

بسم الله الرحمن الرحيم
فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۴۲)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه

پروین بهارزاده	استاد یار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
عبدالکریم بی‌آزار شیرازی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
بی‌بی‌سادات رضی بهابادی	دانشیار دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
نهلله غروی نائینی	استاد دانشگاه تربیت مدرس
فتحیه فتاحی زاده	استاد دانشگاه الزهرا (ع.ا.ه.)
محسن قاسم‌پور	دانشیار دانشگاه کاشان
سیدرضا مؤدب	استاد دانشگاه قم
شادی نفیسی	دانشیار دانشگاه تهران

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ (۰۲۱) دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶ (۰۲۱)

پست الکترونیک: quranhadith@alzahra.ac.ir

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

شیوه‌نامه نگارش مقالات

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journal.alzahra.ac.ir/tqh>

فصلنامه علمی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

www.noormags.com

www.magiran.com

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.م.س.)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۶ تبیین نظام روایات توحیدی اهل بیت (ع.م.س.)
مصطفی آذرخیسی
- ۳۷-۷۴ آیه سجده بر یوسف (ع.م.س.) در تفاسیر امامیه؛ رهیافت‌ها و نظریه معیار
علی راد
- ۷۵-۱۱۰ بازشناسی مفهوم «غفلت» در قرآن کریم با تأکید بر تأثیر حرف جرّ
در معنای فعل
سید حسین کریم‌پور، محسن نورائی
- ۱۱۱-۱۴۴ کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان ناقه حضرت صالح (ع.م.س.) و
رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی آیات قرآن
فاطمه کیانی، محمدرضا حاجی اسماعیلی، اعظم پرچم
- ۱۴۵-۱۷۳ جایگاه و کارکرد حدیث در تفسیر بیان السعاده
زهرا محب پور حقیقی، سیدمهدی لطفی، امیر احمدنژاد
- ۱۷۵-۲۰۲ تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر آیات متشابه
لفظی (مطالعه آیات ۵۸ سوره بقره و ۱۶۱ سوره اعراف)
عطا الله محجوب، حسینعلی ترکمانی
- ۲۰۳-۲۳۸ بررسی مصادر روایی تفسیر المیزان و انعکاس با واسطه روایات از
مصادر اولیه
رسول محمد جعفری، حسین محقق

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۱-۳۶

تبیین نظام روایات توحیدی اهل بیت (ع.ا.س.)

مصطفی آذرخی

DOI: 10.22051/tqh.2019.19335.1927

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

تعالیم اهل بیت (ع) در بحث توحید، مجموعه‌ای منسجم، با اوصافی خاص است. در این نظام، هر یک از اجزاء، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و ویژگی‌هایی مانند هماهنگی معنایی و عدم تعارض، وحدت موضوعی، تشابه ساختار بیانی، تکرار مفاهیم هم‌مضمون و تلازم موضوعات مطروحه، به‌مثابه ارکان تشکیل دهنده نظام تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید به‌شمار می‌روند. در پرتو این طرز تلقی از ارکان تشکیل دهنده نظام تعالیم اهل بیت (ع) در مبحث توحید و ارتباطات شبکه‌ای موجود میان موضوعات طرح شده در حوزه مباحث توحیدی، می‌توان به انسجام و هماهنگی کامل عناصر نظام تعالیم اهل بیت (ع) در بحث توحید و فهم دسته‌ای از متشابهاات اعتقادی و قوف یافت ضمن آنکه آگاهی از اصل وجود چنین نظام یکپارچه‌ای در روایات پرشمار اهل بیت (ع) و اعتقاد به همبستگی

درون شبکه‌ای آنها با یکدیگر، خود معیار و ملاکی روشن‌نگر برای ارزیابی آراء و نظرات گوناگون در این زمینه به شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: توحید، تشبیه، تنزیه، فهم حدیث، اهل بیت (ع).

مقدمه

موضوع توحید از صدر اسلام تاکنون، همواره مورد توجه دانشوران مسلمان بوده است؛ چنانکه حجم فراوانی از تفاسیر قرآن کریم و کتب مربوط به شرح احادیث، به بررسی ابعاد توحید اختصاص یافته است. مقاله‌ی حاضر، از زاویه‌ای دیگر به روایات امامیه در باب توحید می‌نگرد. در این پژوهش آشکار خواهد شد که احادیث توحیدی اهل بیت (ع) که هم‌اینک در مجامع گوناگون روایی ثبت و ضبط است، نظام منسجمی را تشکیل می‌دهند که اجزاء آن کاملاً با هم هماهنگ هستند و این قابلیت را دارند که ضمن شرح و تفسیر یکدیگر، ابهامات موجود در ساحت مباحث توحیدی را نیز برطرف سازند. برای این منظور، باید ارتباط موجود میان مباحث مطروحه در این روایات، به صورت خاص مورد توجه و بررسی قرار گیرد؛ برای مثال می‌توان به ارتباط میان "نفی تجسیم" و "ازلی بودن خداوند" و "نفی توهم" و "محدود نبودن خداوند" اشاره کرد. این موضوعات مرتبط، از چنان کثرت و تنوعی برخوردارند که می‌توان با تحلیل و برنهادن آنها با یکدیگر، نظام منسجمی از تعالیم اهل بیت (ع) را درباره توحید مشاهده نمود که شناخت آن، فواید بسیاری را در پی دارد.

از جمله نتایج این تحقیق، وفاق اعتقادی پیروان اهل بیت (ع) در حوزه مسائل توحید، تبیین احادیث مشابه توحیدی و کشف قرائن مهمی در فقه الحدیث روایات توحیدی است؛ ضمن آنکه در پرتو تبیین نظام روایات اهل بیت (ع) در باب توحید، می‌توان ملاک‌هایی قطعی در نقد و بررسی نظریه‌های مکاتب دیگر به دست آورد؛ نظریه‌هایی که بعضاً ممزوج

با آموزه‌های امامان(ع) شده‌اند و با اختلاط حق و باطل، یافتن مسیر صحیح را برای جویندگان دشوار ساخته‌اند.

بنابراین، چنانچه روایات هم مضمون در موضوعات مربوط به بحث توحید را در چارچوب یک کل بنگریم و هر کدام از آن موضوعات را به‌مثابه جزئی از یک نظام منسجم و یکپارچه ملاحظه کنیم، علاوه بر کشف موضوعات متواتر معنوی، می‌توانیم دریابیم که روایات صحیح و صادره از اهل‌بیت(ع) در مبحث توحید، نظام منسجم و یکپارچه‌ای را شکل می‌دهند که خود می‌تواند ملاک تشخیص مطالب صحیح از ناصحیح به شمار رود.

۱. ارکان تشکیل دهنده نظام روایات توحیدی

"نظام" در لغت، بر رشته‌ای اطلاق می‌گردد که دانه‌های مروارید را به یکدیگر متصل می‌سازد و آنها را به شکل یک مجموعه واحد در می‌آورد(نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۶۵، ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۷۸). بنابراین نظام، آنگاه که درباره مجموعه‌ای از تعالیم به کار می‌رود، بیانگر اوصافی است که از ارتباط درونی موضوعات متنوع آن مجموعه حکایت می‌کند. تعالیم اهل‌بیت(ع) در مبحث توحید، از چنین اوصافی برخوردارند و از این رو می‌توان به مجموعه این آموزه‌ها، عنوان "نظام" را اطلاق کرد. مهمترین ارکان تشکیل دهنده این نظام عبارتند از:

۱-۲. وحدت موضوعی مباحث توحیدی

تعالیم اهل‌بیت(ع)، درباره حق متعال، با وجود تنوع فراوان، همگی بر یک موضوع یعنی وحدانیت خداوند دلالت دارند. شایان ذکر است که در قرآن کریم، بر سه جنبه مهم توحیدی تأکید شده است:

الف) توحید ربوبی؛ به این معنا که عالم تکوین، تنها به اراده خدای متعال به وجود آمده است و همه چیز در تملک او قرار دارد؛ مالک حقیقی اوست و بقیه مالک‌ها به تملیک

او مالک می‌شوند و از این رو مالکیتشان اعتباری است (نک: الرعد: ۱۶؛ یونس: ۳۱؛ انبیاء: ۲۲).

ب) توحید عبادی؛ به این معنا که فقط خداوند است که شایستگی پرستش را دارد و تنها باید از او و کسانی که او فرمان داده است، اطاعت شود. از این رو انسان مجاز نیست شخص دیگری را در عبادت، شریک خداوند متعال قرار دهد (نک: الکهف: ۱۱۰).

ج) توحید ذاتی؛ به این معنا که ذات حق متعال یگانه است و شبیه به مخلوقات خویش نیست (الشوری: ۱۱؛ الاخلاص، ۴). این جنبه از توحید، در تعالیم اهل بیت (ع)، مورد تأکید فراوان قرار گرفته است؛ چنان که ملاحظه ابواب روایات توحیدی در جوامع حدیثی شیعه، بیانگر آن است که اغلب احادیث در همین زمینه صدور یافته‌اند. علت این امر اقتضات جامعه مسلمانان بوده است که در برخورد با فرهنگ‌های دیگر، با شبهات و سؤالات جدیدی درباره حق متعال مواجه شدند و امامان (ع) نیز با توجه به نیاز جامعه، به تبیین جوانب مختلف این موضوع پرداخته‌اند (نک: مطهری، ج ۱، ص ۴۷۴).

ملاحظه این آموزه‌های اهل بیت (ع)، بیانگر آن است که تمامی تبیینات ایشان حول محور یگانگی خداوند بوده است. تأکیدات آن بزرگواران همگی بر گرد یک موضوع که همان یکتایی حق متعال است، جمع می‌شوند مانند تأکید بر:

- نفی مشابَهت خدا و خلق (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۴۷؛ سیدرضی، صص ۴۲ و ۱۲۶)،

- نفی تصوّر و توهم حق متعال (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۶۰؛ سیدرضی، صص ۲۷۲)،

- نفی لوازم جسمانیت مانند مکانمندی، حرکت کردن، مرئی بودن و... (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۷۷ و ۸۱ و ۱۰۱ و ۱۷۵ و ۱۷۸؛ کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۱۰۴ و ۱۲۵)،

- تباین ذاتی خداوند و مخلوقات (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۸۲ و ۸۳ و ۱۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۳۲ و ۴۸)،

- ازلی بودن خداوند متعال و حادث بودن تمام مخلوقات (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۸۴ و ۱۲۰؛ سیدرضی، صص ۲۱۱ و ۲۳۳).

۲-۲. هماهنگی معنایی و عدم تعارض

همان‌طور که اشاره شد، از ویژگی‌های هر نظامی، عدم تعارض اجزاء آن و وجود هماهنگی میان بخش‌های مختلف آن است. در نظام تعالیم توحیدی اهل‌بیت (ع) نیز موضوعات متعدّد و متنوعی که مطرح شده است، هیچ‌گونه تعارضی با هم ندارند. اهمیت این موضوع، آنگاه بیشتر معلوم می‌شود که تعارضات لاینحلّ مکاتب دیگر، بررسی شود. برای مثال، در مذهب اشعری، موضوعاتی در بحث توحید مطرح شده است که به‌هیچ‌وجه با یکدیگر هماهنگ نیست.

به عنوان مثال اشاعره، رؤیت خداوند را در قیامت به‌عنوان یکی از اصول اعتقادی خویش مطرح کرده‌اند و در آثار تفسیری و کلامی خود به شدّت از آن دفاع می‌کنند (نک: اشعری، ۱۳۹۷ق، صص ۳۵-۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۳۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۹۲) در حالی که مرئی بودن خداوند، با اصولی مانند نفی مشابّهت، نفی جسمانیّت و محدود نبودن خداوند در تعارض است (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳؛ حلّی، ۱۳۸۲ش، صص ۴۶-۴۷).

همچنین آن دسته از نظریات فلسفی که عالم را ازلی قلمداد می‌کند با اصل نفی مشابّهت خدا و خلق در تعارض است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۷) چنانکه تلقی‌های نادرست از نسبت خدا و خلق که منتهی به یکی انگاری حقّ متعال و عالم می‌شود، با اصولی چون نفی تجسیم و محسوس نبودن خداوند سازگار نیست.

۲-۳. تشابه ساختار بیانی

احادیث امامان (ع) در باب توحید از لحاظ ساختار بیانی مشابّهت‌های فراوانی دارند، تا جایی که برخی از روایات ایشان با عناوین مشخصی قابل شناسایی است. برای مثال چنانکه

در بحث عدل، جمله‌ای مانند «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» یک عنوان مشخص از آموزه‌های ائمه (ع) است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۶ و ۳۶۲). اصطلاح «معرفت بین الحدین» نیز در شمار عناوین تعالیم اهل بیت (ع) در موضوع توحید است که بارها از سوی آن بزرگواران مطرح شده است. معرفت بین الحدین، شناختی از خداوند است که خارج از دو حد تعطیل و تشبیه بوده و حداقل معرفتی است که می‌بایست یک انسان نسبت به خدا داشته باشد. این شناخت از طرفی وجود صانع برای عالم را اثبات می‌کند و از طرف دیگر شباهت داشتن او به مخلوقاتش را نفی می‌کند (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۶ و ۱۰۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۸۱ و ۱۰۷؛ سید رضی، ص ۸۸).

نمونه این جملات، عبارت: «أَنَّه لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ»^۱ که در احادیث متعددی از امامان (ع) نقل شده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۱ و ۱۰۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۴۷، ۵۹، ۷۵). همچنین می‌توان عبارت «لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْتَعِلُ بِهِ مَكَانٌ»^۲ را نیز مثال زد که در چندین روایت آمده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸) چنان که می‌توان از «احدی المعنی بودن خداوند» (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۱۸ و ۱۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۸۳ و ۱۳۱ و ۱۶۹) که به معنای نفی تجزیه و ترکیب در ذات حق تعالی است، یاد کرد.

۴-۲. تکرار مفاهیم هم مضمون

برخی از موضوعات در روایات اهل بیت (ع) در باب توحید، با الفاظ گوناگون، بر یک معنای مشخص دلالت دارند؛ با آن که در بعضی از موارد زمینه طرح موضوع، کاملاً متفاوت بوده است؛ مثلاً در روایتی سؤال و جوابی میان راوی و امام (ع) وجود داشته است؛

^۱ - خداوند جسم و صورت نیست؛ به حس در نمی‌یابد، لمس نمی‌گردد و با حواس پنجگانه درک نمی‌شود.

^۲ - هیچ مکانی از او خالی نیست در حالی که هیچ مکانی نیز او را مشغول نمی‌کند.

در حالی که در روایت دیگر، یکی از ائمه (ع) به هنگام خطابه، با الفاظی دیگر همان مطلب را تأکید کرده است. برای مثال می توان به موضوعات ذیل اشاره کرد:

۱-۴-۲- ازلی بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات

در خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، روایت شده است که: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَ بِمُخْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ»^۳ (سیدرضی، ص ۲۱۱) شبیه این عبارت در بخش هایی از خطبه ۱۸۵ نیز آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الدَّالِّ عَلَى قَدَمِهِ بِمُخْدُوثِ خَلْقِهِ وَ بِمُخْدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ ... مُسْتَشْهِدٌ بِمُخْدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ»^۴ (سیدرضی، ص ۲۶۹). در این عبارات، آن حضرت حدوث مخلوقات را نشانه ازلی بودن خداوند بیان کرده اند زیرا چنانچه زنجیره حادثها، وابسته به موجودی ازلی نباشد، دور و تسلسل لازم می آید که از محالات عقلی است (نک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۰). بنابراین علاوه بر بیان ازلی بودن خداوند، بر حدوث مخلوقات نیز تأکید کرده اند.

همین معنا در حدیث دیگری از امام باقر (ع) ملاحظه می شود. از زراره نقل شده است:

« قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَكَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ
قُلْتُ فَأَيْنَ كَانَ يَكُونُ قَالَ وَ كَانَ مُتَكَيِّمًا فَاسْتَوَى جَالِسًا وَ قَالَ أَخَلَّتْ يَا
زُرَّارَةُ وَ سَأَلْتِ عَنِ الْمَكَانِ إِذْ لَا مَكَانَ»^۵ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱،
ص ۹۰).

^۳ - ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان، بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده های نو، بر ازلی بودن او گواه است.

^۴ - ستایش خدایی را سزااست که... با حدوث مخلوقات، بر ازلی بودن خود دلالت کرد، و با پیدایش انواع پدیده ها، وجود خود را اثبات فرمود ... حادث بودن اشیاء، گواه بر ازلیت اوست.

^۵ - زراره گوید به حضرت باقر (ع) عرض کردم: آیا خدا بوده و چیزی نبوده؟ فرمود: آری خدا بوده و چیزی نبوده، گفتم: پس کجا بوده؟ حضرت تکیه کرده بود، راست نشست و فرمود: سخن محالی گفتمی ای زراره، چون از مکان پرسیدی؛ در حالیکه در آن مقام، مکانی وجود نداشته است.

امام باقر(ع) در این روایت، ضمن تصریح بر ازلی بودن خداوند و حدوث مخلوقات، مکانمند بودن خداوند را نفی کرده‌اند. در روایت دیگری نیز از آن حضرت آمده است:

«أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَا دِكْرُهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۶).

روایت دیگر در این زمینه، مطالبی است که امام رضا(ع) به حسین بن خالد فرموده‌اند:

«لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يُجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقاً لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ

فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقاً لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ وَ لَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ كَانَ الْأَوَّلَ ذَلِكَ

الشَّيْءُ لَا هَذَا وَ كَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقاً لِلأَوَّلِ»^۶ (کلینی،

۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۰).

امام رضا(ع)، بیان داشته‌اند که چنانچه چیزی از ازل موجود باشد، نمی‌تواند مخلوق خداوند باشد؛ بلکه خود خالق دیگری است. همین مطلب در نهج البلاغه نیز مطرح شده است که با وجود تفاوت در الفاظ، همگی بر قدیم بودن خداوند و حدوث مخلوقات دلالت دارد:

«لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِناً وَ لَوْ كَانَ قَدِماً لَكَانَ إِلهاً ثانياً لَا يُقَالُ كَانَ

بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ فَتَجْرِي عَلَيْهِ الصِّفَاتُ الْمُحَدَّثَاتُ»^۷ (سیدرضی،

ص ۲۷۴).

۲-۴-۲- مرئی نبودن خداوند متعال

از موضوعات دیگری که در بحث تکرار مفاهیم هم مضمون، می‌توان مورد اشاره قرار داد، موضوع مرئی نبودن خداوند است؛ چنان که در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه آمده است

^۶ - اگر چیزی همیشه با خداوند باشد، خدا خالق آن چیز نخواهد بود؛ زیرا آن چیز همیشه با خدا بوده است؛ پس چگونه خدا خالق چیزی باشد که همیشه با او بوده و اگر چیزی پیش از او باشد، او اول خواهد بود نه این و آنکه اول است سزاوارتر است که خالق دیگری باشد.

^۷ - پیش از آفرینش چیزی وجود نداشته و گرنه خدای دیگری می‌بود. نمی‌شود گفت «خدا نبود و پدید آمد» که در آن صورت صفات پدیده‌ها را پیدا می‌کند.

که ذعلب یمانی از امام علی (ع) پرسید که آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ امام (ع) در پاسخ او فرمود: "مگر می‌شود کسی را که نمی‌بینم پیرستم؟" ذعلب پرسید: "او را چگونه می‌بینی؟" امام علی (ع) در پاسخ فرمود:

«لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيْنِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۸

این عبارت، با اندک اختلافی در سایر منابع حدیثی از آن حضرت و نیز از امام باقر (ع) نقل شده است (نک: کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۰۹). نفی رؤیت جسمانی، با این الفاظ نیز از حضرت علی (ع) روایت شده است: «الرَّادِعُ أَنَا سَيِّ الْأَبْصَارِ عَنِ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ»^۹ (سیدرضی، ص ۱۲۴) یا «وَكَلَّتْ عَنِ إِدْرَاكِهِ طُرُوفُ الْعُيُونِ»^{۱۰} (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۲). مفهوم این دو عبارت آن است که خداوند با چشم سر دیده نمی‌شود.

۳-۴-۲- تباین ذاتی خداوند و مخلوقات

در آموزه‌های اهل بیت (ع)، ذات خداوند غیر از ذات مخلوقات خویش است و از این رو وحدت و عینیت خدا و خلق نفی شده است. شیخ کلینی با سه سند مستقل از امام باقر و امام صادق (ع) روایتی نقل کرده است که گویای تباین ذاتی و صفاتی خداوند و مخلوقات است:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَفَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۱} (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳).

^۸ - چشم‌ها او را آشکارا نمی‌بینند؛ ولی قلب‌ها با حقیقت ایمان، او را می‌یابند.

^۹ - مردمک چشم‌ها را از مشاهده خود باز داشته است.

^{۱۰} - حرکت چشم‌ها از درکش عاجز است.

^{۱۱} - ذات خدا، غیر از ذات مخلوقاتش است و ذات مخلوقات نیز غیر از ذات خداست و هر آنچه نام «چیز» بر آن اطلاق می‌شود به جز خدای متعال، مخلوقست و خدا خالق همه چیز است.

از امام علی (ع) در این زمینه روایت شده است که: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ عِنْدَ خَلْقِهِ لَهَا إِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شَبَهَاتِهَا»^{۱۲} (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱؛ سید رضی، ص ۲۳۲). آن حضرت در ادامه همین خطبه بیان داشته‌اند: «فَالْحُدُّ لِحَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَإِلَى غَيْرِهِ مَنْسُوبٌ»^{۱۳} (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱ و سید رضی، ص ۲۳۲). مفهوم این عبارت آن است که خداوند برای هر پدیده‌ای حدی قرار داده است و غیرت خداوند با پدیده‌ها، او را محدود نمی‌کند؛ بلکه حدود مربوط به غیر اوست. همین نکته در قالب دیگری از الفاظ اما کاملاً مطابق با حدیث علوی، از امام رضا (ع) روایت شده است که فرمود: «كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ عُيُورُهُ تَحْدِيدُ لِمَا سِوَاهُ»^{۱۴} (ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴). امام رضا (ع)، تصریح کرده‌اند که ذات خداوند غیر از ذات خلقش است و از این رو که سنخیتی میان ذات حق متعال و ذات خداوند وجود ندارد، غیرت او با مخلوقات، خداوند را محدود نمی‌سازد. اگر دو عبارت "فَالْحُدُّ لِحَلْقِهِ مَضْرُوبٌ وَإِلَى غَيْرِهِ مَنْسُوبٌ" و "عُيُورُهُ تَحْدِيدُ لِمَا سِوَاهُ" را که الفاظ کاملاً متفاوتی دارند، با یکدیگر مقایسه کنیم، تطابق معنایی آنها با یکدیگر، کاملاً آشکار می‌شود.

۵-۲. تلازم موضوعات مطروحه در روایات توحیدی اهل بیت (ع)

ملاحظه آموزه‌های معصومان (ع) در موضوعات اعتقادی، گویای آن است که ایشان، میان بسیاری از مباحث دینی، رابطه‌ای از جنس لازم و ملزوم برقرار کرده‌اند. تذکرات اهل بیت (ع) به وجود این پیوندها، یکی از مهمترین روش‌های استدلال را در علم کلام اسلامی پایه‌گذاری کرده است؛ زیرا یکی از روش‌های اصلی متکلمان در نقد و بررسی مسائل اعتقادی، توجه به لوازم آراء و نظرات است (نک: برنجکار، ۱۳۹۱ش، ص ۲۱۴).

^{۱۲} - به هنگام آفرینش هر چیزی، برای آن حدی قرار داد تا خود از شباهت به آن دور ماند.

^{۱۳} - حد و اندازه، مخصوص مخلوقات است و برای غیر خداوند تعیین شده است.

^{۱۴} - ذات خدا با خلقش فرق دارد و هر چه که غیر خداست، غیر او را محدود می‌کند.

به نظر می‌رسد که از دیدگاه این دانشمندان، توجّه به لوازم یک دیدگاه، نقش غفلت زدایی و بیدارگری را ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، توجّه به لوازم فاسد یک نظریه، می‌تواند انسان را از غفلتی که نسبت به یک حقیقت دارد، رها و او را به عقیده صحیح راهنمایی کند. چنین تذکراتی از سوی امامان(ع)، در اکثر مباحث دینی قابل ملاحظه است. از جمله در بحث توحید که از ارکان مهم اعتقادی است (نک: سیدرضی، ص ۴۳).

شایان ذکر است که تلازم موضوعات مختلف توحیدی، امری عقلی است؛ برای مثال عقل، خود کاشف این حقیقت است که موجود ازلی، نمی‌تواند جسم باشد و نیز حرکت صفت جسم است. با این حال از آنجا که انسان عاقل در معرض غفلت قرار دارد، در روایات اهل بیت(ع) به چنین تلازماتی اشاره شده است. این تلازمات، یکی از ارکان شکل دهنده نظام تعالیم توحیدی اهل بیت(ع) است؛ زیرا چنانکه اشاره شد، اجزاء یک مجموعه نظام‌مند، با هم مرتبطند. تلازمات مذکور به واسطه یک اصل که همان نفی مشابهت خدا و خلق است، ارتباطی ناگسسته با یکدیگر پیدا می‌کنند. به عنوان نمونه در روایتی از امام علی(ع) آمده است: «نظامٌ تَوْحِيدِيهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴). در ادامه، بیانات امامان(ع) را در این زمینه، ذیل عناوین متعدد ملاحظه می‌کنید.

۱-۵-۲- ارتباط نفی توهم، تصوّر و تعقل خداوند با نفی محدودیت حقّ

در آموزه‌های اهل بیت(ع)، لازمه توهم، تصوّر و تعقل خداوند، محدود دانستن خداوند بیان شده است. به عبارت دیگر هرآنچه از ذات خدای متعال توهم شود، صورتی محدود است که ارتباطی با ذات حقّ متعال ندارد.

همچنین لازمه شناخت عقلی، احاطه یافتن عقل بر وجود یک چیز است؛ حال آنکه عقل خود مخلوق خداوند است و نمی‌تواند بر خالق خویش احاطه یابد. در این زمینه روایات متعددی از ائمه اطهار(ع) صدور یافته است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) در خطبه ۹۱ نهج البلاغه که متن آن با اندک اختلافی در توحید صدوق نیز ملاحظه می‌شود (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۵۳). امیرمؤمنان علی (ع) درباره حق متعال چنین بیان داشته است:

«إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبٍ فِكْرَهَا مُكَيِّفًا وَ

لَا فِي رَوَايَاتِ حَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرَّفًا»^{۱۵} (سیدرضی، ص ۱۲۵).

با توجه به این عبارت، لازمه نامحدود بودن خداوند، این است که به احاطه عقول و وهم‌ها در نیاید زیرا عقل، اشیاء مختلف را با حدود شان می‌شناسد. کلمه "مُكَيِّفًا" گویای آن است که شناخت عقلی همراه با چگونگی است و چگونگی همراه با محدودیت است و چون خداوند منزّه از محدودیت و چگونگی داشتن است، مُحَاطِ عَقْلِهَا وَاقِعٌ نَمِي شُود. کلمه "مُصَرَّفًا" نیز بر نفی متجزی و مرکب بودن ذات حق تعالی اشاره دارد. به عبارت دیگر، اگر خداوند محدود باشد، ذاتاً متجزی و مرکب خواهد بود؛ زیرا ویژگی شیء محدود همین است و خداوند منزّه از این امور است؛ از این رو قابل توهم نیست (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۴۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۱۵).

ب) مسلم بن اوس که در سخنرانی حضرت امیرالمؤمنین (ع) در مسجد کوفه حاضر بوده است، روایت کرده که شخصی از آن حضرت درخواست کرد تا برای ازدیاد محبت، خدا را برایش و صف کند. در بخشی از پاسخ آن حضرت سخن از احاطه نیافتن افکار و عقول بر ذات حق تعالی است:

«لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْكَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا

قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مَحْدُودٌ»^{۱۶} (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۷).

^{۱۵} - تو همان خدای نامحدودی هستی که در اندیشه‌ها نگنجی تا چگونگی ذات تو را درک کنند، و در خیال و وهم نیایی تا محدود و دارای حالات گوناگون پنداشته شوی.

^{۱۶} - فکرها بر او احاطه نمی‌یابند و عقل‌ها قادر به اندازه‌گیری او نیستند و خیالات بر او واقع نمی‌شوند؛ پس هرچه را عقل بسنجد یا مانندای برای او فرض کند، محدود خواهد بود.

حضرت علی (ع) در جمله دوم تصریح کرده‌اند که هر آنچه که به شناخت عقل‌ها در می‌آید، محدود است. همچنین در خطبه ۴۹ نهج البلاغه آمده است: «أَمْ يُطَّلِعُ الْعُمُولَ عَلَيَّ تَحْدِيدِ صِفَتِهِ»^{۱۷} (سیدرضی، ص ۸۸). مانند این تعابیر در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، راجع به اوهام مطرح شده است: «لَا تَنَالُهُ الْأَوْهَامُ فَتُقَدِّرُهُ»^{۱۸} (سید رضی، ص ۲۷۲) چنان‌که در خطبه‌ای که کلینی از آن حضرت روایت کرده، آمده است: «وَأَمْ تَتَعَمَّقُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَتُقَدِّرُهُ شَبِيحاً مَائِلاً»^{۱۹} (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۱) از تمامی این بیانات، می‌توان نتیجه گرفت که ساز و کار ابزارهای شناخت انسان، احاطه بر آن چیزی است که شناخته می‌شود و لازمه این‌گونه شناخت‌ها محدودیت است و از آنجا که ذات خدای متعال محدود به هیچ حدی نیست، با ابزارهای شناخت بشر شناخته نمی‌شود.

در باب تلازم دو موضوع "نفی توهم خداوند" و "محدود نبودن حق تعالی" احادیث دیگری نیز نقل شده است (برای مطالعه بیشتر نک: کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۵۷ و ۴۸؛ سیدرضی، ص ۱۱۵، ۲۳۲ و ۲۶۹).

۲-۵-۲. ارتباط نفی مکانمندی خداوند با نفی محدودیت

در آموزه‌های امامان (ع) تأکید شده است که لازمه مکانمندی یا جهت‌دار بودن^{۲۰} خداوند، محدود پنداشتن او است. در نهج البلاغه، نوف بکالی، خطبه‌ای از امام علی (ع) نقل کرده است که در بخشی از آن، در تنزیه خداوند متعال از مکانمندی آمده است: «لَا يُحَدُّ

^{۱۷} - خردها را بر احاطه به صفات خویش آگاه نساخته است.

^{۱۸} - وهم‌ها به او نمی‌رسند تا اندازه‌ای برای خدا تصور کنند.

^{۱۹} - اوهام بر او واقع نمی‌شوند که صورتی مشابه {مخلوقات} از او بسازند.

مقصود از عبارت "شبیحاً مائلاً" این است که آنچه انسان تصور می‌کند، شبیه محسوسات او است و از این رو، توهم کردن خداوند، ایجاد صورتی شبیه ممکنات در ذهن است که هیچ نسبتی با ذات خداوند ندارد (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۲۶۷).

^{۲۰} - یعنی اینکه خداوند در جهت خاصی قرار داشته باشد.

بأین^{۲۱} این عبارت حاکی از تلازم مکان داشتن و محدودیت است؛ زیرا کلمه "أین" گویای نسبت اجسام با مکانهاست (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۸۹؛ خویی، ۱۳۵۸ش، ج ۱۰، ص ۳۱۸). از عبارت آن حضرت، چنین فهمیده می شود که نسبت یافتن مکان به هر چیزی، نشانه محدودیت آن چیز است و خداوند از این نسبت منزّه است. مانند همین مطلب در خطبه یکم نهج البلاغه، آنجا که به آفرینش فرشتگان و اوصاف آنها اشاره شده، قابل ملاحظه است؛ به این ترتیب که آن حضرت درباره عقیده ملائکه نسبت به خدای متعال بیان داشته اند: «و لَا يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ وَ لَا يُحْدِثُونَ بِالْأَمَاكِنِ»^{۲۲} (سید رضی، ص ۴۱). از آنجا که امام (ع)، این عبارات را در مدح فرشتگان مقرب الهی بیان داشته است، می توان به اهمیت این موضوع پی برد. بر اساس کلام آن حضرت، ملائکه به این حقیقت واقفند که حق تعالی مکانمند نیست. مفهوم این جمله نیز آن است که لازمه مکان داشتن خداوند، محدودیت اوست؛ زیرا این مخلوقاتند که محدود به مکان ها و جهت ها هستند (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۸؛ خویی، ۱۳۵۸ش، ج ۲، ص ۳۷) و از آنجا که خداوند شبیه هیچ چیز نیست و هیچ گونه حدی ندارد، مانند مخلوقات مکانمند و جهت دار نیست.

۳-۵-۲. ارتباط نفی توهم با ازلی بودن خداوند

در تعالیم اهل بیت (ع)، تنها موجود ازلی، حق متعال است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۰) و ازلیت موضوعی است که تصور آن برای انسان که ادراکات محدودی دارد، دشوار و بلکه ناممکن است؛ از این رو شناخت انسان از موجود ازلی، فقط به صورت سلبی امکان پذیر است. انسان حدوث و تغییر را درک می کند و برای شناخت موجود ازلی، باید او را از حدوث و تغییر، منزّه بداند. بنابراین یکی از لوازم ازلیت حق متعال این است که ذات خداوند قابل تصور و توهم نیست. در این زمینه از امام علی (ع) روایت شده است که:

^{۲۱} - خداوند در مکانی محدود نمی شود.

^{۲۲} - فرشتگان صفات پدیده ها را بر او روا نمی دارند و هرگز خدا را در مکانها محدود نمی سازند.

«أَزَلُّهُ نُهْيَةً لِمَجَاوِلِ الْأَفْكَارِ»^{۲۳} (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۰). این جمله گویای آن است که یکی از ابعاد ناتوانی انسان از تصوّر خداوند، ازلی بودن حقّ متعال است. به عبارت دیگر، میان ازلی بودن خداوند و نفی توهم ذات حقّ تعالی تلازم وجود دارد.

۴-۵-۲. ارتباط محسوس نبودن با موهوم نبودن

توهم یک چیز، نوعی ادراک آن شیء است که به واسطه صورت سازی و قیاس آن با امور شناخته شده انجام می شود (نک: مطهری، بی تا، ج ۵، ص ۲۷۵). از این رو لازمه توهم یک چیز، آن است که آن شیء یا به طور مستقیم، محسوس باشد و یا شباهتی با محسوسات داشته باشد (نک: همان) به همین سبب، در احادیث توحیدی اهل بیت (ع)، محسوس بودن و موهوم بودن، ملازم یکدیگر دانسته شده است؛ چنان که در مناظره امام صادق (ع) با یکی از زنادقه، آن حضرت در نفی توهم حقّ متعال بیان داشته اند: «كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرَكٌ فَمَا بَجَدُّهُ الْحَوَاسُّ وَ تُثَلِّهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ»^{۲۴} (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸۴) به این معنا که هر چیزی که وهم انسان، به واسطه یکی از حواس انتزاع می کند، مخلوق ذهن انسان است (نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۸). این حدیث گویای این نکته است که لازمه توهم، ادراک حسّی است.

۵-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با نفی تصوّر

توهم یا از طریق ادراک مستقیم یک چیز حاصل می شود که به آن معقولات اولیه گفته می شود و چنانچه از معقولات اولیه انتزاع شود، به عنوان معقولات ثانویه شناخته می شود (نک: مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۵). بنابراین ادراکات و تصوّرات انسان، همراه با

^{۲۳} - ازلیت خداوند، مانع تاختن افکار است.

^{۲۴} - هرآنچه به وهم می آید، با حواس درک می شود؛ بنابراین آنچه که حواس درک و تصوّر می کنند، مخلوق است {و نه خالق}.

تشبیه است و از آنجا که خداوند شبیه هیچ چیز نیست، تعقل و تصور ذات او نیز نادرست است. امیرمؤمنان علی (ع) در این باره تأکید کرده‌اند:

«لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَ لَمْ تَقْعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُثَلًّا»^{۲۵} (سید رضی، ص ۲۱۶).

ابن میثم بحرانی با تذکر این نکته که عبارت مذکور، بر کمال دانش آن حضرت دلالت دارد، کلام آن حضرت را این گونه توضیح داده است:

«هنگامی که اتصال عقل به امور مجرد قوی شود، و نیروی متخیله بتواند حس مشترک را از چنگال حواس ظاهری رهایی دهد و در اختیار گیرد، در چنین حالتی، چنانچه نفس متوجه در یافت امر معقولی شود و قوای نفسانی، آثار خود را پیدا کرده باشد صورت امر معقول در نفس نقش می‌بندد، سپس برای ضبط و نگهداری آن، نفس از نیروی متخیله استمداد می‌جوید. این نیرو چیزی را از محسوسات که شبیه آن امر معقول است به او القا می‌کند. بعد از این، نفس، آن را به خزانه خیال می‌افکند و در شمار معلومات و مدرکات او در می‌آید. اکنون که این مطلب دانسته شد، می‌گوییم اگر باری تعالی از جمله چیزهایی بود که عقل، آنها را ادراک و تعیین و وصف می‌کند، وجود او را عقل به همین نحو اثبات می‌کرد و در این صورت لازم می‌آمد که به غیر خود از اجسام شبیه گردد تا صورت آن در ذهن حضور پیدا کند؛ در حالی که خداوند منزّه است از این که به چیزی از اجسام همانند باشد» (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۲۵۲).

^{۲۵} - عقل‌ها نمی‌توانند برای او حدی تعیین کنند تا همانندی داشته باشد و اوهم نمی‌توانند برای او اندازه‌ای مشخص کنند تا در شکل و صورتی پنداشته شود.

وی درباره عبارت بعدی «وَلَمْ تَفْعَ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُثَلًّا» نیز یاد آور شده است که ادراک وهمی نیز جز از طریق تشبیه معنای مورد درک به چیزی از صور جسمانی، ممکن نیست. همین تلازم در روایتی از امام باقر(ع) نیز ملاحظه می شود (نک: مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۲۹۳). بنابراین ادراک از طریق تصور، ملازم تشبیه است.

۶-۵-۲. ارتباط نفی مکانندی با نفی تشبیه

در احادیث اهل بیت(ع)، شواهدی ملاحظه می شود که آن بزرگواران در تعالیم خویش، لازمه مکانمند پنداشتن خداوند را تشبیه حق تعالی به مخلوقات دانسته اند. در ادامه به نمونه هایی از این شواهد اشاره می کنیم:

(الف) داود رقی می گوید: از امام صادق(ع) درباره سخن خدای متعال که: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» پرسیدم. آن حضرت فرمود: مردم در این باره چه می گویند؟ عرض کردم: می گویند عرش روی آب است و پروردگار بالای آن قرار دارد؛ امام صادق(ع) فرمود: «كَذَّبُوا مَنْ زَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَبَّرَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَصَفَّهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَ لَزِمَهُ أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ»^{۲۶} (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۲).

این روایت بیان می دارد که مکانندی، صفت مخلوقات است و لازمه توهّم مکان برای خداوند، تشبیه او به مخلوقات است. ضمناً امام صادق(ع) استدلال دیگری را از طریق تذکار به لوازم فاسد مکانندی خداوند بیان کرده اند. به این ترتیب که یاد آور شده اند که مکانمند پنداشتن خداوند با قادر مطلق بودن پروردگار، سازگار نیست؛ زیرا در آن صورت آنچه که حق متعال را حمل می کرد و یا نگه می داشت، قدرت بیشتری نسبت به خدای متعال داشت (نک: مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

(ب) در یکی از مناظرات امام صادق(ع) با ابن ابی العوجاء، سؤالاتی درباره مکان خداوند مطرح شده است؛ از آن جمله ابن ابی العوجاء می پرسد: «آیا خدا در همه جا هست؟»

^{۲۶} - «دروغ گفته اند؛ هرکه چنین گمانی درباره خدا داشته باشد، خداوند را محمول قرار داده و او را به صفت مخلوق وصف کرده است و لازمه این سخن آن است چیزی که خدا را حمل می کند توانا تر از او باشد».

وقتی در آسمان است چگونه در زمین هم هست و هنگامی که در زمین است چگونه در آسمان هم هست؟» امام صادق (ع) در پاسخ او فرمودند:

«إِنَّمَا وَصَفَتِ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَعَلَ بِهِ مَكَانٌ وَ خَلَا مِنْهُ مَكَانٌ فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَخْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْتَعَلُ بِهِ مَكَانٌ وَ لَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ»^{۲۷} (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۲۶).

سؤال ابن ابی العوجاء، ناشی از این است که وی نتوانسته خود را از ورطه تشبیه برهاند و از خداوند، موجودی مانند مخلوقات دیگر تصور نموده بود؛ از این رو امام صادق (ع) وی را متذکر ساختند که وصف مکانمندی، به مخلوقات اختصاص دارد و خداوند شبیه خلقش نیست. در این حدیث نیز، تلازم دو موضوع مکانمندی و تشبیه مطرح شده است.

۲-۵-۲. ارتباط ازلی بودن خداوند با نفی تشبیه

یکی از ابعاد نفی مشابهت خداوند و مخلوقات، این است که حق تعالی قدیم و مخلوقات حادثند؛ به عبارت دیگر دو موضوع ازلی بودن خداوند و نفی مشابهت، ملازم یکدیگرند. در این زمینه امام جواد (ع) در حدیثی که شیخ کلینی، آن را از ابوهاشم جعفری روایت کرده است، اشتراک لفظی و اختلاف معنایی صفات خداوند را با صفات مخلوقات بیان کرده‌اند؛ در بخشی از این روایت آمده است:

«كَذَلِكَ سَمِينًا رَبَّنَا قَوِيًّا لَا بِقُوَّةِ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَ لَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ وَ لَاحْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ

^{۲۷} - تو (با این پرسش) مخلوقی را وصف کردی که چون از مکانی برود، جایی او را فرا گیرد و جایی از او خالی شود و در جایی که آمد از جایی که بوده خبر ندارد که چه اتفاقی در آنجا رخ داده است؛ ولی خدای عظیم الشان و سلطان جزایخش، هیچ جا از او خالی نیست و هیچ جا او را فرا نگیرد و به هیچ مکانی نزدیکتر از مکان دیگر نیست.

مَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ وَ مَا
كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا فَزُنُّنَا تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا شِبْهَ لَهُ^۱ (کلینی،
۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۷).

مطابق این حدیث، چنانچه خداوند در صفات خویش شبیه مخلوقاتش باشد، مانند آنها دستخوش کاهش و افزایش قرار می‌گیرد و کاهش و فزونی نشانه حدوث است. بنابراین خدای متعال که قدیم و ازلی است، به هیچ وجه، شبیه مخلوقات خود نیست. این روایت، گویای ارتباط ازلی بودن خداوند و نفی مشابهت خداوند با مخلوقات است. همین موضوع در روایات دیگری نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۷).

۸-۵-۲. ارتباط ابدی بودن خداوند با نفی تشبیه

یکی از معانی ابدی بودن خداوند این است که هیچ‌گونه تغییر و تحوّل در او راه ندارد (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ از این رو در بقاء و سرمدیت نیز شباهتی میان خدا و خلق نیست. یکی از اصحاب امام باقر(ع) روایت کرده است:

«كُنْتُ فِي مَجْلِسِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ عُيَيْدٍ فَقَالَ لَهُ
جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ مَنْ يَحْلِلُ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى
مَا ذَلِكَ الْغَضَبُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع هُوَ الْعِقَابُ يَا عَمْرُو إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ
اللَّهَ قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةَ مَخْلُوقٍ وَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا
يَسْتَفِزُّهُ شَيْءٌ فَيُعَيَّرُهُ»^۲ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۱۰).

^۱ - و همچنین پروردگار خود را توانا نامیم؛ اما این توانایی، مانند قدرت شدیدی که در مخلوقات دیده می‌شود، نیست؛ زیرا اگر قدرت او، مانند قدرت مخلوقات بود، خداوند شبیه مخلوقاتش می‌شد و {مانند مخلوقات} احتمال افزایش {قدرتش} وجود داشت و آنچه احتمال افزایش دارد، احتمال کاهش و نقصان نیز دارد {نسبت به آن مرتبه که با افزایش، به آن می‌رسد، ناقص است} و هر چیز که ناقص باشد، قدیم نیست و چیزی که قدیم نیست، عاجز است؛ درحالی‌که پروردگار متعال ما هیچ‌مانندی ندارد.

^۲ - در محضر امام باقر(ع) حضور داشتم که عمرو بن عبید وارد شد و گفت: فدایت شوم اینکه خدای متعال فرموده است: «هر که غضب من با او در آید سقوط کند» معنی این غضب چیست؟ فرمود: مقصود از آن کیفر است.

امام باقر(ع) در این روایت، تأکید کرده‌اند که نسبت یافتن صفاتی مانند خشم و غضب به حقّ متعال در آیات قرآن کریم، به این معنا نیست که خداوند مانند مخلوقات دچار تغییر حالت می‌شود؛ بلکه در اطلاق چنین نسبت‌هایی، فعلی که در نتیجه وقوع این حالت‌ها انجام می‌شود، مدّ نظر قرار دارد؛ چنانکه وقتی کسی خشمگین می‌شود، دو امر رخ می‌دهد:

الف) یکی تغییر حالات روحی و جسمی اوست؛ مانند تشدید ضربان قلب، لرزش اندام، سرخی صورت؛

ب) دیگری فعلی است که در نتیجه خشم، از فرد غضبناک سر می‌زند؛ مانند اینکه فردی که اسباب خشم او را فراهم کرده، تنبیه می‌کند.

با توجه به اینکه حقّ تعالی، منزّه از تغییر حالت است، در نسبت یافتن صفتی مانند خشم، به فعلی که نتیجه این صفت است، یعنی عقاب مجرمین، توجه شده است. به همین دلیل امام باقر(ع) غضب خداوند را عقاب، تفسیر کرده‌اند. حاصل کلام اینکه، تغییر حالتی که در مخلوقات وجود دارد، با معنایی که در ابدی بودن خدای متعال وجود دارد سازگار نیست. از این رو می‌توان گفت، ابدی بودن خداوند، ملازم نفی تشبیه است.^۱ تلازمی که در حدیث امام باقر(ع) مطرح شده، در روایتی از امام صادق(ع) نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۹).

ای عمرو! کسی که گمان کند خدا از حالی به حال دیگر در می‌آید، او را به صفت مخلوق و صف کرده است؛ هیچ چیزی نمی‌تواند در خدای متعال تأثیر گذارد تا تغییرش دهد.

۱- شایان ذکر است که صفاتی چون خشم و شادی، نگاه که در قرآن کریم به خداوند نسبت می‌یابد، بطن دیگری نیز دارد و آن از این قرار است که خدای متعال، تشریفاً، ناراحتی و شادی اولیانش را به خود نسبت می‌دهد در این روایات نیز تأکید شده است که چون خداوند شبیه مخلوقات نیست، برخلاف مخلوقات، هیچگونه دگرگونی در او راه ندارد: «لَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ الْأَسْفُ وَالضَّجْرُ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا وَ أَنْشَأَهُمَا لَجَازَ لِقَائِهِ هَذَا أَنْ يُقُولَ إِنَّ الْحَالِقَ يَبِيدُ يَوْمًا مَا لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَهُ الْعَصَبُ وَالضَّجْرُ دَخَلَهُ التَّعْيِيرُ وَإِذَا دَخَلَهُ التَّعْيِيرُ لَمْ يُؤْمَنْ عَلَيْهِ إِلَّا بَادَهُ ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ الْمُكُونُ مِنَ الْمُكُونِ وَ لَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُتَدَوِّرِ عَلَيْهِ وَ لَا الْحَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ هَذَا الْقَوْلِ غُلُوًّا كَبِيرًا» (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱، ص ۱۴۵)

۹-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با نفی محدودیت

در بیانات اهل بیت (ع)، لازمه تشبیه خداوند به مخلوقات، محدود پنداشتن حق متعال است؛ زیرا مخلوقات محدود هستند و تشبیه خداوند به مخلوقات، حمل صفات محدود آنها بر خدای متعال است. از میان روایات فراوانی که در این زمینه نقل شده است، به دو حدیث اشاره می شود:

الف) امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه ای که محدثان بزرگ آن را در کتب خویش روایت کرده اند، فرموده است: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبْهِهَا»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ابن هلال تقفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۲؛ سید رضی، ص ۲۳۲). مفهوم این عبارت آن است که همه مخلوقات، محدود آفریده شده اند؛ از این رو مشابَهتی میان مخلوقات با حق متعال که محدود به هیچ حدی نیست، وجود ندارد (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۹، ص ۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۸۷).

ب) در ابتدای خطبه ۱۵۵ نهج البلاغه، امام علی (ع) در تحمید و تسبیح حق متعال فرموده اند: «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونَ مُشَبَّهًا»^۲ (سید رضی، ص ۲۱۷) از این بیان استفاده می شود که ادراک عقلی همراه با احاطه و تشبیه است؛ به عبارت دیگر، عقل چیزی را درک می کند که بر آن احاطه داشته باشد و امکان مقایسه آن با سایر اشیاء وجود داشته باشد (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۲۵۲). از این رو، آنچه در ساحت عقل محدود می شود، شبیه مخلوقات است و خداوند از محدودیت و تشبیه منزّه است. در عبارت آن حضرت، ارتباط روشنی میان محدودیت و تشبیه ملاحظه می شود.

^۱ - برای هر چیزی در هنگام آفرینش، حدی معین فرمود تا مخلوقات، شبیه خودش نباشند و خود نیز از مانند بودن به آنها دور باشد.

^۲ - عقل ها نمی توانند با ادراک ذات خداوند { برای او حدی معین کنند تا همانندی داشته باشد.

در باره تلازم تشبیه و محدودیت روایات دیگری نیز در جوامع حدیثی ثبت و ضبط شده است که به جهت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می شود (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۵ و ۱۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۵).

۱۰-۵-۲. ارتباط نفی تشبیه با بینونت

نفی مشابهت خداوند با مخلوقات از اصول مسلم قرآن کریم است (نک: شوری: ۱۱ و الاخلاص: ۴) مفهوم این گزاره که "خداوند شبیه مخلوقاتش نیست" خود دلالت بر تباین خداوند و مخلوقات دارد؛ زیرا اگر اشیاء عین ذات خداوند بودند و موجودی جز حق متعال نبود، چنین گزاره‌هایی در کتاب و سنت، لغو و بی معنا بود. به این دلیل که اساساً غیر خداوند، موجودی نبود که درباره شباهت داشتن یا نداشتن آن با خداوند سخن گفته شود (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

از این رو می توان گفت آیات و روایاتی که بر نفی مشابهت خدا و خلق دلالت دارد، خود گویای بینونت^۱ حق متعال با آفریده‌هایش است. افزون بر این، از روایات اهل بیت (ع) می توان دریافت که نفی سنخیت و عینیت خداوند و مخلوقات ملازم نفی مشابهت حق تعالی با خلق خویش است. چنانکه روایات ذیل بر این موضوع دلالت دارد.

الف) شیخ کلینی در الکافی و شیخ صدوق در کتاب التوحید، روایتی را از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند که در بخشی از آن آمده است:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ
الْحِجَابَ وَالْمِثَالَ وَالصُّورَةَ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُؤَخِّدُ مَنْ
زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ

۱- بینونت از ریشه "بین" و به معنای تفاوت و افتراق دو چیز از یکدیگر است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۱) ب نابراین وقتی گفته می شود میان دو چیز بینونت و تباین هست، مقصود تغایر آن دو است (نک: ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۶۲).

يَعْرِفُهُ اِمَّا يَعْرِفُ غَيْرَهُ»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۴۳).

از آنجا که امام صادق (ع) این عبارت را در بیان غیریت اسم و مسمی مطرح کرده‌اند، مراد از "حجاب" در این روایت اسماء الهی است که واسطه‌ای در ارتباط بندگان با خداوند هستند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۳۴). همچنین مقصود از شناخت با مثال که در این روایت مطرح شده است، تشبیه خداوند به مخلوقات است. امام (ع) در این حدیث، بر این نکته تأکید کرده‌اند که آنچه با تصور و تشبیه شناخته می‌شود، غیر خداوند است. ملاحظه می‌شود که در این حدیث، نفی مشابهت، ملازم بینونت خدا و خلق مطرح شده است؛ زیرا آنچه که ذهن درباره خداوند تصور می‌کند، تشبیه حق متعال به خلق است و از این رو چیزی غیر خداوند است. به عبارت دیگر، صورت ذهنی، چون شبیه مخلوقات است، نسبتی با خداوند ندارد.

ب) در بخشی از خطبه مبسوط امام رضا (ع) در بحث توحید، آمده است:

«فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُكِنُّ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ
لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ
إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَاءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لَا تُتَمَنَعُ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ
وَ لَمَّا كَانَ لِلْبَّارِي مَعْنَى غَيْرِ الْمَبْرُوءِ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۰).

^۱ - هر که گمان کند خدا را با حجاب یا صورت یا مثال شناخته است، مشرک است؛ زیرا که حجاب و مثال و صورت، غیر خود او است. خداوند یگانه و یکتاست است. پس چگونه او را شناخته باشد کسی که عقیده دارد او را به غیر او شناخته است؛ کسی که خدا را به خدا شناسد، او را شناخته است و کسی که او را به خود او شناسد، او را نشناخته است؛ بلکه غیر او را شناخته است.

^۲ - هر آنچه در مخلوق دیده می‌شود، در خالقش وجود ندارد و هر چیزی که در مخلوق امکان دارد، در خالقش ناممکن است. حرکت و سکون بر وی جریان نیابد و چگونه چیزی بر او راه یابد که خودش آن را به جریان انداخته است؟ یا چگونه چیزی که خودش آن را ابتدائاً ایجاد کرده است، به او بازگردد؟ (نسبت یابد) که در این صورت، ذات او دچار تفاوت و تغایر می‌گشت (زیرا گاهی متحرک و گاهی ساکن می‌شد) و نیز ذاتش متجزی بود؛ در این صورت، ازلیت بر ذات او صدق نمی‌کرد و دیگر خالق، معنایی جز مخلوق نداشت.

در ابتدای این حدیث، بیان شده است که خدا و خلق در هیچ یک از صفات، مشابهت ندارند. آنگاه امام رضا (ع)، مصادیقی از صفات مخلوقات مانند سکون و حرکت را مطرح کرده و تصریح نموده‌اند که لازمه نسبت دادن این امور به خداوند، آن است که ذات حق متعال محلّ حوادث باشد که مرکب بودن ذات را به همراه خواهد داشت. از طرفی مرکب بودن که صفت اجسام است، با ازلی بودن خداوند سازگار است. آن حضرت در پایان یادآور شده‌اند که لازمه این امور که از تشبیه خدا به خلق آغاز می‌شود، انکار تباین حق تعالی از مخلوقات خویش است. حال آنکه خداوند با خلقت متفاوت است. نتیجه این بیان، آن است که به دلیل تباین ذاتی، نسبت دادن اوصاف بشری به خداوند که همان تشبیه خدا به خلقت است، مردود است؛ بنابراین دو موضوع بینونت و نفی مشابهت، ملازم هم هستند.

۱۱-۵-۲. ارتباط ازلی بودن خداوند با نفی تجسیم

چنان که دانشمندان علم کلام تصریح کرده‌اند، جسم نمی‌تواند ازلی باشد (نک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵؛ حلی، ۱۳۶۵ش، ص ۴). به عبارت دیگر، لازمه ازلی بودن، نفی جسمانیت است. این مطلب نخستین بار در تعالیم اهل بیت (ع) مطرح شده است؛ چنانکه در حدیث مذکور در عنوان پیشین، ملاحظه شد که امام رضا (ع) با برشمردن اوصاف اجسام، نسبت دادن آنها را به خداوند محال دانستند؛ با این استدلال که موجود ازلی نمی‌تواند اوصاف اجسام را که دائماً در معرض تغییر و دگرگونی هستند، داشته باشد: «إِذَا لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَأَمْتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ مَعْنَاهُ».

همچنین در حدیث دیگری از امام هادی (ع) تصریح شده است که «إِنَّ الْجِسْمَ مُخَدَّتٌ وَ اللَّهُ مُخَدِّتُهُ وَ مُجَسِّمُهُ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴). این مطلب در مباحثه امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء نیز قابل ملاحظه است. او از امام صادق (ع) پرسید: «چه دلیلی بر حدوث اجسام هست؟» و امام (ع) پاسخ دادند:

^۱ - جسم، حادث و خداوند پدیدآور و ایجاد کننده آن است.

«إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَ لَا كَبِيراً إِلَّا وَ إِذَا ضُمُّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَ انْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَ لَوْ كَانَ قَدِماً مَا زَالَ وَ لَا حَالَ لِأَنَّ الْأَيْدِيَ يَزُولُ وَ يَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَ يُبْطَلَ فَيَكُونُ يُوجَدُ بَعْدَ عَدَمِهِ دُحُولٌ فِي الْحَدِيثِ وَ فِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُحُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَ لَنْ يَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَ الْعَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ الْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ»^۱ (كلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۷۶).

استدلال امام صادق (ع) برای ابن ابی العوجاء، مبتنی بر این حقیقت است که آنچه با افزایش یا کاهش، تبدیل به غیر می شود، نمی تواند ازلی باشد؛ زیرا تبدیل به غیر شدن نشانه حدوث است و چنین چیزی ذاتاً مصون از حدوث نیست و این صفت اجسام است. بنابراین جسم نمی تواند ازلی باشد و از آنجا که حق متعال ازلی است، پس جسم نیست. این موضوع در بیانات امامان دیگر نیز قابل ملاحظه است (نک: ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

۱۲-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم با نفی محدودیت

از آنجا که هر جسمی محدود به حدودی مانند طول، عرض و عمق است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۹۸) دو موضوع نفی تجسیم و نفی محدودیت ملازم یکدیگرند. در این زمینه، بیاناتی از امامان معصوم (ع) مطرح شده است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می شود:

^۱ - من هیچ چیز کوچک و بزرگی را نیافتم مگر اینکه وقتی چیزی مانندش به آن ضمیمه گردد، بزرگتر شود و این خود نشانه نابود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول به حالت دوم است و اگر قدیم بود، نابود و متغیر نمی شد؛ زیرا آنچه نابود و متغیر می شود، جایز است که پیدا شود و از میان برود پس با موجود شدن بعد از نبودن، معلوم می شود که حادث است و علیرغم ازلی بودنش اینک معدوم شده است (اگر آن چیز کوچک را ازلی فرض کنیم اکنون معدوم شده است؛ زیرا اکنون به جای او چیز بزرگ وجود دارد) و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نمی شود.

الف) بشر بن بشار به امام کاظم (ع) نامه‌ای نوشته است و در آن از اختلاف مردم درباره توحید سخن گفته است؛ از آن جمله، اینکه بعضی از مردم قائلند که خداوند جسم است و بعضی قائلند که صورت دارد. آن حضرت در جواب او نوشته‌اند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَ لَا يُوصَفُ وَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۰۲). مانند همین سؤال جواب در حدیث دیگری نیز از ابراهیم بن محمد همدانی ملاحظه می‌شود. این سؤال و جواب بیانگر ارتباط نفی تجسیم و نفی محدودیت است؛ زیرا سائل از عقیده تجسیم پرسیده است و امام (ع)، محدود نبودن خداوند را یادآور شده‌اند.

ب) یعقوب بن جعفر می‌گوید که امام کاظم (ع) با یکی از راهبان مسیحی سخن می‌گفتند و یکی از مطالبی که امام (ع) در آن مناظره مطرح کردند، این بود که: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَجَلٌ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِبَدٍ أَوْ رَجُلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يُوصَفَ بِطُولٍ أَوْ قِصَرٍ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۵). چنان‌که ملاحظه می‌شود، امام کاظم (ع) پاره‌ای از جوارح جسم انسان را به همراه اوصاف دیگری از اجسام مانند حرکت و سکون و بلندی و کوتاهی را ذکر کرده‌اند و چنین اموری را ملازم محدودیت، بیان کرده‌اند. تلازم جسمانیت و محدودیت و ناسازگاری آن با معرفت توحیدی در احادیث دیگری از امامان (ع) نیز روایت شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰).

۱۳-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم با نفی تجزیه و ترکیب در ذات

در آموزه‌های اهل بیت (ع)، اجسام مرکب از اجزاء هستند؛ از این رو نفی تجسیم، ارتباط روشنی با نفی متجزی و مرکب بودن ذات حق تعالی دارد.

^۱ - منزّه است آنکه محدود نیست و به وصف نیاید، چیزی مانند او نیست و نیز شبیه چیزی نیست و او شنواست.

^۲ - خدای متعال، بزرگ‌تر {منزّه} از آن است که به داشتن {جوارحی مانند} دست و پا و یا داشتن حرکت و سکون محدود شود و منزّه از این است که به درازی یا کوتاهی وصف گردد.

امام علی (ع) در یکی از خطب خویش درباره حق متعال بیان داشته‌اند: «لَيْسَ بِشَيْءٍ فَيُرَى وَلَا يَجْسَمُ فَيَنْجَزُ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸).

عبارت نخست، دلالت بر نفی رؤیت جسمانی دارد که در عنوان بعد بررسی می‌شود. اما عبارت دوم آن حضرت، شاهدی بر این موضوع است که لازمه جسمانیت، متجزی بودن است. همین موضوع در روایاتی از سایر امامان نیز قابل ملاحظه است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶) چنانکه در کتب کلامی نیز مورد اشاره قرار گرفته است (نک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۰۷).

۱۴-۵-۲. ارتباط نفی رؤیت جسمانی با نفی محدودیت

برخلاف سلفیه و اشاعره (نک: اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۵ تا ۶۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷)، در مکتب اهل بیت (ع) خداوند قابل رؤیت جسمانی نیست؛ نه در دنیا و نه در آخرت. امامان (ع) تصریح کرده‌اند که لازمه چنین رؤیتی احاطه بیننده بر خداوند است که به معنای محدود شدن حق تعالی است. نمونه‌هایی از بیانات ایشان در این زمینه، از این قرار است:

الف) امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه ۸۵ نهج البلاغه در تسبیح حق متعال بیان داشته‌اند: «لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ»^۲ (سیدرضی، ص ۱۱۵) مقصود از "ابصار" در این عبارت، چشم‌ها و مراد از "قلوب" عقل‌هاست (نک: ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۷۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۵). از عبارت مذکور، چنین برداشت می‌شود که لازمه رؤیت و ادراک خداوند، احاطه یافتن بر ذات اوست و از آنجا که خداوند محدود به هیچ حدی نمی‌شود، رؤیت جسمانی حق متعال نیز محال است.

^۱ - خداوند صورت نیست که دیده شود و جسم نیست که دارای اجزاء باشد.

^۲ - دیده‌ها و عقلها او را فرا نمی‌گیرد.

