

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء (ع)
سال اول * شماره سوم * پاییز ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء (ع)

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سیدحسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمدتقی سازندگی

ارزیابان علمی این شماره

- خدیجه حسینزاده باردئی
- طاهره ماهرزاده
- فاطمه مرضیه حسینی کاشانی
- مرضیه مکاری امیری
- مریم سادات موسوی

هیأت تحریریه به ترتیب الفبا

- اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
- حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم
- ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی (ص)
- سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن
- سیدحسین شفیعی دارابی: استادیار جامعة المصطفی (ص)
- محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء (ع)

صندوق پستی: قم، ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۲۱۱۲۳۰۴ (۰۲۵)

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیکی: N.Qurani@jz.ac.ir

ویراستار: حبیب مقیمی

گرافیست و صفحه آرا: محمدتقی سازندگی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی
«مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و
مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف: شیوه‌ی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



ب: شیوه‌ی تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آینه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به

مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد. ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، ۵. مقدمه، ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری، تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)، ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)، ۸. کتابشناسی، ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).



ج: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)).
۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
*** کتاب:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر.
*** مقاله:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله.
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه‌ی «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م. ۳۲۹ق).
۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن با شماره‌ی سوره و آیه ذکر می‌گردد. مثال: (بقره (۲) ۲۵۰). تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.



فهرست مطالب

-
- ۷ * بررسی تطبیقی داستان حضرت یوسف علیه السلام در قصر عزیز مصر در تورات و قرآن کریم
زینب تقیلو
-
- ۲۹ * بررسی قاعده سیاق در آیه تبلیغ با تکیه بر تفسیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه و ابن عاشور
هاجر خادم زاده یگانه
-
- ۴۳ * تفسیر ساختاری سوره سبأ با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه
زهرا رضوانی / سیده سعیده غروی
-
- ۶۵ * جهانی بودن قرآن از منظر مفسران فریقین بر محور آیه ۱۹ سوره انعام
فریده مهدیان / سیده سعیده غروی
-
- ۸۳ * خوانش جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی آملی
خدیجه حسین زاده / سید حسین شفیعی دارابی
-
- ۱۰۳ * رویکرد آیت الله معرفت به جامعیت آیات علمی
مریم سادات موسوی / سید حسین شفیعی دارابی
-
- ۱۲۵ * کتاب شناسی
-
- ۱۳۳ * فراخوان
-

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال اول * شماره سوم * پائیز ۱۳۹۷



بررسی تطبیقی «داستان حضرت یوسف (ع) در قصر عزیز مصر» در تورات و قرآن کریم

زینب تقیپور^۱

چکیده

حضرت یوسف (ع) از جمله پیامبران الهی است که داستان برجسته و تاریخی ایشان در تورات کنونی آمده و سوره‌ای را در قرآن کریم، به خود اختصاص داده است. از آنجا که یهودیان تورات کنونی را کتاب آسمانی می‌دانند، لازم است با مقایسه تطبیقی قرآن کریم و تورات، اشتراک‌ها و تفاوت‌ها روشن شود. زیرا با آشکار شدن این تفاوت‌ها، تحریف تورات کنونی ثابت می‌شود. از سوی دیگر، با توجه به دور ماندن قرآن از این تحریف‌ها و وجود ادله و وجوه قطعی اعجاز این کتاب آسمانی، حقانیت قرآن کریم ثابت می‌شود. مقاله‌ی حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی دوران زندگی حضرت یوسف (ع) در قصر عزیز مصر را در تورات و قرآن کریم بررسی می‌کند. در این مقطع، بهره‌مندی حضرت یوسف (ع) از حکمت و علم، طلب مراوده همسر عزیز مصر با آن حضرت، فرار حضرت یوسف از چنگ همسر عزیز مصر، سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر و انتخاب زندان از سوی حضرت یوسف (ع) در مقابل خواسته‌های نامشروع بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

تحریف تورات، حضرت یوسف (ع)، داستان‌های قرآن کریم، عزیز مصر، قرآن کریم.

مقدمه

یکی از پیامبرانی که نام و داستان زندگی او در کتاب‌های تورات و قرآن کریم ذکر شده است؛ حضرت یوسف علیه السلام می‌باشد. از این‌رو، شایسته است داستان آن بزرگوار در این دو کتاب آسمانی، به صورت مقایسه‌ای مورد بررسی قرار گیرد تا دریابیم آیا تحریف در تمام تورات رخ داده یا تنها بخش‌هایی از آن را شامل می‌شود؟ به این ترتیب مصون ماندن قرآن از تحریف نیز ثابت خواهد شد.

با توجه به گستردگی داستان حضرت یوسف علیه السلام، در این مجال فقط بررسی دوران زندگی ایشان در کنعان بسنده میشود، تا بتوان زوایای داستان را به خوبی روشن کرد. با جستجوی انجام شده روشن شد که اثری مستقل و با نگاه تفسیری در این موضوع وجود ندارد. تنها مقالهای با عنوان «بررسی تطبیقی قصه حضرت یوسف علیه السلام در قرآن کریم و تورات» در مجله معرفت ادیان، سال سوم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۱ منتشر شده است. مقاله‌ی حاضر با مقاله یاد شده از چند نظر تفاوت دارد:

الف) در این مقاله، تنها به دوران زندگی حضرت یوسف علیه السلام در قصر عزیز مصر بسنده شده است؛ در حالی که در مقاله یاد شده، کل داستان بیان میشود. نتیجه رویکرد این است که مقاله حاضر، به تفصیل و جزئیات بیشتری میپردازد.

ب) گرچه در مقاله یاد شده مطالب تفسیری نسبتاً زیادی وجود دارد، اما رویکرد آن بیشتر تاریخی است، ولی رویکرد مقاله‌ی حاضر، کاملاً به قواعد و روش تفسیری توجه دارد. از این‌رو، مطالب فراوانی با رویکرد تفسیری در این مقاله بیان میشود.

ج) در این مقاله مطالب مربوط به تورات و قرآن کریم نخست کاملاً مستقل می‌آیند و سپس در بخش مقایسه، به اشتراکات و تفاوتها به طور دقیق و جزئی پرداخته میشود. از این‌رو، در بخش مقایسه، از جهت کمیت و کیفیت مقایسه‌ها، مقایسه‌های مقاله‌ی حاضر به مراتب بیشتر از مقایسه‌های مقاله‌ی یاد شده است.

این مقاله در پنج محور با موضوع‌های زیر تنظیم شده است:

بهرمندی حضرت یوسف علیه السلام از حکمت و علم، طلب مراوده همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام و خودداری وی، فرار آن بزرگوار از چنگ همسر عزیز مصر، سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر، ترجیح زندان از سوی این پیامبر الهی در مقابل خواسته‌های نامشروع همسر عزیز مصر.

الف) بهره‌مندی حضرت یوسف علیه السلام از حکمت و علم

۱. تورات

در این گفتار، مطلبی در تورات ذکر نشده است.

۲. قرآن

در قرآن کریم در مورد برخورداری حضرت یوسف علیه السلام اینگونه بیان شده است:

﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نُجَزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ و هنگامی که به بلوغ و قوت رسید، ما «حکم» [نبوت] و «علم» به او دادیم؛ و اینچنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم! ﴿یوسف (۱۲)﴾ (۲۲)

مهم‌ترین نکات تفسیری این آیه عبارت‌اند از:

یکم: علت نکره آمدن «عِلْمًا» بیان‌کننده نوع علم است و یا تعظیم آن، و منظور از علم در اینجا علم تعبیر رویاست. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۴۴/۱۲)

دوم: در معنای «بلوغ اشد» دو قول وجود دارد:

دوران جوانی به دلیل اینکه مراوده زلیخا با او: ﴿وَرَأَوْدَتْهُ آلَتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾ (یوسف (۱۲)﴾ (۲۳) با سن جوانی سازگار است؛ نه با میانسالی مثلاً چهل سالگی. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۲۹۱/۴۰)

«بلوغ اشد» یعنی چهل سالگی. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۴۴/۱۲)

درباره‌ی قول دوم گفته‌اند که اگر منظور از «بلوغ اشد» چهل سالگی بود، جمله‌ی ﴿وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ در آیه‌ی ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ (احقاف (۴۶)﴾ اضافه نمی‌شد.

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۱۸؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۲۹۲). به نظر می‌رسد این اشکال وارد و در نتیجه قول اول درست است.

منظور از اعطای حکمت به یوسف علیه السلام، اعطای تمام معارف به او است از قبیل مبدا، معاد، اخلاق و غیره... (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۱۱)

﴿وَكَذَلِكَ نُجِزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ اعطای نعمت حکمت و علم به یوسف علیه السلام پاداش کارهای خوب او بوده است نه موهبت ابتدایی. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۹/۱۱؛ ابن عاشور، بی تا: ۴۴/۱۲)

۳. مقایسه

اختلافات:

اختلافی که در موضوع یاد شده وجود دارد این است که در تورات به پیامبری حضرت یوسف علیه السلام تصریح نشده؛ به ویژه آنکه او در جوانی به پیامبری رسیده است.

ب) طلب مراوده همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام و خودداری وی

۱. تورات

در تورات، طلب مراوده‌ی همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام و خودداری وی اینگونه آمده است:

«و بعد از این امور واقع شد که زن آقايش بر يوسف علیه السلام نظر انداخته گفت: با من همخواب شو. ۸ اما او ابا نموده به زن آقاي خود گفت: اينك آقايم از آنچه نزد من در خانه است خبر ندارد و آنچه دارد به دست من سپرده است. ۹ بزرگتری از من در این خانه نیست و چیزی از من دریغ نداشته جز تو چون زوجه او میباشی پس چگونه مرتکب این شرارت بزرگ بشوم و به خدا خطا ورزم؟ ۱۰ و اگر چه هر روزه به یوسف علیه السلام سخن می گفت به وی گوش نمی گرفت که با او بخوابد یا نزد وی بماند. ۱۱ و روزی واقع شد که به خانه درآمد تا به شغل خود پردازد و از اهل خانه کسی آنجا در خانه نبود. ۱۲ پس جامه او را گرفته گفت: با من بخواب، اما او جامه خود را به دستش رها کرده گریخت و بیرون رفت. (سفر پیدایش (۷-۱۲) ۳۹)

۲. قرآن

قرآن کریم طلب مراوده‌ی همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام را اینگونه بیان می کند:

﴿وَرَاوَدْتُهُ الْبَنِيَّاتِ هُوَ فِي بَنِيهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ * وَلَقَدْ مَمَّتْ بِهِ وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَن رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّؤْمَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ و آن زن که یوسف در خانه او بود، از او تمنای کامجویی کرد؛ درها را بست و گفت: «بیا (بسوی آنچه برای تو مهیاست!)» (یوسف) گفت: «پناه می برم به خدا! او [عزیز مصر] صاحب نعمت من است؛ مقام مرا گرامی داشته؛ (آیا ممکن است به او ظلم و خیانت کنم؟!)* مسلماً ظالمان رستگار نمی شوند!» * آن زن قصد او کرد؛ و او نیز - اگر برهان پروردگار را نمی دید - قصد وی می نمود! این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود!» (یوسف ۱۲-۲۴-۲۳)

مهم ترین نکات تفسیری عبارت اند از:

یکم: مراد از باب مفاعله گاهی بر کار مشترکی بین طرفین دلالت دارد؛ مانند مساعدت. گاهی طرفین کار مشترکی ندارند؛ هر چند هر دو کار می کنند؛ مانند جنگ و گریز. جمله «راودته» در آیه مورد بحث از سنخ جنگ و گریز است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۰۲/۴۰)

دوم: درباره ی مرجع ضمیر «إِنَّهُ» در جمله ی ﴿إِنَّهُ رَبِّي﴾ دو احتمال کلی وجود دارد: احتمال اول: ضمیر، ضمیر شأن است. در این صورت بعضی از مفسران از رب، عزیز مصر را اراده کرده اند. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۸۳/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۵/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۳۸/۱۸) احتمال دوم: ضمیر، ضمیر شأن نیست که در آن صورت هم دو احتمال وجود دارد: ذات اقدس الهی (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۵۷/۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۲۳)، عزیز مصر (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۱/۵؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۳۷۵/۲)

احتمال دوم معقول نیست؛ زیرا موحدی مانند یوسف ﷺ از فرد مشرک به عنوان رب یاد نمی کند. از سوی دیگر نزدیک ترین مرجع، ضمیر «الله» در ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ است؛ همچنین مفرد آوردن ضمیر «سَيِّدَهَا» در جمله ی ﴿الْقِيَاسِيَّةَ هَالِدَى الْبَابِ﴾ در آیه ی ۲۵ شاهد دیگری است؛ چون سیادت را فقط بر زلیخا اضافه کرد نه هر دو. توجه به جمله ی پایانی ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ نیز نشان می دهد صلاح ظالم و عادل فقط در برابر عدل الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۱۳/۴۰)

سوم: حرف «لام» و کلمه‌ی «قد» در جمله‌ی ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ نشان تصمیم جدی و اقدام عملی زلیخا در اجرای نیت پلید وی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۳۲۰)

چهارم: از تقدیم و تاخیر در جمله‌ی ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ سه نکته استفاده می‌کنند: عمل خارجی انجام نشد؛ زلیخا قصد یوسف علیه السلام را کرد و همتش را به پایان رساند؛ یوسف علیه السلام قصد نکرد، چون برهان رب را دید. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۳۲۲)

با این بیان روشن میشود که تحقق «هم» از یوسف علیه السلام و انجام برخی آثار «هم» مثل در آوردن لباس که از برخی مفسران قدما نقل شده ناتمام است.

در موضوع یاد شده (تحقق نیافتن قصد معصیت) دو روایت نقل شده است:

«عن علي بن محمد بن الجهم قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السلام فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى... فأخبرني عن قول الله عز وجل ولقد همت به... فقال الرضا عليه السلام لقد همت به ولو لا أن رأى برهان ربه لهم بها كما همت به لکنه كان معصوماً والمعصوم لا يهت بدنب ولا يأتيه ولقد حدثني أبي عن أبيه الصادق عليه السلام أنه قال همت بأن تفعل وهم بأن لا تفعل؛ از علی بن محمد بن جهم نقل شده است: در مجلس مأمون حاضر بودم در حالی که امام رضا علیه السلام نزد او بود. مأمون به امام گفت: ای فرزند رسول خدا آیا از نظر شما نیست که پیامبران معصوم‌اند؟ یا ابا الحسن خبره بده مرا از قول حق تعالی «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ...» حضرت فرمود که زلیخا قصد یوسف نمود و اگر یوسف برهان پروردگارش ندیده بود، هر آینه قصد مخالطه زلیخا می‌کرد لکن یوسف معصوم بود و معصوم قصد گناه نمی‌کند و گناه از او صادر نشود و پدر بزرگوارم از پدر بزرگوارش حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که زلیخا قصد کرد مخالطه کند و یوسف علیه السلام قصد کرد مخالطه نکند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۳)

«عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال: في قول الله عز وجل ولو لا أن رأى برهان ربه قال قامت امرأة العزيز إلى الصنم فألقته عليه ثوباً فقال لها يوسف ما هذا قالت أستحيي من الصنم أن يرانا فقال لها يوسف ممن لا يسمع ولا يبصر ولا يفقه ولا يأكل ولا يشرب ولا أستحيي

أَنَا مِمَّنْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ فَاذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ؛ از حضرت علی بن الحسین (علیه السلام) مروی است که در آیه‌ی شریفه ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ فرمود که زلیخا زن عزیز در هنگامی که به حضرت یوسف (علیه السلام) آویخته بود برخاست و جامه بر روی بت افکند یوسف (علیه السلام) به او فرمود این عمل از چه جهت بود؟ عرض کرد: حیا می‌کنم از این بت که ما را ببیند. یوسف (علیه السلام) فرمود: آیا حیا میکنی از چیزی که نمی‌بیند و نمی‌شنود و نمی‌داند و نمی‌خورد و نمی‌آشامد؛ یعنی از جمادی حیا میکنی و من حیا نمی‌کنم از کسی که انسان را آفریده و او را دانا کرده پس این است معنی آیه شریفه ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۴/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۴۵/۲ با اندکی تفاوت از امام باقر (علیه السلام))

آیت الله جوادی آملی در ضمن این آیه می‌نویسد:

«بر فرض صحت این جریان، پند مجادلانه‌ای است از طرف حضرت یوسف (علیه السلام) به زلیخا؛ وگرنه عنصر عقیف و روح طیب شاهد رب، برتر از این گونه گفت و گوست» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۹۹/۴۰)

پنجم: تعبیر ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ با تعبیر «لنصرفه عن السوء و الفحشاء» تفاوت دارد: در جمله دوم، نوعی گرایش به بدی و قصد گناه احساس می‌شود، اما در جمله اول، چنین قصدی نیست و معنای آن این است که ما بدی را از او دور کردیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۸/۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۲۸/۴۰)

ششم: در باره‌ی جمله‌ی «هُوَ فِي بَيْتِهَا» به نکاتی اشاره شده است:

این جمله برای تشدید مطلب و بیان کمال شوق و علاقه زلیخا به یوسف (علیه السلام) است؛ از این عبارت، اقامت دراز مدت یوسف (علیه السلام) در خانه زلیخا نیز برداشت می‌شود؛ از این عبارت «ملک یمین» بودن یوسف (علیه السلام) برای آن زن استفاده نمی‌شود، زیرا در خانه بودن غیر از ملک یمین بودن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۰۵/۴۰)

هفتم: از عبارت ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ چند نکته استفاده

می‌شود:

از این ادله‌ی چهارگانه، پناه بردن به او در هنگام احساس خطر، واجب بودن اطاعت از رب، پیروی از دستور در برابر احسان و ظلم بودن بیادبی در برابر احسان رب، ثمره اعطای حکم و علم است.

از برهان «إِنَّهُ رَبِّي» افزون بر برهان حکیمانه، برهان عارفانه نیز استفاده میشود؛ چون از ربوبیت ویژه استفاده شد.

عبارت «حَسَنَ مَثْوَايَ» نشانه حیا یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است از ناسپاسی نسبت به کسی که به او احسان کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۰۹/۴۰-۳۱۰)

هشتم: از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته، عبارت «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» چند نکته را می‌رساند: حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام موحد بوده و به بت‌پرستی اعتقاد نداشته است؛ او درگفتار و رفتار موحد بوده و اسباب ظاهری را در عمل مستقل نمی‌داند؛ او با لفظ صریح «مَعَاذَ اللَّهِ» و اظهار اعتقاد به ربوبیت خدای سبحان پیشنهاد زلیخا را نپذیرفت. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۲۳-۱۲۴) نهم: جمله «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» در مقام تعلیل جمله‌ی «كَذَلِكَ لِنُصْرَفُ...» است. از این تعلیل برداشت می‌شود که رویت برهان رب، شأن همه‌ی بندگان مخلص خداست و خداوند سبحان آنان را از هر سوء و فحشایی حفظ می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۳۲۹)

دهم: روایتی از امام سجاده عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است:

«وَ كَانَ يُوسُفُ مِنْ أَجْمَلِ أَهْلِ زَمَانِهِ - فَلَمَّا رَآهُ قُيُوسُفُ رَاوَدَتْهُ امْرَأَةٌ الْمَلِكِ عَنْ نَفْسِهِ، فَقَالَ لَهَا: مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ لَا يَزْنُونَ، فَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ عَلَيْهَا وَعَلَيْهِ - وَقَالَتْ لَا تَخَفْ وَ أَلْقَتْ نَفْسَهَا عَلَيْهِ - فَأَفَلَتْ هَارِبًا إِلَى الْبَابِ - فَفَتَحَهُ وَ لِحَقَّتْهُ فَجَذَبَتْ قَمِيصَهُ مِنْ خَلْفِهِ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْهُ وَ أَفَلَتْ يُوسُفُ مِنْهَا فِي ثِيَابِهِ؛ يوسف زیباترین مردم عصر خود بود، و چون به حد جوانی رسید، همسر پادشاه مصر عاشق او شد و او را به سوی خود خواند. او در پاسخش گفت: پناه بر خدا ما از اهل بیتی هستیم که زنا نمی‌کنند. همسر پادشاه، همه درها را به روی او و خودش بست و گفت: اینک دیگر ترس به خود راه مده و خود را به روی او انداخت یوسف برخاست و به سوی

در فرار و آن را باز کرد و عزیزه مصر هم به دنبال او بود و از عقب پیراهنش را کشید و آن را پاره کرد. یوسف با همان پیراهن دریده از چنگ او رها شد. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۳/۲)

آیت الله جوادی آملی در توضیح این روایت به دو نکته اشاره می‌کند:

سلسه پیامبران از گزند گناه غریزی همانند آسیب گناهان دیگر معصوم اند؛ تفسیر کلمه ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ به «ما اهل بیتی هستیم که زنا نمی‌کنند» تفسیر به معنای مقابله است؛ چون کلمه ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ در مقابل جمله ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ قرار گرفته و این معنا موید بازگشت ضمیر ﴿إِنَّهُ﴾ به خدا نیر هست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۵-۱۶۶/۴۰)؛ زیرا محور استدلال و مدار برهان، طهارت معنوی و ایستگان به بیت نبوت و رسالت و نزاهت بیت وحی از دست درازی به حیثیت دیگران است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۱۷/۴۰)

یازدهم: در روایتی آمده است: امام صادق علیه السلام خطاب به علقمه فرمود: «... يَا عَلْقَمَةُ: إِنَّ رِضَا النَّاسِ لَا يُمْلِكُكَ وَ أَلْسِنَتُهُمْ لَا تُضْبِطُ وَ كَيْفَ تَسْلَمُونَ مِمَّا لَمْ يَسْلَمْ مِنْهُ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ وَ رُسُلُهُ وَ حُجَّجُ اللَّهِ عَ أَلَمْ يَنْسُبُوا يُوسُفَ عَ إِلَى أَنَّهُ هَمَّ بِالزَّوْنَا؟ اَي عَلِقْمَه! پسند مردم را نتوان بدست آورد و زبانشان را نتوان ضبط کرد شما چطور سالم مانید از آنچه پیغمبران خدا سالم نماندند و نه رسولان او و نه حجت‌های او، یوسف را به زنا متهم نکردند.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۰۳)

آیت الله جوادی آملی در توضیح این روایت می‌فرماید:

«این روایت می‌تواند شاهد مجعول و مدسوس و موضوع و مختلق بودن روایاتی باشد که اسناد خلاف شرع به آن حضرت را روا داشته اند» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۴۰)

۳. مقایسه

در این بخش از داستان بین تورات و قرآن کریم، چندین اشتراک و اختلاف وجود دارد:

یکم: اشتراکات

- طلب مراوده همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام؛
- خودداری وی علیه السلام از پذیرش درخواست زلیخا؛
- فرار یوسف علیه السلام از دست زلیخا؛
- شوق و علاقه زیاد زلیخا به یوسف علیه السلام؛

دوم: اختلافات

- از ظاهر قرآن چنین برمی آید که طلب مراوده یکبار رخ داده، ولی در تورات آشکارا به متعدد بودن آن اشاره شده است.
- در قرآن آمده است زلیخا درهای گوناگون را برای به چنگ آوردن یوسف علیه السلام بست؛ هر چند برخی مفسران قدما همانطور که اشار شد گفته اند هر دو به قصد مراوده وارد خانه شدند و درها را بستند، ولی در تورات به چنین نکته‌ای اشاره نشده است.
- در قرآن آمده است که زلیخا با جمله‌ی «هَيْتَ لَكَ» یوسف علیه السلام را به سوی خود دعوت کرد که این نهایت ادب در قرآن است که به کنایه سخن بگوید، ولی همین مطلب در تورات با بی‌پردگی بیان شده است.
- در قرآن آمده است که یوسف علیه السلام از شر زلیخا به خدا پناه برد، ولی در تورات چنین مطلبی وجود ندارد.
- به نظر برخی مفسران، منظور از رب، خداوند متعال است، ولی در تورات آمده است که منظور از رب، عزیز مصر است؛ چنانچه اشاره شد بعضی از مفسران هم، چنین پنداشته‌اند.
- در قرآن آمده است که تسلیم شدن در برابر خواسته‌های نامشروع زلیخا از سوی یوسف علیه السلام ظلم است، ولی در تورات از چنین عبارتی، خبری نیست.

- در قرآن آمده است که علت تن ندادن یوسف علیه السلام به خواسته نامشروع زلیخا، رویت برهان رب است، ولی در تورات آمده است که یوسف علیه السلام به خاطر امانتداری و مدیون بودن به آقای خود، خیانت نکرد.
- در قرآن آمده است که خداوند هرگونه بدی را از بندگان مخلص خود دور کرده است، اما در تورات چنین مطلبی وجود ندارد؛ زیرا در جاهای مختلف از تورات آمده که یهودیان به عصمت پیامبران عقیده ندارند در نتیجه عنوان نشدن موضوع یاد شده، همین مطلب را تأکید می‌کند.

ج) فرار حضرت یوسف علیه السلام از چنگ همسر عزیز مصر

فرار حضرت یوسف علیه السلام از چنگ همسر عزیز در تورات و قرآن کریم اینگونه بیان شده است:

۱. تورات

و چون او دید که رخت خود را به دست وی ترك کرد و از خانه گریخت ۱۴ مردان خانه را صدا زد و بدیشان بیان کرده گفت: «بنگرید مرد عبرانی را نزد ما آورد تا ما را مسخره کند و نزد من آمد تا با من بخوابد و به آواز بلند فریاد کردم ۱۵ و چون شنید که به آواز بلند فریاد برآوردم جامه خود را نزد من واگذارده فرار کرد و بیرون رفت.» ۱۶ پس جامه او را نزد خود نگاه داشت تا آفایش به خانه آمد. ۱۷ و به وی بدین مضمون ذکر کرده گفت: «آن غلام عبرانی که برای ما آورده‌ای نزد من آمد تا مرا مسخره کند ۱۸ و چون به آواز بلند فریاد برآوردم جامه خود را پیش من رها کرده بیرون گریخت.» ۱۹ پس چون آفایش سخن زن خود را شنید که به وی بیان کرده گفت: «غلامت به من چنین کرده است» خشم او افروخته شد. ۲۰ و آقای یوسف علیه السلام او را گرفته در زندان خانه‌ای که اسیران پادشاه بسته بودند انداخت و آنجا در زندان ماند. (سفر پیدایش ۳۹: ۱۳-۲۰)

۲. قرآن

در قرآن این گونه آمده: ﴿وَأَسْبَقَ الْأَبَّابَ وَقَدَّتْ قَمِيصُهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيْسِدَ هَالِدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ

مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءَ إِلَّا أَنْ يُسَجِّنَ أَوْ عَذَابُ أَلِيمٍ * قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنَّ كَانَ قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ ذُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ ذُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ؛ و هر دو به سوی در، دویدند (در حالی که همسر عزیز، یوسف را تعقیب می کرد)؛ و پیراهن او را از پشت (کشید و) پاره کرد. و در این هنگام، آقای آن زن را دم در یافتند! آن زن گفت: «کیفر کسی که بخواهد نسبت به اهل تو خیانت کند، جز زندان و یا عذاب دردناک، چه خواهد بود؟!» (یوسف) گفت: «او مرا با اصرار به سوی خود دعوت کرد!» و در این هنگام، شاهدی از خانواده آن زن شهادت داد که: «اگر پیراهن او از پیش رو پاره شده، آن آن راست می گوید، و او از دروغگویان است. و اگر پیراهنش از پشت پاره شده، آن زن دروغ می گوید، و او از راستگویان است.» هنگامی که (عزیز مصر) دید پیراهن او [یوسف] از پشت پاره شده، گفت: «این از مکر و حيله شما زنان است؛ که مکر و حيله شما زنان، عظیم است! یوسف از این موضوع، صرف نظر کن! و تو ای زن نیز از گناهت استغفار کن، که از خطاکاران بودی!» (یوسف: ۲۵-۲۹)

مهم ترین نکات تفسیری این آیه عبارت است از:

یکم: از جمله **﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصُهُ مِنْ ذُبُرٍ﴾** می توان فهمید که استباق هر چند از باب افتعال است، ولی در آیه معنای باب مفاعله را می رساند و این مسابقه به دو هدف مختلف بود. یوسف **﴿سَبَّحَهُ﴾** برای در و فرار کردن و زلیخا برای جلوگیری از باز شدن در، نه گرفتن یوسف **﴿سَبَّحَهُ﴾** وگرنه تعبیر **﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾** به کار برده نمی شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/ ۱۴۰-۱۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/ ۴۰۴-۴۰۵) وقتی که زلیخا نتوانست مانع او شود پیراهنش را از پشت گرفت در نتیجه این فرار، پیراهن از بالا به پایین و از پشت پاره شد. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۸/ ۴۴۴-۴۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۴۷)

دوم: **﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءَ إِلَّا أَنْ يُسَجِّنَ أَوْ عَذَابُ أَلِيمٍ﴾** نام نبردن از یوسف **﴿سَبَّحَهُ﴾** و خودش و لفظ سوء به جای زنی زن شوهردار به خاطر رعایت ادب در محضر عزیز مصر بود.

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱۱)

سوم: تعیین نکردن نوع مجازات و مبهم گذاشتن آن بین زندان و عذاب الیم، بیانگر عشق قلبی زلیخا به یوسف علیه السلام است؛ چون در ابهام، نوعی گشایش است که در تعیین نیست.

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۱۱)

چهارم: آیت الله جوادی آملی درباره‌ی جمله‌ی ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا...﴾ به سه نکته اشاره می‌فرماید: دفاع و حمله؛ گلاویز و دست به گریبان شدن؛ پاره شدن پیراهن. (جوادی آملی،

۱۳۹۵: ۴۱۲/۴۰)

پنجم: از جمله‌ی ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا...﴾ می‌توان فهمید که شاهد، از بستگان زلیخا بوده است، اما چون دانستن آن در اصل داستان تأثیری ندارد به آن اشاره نشده است. (جوادی

آملی، ۱۳۹۵: ۴۱۳/۴۰) مفسران برای هویت این شاهد چند قول آورده اند: پسرعموی زلیخا بود که مردی حکیم و مشاور و همراه عزیز مصر بود؛ پسرخاله‌ی او بود که طفلی در گهواره بود؛

خلقی از مخلوقات الهی بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۲/۱۱)؛ پیراهن پاره... (که فخررازی قول سوم را قبول ندارد) (فخررازی، ۱۴۲۰: ۴۴۶/۱۸) به دلالت قید ﴿مِنْ أَهْلِهَا﴾ قول سوم و چهارم باطل

است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۱۳/۴۰)

در روایتی این گونه نقل شده است:

امام صادق علیه السلام در تفسیر ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ می‌فرماید: «وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا» فَأَلْهَمَ

اللَّهُ يُوسُفَ أَنْ قَالَ لِلْمَلِكِ - سَلْ هَذَا الصَّبِيَّ فِي الْمَهْدِ - فَإِنَّهُ يَشْهَدُ أَنَّهَا رَأَوْتَنِي عَنْ نَفْسِي، فَقَالَ

الْعَزِيزُ لِلصَّبِيِّ - فَأَنْطَقَ اللَّهُ الصَّبِيَّ فِي الْمَهْدِ لِيُوسُفَ؛ خداوند به یوسف علیه السلام الهام کرد که به

پادشاه گوید- از بچه در گهواره بپرس- پس به درستی او شهادت می‌دهد که همانا این زن از

من طلب مراده کرد، پس عزیز به بچه گفت- پس خداوند بچه را در گهواره برای یوسف علیه السلام

به سخن در آورد. (قمی، ۱۳۶۷: ۳۴۳/۱)

ششم: تکرار جمله شرط در دو جمله‌ی ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِّنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ

الكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ به سبب اهمیت مطلب

نیست، بلکه تکرار آن ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۱۴-۴۱۶)

هفتم: نسبت دادن کید زلیخا به همه‌ی زنان در جمله‌ی ﴿إِنْ كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ﴾؛ چون خداوند در مردان میل و مجذوبیت نسبت به زنان قرار داده تا اعماق دل‌های آنان نفوذ کرده و با جلوه‌گری‌های خاص خود، عقل آنانرا برابیند و ناخواسته به سوی خواسته‌های نفسانی خود بکشانند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۴۳)

۳. مقایسه

یکم: اشتراکات

- پیش دستی زلیخا بر یوسف علیه السلام در شکایت به عزیز مصر؛
- استفاده از مکر زنانه برای متهم ساختن یوسف علیه السلام؛

دوم: اختلافات

- در قرآن آمده که یوسف علیه السلام و زلیخا برای رسیدن به در با هم مسابقه دادند، ولی در تورات چنین چیزی بیان نشده است.
- از منظر قرآن، زلیخا برای فردی که به اهل خانه عزیز نظر سوء بکند تقاضای زندان یا عذاب الیم می‌کند، ولی در تورات چنین مطلبی نیامده است.
- در قرآن آمده است که زلیخا، پیراهن یوسف علیه السلام را از پشت پاره کرد، ولی در تورات آمده است که یوسف علیه السلام لباسش را پیش زلیخا رها و فرار کرد.
- در قرآن آمده است که یوسف علیه السلام در پشت آخرین در با عزیز مصر برخورد کرد، ولی در تورات آمده است که عزیز مصر در خانه نبوده و زلیخا پس از فرار کردن یوسف علیه السلام، مردان خانه را برای رفع اتهام از خود صدا کرد.
- در تورات آمده است که زلیخا پیراهن یوسف علیه السلام را پیش خود نگه داشت تا همسرش بیاید، ولی در قرآن، عزیز مصر آن دورا در خانه با هم دید.
- از منظر قرآن، یوسف علیه السلام در مقابل اتهام از خود دفاع کرد و شهادی از خویشاوندان زلیخا با استدلال به بیگناهی یوسف علیه السلام شهادت می‌دهد. ولی در تورات در این مورد

چیزی بیان نشده است.

- در قرآن آمده است که عزیز مصر از یوسف عَلَيْهِ السَّلَام می‌خواهد تا از این مطلب در گذرد و به همسرش نیز می‌گوید که توبه کند، ولی در تورات از این مطلب، چیزی بیان نشده است.

د) سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر

۱. تورات

در هیچ بخشی از تورات، مطلبی درباره‌ی سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر یافت نشد.

۲. قرآن

در قرآن این‌گونه آمده است: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّارَأَيْتَهُنَّ أَكْبَرُتَهُنَّ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ * قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ فَوَسَّعَ صَمَّ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُونَأَمِّنَ الصَّاغِرِينَ﴾؛ (این جریان در شهر منعکس شد؛) گروهی از زنان شهر گفتند: «همسر عزیز، جوانش [غلامش] را بسوی خود دعوت می‌کند! عشق این جوان، در اعماق قلبش نفوذ کرده، ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم!» هنگامی که (همسر عزیز) از فکر آنها با خبر شد، به سراغشان فرستاد (و از آنها دعوت کرد)؛ و برای آنها پستی (گرانها، و مجلس باشکوهی) فراهم ساخت؛ و به دست هر کدام، چاقویی (برای بریدن میوه) داد؛ و در این موقع (به یوسف) گفت: «وارد مجلس آنان شو!» هنگامی که چشمشان به او افتاد، او را بسیار بزرگ (و زیبا) شمردند؛ و (بی توجه) دست‌های خود را بریدند؛ و گفتند: «منزه است خدا! این بشر نیست؛ این يك فرشته بزرگوار است!» (همسر عزیز) گفت: «این همان کسی است که بخاطر (عشق) او مرا سرزنش کردید! (آری،) من او را به خویشتن دعوت کردم؛ و او خودداری کرد! و اگر آنچه را دستور می‌دهم انجام ندهد، به زندان خواهد افتاد و مسلماً خوار و ذلیل خواهد

شدا! ﴿یوسف (۱۲) ۳۰-۳۲﴾

مهم‌ترین نکات تفسیری این آیه عبارت است از:

یکم: در تفسیر جمله ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ دو گونه تفسیر بیان شده است:

تفسیر مشهور و معروف: ضمیر مستتر در ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ به فتا (یوسف علیه السلام) برمی‌گردد و «حُبًّا» هم تمییز (برخی مفسران نوع تمییز را مشخص نکرده‌اند) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۶۳/۲) نسبت است به خاطر اجمالی که در کلام وجود دارد، یعنی شَغَفَهَا حُبًّا حَبِّ یوسف علیه السلام پرده قلب زلیخا را سوزاند و به خود قلب رسید. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۵۳/۱۲)

اهل معرفت کلمه‌ی شغاف را به معنای عشق می‌دانند ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ یعنی «صار حُبِّهَا یوسف علیه السلام علی قلبها کالشغاف»؛ حَبِّ یوسف علیه السلام پرده دل زلیخا شد و همه‌ی دل او را گرفت. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۳۱/۴۰)

امام باقر علیه السلام در تعبیر فراز ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ می‌فرماید:

﴿قَدْ حَجَبَهَا حُبُّهُ عَنِ النَّاسِ - فَلَا تَعْقِلُ غَيْرَهُ وَ الْحِجَابُ هُوَ الشَّغَافُ - وَ الشَّغَافُ هُوَ حِجَابُ الْقَلْبِ﴾ (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۳۵۷)؛ در تفسیر ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ فرموده: محبت یوسف زلیخا را در پرده کرد و از مردم پوشیده‌اش ساخت؛ به‌گونه‌ای که غیر از یوسف، چیز دیگری نمی‌فهمید و حجاب به معنای شغاف و شغاف به معنای حجاب قلب است. بنابراین، براساس روایت یاد شده، معنایی که از «شغفها» استفاده می‌شود، متفاوت با دو معنایی است که در تفسیر بیان شد.

