی بنیان گذارد، اما شیعیان با نفوذ در دربار، توانسته بودند تا حدی از فشارهای سنتی بنی‌امیه بر خود بکاهند و حضرت باقر علیه السلام نیز، که بر خلاف شیعیان کیسانیه، زمینه را برای قیام علیه امویان مناسب نمی‌دیدند، با بهره بردن از اهرم «تقیه» و پرهیز از تنش‌آفرینی، زمینه را برای ترویج معارف هُدایی قرآن فراهم آوردند. از این روست که هشام، فرماندار خود را از کشتار موالیان امام باقر علیه السلام برحذر داشت و آنها را فرمان‌بردار خود می‌دانست (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۲۹۴).

فارغ از جریان‌های سیاسی معاصر امام، عصر ایشان از سه ویژگی تأثیرگذار در تاریخ تفسیر برخوردار بود: الف. ظهور جریان دوم محدثان اسرائیلی با تمرکز بر تاریخ بنی‌اسرائیل و بیان داستان‌ها و گفتارهای عیسوی که با رهبری وهب بن منبه شکل گرفت.<sup>۱۲</sup>

ب. پیدایش نسل سامان یافته‌ای از غلات همچون مغیره بن سعید (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۲۵) و صوفیه‌ای همچون ثوری (همان، ص ۳۹۲):

ج. اوج‌گیری منازعات و فتنه‌های کلامی همچون فتنه خلق قرآن که در اواخر عمر شریف امام روی داد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۵۰).

امام باقر ﷺ در دوره‌ای امامت خویش را آغاز کردند که جامعه اسلامی در وضع فرهنگی نابسامانی به سر می‌برد و گرفتار چالش‌های عمیق عقیدتی و درگیری‌های مختلف میان فرق اسلامی شده بود. ایشان برای مقابله با این سه جریان، به مجموعه‌ای از فعالیت‌ها اقدام کردند که در قالب سه مؤلفه ذیل خلاصه می‌شود:

الف. قانونمندی‌سازی تفسیر با تعیین مصادر معتبر و روش‌های صحیح استخراج معارف قرآنی؛

ب. بسط معرفت‌های قرآنی با واکاوی زوایای تاریخی، سیاسی، فقهی و کلامی قرآن؛

ج. نگارش آثار و تربیت شاگردان تفسیری به منظور مقابله با اسرائیلیان و اصحاب مذاهب فاسد.

امام باقر ﷺ همان‌گونه که اصولی را برای استدلال فقهی بیان کردند و روش استنباط را به شیعیان آموختند، قواعدی نیز برای تفسیر ارائه دادند. پرهیز دادن امت از مراجعه به اهل کتاب (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۱)؛ رجوع به مفاهیم عرف (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵)؛ لزوم لحاظ اسباب النزول که در روایات ایشان به قریب ۱۵۶ نمونه می‌رسد (خفاجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶)؛ لزوم تطابق روایت با ظاهر کتاب‌الله و عدم مخالفت با آن (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ لزوم توجه به ساختار چندمعنایی قرآن و پرهیز از طرد معانی باطنی به بهانه تمسک به ظاهر (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶)؛ لزوم احتیاط‌ورزی در استناد به سیاق آیات و توقّف آن بر وجود پیوستگی بین اجزای یک آیه و یا چند آیه (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۰۰)؛ و لزوم استنطاق پیوسته از قرآن برای چاره‌جویی نسبت به معضلات نوپدید اجتماعی (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶) از این جمله است. تفسیر قرآن به قرآن آن حضرت نیز الهام‌بخش مفسران شیعه در طول تاریخ تفسیر به شمار می‌آید، تا جایی که به اعتقاد برخی نویسندگان، مهم‌ترین ویژگی تفسیری ایشان است (خفاجی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴). تفسیر قرآن به سنت نبوی نیز نمونه‌ای دیگر از ساحت‌های تعلیمی امام باقر ﷺ است که بر اساس سرشماری برخی محققان، به ۱۲۸ نمونه در مجموع کتب فریقین بالغ می‌شود (همان، ص ۱۹۸).

در خصوص بسط معارف قرآنی، فارغ از تفاسیر آیات الأحکام، که مطابق استقراء برخی محققان، قریب ۶۸۰ نمونه، یعنی بیش از نیمی از تفاسیر ایشان است (همان، ص ۳۳۸)، آن حضرت با تفسیر آیات اعتقادی، معضلات فکری جامعه را علاج می‌کردند. ترسیم مرزهای اندیشه‌ورزی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۲)؛ مقابله با تشبیه و تجسیم (همان، ج ۱، ص ۹۹)؛ مقابله با تعطیل‌گرایی در حوزه صفات (همان، ص ۸۷)؛ ابطال تفکر «جبر» و «تفویض» (همان، ص ۵۹)؛ تبیین مرزهای ایمان و کفر (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۹۹)؛ و مبارزه با جریان «غلو» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۰) از این قبیل است.

## نتیجه‌گیری

آنچه بیان گردید می‌توان در دو محور ذیل گرد آورد:

الف. با توجه به آنکه «تفسیر» به محصول تلاش‌هایی اطلاق می‌گردد که در جهت فهم و تطبیق معانی قرآن و یا رسیدن به حجت بر فهم شکل می‌گیرند، و با توجه به ماهیت ذاتاً بشری و تاریخی تفسیر، تفسیر معصومان علیهم‌السلام آینه تحولات تاریخی عصر ایشان است، و فهم آثار تفسیری و یا تحولات تاریخی نقش مهمی در فهم دیگری ایفا می‌کند و تفسیر معصومان علیهم‌السلام نقش درمانگر برای دردهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی، چه در حوزه عقیده، سیاست، اخلاق، آداب، و اعمال ایفا می‌کند.

ب. برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار در شکل‌گیری روایات تفسیری به تفکیک عصر ائمه اطهار علیهم‌السلام عبارت است از: رویگردانی خلفا از نقل میراث نبوی، نفوذ جریان وازدگی از تفسیر، و نفوذ احادیث اسرائیلی و تفاسیر اهل کتاب در جامعه و ترویج تفکر «تشبیه» و «تجسیم»، که در عصر علوی به وقوع پیوست. احیای همین سنت‌ها در کنار اعمال سیاست تخریب و فشار بر شیعیان، وارونه‌سازی و جعل احادیث، قداست‌زدایی از سیمای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیای ایشان، و ترویج تفکرات «جبرگرایی» و «ارجاء»، نمونه‌ای از سیاست‌های اموی در عصر حسنین علیهم‌السلام است. شرایط خفقان‌آمیز زبیریان، ظهور کشمکش‌های درونی میان مروانیان، تعقیب شیعیان توسط حجاج و البته ملامطت مقطعی برخی حاکمان مدینه با شیعه، در کنار اوج‌گیری فساد و ابتذال در جامعه و تقویت حس برتری عرب بر عجم، و نیز ظهور پدیده غلو و تصوف، مشخصه عصر امام سجاد علیه‌السلام به شمار می‌رود. این در حالی است که ویژگی متمایز عصر امام باقر علیه‌السلام ظهور سیاست‌های گشایش‌آمیز در جامعه و تسهیل نسبی شرایط برای رواج مکتب فکری تشیع، ظهور نسل جدید روایان اسرائیلی و فتنه‌های عقیدتی است.

ج. این رویدادها، حرکت تفسیری ائمه شیعه علیهم‌السلام را به سمت و سویی مناسب سوق داد. برای مثال، امام علی علیه‌السلام و به موازات سیاست پرهیز از نقل حدیث، به تربیت شاگردان تفسیری و تبیین مبانی قرآن‌نهاد دین، تعلیم قواعد و روش تفسیر، و تبیین دانش‌های مورد نیاز تفسیر پرداختند. همچنین به موازات سیاست تخریب و تشویه چهره اهل‌بیت علیهم‌السلام در عصر معاویه، چرخش تفسیری اهل‌بیت علیهم‌السلام در این عصر، به تبیین ابعاد ولایی قرآن و استناد به آیات دال بر مشروعیت حکومت اهل‌بیت علیهم‌السلام، پاس‌داری از جایگاه قدسی رسالت، برملا ساختن ماهیت بنی‌امیه و مبارزه با بدعت‌ها و مفاصد اجتماعی معطوف گردید. در عصر امام سجاد علیه‌السلام نیز آن حضرت به احیای فرهنگ آسیب‌زده جامعه، بازسازی چارچوب‌های اصیل عقیدتی، بازتعریف مقوله «مهدویت»، «انتظار» و «ظهور»، و احیای ارزش‌های اخلاقی پرداختند. همان‌گونه که امام باقر علیه‌السلام نیز با تمرکز بر تربیت جامعه شیعی و تثبیت این تفکر، به عنوان یک مکتب عقیدتی و فقهی، به قانونمندسازی تفسیر، بسط معرفت‌های تاریخی، سیاسی، فقهی و عقیدتی قرآن، و تعلیم روش‌های معتبر تفسیری همت گماردند.