ب) در آغاز خطبه ۱۶۳ نهج البلاغه که امام علی (ع) به تنزیه حق متعال اشاراتی داشته‌اند، آمده است: «لَا شَبَّحَ فَيَقْصَى»^۱ (سید رضی، ص ۲۳۲) شبیح، صورت و کالبد هر چیزی است که دیده می‌شود (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۹۴). چنانکه آن حضرت در موضع دیگری فرموده‌اند: «لَيْسَ بِشَبَّحٍ فَيُرى» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). همچنین کلمه "فَيَقْصَى" از ریشه "قصو" است که برای بیان نهایت و ابعاد یک چیز به کار می‌رود و در این وزن، به معنای طلب احاطه بر ابعاد یک چیز است (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۵۴). از عبارت آن حضرت استفاده می‌شود که "مرئی بودن" و "محدود بودن" ملازم یکدیگرند. این موضوع در روایتی از امام رضا (ع) نیز قابل ملاحظه است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۶).

۱۵-۵-۲. ارتباط حادث نبودن با مرئی نبودن

امکان رؤیت جسمانی یک چیز، نشانه حدوث آن است. این موضوع، در کلام امیرالمؤمنین علی (ع) این چنین مطرح شده است: «وَأَلَّا يُخَدِّثَ فَيُنْصَرَّ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۸). علامه مجلسی در توضیح این عبارت نوشته است: «أى لو كان مبصراً لكان محدثاً» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵)؛ اگر امکان رؤیت جسمانی خداوند وجود داشت، حق متعال مانند مخلوقات، حادث بود. حدیث مذکور، بیانگر تلازم دو موضوع "نفی رؤیت جسمانی" و "نفی حدوث" است. همین تلازم در بیانات امام رضا (ع) نیز مطرح شده است (نک: ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

۱۶-۵-۲. ارتباط نفی حرکت و نفی مکانمندی با ازلی بودن خداوند

پیش‌تر ذیل عنوان ارتباط نفی تشبیه با بینونت، به حدیث امام رضا (ع) اشاره شد که در بخشی از آن فرموده بودند:

^۱ - خداوند صورتی مرئی نیست که با احاطه بر حدودش، ادراک شود.

^۲ - خداوند حادث نیست که دیده شود.

« لَا يَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ
إِلَيْهِ مَا هُوَ ابْتِدَاءُهُ إِذَا لَتَفَاوَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهَهُ وَ لَا مَتَنَعَ مِنَ الْأَزْلِ
مَعْنَاهُ^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰).

در این روایت، بر این نکته تأکید شده است که لازمه نسبت یافتن مکانندی و حرکت به حق متعال، انکار ازلیت اوست. در همین زمینه به حدیث دیگری از امام صادق (ع) اشاره می‌شود:

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ قُلْتُ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ
إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي مَكَانٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ
كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحَدَّثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَ
الِإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ^۲ (ابن بابویه،
۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸).

در این حدیث امام صادق (ع) مکان داشتن را نشانه نیاز و نیاز را از صفات موجودات حادث برشمرده‌اند. بنابراین، ارتباط دو موضوع "نفی مکان" و "نفی حدوث" قابل اثبات است.

۱۷-۵-۲. ارتباط نفی تجسیم و محسوس نبودن با بینونت خدا و خلق

محسوس بودن یکی از ویژگی‌های اجسام است. در روایات اهل بیت (ع) تأکید شده است که هر آنچه با حواس پنج‌گانه، احساس می‌شود مخلوق خداوند است و حق متعال،

^۱ - حرکت و سکون بر وی جریان نیابد و چگونه چیزی بر او راه یابد که خودش آن را به جریان انداخته است؟ یا چگونه چیزی که خودش آن را ابتدائاً ایجاد کرده است، به او بازگردد؟ (نسبت یابد) که در این صورت، ذات او دچار تفاوت و تغایر می‌گشت (زیرا گاهی متحرک و گاهی ساکن می‌شد) و نیز ذاتش متجزی بود؛ در این صورت، ازلیت بر ذات او صدق نمی‌کرد.

^۲ - سلیمان بن مهران می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: آیا می‌توانیم بگوییم که خدای متعال در مکانی هست؟ آن حضرت فرمود: خدا منزّه از آن است؛ اگر او در مکانی بود، حادث بود؛ زیرا آنچه مکانمند هست نیازمند به مکان است و نیاز از صفات موجود حادث است نه موجود قدیم.

منزه است از اینکه ذاتش با یکی از این حواس، احساس شود. این در حالی است که مطابق تعبیراتی از نظریه وحدت وجود و موجود که صاحب نظران عرفان نظری همچون رفیعی قزوینی، آن را به جهله صوفیه نسبت می دهند (نک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۴). در عالم، موجودی جز خداوند نیست؛ از این رو در این نگاه صوفیانه، تصریح می شود که هر چیزی که در عالم دیده می شود، تجلی ذات خداوند است؛ نتیجه این اعتقاد، این است که احساس هر چیزی، احساس ذات خداوند است.

اما در مکتب اهل بیت (ع)، افزون بر این که بر تغایر ذاتی خدا و خلق تأکید شده است، موضوعات دیگری نیز مطرح شده است که نظام تعالیم ایشان در بحث بینونت خدا و خلق را شکل می دهند. یکی از این موضوعات، بحث نفی تشبیه بود که خود، با موضوعات متعدد دیگر مرتبط است و پیش تر مورد بررسی قرار گرفت. در ذیل این عنوان، روایاتی مطرح می شود که در آنها به صراحت یافته‌های حواس انسان، مخلوقات خداوند دانسته شده است که با ذات حق متعال متفاوتند:

الف) در ابتدای خطبه ۱۵۲ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علی (ع) در باره خدای متعال گفته‌اند: «لَا تَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ لِأَفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَالْمَصْنُوعِ وَالْحَادِّ وَالْمَحْدُودِ وَالرَّبِّ وَالْمَرْئُوبِ»^۱ (سیدرضی، ص ۲۱۲) در این عبارت، با تکیه بر تباین ذاتی خداوند و مخلوقات، محسوس بودن و محجوب بودن خداوند که دو صفت از صفات اجسام است، نفی شده است (نک: خوبی، ۱۳۵۸ش، ص ۱۸۶-۱۸۹). بنابراین می توان تلازم دو موضوع نفی تجسیم و بینونت خدا و خلق را از آن نتیجه گرفت.

ب) شیخ صدوق در کتاب التوحید با اسناد خویش از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمودند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُحْسُ وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِ الْخُمْسِ وَ

^۱ - حواس بشری، ذات او را درک نمی کند و پوششها او را پنهان نمی سازد؛ زیرا سازنده و ساخته شده، محدود کننده و محدود شده، پروردگار و پرورده شده، با یکدیگر فرق دارند.

لَا يَفْعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَلَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ وَكُلُّ شَيْءٍ حَسَنَةٌ الْحَوَاسُ أَوْ لَمَسَتْهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۶۰). در این حدیث نیز با بیان این نکته که خداوند محسوس نیست و این مخلوقاتند که به حسّ درمی آیند، تباین ذاتی خدا و خلق مورد اشاره قرار گرفته است.

در این زمینه، احادیث دیگری نیز از اهل بیت (ع) روایت شده (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۸؛ سیدرضی، ص ۲۶۲ و ۲۷۴) که به منظور رعایت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می شود.

نتیجه گیری

از تحلیل و بررسی روایات توحیدی اهل بیت (ع)، نظام تعالیم ایشان در بحث توحید شناخته می شود؛ نظامی که ویژگی هایی مانند هماهنگی معنایی و عدم تعارض، وحدت موضوعی، تشابه ساختار بیانی، تکرار مفاهیم هم مضمون و تلازم موضوعات مطرحه، در آن به خوبی مشاهده می شود. در بحث تلازم موضوعات مطرحه، هر یک از مباحثی که امامان (ع) مطرح کرده اند، به مثابه جزئی از اجزاء نظام تعالیم ایشان شناخته می شود که ارتباط ناگسستنی با موضوعات دیگر دارد. در روایات اهل بیت (ع)، نفی مشابهت خدا و خلق، به عنوان "نظام توحید"، معرفی شده است: «نظام توحیده نفی التشبیه».

مطابق این روایات، رشته ای که تمام موضوعات توحیدی را به هم مرتبط می کند، اصل نفی تشبیه است. رابطه این اصل با تمامی موضوعات توحیدی که در اهل بیت (ع) مطرح شده، به روشنی قابل ملاحظه است.

^۱ - حمد مخصوص خداوند است که محسوس نمی شود و لمس نمی گردد و به هیچ یک از حواس پنجگانه در نمی آید، وهم ها او را درک نمی کنند و زبانها قادر به وصف او نیستند و هرآنچه که حواس، احساس کنند یا دست ها لمس کنند، مخلوق است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغه**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، **عیون اخبار الرضا(ع)**، تهران: نشر جهان.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرّانی (۱۴۲۵ق)، **شرح العقیده الإصفهانیة**، بیروت: المكتبة العصرية.
۶. ابن سینا، (۱۴۰۰ق)، **رسائل ابن سینا**، قم: انتشارات بیدار.
۷. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: جامعه مدرسین.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲ش)، **شرح نهج البلاغه**، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۰. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق)، **الابانة عن اصول الديانة**، قاهره: دارالانصار.
۱۱. برنجکار، رضا (۱۳۹۱ش)، **روش شناسی علم کلام**، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحديث.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶ش)، **وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**، قم: انتشارات تشیع.
۱۴. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶ش)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان**، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، **الباب الحادی عشر**، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، **نهاية المرام في علم الكلام**، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
۱۸. خوئی، میرزا حبیب الله هاشمی (۱۳۵۸ش)، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۹. سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسین (بی تا)، **نهج البلاغة**، قم: دارالهجرة.
۲۰. سید مرتضی، ابوالقاسم (۱۴۰۵ق)، **رسائل الشریف المرتضی**، قم: دار القرآن الکریم.
۲۱. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷ق)، **تجريد الاعتقاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، **المحصل**، عمان: دار الرازی.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتيح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **العین**، قم: دارالهجرة.
۲۵. قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵ق)، **شرح توحيد الصدوق**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، **الكافي**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۳۸۲ق)، **شرح أصول الكافي**، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الأئمة الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۰. مطهری، مرتضی (بی تا)، **شرح منظومه**، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، قم: کنگره شیخ مفید.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. 'Ash'arī 'A'Ab'I, Al-'Ibānah 'an 'Uṣūl al-Dīyānah. Cairo: Dar al-'Anṣār; 1397 AH.
3. Avicenna, Rasā'l of Avicenna. Qom: Bidar Publications; 1400 AH.
4. Berenjkār R. Methodology of the Theology Science. Qom: Dar al-Hadith; 1391 HS.
5. Fakhr Rāzī Mb'U. Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
6. Fakhr Rāzī Mb'U. Al-Muḥaṣṣal. Amman: Dar al-Rāzī; 1411 AH.
7. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Dar al-Hijrat; 1409 AH.
8. Halabi AA. The History of the Theology Science in Iran and the World. Tehran: Asatir Publications; 1376 HS.
9. Hasanzadeh Amoli H. Unity in the View of Mystic and Wise. Qom: Tashayyu' Publications; 1386 HS.
10. Hāshimī Khū'ī MḤH. Minhāj al-Barā'a fī Sharḥ Nahj al-Balāghah. Tehran: Maktabat al-Islāmīyya; 1358 HS.
11. Ḥillī HbY. Al-Bāb alḤādī 'Ashar. Tehran: Islamic Studies Institute; 1365 HS.
12. Ḥillī HbY. Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'I'tiqād. Qom: Islamic Publishing Institute; 1413 AH.
13. Ḥillī HbY. Nihāyat al-Marā fī 'Ilm al-Kalām. Qom: Imam Sadeq Institute; 1419 AH.
14. Ibn Abi al-Ḥadīd 'I'AḤH. Sharḥ-u Nahjulbalāghah. Research: Muhammad 'Abulfaḍl Ibrahim. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
15. Ibn Manzūr MBM. Līsān Al-'Arab. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1405 AH.
16. Ibn Maytham Bahrānī Mb'A. Sharh Nahj al-Balāghah. Daftar Nashr al-Kitāb; 1362 HS.
17. Ibn Shu'bah Ḥarrānī HBA. Tuḥaf al-'Uqūl. Qom: Jami'ah Mudarrisīn; 1404 AH.
18. Ibn Tiymīyah Ab'AḤ. Sharḥ al-'Aqidah al-Iṣfahānīyah. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣrīyah; 1425 AH.
19. Kulaynī MbY. 'Uṣūl al-Kāfī. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1365 HS.

20. Majlisī MB. Biḥār al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
21. Majlisī MB. Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āli al-Rasūl. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
22. Māzandarānī MMŞ. Sharḥ Uşūl al-Kāfī. Research: Sha'rānī AH. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 1382 AH.
23. Motahhari M. Sharḥ Manzūmeh. In the Collected Workd, vol. 5. Tehran: Sadra Publications; nd.
24. Muḥīd MbM. Al-'Irshād fī Ma'rifat Ḥujajillāh 'ala al-'Ibād. Qom: Congress of Shaikh Muḥīd; 1413 AH.
25. Qāḍī Sa'īd Qumī MMM. Sharḥ Tawḥīd al-Şadūq. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1415 AH.
26. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jamī'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.
27. Şadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. 'Uyūn 'Akhbār Al-Riḍā (AS). Tehran: Jahan Publications; 1378 HS.
28. Sayed Murtaḍā 'Alam-al-Hudā AAbHbM. Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā. Researched: Sayed Ahmad Hosseini. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim; 1405 AH.
29. Sayed Raḍī MH. Nahj Al-Balaghah. Qom: Hijrat Publications; nd.
30. Taftāzānī SD. Sharḥ al-Maqāşid. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī Publications; 1409 AH.
31. Ṭūşī [Khājeḥ Nasīr al-Din] MbMbH. Tajrīd al-I'tiqād. Qom: Islamic Propagations Office; 1407 AH.

Explanation of the System of Monotheistic Narrations of Ahlul Bayt^(PBUTH)

Mostafa Azarakhshi¹

Received: 13/6/2018

Accepted: 18/5/2019

Abstract

The teachings of the Ahlul Bayt (PBUTH) in the issue of Monotheism is a coherent collection with special features. In this system each component has a fixed relationship with each other. Features such as semantic harmony and non-conflict, unity of subject, similarity of the expressive structure, repetition of the same meaningful concepts, and conjoining the relevant topics, are as the pillars composing the system of Ahlul Bayt's teachings in the context of Monotheism. In light of such a reflection on the composing elements of the system of Ahlul Bayt's teachings in Monotheism as well as the network connection between proposed subjects, man will find a complete coherence and harmony between the components of the system of Ahlul Bayt's teachings in Monotheism and understand a group of theological misconceptions. In addition, information of the existence of such a united system in the Ahlul Bayt's abundant narratives and belief in their inter-network coherence is a considerable criterion for assessing different opinions in this regard.

Keywords: *Resemblance (Tashbīh), Purification (Tashbīh), Unity, God, Narratives, System.*

¹. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Iran.
m_azarakhshi@sbu.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۳۷-۷۴

آیه سجده بر یوسف (ع.ا.س.) در تفاسیر امامیه؛

رهیافت‌ها و نظریه معیار

علی راد^۱

DOI: 10.22051/tqh.2019.9924.1215

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۱

چکیده

نظریه ثابت و معیاری میان مفسران امامیه در رفع تعارض ظاهر آیه «وَرَفَعَ اَنْبُوتَهُ عَلٰى الْفُرَشِ وَحُزُوًا لَّهٗ سُجَّدًا» با آیات حرمت سجده بر غیر خدا و آیات لزوم تعظیم والدین، وجود ندارد لذا رهیافت‌های متنوع ادبی، روایی، تاریخی، فقهی، کلامی و عرفانی در تفاسیر آنها دیده می‌شود. شماری مسجود را الله و سجده را سجده شکر و طاعت دانسته‌اند. دسته دیگر مسجود را یوسف (ع) و سجده بر او را غیر اختیاری یا تحیت دانسته‌اند. برخی نیز یوسف (ع) را سجده گزار به پاس اجتماع دوباره خانواده خویش گفته‌اند. مسأله اصلی این پژوهش ارزیابی ادله این رهیافت‌ها و ارائه دیدگاه معیار در تفسیر آیه می‌باشد. نظریه معیار مبتنی بر مؤلفه‌های خاص خود مسجود را یوسف (ع) و سجده را احترام سیاسی در برابر مقام وزارت یوسف (ع) تفسیر کرده و تعارضات مفروض را رفع نموده است.

واژه‌های کلیدی: آیات مشکله، تفسیر امامیه، توحید عبادی، تعظیم والدین، سجده بر یوسف (ع)، شرایع پیشین.

^۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. ali.rad@ut.ac.ir

مقدمه

ظاهر آیه «و رَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ...» (یوسف: ۱۰۰) این ظرفیت معناپذیری را دارد که ظاهر گرایان و معارضان قرآن بدان استشهاد کنند که این آیه عمومیت آیات منع سجده بر غیر خدا (جن: ۱۸) را تخصیص زده است، لذا سجده اختصاص به خداوند ندارد و قابل تعمیم به غیر خداست. نفی اعتبار از این تحلیل، مساوی با پذیرش تنافی و اختلاف در قرآن است زیرا در موضوع سجده بر غیر خدا دو حکم جواز و حرمت قابل جمع نیست.

سویه دیگر این تنافی، تعارض با آیات وجوب تعظیم والدین (اسراء: ۲۳) است زیرا عکس و نقض آن در این آیه قبول شده و پدری پیامبر و کهنسال بر فرزند جوان خود سجده نموده است. ابعاد تعارض این آیه مورد توجه مفسران فریقین بوده است و پاسخ‌هایی در رفع آن ارائه شده است.

این مقاله به هدف نشان دادن نوع تعامل مفسران امامیه و تطورات تاریخی آن، فقط به تحلیل و ارزیابی رویکرد تفاسیر امامیه بسنده کرده است. مسأله اصلی این پژوهش؛ بازشناسی، طبقه‌بندی، تحلیل و ارزیابی رهیافت‌های مفسران امامیه و ارائه نظریه معیار در تفسیر این آیه است.

فرضیه نگارنده چنین است که مفسران امامیه مبتنی بر دو آموزه توحید عبادی و لزوم تکریم والدین، تقریری متناسب با شأن انبیاء از این آیه ارائه کرده‌اند. رویکرد مقاله، تحلیل - سنجش در ارزیابی رهیافت‌های تفسیری، و نظریه‌پردازی در ارائه دیدگاه معیار می‌باشد. هرچند در عموم تفاسیر شیعی، مطالبی در تفسیر آیه وجود دارد، لکن به پژوهشی مستقل و نشر یافته به فارسی یا عربی با محوریت پرسش‌ها و رویکرد این پژوهش دست نیافتیم لذا از نخستین پژوهش‌ها در موضوع خود می‌باشد.

دسته‌بندی و طبقه‌بندی اقوال نقل شده در تفاسیر امامیه نشان می‌دهد که در خصوص عبارت «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» دو نظریه مطرح شده است: الف) سجده به غیر خدا، ب) عدم تعظیم پدر و مادر به یوسف (ع). در ادامه رهیافت‌های هر نظریه مستقل بررسی شده است:

۱. سجده یوسف(ع) به غیر خدا

بررسی تفاسیر نشر یافته امامیه نشان داد که رهیافت‌های متنوعی در رفع تعارض آیه سجده بر یوسف(ع) با آیات حرمت سجده به غیر خدا چون «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ» (فصلت: ۳۷) و «وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) وجود دارد. در این بخش این رهیافت‌ها، بعد از طبقه‌بندی آنها بر اساس اهمیت و اشتهار، ابتدا تقریر و سپس ارزیابی خواهد شد:

۱-۱. رهیافت ادبی

حرف لام در «حُرُّوا لَهُ» به معنای «الی: به سوی» است و معنای آیه چنین است «به سوی یوسف(ع) همانند کعبه به عنوان جهت قبله سجده شد ولی خودش مسجود نبود» (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ ۱۷؛ شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۷۹).

در نقد و ارزیابی این رهیافت باید گفت:

۱. این تحلیل عدول از مفاد ظاهری آیه بدون قرینه معتبر است و با اصل در معنای کاربردی حرف لام و اسلوب‌های قرآنی امر به سجده باید با غیر حرف لام همانند «الی» متعدی می‌شد و دلالت حرف لام در این موارد به این معنا نادر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۷-۸؛ صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و کاربرد آن برای کعبه همانند «سجدهت للکعبه» به دلیل قراین برون متنی چون علم مخاطب به عدم مسجود بودن کعبه بکار می‌رود. در اسلوب‌های قرآنی امر به سجده از تعدیه ماده امر با حرف لام (نجم: ۶۲؛ فصلت: ۳۷) مراد این است که بر خود شخص (مجرور حرف لام) سجده شود و این اصل معنای لام تعلیل در این موارد است (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۲۲).

۲. این تحلیل با خواب یوسف(ع) انطباق ندارد زیرا آیه «... رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) تصریح دارد که مسجود شخص یوسف(ع) بوده است (طوسی، بی تا، ج ۶،

ص ۱۹۸). در غیر این صورت لازم می‌آید که سجده ستارگان، خورشید و ماه نیز در خواب و بیداری برای خداوند باشد؛ سجده ستارگان بر خداوند به معنای خضوع و اطاعت از امر ایشان، پدیده‌ای خلاف ظاهر یا خرق عادت نیست که موجب اعجاب یعقوب (ع) و تأکید وی به عدم بازگویی آن از سوی یوسف (ع) به بردارانش باشد «يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِحْوَاتِكَ» (یوسف: ۵).

۳. این تحلیل مخالف سیر روایتگری و سیاق داستانی سوره است که محور و شخصیت بنیادی آن یوسف (ع) است؛ تغییر خطاب خلاف اصل و نیازمند قرینه است و در آیه نیز قرینه‌ای بر التفات از یوسف (ع) به خداوند وجود ندارد لذا چنین تحلیلی مستلزم پذیرش دوگانگی خطاب در یک جمله است که مخالف با فصاحت بوده و سبب ابهام در معنا می‌گردد. این تحلیل ادعای زیبایی بیانی این سوره را «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف: ۳) دچار خدشه می‌کند.

۴. قبله امر توقیفی است: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) و بدون اذن شرعی جایز نیست شخصی را قبله قرار داد؛ قبله در ادیان ابراهیمی نیازمند تشریح و حیانی یا وجود نص معتبر می‌باشد (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۲۰۵) و به‌طور قطع در شریعت یعقوب (ع) اشخاص قبله نبودند.

۵. تمثیل یا قیاس یوسف (ع) با کعبه ادعای بدون دلیل و نوعی استحسان است زیرا درباره سجده به سوی کعبه، نص قرآنی داریم ولی درباره یوسف (ع) چنین نیست. ادعای اشتراک در وجه شبه انتزاعی یوسف (ع) با کعبه نیز دلیل جواز سجده بر او به‌سان کعبه نیست.

۲-۱. رهیافت روایی

این رهیافت با استناد به دو دسته از روایات تفسیری آیه «حَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» دو تفسیر از آن ارائه کرده است که در هیچ‌یک، یوسف (ع) مسجود اصلی نیست و حتی خود وی سجده گزار است، بلکه دو نظر مطرح شده است:

۱-۲-۱. سجده دوسطحی

برابر این تقریر مسجود حقیقی در آیه خداوند است لکن به طور ضمنی یوسف (ع) نیز تکریم شده است؛ به بیان دیگر سجده بر یوسف (ع) از دو سطح ظاهری و باطنی برخوردار است؛ ظاهر آن برای تحیت یوسف (ع) و باطن آن برای شکر خداوند است که مقصود حقیقی سجده نیز همین می باشد (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶؛ فیض (ب)، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹؛ صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۶؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۸۳؛ ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۷۹). از جمله روایات استنادی این تقریر می توان به روایات ذیل اشاره نمود:

• «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْأَزْدِيِّ صَاحِبِ مُوسَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّضَا عَنْ مُوسَى قَالَ لِأَخِيهِ: إِنَّ يَحْيَى بْنَ أَكْثَمَ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْ مَسَائِلَ، فَقَالَ أَحِبُّنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا) أَسْجُدُ يَعْقُوبَ وَ وُلْدِهِ لِيُؤَسِّفَ؟ قَالَ: فَسَأَلْتُ أَخِي عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: أَمَّا سُجُودُ يَعْقُوبَ وَ وُلْدِهِ لِيُؤَسِّفَ فَشَكَرًا لِلَّهِ، لِاجْتِمَاعِ شَتْمِهِمْ أَلَّا تَرَى أَنَّهُ يَقُولُ فِي شُكْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ: رَبُّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (عباشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

• «عَنِ ابْنِ أَبِي عمير عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا قَالَ: كَانَ سُجُودُهُمْ ذَلِكَ عِبَادَةً لِلَّهِ» (عباشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

• «تفسیر القمی: فی روایة ابی الجارود عن ابی جعفر (ع): ... لَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ سَجَدُوا شُكْرًا لِلَّهِ وَخَدَهُ حِينَ نَظَرُوا إِلَيْهِ، وَ كَانَ ذَلِكَ السُّجُودَ لِلَّهِ» (شاه علی زاده، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۰).

• «عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ قَرَأَ: «وَ خَرُّوا لِلَّهِ سَاجِدِينَ» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۸۲).

• «عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: . . . فَلَمَّا رَأَوْهُ سَجَدُوا لَهُ اعْظَامًا وَ شُكْرًا لِلَّهِ» (فیض، (ب)،

۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹).

برابر این تحلیل مرجع ضمیر هاء در «حَرُّوا لَهُ» به الله برمی‌گردد و معنای آیه چنین می‌شود که برای خدا به پاس این نعمت (اجتماع دوباره) سجده کنید.

در نقد و ارزیابی این تحلیل، افزون بر مناقشاتی که در نقد رهیافت ادبی بیان شد، ملاحظات ذیل نیز در سنجش مستندات و استنتاجات این تقریر قابل طرح است:

۱. در روایت اول طریق عیاشی به راوی - محمد بن سعید ازدی - معلوم نیست. عبارت «عَنِ ابْنِ ابی عمیر عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا» در سند روایت دوم اتصال آن به معصوم را دچار ابهام کرده است. روایت سوم از ابو جارود و منقول در تفسیر قمی است که به لحاظ اعتبار تردیدهایی در اعتبار رجالی ابو جارود (کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۷ و ج ۲، ص ۴۹۶) و انتساب تفسیر قمی وجود دارد (بابی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۱۰۱). روایت چهارم و پنجم نیز مرسل است. افزون بر ضعف‌های سندی، مصادر آنها نیز از اعتبار لازم برخوردار نبوده و هیچ کدام در منابع روایی کهن امامیه گزارش نشده است.

۲. تفسیری بودن این روایات به معنای خاص آن یعنی تبیین معناشناختی از لفظ مبهم یا مشکل آیه محل تردید است زیرا اولاً در آیه چنین ابهام و اشکالی وجود ندارد و کاملاً مدلول آن روشن است ثانیاً این روایات در مقام پاسخ به سؤال و شبهه یا تبیین هدف از سجده بر یوسف (ع) هستند بوده است که با مفاد ظاهری آیه در مسجود بودن یوسف (ع) نیز قابل جمع می‌باشد لذا نباید این روایات را تفسیر آیه دانست.

برای مثال روایت اول «أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ حَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» أسجد يعقوب و ولده ليوسف و هم أنبياء؟» پر سش يحيى بن اكنم از حضرت هادی (ع) است که سجده يعقوب (ع) بر يوسف (ع) چگونه با شأن پیامبری آن دو سازگاری دارد؟ امام (ع) ضمن پذیرش استنباط وی از مدلول ظاهری آیه با توجه به رعایت قاعده تناسب پاسخ با پرسش، به رفع شبهه تعارض سجده بر يوسف (ع) با مقام نبوت پرداخته است. به این منظور از تنظیر آن بر داستان سجده فرشتگان بر آدم بهره جسته و با تبیین دو

بعدی بودن آن، سجده را در هر دو داستان سجده تحیت تفسیر کرده است و روایت تصریح ندارد که مسجود یوسف (ع) یا آدم نبوده است. روایات دیگر نیز در مقام دفع شبهه یا ارائه اطلاعات مرتبط با موضوع آیه اعم از شرایط زمانی و مکانی سجده بر یوسف (ع) را دارند. در نتیجه این روایات شرایط روایت تفسیری را ندارند و از گونه روایات مرتبط با موضوع آیه هستند و نباید از آنها برای تبیین مفاد ظاهری آیه بهره جست. گزارش این روایات نیز ذیل آیه دلیل بر تفسیری خواندن آنها نیست زیرا مؤلفان جوامع احادیث تفسیری در گزینش و گزارش روایات رویکرد تعمیم گرا داشتند و اعم از تفسیر روایات مرتبط، مستفاد، تأویل، جری و تطبیق را نیز گزارش کرده اند (راد، ۱۳۹۳، صص ۱۰-۲۰).

۳. چهار روایت نخست از اشاره به زمان، مکان و مقدمه سجده بر یوسف (ع) ساکت هستند ولی روایت پنجم این مقدمات را چنین ترسیم می کند که یوسف (ع) در کاخ پادشاهی با پدر معانقه کرد، گریست. پدر را به همراه همسرش - خاله یوسف (ع) - بر تخت پادشاهی نشاند. سپس وارد منزل خود شد، خود را آراست، لباس پادشاهی بر تن نمود و چون دوباره وارد شد، آنها در برابر یوسف (ع) سجده کردند (فیض، (ب) ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۹). ظاهراً روایت نشان می دهد که این دیدار اول یوسف (ع) با پدر و برادرانش بوده که داخل قصر پادشاهی او رخ داد و یوسف (ع) آمادگی لازم را نداشت. این تحلیل با ظاهر آیه « فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوهُ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٌ » (یوسف: ۹۹) که استقبال یوسف (ع) از پدر و مادرش را در خارج از مصر و پیش از نشان دادن آنها بر تخت پادشاهی بیان می کند در تعارض است. اخلاق استقبال از مهمان نیز الزام می کند یوسف (ع) مقدمات لازم را تدارک نموده باشد نه اینکه بعد از ورود مهمان آنها را در حالت انتظار قرار دهد تا تزیین نماید. چنین منش اخلاقی از شأن انبیا بعید به نظر می آید.

۴. هر چند اصل پیش فرض دوسطحی بودن سجده بر یوسف (ع) مانع عقلی ندارد لکن از منظر فقهی این اشکال محتمل است که درستی این مدعا مستلزم جواز امثال یک امر عبادی با دو نیت می باشد و این دو نیت در طول هم نیستند که بتوان آن دو را جمع

نمود؛ زیرا نیت سجده بر یوسف (ع) در عرض نیت سجده برای خداست و جمع آن دو در یک حال ممکن نیست.

۵. زمینه و غایت سجده را باید از همدیگر تفکیک نمود، هر چند مترتب بر یکدیگرند اما حکم آن دو یکی نیست. زمینه‌های ترغیبی یا الزامی شکر چون اختیاری نیستند قابل تشریح حکم نیز نیستند اما مشکورانه که همان خود نعمت یا دارنده آن است و به نوعی علت سجده می‌باشد و در امثال شکر لحاظ آن شرط می‌باشد، قابل تشریح می‌باشد؛ ظاهر آیه «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» نشان می‌دهد که خود یوسف (ع) مشکورانه بوده است لذا مسجود او معرفی شده است (ر.ک: خاتمه همین مقاله).

۱-۲-۲. یوسف (ع) سجده گزار

برابر ادامه روایت امام هادی (ع) در پاسخ به اشکال یحیی بن اکثم «... فسجد یعقوب و ولده و یوسف معهم شکرا لله، لاجتماع شملهم. ألم تر أنه يقول في شكره ذلك الوقت: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ» یوسف (ع) به همراه پدر و مادرش به خداوند سجده نمودند؛ این مضمون با ظاهر روایت «وَ خَرُّوا لَهِ سَاجِدِينَ» تأیید شده است (فیض (الف)، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۸۹). برخی از مفسران معاصر امامیه تقریری مشابه روایت نخست ارائه کرده است که به نظر می‌آید متأثر از همین روایات بوده است.

برابر این تقریر یوسف (ع) بعد از استقرار پدر و مادرش کنار تخت پادشاهی، هر سه به پاس نعمت پادشاهی برای خداوند سجده شکر بجا آوردند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۴). بعد برادران یوسف (ع) در مقابل وی سجده نمودند و در این زمان بود که یوسف (ع) خطاب به پدر عرضه داشت که این همان تأویل خواب کودکی اوست. سجده نیز در اینجا به معنای افتادن روی زمین نبوده است بلکه انحنای کامل بوده است که برای احترام به پادشاه آن را به جا می‌آوردند و چنین تکریم و احترامی جایز می‌باشد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۴).

در نقد و تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. مصدر اصلی روایت استنادی این تقریر تفسیر قمی است و پیش تر بیان شد که در اعتبار و انتساب این تفسیر به علی بن ابراهیم قمی تردیدهایی وجود دارد. در برخی از نقل‌های این روایت افزوده «... فنزل علیه جبرئیل علیه السلام فقال له: یا یوسف! اخرج یدک فأخرجها فخرج من بین أصابعه نور، فقال یوسف: ما هذا یا جبرئیل؟...» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۸) در پایان آن آمده است. این افزوده که به خروج نور از کف دست یوسف (ع) به دلیل عدم تعظیم یعقوب (ع) اشاره دارد:

اولاً تناسبی با سؤال و صدر روایت ندارد و خروج از شبهه پرسشگر است.

ثانیاً مستلزم پذیرش روحیه نخوت و تکبر در خلق یوسف (ع) است که با عصمت اخلاقی انبیا در تعارض آشکار است.

ثالثاً نوعی توسعه و تقویت اشکال یحیی بن اکثم و تسلیم در مقابل آن می‌باشد. همین ایرادات سندی و تعارضات متنی کافی است که آن را از اسرائیلیات بدانیم (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، صص ۲۰۶ - ۲۰۷) که از سوی جاعلان به جهت تضعیف شأن انبیا صورت گرفته است تا مجوزی برای توجیه اشتباهات حاکمان بنی امیه و بنی العباس باشد. در نتیجه افزوده این روایت نظر به تعارضات برون متنی و درون متنی شایستگی استناد در تفسیر آیه را ندارد.

۲. این تقریر با ظاهر آیه «رَأَيْتُمْ لِي سَاجِدِينَ» و روایات دسته اول که یوسف (ع) را به سان آدم مسجود معرفی می‌کند دچار تعارض بوده می‌باشد و به دلیل فقدان مرجح از اعتبار ساقط است.

۳. آیه ۱۰۰ سوره یوسف به یک سجده اشاره دارد که مسجود آن یوسف (ع) بوده است نه سجده دیگری که یوسف (ع) در آن خود سجده گزار خداوند بوده است لذا تقریر ارائه شده خلاف ظاهر آیه است. همچنین در آیه «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) سجده شمس و قمر عطف به سجده یازده ستاره می‌باشد و ظاهر این عطف نشان می‌دهد که همگی یک‌بار و بر یک شخص سجده نمودند ولی برابر این تقریر سجده آنها از همدیگر جدا تصویر شده است.

۳-۱. رهیافت تاریخی

مقصود از رهیافت تاریخی تبیین آیه مستند به برخی از داده‌های تاریخی - غیر روایی - است. بر پایه این رهیافت مسجود یوسف (ع) و سجده گزاران بر وی ابتدا مردمان مصر یا بردگان یوسف (ع) بودند و به دنبال آنها خانواده وی نیز بر ایشان سجده کردند. ابوالفتوح رازی این دیدگاه را چنین تقریر می‌کند: «یوسف (ع) بر سریر ملک بنشست و پدر را و خاله را با خود بر سریر بنشانند. راست چون ایشان بر سریر بنشستند - و گفتند سریر به میدان برده بودند و جمله اهل مصر از مردان و زنان حاضر بودند الا ما شاء الله - جمله زنان و مردان اهل مصر پیش او به سجده شدند و برادران پیش سریر او بر پای ایستاده بودند به سجده شدند. پدر و مادر چون چنان دیدند، ایشان نیز به سجده شدند» (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۷). وی در ادامه سجده گزاران اولیه بر یوسف (ع) را بردگان معرفی می‌کند: «یعقوب (ع) گفت: یا یوسف! اینان که اند که تو را سجده کردند؟ گفت: اینان همه بندگان و پرستاران من اند، همه را بخریده‌ام به طعام در ایام قحط، امروز از کرامت دیدار تو همه را آزاد کردم» (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۸).
در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. این رهیافت فاقد پیشینه در تفاسیر و تراث روایی امامیه تا دوره ابوالفتوح رازی بوده لذا چندان مورد استقبال مفسران کهن، متأخر و معاصر امامیه قرار نگرفته است و بعد از وی نیز تنها در یک تفسیر بدان تمایل شده است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۵، ص ۸۰). این عدم اقبال مفسران امامیه نشان می‌دهد که اعتبار این رهیافت نزد آنان غیر مقبول یا حداقل مشکوک بوده است به گونه‌ای که حتی از آن به عنوان یک رأی محتمل نیز یاد نکرده‌اند. نگارنده به چنین متنی در کتاب مقدس نیز دست نیافت فقط در سفر پیدایش تورات چنین آمده است: «و یوسف (ع) حاکم ولایت بود، و خود به همه اهل زمین غله می‌فروخت. و برادران یوسف (ع) آمده، رو به زمین نهاده، او را سجده کردند» (پیدایش ۶/۴۲) که مربوط به ملاقات اول برداران یوسف (ع) با وی می‌باشد که او را نشناختند (پیدایش ۷/۴۲). از ظاهر عبارات کتاب مقدس چنین به ذهن می‌آید که افراد نیازمند برای درخواست غله در

مقابل یوسف (ع) به سجده می‌افتند که به منزله درخواست عاجزانه از وی برای کمک بوده است؛ احتمال دارد در ذهن رازی این مطلب از تورات تداعی معانی شده و به عنوان تفسیر آیه بیان شده است. در نتیجه این تقریر فاقد مستندات تاریخی و روایی معتبر می‌باشد.

۲. این تقریر مستلزم پذیرش سکت و حذف در آیه می‌باشد که خلاف اصل بوده و فاقد قرینه در متن می‌باشد. همچنین با سیاق آیه نیز تناسبی ندارد زیرا هیچ اشاره‌ای به بردگان و اهل مصر در آن نشده است. با تأویل خواب یوسف (ع) در دوره کودکی نیز انطباق ندارد؛ برابر این خواب تعداد سجده گزاران بر یوسف (ع) سیزده ساجد بود ولی برابر این تحلیل شمارگان آنها افزون‌تر از این عدد بوده و کثرت آنها معلوم نیست.

۳. این تقریر علت سجده بر یوسف (ع) را بردگی افراد و حفظ جان آنان از خطر قحطی توسط یوسف (ع) می‌داند این علت در یعقوب (ع) و خانواده وی مفقود است لذا الحاق آنان به ویژه یعقوب (ع) به بردگان در انجام سجده بر یوسف (ع) فاقد دلیل است زیرا وی در دوران قحطی از یوسف (ع) طعامی دریافت نکرده بود که مجبور به انجام سجده باشد. همچنین اثرپذیری انبیاء از سنن و عادات مردمان زمانه خود را نیز در ذهن تداعی می‌کند.

۴-۱. رهیافت فقهی

رهیافت فقهی تلاش دارد برابر موازین فقهی ضمن حفظ مفاد ظاهری آیه در مسجود بودن یوسف، نوع سجده بر وی را جایز بدانند بدین منظور ادله متنوعی را برای آن اقامه کرده‌اند. این سجده نوعی کرنش عرفی به هدف تکریم شخصیت یک فرد بزرگ یا دارنده نعمت خاص می‌باشد که از آن به سجده تحیت یاد کرده‌اند. شیخ طوسی قول به سجده تحیت در برابر پادشاهان را ذیل همین آیه یادآور شده و کاربرد این معنا از سجده را به شعری از اعشی بن ثعلبه مستند کرده است (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۸).

متعارف بودن این نوع از سجده در برخی از تفاسیر معاصر امامیه بدون ارائه مستندات تاریخی انعکاس یافته است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸). سجده تحیت به دلیل

فقدان عنصر خضوع مطلق، منافی با توحید در عبادت نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸). اصل حکایت قرآن از این سجده جواز یا مباح بودن آن را می‌رساند زیرا قرآن امر ممنوع را به انبیا استناد نمی‌دهد. در صورتی که این عمل ممنوع بود قرآن به‌عنوان یک عمل شایسته یا حداقل مجاز از آن یاد نمی‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۸۲).

سجده تعظیم و احترام نسبت به ملوک و سلاطین و انبیاء و سایر اعظام و بزرگان، تابع امر و نهی الهی است و در شریعت اسلام به‌طور اکید از آن نهی شده است البته مستلزم شرک نیست. در شریعت ابراهیم و انبیاء بنی اسرائیل جایز بلکه ممدوح بوده و احتیاج به تأویلات و تصرفات بعض مفسرین نداریم. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۷، ص ۲۸۱).

سجده به غیر خدا در امم سابقه به اذن خداوند همانند سجده بر آدم و یوسف (ع) جایز بوده است، جواز این امر خلاف عقل نیز نیست زیرا همان طوری که عقل تعظیم غیر خدا به غیر رکوع و سجود را جایز می‌داند تعظیم تا حد آن دو را نیز جایز می‌شمرد (حسینی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۴). سجده در آیه به معنای افتادن روی زمین نیست بلکه به معنای انحنای کامل است که برای احترام به پادشاه آن را به‌جا می‌آوردند.

چنین تکریم و احترام نمودن جایز است آنچه حرام است تقدیس فرد و بالا بردن در حد الوهیت می‌باشد خواه از طریق سجده کردن باشد یا اطاعت مطلق از وی یا اشاره با دست به سمت او که مفهوم اله بودن را برساند اما احترام اگر به هدف اکرام باشد و نه تقدیس جایز است و همچنین اگر اطاعت به هدف عبادت خداوند باشد و خضوع در برابر امر او با اطاعت از امر ولی امر همراه باشد، سجده نمودن حرام نخواهد بود مگر اینکه سجود و رکوع به ذات خود رمزی برای الوهیت و مختص به الله باشد - آن‌گونه میان ما مسلمانان رایج است - که در این صورت حرام خواهد بود. اما در میان امت‌هایی که این امور فقط برای احترام و نه اعتقاد به الوهیت افراد انجام می‌دادند حرام نبوده است (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۵).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. برخی از مفسران امامیه در اصل تحیت دانستن این سجده تردید دارند زیرا یوسف(ع) فرعون نبوده است که به سان فرعون‌ها، مردم در مقابل وی سجده نمایند و نباید یعقوب(ع) و یوسف(ع) را در عملکرد با مشرکان یکسان دانست. همچنین این دیدگاه سجده احترام بر یوسف(ع) را در تعارض با آیه «تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، اِذْ نُسَوِّدُكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ» دانسته‌اند؛ برابر این آیه هرگونه یکسان‌انگاری با خداوند ممنوع است (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴). برخی از مفسران معاصر امامیه با استناد به روایات قول به سجده تحیت در امام پیشین را نادرست دانستند زیرا اساساً این سجده برای غیر خدا نبوده است که نیاز به چنین توجیهاتی باشد (ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۷۹). طباطبایی نیز اقوالی چون نسخ و به شکل رکوع بودن این سجده را غیر وجه خوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

۲. به‌طور معمول تحیت در اولین دیدار با پادشاه انجام می‌پذیرد تا نشانگر شوق و ارادت شهروندان به وی باشد ولی از سیاق آیات چنین نکته‌ای به دست نمی‌آید زیرا اگر قرار بر تحیت یوسف(ع) بود لازم بود در اولین دیدار که یوسف(ع) برای استقبال از پدر و مادر به بیرون از مصر رفته بود صورت می‌پذیرفت؛ ظاهر آیه ۱۰۰ یوسف دلالت دارد که سجده با تأخیر و در داخل قصر صورت گرفت.

۳. ادعای شکل تحیت به سان رکوع یا سجده در روزگار یوسف(ع) نیازمند مستندات معتبر تاریخی یا نشانگانی از متن آیه می‌باشد که این رهیافت به ارائه و اثبات صحت آنها نپرداخته است.

۴. قرآن نظر به دقت و ظرافت خاصی که در گزینش واژگان خود داشته است در صورتی که سجده به شکل انحناء از کمر بود می‌بایست از تعبیر راکعین یا رکعا استفاده می‌نمود.

۵. قول به تحیت بیشتر در اقوال تفسیری تابعان متمایل به مدرسه خلفاء رایج بوده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸) و احتمال دارد که از این طریق در تفاسیر شیعی

رخنه کرده باشند. قتاده قائل به جواز سجده بر غیر خدا در شریعت عهد یعقوب (ع) بوده است لذا نمی‌توان از شهرت یا اجماع مفسران صحابه یا تابعان در تعیین شکل سجده بهره جست. افزون بر اینکه میان مفسران صحابه و تابعان نیز وحدت رأی در این موضوع وجود ندارد و اقوال مختلفی چون سجده تعظیم، انحنای کمر، سجده شرعی و ... گزارش شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶).

۶. تعبیر خورور در آیه به معنای افتادن با صورت بر زمین (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۳۵) خود نشانه متنی محکمی است که اثبات می‌کند سجده بر یوسف (ع) به شکل قرار دادن صورت بر زمین بوده است و قید حالت «سجداً» برای تعیین نوع و چگونگی افتادن بر روی زمین است. به هر روی به نظر می‌آید قرآن با دقت و ظرافت بلاغی خود از همنشینی واژه خورور با سجده قصد این مهم را داشته است که چگونگی سجده آنها را توصیف کند که به حالت قرار دادن صورت بر زمین بوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۸) نه قرار دادن پیشانی بر روی خاک مقابل فرد؛ و این راز تفاوت سجده عرفی با شرعی است.

۱-۵. رهیافت کلامی

رهیافت کلامی با پیش فرض کلامی ممنوعیت سجده به غیر خدا، ظاهر آیه را تأویل نموده است؛ برابر این رهیافت مرجع ضمیر در عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به «الله» برمی‌گردد، از این رو مسجود خداوند است نه یوسف (ع)؛ این دیدگاه در برخی از تفاسیر روایی و اجتهادی امامیه بدون رد و عدم انتساب به فردی به عنوان قول تفسیری گزارش شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹).

فقط طبرسی آن را به ابن عباس نسبت داده و روایت شده از امام صادق (ع) خواننده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۴۰۶) که به نظر می‌آید برداشت وی از قول ابن عباس و روایت مذکور باشد زیرا هر دو فاقد بیان صریحی در این مدعا هستند. برابر این رهیافت سجده به دو نوع کلی عبادت و تعظیم تقسیم می‌شود که نوع نخست که همان سجده

پرستش باشد مختص به خداوند است که به قصد عبادت و اظهار بندگی در برابر الوهیت و ربوبیت وی می‌باشد و به‌طور قطع سجده بر یوسف (ع) از این قسم نبوده است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶) این نوع سجده در تمامی شرایع آسمانی از محرمات قطعی و اولیه بوده است (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴).

سجده بر یوسف (ع) از نوع تحیت و تعظیم وی بوده است و این سجده برای غیر خدا جایز است، اما سجده برای عبادت غیر خدا جایز نیست زیرا عبادت خضوع قلبی است و جز خداوند کسی را شایسته نیست (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۶۵۷). سجده عبادی به دلیل وجود یعقوب (ع) در میان سجده گزاران منافات دارد. وی از مخلصین بوده و به هیچ روی شرک به خداوند نورزیده است؛ همچنین یوسف (ع) نیز که مسجود واقع شد به نص قرآن در خطاب به هم زندانی خود در آیه «وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (یوسف: ۳۸) هرگونه شرک به خدا را از خود و خاندان نبوت نفی کرده است. حال اگر این سجده عبادت بود بر آن دو واجب بود که از این عمل آنها را باز می‌داشتند در حالی که هیچ ردعی صورت نگرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۸۲).

در نقد و تحلیل این نظریه نیز باید گفت:

۱. **تشابه انگاری اجتهادی:** خاستگاه این رهیافت متشابه انگاری آیه به دلیل ادعای تعارض ظاهر آیه با مبنای کلامی ممنوعیت سجده بر غیر خدا است که ناگزیر مدلول ظاهری آیه را از حجیت انداخته و به‌عنوان یک قرینه بیرونی در فهم مراد جدی عمل کرده است. روشن است که تأویل متشابه فرع بر اثبات تشابه در آیات بوده و در موارد مشکوک اصل بر عدم تشابه است. همچنین عدول از ظاهر آیه و اثرپذیری از قراین برون متنی زمانی صحیح است که تعارض میان ظاهر و قرینه بیرونی حقیقی و مسقر بوده به‌گونه‌ای قابل رفع نباشد. پیش‌تر گذشت که سجده ممنوع در مبنای کلامی، سجده عبادی و شرعی است که به قصد الوهیت و ربوبیت فرد انجام پذیرد و به‌طور قطع سجده بر

یوسف (ع) از این نوع نبوده است. از این رو تعارضی میان این مبنا با ظاهر آیه وجود ندارد. تشابه در آیه عرضی - تاریخی است و در دوره نزول فاقد تشابه بوده است؛ در صورتی که تشابه ذاتی بود می‌توانست مستمسک جریان شرک و بت‌پرستی برای توجیه سجده به بتان قرار بگیرد.

۲. مخالفت با قول مشهور مفسران: شماری از مفسران امامیه تصریح دارند که مسجود یوسف (ع) است و با استناد به سیاق مرجع ضمیر هاء در عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» را به یوسف (ع) ارجاع می‌دهند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷؛ مکارم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۸۲). هرچند قول مشهور دلالت ساز برای ظاهر آیه نیست اما به‌عنوان احتمال نقض در رد تحلیل رهیافت کلامی کارآمد است.

۳. همچنین بازگشت ضمیر به الله با ظهور عبارت یوسف «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» در توصیف خواب کودکی اش سازگاری ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۵۹) زیرا یوسف (ع) سجده را به خودش نسبت داده است. در صورتی که سجده را به غیر یوسف (ع) تأویل ببریم، خواب وی محقق نخواهد شد و این در حالی است که وی بلافاصله بعد از سجده خطاب به پدرش این واقعه را تحقق خواب دوران کودکی خود خواند: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» پس سیاق آیات و استشهاد صریح یوسف (ع) در تأویل خواب خود مانع هرگونه تأویل گرایشی خلاف ظاهر است.

۱-۶. رهیافت عرفانی

علامه طباطبایی از مفسران معاصر امامیه رویکرد عرفانی به آیه داشته و مفهومی خاص از چرایی مسجود واقع شدن یوسف (ع) ارائه می‌کند که به دو گونه تجلی آیت الهی و قهری بودن این سجده در تقریر ایشان ظهور یافته است که برابر هر دو تقریر، یوسف (ع) مسجود حقیقی نبوده است.

۱-۶-۱. سجده مقابل تجلی آیت الهی

برابر این تقریر یوسف(ع) در پیشادید پدر و برادرانش به عنوان آیت الهی جلوه کرد و به سان کعبه قبله عبادت خداوند شد؛ حکمت سجده مقابل کعبه یا یوسف(ع) فقط به عنوان آیه بودن آنهاست و به طور مستقل شأنیت مسجود شدن را ندارند، در نتیجه معبود نیستند هر چند به سوی آنان سجده شود زیرا آیه از این حیث که آیه است شایستگی تقدیس و سجده را ندارد و در حقیقت سجده بر آیه سجده بر صاحب آیه می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

به نظر می آید علامه میان مسجود و معبود تفاوت قائل است؛ هر چند یوسف(ع) و کعبه، این دو در ظاهر مسجود هستند ولی معبود نبوده و فقط به اعتبار اینکه آیات الهی هستند شایستگی این را یافته اند که نشانگری برای مسجود راستین و معبود واقعی باشند. رویکرد علامه طباطبایی فلسفی - عرفانی است و نوعی تأویل گرایی شهودی - اشاری در آن مشهود است. این دیدگاه پیش تر در برخی از تفاسیر عرفانی قرن هفتم اهل سنت چون *عرائس البیان* روز بهان بقلی انعکاس یافته است. برابر این دیدگاه با سجده یعقوب(ع) و پسرانش بر یوسف، مکاشفه و مشاهده اولیه یوسف(ع) در خواب که سجده ستارگان را دیده بود به صحت پیوست؛ زمانی که انوار عزت خداوندی در یوسف(ع) درخشش نمود، هیبتش بر آنان مستولی گشت و دیدند آنچه را که فرشتگان در آدم دیدند و بی اختیار در مقابل وی به سجده افتادند؛ گویی یوسف(ع) در این معاینه همانند کعبه بود که در آن آیات بینات و انوار الهی تبلور یافته بود. یوسف(ع) در خوابش این مقام خود را در ملکوت آسمان دیده بود و دیگران آن را در ملکوت زمین مشاهده کردند و اگر پادشاه مصر و مردمان آن دیار آنچه را یعقوب(ع) و پسران وی مشاهده کردند می دیدند به طور قطع در مقابل یوسف(ع) به سجده می افتادند (روز بهان بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۰۸).

در تحلیل این نظریه نیز باید گفت:

۱. آیه سجده بر یوسف(ع) از یک واقعه تاریخی با ویژگی های خاص خانوادگی، اجتماعی و سیاسی حکایت دارد و تنظیر آن با سجده فرشتگان بر آدم - که سرشار از

مؤلفه‌های ابتلاء است - قیاس مع الفارق است و صرف شباهت صوری در سجده بر غیر خدا کافی بر یکسان انگاری آن دو نیست.

۲. مفهوم و لوازم آیه بودن یوسف (ع) و تلازم آن با سجود بر وی تبیین نشده است؛ ضرورت داشت خصائص متمایز کننده یوسف (ع) به روشنی و استوار بر ادله متقن تبیین می شد تا شائبه پیش نیاید که صرف پیامبر بودن یا زیبایی خاص داشتن مجوز این امر بوده است.

۳. صرف ادعای آیه بودن کافی برای تجویز سجده نیست زیرا قابل تعمیم به سایر آیات الهی نیز خواهد بود. اصل آیت بودن، جواز سجود بر آیات و تعمیم آن به غیر منصوص نیازمند دلیل شرعی است و در نصوص قرآنی و روایی چنین دلیلی وجود ندارد.

۴. این دیدگاه مستلزم قبول منزلتی والا و در حد مکاشفه برای پسران یعقوب (ع) می باشد. این ادعا با پیشینه آنها چندان سازگار نیست. زیرا آنها در ابتدای داستان با توطئه در ربودن یوسف (ع) از پدر، آهنگ قتل وی و فروش یوسف (ع) به عنوان برده، مرتکب ظلم در دفاع از خود به بنیامین و یوسف (ع) تهمت سرقت زدند «قَالُوا إِن يَسْرِقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَمَنْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» (یوسف: ۷۷) و جالب اینکه یوسف (ع) را نشناختند «وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸)، حال چگونه یکباره دچار این تحول معنوی شده و به این درجه از مکاشفه و معاینه ملکوت یوسف (ع) گشته اند؟ چگونه بدون توبه و جبران گذشته به این معرفت شهودی دست یافتند؟

۱-۶-۲. سجده قهری مقابل جمال بدیع

برابر این تحلیل سجده بر یوسف، قهری و به دنبال مشاهده نور الهی از جمال بدیع وی رخ داد. این تقریر فضای وقوع این سجده را چنین ترسیم می کند که ابتدا یعقوب (ع) و پسرانش وارد خانه یوسف (ع) - مکان اختصاصی از قصر - شدند و در مجلس آرام گرفتند و این در حالی بود که یوسف (ع) آنجا نبود سپس یوسف (ع) بر آنها وارد شد و در

این هنگام نور الهی بر خاسته از جمال یوسف (ع) آنها را فراگرفت و از شدت نور یوسف (ع) آنان بی اختیار در مقابل وی به حالت سجده بر زمین افتادند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۲۴۷).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. ابهام در مفهوم جمال بدیع: معلوم نیست مقصود از جمال بدیع یوسف، زیبایی ظاهری است یا معنوی و باطنی وی. به طور قطع زیبایی ظاهری یوسف (ع) مراد نیست زیرا در این صورت لازم می آید که دیگران نیز به هنگام مشاهده یوسف (ع) دچار این حالت بیخودی گشته و در برابر وی به سجده افتند و این امر به این مهمی اگر وقوع می یافت، شایع می شد به طور قطع در تاریخ، عهدین و نصوص اسلامی گزارش می شد.

۲. امتناع مکا شفه برای غیر یعقوب (ع): اگر مراد از جمال بدیع، زیبایی معنوی و ملکوت وجود یوسف (ع) باشد، لازم است مشاهده آن نیازمند مراتب عالی شهود باشد و به طور قطع این مقام در غیر یعقوب (ع) قابل اثبات نیست ولی این تقریر ادعا دارد که مشاهده جمال بدیع یوسف (ع) برای پسران و همسر یعقوب (ع) نیز رخ داده است.

۳. فقدان نشانه متنی در آیات: این تقریر در ترسیم فضای این بخش از داستان و پاره‌های مفقود آن انتزاعی و ذهنی عمل کرده است و تلاش دارد زمینه وقوع سجده را در محیطی آرام و با رعایت تشریفات ویژه تبیین نماید؛ متن آیات فاقد هر گونه نشانه و قرینه برای این زمینه‌های ذهنی است. مکاشفه نیازمند زمینه‌های مادی و ظاهری نیست و می تواند بدون این مقدمات ظاهری نیز رخ دهد. اثرپذیری این تقریر از روایات در ترسیم زمینه و مقدمه مشهود است ولی این روایات افزون بر اشکالات سندی که دارند که پیش تر در رهیافت روایی بیان شد، دلالت محتوایی آنها نیز محل مناقشه است. این روایات نوعی زهد خاص در عدم توجه به پوشش ظاهری، اعراض از نعمت‌های حلال، عدم آمیزش با زنان، عدم تمهید حق مهمان در آراستگی میزبان، ... را برای یوسف (ع) توصیف می کنند که با شأن نبوت و وزارت وی سازگاری ندارد. همچنین دچار اضطراب متنی نیز هستند زیرا در برخی از آنها به عدم آمیزش وی با زنان و در برخی دیگر به وجود فرزندی برای وی

تصریح شده است. این توجیه در رفع این اضطراب که مقصود از روایت اول عدم آمیزش از روی شهوت و لذت بوده و فقط به منظور ازدیاد نسل موحدانه بوده است (فیض (ب)، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹)، چندان استوار نیست زیرا لذت آمیزش با زنان امری طبیعی و غیر مذموم است و یوسف (ع) نیز استثنای از دیگر مردان نمی‌باشد. این روایت ترویج رهبانیت است و با سیره انبیای راستین از تبار ابراهیم (ع) سازگار نیست.

۲. عدم تعظیم پدر و مادر بر یوسف (ع)

ظاهر آیه ۱۰۰، یوسف دلالت بر این دارد که منزلت پدری و مادری تکریم نشده است زیرا پدر و مادر (یعقوب (ع) و راحیل) بر پسر (یوسف) سجده و تعظیم نمودند؛ این ظاهر با برخی متون روایی و قول برخی از مفسران تأیید شده است که یوسف (ع) به هنگام ملاقات پدر و مادر به دلیل غرور پادشاهی از سوار خود پیاده نشد یا هنگام ورود پدر و مادر به احترام آنها از روی تخت پادشاهی بلند شد و بدین سان زمینه تعظیم خود از سوی پدر و مادرش را فراهم نمود (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۵۶). این اقدام یوسف (ع) در تعارض جدی با آیات لزوم تکریم و تعظیم پدر و مادر از سوی فرزند چون «... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا» (اسراء: ۲۴-۲۳) می‌باشد. برخی از مفسران امامیه تحت تأثیر این روایات اقدام یوسف (ع) را ترک اولی خوانده که مجازات آن خروج نور نبوت از کف دست وی مقرر گردید (ثقفی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، صص ۱۷۸ - ۱۷۷).

در تحلیل و ارزیابی این نظریه نیز باید گفت:

۱. محتمل است که سجده یعقوب (ع) و همسرش بر یوسف (ع) از روی اختیار و شوق آنان به فرزند باشد زیرا یعقوب (ع) و یوسف (ع) به شأن و منزلت خود آگاه بودند و به نقض قواعد اخلاقی و سنن الهی رضایت نمی‌دادند. تعظیم پدر و مادر آموزه‌ای ثابت در تمامی ملل انسانی در گستره تاریخ بوده و هست و اقدام به نقض آن با توسل به حيله امری قبیح و خلاف فطرت انسانی است. قبیح آشکار آن مانع از این است که یوسف (ع) موقعیت

خود را به خاطر لحظه‌ای به خطر انداخته باشد، یوسف (ع) همان کسی است که خداوند همواره او را از سوء نگاه داشته است.

۲. در این سجده رابطه یعقوب (ع) با یوسف (ع) از نوع رابطه پدر و پسر نیست بلکه از نوع رابطه شهروند و پادشاه است لذا فضای سوره اجازه می‌دهد که آن را بر تکریم جایگاه صدارت و وزارت یوسف (ع) به‌عنوان شخصیت سیاسی و اجرایی مهم مصر حمل نماییم؛ به بیان دیگر این سجده تکریم بعد حقوقی شخصیت یوسف (ع) بوده است که ظاهراً از الزامات اخلاق اجتماعی و تشریفات سیاسی آن دوره مصر بوده است.

۳. احتمال عدم رعایت شأن پدر و مادر مردود است زیرا برابر آیه «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ أَمِينٍ» (یوسف: ۹۹) یوسف (ع) برای استقبال آنها به خارج از مصر رفت و آنچه از گفتار و رفتار لازم تکریم آن دو بود بجا آورد؛ همچنین عبارت «وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ» دلالت بر اقدامات تکریمی وی دارد که با نشان دادن پدر و مادر بر بالای تخت پادشاهی، تکریم خود را در شأن آن دو به کمال و تمام رسانید.

۴. روایت استنادی در ادعای صدور ترک اولی از یوسف (ع) افزون بر تعارض با آیات استنادی در نقد پیشین، با عقل و نقل نیز مخالفت دارد زیرا تناسبی میان ترک اولی و مجازات آن وجود ندارد و از قسم مجازات ممنوع در آیه «لاتزر...» می‌باشد. آیا این گناه محتمل یوسف، سنگین‌تر از گناه لاوی است که در ربایش وی از یعقوب (ع)، کتمان کذب قتل وی توسط گرگ و ... با بردارانش مشارکت داشت؟ چگونه است که خداوند نسل نبوت را در صلب چنین فردی قرار می‌دهد؟ اقدامات وی در منع از قتل وی و بنیامین در بخش پایانی یوسف (ع) این شایستگی را ندارد که از میان دیگران مستحق نبوت شود زیرا نیّت وی در این امور ممکن است به ملاحظات دیگری از جمله تبرئه خود یا رهایی از سرزنش وجدان اخلاقی خویش باشد.

چگونه ممکن است خداوند کسی را مرتکب گناه کبیره چون سرقت یوسف (ع) و قطع رحم شده است به مقام نبوت یا انتقال نسل نبوت از صلب وی برساند؟ به‌طور قطع

مشارکت و کتمان لاوی خود مصداق ظلم می‌باشد و اهل ظلم شایسته این امور الهی نیستند. شایان ذکر است که مصدر اصلی و اولیه این روایت تفسیر قمی است که به شکل قول وی بیان شده است و در صورتی که از نظر وی مصدر معتبری داشت به طور قطع سند و منبع آن را متذکر می‌شد (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۳۵۶) و چه بسا که این مورد نیز از افزوده‌های بر این کتاب باشد.