دوم: «سین» و «تاء» در ﴿فَاسْتَعَصَمَ﴾ برای مبالغه است. این تعبیر برامتناع بلیغ و خویشنداری شدید یوسف علیه السلام دلالت دارد؛ گویا او در عصمت کوشش زیادی کرد. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۵۶/۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۶۷/۲)

سوم: به نظر برخی از مفسران جمله ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾، منزه دانستن خدای تعالی از هرگونه نقص و عجز است و تعجب از قدرت خداوند بر خلق موجود زیبایی مانند او و نفی بشر بودن او به علت زیبایی فوق‌العاده‌اش (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۶۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۷/۳؛ طیب

سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸ / ۷ / ۱۸۷). برخی مفسران دیگر نیز گفته‌اند این جمله برای تنزیه مقام یوسف علیه السلام و پاکدامنی او از تهمت‌ی است که زن عزیز بدو زده بود و برخی دیگر می‌گویند به معنای تنزیه او از شباهت بشری است؛ یعنی از فرط زیبایی به بشر شباهت ندارد و این قول دوم با سیاق آیه سازگارتر است و دلیل آن هم این آیه است: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۳/۵)

چهارم: در تفسیر جمله ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ آمده است که قطع دست یعنی بر اثر حیرت و شگفتی آنها از دیدن یوسف علیه السلام جراحات عمیقی بر دستان خود وارد کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۴۹/۴۰)

پنجم: جمله ی ﴿وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَلْكَؤُنَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ با قسم، نون تاکید و لام و امثال آن تاکید شده است تا نشانه قطعی بودن تصمیم زلیخا باشد و قدرت داشتن بر تسلیم کردن یوسف علیه السلام در برابر خواسته خود تا در صورت نافرمانی، او را زندانی کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۱/۱۱). آیت‌الله جوادی آملی، افزون بر تصمیم قطعی و قدرت، از قسم و نون تأکید ثقیله در امر غایب و در قالب فعل مجهول ﴿لَيَسْجَنَنَّ﴾ تحقیر را برداشت کردند؛ یعنی او کوچکتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد، بلکه او حتماً زندانی خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۵۲/۴۰)

ششم: از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «فَقَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ» أَي فِي حُبِّهِ... «فَأَسْتَعَصَمَ» أَي امْتَنَعَ - ثُمَّ قَالَتْ «وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ - وَ لَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» فَمَا أَمْسَى يُوسُفُ فِي ذَلِكَ الْبَيْتِ - حَتَّى بَعَثَتْ إِلَيْهِ كُلَّ امْرَأَةٍ رَأَتْهُ تَدْعُوهُ إِلَى نَفْسِهَا؛ «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا» یعنی برای آنها میوه ترنج آماده کرد... پس زن عزیز مصر گفت «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ» یعنی من را به خاطر عشق او سرزنش کردید... «فَأَسْتَعَصَمَ» پس او امتناع کرد، سپس گفت: «وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيَسْجَنَنَّ - وَ لَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ» یوسف آن روز را به شب نرسانیده بود که از طرف يك يك زنانی که وی را دیده بودند، دعوت رسید و او را به سوی خود خواندند. (قمی، ۱۳۶۷: ۳۴۳/۱)

۳. مقایسه

با توجه به نیامدن موضوع سرزنش زنان مصر در تورات، مقایسه میان تورات و قرآن کریم در این زمینه منتفی است.

ه) انتخاب زندان از سوی حضرت یوسف علیه السلام در مقابل پذیرش خواسته‌های نامشروع

۱. تورات

در این بخش از تورات، مطلبی درباره ترجیح زندانی شدن حضرت یوسف علیه السلام یافت نشد.

۲. قرآن

در قرآن کریم درباره ترجیح زندانی شدن حضرت یوسف علیه السلام آمده است:

﴿قَالَ رَبُّ السُّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَالْأَتْرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (یوسف) گفت: «پروردگارا! زندان نزد من محبوبتر است از آنچه اینها مرا بسوی آن می خوانند! و اگر مکر و نیرنگ آنها را از من باز نگردانی، بسوی آنان متمایل خواهم شد و از جاهلان خواهم بود!» پروردگارش دعای او را اجابت کرد؛ و مکر آنان را از او بگردانید؛ چرا که او شنوا و داناست! ﴿(یوسف) (۱۲-۳۴-۳۳)

مهم‌ترین نکات تفسیری این بخش عبارت است از:

یکم: جمله‌ی ﴿قَالَ رَبُّ السُّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ...﴾ نفرین بر خودش نیست، بلکه دعا در قالب عرض حال است؛ این تعبیر بیانگر حال یوسف علیه السلام با پروردگار خویش است در ترجیح دادن زندان بر لذت معصیت و دوری از آن. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۵۲-۱۵۳)

دوم: از جمله‌ی ﴿مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ﴾ سه احتمال در کتاب‌های تفسیری بیان شده است: زنان مصر نیز مانند زلیخا، یوسف علیه السلام را به سوی خود دعوت کردند؛ همانگونه که در روایتی از امام سجاده علیه السلام نقل شده است:

«وَحَرَجْنَ النَّسْوَةَ مِنْ عِنْدِهَا فَأَرْسَلَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ إِلَى يُوسُفَ سِرًّا مِنْ صَاحِبَتَيْهَا تَسْأَلُهُ الزِّيَارَةَ فَأَبَى عَلَيْهِنَّ وَقَالَ إِلَّا تَصْرِفُ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ فَصَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ؛ زَنَانِ از نزد همسر عزیز رفته و هر کدام به طور پنهانی پس یوسف فرستاده و از او تقاضای ملاقات کردند. جناب یوسف از این خواهش امتناع ورزید و به درگاه خدا عرضه داشت: بار خدایا! اگر تو حيله اينان را به لطف و عنایت خود از من دفع نکنی به آنها میل کرده و از اهل جهل و شقاوت خواهم شد، پس حقّ عزوجلّ حيله زنان را از او دفع فرمود.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۴۹/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۶۰/۳)

زنان مصر پس از دیدن یوسف علیه السلام و تهدید او به زندان و شکنجه از سوی زلیخا، آن حضرت را به تمکین از خواسته‌ی زلیخا فراخواندند. پس تعبیر جمع و اسناد کار زلیخا به همه‌ی زنان، حمایت آنان از زلیخا است.

هر دو احتمال می‌تواند درست باشد؛ یعنی آنان یوسف علیه السلام را هم به سوی خود دعوت می‌کردند و هم به پذیرش خواسته زلیخا و تمکین از او. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۲۵۳-۲۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸۵/۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۴۶۰)

آیت الله جوادی آملی در تأیید این گفته‌ها می‌فرماید:

«آیات قرآن دو دسته‌اند: آیاتی که احتمال نخست را تأیید می‌کنند؛ به کار بردن جمع در این آیه ﴿مَمَّا يَدْعُونَ إِلَيْهِ وَالْأَنْصُرُ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ به این معنا اشاره دارد که زنان مصر نیز او را به سوی خود دعوت می‌کردند. آیاتی که احتمال دوم را تأیید می‌کنند؛ مانند آیاتی که درباره‌ی آزادی یوسف علیه السلام از زندان است: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ النَّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمَلِكُ إِذْ أُرِدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ عَلَيْهِ... قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَرَبِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ... ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ؛ و پادشاه گفت: «او را نزد من آورید» پس هنگامی که آن فرستاده نزد وی آمد، [یوسف] گفت: «نزد آقای خویش

برگرد و از او پیرس که حال آن زنانی که دستهای خود را بریدند چگونه است؟ زیرا پروردگار من به نیرنگ آنان آگاه است.» [پادشاه] گفت: «وقتی از یوسف کام [می] خواستید چه منظور داشتید؟» زنان گفتند: «منزه است خدا، ما گناهی بر او نمی‌دانیم» همسر عزیز گفت: «اکنون حقیقت آشکار شد. من [بودم که] از او کام خواستم، و بی شک او از راستگویان است» [یوسف گفت]: «این [درخواست اعاده حیثیت] برای آن بود که [عزیز] بداند من در نهان به او خیانت نکردم، و خدا نیرنگ خائنان را به جایی نمی‌رساند.» (یوسف (۱۲) - ۵۰ - ۵۲)

آیت‌الله جوادی‌آملی در ترجیح یکی از این دو احتمال بر یکدیگر، می‌فرماید: «دلیل قطعی بر احتمال نخست در دست نیست، بلکه قراین و شواهد برای احتمال دوم قوی‌تر است، زیرا ملامت زنان مصر مکر آنان در باره زلیخا بود، نه برای دیدن یوسف (عَلَيْهِ السَّلَام)» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۴۶۲)

سوم: از نظر زمخشری در جمله‌ی ﴿وَالْأَصْرَفَ عَنِّي﴾ معنای برگرداندن از گناه و در خواست لطف از خدا وجود دارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۶۸)

چهارم: به نظر علامه طباطبایی (رحمته‌الله)، جهل در آیه‌ی ﴿وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، جهل علمی است؛ زیرا نیروی قدسی که یوسف (عَلَيْهِ السَّلَام) با آن عصمت خود را حفظ کرد، امری تدریجی و مانند علوم و معارف بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۵۴)

۳. مقایسه

با توجه به نیامدن ترجیح زندانی شدن از سوی حضرت یوسف (عَلَيْهِ السَّلَام) بر خواسته‌های نامشروع در تورات، مقایسه بین تورات و قرآن کریم در این زمینه منتفی است.

نتیجه‌گیری

این نوشته درباره‌ی دوران زندگی یوسف علیه السلام در قصر عزیز مصر است که در آن بهره‌مندی یوسف علیه السلام از حکمت و علم، طلب مراوده‌ی همسر عزیز با حضرت یوسف علیه السلام و امتناع ایشان، سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر و انتخاب زندان به جای قبول خواسته‌های نامشروع، با توجه به تورات و قرآن کریم بررسی شد. از مقایسه‌ی بین تورات و قرآن کریم در موضوعات یاد شده، چنین نتیجه گرفته شد:

۱. عمدتاً در کلیات اشتراک وجود دارد.

۲. در جزئیاتی مثل سرزنش زنان مصر نسبت به همسر عزیز مصر و انتخاب زندان به جای قبول خواسته‌های نامشروع، اختلاف فراوانی بین تورات و قرآن کریم دیده می‌شود.

۳. مطالب قرآن کریم از تورات گرفته نشده است.

۴. قرآن کریم به مطالبی اشاره می‌کند که با اصول کلی عقلی دین سازگار است و الهی بودن آن را به اثبات می‌رساند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، بی تا، قم.
- کتاب مقدس، انجمن بین المللی کتاب مقدس، (شامل: تورات، انجیل و ملحقات آنها)، تهران.
۱. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۸)، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، چ ۱، نشر جهان، تهران.
 ۲. ابن عاشور، محمدبن طاهر، (بی تا)، *التحریرو التئویر*، چ ۱، موسسه التاریخ، بیروت.
 ۳. ابوحیان، محمدبن یوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحیط فی التفسیر*، چ ۱، دارالفکر، بیروت.
 ۴. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، بنیاد بعثت، قم.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *تفسیر تسنیم*، چ ۱، اسراء، قم.
 ۶. زمخشری، عبدالرحمن محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ ۳، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، چ ۱، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.
 ۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، چ ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
 ۹. _____، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، موسسه النشر الاسلامی، قم.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، ناصر خسرو، تهران.
 ۱۱. _____، (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، چ ۱، دانشگاه تهران، تهران.
 ۱۲. طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، اسلام، تهران.
 ۱۳. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰)، *کتاب التفسیر*، چ ۱، چاپخانه علمیه، تهران.
 ۱۴. فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، چ ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۵. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، چ ۲، الصدر، تهران.
 ۱۶. قرطبی، محمدبن احمد، (۱۳۶۴)، *الجامع لاحکام القرآن*، چ ۱، ناصر خسرو، تهران.
 ۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، چ ۳، چ ۴، دارالکتاب، قم.
 ۱۸. کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۷۳)، *خلاصه المنهج*، چ ۱، انتشارات اسلامیه، تهران.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع.ا.ه)

سال اول * شماره سوم * پائیز ۱۳۹۷



بررسی قاعده سیاق در آیه تبلیغ با تکیه بر تفسیر علامه طباطبایی (ع.ا.ه) و ابن عاشور

هاجر خادمزاده یگانه^۱

چکیده

سیاق آیه تبلیغ از جمله موارد اختلاف میان ابن عاشور و علامه طباطبائی محسوب می‌شود در این مقاله با استفاده از منابع تفسیری و با روش توصیفی-تحلیلی به این سوال جواب داده شد که چرا علامه طباطبائی (ع.ا.ه) استفاده از قاعده‌ی سیاق را از مهمترین قواعد تفسیری می‌داند، در این آیه پایبند به آن نیست، ولی ابن عاشور آیه را متناسب با سیاق قبل و بعد آیه تفسیر می‌کند؟ از مطالب بیان شده این نتیجه به دست آمد که علامه طباطبائی (ع.ا.ه) در تفسیر آیه تبلیغ سیاق بر آمده از جملات خود آیه و شواهد روایی را بر سیاق آیه با آیات قبل و بعد مقدم می‌دارد؛ از این رو آیه تبلیغ را هم سیاق با آیات قبل و بعد نمی‌داند. در صورتی که از بررسی آیات قبل و بعد آیه به دست می‌آید آیه تبلیغ در راستای آیات گذشته، به نگرانی پیامبر (ص.ا.ه) نسبت به فتنه منافقان با همدستی یهودیان اشاره دارد و با توجه به این که پیامبر (ص.ا.ه) مأمور شدند رکن مهمی از ارکان رسالت را تبلیغ کنند و شواهدی روایی می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر (ص.ا.ه) مأمور شدند ولایت حضرت علی (ع.ا.ه) را به مردم ابلاغ کنند.

واژگان کلیدی

ابن عاشور، آیه تبلیغ، سیاق، علامه طباطبائی.

مقدمه

تنها قرینه‌ی لفظی که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و آیات قرآن سایه می‌افکند و در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جملات و آیات قرآن تأثیر دارد قرینه‌ی سیاق است؛ توجه نکردن به آن باعث می‌شود که معنای کلمه، جمله و آیه مورد نظر به درستی فهمیده نشود. یکی از آیاتی که در مورد سیاق آن، میان مفسران شیعه و اهل سنت اختلاف وجود دارد آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی مائده، مشهور به «آیه تبلیغ» است: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^۱ به اعتقاد علامه «طباطبایی»^۲ (یکی از مفسران شیعه که قاعده‌ی سیاق را از مهم‌ترین قواعد تفسیری می‌داند)، این آیه با آیات قبل و بعد خود هم‌سیاق نیست و در روز هجدهم ذی‌الحجه در مورد ولایت حضرت علی علیه السلام نازل شده است؛ در مقابل «ابن‌عاشور» یکی از مفسران اهل سنت نزول آیه را در مورد ولایت حضرت علی علیه السلام قبول ندارد و معتقد است این آیه با آیات قبل و بعد هم‌سیاق است و چون آیات قبل و بعد از این آیه در مورد اهل کتاب می‌باشد، پس آیه‌ی مورد بحث نیز در مورد اهل کتاب می‌باشد و خداوند از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌خواهد که در تبلیغ دین از آنها نترسد. در اینجا سؤالی که به ذهن می‌رسد این است چرا علامه طباطبایی رحمته الله با آن‌که قاعده‌ی سیاق را از مهم‌ترین قواعد تفسیری می‌داند و فراوان از آن استفاده می‌کند، در این آیه پایبند آن نیست، ولی ابن‌عاشور آیه را متناسب با سیاق قبل و بعد آیه تفسیر می‌کند؟!

در مورد پیشینه‌ی بررسی قاعده‌ی سیاق در تفسیر آیه‌ی تبلیغ باید گفت مقالات متعددی در این مورد نوشته شده است که در آن مقالات نظر علامه طباطبایی رحمته الله و ابن‌عاشور در کنار نظرات مفسران دیگر بیان شده است. از جمله: مقاله «نقش سیاق در تفسیر آیه‌ی تبلیغ» اثر «عباس اسماعیلی زاده» و «محبوبه غلامی» در فصلنامه علمی - ترویجی سراج منیر، شماره ۲۱؛ و همچنین مقاله‌ی «بررسی دیدگاه‌های فریقین درباره‌ی آیه‌ی تبلیغ» اثر «فتح‌الله نجارزادگان» در فصلنامه علمی - ترویجی پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی شماره ۸ و ۹؛ و مقاله‌ی «واکاوی مفهومی و مصداقی آیه‌ی تبلیغ بر اساس دلالت سیاق» اثر «عابدین

مؤمنی» و «حامد ضیاءفر» در دو فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث شماره‌ی ۱ چاپ شده است.

اما این موضوع به صورت تطبیقی بین نظر علامه طباطبایی رحمته و ابن عاشور بررسی نشده است؛ در حالی که بررسی تطبیقی قاعده‌ی سیاق در تفسیر آیه‌ی تبلیغ بین نظر این دو مفسر می‌تواند در روشن شدن دلالت آیه‌ی تبلیغ بر ولایت حضرت علی علیه السلام، نقش بسیار مهم و تعیین کننده‌ای داشته باشد؛ از این رو لازم است تحقیق تطبیقی در این زمینه انجام شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف سیاق

برای سیاق تعاریف متعددی بیان شده است. از جمله:

۱. به گفته شهید صدر: «سیاق عبارت است از نشانه‌هایی که معنای لفظ مورد نظر را کشف کنند چه این نشانه‌ها، نشانه‌های لفظی باشند مانند: کلماتی که با لفظ مورد نظر، کلام واحدی را با اجزاء به هم پیوسته و مرتبط به یکدیگر تشکیل می‌دهند و چه این نشانه‌ها، قرائن حالیه‌ای باشند که کلام را در برگرفته و بر معنای خاصی دلالت دارند.» (صدر، ۱۴۰۶، ۱، ۹۰)

۲. مراد از سیاق سیر کلی یک جمله یا مجموعه‌ای از جمله‌هاست که از رهگذر آن، مفهوم خاصی به هم می‌رسد. (نجار، ۱۳۸۱، ۶۲)

۳. سیاق، ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آن اثر می‌گذرد. (رجبی، ۱۳۸۳، ۹۲)

منظور ما از سیاق در این مقاله معنای سوم می‌باشد. زیرا در این مقاله می‌خواهیم ساختاری را که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و آیات قبل و بعد آیه تبلیغ سایه می‌افکند و بر معنای آن اثر می‌گذرد را بررسی کنیم.

۱-۲. انواع سیاق

سیاق انواع مختلفی دارد که عبارتند از:

۱-۲-۱. سیاق کلمه‌ها

منظور از سیاق کلمات، همان چینش کلمات در کنار یکدیگر و سرانجام تشکیل جملات با نظم و ترکیب خاص با رعایت ارکان فعلی، فاعلی و مفعولی و نیز حال و تمیز، ادات ربط و امثال آنها است قرینه بودن این نوع سیاق و تأثیر آن در تعیین و تحدید معنای واژه‌ها، از قوی‌ترین قرائن سیاقی است؛ زیرا قطعی است که يك گوینده‌ی دانا، در هیچ شرایطی از کلمه‌هایی که با آنها جمله‌ای می‌سازد، معانی نامتناسب اراده نمی‌کند. (رجبی، ۱۳۸۳، ۱۰۱)

۱-۲-۲. سیاق جملات

مقصود از قرینه بودن سیاق جمله‌ها آن است که يك جمله از قرآن کریم، برای جمله‌ای دیگر در همان آیه قرینه شده، در تعیین مقصود از جمله دیگر تأثیر گذارد. از دیرزمان، مفسران در تفسیر آیات کریمه قرآن از این نوع سیاق کمک گرفته‌اند. (رجبی، همان، ۱۰۱)

۱-۲-۳. سیاق آیه‌ها

منظور چینش آیه‌های قرآن در کنار یکدیگر است. (رجبی، ۱۳۸۳، ۱۰۱) برای تحقق این نوع از سیاق دو شرط وجود دارد:

الف: بین آیات ارتباط صدوری یعنی هم‌زمانی نزولی باشد.

ب: بین آنها وحدت موضوعی باشد. (بابائی، ۱۳۸۹، ۲، ۲۸۱-۲۸۰)

۲. معرفی مفسران

۲-۱. کیستی ابن عاشور

شیخ محمدطاهر معروف به ابن‌عاشور (م. ۱۳۹۳ق) از فقهای بزرگ معاصر است که از نظر فقهی، مالکی و از نظر کلامی، اشعری می‌باشد. (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ۳۴۹) وی از داعیان اصلاح اجتماعی - دینی در تونس به شمار می‌رود. او تفسیر خود به نام «التحریر و التتویر» را با همین دید در سی جزء نگاشته است.

برخی از کارشناسان باورشان که این تفسیر از بهترین تفاسیر عصر حاضر به شمار می‌رود که بیشتر به مسائل اجتماعی، تربیتی، اخلاقی و سیاسی پرداخته و با توجه به نیاز روز و مسائل مطرح شده در میان نسل جدید، به تفسیر آیات و ارائه راه حل مشکلات حاضر در سایه رهنمودهای قرآن پرداخته و از مباحث بی‌فایده و روایات اسرائیلی دوری جسته است. از این رو این تفسیر به عقل - بیش از نقل - نظر دارد. با اینکه او اشعری مسلک است، گرایش عقلی متناسب با نهضت علمی عصر را برگزیده و از هر گونه سطحی‌نگری اجتناب کرده است به همین علت می‌توان روش تفسیری وی را عقلی و اجتهادی دانست. (معرفت، ۱۳۷۹، ۲، ۵۰۶؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ۳۵۰)

ابن عاشور برای سیاق اهمیت ویژه‌ای قائل است وی در تفسیر خود می‌نویسد:

«در اختلاف‌های گوناگون معنایی که کلمات قرآن و ترکیب‌ها و اعراب، آنها را افزاینده می‌کند و نیز دلالت الفاظ بر معانی مشترک و حقیقت و مجاز و به نحو صراحت، کنابه، ساختارهای بدیع، وصل و وقف، در صورتی که مطلبی بر خلاف سیاق نباشد، لازم است کلام را بر تمام آن حمل کرد.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۱، ۹۵)

۲-۲. کیستی علامه طباطبایی رحمته

سید محمدحسین طباطبایی رحمته (م. ۱۴۰۲ق) مشهور به علامه طباطبایی رحمته فلیسوف، فقیه، عارف و از مفسران بزرگ دوران معاصر می‌باشد. وی تألیفات فراوانی در علوم مختلف مانند اصول فقه، فلسفه، اخلاق، تفسیر و ... دارد. بدون تردید از مهم‌ترین تألیفات او تفسیر المیزان است که جایگاه بسیار مهمی در میان تفاسیر جهان اسلام به خود اختصاص داده و در نوع خود کم‌نظیر و مایه‌ی افتخار شیعه است. (بابائی، ۱۳۸۹، ۷۰-۶۷)

تفسیر المیزان در روش، قوت علمی، تحلیل و استدلال‌های معقول و منطبق با موازین علمی و تنوع مطالب، در نوع خود بی‌نظیر می‌باشد. از مهم‌ترین ویژگی المیزان روش تفسیر قرآن به قرآن است که به گونه‌ای جامع این روش در آن اجرا شده است. به مقتضای این روش در تفسیر آیات و مطالبی که پیرامون آنها بیان کرده، شاید بیش از مفسران دیگر از سیاق بهره

گرفته است و آن را از ظاهر روایات قوی تر می‌داند. ایشان در مواردی که ظاهر روایتی را با سیاق آیه‌ای معارض دیده در ظاهر روایت تصرّف کرده تا مخالف سیاق نباشد. (رحمی، ۱۳۸۳، ۹۴) علامه طباطبایی در حالی که دیدگاه‌هایی بدیع ارائه می‌دهد، از منابع دیگر به ویژه دیدگاه‌های مفسران گذشته استفاده می‌کند و به روش اجتهادی نیز دیدگاه‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و با ادله‌ی مختلف دیدگاه منتخب خود را اثبات می‌کند.

علامه در ارتباط دادن بین آیات صاحب نظر است و آیات را تقسیم می‌کند، برای نمونه هشت آیه را يك جا مطرح و چند صفحه در باره‌اش بحث می‌کند. وی هر سوره را مجموعه‌ای از آیات می‌داند که دارای هدفی هستند. او با چنین فضای فکری به تفسیر تک‌تک آیات می‌پردازد؛ مثلاً می‌گوید مجموع این آیات، يك یا چند غرض دارد. (علوی مهر، ۱۳۸۴، ۳۷۵-۳۷۱)

۳. تفسیر اجمالی آیه تبلیغ

خداوند در آیه‌ی شصت و هفت سوره‌ی مانده می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ؛ ای پیامبر! آن چه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای؛ و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد. آری، خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.﴾ آیه با خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ شروع شده و با صراحت و تأکید دستور می‌دهد، که «آنچه را از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است (به مردم) برسان» ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾. سپس برای تأکید بیشتر به او اخطار می‌دهد که: «اگر از این کار خودداری کنی (که هرگز خودداری نمی‌کرد) رسالت خدا را تبلیغ نکرده‌ای!» ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾. سپس به پیامبر ﷺ که گویا از واقعه‌ی خاصی اضطراب و نگرانی داشته، دلداری می‌دهد و به او می‌گوید: از مردم در ادای این رسالت وحشتی نداشته باش» زیرا خداوند تو را از خطرات آنها نگاه خواهد داشت» ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ و در پایان آیه به عنوان يك تهدید و مجازات، به آنهایی که این رسالت مخصوص را انکار کنند و در برابر آن از روی لجباجت کفر بورزند، می‌گوید: «خداوند کافران لجوج را هدایت نمی‌کند» ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي

۴. دیدگاه علامه طباطبائی رحمته نسبت به سیاق آیه

علامه طباطبائی رحمته با وجود اهمیت زیادی که برای سیاق آیات قائل هستند؛ اما با توجه به شواهدی دست از سیاق آیه تبلیغ برداشته و می گوید: جای هیچ شک و تردیدی نیست که آیه تبلیغ در بین آیات قبل و بعد خود اجنبی و سیاق آن با سیاق آنها دو تا است و آیه ای می باشد که به تنهایی فرود آمده است؛ چرا که آیات قبل و بعد از این آیه در مورد اهل کتاب است؛ اما دقت در جملات آیه تبلیغ، نزول این آیه را در مورد اهل کتاب رد می کند؛ زیرا جمله ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ نشان می دهد حکمی که پیامبر صلی الله علیه و آله به تبلیغش مأمور بود، چنان اهمیتی داشته که حضرت از ابلاغ آن احساس خطر می کردند و این خطر نمی توانست از ناحیه اهل کتاب باشد؛ زیرا

اولاً: یهود در موقع نزول این سوره آن قدرت و شوکت سابق خود را از دست داده بودند و هرگونه توطئه و فتنه انگیزی آنان خنثی شده بود، پس معنائی برای این که رسول الله صلی الله علیه و آله در دین خدا از یهود بترسد نمی توان تصور کرد؟!

ثانیاً: در این آیه تکلیفی که از سنگینی، کمرشکن و طاقت فرسا باشد به اهل کتاب نشده تا در ابلاغ آن به اهل کتاب خطری از ناحیه آنها متوجه رسول الله صلی الله علیه و آله بشود.

ثالثاً: پیامبر صلی الله علیه و آله در سال های اول بعثت، مأمور شد تکالیف بس خطرناکی را - همچون توحید و ترک بت پرستی - به کافران متعصب قریش که خطرناک تر از اهل کتاب بودند ابلاغ کند، در حالی که خداوند در برابر تهدید آنان به پیامبر صلی الله علیه و آله چنین وعده ای نداد؛ معلوم می شود پیام کنونی خطرناک ترین موضوعی است که آن حضرت به تازگی مأمور به تبلیغ آن شده است. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۶/۶۲-۶۱)

رابعاً: اخبار دلالت دارند بر این که آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ در باره ی علی علیه السلام در روز غدیر خم نازل شده است. (همان، ۸۵)

با توجه به نظر علامه به دست می‌آید که ایشان سیاق جملات آیه و شواهد روایی را بر سیاق آیه با آیات قبل و بعدش مقدم می‌دارد.

۵. دیدگاه ابن عاشور نسبت به سیاق آیه

به اعتقاد ابن عاشور آیه‌ی تبلیغ با آیات قبل و بعد خود هم‌سیاق هستند و چون این آیه در سیاق آیات مربوط به اهل کتاب نازل شده است، لذا خداوند از پیامبر ﷺ می‌خواهد که به تبلیغ شریعت ادامه بدهد و در راه آن کوشش کند و به طغیان‌کنندگان اهل کتاب و کفار اهمیت ندهد و با آنها در رساندن قوایع قرآن مهربانی نکند و همچنین از اعراض کافران در صورت نزول آیه‌ای در شأنشان نترسد؛ زیرا خداوند همواره او را از مکر کفار حفظ می‌کند و همواره مکر کفار را از ایشان برمی‌گرداند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۵۲/۵)

ابن‌عاشور اصلاً روایاتی را که مفسران دیگر در باب نزول این آیه در روز غدیر خم بیان کرده‌اند را نیاورده است.

۶. داوری میان دیدگاه‌ها

یکی از اصول کلی تفسیر این است که پیش از بررسی روایات و سیاق بیرونی آیات (ارتباط آیه با آیات قبل و بعد)، باید سیاق درونی آیات (سیاق کلمات و جملات آیات) تحلیل شود، چون ارزش و تأثیر سیاق بیرونی پس از تأمل در سیاق درونی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ۲۳/۲۶۹)

۶-۱. سیاق درونی آیه

دو نکته اساسی، سیاق درونی آیه مورد بحث را آشکار می‌سازد:

الف: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾

درباره‌ی ﴿مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ دو احتمال است: ۱. مجموع دین ۲. بعضی از احکام آن. مجموع دین الهی نمی‌تواند مراد باشد. زیرا اولاً در این صورت باید آیه در اول بعثت نازل می‌شد نه در اواخر عمر پیامبر ﷺ. ثانیاً اتحاد شرط و جزاء و مقدم و تالی یکی از لوازم این احتمال است چون معنای آیه چنین می‌شود: «اگر مجموع دین را ابلاغ نکنی، رسالت الهی (مجموع دین)

را ابلاغ نرسانده‌ای؛ و این کلامی، بی محتوا و لغو است.»

اما اگر مراد از آیه مورد بحث بعضی از دین باشد، این بعضی، جزو فروع دین نیست، چون بسیاری از فروع دین مانند نماز، زکات، روزه و حج در قرآن آمده است و آنچه حساسیت‌زا بود و پیامبر ﷺ از تبلیغ آن هراس داشت، فروع دین نبود، بنابراین عبارت ﴿مَأْنَزِلَ إِلَيْكَ﴾ به برخی از اصول دین بازمی‌گردد. این مسأله‌ی مهم ناظر به توحید نیست، زیرا خداوند اصل توحید را بارها در سوره‌های مکی و مدنی به پیامبر ﷺ وحی و او هم آن را ابلاغ کرده است. نبوت عام و احکام رسالت و معجزه و تحدی و مانند آن‌ها هم مراد نیستند، چون این‌گونه مسائل پیش از نزول آیه مورد بحث، نازل و بی هیچ حساسیتی ابلاغ گردیدند.

همچنین ﴿مَأْنَزِلَ إِلَيْكَ﴾ را نمی‌توان ناظر به مسائل اهل کتاب دانست، زیرا بسیاری از مسائل آنان پیش از نزول این آیه، در سوره‌های مدنی نازل گردید همچنین این آیه مربوط به مشرکان نیست، زیرا پیامبر ﷺ بارها با آیات توحید با آنان احتجاج کرد و آن‌گاه که در فتح نهایی وارد مکه شد، همه‌ی بت‌های آنان را شکست و آن‌ها تنها نظاره‌گر شکست خود و بت‌هایشان بودند. خلاصه این‌که مراد از ﴿مَأْنَزِلَ إِلَيْكَ﴾ مجموع دین یا فروع دین نیست، بلکه بعضی از اصول دین است با دو ویژگی:

۱. به قدری مهم است که اگر پیامبر آن را ابلاغ نکند، گویا اصل دین را نرسانده است: ﴿وَأَنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾

۲. پیامبر ﷺ چون در ابلاغش هراس داشت، تعلل می‌ورزید. بدین جهت خدا حفظ از خطرات را به وی وعده داد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۲۳/۲۸۰-۲۷۶)

ب: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾

خداوند بعد از این‌که از پیامبر ﷺ می‌خواهد که آنچه را از طرف پروردگار بر او نازل شده به مردم برساند به پیامبر دل‌داری می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ این جمله حاکی از این است که حکمی که رسول خدا ﷺ مأمور به تبلیغ آن بوده، حکمی است که از اهمیت بالایی برخوردار بوده است، حکمی است که مایه‌ی تمامیت دین و استقرار آن است،

حکمی است که پیامبر ﷺ از تبلیغ آن احساس خطر می‌کردند. (جوادی آملی، همان، ۲۷۰) این خطر یا متوجه جان ایشان بوده و یا متوجه آرمان‌های الهی و دینی آن حضرت. اما با توجه به سابقه‌ی مجاهدت‌ها و جان‌فشانی‌های پیامبر ﷺ در راه دین، احتمال اول منتفی است. پس ایشان نگران از بین رفتن دین خدا بوده‌اند و می‌ترسیدند اگر عمل تبلیغ آن پیغام را در غیر موقع انجام دهند او را متهم سازند و هو و جنجال راه بیندازد و در نتیجه دین خدا و دعوت او فاسد و بی‌نتیجه شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۶/۶۳)

با توجه به دو نکته‌ی بیان شده می‌توان فهمید پیامبر ﷺ مأمور شدند یکی از اصول دین را ابلاغ کند و این اصل به قدری مهم بود که اگر پیامبر آن را ابلاغ نمی‌کرد، گویا اصل دین را نرسانده بود. و این اصل مایه‌ی تمامیت دین اسلام بود به همین خاطر پیامبر ﷺ نگران بودند که با تبلیغ آن مردم علیه او قیام کرده و دین خدا را از بین ببرند.

۲-۶. سیاق بیرونی آیه

سیر آیات سوره‌ی مائده و فضای حاکم بر آن نشان می‌دهد که هدف محوری و اصلی این سوره اصلاح جامعه‌ی ایمانی و بیمه نمودن آن در برابر آسیب‌ها و تهدیداتی بوده است که از سوی دشمنان احساس می‌شده است؛ زیرا در این سوره شانزده بار با خطاب صریح ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، آموزه‌های گوناگون معرفتی و شرعی یاد شده و روی سخن در بسیاری دیگر از آیات آن نیز با اهل ایمان است. در این میان جز آیه مورد بحث، آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْلِ آخِرِينَ...﴾ (مانده (۵) ۴۱) نیز خطاب به پیامبر ﷺ مشتمل بر دلداری ایشان در برابر برخی ناگواری‌ها می‌باشد. در این آیه نگرانی پیامبر ﷺ نسبت به فتنه منافقانی است که با گرایش به کفر همانند یهودیان، جامعه‌ی ایمانی را در معرض خطر قرار می‌دادند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴/۳۸۴) در آیات پس از آن پیرو همین دلداری، پیامبر ﷺ مأمور می‌شود که با یهودیان بر اساس احکام الهی موجود در تورات برخورد کند. سپس درباره‌ی مسیحیان نیز مشابه این دستور به پیامبر ﷺ داده شده و در عین حال در آیه‌ی ۴۸ با تعبیر ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾

بر جایگاه محوری قرآن نسبت به کتب دیگر تأکید شده است. در ادامه، آیات ۵۱ و ۵۲ خطاب به اهل ایمان آنان را از پیروی و همدلی با یهود و نصارا باز داشته و آن دسته از بیماردلان بزدلی را که با ایشان همراه و همدل شوند، در شمار آنها قلمداد کرده و غیر قابل هدایت معرفی می‌کند بار دیگر در آیه ۵۴ خطاب به اهل ایمان از احتمال ارتداد برخی از ایشان سخن می‌گوید که گویا به همه منافقان بیماردلی اشاره دارد که در آیات پیش مطرح شدند. در آیات بعدی تا آیه ۵۸ نیز پس از تأکید بر ضرورت تولی مؤمنان به ولایت خدا و اولیای الهی بار دیگر با خطاب به اهل ایمان خطر تولی منافقان و اهل کتاب و کفار را گوشزد می‌کند. در ادامه‌ی همین سیاق در فاصله‌ی آیه ۵۹ تا ۶۶ از اهل کتاب یاد نموده و به طور خاص یهودیان را نکوهش می‌کند و در پایان شرط هدایت و نجات اهل کتاب را ایمان و تقوا و برپا داشتن کتاب الهی می‌داند و همین سیاق در آیات پس از آیه ۶۷ نیز ادامه دارد.

