



## فهرست مقالات

روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن (محمدعلی رضایی کرمانی، مرضیه رستمیان، حسن نقیزاده، عباس اسماعیلیزاده) ..... ۴
چیستی تفسیر تربیتی (بهزاد ایزدی، محمدعلی تجری) ..... ۲۸
شناخت آخرین سوره نازل شده و تأثیر آن بر چگونگی تعامل با غیر مسلمانان (زهرا کلباسی، امیر احمدنژاد) ..... ۵۶
بررسی آیات دور کردن شیاطین به وسیله شهاب‌سنگ (روح الله بهادری جهرمی) ..... ۸۰
دیدگاه فقه گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف ﷺ (محمد امامی، محمد میرزایی) ..... ۱۰۴
عروج حضرت عیسیٰ ﷺ؛ دیدگاه‌ها، چالش‌ها و رویکرد نو به مسأله (کاووس روحی برنوق، علی صفری) ..... ۱۳۴
فوايد پيوستگي آيات از منظر موافقان و مخالفان (محمد بهرامي) ..... ۱۵۴
چکیده عربی (السيد محمد حسن المددی الموسوی) ..... ۱۷۶
چکیده لاتین (احمد رضوانی) ..... ۱۸۱

## روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن\*

محمدعلی رضایی کرمانی (نویسنده مسؤول)\*\*

مرضیه رستمیان\*\*\*

حسن نقیزاده\*

عباس اسماعیلیزاده\*\*\*\*\*

### چکیده:

الفاظ و معارف قرآن از حقایق و اصولی جامع سرچشممه گرفته‌اند که فرامنطقه‌ای و فراتاریخی می‌باشند. بر این اساس می‌توان با کشف مفهوم حقیقی و حکم جامع و گذر نمودن از خصوصیات مصداقی، مفاد ظاهری آیات را بر مصاديق دیگر تطبیق نمود. بنابراین آنچه این نوشتار به‌دلیل آن است، پرداختن به روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق می‌باشد و در همین راستا، به بررسی مفهوم و مصادق منطقی و روش تنتیح مناط می‌پردازیم؛ زیرا در قاعده جری و تطبیق نیز این گونه است. بعد از انجام اموری که مقدمه فهم متن به‌شمار می‌آیند، آیات هم‌موضوع در کنار هم قرار داده می‌شود تا با کمک الغای خصوصیات غیر مؤثر، حکم عام کشف شود (جری) و این حکم و مناط، می‌تواند مبنای مطمئن برای تطبیق بر مصاديق دیگر باشد.

### کلیدواژه‌ها:

جری و تطبیق / تنتیح مناط / الغای خصوصیت / مصدق

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۲/۱۱.

rezai@um.ac.ir

\*\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

feroma.1382@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

naghizadeh@um.ac.ir

\*\*\*\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

esmaeelizadeh@um.ac.ir

\*\*\*\*\* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

## طرح مسأله

قاعده «جري و تطبيق» که برگرفته از روایات معصومان ﷺ می باشد، بیانگر ماندگاری و پویایی قرآن بوده و ریشه در توسعه دلالت های قرآن دارد و عدم توجه به این قاعده، مستلزم خطری است که ائمه در روایات به ما گوشزد نموده اند که آن، از بین رفتن قرآن است (کلینی، ۱۹۲/۱).

علامه طباطبائی، احیاکننده قاعده جري و تطبيق، در توجیه روایات اهل بیت ﷺ که به تطبيق آيات الهی بر مصاديق گوناگون پرداخته اند و از مهمترین آنها، تطبيق آيات قرآن بر ائمه ﷺ است، به قاعده جري و تطبيق اشاره می کند و آن را این گونه تبیین می نمایند: «جري، انتباق آیه است بر اساس توسعه معنایی بر مصاديق های خارجی موجود که از نظر ملاک با مورد نزول آیه مشابه اند.» (طباطبائی، ۶۷/۳)

بر این اساس جرجی همانند کاربرد متداول مثل ها، منطبق ساختن آیه بر بعضی از مصاديق خارج از مورد نزول است (همان). البته منظور از «تطبيق» در اینجا، معنای لغوی آن است، نه معنای اصطلاحی که مفسر، افکار و حوادث و امثال آن را از پیش ملاحظه می کند و می خواهد آنها را بر آیات قرآن تطبيق دهد (همان). البته باید به این نکته اشاره نمود که در فرهنگ روایی، برای تبیین قاعده مذکور از واژه تطبيق استفاده نشده است، ولی در کنار هم قرار گرفتن دو لفظ جري و تطبيق این نکته را بیان می دارد که جري، بیانگر جاودانگی قرآن و توسعه مفاد آیات (از مورد نزول یا معنای ظاهری) و تطبيق، منطبق ساختن معنای توسعه یافته مفاد آیه بر مصاديق دیگر، اعم از افراد و وقایع در طول زمانها و عصره است.

اما احیای این قاعده و عرضه آن به جامعه تفسیری نیازمند آن است تا روش های به کارگیری آن شناسایی شود؛ امری که علامه به تفصیل به آن نپرداخته است. بعد از ایشان، آیت الله معرفت در بحث از تأویل، مفهوم تأویل، باطن و جري را به یک معنا باز می گرداند (معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ۲۵/۱) و می کوشد تا فرآیند تعمیم معنایی را قاعده مند سازد (همان، ۲۸). آیت الله جوادی آملی نیز در مقدمه تفسیر خود، بحثی مستقل اما کوتاه را به این موضوع اختصاص داده است (جوادی آملی، ۱۶۷/۱). از نظر ایشان، کاربرد روایات تطبیقی آن است که با تبیین برخی مصاديق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی

می‌کند (همان). ایشان مکرر در تفسیر خود از این قاعده در تحلیل روایات بهره گرفته است (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۶۴۰/۵، ۲۶۲/۶ و ۵۸۲، ۵۶۴/۹). برخی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات نیز به‌طور مستقل یا ضمنی به این قاعده پرداخته‌اند.<sup>۱</sup>

البته به نظر می‌رسد سازوکار تعمیم و توسعه در زبان قرآن که در قاعده جری و تطبیق، مرادف با قسمت اول قاعده، یعنی جری است و مقدمه تطبیق و توسعه مصادقی به‌شمار می‌آید، بر این پیش‌فرض استوار است که معارف و مصادیق جزئی قرآن از یک دسته معارف و حقایق جامع سرچشم‌گرفته‌اند که باید با به‌کارگیری روش‌هایی، این مفاهیم عام و جامع مورد کشف قرار گیرند. البته باید توجه داشت که تا این مرحله تنها جری و توسعه مفهومی اتفاق افتاده که به نظر نگارنده، این مرحله می‌تواند مرحله‌ای از تفسیر باشد؛ زیرا تفسیر در لغت به معنای بیان معناست (راغب اصفهانی، ۳۳۶) و در فرهنگ روایی نیز آنچه درباره معناشناسی تفسیر بر روی آن تأکید شده، فهم و بیان معنا در مراتب مختلف است. به عنوان نمونه در نقلی از ابن عباس به سندهای متعدد، وجوده و انواع مختلف فهم قرآن، تفسیر نامیده شده است:

«الْتَّفِسِيرُ عَلَى ارْبِعَةِ أَوْجَهٍ وَجَهٌ تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ مِنْ كَلَامِهَا وَتَفْسِيرٌ لَا يَعْذِرُ أَحَدٌ بِجَهَالَتِهَا وَ

تَفْسِيرٌ يَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ وَتَفْسِيرٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى» (طبری، ۲۶/۱؛ مدنی، ۴۴۰/۵)

«تَفْسِيرٌ بَرِّ چَهَارِ جَنِيَّهٍ اسْتَ: جَنِيَّهٍ اِيَّ کَه عَرَبٌ اِزْ سُخْنِ خُودٍ آن را مِي‌شَنَاسَد، وَ تَفْسِيرٌ کَه هِيجْ کَس در جَهَلِ بَدَانِ مَعْذُورٌ نَيْسَت، وَ تَفْسِيرٌ کَه عَالَمَانَ آن را مِي‌شَنَاسَنَد، وَ تَفْسِيرٌ کَه جَزْ خَداَونَد، کَسَی اِزْ آن آگَاهٌ نَيْسَت».»

همچنین در روایت دیگری، زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده: «تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبَعةِ أَوْجَهٍ مِنْهُ مَا كَانَ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ تَعْرِفُهُ الْأَئِمَّهُ لِلْبَلَاغَةِ» (صفار، ۲۱۶): «تفسیر قرآن بر هفت حرف (وجه) است. برخی گذشته و برخی هنوز نیامده است که امامان آنها را می‌شناستند.» قاعده جری و تطبیق نیز توسعه مفهوم و بیان مصاداق و یا به عبارت دیگر، تطبیق مفهوم عام استخراج شده از آیه (جری) از مورد نزول بر مصادیق دیگر است، که خود نوعی تبیین به‌شمار می‌آید. پس باید گفت که فرآیند جری و تطبیق، خود نوعی پرده‌برداری و تبیین آیه به وسیله بیان مصاداق است که با رعایت نکاتی، در بستر زمان اتفاق می‌افتد.<sup>۲</sup>

اما ارتباط تأویل با قاعده جرى و تطبيق این گونه است که تأویل از ریشه «اول» و به معنای رجوع و بازگشت است (طريحی، ۳۱۱/۵) که می‌توان آن را به بازگرداندن لفظ به معنا و مفهوم در درجه اول و در نهايٰت، مقصود حقيقی که در واقع مرجع نهايٰ لفظ است، معنا نمود. امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرمایند: «ظَهُورٌ [تَنْزِيلٌ] وَ بَطْنٌ تَأْوِيلٌ وَ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كُلُّ مَا جَاءَ تَأْوِيلٌ شَيْءٌ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ...» (حر عاملی، ۱۹۷/۲۷)؛ «ظَهُورٌ قرآن، تنزيلش و بطن آن، تأویلش می‌باشد. برخی از آيات درباره اموری است که گذشته است و برخی درباره چیزهایی است که هنوز وقت آن فرا نرسیده است؛ مانند جریان خورشید و ماه در بستر حرکتش، این حقایق هم جریان دارد، همان‌طور که برخی از این بطن که گاه تأویل آنها فرا می‌رسد) درباره مردگان است، همان گونه تأویل برخی دیگر درباره زندگان است.»

در اين روایت ظهر قرآن، تنزيل و بطن قرآن، تأویل دانسته شده است و منظور از تأویل، جريان داشتن قرآن مانند خورشيد و ماه و انطباق بر مصاديق جديد در تمام زمان هاست.

در روایتی دیگر، ظهر قرآن کسانی هستند که قرآن در مورد آنان نازل شده، و بطن قرآن کسانی هستند که مثل آنان عمل می‌کنند؛ «فَقَالَ ظَهُورُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي مَا نَزَلَ فِي أُولِئِكَ» (شیخ صدق، ۲۵۹). از همین رو برخی چون استاد معرفت، بطن را به معنای مفهوم عامی می‌دانند که از آیه انتراع می‌شود. ایشان همچنین تأویل را معادل «بطن» آيات قرآن کریم دانسته و معتقد بودند این معنای تأویل نوعی دلالت الترامی است که با کشف هدف آیه و الغای خصوصیت از عناصر غیر دخیل در هدف، معنای عامی به دست می‌آید که در هر زمان و مکان، مصاديق جدیدی دارد (معرفت، تفسیر اثری جامع، ۳۹/۱). بنابراین نتیجه بطن و تأویل آيات می‌تواند مصاديقی باشد که با توجه به مورد نزول و همسانی خصوصیت، بر آیه تطبيق شود و از این طریق، می‌توانند هم‌ردیف قاعده جرى قرار گیرند.

## روش‌های به کارگیری قاعده جری و تطبیق

جهت کاربردی نمودن قاعده جری و تطبیق با توجه به روایاتی که ائمه در آنها به بیان مصدقاق پرداخته‌اند، دو شیوه زیر پیشنهاد می‌شود:

### یکم. کشف مفهوم و بیان مصدقاق

گاهی فرآیند جری در قالب روابط التزامی بین و تجرید خصوصیات واضح می‌باشد که در این موارد برای رسیدن به مصاديق جدید، تنها لازم است به کشف مفهوم مفاد ظاهری و جری آیات از مورد نزول به مصاديق دیگر در زمان‌های بعد که در زمان نزول غایب بوده‌اند، دست یازید؛ البته با این شرط که با مورد نزول، مفهوم و قدر جامع یکسان داشته باشند و این قدر جامع از طریق روابط التزامی بین قابل کشف باشد.

به عنوان نمونه، در حدیثی از امام باقر علیه السلام ذیل آیه «الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يُقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج/۴۰) روایت شده: «نزلت في المهاجرين و جرت في آل محمد عليهما السلام الذين أخرجوا من ديارهم وأخيفوا» (مجلسی، ۲۲۷/۲۴). همچنین در روایات دیگر، مصاديق دیگری چون «جرت في الحسين» یا «نزلت فينا» (قمی، ۸۴/۲) برای «الَّذِينَ أَخْرَجُوا» بیان شده و این در حالی است که مورد نزول این آیه در هنگام نزول، مهاجرین بوده‌اند، اما بر اساس کاربرد قاعده جری و به جهت یکسان بودن وصف (خارج شدن از دیار به ناحق) با اشخاص دیگر که در زمان نزول غایب بوده‌اند، معصوم علیه السلام، مفاد آیه را به مصاديق دیگر تسری داده‌اند.

همچنین علامه اختصاص نیافتن مفاد ظاهری آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُوْنُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ (توبه/۱۱۹) به مؤمنان عصر پیامبر را یکی از انواع جری دانسته که به دلیل ظاهر بودن ملاک، این نوع جری را در مرتبه ظاهر و تنزیل معرفی می‌نماید؛ بدین معنا که این آیه بر تمام مؤمنان در تمام اعصار در صورت اनطباق اوصاف، قابلیت تطبیق دارد (طباطبایی، ۷۳/۳).

در چنین شرایطی رابطه معناشناختی جری الفاظ با مصاديق تطبیق شده، از نوع رابطه مفهوم با مصدقاق در منطق است؛ «مفهوم» یعنی صورت ذهنی انتزاعی از حقیقت اشیاء، و «صدقاق» آن چیزی است که مفهوم بر آن منطبق می‌شود (الحیدری، ۱۰۲/۱).

البته در قاعده جری و تطبيق باید به دنبال کشف مفهوم کلی و قدر جامع باشیم که می‌تواند بر مصاديق بی‌شمار صدق کند که در نگاهی دقیق‌تر، می‌توان ارتباط مفهوم کلی و مصدق را از سخن اتحاد عنوان و معنون دانست؛ با این تفاوت که «مفهوم و مصدق» عام است و «عنوان و معنون» خاص. به بیان دیگر، «عنوان» زمانی است که نگاه به مفهوم کلی به لحاظ حاکی بودن آن از افراد و مصاديقش باشد و حکم را به جهت دیدن مصدق و حکایتگری از مصدق حمل می‌کنیم. در این صورت مفهوم را «عنوان» و مصدق را «معنون» می‌گویند (همان). مثلاً در جمله «انسان تعجب می‌کند»، حکم تعجب کردن به لحاظ اینکه مفهوم انسان حاکی از افراد و مصاديقش است، بر انسان حمل گردیده است. بنابراین شاید بتوان گفت عنوان یعنی آن لفظ کلی که محور حکم قرار گرفته، بدون لحاظ خصوصیات عارضی.

### مراحل کیفیت اجرایی

علامه طباطبائی در مقام اطلاق مصاديق بر معانی حقیقی (کلی)، معتقد است که ابتدا باید روح اصلی که همان تعریف جامع بدون اوصاف عارضی است، ارائه گردد. از همین رو در مقدمه تفسیر /المیزان می‌نویسد:

«ملاک و معیار در صادق بودن یک مصدق، فایده و غرضی است که از مسمها به دست می‌آید؛ نه شکل و صورت آنها، و مadam که آن فایده و غرض حاصل است، لفظ موضوع (وضع اولیه لفظ) تغییر نمی‌کند؛ هرچند مسمها و مصاديق، نامهای مختلفی به خود بگیرند. بنابراین باید گفت دلالت الفاظ موضوعه با تغییر شکل موضوع له تغییر نمی‌یابد.» (طباطبائی، ۱۰/۱)

ایشان برای نمونه از الفاظ چراغ (سراج)، ترازو (میزان) و اسلحه (سلاح) یاد می‌کند. این الفاظ نخست به عنوان اسمی برای ابزار و وسایلی خاص، (به لحاظ شکل و ساختار) وضع شده بودند، ولی با گذشت زمان، این ابزارها متكامل شده و تماماً تغییر شکل یافته‌ند، اما چون آن فایده و اثری که بر مصاديق اولیه بار بود، تا به امروز همچنان باقی است، اطلاق این الفاظ و اسمی بر مصاديق جدید آنها به صورت حقیقت است (همان).

از بین متقدمان، ابن عربی در توجیه مصاديق عرفانی که برای برخی الفاظ قرآن مطرح می‌نمود، معتقد است معنای یک لفظ به عنوان روح معنایی واحدی تلقی می‌شود که در

تمام مصاديق آن، به صورت حقيقى و به تشکيك قابل اطلاق است (على زمانى، ۱۵). به عبارت دیگر، معنای عام لفظ در همه مصاديق سريان دارد و میتواند ويژگیهای محدودکننده آنها را پشت سر گذارد (ر.ک: ابن عربی، ۳۸ و ۳۹). ملاصدرا نيز معتقد است که با زدودن و رهاسازی معنا از قيود حسى و پرهیز از غلبه دادن ويژگیهای مادی بر معنا، روح معنا را میتوان شناخت (صدرالدين شيرازى، مفاتيح الغيب، ۴۱، ۴۰ و ۸۲).

بنابراین با توجه به نکات مطرح شده میتوان به اين نتيجه رسيد که برای تسری عنوانين به معنوونات یا مصاديق دیگر، ابتدا باید معنای حقيقى و جامع کشف شود که در فرآيند جرى و تطبيق نيز به همين گونه است؛ ابتدا باید معنای جامع یا اصطلاحاً عنوان کشف شود که برای رسیدن به اين مفهوم جامع از عبارات قرآن، مراحل زير پيشنهاد میشود.

### ۱. تعریف دقیق لفظ جهت رسیدن به مفهوم حقيقى

در علم اصول معنای حقيقى دارای نشانههایی است که مهمترین آنها عبارت است از: الف) تبادر؛ ب) صحت حمل و عدم صحت سلب (مفهوم، ۶۸/۱). البته باید توجه داشت که صرف ادعای یک کتاب لغت بر حقيقى بودن معنا کافی نمیباشد و حتماً باید نشانههای پيشگفته برای معنای حقيقى را به همراه داشته باشد.

### ۲. حذف خصوصيات غيرمؤثر در معنا

باید دانست که هر لفظی مورد استعمال خود را بيان میکند و هر مورد و مصدق، محفوف به خصوصيات و مشخصات گوناگون است و گاهی خصوصيات مصدقی در لفظ چنان سريافت کرده که گویا جزء مفهوم آن لفظ است. از اين رو باید با تحقيق، در صدد کشف مفهوم حقيقى آن لفظ باشيم و در نظر داشته باشيم مفهوم الفاظ، ساده بوده و به هیچ وجه خصوصيات مختلف مصاديق در اصل مفهوم کلمه دخالتی ندارد (طباطبائي، ۱۰/۱). دو راه مهم برای رسیدن به اين مهم پيشنهاد میشود: اولاً پالايش زيان عرفی است (يزدانپناه، ۴۸)؛ زيرا عرف، خصوصياتي غيرمؤثر را بر مفهوم بار میکند که تأثيری در مفهوم حقيقى گزاره ندارد. ثانياً پالايش متن از خصوصيات غيرمؤثر است که سياق (مقالی و حالی) بر لفظ حمل نموده است.

به عنوان مثال، برای رسیدن به مصاديق دیگر کلمه «حق»، در ابتدا باید معنای حقیقی آن را پیدا نمود. مطابق قاعده تبار و استقراء از موارد استعمال حق، چنین استنباط می‌گردد که مفهوم حقیقی «حق» تقریباً عبارت است از «هر امر ثابت، لازم و واقعی» (مصطفوی، ۲۶۲/۲) و این معنا تقریباً در تمام مصاديق و موارد استعمال حق صادق است. (رك به: تفضلى، ۹۱) و از همین رو «حق»، بیشتر در مقابل «باطل» و «ضلال» قرار می‌گيرد؛ **﴿وَ لَا تَبْسُّوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾** (بقره ۴۲)، **﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾** (يونس ۳۲)؛ زیرا «باطل» عبارت است از هر چیزی که ثباتی برای آن نیست و معدوم است (راغب اصفهانی، ۱۲۹)، و «ضلال» عبارت است از آنچه که نوعی عدول و انحراف از مسیر مستقیم و حقیقی است (همان، ۵۰۹).

پس خدا را «حق» گوییم **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحُقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾** (حج ۶۲)؛ زیرا به برهان عقلی، امری است ثابت (فیض کاشانی، ۳۸۸/۳) و اطلاق «حق» بر قرآن **﴿وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ﴾** (سباء ۶) به اعتبار ثبوت آن از طرف خداوند است. اما اطلاق «حق» بر معجزه راستین پیامبری **﴿وَ لَمَّا جَاءَهُمْ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَ إِنَّا بِهِ كَافِرُونَ﴾** (زخرف ۳۰) به اعتبار همان ثبوت و یقینی بودن آن از طرف خدا و لزوم پذیرش آن از سوی مردم می‌باشد (رك: تفضلى، ۹۵). البته باید دانست صدق مفهوم بر مصاديق متنوع به نحو یکسان و متواتر نمی‌باشد، بلکه به صورت تشکیکی است؛ به این معنا که صدق مفهوم (عنوان) بر برخی از مصاديق (معنویات)، بیشتر از بعضی دیگر است (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۹۸).<sup>۳</sup>

به طور مثال، کامل‌ترین مصدق در آیه **﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً﴾** (فجر ۲۷-۲۸) در روایتی از امام صادق علیه السلام، حضرت سیدالشهداء علیه السلام معرفی شده است (قمی، ۴۲۲/۲)، اما با توجه به اینکه معنای «نفس مطمئن» یعنی فردی که با یاد پروردگارش آرامش یافته و بدان‌چه او راضی است، رضایت می‌دهد و دنیا را یک زندگی مجازی دانسته و داشتن و نداشتن و نفع و ضرر آن را امتحانی الهی می‌داند (طباطبایی، ۲۸۵/۲۰)، می‌تواند به طور تشکیکی بر مصاديق دیگری چون حضرت عباس علیه السلام و دیگر شهدای کربلا و... نیز تطبیق شود.



البته در نظرگاه علامه طباطبائی، مصدقاق در قاعده جری و تطبیق، لزوماً وجود عینی خارجی در مقابل مفهوم یعنی وجود ذهنی نیست، بلکه ایشان مفاهیم فراگیری که مفاهیم کلی دیگری را نیز دربر می‌گیرد، در حوزه مصادیق جری و تطبیق قرار می‌دهند. برای مثال، انتباطق «الذین آمنوا» بر همه مؤمنان قرون متأخر از نوع انتباطق بر وجود عینی است، اما انتباطق کلمهٔ جهاد بر رزم و نیز جهاد با نفس (طباطبائی، ۷۳/۳)، یک مفهوم شامل است که مفاهیم کلی دیگری را دربر می‌گیرد (نفیسی، ۱۰۰) که البته این نکته درستی است که در روایات نیز بر آن صحه گذارده شده است. به عنوان مثال، بیان اسلام و پوشاندن عیوب مؤمنان به منزلهٔ مصداقی برای نعمت در ذیل آیه **﴿أَسْتَغْنِ عَلَيْكُمْ نِعَمَةً ظَاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾** (لقمان/۲۰)، از همین نمونه است (طباطبائی، ۲۳۹/۱۶).

## دوم. تنقیح مناط

گاهی برای انجام عملیات جری و رسیدن به مفهوم جامع، نیاز است به عملیات‌های پیچیده‌تری دست یازید و آن، زمانی است که اولاً عبارت قرآنی یک قضیه و یک حکم قرآنی است، و ثانیاً الغای خصوصیت به دلیل تعدد و پیچیدگی، به مراتب سخت‌تر از نوع قبل است. در این صورت برای کشف عنوان و جری حکم و تسری آن به مصادیق دیگر، فرآیند تخصصی‌تری در پیش رو قرار دارد.

به عنوان مثال در روایتی از امام باقر علیه السلام، مصدقاق «اهل الذکر» در آیه **﴿فَسَئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** (نحل/۴۳)، اهل بیت علیهم السلام دانسته شده است (عیاشی، ۲۶۰/۲)، در حالی که ظاهر آیه خطاب به مشرکان مکه است که در نبوت پیامبر اسلام علیهم السلام تردید داشتند که به آنان گفته شد اگر در نبوت آن حضرت تردید دارید، از یهودیان مدینه بپرسید.

برای تحلیل این روایت به چهار نکته باید توجه داشت. ۱- نبوت پیامبر اسلام علیهم السلام به عنوان شیء مورد تردید. ۲- مشرکان مکه به عنوان مخاطبان آیه. ۳- یهودیان مدینه به عنوان اهل ذکر. ۴- عدم علم. در اینجا بررسی می‌شود که آیا «وجوب سؤال» به مشرکان مکه اختصاص دارد و یا باید فقط در خصوص تردید در نبوت پیامبر اسلام علیهم السلام سؤال کرد و یا باید تنها از یهودیان مدینه پرسش کرد. در این بررسی آشکار

می شود که «وجوب سؤال» به هیچ یک از این خصوصیات تعلق ندارد. خصوصیتی که باقی می ماند، عدم علم است. بنابراین علت وجوب سؤال، عدم علم است. بر این اساس، حکم کلی فراتر از آیه مذکور این است که هرگاه درباره چیزی علم نداشته باشد، از عالمش سؤال کنید؛ حال عالمش هرکه باشد و سؤال هرچه باشد (معرفت)، «گفتگو با استاد معرفت»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ۲۹۱).

همان طور که واضح است، در موارد پیچیده، باید از همان روشنی استفاده نمود که اصولیان جهت کشف علت و مناطق احکام استفاده می نمایند. در اینجا با بررسی روش های متداول در کتب اصولی شیعه برای کشف احکام کلی و عام و تسری آنها به موضوعات و مصاديق، به معرفی روش تنتیفی مناطق و کاربرد آن در قاعده جری و تطبیق می پردازیم؛ زیرا فقهیان و اصولیان شیعه روش تنتیفی مناطق را تأیید کرده اند (کاشف الغطاء، ۳۲؛ فاضل تونی، ۲۲۸؛ انصاری، ۶۲۵/۱). از نظر امامیه، استناد به تنتیفی مناطق شبیه استناد به عام یا مطلق است و از نمونه های بارز مدلول های لفظی است و در این صورت، مناسب ترین جایگاه برای آن در دانش اصول، مبحث الفاظ است و عمل به آن، مانند عمل به ظاهر است و حجیت و اعتبار آن نیز به همین گونه است و شاید به این دلیل، فقهیان نام «استظهار» را بر آن نهاده اند (رک: عظیمی گرانی، ۱۵۳).

تنتیفی در لغت به معنای تهذیب و تمییز است و کلام مُنتَقَح، کلامی است که حشو و زاید در آن نباشد (ابن منظور؛ فیومی، ذیل «نقح»). به عبارت دیگر، تنتیفی مناطق به معنای تراشیدن اوصافی است که در وجود حکم دخالتی ندارند و فقیه در فرآیند استنباط، با یافتن وصف مؤثر، حکم را به موضوع غیر منصوص نیز تسری می دهد (زحلی، ۶۹۲/۱؛ حکیم، ۳۰۱).

روش تنتیفی مناطق<sup>۴</sup> در فقه شیعه بر این دیدگاه پذیرفته شده استوار است که احکام به فرد یا گروه خاصی که حکم درباره آنها بیان شده و مصدق ظاهر حکم هستند، محدود نیست و قابل تعمیم به غیر می باشد. در این روش با اجتهاد و نظر، علت حکم از اوصاف غیر دخیل که در نص آمده، تمییز داده می شود تا بتوان حکم را به تمام مواردی که علت در آنها وجود دارد، تعمیم داد (رک: میرزای قمی، ۸۵/۲؛ زحلی، ۶۹۲/۱؛ حکیم، ۳۰۱).

## الغای خصوصیت و ارتباط آن با تنقیح مناط

الغای خصوصیت یعنی حذف آنچه صلاحیت برای علیت ندارد؛ یعنی او صافی را که خاص در حکم است، مجتهد حذف کرده تا بتواند آنچه را که در فرع، زمینه اشتراک را می‌سازد، فراهم سازد. تنقیح مناط مشخص کردن علت با تفکیک آن از او صافی است که دخیل در موضوع حکم نیستند. از این‌رو محور بحث در تنقیح مناط، علیت است و در الغای خصوصیت، موضوع حکم (سعدي، ۵۰۹ و ۵۱۴).

ولی نباید فراموش کرد که محقق به منظور تنقیح مناط و تعمیم حکم به غیر مورد منصوص، چاره‌ای جز الغای خصوصیت ندارد و شاید بتوان در مقام تفاوت میان این دو گفت الغای خصوصیت در حکم ابزار برای تنقیح مناط است؛ بدین معنا که فقیه، با درنگ و دقت در متن و جواب یک نص، خصوصیات و تعیینات آن را الغا و بدین ترتیب، قطع به شمول و گستردنگی مناط پیدا می‌کند (عظیمی گرانی، ۱۷۰).

مثالاً در آیات ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شَيْعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يَذْكُرُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَخْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ \* وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَجْعَلَهُمْ آتِيَّةً وَ تَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ \* وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (قصص/۶-۴)، سیاق در این آیات به ویژه آیه آخر، به روشنی نشان‌دهنده ارتباط معنایی آیه فوق با جریان فرعون و استضعفان بنی اسرائیل و وعده نیک الهی به آنان است. با وجود این، فضای این آیه و تعبیر به کار رفته در آن به گونه‌ای است که امکان نگاهی مستقل و عام را فراتر از مورد سیاقی فراهم می‌آورد. در این نگاه، حکم اساسی آیه به وسیله الغای خصوصیت (انحصار به قوم بنی اسرائیل) قابل کشف است که آن، خبر دادن از اراده حتمی و تکوینی الهی در سنت جاری تاریخ است که بر اساس آن، مظلومان و مستضعفان زمین به توانگری رسیده و قدرت و پیشوایی را به دست می‌گیرند و این سنت الهی است که در بستر تاریخ جریان خواهد داشت. بر همین اساس، در روایات فراوانی، بخش مزبور به مثابه حقیقتی عام و اصلی، درباره حاکمیت و پیشوایی حضرت مهدی علیه السلام نیز مطرح شده است. از جمله شیخ صدوق در معانی الاخبار به سند خود از محمدبن سنان، از مفضل بن عمر روایت کرده که گفت: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: رسول خدا علیه السلام نگاهی به علی و حسن و حسین علیهم السلام کرد و گریست و

فرمود: شما بعد از من مستضعف خواهید شد. مفضل می‌گوید: عرضه داشتم معنای این کلام رسول خدا ﷺ چیست؟ فرمود: معنایش این است که بعد از من شما امامید، چون خداوند عز و جل می‌فرماید: ﴿وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾. پس این آیه تا روز قیامت درباره ما جریان دارد و این پیشوایی تا روز قیامت در ما جاری است» (شیخ صدق، ۷۹).

علامه در توضیح این روایت می‌نگارد:

«در اینکه آیه مذکور درباره ائمه اهل بیت ﷺ است، روایات بسیاری از طریق شیعه رسیده است، و از این روایت بر می‌آید که همه روایات این باب از قبیل جری و تطبیق مصدق بر کلی است.» (طباطبائی، ۱۶/۱۵)

نکات مقدماتی برای کاربست روش تنقیح مناطق در قاعده جری و تطبیق فهم متن به عنوان مقدمه‌ای مهم جهت انجام عملیات تنقیح مناطق مطرح می‌باشد که خود متشکل از فهم واژه و سیاق است. سیاق طبق تعریف شهید صدر، هر گونه دلیل دیگری است که به الفاظ و عباراتی که می‌خواهیم آنها را بفهمیم، پیوند خورده است؛ خواه از مقوله الفاظ باشد؛ مانند کلمه دیگری که با عبارت مورد نظر، یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند، خواه قرینه حالی باشد؛ مانند اوضاع و احوال و شرایطی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است و در فهم موضوع و مقاد لفظ مورد بحث، نوعی روش‌نگری دارد (صدر، ۲۱۴/۱).

در سیاق مقالی که از هم‌جاواری الفاظ و عبارات حاصل می‌شود، معنایی برای ما معتبر است که برآمده از ظاهر و در درجه اول، منطق کلام باشد و درجه دوم، مفهوم. منظور از مفهوم، معنایی است که لفظ بر آن دلالت کند، بی‌آنکه در محل نطق باشد (حائری اصفهانی، ۱۴۵). برای نمونه، معنای اولیه در جمله «إن جاءَكَ زِيدٌ فَاكْرِمْهُ»، لزوم اکرام زید در صورت آمدن است. این معنا واسطه می‌شود برای یک معنای دیگر که عبارت است از «عدم لزوم اکرام زید در صورت نیامدن». از این‌رو به نظر برخی از بزرگان، مفهوم عبارت است از مدلول التزامی سخن (مفهوم، ۱۵۴/۱) که بین بالمعنی الاخص باشد (حسینی فیروزآبادی، ۳۹۳/۱) که در این صورت نیز برآمده از ظاهر کلام و در سیاق مقالی معتبر می‌باشد.

از نظر برخی تأثیر سیاق، تأثیر تعین‌کنندگی و به عبارت دیگر، منحصرکننده است. اما این نکته نباید فراموش شود که ما در قاعده جری و تطبیق بهدبال کشف قاعده کلی به وسیله الغای خصوصیت و تعلقات عارضی بر معنا هستیم تا بتوانیم به جوهره عام و مطلقی دست یابیم که وجود مختلفی را درباره مصاديق و افراد گوناگون پذیرا باشد. از همین رو در بعضی از موارد، توجه به سیاق باعث می‌شود اوصاف و خصوصیاتی بی‌نقش در حکم عام آیه به معنا افزوده شود، ولی باید کnar گذاشته شود. علامه طباطبائی نیز با توجه به این نکته، معتقد است روایات بازگوکننده مصدق را جهت بررسی و تطبیق بر آیات، باید مستقل از سیاق در نظر گرفت تا بتوان با کشف حکم عام آیه، به تحلیل روایات بازگوکننده مصدق پرداخت (طباطبائی، ۲۵۶/۱۴).

البته در برداشت از حکم آیه با حذف خصوصیات زایدی که ممکن است سیاق در آیه ایجاد کرده باشد، به دو نکته باید توجه نمود. اول ارتباط وثیق حکم عام با سیاق آیه، و دوم عمومیت و شمول بخش مورد نظر در دیگر بخش‌های قرآنی مشابه (اسعدی، ۳۸۷).

در مورد غیر مؤثر بودن سیاق حالی (موقعیت) در مقام کشف حکم عام آیه، آیت الله معرفت این آیه را مثال می‌آورد: «**لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَنْ تَقْرَبُوا إِلَيْهَا مِنْ أَبْوَابِهَا**» (بقره ۱۸۹). این آیه ناظر به افرادی از مردم مدینه بود که پس از بازگشت از حج، به جای آنکه از در وارد خانه خود شوند، از پشت خانه داخل می‌شدند. این ستی منطقه‌ای و تاریخی مربوط به مردمان مدینه در عصر نزول بود. ظاهر این آیه به همین مردم اختصاص دارد. اما آن حکم کلی که ورای این حکم است، فرمانمنقه‌ای و فراتاریخی است و بر مردم دیگر نیز جاری است و آن عبارت است از «امر به انجام دادن عمل عقلایی». در این آیه به واقع به آن مردم گفته شده است عقلایی عمل کنید (ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲۸/۳).

همچنین علامه در بررسی روایتی از امام صادق ع ذیل آیه ۱۰۷ سوره کهف **«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا**

 که فرموده‌اند: «نزلت فی ابی ذر و المقداد و سلمان الفارسی و عمار بن یاسر» (قمی، ۴۶/۲)، چنین تحلیل می‌کند: «شایسته است که بر جری حمل شود یا اینکه مراد آن این باشد که آیه شریفه درباره مؤمنان واقعی نازل شده و از این چهار نفر، به عنوان گویاترین مصاديق آن نام برد».

و الا این سوره مکی است و سلمان از کسانی است که در مدینه ایمان آوردند.»

(طباطبایی، ۴۰۲/۱۳)

پس در مقام نتیجه‌گیری باید گفت اگر عبارتی قرآنی با لفظ عام به کار رفته باشد و این عام با عام‌های دیگر هم موضوع خود در قرآن کنار هم واقع شده و هم‌دیگر را تأیید نمایند، دیگر سیاق (مقالی و حالی) نمی‌تواند محدودکننده حکم عام مذکور باشد.

### مراحل اجرایی

انجام عملیات تدقیق مناطق مستلزم الغای خصوصیت است تا حکم به موارد غیر منصوص و مصاديق جدید تسری پیدا کند. شهید صدر برای الغای خصوصیت، استقراء را پیشنهاد می‌دهد؛ بدین ترتیب که تمام موارد هم‌موضوع جمع‌آوری شود تا صفت مشترک همه آنها به دست آید. به کمک استقراء می‌توان علت حکم را که ممکن است در جایی مبهم بوده و یا در جایی ذکر نشده و یا در جایی با خصوصیات غیر مؤثر همراه شده، با جست‌وجو در موارد دیگر، بر طبق قواعدی به دست آورد. استقراء در فقهه به این معناست که فقیه تعداد بسیاری از احکام را که حالت مشترکی دارد، ملاحظه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که مناطق و ملاک در آن حکم، کدام صفت مشترک است (رك: صدر، ۱۶۱/۱).

البته همان طور که مشاهده می‌شود، این روش، روند مشابهی با تفسیر قرآن به قرآن دارد؛ زیرا استقراء آیات هم‌موضوع جهت فهم بهتر آیات، روشنی است که مفسران روش تفسیر قرآن به قرآن از آن بهره می‌برند و علامه طباطبایی از طلایه‌داران آنان است. با توجه به این توضیحات، کاربردی‌ترین سازوکاری که می‌توان بر پایه تدقیق مناطق و روش تفسیر قرآن به قرآن برای قاعده‌جري و تطبیق پیشنهاد داد، به شرح زیر می‌باشد:

#### ۱. در نظر گرفتن آیات دارای قابلیت جری و تطبیق

در همین رابطه باید گفت در علم منطق، قضیه‌های قرآن به دو دسته حملیه و شرطیه تقسیم می‌شوند. قضیه حملیه قضیه‌ای است که در آن به ثبوت چیزی برای چیزی یا نفی‌اش از آن، حکم شده است. قضیه شرطیه قضیه‌ای است که در آن، حکم به وجود یا عدم وجود نسبتی میان یک قضیه و قضیه دیگر شده است. اما قضیه حملیه و شرطیه بر اساس موضوع، به صورت‌های زیر تقسیم می‌شوند:

**الف) حملیه شخصیه:** اگر موضوع قضیه جزئی باشد، آن را «قضیه شخصیه» یا «خصوصه» می‌نامند؛ مانند محمد ﷺ فرستاده خداست؛ شیخ مجید احیاگر قرن چهارم بود (الحیدری، ۲۲۲/۲).

در رابطه با کاربرد این قضایا در قاعده جری و تطبیق باید گفت آن دسته قضایایی که به وقایع یا اشخاص موجود خارجی نظر داشته و اختصاصی بودن آنها احرار شود، به هیچ وجه قابل تسری به دیگر حوادث یا اشخاص نیست؛ به عبارت دیگر، جری و الغای خصوصیت از این موارد که از آن به «قضیه فی واقعه» تعبیر می‌شود، بدون وجه است. حتی در مواردی هم که احتمال اختصاص بدھیم نیز نمی‌توان تنقیح مناطق کرد؛ زیرا این امر مانع از قطع پیدا کردن به عمومیت مناط است، چنان‌که امام خمینی رض در یکی از مباحث طهارت می‌نویسد:

«انَّ الْغَاءَ الْخُصُوصِيَّةِ أَنَّمَا هُوَ فِيمَا لَا تَحْتَمِلُ خُصُوصِيَّةُ عَرْفٍ». (خمینی، ۱۴۹/۳)

«الغای خصوصیت تنها در موردی صحیح است که از نظر عرف، احتمال خصوصیت ندهیم.»

مثالاً در آیه ۷۵ سوره هود در رابطه با حضرت ابراهیم علیه السلام آمده است که ایشان بسیار غمخوار و بازگشت کننده‌اند؛ **﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾**. همچنین در آیاتی که در مقام مدح و شناسایی ولی و جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و مطابق روایات متواتر و معتبر شیعه و اهل سنت، به معرفی امام علی و ائمه اطهار علیهم السلام می‌پردازد، نمی‌توان حکم را عام تلقی نمود، مانند آیه تطهیر، ولايت و ... .

برای نمونه، گرچه لفظ آیه **﴿إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَذْنِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** (مائده/۵۵) عام است،<sup>۱</sup> ولی به جهت اجتماعی که میان شیعه (مفید، ۴۹؛ علم الهدی، ۱۴۰ و...) و اهل سنت (ایجی، ۶۰۱/۳) بر شأن نزول آن برای حضرت علی علیه السلام وجود دارد، به صورت قضیه خارجیه شخصیه، به واقعه معینی که در خارج تحقق یافته، اشاره دارد و قابل تعمیم بر سایر افراد نیست. به همین دلیل در هیچ یک از کتاب‌های احکام، حتی از استحباب صدقه دادن در حال رکوع چیزی ذکر نشده است (رک: پیروزفر، ۳۷).

ب) حملیه طبیعیه: قضایایی که حکم در قضیه متوجه خود موضوع کلی باشد، از آن جهت که کلی است؛ با قطع نظر از افرادش، در این صورت قضیه را «طبیعیه» می‌نامند؛ زیرا حکم در قضیه متوجه خود طبیعت کلی، از آن جهت که کلی است، می‌باشد. (الحیدری، ۲۳۰/۲)؛ مانند اینکه در تبیین طبیعت نماز آمده که از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد؛ **«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»** (عنکبوت/۴۵).

ج) حملیه مهمله: قضایایی که حکم متوجه کلی به لحاظ افراد آن باشد - بدین صورت که مراد از کلی در حقیقت افراد آن باشد و عنوان، آیینه‌ای برای انعکاس افراد آن بوده باشد - اما کمیت افراد بیان نشده باشد که آیا حکم مربوط به همه افراد است یا مربوط به بعضی افراد، و چون در چنین قضایایی در بیان کمیت اهمال شده، آن را قضیه مهمله خوانده‌اند (همان)؛ مانند اینکه در مورد انسان در آیات قرآن آمده است: **«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»** (عادیات/۶). همان طور که مشاهده می‌شود، هیچ سوری در موضوع قضیه ذکر نشده است.

د) حملیه محصوره: قضایایی که مانند مهمله، حکم در آن بر کلی به لحاظ افرادش باشد، با این تفاوت که کمیت و مقدار افراد مشخص شده باشد. به عبارت دیگر، روشن باشد که حکم مربوط به همه افراد است و یا بعضی افراد. مانند اینکه هر امامی معصوم است، هر ربایی حرام است، یا اندکی از بندگان من شکرگزارند.

از میان موارد بالا، اهل منطق قضایای حملیه محصوره را مورد اعتنا قرار می‌دهند (همان، ۲۳۲). در قاعده جری و تطبیق نیز به همین صورت است؛ زیرا در این قاعده نیز قضایای عمومی و فراگیر که بتواند بر مصاديق عدیده تطبیق شده و منصوص شخص خاصی نباشد، مورد نظر است که جزء مشخصات قضایای محصوره است.

قضایای شرطیه نیز به اعتبار موضوع، تقسیمی شبیه تقسیم قضیه حملیه دارد و به شخصیه، مهمله و محصوره تقسیم می‌شود (همان، ۲۳۷) که از میان آنها، محصوره می‌تواند در عملیات قاعده جری مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا شرطیه محصوره قضیه‌ای است که در آن، کمیت حالات و زمان‌های حکم بیان شده و روشن است که حکم مربوط به برخی از حالات و زمان‌هاست یا در همه زمان‌ها و حالت‌ها صادق است؛

مانند «اگر انسان بر سختی‌ها شکیبایی کند، در کارهای خود همیشه موفق خواهد شد» و «هرگاه انسان در پی تحصیل باشد، راه سعادت را طی خواهد کرد».

در همین راستا باید اشاره نمود که مباحث مورد توجه در قاعده جری و تطبیق بیشتر در حوزه مباحث اخلاقی است که برای انسان‌ها و جوامع انسانی مفید بوده و از سوی دیگر، قابلیت کشف شدن و قانون شدن را دارد. علامه طباطبائی بر اعتباری بودن احکام اخلاقی در قرآن به معنای غیر واقعی بودن آنها نیست، بلکه به معنای ارزشی بودن آنهاست. لیکن از آن جهت به آنها اعتباری گفته‌اند که قراردادی هستند (مصطفی‌یزدی، ۲۰۱) و حقیقت این است که این امور هرچند اعتباری هستند، ولیکن ریشه حقیقی دارند (همان، ۱۲۱).

مفاهیم اعتباری «باید» و «نباید» دو گونه کاربرد دارند: کاربرد انشایی و کاربرد اخباری. کاربرد انشایی این دو واژه در مورد امر و نهی است؛ مانند **﴿فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفَّارِ إِنَّهُمْ لَا يُمَانَ لَهُمْ﴾** (توبه/۱۲). در کاربرد اخباری، عبارت معنای لازم، ضروری و واجب می‌دهد. مثلاً به جای جمله به‌ظاهر انشایی «باید روزه گرفته شود»، می‌توان از جمله اخباری **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾** (بقره/۱۸۳) استفاده نمود (مصطفی‌یزدی، ۲۰۴) که در هر دو صورت، در حوزه اعتباریات قرار می‌گیرند. بنابراین شاید بتوان گفت اگر مفاد آیه در حوزه احکام اخلاقی و اعتباری باشند، می‌توانند در قاعده جری مورد استفاده قرار گیرند.

## ۲. جمع‌آوری آیات هم‌موضوع برای کشف صفت مشترک

### گام اول: شناخت موضوع

در این مرحله ابتدا آیه انتخاب شده، با دقت در آیه، موضوع آن را شناسایی می‌نماییم. اساسی‌ترین و منطقی‌ترین راهبرد در این مرحله، تبیین موضوع می‌باشد؛ زیرا تا فرد نداند که چه چیزهایی از موضوع مدنظر دارد و چه خلاهایی او را ترغیب نموده که برای پر نمودن آنها، مبادرت به جمع‌آوری آیات نماید، نمی‌تواند گامی برای رسیدن به مطلوب خویش بردارد (جلیلی، ۱۸۳؛ یدالله‌پور، ۱۴؛ قرضاوی، ۱۷). پس باید فرد به‌خوبی بداند که موضوعش چیست و در چه بستری از موضوعات قرآنی قرار دارد.

## گام دوم: استقراء آیات

بعد از شناخت موضوع آیه یا موضوع مستقلی که می‌خواهیم آیات هم‌موضوع آن را از قرآن استخراج نماییم، نوبت به استقراء و جمع‌آوری آیات می‌رسد. اهمیت این مرحله از آنجاست که مراجعه به این آیات و جمع‌آوری و مقایسه آنها، حکم عام و خصوصیت غیر مؤثر در حکم را روشن می‌سازد. بدین صورت، اجمال آیات برطرف و معنای آیه مورد بحث نیز روشن‌تر می‌گردد. اما در این مرحله دو نکته باید مورد توجه قرار گیرد.

الف) پیدا کردن نماینده لفظی موضوع: اگر موضوع انتخاب شده برآمده از آیه قرآن باشد، ممکن است موضوع دقیقاً یک لفظ قرآنی باشد؛ مانند «شفاعت در قرآن» که «شفاعت» لفظی کاملاً قرآنی است. و یا اینکه ظاهر لفظی موضوع منطبق بر قرآن نیست، از این‌رو باید لفظ مشابه یا منطبق با آن را در قرآن بیابیم؛ مانند معادل قرآنی جنگ دفاعی و یا ابتدایی، که قتال است.

ب) تعیین کلیدواژه: زمانی که به یک مجموعه‌ای منظم از کاربردهای مختلف واژه یا واژگان قرآنی موضوع دست یافتیم (مرادی زنجانی، ۳۹)، با توجه به موضوع، از میان مجموعه به‌دست آمده، آن کاربرد یا کاربردهایی که ما را به نظر کلی قرآن درباره موضوع نزدیک‌تر می‌سازند، انتخاب می‌نماییم. این کاربرد یا کاربردها همان کلیدواژه‌هایی هستند که حکم ورود ما به آیات را با خود دارند. مثلاً در واژه‌یابی قرآنی موضوع ذکر، به ریشه «ذکر» دست می‌یابیم و در تنظیم واژگانی، با انواع کاربرد ذکر در باب‌ها رو به‌رو می‌شویم. سپس با توجه به مفهوم مورد اراده‌مان (توجه به خداوند)، از میان کاربردهای مختلف ذکر، کاربرد ذکر در معنای جنس مذکور را از دایره کاربردهای مدنظرمان حذف می‌نماییم.<sup>۷</sup>

### ۳. کشف مناطق و حکم عام

در این مرحله، آیات هم‌موضوع جمع‌آوری شده را کنار هم قرار داده و با کمک الغای خصوصیت، سعی در کشف حکم عام می‌نماییم که این حکم و عنوان جامع می‌تواند مبنایی برای موارد مشابه قرار گیرد و با آن به توسعه و تعمیم پرداخت. جمع‌آوری آیات هم‌موضوع که در مرحله قبل انجام شده بود، به ما این کمک را می‌کند که الغای خصوصیت را با اطمینان بهتری انجام دهیم.

به عنوان نمونه، سیاق آیات **﴿وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ تَعَلَّمُ عُلُوًّا كَبِيرًا... إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...﴾** (اسراء/۴-۷) همان طور که خود گویا هستند، خطابی است به بنی اسرائیل و عبارت **﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾** نیز در ظاهر به آنها مربوط است، اما با توجه به معنای عبارت که گویای معنایی عام و فراگیر است و اطمینان به اینکه خصوصیت بنی اسرائیل در آیه قابلیت الغا دارد، آیات هم موضوع با آیه مورد نظر را جمع آوری می‌نماییم تا از کنار هم قرار دادن آنها در ذیل آیه مورد نظر، حکم فراگیر آیه استنباط گردد.

با توجه به آیه مذکور، واژه‌های «احسان»، «نفس»، «لها» و «اساءه»، واژه‌های اصلی موضوع و دو واژه «احسان» و «اساءه»، کلید واژه‌های موضوعی محسوب می‌شوند. بر این اساس، موارد زیر به عنوان آیات هم موضوع آیه مورد نظر انتخاب می‌شوند:

**﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾** (جاثیه/۱۵)

**﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيادةً﴾** (یونس/۲۶)

**﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾** (نحل/۳۰)

**﴿وَ لَلَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ لِيُجزِي الَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجزِي الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾** (نجم/۳۱)

**﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبِّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبَيدِ﴾** (فصلت/۴۶)

**﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوَادِ﴾** (روم/۱۰)

**﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكتَسَبَتْ﴾** (بقره/۲۸۶)

**﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفُرٌ وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَأَنفُسِهِمْ﴾** (روم/۴۴).

حال با توجه به این آیات، می‌توان از آیه مورد نظر الغای خصوصیت نمود و قید اختصاص به بنی اسرائیل را از آیه تجرید کرد و این حکم عام را برداشت نمود که اثر و نتیجه هر عملی به انجام دهنده آن بازگشت دارد (رک: طباطبایی، ۴۱/۱۳). به عبارت دیگر، هر که نیکی کند، فایده نیکی به خودش باز می‌گردد و هر که بدی کند، زیان آن دامنگیر خودش می‌شود و اعمال و رفتار قوم بنی اسرائیل تنها یک نمونه انطباق‌پذیر بر این حکم عام محسوب می‌شود.

## نتیجه‌گیری

قاعده جری و تطبیق نوعی پرده‌برداری و تبیین آیه بهوسیله بیان مصدق است که با رعایت نکاتی، در بستر زمان اتفاق می‌افتد و انطباق صحیح مفاد آیات بر مصادیق دیگر در گام اول، در گرو تبیین و پرده گشودن از ظاهر الفاظ (تفسیر) و توسعه و تعمیم معنای آیه می‌باشد که جهت رسیدن به این توسعه، دو روش زیر پیشنهاد می‌شود.

روش اول: دستیابی به مفهوم: تلاش جهت رسیدن به عنوان جامع و مفهوم حقيقی با حذف خصوصیات غیر مؤثر، با کمک علم منطق و شیوه اتحاد عنوان و معنون.

روش دوم: تنقیح مناط: تلاش به منظور تعمیم حکم به مصادیق دیگر به کمک الغای خصوصیت که در حکم ابزار برای تنقیح مناط است و الغای خصوصیت قطعی از طریق استقراء یا جمع‌آوری تمام موارد هم‌موضوع به‌دست می‌آید. بدین ترتیب که با جمع‌آوری و مقایسه تمام موارد، حکم عام و خصوصیت غیر مؤثر در حکم روشن می‌شود. در قاعده جری و تطبیق نیز این گونه است؛ آیات هم‌موضوع در کنار هم قرار داده می‌شود تا با کمک الغای خصوصیات غیر مؤثر، حکم عام کشف شود و این حکم و مناط می‌تواند مبنایی برای تطبیق بر مصادیق دیگر باشد.

## پی‌نوشت‌ها

۱- آثار در این زمینه متعدد است. برای نمونه از مقالاتی که به‌طور مستقل به جری پرداخته‌اند، می‌توان به این عناوین اشاره کرد: سید یادالله یزدان‌پناه، «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن»، حکمت عرفانی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ش. ۴، ص. ۳۶-۷؛ علی نصیری، «جری و تطبیق در المیزان»، علوم و معارف قرآن، تابستان ۱۳۷۵، ش. ۲، ص. ۷۸-۹۶؛ محسن نورایی، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق»، آموزه‌های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ش. ۱۴، ص. ۳۱-۴۴؛ محمدعلی رضایی اصفهانی، «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، اندیشه دینی، زمستان ۱۳۸۶، ش. ۲۵، ص. ۵۱-۶۶؛ هدیه مسعودی صدر، «قرآن کریم و جری و تطبیق»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران، مهر ۱۳۹۱. همچنین این قاعده در ضمن آثار بسیاری که به قواعد فهم و تأویل قرآن پرداخته‌اند، آمده است.