## پی‌نوشت‌ها

۱. گزارش‌های تاریخی از نهی عمر نسبت به کتابت حدیث، ما را به این نتیجه می‌رساند که وی مشکلی با نقل احکام و شرایع دینی و یا حتی کتابت آنها نداشته و خود از روایان احادیث فقهی به شمار می‌رود (عمری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۳۱) و شمار روایات فقهی وی به بیش از پانصد عدد می‌رسد (ابن حزم، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۰). وی حتی مشکلی با سیمت قضاوت حضرت علی ﷺ نیز نداشت و با جمله‌هایی همچون: «هیچ امر پیچیده‌ای نیست که ابوالحسن قادر به حل آن نباشد» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۹۹) و یا «علی عالم‌ترین ما به امر قضاوت است» (ابن شبه، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۷۰۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۵۷)، مردم را به استفاده از احادیث فقهی و حقوقی ایشان تشویق می‌نمود. پس این نهی در درجه نخست، متوجه روایات تفسیری بود که از پیامبر اکرم ﷺ بر جای مانده بود و گاه در حاشیه قرآن نگاشته می‌شد. دغدغه عمده وی نیز روایاتی است که برخی واقعیات را یادآور می‌شد و تعریضی بر مشروعیت دستگاه حکومتی وقت داشت.
۲. گرچه همزیستی مسلمانان با اهل کتاب و اسلام آوردن برخی از آنها، در کنار برخی شباهت‌های قرآن با عهدین، توجه این کتاب‌ها به جزئیات و داستان‌های جذاب، و فقدان ارتباط ظاهری آنها با حوزه‌های معرفتی، زمینه را برای رواج یافتن آنها مهیا می‌کرد، اما هیچ‌کدام از اینها بدون چراغ سبز دستگاه حکومتی (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲؛ عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۱۹) نمی‌توانست توفیق چندانی بیابد، به‌ویژه آنکه چنین سنتی با واکنش منفی پیامبر اکرم ﷺ روبرو گردیده بود (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۳، ص ۳۴۹ و ج ۲۵، ص ۱۹۸؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق، ج ۱۳، ص ۵۲۵). وابستگی به جریان خلافت، با استناد به آیاتی از قرآن و روایتی نبوی، و تجرید آنها از قرینه سیاق، تلاش کردند تا چنین الفا کنند که مراجعه به اهل کتاب بی‌اشکال و گاه مطلوب است (برای ملاحظه تقد‌های وارد شده، رک: دیاری، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲-۲۲۶).
۳. برای نمونه، حضرت علی ﷺ در خطاب به معاویه، او را متهم به تحریف قرآن می‌کنند و می‌فرمایند: «به راستی که دشمنی‌ات با ما و حسد و بغض خود و نقض پیمان الهی و تحریفی که در آیات الهی انجام دادی و تبدیل و تغییری را که در قول خداوند ایجاد نمودی، آشکار کردی» (تفقی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۱۹).
۴. از دلیلی که عمر بر ممنوعیت کتابت حدیث آورد، و علت آن را جلوگیری از پدید آمدن مثنایی مانند مثنای یهودیان دانست (ابن سعد ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۴۳) استفاده می‌شود که وی در ظاهر، از آن هراس داشت که مسلمانان بسان اهل کتاب، که به تلمود پرداختند و از تورات مکتوب غافل شدند، به سنت مفسره بپردازند و قرآن را رها سازند.
۵. گزارش‌های برجای مانده از تفکر و سلوک عرب جاهلی، در کنار یافته‌های ناچیز باستان‌شناختی، حکایت از فقر تمدنی و ناآگاهی از دانش‌های مرسوم آن دوران دارد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۶ و ۷۴۸). بر این مشکلات، بکرخردی را نیز باید افزود که در آیین اشعار جاهلی به خوبی منعکس گردیده است. در این آیین، عرب جاهلی به زندگانی تافقی می‌نگرد که در آن تنها صحرا، شتر، شراب و زن به چشم آید و او را یک حس‌گرا و ظاهرگرای تمام عیار می‌سازد که به گفته شوقی ضیف، چیزی از فرورفتن در خفایای نفس و بواطن اشیا نمی‌داند (ضیف، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱).
۶. برخی محققان نمونه‌هایی در ذیل تحلیل علل مطرح شده برای «منع حدیث» اشاره و آنها را نقد کرده‌اند. رک: دیاری ۱۳۷۸، ص ۲۶-۵۳.
۷. «جساسه» به موجودی بسیار پر مو در جزیره‌ای نامعلوم اشاره دارد که به گفته تمیم داری، وی را به نزد دجال می‌برد تا از تمیم درباره حوادث آخر الزمان و ظهور آخرین پیامبر مطالبی را جویا شود (مسلم، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۶۲).
۸. کاربرد تعبیر «شیعه معاویه» در برخی گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که این عنوان، لقب پیروان معاویه و یا

رهران سیاسی آن زمان تلقی می‌شده است (رک: بلاذری ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۶؛ مسعودی ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷۸). در برخی از روایات، تعبیر «الشیعین» به کار رفته که اشاره به شیعیان حضرت علی علیه السلام و شیعیان اصحاب جمل دارد (مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۵۱۲).

۹. برای مثال، امام حسن علیه السلام در جلسه مناظره‌ای که توسط معاویه ترتیب یافته بود، آیات سوره کوثر را در مذمت عاص بن وائل، پدر ادعایی عمرو دانستند و آیه نبأ را در شأن ولید بن عقبه از دیگر منتسبان به دودمان امیه خواندند و آیه (عامِلَةٌ نَاصِبَةٌ...) (غاشیه: ۳) را در شأن پدران عتبه برشمردند. آن حضرت همچنین منظور از آیه شریفه ﴿الْحَبِيبَاتُ لِّلْحَبِيبِیْنَ وَ الْخَبِیْثُونَ لِّلْحَبِیْثَاتِ﴾ (نور: ۲۶) را معاویه و یارانش دانستند و منظور از ﴿وَ الطَّیِّبَاتُ لِّلطَّیِّبِیْنَ وَ الطَّیِّبُونَ لِّلطَّیِّبَاتِ﴾ (نور: ۲۶) را حضرت علی علیه السلام و شیعیانش خواندند و آیه شریفه ﴿وَ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِی الْقُرْآنِ﴾ (اسراء: ۶۰) را درباره بنی‌امیه دانستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۰).

۱۰. عبدالملک، حجاج را در پنهان نسبت به بنی‌هاشم توصیه می‌کرد و می‌گفت: «مرا از ریختن خون آل ابی‌طالب دور نگاه دار؛ زیرا فرزندان حرب (معاویه و یزید)، چون حسین را کشتند، حکومت از آنها ستانده شد» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۳۳).

۱۱. برخی محققان به جمع‌آوری روایات تفسیری موجود در برخی از این کتاب‌ها پرداخته، آنها را در قالب «تفسیر نیایشی و ستایشی قرآن» جمع‌آوری کرده‌اند (فاکر میبیدی، ۱۳۹۴).

۱۲. وهب بن منبه برای نشر بیشتر دیدگاه‌ها و عقاید خود، به دستگاه حکومتی رخنه کرد و از اقبال و رضایت عمومی مردم از عملکرد عمر بن عبدالعزیز بهره برد و وی را «مهدی» نامید (ابن کنیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۰۰). روایات وی بیشتر به تاریخ انبیا و فضایل مسیح و کلمات ایشان اختصاص دارد و فضایی نیز درباره شام (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۳) و روایاتی منافی با عصمت حضرت یوسف علیه السلام از وی به چشم می‌خورد (همان، ج ۴، ص ۱۴).

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۳۷۸، *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی.
- ابن اعثم، احمد، ۱۴۱۱ق، *کتاب الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء.
- ابن جوزی، عبدالرحمان، ۱۴۰۹ق، *القصاص والمذکرین*، چ دوم، بیروت، المکتبه الإسلامی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، ۱۳۷۹، *فتح الباری*، بیروت، دار المعرفه.
- ابن حزم اندلسی، علی، بی‌تا، *الإحکام فی أصول الأحکام*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دار الأفاق الجدیدة.
- ابن حنبل، احمد، ۱۴۲۱ق، *المسند*، شعیب ارزوؤط، مؤسسه الرساله.
- ابن خلال، ابوبکر، ۱۴۱۰ق، *السنة*، ریاض، دار الایة.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۴۰۸ق، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دار الفکر.
- ابن سعد، محمد، ۱۴۱۰ق، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن شیه، عمر، ۱۳۹۹ق، *تاریخ المدینة*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، جدّه.
- ابن شعبه حرانی، حسن، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد، ۱۳۷۹ق، *المناقب*، قم، علامه.
- \_\_\_\_\_، محمد، ۱۴۱۰ق، *مثنیاه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.
- ابن عساکر، علی، ۱۴۱۹ق، *تاریخ دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ابوزهره، محمد، ۱۴۲۵ق، *خاتم النبیین*، قاهره، دار الفکر العربی.
- احسانی‌فر، محمد، ۱۳۸۴، «طرحی نو در تبیین غنای تفسیری در احادیث اهل بیت ﷺ»، *علوم حدیث*، ش ۳۵-۳۶، ص ۲۵۸-۲۷۳.
- امین، احمد، ۲۰۱۱م، *ضحی الإسلام*، قاهره، مؤسسه الهمداوی.
- برقی، احمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیة.
- بسوی، یعقوب، ۱۴۰۱ق، *المعرفة و التاریخ*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله.
- بلاذری، احمد، ۱۴۱۷ق، *جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.
- بلعمی، محمد، ۱۳۷۳، *تاریخنامه طبری*، تهران، سروش.
- تقفی، ابراهیم، ۱۳۵۳، *الغارات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
- جلالی کندری، سهیلا، ۱۳۹۳، «گونه‌شناسی روایات امام حسن مجتبی در تفسیر قرآن»، *حدیث پژوهی*، ش ۱۱، ص ۲۳۹-۲۶۰.
- حاج حسن، حسین، ۱۴۲۸ق، *الإمام الحسن راند الواقعیة السیاسیة*، بیروت، دار الهادی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، آل البيت.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *الفوائد الطوسیة*، قم، المطبعة العلمیة.
- حرّانی، حسن، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- حسکانی، عبیدالله، ۱۴۱۱ق، *سواهد التنزیل لقواعد التاویل*، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- حسینی جلالی، سید محمد حسین، ۱۴۲۲ق، *فهرس التراث*، قم، دلیل ما.
- حویزی، عبد علی، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خفاجی، حکمت عبید، ۱۳۸۳، *الإمام الباقر و أثره فی التفسیر*، بیروت، مؤسسه البلاغ.
- دیاری بیگللی، محمدمتقی، ۱۳۷۸، «نقد و بررسی علل و انگیزه‌های منع نگارش حدیث»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱، ص ۳۶-۵۳.
- دیلمی، حسن، ۱۴۰۸ق، *اعلام الدین*، قم، آل البيت.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب*، بی‌جا، انتشارات شریف رضی.

ذهبی، محمدحسین، بی‌تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، دوم، بیروت، دارالکتب العربی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ق، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیة.

زرکشی، محمد، ۱۳۹۱ق، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفة.

سبحانی، جعفر، بی‌تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، موسسه نشر اسلامی و موسسه امام صادق علیه السلام.

سیوطی، عبدالرحمان، ۱۴۰۴ق، *الدرر المشهور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

شرف‌الدین، عبدالحسین، ۱۴۰۸ق، *الإجتهد فی مقابل النص*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.

صبحی صالح، موسی، بی‌تا، *نهج البلاغة*، قم، دارالهجرة.

صدر، محمدباقر، ۱۴۱۳ق، *علوم القرآن*، سوم، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

صدوق، محمد، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین*، قم، دارالکتب الإسلامیة.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *خصال*، قم، جامعه مدرسین.

صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

ضیف، شوقی، بی‌تا، *تاریخ الأدب العربی* (العصر الجاهلی)، بیروت، دار المعارف.

طبرانی، سلیمان، ۱۴۱۵ق، *المعجم الأوسط*، تحقیق طارق بن عوض‌الله و عبدالمحسن بن ابراهیم، قاهره، دار الحرمین.

طبرسی، احمد، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی.

طبری، محمد، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.

طوسی، محمد، ۱۴۱۴ق، *أمالی*، قم، انتشارات دارالثقافة.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *رجال طوسی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

عبدالرزاق بن همام، ۱۴۰۳ق، *المصنف*، تحقیق حبیب رحمن أعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی.

عروسی، عبد‌علی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چهارم، قم، اسماعیلیان.

العشی، اسحاق، بی‌تا، *الإمام علی بن الحسین و الخلافة الإسلامیة*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.

العقائد، عباس محمود، ۱۳۸۶ق، *معاویة فی المیزان*، بیروت، دارالکتب العربی.

عمری، نبیل، ۱۴۱۹ق، *فتح المنان*، دار البشائر الإسلامیة.

عیاشی، محمد، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.

عینی، محمود، بی‌تا، *عمدة القاری*، بیروت، دار احیاء التراث.