طبق آنچه بیان شده می‌توان دریافت نگرانی پیامبر ﷺ در راستای همان نگرانی گذشته نسبت به فتنه منافقان با همدستی یهودیان است؛ البته همان‌طور که علامه طباطبایی رحمته گفتند خود یهودیان در زمان نزول آیه خطر جدی برای جامعه اسلامی نداشتند و خطر آنان تقریباً در سال دهم هجری و پس از جنگ احزاب و ماجرای بنی‌نظیر، بنی‌قینقاع، بنی‌قریظه و یهودیان خیر گمرنک شده بود. بر اساس توضیح بیان شده جمله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ از ناکامی و عدم موفقیت همین جماعت خبر می‌دهد که در آیه ۴۱ با خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ و مضمون مشترک دلداری پیامبر ﷺ مطرح شد و از آنها به عنوان کسانی یاد شد که به کفر گرایش داشته و در پی فتنه‌اند. (اسعدی، ۱۳۹۲، ۲۰۵-۲۰۴)

۳-۶. شواهد روایی دال بر نزول آیه درباره ولایت حضرت علی علیه السلام

روایات و تاریخ بر شأن نزول آیه‌ی تبلیغ درباره‌ی ولایت حضرت علی علیه السلام گواهی می‌دهند. (جوادی آملی، همان، ۲۷۱) به گفته‌ی علامه امینی ماجرای نزول این آیه در روز هجدهم ذی‌الحجه و نصب حضرت علی علیه السلام به مقام امامت و خلافت راسی تن از مفسران و محدثان اهل سنت نقل کرده‌اند. (امینی، ۱۳۶۶، ۲۱۴/۱۴-۲۲۹) از جمله:

الف: فخررازی یکی از مفسران اهل سنت در تفسیر خود، ده وجه در شأن نزول آیه آورده، که وجه دهم آن به نقل از ابن عباس، براء بن عازب و محمد بن علی این است:

«آیه در فضل علی کرم الله وجهه نازل شده است چراکه وقتی آیه نازل شد پیامبر ﷺ دست علی را گرفت و فرمود: (من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه) بعد از آن عمر رضی الله عنه به نزد علی رفت و گفت: گوارای تو باشد ای پسر ابی طالب که گردیدی مولای من و مولای هر زن و مرد مؤمنی.» (فخررازی، ۱۴۲۰، ۴۰۱/۱۲)

ب: حاکم حسکانی یکی از علمای معروف اهل سنت از کلبی از ابی صالح از ابن عباس و جابر انصاری روایت نموده که گفتند خداوند امر فرمود به پیامبر ﷺ، علی کرم الله تعالی وجهه به ولایت منصوب کند آن حضرت ترسید که بگویند او پسر عموی خود را بر دیگران ترجیح داده است لذا خداوند به او وحی کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...﴾ پس پیامبر، علی را در روز غدیر خم به ولایت منصوب کرد. (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ۲۵۶/۱)

ج: نظیر این روایات را ثعلبی نیشابوری (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ۹۲/۴)، جلال الدین سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۹۸/۲) و شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۴، ۶۹/۲) نیز در کتاب‌های خود آورده‌اند. بعضی از علمای اهل سنت مسأله‌ی به امامت رسیدن حضرت علی ﷺ در روز غدیر خم را قبول دارند مانند فرغانی یکی از عرفای بزرگ اهل سنت می‌گوید:

«پیامبر ﷺ، علی کرم الله تعالی وجهه را وصی و جانشین خود قرار داد زمانی که فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه» (فرغانی، ۱۳۷۹، ۸۶)

یا غزالی بعد از نقل آن قسمت از حدیث غدیر که در آن عمر به حضرت علی ﷺ تبریک گفت، می‌گوید: «این تسلیم و رضایت است ولی بعد از این جریان هوا و هوس عده‌ای به خاطر علاقه مندی‌شان برای رسیدن به حکومت بر آنها غلبه کرد و آنرا با پول اندکی معامله کردند.» (غزالی، ۱۳۰۵، ۴۰)

نتیجه‌گیری

از مطالب بیان شده به دست می‌آید که ابن‌عاشور سیاق بیرونی آیه‌ی تبلیغ را بر سیاق درونی آن و شواهد روایی دال بر نزول آیه در روز هجدهم ذی‌الحجه، مقدم می‌دارد؛ از این رو معتقد است چون آیه‌ی تبلیغ در سیاق آیات مربوط به اهل‌کتاب نازل شده است، لذا خداوند از پیامبر ﷺ می‌خواهد که در تبلیغ شریعت به طغیان‌کنندگان اهل‌کتاب و کفار اهمیت ندهد. اما علامه طباطبائی سیاق درونی آیه و شواهد روایی دال بر نزول آیه در روز هجدهم ذی‌الحجه را مقدم بر سیاق بیرونی آیه می‌دارد و معتقد است بنابر سیاق درونی آیه، پیامبر ﷺ در روز هجدهم ذی‌الحجه مأمور شدند یکی از اصول دین را ابلاغ کند. این اصل به قدری مهم بود که اگر پیامبر آن را ابلاغ نمی‌کرد، گویا اصل دین را نرسانده بود. و این اصل مایه‌ی تمامیت دین اسلام بود به همین خاطر پیامبر ﷺ نگران بودند که با تبلیغ آن منافقان علیه او قیام کرده و دین خدا را از بین ببرند؛ از این رو خداوند وعده‌ی حفظ ایشان را دادند. با قرار دادن این قرینه در کنار شواهد روایی به دست می‌آید که این اصل مهم ولایت و امامت حضرت علی ﷺ است. پس به اعتقاد علامه طباطبائی ﷻ آیه تبلیغ بی‌ارتباط با آیات قبل و بعد می‌باشد و به صورت جداگانه نازل شده است در صورتی که بررسی آیات قبل و بعد آیه نشان می‌دهد که آیه‌ی تبلیغ در راستای آیات گذشته، به نگرانی پیامبر ﷺ نسبت به فتنه منافقان با همدستی یهودیان در ابلاغ ولایت و امامت حضرت علی ﷺ اشاره دارد.

فهرست منابع

۱. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰)، *التحریر و التئویر*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۲. اسعدی، محمد، (۱۳۹۲)، *ولایت و امامت: پژوهشی از منظر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۳. امینی، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، *الغدیر فی الکتاب و سنة و الأدب*، دارالکتب الاسلامیه، قم.
۴. بابائی، علی اکبر، (۱۳۸۹)، *مکاتب تفسیری*، چ ۴، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۵. ثعلبی نیشابوری، احمدبن ابراهیم، (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *تسبیم تفسیر قرآن کریم*، چ ۳، اسراء، قم.
۷. حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۸. رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم.
۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.
۱۰. شوکانی، محمدبن علی، (۱۴۱۴)، *فتح القلید*، چ ۱، دار ابن کثیر، دمشق.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۰۶)، *دروس فی علم الاصول*، چ ۲، دارالکتاب اللبنانی، بیروت.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰)، *المیران فی تفسیر القرآن*، چ ۲، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۳. علوی مهر، حسین، (۱۳۸۴)، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۱۴. غزالی، محمدبن محمد، (۱۳۰۵)، *سر العالمین و کشف ما دارین*، انتشارات میرزا حبیب الله، تهران.
۱۵. فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، چ ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الداری: شرح تائیه ابن فارض*، چ ۲، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۹. نجار، علی، (۱۳۸۱)، *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، چ ۱، کتاب مبین، رشت.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال اول * شماره سوم * پائیز ۱۳۹۷



تفسیر ساختاری سوره سبأ با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

کهرار رضوانی^۱

سیده سعیده غروی^۲

چکیده

تفسیر ساختاری یکی از رویکردهای جدید عصر حاضر در تفسیر قرآن است؛ براین اساس ارتباط آیات در جهت تعیین هدف کلی و اهداف جزئی در هر سوره مورد شناسایی و تفسیر قرار می‌گیرد.

در این روش تفسیری، مفسر با دقت در محتوای هر سوره محور اصلی و هدف نهایی سوره را استخراج می‌نماید و با دسته بندی آیاتی که در یک موضوع هستند و ارتباط هر دسته با یکدیگر، ساختار سوره را ترسیم می‌کند. تفسیر المیزان از جمله تفاسیری است که با همین رویکرد می‌باشد. مقاله حاضر با تکیه بر نظر تفسیری علامه طباطبایی در ساختار بندی سوره سبأ نگاشته شده است؛ و همچنین با رجوع به تفاسیری که با رویکرد ارتباط و تناسب آیات می‌باشد ساختار سوره سبأ و غرض نهایی آن را کشف می‌نماید.

در ساختار سوره سبأ هدف کلی بیان اصول سه‌گانه اعتقادات (توحید، نبوت، معاد) است، آیات ابتدایی این سوره درباره توحید و صفات خداست که مقدمه‌ای برای آیات دسته دوم (معاد) است، دسته سوم در خصوص مسأله نبوت و فروع آن سخن می‌گوید. ضمن بیان این اصول، شبهات مطرح شده از سوی منکرین را عنوان نموده آن‌گاه از راه‌های مختلف آن شبهه را دفع می‌کند. یک بار از راه حکمت و موعظه باردیگر از راه مجادله.

کلیدواژه

تفسیر ساختاری، تناسب، سوره سبأ، سیاق، علامه طباطبایی، وحدت موضوعی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قرآن وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است. این مبحث اگرچه از دیرباز در بین متقدمین مطرح بوده و آنان به اهمیت و ارزش تناسب و ارتباط آیات پی برده بودند، اما قرآن‌پژوهان متأخر ضمن تأکید بر روابط آیات، آن را از منظر جدیدی نگریسته و اعلام نمودند که هر سوره دارای محور و غرض واحدی است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش بسزایی دارد و اولین وظیفه هر مفسر قبل از ورود به تفسیر آیات، به دست آوردن و کشف روح حاکم بر سوره‌هاست، تا در پرتو قرآن بتواند به مقاصد و جزئیات سوره دست یابد. (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ۱۲)

تفاسیر زیادی با همین رویکرد، که به آن تفسیر ساختاری می‌گویند، نوشته شده است. تفسیر المیزان از جمله این تفاسیر می‌باشد؛ که نگارنده در مقدمه هر سوره خلاصه‌ای از مطالب گسترده آن را بیان داشته و اهداف و غرض اصلی سوره را برشمرده است. وی بسیاری از برداشت‌های تفسیری خود را بر پایه‌ی غرض اصلی سوره بنا کرده است. مفسر عالی‌قدر «علامه طباطبایی» بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نمی‌باشد، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را نشان می‌دهد، ایشان در این رابطه معتقد است:

«این که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاص وجود ندارد. از این درمی‌یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد. هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده است که سوره جز با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد پایان نمی‌یابد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴/۱)

سوره سبأ در نظام ساختاری

سوره‌ی سبأ سی چهارمین سوره‌ی قرآن است که دارای پنجاه و چهار آیه می‌باشد. (قمی، ۱۳۶۷، ۱۹۸/۲) این سوره که به مناسبت شرح سرگذشت قوم "سبأ" به نام "سبأ" نامیده شده است؛ از سوره‌های "مکی" است، همان‌طور که می‌دانیم محتوای سوره‌های مکی معمولاً بیان معارف اسلامی و ریشه‌های اعتقادی می‌باشد. این سوره نیز در رابطه با همین مباحث می‌باشد؛ چرا که مسلمانان در دوران مکه می‌بایست از نظر عقاید ساخته می‌شدند، و برای پرداختن به فروع و تشکیل حکومت اسلامی و پیاده‌کردن تمام برنامه‌های اسلامی، آماده می‌گردیدند. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۳/۱۸)

براساس تفسیر المیزان این سوره در سه بخش و شش فراز و زیر شاخه‌های آن مورد تبیین و تفسیر و بررسی قرار می‌گیرد.

بخش اول: تبیین معاد

معاد، یکی از مهم‌ترین اصول اعتقادی اسلام بعد از ایمان به خدا می‌باشد، که به معنای برانگیخته شدن انسان بعد از مرگ است، که انسان مجدداً زنده شده و در حیاتی جدید به حساب اعمال وی رسیدگی خواهد شد.

اعتقاد به زندگی اخروی در صورتی می‌تواند نقش خود را در جهت دادن به رفتارهای فردی و اجتماعی، ایفا کند که نوعی رابطه‌ی علیت بین فعالیت‌های این جهانی و سعادت و شقاوت آن جهانی، پذیرفته شود و دست‌کم نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی به عنوان پاداش و کیفر برای رفتارهای شایسته و ناشایسته این جهان شناخته گردد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ۳۴۱)

آیات ۱ تا ۲۱ سوره راجع به اصل معاد است. این دسته آیات در دو فراز کلی مورد بررسی و تفسیر قرار می‌گیرد. فراز اول در مورد اثبات معاد و رد اعتراض مشرکان می‌باشد و فراز دوم به شرح حال دو گروه شکرگزاران و کفران‌کنندگان پرداخته است.

فرازاول: اثبات معاد ورد اعتراض مشرکان

آیات آغازین سوره به اثبات معاد می‌پردازد. مباحثی که در ذیل این فراز مورد تبیین و تفسیر قرار می‌گیرد به شرح زیر می‌باشد:

۱. استدلال بربعث و جزا

اثبات معاد در این فراز سوره در ابتدا با برهان عمومیت ملک و کمال علم خداوند متعال صورت می‌گیرد. این حجت بر دو اساس بنا شده است: اول مسأله‌ی عمومیت ملک خدای تعالی است نسبت به تمامی موجودات، و به تمامی جهات آن‌ها، به طوری که می‌تواند هرگونه تصرفی در هریک از آن‌ها داشته باشد. اساس دوم برهان، کمال علم خدا به اشیاء است که علم او به اشیاء از جمیع جهات است و علمش آمیخته به جهل نیست و دستخوش زوال نمی‌شود، چراکه اگر جز این بود نمی‌توانست هرکه را بخواهد اعاده‌ی خلقت دهد و بر تمامی اعمال خیر و شرش پاداش و کیفر دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵۳۶/۱۶)

در بخش دیگر آیه با بیان دو صفت حکیم و خبیر بودن پروردگار به گونه‌ای دیگر به اثبات بعث و جزا می‌پردازد و می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيبُ﴾ حکیم، به معنای کسی که امور هر دو سرای را به استواری مقرر و به حکمت خویش پرداخته است. (زمخشری، ۱۴۱۵، ۵۶/۳) و دیگری خبیر به معنای اطلاع داشتن از جزئیات امور است پس می‌توان گفت که خبیر خاص‌تر از علیم است چون علیم در جزئیات و کلیات در هر دو به کار می‌رود، ولی خبیر تنها در جزئیات به کار می‌رود. پس این جمله اشاره به این مطلب دارد که تصرف خدا در نظام دنیا، و به دنبال آن پدید آوردن نظام آخرت همه بر اساس حکمت و خبرویت است، پس با حکمتش آخرت را بعد از دنیا قرار داد چون اگر قرار نمی‌داد، خلقت دنیا لغو و عبث می‌شد و نیکوکار از بدکار متمایز نمی‌گشت همچنان که خودش فرموده: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا ذَٰلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص (۳۸) ۲۷)

و با خبر ویتش ایشان را بعد از مردن محشور می‌کند، در حالی که احدی را از قلم نینداخته باشد و هرکسی را به آن چه کسب کرده جزا می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵۶۶/۱۶)

۲. دفع شبهه از سوی منکران معاد

﴿لَا تَأْتِيَنَا السَّاعَةُ﴾ در آیهی شریفهی ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِيَنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ ۳۴) راجع به نفی رستاخیز و انکار وقوع قیامت می باشد، در حقیقت مشرکان آمدن قیامت را انکار و دیر آمدن آن را مورد استهزاء قرار می دهند، اما از آن جایی که دلایل قیامت روشن است، قرآن با یک جمله قاطع و به صورت بیان نتیجه به پیامبر ﷺ می فرماید: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ عبارت "بلی" پس از نفی به این معناست که حقیقتی جز وقوع قیامت نخواهد بود. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۱۲۲/۲؛ زمخشری، ۱۴۱۵، ۵۶۷/۳)

علت اصلی انکار معاد از سوی مشرکین این بود که آنان فکر می کردند، بدن های مردگان همه با هم مخلوط گشته و صورت ها تغییر و تبدل می یابد، لذا برای دفع این شبهه خداوند می فرماید: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ هیچ محلی برای استبعاد نیست، برای اینکه خدای تعالی عالم به غیب است، و کوچکترین موجود از علم او دور نیست، حتی چیزی به سنگینی یک ذره (معلق در فضا) در همه ی آسمان ها و زمین از علم او پنهان نیست. بنابراین خدای تعالی هرگز ذرات وجودی انسان ها را با یکدیگر اشتباه نمی کند. ﴿وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ این جمله علم خدا را به تمام موجودات تعمیم می دهد تا کسی نپندارد که تنها موجودات نظیر ذره را می داند، کوچکتر از آن و بزرگتر را هم می داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۵۸/۱۶) بنابراین هر چند استخوان ها پوسیده و متلاشی شوند، اما خدا می داند کجا رفته و پراکنده گشته اند پس در روز قیامت آن ها را اعاده کرده و باز می آورد. (صابونی، ۱۳۸۳، ۳۷۲/۲)

۳. بیان دو سبب قیام قیامت

در فراز دیگری از سوره یکی از دو سبب قیام قیامت را شرح می دهد و می فرماید: ﴿لِيُجِزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (سبأ ۳۴) و عنوان می کند که خداوند سبحان افراد با ایمان و دارای عمل صالح را به مغفرت و رزق کریم جزا می دهد؛ همانطور که

از سوی علامه طباطبایی رحمته مورد تأکید قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۵۸/۱۶)

سبب دیگر در آیهی ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ﴾ (سبأ(۳۴)) مطرح می‌شود عذاب در آیه فوق در برابر رزق کریم می‌باشد (مدرسی، ۱۴۱۹، ۴۲۳/۱۰) که حد آن با "رجز" تعیین شده که بدترین انواع عذاب است که با ذکر کلمه‌ی "الیم" مورد تأکید قرار گرفته، و انواع مجازات‌های دردناک جسمانی و روحانی را شامل می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷/۱۸)

در حقیقت این آیات بیانگر اندازه‌گیری و سنجشی و تقدیری در آفرینش است تا جزا و پاداش کسانی داده شود که ایمان آورده‌اند و کارهای نیکو و پسندیده کرده‌اند و نیز سزای کسانی داده شود که در دنیا پیوسته تلاش می‌کردند آیات خدا را تکذیب و انکار کنند و تصور می‌کردند که می‌توانند پیغمبر را شکست بدهند و در مانده بسازند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ۲۸۹۴/۵)

۴. هشدار به منکرین معاد

﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِن نَّشَاءِ نَحْشِفْهُمْ أُولَٰئِكَ لَانفِرُوا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن فِي ذَٰلِكَ لَآيَةٌ لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ آیا آنانی که معاد را انکار می‌کنند نمی‌بینند زمین و آسمان، آن‌ها را از پیش رو و پشت سر و راست و چپ احاطه کرده است، اگر ما بخواهیم به زمین دستور می‌دهیم پیکر آن‌ها را در خود فرو برد و اگر بخواهیم فرمان می‌دهیم قطعات سنگ‌های آسمانی بر آن‌ها فرو بارد ﴿(سبأ(۳۴))﴾

در حقیقت این آیه تهدید و تنبیهی است برای کسانی که آیات خدا را تکذیب می‌کنند. این جمله دلالت بر قدرت خدا بر بعث و احیا می‌باشد، زیرا وقتی خداوند قدرت بر خلق این اجرام آسمانی را دارد پس عاجز از اعاده و به وجود آوردن دوباره آن نخواهد بود. (المراغی، بی‌تا، ۶۲/۲۲) در پایان آیه می‌فرماید: «به راستی آنچه را به آن اشاره شد يك نوع آیت و اندرزی است برای آن دسته از بندگان که بخواهند از گناهانشان دست بردارند، و به سوی خدای مهربانشان توبه و انابه کنند.» (نجفی، ۱۳۹۸، ۱۶۰/۱۶)

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ بیان می‌کند که نشانه‌های قدرت خدا در عالم وجود

به تهایی انسان را به همهی حقیقت نمی‌رساند، کسی که ایمان می‌آورد و پیروی اش می‌کند به هدف می‌رسد. گاه می‌بیند ولی انکار می‌کند پس دیدنش هم سودی به حالش ندارد. قرآن می‌گوید آیات و نشانه‌های خدا که در عالم وجود پراکنده‌اند ما را به حقیقت راه می‌نمایند ولی به شرطی که متفکر در آن‌ها بنده‌ای مسلمان و تسلیم در برابر خدا باشد. پس عبودیت و انابت دو شرط از شروط استفاده از آیات هستند. (مدرسی، ۱۴۱۹، ۴۳۳/۱۰)

فراز دوم: بیان شرح حال دو گروه شکرگزاران و کفران کنندگان

در آیه قبل با بیان جمله‌ی ﴿عَبْدٌ شَنِيبٌ﴾ عبودیت و انابت دو شرط از شروط استفاده از آیات مطرح شد، از این رو در این فراز پروردگار به نمونه‌ای از این بندگان (داود و سلیمان علیهم‌السلام) اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَمُوسَىٰ قُوَّةً وَجَعَلْنَا دَاوُدَ إِسْرَائِيلَ إِنَّهُ كَانَ رَاجِئًا صَابِغًا يَسُوقُ الْحَصَىٰ﴾ (سبأ/۳۴) (۱۰) واژه‌ی "فضل" در این آیه مفهوم وسیعی دارد که تمام مواهبی را که خداوند بر داود ارزانی داشته بود را شامل می‌شود، و ذکر آن به صورت "نکره" دلیل بر عظمت آن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۲۹) بعضی از مفسران گفته‌اند: مراد از فضل مواهبی همچون، زبور، تسخیر کوه‌ها، پرندگان، نرم ساختن آهن و تعلیم زره‌سازی و غیره می‌باشد. (صابونی، ۱۳۸۳، ۲/۳۷۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ۲۴/۲۴۰؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ۱۰/۵۱۰)

سپس سخن از فرزندش سلیمان به میان می‌آید و می‌فرماید: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ﴾ از جمله فضلی که پروردگار به سلیمان بن داود علیه‌السلام موهبت فرمود آن است که باد را برای او تسخیر نموده بر بساط خود می‌نشست و هر که در حضور او بود باد بساط را برداشته از صبح تا به ظهر مسافت یک ماه می‌پیمود و از ظهر تا به عصر نیز مسافت یک ماه و در نتیجه روزی دو ماه، راه می‌پیمود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۳/۲۰۷) ﴿وَأَسْلَمْنَا لَهُ الْفِطْرَ﴾ کلمه‌ی "اسلنا" این جمله نشانگر این است که خداوند استخراج و ذوب مس را به سلیمان علیه‌السلام آموخت. (قرشی، ۱۳۷۷، ۸/۴۱۹) سومین موهبت پروردگار به سلیمان علیه‌السلام تسخیر گروهی از جنیان بود، آنان با اجازه خداوند به فرمان سلیمان علیه‌السلام کار می‌کردند. ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزُجُّ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نَذِقُهُ مِنَ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾

بعد از بیان مواهبی که خداوند به سلیمان و داود علیهم السلام عطا کرد، در جمله‌ی بعد خطاب به خاندان داود دستور شکرگذاری می‌دهد: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ این جمله بیانگر ضرورت شکر عملی است. ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ این فراز یا می‌خواهد مقام شاكران را بالا ببرد، و بفرماید کسانی که خدا را همواره شکر بگویند، اندک‌اند، تنها افراد انگشت شمار و معدودی از آنان چنین‌اند، و یا می‌خواهد حکم قبلی را تعلیل کند، و بفرماید: این که به شما آل‌داود گفتیم شکر بگزارید، برای این است که خواستیم عده‌ی شکرگزاران زیاد شوند، چون شکرگزاران، خیلی کم هستند پس عده‌ی آن‌ها را زیاد کنید. (مدرسی، ۱۴۱۹، ۱۰/۴۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۶۳)

در آخرین آیه از این بخش که در عین حال آخرین سخن پیرامون سلیمان علیهم السلام می‌باشد، از مرگ عجیب و عبرت‌انگیز این پیامبر بزرگ خدا سخن می‌گوید، و این واقعیت را روشن می‌سازد که پیامبر با آن عظمت، و حکمرانی با آن قدرت و ابهت، چگونه به آسانی جان به جان آفرین سپرد، و حتی پیش از آن که تن او در بستر آرام گیرد چنگال اجل گریبانش را گرفت. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۴۲)

﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِبُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ(۳۴) ۱۴)

از نظر علامه با توجه به سیاق کلام می‌توان گفت که سلیمان در حالی که تکیه به عصا داشته، از دنیا رفته، و کسی متوجه مردنش نشده است، تا آن‌که خداوند موریانه‌ای را مأمور می‌کند، تا عصای سلیمان را بخورد و عصا از کمر بشکند و سلیمان به زمین بیفتد، آن وقت مردم متوجه شدند که وی مرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۶۴)

سپس قرآن کریم سرنوشت قوم سبأ را به عنوان نمونه‌ای از بندگان ناسپاس مطرح می‌سازد و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدًا طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ﴾ (سبأ(۳۴) ۱۵) سبأ اسم قومی بود که در جنوب یمن زندگی می‌کردند. سرزمین‌های حاصل خیزی داشتند، باغ‌های فراوان موجود در راست و شمال، رمز حاصل خیزی و سبز

وخرمی و فراوانی نعمت آن جا به حساب می‌آمد. (سیدین قطب، ۱۴۱۲، ۵/۲۹۰۰)

بعد از بیان نعمت‌هایی که خداوند به قوم سبأ عطا کرد، ناسپاسی و نافرمانی آنان در برابر این نعمت‌ها مورد اشاره قرار می‌دهد و اینکه آنان از اطاعت خداوند اعراض کردند و دیگران را از تبعیت رسل و پیامبران منع کردند، به همین دلیل خداوند سیل عظیمی بر آن‌ها نازل کرد که تمام شهر و دیارشان را فراگرفت و باغستان‌هایشان از بین رفت. (المراغی، بی‌تا، ۷۰/۲۲)

داستان قوم سبأ درس عبرت برای کسانی است که در برابر ناملایمت‌ها شکینا و در برابر نعمت‌ها سپاس‌گزارند، هدف از ذکر این داستان هشدار به مردمان ناسپاس در برابر نعمت‌های الهی است که آنچه به سراغ قوم سبأ آمد دامنگیر ایشان نیز می‌گردد و از این رو سرگذشت آنان نقل مجالس گردید و در میان مردم ضرب المثل شد. (صابونی، ۱۳۸۳، ۲/۳۷۷)

در حقیقت آن دو گروه، دو تمدن باشکوه تشکیل دادند که یکی رحمانی (سلیمان علیه السلام) و دیگری (قوم سبأ) سرانجام شیطانی شد اما هر دو آنان جاودان نبودند و از بین رفتند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مواهب مادی هرچقدر هم که عظیم باشد ماندگاری ندارد و انسان از مرگ در امان نیست.

بخش دوم: تبیین توحید

بنیادی‌ترین اصل در دین اسلام و همه‌ی ادیان ابراهیمی اعتقاد به توحید می‌باشد، که به معنای، اعتقاد به یکتایی و یگانگی خدا، اقرار به خالقیت و ربوبیت مطلق و انحصاری او، پرستش و ستایش خالصانه و دور از شرک است. اهمیت این اصل به این دلیل است که به نظر بسیاری از متکلمین اسلامی دیگر اصول دین اسلام مبتنی بر اصل توحید هستند.

بخش دیگر آیات این سوره به مسأله‌ی توحید اختصاص یافته که پیرامون ابطال الوهیت آلهه مشرکین و اثبات ربوبیت پروردگار سخن می‌گوید. این مباحث نیز در دو فراز مهم بررسی می‌شود.

فراز اول: نفی مالکیت آلهه و بیان رازقیت پروردگار

در این فراز قرآن کریم به نفی مالکیت آلهه مشرکین پرداخته است و می‌فرماید:

﴿لَا يَلْبُكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ در واقع آنان به هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین مالک نیستند، (قرشی، ۱۳۷۷، ۸/۴۳۴) بنابراین هیچ دلیلی ندارد که آن‌ها ادعای مالکیت چیزی در آسمان‌ها یا زمین بکنند، چراکه مالک چیزی باید بتواند برابرخواست خود در آن چیز دخل و تصرف نماید، که آنان قادر به همچنین کاری نیستند، پس آنان در آسمان‌ها و زمین به اندازه‌ی ذره‌ای مالکیت خالص ندارند. (سیدین قطب، ۱۴۱۲، ۵/۲۹۰۴) که این ملک از نظر علامه همان مالکیت مطلق است که بر همه موجودات منسبت و گسترده است، اما علاوه بر این مالکیت آلهه چه به صورت شراکت ﴿وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ﴾ و چه از طریق همکاری و یاور داشتن

﴿وَمَا لَهُمْ مِنْهُمْ مِنْ ظَهْرٍ﴾ نیز نفی شده است. مشرکین، عالم را ملک مشترک و مشاع بین خدا و ارباب خود نمی‌دانستند، بلکه می‌گفتند: ملک هر ناحیه عالم مال یکی از خدایان است، اما خدای سبحان مالک مالک‌ها، ورب ارباب و آلهه است. بنابراین واجب می‌شود که این آلهه که از نظر آنان مالک همه‌ی عالمند، بتوانند دعای دعاکننده خود را مستجاب کنند، و از این‌که می‌بینیم مستجاب نمی‌کنند، پس می‌فهمیم که مالک نیستند، و در نتیجه ربوبیت و الوهیتی هم ندارند.

بنابراین احتجاج آیه بر نفی مالک از راه مستجاب نکردن دعای دعاکنندگان در همه‌ی صورت‌های سه‌گانه جریان دارد، یعنی صورتی که آلهه خود مالک آسمان‌ها و زمین باشند، و ملکشان مطلق باشد، و صورتی که در مالکیت آسمان‌ها و زمین با خدا شریک باشند، یعنی ملکشان محدود و جزئی است و صورتی که اصلاً مالک نباشند، ولی ظهیر و یاور خدا باشند. مشرک درباره‌ی آلهه خود هر یک از این سه صورت را قائل باشد، آیه‌ی شریفه آن را ابطال می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۷۱)

سپس برای ابطال عقائد مشرکان مسأله‌ی "رازقیت" را بعد از مسأله‌ی "خالقیت" مطرح می‌کند: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، این آیه احتجاج دیگری است علیه مشرکین، از ناحیه‌ی رزق، که ملاک عمده‌ی بت‌پرستی مشرکین است، چون مشرکین در

پرستش بت، این مستمسک را برای خود درست کرده بودند، که پرستش بت، مایه‌ی خوشنودی آلهه است، و وقتی از ما راضی شدند، رزق ما را توسعه می‌دهند، و در نتیجه سعادت‌مند می‌شویم. (همان، ۳۷۴) درحقیقت به خاطر اقامه‌ی حجت علیه آنان، خداوند به پیامبرش دستور داده است که این سؤال را با آنان مطرح کند که خداوند رازق و سزاوار پرستش است و آنان نیز می‌دانند که روزی دهنده تنها خداوند است، به همین دلیل در پاسخ می‌فرماید:

﴿قُلِ اللَّهُ﴾ بگو خداوند است، چرا که آنان جزاین پاسخ ندارند. (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ۴۵۴/۶)

فراز دوم: اثبات ربوبیت پروردگار با اشاره به انحصار داوری خداوند متعال در

روز قیامت

﴿قُلْ لَأَسْأَلُونَ عَمَّا أَلْمَنُوا وَلَأَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (سبأ(۳۴)۲۵) این عبارت بیانگر این مطلب است که هرکسی در گرو عمل خود است و هرکسی سزا و جزای کار خود را دارد، بر هرکسی لازم است که بر کار خود بیندیشد و ببیند که آیا عمل و مسئولیت و موقعیتی که دارد او را به نجات یا به هلاکت می‌رساند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ۲۹۰۵/۵) درحقیقت این آیه اشاره‌ی لطیفی به این نکته نیز دارد که اگر ما اصرار به راهنمایی شما داریم نه به خاطر این است که گناه شما را پای ما می‌نویسند و یا شرک شما ضرری به ما می‌زند، ما از روی دلسوزی و حق‌جویی و حق‌طلبی بر این کار اصرار می‌ورزیم. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۸۴/۱۸)

﴿قُلْ يَجْمَعُ يَتِنَاتُكُمْ يَفْعَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ (سبأ(۳۴)۲۶) به آن‌ها بگو پروردگار ما همه‌ی ما را در روز رستاخیز جمع می‌کند، سپس در میان ما به حق داوری می‌کند، ﴿وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ خداوند داور عادل است که بر کسی ستم روا نمی‌دارد و از احوال بندگان آگاه است که محق رابه بهشت و مبطل را به دوزخ وارد می‌کند. (صابونی، ۱۳۸۳، ۳۷۸/۲)

پس آیه‌ی مورد بحث دو چیز را اثبات می‌کند، یکی بعث و قیامت را، تا همه یک جا جمع شده، سپس هر طایفه‌ای در صفی جداگانه قرار گیرند، نیکوکاران در صفی و بدکاران در صفی دیگر، و دوم انحصار این جدا سازی برای خداوند متعال، و این را از راه انحصار ربوبیت برای او اثبات می‌کند و از این طریق ربوبیت ارباب مشرکین را ابطال می‌نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۷۵/۱۶)

دسته سوم: تبیین نبوت

اصل نبوت، یعنی باور به این که خداوند برای رساندن سخن خود به انسان، پیامبرانی را از میان خود آنان برگزیده است. پیامبران مبعوث شده‌اند تا عهده‌دار هدایت انسان‌ها در مسیر کمال الهی باشند. بسیاری از متکلمین معتقدند؛ با قبول وجود خداوند و اصل توحید و باتوجه به صفاتی چون عنایت الهی، اصل نبوت، اصلی ضروری است. به همین دلیل بسیاری از آیات قرآن کریم به این مهم اختصاص یافته است.

آیات ۲۸ تا ۵۴ سوره مبارکه‌ی سبأ اصل نبوت را مطرح می‌کند و عاقبت تکذیب آن را به مشرکین گوشزد می‌نماید.

فرازاو: بیان عمومیت رسالت پیامبر و انکار آن از سوی مشرکین

۱. بیان عمومیت رسالت پیامبر ﷺ

امتیاز پیامبر ما ﷺ بر دیگر پیامبران این است که او بر همه‌ی مردم مبعوث شده و دعوتش به قوم خاصی اختصاص ندارد. (مدرسی، ۱۴۱۹، ۱۰/۴۶۹) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ نَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ(۳۴) ۲۸) "کافه" از ماده‌ی "کف" به معنای دست آدمی یعنی آن عضوی است که با آن دفع می‌کند و می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۱۳) در حقیقت همان طور که انسان با دست خود اشیاء را می‌گیرد، یا از خود دور می‌کند این کلمه گاهی به معنی "جمع کردن" و گاهی به معنی "منع کردن" آمده است. درآیه‌ی مورد بحث نیز هر دو معنی را مفسران احتمال داده‌اند، نخست این که به معنی "جمع کردن" باشد، در این صورت مفهوم آیه این است: "که ما تو را جز برای مجموع مردم جهان نفرستادیم" یعنی جهانی بودن دعوت پیامبر اسلام ﷺ را شرح می‌دهد. تفسیر دیگری که برای آیه ذکر شده از معنی دوم کف به معنی منع گرفته شده است طبق این تفسیر "کافه" صفت پیامبر می‌شود و منظور این است: خداوند پیامبر را به عنوان يك "بازدارنده" برای انسان‌ها از کفر و معصیت و گناه فرستاده است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۹۳)

علی‌رغم این که اکثر مفسرین این آیه را، راجع به مسأله نبوت می‌دانند، اما

علامه طباطبایی رحمته الله علیه، تفسیر متفاوتی نسبت به این آیه بیان می‌کند. وی اشاره می‌کند که منطوق آیه هر چند درباره‌ی مسأله‌ی نبوت است، و در حقیقت از آیات قبل که راجع به توحید بود منتقل به مسأله‌ی نبوت شده است، ولیکن مدلول آن حجتی دیگر بر مسأله‌ی توحید است، چون رسالت از لوازم ربوبیت است. پس عمومیت رسالت خاتم المرسلین، که رسول اوست، نه رسول غیر از او، خود دلیل است بر اینکه ربوبیت نیز منحصر در اوست، چون اگر غیر از او ربی دیگر بود، او هم به مقتضای ربوبیتش رسولی می‌فرستاد، و دیگر رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله عمومی و برای همه نمی‌بود، و مردم با بودن او محتاج به رسول دیگر می‌شدند که از ناحیه آن رب دیگر بیاید. پس انحصار رسالت بر رسول خدا دلالت بر انحصار ربوبیت خداوند متعال می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۷۶)

۲. انکار رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله به طرق مختلف

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ مشرکین گفته بودند که: نه به این قرآن ایمان داریم، و نه به کتب آسمانی قبل از آن. درحقیقت انکار ایمان نسبت به کتب انبیای پیشین شاید به این منظور بوده که قرآن روی این مطلب تکیه می‌کند که نشانه‌های پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در تورات و انجیل به وضوح آمده است، آن‌ها برای نفی نبوت پیامبر اسلام کتب آسمانی دیگر را نیز نفی می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶، ۳۸۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۹۹) این کار پیش از هر چیز دشمنانگی با هدایت و پافشاری بر نپذیرفتن هدایت در همه‌ی مصادر و منابع آن است، نه قرآن را می‌پذیرند، و نه کتاب‌های پیشین را که قرآن را تصدیق می‌کنند و به صدق آن گواهی می‌دهند. پس در این صورت می‌توان گفت که آنان تعمد و اصرار بر انکار هدایت دارند. (سیدبن قطب، ۱۴۱۲، ۵/۲۹۰۸)

درجای دیگر مشرکین با شنیدن آیات قرآن آنها را سحر و جادو می‌خوانند: ﴿وَإِذَا تَنكَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا نَكَلَتْ قُلُوبُهُمْ أَصْرًا ثَقِيلًا أَلَا يَأْتِيكُمُ الْغُرُوبُ أَلَمْ يَكُن لَكُمْ آيَاتُ الْكُرْآنِ أَفَلَا تُعْقِلُونَ﴾ (سبأ ۳۴) اسم اشاره اول ﴿ما هذا إلا رجل﴾ اشاره به پیامبر صلی الله علیه و آله است و دومی ﴿ما هذا إلا إفك﴾ اشاره به قرآن و سومی ﴿إن هذا إلا سحر مبين﴾ اشاره

به حق است و منظور از، حق امر نبوت و ماهیت دین اسلام است. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳/۳۵۷)

۳. تسلی دادن به پیامبر ﷺ

از آن جا که در آیات گذشته سخن از اغواگری مستکبران بود در آیات مورد بحث گوشه‌ای از این اغواگری را منعکس می‌سازد و ضمناً به پیامبرگرمای اسلام ﷺ نیز دلداری می‌دهد که اگر با تو مخالفت کنند تعجب مکن مخالفت مستکبران مرفه با پیامبران راستین يك شیوه دائمی آن‌ها بوده است.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِكُمْ لَبِئْسَ مَا كَفَرُونَ﴾ (سبأ ۳۴/۳۴) ما هرگز در هیچ شهر و دیاری پیامبر اندازکننده‌ای نفرستادیم مگر این‌که مترفین، همان متنعمان مغرور و مست نعمت، می‌گفتند ما به آنچه شما به آن فرستاده شده‌اید کافریم، و آنچه را نامش پیام الهی می‌نهد قبول نداریم.