۲- البته علامه طباطبائی در موارد متعدد، بر تغایر مفهوم جری و تطبیق با تفسیر و تفکیک این دو از هم تأکید کرده است (برای نمونه نگ به: طباطبائی، ۱۵/۱۷؛ ۱۹/۲۸؛ ۲۰/۴۰؛ ۲۰/۴۸).

دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ص ۸۶؛ نیز نگ به: جوادی آملی، ۱۶۸/۱). البته تأکید بر این تغایر شاید از آن رو است که علامه، تفسیر را ناظر به مرتبه معنایی کلام می داند، اما جری و تطبیق صرفاً بیان برخی از مصاديق آیات است که در مرتبه انتباق بر موارد خارجی قرار دارد (نصری، علی، «جری و تطبیق در المیزان»، نشریه داخلی

-۳- اما در اینجا باید اشاره نمود که صدق یک معنای جامع (لفظ کلی) بر مصاديق زیاد به دو صورت می‌تواند باشد: اگر معنای واحد به طور یکسان بر افراد دلالت کند، آن را کلی متواطئ گویند؛ مانند لفظ شکل بر مربع و مثلث یا انسان بر زید و عمرو. در این موارد، مفهوم انسان بر همه آنها به طور یکسان صادق است؛ یعنی نمی‌توان گفت که زید از عمرو انسان تر است. اما اگر معنای واحد به طور یکسان بر مصاديق دلالت نکند، بلکه دلالت آن بر مصاديق بیشتر باشد و بر مصاديق دیگر کمتر و ضعیفتر، آن را کلی مشکگ می‌نامند؛ مانند نور در خورشید و ماه که دیگر کمتر است (نگاه به: مصباح‌ندی، ۱/ ۳۴۴).

۴- در مرحله پیدا نمودن وصف و یا مناطق مؤثر از نص و تعمیم آن به موارد مشابه، به جز تدقیق مناطق، دو رویکرد دیگر نیز مطرح است:

الف) تحقیق مناط: روش وصفی که در حکم، تأثیرگذار است، بهوضوح معلوم میباشد و در واقع، تطبیق احکام با مصادیق فردی و جمعی آنهاست که عرفاً، بهطور طبیعی رخ میدهد که هیچ فقیهی در پذیرش آن تردید ندارد و مجتهد در صدد یافتن موارد و مصادیق دیگری است که این علت در آن نیز موجود باشد (غزالی، ۲۳۷/۲ به بعد؛ حبلی، ۶۹۳/۱).

ب) تخریج مناطق: استنباط و استخراج علت حکمی است که گرچه نص یا اجماع بر آن دلالت دارند، اما بر علیت علت آن حکم چیزی وجود ندارد و این مجتهد است که با استفاده از یکی از طرق استنباط علت، به استخراج و استنباط علت اقدام می‌کند (تونی، ۲۳۹). اما آنچه در این پژوهش مورد کاربست نگارنده قرار می‌گیرد، روش تحقیق مناطق است؛ زیرا اعتبار خود را از نص و ظاهر متن به دست آورده است. از همین رو نسبت به تخریج مناطق اطمینان‌آورتر می‌باشد. در روش تحقیق مناطق نیز چون علت حکم مشخص است، تنها پیدا نمودن موضوعات و مصادیق دیگر پیش روی محقق قرار دارد، در حالی که آنچه اهمیت دارد، روش پیدا نمودن مناطق است که در روش تحقیق مناطق ب آن تمکن می‌شود.

- در ادبیات عرب مکرر دیده می شود که از مفرد به لفظ جمع تعبیر آورده شده است؛ از جمله در آیه مباهله (آل عمران/۶۱) می بینیم که کلمه «نسائنا» به صورت جمع آمده، در صورتی که منظور از آن طبق شان نزول های متعددی که وارد شده، حضرت فاطمه زهراء است.

همچنین «انفسنا» جمع است، در صورتی که از مردان غیر از پیغمبر، کسی جز امام علی علیه السلام در آن جریان نبود. طبرسی معتقد است تعبیر لفظ جمع برای مفرد در زبان عرب به جهت بزرگداشت و تعظیم است و این کاربرد در زبان عرب مشهور است (طبرسی، ۷۶۴/۲). همچنین علامه طباطبائی معتقد است: فرق است بین اینکه لفظ جمع را اطلاق کنند و واحد را اراده کنند (در حقیقت لفظ جمع را در واحد استعمال کنند) و بین اینکه قانونی کلی و عمومی بگذرانند و از آن به طور عموم خبر دهن، در صورتی که مشمول آن قانون جز یک نفر کسی نباشد و جز بر یک نفر منطبق نشود و آن نحوه اطلاقی که در عرف سابقه ندارد، نحوه اولی است، نه دومی؛ برای اینکه از قبیل دومی در عرف بسیار است (طباطبائی، ۹/۶).

۶- آقای حجتی جمعی از مفسران را که سبب نزول را ماجراه امام علی علیه السلام دانسته‌اند، نام بردۀ است (نگ به: حجتی، ۲۹).

۷- بنگرید به جزوه آموزشی تدبیر موضوعی قرآن، بیانات استاد محمدحسین الهی‌زاده.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، محمدين علی؛ معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

۳. ابن‌منظور، محمدين مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۴. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدیة، قاهره، مطبعة عالم الفکر، ۱۹۸۸م.

۵. اسعدی، محمد؛ سایه‌ها و لایه‌های معنایی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.

۶. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۰ش.

۷. ایجی، عبدالرحمن بن احمد؛ المواقف، تحقیق: عبدالرحمن عمریه، بیروت، دار النشر، ۱۴۱۷ق.

۸. پیروزفر، سهیلا؛ «عمومیت لفظ یا خصوصیت سبب»، معرفت، شماره ۱۲۷، ۱۳۸۹، ص ۳۷-۸.

۹. تفضلی، تقی؛ «تحقيق و بررسی درباره معنی و مفهوم کلمه حق»، ماهنامه کانون، سال چهل و هفتم، شماره ۴۸، اسفند ۱۳۸۲، ص ۹۱-۱۰۰.

۱۰. تونی، عبدالله بن محمد؛ الواقیة فی اصول الفقه، قم، مجتمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

۱۱. جلیلی، سید هدایت؛ روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۲ش.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.

۱۳. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحمیم؛ الفصول الغروریة فی الأصول الفقهیة، قم، بی‌نا، ۱۴۰۴ق.

١٤. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشريعة*، قم، مؤسسة آل البيت طبعات، ١٤٠٩ق.
١٥. حکیم، محمدتقی؛ *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، بی‌نا، ١٤١٨ق.
١٦. حجتی، سید محمدباقر؛ *اسباب النزول*، تهران، دفتر نشر اسلامی، ١٣٧٤ش.
١٧. حسینی فیروزآبادی، مرتضی؛ *عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول*، قم، بی‌نا، ١٤٠٠ق.
١٨. الحیدری، رائد؛ *المقرر فی شرح منطق مظفر*، قم، ذوی القربی، ١٤١٣ق.
١٩. خمینی، سید روح‌الله؛ *كتاب الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر الآثار الامام الخمینی، ١٣٨٩ش.
٢٠. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم، ١٤١٢ق.
٢١. زحلیلی، وهبی؛ *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق، دار الفکر، ١٤٠٦ق.
٢٢. سعدی، عبدالحکیم عبدالرحمٰن الهیتی؛ *مباحث العلة فی التیاس*، بیروت، دار البصائر الاسلامیه، ١٤٠٦ق.
٢٣. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ *مفایح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٢ش.
٢٤. —————؛ *شرح الاصول الكافی*، بی‌جا، مکتبة المحمودی، بی‌تا.
٢٥. صدر، محمدباقر؛ *دروس فی علم الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ١٤٣٢ق.
٢٦. صفار، محمدبن حسن؛ *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد* طبعات، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ق.
٢٧. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
٢٨. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
٢٩. طبری، محمدبن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ١٤١٢ق.
٣٠. عظیمی گرانی، هادی؛ «*معناشناسی تنتیح مناطق*، مقارنه با مفاهیم مشابه و روش شناسی آن»، *فصلنامه مطالعات اسلامی*، شماره ٩٠، ١٣٩١، ص ١٥٤-١٢٧.
٣١. علم‌الهدی، سیدمرتضی؛ *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمی للافیة الشیخ المفید، ١٤١٣ق.
٣٢. علی‌زمانی، امیرعباس؛ *خدا، زیان و معنا*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ١٣٨١ش.
٣٣. غزالی، محمدبن محمد؛ *المستصفی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٣ق.
٣٤. فاضل تونی، عبدالله؛ *الوافیة فی اصول الفقه*، قم، مجمع الفکر اسلامی، ١٤١٢ق.

- .۳۵. فیض کاشانی، ملا محسن؛ *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
- .۳۶. فیومی، احمدبن محمد؛ *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، بیروت، بی تا.
- .۳۷. قراضوی، یوسف؛ *سیمای صابران در قرآن*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
- .۳۸. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*، قم، دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
- .۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *الكافی*، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- .۴۰. کاشف الغطا، جعفر؛ *کشف الغطا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- .۴۱. مدنی، علی خان بن احمد؛ *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- .۴۲. مرادی زنجانی، حسین؛ *لسانی فشارکی*، محمد علی؛ *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، زنجان، انتشارات قلم مهر، ۱۳۸۶ش.
- .۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳ش.
- .۴۴. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
- .۴۵. مظفر، محمد رضا؛ *اصول الفقه*، قم، طبع انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
- .۴۶. معرفت، محمد هادی؛ *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- .۴۷. —————؛ «*گفت و گو با استاد معرفت*»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۷۹، ص ۲۹۵-۲۷۲.
- .۴۸. —————؛ *تفسیر اثری جامع*، ترجمه جواد ایروانی، قم، تمهد، ۱۳۹۰ش.
- .۴۹. مفید، محمدبن محمد؛ *المسائل العکبریة*، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- .۵۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ *قوانين الاصول*، بی جا، بی تا، ۱۳۷۸ش.
- .۵۱. نفیسی، شادی؛ «*مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی*»، *قرآن شناخت*، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۲۶-۵.
- .۵۲. یدالله پور، بهروز؛ *مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن*، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳ش.
- .۵۳. یزدان‌نیا، سید یدالله؛ *رمز و راز تأویل عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بی تا.

## چیستی تفسیر تربیتی

(مبتنی بر روش‌شناسی پژوهش در تفاسیر و علوم تربیتی)\*

بهزاد ایزدی (نویسنده مسؤول)\*\*

محمدعلی تجری\*\*\*

### چکیده:

تفسیر تربیتی گرایشی جدید در تفسیرنگاری معاصر است که با رویکرد به جنبه‌های هدایتی، تربیتی و اجتماعی قرآن کریم آغاز شد، اما در خصوص چیستی، مفهوم و مصاديق آن، دو دیدگاه سنتی با نگاه عام به موضوع تربیت و دیدگاه جدید با توجه خاص به مسائل علوم تربیتی و بسترها علمی و پژوهشی آن در منابع تفسیرشناسی طرح شده است. در تعاریف موجود از تفسیر تربیتی، گستره علم تربیت، مسائل و موضوعات قابل تحقیق در آن و روش‌شناسی پژوهشی آن مبهم و نامشخص است. راه شناخت منطقی و جامع از چیستی آن، استفاده از روش تحلیل مفهوم تربیت و تفسیر، نسبت بین آنها و تبیین قلمرو آن می‌باشد. مفهوم و مصاديق تربیت در این ترکیب به طور مطلق به کار رفته و همه پژوهش‌های گذشته و جدید آن را شامل می‌شود. در نتیجه در این روی‌آورده، امکان بهره‌مندی از گستره وسیع دو حوزه تفسیر و تربیت فراهم است، بهویژه در روش‌شناسی این گرایش، امکان استفاده از روش‌های متنوع وجود دارد. هدف این پژوهش، بازنگری در تعاریف، مفهوم، مصاديق و تبیین جایگاه، روش‌شناسی و قلمرو وسیع پژوهش‌های تفسیری - تربیتی با استفاده از روش‌ها و یافته‌های تازه در این دو دانش می‌باشد که کمتر به آنها توجه شده است.

### کلیدواژه‌ها:

تفسیر تربیتی / روش‌شناسی / علوم تربیتی / پژوهش تربیتی / گرایش تفسیری

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۷/۱۷

izadi.behzad@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه قم

ma.tajari@yahoo.com

\*\* استادیار دانشگاه قم

امروزه رویکرد علمی و بین رشته‌ای به مباحث قرآنی بیش از گذشته، به عنوان یک نیاز در قرآن پژوهی مورد توجه قرار گرفته است، به گونه‌ای که پرداختن به آن بدون داشتن تخصص در رشته یا رشته‌های جدید علمی و بهره‌گیری از روش‌های پژوهشی و روش‌شناختی روز - به خصوص در علوم انسانی - و شناخت مبانی انسان‌شناسی، کارآیی لازم را نداشته و جوابگوی نیازهای عصر حاضر نیست. به این جهت بسیاری از پژوهشگران این حوزه، به تلفیق ره‌آوردهای گذشتگان با دانش‌های روز روی آورده‌اند. گسترش روزافزون رشته‌های علمی و ظهور دانش‌های تطبیقی، زمینه و بستر مناسبی را برای فهم بهتر وحی، استنباط دیدگاه‌های نو و اجتهاد در تفاسیر عصری که در صدد پاسخگویی به شباهات و نیازهای عصر مفسرند، فراهم آورده است (رک: ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ۱۸۶).

یکی از علومی که بیشترین زمینه قرابت با آموزه‌های وحیانی را دارد، «تربیت» به معنای عام و «علوم تربیتی» به معنای خاص آن است. آمیختن این دو دانش، «تفسیر تربیتی» را پدید آورده است. نقطه آغازین رویکرد به این نوع تفسیر، تلاش‌های سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده در دو قرن پیش در مصر می‌باشد. در این مدت، جامعه قرآن‌پژوه شاهد تأیفات زیاد، اعم از تفاسیر، کتاب‌ها و مقالات بوده (معرفت، ۴۸۱/۲؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۳۴۷/۲؛ مؤدب، ۲۸۲) که با این عنوان و موضوع توسط پژوهشگران علوم قرآن عرضه و منتشر شده‌اند. در این راستا حتی رشته‌های علمی و دانشگاهی نیز ایجاد شده است (اعرافی، اقتراح، ۱۰).

با وجود این روی‌آوردها و پیشرفت دانش‌های مرتبط با آن و وجود زمینه‌های فراوان پژوهشی، باید اذعان کرد که این روی‌آورد در آغاز راه پیشرفت است و تاکنون از ظرفیت‌های آن به درستی استفاده نشده و هنوز اساس، مبانی، فلسفه و نحوه مراوده‌اش با دانش تربیت انسجام نیافته، نیازها و پرسش‌هایش بدون پاسخ مانده است. علت آن نیز عدم ورود بسیاری از قرآن‌پژوهان به مسائل اساسی آن، همچنین عدم نیازمندی دقیق در مراکز علمی اسلامی و نبود ارتباط بین متخصصان این دو می‌باشد. در دو سده اخیر بسیاری از تفاسیر مشهور به تربیتی، در کنار طرح سایر مباحث تفسیری از قبیل روایی،

فقهی، عقلی، عرفانی، اجتماعی و ...، تنها به بخشی از مباحث تربیت وارد و فقط برخی نکات مرتبط با آن را ارائه کرده‌اند. با این وجود، منابع تفسیرشناسی از وجود تأثیرات بسیار زیاد با این گرایش خبر می‌دهند؛ تا حدی که برخی بیش از چهل تفسیر را تربیتی خوانده (عقیقی بخشایشی، ۷۴۰)، در حالی که بسیاری از آنها دارای گرایش‌های دیگر با مباحث تربیتی بسیار اندک می‌باشند.

در این نوشتار با نگاهی به پیشینه بحث و مرور بر نگرش ستی به آن، تعاریف موجود بازخوانی و نقد، هدف، روش‌ها، رویکردها و فرآیند این گرایش تشریح، و سپس به روش تحلیل مفهومی، چیستی این گرایش مهم بازتعریف شده است. این مطالعه با استفاده از روش‌شناسی پیشنهادی در مأخذ روش‌شناسی مطالعات دینی و تفسیرشناسی و پژوهش‌های تربیتی و سایر منابع مرتبط صورت گرفته است، با این هدف که تصویری دقیق‌تر از زمینه‌های پژوهشی آن ارائه و چشم‌اندازی تازه و افقی نو در تحقیقات این حوزه تفسیری گشوده شود.

### درآمدی بر پیشینه، معناشناسی تاریخی و توصیفی تفسیر تربیتی

اگرچه برخی درباره وجود تفاسیری با صبغه و محتوای تربیتی (به معنای عام) اعتقاد به وجود زمینه‌های آن در آثار پیشینیان و یا حتی در روایات تفسیری نقل شده از زمان پیامبر اسلام ﷺ دارند (ر.ک: بهجت‌پور، ۷۲)، اما این ترکیب یا اصطلاح مرکب از دو واژه «تفسیر» و «تربیت»، پیشینه تاریخی ندارد و به تازگی به عنوان نوعی رویکرد (اعراضی، ۱۰) یا گرایش اجتهادی رایج شده و می‌توان گفت از ابداعات نویسنده‌گان معاصر اقتراح، پرداختن به این گرایش همانند سایر گرایش‌ها، نشانگر جهت‌گیری‌های عصری مفسران بوده و معلول دغدغه‌های ذهنی و روانی آنها نسبت به مسائل مختلف بیرونی، روحیات و ذوقیات و تخصص‌شان می‌باشد (شاکر، ۴۷؛ قربان‌زاده، ۱۵۵).

امروزه و در فرهنگ تفسیرپژوهان، اصطلاحات جدیدتری که با این واژه مرتبط‌اند، ابداع شده که هیچ کدام سابقه‌ای در آثار گذشتگان ندارند. مانند فقه تربیتی، اقتصاد تربیتی، فلسفه تربیتی، روان‌شناسی تربیتی، اخلاق تربیتی، تفسیر اجتماعی، (ر.ک: اعراضی، فقه التربیه، ۱۱)، تفسیر روان‌شناسی و... . و عنوانی جدیدی از تربیت مانند

تربيت جسماني، اخلاقى، معنوی، ديني، سياسى، حرفه‌اي، ادبى، تطبيقى و... وارد فرهنگ واژگان و فرآيند مطالعات اين دو حوزه شده است. هم‌زمان با احساس نياز به تعامل دين با علوم جديد و گسترش اين باور که قرآن باید وارد اجتماع و زندگي مدرن امروزى شود (رشيدرضا، ۲۴، ۲۵، ۱۷/۱)، استمداد از يافته‌های آن برای برطرف کردن عقب‌ماندگي در تعليم و تربيت آغاز شد. در زمان كوتاهی، آثار پيشرفت علم در دانش تربيت و در تفسير نمايان و در يك تعامل بين رشته‌اي، زمينه تلفيق اين دو توسيط مفسران و نه عالمان تربيتی فراهم شد؛ زيرا آنها بيشتر خود را نيازمند اين علم و ره‌آوردهای جديد آن می‌دیدند؛ چون می‌خواستند با رو يك‌رد به اين دانش، تأثيرگذاري بيشتر تفسير در ساحت اجتماع امروزى را رقم بزنند. اين روی‌آورد به سرعت مورد اقبال ساير پژوهشگران در رشته‌های مرتبط قرار گرفت و زمينه تلفيق بسياری از ره‌آوردهای جديد علوم انساني مانند جامعه‌شناسي، روان‌شناسي و... با مباحث تفسيري را فراهم کرد و منجر به خلق آثاری با رو يك‌رد ميان رشته‌اي شد. اگرچه خود پدیدآورندگان اين نوع تفسير مانند عده، رشيدرضا، امين‌خولی، سيدقطب و هم‌كيشان آنها، برای تفسيرشان از اين واژه استفاده نکردند (نفيسى، ۴۵؛ ذهبي، ۵۴۸/۲)، ولی برخى عنوانين همچون تفسير مقاصدى، اخلاقى، عرفانى، واعظانه، روحانى، توحيدى، اقنانعى و ارشادى را برای ناميدين آن به کار بردنده که می‌توان آنها را با مسامحه، از باب نام‌گذاري شىء به جزء آن تلقى کرد (اسعدى، ۴۰). رشيدرضا در آغاز تفسير المنار، اصطلاح هدایتى و ارشادى را به کار مى‌برد (رشيدرضا، ۱۷/۱). ديگر تفسيرپژوهان تلاش‌های آنها را در اين راه با عنوان رو يك‌رد اجتماعى، ادبى اجتماعى (ذهبي، ۵۴۷/۲) و يا هدایتى و تربيتى (شريف، ۳۱۰) نام برده‌اند. در پژوهش‌ها و نوشته‌های عرب‌زبانان از اصطلاح «التفسير التربوي» استفاده و استقبال شد؛ عنوانی که در «التفسير التربوي للقرآن الكريم» از انور الباز مصری به کار رفت.

با اينکه در بسياری از مسائل اين نوع از گرایish تفسيری در بين قرآن‌پژوهان اختلاف وجود داشته و دارد (ر.ک: نفيسى، ۴۵)، اما در پذيرش اين عنوان توافق حاصل شده است؛ چنان‌که در زمينه هدف اين گرایish تفسيری - که مشترك بين قرآن‌کريم و دانش تربيت است - توافق وجود دارد؛ زيرا همگان هدف نزول قرآن (ر.ک: ناطقى،

۲۸؛ بهجتپور، ۶۸) و هدف تربیت و علوم تربیتی را یکی دانسته‌اند؛ یعنی پرورش آدمی و اصلاح رفتار انسان‌ها و بررسی رفتار مربی و متربی (حسنی، ۵۲) بر اساس آموزه‌های وحیانی و دانش و تجربهٔ بشری.

با گذشت زمان، منابعی پیرامون این رویکرد به‌وسیلهٔ تفسیرپژوهان تألیف شد که در آنها هم تعریف این گرایش و هم مصاديقی برای آن ذکر شده است. آنها با انتخاب رویکردها و روش‌های مختلف، تکیه بر پیش‌فرض‌ها، مبانی خاص روش‌شناسی و ترجیحات روش‌شناسی متفاوت (ر.ک: وجودانی، ۱۲۲)، تعریف‌های مختلفی را از آن ارائه دادند.

### تعریف ارائه شده از تفسیر تربیتی

در یک نگاه کلی می‌توان تعاریف را به دو گونه کلی «تاریخی» و «محتوایی» تقسیم کرد.

#### ۱. تفسیر تربیتی تاریخی

مطالعهٔ تاریخی و پیشینهٔ این گرایش نشان‌دهندهٔ دو تصویر کاملاً متفاوت سنتی و جدید از تفسیر تربیتی به‌عنوان یک «پدیدار» است.

**الف)** تعاریف سنتی: در این قسمت هفت تعریف ارائه شده که هرکدام ویژگی و شاخصه‌های خاص خود را دارند.

۱- محمد عبده از پیشازان و ابداع‌کنندگان این جریان تفسیری، در معرفی و بیان علت روی‌آورد به آن می‌گوید:

«تفسیری که ما به‌دلیل آن هستیم، همان فهم کتاب الهی است، از آن جهت که هدایت‌کنندهٔ مردم به سعادت دنیا و آخرت به‌عنوان مقصد والای آن است و هر آنچه غیر آن باشد، تابع این هدف و تنها وسیله‌ای برای به‌دست آوردن آن است.»

(رشیدرضا، ۱۷/۱)

۲- رشیدرضا می‌گوید:

«تفسیر هدایتی همان تفسیر ارشادی است که هدف والای آن، بیان آیات الهی از

طريق روشن ساختن هدایت‌ها و آموزه‌های قرآن و احکام تشریعی خداوند برای مردم است، به‌گونه‌ای که مایه جذب جان‌ها و گشایش قلب‌ها گردد و بدین‌سان، نفوس آدمیان به هدایت الهی رهنمون گردد.» (همان)

این دو تعریف بسیار به هم نزدیک می‌باشند و ضمن اینکه کلی‌اند، فاقد عناصر تعریف از جمله روش‌شناسی و حد و قلمرواند!

### ۳- دیگر نویسنده‌گان در معرفی تفسیر تربیتی می‌گویند:

«از جمله گرایش‌های تفسیر اجتهادی، تفسیر تربیتی است که در آنها مفسران به جنبه‌های اخلاقی و هدایتی قرآن می‌پردازنند. از نگاه آنان، مهم‌ترین نکته‌های تفسیری، مطالب اخلاقی و هدایتی است که در یافتن نکته‌های هدایتی و اخلاقی، از روایات و تطبیق آیات استفاده می‌کنند، ولی گرایش غالب آنها، پرداختن به روایات تفسیری نیست. آنها اجتهاد و تدبیر خود را نه به یافتن مسائل کلامی، فلسفی، عرفانی، فقهی و بلاغی، بلکه به تبیین نکات تربیتی و هدایتی مبدول می‌دارند. آنان اگر به روایت یا مسائل کلامی، اعتقادی، تاریخی و شأن نزول می‌پردازند، هدف و انگیزه آنها، در یافتن نکات هدایتی است.» (مؤدب، ۲۷۱)

این تعریف تفاوت بین تربیت و هدایت و سایر مفاهیم نزدیک به آنها را بیان نکرده و آنها را یکی دانسته است. نیز از واژگانی استفاده کرده که چار ابهام و نیازمند تعریف هستند؛ مانند جنبه‌های قرآن و نکات تربیتی، و بین معنای عام و خاص تربیت تفاوتی بیان نکرده است. روش تفسیر در این تعریف، اجتهاد یعنی «استخراج معانی آیات از طریق تفکر و تعقل» (عمید زنجانی، ۳۳۲) و هدف، کشف نکات مرتبط با تربیت است. اشکالات تعریف قبلی نیز اینجا نمایان‌اند.

۴- برخی منابع آن را مراجعه به قرآن به‌منظور استکشاف دیدگاه قرآن در موضوعات مصرح و غیر مصريح تربیتی دانسته‌اند (اعرافی، درآمدی بر تفسیر تربیتی، ۷۱). این تعریف ضمن محدود کردن این تفسیر به کشف، مشتمل بر واژه‌های مبهم مصريح و غیر مصريح تربیتی می‌باشد.

۵- از نظر برخی دیگر، عنوان تربیتی یا هدایتگری می‌تواند تفاسیری را شامل شود که تنها به جنبه‌های اخلاقی، یعنی تربیت فردی نظر دارند (ایازی، دانشنامه قرآن،

۶۴۷/۱). در این تعریف، تربیت فردی هدف تفسیر تربیتی قلمداد شده است و از چگونگی رسیدن به آن یا روش‌شناسی در آن چیزی بیان نشده است.

۶- دیگری آن را تفسیر آیات بر اساس نظام تربیتی قرآن می‌داند و می‌گوید:

«به تفسیر قرآن با رویکرد تربیتی، تفسیر تربیتی می‌گویند.» (ذبیح افشاگر، ۵۳)

این تعریف ضمن محدود کردن آن به نظام تربیتی، با ذکر «رویکرد تربیتی»، به ابهام در تعریف افزوده است.

۷- برخی آن را از گرایش‌های اخلاقی اجتماعی متمایز می‌دانند و در توصیف آن، اهتمام به حل مسائل جامعه را یادآور می‌شوند (ایازی، المفسرون منهجهم و حیاتهم، ۴۸) که مشخصه رویکرد اجتماعی است. درباره فلسفه نامیدن آن به اجتماعی گفته شده:

«این جریان تفسیری از آن جهت که بر جنبه هدایتی و تربیتی قرآن به عنوان هدف اصلی در تفسیر تأکید می‌کرد، «گرایش هدایتی و تربیتی» نامیده شد و از این جهت که به آموزه‌های هدایتی قرآن برای اصلاح امور اجتماعی جوامع اسلامی توجه می‌داد، «گرایش تفسیر اجتماعی» نام گرفت.» (معموری، ۳۷۶/۸)

ایراد مهم در مجموع این تعاریف، نبود تفاوت ماهوی در بین آنها و یکی دانستن هدایت و تربیت است؛ یعنی همان معنای عام آن که تفاسیر اخلاقی، عرفانی، اجتماعی، واعظانه، روحانی و... را هم شامل می‌شود (ر.ک: شاکر، ۴۹؛ ایازی، تفسیر قرآن، ۶۶/۱؛ معموری، ۳۷۳/۸؛ شریف، ۳۱۰؛ نفیسی، ۴۵). با این وصف می‌توان این تفاسیر را به همان عناوین خواند و این دیدگاه را رویکرد سنتی به تفسیر تربیتی نامید.

ب) تعاریف جدید: در تعاریف جدیدتر سعی شده بین مقوله تربیت و سایر مفاهیم تفاوت قائل شده، قلمرو و روش آن را مشخص و محدود کنند.

۱- یکی از محققان بر بُعد فردی و اجتماعی آن و داده‌های علوم تربیتی در آن تأکید

دارد:

«تفسیری که در آن بر دانش‌ها و اصول تربیتی اعتماد می‌شود و به گونه‌ای است که عمدۀ تلاشش بر بُعد تربیتی قرآن، اعم از فردی و اجتماعی، به منظور برجسته ساختن این بُعد از قرآن، از طریق به کار گرفتن داده‌های علوم تربیتی برای کشف عناصر و اجزای نظام تربیتی قرآن و برآورده ساختن نیازهای تربیتی انسان معاصر صورت

می‌گیرد.» (ابو خمین، ۴۶)

در این سخن مشخص نیست که آیا مقصود از به‌کارگیری داده‌های تربیتی، روش‌های این علم می‌باشد؟

۲- دیگری یافته‌های علوم تربیتی را شاخصه آن می‌داند:

«کشف و پرده‌برداری از ابهامات واژه‌ها و جمله‌های قرآن در حوزه تربیت و توضیح و تبیین مقاصد و اهداف آیات قرآن بر اساس یافته‌های علوم تربیتی است.»

ایشان درباره روش و قلمرو آن می‌گوید:

«مسران تربیتی شیوه‌ای را در پیش می‌گیرند، اعم از روش ترتیبی یا موضوعی با شاخه‌هایی که دارند و آموزه‌های تربیتی را بر محور آن روش کشف و به عنوان پیام‌های تربیتی آیات ارائه می‌دهند. تفسیر تربیتی فعالیت روشنند و هدفداری برای کشف حقایق نهفته قرآن کریم در قلمرو تعلیم و تربیت، مبانی، اهداف، اصول،

روش‌ها، مراحل، منابع، ازار، مراتب و ابعاد تربیت است.» (احسانی، ۳۸)

در این سخنان قلمرو تعلیم و تربیت در قرآن به آموزه‌ها و پیام‌های آن محدود شده، روش آن همان روش‌های تفسیر است و در عین حال از برخی مسائل دانش تربیت نام برده شده است.

۳- پژوهشگری دیگر دامنه آن را گسترده‌تر دیده و عناصر آن را چنین برشمرده است:

«۱- توضیح معانی و مقاصد آیات قرآن با عنایت به فرآیند تربیت؛

۲- استخدام علوم تربیتی برای توضیح آیات قرآن؛

۳- توجه به بُعد تربیتی در بیان نکات تفسیری؛

۴- تبیین آموزه‌ها و پیام‌های تربیتی قرآن؛

۵- بهره‌جویی از آیات برای جهت‌دهی به مبانی علوم انسانی؛

۶- نظریه پردازی‌های تربیتی بر اساس آیات؛

۷- استنباط اهداف، مبانی و روش‌ها و در نهایت نظام تربیتی از قرآن؛

۸- توجه به نکات تربیتی قرآن برای پرورش ابعاد و ساحت‌های تربیتی انسان؛ همچون بُعد عقلی، عاطفی و... .»

ایشان سپس درباره روش شناسی آن سه موضوع را ذکر کرده است:

«الف) مبانی آن همچون مبانی تفسیر عمومی است؛ مانند امكان فهم قرآن و...، لیکن مبانی خاص خود را نیز دارد؛ مانند امكان تفسیر تربیتی، وجود نکات و روش‌های تربیتی در قرآن و نظام‌مند بودن تربیت قرآنی.

ب) از روش‌های صحیح تفسیر مانند قرآن به قرآن، روایی و... به خصوص روش باطنی (اشاری) در این گرایش استفاده می‌شود.

ج) در نهایت میان رشته‌ای بودن آن و لزوم آشنایی مفسر با ضوابط آن.» (رضایی اصفهانی، تفسیر سوره حمد، ۷۹)

این تعریف این گرایش را جزء تفاسیر علمی می‌داند و نگاه بین رشته‌ای به آن دارد.  
۴- مؤلفی در کلامی مفصل، از داده‌ها و گزاره‌های تربیتی و قرآنی سخن گفته و چند رویکرد برای آن شمرده است:

«واژه «تفسیر تربیتی» یک ترکیب وصفی است که به چند صورت و با چند رویکرد تبیین می‌شود:

الف) بیان و تفسیر آیاتی که مستقیماً به مسئله تربیت و ابعاد و اهداف و مبانی و روش‌ها و عوامل و موانع آن اشاره دارد؛

ب) استخراج نکات، نظریه‌ها یا نظام جامع تربیتی از آیات؛

ج) نگاه برونومنتی به قرآن؛ به این معنا که بینیم گزاره‌ها و نظریات علمی ثابت شده در علوم تربیتی تا چه میزان با آیات تطابق دارد. در این رویکرد اگرچه ما بر اساس مبانی کلامی، آیات قرآن را در بحث تربیت، حکیمانه و بدون نقص و کاستی می‌دانیم، اما سعی در اثبات حقانیت قرآن کریم به واسطه این گزاره‌ها و نظریات نداریم، بلکه می-خواهیم صحت و سقم گزاره‌های تربیتی را از قرآن دریابیم. در تقابل این دو (گزاره‌های تربیتی و قرآنی)، بر فرض فهم صحیح از آیه و در صورت قطعیت گزاره تربیتی، دست از ظهور آیه برمی‌داریم و آن را تأویل می‌کنیم، و گر نه گزاره تربیتی را کنار خواهیم گذاشت تا سر از تحمیل این نظریات بر قرآن در نیاورد.

د) با نگاه برونومنتی به قرآن، با این تفاوت که برای فهم بهتر و دقیق‌تر از آیات و رموز نهفته آن، از داده‌های قطعی علوم تربیتی استفاده می‌کنیم و برای فهم بهتر

آیات تربیتی، این داده‌ها را به استخدام می‌گیریم. در مواردی گزاره‌های علوم تربیتی قابل اثبات تجربی خواهد بود؛ مانند برخی گزاره‌های انسان‌شناسی تربیتی و روان‌شناسی تربیتی و جامعه‌شناسی تربیتی که فهم بهتر و صحیح‌تری از آیات را به ما خواهد داد.» (هاشمی علی‌آبادی، ۲)

این تعریف نیز بر روش نفی و اثبات داده‌های قطعی علوم تربیتی و گزاره‌های تربیتی قرآن متمرکز است.

## ۲. تفسیر تربیتی محتوایی

از نظر محتوا، تعاریف به هنجاری، وصفی، قاموسی (معجمی)، مشخص‌کننده (تدقیقی)، اقنانعی، نظری، مصداقی یا روی‌آورده کاربردگرایانه، روی‌آورده تحلیل مضمون و... تقسیم شده‌اند (قراملکی، ۱۴۴؛ وجданی، ۱۱۹ و ۱۲۱).

اگرچه تقسیم این تعاریف از نظر محتوا و تعیین عنوان برای آنها نمی‌تواند دقیق باشد، اما با تعمق در مضمونشان، می‌توان تعریف عده و رشید رضا را هنجاری، مؤدب، ایازی و احسانی را وصفی، هاشمی و اعرافی را مشخص‌کننده (تدقیقی)، رضایی و ذبیح افشاگر را تحلیل مضمون، ابوخمسمین، ایازی (تعریف دوم) و کاظمی را مصداقی یا کاربردگرایانه، و معموری را اقنانعی به‌شمار آورد.

### بررسی اشکالات تعاریف

از آنجا که شناخت چیستی یا تعریف این مفهوم، مهم‌ترین مسأله این پژوهش است و نقش طریقت و ابزار برای شناخت دقیق موضوع را دارد، بر تمام مباحث پرتو می‌افکند و روشنگر راه و روش پژوهش است (قراملکی، ۲۳)، می‌بایست کامل و در آن این موضوعات مورد مطالعه قرار گیرند: ضرورت، تصور از موضوع، هدف (غایت)، نتایج، روش‌ها، تنوع‌پذیری، ضوابط منطقی، ملاک‌های تمایز و مواضع خطاب‌پذیری تعریف (همان، ۱۴۰). اما فقط در برخی از تعاریف جدید اشاراتی به این موضوعات شده و داده‌های علوم تربیتی و گستره این گرایش ذکر و بر جسته شده‌اند. در این قسم برخی بر تمایزات و ویژگی‌های آن تأکید کرده و سخنانشان نسبت به سایرین از

جامعیت بیشتری برخوردار است، عدهای دیگر به ابعاد، مسائل و روش‌ها اهمیت داده و برخی از آنها را نام برده‌اند (احسانی، رضایی و هاشمی).

- نداشتن شرایط تعریف یعنی تمایز، شفاف سازی و توسعه (قلمرو یا چشم‌انداز و فرآیند) (الونی، ۷۷ به نقل از وجودانی، ۱۲۴). به عبارت دیگر، کلی، عام و اجرایی نبودن، نداشتن جامعیت و فرضیه ناپذیری از ضعف‌های تعاریف است.

- تعریف جامع هم باید مشتمل بر جنبه علمی و فلسفی، و هم جنبه رفتاری و عمل تربیتی متریبان باشد. اما اشکال این تعاریف این است که به جز موارد اخیر، بقیه این گرایش را فقط از جنبه عمل یا حکمت عملی، زیستی و اخلاقی شناسانده و از جنبه پژوهشی و کاربردی آن در تربیت (تحلیل تربیتی) (اعرافی، اقتراح، ۱۴) و از به کار بستن یافته‌های علوم تربیتی در آن کمتر سخن گفته‌اند؛ یافته‌هایی که حاصل به کارگیری روش‌های نظری و تجربی در علوم انسانی و اجتماعی و بهره‌وری از ابزارهای نوین پژوهشی در جهت نیل به اهداف این گرایش تربیتی قرآنی است.

- همچنین تعاریف ناظر به روش‌شناسی فلسفی (بررسی علی و اثباتی مسائل آن) (ر.ک: باقری و خسروی، ۴۹) نبوده و از بررسی عقلانی و منطقی نسبت به داده‌های این دانش و دانش‌های مرتبط مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تهی‌اند. در حالی که در پژوهش‌های نوین، این گونه روش‌شناسی، تقدم رتبه‌ای بر هستی‌شناسی یک دانش دارد (ر.ک: صادق‌زاده، ۱۴۳). در میان تعاریف، فقط هاشمی اشاره‌ای به روش اثبات گزاره‌های آن دارد (هاشمی، ۲).

### مصاديق تفاسير تربیتی بر اساس تعاریف

بر طبق این تعاریف، انگیزه و هدف مفسران و زمینه‌های طرح این مباحث در لابهای تفاسیر روش نیست. این اشکال، شناخت مصاديق تفسیر تربیتی را مشکل می‌کند. با ژرف‌نگری در تعاریف، سه رویکرد کلی و متمایز به موضوع، محظوا و مصاديق آن در تفاسير مشاهده می‌شود، اما صاحبان تعاریف به وجود تفاوت بین آنها کمتر توجه کرده‌اند. اين رویکردها بدین قرار است:

۱- رویکرد عام: که در آن، این عنوان به تفسیری اطلاق می‌شود که مفسر به تفسیر آیات تربیتی (به معنای عام) اهتمام دارد؛ همان گونه که پیشینیان مانند فخر رازی، آلوسی، شیخ طوسی و ملاصدرا هم به بیان مباحث و نکات تربیتی توجه داشتند (ذیج افشاگر، ۵۴). در این رویکرد ممکن است تفسیر فقط به آیاتی که از دید مفسر تربیتی‌اند، محدود شود. درباره تعداد آیات تربیتی هم دیدگاه حداقلی و حداکثری وجود دارد. برخی معدودی از آیات، عده‌ای بیشتر آنها، و گروهی همه را تربیتی می‌دانند (ناطقی، ۲۴). راه شناخت و احصای آنها هم در فهم مдалیل (مطابقی، تضمنی و التزامی) آیات، یا استنباط و استخراج تمام نکات و آموزه‌های تربیتی از هر آیه‌ای یا بخشی از آیات می‌باشد (ناطقی، ۲۴؛ اعرافی، اقتراح، ۱۷).

۲- رویکرد مشترک: به تفاسیری اطلاق می‌شود که مسائل و مباحث تربیتی را - بنا بر دیدگاه مفسر - ارائه کرده باشند. این مطالب از آیات، روایات و حتی از سایر مأخذ جدید و قدیم استنباط می‌شوند و چهبسا در ارائه آنها تقیدی به وجود ارتباط با آیات و فحوای آنها نیست؛ حتی مطالب اخلاقی و اجتماعی هم در آنها نقل می‌شود که کمترین مناسبت را با مباحث تربیتی دارند. مخاطب این تفسیر همه مردم با هر سطحی از معلومات‌اند و عموم می‌توانند از مطالبشان بهره ببرند. این تفاسیر با گونه‌های هدایی، اجتماعی و اخلاقی تفاوتی ندارند. در این رویکرد ممکن است مفسر حتی بر موضوع، مسائل و گستره تربیت به عنوان موضوع اصلی تفسیر و هدف نزول قرآن تمرکز و توجه ویژه داشته باشد، ولی وارد بحث از مبانی فلسفی، نظام تربیتی و مسائل تخصصی دانش تربیت نشود. تفسیر المتنar، التفسیرar التربیوی میرزاخانی و چند اثر دیگر با چنین هدف و رویکردی گردآوری شده‌اند (رشیدرضا، ۱۷/۱؛ انور، ۱/ب؛ شریف، ۳۰؛ نفیسی، ۴۵؛ ناطقی، ۲۴؛ احسانی، ۳۸). تعاریف دکتر مؤدب، ایازی و افشاگر به این نمونه تفاسیر اشاره دارند.

در مجموع به چند دلیل، اطلاق این گرایش بر این دو رویکرد به نحو حقیقی نیست:

الف) صرف ذکر نکات تربیتی، فراتر از گرایش تفسیری و یا داشتن رویکرد تربیتی و پرداختن به برخی مبانی و مباحث اساسی تربیت با داشتن گرایشی دیگر، تفسیری با تخصص تربیتی فراهم نمی‌سازد؛ زیرا این ویژگی‌ها در هر تفسیری - با هر نام و

عنوانی - می‌توانند یافت شوند و اختصاص به مواردی که نام برده شد، ندارد. این نکته‌ای است که در سخنان نقل شده کمتر به آن توجه شده است.

ب) تصور برخی قرآن‌پژوهان از تربیت، معنای عام آن است که دارای اشتراک مفهومی است؛ به گونه‌ای که با تلقی آن در اندیشهٔ پیشینیان چندان تفاوتی ندارد. اینان با نگاه به گذشته یا با «تحویلی نگری تاریخی» (قراملکی، ۲۴۰)، این «پدیده» را شناسانده و حتی با همین نگرش، به نگارش تفسیر اقدام کرده‌اند. محتويات بسیاری از این گونه تأليفات، سیر در فرآورده اندیشهٔ گذشتگان است و حداقل پربال دادن به مباحث و نقد افکار آنها و ورود به پاره‌ای از مسائل روز؛ نه تعمق در ابعاد، تحولات، قلمرو و فرآیند یک دانش جدید با چشم‌اندازی گستردۀ که باید همهٔ پرسش‌های مخاطبان معاصر و آینده را پاسخ دهد.

۳- عنوان یا وصف تربیتی با رویکرد تخصصی: به تفسیری اطلاق می‌شود که مفسر از علوم تربیتی به معنای خاص آن استفاده کند. پیدایش این گرایش تخصصی در جامعه تفسیری فقط به شرط تخصص مفسر در علوم تربیتی و تربیتی بودن تفسیر است.

ابو خمین، احسانی، رضایی و هاشمی به این رویکرد اشاره دارند.  
اما این تفاسیر کدام‌اند؟ مفسران بر این باورند که در مدرسهٔ وحی، تعلیم و تربیت جنبهٔ دینی و معنوی دارد و آموزه‌های این مکتب، دستورالعمل هدایت و تربیت برای همگان هستند. اگر تربیت را مجموعهٔ تدبیر و روش‌هایی بدانیم که برای به فعلیت رساندن ابعاد مختلف وجود انسان به کار گرفته می‌شود (حسنی، ۵۴)، تمام یا بیشتر آیات جنبهٔ تربیتی دارند، از این‌رو تمام تفاسیر به نوعی تربیتی قلمداد می‌شوند (натطقی، ۲۸). در این صورت می‌توان ادعا کرد که اطلاق این عنوان بر همه آنها صحیح است. ولی این ادعا تام نیست؛ زیرا یکی از جنبه‌ها یا کارکردهای گوناگون این کتاب، تربیت قرآنی است، از همین‌رو در منابع تفسیرپژوهی، تفاسیر به روش‌ها و در گرایش‌های متنوعی طبقه‌بندی و از همدیگر متمایز و تعاریف متفاوتی از آنها ارائه شده است؛ مانند فقهی، کلامی، روایی، عقلی، هدایتی - تربیتی و... .

از آنجا که نتیجهٔ اختلاف بین تعاریف بیشتر در تشخیص خارجی مفاهیم ظاهر می‌شود (قراملکی، ۱۴۴) و به عبارتی منشأ اختلاف در تعیین مصاديق، تلقی‌های گوناگون

از موضوع و قلمروهایش و نبود اصول، قواعد و معیارهای دقیق برای ارزیابی و طبقه‌بندی تفاسیر است، در نتیجه شناخت مصاديق از این راه مشکل می‌شود (نفیسی، ۴۶). مثلاً دکتر مؤدب از تفسیرهای *المنار*، *المراغی* و فی *ظلال القرآن* که دیگران آنها را از جمله تفاسیر اجتماعی خوانده‌اند، با گرایش تربیتی یاد می‌کند. همچنین یازده تفسیر دیگر که از دید ایشان تربیتی‌اند، در بقیه منابع با رویکرد یا گرایش دیگری معرفی شده‌اند (نفیسی، ۶۴؛ مؤدب، ۲۷۲؛ معرفت، ۴۸۳ و ۵۰۴). یا برخی تفسیر نمونه را که سایرین تربیتی و یا اجتماعی می‌دانند، واعظانه شمرده‌اند (معمولی، ۶/ذیل تفسیر واعظانه).

از جمله تفاسیری که با این نام و عنوان به تفسیر تمام آیات پرداخته‌اند، این سه تفسیر می‌باشند:

یکم: «*التفسير التربوي للقرآن الكريم*» از انور الباز که بیشتر به تفسیر هدایتی نزدیک است و مباحثش جنبه هدایتی و موقعه‌ای دارند و به گفته خود مفسر، منظورش از تربیت، همان هدایت و بندگی خدادست (انور الباز، ۱/ب).

دوم: «*تفسير القرآن المرتب، منهج للسيير التربوي*» از اسعد احمد علی که بر اساس ترتیب نزول آیه‌ها و سوره‌ها تنظیم و تدوین شده است.

سوم: «*انحسرين تفسير تربيري، اخلاقي، عرفاني، فقهى، فلسفى و... قرآن*» به زبان فارسی از حسین میرزاخانی. این نیز همان گونه که از نامش پیداست، تحت عنوان نکات تربیتی، به بیان برداشت‌های تربیتی از قرآن در کنار سایر مطالب پرداخته است (ر.ک: ذبیح افشاگر، ۵۴؛ کاظمی، ۴۳).

از بین سایر تفاسیر، تفاسیر زیر دارای گرایش تربیتی یا با رویکرد تربیتی و یا دارای مباحث تربیتی (و هدایتی) با گرایش‌های دیگر معرفی شده‌اند:

پرتوی از قرآن، نور، نمونه، المیزان، روشن، من وحی القرآن، المنار، المراغی، الواضح، فی ظلال القرآن، مخزن العرفان، تقریب القرآن الى الاذهان، آسان، روان جاوید، احسن الحديث، من هدای القرآن، التحریر و التنویر، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، الأساس فی التفسیر، تفسیر القرآن الكريم (تسخیری و نعمانی)، الغیب و الشہادت، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تفسیر مشکلات، روح البیان، مناظر الانوار، خلاصه البیان فی تفسیر القرآن، مقتضیات الدرر، حجۃ التفاسیر، الکاشف (ر.ک: علوی مهر، آشنایی با...،

### تحلیل منطقی از چیستی تفسیر تربیتی

اولین گام در چیستی شناسی موضوع مورد بحث، شناخت حد و رسم و تحلیل منطقی عنوان می‌باشد؛ یعنی تعیین نوع ترکیب از جنبه منطقی و ادبی و اینکه این اصطلاح ناظر به عالم زبان و الفاظ است، یا به ذهن و مفاهیم، یا عالم خارج و مصادیق؟ همچنین از تصورات گرد آمده و یا محتوای گزاره‌های تصدیقی است؟ (باقری و خسروی، ۵۲). بنابراین ابتدا به تبیین منطقی مقام‌های اثبات، ثبوت، تصور و تصدیق در آن پرداخته می‌شود.

از آنجا که این دانش مانند سایر علوم دو ویژگی دارد، می‌توان آن را در میان دانش‌های بشری طرح و موضوع یک رشته علمی قرار داد و از پنج زمینه یا جایگاه و یا مقام مطالعه در آن (تعريف، تفسیر، توصیف، توجیه (اثبات و استدلال) و تبیین (تعلیل و چرايی)) (فراملكی، ۱۶) سخن گفت.

۱- از حیث مضمون قابل فهمیدن است؛ زیرا در قالب الفاظ قابل فهم برای بشر ارائه شده است (مقام تعريف و تفسير).

۲- ادله آن قابل نقد می‌باشد، گزاره‌هایش از نظر منطقی قابلیت صدق و کذب دارند (مقام تصدیق) و درباره حقانیتش می‌توان دلیل ارائه کرد (مقام اثبات و توجیه). در حقیقت این گرایش در صدد شناخت این است که وحی در مواجهه با مسائل حوزه تربیت چه می‌گوید (مقام توصیف) و چرا چنین می‌گوید؟ چگونه می‌توان بین نظریات وحی در این حوزه و نظریات سایر دانشمندان داوری و ملاک‌های درستی گزاره‌ها را شناسایی کرد؟ (مقام تبیین) (همان، ۵۹). و از آنجا که هم گزاره‌های خبری و هم گزاره‌های انسایی موضوع علوم تربیتی می‌باشند (باقری و خسروی، ۶۸)، پس موضوع

۳۴۱؛ معرفت، ۴۹۹/۲؛ مؤدب، ۲۷۰؛ اسعدی، ۶؛ کاظمی، ۹). اما از بین بیش از صد تفسیر در دسترس، بین ده تا بیست اثر را می‌توان یافت که به‌طور برجسته و شاخص و در مقایسه با دیگر تفاسیر، دارای بحث‌های مستقل و گسترده تربیتی باشند. راه رفع اختلاف در تعاریف و تعیین مصادیق، باز تحلیل سه اشکال عمدۀ تعاریف (نداشتن تعریف جامع، روش پژوهش و قلمرو یا فرآیند) می‌باشد.

این گرایش هم می‌باشد و ارزش‌های اخلاقی و تربیتی در هر دو دانش، به صورت گزاره خبری و انشایی، یعنی در قالب بایدها و نبایدها ارائه می‌شوند.

## تعريف مطلوب و جامع

تعريف مطلوب شامل حد و رسم حقیقی یا تام است، نه شرح‌اللفظ و حد و رسم اسمی و در پاسخ به چیستی (معنای لفظی، مفهوم و مصدق) یک شیء بیان می‌شود که عام‌ترین مفهوم تعریف است (قراملکی، ۵۹).

الف) معنای لفظی (meaning): واژه‌شناسی یا بیان تصور از لفظ و یا دلالت وضعی و گزارشی، مربوط به حوزه زبان و در صدد رفع ابهام از مفاد لفظ است (همان، ۱۵۲)، از این جهت لفظ تفسیر دچار ابهام در تعریف نیست. اما لفظ تربیت دچار پراکندگی و ابهام مفهومی و عدم تعیین مصدقی است (ر.ک: طالب‌زاده و دیگران، ۶۰؛ هرست، ۲۳ و ۵۰؛ حسنی، ۴۲). البته در اینجا الفاظ «تفسیر» و «تربیتی» در معنای گزارشی یا رایج به کار رفته؛ یعنی مراد وضع‌کننده و استعمال‌کننده، مدلول یا مدلول‌های رایج و مشهور آنها می‌باشد (ر.ک: اعرافی، فلسفه تعلیم و تربیت، ۳۳۳؛ وجودانی، ۱۲۰).

ب) شناختِ حقیقت و چیستی مفهوم (definition): دومین مرحله، مفهوم‌شناسی یا تحلیل مفهومی است که همان تعریف منطقی به مفهوم خاص می‌باشد (قراملکی، ۱۴۶) و مربوط به حوزه ذهن و در صدد ارائه تصویر روشن از مفهوم و رفع ابهام و تردید از ذهن است. استفاده از این رویکرد، مهم‌ترین روش در شناخت هر دانش و راهبرد مورد اطمینان برای رسیدن به فهم معتبر، صریح، روشن، کلی و دقیق از معنای یک مفهوم یا مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط است. این روش شامل تحلیل مفهوم در زبان عادی، فنی، تخصصی و متون علمی و ادبی می‌شود و چگونگی کاربرد آن را در زبان نویسندگان و متخصصان تبیین می‌کند (قراملکی، ۱۴۶؛ حسنی، ۴۲). در این مرحله، چنانچه از چیستی معنای هر کدام از طرفین عنوان و یا از دامنه، قلمرو، چرایی، امکان و مقام ثبوت آنها سوال شود، مربوط به مقام تصور می‌شود. ابهام در اینها ممکن است با شرح‌اللفظ و تعریف معجمی برطرف شود، اما شناخت نوع دانش، نوع ترکیب در عنوان، هویت و جایگاه آن در بین سایرین و نیز چگونگی (روش) آن مربوط به مقام تصدیق است (ر.ک: قراملکی، ۱۳۹).