غزالی، محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفة.

فاکر، محمد، ۱۳۹۴، *تفسیر نیا نیشی و ستا نیشی قرآن*، قم، المصطفی.

فرات کوفی، فرات ابن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات کوفی*، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات

وزارت ارشاد.

فیاض، عبدالله، ۱۳۸۲، *تاریخ تسبیح امامیه*، تهران، بهبهانی.

قرشی، باقر شریف، ۱۴۲۰ق، *موسوعة علی بن ابی طالب*، قم، مؤلف.

کشی، محمد، ۱۳۴۸ش، *رجال کشی*، مشهد، دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مسعودی، علی، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب*، ج دوم، قم، دار الهجرة.
- مسلم بن حجاج، بی تا، *الجامع الصحيح*، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- معروف الحسنى، هاشم، ۱۴۰۷ق، *جنبش های نسعی در تاریخ اسلام*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *سيرة المصطفى نظرة جديدة*، تهران، حکمت.
- مفید، محمد، ۱۴۱۳ق، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل البيت ﷺ، قم، کنگره شیخ مفید.
- نقاشی، احمد، ۱۴۰۷ق، *رجال نجاشی*، قم، جامعه مدرسین.
- نیشابوری، محمد، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ورام، مسعود، ۱۳۷۶ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبة الفقیهية.
- یعقوبی، احمد، بی تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر.
- Christian, James, 2011, *Philosophy: An Introduction to the Art of Wondering*, USA, Cengage Learning,
- Claus, Peter & Marriott, John, 2014, *History: An Introduction to Theory, Method and Practice*, London & New York, Routledge.
- Erickson, Paul A. & Murphy, Liam Donat, 2008, *A History of Anthropological Theory*, Toronto, University of Toronto Press.
- Hegel, G. W. F. & Rauch, Leo, 1988, *Introduction to The Philosophy of History*, USA, Hackett Publishing.
- Hughes, H. Stuart, 1991, *Oswald Spengler*, New Jersey, Transaction Publishers.
- Miller, Fred D, 2001, *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, v18.
- Paul, E llen Frankel & Miller, Fred D. & Paul, Jeffrey, 2001, *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, V18, Cambridge, Cambridge University Press.



## نقد و بررسی قلمرو ولایت بر اساس مفهوم قرآنی ملک عظیم

m.hasansaleh2010@gmail.com

سیدمحمدحسن صالح / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان

محمد جعفری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷

### چکیده

اثبات فضایل اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن کریم، به‌عنوان متن مشترک و مقدس تمام مسلمانان همواره مد نظر علمای شیعه بوده است. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین ابعاد و شئون امامت، شأن «ولایت تکوینی» است که خود دارای تقریرات و تقسیمات گوناگونی است. برخی از معاصران کوشیده‌اند با استدلال به آیه ۵۴ سوره نساء، مفهوم قرآنی «ملک عظیم» را مربوط به قدرت تصرف تکوینی و اثبات‌کننده ولایت تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام آن هم در بالاترین حد خود، یعنی تدبیر و ریاست بر کل عالم تفسیر کنند. نگارنده ضمن رد این استدلال، معتقد است: اگرچه این آیه از فضایل اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌رود، اما نمی‌توان از آن چنین برداشتی نمود. علاوه بر این، روایات متعدد ذیل آیه، این فضیلت را خارج از قلمرو تکوین و در حوزه تشریح معرفی کرده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** ملک عظیم، ولایت، ولایت تکوینی، امامت، تکوین.

در کتب کلامی برای اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان حجج راستین الهی و انسان‌های برگزیده، شئونی معرفی شده است. یکی از این شئون مربوط به تصرف تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام و در اصطلاح، «ولایت تکوینی» است. بر این اساس، هر یک از اهل‌بیت علیهم‌السلام به اذن الهی می‌تواند در حوادث جهان تصرف کند و آن را تغییر دهد. در کتب حدیثی، ابواب متنوعی درباره متعلق تصرف تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام وجود دارد. گاهی امام معصوم علیه‌السلام در انسان‌ها نوعی تصرف خاص انجام می‌دهد و بیماری را شفا داده، یا مرده‌ای را زنده می‌کند، و گاه متعلق تصرفات تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام فرابشری بوده، انواع موجودات زمینی و آسمانی را دربر می‌گیرد. جدای از اثبات بسیاری از کرامات و خوارق عادات برای اهل‌بیت علیهم‌السلام که کتبی مستقل و مجزاً همچون *الخرائج والجرائج*، تألیف قطب‌الدین راوندی؛ *مدینه المعجز*، تألیف سیدهاشم بحرانی؛ و *اثبات الهداه*، تألیف شیخ حر عاملی عهددار آن بوده‌اند، رصد فضایل اهل‌بیت علیهم‌السلام و شئون گوناگون آنها، از جمله شأن تکوینی در میان آیات قرآن کریم همواره مد نظر ریزینان کلام امامیه بوده است؛ زیرا قرآن کریم متن مقدس و مشترک تمام فرق اسلامی است و از این‌رو، استاد به آن برای اثبات فضیلت اهل‌بیت علیهم‌السلام بسیار کارگشا و اثرگذار است. از این‌رو، در بسیاری از آیات، برای مصداق آیه یا فضیلت خاصی، اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شده‌اند و آن شأن و نقطه مثبت را (منحصراً و یا غیر منحصراً) از آن این بزرگواران دانسته‌اند. از جمله آیات مهمی که مصداق آن اهل‌بیت علیهم‌السلام معرفی شده‌اند آیه ۵۴ سوره نساء، معروف به آیه «ملک عظیم» است. در اینکه این آیه قطعاً اثبات برتری و فضیلتی برای اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌نماید شکی نیست؛ اما سؤال اصلی این است که آیا می‌توان بنابر ادعای برخی از نویسندگان، با ادله کافی نقلی، این فضیلت را در جهت اثبات ولایت تکوینی آن بزرگواران — آن هم در بالاترین حد — دانست؟ و یا اینکه این آیه فضیلتی غیر تکوینی را تصدیق و تأیید می‌کند؟ از این‌رو، ابتدا مفاهیم «ولایت» و «ولایت تکوینی» و همچنین مراتب آن را بررسی می‌کنیم. سپس استدلال کسانی را بیان خواهیم کرد که ادعا می‌کنند این آیه ولایت تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام را به اثبات می‌رساند، و در پایان، برخی از این مقدمات و همچنین نتیجه‌گیری آنها را به نقد خواهیم کشید.

## ولایت

بحث ولایت در ساحت‌های گوناگون اسلامی مطرح شده است. از یک سو، مفسران در تفسیر آیاتی که به ولایت اشاره دارد، در این زمینه بحث کرده‌اند و از سوی دیگر، عرفا در تحلیل‌های عرفانی خویش، تأکید زیادی بر این بحث داشته‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۵، ق، ص ۸۵۵-۹۴۱). همچنین ولایت از این حیث که می‌تواند فعل مکلفان واقع شود موضوعی فقهی به شمار آمده، و از این حیث که فعل باری تعالی است یک مسئله کلامی هم به شمار می‌رود.

خود واژه «ولایت» از واژه‌های رایج و پر بسامد در قرآن کریم است که با مشتقاتش، بیش از ۲۳۶ بار به کار رفته که ۱۲۴ نمونه آن به صورت اسم و بقیه به صورت فعل استعمال شده است. ریشه این کلمه «ولی» است که



به معنای «قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است، به گونه‌ای که فاصله‌ای در کار نباشد». ابن فارس می‌نویسد: واو، لام و یاء (ولی) بر قرب و نزدیکی دلالت می‌کند و واژه «ولی» به معنای قرب و نزدیکی است، و کلمه «مولى» نیز از همین باب است و بر «معتق، معتق، صاحب، حلیف، ابن عم، ناصر و جار» اطلاق می‌شود که ریشه همه آنها «ولی» به معنای «قرب» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴).

راغب اصفهانی گفته است: «ولاء» و «توالی» آن است که دو یا چند چیز به گونه‌ای باشند که غیر آنها میانشان فاصله نشود. این معنا برای قرب مکانی است، ولی در قرب معنوی نیز به لحاظ نسبت خانوادگی، دین، دوستی، نصرت و یا اعتقاد، استعاره آورده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۸۵).

مؤلف *التحقیق فی کلمات القرآن*، که معمولاً به واکاوی ریشه لغوی کلمات با استفاده از منظومه مشتقات آن مبادرت می‌ورزد، اصل این ماده را «وقوع شیء وراء شیء مع رابطه بینهما» معرفی می‌کند که بر اساس اینکه این رابطه حسنه باشد یا سیئه و همچنین بر پایه تفاوت وجودی دو شیء محل بحث، معانی متنوعی همچون قرب، نصرت، محبت، تدبیر، هم‌قسم، پسر عمو و همسایه از آن به دست می‌آید (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۰۳-۲۰۸). با توجه به حالات اولیه انسان در کاربرد الفاظ و اینکه معمولاً کلمات را در آغاز برای بیان معانی مربوط به محسوسات به کار می‌برد، می‌توان گفت: واژه «ولایت» در آغاز، برای قرب و نزدیکی خاص در محسوسات (قرب حسی) به کار رفته، سپس برای قرب معنوی استعاره آورده شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۵۶) بر این اساس، هرگاه این واژه در امور معنوی به کار رود بر نوعی از نسبت قرابت دلالت می‌کند و لازمه آن این است که ولی نسبت به آنچه بر آن ولایت دارد، دارای حقی است که دیگری ندارد و می‌تواند تصرفاتی کند که دیگری جز به اذن او نمی‌تواند؛ مثلاً، ولیّ میت می‌تواند در اموال او تصرف کند، این ولایت او به خاطر حق وراثت است و کسی که بر صغیر ولایت دارد حق تصرف در امور وی را دارد. کسی که ولایت نصرت دارد می‌تواند در امور منصور (آن کسی که نصرتش را عهده‌دار شده است) تصرف کند و خداوند ولیّ امر بندگان خویش است؛ یعنی امور دنیوی و اخروی آنها را تدبیر می‌کند و او ولیّ مؤمنان است؛ یعنی بر آنان ولایت خاصی دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲). بنابر این، معنای «ولایت» در همه موارد استعمال آن، که به ۲۷ نمونه می‌رسد، گونه‌ای از قرابت و نزدیکی وجود دارد که منشأ نوعی تصرف و مالک تدبیر بودن است.

#### الف. تقسیمات ولایت و تحریر محل نزاع

ولایت در یک تقسیم کلان و از حیث ارزشی، به دو قسم «ولایت رحمانی» (مثبت) و «ولایت شیطانی» (منفی) تقسیم می‌شود. مراد از «ولایت رحمانی» ولایتی است که از سوی قرآن کریم، به رسمیت شناخته شده و از پیروان قرآن خواسته شده است آن را بپذیرند و از برکات دنیایی و آخرتی آن بهره‌مند شوند. در مقابل، «ولایت شیطانی» قرار دارد که از سوی قرآن کریم، به رسمیت شناخته نشده و از مومنان خواسته است که آن را نپذیرند (بقره: ۲۵۷؛ اعراف: ۲۷).