۵. پذیرش روایت ترک اولی یوسف (ع)، تخطئه تکوین و تشریح است زیرا معمولاً نطفه در صلب مرد قرار دارد ولی روایت می‌گوید که جبرائیل آن را از کف دست یوسف (ع) خارج نمود و این خلاف قاعده تکوینی است. به لحاظ تشریحی نیز مستلزم جهل در علم ازلی خداوند است زیرا خداوند نمی‌دانست که یوسف (ع) چنین اقدامی خواهد کرد؟ اگر می‌دانست چگونه تقدیر نمود نسل نبوت در صلب وی قرار بگیرد و سپس از او بازستاند؟ این روایات از شمار اسرائیلیات مجعول است که به روایات شیعه وارد نمودند و به دلیل مخالفت با قرآن و ضروریات فاقد اعتبارند (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۶).

۶. آیه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» را می‌توان چنین تفسیر کرد که ضمیر فاعلی در خروا به پدر و مادر یوسف (ع) بر نگردد؛ زیرا در این صورت لازم بود به شکل «ساجدین» بیان می‌شد. این معقول است که مرجع ضمیر را به برادران و دیگر افرادی که برای عرض تهنیت بر جایگاه رسمی یوسف (ع) به‌عنوان وزیر مصر وارد شدند، ارجاع داد. در حقیقت معنای آیه چنین است که یوسف (ع) پدر و مادر خود را بر سریر پادشاهی نشانند. سپس برادران و دیگر افرادی که بر یوسف (ع) وارد شدند در مقابلش سجده احترام به‌جا آوردند. از تقدیم «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ» و تفکیک آن از جمله بعد چنین استشمام می‌شود که یوسف (ع) نخست آن دو را بر سریر پادشاهی نشانند و حسب ظاهر این عمل قبل از سجده بر یوسف (ع) از سوی دیگران بوده است. مفهوم رفع نیز به معنای بلند نمودن از حالت سجده نیست بلکه اشاره به ارتفاع عادی مکان تخت پادشاهی دارد که یوسف (ع) پدر و مادر خود را کمک نمود تا بر بالای آن قرار بگیرند.

اطلاق کلمه عرش به تخت پادشاهی به دلیل ارتفاع آن می‌باشد (راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۵۵۸) و اگر اشکال شود که در آیه دلالت صریحی بر نشانیدن روی تخت وجود ندارد (صادقی، ۱۳۶۵ش، ج ۱۵، ص ۲۰۴) یا یوسف (ع) عمل رفع را خود انجام نداده ولی به دستور او از جانب خادمان دربار بوده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵، ص ۱۷۸) در پاسخ باید گفت:

اولاً این معنا خلاف ظاهر آیه است زیرا رفع را به خود یوسف (ع) اسناد داده است و این در صورتی است که خود وی این عمل را انجام داده است.

ثانیاً لازمه تکریم پدر و مادر با توجه به منزلت و کهنلت سن آن دو این است که یوسف (ع) خود آن دو را بر روی تخت بنشانند نه اینکه ایستاده نگه دارد یا اجازه بدهد روی زمین بیفتند بعد آن دو را بلند کند. در نتیجه رفع به معنای بلند کردن از زمین نیست بلکه به معنای بالابردن برای نشانیدن در یک مکان مرتفع نیز کاربرد دارد و برخی از مفسران امامیه رفع را به معنای نشانیدن تفسیر کرده‌اند (فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹؛ حسینی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۴).

۷. تفسیر رفع به نشانیدن روی تخت پادشاهی با خطاب یوسف (ع) در «وَقَالَ يَا أَيْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» نیز سازگارتر است. به نظر می‌آید در هنگام وقوع سجده، یعقوب (ع) در حالت عادی و نزدیک یوسف (ع) بوده و یوسف (ع) او را خطاب قرار داده است و گویی گفتگوی متقابل دو فرد ایستاده یا نشسته کنار همدیگر است. تعبیر «يَا أَيْتِ» خود نشانه لفظی در آیه است که یعقوب (ع) به طور قطع بالای تخت پادشاهی بوده و در حالت سجده نبوده است و سجده گزاران مقابل یوسف (ع) را در حال دیدن بوده است.

۳. نظریه معیار و مؤلفه‌های آن

نظریه معیار با بهره‌گیری از برخی ادله متقن رهیافت ادبی، روایی و کلامی و تکمیل آنها با استفاده از نشانه‌شناسی متنی و سیاق سوره و پرهیز از تأویل گرای عقلی و عرفانی

مسجد در آیه را یوسف (ع) می‌داند؛ سجده بر یوسف (ع) نیز در سطح ظاهری آیه مفهوم عرفی و سیاسی دارد و به معنای اظهار خضوع سیاسی در برابر شخصیت حقوقی یوسف (ع) است. این سجده با مدیریت موفق یوسف (ع) در مهار بحران قحطی مصر پیوند دارد. احترام سیاسی وزیران و پادشاهان از جمله انتظامات عمومی و آداب اجتماعی جوامع انسانی از جامعه مصر بوده و هست و چگونگی آن را عرف سیاسی هر اقلیم و دوره تاریخی تعیین می‌کند. در شرایع آسمانی این امور به عرف واگذار گردیده است و در فرضی که پیامبری حاکم یا وزیر جامعه‌ای گردد به‌طور قطع عرف متعارض با مبانی توحیدی را تصحیح می‌نماید. در نتیجه سجده بر یوسف (ع) از سوی یعقوب (ع) و دیگران هیچ تنافی با توحید عبادی ندارد. مؤلفه‌های اصلی نظریه معیار عبارت است از:

۳-۱. وزارت مصر، تعبیر خواب یوسف (ع)

تأویل خواب یوسف (ع)، وزارت وی بر مصر است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶؛ فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵)؛ قرآن در بخش تحقق خواب وی در مقام خارج از نشانه‌های خاصی برای دلالت به این مهم استفاده کرده است؛ کلمه عرش در آیه به معنای سریر یا تخت صدارت یا وزارت مصر است که به بالاترین مقام سیاسی و کشوری مصر اختصاص دارد. یوسف (ع)، پدر و مادر خود را بر روی این تخت می‌نشانند و بعد از تحقق سجده بر وی به تأویل خواب کودکی خود اشاره می‌کند. کاربرد کلمه عرش به موقعیت سیاسی یوسف (ع) در این مقطع تاریخی از حیات وی اشاره دارد که نباید در تحلیل آیه نادیده گرفته شود.

نشانه دیگر کاربرد کلمه ملک در تأویل خواب یوسف (ع) از سوی خود ایشان است که در صدر نعمت‌های اعطایی خداوند بر ایشان یاد شده است: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِمَّنْ تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَ الْحَقِّنِي بِالصَّالِحِينَ» (یوسف: ۱۰۱). این واژه با مفهوم ولی در خطاب ایشان به خداوند نیز تأکید شده است و هر کلمه ملک و ولی از مفاهیم سیاسی ناظر به قدرت و گستره آن

می‌باشد. بر پایه این سه نشانه لفظی، خواب یوسف(ع) را باید در پرتو مفاهیم آنها تبیین نمود که در عمده رهیافت‌های پیشین مغفول مانده است.

۲-۳. کفایت انطباق معنوی در تأویل خواب

در تأویل خواب الزاماً انطباق صوری مصداق خارجی با واقعه دیده شده در روایات شرط نیست بلکه انطباق معنوی کافی است؛ سیره عقلاء در تعبیر رویاهای صادقه بر همین اصل استوار است همان طوری که یوسف(ع) خواب پادشاه مصر را همین گونه تعبیر نمود و همان تعبیر یوسف(ع) به حقیقت پیوست. شریف مرتضی در نقد قول کسانی که در تأویل خواب تطابق صوری را لازم دانسته‌اند این مهم را متذکر شده است که در این فرض لازم می‌آید خواب یوسف(ع) تحقق نیافته باشد زیرا وی در خواب ندیده بود که افراد انسانی (برادران و پدر و مادرش، ...) بر وی سجده نمودند ولی در خارج این رخ داد و در بیداری نیز ندید که کواکب و شمس و قمر بر وی سجده کنند، در نتیجه خواب تأویل نشده است و این خلاف ظاهر آیه است (شریف مرتضی، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۹۶).

۳-۳. کنایه سیزده ستاره خواب یوسف

پیش فرض مشترک رهیافت‌های مفسران امامیه در تأویل «أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا» ستاره به یازده بردار یوسف(ع) و «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» به پدر و مادر ایشان قابل درنگ و مناقشه است زیرا مبنای این تأویل و راز این تطبیق معتبر نبوده و احتمال قوی‌تر از این نیز در نصوص وجود دارد. عموم مفسران امامیه تحت تأثیر روایت ابوجارود از امام باقر(ع) (شاه علی زاده، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۰) و متأثر از اقوال برخی از مفسران تابعان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) به این تأویل و تطبیق گرایش پیدا کردند. طبری در انتساب این قول به ابن عباس تردید داشته و با بیان ضعف اسناد آن با عبارت «من وجه غیر محمود، فکرت ذکره» با کراهت آن را در آخرین قول به وی نسبت داده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) و این نشان می‌دهد که وی به این رأی اقبال نداشته است.

علامه طباطبایی این روایات را به دلیل زنده تصور کردن مادر یوسف (ع) تا دوره وزارت وی دچار ضعف دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۸۵) که به نظر می‌آید خاستگاه این رأی تابعان بوده و پیشینه‌ای از آن در آرای صحابه یافت نشد. در مقابل بنا به روایت جابر بن عبد الله انصاری از رسول خدا مراد از این سیزده ستاره در خواب کودک یوسف، ستارگان محیط بر آسمان دنیا هست؛ در این روایات که در مقام پاسخ به پرسش اسامی این ستارگان از سوی مرد یهودی صادر شده است، رسول خدا با وحی تسدید ضامن بر شمردن اسامی آنها بر این نکته تصریح دارند که یوسف (ع) آنها را در افق آسمان دید که به سوی او در حالت سجده هستند (فیض، (ب) ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵). در این روایت که عامه و خاصه به نقل آن پرداخته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱) اشاره‌ای به تأویل پدر و مادر و برداران یوسف (ع) نشده است. به نظر می‌آید ذکر عدد یازده در آیه و تصادف آن با یازده برادر یوسف (ع) زمینه این تأویل‌گرایی را نزد مفسران تابعی فراهم آورده است.

جالب اینکه طبری روایت جابر از رسول خدا را در اولین قول با سند معتبر گزارش کرده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۰). افزون بر مشکل سندی روایت مستند رهیافت‌های مفسران امامیه، تأویل ارائه شده از آن نیز قابل خدشه است. طباطبایی از شمار معدود مفسران امامیه است که به این تأویل چنین تصریح دارد که این رفعت مقام برای سیزده سجده گزار بر یوسف (ع) بوده است نه خود ایشان:

«تدل علی أنهم سترتفع مکانهم و یعلوا کعبهم فی حیاتهم الإنسانیة السعیدة، و هی الحیة الدینیة العامرة للدنیا و الآخرة و یمتازون فی ذلك من غیرهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-الف، ج ۱۱، ص ۸۵).

این تحلیل با ظاهر «رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» و روند روایتگری سوره با محوریت «از فرود تا فراز یوسف (ع)» سازگار نیست؛ همچنین سجود برای یوسف (ع) بوده است و نه برداران وی و سوره نسبت به ترفیع آنان ساکت است. همچنین این تأویل در انطباق بر یعقوب (ع) که در اوج منزلت معنوی است، معنادار نیست. ترفیع برداران یوسف (ع) را به زمان آینده و

نا معلوم احاله دارد در حالی که زمان تحقق رؤیای یوسف (ع) در آیه ۱۰۱ زمان حال است نه آینده. تأویل خواب یوسف (ع) نشانه از تحقق و استمرار خضوع و سجده ستارگان برای وی دارد و این با یک لحظه سجده برادران که تازه وارد بر یوسف (ع) شدند چندان سازگاری ندارد به بیان دیگر یوسف (ع) از تحقق و ثبوت و استمرار این خیر می‌دهد.

به نظر می‌آید مقصود از تأویل سیزده ستاره یاد شده در این خواب، سیطره سیاسی یوسف (ع) در گستره وسیعی از زمان و مکان باشد که نمادهای آن خورشید و ماه و ستارگان وابسته به آن دو می‌باشد؛ به دلیل اهمیت نقش خورشید و ماه در حیات زمین از دیگر ستارگان ممتاز شده‌اند. همچنین می‌توان ادعا نمود که قرآن در حکایت این بخش از خواب یوسف (ع) از نظریه نجومی رایج در مصر روزگار یوسف (ع) بهره جسته است که تعداد ستارگان شاخص و شناخته شده را افزون بر ماه و خورشید یازده عدد می‌دانسته است همان طوری که از برخی روایات این ادعا قابل استنباط می‌باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۱). تحلیلی غیر از این با سیاق سوره، نشانه‌های متنی آیات و روایت نبوی سازگار نیست و مستلزم مجاز گویی بدون دلیل در ظاهر آیه می‌باشد.

۳-۴. سجده بر یوسف، نماد خضوع سیاسی

به طور قطع یعقوب (ع) و یوسف، سجده به غیر خدا را مصداق شرک و حرام می‌دانستند لذا محال است که اقدامی خلاف توحید از آنان سرزده باشد. از آنجایی که یوسف (ع) در مصر مقام وزارت را داشته و به دلیل مدیریت و حیانی در مهار قحطی و حفظ جان مردمان مصر و مناطق دیگر از مرگ، از جایگاه برجسته و مشهوری در این بازه زمانی یافته است، از وجاهت سیاسی و اجتماعی برجسته‌ای میان مصریان برخوردار بود و همواره او را به دیده تکریم می‌نگریستند؛ با اظهار خضوع در برابر وی مراتب قدردانی خویش را از درایت و مدیریت وی به عمل می‌آوردند.

بدون شک اگر درایت و تعبیر و حیانی یوسف (ع) از خواب پادشاه مصر نبود، مصریان در اثر قحطی دچار فقر و نابودی می‌شدند و شکوه تمدن مصر از دست می‌رفت و آنان را

برده دیگر تمدن‌ها می‌کرد. هوشمندی و مدیریت راهبردی یوسف (ع) نزد عوام و خواص از مردم مصر و مناطق مجاور آن به اثبات رسیده بود و آوازه وی در مصر و دیگر ملل پیچیده بود و مصر در قحطی فراگیر آن روزگار به مأمن مردمان مناطق دوردست تبدیل شد به گونه‌ای که خود یعقوب (ع) ناگزیر به فرستادن پسران خویش برای دریافت گندم از مصر شد.

حال که یوسف (ع) مراسمی برای استقبال از خانواده خویش ترتیب داده و به پاس تکریم و رسم ادب پدر و مادر خویش را برجای خود در تخت وزارت نشانده است فرصت خوبی برای دیگران است که از یوسف (ع) و پدر و مادرش به شکرانه تربیت چنین فرزندی تشکر نمایند و یعقوب (ع) و همسرش نیز خداوند را به پاس داشتن این نعمت و شوکت سپاس گویند. نظریه معیار سجده بر یوسف (ع) را در «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به خضوع سیاسی معنا می‌کند. علامه طباطبایی جواز چنین سجود بر غیر خدا را از همین آیه استنباط نموده و دلیل آن را عدم اعتقاد به ربوبیت مسجود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق-ب، ج ۱، ص ۱۱۰). کاربرد کلمه عرش در آیه به معنای تخت پادشاهی نیز نشانه‌ای برای تقویت این احتمال معنانشناسی می‌باشد.

۳-۵. گوهر معنایی سجده و مفهوم «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»

نظریه معیار از گوهر معنایی ماده سجده و کاربردهای آن در زبان عربی در تقویت تفسیر خود بهره جسته است. سجده بر وزن فَعَلَهُ از ریشه س، ج، د است؛ گوهر معنایی این ریشه تمایل به پایین و انحنا از حالت عمودی است از این رو ماده این واژه در زبان عربی به معنای خم شدن، پایین آمدن / آوردن سر بدون قرار دادن پیشانی بر زمین (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۷؛ راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹۶) و زدن پا بر زمین (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۰۰) استعمال شده است. برخی لغت‌شناسان اصل آن را انحنا و میل به قصد تعظیم دانسته و هر منحنی نسبت به شیء یا شخصی را همراه با قصد تعظیم آن "ساجد" گفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۷).

در کاربرد لغوی، انحصاری در معنای پیشانی بر زمین نهادن همانند سجده شرعی وجود ندارد هر چند غایت معنای آن قرار دادن صورت بر زمین نیز گفته شده است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۰۰) اما همیشه به این معنا به کار نمی‌رود بلکه به صرف حالت خم شدن بدون قرار دادن سر بر زمین نیز سجده اطلاق شده است از این قرار دادن سر بر زمین تنها از کامل‌ترین و روشن‌ترین مصادیق سجده به شمار می‌آید بدون اینکه اختصاصی به این حالت داشته باشد به بیان دیگر ریشه این کلمه از طیف معنایی حداقلی تا حداکثر برخوردار است که از میل به پایین شروع تا نهادن پیشانی بر زمین را پوشش می‌دهد و در معنای حداکثری در متون شرعی و اسلامی به کار رفته است. شاهد این ادعا این است که از واژه سجده برای اشاره به عمل شتر یا حیوانی که سرش را برای سوار شدن خم کند، استفاده شده است. در استعمال مجازی به درخت خرمایی که از سنگینی خرماهایش مایل به زمین شده باشد ساجده گویند (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۶).

همچنین است سجده کشتی برای باد، که مجاز است برای اطاعت پذیری آن از باد و مطابق جهت باد به هر سوی میل کردن (مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۰). دارهم أسجاد، هم سکه‌هایی بودند که بر روی آنها تصویر پادشاهان را نقش کرده بودند و به محض مواجهه افراد با این تصاویر، به قصد اظهار خضوع در مقابل پادشاه سرش را خم می‌کردند (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۶، ص ۱۷۶؛ راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹۷) یا سجده می‌نمودند و این معنا در برخی از اشعار عربی هم آمده است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۲۰). ترکیب «نِسَاءٌ سُجَّد» به زنان دارای چشمان فروهشته و متمایل گفته شده و بیت ذیل در توصیف زنانی است که با چشمان خود نظاره‌ای مداوم و توأم با آرامش داشته باشند که به فریبندگی آنان می‌افزاید (صفدی، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۲۳۶):

«أَعْرَكَ مَنِّي أَنَّ دَلَّكَ، عِنْدَنَا وَ إِسْجَادَ عَيْنَيْكَ الْقَتُولِينَ رَابِحُ»

در نتیجه به صرف کاربرد این ماده نمی‌توان آن را به مفهوم سجده شرعی معنا کرد. برخی از لغت پژوهان غربی این واژه را از کلمات دخیل قرآن دانسته‌اند که از زبان‌های آرامی وارد زبان عربی شده است و این امر احتمالاً در زمانی قدیم رخ داده است زیرا در

معلقه عمرو بن کلثوم این کلمه بکار رفته است؛ ریشه و ماده این کلمه در آرامی کهن به معنای «از روی احترام سجده کردن» و در آرامی متأخر به معنای «تعظیم کردن و خم شدن»، «پرستیدن و ستاییدن» و «بتکده» است. در سریانی نیز اصل آن به معنای «از روی احترام سلام کردن» بوده، بعدها معنای «ستایش کردن» یافته است (جفری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۴۹). در کتاب مقدس نیز سجده تعبیری از احترام، بزرگداشت یا درخواست مهربانی از بزرگی فراوان بکار رفته است (صموئیل، ۱۹۸۸م، ج ۴، صص ۳۵۴-۳۵۵).

بررسی کاربرد «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» در اشعار جاهلی نشان از این مهم دارد که این اسلوب بیانی به‌ویژه با ترکیب خروا در بافت معنایی خاص چون اعجاب از پدیده‌ای بدیع همانند سخن نغز و موزون کثیر عزه در توصیف شعر خود (ابن جنی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۸۱):

«لَوْ يَسْمَعُونَ كَمَا سَمِعْتُ كَلَامَهَا خَرُّوا لِعِزَّةِ زَكَّاءٍ وَ سُجُودًا»

و رسیدن بعد از سفر طولانی در بیت ذیل (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ۱۹۸) و کرنش سیاسی در ملاقات افراد بزرگ و شاهان هنگام انعام رایج بوده است (قیروانی، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۹۷؛ قفطی، ۲۰۰۸م، ص ۱۰۳):

«فَلَمَّا أَتَانَا بَعِيدِ الْكِرْبَى سَجَدْنَا لَهُ وَ رَفَعْنَا الْعِمَارًا»

در نتیجه ترکیب «وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» به معنای سجده شرعی نیست و مخاطب عرب دوره نزول با این اسلوب آشنا بوده است و از این ترکیب مفهوم پرستش به ذهنش تداعی نمی‌شد. نظر به اینکه قرآن در حکایت داستان یوسف (ع) از ساختارهای زبان عرب جاهلی استفاده کرده است از این آیات به هیچ روی سجده عبادی یا شرعی را مراد نکرده است از این‌رو برخی از ادیبان عرب چون اخفش تذکر داده‌اند که خروار در آیه مورد بحث به معنای مرور است و نه روی زمین افتادن (ابن انباری، ۲۰۰۴م، ص ۴۲) که در این صورت چنین معنا خواهد داد که «افراد در مقابل یوسف (ع) و پدر و مادرش روی تخت پادشاهی نشسته بودند، عبور نموده و احترام می‌کردند.

خروار در برخی از آیات چون «لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا ضَمًّا وَ عُمِيَانًا» (فرقان: ۷۳) نیز به معنای مرور آمده است و الزاماً به معنای سرزمین نهادن نیست. قلقشندی نیز استعاره بودن کاربرد

این واژه در میان کاتبان را برای اشاره به تعظیم پادشاهان رایج دانسته است که در کتابت نامه‌ها و متون سیاسی، استعاره لفظی از فعل تحیت پادشاهان و بوسیدن آستان آنان می‌باشد که کاتبان برای فرار از اسم سجده به دلیل منع شرعی آن از این استعاره استفاده می‌کنند (قلقشندی، ج ۶، ص ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

در رفع تعارض تفسیر آیه ۱۰۰ سوره یوسف (ع) با آیات منع سجده به غیر خداوند رهیافت‌های متنوع ادبی، تاریخی، روایی، کلامی، فقهی و عرفانی در تفاسیر امامیه دیده می‌شود ولی هیچ‌کدام به تنهایی کافی نبوده و نیازمند تکمیل و تقریر دقیق از پاسخ می‌باشد که با روش اجتهادی جامع می‌توان بدان دست یافت.

نقطه مشترک همه رهیافت‌ها، متشابه‌انگاری این آیه و تلاش بر رفع آن بر پایه محکمات قرآنی، احادیث، داده‌های روایی - تاریخی، مبانی کلامی و عرفانی بوده است. این پژوهش نشان داد تشابه ادعا شده عرضی و تاریخی است و آیه در دوره نزول قرآن این آیات فاقد هرگونه ابهام و اجمال بوده است.

همچنین روشن شد که مشکل تفسیری آیه معناشناختی است نه کلامی و عرفانی؛ روی آوردن مفسران به رهیافت‌های غیر ادبی نشانگر عدم دقت در معناشناسی تاریخی - در زمانی و خصائص زبان قرآن در روایت‌گری این داستان می‌باشد. نظریه معیار از اصل تاریخی‌نگری در تفسیر آیه بهره گرفت. برابر این اصل تاریخ نزول این سوره مکی است که قرآن با پنداره شرک در نبرد فرهنگی است و اگر قرآن در ادبیات بیانی خود دقت لازم را مبذول نمی‌کرد دستاویزی علیه خود به مشرکان در تأیید بت‌پرستی می‌داد زیرا یکی از درخواست‌های مشرکان پذیرش سجده در برابر بتان بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن انباری، محمد بن قاسم (۲۰۰۴م)، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. ابن جنی، أبو الفتح عثمان (۲۰۰۸م)، *الخصائص*، محقق: عبد الحمید هنداوای، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، قم: نرم افزار جامع التفاسیر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر أدب الحوزة.
۷. ابولفتح رازی، حسین (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
۸. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۱ش)، *بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۷۶ش)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: برهان.
۱۰. جفری، آرتور (۱۳۷۲ش)، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۴ق)، *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت: دار العلوم.
۱۲. راد، علی، (۱۳۹۳)، «گونه شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق»، *دوفصلنامه تفسیر اهل بیت*، قم: دار الحدیث.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۲۷ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: منشورات طلیعة النور.
۱۴. روز بهان بقلی، (۲۰۰۸م)، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۶. شاه علی زاده، علی (۱۳۹۲ش)، *تفسیر ابی جارود و مسنده*، قم: دار الحدیث.

۱۷. شریف مرتضی، (۲۰۱۰م)، **نفائس التأویل**، اشراف: احمد الموسوی، بیروت: شرکت الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشار فرهنگ اسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار.
۲۰. صفدی، خلیل (۲۰۰۵م)، **صرف العین**، تحقیق: محمد بن عبد المجید لاشین، قاهره: دار الافاق العربیة.
۲۱. صموئیل، حیب (۱۹۸۸م)، **دائرة المعارف الكتابية**، قاهره: دار الثقافة.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق - الف)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق - ب)، **تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن**، محقق: اصغر ارادتی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **النبیان فی تفسیر القرآن**، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
۲۸. عروسی حویزی، عبد علی (۱۴۱۵ق)، **نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا)، **تفسیر العیاشی**، تحقیق: هاشم الر سولی المحلاتی، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
۳۰. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۱. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.

۳۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، **الأصفي في تفسير القرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، **تفسير أحسن الحديث**، تهران: بنیاد بعثت.
۳۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. قفطی، جمال الدین (۲۰۰۸م)، **أساس السياسة**، محقق: جلیل عطیة، بیروت: دار الطلیعة.
۳۶. قلّشندی، احمد (بی تا)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، محقق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسير القمی**، قم: انتشارات دار الکتب.
۳۸. قیروانی، ابراهیم (۱۹۹۳م)، **زهر الآداب و ثمر الأبواب**، محقق: یوسف علی طویل، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۹. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، **تفسير منهج الصادقين في إلزام المخالفين**، تهران: کتابفروشی علمی.
۴۰. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، **إختيار معرفة الرجال**، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴۱. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق)، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین.
۴۲. مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، **تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۴۳. مصطفوی، حسن (۱۴۱۷ق)، **التحقيق في كلمات القرآن**، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
۴۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، **تفسير الكاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسير نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AA. *Nūr al-Thaqalayn*. Qom: Esmaeelian Publications; 1415 AH.
3. Abu al-Futūḥ Rāzī Ḥ. *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Raḍawī; 1408 AH.
4. 'Ayyāshī MbM. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Research: H Rasuli Mahallati. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyyah al-Islāmīyyah; nd.
5. Babayi AA. *The Review of Exegetical Schools & Methods*. Qom: Research Institute of Hawzah & University; 1391 HS.
6. Baqli R. 'Arā'is al-Bayān fī Ḥaghā'igh al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2008.
7. Faḍl Allah SMḤ. *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Milāk lil-Ṭibā'at wa al-Nashr; 1419 AH.
8. Fayḍ Kashānī M. al-'Aṣfā fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Islamic Publication Institution; 1418 AH.
9. Fayḍ Kashānī M. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr; 1415 AH.
10. Hosseini Shirazi SM. *Taqrīb al-Qur'ān ila al-'Adhhān*. Beirut: Dār al-'Ulūm; 1424 AH.
11. Ibn al-'Anbārī MbQ. *Al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās*. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2004.
12. Ibn 'Ashūr MbṬ. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Qom: Jāmi' al-Tafāsīr Software; nd.
13. Ibn Jinnī 'A. *Al-Khaṣā'iṣ*. Research: 'AḤ Hindāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah; 2008.
14. Ibn Manzūr MM. *Lisān al-'Arab*. Qom: 'Adab al-Ḥawzah; 1405 AH.
15. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Translated by: *F Badrei*. Tehran: Toos Publications; 1372 HS.
16. Kashānī MF. *The Commentary of Manhaj al-Ṣādiqīn fī 'Ilzām al-Mukhālifīn*. Tehran: Mohammad Hasan 'Elmi Bookshop; 1366 HS.
17. Kashshī Mb'. *'Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*. Mashhad: Ferdowsi University; 1409 AH.
18. Makarem Shirazi N. *The Commentary of Nemuneh*. Dār al-Kutub al-Islāmīyyah; 1374 HS.

19. Mashadi MbM. Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib. Tehran: Ministry of Islamic Culture & Guidance; 1368 HS.
20. Modarresi SMT. Min Huda al-Qur'ān. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥussain; 1419 AH.
21. Muḡhniyah MJ. Tafsīr al-Kāshif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah; 1424 AH.
22. Muṣṭafawī Ḥ. Al-Taḥqīq fi Kalimāt al-Qurān. Tehran: Wizārat al-Thiqāfat wa al-Irshād al-Islāmī; 1417 AH.
23. Qalqashandī 'A. Ṣubḥ al-'A'shā fi Ṣinā'at al-'Inshā'. Research: MḤ Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah; nd.
24. Qarashī SAA. The Commentary of 'Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Be'that Foundation; 1377 HS.
25. Qiftī JD. 'Asās al-Siyāsat. Research: J 'Aṭiyyat. Beirut: Dār al-Ṭalī'at; 2008.
26. Qirvani 'I. Zahr al-'Ādāb wa Thamar al-'Albāb. Research: YA Ṭawīl. Beirut: Dār Al-kutub Al-'ilmīyyah; 1993.
27. Qumī AbI. *Tafsīr al-Qumī*. Qom: Dār al-Kitāb Publications; 1367 HS.
28. Qurṭubī Mb'. Al-Jāmi' li-'Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1364 HS.
29. Rad A. The Typology of Interpretive Hadiths; from Theory to Adaptation. Journal of Tafsir-e Ahl Bayt. Qom: Dār al-Ḥadīth; 1393 HS.
30. Rāghib Isfahānī Ḥ. Mufradāt Alfāz al-Qur'ān. Research: Ṣ'A Dāwūdī. Ṭalī'at al-Noor Publications; 1427 AH.
31. Sadeqi Tehrani M. Al-Furqān fi Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān. Qom: Islamic Culture Publications; 1365 HS.
32. Ṣadr al-Din Shirazi MbE. Tafsīr al-Qurān al-Karīm. Research: M *Khajavi*. Qom: *Bidar* Publications; 1366 HS.
33. Sadūq MbB. Al-Khiṣāl. Correction & Explanation: AA Ghaffari. Qom: The Institute of al-Nashr al-Islāmī; 1403 AH.
34. Ṣafadī Kh. Ṣarf al-'Ayn. Research: M Lāshīn. Cairo: Dār al-'Āfāq al-'Arabiyyah; 2005.
35. Ṣamūīl Ḥ. Encyclopedia of al-Kitābiyyah. Cairo: Dār al-Thiqāfah; 1988.
36. Shāh 'Alī Zādeh 'A. Tafsīr 'Abī Jārūd wa Musnaduh. Qom: Dār al-Ḥadīth; 1392 HS.
37. Sharīf Murtidā. Nafā'is al-Ta'wīl. Supervised by 'An al-Mūsawī. Beirut: al-A'lamī Publications Institution; 2010.

38. Suyūfī JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi's Library; 1404 AH.
39. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
40. Ṭabāṭabāyī MH. Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqat bayn al-Hadīth wa al-Qur'ān. Research: A Eradatī. Beirut: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt; nd.
41. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1417 AH.
42. Ṭabrisī FbH. Majama' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Naser Khosrow Publications; 1372 HS.
43. Ṭayyib S'A. Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Tehran: Islām Publications; 1378 HS.
44. Thaqaṭī Tehrani M. The Commentary of Ravan-e Javid. Tehran: Borhan Publications; 1376 HS.
45. Ṭūsī MbH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī; 1378 HS.

The Verse of Prostration on Yusuf ^(PBUH) in *Imāmī* Exegeses; Approaches and the Standard Theory

Ali Rad¹

Received: 22/5/2016

Accepted: 31/12/2016

Abstract

Among Shiite exegetes there is no consensus and standard theory on the verse Yusuf: 100 to solve the apparent contradiction between this verse with the verse *Jinn*: 18 which prohibits prostration on non-Allah, and the verse *al-Isrā'*: 22 which requires man to respect his parents. So, diverse literal, traditional, historic, jurisprudential, theological, and mystical approaches are found in their exegeses: some believe that this prostration is a kind of thanksgiving and obedience and so the prostrated is Allah, the Almighty. Some others say that the prostrated is Yusuf and such prostration is not optional but only is a kind of greetings. Others consider Yusuf as a prostrator in respect of regathering of his family after a long time. The main purpose of this research is to evaluate these approaches and provide a standard view in interpreting this verse. In conclusion, the standard theory argues that the prostrated is Yusuf himself and such prostration is a kind of political respect to his ministerial position in Egypt, and hence finally the apparent contradictions would be solved.

Keywords: *Difficult Verses, Imāmī Exegeses, Unity of Worship, Respect to Parents, Prostration on Yusuf.*

¹. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Branch, Qom, Iran. ali.rad@ut.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۷۵-۱۱۰

بازشناسی مفهوم «غفلت» در قرآن کریم با تأکید بر تأثیر حرف جرّ در معنای فعل

سید حسین کریم‌پور^۱

محسن نورائی^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.21194.2093

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

بازشناسی معنای مفردات و ترکیبات قرآنی، لازمه قهری توجه به ظرافت‌های لفظی آنهاست. کلمات برگرفته از ریشه «غفل» در قرآن کریم، گاه به صورت مطلق، و گاه در ترکیب با حرف «عن» یا «من» استعمال شده است. اثرگذاری حرف جرّ در معنای فعل، امری پذیرفته شده نزد لغت‌شناسان عرب می‌باشد؛ با این حال ملاحظه بیشتر تفاسیر و ترجمه‌ها حاکی از عدم توجه به ویژگی یادشده در خصوص واژه غفلت است. این پژوهش بر آن است با روش توصیفی — تحلیلی، ضمن دسته‌بندی و تحلیل مجموعه آیاتی که ماده «غفل» در آنها بکار رفته، به این مطلب توجه نماید که با در نظر گرفتن منابع لغت، قواعد تفسیر و نیز شواهدی از آرای مفسران، برای هر یک از

^۱ دکترای علوم قرآن و حدیث و مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان

s.h.karim.1970@gmail.com

(نویسنده مسئول)

^۲ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.nouraei@umz.ac.ir

صورت‌های واژه غفلت در قرآن، معنای متمایزی مقصود است. بر پایه این اصل، توجه به منابع اولیه لغت، اثبات‌کننده معنایی عام برای ماده «غفل» است؛ این معنای عام عبارت است از «اتفتای اثر و علامت» که با آنچه اهل لغت در ضمن تعابیری چون «فقد الشعور» و «ترك الشيء» برای انسان اثبات می‌کنند، هماهنگ است. همچنین بررسی «آیات غفلت» مبین این نظر است که ترکیب ماده «غفل» با حرف «عن» در تمامی آیات قرآنی، قابل انطباق با معنای «بی‌اعتنائی» است؛ چنانکه ترکیب این واژه با «من» در معنای «بی‌خبری» کاربرد دارد.

واژه‌های کلیدی: معناشناسی، غفلت، غفلت اختیاری، بی‌اعتنائی، اثر حرف جرّ در فعل.

مقدمه

قرآن کریم در شماری از آیات خود با بهره‌گیری از واژه «غفلت» در قالب‌های مختلف، حقایق متنوعی را در ارتباط با خداوند متعال و انسان بیان کرده است. در خصوص این آیات بحث‌های مختلفی از جهات عرفانی، اخلاقی، تفسیری و حتی لغوی مطرح بوده است. نگاهی به آثار اندیشمندان اسلامی حکایت از آن دارد که، اهل عرفان به موضوعاتی مانند انواع و مراتب غفلت اهمیت داده‌اند و عالمان اخلاقی، به آثار فردی و اجتماعی آن پرداخته‌اند (ر.ک: عضیمه، ۱۳۸۱، صص ۴۲۳ — ۴۲۷). اهل تفسیر و لغت نیز با بهره‌گیری از منابع لغت و شبکه معنایی آیات، به فهم و تعمیق بیشتر در درک حقیقت غفلت و ریشه‌های آن کمک نموده‌اند (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، صص ۲۹۹-۳۰۱).

با این وجود به نظر می‌رسد، هنوز ابهاماتی در مفهوم حقیقی واژه غفلت بجای مانده است؛ چراکه ممکن است این لفظ در ترکیب با حرف جرّ، خصوصیت معنایی بیشتری به

خود گیرد که از نگاه محققان مغفول مانده، و در تفسیرها و ترجمه‌ها این خصوصیت رعایت نشده است.

ملاحظه آیات قرآن نشان می‌دهد که قالب‌های فعلی و اسمی ماده «غفل»، گاهی به تنهایی (بدون مصاحبت با حروف)، و گاه در ترکیب با حروفی مانند «من» و «عن» استعمال شده است. از سویی، در منابع لغوی و تفسیری نیز معانی متفاوتی چون غفلت غیراختیاری (بی‌خبری) و غفلت اختیاری (بی‌اعتنائی) برای این واژه مطرح است (ر.ک: فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۶۸-۶۹).

از این رو، این پرسش، اهمیت می‌یابد که آیا ممکن است در استعمالات قرآنی، از هر کدام از صورت‌های یاد شده، معنای خاصی مورد نظر باشد؟ بر فرض مثبت بودن پاسخ، هر کدام از ترکیبات غفلت، بر کدام یک از معانی پیش گفته دلالت دارد؟ آیا این تفاوت در جزئیات لفظی غفلت، مورد توجه مفسران و محققان بوده، و یا این ظرافت‌های لفظی در تفسیرها و ترجمه‌ها نادیده گرفته شده است؟

نتیجه این پژوهش، علاوه بر نشان دادن دقت و ظرافت تعبیر قرآنی — بخصوص در ترکیب «غفل عن» — از قاعده‌مندی الفاظ قرآن نیز حکایت دارد. بی‌شک شناخت دقیق معنای مفردات و ترکیبات قرآنی، زمینه مساعدی برای درک و تبیین معارف بلند قرآن فراهم می‌کند.

پیشینه تحقیق

پیش از این در خصوص کاربرد قرآنی واژه «غفلت»، در ضمن پژوهش پیرامون ماهیت و آثار اخلاقی «غفلت» تحقیقات متعددی به انجام رسیده است. در این زمینه می‌توان به کتاب ارزشمند «پرده‌پندار» اشاره نمود که نویسنده کوشیده ضمن ارائه تحلیلی رسا از جوانب مختلف بحث غفلت، بیانی روشن از معنا و مفهوم غفلت در پرتو قرآن و نهج‌البلاغه عرضه نماید (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۱). همچنین در کتابی دیگر که به‌عنوان

«معناشناسی واژگان قرآنی» نام‌بردار شده، نویسنده در کنار سایر واژگان قرآنی، تحقیق قابل اعتنایی درباره مفهوم غفلت ارائه داده است (ر.ک: عضیمه، ۱۳۸۱، صص ۴۲۳ - ۴۲۷).

با این حال، این قلم تاکنون در خصوص مفاهیم و کاربردهای قرآنی واژه «غفلت» (در ارتباط و اقتران با حروف جرّ)، پژوهش مستقلی نیافته است. از این رو تحقیق پیش‌رو از دو جهت با پژوهش‌های پیشین متفاوت است؛ از جهتی به خاطر تمرکز در بحث از مفهوم قرآنی «غفلت» با لحاظ تعلق به «حروف جرّ»، و از سویی به دلیل نگاه مجموعی به آیات قرآن برای درک و استنباط معنای حقیقی واژه مورد بحث؛ در این نگاه مجموعی — برای تأیید معنای پیشنهادی در حد و سع مقاله — همه آیاتی که مشتمل بر ترکیب واژه غفلت با حروف جرّ می‌باشند، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

با این ملاحظات مقاله حاضر در صدد مستدل نمودن این نظر است که کلمات برگرفته از ریشه «غفل» در هنگام اطلاق یا ترکیب با حرف «عن» و یا «من» از معنایی متفاوت برخوردارند. به این معنا که مشتقات «غفلت» به هنگام مصاحبت با حرف «عن» حاوی مفهوم «غفلت اختیاری» است؛ چنان که در هنگام ترکیب با حرف «من»، بیانگر «غفلت غیراختیاری» یا «بی‌خبری» است. آنگاه با فرض تحقق دو گونه معنا برای «غفلت» (در حال ترکیب)، این واژه در حالت اطلاق دارای مفهومی عام و نامتعیّن از دو معنای پیش‌گفته است.

۱. دلایل مثبت وجوه معنایی «غفلت» در قرآن کریم

از آنجا که صورت‌های مختلف «غفلت» در قرآن کریم — از حیث کمی و کیفی - متفاوت است، دلایل مثبت معانی این صورت‌ها نیز متنوع عرضه شده است. برای اثبات معنای غفلت در حالت اطلاق، از ظرفیت «لغت و زبان عرب» بهره گرفته شده است. جهت تعیین معنای «غفل عن» - که مستلزم بررسی همه موارد این ترکیب است - بر قاعده «حقیقت قرآنی» تأکید شده است. و نیز برای تأیید معنای «غفل من» که فقط در دو آیه استعمال شده تنها به قاعده «سیاق» تمسک شده است.

۱-۱. تحلیل معنایی ماده «غفل» در معاجم لغت

برای اصل ماده «غفل» - بدون لحاظ تعلق آن به حروف جر - در معاجم لغوی معانی متفاوتی ذکر شده است، از جمله:

۱. «تَرَكَ الشَّيْءَ سَهْوًا؛ وارهاندن چیزی در اثر سهو و بی خبری» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۶).
۲. «غَيْبَةُ الشَّيْءِ عَنْ بَالِ الْإِنْسَانِ وَ عَدَمُ تَذَكُّرِهِ لَهُ؛ غائب شدن چیزی (قابل درک) از ذهن انسان و عدم یادآوری آن» (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۹).
۳. «فَقَدَ الشُّعُورَ بِمَا حَفُّهُ أَنْ يَشْعَرَ بِهِ؛ عدم احساس و درک چیزی که حقیقت آن است که احساس و درک شود» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۴۸).
۴. «انتفاء التذکر؛ عدم یادآوری (فقدان صورت ذهنی)» (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۲۹۹).

بی گمان این اختلاف در معنای اصلی واژه غفلت به خاطر برداشت های متفاوت اهل لغت از استعمالات متعدد این لفظ می باشد که از زبان عرب اصیل شنیده شده و در منابع لغت ضبط و ثبت شده است. اینک برای ارزیابی این دیدگاه ها مناسب است برخی از این استعمالات را مرور کنیم:

۱. خلیل فراهیدی در العین آورده است: «طَرِيقٌ غُفْلٌ لَا عَلَامَةَ فِيهِ» به راهی گفته می شود که علامتی نداشته باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۲۰).
۲. ابن منظور نیز در خصوص سرزمین های خالی از علامت و نشانه می نویسد: «أَغْفَالَ الْأَرْضِ أَيِ الْمَجْهُولَةِ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا أَثَرٌ يُعْرَفُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۹۸).
۳. تاج اللغة «أَرْضٌ غُفْلٌ» را چنین معنا کرده است: «زمینی که علامت و اثر آبادانی در آن نباشد» (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۸۳).
۴. در مفردات «رَجُلٌ غُفْلٌ» به معنای کسی که تجربه ها، اثر و نشانه ای بر او نگذاشته «لَمْ تَسْمُهُ التَّجَارِبُ» معرفی شده، و «إِغْفَالُ الْكِتَابِ» به معنای «رها کردن کتاب بدون نقطه [و نشانه گذاری]» تعریف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، صص ۶۰۹ - ۶۱۰).

۵. در تاج العروس آمده: «العُفُول» ماده شتر رام و آرامی است که از شیر خوردن نوزاد خود ممانعت نمی‌کند و برایش مهم نیست، چه کسی او را می‌دو شد (زییدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۴۸)، این تعبیر کنایه از موجودی است که اثری از شر در او دیده نمی‌شود.

۶. صاحب مقایس اللغه، در جمع‌بندی استعمالات مختلف واژه «عُفُل» نزد عرب اصیل، نظر کلی خود را این‌گونه ارائه می‌دهد: «آنها (عرب اصیل) به هر چیزی که دارای اثر و نشانه نباشد، عُفُل می‌گویند» (احمد بن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۶).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که آنچه لغت‌شناسان از برداشت خود درباره معنای اصلی ماده «عُفُل» آورده‌اند، در واقع مربوط به کاربرد خاص این واژه در مورد انسان است؛ اما کاربرد عمومی این واژه درباره انسان و غیرانسان نشان از معنایی عام‌تر دارد. این معنای عام عبارت است از «انتفای اثر و علامت» که در مورد انسان - آنگونه که لغت‌شناسان گفته‌اند - ممکن است به صورت «انتفاء تذکر»، «فقد الشعور»، «عدم توجه» و یا «ترک الشیء» تعریف شود.

بنابراین در تطبیق معنای اصلی و عام ماده «عُفُل» بر غفلت انسانی می‌توان گفت: استعمال واژه غفلت به‌عنوان یک صفت انسانی، حامل دو جزء معنایی مترتب بر یکدیگر است؛ جزء اول، عبارت است از «عدم تأثر و انفعال» نسبت به پیرامون، که به صورت «فقد الشعور» و «انتفاء تذکر» در تعبیرات اهل لغت ظهور یافته است و مقصود از جزء دیگر، «عدم توجه و بی‌عملی» نسبت به مقصدی که با «انتفای علامت و نشانه»، آن مقصد و هدف، به‌طور طبیعی «ترک» و رها می‌شود.

روشن است معنای پیشنهادی برای غفلت انسانی، مفهومی است که با رعایت معنای اصلی و عام ماده «عُفُل»، همه مفاهیم ارائه شده از سوی اهل لغت در آن جمع است. شاهد این معنای جامع، ظرفیت مفهومی ماده عُفُل است که در صورت ترکیب با «من» یا «عن»، تنها جزئی از معنای عام آن ظهور می‌یابد. لازم به ذکر است، این ویژگی به ماده «عُفُل» اختصاص ندارد؛ بلکه در ماده «رغب» نیز، خصیصه مذکور دیده می‌شود، به نحوی که در

تحقیقات معناشناختی از این ویژگی برای اثبات مفهوم عام کلمه در حالت اطلاق، بهره گرفته شده است (ر.ک: اخوان مقدم و پاک‌نیت، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳ - ۱۳۴).

۲-۱. غفلت تعمّدی و معادل لفظی آن

بررسی کتب لغت حاکی از آن است که از منظر لغت‌شناسان، ماده «غفل» بر نوع خاصی از غفلت، افزون بر معنای اصلی این واژه دلالت دارد. ابن فارس در این زمینه می‌گوید:

«غین و فاء و لام، اصل صحیحی است که بر ترک امری در اثر سهو دلالت دارد و ممکن است این «ترک و رها کردن» از روی عمد باشد؛ از همین نوع است: غَفَلْتُ عن الشيء» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۶).

صاحب مصباح المنیر نیز این نوع از غفلت (تعمّدی) را این‌گونه بیان کرده است: «غفلت... گاهی در مورد کسی بکار می‌رود که کاری را در اثر سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی رها نموده است... گفته شده از این باب است: غَفَلْتُ عن الشيء» (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۹).

خلیل بن احمد فراهیدی نیز، به معنای غفلت اختیاری (تعمّدی) توجه داشته و معادل آن را از حیث صرفی صیغه باب افعال معرفی کرده است: «أَغْفَلْتُ الشيء: ترکته غفلاً و أنت له ذاکر» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۴۱۹). همچنین «طریحی» در مجمع‌البحرین، بر دلالت «غفل عنه» در معنای «غفلت اختیاری و تعمّدی» تصریح کرده است؛ وی درباره «غَفَلَ عَنْهُ» آنگونه سخن گفته که خلیل فراهیدی در مورد «أَغْفَلَهُ» بیان نموده است (ر.ک: طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۳۵).

۱-۳. تبیین موارد مشابه «غفل» در تأثیرپذیری از حرف جرّ

روشن است تأثیرپذیری فعل از حرف جرّ — آن گونه که طریحی و دیگران برای فعل «غفل» مطرح نموده‌اند - اختصاص به این فعل ندارد؛ بلکه در سایر افعال نیز جاری است. در این جا به دو نمونه از افعالی که متأثر از حرف جرّ، معنای متفاوتی به خود می‌گیرند، اشاره می‌شود:

الف) اهل لغت در مورد فعل «رغب» که به معنای «وسعت در میل» است، آورده‌اند: این فعل، هنگامی که با «فی» (به معنای ظرفیت) یا «الی» (به معنای انتهای غایت) مصاحب شود، علاقه و میل شدید را اقتضا دارد؛ و اگر با حرف «عن» (به معنای مجاوزه) ترکیب شود، عکس معنای اصلی، یعنی «ترک عمدی و بی‌میلی» را افاده می‌کند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۳).

ب) در خصوص فعل «سهو» نیز گفته‌اند: این فعل در هنگام ترکیب با «فی» به معنای «تَرْكُ الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِ عِلْمٍ» است و در صورت ترکیب با «عن» در معنای «تَرْكُ الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ» کاربرد دارد (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۰۶).

این نمونه‌ها سبب شده است تا در پژوهش‌های معناشناختی این گونه تحلیل شود که «حرف جرّ، اثر فعّال و پر اهمیتی در تغییر دلالت فعل دارد؛ بنابراین توجه به رابطه ترکیبی بین فعل و حرف جرّ برای رسیدن به معنای مطلوب ضروری و انکارناپذیر است. فعل هرگاه به‌طور مطلق بیاید، دلالت عمومی دارد و اگر به همراه آن حرف جرّ بیاید، دلالتش به معنای معینی اختصاص می‌یابد» (اخوان مقدم و پاک‌نیت، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳).

در تأیید مدعای فوق — برای صورت اطلاق ماده «غفل» — می‌توان به آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (النور: ۲۳) استناد کرد که از غفلتی عام شامل بی‌خبری و بی‌اعتنایی حکایت می‌کند و نشان می‌دهد زنان مؤمن نسبت به اتهام گناه، یا بی‌خبر هستند و یا در صورت آگاهی، اعتنایی به آن ندارند، در هر دو صورت برای اتهام‌زنندگان حکم لعن وارد است (ر.ک: ابوسعود، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۵؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۸۵). بنابراین، در این جا سخن از غفلتی است که به نحو مطلق و نامتعین بر

بی خبری و بی‌اعتنایی دلالت دارد و چنانچه قرینه بر معنای معینی وارد شود در آن معنا، متعین خواهد بود، مانند: «اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (الانبیاء: ۱).
در مجموع از آنچه در منابع لغت پیرامون ماده «غفل» بیان شده است این نتیجه حاصل می‌شود که، معنای اصلی واژه غفلت در مورد انسان، از دو جزء تشکیل شده است؛ جزء اول که به عدم انفعال در ذهن و قلب مربوط است، از آن به‌عنوان «غفلت علمی یا غیراختیاری» می‌توان یاد کرد، و جزء دوم معنای غفلت، که به نفی جهت‌گیری در خارج ذهن مربوط است، از آن به «غفلت عملی یا اختیاری» می‌توان تعبیر نمود.

۲. ثبوت «حقیقت قرآنی» برای واژه غفلت

از جمله قواعدی که برای اثبات معنای قرآنی مفردات و ترکیبات قرآنی می‌توان از آن بهره گرفت، ثبوت «حقیقت قرآنی» است. برخی محققان در تبیین این قاعده آورده‌اند:
«گاه در سخنان یک گوینده و یا گروه خاصی، استعمال واژه‌ای در معنا یا موردی خاص به قدری تکرار می‌شود که همگان از آن واژه، معنا یا مورد خاص را می‌فهمند؛ در این صورت، گفته می‌شود که این واژه در آن معنا یا مورد، حقیقت شده است. آنچه در اصول فقه با عنوان‌های «حقیقت شرعی» یا «حقیقت متشرعه» از آن یاد می‌شود، از همین باب است. در قرآن کریم نیز ممکن است بعضی از الفاظ در اثر کثرت استعمال در معنا یا موردی خاص، به‌صورت حقیقت قرآنی درآمد داشته باشد؛ یعنی به گونه‌ای شده باشد که هرگاه در زبان قرآن بدون قرینه بکار می‌رفته، آن معنا یا مورد خاص را برای مسلمانان تداعی می‌کرده است» (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۶۵-۶۶).

۱. این حقیقت قرآنی لزوماً به تداعی عموم مسلمانان وابسته نیست؛ بلکه ممکن است به استقراء محققان در پژوهش‌های قرآنی متکی باشد. مساعد بن طیار این مطلب را با عنوان «کلیات قرآن» (به معنای مصطلحات قرآنی) و در جای دیگر با تعبیر «حقیقت شرعی» که همان عنوان «حقیقت شرعی» در علم

نتیجه این بیان آن است که مفسر در فهم الفاظ قرآن باید بررسی کند که آیا واژه به کار رفته در آیه مورد نظر، از موارد حقیقت قرآنی است یا خیر؟ و در صورتی که حقیقت قرآنی بودن آن، اثبات شود، اگر بدون هیچ قرینه‌ای در قرآن کریم به کار رفته باشد، آیه را باید با توجه به معنای حقیقت قرآنی آن تفسیر کند.

بر این اساس، برای اثبات این نکته که واژه قرآنی «غفلت» در معنای خاصی حقیقت شده است یا نه، لازم است:

اولاً؛ صورت‌های مختلف این واژه در قرآن از نظر کمی و کیفی احصا شود؛

ثانیاً؛ باید بررسی شود، هر کدام از صورت‌ها و ترکیبات این واژه در چه معنایی بکار رفته است.

آنچه اجمالاً در مورد ترکیب ماده «غفل» با حرف «عن» می‌توان گفت آن است که، این ترکیب قرآنی با داشتن بیشترین فراوانی (نسبت به دیگر صورت‌های غفلت)، در اکثر موارد اگر نگوییم همه، در معنای «غفلت اختیاری» کاربرد دارد؛ شاهد این سخن، اذعان برخی مفسران است که به اجمال گفته‌اند: «اکثر موارد استعمال غفلت در قرآن به غفلت تعمدی مربوط است که به شکل اعراض و بی‌اعتنایی نشان داده می‌شود» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۸۹). با این زمینه، اگر - در بحث تفسیری آتی - مدعای فوق تأیید گردد، می‌توان بر اساس ثبوت «حقیقت قرآنی» پذیرفت که، ترکیب «غفل عن» در معنای «غفلت اختیاری و تعمدی»، حقیقت است.

۳. گونه‌های مختلف تعبیر غفلت در قرآن کریم

چنانکه اشاره شد، شناخت صورت‌های مختلف واژه غفلت، از لوازم اثبات معنای حقیقی برای واژه یاد شده است. در این باره گفتنی است، فراوانی کلمات برگرفته از ریشه «غفل» در قرآن کریم به عدد ۳۵ می‌رسد. از این تعداد:

اصول است، مطرح کرده، و نمونه‌های متعدد آن را ذکر کرده است (ر.ک: طیار، ۱۴۱۳، صص ۱۰۶، ۱۲۲ و ۱۲۳).

الف) در آیه^۱ این واژه به صورت مطلق و بدون تعلق به حرف جر ذکر شده است، مانند: «لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» (یس: ۶).

ب) در آیه^۲ نیز با قالب مصدری، به وسیله حرف «من» متعدی شده است، مانند: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» (ق: ۲۲).

ج) در آیه^۳ این واژه با حرف «عن» ترکیب شده و صفت غفلت از خداوند نفی شده است، مانند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ» (ابراهیم: ۴۲).

د) در آیه^۴ نیز این واژه ضمن ترکیب با حرف «عن»، معنای غفلت به غیر خدا نسبت داده شده است، مانند: «فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ» (یونس: ۲۹).

این آمار نشان می‌دهد بیشترین فراوانی واژه غفلت در قرآن، مربوط به ترکیب این لفظ با حرف «عن» می‌باشد. در بررسی آتی مشاهده خواهد شد که این ترکیب در تمامی آیات بر معنای «غفلت اختیاری» حمل شده - و یا قابل حمل - است.

۳-۱. تحلیل تفسیری آیات مشتمل بر ترکیب «غَفَلَ عَنِ»

این گروه از آیات غفلت به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند؛ در یک دسته از این آیات، مفهوم غفلت به صورت فعل یا صفت به غیر خدا منسوب است و در دسته دیگر، واژه

^۱. (أنعام: ۱۳۱)، (أعراف: ۱۷۹)، (أعراف: ۲۰۵)، (یوسف: ۳)، (نحل: ۱۰۸)، (مریم: ۳۹)، (أنبیاء: ۱)، (نور: ۲۳)، (قصص: ۱۵)، (یس: ۶).

^۲. (أنبیاء: ۹۷)، (ق: ۲۲).

^۳. (بقره: ۷۴)، (بقره: ۸۵)، (بقره: ۱۴۰)، (بقره: ۱۴۴)، (بقره: ۱۴۹)، (آل عمران: ۹۹)، (الأنعام: ۱۳۲)، (هود: ۱۲۳)، (ابراهیم: ۴۲)، (نمل: ۹۳)، (مؤمنون: ۱۷).

^۴. (نساء: ۱۰۲)، (أزعام: ۱۵۶)، (أعراف: ۱۳۶)، (أعراف: ۱۴۶)، (أعراف: ۱۷۲)، (یونس: ۷)، (یونس: ۲۹)، (یونس: ۹۲)، (یوسف: ۱۳)، (کهف: ۲۸)، (روم: ۷)، (أحقاف: ۵).

غفلت به صورت صفت از ذات حق تعالی نفی شده است. گفتنی است، این دو دسته خود به زیرمجموعه‌های دیگر تقسیم می‌شوند.

۳-۱-۱. آیات نافی غفلت از خداوند

این دسته آیات غفلت، از جهات گوناگون قابل بحث و گفتگو است. برخی محققان در چارچوب مباحث عقلی و کلامی به بررسی «امکان نفی غفلت از خداوند» پرداخته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۵۸)، و برخی دیگر به تنوع پیام‌ها و مخاطبان آن توجه نموده‌اند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۱۶-۱۸). اما آنچه در ارتباط با موضوع این پژوهش اهمیت دارد، پاسخ به این پرسش‌هاست که اساساً مفهوم قرآنی «ما الله بغافل» چیست؟ و چرا صفت «غافل» در تمام آیات، تنها با تعلق به حرف جرّ (عن)، از ساحت مقدس الهی نفی شده است؟

در مسأله نخست، برخی مفسران گفته‌اند: اعلام «نفی غفلت از خداوند» در قرآن، گاه در برابر عمل پرهیز کاران است مانند: «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (هود: ۱۲۳)، و گاهی در مقابل بدکرداری تبهکاران، مانند: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (البقرة: ۱۴۰).

این نحوه تعامل با عمل بندگان، نشانه صبغه تبشیر و جنبه انذار این نوع تعبیر است. جهت تبشیری آن به این معناست که همه کارهای خیر پرهیز کاران مشهود خداوند عادل است و بدون پاداش مضاعف نخواهد بود، و جهت انذاری آن، به این است که همه کارهای بد تبه کاران معلوم خداوند منتقم است و تأخیر در کیفر و امهال آنها، به معنای تغافل (چشم‌پوشی) از کارهای بد ایشان نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۲).

بنابراین، مقصود از تعبیر «نفی غفلت» در این آیات تنها اثبات اصل علم برای خداوند نیست [تا معنای غفلت برابر نفی علم باشد]؛ زیرا روشن است که از عبارت «أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» نمی‌توان انذار و تهدید را استفاده کرد؛ اما جمله «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» متضمن انذار و تهدید ضمنی، و مشابه آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِصَادَ» (فجر: ۱۴) است که از در کمین بودن

خداوند نسبت به تبه‌کاران خبر می‌دهد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، صص ۲۷۹ و ۳۹۵).

در این جا، قسم سومی از آیات نافی غفلت نیز مطرح است که به طور صریح به عمل بندگان نمی‌پردازد و ظاهراً جنبه تشریحی ندارد؛ بلکه نشان‌دهنده ربوبیت تکوینی خداوند در حفظ نظام خلقت و ادامه حیات بشر است. آیه شریف: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» (المؤمنون: ۱۷)، بر این معنا تأکید می‌کند که خدای تعالی با همه امکانات تحت امرش هیچگاه خلقتش را رها نکرده و نسبت به فراهم شدن نیازهای حیاتی خلایق بی تفاوت نیست؛ چرا که همه در وجود خود به او وابسته و نیازمندند (ر.ک: خطیب، بی تا، ج ۹، ص ۱۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۸).

با این توضیحات معلوم می‌شود، غفلتی که در این مجموعه آیات از ساحت باری تعالی نفی شده، از جنس غفلت علمی (بی خبری) نیست؛ بلکه از نوع غفلت عملی (مربوط به مقام عمل)، و حاکی از این معناست که خداوند متعال نه تنها نسبت به اعمال خیر و شر بندگان در نظام تشریح بی تفاوت نیست؛ بلکه نسبت به نیازمندی‌های خلایق در نظام تکوین نیز بی اعتنا نیست. و این شاید سرّ نفی غفلت از خداوند با تعلق به حرف جرّ (عن) است تا نشان دهد آنچه در این نوع آیات به آن اهمیت داده شده، دفع شبه از کسانی است که در اوهام خود چنین گمان کرده‌اند که خداوند متعال نسبت به دفع و رفع ظلم ظالمان و نصرت و یاری اولیای خود بی توجه است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۸۱).

۳-۱-۲. آیات مشتمل بر استناد غفلت به غیر خدا

ملاحظه این دسته از آیات غفلت، از تنوع بیشتر خطاب‌ها و او صاف متفاوت غافلان حکایت دارد. در این آیات گاهی خطاب برای توبیخ و سرزنش غافلان است و گاه هشدار و برحذر داشتن از غفلت‌های غیر معذور است؛ گاهی به صراحت یا در قالب سیاق از تکذیب غافلان گزارش می‌شود و گاه با شیوه‌ای مشابه از کفر و انکارشان خبر داده می‌شود. از این رو، در تبیین این بخش از آیات غفلت، مناسب است ضمن تقسیم‌بندی

آیات، دیدگاه مفسران در خصوص هر یک از این آیات به اجمال بحث شده، و به عنوان تأییدی بر نوع غفلت بکار رفته در آیات، گزارش شود.

۳-۱-۲-۱. توبیخ غافلان اهل تکذیب

آیه اول: «فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا

غَافِلِينَ» (یونس: ۲۹).

این آیه به سرنوشت فرعونیان و علت آن اشاره دارد. این علت عبارت است از تکذیب آیات الهی و غفلت از آنها. مفسران در تفسیر این غفلت که به نوع خاصی (غفلت اختیاری) مربوط است، تعبیر متفاوتی را مطرح کرده‌اند، از جمله:

۱. «عمل غافلانه» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۲۴)؛

۲. «اعراض و عدم التفات» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۴۸؛ سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۷۱)؛

۳. «غفلت مقصّره» (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۱، ص ۲۶۷)؛

۴. «بی‌اعتنائی» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۹۴).