در این مقام برای شناخت نوع اصطلاح یا ترکیب مورد بحث، بررسی رابطه و نسبت بین دو واژه، فرآیند شکل‌گیری‌شان و کارآمدی تعریف، باید عناصر دخیل در تعریف مشخص شوند؛ موضوعی که تاکنون منابع تفسیرپژوهی کمتر به آن پرداخته و در هنگام معرفی این گرایش، سخنی از تمایز منطقی بین تربیت و عناصرش با مثلاً مفاهیم هدایت، موعظه، ارشاد، اخلاق و... به میان نیاورده‌اند ( فقط اعرافی در فقه التربیه، ۲۲۳/۱، ۲۳۹ و اسعدی، ۲۱، نسبت بین برخی از اینها با تربیت را توضیح داده‌اند).

مهم‌ترین عناصر تعریف عبارت‌اند از موضوع و محمول، جنس و فصل، لوازم و دلالت‌های الترامی، مطابقی و تضمنی، ویژگی‌های رویکرد و هدف از آن (همان، ۲۱۶). چنانچه تعریف تنوع‌پذیر و تابع متغیرها باشد، او و عناصرش قلمرو حداکثری و حداقلی و صورت‌های مختلفی خواهد داشت. با این وجود فقط برخی از تعاریف یادشده به بحث محتوا، چگونگی و عناصر این گرایش پرداخته‌اند (اعرافی، اقتراح، ۱۴؛ رضایی اصفهانی، تفسیر سوره حمد، ۷۹؛ هاشمی، ۲).

برخی موضوع این گرایش را سخن مفسران در تربیت انسان و رفتارهای تربیتی و محمول آن را آیات قرآن، تفاسیر و تمامی مسائل، فلسفه و کلیات تربیت ذکر کده و نسبت بین دو را عموم و خصوص من وجهه بیان کرده‌اند (ر.ک: اعرافی، فقه التربیه، ۱۱؛ همو، اقتراح، ۱۵). مقصود از آیات قرآن و فهم آن مشخص است و مقصود از تربیت، می‌تواند تربیت به مثابه واقعیت (همو، فقه التربیه، ۱۱)، معنای رسمی (خاص) و عام آن (تعلیم و تربیت) (حسنی، ۵۳)، و دانش و علوم تربیتی و فرآیند تربیت (اعرافی، اقتراح، ۱۹) باشد که شامل بخش‌های رفتارهای اختیاری و بخش‌های نظری یا بنیادی می‌شود.

### نوع یا جنس ترکیب در عنوان تفسیر تربیتی

نوع یا جنس ترکیب این دو واژه، تعیین‌کننده معنا و پاسخ به سؤال از چیستی آن می‌باشد. با تأمل در ترکیب «تفسیر تربیتی» یا «التفسیر التربوی»، مشخص می‌شود که واژه «تربیتی» صفت برای تفسیر است و نقش تبیینی یا توضیحی - تشریحی و یا

تخصیصی برای موصوف دارد<sup>۱</sup> و معانی و احتمالات مختلفی به شرح زیر از آن به دست می‌آید:

الف) مفهوم این صفت و موصوف (هاشمی، ۲) تفسیری می‌باشد که تربیتی است؛ مراد از تربیت، معنای خاکش است.

ب) به معنای تربیت بر اساس تفسیر قرآن است؛ یعنی همان تربیت قرآنی یا اسلامی. اما این معنا خلاف ظاهر و مراد از این ترکیب است و در نهایت اگر پذیرفته شود، تعریف به جزء است.

ج) به معنای تفسیری که به روش تربیتی، به معنای خاکش یا عامش انجام می‌شود. بنا بر این معنا، وصف تربیتی اشاره به چگونگی و روش تفسیر داشته؛ یعنی توصیف روش است و برای فهم سخن خداوند در موضوعات تربیتی و رسیدن به تفسیری جدید از روش‌های تربیتی از قبیل روش موعظه، بیان داستان یا تنبیه و... استفاده می‌شود؛ اگرچه فعل و هدف همان تفسیر و متعلق شناخت نیز سخن خداوند است، اما فرآیند عملیاتی آن روش‌های رایج در دانش تربیت می‌باشد. لزوماً این روش‌ها ساختار و کارکرده جدایگانه پیدا کرده و جزئی از روش‌های تفسیری می‌شوند.

د) چنانچه به عکس معنای قبلی، برای رسیدن به مباحث تربیتی از روش‌های تفسیر استفاده شود، روش، وصف برای تفسیر می‌شود.

ه) معنای محتمل دیگر این است که مفهوم روش (چگونگی رسیدن به دانش) در هر دو واژه لحظه شده باشد؛ یعنی تفسیر «روش فهم کلام و حی»، و تربیت «روش دستیابی به کمالات انسانی یا هر مطلوبی باشد که مریبان یا دانشمندان به دنبال رسیدن به آن می‌باشند». در نتیجه تفسیر تربیتی، روش تفسیری می‌شود که به روش تربیتی انجام گیرد و تربیت یا روش آن، معنا یا قید و یا شرط برای روش تفسیر می‌شود. اما چون چنین شرط و قیدی در هیچ کدام از تعاریف نیامده و کسی قائل به وجود معنای روش در این ترکیب یا اصطلاح نیست، تمامی این احتمالات نادرست می‌باشند. به علاوه از آنجا که واژه روش مشترک است (ر.ک: جمعی از نویسنده‌گان، ۲۳۳/۳؛ باقری، ۸۸) و شامل روش پژوهش تربیتی و روش‌های تربیت و... می‌شود، نیاز است مراد مفهومی و مصداقی آن مشخص و از آن رفع ابهام شود و چون روش‌ها (به معنای عام) جزئی از مسائل هر علمی

می باشد، یا روش‌ها راههای اجرای اصول تربیت‌اند (جمعی از نویسنده‌گان، ۲۸۳/۱)، تعریف تضمینی و به جزء یک دانش ارائه شده و مشتمل بر حد تام نیست. همچنین به‌دلیل اینکه به موازات پیشرفت علم، روش‌های پژوهش در این دو در حال گسترش می‌باشد، دایره تعریف گسترده و مبهم خواهد شد. ولی لحاظ روش به عنوان جزء یا قید در تعریف، بعد از تبیین مراد از آن ممکن است.

و) در معنای «تفسیر مسائل تربیتی قرآن»، کلمه «مسائل» در تقدیر و موضوع، «مسائل تربیتی» است و این گرایش «توصیف» شده است (ر.ک: فراملکی، ۱۵۸). در این معنا، شناخت محدود به مسائل شده و از سایر عناصر مثل مبانی و روش‌ها و... نشانی ندارد.

ز) برخی آن را گرایش علمی دانسته‌اند؛ یعنی این عنوان اشاره به گرایشی از نوع تخصصی دارد و جزئی از تفاسیر علمی بهشمار می‌آید (اعرافی، اقتراح، ۱۱؛ مؤدب و ابوخمسمیں، ۱۰۷). بنابراین مراد تفسیر از نوع تربیتی در میان تفاسیر تخصصی و موضوعی یا جزئی از رویکردهای علمی در تفسیر است و صفت نوع، دانشی را که به آن متعلق است، بیان می‌کند و مباحث تخصصی آن از بیرون بر قرآن عرضه می‌شود.

ح) در معنای «تفسیر با کارکرد تربیتی یا تربیت‌ساز یا تربیت‌کننده»، برای موصوف نقش فاعلی فرض شده است. در این صورت مفسر، قرآن را دارای فرآیند تربیتی، قدرت تأثیر و تغییرآفرینی در مخاطبانش می‌داند و چینش الفاظ، کلمات و ترکیب آنها را معجزه‌گر و دارای ظرفیت ایجاد نگرش و تغییر در مخاطب! (اعرافی، اقتراح، ۱۲). ازین‌رو برخی از تعامل بین مربی (قرآن) و متربی (مخاطبان) و یا معلم و متعلم و فرآیند آن و نیز از سازوکار تأثیرش، چگونگی، مبانی، اصول نظری و عملی آن که موضوع علم اخلاق می‌باشد، سخن می‌گویند. برخی آثار تفسیری هم در این راستا (مطالعه تربیت در قرآن و کارکرد تربیتی آن) تدوین شده‌اند (همان، ۱۰)، اما این دو تعریف هم غیرشفاف، جزئی و رسم ناقص‌اند.

نتیجه اینکه بر اساس تحلیل مفهومی، اطلاق این عنوان بر تفاسیر رایج به تمام این معانی، نوعی تسامح و مجاز است و تنها یک معنا برای ترکیب فوق صحیح است. همانند هر دانش بین‌رشته‌ای، انتساب تفسیر به دانش تربیت نشانگر این است که تربیت رشته‌ای خاص است؛ زیرا در این ترکیب، تربیت به صورت مطلق به کار نرفته، بلکه

کارکردن به عنوان یکی از دانش‌های بشری مورد نظر است و تفسیر مختص یا متعلق به آن می‌باشد؛ یعنی «تریبیت که با تفسیر قرآن به دست آمده یا محصول آن است». این معنای عام شامل هر مطلبی می‌شود که در این حوزه باشد و می‌توان با اجتهاد یا سایر روش‌های مورد استفاده در تفسیر، درباره‌اش کسب دانش و تحصیل معرفت کرد.

پس مراد از این تفسیر، تنها پرداختن به مسائل تربیت و حل آنها با بهره‌گیری از روش‌های تفسیری نمی‌باشد، بلکه مسائل این گرایش به حوزه معرفتی تربیت بر می‌گردند و مندرج در یکی از زیرمجموعه‌های علوم تربیتی می‌باشند، نه علم دیگری مثل فقه و کلام. این همان بررسی مقایسه‌ای - تطبیقی دو دانش تفسیر و تربیت به منزله یک رویکرد و ابزار می‌باشد که با هدف شناخت، فهم و مطالعه بین‌رشته‌ای و چندوجهی آن صورت می‌پذیرد. با این توضیح اگر تربیت، صفت میان روش یا دربردارنده معنای شرط برای تفسیر محسوب شود، ممکن و صحیح است (ر.ک: فراملکی، ۲۱۷ و ۲۵۴).

ط) آخرین مرحله مصدق‌شناسی (criteria) یا تعریف مصدقی و کاربردی است. در پژوهش مصدقی بررسی می‌شود که آیا تفسیر تربیتی تاکنون واقع شده و به عینیت پیوسته است؟ برخی از امکان آن سخن گفته‌اند (کاظمی، ۷) و یا اینکه این نوع تفسیر در ابتدای کار خود می‌باشد (اعرافی، اقتراح، ۱۰). با این سخنان، رسیدن به تعریف مصدقی مشکل می‌شود، مگر به اعتبار اینکه تفاسیر مشهور به داشتن این گرایش را دربردارنده اندکی یا قسمتی از مباحث تربیتی یا شبیه آن بدانیم.

اما به دلایل زیر، ملاک تشخیص موارد با تعریف لفظی و مفهومی به دست نمی‌آید:

- ۱- الفاظ به خاطر ارتباط مفهومی که با مصادیق خارجی، یعنی تفاسیر محتوى مباحث تربیتی داشته‌اند، مناسب با آنها وضع شده و نامگذاری آنها نیز نشانگر وجه تسمیه‌شان و مفهومی است که در ذهن و تصور واضح الفاظ بوده که از طرفی با ریشه لغوی و از طرفی با تصورات ذهنی مرتبط است.

- ۲- اگر مفاهیم، ترکیبی یا انتزاعی از دو واژه باشند، اعتباری و بدون وجود خارجی‌اند که اساساً تحلیل ماهوی در آنها راه ندارد. و اگر هم دارای ماهیت باشند، علم به وجود خارجی در آنها لحاظ نشده است. در این حال تعریف در قالب تحلیل

مفهومی صرف، بدون کاربرد عملی، ارائه و مفهوم آنها حدای از وجود حقیقی شان و فقط در ذهن و زبان دیده می‌شود (قراملکی، ۱۴۹ و ۱۵۳).

۳- اگر در مورد تفسیر قائل به وحدت معنا و عینیت باشیم، در مورد واژه تربیت، با کثرت معانی و مصاديق مواجهیم که می‌توان آنها را تلقی‌های مختلف از امر واحد دانست که همگی به نوعی به یک موضوع (تربیت به مثابه واقعیت خارجی آن) اشاره دارند که در ذهن واضعین کلمه بوده و در این واژه منعکس شده است (قراملکی، ۱۴۵؛ حسنی، ۵۳؛ اعرافی، فقه التربیه، ۱۱).

پس در نتیجه تعریف کاربردی، به شناخت نمونه‌های واقعی متوجه نمی‌شود. در این حال راه تشخیص مصاديق، استفاده از رویکرد یا روش تقسیم و تمایز امور مشتبه و متشابه می‌باشد (قراملکی، ۲۱۶). مثلاً تفاسیر را به هدایتی، اجتماعی، اخلاقی و تربیتی تقسیم و محدود کرده، آن‌گاه هر کدام را از دیگری تمایز کنیم.

### روش‌شناسی در تفسیر تربیتی

در عموم تعاریف نقل شده، بحث از روش‌شناسی این گرایش مغفول مانده یا به شکل ناقص طرح شده است؛ یعنی بیشتر آن را به همان روش‌های تفسیری و تربیتی یا پژوهش و اجتهاد در قرآن منحصر کرده‌اند. در حالی که مقصود از روش‌شناسی غیر از روش می‌باشد. روش‌شناسی تعیین ملاک‌هایی است که فرد محقق مطابق آنها به انتخاب و تعریف مسائل تحقیق خود و نیز چگونگی مواجهه با آنها به لحاظ نظری و روش‌شناختی می‌پردازد. به عبارتی دیگر، روش‌شناسی روش‌نگر این است که یک نظریه یا تبیین درباره یک مسئله مشتمل بر چه اموری است؟ شواهد درست یا اطلاعات واقعی کدام‌اند؟ تفاوت آنها با ارزش‌ها در چیست؟ ریشه‌ها، مفاهیم و مفروضات یک دانش چیست‌اند؟ (ر.ک: صادق‌زاده، ۱۴۳). روش‌شناختی یا روش‌شناسی پژوهش در تفسیر تربیتی و علوم وابسته، مانند هر علمی، به نوعی فراتر از مباحث و فرافلسفه آن است و در تعریف، چگونگی و تمامی پژوهش‌های مربوط به آن مطرح می‌شود (بلندهمتیان، ۴).

چیستی این روش‌شناسی خارج از مسائل آن (مانند مبانی، اصول، روش‌ها، هدف‌ها و...) و جدا از روش تحقیق در آنها و در این بحث شامل این مسائل است: روش پژوهش، تحلیل و سنجش اطلاعات، ارزیابی تمام داده‌ها و فرآورده‌های تفسیر و

پژوهش‌های تربیتی، اصول، مبانی، معیارها و قواعد پژوهش، مسائل فرارو، امکان بهره‌گیری از روش‌های بروندزتهای، آسیب‌شناسی، فرضیه‌های تربیتی و تفسیر به‌رأی در این گرایش. از نگاهی فراتر می‌توان آن را حاصل پژوهش‌هایی قلمداد کرد که ناظر به موارد زیر باشد:

الف) بررسی عقلانی و منطقی داده‌های علمی و نظری علوم تربیتی برای تطبیق با داده‌های قرآنی؛

ب) بررسی اعمال تربیتی و یا عمل‌پژوهی که در نتیجه آن، حدود رفتار افراد از جنبه تربیت قرآنی مشخص شود.

روش‌ها نیز رویکردها و رویه‌های علمی معین هستند که به عنوان نمونه یا الگو، به دانش‌پژوهان دیگر عرضه می‌شوند (صادق‌زاده، ۱۴۹). روش در موضوع مورد بحث حداقل سه معنا دارد:

الف) روش تفسیر به معنای عام آن که مفسر بر اساس مبانی خاصش انتخاب می‌کند و در بین قرآن‌پژوهان، از آن به روش تفسیری تعبیر می‌شود. در منابع تفسیری از آن به شیوه، منهج، لون و... نیز نام می‌برند (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۲ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری؛ همو، تفسیر سوره حمد، ۸۱).

ب) روش‌های تفسیر تربیتی مانند روش تفسیر تربیتی ترتیبی یا موضوعی، روش تربیتی روای، عقلی و... (احسانی، ۳۷؛ اعرافی، اقتراح، ۱۲).

ج) روش‌های تربیت که همان روش‌های قرآنی تربیت یا روش تربیت در قرآن می‌باشند و به عنوان یکی از مسائل این علم و از زیرمجموعه‌های هر نظام تربیتی است و معمولاً بعد از معرفی کلیات هر مکتب ارائه می‌شود. مثلاً پس از آشنایی با کلیات و فلسفه نظام تربیتی اسلام، روش‌های تربیت در اسلام یا قرآن و روایات بیان می‌شوند؛ مانند روش تشویق و تنبیه (ر.ک: احمدی، ۷۰). این سه معنا اگرچه مقدمه و جزئی از روش‌های پژوهشی‌اند، اما موضوع بحث روش‌شناسختی نیستند.

## قلمرو و فرآیند

روش‌شناسی یک دانش ترسیم‌کنندهٔ فرآیند آن علم می‌باشد. بهترین روش‌شناسی هر دانش آن است که از تعریف و ماهیت آن به‌دست بیاید (باقری، ۵۰).

چیستی عنوان این دانش مشخص شد که واژه تفسیر در این ترکیب به طور مطلق به کار نرفته است، هر نوع تفسیری را شامل نمی‌شود و متعلق آن هم یک دانش بشری است که موضوع بحث و کاوش دیرینه بشر بوده و هست. در نتیجه تربیت و روشنش در این ترکیب - به معنای تمام کاوش‌های قدیم و جدید بشر با این عنوان و موضوع - گسترده یا قلمرو تفسیر را نشان می‌دهد (قراملکی، ۴۲). همچنین قلمداد شدنش در بین تفاسیر علمی و اخذ روی‌آورده مطالعات میان‌رشته‌ای در آن، مستلزم توسل جستن به روش‌های ترکیبی و ویژه برای حل کردن مسائل مرتبط به هر دو علم می‌باشد؛ زیرا این گرایش هم عضوی از هویت جمیع علم تفسیر است، و هم می‌تواند جایگاهی در هویت جمیع علم تربیت پیدا کند و چون مسائل هر دو دانش چندباری و پیچیده هستند (همان، ۳۳۶)، از این رو روش‌شناسی آن هم متن محور است (از قرآن و سنت گرفته شده)، و هم مانند علوم تربیتی، فلسفی و تجربی، به روش ترکیبی است؛ یعنی به تناسب موضوعات، می‌توان برای تدوین مسائل، مبانی فلسفی و تدوین فرآیند عملیاتی مطالعات آن، از چند روش استفاده کرد و پژوهشی مبتنی بر کثرت‌گرایی روش‌شناسخانی ارائه کرد که به تولید یافته‌های علمی جدید، رهیافت‌های نوین، ارائه مفاهیم تازه و یا بازسازی مفاهیم پیشین در تفاسیر و علوم تربیتی منتج شود. بنابراین فرآیند آن می‌تواند نظریه‌پردازی و پژوهش کاربردی در حوزه‌های زیر باشد که معرف چیستی، روش‌های متنوع و چشم‌انداز گسترده تفسیر تربیتی هم هستند:

**الف) نظریه قرآنی تربیت:** معنای گسترده و عام تربیت قرآنی که بر مبنای تخصص و روش تفسیری مفسر و یا تفسیر‌پذیری قرآن در شرایط متفاوت مکانی و زمانی به دست می‌آید.

**ب) نظریه تربیت قرآنی:** جنبه‌های کاربردی و عملی تربیت قرآنی، طرح‌های قرآنی تربیت برای فرد و جامعه.

**ج) فلسفه و فرافلسفه تربیت قرآنی:** نگرش عقلانی به تربیت قرآنی، ضرورت، امکان، چشم‌انداز و روش‌شناسی پژوهشی آن.

## نتیجه‌گیری

- ۱- در دو سده اخیر، ترکیب و تلفیق دو دانش تفسیر و تربیت و تعاملشان با یکدیگر، زمینه پیدایش رویکرد علمی و بین‌رشته‌ای جدید و متمایزی با نام تفسیر تربیتی را فراهم کرده است.
- ۲- تربیت به عنوان فرآیند انسانی با پیشینه‌ای بس دراز و علوم تربیتی جدید، موضوع تفسیر با گرایش تربیتی می‌باشد.
- ۳- هدف مشترک تفسیر و علوم تربیتی، شناخت این فرآیند و قوانین حاکم بر آن است و تفسیر تربیتی فهم آن را با اجتهاد در منابع مرتبط می‌جوید.
- ۴- در برخی منابع سنتی، از این گرایش با عنوانین هدایتی، اخلاقی و اجتماعی نام برده و آنها را یکی دانسته‌اند.
- ۵- در تعاریف موجود از آن، قلمرو، مسائل، نوع گزاره‌ها و روش‌شناسی پژوهشی آن نامشخص و مبهم است.
- ۶- روش شناخت منطقی این ترکیب و رفع ابهامات، تحلیل مفهوم تربیت و تفسیر، تبیین نسبت بین آنها و تعیین نوع گزاره‌ها و قلمرو آن می‌باشد. اما تعریف کاربردی و مصداقی از این گرایش، به شناخت نمونه‌های واقعی متوجه نمی‌شود.
- ۷- از آنجا که تربیت در این ترکیب به‌طور مطلق به کار رفته، قلمرو اش همه حوزه پژوهش‌های گذشته و جدید، نظریه‌پردازی و پژوهش کاربردی در حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:
  - الف) نظریه قرآنی تربیت یا معنای گسترده و عام تربیت قرآنی. ب) نظریه تربیت قرآنی و جنبه‌های کاربردی تربیت. ج) فلسفه و فرافلسفه تربیت قرآنی و نگرش عقلانی و فلسفی به تربیت قرآنی.
  - ۸- روش‌شناسی پژوهشی این گرایش باید هم ناظر به بررسی منطقی و علمی گزاره‌ها، یعنی در حیطه دانش فلسفه و فرافلسفه تفسیر تربیتی باشد، و هم ناظر به جنبه عمل و رفتار مربیان.

## پی‌نوشت

۱- صفت تشریحی، توضیحی و تبیینی برای موصوف معرفه و صفت تخصیصی برای موصوف نکره به کار می‌رود (عبدالغنی دقر، ۱۹۹۱).

## منابع و مأخذ

۱. ابوخمسین، هاشم؛ التفسیر التربوی للقرآن الكريم، المبانی و الاتجاهات، قم، مرکز المصطفی العالمیه، ۱۳۹۰ ش.
۲. احسانی، محمد؛ همت بناری، علی؛ «روش شناسی تفسیر تربیتی قرآن»، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۵۰-۳۵.
۳. احمدی، سید احمد؛ اصول و روش‌های تربیت در اسلام، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۰ ش.
۴. اسعدی، علی؛ مدل تفسیر تربیتی، پایان‌نامه مقطع دکتری، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۳ ش.
۵. اعرافی، علی‌رضا؛ درآمدی بر تفسیر تربیتی، قم، مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان، ۱۳۹۱ ش.
۶. ———؛ «فقه التربیه نظریه‌ای نو در علوم تربیتی اسلامی»، معرفت، شماره ۱۰۴، ۱۳۸۵، ص ۱۷-۱۱.
۷. اعرافی، علی‌رضا؛ بناری، علی؛ رضایی اصفهانی؛ محمدعلی؛ «اقتراح، مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر تربیتی قرآن» (میزگرد)، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۹.
۸. اعرافی، علی‌رضا و همکاران؛ درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، سمت و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲ ش.
۹. انور، باز؛ التفسیر التربوی للقرآن الكريم، قاهره، دار النشر للجامعات، ۲۰۰۷ م.
۱۰. ایازی، محمدعلی؛ المفسرون منهجهم و حیاتهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. ———؛ تفسیر قرآن؛ دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، به همت بهاءالدین خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۷ ش.

پی‌نوشت  
منابع و مأخذ  
شماره ۳ / جلد ۲ / پی‌نوشت  
۱۳۹۳

۱۲. باقری، خسرو؛ خسروی، زهره؛ «پژوهش تربیتی، چیستی و روش‌شناسی»، نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، شماره ۲۱، ۱۳۸۶، ص ۷۶-۴۹.
۱۳. باقری، خسرو؛ نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، بی‌جا، مدرسه، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. بلندهمتیان، کیوان؛ نقیب‌زاده، میرعبدالحسین؛ «فرا فلسفه تربیت دینی»، تربیت اسلامی، شماره ۶، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۹.
۱۵. بهجت‌پور، عبدالکریم؛ «نقش ترتیب نزول در تفسیر تربیتی قرآن کریم»، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۶۷.
۱۶. توسلی، طبیبه؛ «تربیت دینی، تربیت زمینه‌ساز، تربیت سکولار»، مشرق موعود، سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۱۴۳.
۱۷. جمعی از نویسندهای آرای دانشمندان مسلمان در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، سمت، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. حسنی، محمد؛ نوید ادhem، مهدی؛ «تربیت یا تعلیم و تربیت، کدام یک؟»، پژوهش نامه تعلیم و تربیت، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۳۹.
۱۹. دقر، عبدالغنى؛ معجم النحو، فرهنگ الفبايى عربى-فارسى، ترجمه فاطمه مدرسی، تهران، چاپار، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. ذبیح افشاگر، احمد؛ «آسیب‌شناسی تفسیر و تفاسیر تربیتی»، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۶۶-۵۱.
۲۱. ذهبي، محمد‌حسين؛ التفسير و المفسرون، بيروت، دار الأرقام، بي‌تا.
۲۲. رشيدرضا، محمد؛ تفسير المنار، بيروت، دارالمعرفة، بي‌تا.
۲۳. رضابي اصفهاني، محمدعلی؛ «تفسیر سوره حمد، نمونه‌ای از تفسیر تربیتی قرآن»، قرآن و علم، ش ۳، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۷۷.
۲۴. \_\_\_\_\_؛ منطق تفسیر قرآن، قم، جامعة المصطفى العالميه، ۱۳۸۵ ش.
۲۵. سلحشوری، احمد؛ «حدود و نهور تربیت اخلاقی، تربیت معنوی و تربیت دینی»، رهیافت نو در مدیریت آموزشی، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۴۱.

۲۶. شاکر، محمدکاظم؛ میانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.

۲۷. شریف، محمدابراهیم؛ اتجاهات التجدد فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره، دارالتراث، ۱۴۰۱ق. ۱۴۰۲.

۲۸. صادق‌زاده قمصری، علی‌رضاء؛ «رویکرد اسلامی به روش‌شناسی پژوهشی تربیتی، تبیین امکان ضرورت»، نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، شماره ۲۱، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲-۱۴۱.

۲۹. طالب‌زاده نوبریان، محسن؛ میرلو، محمدمهدی؛ موسوی، سید حسین؛ «تأملی بر آراء و اندیشه‌های تربیتی برتراندر راسل»، پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۰، ص ۸۲-۵۹.

۳۰. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم؛ طبقات مفسران شیعه، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۷ش.

۳۱. علوی‌مهر، حسین؛ آشتایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸ش.

۳۲. ———؛ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، اسوه، ۱۳۸۱ش.

۳۳. عمیدزنجانی، عباس‌علی؛ میانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.

۳۴. فرامرز قرامکی، احمد؛ روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵ش.

۳۵. قربان‌زاده، محمد؛ رستمی، محمدحسن؛ «گستره گرایش‌های تفسیری»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۵، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲-۱۵۵.

۳۶. کاظمی، ابوالفضل؛ جریان‌شناسی تفسیر تربیتی، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۳ش.

۳۷. مؤدب، رضا؛ روش‌های تفسیر قرآن، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۰ش.

۳۸. مؤدب، رضا؛ ابوخمسمیں، هاشم؛ «تمهید لمبانی التفسیر التربوی»، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۰۴.

۳۹. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۰ش.
۴۰. معموری، علی؛ دایرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش.
۴۱. ناطقی، غلامحسین؛ «قلمر و تفسیر تربیتی»، قرآن و علم، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۲۴.
۴۲. نجارزادگان، فتح‌الله؛ رهیافتی به مکاتب تفسیری، (نقل گرایی، عقل گرایی و باطن گرایی)، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۸۷ش.
۴۳. نفیسی، شادی؛ «تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها»، تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، ۱۳۹۳، ص ۶۴-۴۴.
۴۴. تقیبزاده، عبدالحسین؛ نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، طهری، طهران، ۱۳۷۵ش.
۴۵. وجدانی، فاطمه؛ «جایگاه و حدود تعاریف تحلیلی و هنجاری و تأملی در برخی از تعاریف موجود»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۲۲، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴-۱۱۵.
۴۶. هاشمی علی‌آبادی، سید احمد؛ «روش‌شناسی تفسیر تربیتی»، معرفت، شماره ۱۰۰، ۱۳۹۲، ص ۵-۲.
۴۷. هrst، پل؛ پیترز، ریچارد؛ منطق تربیت، ترجمه فرهاد کریمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ش.

## شناخت آخرین سوره نازل شده

### و تأثیر آن بر چگونگی تعامل با غیر مسلمانان\*

زهرا کلباسی (نویسنده مسؤول)\*\*

امیر احمد نژاد\*\*\*

#### چکیده:

برخی از آیات دو سوره توبه و مائدہ در خصوص تعامل با اهل کتاب و مشرکان دارای تعارض ظاهری است. گروهی از مفسران در رفع این تعارض، قائل به تأخیر سوره توبه و به تبع آن، نسخ آیات متعارض سوره مائدہ گردیده‌اند. گروهی نیز با اعتقاد به تأخیر سوره مائدہ، آیات آن را محکم دانسته‌اند، اما در رفع تعارض آن با سوره توبه، اغلب یا به تأویلات عجیب در مفهوم‌یابی آیات سوره مائدہ متول شده‌اند، یا به تقابل آیات این دو سوره توجه نکرده‌اند. گروهی نیز تنها در حوزه تعامل با مشرکان یا اهل کتاب، آیات سوره مائدہ را محکم و باقی دانسته‌اند. این نوشتار با اثبات آخرمانزل بودن سوره مائدہ، نسخ آیات آن را منتفی دانسته و نتایج حاصل از آن را در چگونگی تعامل با اهل کتاب و مشرکان تشریح کرده است. سپس در رفع تعارض، قائل به نسخ آیات سوره توبه نیز نشده، بلکه با اثبات رویکرد دوگانه این دو سوره، آیات سوره مائدہ را آیات غالب و متناسب با شرایط صلح و آیات سوره توبه را مختص شرایط جنگ و درگیری توصیف نموده است.

#### کلیدواژه‌ها:

مائده / توبه / مسلمانان / اهل کتاب / مشرکان / نسخ

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۴

zahrakalbasi@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

amirahmadnezhad@outlook.com

\*\* استادیار دانشگاه اصفهان

## بیان مسأله

امروزه اهمیت تعیین ترتیب و تاریخ نزول سوره‌های قرآن کریم بر هیچ یک از محققان حوزه علوم قرآنی پوشیده نیست. با مشخص شدن زمان نزول هر سوره، می‌توان رابطه سوره با شرایط محیطی نزول را به دست آورده و با تحلیل فضای نزول، به فهم دقیق‌تر پاره‌های وحی نایل آمد. روایاتی که شناخت ناسخ و منسوخ را شرط لازم برای ورود به عرصه‌های قضا و افتاء دانسته (عیاشی، ۱۲/۱)، می‌تواند ناظر به اهمیت همین موضوع باشد.

این مسأله درباره آخرین سوره نازل شده اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ چراکه طبیعتاً فقرات آمده در آخرین سوره که به نوعی نهایی‌ترین دستورات الهی به بشر طی نزول هزاران ساله وحی بر آدمیان است، می‌تواند بیانگر مهم‌ترین و جدی‌ترین خواسته‌های پروردگار باشد.

مسأله تعارض ظاهری برخی احکام مطرح شده در آیات قرآن و قول به نسخ شدن حکم متقدم هم بر اهمیتِ دانستن این موضوع افزوده است؛ بهویژه آنکه در دو سوره مهم توبه و مائده که ادعای «آخرمانزَل» بودن آنها مطرح شده، با تعداد قابل توجهی از آیات مواجهیم که بحث نسخ آنها به میان آمده، ولی در مورد اینکه کدام ناسخ و کدام منسوخ است، اختلاف شده که طبعاً قائلان به آخرمانزَل بودن هر سوره در تعیین آیات ناسخ و منسوخ، دیدگاهی متفاوت اتخاذ نموده‌اند. اما این گره زمانی پیچیده‌تر می‌شود که بدانیم آیات مذکور حاوی احکام بسیار مهم و کلیدی در رابطه با شیوه تعامل مسلمانان با غیر هم‌کیشان آنهاست که ناسخ دانستن هر سوره، تأثیر جدی‌ای در نوع برداشت محقق از اسلام، بهویژه در حوزه مواجهه با مشرکان و اهل کتاب خواهد داشت؛ چنان‌که همین فرازونشیب‌های متعدد موجب شده تا بسیاری از مفسران در اتخاذ موضع در برابر هر یک از این آیات دچار تناقض شوند، به‌گونه‌ای که مفسر واحد گاه در ابتدای ورود به یکی از دو سوره، حکم به آخرین بودن و غیر قابل نسخ بودن آن داده، ولی در میانه بحث قائل به منسوخ شدن آیات آن توسط سوره مقابل شده است.

از این‌رو در مقاله پیش رو نخست قراین هر سوره مبنی بر آخرین سوره واقع شدن مورد بررسی قرار گرفته و پس از داوری میان اقوال متعارض و متهافت اندیشمندان، به



آیات مورد اختلاف در میان دو سوره توبه و مائدہ اشاره شده و نتایج اعتقاد به آخرمانزَل بودن هر یک از دو سوره در چگونگی تعامل با غیر مسلمانان مورد بحث قرار گرفته است.

### دیدگاه‌ها درباره آخرین سوره نازل شده

پیش از ورود به آیات متعارضِ دو سوره مائدہ و توبه، بررسی نظریات اندیشمندان در خصوص تقدم و تأخیر این دو سوره و بررسی اقوال نسخ آیات آنها حائز اهمیت است.

#### ۱. سوره توبه

در منابع گوناگون هرگاه قرآن‌پژوهان بر آخرمانزَل بودن سوره برائت تأکید ورزیده‌اند، سخن خود را یا به فهرست ابن عباس و شاگردان او که توبه را آخرین سوره دانستند (نکونام، ۱۲۸)، یا به ادعای برخی صحابه متقدم مستند ساخته‌اند. چنان‌که براء بن عازب که به دشمنی با حضرت علی عاشیله شهره بوده (کشی، ۴۴)، توبه را آخرین سوره پنداشته (ابن‌ضریس، ۳۵/۱) که چه بسا اظهار نظرش از سر عناد و با هدف انکار نزول آیات ولایتِ سوره مائدہ در حجه‌الوداع بوده است. دیگری نیز ابی‌بن کعب است که دو آیه آخر سوره توبه را آخرین پاره وحی دانسته است (همان، ۳۸). وی نیز تنها به توصیف دو آیه آخری که نازل شده، پرداخته و چه بسا نتوان اظهار نظر وی را قرینه‌ای مبنی بر آخرمانزَل بودن سوره توبه به حساب آورد.

در حوزه قراین درون‌متنی نیز سوره توبه به سه واقعه زمان‌مند اشاره کرده است. نخست جنگ حنین (توبه/۲۵-۲۷) که به فاصله بسیار اندکی از فتح مکه رخ داده است (جعفریان، ۶۳۴/۱). دوم جنگ تبوک (توبه/۳۸-۱۱۸) که در ماه رب سال نهم هجری واقع شده و منافقان را بهشدت برای سستی در جنگ نکوهش کرده است (همان، ۶۴۴). سوم اعلام برائت از مشرکان که در مراسم حج سال نهم هجری واقع شده است (همان، ۶۵۷). در نهایت با استناد به وقایع زمان‌مندی که در این سوره به آنها اشاره گردیده و اغلب آیات این سوره را به خود اختصاص داده است، متأخرترین آیات

سوره توبه مرتبط با اعلام برایت از مشرکین است که در ذی‌الحجّه سال نهم هجری نازل شده و نزول دیگر آیات به پیش از این زمان برمی‌گردد.

## ۲. سوره مائدہ

قراین فراوان سوره مائدہ مبنی بر آخرمانزل بوده این سوره را طی شش گروه از روایات می‌توان بحث نمود.

نخست روایات فهرست نزول که از امام صادق علیه السلام و ابن‌واقد نقل گردیده و آنان مائدہ را به عنوان آخرین سوره نازل شده معرفی کرده‌اند (شهرستانی، ۹/۱).

دوم روایاتی که نزول سوره مائدہ را در ایام حجه‌الوداع سال دهم هجری معرفی کرده که قرآن‌پژوهان بر این زمان اجماع کرده‌اند (ابن‌عطیه، ۱۴۳/۲؛ دروزه، ۹/۹؛ جوادی آملی، ۴۸۵/۲۱؛ عبداله، ۹۶/۶).

سوم روایاتی از امام صادق علیه السلام، اسماعیل بنت یزید، ربیع بن انس و محمد بن کعب که نزول سوره مائدہ را به شکل دفعی در حجه‌الوداع مطرح کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۰۵/۲؛ حویزی، ۵۸۲/۱؛ ابن‌کثیر، ۳/۳؛ بیهقی، ۷۸/۴؛ ابن‌عاصور، ۷/۵). هرچند برخی محققان نیز نزول این سوره را تدریجی، اما به‌هم پیوسته، اندکی پیش از خروج پیامبر برای حجه‌الوداع تا اواخر این حج توصیف کرده‌اند (ابن‌عاصور، ۵/۵؛ عبداله، ۹۶/۶).

چهارم روایتی از حضرت علی علیه السلام که نزول سوره مائدہ را دو یا سه ماه قبل از رحلت پیامبر علیه السلام اعلام کرده و آیات این سوره را ناسخ آیات پیشین قرار داده است (بحرانی، ۲۱۴/۲).

پنجم روایاتی از امام علی علیه السلام، ابو‌میسره و حسن بصری که سوره مائدہ را ناسخه غیر منسوخه خوانده‌اند (عیاشی، ۲۸۸/۱؛ طبرسی، ۲۳۱/۳؛ سیوطی، الدر المنشور، ۲۵۲/۲؛ قرطبي، ۳۰/۶). صادقی تهرانی نسخ در این روایات را به معنای گسترده پیشینی‌اش دانسته و هرگونه نسخ، تقييد و تخصيص در این سوره را منتفی دانسته است (صادقی تهرانی، ۹/۸).

ششم روایاتی که مستند و موقوف نقل شده که پیامبر علیه السلام، سوره مائدہ را آخرین سوره نازله اعلام کرده که همگان ملتزم به حلال و حرام احکام آن شده‌اند (سیوطی،

الدر المنشور، ۲۵۲/۲؛ ثعلبی، ۵/۴؛ شوکانی، ۵/۲؛ عیاشی، ۲۸۸/۱؛ مجلسی، ۶۹/۹؛ بحرانی، ۴۳۰/۱؛ طبرسی، ۱۰۵/۳؛ ابن کثیر، ۲/۳؛ عبده، ۱۱۶/۶؛ قرطبی، ۶/۳۰؛ بیضاوی، ۱۱۶/۲؛ بغدادی، ۳/۲).

همچنین در این سوره به واقعه اکمال دین اشاره شده که حادثه‌ای زمان‌مند به شمار می‌آید. ابن عاشور اندیشمندان را درباره نزول آیه اکمال در روز عرفه در حجۃ‌الوداع متفق دانسته و عباراتی از خطبه پیامبر در این مراسم را نیز ناظر به نزول آیه اکمال دانسته است (ابن عاشور، ۷/۵). جوادی آملی نیز نزول آیات اکمال و ولایت را در روز عرفه و اعلام آن را در غدیر خم دانسته است (جوادی آملی، ۴۸۵/۲۱).

### جمع‌بندی

در نهایت هیچ گاه قراین بروون‌متنی سوره توبه هم‌پایی قراین مشابهش در سوره مائده نیست. افزون بر آنکه هر دو سوره به وقایع زمان‌مندی اشاره کرده که مؤید تأخر سوره مائده بر توبه است. از این‌رو افزون بر روایات صریحی که گذشت، برخی متقدمان مانند ابو میسره، ابن عمر و عایشه (ابن کثیر، ۳/۳؛ طوسی، التیان، ۴/۱۳)، و برخی متاخران مانند قرطبی (۳۰/۶)، بغدادی (۱۰/۱)، ابن شهرآشوب (۲۲۹/۲)، زركشی (۱/۲۸۰)، ابن عاشور (۷/۵)، خوبی (البيان، ۳۴۰)، علامه طباطبایی (۲۰۴/۲) و بازرگان (ص ۵۶۷)، قائل به تأخر سوره مائده بر توبه شده‌اند. با این وجود این پژوهش با تمرکز بر مضامین دو سوره توبه و مائده، به مقایسه نگرش حاصل از هریک در تعامل اسلام با غیرهم‌کیشان می‌پردازد.

### تأثیر آخرین سوره در شناخت کلی از اسلام

با تأمل بر مضامین دو سوره توبه و مائده، آیاتی در حوزه تعامل با مشرکان و اهل کتاب قابل ملاحظه است که رویکردی به‌ظاهر متعارض دارند. اتخاذ هر یک به‌عنوان استراتژی اسلام در برخورد با غیرهم‌کیشان، مسیر متفاوتی را در سیاست خارجه و قوانین اقلیت‌ها در جهان اسلام رقم خواهد زد؛ به‌ویژه آنکه آخرین سوره نازله در پایان نزول وحی بر بشریت، آخرین راهبرد اسلامی را ترسیم می‌کند.

## ۱. حوزه تعامل با مشرکان

بر اساس آیات وحی، نخستین مخالفان اسلام مشرکان مکه بودند که با پیامبر قربت خونی نزدیکی داشتند. اما نه ندای اسلام، نه خویشاوندی و نه بزرگمنشی در تعامل با دیگر آدمیان موجب نشد تا آنان به آیین جدید بگرایند و یا راه اخلاق پیش گرفته و حقوق انسانی مسلمانان را گرامی بدارند، بلکه با تمام عده و عده خود بر آنان تاختند؛ تا جایی که مؤمنان را در شعب ابی طالب حبس نموده و آنان را از هر گونه پیوند خویشی، اقتصادی و سیاسی با جامعه منع نمودند. پس از هجرت مسلمانان به مدینه نیز بدر و احد و خندق را رقم زدند. با این وجود دست نصرت الهی با مؤمنان بود که عاقبت با فتح مکه و پیوستن انبوهی از مشرکان به جرگه مسلمانان، گامی مهم در راستای تثبیت آیین خویش و کترل شبه جزیره برداشتند. از این رو تعامل اسلام با مشرکان را با عنایت به این برده سرنوشت‌ساز باید به دو عصر تفکیک نمود. دورانی که مسلمانان در اقلیت بوده و آیات وحی ضمن تلاش برای جذب قلوب آنان به اخلاق و عدالت اسلامی، مسلمانان را در مواجهه با حربه‌های آنان اعم از جنگ فیزیکی و جنگ نرم یاری نمود. و برده‌ای که مسلمانان به اکثریت رسیده و پایگاه مشرکان را تصرف کردند. در دوران اخیر هرچند تلاش برای هدایت اقلیت باقی مانده از شبه جزیره همچنان ادامه داشته، اما ترسیم استراتژی اسلام در مواجهه با غیرموحدان و تعیین حق و حدود انسانی آنان به عنوان نقشه راه آتی مسلمانان، آغاز گردیده که هر یک از دو سوره توبه و مائده مسیر متفاوتی را پیموده است.

### الف) راهبرد سوره توبه در مواجهه با مشرکان

در سوره توبه که پس از فتح مکه و مسلمان شدن اکثریت شبه جزیره نازل گردیده است، مهلت چهارماهه‌ای به مشرکان داده شده تا مسلمان شوند یا از مملکت اسلامی خارج گردند. پس از این دوره، مسلمانان موظف به قتال و جنگ با آنان در هر نقطه‌ای شده‌اند (توبه/۵-۲). در آیه ۲۸ این سوره نیز اقلیت مشرک شبه جزیره نجس خوانده شده و وروردشان به مسجد الحرام برای همیشه منوع گردیده است؛ «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يُقْرَبُوا الْمَسْجِدُ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ خَفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُعْنِيْكُمُ اللَّهُ**»

منْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ<sup>۱۰۰</sup>. استعمال واژه «نجس» چه به معنای پلیدی فکری (فخر رازی، ۲۱/۱۶؛ خوبی، التنقیح، ۴۴/۲؛ عبده، ۲۴۱/۱۰) یا نجاست ذاتی (طوسی، الخلاف، ۵۱۸/۱)، موجب شده تا رأی غالب فقیهان، منع ورود مشرکان به هر مسجدی باشد (طوسی، الخلاف، ۵۱۸/۱؛ فخر رازی، ۲۲/۱۶؛ نجفی، ۲۸۷/۲۱؛ شهید ثانی، ۸۰/۳). صراحت این آیه و تأکید بر منع ابدی ورود مشرکان به مسجدالحرام موجب شده تا برخی مفسران، این آیات را ناسخ هر آیه‌ای بدانند که قائل به تسامح و مدارا با مشرکان گشته است (طبری، جامع البیان، ۳۸/۶؛ تعالی، ۳۳۷/۲؛ بغوی، ۸/۲؛ مقاتل، ۴۴۹/۱؛ فخر رازی، ۲۸۱/۱۱؛ فیض کاشانی، ۶/۲؛ سیوطی، الدر المتشور، ۲۵۴/۲؛ مغنية، ۸/۳؛ زحلیلی، ۶۶/۶؛ قاسمی، ۱۱/۴؛ شوکانی، ۸/۲).

از دیگرسو، مشرکان در سفر به مکه، افزون بر مراسم عبادی، تجارت نیز می‌نمودند و نقش مهمی در تبادلات اقتصادی مکه ایفا می‌کردند. از این رو آیه ۲۸ توبه پس از منع ورود مشرکان، به مسلمانانی که به سبب برهم خوردن روابط تجاری خوف فقر داشتند، تسلی خاطر داده است. بدین سبب بر اساس آخر واقع شدن این سوره، افزون بر قطع روابط دینی و اجتماعی، لازم است روابط اقتصادی مسلمانان با عموم مشرکان نیز به حداقل ممکن کاهش یابد.

### ب) راهبرد سوره مائدہ در مواجهه با مشرکان

در آیه ۲ سوره مائدہ که با خطاب به مسلمانان آغاز شده، مؤمنان از شکستن حرمت شعائر الهی، ماه‌های حرام، قربانی‌های نشانه‌دار و بی‌نشانه و کسانی که به بیت الله الحرام پا می‌گذارند (اعم از آنان که با هدف کسب روزی یا قرب الهی به مکه می‌آیند)، منع شده‌اند. سپس بر لزوم حفظ حرمت گروه اخیر (زائران مکه) با سه عبارت تأکید صورت گرفته است.

نخست فرموده: مبادا آزار و اذیت کسانی که پیش‌تر مانع ورود شما به مکه شدند، موجب شود تا امروز شما مانع از ورود آنان به حرم امن الهی شوید.

سپس فرموده: با هم بر نیکی و تقوا نسبت به مسافران مکه متحد شوید.

در آخرین بند نیز فرموده: مبادا بر گناه و تجاوز نسبت به زائران خانه خدا با یکدیگر همکاری کنید، بلکه تقوای الهی پیشه کنید و بدانید خداوند شدید العقاب و

سخت کیفر است؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحْلِو شَعَائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرُ الْحَرَامُ وَ لَا الْهَدْيَ وَ لَا  
الْقَلَادِ وَ لَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَتَبَغَّونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَانًا وَ إِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا وَ لَا  
يَجِدُنَّكُمْ شَنَآنٌ قَوْمٌ أَنْ صَدُوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا  
تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدُوانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

تفسران در خصوص مراد از «آمین الْبَيْتِ الْحَرَام» (زائران مکه) که حفظ حرمتshan بر عهده مسلمانان قرار گرفته، آرای گوناگونی اتخاذ کرده‌اند. برخی مراد از این زائران را مسلمانانی دانسته‌اند که به مکه سفر می‌کنند که در این حالت، این آیه به مسلمانان دستور داده تا حفظ حرمت هم‌کیشان خود در سفر به مکه را نگاه داشته و مانع از ورود آنان به حرم امن الهی نشوند (فخر رازی ۲۸۱/۱۱؛ دروزه ۲۰/۹؛ ملاحويش، ۲۸۷/۶؛ جوادی آملی، ۵۳۷/۲۱؛ صادقی تهراني، ۳۲/۸).

گروهی از مفسران، «آمین الْبَيْت» را عام در نظر گرفته و مشمول هر دو گروه مسلمان و مشرک که به مکه سفر می‌نمایند، دانسته و وظیفه مؤمنان را حفظ امنیت هر دو دسته توصیف کرده‌اند (طبری، جامع البیان، ۳۸/۶؛ ابن‌کثیر، ۳۳۷/۲؛ ثعالبی، ۷/۳؛ طبرسی، ۲۲۹/۳؛ فیض کاشانی، ۷/۲؛ زمخشri، ۶۰۲/۱؛ مجلسی، ۱۵۰/۱۹؛ بحرانی، ۲۱۸/۲؛ بروجردی، ۱۵۴/۲؛ مشهدی، ۲۶/۴).

گروه سوم نیز مراد از «آمین الْبَيْت» را تنها مشرکانی دانسته‌اند که قصد سفر به مکه نموده و طبق آیه، وظیفه مسلمانان را حفظ امنیت آنان در حرم امن الهی معرفی کرده‌اند (فخر رازی، ۲۸۱/۱۱؛ مراجی، ۴۵/۶؛ قاسمی، ۹/۴؛ زحیلی، ۶۶/۶؛ عبده، ۱۰۵/۶؛ سید قطب، ۸۴۰/۲؛ طیب، ۲۹۲/۴؛ راوندی، ۱۰۴/۱؛ ابن‌عasher، ۱۷/۵؛ مدرسی، ۳۰/۸؛ ثقیفی، ۱۷۰/۲).

در این میان کسانی که مخاطب این آیه را مشرکان قلمداد کرده‌اند، به قرایینی در متن آیه و بیرون از آن اشاره کرده‌اند که دیدگاه آنان را مستدل ساخته است. از جمله آنکه عبارت «يَتَبَغَّونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَانًا» که توصیف گر «آمین الْبَيْتِ الْحَرَام» است، دو هدف حاجیان از سفر به مکه را معین نموده است. نخست هدف تجارت با عنایت به جمله «يَتَبَغَّونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ»، و دوم هدف کسب فیض و قرب به درگاه الهی که از واژه «رضوان» در آیه شریفه به دست آمده است. اما نکته حائز اهمیت آن است که همه مفسران ذیل این عبارت، مشرکان را در مفهوم عبارت «آمین الْبَيْت» داخل دانسته و

برخی تنها هدف تجارت (طبری، جامع البیان، ۴۱/۶؛ بغوی، ۲/۸؛ ابن کثیر، ۳/۸؛ فیض کاشانی، ۲/۷؛ کاشانی، ۳/۱۷۳؛ حسینی، ۳/۱۰) و برخی هر دو هدف کسب قرب الهی از راه ناصواب و تجارت در مکه را به عنوان هدف آنان از سفر به این سرزمین بر شمرده‌اند (سمرقندی، ۱/۳۶۶؛ طبرسی، ۳/۲۳۹؛ زمخشri، ۱/۶۰۲؛ ابوحیان، ۴/۱۶۶؛ طیب، ۴/۲۹۳؛ عبده، ۵/۱۰؛ شوکانی، ۲/۸؛ مدرسی، ۸/۳۰؛ مشهدی، ۴/۲۶).

اما افزون بر این عبارت، جمله «وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَيْءٌ قَوْمٌ أَنْ صَدَوْكُمْ عَنِ الْمَسْجَدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا» نیز مصدقاق «آمینَ الْبَيْتِ» را تنها منحصر در مشرکان می‌سازد. مفسران در معنای آن اتفاق نظر دارند که پیش‌تر مشرکان در ماجرای صلح حدیبیه، مانع ورود مسلمانان به مسجدالحرام شده بودند، از این‌رو آیه مسلمانان را از اتحاد بر مقابله به مثل با آنان و منع ایشان به مکه بر حذر داشته است (طبری، جامع البیان، ۶/۴۳؛ ابوالفتوح، ۶/۴۵؛ مراجی، ۳/۲۳۰؛ ابن عطیه، ۲/۱۴۹؛ طبرسی، ۳/۲۳۹؛ فضل الله، ۸/۲۴؛ مراجی، ۶/۴۵).

در کنار قراین درون‌متنی، دو قرینه برون‌متنی نیز انطباق «آمینَ الْبَيْتِ» بر مشرکان را تأیید می‌نماید. نخست، دو شأن نزولی که برای این آیه ذکر شده که هر دو بر این نکته اتفاق نظر دارند که مراد از «آمینَ الْبَيْتِ» مشرکان هستند (طبری، جامع البیان، ۶/۳۸؛ طبرسی، ۳/۲۳۷). دوم آنکه آزار مسلمانان در هر نقطه‌ای حرام است و حفظ حرمت آنان واجب، اما آیه دو مائدۀ تنها مؤمنان را از ایذای زائران مکه بر حذر داشته، از این‌رو این زائران، مشرکان هستند که حفظ حرمت‌شان تنها در مکه واجب است (ابن عاشور، ۵/۱۶).