"نذیر" به معنی بیم‌دهنده، اشاره به پیامبران الهی است، که مردم را از عذاب الهی در برابر کج‌روی‌ها و بیدادگری‌ها و گناه و فساد بیم می‌دادند. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۱۰۵)

"مترفوها" اسم مفعول از ماده "اتراف" است، که به معنای زیاده روی در تلذذ از نعمت‌ها است، و در این تفسیر اشاره است به این‌که زیاده روی در لذایذ کار آدمی را به جایی می‌کشاند که از پذیرفتن حق استکبار ورزد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۸۳)

معمولاً کسانی که در صف اول مخالفین انبیاء بودند این گروه مترف طغیانگر غافل بودند که چون تعلیمات انبیاء را از يك سو مزاحم کام‌جویی و هوس‌رانی خود می‌دیدند، و از سوی دیگر مدافع حقوق محرومانی که با غضب حقوق آن‌ها به این زندگی پر زرق و برق رسیده بودند، و از سوی سوم آن‌ها همیشه برای پاسداری مال و ثروتشان قدرت حکومت را يدك می‌کشیدند، و پیامبران را در تمام این جهات در نقطه مقابل خود می‌دیدند، لذا فوراً به مبارزه بر می‌خاستند. نکته قابل توجه این‌که آن‌ها انگشت روی حکم و تعلیم خاصی نمی‌گذاشتند، بلکه در بست می‌گفتند: "ما به تمام آنچه شما مبعوث شده‌اید کافریم" و حتی يك گام هم با شما همراه نیستیم که این خود بهترین دلیل بر لجاجت و عناد آن‌ها در برابر حق بود.

فراز دوم: دعوت مشرکین به حق و عاقبت نپذیرفتن آن

۱. اتمام حجت با مشرکین و دعوت آنان به حق

پس از آن که قرآن در آیات قبل، اساس کفر را بر هم می‌زند و عذر منکران رسالت را از قبیل پیروی از سنت پدران و یا مغرور شدن به قوت و قدرت نفی می‌کند، آنان را به تفکر فرا می‌خواند، و این، راه درست دعوت است. که نخست حجاب‌هایی را که مانع دیدن است از میان بردارد. سپس وجدان طرف را مورد خطاب قرار می‌دهد و او را به تفکر و تعقل وامی‌دارد.

(مدرسی، ۱۴۱۹، ۱۰، ۴۹۷)

﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطِيكُمْ بِوَاحِدٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشِيًّا وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سبأ (۳۴) ۴۶) مراد از موعظه، وصیت و سفارش است، حال یا کنایه از آن است، و یا آن‌که معنای تضمینی آن سفارش است. ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ یعنی برای خدا قیام کنید، و منظورتان جز حفظ حرمت خدا نباشد، "مَشِيًّا وَفُرَادَىٰ" یعنی دو به دو، و یکی یکی، و این تعبیر کنایه از تفرق، و دوری از اجتماع، و بر پا کردن غوغا است، چون غوغا فکر و شعوری ندارد، وقتی پیا شد، غالباً حق را می‌میراند، و باطل را زنده می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۸۸) واژه‌ی "قیام" در این آیه به معنی برخاستن که ضد قعود است، نمی‌باشد بلکه به معنی پوئیدن و جستجو کردن است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۴/۳۱۱)

در حقیقت این دعوت جهت به پا خواستن برای خداست. برنامه‌ای در جستجوی حقیقت است در واقع این دعوت واحده یعنی یک چیز است که اگر آن تحقق پیدا کند برنامه صحیح است. آن خیزش و پویش و جهش و کوشش برای خداست و بس، نه برای هدف و مقصودی، نه برای هوی و هوس، نه برای مصلحتی بلکه فقط برای رضای خداوند سبحان. (سیدین قطب، ۱۴۱۲، ۵/۲۹۱۴)

﴿ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ پس اگر کمی تفکر کنید به خوبی درمی‌یابید که پیامبر ﷺ از اتهام واهی شما در مورد جنون پاک و منزّه است. تعبیر "صاحبکم" (همنشین و دوست شما) در مورد شخص پیغمبر ﷺ اشاره به این است که او برای شما چهره‌ی

ناشناخته‌ای نیست، او سالیان دراز در میان شما بوده، او را به امانت و درایت و صدق و راستی شناخته‌اید، تاکنون نقطه ضعفی در پرونده زندگی او مشاهده نکرده‌اید، بنابراین انصاف دهید اتهاماتی که به او می‌بندید همه بی‌اساس است.

در جمله‌ی ﴿إِنَّ هُوَ الْأَنْذِيرُ لَكُمْ﴾ رسالت پیامبر ﷺ را در مسأله‌ی "انذار" خلاصه می‌کند یعنی بیم‌دادن از مسئولیت‌ها، از دادگاه و کیفر الهی، درست است که پیامبر رسالت بشارت هم دارد، ولی آنچه بیشتر انسان را وادار به حرکت می‌کند مسأله‌ی انذار است، و لذا در بعضی دیگر از آیات قرآن نیز به عنوان تنها وظیفه‌ی پیامبر ﷺ ذکر شده مانند: ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ من جز انذار کننده آشکار نیستم. ﴿بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ اشاره به این مطلب است که قیامت چنان نزدیک است که گویی پیش روی شما است، و به راستی در برابر عمر دنیا نیز چنین است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۱۳۷) این تعبیر در روایات اسلامی نیز آمده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «بعثت انا و الساعه کهاتین، و ضم السبابه و الوسطی؛ بعثت من و قیام قیامت مانند این دو است؛ سپس انگشت اشاره و انگشت وسط خود را به هم چسبانید و نشان داد.» (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۱/۳۲۸)

﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُدِّى الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ (سبأ(۳۴) ۴۹) مراد از آمدن حق باتوجه به آیه‌ی قبلی، نزول قرآن است، که با حجت‌های قاطع، و برهین ساطع خود، هر باطلی را ریشه کن می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۸۹) گرچه بعضی از مفسران خواسته‌اند "حق" و "باطل" را در این آیه در مصداق‌های محدودی محصور کنند، ولی پیداست که مفهوم آن دو وسیع و گسترده است، قرآن، وحی الهی، و تعلیمات اسلام، همه در مفهوم "حق" جمع است، و "شرك" و کفر، ضلالت، ظلم و گناه، و سوسه‌های شیطانی، و ابداعات طاغوتی همه در معنی "باطل" درج است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/۱۴۸)

﴿مَا يُدِّى الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ این جمله بیان می‌کند که با مرگ انسان آغاز و انجام زندگی او پایان می‌گیرد و تعبیر ﴿لَا يُدِّى وَلَا يُعِيدُ﴾ به معنی نابودی و هلاکت آنان است. در واقع این سخن، برای مایوس کردن اهل شرك است که دیگرکاری در پیشبرد اهداف شرك آلود خود

نمی‌توانند انجام دهند و باطل نمی‌تواند چیز تازه‌ای را در مقابل حق شروع کند. (زمخسری، ۱۴۰۷، ۳/۵۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۸، ۴۵۶)

﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ فَأَمَّا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ (سبأ (۳۴)، ۵۰)

آیه‌ی مزبور بیان اثری است که حق دارد، آن حقی که بیان شد، وحی (قرآن) است، چرا که خداوند متعال آن را حق مطلق معرفی کرد، پس حق وقتی از هر جهت حق باشد، دیگر در رساندن به واقع از هیچ جهتی خطا نمی‌کند، وگرنه از همان جهت که خطا کند، باطل خواهد بود، پس وحی همواره هدایت می‌کند، و به هیچ وجه خطا نمی‌کند. به همین جهت در تأکید آنچه گذشت فرموده: ﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ﴾ یعنی اگر ضاللتی از من فرض شود ﴿فَأَمَّا أَضِلُّ﴾ این گمراهی همواره "علی نفسی" علیه خودم، و از ناحیه خودم خواهد بود، و ربطی به حقی که به من وحی شده ندارد، پس هر انسانی حتی انبیاء اگر حفظ خدا نباشد، در خطر ضاللت هستند، چیزی که هست خدا است که انبیاء را مصون از آن کرده ﴿وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ پس حقی که به من وحی شده، جز هدایت اثر دیگری ندارد. آن‌گاه این مطلب را با جمله‌ی ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ تعلیل نموده، چون دلالت دارد بر این‌که خدا دعا را می‌شنود، و هیچ چیز و از آن جمله دوری، بین او، و شنیدن دعا، حائل نمی‌شود، قبلاً هم زمینه را برای این تعلیل فراهم کرده، فرموده بود ﴿عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ خدا علام الغیوب است، پس هیچ امری که مخل امر او باشد، و از نفوذ مشیت او و هدایت مردم به وسیله وحی جلوگیری کند، از او غایب نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶، ۳۹۰)

۲. عاقبت نپذیرفتن حق، گرفتار شدن در عذاب الهی است

با توجه به مطالبی که پیرامون مشرکان لجوج در آیات پیشین گذشت، روی سخن را بار دیگر به پیامبر ﷺ کرده، و حال این گروه را به هنگام گرفتاری در چنگال عذاب الهی مجسم می‌سازد که چگونه آن‌ها پس از گرفتاری به فکر ایمان می‌افتند اما ایمانشان سودی نخواهد داشت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸، ۱۵۱)

بنابراین آیات چهارگانه مورد بحث با توجه به سیاق و آیه‌ی آخر سوره‌ی ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَمَا

يَسْتَهْوُونَ كَمَا فَعَلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِّن قَبْلُ ﴿۱﴾ راجع به وصف حال مشرکین قریش و امثال ایشان در آخرین ساعت مرگ می باشد.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَأَخَذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ (سبأ ۳۴) کلمه‌ی "تَرَى" خطاب به پیامبر ﷺ می باشد و مضمون این آیه شریفه این گونه است که از طرفی تهدیدی برای کافران و مشرکانی است که در حال کفر و شرک از دنیا بروند، و از جهتی باعث دلداری به پیامبر عزیز اسلام می باشد. یعنی یا محمد ﷺ چندان نگران مباش که ایشان دست از کفر و شرک خویشتن برنمی دارند. زیرا اگر آن هنگامی را می دیدی که آنان به علت کفرشان طعمه عذاب خواهند شد و شروع به جزع و فرع می کنند و هیچ گونه راه فراری نخواهند داشت موضوع بسیار خطرناکی را مشاهده می کردی. (نجنی، ۱۳۹۸، ۲۰۲/۱۶)

بعضی از مفسران گفته اند: این جزع و فرع به هنگام مرگ کافران است، جمله‌ی "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَعُوا" معنایش این است که چون این مشرکین به فرع جان کندن بیفتند "فَلَا قُوَّةَ" نمی توانند از خدا فوت شوند، و از او بگریزند، و یا به جایی پناهنده گشته، یا چیزی را بین خدا و خود حائل سازند. در آیه شریفه جواب ﴿وَلَوْ تَرَىٰ﴾ حذف شده است و آن عبارت ﴿لَرَأَيْتُمُ امْرَأًا عَظِيمًا﴾ بوده است.

﴿وَأَخَذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ این جمله نیز کنایه از این است که بین آنان و کسی که آنان را می گیرد هیچ فاصله نیست و اگر به عبارت مجهول تعبیر آورده برای این است که گرفتن به خدای سبحان منسوب گردد. و خدای سبحان خود را توصیف کرده به این که او قریب است. حرف «لو» و «إذ» و فعل هایی مانند «فزعوا» و «أخذوا» و «حیل بینهم» همه برای ماضی و زمان گذشته است، ولی در این جا مقصود زمان آینده و استقبال است، زیرا چون خداوند فاعل آن هاست، انجام و تحقق آن ها به اندازه‌ای مسلم است که گویا واقع شده است. زمان فرع و بی تابی، روزی است که برای حساب در قیامت بر انگیخته می شوند (روز بعث و نشور). برخی از مفسران گفته اند که زمان فرع، زمان مرگ است و آن هنگامی است که ملائکه‌ی عذاب را برای قبض روح می بینند. و برخی گویند: روز بدر است، آن هنگامی که

گردن آن‌ها را می‌زدند و نمی‌توانستند فرار کنند و تعدادی دیگر از مفسرین معتقدند مقصود سپاه سفیانی است که در بیابان پیدا، زمین پاهای آن‌ها را می‌گیرد و به زمین فرو می‌روند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳/۳۶۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۳۹۰)

﴿وَقَالُوا أَمْثَلُهَا وَأَنَا لَمْ نَتَّوَشْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (سبأ ۳۴) ضمیر کلمه «بَعِيدٍ» ﴿قَالُوا﴾ مربوط به کافران و مشرکان است که در آیات قبل به آن‌ها اشاره شد و ضمیر کلمه «بِهِ» به کلمه «حق» که همان قرآن است، باز می‌گردد. یعنی هنگامی که مرگ این‌گونه افراد فرا می‌رسد، یا وارد صحنه عذاب و عقاب خدای قهار می‌شوند خواهند گفت: ما به (حق) ایمان می‌آوریم. (نجفی، ۱۳۹۸، ۲۰۳/۱۶) واژه «تتاوش» به معنای نایل شدن و دریافتن چیزی است به آسانی و سهولت. و این مثل بیانگر این است که آن‌ها چیز غیرممکنی را می‌خواستند و آن بهره‌مند شدن از ایمان، در زمان مرگ بود همان‌گونه که مؤمنان در دنیا از آن بهره‌مند شدند. خداوند حال این‌ها را به حال کسی مثال زده است که بخواهد چیزی را که دیگران از راه نزدیک و به موقع به دست آورده‌اند، از راه دور و بی‌موقع به آسانی و سهولت به دست آورد درحالی که این امر ممکن نیست. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳/۳۶۱)

﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (سبأ ۳۴) این جمله حال از ضمیر در جمله «وَأَنَا لَمْ نَتَّوَشْ» است. یعنی چطور آن را از مکان دور اخذ می‌کنند، حال آن‌که قبلاً در دنیا به آن کافر شده بودند و آخرت را از مکان دور نفی می‌کردند. منظور از «غیب» ظاهراً آخرت و از «مکان بعید» دنیاست و «قذف» به معنی انکار و نسبت دادن به اوهام است یعنی وقتی که در دنیا بودند، که نسبت به آخرت مکان دوری است، آخرت را انکار می‌کردند. (قرشی، ۱۳۷۷، ۸، ۴۵۸)

برخی از مفسرین معتقدند که مراد از این جمله این است که به رسول خدا ﷺ نسبت ناروا می‌دهند، گاه پیامبر ﷺ را «ساحر» می‌خواندند، گاه «مجنون»، گاه «کذاب» و گاه قرآن را ساخته فکر بشر می‌دانستند، و گاه بهشت و دوزخ و قیامت را به کلی انکار می‌کردند، تمام این‌ها یک نوع «رجم به غیب» و «تیر در تاریکی» و «قذف مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ» بود. سپس می‌افزاید: سرانجام میان آن‌ها و آن‌چه مورد علاقه آنان بود به وسیله مرگ جدایی افکنده می‌شود، همان‌گونه که با

گروه‌های مشابه آن‌ها از قبل چنین عمل شد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۲۳/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵۶/۱۸)

﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْكُلُوفُ فِي شَكِّ مُرِيْبٍ﴾ (سبأ ۳۴) (۵۴)

ظاهر سیاق چنین به نظر می‌رسد، که مراد از "ما يَشْتَهُونَ" لذات مادى دنیوی باشد، که مرگ بین ایشان و آن لذات فاصله می‌شود. و مراد از اشباع آن، اشباهشان از امت‌های گذشته است، و یا کسانی است که مذهب همین‌ها را داشته باشند و جمله‌ی ﴿إِنَّهُمْ كَلُوا فِي شَكِّ مُرِيْبٍ﴾ تعلیل و بیان علت جمله "كَمَا فُعِلَ" است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۹۱/۱۶)

نتیجه‌گیری

قرآن مجموعه‌ی واحدی است که همه‌ی اجزایش يك هدف و احد را دنبال می‌کنند و این هدف که همان انسان‌سازی و هدایتگری است در تك تك حروف و کلمات این کتاب مقدس جاری و ساری است. هدایتگری قرآن در گزینش واژگان، چینش کلمات، جایگاه آیات در سوره‌ها کاملاً مشهود است و اراده واحد و حکیمانهای در ساماندهی آن‌ها نقش داشته است. اگر قرآن دارای يك هدف کلی است، هر يك از سوره‌های قرآن نیز باید بخشی از این هدف را تأمین کنند و رابطه‌ای معنادار و هماهنگ با هدف کلی قرآن داشته باشند. بدینسان می‌بینیم که پذیرش هدفمندی قرآن به طور طبیعی ما را به سوی هدفمندی سوره سوق می‌دهد. در تفسیر ساختاری سوره‌ها با بررسی تناسب آیات اهداف و مقاصد سوره کشف می‌شود. در این پژوهش با بررسی ارتباط و تناسب بین آیات سوره‌ی مبارکه‌ی سبأ به فهم دقیق‌تری از این سوره دست یافتیم که این امر ما را در نیل به معارف بلند و عمیق این سوره یاری کرد. در این راستا مباحث ذیل مورد بررسی قرار گرفتند:

در دسته‌ی نخست این پژوهش، معاد به عنوان اصلی مهم در دین اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد و شبهاتی در این زمینه از سوی منکرین آن مطرح می‌گردد، که در آیات نخست بایان عمومیت ملک و کمال علم خداوند این شبهات پاسخ داده می‌شود و ضرورت معاد به اثبات می‌رسد. پس از آن برای فهم بیشتر مطلب به نمونه‌ای از شرح حال شاکران و کفران کنندگان اشاره می‌شود. در این راستا عاقبت کفران نعمت و گرفتار شدن در عذاب الهی را به عنوان عبرتی

برای همه‌ی انسان‌ها مطرح می‌سازد.

گام بعدی سوره به تبیین توحید و صفات خداوند متعال می‌پردازد. در این بخش از سوره الوهیت آلهه مشرکین با نفی مالکیت از آنان باطل می‌شود و ربوبیت پروردگار با توجه به صفت رازقیت ایشان و انحصار داوری خداوند در روز قیامت به اثبات می‌رساند.

ارتباط این دودسته آیات (معاد و توحید) در آن است، که در مبحث توحید، اثبات ربوبیت پروردگار و ابطال آلهه مشرکین با انحصاری دانستن داوری خداوند در روز قیامت صورت می‌گیرد. علاوه بر این، آیات اول سوره که مباحثی توحیدی هستند، زمینه‌ساز آیات بعدی سوره که در رابطه با اثبات اصل معاد است، می‌باشد.

در آخرین بخش از سوره، نبوت به عنوان سومین اصل اعتقادی مطرح می‌شود. که غرض اصلی آن بیان عمومیت رسالت پیامبر ﷺ و تکذیب آن از سوی مشرکین و کفار، و انذار به آنان با بیان عاقبت شوم تکذیب کنندگان نبوت می‌باشد.

ارتباط و تناسب این دودسته آیات (توحید و نبوت) در آن است که در ابتدای مبحث نبوت به عمومیت رسالت پیامبر اشاره می‌شود: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ نُبُوءًا وَنَذِيرًا﴾ که این آیه حجت و دلیل دیگری بر مسأله‌ی توحید می‌باشد چرا که رسالت خود از لوازم ربوبیت می‌باشد.

بنابراین نتیجه این می‌شود که سوره‌ی مبارکه‌ی سبأ که سوره‌ای مکی می‌باشد. به بیان معارف اسلامی و ریشه‌های اعتقادی پرداخته است و شامل محورهایی همچون توحید، نبوت و معاد می‌باشد؛ سپس شبهات منکران در این زمینه را مطرح می‌کند و در صدد پاسخ‌گویی به این شبهات بر می‌آید.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، قم.
۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۱، دارالکتب العربی، بیروت.
 ۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
 ۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، ج ۲، میقات، تهران.
 ۵. حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴)، *انوار درخشان*، ج ۱، کتابفروشی لطفی، تهران.
 ۶. خامه‌گر، محمد، (۱۳۸۶)، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۱، دارالعلم الدارالشامیه، بیروت.
 ۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳، دارالکتب العربی، بیروت.
 ۹. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، ج ۱۷، دارالشروق، بیروت.
 ۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی، (شیخ صدوق)، (۱۳۶۸)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، شریف رضی، قم.
 ۱۱. صابونی، محمد علی، (۱۳۸۳)، *صفوة التفاسیر*، مترجم، محمد طاهر حسینی، احسان، تهران.
 ۱۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۸)، *ترجمان الفرقان*، ج ۱، شکرانه، قم.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، جامعه مدرسین، قم.
 ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
 ۱۵. _____، (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، ج ۱، دانشگاه تهران، تهران.
 ۱۶. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، *احسن الحدیث*، ج ۳، بنیاد بعثت، تهران.
 ۱۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، *الجامع الاحکام القرآن*، ج ۱، ناصر خسرو، تهران.
 ۱۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، ج ۴، دارالکتب، قم.
 ۱۹. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹)، *من هدی القرآن*، ج ۱، دار معجی الحسین، تهران.
 ۲۰. المراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۳)، *آموزش عقاید*، ج ۱۳، امیرکبیر، بی جا.
 ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
 ۲۳. نجفی، محمد جواد، (۱۳۹۸)، *تفسیر آسان*، ج ۱، انتشارات اسلامی، تهران.

مطالعات تفسیری آلا. الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال اول * شماره سوم * پائیز ۱۳۹۷



جهانی بودن قرآن از منظر مفسران فریقین بر محور آیه ۱۹ سوره انعام

کفر فریده مهدیان^۱

سیده سعیده غروی^۲

چکیده

جهان شمولی آموزه‌ای قرآن برای بشر و حجت بودن گستره‌ی مکانی و زمانی دعوتش از جمله مباحث و رویکردهای اعتقادی در میان مفسران است. بررسی پیشینه‌ی علمی این بحث، گاه بیانگر اندیشه‌ی باطل برخی، بر انحصار آموزه‌ها برای یک ملت و منحصر در منطقه و عصری خاص است. این مقاله با استناد به آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی انعام، مبنی بر جهانی بودن مضامین و مفاهیم قرآنی، به بررسی تطبیقی تفاسیر معتبر فریقین به روش تحلیلی - توصیفی پرداخته است. مفسران فریقین در حوزه‌ی تفسیر، دارای اصول و مبانی مشترک و مختص هستند. یکی از عوامل مؤثر در تفاوت دیدگاه مفسران فریقین در تفسیر آیات، اختلاف در مبانی و اصول تفسیری است. برخی از مفسران فریقین در بررسی واژه‌ی «من بلغ» از آیه‌ی مذکور و معطوف در جهت اثبات جهانی بودن قرآن، به سخنان صحابه و تابعین استناد می‌کنند. برخی هم با استناد و مبنا قرار دادن روایات اهل بیت علیهم السلام که آنها را حجت و دارای اعتبار عملی می‌دانند، افزون بر جهانی بودن دعوت قرآن معتقدند که در سایه‌ی حکومت جهانی اهل بیت علیهم السلام شمولیت آن، همه‌ی افراد را در برمی‌گیرد و فرازمانی و فرامکانی است. نتیجه‌ی حاصل از این رویکرد، بیانگر همگانی بودن خطابه‌های قرآنی و هدایت‌گری‌های این کتاب آسمانی تا روز قیامت است.

کلیدواژه

آیه «مَنْ بَلَغَ»، سوره انعام، جهان شمولی قرآن، فراعصری بودن قرآن، فریقین.

مقدمه

جهانی بودن قرآن، یعنی خطابه‌های قرآنی از نظر زمانی، عام و فراگیر است؛ به گونه‌ای که این خطابه‌ها فقط متعلق به عصر نزول و مردم شبه جزیره عربستان نبوده است، بلکه همه‌ی طبقات مردم در همه‌ی زمان‌ها، مخاطب آیات کریمه قرآن هستند. به عبارت دیگر، پیام‌های قرآن، فرازمانی و فرامکانی است؛ یعنی همه‌ی ملت‌ها را به آیین، معارف و مقررات خود فرامی‌خواند و هیچ فرد، گروه، ملت و نژاد خاصی را استثنا نمی‌کند. هرچند برخی در اثر ناآگاهی و برداشت‌های نادرست یا آگاهانه و به منظور ضربه زدن به اسلام و جلوگیری از نفوذ و حاکمیت آموزه‌های قرآنی، با تمسک به برخی آیات، مدعی شده‌اند که قرآن داعیه جهانی بودن ندارد و ویژه‌ی مردم عرب شبه جزیره عربستان در زمان نزول قرآن است، در حالی که معجزه بودن قرآن در این است که با توجه به متن ثابت، معنایی همیشه متغیر را به همراه داشته باشد. متنی که در بردارنده حقیقت مطلق است و در عین حال، فهم نسبی و عصری انسان را بر می‌تابد. در بحث جهانی بودن قرآن، تمرکز اصلی بر روی عنصر زمان است. از این رو، تعالیم و دستورات حیات‌بخش قرآن، در همه‌ی اعصار چه گذشته چه این زمان و تا آینده اعتبار دارد و گذر زمان، هرگز آن را کهنه نمی‌کند. قرآن کریم این مسئله را در آیات زیادی تبیین کرده است. آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی انعام این مطلب را به روشنی بیان می‌کند. در همین زمینه، برای اثبات جهانی بودن خطابه‌های قرآنی، مفسران فریقین این آیه را مورد استناد و بررسی داده‌اند. مطالعات در این زمینه، اهمیت تحقیق را دو چندان کرد؛ زیرا تاکنون با تحلیل آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی انعام از دیدگاه مفسران فریقین در اثبات جهان‌شمولی معارف الهی، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است و فقط ضمن آیه، برخی مفسران، اشاره‌هایی کوتاه بدان داشته‌اند. اهداف محوری در این پژوهش بررسی و استناد این آیه بر جهان‌شمولی آموزه‌های قرآنی برای مخاطبان همه دوره‌هاست. نحوه استدلال و برداشت از آیه از منظر مفسران فریقین با توجه به اختلاف مبنا و اصول تفسیری، از جمله اهدافی است که این مقاله آن را دنبال می‌کند. این کتاب آسمانی که هماهنگ با فطرت و عقل و در جهت پاسخ‌گویی به نیازها و برای هدایت و سعادت انسان

نازل شده و به هیچ زمان، مکان و قوم خاصی محدود نمی‌شود. در همین زمینه، قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ؛ بگو: «(بالاترین گواهی، گواهی کیست؟)» بگو: «(خداوند، گواه میان من و شماست؛ و این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد، بیم دهم. آیا برآستی شما گواهی می‌دهید که معبودان دیگری با خداست؟!» بگو: «(من هرگز چنین گواهی نمی‌دهم).» بگو: «(اوست تنها معبود یگانه؛ و من از آنچه برای او شریک قرار می‌دهید، بیزارم!)» (مکرم، ۱۳۷۳، ۱۳۰/۱)

این آیه در مکه بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده بود (طبرسی، ۱۳۶۰، ۴/۴۲۱) و گواه این حقیقت است که در آن هنگام هنوز اسلام از محیط این شهر تجاوز نکرده بود. لذا درباره‌ی شأن نزول آیه هم در منابع گوناگونی آمده که گروهی از مشرکان مکه نزد پیامبر ﷺ آمدند و گفتند: تو چگونه پیامبری هستی که احدی را با تو موافق نمی‌بینیم حتی از یهود و نصاری درباری تو تحقیق کردیم. آنها نیز گواهی و شهادتی به حقانیت تو بر اساس محتویات تورات و انجیل ندادند. پس کسی را به ما نشان بده که گواه رسالت تو باشد. این آیه و آیه بعد ناظر به این جریان و در پاسخ به درخواست آنها نازل شده‌است. (واحدی، ۱۴۱۱، ۲۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۲/۱۱۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ۱/۱۹۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۲/۴۰۴؛ غازی عنابه، ۱۴۱۱، ۲۰۰)

بنابراین، خداوند با نزول این آیه در زمان غربت اسلام، به پیامبرش ﷺ از آینده‌ای روشن و رسالت جهانی اسلام خبر داد؛ همان‌گونه که شعاع رسالت پیامبر اسلام ﷺ در ابتدا مکه بود، اما در مرحله‌ی بعد به دیگر سرزمین‌ها نیز گسترش یافت. در ادامه به تبیین اهداف جهان‌شمولی آموزه‌های قرآنی پرداخته می‌شود که در این آیه واژه‌ی ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ از جمله نکاتی است که بیانگر رسالت جهانی و دعوت همگانی قرآن است.

الف: جهان‌شمولی آموزه‌های قرآنی

از مطالعه و بررسی آثار و مکتوبات به جامانده چنین به دست می‌آید که مکاتب و ادیان موجود در جهان، مخاطب خود را گروه، ملت، نژاد یا طبقه‌ی خاصی دانسته یا مدعی نجات و هدایت همه‌ی انسان‌ها هستند. (مصباح، ۱۳۸۸، ۲/۲۷۵) مکتب انسان‌ساز اسلام و شریعت محمدی ﷺ بیانگر عمومیت و نامحدود بودن مرز دعوت قرآن برای همگان است. در همین زمینه، بسیاری از اندیشمندان و مفسران معتقدند که قرآن، کتابی جهانی با رسالت عمومی است که به قوم خاصی اختصاص ندارد، بلکه برنامه زندگی بشر با هدف اصلاح و رشد انسان‌هاست. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ۴/۱۲۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷/۳۹) هرچند توسعه عوامل تمدن، نیازمندی‌های جدیدی به وجود آورده و احیاناً سلسله‌ای از قراردادها و قوانین فرعی را هم ایجاد کرده، اما توسعه‌ی عوامل تمدن ایجاد نمی‌کند که قوانین مربوط به رابطه انسان با خدا دگرگون شود. (مطهری، بی‌تا، ۱۸۴) بر همین اساس، خدای سبحان، قرآن کریم را کتاب همگان و محور فکری و علمی جهانیان اعلام و آن را بدون اختصاص به دوره‌ای خاص برای هدایت همگان بر کامل‌ترین انسان عرضه کرد که این همیشگی و جهانی بودن، ویژگی برتر و منحصر به فرد قرآن است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۴۱-۴۲؛ ۱۳۸۹، ۲/۳۳۶-۳۳۹) بنابراین لازم است که برای تشریح ابعاد آیه در اثبات جهانی بودن خطابه‌های آن، به تبیین دیدگاه مفسران فریقین پرداخته شود:

ب: دیدگاه مفسران فریقین در دلالت آیه بر جهانی بودن خطابه‌های قرآنی

مفسران فریقین در خصوص دلالت مفردات و نیز سیاق آیه مورد بحث بر جهانی بودن آموزه‌های قرآنی، دیدگاه‌های متفاوتی دارند که ناشی از تفاوت نگرش در معطوف («و من بلغ») است. مفسران احتمالات گوناگونی را در این زمینه مطرح کرده‌اند که عبارت است از:

عطف بر ضمیر مفعولی در ﴿لَا تُذِرْكُم﴾

معنای آیه این‌گونه است: برای آنکه شما را انذار کنم و هر کس که قرآن تا روز قیامت به او برسد، برای این که مردم عصر رسول ﷺ و کسانی که بعد از ایشان می‌آیند تا روز قیامت

مخاطب قرآن و مکلف به احکام آن هستند. (سیدقطب، ۱۴۱۲، ۵/ ۱۰۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۴/ ۱۱۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۶/ ۴۷؛ شیخ‌طوسی، بی‌تا، ۴/ ۹۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۳/ ۱۷۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۴۱-۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵/ ۱۸۰)

عطف بر ضمیر فاعلی در ﴿لَا تُذِرْكُمْ﴾

بنابر آنچه که در احادیث وارد شده، معنای آیه به این صورت می‌شود: قرآن به من وحی شده تا به وسیله‌ی آن انذار کنم و هرکس از آل محمد ﷺ که به امامت برسد (ائمه معصومین علیهم‌السلام)، او نیز به وسیله‌ی این قرآن انذارکننده است. (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱/ ۳۵۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۱/ ۵۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۴/ ۴۳۷؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ۲/ ۱۱۲)

برخی از مفسران به لحاظ لازم یا متعدی بودن «بَلَّغَ»، برداشت دیگری از آیه ارائه کرده‌اند: اگر «بَلَّغَ» به معنای فعل لازم باشد، یعنی تمام کسانی که عقل‌شان نسبت به دین ربّانی بلوغ و رسایی دارد و فقط آنها مکلفند. در این صورت، منظور از «کُمْ» در ﴿لَا تُذِرْكُمْ﴾ مکلفان زمان نزول قرآنند و «وَمَنْ بَلَّغَ» همه‌ی مکلفان را تا پایان زمان تکلیف در بر می‌گیرد. اگر به معنای فعل متعدی باشد، «مَنْ بَلَّغَهُ» یعنی مکلفانی که این قرآن به آنان برسد آنها مخاطب این قرآن هستند. (صادقی‌تهرانی، ۱۳۸۸، ۲/ ۱۲۷-۱۳۰؛ ۱۴۱۹، ۱۳۰؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ۲/ ۱۲۶؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰، ۲/ ۳۵۶)

بنابراین، اگر ضمیر در ﴿لَا تُذِرْكُمْ﴾ عطف بر موضع نصب شود، جمله «من بلغ» ناظر به کسانی است که تا قیامت خواهند آمد و آیه به عمومیت و جهان‌شمولی دعوت اسلام دلالت دارد. اگر بر موضع رفع یعنی ضمیر فاعل «لَا تُذِرْكُمْ» عطف گرفته شود، بر حجّیت سنت اهل بیت علیهم‌السلام همانند سنت نبوی ﷺ دلالت دارد و بیان‌گر این مطلب است که این دو از هم جدا نیستند و با یکدیگر تلازم دارند. صراحت این آیه در جهانی و جاودانه بودن قرآن و فراتاریخی بودن گزاره‌هایش، امری است که غالب مفسران فریقین آن را می‌پذیرند. همچنین این مطلب که این دعوت شامل هر انسانی است که این پیام به او برسد، آشکارا بیان شده است؛ زیرا جمله‌ی «من بلغ» اطلاق دارد و صدور کلام از خداوند بدون قید و شرط است؛ پس شامل هر کسی در هر زمانی می‌شود. در ادامه به تبیین دیدگاه‌های فریقین پرداخته

می‌شود:

دیدگاه مفسران عامه و مبنای آنها در معطوف جمله «من بلغ»

جمله‌ی «من بلغ» عمومیت دعوت نبوی را با توجه به جاودانگی و شمولیتش در بردارد. (سیوطی، ۲۰۰۷، ۱۱۷) با بررسی‌هایی که در میان تفاسیر فریقین انجام شد، همه‌ی مفسران اهل تسنن، چه متقدمان و چه متأخران معتقدند خدای متعال قرآن را به سوی پیامبر ﷺ نازل کرده تا به وسیله‌ی آموزه‌هایش آنها را انداز کند. اکثر مفسران عامه به این روایت از پیامبر ﷺ «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۲۵/۱۱؛ بخاری، ۱۴۱۰، ۴۰۵/۵؛ ترمذی، ۱۴۱۹، ۴/۴۶۵) استناد می‌کنند. هر کس که این قرآن به او برسد به دلیل تواتر لفظی و معنوی که الفاظ و مضامینش دارد، گویی پیامبر ﷺ را دیده است؛ زیرا پیامبر ﷺ آن را بدون کم و زیاد به مسلمانان رسانده؛ هر چند در این میان، واسطه‌ها زیاد باشند، پس کلام الهی بر او حجت است. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ۵۳/۵) کسی که این قرآن به او می‌رسد، چه در حیات رسول ﷺ باشد یا پس از حیات، چه عرب باشد چه عجم، چه انسان باشد چه جن، چه در این دنیا باشد چه در قیامت، همچنان است که گویی حضرت رسول ﷺ را دیده و از او شنیده است. (میدانی، ۱۳۶۱، ۱۱/۱۸۲-۱۸۱؛ دروزه، ۱۴۲۱، ۷۴-۷۲/۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ۵۳/۵؛ سیدقطب، ۱۴۱۲، ۱۰۵۷/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۱۳/۴؛ سعدی، ۱۴۰۸، ۲۷۶-۲۷۷؛ ابن عاشور، بی‌تا، ۴۷/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۱/۲؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ۴۳/۳؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰، ۳۵۶/۲) این گروه از مفسران، تعبیر «من بلغ» را بر ضمیر «کم» مفعولی در «لَا تُذِرْكُمْ» عطف گرفته‌اند. در واقع فقط به ظاهر آیه تمسک کرده‌اند که ظاهر آیه هم بیانگر همین برداشت از معطوف جمله «من بلغ» است. البته آلوسی از دیگر مفسران عامه، گرچه عطف به ضمیر فاعلی را به خاطر ایجاد فاصله بین فعل و فاعل به وسیله‌ی مفعول جایز دانسته و آنچه را که مفسران شیعه با استناد به روایات اهل بیت ﷺ بیان کرده‌اند را نمی‌پذیرد. وی با توجه به تفاوت مبنا و اصول تفسیری عامه با شیعه، معتقد است که چنین مطلبی از آیه به ذهن متبادر نمی‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۱۳/۴)