ولایت رحمانی از حیث متعلق، به سه قسم تقسیم می‌شود: ولایت شرعی؛ ولایت تشریحی؛ و ولایت تکوینی. «ولایت شرعی» به معنای نوعی سرپرستی و تصرف در محدوده شریعت و تابع قانون الهی است. در این نوع ولایت، هیچ‌گونه تشریح و قانون‌گذاری انجام نمی‌شود، بلکه اجرای قانون از پیش تعیین یافته به شخص و یا گروه‌های خاصی از مؤمنان سپرده می‌شود. در همین زمینه، در قرآن کریم از ولایت ولی دم (اسراء: ۳۳)، ولایت بر سفیه و صغیر (بقره: ۲۸۳) و ولی در ارث (نساء: ۳۳) سخن به میان آمده است.

قسم دوم، یعنی «ولایت تشریحی» در حقیقت، حق قانون‌گذاری و تشریح است؛ یعنی کسی سرپرست جعل قانون و وضع‌کننده اصول و مواد قانونی باشد. این ولایت، که در حیطة قوانین است - و نه در دایره موجودات واقعی و تکوینی - اگرچه نسبت به وضع قانون تخلف‌پذیر نیست، یعنی با اراده مبدأ جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می‌شود، اما در مقام امتثال، قابل تخلف و عصیان است؛ یعنی ممکن است افراد بشر قانون قانون‌گذاری را اطاعت کنند و ممکن است دست به عصیان زده، آن را نپذیرند. در روایات، شواهدی بر تشریح پیامبر در حوزه احکام عملی وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۸). برخی از اندیشمندان معاصر نیز بر اساس این روایات، ولایت پیامبر ﷺ بر تشریح را پذیرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰-۲۲) و گروهی دیگر نظریه یاد شده را مخدوش دانسته، معتقدند: این نوع ولایت مختص ذات خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۰-۲۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۱) و آنچه را ولایت تشریحی فقیهان خوانده می‌شود، در حقیقت، نوعی ولایت شرعی در حیطة تشریح خداوند (ولایت در تشریح، نه ولایت بر تشریح) می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

در قسم سوم، یعنی «ولایت تکوینی»، برخلاف دو قسم پیش گفته، ولایت وضعی و قراردادی نبوده و به صورت علی و معلولی است. در سخنان پیشینیان، اصطلاح «ولایت تکوینی» رواج نداشته است و این تعبیر در نوشته‌های علامه غروی اصفهانی و میرزای نائینی به چشم می‌خورد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ آملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۲). در برخی کتب معاصر هم از این ولایت به «ولاء تصرف» یاد شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۵).

ولایت تکوینی در وهله اول، از آن خداست و در آیات قرآن کریم، در مواردی به طور خاص، بر این ولایت تأکید شده است؛ مانند: آفرینش جهان هستی «إِنَّ رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ» (یونس: ۳)، حفظ و نگهداری دستگاه عظیم خلقت «وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره: ۲۵۵)؛ و تدبیر امور عالم «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵). تعاریف «ولایت تکوینی» برخی تعریف به اثر و لوازم، و برخی تعریف به علل و مقدمات است. روشن است که چون این تصرف در تکوین برپایه قرب به خدا حاصل شده، هرچه از سوی خداوند و حجج الهی به‌عنوان مقرب الی الله معرفی شده است، می‌تواند در این تعریف جای گیرد. بر همین اساس، می‌توانیم ولایت تکوینی را قدرت تصرف در جهان و انسان بر اساس کمال معنوی و قرب به خدا تعریف کنیم. توجه همزمان به علت (قرب الهی) و معلول (تصرف

در تکوین) در انتساب ولایت تکوینی حایز اهمیت است. بر همین اساس، ولایت نفس بر قوای درونی خودش (در حد عادی)، اگرچه تصرفی تکوینی است، اما لزوماً به معنای ولایت تکوینی مطرح نظر ما نیست؛ زیرا این تصرف در افراد غیر مقرب نیز مشاهده می‌شود و مخصوص نوع انسانی است. همچنین ممکن است کسانی مانند مرتاضان بر اثر عواملی غیر شرعی، همچون ریاضت‌های طاقت‌فرسا به برخی تصرفات در طبیعت و انسان‌ها قایل شوند. این تصرفات اگرچه واقعی و غیرقابل انکار است، اما به معنای دارا بودن ولایت تکوینی نیست.

#### ب. ولایت در تکوین و ولایت بر تکوین

کسانی که در پی تبیین شأن تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند تقسیمات گوناگونی از مراتب و مصادیق ولایت تکوینی ارائه داده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۱۶۱-۱۶۳؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴ و ۲۷۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۷۲). اما به‌طور خلاصه، می‌توان ولایت تکوینی را به دو قسم «ولایت در تکوین» و «ولایت بر تکوین» تقلیل داد تا راحت‌تر بتوان به جمع‌بندی رسید:

«ولایت در تکوین» بدین معناست که ولیّ توانایی تصرف در نظام هستی را داشته باشد. امام در قالب این توانایی، به درخواست‌های معقول و منطقی در جهت اثبات حجیت خویش جواب مثبت می‌دهد (معجزه)، و یا در جهت تثبیت ایمان مؤمنان و اکرام آنان و یا در زندگی خویش، خرق عادت می‌کند (کرامت). در این بخش، مهم نیست که تصرف شخص ولیّ کم یا زیاد است، بلکه تصرفات او به معنای آن است که بر مجاری تکوین تسلط داشته و به نوعی ربوبیت و تدبیر می‌کند.

«ولایت بر تکوین» بدین معناست که ولیّ بر نظام هستی ولایت دارد و تدبیر امر بندگان بر عهده اوست. مسئولیت امر روزی، نزول باران، حیات و ممات موجودات و خلاصه آنچه مربوط به مدیریت نظام هستی است بر عهده ولیّ قرار دارد (فاریاب، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸). در این میان، بر دو صفت «رزق» و «خلق» حساسیت بیشتری وجود دارد؛ به این معنا که ولیّ بر تکوین، قدرت فاعلی بر آفریدن و خلق دارد و همچنین مجاری رزق مخلوقات به دست اوست.

تفاوت میان این دو قسم ولایت روشن است؛ یعنی قابل تصور است که ولیّ در تکوین، بر زنده کردن مرده توانا باشد؛ اما چنین نباشد که او مسئول کل امر حیات و ممات باشد، یا آنکه ولیّ در تکوین بتواند از زیر سنگ برای کسی آب درآورده، او را سیراب کند، اما چنین نباشد که او مسئول رزق و روزی در دنیا باشد.

بیشتر متکلمان و علما طرفدار شأن ولایت در تکوین هستند. اینان معتقدند: اگرچه ولایت اهل بیت علیهم‌السلام بر تکوین امری ممکن و مجاز است، لیکن تنها ولایت اهل بیت علیهم‌السلام در تکوین به اثبات رسیده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵، ص ۸۶ و ۸۷). در مقابل، گروهی دیگر نیز با تکیه بر استدلالاتی معتقدند: اهل بیت علیهم‌السلام نه صرفاً ولایت در تکوین، بلکه بر کل هستی و تکوین ولایت دارند و مجاری تکوینی عالم به دست آنان است. این نظریه معتقد است که ائمه اطهار علیهم‌السلام فراتر از انجام معجزه بر مجاری عالم تکوین، مانند خلق و رزق هم ولایت دارند، و خداوند به واسطه این ذوات مقدس است که فیوضات مادی و معنوی خود را به مخلوقات می‌رساند.

برای نمونه، شیخ احمد احسائی، در شرح معروف خویش بر «زیارت جامعه کبیره»، اهل بیت علیهم السلام را علل اربعه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) عالم می‌داند (احسائی، ۱۳۵۶، ج ۳، ص ۶۵، ۲۹۶-۲۹۸؛ ج ۴، ص ۴۷-۴۸ و ۸۰). همچنین مرحوم سیدحسین میرجهانی، در کتاب ولایت کلیه معتقد است: وقتی معجزات راه که جزئیاتند، می‌توان به اهل بیت علیهم السلام منتسب کرد و مستلزم شرک و تفویض نیست، چه اشکالی دارد که امور کلی عالم مانند خلق و رزق را نیز به آنها منتسب کنیم (میرجهانی، ۱۳۸۲، ص ۴۳). علاوه بر این، وقتی وساطت فاعلی برای ملائکه شرک و تفویض نیست، چرا برای ائمه علیهم السلام که ملائک خدمتگزار ایشانند، شرک و تفویض باشد؟ (همان، ص ۴۴). وی به صراحت می‌گوید که می‌توان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام را «محبی» و «ممیت» نامید (همان، ص ۹۱). سیدزین‌العابدین طباطبایی ابرقویی هم در کتاب ولایت‌المتقین درباره نسبت دادن خلق و رزق به ائمه اطهار علیهم السلام معتقد است: اولاً، با توجه به معجزات برخی پیامبران، مانند حضرت عیسی علیه السلام چنین نسبتی مستلزم شرک و کفر نیست؛ و ثانیاً، با استناد به برخی روایات، مانند حدیث «مشیت» می‌توان ادعای وقوع این نسبت را هم کرد (طباطبایی ابرقویی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۴-۱۱۶).

مرحوم آیت‌الله محمدعلی اراکی مراد از «ولایت تکوینی» را این‌گونه تفسیر می‌کند: قوه تصرف داشتن و قلب و تقلیب نمودن در اجزای عالم کون و وجود، اعم از سماویات، مثل «فلق قمر» و «ردّ شمس» یا نحو آنها، از تصرفات در کرات سماویه و ارضیات، مثل خسف و غرق و احیاء و موت و رزق و ولد و امثال ذلک، بدون اینکه محدود باشد به حدی خاص (استادی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۰).

از محدود ندانستن تصرفات تکوینی اهل بیت علیهم السلام می‌توان برداشت نمود که نظر ایشان ولایت بر تکوین است. مرحوم سیدجواد کربلایی تصریح می‌کند: اینکه قابل شویم سموات و ارض به دست امیرالمؤمنین و ائمه اطهار علیهم السلام نگه داشته شده نه شرک است و نه غلو؛ زیرا همگی به اذن خداوند است (کربلایی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۲). در زمینه اثبات این ادعا، به ادله‌ای، از جمله آیه «ملک عظیم» استناد شده است که در ادامه، به بیان مقدمات و نقد آن خواهیم پرداخت.