اقامه این قراین در حالی است که مفسرانی که نظر بر عام بودن «آمینَ الْبَيْتِ» در میان مسلمانان و مشرکان داشته‌اند، هیچ گاه به ادله خود اشاره نکرده و کسانی که نظر به انطباق «آمینَ الْبَيْتِ» بر مسلمانان داشته‌اند نیز در پاسخ به قراین مذکور ناتوان بوده‌اند.<sup>۱</sup>

در نتیجه با عنایت به قراین متعددی که انطباق عبارت مذکور بر مشرکان عازم مکه را تأیید می‌نماید، می‌توان بر ردّ دیدگاه مفسران گروه اول و دوم رأی داد و تنها دیدگاه مفسران گروه سوم را قابل اعتنا دانست. اما گره بعدی آنجاست که مفسرانی که مراد از «آمینَ الْبَيْتِ» را مشرکان عازم مکه دانسته‌اند، در نسخ یا تخصیص و یا ابقاء حکم این آیه اختلاف نظر یافته‌اند. برخی چنان‌که گذشت، قائل به نسخ یا تخصیص این آیه با

آیات سوره توبه گشته‌اند. برخی نیز حکم این آیه را ثابت و پابرجا دانسته و بر این نکته تأکید کرده‌اند که این حکم در خصوص مشرکان غیرحربی است که قصد جنگ با مسلمانان را نداشته و در پی صلح با آنان هستند (سید قطب، ۸۴۰/۲؛ ابن عشور، ۱۷/۵؛ طیب، ۲۹۲/۴؛ راوندی، ۳۰۴/۱). حتی دروزه هم هرچند ترجیح داده مراد از «امین‌البیت» را مسلمانان محسوب نماید، اما اطلاق این عبارت بر مشرکان را نیز بلامانع دانسته است؛ زیرا در سوره توبه حکم به قتال با مشرکینی صادر شده که پیمان‌شکن‌اند و مشرکانی که بر عهد خود پایبند هستند، از حکم جنگ در آیه ۵ توبه مستثنی شده‌اند. وی سپس در تأکید این معنا، قول به نسخ ذیل این آیه را نه بر اساس نص وحی، بلکه برگرفته از تکرار گمان نسخ در میان مفسران دانسته که به تدریج به یک اعتقاد مبدل شده است. در حالی که در آموزه‌های اسلامی، مسلمانان از بعض و دشمنی و تعدی به غیرمسلمانانی که راه زندگی مسالمت‌آمیز با مؤمنین را پیش گشته‌اند؛ زیرا تعدی به دیگران در چارچوب اخلاق اسلامی، همواره یک وسیله دفاعی است و هرگز به عنوان ابزار ابتدایی وضع نشده است، بلکه همواره بر حفظ پیمان‌ها با دیگران تأکید شده؛ چنان‌که سوره مائدہ با دستور به رعایت عقد‌ها آغاز گردیده است (دروزه، ۲۲/۹). عده نیز حکم حرمت ورود مشرکان به مسجدالحرام (توبه/۲۸) را با آیات سوره توبه مربوط به قتال مشرکانی که عهدی ندارند یا مدت‌شان سرآمده، مرتبط دانسته و طبق آیه ۲۸ توبه، تنها ورود مشرکان حربی به مسجدالحرام را که عهدی با مسلمانان ندارند، ممنوع دانسته است (عبده، ۲۴۶/۱۰).

اما تفاوت برخورد با مشرکان حربی و غیرحربی را در آیه ۵۷ سوره مائدہ نیز می‌توان ملاحظه نمود. در این آیه شریفه برخلاف آیه دوم این سوره که حفظ حرمت زائران مشرک مکه را واجب شمرده، مسلمانان را از دوستی و معاشرت با مشرکانی که به استهزای آیات وحی می‌پردازنند، بر حذر داشته است؛ زیرا آنان با تمسخر و موضع‌گیری علیه باورهای مسلمانان، در پی صلح و احترام به مسلمانان نبوده و در راه دینداری آنان مانع تراشی کرده‌اند.

در نتیجه بر اساس آیات سوره مائدہ، مشرکان به دو دستهٔ حربی و غیرحربی قابل تفکیک‌اند که استراتژی اسلام در مواجهه با مشرکان غیرحربی که در پی صلح با مسلمانان هستند، برقراری روابط اجتماعی و اقتصادی است. حتی با نگاهی عمیق‌تر به آیه دوم مائدہ، می‌توان آن‌گاه که مشرکان حسن نیت نشان داده و در صدد اقدام نیکویی بر می‌آیند، با آنان متحده شد و همکاری نمود و بدین‌سان با رفتاری انسانی، آن دسته از دشمنانی را که قصد سوء ندارند، جذب کرد (مائده/۲). از دیگرسو، استراتژی این سوره در خصوص مشرکان حربی نیز قطع رابطه با آنان و عدم تأثیر از باورهای انحرافی ایشان در سلوک دینی است (مائده/۵۷).

## ۲. حوزه تعامل با اهل کتاب

در خصوص مقوله تعامل با اهل کتاب، سوره مائدہ در آیات فراوان و سوره توبه در حوزه محدودتری بدان پرداخته‌اند که در مجموع آنها را می‌توان به دو زیرگروه روابط دینی و اجتماعی مسلمانان با اهل کتاب تقسیم نمود.

### الف) راهبرد سوره توبه در مواجهه با اهل کتاب

#### ۱- تعامل دینی مسلمانان با اهل کتاب

در حوزه عقاید و سلوک دینی، اهل کتاب در سوره توبه به شدت مورد مؤاخذه قرار گرفته‌اند؛ چنان‌که به سبب غلو در حق بندگان الهی، به شرک متهم شده‌اند (توبه/۳۰). سپس مقلدین سرسپرده آنان که بی‌پروا از عالمان خویش تبعیت کرده‌اند، به غضب الهی و عده داده شده (۳۱) و خداوند پیشاپیش بشارت غلبه بر این بدیدنیان را که در مسیر اسلام کارشکنی می‌نمودند، به مسلمانان داده است (۳۲-۳۳). عالمان آنان نیز به سبب نقض حدود الهی و ارتکاب محرمات (۲۹) و حرام‌خواری و هدایت مردم به ضلال و مانع‌سازی در راه دین، به شدت نکوهش شده و به عذاب و عده داده شده‌اند (۳۴-۳۵).

#### ۲- تعامل اجتماعی مسلمانان با اهل کتاب

بر اساس آیه ۲۹ سوره توبه، هرگونه رابطه اجتماعی مسلمانان با اهل کتاب منفصل گردیده است؛ زیرا آنان به توحید و معاد به عنوان دو رکن اصلی ادیان توحیدی ایمان نداشته، حدود الهی را که خداوند و پیامبرش تعیین نموده‌اند، نقض کرده و به معاصی

آلوده گشته‌اند؛ افزون بر آنکه نسبت به دین حق پذیرش نداشته و مسلمان نشده‌اند. از این‌رو مسلمانان مأمور به جنگ با ایشان شده‌اند تا در نهایت خفت، مجبور به پرداخت جزیه شوند؛ ﴿قَاتُلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعَطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُونَ﴾. در مجموع بر اساس آیات سوره توبه، اهل کتاب به سبب انحراف در عقیده و رفتار، به عنوان یک فرقه ضاله در جامعه اسلامی شناخته می‌شوند که هیچ گاه از حقوق مساوی با مسلمانان برخوردار نخواهند بود، بلکه با پرداخت جزیه، به عنوان اقلیتی مطرود و خوار در جامعه اسلامی باقی خواهند ماند؛ اقلیتی که در نهایت نیز مسلمانان بر مکر و کید آنان غلبه خواهند یافت و آینشان در هستی گسترده خواهد شد (توبه/۳۲-۳۳).

ب) راهبرد سوره مائده در مواجهه با اهل کتاب

#### ۱- تعامل دینی مسلمانان با اهل کتاب

در حوزه روابط دینی، آیات سوره مائده را از دو زاویه بهم پیوسته می‌توان دنبال نمود. نخست آیاتی که مسلمانان را از پذیرش ولایت و رهبری اهل کتاب بازداشته و در نقطه مقابل، مسلمانان را به حفظ ميثاق و عقود سفارش مؤکد نموده (مائده/۱، ۷، ۹۸) و از ابتلا به سرنوشت عهدشکنی که اهل کتاب با پروردگارشان داشتند، بر حذر داشته است؛ عهدی که اهل کتاب طبق آن ملزم به تبعیت از دین خود و یاری پیامبرشان شده بودند، اما از آن شانه خالی کردند (۱۶-۱۲ و ۷۰). چنان‌که بسیاری از یاران حضرت موسی علیه السلام پس از نجات معجزه‌آسا از ظلم و اسارت حکومت فرعون و دیدن معجزاتی همچون شکافتن سنگ و خروج دوازده چشمها از آن، هنگامی که مأمور به جنگ با مردم وادی مقدس شدند تا به آن سرزمین وارد شده و به سروری برستند، عهد خود با پروردگار را وانهاده و به پیامبرشان گفتند: تو و خدایت به جنگ بروید. ما اینجا نشسته‌ایم! (۲۰-۲۴). ابن عاشور مراد آنان از این سخن را چنین توصیف کرده که از حضرت موسی علیه السلام می‌خواستند این مرحله را نیز با معجزه‌ای جلو برد و پیروزی را بدون رحمت نصیب آنان گرداند. در حالی که بنی اسرائیل مأمور بودند از همه اسباب طبیعی برای پیروزی استفاده کرده و بر خداوند و عده نصرت او توکل کنند تا غلبه یابند، نه آنکه در پی معجزه سنتی نمایند (ابن عاشور، ۵/۷۹). در نتیجه با بیان آیات

عتاب اهل کتاب به سبب عهدهشکنی، تلویحًا مسلمانان بر یاری پیامبریان و اطاعت از او و التزام به دینی که در سوره مائدہ مژده به اکمال آن آمده، سفارش شده‌اند. از دیدگاه مفسران، اطلاق و عمومیت «أوفوا بالعقود»، وفا به همه پیمان‌ها را لازم می‌کند؛ اعم از آنکه تأسیسی باشند یا تأییدی، مشمول فرمان مستفاد از این آیه‌اند؛ حتی اگر طرف معاهده کافر باشد. از این‌رو این فرمان جزء احکام بین‌المللی اسلام و عمل به آن مورد تأکید قرآن است (جوادی آملی، ۴۹۵/۲۱). اما در تفاسیر روایی شیعه، مهم‌ترین مصدق این عقد، ولایت حضرت علی علیه السلام عنوان شده که مسلمانان وظیفه وفای آن را به عهده دارند (قمی، ۱۶۷/۱). چنان‌که آیات تبلیغ، اکمال و ولایت نیز در راستای تعیین جانشین پیامبر نازل شده و به‌گونه‌ای، سوره مائدہ را به لحاظ محتوایی، به وصیت‌نامه و حیانی شیوه ساخته است.

با این همه تنها نقد اهل کتاب در حوزه دینداری به عهدهشکنی ختم نشده، بلکه در آیات متعدد سوره مائدہ، اهل کتاب به عنوان موحدان پیشین در شیوه بندگی خود نقد شده و به سبب خودبرتری‌بینی دینی و تصور مصونیت از عذاب الهی که به آنان قدرت ارتکاب به معاصی را داده (مائدہ ۱۸)، سستی در همراهی با پیامبر الهی (۲۵-۲۲)، حرام‌خواری (۴۲، ۶۳-۶۲)، عهدهشکنی (۱۴-۱۲)، ظلم و عداوت به دیگران اعم از آیات الهی (۱۳ و ۴۱)، عدم اهتمام به تبعیت از آموزه‌های وحی (۶۸)، سرسپردگی به دشمنان (۵۷-۵۱)، تمسخر مناسک عبادی ادیان توحیدی (۵۸-۵۷)، اشاعه فحشا و فسادانگیزی (۶۴ و ۷۹)، تقلید بی‌خردانه از سنت‌های اجتماعی (۱۰۴) و غلو و افراط‌گری که اعطای مقام ربویت به عیسی مسیح علیه السلام نقطه اوج آن در میان مسیحیان بوده (۷۷-۷۲)، مورد عتاب واقع شده‌اند.

اما در کنار آیات نقد اهل کتاب در حوزه دینداری، پاره‌هایی از وحی نیز وجود دارند که ایشان را به تمسک به کتاب‌های آسمانی خویش و تبعیت از آموزه‌های آنها فرا خوانده است (۶۸) تا عداوت و دشمنی درونی میان اهل کتاب که نتیجه عهدهشکنی با پروردگار بوده، رخت بند (۱۴ و ۶۴) و نعمت‌های دنیوی و اخروی بر آنان سرازیر شود (۶۵-۶۶). از دیگر سو به منظور بازیابی جایگاه حقیقی تورات و انجیل و تأیید

این دو کتاب آسمانی، پیامبر نیز موظف شده تا در صورت داوری میان اهل کتاب، بر اساس احکام کتب مقدس در میان آنان قضاوت نماید (۴۳ و ۴۷). در آیاتی نیز از حواریون (یاران مخلص حضرت مسیح علیہ السلام) یاد کرده که به سبب ایمان، به مائدۀ آسمانی دست یافتند (۱۱۵-۱۱۶) و از برخی مسیحیان معاصر نزول قرآن که در برابر آیات وحی خصوص نموده‌اند، به نیکی یاد کرده و آنان را نزدیک‌ترین گروه به مسلمانان توصیف نموده است (مائده/۸۲-۸۵).

## ۲- تعاملات اجتماعی مسلمانان با اهل کتاب

سوره مائدۀ که رویه مسالمت‌آمیزی در تعامل با دیگران در پیش داشته، در حوزه روابط اجتماعی اهل کتاب و مسلمانان به نقطه اوج خود رسیده است، به‌طوری که طعام اهل توحید را برای یکدیگر حلال کرده و جواز پیوند زناشویی در میان آنان را صادر نموده است (مائده/۵). هرچند در خصوص طعام اهل کتاب، برخی تحت تأثیر حکم به نجاست آنان، طعام حلال ایشان را تنها به حبوبات منحصر کرده‌اند (طوسی، التبیان، ۴۴۴/۳؛ طباطبایی، ۳۲۸/۵؛ فیض کاشانی، ۱۲/۲؛ طیب، ۳۰۳/۴؛ ابوحیان، ۲۶۳/۳)، اما غالب مفسران عامه و تعداد قابل توجهی از مفسران شیعه، مراد از طعام را ذبایح اهل کتاب (شمالی، ۴۴۵/۱؛ ابن‌کثیر، ۳۵/۳؛ ابوحیان، ۱۸۲/۴؛ طبرسی، ۲۱۴/۶؛ جصاص، ۳۲۱/۳؛ مغییه، ۱۸/۳) و یا مطلق طعام اعم از ذبایح و غیرذبایح معنا کرده‌اند (جوادی آملی، ۴۹/۲۲؛ بیضاوی، ۱۱۶/۲؛ عبده، ۱۴۷/۶؛ ابن‌العربی، ۵۵۳/۲).

دو گروه اخیر شواهد متعددی از آیات، روایات و لغت عرب ارائه نموده و به نقد دلایل گروه نخست پرداخته‌اند. از جمله آنکه حبوبات پیش‌تر حلال بوده و این آیه در سیاق امتنان، مطلق طعام اهل کتاب را حلال نموده است (ابوحیان، ۱۸۲/۴؛ کیاهراسی، ۲۸/۳؛ مراغی، ۶۰/۶)؛ چنان‌که در آیات فراوانی، طعام به‌معنای مطلق خوراک‌ها به‌کار رفته (آل عمران/۹۶؛ مائدۀ ۷۵، دهر/۸، کهف/۱۹، عبس/۲۴، بقره/۶۱ و ۲۵۹، فرقان/۷، احزاب/۵۳) و در آیات ۲۸ حج و ۹۶ مائدۀ، به‌معنای گوشت به‌کار رفته است.

در روایات نیز طعام بارها در معنای عام به‌کار رفته است (ر.ک: مجلسی، ۵۹/۲۹۰). افزون بر این موارد، همه روایات از طعام اهل کتاب نهی نکرده، بلکه در برخی روایات مطلق و در برخی مشروط، طعام آنان جایز شمرده است (طبرسی، ۲۰۴/۹؛ عاملی،

۲۴/۲۶؛ کلینی، ۲۶۴)، افرون بر آنکه تعدادی از روایات نهی از ذبایح اهل کتاب، از اعتبار سندی برخوردار نیست (عاملی، ۴۵۹/۲۴)، ازاین‌رو شهید ثانی به جمع‌بندی میان این روایات متعارض پرداخته و روایات نهی از طعام اهل کتاب را به معنای کراحت طعام آنان گرفته است (همان، ۴۶۴).

برخی نیز روایات مرتبط با جواز یا حرمت طعام اهل کتاب را به سبب تعارض ساقط دانسته و به ظاهر آیه ۵ مائده بستنده کرده‌اند. برخی نیز روایات حلیت طعام اهل کتاب را به سبب مطابقت با آیه شریفه، دارای رجحان دانسته و ذکر تسمیه برای ذبایح را از مستحبات اعلام کرده‌اند (عنایتی راد، ۹۴).

در میان لغویان نیز طعام در معنای عام به کار رفته (جوهری، ۱۹۷۴/۵)؛ همچنان‌که عموم مردم نیز همین معنای وسیع را از واژه طعام استنباط می‌کنند (عاملی، ۴۶۲/۱۱). درباره ازدواج با اهل کتاب نیز برخی فقیهان شیعه همچون شیخ مفید، سید مرتضی، ابن‌ادریس، طبرسی، فاضل مقداد، شیخ حرّ عاملی و ابن‌فهد، با بی‌عنایتی به استراتژی سوره مائده در تعامل با دیگر موحدان و حتی نصّ صریح این آیه در حلیت برقراری پیوند زناشویی با اهل کتاب، رأی به حرمت ازدواج با آنان به‌طور مطلق (بابایی، ۱۴)، و برخی همچون علامه حلّی، شیخ طوسی، محقق حلّی، شهید اول، ابوالصلاح و امام خمینی، حکم به حرمت ازدواج دائم با ایشان داده‌اند (همان، ۱۵). این در حالی است که ایشان میان اهل کتاب و مشرکان تفاوتی قائل نشده و با تکیه بر سایر آیات، پیوند زناشویی با کفار را حرام دانسته‌اند. اما جالب‌تر آن است که این دسته از فقیهان، به آیه ۵ مائده هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند (همان، ۱۸).

اما فقیهان قائل به تفصیل میان ازدواج دائم و موقت، به آیه ۵ مائده عنایت نموده و با تکیه بر عبارت «وَ آتُوهُنَ أَجْوَرَهُنَّ»، آن را بر ازدواج موقت حمل کرده‌اند (همان، ۲۷). اما ایشان نیز توجه نکرده‌اند که در این آیه، زنان مسلمان و اهل کتاب به‌هم عطف شده‌اند و حکم حلیت نکاح بر هر دو جاری شده و در نتیجه، همان گونه که ازدواج دائم و موقت با زن مسلمان جایز شده، با زن کتابی نیز حلال گشته است (همان، ۳۰). اما گروه سومی از فقیهان همچون ابن‌ابی عقیل، شیخ صدق، شهید ثانی، فیض کاشانی، صاحب جواهر، خویی، جوادی آملی و محقق اصفهانی، حکم به جواز مطلق

ازدواج با زنان اهل کتاب داده (بابایی، ۱۵؛ جوادی آملی، ۵۸/۲۲) و روایات نهی از پیوند زناشویی با ایشان را به کراحت حمل کرده‌اند (بابایی، ۳۳).<sup>۷</sup>

در مجموع چنان‌که هویداست، حلیت طعام و ازدواج نمادی از جواز تعامل اجتماعی گسترده مسلمانان با اهل کتاب است که لازمه آن، طهارت ذاتی خود آنهاست (عبده، ۲۴۳/۱۰)، وگرنه مخالفت این حکم نه تنها موجب گشایش در روابط میان پیروان دو دین نیست، بلکه آنان را به عسر و حرج مبتلا می‌سازد؛ زیرا در غیر این صورت، زندگی مشترک با زنی که خود طاهر نیست، اما مسؤولیت‌های گوناگونی در منزل به‌عهده دارد، امری بس عجیب و دشوار است (جوادی آملی، ۴۶/۲۲ و ۵۲).

با این همه، آیه ۱۳ مائده گام فراتری در گسترش پیوندهای میان اهل کتاب و مسلمانان برداشته است. بدین‌سان که با وجود آیه ۲۹ توبه که دستور به جنگ با اهل کتاب را تا زمانی که آنان وادر به پرداخت جزیه شوند صادر نموده، این آیه پیامبر را مأمور به مدارا و تعامل شایسته، حتی با گروهی از اهل کتاب که خیانت کرده و عهدشکنی می‌کنند، ساخته است؛ چنان‌که به صراحة فرموده: «از یهودیان خطاکار درگذر و با مصافحه با آنان رفتار کن؛ زیرا خداوند نیکوکاران را دوست دارد»؛ **﴿فِيمَا نَقْضَيْمِ مِيثاقَهُمْ ... فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفِحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾**.

تفسران مراد از «عفو» را گذشت از خطا و عدم مجازات دانسته، و «صفح» را از آن فراتر، نه تنها به معنای عدم مجازات، بلکه عدم مؤاخذه و توبیخ خطاکار توصیف کرده‌اند (ابن‌عشور، ۲۵۵/۲۸). در نتیجه صدور چنین فرمانی به پیامبر در برابر نافرمانی اهل کتاب، استراتژی سوره مائده در تعامل با این گروه را به‌سوی آرامش و سازش هرچه بیشتر جامعه مسلمین با اقلیت‌ها پیش می‌برد.

### روش مفسران در حل تعارض آیات سوره توبه و مائده

برخی از مفسران بدون بررسی قراین سوره‌ها در تعیین آخرین سوره، سوره توبه یا آیات معارض را به عنوان آخر مائزَل پذیرفته و ناسخ آیات متعارض مائده دانسته‌اند (طبری، جامع‌البيان، ۶/۳۸؛ ثعالبی، ۲/۳۳۷؛ بغوی، ۲/۸؛ مقاتل، ۱/۴۶؛ فخر رازی،

۲۸۱/۱۱؛ فیض کاشانی، ۶/۲؛ سیوطی، الدر المنشور، ۲۵۴/۲؛ مغنية، ۸/۳؛ زحلیلی، ۶۶/۶  
 قاسمی، ۱۱/۴؛ شوکانی، ۸/۲).

گروه دوم به آخرمانزل بودن مائده پی برده‌اند، اما در برخی موارد به تعارض آیات این سوره با برخی آیات سوره توبه عنایت نداشته‌اند (زمخشري، ۶۰۰/۱؛ طباطبایي، ۲۵۷/۵؛ مشهدی، ۲۱/۴؛ بروجردي، ۱۵۰/۲؛ خسروي، ۳۴۵/۲؛ قرشی، ۴/۳).

گروه سوم که آنان نیز مائده را آخرمانزل دانسته‌اند، به تأویل آیات این سوره روی آورده‌اند تا مانع از ایجاد تعارض آن با سوره توبه گردند (ملحويش، ۲۸۷/۶؛ جوادی آملی، ۵۳۷/۲۱؛ صادقی تهراني، ۳۲/۸).

گروه چهارم که به محکم بودن آیات سوره مائده باور داشته‌اند، در حوزه تعامل با مشرکان که سوره مائده اذن ورود آنان به مسجدالحرام را صادر نموده و سوره توبه دستور به قتل آنان را داده و مانع از ورودشان به حرم امن الهی گردیده، به متفاوت بودن مشرکان در این دو دسته آیه اشاره کرده‌اند؛ بدین معنا که مشرکان مورد نظر در سوره مائده، کسانی هستند که در پی صلح با جامعه اسلامی بوده و به تعهدات خویش پایبندند، و مشرکان مراد در سوره توبه، کسانی هستند که قراردادهای خود را شکسته و در صدد جنگ و نالمنی برای مسلمانان برآمده‌اند که در ادبیات دینی از آنان به عنوان مشرک حربي یاد می‌شود (عبده، ۱۰۵/۶؛ سید قطب، ۸۴۰/۲؛ ابن‌عشور، ۱۶/۵؛ ثقفي تهراني، ۱۷۰/۲؛ مدرسي، ۳۰/۸).

گروه پنجم که آنان نیز به ابقاء احکام سوره مائده اعتقاد داشته‌اند، در حوزه تعامل با اهل کتاب، قائل به حلیت طعام و ازدواج با زنان آنان تا ابد گردیده‌اند (شمالي، ۴۴۵/۱؛ ابن‌کثير، ۳۵/۳؛ بیضاوي، ۱۱۶/۲؛ طبرسى، ۲۱۴/۶؛ ابوحیان، ۴/۱؛ طباطبایي، ۲۸۵/۵؛ عبده، ۱۴۷/۶؛ جوادی آملی، ۴۶/۲۲؛ جصاص، ۳۲۱/۳؛ مغنية، ۱۸/۳).

در گروه ششم، مفسران حوزه آیات توبه و مائده را نه متعارض، بلکه متفاوت دانسته و به محکم بودن آیات هر دو سوره رأى داده‌اند؛ بدین‌سان که در حوزه تعامل با مشرکان، رویکرد سوره توبه را نبرد با مشرکان حربي (عبده، ۲۴۳/۱۰)، و رویکرد سوره مائده را زندگی مسالمت‌آمیز با مشرکان غیرحربي توصیف کرده‌اند (همان، ۱۰۴/۶ و ۲۴۶/۱۰).

در حوزه تعامل با اهل کتاب نیز رویکرد سوره توبه را مواجهه با اهل کتاب حربی - اعمّ از یهودیانی که با بیگانگان طرح نابودی اسلام را ریخته و مسیحیان شام که جنگ تبوک را به راه انداخته بودند - دانسته (همان، ۲۴۷/۱۰)، و رویکرد سوره مائدہ را مدارا و گسترش ارتباط با اهل کتابی که رو به صلح با مسلمین آورده‌اند، معرفی نموده‌اند (همان، ۱۴۷/۶).

به دیگر بیان، در گروه ششم که تنها می‌توان از محمد عبده یاد کرد، دیدگاه‌های گروه چهارم و پنجم مفسران با هم پیوند خورده است.

#### راهکار حل تعارض آیات سوره توبه و مائدہ

بر اساس آنچه گذشت، با عنایت به آخرین سوره واقع شدن مائده، امکان نسخ آیات آن با دیگر سوره‌ها و از جمله آیات سوره توبه باقی نمی‌ماند و در صورتی که به منظور حل تعارض میان آیات، راهی جز پذیرش نسخ برخی آیات باقی نماند، بدون تردید آیات پیش از سوره مائده است که منسوخ می‌گردد. اما در تعارض آیاتی از دو سوره توبه و مائده در خصوص شیوه تعامل با اهل کتاب و مشرکان که بدان اشاره گردید، راهی جز نسخ نیز باقی است.

به دیگر بیان، با تمرکز بر سوره توبه - چنان که برخی مفسران همچون عبده و دروزه خاطرنشان ساخته‌اند - بهوضوح می‌توان به فضای متینج جامعه اسلامی در مواجهه با منافقان و دشمنان درون‌مرزی، اعمّ از مشرکان و یهودیان و دشمنان بروون‌مرزی، همچون امپراتوری شام پی‌برد. ازاین‌رو آیات این سوره در پی تثیت قدرت پیامبر و مسلمانان، سنگین‌ترین عتاب‌ها را به سست‌ایمانان و منافقانی که از رشادت در جنگ حنین و بهویژه تبوك سر باز زده‌اند، روا داشته است (توبه/۲۳-۲۶ و ۳۸-۱۲۱). چنان‌که همین سیاست را در قبال دشمنان قسم خورده نیز اتخاذ‌کرده و فرمان قتل مشرکانی را که با مسلمانان پیمانی نبسته‌اند یا پیمان‌شکنی نموده‌اند، صادر کرده است (توبه/۸-۱). همان گونه که آیه ۱۲ توبه به صراحت فرمان قتل سران کفر را که التزامی به عهد و میثاق با مسلمانان ندارند، داده است.

همین موضع سرسرخانه در قبال اهل کتاب نیز با شکل و شمایل دیگری صادر شده است. بدین گونه که آنان تا زمانی که در سرزمین مسلمانان زندگی می‌نمایند، موظف به پرداخت جزیه شده و در صورت هرگونه تحرک برهم زننده امنیت، به جنگ تهدید گشته‌اند (توبه/۲۹).

اما پس از عبور از دوران پرمخاطره فتح مکه و جنگ‌های حنین و تبوک که آرامش به جامعه اسلامی رو کرده و قدرت پیامبر در منطقه شبه جزیره عربستان تثبیت گردیده است، در قبال همه گروه‌ها سیاست ملایم‌تری اتخاذ شده است. بدین صورت که در سوره مائدہ از عتاب‌های سنگین منافقان خبری نیست و به‌طور کلی، همه مسلمانان به وفای به عهد و پرهیز از انحرافات جوامع دین‌مدار گذشته سفارش شدند (مائده/۱ و ۵۱). در خصوص اهل کتاب نیز میان صالحان و فاسقان آنان تفکیک شده (مائده/۸۲ و ۸۳) و در شرایطی که دولت اسلامی قدرت غلبه بر تمام مکاید داخلی را داشته، فرمان به صبر و گذشت از خیانت یهودیانی که دست به دسیسه می‌زنند، صادر شده است (مائده/۱۳).

در رابطه با مشرکان نیز خوی اسلامی در مواجهه با آنان که غیرحربی بوده و در پی زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان بوده‌اند، غالب گردیده است. چنان‌که آیه ۲ مائدہ اذن ورود به مسجدالحرام را به این دسته از مشرکان داده و مسلمانان را موظف به تأمین امنیت ایشان در بیت‌الله کرده است.

ازین‌رو این دو سوره هر دو دارای آیاتی محکم بوده و در دو شرایط بحران و آرامش و برای دو گروه از غیرهم‌کیشانی که قصد جنگ با مسلمانان داشته، و آنان که در پی صلح و تعهد با جامعه اسلامی بوده‌اند، نازل گردیده که طبعاً لازم است مواضع اتخاذ شده در سوره مائدہ بر جوامع اسلامی غلبه داشته و در شرایط خاص، این سیاست‌ها به‌سوی دستورات سرسرخانه سوره توبه حرکت نماید.

## نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که گذشت، به نکات زیر به عنوان اصلی‌ترین دستاوردهای این نوشتار می‌توان اشاره کرد:

- ۱- سوره مائدہ برخلاف سوره توبه، از قراین متعددی مبني بر آخرمانزل بودن برخوردار است؛ از جمله اشاره به واقعه عدیر خم و روایات صریحی که آن را آخرین سوره توصیف نموده‌اند.
- ۲- آیاتی از دو سوره توبه و مائدہ در خصوص چگونگی تعامل مسلمانان با مشرکان و اهل کتاب، دارای احکامی ظاهراً متعارض با یکدیگر است.
- ۳- بافت سوره توبه نشانگر برهه‌ای از زمان است که درگیری میان مسلمانان با منافقان، اهل کتاب و مشرکان به اوج خود رسیده است، از این‌رو آیات این سوره در صدد تثبیت جایگاه اسلام در میان دشمنان داخلی و خارجی و تعیین مرزبندی با آنان است.
- ۴- بافت سوره مائدہ فضای اقتدار حکومت اسلامی را ترسیم کرده و با دستور به مدارا با اهل کتاب خیانت‌پیشه و جواز ورود مشرکان به مکه، قدرت قاهره اسلام بر دیگران را به نمایش گذاشته است.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای مشاهده نقد تفصیلی دیدگاه کسانی که «آمینَ الْبَيْت» را بر زائران مسلمان منطبق دانسته‌اند، به مقاله «مصدقایابی عبارت آمینَ الْبَيْت» از همین نویسنده‌گان، منتشر شده در شماره ۷۷ مجله پژوهش‌های قرآنی مراجعه نمایید.
- ۲- برای تفصیل نقد دیدگاه فقیهانی که حکم به حرمت ازدواج با زنان اهل کتاب به‌طور مطلق یا دائم را صادر کرده‌اند، به مقاله «پژوهشی درباره ازدواج با زنان اهل کتاب» از علی بابایی، منتشر شده در مجله مطالعات تفسیری در سال ۸۴، مراجعه نمایید.

مَنَابِعُ وَ مَا خَذَ

## ۱. قرآن کریم.

۲. ابن شهر آشوب، محمدين علي؛ متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بيدار للنشر، ۱۳۶۹ش.

<sup>٣</sup>. ابن ضریس، ابو عبدالله؛ فضائل القرآن، دمشق، دارالفکر، ١٤٠٨ق.

<sup>٤</sup>. ابن عاشور، محمدبن طاهر؛ التحرير و التنوير، بيـنـا، بيـجاـ، بيـتاـ.

٥. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.

<sup>٦</sup>. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو؛ تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ق.

٧. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ق.

<sup>٨</sup>. اندلسي، ابن عطية؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.

<sup>٩</sup> اندلسي، أبو حيyan محمدبن يوسف؛ البحr المحيط في التفسير، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ق.

١٠. آل غازى، سيد عبدالقادر ملا حوى پير؛ بيان المعانى، دمشق، مطبعة الترقى، ١٣٨٢ق.

۱۱. بابایی، علی؛ «پژوهشی درباره ازدواج با زنان اهل کتاب»، مطالعات تفسیری، شماره ۶۹،

یاپیز، ۱۳۸۴، ص ۴۸-۱۳

۱۲- بازرگان، مهدی؛ سیر تحول قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ش.

<sup>١٣</sup> بحر إناء، سيد هاشم؛ البرهان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة البعلة، ١٤١٦ق.

۱۴. پوچر دی، سید محمد ابراهیم؛ *تفسیر جامع*، تهران، انتشارات صدر، ۱۳۶۶ ش.

<sup>١٥</sup> بغدادي، علم بن محمد؛ *لباب التأویل في معانی التنزيل*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.

<sup>١٦</sup>. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزيل في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي،

١٤٢٠

١٧. يضاوي، عبد الله بن عم؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويا، محمد عبد الرحمن المرعشي، بيروت،

دار أحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.

١٨- سهقى، احمدىن حسین؛ شعاع الایمان، بىچا، مکتبة الرشد للنشر، ١٤٢٣ق.

١٩. ثعالبي، عبدالرحمن؛ جواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٢٠. ثعلبي نيسابوري، احمدبن ابراهيم؛ الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
٢١. ثمالي، ابوحمزه؛ تفسير القرآن الكريم، بيروت، دارالمفید، ١٤٢٠ق.
٢٢. جصاص، احمدبن علي؛ احكام القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
٢٣. جعفريان، رسول؛ سيره رسول خدا، قم، دليل ما، ١٣٨٢ش.
٢٤. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، انتشارات اسراء، ١٣٩١ش.
٢٥. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصلاح/تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤١٠ق.
٢٦. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٢٧. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسینبن احمد؛ تفسیر اثناعشري، تهران، میقات، ١٣٦٣ش.
٢٨. خوبی، سید ابوالقاسم؛ البيان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة احياء آثار الامام الخوئی، بی تا.
- \_\_\_\_\_؛ التنقیح، قم، بی نا، ١٤١٨ق.
٢٩. دروزة، محمدعزت؛ التفسیر الحدیث، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣ق.
٣٠. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٣١. رازی، ابوالفتوح حسینبن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ١٤٠٨ق.
٣٢. راوندی، قطبالدین؛ فقه القرآن فی شرح آیات الأحكام، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
٣٣. رشید رضا؛ تفسیر القرآن الحکیم (المنار)، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
٣٤. زركشی، محمدبن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن، بيروت، المکتبة العصریة، ١٣٩١ق.

- .٣٦. زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۵۳م.
- .٣٧. سیوطی، جلال الدین؛ *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الكتب العربي، ۱۴۲۱ق.
- .٣٨. ———؛ *الدر المنشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیة الله مرجعی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- .٣٩. شاذلی، سیدین قطب؛ *ظلال القرآن*، بیروت، دارالشرف، ۱۴۱۲ق.
- .٤٠. شوکانی، محمدبن علی؛ *فتح القدير*، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- .٤١. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ *مفاییح الاسرار و مصایب الابرار*، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی، ۱۳۶۸ش.
- .٤٢. صادقی تهرانی، محمد؛ *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵ش.
- .٤٣. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- .٤٤. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- .٤٥. طبری، محمدبن جریر؛ *تاریخ الامم و الملوك*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵ش.
- .٤٦. طبری، محمدبن جریر؛ *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- .٤٧. طوسی، محمدبن حسن؛ *التبيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- .٤٨. ———؛ *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- .٤٩. طیب، سید عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- .٥٠. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ *مسالک الافهام إلی تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
- .٥١. عروسوی حوزی، عبدالعلی بن جمعه؛ *نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- .٥٢. عنایتی راد، محمدجواد؛ «جستاری تفسیری در حلیت ذبیحه کتابی»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۲، ص ۹۸-۷۷.
- .٥٣. عیاشی، محمدبن مسعود؛ *كتاب التفسير*، تهران، چاپخانه علمیه، تهران، ۱۳۸۰ش.
- .٥٤. فضل الله، سید محمدحسین؛ *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- .٥٥. فیض کاشانی، ملا محسن؛ *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.

٥٦. قاسمی، محمد جمال الدین؛ محسن التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٨ق.
٥٧. قرشی، سید علی اکبر؛ احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ١٣٧٧ش.
٥٨. قرطی، محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٦٤ش.
٥٩. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضاء؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٦٨ش.
٦٠. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، ١٣٦٣ش.
٦١. کاشانی، ملا فتح‌الله؛ تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، ١٣٣٦ش.
٦٢. کشی، محمدبن عمر؛ رجال الکشی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه، ١٤٠٩ق.
٦٣. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٤٠٧ق.
٦٤. کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد؛ احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٥ق.
٦٥. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ق.
٦٦. مدرسی، سید محمد تقی؛ من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ١٤١٩ق.
٦٧. مراغی، احمدبن مصطفی؛ تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربي، بیتا.
٦٨. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٥ق.
٦٩. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٢٣ق.
٧٠. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٧١. نکونام، جعفر؛ درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، تهران، نشر هستی نما، ١٣٨٠ش.
٧٢. واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١١ق.

## \*بررسی آیات دور کردن شیاطین به وسیله شهاب‌سنگ\*

روح ا... بهادری جهرمی\*\*

### چکیده:

آیات شهاب‌سنگ قرآن از آیات چالش‌برانگیز در زمینه قرآن و اخترشناسی است. مفسران در این باره نظرات گوناگونی ارائه داده‌اند. بیشتر مفسران قدیمی‌تر معنای ظاهری این آیات را که دربرگیرنده شنود شیاطین و دور کردن آنها به وسیله شهاب‌سنگ است، مدلول این آیات می‌دانند، در حالی که مفسران معاصر که با شباهات و سؤالات جدیدتری در این زمینه رو به رو بوده‌اند، بیشتر راه تأویل را برگزیده، برخی نیز در معنای آن توقف کرده‌اند. با این حال به نظر می‌رسد تأویل‌های ذکر شده گواهی قوی نداشته، در خور استناد نیست. از دیگر سو با ژرفنگری در این آیات، در کنار بهره بردن از بخش دیگری از قرآن و روایات، می‌توان به نکته‌های جدیدتری در بازخوانی معنای آن دست یافت، به گونه‌ای که برای آسمان و اجرام آن نقشی کارآمد در پراکندن شیطان‌ها قائل شد. بدین ترتیب در کنار پایبندی به معنای ظاهر قرآن و بی‌نیازی از تأویل‌های غیر قابل قبول، همه شباهات مرتبط با این معنا نیز پاسخ می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها:  
جن / شیطان / استراق سمع / شهاب‌سنگ

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۱۷

bahadorirohollah@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی

## مقدمه

در آیاتی از قرآن کریم به استراق سمع شیاطین و جنیان از آسمان و رانده شدن آنان به وسیله شهاب‌سنگ‌ها اشاره شده که در ابتدای امر، غریب به نظر می‌رسد. عمدۀ این آیات عبارت‌اند از:

﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ زَيَّنَاهَا لِلنَّاظِرِينَ \* وَ حَفَظْنَا هَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ \* إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمَاءَ فَأَتَبَعْهُ شَهَابٌ مُّبِينٌ﴾ (حجر/۱۶-۱۸)؛

﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ \* وَ حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ \* لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمُلَالِ الْأَعْلَى وَ يَتَذَفَّقُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ \* دُخُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ \* إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتَبَعَهُ شَهَابٌ تَاقِبٌ﴾ (صافات/۶-۱۰)؛

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَاصِبَحَ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَ أَعْدَنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (ملک/۵)؛

﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا هَا مُلْئِتَ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا \* وَ أَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا يَجِدُ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا \* وَ أَنَّا لَا نَدْرِي أَ شَرُّ أَرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ (جن/۸-۱۰)؛

با توجه به ماهیت چالش‌برانگیز این مسأله، سؤالات و شباهات درباره آیات شهاب‌سنگ در قرآن مطرح شده و مفسران نیز افروزن بر تفسیر این آیات، در اندیشه پاسخ‌گویی به این شباهات بوده‌اند. عمدۀ این شباهات بدین قرار است:

چگونه می‌توان پذیرفت هنگامی که شیاطین یا جنینان می‌خواهند به آسمان‌ها سرک بهکشند و از نهانی‌های وحی خبردار شوند، خداوند به وسیله شهاب‌سنگ آنها را می‌راند، در حالی که شهاب‌سنگ یک پدیده طبیعی است که از پیش از اسلام و نزول وحی بر رسول اکرم ﷺ وجود داشته و پس از انقطاع وحی و در زمان ما هم وجود دارد؟ اصولاً مگر می‌توان با شیء مادی، موجود غیرمادی را هدف قرار داد؟

با پیشرفت دانش در هنگامه کنونی، می‌توان زمان و مکان برخورد شهاب‌سنگ‌ها را پیش‌بینی کرده و به‌تیغ آن، از مخفیگاه شیاطین و جن باخبر شد! افروزن بر آنکه با چنین شرایطی، به سختی می‌توان پذیرفت خود آنها از چنین رخدادی بی‌اطلاع باشند.

آیا این بخش از آیات قرآن، به هر دلیل بازتابی از خرافات عرب جاهلی برای مخاطبین ویژه خود در هنگامه نزول نیست؟

این شباهت و نیز استبعاد معنای ظاهری آیات مورد بحث، سبب رویگردانی بسیاری از مفسران معاصر از معنای ظاهری و رو آوردن به تأویل شده است. مسئله اصلی که موضوع این نوشتار را شکل می‌دهد، آن است که معنای ظاهری دقیق این آیات چیست و آیا پذیرش این معنای ظاهری، سبب ایجاد تنگنای علمی یا عقلی نخواهد شد؟ آیا نمی‌توان با پذیرش معنای ظاهری آیات، به شباهت موجود پاسخ داد؟ آیا

## بررسی دیدگاه‌های گوناگون ذیل آیات شهاب‌سنگ

### ۱. توقف

برخی مفسران مانند سید قطب، با این توضیح که درک حقایق این آیات برای ما ممکن نیست، از توضیح این دسته آیات خودداری کرده و چنین می‌نویسد: «این مطالب چیزی بر عقیده ما نمی‌افزاید و جز به کارگیری اندیشه انسان به امری که به او ارتباط خاصی ندارد، دستاوردهٔ نخواهد داشت.» (سید قطب، ۲۱۳۳/۴)

### نقد دیدگاه توقف

این دیدگاه قابل پذیرش نیست و نمی‌توان پذیرفت که فهم مطلبی که در قرآن آمده، ارتباطی به ما ندارد. قرآن کتاب هدایت است و برای فهم مخاطبان نازل شده است. البته می‌توان گفت با تأمل و تفکر بیش از پیش و همچنین با پیشرفت علم، کشف برخی از زوایای پنهان قرآن امکان‌پذیر می‌شود، اما به هر حال این امر نمی‌تواند مانعی برای تلاش در جهت فهم و دستیابی به مقصود آیات قرآن تلقی شده و به توقف در تفکر در این آیات منجر شود.

### ۲. معنای تأویلی

برخی از مفسران مانند علامه طباطبائی (۱۲۳/۱۷)، آیت الله مکارم شیرازی (۱۲/۸)، استاد عاملی (۲۹۳/۵) و طنطاوی (۳۴۶/۷)، مرحوم معرفت (۱۱/۵۱)، این دسته

از آیات را از قبیل کنایه و تمثیل دانسته‌اند. ایشان در واقع، زبان قرآن در این آیات را زبان نمادین می‌دانند.

علامه طباطبائی در این خصوص چنین نگاشته است:

«منظور از آسمان، یک عالم ملکوتی و فراتبیعی است و منظور از نزدیک شدن شیاطین به این آسمان برای استراق سمع و پرتاب کردن شهاب، این است که آنها می‌خواهند به جهان فرشتگان نزدیک شوند تا از رازهای آفرینش و رویدادهای آینده آگاهی یابند، ولی آنها شیاطین را با انوار معنوی ملکوتی که تاب تحمل آن را ندارند، می‌رانند.» (طباطبائی، ۱۷/۱۲۵)

در تفسیر نمونه نیز با ارائه شواهدی، منظور از آسمان، آسمان معنویت، ایمان و حق دانسته شده و منظور از ستارگان (شهاب‌ها)، با قرایینی از جمله روایت معروف از رسول خدا ﷺ که فرمودند: «یاران من همچون ستارگانند که به هر کدام اقتدا شود، مایه هدایت است» (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۱۵۶)، اشاره به دانشمندان و شخصیت‌های روشنی‌بخش جوامع انسانی دانسته شده است. در نهایت معنای این آیات در این تفسیر چنین بیان شده است:

«با قراین و شواهد فراوانی که ذکر کردیم، به نظر می‌رسد که منظور از آسمان، آسمان حق و حقیقت است و شیاطین همان وسوسه‌گران هستند که می‌کوشند به این آسمان راه یابند و استراق سمع کنند و به اغواه مردم بپردازنند، اما ستارگان و شهب يعني رهبران الهی و دانشمندان، با امواج نیرومند قلمشان آنها را به عقب می‌رانند و طرد می‌کنند.» (مکارم شیرازی، ۱۱/۵۱)

البته در این تفسیر احتمال آنکه دانشمندان در آینده در رابطه با این آیات به حقایق تازه‌ای دست یابند نیز مطرح شده است (همان).

طنطاوی نیز به صورت مفصل چندین احتمال در تفسیر این آیات مطرح کرده که مطابق آنها، تعبیرات قرآن کریم در این زمینه کنایه دانسته شده است. برای نمونه در یکی از احتمالات چنین آمده است:

«از عالم بالا که غیر از عالم حس است، علومی به انسان‌ها القا می‌شود و در مقابل آن ممکن است از ناحیه شیاطین نیز مطالبی که سبب گمراحتی است، به انسان القا

## نقد معنای تأویلی

### الف) نهد کلی تأویل؛ عدم وجود قرینه

برای تأویل آیات قرآن، شرط اساسی این است که قرینه عقلی یا نقلی (آیه محکم یا سنت قطعی) برای معنای خلاف ظاهر وجود داشته باشد و به نظر می‌رسد در اینجا چنین قرینه‌ای وجود ندارد. گویا تنها قرینه‌ای که سبب تأویل این دسته از آیات از سوی مفسران شده است، سختی قبول معنای ظاهر آیات از دیدگاه دانش تجربی امروزی باشد؛ چنان‌که در تفسیر نمونه چنین آمده است:

«پیدایش شهاب تنها در جوّ زمین است که بر اثر برخورد قطعات سنگ به هوای اطراف زمین و شعله‌ور شدن آنها پیدا می‌شود، و الا در بیرون جوّ زمین، شهابی وجود ندارد. البته در بیرون جوّ زمین سنگ‌های سرگردانی در حرکت‌اند، ولی به آنها شهاب گفته نمی‌شود، مگر زمانی که وارد جوّ زمین گردد و داغ و شعله‌ور شود و در برابر چشم انسان به صورت خط آتشی نمایان گردد، به‌گونه‌ای که تصور می‌شود ستاره‌ای است در حال حرکت و این را نیز می‌دانیم که انسان امروز، بارها از این جوّ زمین به خارج عبور کرده و بسیار از آن فراتر رفته و تا کره ماه رسیده است (توجه داشته باشید که جوّ زمین صد تا دویست کیلومتر بیشتر نیست، در حالی که کره ماه بیش از سیصد هزار کیلومتر با زمین فاصله دارد). بنابراین اگر منظور همین شهاب مادی و آسمان مادی باشد، باید پذیرفت که این منطقه برای دانشمندان بشر کشف شده و مطلب اسرارآمیزی در آن وجود ندارد.» (مکارم شیرازی، ۵۱/۱۱)

اما روشن است که این مطالب، قرینه عقلی یا نقلی برای رویگردانی از ظاهر آیات به حساب نمی‌آید؛ چرا که همان‌گونه که برخی از مفسران اشاره کرده‌اند، ممکن است دانشمندان در آینده در زمینه این آیات به حقایق تازه‌ای دست یابند که امروز به آن دست نیافته‌ایم (همان). چگونه می‌توان ادعا کرد که بشر به آسمان و خارج از جوّ رفته

و در آنجا مطلب رازگونه‌ای وجود ندارد؟ در حالی که نبود شاهد در علم تجربی امروز، سبب بطلان یک امر نمی‌شود؛ چرا که علم تجربی تنها قادر است بگوید وجود این امر با دلایل علمی ثابت نشده، اما نمی‌تواند به صرف عدم وجود دلیل علمی، حکم به عدم وجود یک امر داشته باشد.

نمونه‌های متعددی در علم تجربی بر همین اساس استوار است که در گذشته شواهد علمی قادر به اثبات آن نبوده، اما در علم امروز اثبات شده‌اند، چنان‌که وجود امواج متعدد در پیرامون زمین همچون امواج مادون قرمز و فرابینش و همچنین امواج صوتی با فرکانس‌های متفاوت که گوش انسان قادر به شنیدن آنها نیست، در چند صد سال گذشته توسط علم تجربی ثابت نشده و شاهدی بر وجود آنها یافت نشده بود، اما عدم شاهد و دلیل علمی تا آن زمان، منجر به نفی این امور توسط علم تجربی نبود، تا آنکه شواهد امروزی این امور را به اثبات رساندند.

درباره آیات مورد گفت و گو نیز چنین امری ممکن است که حقایقی، چه در داخل جو زمین و چه بیرون آن وجود داشته باشد، ولی بشر تاکنون به آن دست نیافته و در آینده شواهدی برای آن بیابد.

### ب) نقد دیدگاه تفسیر المیزان

اشکالی که بر تأویل تفسیر المیزان وارد است، این است که دلیل یا قرینه شایسته‌ای برای تأویل معنای ظاهری آیه ارائه نشده است، هرچند از لابه‌لای مباحث در این تفسیر چنین به دست می‌آید که مهم‌ترین دلیل برای این تأویل، دشوار نمودن پذیرش معنای ظاهری آیه است، افزون بر آنکه آیات آغازین سوره صفات، یعنی «وَ الصَّافَاتِ صَفَّا»\* فَالْأَجَرِ رَجْرًا\*\*، مؤیدی بر تأویل آیات پس از آن دانسته شده است (طباطبایی، ۱۲۵/۱۷)، ولی درباره چگونگی این تأیید به همین اندازه بسنده شده که داستان استراق سمع شیاطین و آماج شهاب قرار گرفتنشان، به دنبال سوگند به ملائکه وحی و نگهبانان آن از مداخله شیطان‌ها ذکر شده است. بنابراین اشکال اصلی در این نظریه، عدم وجود قرینه است.

## ج) نقد دیدگاه تفسیر نمونه

همان طور که گذشت، در تفسیر نمونه، «سماء» به معنای آسمان حق و معرفت و معنویت به تأویل برده شده است. این تأویل پذیرفتی نیست؛ چراکه اساساً تأویل درباره ظواهر قرآن است، نه تصریحات. در حالی که در برخی از آیات مربوط به شهاب‌سنگ‌ها، تصریح قرآن بر این است که منظور از سماء، آسمان دنیاست، چنان‌که آیات سوره صافات و سوره ملک این امر را می‌رساند. در هر دو دسته این آیات، تصریح به آسمان دنیا شده است و در این صورت، جای تأویل معنای ظاهر به غیر ظاهر نیست.

در تفسیر نمونه، شهاب به معنای رهبران الهی و دانشمندان تأویل برده شده است. مهم‌ترین قرینه این تأویل، روایتی است که در آن از اصحاب حضرت رسول اکرم ﷺ به نجم تعبیر شده است. توضیحات دیگر برای این تأویل نیز از همین دست است.

اشکال این است که اولاً این تشییه در یک روایت از حضرت رسول اکرم ﷺ به کار رفته که اصلاً هیچ ارتباطی به آیات مورد بحث ندارد. ثانیاً در خود آن روایت هم، حضرت رسول برای تشییه اصحاب به نجم، توضیح داده‌اند که همان‌طور که ستارگان سبب هدایت در راه‌ها هستند، اصحاب من هم سبب هدایت هستند (رک: صفار، ۱۱/۱؛ ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱۵۶؛ طبرسی، ۳۵۵/۲)، و گر نه در همان روایت هم نمی‌شد بدون قرینه به جای اصحاب از واژه «نجم» استفاده کرد. ثالثاً اصلاً در آیات مورد بحث، واژه «نجم» به کار نرفته است، بلکه واژه «شهاب» وجود دارد.

گفتی است که این روایت در منابع شیعی به‌گونه‌ای دیگر نقل شده که در ادامه آن تبیین شده که مقصود از اصحاب، اهل بیت ﷺ می‌باشند؛ به عبارت دیگر، روایتی که دلالت بر نجم بودن اصحاب [و دانشمندان] دارد، روایت تقطیع شده‌ای است که در منابع اهل سنت نقل شده است و بنابراین قابل استناد نیست. در هر صورت این تأویل به هیچ روی پذیرفتی نیست.

از آنچه در نقد دیدگاه تفسیر المیزان و نمونه گفته شد، اشکال طنطاوی نیز آشکار می‌شود که عبارت است از عدم وجود قرینه کافی برای رویگردانی از معنای ظاهري آیات و تأویل آنها و نیز عدم وجود قرینه برای سبب دانستن شهاب در ایجاد نور و علم یا ایجاد عذاب.

### ۳. معنای ظاهر

بسیاری از مفسران به ویژه مفسران قدیمی‌تر، ظاهر آیات قرآن را بی‌کم و کاست حفظ کرده و آیات را بر همان ظاهر تفسیر نموده‌اند که «سماء» اشاره به همین آسمان دارد و «شهاب» اشاره به همین شهاب آشکار است و «شیطان» همان موجودات خبیث متمرّدند که می‌خواهند به آسمان‌ها بروند و گوشاهی از اخبار این جهان ما را که در آسمان‌ها منعکس است، از راه استراق سمع دریابند، ولی شهاب‌ها همچون تیر به سوی آنها پرتاب می‌شوند و آنها را از رسیدن به این هدف باز می‌دارند (ر.ک: طوسی، ۳۲۵/۶؛ طبرسی، ۵۱۰/۶؛ رازی، ۱۷۹/۱۶؛ مدرسی، ۲۰۲/۱۱؛ صابونی، ۲۷/۳؛ فخر رازی، ۵۸۴/۳۰؛ آلوسی، ۲۶۷/۷).

### دیدگاه برگزیده

پیش از ورود به بیان اصل تفسیر، توجه به برخی نکته‌ها درباره آیات شهاب‌سنگ و ویژگی‌های آن در قرآن کریم ضروری است.