آیه دوم: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِعِزِّ الْحَقِّ ... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا

بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۴۶).

این آیه نیز با ترکیبی مشابه آیه پیشین، حال و وضع مستکبرانی را نشان می‌دهد که پس از تکذیب آیات الهی به صفت غفلت، موصوف شده‌اند. در این جا نیز مفسران از تعبیرات متفاوت برای بیان نوع غفلت منتسب به مستکبران، خبر داده‌اند که در موارد ذیل خلاصه آنها را مشاهده می‌کنید:

۱. تغافل عمدی و بی‌اعتنائی (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۱، ص ۳۰۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵،

ص ۵۹)؛

۲. اعراض از آیات الهی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۶۶)؛
۳. اعراض و عدم تفکر (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۴)؛
۴. غفلت اختیاری (ابن عاشور، بی تا، ج ۸، ص ۲۸۹)؛
۵. ترک (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۵۵۰).

آیه سوم: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ» (یونس: ۷).

این آیه از کسانی سخن می گوید که به آنچه نزد خداوند است، امید ندارند و نسبت به آنچه که خداوند در دنیا به عنوان نشانه هایی برای رسیدن به لقای خود قرار داده، روی گردان و غافل اند. پس گویی که این غفلت تفسیرگر اعراض ایشان نسبت به آیات و لقای پروردگار است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۲۱۲)؛ از این رو برخی بر اساس سیاق «غافلون» را به معنای «مکذبون» معنا نموده اند (سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۵) و مفسران دیگر نیز، مطالبی گفته اند که هیچ کدام به غفلت غیر اختیاری (بی خبری) مربوط نیست؛ از جمله این تفسیرها موارد زیر است:

۱. اعراض (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۵)؛
۲. عبور و گذر از تأمل در آیات (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۴۰؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۴۱)؛
۳. غفلت تعمّدی و اختیاری (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۲۳)؛
۴. گذشتن و وا نهادن (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹۵)
۵. اهمال نظر و بی توجهی لجوجانه (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۴)؛
۶. ترک و تکذیب (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۵۲)؛
۷. بی اعتنائی (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۵۲).

آیه چهارم: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ

آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (یونس: ۹۲).

این آیه به دنبال یادآوری جریانات بنی اسرائیل و غرق شدن فرعون و لشگریان ش، به بیان حفظ و بقای بدن او پرداخته، و آن را به عنوان نشانه قدرت خداوند و عامل عبرت نسل‌های بعد معرفی کرده است. در ادامه، آیه با استفاده از واژه غفلت و با لحنی مذمت‌آمیز و توییحی، از بی‌توجهی و اعراض بیشتر مردم نسبت به این صحنه‌ها و آیات عبرت‌انگیز خبر داده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۲۹۸).

آیات بعد با ذکر قصه‌ها و مخاطب قراردادن پیامبر (ص) با خطاب: «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ» (یونس: ۹۲) در حقیقت، امتش را از اعراض نسبت به آیات الهی و قرار گرفتن در گروه تکذیب‌کنندگان بر حذر داشته است (ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۳۰۱).

بی‌شک واژه غفلت با چنین سیاق و اسلوب توییحی، نمی‌تواند به معنای بی‌خبری و بی‌تقصیر بودن کسانی باشد که این حقایق و نشانه‌ها برای هدایت آنها عرضه شده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۷۳)؛ بلکه نگاهی به دیدگاه‌های مطرح در این بحث، مؤید آن است که غفلت بکار رفته در این آیه نیز از نوع غفلت اختیاری است. خلاصه برخی از این دیدگاه‌ها به قرار زیر است:

۱. گذشتن و عبور کردن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۹۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۲۸)؛
۲. اعراض (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۲۹۸)؛
۳. عدم تفکر و اعتبار (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۷۳)؛
۴. واگذاشتن (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۳۳)؛
۵. کوتاهی در تفکر (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۴).

آیه پنجم: «وَلَا تُطِغْ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف: ۲۸).

گرچه ظاهر این آیه فعل «أَعْفَلْنَا» را به خداوند نسبت داده است؛ اما مفسران بر اساس آیه «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵)، این اغفال را از جنس «اضلال کیفی» تعریف

کرده و گفته‌اند: همانگونه که برخی زیغ و انحراف را برگزیده و ادامه دادند و ذات اقدس الهی هم در برابر این سوء اختیار قلبشان را منحرف کرد، در آیه محل بحث نیز این اغفال پس از آن واقع شده، که غافلان با غفلت تعمّدی از یاد حق امتناع نموده و راه عناد و دشمنی با حق را در پیش گرفته‌اند؛ بنابراین اغفال قلوب، مُهر و امضای خداوند بر غفلتی است که آنان - به سبب پیروی از هوای نفس - با دست خود بر دل‌های خود نوشته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، تفسیر سوره کهف، جلسه ۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۰۳) پس در حقیقت، صفت غفلت به قلبهایی اسناد دارد که با سوء اختیار خود، از حق اعراض کرده‌اند.

موبد تفسیر فوق آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳) است که پیروی از هوای نفس را به کافرانی منتسب نموده که با وجود علم به معبود واقعی، به اضلال الهی دچار شده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۷۲) در آیه‌ای دیگر «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ»، قرآن کریم ضمن آن که پیروی از هوای نفس را زمینه اضلال الهی نشان می‌دهد، در ادامه، با تعبیر «ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (اعراف: ۱۷۶) تکذیب آیات حق را سَجِيَّة و هیئت نفسانی خبیثی معرفی می‌کند که همیشه با هواپرستان ملازم بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۴۳۵).

۳-۱-۲-۲. اتمام حجت با اهل انکار و تکذیب

این طیف از آیات، گروهی از بهانه‌جویان اهل انکار و تکذیب را نمایش می‌دهد که پس از نشان دادن آیات حق به ایشان، با ساختار کلامی «أَنْ تَقُولُوا» آنان را از تکذیب و بهانه‌جویی بیشتر بر حذر می‌دارد.

آیه اول: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ» (انعام: ۱۵۶).

از ظاهر این آیه و آیه بعد، که با «أَنْ تَقُولُوا» و «أَوْ تَقُولُوا» آغاز می‌شوند این نکته ظاهر است که گویا مخاطبان این آیات اهل زیاده‌گویی و بهانه، و انکار حق می‌باشند؛ لذا این آیات با ساختار کلامی «أَنْ تَقُولُوا» آن‌ها را مورد سرزنش قرار داده و در قالب دو جمله، از سخنی که بر زبان‌شان جاری یا در ضمیر شان نهفته است، به ما خبر می‌دهد. مفاد جمله اول آن است که آنها مدعی‌اند: «کتاب آسمانی تنها بر پیشینیان ما که اهل کتاب بوده‌اند، نازل شده است، نه بر خود ما». و در جمله دوم، برای این که بگویند از اخبار آنها نیز اطلاعی ندارند، با تأکید این گونه تظاهر می‌کنند که: «قطعاً محصول مطالعات پیشینیان ما به دست‌مان نرسیده است و از آن بی‌اطلاع هستیم». بنابراین مفاد جمله دوم تظاهر به بی‌خبری یا تغافل است که از آن به غفلت تعمدی یاد می‌شود.

در تأیید تفسیر فوق باید توجه داشت که:

اولاً؛ با آنکه همه مفسران اذعان دارند که مقصود از «طَائِفَتَيْنِ» یهود و نصاری می‌باشد، اما بسیاری از آنها برای توجیه نظر مفسران متقدم و اثبات مخاطب بودن مشرکان در این آیه، قید «مِنْ قَبْلِنَا» را متعلق به «أَنْزَلْ» ذکر کرده‌اند، تا این قید حاکی از نزول کتاب قبل از مخاطبان آیه باشد.

در صورتی که اگر «مِنْ قَبْلِنَا» بیان از «طَائِفَتَيْنِ» در نظر گرفته شود آنگونه که در آیه: «كَمَا حَمَلْتُهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» (بقره: ۲۸۶) چنین در نظر گرفته شده، و به معنای «پیشینیان ما» آمده است^۱ (صفائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳۹). در این حال، مخاطبان آیه تنها بازماندگان از همان دو طایفه (اهل کتاب) خواهند بود؛ نه مشرکان.

ثانیاً؛ شواهد و قراین متعددی دلالت می‌کند که احتمال دوم صحیح‌تر است، از جمله این قرینه‌ها، تعبیر «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ صَدَفَ عَنْهَا» در ذیل آیه بعد است که از

۱. نکته قابل توجه آن است که ترکیب «مِنْ قَبْلِنَا» در قرآن تنها در دو آیه ذکر شده است. اگر این ترکیب در «كَمَا حَمَلْتُهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» بیان از «الذین» است، مانعی ندارد که این ترکیب در آیه محل بحث نیز بیان از «طائفتین» باشد، بخصوص آنکه ذیل آیه که در خصوص اهل تکذیب است، موید آن می‌باشد.

تکذیب و اعراض از آیات الهی سخن گفته و کسانی را معرفی می کند که از تورات و انجیل آگاهی داشتند؛ با این حال، با عذر و بهانه می گفتند: چیزی بر ما نازل نشده است (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۸). شاهد دیگر، دنباله همین آیه است: «سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ» که با تعبیر «يَصْدِفُونَ» از ضالّ و مُضِلّ بودن این گروه تکذیب کننده خبر می دهد (ر.ک: ابوسعود، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۳). بی شک این صفات ضالّ و مُضِلّ — از منظر قرآن — تنها به اهل کتابی اختصاص دارد که در آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالََةَ وَ يُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ» (نساء: ۴) به این گونه خصایص معرفی شده اند.

نتیجه دو مقدمه فوق آن است که، عبارت «وَ إِن كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ» نه برای معرفی مشرکان؛ بلکه برای تو صیف اهل کتابی است که در ادعای خود مبنی بر در دست نداشتن آثار علمی گذشتگان به دروغ و بهانه متوسل شده و تظاهر به غفلت می کنند. بنابراین غفلت در این جا، در واقع غفلت تعمدی یا تظاهر به ناآگاهی از آثار علمی پیشینیان است، تا توجه گر کفر و تکذیب شان نسبت به کتب آسمانی باشد.

آیه دوم: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

آیه فوق که به «آیه أَلَسْتُ» نام بردار است، از آیاتی است که نزد مفسران به اختلاف تفسیر شده است. در تفسیر این آیه — که با آیه قبل در ساختار کلامی «أَنَّ تَقُولُوا» اشتراک دارد — آخرین نظر آن است که خداوند متعال برای دفع بهانه از گروهی بهانه جو، ایشان را با أخذ جان در مشهد أَلَسْتُ (موطن اشهاد^۲ و شهود) احضار کرد «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» و پس از نشان دادن ربوبیت خود «أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ»، و اقرار گرفتن از ایشان «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و

۲. اشهاد به معنی احضار و شهود عینی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۲۶). در آن موطن، خداوند متعال نفس آنان را احضار کرد، تا با شهودِ ربوبیت خود، بر ربوبیت پروردگار شهادت دهند.

سپس اتمام حجت با آنها «أَنْ تَقُولُوا»، درخواست‌شان برای بازگشت به دنیا «أَفْتُهُلِكُنَّ» را اجابت نمود (ر.ک: نورائی، کریم‌پور و یدالله‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۰۶) ص
بر اساس این تفسیر، ارتباط منطقی و مفهومی فراز «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»، با «أخذ و اشهاد و اقرار» آن است که، گویی خداوند متعال به آن گروه بهانه‌جو و منکر یادآور می‌شود که شما بعد از آن اشهاد و اقرار، دیگر آن افراد قبلی نیستید که به دروغ تظاهر به غفلت کنید و بگویید ما از قبل غافل بودیم و از این پس هم غفلت بر ما عیبی نیست. (ر.ک: همان، ص ۱۰۱) مسلماً این تفسیر و معنایی که از غفلت آورده شده است، تطابق بیشتری با «غفلت اختیاری» دارد از این جهت که گفته‌اند: غفلت اختیاری آنجاست که صحنه‌ای یا حقیقتی را به انسان می‌نمایانند و وی از آنچه می‌داند، با بداختیاری، به غفلت و افراط در سرگرمی‌ها می‌گذرانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۶۹).

۳-۱-۲-۳. سرزنش مشرکان و کافران

آیه اول: «فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ غَافِلِينَ» (یونس: ۲۹).

این آیه افزون بر سرزنش مشرکان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶۰)، اعلام نوع رابطه میان معبودان دروغین با عابدان مشرک در روز قیامت است. درباره این آیه دو بحث مطرح است: اولاً، مقصود از مصداق معبودان دروغین چه موجوداتی است؟ ثانیاً، مقصود از مفهوم غفلت کدام است؟ مفسران در خصوص مفهوم غفلت به تبع تعیین مصداق، آرای متفاوتی را بیان نمودند که اهم موارد آن چنین است:

۱. اگر مقصود از معبودان دروغین، غیرذوالعقول باشند، مراد از غفلت، «عدم علم و شعور» است، در غیر این صورت، مقصود از غفلت، «غفلت مقصره، عدم اجبار یا تغافل تناسی» است (ر.ک: صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۷۰-۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۰۲)؛
۲. غفلت در همه انواع اصنام حجری، بشری و جنّی به معنای «عدم اهتمام» است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۷۰)؛

۳. مراد از غفلت، عدم شعور است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۱)؛
۴. مراد از غفلت عدم علم برای اصنام جامده است (خطیب، بی تا، ج ۶، ص ۹۹۷).
- در بیشتر این موارد، مفسران تنها با فرض بی جان و غیر عاقله بودن معبودان، غفلت را به معنای عدم شعور و عدم علم تفسیر نموده اند؛ پس با بررسی و تعیین مصداق این نوع آیات فرض یادشده و معنایی که برای غفلت ذکر کرده اند، مورد تردید است؛ بخصوص آنکه، سیاق آیه قبل «وَ قَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ» از انکار و تکذیب معبودان نسبت به عبادت عابدان مشرک خبر می دهد. در آیه بعد با تفصیل بیشتر درباره مفهوم و مصداق این طیف از آیات بحث خواهد شد.

آیه دوم: «وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ» (احقاف: ۵).

این آیه به همراه آیه بعد «وَ إِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَ كَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ» (احقاف: ۶)، به نحوه تعامل عابدان مشرک و معبودان دروغین می پردازد و با لحنی سرزنش گر، از وضعیت خسارت بار شان پرده برمی دارد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶ ص ۴). در خصوص این آیات نیز، مفسران مفاهیم و مصادیق متفاوتی را مطرح نموده اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. مقصود از معبودان دروغین، اصنام و بتها هستند، و آیه حاکی از سرایت حیات و شعور به اشیاء است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۸۸؛ صادقی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۱۳)؛
۲. اصنام با ضمائر مربوط به عقلا اشاره شده، و مراد از غفلت، عدم علم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۵)؛
۳. برای بتها عقل و فهمی ثابت نیست؛ پس مراد از غفلت، ذهاب و عبور از فکر و تأمل است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۲۶۷)؛
۴. آیه، معبودان بی عقل را به انسانی تشبیه نموده که نسبت به درخواست دیگران «بی اعتنا» و بی توجه است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۴؛ خطیب، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۶۴)؛

۵. از غفلت، یا معنای «عدم فائده» اراده شده، یا به جهت غلبه غیراوثان در معنای «مشغول بودن به احوال خود» بکار رفته است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۴۳۸).

تحلیل دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که بیشتر تفسیرها، مصداق معبودان دروغین را بتها دانسته و به همین جهت واژه «غفلت» را در معنای عدم فهم و علم بکار برده‌اند. با این حال اکثر ایشان اذعان دارند، صفاتی مانند «عدم اجابت»، «غفلت»، «عداوت» و «کفر به عبادت» که از قراین متصل آیه به شمار می‌آیند، مخصوص موجود ذی شعور است.

به نظر می‌رسد، راه برون رفت از تردیدها در تعیین مصداق آیه و - به تبع آن - معنای غفلت، توجه به برخی آیات مفسره است که بیانگر ماهیت معبودان دروغین می‌باشد. بعضی مفسران، آیاتی نظیر: «كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا» (مریم: ۸۲) را مفسر و مشابه آیات محل بحث دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲۶)، و آیه بعد آن «أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُؤُهُمْ أَزًّا» را شاهدی بر ماهیت معبودان دروغین شمرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۰۹).

آیه اخیر به صراحت نشان می‌دهد، شیاطین جنی همان معبودانی هستند که پس از کفر و انکار نسبت به عبادت مشرکان، به دشمنی با آنها برخاسته‌اند. پس با تعیین مصداق حقیقی این طیف از آیات، مفهوم غفلت نیز در آیه محل بحث - و آیه قبلی (یونس: ۲۹) - معنای اصلی خود را باز می‌یابد که همانا غفلت تعمدی و اختیاری است.

آیه سوم: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (الروم: ۷)

این آیه توجه افراطی به دانش‌های مادی را عامل تغافل و اعراض و حتی انکار آخرت، معرفی می‌کند (ر.ک: ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۵۶). بر این اساس برخی مفسران آیه محل بحث را معادل کریمه: «فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ دِكْرِنَا وَ لَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (النجم: ۳۰) و تفسیرکننده آیه شریفه: «فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ» (غافر: ۸۳) دانسته و در تشریح این آیات گفته‌اند: مراد از فَرَح علمی، افزایش غرور و خودپسندی ناشی از تخصص و علم

ظاهری، و عشق و علاقه مُفرط به آن است که باعث شده آنان از معارف حقیقی که به وسیله رسولان خدا عرضه شده، «اعراض» کنند و آن را چیزی به حساب نیاورند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۵۶).

بالحاظ این تفسیر می توان گفت در آیه محل بحث نیز، قرآن کریم از غفلت اختیاری و تعمدی سخن گفته و با عطف آیه «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا... إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم: ۸) بر آیه قبل^۳: «هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»، ضمن توجه دادن به لزوم تفکر (عامل غفلت زدایی)، از کفر و انکار غفلت زدگان نسبت به امر آخرت گزارش داده است (ر.ک: ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۴).

۳-۱-۲-۴. هشدار برای غفلت غیر معذور

آیه اول: «قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَدْهَبُوا بِهِ وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّبْتُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (یوسف: ۱۳).

آیه فوق از این خیر می دهد که حضرت یعقوب (ع) در برابر درخواست فرزندان خود برای بردن یوسف (ع) به صحرا دو عذر آورد؛ عذر نخست، عدم صبر در فراغ یوسف (ع) بود که باعث اندوه آن حضرت می شد، و عذر دوم، ترس از عدم امنیت برای یوسف (ع) بود که یعقوب (ع) آن را با «أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدِّبْتُ» به کنایه اشاره نمود (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۱۸) اما در خصوص عبارت «وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» مفسران دیدگاه های متفاوتی بیان نموده اند؛ از جمله:

۱. اهمیت ندادن به یوسف (ع) (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۸۸)؛

۲. کوتاهی در انجام وظیفه نسبت به یوسف (ع) (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۱۰۸)؛

^۳ ترتیب اصل آیات چنین است:

«يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (۷) «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (۸).

۳. عدم عنایت به حفظ یوسف(ع) (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۸)؛

۴. بی خبری و لاشعوری (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۲۱).

بی شک از میان اقوال یاد شده تنها قول اخیر بر غفلت غیراختیاری دلالت دارد. در بیان ضعف این قول گفتنی است، غفلتی که حضرت یعقوب(ع) به برادران یوسف(ع) نسبت داده و سپس آنها را با عنوان صاحبان «نفس مسوِّله» مورد توبیخ قرار داده است، نمی تواند از جنس غفلت غیراختیاری (که عذر آن پذیرفتنی است) باشد؛ بلکه این معنا بعید نیست که آن حضرت - با وقوف به کینه و دشمنی برادران یوسف(ع) - خواسته باشد با تعبیر «وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» به آنها هشدار دهد که نسبت به خطری که از ناحیه ایشان متوجه یوسف است، ایمن نیست (ر.ک: صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱۵، ص ۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۹۸)؛ به تعبیر دیگر آن حضرت با جمله مذکور خواسته است ایشان را از «بی اعتنایی و عدم اهتمام» نسبت به امنیت یوسف(ع) بر حذر دارد.

آیه دوم: «وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَعَفَّلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً

وَاجِدَةً» (نساء: ۱۰۲).

آیه فوق معیار عقلی آماده باش نظامی را تبیین می کند، می فرماید: آمادگی نظامی لازم است، برای اینکه دشمنان شما علاقه مندند که شما از سلاحتان غفلت کرده، آن را از دست بدهید تا بر شما حمله کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، تفسیر سوره نساء، جلسه ۲۰۱). در خصوص مفهوم «لَوْ تَعَفَّلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ» مفسران تفسیرهای دیگری را نیز عرضه نموده اند که خلاصه آن چنین است:

۱. سرگرم شدن و بازماندن از سلاح (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۰؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۳)؛

۲. بر زمین گذاشتن سلاح و ترک امکانات (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۰۹)؛

۳. دست کشیدن از سلاح و مشغول شدن به امور دیگر (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۰۰)؛

۴. افکندن سلاح و اعراض از آن (ابوسعود، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۷).

روشن است، هیچکدام از معانی یادشده بر غفلت علمی به معنای عدم شعور و نفی علم دلالت ندارد؛ بلکه این مفاهیم به سمت غفلت اختیاری و عملی میل دارد؛ به این معنا که آیه، مؤمنان را از «بی توجهی و بی اعتنائی نسبت به آثار و منافع سلاح» بر حذر می‌دارد. از جمع‌بندی و بررسی آیاتی که مشتمل بر ترکیب «غفل عن» می‌باشند، این تحلیل قابل ارائه است که، اولاً، همه آیاتی که در آن صفت غفلت از خداوند نفی شده، بر خصوصیتی غیر از صفت علم دلالت دارند و این یعنی صفت غفلت در این آیات از جنس غفلت علمی یا غیراختیاری نیست؛ ثانیاً، از مجموع دوازده آیه‌ای که در آنها ترکیب «غفل عن» به غیر خدا نسبت داده شده، در اغلب موارد — اگر نگوییم همه — «مغفول عنه» مورد انکار و تکذیب بوده یا امکان انکار آن از سوی مخاطب وجود داشته و متکلم از بی اعتنائی و بی‌مبالاتی نسبت به آن بر حذر داشته است.

۴. بررسی سیاق آیات غفلت

در میان محققان، این اعتقاد وجود دارد که حجیت سیاق و اصل قرینه‌بودن آن، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود. از این رو مفسران و دانشمندان علوم قرآنی ضمن توجه به نقش سیاق در تفسیر آیات، به تأثیر چشمگیر آن در تعیین معنای واژه‌ها تصریح کرده‌اند (شاکری، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶). بر این اساس، برخی مفسران در راستای تفسیر آیات غفلت — با تصریح یا اشاره — به این قاعده تمسک کرده‌اند که خلاصه آن چنین است:

۴-۱. دلالت سیاق بر معنای «غَفَلَهُ مِنْ»

آیه اول: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ» (ق: ۲۲)

از جمله کسانی که با تصریح به «قاعده سیاق» در جهت تفسیر آیات مشتمل بر ترکیب «غَفَلَهُ مِنْ» کو شیده، علامه طباطبایی است. وی در ذیل آیه محل بحث، با توجه به توییحی

بودن سیاق آیه، دایره خطاب را محدودتر کرده و معتقد است «سیاق این آیات اصلاً سیاق رد منکرین معاد[و پاسخ گوی شبهات آنها] است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۴۹). ایشان در تبیین منشأ شبهات منکران معاد، به تشریح عبارت «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا» می‌پردازد و تعبیر «هذا» در عبارت مذکور را اشاره به حقایقی می‌شمارد که در دنیا از نظر و ادراک انسان منکر، پوشیده بوده و خداوند در روز قیامت این پرده غفلت را از مقابل چشمان او کنار می‌زند، تا وی حقیقت امر را به عیان مشاهده کند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۵۰) بی‌گمان ظهور کلام علامه با تعبیر «پوشیده بودن حقایق از نظر و ادراک»، بیانگر آن است که غفلت در ترکیب «غَفْلَةٍ مِنْ» از جنس غفلت علمی و غیراختیاری است.

آیه دوم: «وَ اقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء: ۹۷).

این آیه نیز مانند آیه قبل از وضع ستمگران به هنگام رویارویی با حقایق دهشتناک روز قیامت خبر می‌دهد؛ آن هنگام که کافران با چشمانی خیره به صحنه قیامت نگاه می‌کنند و فریادی اسفناک از نهادشان برمی‌خیزد که: «ای وای بر ما، ما در دنیا از این حقیقت بی‌خبر بودیم» و چون این سخن را عذری موجه در برابر روسیاهی‌شان نمی‌یابند، خود را گناهکار و ظالم معرفی می‌کنند.

ملاحظه سیاق این آیه نشان می‌دهد که دلالت «غفله من» بر غفلت غیراختیاری (بی‌خبری) - از آیه قبل - روشن‌تر است؛ زیرا عبارت «بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ» در حقیقت اضراب از غفلت غیراختیاری (مدلول «غفله من») به غفلت اختیاری، و اعتراف به ظلم و سوء اختیار است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۲۷).

۴-۲. دلالت سیاق بر معنای «غفل عن»

مفسّر معاصر جوادی آملی، بدون ذکر عنوان سیاق، از این قاعده برای تفسیر آیات «غفل عن» استفاده نموده و به بیان نوع غفلت بکار رفته در آن پرداخته است. وی در ذیل آیه: «كذَّبُوا بآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (انعام: ۱۳۶) گفته‌اند:

«این غفلت وقتی بعد از تکذیب یاد شد، معلوم می‌شود که تغافل عمدی است. به قرینه اینکه [قرآن] فرمود اینها تکذیب کردند، معلوم می‌شود [آنان] التفات داشتند... وگرنه خدا برای غفلت [غیراختیاری] کسی را مواخذه نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، تفسیر سوره انعام، جلسه ۱۳۲).

این تعبیر نشان می‌دهد، از آیه مورد اشاره و سایر آیات مشابه که سیاق آن مؤاخذه یا انکار و تکذیب است، می‌توان معنای تغافل یا غفلت عمدی را انتزاع نمود؛ شاهد این سخن، تکرار مطلب فوق از سوی مفسر پیش گفته در خصوص آیه ۱۴۶ سوره انعام است (ر.ک: همان، جلسه ۱۵۸). در تحلیل تفسیری پیشین (در بررسی آیاتی که «غفل عن» به غیر خدا منسوب است) آشکار شد که در اغلب موارد، سیاق آیات «غفل عن»، سیاق انکار و تکذیب است. بر این اساس، و با عنایت به این مبنا که غفلت در سیاق مؤاخذه یا انکار و تکذیب، به معنای غفلت تعمدی است، می‌توان گفت: دلالت این نوع ترکیب (غفل عن) بر غفلت اختیاری، امری پذیرفتنی است.

۵. برگردان مشتقات ماده «غفل» در ترجمه‌های فارسی قرآن

از بررسی مشهورترین ترجمه‌ها پیرامون آیات غفلت - از بیست و دو ترجمه‌ای که در نرم‌افزار جامع‌التفاسیر و دیگر منابع ملاحظه شد - آشکار می‌شود که:

۱. معادل یابی برای واژه «غفلت»، از پراکندگی اندکی برخوردار است. به‌طور میانگین حدود ۶۶٪ برگردان‌های مشتقات «غفل» در قرآن با واژه «غافل» یا «غفلت» انجام گرفته است. همچنین ۲۹٪ برگردان مشتقات ماده «غفل» به واژه بی‌خبر (یا بی‌خبری)

اختصاص یافته است و در کمتر از ۵٪، برای ترجمه غافل به واژه‌هایی مانند ناآگاه، بی‌اطلاع و... توجه شده است. این آمار نشان از آن دارد که مترجمان قرآن در اکثر موارد ترجیح داده‌اند از همان واژه تازی غافل (غفلت) - که ظاهراً مفهومی مأنوس تر دارد - برای ترجمه در زبان فارسی استفاده کنند؛

۲. در این ترجمه‌ها، تفاوت محسوسی بین حالت‌های مختلف مشتقات «غفل» در وضعیت اطلاق یا ترکیب با حرف جر دیده نمی‌شود. گویی از نظر مترجمان قرآن، ترکیب مشتقات «غفل» با حروف جرّ، تأثیری در معنای آنها ندارد؛

۳. در اغلب ترجمه‌ها، هیچگاه ترکیب «غفل عن» با تعبیر «بی‌اعتنائی» یا الفاظ مشابه، برگردان نشده است (جدول - ۱)؛ تنها در ترجمه قمش‌های برای برگردان آیه ۱۴۶ اعراف، از واژه مُعْرِض (روی گردان) استفاده شده، که به نظر می‌رسد این انتخاب به سبب توجه به سیاق آیه بوده است.

جدول ۱: فراوانی معادل‌های مشتقات «غفل» در حالت‌های مختلف

معادل مشتقات غفل		در حالت ترکیب با عن			در حالت ترکیب با من			در حالت مطلق		
		غافل	بی‌خبر	سایر	غافل	بی‌خبر	سایر	غافل	بی‌خبر	سایر
انصاریان	۱	۳	۲۰	—	۱	۱	—	۱	۹	—
مکارم	۲	۲۱	۲	—	—	۲	—	۷	۳	—
مشکینی	۳	۲۲	۱	—	—	۲	—	۷	۲	۱
رضایی	۴	۲۳	—	—	—	۲	—	۹	۱	—
گرمارودی	۵	۱۹	۲	۲	—	۱	—	۴	۳	۳
طاهری	۶	۱۹	۴	—	—	۲	—	۶	۴	—
آیتی	۷	۱۵	۶	۲	—	۲	—	۴	۶	—
قمش‌های	۸	۱۹	۲	۲	—	۲	—	۶	۲	۲
برزی	۹	۲۱	۲	—	—	۲	—	۶	۴	—
پاینده	۱۰	۱۴	۹	—	—	۲	—	۴	۶	—
فارسی	۱۱	۲۱	۱	۱	—	۲	—	۸	۲	—

۱	۹	—	—	۲	—	۵	۱۶	۲	صلواتی	۱۲
۱	۴	۵	—	—	۲	۱	۱	۲۱	ارفع	۱۳
۲	۳	۵	—	—	۲	—	۳	۲۰	پورجoadی	۱۴
—	۵	۵	—	—	۲	—	۶	۱۷	یاسری	۱۵
—	۶	۴	—	۱	۱	—	۱۵	۸	شعرانی	۱۶
۳	۷	—	—	۱	۱	۱	۱۱	۱۱	کاویان پور	۱۷
—	۶	۴	—	۱	۱	—	۱۵	۸	مصباح زاده	۱۸
—	۵	۵	—	۱	۱	—	۱۸	۵	دهلوی	۱۹
۲	۲	۶	—	—	۲	۱	۴	۱۸	حجتی	۲۰
۱	۳	۶	—	—	۲	—	۳	۲۰	فولادوند	۲۱
۲	۳	۵	—	—	۲	—	۴	۱۹	بهرام پور	۲۲
درصد معادل‌ها										
۱/۸	۱/۴۳	۶/۴۸	۲/۱	۱۶/۱	۸۲/۱	۹/۲	۶/۲۸	۳/۶۸		

با توجه به این داده‌ها - و با نظر به مباحث قبلی - این نظر کلی قابل ارائه است که اساساً در نزد مترجمان و مفسران قرآن ترکیب «غفل عن» دلالتی بر معنای «بی‌اعتنائی» (غفلت عمدی) ندارد و اگر در برخی موارد از تعبیر «اعراض» یا «تغافل» و مانند آن یاد کرده‌اند، به جهت برداشت ایشان از «سیاق» آیات بوده است، چنان‌که مفسر معاصر، جوادی آملی در عباراتی که گذشت به این معنا تصریح کرده است. بنابراین، به آسانی می‌توان گفت، در ترجمه‌ها و تفسیرهای فریقین، وجوه معنایی غفلت - با نظر به تفاوت معنا در حالت اطلاق یا ترکیب با حرف جرّ - به میزان بسیار زیادی مغفول مانده است.

با لحاظ این نتیجه - جهت متمیم فایده - برای هر یک از صورت‌های ماده غفلت در قرآن، معادل فارسی مناسب پیشنهاد می‌شود. برای ترجمه «غفلت» مطلق، کلماتی مانند «بی‌توجهی» - با داشتن معنایی عام و قابل جمع با مفهوم «عمد» و «غیرعمد» - مورد مناسبی به نظر می‌رسد. در خصوص صورت «غفل من» که به‌عنوان غفلت غیرعمد از آن یاد شده، معادل‌هایی مانند بی‌خبری، بی‌اطلاعی و ناآگاهی قابل توجه است. برای ترکیب «غفل عن» که در غفلت تعمدی کاربرد دارد و در تفاسیر از این نوع غفلت به «اعراض» و «تغافل» تعبیر

شده است، واژگان «رویگردانی، بی‌اعتنایی، بی‌تفاوتی، چشم‌پوشی» و مانند آن، بر حسب مورد قابل استفاده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث ارائه شده، مطالب زیر به‌طور خلاصه عرضه می‌گردد:

۱. توجه به منابع اولیه لغت، اثبات‌کننده معنایی عام برای اصل ماده «غفل» است که در موضوع انسان و غیرانسان کاربرد دارد؛ این معنای عام عبارت است از «انتفای اثر و علامت» که با آنچه اهل لغت با تعابیر مختلف برای انسان اثبات نموده‌اند، هماهنگ است.
۲. دقت در معنای اصلی ماده «غفل»، تصویرکننده دو جزء معنایی مترتب بر یکدیگر در خصوص انسان است؛ جزء اول، «عدم انفعال و تأثیرپذیری» از پیرامون در مقام ذهن است، که به صورت «فقد الشعور» و «انتفاء تذکر» ظهور می‌یابد و جزء دیگر، «عدم توجه» در مقام عمل نسبت به مقصد و هدفی است که با فقدان علامت و عدم آگاهی (از آن هدف) طبعاً «ترک» و رها می‌شود.
۳. با عنایت به ظرفیت معنایی واژه غفلت، این امکان وجود دارد که بتوان از ترکیب ماده «غفل» با حروف جرّ، دو معنای مستقل تحت عنوان «غفلت غیراختیاری» و «غفلت اختیاری» انتزاع نمود.
۴. در مقام اثبات فرضیه پژوهش، افزون بر تحلیل لغوی و ادله تفسیری — مانند «حقیقت قرآنی» و قاعده «سیاق» - پژوهش‌های معناشناختی نیز از تأثیر حرف جرّ و امکان ظهور مفاهیم جدید در ترکیبات ماده «غفل»، حکایت دارد.
۵. بررسی‌ها نشان می‌دهد، در همه آیاتی که ترکیب «غفل عن» از خداوند نفی شده، در حقیقت «بی‌اعتنایی» نسبت به نیازمندی مخلوقات و «بی‌تفاوتی» نسبت به عملکرد (خوب یا بد) بندگان، از خداوند سلب شده است. همچنین در خصوص آیاتی که ترکیب «غفل عن» به غیر خدا نسبت داده شده، دلالت این ترکیب بر معنای «اعراض و بی‌اعتنایی» از نظر مفسران تأیید شده است. علاوه بر این، غالب این دسته از آیات، دارای سیاق توییحی بوده و

«مغفول عنه» در آن، مورد انکار و تکذیب واقع شده، یا از عدم اهتمام نسبت به آن بر حذر داشته شده است؛ این‌ها همه، نشان‌گر آن است که دلالت ترکیب «غفل عن» در غالب آیات - اگر نگوییم همه - بر مفهوم غفلت اختیاری، به نحو حقیقت (قرآنی) است.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار الفکر.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار الکتب العربی.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بیروت: موسسه التاریخ.
۷. ابو سعود، محمد بن محمد (بی تا)، **ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. اخوان مقدم، زهره؛ پاک‌نیت، خضر (۱۳۹۵ش)، چیستی «مصاحبه یا هم‌آبی لفظی» و مطالعه آن در قرآن، **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، سال پنجم، پیاپی ۱۰، صص ۱۱۵-۱۳۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز چاپ اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز چاپ اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲ش)، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز چاپ اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ش)، «**دروس تفسیر**»، سایت اسراء، <http://www.portal.esra.ir>
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، **الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم.
۱۴. خطیب، عبدالکریم (بی تا)، **التفسیر القرآنی للقرآن**، بیروت: دار الفکر العربی.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان: دار العلم.
۱۶. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۷. زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
۱۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۹. سبزواری، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، **ار شاد الاذهان الی تفسیر القرآن**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، **بحر العلوم**، بیروت: دار الفکر.
۲۱. شاکری، سیمین دخت (۱۳۸۱ش)، نقش سیاق در تفسیر جامع البیان عن تأویل آی القرآن، **علوم انسانی دانشگاه الزهراء**، سال دوازدهم، شماره ۴۱، صص ۲۲۱-۲۰۳.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۳. صفایی حائری، علی (۱۳۸۶ش)، **تطهیر با جاری قرآن**، قم: لیلۃ القدر.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۲۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. طیار، مساعد بن سلیمان (۱۴۱۳ق)، **فصول فی اصول التفسیر**، ریاض: دار النشر الدولی.
۳۰. عضیمه، صالح (۱۳۸۱ش)، **معنا شنا سی واژگان قرآن**، مشهد: انتشارات استان قدس رضوی.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۱ش)، **پرده پندار (تحلیلی از غفلت در پرتو خطبه ۱۷۴ نهج البلاغه)**، تهران: آفتاب توسعه.

۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر*، قم: منشورات دارالرضی.
۳۶. قاسمی، محمد (۱۴۱۸ق)، *محاسن التاویل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
۳۸. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث.
۴۰. میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأبرار و عدۀ الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴۱. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین (ع).
۴۲. نورائی، محسن؛ کریم پور، سیدحسین؛ بدالله پور، محمدهادی (۱۳۹۶ش)، نقد مقاله «پیمان ألسنت و نقد دیدگاه‌های مفسران درباره آیه میثاق»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال بیست و دوم، پیاپی ۸۵، صص ۱۰۷-۸۴.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Abū Sa'ūd MBM. Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazayā al-Qur'an al-Karīm. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī; nd.
3. Akhavan Moqadam, Z. Pakniyat Kh. "What Is Interview or Verbal Cooperation in the Qur'an?". Qur'anic Linguistic Researches; 1395 HS. 5 (10).
4. Ālūsī SM. Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah; 1415 AH.
5. Fakhr Rāzi MB'. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghayb). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
6. Farāhīdī KHBA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1410 AH.
7. Faramarz Qaramaleki A. Curtain of imagination (An Analysis of Neglect in the light of Sermon 174 of Nahj al-Balagha). Tehran: Aftāb Tose'e Library, 1381 HS.

8. Fayḍ Kāshānī MSHM. Tafsīr al-Şāfī. Tehran: Al-Şadr Library; 1415 AH.
9. Fayūmī AMM. Mişbāḥ al-Munīr. Qom: Dar al-Raḍī; nd.
10. Ibn Fāris A. Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-'A'lām al-Islāmī; 1404 AH.
11. Ibn Juzī ABA. Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī; 1422 AH.
12. Ibn Manẓūr MBM. Līsān al-‘Arab. Beirut: Dar al-Sadir; 1414 AH.
13. Ibn ‘Āshūr MBM. Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Al-T’ārikh al-‘Arabī Institute; nd.
14. Javadi Amoli A. Durūs Tafsīr (Exegesis Courses) [Internet]. 1397 HS; Available from www.portal.esra.ir.
15. Javadi Amoli A. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: ‘Isra’ Publications; 1388 HS.
16. Javadi Amoli A. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: ‘Isra’ Publications; 1389 HS.
17. Javadi Amoli A. Tafsīr Tasnīm (Tasnīm Exegesis). Qom: ‘Isra’ Publications; 1392 HS.
18. Jawharī IBḤ. Al-Şiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Şiḥāḥ al-‘Arabīyyah. Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malā’in; nd.
19. Khaṭīb AK. Tafsīr al-Qur’anī lil-Qur’an. Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabī; nd.
20. Maqātil bin Sulaymān. Tafsīr Maqātil. Shaḥḥatah, Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāth; 1423 AH.
21. Meybudī RABA. Kashf al-’Asrār wa ‘Uddat al-’Abrār. Tehran: Amir Kabir; 1371 HS.
22. Modarresi SMT. Min Huda al-Qur’an. Tehran: Dar Muḥibbī al-Hussein (AS), 1419 AH.
23. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah; 1340 AH.
24. Nouraei M. Karimpour SH. Yadullahpour MH. A Critique of the Article “The Covenant of Alast and Critique of the Interpreters’ Viewpoints about the Verse of Covenant”. Qur’anic Researches, 1396 HS, 22 (85), 84-107.
25. Qarashī SAA. Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth. Tehran: Bi’tthat Foundation; 1375 HS.
26. Qāsimī M. Maḥāsīn al-Ta’wīl. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmīyah, 1418 AH.
27. Rāghib Isfahāni HBM. Al-Mufradīt fī Gharīb al-Qur’an. Beirut: Dār al-‘Ilm; 1412 AH.
28. Rajabi M. The Method of the Interpretation of the Qur’an. Qom: Research Center of Seminary and University; 1383 HS.

29. Sabzevari Najafi M. 'Irshād al-Adhhān ilā Tasīr al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ta'āruf lil Maṭbū'āt; 1419 AH.
30. Sadeqi Tehrani M. Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an. Qom: Islamic Culture Publications; 1406 AH.
31. Safaei Ha'eri A. Purification with the Running Qur'an. Qom: Laylat al-Qadr Library, 1386 HS.
32. Samarqandi NBM. Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
33. Shakeri S. The Role of Context in "Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl 'Āy al-Qur'an". Humanities Al-Zahra University, 1383 HS, 12(41), 203-221.
34. Ṭabarī AMBJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
35. Ṭabrisī FBH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
36. Ṭabāṭabāyī SMH. Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office for Teachers Community of Islamic Seminary of Qom; 1417 AH.
37. Ṭayyār MBS. Fuṣūl fī 'Uṣūl al-Tafsīr. Riyadh: Dar al-Nashr al-Duwalī, 1413 AH.
38. Ṭurayḥī FBM. Majama' al-Baḥrayn. Tehran: Mortazavi Publication; 1416 AH.
39. Ṭūsī MBH. Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; nd.
40. Uḍaymah S. Semantics of the Vocabulary of Quran. Mashhad: Astan-e Qods-e Razavi; 1381 HS.
41. Zamakhsharī MB'U. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. Beirut: Dār al-Kitāb Al-'Arabī; 1407 AH.
42. Zubaydī MMH. Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH.

Recognizing the Concept of Neglect (*Ghafalah*) in the Quran, with Emphasis on the Effect of “Preposition” in the Meaning of the Verb

Seyed Hossein Karimpour¹

Mohsen Nouryi²

Received: 11/7/2018

Accepted: 18/5/2019

Abstract

Recognition of the Qur’anic lexical and compound meanings is a necessary requisite of noticing their verbal elegant characteristics. The words derived from the root of “*gh-f-l*” in the Qur’an are occurred sometimes in its absolute verb (*masdar of gh-f-l*) and sometimes in combination with the prepositions of “*an*” or “*min*”. The effect of the preposition in the meaning of a verb is accepted among Arab linguists; nevertheless, considering most of the exegeses and translations indicates that there was no attention to such feature of the word “neglect” (*ghafala*). Classifying and analyzing the verses which contain the root of *ghafala* in the Qur’an, the present research, based on a descriptive-analytical method and through considering the lexicons, interpretive rules, and some evidences of the commentators’ opinions, suggests a distinct meaning for each derivation of the word. Accordingly, the first sources of the word prove a general meaning for the root of *gh-f-l*, i.e. the “lack of effect and sign”, which is also compatible with the meanings of “lack of sense” and “leaving something”, both are suggested by the philologists. Moreover, the study of the verses of “neglect” shows that the combination of the root *gh-f-l* with the preposition “*an*” in all verses is applicable with the meaning of “disregard” and its combination with the preposition “*min*” is usable with the meaning of “ignorance”.

Keywords: *Semantics of Neglect, Verses of Neglect, the Effect of Preposition in the Verb, Optional Neglect, Disregard.*

¹. PhD of Qur’an and Hadith Sciences, Lecturer of the Department of Islamic Studies, Azad University of Lahijan, Iran. (the Corresponding Author)

s.h.karim.1970@gmail.com

². Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran.

m.nouraei@umz.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۱۱۱-۱۴۴

کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان ناقه حضرت صالح (ع.ا.س.) و رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی آیات قرآن

فاطمه کیانی^۱

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۲

اعظم پرچم^۳

DOI: 10.22051/tqh.2019.20981.2074

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱

چکیده

ثمود به‌عنوان قومی متملن که توانایی مهندسی منابع طبیعی داشتند با جوامع پیشرفته امروز که دچار علم‌زدگی شده‌اند، سنخیت دارند امری که نشان‌دهنده اهمیت شناخت زوایای مختلف این داستان قرآنی است. اما ابهاماتی در جزئیات این داستان به‌ویژه در مورد ناقه صالح (ع) مشاهده می‌شود که سبب ایجاد اختلاف میان مفسران شده است. بدین سبب تصویر پژوهی به‌عنوان یکی از شاخه‌های علم زیبایی‌شناسی، به سبب وجود مؤلفه‌های اندیشه، زبان، عاطفه، حقیقت، خیال (تخیل، تشبیه و...) جهت توسعه معنایی و تبیین ابهامات متن ضرورت می‌یابد. از طرفی شناخت بافت موقعیت که شامل بافت فیزیکی، اجتماعی و ذهنی، هدایت‌کننده مخاطب تصویر، به مراد متکلم است. با شناخت مؤلفه‌های تصویرگری در

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. exact_20@yahoo.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) m.hajis1@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. azamparcham@gmail.com

بافت عصر نزول قرآن، مسیر تطبیق تصاویر جهت تربیت مخاطبان عصرهای مختلف هموار می‌شود. در این مقاله سعی می‌شود به چگونگی ارتباط مؤلفه‌های تصویری ناقه در بافت فیزیکی، اجتماعی و ذهنی ثمود جهت تبیین مبهمات آیات ناقه و چیستی رهیافت‌های تربیتی این داستان در بافت موقعیتی عصر نزول و دیگر عصرها پاسخ داده شود. در این تحقیق کوشش می‌شود، ابهامات مذکور با روش تلفیق مؤلفه‌های تصویرگری در موقعیت هم‌زمان نزول و عصرهای مختلف تبیین گردد. بافت فیزیکی - اجتماعی قوم ثمود که زمینه‌ساز بافت ذهنی "تکبر" در میان آنان است، با مؤلفه‌های تصویرگری نمایش داده شده است. خداوند، به اقتضای این صفت، پیدایش شتر از دل کوه را، جهت اتمام حجت و برنامه تقسیم آب را، جهت آزمایش ثمود، برگزید. خداوند با برشی از زندگی افرادی که با برتری‌جویی به مقابله با آیات خدا برخاسته‌اند، کفار مکه را در بافت هم‌زمانی نزول (که هم‌چون ثمود علم و تمدن ساخت بنا در کوه نداشتند) و تمامی طغیانگران را در بافت در زمانی هشدار می‌دهد که سرانجامی سخت در پیش دارند.

واژه‌های کلیدی: قرآن، بافت در زمانی، بافت هم‌زمانی، مؤلفه‌های تصویر، ناقه صالح (ع).

مقدمه

قوم ثمود در قرآن کریم به‌عنوان قومی مهندس و تمدن قلمداد شده‌اند که مهارت زیادی در معماری و توسعه اراضی در دل کوه و استخراج آب جهت بهسازی کشاورزی داشته‌اند؛ گروهی که به امکانات عصر خود قانع نشدند و با استعداد فکری خویش و سخت‌کوشی بر شرایط پیروز شدند. چنین پیشرفتی در زندگی مادی و فیزیکی بر نوع نگرش اجتماعی و ذهنی ایشان تأثیر گذاشت و آنان را به افرادی متکبر و برتری‌طلب تبدیل نمود، امری که امروزه با پیشرفت روزافزون علم و ارتقاء شرایط رفاهی زندگی در جوامع پیشرفته سنخیت دارد. خداوند جهت هدایت قوم ثمود ناقه‌ای بر ایشان فرستاد که دارای

ویژگی‌هایی به لحاظ نوع پیدایش و شرایط زیستی بود. فهم زوایای مختلف از سال ناقه در میان قوم ثمود، علاوه بر شناخت تأثیر این آیات بر مردم جاهل و متکبر مکه در عصر نزول، رهیافت‌هایی جهت هدایت انسان‌ها در عصرهایی که بشر به سمت علم‌زدگی و جاهلیت مدرن پیش می‌رود، دربردارد.

طرح مسأله

داستان قوم ثمود از داستان‌های کوتاه قرآن کریم است که ابهاماتی در تفسیر بعضی زوایای آن وجود دارد. این ابهامات عبارتند از:

الف) چگونگی ارتباط و کیفیت جانشینی قوم ثمود نسبت قوم عاد از موضوعاتی است که مورد اختلاف مفسران واقع شده است.

ب) مکان زیست و ساختار زندگی قوم ثمود، از مسائل مورد ابهام این داستان است.

ج) خانه‌سازی در کوه توسط قوم ثمود با وجود اینکه این قوم براساس آیات قرآن بر روی زمین صاحب‌خانه‌هایی بزرگ بودند: «وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا» از ابهامات مورد اختلاف مفسران است.

د) نوع عذاب نزول یافته بر ثمود، در آیات مختلف به صورت‌هایی متفاوت (صاعقه، زلزله و صیحه) بیان شده است که از موضوعات قابل مناقشه در این داستان است.

هـ) نقطه اوج این داستان موضوع «ناقه» است که با اوصاف متعددی چون (آیه، بینه، فتنه...) در آیات بدان اشاره شده است. پیدایش ناقه و خصوصیات زیستی آن و ارتباط آن با نبوت حضرت صالح (ع) در میان قوم ثمود از جمله مسائل مورد ابهام در این داستان است.

لذا سؤال اصلی این تحقیق چنین است: تحلیل تصویرپردازی در درون انواع بافت موقعیتی آیات (بافت هم‌زمانی و درزمانی)، چه نقشی در تبیین داستان ناقه صالح (ع) دارد؟

سؤالات فرعی نیز عبارتند از:

الف- کارکرد مؤلفه‌های تصویرپردازی در تبیین داستان ناقه صالح (ع) چیست؟

- ب- رهیافت تربیتی حاصل از هم‌نشینی مؤلفه‌های تصویرگری با بافت موقعیتی عصر نزول آیات و دیگر عصرها چیست؟
- فرضیه‌های تحقیق نیز به شرح زیر است:
- ۱- جهت تبیین ابهامات و جزئیات داستان ارسال ناقه، عناصر شکل‌دهنده تصویر، تحت تأثیر بافت موقعیتی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. بدین روش، در سه بعد، اهداف ارسال ناقه در داستان قوم ثمود، اهداف نزول آیات در شرایط «هم‌زمان» عصر رسالت و پیام آن برای مخاطبان، «در زمان»‌های مختلف تبیین می‌گردد.
 - ۲- عناصر تصویر، با تبیین ابعاد مختلف فیزیکی اجتماعی و ذهنی ثمود، بیانگر صفت غرور و برتری‌جویی در میان این قوم است
 - ۳- داستان ارسال ناقه از دل کوه بر قوم ثمودی که با تمام توان در کوه خانه می‌ساختند نشانگر قدرت‌نمایی خداوند در برابر مستکبران جهان است. امری که نشانگر نیاز بشر به تزکیه نفس باوجود تمام نعمت‌های مادی و معنوی است که از آن برخوردار است؛ چراکه انسان بدون تزکیه دچار سرکشی می‌شود؛ امری که سرانجامی سخت در برابر برتری‌جویان عالم در پی خواهد داشت.

پیشینه تحقیق

در پاسخ بدین مسائل در کتب تفسیری و مقالات شاهد تلاش‌های متعددی هستیم که به ترتیب عبارتند از:

الف) غالب مفسران جانشینی ثمود نسبت به عاد را ترتب زمانی می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳ ص ۳۹۴ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴ ص ۶۷۹). برخی نیز جانشینی مکانی یعنی تملک زمین‌های قوم عاد را پس از ایشان (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸ ص ۱۸۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸ ص ۲۶۸) مطرح می‌کنند؛ گرچه شیخ طوسی در جای دیگر برخلاف این نظر، عنوان می‌کند که مکان زندگی ثمود متفاوت از مکان زندگی عاد بوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶). برخی علاوه بر دو شاخصه زمان و مکان، جانشینی

در قوا و استعداد را به عنوان مسأله حضور ثمود بعد از عاد بر زمین بیان می کنند. (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۷۴).

ب) در مورد جغرافیا و ساختار زندگی قوم ثمود نیز ابهاماتی وجود دارد برخی مفسران با استناد به آیاتی از قرآن (نک شعراء: ۱۴۷ و ۱۴۸) معتقدند این قوم در منطقه ای با شرایط مساعد مواجه بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۷).

همچنین علیرضا بهار دوست در مقاله ای با عنوان «قوم ثمود» در شماره ۱۶۶ مجله گلستان قرآن سال ۱۳۸۲ بیان می کند که کوه های منطقه حجر به اندازه ای نرم بوده که قوم ثمود می توانستند در آنجا خانه بنا کنند. اما برخی مفسران چون آلوسی به نقل از ابو عمرو بن علاء و لغویون مانند نحاس مکان زندگی قوم ثمود را بر اساس معنای لغوی «ثمود» منطقه ای کم آب معرفی نموده اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۶۶؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱). فخررازی و دیگران روایت نقل شده از عبدالله بن عمر از پیامبر اکرم (ص) را در مورد منطقه حجر، (بین حجاز و شام) که مکانی خشک و کوهستانی در راه حج ساکنان شام است مطرح می کنند مکانی که تنها دارای یک چاه آب جهت استفاده مردم آنجا بوده است (نک: بخاری، ۱۹۹۰، باب احادیث الانبیاء، ح ۳۳۷۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۰۴). براساس این نظر باید گفت قوم ثمود با شرایط سخت جغرافیایی مواجه بودند که البته با استعداد فراوانی که خداوند به ایشان ارزانی داشته بود توانستند بر آن پیروز شوند و کوه و آب را به تسخیر خویش درآورند.

ج) در مورد علت خانه سازی در کوه، برخی چون طبری و طبرسی براساس روایتی از عمروبن خارجه از پیامبر اکرم (ص) دلیل زندگی در کوه را عمرهای طولانی مردمان ثمود بیان کرده اند؛ براین اساس قوم ثمود نیاز به خانه هایی داشتند که بتوانند متناسب با عمر خود در آن مدت طولانی به زندگی ادامه دهند (نک: طبری، ج ۱۲، ص ۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۸۰). طبرسی همچنین در جایی دیگر و آلوسی به نقل از ابن عباس، خانه های کوهستانی را جهت زندگی در شرایط سخت زمستان و خانه های کوهپایه ای را مسکن تابستانه ثمود قلمداد کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰۲).

بر اساس این دو نظر خانه سازی در کوه مطابق با نیاز قوم ثمود بوده است. اما قرطبی ضمن بیان اقوال فوق، روایتی از پیامبر (ع) را نقل می‌کند که تأمل برانگیز است: «من بنی فوق مایکفیه جاء به یوم القيامة یحمله علی عنقه» که نشان می‌دهد ساخت خانه بر مبنای نیاز ثمود نبوده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۳۹) اگرچه قرطبی سخنش را در این مقوله ابتر گذاشته و دلیل خانه‌سازی در کوه را در صورت عدم نیاز، که می‌تواند ناشی از بافت ذهنی برتری طلبی این قوم می‌باشد، بیان نکرده است.

۵) در مورد نوع عذاب الهی بر ثمود برخی مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۸۲) و صدرالدین بلاغی در مقاله «صالح (ع)» در مجله کانون، به صاعقه به‌عنوان وجه جامع دیگر عذاب‌ها یعنی زلزله و صیحه اشاره کرده‌اند. عبدالکریم بی‌آزار شیرازی در کتاب «باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن» به نقل از پژوهش‌های باستان‌شناسی، آتش فشان را دلیل عذاب الهی بیان می‌کند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴) البته بر اساس روایتی که علی بن ابراهیم قمی نقل می‌کند صاعقه و زلزله (بدون اشاره به صیحه) در عرض هم به‌عنوان عذاب معرفی شده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۳۲).

۶) در مورد خصوصیات ناقه قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است اعجاز ناقه به سه جهت بوده است: خروج آن از کوه، عدم پیدایش آن از جنس مؤنث و مذکر و بلوغ آن بدون تدریج.

شیخ طوسی از سدی و طبری از ابن اسحاق از یعقوب بن عتبّه بن مغیره بن أحنس نقل کرده‌اند آب آشامیدن ناقه به اندازه مصرف کامل یک روز ثمود و شیردادن در روز بعد به تمام قوم، نمود آیه و بینه بودن ناقه است (نک طوسی، ج ۴ ص ۴۴۹، طبری، ج ۸، ص ۱۶۰). قول چهارمی که فخررازی بیان می‌کند چنین است که روزی که ناقه به سمت آب حرکت می‌کرد دیگر حیوانات قوم ثمود از رفتن به سمت آب خودداری می‌کردند و در روزی که نوبت به قوم ثمود می‌رسید حیوانات دیگر هم به سمت آب می‌رفتند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۰۵). به نظر می‌رسد این قول برگرفته از همان سخن سدی و ابن اسحاق باشد اما در سخن سدی و ابن اسحاق علت امتناع حیوانات از رفتن به سمت آب بزرگی

فیزیکی ناقه بوده که باعث وحشت دیگر حیوانات می شده است؛ در این صورت امتناع حاصل از وحشت در حیوانات جز بزرگی ناقه، هیچ وجه اعجازی را برای ناقه اثبات نمی کند. البته فخررازی اقوال چهارگانه فوق را بیان می کند اما به نقد و تحلیل این اقوال نمی پردازد.

در مورد کیفیت پیدایش ناقه، مفسران این حیوان را به عنوان معجزه‌ای که به اذن الهی در برابر درخواست قوم ثمود از دل کوه خلقت یافته بود، معرفی کرده‌اند و تنها به همین امر اکتفا می نمایند. اما اینکه چرا در میان حیوانات مختلف، شتری از نوع «ناقه» و در میان عناصر طبیعت، «کوه» جهت مکان پیدایش آن، مورد انتخاب واقع شده و ارتباط این نوع نشانه با ساختار زندگی ثمود سخنی به میان نیامده است. همچنین در مورد برنامه خداوند جهت آب نوشیدن شتر و قوم ثمود (یک روز شتر و یک روز قوم ثمود) اختلافاتی وجود دارد برخی به نقل از ابی طفیل، سدی و ابن إسحاق، بزرگی فیزیکی شتر را دلیل بر این نوع برنامه‌ریزی می دانند (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۴۴۹). در مقابل علامه طباطبایی این میزان بزرگی شتر را خلاف مسلمات عقل معرفی می کند اما دلیلی بر این نوع برنامه‌ریزی مطرح نمی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۱۷).

همان طور که مشاهده می شود در میان مسائل موجود در داستان قوم ثمود، مکان و ساختار زیستی و فکری قوم ثمود، حکمت ارسال نشانه‌ای از نوع ناقه از دل کوه و متعاقب آن برنامه‌ریزی الهی در مورد آب، همچنین نوع عذاب نزول یافته بر ثمود اختلافاتی وجود دارد.

در این مقاله کوشش شده به ابهامات پیرامون ناقه صالح (ع) با رویکردی جدید حاصل تلفیق عناصر تصویرپردازی و عناصر بافت موقعیتی در قرآن پرداخته شود اگرچه تبیین ساختار قوم ثمود نیز به سبب مرتبط بودن با بحث حاضر مطرح خواهد شد. بدین روش می توان اهداف تربیتی داستان ارسال ناقه را، از طرفی در شرایط هم‌زمان نزول آیات و از سوی دیگر رهیافت‌های این تصویرگری را، در مواجهه مخاطبان «در زمان»‌های مختلف،

نمایش داد. در نهایت روش تحقیق حاضر را می‌توان به‌عنوان شیوه‌ای در تفسیر موضوعی قصص قرآن، مطرح نمود.

۱. مبانی نظری تحقیق

به‌منظور آشنایی با روش تحقیق حاضر به تبیین مبانی نظری تصویرپژوهی پرداخته خواهد شد تا در بخش بعد جهت تبیین ابهامات موجود در داستان ناقه صالح (ع) مورد کاربرد واقع شود.

۱-۱. آشنایی با تصویرپژوهی و زیبایی‌شناسی

تصویرگری از شاخه‌های علم زیبایی‌شناسی است. زیبایی‌شناسی براساس رویکردهای مختلف روانشناسی، عرفانی، کلامی و گرایش‌های مختلف تفسیری و ادبی توصیف‌گر ابعاد متفاوتی از زیبایی است. «تصویر پژوهی» از شاخه‌های گرایش تفسیری-ادبی علم زیبایی‌شناسی است. بررسی زیبایی‌شناختی قرآن از قرن دوم آغاز گردید. شناخت نکات بلاغی چون مجاز و تشبیه و... در آثاری چون «معانی القرآن» فراء، «تاویل القرآن» ابو عبیده، تبیین اعجاز بیانی قرآن در «نکت فی اعجاز القرآن» خطابی، «اعجاز القرآن» رمانی، «دلایل الاعجاز» جرجانی و آثار تفسیری چون «کشاف» زمخشری نشانگر رویکرد زیبایی‌شناسی تصویری البته با نگاهی محدود در این آثار است.

اما نهضت تصویرگری به‌عنوان یک نظام ارتباطی در غرب از قرن بیستم ظهور کرد که در آثار فرمالیست‌ها چون رولان بارت و همفکرانش با عنوان «بررسی ساختاری متن» و تبیین مباحث ارتباط لفظ و معنا دیده می‌شود. در نقد ادبی جدید بر پایه نظرات علمای غربی و غربی تحقیقاتی هم در حوزه نظریه‌پردازی وهم در حوزه کاربردی دیده می‌شود. نخستین کسی که به صورت خاص تصویر هنری را در قرآن مورد بررسی قرار داد، سید قطب بود. او در مجله «المقتطف» مقالاتی تحت عنوان «التصویر الفنی فی القرآن الکریم» در سال ۱۹۳۹ میلادی منتشر کرد. او در سال ۱۹۴۵ م. اثری جامع با عنوان «التصویر الفنی

فی القرآن» عرضه نمود. این کتاب مقدمه‌ای برای نگارش کتاب‌های دیگر در این زمینه شد.

دکتر شفیعی کدکنی نیز در سال ۱۳۵۰، کتابی با عنوان «صور خیال در شعر پارسی» نگاشت که به رویکرد سبک‌های ادبی نسبت به تصویرگری پرداخته است. عبدالسلام احمد راغب در کتابی با عنوان «کارکرد تصویر هنری در قرآن» که در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسید مفهوم تصویر را از کارکردهای بلاغی محدود به کارکردهای سیاق‌محور و سعت بخشید. در سال ۱۳۸۷ ش حمید محمد قاسمی کتابی را با عنوان «جلوه‌هایی از هنر تصویر آفرینی در قرآن» به رشته تحریر درآورد. همچنین مقالاتی با عناوین مختلف به موضوع تصویر هنری در قرآن، به قلم سید حسین سیدی انتشار یافته است مانند مقاله «تطبیق مؤلفه‌ها و انواع تصویر هنری، در سوره نبأ» در مجله پژوهش‌های اسلامی.