### آیه ملک عظیم

آیه ۵۴ سوره نساء از مهم ترین آیات در فضیلت اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌رود: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا»؛ بلکه حسد می‌ورزند با مردم؛ چون آنها را خدا از فضل خود برخوردار ساخت که البته ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنها ملک و سلطنتی بزرگ عطا کردیم. در توضیح این آیه و ارتباط آن با آیات پیشین و پسین خود، باید گفت: قرآن کریم در مجموع، ردالت‌های متعددی را در ساحت‌های گوناگون فرهنگی (نساء: ۴۴)، اجتماعی (نساء: ۴۶)، دینی (نساء: ۵۱)، اقتصادی (آل عمران: ۷۵) و اخلاقی (نساء: ۵۴) به یهودیان نسبت می‌دهد. طبق آیه ۵۱ و ۵۲ سوره نساء، از جمله خیانت‌های یهودیان، ایمان به بت‌ها و ترجیح بت‌پرستان بر مؤمنان است. آنان در سخنانی خطاب به مشرکان، مدعی شدند: بت‌پرستی برتر از آیین اسلام است و بت‌پرستان از مسلمانان، که اساس اعتقادشان توحید است، هدایت‌یافته‌ترند «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا

نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحَيْثِ وَالطَّاعُونَ وَيَقُولُونَ لَلَّذِينَ كَفَرُوا هَوْلًا هَدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا». در آیه ۵۳، در ادامه سرزنش یهودیان می‌فرماید: آیا آنان بهره‌ای از ملک و قدرت و ثروت دارند؟ اگر دارای چنین سلطنت مادی و معنوی شوند انحصارطلبانه کوچک‌ترین حقی به مردم نمی‌دهند «أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا». برخی همچون علامه طباطبایی معتقدند: با توجه به اشاره آیه قبل به ادعای مالکیت قضا و حکم از سوی یهودیان، کلمه «الملک» در این آیه، معنای عامی دارد و افزون بر امور مادی، سلطنت بر امور معنوی، همچون ملک نبوت و ولایت و هدایت را نیز شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۷). علاوه بر این، بنابر هر دو تقریر از «ملک»، معنای آیه پنجاه و سوم این می‌شود که اگر آنان نصیبی از «ملک» (به معنای معنوی) داشتند، هرگز شرک را بر توحید و مشرکان را بر موحدان ترجیح نمی‌دادند؛ و اگر نصیبی از ملک (به معنای مادی) داشتند، از شدت بخل، کمترین چیزی به مردم نمی‌دادند. در آیه ۵۴، که محل بحث ماست، به ردیلت یهودیان، یعنی حسادت به گروهی از مردم به خاطر اعطا شدن فضل الهی به آنها یاد می‌کند. در ادامه، آیه می‌فرماید: حسادت و توطئه یهود و بنی اسرائیل وجهی نداشت؛ زیرا سه نعمت کتاب، حکمت و ملک عظیم پیش‌تر به انبیای ابراهیمی نیز عطا شده بود و خداوند به آل ابراهیم نیز هم کتاب و حکمت داد و هم فرمان‌روایی و حکومت در دنیا. از مقایسه این دو جمله، به دست می‌آید که مراد از «فضل الهی» در جمله «ما آتاهم الله من فضله» همانا کتاب، حکمت و ملک عظیم است و هر تفسیری که در آنجا ارائه شد، در اینجا هم کارگر است.

#### استدلال در جهت اثبات ولایت بر تکوین

آیا از این آیه و به طور خاص، مفهوم «ملک عظیم» می‌توان شأن تکوینی اهل بیت علیهم‌السلام آن هم در بالاترین حد خود یعنی ولایت بر تکوین را استنتاج نمود؟ جواب این سؤال بحثی چندجانبه می‌طلبد که از یک سو، باید روایات بی‌شمار ذیل آیه را استقصا کرد؛ و از سوی دیگر، ارتباط آیه با قبل و بعد خود و همچنین موارد مشابه خود (استعمالات ملک در قرآن) را بررسی نمود. برخی با ذکر مقدماتی معتقد شده‌اند که این آیه بر فاعلیت حقیقی اهل بیت علیهم‌السلام در تکوینیات عالم و ولایت تکوینی دلالت دارد و حتی ادعا کرده‌اند: این ولایت از نوع ولایت بر تکوین و بالجمله است؛ یعنی زمام عالم هستی به اذن الله در دست چهارده معصوم علیهم‌السلام است. به طور خاص، مرحوم نمازی شاهرودی در تألیفات خود، این ادعا را مستدل ساخته و بر آن پافشاری نموده است. این استدلال را می‌توان در چهار مقدمه‌جانمایی نمود:

مقدمه اول (مصدق‌شناسی ناس): بر اساس روایات، مراد از کلمه «ناس» در آیه «ملک عظیم»، پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم‌السلام هستند. بر این اساس، نه‌تنها عموم مردم مراد نیستند، بلکه اهل بیت علیهم‌السلام مصداق انحصاری آن به شمار می‌روند؛ زیرا ظاهر روایات هم نشان از این امر دارد.

مقدمه دوم (مصدق‌شناسی آل ابراهیم): مراد از «آل ابراهیم» فقط اهل بیت علیهم‌السلام هستند (نمازی شاهرودی، ۱۳۵۰، ص ۳۱).

مقدمه سوم (مفهوم‌شناسی ملک): «مُلک» به معنای سلطنت و ریاست و استیلا و تمکن از تصرف در امور عباد و بلاد است (نک. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰). در مواردی از قرآن، که این کلمه استعمال شده، به همین معنا، یعنی قدرت تصرف و استیلا آمده است؛ مانند آیاتی که از ملک حضرت سلیمان ﷺ سخن می‌گوید. در این آیات، وقتی آن پیامبر خدا درخواست ملک از خدا می‌کند، حق تعالی بادها و شیاطین را به تسخیر ایشان درمی‌آورد: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿۳۵﴾ وَأَخْرَجْنَا مَقْرِنَيْنِ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿۳۶﴾. البته ملک و پادشاهی اصالتاً از آن خداوند و حق اوست، لیکن این منافاتی ندارد با آنکه خداوند به بنده‌ای سلطنت کلیه بدهد؛ زیرا در خود قرآن نیز بدین امر اشارت شده است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ...» (آل عمران: ۲۶).

مقدمه چهارم (توجیه وصف عظیم): در قرآن کریم، اشخاصی دارای ملک معرفی شده‌اند؛ با این توضیح که حضرت یوسف ﷺ دارای ملک تدبیر «رب قد آتیتنی من الملک» (یوسف: ۱۰۱)؛ داود دارای ملک عزت «بوشدنا ملکه» (ص: ۲۰)؛ طالوت دارای ملک ریاست «قد بعث لکم طالوت ملکاً» (بقره: ۲۴۷)؛ و سلیمان دارای ملک دنیا (ص: ۳۵-۳۹) معرفی شده‌اند. با اینکه هیچ‌کدام از این ملک‌ها موصوف به وصف «عظیم» نشده‌اند. تنها جایی که در قرآن لفظ «ملک» موصوف به وصف «عظیم» شده همین آیه است که ملک آل ابراهیم را عظیم دانسته است (نمازی شاهرودی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۴۱۸). این عظیم بودن به معنای آن است که آل ابراهیم بالاترین حد از ولایت تکوینی را دارا هستند.

نتیجه‌گیری: از یک سو، مفهوم «ملک» به معنای «قدرت بر تصرف تکوینی» است. از سوی دیگر، اهل بیت ﷺ مصداق «ناس» و «آل ابراهیم» به شمار می‌روند که طبق آیه، به آنها ملک عطا شده است. پس آنها دارای ولایت تکوینی هستند. از آن رو که از این ولایت با وصف «عظیم» یاد شده است، نشان از آن دارد که بالاتر از موارد مشابه خود، در قرآن کریم است. پس باید گفت: اهل بیت ﷺ دارای ولایت کلیه و تسلط بر تمام مجاری حیات و ممات و رزق در عالم هستی هستند. به دیگر سخن، مراد از «ملک عظیم» در آیه شریفه، سلطنت و ریاستی است که امامان معصوم ﷺ بر تمام افراد مکلف و تمام حیوانات و تمام کائنات و موجودات دارند: «المراد بالملک العظیم وجوب إطاعة الأشیاء کلها لهم» (همان، ص ۳۰ و ۳۱، همو، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۴۱۸). البته از آن رو که این عنایت تکوینی با اذن الهی صورت گرفته، حق است و منافاتی با هیچ درجه‌ای از درجات توحید ندارد (همو، ۱۳۵۰، ص ۸۵).

### ۳- نقد و بررسی

از مقدمات پیش گفته، برخی درست و قابل تأیید و برخی دیگر قابل تأمل و مناقشه است. اینکه لزوماً از مفاهیمی همچون «ملک» و «عظیم» چنین نتایجی استفاده شود، مستلزم توجه به نکات ذیل است:

مراد از ناس (بررسی مقدمه اول)

در اینکه مراد از «ناس» در آیه، که محسود بنی‌اسرائیل هستند، کیانند احتمالاتی ذکر شده است:

الف. منظور پیامبر اکرم ﷺ است. تعبیر از یک شخص به کلمه «ناس» رایج است؛ چنان‌که درباره فردی که به

دیگری ستم می‌کند می‌گویند: این شخص «مردم‌آزار» است، با اینکه تنها به یک شخص آزار رسانده است؛ زیرا در این میان، شخص آزار دیده خود موضوعیت ندارد، و اگر او هم نبود دیگری مورد ستم واقع می‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۶). علاوه بر این، می‌توان راز این تعبیر را این دانست که پیامبر محیی و زنده کننده مردم و جامعه است؛ همان گونه که قرآن کریم از حضرت ابراهیم علیه السلام به «امت» تعبیر کرده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِلًا لِّئِلٰهِ حَتِيفًا» (نحل: ۱۲۰). به دیگر سخن، چون قوام دین به پیامبر است، حسد نسبت به او، حسد به کل مردم به شمار می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۵).

ب. منظور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مسلمانان هستند؛ زیرا مراد از «الذین آمنوا» در آیه ۵۱ همین سوره «...يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَوْلًا هُوَ اَهْدَىٰ مِنَ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا سَبِيْلًا» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴). در جهت همین حسادت، یهودیان آرزوی زوال نعمت هدایت الهی از مسلمانان را دارند «وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ مِّنْ بَعْدِ اِيْمَانِكُمْ كُفٰرًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹).

ج. منظور پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم السلام هستند. امام صادق علیه السلام در حدیث صحیحی، مراد از محسودون را اهل بیت علیهم السلام معرفی کردند «وَتَحْنُ الْمَحْسُوْدُوْنَ الَّذِيْنَ قَالَ اللهُ اَمْ يَحْسُدُوْنَ النَّاسَ عَلٰى مَا اٰتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهٖ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۶، ج ۶). در احادیث صحیح دیگری نیز بر این موضوع تأکید شده است (همان، ج ۱، ص ۲۰۶، ج ۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۲، ج ۱). در حدیثی هم اهل بیت علیهم السلام مصداق انحصاری معرفی شده‌اند «وَتَحْنُ الْمَحْسُوْدُوْنَ عَلٰى مَا اٰتٰنَا اللهُ مِنَ الْاِمَامَةِ ذُوْنَ خَلْقِ اللهِ جَمِيْعًا فَقَدْ اٰتَيْنَا اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاٰتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيْمًا» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۶، ج ۱۰۰).