#### ۱. نکات قابل استفاده از آیات

«رجیم» در لغت به معنای «رانده شده»، از ماده «رجم» به معنای دور ساختن و راندن شخص با سنگ است (ابن منظور، ۲۲۶/۱۲). «رجم» به هرگونه دور کردنی نیز اطلاق می‌شود، چنان‌که به راندن کسی با دشنام، «رجم بالقول» گفته می‌شود (فیومی، ۲۲۱/۲). «مارد» نیز از ماده «مرد»، به معنای جدا شدن شیء از هر چیز مادی یا معنوی که در شأن آن شیء است، به کار می‌رود (مصطفوی، ۷۱/۱۱). توصیف شیطان به مارد به معنای محروم ماندن او از اخبار غیبی است.

بنابراین از توصیف شیطان به «رجیم» در آیات سوره حجر و «مارد» در آیات سوره صافات، این نکته استفاده می‌شود که شیطان به دلیل رانده شدن از درگاه الهی، از اخبار غیبی که در صورت رانده نشدن از آنها آگاه می‌شد، بی‌بهره شده است و اکنون در پی آن است که با استراق سمع، از آن اخبار آگاهی یابد تا مقاصد شیطانی خود را در برابر مقاصد رحمانی و هدایتی خداوند دنبال نماید.

تعابرات جمع در آیات یادشده مانند «هر شیطان رانده شده»، «هر شیطان محروم شده» و... نشان می‌دهد که شهاب‌ها تنها برای راندن ابليس نیست، بلکه همه جنیان و شیاطینی که قصد استراق سمع دارند، با این شهاب‌ها رویه‌رو می‌شوند.

از تلاش جنیان و شیاطین برای استراق سمع و مقابله لشکریان الهی با آنها بهوسیله شهاب مشخص می‌شود که ماهیت اخبار آسمانی به گونه‌ای است که برای شیاطین و جنیان قابل دریافت است؛ چراکه در غیر این صورت، تلاش آنها برای استراق سمع و مقابله شهاب‌ها با آنها لغو و بی فایده بود. ضمن آنکه آیه ۹ سوره جنَّ که از زبان جنیان می‌گوید **﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْدُعُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدُ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا﴾**، گویای همین حقیقت است که پیام‌های آسمانی برای ایشان قابل درک بوده است.

بر پایه آیات سوره جنَّ، در گذشته جنیان برای استراق سمع به آسمان می‌رفتند، ولی بعد از مدتی وقتی می‌خواستند استراق سمع کنند، آسمان را سرشار از نگهبان و شهاب‌های شکافنده می‌یافتد؛ یعنی از یک برهمای از زمان از استراق سمع ممنوع شده و با نگهبان و شهاب از آن جلوگیری به عمل می‌آمد.

روایات موجود در منابع شیعه و اهل سنت نشان می‌دهد که مقطع این تغییر، بعثت پیامبر اسلام ﷺ و نزول قرآن است. بر پایه روایتی در صحیح بخاری و صحیح مسلم و نیز تفسیر مجمع البیان، هنگامی که جنیان دیدند که نمی‌توانند از اخبار آسمانی کسب اطلاع کنند و شهاب‌ها آنها را تعقیب می‌کنند، به جست‌وجوی حادثه‌ای در دنیا پرداختند که سبب این امر شده است. آنان شرق و غرب زمین را جست‌وجو کردند، تا جایی که پیامبر اکرم ﷺ و اصحابشان را در حال خواندن قرآن در نماز صبح دیدند و فهمیدند که بعثت حضرت رسول سبب عدم دستیابی ایشان به اخبار آسمانی شده است (بخاری، ۶۱۰؛ نیشابوری، ۱۲۵؛ طبرسی، ۵۵۶/۱۰). البته در برخی از روایات، عدم دسترسی شیاطین به اخبار آسمانی، مصادف با میلاد پیامبر اسلام ﷺ دانسته شده است (بحرانی، ۳۳۴/۳؛ حقی، ۴۵۰/۴). این امر از اهمیت و حساسیت قرآن و اسلام و همچنین آماده شدن تمام شرایط آسمانی برای اجرای برنامه نهایی هدایت الهی با نزول قرآن و تبیین حضرت رسول اکرم ﷺ خبر می‌دهد.

در آیات سوره صفات و ملک، تعبیر «السماء الدنيا» به کار رفته، ولی در آیات سوره حجر و جن، تعبیر «السماء» به صورت مطلق آمده است. اما به نظر می‌رسد با توجه به اتحاد موضوع هر چهار آیه، منظور از «آسمان» در آیات سوره حجر و جن نیز همان «آسمان دنیا» است.

## ۲. معنا و خصوصیات شهاب‌سنگ‌ها در قرآن

معنای شهاب: «شهاب» در لغت به معنای شعله‌ای است که از آتش افروخته زبانه می‌کشد و اصطلاحاً به خطی از نور گفته می‌شود که هنگام برخورد و سوختن غبارها و نیز برخورد صخره‌های موجود در فضا با جو زمین ایجاد می‌شود (گیاهی، ۹۳/۲؛ زیلیک، ۲۸۶/۱؛ دگانی، ۲۹۶/۲). اگر شهاب به طور کامل نسوزد، به زمین برخورد می‌کند که در این صورت شهاب‌سنگ نامیده می‌شود (هاچستون و گرام، ۱). شهاب‌سنگ‌ها به سه نوع عمده سنگی، فلزی و سنگی – فلزی تقسیم می‌شوند (عدالتی و فرخی، ۸۱).

طبق برآوردها هر روز حدود صدمیلیون شهاب وارد جو زمین می‌شوند. اندازه آنها از یک ریگ کوچک شروع می‌شود و در بزرگ‌ترین حالت، به چند صد متر می‌رسد. شهاب‌ها بیشتر در فاصله بین ۱۰ تا ۱۵۰ کیلومتری سطح زمین آشکار شده و تا ارتفاع ۵۰ تا ۸۰ کیلومتری زمین نابود می‌شوند (مسترحمی، ۳۹۴).

«شهاب مُبِين»: «مبین» از ماده «بین»، به معنای واضح و آشکار است (فیومی، ۷۰/۲)، بنابراین این شهاب‌ها نامرئی نیستند، بلکه نه تنها مرئی هستند، بلکه به قدری واضح هستند که کاملاً آشکارند. این آشکار بودن ممکن است برای جنیان یا انسان‌ها باشد. بیشتر تفاسیر درباره توصیف شهاب با وصف «مبین» توضیحی ارائه نکرده‌اند، اما برخی محققین معتقدند چون مخاطب این آیات ساکنان زمین هستند، پس منظور از مبین، آشکار بودن برای انسان‌هاست (نصیری، ۱۵۴).

«شهاب ثاقب»: «ثاقب» از «ثقب» به معنای شکافنده و نفوذ کننده است (واسطی، ۳۳۷/۱). بعید نیست که مقصود در اینجا، نفوذ به دلیل آتشین و نورانی بودن باشد؛ چراکه به زن یا مردی که دارای چهره بشدت قرمز است، «رجل ثقیب» و «امرأة ثقیبہ»

گفته می شود (فراهیدی، ۱۳۹/۵). بنابراین «شهاب ثاقب» ممکن است به معنای شهاب نافذ و سوراخ کننده باشد؛ گویی بر اثر نور شدید، صفحه چشم را سوراخ کرده و به درون چشم انسان نفوذ می کند و در آیه اشاره به این است که به هر موجودی اصابت کند، آن را سوراخ کرده و آتش می زند (مکارم شیرازی، ۱۹/۱۹). برخی از محققین نیز بر این عقیده‌اند که معنای «شهاب ثاقب» آن است که این شهاب‌ها اتمسفر زمین را می شکافند و سرعت عمل زیادی دارند و چون بحث از آسمان دنیا بوده و توصیف قرآن برای مخاطبین قرآن است، پس توصیف قرآن باید محسوس (و قابل مشاهده برای همه مردم مخاطب قرآن) بوده باشد و معنای محسوس، همان معنای شکافنده و دارنده سرعت عمل می باشد (نصیری، ۱۵۵).

**«شهاباً رصدأ»:** ماده «رصد» به معنای آمادگی و انتظار چیزی را کشیدن است (مصطفوی، ۴/۲؛ قرشی، ۳/۱۰۱). بنابراین صفت «رصد» برای شهاب در تعبیر سوره جن بدين معناست که شهاب‌ها در کمین جنیان و آماده پرتاب شدن به سمت آنها هستند. سرعت عمل شهاب‌ها: از حرف «فاء» در عبارت «فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ» چنین استفاده می شود که بین شروع به عمل برای استراق سمع توسط جنیان و تعقیب ایشان توسط شهاب، فاصله زیادی نیست، بلکه برای جلوگیری از استراق سمع، بی‌درنگ این شهاب‌ها به سمت آنان پرتاب می شود. تعبیر «یجد» که فعل مضارع است، در آیه شریفه **﴿فَمَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا يَجِدُ لَهُ شِهَاباً رَصَداً﴾** نیز بیانگر این مطلب است که به محض شروع به استراق سمع، جن، شهاب را می بیند؛ یعنی بلا فاصله شهاب وارد عمل شده است.

**«خطفَ الخطفة»:** «خطفه» از ماده «خطف»، به معنای جذب و اخذ ناگهانی و به تعبیر دیگر، «ربودن» است (مصطفوی، ۳/۶۸). از این تعبیر که در آیه سوره صفات به کار رفته است، این امر استفاده می شود که در اثر محافظت شدید از آسمان‌ها، امکان استراق سمع بسیار کم شده بود و جنیان نیز که از این مطلب آگاهی پیدا کرده بودند، به دنبال شنود اخبار فراوان نبودند، بلکه به ربودن خبری کوچک و یا ناقص بستنده کرده بودند. تعبیر **«إِلَّا مَنْ خَطِفَ الخطفةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾**، نشان‌دهنده این قناعت است که البته شهاب ثاقب اجازه این را هم به ایشان نمی دهد.

## مقدمات دیدگاه برگزیده

تذکر این نکته لازم است که تفسیر پیش رو از آیات، نتیجه تأملات شخصی نگارنده در تفسیر این آیات است که با دقت در معانی لغوی و بهره‌گیری از روایات وارد شده در این زمینه، به عنوان یک نظریه احتمالی بیان می‌شود. پیش‌فرض این دیدگاه، نبود قرینه کافی جهت صرف نظر از معنای ظاهری آیات است. جهت بیان روان‌تر، این تفسیر طی چند مقدمه بیان می‌شود.

### الف) امکان ارتباط بین اخبار غیبی با آسمان دنیا

ارتباط میان آنچه در ملأ اعلا و در عوالم بالاتر از عالم مادی اتفاق می‌افتد با آسمان این دنیا بعید نیست، چنان‌که بر پایه روایات متعدد، اصل دانش نجوم و امکان فهم برخی از رویدادهای جهان با توجه به وضعیت آسمان و ستارگان، واقعیتی انکارناپذیر است. علامه مجلسی در جلد ۵۵ بحار الانوار این روایات را گردآورده است. به عنوان نمونه، در روایتی نقل شده است که آزر منجم نمرود بود و از وضعیت ستارگان، تولد حضرت ابراهیم علیه السلام را پیشگویی کرد و به نمرود خبر داد (مجلسی، ۲۳۷/۵۵). روایات متعدد دیگری در همین زمینه وجود دارد. اگرچه در همین بخش از بحار الانوار، روایاتی نیز وجود دارد که از پرداختن به دانش نجوم نهی کرده است. مرحوم صاحب جواهر بعد از اشاره به این دو دسته از روایات می‌فرماید:

«روایات دال بر وجود اصل علم نجوم قابل شمارش نیست و این دو دسته از روایات با یکدیگر قابل جمع هستند، به این صورت که اگر اعتقاد بر این باشد که ستارگان، صاحبان اراده مستقل، فاعل مختار و تأثیراتشان مستقل است، بدون اینکه مسخر خداوند باشند (چنان‌که منجمان قبل از اسلام بر این باور بوده‌اند)، در این صورت منجم مانند ساحر و کاهن خواهد بود. اما اگر اعتقاد بر این باشد که موقعیت ستارگان، نشانه‌ها و علامات سنت خدا و عادت او باشند؛ یعنی بر این باور باشیم که عادت خدا بر این امر جاری است که مثلاً فلان ستاره فلان تأثیر را دارد و حق تعالی تأثیرات آنها را به مقتضای حکمت خویش قرار داده است، در این صورت [علم نجوم] حرام نخواهد بود... ولی احاطه به دقایق اخترشناسی برای غیر خزانه‌داران علم

الهی آسان نیست؛ زیرا دیگران احاطه کامل به احوال و اوضاع فلکی و اقترانات کواكب ندارند... و می‌بینیم گروهی از شیعه این دانش را فرا گرفته که در میان آنان، علما و محدثان بزرگ وجود داشته‌اند.» (نجفی، ۱۰۶/۲۲)

این دیدگاه فقهی با در نظر گرفتن تمام روایات در این زمینه بیان شده و وجود رابطه بین آسمان و ستارگان با اخبار غیبی را بیان می‌کند، اما به هر حال حتی در صورت انکار وجود این رابطه، امکان وجود چنین رابطه‌ای برای تبیین دیدگاه برگریده نگارنده در تفسیر این آیات کافی است و علم تجربی هم توان رد امکان این ارتباط را ندارد.

**امکان کارشکنی شیاطین جنی در هدایت، با اطلاع از اخبار غیبی**

با ملاحظه آیات قرآن و روایات، مشخص می‌شود که اگر شیاطین جنی از اخبار غیبی آگاهی داشته باشند، با سوء استفاده از آن، تلاش می‌کنند تا در راستای اهداف شیاطینی خود از این اخبار در جهت تخرب برname‌های هدایت الهی استفاده کنند. نمونه آشکار آن، برخورد ابليس با حضرت آدم و حوا ﷺ است. ابليس که بر اساس آیه ۵۰ سوره کهف از جنیان بود، با اطلاع از اینکه خوردن از درخت ممنوعه توسط آدم و حوا سبب گرفتاری آنان می‌شود، اسباب اخراج آدم و حوا را از بهشت فراهم کرد؛ «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَكُنُونَا مِنَ الطَّالِمِينَ» (بقره/۳۵). این جریان بیانگر آن است که آگاهی شیاطین جنی از اخبار غیبی می‌تواند سبب مزاحمت در هدایت شود.

در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز به این نکته اشاره شده است که شیاطین به این دلیل از استراق سمع منع شدند که در روی زمین، وحی الهی با اخبار آسمانی اشتباه نشود و اهل زمین در تشخیص آنچه از جانب خداوند نازل می‌شود، به اشتباه نیفتند (طبرسی، احتجاج، ۳۳۹/۲). همچنین در تفسیر قرطبی از ابن عباس نقل شده است که شیاطین داخل آسمان می‌شدند و اخبار آن را به کاهنان می‌رساندند، سپس کاهنان دروغ‌هایی را به آن افزوده و برای مردم بیان می‌کردند [و به این وسیله اسباب گمراهی مردم را فراهم می‌کردند] (قرطبی، ۱۰/۱۰).

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که در صورت آگاهی شیاطین از اخبار غیبی، ایشان افزون بر کارشکنی در برنامه‌های هدایتی، اسباب زحمت بندگان خدا را نیز فراهم می‌کنند.

### ستارگان و نیروهای بین آنها، بازدارنده اصلی شیاطین و جنیان

برخی از آیات قرآن درباره شهاب‌سنگ‌ها و شیاطین و جنیان در صدد بیان این مطلب است که خداوند به منظور فراهم کردن شرایط مساعد برای هدایت، به جهت جلوگیری از بهره‌مندی شیاطین از وضعیت آسمان‌ها و به دست آوردن آگاهی‌هایی از عوالم غیبی، وضعیت آسمان دنیا و ستارگان بی‌شمار و اجرام آن و نیروهای بین آنها را به‌گونه‌ای قرار داد که به‌واسطه نوع ارتباط بین این اجرام و نیروهای میان آنها، شیاطین امکان ورود به فاصله‌های دوردست در آسمان‌ها را نداشته باشند و نتوانند با استفاده از رابطه بین آسمان دنیا و عوالم غیبی، از اخبار عوالم غیبی اطلاعی به دست بیاورند. منظور از آسمان دوردست، فضایی است که ستارگان و اجرام آسمانی در آن قرار دارند که بسیار دورتر از جو ۱۰۰ تا ۲۰۰ کیلومتری زمین است. در واقع به این وسیله، خداوند راه پی بردن شیاطین به بیشتر اخبار غیبی را از طریق مسدود کردن سبب رسیدن به این اخبار، یعنی وضعیت آسمان و ستارگان و اجرامش، بسته است. تأکید به این نکته لازم است که این بحث، درباره بازدارندگی خود ستارگان و اجرام آسمانی و نیروهای بین آنهاست و ارتباطی به شهاب‌سنگ‌ها ندارد. در بین آیات مربوط به شهاب‌سنگ‌ها، موارد زیر گویای این مطلب هستند:

﴿وَ لَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ زَيَّنَاهَا لِلنَّاظِرِينَ \* وَ حَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (حجر/۱۶-۱۷). در این آیه، اصل حفظ شدن آسمان (آسمانی که دربردارنده اجرام است و نه فقط جو اطراف زمین) از دسترس شیاطین بیان شده است.

﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّبْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ \* وَ حِفَظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ \* لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمِلَائِكَةِ وَ يَقْدَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ \* دُحُورًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ (صافات/۶-۹). «دحور» در لغت از ماده «دحر»، به معنای راندن و دفع کردن همراه با اهانت است (مصطفوی، ۱۷۷/۳). «واصب» نیز از ماده «وصب» به معنای ملازم بودن امر ناخوشایند است (همان).

۱۱۷/۱۳). بنابراین «وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ» می‌تواند به معنای این باشد که عدم دسترسی شیاطین به اخبار عالم بالا، برای ایشان یک عذاب دائمی است. ممکن است دلیل آن این باشد که ایشان استعداد و توانایی این کار را دارند و دوست دارند مطابق تمایلشان چنین کاری بکنند، ولی به دلیل حفاظت شدید آسمان، امکان انجام این کار را پیدا نمی‌کنند. مانند دزدی که بداند اموال زیادی در نزدیکی اوست، اما چون بهشت از آن اموال حفاظت می‌شود، اگر او بخواهد به سراغ آن اموال برود، با برخورد سخت و آتشین محافظان روبرو می‌شود که در این صورت، همین علم او به وجود این اموال و علم او به عدم امکان دسترسی، عذاب دائمی برای او خواهد بود. در روایتی از امام باقر علیهم السلام نیز «عذاب واصب» به عذاب دائم تفسیر شده است (قمی، ۲۲۱/۲). این دائمی بودن عذاب می‌تواند به دلیل وجود نیروهای بین اجرام آسمانی باشد که همیشگی است. روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علیهم السلام نقل شده که تأییدکننده وجود چنین نیروهایی بین اجرام آسمانی است. بر پایه این روایت، هر ستاره‌ای با ستونی از نور به ستاره دیگر مربوط است (همان، ۲۱۹).

در این آیات، ستارگان از یک سو مایه زینت آسمان معرفی شده‌اند، و از سوی دیگر سبب حفظ آسمان از دسترسی شیاطین دانسته شده‌اند؛ آسمانی که در بردارنده اجرام است و نه فقط جو اطراف زمین. این حفاظت از آسمان به اندازه‌ای شدید است که اگر شیطانی بخواهد با نفوذ به آسمان دوردست، با توجه به وضعیت ستارگان، اخبار غیبی را به دست بیاورد، به هیچ وجه نمی‌تواند موفق شود و از هر جهت مورد حمله قرار می‌گیرد **(يَقْدُفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ)**.

**﴿وَلَقَدْ زَيَّنَا السَّمَاءَ الدُّلُّياً بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاها رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَغْنَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾** (ملک/۵). این نکته قابل دقت است که «رجوماً» به معنای اصل دفع است، نه الزاماً دفع همراه با سنگ زدن (مصطفوی، ۷۳/۴). در این آیه هم اصل وجود ستارگان، سبب دفع شیاطین معرفی شده‌اند که مؤید همین دیدگاه است که آسمان دوردست با وضعیت خود ستارگان و نیروهای میان آنها، به کلی از دسترس شیاطین به دور است.

در این زمینه طبرسی روایتی از امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل می‌کند که بر پایه آن، آیه شریفه **﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾** (واقعه/۷۵) اشاره به این امر دارد که جایگاه

ستاره‌ها در آسمان، سبب دور شدن شیاطین می‌شود (طبرسی، مجمع‌البيان، ۹/۳۴). طبق این روایت، موقعیت مکانی ستاره‌ها به‌گونه‌ای است که موجب دور کردن شیاطین از آسمان می‌شود.

لازم به ذکر است که با جست‌وجوی گسترده نویسنده در کتب تفسیر و نیز کتب و مقالات پژوهشی درباره آیات دور کردن شیاطین، موردی یافت نشد که به نقش ستارگان و جایگاه آنان در راندن شیاطین اشاره کرده باشد. بالاتر از آن حتی در برخی موارد، بدون هیچ قرینه‌ای، آیاتی که پیرامون ستارگان و نقش آنها در این باره آمده است، به شهاب‌ها تفسیر شده و البته گاهی معنای شهاب نیز به تأویل برده شده است (برای نمونه رک: معرفت، ۷/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۱/۵۱؛ مسترحمی، ۳۹۶).

### مؤیدات بازدارندگی ستارگان از شیاطین

۱- ﴿وَ السَّمَاءُ وَ الطَّارِقُ﴾ وَ ما أَذْرَاكَ مَا الطَّارِقُ \* النَّجْمُ الْثَاقِبُ (طارق/۱-۳).

«نجم» به معنای ستاره است (فراهیدی، ۶/۱۵۴؛ راغب، ۷۹۱؛ ابن منظور، ۱۲/۵۶۸). فعل «نَجَمَ» به معنای طلوع و ظهر کردن است (ابن منظور، ۱۲/۵۶۸) و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، معنای ثاقب نیز شکافنده، با سرعت و آتشین است.

«طارق» از ماده «طرق» به معنای کوبیدن است (همان، ۱۰/۲۱۵). به راه «طريق» گفته می‌شود، چراکه با پای رهروان کوبیده می‌شود (راغب، ۱۸/۵۱) و «مطرقه» به معنای چکش است که از آن برای کوبیدن استفاده می‌شود (ابن منظور، ۱۰/۲۱۵).

با توجه به معنای طارق، از این آیات شریفه چنین برمی‌آید که ستاره نورانی و آتشین و شکافنده و نفوذکننده، همان طارق یعنی کوبنده است. برخی از مفسران نیز چنین نظری را ابراز کرده‌اند (رک: ابوحجر، ۱۹۵). توجه به این نکته نیز لازم است که در این آیه، طارق یا همان کوبنده بودن، صفت نجم است، نه صفت شهاب، بنابراین ممکن است گفته شود این مطلب اشاره به همان نیروهای ستارگان و اجرام آسمانی دارد که سبب جلوگیری از نفوذ شیاطین و جنینان به آسمان‌ها و فضای بین اجرام آسمانی می‌شود.

احتمال دیگری که درباره این آیات مطرح است، آن است که قدرت نفوذ و شکافتن و کوبندگی متعلق به یکی از ستارگان است که تنها همین ستاره سبب دور ماندن شیاطین از فضای بزرگی از آسمان‌ها می‌شود. در روایتی از امیرالمؤمنین علی‌الله علیه السلام، طارق بهترین ستاره آسمان معرفی شده که مردم آن را نمی‌شناسند و دلیل نام‌گذاری آن به طارق را عبور نور آن از آسمان‌های هفتگانه و سپس برگشت نور به خود ستاره دانسته‌اند (ابن بابویه، علل الشرایع، ۵۷۷/۲). این روایت مؤید آن است که طارق یک ستاره خاص است. شاید بتوان گفت این نور که از تمام آسمان‌ها می‌گذرد، سبب حفظ و نگهداری آنهاست.

۲- ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا فَوَقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (مؤمنون/۱۷) و ﴿وَ بَيْنَهَا فَوَقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ (نبأ/۱۲).

در تفسیر المیزان، «طرائق» جمع «طریقه» به معنای راه‌های عبور و مرور دانسته شده است، چراکه آسمان‌ها راه‌هایی هستند که فرشتگان در صعود و نزولشان و اعمال ما در صعودشان به سوی خدا و... طی می‌کنند (طباطبایی، ۲۲/۱۵). در تفسیر نمونه، «طرائق» به معنای راه رفت و آمد فرشتگان یا مدار گردش ستارگان یا هفت‌آسمان تفسیر شده است (مکارم شیرازی، ۲۱۶/۱۴). ولی به نظر برخی محققین چنین معنایی برای طرائق درست نیست؛ چراکه «طرائق» جمع «طریقه» است، نه «طریق» و «طریقه» در قرآن به معنای راه معمولی به کار نرفته است. همچنین در برخی کتب لغت و نیز نهج البلاغه و صحیفه سجادیه، طریقه به معنای راه معمولی به کار نرفته است. به نظر ایشان، «طرائق» در این آیه مثل آیه ۱۱ سوره جن است؛ ﴿وَ آنَا مِنَا الصَّالِحُونَ وَ مِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَادًا﴾ و در آن «ذا» مقدر است؛ یعنی بالای سر شما هفت‌آسمان که دارای احوال و ویژگی‌های خاص هستند، آفریدیم و ما از خلق غافل نیستیم و می‌دانیم آن ویژگی‌ها در زندگی مردم چه تأثیری دارد (قرشی، ۲۱۲/۴).

به نظر می‌رسد مضمون آیه مورد بحث و آیه شریفه ﴿وَ بَيْنَهَا فَوَقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ (نبأ/۱۲) درباره یک مطلب هستند. بنابراین و با توجه به معنای ماده «طرق» که پیش از این در بحث از معنای «طارق» گذشت، ممکن است گفته شود معنای این دو آیه شریفه این است که آسمان‌ها با دربرداشتن ستارگان با قدرت کوبندگی زیاد در برابر مزاحمان و

شیاطین، در واقع آسمان‌های محکمی در برابر استراق سمع و کسب اخبار توسط آنان هستند.

### نظریه برگزیده در تفسیر آیات شهاب‌سنگ

با پذیرش امکان ارتباط میان عوالم غیبی و آسمان دنیا و پذیرش این مطلب که می‌توان از وضعیت آسمان دنیا و ارتباط ستاره‌ها و اجرام این آسمان، به اخباری از عوالم غیبی دست یافت، و همچنین این امر که شیاطین می‌توانند با بهره بردن از این امکان، در هدایت الهی کارشکنی کرده و در نتیجه گمراهی مردم را فراهم کنند، و نیز پذیرش وجود نیروهایی در اجرام آسمانی و بین آنها که سبب عدم دستیابی شیاطین و جنیان به بیشتر اخبار غیبی می‌شود، می‌توان چنین گفت:

به دلیل حفاظت شدید آسمان دوردست به وسیله خود اجرام آسمانی و وضعیت آسمان، شیاطین نمی‌توانند از اخبار عالم غیب کسب اطلاع کنند، ولی با توجه به آیات دیگر و برخی فقرات انتهایی آیات پیش‌گفته، چنین به نظر می‌رسد که هرچند شیاطین امکان کسب آگاهی از خود آسمان دوردست را نداشته‌اند، اما تا مدت‌ها می‌توانسته‌اند با حضور در جایگاه‌هایی در جو زمین، اخبار ناچیزی از عالم غیب را به دست آورند و به تعبیر قرآن، استراق سمع کنند. فقرات گوناگون آیات قرآن کریم، بندهای مختلف این دیدگاه را تأیید می‌کنند. دلیل اصلی وجود چنین جایگاه‌هایی، آیه ۹ سوره جن است که چنین می‌فرماید: ﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ...﴾.

دلیل اینکه این جایگاه‌ها در جو زمین هستند نه در آسمان دوردست، این است که در ۳ آیه قرآن بیان شده که اگر شیاطین و جنیان بخواهند با بهره‌مندی از این جایگاه‌ها استراق سمع کنند، با شهاب رانده می‌شوند، در حالی که بیرون از جو زمین شهابی وجود ندارد، بلکه آنچه خارج از جو است، تنها پاره‌سنگ‌هایی است که وقتی وارد جو زمین می‌شوند، به دلیل اصطکاک با جو زمین و گرمای ناشی از آن می‌سوزند و به شهاب تبدیل می‌شوند. برخی آیات بر این مطلب دلالت دارند: ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتَيْهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ﴾ (حجر/۱۸)، ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتَيْهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ (صفات/۱۰)، ﴿فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآنَ يَجِدُ لَهُ شِهَابًا رَصَادًا﴾ (جن/۹).

دلیل اینکه شیاطین با حضور در این جایگاهها در جو زمین تنها می‌توانسته‌اند اخبار مختص‌ری به‌دست بیاورند، تعبیر «خَطْفَ الْخَطْفَه» می‌باشد: ﴿إِلَّا مَنْ خَطَّفَ الْخَطْفَهُ فَأُتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ (صفات ۱۰) و چنان‌که اشاره شد، معنای «خَطْفَ الْخَطْفَه»، دریافت اخبار بسیار کم است.

اما این استراق سمع جزئی از جو پیرامون زمین هم از یک زمانی به بعد امکان‌ناپذیر شد، چراکه شهاب‌های آمده‌ای در کمین قرار گرفتند که اگر شیطانی خواست استراق سمع کند، با او مقابله کند. آیه ﴿... فَمَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا يَجِدُ لَهُ شَهَابًا رَصَادًا﴾ (جن ۹) دلالت بر این مطلب دارد.

پیش از این بیان شد که بر پایه روایات، تاریخ این تغییر وضعیت، بعثت حضرت رسول خاتم ﷺ یا تولد مبارک ایشان بوده است. دلیل این تغییر نیز می‌تواند این باشد که ظهور حضرت رسول با هدف تحقق برنامه نهایی هدایت الهی بوده و خداوند حکیم برای تحقق هرچه بهتر این هدف، تمام شرایط لازم را فراهم نموده است که یکی از این شرایط، جلوگیری از دسترسی شیاطین به اخبار غیبی برای ایجاد اخلال در برنامه‌های هدایت الهی است.

### پاسخ به شباهت شهاب‌سنگ

در پایان، اشاره به پاسخ شباهت مطرح در این زمینه که بر معنای ظاهری آیات ایراد شده‌اند، ضروری است و با حفظ معنای ظاهری آیات نیز، این شباهت قابل پاسخگویی هستند.

شباه‌ای که شهاب‌ها را امری رایج در طبیعت دانسته و رواج آن پیش از عصر پیامبر اکرم ﷺ و پس از ایشان را به عنوان تردید در هدف‌گیری شیاطین بهوسیله آنها در تمام دوران ذکر کرده است، پاسخش آن است که در قرآن کریم هیچ‌گاه چنین ادعایی نشده که همه شهاب‌سنگ‌ها برای راندن شیاطین به کار می‌روند، بلکه فقط اشاره شده است که برای راندن شیاطین از شهاب‌سنگ‌ها استفاده می‌شود و روشن است که این امر به معنای انکار شهاب‌سنگ به عنوان یک پدیده طبیعی نخواهد بود.

توجه به این نکته لازم است که بر پایه تفسیر پیش گفته، ظاهر آیات دلالت بر راندن شیاطین بهوسیله شهاب می کند. در این صورت تنها اشکال، عدم امکان چنین امری به دلایل علمی، عقلی است و با بیان فوق، اصل امکان دفع شیاطین بهوسیله شهاب ها استوار می شود. همچنین راندن شیاطین با شهاب سنگ هیچ گونه ناسازگاری با نتایج دانش تجربی امروزی ندارد؛ چراکه به صورت کلی، دانش تجربی نمی تواند اثبات کند که برخی از این شهاب ها به سمت شیاطین پرتاپ نشده باشد یا بهسوی جو زمین تغییر مسیر نداده باشند. آیا دانش تجربی توان آن را دارد که این امر را نفی کند که برخی از سنگ های بیرون از جو زمین، بهوسیله فرشتگان نگهبان آسمان ها بهسوی جو زمین منحرف شده باشند؟

با این توضیحات، پاسخ این شبهه که شهاب سنگ ها پدیده طبیعی قبل از زمان پیامبر اسلام ﷺ بوده اند و در آینده هم خواهند بود، جواب می گیرد، به این صورت که بعد از زمان حضرت رسول، از این پدیده طبیعی برای جلوگیری از استراق سمع شیاطین استفاده می شود؛ چراکه با بعثت ایشان، قرار است برنامه نهایی هدایت انسان محقق شود و اجرای این برنامه بسیار مهم که هدف آفرینش است، نیاز به پیش نیازهایی دارد؛ از جمله اینکه باید دست اندازی شیاطین در امور غیبی کاملاً از بین برود. توجه به این نکته لازم است که همان طور که گذشت، اصل وجود ستارگان و جایگاه های آنها در آسمان، وظیفه اصلی دور کردن شیاطین را از آسمان ها بر عهده دارند، ولی شیاطین می توانسته اند تا پیش از حضرت رسول اکرم ﷺ، با حضور در جایگاه هایی در جو زمین، اخبار مختصراً به دست بیاورند و از زمان ایشان به بعد، راه این خبرگیری ناچیز نیز بهوسیله شهاب ها بسته شده است.

پاسخ اشکال مربوط به امکان پذیر نبودن هدف قرار دادن موجودات غیر مادی (شیاطین و جنیان) با شیء مادی (شهاب سنگ) نیز آن است که غیر مادی بودن جنیان و شیاطین امری قطعی و مسلم نیست؛ چراکه ایشان همانند فرشته ها نیستند، بلکه به تعبیر قرآن کریم، از آتش آفریده شده اند؛ **﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلٍ مِّنْ نَارِ السَّمَوَمِ﴾** (حجر/۲۷).

پاسخ این پرسش نیز که زمان و مکان فرود شهاب سنگ ها با علم امروزی قابل پیش بینی است، آیا شیاطین و جنیان از این علم بی بهره هستند و نمی دانند که مورد

اصابت شهاب سنگ قرار خواهند گرفت، روشن می شود؛ چراکه اولاً با دانش تجربی می توان موقع بارش شهاب ها را پیش بینی کرد؛ یعنی مواردی که شهاب های زیادی وارد جو زمین می شوند، نه زمان و مکان ورود هر شهابی را. ثانیاً ممکن است در بین بارش شهاب های زیاد، چند مورد خاص آن از قبل از ورود به جو زمین به وسیله فرشتگان تغییر مسیر داده شده و به نقاط مشخصی اصابت کنند.

اما در مورد این شبهه که آیا این مطالب از باورهای خرافی عرب جاهلی سرچشمه نگرفته است؟ جواب آن است که اصل وجود جن در عقاید عرب جاهلی پذیرفته شده بود، ولی هیچ دلیل علمی یا تاریخی یافت نمی‌شود که اعتقاد به رانده شدن شیاطین و حفظ اسرار نهانی آسمان‌ها از دستبرد آنان را از عقاید خرافی عرب جاهلی برشمارد.

نتیجہ گیری

دریاره آیات مربوط به رانده شدن شیاطین و جنیان با شهاب‌سنگ‌ها، بیشتر تفاسیر قدیمی ظاهر آیات قرآن را پذیرفته‌اند، اما برخی از مفسران معاصر، راه تأویل این آیات را پیش‌گرفته‌اند. اشکالی که بر این دسته از مفسران وارد می‌شود، آن است که برای تأویل آیات قرآنی، باید قرینه عقلی یا نقلی قطعی بر خلاف معنای ظاهری آیات وجود داشته باشد، در حالی که به نظر می‌رسد تنها قرینه آنان بر چنین تأویلی، استبعاد چنین مطلبی توسط دانش تجربی باشد. اما به نظر می‌رسد که چنین قرینه غیر قطعی‌ای نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای چشم‌پوشی از معنای ظاهری آیات به شمار آید. افزون بر آن، برای برگزیدن معنای غیر ظاهر نیز باید قرینه‌های قطعی بیان شود که در برخی تأویل‌ها چنین قرینه‌هایی نیز وجود ندارد.

با در نظر گرفتن آیات قرآن درباره شهاب سنگ‌ها و نوع رانده شدن شیاطین توسط آنها، به نظر می‌رسد که می‌توان با حفظ معنای ظاهری آیات، تفسیر مناسبی از این آیات ارائه نمود، به این بیان که: ظاهراً میان وضعیت آسمان و اجرام آسمانی، ارتباطی با اخبار عالم غیب وجود دارد که می‌توان با دسترسی به آسمان، از برخی از این خبرهای غیبی آگاه شد. شیاطین و جنیان نیز تمایل دارند تا با نفوذ به آسمان، از این اخبار غیبی آگاه شوند و با اخلاق در پر نامه‌های هدایتی الهی، بندگان را به گمراهی بکشانند. اما

آسمان و اجرامش و نیروهای احتمالی بین آنها به گونه‌ای آفریده شده که امکان چنین نفوذی را از شیاطین سلب کند. با این حال، شیاطین که از این دسترسی به آسمان‌های دوردست محروم شده بودند، کوشش می‌کردند که با قرار گرفتن در جایگاه‌هایی در جوّ زمین (و نه در آسمان‌های دوردست) و استراق سمع، از اخبار مختصّی از عالم غیب باخبر شوند، اما بعد از تولد یا بعثت حضرت رسول خاتم ﷺ، به منظور هرچه بهتر اجرا شدن برنامه هدایتی الهی، شیاطین توسط شهاب‌سنگ‌ها، از این جایگاه‌ها نیز رانده شده و امکان استراق سمع را نیز از دست دادند.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌بابویه، محمدبن علی؛ علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۳. —————؛ معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن‌منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. ابوحجر، احمد عمر؛ التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۱م.
۶. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۷. بحرانی، هاشمبن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۸. بخاری، محمدبن اسماعیل؛ صحيح البخاری، قاهره، دار ابن حزم، ۱۴۲۹ق.
۹. حقی بروسویی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۱۰. دگانی، مایر؛ نجوم به زبان ساده، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، تهران، گیتا شناسی، ۱۳۸۲ش.
۱۱. رازی، ابوالفتوح؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.

۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ تفسیر قرآن مهر، قم، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، ۱۳۸۷ ش.

۱۳. زیلیک، واسمیت؛ نجوم و اختن فیزیک مقدماتی، ترجمه جمشید قنبری و تقی عدالتی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ ش.

۱۴. شاذلی، سیدین قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروع، ۱۴۱۲ق.

۱۵. صابونی، محمدعلی؛ صفوۃ التفاسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.

۱۶. صفار، محمدبن حسن؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۸. طبرسی، احمدبن علی؛ الإحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

۱۹. طبرسی، فضلبن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۲۰. طنطاوی جوھری؛ الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، بی‌جا، المکتبة الاسلامیة، ۱۹۷۴م.

۲۱. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۲۲. عاملی، ابراهیم؛ تفسیر عاملی، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ ش.

۲۳. عدالتی، تقی؛ فرخی، حسن؛ اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵ ش.

۲۴. فخر رازی، محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۲۵. فراهیدی، خلیلبن احمد؛ کتاب العین، مصحح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.

۲۶. فیومی، احمدبن محمد؛ المصباح المنیر، قم، منشورات دار الرضی، بی‌تا.

۲۷. قرشی، سید علی‌اکبر؛ قاموس قرآن، تهران، دار الكتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.

۲۸. قرطیبی، محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.

۲۹. قمی، علی‌بن ابراهیم؛ تفسیر القمی، قم، دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.

۳۰. گیاهی، حمیدرضا؛ شناخت مبانی نجوم، انتشارات مدرسه، ۱۳۸۱ش.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مدرسی، سید محمدتقی؛ من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۳۳. مستر حمی، سید عیسی؛ بررسی آیات نجومی با تأکید بر پاسخ به شباهات، قم، رساله دکتری دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۳۴. نیشابوری، مسلم بن الحاج؛ صحیح مسلم، قاهره، دار ابن حزم، ۱۴۲۹ق.
۳۵. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الكتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۳۶. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۸۸ش.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ش.
۳۸. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الكلام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۰۴ق.
۳۹. نصیری، علی؛ «قد شبہ راهیافت خطای علمی در قرآن با تکیه به پدیده شهاب‌سنگ‌ها»، کتاب نقد، شماره ۴۹، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷-۱۷۴.
۴۰. واسطی، سید محمدمرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح: علی شیری، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
۴۱. هاچستون، رابت؛ گرام، اندرو؛ شناخت شهاب‌سنگ‌ها، تهران، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۷۶ش.

## دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف علیه السلام\*

محمد امامی (نویسنده مسؤول)\*\*

محمد میرزا<sup>ایی</sup>\*\*\*

### چکیده:

پس از مجموعه‌های ادبی و لغوی، تفسیرهای فقهی یکی از گونه‌های تفسیری هستند که در ساحت قرآن و سایه معارف آن چهره می‌بندند. قریب به یک‌سوم آیات قرآن را رفتار و گفتار انبیا و اشخاصی از امت‌های پیشین تشکیل می‌دهد. از سویی میزان نسخ ادیان گذشته و یا بازه زمانی آنها وضعیت کاملاً مشخصی ندارد، از این‌رو با توجه به بهره‌گیری فقهی ائمه علیهم السلام از آیات قصص، استفاده فقهی از آنها ضرورتی جدی است. بررسی موضوع نسخ در نگاه اصولیان و مفسران نشان داده است که دیدگاه منقح و معینی از آنان درباره بهره‌های فقهی از این بخش قرآن وجود ندارد.

نگاه فقه‌گرایانه مفسران در آیات قصه یوسف، در پژوهش نگارندگان بر روی سه مسأله همکاری با حکومت‌های باطل، جواز عقد ضمان، و جواز و عدم جواز صحنه‌سازی و نسبت دروغ به دیگران یا توجیه وسیله به خاطر هدف مقدس متمرکز است. مقاله پیش رو که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به روش توصیفی - تحلیلی فراهم آمده است، ضمن توصیف چگونگی بهره‌مندی فقهی مفسران و فقها از آیات داستانی قرآن، به نقد و بررسی کیفیت استدلال آنان پرداخته است که فقدان موضع واحد و معین درباره دایره حجت شرایع پیشین و نسخ، از ثمرات این جستار در نگاه فقهی آنان به آیات مذکور و نشان از نیازمندی نگاه فقه‌گرایانه مفسران و فقها به تبیین چهارچوب نسخ و استنباط احکام از آیات داستانی است.

### کلیدواژه‌ها:

قرآن / تفسیر فقهی / قصه / نسخ

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۵، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۷/۱

dr.imami@razavi.ac.ir

\*\* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

mirzaee6515@gmail.com

\*\*\* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

قرآن کتاب خداست و خداوند دستورات خویش را در حوزه عمل و نظر در این کتاب بیان کرده است. بایسته‌های فکری و عملی و شایستگی‌های گفتاری، رفتاری و پنداشتری را گاهی به صورت دستوری، و گاهی با نمایش عملکرد رسولان، و گاهی با امضای اعمال برخی در آیات قرآن بیان کرده و از همین جهت است که پیروی از پیامبران را همسنگ با پیروی خود دانسته است؛ از این‌رو هم سخن و دستور مستقیم الهی حجت است و می‌بایست پیروی گردد، و هم بر آنچه رسولش از جانب او دستور دهد. اگرچه برخی از فرقه‌ها گاه به فرامین قرآن بسنده کرده و سخن رسول را لازم نشمرده‌اند و در مقابل، برخی مانند اخباری‌ها، حجت کلام حق را منوط به تفسیر پیامبر ﷺ دانسته‌اند، اما بدون شک امروز اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان، حجت کتاب و سنت الهی را امری مفروض و مسلم می‌دانند.

فقه از آگوش حدیث سر برآورد و در دامن آن رشد کرد و عالمان در تفاسیر فقهی، احادیث فقهی را نیز به کار می‌گرفتند. آثار فقهی - تفسیری در گستره تاریخ اسلامی، دارای ایستارها، درون مایه‌ها و جهت‌گیری‌های گوناگون است (مهدوی راد، ۲۷/۱) و گویا پس از مجموعه‌های ادبی و لغوی که آغاز رویارویی جست‌وجوگران با فهم متن است، تفسیرهای فقهی، آغازین گونه‌های تفسیری هستند که در ساحت قرآن و سایه معارف آن چهره می‌بنند (همان، ۲۹). استنباط احکام فقهی از آیات قصص از آن جهت ضرورت دارد که از یک سو، بخش زیادی از آیات قرآن را قصه‌های انبیا و رفتار و گفتار آنان و نیز اشخاصی از امت‌های پیشین تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر، احکامی که از ادیان گذشته و یا دستورات آنان در آیات قرآن رسیده، نه دارای بازه زمانی مشخصی است، و نه آیه‌ای از قرآن بر نسخ آن دلالت دارد.

قرآن قصه‌های خود را بهترین‌ها دانسته (یوسف/۳) و خبرهایش را صدق و حق (کهف/۹۳)، موعظه و یادآوری (هود/۱۲۰)، مایه عبرت برای خردمندان و بهدور از سرگرمی و مصلق پیشینیان (یوسف/۱۱۱) معرفی کرده است. ابعاد استفاده فقهی از قصه‌ها متفاوت است؛ گاه استناد به قصص برای فهم لغت است، گاه برای شناسایی

موضوع یا برداشت‌هایی دیگر، و گاه برای تبیین حکمی است که نسخ و نهی آن در شریعت محمدی صلوات‌الله‌عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثابت نشده باشد.

تفسیر فقهی از قصص قرآن به دلیل تعلق قصه‌های قرآن به رفتارها و گفتارهای امتهای انبیای گذشته، قبل از هر چیز نیازمند تبیین مبانی مفسر در موضوع حجت و عدم حجت شرایع قبلی و اتخاذ موضع در دایره نسخ است. از این‌رو روشن شدن چهارچوب نسخ و گستره آن در تماسک به آیاتی که حاکی از شریعت پیشین است، دارای اثر می‌باشد؛ زیرا چنانچه نسخ شریعت پیشین را کلی ندانیم و یا اصلاً قائل به نسخ آنها نشویم، امکان تماسک به آنها وجود دارد؛ هم‌چنان‌که شهرت عملی نزد فقهای متقدم شیعه که در ادامه اشاره می‌شود، بر این می‌باشد.

از نگاه نویسنده‌گان که در پی بررسی دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران به آیات قصه یوسف پیامبر علی‌الله‌عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند، مبانی و معیارهای مفسران به خوبی در این بحث مشخص نیست و قبل از هر گونه استنباطی، موضوع نسخ و محدوده آن، معیارها و ملاک استنباط مفسران، و دایره و شرایط حجت ادیان پیشین باید معین گردد تا استفاده فقهی از آیات قصص را قوام و معنا بخشد. آنچه مسلم میان فقهاء و عالمان مسلمان است، این است که با رسیدن احکام شریعت جدید، در حالت تعارض دو حکم بین شریعت قبلی و بعدی، احکام شرایع پیشین نسخ می‌شود و احکام شریعت جدید جایگزین آن می‌گردد. در عین حال حتی بر طبق دیدگاه‌هایی مانند علامه که به‌طور کلی شریعت جدید را ناسخ شریعت قبلی می‌دانند (طباطبایی، ۲۹۱/۸)، و یا به شکل مطلق شرایع پیشین را نفی می‌کنند (حکیم، ۴۳۱)، در موردی که در اسلام حکمی نرسیده باشد، باز هم در پذیرش حکم شریعت پیشین میان علمای مسلمان نظر واحدی وجود ندارد.

از نظر بعضی از آنها، جایی که در شریعت جدید حکمی نیست، اما در شرایع قبلی حکم وجود داشته و به دست ما نیز رسیده است، با عنایت به استدلال پیامبر و ائمه علی‌الله‌عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به قصه‌ها (حرّ عاملی، ۲۰۶/۱۷) و بحث اصولیین در استصحاب عدم نسخ (رک: اصفهانی، ۷۵۴)، قصه‌های قرآن با توجه به قواعد استناد و استنباط، می‌تواند منبع استنباط احکام شرعی قرار گیرند؛ چنان‌که از استنادات ائمه اعظم اهل سنت و

قرآن پژوهان آنان پیداست بیشترین استنادات به قصص قرآن در استنباط احکام شرعی مربوط به آنان است (همان، ۳۳۴). عبدالوهاب خلاف می‌گوید:

«جمهور حنفیه و برخی از مالکیه و شافعی معتقدند آنچه از احکام شرایع پیشین در قرآن آمده است و در شریعت ما منع نرسیده است، حجت است و به آیاتی از قرآن (انعام/٩٠، تحلیل/١٦، شوری/١٣، مائدہ/٤٦ و ٤٨) استدلال کرده‌اند.» (خلاف، ۱۰۰)

## طرح مسأله

بخشی از احکام فقهی قرآن در راستای هدایت بشر در قالب اقوال و رفتار انبیای معمصوم و برخی از اشخاص امتهای پیشین بیان شده است. مفسران هر یک با توجه به مبانی و یا بدون تبیین مبانی در تفسیر آیات قرآن، به استنباط مسائل فقهی از این دسته آیات داستانی همت گمارده‌اند. بررسی توصیفی - تحلیلی دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران به آیات قصه یوسف علیهم السلام همراه با نگاه انتقادی، مسئله اصلی و هدف مهم نگارندگان در این مقاله است. توجه به موضوع نسخ از منظر اصولیان و مفسران، پیش‌نیاز بحث مذکور است که بدان اشاره شده است.

نسخ شرایع از منظر اصولیان شیعه

اصولیان شیعه این بحث را ذیل یکی از تنبیهات استصحاب مطرح کرده و با اشکال و پاسخ‌هایی که داده‌اند، بیشتر با عدم نسخ موافق‌اند. مرحوم آقا ضیاء عراقی می‌نویسد: «وَهِنَّتَذْ يَكُونُ مَرْجِعُ الشُّكْ وَبَقَاءُ الْحُكْمِ التَّابِتُ فِي الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ إِلَى الشُّكْ فِي بَقَاءِ مَا هُوَ مُمْضَاتٌ فِي الشَّرِيعَةِ اللاحِقَةِ، وَبِالاستصحابَ المُبَورِ يَثْبَتُ بَقَائِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ». (عراقي، ۱۷۷/۳)

ایشان عدم تأیید حکم سابق در شریعت بعدی را ناشی از جهله می‌داند که از جمله امور محال است، ازاین‌رو با شک در نسخ یا بقای حکم سابق، حکم سابق را استصحاب می‌کنیم. تقریرگر درس آقا ضیا نیز در عبارتی واضح‌تر، هنگام شک در نسخ اذن و کد شریعت اسلام شناسنامه زبان

«المشهود، انه لا فقة في المستصحب بن ابي تكون في أحكام هذه الشبعة أو من

الشایع السابقة مما لم يعلم بنسخها بالخصوص، سواء كان الشك في بقائها من جهة احتمال النسخ أو غيره، فكما أن «لا تنقض» يكون جاريا في أحكام شرعاً عند الشك في بقائهما لاحتمال النسخ أو غيره، فكذلك يجري بالنسبة إلى الشایع السابقة إذا ثبت فيها حكم بنحو الكلية ثم شك في نسخها بالنسبة إلى شرعاً.» (همان، ۳۴۷)

يعنى مشهور در بقای مستصحب، مادامى که علم به نسخ نداشته باشيم، تفاوتى ميان احکام این شریعت و شرایع قبلی نمی بینند. پس همان طور که «لا تنقض» هنگام شک در بقای حکمی به خاطر وجود نسخی در شریعت خودمان جاری است، در مورد شک در بقای حکم شرایع پیشین با احتمال نسخ در شریعت اسلام نیز جاری است.  
 صاحب «فوائد الاصول» نیز با استصحاب بقای حکم در صورت شک در نسخ آن، اعم از آنکه بقای حکم ناشی از شریعت گذشته یا حال باشد، می نویسد:  
 «فکما یجري استصحاب بقاء الحکم عند الشك في نسخ حکم من أحكام هذه الشريعة، كذلك یجري استصحاب بقای حکم الشایع السابقة عند الشك في نسخه.» (کاظمی، ۴۷۸/۴)

هیچ یک از اصولیان مذکور، اشکالات مرحوم شیخ انصاری را در ورود علم اجمالی در نسخ برخی احکام شرایع پیشین و یا دلیل ایشان را در فقدان مکلفین انبیای سلف پذیرفته و استناد به روایت پیامبر ﷺ «ما من شیء یقربکم إلى الجنة و یبعدکم عن النار الا وقد امرتکم به» (مجلسی، ۹۶/۶۷) را وارد ندانسته‌اند.

از معاصرين مرحوم آیت‌الله بروجردي (متظري، ۴۱۱/۲) و آیت‌الله خويي نيز با قبول استصحاب حکم هنگام شک در بقای حکمی به دليل نسخ، از نظريه پذيرش احکام شرایع پیشین هنگام فقدان حکم معينی در شریعت جدید دفاع نموده‌اند (خويي، ۳۸۳/۳). اگرچه اصولیان هنگام شک در نسخ، با اثبات کلی جريان استصحاب و عدم نسخ، حکمی از احکام شرایع پیشین و پسین را پذيرفته‌اند، اما در محدوده مطالعات نگارنده، به‌طور مصداقی، مثالی از قصه‌های قرآن که بيانگر نمونه عملی استفاده فقهی باشد، طرح نکرده‌اند.

## نسخ شرایع از منظر اصولیان اهل سنت

در اصول فقه اهل سنت، موضوع شریعت پیشین به عنوان منبع استنباط مطرح شده است. بعضی به شکل مطلق شرایع پیشین را نفی نموده و برخی نیز به جز در مواردی که توسط احکام اسلام نسخ شده، به طور مطلق شرایع پیشین را پذیرفته‌اند. غزالی با اشاره به این موضوع، ابتدا «شرع من قبل» را به عنوان یک اصل موهوم می‌شمارد و سپس به آرای موجود اشاره می‌نماید و در نهایت نیز آن را تضعیف می‌کند. وی می‌نویسد:

«منهم من قال: لم يكن متعبداً، ومنهم من قال: كان متعبداً... والمختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلاً، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع، ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي لا معنى له.» (غزالی، ۱۶۵)

آمدی نیز ضمن بیان دو قول در مسأله، خود آن را پذیرفته و چندین وجه برای آن اقامه می‌نماید (آمدی، ۱۳۲/۴). از جمهور حتفیه و برخی از شافعیه و مالکیه بر می‌آید که در مواردی که احکام و شرایع آنان در قالب قرآن و سنت بیان شده و شبهه تحریف نیز معدوم است و از سویی در شریعت اسلام وجوب، مرفوع بودن یا منسوخ بودن آن احکام بیان نشده است، حجت آنها ثابت است (خلاف، ۱۰۰؛ حکیم، ۴۲۹).