دیدگاه مفسران امامیه و مبنای آنها در معطوف جمله «من بلغ»

خداوند در پرتو فراز ﴿أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ از آیه مورد بحث به هدف نزول قرآن پرداخته و می‌گوید: قرآنی که الفاظ آن اعجاز آمیز و معانی آن اعجاز آمیزتر است، هرگز نمی‌تواند ساخته‌ی فکر بشری آن هم در آن زمان، محیط و مکان بوده باشد. قرآن کریم با ذکر کلمه ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ در طول تاریخ بشر، رسالت جهانی و دعوت عمومی و همگانی‌اش را اعلام می‌دارد. در حقیقت تعبیری از این کوتاه‌تر و جامع‌تر برای ادای این منظور تصور نمی‌شود. بنابراین دقت در وسعت آن می‌تواند هرگونه ابهامی را درباره‌ی اختصاص نداشتن دعوت قرآن به نژاد عرب یا زمان و منطقه خاصی برطرف سازد. (مکارم، ۱۳۷۱، ۱۷۹/۵-۱۸۱-۱۴۲۱، ۲۳۶/۴-۲۳۷) در این آیه که به عمومیت و جهان‌شمولی دعوت اسلام دلالت دارد، مرز زمان و مرز مکان برداشته می‌شود و دعوت حضرت محمد ﷺ تمام انسان‌ها از هر نژاد و ملیتی و در هر زمانی تا روز قیامت را شامل می‌شود. (جعفری، ۱۳۷۶، ۳/۳۵۷) از آنجایی که دیدگاه مفسران شیعه درباره‌ی حجیت سنت اهل بیت ﷺ در تفسیر قرآن و اثبات همسانی آن با سنت پیامبر خدا ﷺ مورد پذیرش همگان است، گستره‌ی حجیت سیره‌ی اهل بیت ﷺ، تمام معارف تزییل و تأویل و ظاهر و باطن قرآن را در بر می‌گیرد. این نوع تلقی از تفسیر اهل بیت ﷺ از مصادر و مدارک فریقین قابل اثبات است. (نجارزادگان، ۱۳۸۳، ۱۰۱) در همین راستا، مفسران امامیه هم با استناد به همین آیه، قلمرو زمانی و مکانی رسالت حضرت محمد ﷺ را فراتاریخی و آموزه‌های قرآنی را جهان‌شمول و جاودانه دانسته‌اند و درباره‌ی معطوف جمله «مَنْ بَلَغَ» دو نظر و دیدگاه دارند:

یکم: بسیاری از مفسران، جمله‌ی «مَنْ بَلَغَ» را در محل نصب بر ضمیر «کم» مفعولی در «لِأُنذِرَكُم» عطف گرفته‌اند. مستفاد از ظاهر آیه هم بیانگر همین برداشت مفسران است که اگر دلیل دیگری نبود یا دلیل، با ظاهر آیه سازگار نبود به همین ظاهر آیه تمسک می‌شود. (شیخ طوسی، بی‌تا، ۹۴/۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۱۷۱/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۴۱-۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۸۰/۵)

دوم: گروهی دیگر از مفسران هم با استناد به احادیث ائمه معصومین ﷺ جمله‌ی «مَنْ بَلَغَ» را بر ضمیر فاعل «لِأُنذِرَكُم» عطف گرفته‌اند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱/۳۵۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۵۱۹/۱)

طبرسی، ۱۳۷۲، ۴/۴۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۲/۱۱۲)

سوم: بعضی هم هر دو احتمال را در معطوف جمله‌ی «وَمَنْ بَلَغَ» آورده و با استناد بر آیاتی از قرآن، توجیه کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۲۷، ۴/۳۵) بنابراین، جمله‌ی «من بلغ» ناظر به کسانی است که تا قیامت خواهند آمد و قرآن به دست آنان خواهد رسید. همچنین گویای آن است که از نظر دعوت به اسلام، بین کسانی که قرآن را از خود پیامبر ﷺ شنیده‌اند و کسانی که از غیر او می‌شنوند هیچ فرقی نیست. همچنین تفاوتی نمی‌کند که در زمان حیات پیامبر ﷺ یا پس از رحلت ایشان به آنها برسد. پس هرکس که صدای دعوت یگانه‌پرستی به او برسد، مصداق این آیه است و بر او اتمام حجت شده و این قرآن از روز نزولش تا قیام قیامت به نفع حق و علیه باطل احتجاج می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷/۳۹-۴۰؛ شیخ طوسی، بی تا، ۴/۹۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ۸/۳۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۳/۱۷۱)

پس از تبیین دیدگاه‌های مفسران در اثبات جهانی بودن فرامین الهی با تکیه به این آیه، به برخی ادله هم استناد شده است. البته با توجه به محور بودن آیه‌ی مورد بحث در این پژوهش، فقط به دلیل عقلی که مؤید برداشت جهان‌شمولی از آیه است استدلال شده است.

مؤیداتی از دلیل عقلی مفسران بر جهان‌شمولی قرآن با تکیه بر آیه

از نگاه قرآن کریم (نساء/۶؛ نور/۲۴) و همه‌ی آموزه‌های وحیانی (شریف‌رضی، ۱۴۱۴، ۴۲۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ۳۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۴/۱۵۴) انسان موجودی مکلف است و به سبب همین تکلیف نیز مستحق پاداش و کیفر خواهد بود. از جمله شروط تکلیف، در کنار «قدرت» و «اراده»، «علم به تکلیف» است؛ یعنی اوامر و نواهی الهی به او رسیده باشد. اما در صورتی که در ابلاغ این تکلیف خللی ایجاد شود، تکلیف از انسان ساقط می‌شود و خداوند در قیامت او را به دلیل عمل نکردن به تکالیفش عقوبت نخواهد کرد. (سیدقطب، ۱۴۲۵، ۲/۱۰۵۶) او نیز می‌تواند به خداوند حکیم احتجاج کند که اگر تکالیفی بر عهده‌اش بوده، چرا به وی اعلام نشده است. ضرورت ابلاغ احکام و معارف الهی و اتمام حجت بر مردم، از برنامه‌های رسالت پیامبران و جانشینان آنهاست. بنابراین تا این قانون توسط انسان‌های وارسته و معصوم و مصون از هر خطایی به مردم ابلاغ نشود، تویخ و مسئولیتی در کار نخواهد بود. از همین

رو اعلام و آگاهی از شروط تکلیف است. به اصطلاح علما علم اصول، «عقاب بدون بیان» قبیح است. (اسلامی، ۱۳۸۷، ۹۱/۲) مطابق این قاعده، هرگونه عقاب و مؤاخذه مکلف از سوی شارع مقدس بدون بیان و اعلام ناپسند و مذموم است. قرآن، نه تنها در عصر نزول، بلکه در تمام اعصار تا قیامت، ابلاغ‌گر پیام‌های خداوند است و حیثیت حجت بودن خود را حفظ می‌کند؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌تواند وظیفه‌ی هدایت‌گری را به انجام برساند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۴۱-۴۲) بنابراین برای رساندن آموزه‌های الهی لازم است کیفیت ابلاغ هم به روشنی برای مکلفان تبیین شود تا هرگونه ابهام برطرف و حجت بر همگان تمام شود که در ادامه به این مهم پرداخته می‌شود:

کیفیت «ابلاغ» در جمله «وَمَنْ بَلَغَ» از منظر مفسران فریقین

بلغ؛ بلوغ و بلاغ، مصدر ثلاثی، برخی آن را به معنی تبلیغ و کفایت (راغب، ۱۳۷۴، ۳۰۷/۱)؛ برخی هم به معنای رسیدن به حد اعلی و انتهای مقصد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۳۶/۱) دانسته‌اند. خداوند در علم ازلی و قطعی خویش مقدر داشته که قرآن در مسیر جاودانه‌اش در جایگاهی والا و مستقر قرار گرفته باشد؛ ﴿إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ (زخرف ۴۳) پایه‌هایش استوار و همواره در بستر زمان بدون هیچ دشواری در حرکت و پویایی باشد. (معرفت، ۱۳۷۹، ۱/۴۶) از این رو، مقاصد والا و مطالب ارزشمند، اهداف جهانی دارد که همگان باید برای نشر این امر عظیم اقدام و به جهانیان ابلاغ کنند. این کار انجام نمی‌شود مگر اینکه نشر معارف و احکام قرآن فراگیر و به همه جهانیان عرضه شود و این امر مهم فقط در سایه‌ی ترجمه قرآن به تمام زبان‌های زنده دنیا امکان‌پذیر است. اگر امت اسلامی که داعیه‌دار کلام الهی هستند به این مهم عمل نکنند و از انجام وظیفه‌ی دینی لازم خود سر باز زنند، خداوند به زودی گروه دیگری را جایگزین آنها خواهد کرد که مانند آنها نخواهند بود: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾؛ اگر روی برتابید جای شما را به مردمی غیر از شما خواهد داد که مانند شما نخواهند بود ﴿(محمد ۴۷)﴾؛ (معرفت، ۱۳۷۹، ۱/۱۴۳) قرآن کریم که از سوی خدا به صورت کامل و جامع نازل شده یکی از الطاف عالی و نعمت بی‌پایان الهی بر انسان است. بنابراین،

آوای حق آن باید به گوش همه‌ی انسان‌ها برسد تا با پذیرش و عمل به آن، از آثار و فواید این موهبت الهی بهره مند گردند. از سوی دیگر، باید حجت بر همه‌ی انسان‌ها تمام شود تا در صحنه قیامت کردار آنها نسبت به آن سنجیده و محاسبه گردد و عذری برای هیچ‌کس باقی نماند.

بعضی از مفسران درباره‌ی چگونگی دستیابی به کلام الهی معتقدند که فهمیدن عین الفاظ قرآن لازم نیست، بلکه رسیدن پیام و مفهوم قرآن با هر زبان ممکن است. قرآن بر هر کسی که الفاظ آن را بشنود و معنایش را بفهمد و به مقاصدش پی ببرد یا کسی برایش ترجمه و تفسیر کند و خلاصه بر هر کسی که مضامین آن به گوشش بخورد حجت است. پس لازم نیست به صورت مکتوب برایشان ارسال شود یا حتماً به زبان آن قوم باشد، بلکه شرط این است که مضامینش شامل آنها باشد و بعد حجت بر آنها اقامه شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۹/۷؛ سیدقطب، ۱۴۱۲، ۱۰۵۷/۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۴۷/۶) بنابراین، امروزه ترجمه قرآن يك رسالت و به چند دلیل به عنوان يك ضرورت در جامعه احساس می‌شود:

قرآن کتاب دعوت است و باید این دعوت به همه‌ی انسان‌ها ابلاغ شود تا آن را درك کنند؛ اسلام دین اختصاصی نیست تا ملتی بر ملتی دیگر حق تقدم داشته باشد. قرآن کتاب راهنمایی و دعوت به اسلام است و نسبت به همه مردم و همه‌ی ملل جهان یکسان است؛ بر عهده‌ی هر مسلمان است تا ندای اسلام را به گوش جهانیان برساند؛

غرض از فرستادن قرآن، تبیین و روشن ساختن آن برای جهانیان است، نه اینکه صرفاً آن را تلاوت کرده و یا در اختیار گروهی خاص (مخاطبین اولیه که عرب بودند) بوده باشد. (معرفت، ۱۳۸۲، ۱۹۵) بر همین اساس لازم است که پس از ابلاغ و رساندن این پیام‌ها، آن اهداف محوری که خداوند در ارسال کتاب آسمانی‌اش برای هدایت‌گری و ارشاد مردم در نظر داشته به نحوی به دست آید. هدف عمده‌ای که در تبلیغ جهانی آموزه‌ها نهفته، همان تبشیر و انذار مردم در جهت عمل به فرامین الهی است. بنابراین، در استدلال بر جهان‌شمولی فرازهای این آیه، باید به آثار سازنده انذار توجه داشت.

تأثیر و جایگاه انذار در تبلیغ جهانی با استناد به آیه «لَا نَذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ»

إنذار در لغت، مصدر باب افعال از باب «نَذِرَ، يَنْذِرُ» و به معنای خبری است که ترس و بیم در آن باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۰۷/۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ۸۲/۱۲) از آنجایی که منذر حقیقی فقط خداست و یکی از اسمای الهی مُنذِر است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۸۷/۹۴) و دیگر منذران فقط ابلاغ‌کننده پیام الهی هستند. به طور معمول در نهاد آدمی انگیزه دفع ضرر، قوی‌تر از جلب منفعت است. در آیه «وَأَوْحِيَ إِلَىٰ هَٰذَا الْقُرْآنِ لِنَذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» مسئله‌ی انذار و هشدار، غایت و نتیجه‌ی نزول قرآن کریم قرار گرفته است. دعوت نبوت از طریق تخویف و تبذیر آغاز شده و این خود در فهم عموم مردم مؤثرتر از تطمیع و تشویق است. هرچند امیدوار ساختن مردم نیز راهی است برای دعوت انبیا و قرآن هم تا اندازه‌ای این طریقه را به کار برده، اما بیش از ایجاد شوق و رغبت در آدمی، اثر دیگری ندارد؛ به خلاف تهدید که به ضرورت عقلی، آدمی به دفع آن ملزم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۹/۷) پس قرآن، با تأکید بیشتری به مسئله‌ی انذار پرداخته است. از این رو، برای مردم غافل مکه در عصر نزول و پیش از همگانی شدن آموزه‌های قرآن، سخن گفتن از زاویه انذار مؤثرتر است؛ زیرا مخاطبان در حال عناد و مکابره بودند و انذار مناسب همین مقام است. پس هدف از نزول قرآن نسبت به حال آنها همان انذار بوده است و به همین سبب فرموده «لَا نَذِرْكُمْ بِهِ» تا درون و ضمیر مخاطبان را بیان کند. (ابن‌عاشور، بی‌تا، ۴۷/۶) اگر مردم در گمراهی خود هیچ تقصیری نداشتند، مناسب بود که دعوت الهی از راه تطمیع آغاز شود، اما مردم در گمراهی خود مقصر هستند؛ زیرا دعوت اسلام، دعوت به دین فطرت است که از نهاد خود بشر سرچشمه می‌گیرد و این خود اوست که با شرک و گناه، فطرت خود را پشت سر افکنده و شقاوت را بر دل خود چیره می‌کند. در نتیجه، حزم و حکمت اقتضا می‌کند که دعوت آنان از راه انذار و هشدار آغاز گردد. به همین سبب در آیات بسیاری وظیفه‌ی آن حضرت منحصر در انذار شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۹/۷) بنابراین قرآن که اسلام مکتوب است، به اسلام ناطق و راهبری نیاز دارد که در مقام و جایگاه مُنذِر مردم را به وسیله‌ی فرامینش انذار و هدایت کند. حال این رهبران و هادیان امت، پس از پیامبر ﷺ

در دوره‌های دیگر چه کسانی هستند؟ چگونه می‌توان با استدلال و استناد به آیه از باب تطبیق بر مهم‌ترین مصادیقش آنها را شناخت؟ در ادامه به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

ارتباط آیه با حکومت جهانی اهل بیت علیهم‌السلام

قرآن کریم، کتاب آسمانی است که از ناحیه‌ی خدا، برای سعادت و راه‌یابی انسان به سوی حق، بر آخرین پیام‌آور الهی، محمد بن عبدالله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرستاده شد و به طور کلی هماهنگ با فطرت انسان تنظیم شده است. بدیهی است که فطرت انسان‌ها هم در طول زمان تغییری نمی‌کند. از آنجائی که قرآن سیاست‌های کلی، اهداف شریعت و خطوط اصلی را ترسیم می‌کند اما شرح و بسط احکام، کمیت و کیفیت انجام آن و بیان شروط و قیود را بر عهده‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گذارده و فرموده: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/۱۶: ۴۴)؛ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر/۵۹: ۷) آن حضرت نیز برای حفظ این دستاوردها و بیان مسائلی که پس از آن پیش می‌آید، مراجع علمی را در قالب حدیث ثقلین معرفی کرد: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی» (ابن بابویه، ۶۷/۱؛ همچنین آورده: ۱۳۶۱، ۹۰؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۱۷۰/۱۷؛ نسائی، ۱۴۱۱، ۵۱/۵). همان‌گونه که حضور و وجود مقدس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در کنار قرآن، به عنوان مفسر و بیانگر احکام نورانی آن و مجری قوانین سعادت، ضروری و حتمی است، جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم؛ ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام نیز به عنوان حاملان علوم و معارف قرآن وجود و حضورشان برای فهم و دریافت آموزه‌های قرآنی لازم و ضروری است. این کارشناسان دین، مسئولیت اجرا، تبیین و تفسیر حقایق بلند آن را برعهده دارند و پیوسته برای فهم صحیح دین، در کنار قرآن هستند؛ یعنی انذار همیشگی باید همراه با منذر همیشگی باشد. از همین رو، مردم در کنار قرآن کریم موظف شدند به بطن‌شناسان قرآن تمسک جویند.

حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: «ذلک القرآن فاستنطقوه؛ او را به سخن درآور»، «و لن ینطق لکم؛ ولی مطمئن باشید اگر به تنهایی سراغ قرآن بروید قرآن برای شما سخنی نخواهد گفت»، «اخبارکم عنه؛ من از قرآن برای شما خبر می‌آورم»، «ان فیہ علم ما مضی و علم ما یأتی الی یوم»

القیامة؛ اگر من سخنگوی قرآن باشم هر چه شما نیاز دارید تا روز قیامت از قرآن کریم استنتاج می‌کنم» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴، ۲۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۶۱/۱، قمی، ۱۴۰۴، ۳/۱)

از همین‌رو، یکی از مهم‌ترین ابزاری که می‌توان به واسطه‌ی آن به درک واقعی و عمیق مضامین و مفاهیم آیات الهی دست یافت و از معارف ارزشمند آن بهره‌مند گردید، همان تفسیر صحیح آیات نورانی قرآن است که از الفاظ و ظواهر کلام الهی و با اندیشه و ژرف‌نگری در آنها به دست می‌آید و نشانگر مراد و منظور ظاهری آیات قرآن است، اما گاهی آیات الهی حاوی حقایق ورای الفاظ و ظواهر آن است که در مطالعه ابتدایی و اولیه به دست نمی‌آید و تأمل و دقت آدمی در آنها نیز کارساز نیست، بلکه تنها روایات و گفتار معصومین علیهم‌السلام است که از آنها پرده برمی‌دارد. به همین منظور، در منابع امامیه و در روایات گوناگون، واژه‌ی «مَنْ بَلَّغَ» به فاعل «لا نذركم» عطف شده و به ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام تفسیر شده است:

کلینی به سندهای معتبر از امام‌صادق علیه‌السلام روایت نموده که؛ آن حضرت در تفسیر این آیه کریمه فرمود:

«هرکه از آل محمد علیهم‌السلام به حدّ امامت برسد انذار می‌کند مردم را به قرآن چنانچه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به آن انذار می‌کرد.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۴۲۴/۱)

در تفسیر عیاشی آمده است که امام باقر علیه‌السلام و امام‌صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«معنای «مَنْ بَلَّغَ» این است که هرکس، امامی از آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را ببیند، درحالی که مردم را به وسیله‌ی قرآن می‌ترساند، مثل این است که خود پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دیده است.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۵۶-۳۵۷)

همچنین عیاشی آورده:

«امام‌صادق علیه‌السلام درباره‌ی «مَنْ بَلَّغَ» فرمودند: «مقصود کسی است که وظیفه‌ی امامت به او رسیده است و او همانند پیامبر، مردم را با قرآن انذار می‌کند. منظور از «مَنْ بَلَّغَ» ائمه‌ی علیهم‌السلام هستند که بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مردم را به وسیله‌ی قرآن هشدار می‌دهند.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۵۶/۱)

گو اینکه با توجه به این روایات، بیشتر مفسران کلمه «و من بلغ» را به ضمیر «أندركم» عطف دانسته و گفته‌اند مقصود از آن غایبان در زمان پیغمبرند، ولی براساس تأویل ائمه علیهم‌السلام در روایات، من بلغ به ضمیر مرفوع «أندركم» معطوف است؛ یعنی هر امامی که به درجه امامت رسد، به وسیله قرآن مردم زمان خود را بیم می‌دهد. طبق این روایات، «مَنْ بَلَغَ» عطف بر فاعل مقدر در «لأندركم» است. (طبرسی، ۱۳۶۰، ۸/۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷/۴۲؛ حسینی‌شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۳/۲۳۹؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ۲/۱۲۶) باید گفت رسول خدا بیم‌دهنده است و در هر زمانی باید هدایتگری باشد تا مردم را هدایت کند. از همین رو قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ...﴾ (رعد ۱۳/۷) همچنین در روایات به صورت متواتر آمده که پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جملهی ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ را بر امیر مؤمنان علیه‌السلام تطبیق کرد و فرمود: «أنا المنذر وعلي الهادي إلى أمري؛ من بیم‌دهنده و علی هدایت‌کننده به دستورهای من است» (عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵، ۲/۴۸۲-۴۸۳) به طور مسلم پس از امیر مؤمنان علیه‌السلام، آیه مصادیقی نیز دارد که به مرور زمان بر آن منطبق می‌شود. بخشی از تحرك و روشنگری قرآن در این است که به مرور زمان بر مصادیق آن تطبیق گردد. از این جهت، امام باقر علیه‌السلام فرمود: «رسول الله المنذر، وعلي الهادي، وكلّ إمام هاد للقرن الذي هو فيه؛ پیامبر خدا بیم‌دهنده و علی هدایت‌کننده و هر امام، هادی مردم آن عصری است که در آن زندگی می‌کنند» (عروسی‌حویزی، ۱۴۱۵، ۱/۳۵۹) همان‌گونه که قرآن، زنده و باقی است، قرین او نیز باید زنده باشد. بنابراین، طبق اصول و مبانی مختص امامیه در تفسیر، حجّیت سنت اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیات و همخوانی آن با سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای تحقق آموزه‌های جهانی قرآن نیاز به حکومت جهانی است. حکومتی که در سایه‌ی آن برای فهم صحیح معارف الهی و عمل به دستورات حیاتبخش قرآن همه‌ی جوامع انسانی برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی مطیع اوامر و فرامین نورانی خاندان وحی باشند. با توجه به مطالب یاد شده، ارتباط و پیوند میان موضوع «جهان‌شمولی آموزه‌های قرآن» و مسئله‌ی «حکومت جهانی اهل بیت علیهم‌السلام» روشن شد و این حقیقت نیز به اثبات رسید که این پیوند ناگسستنی است و با یکدیگر تلازم دارند.

نتیجه گیری

از آنجا که در این مقاله مباحث پیرامونی آیهی ۱۹ سوره انعام از منظر مفسران فریقین مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت، مطالب چندی به صورت خلاصه به دست آمد که مهم ترین آنها عبارتند از:

این آیه یکی از آیاتی است که بر جهان شمولی آموزه‌ها و خطابه‌های قرآنی اشاره دارد. مفسران فریقین در استدلال به این آیه، بر جهانی بودن آموزه‌های الهی تأکید دارند. قرآن کریم به عنوان معجزه جاوید و صلح دعوت نبوی در انحصار دوره و مکان خاصی نیست و برای به سعادت رساندن همه‌ی بشریت از زمان نزول تا پایان جهان نازل شده و کتابی جهانی است. مفسران فریقین درباره معطوف جمله «من بلغ» دیدگاه‌های متفاوتی دارند. در صورت عطف به محل منصوب، مخاطب آیه تمام انسان‌هایی هستند که تا روز قیامت پا به عرصه وجود می‌گذارند. در این گونه خطاب واقع شدن انسان‌ها، عین الفاظ قرآن یا ترجمه یا مفهوم و محتوای کلام الهی تفاوتی ندارد و به هر نحوی که برسد حجت بر آنها تمام است. به همین سبب در روز قیامت، در صورت ترک اوامر و ارتکاب نواهی الهی مورد عتاب قرار می‌گیرند و در نتیجه عذاب اخروی و محرومیت از رضوان الهی یا لقاءالله را برای خویش تدارک دیده‌اند. مفسران شیعه که تفاوت مهم مبنایی با مفسران عامه در تفسیر و تحلیل آیات دارند، درباره آموزه‌های جهان‌شمولی قرآن تفصیلات بیشتری درباره معطوف جمله «من بلغ» داده‌اند. برخی با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه که آنها را حجت و دارای اعتبار عملی می‌دانند، با استناد و مبنا قرار دادن روایات، معطوف را بر محل مرفوع عطف گرفته‌اند. بنابر اصول اعتقادی شیعه، قرآن در کنار اهل بیت علیهم‌السلام تا روز قیامت باقی خواهد ماند و آموزه‌های جهانی آن همراه و همگام با مفسر و رهبر در سایه حکومت جهانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام محقق خواهد شد و به ظهور و بروز می‌رسد.

فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۳، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (شیخ صدوق)، (۱۳۶۱)، *معانی الأخبار*، ج ۱، جامعه مدرسین، قم.
۳. _____، (۱۴۱۶)، *الخصال*، ج ۵، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۶)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، ج ۱، مؤسسة الرسالة، بيروت.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر والتتویر*، بی نا، بی جا.
۶. اسلامی، رضا، (۱۳۸۷)، *قواعد کلی استنباط*، ج ۵، مؤسس بوستان کتاب، قم.
۷. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴)، *الرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، مؤسسة البعثة، قم.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰)، *صحیح البخاری*، ج ۲، وزارة الاوقاف، لجنة إحياء كتب السنة، قاهره.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹)، *الجامع الصحیح وهو سنن الترمذی*، ج ۱، دارالحديث، قاهره.
۱۱. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، (۱۳۷۷)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، ج ۱، دانشگاه تهران، تهران.
۱۲. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶)، *تفسیر کوثر*، ج ۱، مؤسسه انتشارات هجرت، قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۸، محقق: علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۴. _____، (۱۳۸۹)، *نزهت قرآن از تحریف*، ج ۴، اسراء، قم.
۱۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسن بن احمد، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، میقات، تهران.
۱۶. دروزه، محمد عزه، (۱۴۲۱)، *التفسیر الحديث: ترتيب السور حسب النزول*، ج ۲، دارالغرب الإسلامي، بیروت.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، *مفردات الفاظ قرآن*، ج ۲، مرتضوی، تهران.
۱۸. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳، دارالکتب العربی، بیروت.
۱۹. سعدی، عبدالرحمن، (۱۴۰۸)، *تیسیر الکریم الرحمن فی تیسیر کلام المنان*، ج ۲، مکتبه النهضة العربية، بیروت.
۲۰. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، (۱۴۰۸)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۱. سید قطب، ابراهیم شاذلی، (۱۴۲۵)، *فی ظلال القرآن*، ج ۱۷، دارالشروق، قاهره.
۲۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور*، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.

۲۳. _____، (۲۰۰۷)، *الاکلیل فی استنباط التنزیل*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۲۴. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، *نهج البلاغة (للصبحي صالح)*، ج ۱، هجرت، قم.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۸)، *ترجمان فرقان*، ج ۱، قم.
۲۶. _____، (۱۴۱۹)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، ج ۱، ناشر مؤلف، قم.
۲۷. صدیق حسن خان، محمد صدیق، (۱۴۲۰)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۹. _____، (۱۴۲۷)، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، ج ۱، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
۳۰. طبرسی، فضل بن علی، (۱۳۶۰)، *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه: مترجمان، ج ۱، فراهانی، تهران.
۳۱. طنطاوی، محمد، (۱۹۹۷)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، ج ۱، نهضة مصر، قاهره.
۳۲. طوسی محمد بن حسن، (بی تا)، *تفسیر تیان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی جا.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵)، *نور الثقلین*، ج ۴، اسماعیلیان، قم.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، *تفسیر عیاشی*، ج ۱، مکتبه العلمیة الاسلامیة، تهران.
۳۵. غازی عنایة، (۱۴۱۱)، *أسباب النزول القرآنی*، ج ۱، دار الجیل، بیروت.
۳۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، ج ۲، مکتبه الصدر، تهران.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، ج ۳، دارالکتاب، قم.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، *قرآن شناسی*، (معارف قرآن ۶)، ج ۱، مؤسسه در راه حق، قم.
۴۰. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۳، بی نا، بیروت.
۴۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار*، بی نا، بی جا.
۴۲. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، ج ۱، مؤسسه التمهید، قم.
۴۳. _____، (۱۳۸۲)، *تاریخ قرآن*، ج ۵، سمت، تهران.
۴۴. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴)، *تفسیر الکاشف*، ج ۱، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران.

۴۶. _____، (۱۳۷۳)، ترجمه قرآن، ج ۲، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۴۷. _____، (۱۴۲۱)، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ۱، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم.
۴۸. میدانی، عبدالرحمن حسن حنبکه، (۱۳۶۱)، معارج التفکر و دقائق التدبیر، ج ۱، دارالقلم، دمشق.
۴۹. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۳)، تفسیر تطبیقی، ج ۱، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۵۰. نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱)، السنن الکبری، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۵۱. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱)، اسباب نزول القرآن، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.



خوانش جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای قرآن کریم از منظر آیت‌الله جوادی آملی

ک خدیجه حسین زاده باردنی^۱

سید حسین شفیعی دارابی^۲

چکیده

یکی از مسائل اختلافی و بنیادین در تفسیر قرآن، مسئله‌ی جامعیت قرآن است که هر کدام از مفسران با استناد به ادله‌ای در هر یک از حوزه‌های جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای به یکی از دیدگاه‌های جامعیت تمایل پیدا کردند. بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی به عنوان مفسر تاثیرگذار دوره‌ی معاصر، می‌تواند راهگشای حل برخی مباحث نظری در حوزه‌ی اندیشه و عمل دینی باشد. بنابراین نوشتار حاضر با شیوه‌ی عقلی و نقلی و با گردآوری داده‌ها از راه جمع‌آوری کتابخانه‌ای درصدد تبیین دیدگاه این مفسر در دو حوزه‌ی جامعیت است. نویسنده پس از گردآوری اطلاعات آن‌ها را با روش توصیفی و تحلیلی به نگارش درآورده است. از سیر در آثار تفسیری و غیرتفسیری آیت‌الله جوادی به دست می‌آید که ایشان دیدگاه حداکثری جامعیت قرآن را در دو حوزه‌ی جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای می‌پذیرند. ایشان در حوزه‌ی جامعیت ذاتی اذعان می‌کنند که جامعیت حداکثری با دو شرط پذیرفته‌است؛ یکی اینکه رهنمودهای قرآن شامل ظاهر، باطن، تنزیل و تأویل این کتاب باشد و دیگر اینکه این رهنمودها توسط معصومین (علیهم‌السلام) ارائه شوند. هم‌چنین وی برای اثبات مدعای خویش، از دلایل متنوع نقلی و عقلی بهره جسته است. البته نباید نظرشان دستاویزی برای تحمیل دانش‌های بشری بر قرآن باشد. هم‌چنین در حوزه جامعیت مقایسه‌ای نیز با استناد به جاودانگی و همیمنه قرآن بر دیگر کتب آسمانی، قرآن را در گستره مسائل و کامل بودن بیان قرآن در هر مسئله‌ای را می‌پذیرند و احتمال جامعیت تورات را تنها در مسائل هدایاتی تبیین می‌نمایند. این پژوهش، ضمن تبیین اصل دیدگاه این اندیشمند قرآنی و ارزیابی مناسب به این حقیقت دست یافته که اگرچه اصل دیدگاه این مفسر فرزانه معاصر مورد قبول و قابل اثبات است، ولی نقاط ضعفی در پاره‌ای از دلایل‌شان، دیده می‌شود. هم‌چنین دلایل دیگری نیز در تایید این نظریه می‌توان ارائه کرد.

واژه‌گان کلیدی

ادله جامعیت، آیت‌الله جوادی، جامعیت حداکثری، جامعیت ذاتی، جامعیت مقایسه‌ای، جامعیت قرآن.

مقدمه

جامعیت قرآن، یکی از مبانی مرتبط با شناخت قرآن به شمار می‌رود که در چگونگی فهم و تفسیر آن بسیار مهم است؛ زیرا نوع تلقی هر مفسری از گستره‌ی موضوعات و مسائل قرآن و کیفیت بیان آن‌ها در فهم معانی و مقاصد آیات تاثیرگذار است. نظریات مختلفی در زمینه‌ی جامعیت قرآن از سوی اندیشمندان و مفسران تبیین شده است. برخی از اندیشمندان به طور کلی جامعیت قرآن را انکار کردند و قائل هستند با اینکه قرآن دارای کمال است ولی جامعیت ندارد. گفتنی است که این نظریه از سوی روشنفکران مسلمان مطرح شده است. (ر.ک: بازرگان، ۱۳۸۳، ۹۱؛ سروش، ۱۳۸۴، ۳۹؛ شبستری، ۱۳۷۹، ۴۹۸؛ شاطبی، بی تا، ۶۸/۲-۷۶) البته این نظریه در مقالات مختلف مورد ارزیابی قرار گرفته است. (کریم‌پور، ۱۳۸۳، ۶۴-۷۷؛ حاجی و مهریزان، ۱۳۹۱، ۱۱۰-۱۱۳) در مقابل منکران جامعیت قرآن قائلان به جامعیت قرار دارند گاهی جامعیت قرآن که این گروه از دو زاویه به این بحث نگاه می‌کنند. گاهی جامعیت قرآن را در مقایسه با سایر کتب آسمانی و گاهی بدون مقایسه دیدگاه‌هایی را بیان می‌کنند که در ذیل به طور اجمالی نظریات آن‌ها بازخوانی می‌شود:

جامعیت ذاتی یا فی حد نفسه

صاحب نظران در بحث جامعیت ذاتی قرآن، سه دیدگاه کلی جامعیت افراطی، جامعیت اعتدالی، جامعیت تفریطی (ایازی، ۱۳۸۰، ۵۵-۸۰) را ارائه کردند. از نظر دیدگاه افراطی همه‌ی علوم بشری و طبیعی در ظاهر الفاظ قرآن وجود دارد؛ از این رو، قرآن مسائل جزئی و کلی، علوم انسانی و تجربی، تاریخی و فلسفی و هر موضوع دیگری را شامل می‌شود. پس قرآن مشتمل بر همه‌ی علوم و روش‌ها است؛ از جمله قائلان به این دیدگاه ابن مسعود (طبری، ۱۴۱۲، ۱۰۸/۱۴)؛ ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۳/۲۲۶-۲۲۷)؛ فیض کاشانی (کاشانی، ۱۴۰۲، ۵۷/۱)؛ آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵، ۴/۱۳۷)؛ محمد سبزواری (سبزواری، ۱۴۰۶، ۳/۳۹)؛ طنطاوی (بی تا، ۱۳۲/۸) و غیره را می‌توان نام برد.

از نظر دیدگاه تفریطی قرآن نه تنها عهده‌دار علوم بشری نیست، بلکه در مقوله دینی نیز تمام سخن را نیاورده است، ولی در بیان ارزش‌های کلی و احکام شرعی دارای جامعیت است؛ از جمله قائلان این نظریه شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ۴۱۸/۶)؛ زمخشری (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۲۸/۲)؛ فخررازی (فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۰/۲۵۸)؛ احمد مصطفی مراغی (مراغی، بی تا، ۱۴/۱۲۸)؛ ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲۰۳/۱۳-۲۰۴) را می‌توان نام برد.

از نظر دیدگاه اعتدالی قرآن اصول و ارزش‌های کلی را بیان کرده و انسان می‌تواند براساس آن یک نظام حقوقی، سیاسی، اجتماعی و غیره را از آن استخراج کند که خود این دیدگاه سه تفسیر مختلف دارد: جامعیت در مقوله هدایت و تربیت، جامعیت برای مخاطبان خاص که پیامبر و معصومان علیهم‌السلام هستند و جامعیت درباره احکام دین (کریم‌پور قراملکی، ۱۳۸۲، ۴۴)؛ از جمله قائلان به دیدگاه اعتدالی محمد عزه دروزه (دروزه، ۱۴۲۱، ۵/۱۶۶-۱۶۷)؛ علامه طباطبایی رحمته‌الله (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۱۲/۳۲۴-۳۲۵)؛ ناصر مکارم شیرازی (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱، ۳۶۱/۱۱-۳۶۲) را می‌توان نام برد.