با توجه به این اقوال سه‌گانه، مصداق کلمه «فضل» نیز متفاوت خواهد شد؛ به این معنا که بنابر تفسیر نخست، مراد از آن «نبوت»، و بنابر تفسیر دوم مراد از آن «عموم نعمت‌های الهی»، و بنابر تفسیر سوم «حجیت الهی» (نبوت و امامت) است. باین حال، می‌توان گفت: با توجه به جمله «فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب والحکمه»، مراد از «ناس»، که محسود یهود بوده کل مسلمانان نیستند؛ زیرا همه آنان از آل ابراهیم و ذریه او نبودند و صرف ایمان و پی‌روی از آیین حضرت ابراهیم علیه السلام سبب آن نمی‌شود که پیروان آن حضرت به آل ابراهیم نامیده شوند. حتی آیه «إِنَّ أَوْلٰى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهٰذَا النَّبِيُّ وَاَلَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَاللَّهُ وٰلِي الْمُؤْمِنِيْنَ» (آل عمران: ۶۸) نیز نمی‌تواند مجوز این باشد که مؤمنان را به نام «آل ابراهیم» بنامیم؛ زیرا صرف اولویت و نزدیک‌تر بودن، کسی را آل ابراهیم نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۷). از سوی دیگر، دلیلی بر انحصار مصداق «ناس» در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نداریم. از این رو، با توجه به تصریح روایات، می‌توان گفت: منظور از «ناس» و محسودون در آیه شریفه، هم پیامبر و هم آل او و در مجموع، اهل بیت علیهم السلام هستند.

## ۲. مراد از آل ابراهیم (بررسی مقدمه دوم)

مراد از «آل ابراهیم» در آیه شریفه، همه فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام نیستند؛ زیرا یهودیان بنی‌اسرائیل نیز خود در وهله نخست، از آل ابراهیم هستند. علاوه بر این، از بنی‌اسرائیل در قرآن کریم، معمولاً به «آل یعقوب یاد می‌شود.

به دیگر سخن، اگرچه «آل ابراهیم» عام است، لیکن در مقام استعمال، بر فرزندان حضرت اسماعیل علیه السلام اطلاق می‌شود. بنابراین، مراد از آل ابراهیم، انبیای ابراهیمی‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز از آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹ ص ۱۷۵). با این حال، دلیلی وجود ندارد که منظور از آل ابراهیم در آیه را منحصرأهلبیت علیهم السلام بدانیم؛ به‌ویژه که در آیه، فعل ماضی «آتینا» به کار رفته است.

در توجیه این استعمال، برخی دو علت را متذکر شده‌اند: نخست آنکه مراد قبل از نزول آیه است، و دوم اینکه می‌توان گفت: آیه اشاره به «عالم ذر» دارد (نمازی شاهرودی، ۱۳۵۰، ص ۳۱). در روایتی، امام رضا علیه السلام در پاسخ مأمون عباسی که پرسید: آیا خداوند در قرآن کریم به افضلیت اهلبیت علیهم السلام اشاره کرده است یا نه؟ آیه «ملک عظیم» را در کنار آیه اصطفاء «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعَالَ إِبْرَاهِيمَ وَعَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۳۳ و ۳۴) قرار دادند؛ به این معنا که «ذریه بعضها من بعض» همان کسانی هستند که «ملک عظیم» به آنها عنایت شده است. امام هشتم علیه السلام همچنین با قرائت آیه «اولی الامر» و تصریح به اینکه مصداق هر سه آیه همان اهلبیت علیهم السلام هستند، اشاره کردند که مراد از «ملک عظیم» همین مطاع بودن است. حضرت در ادامه دوازده آیه قرآن کریم را، که تفسیر این اصطفاء است (مانند آیه تطهیر) ذکر کردند. در این روایت، با قرار گرفتن آیه «اولی الامر» در کنار دو آیه پیشین تصریح می‌شود که این بعض، که به واسطه برگزیده شدن توسط خداوند دارای ملک عظیم هستند، از سوی خداوند به مردم دستور داده شده است که از آنها اطاعت کنند (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۲۴).

در روایت دیگری، امام علی علیه السلام راز حسادت نسبت به آل ابراهیم و قبل از آنها مثل حضرت آدم را همین «اصطفاء» و به‌گزینی از سوی خداوند می‌دانند:

...إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ وَالْإِيمَانَ أَلُ إِبْرَاهِيمَ بَيْنَهُ اللَّهُ لَهُمْ فَحَسَدُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا. فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا فَتَحْنُ آلَ إِبْرَاهِيمَ فَقَدْ حَسَدْنَا كَمَا حَسَدَ آبَاؤُنَا وَأَوَّلُ مَنْ حَسَدَ آدَمَ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِيَدِهِ وَتَفَحَّ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَأَسْجَدَ لَهُ مَا لَيْكِنَهُ وَعَلَّمَهُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَأَصْطَفَاهُ عَلَى الْعَالَمِينَ فَحَسَدَهُ الشَّيْطَانُ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶۰).

کوتاه سخن آنکه آل ابراهیم در آیه شریفه، نه تمام فرزندان حضرت ابراهیم، بلکه مصطفاهای خداوند از ذریه او هستند. حال آیا مصداقاً هم شامل اهلبیت علیهم السلام می‌شود؟ اگر قبول کنیم که مراد از آل ابراهیم اهلبیت پیامبر علیهم السلام هم باشد، نتیجه این نظریه آن است که فاء مفید استئناف است، و حال آنکه تقابل میان دو جمله «ام یحسدون الناس...» و «فقد آتینا آل ابراهیم...» نشان می‌دهد که مراد از «آل ابراهیم» کسانی غیر از ناس هستند؛ زیرا درصدد آن است که بگوید: هرچه را به ناس دادیم، به آل ابراهیم هم دادیم. پس چه جای رشک و حسد است؟ علاوه بر این، صرف اینکه اهلبیت مصداق آل ابراهیم باشند کفایت نمی‌کند، بلکه زمانی در جهت ادعای مستدلّ کارایی دارد که اهلبیت علیهم السلام مصداق منحصر آیه باشند؛ زیرا وی با استناد به وصف «عظیم» می‌خواهد قلمرو ولایت آنان را از دیگران جدا کند. بنابراین، مقدمه دوم استدلال صحیح نیست.



«مُلک» در لغت، به معنای «سلطنت و استیلاهی همراه با ضبط و تمکّن در تصرف» است؛ یعنی صاحب ملک، هم باید قوه نگه‌دارنده و نظام‌بخش داشته باشد که بتواند امور را نظام بخشد و هم باید در ملک خود اعمال تصرف کند. این تصرف و مستولی شدن از نظر لغت، عام است. در قرآن مجید، «ملک» گاه به معنای سلطنت و آمریت (بقره: ۲۴۶ و ۲۴۷) و گاهی به معنای تسلط و حق تصرف استعمال شده است؛ مانند آیات مربوط به حضرت سلیمان. «مالکیت» به معنای «تسلط یافتن و چیره شدن بر امور دیگران» و مقام آمریت به صورت مطلق، از آن خدای تعالی است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ یَبْدِکَ الْخَیْرُ إِنَّکَ عَلَیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» (آل عمران: ۲۶). مالکیت انسان‌ها اعتباری است و تنها با تفویض الهی رسمیت می‌یابد. معانی اعتباری مالکیت را می‌توان بر سه قسم دانست:

اول. مالکیت و تسلط بر زمین و اهالی آن، که یا عادلانه است؛ مانند حکومت انبیا و یا ظالمانه است؛ مانند حکومت جباران و ستمگران. دوم. مالکیتی که بر اثر مقررات الهی حاصل می‌شود؛ مانند مالکیتی که از خرید و فروش و دیگر معاملات حاصل می‌گردد. سوم. مالکیتی که بر اثر عمل و فعالیت است؛ مانند مالکیت غنایم که بر اثر جنگ به دست می‌آید، و مالکیت بر محصول کشاورزی که بر اثر زراعت است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰).

در هر صورت، مفهوم «ملک» در استعمال لغوی، می‌تواند هم شامل آمریت و هم شامل تصرف باشد، و برخلاف ادعای استدلال‌کنندگان، تنها منحصر در تصرف تکوینی نیست. حال باید دید در روایات کدام یک از این دو گزینه (ملک آمریت، ملک تسخیری) به عنوان تفسیر آیه معرفی شده است. دو کتاب *الکافی* و *بصائر الدرجات* در باب مستقلی به ارائه احادیث مربوط به آیه ذی‌ربط و از جمله تفسیر «ملک عظیم» پرداخته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶، ب ۱۷). همچنین تفاسیر روایی روایاتی در باب تفسیر «ملک عظیم» نقل کرده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۱). حرمان از امام باقر علیه السلام از تفسیر این آیه پرسید: حضرت در جواب فرمودند: مراد از «کتاب»، نبوت، و مراد از «حکمت»، فهم و حکم، و مراد از «ملک عظیم» اطاعت است:

عن حرمان بن أعین قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: قول الله عز و جل: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ» فقال: النبوة، قلت: «الحكمة قال: الفهم والقضاء، قلت: «وَأَتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا» قال: الطاعة (همان، ج ۱، ص ۴۹۱، ح ۳۰۳).

همچنین داود بن فرقد نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام «ملک عظیم» را «وجوب اطاعت» معنا کردند:

عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام و عنده إسماعیل ابنه علیه السلام يقول «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَیٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» قال: «فَقَالَ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ افْتِرَاضَ الطَّاعَةِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۴۸، ح ۱۶۲).

ابو بصیر همین تفسیر را از امام صادق علیه السلام روایت می‌نماید:

عَنْ أَبِي بصیرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَیٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَّلَكًا عَظِيمًا» قَالَ: «الطَّاعَةُ الْمَفْرُوضَةُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵، ح ۲).

علاوه بر این، همان گونه که در قسمت قبل گذشت، حضرت امام رضا علیه السلام در پاسخ مأمون، که در خصوص برتری عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله می پرسد، به آیه «ملک عظیم» استشهد می کند و «ملک» را در این آیه، به وجوب اطاعت از ائمه اهل بیت علیهم السلام تفسیر می فرماید: «...فَالْمُلْكُ هَاهُنَا هُوَ الطَّاعَةُ لَهُمْ» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

وجوب اطاعت از انسان کامل، که از وی به صاحب مقام «مفترض الطاعه» یاد می شود، به این معناست که چیزی را که پیامبر یا امام معصوم علیه السلام به عنوان حکم خدا ابلاغ می کند یا به عنوان دستور رهبری صادر کرد، باید مطابق همان بیان اطاعت شود؛ مثلاً اگر آن حکم تکلیفی است به صورت تکلیف است، و چنان که وضعی است به صورت وضعی، و اگر واجب است به شکل وجوب، و چنانچه مستحب است به گونه استحباب برداشت شود. برآیند کلی این روایات، تفسیر «ملک عظیم» به مقام «امر و نهی و وجوب طاعت» است و دلالتی بر تصرف تکوینی ندارد. تنها روایت مفید برای استدلال کنندگان، که مستقیماً به این مطلب پرداخته روایتی از امام صادق علیه السلام است که وجوب اطاعت را به فراتر از انسان ها تعمیم داده و کل تکوین، از جمله جهنم را نیز شامل آن دانسته اند؛ یعنی «ملک عظیم» به معنای «اطاعت تمام موجودات است» که قاعدتاً مفید ولایت کلیه در امور تکوینی و تسخیر تکوینی عالم هستی است:

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَمْ يَخْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا مَا ذَلِكَ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ قَالَ فَرَضُ الطَّاعَةِ وَمِنْ ذَلِكَ طَاعَةُ جَهَنَّمَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا هِشَامُ (صفا، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵، ح ۱).