## نسخ شرایع از منظر مفسران شیعه

این موضوع در کلام مفسران به دلیل مواجهه عملی با تفسیر آیات قرآن، به گونه‌ای است که عملاً نمی‌توانند کلی بحث کنند یا از کنار آن بی‌تفاوت بگذرند، از این‌رو می‌باشد در موضوع کارآیی فقهی آیات قصص، موضع خویش را معین کنند. مفسران شیعه در استفاده فقهی از آیات قصص و رفتار و گفتار انبیا و اشخاص امت‌های پیشین هم‌دانستن نیستند؛ اگرچه برخی از قرآن‌پژوهان شیعی و فقهاء در استنباط احکام شرعی از آیات قصص بهره برده‌اند، اما دیدگاه‌ها متفاوت است و حتی آنان که موافق با موضوع در استناد احکام فقهی به آیات قصص هستند، دارای ضابطه و قاعده مشخصی نبوده و بحثی مبنایی نکرده‌اند.

راوندی که کتاب «فقه القرآن» او در استنباط احکام شرعی دارای قدمت است، به آیاتی از قصص امتهای پیشین در جواز وکالت، جواز استخدام انسان به کار، لقطه، ادله نظافت و... استناد جسته است (راوندی، ۳۸۸/۱ و ۳۹۴). علامه حلی در کتاب «الذکرۃ الفقهاء» در موارد متعددی به آیات مربوطه در استنباط احکام استناد جسته، بدون آنکه موضوع را منقح نموده باشد (حلی، ۲۰۱/۴ و ۲۳۸/۶). فاضل مقداد در «کنز العرفان»، آیه ۱۹ سوره کهف را در مشروعيت وکالت به دليل غیرمعصوم بودن اصحاب کهف نپذيرفته و آن را صرفاً حکایت می‌داند (فاضل مقداد، ۶۹/۲)، اما آیات ۲۷-۲۶ سوره قصص را در مشروعيت اجاره به دليل اصالت عدم نسخ و اشتمال عقد اجاره بر مهمنات زندگی حجت می‌داند (همان، ۴۳۵)، بدون آنکه موضوع را مبنایی بحث کرده و حدود و ثغور آن را ارائه کند.

محقق اردبیلی از فقهای بزرگ شیعه، ضمن استناد به آیات قصص (اردبیلی، ۵۸۶، ۸۵۳، ۸۳۷، ۸۴۵، ۴۴۶، ۴۹۰، ۵۰۹-۵۰۷)، حجت این دسته از احکام را موقوف به اثبات حجت آنها در شریعت اسلام می‌داند و می‌گوید: «چنین حجتی برای ما ثابت نشده است». وی اصل عدم نسخ را نیز نمی‌پذیرد و در مواردی هم اشکال می‌کند (همان، ۵۱۰، ۵۸۳، ۵۸۶). شیخ جواد کاظمی با نسخ کلیه احکام شرایع پیشین، حجت آنان را مردود (کاظمی، ۲۱۴/۳ و ۱۴۴/۴) و گزارش شرایع گذشته را صرفاً اخباری از آنان می‌داند (همان، ۹۸/۳). او معتقد است هرگاه درباره حکمی از پیامبر سؤال می‌شد، متظر وحی می‌ماند و حتی بر علامه حلی در استفاده فقهی از آیه ۱۹ سوره کهف اشکال گرفته و آن را صرفاً حکایت حال آنان دانسته، نه حکایت از شریعت یا معصوم (همان، ۸۶).

از متأخرین، صاحب «قصصی البیان»، مکرر و بدون ضابطه از آیات قصص، حکم استنباط می‌کند (سلطانی، ۲۱/۲، ۲۳-۲۱، ۵۸، ۱۰۸، ۱۲۴)، چنان‌که آقای ایروانی نیز به‌طور اندک و بدون تنقیح بحث، حکم به مشروعيت اجاره در قصه دختران شعیب به ضمیمه استصحاب عدم نسخ و مشروعيت (شرایع سابق) می‌دهد و چندین حکم دیگر هم از آن دریافته و به باب نکاح ارجاع می‌دهد (ایروانی، ۲۸۹)، ولی در آنجا بحثی نمی‌کند.

## نسخ شرایع از منظر مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران قدیم و جدید اهل سنت معتقدند احکام شرایع پیشین مادامی که نسخ نشده باشد، ثابت است (جصاص، ۱۶۵/۱، ۱۷۲، ۲۲۵/۳، ۴۹۳ و ۵۶۲/۲).  
کیا هر آسی در «احکام القرآن» خود می‌گوید:

«پاره‌ای از احکام اختصاص به اسلام ندارد و مانند حرمت ربا و جواز کتک همسر، به ترتیب در آیین یهود و شعیب و در داستان حضرت ایوب (ص/۳۴) قبلًا هم بوده است.» (کیا هر آسی، ۳۵۱/۲)

در عین حال که او در بیانی، اجرای احکام تورات را درباره مسلمانان نمی‌پذیرد (همان، ۴۵/۱ و ۸۰)، آیاتی از قرآن را به وجوب تبعیت از شریعت ابراهیم تفسیر کرده است (نحل/۱۲۲، بقره/۱۳۰، نساء/۱۲۵). او معتقد است تا زمانی که ناسخی از اسلام نداشته باشیم، احکام ادیان پیشین معتبر هستند (همان، ۲۰ و ۵۰۰).

ابن عربی گفته است احکامی که در قرآن از آنها در قالب قصص یاد شده و بدان تشویق یا از آن نهی شده است، می‌توان حجت دانست و از آنها همچون مصدری برای استنباط احکام و سنن در زمینه عبادات، معاملات و اخلاقیات سود جست. او برای صحت ادعای خود، به نمونه‌هایی از قضاویت پیامبر با اهل کتاب استناد کرده است (ناصحیان و دیگران، ۳۵۲/۱؛ ابن عربی، ۳۸/۱؛ ۷۹۲/۲؛ ۱۲۲۶/۳).

یوسف زیدی نیز ضمن برشعردن مواردی از نسخ احکام موجود در ادیان گذشته با ورود احکام اسلامی، معتقد است برخی احکام همچنان باقی است (زیدی، ۱۱۴/۵؛ ۱۹۹/۴ و ۲۰۹) و مادامی که در شریعت اسلام نسخ نشده، حجیت دارند (همان، ۱۴۴/۱؛ ۲۹۱/۲). او حتی از مواردی از رفتارهای اشخاصی مانند دختر شعیب نیز استفاده فقهی نموده است (همان، ۵۷/۵، ۹۷، ۱۳۶، ۱۵۳، ۲۰۰/۴؛ ۵۲۹).

وقتی سخن از حجیت سخن خداوند به میان می‌آید، به دستورات قرآن که می‌رسیم، تکلیف ما مشخص است، اما با عنایت به اینکه آیات قرآن متتشکل از موضوعات متعددی همچون مسائل عقیدتی و فکری، تاریخ انبیا، اشخاص، امته‌ها، اشیاء، قیامت، وعده‌ها و وعیده‌است، این سؤال مطرح است که تکلیف ما با این آیات چیست؟ آیا صرف اعتقاد به آنها کفایت می‌کند یا تکالیف صورت گرفته و امر و نهی‌های موجود در آنها برای ما

نیز الزام آور است؟ وظیفه ما در مقابل آنچه در امت‌های پیشین صورت گرفته و در قرآن از آنها یاد شده و آن را نهی نکرده است، چیست؟ مفاهیم و بایسته‌ها و دستوراتی که امت‌های گذشته به آن مکلف بودند و در قرآن یاد شده، آیا در حق ما نیز حاکم و وارد است یا خیر؟ اینجاست که سخن از نسخ به میان می‌آید که آیا شریعت و ادیان گذشته با شریعت محمدی ﷺ نسخ شده است، یا هر آنچه در آن امت‌ها بوده، ما نیز بدان مکلف هستیم؟ نسخ ادیان به چه مفهوم است؟ دایره و حد و مرز آن کجاست؟ دستور قرآن در این خصوص چیست؟ پیامبر گرامی اسلام در این مورد چه فرموده‌اند؟ اجماع و مตداول میان مسلمانان امروز به عنوان میراث بر قرآن و سنت چیست؟ آیا اگر نسخ صورت گرفته است، نسخ کلی است و تمام رفتارهای گذشتگان، متوفی و غیرقابل پیروی است، یا نسخ من حیث المجموع است و نه کلی؟

قرآن برخی موارد از زندگی، احکام و قوانین انبیا را بیان کرده است. اقتصاد، خانواده، احکام عبادی، مسائل اجتماعی، سیاسی، قضایی، قواعد کلی و حقوقی، مصداق واضح و روشنی از برخی از این احکام و عرصه‌های است. ضرورت دارد مفسر در تفسیر آیات قرآن، مبنای خود نسبت به این آیات را تعیین کند؛ چنان‌که ارتباط مستقیمی با تعیین موضع مفسر با موضوع نسخ و تعیین دایره و حد و مرز نسخ وجود دارد.

تفسیران کهن و معاصر شیعه با پذیرش اصل نسخ در قرآن گفته‌اند:

«هو کل دلیل شرعی دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص الأول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه» (طبرسی، ۳۳۸/۱)

طوسی، التبيان، ۱۲/۱؛ طباطبائی، ۲۴۹/۱

پس نسخ به مفهوم فرجام حکمی است که زمان آن بر مکلف مشخص نبوده و شارع از این فرجام مطلع بوده است. از این‌رو نسخ به احکام اختصاص می‌یابد و نسخ ادیان معنا ندارد؛ چه آنکه آیات فراوان قرآن بر آن دلالت دارد.

از سخنان متقدمان فقیه، متکلم و مفسر شیعه که در ادامه به دیدگاه آنان اشاره می‌شود، برمی‌آید که در صورت فقدان حکم در شریعت اسلام، احکام شرایع پیشین قابل استصحاب می‌باشد و استناد به آیات قرآن در این خصوص قابل توجیه است. از دیدگاه شیخ مفید، نسخ شرایع پیشین در مواردی است که با شریعت اسلام مخالفت

داشته باشد، اما مواردی که موافق‌اند یا شریعت اسلام نسبت به آن ساكت است، نسخ صورت نگرفته و چنانچه از آیین پیامبران سلف گزاره یا امر و نهیی رسیده باشد، قابل عمل است (مفید، تفسیر القرآن المجید المستخرج منتراث الشیخ المفید، ۳۰). شهرت عملی فقهای متقدم نیز که از خلال کتب فقهی آنان به دست می‌آید و در بحث ضمان و اجاره و کفالت اشاره می‌شود، بر تمسمک به آیات داستانی قرآن است.

دانشمند لبنانی معاصر، محمدمهدی شمس‌الدین، نقل برخی حوادث و جلوه‌های زندگی اقوام و افراد امت‌های پیشین در قرآن را صرف اطلاع‌رسانی و تدوین تاریخ نمی‌داند، بلکه معتقد است معرفی الگوهای عملی در زمینه‌های خیر و شرّ به مردم است تا در زندگی رهگشای مردم باشد. وی نسخ این‌گونه تعابیر و تعالیم قرآنی را غیرمعقول می‌داند و می‌گوید:

«این داستان‌ها بیانگر اصول ثابتی در شریعت اسلامی هستند که فقیه می‌تواند به هنگام جست‌وجوی حکم شرع، در مقام اجتہاد و استنباط از آنها استفاده کند.» (شمس‌الدین، ۳۲)  
برخی نیز دلیل حجیت کلام شرایع گذشته را سکوت شارع دانسته‌اند (رك: حصری، ۲۹۵)

علامه طباطبائی شرایع بعدی را ناسخ شرایع قبلی می‌داند؛ شریعت موسی با شریعت عیسی نسخ شده و سپس هر دو به وسیله شریعت محمد ﷺ نسخ شده است (طباطبائی، ۲۹۱/۸). وی معتقد است شریعت اسلام از همه کامل‌تر و گسترده‌تر است (همان، ۳۵/۱). علامه اگرچه از ورود به مباحث فقهی خودداری می‌کند (همان، ۲۶۷/۸)، اما چنان‌که گفتیم، مفسران حتی علامه، نتوانسته‌اند از کنار آن بی‌تفاوت بگذرند و در بررسی سوره یوسف بدان اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که مفسران و برخی فقهاء، به‌طور پراکنده و به شکلی نامنظم ذیل برخی از آیات قصص، به مسائل فقهی پرداخته و استنباط فقهی کرده‌اند و اشکال نه در روش، بلکه در بی‌روشی این استنباطات فقهی از آیات داستانی قرآن است.

## مسئله اول: همکاری با حکومت‌های باطل

جواز یا عدم جواز همکاری با دولت‌های کافر، جائز و باطل در فقه اسلامی، خصوصاً برای شیعیان در طول سال‌های متمادی از صدر اسلام، پرسشی جدی و مورد ابتلای آنان و ائمه علیهم السلام بوده است. طرح این مسئله نه به دلیل فقدان نصی درباره آن، بلکه از آن جهت است که اولتاً در کلام ائمه، ولایت‌پذیری امام رضا علیه السلام به آیه سوره یوسف استناد شده است، و ثانیاً اخبار رسیده در این خصوص دارای تعارضات جدی است؛ به خصوص در کلام فقها و مفسران شیعه، استناد به آیه گاه به عنوان دلیل در عرض اجماع و روایات و عقل، و گاه به عنوان مرجع روایی مورد استفاده قرار گرفته است. پرسش و ایراد نگارندگان از آن سو است که با وجود جهات فوق، چرا مفسران و فقها موضع درستی در مورد نسخ و حجیت شرایع پیشین اتخاذ نکرده و به نوعی در استناد به آیه مذکور دچار پراکندگی در استدلالات شده‌اند؟ که شرح و مستندات آن می‌آید.

حضرت یوسف علیه السلام در پی تعبیر خوابش و پس از اثبات پاکدامنی او در ماجراهی همسر عزیز مصر، مورد اعتماد پادشاه وقت مصر قرار گرفت. پادشاه آن دیار که مشرک و کافر بود (حرّ عاملی، ۱۴۵/۱۲)، از وی خواست که در دربار مسؤولیتی پذیرد. یوسف علیه السلام چنان‌که آیه می‌فرماید، به دلیل شایستگی خود، تقاضای تدبیر شؤون مادی و خزانه‌داری بیت‌المال را کرده و به ساماندهی امورِ مملکتی پرداخت: «قالَ أَعْلَمُي عَلَىٰ خَرَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظُ عَلَيْمٌ» (یوسف/۵۵).

با توجه به این گزاره قرآن از رفتار یوسف علیه السلام، عده‌ای این عمل را دلیل بر جواز پذیرش مسؤولیت در دربار و دولت کافر و مشرک می‌دانند. بدون شک استناد به چنین رفتاری که در قالب آیات قصص آمده، مبتنی بر معتبر دانستن گزاره‌های قرآنی در مورد ادیان آسمانی و امت‌های پیشین است، و گر نه بین حضرت یوسف و حضرت ختمی مرتبت، حداقل شریعت عیسی و حضرت محمد صلوات الله علیه و آله و سلم قرار دارد که با پذیرش نسخ کلی شرایع، نباید مستمسک احکام فقهی مسلمانان واقع شود.

## جایگاه مسأله اول در فقه اسلامی

در مورد تمسک به آیه سوره یوسف برای اثبات تولی از جانب حاکم جور و عدم آن، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. سید مرتضی ابتدا تولی جائز را جائز ندانسته و در ادامه بحث خویش، اصولاً آن را تولی جائز نمی‌داند؛ چنان‌که آیت‌الله خویی نیز مشابه این نظریه را پذیرفته است. محقق اردبیلی به دلیل وجود حکم این مسأله در اسلام، خود را از استدلال به آیه مستغنی دانسته است. مرحوم خویی با آنکه به تفصیل مسأله را در فقه بررسی کرده، ولی استدلال به آیه را موجه ندانسته و سپس مثل سید مرتضی، آن را تولی جائز نمی‌داند و می‌گوید آنچه یوسف درخواست نموده، حق مسلم یوسف است. برخی نیز آیه را در کنار اجماع و روایات صحیح، دلیل بر جواز برشمرده‌اند که مستندات این آرا بیان می‌گردد.

پذیرش ولایت حق از نظر سید مرتضی نسبت به سلطان محق عادل، جائز و گاهی واجب است، اما پذیرش ولایت سلطان متغلب گاهی واجب، گاه مباح، گاه قبیح و گاهی هم ممنوع است. چنانچه فرد ظن غالب دارد که می‌تواند اقامه حد، اجرای عدالت، دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر کند، واجب و نیز اگر قرار باشد با نپذیرفتن به قتل برسد، به حد الجاء (اجبار) می‌رسد (علم الهدی، ۸۹/۲). از نظر وی در ارتباط با آیات سوره یوسف، توانایی وی در اقامه حقوقی که انجام آنها بر او واجب است، تنها حُسن پذیرش ولایت پادشاه ظالم مصر را از سوی یوسف ایجاد می‌کند (همان، ۹۱). وی پذیرش تولیت ظلمه از سوی علما و صلحاء در طول تاریخ شیعه را مستند به ورود امام علی علیهم السلام در ورود به شورا برای رسیدن به ولایت از دست رفته‌اش می‌داند و می‌گوید:

«معیار صحت چنین پذیرشی، وجود ظن غالب در توانایی اقامه حقوق، امر به معروف و... است. از سویی تولی شیعیان از حکام جور، تولی ظاهروی و در باطن (واقع)، تولی از سوی امامان علیهم السلام است؛ زیرا در صورت امکان ولایت ائمه، همین افراد تولی آنان را پذیرفته و والی آنان می‌شندن.» (همان، ۹۰)

از این‌رو بدون آنکه چنین ولایتی را ولایت جائز بداند، اصل همکاری با جائز را جائز نمی‌داند، مگر جهتی خاص اقتضا کند که توجیه‌گر همکاری و حکم آن باشد.

بر خلاف سید مرتضی، محقق اردبیلی پذیرش مشروط را نه تنها واجب شرعی که عقلی می‌داند. او پس از آنکه اصل دلالت آیه را بر جواز تولیت مشروط به توانایی شایسته اجرای احکام و امر به معروف پذیرفته، می‌گوید:

«چه بسا چنان تولیتی - که به منظور رسیدن به هدف صحیح مانند اجرای احکام شرعی، دفع ظلم، گسترش عدالت، اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر است - واجب و بلکه عقلی است.»

در عین حال، وی قائل است نیازی به استدلال به این آیه نیست، چون این موضوع از سوی ما (اسلام) تشرع شده است. وی چون زمینه همکاری با حکام را موجب فساد و تخریب دین می‌داند، می‌گوید:

«قياس غیر نبی بر نبی را و فرض داشتن علم به عدم گرفتار شدن در فساد از سوی غیر نبی بر نبی، خالی از بُعد نیست.» (اردبیلی، ۴۰۰)

افرادی مانند سید محمد صادق روحانی (روحانی، ۱۸۳/۲) و آیت‌الله خوبی، حرمت اولیه پذیرش ولایت جائزین را اجتماعی دانسته و دلیل آن را اخبار مستفیضه می‌دانند (خوبی، ۶۶۸/۱). ایشان در ادامه به موارد استثنایی اشاره کرده و ضمن تقسیم مستدل موارد مختلف و اقوال علماء و احکام هر یک (همان، ۶۷۰)، در ارتباط با ولایت پذیری حضرت یوسف می‌نویسد:

«اولاً استدلال به آیه در پذیرش ولایت جائز موجه نیست و ظهوری ندارد، و ثانیاً یوسف مستحق این سلطنت است و آنچه درخواست نموده، حق خودش از پادشاه مصر بود و لذا والی از سوی جائزین نمی‌باشد.» (همان، ۶۷۲)

مرحوم مروارید آیه ۵۵ سوره یوسف را سومین دلیل به عهده گرفتن سلطان جائز بعد از اجماع و سنت صحیحه به شرط توانایی ایصال حق می‌داند (مروارید، ۱۸۱/۱۳).

## نقد و ایراد

سخنان بالا علاوه بر نمایش مراتب متفاوت دلایل و اختلاف آراء، بیانگر کاستنی‌های جدی در استدلال‌هاست. نظر به دیدگاه آیت‌الله خوبی و سید مرتضی، سؤال اساسی این است که در صورتی که همکاری و پذیرش تولی شیعیان، ائمه و حتی حضرت

یوسف از جائزین، کفار و مشرکین را در اصل تولیٰ جائز ندانیم، آیا موضوعی به نام ولایت جائز قابل تصور هست تا درباره آن در فقه، فقها دهها صفحه را به شرح و بیان اختصاص دهند؟! و با اهداف والایی که افراد مذکور دارند، آیا حکمی جز جواز و وجوب و استحباب و مباح قابل تصور خواهد بود؟! به علاوه با پذیرش این دیدگاه، باب واسعی باز خواهد شد که تمام افرادی که گرایش به تصدی پست‌های حکومتی دارند، با تمسک به این توجیه، چنان ولایتی را پذیرا باشند.

از سویی از مجموع روایت‌های حضرت رضا علیه السلام (صدوق، ۲۳۹/۱؛ حرّ عاملی، ۲۰۶/۱۷ و ۱۴۶/۱۲) که در پاسخ به چرا بی پذیرش ولایت‌عهدی مأمون آمده، فهمیده می‌شود که اصل آیه به عنوان مسأله فقهی از سوی امام معصوم مورد استناد واقع شده است، حتی قیاس اولویت نیز از آن فهمیده می‌شود و هیچ مانع ندارد. متنهای جهت و علت گاهی ضرورت‌هاست؛ مثل کار حضرت یوسف، گاه اولویت و مصلحت اهم، گاهی تقيی، گاهی حفظ جان و ... که در مورد حضرت رضا علیه السلام رسیده است. این موضوع به دلیل آنکه روایات زیادی را در فقه شیعه به خود اختصاص داده، فقها در منابع فقهی تحت عنوان جواز و عدم جواز مطرح کرده و احکام مختلف چنین تولیتی را به استناد روایات تقسیم، تعلیل و تشریح نموده‌اند. ولی در مورد آیه قرآن که در مورد حضرت یوسف است، یا وجه استدلال آن را ظاهر ندیده‌اند، و یا ولایت را حق یوسف دانسته و آن را ولایت از جائز نمی‌دانند که از نگاه نویسنده، سؤال این است که وقتی در توجیه ولایت‌عهدی حضرت رضا علیه السلام به آیه استدلال می‌کنند، اولاً چه توجیهی بالاتر از این استناد است، و ثانیاً چرا در مورد حضرت رضا، همین حق ولایت را قائل نشدند که آنچه پذیرفته‌اند، حق مسلمی است که متعلق به خود حضرت است و بالاخره نگفته‌اند مجموعه آیاتی که در قصص آمده، آیا صرفاً جنبه اخباری دارد یا فلسفه دیگری دارد؟ از سوی دیگر، در مثال‌های مذکور، عرف و ظواهر حکایت از پذیرش ولایت معصومان از سوی جائزین دارد و بدیهی است توجیه برخی از فقها و مفسران قابل قبول ننماید.

در فقه سیاسی اهل سنت، «ولي الامر» بنا بر قول مشهور، همان امرای مسلمانان است و اگرچه ظالم و فاسق باشند، طاعت‌شان را واجب می‌دانند. البته معتزلیانی مثل

## جایگاه مسئله در نگاه مفسران

شیخ طوسی به صراحت چنان امری را به شرط امکان رساندن حق به حق دار جایز می‌داند (کاظمی، ۲۳۹/۴).

«و في الآية دلالة على جواز تقلد الامر من قبل السلطان الجائر إذا تمكّن معه من إ يصل الحق إلى مستحقه.» (طوسی، التبیان، ۱۵۷/۶)

تفسر معاصر صادقی تهرانی، حکم را از آن خدا، و رسولان را اولیاء الله دانسته و می‌گوید:

«کسانی که به هر میزان شایستگی اجرای این حکم را دارند و می‌توانند از جور و ظلم سلطنت حاکمان یاغی بکاهند، این مأموریت بر دوش آنهاست. آنان که وظایفی این چنین را بر یوسف و حضرت رضا علیهم السلام خوده گرفته و دین را از سیاست جدا می‌دانند، ضمن آنکه فقه را در مدرسه و محراب و مسجد محصور کرده‌اند، از ققهه و سیاست بویی نبرده‌اند، بلکه از روی نادانی، جامعه را جولاً نگاه مردان بی‌دین کرده و سیاست افراد بی‌دین بر مردم را بهتر از حاکمیت قیمه دانسته و پذیرفته‌اند.» (صادقی تهرانی، ۱۳۳/۱۵)

علامه فضل الله معتقد است با وجود چنین دیدگاهی، ما از این فراز از قصه یوسف، جواز فعالیت را هرچند به شکل جزئی و کوچک، به شرط اصلاح امور و تطبیق مبادی اسلام در زندگی برداشت می‌کنیم. از این رو می‌گوید:

«دستیابی به فرصت‌های سیاسی و اجتماعی که امکان آزادی عمل برای مؤمنین و مجال تطبیق مبادی اسلام در زندگی وجود دارد و منجر به اصلاح برخی قضایا و حل بعضی از مشکلات می‌گردد، جایز است و حتیً واجب نیست منتظر برپایی دولتی فراگیر در تمام سطوح برنامه‌ریزی جامعه باشند.»

وی معتقد است فقط در صورتی که همکاری‌های جزئی، سلسی در مسیر تحقق انقلاب فراگیر و حرکت شتابنده گردد، در آن صورت مجاز نخواهد بود (فضل الله، ۲۳۰/۱۲).

آنچه از منظر علامه فضل الله به عنوان معيار جواز فعالیت در دستگاه‌های دولت کافر، مشرک و جائز است، اصلاحاتی است که از یک سو موجب گشایش امور و حل برخی مشکلات هرچند به صورت جزئی باشد، و از سوی دیگر چنین همکاری، مانع حرکت شتابنده و تحقق انقلاب فراگیر و اصلاحات کلی نگردد. این حکم از رفتار و درخواست یوسف علیه السلام از پادشاه مصر که در قصه یوسف آمده است، استنباط شده است (همان).

فخر رازی چنین مأموریتی را بر یوسف از باب مقدمه واجب، واجب شمرده است؛ زیرا او رسول خداست و رعایت مصالح مردم بر او واجب است. از طرفی اطلاع از قحطی آینده به وحی الهی بوده و شاید خداوند او را مأمور چنین مسؤولیتی نموده است. و ثالثاً دفع ضرر از مردم و خیرسانی به آنان امری عقلی است (فخر رازی، ۴۷/۱۸).

ابن عربی در پاسخ به اشکال ولایت‌پذیری کافر از سوی انبیاء، این گونه پاسخ می‌دهد که اولاً این ولایت‌پذیری نیست، ثانیاً جریان سنت الهی در تعامل انبیاء با پادشاهان چنین است که با یکی با قهر و غلبه برخورد می‌کنند، و با دیگری با سیاست و تدبیر (ابن عربی، ۱۰۹۲/۳). چنان‌که فاضل مقداد نیز موضوع را از زاویه دیگری دیده، می‌گوید:

«پیامبر خدا شانش فراتر از آن است که از فرد ظالمی درخواست ولایت کند، بلکه مراد،

رساندن حقی به ذی حق است که از زمرة وظایف انبیاست.» (فضل مقداد، ۱۱/۲)

وهبہ زحلی نیز مدامی که شخص، خود را لائق و مستحق بداند و بر نفس خویش مطمئن باشد، درخواست سرپرستی امری از امور را جایز و کار برای فرد فاجر و سلطان کافر را چنانچه بداند سیاست خلق و اقامه حق، جز از مسیر چنین کاری میسر نیست، مباح شمرده است (زحلی، ۱۲/۱۳).

ابن عاشور پذیرفته است مدامی که امری در شرایع انبیاء مشروع باشد و در متون اسلامی سخنی از آنها نیامده باشد، برای ما مشروع و جنبه قانون و شرع دارد (ابن عاشور، ۳۹/۲۰). او آیه مذکور در قصه یوسف را از زاویه دیگری بحث نموده و به استناد به آن، عهده‌داری پستی را که لیاقت آن در فردی موجود باشد، بر وی واجب می‌داند؛ به خصوص فردی که به سودجویی منhem نیست و مصلحت خود را بر مردم مقدم نمی‌دارد. وی روایاتی که از سوی پیامبر ﷺ در مذمت طلب مقام و مسؤولیت

رسیده، توجیه نموده است. وی بدون توجه به اینکه مسؤولیت مذبور تحت چه نوع حاکمیتی است، یک سر خیرخواهی را مجوز چنین مقام و مسؤولیتی دانسته است که نگارنده این نوع نگاه را ناشی از فقه سیاسی آنان و عدم ابتلا به گرفتاری‌هایی همچون شیعه می‌داند. او در ادامه می‌نویسد:

«یوسف می‌دانست که لایق‌ترین مردم در انجام کار و یگانه دوران بود و با ایمان به خدا، ریشه‌های فضایل برخواسته از شریعت اجدادش ابراهیم و اسحاق و یعقوب را می‌گستراند. درخواست یوسف در سپردن مسؤولیت خزانه‌های مالی از پادشاه وقت مصر، به دلیل دو صفت حفیظ و علیم است و این اصلی است که مادام انسان بداند فرد صالحی برای تصدی امری از امور وجود ندارد، واجب است که خود را عرضه کند و مسؤولیت امر را به عهده بگیرد؛ به خصوص فردی مثل یوسف که نه تنها متهم نیست، بلکه تنها لایق این پیشنهاد است. روایات پیامبر ﷺ هم که فرموده است: «لا تسائل الاماره...»، خطاب به عبدالرحمن است که تنها فرد لایق نیست و امتیازی بر دیگران ندارد.» (همان، ۸۲/۱۲)

وی حتی به فتوای برخی از فقهاء به جواز قضاوت‌خواهی برخی که اهلیت دارند، به استناد این آیه اشاره کرده است و گفته است نپذیرفتن چنین مسؤولیتی موجب تضییع حقوق مردم است (همان).

## نقد و ایراد

در بین فقهاء و مفسران یادشده، تنها دیدگاه مقدس اردبیلی و ابن‌عشور قاعده‌مند بود. اولی به دلیل وجود حکم مسأله در اسلام از استناد به آیه خودداری کرد، و ابن‌عشور نیز با تصریح به این قاعده، به نحوی مانند مقدس اردبیلی، موضوع را واجب عقلی دانسته است. بقیه فقهاء و مفسران - بر اساس تبع نگارنده‌گان - چه آنها که به آیه به عنوان دلیل مستقل استناد کرده‌اند، و یا آنان که آیه را در استناد موجه ندانسته‌اند، و یا اصل چنین ولایت‌پذیری را خارج از ولایت جائز و کافر دانستند، همگی معیار و ملاک استناد به آیات قصص یا مردود بودن آن را مشخص ننموده و قاعده‌مند سخن نگفتند. این در حالی است که در روایات مربوط به ولایت‌عهدی امام رضا علی‌الله‌ السلام، به صراحت

به آیه استناد شده و گفته‌یم به نوعی بیانگر قیاس اولویت در جواز ولایت‌عهدی است. از سویی با وجود بحث کافی در مسأله مذکور از سوی فقیهان چیره‌دستی مانند سید مرتضی و آیت‌الله خوبی درباره آیه ولایت‌پذیری حضرت یوسف و مانند آن، ایشان ولایت را حق خود یوسف و یا در باطن ولایت ائمه اطهار بر شمردند. این در حالی است که اولاً در متون روایی چنین استدلالی نرسیده، ثانیاً قاعده و معیار استناد و عدم استناد بیان نشده و نهایتاً در این صورت، سالبه متفقی به انتفاع موضوع خواهد بود و جای بحث در فقه هم نخواهد بود.

## مسئله دوم: جواز عقد ضمان

دومین موردی که فقهاء برای اثبات یک حکم شرعی به آیات داستانی سوره یوسف تمسک جسته‌اند، مسأله جواز و عدم جواز عقد ضمان یا کفالت است که در برخی موارد در مورد شرایط آنها نیز به این آیه تمسک شده است. بر اساس آیه ۷۲ سوره یوسف، کارگزاران یوسف برای پیاشدن پیمانه پادشاه، جایزه تعیین کردند و گفتند: **﴿نَفْقَدُ صُوَاعَ الْمِلْكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ وَّ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾**.

یکی از دلایلی که مورد استناد برخی از فقهاء برای جواز عقد کفالت قرار گرفته، آیه فوق است که بخشی از داستان حضرت یوسف را گزارش می‌دهد. بدیهی است استناد به این آیه متوقف بر اعتبار احکام شرایع گذشته برای ما در صورت عدم اثبات نسخ آنهاست. شیخ مفید دلیل صحت کفالت و زعامت را آیه شریفه می‌داند (مفید، المقنعه، ۸۱۷). شیخ طوسی (المبسوط، ۳۲۲/۲)، ابن براج (ص ۱۴۲) و ابن زهره حلی (ص ۲۶۱) نیز این استدلال را پذیرفته‌اند. راوندی در «فقه القرآن» این آیه را ذیل موضوع عقد کفالت مطرح و آن را در دو قسم مالی و جانی در اسلام جایز شمرده و در تأیید آن، به آیه فوق استناد کرده است (راوندی، ۳۸۷/۱). فاضل مقداد نیز زعامت و کفالت و ضمان را متراffد دانسته و آیه مذکور را دلیل بر صحبت عقد ضمان دانسته است (فاضل مقداد، ۶۵/۲).

علامه حلی ضمن طرح موضوع کفالت و ضمان، دلایل آن را برمی‌شمارد که از جمله آنها آیه فوق است. وی سپس ایراداتی را بر استدلال به آیه مطرح می‌کند. از

جمله اینکه این عبارت را منادی یوسف مطرح نموده و برای ما حجیت ندارد. سپس در مقام پاسخ می‌گوید:

«وَأَمَا شَرِعْ مَنْ قَبْلَنَا، فَقَدْ قَيْلَ إِنَّهُ يَلْزَمُنَا إِذَا لَمْ يَدْلِ دَلِيلًا عَلَى إِنْكَارِهِ، وَلَيْسَ هَنَا مَا يَدْلِ عَلَى إِنْكَارِ الْكَفَالَةِ فَيَكُونُ ثَابِتًا فِي حَقِّنَا.» (حلی، ۱۴/۲۸۰)

از دیگر فقهای شیعه که به آیه فوق در موضوع عقد ضمان و کفالت استناد جسته‌اند، می‌توان فاضل جواد (کاظمی، ۳/۸۰؛ سبزواری، ۵۱۲/۲) و صاحب جواهر (نجفی، ۲۶/۱۳۷) را نام برد. از معاصران، صاحب عروه سایر دلایل را تضعیف نموده و این آیه را تنها دلیل موضوع برمی‌شمارد (یزدی، ۵/۴۲۹). سید صادق روحانی در باب جعاله پس از استناد به آیه، تصریح می‌کند به اینکه حق، جواز تمسمک به شرایع قطعی گذشته است، مگر نسخ آنها اثبات شود (روحانی، ۱۹/۱۳). مرحوم بحرالعلوم برای اثبات ضمان اعيان، فقط در حد مؤید از این آیه استفاده نموده (بحرالعلوم، ۲/۳۴۱) و برای اثبات مشروعیت جعاله، استفاده از آیه را برابر مبنای کسانی که شرع گذشته را برای ما صحیح می‌دانند، طرح نموده است.

البته بسیاری از فقهای شیعه یا در این موضوع به آیه مورد اشاره تمسمک نکرده و از آن نامی به میان نیاورده‌اند، و یا به استدلال بعضی اشاره نموده و آن را به دلیل اینکه گزارشی از داستان حضرت یوسف و احکام شرایع گذشته است و برای ما حجیت ندارد، آن را رد نموده‌اند (اردبیلی، ۴۵۸). بنابراین می‌توان ادعا نمود که شهرت عملی بین متقدمان از فقهای شیعه بر استدلال به آیه قصه حضرت یوسف است؛ هرچند این آیه متنضم حکمی است که مربوط به شریعت آن حضرت است، نه شریعت اسلامی.

از فقهای اهل سنت، قرطبی این آیه را دال بر عقد ضمانی دانسته که قابل نیابت در

مال است و دین ثابت و مستقر باشد (قرطبی، ۹/۲۳۴). ابن عربی می‌گوید:

«علمای ما این آیه را صراحت در جواز کفالت می‌دانند، ولی برخی چون کفالت را

در مورد شخص انسان می‌دانند، به آن اشکال می‌گیرند. از سویی لفظ آیه صراحت در زعمات دارد که مفهومش جعاله است که نوعی از اجاره است، با این تفاوت که برخلاف اجاره که عوض و معوض مشخص است، اما در جعاله فقط جعل مشخص است و عمل معین نیست.» (ابن عربی، ۳/۹۵۰)

ایشان یکی از فواید حقیقی آیه را همان جعاله دانسته که در آن ثمن مشخص است، ولی مثمن مشخص نیست، اما در دلالت بر کفالت، بین ابوحنیفه و شافعی اختلاف است (همان).

جرجانی از آیه مذکور جواز و مشروعیت عقد اجاره و ضمان را استنباط نموده، با این مبنا که عقود مذکور در شریعت یوسف مشروع بوده و اصل بر عدم نسخ آن در شریعت اسلام است و اثبات می‌شود که در شریعت ما هم صحیح باشد (جرجانی، ۱۶۷/۲). عبارت او این گونه است:

«و مخفی نماند که این آیه دلالت می‌کند بر صحت دو عقد از توابع دین، (یکی) عقد جعاله و آن عقدی است که به منزله عقد اجاره است، لیکن اینجا اجر عمل که او را جعل خوانند، جایز است که مجھول باشد. چنان‌که قول «و لِمَنْ جَاءَ بِهِ حَلْ بَعِيرٍ» بر عقد ضمان دلالت دارد و آن عقدی است موضوع از برای متعهد شدن نفسی یا مالی؛ زیرا که قول او (زعیم) مشتق از زعمات و زعامات بمعنای ضمان است و به این معناست زعیم در قول او «سَلَّهُمْ أَيُّهُمْ بِذِلِّكَ زَعِيمٌ» که در سوره القلم واقع است. و وجه دلالت آیه بر دو عقد مذکور آن است که دلالت می‌کند بر مشروعیت این دو عقد در شرع یوسف بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ و اصل آن است که منسخ نشده باشد، پس ثابت شود که در شرع ما نیز صحیح باشد و تفصیل احکام جعاله و ضمان در کتب اصحاب مسطور است.» (همان)

از مفسران معاصر، علامه طباطبائی به عبارت «هذه جعاله» (طباطبائی، ۲۲۴/۱۱) اکتفا نموده و برخی مانند ابن‌عashور که ورود معناداری به مباحث فقهی قصص دارد، با آنکه زعیم را به معنای کفیل آورده، اما به استدلال فقهاء به آیه مذکور در مشروعیت جعاله و کفالت اشکال گرفته است. او می‌گوید:

«یوسف دارای شریعتی نبوده تا ما بگوییم شریعت قبلی در حق ما هم مشروع است. بر فرض که او نبی هم باشد، اما صاحب شریعت نبوده و ثابت هم نشده که به سوی قوم فرعون مبعوث شده باشد. از طرفی قبل از ورود پدر و برادرانش به مصر، دارای پیروانی نیز نبوده است. پس استناد به آیه در این مسأله به لحاظ مأخذ ضعیف است.» (ابن‌عashور، ۹۷/۱۲)

به علاوه اشکال دیگری نیز وجود دارد؛ یعنی ضمانت فرستادگان یوسف نمی‌تواند ناشی از صحت چنین عملی در شریعت یوسف باشد. ضمانت مأموران یوسف ممکن است در مقام تشویق به اعتراف برادران یوسف باشد و چنین امری نمی‌تواند کاشف از صحت آن در شریعت یوسف باشد؛ زیرا لزوماً کاشف از رضایت خود یوسف نیست.

### مسئله سوم: جواز یا عدم جواز صحنه‌سازی و نسبت دروغ به دیگران

در سوره یوسف آنجا که برادران یوسف، آذوقه خود را خریده و عازم کنعان‌اند، کارگزاران یوسف بانگ برمی‌آورند که: ﴿ثُمَّ أَذْنَ مُؤَذِّنٌ أَيْتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف/۷۰). علامه طباطبائی می‌گوید با توجه به اینکه این صحنه را یوسف با برادر مادری اش ساخته و در واقع برادرانش دزد نیستند، این سؤال مطرح است که آیا جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» سؤالی است یا مراد از دزدیدن، دزدیدن یوسف توسط برادرانش است یا به دستور یوسف چنین نسبتی را به فرزندان یعقوب زندد؟ آیا صحنه‌سازی برای دیگران جایز است؟ کجا و در چه وقتی جایز است؟ یا موضوع از باب توریه است؟ یا منظور، چیز دیگری است؟

فخر رازی چنین اتهامی را از سوی یوسف با مقام رسالت الهی او ناسازگار می‌داند. از طرفی اگر خود او دستور نداده، چرا چنین اتهامی را تقبیح نکرد و چرا دامن برادرانش را از چنان اتهامی مبرأ و پاک ندانست؟ آن‌گاه می‌گوید:

«وَالْأَقْرَبُ إِلَى ظَاهِرِ الْحَالِ أَنَّهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ مِنْ أَنفُسِهِمْ لَأَنَّهُمْ لَمْ طُلُبُوا السَّقَايَةُ وَمَا وَجَدُوهَا وَمَا كَانُ هنَاكَ أَحَدٌ إِلَّا هُمْ غَلَبُ عَلَى ظُنُونِهِمْ أَنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ أَخْذُوهُ.» (فخر رازی، ۴۸۶/۱۸)

یعنی علی‌الظاهر به محض ناپدید شدن کیل، کارگزاران یوسف این اتهام را از پیش خود سر دادند و این ندا، فریاد طبیعی کارگزاران یوسف به خاطر گم شدن کیل پادشاه است که بیشترین گمان متوجه فرزندان یعقوب بود.

سید مرتضی قرار دادن کیل در بار بنیامین را برای نگهداری وی نزد یوسف می‌داند که به امر الهی صورت گرفته بود و روایات نیز می‌گوید یوسف پیش از این، بنیامین را از موضوع آگاه کرده بود (سید مرتضی، ۱۰۸)؛ یعنی قضیه موردی است و از طرفی

دستور الهی است و اصلاً جنبه تقليیدی و غيره ندارد. محقق اردبیلی در موضوع جواز صحنه سازی به دليل رفتار یوسف در متهم کردن برادرانش به دزدی، ابتدا آن را از باب توریه جایز دانسته، سپس به سه دليل ضرورت نداشتن چنان کاری، مأموریت ویژه یوسف در اجرای حکم الهی، و قیاس معفارق دانستن کار دیگران به کار یوسف، صحنه سازی را جایز نمی داند (اردبیلی، ۴۰۱).

علامه این موضع را این گونه جایز دانسته که مفهوم این خطاب آن است که کیل  
گم شده است و مسلماً پیش آنهاست؛ هرچند قبل از تدقیق مشخص نیست در بار  
کدام یک از آنهاست. از این رو متهم کردن جماعتی به موضوعی که به یکی از آنها بدون  
تعیین برمی گردد، جایز است و در قرآن هم نمونه های زیادی دارد. آن گاه در توضیح  
بیشتر موضع می نویسد:

«از سیاق آیه معلوم است که برادر مادری یوسف به این کید و حیله آگاه بود،  
از این رو از اول تا آخر، هیچ سخنی نگفت و سرت را از خود نفی نکرد و اضطرابی در  
او به وجود نیامد؛ زیرا یوسف به او رسانده بود که او برادرش هست و مقصودش از  
چنین داستان ساختگی چیست. از طرفی، سارق خواندن وی و اخراج کیل (سقايه) از  
بار بنیامین به دليل نگهداری او از رفتان با برادرانش بود. از این رو نام دزد بر وی  
نهادن، اتهامی در نظر برادران یوسف است، اما بالنسبه به خود یوسف و نظر وی،  
تهمت و نام گذاری جدیدی نیست، بلکه توصیفی ظاهری و صوری است که به خاطر  
مصلحت لازمه جازمه صورت گرفته است. پس نسبت سرت به آنان با عنایت به این  
جهات، بنا بر اینکه گوینده همان کسی است که به او اجازه چنین نسبتی داده شده  
است، عقلانی از نوع افتراءات مذموم و حرام شرعی نیست.» (طباطبایی، ۱۱/۲۲۲)

خلاصه فرمایش علامه آن شد که چنانچه به واقع مصلحتی ایجاب کند، از نظر عقلی  
چنین صحنه سازی هایی از حرمت شرعی خارج شده و در ادامه آن را مستند به امر الهی  
می داند. اینکه این مصلحت آیا به خاطر انجام امر الهی و با فرمان خداوند است و جنبه  
خصوصی و خارج از روال طبیعی دستورات الهی است، یا هر مصلحت واقعی به پشتونه  
عقل دارای چنین خصوصیتی است، به نظر می رسد گفتار علامه نظر به هر دو سو دارد.  
صحنه سازی در چنین مواردی جایز و می توان از آیه حکم فقهی استنباط کرد.

از نگاه نگارنده، علامه توضیح ندادند که آیا جز با دستور ویژه خداوند برای یوسف، اجازه چنین اتهامی وجود دارد؟ از سویی چرا با وجود نسبت صریح سارق به فرزندان یعقوب از سوی بازرسان، این کلام را متوجه نگاه فرزندان یعقوب به چنین کاری کرده است؟ این فرمایش در صورتی محمول دارد که فریادزنندگان بازرس از ماجرا آگاه باشند، در صورتی که ظاهر آیات قرآن حکایت از بازرسی جدی آنان و خطاب صریح آنان در اتهام دزدی به برادران یوسف دارد. چنان‌که در ذیل عبارت «و کذلک کدّتاً لِيُوسْفَ» (یوسف/۷۶) می‌فرماید:

«این آیه می‌رساند که موضوع به امر الهی انجام شده است و این نقشه خداوند است که به یوسف یاد داد چگونه برای دستیابی به بنیامین عمل کند و البته هر نقشه‌ای که از سوی خداوند است، منفی نیست و ساحت خداوند از نقشه ستمنگرانه، گمراحتنده و غیره مبرآست.» (همان، ۲۲۵)

ابن عربی این چاره‌سازی را کوتاه‌ترین و کم‌ضررترین مسیر در جداکردن بنیامین از دیگر برادران دانسته است و در جواب آنان که اذیت شدن یعقوب را مطرح کرده‌اند، می‌گوید مدامی که سختی‌ها پدیدار می‌شود، وقت رسیدن گشايش‌هاست و برخی‌ها اذن الهی را دلیل جواز گرفته‌اند (ابن عربی، ۱۰۹۵/۳).

### هدف عالی توجیه‌گر وسیله

برداشتی که علامه فضل‌الله از این آیه دارد، این است که غایت وسیله را توجیه می‌کند؛ زیرا وقتی هدف دارای اهمیت بیشتری باشد، موجب پاکی وسیله‌ای می‌شود که برای رسیدن به آن به کار رفته است. چه بسا در چنین اتهامی هیچ مشکلی نباشد؛ زیرا که هدف و غایت، پاک و نظیف است (فضل‌الله، ۲۴۵/۱۲).

مرحوم فضل‌الله علت جواز آن را عدم ضرر به دیگران دانسته و معتقد است فشار روانی اندکی که بر برادران یوسف به‌خاطر ضمانتی که نسبت به برگرداندن بنیامین داشتند، نه تنها برای آنها اذیتی ندارد، که چه بسا به دلیل محبت بیشتر یعقوب به بنیامین، موجب تشکی آنان نیز شده است (همان). ایشان عبارت «و کذلک کدّتاً لِيُوسْفَ» را به آن قسمت از ماجرا مربوط می‌داند که یوسف قبل از بازرسی بار قافله، از

آنها حکم سارق را گرفت و آنها حکم یعقوب در مورد دزد در میان بنی اسرائیل را که اسارت و استعباد بود، مطرح کردند. در زندگی اهل بیت ﷺ و فقهه نیز دروغ مصلحتی و جواز قتل سپر انسانی در صورت ضرورت، از نمونه‌های توجیه وسیله برای رسیدن به هدف است (همان، ۲۴۷).

قرطبی (۲۳۱/۱۰) و جصاص با برداشت و استنباطی مشابه گفته‌اند:

«مادامی که انسان نتواند به روش عادی به حق خود برسد، توسل به روش‌های غیر

معمول برای رسیدن ذی حق به حق خود جایز است.» (جصاص، ۳۹۰/۴)

و هبہ زحیلی نیز با برداشتی کلی از تدبیر الهی، خیر و مصلحت را جواز چنین چاره‌اندیشی می‌داند و بیان می‌کند که این اقراری از ناحیه شرع در جواز حیله‌هاست؛ با این شرط که زیان و ضرر به افراد وارد نگردد (زحیلی، ۳۳/۱۳).

### نقد و ایراد

«هدف وسیله را توجیه می‌کند و یا مصلحت لازمه جازمه، موجب جواز است»، دو اصطلاح مشترک میان دیدگاه مرحوم فضل الله و علامه طباطبایی است و در هر دو، دایره و حدود و شغور آن مشخص نیست که آیا اختصاص به حوزه مشخصی دارد، یا تا زمانی که هدف مهم و دارای اهمیت باشد و یا مصلحت لازمه جازمه محقق شود، جواز ثابت است؟ از سویی اینکه موجب تشیی شده، یک بحث است، و اینکه اتهامی به دیگران وارد شود، موضوعی دیگر است. معیار تشخیص و میزان بلندای هدف چیست؟ ضرر کم با چه ملاکی قابل سنجش است و دایره آن تا کجاست؟ به علاوه اینکه فشار اندکی بر آنها وارد شده باشد اول کلام است؛ زیرا اولاً آنها مسافران بلاد قحطی‌زده‌ای هستند که با بیم و امید به دنبال قوت لا یموت بودند. از طرفی دارای جایگاه اجتماعی همچون فرزندان پیامبرند. آیا در چنین شرایطی، اتهام دزدی و بازخواست و بازجویی از آنان که حتی لحظه‌ای هم به آن نیندیشیده بودند، فشار روانی اندکی است؟!

از طرفی ملاک و معیار این حیله و دایره آن مشخص نشده و باز کردن روش غیر معمول به شکل کاملاً کلی و تقاضگونه، فرصت هرج و مرچ را فراهم کرده و خود

محملی برای انجام ظلم و نادیده‌انگاری عدالت خواهد بود. به علاوه توجیه و سیله به خاطر وصول به هدف، قاعده فقهی کلی نیست که بتوان حکم قاطعی برای همه موارد آن – نفیاً و اثباتاً – ارائه نمود، بلکه از نظر اسلام، برای رسیدن به هدف مقدس، وسیله نیز باید مشروع باشد؛ زیرا حقیقت شریعت به گونه‌ای است که در صورت توجیه‌پذیر شدن احکام دین برای وصول به هدف، حقوق اسلامی دگرگون می‌شود. ازین‌رو نباید تصور شود که این قاعده، کلی و در همه جا جاری است. از دیگر سوی، تشخیص اهم و مهم کار ساده‌ای نیست، بلکه نیازمند آگاهی نسبت به معیارها و موازین و روح شریعت است و در حقیقت، مسئله‌ای اجتهادی است که باید شیوه‌های خاص اجتهادی در آن اعمال گردد.

شهید مطهری در مورد عدم توجیه وسیله می‌گوید:

«برای رسیدن به حق باید از حق استفاده کرد ... ما همان طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم، باید مقدس باشد.»

(مطهری، ۹۷/۱۶)

از دیگر سو مشاهده می‌کنیم که در موارد بسیاری، رفتار ائمه علیهم السلام نیز نشانگر عدم توجیه وسیله برای وصول به هدف است. امام علی علیهم السلام با اینکه می‌داند با جلب نظر و رأی عبدالرحمن بن عوف می‌تواند به خلافت برسد، ولی وعده ناروا نمی‌دهد و حاضر نمی‌شود برای رسیدن به قدرت و حکومت، به فریب آلوده شود، بلکه تصریح می‌کند که تنها به کتاب خدا و سنت رسول اکرم ﷺ و اجتهاد خودش عمل می‌کند و شرط عبدالرحمن بن عوف و پیشنهاد مغیره را نمی‌پذیرد (یعقوبی، ۱۶۲/۱).

در موارد بسیاری در فقه نیز این توجیه قابل قبول نیست. مثلاً تقویه در مورد قتل را توجیهی برای جواز قتل انسانی بی‌گناه نمی‌دانند. اضرار به غیر نیز جایز نیست؛ حتی در مورد جلوگیری از اضرار به خود (خوبی، ۶۹۳/۱).

سخن آخر اینکه اگر بین وجوب هدف و حرمت مقدمه آن تراحم شکل گیرد و هدف، شرعاً نسبت به وسیله مهم‌تر باشد، ارتکاب وسیله حرام به انگیزه وصول به آن

هدف اهم، در باب تزاحم قابل بررسی است و ممکن است مکلف شرعاً در ارتکاب این وسیله حرام معذور باشد. احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد است و عدلیه اعم از معزله و شیعه بر این تابعیت اتفاق نظر دارند (مطهری، ۱۹۳/۳)، از این رو اثبات و نفی احکام و نیز بقا و زوال آنها در گرو وجود مصلحت و مفسد و رسیدن آنها به حد الزام و عدم آن است. بر این اساس، در صورت تزاحم مصلحت یک حکم ایجابی با مفسد اجرای آن در شرایطی خاص، باب رجوع به قاعده اهم و مهم گشوده می‌شود. اصل قاعده اهم و مهم از نظر فقهای شیعه مورد اتفاق است و کسی در آن اختلافی ندارد، بدین معنا که در صورت تزاحم بین دو حکم و عدم امکان انجام هر دو، باید آن را که مهم‌تر است، برگزید و دیگری را رها نمود (آخوند خراسانی، ۳۱۸/۱؛ مطهری، ۱۶۸/۲۱).

تزاحم به معنای تمانع دو حکم شرعی در مقام امثال است (مشکینی، ۱۰۸)؛ یعنی دو حکم شرعی متفاوت وجود دارد که گاه در موضوع واحد جمع می‌شوند و مکلف نمی‌تواند به گونه‌ای اقدام نماید که در خارج از مورد حرام، آن امر لازم را انجام دهد. تزاحم آشکال متفاوتی دارد که یکی از آنها، تزاحم بین مقدمه و ذی‌المقدمه است؛ آن گاه که ارتکاب فعل حرام مقدمه انجام عمل واجب باشد، یا انجام واجب مستلزم حرامی باشد (همان). در باب تزاحم، فقهاء بر آن هستند که باید موضوع اهم از مهم تشخیص داده شود و آنچه را که مهم‌تر است، مکلف انجام دهد (بحرالعلوم، ۱۰۳/۴؛ مظفر، ۲۱۵/۲) که گاه ممکن است آنچه باید انجام شود، همان مقدمه حرام باشد و البته تقديم مقدمه حرام و جواز ارتکاب آن تحت شرایطی خاص است. واجب فعلی بودن هدف، یقین به وسیله بودن امر حرام (بحرانی، ۲۷۶)، انحصار وسیله، احرار اهم بودن هدف و غیر ممکن بودن پیشگیری از تزاحم (همان)، از مواردی است که در باب تزاحم می‌توان از شرایط توجیه وسیله برای رسیدن به هدف سخن گفت، ولی مسأله مذکور در هیچ یک از موارد یاد شده نمی‌گنجد و از این زاویه نیز مورد بحث قرار نگرفته است.