• جامعیت مقایسه‌ای

از سویی در برخی آثار معاصر (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۴، ۴۱-۴۶) به جامعیت مقایسه‌ای اشاره شده که در این جامعیت، جامعیت قرآن در مقایسه با کتب وحیانی دیگر تعریف می‌شود. در بین این دیدگاه‌ها، شناخت و ارزیابی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی صاحب تفسیر تسنیم از جهاتی دارای اهمیت است؛ چرا که ایشان جزو مفسران تأثیرگذار شیعی در عصر حاضر هستند و با ارائه‌ی آرای ابتکاری، باعث گره‌گشایی از مشکلات، معضلات فکری و عملی جامعه‌ی اسلامی در برابر هجوم نظریه‌های الحادی و التقاطی بوده‌اند؛ پس پرداختن به مبانی تفسیری این مفسر بزرگ می‌تواند راهگشای مباحث مبنایی تفسیر قرآن باشد. هم‌چنین با توجه به جست و جویی که نویسنده در سایت‌های علمی کشور مثل نورمگز، مگ‌ایران و ایران‌داک انجام داده، نوشته‌ای اعم از کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای با این عنوان نگاشته نشده است. البته مقاله‌ی «نگاه تطبیقی بر جامعیت قرآن از دیدگاه شهید مطهری و آیت‌الله جوادی» و مقاله‌ی «جامعیت قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله و آیت‌الله جوادی آملی در

نگاه تطبیقی» در این زمینه نگارش شده اما نویسندگان این مقالات هیچ اشاره‌ای به رویکرد آیت‌الله جوادی به جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای نکردند. از این رو، نوشتار حاضر قصد دارد با روش توصیفی - تحلیلی و کنکاش در آثار تفسیری و غیر تفسیری دیدگاه ایشان را درباره‌ی جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای تشریح کند. از این رو بعد از مفهوم‌شناسی جامعیت ابتدا رویکرد ایشان نسبت به هر کدام از این دیدگاه‌ها تبیین می‌شود. سپس ادله‌ی ایشان در این زمینه بیان و ارزیابی می‌گردد.

۱. مفهوم‌شناسی جامعیت

در زمینه‌ی جامعیت قرآن تعاریف متعددی از سوی اندیشمندان مطرح شده است که پس از بیان معنای لغوی به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۱. معنای لغوی

کلمه‌ی جامعیت، از ریشه‌ی «جمع» است که از نگاه برخی لغویون این واژه مصدر ثلاثی مجرد (فراهمی، ۱۴۰۹، ۲۳۹/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۱۱۹۸/۳) و به معنای جمع کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۵۳/۸) است؛ البته برخی آن را به معنای پیوند اجزای یک چیز می‌دانند (راغب، ۲۰۱۱، ۱۴۱۲)؛ هم‌چنین در کتب صرفی این کلمه مصدر صناعی، از لفظ جامع و اسم فاعل از ماده‌ی «جمع، یجمع» معرفی شده‌است. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲۸۲)؛ در فرهنگ لغت فارسی نیز این واژه به معنای گردآوردن است؛ پس لفظ جامع به معنای «فراگیرنده» یا «گردآورنده» آمده است. (سیاح، ۱۳۶۸، ۲۸۲)؛ در نتیجه می‌توان گفت که مراد از جامعیت «فراگیری» است.

۱-۲. معنای اصطلاحی

از آنجا که در آثار گذشتگان بحثی با عنوان جامعیت قرآن وجود ندارد، بلکه تنها برخی نظریات مرتبط با این بحث در ذیل عناوینی مثل «العلوم المستنبطه من القرآن» ذکر شده (سیوطی، ۱۳۸۰، ۲۵/۴)؛ از این رو می‌توان گفت که این واژه از واژگان نوپیدا در عرصه‌ی تفسیر و علوم قرآنی است؛ پس در این مجال به ارائه‌ی تعاریف اصطلاحی می‌پردازیم.

الف: از نگاه غزالی جامعیت قرآن به معنای وجود اصول و کلیات علوم در قرآن است.

او می‌گوید:

«همه‌ی علوم، چون در افعال و صفات خدا داخل است و خداوند در قرآن، افعال ذات و صفات خود را توضیح می‌دهد؛ پس در قرآن به اصول و کلیات علوم اشاره شده است.» (غزالی، ۱۴۰۹، ۳۱-۳۲)

ب: زرکشی بر این باور است که جامعیت قرآن به معنای وجود علم اولین و آخرین در قرآن است. (زرکشی، ۱۴۱۰، ۲/۳۲۰)

ج: سیوطی می‌گوید:

قرآن، ریشه‌ی تمامی علوم حتی، طب، جدل، هیئت، هندسه و غیره را دارد؛ از این رو هر آنچه مورد نیاز انسان است در قرآن وجود دارد؛ چه نیازهایی که وصف دینی دارد و چه آن‌هایی که ندارند. (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰، ۲/۲۵۸)

د: برخی نیز بر این باور هستند که آیات قرآن معلومات علمی دقیقی را در بر دارد که بشر در هنگام نزول به آن آگاهی نداشته است اما نباید هر مطلب وهمی و ظنی را بر آیات قرآن حمل نمود. (ر.ک: ابوحجر، ۱۹۹۱، ۶۶ و ۱۱۳)

ه: فخر رازی می‌گوید:

جامعیت قرآن به این معنا است که همه‌ی علوم دینی چه اصول و چه فروع آن در قرآن وجود دارد اما علوم غیردینی در قرآن وجود ندارد. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۰/۲۵۸)

و: از نگاه گروهی از اندیشمندان جامعیت قرآن به معنای بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه‌ی جنبه‌های معنوی و مادی لازم است، اما این مطلب به این معنا نیست که قرآن یک دایره‌المعارف بزرگی است که تمام جزئیات علوم ریاضی، جغرافیایی، شیمی، فیزیک و گیاه‌شناسی در آن باشد. (مکارم، ۱۳۷۱، ۱۱/۳۶۱؛ ابازی، ۱۳۸۰، ۱۸)

از تعاریف اصطلاحی که مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که هر کدام از اندیشمندان با تمسک به ادله‌ای به یکی از دیدگاه‌های اعتدالی، افراطی و تقریبی گرایش پیدا کردند و بر

طبق آن تعریفی از جامعیت قرآن ارائه کرده‌اند. از این رو با توجه به این تعاریف می‌توان گفت جامعیت قرآن به معنای شمول و فراگیری آیات قرآن در عرصه‌های دینی و غیردینی زندگی انسان است.

۲. جامعیت قرآن از دیدگاه آیت‌الله جوادی

بعد از تبیین مفهوم جامعیت به بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی می‌پردازیم. با تتبع استقرایی در نرم‌افزار کتابخانه‌ی دیجیتال اسراء که حاوی آثار ایشان است و با مطالعه‌ی اجمالی این آثار می‌توان به این نکته واقف شد که ایشان باب مستقلی را با عنوان «جامعیت قرآن» در آثارش نگشوده‌اند، اما این عالم ربانی به عنوان یک مفسر، ناگزیر در ذیل آیات مرتبط با جامعیت به این امر مهم پرداخته است و در حوزه‌ی جامعیت ذاتی و مقایسه‌ای نظر خود را مطرح کردند که در ذیل به شرح این نظرات می‌پردازیم.

۲-۱. دیدگاه آیت‌الله جوادی در حوزه جامعیت ذاتی

با اینکه آیت‌الله جوادی در آثار غیرتفسیری و تفسیر موضوعی‌شان در زمینه‌ی جامعیت اعتدالی مباحثی را مطرح می‌کنند و می‌گویند:

«طبق آیه‌ی ۸۹ نحل هر چیزی که در تأمین سعادت انسان مؤثر است، در این کتاب الهی بیان شده و اگر ارتکاب عملی مایه شقاوت بشری گردد، پرهیز از آن به صورت یک دستور لازم در آن تعبیه شده است. اشمال قرآن بر همه‌ی معارف و اخلاق و اعمال هدایتی به طور رمز یا ابهام یا معما و مانند آن‌ها از قانون محاوره و اسلوب تعلیم و تربیت جدا نیست و به طور روشن در قرآن بیان شده است؛ خواه به نحو تفصیل و خواه به نحو اختصار؛ زیرا خدای سبحان از جامعیت قرآن نسبت به همه‌ی اصول اسلامی به عنوان «تبیان» یاد کرده است.» (جوادی، ۱۳۸۸، ۲۲۲)

پس هیچ‌گونه کمبودی در این کتاب از لحاظ کمبود قانون و دستورهای انسانی، کمبود شناخت و معارف اسلامی و قصور در تبیین آن‌ها نیست تا از خارج جبران شود؛ یعنی هم

از لحاظ محتوا و مضمون، بی‌نیاز از مطالب بیگانه است و هم در تعلیم و تفهیم آن‌ها بیانی رسا و لسانی گویا دارد که از زبان دیگران بی‌نیاز و از قلم بیگانگان مستغنی است؛ زیرا خاصیت «تبیان کل شیء» بودن، همین است. (جوادی، ۱۳۸۶، ۱۵/۱-۱۶) اما ایشان در مجلدات مختلف تفسیر تسنیم (ر.ک: جوادی، ۱۳۹۱، ۲۶/۱۸۶-۱۸۷ و ۱۷۱-۱۷۳؛ ۱۳۹۵ همو، ۲۵/۳۷۲-۳۷۴؛ همو در تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره نحل، آیه ۸۹، جلسه ۹۶ و تفسیر سوره یونس، آیه ۶۱، جلسه ۷۱)، دیدگاه حداکثری را با قیودی برای قرآن می‌پذیرند.

از دیدگاه ایشان قرآن تمام چیزهای مؤثر در سعادت انسان را به طور کامل در بردارد، اما منحصر کردن سعادت بشر به مسائل اعتقادی، فقهی، اخلاقی، حقوقی و دخیل ندانستن علوم تجربی، نیمه‌ی تجربی، تجریدی محض و شهودی در سعادت بشر روا نیست؛ به همین سبب به سه دلیل می‌توان همه‌ی علوم یاد شده را مشمول قرآن اعم از ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل دانست. (جوادی، ۱۳۹۱، ۲۶/۱۸۶-۱۸۷) ایشان برای اثبات مدعای خود دلیل عقلی و ادله‌ی نقلی اقامه می‌کنند که در ذیل به طور تفصیل بیان می‌شود:

الف: دلیل عقلی

از آنجا که قرآن کتاب سعادت است، پس هر چیزی مرتبط با سعادت را شامل می‌شود. از سویی فهم علوم تجربی، ساختن سفینه، ماهواره و غیره چون بی‌نیازی مسلمانان را نسبت به بیگانگان در پی دارد، جزو سعادت آن‌ها است؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ؛ اسلام برتری می‌گیرد و چیزی بر آن برتری نمی‌گیرد.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۴/۳۳۴) در نتیجه باید قرآن شامل همه‌ی علوم باشد. (جوادی آملی، تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره نحل، آیه ۸۹، جلسه ۹۶)

ب: ادله نقلی

۱. اطلاق یا عموم برخی آیات دال بر این است که تمام علوم در قرآن وجود دارد. اطلاق اول در آیه **﴿مَاقَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾** (انعام ۳۸) است که با توجه به آیه در زمینه‌ی معنای «الکتاب» دو احتمال وجود دارد: یکی لوح محفوظ که حقایق اشیاء و اسرار عالم در آن ثبت است و دیگری قرآن کریم که جریان علم به همه‌ی اشیاء در این آن

وجود دارد، اما در مورد قرآن هم دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینکه مراد ظاهر قرآن یا ظاهر قرآن و سنت باشد؛ به گونه‌ای که تمام علوم در ظواهر آن جمع شده و هر مفسری می‌تواند به آن استدلال و استشهاد کند. احتمال دوم اینکه مراد باطن قرآن و سنت باشد که هر کسی دسترسی به آن ندارد. ایشان در ترجیح این دو احتمال می‌فرمایند: به طریق قطع احتمال دوم صحیح است و کسی حق تکذیب آن را ندارد؛ زیرا احتمال اول که مراد ظاهر قرآن باشد، مخالف خود قرآن است؛ چرا که بر طبق آیه ﴿وَرُسُلًا لَّمْ تَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ پیامبرانی که سرگذشت آن‌ها را بیان نکرده‌ایم ﴿نساء(۴) ۱۶۴﴾ قرآن همه‌ی حقایق ارزشی را بیان نکرده؛ از این‌رو تمام مسایل ارزشی و دانشی به طریق اولی بیان نشده است. (جوادی، ۱۳۹۱، ۲۶/۱۷۱-۱۷۳)

اطلاق دوم در آیه‌ی ﴿نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل(۲۷) ۸۹) است که بر طبق آن قرآن بیانگر همه چیز است و هیچ وجهی وجود ندارد که گفته شود این ﴿لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ تنها شامل فقه، اصول و احکام است؛ زیرا همه چیز در سعادت ما نقش دارد. (جوادی آملی، تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره نحل، آیه ۸۹، جلسه ۹۶)

اطلاق سوم در آیه‌ی ﴿وَمَا نَسْفُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام(۶) ۵۹) است که بر طبق آن همه چیز در کتاب مبین ثبت است، اما به طور قطع مراد از کتاب مبین در آیه ظاهر قرآن نیست؛ زیرا حتی تمام مسائل مرتبط با هدایت هم در ظاهر قرآن نیست؛ چه برسد به اینکه تمام علوم در ظاهر قرآن باشد؛ از این رو، در مورد کتاب مبین در آیه چندین احتمال مطرح است:

۱. تاویل و باطن قرآن که نزد اهل بیت علیهم‌السلام است.
۲. «ام الكتاب» که نزد خداوند متعال است و قرآن عربی بر طبق آیه‌ی ۳ و ۴ زخرف مرحله‌ی نازله آن است.

۲. پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام که کتاب‌الله هستند و از معارف غیبی با خبر هستند؛ بر طبق روایاتی که در ذیل آیه‌ی ۱۲ یس از امام معصوم به «کتاب مبین» تعبیر می‌کند. (قمی، ۲۱۲/۲، ۱۳۶۳)

از نظر آیت‌الله جوادی همهی موارد ذکر شده می‌تواند، تفسیر آیه باشد؛ زیرا ضرورتی بر ارجاع یکی بر دیگری وجود ندارد و از سویی دلیلی هم بر استحاله معانی کثیر نیست؛ بلکه همهی این احتمالات درجات علمی ذات خداوند متعال هستند. (جوادی، ۱۳۹۵، ۲۵/۳۷۲ - ۳۷۴) نتیجه اینکه همه چیز در کتاب مبین هست و از سویی امام با کتاب مبین همراه است؛ در نتیجه ظاهر نشئهی قرآن با عترت است و باطن قرآن با باطن امام همراه است؛ چرا که انسان کامل با لوح محفوظ قرین است. پس اگر چیزی در کتاب مبین باشد حتما از مشهود ذات مقدس امام علیه السلام است. (جوادی، تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره یونس، آیه ۶۱، جلسه ۷۱)

۳. ایشان به روایات نیز به عنوان موید دیدگاه خود استناد کردند که به آن‌ها اشاره می‌شود. روایتی از امام علی علیه السلام در مقام مذمت اختلاف علما در قضاوت و فتاوا است که حضرت می‌فرماید: «آیا خدای سبحان، دین ناقصی فرستاد و در تکمیل آن از آن‌ها استمداد کرده است؟ آیا آن‌ها شرکاء خدا هستند که هر چه می‌خواهند در احکام دین بگویند و خدا رضایت دهد؟ آیا خدای سبحان، دین کاملی فرستاد پس پیامبر صلی الله علیه و آله در ابلاغ آن کوتاهی ورزید؟ در حالی که خدای سبحان می‌فرماید: «ما در قرآن چیزی را فروگذار نکردیم» و فرمود: «در قرآن بیان هر چیزی است» (نهج البلاغه/ خطبه‌ی ۱۸)

روایتی از امام رضا علیه السلام است که می‌فرماید: «... قَالَ يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ جَهْلُ الْقَوْمِ وَ خِدْعُوا عَنْ أَدْيَانِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْحُدُودِ وَ الْأَحْكَامِ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ كَمَا لَقِيَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ ای عبدالعزیز، مردم آگاهی ندارند و فریب عقائد خود را خورده‌اند، به راستی خداوند جلیل و عزیز؛ رسول خود را قبض روح نکرد تا اینکه دین اسلام را برایش به کمال رسانید و کامل ساخت، و قرآن را که حاوی تفصیل هر چیزی است بر او نازل ساخته و در آن حلال و حرام، حدود و احکام، و تمام نیازمندی‌های مردم را بیان کرد و فرمود: در کتاب هیچ گونه کوتاهی نکرده‌ایم» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۳۷۴) البته نظیر همین روایات نیز در اصول کافی نقل شده که به جای عبارت «تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ» از جمله «تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ» استفاده کرده است. (کلینی، ۱۴۲۹/۱، ۴۸۹) از نظر آیت‌الله جوادی ظاهر این دو

روایت دال بر اینکه همه‌ی علوم و نیازهای مردم در قرآن بیان شده است. (جوادی، ۱۳۹۰، ۲۵/۱۸۶-۱۸۷)

۲-۲. دیدگاه آیت‌الله جوادی در حوزه‌ی جامعیت مقایسه‌ای

آیت‌الله جوادی در ذیل آیه‌ی ﴿وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (اعراف(۷) ۱۴۵) می‌گویند:

«احتمال دارد، مراد از «من»، من بعضیه باشد؛ یعنی بعضی از حقایق یا از هر حقیقتی نمونه‌ای در تورات است؛ از این رو این تفسیر در مقایسه با وصف «تبیانا لكل شیء» (نحل(۱۶) ۸۹) قرآن به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه قرآن جامع‌تر از تورات است؛ به خاطر نیاز مردم و اینکه قرآن آخرین کتاب است و باید همه قوانین و اصول جامع را در برداشته باشد که بعد به وسیله‌ی روایات از یک سو و اجتهاد مجتهدین در مدار عقل، قرآن و سنت از سوی دیگر این اصول واضح شود. احتمال دیگر اینکه مراد از «من» در آیه، بیانیه باشد که در آن صورت این سوال مطرح می‌شود که آیا مراد از جمله «تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ» این است که همه حقایق جهان هستی در تورات مانند قرآن وجود دارد؟ پاسخ این است که قدر متیقن از تفصیل این است که در آن همه حقایقی است که در هدایت مردم اثر داشته است اما این وصف ویژه تورات نیست؛ بلکه در مورد قرآن نیز این وصف در آیه‌ی ۱۱۱ سوره‌ی یوسف علیه السلام به کار رفته است. علاوه بر اینکه قرآن ویژگی ممتاز دیگری دارد (جوادی، ۱۳۹۲، ۳۰/۳۰۲) که جامعیت در تمام مسائل از همین ویژگی‌ها قابل اثبات است:

تبیان فراگیر

قرآن در آیه‌ی ﴿تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل(۱۶) ۸۹) از تبیان فراگیر برخوردار است؛ زیرا از یک سو الفاظ قرآن عربی مبین (نحل(۱۶) ۱۰۳) و در دست مردم است و از سوی دیگر ﴿لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (زخرف(۴۳) ۴) و در دست خداست که اسرار و معارف غیبی و باطنی در درونش

نهفته است. پس می‌تواند روشن‌کننده همه چیز باشد.

آورنده دین کامل

تنها دین مقبول نزد خدا اسلام است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران ۱۹۳). این اسلام دین همه‌ی پیامبران علیهم‌السلام است و در خطوط کلی عقاید، اخلاق، احکام، علوم و معارف در همه‌ی شرایع آسمانی، یکسان و هماهنگ است و تفاوت تنها در منهای و شریعت و آورنده‌ی هر یک از آن‌هاست. از این رو، قرآن کریم کامل‌کننده‌ی این دین ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (مانده ۳(۵)) است. به همین دلیل از دیگر کتاب‌های آسمانی برتر است. هم‌چنین از بشارت حضرت عیسی علیه‌السلام به رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آیه‌ی ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ...﴾ (صف ۶(۶۱)) چنان برمی‌آید که پیامبر پسین مطالب جدید و معارف والا، برتر و کامل‌تری را می‌آورد، وگرنه بشارت معنا ندارد؛ زیرا اگر مطالب تازه و علوم جدیدی در اسلام و قرآن نبود، مجالی برای مژده دادن وجود نداشت؛ چون تکرار مطالب پیشینان و بازگویی همان معارف گذشته ملال‌آور خواهد بود و بشارت به آن صحیح نیست. (جوادی، ۱۳۸۹، ۵۸۴/۲۲-۵۸۵)

هیمنه بر دیگر کتب

قرآن کریم بر کتاب‌های پیشین، مهیمن است و درباره‌ی انجیل و تورات چنان تعبیری نیامده است. واژه‌ی «مهیمن» به معنای شاهد، ناظر و محیط است؛ پس هیمنه‌ی قرآن به خاطر این است که محتوای بالایی آن بر مضمون دیگر کتاب‌ها ناظر و شاهد است. در نتیجه بر آن‌ها برتری و حاکمیت دارد. پس مراد آیه این است که همان‌گونه که خدای سبحان بر جهان مهیمن است و هیمنه او در محو و اثبات چیزی است که مشیتش به آن تعلق گرفته است، هیمنه‌ی قرآن کریم بر کتاب‌های انبیای پیشین نیز به اذن خدای تعالی در محو و اثبات است؛ یعنی از نظر سلبی (محو) می‌تواند ناسخ بعضی از کتاب‌های آسمانی باشد و از نظر اثباتی (اثبات) حقایق کتاب‌های پیشین را تبیین و تثبیت می‌کند که از آن به تصدیق یاد می‌شود. هم‌چنین در کنار تصدیق مطالب حق کتاب‌های آسمانی پیشین، تحریف‌گری اهل کتاب را نیز افشا می‌کند. (جوادی، ۱۳۸۹، ۵۸۴/۲۲-۵۸۵)

جاودانگی و جهانی بودن آن

قرآن تنها کتاب آسمانی جاوید، برای همه‌ی مردم و در تمام دوران‌ها است؛ زیرا برطبق آیه‌ی ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (یوسف ۱۲) و ویژه‌ی زمان یا گروه خاصی در مکان خاص نیست. از این‌رو باید چنان گنجایش و جامعیتی داشته باشد که در پرتو تبیین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بیانات معصومین علیهم السلام پاسخ‌گوی نیازهای اعتقادی، اخلاقی، فقهی، حقوقی و غیره همه‌ی نسل‌ها باشد. در نتیجه قرآن خطوط کلی همه‌ی علوم و معارف مورد نیاز را بیان نموده اما نباید توقع داشت که همه‌ی علوم و نیازها را به یک اندازه بیان کرده باشد؛ زیرا بخش‌های عبادی به دلیل نزدیکی به تعبد، به تبیین جزئیات با نقل بیشتری نیاز دارند؛ اما بخش‌های دیگر مثل علوم تجربی که عقل در آن‌ها سهم بیشتری دارد به عقل که یکی از حجت‌های تبیین معصومین و اگذار شده است و غیر معصوم به آن دسترسی ندارد. (ر.ک: جوادی، ۱۳۹۲، ۳۰، ۳۰۳؛ تقریرات درس خارج تفسیر، تفسیر سوره اعراف، جلسه ۱۵۷)

نتیجه اینکه از نظر آیت‌الله جوادی، چون تمام علوم در رسیدن به سعادت در دنیا و آخرت تأثیرگذار است و از سویی قرآن برای سعادت انسان نازل شده است. بنابراین جامعیت حداکثری برای قرآن با دو شرط پذیرفته است؛ یکی اینکه رهنمودهای قرآن شامل ظاهر، باطن، تنزیل و تاویل این کتاب باشد و دیگر اینکه این رهنمودها توسط اهل بیت علیهم السلام و معصومین ارائه شوند؛ پس قرآن مشتمل بر تمام علوم است، اما نباید توقع داشت که از همه علوم به یک میزان سخن بگوید یا اینکه جزئیات همه‌ی علوم از آن قابل استنباط باشد. هم‌چنین ایشان درباره‌ی جامعیت مقایسه بر این باورند که جامعیت قرآن شامل تمام علوم است، ولی جامعیت تورات و انجیل تنها در جنبه‌های هدایت است. از نظر ایشان، ویژگی تبیان فراگیر، جاودانگی و جهانی بودن، هیمنه قرآن بر دیگر کتب و آوردن دین کامل توسط آن سبب می‌شود که همه‌ی علوم در آن باشد.

۳. تحلیل و ارزیابی دیدگاه

پس از تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی و ادله ایشان و اذعان به این مطلب که ایشان در هر دو حوزه قائل به جامعیت حداکثری هستند، در این قسمت به تحلیل و ارزیابی دیدگاه و

مستندات ایشان پرداخته می‌شود. برای اینکه نقد و ارزیابی صحیحی از این دیدگاه ارائه شود، لازم است، مبنای دیدگاه نیز نقل گردد. از این رو، در اینجا مبنای این مفسر فرهیخته مطرح می‌شود.

الف: مبنای دیدگاه

شاید با تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی یعنی پذیرش دیدگاه حداکثری می‌توان به این نتیجه رسید که علت اینکه ایشان تمام علوم را در سعادت انسان دخیل می‌دانند این است که از نظر ایشان همه‌ی علوم دینی هستند؛ زیرا که معیار دینی بودن يك مطلب آن است که از راه عقل برهانی یا نقل معتبر، اراده خداوند نسبت به لزوم اعتقاد یا تخلّق یا عمل به چیزی کشف شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱/ ۲۱۰-۲۰۸)؛ پس علم دینی علمی است که از قول یا فعل الهی تحقیق و بررسی می‌نماید و علوم تجربی نیز از آن جهت که بحث درباره‌ی آنها به فعل الهی بستگی دارد، علم دینی به شمار می‌رود؛ همان‌گونه که علم تفسیر از آن جهت که از قول الهی بحث و گفت‌وگو می‌نماید، علم دینی به شمار می‌آید. اگر علم اسلامی را به علمی تقلیل دهیم که از مبدأ تصدیقی نقلی نیز بهره می‌برد، حضور گزاره‌های نقلی می‌تواند در مسیر نظریات علوم عملی و یا نظری تأثیر تعیین‌کننده داشته باشد و آیات فراوانی که درباره‌ی خلقت طبیعت و مسایل طبیعی وارد شده، می‌تواند در مسیر نظریات علمی به کار آید. (جوادی آملی ب، ۱۳۸۸، ۱۰۹-۱۱۳)

در نتیجه بر طبق این مبنا، قرآن کتاب فیزیک، شیمی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیست؛ بلکه قرآن کتابی انسان‌ساز است. چنین نیست که تمام مسائل یک علم تجربی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته باشد. برخی آیات یا روایات هستند که به صورت موجهی جزئی به برخی مسائل علوم تجربی اشاره کرده‌اند و می‌توان با متد اجتهاد صحیح و در پرتو جهان‌بینی الهی از این نصوص دینی در علوم تجربی بهره برد و چه بسا یک کار اجتهادی قوی بر روی این نصوص دینی در کنار آشنایی با روش تحقیق در علوم تجربی، افق جدیدی را در علوم تجربی پیش روی اندیشمندان بگشاید و ناشناخته‌های بشر را به معرفت تبدیل کند. البته این بدین معنا نیست که از روش تجربی دست برداریم و فقط به نقل بسنده کنیم.

هرگز چنین چیزی شدنی نیست؛ زیرا طبیعت خداوند در سایه‌ی عقل تجربی به سخن می‌آید و خود را برای مخاطبش آشکار می‌کند؛ پس نصوص دینی حداقل در فریضه‌سازی می‌تواند منشا اثر باشد.

ب: ارزیابی ادله دیدگاه

از آنجا که با جست و جوی استقرایی که نویسنده در آثار آیت‌الله جوادی انجام داده، ایشان در دو حوزه‌ی جامعیت قرآن، دیدگاه خود را مطرح کردند، از این‌رو، در این مجال دیدگاه ایشان درباره‌ی این دو حوزه مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

اول: ارزیابی دیدگاه آیت‌الله جوادی در حوزه جامعیت ذاتی

در این دیدگاه، آیت‌الله جوادی به علم فراگیر پیامبر و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام توجه داشته و آن را مرتبط با صفت «تبیان کل شیء بودن» قرآن می‌داند که در فراز آیات قرآن به این صفت اشاره شده است. به عبارت دیگر، جامعیت علمی آنان نشأت یافته از جامعیت قرآن است. در تأیید این دیدگاه، روایات زیادی وارد شده است. برای نمونه به برخی اشاره می‌کنیم که البته در تفسیر تسنیم به این روایات استشهد نشده است.

در ذیل آیه‌ی ۸۹ سوره نحل روایاتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که حضرت در خلال آن خود را عالم به کتاب الهی معرفی می‌کند و کتاب خدا را چنین توصیف می‌کند که «قرآن کتابی است که در آن همه چیز از آغاز تا انجام عالم، خیر آسمان و زمین، بهشت و جهنم، گذشته و حال و آینده در آن وجود دارد.» سپس امام منبع علم خود را قرآن معرفی می‌کند و به آیه‌ی ۸۹ سوره نحل اشاره می‌کند و می‌فرماید: «تمام علم من از قرآن است، کتابی که خداوند در حق آن فرموده تبیان همه چیز است.» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱/۱۵۶، ح: ۸؛ ص: ۵۶۹، ح: ۴، ص: ۶۴۹، ح: ۱؛ صفار، ۱۴۰۴، ۱/۱۲۸، باب فی علم الائمة فی السماوات والارض) هم‌چنین در روایت دیگری از امیرالمومنین علیه‌السلام در کتب اهل سنت نقل شده که در آن حضرت علم خود را به برخورداری از نعمت فهم کتاب الهی مستند کرده است. (ابن حنبل، بی‌تا، ۷۹/۱؛ بخاری، ۱۴۰۱، ۴/۳۰؛ فضل‌بن شاذان، بی‌تا، ۴۵۸-۴۰۹؛ صافی، بی‌تا، ۳۱/۱) از ارتباط وثیقی که بین علم جامع معصومین علیهم‌السلام و تبیان کل شیء بودن قرآن در این روایات ترسیم می‌شود، می‌توان به این نتیجه رسید که مصدر

علم معصوم قرآن است. از این رو، این روایت نظر آیت‌الله جوادی را تأیید می‌کند. اما استدلال ایشان به روایت امام‌علی علیه السلام که در تأیید دیدگاه‌شان به آن استشهاد کردند، خالی از اشکال نیست؛ زیرا از نظر ایشان روایت امام‌علی علیه السلام دال بر اینکه همه‌ی علوم و نیازهای مردم در قرآن است که نص روایت نقل شده به این شکل است که حضرت فرمودند: «أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَىٰ إِتْمَامِهِ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَىٰ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ ص عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَانِهِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ مَا قَرَّظْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَ فِيهِ [بِتَيَانٍ كُلِّ] بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ؛ آیا خدای سبحان، دین ناقصی فرستاد و در تکمیل آن از آن‌ها استمداد کرده است؟ آیا آن‌ها شرکاء خدا هستند که هر چه می‌خواهند در احکام دین بگویند و خدا رضایت دهد؟ آیا خدای سبحان، دین کاملی فرستاد پس پیامبر صلی الله علیه و آله در ابلاغ آن کوتاهی ورزید؟ درحالی که خدای سبحان می‌فرماید: «ما در قرآن چیزی را فروگذار نکردیم» و فرمود: «در قرآن بیان هر چیزی است» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۸)

درحالی که موضوع خطبه، مذمت قضاوت اهل رای بر اساس رای و نظر شخصی است و روایت دستور می‌دهد که بر طبق احکام اسلامی و قرآن حکم کند. با توجه به قاعده تناسب حکم و موضوع قدر متیقن از دلالت روایت این است که تمام احکام مورد نیاز انسان‌ها در قرآن است و چیزی را فروگذار نکرده است؛ چون بر طبق روایت، قضاوت قاضی باید بر اساس احکام قرآن و اسلام باشد. بنابراین روایت نمی‌تواند دال بر دیدگاه حداکثری باشد. مویذ چنین برداشتی اینکه از نظر ابن‌ابی‌الحدید نیز روایت بر تام بودن احکام در شرع دلالت دارد. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ۲۸۹/۱-۲۹۰)؛ پس نمی‌توان گفت تمام علوم در قرآن است.

دوم: ارزیابی دیدگاه آیت‌الله جوادی در حوزه جامعیت مقایسه‌ای

از آنجا که ایشان با توجه به ادله‌ای که ذکر می‌کنند، هیمنه‌ی قرآن را بر کتب آسمانی دیگر به طور مطلق اثبات می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن هم در طرح مسائل گسترده‌تر و هم در تبیین و توضیح مسائل بر آن‌ها هیمنه دارد. به عبارت دیگر، مطلق بودن هیمنه در ادله آیت‌الله جوادی دال بر این است که قرآن هم تمام مسائل را بیان کرده و هم در تبیین هر

مسئله‌ای آن را به طور کامل شرح داده است؛ در حالی که در کتب آسمانی دیگر چنین چیزی نیست. برخی روایات هم بر این امر اشاره کرده‌اند که آن‌ها می‌تواند، موید نظریه آیت‌الله جوادی باشد که به برخی آن‌ها اشاره می‌شود.

امام سجاد علیه السلام درباره‌ی مهیمن بودن قرآن می‌فرماید: «... جَعَلْتَهُ مُهَيِّمًا عَلَىٰ كُلِّ كِتَابٍ أَنْزَلْتَهُ، وَفَضَّلْتَهُ عَلَىٰ كُلِّ حَدِيثٍ قَصَصْتَهُ؛ کتابی که بر هر کتاب دیگری که نازل کردی، برتری دارد و بر هر سخنی که حکایت نمودی، رجحان دارد.» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۲؛ طوسی، ۱۴۱۱، ۵۱۹/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ۲۶۷/۱). در برخی روایت شبیه به همین مضمون از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که می‌فرماید: «هُوَ مُهَيِّمٌ عَلَىٰ سَائِرِ الْكُتُبِ وَ التَّوْرَةِ لِمُوسَىٰ وَ الْإِنْجِيلِ لِعِيسَىٰ وَ الرَّبُّورِ لِدَاوُدَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۶۰۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۴۸۳/۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۱۸/۱۳)؛ البته در برخی روایات به صورت مرفوع از حضرت موسی علیه السلام نقل شده که قرآن کریم ﴿مُهَيِّمٌ عَلَىٰ الْكُتُبِ كُلِّهَا...﴾ (ورام، ۱۴۱۰، ۴۲/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۲/۲۵)؛ یعنی قرآن کریم بر همه‌ی کتاب‌های پیشین، مهیمن است. بنابراین هیمنه‌ی قرآن کریم از آن‌رو است که محتوای بالای آن بر مضمون دیگر کتاب‌ها ناظر و شاهد است و خطوط کلی معارف هدایتگر قرآن کامل‌تر، دقیق‌تر و لطیف‌تر است، در نتیجه بر آن‌ها برتری و حاکمیت دارد. بنابراین قرآن غالب، مستولی و حاکم بر همه‌ی کتاب‌هاست و هیچ موقع محکوم نمی‌شود. امام صادق علیه السلام نیز در بیانی نورانی قرآن را مهیمن و حیران‌کننده‌ی عقول کسانی می‌داند که در قرآن تأمل نمایند: «كِتَابُهُ الْمُهَيِّمُ الْبَاهِؤُ لِعُقُولِ النَّاطِرِينَ...» (حمیری، ۱۴۱۳، ۳۳۰؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹، ۱۱۱/۱)

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه مطرح شد نتایجی چند حاصل می‌شود که عبارت است از:

۱. آیت‌الله جوادی دیدگاه حداکثری جامعیت قرآن را در دو حوزه جامعیت ذاتی و جامعیت مقایسه‌ای می‌پذیرند.

۲. در حوزه جامعیت ذاتی اذعان می‌کنند که جامعیت حداکثری با دو شرط پذیرفته است؛ یکی اینکه رهنمودهای قرآن شامل ظاهر، باطن، تنزیل و تأویل این کتاب باشد و دیگر اینکه این رهنمودها توسط معصومین علیهم‌السلام ارائه شوند. ایشان با استناد به قرائن مختلف مانند، مفاد آیه‌ی ۷۹ نحل و آیات همسنگ با آن، روایات معصومان علیهم‌السلام اثبات دیدگاه خود پرداخته است. هم‌چنین صاحب این نظریه‌ی به صورت روشن، مطرح می‌کند که این نظریه نباید دستاویزی برای تحمیل دانش‌های بشری بر قرآن باشد.

۳. در حوزه جامعیت مقایسه‌ای نیز با استناد به جاودانگی و هیمنه قرآن بر دیگر کتب آسمانی، قرآن را در گستره‌ی مسائل و کامل بودن بیان قرآن در هر مسئله‌ای را می‌پذیرند و احتمال جامعیت تورات را تنها در مسائل هدایتی تبیین می‌نمایند.