صرف نظر از مشکل سندی حدیث مذکور و منقطع بودن آن، مهم ترین دلیل بر رد این نظر آیه بعد از ملک عظیم، یعنی آیه ۵۵ سوره نساء است. طبق این آیه، مفترض الطاعه بودن امری تشریعی و وابسته به اختیار است و بدین روی، برخی از آن سرباز می زنند، در حالی که اگر منظور قبول تکوینی بود مخالفت با آن معنا نداشت: «فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا». در بعضی روایات، سلمان و ابوذر و مقدار و عمار جزو مصادیق «من آمن به» برشمرده شده اند؛ یعنی کسانی که به امیرالمؤمنین علیه السلام ایمان آورده اند: «فمنهم من آمن به، یعنی امیرالمؤمنین و هم سلمان و ابوذر و المقداد و العمار» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۹، ح ۲۴۵۴). علاوه بر این، در برخی روایات، تفسیر آیه محل بحث با آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» عجین شده است:

عن الريان بن الصلت، قال: حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرور... وفيه - قال: «قال الله عز وجل: أَمْ يَخْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا ثُمَّ رَدَّ الْمَخَاطِبَةَ فِي أَثَرِ هَذَا إِلَىٰ سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» یعنی الذين قرنهم بالكتاب والحكمة وحسدوا عليهم، فقلوه عزوجل: أَمْ يَخْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا یعنی الطاعة للمصطفين الطاهرين، فالملك ها هنا الطاعه لهم (همان، ج ۲، ص ۹۴، ح ۲۴۳۱).

این نشان از آن دارد که مراد از «ملک» امر تکوینی نیست. همچنین برخی از روایات امکان عصیان و سرپیچی از این وجوب را متذکر می‌شوند که مساوی است با عصیان خداوند متعال: «الْمَلِكُ الْعَظِيمُ أَنْ جَعَلَ فِيهِمْ أُمَّةً مَنْ أَطَاعَهُمْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُمْ عَصَى اللَّهَ فَهَوَ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ» (صفا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴، ح ۶).

همین جواب را می‌توان در رابطه با روایات دیگری دانست که مدعیان دلالت این آیه بر ولایت تصرف بدان‌ها استدلال کرده‌اند که اگرچه مستقیماً ارتباطی با آیه «ملک عظیم» ندارد، لیکن بر طبق آنها، اطاعت از اهل بیت علیهم‌السلام بر موجودات عالم واجب است (نمازی شاهرودی، ۱۳۵۰، ص ۵۰-۵۲)؛ روایاتی مانند آنچه در ذیل آیه «شق القمر» صادر شده است و بر طبق آن، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و گفت: «ان الله يقرنك السلام ويقول لك انى قد امرت كل شىء بطاعتك» (علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

در حدیث دیگری امام حسین علیه‌السلام بعد از شفا دادن بیماری از شیعیان فرمودند: «والله ما خلق شيئا الا وقد امره بالطاعة لنا فاذا نسمع الصوت ولا نرى الشخص يقول ليبيك» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۵۱). روایات زیادی هم درباره اطاعت موجودات زمینی (جمادات و حیوانات و گیاهان) از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۳۶۳-۳۶۴).

نقد و بررسی روایات مذکور مجال وسیعی می‌طلبد، لیکن منظور ما این است که با توجه به آیه بعدی، مراد از اطاعت واجبى که مقصود ملک عظیم است، اطاعت تکوینی موجودات نیست و فقط مخصوص انسان‌هاست. با توجه به آنچه گذشت، مفهوم «ملک» لزوماً مستلزم ولایت و تصرف تکوینی نیست و شامل امور تشریعی نیز می‌شود. منحصر کردن معنای «ملک» در آیه به تصرف تکوینی، نیازمند اثبات روایات است که این مهم در روایات یافت نشد، و بعکس، این احادیث مفهوم «ملک» را به اطاعت تشریعی معنا نمودند.

#### ۴. مراد از وصف (عظیم) (بررسی مقدمه چهارم)

کسانی که ملک عظیم را در جهت ولایت بر تکوین می‌دانستند، در توجیه حکمت ذکر وصف «عظیم» آن را در مقایسه با مالکیت حضرت سلیمان علیه‌السلام دانسته، نتیجه می‌گرفتند که عبارت «ملک عظیم»، تدبیر کل عالم هستی و ولایت آنان بر تکوین را نتیجه می‌دهد. با توجه به آنچه در نقد مقدمه سوم گذشت، بر اساس روایات، مراد از «ملک»، «مقام آمریت» است، و اصولاً در بردارنده مقام تکوین نیست، تا وصف «عظیم» بخواهد قلمرو آن را گسترش داده، مفید در معنای ولایت کلیه تکوینی باشد. در نتیجه، مقدمه چهارم از دایره نقد و بررسی خارج می‌شود.

با این حال، این سؤال پیش می‌آید که بنابر تفسیر مختار ما، وصف «عظیم» چه توجیهی پیدا می‌کند؟ در توجیه وصف «عظیم» بنابر این نظر (یعنی تشریعی بودن ملک) باید گفت: با توجه به اینکه کلمه «کتاب» در برخی روایات پیشین به «نبوت» معنا شد و هم از این نظر که مقصود از کتاب در اینجا، کتاب آسمانی است که ملازم با نبوت آورنده آن است، پس باید «ملک عظیم» چیزی فراتر از نبوت باشد تا لغویت کلام حکیم پیش نیاید، به‌ویژه اینکه مجدداً به طور اختصاصی با فعل «آینا» آورده شده است (سبحانی، ۱۳۶۰-۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۵۴). براین اساس،

می‌توان گفت: «ملک عظیم» در این آیه، بیانی دیگر از «امامت» در آیه «ابتلاء» است که پیشوایی و مقتدا بودن برای مردم در تمام امور را می‌رساند، به گونه‌ای که بر اساس آن، حجت خدا به اذن الهی تشکیل حکومت داده، ریاستی عام بر امور دین و دنیای مردم خواهد داشت و مردم جدای از پیام‌های وحیانی - که مربوط به مقام نبوت - است باید از تمام سخنان او اطاعت کنند (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۱) در همین زمینه، امام باقر علیه السلام در تشریح «ملک عظیم» می‌فرمایند: «الْمُلْكُ الْعَظِيمُ أَنْ جَعَلَ فِيهِمْ أئِمَّةً مَنْ أَطَاعَهُمْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُمْ عَصَى اللَّهَ فَهُوَ الْمُلْكُ الْعَظِيمُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴، ح ۶). در این حدیث، «ملک عظیم» ملازم با «امامت» شمرده شده است. در برخی آیات قرآن، نبوت و حکومت از هم تفکیک شده است؛ مانند آیه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۷) از این رو، طبق آیه ابتلاء، حضرت ابراهیم علیه السلام برای بعضی ذریه‌اش مقام امامت طلب کرد که خداوند این دعا را اجابت فرمود و برخی از پیامبرانی که از نسل ایشان بودند، علاوه بر نبوت، به این مقام راه یافتند که قرآن کریم از آن به ملک تعبیر کرده است؛ مانند حضرت یوسف (یوسف: ۱۰۱)، داود (بقره: ۲۵۱) و سلیمان (ص: ۳۵)؛ یعنی همان‌هایی که درباره‌شان «فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة و آتيناهم ملکا عظيما» نازل شده است. بنابراین، می‌توان «ملک عظیم» را همان معنای «امامت و مقتدا بودن» دانست.

### نتیجه‌گیری

با نظر به روایات، آیه «ملک عظیم» مفید برای اثبات وساطت فاعلی اهل بیت علیهم السلام در امور تکوینی عالم نیست و تنها بر آمریت ایشان به طور مطلق و مفترض الطاعه بودن آنها از حیث تشریحی دلالت دارد. به طور خلاصه، می‌توانیم نتایج برداشتی از آیه مزبور را این‌گونه بیان کنیم:

- آیه «ملک عظیم» با توجه به روایاتی که مصداق «ناس» را اهل بیت علیهم السلام برمی‌شمارند، نوعی فضیلت برای آنان به‌شمار می‌رود.

- مراد از «آل ابراهیم»، نه عموم این خاندان، بلکه بعضی از آنها هستند.

- کلمه «مُلْك» انحصار در معنای تصرف تکوینی ندارد و شامل شأن غیر تکوینی هم می‌شود. به دیگر سخن، اینکه در مواردی دیگر از قرآن کریم، از این کلمه معنای تکوینی اراده شده باشد، دلیل بر عمومیت آن نیست.

- بر اساس روایات، «ملک عظیم» اشاره به شئون غیر تکوینی ائمه اطهار علیهم السلام دارد.

- وصف «عظیم» در این آیه، برای اشاره به مقام «امامت» است، و به این نکته اشاره می‌کند که آل ابراهیم مذکور در این آیه، نه فقط در امور وحیانی، بلکه تمام سخنانشان حجت است.

این آیه ولایت تکوینی برای اهل بیت علیهم السلام را ثابت نمی‌کند، چه ولایت فی الجمله و در حد معجزات و خوارق عادت و چه ولایت بالجمله و تدبیر عالم. با این حال، ممکن است این مقام از آیاتی دیگر از قرآن قابل برداشت باشد که خود بحثی مجزا می‌طلبد.

## منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۷۸، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان.
- ، ۱۳۷۶، *الأملی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ائمه*، قم، علامه.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۴۰۵ق، *فتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، چ دوم، مصر، بی‌نا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- احسائی، احمد، ۱۳۵۶، *شرح زیارت جامعه کبیره*، کرمان، سعادت.
- استادی، رضا، ۱۳۷۵، *یادنامه آیت‌الله العظمی اراکی*، اراک، انجمن علمی، فرهنگی و هنری استان مرکزی.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *حاشیه المکاسب*، قم، بی‌نا.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵ق، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، مشهد، باستان.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، ۱۳۷۴، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثه.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن بن عمر، قم، شریف رضی.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، تحقیق سعید بندعلی و عباس رحیمیان، قم، اسراء.
- ، ۱۳۶۷، *ولایت در قرآن*، قم، رجا.
- ، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا، نشر کتاب.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۵، *ولایت تشریحی و تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه*، قم، مؤسسه امام صادق.
- ، ۱۴۱۱ق، *الالهیات*، تحقیق حسن محمد مکی عاملی، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- ، ۱۳۶۰-۱۳۶۴، *منشور جاوید*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رئسحات البحار*، تحقیق زاهد ویسی، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۳۷۵، *ولایت تکوینی و ولایت تشریحی*، قم، حضرت معصومه.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی ابرقویی، سیدزین العابدین، ۱۴۱۹ق، *ولایت المتقین*، بی‌جا، مانی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، تحقیق خراسان، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دارالاسوه للطباعه و النشر.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعه العلمیه.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۲، «جستاری در شأن ولایت تکوینی امام معصوم»، *آینه معرفت*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۳۶.
- فرمانیان، مهدی، ۱۳۸۷، *آشنایی با فرق تشیع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار کتاب.