نتیجہ گیری

با آنکه قصه‌های قرآن در منطق اولیه خود برای عترت و اندرز رسیده است، اما استنباطات فقهی به موازات پندها و استفاده‌های اخلاقی در تفاسیر بوده و در کلام معصومین نیز مورد استناد قرار گرفته است. این پژوهش نشان داد که قصه‌های قرآن با وجود آنکه ظرفیت مناسب و مختلفی از جمله مسائل فقهی را داراست، حتی از نگاه مفسرانی که تفسیر را جولانگاه مباحث فقهی نمی‌دانند، در فقه سیاسی و اجتماعی نمی‌توان بدون اعتنا از مسائل عبور کرد. مع الاسف کاربرد فقهی آیات داستانی در میان مفسران و حتی فقها تنقیح نشده و مبانی آن استوار نگردیده است، از این‌رو بر اساس نقدهای وارد، جای تحقیق جدی درباره آسیب‌ها و کاستی‌های فقهی در قصه‌های قرآن، چه به لحاظ مبانی و چه به لحاظ گستره و کارآیی، به خصوص در میان تفاسیر شیعی خالی است.

مَآخذ و مَنابع

١. قرآن كريم.
  ٢. آخوند خراسانی، محمدكاظم؛ كفاية الاصول، قم، موسسة النشر الاسلامي، ١٣٨١ش.
  ٣. آمدي، على بن محمد؛ الاحكام، رياض، المكتب الاسلامي، ١٤٠٢ق.
  ٤. ابن بابويه، محمدين على؛ علل الشرائع، نجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م.
  ٥. ابن براج، عبدالعزيز؛ جواهر الفقه، قم، موسسة النشر الاسلامي، ١٤١١ق.
  ٦. ابن عاشور، محمدين طاهر؛ التحرير و التنوير في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة التاريخ، ١٤٢٠ق.
  ٧. ابن عربي، محمدين عبدالله؛ احكام القرآن، دار الجليل، بيروت، ١٤٠٨ق.
  ٨. ابن واضح، احمدبن ابي يعقوب؛ تاريخ يعقوبي، بيروت، دار صادر، ١٣٨٥ق.
  ٩. اردبيلي، احمدبن محمد؛ زيدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق وتعليق: محمدباقر بهبودي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، بي.تا.

١٠. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیله الوصول الى حقایق الاصول، تقریر: میرزا حسن سیادتی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٩ق.
١١. انصاری، مرتضی؛ المکاسب، قم، مجتمع الفکر الاسلامی، ١٤٢٠ق.
١٢. بحر العلوم، محمدبن محمدبن تقی؛ بلغة الفقيه، تهران، منشورات مکتبة الصادق، ١٤٠٣ق.
١٣. بحرانی، محمد سند؛ أسس النظام السياسي عند الإمامية، قم، مکتبة فدک، ١٤٢٦ق.
١٤. جصاص، احمدبن علی؛ احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
١٥. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعہ، بیروت، دار إحياء التراث العربي، بیتا.
١٦. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح؛ آیات الاحکام، تهران، انتشارات نوید، ١٤٠٤ق.
١٧. حصری، احمد؛ تفسیر آیات الاحکام، بیروت، دارالجیل، بیتا.
١٨. حکیم، سید محمدبن تقی؛ اصول العامة للفقه المقارن، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ١٩٧٩م.
١٩. حلی، حمزهبن علی؛ غنیة النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، تحقيق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق، ١٤١٧ق.
٢٠. حلی، حسن بن یوسف؛ تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ١٤١٤ق.
٢١. خلاف، عبدالوهاب؛ علم اصول، قاهره، بینا، ١٣٦٦ق.
٢٢. خوبی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاہة، قم، مکتبة الداوری، ١٣٧٧ش.
٢٣. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٢٤. راوندی، سعیدبن هبةالله؛ فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
٢٥. روحانی، سید محمدصادق؛ فقه الصادق علیهم السلام، قم، دار الكتاب، ١٤١٢ق.
٢٦. زحیلی، وهبةبن مصطفی؛ التفسیر المنیر، بیروت، دارالفکر المعاصر، ١٤١٨ق.
٢٧. سبزواری، محمدباقر؛ کفایة الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٢٣ق.
٢٨. سلطانی، مسعود؛ اقصی البیان فی آیات الاحکام، بینا، بیجا، بیتا.
٢٩. شاذلی، سیدین قطب؛ فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرمدل، تهران، نشر احسان، ١٣٨٧ش.

۳۰. شمس الدین، محمد Mehdi؛ حدود پوشش و نگاه در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران، الهدی، ۱۳۸۲ ش.

۳۱. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۴. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۳۵. —————؛ المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران، المکتبة الحیدریه، ۱۳۸۷ ش.

۳۶. عراقي، ضياء الدین؛ نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۵ ق.

۳۷. علم الهدی، سید مرتضی؛ الانبیاء والائمه، تحقیق: فارس حسون کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.

۳۸. علم الهدی، سید مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۵ ق.

۳۹. غزالی، ابو حامد محمدبن محمد؛ المستصفی، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.

۴۰. فاضل مقداد، جمال الدین؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، تصحیح عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، مکتبة نوید اسلام، ۱۴۲۲ ق.

۴۱. فضل الله، سید محمدحسین؛ تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملک للطبعاة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۴۲. قرطی، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.

۴۳. کاظمی، جوادبن سعید؛ مسالک الافهام الى آیات الاحکام، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.

۴۴. کیاهراسی، علی بن محمد؛ احکام القرآن، بیروت، دار الكتب العلمیة، ۱۴۰۵ ق.

۴۵. مروارید، علی اصغر؛ الینابیع الفقهیة، بیروت، دار التراث، ۱۹۹۰ م.

۴۶. مشکینی، علی؛ اصطلاحات الاصول، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۴۱۳ ق.

۴۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدر، ۱۳۸۱ ش.

٤٨. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، نجف، دار نعمان، ١٣٨٦ش.
٤٩. مفید، محمدبن نعمان؛ المقنعة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٠ق.
٥٠. —————؛ تفسیر القرآن العجید المستخرج من تراث الشیخ المفید، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٢ش.
٥١. مکی عاملی، محمدبن جمال الدین؛ الممعة الدمشقیة، قم، منشورات دار الفکر، ١٤١١ق.
٥٢. ملکی میانجی، محمدباقر؛ بدائع الكلام فی تفسیر آیات الأحكام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٠ق.
٥٣. منتظری، حسینعلی؛ نهاية الأصول (حاشیة علی کفاية الأصول)، قم، بینا، ١٤١٥ق.
٥٤. مهدوی راد، محمدعلی؛ درآمدی کوتاه بر جریان شناسی تفاسیر فقهی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ١٣٩٠ش.
٥٥. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٥٦. یزدی طباطبائی، سید محمدکاظم؛ العروة الوثقی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٧ق.
٥٧. یوسف، ابن احمد؛ الثمرات الیانعة والاحکام الواضحة القاطعة، سعدہ، مکتبة التراث الاسلامی، ١٤٢٣ق.

## عروج حضرت عیسیٰ علیہ السلام؛

### دیدگاه‌ها، چالش‌ها و رویکرد نو به مسأله\*

کاووس روحی برنده (نویسنده مسؤول)\*\*\*

علی صفری\*\*\*

#### چکیده:

قرآن کریم موضوع وفات و رفع عیسیٰ علیہ السلام را در پنج آیه مطرح کرده است. اطلاق کلمه «توفی» در قرآن بر مرگ و خواب موجب شده است که مفسران در تبیین وفات عیسیٰ علیہ السلام و کیفیت آن دچار اختلاف شوند. این مقاله بعد از گردآوری و نظامبخشی دیدگاه‌های تمام مفسران شیعه و اهل تسنن در این باره، با روش تحلیل محتوای کیفی (توصیفی - تحلیلی)، به تجزیه و تحلیل و نقد استدلال‌های مفسران پرداخته و سرانجام با تکیه بر روش تفسیر قرآن به قرآن، به این نتیجه دست یافته است که اقتضای جمع میان آیات قرآن این است که حضرت عیسیٰ علیہ السلام به صورت زنده، توأمان با جسم و روح به آسمان رفع و توفی شده است و دیدگاه‌های دیگر از جمله احتمال مرگ طبیعی و عادی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیش از عروج جسم او به آسمان که در عرض احتمال‌های دیگر در ضمن دیدگاه دو مفسر بزرگ معاصر شیعه (علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی) مطرح شده است، غیر قابل پذیرش می‌باشد.

#### کلیدواژه‌ها:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام / توفی / رفع / جسم / روح

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۶/۷

k.roohi@modares.ac.ir

\*\* استادیار دانشگاه تربیت مدرس

a.safari@modares.ac.ir

\*\*\* استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

## طرح مسأله

- یکی از پیامبران اولوالعزم که خداوند در قرآن کریم به ماجراهای شگفتانگیز از ولادت تا پایان زندگی او اشاراتی دارد، حضرت عیسیٰ علیهم السلام است. از مطالبی که درباره عیسیٰ علیهم السلام در قرآن مطرح شده، وفات و رفع ایشان است که در ۵ آیه در قرآن کریم مطرح شده است:
- ۱- ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الظَّنِّ كَفَرُوا وَجَاعَلُ الَّذِينَ أَتَبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَيَّ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فَمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران/۵۵)؛
  - ۲- ﴿وَقَوْلَهُمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلْنُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شَيْءٌ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أَخْتَلَفُوا فِيهِ شَكٌّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعُ الظَّنِّ وَمَا قَتَلْنُوهُ يَقِينًا﴾ (نساء/۱۵۷)؛
  - ۳- ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (نساء/۱۵۸)؛
  - ۴- ﴿وَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأَمْمَةً وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلَلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا يَنْهَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده/۱۷)؛
  - ۵- ﴿وَالسَّلَامُ عَلَىٰ يَوْمَ وِلْدَتْ وَيَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُبَعْثَرُ حَيًا﴾ (مریم/۳۳).

سه آیه اول سخن خداوند درباره وفات عیسیٰ علیهم السلام است و دو آیه آخر نقل سخن ایشان. در آیه ۵۵ سوره آل عمران، واژه «توفی» و «رفع»، در آیه ۱۵۸ نساء واژه «رفع»، در آیه ۱۱ سوره مائده واژه «توفی»، و در آیه ۳۳ سوره مریم واژه «موت» آمده است.

کلمه «توفی» در قرآن هم بر مرگ اطلاق شده است و هم بر خواب. از طرفی همراهی این واژه در آیه ۵۵ سوره آل عمران با واژه «رفع» و نیز ذکر واژه «رفع» در آیه ۱۵۸ سوره نساء، موجب شده است که مفسران در تبیین وفات عیسیٰ علیهم السلام و کیفیت آن دچار اختلاف شده و این حوزه تفسیری معركه آرا شود. برخی وفات و رفع عیسیٰ علیهم السلام را با جسم و روح به آسمان دانسته‌اند، و برخی دیگر این رفع را معنوی دانسته و گفته‌اند عیسیٰ علیهم السلام به مرگ طبیعی از دنیا رفته است. همچنین بیان اجمالی قرآن درباره رفع و توفی عیسیٰ از یک طرف و ورود روایات متعدد درباره زنده بودن وی و نیز عقیده مسیحیان مبنی بر مصلوب شدن ایشان و سپس به آسمان رفتن او که تحت تأثیر انجیل اربعه موجود ایجاد شده، و نیز وجود تفسیرهای مختلف از نحوه عروج عیسیٰ

### مفهوم‌شناسی «توفی» و «رفع» و تفاوت آنها

توفی از ریشه «وفی» به معنای تمام کردن و کامل کردن است (فراهیدی، ۱۰/۸؛ ابن فارس، ۱۲۹/۶؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۸۷۸). کلمه «وفاء» به معنای اتمام عهد و پیمان هم از این ریشه است (ابن فارس، ۱۲۹/۶). مصدر «توفی» به معنای گرفتن چیزی به طور تام و کامل است و در قرآن هم به معنای مرگ و هم به معنای خواب به کار رفته است؛ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاتِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (زمرا/۴۲) (ابن فارس، ۱۲۹/۶؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۸۷۸؛ طباطبائی، ۲۰۶/۳). در این باره ثعلبی ذیل آیه ۱۱ مائده از حسن بصری نقل می‌کند که وفات در قرآن سه نوع است: به معنای مرگ؛ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمرا/۴۲)، به معنای خواب؛ ﴿وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُمْ بِاللَّيلِ﴾ (انعام/۶۰)، و به معنای رفع ﴿إِنِّي مُتَوَقِّيَكَ وَرَافِعُكَ﴾ (آل عمران/۵۵) (ثعلبی، ۱۲۹/۴).

اما «رفع» در لغت به معنای بلند کردن و بالا بردن است (ابن فارس، ۴۲۳/۲؛ فیومی، ۲۳۲/۲). این واژه در قرآن هم درباره محسوسات به کار رفته؛ مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ (حجرات/۲)، و هم درباره امور معنوی؛ مانند

در میان مسیحیان، سبب اختلاف شدید بین دیدگاه‌های مفسران درباره این آیات و معنای رفع و توفی و نیز کیفیت رفع و توفی عیسیٰ شده است. این اختلافات در جزئیات و حتی کلیات داستان وجود دارد. به عنوان مثال، سمرقندی درباره زمان بالا بردن عیسیٰ از مقاتل نقل کرده است که در ماه رمضان و در شب بوده است و از ضحاک نقل کرده است که در روز عاشورا مابین نماز مغرب و عشاء بوده است (سمرقندی، ۳۵۵/۱).

این تحقیق بر آن است تا دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی در زمینه توفی و رفع عیسیٰ را احصا کرده، دلایل هر دیدگاه را نقد و بررسی نموده و دیدگاه برگزیده را در این راستا ارائه نماید. اما در بررسی روایات مربوط به موضوع، به میزان سازگاری آنها با آیات قرآن بستنده شده است و تحلیل سندي و نیز تحلیل متن و محتوای مشروح آنها، نگارش مقاله دیگری را می‌طلبد.

آیه **﴿وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾** (ز خرف/۳۲) و آیه **﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾** (مجادله/۱۱) (raghib اصفهانی، مفردات، ۳۶۰؛ مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۸۳/۴).

به مناسبت آیه **﴿إِنَّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾** (آل عمران/۵۵) که در آن «رفع» و «توفی» در کنار هم ذکر شده، اگرچه آن گونه که ثعلبی بدان تصریح کرده، این دو واژه در معنای تفسیری متراffد هستند (ثعلبی، ۱۲۹/۴) و در ادامه طی بحث تفسیری خواهد آمد، اما درباره رابطه معنایی ریشه «رفع» و «وفی» از نظر لغوی با وجود جستوجوی پیگیر، دیدگاهی از اهل لغت در این باره یافت نشد. با این حال، می‌توان گفت با وجود تقارب معنایی ریشه «رفع» و «وفی»، با توجه به آنکه محور اصلی معنای ریشه در «رفع» بالا بردن و در «توفی» کامل ستاندن می‌باشد، تفاوت این دو در این است که در نسبت بین بالا برنده و بالا برده شده و فاصله بین مبدأ و مقصد، در «رفع» تأکید بر رساندن شخص و یا چیز بالا برده شده از پایین به بالا و از مبدأ به مقصد است، و در «توفی» تأکید بر گرفتن شخص و یا چیز از بالا می‌باشد.

### دیدگاه‌های مفسران درباره توفی و رفع

برخی از مفسران درباره وفات و رفع عیسی می‌نویشند. سید قطب کیفیت وفات و رفع عیسی را از امور غیبی می‌داند که داخل در متشابهاتی است که تأویل آنها را جز خداوند نمی‌داند. او معتقد است در بحث درباره این مطالب، فایده علمی و عملی وجود ندارد (سید قطب، ۴۰۳/۱ و ۸۰۲/۲؛ قرشی، ۸۸/۲ و ۴۸۸؛ مغنية، ۷۱/۲ و ۴۸۵). عزت دروزه نیز آیه ۵۵ آل عمران را در مقام بیان فضل و کرامت عیسی نزد خدا می‌داند، نه اینکه هدف آیه توضیح یک واقعه‌ای باشد. وی توقف در این حد بدون هیچ‌گونه زیادت و تخمين دیگر را اولی می‌داند (دروزه، ۱۵۷/۷).

برخی دیگر از مفسران فایده‌ای برای تحقیق و تدقیق درباره کیفیت وفات عیسی نمی‌بینند؛ زیرا از نظر ایشان، این مسئله مربوط به اصول و فروع دین نیست. همچنین معتقدند بحث در این موضوع متهی به جزم و یقین نمی‌شود (مغنية، ۷۱/۲ و ۴۸۵).

برخی دیگر عدم تفصیل این جریان از سوی خداوند را دلیل بر عدم بحث و تحلیل درباره آن ذکر کرده‌اند؛ زیرا اگر در آن فایده‌ای بود، خداوند آن را مفصل بیان می‌کرد (شعراوی، ۳۷۹۷/۵). نیز در این میان برخی دیدگاه‌ها نیز به دلیل آنکه نسبت آنها به قرآن به روشنی مردود است، مورد بحث قرار نمی‌گیرند:

۱- سید احمدخان هندی با قرایینی معتقد شده است که عیسی مصلوب شده، اما بالای صلیب جان نداد و او را زنده پایین آورده بود و در میان حواریون بود تا به اجل خود از دنیا رفت (طالقانی، ۱۵۸/۵). این دیدگاه بی سابقه و مخالف با عقاید یهود و نصارا و با ظاهر بعضی از آیات قرآن است (همان).

۲- برخی توفی در آیه ۵۵ سوره آل عمران را به معنای قبول عمل عیسی ع توسط خداوند دانسته‌اند (مکی بن أبي طالب، ۱۰۳۳/۲) که به دلیل هماهنگ نبودن با لفظ آیه و خلاف ظاهر بودن (اندلسی، ۱۷۷/۳)، مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ زیرا لازمه آن، در تقدیر گرفتن چند کلمه محذوف در آیه است که خلاف ظاهر است و دلیلی معتبر برای حمل آیه بر این معنای خلاف ظاهر نیست.

۳- برخی توفی را به معنای به انجام رسانیدن تعهد و اتمام عمل کردن به پیمان و نه مرگ، و رفع را به معنای رفعت روحانی و بلند قرار دادن مقام معنوی دانسته‌اند (مصطفوی، تفسیر روشن، ۲۳۳/۴ و ۳۰۳/۶). با وجود آنکه یکی از معانی توفی اتمام تعهد است، اما این معنای اصلی کلمه نیست، بلکه از مصاديق آن به شمار می‌رود. اما در مورد معنای رفع در یکی از احتمال‌های آینده بحث خواهد شد.

۴- برخی از مفسران با توجه به آیه ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاتِهَا﴾ (زمر/۴۲)، مراد از توفی در آیه ۵۵ سوره آل عمران را خواب دانسته‌اند؛ بدین معنا که خداوند عیسیٰ علیه السلام را در خواب به آسمان بردۀ است (مکنی بن أبي طالب، ۱۰۳۳/۲؛ طبری، ۴۵۶/۶؛ ماوردی، ۳۹۷/۱؛ سمعانی، ۳۲۴/۱؛ راغب اصفهانی، تفسیر الراغب، ۵۹۱/۲؛ نسفی، ۲۵۹/۱؛ ابوالسعود، ۴۳/۲). اما همان‌گونه که توفي به معنای خواب به کار رفته است، به معنای موت نیز به کار رفته است و از مجموع کاربردهای این کلمه روشن می‌شود که ظهور در موت دارد، بنابراین حمل آن بر معنای خواب خلاف ظهور است که نیازمند قرینه است و در اینجا قرینه‌ای بر آن نیست.

در هر حال دیدگاه‌های مهم در موضوع بحث که شایستگی پژوهش را دارد، بدین قرار است.

## ۱. قرب معنوی و بینیازی از لوازم جسمانی

برخی از مفسران توفی را به معنای گرفتن و زدودن شهوات نفسانی از عیسی ملائیه دانسته‌اند. ابوالفتوح رازی این را قولی لطیف دانسته (ابوفتوح رازی، ۳۵۳/۴) و شعلبی آن را تحسین کرده است (شعلبی، ۸۱/۳؛ نیز رک: راغب اصفهانی، تفسیر الراغب، ۵۹۲/۲؛ ابوالسعود، ۴۳/۲). بر اساس این دیدگاه، رفع عیسی ملائیه به آسمان صورت گرفته است و ایشان در سلک ملائیکه درآمده است.

## ۲. غیبت و مخفی شدن از دید مردم

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان احتمال مطرح نموده است که ممکن است مراد از توفی، غیبت و مخفی شدن از دیگران باشد؛ همانند غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام؛ یعنی خداوند روح و بدن عیسی علیه السلام را با حفظ حیات، از دیدگان بشر پنهان کرده است، پس او زنده و در انتظار ظهور است. البته کسی که از دیدگان نهان است، مسؤولیت رسالت و راهبری جامعه را ندارد، هرچند مسؤولیت تکوینی و فردی را دارد (جوادی آملی، ۳۲۰/۲۱).

### ۳. رفع به صورت زنده با جسم و روح

برخی از مفسران «توفی» در آیه ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران/٥٥) را به صورت زنده بالارفتن حضرت عیسیٰ علیه السلام دانسته و گفته‌اند خداوند عیسیٰ را در حالی که زنده بود، بالا برد (مجاهدین جبر، ۲۹۶/۱. نیز ر.ک: فراء، ۲۱۹/۱). طبری، ۴۵۸/۶؛ شعلی، ۳/۸۰).

## ۴. وفات به معنای موت

گروهی از مفسران معتقدند توفی بر معنای ظاهر خود، یعنی مرگ عادی باقی است و رفع بعد از توفی است که همان رفع روح است (ابوالفتح رازی، ۳۵۰/۴ و ۲۲۰/۷)

رشیدرضا، ۲۶۰/۳؛ مصطفوی، التحقیق، ۱۸۴/۴). این مفسران معنای متبادل از عبارت «متوفیک و رافعک الی» در آیه ۵۵ آل عمران را امانته و میراندن عیسیٰ علیہ السلام و قرار دادن بعد از مرگ در یک جایگاه رفیع نزد خداوند دانسته و این مطلب را فهم یک خواننده خالی‌الذهن و غیر مطلع از روایات و اقوال می‌دانند (رشیدرضا، ۲۶۰/۳). از نظر این گروه، رفع بعد از توفی است که همان رفع روح است. اینان در پاسخ به اشکال احتمالی بر خطاب به شخص عیسیٰ علیہ السلام در «رافعک» و اراده روح او می‌گویند: «ایرادی در خطاب به شخص و اراده روح او نیست؛ زیرا حقیقت انسان همان روح اوست» (همان).

در هر حال بر اساس این دیدگاه، کلمه «توفی» ظهور در موت دارد و باید بر ظهور خود باقی بماند و روایات را باید تأویل کرد. از نظر این گروه اینکه دیگر مفسران این کلمه را به معانی دیگری چون خواب و قبض و غیره گرفته‌اند، به خاطر وجود روایاتی است که در این باره رسیده، اما بهتر است روایات را تأویل کرده و آیه بر ظاهر خود باقی بماند (ابن عاشور، ۱۰۸/۳ و ۲۷۵).

این گروه درباره ورود روایات رفع و نزول عیسیٰ علیہ السلام در آخرالزمان دو گونه پاسخ می‌دهند. اول اینکه روایات اخبار آحاد هستند (که ظنی هستند) و در امر اعتقادی تنها دلیل قطعی و یقینی معتبر است و در این باب حدیث معتبر وجود ندارد. دوم اینکه روایات نزول عیسیٰ علیہ السلام و حکمرانی او در آخرالزمان را به غلبه روح و سر رسالت او بر مردم تأویل می‌کنند؛ بدین صورت که عیسیٰ علیہ السلام آنها را از جمود در ظواهر شریعت و بازماندن در پوسته و قشر دین بازداشت و اسرار و باطن شریعت را برای مردم بیان می‌کند (رشیدرضا، ۲۶۰/۳). سایر موارد را بنگرید در: مکی بن أبي طالب، ۱۰۳۳/۲؛ طبری، ۴۵۷/۶؛ ماوردی، ۳۹۷/۱؛ سمعانی، ۳۲۴/۱؛ راغب اصفهانی، تفسیر الراغب، ۵۹۱/۲؛ ابوالسعود، ۴۳/۲). البته پاسخ دوم مخالف ظاهر روایات وارد در این باره است؛ زیرا خود قرآن و سنت پیامبر ﷺ برای بیان اسرار و حکمت‌های شریعت و دین کافی بوده و دیگر نیاز به مصلحی و رای اینها نیست (رشیدرضا، ۲۶۰/۳).

## نقد دیدگاهها و اثبات دیدگاه برگزیده

برای اثبات نظریه برگزیده، نخست استدلال‌های مفسران اعم از استدلال‌هایی که خود آورده و یا استدلال‌هایی را که می‌توان به سود آنها اقامه کرد، ذکر و نقد نموده و در ادامه، به تثییت دلایل دیدگاه برگزیده این مقاله می‌پردازیم.

### تحلیل و نقد دیدگاه‌های مفسران

الف) به طور خلاصه، دلایل دیدگاه نخست که قائل به قرب معنوی و بی‌نیازی از لوازم جسمانی می‌باشد، بدین قرار است:

۱- چون عیسیٰ به آسمان برده شد، از این رو طبع او مانند طبع ملائکه که منزله از شهوت نفسانی هستند، قرار داده شد (ابوالفتح رازی، ۳۵۳/۴؛ ثعلبی، ۸۱/۳).

۲- دلیل دیگری که علامه طباطبایی بر اثبات رفع معنوی ذکر کرده است، مقید شدن رفع به «الی» در سوره آل عمران است که از نظر ایشان، نشان‌دهنده معنوی بودن رفع است. در حالی که این دلیل ابتدا نیازمند اثبات این است که عیسیٰ به آسمان و نزد ملائکه رفته است. علاوه بر اینکه در لفظ توفی، دلالتی بر این معنا نیست و به عبارت دیگر، این معنا خلاف ظاهر است که دلیلی بر آن نیست.

۳- دلیل دیگر به سود این دیدگاه این است که مقید شدن رفع به «الی» در سوره آل عمران از نظر ایشان، نشان‌دهنده معنوی بودن رفع است. این دلیل نیز به نظر می‌رسد صحیح نباشد؛ زیرا در قرآن، خداوند درباره معاد و قیامت نیز تعبیر به بازگشت «الی الله» فرموده است (بقره ۲۸، مائده ۴۸، مائده ۱۰۵، هود ۴)، در حالی که قطعاً معاد جسمانی را شامل می‌شود. آیت الله جوادی آملی در نقد این دیدگاه می‌گوید:

«نمی‌تواند مراد از رفع، ترفیع درجه باشد؛ یعنی خدای متعال به وی رفعت مکانت بخشیده، همان‌گونه که برخی بندگانش را رفعت مرتبت می‌بخشد؛ زیرا رفعت معنوی برای حضرت عیسیٰ همیشه بوده و هست، چنان‌که برای انبیا و اولیای دیگر نیز هست، در حالی که تعبیر «بَلْ رَعَاهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» فقط درباره حضرت مسیح است و این گونه نیست که اگر وجود جسمانی او در میان مردم باشد، رفعت معنوی نداشته باشد (و لازم باشد برداشته شود).» (جوادی آملی، ۲۱/۳۱۹)

ب) دیدگاه دوم که قائل به غیبت و مخفی شدن از دید مردم است، با ظهور کلمه توفی منافات دارد، چنان‌که با ظواهر برخی از روایات که عبارت نازل شدن عیسیٰ علیه السلام در آخرالزمان در آنها آمده است، منافات دارد.<sup>۱</sup> از این گذشته، با آنچه از قول عیسیٰ علیه السلام در آیه ۱۱۷ سوره مائدہ (وَكُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَادْمُتُ فِيهِمْ) نیز منافات دارد؛ زیرا غیبت خود نوعی حضور است؛ به این معنا که مردم از درک محضر او غایب‌اند، ولی او بر مردم و احوال آنها آگاه است (مانند امام عصر علیه السلام) که در این صورت، این دیدگاه با این آیه منافات دارد؛ زیرا عیسیٰ علیه السلام در این آیه می‌گوید: «من تا زمانی که در میان آنها بودم، بر آنها شاهد بودم، اما از زمانی که مرا توفی نمودی، تو خود بر آنها مراقب بودی». و اینکه گفته شود عبارت «ما دمت فیهِم» بیانگر آن است که حضرت عیسیٰ علیه السلام به نقطه دیگر به دور از مردم انتقال یافته است، اگرچه موافق ظهور بدوى جمله است، ولی خلاف مفاد سیاق آیات می‌باشد.

ج) اما مهم‌ترین دلایل دیدگاه سوم (رفع به صورت زنده و با جسم و روح حضرت عیسیٰ ملکه‌لایل) و نقد آنها عبارت است از:

۱- روایات متواتری بیان می‌کند عیسیٰ در آخرالزمان نزول کرده و دجال را کشته و بعد از چند سال زندگی در زمین، می‌میرد و مسلمانان بر او نماز می‌خوانند و او را دفن می‌کنند (طبری، ۴۵۸/۶؛ نیز رک: جزایری، ۳۲۳/۱ و ۵۷۱؛ صابونی، ۱۸۷/۱ و ۲۹۲؛ طنطاوی، ۱۲۲/۲؛ جعفری، ۲۶/۳). این استدلال قابل نقد است؛ زیرا هرچند ممکن است ادعای تواتر درباره این روایات صحیح باشد و بر اساس آنها برای ما علم ایجاد شود که عیسیٰ در آخرالزمان به زمین بر می‌گردد، اما این مسئله دلیلی بر رفع عیسیٰ به صورت زنده نمی‌تواند باشد؛ زیرا مفاد این روایات تنها نزول عیسیٰ در آخرالزمان را اثبات می‌کند و نه نحوه رفع و توفی او را. به عبارت دیگر، حالات دیگری نیز برای رفع عیسیٰ متصور است که این روایات آنها را نفی نمی‌کند تا اثبات‌کننده این نظر باشد. مثلاً می‌توان گفت که عیسیٰ مرده است و سپس خداوند دوباره او را در آخرالزمان زنده می‌کند. همان‌گونه که بسیاری از اولیای الهی بر اساس عقیده رجعت در آخرالزمان زنده می‌شوند.

۲- خداوند در قرآن می فرماید: ﴿الَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يَمْسِكُمْ ثُمَّ يُحِبِّكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعُلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَاءٍ﴾ (روم/۴۰). از این آیه برمی آید که خداوند تنها یک مرگ را برای انسان‌ها در جریان زندگی مقدار کرده است (طبری، ۴۶۰/۶). این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا خداوند در آیات دیگر از کسانی خبر داده است که در دنیا دوبار مرگ به آنها رسیده است؛ مانند عزیر نبی که داستان او در آیه ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنِّي يَحْبِبُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًّا ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (بقره/۲۵۹) آمده است. عیسی نیز ممکن است به عنوان یک استشنا برای این سنت الهی باشد.

۳- گروهی از مفسرانی که اعتقاد به رفع جسم و روح عیسی باهم دارند، به روایت معراج پیامبر ﷺ استناد می کنند؛ زیرا در آن آمده است که پیامبر، عیسی و یحیی را در آسمان دوم دیده است (شعر اوی، ۲۷۹۶/۵). رشیدرضا در نقد این دلیل می گوید:

«اگر این دیدن دلیل بر رفع عیسی ﷺ با روح و جسم باشد، پس باید دلیل بر رفع روح و جسم یحیی ﷺ و انبیای دیگری باشد که پیامبر ﷺ در آن شب آنها را دیده است.» (رشیدرضا، ۱۹/۶)

و این در حالی است که سایر انبیای الهی پیش از این به واسطه مرگ طبیعی از دنیا رفته و یا شهید شده‌اند و بنابراین، قطعاً دیدن آنها در معراج به معنای دیدن روح و جسم و زنده بودن به حیات جسمانی آنها نخواهد بود.

۴- همان طور که تولد عیسی ﷺ برخلاف قوانین عادی طبیعت بود، پس محظوظی وجود ندارد که وفات او نیز به صورت رفع با جسم و روح که غیرعادی است، باشد (شعر اوی، ۱۵۰۵/۳ و ۲۷۹۴/۵). از سوی دیگر گفته شده است عیسی هنوز زنده است، زیرا خداوند خبر از مرگ وی به ما نداده است و این بعید نیست که خداوند او را به آسمان بالا برده باشد، زیرا مبدأ وجود بشر، آسمان است (همان، ۲۷۹۶/۵). اما این دو دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا تولد غیرعادی عیسی نمی‌تواند دلیل بر موت غیرعادی او باشد، علاوه بر اینکه خداوند در قرآن از تولد غیرعادی انبیای دیگری چون اسحاق و یحیی خبر داده است، اما موت آنها عادی بوده است. درباره دلیل دوم نیز باید گفت که اگر مبدأ بودن آسمان برای بشر دلیل بر رفع عیسی با جسم و روح است، پس باید دلیل

برای رفع جسم و روح هر بشر دیگری نیز باشد که می‌دانیم چنین نیست. علاوه بر اینکه مراد از آسمانی که مبدأ بشر است، آسمان مادی نیست.

۵- از عبارت **﴿وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾** **﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾** (نساء/۱۵۷-۱۵۸) برمی‌آید که رفع عیسیٰ با جسم و روح بوده است؛ زیرا رفع با «بل» اضرابیه در مقابل قتل و به صلیب کشیدن شده آمده است و این در حالی است که اگر مراد از رفع تنها با روح باشد، این مقابله صحیح نخواهد بود؛ زیرا رفع با روح ممکن است که با آن دو جمع شود و بنابراین مقابله آنها نخواهد بود (طنطاوی، ۱۲۲/۲). عبدالاعلی سبزواری نیز در این باره می‌گوید:

«کلمه اضراب (بل) در این آیه دلالت بر این دارد که عیسیٰ با جسم و روح رفع شد؛ زیرا در آیه قبل خداوند قتل و صلب را از بدن وی نفی کرد و در آیه بعد اضراب از آن دو نمود. پس بنابراین حیات را برای او اثبات کرده است و اینکه خداوند متعال او را با روح و جسم بالا برده است و اگر رفع را تنها به روح مختص بدانیم، دیگر مزیتی از این جهت برای عیسیٰ باقی نمی‌ماند، زیرا روح هر مؤمنی بعد از توفی به سوی خدا بالا می‌رود.» (سبزواری، ۱۴۷/۱۰ و ۱۲۰/۱۰؛ نیز رک: داورپناه، ۴۸/۹)

در پاسخ به این سخن باید گفت صورت دیگری برای رفع می‌توان تصور کرد و آن موت عادی است که در آیه ذکر نشده است؛ زیرا در آیه تنها قتل و صلب ذکر شده است. به عبارت دیگر، اگرچه خداوند در این آیه قتل و صلب را از عیسیٰ نفی کرده است، اما این دلیل بر رفع با روح و جسم نمی‌شود؛ زیرا موت را که نوع دیگری از توفی است، نفی نکرده است.

۶- این دیدگاه قول جمهور علماست و همچنین با کراماتی که خداوند به عیسیٰ روا داشته است، تناسب دارد (طنطاوی، ۱۲۲/۲). در پاسخ به این دلیل باید گفت: اینکه گفته است این دیدگاه قول جمهور علماست، چنین نیست؛ زیرا همان‌طور که در ادامه ذکر می‌شود، دیدگاه‌های دیگری در این زمینه در میان مفسران مطرح است. همچنین تناسب ادعا شده با دیگر کرامات عیسیٰ روش نیست؛ زیرا انبیای دیگر نیز دارای کراماتی از طرف خداوند بودند، اما توفی آنها چنین نبوده است. از این

گذشته، استدلال و تمسک به اجماع در این گونه مسائل نظری، بدون دلیل است. نیز از نظر دیگر، از آنجا که این اجماع قطعاً با تکیه بر آیات و روایات شکل گرفته است، یک نوع اجماع مدرکی بوده و از این نظر نیز تمسک به آن صحیح نخواهد بود.

۷- حمل توفی بر امامه صحیح نیست؛ زیرا میراندن عیسیٰ علیه السلام در وقت محاصره چیزی نیست که خداوند آن را به صورت امتحان بیان کند. همچنین بالا بردن او به صورت یک جثه خشک از سخیف‌ترین اقوال است؛ زیرا خداوند آسمان را از اینکه قبر برای جسم مرده‌ها شود، پاک کرده است. و نیز اگر رفع تنها با روح باشد، دیگر چه امتیازی برای عیسیٰ در این باره بر سایر انبیا وجود دارد که آسمان محل ارواح مطهر آنهاست؟ (طنطاوی، ۱۲۳/۲ و ۳۵۱/۴).

در نقد دلایل فوق می‌گوییم اگرچه عدم حمل توفی بر امامه امکان صحت دارد، اما دلیل بر تعیین معنای آن بر رفع با جسم و روح نیز نیست؛ زیرا در این باره آراء و احتمالات دیگری نیز وجود دارد. همچنین درباره رفع با روح و امتیاز عیسیٰ علیه السلام بر سایر انبیا می‌توان گفت امتیاز عیسیٰ بر سایر انبیا حتماً در این نیست که روح او همراه با جسم و به صورت زنده رفع شود، بلکه امتیاز معنوی مهم‌تر از امتیاز مربوط به رفع جسمانی است.

۸- دلالت کلمه «متوفیک» بر اخذ روح و جسد باهم، نزدیک‌تر به حقیقت است تا اخذ روح به‌نهایی (حسینی شیرازی، ۳۴۵/۱). صاحب تفسیر «باب التأویل فی معانی التنزیل» نیز به همین دلیل استناد کرده و می‌گوید:

«چون خداوند می‌دانست ممکن است برخی از مردم گمان کنند که آنچه خداوند بهسوی خود بالا برد، روح عیسیٰ علیه السلام بود و نه جسم او، همان‌گونه که برخی از نصارا پنداشتند، واژه «توفی» را آورد تا دلالت کند بر اینکه عیسیٰ علیه السلام با روح و جسمش بالا رفته است.» (خازن، ۲۵۲/۱، نیز رک: فخر رازی، ۲۳۷/۸؛ صادقی تهرانی، ۱۵۶/۵ و ۳۴۶/۲۵)

این دلیل نیز صحیح نیست؛ زیرا قرینه‌ای بر دلالت کلمه «متوفیک» بر اخذ روح و جسم باهم وجود ندارد. هرچند کلمه «توفی» دلالت بر اخذ تمام دارد، اما در عبارات قرآنی، ظهور در اخذ روح از بدن و موت دارد، مگر آنکه گفته شود واژه «رافعک»

شرح توفی است، چنان‌که صاحب تفسیر «من هدی القرآن» نیز همین را گفته است (مدرسی، ۵۷۱/۱). توضیح بیشتر در این باره بعد از نقد دیدگاه چهارم خواهد آمد.

د) دلایل دیدگاه چهارم و نقد آن به شرح زیر است:

۱- قدیمی‌ترین دلیل این گروه، روایات متنسب به ابن عباس است که «توفی» را به معنای موت دانسته است (طبری، ۴۵۷/۶)، اما برخی از مفسران نسبت این قول به ابن عباس را مشکوک دانسته و گفته‌اند حتی در صورت اثبات این نسبت، این قول حجیت ندارد، مگر اینکه آن را به پیامبر نسبت بدهد. و از سوی دیگر حمل توفی بر امامه در این آیات از سیاق به دور است و علاوه بر این، با صریح آیات و نصوص دیگر که دلالت بر زنده بودن جسمانی عیسی دارند، مخالف است (سبزواری، ۳۲۵/۵).

۲- ابوالفتوح رازی ذیل آیه ۱۵۸ نساء نیز درباره دلالت توفی بر امامه می‌گوید: «اگرچه در وضع لغت توفی بر اطلاق قبض باشد، به عرف مخصوص شده است به مرد و این عرفی مستقر است و مستمر، نیتی که آن کس که گوید: فلان متوفی است، از اطلاق او هیچ مقبوض ندانند.» (ابوفتوح رازی، ۲۲۰/۷)

و این در حالی است که عرف یادشده، عرف مردم است، نه عرف قرآن.

۳- برخی دیگر از مفسران آیه ۵۵ آل عمران را دارای تقدیم و تأخیر<sup>۳</sup> دانسته و بر آن هستند که «متوفیک» در اصل بعد از «رافعک الی» است و بر این اساس، ابتدا خداوند عیسی علیه السلام را به صورت زنده بالا می‌برد و در آخر الزمان او را نازل کرده و بعد از آن، او را توفی می‌کند؛ و بر اساس این قول، توفی همان معنای مرگ را می‌دهد. این سخن را فراء در معانی القرآن گفته است (فراء، ۲۱۹/۱؛ محمد سبزواری، ۶). ملا فتح‌الله کاشانی نیز قول به تقدیم و تأخیر در آیه ۵۵ آل عمران را مؤید به وسیله روایات صحیحه می‌داند (کاشانی، ۲۳۶/۲).

اما برخی از مفسران این قول را خلاف ظاهر قرآن دانسته‌اند (عبدالاعلی سبزواری، ۳۲۵/۵؛ رشیدرضا، ۲۶۰/۳). این گروه در پاسخ به ایرادی که بر آنها وارد می‌شود مبنی بر مخالفت ظاهر قرآن در تقدیم «توفی» بر «رفع»، این‌گونه پاسخ می‌دهند که «واو» ترتیب را نمی‌رساند. در پاسخ به این دلیل باید گفت مخالفت در ترتیب ذکری با ترتیب وجودی در کلام بلیغ نمی‌آید، مگر اینکه نکته‌ای وجود داشته باشد؛ اما اینجا نه تنها

نکته‌ای نیست، بلکه رفع دارای اهمیت بیشتری بوده و اقتضا می‌کرد که ابتدا بباید، پس اگر نیامده، نشان از این دارد که توفی اول است و سپس رفع (رشیدرضا، ۲۶۰/۳). ابن عاشور نیز درباره وجود تقدیم و تأخیر در آیه می‌گوید:

«در آیه دلالتی بر این نیست که عیسیٰ در آخرالزمان می‌میرد، مگر عبارتی که در حدیثی از ابوهریره آمده است که در آخرالزمان می‌میرد و مسلمانان بر او نماز می‌خوانند که ظاهراً این عبارت ابوهریره است که در حدیث درج شده است.» (ابن عاشور، ۱۰۸/۳)

۴- برخی از مفسران راهکار دیگری را برای اثبات مرگ عیسیٰ ابداع کرده و عبارت «آنی متوفیک» را به عنوان کنایه و تلویح به عصمت عیسی از کشته شدن به دست کفار می‌دانند؛ به این معنا که خداوند به عیسی می‌گوید من خود تو را توفی می‌کنم؛ یعنی تو اکنون از کشته شدن توسط یهودیان در امان هستی. زمخشری «متوفیک» را به معنای استیفای اجل دانسته؛ بدین معنا که خداوند می‌فرماید: «من تو را از کشته شدن توسط کفار حفظ می‌کنم و تا اجلی که برای تو قرارداده‌ام، به تأخیر می‌اندازم تا به مرگ طبیعی خود بمیرانم تو را و نه به دست آنها» (زمخشری، ۳۶۷/۱؛ بقاعی، ۴۲۰/۴؛ فیض کاشانی، ۱۵۲/۱).

طرفداران این دیدگاه دلیل خاصی را برای آن ذکر نکرده‌اند، اما با تأمل می‌توان دریافت دلیل آنها برای ارائه این دیدگاه، تأکید بر عبارت «آنی» در «آنی متوفیک» است و در حقیقت تأکید در این دیدگاه بر سر بحث توفی و نحوه آن نیست، بلکه گوینده تأکید را در فاعل آن قرار داده است؛ و به نظر می‌رسد گوینده در این دیدگاه، دلالت توفی بر مرگ را مفروغ عنه و مسلم گرفته است، در حالی که هذا اول الكلام.

### تبیین دیدگاه برگزیده

اینک بعد از نقد دیدگاه‌های رایج می‌گوییم حاصل بررسی و نقد استدلال‌های گذشته توسط مفسران برای دیدگاه‌های مختلف ذکر شده، اثبات نادرستی همه استدلال‌ها به جز استدلال دیدگاه قائل به رفع حضرت عیسیٰ به صورت زنده با

جسم و روح است. اما در این میان، نقل دیدگاه دو تن از مفسران برجسته که در مقام تردید بین اقوال گوناگون ایراد شده است، بسیار قابل ملاحظه است.

یکم: علامه طباطبایی که درباره توفی و رفع عیسی می‌گوید: «کلمه «توفی» صراحت در موت ندارد» (طباطبایی، ۲۰۷/۳). ایشان همچنین مقید شدن رفع به «الی» در سوره آل عمران را نشان‌دهنده معنوی بودن رفع دانسته و در بیان کیفیت رفع عیسی ذیل آیه ۱۵۸ نساء می‌گوید:

«این رفع نوعی تخلیص بوده است که خداوند به وسیله آن، عیسی را از دست یهودیان نجات داده است؛ حال خواه این توفی مرگ عادی بوده باشد، و یا اینکه نه با مرگ عادی و نه با قتل و صلب، بلکه به نحوی دیگر باشد که ما آن را نمی‌شناسیم، و یا اینکه عیسی زنده و باقی به ابقاء خداوند باشد، به نحوی که ما نمی‌دانیم که همه اینها محتمل است. همچنین ممکن است خداوند عیسی را توفی کرده و بالا برده و حفظ کند، یا زندگی اش را خداوند حفظ کند، به نحوی که با جریان عادی نزد ما منطبق نباشد.» (طباطبایی، ۱۳۳/۵)

دوم: آیت الله جوادی آملی درباره توفی عیسی می‌گوید:

«معنای رفع در جمله «بَلْ رَقَعَ اللَّهُ إِلَيْهِ» در سه احتمال خلاصه می‌شود:

۱- رحلت طبیعی؛ حضرت مسیح به گونه طبیعی رحلت کرده باشد و خدای سبحان روح پاکش را به سوی خود بالا برده باشد.

۲. عروج به آسمان؛ چنان‌که ظاهر برخی روایات بر آن دلالت دارد و هنگام ظهور حضرت حجت بن الحسن، آن حضرت از آسمان فرود می‌آید و به امامت امام زمان نماز می‌گزارد.

۳. غیبت و مخفی شدن از دیگران؛ همانند غیبت حضرت ولی‌عصر، یعنی خداوند روح و بدنش را با حفظ حیات از دیدگان بشر پنهان کرده است، پس او زنده و در انتظار ظهور است. البته کسی که از دیدگان نهان است، مسؤولیت رسالت و راهبری جامعه را ندارد، هرچند مسؤولیت تکوینی و فردی را دارد.»

ایشان در ادامه هر سه را محتمل دانسته و ترجیحی در بین آنها نداده و می‌گوید: «هیچ برهانی بر استحاله و همچنین دلیل قطعی قرآنی بر تصدیق قطعی یکی از

محتمل‌های سه‌گانه نیست.» (جوادی آملی، ۲۱/۳۲۰)

ایشان همچنین در این باره می‌گوید:

«موضوع مرگ و زنده بودن حضرت عیسیٰ مطلبی علمی است که اثبات یا نفی آن، نیازمند برهان عقلی یا نقل معتبر است، ولی اقامه برهان عقلی در این مسأله جزئی ممکن نیست؛ چون از دیدگاه عقل، هم رحلت و رجعت او شدنی است، و هم زنده بودن کنونی اش؛ چنان‌که دلیل نقلی جزم‌آوری هم در دست نیست.» (همان، ۳۱۲)

مجموع احتمال‌هایی که علامه طباطبائی درباره رفع و توفی حضرت عیسیٰ مطلبی محتمل دانسته، عبارت‌اند از: ۱- توفی به صورت مرگ عادی؛ ۲- توفی نه با مرگ عادی و نه با قتل و صلب؛ ۳- زنده بودن حضرت عیسیٰ به صورت غیرطبیعی و ناشناخته؛ ۴- توفی و رفع و سپس حفظ او به نحو ناشناخته و غیرطبیعی؛ و مجموع احتمال‌های آیت‌الله جوادی آملی عبارت‌اند از: ۱- مرگ طبیعی؛ ۲- عروج به آسمان به صورت زنده با جسم و روح؛ ۳- زنده بودن بر روی زمین و غیبت از مردم؛ که ایشان از نظر عقلی، هر سه احتمال را به صورت هم‌عرض محتمل دانسته و وجود دلیل قطعی قرآنی بر تصدیق هر یک را به خصوص نفی کرده است.

اکنون در گام بعدی به نظر می‌رسد اگرچه احتمال عقلی برای پذیرش هر کدام از احتمال‌های ذکر شده توسط این دو مفسر بزرگ وجود دارد، اما با تمسک به «ظهور» آیات شاید بتوان راه چاره را پیدا و مشکل را حل کرد و نیازی به دلیل قطعی به معنای «نص» نخواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت اگرچه توفی در آیات مورد بحث به صورت ابتدایی قابل تطبیق بر مرگ یا زنده بودن و یا احتمال‌های دیگر است، اما آنچه از آیات در مورد کاربرد این آیات برمی‌آید، صرفاً یکی از دو مورد ۱- مرگ و یا ۲- توفی به صورت زنده است و احتمال‌های دیگر به دور از ذهن بوده و با بیان بودن سخن خداوند که مقدمه اثبات اعجاز قرآن است، در تنافی است. بر این اساس، احتمال‌های دوم و چهارم در سخن علامه طباطبائی و نیز احتمال سوم در سخن آیت‌الله جوادی آملی کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا از آنجا که مسأله توفی و رفع حضرت عیسیٰ یک بار رخ داده و همه آیات مورد بحث به آن اشاره دارد و مسأله توفی و رفع حضرت عیسیٰ در موردی با تعبیر «توفی» و «رفع» هر دو بیان شده است؛ **إِذْ قَالَ**



اللهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَقِّيْكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيْكَ» (آل عمران/۵۵)، و در مورد دیگر فقط با «رفع» از آن تعبیر شده و گفته شده است: «بِلْ رَفَعَةُ اللَّهِ إِلَيْهِ» (نساء/۱۵۸)، و در مورد دیگر فقط با عبارت «توفی» از آن تعبیر شده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ» (مائده/۱۷)، و این عبارت قطعاً از باب تفسیر قرآن به قرآن، شارح یکدیگر به شمار می‌آیند؛ بر این اساس، مراد از توفی، رفع خواهد بود و این مسئله مردّ بودن توفی در میان دو احتمال مرگ طبیعی و زنده توفی شدن را از میان برده و آن را صرفاً در احتمال دوم، یعنی زنده توفی شدن متعین می‌کند؛ چرا که در جایی از قرآن از مرگ به «رفع» تعبیر نشده است. بنابراین می‌توان گفت:

۱- مراد توفی در این آيات، مردّ میان مرگ و یا زنده بالا برden است.

۲- در این آيات از ماجراهی حضرت عیسیٰ علیه السلام به رفع تعبیر شده است و توفی در آن به معنای رفع است (با توجه به جمع میان سه دسته آیات).

۳- رفع در عرف قرآن به معنای مرگ نیست.

۴- نتیجه آنکه قطعاً جمع میان آیات قرآن، نفی رفع و توفی به معنای مرگ و تطابق زنده بالا برden با جسم و روح است و این همان امری است که روایات بر آن صراحت دارد؛ چنان‌که در روایتی از امام باقر علیه السلام تصريح شده است که حضرت عیسیٰ علیه السلام نمرده است<sup>۴</sup> (مجلسی، ۳۳۹/۱۴).

## نتیجه‌گیری

در قرآن کریم درباره پایان زندگی عیسیٰ علیه السلام، پنج آیه وجود دارد که عبارت‌اند از: آل عمران/۵۵، نساء/۱۵۷، نساء/۱۵۸، مائدہ/۱۱۷، مريم/۳۳. در آیه ۵۵ سوره آل عمران واژه «توفی» و «رفع»، در آیه ۱۵۸ نساء واژه «رفع»، در آیه ۱۱ سوره مائدہ واژه «توفی»، و در آیه ۳۳ سوره مريم واژه «موت» آمده است.

با بررسی‌های انجام گرفته در تفاسیر شیعه و سنی ذیل آیات یادشده درباره وفات عیسیٰ علیه السلام، دیدگاه‌های گوناگونی را می‌توان مشاهده کرد که نادرستی همه استدلال‌ها به جز استدلال دیدگاه سوم که قائل به رفع حضرت عیسیٰ به صورت زنده با جسم و روح می‌باشد، اثبات شد. همچنین روشن شد که احتمال‌های دوم و چهارم در سخن

علامه طباطبائی و نیز احتمال سوم در سخن آیت الله جوادی آملی ناپذیرفتی است. و سرانجام مقاله به این نتیجه روشن منتهی شد که مراد از توفی حضرت عیسی علیه السلام، با توجه به تفسیر قرآن به قرآن، رفع است و اقتضای جمع میان آیات قرآن، نفي رفع و توفی به معنای مرگ و اثبات عروج و صعود حضرت عیسی علیه السلام به صورت زنده با جسم و روح می باشد.

پی نوشت ها

- ۱ این روایات را در جوامع حدیثی شیعه بنگرید در: مجلسی، ۱۴/۳۴۹؛ و در جوامع حدیثی اهل سنت بنگرید در: مقدسی، ۲۲۲.
  - ۲ تقدیم و تأثیر یکی از روش‌های بлагت است و در قرآن کریم نیز که در اوج فصاحت و بлагت است، به کار رفته است و دانشمندان علوم قرآنی همچون زرکشی در البرهان فی علوم قرآن (۱/۶۲۳) و سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن (۳۰۳/۳) فصلی را به این عنوان اختصاص داده‌اند.
  - ۳ سایر موارد را بنگرید در مکی بن أبي طالب، ۲/۳۳۰؛ طبری، ۶/۵۸؛ سمرقندی، ۱/۲۱۸؛ ماوردی، ۱/۳۹۷؛ سمعانی، ۱/۳۲۴؛ راغب اصفهانی، تفسیر الراغب، ۲/۵۹۱؛ نسفی، ۱/۲۵۹؛ ابوالسعود، ۲/۴۳.
  - ۴ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ الْكَلَّالَةُ قَالَ فِي صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ أَرْبَعُ سُنَّةٍ مِّنْ أَرْبَعَةِ أَنْبِيَاءٍ وَ سَاقَ الْحَدِيثَ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا مِنْ عِيسَى فَيَقَالُ إِنَّهُ مَاتَ وَ لَمْ يَمُتْ.