هدف نویسندگان در این مقاله، تطبیق مؤلفه‌های تصویرگری و انواع آن می‌باشد که برای تبیین ابعاد هنری تصویر، در آیات قرآن ارائه شده است. همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، تحقیقاتی در حوزه تصویرپردازی قرآن در جهت تبیین ابعاد زیبایی‌شناسی آیات ارائه شده‌اند؛ اما تاکنون، تحقیقی از تصویر و مؤلفه‌های آن، در جهت تبیین مبهمات قصص قرآن با تلفیق در بافت سخن انجام نشده است.

۱-۲. انواع نگاه تفسیری ادبی به تصویر

نگاه مفسران به زیبایی‌های ادبی قرآن کریم از دو بعد قابل بررسی است:

الف) تفسیر ادبی مفردگرا: نگاه مفردگرا به متن، نگاهی جزءگراست که نکات بلاغی را با جداسازی از متن مورد بررسی قرار می‌دهد. این نگاه به سبب جدایی از ساختار کلی متن نگاهی محدود و ناقص تلقی می‌شود.

ب) تفسیر ادبی بافت‌گرا: در نگاه بافت‌گرا کلیت و بافت سخن تجزیه نمی‌شود و هر تصویر در ارتباط با کل متن و در درون شرایط پیرامونی ایراد متن تفسیر می‌شود. با این نگاه (که به لحاظ جامعیت در ارائه معنا قابل مقایسه با تفسیر مفردگرا نیست) شناخت هر

۱۲۰ مقاله علمی - پژوهشی: «کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان ناکه حضرت صالح (علیه السلام) و رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی»

تصویر، مستلزم شناخت مؤلفه‌هایی از درون و برون‌متن است (نک: فتوحی، ۱۳۸۵، صص ۲۹-۳۱).

۳-۱. بررسی مفهوم «تصویر» و مؤلفه‌های آن

«تصویر»^۱ در اصطلاح زیبایی‌شناسی ادبی، بهره‌گیری از الفاظ با شیوه و نظمی دقیق است، به گونه‌ای که یک مفهوم خاص را در قالب حقیقتی زنده ارائه دهد و ضمن برانگیختن احساسات مخاطب، پیام خاصی را به وی منتقل نماید (محمد قاسمی، ۱۳۸۷، ص ۶۱). با توجه به این‌که، انسان دارای حیات مادی است و درک امور حسی، آسان‌تر از مفاهیم عقلی است، بهترین روش برای تصویرگری امور معنوی، داستان‌پردازی است. «تصویر» در داستان، با برشی از زندگی دیگر انسان‌ها، امور نامحسوس را برای بشر ملموس می‌نماید (پروینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵).

بخش قابل توجهی از قرآن کریم، به ذکر داستان اختصاص یافته، که هر یک، درسی زنده در اختیار مخاطب قرار می‌دهد و آن‌ها را به عبرت‌آموزی از این وقایع، فرامی‌خواند. (محمد قاسمی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۰-۲۹۹).

تصویر هنری جهت نمایش معنا از عناصری تشکیل شده است که عبارتند از:

الف) اندیشه: عنصر اندیشه، جان‌مایه تصویر است. قدما از دیر باز، به اهمیت اندیشه، در تصویرگری و نقش آن در بازنمایاندن فکر و درنهایت، تأثیر بر مخاطب، اشاره کرده‌اند: «ان شئت ارتکال معانی اللطیفه التي هی من خبايا العقل کانهما قد جسمت حتی راتها العیون» (جرجانی، بی‌تا، ص ۳۳). این سخن، نشان‌گر این است که کار تصویر، نمایاندن نادیدنی‌ها و خدمت به اندیشه‌هاست. در قرآن کریم، تصاویر جهت اثبات آموزه‌های دینی و ارتباط میان خالق و مخلوق، به کار می‌رود.

ب) زبان: «زبان»، ابزار انتقال اندیشه‌ها و عواطف به حساب می‌آید (احمد الراغب، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۶۳) و قواعد زبان‌شناسی، موجب سهولت شناخت معنای قراردادی واژه‌ها

¹ Image

و نشانه‌ها، می‌شود (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹). زبان عربی با توانمندی‌های ساختاری، از زبان‌های برجسته، در تصویرپردازی است. ترکیب حروف، واژگان و عبارات در زبان عربی، جلوه گاه این امتیاز است. در قرآن کریم واژگان، با دارا بودن سبک ادبی برجسته (فاضلی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۳) زنده و پویا عمل کرده و در همین حال، با حالات و شرایط مخاطب، هماهنگ عمل می‌کنند.

ج) حقیقت: صدق هنری، به معنای عرضه نیکو، بیان منسجم و ماهرانه سخن است (سید قطب، ۱۹۸۸م، ص ۲۵۹). در مقابل صدق هنری، از بیان «واقعیت»، کمتر سخن به میان آمده است. بسیاری شاعران و نویسندگان به گمان این که، واقع‌نگاری از تأثیر کار می‌کاهد به صدق واقعی، توجه نکرده و بر روی ابعاد هنری سخن، متمرکز شده‌اند. شاید توجه بیش از اندازه به ابعاد هنری، تصاویر آن‌ها را از نفوذ به دنیای درون خواننده، باز داشته است. با این وجود امتیاز تصاویر قرآن، بیان حقیقت به گونه‌ای است که دامنه معنا و قدرت تأثیر را، دوچندان می‌کند.

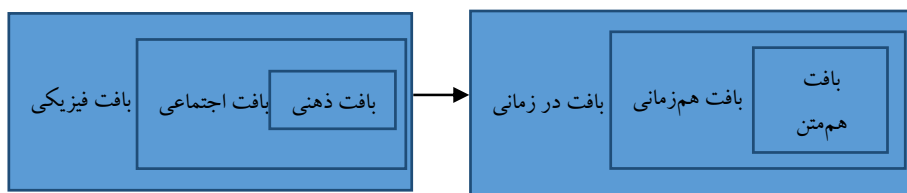
د) خیال: در تصویرگری، مؤلفه خیال (تخیل)، این امکان را به متکلم می‌دهد تا بر پایه واقعیت‌های محسوس، مفاهیم مجرد و انتزاعی را به ذهن مخاطب پیوند دهد. بدین صورت، تصویر آمیخته با واقعیت و خیال با نفوذ از دریچه احساس و ادراک، تأثیری دوچندان خواهد داشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰، ص ۲). این مؤلفه در علوم بلاغی با اموری چون تشبیه، تجسیم و ... نمایش داده می‌شود.

ه) عاطفه: راز تأثیرگذاری یک اثر، به عنصر عاطفه بازمی‌گردد. بدون عاطفه، اثر سرد و بی‌روح می‌شود. به همین سبب گفته می‌شود، تصویر بی‌عاطفه، بی‌محتواست (عشماوی، ۱۹۸۱م، ص ۹۵). در واقع، میزان تأثیرگذاری تصویر در خواننده، با میزان برانگیختگی عواطف او، رابطه مستقیمی دارد.

۱-۴. بررسی مفهوم «بافت موقعیتی»

«بافت موقعیتی»؛ شامل فضای محیط حاکم بر مخاطبه متکلم با مخاطب است که در رأس آن، عواملی چون وضع اجتماعی، روانی و محیطی مخاطبه، قرار دارد (عموش، ۱۳۸۸، ص ۳۰). در واقع، در هر کاربری زبانی دو معنا قابل پیش‌بینی است؛ اول، «معنای جمله»^۲ که تصویر، با تکیه بر بار معنایی واژگان در بردارد؛ دیگری «معنای متکلم»^۳ که در ارتباط با بافت محیط، شکل می‌گیرد؛ معنایی که، صرفاً در ترکیب واژگانی زبان، نمی‌گنجد، بلکه به تناسب شرایط پیرامونی تبیین می‌شود. لذا ما در تحلیل مؤلفه‌های تصاویر، نیازمند کسب اطلاع از بافت پیرامونی هستیم که براساس نظریه "وان دا یک"؛ شامل بافت فیزیکی (صحنه‌آرایی)، اجتماعی و بافت ذهنی حاکم بر تصاویر است (صانعی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

با توجه به هدایت جاودان قرآن برای تمامی اعصار، بافت موقعیتی قرآن را، می‌توان به دو نوع دیگر دسته‌بندی نمود؛ بافت موقعیتی، در مخاطبه با مخاطب عصر نزول، که «بافت هم‌زمانی» و در مخاطبه همان متکلم در همان متن با مخاطبان عصرهای بعد از نزول، «بافت در زمانی» نامیده می‌شود (عموش، ۱۳۸۸، ص ۴۳۳). بنابراین، مؤلفه‌های تصویر داستانی، باید بر اساس عناصر بافتی، در هم‌متن سوره، در ساختار کلان «هم‌زمان» نزول و در ساختار زمانی کلان‌تر؛ یعنی، ادوار «در زمانی»، شناسایی شوند.



² sentence meaning

³ speakers meaning

۲. کارکرد عناصر تصویر در تبیین داستان ناقه صالح(ع)

در این بخش، بر اساس آنچه در بخش قبل بیان شد، عناصر سازنده تصویر هنری در داستان ناقه صالح(ع)، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا ابهامات موجود در این قسمت از داستان تبیین گردد:

۲-۱. کارکرد مؤلفه اندیشه، در تصویرگری ناقه

اندیشه دینی در داستان ثمود، در سور مختلف، متمایز و در عین حال زنجیره‌وار، بیان‌گر اندیشه کلان قرآن، از داستان ثمود است. در این قسمت به‌عنوان نمونه؛ از مؤلفه اندیشه، در سوره شمس، یاد می‌شود و تأثیر آن در دیگر سور ضمن بیان مؤلفه‌های دیگر، ذکر می‌گردد. محوریت سوره شمس، بیان پیامدهای عدم تزکیه نفس و هلاکت یک جامعه، در تقابل تصویری تاریخ و طبیعت است. آنچه در تصویرگری قصه قوم ثمود مشهود است، صحنه تقابل «فجور» در برابر «تقوی» (بازرگان، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۳۳)؛ و در نهایت پیروزی خداوند بر قدرت مخلوقاتی است که با گناه از نفس خویش، بت‌هایی ساخته و بدان فریفته شده‌اند.

قرآن کریم ابتدا با قسم، تصاویر قدرت‌نمایی خالق هستی را در طبیعت، به رخ نیازدگان کشیده است (شمس: ۶-۱)؛ و نشان می‌دهد که دیگر جایی برای قدرت‌نمایی غیر خدا، در هستی وجود ندارد. در تصویر بعد، تابلو نفس انسانی، ماهیت و سرانجام مرتبط با ماهیتش، نمایش داده می‌شود (شمس: ۱۰-۸). سپس، صحنه وارد عملکرد تصاویر تاریخی، در برابر عملکرد تصاویر طبیعت می‌شود. قوم ثمود، به‌عنوان نمونه اقوام قدرتمند و گردنکش، وارد نمایش قرآن می‌گردد. داستان، از تصویر طغیان این قوم، آغاز می‌شود: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَيْهَا * إِذِ انبَعَثَ أَشْقَىٰهَا» (شمس: ۱۲-۱۱) که نمودی از بافت ذهنی قوم ثمود، در برابر هدایت الهی است.

تصویر قومی که، به سبب داشتن قدرت (بافت اجتماعی)، در برابر خداوند؛ خالق خورشید، ماه، روز و شب و مهم‌تر از همه، وجود خود او (نفس)، گردنکشی را، از حد

۱۲۴ مقاله علمی - پژوهشی: «کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان ناقه حضرت صالح (علیه السلام) و رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی»

گذراننده است. «انبعث»، نمودی از بافت اجتماعی قوم ثمود را، در تشویق و افتخار بر طغیان و گزینش جمعی شقاوت، نشان می‌دهد. بدین صورت خداوند در این تصاویر، افراد سرکش در برابر فرامین الهی، به‌خصوص عاقر ناقه را، شقی‌ترین افراد و پیامبر و معجزه او را، با انتساب به نام اعظم خویش، والاترین افراد معرفی می‌کند: «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا» (شمس: ۱۳).

۲-۲. کارکرد مؤلفه زبان در تصویرگری ناقه

در میان مؤلفه‌های تصویرپردازی، زبان، با توجه به اصالت معنایی واژگان قرآن (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹)، می‌تواند نقش مهمی در شناخت ویژگی‌های ناقه صالح (ع) و قوم ثمود، داشته باشد.

واژه «ثمود»، برگرفته از ریشه «ثمد»؛ به معنای آب اندکی است که در زمین سخت جمع می‌شود و در زمستان ظاهر و در تابستان، از بین می‌رود (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۰). به‌همین منظور، به‌آبی که بر اثر استعمال افراد، جزاندگی از آن باقی نماند «ماء مثمود» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۰۵). اگرچه گفته شده، علت نام‌گذاری این قوم به ثمود، انتسابشان به «ثمودبن جاثر» (کاتر یا عابر) است.

همچنین محتمل است با توجه به بافت فیزیکی آیات، این قوم در مکانی کم‌آب می‌زیسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۵۱، به نقل از ابو عمرو بن علا) و به‌همین سبب، نامشان منتسب به نام فردی شده که، متناسب با شرایط خاص زندگی ایشان بوده است.

واژه «ناقه» نیز، برگرفته شده از «نوق» است. «استنوق الجمل» یعنی آن شتر در رام‌بودن هم چون ناقه گردید. «المَبْوَق» یعنی هر چیزی که رام‌شده باشد؛ مانند میوه‌ای که از شاخه به‌گونه‌ای آویزان شود که جهت چیدن نزدیک باشد (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۶۴). «تنوق فلا نفی اموره»؛ زمانیست که فرد کارش را، در نهایت نیکویی انجام دهد (فراهیدی، ۱۳۸۳ش، ج ۵، ص ۲۲۰). هم‌چنین در عرب، زمانی که شتر به سن جوانی می‌رسید، نام «ناقه» را بر آن می‌گذاشتند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۲۴۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۲،

ص ۲۹۸). بنابراین، «ناقه» شتر ماده‌ای است که جوان بوده، به نیکویی تربیت شده و دارای منافع متعددی است.

قرآن کریم در آیات «فَدَجَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ» (اعراف: ۷۳) و «وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً» (اسراء: ۵۹)، به تصویرگری مشخصات ناقه؛ چون «آیه»، «بینه» و «مُبْصِرَةً» پرداخته است. این ناقه «آیه» است؛ زیرا نشانه‌ای بر حقانیت نبوت است. هم‌چنین ناقه صالح (ع)، «بینه» می‌باشد که نشانگر وضوح این نشانه، بر مورد اشاره است؛ یعنی معجزه ناقه، به قدری روشن بوده که جای هیچ‌گونه شبهه‌ای در آن، باقی نمی‌مانده است. هم‌چنین به «مبصره» بودن ناقه، اشاره شده است؛ یعنی ناقه باعث بصیرت‌زایی قوم ثمود می‌شده، به همین دلیل خداوند در آیه: «وَعَادًا وَ ثَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِّن مَّسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ» (عنکبوت: ۳۸)، قوم ثمود را «مستبصر» معرفی نموده؛ یعنی کسانی که به سبب ظهور براهین، حق را از باطل تشخیص می‌دهند (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۴، ص ۳۴۴).

۲-۳. کارکرد مؤلفه واقعیت در تصویرپردازی ناقه

مؤلفه حقیقت، در تبیین اعجاز ناقه صالح (ع)، در سه محور قابل مشاهده است:

۲-۳-۱. واقعیت نعمت‌های الهی بر قوم ثمود

بیان واقعیت نعمت‌های الهی بر قوم ثمود، غالباً از زبان صالح (ع) جهت تنبیه ایشان بیان گردیده است؛ مانند: «فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ * وَ زُرُوعٍ وَ نَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ * وَ تَنجُوتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ» (شعراء: ۱۴۹-۱۴۷) که همه نشانه حقیقت بافت فیزیکی زندگی قوم ثمود است. حضرت صالح (ع) قبل از بیان نعمت‌ها، به سنتی الهی اشاره می‌کند: «أَتَتْرُكُونَ فِي مَا هَاهُنَا ءَامِنِينَ» (شعراء: ۱۴۶)؛ یعنی با این نعمت‌ها، شما رها نیستید، بلکه بدان‌ها امتحان می‌شوید.

اندیشه محوری در سوره شعراء، موضوع «آثار تکذیب رب العالمین» است (بازرگان، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۵)؛ تکذیبی که به تناسب ادوار زمانی و نعمت‌های الهی در اقوام مختلف، نمودی خاص پیدا می‌کند. آیات سوره شعراء، علاوه بر ترسیم امنیت قوم ثمود و حاصل‌خیزی زمین‌های کشاورزی به‌عنوان نعمت‌های ویژه قوم ثمود، تکذیب اهل مکه هم‌عصر نزول را، نسبت به وجود نعمت کعبه به‌عنوان محور امنیت اجتماعی و اقتصادی مکه، نشان می‌دهد.

در سوره اعراف نیز حضرت صالح (ع) چنین بیان می‌دارد: «وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهولِهَا قُصُورًا وَ تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا» (اعراف: ۷۴). این آیات، بافت فیزیکی امکانات موجود در دست بشر را، که به بافت اجتماعی خاصی منجر شده، به تصویر کشیده است؛ امنیت، رفاه، قدرت و هوش اموریست که با عنوان «آلاء الله» یاد شده است؛ امری که نقش مؤثری در ایجاد شالوده توحید و تربیت اخلاقی، در انسان دارد. وقتی انسان صاحب حقیقی نعمت‌های موجود در هستی را، خداوندی می‌داند که می‌تواند بر اساس حکمت خویش نعمتی بدهد؛ دیگر خود را مالک حقیقی نعمت‌ها نمی‌بیند. در این صورت، به جای این که با نعمت‌های الهی مغرورانه فساد کند، مسئولانه رشد می‌نماید: «فَادْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (اعراف: ۷۴).

خداوند در سوره عنکبوت بیان می‌کند که، قوم ثمود به سبب استکبار در برابر حق، قدرت واقع‌نگری خویش را از دست دادند: «وَعَادًا وَ ثَمُودًا وَقَدْتَبِينَ لَكُمْ مِّنْ مَّسَاكِينِهِمْ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ كَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ» (عنکبوت: ۳۸)؛ که نشانی از بافت استکبار ذهنی قوم ثمود، می‌باشد.

سوره عنکبوت، با اندیشه سنت امتحان در قالب نعمت‌های الهی در میان اعصار مختلف، نزول یافته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۹) که موقعیت قوم ثمود را، با توجه به قدرت فکری در ایجاد مسکن در کوه، نشان می‌دهد؛ امری که سبب بافت اجتماعی «صد سبیل» و در نهایت ظلم به آیت الهی گردید: «وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا» (اسراء: ۵۹). بیان کشتن ناقه، نشان از صدق واقعی در آیات قرآن است؛ بیان حقیقت این ظلم، هنگام

تعذیب قوم تصویرسازی شده است: «فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (توبه: ۷۰). بدین صورت، اینان در واقع نه به ناقه، بلکه به خویشتن ظلم نمودند. خداوند، به بیانی قاتل ناقه را، بدبخت‌ترین فرد معرفی می‌کند: «إِذِ اتَّبَعْتُ أَشَقَّهَا» (شمس: ۱۲)؛ یعنی فردی که در میان قوم خویش آن‌چنان صاحب امتیاز است که، منتخب مسئولیت بزرگی چون از بین بردن ناقه الله می‌شود، در واقع، بدسرانجام‌ترین افراد خواهد بود؛ زیرا قدرتی را که از نعمت‌های الهی بوده، در جهت نافرمانی خدا و سقوط خویش به کار برده است.

۲-۳-۲. واقعت اعجاز ناقه

نوع اعجاز، در هر عصری بر اساس بافت پیرامونی و از جنس پیشرفته‌ترین امور مربوط به همان زمان است، تا مدعی نبوت با آن تحدی کند و در نتیجه، انگیزه همگان برای مقابله با او منبعث شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۳). باید گفت، اهمیت شتر از دیرباز در میان عرب، امری غیر قابل انکار است. شترداری، به درازای تاریخ زندگی عرب در شنزارهای خشک عربستان است. مهم‌ترین ویژگی شتر، داشتن قابلیت فیزیولوژیکی این حیوان است که، تحمل بی‌آبی را برای شتر هموار می‌سازد. به همین سبب، در میان قبایل عرب که در صحراهای بی‌آب و علف زندگی می‌کردند، شتر موجودی ارزشمند تلقی می‌شد، به گونه‌ای که بعد از گذشت عصرهای گوناگون و پیشرفت و سایل نقلیه، شتر، هنوز ارزش خویش را در میان عرب از دست نداده است. بنابراین، می‌توان به اهمیت این حیوان در میان قوم ثمود، به‌عنوان یکی از قبایل عرب عاربه پی برد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

اهمیت موضوع، زمانی روشن می‌شود که بینیم شتر مذبور، «ناقه» بوده است؛ یعنی، ماده شتر جوانی که رام بوده و به خوبی تربیت شده و نه تنها آزاری برای کسی نداشته، بلکه فرزندآور و شیرده بوده است.

در مقابل، «کوه» نماد اقتدار و امنیت قوم ثمود می‌باشد. این قوم، تمام تمدن خویش را در دل کوه‌ها به نمایش گذاشته بودند: «وَتَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ» (فجر: ۹). کوه، آن‌چنان با زندگی قوم ثمود عجین شده که از منطقه زندگیشان با عنوان سنگ «حجر» و از

خودشان به عنوان یاران سنگ «اصحاب الحجر» یاد شده است (حجر: ۸۰). بدین شکل می‌توان به اهمیت بروز ناقه از دل کوه جهت اتمام حجت بر ثمود پی‌برد.

۲-۳-۳. واقعت فتنه ناقه

مهم‌ترین نعمت قوم ثمود، هدایت با ارسال ناقه به عنوان آیت الهی بود که، در مقابل، برای قوم ثمود ایجاد مسئولیت می‌کرد؛ مسئولیتی که حامل سنت آزمایش الهی بود. به همین سبب، خداوند در سوره قمر، حضرت صالح (ع) را به جنبه فتنه‌گری ناقه آگاه نموده است: «إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَاصْطَبِرْ» (قمر: ۲۷).

خداوند در سوره اسراء، آیات الهی را مایه تخویف امت‌ها بیان کرده است: «وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» (اسراء: ۵۹). «تخویفی» بودن ناقه با وعده عذاب، در صورت عدم مراعات حقوق ناقه - از زبان حضرت صالح (ع) - در سه مورد در بیان وظایف قوم، محرز است:

الف) سفارش به آزادگذاشتن ناقه در زمین که با عبارت «فَدْرُوهَا» (اعراف: ۷۳) و هود: ۶۴) بدان اشاره شده و این آزادی با آزادی چریدن در زمین «تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ» (هود: ۶۴) تبیین گردیده است.

ب) سفارش به عدم هرنوع برخورد که به آسیب ناقه منجر شود؛ که با عبارت «وَلَا تَمْسُوها بِسُوءٍ» (هود: ۶۴) آمده است.

ج) مهم‌ترین سفارش، که بقیه سفارشات در راستای آن قرار دارد، سفارش به برنامه‌زمانی آشامیدن آب توسط ناقه است: «قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَ لَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ» (شعراء: ۱۵۵) و «وَوَيْتَهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ» (قمر: ۲۸). خداوند برای آزمایش قوم ثمود، قوانینی جهت آب نوشیدن ناقه قرار داد، تا قوم ثمود به سبب حفظ حرمت این آیت، حرمت الهی را پاس دارند. تصویر «آب» به عنوان نقطه عطف حیات ثمود، امری است که باید مورد توجه واقع شود. با توجه به ریشه «ثمد» و بافت فیزیکی سرزمین «حجر» در عربستان، می‌توان دریافت که منطقه زیست قوم ثمود نسبت به مناطقی چون جنوب عربستان، منطقه‌ای کم‌آب بوده است (بیومی‌مهران، بی‌تا، ص ۱۴۳).

با این وجود، در سوره شعراء، تابلویی از تصاویر نعمت‌های قوم ثمود؛ هم‌چون وجود کشت و زرع و چشمه‌های متعدد ترسیم شده‌است: «أَنْتَرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا ءَامِنِينَ* فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ* وَ زُرُوعٍ وَ نَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٍ» (شعراء: ۱۴۸-۱۴۶). در واقع، با قرار دادن این واقعیت در کنار بافت فیزیکی زندگی قوم ثمود می‌توان به بافت اجتماعی این قوم دست یافت. بر این اساس، قوم ثمود با پیشرفت در مهندسی جغرافیای مسکونی، بیش‌ترین استفاده را از کمترین امکانات جغرافیایی می‌نمودند. قوم ثمود با مدیریت، کم‌آبی را مهار نموده و آب چاه را مانند جویبار به سمت باغ‌های خویش روان می‌داشتند؛ به همین سبب، در منطقه‌ای خشک و کوهستانی کشتزارانی متعدد داشتند.

حال با این که ناقه می‌توانست مانند بقیه حیوانات با چریدن و نوشیدن عادی ادامه حیات دهد؛ اما خداوند ثمود را، در بوته امتحان قرار داد و با آب، که با توجه به بافت ذهنی ثمود با ارزش بود، آزمایش کرد. در روابط بینامتنی، شبیه به چنین آزمایشی در آیات طالوت، به چشم می‌خورد. سربازان طالوت که برای مقابله با جالوت طی طریق می‌کردند، به هنگام تشنگی به آبی پاک برخورد کردند؛ اما در عین پاک و حلال بودن، خداوند جهت آزمایش لشگر، قانونی جهت استفاده از آب قرار داد؛ که بر اساس آن هر کس تنها می‌توانست مستی از آن آب را بنوشد (بقره: ۲۴۹).

درباره قوم ثمود نیز، خداوند جهت استفاده از آب چاه، روزی را برای شتر و روزی را برای قوم ثمود، قرار داد. بدین روش، قوم ثمود در بهره‌برداری از آب چاه برای مزارع خویش، با برنامه‌ای جدید روبه‌رو شدند که قوانین گذشته را در هم می‌شکست. قوم ثمود، ناقه را مزاحم منافع اقتصادی خویش و نمادی از پیروزی حق بر بت‌پرستی باطل، به‌شمار آوردند؛ به همین سبب درصدد کشتن ناقه برآمدند.

۲-۴. کارکرد مؤلفه خیال در تصویرگری ناقه

در آیات «فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا» (شمس: ۱۳) و «وَيَأْقُومُ هَذِهِ نَاقَةَ اللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً» (هود: ۶۴)؛ نشان از بافت اجتماعی قوم ثمود، نسبت به موضوع آب است. «ناقه»

صالح(ع)، با اضافه به اسم جلاله الله «ناقه الله» معرفی شده است. با توجه به این که تمام هستی مملوک خداوند است، مفسران اضافه «ناقه» به اسم «الله» را، از نوع اضافه تشریفی دانسته‌اند. این اضافه، به جهت تشریفی بودن، خصوصیتی مهم برای ناقه ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۱۶).

بعضی بر اساس روایات، این خصوصیت برجسته را در پیدایش و بزرگی جثه شتر می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۷۹)؛ اما با توجه به بافت آیه، می‌توان به راز این اضافه پی‌برد. در سوره شمس، به رعایت حق آب «نَاقَةَ اللَّهِ وَ سُقِيَّهَا» (شمس: ۱۳) و در سوره هود، به حق آزادی این حیوان: «و يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (هود: ۶۴)، اشاره شده است. به همین سبب، اضافه تشریفی «ناقه الله» نشان از ارتباط این اضافه با حرمت قوانینی است که خداوند برای این موجود قرار داده بود؛ مانند اصطلاح «بیت الله» که بر کعبه نهاده شده است.

هم چنین عبارات «إِنَّا مُرْسِلُونَ النَّاقَةَ» (قمر: ۲۷) و «وَأَتَيْنَا تَمُودَ النَّاقَةَ» (اسراء: ۵۹)، با انتساب ارسال و ایتای ناقه به خداوند، با لفظ متکلم مع‌الغیر، عظمت این آیت الهی را نشان می‌دهد. در آیه ۲۷ سوره قمر، خداوند از «ارسال» ناقه سخن می‌گوید؛ در حالی که واژه «ارسال»، به افراد ذی‌شعوری اطلاق می‌شود که، قابلیت تحمل رسالت را داشته باشند. با این بیان، خداوند علاوه بر تعظیم ناقه - با توجه به واژه «فتنه» -، ناقه را، حامل رسالتی بزرگ؛ یعنی «امتحان الهی» معرفی می‌نماید. بیان تخیلی خداوند، بزرگداشت ناقه را با تبیین حرمت این حیوان، گره می‌زند. بدین روش، مخاطبان به سبب انتساب ناقه به خداوند متعال، به حقیقت امتحان در ارسال ناقه و حرمت قوانین الهی آن، آگاهی می‌یابند.

۲-۵. کارکرد مؤلفه عاطفه، در تصویرگری ناقه

عاطفه ناصحانه موجود در کلام صالح(ع) در مورد ناقه، به دو طریق هویدا می‌شود؛ ابتدا در تصویرگری اعجاز ناقه: «فَدَّ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ» (اعراف: ۷۳)؛ «قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَ آتَيْتَنِي مِنْهُ رَحْمَةً» (هود: ۶۳)؛ حضرت

صالح (ع) این بینه را، فرستاده شده از طرف «پروردگار ثمود» معرفی می کند «رَبِّكُمْ»، تا میان ربوبیت الهی و قوم ثمود پیوندی عاطفی برقرار کند. سپس، با توجه به عبارت «لَكُمْ» و «رَحْمَهُ»، وجود «ناقه» را امری حامل رحمت، برای ثمود معرفی می نماید؛ که مهم ترین منفعت آن، آیت بودن این حیوان در اثبات صدق نبوت است. بدین شکل، حضرت صالح (ع) میان قوم ثمود و آیت بودن «ناقه»، پیوندی برقرار می کند. مستکبران ثمود، نبوت را امری در جهت رساندن منفعت به پیامبران قلمداد می کردند؛ در صورتی که پیامبران حقیقت هدایت را، منفعتی برای راهیان هدایت می دانستند.

مسیر دوم بروز عاطفه، به جنبه امتحانی ناقه اشاره دارد. در آیه: «فَدَرَوْهَا تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَأَتَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ» (هود: ۶۴) حضرت صالح (ع)، «ناقه» را آیتی بزرگ معرفی می کند که مردم می توانند به سبب مشاهده آن، راه یابند و به سعادت برسند، اما باید متوجه حرمت قوانین الهی در مورد «ناقه» باشند؛ زیرا در صورت تعرض به این حرمت، عذابی سخت در پیش خواهند داشت.

۳. رهیافت های تربیتی داستان ناقه در بافت هم زمانی و در زمانی

در این بخش با توجه به کارکردهای بیان شده از عناصر تصویر به رهیافت های تربیتی این داستان در عصر نزول و عصرهای مختلف پرداخته می شود:

۳-۱. رهیافت تربیتی مؤلفه اندیشه

مؤلفه اندیشه در تصاویر ناقه، نشان می دهد عظمت و حقارت هر چیز، در گرو نزدیکی به خداوند متعال، معنا می یابد. تصویر ناقه و قوم ثمود در قرآن، نمایشگر پیروزی حتمی خداوند و آنچه به او منتسب می باشد، بر سرکشانیست که به قدرت خویش فریفته شده و به سبب عدم تزکیه، حامی شقاوت و طغیان گردیده اند.

خداوند با این تصاویر، میان مستکبران متخصص ثمود و مستکبران مگه و موقعیت هم زمانی عصر نزول، پیوند برقرار نموده است. مستکبران مگه، به سبب داشتن قدرت

سیاسی و اجتماعی، که نمود بافت اجتماعی ایشان در عصر نزول آیات است، راه طغیان در پیش گرفته و در واقع به دنیا فریفته شده و به جای تزکیه نفس، به بیراهه گردنکشی افتاده‌اند، که نمودی از بافت ذهنی ایشان است. تصاویر قوم ثمود در ساختار کلان، در بافت «درزمانی»، نشان می‌دهد که نعمت‌های دنیوی؛ چون قدرت، ثروت، تخصص و... که برای هر عصر و نسلی، متناسب با آن زمان برجسته می‌شود، اگر همراه با تزکیه نباشد، به دلیل دوری از منبع هستی، به مسیری جز شقاوت منتهی نمی‌شود.

۲-۳. رهیافت تربیتی مؤلفه زبان

مؤلفه زبان در آیات ناقه، نشان می‌دهند که معجزه الهی در عصر رسالت پیامبر اکرم (ص) نیز «آیه» و نشانه صدق رسالت پیامبر (ص) است؛ «بینه» و گواه روشنی است که، تاریکی‌های شک را می‌زداید و «مبصره» است، که برای جویندگان حقیقت که طالب معجزه‌های عقل‌گرا، چه در بافت هم‌زمانی و چه در بافت «درزمانی» عصرهای مختلف هستند، اتمام حجت می‌کند. به همین دلیل در سوره هود، که از سور مبین ناقه است، آیات تحدی با قرآن وجود دارد: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرْتَهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَضَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳).

بنابراین، مخاطبان این کتاب الهی، به لحاظ بافت ذهنی، در هر عصری «مستبصر» هستند. این نکته، در مورد بافت پیرامونی نزول سوره عنکبوت، که حامل پیام سنت امتحان الهی است، نیز قابل توجه است. این سوره، در دوران نزد یک به هجرت نزول یافته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۹) یعنی زمانی که مشرکان با اطلاع از هجرت مسلمانان، تمام تلاش خود را جهت بازداشت نزدیکان و فرزندان مسلمان خویش، می‌کردند و شرایط هجرت را برای ایشان، طاقت‌فرسا نشان می‌دادند. خداوند در این سوره، با توجه به بافت اجتماعی نزول، تأکید می‌کند سنت امتحان در مورد ره‌یافتگان به بینه الهی، همواره جریان دارد و مسلمانان باید بدانند که ایشان با آیات مبصره، مستبصر شده‌اند؛ باید مراقب باشند که راه ثمود را که به سبب کم‌آبی، منافع اقتصادی را بر بصیرت خویش برگزیدند و نابود

شدند، نروند و خانه، وطن و خانواده‌هایشان را، از مسیر سخت اما پربرکت هجرت، باز ندارد.

۳-۳. رهیافت تربیتی مؤلفه واقعیت

رهیافت تربیتی مؤلفه واقعیت در داستان ناقة در بافت عصر نزول و اعصار بعد در دو موضوع قابل بررسی است:

۱-۳-۳. واقعیت نعمات الهی بر ثمود

مؤلفه واقعیت در تصویرگری نعمات الهی میان ثمود علاوه بر ترسیم امنیت ثمود و حاصل خیزی زمین‌های کشاورزی به عنوان نعمت‌های ویژه قوم ثمود، تکذیب اهل مکه هم عصر نزول را، نسبت به وجود نعمت کعبه به عنوان محور امنیت اجتماعی و اقتصادی مکه، نشان می‌دهد. سوره اعراف، با اندیشه لزوم پایبندی انسان، در برابر پیمان خداوند و نعمت‌های الهی (بازرگان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۲)، به نقل از شواهد تاریخی هم‌زمان با دوران محاصره در شعب ابی طالب نزول یافته، تا مسلمین را با تمام توان، بر عهد خویش در برابر قادر هستی پایبند و در برابر تعهد شیطانی اهل مکه در حصر و فشار (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴) بر مسلمین، مقاوم نماید. این عهد الهی و آن عهد شیطانی، در ادوار مختلف تاریخی هم‌چنان ادامه دارد و انسان در هر عصری، باید با تعهد در برابر خداوند، نعمت‌های الهی را در راستای رضایت ولی نعمت، استفاده نماید.

نعمت‌های الهی قوم ثمود، در سوره فجر نیز از زبان خداوند به تصویر کشیده شده است؛ قوم ثمودی که با قدرت استکبار فکری خویش، به تسخیر جغرافیای طبیعی پرداخته: «وَتُمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ» (فجر: ۹)؛ با بافت هم‌زمانی نزول مکی آیات؛ یعنی عصر قدرت قریش و شکنجه مسلمین، پیوند برقرار می‌کند. آیات انتهایی سوره، که تصویری از شکنجه‌های قیامت است: «فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ» (فجر: ۱۳)؛ پایانی است بر شکنجه‌هایی که مستکبران ثمود و متعاقب آن گردنکشان مکه، بر مستضعفان روا

می‌داشتمند. بدین صورت، سوره فجر، با محوریت اندیشه حرکت در نظام طبیعت و تاریخ، نمود خروج روشنایی حق «وَالْفَجْرِ» (فجر: ۱) از اوج تاریکی، در برابر مخاطبین در زمانی قرآن است.

در سوره اسراء که به گزارش برخی منابع تاریخی به سبب تقارن با معراج پیامبر (ص) در سال‌های ابتدایی بعثت نزول یافته (یعقوبی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۲۶؛ راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳) به مسأله معراج به‌عنوان آیت بزرگ الهی و تکذیب مشرکین در برابر آن، اشاره شده است. هم‌چنین، برپایی نظام تربیتی در آیات ۲۳ تا ۳۹ این سوره، در برابر توهین‌های مشرکین مگه، بافت اجتماعی حاکم بر موقعیت هم‌زمانی آیات رانشان می‌دهد. قوم ثمود، ناقه و مشرکان مگه، قرآن را تکذیب کردند. قوم ثمود، آیت الهی را به سخت‌ترین شکل از بین بردند و مشرکان مگه در صدد توهین به مسلمین، قتل و تکذیب آیات الهی برآمدند. خداوند با این تصویرگری از واقعیت ثمود، مستکبران جهان را در موقعیت‌های «در زمانی» مختلف، به دچار شدن به عقوبت این قوم، که با وجود رشد فکری دچار کوردلی شدند، تهدید می‌کند. قرآن کریم بیان می‌دارد که، ظلم به بینات الهی، چیزی جز ظلم به خویشتن و افتادن در شقاوت نیست. با این بیان، مؤلفه صدق هنری، مخاطبین را به فضایی که متکلم در عصر ثمود شاهد آن بوده، سیر می‌دهد تا مخاطبین در تجربه قوم ثمود با تجسم رفتارها و عواقب ایشان، شریک شوند.

۳-۲-۳. واقعیت اعجاز و فتنه ناقه در بافت قرآنی

سوره قمر، با اندیشه هشدار، نازل گردیده و در میان سور قرآن، دارای بیش‌ترین واژگان تنذیری است. در ابتدای سوره، از کفر و اعراض مشرکان در برابر آیات الهی، که نشانه بافت ذهنی و اجتماعی عصر نزول می‌باشد، سخن به میان آمده است: «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيُقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (قمر: ۲)؛ که در واقع نشانه عملکرد کفار ستیزه‌جو در زمان‌های مختلف در برابر آیات و هشدار خداوند، به جنبه امتحانی آیات است. این موضوع، با بافت

هم متن سوره شعراء که تکذیب آیات پروردگار را در ادوار مختلف بیان می کند، قابل مشاهده است.

این سوره به شهادت آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)؛ که مشتمل بر مأموریت رسول خدا (ص) در اوایل بعثت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۵۰)، بافت اجتماعی مکه «هم زمان» نزول را، نشان می دهد. در حالی که، جغرافیای مکه حتی قابلیت ایجاد کشت و زرع را نداشت، مشرکین مکه امنیت اجتماعی و اقتصادی خویش را مرهون نعمت های الهی از جمله؛ وجود مسجد الحرام و نزول قرآن؛ به عنوان یگانه قانونی بود که می توانست ایشان را از جاهلیت، به تمدنی انسانی نجات دهد. اما کفار مکه به جای پاسداشت نعمت قوانین الهی، مقابل جریان هدایت، راه تکذیب را در پیش گرفتند: «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعُزُولُونَ» (شعراء: ۲۱۲)؛ امری که پیامبر اکرم (ص) را بسیار ناراحت نمود. به همین سبب، یکی از اغراض این سوره، تسلی خاطر رسول خدا (ص) است، که به جهت تکذیب نبوت و قرآن توسط قومش آزرده خاطر می گشت. این معنا از اولین آیه آن که می فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * لَعَلَّكَ بَاطِعٌ لِنَفْسِكَ إِلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۲-۳)، هویداست. بدین صورت، این آیات، مشرکین تکذیب کننده آیات الهی را، به سرنوشت قوم ثمود تهدید می کند؛ امری که همواره در زمان های مختلف، در مقابله باطل، با رهبران حقیقت و آیات الهی مشهود است.

۳-۴. رهیافت تربیتی مؤلفه خیال در تصویرگری ناقه

اضافه تشریفی «ناقه الله» نشان از ارتباط این اضافه با حرمت قوانینی است که خداوند برای این موجود قرار داده بود؛ مانند اصطلاح «بیت الله» که بر کعبه نهاده شده است. همان طور که مشهود است، کعبه به لحاظ ظاهری فرق چندانی با بناهای دیگر ندارد؛ اما خداوند به سبب عنایت ویژه نسبت به این مکان، قوانینی را قرار داد که بندگان با احترام به این قوانین، رشد یابند. مسلماً تمامی نعمت های موجود در طبیعت، چه خارق عادت باشند و چه نباشند، متناسب به خداوند هستند؛ اما این اضافه تشریفی به صورت خاص، در قوه خیال

۱۳۶ مقاله علمی - پژوهشی: «کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان ناقه حضرت صالح (علیه السلام) و رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی»

مخاطب، عظمتی دوچندان را از ناقه به تصویر می‌کشد و ایشان را به تواضع در برابر آیات الهی، وادار می‌سازد.

بیان تخیلی خداوند، بزرگداشت ناقه را با تبیین حرمت این حیوان، گره می‌زند. بدین روش، مخاطبان به سبب انتساب ناقه به خداوند متعال، به حقیقت امتحان در ارسال ناقه و حرمت قوانین الهی آن، آگاهی می‌یابند. این قوانین، در هر عصر و نسلی توسط پیامبران الهی به مردم ابلاغ می‌شود. آیات الهی، علاوه بر هدایت انسان‌ها، حامل قوانینی هستند که سنت امتحان را در جوامع مختلف نشان می‌دهند؛ با توجه به اندیشه هشدار در سوره قمر و اینکه به اعتقاد برخی این آیات متضمن تهدید مشرکین مکه قبل از هجرت پیامبر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۵۵). باید گفت هشدار و امتحان در آیات الهی در زمان‌های مختلف، دو روی یک سکه هستند که با مؤلفه خیال، در تصویرپردازی قرآن نمایش داده شده‌اند.

۳-۵. رهیافت تربیتی مؤلفه عاطفه

سوره اعراف و هود به شهادت مضامین آیات در دوران مکه نزول یافته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۶ و ج ۱۰، ص ۱۳۶) که نشانگر بروز سختی‌ها و ورنج درونی و بافت ذهنی پیامبر (ص) است؛ به همین سبب در سوره هود چنین آمده: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنِ تَابَ مَعَكَ وَ لَاتَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (هود: ۱۱۲). به کمک تصویرگری، مخاطب تحت تأثیر قدرت عاطفی سخنان حضرت صالح در برابر ثمود در معرفی ناقه، در حالتی میان خوف و رجا واقع می‌شود و در برابر «ناقه»، خود را هم راغب به هدایت و هم مسئول حفظ خود از عذابی سخت می‌داند.

در این سوره، تصویرگری داستان ناقه صالح (ع)، درس عبرتی است نسبت به بی‌رحمان قریش که به گزارش برخی منابع تاریخی با وجود شنیدن صدای ناله کودکان مسلمان در شعب ابی طالب (ابن کثیر، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۴)، مسیر شقاوت را در برابر آیات الهی پیش گرفته‌اند تا بدانند پیامبر (ص)، برادر دلسوز ایشان است. با بیان داستان حضرت صالح (ع)،

حس عاطفه پیامبر(ص) نسبت به قومی که کوچکترین رحمی به پیامبر خدا نداشتند، برانگیخته شده و درس استقامت تا آخرین لحظه به ایشان و دیگر مسلمانان، داده می شود. بر این اساس، به جای رویش بذر کینه، احساس ترحم نسبت به قومی که نه به آیات الهی، بلکه به خویش ستم می کنند، در وجود رهیافتگان حق در برابر آزار اهل باطل، در زمان های مختلف رویانده می شود

نتیجه گیری

تصویرگری در درون بافت موقعیتی با مولفه های اندیشه، خیال، حقیقت، زبان و عاطفه، بافت فیزیکی، اجتماعی و ذهنی قوم ثمود و خصوصیات ناچه را در فضای ثمود به تصویر می کشد و داستان این قوم را با بافت همزمانی عصر نزول، گره می زند. این امر باعث پیوند پیام داستان، با مخاطبان در زمانی اعصار مختلف می گردد. بدین صورت که در بافت درون داستان، کم آبی و کوه تصویرگری از شرایط فیزیکی مکان زیست قوم ثمود است. در مقابل ایجاد مزارع سرسبز و بناهایی در دل کوه به عنوان تصویرگری از بافت اجتماعی حاصل از عملکرد ثمود در برابر این شرایط را نشان می دهد، امری که سبب ایجاد بافت سرکشی و برتری طلبی در میان قوم ثمود می شود.

خداوند در برابر این شرایط نشانه ای جهت هدایت قوم ثمود ارسال می کند که دارای خصوصیات ویژه ایست. ناچه ای که به سبب رام بودن و شیردهی کارکردی مثبت در بافت اجتماعی ثمود دارد و از طرفی به سبب خروج از دل کوه درهم شکننده بافت ذهنی غرور ثمودست تا قومی که در دل کوه، خانه می سازند، ببینند که خداوند قدرتی فوق قدرت ایشان را داراست. با اتمام حجت بر ثمود، خداوند بر اساس بافت فیزیکی و ذهنی این قوم، ایشان را با مسأله تقسیم بندی آب مورد آزمایش قرار می دهد.

بدین شکل تصاویر حاصل از ناچه و ثمود نمایشگر تناسب ویژگی اتمام حجت و امتحان الهی با بافت موقعیتی هر عصر، چه در بافت درون داستان و چه در بافت موقعیتی همزمانی نزول و چه در بافت در زمانی اعصار مختلف است. داستان ناچه در میان ثمود به

سبب کارکرد عناصر تصویر در درون بافت موقعیتی آیات دارای رهیافت‌های تربیتی می‌باشد؛ تصاویر داستان قوم ثمود در شرایط نزول آیات قرآن کفار جاهل مکه را که جز خونریزی و شهوت‌رانی افتخاری نداشتند و ذره‌ای از تمدن و قدرت ثمود را در مهندسی جغرافیا داران بودند و با این حال به سبب سرکشی حاصل از نفوذ اجتماعی و اقتصادی، مسلمانان را تحت فشار شدید قرار می‌دادند به سختی تهدید می‌کند.

دیگر اینکه آیات مذکور زنگ خطرست برای تمام صاحبان علم و تمدن در عصرهای مختلف که اگر استعداد‌های خدادایشان را با تزکیه نفس همراه نکنند و نعمت را بدون صاحب اصلی آن مدنظر قرار دهند و با آیات الهی مقابله نمایند در آتش برتری‌جویی خواهند افتاد و سرانجامی جز نابودی و ذلت نخواهند داشت.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۰ق)، **البدایه و النهایه**، بیروت: مکتبه المعارف.
۵. ابن منظور، محمد (۱۴۱۶ق)، **لسان العرب**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، **روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. احمد راغب، عبدالسلام (۱۳۸۷ش)، **کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم**، تهران: انتشارات سخن.
۸. احمدی، بابک، (۱۳۷۵ش)، **ساختار و تاویل متن**، تهران: نشر مرکز.
۹. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۸۷ش)، **نظم قرآن**، تهران: انتشارات قلم.

۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۹۰م)، **صحیح البخاری**، قاهره: وزارة الاوقاف جمهوریة العربیة.
۱۱. بی آزار شیرازی، عبد الکریم، (۱۳۸۰ش)، **باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. بیومی مهران، محمد، (بی تا)، **بررسی تاریخی قصص قرآن**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. پروینی، خلیل، (۱۳۷۹ش)، **تحلیل عناصر ادبی و هنری در داستان های قرآن کریم**، تهران: انتشارات فرهنگ گستر.
۱۴. ثعلبی، ابواسحاق، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جرجانی، عبدالقاهر، (۱۳۶۸ش)، **دلایل الاعجاز**، ترجمه محمد رادمنش، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، **قرآن در قرآن**، قم: نشر اسراء.
۱۷. راوندی، قطب الدین سعید بن هبه الله، (۱۴۰۹)، **الخرايج و الجرايح**، قم: موسسه الامام المهدي.
۱۸. سید قطب، (۱۳۶۰ش)، **آفرینش هنری در قرآن**، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات بنیاد قرآن.
۱۹. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۰ش)، **صور خیال در شعر پارسی**، تهران: انتشارات آگاه.
۲۰. صانعی پور، محمد حسن، (۱۳۹۰ش)، **مبانی تحلیل کارگفتنی در قرآن**، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

۱۴۰ مقاله علمی - پژوهشی: «کارکرد تصویرپردازی در تبیین داستان نایقه حضرت صالح (علیه السلام) و رهیافت‌های تربیتی آن در بافت موقعیتی»

۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عشاوی، محمدزکی، (۱۹۸۱م)، **فلسفه الجمال فی فکر المعاصر**، بیروت: دار النهضة العربیه.
۲۶. عموش، خلود، (۱۳۸۸ش)، **گفتنمان قرآن**، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
۲۷. فاضلی، محمد، (۱۳۶۵ش)، **دراسة و نقد فی مسائل بلاغیه هامة**، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۸. فتوحی، محمود، (۱۳۸۵ش)، **بلاغت تصویر**، تهران: انتشارات سخن.
۲۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳ش)، **کتاب العین**، قم: انتشارات اسوه.
۳۱. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۹۰ش)، **معنا شناسی شناختی قرآن**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. محمدقاسمی، حمید، (۱۳۸۷ش)، **جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۶. نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، **اعراب القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. نیشابوری، حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۴۳۱ق)، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: شرکت الاعلمی للمطبوعات.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. 'Amili JM. The Correct Biography of the Great Prophet of Islam. Qom: Open Cultural Publishing Geraphic Institute; 1373 HS
3. 'Amūsh Kh. The Qur'anic Discourse. Trans: Sayed Hossein Seyedi. Tehran: Sokhan; 1388 HS.
4. 'Ashmāwī MZ. Falsafat al-Jamāl fī Fikr al-Mu'ašir. Beirut: Dar al-Nahḍat al-'Arabīyah; 1981.
5. Abdurra'ūf Hussein. Methodology of the Qur'an. Trans: Parviz Azadi. Tehran: Imam Sadeq University; 1390 HS.
6. Ahamdi B. Structure and the Interpretation of the Text. Tehran: Markaz; 1375 HS.
7. Ahmad Rāghib AS. The Application of Artistic Image in the Holy Qur'an. Tehran: Sokhan; 1387 HS.
8. Ayati ME. The History of the Prophet of Islam, Muhammad (PBUH). Tehran: University of Tehran; 1391 HS.
9. Bayoumi Mehran M. The Historical Review of the Qur'anic Stories. Tehran: Scientific and Cultural Publications; nd.
10. Bazargan AA. The Order of the Qur'an, Tehran: Qalam; 1387 HS.
11. Dekhoda AA. Dictionary of Dekhoda. Tehran: University of Tehran; 1377 HS.
12. Fakhr al-Dīn Rāzi AAMb'. Mafātīh al-Ghayb. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH.
13. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. Qom: Osveh; 1383 HS.
14. Fazeli M. Dirāsaton wa Naqd fī Masā'il Bilāghīyah Hāmmah. Tehran: Cultural Studies and Researches Institute; 1365 HS.
15. Ibn Kathīr, I. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Muhammad Ali Bayḍūn Publication; 1419 AH.
16. Ibn Manẓūr MBM. Līsān Al-'Arab. Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1416 AH.
17. Javadi 'Amoli A. The Qur'an in the Qur'an. Qom: 'Asrā'; 1389 HS.
18. Jurjānī AQ. Dalā'il al-'Ijāz fī 'Ilm al-Ma'ānī. Translated by: Mohammad Radmanesh. Mashhad: Astan Quds Raḍawī; 1368 HS.
19. Majlisī MB. Biḥār al-'Anwār al-Jāmi' li Durar 'Akhhār al-'Aimmat al-'Aṭhār. Qom: Islāmīyyah; 1386 HS.
20. Mohammad-Qasemi H. Expressions of the Art of Imagery in the Qur'an. Tehran: Scientific and Cultural Publications; 1387 HS.
21. Mostafawi H. Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm. Tehran: Translatiing and Publishing Center; 1360 HS.

22. Parvini Kh. Analysis of the Literary and Artistic Elements of the Stories of the Holy Quran. Tehran: Farhang-Gostar; 1379 HS.
23. Qaemini A. Manashenasi Shenakhti Qur'an (Cognitive Semantics of the Qur'an). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Center; 1390 HS.
24. Qurṭubī MbA. Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow Publication; 1364 HS.
25. Salman-pour MJ & Sabour-zadeh M. The Music of the Qur'an. Tehran: Osveh; 1395 HS.
26. Sanei-pour MH. The Bases of Discourse Analysis in the Qur'an. Tehran: Imam Sadeq University; 1390 HS.
27. Saussure F. Course in General Linguistics. Trans: Kourosh Safavi. Tehran: Hermes; 1378 HS.
28. Sayed Quṭb. Artistic Representation in the Qur'an. Trans: Mohammad Mehdi Fouladvand. Tehran: Qur'an Foundation; 1360 HS.
29. Shafiei Kadkani MR. Imaginary Illustrations in the Persian Poem. Tehran: Agah; 1370 HS.
30. Ṭabāṭabā'ī SMH. The Commentary of Al-Mīzān. Qom: Islamic Seminary's Teachers Community Publications; 1417 AH.
31. Ṭabrisī FBH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
32. Tha'labī Nīshābūrī AAbI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 AH.
33. Turayhī FbM. Majma' al-Baḥrayn. Research: Sayyid 'Ahmad Husseinī Eshkivari. Tehran: Mortazavi; 1375 HS.
34. Zamakhsharī M. Al-Kashshāf 'an Ḥaqāyiq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl. Beirut: Dār Kitāb al-'Arabī; 1407 AH.

The Function of Image Processing in Explaining the Story of the Prophet Saleh ^(PBUH) and Educational Approaches of this Function in the Situational Context of the Qur'anic Verses

Fateme Kiani⁴

Mohamad-Reza Hajiesmaeli⁵

Azam Parcham⁶

Received: 27/6/2018

Accepted: 31/1/2019

Abstract

Thamud as a civilized nation with the ability to engineer natural resources, is aligned with today's advanced societies that are under the shadow of science, what is considerable to understand the diverse notes of this Qur'anic story. But there are some ambiguities in the details of the story, especially in the case of Saleh's (pbuh) she-camel, causing to disagreements between exegetes. Therefore, the study of the image as one of the branches of aesthetic science and because of the existence of the components of thought, language, emotion, truth, imagination, etc. is necessary for the development of semantics and explanation of the ambiguities of the text. On the other, recognizing the context of the situation, which includes the physical, social and mental context, directs the audience of the image to the speaker's purpose.

Recognizing the image components in the context of the Revelation age would pave the way for matching the images in order to educate peoples of different ages. In this article, it is aimed to answer the issue of the relationship between the visual components of the she-camel in the physical, social and mental context of Thamud, to explain the vagueness of the verses related to the she-camel and the nature of the

⁴. PhD candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.

exact_20@yahoo.com

⁵. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.
(the Corresponding Author)

m.hajis1@yahoo.com

⁶. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan, Iran.

azamparcham@gmail.com

educational approaches of this story in the situational context of the age of descent and other ages. In this research, it is also tried to explain the ambiguities by the combination of illustrative components in the synchronous situation of descent and different epochs. The socio-physical order of Thamud, which is the very cause of their arrogance as well, are shown through the image components.

God, according to this feature, chose the emergence of a camel from the heart of the mountain for the completion of the proof, and the water division program for testing Thamud. Allah, by these verses, warns against the disbelief of Mecca in the synchronous texture of descent, and all the perpetrators in the diachronic context, that they are coming to a hard situation.

Keywords: *Qur'an, Diachronic Texture, Synchronous Texture, Image Components, Saleh's (pbuh) She-camel.*

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۱۴۵-۱۷۳

جایگاه و کارکرد حدیث در تفسیر بیان السعاده

زهرا محب پور حقیقی^۱

سیدمهدی لطفی^۲

امیر احمدنژاد^۳

DOI: 10.22051/tqh.2019.24793.2353

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

در تفاسیر قرآن رویکردهای مختلفی در باره‌ی میزان و نحوه‌ی بهره‌گیری از حدیث مشاهده می‌شود. در تفاسیر عرفانی این امر از جنبه‌های مختلفی مانند میزان تأثیر گرایش مفسر در گزینش و فهم روایات تفسیری، اهمیت بیشتری دارد. به همین جهت، تعیین جایگاه و کارکرد حدیث در این تفاسیر می‌تواند به عنوان سنجشی برای تعیین میزان اعتبار آن‌ها در نظر گرفته شود. در این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی گردآوری شده، جایگاه و کارکرد حدیث در تفسیر بیان السعاده که اولین تفسیر عرفانی کامل و موجود شیعی به شمار می‌رود، بررسی شده است. با توجه به این که گنابادی حدیث را به عنوان منبعی مهم برای آشنایی با تنزیل و تأویل آیات و وجوه

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. zmohebpour@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول) mhdlotfi@yahoo.com

^۳ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. amirahmadnezhad@hotmail.com

مختلف معنایی و مصداقی معرفی کرده و نیز بیش از ۲۲۰۰ روایت در تفسیر خود استفاده نموده، جایگاه ویژه‌ی آن مشخص می‌گردد. مهم‌ترین کارکردهای حدیث در این تفسیر نیز براساس میزان فراوانی، شامل تبیین مفهوم، بیان مصداق و مؤید دیدگاه مفسر می‌باشند.

واژه‌های کلیدی: تفسیر بیان السعاده، جایگاه حدیث، کارکرد حدیث.

مقدمه

حدیث یکی از منابع تفسیر قرآن کریم به‌شمار می‌رود. مفسران در دوره‌های مختلف، رویکردهای متفاوتی در بهره‌گیری از این منبع داشته‌اند. برخی از اخباریان آن را تنها منبع تفسیر و فهم آیات دانسته (رک: استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۴۷ و ۴۸)، گروهی آن را مهم‌ترین منبع (رک: حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۴ و ۱۸۵) و عده‌ای روایات را به عنوان دومین منبع تفسیر و پس از خود قرآن کریم در نظر گرفته و معتقدند که سنت معصومین (ع) همان ثقل اصغر و در طول قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۲). از طرف دیگر برخی مفسران نیز در تفاسیر خود توجه چندانی به روایات تفسیری نداشته‌اند (رک: خطیب، بی‌تا، سراسر تفسیر). درحقیقت دیدگاه کلی مفسر درباره‌ی حدیث و اعتبار آن در حوزه‌های مختلف و نیز رابطه‌اش با قرآن، اساس روش او را در میزان و نوع بهره‌گیری از روایات در تفسیر بنا می‌کند (رک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۷۳).

در این میان نگاه عارفان مفسر، به حدیث و نحوه‌ی بهره‌گیری آن‌ها از این منبع در تفسیر آیات قرآن، از جهاتی دیگر نیز قابل توجه است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- نحوه‌ی اعتبار حدیث در نزد عارفان خصوصاً رابطه‌ی آن با دریافت‌های روحانشان برای فهم آیات،
- تأثیر نگرش عرفانی مفسر در گزینش و فهم روایات مورد استناد و نهایتاً فهم آیه،

- میزان توجه عارف به گونه‌های مختلف روایی مؤثر در تفسیر،
- و جایگاه زبان نمادین و تأویل در فهم روایات تفسیری.

همچنین یکی از مهم‌ترین مسائلی که درباره‌ی آثار عرفانی و از جمله تفاسیر عرفانی وجود دارد، نقدهای و سببی است که به جهت ابتنا یا استفاده‌ی آن‌ها از مشاهده و مکاشفه وارد شده و نیز متهم نمودن عارفان به مستند نبودن مباحثشان و یا بهره‌گیری فراوان از روایات جعلی و ضعیف. از طرف دیگر نیز باتوجه به وجود عرفان‌های کاذب و عارف‌نمایی که در این عرصه جولان داده و طراوشات نفسانی خود را به اسم حقایق زلال عرفانی عرضه می‌کنند، پیدا کردن راهی برای اعتبارسنجی تفاسیر عرفانی سره از ناسره ضروری می‌نماید.

بنابر آنچه گفته شد، بررسی جایگاه و کارکردهای روایات، در تفاسیر عرفانی که از این منبع استفاده کرده‌اند، می‌تواند به عنوان سنجه‌ای برای میزان اعتبار این تفاسیر در نظر گرفته شود. در همین راستا این مقاله بر آن است که جایگاه و کارکردهای حدیث را در تفسیر «بیان السعاده فی مقامات العباده»، نگاشته‌ی سلطان محمد گنابادی معروف به سلطان علیشاه (۱۲۵۱-۱۳۲۷)، مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

این انتخاب بدین جهت است که بیان السعاده اولین تفسیر کاملی است که جزء تفاسیر جامع با گرایش عرفانی شیعی و ولایی دسته بندی می‌شود (تابنده، ۱۳۲۶، ص ۴۱۰؛ کمپانی زارع، ۱۳۹۰، ص ۶۷) و بهره‌گیری آن از روایات فراوان است. مراحل کار نیز بدین نحو است که با مطالعه کامل تفسیر بیان السعاده، همه‌ی روایات مذکور در آن استخراج شده و مورد بررسی قرار گرفته و بر این اساس جایگاه احادیث در این تفسیر، میزان بهره‌گیری از آن، کارکردهای روایات مورد استناد و میزان فراوانی آن‌ها ارائه شده است.

۱. جایگاه حدیث در تفسیر بیان السعاده

برای مشخص نمودن جایگاه و میزان اهمیت یک متغیر در مجموعه‌ای باید میزان تأثیر کمی و کیفی آن را در آن مجموعه مورد بررسی قرار داد. بنابراین برای تعیین نقش

حدیث در یک تفسیر ضروری است که در مرحله اول تعداد و میزان فروانی گونه‌های مختلف روایی در آن را برر سید و سپس به میزان ارزش‌گذاری کیفی آن در روشن نمودن مفهوم آیه توجه کرد.

در میان تفاسیر قرآن کریم، چهار رویکرد عمده نسبت به میزان بهره‌گیری از روایات در تفسیر دیده می‌شود:

(۱) استفاده از روایت به عنوان تنها منبع تفسیر (برای نمونه رک: بحرانی، ۱۴۱۶، سراسر تفسیر؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، سراسر تفسیر؛ سیوطی، ۱۴۰۴، سراسر تفسیر) یا اصلی‌ترین منبع (رک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، سراسر تفسیر، بروجردی، ۱۳۶۶، سراسر تفسیر)،

(۲) بهره‌گیری از حدیث در کنار سایر منابع (رک: کاشانی، ۱۳۳۶، سراسر کتاب؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، سراسر تفسیر)،

(۳) استفاده اندک از روایت (رک: طنطاوی، ۱۴۲۵، سراسر تفسیر)،

(۴) عدم استفاده از روایت (رک: حسینی عراقی، بی‌تا، سراسر تفسیر؛ ذهبی، بی‌تا: ۴۳۲-۴۴۲؛ طیبی، ۱۳۹۶، ص ۵۸-۳۷).