۴. در مقام ارزیابی با تحلیل این دیدگاه می‌توان مبنای این نظریه را پذیرش دینی بودن تمام علوم دانست؛ زیرا از نظر این مفسر تمام علوم در سعادت انسان دخیل هستند. هم‌چنین اگرچه فی‌الجمله، اصل دیدگاه این مفسر فرزانه‌ی معاصر مورد قبول و قابل اثبات است، ولی پاره‌ای از دلایل ایشان خالی از نقاط ضعف نیست و از سویی دلایل نقلی دیگری نیز در تأیید این نظریه حداکثری می‌توان ارائه کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، قم.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۲. ابن حنبل، احمد، (بی تا)، مسند الامام احمد بن حنبل، دارصادر، بیروت.
۳. ابن شاذان الأزدی، فضل، (بی تا)، الايضاح، تحقیق سیدجلال الدین حسینی الأرموی المحدث، بی نا، بی جا.
۴. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، (۱۴۰۹)، اقبال الأعمال، ج ۲، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۱، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۳، دارصادر، بیروت.
۸. ابو جبر، احمد عمر، (۱۹۹۱)، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ج ۱، دارقته، بیروت.
۹. ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۰)، جامعیت قرآن، ج ۱، کتاب مبین، رشت.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی، ج ۱، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت.
۱۱. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۴)، آخرت و خدا، هدف از بعثت انبیاء، مجله کیان، ش ۲۸.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱)، صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، محقق: عباس رحیمیان، ج ۵، اسراء، قم.
۱۴. _____، ب، (۱۳۸۸)، اسلام و محیط زیست، تحقیق: عباس رحیمیان، ج ۵، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____، ج، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، ج ۱، ۸، تحقیق: علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۶. _____، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۲۲، ۱، تحقیق: حسین شفیعی، اسراء، قم.
۱۷. _____، (۱۳۹۱)، تفسیر تسنیم، ج ۲۶، ۲، تحقیق: روح الله رزقی، حیدرعلی ایوبی و ولی الله عیسی زاده، اسراء، قم.
۱۸. _____، (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، ج ۳۰، ۱، تحقیق: حیدرعلی ایوبی و ولی الله عیسی زاده، اسراء، قم.
۱۹. _____، (۱۳۹۵)، تفسیر تسنیم، ج ۲۵، ۳، تحقیق و تنظیم: حیدرعلی ایوبی و ولی الله عیسی زاده، اسراء، قم.
۲۰. _____، الف، (۱۳۸۸)، قرآن در قرآن، تحقیق: محمد محرابی، ج ۸، اسراء، قم.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، الصحاح، ج ۱، دارالعلم للملایین، بیروت.

۲۲. حاجی، مهریزان، حمزه و مهدی، (۱۳۹۱)، *قلمرو جامعیت قرآن در پرتو آرای مفسران*، مجله پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، ش ۵.

۲۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳)، *قرب الإسناد*، ج ۱، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم.

۲۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، *گستره قرآن*، مجله پژوهش و حوزه، ش ۱۹ و ۲۰.

۲۵. دروزه، محمدعزه، (۱۴۲۱)، *التفسیر الحدیث*، ج ۲، دارالغرب الإسلامي، بیروت.

۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب ألفاظ القرآن*، ج ۱، دارالعلم، بیروت.

۲۷. راوندی، قطب‌الدین، (۱۴۰۹)، *الخرائج و الجرائح*، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، قم.

۲۸. زالی، محمدبن محمد، (۱۴۰۹)، *جواهر القرآن و درره*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۲۹. زرکشی، محمدبن عبدالله، (۱۴۱۰)، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، دارالمعرفه، بیروت.

۳۰. زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۰۷)، *الکشاف*، ج ۳، دارالکتاب العربی، بیروت.

۳۱. سایت اسراء، www.esra.ir.

۳۲. سبزواری، محمد، (۱۴۰۶)، *العجید فی تفسیر القرآن*، ج ۱، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.

۳۳. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۹.

۳۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، (۱۳۸۰)، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، نشر فخرالدین، قم.

۳۵. شاطبی، ابواسحاق، (بی‌تا)، *الموافقات فی اصول الشریعه*، دارالمعرفه، بی‌جا.

۳۶. شبستری، محمد مجتهد، (۱۳۷۹)، *تقد قرائت رسمی از دین*، ج ۴، نشر طرح نو، تهران.

۳۷. شیخ صدوق، محمدبن علی، (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۳۸. _____، (۱۳۷۶)، *الأمالی*، ج ۶، تابعی، تهران.

۳۹. صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تحقیق: محسن بن عباس علی کوچه باغی، ج ۲، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم.

۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۴۱. طباطبایی، سید محمد رضا، (۱۳۸۰)، *صرف ساده*، دارالعلم، قم.

۴۲. طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، دارالمعرفه، بیروت.

۴۳. طنطاوی، جوهری، (بی‌تا)، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، دارالفکر، بیروت.

۴۴. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۱)، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، ج ۱، مؤسسه فقه‌الشیعه، بیروت.

۴۵. _____، (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۴۶. فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر*، ج ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، ج ۲، نشر هجرت، قم.
۴۸. فیض الاسلام، سیدعلی نقی، (۱۳۷۶)، *صحیفه‌ی سجادیه*، ج ۱، هادی، قم.
۴۹. فیض کاشانی، ملا محسن، (بی تا)، *تفسیر الصافی*، تصحیح: حسین الأعلى، مکتبه الصدر، تهران.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزایری، ج ۳، دارالکتب، قم.
۵۱. کریم پور قراملکی، علی، (۱۳۸۲)، *قلمرو قرآن*، مجله پژوهش های قرآنی، ش ۳۵ و ۳۶.
۵۲. _____، (۱۳۸۳)، *جامعیت قرآن از نظر مفسران*، مجله بینات، ش ۴۲.
۵۳. کیخواجه نژاد، حسین و حسین خاکپور، (۱۳۹۳)، *جامعیت قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت الله جوادی آملی در نگاه تطبیقی*، کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی، قم، - https://www.civilica.com/Paper-ICCRT01-ICCRT01_0482.html.
۵۴. کیخواجه نژاد، حسین، (۱۳۹۴)، *نگاه تطبیقی بر جامعیت قرآن از دیدگاه شهید مطهری و آیت الله جوادی*، مجله مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، ش ۱.
۵۵. کاشانی، محمد محسن فیض، (۱۴۰۲)، *تفسیر صافی*، ج ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، *الکافی*، ج ۱، دارالحدیث، قم.
۵۷. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶)، *روضه المتقین*، محقق: موسوی کرمانی، حسین و اشتهاوردی علی پناه، ج ۲، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، قم.
۵۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، ج ۲، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۹. _____، (۱۴۰۴)، *مرآة العقول*، محقق: رسولی محلاتی، سیدهاشم، ج ۲، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۶۰. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، ج ۱، دارالفکر، بیروت.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن*، ج ۲، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۶۲. _____، و جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۶۳. ابن ابی فراس، ورام مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰)، *مجموعه و تلام*، ج ۱، مکتبه فقیه، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء (ع)

سال اول * شماره سوم * پائیز ۱۳۹۷



رویکرد آیت‌الله معرفت به جامعیت آیات علمی

مریم‌السادات موسوی^۱

سیدحسین شفیعی دارابی^۲

چکیده

روشن شدن حدود و ثغور «مسأله جامعیت قرآن»، یکی از مباحث مهم علوم قرآنی به شمار می‌آید و نقش بنیادی در فهم و تفسیر آیات به خصوص آیات علمی قرآن دارد. هر یک از مفسران و قرآن پژوهان نیز در تبیین این مسأله و تعیین گستره آن، از روش و گرایش خاصی پیروی کرده‌اند. با توجه به این‌که معمولاً نظرگاه و تأملات مرحوم آیت‌الله معرفت در گزاره‌های علوم قرآنی و مباحث مختلف تفسیری، نظرگاه و تأملاتی سودمندی محسوب می‌شود، در این پژوهش به نظاره آورده‌های این چهره‌ی فرهیخته‌ی قرآنی پیرامون «جامعیت آیات علمی قرآن کریم»، می‌نشینیم، آن مرحوم در این حوزه‌ی مهم تفسیری، به کمک ادله‌ی عقلی و نقلی، دنبال‌رو افرادی است که در مسئله «جامعیت قرآن» معتقد به روش اعتدالی هستند. از منظر ایشان، در حقیقت آیات علمی قرآن «تراوشات علمی» است که از ساحت قدس خداوند حکیم و به منظور هدایت بشر نازل شده است؛ بدین جهت معتقد است: جامعیت این سلسله از آیات، جامعیتی هدایتی است، این استاد خوش‌آوازه علوم قرآنی، بر این امر تأکید دارند که نباید نظریه‌های اثبات نشده علمی بر آیات قرآن تحمیل شده و با مفاد آنها تطبیق داده شود. او بر این باور بوده است که هر چه انسان از دستاوردهای علم و دانش بیشتری بهره برده باشد، بهتر به مفاهیم و حیاتی پی خواهد برد.

کلیدواژه

ادله‌ی جامعیت علمی، آیت‌الله معرفت، جامعیت علمی، دیدگاه اعتدالی، دیدگاه افراطی، دیدگاه تفریطی.

مقدمه

جامعیت آیات علمی قرآن از جمله مباحث مبنایی در شناخت قرآن است؛ که در تبیین و تفسیر آیات آن نقش مهم و بسزایی دارد. نوع برداشت هر مفسر از گستره‌ی موضوعات و مسائل آیات علمی قرآن و بالتبع نحوه‌ی تعامل با این آیات، از مفهوم جامعیت آیات علمی، تأثیر پذیر است. این نوع تلقی‌های مفسران از جامعیت با توجه به ادله‌ای که قائل هستند، باعث اختلاف آراء در این زمینه شده و سه دیدگاه متفاوت را بوجود آورده‌اند؛ برخی بر این باورند که تمام علوم در قرآن ذکر شده، و گروهی نیز برخلاف آنها به انکار جامعیت آیات علمی معتقدند؛ عده‌ای دیگر هم، ضمن پذیرش آن، این‌گونه آیات را یکی از راه‌های اثبات اعجاز علمی قرآن معرفی نموده؛ و معتقدند که جامعیت قرآن در راستای هدف او که هدایت بشر باشد، صورت گرفته است. علت اختلاف رویکردهای مذکور، در تفاوت پیش‌فرض‌های صاحبان آن‌ها در فهم درست‌گزاره‌های علمی قرآن کریم نهفته است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹/۶-۳۰)

پژوهش حاضر به بررسی آراء و اندیشه‌های قرآن‌پژوه معاصر آیت‌الله معرفت در مورد جامعیت آیات علمی قرآن پرداخته است. بی‌شک این عالم فرهیخته‌ی قرآنی از زمره مفسران ژرف‌اندیش و نام‌آوری است که در چند دهه‌ی اخیر، نوآوری‌ها و اندیشه‌های ناب قرآنی آن بزرگوار مورد توجه محافل بزرگ علمی و دینی عصر ما قرار گرفته و کمک بزرگ و مؤثری در نهضت تولید علم کرده است. ایشان با کمک ادله عقلی و نقلی درصدد پاسخگویی به این مطلبند که جامعیت آیات علمی قرآن، چگونه و در صف کدام نوع از گرایشات است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹/۶)

طبق جستجوی صورت گرفته اثری با موضوع «جامعیت آیات علمی از منظر آیت‌الله معرفت» یافت نشد؛ مگر مصاحبه آن مرحوم در زمینه‌ی جامعیت مندرج در در فصلنامه‌ی مفید شماره ۶، سال ۱۳۷۵، ص ۴ تا ۲۲ که منتشر شده است.

در این مقاله با توجه به رویکرد علامه معرفت به موضوع جامعیت آیات علمی در ابتدا مفهوم جامعیت مورد بررسی قرار گرفته، سپس با توجه به این‌که آراء متفاوتی در این زمینه

وجود دارد، اقوال مطرح را بررسی و نقد کرده و بعد از آن به تبیین دیدگاه آیت‌الله معرفت و ادله‌ی ایشان در زمینه‌ی جامعیت آیات علمی قرآن پرداخته، و معیار صحت جامعیت علمی آیات بررسی گردیده، همچنین به آثار مثبت تفسیر علمی البته با نقطه نظر «جامعیت اعتدالی آیات علمی» اشاره شده، سپس به اعجاز علمی قرآن پرداخته، بعد از آن مصادیقی از آیات علمی از نظرگاه آیت‌الله معرفت بررسی و در آخر هم نتیجه‌ی حاصل از تحقیق بیان گردیده است.

۱. مفهوم شناسی

با توجه به دیدگاه‌های متفاوت در زمینه‌ی جامعیت، تعاریف متعددی نیز بر این اساس از واژگان مطرح است، لذا در این قسمت برخی الفاظ مرتبط با موضوع پژوهش بررسی می‌شود.

۱-۱. جامعیت

جامعیت در لغت، از ریشه‌ی «جمع» اشتقاق یافته است. مصدر ثلاثی مجرد این ماده، به معنای جمع کردن، (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۵۳/۸ و فراهیدی، ۱۴۱۰، ۲۳۹/۱) و پیوند اجزای یک چیز معناشده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۰۱ و زبیدی، ۱۴۱۴، ۷۰/۱۱)

در بیان مفهوم اصطلاحی جامعیت، برخی معتقدند:

«جامعیت، یعنی وجود مجموعه رهنمودها و دستوراتی که پاسخ‌گویی نیازهای انسان در راه دست‌یابی به سعادت و خوشبختی در هر عصر و زمان باشد که اگر آن گفته‌ها و دستورات و شرح مقررات نباشد، انسان به سعادت و تکامل نمی‌رسد.» (ایازی، ۱۳۸۰، ۱۸)

و یا در جای دیگر آمده است:

«جامعیت در اصطلاح به معنی فراگیری و شمول است، حال این شمول چه در عرصه‌ی آموزه‌های دینی باشد و چه توسعه داشته باشد و امور غیر دینی را نیز شامل بشود.» (شفیعی، ۱۳۸۵، ۲)

۱-۲. جامعیت قرآن

اصطلاح جامعیت قرآن، در زمینه‌ی جامعیت قرآن تعاریف متعددی از سوی اندیشمندان علوم قرآنی مطرح شده است مثلاً برخی جامعیت را به معنای وجود و شمول تمام علوم در قرآن دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱، ۲/۲۵۶-۲۶۵؛ غزالی، ۱۴۰۹، ۲۶، و ابوحجر، ۱۴۱۱، ۱۴۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۷/۹۶ و همان، ۱۳/۲؛ زرکشی، ۱۴۱۷، ۲/۲۵)

برخی دیگر نیز بر این باورند که:

«جامعیت قرآن به معنای بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه‌ی جنبه‌های معنوی و مادی لازم است؛ اما نه چنانکه قرآن دایرةالمعارف بزرگی باشد که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده باشد.» (مکارم، ۱۳۷۴، ۱۱/۳۶۱)

آیت‌الله معرفت معتقد است؛ قرآن جامع است، یعنی آنچه که در رابطه با اصول معارف هست و آنچه که در رابطه با بیان احکام و تشریحات هست، اینها به‌طور کامل در دین مطرح است و رؤوس و پایه‌های آن‌ها در قرآن موجود است.» (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹/۶ و معرفت، ۱۴۱۷، ۶/۱۳ و معرفت و میرمحمدی، ۱۳۷۵، ۴)

۱-۳. تفسیر آیات علمی

آیات علمی قرآن دارای اقسام متفاوتی است که بر اساس آن‌ها، تعریف‌های گوناگونی از تفسیر علمی قرآن ارائه شده است، (معرفت، ۱۳۷۹، ۱۴/۲) و این تفاوت به جهت اختلاف رویکرد صاحب‌نظران، در پیش‌فرض‌های آن‌ها در فهم درست‌گزاره‌های علمی قرآن کریم است. (معرفت، ۱۳۷۹، ۲/۴۶۸) به عنوان نمونه برخی معتقدند:

«تفسیر علمی قرآن، تفسیری است که طبق آن، حقایق علمی ثابت در جهان تکوین و طبیعت از راه دلالت الفاظ بر معانی، با مقصد آیات الهی مربوط می‌شود» (ایازی، ۱۴۱۴، ۹۳)

برخی نیز این گونه آورده‌اند:

«تفسیر علمی، تفسیری است که اصطلاحات علمی را بر عبارات قرآن حاکم می‌داند و برای استخراج علوم مختلف و آرای فلسفی از آن تلاش می‌کند.» (ذهبی، بی تا، ۲/۴۷۴)

آیت‌الله معرفت معتقدند که منظور از تفسیر آیات علمی این است که نشان دهد «قرآن، که سخن حق است، حاوی اشاراتی است گذرا بر بسیاری از اسرار طبیعت که علم، به تازگی آن را کشف کرده یا در آستانه کشف آن است.» (معرفت، ۱۳۸۱ الف، ۲/۴۴۳ و معرفت، ۱۳۷۹، ۲/۴۶۸)

بنابراین مقصود از تفسیر آیات علمی در این نوشتار همان استخدام علوم در فهم بهتر آیات علمی قرآن است، یعنی منبع علوم تجربی قطعی، به‌عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن در می‌آید، و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹/۶)

۲. دیدگاه‌ها نسبت به جامعیت آیات علمی

جامعیت آیات علمی با توجه به رودیکردها در حوزه جامعیت قرآن، دارای دیدگاه‌های گوناگونی است که برخی از آن‌ها به تفسیر به رأی و شماری دیگر به تفسیر معتبر و صحیح منتهی می‌گردد و همین مسئله باعث شده، تا عده‌ای تفسیر علمی را رد نموده (ابوحجر، ۱۴۱۱، ۱۳۰ - ۱۳۸) و گروهی آن را قبول کنند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ۳۶) و برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند. محمدهادی معرفت (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۳/۶ - ۲۶) از این جهت صاحب‌نظران در مورد جامعیت آیات علمی قرآن سه دیدگاه متفاوت دارند که به صورت فشرده به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۲. دیدگاه افراطی نسبت به جامعیت آیات علمی

عده‌ای بر این باورند که تمام علوم در قرآن وجود دارد. آنان برای اثبات دیدگاه خود، آیاتی که ظاهر آنها با مطالب علمی سازگار است را، بیان کرده و زمانی که ظاهر آیات، دلالت بر مطلب علمی ندارد، دست به تأویل می‌برند. و علوم متفاوت را از قرآن استخراج نموده تا

اثبات کنند که قرآن دارای اعجاز علمی است. برای نمونه: این گروه، با اعمال همین شیوه، از آیهی شریفه ﴿إِذَا مَرَّضْتُ فَهَوْ...﴾ (شعراء (۲۶)، ۸۰) علم پزشکی را از آن استخراج کردند.

(غزالی، ۱۴۰۹، ۳۱، و سیوطی، ۱۴۱۶، ۲۸۰)

آیت‌الله‌جوادی در این زمینه می‌فرماید:

«علوم مختلف با توجه به جایگاهی که در مجموعه معارف دینی داشته و نقش تأییدی و ارشادی که دین در احکام عقلی و حسی و همچنین در تأمین برخی از اصول فوق عقلانی آن‌ها دارد، می‌توانند استفاده‌های گوناگونی را از وحی و الهام غیبی ببرند و در صورتی که پیوند علوم یا وحی با شیوهی مذکور برقرار گردد، یعنی علوم، اصول و مبادی فلسفی خود را بر بنیان‌هستی‌شناسی الهی سازمان داده و با وحی به عنوان یکی از منابع معرفتی که در برخی از موارد نقشی تأییدی و ارشادی و در بعضی از موارد نقش تأسیسی دارد، بنگرید؛ همه‌ی آن‌ها به عنوان جزئی از معرفت دینی، به تبیین بخش‌های مختلف آفرینش مشغول بوده و هرگاه در داوری‌های خود به حقیقتی دست یابند، به مفهومی که مورد اعتبار و نظر دین بوده و از تأیید الهی برخوردار است، نائل خواهند شد. بدین‌سان علم نه تنها در دایره‌ی اصول و یا فروع دین، بلکه در تمام حوزه‌هایی که اسلام (قرآن و عترت) درباره‌ی آن‌ها قواعدی را ارائه می‌نماید، علاوه بر ثباتی که خصیصه همه‌ی گزاره‌های علمی است، از تقدس الهی نیز بهره‌ور می‌گردد.»

(جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، ۳۶۹)

نقد و بررسی

این دیدگاه از دیرباز مورد نقد قرار گرفته است، همچنین در بین معاصرین نیز مورد پذیرش قرار نگرفته، در نقد آن چنین گفته شده است:

الف: مشخص است که این نوع نظر در مورد جامعیت آیات علمی، دارای آسیب‌های فراوانی است از جمله‌ی آن‌ها این که باعث شده تا تأویلات زیادی صورت گیرد، همین قضیه

موجب گردیده است تا برخی از مخالفان «جامعیت آیات علمی»، این نوع تفسیر از این مجموعه از آیات را، نوعی تأویل تلقی نمایند. (ذهبی، بی تا، ۲/ ۴۸۵-۴۹۴)

ب: هر چند وجود آیات علمی در قرآن انکارناپذیر است و امکان استفاده از حقیقت‌های علمی قطعی در فهم و تفسیر آن آیات منتفی نیست ولی این نکته ضروری است که اثبات اعجاز قرآن برای غیرعرب و حتی دانشمندان علوم تجربی توقف بر این ندارد که قرآن به بیان مطالب علمی نیز پرداخته باشد، اعجاز قرآن از راه‌های متفاوتی قابل اثبات است، یکی از راه‌های اثبات اعجاز قرآن این است که این افراد می‌توانند متوجه این قضیه باشند که بزرگان و اندیشمندان فصاحت و بلاغت در زبان عربی در زمان نزول قرآن و پس از آن، از آوردن سوره‌ای مانند قرآن عاجز شده‌اند و بر خارق‌العاده بودن فصاحت و بلاغت آن اعتراف نموده‌اند و یا از خبرهای غیبی آن، که پس از مدتی تحقق یافته، معجزه بودن آن را متوجه شوند، یا از این‌که فردی امی، در عصر جاهلیت برترین معارف و اخلاق و احکام عبادی و غیرعبادی را برای بشر آورده، به الهی بودن قرآن کریم و ارتباط آورنده آن با خدای متعال آگاه شوند. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/ ۱۳-۲۰)

۲-۲. دیدگاه تفریطی نسبت به جامعیت آیات علمی

کسانی که نگاه تفریطی به مسأله‌ی جامعیت آیات علمی دارند و مخالف با جامعیت آیات به طور کلی هستند، آنها معتقدند این نوع دیدگاه به چند جهت درست نیست.

اولاً به این سبب که قرآن برای بیان موضوعات علوم نازل نگردیده؛

ثانیاً این راه، موجب تأویل قرآن به صورت تحمیل علوم به آیات قرآن می‌شود که این تأویلات، با اعجاز قرآن و ذوق سلیم هم‌جهت نیستند؛

ثالثاً باعث شده که قرآن در هر زمان و مکان به دنبال مطالب علوم برود، در حالی که علوم، ثابت نیستند و چه بسا امروز، چیزی را اثبات کند و فردا مخالف آن ثابت شود، لذا خطاهای علوم به قرآن راه می‌یابد و ما باید در مقام دفاع قرار گیریم، هرچند قرآن اشاراتی به علوم و فنون دارد. (ابوحجر، ۱۴۱۱، ۱۳۰-۱۳۸ و حانری، بی تا، ۱۵۱-۱۵۳ و سروش، ۱۳۸۸، ۴۸ و ۵۸)

نقد و بررسی

در جهت نقد دیدگاه تفریطی باید گفت در صورتی تفسیر علمی آیات مستلزم چنین اثرات نامطلوبی است که:

الف: آیات علمی با مطلق نظریات علمی حتی نظریه‌های احتمالی تفسیر شود، ولی اگر در تفسیر آیات بر اساس قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره و با رعایت قواعد تفسیر در مواردی که ممکن است، با کمک گرفتن از یافته‌های قطعی علوم تجربی زوایای بیشتری از معانی و مقاصد آیات آشکار گردد، نه تنها چنین اثر نامطلوبی را به دنبال نخواهد داشت بلکه با این تفسیر اعجاز علمی قرآن آشکار شده و در استحکام عقیده مردم نسبت به حقانیت قرآن مؤثر خواهد بود.

ب: بی تردید برای فهم معنای آیات علمی مانند هر متن عربی دیگر مقدماتی لازم است، باید معنا و مفهوم واژه‌ها در زمان نزول، قواعد ادبیات عرب، قرائن متصل و منفصل آیات از قبیل فضای نزول، ویژگی‌های گوینده و مخاطب و مشخصات خارجی موضوع سخن، مقام و لحن کلام و روایات بیان‌گر قیود آیات علمی مشخص شود و با توجه به همه‌ی این مسائل آیات تفسیر و تبیین شود. بی‌هیچ تردیدی، اگر بارعایت امور یاد شده، به تفسیر آیات علمی پرداخته شود، زمینه‌ای برای بروز هیچ‌یک از آسیب‌های یاد شده فراهم نخواهد گشت. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۱/۶ و شاکر، ۱۳۸۲/۴۲-۴۳)

بنابراین با تغییر نظریه‌های علمی و کشف مسائل جدید در حقیقت نقصان و خطای علم مشخص می‌گردد، نه این‌که نقصانی بر قرآن وارد شود. در اصل تفسیری که از آیات طبق نظریه‌های متغیر علمی بیان شده است، تغییر کرده، و این نقصان و خطای علم است که آشکار می‌گردد و اثر آن، سلب اعتماد مردم از مباحث علمی است، نه تزلزل اعتقادی نسبت به ابطال ناپذیری خود قرآن.

۲-۳. دیدگاه اعتدالی نسبت به جامعیت آیات علمی

عده‌ای از مفسران متفکر جامعه‌ی اسلامی، جامعیت آیات علمی را با شرایط خاص پذیرفته و دو قسم دیگر را که منجر به تأویل و یا تحمیل و توجیه می‌شود را رد می‌نمایند، به

عنوان نمونه علامه طباطبایی رحمته در این زمینه بر این باورند که قرآن تبیان هر چیزی است البته با دو شرط:

شرط اول این که بیان آن مسائل مربوط به هدایت مردم باشد؛

شرط دوم این که مردم نیازمند به آن بیان و توضیح باشند؛

ایشان تأکید می‌کند که قرآن آن چه مربوط به هدایت مردم بوده است را آورده و کمال و سعادت انسان را همراه با اخلاق و تربیت جستجو کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲/۳۲۴-۳۲۵) از جمله مفسران اسلامی دیگری که از این دسته به شمار می‌آیند محمود آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۱/۷۴)، رشیدرضا (رشیدرضا، بی تا، ۷/۱)، محمدهادی معرفت (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۱۳-۲۶)، ناصر مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱/۱۳۱)، محمدتقی مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۲/۲۸۹-۳۰۸) جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۷۱، ۳۱۵)، هستند در حقیقت این طیف از فرزندگان قرآنی، از موافقان جامعیت اعتدالی آیات علمی بوده و در مواردی متعدد؛ برای اثبات اعجاز علمی قرآن نیز از آن استفاده کرده‌اند.

۳. دیدگاه آیت الله معرفت

همان گونه که اشاره شد، آیت الله معرفت نیز از مدافعان دیدگاه اعتدالی هستند. ایشان در این زمینه معتقدند که وظیفه شریعت، درس علوم طبیعی نیست و قرآن بالذات کتاب علم نیست، مگر اشاراتی گذرا و اجمالی، به طوری که علمای راسخ در علم، آن اشارات را درک می‌کنند، چون قرآن در صدد بیان مطالب علمی نبوده، ولی در عین حال از دریای بی کران علم الهی نشأت گرفته است. این نکته را نیز بسیار گوشزد می‌کنند که بین اسناد قطعی علوم تجربی به قرآن و تفسیر قرآن با علوم تجربی به نحو احتمالی باید فرق گذاشت. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۳/۶-۲۶)

ایشان بر این باورند که قرآن جامع علمی است که به دین و شریعت و هدایت بشر ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا که جامعیت آیات علمی در گرو شناخت اهداف نزول آیات قرآن است. با توجه به اینکه اساسی ترین هدف قرآن، هدایت است و انسان نه تنها در مسائل معنوی، بلکه در مسائل مادی نیز نیازمند هدایت است، لذا قرآن در هر دو جنبه جامع است؛ جامع اصول

معارف و آنچه که در رابطه با بیان احکام است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹/۱-۲۰؛ معرفت، ۱۳۸۱، ب، ۴۱۴) علامه معرفت بر این مطلب تأکید فراوان دارند که اشارات علمی قرآن، هدف اصلی آن نبوده، و هدف اصلی قرآن، هدایت به سوی خدا است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۰/۶ و معرفت، ب، ۱۳۸۱، ۴۱۴) در قرآن نیز به کرات بیان شده که این کتاب برای هدایت مردم است. (یونس ۱۰) ۵۷ و ابراهیم (۱۴)

بنابراین اگر اشاره‌های علمی در قرآن وجود دارد، در راستای هدایت است؛ و قطعیت علوم و معارف بشری برای فهم قرآن لازم است و وجود اشاراتی علمی در قرآن قابل انکار نیست طوری که بدون استفاده از علوم، فهم حقیقت آن‌ها ممکن نیست.

۴. ادله جامعیت اعتدالی آیات علمی از نظر آیت الله معرفت

آیت‌الله معرفت، برای اثبات نظریه‌ی خود در زمینه‌ی «جامعیت آیات علمی قرآن»، به رد دیدگاه‌های مخالف پرداخته است. لذا در این قسمت به بیان ادله‌ی ایشان در جهت ردّ دو دیدگاه افراطی‌ها و تفریطی‌ها در حوزه‌ی جامعیت پرداخته تا ادله‌ی ایشان روشن گردد.

۴-۱. مرحوم معرفت بر این باورند که آیه‌ی شریفه‌ی ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (مانده ۳(۵)) معنای کمال و شمول و فراگیری را می‌رساند که اسلام و در رأس آن قرآن، آنچه را نیاز بشر بوده، به‌طور کامل عرضه داشته است. طبق آیه‌ی شریفه وقتی قرآن ادعای کمال می‌کند؛ از این جهت که روی کرسی تشریح نشسته، چنین ادعایی می‌کند؛ نه روی کرسی تکوین. اگر مدعی این کلام، بر کرسی تکوین تکیه داده بود و آورده بود که هر آنچه که نیازمندی است، من برای شما آورده‌ام؛ در چنین ادعایی جا داشت که گفته شود؛ علوم تجربی و ریاضی و تمام ابعاد فرآورده‌های بشری باید حداقل ریشه‌اش در قرآن باشد، ولی این سخن را موقعی آورده است که بر کرسی تشریح تکیه زده، پس معنایش این است که آنچه در رابطه با شریعت است، اصولاً و فروعاً، ما برای شما مطرح و پایه‌ریزی کرده‌ایم. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۲۹/۶؛ معرفت و میرمحمدی، ۱۳۸۷، ۴۳۹/۲)

همچنین در مورد آیه‌ی شریفه ﴿تَنبِئَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل ۱۶) ۸۹ یا ﴿تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (اعراف ۷) ۱۴۵ که برخی (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۱-۳۴؛ ذهبی، بی‌تا، ۴۷۴/۲-۴۷۷) به مفاد این آیه

در جهت جامعیت تام این‌گونه استدلال می‌کنند که اگر يك مهندس کتابی بنویسد و بگوید «فیه تیبان کل شیء»، یعنی «کل شیء» مربوط به هندسه است. این يك امر عرفی است. در مورد آیه‌ی شریفه که مربوط به شئون دینی است که نیاز مردم است، ما در این کتاب روشن کردیم. صدور این کلام از شارع مقدس است، چه در کتاب و چه در سنت، چون این امر در موقعی صادر شده که شارع مقدس روی کرسی تشریح نشسته است و موضع تشریحی به خودش گرفته است، لذا قطعاً شامل امور تکوینی نمی‌شود. (معرفت، ۱۳۸۸، ۲۸/۶-۳۰؛ معرفت و میرمحمدی، ۱۳۷۵، ۷) بنابراین مقصود از کمال و جامعیت از منظر آیت‌الله معرفت، جامعیت در شئون دینی است (اصولاً و فروغاً). یعنی آنچه که در رابطه با اصول معارف هست و آنچه که در رابطه با بیان احکام و تشریحات هست، اینها به‌طور کامل در دین مطرح است و رؤوس و پایه‌های آن‌ها در قرآن موجود است. (معرفت و میرمحمدی، ۱۳۸۷، ۴۳۸/۲)

۲-۴. ایشان براین مطلب تأکید دارند که قرآن قطعی است و علوم غیر قطعی، بنابراین باید علوم بر قرآن تطبیق شود نه بالعکس. یعنی با توجه به کشفیات علمی، ما از يك آیه مطلبی را می‌فهمیم اما این‌که بگوئیم آیه حتماً این مطلب را می‌گوید نمی‌دانیم، بلکه اگر کسی نسبت قطعی دهد، تحمیل است که جایز نیست. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۳/۶-۱۴ و ۳۰-۳۱)

۳-۴. قرآن کریم، شأنش این نیست که در اموری که مربوط به یافته‌های خود بشر است، دخالت کند؛ حتی راهنمایی کردن آن‌هم معنا ندارد. زیرا خداوند به انسان عقل و خرد و اندیشه‌ی ارزانی داشته؛ و خداوند به انسان چیزی داده که او را در زندگی بی‌نیازش می‌کند و آن چیز، همان عقل و خرد و اندیشه او است و لذا معنا ندارد که بگوئیم انسان برای پی بردن به هندسه فضایی، قانون ریاضی و... از شرع کمک بگیرد؛ این وظیفه‌ی شرع نیست، بلکه وظیفه‌ی شرع این است که برنامه‌هایی طرح کند که انسان زندگی سالم داشته باشد. اسلام کار ندارد به این‌که انسان چه جور لباس بپوشد، چه جور خوراک بخورد، منتهی می‌گوید باید از راه حلال باشد، اسراف نباشد، از راه تجاوز به حقوق دیگران نباشد. اسلام آمده است که زندگی انسان را تعدیل بخشد و انسان در زندگی میانه‌رو باشد، افراط و تفریط، تعدی و تجاوز یا کوتاهی در زندگی نسبت به حقوق دیگران نکند. اسلام آمده که انسان را سعادت‌مند کند

(معرفت و میرمحمدی، ۱۳۷۵، ۶ و ۷) پس وظیفه‌ی دین نیست که در شئون زندگی انسان، دخالت کند؛ بلکه اینها همه مربوط به خود انسان است که باید اینها را فراهم کند.

۴-۴. همچنین وی در جای دیگر اخطار داده‌اند که مبنای استخراج تمام علوم از قرآن نادرست است (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۳/۶-۳۰) و باعث دوری از هدف هدایتی در قرآن با افراط در تفسیر آیات علمی می‌شود. آوردن مطالب علمی زیاد در لابه‌لای تفسیر قرآن، مقصد اصلی آن‌که هدایت بشر است، مورد غفلت قرار گرفته، به بیان دیگر، تفسیر علمی باعث سوء برداشت از ذات قرآن می‌شود و گمان می‌رود که قرآن تنها برای بیان علوم آمده است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۴۴۹-۴۴۸) ولی گاهی افراد فرهنگی که علاقه به قرآن دارند و اطلاعات اندکی هم از علوم دارند، کتاب‌ها و مقالات زیادی می‌نویسند که گاهی مطالب علوم را بر قرآن تحمیل و توجیه می‌کنند. (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۴۴۳)

۴-۵. علامه معرفت ضمن سؤالی که از دیدگاه مخالف می‌نمایند در حقیقت به اثبات ادعای خود می‌پردازند که از کجا و چگونه همه علوم و صنایع و اکتشافات روز افزون از قرآن استنباط شده؟ چرا پیشینیان به آن پی نبرده و متأخرین نیز به آن توجهی ندارند؟ (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۳/۶-۲۶ و معرفت و میرمحمدی، ۱۳۷۵، ۷ و ۸) بنابراین دلیل برای ردّ این ادعا این است که این ادعا، نه دلیلی دارد و نه شاهده‌ی می‌تواند داشته باشد.

۴-۶. طبق نقل ذهبی، برخی از موافقان جامعیت علمی قرآن، برای اثبات باور خویش، به آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام ۵۹/۶) استشهاد کرده‌اند. (ذهبی، بی‌تا، ۲/۴۷۴-۴۷۷، غزالی، ۱۴۰۹، ۳۱-۳۴)؛ آیت‌الله معرفت در مقام نقد این استناد و استشهاد فرموده است: این آیه نیز، ربطی به جامعیت کامل قرآن ندارد؛ چرا که کتاب مبین را می‌گوید و نه قرآن را. کتاب مبین به جای خود محفوظ، بلکه مقصود این است که هر آنچه در عالم وجود تحقق پیدا می‌کند، از پیش نوشته شده است. این آیه چیزی غیر از این نیست و ربطی به قرآن ندارد. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۲۸-۳۰ و معرفت و میرمحمدی، ۱۳۸۷، ۲/۴۴۰)

دفع یک شبهه

طبق فرموده آیت‌الله معرفت جامعیت آیات علمی در راستای هدایت و تشریح احکام است. حال سؤالی که مطرح است این‌که، یک‌سری آیات از جانب خداوند متعال به ما رسیده؛ در حالی‌که ربطی به سعادت ما ندارد مثلاً در مورد چرخش زمین و یا مراحل تشکیل جنین و یا از این قبیل آیات که بسیار است و ربطی به تشریح ندارد بلکه می‌توان گفت مربوط به تکوین است. خلاصه کلام این‌که چرا شارع در بعضی مسائل غیرشرعی وارد شده است؟ آیت‌الله معرفت در پاسخ این شبهه فرموده است: این آیات عنوان تفضّل را دارا هستند. در مورد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم که عقل کل است، نمی‌توان گفت: فقط در خصوص مسائل شرع آگاه است؛ بلکه در همه چیز واقف است، اما وظیفه‌اش بیان نیست، بلکه وظیفه او در محدوده شرع مقدس است که بیان می‌کند. حالا احیاناً در محیط خودش چیزی دید که مردم عقلشان به جهتی که باید برسد، نرسیده، آن‌ها را تفصیلاً آگاه می‌کند. این اشکالی ندارد که گاهی پیغمبر مثلاً در مدینه چون بهداشت کاملاً رعایت نمی‌شد، بفرماید: خاک‌روبه را شب در خانه نگه ندارید، این بیماری پشه می‌آورد و موجب سرایت میکروب‌ها به بدن می‌شود. اینها یک نوع ارشاداتی است که شرع مقدس از باب دلسوزی برای جامعه‌ی خودش دارد و لذا مرحوم معرفت از این قبیل دستورها را، مثل سایر دستورهایی که جنبه شرعیّت دارد، قائل نیستند. و می‌فرمایند:

«اینها اطلاق و عمومیت ندارد و نبایستی با اینجور دستوره‌ای ارشادی که در رابطه با محیط خاص خود معصوم است، معامله روایات احکام را نمود و به اطلاق آن عمل کرد. حتی در قرآن آنجایی که درباره‌ی غسل می‌فرماید: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (نحل ۱۶/۶۹) اگر فقیه بگوید هرکس هر دردی دارد، اگر غسل بخورد، خوب می‌شود، چون قرآن به‌طور عموم و اطلاق فرموده است؛ بنابه نظر ایشان این حرف غلط است چون ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾، مثل ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (بقره ۲/۴۳) نیست. بلکه يك قضیه‌ی خارجیه است، غسل برای آن محیط در آن وقت شفابخش بوده، و برای امراض عمومی، کمبود

کلسیم و ... آن جامعه خوب بود، نه اینکه برای برخی بیماری‌های خطرناک هم دستور دهیم که عسل بخورند و به اطلاق آیهی کریمه عمل کنند. این خطای محض است.» (معرفت و میرمحمدی، ۱۳۷۵، ۱۰ و ۱۱)

بنابراین ایشان مواردی از این قبیل را از باب تفضل شارع می‌دانند. ولی به نظر می‌رسد این‌گونه موارد هم به سعادت دنیوی و هم به سعادت اخروی انسان‌ها ربط دارد مثلاً در پاره‌ای موارد معرفت انسان را نسبت به خالق بالا می‌برد. (انبیاء(۲۱)۳۱) و یا مواردی از این قبیل که هر کدام حکمت‌های خاص خود را داراست و شارع عالم به این قضایا است.