منابع و مأخذ

## ۱. قرآن کریم.

٢. ابن عاشور، محمدين طاهر؛ التحرير و التنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ، ١٤٢٠ق.
  ٣. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.
  ٤. ابوالسعود، محمدين محمد؛ تفسير ابى السعود، بيروت، دار احياء التراث العربى، بي تا.
  ٥. اندلسى، ابوحيان محمدين يوسف؛ البحر المحيط فى التفسير، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ق.
  ٦. بقاعى، ابراهيم بن عمر؛ نظم الدرر فى تناسب الآيات و السور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧ق.
  ٧. ثعلبى، احمدبن محمد؛ الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.

٨. جزایری، ابوبکر جابر؛ ایسر التفاسیر لکلام العلی الكبير، مدینه، مکتبة العلوم و الحكم، ١٤١٦ق.
٩. جعفری، یعقوب؛ تفسیر کوثر، قم، هجرت، ١٣٧٦ش.
١٠. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، اسراء، ١٣٨٩ش.
١١. حسینی شیرازی، محمد؛ تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت، دار العلوم، ١٤٢٤ق.
١٢. خازن، علی بن محمد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الكتب العلمیة، ١٤١٥ق.
١٣. داورپناه، ابوالفضل؛ انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، کتابخانه صدر، ١٣٧٧ش.
١٤. دروزه، محمد عزه؛ التفسیر الحدیث، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ١٤٢١ق.
١٥. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشی‌های اسلامی، ١٤٠٨ق.
١٦. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
١٧. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ تفسیر الراغب الاصفهانی، ریاض، مدار الوطن، ١٤٢٤ق.
١٨. —————؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، ١٤١٢ق.
١٩. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، مصر، الهیئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
٢٠. زرکشی، محمدبن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة، ١٤١١ق.
٢١. زمخشیری، محمودبن عمر؛ الكشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عيون الاقاویل فی وجوده التأویل، بیروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
٢٢. سبزواری، عبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام)، ١٤٠٩ق.
٢٣. سبزواری، محمد؛ ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩ق.
٢٤. سمرقندی، نصربن محمد؛ تفسیر بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ١٤١٦ق.
٢٥. سمعانی، ابوظفر منصوربن محمد؛ تفسیر السمعانی، بیروت، دار الكتب العلمیة، ٢٠١٠م.
٢٦. سیوطی، جلالالدین؛ الإنقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢١ق.
٢٧. شاذلی، سیدبن قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ١٤١٢ق.
٢٨. شعراوی، محمد متولی؛ تفسیر الشعراوی، بیروت، اداره الكتب و المکتبات، ١٩٩١م.
٢٩. صابونی، محمدعلی؛ صفوۃ التفاسیر، قاهره، دار الصابونی للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤١٧ق.

٣٠. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم، فرهنگ اسلامی، ١٤٠٦ق.
٣١. طالقانی، محمود؛ پرتوى از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ١٣٦٢ش.
٣٢. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.
٣٣. طبری، محمدين جریر؛ جامع البیان فی تأویل القرآن، محقق: أحمد محمد شاکر، بی‌جا، مؤسسه الرساله، ١٤٢٠ق.
٣٤. طنطاوی، سید محمد؛ التفسیر الوسيط للقرآن الكريم، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، ١٩٩٧م.
٣٥. فراء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.
٣٦. فراہیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، قم، نشر هجرت، ١٤٠٩ق.
٣٧. فیض کاشانی، محمدين مرتضی؛ الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤١٨ق.
٣٨. فیومی، احمدبن محمد؛ المصباح المنیر، بیروت، المکتبة العصریة، ١٤٢٨ق.
٣٩. قرشی، علی‌اکبر؛ تفسیر احسن الحديث، تهران، بنیاد بعثت، ١٣٧٧ش.
٤٠. کاشانی، فتح‌الله‌بن شکرالله؛ تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، علمی، ١٣٣٦ش.
٤١. ماوردی، علی‌بن محمد؛ النکت و العیون، بیروت، دار الكتب العلمیة، بی‌تا.
٤٢. مجاهدین جبر؛ تفسیر مجاهد، محقق: محمد عبدالسلام أبوالنیل، مصر، دار الفكر الاسلامی الحديثة، ١٤١٠ق.
٤٣. مدرسی، محمدتقی؛ من هدی القرآن، تهران، دار محیی‌الحسین علی‌الله، ١٤١٩ق.
٤٤. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٦٠ش.
٤٥. —————؛ تفسیر روشن برای عموم طبقات با بیان قاطع از جهت لغات و تفسیر و حقایق، تهران، مرکز نشر کتاب، ١٣٨٠ش.
٤٦. مغنية، محمد جواد؛ التفسیر الکاشف، قم، مؤسسه دار الكتاب الاسلامی، ١٤٢٤ق.
٤٧. مقدسی، یوسف‌بن یحیی؛ عقد الدرر فی أخبار المنتظر، قاهره، مکتبة عالم الفکر، ١٣٩٩ق.
٤٨. مکی‌بن أبي طالب؛ الهدایة إلی بلوغ النهاية، بی‌جا، جامعه الشارقة، بی‌تا.
٤٩. نسفی، عبدالله‌بن احمد؛ تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت، دار النفائس، ١٤١٦ق.

## فواید پیوستگی آیات از منظر موافقان و مخالفان\*

محمد بهرامی\*\*

### چکیده:

تفسران و قرآن‌پژوهان بسیاری از گذشته تاکنون ارتباط آیات را مسلم انگاشته و کوششی فراوان در برقراری ارتباط میان آیات قرآن دارند. این گروه هرچند به صراحت از فوايد پيوستگي آيات سخن نمی‌گويند و فوايد ارتباط را برنمي‌شمارند، اما پر واضح است که از طرح بحث پيوستگي و برقراری ارتباط میان آيات، فوايد خاصی را دنبال می‌کنند که برخی از آن فوايد عبارت‌اند از سنجش نظریات تفسیری، ادبیات آیات، انکار تحریف قرآن، کشف باورها و اعتقادات، شباهه‌زدایی از ساحت قرآن، چینش منطقی آیات، فهم مفاهیم کلامی و... . در برابر این گروه، شماری اصل پیوستگی را باور نداشته و فایده‌مندی ارتباط میان آیات را برنمی‌تابند. بر این اساس در این نوشتار، فوايدی که گروه نخست می‌توانند برای بحث پيوستگي مطرح کنند، شمارش می‌شود و آن‌گاه تأملاتی که گروه دوم می‌توانند نسبت به آن فوايد داشته باشند، بیان می‌گردد.

### کلیدواژه‌ها:

پيوستگي آيات / ارتباط آیات / تفسير / اعجاز قرآن

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۸/۱۷

m.bahrami@gmail.com

\*\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

یکی از مباحث مهم و اختلافی قرآن، بحث پیوستگی آیات است. در بحث پیوستگی آیات دو نظریه اصلی وجود دارد. یک نظریه، پیوستگی آیات قرآن را از امتیازات آن دانسته و سعی بسیار در برقراری ارتباط میان آیات دارد. نظریه دوم ارتباط آیات قرآن را باور نداشته و کوشش طرفداران پیوستگی را بیهوده و بی‌ثمر معرفی می‌کند. دو گروه یادشده در موضوعات مهمی با یکدیگر اختلاف دارند که یکی از کلیدی‌ترین و تأثیرگذارترین آنها، بحث پیوستگی آیات است. این بحث با وجود نقش تعیین‌کننده در درستی نظریه پیوستگی و ناپیوستگی آیات، کمتر به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. طرفداران پیوستگی با مفروض دانستن فایده‌مندی، کوشش بسیار در برقراری ارتباط میان آیات دارند و گروه دوم با بی‌فایده دیدن بحث پیوستگی، اصل ارتباط آیات را برنمی‌تابند. بنابراین شایسته است در این نوشتار اولاً بهره‌هایی که طرفداران پیوستگی از برقراری ارتباط می‌برند، شمارش گردد، و ثانیاً تأملات و تردیدهایی که مخالفان پیوستگی می‌توانند نسبت به فواید داشته باشند، بیان گردد.

لازم به یاد است که فواید یادشده در این نوشتار بیشتر از موارد برقراری ارتباط میان آیات قرآن در کلام مفسران استخراج شده است و نقل کلام طرفداران پیوستگی آیات نمی‌باشد، چنان‌که نقد و بررسی‌های صورت گرفته در ذیل هر فایده نیز برآمده از تأملات نویسنده از زبان مخالفان پیوستگی آیات می‌باشد.

### فایده‌مندی پیوستگی آیات

در بحث فواید ارتباط آیات، دست کم دو نظریه وجود دارد.

### نظریه نخست

برخی فایده‌مندی پیوستگی آیات را انکار کرده و تلاش مدافعان پیوستگی آیات را بیهوده و لغو می‌خوانند. برای نمونه، شوکانی در بحث ارتباط میان آیات قرآن می‌نویسد: «بسیاری از مفسران وقت خود را در علمی صرف می‌کنند که هیچ فایده‌ای برای

### نقد و بررسی

ادعای شوکانی از دو جهت محل تأمل است. اول آنکه پیوستگی آیات را علم می‌خواند و در عین حال مدعی بی‌فایده بودن آن است. دوم آنکه با دلیل خاص به دنبال اثبات مدعای عام است. مدعای شوکانی عدم پیوستگی آیات قرآن و در نتیجه بی‌فایده بودن برقراری ارتباط میان آیات است و دلیل ایشان، نزول آیات به مناسبت‌های مختلف است و پر واضح است که نسبت میان مدعای دلیل، عام و خاص است. شوکانی پیوستگی تمامی آیات را برنمی‌تابد و آیات دارای سبب نزول محدود است، به گونه‌ای که برخی قرآن‌پژوهان مانند واحدی، سیوطی و دیگران تنها برای تعدادی از آیات سبب نزول ذکر می‌کنند و بسیاری از آیات را فاقد سبب نزول می‌شناسند. برای نمونه از ۲۰۶ آیه سوره اعراف، سیوطی تنها برای ۴ آیه سبب نزول آورده (سیوطی، ۱۰۵) و واحدی برای ۶ آیه (واحدی، ۱۱۴). از ۱۲۸ آیه سوره نحل، واحدی برای ۱۲ آیه سبب نزول آورده (همان، ۱۴۱) و سیوطی برای حدود ۱۰ آیه (سیوطی، ۱۳۲).

سخن مرحوم مغنية نیز احتمالات مختلفی را پذیراست. احتمال نخست آنکه مرحوم مغنية اصلاً به پیوستگی آیات قرآن ورود پیدا نمی‌کند. احتمال دوم آنکه به پیوستگی

ایشان ندارد.» (شوکانی، ۷۲/۱)

او نظریه پیوستگی آیات را ناسازگار با نزول تدریجی قرآن و نزول آیات به مناسبت‌های مختلف خوانده و در نتیجه منکر فایده‌مندی ارتباط آیات می‌باشد (همان). مرحوم محمدجواد مغنية نیز از آن جهت که پیوستگی آیات را بی‌فایده می‌بیند، از ارتباط آیات سخن نمی‌گوید:

«من در مورد ارتباط آیات مانند دیگر مفسران سخن نمی‌گویم.» (مغنية، ۱۴/۱)

نویسنده *تفسیر الكاشف* مانند شوکانی، نزول تدریجی آیات را ناسازگار با نظریه پیوستگی آیات می‌بیند و افزون بر این، چینش سوره‌های قرآن بر اساس کوتاهی و بلندی آیات و قرار گرفتن آیات مکی در کنار آیات مدنی و آیات مدنی در جوار آیات مکی را دلیل دیگر نادرستی نظریه پیوستگی معرفی می‌کند.

آیات در تفسیر الکاشیف ورود پیدا می‌کند، اما ورود ایشان در سطح آیات یک سوره است و به ارتباط آیات دو یا چند سوره نمی‌رسد. احتمال سوم آنکه مقصود مرحوم معنیه اصلاً ورود به بحث ارتباط آیات نیست، بلکه مراد ایشان بحث و بررسی گسترده پیوستگی آیات است. در حقیقت مرحوم معنیه با این عبارت می‌گوید من مانند دیگر مفسران، به صورت گسترده در مورد پیوستگی آیات بحث نمی‌کنم، بلکه تنها در ارتباط برخی آیات قرآن سخن می‌گویم.

از سه احتمال یادشده، احتمال نخست به کلی نادرست است، چه اینکه مرحوم معنیه در مواردی ارتباط میان آیات را به بحث و بررسی می‌گیرد و از پیوستگی آیات فواید خوبی می‌برد.

احتمال دوم صحیح می‌باشد، چه اینکه اولاً مرحوم معنیه پیوستگی آیات یک سوره را بحث می‌کند، و ثانیاً دلیل بی‌توجهی خویش به پیوستگی آیات را مرتب نبودن سوره‌های قرآن معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، مرحوم معنیه می‌گوید از آن جهت که سوره‌های قرآن بر اساس ترتیب نزول در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند، بنابراین مانند دیگر مفسران، ارتباط میان آیات دو یا چند سوره را به بحث و بررسی نمی‌نشینم.

احتمال سوم نیز صحیح می‌باشد، چه اینکه مرحوم معنیه نگاه حداقلی به پیوستگی آیات داشته و مانند دیگر مفسران، خود را به تکلف نمی‌افکند.

در احتمال سوم این سؤال مطرح است که مرحوم معنیه ارتباط میان کدامین آیات را به بحث و بررسی می‌گیرد؟ اگر ایشان از ارتباط آیاتی سخن می‌گوید که پیوستگی آنها آشکار است، در این صورت این دسته از آیات نیازی به بحث ندارند تا مرحوم معنیه ارتباط آنها را به بحث بگیرد. و اگر ایشان در مورد ارتباط آیاتی می‌گوید که پیوستگی آنها آشکار نیست، در این صورت ایشان مانند دیگر مفسران، خود را گرفتار تکلف می‌کند.<sup>۱</sup>

## نظريه دوم

بسیاری فایده‌مندی پیوستگی آيات را باور داشته و بر این اساس، در برقراری ارتباط میان آيات کوشش بسیار دارند. این گروه هرچند به صورت مستقل در مورد فایده‌مندی ارتباط آيات سخن نگفته و فواید آن را برنمی‌شمارند، اما پرا واضح است که از طرح پیوستگی آيات، اهداف خاصی را دنبال می‌کنند و بهره‌های مهمی از برقراری ارتباط میان آيات قرآن می‌برند که شماری از این فواید و تأملاً‌تی که در آنها وجود دارد، بدین قرار است.

### ۱. سنجه نظریات تفسیری

تفسران قرآن در نقد و بررسی نظریات تفسیری از معیارهای متفاوتی سود می‌برند. یکی از مهم‌ترین این سنجه‌ها، پیوستگی آيات قرآن است. بر اساس این ملاک، تفاسیر سازگار با ارتباط آيات صحیح خوانده می‌شود و نظریات تفسیری ناسازگار، نادرست معرفی می‌گردد. برای نمونه در تفسیر عبارت «أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» از آیه شریفه ﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزُنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۹)، سه نظریه زیر مطرح شده است:

۱- مراد این است که حال شما از جهت کشته‌ها بهتر از ایشان است؛ شما در جنگ اُحد تعداد کمی شهید داشتید، ولی کافران در جنگ بدر تلفات بسیار داشتند.

۲- مراد این است که شما در حجت، تمسک به دین و عاقبت خوب از ایشان برتر هستید.

۳- مراد این است که شما در عاقبت بر ایشان پیروز می‌شوید (طوسی، ۶۰۱/۲؛ طبرسی، جوامع الجامع، ۳۳۰/۱؛ قمی مشهدی، ۲۲۹/۳؛ سمرقندی، ۲۷۴/۱؛ ثعلبی، ۱۷۲/۳؛ کاشانی، زبدة التفاسیر، ۸۶۵/۱).

برخی از مفسران در تفاسیر خویش تنها نظریات یادشده را مطرح می‌کنند و هیچ گونه انتخابی ندارند (کاشانی، زبدة التفاسیر، ۵۶۵/۱؛ فیض کاشانی، ۱۷۳/۱؛ نسفی، ۱۸۱/۱؛ بیضاوی، ۹۵/۲؛ اندلسی، ۶۷/۳)، و شماری دیگر یک نظریه را انتخاب کرده، بی‌آنکه دلیلی برای انتخاب خود عرضه دارند (بلاغی، ۳۴۵/۱؛ قرطبي، ۲۱۷/۴). و برخی یک نظریه را پذیرفته و دلیل انتخاب خویش را ارتباط آیه با سیاق می‌خوانند.

برای نمونه فخر رازی دیدگاه سوم را به جهت پیوستگی عبارت «أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» با سیاق پیشینی صحیح می‌بیند و دو نظریه دیگر را به جهت ناسازگاری با ارتباط آیات ناروا معرفی می‌کند؛

«قوم که به جهت وهن قلوبشان شکسته شد، نیاز به قوتی در قلب و فرحي در نفس بودند و به اين جهت خداوند فرمود: «أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ».» (فخر رازی، ۹/۱۳)

### نقد و ارزیابی

اولاً بحث پیوستگی آیات در سطح بخش‌های مختلف یک آیه محل اختلاف نیست و پایین‌ترین سطح پیوستگی میان آیات هم‌جوار است. ثانیاً بحث پیوستگی آیات در تمامی آیات قرآن جاری نیست، بلکه تنها نسبت به آیاتی است که ظاهر آنها نشان از نامرتبط بودن به یکدیگر دارد. ثالثاً برخی مخالفان پیوستگی آیات مانند مرحوم معنیه، عبارت یادشده را معارضه می‌دانند و هیچ لزومی به ایجاد ارتباط نمی‌بینند (معنیه ۲/۱۶۳).

### ۲. ادبیات آیات

تعیین نقش جملات، کلمات و حروف از دیگر فواید ارتباط میان آیات می‌باشد. برای نمونه شیخ طوسی (۲/۳۹۲)، طبرسی (مجمع البیان، ۳/۴۳۳)، فخر رازی (۲۸/۲۲۰)، ابن تیمیه (۸/۴۲) علامه طباطبائی (۱۸/۳۷۸) و برخی دیگر از مفسران، از آن جهت که آیه شریفه «وَقَىٰ مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلَهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (ذاریات/۳۸) در ارتباط با آیه شریفه «وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (ذاریات/۳۷) قرار دارد، نظریه عطف آیه شریفه به «وَقَىٰ الْأَرْضُ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات/۲۰) را برنمی‌تابند.

### نقد و ارزیابی

هرچند برخی مفسران از پیوستگی دو آیه شریفه نخست در نقد نظریه عطف آیه نخست به آیه سوم سود می‌برند، اما شماری دیگر نه عطف آیه اول به آیه دوم، و نه عطف آیه اول به آیه سوم را مقدم بر دیگری نمی‌دانند (طبرسی، مجمع البیان، ۹/۲۶۵؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۹/۴؛ عطیه، ابن عطیه، ۵/۱۷۹). افزون بر این، برخی

دیگر از تفسیرنویسان بهشت از عطف آیه اول به آیه سوم دفاع کرده (واحدی، ۱۰۳۰/۲) و جملات میان دو آیه شریفه را معتبره خوانده (حائری، ۱۰/۲۳۴؛ قرطبی، ۱۷/۴۹؛ بیضاوی، ۵/۱۴۹) وجود چندین آیه میان معطوف و معطوفعلیه را ناروا نمی‌شناسند.

افزون بر این، نمونه یادشده تنها فایده سطح خاصی از ارتباط را پوشش می‌دهد و ناظر به سطوح بالای پیوستگی نمی‌باشد.

۳. انکار تحریف قرآن

برخی عدم ارتباط آیه شریفه **﴿لَا تُحِرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُعَجِّلَ بِهِ﴾** (قیامه/۱۶) به سیاق را دلیل تحریف، تغییر و تبدیل قرآن دانسته و آن را با توقیفی بودن چینش آیات قرآن ناسازگار می‌دانند. در برابر این گروه، شمار درخور توجهی از مفسران به شکل‌های مختلف سعی در اثبات پیوستگی آیه شریفه داشته و نادرستی زیاده بودن آیه شریفه را نتیجه می‌گیرند. برای نمونه فخر رازی به شدت مخالف ناپیوستگی آیه شریفه با سیاق است و تحریف قرآن را به هیچ روی درست نمی‌بیند. ایشان به شش گونه مختلف میان آیه شریفه و آیات پیشین ارتباط برقرار می‌کند و نادرستی نظریه تحریف قرآن به زیاده را نتیجه می‌گیرد (فخر رازی، ۲۲۰/۳۰).

نقد و پرسی

نظریه‌ای که فخر رازی به روافض نسبت می‌دهد، با فرض درستی انتساب و درستی مستندسازی آن به آیه شرife، از جهاتی چند مخدوش است و در نقد آن نیازی به اثبات ارتباط میان آیه شرife با سیاق پیشینی وجود ندارد. اویل آنکه مدعای روافض، کلی است «إنَّ هذَا الْقُرْآنَ قَدْ غَيَّرَ وَ بَذَلَ وَ زَيَّدَ فِيهِ وَ نَقَصَ عَنْهُ» و دلیل ایشان خاص است و به اصطلاح، دلیل اخص از مدعاست. روافض مدعی تغییر، تبدیل و تحریف نسبت به کل قرآن هستند، در صورتی که دلیل ایشان اگر درست باشد، تنها در سطح سوره جواب می‌دهد، نه تمامی قرآن. به عبارت دیگر، چنین آیات قرآن الهی و توقیفی است، اما چنین سوره‌های قرآن اجتهادی است، نه الهی. بنابراین اگر در سطح آیات

یک سوره، یک آیه بی ارتباط با دیگر آیات باشد، از آن جهت که چینش آیات الهی است و توقیفی شناخته می شود، وجود یک آیه نامرتبط، احتمالاً به تحریف قرآن می انجامد، اما اگر در سطح تمامی قرآن یک سوره بی ارتباط با دیگر سوره ها باشد، ادعای تحریف ناروا خواهد بود و الهی خواندن ترتیب سوره ها نادرست است، چه اینکه چینش سوره ها اجتهادی است و نه توقیفی يا الهی.

دوم آنکه برقراری ملازمه میان ناپیوستگی آیات و تحریف قرآن نارواست، چه اینکه برخی ترتیب آیات قرآن را اجتهادی می دانند و الهی بودن چینش آیات را برنمی تابند و با وجود این، ادعای تحریف قرآن را صحیح نمی بینند.

سوم آنکه تحریف اصطلاحی به معنای کم شدن از کلام خدا یا افزون بر کلام خدا تعریف شده است و جایه جایی آیات یا سوره ها نه به معنای کم شدن از کلام خداست، و نه به معنای افزودن بر کلام خدا.

چهارم آنکه اطلاق تحریف بر جایه جایی کلمات، آیات و سوره ها، به ادعای تحریف قرآن می انجامد، چه اینکه جایه جایی سوره ها و برخی آیات را شماری از قرآن پژوهان مطرح ساخته اند.

افزون بر این، نمونه یادشده تنها ناظر به پایین ترین سطح پیوستگی است و پیوستگی در سطح آیات هم جوار، آیات سوره، آیات سوره های هم جوار و... را پوشش نمی دهد.

#### ۴. کشف باورها و اعتقادات

از دیگر فواید پیوستگی آیات، استنباط باورهای کلامی و اثبات نادرستی نظریات کلامی مخالفان است. برای نمونه فخر رازی از ارتباط آیه شریفه **﴿وَإِنْ كُتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ...﴾** (بقره/۲۳) با سیاق پیشینی، امکان اثبات صانع با نگاه بروندی و منوط نبودن اثبات صانع به اثبات نبوت را نتیجه می گیرد. به باور فخر رازی، قرار گرفتن آیه یادشده (که در مورد اثبات نبوت است) پس از سیاق پیشینی (که در مورد اثبات صانع است)، از نادرستی نظریه تعلیمیه و حشویه حکایت دارد. تعلیمیه

معرفت خدا را برآمده از معرفت پیامبر می‌دانند و حشویه اثبات خدا را تنها درون دینی دانسته و معرفت خدا را بی‌توجه به قرآن و اخبار ناممکن می‌بینند (فخر رازی، ۱۱۴/۲).

### بررسی و نقد

- ۱- فخر رازی با مفروض دانستن ترتیب آیات، نظریه حشویه را به نقد و بررسی می‌گیرد، در صورتی که حشویه مرتب بودن آیات را باور نداشته و مدعی تغییر در ترتیب آیات وحی هستند.
- ۲- سیاق آیه شریفه معرفت خداوند را درون دینی و برآمده از آیات قرآن نشان می‌دهد، نه برون دینی که مدعای فخر رازی است.
- ۳- برخی مفسران دو آیه شریفه را در مقام اثبات امر سابق و توحید عبادی می‌دانند. به باور ایشان، سیاق، دلالت بر راستی دعوت پیامبر و دعوت مشرکان به ترک عبادت بتان دارد، اما چون این دلالت مورد تردید کفار و مشرکین است، به این جهت خداوند در دو آیه مورد بحث دلیل می‌آورد که آیات از سوی خداوند است. بر این اساس این گروه از مفسران دلالت سیاق بر توحید و دلالت آیات یادشده بر نبوت را باور ندارند (خمینی ۴۲۸/۴). افزون بر این، نمونه یادشده نیز ناظر به پایین‌ترین سطح پیوستگی است و سطوح بالاتر پیوستگی را پوشش نمی‌دهد.

### ۵. شبهه زدایی

یکی دیگر از فواید پیوستگی آیات، شبهه زدایی از ساحت قرآن است؛ شبهاتی که از گذشته تا کنون وجود داشته و پیوستگی آیات را نشانه گرفته است. برای نمونه سعید حوى از تفسیرنویسان معاصر، ارتباط میان آیات را دفع شبهه مستشرقان به قرآن دانسته و ادعای ناپیوستگی آیات قرآن را بسیار ناروا دانسته و طرح چنین شبهاتی را در مورد متون بشری نیز نادرست می‌خواند، چه برسد نسبت به قرآن که متنی الهی است (حوى، ۲۷/۱). از تفسیرنویسان پیشین نیز برخی ارتباط آیات را در راستای زدایش شبهات از ساحت قرآن می‌دانند. برای نمونه، فخر رازی ارتباط دو عبارت «رَبُّ الْعَالَمِينَ» (فاتحه ۲) و «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه ۳-۴) با عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ»

## سنجهش و نقد

(فاتحه/۲) را از نوع دلیل و مدلول دانسته و این نوع ارتباط را در راستای دفع شبهه ناپیوستگی آیات و نبود دلیل برای اثبات درستی دو مدعای (یکی وجود خدا و دیگری استحقاق خداوند برای حمد) نهفته در عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ» می‌بیند (فخر رازی ۱/۱۷۹).

هرچند در فایده یادشده دو سطح مختلف از پیوستگی مد نظر قرار گرفته است، اما در سخن سعید حوى هیچ نمونه‌ای نیامده است و در سخن فخر رازی نیز نمونه یادشده ناظر به ارتباط بخش‌های مختلف یک آیه است و ناظر به ارتباط میان آیات هم‌جوار و سطوح بالاتر نیست. افزون بر این، بحث پیوستگی در مواردی مطرح می‌شود که ارتباط آیات در هاله‌ای از ابهام قرار داشته باشد.

## ۶. چینش منطقی آیات

اثبات چینش منطقی آیات از دیگر فواید پیوستگی آیات شناخته می‌شود. بر این اساس ارتباط آیه شریفه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۵۵) به سیاق پیشینی از چیدمان منطقی و خردمندانه آیات حکایت دارد. چنان‌که پیوستگی آیه ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (قیامه/۱) و ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ الَّوَّاْمَةِ﴾ (قیامه/۲) نشان از چینش منطقی آیات دارد (فخر رازی، ۲۱۶/۲).

## ارزیابی

چیدمان منطقی آیات به ارتباط میان آیات می‌انجامد، نه آنکه پیوستگی آیات از چیدمان منطقی آیات حکایت داشته باشد. به عبارت دیگر، فایده چیدمان منطقی آیات، برقراری ارتباط میان آیات است، نه آنکه فاید ارتباط آیات، آشکارسازی چیدمان منطقی آیات باشد. البته این احتمال وجود دارد که امکان کشف چیدمان منطقی آیات بدون ارتباط آیات امکان‌پذیر نباشد که در این صورت نمی‌توان فایده چینش منطقی آیات را کشف ارتباط دانست.

افرون بر این، نمونه‌های ارائه شده، پایین‌ترین سطح پیوستگی را پوشش می‌دهد و از پوشش سطوح بالاتر ناتوان است، در صورتی که مدعای اصلی طرفداران پیوستگی، ارتباط در سطوح بالاتر است.

#### ۷. دسته‌بندی آیات

پیوستگی آیات امکان گروه‌بندی آیات و تفسیر بهینه آیات را فراهم می‌کند. از این‌رو بسیاری از مفسران قرآن، آیات هر سوره را به دسته‌های متفاوت تقسیم می‌کنند و هر دسته را به صورت مستقل به تفسیر می‌گیرند. برای نمونه مرحوم مراغی آیات هر سوره را به اعتبار اغراض سوره دسته‌بندی می‌کند و در جمع‌بندی نهایی، به تعداد دسته‌بندی‌ها برای سوره، هدف تعریف می‌کند. ایشان آیات سوره زخرف را به ده دسته تقسیم می‌کند و در پایان، ده غرض برای سوره شمارش می‌کند (مراغی، ۱۱۷/۲۵). فخر رازی نیز هر سوره را به دسته‌های چند آیه‌ای تقسیم می‌کند و معیار دسته‌بندی را ارتباط آیات قرار می‌دهد. از آیه ۴۰ تا ۴۹ سوره بقره را در یک دسته قرار می‌دهد و معیار خویش را ارتباط آیات با یکدیگر در بیان نعمت‌ها به صورت جزئی می‌داند و از آیه ۴۹ تا ۶۹ را در دسته‌ای دیگر می‌نهاد و ملاک دسته‌بندی را ارتباط آیات در بیان نعمت‌ها به صورت تفصیلی معرفی می‌کند.

#### بررسی و نقد

نمونه‌های یادشده نه فایده‌مندی نظریه پیوستگی در سطح سوره و هدفمندی سوره را می‌رساند، و نه فایده پیوستگی در سطح آیات سوره‌ها و آیات کل قرآن را اثبات می‌کند. به علاوه بحث پیوستگی آیات در مواردی مطرح است که ارتباط میان آیات پنهان است و نیاز به کشف دارد.

#### ۸. فهم مفاهیم کلامی

فخر رازی با بهره‌گیری از ارتباط آیات قرآن، مفاهیم اعتقادی قرآن را توضیح می‌دهد. برای نمونه آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ (آل

عمران/۵) را در ارتباط با آیه شریفه ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَقُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران/۲) دیده و آن را تقریر اصطلاح کلمه «قیوم» در آیه دوم معرفی می‌کند. به باور فخر رازی، خداوند با کلمه «قیوم» توجه خود را به دو دسته از مصالح بیان می‌دارد. یک دسته مصالح جسمانی که برترین آنها علم است. مصالح جسمانی در آیه شریفه ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُ كُمْ فِي الْأَرْخَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران/۷) بیان شده است و مصالح روحانی که برترین آنها علم است. مصالح روحانی در آیه شریفه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُنشَابَهَاتٌ فَإِمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ أَبْيَاعَةُ الْفُتْنَةِ وَأَبْيَاعَةُ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَّا بِهِ كُلُّ مِنْ عَنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَدْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/۷) (فخر رازی، ۱۷۶-۱۷۷).

## ۹. کشف تاریخ نزول

کشف مکی و مدنی بودن آیات قرآن از دیگر فواید پیوستگی آیات است. برای نمونه مرحوم مراغی از پیوستگی آیات، مکی یا مدنی بودن سوره را نتیجه می‌گیرد. وی سوره یونس ﴿عَلَيْهَا﴾ را در شمار سوره‌های مکی قرار می‌دهد و دلیل این مدعای موضوع این سوره قرار می‌دهد. اثبات توحید، نابودی شرک، اثبات رسالت، بعث و جزا، دفع شباهات و دیگر مقاصد دین از موضوعات سوره‌های مکی است و آمدن آنها در سوره یونس ﴿عَلَيْهَا﴾، از مکی بودن این سوره حکایت دارد (مراغی، ۱۱/۵۸).

همچنین نویسنده «تفسیر القرآن الکریم» از ارتباط دو آیه شریفه ﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَبِّ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَأَتَقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجَحَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۳-۲۴) با سیاق پیشینی (آیات ۲۱ و ۲۲ بقره)، مدنی بودن آیه شریفه و آیات بعدی را نتیجه می‌گیرد (خمینی، ۴/۴۲۷).

به باور مرحوم مصطفی خمینی، خطاب عام در آیات ۲۱ و ۲۲ سوره بقره مناسب با گسترش اسلام و نفوذ اسلام در شبه جزیره است و بنابراین چون گسترش و نفوذ اسلام در مدینه صورت گرفته است، آیات ۲۱ و ۲۲ بقره مدنی شناخته می‌شوند و از آن جهت که آیات ۲۱ و ۲۲ و آیات ۲۳ و ۲۴ در ارتباط با یکدیگر قرار دارند، بنابراین آیه ۲۳ و سیاق پسینی آن مانند آیات ۲۱ و ۲۲ در شمار آیات مدنی قرار می‌گیرند. در نگاه نویسنده «تفسیر القرآن الکریم»، مفسرانی که آیات یادشده را مکی دانسته (واحدی نیشابوری، ۱۳) و آنان که با بهره‌گیری از سخن ابن عباس، ملاک آیات مکی را عبارت «یا ایها الناس» و ملاک آیات مدنی را عبارت «یا ایها الذين آمنوا» می‌آورند و در مورد مکی یا مدنی بودن آیات یادشده هیچ قضاوی ندارند (طوسی، ۹۷/۱؛ طبرسی، مجمع البيان، ۱۲۲/۱)، سخت در اشتباه هستند؛ چه اینکه اولاً عبارت «یا ایها الناس» معیار آیات مکی نیست و عبارت «یا ایها الذين آمنوا» معیار آیات مدنی نمی‌باشد. ثانیاً برفرض که عبارت‌های یادشده معیار قرار گرفته باشد، این ملاک‌ها غالباً است، نه کلی و صادق در تمامی موارد. ثالثاً اگر ملتزم به تکرار نزول در مکه و مدینه باشیم، در این صورت هیچ مشکلی رخ نخواهد داد و می‌توان آیه مورد بحث را مدنی شناخت. رابعاً ثابت نشده که معیار نامبرده از سوی ابن عباس مطرح شده است. خامساً برفرض انتساب معیار یادشده به ابن عباس، حجیت آن معیار برای ما محل تأمل جدی است (خدمتی، ۴/۲۷۰).

### سنجهش و نقد

فایده یادشده در تفسیر مراغی و تفسیر القرآن الکریم در خور پذیرش نیست؛ چه اینکه اولاً فایده برداشتی مرحوم مراغی ناظر به ارتباط میان آیات با فرض تعدد هدف سوره می‌باشد و فایده دیگر سطوح پیوستگی نیست. ثانیاً شمارش موضوعات یادشده به عنوان موضوعات مکی با قطع نظر از آیات قرآن، محل تردید و تأمل است. همچنین فایده یادشده از سوی سید مصطفی خمینی اگر برای طرفداران پیوستگی آیات در سطح سوره مناسب نیست.

## ۱۰. تعیین درستی یک سبب نزول

برخی مفسران قرآن از پیوستگی آیات به عنوان یک معیار برای تعیین درستی یا نادرستی اسباب نزول بهره می‌برند. برای نمونه شیخ طوسی برای آیه ۲۶ سوره بقره «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَامَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ امَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضَلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضَلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» چند سبب نزول می‌آورد. تمامی سبب نزول‌ها را حسن می‌خواند و یک سبب نزول را به جهت هماهنگی با پیوستگی آیه شریفه با آیات هم‌جوار، احسن معرفی می‌کند (شیخ طوسی، ۱۱۱/۱). مرحوم طبرسی و مصطفی خمینی نیز پیوستگی آیه شریفه با آیات هم‌جوار را دلیل انتخاب منافقان به عنوان سبب نزول مطرح می‌کنند و مشرکان و یهود را سبب نزول آیه شریفه نمی‌بینند (طبرسی، جوامع الجامع، ۸۷/۱؛ مصطفی خمینی، ۳۴/۵). در برابر این گروه از مفسران، تعدادی از مفسران قرآن سبب نزول آیه شریفه را مشرکان و یهود می‌دانند (سمرقندی، ۶۳/۱؛ ابن‌ابی الزمنین، ۱۲۹/۱؛ ثعلبی، ۱۷۲/۱؛ واحدی نیشابوری، ۹۷/۱؛ سمعانی، ۶۰/۱؛ بغوی، ۵۸/۱).

### ارزیابی

در آیه شریفه دو نظریه اصلی وجود دارد. در یک نظریه آیه شریفه کاملاً مستقل و بی‌نیاز از سبب نزول خوانده می‌شود. در نظریه دوم آیه شریفه دارای سبب نزول شناخته می‌شود، اما در اینکه سبب نزول آیه شریفه چیست، اختلاف وجود دارد. برخی سبب نزول را مشرکان می‌دانند، گروهی سبب نزول را منافقان معرفی می‌کنند و عده‌ای سبب نزول را یهود می‌شناسند. هر سه گروه یادشده برای اثبات مدعای خویش از آیات قرآن بهره می‌گیرند، با این تفاوت که گروه نخست از آیات ۶ و ۷ و آیات ۲۳ و ۲۴ بقره سود می‌گیرند، دسته دوم از آیات ۸ تا ۲۰ بقره و دسته سوم از آیات دیگر سوره‌ها استفاده می‌کنند که در این میان، استدلال گروه نخست به حق نزدیکتر است؛ چه اینکه مستند قرآنی ایشان متصل به آیه شریفه است، در صورتی که مستندات قرآنی دو گروه دیگر یا با فاصله زیاد از آیه مورد بحث قرار گرفته، و یا در سوره‌ای دیگر آمده است.



## ۱۱. تبیین‌های تاریخی

از فواید دیگر پیوستگی آیات، تبیین‌های تاریخی است. برای نمونه، تبیین دادن ملک و نبوت در قصه داود<sup>ع</sup> بر پیوستگی بخش‌های مختلف آیه زیر استوار شده است: «فَهَزَّ مُهْمَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ» (بقره ۲۵۱). فخر رازی در تفسیر آیه شریفه، حکمت را به معنای نبوت می‌گیرد و در توضیح پیوستگی کشتن جالوت و دادن نبوت و ملک می‌گوید:

«اینکه خداوند به داود<sup>ع</sup> نبوت ارزانی داشت، از آن جهت است که نحوه کشتن جالوت معجزه بود و معجزه دلیل بر نبوت داود<sup>ع</sup> است. اما اینکه خداوند به داود ملک داد، به آن جهت است که مردم به داود<sup>ع</sup> گرویدند و همین گرایش، پادشاهی او را به همراه داشت.» (فخر رازی، ۲۰۲/۶)

## نقد و بررسی

فایده یادشده در شمار فواید ارتباط میان آیات هم‌جوار قرار نمی‌گیرد و بیشتر از ارتباط بخش‌های مختلف یک آیه و فایده آن حکایت دارد. افزون بر این، فایده یادشده ملاکِ درستی و نادرستی سبب نزول دیده نیست، بلکه معیار احسن بودن یک سبب نزول از میان چند سبب نزول است.

## ۱۲. علل احکام

یکی دیگر از فواید پیوستگی آیات، کشف رابطه علی و معلولی است. برای نمونه فخر رازی عبارت «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةً» در آیه شریفه زیر را علت امر به تقوا در

## سنجهش و نقد

آیه معرفی می کند (فخر رازی، ۱۳/۹): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَتِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء/۱).

نمونه یادشده فایده ارتباط بخش های مختلف یک آیه را نشان می دهد و از پوشش دادن سطوح بالاتر پیوستگی، به خصوص ارتباط تمامی آیات و شکل گیری هدف واحد ناتوان است. افزون بر این، بحث پیوستگی در مواردی است که ارتباط آیات نیازمند کشف و استخراج باشد، در صورتی که در آیه مورد بحث، اصل ارتباط آشکار است و نیازمند تأمل و تدبیر نیست.

## ۱۳. اثبات اعجاز قرآن

فصاحت، بلاغت، نظم، پیوستگی آیات قرآن و... از وجوده مهم اعجاز قرآن شناخته می شود. بر این اساس، شماری از مفسران قرآن از پیوستگی آیات برای اثبات اعجاز قرآن بهره می گیرند. برای نمونه فخر رازی از یک سو پیوستگی آیات را از وجوده اعجاز قرآن خوانده و در جای جای تفسیر خویش به صورت گسترد و ببسیاره میان آیات قرآن پیوستگی برقرار می کند (فخر رازی، ۲۲۲/۳۰)، و از سویی دیگر از ارتباط آیات، فصاحت، بلاغت و نظم قرآن را به عنوان وجوده اعجاز قرآن می شناسد (همان، ۱۵۹/۹؛ ۶۶/۲۲؛ ۱۰/۴).  
بقایی نیز اثبات اعجاز قرآن را از فواید پیوستگی آیات می داند و ارتباط ترکیبی و ترتیبی هر آیه با آیات دیگر را کاشف اعجاز قرآن می خواند. چنان که سعید حوى، پیوستگی آیات را نشان دهنده اعجاز قرآن می خواند، فرض قرآن بشری را نافی ارتباط میان آیات می شناسد (حوى، ۲۵/۱)، و تأکید بر اعجاز قرآن را از فواید پیوستگی آیات معرفی می کند (همان، ۲۷).

## نقد و سنجش

فایده یادشده در سطح آیات هم جوار مطرح گردیده و ارتباط در این سطح را نمی‌توان از وجوده اعجاز قرآن شمرد. ارتباطی در حد اعجاز شناخته می‌شود که دست‌کم در سطح آیات یک سوره و شکل‌گیری هدف واحد باشد، در غیر این صورت، بسیاری از متون بشری نیز به جهت ارتباط در سطوح پایینی نیز باید معجزه خوانده شوند، در صورتی که چنین متونی به هیچ روی معجزه (امری خارق العاده که دیگران قادر بر انجام آن نباشند) دیده نمی‌شوند.

### ۱۴. کشف لطایف قرآن

از دیگر فواید ارتباط آیات، کشف لطایف قرآن می‌باشد. فخر رازی در مورد ارتباط آیات سوره بقره و فواید آن می‌گوید:

«اکثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.» (فخر رازی، ۱۱۰/۱۰)

چنان‌که سعید حوى نیز یکی از نتایج بحث پیوستگی را آشنایی طالبان علم با دقایق اسرار قرآن می‌خواند. همچنین ایشان در موردی دیگر، بحث پیوستگی را در معرفت برخی از اسرار قرآن تأثیرگذار می‌داند (حوى، ۲۷/۱).

پژوهش  
بررسی  
نمایه  
معجم  
تئیین  
بزرگ  
۱۷۰

### ارزیابی

اولاً فایده یادشده کلی است و فخر رازی هیچ مصداقی برای آن بیان نداشته است؛ هرچند به احتمال زیاد، مراد فخر رازی از لطایف، همان فوایدی است که در این نوشتار شمارش شده است. ثانیاً بیان عبارت «اکثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط» در اواخر تفسیر سوره بقره و عدم اعتقاد فخر رازی به هدف واحد برای سوره بقره، از جریان نیافتن این فایده در سطوح بالای پیوستگی حکایت دارد. بنابراین نمی‌توان این فایده را برای تمامی سطوح ارتباط بیان داشت.

## ۱۵. فهم بهینه آیات

یکی از فواید پیوستگی آیات، فهم بهینه آیات است. سیوطی علم پیوستگی را عامل پیوند بخش‌های مختلف یک سخن و فهم بهینه آیات می‌خواند؛ «علم مناسبات پاره‌های هر کلام را با کلام دیگر شناسایی می‌کند و به هم پیوند می‌زند و آنها را به مجموعه‌ای تبدیل می‌کند که در حکم ساختمانی است دارای اجزای هم‌خوان. در این صورت ما را به فهمی از پیوستگی مجموع کلام نزدیک می‌کند تا بدانیم رابطه میان این موضوعات از چه سنخی است؛ آیا از باب تأکید است یا از باب اعتراض، به جای حکم پیشین (بدل) است یا اصولاً از این سنخ نیست و در ظاهر جدا می‌نماید. در آن صورت باید جنبه‌های دیگر پیوستگی (مانند عطف، تنظیر و تضاد) را مورد مطالعه قرار دهیم.» (سیوطی، ۳۷۱/۳)

مرحوم مراغی نیز با ساخت یک نمای کلی از غرض سوره و معیار قرار دادن آن، به دسته‌بندی آیات می‌پردازد و آیات را در پرتوی هدف سوره تفسیر می‌کند.

## نقد و بررسی

پیوستگی آیات در فهم بهینه آیات تأثیرگذار است، اما حدود این اثرگذاری روشن نیست. اگر ارتباط بخش‌های مختلف یک آیه، ارتباط آیات یک سوره و هدف واحد یک سوره در فهم بهینه آیات قرآن مؤثر است (که قطعاً این گونه است)، ساخت هدف واحد برای دو یا چند سوره قرآن اعم از هم‌جوار و غیر هم‌جوار و تمامی سوره‌های قرآن نیز در فهم بهینه آیات مؤثر خواهد بود، در صورتی که اعتقاد به پیوستگی سوره‌ها و شکل‌گیری هدف واحد تا کنون به شکل علمی و با نظرداشت ارتباط آیات هر سوره و پیوستگی سوره‌های قرآن صورت نگرفته است.

## ۱۶. بستر سازی تفسیر قرآن به قرآن

گروهی از مفسران از پیوستگی آیات قرآن برای تفسیر قرآن به قرآن بهره می‌گیرند. برای نمونه آیات زیر را در ارتباط با یکدیگر دیده و از روش تفسیر قرآن به قرآن برای فهم درست آیات سود می‌برند:

### ارزیابی

فایده یادشده برخی از سطوح پیوستگی را پوشش می‌دهد، اما توان پوشش برخی از سطوح اصلی و مورد اختلاف را ندارد. برای نمونه اثرگذاری پیوستگی تمامی آيات یک سوره و شکل‌گیری هدف واحد در تفسیر قرآن به قرآن در خور تصور می‌باشد، اما در مقام عمل هیچ یک از طرفداران تفسیر قرآن به قرآن، از این سطح از پیوستگی برای تفسیر متن به متن سود نگرفته‌اند.

### ۱۷. پاسخ به پرسش‌ها

حوی یکی از فواید بحث پیوستگی را پاسخ به پرسش‌ها می‌داند. برای نمونه بحث پیوستگی را پاسخگوی سؤالات موضوع فواید سوره‌ها اعم از حرف هجائيه و غير هجائيه می‌داند (حوی، ۲۵/۱).

### ۱۸. ترتیب سوره‌ها

یکی دیگر از فواید پیوستگی آيات، مرتب‌سازی سوره‌های قرآن است. سعید حوى ترجیح برخی از جوانب مورد اختلاف را از فواید پیوستگی آيات قرآن معرفی می‌کند. برای نمونه درستی نظریه توقيفي بودن چينش سوره‌ها و نادرستی نظریه اجتهادي بودن ترتیب سوره‌ها، از فواید بحث پیوستگی آيات قرآن شناخته می‌شود؛ چنان‌که توقيفي بودن ترتیب آيات از نتایج برقراری ارتباط میان آيات است (سيوطی، ۳۷۰/۳؛ حوى، ۲۵/۱). به عبارت دیگر، یکی از فواید پیوستگی آيات را توقيفي بودن چينش ترتیب

سوره‌ها می‌داند، در صورتی که حق آن است که توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها در بحث پیوستگی میان آیات و توقیفی بودن ترتیب آیات در بحث ارتباط میان آیات، یکی از مبانی اصلی پیوستگی است، نه آنکه توقیفی بودن یکی از فواید بحث ارتباط آیات باشد.

فحیر رازی فرض را بر ارتباط سوره‌های قرآن گرفته و با این فرض، میان آیات سوره‌های قرآن ارتباط می‌بیند. بنابراین باید بررسی شود که فایده پیوستگی، کشف ترتیب سوره‌های است، یا ترتیب سوره‌ها مبنای پیوستگی. وی گاه از صدر دو سوره بهره می‌گیرد، گاه از ذیل دو سوره و گاه از صدر یکی و ذیل دیگری و ... . برای نمونه سوره الرحمن را با سوره قمر پیوسته می‌بیند؛ چنان‌که از ارتباط صدر سوره محمد ﷺ با آخر سوره احقاف به ترتیب این دو سوره می‌رسد (فحیر رازی، ۳۶/۲۸). همچنین از ارتباط دو سوره به دسته‌بندی آیات می‌رسد. برای نمونه می‌گوید سوره منافقون از کسانی که پیامبر را زبانی و قلبی تکذیب می‌کردند، سخن می‌گوید و سوره جمعه از کسانی که تکذیب قلبی و نه لسانی داشتند و از کسانی که تصدیق لسانی داشتند و انکار قلبی، سخن به میان می‌آورد (همان، ۱۲/۳۰).

#### ۱۹. تعیین هدف و غرض سوره

مشخص کردن هدف سوره، فایده دیگر ارتباط آیات است. برای نمونه، بقاعی فایده بحث ارتباط میان آیات را شناخت مقصود سوره می‌داند.

#### بررسی و نقد

در این فایده یک دور هرمنوتیکی وجود دارد. درک هدف سوره منوط به شناخت غرض آیات است و غرض آیات منوط به فهم هدف سوره. بنابراین با توجه به دور یادشده، ناگزیر از رفت‌وبرگشت‌های بسیار میان سوره و آیات شکل‌دهنده سوره خواهیم بود. نخست از آیه به سمت غرض سوره می‌رویم و آن‌گاه از هدف سوره به غرض آیات رجوع می‌کنیم و این رفت‌وبرگشت‌ها را تا آنجا اداهه می‌دهیم که اطمینان به هدف سوره و غرض آیات پیدا کنیم.

## نتیجه گیری

در بحث فواید پیوستگی آیات دو نظریه اصلی وجود دارد. یک نظریه ارتباط آیات را دارای فایده می‌داند و نظریه دوم فایده‌مندی پیوستگی آیات را برنمی‌تابد. مهم‌ترین فوایدی که می‌توان از برقراری ارتباط میان آیات از کلام مفسران استخراج کرد، عبارت‌اند از سنجش نظریات تفسیری، ادبیات آیات، انکار تحریف قرآن، کشف باورها و اعتقادات، شباهه‌زدایی از ساحت قرآن، چینش منطقی آیات، فهم مفاهیم کلامی و ... . فواید یادشده از سوی مخالفان پیوستگی از جهاتی چند در خور تأمل و بررسی است. جهت نخست آنکه فواید یادشده ناظر به مدعای طرفداران پیوستگی نمی‌باشد. برای نمونه فواید ارتباط در سطح آیات هم‌جوار یا آیات غیر هم‌جوار در یک سوره به عنوان فواید پیوستگی در سطح آیات یک سوره و غرض واحد سوره آورده می‌شود. جهت دوم آنکه برخی فواید بی‌توجه به پیوستگی آیات نیز در خور نتیجه گیری است.

پیوستگی  
برخی فواید  
جهت نخست  
جهت دوم

## پی‌نوشت

۱- برخی نشانه‌ها نزاع میان موافقان و مخالفان را در صورت دوم قرار می‌دهد. در این گونه موارد، برخی مدعی پیوستگی هستند و در برابر، شماری مدعی عدم ارتباط می‌باشند.

۱۷۴

## منابع و مأخذ

۱. ابن تیمیه، احمد؛ مجموعه الفتاوى، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲. اندلسی، ابن عطیه؛ المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالشافی، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۳ق.
۳. اندلسی، ابو حیان؛ تفسیر البحر المحيط، تحقيق: عبدالموجود و معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.
۴. بلاغی نجفی، محمدمجود؛ آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۰ق.
۵. بیضاوی، عبدالله؛ انوار التنزيل و اسرار التأویل، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۳ق.

٦. ثعلبي نيسابوري، ابواسحاق احمدبن ابراهيم؛ الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
٧. حائزی تهرانی، میر سید علی؛ مقتنيات الدرر و ملقطات الشمر، تهران، دار الكتب العلمية، ١٣٣٧ش.
٨. حوى، سعيد؛ الاساس في التفسير، بي جا، دار السلام، ١٤٠٩ق.
٩. خمينی، سید مصطفی؛ تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ق.
١٠. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ تفسیر الكبير، بي جا، بي نا، بي تا.
١١. سمرقندی، ابواللیث؛ تفسیر سمرقندی، بيروت، دار الفكر، بي تا.
١٢. سیوطی، جلالالدین؛ لباب القول فی اسباب النزول، بيروت، دار احياء العلوم، ١٤٠٨ق.
١٣. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٧ق.
١٤. طبرسی فضل بن حسن؛ تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧ش.
١٥. —————؛ مجمع البيان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، ١٣٧٢ش.
١٦. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بي جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ق.
١٧. فیض کاشانی، ملا محسن؛ الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٨ق.
١٨. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
١٩. قمی مشهدی، محمد؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغائب، تهران، وزارت ارشاد، ١٤٠٧ق.
٢٠. کاشانی، ملا فتح الله؛ تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، علمی، ١٣٣٦ش.
٢١. —————؛ زبدۃ التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی، ١٤٢٣ق.
٢٢. مراغی، احمدبن مصطفی؛ تفسیر المراغی، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
٢٣. مغنية، محمدجواد؛ التفسیر الكافش، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.
٢٤. نسفی، عبدالله بن احمد؛ مدارک التنزیل و حقائق التاویل، بيروت، دار النفایس، بي تا.
٢٥. واحدی نیشابوری، ابوالحسن؛ الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقيق: داودی، بيروت، دار القلم، ١٤١٥ق.
٢٦. واحدی نیشابوری، علی بن احمد؛ اسباب النزول، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، بي تا.