در تفاسیر عرفانی نیز، سه نوع رویکرد نسبت به استفاده‌ی از حدیث در تفسیر دیده می‌شود:

(۱) عدم بهره‌گیری یا استفاده‌ی بسیار اندک از حدیث؛ مانند تفسیر کیوان فروینی (رک: مصلائی پور و میرحسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵)،

(۲) بهره‌گیری نسبتاً اندک و توجه نمودن به روایات عرفانی؛ مانند تفسیر تستری (رک: تستری، ۱۴۲۳، ص ۲۱۸-۲۲۳)،

(۳) استفاده‌ی زیاد و جامع از روایات و در گونه‌های مختلف محتوایی (همچون عرفانی، ادبی، تاریخی، فقهی و...) مانند تفسیر المحيط الأعظم (رک: آملی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۱۹-۲۲۸) و بیان السعاده.

با توجه به این که بیان السعاده جزء تفاسیری دسته بندی می شود که بهره گیری آن از روایات در کنار سایر منابع و قراین، فراوان است، این ظرفیت را دارد که بتوان جایگاه و کارکردهای حدیث را در آن مورد بررسی و تحلیل قرار داد. با تتبع در این تفسیر، می توان عناوین ذیل را به عنوان نشانه های میزان اهمیت و جایگاه ویژه حدیث در این تفسیر برشمرد:

۱-۱. اعتقاد را سخ مۀ سر به ولایت مطلق مع صومین (ع) و علم کامل آنان به تمام مراتب قرآن

گنابادی معتقد است از آنجا که مقام محمّد (ص) و علی (ع) و فرزندان معصوم (ع) آن حضرت، همان مقام مشیّت (بالا ترین مرتبه بطن و حقیقت قرآن) است، پس همه علم قرآن نزد آنان می باشد و علی (ع) کسی است که علم کتاب نزد او است؛ چنانچه در آیه «وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۱۴) به آن اشاره شده است که لفظ «علم» به «الکتاب» اضافه شده و این خود مفید استغراق است یعنی علم همه کتاب نزد علی (ع) است» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶).

بر اساس این پیش فرض مفسر که در مقدمه ی تفسیر بیان شده، می توان به جایگاه والای روایات تفسیری معصومین (ع) در نزد گنابادی پی برد. از این جهت که این روایات میراث ظاهری آنان در تفسیر قرآن بوده و با وجود تمام مشکلات در نقل به معنا، جعل و تحریف، عدم دسترسی به فضای صدور و... بارقه هایی از علم آنان به قرآن را به مخاطبان منتقل می کند.

لازم به ذکر است که سلطان علی شاه ضمن داشتن چنین اعتقادی، بر جایز بودن تفسیر، اند شیدن و تدبیر در مفاهیم و منظور آیات و ژرف نگری در لطایف آن برای همگان و به قدر استعداد تفسیر کننده تأکید دارد. وی خطاب های عمومی قرآن را مهم ترین دلیل بر این جواز برمی شمرد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲). بنابراین نمی توان گنابادی را از این منظر هم عقیده با اخباریان دانست.

۱-۲. استفاده از حدیث به عنوان یکی از ملاک‌های مهم در فهم آیه

صاحب تفسیر بیان السعاده دومین علم مورد نیاز مفسر را آگاهی نسبت به روایات تفسیری می‌داند (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲) که این امر اهمیت جایگاه روایات نزد وی را می‌رساند. براساس آنچه که در مقدمه‌ی تفسیر بیان شده، می‌توان مهم‌ترین نقش روایات در تفسیر را موارد ذیل برشمرد:

۱-۲-۱. آشنایی با موارد تنزیل و تأویل

گنابادی بیان کرده که اگر مفسر به اخباری که در مورد تفسیر آیات بیان شده است، آگاه نباشد. در بیان تنزیل و تأویل آیات در اشتباه می‌افتد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲) و در نتیجه به مراد الهی دست نمی‌یابد. منظور وی از تنزیل و تأویل قرآن چنین است:

«تنزیل قرآن اگر به معنای مصدری باشد عبارت است از تطبیق دادن آن بر مصادیق طبیعی، و اگر به معنی آن چیزی باشد که آیه درباره‌اش نازل شده، عبارت از خود آن مصداق‌هاست و تأویل عبارتست از ارجاع مصادیق طبیعی به مصادیق روحانی یا خود آن مصداق‌های روحانی آیه» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳).

بنابراین گنابادی مراجعه به روایات را در شناخت مصادیق ظاهری و باطنی آیات ضروری می‌شمرد، اگرچه که به انحصار این شناخت در روایات معتقد نیست (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۳).

۱-۲-۲. آشنایی با وجوه مختلف در معنا یا مصداق آیه

گنابادی بر اساس استناد به روایات متعدد از پیامبر اکرم (ص) و اوصیای ایشان و تبیین آن‌ها، معتقد به گوناگونی وجوه معنایی و مصداقی قرآن به شکل طولی و عرضی است (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷). وی در جهت تأکید بر مسئله مدعی شده که در روایات، تفسیر آیات به معانی مختلفی که مغایر و حتی ضد یکدیگر نیز هستند، آمده است.

برای نمونه به تفسیر «امانت» در آیهی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب: ۷۲) اشاره کرده که در اخبار منظور از آن تکلیف به طور مطلق و به خصوص نماز، ولایت و خلافت علی بن ابی طالب (ع)، خلافت ظاهری و شهادت حسین بن علی (ع) بیان شده است؛ که بدون شک خلافت ظاهری و وصایت با هم مغایرند و هر دوی اینها باز با شهادت مغایر می باشند و همه آنها با تکلیف و نماز تغایر دارند.

در عین حال شکی نیست که همه آنها در لفظ امانت در موقع نزول بر حضرت محمد(ص) مندرج بوده است. اگر چنین نبود لازم می آمد که تفسیر آنان به غیر از آنچه در کلمه «امانت» مندرج بوده است باشد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷).

در واقع باید گفت که اعتقاد به تعدد وجوه قرآن یکی از پیش فرض های مهم گنابادی است که در ضمن تفسیر آیات نیز بسیار از آن بهره برده و بر همین اساس در موارد بسیاری احتمالات مختلفی که در تفسیر یک آیه بیان شده را در نظر گرفته و می پذیرد. وی یکی از علت های نسخ و اختلاف میان روایات را همین مسئله دانسته و بر همین اساس میان اخبار مختلف جمع می کند (برای نمونه رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۳۲۶، ج ۲، صص ۴۳۸ و ۴۳۹، ج ۳، ص ۱۲).

در این میان آنچه که اهتمام گنابادی به حدیث را در این زمینه نشان می دهد:

اولاً؛ این است که وی این پیش فرض و مبنای تفسیری را از روایات معصومین

استخراج کرده،

ثانیاً؛ در مقام تفسیر آیات، معانی یا مصادیق متعدد را غالباً با استناد به احادیث ذیل

آیه نقل می کند (برای نمونه رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۲۴۸، ۲۷۸، ۳۲۶؛ ج ۲، ص ۲۰، ۱۲۹، ۲۸۱؛ ج ۳، ص ۴؛ ج ۴، ص ۲۱، ۲۷۲).

۱-۳. استناد به روایات در ضمن تفسیر و بهره‌گیری از کتب روایی

باید گفت که به لحاظ آماری نیز روایات در تفسیر بیان السعاده جایگاه مهم و ویژه‌ای دارند. گرچه به جهت بیان روایات در ضمن تفسیر و عدم وجود بخشی مشخص برای ذکر آن‌ها، بیان ضمنی بسیاری از روایات و عدم تصریح به روایت بودن آن‌ها و نیز در کنار هم نهادن و عطف نمودن احتمالات متعددی که در احادیث متعدد برای تفسیر یک آیه ذکر شده، بدون بیان لفظ روایات، امکان شمارش دقیق آن‌ها را به محقق نمی‌دهد، اما باید گفت که ذیل بیش از ۱۲۰۰ آیه از قرآن کریم از روایات بهره برده شده است. همچنین به‌طور کلی بیش از ۲۲۰۰ روایت در این تفسیر به کار رفته است.

لازم به ذکر است که در این شمارش مواردی که مفسر احتمالات متعدد در تفسیر یک آیه را به هم عطف نموده و خود احادیث را ذکر نکرده، به عنوان یک روایت در نظر گرفته شده است. در صورتی که موارد این‌چنینی به صورت تک تک شمارش شوند، تعداد روایات به کار رفته در تفسیر بیان السعاده در حدود ۲۵۰۰ روایت نیز تخمین زده می‌شود.

گفتنی است که در ذیل تحقیق‌ها و بحث‌های قرآنی که ذیل برخی آیات، به مناسبت مطرح شده نیز بهره‌گیری از روایات در ضمن بحث بسیار چشمگیر است؛ به گونه‌ای که از میان بیش از ۱۲۰ تحقیق و بیان، در ۴۵ مورد از روایات متعددی استفاده شده است.

درباره‌ی منابع مورد استفاده‌ی گنابادی در ذکر روایات نیز باید گفت که خود وی در مواضعی به تفسیر قمی (ج ۲، ص ۶۴، ۱۳۷؛ ج ۳، ص ۱۶۹، ۲۴۰) و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (ج ۱، ص ۵۹، ۹۲، ۱۰۳، ۲۴۰)، تفسیر الصافی (ج ۱، ص ۱۳۰؛ ج ۲، ص ۱۱۸)، کتاب کافی (ج ۲، ص ۳۵، ۲۰۶) مجمع البیان (ج ۱، ص ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۳۲۸، ج ۴، ص ۸۸) و تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۱۴۲) اشاره کرده است.

۲. کارکردهای حدیث در تفسیر بیان السعاده

منظور ما از کارکرد حدیث در تفسیر این است که یک روایت چه نقشی در فهم آیه و مراد و منظور آن ایفا می‌کند. با استخراج روایات تفسیر بیان السعاده و تحلیل و بررسی محتوای آن‌ها در بافت خود تفسیر، موارد زیر به عنوان گونه‌های کارکرد حدیث در تفسیر بیان السعاده بدست آمد؛ که به ترتیب فراوانی عبارتند از:

۲-۱. تبیین مفهوم آیه

باتوجه به این که هدف از تفسیر قرآن در حقیقت کشف مدالیل و مقاصد آیات است، باید گفت که مهم‌ترین کارکرد روایات در تفسیر نیز آشکار کردن معنا و مراد خداوند از آن است.

در تفسیر بیان السعاده نیز این کارکرد بیش‌ترین میزان فراوانی را داشته و مفسر به شکل‌های گوناگونی از روایات برای فهم آیه استمداد جسته است. گونه‌های استخراج شده عبارتند از:

۲-۱-۱. تبیین منظور و مراد از واژگان یا عبارات آیه

می‌توان گفت که پربسامدترین کارکرد در میان روایات بیان‌گر مفهوم آیه، همین کارکرد است. گنابادی در ذیل آیات، توجه زیادی بر روشن ساختن مراد و منظور خداوند از واژگان یا عبارات آیه دارد و در این راستا از احادیث نیز در کنار سایر منابع و قرائن تفسیری بسیار بهره گرفته است. برای مثال در ذیل آیه ی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» (آل عمران: ۱۰۲) پس از بیان این که بجای آوردن حق تقوا برای مراتب مختلف انسان‌ها، متفاوت است، در تکمیل بحث به روایتی از امام صادق (ع) استناد می‌کند که ایشان می‌فرمایند حق تقوا این است که خداوند اطاعت شود و عصیان نشود و ذکر شود و فراموش نشود و شکر شود و کفران نشود. وی پس از بیان روایت مخاطبان را به ذومراتب بودن هر یک از مفاهیم اطاعت، ذکر و شکر نیز توجه می‌دهد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۷ و ۲۸۸).

در نمونه‌ای دیگر گستره‌ی شمول جمله «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) و کیفیت آن با بهره‌گرفتن از روایت ذیل تبیین شده است:

«به تمام مردمان، چه مؤمن و چه مخالف، خوش سخن گوید؛ اما با مؤمنان گشاده‌رو و مژده‌دهنده باشید و با مخالفان با مدارا سخن گوید، تا آنها به ایمان جذب شوند. اگر از ایمان آوردن آنان مأیوس شدید، خود و برادران مؤمن خویش را، از شرّ آنان باز دارید. سپس فرمود: مدارا با دشمنان دین خدا، از برترین صدقه‌های مرد بر خود و برادرانش است. روزی حضرت (ص) در منزلش بود، که عبد الله بن آبی ابن ابی سلول از وی اجازه ورود خواست. حضرت اجازه فرمود و گفت بد برادری است (بئس أخو العشیره) به او اجازه دهید. چون داخل شد، او را نشانند و به روی او لبخند زده با گشاده‌رویی با او رو برو شد. پس چون عبد الله بن ابی، بیرون رفت عایشه گفت: ای رسول خدا (ص) با او چنان سخن گفتمی و چنین رفتار کردی! پس رسول خدا (ص) فرمود: ای عایشه بدترین مردم نزد خدا در روز قیامت کسی است که به خاطر ترس از اصابت شرّ و بدی او، محترم و گرامی داشته شود» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۱).

همچنین باید گفت که گرایش عرفانی و ولایی مفسر در این کارکرد، ظهور و نمود دارد. چنانچه در مواردی پس از تبیین منظور آیه و تفسیر ظاهری آن، روایتی را در راستای تبیین مقصود باطنی آن ذکر می‌کند. مثلاً در ذیل آیه «وَأَمْوَالُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةِ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۶) به استناد احادیثی از امام باقر و امام صادق (ع) منظور از اتمام حج را لقاء امام (ع) و یا زیارت معصومین (ع) بیان کرده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۰).

لازم به ذکر است از این جهت که مفسر بیان السعاده معتقد به تعدد وجوه معنایی آیات است، خود را ملزم نمی‌کند که تنها یک مراد و منظور را برای آیه در نظر بگیرد و احتمالات دیگر را تضعیف کرده یا نقد نماید. به همین جهت گاه در تبیین آیه روایات

متعددی را که درباره‌ی مراد از آن ذکر شده، بدون هیچ گونه جرح و تعدیل یا امتیازبندی می‌آورد. برای نمونه درباره‌ی منظور از «باغ» که در آیه‌ی «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (بقره: ۱۷۳) ذکر شده، آورده است که در اخبار باغی به کسی که برای سرگرمی به شکار پردازد، به طلب کننده لذت و به کسی که نافرمانی ورزیده و بر امام خروج نموده، تفسیر شده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۴).^۱

۲-۱-۲. تفصیل مباحث مجمل و مختصر

در بیان السعاده نیز به سان بسیاری از تفاسیر اجتهادی، روایات مهم ترین منبع تفصیل مطالبی است که در آیات به صورت مجمل و مختصر مطرح شده‌اند. در این کارکرد، روایات حوزه‌ی قصص، یعنی سرگذشت انبیا و امت‌های گذشته که در قرآن یاد شده‌اند، بیشترین بسامد را در بیان السعاده دارد. پس از آن نیز روایاتی که ذیل آیات الأحکام مطرح شده و به بیان جزئیات حکم مورد بحث می‌پردازد، بیشترین فراوانی را داراست. گنابادی برای بیان جزئیات و زوایای غالب قصص قرآنی همچون قضیه آغاز آفرینش و آدم و حوا (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۷۴ و ۷۵)، حضرت موسی و فرعون و بنی اسرائیل (رک: همان، ج ۱، ص ۹۵، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ج ۳، ص ۳۵)، هاروت و ماروت (رک: همان، ج ۱، ص ۱۲۰)، قوم حضرت لوط (رک: همان، ج ۲، ص ۱۹۲)، اصحاب کهف (رک: همان، ج ۳، صص ۴۶۲ و ۴۶۳)، حضرت مریم (رک: همان، ج ۱، ص ۲۵۸) و ... از روایات جوامع روایی شیعه بهره‌گیری زیادی کرده است.

وی برخی از روایات موسوم به اسرائیلیات را که مفهوم ظاهری آن‌ها با عصمت انبیا ناسازگار است، نیز ذکر کرده، اما همواره یادآور می‌شود که این گونه روایات هرگز معنای ظاهریشان مراد نیست و باید به تأویل برده شوند. اما در ذیل آیات الأحکام، تفصیل مطالب و جزئیات احکام به کتب فقهی ارجاع داده شده (رک: همان، ج ۱، ص ۱۸۱، ۲۸۵؛ ج ۲،

^۱ برای نمونه‌های بیشتر (رک: ج ۱، ص ۶۳، ۹۱، ۹۸، ۱۱۰، ۱۴۵، ۲۶۱، ۲۹۸؛ ج ۲، ص ۱۹۰، ۴۴۵؛ ج ۳، ص ۵۲، ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۴، ۲۸۵؛ ج ۴، ص ۶۸، ۷۴، ۷۵).

ص ۸۶، ۲۵۲؛ ج ۳، ص ۷۹؛ ج ۴، ص ۱۸۶) و به همین جهت میزان استفاده از روایات به نسبت روایات حوزه‌ی قصص کمتر است. گرچه ذیل آیاتی درباره‌ی حج (ج ۱، صص ۱۵۸، ۱۸۵)، کیفیت نماز خوف (ج ۱، ص ۲۱۰)، خوردن غذای اهل کتاب و ازدواج با آن‌ها (ج ۲، صص ۷۵ و ۷۶)، حکم اسیر جنگی (ج ۴، ص ۸۲)، عده نگه داشتن بانوان (ج ۱، ص ۲۰۷)، زنا (ج ۳، ص ۱۰۷) و... روایاتی را در جهت تبیین جزئیات این احکام آورده است.

همچنین لازم به ذکر است که بیان تفصیلی یا به عبارت دیگر تفسیر موضوعی برخی از مباحث مهم قرآنی یا عرفانی مانند تقوا و مراتب آن (رک: ج ۱، ص ۴۸)، نماز و مراتب آن (ج ۱، ص ۵۸)، توبه بنده و پروردگار (ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳)، توفی (ج ۲، ص ۴۵)، عشق و حبّ و مراتب آن‌ها (ج ۲، ص ۳۵۲) نیز تحت عنوان «تحقیق...» غالباً ذیل اولین آیه‌ی مرتبط، آورده شده است؛ که گنابادی در ضمن این موارد نیز از روایات در حد قابل توجهی بهره برده است.

۲-۱-۳. تبیین مفهوم واژگان یا عبارات آیه

باتوجه به روش جامع تفسیر بیان السعاده در تفسیر، گنابادی در حد مناسب و کافی به بحث واژگانی آیات و بیان معانی آن‌ها پرداخته است. یکی از منابع گنابادی در این بخش بهره‌گیری از روایات است. در مواضع متعددی ضمن بیان معنای یک واژه از منابع لغوی که غالباً هم به‌طور صریح از آن‌ها یاد نمی‌کند، معنایی که در حدیث هم برای آن نقل شده بیان می‌کند.

برای نمونه ذیل آیه‌ی «فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوَصِّ جَنْفًا أَوْ إِيْمًا» (بقره: ۱۸۲) در ضمن تبیین معنای واژه‌ی «جنفاً» به معنای آن در روایت اشاره کرده و می‌گوید: «میلان عن الحقّ خطأً كما فسّر فی الخبر (ج ۱، ص ۱۷۰) یعنی «جنفاً» چنان‌که در خبر تفسیر شده به معنای انحراف غیر عمدی از حق است. همچنین در بیان معنای واژه‌ی «أرائك» در آیه‌ی «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْائِكِ» (کهف: ۳۱) به‌طور ضمنی معنایی را که در روایت مطرح شده، بیان می‌کند: «و فسّرت فی الاخبار بالستر علیها الحجال» (ج ۲، ص ۴۶۴) یعنی «ارئک» در روایات به تخت‌هایی

که حجه‌ی عروس روی آن‌ها باشد، تفسیر شده است.^۲ این کارکرد روایت بسامد زیادی در تفسیر بیان السعاده نداشته و گرایش عرفانی مفسر نیز در آن نمودی ندارد.

۲-۱-۴. بیان مراتب یک مفهوم

یکی از بن‌مایه‌های فکری گنابادی که در بیان السعاده نیز ظهور و نمود دارد، این است که وی به ذومراتب بودن مقامات مثبت یا منفی انسانی مانند ایمان، علم، شکر و کفر، جهل، نفاق و... قائل است و در همین راستا در تفسیر آیات نیز به مناسبت، این مراتب را تبیین کرده و آیات مرتبط با هر مرتبه را متذکر می‌شود. در غالب موارد این چینی خود مفسر با کمک آیات، روایات و تیزی‌ها یا مشاهداتی که نسبت به حالات نفسانی انسان دارد، این مراتب را تعیین می‌کند و در نتیجه روایت نقش انحصاری را در این مورد ایفا نمی‌کند. اما موارد اندکی نیز وجود دارد که فقط با بهره‌گیری از حدیث این تبیین صورت گرفته است. برای نمونه مراتب صابران و پاداش آن‌ها براساس روایتی از امام صادق (ع) در دو مقام مطرح شده است:

۱) عوام، یعنی افرادی که با ناراحتی و اکراه صبر می‌کنند، اما شکایت پیش خلق نبرده و با پاره شدن پرده بی‌تابی نمی‌کنند؛ پاداش آن‌ها بهشت است که خداوند طبق آیه «و بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵) به آن‌ها مژده داده است.

۲) خواص، یعنی آنانی که با خوشحالی و خوشامدگویی از بلا یا استقبال می‌کنند و با آرامش و وقار صبر می‌نمایند که پاداش آن‌ها همان است که خداوند متعال فرموده: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۳) (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۵۶).

۲-۲. تبیین مصداق یا مصادیق آیه

یکی از مهم‌ترین گونه‌های روایات تفسیری، نشان دادن نمونه‌های عینی و بیرونی در تطبیق با مدالیل، مقاصد و اشاره‌های قرآنی است. در تفسیر توجه به مصداق و آوردن

۱. برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۱۱۶، ج ۲، ص ۷۱، ۴۵۹).

نمونه، برای تصور ذهنی کامل از مفهوم استفاده می‌شود. مشخص کردن مصداق، هم قلمروی معنا را تعیین می‌کند و هم به کلام عینیت بخشیده و آن را از ابهام خارج می‌سازد (رک: مؤدب، ۱۳۹۱، ص ۱۳). در معناشناسی نیز اهمیت مصداق تا جایی است که گاهی معنا به طور کامل با دلالت مفهومی مطابقت ندارد، اما این مصداق است که به مفاهیم شکل می‌دهد (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

البته باید توجه داشت که روایات بیان‌گر مصداق، در پی تفسیر آیه نیستند، زیرا تفسیر به معنای بیان معانی الفاظ و جمله‌های قرآن است و غالب این احادیث از این قبیل نیستند، بلکه در پی تطبیق آیه بر برخی مصداق و در موارد فراوانی تطبیق بر بارزترین مصداق آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۸).

یکی از شاخصه‌های مهم تفسیر بیان السعاده، توجه فراوان به مصداق آیات خصوصاً مصداق‌های باطنی است که در همین راستا از روایات بسیار بهره گرفته است، به گونه‌ای که پس از روایات تبیین مفهوم آیه، بیش‌ترین کارکرد حدیث از آن روایات بیان‌گر مصداق است. غالب تطبیق‌هایی که در این تفسیر مشاهده می‌شود منطبق ساختن مضامین آیات بر ولایت ائمه (ع)، وجود حضرات معصومین به ویژه امیرالمؤمنین (ع) و پیروان و دشمنان ایشان است.

برای نمونه در ذیل آیه «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵) به استناد حدیث قدسی، پذیرندگان ولایت حضرت علی (ع) به عنوان مصداق «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ» معرفی شده‌اند:

«في الحديث القدسي: قَبِعْتَنِي حَلْفَتِي وَ مَجْلَالِي أَقْسَمْتُ أَنَّهُ لَا يَتَوَلَّى عَلِيًّا
(ع) عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي إِلَّا زُحِرَتْهُ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلْتُهُ الْجَنَّةَ، وَ لَا يُبْغِضُهُ
أَحَدٌ مِنْ عِبَادِي إِلَّا أُبْغِضْتُهُ» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۸).

در نمونه‌ای دیگر امام صادق (ع) پس از بیان این که منظور از «آلاء رب» عظیم‌ترین نعمت خداوند بر بندگانش است، مصداق آن را ولایت معصومان (ع) بر شمردند (همان، ج ۲، ص ۱۹۰). همچنین امام سجاد (ع) در آیهی «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَ

ازرُّقْ أَهْلَهُ مِنَ النَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ (بقره: ۱۲۶) مصداق « مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ » را امامان معصوم و شیعیان ایشان و مصداق « مَنْ كَفَرَ » را انکار کنندگان وصی پیامبر (ع) معرفی کرده‌اند (ج ۱، ص ۱۴۵).

علاوه بر مصادیق باطنی آیات، روایت‌های بیان‌گر تطبیق‌ها و مصداق‌های ظاهری نیز در بیان السعاده کم و بیش مطرح شده‌اند. مثلاً مصادیق انبیای اولوالعزم ذیل آیهی «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف: ۳۵) به استناد روایات مشهور بیان شده است و یا مصداق‌های ظاهری و باطنی «باقیات الصالحات» در آیهی «وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا» (کهف: ۴۶) براساس احادیث، نماز شب، مطلق نماز، نمازهای پنج‌گانه‌ی واجب، تسیح کبری، اولاد صالح، درختان میوه که انسان آن را می‌کارد، ولایت و محبت ذکر شده‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۶۶).^۳

البته باتوجه به این که گنابادی همواره به مفهوم عام آیات و احتمالات متعدد در معنای آیه نیز توجه داشته و به بیان آن‌ها می‌پردازد، می‌توان نتیجه گرفت که وی به انحصار دلالت آیه در یک یا چند مصداق معتقد نیست و هرگز گستره شمول و عموم معنای آیه را محدود نمی‌کند. بلکه مصادیق مطرح شده در روایات را به عنوان مصداق تام یا اولین مصداق ذکر کرده است.

۲-۳. به عنوان مؤید و شاهد برای دیدگاه مفسر در فهم آیه

یکی از کارکردهای مرسوم و پرکاربرد حدیث در تفاسیر جامع و اجتهادی که روایات در ضمن تفسیر آورده شده، این است که مفسر پس از بیان تفسیر آیه بر مبنای استنباط از قرائن متعدد، از روایات به عنوان مؤید و گواهی بر صحت دیدگاه خود یا

۳. برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۹۱، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۸۲ و ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۲۷؛ ج ۲، ص ۲۰، ۲۵، ۷۲، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۵۵، ۴۷۶؛ ج ۳، ص ۴، ۱۳، ۲۳۱، ۲۸۵؛ ج ۴، ص ۶۹، ۷۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸).

مقدمات دید گاهش بهره می گیرد و بر این اساس احتمالی را که در تفسیر آیه بیان کرده، قوت می بخشد.

بخش قابل توجهی از روایاتی که گنابادی به آن‌ها استناد کرده نیز از این دست هستند. وی در راستای گرایش ولایی خود در تفسیر و استنباط‌هایی در این زمینه و همچنین در ضمن بیان مفاد ظاهری و عام آیات، از روایات به عنوان مؤید، بهره گرفته است. برای نمونه ذیل آیهی «وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَءَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۲) بیان می کند:

«معنای آیه این است که خداوند متعال آمرزنده است نسبت به کسی که با توبه‌ی خاصّ ولوی به دست ولیّ امرش توبه کند، به این گونه که از توقّف تنها بر ظاهر احکام قالبی منزجر بوده، باطن و نمونه‌ی معانی را جوید و با بیعت خاصّ ولوی ایمان آورد و موافق شروط بیعتش عمل صالح انجام دهد. سپس به ظهور امام (عجل الله فرجه) و بروز ملکوت او بر سینه‌اش و دخول او در خانه‌ی قلبش، راه می یابد. پس همانا تا قائم (عجل الله فرجه) ظاهر نشود مغفرت تامّ و کامل به ظهور نمی رسد. وی بلافاصله پس از بیان این دیدگاه تصریح می کند که روایات متعدد و موافقی وارد شده که مقصود از اهتدا، هدایت یافتن به ولایت است و هیچ عملی بدون ولایت نافع نیست، و اگر بنده‌ای خودش را در راه عبادت پروردگارش بین رکن و مقام خسته کند تا مانند مشکگ دریده و کهنه لاغر گردد خداوند عبادت او را قبول نمی کند، یا خداوند او را با رو به آتش می اندازد. و این که در اخبار زیادی آمده است: اسلام بر پنج چیز بنا شده است که بالاترین و شریفترین آن‌ها ولایت است و در خبر دیگری انتظار قائم (عجل الله فرجه) را یکی از ارکان دین شمرده است» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۱).

درحقیقت این روایات و موارد متعدد دیگری که به آن‌ها استناد شده، به عنوان مؤیدات دیدگاه مفسر ذیل آیه مورد بحث مطرح شده‌اند.^۴

نمونه‌ی دیگر ذیل آیه‌ی «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ» (بقره: ۱۴۳) است که گنابادی درباره‌ی اسناد فعل «لِنَعْلَمَ» به خداوند که دلالت بر حدوث علم الهی دارد دو احتمال بیان کرده است:

(۱) این نسبت به اعتبار مظاهر یا جانشینان خداوند است.

(۲) منظور علمی است که همراه معلوم است، نه علمی که قبل از معلوم باشد (ظهور و به فعلیت رسیدن علم الهی).

وی پس از بیان این دیدگاه، روایت «یعنی الّا لنعلم ذلك منه وجودا بعد ان علمناه سيوجد» را که منسوب به معصوم معرفی کرده، به عنوان مؤید احتمال دوم ذکر می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۵۰).^۵ لازم به ذکر است که منابع مورد استفاده‌ی گنابادی در این زمینه، همان جوامع روایی و تفسیری شیعه، همچون الکافی، تفسیر الصافی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، تفسیر قمی و... است.

یکی از مباحثی که در بیان السعاده، ذیل بخش اندکی از آیات یا تحقیق‌ها مطرح شده، بعضی از عقاید خاص یکی از نحله‌های صوفیه (سلسله نعمت الهی) که گنابادی بدان منسوب است، می‌باشد (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳). یکی از این موارد، منظور از «فکر»، «حضور» و «سکینه» در اصطلاح صوفیه است.

مفسر معتقد است که این اصطلاحات به معنای ظهور ولی امر یا امام بر قلب سالک بر حسب مقام مثالی و ملکوتی اوست و سالک باید که آینه دل را به ذکر و اعمالی که از شیخش دستور گرفته جلا بخشد؛ هنگامی که ذهن را جلا بخشید و ذکر قوی گشت و دل از اغیار خالی شد، شیخ با صورت مثالی بر وی ظاهر می‌شود و در واقع همراهی حقیقی این

^۴ برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۹۲، ۲۳۶، ۲۷۷، ۲۸۸، ج ۲، ص ۴۳۶، ۴۴۸، ج ۳، ص ۸، ۲۰، ۶۴).

^۵ برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۷۸، ۹۶، ۱۳۲، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۷۶، ۳۲۱، ج ۲، ص ۱۹۰، ۴۴۲، ۴۵۷،

۴۶۱، ج ۳، ص ۴۹، ۶۱، ۱۲۶).

است، نه آنچه که توهم می شود که سالک باید کوشش کند و صورت مخلوقی شیخ را تصور نماید. وی در ضمن تفسیر آیاتی چند، این مطلب را متذکر می شود.

اما نکته‌ی جالب توجه این است که وی در ۵ موضع برای اثبات دیدگاه خود، به جمله‌ی «وقت تکبیرة الإحرام تذکر رسول الله (ص) و اجعل واحدا من الأئمة (ع) نصب عینیک» به عنوان روایتی از امام صادق (ع) یا یکی از معصومین استناد نموده (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۳، ۵۱؛ ج ۲، ص ۱۶، ۱۳۳، ۱۶۴؛ ج ۴، ص ۲۴۹)؛ در حالی که در جوامع روایی، تنها در کتاب فقه منسوب به امام رضا (ع) مضمون مشابهی با تعبیر «انو عند افتتاح الصلاة ذکر الله عز و جل و ذکر رسول الله و اجعل واحدا من الأئمة نصب عینیک» (منسوب به علی بن موسی (ع)، ۱۴۰۶، ص ۱۰۵) بیان شده و در *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۰۷) و *مستدرک الوسائل* (نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۲) نیز به نقل از همین کتاب آمده است. البته علامه مجلسی تذکر داده که عبارت «اجعل واحدا من الأئمة نصب عینیک» فقط در همین منبع آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۱۶ و ۲۱۷).

۲-۴. سبب نزول یا فضای نزول

روایات و گزارش‌هایی که درباره سبب نزول یا شأن نزول آیات مطرح شده، در حد متوسطی مورد توجه گنابادی قرار گرفته است. به این معنا که وی همواره به ذکر سبب نزول‌های متعددی که برای یک آیه گزارش شده، نمی‌پردازد و تفسیر آیه را نیز بر محور آن‌ها قرار نمی‌دهد و تأکیدش بر این است که مفاد آیات و مصادیق آن کلی بوده و منحصر در مورد نزول نمی‌شود (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۶، ۲۵۳، ۲۸۱).

همچنین غالباً سبب نزول را پس از بیان تفسیر آیه و در انتها ذکر کرده و آن را به عنوان یکی از احتمالات و وجوه آیه می‌پذیرد و یا هیچ اظهار نظری نمی‌کند (رک: ج ۲، ص ۴۶۴). نکته‌ی دیگر درباره روایات سبب نزول یا فضای نزول این است که مفسر غالب آن‌ها را با تعابیر «فی الأخبار» (رک: ج ۱، ص ۱۳۹)، «زوی» (رک: ج ۱، ص ۱۴۹)، «فی

حدیث» (ج ۱، ص ۱۵۱)، «قیل» (ج ۱، ص ۱۹۳)، «نقل» (ج ۱، ص ۱۷۸) بدون یادکرد نام معصوم یا راوی نقل کرده است.

گرایش ولایی گنابادی در بیان سبب نزول‌هایی که درباره‌ی حضرت علی (ع) و اهل بیت پیامبر (ص) است نیز کاملاً نمود دارد. در این موارد غالباً به روایات معصومین با ذکر نام امام استناد کرده، تعدد اخبار و نیز نقل آن در منابع اهل سنت را نیز تذکر داده است. برای نمونه ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) آورده است:

«ورد من طریق العامة و الخاصة ان الآیة نازلة فی علی (ع) حین تصدق فی المسجد فی رکوع الصلوة بخاتمه أو بجلته التي كان قيمتها الف دينار. و مفسسرو العامة لا ينكرون الاخبار فی كونها نازلة فی أمير المؤمنين (ع) و قد نقلوا بطرق عديدة من رواهم انما نزلت فی علی (ع)» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۹۱).

همچنین ذیل آیه مباحله پس از نقل روایتی از امام صادق (ع) درباره این قضیه، گزارش تفسیر کشاف در این باره را نیز ذکر کرده است (رک: ج ۱، ص ۲۷۰).^۶

۲-۵. تأکید بر مضمون یا حکم آیه

در ذیل برخی از آیاتی که در مقام امر، بشارت ترغیب و مدح فضیلتی یا نهی، هشدار، تحذیر و ذم نسبت به ردیلتی هستند، روایاتی مطرح شده که در مقام تبیین مراد آیه یا مصادیق آن نیستند، اما مضمون یا حکم مطرح شده در آیه را تأکید می‌کنند. مثلاً ذیل آیه‌ی تحریم ربا (بقره: ۲۷۵) روایاتی در تأکید بر قبح ربا و مجازات شدید تمام دست‌اندرکاران آن ذکر شده است (رک: ج ۱، ص ۲۳۸). نمونه‌ی دیگر دو روایتی است که ذیل آیه‌ی «وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا

^۶. برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۱۸۶؛ ج ۲، ص ۷۴؛ ج ۴، ص ۲۲۳، ۲۴۱).

صالحاً» (کهف: ۸۲) درباره تأثیر مثبت صالح بودن والدین بر زندگی فرزندان و نوادگان مطرح شده است (رک: ج ۲، ص ۴۷۷).^۷

۲-۶. اختلاف قرائت

پرداختن به اختلاف قرائت در تفسیر بیان السعاده جلب توجه چندانی نمی‌کند، مگر در مواردی که قرائتی خاص از معصومین (ع) نقل شده باشد. غالب این موارد نیز به نحوی بر حذف «علی» (رک: ج ۴، ص ۸۳)، «ولایه علی» (رک: ج ۲، ص ۴۵۳)، «آل محمد» (رک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵۸) یا تبدیل «أئمه» به «أمة» (رک: همان، ج ۱، ص ۲۹۲) دلالت دارند. گنابادی در ذیل برخی از این موارد بیان می‌کند که این روایات مبین کنایه و مقصود آیه بوده و گر نه آیه این چنین نازل نشده است (رک: ج ۱، ص ۹۸ و ۲۹۲). اما ذیل بعضی روایات نیز سکوت شده و توجیه یا نقدی به چشم نمی‌خورد (رک: ج ۴، ص ۸۳).

به نظر می‌رسد به کارگیری چنین گزارش‌هایی که در این نوشتار تحت عنوان اختلاف قرائت مطرح شده، در حقیقت از اعتقاد مفسر به وقوع تحریف لفظی در قرآن سرچشمه می‌گیرد. گنابادی معتقد است که اخبار زیادی از معصومین (ع) درباره‌ی واقع شدن تحریف و تغییر در قرآن به ما رسیده است؛ به گونه‌ای که درباره‌ی صدور بعضی از آن‌ها از معصوم شکی باقی نمی‌ماند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹). البته وی وقوع تحریف را موجب خللی به هدایت بخشی قرآن و مقصود نهایی آن نمی‌داند و بر آن است که با توجه به این که معصومین ما را به پیروی از قرآن کنونی امر کرده‌اند، باید به مفاد آن عمل کرده و احادیث را نیز بر آن عرضه نماییم (همان، ج ۱، ص ۲۰).

پر واضح است که این دیدگاه به هیچ وجه مورد پذیرش عموم دانشمندان شیعه نبوده و کتاب‌ها و مقالات متعددی در نقد آن و اثبات عدم تحریف قرآن نگاشته شده است. لازم به ذکر است تعدادی از روایاتی که بیان‌گر اختلاف قرائت هستند، اما هیچ ارتباطی با بحث تحریف ندارند نیز در بیان السعاده مطرح شده است. برای نمونه ذیل آیه

^۷ برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۲۷۵، ۳۱۱، ۳۲۱؛ ج ۳، ص ۱۱۲، ۶۰، ۱۱۷ و ۱۱۸).

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، قرائت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» که منسوب به امیرالمؤمنین (ع) دانسته شده، بیان گردیده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۱۹).^۸

۲-۷. بیان حکمت احکام و امثال مطرح شده در آیات

گنابادی ذیل برخی از آیات الأحکام علاوه بر تبیین مختصر حکم مورد بحث، با استفاده از روایت به بیان حکمت تشریح حکم نیز می‌پردازد. برای نمونه احادیثی در بیان حکمت روزه (ج ۱، ص ۱۷۱)، تغییر قبله (ج ۱، ص ۱۵۰)، لزوم وجود چهار شاهد برای اثبات زنا (ج ۳، ص ۱۰۸ و ۱۰۹) مطرح کرده است.

وی همچنین ذیل آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا» (بقره: ۲۶) طبق روایتی از امام صادق (ع) بیان می‌کند که حکمت مثال زدن خداوند به پشه بدین جهت است که این حشره با وجود کوچکی حجم، تمام آنچه را که خدای متعال آنچه در فیل با همه بزرگی اش قرار داده، داراست. علاوه بر این که دو عضو دیگر نیز در او جای داده و پروردگار بدین وسیله مؤمنان را به لطافت و شگفتی آفرینش آگاه ساخته است.

۲-۸. تطبیق امت‌های گذشته بر امت اسلام

یکی از نکات شاخص در بیان السعاده این است که مفسر در ضمن تبیین آیات قصص، در صدد تطبیق سرگذشت امت‌های پیشین بر امت اسلام و بیان عبرت‌هایی که جامعه‌ی مسلمانان باید از آن‌ها بگیرد، است. به طور خاص ذیل آیاتی که درباره‌ی بنی‌اسرائیل نازل شده، این تطبیق‌ها جلب توجه بیش‌تری می‌کند (رک: ج ۴، ص ۱۷۵). در بخش اندکی از این موارد از روایات نیز بهره گرفته شده است.

^۸ برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۱۱۴، ۱۸۹، ۲۹۷؛ ج ۳، ص ۲۰).

مثلاً ذیل آیه‌ی «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره: ۷۸) به حدیثی از امام صادق(ع) درباره‌ی مقایسه‌ی عوام و علمای یهودی و مسلمان، استناد شده است(ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).^۹

۲-۹. روایات استطرادی

منظور از این عنوان روایاتی است که ارتباط خاصی با فهم و مراد آیه نداشته، به عنوان مؤید دیدگاه مفسر نیز مطرح نشده‌اند و تنها به جهت ارتباطی اندک با یکی از واژگان یا عبارات یا موضوع کلی آیه ذکر شده است. مانند اطلاعات تاریخی یا اخلاقی غیر مرتبط با مراد آیه.

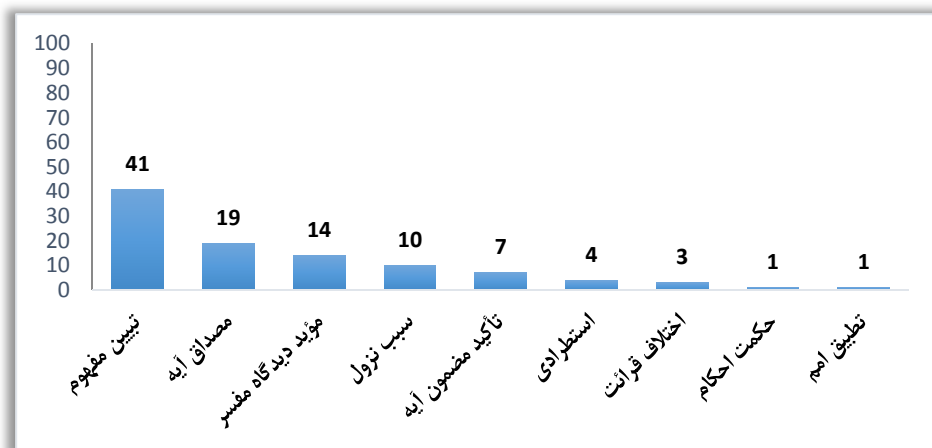
تعداد این روایات در تفسیر بیان السعاده کم است؛ از این جهت که بنای مفسر به طور کلی بر این بوده که از محدوده‌ی تفسیر آیات خارج نشود و حتی در ذیل برخی آیات که مطلبی را نیازمند به توضیح و تبیین بیش تر می‌دیده، به صورت مجزا و ذیل عنوان «تحقیق ...» یا «بیان ...» مطرح کرده است.

نمونه‌هایی از روایات استطرادی در بیان السعاده شامل نهی از ناسزا گفتن به دهر ذیل آیه ۲۴ سوره جاثیه (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۷۴)، ذکر سنگ‌هایی که از بهشت فرود آمده‌اند و بیان خاص بودن آن‌ها ذیل آیه ۶۰ سوره بقره(همان، ج ۱، ص ۹۸) و روایاتی درباره‌ی گریه آسمان بر امام حسین(ع) در ذیل آیه ۲۹ سوره دخان هستند(همان، ج ۴، ص ۶۸).^{۱۰}

میزان تقریبی فراوانی کارکرد حدیث در تفسیر بیان السعاده را می‌توان در نمودار زیر، که براساس درصد است، ارائه نمود:

^۹. برای نمونه‌های بیشتر رک: (ج ۱، ص ۲۸۸، ۱۱۴ و ۱۱۵، ۸۵).

^{۱۰}. برای نمونه‌های دیگر رک: (۱/ ۲۴۹؛ ۲/ ۲، ۴۷۵؛ ۳/ ۱۵۳، ۴/ ۳۶۸).



نمودار ۱: فراوانی کارکردهای حدیث در بیان السعاده

نتیجه گیری

۱. جایگاه مهم روایات در تفسیر بیان السعاده را می توان بر اساس نکاتی که گنابادی در مقدمه مطرح کرده و در واقع پیش فرض ها و مبانی او به شمار می رود و نیز آنچه که به صورت عملی در ضمن تفسیر آیات پیاده نموده، بدست آورد. بر این اساس می توان نشانه های اهمیت ویژه ی حدیث در این تفسیر را چنین برشمرد:

الف) اعتقاد راسخ مفسر به ولایت مطلق معصومین و علم کامل آنان به تمام مراتب قرآن که در مقدمه تفسیر فصلی را به خود اختصاص داده بیان گر جایگاه والای روایات تفسیری به عنوان بخشی از میراث ظاهری معصومان (ع) نزد وی است.

ب) برشمردن آگاهی از روایات تفسیری به عنوان دومین علم مورد نیاز مفسر و تأکید بر نقش اساسی روایات برای آشنایی با موارد تنزیل و تأویل و آگاهی از وجوه مختلف معنایی و مصداقی نکته ی دیگری است که جایگاه حدیث در تفسیر بیان السعاده را نشان می دهد.

ج) استفاده از بیش از ۲۲۰۰ روایت در ذیل بیش از ۱۲۰۰ آیه از قرآن کریم، در گونه‌ها و کارکردهای مختلف تفسیری، گواه روشنی بر توجه زیاد گنابادی به روایات برای تفسیر آیات است.

۲. کارکردهای حدیث در تفسیر بیان السعاده گونه‌های متنوعی دارد، بیش‌ترین کارکرد آن تبیین مفهوم آیه با استفاده از روایت است که شامل بیان منظور و مراد از واژگان یا عبارات، تفصیل مباحث مجمل و مختصر (به‌طور خاص قصص)، تبیین معنای واژگان و مراتب یک مفهوم کلی می‌گردد.

۳. دومین کارکرد حدیث در بیان السعاده، بیان مصداق یا مصادیق آیه براساس روایات است. گرایش عرفانی - ولایی مفسر در این کارکرد ظهوری ویژه دارد، زیرا غالب تطبیق‌ها شامل مصادیق باطنی آیات و منطبق ساختن مضامین آن‌ها بر ائمه (ع) یا دشمنان آن‌هاست.

۴. کارکرد سوم روایات در تفسیر بیان السعاده، مواردی است که مفسر از آن‌ها به عنوان شاهد و گواهی بر صحت دیدگاه‌های خود در ضمن تفسیر استفاده کرده است. غالب این روایات در راستای گرایش ولایی و بعضاً صوفیانه‌ی گنابادی هستند.

۵. با توجه به این که حدود ۶۰٪ از روایات مورد استفاده در بیان السعاده برای تبیین مفهوم آیه یا مصادیق آن و حدود ۱۴٪ احادیث به عنوان مؤید قول مفسر به کار گرفته شده، می‌توان گفت که هدف اصلی گنابادی در بهره‌گیری از روایات، فهم کلام الهی و همان‌گونه که خودش در مقدمه بیان کرده آشنایی با تنزیل و تأویل و وجوه مختلف معنایی و مصداقی است.

۶. کارکردهای دیگر حدیث در تفسیر بیان السعاده که حدود ۲۷٪ از روایات مورد استفاده در این تفسیر را در بر می‌گیرد، شامل بیان سبب نزول یا فضای نزول آیه، تأکید بر مضمون یا حکم آیه، اختلاف قرائت، بیان حکمت احکام و امثال و تطبیق امت‌های گذشته بر امت اسلام هستند. در این موارد گرایش عرفانی مفسر چندان رخ نمی‌نماید، گرچه برخی از رویکردهای خاص شیعی وی در گزینش روایات بی‌تأثیر نبوده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، *تفه سیر المحيط الأعظم*، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳. استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴)، *الفوائد المدنیة*، قم: موسسه النشر الإسلامی.
۴. الهی بخش، خادم حسین (۱۴۰۹)، *القرآنیون و شبهاتهم حول السنة*، الطائف: مكتبة الصديق.
۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، *مکاتب تفسیری*، تهران: سمت.
۶. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۷. بروجردی، سید محمدابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدر.
۸. تابنده، حسین (۱۳۲۶)، «تفسیر بیان السعاده»، *مجله جلوه*، شماره ۲۰، صص ۴۱۷-۴۰۸.
۹. تابنده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۸۴)، *نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم*، تهران: حقیقت.
۱۰. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳)، *تفسیر تستری*، تحقیق محمد با سل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۳)، *الفوائد الطوسیة*، قم: المطبعة العلمیه.
۱۳. خانی، رضا؛ ریاضی، حشمت الله (۱۳۷۲)، *ترجمه بیان ال سعاده فی مقامات العباده*، تهران: مرکز انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۴. خطیب، عبدالکریم (بی تا)، *تفسیر القرآنی للقرآن*، بی جا: بی نا.
۱۵. ذهبی، محمدحسین (بی تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. رحیمیان، سعید (۱۳۹۶)، *مدخلی بر عرفان شیعه*، تهران: نگاه معاصر.
۱۷. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۸. صفوی، کورش (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر.

۱۹. طنطاوی جوهری، (۱۴۲۵)، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. طیبی، زینب (۱۳۹۶)، «آسیب شناسی روش تفسیری دمنهوری در «الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن»، **فصلنامه سفینه**، سال پانزدهم، شماره ۵۷، صص ۵۸-۳۷.
۲۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵)، **تفسیر نورالثقلین**، قم: اسماعیلیان.
۲۲. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، **منهج الصادقین فی الزام المنافقین**، تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.
۲۳. کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۰)، **گنابادی و تفسیر بیان السعاده**، تهران: خانه کتاب.
۲۴. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸)، **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده**، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، **بحار الأنوار**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۶. مؤدب، رضا؛ اویسی، کامران (۱۳۹۱)، «گونه شناسی و روش شناسی روایات تفسیری امام صادق(ع)»، **پژوهش نامه قرآن و حدیث**، شماره ۱.
۲۷. مصلائی پور، عباس؛ میرحسینی، یحیی (۱۳۹۲)، «تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی»، **آموزه های قرآنی**، شماره ۱۷.
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، **تفسیر روشن**، تهران: مرکز نشر کتاب.
۲۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷)، **التفسیر الأثری الجامع**، قم: التمهید.
۳۰. منسوب به علی بن موسی الرضا(ع) (۱۴۰۶)، **الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام**، مشهد: موسسه آل البيت(ع).
۳۱. نوری، حسین (۱۴۰۸)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: موسسه آل البيت(ع).

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. 'Arūsī Ḥuwayzī 'A'AbJ. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Qom: Isma'īlīan; 1415 AH.
3. Al-Astarābādī MA. Al-Fawā'id al-Madanīyya. Qom: Islamic Publications Institution; 1424 AH.
4. Alī ibn Mūsā ar-Riḍā ((Attributed to). Al-Fiq'h al-Mansūb ilā al-Imam al-Riḍā (AS). Mash'had: 'Āl al-Bayt Research and Publication Institute; 1406 AH.
5. 'Āmilī SH. Tafsīr al-Muḥīṭ al-'A'zam wal-Baḥr al-Khiḍam fī Ta'wīl Kitāb Allah al-'Azīz al-Muḥkam. Research: Sayed Mohsen Mousavi Tabrizi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications; 1422 AH.
6. Babaei AA. Exegetical School. Tehran: Samt; 1381 HS.
7. Baḥrāni SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Bi'that Foundation; 1416 AH.
8. Boroujerdi SMI. Comprehensive Interpretation. Tehran: Sadr; 1366 HS.
9. Dhahabī MH. Al-Tafsīr wal-Mufasssīrūn. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; nd.
10. Gūnābādī SM. Tafsīr Bayān al-Sa'ādah fī Maqām al-'Ibādah. Beirut: Muassisat al-'A'lamī Lil-Maṭbū'āt; 1408 AH.
11. Hurr 'Āmilī MbH. Al-Fawā'id al-Ṭūsīyyah. Qom: Al-Maṭba'at al-'Ilmīyyah; 1403 AH.
12. Ilāhī-Bakhsh KhH. Al-Qur'ānīyyūn wa Shubahātuhum Ḥawl al-Sunnah. Tā'if: Maktabat al-Ṣiddīq; 1409 AH.
13. Javadi Amoli A. The Commentary of Tasneem. Qom: 'Isrā; 1388 HS.
14. Kashānī MF. The Commentary of Manhaj al-Ṣādiqīn fī 'Ilzām al-Mukhālifīn. Tehran: Mohammad Hasan 'Elmi Bookshop; 1366 HS.
15. Khani R, Riazī H. Translation of Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah. Tehran: Payam-e Noor University Publications; 1372 HS.
16. Khaṭīb 'AK. Al-Tafsīr al-Qur'anī lil-Qur'an. Np: nd.
17. Kompani Zare M. Gonabadi and the Commentary of Bayān al-Sa'ādah. Tehran: Khan-e Ketab; 1408 AH.
18. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār 'Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH.
19. Ma'refat MH. Al-Tafsīr al-'Athaṛī al-Jāmi'. Qom: Al-Tamhīd; 1387 HS.
20. Mīrzāy-i Nūrī H. Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbiṭ al-Masā'il. Qom: Mu'assisatu 'Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth; 1408 AH.
21. Mo'addab R, Oveisi K. Typology and Methodology of the Interpretative Narratives of Imam Sadiq (AS). Qur'an and Hadith Research Journal: 1; 1391 HS.

22. Mosallaei-Pour 'A, Mirhosseini Y. Analysis and Discussion of the Interpretative Method of Keyvan Ghazvini. Journal of Quranic Teachings: 17; 1392 HS.
23. Mostafavi H. The Commentary of Roshan. Tehran: Book Publishing Center; 1380 HS.
24. Rahimian S. An introduction to Shi'a Mysticism. Tehran: Negah-e Moaser; 1396 HS.
25. Safavi K. An Introduction to Semantics. Tehran: Soureh Mehr; 1387 HS.
26. Suyūfī JD. Al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bil-Ma'thūr. Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library; 1387 HS.
27. Tabandeh Gonabadi SH. The Genius of Science and Mysticism in the Fourteenth Century. Tehran: Haqiqat; 1384 HS.
28. Tabandeh H. The Exegesis of Bayān al-Sa'ādah. Journal of Jelveh: 20, 408-417; 1326 HS.
29. Ṭanṭāwi Jawharī. Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah; 1425 AH.
30. Tayebi Z. Pathology of the Interpretative Method of Damanhourī in "Al-Hidāya wa al-'Irfān fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an". Safinah Quarterly; 15 (57), 37-58; 1396 HS.
31. Tustarī AMSb'A. Tafsīr al-Tustarī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Muhammad Ali Bayḍūn Publications; 1423 AH.

Position and Function of Hadith in the Commentary of *Bayān al-Sa'ādah*

Zahra Mohebpour Haqiqi¹

Seyed Mehdi Lotfi²

Amir Ahmadnezhad³

Received: 11/2/2019

Accepted: 18/5/2019

Abstract

There are different approaches in Qur'anic interpretations about the level and the mechanism of utilization of Hadith. In mystic exegeses this issue seems more important from different aspects such as the amount of effect of the interpreter's tendency in selecting and understanding the interpretative narratives. The position and function of hadith therefore may as a criterion assist to evaluate the validity of these books. Based on the descriptive-analytical method, the present paper has surveyed the position and function of hadith in the commentary of *Bayān al-Sa'ādah*, the first Shiite available complete mystical interpretation. The Author introduces hadith as an important source for learning *tanzīl* and *ta'wīl* of verses and their different aspects of meaning and example. He used more than 2200 hadiths in his work. Additionally, based on the abundance, the most importance usage of Hadith includes explanation of the concept, presentation of examples and confirmation of the interpreter's views.

Keyword: *The Commentary of Bayān al-Sa'ādah, Position of Hadith, Function of Hadith.*

¹. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan.

zmohebpour@yahoo.com

². Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan. (the Corresponding Author)

mhdlotfi@yahoo.com

³. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Isfahan.

amirahmadnezhad@hotmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)
سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۱۷۵-۲۰۲

تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون تقدیم و تأخیر

آیات متشابه لفظی

(مطالعه آیات ۵۸ سوره بقره و ۱۶۱ سوره اعراف)

عطا الله محجوب^۱

حسینعلی ترکمانی^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.21108.2084

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

چکیده

«مشابه» یا «متشابه لفظی» بر آن دسته از آیه‌ها و جمله‌های قرآنی اطلاق می‌شود که به‌طور کامل یا با اندکی تغییر بیش از یک بار تکرار شده‌اند. علت تکرار شمار زیادی از این آیه‌ها و جمله‌ها بر پایه تغییر در تقدیم و تأخیر آن‌ها استوار است. نمونه‌ای از این آیه‌ها دو آیه ذیل است که تشابه موجود در قالب تقدیم و تأخیر «و ادخلوا الأبواب سُجَّدًا و قُولُوا حِطَّةً» (البقره: ۵۸) و «و قُولُوا حِطَّةً و ادخلوا الأبواب سُجَّدًا» (الاعراف: ۱۶۱) نمایان شده. علی‌رغم تلاش مفسران در توجیه چرایی تقدیم و تأخیر موجود در دو آیه مذکور، آرای آن‌ها مورد خدشه است و باید توجیه درست را در توجه به سیاق، مکان نزول،

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

hakim.q6236@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول)

htorkamany@gmail.com

مقام آیه و توجه به مفهوم سجده که در آن دو به کار رفته دانست. مجموعه‌ی مطالب مذکور این نتیجه را به دست داده است که سوره‌ی بقره، برخلاف سوره اعراف که به توییح و سرزنش عصیانگران و متکبران، به‌ویژه بنی‌اسرائیل پرداخته، در مقام ذکر نعمت‌ها بر بنی‌اسرائیل و امت پیامبر است و تقدیم سجده که عملی در راستای شکرگزاری است و نیز تمامی قرائن دیگر در این جهت به کار گرفته شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: متشابه لفظی، تقدیم و تأخیر، آیه ۵۸ بقره، آیه ۱۶۱ اعراف.

مقدمه

مشابه یا متشابه لفظی، گونه‌ای شناخته شده از اصطلاحات علوم قرآن است که بر آیات یا جملات قرآنی کاملاً شبیه به یکدیگر و یا با اندکی تغییر و اختلاف، که دو بار یا بیشتر تکرار شده‌اند؛ اطلاق می‌شود. این گونه آیات که تعدادشان در قرآن کریم معتدبه است، به‌واقع یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن محسوب می‌شوند. از آنجا که تشابه این گونه آیات همواره برای مخاطبان قرآن اعم از موافق و مخالف چالش‌برانگیز بوده، آنها را به واکنش‌های مختلفی واداشته است.

موافقان تمامی تلاش خویش را در راستای توضیح و توجیه آیات متشابه لفظی به کار گرفته و سعی نموده‌اند با بهره‌گیری از ضوابط و معیارهایی خاص تکرار و تغییر در این گونه آیات را توضیح دهند.

مخالفان نیز این گونه آیات را به دلیل تکراری بودن و یا تناقض ظاهری، دستاویزی برای طعنه و فروکشیدن قرآن از جایگاه قدسی و به‌طور خلاصه تردید در وحی دانسته‌اند، به‌گونه‌ای که احمد بن الزبیر الغرناطی که یکی از کتب ارزشمند در زمینه‌ی توجیه و تفسیر آیات متشابه توسط او نگاشته شده است؛ اثر خویش را «ملاک التأویل القاطع بدوی الالحاد

و التعطیل فی توجیه المتشابه اللفظ من آی التنزیل» نام گذاری نمود. این نام گذاری آشکارا به یکی از اهداف وی در تألیف این کتاب اشاره دارد که پاسخ به ملحدین و معاندان بوده است.

علاوه بر غرناطی، دیگر دانشمندان اسلامی مانند اسکافی، کرمانی، ابن جماعه و انصاری، تألیفاتی پراهمیت و شایسته تحسین در راستای تفسیر و توجیه این گونه آیات به جای مانده است. آنان به نوبه خود و با توجه به معیارهایی متعدد به بررسی تعدادی از آیات متشابه پرداخته و تلاش نموده‌اند تا از مقصود و مراد خداوند از بیان این گونه آیات پرده برداری نمایند. لیکن به نظر می‌رسد که سخن پیرامون این آیات همچنان باقی است و چنانکه برخی از متأخران مانند فاضل سامرایی در کتاب‌های متعدد خویش همانند: «معانی الابنیه»، «لمسات بیانیه»، «من أسرار البیان القرآنی»، «بلاغه الكلمه فی التعبير القرآنی»، شُری در کتاب «المتشابه اللفظی فی القرآن الکریم»، المطعنی در کتاب «خصائص التعبير القرآن و سماته البلاغیه» و الصامل در اثرش با نام «من بلاغه المتشابه اللفظی فی القرآن الکریم» به این کار همت گماشته‌اند؛ عرصه نقد و نظر در این زمینه باز می‌باشد.

با تأمل در کتب تألیف شده در راستای آیات متشابه لفظی همانند «البرهان فی متشابه القرآن»، «دره التنزیل و غره التأویل»، «ملاک التأویل» و ... می‌توان دریافت که مؤلفان این کتب، ضوابط و ملاک‌هایی را در توضیح و تفسیر آیات متشابه به کار گرفته‌اند که از جمله آنها می‌توان به معیارهای زیر اشاره نمود: توجه به سیاق، فواصل آیات، ایجاز و اطناب، قواعد صرفی و نحوی، بلاغت، شأن نزول و ...

از میان ملاک‌ها و معیارهای فوق، می‌توان، سیاق را پررنگ‌تر و بااهمیت‌تر از دیگر معیارها دانست. ابن زبیر غرناطی در کتاب «ملاک التأویل» خود بارها از سیاق بهره برده است (الغرناطی، ۱۹۷۱، صص ۲۳۶-۲۵۳-۳۳۹). همچنین اسکافی در «دره التنزیل و غره التأویل» به کرات بدون اشاره به سیاق، از این فن بهره برده است (اسکافی، ۱۴۲۲، صص ۱۸۵-۲۳۹-۳۰۴).

نقش سیاق در فهم و بهره‌گیری از آیات قرآن به‌عنوان یکی از اصول عقلایی محاوره، نقشی اساسی و انکارناشدنی است به نحوی که توجه و یا عدم توجه به سیاق در تفسیر آیات به روشنی دو گونه متفاوت از تفسیر را در اختیار قرار می‌دهد. قرآن کریم به‌عنوان کتابی که از سوی خداوند برای انسان‌ها فرستاده شده است؛ قطعاً از قواعد و اصول محاوره پیروی می‌نماید. این مطلب نیز روشن است که اگر سیاق در تفسیر آیات یک سوره اهمیت نداشت؛ قرار گرفتن دسته‌ای از آیات در یک سوره بی‌وجه و بی‌معنی به نظر می‌رسید.