۵. معیار صحت جامعیت اعتدالی در تفسیر آیات علمی از نظر آیت الله معرفت

در پذیرش و صحت جامعیت اعتدالی آیات علمی معیارهایی وجود دارد، که باید در روش تفسیر علمی رعایت شود، برخی از این معیارها عبارتند از:

۵-۱. استخدام علوم قطعی

در تفسیر آیات علمی بین علوم تجربی قطعی و نظریه‌های ظنی علوم تجربی تفاوت وجود دارد. استفاده از نظریه‌های ظنی علوم تجربی در تفسیر آیات علمی قرآن صحیح نیست، (صادقی، ۱۳۶۵، ۱۶/۴۴) و نمی‌توان تفسیر قرآن را بر آن‌ها بنا نهاد و معتقد بر این بود که قرآن جامع تمام علوم است.

علامه معرفت در مورد جامعیت آیات علمی براین باورند نباید از تمام علوم چه فرضیه و غیره در تفسیر آیات علمی استفاده نمود و معتقد بر جامعیت مطلق قرآن شد؛ به کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، کاری بس دشوار و ظریف است، زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیشرفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می‌کند و چه بسا يك نظریه علمی که روزگاری حالت قطعی دارد، در آینده همچون سرابی نقش بر آب، محو گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی تفسیر کنیم، به معانی قرآن که حالت ثبات و واقعیتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن را ناستوار می‌سازیم. لذا، گره زدن فرآورده‌های دانش با قرآن، کار صحیحی به نظر نمی‌رسد. حال اگر صاحب نظری با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت

آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی پرده بردارد، کاری صحیح است. مشروط بر آن که با کلمه‌ی «شاید» نظر خود را بیان کند، تا اگر در آن نظریه علمی تحوّل‌ی ایجاد گردد، به قرآن صدمه‌ای وارد نشود، صرفاً گفته شود که تفسیر او اشتباه بوده است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۰/۶ و معرفت، ب، ۱۳۸۱، ۴۱۸)

ایشان معتقدند آیات علمی قرآن که به صورت اشارات علمی است؛ در قرآن «تراوشاتی» از علم خدای حکیم است و تفسیر این دست آیات به کمک علوم قطعی قابل قبول است نه علوم ظنی و متغیّر، و همواره باید جانب احتیاط رعایت شود و حتی در تفسیر این آیات با علوم قطعی نیز نباید نظر یقینی بیان کرد، بلکه باید گفت «احتمال» دارد که منظور آیه این مطلب است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۹ و معرفت، ۱۳۸۶، ۱۳_۳۴/۶)

به بیان دیگر این که: علامه معرفت، بر این باور است که هرگز نباید میان دیدگاه‌های استوار دین و فرآورده‌های ناپایدار علم، پیوند ناگسستنی ایجاد نمود. و جامعیت آیات علمی را با جایگاه تبیین مطالب علمی مترلزل یکی دانست؛ و معتقد بود که قرآن جامع تمام علوم است.

۲-۵. روشن بودن دلالت آیه بر مطالب علمی

یکی دیگر از معیارها در حوزه‌ی جامعیت اعتدالی آیات علمی این است که دلالت ظاهر آیه‌ی قرآن بر مطالب علوم تجربی مورد نظر، مشخص باشد. به عبارت دیگر در تفسیر آیات علمی باید تناسب ظاهر آیه با مطالب علمی مورد نظر رعایت شود، به طوری که معانی الفاظ و جملات آیه با مطالب علمی در یک راستا بوده و به تحمیل و توجیه نظر بر آیه نیاز نباشد. به عبارت دیگر، در تفسیر آیات علمی به نحوی عمل شود که به توجیه و تفسیرهای مخالف ظاهر نیاز پیدا نکنیم. (معرفت، الف، ۱۳۸۱، ۱۳/۱-۱۴) علامه معرفت هم این معیار را تأیید نموده و تطبیق قرآن بر نظریات علمی را صحیح نمی‌داند. چون به تحمیل و توجیه منتهی می‌شود. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۴/۶ و معرفت، الف، ۱۳۸۱، ۱۳/۱-۱۴)

۶. نمودهایی از آثار مثبت تفسیر علمی در سایه‌سار جامعیت اعتدالی آیات علمی

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن به انواع مختلفی از پدیده‌های طبیعی اشاره کرده و به طور صریح یا غیرصریح برخی از ویژگی‌های آن‌ها را توصیف نموده، از این جهت بهره‌گیری از یافته‌های علمی متقن و معتبر می‌تواند در فهم بهتر و دقیق‌تر این آیات راه‌گشا باشد. قطعاً تفسیر علمی برآمده از دیدگاه «جامعیت اعتدالی آیات علمی»، دارای نقاط مثبت متعدد است؛ برخی از آنها عبارتند از:

۶-۱. فراهم آمدن زمینه برای درک بهتر از آیات علمی

در قرآن آیات متعددی وجود دارد که به مطالب علمی اشاره دارد، در این راستا استفاده از علوم تجربی قطعی در تفسیر قرآن، موجب روشن شدن اشاره‌های علمی قرآن گردیده، و ما را در تفسیر این مجموعه آیات همراهی می‌کند. علامه معرفت بر این باورند که در قرآن اشاراتی به اسرار طبیعت موجود است که فهم حقیقت آن‌ها ممکن نیست، مگر بعد از شناخت برخی علوم و تسلط بر بسیاری از اسرار طبیعت که علم، آن‌ها را کشف کرده یا در آینده کشف می‌کند. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۲۵)

۶-۲. تثبیت اعجاز علمی قرآن

قرآن کریم چهارده قرن قبل، مطلبی علمی را بیان کرده که برای انسان آن عصر کشف نشده بوده است و مردم از آوردن مثل آن عاجز بوده‌اند و اکنون پس از قرن‌ها به‌طور قطعی به وسیله‌ی علوم تجربی کشف شده است. بنابراین قرآن، معجزه‌ای الهی است و نمی‌تواند کلام بشری باشد. مرحوم معرفت بیشتر بر اعجاز علمی قرآن تأکید داشتند، ایشان معتقدند برخی از مطالبی را که بر اساس علوم طبیعی قطعی به آن رسیده‌اند، اینها دلیل بر اعجاز قرآن خارق عادت است. اسرار این علوم از بشر پنهان بود، تا به امروز که کشف شده و به زودی نیز بیشتر کشف می‌گردد. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۳۱)

۶-۳. افزایش ایمان به قرآن

زمانی که ثابت گردید قرآن اشارات علمی دارد که قرن‌ها قبل از کشفیات علوم تجربی آن‌ها را بیان نموده است، ایمان مسلمانان و غیرمسلمانان نسبت به صدق قرآن بیشتر

می‌شود، و در برابر آن سر تسلیم فرود می‌آورند و به عظمت آن اعتراف می‌نمایند. از این رو برخی دانشمندان غربی، همچون موریس بوکای در کتاب مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم به بررسی مطالب علمی قرآن، تورات و انجیل پرداخته‌اند. او در موارد متعددی اعتراف می‌کند که تورات و انجیل با یافته‌های علوم تجربی مخالف است، اما قرآن مطالب مخالف علم ندارد، بلکه در این مورد مطالب اعجاز‌آمیزی بیان کرده است. (قرضاوی و سلیمی، ۱۳۸۲، ۶۵۲) آیت‌الله معرفت در این زمینه معتقدند که قرآن، کتاب هدایت است و آیات علمی هم در این زمینه در راستای این هدف است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۳۱ و معرفت، ب، ۱۳۸۱، ۴۱۴)

۷. جامعیت در تحدی و اعجاز آیات علمی

گروهی از قرآن‌پژوهان معتقدند که چون عرب معاصر نزول قرآن، اعجاز علمی قرآن را درک نمی‌کرد، تحدی قرآن نمی‌تواند شامل اعجاز علمی شود. (ذهبی، بی تا، ۲/۴۹۱) اما مرحوم علامه معرفت معتقد است که تحدی، فراگیر و جامع بوده و همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی اعصار را دربر می‌گیرد. این تحدی به قرآن در حقیقت برای کل بشریت در طول زمان است بنابراین معقول نیست که اعجاز آن به فصاحت و بیان منحصر باشد. ایشان با استناد به قول خداوند که فرمود: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا يُؤْتُونَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء ۱۷/۸۸) این مبارزه‌طلبی را عام می‌دانند و متوجه همه‌ی مردم عصر نزول و سایر زمان‌ها دانسته و تمامی از جن و انس شامل می‌شود. (معرفت، ۱۳۸۸، ۴/۲۳ و ۳۰-۳۴ و معرفت، ب، ۱۳۸۱، ۴۱۹) بنابراین اعجاز علمی نیز می‌تواند از جمله وجوه اعجاز قرآن در جامعیتش باشد.

همچنین آیت‌الله معرفت در زمینه‌ی محدوده‌ی آیات که دال بر اعجاز علمی هستند معتقد است اشارات علمی قرآن در همه‌ی سوره‌ها و آیات وجود ندارد که تحدی قرآن شامل آن‌ها شود؛ بلکه در برخی آیات و سوره‌ها وجود دارد؛ پس بر اساس اعجاز علمی، همه‌ی سوره‌ها معجزه علمی نیست. (معرفت، ۱۳۸۸، ۶/۳۰-۳۴ و معرفت، ب، ۱۳۸۱، ۴۱۹)

بنابراین گسترش در دامنه تحدی شامل همه‌ی انسان‌ها، در همه‌ی سطوح و در طول زمان است، و می‌تواند دلیل آن باشد که همه‌ی جوانب اعجاز قرآنی، هر کدام به فراخور حال

مخاطب خاص خود، مورد تحدی قرار گرفته است.

۸. مصادیقی از آیات علمی

آیت‌الله معرفت از تراوشات علمی در قرآن کریم اشاره دارند، که نشان‌دهنده آن است که عبارت‌هایی از قرآن با واقعیت‌هایی از علم، سازگار است. و این مطلب گواه بر آن است که قرآن جامع تمام علوم نیست. در همین راستا به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود که با تفسیر و تبیین صحیح آن، مقصود اصلی آیه مشخص می‌گردد:

۱-۸. زوجیت در همه‌ی موجودات

آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی مبارکه‌ی ذاریات ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾، که در مورد اصناف در همه‌ی موجودات صحبت می‌نماید، علامه معرفت معتقدند که زوج در این آیه به معنای صنف است و آیات زیادی وجود دارد که زوج را به معنای صنف آورده، به عنوان نمونه ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾ (رحمن: ۵۵) (۵۲)

در آیه‌ی ۳ سوره‌ی مبارکه‌ی رعد ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ ایشان به نقل از شیخ طوسی آورده است ازواج در اینجا به معنای اشکال و انواع است که حیوان، درخت، حبوبات و دیگر گیاهان و همچنین انجیر، انگور و غیره دارای انواع متعدّد است. در این آیه علاوه بر انسان، به موجوداتی که هنوز شناخته نشده بود نیز اشاره شده است که همگی دارای اصناف و انواع گوناگونند. (معرفت، ب، بی‌تا، ۳۸۳) از نظر ایشان این آیه یکی از آیاتی است که به گمان برخی با علم منافات دارد و اشکال ایشان را این‌گونه بیان می‌کند که برخی موجودات، از قبیل حیوانات ابتدایی، تک سلولی هستند و دسته‌ای از کرم‌ها از راه تقسیم، تکثیر می‌شوند و تولید مثل می‌کنند و نیز برخی از درختان، بدون گردافشانی ثمر می‌دهند، در حالی که آیه فرموده است: «تمامی موجودات را زوج آفریدیم». (معرفت، ب، بی‌تا، ۳۸۰) ایشان این شبهه را حاصل از آن می‌داند که تعبیر «زوجین» را به معنای جفت نر و ماده پنداشته، در صورتی که «زوج» در این قبیل آیات به معنای «صنف» است. بدین معنا که از هر چیزی، اصناف و انواع متعدّدی آفریدیم، از قبیل انواع

سیب، گلابی و غیره که از هر کدام انواع گوناگون آفریده شده است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۱۷۳/۶ و معرفت، ب، بی تا، ۳۸۳)

۲-۸. آب، سرچشمه حیات موجودات

آیت الله معرفت با توجه به مفاد آیه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء (۲۱)، ۳۰) و نیز مفاد روایت نبوی ﷺ: «(کل شیء خلق من الماء)» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۰۸/۵۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۱۷/۴) براین باور است که منشأ هستی موجودات از آب است. نخستین آفریده‌ای را که خدا خلق کرد، چیزی است که تمامی اشیاء از آن است و آن آب است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۶/۶ و معرفت، الف، بی تا، ۳۱۷/۴)

علاوه بر این آیهی شریفه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود (۱۱)، ۷) دلالت دارد که پیش از پیدایش جهان هستی - از آسمان‌ها گرفته تا زمین - آب پدید آمده است، زیرا در تعبیر ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ واژهی ﴿عَرْشُ﴾ کنایه از عرش تدبیر و منظور علم خدای متعال است به همه‌ی مصالح و شایستگی‌ها و بایستگی‌های هستی، در برهه‌ای که جز آب چیزی نبوده است. در نتیجه آیه کنایه از آن است که خدای تعالی بود و هیچ چیز با او نبود و خداوند پیش از آفرینش جهان، ابتدا آب، سپس همه‌ی مخلوقات را از آب آفرید.

همچنین علامه معرفت به آیات دیگری که در آن‌ها ریشه‌ی زندگی را آب معرفی کرده است. (طارق (۸۶)، ۶ و مرسلات (۷۷)، ۲۰) اشاره کرده و براین امر توجه می‌دهد که هنوز علم تجربی به نکات مبهمی که در چگونگی پیدایش حیات در آب اقیانوس‌ها، دریاها و باتلاق‌هاست پی نبرده است. (معرفت، ۱۳۸۸، ۳۵/۶-۴۶)

نتیجه‌گیری

از آنچه مطرح شد به دست می‌آید که آیت‌الله معرفت جامعیت علمی آیات را به وسیله‌ی علوم قطعی به نحو اعتدال می‌پذیرد. ایشان با استفاده از رد و نقد دیدگاه‌های مخالف در زمینه‌ی جامعیت سعی بر اثبات نظریه خود دارد؛ و معتقد است؛ امکان استخراج تمام علوم از ظاهر قرآن نیست؛ بلکه جامعیت علمی قرآن در حقیقت اشاره‌های علمی است که قابل انکار نیست و فهم آن‌ها در پرتو علوم قطعی و جدید بدست می‌آید که این آیات دارای نکات علمی دقیق بوده و دارای اعجاز علمی است و تحدی قرآن این بعد اعجاز را نیز شامل می‌شود.

از سوی دیگر از آن‌جا که هدف اصلی قرآن، هدایت انسان به سوی خدا است، اشارات علمی قرآن نیز در راستا این هدایت است و در صدد تبیین همه‌ی جزئیات علوم طبیعی نبوده است. زیرا که علوم تجربی حاصل تجربه‌های بشری است؛ و حالت ثبات ندارد؛ و در طی قرن‌ها تلاش انسان بدست آمده است و در تفسیر علمی باید بین علوم تجربی قطعی و نظریه‌های ظنی علوم تجربی تفاوت گذاشت و استفاده از نظریه‌های ظنی در تفسیر علمی قرآن صحیح نیست، چرا که نظریه‌های ظنی علوم قابل تغییر است، پس نمی‌توان تفسیر قرآن را بر آن‌ها بنا نهاد.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی.

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۳، دارصادر، بيروت.
۲. ابو جحر، احمد عمر، (۱۴۱۱)، *التفسير العلمي في الميزان*، دارالكتبه، بيروت.
۳. ايازی، سيد محمد علی، (۱۳۸۰)، *جامعیت قرآن*، ج ۳، کتاب مبین، رشت.
۴. _____، (۱۴۱۴)، *المفسرون حياتهم و منهجهم*، ج ۱، وزارت ارشاد، تهران.
۵. آلوسی، سيد محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی في تفسير القرآن العظيم*، دارالکتب العلمیه، بيروت.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *شریعت در آئینه معرفت*، محقق: حمید پارسانیا، ج ۵، اسراء، قم.
۷. حائری، مهدی، (بی تا)، *حکمت و حکومت*، بی نا، بی جا.
۸. ذهبی، محمد حسین، (بی تا)، *التفسیر و المفسرون*، داراحیاء التراث العربی، بيروت.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۱۲) *مفردات*، دارالکتاب العربی، بی جا.
۱۰. رشیدرضا، محمد، (بی تا)، *تفسیر المنار*، دارالمعرفه، بيروت.
۱۱. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، محقق و مصحح: علی شیری، ج ۱، دارالفکر، بيروت.
۱۲. زکشی، بدرالدین محمد، (۱۴۷۶)، *البرهان في علوم القرآن*، دارالکتب العربیه، قاهره.
۱۳. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۱)، *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*، تنظیم: سیدهادی خسروشاهی، توحید، قم.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۸)، *فرهنگ ترازیایدنولوژی*، ج ۱۰، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۴)، *الدر المنثور في تفسير المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۱۶. _____، (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، ج ۱، مؤسسه النور للمطبوعات، بيروت.
۱۷. _____، (۱۴۲۱)، *الإتقان في علوم القرآن*، ج ۲، دارالکتاب العربی، بيروت.
۱۸. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، *مبانی و روش های تفسیری*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۱۹. شفیع، علی، (بی تا) *جامعیت قرآن*، پژوهشی پیرامون قلمروی انتظار از قرآن، www.aftabir.com.
۲۰. صادقی، محمد، (۱۳۶۵)، *الفرقان في تفسير القرآن*، ج ۱، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان في تفسير القرآن*، ج ۵، جامعه‌ی مدرسین، قم.
۲۲. غزالی، ابو حامد محمد، (۱۴۰۹)، *جواهر القرآن و درره*، دارالکتب العلمیه، بيروت.
۲۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بيروت.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، هجرت، قم.
۲۵. قزواوی، یوسف و سلیمی، عبدالعزیز، (۱۳۸۲)، *قرآن منشور زندگی*، احسان، تهران.

۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
۲۷. مراغی، احمدبن مصطفی، (بی تا)، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *قرآن شناسی*، محقق: محمودرجبی، موسسه انتشارات امام خمینی، قم.
۲۹. معرفت، محمدهادی و میر محمدی، سیدابوالفضل، (۱۳۸۷)، *جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الاهی و بشری*، گردآورنده: علی نصیری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۳۰. _____، (۱۳۷۵)، *جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الاهی و بشری*، نامه مفید، ش ۶.
۳۱. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، محقق: گروه مترجمان، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۳۲. _____، (۱۳۸۸)، *التمهید فی علوم القرآن*، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۳۳. معرفت، محمدهادی، الف، (۱۳۸۱)، *التفسیر و المفسرون*، الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، مشهد.
۳۴. _____، الف، (بی تا)، *التمهید*، جامعة المدرسین، قم.
۳۵. _____، ب، (بی تا)، *نقدشبهات پیرامون قرآن*، مترجمان: علی اکبر رستمی، مترجم: میرزاعلیزاده، حسن خرقانی، بی نا، بی جا.
۳۶. _____، ب، (۱۳۸۱)، *علوم قرآنی*، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیة، تهران.

ضرورت شناخت قرآن به عنوان منبع اصلی و اساسی دین

شناخت قرآن، در مجموع برای هر فرد عالم مؤمن به عنوان یک فرد عالم، و برای هر فرد مؤمن، امری ضروری و واجب است. اما برای یک عالم انسان‌شناس و جامعه‌شناس، شناخت قرآن از آن جهت ضروری است که این کتاب در تکوین سرنوشت جوامع اسلامی و بلکه در تکوین سرنوشت بشریت مؤثر است. منابع تفسیری اطلاعات مؤثری برای فهم قرآن در اختیار مفسر قرار می‌دهد. در نتیجه، اگر مفسر در شناخت منابع تفسیر و استفاده از آنها در تفسیر کوتاهی کند تفسیر صحیحی از قرآن نخواهد داشت. بنابراین، اهمیت و ضرورت شناخت و استفاده از منابع در تفسیر قرآن آشکار می‌شود و مفسر قرآن کریم باید نخست منابع معتبر تفسیر را به دقت بشناسد و سپس از آن منابع به بهترین وجه، در فهم و کشف مراد الهی از آیات استفاده کند. شناخت صحیح و کامل هر موضوع، بستگی به میزان آگاهی‌ای دارد که از راه‌های مختلف درباره‌ی آن به دست می‌آید و هر اندازه در این راستا به منابع غنی‌تر و مطمئن‌تری دسترسی داشته باشیم، شناخت دقیق‌تری به دست می‌آوریم. براین اساس، فهم و شناخت مقاصد و مفاهیم آیات قرآن کریم - که به زبان عربی و دارای معارف و احکام گوناگون است - نیاز به منابعی دارد که کوتاهی در گزینش مراجعه به آنها، سبب برداشت ناقص و ناروا از آیات می‌شود؛ چه بسا منابعی که در دسترس و دارای اعتبار است و نقش مهمی در فهم مقاصد قرآن دارد، ولی بر اثر ناآگاهی از منبع بودن آن و یا ناتوانی در مراجعه بدان، متروک ماند و در نتیجه، بسیاری از نکته‌های قرآنی مورد غفلت و یا سوء فهم قرار گیرد.

با توجه به مقدمه‌ی فوق، آثاری که در این شماره از فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» مورد بررسی قرار گرفته است، می‌توان به چند بخش تقسیم نمود: بخشی قواعد تفسیری را بررسی نموده و بخشی به نقد دیدگاه‌ها همچین معناشناسی و بررسی روایات تفسیری پرداخته است، لازم به ذکر است کتاب‌های معرفی شده، در جشنواره کتاب سال حوزه به عنوان کتاب برگزیده و شایسته تقدیر انتخاب شده‌اند.

قواعد تفسیر قرآن

مؤلف: علی اکبر بابایی

شناخت قواعد تفسیری مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی یا عقلایی، از علوم پیش‌نیاز تفسیر قرآن است که با وجود آن، تفسیر اجتهادی ضابطه‌مند و قابل ارزیابی خواهد شد، خطاهای تفسیری کاهش خواهد یافت و سطح فهم و تبیین معانی واقعی آیات و مراد خدای متعال بالاتر خواهد رفت. بر این اساس، کتاب «قواعد تفسیر قرآن»، با استفاده از مباحث اصول فقه، تدوین و در آن، بیش از چهل قاعده‌ی تفسیری، بر پایه‌ی سیره‌ی عقلا در فهم متون و دلایل عقلی و نقلی تبیین شد. برخی از این قواعد عبارت‌اند از:

۱. لزوم تفسیر آیات طبق قرائت رسول خدا ﷺ؛
۲. لزوم توجه به مفاهیم کلمات در میان عرب‌های فصیح‌زمان نزول؛
۳. لزوم شناسایی تمامی معانی کلمات از منابع معتبر و اکتفا نکردن به معانی ارتکازی؛
۴. پرهیز از حمل کلمات بر مجاز بدون قرینه؛
۵. لزوم توجه به تمامی قراین متصل در فهم ظهور آیات؛
۶. لزوم توجه به سیاق؛
۷. لزوم توجه به فضای نزول (سبب و شأن نزول، فرهنگ زمان نزول، زمان و مکان نزول)؛
۸. لزوم توجه به ویژگی‌های گوینده‌ی سخن؛
۹. لزوم توجه به ویژگی‌های مخاطب؛
۱۰. لزوم توجه به معرفت‌های بدیهی؛
۱۱. لزوم شناسایی تمامی قراین منفصل آیات و توجه به آنها در فهم مراد خدای متعال از آیات؛
۱۲. لزوم توجه به ضرورت‌های دینی و مذهبی و اجماع‌های معتبر در تفسیر آیات؛
۱۳. لزوم توجه به انواع دلالت‌های آیات؛
۱۴. پرهیز از ذکر معانی باطنی فراعرفی برای آیات بدون مستند روایی؛
۱۵. لزوم علم یا علمی بودن مستندات تفسیر.

کتاب حاضر به عنوان متن درسی پژوهش‌محور برای دانشجویان و طلاب رشته‌های قرآن و حدیث، تفسیر و علوم قرآنی در مقاطع تحصیلات تکمیلی تدوین شده است، این کتاب توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت برای اولین بار در سال ۱۳۹۴ در ۳۵۰ صفحه به چاپ رسیده است و تاکنون چندین بار تجدید چاپ شده است.

جمع القرآن
(نقد الوثائق و عرض الحقایق)
مؤلف: سید علی شهرستانی

کتاب حاضر، با ارائه‌ی پژوهشی نو در مسئله‌ی «جمع قرآن»، این دیدگاه را که خلفا قرآن را گرد آوردند، بررسی و نقد کرده است. به باور مؤلف، این دیدگاه برخلاف سخن خدای متعال است که فرمود: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ و ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. افزون بر این، جمع قرآن فقط به وسیله‌ی جبرئیل، پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ، که معصوم بودند، عملی بود؛ نه کسان دیگر.

نویسنده، معتقد است که سُلمی قرائت را از امام علی ﷺ و اُبی آموخت؛ نه عثمان و زید؛ زیرا ذهبی در گزارش خود از اسامی طبقه‌ی اول قاریان، عثمان را اولین آنها دانسته و با بیان اینکه مغیره بن شهاب مخزومی قرآن را از عثمان آموخت، نامی از سُلمی نبرده است. وی، مانند این سخن را درباره‌ی زید نیز گفته و با اینکه یادآور شده ابوهریره و ابن عباس قرائت را از زید فراگرفتند؛ ولی باز هم از سُلمی نام نبرده است؛ اما ذهبی وقتی نام امام علی ﷺ و اُبی و ابن مسعود را می‌آورد، تصریح می‌کند که سُلمی قرائت را از آنها فراگرفت. بنابراین، مصحف امروزین، همان مصحف رسول الله ﷺ و مصحف همه‌ی صحابه است و تنها به عثمان و زید اختصاص ندارد.

از دیگر مسائلی که لابه‌لای این کتاب به میان آمده، مسئله‌ی «قرآن مُنزل» و «قرآن مُفسَّر» و خلط میان آن دو نزد اهل سنت است. به اعتقاد نویسنده، برخی نسبت‌های ناروا به شیعه، ناشی از عدم تمیز میان این دو مسئله است. این کتاب توسط انتشارات دارالکفیل در کربلا به چاپ رسیده است.

غرر قرآن از نظریه تا تفسیر

مؤلف: علی راد

در مقدمه‌ی این کتاب آمده است: آیاتی از قرآن به دلیل داشتن ویژگی‌های برجسته‌ی محتوایی و بیانی، مرجعیت و جامعیت خاصی در تبیین آموزه‌های قرآنی یافته است و به مرور از شهرت، فراوانی ارجاع و استناد در احادیث و اقوال مفسران برخوردار شده‌اند. این آیات در برخی از تفاسیر معاصر امامیه، «آیات غرر» نامیده شده و معارف ژرفی از درون مایه‌ی آنها استخراج شده است.

علیرغم استناد به آیات غرر، ماهیت، ملاک‌ها و شاخص‌های انتخاب این آیات بیان نشده و مباحث نظری و روش‌شناسی آن تبیین نشده است؛ همچنین در مقام اثبات نیز نمونه‌های عینی آیات غرر بررسی و تحلیل نشده است تا امتیازات این‌گونه از آیات به روشنی دیده شود. از این‌رو برای پوشش این کاستی، ساختار کتاب حاضر به دو بخش اصلی تقسیم شده است که بخش نخست آن به مباحث نظری غررشناسی اختصاص و به تبیین چستی معنایی و مفهومی غرر، زمینه‌های پدیداری آیات غرر، انواع رهیافت‌ها، اکتشاف و الگوی طبقه‌بندی این آیات اختصاص یافته است.

* عناوین اصلی کتاب به شرح زیر است:

- | | |
|---|--|
| بخش اول: نظریه‌ی غرر قرآن | - درس ششم: وراثت قرآن |
| - درس اول: آیات غرر؛ چستی، زمینه‌ها و رهیافت‌ها | بخش چهارم: غرر فقهی |
| - درس دوم: روش اکتشاف و طبقه‌بندی آیات غرر | - درس هفتم: قبله در آیین قرآن |
| بخش دوم: غرر انسان‌شناسی | - درس هشتم: دفاع و تکریم مساجد ادیان پیشین |
| - درس سوم: پیشینه‌ی وجودی انسان | بخش پنجم: غرر اخلاقی |
| - درس چهارم: فرجام‌شناسی انسان | - درس نهم: امیدواری بر رحمت خدا |
| بخش سوم: غرر اعتقادی | - درس دهم: مهار نفس اماره |
| - درس پنجم: تقاضای پیامبران | |

این کتاب توسط انتشارات دارالحدیث به زبان فارسی در ۲۸۴ صفحه در قطع وزیری در

سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است.

تفسیر روایی جامع

مؤلف: عبدالهادی مسعودی

تفسیر روایی، دریچه‌ای برای دستیابی به تعالیم قرآنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت گرامی ایشان است. این‌گونه تفسیر از همان زمان نزول وحی شکل گرفته و تا کنون ادامه دارد. به کمک تفسیر روایی، می‌توانیم هم‌زمان به هر دو ثقل برجای مانده از پیامبر رحمت، حضرت محمد صلی الله علیه و آله، چنگ بزنیم تا از خطر گمراهی برهیم و به شاهراه مستقیم هدایت درآییم. عالمان و مفسران بزرگ دنیای اسلام نیز برای فهم قرآن، به احادیث در دسترس و مقبولشان، اعتنایی شایسته داشته‌اند. بسیاری از ایشان با بهره‌گیری از احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ایشان، به آستان قرآن درآمدند و با تلاش‌های فکری و علمی خود کوشیدند تفسیری از قرآن را ارائه کنند که به حقیقت آن نزدیک باشد.

شناسایی و آگاهی از دست‌آوردهای مفسران کوشا در عرصه‌ی تفسیر روایی، می‌تواند ما را به دریافت‌های درخور توجهی از قرآن برساند. همچنین، دستیابی به مبانی و شیوه‌ی تفسیری این بزرگان، می‌تواند جریان تفسیر روایی را نظام‌مند و کامل‌تر کند.

* معرفی فصول کتاب:

فصل اول: در فصل نخست به مباحث مقدماتی و مبادی تفسیر روایی، مانند تعریف شیوه‌ی تفسیر روایی و گونه‌شناسی روایات تفسیری پرداخته شده است. همچنین کارکردهای گوناگون این دسته از روایات، به ویژه کارکرد تأویل و جری و تطبیق مورد بررسی قرار گرفته است.

فصل دوم: در این فصل به مبانی تفسیر روایی مانند اعتبار و کارآمدی سنت و حدیث در عرصه تفسیر قرآن پرداخته شده و اعتبار نسبی روایات تفسیری و فواید آنها نشان داده شده است.

فصل سوم: ویژه روش‌شناسی تفسیر روایی و مرحله‌بندی آن است. در این فصل، شیوه‌ی متداول تفسیر روایی و مرحله‌بندی آن است. در این فصل، شیوه متداول تفسیر روایی، نقد شده و روش نو و کامل‌تری پیشنهاد شده است. مراحل دهگانه این روش نو، درس‌های نهم

تا چهاردهم را پوشش داده است.

فصل پایانی، به معرفی منابع تفسیر روایی اختصاص دارد. این معرفی با اتکا و ارجاع به کتاب‌های نوشته شده در زمینه‌ی تاریخ تفسیر و منابع آن، بسیار مختصر و در سه درس نگاشته شده است.

گفتنی است به دلیل راه‌یابی برخی اختلال‌ها و آسیب‌ها به تفسیر روایی، در جلد دوم کتاب، به آسیب‌شناسی تفسیر روایی پرداخته شده است.

این کتاب در سال ۱۳۹۵ توسط انتشارات دارالحدیث در دو جلد با قطع وزیری و با ۳۱۲ صفحه به چاپ رسیده است.

مبانی تفسیر روایی

مؤلف: محمدفاکر میدی

نویسنده مباحث خود را در این کتاب در چهار بخش «مباحث تمهیدی»، «مبانی»، «کارایی روایات در تفسیر قرآن» و «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» دسته‌بندی کرده است. بنابراین گزارش، در بخش اول مباحث ذیل دو فصل «مفهوم‌شناسی» و «تاریخچه تفسیر روایی و اهمیت آن» مطرح شده و در بخش دوم نیز مباحثی در سه فصل «مبانی صدوری»، «مبانی دلالی» و «مبانی احراز حجیت» آمده است.

«اصل تعامل روایات با قرآن»، «کاربردهای تقنینی و تشریحی» و «کاربردهای تشریحی روایات» فصل‌های بخش سوم را تشکیل می‌دهند و در بخش چهارم نیز دو موضوع کلی مطرح شده و در فصل‌هایی با عناوین «انواع آسیب در روایات تفسیری» و «معیار نقد و تشخیص» مورد بحث قرار گرفته است.

نویسنده منظور خود از تفسیر روایی در این کتاب را این‌گونه بیان کرده است که به وسیله روایت به معنی و مراد آیه برسیم؛ با قطع نظر از اینکه منابع دیگر برای تفسیر وجود دارد یا ندارد. در واقع، به بیان وی این تفسیر روایی به معنی عام آن است و تفسیر روایی به معنی خاص، آن است که در آن، روایات، نقش انحصاری را در تفسیر قرآن ایفا کند، به نحوی که هیچ منبع نقلی و عقلی واقعاً توانایی تفسیر آن را نداشته باشد.

در مقدمه این کتاب آمده است: «یکی از مباحث بسیار مهم و حیاتی که در زمینه تفسیر قرآن کریم نقش اساسی ایفا می‌کند آگاهی به نقش روایات تفسیری است؛ زیرا روایات از یک سو منبع بسیار مهم در تفسیر قرآن است و از سوی دیگر بیان‌کننده قواعد تفسیر، مبادی و مبانی آن است. به تعبیری می‌توان گفت هر آن چه از میراث غنی قرآن به ما رسیده است، همه از برکت این روایات است.»

در ادامه می‌خوانیم که روایات تفسیری: «برخی درباره‌ی معرفی قرآن مطابق شأن این کتاب عظیم است، بعضی در باب مبانی علوم قرآنی، بخشی در زمینه‌ی معیار تفسیر صحیح قرآن و بیان آسیب‌های حوزه‌ی تفسیر است. گروهی از روایات از نقطه نظر وجهی آموزش

روش‌های تفسیری سخن گفته است. دسته‌ای دیگر بیان‌کننده‌ی بطون و تأویلات آیات و ارائه‌ی ملاکات صحیح آن است و در نهایت، حجم زیادی از روایات، تفسیر مباشر قرآن کریم است.»

همچنین نویسنده در مقدمه این کتاب بیان کرده است که: «هر چند در بسامد روایات تفسیری کوششی تام و دقیق صورت نگرفته است، لیکن با مرور دو موسوعه تفسیر روایی شیعه و اهل سنت، نورالثقلین و الدرالمثور فی التفسیر بالمأثور، به احتمال نزدیک به تحقیق می‌توان گفت که روایات تفسیری نزد هر یک از اصحاب دو مکتب، بالغ بر ۱۰ هزار می‌باشد.»

این کتاب در سال ۱۳۹۳ توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با شمارگان ۱۵۰۰ نسخه در قطع رقعی در ۴۳۸ صفحه چاپ و با قیمت ۱۸ هزار تومان منتشر شده است.

فَرَحَوَان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء ع سومین شماره‌ی فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعة الزهراء ع دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

پست الکترونیک فصلنامه

N.Qurani@jz.ac.ir

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

گروه تفسیر و علوم قرآن

معاونت آموزش جامعة الزهراء ع