- کربلایی، جوادعباس، بی‌تا، *الانوار الساطعه فی شرح زیاره الجامعه*، تحقیق محسن اسدی، قم، دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران و قم، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *پیام قرآن*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- میرجهانی طباطبایی، سیدحسن، ۱۳۸۲، *ولایت کلیه*، تصحیح سیدمحمد لولاکی، قم، الهادی.
- نمازی شاهرودی، علی، ۱۳۷۵، *مستدرک سفینه البحار*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۰، *اثبات ولایت حقه الهیه*، مشهد، چاپخانه خراسان.

## **A Critique of the Territory of the Guardianship, based on the Qur'anic Concept of Great Sovereignty**

✉ **Seyyed Mohammad Hasan Saleh** / Ph.D. in Religions and Mysticism

**Mohammad Jafari** / Assistant Professor, IKI

Received: 2017/05/22 - Accepted: 2018/01/07

### **Abstract**

Proving the virtues of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) from the viewpoint of the Qur'an, as the common and sacred text for all Muslims, has always been considered by the Shi'a scholars. On the other hand, one of the most significant dimensions of Imamate is the status of genetic guardianship, which itself has various interpretations and divisions. Arguing the verse 4:54, some contemporaries have tried to relate and interpret the concept of great sovereignty to the power of the genetic influence and demonstrator of the genetic guardianship of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) in its highest level that is, directing and mastership of the whole world. The author, while refuting this argument, believes that, such a meaning cannot be understood from the verse, though it is considered a virtue of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.).

**Key words:** great sovereignty, guardianship, genetic guardianship, Imamate, generation.

## **An Analysis of the Shiite Imams' Periods of Interpretation from the Prophet's Demise to Imam Baqir (P.B.U.T.)' era**

**Seyyed Mohsen Kazemi** / Ph.D. in Interpretation and Quranic Science, Dar al-Hadith Institute

Received: 2017/06/02 - Accepted: 2017/12/16

### **Abstract**

After the demise of the Prophet (P.B.U.H.), the government prohibited quoting, writing and compiling prophetic traditions by issuing a circular, until it was formally abolished in the era of Imam Baqir (P.B.U.H.). Facing this phenomenon, the Sunni interpretation flow, while refraining from compiling or transcribing prophetic traditions, they followed eisegesis (tafsīr bir-ra'y), the personal judgments about the verses of the Qur'an, and isra'iliyyat, the body of narratives originating from Jewish and Christian traditions, rather than from other well-accepted Islamic sources. At the same time, the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) started fighting anti-traditionalism and heresy according to the requirements of their time. Confronting the Jihadi tradition of the Imams (P.B.U.T.) with the heresies of the time, led to the formation of a series of interpretative periods in the history of interpretation, which includes the movement of interpretation in Imam Ali (P.B.U.H.)'s era, the interpretational repression in Hasanayn (P.B.U.T.)'s era, the revival of interpretation in Imam Sajjad (P.B.U.H.)'s era, and its depth and promotion in Imam Baqir (P.B.U.H.)'s era.

**Key words:** Imami's history of interpretation, courses of interpretation, prohibition of collecting tradition, Isra'iliyyat, forging tradition.



## **Reviewing and criticizing the Approach of EQ in the Narrations of Collection of the Qur'an**

**Ali Khorasani** / Faculty Member at Islamic Sciences and Culture Academy

**Received:** 2017/07/05 - **Accepted:** 2018/01/01

### **Abstract**

Leiden Encyclopedia of the Qur'an (EQ) is one of the most famous Western Quranic researches in recent centuries, which can be criticized in terms of form and content, such as lack of comprehensive articles, lack of comprehensive understanding, lack of valid sources, misunderstandings of some Quranic verses and particularly creating doubt in the revelatory nature of the Qur'an. This issue is so incredible that, any flaw in this matter distorts the basis of Islam and the mission of the Prophet (P.B.U.H.). This paper seeks to criticize the related article in EQ by reviewing and comparing the narrations of collection of the Qur'an in traditional sources as well as the EQ ones, which attempts to create a doubt about the authenticity and the revelatory nature of the Qur'an, by denying the canonical order of the Quranic verses and chapters, and recording of the Qur'an at the Prophet (P.B.U.H.)'s era. Utilizing rational arguments, historical evidence and traditional proofs, this paper proves the compilation of the holy Qur'an at the Prophet (P.B.U.H.)'s era.

**Key words:** holy Qur'an, compilation of the Qur'an, Leiden Encyclopedia of Qur'an (EQ), Orientalist.

## **Critique of Hermeneutic Thought of Mujtahid Shabestari, with Adaptation to Philosophical Hermeneutics**

✉ **Mahmoud Shokohitbar** / Ph.D. in Qur'an and Hadith Sciences, Research Institute of Hawzah and University  
**Mahmoud Rajabi** / Professor, IKI  
Received: 2017/08/18 - Accepted: 2018/02/16

### **Abstract**

Mujtahid Shabestari regards the interpretation of scriptures as subject to the hermeneutic general rule i.e. an understanding based on the logic of question and answer. He believes that, this question and answer are based on the interpreter's pre-knowledge, interests and expectations and the process of understanding is based on a hermeneutic circle, which all of them correspond to the basic bases of the theory of philosophical hermeneutics. Using a descriptive-analytical method the paper studies the hermeneutic thoughts of Shabestari and philosophical hermeneutics with a comparative perspective. The research findings show that, the hermeneutic thought of Mujtahid Shabestari, has an incoherence and internal contradiction, due to the combination of fundamental philosophical and principled analysis of hermeneutics, such as intentionalism, seeking the text's meaning in the historical context, necessity of refining the pre-knowledge and separating valid understanding from an invalid understanding. Also, the hermeneutic thought of Shabestari, which is in line with philosophical hermeneutics, has been criticized.

**Key words:** Shabestari, hermeneutics, philosophical hermeneutics, text Interpretation, pre-assumption, text comprehension.

## **Nasr Abu Zayd 's Symbolic Interpretation in Comparison to the Mu'tazilite Symbolic Interpretation Approach**

✉ **Hasan Zarnoshe Farahani** / Assistant Professor of the Department of Islamic Sciences, Shahid Rajaee Teacher Training University

**Zahra Kashaniha** / Associate Professor of the Department of Islamic Sciences, Shahid Rajaee Teacher Training University

**Hamid Imandar** / Assistant Professor of the Department of the Qur'an and Hadith Sciences, Shiraz University

hamidimandar@yahoo.com

Received: 2017/08/05 - Accepted: 2018/02/22

### **Abstract**

The most important common principles of interpretation between the Mu'tazilite and the neo-Mu'tazilahi school is symbolic interpretation, which brings to mind their proximity, but paying attention to its function, in terms of each group, eliminates their proximity. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the Mu'tazilite symbolic interpretation and Nasr Abu Zayd's symbolic interpretation viewpoint, as a well-known neo-Mu'tazilahi scholar, with a comparative approach. The research findings show that the Mu'tazilites symbolically interpret the appearance of verses, with exact theological and ideological basis, whenever they consider a certain verse in contrast with their rational foundations and five principles, particularly in terms of the purification of the divine essence. But, Nasr Abu Zayd uses the symbolic interpretation merely to prove the historicity of the Qur'an, and the basis for adapting its concepts to modernity by relying on different foundations with the Mu'tazilites, and ignoring their concerns about the purification of the divine essence.

**Keyword:** symbolic interpretation, Mu'tazilite, Nasr Abu Zayd, historicity of the Qur'an.

# Abstracts

## The Right Method of Thinking from the Viewpoint of the Qur'an

✉ **Mohammad Reza Mohammadalizadeh** / Faculty Member at IKI

**Hamid Arian** / Associate Professor at Quranic Sciences, IKI

Received: 2017/07/19 - Accepted: 2018/02/07

### Abstract

The Holy Qur'an in many respects calls people into thinking, but to what extent has he shown him the right method of thinking? Using a descriptive-analytical method this paper seeks to answer this question. Some believe that, the holy Qur'an has merely stated the barriers to thinking. Others believe that the holy Qur'an has referred human beings to his natural logic. This research shows that not only the holy Qur'an expresses the barriers to thinking, but also it exposes the rules of thinking and reasoning, and defines them in terms of form and matter. In the same vein, the holy Quran has explicitly or implicitly confirmed some of the methods of thinking such as wisdom, good exhortation, and, likewise, it has denied other methods such as imagination and fallacies. The right method of thinking can understood from the persuasive proofs and methods of the Qur'an, and its negative position toward the imagination and fallacious method and their means.

**Key words:** thinking, the right method of thinking, method of wisdom, method of good exhortation, method of contention, method of imagination, method of fallacy.

# Table of Contents

<b>The Right Method of Thinking from the Viewpoint of the Qur'an / <i>Mohammad Reza Mohammadalizadeh / Hamid Arian</i></b> .....	5
<b>Nasr Abu Zayd 's Symbolic Interpretation in Comparison to the Mu'tazilite Symbolic Interpretation Approach / <i>Hasan Zarnoshe Farahani / Zahra Kashaniha / Hamid Imandar</i></b> .....	23
<b>Critique of Hermeneutic Thought of Mujtahid Shabestari, with Adaptation to Philosophical Hermeneutics / <i>Mahmoud Shokohitbar / Mahmoud Rajabi</i></b> .....	41
<b>Reviewing and criticizing the Approach of EQ in the Narrations of Collection of the Qur'an / <i>Ali Khorasani</i></b> .....	57
<b>An Analysis of the Shiite Imams' Periods of Interpretation from the Prophet's Demise to Imam Baqir (P.B.U.T.)' era / <i>Seyyed Mohsen Kazemi</i></b> ....	75
<b>A Critique of the Territory of the Guardianship, based on the Qur'anic Concept of Great Sovereignty / <i>Seyyed Mohammad Hasan Saleh / Mohammad Jafari</i></b> .....	95

## *In the Name of Allah*

### **Qurān Shinākht**

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.11, No.1

Spring & Summer 2018

**Director-in-charge:** Iam Khomeini Education and Research Institute

**Editor-in-chief:** Mahmūd Rajabī

**Editor:** Gholam Ali Azizikiya

#### **Editorial Board:**

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

---

#### **Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113474

**Fax:** +982532934483

**Box:** 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---