طرح مسأله

این پژوهش بر آن است تا با بررسی و نقد آراء و نظرات مفسرانی که متعرض علل اختلاف در دو آیه فوق شده‌اند؛ اعم از صاحبان تفاسیر و صاحبان کتب متشابه لفظی، دلایل اختلاف و تفاوت میان دو آیه ۵۸ سوره بقره و ۱۶۱ اعراف را مورد بررسی قرار دهد.

لازم به ذکر است که به لحاظ محدودیت، تمامی اختلافات موجود در دو آیه مذکور مورد نقد و تحلیل قرار نگرفته است و صرفاً بخشی از دو آیه که اغلب مفسران در آن اختلاف نظر دارند مورد مذاقه و نقد واقع شده است. بخش‌های مورد نظر دو آیه که مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند؛ عبارتند از: «و ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وُقُولًا حِطَّةً» (البقره: ۵۸) و نیز «وُقُولًا حِطَّةً و ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» (الاعراف: ۱۶۱) که از جمله آیات متشابه لفظی می‌باشند.

آیه ۵۸ سوره بقره در اثنای آیاتی از این سوره قرار گرفته است که به شکلی منظم و داستانی وار از آغاز خلقت بشر و ماجرای حضرت آدم و حواء و به دنبال آن اولین قومی (بنی اسرائیل) که پیامبر بر ایشان مبعوث گردید؛ سخن می‌گوید. در این آیات خداوند از الطاف خود بر انسان‌ها و نیز چشم‌پوشی‌های خود از گناهان ایشان بارها اشاره کرده است.

آیه ۱۶۱ سوره اعراف نیز در میان مجموعه‌ای از آیات قرار گرفته است که در نگاه اول همانند آیات سوره‌ی بقره می‌باشند. لیکن در این سوره تفصیل مطرح شده درباره‌ی خلقت و قوم بنی‌اسرائیل و نیز داستان پیامبران دیگر بیشتر است و البته با توجه به آیات ابتدای سوره و نیز دیگر آیات می‌توان هشدار و نیز توبیخ را بیش از مهربانی و لطف در خلال آیات مشاهده نمود. توضیح این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که آیات متشابه لفظی به لحاظ تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند از جهات مختلف قابل تقسیم و دسته‌بندی می‌باشند^۱ که در این نوشتار، دو آیه مذکور با توجه به تقدیم و تأخیر صورت گرفته در آنها مورد توجه واقع گردیده‌اند.

پیشینه تحقیق

اگرچه در مقدمه به صورت کلی پیرامون آثاری که در راستای متشابه لفظی به رشته‌ی تألیف درآمده‌اند سخن گفتیم لیکن ضروری به نظر می‌رسد که پیشینه‌ی تحقیقات، آراء و نظریاتی که پیرامون این دو آیه وجود دارد؛ بیان گردد.

به‌طور کلی می‌توان آثار مذکور در این زمینه را به ۳ دسته تقسیم نمود.

۱- آثاری که به‌طور مستقل در زمینه‌ی آیات متشابه لفظی به رشته‌ی تألیف درآمده‌اند و آیات مورد بررسی در این پژوهش را به صورت مفصل بررسی نموده‌اند. که از اهم این کتب می‌توان به «ملائک التاویل» (الغرناطی، ۱۹۷۱، ص ۳۷)، «سرار التکرار فی القرآن» (الکرمانی، بی‌تا، ص ۷۳) و «دره‌التنزیل» (اسکافی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۱۰) از متقدمان و سامرایی (السامرایی، ۲۰۰۶، ص ۳۱۹) و یاسین‌المجید و مطعنی (المطعنی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۵۱) از متأخران اشاره نمود. به نظرات این افراد در قسمت بررسی نظرات به صورت مفصل پرداخته شده است.

۱. از جمله این تقسیم‌بندی‌های صورت گرفته در آیات متشابه می‌توان به اختلاف در صیغه‌ی افعال، زیاد یا کم بودن برخی از کلمات و حروف، تقدیم و تأخیر، معرفه و نکره، مفرد و جمع، مذکر و مؤنث.

۲- مفسرانی که به تفسیر ترتیبی تمامی آیات قرآن کریم پرداخته‌اند و بعضاً به هنگام برخورد با آیات متشابه و به‌طور خاص آیات مورد بحث نظرات خود را در خصوص تفاوت موجود در آنها بیان داشته‌اند که از جمله آنها می‌توان به ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۳۶)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۹۰)، رشید رضا (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۱) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۵۲۹) اشاره نمود.

۳- کتبی که در زمینه‌ی علوم قرآنی به تألیف درآمده‌اند و به مناسبت بحث تقدیم و تأخیر در آیات قرآن، به آیات مورد بحث نیز اشاره‌ای داشته‌اند مانند «لاتقان» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۳۲) و «البرهان» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۵۸).

اصل در جمله ترتیب است، اما گاهی به سبب غرض و هدفی بلاغی و یا غرضی که مربوط به معناست، کلمه‌ای که مؤخر است، مقدم می‌شود و کلمه‌ای که مقدم است، مؤخر؛ مشروط بر اینکه این تقدیم و تأخیر، خللی در معنا وارد نکند و مخالف قواعد زبانی نباشد. گاهی تقدیم بلیغ‌تر از تأخیر است، مثل تقدیم مفعول بر فعل، تقدیم خبر بر مبتدا، تقدیم ظرف یا حال و استثنا.

جرجانی معتقد است که ترتیب کلمات در ترکیب، براساس معنا صورت می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که اگر نظم کلمات در جمله براساس معنا نبود، تقدیم و تأخیر، هیچ ارزش دلالتی و معنایی نداشت. اگر فرض کنیم که از این الفاظی که همان زبان هستند، معنا و دلالت‌شان را بگیریم، هیچ‌یک از آنها ارزش و شایستگی مقدم شدن بر لفظی دیگر را ندارند و تصور نمی‌شود که در این الفاظ بایستی نظم و ترتیبی باشد (مرادی و کاظمی، ۱۳۹۵، ص ۹۹).

در کتاب‌های نحوی تقدیم و تأخیر به حوزه مفردات یا کلمات واقع شده در یک جمله اختصاص دارد (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۷) در حالی که در مبحث متشابه لفظی به بیش از یک جمله یا عبارت اطلاق می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۳۳؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۳، صص ۳۸-۴۷).

۱. تحلیل و نقد آراء پیرامون تقدیم و تأخیر دو آیه مذکور

از سوی آن دسته از مفسران و دانشمندان علوم قرآنی — به ویژه صاحبان کتاب‌های متشابه — که به بررسی دو آیه مذکور پرداخته و به جنبه تقدیم و تأخیر در آن دو نیز نظر داشته‌اند، نظرهایی ارائه شده است. در یک نگاه کلی می‌توان نظرهای آنان را چنین دسته‌بندی نمود:

۱-۱. طبیعی بودن تقدیم و تأخیر در آیه

گروه نخست از صاحب‌نظران، تقدیم و تأخیر واقع شده در این دو آیه را طبیعی می‌دانند و بر این باورند دو آیه مذکور با یکدیگر سازگاری دارند زیرا:
اولاً؛ «واو عطف» مفید ترتیب نمی‌باشد و هر دو آیه، یک مطلب را بیان می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۵۲۹).

ثانیاً؛ مراد در هر دو آیه، بزرگداشت خداوند و اظهار خضوع و خشوع برای او است لذا تقدیم و تأخیر اهمیتی ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۹۰).

نقد و بررسی:

در نادرستی این دیدگاه باید گفت اگرچه «واو» عطف مفید ترتیب نمی‌باشد ولی به اذعان برخی از مفسران و دانشمندان علوم قرآن، نشانگر اهمیت بیشتر واژه‌ی مقدم می‌باشد (الغرناطی، بی‌تا، ص ۳۸). به‌عنوان نمونه در البرهان آمده است:

«رسم عرب فصیح این است که وقتی چند موضوع که در خبر یا حکمی مشترکند با حروف «واو» بر یکدیگر عطف شوند به‌رغم آنکه «واو» عدم ترتیب را می‌رساند، در بیان آن چند موضوع از موضوع مهم‌تر شروع می‌کنند» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۵).

رشید رضا در تفسیری که بر این آیه نگاشته است به این موضوع تأکید می‌کند که واژه‌ی مقدم، از اهمیت بیشتری برخوردار است اگرچه او نتیجه دیگری گرفته است و ذیلاً

به آن نیز اشاره خواهیم کرد (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۱)، لذا در اینجا سخن بر سر این مطلب است که چرا در سوره بقره جمله‌ی مقدم، مهم‌تر قلمداد شده است در حالی که همان جمله در سوره‌ی اعراف، از اهمیت کمتری برخوردار بوده و با تأخیر آمده است.

۱-۲. تقدیم و تأخیر به دلیل تفنن در کلام

گروه دیگر معتقدند که تقدیم و تأخیر موجود، ناشی از نوعی تفنن و تنوع در کلام و نیز در راستای دوری از تکرار و ملالت در الفاظ است. تفنن در کلام را می‌توان به‌عنوان یک ابزار در راستای دوری از تکرار و اطناب و نیز ایجاد شوق و علاقه در مخاطب در راستای توجه بیشتر به کلام به شمار آورد. در این فن نویسنده با استفاده از بلاغت تقدیم و تأخیر و... می‌کوشد تا مخاطب دچار ملالت و دلزدگی نگردد. نویسنده تفسیر «التحریر و التنویر» می‌گوید:

«در سوره بقره «و ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» بر «و قُولُوا حِطَّةً» مقدم شده است ولی در اینجا (اعراف) عکس آن آمده است و این صرفاً به خاطر تفنن در عبارت است با این توضیح که هر دو ماجرا (یعنی سجده کردن و گفتن حطه) خواه مقدم و خواه مؤخر اتفاق افتاده‌اند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۳۶).

زحیلی نیز در ضمن تفسیر آیه مذکور در سوره اعراف می‌نویسد:

«چنان‌که در تفسیر دو آیه ۵۸ و ۵۹ سوره بقره گفتیم اختلاف الفاظ مقتضای بلاغت قرآن و کمال اعجاز و تکرار لفظ به عینه مخلّ به آن است زیرا بلاغت بر بیان یک معنی با اسلوب‌های مختلف و الفاظ گوناگون استوار است» (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۹، ص ۱۳۶).

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد مفسرانی که در توجیه این گونه اختلافات، تفنن در کلام را مطرح نموده‌اند به نوعی در صدد احتراز از تکلف بوده‌اند و یا آنکه پاسخ دیگری برای توضیح آیه نیافته‌اند. زیرا تفنن در جایی مطرح می‌شود که تغییر در جایگاه واژه‌ها امکان‌پذیر بوده و از جهات مختلف ادبی و مفهومی و سیاق و ... قابل توجیه باشد در صورتی که هیچ‌یک از مفسران به چنین مطلبی اعتقاد نداشته و آن را تأیید نمی‌کنند.

به علاوه پاسخ به این سؤال نیز اهمیت پیدا می‌کند که چرا در آیاتی از قرآن که عیناً تکرار شده‌اند؛ همانند آیات سوره الرحمن و نیز آیات دیگر، بلاغت رعایت نشده است؟ و آخر آن که این دو آیه از قرآن که در کتابت از یکدیگر فاصله زیادی دارند، چگونه تغییر در جملات آنها می‌تواند سبب تفنن و نشاط شنونده گردد؟

۱-۳. تقدیم و تأخر به دلیل نقل به مضمون

صاحب کتاب «دره التنزیل و غره التأویل» در توجیه این تقدیم و تأخیر این گونه نوشته

است:

«آنچه خداوند از قصه موسی (ع) و بنی اسرائیل و دیگر انبیاء (ص) از آن خبر داده است؛ مراد حکایت الفاظ بعینه نبوده بلکه مقصود بیان معانی آن است. چگونه این طور نباشد در حالی که زبان آنان عربی نبوده است. در این صورت سخن گفتن از شیوه‌ی نگارش الفاظ باطل است و سخن از معنای کلام باقی می‌ماند و کسی که قصدش بیان معنی باشد؛ مخیر است که آن را به هر لفظی که بخواهد؛ بیان کند و هرگونه تقدیم و تأخیری در آن بیاورد، با حرفی که دلالت بر ترتیب نکند همانند "واو" (اسکافی، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۱۰).

نقد و بررسی:

سخن اسکافی اگرچه ممکن است در مورد سخنان و کلمات صادر شده از پیامبران و به طور کلی انسان‌ها صحیح باشد؛ لیکن وی در خصوص این دو آیه توجه ننموده که دو جمله‌ی مورد بحث از زبان حضرت موسی (ع) نیست تا بگوییم که خداوند آن را نقل به معنا کرده است، بلکه همان‌طور که از ظاهر آیات پیداست گوینده‌ی کلام خداوند است: «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَمَلَأُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ...» (البقره: ۵۸).

با پذیرش این مطلب بازهم سؤال از علت چینش کلمات و یا تقدیم و تأخیر موجود در جملات به جای خود باقی خواهد ماند.

۱-۴. تقدیم و تأخر به دلیل هم‌رتبه بودن احکام در آیه

رشید رضا نیز در المنار نظری متفاوت از دیگر مفسران ارائه نموده است. وی می‌گوید:

«در اینجا فرموده است: «وَقُولُوا حِطَّةً وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» و آنچه را که در آنجا (سوره بقره) با تأخیر آورده است؛ در اینجا (سوره اعراف)، مقدم داشته است و این دلالتی بر ترتیب ندارد زیرا عطف با "واو" دلالت بر طلب دو کار، به صورت مطلق دارد ولی اگر تعبیر در دو موضع یکی بود این گونه برداشت می‌شد که آنچه زودتر آمده راجح‌تر و با اهمیت‌تر است همان‌گونه که قاعده‌ی تقدیم است. پس اختلاف، نشان‌گر آن است که تفاوتی میان تقدیم این و تأخیر آن و بالعکس وجود ندارد» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۷۱).

تفاوت دیدگاه اول یعنی طبیعی بودن با این دیدگاه در آن است که در اینجا رشید رضا معتقد است که اگر در هر دو سوره آیات همانند یکدیگر ذکر می‌شد این گمان برای

مخاطب پیش می‌آمد که جمله اول، از اهمیت بیشتری برخوردار است و خداوند با این تقدیم و تأخیر دفع شبهه نموده است. در حالی که معتقدان به نظریه اول چنین دیدگاهی نداشته و اعتقاد به یکسان بودن دو قول علیرغم تقدیم و تأخیر داشتند.

نقد و بررسی:

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر اختلاف دو عبارت نشان‌دهنده این مطلب است که فرقی میان تقدیم و تأخیر در آنها وجود ندارد؛ آیا می‌توان عبارت‌های سوره بقره و اعراف را با یکدیگر جابه‌جا نمود؟! به علاوه در میان صاحب‌نظران افرادی همانند زرکشی به اهمیت واژه‌ی مقدم حتی در صورت عطف با واو تصریح نموده‌اند: «رسم عرب فصیح این است که وقتی چند موضوع که در خبر یا حکمی مشترکند با حروف «واو» بر یکدیگر عطف شوند به‌رغم آنکه «واو» عدم ترتیب را می‌رساند، در بیان آن چند موضوع از موضوع مهم‌تر شروع می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۵).

از این گذشته، از برخی روایات پیامبر و اهل‌بیت آن حضرت (ع)، شواهدی بر تأیید اهمیت واژه‌ی مقدم که در ضمن تفسیر برخی آیات بیان شده است، یافت می‌شود؛ مثلاً در کتاب شریف کافی، روایتی از امام صادق (ع) به نقل از پیامبر (ع) بدین مضمون آمده است که آن حضرت، پس از طواف خانه‌ی خداوند و اقامه‌ی نماز طواف و استلام حجرالاسود، با قرائت آیه کریمه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...» (البقره: ۱۵۸) جمله‌ی معروف «فابدأ بما بدأ الله تعالى به» را فرموده، سعی را از کوه صفا آغاز کردند. سخن مزبور زمینه‌ساز برداشت‌های تفسیری گوناگونی شده است که از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

الف) امام باقر (ع) در روایتی، با بیان جمله‌ی مورد اشاره، ضرورت رعایت ترتیب میان اعضای وضو را به همان کیفیتی که در آیه وضو آمده است، مطرح کرده‌اند. فخر رازی به دنبال آیه «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ» (الکوثر: ۲) می‌نویسد:

«این آیه دلالت بر لزوم مقدم داشتن نماز بر قربانی دارد؛ البته نه از

آن رو که حرف واو ترتیب را می‌فهماند، بلکه به دلیل فرمایش پیامبر

اکرم(ع) که فرمود: «ابدءوا بما بدأ الله به» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۱۶۱).

ب) امام صادق(ع) با استناد به آیه: «رَبِّينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ النَّبِيِّينَ...» فرموده‌اند: «هیچ لذتی در دنیا و آخرت، بالاتر از کام‌جویی از زنان نیست» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۵۶۵).

ج) در روایتی از امام صادق(ع) موضوع به آسمان رفتن حضرت عیسی(ع) مطرح شده و چنین آمده است که خداوند متعال، پس از توفی، ایشان را به آسمان برد: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَيْتُكَ وَ رَافَعْتُكَ إِلَيَّ وَ مَطَّيْتُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (آل عمران: ۵۵) (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۲۷). استفاده مزبور از مقدم شدن توفی بر رفع در آیه صورت گرفته است (نقیب زاده، ۱۳۸۷ش، صص ۲۰۴ - ۱۶۷).

۱-۵. تقدیم و تأخیر به دلیل هم‌زمانی اوامر در آیه

یکی از نظرات متفاوت و بدیع در رابطه با علت تقدیم و تأخیر، مربوط به ابن زبیر غرناطی، صاحب کتاب ملائک التأویل است. او در این رابطه این چنین آورده است:

«دلیل اینکه آیه مزبور در دو سوره، با تقدیم و تأخیر ذکر شده، آن است که امر به سجود اگر در دو سوره به یک صورت ذکر می‌شد این تصور پیش می‌آمد که بنی اسرائیل به صورت منفصل و جدا از هم، امر به سجود و گفتن واژه‌ی حطه شده‌اند، (یعنی آنکه برداشت می‌شد که هر یک را باید در موضعی جداگانه بگویند نه در یک جا) به همین دلیل در دو سوره تقدیم و تأخیر صورت گرفته تا از مجموع هر دو سوره این معنی به دست بیاید که دعا و استغفار فقط در حالت سجده باید باشد نه قبل از آن و نه بعد از آن. و مراد از «وَ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» آن است که در حال سجودتان استغفار کنید؛ پس با تغییر حالت در آوردن شیوه ورود به شهر (تقدیم و تأخیر) از

صراحت در گفتار کفایت کرد که (این شیوه) معنای معیت دارد و بلاغت عظیمی در آن است و نیز امر به سجود را در سوره بقره مقدم کرد، زیرا آغاز سجده بر آغاز ذکر سجده مقدم است. بعد از آن هر دو به دنبال یکدیگر می آیند. پس آن با توجه به ترتیب ثابت در سوره‌ها و آیات آمده است» (الغرناطی، ۱۹۷۱، ص ۳۷).

نقد و بررسی:

غرناطی در این توجیه، مبنای خویش را توقیفی بودن ترتیب سوره‌های قرآن و نیز نزول متن قرآن به صورت یکپارچه و کلی قرار داده است در حالی که:
اولاً؛ اکثر مراجع تفسیری ترتیب سور قرآن را اجتهادی می‌دانند و دلیل معتبری هم بر توقیفی بودن آن وجود ندارد (نک: بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳).

ثانیاً؛ آنچه از قرآن که مسلمانان در طول ۲۳ سال از پیامبر شنیدند به صورت تدریجی نازل شده است. به‌عنوان مثال سوره اعراف در ترتیب نزول، جزء سوره‌های مکی است و مخاطبان قرآن ابتدا آیات این سوره را شنیده‌اند، در حالی که سوره‌ی بقره جزء سوره‌های مدنی است و فاصله میان نزول سوره‌ی بقره و اعراف حداقل ۳ سال بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۱۳؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۱، معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۱، صص ۱۳۶ و ۱۳۸).

حال سؤال آن است که مسلمانان پیش از نزول سوره بقره چه برداشتی از آیه‌ی سوره اعراف به‌تنهایی داشته‌اند و نیز در پاسخ کسانی که معتقد به توقیفی بودن ترتیب سور نیستند؛ چه باید گفت؟

ثالثاً؛ اشکال دیگری که بر الغرناطی وارد است آن است که در سوره‌ی نساء آیه ۱۵۴ جمله «وَأَذْكُرُوا الْآيَاتِ سُجَّدًا» به‌تنهایی و بدون دنباله آن به‌کاررفته است و این آیه به‌تنهایی، همه‌ی آنچه که الغرناطی گفته است را نقش بر آب می‌کند.

۲. تبیین دیدگاه مختار

دیدگاه مختار بر پایه توجه به یکی از قرائن لفظی پیوسته یعنی سیاق و یکی از قرائن پیوسته غیرلفظی یعنی مکان نزول و نیز توجه به مفهوم «سجده» استوار است که در ذیل به تبیین و توضیح آنها می‌پردازیم:

۲-۱. لزوم توجه به مفهوم واژه «سُجِّدًا»

کشف مفهوم و معنای واژه‌ی «سُجِّدًا» در قرآن از آن رو اهمیت دارد که ما را در کشف علت تقدیم و تأخیر عبارات مورد بحث کمک می‌کند. زیرا اگر واژه‌ی «سُجِّدًا» به معنای تواضع باطنی و فروتنی باشد - همان گونه که تعدادی از صاحب نظران معتقد هستند - دلیلی برای تقدیم و تأخیر یک امر باطنی در عمل وجود ندارد. به این معنی که در یک آیه امر شود که ابتدا تواضع درونی داشته باشید و بعد از آن استغفار کنید و در آیه دیگر امر شود که ابتدا استغفار کنید و سپس تواضع درونی داشته باشید.

لیکن اگر معنای ظاهری داشته باشد می‌توان تقدیم و تأخیر آن را حکیمانه و هدفمند دانست. واژه‌ی «سُجِّدًا»، جمع کلمه "ساجد" می‌باشد و یازده مرتبه در قرآن کریم استعمال شده است. برخی از مفسران بر این اعتقادند که واژه‌ی "سُجِّدًا"، به معنای سجود شرعی نمی‌باشد، بلکه حاکی از نوعی احترام و فروتنی است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۲۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۲۸؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۵۲).

گروهی دیگر از صاحبان نظران، "سُجِّدًا" را به معنای رکوع و انحناء متواضعانه دانسته‌اند (دره، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ابیاری، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۸۳؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۴۰) و سرانجام دسته سوم آن را به معنای "وضع الجبیه علی الارض" دانسته و در واقع آن را به نوعی مترادف با معنای شرعی آن در نظر گرفته‌اند (حوی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۵۰، خطیب، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۸۸). فاضل السامرائی در کتاب «معانی الابنیه» با توجه به کاربردهای این واژه در قرآن آن را واکاوی نموده و نظر خویش را پیرامون این واژه این چنین آورده است:

«(سجود) در اصل مصدر است مانند خشوع و خضوع و شامل سجده ظاهر و باطن می شود و (سُجِدَ) که جمع ساجداست، صرفاً معنی ظاهر (سجده ظاهری) می دهد و همین طور (الرَّكْع). آیا نمی بینی که می گویند: «تَرَاهُمْ سُجَّدًا مُرَكَّعًا» و این دیدن با چشم است و فقط به ظاهر تعلق می گیرد. این مطلبی صحیح است زیرا لفظ (السُّجُود) در قرآن در یازده مورد وارد شده است که همه آنها دلالت بر حرکت ظاهر دارد. از جمله: «تَرَاهُمْ مُرَكَّعًا سُجَّدًا» (الفتح: ۲۹) و قوله: «كُفِّرُوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) و قوله: «أَوْ لَمْ يَبْرُوا إِلَىٰ مَا حَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَنْفَعِيهِمْ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ» (النحل: ۴۸) اما لفظ سجود که جمع ساجداست فقط در دو مورد آمده است: «أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (البقره: ۱۲۵) و نیز «طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (الحج: ۲۶) دلالت بر سجده حقیقی (سجده همراه با خشوع) دارد که این خشوع مناسب تطهیر مطرح شده در آیه است، زیرا خشوع دلالت بر طهارت باطن دارد که آن نیز با طهارت بیت مناسبت دارد و مراد از آن تنها سجده ظاهری نیست» (السامرای، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۵).

۲-۲. لزوم توجه به سیاق آیات

اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلانی محاوره است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می شود و دانشمندان اسلامی نیز در فهم ظواهر متون دینی، همواره از آن استفاده کرده و می کنند. مفسران و دانشمندان علوم قرآنی نیز ضمن اینکه خود در تفسیر آیات کریمه بدان توجه نموده و در تعیین معنای واژه‌ها و فهم مفاد آیات کریمه از آن کمک گرفته اند، به تأثیر چشمگیر آن در فهم مفاد آیات قرآن تصریح کرده اند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۳).

اغلب مفسران سیاق واحدی را در سوره بقره ذکر نکرده‌اند بلکه این سوره را دارای اغراض متعدد و اهداف مختلف دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۷). آیه ۵۸ سوره بقره در میان تعدادی از آیات این سوره قرار گرفته است که فضا و سیاق آن آیات در مقام یادآوری نعمت‌ها بر بندگان و به‌ویژه بنی‌اسرائیل و گوسزد نمودن آنها به امت پیامبر اسلام (ص) است، در حالی که در سوره‌ی اعراف فضای کلی سوره و آیات، فضای تفریع و توبیخ و سرزنش بنی‌اسرائیل و به‌تبع قوم پیامبر اسلام است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵).

همان‌گونه که در توضیحات آینده خواهد آمد تمامی قراین لفظی پیوسته و ناپیوسته در راستای اهداف سوره به کار گرفته شده‌اند که از جمله آن‌ها تقدیم و تأخیر به کاررفته در آیات مورد بحث می‌باشد. از جمله تقسیم‌بندی‌های مبحث سیاق می‌توان به قرائن پیوسته لفظی و قرائن ناپیوسته لفظی اشاره نمود که در فهم مطلب مورد نظر دخیل می‌باشند.

قراین پیوسته لفظی را می‌توان به کلمات و جمله‌هایی که پیرامون واژگان یا عبارت مورد تفسیر قرار گرفته‌اند، قرائن پیوسته لفظی گویند. این دسته از قرائن، خصوصیتی را برای کلام ایجاد می‌کنند که اگر به‌تنهایی گفته شود، فاقد آن است (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۲-۱۱۹).

الف) در آغاز آیه ۵۸ سوره بقره، بنی‌اسرائیلیان امر به دخول و ورود به شهر شده‌اند «وَأُذِّنُوا لِنُحْلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ» و در ادامه آیه نیز مجدداً از واژه‌ی «ادخلوا» استفاده شده «و ادخلوا الباب سجداً و قولوا حطّة». در این قسمت از آیه به بنی‌اسرائیل امر شده است که به هنگام داخل شدن به شهر سجده کرده و استغفار نمایند. به این معنی که خداوند در مقام تبیین و توضیح چگونگی ورود به شهر است. کرمانی در «البرهان» معتقد است که «و ادخلوا الباب سجداً» بر «و قولوا حطّة» در سوره بقره مقدم بوده، زیرا قبل از آن در همین سوره عبارت «ادخلوا» آمده است، پس کیفیت داخل شدن را روشن نموده (الکرمانی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۰).

ب) واژه‌های استعمال شده در آیه ۵۸ سوره بقره، و آیات پیش و پس از آن حاکی از آن است که خداوند در مقام بیان نعمات و الطاف خویش بر بنی اسرائیل است. آیه ۴۰ سوره بقره که سرآغاز داستان بنی اسرائیل در این سوره است از بنی اسرائیل می‌خواهد که نعمت‌های خداوند را بر خود یادآور شوند: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ» که قرینه‌ای است بر اینکه خداوند در مقام بیان عنایات و نعمت‌های خویش است. این مفهوم از دیگر واژه‌های بکار رفته در مابقی آیات مربوط به بنی اسرائیل قابل استخراج و استنباط است مانند: "یحیی‌اکم" (البقره: ۴۹)، "فرقنا بکم البحر" (البقره: ۵۰)، "غفونا عنکم" (البقره: ۵۰)، "آتینا موسی‌الکتاب" (البقره: ۵۰)، "بعثناکم من بعد موتکم" (البقره: ۵۰)، "ظللنا علیکم الغمام" (البقره: ۵۰)، "ادخلوا هذه القرية" (البقره: ۵۰)، "رعدا" (البقره: ۵۰) و... که همگی با تقدیم سجود در این آیه به نشانه‌ی شکرگزاری، هماهنگی و تناسب دارند. نویسنده‌ی کتاب «خصائص التعمیر القرآنی» معتقد است که سجود، شکرگزاری در برابر نعمت‌ها و طلب بخشایش برای گناهان است و بنی اسرائیل در هر دو حالت قرار دارند؛ هم نعمت به آنان داده شده است و هم خطا کار هستند. بنابراین تقدیم سجده بر استغفار در سوره بقره پیش انداختن جانب شکر بر جانب استغفار است و این پیش افتادن دو دلیل دارد:

اول: آنکه خداوند به صراحت آنان را در ابتدای سخن به شکرگزاری ترغیب می‌کند.

دوم: آن که نعمت‌های خداوند در سوره‌ی بقره به نسبت سوره‌ی اعراف ظاهرتر و کامل‌تر است،^۲ اما آیه ۱۶۱ اعراف و آیات مرتبط با آن، به‌نوعی بیانگر عتاب و انذار هستند»^۳ (المطعنی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۵۱).

«این سوره بنا بر اینکه همه آن در مکه نازل شده باشد و از اختلافی که مفسرین درباره چند آیه آن دارند صرف‌نظر کنیم روی سخن در آن با مشرکین مکه و تعداد اندکی که به رسول‌الله (ص) ایمان آورده بودند؛ خواهد بود، و از خود آیات آن نیز این معنا ظاهر می‌شود. و نیز بیادشان می‌آورد؛ آن میثاق‌ها که از ایشان گرفت، و ایشان آنها را نقض کرده، و پشت سر انداختند، و باز گناهانی را که مرتکب شدند، و جرائمی را که کسب کردند، و آثاری که در دل‌هایشان پیدا شد، با اینکه کتابشان از آنها نهی کرده بود، و عقولشان نیز برخلاف آن حکم می‌کرد، بیادشان می‌اندازد، و یادآوری‌شان می‌کند: که به خاطر آن مخالفت‌ها چگونه دل‌هایشان دچار قساوت، و نفوسشان در معرض شقاوت قرار گرفت، و چگونه مساعی‌شان بی‌نتیجه شد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵).

۲. اشاره به آیات ذیل: «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿۳۷﴾ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿۳۸﴾ وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿۴۹﴾ وَإِذْ قَرَعْنَا بِكَ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكَ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿۵۰﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿۶۴﴾».

۳. اشاره به آیات ذیل: «فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ تَأْسِنًا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿۵﴾ يَا سِنِّي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِيَاسَسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَعِيَهُمَا إِنَّهُ يَتْرَاكُمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ سَخِطَ لَا تَرْوَنَّهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿۲۷﴾ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سِنِينَاهُمْ غَضَبٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴿۱۵۲﴾ فَكَلَّمَا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿۱۶۵﴾».

لذا تقدیم استغفار در این آیه با سیاق سوره اعراف، کاملاً قابل توجیه و توضیح است. همچنین استفاده از فعل "قیل" در ابتدای آیه اعراف که خطاب غیرمستقیم است به جای "قلنا" که در سوره بقره استعمال شده و حاکی از نوعی تکریم است. به صورت کلی می‌توان گفت که هدف از ذکر داستان بنی اسرائیل در سوره اعراف، بیان سرپیچی‌های مکرر بنی اسرائیل و عصیانگری‌هایی متعدد ایشان در مقابل خداوندی است که انواع نعمت‌ها و الطاف را به آنان عرضه داشته است که در عین حال با فضای کلی سوره که انداز قوم پیامبر اسلام و نیز یادآوری نعمت‌های خداوند می‌باشد؛ هماهنگ است. در حالی که در سوره بقره غرض از ذکر داستان بنی اسرائیل یادآوری نعمت‌های خداوند بر قوم پیامبری برگزیده است همان‌گونه که اکنون پیامبر برگزیده، پیامبر اسلام است و قوم او نیز برگزیده هستند. لذا خداوند در صورت شکرگزاری نعمت‌ها را بر ایشان نیز ارزانی خواهد داشت.

مورد سوم حذف واژه‌ی "رغدا" در سوره اعراف و ذکر آن در سوره بقره است که همگی نشانه‌هایی از این واقعیت هستند که در این سوره خداوند به نوعی از بنی اسرائیل خشمگین^۴ است و خواهان استغفار آنان است. بنابراین پیش افتادن جمله‌ی "وَقُولُوا حِطَّةً" با سیاق آیات و کلمات به کاررفته تناسب دارد.

۲-۳. لزوم توجه به مکان نزول و مقام آیه

مکان نزول و مقام آیه یکی از قرائن ناپیوسته لفظی است. مراد از این قرائن آن دسته از قرائنی است که پس از آن که الفاظ و عبارات، معنا و مفهومی را به شنونده و خواننده انتقال می‌دهند، در القای مراد جدی گوینده تأثیر ویژه دارند (بابائی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). یکی از این قرائن مکان نزول و مقام آیه است که ذیلاً به تبیین نقش آن در توجیه علت تقدیم و تأخیر دو آیه مورد بحث می‌پردازیم.

۴. واژگان به کاررفته پیرامون قوم بنی اسرائیل در سوره اعراف، مؤید این مطلب می‌باشند از جمله آیه ۱۵۰ «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا» که حاکی از غضب خشم پیامبر خدا از بنی اسرائیل است.

به اعتقاد اغلب صاحب نظران (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱۱)، اولین سوره‌ی نازل شده در مدینه، سوره‌ی بقره است. فضای سوره ناظر به پیشامدها و اتفاقاتی است که در بنیان گذاری یک جامعه‌ی اسلامی مورد نیاز است. همچنین کلیت سوره، وظایف، مسئولیت‌ها، احکام و دستوراتی که برای تشکیل یک جامعه اسلامی مورد نیاز است را برمی‌شمارد. توجه به مکان نزول از آن جهت حائز اهمیت است که مسلمانان، همانند بنی اسرائیل که به شهری جدید وارد شده‌اند؛ با ورود به شهر مدینه، مرحله‌ی جدیدی از تاریخ اجتماعی و سیاسی خویش را آغاز کرده‌اند و عملاً تاریخ اسلام، در این زمان وارد دوره‌ی نوین خود شده است. مسلمانان از هنگام ورودشان به شهر مدینه به تدریج قدرتمند گردیده‌اند و از آزار و شکنجه‌ی دشمنان و مخالفان خویش تا حدود زیادی آسوده خاطر شده و زمام اختیار خویش را در دست گرفته‌اند. لذا می‌توان دوره‌ی مدنی را دوره آسودگی و بالتبع، شکرگزاری و خوشحالی مسلمانان محسوب نمود. مسلمانان مدینه همانند یهود در عهد حضرت موسی (ع)، قوم برگزیده خداوند هستند و تمامی بشارت‌ها و انذارهایی که شامل بنی اسرائیل شده بود؛ اکنون مسلمانان را در برمی‌گیرد.

چنان به نظر می‌رسد که خداوند با این آیات از سویی یهودیان را که هم‌اکنون در همسایگی مسلمانان هستند، مورد خطاب قرار داده، الطاف و عنایات خود و نافرمانی‌هایشان را برای آنها بازگو می‌نماید و از سویی مسلمانان را به صورتی غیرمستقیم و از باب "ایاک اعنی و اسمعی یا جاره"^۵ به عبرت و پندپذیری از سرگذشت قوم یهود فرامی‌خواند. و از آنان می‌خواهد که در مقابل نعمت‌هایی که به دست آورده‌اند شکرگزار باشند و نافرمانی نکنند.

۵. سیوطی با برشمردن اقسام مجاز، آیات زیادی را به‌عنوان شاهد می‌آورد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۲) و سید هاشم بحرانی نیز در تفسیر خود از امام صادق (ع) سه روایت راجع به کنایی بودن زبان قرآن نقل می‌کند و می‌گوید: نزول قرآن از باب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» است (بحرانی، ۱۱۰۷ق، ج ۵، ص ۴۰۴).

در مقابل سوره اعراف از سور مکی است که تقریباً سه سال پیش از سوره‌ی بقره نازل شده است (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۱۰۷). در این دوره مشرکان مکه سخت‌ترین مخالفت‌ها را با پیامبر روا داشته و از هیچ کوششی برای جلوگیری از انتشار دعوت توحیدی رسول خدا (ص) کوتاهی نمی‌کردند که یک نمونه آن محاصره اقتصادی سه‌ساله در شعب ابی‌طالب بود.

«در چنین شرایطی سوره اعراف نازل شد تا بار دیگر عهدی را که خداوند از آدمیان گرفته است تا او را بپرستند و چیزی را شریک او قرار ندهند؛ به آنان یادآور شود و سرنوشت امت‌های عهدشکن پیشین و مکذبان پیامبران را خاطر نشان سازد... و این بیان در عین اینکه برای اکثریت مردم انداز است، برای مؤمنین یادآوری و تذکر است، چون همین بیانات آنان را به یاد تفاصیل و جزئیاتی از معارف مربوط به مبدأ و معاد و آیات الهی می‌اندازد که اجمال ایمان خود آنان مشتمل بر آن است». (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶).

خطاب در این سوره با همه انسان‌ها است.^۶ خداوند در این سوره از انسان‌ها می‌خواهد که عهد اولیه خود را به یاد آورده و از غافلان نباشند (الاعراف: ۱۷۲). مفسرانی که به اهداف و مقاصد کلی سوره‌ها توجه نموده‌اند موضوع اصلی سوره را انذار دانسته‌اند (شحاته، ۱۹۷۶م، ص ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶). سیاق سوره‌ی بقره در داستان بنی‌اسرائیل شمارش نعمت‌هایی است که خداوند بر بنی‌اسرائیل بخشیده است و سخن با آنها با این آیه شروع می‌شود که «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ» در حالی که در سوره‌ی اعراف مقام، مقام تقریب و سرزنش است چا که بنی‌اسرائیل قومی است که پند نمی‌گیرند (الغرناطی، ۱۴۲۷، ص ۳۱۲).

۶. کلمه "بنی آدم" مجموعاً ۷ بار در قرآن کریم به‌کاررفته است که ۵ مرتبه‌اش در سوره اعراف است و از تعداد مذکور ۴ بار آن با حرف خطاب "یا" استعمال شده است که همگی در سوره اعراف می‌باشد (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۲۴).

در اغلب آیات این سوره تذکر و انذار جلب توجه می‌کند و با توجه به این توضیحات باید گفت آنچه که با مقام آیات در سوره بقره سازگاری دارد شکرگزاری و سپاس است که بنابر نظر مطعنی، سجده مصداق اتم و اکمل آن است و سپس توجه به کاستی‌ها و خطاها است که استغفار در همین راستا توصیه شده است. در واقع در سوره بقره پیش افتادن سجده بر استغفار به دلیل غلبه بشارت‌ها بر انذار است: «وَ ادْخُلُوا الْاَبَابَ سُجَّدًا وَّ قُولُوا حِطَّةً» (البقره: ۵۸) در حالی که در سوره‌ی اعراف، با توجه به فضای سوره، توصیه به استغفار بر جهت دیگر یعنی شکرگزاری، پیشی گرفته است و به همین علت تقدیم و تأخیر نیز با آن مناسبت دارد: «وَ قُولُوا حِطَّةً وَّ ادْخُلُوا الْاَبَابَ سُجَّدًا» (الاعراف: ۱۶۱).

نتیجه‌گیری

بررسی‌های صورت گرفته در تفاسیر، پیرامون علل تقدیم و تأخیر دو آیه ۵۸ بقره و ۱۶۱ اعراف بیان‌گر آن است که دو دیدگاه کلی در این رابطه ارائه شده است: **الف)** یکی دیدگاهی است که دو آیه مورد نظر را به نوعی خارج از موضوع تقدیم و تأخیر مورد بررسی قرار می‌دهد.

ب) دیگری دیدگاهی که موضوع تقدیم و تأخیر در دو آیه مذکور را پذیرفته و در صدد توجیهی جهت یافتن علت آن برآمده است که خود دارای چند زیرشاخه می‌باشد:

۱. تقدیم و تأخیر به دلیل تفنن در کلام
۲. تقدیم و تأخیر به دلیل نقل به مضمون
۳. تقدیم و تأخیر به دلیل هم‌رتبه بودن احکام در آیه
۴. تقدیم و تأخیر به دلیل هم‌زمانی اوامر در آیه

آنچه از نظر مفسران و دیگر کسانی که در این زمینه به اظهار نظر پرداخته‌اند مغفول مانده همانا توجه به قرائن سیاق، مکان نزول و مقام آیه و نیز توجه به مفهوم سجده در وجه توجیه تقدیم و تأخیر دو آیه مذکور است لذا، ایرادهایی از همین جنبه‌ها بر نظرات آنان وارد است با این توضیح که:

الف) در آیه ۵۸ بقره هدف از سجده، شکرگزاری و تقدیر از نعمت‌های الهی است و آیه ۱۶۱ اعراف، تقدیم آن به جهت تناسب آن با سیاق دیگر آیات است.

ب) در اغلب آیات سوره بقره تذکر و انذار جلب توجه می‌کند، لذا آنچه که با مقام آیات در این سوره سازگاری دارد، شکرگزاری و سپاس است که با مقدم شدن سجده تناسب دارد و سپس توجه به کاستی‌ها و خطاها است که تأخیر استغفار نیز در همین راستا قابل برداشت است.

در نهایت باید گفت در سوره بقره پیش افتادن سجده بر استغفار به دلیل غلبه بشارت‌ها بر انذار است در حالی که در سوره‌ی اعراف، با توجه به فضای سوره، توصیه به استغفار با انذار و ذکر انواع گناهان و تخلفات انسان‌ها بر جهت دیگر یعنی شکرگزاری، پیشی گرفته است و به همین علت تقدیم و تأخیر نیز با آن مناسبت دارد.

منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تدوین توسط اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن جنی، عثمان (بی تا) **الخصائص**، عبدالحمید هنداوی، لبنان: بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق)، **تفسیر غریب القرآن**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تدوین توسط محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ایباری، ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، **الموسوعه القرآنیه**، قاهره: مؤسسه السجل العرب.
۸. اسکافی، محمد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، **دره التنزیل و غره التأویل**، بیروت: دارالمعرفه.
۹. بابایی، علی اکبر (۱۳۷۹ش)، **روشن شناسی تفسیر قرآن**، قم: الهادی.
۱۰. بلاغی، عبد الحجه (۱۳۸۶ق)، **حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر**، قم: حکمت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ش)، **سلسله دروس تفسیری**، قم: نشر اسراء.

١٢. حوی، سعید (١٤٢٤ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دارالسلام.
١٣. خطیب، عبدالکریم (١٤٢٤ق)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دارالفکر العربی.
١٤. دره، محمد علی طه (١٤٣٠ق)، *تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه*، بیروت: دار ابن کثیر.
١٥. رجی، محمود (١٣٨٣ش)، *روث تفسیر قرآن*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
١٦. رشید رضا، محمد (١٤١٤ق)، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، بیروت: دارالمعرفه.
١٧. زحیلی، وهبه (١٤١١ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، دمشق: دارالفکر.
١٨. زرکشی، محمد بن عبدالله (١٤١٠ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
١٩. السامرای، فاضل صالح (١٤٢٧ق)، *التعبیر القرآنی*، عمان: دارعمار للنشر و التوزیع.
٢٠. السامرای، فاضل صالح (١٤٢٨ق)، *معانی الابنیه فی العربیه*، عمان: دارعمار للنشر و التوزیع.
٢١. سعیدی روشن، محمد باقر (١٣٧٩ش)، *علوم قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
٢٢. سعیدی روشن، محمد باقر (١٣٨٩ش)، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم: سبحان.
٢٣. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، *معتزک الاقران فی اعجاز القرآن*، بیروت: دارالفکر الربی.
٢٤. شحاته، عبدالله محمود (١٩٧٦م)، *اهداف کل سوره و مقاصدها*، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب.
٢٥. صادقی تهرانی، محمد (١٤٠٦ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
٢٦. صدیق حسن خان، محمد (١٤٢٠ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٢٧. صنعانی، عبد الرزاق بن همام (١٤١١ق)، *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبد الرزاق*، بیروت: دارالمعرفه.

۲۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۳۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضه مصر.
۳۲. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴ق)، *المعجم المفهرس لافاظ القرآن الکریم*، قاهره: مطبعه دارالکتب المصریه.
۳۳. غرناطی، احمد بن ابراهیم (بی تا)، *ملاک التأویل القاطع بذوی الالحاد و التعطیل*، تدوین توسط عبد الغنی محمد علی الفاسی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۳۶. کاشانی، فتح الله بن شکر الله (بی تا)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: اسلامیة.
۳۷. الکرمانی، محمود بن حمزه (۱۴۱۸ق)، *البرهان فی متشابه القرآن*، المنصوره: دارالوفاء.
۳۸. مرادی، محمد هادی (۱۳۹۵ش)، «دلاله تقدیم و تأخیر در سیاق نفی و اثبات»، *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*، سال ۵، شماره ۱.
۳۹. المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد (۱۴۱۳ق)، *خصائص التعبير القرآنی و سمانه البلاغیه*، قاهره: مکتبه وهبه.
۴۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ش)، *علوم قرآنی*، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۴۱. نجار، علی (۱۳۸۱)، *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، رشت: کتاب مبین.
۴۲. نقیب زاده، محمد (۱۳۸۷ش)، «سلسله مراتب خویشاوندی در قرآن کریم»، *قرآن شناخت*، شماره ۱، سال ۱.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. 'Abdul Bāghī MF. Al-Mu'jam al-Mufahras li 'Alfāz al-Qur'an al-Karīm. Cairo: Dar al-Kutub al-Miṣrīyah; 1364 AH.
3. 'Ābyārī I. Al-Mawsū'at al-Qur'anīyah. Egypt: Sij al-'Arab Institute; 1405 AH.
4. Al-Ghirmānī AE. Milāk al-Ta'wīl al-Qāṭi' bidhawi al-'Ilhād wa al-Ta'tīl. Research: Abdul-Ghani Muhammad Ali al-Fāsī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; nd.
5. Al-Khaṭīb al-'Iskāfī Mb'A. Durrat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Ta'wīl. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1422 AH.
6. Al-Kirmānī MbH. Al-Burhān fī Mutashābih al-Qur'an. Al-Manṣūrah: Dar al-Wafā; 1418 AH.
7. Al-Muṭ'anī 'AEM. Khaṣā'is al-Ta'bīr al-Qur'anī wa Samātuhu al-Bilāghīyah. Cairo: Al-Maktabat al-Wahabah; 1413 AH.
8. Al-Sāmīrāyī FŞ. Al-Ta'bīr al-Qur'anī. Jordan: Dar al-'Ammār li-Nashr wa-Tawzī'; 1427 AH.
9. Al-Sāmīrāyī FŞ. Maānīy al-Abnīyah fil-'Arabīyyah. Jordan: Dar al-'Ammār li-Nashr wa-Tawzī'; 1428 AH.
10. Babayi AA. Methodology of the Interpretation of the Qur'an. Qom: Al-Hādī; 1379 HS.
11. Bilāghī 'AH. Hujjat al-Tafāsīr wa Bilāgh al-'Iksīr. Qom: Hekmat; 1386 AH.
12. Durrah MAT. Tafsīr al-Qur'an al-Karīm Wa 'Trābīh-i wa Bayānihī. Beirut: Dar ibn Kathīr; 1430 AH.
13. Fakhr al-Dīn Rāzi AAMb'. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghayb). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī; 1420 AH, 3rd ed.
14. Fazlullah SMH. Min Waḥy al-Qur'an Commentary. Beirut: Dar al-Malāk; 1419 AH.
15. Ḥuwī S. Al-'Asās fī al-Tafsīr. Cairo: Dar al-Salam, 6th ed; 1424 AH.
16. Ibn Abi Ḥātam 'AbM. Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm. Ed. 'As'ad Muhammad al-Ṭayyib. Saudi Arabia: Maktabat-u Nazār Mustafā al-Bāz, 3rd ed.
17. Ibn 'Ashūr MT. Al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Al-Ta'rikh Al-'Arabī Institute; 1420 AH.
18. Ibn Janī 'U. Al-Khaṣā'is. Research: 'Abdul-Hamid Hindāwī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; nd, 3rd ed.
19. Ibn Kathīr 'Ib'U. Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. Research: Muhammad Hussain Shamsuddīn. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyyah; 1429 AH.
20. Ibn Qutaybah 'AAbM. Tafsīr-u Gharīb al-Qur'an. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl; 1411 AH.

21. Javadi 'Amuli A. The Series of the Exegetical Lessons. Qom: Isra'; 1396 HS.
22. Kashani MF. Manhaj Al-Sādiqīn fī 'Ilzām al-Mukhālifīn. Tehran: Islamīyah Publications; nd.
23. Khaṭīb 'AK. Al-Tafsīr al-Qur'anī lil-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabī; 1424 AH.
24. Ma'rifat MH. The Qur'anic Sciences. Qom: al-Tamhid; 1386 HS, 4th ed.
25. Moradi MH. The Indication of Taqdīm and Ta'khīr in the Negative and Positive Context. Journal of Literary Critique and Eloquence; 1395 HS, 5 (1).
26. Najjar A. The Principles and Bases of the Qura'n Translation. Rasht: Kitab-e Mobin; 1381 HS.
27. Rajabi M. The Method of the Interpretation of the Qur'an. Qom: Research Center of Seminary and University; 1383 HS.
28. Rashīd Riḍā M. Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm (al-Minār). Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1414 AH.
29. Sadeqi Tehran M. Al-Furqān fī Tafsī al-Qur'an wa al-Sunnah. Qom: Islamic Culture; 1406 AH, 2nd ed.
30. Saeidi Roshan MB. The Qur'anic Language and Its Discussions. Qom: Sobhan; 1389 HS.
31. Saeidi Roshan MB. The Qur'anic Sciences. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute; 1379 HS, 2nd ed.
32. Ṣan'ānī 'AbH. Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz al-Musammā Tafsīr Abdurrazzāq. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1411 AH.
33. Shaḥātih 'AM. Ahdāf Kull-i Sūratin wa Maqāṣiduhā. Cairo: Al-Ha'at al-Miṣrīyyah al-'Āmmat lil-Kitāb; 1976.
34. Ṣiddīq Hassan Khān M. Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah; 1420 Ah.
35. Suyūṭī 'AbAB. Mu'tarak al-'Aqrān fī 'Ijāz al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabī; nd.
36. Ṭabarī MbJ. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah; 1412 AH.
37. Ṭabāṭabāyī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān (Persian Translation). Qom: Teachers Community of Islamic Seminary; 1374 HS, 5th ed.
38. Ṭabrisī FBH. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS, 3rd ed.
39. Ṭanṭāwī MS. Al-Tafsīr al-wasīṭ lil Qur'ān al-Karīm. Cairo: Nahḍat Miṣr; 1997.
40. Zarkashī Mb'A. Al-Burhan fī 'Ulūm Al-Qur'an. Research: Yūsuf Ibn 'Abdurrahmān Mar'ashlī et al. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1410 AH.
41. Zuḥaylī W. Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wal-Sharī'a wal-Manhaj. Damascus: Dar al-Fikr; 1411 AH.

**Critical Analysis of the Exegetes' Opinions on the
Presentation (Taqdīm) and Delay (Ta'khīr) of the
Verbal Similar (Mutashābuh) Verses
(Case Study: The Verses of Al-Baqarah: 58 & Al-'A'rāf: 161)**

Ataullah Mahjoob¹
Hussain-Ali Torkamany²

Received: 25/6/2018

Accepted: 18/5/2019

Abstract

Mutashābuh (similar) or “verbal similar” refers to those Qur’anic verses and phrases which have been repeated more than once in the Qur’an, with change in whole or in part. The reason for the repetition of many of these verses and phrases is based on a change in their presentation (*taqdīm*) and delay (*ta'khīr*). An example here may be two verses of al-Baqarah: 58 and al-'A'rāf: 161, which the similarity between two verses occurs in the form of a presentation and a delay.

In spite of the efforts of the exegetes to justify the presentation and delay in these verses, their opinions are criticized, for the best idea here must pay attention to the context, the descent place of the verses, and the concept of the term “prostration” (*sajdah*) used in both verses. As a result, it is argued that the chapter al-Baqara, in contrast to the chapter al-'A'rāf which continuously blames and rebukes the rebels and arrogant people especially Children of Israel, is to mention the God’s blessings for them and the community of the Prophet, so that the presentation of prostration that is a kind of thanksgiving, as well as all other indications, are applied in this regard.

Keywords: *Verbal Mutashābuh, Presentation (Taqdīm) & Delay (Ta'khīr), Al-Baqarah: 58, Al-'A'rāf: 161.*

¹. PhD. Candidate of Qur’anic and Hadith Sciences, University of Avicenna, Hamedan, Iran. hakim.q6236@yahoo.com

². Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, University of Avicenna, Hamedan, Iran. (the Corresponding Author) htorkamany@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)
سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸، پیاپی ۴۲، صص ۲۰۳ - ۲۳۸

بررسی مصادر روایی تفسیر المیزان و انعکاس با واسطه روایات از مصادر اولیه

رسول محمد جعفری^۱

حسین محقق^۲

DOI: 10.22051/tqh.2019.19720.1947

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۹

چکیده

بی‌گمان از جمله ارزشمندترین تفاسیری که تاکنون نگاشته شده، تفسیر المیزان اثر علامه طباطبایی می‌باشد. در این اثر به روایات توجه ویژه‌ای شده است و مفسر پس از تفسیر دسته‌ای از آیات، تحت عنوان «بحث روایی»، با ارجاع به منابع فریقین روایات را گزارش و تبیین کرده است. به‌رغم پژوهش‌های متعددی که درباره روایات المیزان صورت پذیرفته، در هیچ اثری مصادر روایات آن تحقیق نشده است، لذا در این پژوهش، با روش توصیفی تحلیلی مصادر روایات این تفسیر مورد واکاوی قرار گرفته و بر اساس دلایل و شواهد متعددی بر این حقیقت رهنمون گردیده که علامه طباطبایی در نقل روایات شیعه غالباً به الصافی، البرهان، نورالثقلین و

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسؤل)

rasulmohamadjafari@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Hosein.mohagheghi@chmail.ir

بحارالانوار رجوع داشته و بدون اینکه این منابع واسطه را ذکر کند، از طریق آن‌ها مستقیماً به مآخذ اصلی روایات ارجاع داده است. در نقل روایات اهل سنت نیز چنین روشی داشته و از منابع واسطه‌ای چون: البرهان، بحارالانوار، الاتقان و الدر المنثور استفاده کرده است. گفتنی است هدف این پژوهش در صدد خرده گرفتن بر شیوه علامه طباطبایی نیست، زیرا روش عالمان سلف بر این منوال بوده است، بلکه در پی نشان دادن این نکته است که پژوهشگران به هنگام بهره‌گیری از روایات تفسیری المیزان خود را از توجه و مراجعه به منابع اصلی روایات بی‌نیاز ندانند.

واژه‌های کلیدی: تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، نقل حدیث، منابع حدیثی، مصادر واسطه، اخذ با واسطه.

مقدمه

روایات نقل شده از پیامبر اکرم (ص)، اهل بیت (ع)، صحابه و تابعان نقش مهمی در تبیین و تفسیر آیات دارند و شاید نتوان مفسری را یافت که خود را بی‌نیاز از آن‌ها بداند، به طوری که حتی مفسران عقل‌گرا از آن‌ها در فهم آیات فراوان بهره برده‌اند. از جمله این مفسران علامه طباطبایی است که به‌رغم مشرب عقلی و فلسفی‌اش، در المیزان پس از تفسیر آیات، تحت عنوان مستقل «بحث روایی» به نقل و تبیین روایات می‌پردازد. بنا بر احصای برخی محققان در المیزان از ۱۳۵ منبع شیعه و سنی برای نقل روایات استفاده شده است (رک: الاوسی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۴-۱۳۰)، البته به نظر می‌آید منابع یاد شده در المیزان، افزون بر این تعداد باشند، زیرا برخی منابع در پژوهش اخیر مغفول مانده‌اند (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

درباره منابع روایی موجود در المیزان، بررسی‌ها - چنان‌که به تفصیل خواهد آمد - حاکی از آن است که علامه، خود مراجعه مستقیم به تمام منابع و مصادر اصلی روایات

نداشته است؛ زیرا حضور ذهن به تمام روایات ذیل آیات غیر ممکن است؛ احتمال تورق تمام کتب روایی و تفکیک روایات مربوط به هر آیه نیز منتفی است، زیرا لازمه آن برخورداری از جزوات حاوی روایات است که نه علامه و نه هیچ کس دیگری چنین ادعایی را نداشته‌اند.

همچنین این احتمال که تمام تفاسیر و جوامع روایی نزد علامه فراهم بوده و به هنگام تفسیر آیات به تک تک آن‌ها مراجعه کرده باشد، معقول نیست؛ زیرا یافتن روایات تفسیری در میان انبوه روایات این کتب که هر یک ترتیب خاص خود - برخلاف ترتیب تفاسیر - را دارند مستلزم صرف زمان فراوانی می‌باشد که چنین فرصتی را علامه نداشته است. بنابراین این احتمال قوت می‌گیرد که علامه از منابع واسطه - بدون اشاره به آن‌ها - بهره گرفته است، بر این اساس پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این سؤال است که شواهد و قرائن استفاده تفسیر المیزان از منابع روایی با واسطه و عدم مراجعه مستقیم به منابع دسته اول روایی فریقین کدام است؟

در خصوص بررسی و تحلیل روایات المیزان، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است: «علامه طباطبایی و حدیث» اثر شادی نفیسی، «حدیث، جایگاه و کاربرد آن در تفسیر المیزان» به قلم مجید معارف، «جایگاه سنت در تفسیر المیزان» به خامه روشن ضمیر و عبادی و «جایگاه و کاربرد سنت در تفسیر المیزان» نگاشته سلیمی زارع و قاضی زاده، از جمله آثار مهمی هستند که در این حوزه سامان یافته‌اند. پژوهش‌های یاد شده و نیز دیگر تحقیقات سامان یافته در این زمینه، هیچ‌یک به بررسی مصادر روایات المیزان نپرداخته‌اند. اما صورت دادن پژوهشی مستقل درباره مصادر المیزان از آن جهت ضرورت دارد که باور عمومی بر این است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مراجعه مستقیم به جوامع و مصادر روایی داشته است، این تلقی حتی در پژوهش‌هایی که مشخصاً در زمینه روایات المیزان سامان یافته‌اند وجود دارد، به طوری که به هنگام شمارش مصادر و شیوه کاربست آنها در المیزان، با این پیش فرض سخن گفته‌اند (رک: الاوسی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۴-۱۳۰؛ نفیسی، ۱۳۸۴،

صص ۹۵-۹۸) و از تعدد منابع برخی روایات المیزان و مراجعه گسترده به مصادر مختلف فریقین بحث کرده‌اند (نفیسی، ۱۳۸۴، صص ۹۶-۹۸).

این در حالی است که چون علامه طباطبایی با واسطه از منابع دسته اول روایی استفاده کرده است، برخی از روایاتی که به آن منابع ارجاع داده است، در آنها وجود ندارد یا در منبعی غیر از آن مصدر یاد شده موجود است، یا اساساً آن منبع وجود خارجی ندارد. با سامان یافتن چنین تحقیقی، پژوهشگران به هنگام بهره‌گیری از روایات تفسیری المیزان، خود را ناگزیر از توجه و مراجعه به مآخذ اصلی روایات خواهند دید.

۱. بررسی منابع روایات شیعه در تفسیر المیزان

علامه در تفسیر خود در ابتدای ذکر هر روایتی مآخذ و منبع آن را ذکر کرده است. ایشان در ابتدای روایات شیعه، گاهی به تفاسیری چون: قمی، نعمانی، عیاشی، مجمع‌البیان، جوامع‌الجامع، نهج‌البیان، صافی، برهان و نور‌الثقلین اشاره کرده است و گاهی به جوامع روایی چون: کافی، الاختصاص، ارشاد، تهذیب‌الأحكام، من لا یحضره الفقیه، توحید، عیون أخبار الرضا، ثواب‌الاعمال، علل‌الشرائع، خصال، معانی‌الانخبار، أمالی (ابن بابویه، مفید و طوسی)، مناقب ابن شهر آشوب، ارشاد دیلمی و بحار‌الأنوار اشاره کرده است.

در پژوهش پیش رو و مبتنی بر دلایل و شواهدی که در طی پژوهش ذکر خواهد شد بدین امر رهنمون می‌شویم که علامه در نقل روایات تفسیری غالباً به تفاسیر صافی، برهان و نور‌الثقلین و موسوعه بحار‌الانوار رجوع داشته و با بهره‌گیری از آنها مستقیماً به مآخذ اصلی ارجاع داده است.

این قرائن و شواهد عبارتند از:

۱-۱. عدم وجود روایت در منابع نقل شده

در المیزان از جوامع و تفاسیر روایی چون: کافی، من لا یحضره الفقیه، عیون اخبار الرضا، أمالی صدوق، مناقب ابن شهر آشوب، تفسیر نعمانی، تفسیر قمی، عیاشی و نهج

البیان، روایاتی گزارش شده است که با مراجعه به منابع یاد شده، روایات یافت نگردید ولی در صافی، برهان و بحار الأنوار، روایات با همان مأخذ ذکر شده در المیزان به دست آمد و این خود دلیلی است بر این که علامه روایات را از سه منبع پیش گفته نقل کرده است. در ذیل به برخی نمونه‌ها در این خصوص اشاره می‌شود:

۱-۱-۱. وجود روایت در «الصافی»

در المیزان نقل شده: «و فی الکافی و الفقیه عن الصادق (ع): و قد سئل عن قوله تعالى: يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ الآیة و قيل: وَ قَدْ أَرَى مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَا...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۵)، این روایت فقط در من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۷۹) آمده و در کافی موجود نیست؛ دقیقاً مشابه آنچه علامه گزارش کرده، در صافی نیز آمده است: «و فی الکافی و الفقیه عن الصادق (ع): و قد سئل عن قوله تعالى: يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ الآیة و قيل: وَ قَدْ أَرَى مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَا...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۳). اگر علامه خود به کافی مراجعه داشت، هیچ‌گاه روایتی را که در این کتاب وجود ندارد بدان انتساب نمی‌داد.

۱-۱-۲. وجود روایت در «البرهان»

علامه از تفسیر - نه‌چندان مشهور - نهج البیان نقل می‌کند: «فی نهج البیان عن علی بن ابراهیم، قال: قال (ع): الرِّیَاذَةُ هِبَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۴۸)، با مراجعه به تفسیر نهج البیان این روایت یافت نگردید در حالی که با رجوع به برهان، مأخذ (نهج البیان) و روایت هر دو به دست آمدند: «و روی فی (نهج البیان): عن علی بن ابراهیم قَالَ: قَالَ: الرِّیَاذَةُ هِبَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵).

۱-۱-۳. وجود روایت در «بحار الانوار»

در المیزان از سه کتاب من لا یحضره الفقیه، علل الشرائع و مجالس (أمالی) صدوق روایت شده است: «فی الفقیه و العلل و المجالس للصدوق: روی الصدوق عن الصادق (ع): أَنَّهُ سُئِلَ لِمَ سُمِّيَ الْكَعْبَةُ كَعْبَةً قَالَ لِأَنَّهَا مُرَبَّعَةٌ...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۶۹)، جستجوی این روایت نشان از آن داشت که روایت در المجالس یا همان أمالی صدوق وجود ندارد، اما با مراجعه به بحار معلوم گردید دقیقاً مشابه گزارش المیزان در بحار آمده است: «الْفَقِيهُ وَ الْعِلْلُ وَ الْمَجَالِسُ لِلصَّدُوقِ رُوي عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ سُئِلَ لِمَ سُمِّيَ الْكَعْبَةُ كَعْبَةً قَالَ لِأَنَّهَا مُرَبَّعَةٌ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۵). لازم به ذکر است این روایت با همین الفاظ در علل الشرائع (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۸) و در من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۱) با تفاوت در برخی واژگان آمده است.

۱-۲. سهو در ذکر جوامع روایی

برخی از صاحبان جوامع روایی مانند نعمانی و صدوق دارای چندین اثر هستند و نام اغلب آن‌ها در صدر روایات المیزان به چشم می‌خورد. در این تفسیر روایاتی وجود دارد که به آثار آن دو محدث استناد داده شده است، اگرچه اغلب این استنادات صحیح است لکن بررسی‌ها حاکی از آن بود که در ذکر مأخذ برخی از روایات سهو رخ داده است و چون به منابع واسطه - مانند برهان و بحار - مراجعه شد مشخص گردید که علامه با استفاده از آن‌ها به مأخذ اصلی روایات ارجاع می‌داده است؛ مثلاً بحرانی در برهان برخی روایت صدوق را - برابر با آنچه در مأخذ اصلی آمده - به صورت: «ابن بابویه، قال: حدثنا...» گزارش می‌کند و یا به هنگام نقل از آثار نعمانی چنین نوشته است: «محمد بن إبراهیم النعمانی، قال: ...». این قبیل روایات با ذکر راویان و سلسله سند - و بدون اشاره به منبع - گزارش شده است و علامه گاه منبع مربوط به روایت را صحیح حدس نزده است. حال اگر ایشان مستقیماً به تمام آثار مورد استفاده مراجعه داشت، هیچ‌گاه نام منابع جابه‌جا ذکر نمی‌شدند؛ نمونه‌ها:

۱-۲-۱. بررسی روایات «ابن بابویه»

در *المیزان* فراوان به دو کتاب *معانی الاخبار* و *من لا یحضره الفقیه* اشاره شده است، در این بین در مواردی چند مأخذ روایات مصدر به «ابن بابویه» در *برهان*، در *المیزان* سهواً کتاب‌های *معانی الاخبار* (چند بار) و *من لا یحضره الفقیه* (یک بار) عنوان شده است و حال آن که دیگر آثار صدوق چون: *خصال*، *عیون اخبار الرضا* و *توحید* نشان از این روایات داشتند؛ نمونه‌ها:

۱-۲-۱-۱. روایات کتاب «معانی الاخبار»

در *برهان* آمده است: «ابن بابویه: عن أبيه عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن سعيد بن يسار قال: قال لي أبو عبد الله (ع): هَلِ الدَّيْنُ إِلَّا الْحُبُّ...» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۰) که علامه آن را چنین گزارش کرده: «و فی معانی الأخبار عن سعید بن یسار قال: قال لی أبو عبد الله: هَلِ الدَّيْنُ إِلَّا الْحُبُّ...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۶۳). این روایت اساساً در *معانی الاخبار* وجود ندارد و مأخذ آن، *خصال* می‌باشد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱).
برای نمونه بیشتر نگاه کنید به:

۱- در *برهان* روایت از «ابن بابویه» بدون ذکر منبع آمده (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۲)، مأخذ این روایت در *المیزان*، *معانی الاخبار* یاد شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۲)، و لکن روایت صرفاً در *عیون أخبار الرضا* (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۱) نقل شده است.

۲- اشاره *المیزان* به وجود روایت در *معانی الاخبار* (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۶۲)، در *برهان* بدون ذکر مأخذ و به صورت: «روی ابن بابویه...» آمده است (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۱۳)، این روایت را صدوق تنها در *توحیدش* (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵۸) آورده است.
۳- اشاره *المیزان* به وجود روایت در *معانی الاخبار* (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۴)، در *برهان* بدون ذکر مأخذ و به صورت: «روی ابن بابویه...» گزارش شده است (بحرانی،

۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۱۳)، این روایت نیز تنها در توحید (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۹) نقل شده است.

۲-۱-۲-۱. روایات کتاب «من لایحضره الفقیه»

در برهان آمده: «ابن بابویه قال: حدثنا ... عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (ع) أنه قال في قوله عز و جل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ الآية، قال: الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ معروف...» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۱)، علامه گمان کرده که چون روایت فقهی است علی القاعده مأخذ آن باید من لایحضره الفقیه باشد، لذا در المیزان گزارش می کند: «و فی الفقیه یاسناده عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (ص) أَنَّهُ قَالَ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ مَعْرُوفٌ...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۹۱)، اما این روایت در من لایحضره الفقیه گزارش نشده است و جستجو در آثار صدوق، آن را در خصال نشان داد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۵۱).

۲-۲-۱. بررسی روایات «محمد بن ابراهیم نعمانی»

در المیزان دوازده روایت به نقل از تفسیر نعمانی آمده است. علامه، تمام این روایات را که در برهان با سند: «محمد بن ابراهیم نعمانی، قال: ...» گزارش شده به تفسیر نعمانی ارجاع داده است، در حالی که سه مورد از آن‌ها در کتاب الغیبه نعمانی - و نه تفسیر نعمانی - وجود دارد؛ برای نمونه در برهان آمده است:

«محمد بن ابراهیم نعمانی، قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد ... عن إسحاق بن عبد العزيز عن أبي عبد الله (ع) في قوله تعالى: وَ لَيْسَ أَخْرُنَا عَنْهُمْ الْعَذَابُ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ. قال: الْعَذَابُ خُرُوجُ الْقَائِمِ (ع) وَ الْأُمَّةُ الْمَعْدُودَةُ (عِدَّة) أَهْلِ بَدْرٍ وَ أَصْحَابِهِ» (بحرانی، ج ۳، ص ۸۲).

اما علامه در المیزان آورده است:

«و فی تفسیر النعمانی، باسناده عن إسحاق بن عبد العزیز عن أبي عبد الله (ع) فی قوله: لَئِنْ أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ قَالَ: الْعَذَابُ خُرُوجُ الْقَائِمِ (ع) وَ الْأُمَّةُ الْمَعْدُودَةُ أَهْلِ بَدْرٍ وَ أَصْحَابُهُ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۱).

علامه در ابتدای این روایت از تفسیر نعمانی آدرس داده است، در حالی که صرفاً در الغیبه نعمانی انعکاس یافته است (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۱). نمونه‌های دیگر را ببینید:

۱- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۳۱) و روایت برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۴)، المیزان به تفسیر نعمانی ارجاع داده در حالی که روایت فقط در الغیبه موجود است (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۶).

۲- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۹۰) و روایت برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۹)، برخلاف ارجاع المیزان به تفسیر نعمانی، روایت در الغیبه نقل شده است (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸). لازم به ذکر است - چنان که به تفصیل خواهد آمد - اساساً آنچه که از تفسیر نعمانی اکنون در دسترس است، همان مقداری است که در جلد ۹۰ بحار الأنوار گزارش شده است.

۳-۱. تطابق الفاظ روایات در المیزان با تفاسیر سه‌گانه

در المیزان روایاتی نقل شده است که الفاظ آن روایات، با مصادری که علامه برای آن‌ها ذکر کرده، مطابقت ندارد، در مقابل، این روایات با همان واژگان و حتی مأخذی که در ابتدای آن‌ها یاد شده، در سه تفسیر: صافی، برهان و نور الثقلین موجود می‌باشند؛ نمونه‌ها:

۱-۳-۱. بررسی روایات کتاب «الصادق»

در المیزان آمده است: «و فی الکافی أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ الرِّبَا وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ لَهُ حَلَالٌ قَالَ لَا يَضُرُّهُ حَتَّى يُصِيبَهُ مُتَعَدِّدًا...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۵) در گزارش علامه،

«سؤال کننده» نام شخص است در حالی که در کتاب کافی «سؤال کننده» هشام بن سالم می باشد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ الرِّبَا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ لَهُ حَرَامٌ قَالَ لَا يَضُرُّهُ حَتَّى يُصِيبَهُ مُتَعَمِّدًا...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۴-۱۴۵).

با جستجوی صورت گرفته مشخص گردید علامه دقیقاً آنچه در صافی آمده گزارش می کند: «و في الكافي أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ الرِّبَا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ لَهُ حَلَالٌ قَالَ لَا يَضُرُّهُ حَتَّى يُصِيبَهُ مُتَعَمِّدًا...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۲).

فیض کاشانی برای اختصار در نقل روایت، سند را حذف و سائل را به صورت مجهول ذکر کرده است، علامه نیز روایت را به همین صورت از تفسیر صافی انعکاس داده است. قرینه دیگر در عدم مراجعه علامه طباطبایی به کتاب کافی این است که در هر دو تفسیر المیزان و صافی، لفظ «حَلَالٌ» ولی در کافی لفظ «حَرَامٌ» آمده است.

در المیزان نقل این گونه روایات (حذف نام سؤال کننده و مجهول آوردن آن) از صافی - بدون ارجاع به این تفسیر - نمونه های فراوانی دارد؛ از جمله مقایسه کنید:

۱- روایتی از عیون اخبار الرضا در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴)، و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۳) و مأخذ اصلی روایت، عیون اخبار الرضا (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۲)؛

۲- روایتی از کافی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۰)، و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۶) و مأخذ اصلی روایت، کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۴) و تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۴)؛

۳- روایتی از عیون اخبار الرضا در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۱۶)، و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۳) و مأخذ اصلی روایت، من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۰۷)؛

۴- روایتی از کافی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۵)، و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۲) و مأخذ اصلی روایت، کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳۸)؛

۵- روایتی از کافی و من لا یحضره الفقیه در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۵)، و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۳) و مأخذ اصلی روایت، من لا یحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۷۹).

هم چنین برخی روایاتی که به نقل از دو تفسیر قمی و عیاشی آمده است میان الفاظ روایات المیزان و این دو تفسیر اندک اختلافی وجود دارد، چنان که الفاظ روایات المیزان گاه مشابه روایات قمی و گاه مشابه روایات عیاشی است، در عین حال کاملاً مانند روایاتی است که صافی گزارش کرده است؛ برای نمونه مقایسه کنید:

۱- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۷۲) با روایت صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۷) و مأخذ اصلی روایت، تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۵) و تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۷)؛

۲- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶) با روایت صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۵) و مأخذ اصلی روایت تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۶) و تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۲).

۱-۳-۲. بررسی روایات کتاب «البرهان»

در المیزان به نقل از نعمانی آمده: «و فی تفسیر النعمانی بإسناده عن سلیمان بن هارون العجلي قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ مَحْفُوظٌ لَهُ أَصْحَابُهُ لَوْ ذَهَبَ النَّاسُ جَمِيعاً أَتَى اللَّهُ لَهُ بِأَصْحَابِهِ...»^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۹۰)، این در حالی است که این روایت را نعمانی با اندکی تفاوت گزارش کرده: «... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ الْعَجَلِيِّ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ مَحْفُوظٌ لَهُ أَصْحَابُهُ لَوْ ذَهَبَ النَّاسُ جَمِيعاً أَتَى اللَّهُ لَهُ بِأَصْحَابِهِ...» (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۶). با جستجوی صورت گرفته مشخص گردید علامه عینا گزارش برهان را آورده است: «محمد بن إبراهيم النعماني قال: ... عن سليمان بن هارون العجلي، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ مَحْفُوظٌ لَهُ أَصْحَابُهُ لَوْ

^۱ - شایان ذکر است این روایت تنها در کتاب الغیبه نعمانی موجود است.

ذَهَبَ النَّاسُ جَمِيعاً اَتَى اللهُ (لَهُ) بِأَصْحَابِهِ...» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۴). چنان که مشخص است در المیزان و برهان واژه «مَحْفُوظٌ» بدون تاء تأنیث ولی در الغیبه نعمانی - مصدر اصلی روایت - با تاء تأنیث (مَحْفُوظَةٌ) آمده است.

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

۱- روایتی از تفسیر عیاشی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۴۰)، و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۸۰) و مأخذ اصلی روایت، تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۶)؛

۲- روایتی از تفسیر نعمانی را در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۱)، و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۲) و مأخذ اصلی روایت، الغیبه نعمانی (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۱).

۱-۳-۳. بررسی روایات کتاب «نور الثقلین»

در المیزان آمده است: «وَ فِي الْفَقِيهِ سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا... وَ قَدْ يَمُوتُ فِي الدُّنْيَا فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ فِي جَمِيعِ الْأَفَاقِ مَا لَا يُخْصِيهِ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَكَيْفَ هَذَا؟ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى... وَ يَتَوَقَّاهَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مَلِكِ الْمَوْتِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۴)، این روایت را صدوق با اندکی تفاوت در من لا يحضره الفقيه گزارش کرده است: «وَ سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا... وَ قَدْ يَمُوتُ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ فِي جَمِيعِ الْأَفَاقِ مَا لَا يُخْصِيهِ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَكَيْفَ هَذَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى... وَ يَتَوَقَّاهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ مَلِكِ الْمَوْتِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

با بررسی به عمل آمده، مشخص گردید علامه روایت را به همان شکلی که در نور الثقلین آمده گزارش کرده است: «فِي مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهِ وَ سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا... وَ قَدْ يَمُوتُ فِي الدُّنْيَا فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ فِي جَمِيعِ الْأَفَاقِ

مَا لَا يُخْصِيهِ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَكَيْفَ هَذَا؟ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... وَ يَتَوَفَّاهَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مَلَكِ الْمَوْتِ (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۱-۵۲).

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

۱- روایتی از کافی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۳۵-۲۳۶)، و نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۲۹) و مأخذ اصلی روایت، کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۰)؛

۲- روایتی از کمال الدین و کافی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۹۸)، و نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۲) و مأخذ اصلی روایت، کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۳-۱۲۰) و کتاب کمال الدین (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۵).

۱-۴. گزارش روایت به مقدار نیاز در المیزان

در برخی روایات تفسیری چند آیه تفسیر شده است و در برخی دیگر نیز، قسمتی از روایت - و نه همه آن - مرتبط با تفسیر آیه ای می باشد. با مقایسه برخی روایات المیزان با مأخذ اصلی آن‌ها، موارد فراوانی یافت شد که گاه روایتی طولانی، تقطیع شده و بخشی که برای تفسیر آیه نیاز بوده گزارش شده و یا حدیث با اختصار نویسنده منعکس گردیده و یا مضمون بخشی از روایت گزارش گردیده است. با استخراج چندین روایت از المیزان و جستجوی آن‌ها در مأخذ اصلی و در منابع واسطه، یعنی: صافی، برهان، نور الثقلین و وسائل الشیعه روشن گردید که علامه، روایات را دقیقاً مانند منابع واسطه - و نه مأخذ اصلی - در تفسیر خود انعکاس داده است، این ادعا را می توان در سه بخش: تقطیع حدیث، حذف بخشی از حدیث و نقل به مضمون، نمایان ساخت:

۱-۴-۱. تقطیع حدیث

در این جا مقصود از تقطیع آن است که مفسر بخشی از روایت را جدا کرده و ذیل آیه مد نظر بیاورد. از آن جا که در برخی روایات چندین آیه از قرآن تبیین شده است،

طبیعی است که مفسر، به میزان نیاز از روایت گزارش کند. در المیزان روایاتی وجود دارد که در مقایسه با مصدر اصلی تقطیع شده‌اند. روایت تقطیع شده در المیزان به همان صورتی است که در منابع واسطه ای چون نور الثقلین، وجود دارد و این خود ظن مراجعه علامه به این منبع واسطه را قوت می‌بخشد؛ مثلاً در کافی روایتی بلند - در پنج صفحه - از امام علی (ع) در تبیین آیات متعددی نقل گردیده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۵)، در نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۹۵-۴۹۶) و به تبع آن المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۷۷) تنها بخشی از روایت - در دو سطر - که به تفسیر یک آیه اختصاص دارد گزارش شده است.

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید: روایت را که کلینی در هشت صفحه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۳-۱۲۰) نقل کرده است با نقل چند سطر آن در نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۲) و به تبع در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۲۸).

۱-۴-۲. حذف بخشی از حدیث

برخلاف امروز که برای برش و سط یا انتهای آیه و یا روایتی طولانی از چند نقطه (... استفاده می‌شود در گذشته برای برش در اواسط آیه و روایت از تعبیری چون: «إلی قوله»، «إلی أن قال» و «ساقه» و برای برش از انتهای آیه و روایت از تعبیری چون «إلی آیه» و «إلحدیث» استفاده می‌گردید. در المیزان روایاتی وجود دارد که علامه با تعبیر یاد شده بخشی از اواسط و یا اواخر حدیث را حذف کرده و آن‌ها را به اختصار آورده است. با جستجوی این روایات در تفاسیر صافی، برهان و نور الثقلین دقیقاً مشابه گزارش علامه یافت گردید:

۱-۴-۲-۱. حذف در وسط حدیث

برای نمونه در المیزان آمده: «فی روضة الکافی علی بن ابراهیم عن ابيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن حُجر عن أبي عبد الله (ع) قال: خالف إبراهيم (ع) قومه و غاب أهلهم إلى قوله فلما تولوا عنه مُدبرين إلى عيدهم...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۰۶-

۳۰۷)، علامه با عبارت «إلی قوله» بخشی از روایت را ذکر نکرده است، این روایت دقیقاً بدین صورت در *نور الثقلین* نقل شده است: «في روضة الكافي علي بن إبراهيم عن أبيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن حنجر عن أبي عبد الله (ع) قال: خالف إبراهيم صلى الله عليه فومه و غاب آلهتهم إلى قوله فلما تولوا عنه مدبرين إلى عيد لهم...» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۳۸).

حال آن که این روایت در *کافی* چنین آمده است: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن حنجر عن أبي عبد الله (ع) قال: خالف إبراهيم (ع) فومه و غاب آلهتهم حتى أدخل على ممرود فخاصمه فقال إبراهيم (ع) ربي الذي يحيي و يميت قال أنا أحيي و أميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر و الله لا يهدي القوم الظالمين و قال أبو جعفر (ع) غاب آلهتهم... قال أبو جعفر (ع) و الله ما كان سقيماً و ما كذب فلما تولوا عنه مدبرين إلى عيد لهم...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹).

مقایسه روایت در *نور الثقلین* و *کافی* حکایت از آن دارد که نویسنده *نور الثقلین* با عبارت «إلی قوله» بخشی از اواسط حدیث را حذف کرده است و در *المیزان* نیز به همین شکل، حدیث گزارش شده است و واضح است که علامه مراجعه مستقیم به *کافی* نداشته است.

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

- ۱- روایت *المیزان* را (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۴-۳۵) با *کافی* (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۵-۹۶) و آنچه در *نور الثقلین* آمده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۵۳)؛
- ۲- روایت *المیزان* را (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۱۶) با *کافی* (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۵-۹۶) و آنچه در *نور الثقلین* انعکاس یافته است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۹۴-۳۹۵).

۱-۴-۲-۲. حذف در انتهای حدیث

برای نمونه المیزان نقل کرده است: «و فی الکافی بإسناده عن الحُسَینِ بنِ خَالِدٍ عنِ أبی الحسنِ الثَّانی (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّا رُوِينَا فِي الْحَدِيثِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَسْتَنْجِي وَ خَاتَمُهُ فِي إِصْبَعِهِ وَ كَذَلِكَ كَانَ يَفْعَلُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ كَانَ نَقَشُ خَاتَمِ رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ صَدَقُوا قُلْتُ فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَفْعَلَ فَقَالَ إِنَّ أَوْلَئِكَ كَانُوا يَتَخَتَّمُونَ فِي الْيَدِ الْيُمْنَى وَ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ تَتَخَتَّمُونَ فِي الْبِئْسَرَى الْحَدِيثِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۲۷-۳۲۸)، روایت در وسائل الشیعه دقیقاً مانند نقل المیزان است (حر عاملی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۱) و حال آن که این روایت در کافی دو برابر این مقدار است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۷۴). عدم ذکر بخش پایانی حدیث در المیزان و مشابهت آن به وسائل الشیعه مؤید گزارش علامه از کافی به واسطه وسائل الشیعه می باشد.

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

- ۱- روایت المیزان را (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۴) با کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۳-۱۱۹) و کمال الدین (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۹) و آنچه در صافی آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۲۳)؛
- ۲- روایت المیزان را (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۲) با تهذیب الأحکام (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵-۲۶) و آنچه در برهان آمده است (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۷۵-۴۷۶).

۱-۴-۳. نقل به مضمون

مقصود از نقل به مضمون، نقل مضمون و مفهوم عبارات و جملات روایت - و نه عین آن‌ها - است. در المیزان روایاتی وجود دارد که برخی جملات آن‌ها در مقایسه با مآخذ اصلی، نقل به مضمون شده اند، و همین نقل به مضمون در منابع واسطه نیز موجود است؛ برای نمونه در کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۳ و ۱۱۵-۱۱۶) و کمال الدین (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۵) روایت شده است: «... فَجَرَى بَيْنَ كُلِّ نَبِيٍّ عَشْرَةَ أَنْبِيَاءَ وَ تِسْعَةَ وَ ثَمَانِيَةَ أَنْبِيَاءَ كُلُّهُمْ أَنْبِيَاءُ وَ جَرَى لِكُلِّ نَبِيٍّ مَا جَرَى لِنُوحٍ (ص) وَ كَمَا جَرَى لِآدَمَ وَ هُودٍ وَ صَالِحٍ وَ

شُعَيْبٍ وَ إِبْرَاهِيمَ (ص) حَتَّى انْتَهَتْ إِلَى يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ (ع)...، مقداری از روایت که با خط مشخص شده است، در نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۲) و المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۹۸) بدین صورت آمده است: «... و قال فيه، أيضا: فكان بينه و بين آدم عشرة آباء كلهم أنبياء».

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

۱- جملات ابتدایی روایتی از امام سجاد (ع) را درباره زهد در کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۷۲-۷۴) با مضمون آن در نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۴) و المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۵۷)،

۲- روایتی درباره نسخ در تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵) با مضمون آن در تفسیر مواهب الرحمن (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۷۵) و المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۵).

۱-۵. بررسی کیفیت چینش و گزارش مصادر در المیزان

برخی از روایات در چندین منبع روایی (جوامع حدیثی و تفاسیر مأثور) موجود است. در المیزان موارد فراوانی یافت می شود که پیش از ذکر یک روایت، منابع متعدد آن روایت ذکر شده است. گاه تعداد منابع و کیفیت چینش آن‌ها در المیزان مشابه گزارش بحار الأنوار و صافی است؛ نمونه‌ها:

۱-۵-۱. گزارش به واسطه «بحار الأنوار»

در المیزان آمده است: «و في العلل و المجالس و الخصال عن الصادق (ع): إِنَّ النَّاسَ يَعْْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ... (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷-۳۸)، در بحار الأنوار نیز به همین شکل، این حدیث انعکاس یافته است: «علل الشرائع ل، الخصال ل، الأمالي للصدوق... إِنَّ النَّاسَ يَعْْبُدُونَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

- ۱- روایت المیزان را (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۲-۸۳) با روایتی که در بحار آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۴)؛ پ
- ۲- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۴) و روایتی که بحار انعکاس داده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۲).

۱-۵-۲. گزارش به واسطه «صافی»

المیزان روایت ذیل را چنین گزارش کرده است: «و فی الفقیه و العیون عن الرضا(ع): هِيَ كَبِيرَةٌ بَعْدَ الْبَيَانِ قَالَ: وَ الْإِسْتِحْقَافُ بِذَلِكَ دُخُولٌ فِي الْكُفْرِ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۵)، این روایت در صافی نیز به همین شکل انعکاس یافته است: «و فی الفقیه و العیون عن الرضا(ع): هِيَ كَبِيرَةٌ بَعْدَ الْبَيَانِ...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۲).

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

- ۱- روایت المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۵) و روایتی که در صافی گزارش شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۳).

۱-۶. ارجاع المیزان به مصادری که وجود خارجی ندارند

یکی از منابع مورد اشاره المیزان، تفسیر نعمانی می باشد. در خصوص این تفسیر، آقا بزرگ تهرانی می نویسد: «شیخ حر عاملی گفته است که من بخشی از تفسیر نعمانی را دیده ام»، شاید مراد شیخ حر از آن بخش، همان روایات طولانی است که نعمانی با اسناد به امام صادق(ع) روایت کرده و آن را مقدمه تفسیرش قرار داده است. این روایت به همراه خطبه کوتاهی که «المحکم و المتشابه» نامیده شده و به سید مرتضی منتسب است، تدوین یافته است. علامه مجلسی تمام آن را در مجلد قرآن بحار آورده است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۱۸).

علامه مجلسی در ابتدای جلد ۹۰ چنین آورده است: «ما ورد عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه في أصناف آيات القرآن و أنواعها و تفسیر بعض آیاتها بروایة النعمانی و هی رسالة

مفردة مدونة كثيرة الفوائد نذكرها من فاتحتها إلى خاتمتها» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۱). بنابراین آنچه از تفسیر نعمانی اکنون در دست است همین روایت علامه مجلسی است و اثری مستقل تحت عنوان تفسیر نعمانی وجود خارجی ندارد. شایان ذکر است که روایت نعمانی غیر از بحار الانوار، در آثاری چون صافی، برهان و وسائل الشیعه، به صورت مقطع و به فراخور ارتباط معنایی با آیات گوناگون آمده است و آنچه در المیزان آمده دقیقا مشابه هر آن چیزی است که در منابع مزبور، ذکر شده است، بنابراین روشن است که علامه به واسطه آنها روایات را از تفسیر نعمانی نقل کرده است.

برای نمونه مقایسه کنید:

- ۱- روایت المیزان را از تفسیر نعمانی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۱-۸۲) با روایت صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸-۳۹)؛
- ۲- روایت المیزان را از تفسیر نعمانی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۱) با روایت برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۲)؛
- ۳- روایت المیزان را از تفسیر نعمانی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۲۲) با روایت وسائل الشیعه (حر عاملی، ۱۴۱۵، ج ۲۰، ص ۲۱).

۱-۷. گزارش روایات، مشابه مأخذ روایات

علامه طباطبایی بیش از هفتصد روایت را از کافی گزارش کرده است. در این بین ایشان دوازده بار به «فی أصول الكافي» و بیست و نه بار به «فی روضة الكافي» تصریح کرده است. تمام روایاتی را که در المیزان مُصدّر به «فی أصول الكافي» و «فی روضة الكافي» آمده در نور الثقلین نیز به همین شکل گزارش شده است؛ برای نمونه بنگرید: عبارت «فی أصول الكافي» را در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۷۷) و نور الثقلین (عروسی حویزی،

۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۹۵-۴۹۶)^۲، و نیز بنگرید: عبارت «فی روضة الكافي» را در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۲۸) و نور الثقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۲)^۳ ممکن است اشکال شود که چه بسا علامه خود به کافی مراجعه داشته و مستقیماً روایات را از آن جا گزارش کرده و اتفاقاً مشابه گزارش نور الثقلین گردیده است. این اشکال صحیح به نظر نمی‌رسد، چرا که علامه روایات فراوانی را از «أصول الكافي» و «روضة الكافي» تنها با تعبیر «الكافي» نقل کرده است که در خصوص این موارد منبع واسطه ایشان برهان یا صافی بوده است؛ برای نمونه بنگرید:

۱- روایتی را از اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۴) در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳) و صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۱) با تعبیر «الكافي»؛ و نیز روایتی را از اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۶) در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۲) با تعبیر «الكافي» و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۰-۴۶۱) با ذکر سند روایت کافی؛

۲- روایتی را از روضة کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۰۴-۳۰۵) در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۸) با تعبیر «قال الكليني في الكافي» و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۲) با تعبیر «قال الكليني»؛ و نیز روایتی را از روضة کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۳۷) در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۲۲-۲۲۳) با تعبیر «الكافي» و ذکر سند و هم چنین برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸۰) با ذکر سند روایت کافی.

^۲ - شایان ذکر است مقدار این روایت در کافی چهار صفحه می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۵) اما در هر دو تفسیر المیزان و نور الثقلین تنها چهار سطر از روایت که با تفسیر آیه مد نظر مرتبط بوده ذکر گردیده است.

^۳ - گفتنی است مقدار این روایت در کافی هفت صفحه می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۳) اما در هر دو تفسیر المیزان و نور الثقلین تنها دو سطر از روایت که با تفسیر آیه مد نظر مرتبط بوده ذکر گردیده است.

۸-۱. تصریح به منابع واسطه در المیزان

علامه در خصوص موضوعاتی که روایات متعددی درباره آنها وارد گردیده است، گاه از نقل روایات خودداری کرده و خواننده را به منابع واسطه ارجاع داده است. مثلاً ایشان در موضوع مدت خواب اصحاب کهف در غار می نویسد:

«در این موضوع میان روایات اختلاف وجود دارد و اغلب آنها در

اهل سنت از طریق «الدر المنثور» و در شیعه از طریق «بحار و دو

تفسیر برهان و نور الثقلین» گزارش شده است، هر کس می خواهد

آگاهی یابد به آنها مراجعه کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۸۳).

و یا درباره مدت حکومت و زمان حیات ذوالقرنین می نویسد:

«در این خصوص میان روایات اختلاف وجود دارد هر که می خواهد

از آنها آگاه گردد به جوامع حدیثی بویژه الدر المنثور، بحار،

برهان، و نور الثقلین مراجعه کند» (همو، ج ۱۳، ص ۳۷۳-۳۷۴).

این که علامه به وجود روایات مختلف در منابع پیش گفته تصریح کرده، بیانگر آن است که مصادر اصلی ایشان در گزارش روایات همین ها بوده اند، چه بسا اگر ایشان تمام یا اکثر جوامع حدیثی فریقین را دیده بود به تفصیل برای خواننده یک به یک آنها را نام برده و به آنها ارجاع می داد. لازم به ذکر است علامه در مواضع فراوانی، با تصریح به منابع واسطه، از منابع اصلی روایت را گزارش می کند.

۸-۱-۱. اشاره به کتاب «صافی»

به عنوان نمونه علامه در المیزان به نقل از تفسیر صافی چنین نقل می کند:

۱- فی الصافی عن تفسیر العیاشی عن الصادق (ع): فی قوله تعالی: وَ اللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاجِئَةُ

... (همو، ج ۴، ص ۲۳۶).

۲- و فی الصافی عن التوحید یاسناده عن امیر المؤمنین (ع) فی حدیث قال: ... (همو، ج ۱۷،

ص ۱۱).

۱-۸-۲. اشاره به کتاب «البرهان»

به عنوان نمونه علامه در المیزان به نقل از برهان چنین نقل می کند:

۱- و فی تفسیر البرهان عن ابن شهر آشوب عن تفسیر وکیع حدثنا سفیان بن مرة الهمدانی عن عبد خیر سألت علي بن أبي طالب عن قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ»... (همو، ج ۱۹، ص ۳۱۰)؛

۲- و فی تفسیر البرهان، عن ابن بابويه فی الدرر الوقیة فی حدیث عن النبی (ص):... (همو، ج ۱۹، ص ۴۰۲).

۱-۸-۳. اشاره به کتاب «نور الثقلین»

به عنوان نمونه علامه در المیزان به نقل از نور الثقلین چنین نقل می کند:

۱- و فی نور الثقلین عن الکافی عن أمير المؤمنين (ع) قال: كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو... (همو، ج ۱۵، ص ۳۷۱)؛

۲- و فی نور الثقلین، عن مجمع البیان، و روی أصحابنا عن أبي عبد الله (ع) قال:... (همو، ج ۱۶، ص ۱۴۲).

۱-۸-۴. اشاره به کتاب «بحار الأنوار»

به عنوان نمونه علامه در المیزان به نقل از بحار الانوار چنین نقل می کند:

۱- و فی البحار عن الکافی و المعانی و نوادر الراوندي بأسانید مختلفه عن الصادق و الکاظم (ع)... (همو، ج ۱، ص ۳۰۸)؛

۲- و فی البحار عن الاحتجاج و التوحید و العیون فی خبر طویل رواه الحسن بن محمد النوفلی عن الرضا (ع)... (همو، ج ۷، ص ۲۶۱).

۲. بررسی منابع روایات اهل سنت در تفسیر المیزان

در المیزان از روایات تفسیری اهل سنت فراوان استفاده شده است. علامه روایات را به تفاسیر مختلف و جوامع روایی متعدد اهل سنت نسبت می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها در بخش تفاسیر عبارتند از: جامع البیان، شواهد التنزیل، کشف، تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر، انوار التنزیل، مفاتیح الغیب، الجامع لأحكام القرآن، الإیتقان، الدر المنثور، فتح القدر و روح المعانی. اهم آن‌ها در بخش جوامع روایی نیز عبارتند از: مسند احمد بن حنبل، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داود، سنن بیهقی، سنن ترمذی، سنن نسائی، مستدرک حاکم نیشابوری، ربیع الابرار، دلائل بیهقی، زاد المعاد ابن قیم، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، عرائس فی قصص الانبیاء، قصص الانبیاء عبدالوهاب نجار، کنز العمال.

چنان‌که در بخش مصادر روایات شیعی گذشت، علامه به تمام مآخذ مراجعه مستقیم نداشته و به واسطه آثاری چون: صافی، برهان، نور الثقلین و بحار الأنوار روایات را گزارش کرده است. به نظر می‌رسد این یافته در خصوص روایات اهل سنت نیز صادق باشد و ایشان اگرچه به تفاسیری چون: جامع البیان، کشف و الدر المنثور مراجعه مستقیم داشته مع ذلک بخشی از روایات از منابع واسطه‌ای چون: برهان، بحار الأنوار - در مسائل مربوط به امامت -، الإیتقان - در موضوعات علوم قرآنی - و الدر المنثور - در اغلب روایات تفسیری - گزارش گردیده است. شواهد و قرائن این یافته عبارتند از:

۲-۱. گزارش الفاظ روایات برابر با منابع واسطه

واژگان پاره‌ای از روایات اهل سنت که در المیزان به نقل از مآخذ اصلی آمده متفاوت با منبع اصلی و مشابه منبع واسطه می‌باشد؛ نمونه‌ها:

۲-۱-۱. بررسی روایات کتاب «البرهان»

در المیزان ذیل آیه «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ۵۴) می‌خوانیم: از ابن مغزالی - صاحب مناقب علی بن ابی طالب (ع) - از امام باقر (ع) نقل شده

است: «نَحْنُ النَّاسُ وَ اللَّهُ»^۴ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۴). با مراجعه به مناقب ابن مغزالی معلوم شد که این روایت به صورت «نَحْنُ النَّاسُ» آمده است (ابن المغزالی، ۱۴۲۶، ص ۳۳۰)، حال آن که روایت در برهان خواه در کیفیت گزارش سند و خواه در الفاظ روایت مشابه آن چیزی است که در المیزان گذشت: «و من طریق المخالفین ما رواه ابن المغزالی: یرفعه إلى محمد بن علی الباقر (ع) فی قوله تعالی: أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَی مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ قَالَ: نَحْنُ النَّاسُ وَ اللَّهُ» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۹).

برای نمونه بیشتر:

- ۱- مقایسه کنید روایتی از تفسیر ثعلبی در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۱) و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۸)، این در حالی است که روایت مذکور در تفسیر فعلی ثعلبی بدون سند و متفاوت در برخی واژگان نسبت به آنچه در دو تفسیر المیزان و برهان آمده، انعکاس یافته است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۸۵)؛
- ۲- به روایتی از ربیع الأبرار در المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۳۲)، و برهان (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۱-۸۲) و مأخذ اصلی روایت، ربیع الأبرار (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۹) رجوع شود.

۲-۱-۲. بررسی روایات کتاب «مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن»

علامه ظاهرا به واسطه برخی تفاسیر شیعی معاصر خود نیز روایات اهل سنت را گزارش کرده است. از جمله این تفاسیر، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن است؛ نمونه‌ها:

- ۱- در المیزان آمده است: «و فی الصحیحین أیضاً عنْ أَبِي هُرَیْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ یرِدُ عَلَیَّ یَوْمَ الْقِیَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِی أَوْ قَالَ مِنْ أُمَّتِی فِیَحْلَتُونَ عَنِ الْحَوْضِ فَأَقُولُ یَا رَبِّ أَصْحَابِی فِیَقُولُ لَا عَلِمَ لَکَ بِمَا أَحَدْتُمْوَا بَعْدَکَ اذْتَدُوا عَلَی أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرِی فِیَحْلَتُونَ» (طباطبایی،

۴. و فی معناها من طرق أهل السنة ما عن ابن المغزالی یرفعه إلى محمد بن علی الباقر (ع) فی قوله تعالی «أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَی مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» قال: نَحْنُ النَّاسُ وَ اللَّهُ.

۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۸۰)، سند و متن روایت به همین شکل در *مواهب الرحمن* گزارش شده است (نک: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۳۹)، این در حالی است که در صحیح بخاری و مسلم الفاظ روایت تفاوت دارد؛ بخاری گزارش کرده است: «... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ يَرِدُ عَلَيَّ الْحَوْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي فَيُجَلُونَ عَنِ الْحَوْضِ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيَقُولُ إِنَّكَ لَا عِلْمَ لَكَ بِمَا أَخَذْتُوا بِعَدِّكَ إِنَّهُمْ ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَذْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۲۰۸) اما در صحیح مسلم، این روایت اختلاف فراوانی با صحیح بخاری و *المیزان* دارد: «... أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: تَرِدُ عَلَيَّ أُمَّتِي الْحَوْضَ وَ أَنَا أَذُودُ النَّاسَ كَمَا يَدُودُ الرَّجُلُ إِبِلَ الرَّجُلِ عَنْ إِبِلِهِ قَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ تَعْرِفُنَا قَالَ نَعَمْ لَكُمْ سِيمَاءٌ لَيْسَتْ لِأَحَدٍ غَيْرِكُمْ تَرِدُونَ عَلَيَّ غَرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ وَ لِيُصَدَّنَّ عَنِّي طَائِفَةٌ مِنْكُمْ فَلَا يَصِلُونَ فَأَقُولُ يَا رَبِّ هَؤُلَاءِ مِنْ أَصْحَابِي فَيَجِئُنِي مَلَكٌ فَيَقُولُ وَ هَلْ تَدْرِي مَا أَخَذْتُوا بِعَدِّكَ (مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰).

به نظر می‌رسد صاحب تفسیر *مواهب خود*، روایت را از *بحار الأنوار* گزارش کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۸، ص ۲۷). اگر اشکال شود چه دلیلی هست که علامه روایت را از *بحار* نقل نکرده باشد در پاسخ گفته می‌شود:

اولاً؛ صدر و ذیل روایت *المیزان* مانند *مواهب* است؛ در *بحار* آمده: «وَ أَيْضاً مِنْ الصَّحِيحَيْنِ» در حالی که در *مواهب* مانند *المیزان* «فِي الصَّحِيحَيْنِ» آمده است و نیز در *بحار* نقل شده: «إِنَّهُمْ ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَعْقَابِهِمْ» ولی در *مواهب* و *المیزان* «ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَعْقَابِهِمْ» گزارش شده است.

ثانیاً؛ عبارت «فَيُحَلِّقُونَ» در انتهای روایت *المیزان* و *مواهب* آمده، در حالی که در صحیحین وجود ندارد و در *بحار* نیز علامه مجلسی به صورت «وَ فِي رِوَايَةٍ فَيُجَلُونَ» آورده و مرادش این بوده که «فَيُحَلِّقُونَ» در روایتی دیگر به صورت «فَيُجَلُونَ» نیز گزارش شده است و تفسیر *مواهب* و به تبع آن *المیزان*، آن را بخشی از حدیث دانسته اند.

۲- در *المیزان* گزارش شده است: «وَ فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ لِيَرِدَنَّ عَلَيَّ الْحَوْضَ رِجَالٌ بِمَنْ صَاحِبِنِي حَتَّى إِذَا رُفِعُوا اخْتَلَجُوا دُونِي فَلَأَقُولَنَّ أَيُّ رَبِّ أَصْحَابِي

فَلْيَقَالَنَّ إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَخَذْتُوا بِعَدِّكَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۸۰)، سند و متن روایت دقیقاً به همین شکل در *مواهب الرحمن* گزارش شده است (نک: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۳۹)۵.

این در حالی است که در *صحیح بخاری* و *مسلم* الفاظ روایت تفاوت دارد؛ روایت بخاری اختلاف چشم‌گیری دارد: «...عن أنس رضي الله عنه عن النبي (ص) قَالَ لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِي الْخَوْضَ حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ اخْتَلَجُوا دُونِي فَأَقُولُ أَصْحَابِي فَيَقُولُ لَا تَدْرِي مَا أَخَذْتُوا بِعَدِّكَ (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۲۰۷) و در *صحیح مسلم* با اختلاف اندکی نقل شده است «... أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ الْخَوْضَ رِجَالٌ مِمَّنْ صَاحِبِي حَتَّى إِذَا رَأَيْتُهُمْ وَرُفِعُوا إِلَيَّ اخْتَلَجُوا دُونِي فَأَقُولَنَّ أَيُّ رَبِّ أَصْحَابِي أَصْحَابِي فَيَقَالَنَّ لِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَخَذْتُوا بِعَدِّكَ (مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۷۱).

۲-۲. کیفیت چینش و گزارش مصادر

چنان‌که در قسمت مصادر شیعه گذشت برخی از روایات در چندین اثر روایی موجود است. در *المیزان* پیش از ذکر برخی روایات اهل سنت، منابع متعددی برای آن ذکر شده است. علامه این قبیل روایات را به واسطه *الدر المنثور* - بدون اشاره به آن - گزارش کرده است، شاهد آن تعداد منابع و کیفیت چینش برخی روایات اهل سنت، به همان صورتی است که در *الدر المنثور* انعکاس یافته است.

برای نمونه در *المیزان* آمده است: «عن الترمذي و صححه و ابن ماجه و ابن جرير و البغوي في معجمه و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و الطبراني و أبي الشيخ و ابن مردويه و الحاكم و صححه و البيهقي في الشعب عن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني... (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۷)، در *الدر المنثور* نیز به همین شکل این حدیث انعکاس یافته است: «و

۵. این روایت را نیز *مواهب* به واسطه *بحار* گزارش کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۸، ص ۲۶)، لازم به ذکر است مانند روایت اول *المیزان* این روایت را از طریق *مواهب* آورده است؛ چرا که صدر روایت *المیزان* و *مواهب* به صورت یکسان: «فی الصحیحین»، ولی در *بحار* «من الصحیحین» است.

أخرج الترمذي و صححه و ابن ماجة و ابن جرير و البغوي في معجمه و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و الطبراني و أبو الشيخ و ابن مردويه و الحاكم و صححه و البيهقي في الشعب عن أبي أمية الشعباني قال أتيت أبا ثعلبة الخشني... (سيوطي، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۹).

برای نمونه بیشتر مقایسه کنید:

۱- روایتی در *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۲-۲۳) با آنچه در *الدر المنثور* (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۳۷) نقل شده است؛

۲- روایتی در *المیزان* (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۹) با آنچه در *الدر المنثور* (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۹) گزارش شده است.

۲-۳. سهو در ذکر جوامع روایی

در *المیزان* گاه در ذکر نام مأخذ روایت اهل سنت سهو رخ داده است و آن ظاهراً به دلیل عدم اشاره به نام اثر در منابع واسطه است و با توجه به یکسان بودن نام مؤلفان، مشتبه شدن اثر را برای علامه در پی داشته است. برای مثال: در برهان آمده است: «الحاکم أبو القاسم الحسکانی بإسناد عن إبراهيم بن الحکم بن ظهیر عن أبيه عن حکيم بن جُبَيْر عن أبي بُرزة الأسلمي قال دعا رسول الله (ص) بالطهور و عنده علي بن أبي طالب (ع)...» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۳۲).

علامه گمان کرده، مقصود از حاکم، صاحب *المستدرک على الصحيحين* است، لذا در *المیزان* آورده است: «و في مستدرک الحاکم بإسناد عن إبراهيم بن الحکم بن ظهیر عن أبيه عن حکيم بن جُبَيْر عن أبي بُرزة الأسلمي قال دعا رسول الله (ص) بالطهور و عنده علي بن أبي طالب (ع)...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۲۷) این در حالی است که روایت در کتاب *شواهد التنزیل حاکم حسکانی* گزارش شده است و در *مستدرک حاکم نیشابوری* اساساً چنین روایتی وجود ندارد (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۹۳).

۲-۴. تصریح به منابع واسطه در المیزان

همان‌طور که در بخش مصادر روایی شیعه المیزان گذشت علامه گاه به بهره‌گیری از منابع واسطه در تفسیرش تصریح داشته است. این سخن درباره مصادر روایی اهل سنت نیز صادق بوده و ایشان در پاره‌ای از مواضع تفسیر خود به این مسأله اشاره داشته است؛ نمونه‌ها:

۲-۴-۱. بررسی روایات کتاب «الدر المنثور»

چنان‌که گذشت علامه در نقل روایات تفسیری اهل سنت، غالباً به تفسیر الدر المنثور مراجعه داشته است. ایشان سه گونه روایات را از این کتاب گزارش کرده است:

۱- نقل روایت از الدر المنثور بدون تصریح به نام آن،

۲- نقل روایت با تصریح به الدر المنثور با ذکر نام راویان،

۳- نقل روایت با تصریح به الدر المنثور با اشاره به جوامع روایی و تفاسیر.

نمونه‌های گونه اول تحت عنوان کیفیت چینش و گزارش مصادر گذشت. بحث از نوع دوم، خارج از چارچوب این پژوهش است اما راجع به گونه سوم باید گفت: اشاره به مواردی از این نوع پرده از این نکته بر می‌دارد که علامه در ذکر روایات بسیاری از آثار اهل سنت، به این اثر مراجعه کرده، اگرچه گاه بدان تصریح نداشته است؛ نمونه‌ها:

۱- في الدر المنثور أخرج أحمد و عبد بن حميد و الدارمي و مسلم و أبو داود و الترمذي و النسائي و ابن ماجة و أبو يعلى و ابن المنذر و أبو حاتم و النحاس في ناسخه و أبو حيان و البيهقي في سننه عن أنس: أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم... (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۵).

۲- و في الدر المنثور أخرج أحمد و البخاري و مسلم و أبو داود و الترمذي و النسائي و ابن ماجة و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و البيهقي في شعب الإيمان، عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله (ص) و هو الصادق المصدق أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة... (همو، ج ۱۴، ص ۳۵۴). برای نمونه بیشتر رکت: همو، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ج ۴، ص ۲۹۴-۲۹۵ و ۳۷۹؛ ج ۱۰، ص ۱۹۵؛ ج ۱۳، ص ۲۱ و ۳۰۶؛ ج ۱۵، ص ۹۶؛ ج ۲۰، ص ۹۳.

۲-۴-۲. بررسی روایات کتاب «الاتقان»

در *المیزان* بخش قابل توجهی از روایات علوم قرآنی اهل سنت به واسطه *الاتقان* - به تصریح علامه طباطبایی - از مصادر اصلی اهل سنت گزارش شده است؛ نمونه‌ها:

۱- و فی الإتقان عن أحمد و أبي داود و الترمذی و النسائی و ابن حبان و الحاکم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملکم علی أن عمدتم إلى الأنفال و هي من المثاني و إلى براءة و هي من المثین فقریتم بینهما و لم تکتبوا بینهما سطر بسم الله الرحمن الرحیم و وضعتموهما فی السبع الطوال... (همو، ج ۱۲، ص ۱۲۳).

۲- نقل فی الإتقان عن ابن الضریس فی فضائل القرآن قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الرازی أنبأنا عمرو بن هارون حدثنا عثمان بن عطاء الخراسانی عن أبيه عن ابن عباس قال: كانت إذا نزلت فاتحة سورة بمكة كتبت بمكة ثم يزيد الله فيها ما شاء.. (همو، ج ۱۳، ص ۲۳۳). برای نمونه بیشتر رک: همو، ج ۱۲، ص ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹ و ۱۳۰.

۲-۴-۳. بررسی روایات کتاب «البرهان»

در *المیزان* بخشی از روایات مربوط به امامت و فضائل اهل بیت در آثار اهل سنت از طریق تفسیر *برهان* گزارش شده است؛ نمونه‌ها:

۱- و فی تفسیر البرهان: و روی الثعلبی و الواحدی بإسنادهما عن عمار و عن عثمان بن صهیب و عن الضحاک و روی ابن مردویه بإسناده عن جابر بن سمرة و عن عمار و عن ابن عدی أو عن الضحاک و روی الخطیب فی التاریخ عن جابر بن سمرة و روی الطبری و الموصلی و روی أحمد عن الضحاک عن عمار أنه قال: قال النبی(ص): یا علی أشقی الأولین عاقر الناقة و أشقی الآخرين قاتلك و فی رواية من یحضب هذه من هذا» (همو، ج ۲۰، ص ۳۰۱).

۲- و فی تفسیر البرهان عن الجمع بین الصحاح الستة للعبدي فی الجزء الثاني من صحیح النسائی بإسناده قال: افتخر طلحة بن شیبة من بنی عبد الدار و العباس بن عبد المطلب و علی بن أبی طالب فقال طلحة: بیدي مفتاح البيت و لو أشاء بت فيه و قال العباس: أنا صاحب السقاية و القائم علیها و لو أشاء بت فی المسجد و قال علی: ما أدري ما تقولان؟ لقد صلیت

إلى القبلة ستة أشهر قبل الناس و أنا صاحب الجهاد فأُنزل الله: أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الْآيَةَ» (همو، ج ۹، ص ۲۱۶). برای نمونه بیشتر رک: همو، ج ۸، ص ۱۴۶؛ ج ۲۰، ص ۳۴۱؛ ج ۱۰، ص ۱۹۵).

نتیجه گیری

نتایج به دست آمده از سؤال اول پژوهش حکایت از آن داشت که منابع روایی مورد مراجعه علامه طباطبایی در استخراج روایات تفسیری شیعه، غالباً تفاسیر صافی، برهان و نور الثقلین و موسوعه بحار الانوار بوده و ایشان با بهره گیری از آنها مستقیماً به مآخذ اصلی ارجاع داده است.

شواهد و قرائن هشت گانه این یافته عبارتند از: ۱- عدم وجود روایت در منابع اشاره شده، ۲- سهو در ذکر جوامع روایی، ۳- گزارش الفاظ روایات برابر با تفاسیر سه گانه، ۴- گزارش روایت به میزان حاجت، ۵- کیفیت چینش و گزارش مصادر، ۶- ارجاع به مصادری که وجود خارجی ندارند، ۷- گزارش مشابه مآخذ روایات، ۸- تصریح به منابع واسطه.

نتایج به دست آمده از سؤال دوم پژوهش نشان از آن داشت که منابع روایی مورد مراجعه علامه طباطبایی در استخراج روایات تفسیری اهل سنت، عدم مراجعه به تمام مآخذ مورد اشاره است. علامه اگرچه به تفاسیری چون: جامع البیان، کشاف و الدر المنثور مراجعه مستقیم داشته است مع ذلك بخشی از روایات را از منابع واسطه ای چون: برهان، بحار الأنوار - در مسائل مربوط به امامت -، الاتقان - در موضوعات علوم قرآنی - و الدر المنثور - در اغلب روایات تفسیری - گزارش کرده است.

شواهد و قرائن این یافته عبارتند از: ۱- گزارش الفاظ روایات برابر با منابع واسطه، ۲- کیفیت چینش و گزارش مصادر، ۳- سهو در ذکر جوامع روایی، ۴- تصریح به منابع واسطه.

در پایان شایان ذکر است که نمی‌توان بر این شیوه علامه خرده گرفت، زیرا سیره عالمان و دانشیان پیشین بدین منوال بوده که با استفاده از منابع واسطه، به مأخذ اصلی - بدون مراجعه به آن - ارجاع می‌داده‌اند و این تحقیق ناچیز هرگز در پی کاستن ارزش های سترگ المیزان و جایگاه رفیع علمی و معنوی علامه طباطبایی نبوده و تنها به دنبال روشن ساختن یکی از زوایای مباحث روایی این تفسیر قیم بوده است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، (۱۴۰۳ق)، **الندریعه**، بیروت: دار الأضواء.
۳. ابن المغازلی، ابو الحسن علی بن محمد جلابی، (۱۴۲۶ق)، **مناقب علی بن ابی طالب (ع)**، بی جا: انتشارات سبط النبی (ص).
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ش)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش)، **علل الشرائع**، النجف: منشورات المكتبة الحیدریه.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. الاوسی، علی، (۱۳۸۱ش)، **روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان**، مترجم: سید حسین میر جلیلی، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، (۱۳۷۴ش)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه البعثة.

۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بی جا: دار الفکر للطباعة النشر و التوزیع.
۱۳. ثعلبی، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعة**، محقق: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۱۵. حسکانی، عبید الله بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، محقق: محمدباقر محمودی، تهران: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
۱۶. روشن ضمیر، محمد ابراهیم؛ عبادی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «جایگاه سنت در تفسیر المیزان»، **آموزه‌های قرآنی**، شماره ۱۲، زمستان، ص ۹۹-۱۱۶.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۲ق)، **ربیع الأبرار و نصوص الأخیار**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۸. سلیمی زارع، مصطفی و قاضی زاده، کاظم، (۱۳۹۰ش)، «جایگاه و کاربرد سنت در تفسیر المیزان»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۱۵، ص ۱۴۱-۱۶۸.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، محقق: حسن الموسوی خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، مصحح: هاشم رسول محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.

۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، **تفسیر القمی**، مصحح: طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار(ع)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مسلم، حجاج، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.
۲۹. معارف، مجید، (۱۳۸۴ش)، «جایگاه و کاربرد حدیث آن در تفسیر المیزان»، **پژوهش دینی**، شماره ۱۱، پاییز، ص ۴۷-۶۶.
۳۰. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۰۹ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت: موسسه اهل بیت (ع).
۳۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، **الغیبه**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۳۲. نفیسی، شادی، (۱۳۸۴ش)، **علامه طباطبایی و حدیث (روش شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان)**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. 'Ayāshī MBM. Tafsīr al-'Ayāshī. Research: Rasouli Mahallati SH. Tehran: 'Ilmīyyah Publishing; 1380 AH.
3. Akā Buzurg Tehrani MM. Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a. Beirut: Dar al-'Aḍwa'; 1403 AH.
4. Al-Owsi A. Mirjalili SH. Allameh Tabataba'i's Method in Al-Mizan Interpretation. Tehran: International Publishing and Distributing; 1381 HS.
5. Baḥrāni SH. Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. Tehran: Bi'that Foundation; 1374 HS.
6. Bukhārī MBI. Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Beirut: Dar al-Fikr; 1401 AH.

7. Fayḍ Kāshānī MSHM. Tafsīr al-Şāfi. Tehran: Al-Şadr Library; 1415 AH, 2nd ed.
8. Ḥasakānī 'BA. Shawāhid Al-Tanzīl Liqawā'id Al-Tafḍīl. Researched by Mohammad Baqer Behboodi. Tehran: Printing and Publication Organization of Islamic Culture and Guidance Ministry; 1411 AH.
9. Ḥurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth Institute; 1409 AH.
10. Ḥuwayzī 'A'ABJ. Tafsīr Nūr Al-Thaqalayn. Research: Rasouli Mahallati SH. Qom: Isma'īlīan; 1415 AH, 4th ed.
11. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). Al-Khişāl. Research: Ghaffari AA. Qom: Jama'at al-Mudarrisīn; 1362 HS.
12. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). Al-Tawḥīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.
13. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). 'Ilal al-Sharā'i'. Researched: S. Muhammad Sādiq Baḥrul'ulūm. Najaf: Al-Maktabat al-Ḥaydarīyah Publications; 1385 HS.
14. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). Kamāl al-Din Wa Tamām al-Ni'mah. Research: Ghafari AA. Tehran: Islamiyah publications; 1395 HS.
15. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). Man Lā Yaḥḍaruh al-Faqīh. Research. Ghafari AA. Qom: Islamic Publications Office; 1413 AH.
16. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Şadūq). 'Uyūn Akhbār Al-Riḍā (AS). Tehran: Jahan Publication; 1387 HS.
17. Ibn Maghāzilī AM. Manāqib Amir Al-Mu'minīn Ali ibn Abī Ṭālib. Np: Sibṭ al-Nabī publications; 1426 AH.
18. Kulaynī MBY. 'Uşūl al-Kāfi. Research: Ghafari AA & Akhondi M. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1407 AH.
19. Ma'aref M. Hadith, Its State and Application in The Commentary of Al-Mīzān. Religious Research: 11; 47-66.
20. Majlisī MB. Biḥār Al-'Anwār. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1403 AH.
21. Muslim MBḤN. Al-Şaḥīḥ. Beirut: Dār Al-Fikr; nd.

22. Nafisi Sh. Allamah and Hadith (Methodology of Critique and Comprehension of Hadith According to Allamah Tabatabae'I in Al-Mizān). Tehran: Scientific and Cultural Publishing; 1384 HS.
23. Nu'mānī MBI. Al-Ghaybah. Research: Ghaffārī AA. Tehran: Şadūq Publishing; 1397 HS.
24. Qumī ABI. Tafsīr al-Qumī (Qumī's Exegesis). Research: Sayed Ṭayeb Mousawī Jazāyerī. Qom: Dar Al-Kitāb; 1404 AH.
25. Roshan Zamir ME. & Ebadi M. The State of Tradition in The Commentary of Al-Mizān. Qur'anic Teachings; 1389 HS. 12; 99-116.
26. Sabzewārī S'AA. Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'an. Beirut: Ahl al-Bayt Institute (1409 AH).
27. Salimi-zare M. & Ghazizadeh K. The State and Usage of Tradition in The Commentary of Al-Mizān. Researches of Qur'an and Hadith Sciences; 1390 HS. 15; 141-168.
28. Siyūtī JD. Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma'thūr. Qom: Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library; 1404 AH.
29. Ṭabāṭabā'ī SMḤ. Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office of Teachers Society; 1417 AH.
30. Tha'labī Nīshābūrī AABI. Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'an. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī; 1422 AH.
31. Ṭūsī MBH. Tahdhīb Al-Aḥkām. Research: Kharsan SH. Edited: Akhondi M. Tehran: Dār Al-Kutub Al-Islāmīyah; 1407 AH.
32. Zamakhsharī MB'U. Rabī' al-'Abrār wa Nuşuş al-Akhyār. Beirut: Al-'A'lamī Institute; 1412 AH.

A Study of the Traditional Sources of the Commentary of *al-Mīzān* and the Intermediator Reflection of the Narrations from the Early Sources

*Rasoul Mohammad-jafari*¹
*Hossein Mohaqqi*²

Received: 13/3/2018

Accepted: 30/6/2018

Abstract

Without doubt one of the most valuable exegeses is the commentary of *al-Mīzān*. After interpreting a group of verses, the author paid a special attention to narratives, under the title of “traditional discussion” with reference to both *Shīʿī* and *Sunnī* sources. In spite of numerous studies of *al-Mīzān*'s traditions, their sources have not been investigated until now. In this research, based on the descriptive-analytical method, the sources of the book's narrations have been studied and analyzed. Regarding many evidences, it is concluded that for *Shi'a* sources Allamah Ṭabāṭabāʾī referred mostly to the books of *Al-Sāfi*, *Al-Burhān*, *Nūr al-Thaqalayn* and *Biḥār al-'Anwār*. However, he directly quoted from the original source of a narrative without mentioning these intermediary sources.

He has applied such a method in quoting *Sunni* materials as well, referring to the intermediary sources such as *Al-Burhān*, *Biḥār al-'Anwār*, *Al-'Itqān* and *Durr al-Manthūr*. It is worth mentioning that the purpose of this paper is not to criticize Allamah's way, for his method was as the same as the previous scholars', but rather it seeks to demonstrate that while using *al-Mīzān*'s exegetical narratives the researches may not find themselves needless of considering and referring to the original sources of narratives.

Keywords: *The Commentary of Al-Mīzān, Narratives, Sources of Narratives, Intermediator Sources, Taking through Mediation.*

¹. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Iran. (The corresponding author) rasulmohamadjafari@yahoo.com

². PhD. Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Allam-e Tabatabaei University, Iran. Hosein.mohagheghi@chmail.ir

Contents

- 1-36 **Explanation of the System of Monotheistic Narrations of Ahlul Bayt (PBUH)**
Mostafa Azarakhshi
- 37-74 **The Verse of Prostration on Yusuf (PBUH) in *Imāmī* Exegeses; Approaches and the Standard Theory**
Ali Rad
- 75-110 **Recognizing the Concept of Neglect (*Ghaflah*) in the Quran, with Emphasis on the Effect of “Preposition” in the Meaning of the Verb**
Seyed Hossein Karimpour
Mohsen Nouryi
- 111-144 **The Function of Image Processing in Explaining the Story of the Prophet Saleh (PBUH) and Educational Approaches of this Function in the Situational Context of the Qur’anic Verses**
Fateme Kiani
Mohamad-Reza Hajiesmaeli
Azam Parcham
- 145-173 **Position and Function of Hadith in the Commentary of *Bayān al-Sa’ādah***
Zahra Mohebpour Haqiqi
Seyed Mehdi Lotfi
Amir Ahmadnezhad
- 175-202 **Critical Analysis of the Exegetes’ Opinions on the Presentation (Taqdīm) and Delay (Ta’khīr) of the Verbal Similar (Mutashābuh) Verses (Case Study: The Verses of Al-Baqarah: 58 & Al-A’rāf: 161)**
Ataullah Mahjoob
Hussain-Ali Torkamany
- 203-238 **A Study of the Traditional Sources of the Commentary of *al-Mīzān* and the Intermediator Reflection of the Narrations from the Early Sources**
Rasoul Mohammad-jafari
Hossein Mohaqqi

In the name of Allah the compassionate the merciful
Researches of Quran and Hadith Sciences (42)

Journal of Quran and Hadith Sciences
Vol.16, No.2, Serial.42, Summer 2019

Publisher: Al-Zahra University
Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh
Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh

Editorial Board:

Dr. Parvin Baharzadeh	Assistant Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BīĀzār Shīrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Full Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Full Professor, Tarbiat Mudarres University
Dr. Sayyed Muhammad Bāqer Hujjati	Full Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reda Mu'addab	Full Professor of Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Qasempour	Associate Professor, Kashan University
Dr. BiBi Sadat Razi BAHabadi	Associate Professor, Alzahra University

Executive Manager: Zahra Mardani
English Editor & Translator: Dr. Ali Hasan Niya
Persian Editor: Dr. Mohammad Etrat Doost

Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

www.noormagz.com

www.SID.ir

www.sic.gov.ir

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Price: 50000 Rials

Tel: 85692201 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681